

永平廣録

EIHEI KŌROKU

CRÓNICA EXTENSA DE DŌGEN

· TEXTOS TRADUCIDOS DEL EIHEI KŌROKU. CRÓNICA EXTENSA DE DŌGEN ·

· OBRA EN 10 VOLÚMENES ·

Esta obra de Dōgen, el Eihei Kōroku, o Crónica extensa de Dōgen, es una de sus grandes colecciones de sabiduría y comprensión, pero también revela su bondad excepcional, su autoridad, su ingenio y la personalidad que mostró mientras formaba a sus discípulos, quienes mantuvieron exitosamente su enseñanza y su práctica.

**“DŌGEN'S EXTENSIVE RECORD.
A TRANSLATION OF EIHEI KŌROKU”**

Translated by

TAIGEN DAN LEIGHTON &

SHŌHAKU OKUMURA

Wisdom Publications (2010)

Esta traducción al inglés del Eihei Kōroku es la primera integral de esta monumental obra, un clásico indispensable en la biblioteca de cualquier estudiante Zen y de cualquier estudioso de las religiones del mundo.

Traducción al castellano, René Rodríguez, enero 2026

Este material es un regalo del Dharma, puede ser reproducido para uso personal y puede ser distribuido solo de forma gratuita, para el despertar de todos los seres

Prólogo

Hay un principio en el budismo Zen que dice que, para que nuestra práctica sea viva y relevante a los problemas reales de nuestro sufrimiento actual como seres sintientes, debemos ir más allá de las formas anteriores en que la tradición ha ido más allá de sí misma. Aquí, en esta maravillosa traducción de la Crónica Extensa, tenemos una transmisión separada que va más allá de la tradición Zen de transmisiones separadas más allá de las escrituras budistas. Ahora, gracias a los grandes y amorosos esfuerzos de dos estudiantes devotos de [Eihei Dōgen](#), nos enfrentamos al reto de este enorme montón de preciosos testimonios de nuestro brillante ancestro. Son testimonios de sus reiterados intentos de liberar su propia expresión de la tradición Zen china de intentar liberarse de la tradición budista. Ante esta tradición, ¿cómo vamos a estudiar este archivo oceánico sin dañar el espíritu vivo que nos lleva a este texto en primer lugar? Una posibilidad sería cerrar el libro ahora mismo. Pero si evitamos leerlo, ¿cómo desarrollaremos nuestra habilidad como artistas escapistas? Por otro lado, si leemos y estudiamos estos viejos y polvorientos testimonios, ¿cómo evitaremos convertirnos en lo que [Huangbo](#) llamaba «sorbedores de desechos»? ([1](#))

Al leer este texto, podemos ver cómo nuestro Excelso Ancestro ingirió, transformó y convirtió en una nueva expresión su propio alimento del Dharma. Podemos observar cómo su estudio mastica los testimonios de sus propios ancestros y completa o incompletamente los digiere. Podemos ver cómo su proceso de digestión meditativa convierte las viejas historias de la tradición en proteína cálida del Dharma y productos de desecho. ¿O suponemos que el Ancestro es tan grande que quema completamente la tradición, sin productos de desecho?

Si simplemente nos sentamos y observamos sin participar en la forma dinámica en la que Dōgen deja atrás la tradición en el polvo, el polvo engullirá a nuestra generación actual. Debemos recibir con agradecimiento estos testimonios en el horno del samādhi de los ancestros y dejar que se quemen por completo, así desprenderán sus gran dulzura y luz.

La cocina del samādhi de los ancestros se demuestra en cada página de la Inmensa Crónica de Eihei. Por ejemplo, en el discurso en la sala del Dharma [número 503 «Curando con palabras que pinchan»](#) de esta maravillosa traducción, escuchamos que un monje le preguntó al gran maestro chino [Yunmen](#): «¿Qué es Buda?» Entonces Yunmen se sube a los hombros de Buda, salta y dice: «Un trozo de mierda seca». Entonces el maestro de Dōgen, [Tiantong Rujing](#), yendo más allá de Yunmen, compuso un verso que decía:

Yunmen cagó por el extremo opuesto,
molestando a Gautama, como una aguja de acupuntura en un punto de dolor.
Necesitamos ver el océano seco hasta el fondo,
para conocer a la persona muerta, sin mente restante.

Entonces nuestro gran ancestro japonés, yendo más allá de su maestro, dice:

Hoy, a mí, Eihei, me gustaría continuar esta rima:

¿Cómo la miríada de actividades podría conducir a esta naturaleza descuidada?
Cuando Buda estaba enfermo, Jivaka le ofreció una aguja.
Incluso si vemos el océano seco sin fondo,
¿quién puede clarificar la persona muerta, sin una mente restante?

Ahora es nuestro turno. ¿Tenemos una aguja fresca que ofrecer? ¿Estamos en Occidente preparados para entrar en este proceso y hacer nuestra contribución a esta tradición de trascendencia de la tradición?

Con profunda gratitud por nuestra tradición viva, no voy a seguir estudiando este texto sin prometer de todo corazón, con cada lectura, expresarme de tal forma que me suba a hombros de esta crónica y salte más allá de ella, comenzando así a devolver la compasión y bondad ilimitadas que se han invertido en su creación, preservación y nueva traducción. ¿Qué hay de ti? ¿Te unirás a mí en este voto de estudiar profundamente y renovar continuamente esta tradición de trascendencia sin fin?

Nueve postraciones,

[Tenshin Zenki Reb Anderson](#)

Enseñante sénior del Dharma y antiguo abad del Centro Zen de San Francisco.

– Notas –

(1) Véase el discurso en la sala del Dharma [número 125 «Treinta años sin maestros»](#).

Introducción

Panorama de la trayectoria de la enseñanza de Dōgen

En 1227, el monje japonés [Dōgen \(1200–1253\)](#) regresó a Japón después de cuatro años de estudio en China. Durante sus restantes veinticinco años produjo un extraordinario volumen de escritos, ampliamente apreciados en la actualidad por su profundidad filosófica, su virtuosismo poético y sus sugerentes y sutiles juegos de palabras. A Dōgen se le recuerda como el fundador de la rama Sōtō del Zen japonés. Pero él despreciaba las etiquetas sectarias, diciendo que «Zen» era «una denominación extremadamente tonta» y que «si utilizas la denominación de Escuela Zen no eres descendiente de los ancestros de buda, y además tienes puntos de vista envenenados». (1) Sin embargo, en la larga historia de lo que hoy se considera la tradición Zen, ningún maestro ha dejado un legado de escritos tan voluminoso y exhaustivo, en tantos aspectos de la enseñanza y la práctica, como Eihei Dōgen. Si bien fue un monje medieval nacido hace ocho siglos, sus escritos sobre el tiempo, el espacio, la naturaleza de Buda, y el carácter sutil de búsqueda y realización espiritual son hoy en día ampliamente apreciados por filósofos, físicos, poetas, ecologistas y pensadores y practicantes religiosos contemporáneos. Sus escritos pueden ser desconcertantes y extremadamente desafiantes, pero también inspiradores y profundamente reconfortantes. Esta obra de Dōgen, el [Eihei Kōroku, o Crónica Extensa de Dōgen](#), es una de sus grandes colecciones de sabiduría y comprensión, pero también revela su bondad excepcional, su autoridad, su ingenio y la personalidad que mostró mientras formaba a sus discípulos, quienes mantuvieron exitosamente su enseñanza y su práctica.

El escrito más antiguo de Dōgen, su primera declaración de despertar, fue el [Fukanzazengi \(Instrucciones para zazen universalmente recomendadas\)](#), escrito después de su retorno desde China al [monasterio Kenninji de Kioto](#) en 1227. (2) Proclama el valor, el poder, la maravilla y la accesibilidad de [zazen, o meditación sentada](#), la práctica principal que Dōgen promovió a lo largo de su vida. La versión más antigua de este texto ya no se conserva, pero una versión posterior se incluye al final del volumen 8 de este libro.

Aparte del sustancial legado de los propios escritos de Dōgen, sobre los hechos históricos de su vida quedan muchas incertidumbres. La primera biografía importante de Dōgen, titulada Kenzeiki, no fue escrita hasta el siglo quince y permaneció sin publicar durante un par de siglos más. Gran parte de ella bien se podría considerar una hagiografía sectaria. (3) Pero sabemos que Dōgen nació perteneciendo a la alta aristocracia de la antigua capital de Kioto y que fue un niño precoz y extremadamente inteligente. Según el relato legendario, se decidió por primera vez a entrar en la vida espiritual a la edad de siete años, después de experimentar una profunda toma de conciencia de la impermanencia mientras observaba elevarse el humo del incienso en el funeral de su madre. Cinco años más tarde se convirtió en un monje de la escuela Tendai, una de los dos ramas dominantes del budismo japonés en esa época, que tenía su sede, el [templo Enryakuji, en el monte Hiei](#), en el extremo nordeste de Kioto. Alguna vez, entre los catorce y los diecisiete años, por razones inciertas, Dōgen se marchó del monte Hiei y fue a practicar a Kenninji, el primer monasterio Zen de Japón.

En 1223 Dōgen viajó a China con su maestro de Kenninji, [Butsuju Myōzen](#), que era sucesor del fundador de Kenninji, [Myōan Eisai \(o Yōsai\)](#). Eisai, que también había estudiado en China, era un sucesor en el linaje [Linji \(Rinzai en japonés\)](#) y fue más tarde considerado el fundador de la escuela Rinzai japonesa (aunque se trata de una rama diferente de la escuela que sobrevivió en Japón). No sabemos si Dōgen conoció de hecho a Eisai, que murió en 1215. Pero ciertamente Dōgen apreciaba mucho a Myōzen, que murió a la edad de cuarenta y uno en 1225 mientras practicaba junto a Dōgen en el monasterio Tiantong en China. Fue un poco antes de la muerte de Myōzen cuando Dōgen conoció a su maestro chino [Tiantong Rujing](#), que era un maestro en el linaje Caodong (Sōtō en japonés).

Tras el regreso de Dōgen de China, estaba profundamente insatisfecho con la calidad de la práctica en Kenninji, como describe en detalle en su ensayo [«Instrucciones para el tenzo»](#) del [Eihei Shingi](#). Ridiculiza la laxitud del tenzo (jefe de cocina) allí, que «nunca iba a ver si las cosas estaban hechas correctamente o no». En lugar de ejemplificar la atención y cuidado apropiados y sinceros por los monjes y su práctica, el tenzo de Kenninji «era una persona sin la mente que busca la Vía y que nunca había tenido la oportunidad de ver a alguien con la virtud de la Vía». (4) En 1230 Dōgen dejó Kenninji y se trasladó al sur, a Fukakusa, que en aquel entonces era un suburbio de Kioto, donde vivió solo y escribió el [Bendōwa \(Charla sobre la práctica incondicional de la Vía\)](#). (5) En 1233 en Fukakusa fundó el templo Kannon Dōri Kōshō Hōrin Zenji, conocido como Kōshōji para abreviar. (6)

En Kōshōji, donde residió de 1233 a 1243, Dōgen enseñó zazen a muchos estudiantes, tanto laicos como monjes. También comenzó a escribir ensayos, la mayoría de ellos basados en charlas, si bien algunos fueron extraídos aparentemente de cartas a estudiantes. Durante este período, la enseñanza de Dōgen enfatizaba la aplicabilidad universal de zazen y su significado íntimo. Pero desde muy pronto, mientras estaba todavía en Kioto, también escribió sobre la práctica en la comunidad monástica y las virtudes de practicar en montañas remotas. Abordó una gran variedad de temas, muchos de ellos procedentes de las enseñanzas tradicionales del budismo de Extremo Oriente, incluyendo la universalidad de la [naturaleza de Buda](#), la enseñanza y la práctica de la talidad, la riqueza y el carácter multidimensional del tiempo, y la forma de leer y practicar con las escrituras budistas tradicionales y los [encuentros dialogados Zen, los kōans](#). Pero aunque sus escritos son ahora alabados como un punto culminante de la filosofía budista de Extremo Oriente, Dōgen no escribía para exponer doctrinas o posiciones filosóficas abstractas. Más bien, sus escritos son enseñanzas espirituales dirigidas a la práctica de estudiantes determinados.

Entre los numerosos escritos de Dōgen, el más famoso es su [Shōbōgenzō \(El tesoro de la visión del verdadero Dharma\)](#). El nombre procede de la leyenda Zen sobre la transmisión del Dharma del Buda Śākyamuni a su discípulo [Mahākāśyapa](#), cuando el Buda dijo que estaba transmitiendo «el tesoro de la visión del verdadero Dharma y la maravillosa mente del nirvāṇa». El mismo título, «El tesoro de la visión del verdadero Dharma», había sido dado previamente a su propia colección de seiscientos kōans por [Dahui](#), un maestro del linaje Linji de la dinastía Song al que Dōgen criticaría severamente algunas veces.

Cada uno de los ensayos del Shōbōgenzō de Dōgen se desarrolla sobre temas específicos, motivos, kōans u otras enseñanzas tradicionales. La colección moderna designada como Shōbōgenzō, recopilada por primera vez en 1695, incluye todos los noventa y cinco ensayos que se encuentran en las colecciones anteriores del Shōbōgenzō, ordenados cronológicamente.

Históricamente, varias colecciones diferentes de los escritos de Dōgen han llevado el nombre Shōbōgenzō: una versión de setenta y cinco ensayos y otra de doce ensayos, probablemente ordenadas ambas por el propio Dōgen, así como ediciones históricamente importantes de sesenta, ochenta y cuatro y veintiocho ensayos. Aparentemente, Dōgen tuvo la intención al final de su vida de producir una versión de cien ensayos y reescribió algunos de los ensayos con este fin, pero no vivió para llevarlo a cabo. Los ensayos del Shōbōgenzō fueron los primeros escritos religiosos o filosóficos japoneses escritos en japonés, utilizando el alfabeto silabario japonés junto con caracteres chinos. Los escritos religiosos o filosóficos japoneses anteriores estaban escritos estrictamente en chino, de forma análoga al uso del latín en las obras religiosas de la Europa medieval.

Entre las otras obras de Dōgen hay dos del período inicial en Kōshōji que también incluyen el nombre Shōbōgenzō. Uno es el [Shōbōgenzō Zuimonki](#), una colección de charlas informales ofrecidas a los estudiantes en Kōshōji entre 1235 y 1238. (7) Otra obra, el [Mana Shōbōgenzō o Shinji Shōbōgenzō](#), ambos nombres significan «Shōbōgenzō en chino», es una colección de trescientos kōans seleccionados y clasificados por Dōgen sin comentarios. Esta parece haber sido la colección de cuadernos de trabajo de Dōgen de estas historias chinas extraídas de una amplia variedad de fuentes, muchas de ellas oscuras hoy en día. Dōgen puede haberlas utilizado como fuente para sus renombrados ensayos del «Kana» (japonés) Shōbōgenzō, muchos de los cuales se ocupan de los kōans. Este Mana Shōbōgenzō fue desestimado como inauténtico hasta recientemente debido a que la única versión existente era de un comentario de un maestro del período Tokugawa (después del siglo dieciséis), y el texto no tiene ningún comentario del propio Dōgen. Además, el estereotipo Sōtō moderno (y erróneo) de que Dōgen no usaba kōans tuvo su influencia. Pero versiones descubiertas recientemente del texto del Mana Shōbōgenzō demuestran que, en efecto, fue creado por Dōgen. (En este libro del Eihei Kōroku, «Shōbōgenzō» se referirá al texto japonés con ensayos más largos. El texto chino con los trescientos kōans se especifica como Mana Shōbōgenzō).

Otra obra específica de Dōgen es el Hōkyō-ki, un diario de sus estudios en China encontrado tras la muerte de Dōgen por su sucesor, [Koun Ejō](#). (8) Los estudiosos ahora no tienen la certeza de si fue escrito mientras Dōgen estaba de hecho en China o en años posteriores mientras Dōgen reflexionaba sobre su estancia allí.

[El Eihei Shingi \(Las normas puras\)](#) de Dōgen es una recopilación de sus escritos en chino sobre la práctica en la comunidad monástica. La primera recopilación conocida se realizó en 1502 y se publicó por primera vez en su totalidad en 1667. (9) Incluye el muy aclamado y analizado [Tenzokyōkun \(Instrucciones para el Tenzō\)](#), escrito en 1237. Los otros cinco ensayos fueron escritos después de que Dōgen se marchase de Kōshōji y Kioto y se trasladase al lejano norte, a las montañas de [Echizen](#), en 1243. Al abordar los procedimientos específicos de la vida monástica, el propio énfasis de Dōgen en este material es ofrecer instrucciones y posturas con actitudes beneficiosas. Por ello, esta obra es relevante para la aplicación de la conciencia meditativa a la actividad cotidiana. Esta relevancia práctica puede considerarse extensible al Zen moderno occidental con sus practicantes predominantemente laicos.

La obra traducida en este libro, el Eihei Kōroku, Crónica extensa de Dōgen, es casi tan extensa e importante como el Shōbōgenzō, que ha eclipsado las otras obras de Dōgen en los tiempos modernos. El Eihei Kōroku está compuesto de diez volúmenes. Más adelante, en esta introducción, se ofrece una descripción más detallada de cada elemento o género incluido, pero

un breve resumen es útil aquí para empezar. Los primeros siete volúmenes son los registros cronológicos grosso modo de los *jōdō*, o discursos en la sala del Dharma, de Dōgen, charlas formales ofrecidas a su asamblea de estudiantes (monjes en su mayoría). Estos siete volúmenes comprenden 531 discursos en la sala del Dharma numerados. Solo los 126 discursos del [primer volumen](#) fueron ofrecidos en Kōshōji, entre 1236 y el séptimo mes de 1243, justo antes de que Dōgen se marchase con sus estudiantes a la remota provincia norteña de Echizen. Los discursos en la sala del Dharma del [volumen 2](#) no se reanudaron hasta el cuarto mes de 1245, después de que hubiese establecido su nuevo templo allí.

El [octavo volumen](#) contiene material variado. Incluye veinte *shōsan*, o «reuniones informales», charlas más largas ofrecidas a sus estudiantes en los aposentos del abad después de que Dōgen se estableciese en [Eiheiji](#). A éstas les sigue material principalmente del período de Kōshōji, catorce *hōgo*, o «palabras sobre el Dharma», escritos también más largos probablemente basados en cartas de Dōgen a estudiantes individuales, a veces nombrados en las selecciones. El [volumen 8](#) concluye con la versión popular del [Fukanzazengi \(Instrucciones para zazen universalmente recomendadas\)](#). Esta es una revisión que Dōgen hizo en Kōshōji, alrededor de 1242, de escritos compuestos tras su regreso de China en 1227, que también había sido revisado en 1233. Una copia de esta versión de 1233 (llamada la [Tenpukubon](#)), caligrafiada por el propio Dōgen, todavía se conserva en Eiheiji.

El [volumen 9](#) del Eihei Kōroku consiste en una colección de noventa kōans con comentarios en verso del propio Dōgen, también del período de Kōshōji. Algunos de estos kōans se incluyen en la colección de trescientos kōans del Mana Shōbōgenzō, y muchos se comentan además en los discursos en la sala del Dharma del Eihei Kōroku o en los ensayos más largos del Shōbōgenzō.

El [volumen 10](#) consiste en la poesía de Dōgen escrita en chino, 150 poemas compuestos desde 1223, mientras estaba en China, hasta 1252 en Eiheiji, antes de su muerte en 1253.

– Notas –

(1) Véase el discurso en la sala del Dharma [número 491 «No existe una escuela Zen»](#) del [volumen 7](#).

(N. del T.) Véase también el discurso en la sala del Dharma [número 207 «La escuela Zen nunca ha existido»](#) del [volumen 3](#).

(2) Para un análisis completo del Fukanzazengi, incluyendo sus diferentes versiones y sus fuentes en los manuales de meditación chinos, véase: [[Dōgen's Manuals of Zen Meditation, Carl Bielefeldt, \(Berkeley: University of California Press, 1988\)](#)].

(3) Un análisis exhaustivo de la vida inicial de Dōgen antes de su viaje a China, completado con bibliografía de las fuentes biográficas japonesas disponibles, se encuentra en: [Dōgen's Formative Years in China: An Historical Study and Annotated Translation of the «Hōkyō-ki», Takashi James Kōdera, (Boulder: Prajñā Press, 1980), págs. 7–35]. Otras fuentes útiles para la biografía de Dōgen, consultadas para esta introducción, incluyen: [[Sōtō Zen in Medieval Japan, William M. Bodiford, \(Honolulu: Kuroda Institute, University of Hawai'i Press, 1993\), págs. 22–36](#)]; [[Zen Buddhism: A History, vol. 2, Japan, Heinrich Dumoulin, trad. James W. Heisig and Paul Knitter \(New York: Macmillan, 1990\), págs. 51–72](#)] y [Foundation of Japanese Buddhism, vol. 2, Daigan Matsunaga and Alicia Matsunaga, (Los Angeles: Buddhist Books International, 1976), págs. 233–243].

(4) Dōgen's Pure Standards for the Zen Community: A Translation of Eihei Shingi, Taigen Dan Leighton and Shohaku Okumura, trad., (Albany: State University of New York Press, 1996), págs. 45–46.

(5) The Wholehearted Way: A Translation of Eihei Dōgen's Bendōwa with Commentary by Kōshō Uchiyama Roshi, Shohaku Okumura and Taigen Dan Leighton, (Boston: Tuttle, 1997).

(6) El templo «Kannon Dōri Kōshō Hōrin Zenji» se puede traducir literalmente como «templo Zen del bodhisattva Kannon que guía provechosamente lo sagrado para que florezca en bosques enojados», y la forma usual abreviada «Kōshōji» como «Templo que hace florecer lo sagrado».

(7) Véase: [[«Shōbōgenzō-Zuimonki.» Dichos de Eihei Dōgen Zenji recopilados por Koun Ejō, Shohaku Okumura, trad., \(Kyoto: Kyoto Sōtō Zen Center, 1987\)](#)]; [[Registro de cosas escuchadas: The «Shōbōgenzō Zuimonki.» Charlas del maestro Zen Dōgen como las recopiló el maestro Zen Ejō, Thomas Cleary, trad., \(Boulder, Colo.: Prajñā Press, 1980\)](#)] y [[A Primer of Sōtō Zen: A Translation of Dōgen's Shōbōgenzō Zuimonki, Reihō Masunaga, \(Honolulu: University of Hawai'i Press, 1978\)](#)].

(8) Véase: [Dōgen's Formative Years in China, Kōdera].

(9) Para una traducción completa del [Eihei Shingi](#), véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura]. Para un análisis de sus historia textual, véanse las páginas 21–22 de ese volumen.

El traslado a Echizen

En el séptimo mes de 1243, [Dōgen](#) se marchó de Kōshōji y, aparentemente de forma bastante abrupta, trasladó a la mayoría de su comunidad al norte, a las escarpadas montañas de [Echizen](#) ([hoy en día la Prefectura de Fukui](#)), cerca de la costa del Mar de Japón, lejos de la capital, Kioto. Las especulaciones sobre este traslado son diversas, y ninguna se puede validar con claridad.

Gran parte de las especulaciones conjeturan presiones sobre Dōgen, o incluso un acoso activo, por parte de los estamentos budistas de Kioto, especialmente la cercana sede central [Tendai de Enryakuji, en lo alto del monte Hiei](#). En 1243, no lejos de Kōshōji, comenzó la construcción del templo [Tōfukuji](#) del linaje del Zen Rinzai, donde el destacado maestro [Enni Ben'en](#) (1201–1280) se convirtió en abad. El propio Enni había regresado en 1241 de seis años de estudio en China con uno de los principales maestros del linaje [Linji \(Rinzai\)](#). Algunos han especulado con que Dōgen se trasladó, bien por el deseo de evitar la competencia con este cercano templo Zen, o bien por la decepción de no haber recibido tal patronazgo él mismo. Además, inicialmente Tōfukuji fue oficialmente un templo Tendai, y la relativa independencia de Dōgen de las sectas establecidas podría haber exacerbado las tensiones.

Pero también podría haber habido razones positivas para que Dōgen quisiese trasladarse lejos de la capital a las montañas remotas. En sus primeros escritos en Kōshōji, en Kioto, Dōgen se refiere a sí mismo muy a menudo con el común término Zen de «monje de montaña», y exalta las virtudes de practicar en las montañas. Por ejemplo, en su ensayo de 1240 del [Shōbōgenzō «El Sutra de las montañas y el agua»](#), Dōgen declara que «las montañas han sido la morada de los grandes sabios desde el pasado sin límites al presente sin límites... Un sabio virtuoso o una persona sabia se adentra en las montañas». (1) En el discurso en la sala del Dharma [número 41 «Amar las montañas en los tres tiempos»](#), ofrecido en 1241, Dōgen se refiere al amor por las montañas por parte de todos los ancestros de buda. «Con la aspiración establecida de amar las montañas, si bien cada montaña es diferente, treinta y una personas [probablemente el número de monjes en la asamblea de Kōshōji en ese momento] se encuentran en la misma y única montaña». Más tarde ese mismo año, en el discurso en la sala del Dharma [número 65 «Nubes atraídas por las montañas»](#), Dōgen dice: «Si bien las nubes blancas [que algunas veces veces simbolizan a los monjes puros] no tienen mente, a donde quiera que vayan parecen sentirse atraídas por las viejas montañas».

Dōgen también se podría haber trasladado tras recibir el estímulo de un patronazgo significativo y el apoyo para construir un monasterio de formación tradicional en Echizen. El principal protector de Dōgen, desde al menos 1242, fue Hatano Yoshishige (f. 1258), un samurái políticamente poderoso que poseía tierras en la zona de Echizen, parte de las cuales donó para el templo de Dōgen. La influencia de Yoshishige aseguraba además a Dōgen y a su monasterio en Echizen apoyo y protección a largo plazo. (2)

[Imaeda Aishin](#) y otros han especulado con que Dōgen se podría haber trasladado a Echizen en alianza con el movimiento Hakusan dentro de la escuela Tendai, que incluía el templo Hajakuji, cerca de [Eiheiji](#). (3) Hakusan Tendai se oponía a la rama Enryakuji del Tendai del monte Hiei y estaba afiliada con [Shugendō](#), la práctica ascética de montaña japonesa, y con la rama Tendai Onjōji. Desde el siglo undécimo persistió una división, a veces violenta, dentro de la escuela Tendai entre la rama Enryakuji del monte Hiei y la rama con sede en el [templo Onjōji \(conocido también como Miidera\)](#) al sur. (4) Aunque Dōgen había dejado Enryakuji antes de marcharse a China, quizás había mantenido buenas relaciones con la rama Onjōji. Había estudiado brevemente en Onjōji con el maestro [Kōin \(1145–1216\)](#) antes de trasladarse a [Kenninji](#), posiblemente a sugerencia de Kōin. Quizás el traslado de Dōgen a Echizen podría incluso haber sido promovido por alguna fuente Tendai.

Otra fuente de apoyo para Dōgen en la zona de Echizen fue [Kakuzen Ekan](#) (f. 1251) de la Daruma shū, un movimiento Zen japonés inmaduro que precedió a Dōgen. En 1241, Ekan y muchos de sus estudiantes se habían unido a Dōgen en Kōshōji. Los estudiantes de Ekan incluían futuros discípulos clave de Dōgen tales como [Tettsū Gikai](#), [Gien](#) y [Kangan Giin](#). Kakuzen Ekan había sido abad de Hajakuji, el templo Tendai Hakusan en Echizen, y algunos de sus discípulos que se unieron a Dōgen tenían otras conexiones diversas en la zona que podían haber sido muy favorables.

Cuando llegó a la zona de Echizen, Dōgen se estableció primero en el templo Yoshimine, mientras esperaba a que se completase la construcción cerca de allí de su monasterio, conocido inicialmente como Daibutsuji, o Templo del Gran Buda. Dōgen ocupó Daibutsuji en el otoño de 1244 y [luego lo renombró como Eiheiji, o Templo de la Paz Eterna, en el sexto mes de 1243](#). El nombre Eihei fue tomado del nombre del período en China (57–75 e.c.) cuando se dice que un sutra budista se llevó por primera vez a China.

Una vez que Dōgen se estableció en Eiheiji se quedó allí, con la excepción de un viaje de siete meses al este, a la nueva capital de Kamakura, en 1247. Probablemente fue convocado a Kamakura por su protector Hatano Yoshishige, que residía allí en esa época. Algunas especulaciones sugieren que Dōgen, o quizás Yoshishige, estaban buscando nuevos apoyos en Kamakura para la enseñanza de Dōgen. Cuando regresó a Eiheiji el tercer mes de 1248, como se relata en el discurso en la sala del Dharma [número 251 «Un regreso a la montaña desde Kamakura»](#), Dōgen aseguró a sus monjes que no había enseñado a los gobernantes samuráis nada que ellos mismos no hubiesen escuchado, y parece reconocer que había cometido un error por marcharse del monasterio durante tanto tiempo. [William Bodiford](#) deduce de este discurso en la sala del Dharma que los discípulos de Dōgen estaban furiosos sobre su viaje a Kamakura. (5) Dōgen concluye el discurso: «Este monje de montaña se ha ido durante más de medio año. Era como una rueda solitaria situada en el inmenso espacio. Hoy, he regresado a las montañas, y las nubes sienten alegría. Mi gran amor por las montañas se ha incrementado desde entonces».

A fines de 1252 la salud de Dōgen comenzó a declinar rápidamente. Sus últimos discursos en la sala del Dharma del [Eihei Kōroku](#) fueron el décimo mes de 1252 más o menos. En el primer mes de 1253 compuso su último escrito importante, el [Shōbōgenzō Hachidainingaku \(Los ocho despertares de los grandes seres\)](#), basado en el discurso final de Buda. En el octavo mes de 1253 se marchó de Eiheiji para buscar cuidados médicos en Kioto, donde falleció solo unas pocas semanas después.

– Notas –

(1) [Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dōgen](#), Kazuaki Tanahashi, ed., (San Francisco: North Point Press, 1985), pág. 105.

(2) Véase: [\[Sōtō Zen in Medieval Japan, Bodiford, págs. 27, 30\]](#).

(3) Véase: [\[«The Dōgen Canon: Dōgen's Pre-Shōbōgenzō Writings and the Question of Change in His Later Works.» Steven Heine, Japanese Journal of Religious Studies 24, nos. 1–2 \(spring 1997\): 66–69\]](#).

(4) Véase: [\[A History of Japanese Religion, Kazuo Kasahara, ed., \(Tokyo: Kōsei, 2001\), págs. 80–90, 126–127\]](#).

(5) [\[Sōtō Zen in Medieval Japan, Bodiford, págs. 30–31\]](#).

La importancia del Eihei Kōroku en los escritos de Dōgen

El breve tiempo antes de la marcha a Echizen (donde se construyó Eiheiji) en 1243, y también durante la construcción de Eiheiji, fue un período de máxima creatividad en la escritura de Dōgen, si se mide solo por su producción de ensayos del Shōbōgenzō. De los ochenta y cuatro ensayos que llevan fecha en la versión moderna e inclusiva de noventa y cinco ensayos del Shōbōgenzō, un total de sesenta y tres fueron escritos entre el comienzo de 1241 y el tercer mes de 1244, cuando por fin [Dōgen](#) se mudó al templo Daibutsuji terminado (el nombre inicial de Eiheiji). Los *jōdō*, o discursos en la Sala del Dharma, al comienzo del Volumen 2 del Eihei Kōroku se reanudaron el cuarto mes de 1245. Solo siete de los ensayos fechados del Shōbōgenzō fueron escritos tras la reanudación de los *jōdō* en 1245, tres de ellos fechados ese año. (1) Como [Steven Heine](#) ha sugerido, se podría deducir fácilmente de esto que realmente Dōgen prefirió, como vehículo de enseñanza, los en general más cortos *jōdō* que el estilo de ensayos *jishu* utilizado en el Shōbōgenzō. (2)

Los ensayos fechados del [Shōbōgenzō](#) no incluyen la mayoría de los ensayos de la versión de doce volúmenes recopilada por el sucesor de Dōgen, [Koun Ejō](#), dos o tres años después de la muerte de Dōgen. Supuestamente estos eran de los escritos de Dōgen sin fechar de sus dos o tres últimos años, aunque dos de los doce son de antes de que se estableciese en Eiheiji, y algunos son reelaboraciones de ensayos anteriores. No obstante, parece claro que una vez que Dōgen se estableció en Eiheiji con las dependencias monásticas apropiadas, descartó en gran medida la forma más elaborada de los *jishu* utilizada en los ensayos del Shōbōgenzō, prefiriendo enseñar a sus monjes con *jōdō*. Esto último probablemente habría atraído a Dōgen ya que fue la forma más utilizada por los maestros Chan clásicos en su género tradicional de «dichos registrados» (*yulu* en chino, *goroku* en japonés).

Considerar los escritos y la enseñanza de Dōgen solo a través del Shōbōgenzō es ignorar la calidad y la profunda relevancia de la mayor parte del Eihei Kōroku, y todo lo que consiguió en su última década de enseñanza en Eiheiji. Algunos comentaristas recientes han descartado de hecho

los últimos diez años de enseñanza de Dōgen. Reflejando una falta de adecuada apreciación del Eihei Kōroku, Heinrich Dumoulin dice del traslado de Dōgen a Echizen: «Cayó en una depresión que se había estado forjando por las presiones externas y la animosidad de los oscuros tiempos que estaba atravesando... no es que no haya pasajes valiosos en los últimos libros del Shōbōgenzō, pero el declive es innegable... la depresión de Dōgen lo llevó a desahogarse en un exceso de producciones literarias». (3) Pero como dice Bodiford en su excelente texto de referencia sobre el Zen Sōtō medieval: «El [Eihei] Kōroku de Dōgen no ha atraído la atención que merece... su Kōroku revela un retrato valiosísimo de Dōgen como maestro Zen, ofreciendo un ejemplo de vida a sus discípulos». (4) Los 405 Discursos en la Sala del Dharma de los Volúmenes 2 al 7 del Eihei Kōroku deben estar incluidos en cualquier interpretación de Dōgen y su carrera de enseñanza. Demuestran la madurez de la enseñanza de Dōgen en su última década, en la que formó a su principal grupo de monjes.

Aunque estas charlas más cortas fueron consideradas más formales tradicionalmente, paradójicamente son mucho más reveladoras que el Shōbōgenzō sobre las cualidades humanas y la personalidad de Dōgen. En ellas podemos ver más plenamente sus técnicas de formación y su actitud penetrante. Pero también revelan el ingenio literario de Dōgen, su sentido del humor y su gracia espontánea, así como su tristeza ocasional y su profundo sentimiento. En lo que respecta al humor de Dōgen, provoca a sus monjes con preguntas lúdicas y respuestas irónicas, responde con descalificaciones y juegos de palabras a los [maestros](#) en los diálogos clásicos que cita o expresa sus enseñanzas con comportamientos no verbales. A diferencia de los ensayos más filosóficos del Shōbōgenzō, en el Eihei Kōroku encontramos a Dōgen aclarando cuestiones por medio de dibujar círculos en el aire con su [hossu](#), o arrojándolo, o golpeando su bastón enérgicamente contra la plataforma de madera, o simplemente descendiendo de su asiento.

En un ejemplo teatral, el Discurso en la Sala del Dharma [número 123 «Golpeando al cielo vacío para vender ojos de compasión»](#), Dōgen relata a sus monjes una visión meditativa –¿o es un sueño?– de la noche anterior. Dice que durante la noche golpeó al cielo vacío, o a la vacuidad misma. «El puño no me dolió», presume, «pero el cielo vacío conoció el dolor». A continuación, relata, cayeron pasteles de sésamo del cielo, convirtiéndose de repente en los rostros y los ojos del mundo. Entonces apareció el [bodhisattva](#) de la compasión, Avalokiteśvara, buscando comprar estos rostros y ojos para equipar su forma de muchos brazos y muchos rostros, aunque había llegado sin ningún dinero. Incluso Dōgen concluye tal fantasía lúdica con un profundo y motivador Dharma: «Cuando el Bodhisattva Avalokiteśvara hace su aparición, las montañas y los ríos de la gran tierra no son cenizas muertas. Debes recordar siempre que en el tercer mes las perdices cantan y las flores se abren.

Es muy irónico que los textos de Dōgen (especialmente el Shōbōgenzō) hayan sido tan influyentes en la importación del Zen, e incluso del Budismo en general, en Occidente, ya que tuvieron una importancia menor para la difusión y el éxito iniciales del Zen Sōtō en Japón. Desde la época de Dōgen hasta la década de 1920, el Shōbōgenzō no fue estudiado en profundidad. Desde mediados del siglo XVI, sin embargo, fue estudiado por investigadores Sōtō y por los pocos monjes que fueron instruidos (el diez por ciento como máximo). (5) Diferentes colecciones de ensayos con versiones muy variadas, todas designadas como Shōbōgenzō, proliferaron hasta el siglo XVIII. Esto llevó a algunos dirigentes de la secta Sōtō a dudar sobre si el Shōbōgenzō fuese de hecho escrito por Dōgen. Los monjes Sōtō comenzaron realmente a leer a Dōgen cuando se

publicaron nuevas ediciones, y especialmente al comienzo del siglo XVIII, cuando hubo una revitalización de los estudios de Dōgen en la escuela Sōtō. Esta renovación se inició en el 1700 con [Manzan Dōhaku](#) (1636-1714), cuando citó a Dōgen en su iniciativa para restaurar la transmisión de los linajes basándose en la relación directa y no en los linajes de las abadías de los templos, como era entonces la norma. El debate resultante, con ambas partes citando a Dōgen, culminó en 1722 cuando la jerarquía Sōtō llegó a un acuerdo con el gobierno para prohibir la publicación de cualquier versión del Shōbōgenzō durante un siglo. (6) Más tarde, en el siglo XVIII, el estudio de Dōgen se inspiró en los comentarios del Shōbōgenzō de [Tenkei Denson](#) (1648–1735), un monje brillante que a menudo criticó y frecuentemente «corrigió» los textos de Dōgen basándose en sus propias opiniones y en la promoción del *kenshō* como una norma para [zazen](#). Un poco más tarde, los influyentes comentarios de [Menzan Zuihō](#) (1683–1769) en respuesta a Tenkei, basados en los comentarios fidedignos de los estudiantes de Dōgen, [Senne](#) y [Kyōgō](#), establecieron nuevas versiones estándar de los textos de Dōgen.

Generalmente, Dōgen ha sido venerado a lo largo de la historia del Zen Sōtō como la figura del fundador, pero como mínimo hasta el siglo XVII su reputación se basaba sobre todo en su imagen como meditador y trabajador milagroso y carismático, más que en sus textos. (7) [Ryōkan](#), el gran monje Sōtō de comienzos del siglo XIX, famoso y todavía muy querido por los japoneses debido a su excepcional poesía, su delicada caligrafía y su carácter agradablemente tonto y pintoresco, fue uno de los clérigos Sōtō que estudiaron los textos de Dōgen en los siglos intermedios. Pero Ryōkan pudo leer a Dōgen solo después de recibir el permiso de su maestro. Al final de la introducción de este libro del Eihei Kōroku hay un [largo poema de Ryōkan](#) de la década de 1790 en el que lamenta llorando que nadie de sus contemporáneos, o nadie desde la época de Dōgen, hubiese estudiado o entendido en profundidad el Eihei Kōroku. Ryōkan se pregunta por su olvido: «Durante quinientos años ha estado cubierto de polvo / Simplemente porque nadie ha tenido la visión para reconocer el Dharma. / ¿Para quiénes fue expuesta toda su elocuencia?». (8)

No fue hasta 1815 cuando los ensayos recopilados de Dōgen se hicieron populares gracias a una edición de bloques de madera. (9) Y solo en el último siglo los textos de Dōgen han sido leídos en general por personas ajenas al entorno Sōtō. Primeramente, Dōgen fue presentado como un importante filósofo japonés, independiente de la secta Sōtō, en ensayos del filósofo Tetsurō Watsuji al comienzo de la década de 1920. (10) Gradualmente desde entonces, el interés por el Shōbōgenzō y por la imagen de Dōgen como escritor filosófico ha crecido en Japón e internacionalmente en las últimas décadas.

Como fundador, las contribuciones concretas y significativas de Dōgen al establecimiento histórico y a la difusión del Zen Sōtō en Japón se basaron no en sus escritos, sino más bien en la formación de sucesores capaces y en la iniciación de ceremonias de toma de preceptos para laicos. El Zen Sōtō sobrevivió gracias a la formación por parte de Dōgen de un grupo de monjes comprometidos en Eiheiiji. Junto con sus sucesores de las siguientes generaciones, estos talentosos discípulos fueron capaces de establecer el Zen Sōtō como una fuerte red de comunidades religiosas vibrantes y vitales en el rural japonés. El Eihei Kōroku, y especialmente sus Discursos en la Sala del Dharma, son la única fuente real para comprender la naturaleza de la formación que Dōgen ofreció a sus muy fructíferos sucesores durante la última década de su enseñanza de madurez.

Con frecuencia a lo largo de este texto podemos ver a Dōgen formando a sus discípulos, ofreciéndoles su imagen de la tradición Chan que había recibido en China, y proporcionando a sus

sucesores una visión de la práctica-realización y un modelo para su aplicación. A veces en el Eihei Kōroku comenta explícitamente su criterio para la formación de monjes. Por ejemplo, en el [Discurso en la Sala del Dharma número 266 «Demostraciones de práctica clarificadas con el viento del amanecer»](#), fechado en 1248, Dōgen especifica cuatro de sus aproximaciones y su intención. Afirma que a veces entra en el estado supremo y ofrece comentarios profundos, para que sus estudiantes puedan estar «firmemente íntimos en el ámbito de [su] mente». A veces, mientras camina por las tierras del monasterio, ofrece «instrucción práctica simplemente deseándoos que os entretengáis y juguéis libremente con penetración espiritual». A veces, dice, «salto rápidamente sin dejar rastro, simplemente deseándoos a todos vosotros que dejéis caer cuerpo y mente». A veces, por último, Dōgen entra en el samādhi de autorrealización, simplemente deseándoos a todos vosotros que confiéis en lo que vuestras manos pueden alcanzar». Estas cuatro aproximaciones demuestran la conciencia sutil de Dōgen sobre su conducta y su impacto como maestro del Dharma. Pero, de forma característica, Dōgen concluye este discurso expresando la inaprensible y verdadera calidad de su enseñanza, más allá de cualquier técnica o categorías. Poéticamente describe lo que va más allá de estas aproximaciones a la enseñanza como: «Depurada y limpia por el viento del amanecer, la niebla nocturna clarea. Vistas sutilmente, las montañas azules forman una única línea.»

Unas pocas generaciones después de Dōgen, durante la época de [Keizan Jōkin](#) (1264-1325) y sus sucesores, la práctica de la ordenación e iniciación laicas cimentó la creciente popularidad del Zen Sōtō entre la población rural. Por medio de esta ceremonia de toma de preceptos para gente laica, muchas personas comunes y corrientes pudieron sentirse conectadas al linaje Zen. La estricta formación monástica y la práctica de zazen de los monjes locales fueron muy respetadas. Pero por medio de estas ceremonias, la gente que no tenía la oportunidad de una práctica tan rigurosa aprendió cómo aplicar las enseñanzas Sōtō en sus actividades del día a día. Esta práctica de iniciación a los preceptos sigue siendo importante en el Zen Sōtō, incluso en su moderna difusión en Occidente. El impulso de esta práctica, con su énfasis en los [preceptos del bodhisattva](#), se remonta a las enseñanzas de Dōgen en sus últimos años del Eihei Kōroku, que enfatizan el lugar de la conducta ética, el no ignorar la causa y el efecto y la importancia de la atención en los detalles concretos de los asuntos cotidianos. El propio Dōgen dirigió en Eiheiiji, para muchas personas laicas, ceremonias de recitación de preceptos muy impactantes. (11)

En muchas de las enseñanzas del Eihei Kōroku, Dōgen enfatiza la importancia de la atención al karma. Por ejemplo, en el Discurso en la Sala del Dharma número 485, ofrecido en 1252, Dōgen cita un dicho atribuido a un maestro ancestral indio: «Incluso después de que hayan pasado cien mil kalpas, [la sombra y el eco de la conducta] no han sido borrados». Dōgen añade: «La Vía de los ancestros del Buda es así». Los descendientes de los ancestros del buda deberían labrar esto en sus huesos y grabarlo en sus pieles». Para otro ejemplo, el Discurso en la Sala del Dharma número 510 comienza con: «Los estudiantes de la Vía no pueden ignorar la causa y el efecto. Si rechazáis la causa y el efecto, finalmente os desviaréis de la práctica-realización». Para más información sobre la lucha de Dōgen con la centralidad de la conducta ética en sus últimos años, véase también la nota 83 del Volumen 7.

En consecuencia, las enseñanzas de Dōgen, y especialmente su verdadero rol en el establecimiento exitoso del Zen Sōtō en Japón no pueden ser comprendidos plenamente sin prestar una atención significativa al Eihei Kōroku, con sus demostraciones de la formación de

Dōgen a sus sucesores y su énfasis en la aplicación ética de la enseñanza en la actividad cotidiana. Para más información sobre el papel crucial del Eihei Kōroku en toda la extensión de la obra de Dōgen, en el contexto del campo académico de los estudios sobre Dōgen, véase el ensayo introductorio adicional del eminente estudioso sobre Dōgen Steven Heine que sigue a esta introducción.

– Notas –

- (1) Estos cálculos se basan en la datación de los noventa y cinco ensayos que figuran en las traducciones de: [\[Master Dogen's Shobogenzo, Gudo Wafu Nishijima and Chodo Cross, 4 books\]](#) (Woods Hole, Mass.: Windbell Publications, 1994–99); y también en Eihei Dōgen: Mystical Realist, Hee Jin Kim, (Boston: Wisdom Publications, 2004), págs. 240–241].
- (2) Véase: [\[«Dōgen Canon», Heine\]](#), págs. 61–63, 70–71].
- (3) Véase: [Zen Buddhism, Dumoulin, pág. 62].
- (4) [\[Sōtō Zen in Medieval Japan, Bodiford\]](#), pág. 30]. De entre varias fuentes, los traductores dependieron fundamentalmente del texto de Bodiford para la información histórica de esta introducción, especialmente en cuanto a los principales discípulos de Dōgen.
- (5) El colegio Sōtō de Sendanrin en Edo (el moderno Tokio) fue fundado a mediados del siglo XVI. Con el tiempo se convirtió en la Universidad Komazawa. Desde su fundación, los monjes Sōtō estudiaron el Shōbōgenzō y otros textos de Dōgen. Después de que Manzan Dōhaku llegase a ser el director de la escuela a finales del siglo XVII, durante unos doscientos años albergó entre mil quinientos y dos mil monjes alumnos. Zengaku Daijiten Hensansho, Zengaku Daijiten (Tokyo: Daishūkan Shoten, 1978), pág. 695.
- (6) [\[Bodiford, Sōtō Zen in Medieval Japan\]](#), págs. 48–50].
- (7) [\[Bodiford, Sōtō Zen in Medieval Japan\]](#), pág. 32].
- (8) En realidad, Ryōkan identifica el texto que estaba leyendo como Eihei Roku, que quizás podría ser el texto abreviado Eihei Goroku, recopilado en China y traído de vuelta por el discípulo de Dōgen, [Kangan Giin](#). Pero hay alguna evidencia de que Ryōkan estudió en realidad el Eihei Kōroku completo. El fundador de su templo, Entsūji, donde Ryōkan había estudiado, fue un hermano en el dharma de Manzan, el recopilador de una versión del Eihei Kōroku, y se ha encontrado una copia del texto entero con notas, quizás de Ryōkan. Véase: [Great Fool; Zen Master Ryōkan: Poems, Letters and Other Writings, Ryūichi Abé and Peter Haskell, trans. with essays, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996), p. 280 n. 67].
- (9) [Great Fool; Zen Master Ryōkan: Poems, Letters and Other Writings, Ryūichi Abé and Peter Haskell, trans. with essays, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996), pág. 267 n. 111].
- (10) [\[Moon in a Dewdrop, Tanahashi\]](#), pág. 24].
- (11) [\[Bodiford, Sōtō Zen in Medieval Japan\]](#), pág. 32].

La cuestión de los cambios en las enseñanzas de Dōgen

Relacionado con la calidad del Eihei Kōroku, y el [traslado desde Kioto a Echizen](#), está uno de los asuntos principales en los estudios modernos sobre Dōgen, un supuesto cambio entre las enseñanzas iniciales y las enseñanzas finales de Dōgen. (1) Algunos comentaristas, como por ejemplo [Dumoulin](#), han afirmado que las enseñanzas de Dōgen declinaron con fuerza tras el traslado a [Eiheiji](#), o incluso que Dōgen se había vuelto senil, aunque murió con poco más de cincuenta años. Una opinión opuesta reciente es que solo las últimas enseñanzas, después de su [regreso a Eiheiiji desde Kamakura](#) en 1248, con su estricto énfasis en el karma, están en

consonancia con el budismo inicial, supuestamente «ortodoxo», y que Dōgen quería renunciar a todos sus escritos anteriores. Ambas opiniones extremas son insostenibles, porque ignoran los matices y sutilezas de los cambios de énfasis de Dōgen durante su trayectoria y también la coherencia básica subyacente de su enseñanza. Además, estas opiniones modernas sobre un cambio fundamental en la posición doctrinal de Dōgen se basan principalmente en sus ensayos del [Shōbōgenzō](#), no en las enseñanzas maduras presentadas en el Eihei Kōroku.

Brevemente, una de las cuestiones principales ha sido que los escritos iniciales de Dōgen en Kōshōji, en Kioto, celebran en general la aplicabilidad universal de zazen, incluyendo enfáticamente la posibilidad del despertar para laicos y mujeres. Sin embargo, las enseñanzas posteriores de Dōgen, incluyendo algunas del [Eihei Kōroku](#), enfatizan en general la eficacia y la importancia de la práctica monástica, y unos pocos ensayos del Shōbōgenzō dicen incluso que la iluminación plena solo es posible para los monjes. Esto se expone en un par de ensayos del Shōbōgenzō al principio de la época de Eihei, cuando Dōgen estaba estableciendo por primera vez su monasterio de montaña. Se trata de «Los treinta y siete elementos de iluminación», de 1244, y «Abandonar el hogar», de 1246, en los que [Dōgen](#) dice: «Alguien que no haya abandonado la vida familiar no es nunca un patriarca budista». (2) Esto se podría interpretar como un simple reconocimiento de que el linaje Zen ha sido transmitido por monjes ordenados hasta la época de Dōgen, que se mantuvo así hasta el siglo XX. Pero en una versión posterior de este ensayo: «El mérito de abandonar el hogar», en el último Shōbōgenzō de doce volúmenes, Dōgen lo expone de forma más tajante: «Dentro de la enseñanza sagrada hay una descripción de la realización laica de Buda, pero no es la tradición auténtica. Hay una descripción del cuerpo femenino realizando a Buda, pero tampoco es la tradición auténtica. Lo que los patriarcas budistas transmiten auténticamente es abandonar la vida familiar y realizar a Buda». (3) Esto se podría interpretar razonablemente como una indicación de que la budeidad está más allá de toda discriminación de género, y requiere la renuncia a los apegos personales. Pero tal interpretación podría parecer forzada o evasiva para los budistas occidentales modernos, formados desde perspectivas feministas y no jerárquicas.

Sin embargo, uno de los ensayos del Shōbōgenzō de Dōgen de 1240—unos pocos años antes de su partida de Kioto—Raihai Tokuzui (Hacer postraciones y obtener la médula), incluye una de las declaraciones más potentes a favor de la igualdad de las mujeres en la historia budista de Asia. El largo ensayo expone, por ejemplo:

Hoy en día gente extremadamente estúpida mira a las mujeres sin haber corregido el prejuicio de que las mujeres son objeto de afección sexual. Los discípulos del Buda no deben ser así. Si lo que sea que pueda convertirse en objeto de afección sexual debe ser odiado, ¿no merecerían ser odiados todos los hombres también?... ¿Qué hay de malo en una mujer? ¿Qué virtud hay en un hombre? Entre las malas personas hay hombres que son malas personas. Entre las buenas personas hay mujeres que son buenas personas. Querer escuchar el Dharma, y querer conseguir la liberación, no depende nunca de si se es un hombre o una mujer. (4)

No hay nada posterior en el Shōbōgenzō o en el Eihei Kōroku que dé ninguna indicación de una alteración significativa de tales profundas y articuladas declaraciones de igualdad de género.

No cabe duda de que las enseñanzas posteriores de Dōgen, incluyendo el Eihei Kōroku, a menudo enfatizan la práctica monástica, ya que su objetivo era la formación de sus discípulos monjes en Eiheiiji. Esto incluía un énfasis en los preceptos, la conducta moral y el atento cuidado de las actividades cotidianas y sus consecuencias kármicas. Pero incluso en el [Bendōwa](#), un escrito muy temprano de 1231, todavía antes de establecer Kōshōji, Dōgen había expresado ya su profundo inquietud por la práctica y las normas monásticas. «No tengo oportunidad ahora de presentar también las normas para los monasterios o las regulaciones para los templos, sobre todo porque no se deberían tratar a la ligera». (5) Además, incluso en sus enseñanzas posteriores en Eiheiiji había gente laica, incluyendo mujeres, que asistían con frecuencia a los discursos en la sala del Dharma junto con los monjes. (6)

Otro asunto citado frecuentemente sobre las enseñanzas posteriores de Dōgen es el incremento de sus aparentemente críticas sectarias e incluso ocasionalmente virulentos ataques dirigidos contra otras escuelas o maestros. Pero los pocos escritos del Shōbōgenzō en los que éstos aparecen no son de hecho de sus escritos del último período, y a lo largo de los discursos en la sala del Dharma del Eihei Kōroku, Dōgen alaba a [Linji](#) [Rinzai] y a otras figuras de diferentes linajes que había criticado previamente. «El período de crítica intensa de Dōgen a los rivales fue de corta duración y no volvió a ocurrir». (7)

Debemos tener en cuenta una vez más que Dōgen no está buscando promulgar cierta doctrina filosófica. Simplemente está expresando su propia comprensión y profunda experiencia personal de la Vía de Buda para alentar y desarrollar la práctica de una audiencia de estudiantes en concreto. Muchos de sus énfasis posteriores se pueden ver claramente como respuestas a sus numerosos discípulos monjes pertenecientes anteriormente a la Daruma shū, o secta de [Bodhidharma](#).

La importancia de la [Daruma shū](#) como origen de muchos de los discípulos de Dōgen es bastante significativa. La Daruma shū fue un grupo Zen primitivo en Japón fundado por [Dainichi Nōnin](#), activo a finales del siglo XII. (8) Nōnin desarrolló su enseñanza a partir de escritos Chan sin la guía personal de un maestro. Dos discípulos a quienes envió a China encontraron a un maestro chino que autorizó la enseñanza de Nōnin sin conocerlo a él. El principal discípulo de Nōnin, [Bucchi Kakuan](#) (s.f.) fue el maestro, tanto de [Koun Ejō](#) como de [Kakuzen Ekan](#), que posteriormente se convirtieron ambos en discípulos importantes de Dōgen.

La Daruma shū es unánimemente acusada por gente Zen posterior, incluyendo a Dōgen, de enseñanzas profundamente equivocadas, especialmente su presunta opinión antinómica de que la comprensión propia de la omnipresencia de la naturaleza de Buda es suficiente, y que no se requiere después una práctica adicional. Muchos estudiosos creen que las enseñanzas posteriores de Dōgen estuvieron fuertemente afectadas por el bagaje de estos discípulos de la Daruma shū, ya que el énfasis posterior de Dōgen—por ejemplo, en la necesidad de una práctica diligente y el prestar atención a la causalidad y a la conducta ética en la vida diaria—se cree que fueron antídotos específicos para las enseñanzas de la Daruma shū.

A lo largo de los escritos de Dōgen, él asigna de forma persistente un lugar central a la [práctica de zazen](#), y continuamente ofrece comentarios a los [kōans](#) de las fuentes Chan. Si bien puede haber cambios en el énfasis, no hay cambios sustanciales en la doctrina, sino más bien en el estilo de

enseñanza y la audiencia. Como indica [Steven Heine](#), el cambio en el tipo de enseñanza del estilo de ensayo del Shōbōgenzō a los discursos en la sala del Dharma es la diferencia más identificable en la enseñanza posterior de Dōgen. «Pero incluso este cambio indica que Dōgen nunca abandonó, sino que continuó transformando y adaptando las raíces de su religiosidad, especialmente los comentarios sobre los kōans... Los cambios principales que sus escritos experimentaron no fueron tanto una cuestión, ni de un cambio drástico ni de un renacimiento de ideología, sino intentos de elaborar diferentes estilos literarios apropiados a las necesidades de diversos sectores de audiencia, incluyendo tanto a monjes como laicos». (9)

– Notas –

(1) Para un tratamiento excelente y detallado de los aspectos de la relación entre las enseñanzas iniciales y finales de Dōgen, y una clara descripción de la complejidad de los matices en estos cambios, en contraposición a los puntos de vista demasiado simplistas sobre cambios en la doctrina, véase: [\[The Dōgen Canon, Heine, págs. 39–85\]](#).

(2) [\[Master Dogen's Shobogenzo, Nishijima and Cross, book 4, pág. 112\]](#). Para «Los treinta y siete elementos de la iluminación», véase: [\[Master Dogen's Shobogenzo, Nishijima and Cross, book 4, págs. 1–25\]](#).

(3) [\[Ibid., book 4, págs. 145–146\]](#).

(4) [\[Ibid., book 1, págs. 78–79\]](#). Véase también: [\[How to Raise an Ox: Zen Practice as Taught in Zen Master Dōgen's Shōbōgenzō, Francis Cook, \(Boston: Wisdom Publications, 2002\), págs. 104–105\]](#).

(5) [\[Wholehearted Way, Okumura and Leighton, pág. 41\]](#).

(6) Véase: [\[The Dōgen Canon, Heine, pág. 70\]](#).

(7) [Ibid.](#)

(8) Véase: [\[«The Daruma shū, Dōgen, and Sōtō Zen,» Bernard Faure, Monumenta Nipponica 42, no. 1 \(spring 1987\)\]](#), junto con los textos históricos ya citados.

(9) Véase: [\[The Dōgen Canon, Heine, pág. 81\]](#).

Los grandes discípulos de Dōgen y la difusión del Zen Sōtō en Japón

Podemos identificar siete grandes e influyentes discípulos de [Dōgen](#), los cuales estuvieron todos presentes en muchos de los discursos en la sala del Dharma y otras enseñanzas del [Eihei Kōroku](#). Podemos imaginarlos presentes en la asamblea durante estas enseñanzas, que deben haber sido profundamente enriquecedoras para su formación. En efecto, los lectores modernos pueden apreciar el Eihei Kōroku, no como una recopilación de disertaciones abstractas, sino como enseñanzas orientadas directamente a una asamblea cuyo tamaño exacto desconocemos, pero que incluía estos siete individuos: [Koun Ejō](#), [Senne](#), [Kyōgō](#) (discípulo de Senne), [Tettsū Gikai](#), [Gien](#), [Kangan Giin](#) y [Jakuen](#).

Entre estos discípulos principales, Koun Ejō, Tettsū Gikai, Gien y Kangan Giin habían pertenecido a la [Daruma shū](#) antes de unirse a la asamblea de Dōgen. Tettsū Gikai, Gien y Kangan Giin habían sido todos ellos discípulos de [Kakuzen Ekan](#), el maestro de la Daruma shū mencionado anteriormente, y todos ellos se unieron a la asamblea de Dōgen junto con Ekan cuando éste se convirtió en discípulo de Dōgen. Su generación de discípulos en esa escuela tenían todos nombres que comenzaban con Gi, que quiere decir «dignidad» o «porte». Así que de los

siguientes siete discípulos de Dōgen, todos ellos formados con las enseñanzas del Eihei Kōroku en [Eiheiiji](#), solo Senne, Kyōgō y Jakuen no habían sido monjes de la Daruma shū.

Koun Ejō (1198–1280) fue el asistente personal (*jisha*) de Dōgen y su principal sucesor, y se convirtió en abad de Eiheiiji después de Dōgen. Recopiló muchos de los escritos de Dōgen, incluyendo grande parte del [Shōbōgenzō](#) y los volúmenes 2–4 y las reuniones informales del [volumen 8](#) del Eihei Kōroku. Inicialmente monje [Tendai](#), Koun Ejō había estudiado con muchos de los movimientos budistas japoneses contemporáneos, incluyendo el de la [Tierra Pura](#), antes de conocer a Dōgen en 1227 y convertirse luego en uno de sus primeros discípulos en 1234. Se cree que las interpelaciones de Ejō pueden haber sido el modelo de las preguntas del escrito inicial de Dōgen, el [Bendōwa](#) (Charla sobre la práctica incondicional de la Vía). (1) La prematura muerte de Dōgen le impidió que diese la transmisión del Dharma al resto de los siete (excepto probablemente a Senne, como se describe más adelante). Pero Koun Ejō terminó dando la transmisión a los demás. Así, todos los sucesores posteriores en el linaje de Dōgen trazan oficialmente su linaje a través de Koun Ejō.

Senne (s.f.) y su eventual sucesor Kyōgō (s.f.) estuvieron ambos presentes como discípulos en la asamblea como mínimo en algunas de las enseñanzas de Dōgen en Eiheiiji, y Senne desde antes en Kōshōji. Según las primeras biografías de Dōgen, empezando por el Sanso Gōgyōki, Senne fue uno de los tres sucesores en el Dharma de Dōgen junto con Koun Ejō y [Sōkai](#) (véase más adelante), que recibieron todos la transmisión en Kōshōji (aunque algunos estudiosos modernos han cuestionado las transmisiones de Senne y Sōkai). Senne fue el asistente personal de Dōgen en Kōshōji. Fue el recopilador del [volumen 1](#) del Eihei Kōroku y de las palabras sobre el Dharma (*hōgo*) del volumen 8, y el principal recopilador de los [kōans](#) del [volumen 9](#) y de la poesía del [volumen 10](#).

Tras la muerte de Dōgen, Senne y Kyōgō se marcharon de Eiheiiji y fundaron Yōkōji en Kioto, cerca del lugar donde Dōgen fue incinerado. Su linaje sobrevivió durante únicamente unas pocas generaciones después de Kyōgō, por lo que no son tan importantes en la historia medieval del Sōtō. Pero lo que sí sobrevivió son sus extensos comentarios sobre el Shōbōgenzō, llamado Goshō, que incluye escritos de ambos, Senne y Kyōgō. Estos escritos son imprescindibles para nuestra moderna interpretación de Dōgen. Puesto que tanto Senne como Kyōgō fueron ambos asistentes personales de Dōgen y le escucharon exponer estas enseñanzas, sus comentarios son registros fidedignos de las propias interpretaciones de Dōgen y de las formas de leer sus complejos y a menudo ambiguos ensayos del Shōbōgenzō. Esto es particularmente crucial en las muchas ocasiones en las que Dōgen intencionalmente malinterpretó pasajes de los antiguos sutras y kōans para representar significados más profundos, pero de formas que fueron dudosas para las generaciones posteriores sin las aclaraciones de Senne y Kyōgō. Utilizados por primera vez por [Menzan](#) en el siglo XVIII, estos comentarios han dado forma a todas las interpretaciones modernas de Dōgen. Kyōgō debía ser bastante joven aún cuando Dōgen murió en 1253, ya que los propios comentarios de Kyōgō sobre el Shōbōgenzō fueron escritos cincuenta años más tarde, entre 1303 y 1308, y escribió otro importante comentario sobre los escritos de Dōgen en torno a los preceptos en 1309.

Tettsū Gikai (1219–1309) fue el principal sucesor de Koun Ejō y le sucedió como abad de Eiheiji desde 1267 hasta 1273 y quizás de nuevo desde 1280 hasta 1293. Al igual que Koun Ejō, Gikai había sido monje Tendai y Daruma shū antes de ir con Kakuzen Ekan a estudiar con Dōgen en 1241. Gikai era de Echizen, donde tenía contactos de familias nobles importantes, que podría haber contribuido a que Dōgen se trasladase allí. Claramente un discípulo destacado, Gikai fue el *tenzo* (cocinero jefe) de la asamblea de Dōgen durante el primer crudo invierno tras el traslado a Echizen. Según el principal sucesor de Gikai, [Keizan](#), Gikai había realizado su primera experiencia de despertar tras escuchar un discurso en la sala del Dharma en Kōshōji en el que Dōgen fundamentaba una declaración de lo supremo con su expresión concreta. Esto ocurrió aparentemente en el discurso en la sala del Dharma [número 91 «Una flor eterna»](#): «Todos los dharmas moran en sus posiciones dhármicas, las formas del mundo están siempre presentes. Las ocas salvajes regresan a los bosques, y las oropéndolas aparecen al principio de la primavera». Sin embargo, el relato de Keizan citaba como segunda parte una frase similar del discurso en la sala del Dharma [número 73 «Memoria de la primavera»](#): «Las perdices cantan y cien flores se abren». (2) Esto es un ejemplo dramático concreto del impacto que las enseñanzas de Dōgen en el Eihei Kōroku tuvieron sobre sus discípulos.

Según una obra escrita por el propio Gikai, Eihei Kaisan Gōyūigon Kiroku (Registro de los últimos dichos del fundador Eihei), Koun Ejō y Tettsū Gikai cuidaron a Dōgen durante su enfermedad final. Dōgen consideró darle la transmisión a Gikai, que era muy capaz y diligente, pero Dōgen le dijo a Gikai unas cuantas veces que no tenía aún suficiente «mente de abuela» compasiva. Después del fallecimiento de Dōgen, Koun Ejō le dio finalmente la transmisión a Gikai en 1255 después de que Gikai declarase definitivamente su comprensión de la verdad de la enseñanza de Dōgen de que «los modales y la conducta digna en el monasterio son exactamente el verdadero Dharma de Buda». (3) El énfasis de Dōgen en la conducta atenta en las actividades cotidianas se expresa con frecuencia en sus enseñanzas a los monjes en el Eihei Kōroku. Aparentemente, la «mente de abuela» de Gikai no se pudo activar hasta que aceptó profundamente la necesidad de esta atención a una conducta responsable, reemplazando a su anterior comprensión de la Daruma shū de que toda actividad es ya inherentemente Dharma. (4)

Gikai viajó a China desde 1259 hasta 1262 para estudiar las prácticas monásticas y la arquitectura Chan para así desarrollar con mayor plenitud las normas monásticas de Eiheiji. Koun Ejō se retiró como abad en 1267 y nombró a Gikai. Gikai se retiró como abad en 1273 y vivió en una ermita cercana cuidando de su anciana madre. Aunque la historia de este período es muy turbia, es probable que Koun Ejō regresase como abad entonces. En 1280 Gikai regresó a Eiheiji para cuidar a Ejō antes de su muerte, y pudo haberse convertido en abad otra vez, pero se marchó alrededor de 1292 y se convirtió en abad del templo Daijōji. Entregó ese templo a su sucesor Keizan en 1298.

Gien (m. 1314) fue uno de los monjes de la Daruma shū que se había unido a Dōgen en 1241. De 1249 a 1252, mientras era el asistente de Dōgen, Gien recopiló los volúmenes 5–7 del Eihei Kōroku (los últimos discursos en la sala del Dharma de Dōgen) y también algunos de los últimos ensayos del Shōbōgenzō. Gien se convirtió en abad de Eiheiji tras la marcha de Tettsū Gikai, en algún momento antes de 1287, y probablemente permaneció como abad hasta su muerte en 1314. El propio linaje de Gien no sobrevivió en el siglo XV. Pero Gien fue muy venerado por el sucesor formal de Gikai, Keizan, que también estudió con Gien, de quien recibió la transmisión de

los preceptos antes que de Tettsū Gikai. Keizan veía a Gien como la personificación de la estricta dedicación a la práctica, y más tarde soñó con Gien, afirmando que nunca abandonaría Eihei-ji. (5)

Jakuen (1207–1299) fue un discípulo chino del maestro de Dōgen, [Tiantong Rujing](#). Había conocido a Dōgen en el monasterio Tiantong y, tras la muerte de Rujing, viajó a Japón y se convirtió en discípulo de Dōgen en Kōshō-ji alrededor de 1230. Jakuen sirvió como director de la sala conmemorativa, tanto en Kōshō-ji como en Eihei-ji. Un tiempo después del fallecimiento de Dōgen, en 1261, Jakuen se marchó de Eihei-ji y fundó el monasterio Hōkyō-ji en la misma región. Hōkyō-ji sigue siendo hoy un monasterio de formación Sōtō, y todavía sobreviven algunos miembros del linaje fundado por Jakuen.

Giun (1253–1333), discípulo de Jakuen, sucedió a Gien como abad de Eihei-ji desde 1314 hasta 1333. Antes de ir a estudiar con Jakuen, Giun había ayudado a Koun Ejō a editar partes del Shōbōgenzō, y más tarde Giun compuso breves comentarios en verso a la versión de sesenta ensayos del Shōbōgenzō. Las enseñanzas posteriores de Giun comentan más sobre el maestro chino Sōtō (Caodong) [Hongzhi Zhengjue](#) que sobre Dōgen, quien también cita con frecuencia a Hongzhi en el Eihei Kōroku. Giun también se enfocó en las enseñanzas Sōtō chinas tales como la de los cinco grados. La línea Jakuen-Giun dominó Eihei-ji hasta principios del siglo XVII.

Desde mediados del siglo XV, los historiadores del linaje Sōtō de Jakuen afirmaron que había surgido una disputa entre Gien y Gikai o sus discípulos inmediatos. Pero esto es muy dudoso, y no está constatado en registros anteriores, aunque ciertamente hubo rivalidad entre estos diferentes linajes durante algún tiempo a partir del siglo XV. Muchos historiadores posteriores y algunos modernos han hecho mucho hincapié en el así llamado «conflicto de la tercera generación», incluyendo la teoría de que Gien, Jakuen y Giun procuraron retornar a un Zen «puro» de Dōgen, mientras que Tettsū Gikai, Keizan y sus sucesores favorecieron una versión más ecléctica y popular del Zen Sōtō. La evidencia concreta de las enseñanzas y el conjunto de prácticas de todos los implicados, así como su cooperación continuada hasta como mínimo la generación de Keizan, cuestionan fuertemente la noción de un conflicto activo o ideológico. (6)

Las entradas y salidas de Tettsū Gikai a y de Eihei-ji, que pueden haber dado lugar a especulaciones sobre un conflicto, fácilmente se podrían haber debido a asuntos personales, más que a una supuesta disputa ideológica.

El linaje de Kangan Giin (1217–1300), establecido en la isla meridional japonesa de Kyushu, llegó a ser tan fuerte entre los siglos XIV y XVII como para rivalizar con Eihei-ji en protagonismo. Las exageradas biografías producidas durante ese período hacen que el conocimiento exacto sobre muchos detalles de la vida de Giin sea incierto. Antes de unirse a Dōgen, Giin había sido monje Tendai y estuvo vinculado a la Daruma shū. Se dice que se había unido a Dōgen en Kōshō-ji en 1241, aunque es posible que llegase a Eihei-ji solo varios años antes de la muerte de Dōgen. Giin recibió finalmente la transmisión del Dharma de Koun Ejō. Viajó a China de 1264 a 1267, aunque algunos registros afirman que también había visitado China de 1253 a 1254, tras la muerte de Dōgen. En la década de 1260, Giin mostró una copia del Eihei Kōroku a Wuwei Yiyuan (s.f.), uno de los principales discípulos del maestro de Dōgen, Tiantong Rujing. Wuwei seleccionó menos del 10 por ciento del Eihei Kōroku para una versión abreviada, el Eihei Dōgen Zenji Goroku, que se

publicó en Eihei en 1358. (Aquí *goroku* significa «dichos registrados», en contraposición a *kōroku*, «crónica extensa»).

Tras su regreso de China en 1267, Kangan Giin fundó un linaje Sōtō en Kyushu, con sede en el templo [Daijiji](#). Sus discípulos, que hay que destacar que incluían entre ellos a muchas monjas, se dedicaron a una serie de prácticas budistas japonesas tradicionales además de a zazen. Giin ganó popularidad y un fuerte mecenazgo en parte por patrocinar y organizar varios proyectos de obras públicas, incluyendo un puente sobre el peligroso río Midori. (7) El linaje de Giin floreció a finales del siglo XVII y todavía tiene algunos sucesores hoy en día.

Keizan Jōkin (1264 ó 1268–1325), considerado a veces el segundo fundador del Zen Sōtō después de Dōgen, fue oficialmente el sucesor de Tettsū Gikai, pero también había estudiado con Koun Ejō, Gien y Jakuen, lo que demuestra aún más la calidad y el impacto del conjunto de practicantes de Dōgen, y la compatibilidad de sus enseñanzas. Keizan fundó [Sōjiji](#), considerado aún el segundo templo sede del Sōtō junto con Eihei. Sus sucesores popularizaron el Zen Sōtō por todo el norte y centro de Japón, y la inmensa mayoría de la escuela Sōtō actual procede de la línea de Keizan.

Este breve resumen de los logros posteriores de los discípulos influyentes de Dōgen resalta la importancia de la formación de Dōgen, que puede discernirse mejor mediante el estudio de las enseñanzas del Eihei Kōroku que todos ellos recibieron. Pero otros pocos discípulos de Dōgen mencionados en el Eihei Kōroku merecen ser comentados.

– Notas –

(1) Véase: [Wholehearted Way, Okumura and Leighton, págs. 24–41].

(2) Véase: [[Sōtō Zen in Medieval Japan, Bodiford, pág. 52](#)].

(3) Véase: [[Ikkō Narasaki](#), prólogo a Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura, p. x].

(N. del T.) Puedes leer un fragmento del Eihei Kisan Gōyūgon Kiroku (Registro de los últimos dichos del fundador Eihei): «[Últimas instrucciones \(de Dōgen a Gikai\)](#)».

(4) Véase: [[Sōtō Zen in Medieval Japan, Bodiford, págs. 53–59](#)]. Bodiford detalla cómo el texto del Eihei Kisan Gōyūgon Kiroku fue enmendado en ediciones posteriores, pero observa que su autoría por parte de Gikai es legítima y que los relatos sobre la transmisión de Gikai por parte de Ejō en lugar de Dōgen son auténticos. Véase también: [[Two Moons: Short Zen Stories, Shunmyo Sato, trad. Rev. and Mrs. Shugen Komagata and Daniel Itto Bailey \(Honolulu: The Hawai'i Hochi, 1981\), págs. 54–56](#)].

(5) Véase: [[Visions of Power: Imagining Medieval Japanese Buddhism \(Princeton: Princeton University Press, 1996\), Bernard Faure, pág. 53](#)] y [[Sōtō Zen in Medieval Japan, Bodiford, pág. 62](#)].

(6) Véase: [[Sōtō Zen in Medieval Japan, Bodiford, pág. 52](#)].

(7) *Ibidem.*, págs. 38–41.

Otros discípulos

Entre los otros discípulos mencionados en el [Eihei Kōroku](#), el más notable es [Sōkai](#) (1216–1242), del que se dice que habría recibido la transmisión del Dharma de Dōgen en Kōshōji al igual que

[Koun Ejō](#) y [Senne](#). Los discursos en la sala del Dharma [número 111 «El océano de la Sangha se seca»](#) y [número 112 «Una transformación en el Monasterio»](#) son lamentos de Dōgen por la prematura muerte de Sōkai en Kōshōji. Sōkai debió ser muy apreciado por la asamblea, como [Dōgen](#) apunta sobre su abundante llanto, y también dice de sí mismo que «las lágrimas llenan mi pecho como un lago desbordado».

Otro discípulo destacado de Dōgen que murió antes que él era [Kakuzen Ekan](#), del que ya se mencionó que había llevado a sus estudiantes [Gikai](#), [Gien](#) y [Giin](#) cuando empezó a estudiar con Dōgen en 1241. En su última enfermedad, Ekan lamentó no poder recibir la transmisión de Dōgen, pero animó a sus discípulos (que entonces también estudiaban con Dōgen) a que lo hiciesen. (1) El discurso en la sala del Dharma de Dōgen en memoria de Ekan es el [número 507 «Un período fragante de zazen»](#) del volumen 7.

Entre los *hōgo* (palabras sobre el Dharma) del [volumen 8](#), que son cartas de Dōgen a discípulos del período de Kōshōji en Kioto, hay tres (los *hōgo* [número 4 «El Dharma inefable»](#), [número 9 «La corriente vital de 'La mente en sí misma es Buda'»](#) y el número 12) dirigidos a la monja Ryōnen. No se sabe mucho sobre ella, si bien era mayor que Dōgen y murió antes que él, y [puede no haber ido a Echizen](#). En estas palabras sobre el Dharma, Dōgen dice que Ryōnen ha tenido las semillas de la *prajñā* (sabiduría) desde su juventud, y que es una mujer con «aspiración fuerte y robusta». También dice: «Con respecto a la sinceridad de la aspiración por la Vía de la peregrina Ryōnen, veo que otras personas no pueden igualarla». Ryōnen debe su nombre a [Moshan Laoran](#) (Ryōnen en japonés), la maestra china a la que Dōgen alaba en su firme defensa de las capacidades de iluminación de las mujeres en el Shōbōgenzō Raihai Tokuzui (Haciendo postraciones y obteniendo la médula). (2)

Las palabras sobre el Dharma número 5 y el poema número 62 del volumen 10 están dirigidos a Yakō, un laico y funcionario de la oficina imperial en Kyushu. El famoso ensayo de Dōgen [Genjōkōan](#), normalmente considerado parte del Shōbōgenzō, fue también originalmente una carta, o palabras sobre el Dharma, enviada a un funcionario de Kyushu llamado Yō Kōshū. Es posible que Yakō y Yō Kōshū fuesen nombres diferentes para la misma persona; si no, los dos trabajaban en la misma oficina. Se ha especulado con que Dōgen conoció a estas personas tras su marcha a o a su regreso de China, cuando embarcó a través de la isla meridional de Kyushu. Las palabras sobre el Dharma número 5 mencionan que Dōgen conoció a Yakō en Kōshōji en 1234 y otra vez en 1235. Dōgen lo identifica como un estudiante del Confucianismo, pero uno que ha «mantenido su mente en la Vía ancestral [del Zen] durante mucho tiempo a lo largo de muchos años». Este individuo puede no haber sido en sí un estudiante especialmente importante de Dōgen. Pero representa un ejemplo de los muchos laicos sinceros que vinieron, a veces desde grandes distancias, a estudiar con Dōgen, sobre todo mientras Dōgen estaba todavía en Kōshōji, aunque sabemos que estudiantes laicos también viajaron a Eihei-ji.

Quizás el gran protector de Dōgen, Hatano Yoshishige, se podría también mencionar como un estudiante laico de Dōgen, a juzgar por los fuertes ánimos a la práctica diligente con un maestro probablemente dirigidos a él en las palabras sobre el Dharma [número 14 «Buenos maestros para practicantes laicos»](#). Yoshishige también donó el terreno para Eihei-ji y entregó una copia completa del Tripitaka a Eihei-ji en 1249 (véanse los discursos en la sala del Dharma [número 361 «Los beneficios del cumplimiento del Tripitaka»](#) y [número 362 «Los diez mil picos brillan con el Tripitaka dorado»](#)).

Cierto número de otras personas se mencionan, tanto monjes como laicos, en los discursos en la sala del Dharma y en las palabras sobre el Dharma del volumen 8. Aunque no se sabe mucho de ellos, su presencia en los discursos y en las palabras sobre el Dharma de Dōgen proporcionan cierto contexto para ver a estos estudiantes con quien Dōgen se relacionaba.

– Notas –

(1) Véase: [\[Sōtō Zen in Medieval Japan, Bodiford, pág. 53\]](#).

(2) Véase: [\[How to Raise an Ox, Cook, págs. 99–100\]](#) y [\[Master Dogen's Shobogenzo, Nishijima and Cross, book 1, págs. 72–73\]](#).

El uso de kōans por Dōgen

Si bien Dōgen afirmó en el [Discurso en la Sala del Dharma número 48 «Defraudando al maestro»](#) que regresó de China a Japón «con las manos vacías», trajo consigo un extraordinario dominio de la extensa literatura kōan del Chan chino. Un estereotipo popular es que el Zen Rinzai japonés enfatiza la práctica con kōans, mientras que el Zen Sōtō enfatiza solo la [meditación sentada](#), o zazen, e incluso desprecia los kōans. Sin embargo, incluso una lectura superficial de Dōgen demuestra su uso frecuente de un muy amplio abanico de kōans. En contra del estereotipo, como se demuestra abundantemente en el Eihei Kōroku junto con sus otras obras, **Dōgen es claramente el responsable de la introducción de la literatura de kōans en Japón**, y en su enseñanza demuestra como revitaliza este material. (1)

Una leyenda sobre Dōgen dice que la noche antes de dejar China para volver a casa, con la ayuda de una deidad guardiana, copió en una noche todo el [Hekiganroku \(Crónica del Barranco Azul\)](#), que sigue siendo una de las antologías más importantes de kōans, incluyendo cien casos con comentarios extensos. Si logró o no tal proeza sobrenatural, lo cierto es que Dōgen trajo a Japón no solo ese texto sino también un conocimiento enciclopédico extraordinario del contenido de muchas otras colecciones similares.

En los siglos posteriores a Dōgen, el estudio de kōans fue a menudo importante en la historia del Zen Sōtō. (2) Pero las formas de práctica y estudio de kōans promovidos por Dōgen, y en gran parte del Zen Sōtō hasta el presente, difieren marcadamente del estudio curricular con kōans del Zen Rinzai moderno, que enfatiza las entrevistas frecuentes del estudiante con el maestro tras el propósito de concentrarse en el kōan como un objeto de meditación formal. Este sistema de kōans Rinzai tiene sus raíces en las enseñanzas de [Dahui](#), un maestro chino [Linji/Rinzai](#) del siglo previo a Dōgen. El desarrollo de este sistema de kōans, especialmente como fue dispuesto por el gran maestro Rinzai del siglo XVII, [Hakuin](#), ha sido visto a menudo en Occidente hoy en día, erróneamente, como la definición y el límite de la «práctica con kōans». Esto ha llevado a la creencia equivocada de que Dōgen, o el Sōtō en general, no utiliza la práctica con kōans. El excelente y detallado estudio de Steven Heine, *Dōgen and the Kōan Tradition*, desarrolla con claridad las diferentes modalidades del estudio y la práctica con kōans utilizada por Dōgen en contraposición al enfoque Rinzai. (3)

Por lo general, un kōan -la palabra significa «caso público»- es una historia didáctica basada principalmente en un diálogo o algún otro encuentro entre un maestro y un estudiante. Los relatos kōan clásicos se remontan a los géneros de la antología de la transmisión de la lámpara y los

dichos registrados (*yulu* en chino, *goroku* en japonés), en su mayoría de los grandes maestros de la dinastía Tang china (608-907). Muchos de estos dichos registrados de maestros concretos no fueron de hecho recopilados hasta el comienzo de la dinastía Song (960-1278), lo que ha llevado a muchos estudiosos modernos a cuestionarse su veracidad histórica. Sin embargo, dada la sólida cultura monástica de memorización y transmisión oral, no podemos decir definitivamente si estos relatos fueron o no veraces históricamente. Pero sin duda han servido como herramientas útiles para la realización de la verdad del despertar y el desarrollo espiritual de generaciones de monjes y buscadores a lo largo del último milenio.

En el desarrollo de la literatura *kōan*, las crónicas más completas de maestros específicos podrían haber precedido a las antologías de la transmisión de la lámpara, pero de hecho, históricamente, a menudo han sido posteriores. Estas antologías de la lámpara consisten en extractos más cortos de muchos maestros descendientes de diversos linajes chinos, agrupados juntos en la misma generación, y cada generación incluida secuencialmente. La más renombrada y exhaustiva es la «Transmisión Jingde de la lámpara» (Jingde Chuandenglú en chino, Keitoku Dentōroku en japonés), de la cual se han traducido algunas partes. Pero Dōgen cita también muchos otros textos de transmisión de la lámpara. Una colección que Dōgen cita con mucha frecuencia en el [Eihei Kōroku](#) es la «Colección de la esencia de la lámpara del Dharma ininterumpido» (Zongmen Liandeng Huiyao en chino; Shūmon Rentō Eyō en japonés), publicado en 1189, del que no existe todavía traducción al inglés (ni al español). Esta es la tercera de las cinco antologías principales de la transmisión de la lámpara del Dharma recogidas en la importante recopilación «Cinco lámparas fundidas en la fuente» (Wudeng Huiyuan en chino; Gotō Egen en japonés), que incluye también la «Transmisión Jingde de la lámpara». Entre las cinco está también la «Crónica Jiatai de la lámpara universal» (Jiatai Pudenglú en chino; Katai Futōroku en japonés), que Dōgen cita también a menudo.

Por último, en la etapa final de creación del género clásico del *kōan*, las historias de las crónicas recopiladas y los textos de la transmisión de la lámpara fueron extractados, a menudo de forma muy abreviada, en las grandes antologías de *kōans* de la dinastía Song, a las que luego se le añadieron muchas capas de comentarios adicionales por parte de maestros posteriores. Si bien hubo un gran número de tales antologías, entre las más destacadas están la [Crónica del Barranco Azul](#) (Biyānlú en chino, Hekiganroku en japonés) y el [Libro de la Serenidad](#) (Congronlú en chino, Shōyōroku en japonés), dos colecciones que siguen siendo importantes hoy en día, junto con [La Barrera sin Puerta](#) (Wumenguan en chino, Mumonkan en japonés), que fue recopilado en China durante la vida de Dōgen y que él nunca vio en esa forma.

En el [Eihei Kōroku](#), Dōgen continúa y amplía muchas formas tradicionales del comentario a los *kōans*. En el [Volumen 9](#), noventa *kōans* seleccionados por Dōgen con sus propios comentarios en verso añadidos -normalmente de solo cuatro líneas- presenta una forma poética tradicional de comentario, siguiendo el patrón principal de la Crónica del Barranco Azul y también aplicado en la antología del Libro de la Serenidad. Esta colección del Volumen 9 del [Eihei Kōroku](#) es uno de los primeros esfuerzos importantes de Dōgen en el comentario de *kōans*. Por supuesto que muchos ensayos del [Shōbōgenzō](#), a menudo con respuestas temáticas elaboradas a *kōans* concretos, muestran uno de los enfoques diferenciadores de Dōgen y son contribuciones fundamentales al comentario de *kōans*. Las Palabras sobre el Dharma (*Hōgo*), cartas a estudiantes concretos del [Volumen 8](#) del [Eihei Kōroku](#), son del período anterior en Kōshōji. Podrían considerarse como un puente entre la forma más larga y filosófica del ensayo del [Shōbōgenzō](#) y los Discursos en la Sala del Dharma de los Volúmenes 1 al 7 de [Eihei Kōroku](#). Las *shōsan* (reuniones informales) del

Volumen 8 son del período de Eiheiji y, aunque a menudo son algo más largas, están más próximas a los Discursos en la Sala del Dharma en su enfoque al comentario de kōans.

La [reunión informal número 9 «El significado del pino verde»](#) presenta breves respuestas de Dōgen interpuestas línea a línea al kōan de [Zhaozhou](#) «El ciprés del jardín». Esta fue la respuesta de Zhaozhou a un monje que le preguntó qué es Buda. Este caso también es citado por Dōgen en sus Discursos en la Sala del Dharma número [433 «El significado del ciprés»](#) y [488 «Un canto por el ciprés»](#). Tales comentarios interlineados es una forma que Dōgen adopta aquí de respuestas similares a los casos y comentarios en verso principales de la Crónica del Barranco Azul. En los Discursos en la Sala del Dharma, Dōgen usa otras formas distintas de comentar este kōan. En el [Discurso 433](#), elogia a Zhaozhou y cuestiona la comprensión de sus propios monjes; luego, después de una pausa, ofrece una poética «frase de conclusión», otra forma tradicional de respuesta a los kōans. En el [Discurso 488](#), Dōgen toma la misma historia y critica mordazmente las erróneas comprensiones comunes de la misma, luego ofrece las respuesta que él, Dōgen, daría a cada parte del diálogo si estuviese en la historia, otra forma tradicional de respuesta a los kōans en los Discursos en la Sala del Dharma en China. Esto finaliza dando Dōgen su propia respuesta final en forma de comentario en verso de cuatro líneas, mezclando así formas de comentar. De todas estas formas y más, Dōgen juega con estas historias Zen tradicionales para crear enseñanza fresca y concienciación iluminadora a sus estudiantes.

Una diferencia entre el uso que hace Dōgen del estudio de kōans y el punto de vista moderno estereotipado de la práctica con kōans se puede encontrar en su crítica del [kenshō](#) como un objetivo. Este término, que significa «ver la naturaleza», se ha entendido a veces para referirse a una experiencia de apertura para llegar a la realización, que va más allá del pensamiento conceptual. Dōgen cree que esto es una equivocación dualista y no se deben enfatizar tales experiencias. Para Dōgen, la naturaleza de Buda no es un objeto que haya que simplemente ver o adquirir, sino una forma de ser que debe ser vivida y expresada verdaderamente. Todas las realizaciones o comprensiones, incluso aquellas de los propios comentarios de Dōgen, se deben abandonar, como le recalca a un estudiante en las [Palabras sobre el Dharma número 4 «El Dharma inefable»](#): «Si te aferras a una única palabra o a media frase de los dichos de los ancestros del Buda o de los kōans de la puerta ancestral, se convertirán en peligrosos venenos. Si quieres entender la función de este monje de montaña, no recuerdes estos comentarios. Evita atentamente ser atrapado por el pensamiento».

A diferencia del plan de estudios formal Rinzai, o del estudio de kōans de Dahui, Dōgen no recomienda explícitamente las historias kōan como objetos de meditación formal, sino que las ofrece para una reflexión general y el estudio de su propósito. Por ejemplo, en las últimas Palabras sobre el Dharma, número 14, Dōgen dice: «Cuando encuentres a un maestro, primero pídele un caso [kōan] de una historia, y solo recuérdalo y estúdialo diligentemente... Ahora veo gente mundana que visita y practica con maestros, y antes de clarificar una cuestión, disfrutan insistentemente abordando otras historias. Renuncian a la deliberación como si entendieran, pero son de boca cerrada y no pueden hablar. Ni siquiera han explicado un tercio de la historia, por tanto, ¿cómo vamos a ver un dicho completo?».

Además del estudio de las historias tradicionales con kōans, Dōgen también enfatiza en el Eihei Kōroku el concepto de *genjōkōan*: «la plena manifestación de la realidad suprema», o la atención a los kōans que se manifiestan en la actividad cotidiana. En este enfoque, cada fenómeno o dificultad cotidianos que se plantee ante nosotros, se puede enfrentar resueltamente, realizarse y

expresarse por completo. «[Genjōkōan](#)» es el título de uno de los más famosos ensayos de Dōgen, tomado ahora como parte del Shōbōgenzō. Pero él usa este término y expresa este concepto en otras partes de sus obras, incluyendo el Eihei Kōroku. Por ejemplo, en el [Discurso en la Sala del Dharma número 60 «Este Genjōkōan»](#), Dōgen dice: «Todo el mundo debería simplemente comprometerse incondicionalmente en este genjōkōan. ¿Qué es este genjōkōan? Son simplemente todos los budas en las diez direcciones y todos los ancestros, antiguos y actuales, y se está manifestando plenamente en este momento. ¿Todos vosotros lo veis? Es simplemente nuestro... subirse y bajarse de la plataforma de sentarse».

– Notas –

(1) Para más detalles, véase: [[Kōans in the Dōgen Tradition: How Dōgen Does What He Does with Kōans](#)], Steven Heine, *Philosophy East and West* 52, no. 2 (2004)].

(2) Para el análisis del uso de kōans en el Zen Sōtō Medieval, véase: [[Sōtō Zen in Medieval Japan](#), Bodiford, pág. 143–162].

(3) Véase: [[Dōgen and the Kōan Tradition: A Tale of Two Shōbōgenzō Texts](#), Steven Heine, (Albany: State University of New York Press, 1994)].

El texto del Eihei Kōroku y notas sobre la traducción

Esta traducción (del Eihei Kōroku) está basada en la versión Monkaku del Eihei Kōroku, copiada en 1598 de fuentes más antiguas. A esta versión también se la conoce como la Sozan-bon o Honzan-bon o «Edición del Templo Principal», por su origen en [Eihei-ji](#). Otras versiones existentes son la Kōshōji-bon, la Shingetsuji-bon y la Rinnōji-bon, todas ellas copias posteriores de la versión Monkaku. Una versión posterior (llamada la Rufu-bon), editada por [Manzan Dōhaku](#) en 1672, difiere hasta cierto punto de las cuatro anteriores. A veces Manzan modificaba el texto cuando parecía incomprensible. Manzan consideraba tales dificultades como indicios de que probablemente se habían introducido en el texto errores de copista. En algunos casos en que estamos de acuerdo con Manzan, hemos utilizado sus sugerencias, como se ha señalado. En algunas ocasiones también hemos mencionado las lecturas alternativas de Manzan en las notas a pie de página.

A menudo nos hemos guiado en nuestra traducción por las lecturas de la inestimable edición del texto realizada por el difunto [Genryū Kagamishima](#), profesor de la Universidad de Komazawa y principal estudioso de los estudios sobre Dōgen en el período de posguerra. También nos hemos guiado a menudo por Kagamishima sobre cuándo adoptar las lecturas de Manzan. Sin embargo, no hemos estado de acuerdo en todos los casos con las interpretaciones del profesor Kagamishima. También hemos consultados a veces las ediciones de Tetsuo Otani, Hisao Shinohara y Tōru Terada. Todas estas ediciones, enumeradas en la bibliografía, incluyen lecturas en japonés, lo que implica necesariamente cierta interpretación, además del original chino. Nuestras traducciones han sido fundamentalmente a partir del texto chino original, pero tomando en consideración las lecturas japonesas. También nos hemos servido de las colecciones de comentarios y estudios editados por Shunkō Itō y Seijun Ishii.

Hemos incluido los muy útiles números que se añadieron al texto en el siglo XX, del 1 al 531 para los discursos en la sala del Dharma de los volúmenes 1 al 7; del 1 al 20 para las *shōsan*, y del 1 al

14 para los *hōgo*, en el volumen 8; del 1 al 90 para los *kōans* del volumen 9; y del 1 al 5 para los *shinsan*, del 1 al 20 para los *jisan*, y del 1 al 125 para el resto de versos del volumen 10. Hemos utilizado estos números para identificar fragmentos concretos cuando se referencian desde la introducción, las notas a pie de página y los índices.

Al comienzo de cada discurso en la sala del Dharma de los volúmenes 1–7, de cada *shōsan* y *hōgo* del volumen 8 y cada *kōan* del volumen 9, hemos añadido nuestro propio título para cada texto. Estos títulos, que sirven como medio de identificación además de los números, se deberían entender como únicamente el reflejo de las interpretaciones originales de los traductores y el enfoque sugerido. No hemos dado nombre a los versos del volumen 10, que en su mayoría son muy breves, pero muchos de los cuales incluyen encabezamientos en el texto del propio Dōgen, o quizás de su recopilador, normalmente *Senne*.

En las notas a pie de página hemos intentado también aclarar las referencias a la doctrina y la tradición budista y Zen. En la medida que deseamos que esta obra sea accesible a los lectores ingleses (y españoles), nos hemos enfocado en citar fuentes disponibles en su tradición al inglés (y si es posible, al español). Sin embargo, cuando no conocemos traducciones al inglés, los nombres de las obras en sánscrito, chino o japonés mencionadas por Dōgen figuran en las notas a pie de página, con la parte pertinente de dichas obras. También ofrecemos fuentes en lengua inglesa para otros ejemplos de relatos o enseñanzas citados por Dōgen, pero no hemos intentado dar todas las fuentes y sitios disponibles para tales referencias, como ya mencionamos en el caso de los *kōans*. Cuando se citan las traducciones al inglés de tales referencias, de Dōgen o de cualquier otro, normalmente hemos intentado incluir las mejores interpretaciones disponibles, pero en muchos casos hemos dado varias opciones, y estas citas no se deberían tomar necesariamente como un aval de estas traducciones, o como una crítica de las que no se mencionan.

Cuando los pasajes parecían problemáticos, a veces hemos ofrecido lecturas alternativas en las notas a pie de página. Ocasionalmente, también hemos ofrecido nuestras propias breves sugerencias interpretativas cuando éstas podían ayudar al lector.

A lo largo del texto, las frases o palabras entre corchetes son nuestras propias adiciones, no presentes literalmente en el texto, que consideramos necesarias para la comprensión. Éstas incluyen pronombres y sujetos implícitos (a menudo bastante claros en el contexto), puesto que los pronombres personales en el chino utilizado por Dōgen en el *Eihei Kōroku* (al igual que en japonés) son muchas veces implícitos. Las ambigüedades en el original o en las fuentes textuales de Dōgen pueden ser intencionales, pero las traducciones coherentes al inglés (y al español) requieren normalmente elegir entre posibles significados. Me alegraba en los casos en los que podíamos expresar en inglés con precisión un abanico de ambigüedades similar al del original. Por supuesto, en algunos casos las frases entre corchetes indican nuestras propias interpretaciones del sentido de Dōgen. Los paréntesis ocasionales en el texto indican nuestras breves interjecciones aclaratorias o informativas, a diferencia de las interpolaciones entre corchetes sugeridas como partes implícitas en el texto de Dōgen.

Traducir a *Dōgen* constituye todo un desafío. Se le conoce bien por su compleja utilización del lenguaje y el intrincado retorcimiento de la gramática y la sintaxis convencionales. Incluso sin tales juegos de palabras, el japonés de Dōgen, cuando se lo compara con el japonés moderno, es análogo al *inglés chauceriano* comparado con el inglés moderno. También emplea muchos términos técnicos budistas y Zen y alusiones que necesitan ser aclaradas. Dōgen trabaja

especialmente para expresar los significados íntimos de la enseñanza budista y exponer las limitaciones de los patrones de pensamiento convencionales. De esta forma, dramatiza el no-dualismo más profundo y radical de la visión Mahāyāna desarrollada, a menudo volteando las construcciones gramaticales estándar de sujeto-objeto. Por medio de juegos de palabras elaborados y lenguaje figurado, Dōgen a menudo reinterpreta las lecturas tradicionales de los fragmentos de los sutras o los kōans.

Muchas veces nos sentimos perplejos ante los obstáculos para entender fragmentos concretos del Eihei Kōroku. A veces se requirieron varias horas de consideración, desconcertados sobre el punto que Dōgen se esforzaba por señalar. En tales ocasiones, el significado solía hacerse evidente, o al menos imaginable, cuando eventualmente regresábamos a una lectura literal del original de Dōgen. A lo largo de nuestras largas colaboraciones sobre Dōgen, en este y en dos libros anteriores, [Shohaku Okumura](#) y [yo](#) hemos llegado a confirmar cada vez más nuestra opinión de que las interpretaciones fieles y acertadas de Dōgen se pueden conseguir mejor siendo lo más literal posible en la lectura de sus juegos de palabras.

Anexado al texto del Eihei Kōroku hay un índice cronológico de los discursos en la sala del Dharma que incluye sus fechas, seguido por un índice y un glosario de nombres, un índice de los nombres de los traductores de los discursos en la sala del Dharma y una bibliografía. El índice de nombres proporciona fechas y alguna información biográfica breve sobre todas las personas históricas mencionadas en el texto, junto con una lista de los lugares donde aparecen en el Eihei Kōroku o en las notas. Las personas que Dōgen cita se identifican cuando es posible en las notas a pie de página, si no están nombrados en el texto.

En cuanto a las convenciones para esta traducción, estamos utilizando marcas diacríticas estándar en las palabras sánscritas y japonesas. Para los lectores no familiarizados con éstas, no tienen por qué afectar en la legibilidad. Brevemente, las líneas horizontales sobre las vocales en las palabras japonesas, tal como en Dōgen, indican un sonido de vocal más largo. Para los nombres en sánscrito, la cuestión de pronunciación más significativa es que una marca sobre una 's' indica un sonido 'sh' (en inglés); «Śākyamuni» es por tanto pronunciado «Shakyamuni». Para los nombres chinos utilizamos el sistema de transliteración pinyin, aunque las transliteraciones equivalentes en el sistema más antiguo de Wade-Giles se incluyen en el índice adjunto y en el glosario de nombres. Las cuestiones de pronunciación principales en pinyin son los siguientes: la 'X' de «[Xuefeng](#)» se pronuncia como una 'sh' suave, como la 's' de «sugar», la 'C' de «[Caoshan](#)» se pronuncia como la 'ts' de «mosca tse-tse»; la 'Q' como en «[Qingyuan](#)» se pronuncia como la 'ch' de «chuckle» y la 'Zh' de «[Zhaozhou](#)» se pronuncia como el sonido 'dg' de «judging».

A lo largo del texto del Eihei Kōroku, excepto para nuestros propios títulos de las secciones, el único uso de la cursiva es en los lugares de los discursos en la sala del Dharma donde el propio texto incluye «instrucciones escénicas», refiriéndose a Dōgen como en tercera persona (aunque su nombre no se menciona explícitamente en el original). Por ejemplo, el texto de los volúmenes 1–7 registra con frecuencia tales características de los discursos en la sala del Dharma como «Después de una pausa, Dōgen dijo», o «Entonces Dōgen descendió de su asiento» o «Dōgen lanzó su *hossu*». Todos ellos se dan en cursiva para aclarar dónde no está hablando el propio Dōgen. Los términos japoneses se dan en cursiva en las notas a pie de página (y normalmente, también en el texto), y se definen como mínimo en su uso inicial.

En las notas a pie de página, los nombres de los libros publicados en inglés aparecen en cursiva, pero los nombres de las obras en sánscrito, chino o japonés no aparecen en cursiva, ni tampoco

cuando se refieren a la traducción inglesa de sus nombres, excepto cuando se citan traducciones publicadas concretas. Así, por ejemplo, las referencias al Hekiganroku, o Crónica del Barranco Azul, no aparecen en cursiva, pero la traducción de Thomas Cleary y J. C. Cleary, publicada por Shambhala, se cita en cursiva.

La importancia del Eihei Kōroku y su traducción (1), por [Steven Heine](#)

La publicación de la largamente esperada traducción integral del [Eihei Kōroku](#) por parte de [Taigen Dan Leighton](#) y [Shohaku Okumura](#), cuidadosamente investigada, concienzudamente concebida y acompañada de detalladas anotaciones, es un acontecimiento importante en el ámbito de los estudios sobre Dōgen, que está destinada a tener una influencia duradera. La creciente comunidad de estudiosos, practicantes e intelectuales, siempre intrigados por los escritos de Dōgen, disfrutará y se beneficiará enormemente de la traducción tan precisa y clara de este texto crucial. La importancia de la traducción deriva de dos factores interrelacionados: de un lado, la extraordinaria importancia del texto para comprender la vida y el pensamiento de Dōgen, especialmente en su última etapa; y de otro lado, la «tímida» forma en la que se ha recibido el Eihei Kōroku, sobre todo en las obras occidentales sobre Dōgen, que se han enfocado casi exclusivamente en el [Shōbōgenzō](#) y otros escritos, descuidando de esta forma un relato igualmente importante y representativo de su vida, su pensamiento y su práctica.

Principal obra de su última etapa

El Eihei Kōroku es uno de los dos textos principales creados por [Dōgen \(1200–1253\)](#), el fundador de la secta Zen Sōtō en el Japón del siglo XIII, y la obra fundamental representativa de la última etapa de la carrera de Dōgen.

La última etapa abarca la última década de su vida (1244–1253), mientras Dōgen ejercía como abad del [templo Eiheiiji](#) en las remotas montañas de Echizen, muy alejado de la capital y del centro del budismo japonés de Kioto. El Eihei Kōroku es una colección de diversas clases de versos y discursos, sobre todo sermones formales redactados en chino (*kanbun*), que están contenidos en los primeros siete de los diez volúmenes. Fue recopilado por los discípulos de Dōgen según el modelo del género de los «dichos registrados» (*yulu* o *guanglu* en chino; *goroku* o *kōroku* en japonés), es decir, los registros recopilados de los grandes maestros Chan chinos de la [dinastía Song](#). El Eihei Kōroku es probablemente el primer ejemplo importante de este género realizado en Japón, y estuvo particularmente influenciado por el registro de [Hongzhi](#), un maestro destacado de la escuela Caodong en China de la generación anterior al mentor de Dōgen, [Rujing](#).

Hasta hace poco, el Eihei Kōroku había recibido mucha menos atención en los estudios sobre Dōgen que su otro texto principal, el Shōbōgenzō. (2) El Shōbōgenzō, una colección de sermones informales, está considerado, en general, el primer escrito sobre budismo en japonés vernáculo; fue la principal obra de la etapa anterior de Dōgen, los diez años (1233–1243) que pasó como abad del [templo Kōshōji](#) en la ciudad de Fukakusa en las afueras de Kioto. La composición del Shōbōgenzō estaba casi terminada cuando se trasladó a la provincia de Echizen (Fukui en la actualidad). Por lo tanto, esta obra no revela las enseñanzas ni el estilo de formación de Dōgen en su etapa posterior, si bien Dōgen aparentemente continuó editando algunos de los fascículos del Shōbōgenzō. Resulta irónico que Dōgen sea más conocido como abad de Eiheiiji, pero que el texto más venerado no sea el de la época en que fue abad allí. Durante este período también redactó fascículos adicionales que están incluidos en una edición especial conocida como el

Shōbōgenzō de doce fascículos, en contraste con la colección más conocida de la etapa anterior, conocida como el Shōbōgenzō de setenta y cinco fascículos.

Situación actual

¿Por qué y en qué medida se ha subestimado el Eihei Kōroku? El auge del interés por Dōgen comenzó en la década de 1970 con las traducciones del [Shōbōgenzō Zuimonki](#) por parte de [Reihō Masunaga](#) y de partes importantes del Shōbōgenzō por parte de Norman Wadell y Masao Abe publicados en *The Eastern Buddhist*. (3) Hacia el final de la década, [Takeshi James Koder](#) tradujo el Hōkyōki y empezaron a aparecer cierta cantidad de estudios académicos. Siguiendo el ejemplo de estudiosos japoneses que valoraban enormemente el Shōbōgenzō, que estaba recibiendo una enorme atención, en casi ningún momento se mencionó el papel del Eihei Kōroku. De hecho, la principal obra del período formativo de los estudios occidentales sobre Dōgen, [Dōgen Kigen—Mystical Realist de Hee-Jin Kim](#), no contiene ni una sola referencia al Eihei Kōroku en el índice. Sin embargo, esto no se debió únicamente a que no se reconociera la importancia de la obra. En un apéndice en el que abordaba una visión general de cada uno de los principales escritos de Dōgen, Kim puntualiza: «Un número cada vez mayor de estudiosos de Dōgen en el período de posguerra considera que la obra es comparable en importancia al Shōbōgenzō y, por lo tanto, debe ser investigada en profundidad. La investigación en este sentido ha progresado de forma muy vigorosa en los últimos años». (4)

En los cerca de treinta años transcurridos desde Kim, los estudios sobre Dōgen han progresado de manera gradual con la publicación de numerosas traducciones completas del Shōbōgenzō y estudios especializados adicionales, así como traducciones de otras obras tales como el [manual de meditación Fukanzazengi](#), la colección de poesía *waka* japonesa *Sanshōdōei*, las reglas monásticas recogidas en el [Eihei Shingi](#) y la colección de trescientos *kōans*, el [Shōbōgenzō Sanbyakusoku \(también conocido como Mana Shōbōgenzō\)](#). Sin embargo, el Eihei Kōroku permanecía intacto, con la excepción de dos traducciones que eran o bien incompletas o bien inadecuadas. (5) Por el contrario, el tratamiento de Leighton y Okumura sigue lo que yo considero la ley fundamental a la hora de traducir a Dōgen, que es que cuanto más precisa y minuciosa sea la interpretación, más fluida y fácil serán, tanto la legibilidad como la fiabilidad. En cualquier caso, la maestría verbal de Dōgen es tan profundamente creativa y ambigua que hay muchas posibles interpretaciones posibles de muchos pasajes, y las anotaciones de este volumen intentan guiar al lector a través de ellas.

Por mi parte, comencé a darme cuenta del rol crucial del Eihei Kōroku hace varios años mientras investigaba sobre el nuevo movimiento metodológico conocido como [«Budismo Crítico» \(Hihan Bukkyō\)](#), que enfatiza la teoría de que el auge creativo de Dōgen se produjo en su última etapa. Sin embargo, el Budismo Crítico centra su atención en el Shōbōgenzō de doce fascículos, que fue escrito alrededor de la misma época y expresa una filosofía que enfatiza el rol de la causalidad kármica, lo que es bastante similar a muchos pasajes del Eihei Kōroku. (6) En un artículo publicado en 1997, intenté poner de manifiesto que se hacía necesario revisar la relación entre el Shōbōgenzō y el Eihei Kōroku: «Pero la razón probable por la que [el Eihei Kōroku] no ha generado el mismo tipo de atención académica que ha recibido el Shōbōgenzō es por la estructura breve, pero opaca y compleja de los sermones... Por lo tanto, un énfasis en el rol

histórico del [Eihei Kōroku] puede retrotraernos, irónicamente, a una apreciación del rol intelectual del [Shōbōgenzō]. Pero el [Shōbōgenzō] debe verse de una nueva forma, a través de lentes moldeadas por el encuentro con la pregunta de por qué Dōgen, en el pico de su composición, abandonó esta obra». (7)

– Notas –

(1) Parte de este material está incluido en: [«The Eihei Kōroku: The Record of Dōgen's Later Period at Eihei-ji Temple», Steven Heine; in [The Zen Canon: Classic Texts in the Zen Tradition](#), Steven Heine and Dale S. Wright, eds., (New York: Oxford University Press, de próxima publicación)].

(2) Desde el período Kamakura hasta el resurgimiento de los estudios sobre el Sōtō en el siglo XVII, ambos textos fueron ignorados en gran medida, si bien una versión abreviada del Eihei Kōroku, conocida como el Eihei Goroku, recibió mucha atención. Durante y desde la era Tokugawa, se ha considerado el Shōbōgenzō como la obra magna de Dōgen.

(3) Gran parte de este material fue reimpreso recientemente en: [\[The Heart of Dōgen's Shōbōgenzō, Norman Waddell and Masao Abe, \(Albany: State University of New York Press, 2002\)\]](#).

(4) [\[Dōgen Kigen—Mystical Realist, Hee-Jin Kim \(Tucson: University of Arizona Press, 1975\), pág. 314\]. Disponible como: \[Eihei Dōgen: Mystical Realist \(Boston: Wisdom Publications, 2004\)\]](#).

(5) La primera de ellas es una traducción completa, que es útil pero de limitado valor por parte de Yōhō Yokoi: [\[Eihei Kōroku \(Tokyo: Sankibō, 1987\)\]](#), y la traducción de algunas pequeñas partes que no están claramente etiquetadas en: [\[Rational Zen: The Mind of Dōgen Zenji, Thomas Cleary, \(Boulder: Shambhala, 1992\)\]](#). En el peor de los casos, ambas traducciones contienen pasajes que son casi ininteligibles debido a una sintaxis confusa y a interpretaciones erróneas.

(6) Para una obra sobre este fenómeno en inglés, véase: [\[Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism, Jamie Hubbard and Paul Swanson, eds., \(Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997\)\]](#).

(7) [\[«The Dōgen Canon: Dōgen's Pre-Shōbōgenzō Writings and the Question of Change in His Later Work», Steven Heine, Japanese Journal of Religious Studies 24, nos. 1–2 \(1997\): 39–85\]](#).

Comparativa entre el Shōbōgenzō y el Eihei Kōroku

Los dos estilos diferentes de sermones recopilados en el Eihei Kōroku y en el Shōbōgenzō:

	Eihei Kōroku	Shōbōgenzō
Texto	7 volúmenes	Hasta 95 ensayos
Período	Tardío	Temprano
Idioma	Chino (<i>kanbun</i>)	Japonés
Tipo de sermón	<i>Jōdō</i>	<i>Jishu</i>
Dónde	Sala del Dharma (<i>hattō</i>)	Dependencias del abad (<i>hōjō</i>)
Cuándo	Día	Tarde/Noche
Expresión	Demostrativa	Retórica
Longitud	Breve y alusivo	Extendida, con detalles y citas
Audiencia	Monjes, con invitados en general	Diversa, los que solicitaban instrucción
Atmósfera	Pública, comunal	Privada, individual

Tanto el Shōbōgenzō como el Eihei Kōroku consisten principalmente en colecciones de sermones ofrecidos por [Dōgen](#) a su asamblea de discípulos. Sin embargo, representan dos estilos muy diferentes de sermonar, como se muestra en la tabla de arriba. El Shōbōgenzō, redactado en

japonés, contienen sermones en estilo *jishu*, o informal, con comentarios extensos sobre doctrinas específicas y referencias a pasajes de los sutras Mahāyāna, además de muchos ejemplos variados de [kōans](#) Zen. Los sermones *jishu* se ofrecieron en diferentes momentos del día, incluso entrada la noche, principalmente como formación especial para quienes lo solicitaron o requirieron, en las dependencias del abad (*hōjō*) o en algún otro entorno del recinto monástico. A menudo se escribieron antes de ofrecerse, y más tarde se registraron y posteriormente se editaron por [Ejō](#), el discípulo principal de Dōgen. Varios de estos sermones fueron ofrecidos en más de una ocasión o aparentemente fueron reescritos y reeditados varias veces a lo largo de los años.

El [Eihei Kōroku](#), redactado en chino, contiene registros de sermones en estilo *jōdō*, es decir, formal. Estos sermones fueron ofrecidos exclusivamente en la Sala del Dharma (*hattō*), normalmente de acuerdo a un calendario establecido y a una hora fija del día, a menudo en ocasiones ceremoniales o conmemorativas. Aunque este estilo se considera formal, los *jōdō* fueron una forma oral de enseñanza registrada por los discípulos que contienen muchos ejemplos de gestos y expresiones espontáneas. (1) Al igual que el [Shōbōgenzō](#), los sermones *jōdō* citan a menudo casos de [kōans](#), y también citan o aluden a multitud de pasajes de los dichos registrados de los [maestros Zen](#), así como de las historias recopiladas de la transmisión de la lámpara, cuando el Zen era la forma dominante del Budismo en la [China de los Song](#) durante los siglos XI y XII. Por lo tanto, ambos textos se caracterizan por una intertextualidad extraordinariamente extensa, en el sentido de que alcanzan un alto grado de originalidad y creatividad mediante el proceso de citar y comentar una amplia variedad de textos Chan/Zen anteriores.

– Notas –

(1) Dōgen podría haber escrito algunos de los sermones con antelación, ya que revelan un uso sutil de la rima y los patrones rítmicos. Una pregunta interesante es: ¿En qué medida los discípulos de Dōgen sabían suficiente sino-japonés para ser capaces de seguir los sermones en la época en la que se ofrecieron?

Estructura y géneros del Eihei Kōroku

Hay dos ediciones principales del [Eihei Kōroku](#): la edición Monkaku (conocida también como la Sōzan) de 1598, considerada por lo general más auténtica, y la edición [Manzan](#) (conocida también como la Rufu-bon o «popular») de 1672. A pesar de las numerosas, y a veces significativas, discrepancias entre ellas, sobre todo en la numeración de los pasajes, particularmente del [volumen 1](#), y en la redacción exacta de varios pasajes, particularmente del [volumen 10](#), los contenidos de ambas ediciones del Eihei Kōroku siguen la misma estructura básica:

Los primeros siete volúmenes se pueden subdividir de dos formas. Una forma es por los tres lugares donde se impartieron los sermones: el [templo Kōshōji](#) (volumen 1), el templo Daibutsuji, el nombre inicial de [Eihei-ji](#) cuando Dōgen se trasladó por primera vez a Echizen en 1244, hasta que se cambió en 1246 ([volumen 2](#)) (*), y propiamente el templo Eihei-ji (volúmenes 3–7). La otra forma de subdividir el texto es por los tres asistentes principales (*jisha*) de Dōgen que ejercieron como recopiladores o editores de los sermones: [Senne](#) (recopilador del volumen 1, además de los volúmenes 9 y 10), [Ejō](#) (volúmenes 2–4 y 8) y [Gien](#) (volúmenes 5–7).

La transición de la edición de Ejō a la de Gien, que ocurrió alrededor del primer día del noveno mes de 1249, es un punto de inflexión importante según algunos estudiosos. Esto es debido a que este período marcó también otro cambio importante para Dōgen, que había completado la obra del [Shōbōgenzō](#) de setenta y cinco fascículos varios años antes y ahora comenzaba a escribir y recopilar la nueva colección conocida como el Shōbōgenzō de doce fascículos. Es particularmente notable que hay algunas correlaciones básicas entre los sermones de los volúmenes de Gien y el Shōbōgenzō de doce fascículos, particularmente en un énfasis en las doctrinas de la causalidad kármica y la retribución moral. Esto parece marcar un cambio intelectual importante y decisivo o «variación» (*henka*) en la aproximación de Dōgen a la doctrina budista. (1)

De un lado, hay una coherencia básica de estilo y contenido que se extiende a lo largo de los siete volúmenes de los sermones *jōdō*. Por ejemplo, muchos de los sermones fueron presentados en ocasiones ceremoniales. Estas comprenden desde eventos budistas, como las conmemoraciones en los aniversarios del nacimiento e iluminación del Buda, hasta festividades estacionales y laicas. Además, una mayoría de sermones se basaban en citas de [kōans](#) y otros escritos Zen anteriores de China, así como la utilización demostrativa de bastones y [hossus](#) como símbolos de la autoridad y poder trascendente del maestro.

Hay algunos temas y enfoques básicos que se emplearon de forma coherente a lo largo del texto. Entre ellos se incluyen la utilización frecuente de la imagerie de las flores de ciruelo como un símbolo de renovación y despertar; un énfasis en el rol de la práctica continua de [zazen](#) como un componente esencial de la búsqueda religiosa; la utilización demostrativa del bastón Zen y el *hossu* como indicadores de la autoridad del maestro y el afán de [Dōgen](#) de criticar a eminentes predecesores Chan chinos, cuyos registros cita con frecuencia. Por ejemplo, el *jōdō* [135](#) [«Puliendo una joya en medio de una nevada»](#), un sermón para el solsticio de invierno en el templo Daibutsuji, evoca una combinación de estas imágenes, símbolos y actitudes al citar y revisar un pasaje del registro de [Hongzhi](#).

Tabla. Contenidos y fechas de composición del Eihei Kōroku

Volumen			Años	Recopilador
1	Kōshōji goroku	<i>jōdō</i> 1–126	1236–43	Senne
Dos años de interrupción durante la transición de Fukasuka a Echizen sin sala del Dharma.				
2	Daibutsuji goroku	<i>jōdō</i> 127–184	1245–46	Ejō
3	Eiheiji goroku	<i>jōdō</i> 185–257	1246–48	Ejō
4	Eiheiji goroku	<i>jōdō</i> 258–345	1248–49	Ejō
5	Eiheiji goroku	<i>jōdō</i> 346–413	1249–51	Gien
6	Eiheiji goroku	<i>jōdō</i> 414–470	1251	Gien
7	Eiheiji goroku	<i>jōdō</i> 471–531	1251–52	Gien
8	Misceláneo	20 <i>shōsan</i> de Daibutsuji/Eiheiji 14 <i>hōgo</i> de Kōshōji Fukanzazengi		Ejō y otros
9	Colección Kōshōji	90 casos de <i>kōan</i> con comentarios <i>juko</i>	1236 y otros	Senne
10	Colecciones de poesía	5 <i>shinsan</i>	1223–53	Senne y otros

– Notas –

(1) La noción de variación en el Dōgen tardío es crucial para la teoría del Budismo Crítico. Véase: [«Critical Buddhism and Dōgen's Shōbōgenzō: The Debate over the 75-Fascicle and 12-Fascicle Texts», Heine, en [Pruning the Bodhi Tree](#), Swanson, págs. 251–285].

Vida y enseñanzas de Dōgen a través del Eihei Kōroku

Uno de los aspectos más fascinantes e importantes del Eihei Kōroku es la manera en la que tantos fragmentos de la obra revelan aspectos clave de la vida de [Dōgen](#) que no aparecen en otras fuentes, así como la manera en la que presentó sus doctrinas en el último período. Los versos en chino del Volumen 10 son casi la única forma de conocer las experiencias de Dōgen en China, ya que el Hōkyōki es una crónica de sus conversaciones con Rujing que se registraron algún tiempo después de su retorno a Japón.

Los *jōdō* recopilados contienen los primeros discursos de Dōgen en Kōshōji después de que se estableciese el templo, incluidas las famosas referencias a su retorno «con las manos vacías» de China y a su recepción de los dichos registrados de [Rujing](#), así como reminiscencias que explican por qué Dōgen lo consideraba tan gran maestro. En los *jōdō* también se incluyen las opiniones de Dōgen sobre sus primeros maestros japoneses [Eisai](#) y [Myōzen](#), a quienes comienza a homenajear más bien tarde en su carrera; su retorno a Eiheiiji de un viaje a Kamakura a instancias del *shōgun* en 1247; y su recepción del Tripitaka en Eiheiiji. Otras manifestaciones en el [Eihei Kōroku](#) incluyen versos en chino que anticipan la experiencia de la muerte.

Los discursos formales revelan también aspectos clave de la estricta adhesión de Dōgen a la liturgia y el ritual de la rutina monástica siguiendo el modelo de los patriarcas chinos. Muchos de los discursos fueron pronunciados de forma casi mecánica en las ocasiones ceremoniales y conmemorativas, aunque a menudo siguen expresando una sensación de espontaneidad, sobre todo mediante el uso de comentarios en verso o gestos expresivos hacia la conclusión del discurso.

Según el modelo prescrito en el Chanyuan Qinggui (Zen'en shingi en japonés) de 1103, el texto fundamental que contiene las reglas monásticas del Chan chino, los discursos *jōdō* se pronunciaban al menos cinco o seis veces al mes, los días primero, quinto, décimo, decimoquinto, vigésimo y vigésimo quinto del mes, además de en otras ocasiones especiales. (1) Aparentemente Dōgen ajustó el calendario prescrito implantado en China para adaptarse a las necesidades de su desarrollo del monacato Zen en el templo Eiheiiji en Japón. Está claro que los aniversarios del nacimiento, la muerte y la iluminación del Buda, además de los homenajes a su maestro japonés Eisai y a su mentor chino Rujing, fueron los acontecimientos favoritos del ciclo anual. Dōgen también ofreció sistemáticamente discursos para las celebraciones estacionales, sobre todo en el otoño (las lunas nueva y llena del octavo, noveno y décimo mes).

Es interesante que el patriarca chino citado con más frecuencia no es Rujing, cuyos dichos registrados se citan diez veces, sino [Hongzhi](#), cuya crónica se cita cuarenta y cinco veces. Dōgen citó a Hongzhi tres o cuatro veces con motivo del cumpleaños del Buda, entre 1246 y 1249, y también en otras ocasiones durante estos años, como en Año Nuevo, al comienzo del retiro de verano, el [Festival de los Niños](#) y el solsticio de invierno, empleando a menudo la misma estrategia de combinar la citación con la crítica. Estos fragmentos son de la sección de los discursos *jōdō* del Eihei Kōroku editados por [Ejō](#), y esta tendencia de apoyarse en el texto de Hongzhi no continuó en la mayor parte de las secciones posteriores editadas por [Gien](#). No obstante, Dōgen también es bastante crítico con todos los patriarcas, y con frecuencia reescribe sus dichos y da a expresiones clásicas del Zen su sello interpretativo singular.

Por último, el Eihei Kōroku expresa temas doctrinales fundamentales respecto al rol de la [meditación zazen](#), la experiencia de *shinjin datsuraku* (abandonar el cuerpo-mente) y la filosofía de la causalidad kármica que es coherente con el [Shōbōgenzō](#) de doce fascículos (2). Algunas de las doctrinas tratadas extensamente en los fascículos del Shōbōgenzō también se tratan de forma más breve o elíptica en los discursos *jōdō*. Entre ellas se incluyen Zenki (en el [Discurso en la Sala del Dharma número 52 «El estudio de los sonidos y colores»](#)), [Genjōkōan](#) (en el 51), Immo (en el número [38 «La dificultad de tal cosa»](#)), Kattō (en el número [46 «El Dharma impregna desde la superficie hasta el fondo»](#)), Ikkyū myōjū (en el número [107 «Sosteniendo el universo en la cueva de un demonio»](#)), [Kūge](#) (en el número [162 «Mostrando la joya en la luna negra»](#)), Ōsaku-sendaba (en el 254) y Udonge (en el 308). El Discurso en la Sala del Dharma número 205 comenta irónicamente el kōan «Baizhang y el zorro salvaje», que es el tema principal de los fascículos Daishugyō y Jinshininga, y también se comenta en el [Discurso en la Sala del Dharma número 62 «El zorro de Baizhang es claro»](#) y en el [kōan 77 «Un zorro despertado a la causalidad»](#) del Volumen 9, entre otros fragmentos.

La traducción del Eihei Kōroku de Leighton y Okumura revela cuidadosa y bellamente el pensamiento y el estilo del período de Dōgen en Eihei-ji, sobre todo en los discursos *jōdō* de los siete primeros volúmenes, así como aspectos clave de sus primeros tiempos (sobre todo los poemas escritos en China a mediados de la década de 1220 incluidos en el Volumen 10, y la colección de [kōans](#) recopilados a mediados de la década de 1230 en el templo Kōshōji del Volumen 9). La lectura de esta obra debería abrir los ojos de todos aquellos interesados en comprender y penetrar en las profundidades del enfoque de Dōgen sobre la teoría y la práctica del Zen.

– Notas –

(1) Véase: [\[The Origins of Buddhist Monastic Codes in China, Yifa \(Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002\)\]](#).

(2) (N. del T.) Parece ser que Dōgen, hacia el final de su vida, empezó a hacer una revisión de todo el Shōbōgenzō, incluyendo nuevos ensayos y pensando en llegar a cien. Esta revisión llegó a doce ensayos y se conoce como la nueva colección (*shinsō*).

Dōgen y kōans por [John Daido Looi](#)

La perspectiva histórica predominante en la literatura sobre el Zen considera al Maestro Dōgen como un detractor de la introspección en los kōans. Nada más lejos de la realidad. Dōgen no solo utilizaba los kōans como una parte integral de sus enseñanzas, sino que comentaba extensamente sobre ellos, de una forma única e innovadora. De hecho, podría haber sido uno de los contribuidores clave en la introducción de los kōans en el Japón medieval.

Poco después de su regreso de China y tras establecerse en el templo [Kōshōji](#), en 1235, Dōgen recopiló su Mana Shōbōgenzō (Shōbōgenzō en chino), también conocido como el Shōbōgenzō Sanbyakusoku (Shōbōgenzō de trescientos kōans). Se trataba de una colección de trescientos casos de kōans, escritos en chino, que recopiló de las fuentes kōan [Song](#) durante su viaje al continente. Estos kōans «sembraron» sus enseñanzas posteriores, comenzando con el [volumen 9 del Eihei Kōroku](#), escrito en 1236 en Kōshōji. Este volumen contenía comentarios en verso sobre noventa kōans, de los cuales cincuenta y dos se encuentran en su Mana Shōbōgenzō. La recopilación de Dōgen fue continuada por el desarrollo gradual de sus *jōdō*, presentaciones formales breves en la sala del Dharma, a menudo construidas en torno a uno o más kōans de su propio Mana Shōbōgenzō o de las colecciones clásicas. Se estima que Dōgen empleó más de 290 casos de kōan en los primeros siete volúmenes del Eihei Kōroku como parte de sus *jōdō*. (1)

El estilo de enseñanza alusivo de Dōgen en estos breves *jōdō* era demostrativo y poético, y utilizaba muchas de las técnicas de juego de palabras y significado múltiple que han llegado a caracterizar su Dharma. Estos breves comentarios en el [Eihei Kōroku](#) contienen un tesoro oculto único de información sobre muchos de esos casos de kōan y son una fuente indispensable de conocimiento para los estudiantes de la introspección en los kōans.

La utilización más extensa y sutil que Dōgen hizo de los kōans del Mana Shōbōgenzō fue en su [Kana Shōbōgenzō \(Shōbōgenzō en japonés\)](#). Aquí, Dōgen aborda 172 de los 300 casos, utilizándolos de diferentes formas en los noventa y cinco capítulos. En algunas ocasiones, los kōans se emplean como simples ejemplos para aclarar un aspecto de las enseñanzas. En otros casos, el capítulo entero se construye alrededor de un kōan, como en el Shōbōgenzō Kannon (el Bodhisattva de la compasión), donde el caso 105 (del Shōbōgenzō en chino), «Las manos y los ojos de la gran compasión», es el punto de comienzo; o en el Shōbōgenzō Hakujuishi (El ciprés), construido alrededor del caso 119, «El ciprés del jardín». (2)

Debido a que Dōgen parecía, en apariencia, como un crítico abierto del estudio de los kōans, muchos estudiosos concluyeron que nunca había recopilado ni utilizado kōans. Lo que parece más cercano a la verdad es que él se oponía al tratamiento superficial de los kōans, no a la introspección en los kōans en sí. Es probable que Dōgen se hubiese formado con kōans cuando estudiaba con el [Maestro Myōzen](#). Debía haber estado familiarizado con la literatura kōan que era accesible en aquella época. Varias de las principales colecciones chinas de kōans estaban disponibles en Japón. Es casi seguro que Dōgen también formó a sus estudiantes en el estudio sistemático de los kōans, ya que sus enseñanzas requieren un conocimiento sólido de la literatura china de kōans. Como el estudioso [William Bodiford](#) señala en su [«Sōtō Zen in Medieval Japan»](#), Dōgen utilizó «más de 580 kōans» en sus enseñanzas. Están diseminados por todas sus obras y se utilizan para señalar cómo las enseñanzas están integradas en cada aspecto de la práctica.

Los templos del sistema de las [Cinco Montañas](#) del Zen Rinzai medieval temprano en Japón imitaban el estilo chino del estudio de los kōans, que requería una comprensión sofisticada y el dominio del idioma chino, así como la capacidad de componer versos en chino. Los monjes menos inclinados a las actividades académicas se formaban en otros monasterios, fuera del sistema de las Cinco Montañas, donde el estudio de los kōans estaba simplificado y estandarizado. Había respuestas para ser memorizadas y métodos prescritos para guiar a los estudiantes. Esta forma de estudio de los kōans fue practicado, tanto por linajes Sōtō como Rinzai.

La utilización del «atajo» de [Dahui](#), o [huatou \(literalmente, palabra principal\)](#), método de trabajo con kōans que también era conocido en Japón en esa época. Este método enfatizaba la concentración sobre el aspecto principal o frase crítica de un kōan con el fin de minimizar distracciones innecesarias o pensamientos discursivos engañosos que pudiesen surgir del estudio del intercambio (el kōan) en su conjunto.

En contraste con estas opiniones formuladas, la aproximación de Dōgen a los kōans era de amplio alcance. Abordaba los puntos clave de cada caso, así como también los puntos secundarios menores. Con frecuencia examinaba los kōans desde la perspectiva de los «Cinco Grados de lo Universal y lo Particular» de [Dongshan](#). (3) También señalaba las preguntas que se debían abordar, desafiando al practicante a examinarlas y, a veces, también proporcionando sus respuestas.

Dōgen era un maestro del lenguaje. Es imposible estudiar sus escritos y no conmoverse por la poesía y la creatividad de sus palabras. Su estilo con el lenguaje era tan inusual que se ha ganado el apelativo de «*Dōgenese*» entre los estudiosos modernos. Aportó a los kōans esta sofisticación del lenguaje, familiaridad con el budismo y, quizás, una comprensión incomparable del Dharma. Para ayudar a comunicar su aprecio de la enseñanza, Dōgen utilizaba no solo el lenguaje común, sino también lo que él denominaba como *mitsugo*, «palabras íntimas». Estas son palabras directas e inmediatas que se captan intuitivamente en un instante, no se entienden de forma lineal y secuencial. Dōgen utilizaba ambos métodos libremente para transmitir su comprensión. Sus enseñanzas tenían la cualidad de «labios y boca» encontrada en el Zen de los Maestros [Zhaozhou](#) y [Yunmen](#), que fueron famosos por sus expresiones vivas y cambiantes, indicaciones que iban inmediatamente al corazón del asunto, para ayudar a los practicantes a ver su propia naturaleza.

La aparente crítica de Dōgen a los kōans iba en paralelo con su condena a los Cinco Grados de Dongshan. Y tenía un propósito similar. Dōgen no se oponía a los principios expresados por los Cinco Grados. Era crítico con la forma muy intelectual, estilizada e intrascendente en la que se venían utilizando en su época. Ampliando aún más este argumento, podríamos decir que sus enseñanzas en el [Eihei Shingi](#) sobre limpiarse los dientes, usar el retrete, preparar y comer una comida o lavarse la cara eran respuestas a la superficialidad y la autoconsciencia que habían invadido la liturgia budista del siglo XIII en Japón.

Como maestro Zen, mi principal interés en el tratamiento que Dōgen da a los kōans tiene poco que ver con la naturaleza o las razones de la crítica de Dōgen y mucho que ver con su forma creativa de comentar los kōans, tanto en el Kana Shōbōgenzō como en el Eihei Kōroku.

Comentarios sobre muchos de los kōans en la colección de trescientos kōans de Dōgen se pueden encontrar en las colecciones clásicas Song tales como el Hekiganroku, Shōyōroku y

Mumonkan. Una comparación cuidadosa de estos textos con los comentarios ofrecidos por Dōgen en el Kana Shōbōgenzō no muestran diferencias sustanciales en la expresión de la verdad del Dharma del kōan. Además, no parece haber ninguna discrepancia en absoluto entre los comentarios de Dōgen, los comentaristas de las colecciones clásicas y la verdad de estos kōans tal y como se transmitieron cara a cara en la práctica tradicional de introspección en los kōans. En otras palabras, lo que los maestros están expresando, tanto si es en la [Crónica del Barranco Azul](#), el [Libro de la Serenidad](#), la [Barrera sin Puerta](#) o el [Shōbōgenzō](#) de Dōgen es idéntico en esencia, pero radicalmente diferente en estilo y profundidad.

Tanto los comentarios clásicos como los de Dōgen son perfectamente consistentes con las enseñanzas tradicionales [Mahāyāna](#) que se encuentran en los sutras y los comentarios a los sutras, sin desvíos de la comprensión tradicional. Ninguno de los maestros que presentaban los kōans inventó un nuevo Dharma. Todo lo que decían reflejaba siempre las enseñanzas históricas del Buda, especialmente tal y como se entienden en la tradición Mahāyāna, si bien lo pueden haber dicho de formas nuevas y quizás radicalmente diferentes. Hay, sin embargo, algo especialmente innovador en cómo Dōgen expresó la verdad Zen de los kōans tradicionales que configura el Kana Shōbōgenzō en una clase en sí mismo. ¿Cuáles son las características únicas que diferencian el tratamiento de los kōans por parte de Dōgen de los comentarios tradicionales?

Un aspecto inusual del tratamiento de los kōans por parte de Dōgen es su uso de los Cinco Grados y, más que probablemente, la enseñanza del [Cuádruple Dharmadhātu](#) de [Huayan](#). Nunca habló explícitamente de ninguno de los dos sistemas, excepto para desestimar resumidamente los Cinco Grados, pero definitivamente se involucró con ellos de una forma que reflejaba una comprensión profunda y apreciación de su método. En el Shōbōgenzō Sansuikyō (El sutra de las montañas y las aguas), por ejemplo, Dōgen escribió: «Desde los tiempos antiguos, los sabios y los santos han vivido también junto al agua. Cuando viven junto al agua, pescan peces o pescan humanos o pescan la Vía. Estos son estilos tradicionales del agua. Además, deben estar pescando el yo, pescando el anzuelo, siendo pescados por el anzuelo y siendo pescados por la Vía». Luego introdujo el caso 90 del Mana Shōbōgenzō (Jiashan ve al barquero) y lo comentó diciendo: «En los tiempos antiguos, cuando [Chuanzi Decheng](#) dejó repentinamente a [Yaoshan](#) y se fue a vivir al río, encontró al sabio [Jiashan](#) en el río Posada de la Flor. ¿No es esto pescar el pez, pescar humanos, pescar agua? ¿No es esto pescarse a sí mismo? El hecho de que Jiashan pudiese ver a Decheng es porque él es Decheng. Decheng enseñando a Jiashan es Decheng reuniéndose consigo mismo». (4)

Incluso un examen superficial de estas enseñanzas revela elementos de los Cinco Grados de Dongshan. La frase: «Cuando Jiashan ve a Decheng, él es Decheng» es lo particular en lo universal (o lo universal que contiene lo particular), el Primer Grado. La frase: «Decheng enseñando a Jiashan es Decheng reuniéndose consigo mismo» (en otras palabras, el maestro enseñando al estudiante es el maestro reuniéndose consigo mismo) es lo universal en lo particular, el Segundo Grado. «Pescar el yo, pescar el anzuelo, ser pescado por el anzuelo, ser pescado por la Vía»: todas estas son expresiones de la interacción de aparentes opuestos.

Está claro que, aunque Dōgen era cauto con respecto a los Cinco Grados, no era porque no los considerase verdaderos, sino más bien porque no quería que se convirtiesen en una mera abstracción. No los utilizaba del modo en que se enseñaban de forma clásica, sino más bien del modo en que se llevarían a cabo cara a cara en el estudio de los kōans entre maestro y estudiante.

En otra ocasión, en el Kana Shōbōgenzō, en el fascículo Kattō (Matas gemelas), donde Dōgen escribió sobre la transmisión de la médula de [Bodhidharma](#) a [Dazu Huike](#), dijo: «Debes ser consciente de las frases: Tú me alcanzas, yo te alcanzo, alcanzándonos tanto a mí como a ti y alcanzándonos tanto a ti como a mí. Al ver personalmente el cuerpo-mente de los ancestros, si hablamos de que no hay unicidad entre lo interno y lo externo, o si hablamos de que todo el cuerpo no está completamente penetrado, entonces no habremos visto aún el reino de los ancestros presentes».

Para Dōgen, la relación entre un maestro y un estudiante es *kattō*, un entrelazamiento espiritual, que desde su perspectiva es un proceso de utilizar entrelazamientos para transmitir entrelazamientos. «Entrelazamientos entrelazando entrelazamientos son los budas y ancestros entreverando a los budas y ancestros».

Esta es la misma afirmación hecha previamente sobre la relación maestro-estudiante. Todas ellas expresan la fusión de dualidades tal y como se trataban en los Cinco Grados de Dongshan o en el Cuádruple Dharmadhātu, o por lo mismo en el Sandōkai (Armonía entre la diferencia y la mismidad) de [Shitou](#): «En la luz hay oscuridad, pero no intentes comprender esa oscuridad; en la oscuridad hay luz, pero no busques esa luz. La luz y la oscuridad son un par, como el pie delantero y el pie trasero al caminar. Cada cosa tiene su propio valor intrínseco y está relacionada con todo lo demás en su función y su posición». Esta era la relación entre Jiashan y Decheng. Esta era la relación entre Bodhidharma y Huike. Esta era la relación a la que Dōgen se refería cuando exponía el Dharma no dual en los kōans utilizados en el Kana Shōbōgenzō.

Vivimos en un país y en una época en la que las diferentes escuelas y sectas del budismo no están tan separadas como lo habían estado históricamente en sus regiones de origen. Esta situación nos permite la oportunidad única de aprender de todas las escuelas y no estar sujetos ni limitados por el sectarismo. La utilización de un currículo sistemático de introspección en los kōans ha sido una parte fundamental de la formación en el monasterio donde yo enseñé, el [Monasterio de la Montaña Zen](#), pero las enseñanzas del Maestro Dōgen han jugado también un papel fundamental aquí. Hemos descubierto que el uso del Shōbōgenzō de los 300 kōan del Maestro Dōgen (el Mana Shōbōgenzō), muchos casos de los cuales él comenta en su (Kana) Shōbōgenzō y en el Eihei Kōroku, ha añadido otra dimensión a nuestra apreciación del increíble Budadharma de Dōgen. Mi difunto maestro [Hakuyu Taizan Maezumi Roshi](#) siempre animó a sus sucesores a «crear un Shōbōgenzō americano». Para mí, esto significa fusionar el espíritu de la obra de Dōgen con los kōans y un tratamiento de los kōans basado en la tradición clásica de los kōans.

Los centros Zen de los linajes japoneses en Occidente se dividen en tres grupos básicos en lo que respecta al estudio de los kōans. El primero es la escuela Sōtō, en la que tradicionalmente no se incluye la introspección sistemática en los kōans como parte de su currículo, si bien se incluye el estudio de los kōans como, por supuesto, lo es la enseñanza de Dōgen. Un segundo grupo comprende los linajes [Inzan](#) y [Takujū](#) de la escuela [Rinzai](#), ambos tienen un currículo de introspección sistemática en los kōans. El tercer grupo comprende híbridos Sōtō/Rinzai, que incluyen las enseñanzas de Dōgen, así como también algún sistema de introspección en los kōans. En muchos casos, los currículos sistemáticos en el estudio de los kōans en Occidente emplean el método *huatou* o «palabra giratoria» de Dahui para trabajar con los kōans.

Mi propia formación formal incluyó elementos de la línea Sōtō, así como alguna experiencia de las dos líneas Rinzaï, Inzan y Takujū. Esto incorporaba una colección tradicional de miscelánea de kōans, la Barrera sin Puerta, la Crónica del Barranco Azul, el Libro de la Serenidad, la Transmisión de la Lámpara, kōans sobre los Cinco Grados de Dongshan y 120 kōans sobre los preceptos. El enfoque era esencialmente al estilo *huatou*, con cierta atención a los versos, así como también a la utilización de frases de cierre. En la formación de mis propios estudiantes con kōans, me di cuenta pronto de que había lagunas en su comprensión y claridad. Inspirados por el enfoque integral de Dōgen para el trabajo con un kōan, abandonamos los enfoques *huatou* y, en su lugar, trabajamos con el caso principal y los versos línea a línea, con preguntas de evaluación para cada línea, otra forma tradicional. En la mayoría de los casos, ahora requiero a mis estudiantes a que presenten una comprensión completa con un verso de cierre.

El objetivo último de superar un kōan, sin embargo, es ser capaz de presentar, no solo la comprensión propia, sino más bien una materialización con todo-el-cuerpo-y-mente de la verdad del kōan, su manifestación en el comportamiento cotidiano del practicante.

Como parte de la incorporación de la influencia de Dōgen en la forma en que nosotros realizamos el estudio de los kōans, he creado una colección de 108 kōans junto con comentarios y versos, muchos de los cuales están seleccionados de los casos del Mana Shōbōgenzō que fueron utilizados por Dōgen en su Kana Shōbōgenzō y en el Eihei Kōroku. Esta introspección en los kōans requiere que el estudiante presente una comprensión línea a línea del caso principal, el comentario y el verso. En este proceso, el Kana Shōbōgenzō y el Eihei Kōroku se convierten en un valioso material de referencia y una perspectiva útil para la comprensión del kōan.

Este enfoque de la introspección en los kōans, fusionando la visión de Dōgen con las formas tradicionales de trabajo con los kōans, ha abierto nuevas posibilidades en mi formación de estudiantes occidentales en el estudio de kōans. He descubierto que satisface las inclinaciones filosóficas y psicológicas naturales de los estudiantes occidentales, y también les permite apreciar aún más la profundidad ilimitada de la increíble enseñanza del [Maestro Dōgen](#).

Sobre la lectura del Eihei Kōroku (Ryōkan)

Ryōkan (1758–1831) fue un monje Sōtō Zen que aún es venerado en Japón como un personaje santo y «tonto». Después de finalizar su formación monástica, Ryōkan volvió a su pueblo natal y vivió humildemente en una cabaña donde meditaba, manteniéndose por medio de las tradicionales rondas de mendicidad. Además de por haber escrito una gran colección de poesía espiritual verdaderamente excepcional, Ryōkan fue famoso en vida como un elegante maestro calígrafo. Pero es máspreciado por las numerosas historias sobre su tonta sencillez, su dulce y amorosa bondad y la alegría que sentía al jugar con los niños del pueblo. Se dio a sí mismo el nombre espiritual de Daigu, «Gran Tonto». El siguiente poema describe su amor por los escritos de Dōgen, en especial el Eihei Kōroku, y su profundo pesar porque el material traducido en este libro no fuese apreciado y estudiado más a fondo. ([1](#))

En una noche oscura de primavera alrededor de medianoche,
la lluvia mezclada con la nieve salpicaba los bambús del jardín.
Quería aliviar mi soledad pero era del todo imposible.
Mi mano alcanzó detrás de mí la Crónica de Eihei Dōgen.
Bajo la ventana abierta de mi escritorio,
ofrecí incienso, encendí una lámpara y leí en silencio.
Cuerpo y mente abandonados es simplemente la verdad íntegra.
En mil posturas, diez mil apariencias,
un dragón juega con la joya.
Su comprensión más allá de los patrones condicionados limpia
las perversiones actuales;
el estilo del antiguo gran maestro refleja la imagen de la India.

Recuerdo los viejos tiempos cuando vivía en el monasterio Entsū
y mi difunto maestro enseñaba sobre la Visión del Verdadero Dharma.
En esa época hubo una oportunidad para darme la vuelta,
por lo que le pedí permiso para leerlo,
y estudiarlo íntimamente.

Sentí vivamente que hasta entonces había dependido únicamente
de mi capacidad.

Después de eso, dejé a mi maestro y vagué por todas partes.

Entre Dōgen y yo, ¿qué relación hay?

A dondequiera que iba, practicaba devotamente
la Visión del Verdadero Dharma.

Llegando a las profundidades y llegando al vehículo—
¿cuántas veces?

Dentro de esta enseñanza no hay nunca ninguna carencia,
de este modo estudié a conciencia al maestro de todas las cosas.

Ahora cuando tomo la Crónica de Eihei Dōgen y la estudio,
el tono no armoniza bien con las creencias habituales.

Nadie ha preguntado si es una joya o un guijarro.

Durante quinientos años ha estado cubierto de polvo
simplemente porque nadie había tenido la visión para reconocer el Dharma.

¿Para quién fue expuesta toda su elocuencia?

Añorando los antiguos tiempos y lamentando los actuales,
mi corazón está exhausto.

Una noche, sentado junto a la lámpara, mis lágrimas no podían parar,
y empaparon las crónicas del viejo Buda Eihei.

Por la mañana el anciano de al lado vino
a mi cabaña de paja.

Me preguntó por qué el libro estaba húmedo.

Quise hablar pero no pude, pues estaba muy avergonzado;

mi mente profundamente angustiada, era imposible

dar una explicación.

Bajé la cabeza por un momento, y entonces encontré algunas palabras.

«La lluvia de anoche se filtró y empapó mi estantería». (2)

– Notas –

(1) Para más información sobre Ryōkan, véase: [Great Fool: Zen Master Ryōkan: Poems, Letters and Other Writings, Ryūichi Abé y Peter Haskell, trad., (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996); Ryōkan: Zen Monk-Poet of Japan, [Burton Watson](#), trad., (Nueva York: Columbia University Press, 1977) y Three Zen Masters: Ikkyū, Hakuin, Ryōkan, [John Stevens](#), (Tokio: Kodansha International, 1993)].

(2) Traducido al inglés por Taigen Dan Leighton y Kazuaki Tanahashi, publicado por primera vez en [Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dōgen](#), editado por Kazuaki Tanahashi (San Francisco: North Point Press, 1985).

Volumen 1

KŌSHŌJI GOROKU

DICHOS REGISTRADOS DEL FUNDADOR DE KŌSHŌJI

TEMPLO ZEN EN KIOTO, PREFECTURA DE UJI

RECOPILADOS POR [SENNE](#), ASISTENTE DE DŌGEN ZENJI

CRÓNICA EXTENSA DE EIHEI DŌGEN · VOLUMEN 1

DISCURSOS EN LA SALA DEL DHARMA 1-126 (1236-1243)

El maestro congregó a la asamblea y expuso el Dharma por primera vez en este templo el decimoquinto día del décimo mes del segundo año de Katei (1236).

El estilo del linaje en el país dorado

1. Discurso en la Sala del Dharma (1)

Para [seguir] el estilo del linaje de depender de las hierbas y la mente de aferrarse a los árboles, el mejor lugar de práctica es el monasterio. (2) Un golpe en la plataforma de sentarse y tres golpes en el tambor exponen y transmiten los sutiles y maravillosos sonidos del [Tathāgata](#). En este mismo momento, ¿qué dicen los estudiantes de Kōshōji?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Al sur del Río Xiang y al norte del Tan, hay un país dorado donde la innumerable gente común se hunde en el suelo. (3)

– Notas –

(1) «Discurso en la Sala del Dharma» es *jōdō*, una charla formal dada por los abades en la Sala del Dharma desde un asiento ubicado en el altar principal.

(2) «Depender de las hierbas» y «aferrarse a los árboles» suelen ser expresiones Zen para fantasmas que toman forma en el mundo —por ejemplo, como espíritus de los árboles— y también para confiar en la mera comprensión intelectual. En este caso Dōgen usa hierbas y árboles de forma positiva como las formas y el estilo de vida que los monjes usan para la práctica en el monasterio. «Monasterio» es *sōrin*, literalmente «arbustos y bosques», y se refiere a un lugar de reunión de monjes o un lugar para la práctica residencial. En este caso el templo, Kōshōji, estaba en las afueras de Kioto y era accesible para estudiantes laicos.

(3) «Al sur del Río Xiang y al norte del Tan, hay un país dorado» procede de un poema de [Danyuan Yingzhen](#) que describe el estilo de su maestro, el maestro nacional [Nanyang Huizhong](#), a su vez discípulo del [sexto ancestro](#). Se usa en el caso 85 del Shōyōroku (Libro de la Serenidad) y en el caso 18 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul). Es una expresión que significa que dondequiera que estés puede ser un país dorado. Véase: [[Book of Serenity, Thomas Cleary, trad., \(Hudson, N.Y.: Lindisfarne Press, 1990; Boston: Shambhala, 1998\), págs. 361–366](#)]. Véase: [[The Blue Cliff Record, Thomas Cleary and J. C. Cleary, trad., \(Boulder: Prajñā Press, 1978\), págs. 115–122](#)].

Dejar las viejas sandalias

2. Discurso en la Sala del Dharma

Incluso si tu discurso penetra el universo entero, no eres libre de discutir la buena o mala fortuna [predicha] de un sueño de primavera. Incluso si tu discurso puede entrar y salir del interior de un átomo, no eres libre de crear una hermosa mujer a partir de cosméticos. Si verdaderamente ves dentro de un átomo, si íntimamente ves tantos mundos como las arenas del Río Ganges, de repente te darás cuenta de que hasta ahora has estado empleando tus esfuerzos en vano. (1) ¿Cómo podemos considerar el universo de muchos mundos grande?, ¿cómo podemos considerar un átomo pequeño? Ambas cosas no son ciertas. ¿Cómo puedes acertar con una sola frase? Aplastando nuestro viejo nido [de puntos de vista mantenidos] sobre el universo entero hasta ahora; dejando nuestras viejas sandalias [usadas para entrar y salir] de un átomo hasta ahora, ¿cómo lo dirás? Una rana en el fondo del océano come gachas; el conejo enojado en el cielo lava el cuenco. (2)

– Notas –

(1) En el [Bendōwa](#) (Charla sobre la práctica incondicional de la Vía), Dōgen dice que cuando nos sentamos el universo entero se convierte en iluminación y que en cada átomo hay budas exponiendo libremente el Dharma. El Dharma alcanza desde el interior de los átomos hasta el universo entero. Véase: [[The Wholehearted Way: A Translation of Eihei Dōgen's Bendōwa with Commentary by Kōshō Uchiyama Roshi, trad. Shōhaku Okumura & Taigen Leighton. \(Boston: Tuttle, 1996\). Págs. 22-23](#)].

(2) En Asia se dice que en la luna hay un conejo enojado, como el hombre en la luna que se ve en Occidente. Se dice que este conejo deriva de la historia [Jataka](#) sobre la vida pasada del Buda, en la cual fue un conejo que se dio a sí mismo como alimento para salvar a un anciano hambriento.

Sin negar lo falso, sin ocultar lo recto

3. Discurso en la Sala del Dharma

Ver una oportunidad y entonces tomar acción no es una habilidad. Manifestar un cuerpo y trazar cierta postura es no aceptar la situación. Por ello se dijo: «¿Qué es esto que viene así?». (1) ¿Cuál es el principio de «¿Qué es esto que viene así?».

Después de una pausa, Dōgen dijo: La verdad no niega lo falso. Lo torcido no oculta lo recto.

La maravillosa esencia más allá de las valoraciones

4. Discurso en la Sala del Dharma

Cuando elevamos la maravillosa esencia, los pilares en pie [de la sala] fruncen sus cejas. Cuando nos apartamos de los patrones convencionales con conversación profunda, una tortuga se acerca al fuego [en vez de al agua]. La simple realidad no es nada especial. ¿Cómo el elogiar o criticar a los maestros antiguos o actuales puede salvarnos a nosotros mismos? Es más, ¿cómo podríamos entonces salvar a los demás? Todos vosotros, aparte de esta [simple realidad], ¿hay algunas otras valoraciones especiales que hacer? Aparte de esta, ¿cómo lo valoráis? Cada cuatro años nos encontramos un año bisiesto, en el noveno mes es el día del doble [yang](#). Los meses largos tienen treinta y un días, los meses cortos tienen treinta días. (2) Estudiantes de Kōshōji, cualquiera que tenga tales opiniones [como la de elogiar o criticar a los maestros antiguos o actuales] debería ser llamado simplemente un burro delante con un caballo detrás, o una cabeza de dragón con solo una cola de serpiente. (3)

– Notas –

(1) «¿Qué es esto que viene así?» fue una pregunta del sexto ancestro chino, [Dajian Huineng](#), a su estudiante [Nanyue Huairang](#) cuando éste llegó por primera vez. Después de ocho años considerándolo, Nanyue respondió: «En el momento en que dijese que era 'esto', me hubiese equivocado». Huineng dijo: «Entonces, ¿debería uno comprometerse en la práctica-realización o no?». Nanyue contestó: «No es que no haya práctica y realización, es solo que no pueden ser profanadas». Huineng lo aprobó diciendo: «Solo esta no profanación es lo que todos los budas tienen en mente». [Dōgen](#) comenta este diálogo en el discurso en la sala del Dharma [número 374 «La protección de la no profanación»](#) y en el caso [número 59 «Oro refinado que viene así»](#) de la colección de kōans del volumen 9. Dōgen también lo cita en su importante ensayo *Shōbōgenzō* Busshō «La naturaleza de Buda». Véase: [\[The Heart of Dōgen's Shōbōgenzō \(Albany: State University of New York Press, 2002\), Norman Waddell and Masao Abe, trad., pág. 61\]](#).

(2) En Asia Oriental (y en el texto japonés de Dōgen) hay un año bisiesto cada tres años, cuando se añade un mes extra al calendario lunar. «El día del doble yang» es el noveno día del noveno mes lunar, un día festivo durante el cual la gente va a las cimas de las colinas y bebe sake mientras contempla los crisantemos para tener buena salud. En el calendario lunar (y de nuevo en el texto japonés de Dōgen) los meses largos tienen de hecho treinta días, los meses cortos veintinueve días. Dōgen cita estos hechos comunes del calendario como ejemplos de acontecimientos ordinarios que serían familiares a su audiencia.

(3) La frase que traducimos como «un burro delante con un caballo detrás» se ha interpretado también como un sirviente que «camina delante de un burro y detrás de un caballo», o cualquier persona que estúpidamente lo haga. Se podría leer también como «delante de un asno pero detrás de un caballo». En cualquier caso se refiere a una comprensión incompleta y a una práctica deficiente. Lo que está entre corchetes es la interpretación de lo que Dōgen

está criticando aquí, ya que Dōgen considera la realidad ordinaria como positiva. «Una cabeza de dragón con una cola de serpiente» se refiere a algo que comienza de forma impresionante y se diluye al final. También insinúa el comienzo profundo de un diálogo que se diluye en algo inconsistente o trivial.

La variedad del peregrinaje

5. Discurso en la Sala del Dharma

Sostener [el Dharma] en el templo Guanyin, sostener [el Dharma] en el templo Shanglan, son ambos peregrinaje. (1) Permeear completamente las montañas, sondear completamente los ríos, usar profusamente [sandalias de paja](#), también es peregrinaje. (2)

Qué es el Sutra

6. Discurso en la Sala del Dharma

Incluso practicando durante tres grandes kalpas, vuestro esfuerzo aún no ha concluido. Alcanzar la realización en un momento dado no puede ser profanado. Un antiguo dijo: «Depender de los sutras, entender su significado, es el enemigo de los budas en los tres tiempos. Desviarse de los sutras por una palabra es lo mismo que el lenguaje de los demonios». (3) Sin depender de los sutras y sin desviarse de los sutras, ¿cómo podríamos funcionar? ¿Os gustaría ver el sutra a todos vosotros?

Dōgen levantó su hossu y dijo: Este es mi *hossu*, el de Kōshō. (4) ¿Qué es el sutra? (5)

A continuación de una pausa, Dōgen añadió: Después de eso hay una larga frase; la dejaré para más tarde. (6)

El dragón aúlla y el tigre ruge

7. Discurso en la Sala del Dharma

Un dragón aúlla en una oscura cueva; el universo entero guarda silencio. Un tigre ruge al borde de un precipicio; el frío valle se templea. ¡Kaaa! (7)

– Notas –

(1) El templo Guanyin (Kannon-in en japonés) era el templo donde [Zhaozhou](#) enseñó. El templo Shanglan (Jōran-in en japonés) era el templo donde [Shanglan Shun](#) enseñó y [Mazu Daoyi](#) había vivido previamente.

(2) «Penetrar las montañas y los ríos» es una expresión utilizada para viajar a visitar y estudiar con varios maestros. En la última versión del texto de [Manzan](#) (véase la Introducción sobre las revisiones de Manzan) se añaden dos frases más al final: «¿Cuál es el asunto del peregrinaje? Cuerpo-mente abandonado».

(3) Esta frase se atribuye a [Baizhang Huaihai](#) en el volumen 6 de la Transmisión de la Lámpara Jingde (Jingde Chuandenglú en chino; Keitoku Dentōroku en japonés). Véase: [The Transmission of the Lamp: Early Masters; Compiled by Tao Yuan, a Ch'an Monk of the Sung Dynasty (Durango, Colo.: Longwood Academic, 1990), [Sōhaku Ogata](#), trad. pág. 213].

(4) Un [hossu](#) es un espantamoscas hecho de crin de caballo, usado como distintivo tradicional de un maestro budista. En este momento, «Kōshō» también sería un nombre utilizado por [Dōgen](#) como maestro del templo Kōshōji, donde se dictó este primer volumen del [Eihei Kōroku](#).

(5) «Este» y «qué» en «Este es el hossu; ¿qué es el sutra?» se refiere a «este» como la realidad fenoménica concreta y a «qué» como la realidad absoluta.

(6) [Ciming \(Shishuang\) Quyuan](#) levantó su bastón y dijo: «Este es el bastón; ¿qué es el sutra? Después de eso hay una larga frase; la dejaré para más tarde». La última frase: «Después de eso hay una larga frase; la dejaré para más tarde» está a su vez citada por Ciming Quyuan de [Hongzhi Zhengjue](#) en el volumen 1 de sus Crónicas Extensas. La «larga frase» se podría referir a la inmensidad de la realidad absoluta en sí misma como un sutra que clarifica la relación de lo absoluto como los fenómenos concretos. Esta frase es tan larga que nunca puede ser pronunciada. Al «dejarlo para más tarde», Dōgen está enfatizando la necesidad de poner esto en práctica continuamente.

(7) «¡Kaaa!» es un grito de exclamación conocido como *katsu*, literalmente «gritar», utilizado especialmente en la tradición Rinzai para inducir o expresar el despertar. Este fragmento se refiere a la resonancia del [zazen](#) en el mundo.

Una maduración de ciruelo

8. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. [Mazu \[Baso Doitsu\]](#) dijo: «Esta mente en sí misma es Buda». [Damei](#) («Gran Ciruelo», Daibai Hōjō en japonés) estudió esto durante más de treinta años, morando en la cima de su montaña, ocultando sus huellas en los sonidos del valle y los colores de la montaña. El ancestro Mazu envió por fin un monje para visitar y decirle a Damei: «El Dharma del Buda de Mazu es diferente hoy en día».

Damei respondió: «¿Cómo es de diferente?»

El monje dijo: «Ni mente, ni Buda».

Damei dijo: «Incluso si él dice ‘ni mente, ni Buda’, yo solo entiendo ‘esta mente en sí misma es Buda’».

El monje volvió y se lo dijo al ancestro.

Mazu dijo: «Este ciruelo está maduro». (1)

Dōgen dijo: «Esta mente en sí misma es Buda» es más profundo. Año tras año Damei maduró en pleno verano.

– Notas –

(1) Esta historia también aparece en el [Eihei Kōroku](#) en el discurso en la sala del Dharma [número 319 «La mente es muros, el Buda es barro»](#) y en las palabras sobre el Dharma (*hōgo*) [número 9 «La corriente vital de ‘La mente en sí misma es Buda’»](#) del Volumen 8. También se narra en los casos 30 y 33 del [Mumonkan \(La barrera sin puerta · The Gateless Barrier\)](#). Damei Fachang se considera un sucesor en el Dharma de Mazu Daoyi.

Una frase de brillante claridad

9. Discurso en la Sala del Dharma

Con una única frase [que expresa la esencia], un bloque de hielo se derrite y una teja se rompe. Con una única frase, una zanja se llena y un valle se embalsa. Dentro de esta única frase, todos los budas de los tres tiempos y las seis generaciones de ancestros [chinos] nacen en el cielo y descienden del cielo, entran en un vientre y emergen de un vientre, completan la Vía y hacen girar la rueda del Dharma. Por ello se dice: «La brillante claridad de la mente del maestro ancestral es la brillante claridad del centenar de puntas de hierba». (1) Si bien esto es así, hoy, en la asamblea

de [Kōshōji](#), tengo una frase que nunca ha sido expuesta ni por los budas ni por los ancestros. ¿Queréis discernirla por completo?

Después de una pausa, Dōgen dijo: La brillante claridad de la mente del maestro ancestral es la brillante claridad del centenar de puntas de hierba.

– Notas –

(1) «La brillante claridad de la mente del maestro ancestral es la brillante claridad del centenar de puntas de hierba» es un dicho citado por el afamado adepto Chan del siglo VIII, el [Laico Pang](#), a su hija [Lingzhao](#), adepta a su vez. «El maestro ancestral» aquí se refiere a [Bodhidharma](#). Véase: [The Recorded Sayings of Layman P'ang: A Ninth-Century Zen Classic, Ruth Fuller Sasaki, Yoshitaka Iriya and Dana R. Fraser, trad., (New York: Weatherhill, 1971), pág. 75 y [Original Teachings of Ch'an Buddhism, Chang Chung-yuan, trad., \(New York: Vintage Books, 1968\), págs. 145–146](#)].

Exponer y practicar en la cima de un poste de cien metros

10. Discurso en la Sala del Dharma

Dad un paso adelante o atrás en la cima de un poste de cien metros, con una sola mente, girad vuestro rostro y transformad vuestro yo. (1) Este monje de montaña [Dōgen] permitirá que los pilares y las linternas expongan este principio para todos. (2) ¿Ya han acabado de exponerlo o no? Lo expusieron anoche, y también la noche anterior. Mañana lo expondrán, y también pasado mañana. Si han acabado de exponerlo, ¿lo ha escuchado todo el mundo o no? Si todavía no lo habéis escuchado, es que los pilares y las linternas se han vuelto perezosos y todavía no lo han expuesto. Así que este monje de montaña [Dōgen] permitirá que toda la gran tierra y toda la gente lo exponga. ¿Toda la gran tierra y toda la gente ya acabaron de exponerlo o no? Si todavía no lo han expuesto, entonces también se han vuelto perezosos. Exponer y practicar este principio son ambos la Vía suprema.

Por ello, entre los antiguos, [Daci](#) dijo: «Exponer un metro no es igual que practicar un palmo. Exponer un palmo no es igual que practicar un centímetro». (3)

[Dongshan](#) dijo: «Practicad lo que no se puede exponer. Exponed lo que no se puede practicar». (4)

[Yunju](#) dijo: «Cuando se expone, no hay camino de práctica. Cuando se practica, no hay camino de exposición. Cuando ni se expone ni se practica, ¿qué clase de camino es ese?». (5)

[Luopu](#) dijo: «Si ambas, la práctica y la exposición, llegan, no hay asunto original. Si ni la práctica ni la exposición llegan, el asunto original existe». (6)

El maestro Dōgen dijo: Para Daci, exponer un metro no se puede hacer sin practicar un metro; exponer un palmo no se puede hacer sin practicar un palmo.

Para Dongshan, [uno debería] practicar lo que no se puede practicar, y exponer lo que no se puede exponer.

Para Yunju, hay ambas, práctica y exposición, soltar y agarrar.

Para Luopu, si ambas, práctica y exposición, llegan, el país prospera; si ni la práctica ni la exposición llegan, los budas y los ancestros os confirman [a vosotros].

(1) El dicho Zen usual sobre caminar sobre un poste de cien metros es literalmente «un poste de cien *shaku*», siendo un *shaku* aproximadamente un pie americano (0,3 metros). Aquí Dōgen dice «un poste de cien *jo*». Un *jo* es aproximadamente tres metros.

(2) La palabra «exponer» (*setsu* en japonés), repetida frecuentemente en este fragmento, se podría traducir también como «expresar» o «explicar» y puede implicar también estos significados aquí dependiendo del contexto.

(3) Daci Huanzhong fue un discípulo de [Baizhang Huaihai](#). «Un palmo» es literalmente un *jo* (véase la nota anterior), por lo que de hecho la longitud es tres palmos. Lo hemos traducido como «un palmo» en el texto para mantener el sentido del original. Estas cuatro citas aparecen juntas en el volumen 3 de la Crónica Extensa de [Hongzhi](#) (Wanshi Kōroku en japonés), y en la sección sobre Daci en el [Keitoku Dentōroku](#). Véase también el discurso en la sala del Dharma [número 498 «Practicar y exponer en las montañas profundas»](#).

(4) Dongshan Liangjie es el fundador del linaje Caodong (Sōtō) que [Dōgen](#) heredó y llevó a Japón.

(5) Yunju Daoying era un discípulo de Dongshan.

(6) Luopu Yuanan era un discípulo de [Jiashan Shanhui](#). El «asunto original» podría referirse a la realidad previa a la conceptualización o a la gran causa por la que los budas se manifiestan: guiar a todos los seres al camino del despertar.

Estudiando juntos sin falta

11. Discurso en la Sala del Dharma

Sacar el mástil que hay delante de la entrada del templo es igualmente la transmigración de nacimiento y muerte. (1) Repartir el árbol del centro (del jardín) es sin embargo una ilusión patas arriba. (2) Haber estudiado así es estudiar junto con todos los budas y ancestros. No haber estudiado así es estudiar junto con el yo. Todos los budas estudian juntos, el yo no estudia junto. Hay una diferencia entre hablar de metros y hablar de medio metro, entre decir diez y decir nueve. Lo que no es estudiar juntos, eso es el yo. Lo que es estudiar juntos, eso son todos los budas.

He aquí una historia sobre [Nanyue](#) [Nangaku Ejō]: El gran maestro [Mazu](#) [[Baso Dōitsu](#)] había estado enseñando en la provincia Jiangxi. [El maestro de Mazu] Nanyue preguntó a su asamblea: «¿[Mazu] Daoyi expone el Dharma a su asamblea o no?»

Un monje dijo: «Él ya ha estado exponiendo el Dharma a su asamblea».

Nanyue dijo: «Nadie ha traído ninguna noticia». Los monjes no respondieron. Entonces envió a un monje y le dijo: «Espera a que dé un discurso y simplemente pregunta: '¿Qué tal estás?' Recuerda lo que dice y dímelo».

El monje fue e hizo lo que el maestro le pidió. Regresó y le dijo a Nanyue: «El maestro Mazu dice: 'Desde que dejé atrás la confusión hace treinta años, nunca me han faltado la sal ni la salsa para comer'». (3)

Después de la historia, el maestro Dōgen dijo: Al margen de las causas y condiciones en esta historia, haz una bola de masa redonda y ofrécesela a los budas y ancestros. Hay tres personas que confirman esto. La primera persona dice: «Ofrezco flores celestiales Māṇḍārava y Mañjuṣaka. Otra persona dice: «Ofrezco cuatro gramos de incienso precioso de la orilla del mar». Una tercera persona dice: «Ofrezco mi cabeza, mis ojos, mi médula y mi cerebro». Deja a un lado las confirmaciones de estas tres personas por un momento. La presente gran asamblea ante mí ofrece confirmación y permite que el tercer hijo de Zhou y el cuarto hijo de Li (esto es, personas

comunes) lo expresen. ¿Qué dicen ellos? «Después de salir de una confusión de un millón de años, no nos falta la sal ni el vinagre». (4)

– Notas –

(1) «Sacar el mástil que hay delante de la entrada del templo» es una referencia a la historia que también aparece en el caso 22 del Mumonkan, en el que [Mahākāśyapa](#) le pide a [Ānanda](#) que saque la bandera que indicaba debate sobre el Dharma delante del templo (pero en este caso también simboliza el ego de Ānanda). Acto seguido Ānanda despertó. Véase: [[Gateless Barrier, Aitken, págs. 142–146](#) y [Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 106–109](#)].

(2) «Repartir o dar el árbol del centro» se refiere a un dicho de [Xuansha Shibe](#) [Gensha Shibi] recogido en el volumen 16 del [Keitoku Dentōroku](#): tratar de ganar comprensión es como tratar de vender un jardín e intentar conservar el árbol en medio de él.

(3) Esta historia aparece en las Crónicas completas de Mazu, en donde se añade que Nanyue aprobó la respuesta de Mazu cuando la escuchó. Véase: [[Sun-Face Buddha: The Teachings of Ma-tsu and the Hung-chou School of Ch'an, Cheng Chien Bhikshu, trans., \(Berkeley: Asian Humanities Press, 1992\), pág. 61](#)]

(4) Las ofrendas de flores celestiales, incienso precioso y por último el propio cuerpo fueron ofrendas que, de acuerdo al capítulo 23 del Sutra del Loto, fueron hechas por un [bodhisattva](#) llamado «Visto con Alegría por todos los Seres Vivientes» durante una vida anterior del Bodhisattva Rey de la Medicina. La pequeña cantidad de incienso de la orilla del mar que se ofrece es descrita como de igual valor al mundo entero. Véase: [Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma, Leon Hurvitz, trans., (New York: Columbia University Press, 1976), págs. 294-295]. [Manzan](#) tiene una interpretación diferente de la línea «Después de salir de una confusión de un millón de años, no nos falta la sal ni el vinagre». Su versión es algo así como: «¿Cómo la presente gran asamblea me ofrecerá confirmación, y provoque que el tercer hijo de Zhou y el cuarto hijo de Li lo expresen por sí mismos diciendo: 'Después de salir de una confusión de un millón de años, ¿no nos falta la sal ni el vinagre?'» La interpretación usada en esta traducción implica que la realidad última de todas las personas es que ellas ya están alimentadas y fundamentalmente ya han dejado atrás la confusión. La versión de Manzan implica la responsabilidad de la sangha en ayudar a la gente común a darse cuenta de esto.

Quedarse en la cima de un poste de cien metros a cada paso

12. Discurso en la Sala del Dharma

El tiempo no espera por la gente, por lo que deberíamos valorar nuestros días y nuestras noches. Desde los tiempos antiguos, la gente de la Vía no valora los poderes de la nación, las jerarquías sociales, los siete tesoros o las cien cosas, sino que solo valora el tiempo que pasa. (1) Se dice que la práctica de la Vía transcurre junto con el paso del tiempo. Por consiguiente, toda la gente da un paso adelante y un paso atrás desde la cima de un poste de cien *jo* y alcanza la práctica de la Vía. (2) Un tercio de este verano [período de práctica] ya ha pasado. ¿Habéis sido capaces de decir una frase o no? Un antiguo dijo: «Da un paso adelante desde un poste de cien metros». (3) Se ha dicho también: «Da un paso atrás desde un poste de cien metros». Desde los tiempos antiguos nunca antes se ha dicho de quedarse a cada paso en la cima de un poste de cien metros. Al practicar, avanzad un paso adelante, retroceded un paso atrás, respetad cada paso. Esta cima del poste es exactamente donde toda la gente acomoda el cuerpo y establece su vida, y es exactamente el asiento de la realización donde todos los budas alcanzan el insuperable y completo despertar. (4)

Recuerdo que [Huangbo](#) le dijo a su asamblea: «Todos los maestros principales en todas las direcciones se encuentran en la cima del bastón de un monje». Un monje se marchó tras hacer postraciones y fue a Dashu, donde repitió este dicho. (5)

Dashu dijo: «Huangbo habla así, pero ¿ya ha visto en todas las direcciones o no?».

[Langye Huijue](#) dijo: «Dashu habla así, pero aunque tiene ojos parece ciego. Incluso si toda la gente bajo el cielo muerde por completo el bastón de Huangbo, no se romperá». (6)

El maestro Dōgen dijo: Langye habló así, y aunque su frase dice bastante, solo fue capaz de decir el ochenta o noventa por ciento. ¿Cómo pudo haber omitido decir que cuando toda la gente bajo el cielo muerde por completo, inmediatamente se rompe? Si sois capaces de ver esto, ¿qué tenéis? ¿Lo habéis entendido completamente?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Los maestros principales en todas las direcciones se encuentran en la cima del bastón de montaña único de Huangbo. Si de repente se tambalease, los extensos cielos se caerían. Inconscientemente, hasta el momento he estado comentando la esencia de esto.

– Notas –

(1) «Jerarquías sociales» es literalmente «hombres y mujeres», pero también se refiere a todos los apegos a las distinciones impuestas por la sociedad. Los «[siete tesoros](#)» son oro, plata, lapislázuli, cristal, ágata, rubí y cornalina (aunque en algunas listas los dos últimos se sustituyen por coral y ámbar). Las «cien cosas» se refiere al mundo fenoménico en su conjunto.

(2) El dicho Zen usual sobre caminar por un poste de cien metros es literalmente «un poste de cien *shaku*», siendo un *shaku* aproximadamente treinta centímetros. Dōgen dice aquí «un poste de cien *jo*». Un *jo* son son cerca de tres metros.

(3) Esta famosa frase es de [Changsha Jingcen](#), un discípulo de [Nanquan](#) y hermano en el Dharma de [Zhaozhou](#).

(4) «Acomoda el cuerpo y establece su vida» es *anshin ritusmei*, una expresión común japonesa derivada del Confucianismo, que normalmente utiliza el carácter *shin* para mente. Dōgen lo reemplaza con el carácter *shin* para cuerpo, para enfatizar la práctica física que representa el despertar.

(5) El Maestro Dashu (Daiju en japonés) es desconocido aparte de esta historia.

(6) Langye Huijue fue un discípulo de [Fenyang Shanzhao](#). Todo este intercambio está tomado de los Dichos Registrados de Langye.

Completando una luna llena

13. Discurso vespertino de luna llena en la Sala del Dharma [1240] (1)

La bodhi insuperable (el despertar) son solo [siete contratiempos, ocho vueltas](#); girar la rueda del Dharma maravilloso es caer en tres o caer en dos.

Recuerdo cuando [Mazu](#) vio la luna en esta ocasión. [Nanquan Puyuan](#), [Xitang Zhizang](#) y [Baizhang Huaihai](#) estaban presentes. (2)

Mazu dijo: «Justo en este preciso momento, ¿cómo es?»

Xitang dijo: «Ideal para hacer ofrendas».

Baizhang dijo: «Ideal para cultivar la práctica».

Nanquan se bajó las mangas y se marchó.

Mazu dijo: «Los sutras penetran en el Tesoro (Zang); el Zen regresa al Océano (Hai); solo el Voto Universal (Puyuan) trasciende más allá de las cosas». (3)

El maestro Dōgen dijo: Hacer ofrendas, cultivar la práctica, bajarse las mangas y marcharse, estas tres personas son ideales para completar una luna llena. Disfrutar de la luna en Jiangxi (donde Mazu enseñaba) es así. El conejo y el sapo [de la luna] frente de la Vía Láctea lo confirman plenamente.

Perfeccionados diariamente en la caldera abierta

14. Discurso en la Sala del Dharma por la apertura de la chimenea [1240] (4)

Hemos abierto la caldera y los fuelles de nuestra propia casa. Los ancestros del Buda en el pasado perfeccionaron [a sus discípulos y a ellos mismos]. Si alguien pregunta por el significado de esta acción, esta mañana es el primer día del décimo mes.

– Notas –

(1) «Tarde de luna llena» se refiere concretamente a la luna llena del octavo mes del calendario lunar, una ocasión tradicional en Asia Oriental para ver la luna y crear poesía sobre la luna. Todas las fechas vendrán dadas por su número de mes lunar tal y como se usa tradicionalmente en China y Japón, que no coincide con Enero, Febrero y demás de nuestros calendarios modernos.

(N. del T.) Publicamos este Discurso el decimoquinto día del octavo mes, pero «[La luna llena del medio otoño](#)» es entre mediados de septiembre y principios de octubre.

(2) Nanquan Puyuan, Xitang Zhizang y Baizhang Huaihai fueron todos ellos famosos sucesores en el Dharma de Mazu Daoyi. Esta historia se menciona en el comentario al caso 6 del Shōyōroku. Véase: [\[Book of Serenity, Cleary, pág. 25\]](#).

(3) En su frase final, Mazu está jugando con los significados de los nombres de sus discípulos: Xitang Zhizang significa «Tesoro de sabiduría de la Sala del Oeste»; Baizhang Huaihai significa «Un preciado océano de cien jo»; Nanquan Puyuan significa «Voto universal del manantial del Sur».

(4) «La apertura de la chimenea» ocurría al comienzo del décimo mes (lunar). En esta época del año el gran contenedor metálico tras el altar de la sala de los monjes se usaba por primera vez para quemar carbón y proporcionar calor.

Encendiendo la práctica

15. Discurso en la Sala del Dharma

La semilla de los budas surge de condiciones, el Dharma del Buda surge desde el origen. Cuando encontréis buenas condiciones, no titubeéis sino simplemente practicad. Dentro de la práctica hay tanto contención como renuncia. Permaneciendo aquí [en Kōshōji], no titubeéis, sino simplemente comprometéos incondicionalmente con la Vía. Dentro del compromiso sincero con la Vía hay tanto práctica como esfuerzo. Con una mañana de exhaustividad, diez mil dharmas se realizan. Si aún no sois exhaustivos, diez mil dharmas titubean.

Bien, el [Maestro Zen](#) [Bao'en] [Xuanze](#) tuvo afinidad con [Fayan](#). (1) Una vez Xuanze fue nombrado director en la asamblea de Fayan. Un día, Fayan le dijo: «¿Cuántos años hace que estás aquí?».

Xuanze contestó: «Ya llevo tres años en la asamblea del maestro».

Fayan dijo: «Eres un estudiante, entonces ¿por qué nunca me preguntas sobre el Dharma?».

Xuanze dijo: «No me atrevo a defraudar al maestro. Cuando estaba donde [Qingfeng](#), alcancé paz y alegría». (2)

Fayan le preguntó: «¿Por medio de qué palabras fuiste capaz de penetrar?».

Xuanze respondió: «Una vez le pregunté a Qingfeng: ‘¿Cuál es el yo del estudiante [es decir, mi propio sí mismo]?’». Qingfeng dijo: ‘El chico del fuego viene buscando el fuego’. (3)

Fayan dijo: «Buenas palabras, pero me temo que no las entendiste».

Xuanze dijo: «El chico del fuego pertenece al fuego. Ya (siendo) el fuego y sin embargo buscar el fuego es como ser uno mismo y sin embargo (seguir) buscando el yo».

Fayan exclamó: «Ahora ciertamente sé que no lo entiendes. Si el Dharma del Buda fuese así, no habría durado hasta hoy».

Xuanze se puso muy nervioso y saltó. En el camino pensó: «Es el maestro guía de quinientas personas. Para haber señalado mi error debe tener alguna buena razón».

Volvió donde Fayan e hizo postraciones de arrepentimiento. Fayan dijo: «Deberías hacer la pregunta».

Xuanze preguntó: «¿Cuál es el yo del estudiante?».

Fayan dijo: «El chico del fuego viene buscando el fuego». Xuanze se iluminó profundamente. (4)

El maestro Dōgen dijo: Previamente el chico del fuego vino buscando el fuego. Después, de nuevo el chico del fuego vino buscando el fuego. Previamente, ¿por qué no estaba iluminado, sino que fluía en el camino del intelecto? Después, ¿por qué estaba profundamente iluminado y abandonó el viejo nido? ¿Queréis entenderlo?

Después de una pausa, Dōgen dijo: El chico del fuego viene buscando el fuego. ¿Cuánto se preocupan los pilares y las linternas por la claridad? El fuego está cubierto con cenizas frías y mientras buscamos no lo vemos. (5) Encenderlo y apagarlo de nuevo da lugar a la práctica. (6)

– Notas –

(1) Bao'en Xuanze llegó a ser un sucesor en el Dharma de Fayan Wenyi, el fundador de una de las cinco casas chinas del Chan/Zen. «Afinidad» en este caso es el mismo carácter traducido como «condiciones» en el párrafo anterior. Dōgen repite esta historia en varios lugares, por ejemplo en el Chiji Shingi (Normas puras para los administradores del templo). Véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community: A Translation of Dōgen's Eihei Shingi, Taigen Dan Leighton and Shohaku Okumura, trad., (Albany: State University of New York Press, 1996), págs. 132–133]. Dōgen la menciona también en el [Bendōwa](#) (Charla sobre la práctica incondicional de la Vía). Véase: [The Wholehearted Way, Okumura and Leighton, págs. 37–38].

(2) Qingfeng Zhuanchu es citado como el maestro anterior de Xuanze en la versión de esta historia en el comentario del caso 17 del [Shōyōroku](#). Véase: [Book of Serenity, Cleary, pág. 72]. Sin embargo, en la [Crónica Jingde de la Transmisión de la lámpara \(Keitoku Dentōroku\)](#) se habría producido un diálogo similar a este entre Xuanze y [Baizhao Zhiyuan](#). Véase: [Volumen 17 del Keitoku Dentōroku en Taishō Shinshū Daizōkyō, vol. 51 (Tokyo: Taishō Issaikyō Kankokai, 1924–33), págs. 196–467].

(3) «Chico del fuego» es *byōjōdōji* o *heiteidōji*, que se puede leer también como «aprendiz del espíritu del fuego», refiriéndose al fuego como uno de los cinco elementos de la cosmología china. El *byōjōdōji* era el novicio del monasterio que atendía las lámparas.

(4) Xuanze solo se había percatado de que el chico del fuego pertenece al fuego, no de su necesidad de actualizar el «viene buscando».

(5) Esta frase es una referencia a la historia sobre [Guishan](#) cuando estudiaba con [Baizhang](#). Cuando Guishan no podía encontrar nada de fuego en las cenizas, Baizhang escarbó en la chimenea y sacó una brasa. Véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura, pág. 136].

(6) «Encenderlo y apagarlo» se refiere a la historia de [Deshan Xuanjian](#) cuando estudiaba con [Longtan Chongxin](#). Deshan le pidió una linterna a Longtan ya que se marchaba de la habitación de Longtan una noche oscura. Longtan encendió una lámpara pero después de pasársela a Deshan, la apagó. Deshan se despertó. La historia aparece en el comentario al caso 4 del [Hekiganroku \(Crónica del Barranco Azul\)](#). Véase: [\[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 24–25\]](#).

Curando la separación entre hojas de hierba

16. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. Sudhana estudió con [Mañjuśrī](#). (1) Mañjuśrī dijo: «Sal y trae una brizna de hierba medicinal». Sudhana se marchó y buscó por toda la tierra, pero no había nada que no fuese medicina.

Regresó a Mañjuśrī y dijo: «Toda la gran tierra es medicina. ¿Cuál debería recoger y traerte?».

Mañjuśrī dijo: «Trae una brizna de hierba medicinal». Sudhana arrancó una hoja de hierba y se la dio a Mañjuśrī.

Mañjuśrī levantó la hoja solitaria, la mostró a la asamblea y dijo: «Esta sola hoja de hierba tanto puede matar a una persona como puede darle la vida».

El maestro Dōgen dijo: Al principio una hoja de hierba, luego también una hoja de hierba, ¿cuánta separación hay entre la primera y la última?

Después de una pausa, Dōgen dijo: La separación es solo una hoja de hierba.

– Notas –

(1) Sudhana (Zenzai en japonés, «Tesoro Virtuoso») es el peregrino protagonista del Gaṇḍavyūha Sūtra, que es el último capítulo del inmenso [Avatamsaka Sūtra \(Sutra del Ornamento Floral\)](#). En este sutra Mañjuśrī, el [bodhisattva](#) de la sabiduría, envía a Sudhana a un peregrinaje en el que termina estudiando con cincuenta y dos maestros sucesivamente, reapareciendo Mañjuśrī como el penúltimo maestro al final del viaje. Véase: [\[Entry into the Realm of Reality: A Translation of the Gandavyuha, the Final Book of the Avatamsaka Sutra, Thomas Cleary, trad., \(Boston: Shambhala, 1987\)\]](#).

Sin embargo, esta historia sobre hierbas medicinales no aparece en la versión del Gaṇḍavyūha traducido por Cleary, que es la traducción al chino de Śikṣānada en el año 699, y no aparece en ninguna de las versiones traducidas al chino de diferentes partes del Avatamsaka Sūtra. Probablemente se trata de una antigua leyenda, o una historia inventada en los comienzos del Budismo chino. Una versión de este diálogo se cita en el comentario al caso 87 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul). Véase: [\[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, pág. 560\]](#).

La simplicidad del verdadero poder espiritual

17. Discurso en la Sala del Dharma

Considera la historia sobre el [Maestro Nacional \[Nanyang\] Huizhong \[Nanyō Echū\]](#) al examinar la penetración del Maestro del Tripitaka Da'er en las mentes de los demás, y considera también los comentarios de [Yangshan Huiji](#) [Gyōzan Ejaku], [Xuansha Shibe](#) [Gensha Shibi], [Yongjia Xuanjie](#) [Yōka Genkaku], y [Zhaozhou Congshen](#) [Jōshū Jūshin]. (1)

El maestro Dōgen dijo: ¿Por qué el maestro nacional no le dijo al maestro del tripitaka al principio: «¿Cuánta penetración de las mentes de los demás has alcanzado? ¿Sólo has alcanzado la penetración de las mentes de los demás o también has alcanzado la penetración de tus propias

mentales?» Si hubiese dicho esto, ¿el maestro del tripitaka se habría quedado sin palabras? Los cuatro venerables [cuyos comentarios se mencionan] pensaron que [solo] la tercera vez no vio [los pensamientos del maestro nacional]. (2) En concreto, no sabían que [el maestro del tripitaka] no pudo ver [los pensamientos del maestro nacional] las primeras dos veces tampoco. Si consideraron que la penetración de los dos vehículos del maestro del tripitaka era la penetración de los ancestros del Buda en las mentes de los demás, entonces estos cuatro venerables no han escapado aún de la cueva de los dos vehículos. (3) Permanecen todavía en la unilateralidad del maestro del tripitaka.

¿Quieres entender las penetraciones sobrenaturales de los ancestros del Buda? La propia mente y la mente ajena aniquilan totalmente y originan totalmente. Las transformaciones [maravillosas] de los poderes espirituales son [simplemente traer] un cuenco de agua y preparar té. (4)

– Notas –

(1) El Maestro Nacional Huizhong fue un sucesor de [Huineng \[Enō\]](#). Este diálogo con Da'er (Daiji en japonés, que significa «Orejas grandes») se comenta en el ensayo del Shōbōgenzō Tashintsū (Penetración de la mente de los demás), aunque el ensayo se escribió a partir de una charla sobre el Dharma en 1245, mucho después de este Discurso en la Sala del Dharma del volumen 1 del Eihei Kōroku. La palabra *tashintsū* quiere decir poderes espirituales o sobrenaturales que se pueden adquirir en meditación y ser usadas para leer las mentes de los demás. Para un análisis adicional de esta historia, véase el [Discurso en la Sala del Dharma 196 «Ofrecer un simple deseo de salud y bendiciones»](#). Para exponer la historia básica brevemente, en el siglo VIII el Maestro del Tripitaka Da'er llegó de la India a la capital de la dinastía Tang, afirmando que poseía el ojo de la sabiduría con el poder de conocer las mentes de los demás. El Maestro Nacional Nanyang Huizhong lo examinó y le preguntó a Da'er dónde estaba ahora el maestro nacional (en sus pensamientos). Da'er respondió que, aunque él era el maestro de la nación, Huizhong estaba observando regatas de barcos. Nanyang Huizhong le preguntó una segunda vez y el maestro del tripitaka respondió que el maestro nacional estaba en un puente famoso, viendo jugar a monos. Pero cuando Nanyang Huizhong le preguntó una tercera vez, el maestro del tripitaka no pudo decir nada y Nanyang Huizhong le llamó espíritu de zorro y dijo: «¿Dónde está ahora su poder para ver las mentes de los demás?».

En lo que respecta a los otros [maestros](#) que se mencionan haciendo ulteriores comentarios: un monje dijo que Da'er no vio al maestro nacional la tercera vez y preguntó a Zhaozhou dónde había estado el maestro nacional. Zhaozhou dijo que el maestro nacional estaba en la nariz de Da'er. Luego un monje preguntó a Xuansha por qué, si el maestro nacional estaba en la nariz de Da'er, éste no lo vio. Xuansha dijo que simplemente era porque estaba demasiado cerca. En otro momento un monje preguntó a Yangshan por qué Da'er no vio al maestro nacional la tercera vez. Yangshan dijo que las primeras dos veces la mente del maestro nacional estaba ocupada en circunstancias externas, pero la tercera vez había entrado en el samādhi de autorrealización, *jijuyu zanmai* en japonés, que Dōgen aborda a menudo. En el ensayo del Shōbōgenzō, Dōgen no menciona a Yongjia Xuanjie pero en su lugar [Haihui Baiyun Shouduan](#) [Hakuun Shutun] dice que nadie había reconocido que el maestro nacional estaba dentro de los globos oculares de Da'er.

Véase: [Shōbōgenzō Tashintsū (Penetración de la mente de otros) en [Masters Dōgen's Shōbōgenzō](#), Gudo Wafu Nishijima y Chodo Cross, book 4, págs. 89-99].

(2) [Manzan](#) [Eihei Kōroku «Rufu-bon» – 1672] menciona cinco venerables aquí, incluyendo a Haihui Baiyun Shouduan y [Xuedou Chongxian](#) [Setchō Jūken] y deja fuera a Yongjia Xuanjie. Estos cinco son los citados por Dōgen más tarde en el ensayo Shōbōgenzō Tashintsū, que puede ser por lo que Manzan modificó su versión del texto del Eihei Kōroku.

(3) Los «dos vehículos» en este caso se refiere a las vías de los śrāvakas y pratyekabudas como opuestos al vehículo del [bodhisattva](#). Los śrāvakas son discípulos que solo escuchan la enseñanza y los pratyekabudas son auto-iluminados pero no enseñan a los demás. Estos «dos vehículos» se distinguen también del Vehículo Único (Ekāyana) de los budas como se describe en el Sutra del Loto.

(4) «Un cuenco de agua y preparar té» se refiere a una historia que Dōgen también menciona en el ensayo [Shōbōgenzō Jinzū \(Poder místico o Poderes espirituales\)](#). [Guishan](#) [Isan Reiyū] se despertó y preguntó a su discípulo Yangshan que interpretara su sueño. Yangshan se marchó y le trajo un cuenco de agua a Guishan. Después de que Guishan se lavara la cara, llegó su discípulo [Xiangyan Zhixian](#) [Kyōgen Chikan] y Guishan le dijo que Guishan y Yangshan acababan de demostrar [poder espiritual](#). Xiangyan dijo que él había sido testigo de ello. Guishan preguntó a Xiangyan qué había

visto. Xiangyan simplemente preparó una taza de té y se la trajo a Guishan. Guishan ensalzó a ambos y dijo que sus poderes espirituales y sabiduría eran superiores a los de [Śāriputra](#) y [Maudgalyāyana](#) (grandes discípulos del Buda Śākyamuni). Para el Shōbōgenzō Jinzū véase: [Enlightenment Unfolds: The Essential Teachings of Zen Master Dōgen, [Kazuaki Tanahashi](#), Shambhala, 1999, págs. 104-115].

La práctica de la talidad

18. Discurso en la Sala del Dharma

Antes del decimoquinto día [cuando es luna llena], el viento es alto y la luna es fresca. Después del decimoquinto día, el océano está en calma y el río es cristalino. Justo en el decimoquinto día, el cielo es inmenso y la tierra es eterna. Habiendo ya alcanzado la talidad, deberíais ser así. (1) Avanzando un paso, los budas y ancestros vienen. Retrocediendo un paso, exponed cada trocito de vuestro corazón. Sin dar ni un paso adelante ni un paso atrás, no digáis que este monje de montaña [Dōgen] no os echa una mano por el bien de los demás. (2) No digáis que toda la gente [vosotros] no tiene un reino que concuerda con la iluminación. Habiendo ya escuchado la talidad, ¿quéreis practicar la talidad o no?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Sin dar la espalda a mil o diez mil personas, dejad caer cuerpo y mente, id a la sala [sōdō] y sentaos en [zazen](#). Dōgen bajó de su asiento.

– Notas –

(1) Esta cita es de [Yunju Daoying \[Ungo Dōyō en japonés\]](#).

(2) «Exponed cada trocito de vuestro corazón» es «corazón (o mente) rojo, trozos de corazón». Una frase similar, junto con «por el bien de los demás», forma parte del comentario al verso principal del caso 1 del [Hekiganroku \(Crónica del Barranco Azul\)](#) [[Bodhidharma](#) marchándose del Emperador Wu].

Una frase para manifestar la forma

19. Discurso en la Sala del Dharma

Hay una frase que abarca las ocho direcciones. Hay una frase que es clara como el cristal en todos sus ocho lados. Si podéis decirla, no estáis atrapados. Si no podéis decirla, sois una persona atrapada. Un antiguo Buda dijo: «El verdadero cuerpo del Dharma de Buda es como el cielo vacío. En función de las circunstancias, manifiesta la forma como la luna en el agua». (1) Los maestros ancestrales de cada generación solo pudieron expresar el principio de concordancia, pero no pudieron expresar la forma manifiesta del cuerpo de Buda. Por lo tanto, expresaban la mitad y no expresaban [la otra] mitad, manifestaban la mitad y no manifestaban la mitad. Monjes de Kōshōji, ¿cómo lo expresáis? El verdadero cuerpo del Dharma de Buda es como el cielo vacío. El verdadero cuerpo del Dharma de Buda es justo el cuerpo de Buda. En función de las circunstancias y manifestando la forma como la luna en el agua, en función de las circunstancias y manifestando la forma en la sala de los monjes y en la sala de Buda.

– Notas –

(1) Esta sentencia procede del volumen 24 del [Suvarṇaprabhāsa Sūtra \(Sutra del esplendor dorado\)](#).

Inhalando y exhalando sutras

20. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. Un rey del este de la India invitó al Venerable [Prajñātāra](#) a una celebración. Entonces el rey le preguntó: «Toda la gente está recitando sutras. Venerable, ¿por qué tú no los recitas?».

El Venerable Prajñātāra dijo: «Esta humilde persona, al exhalar, no sigue las diversas condiciones, y al inhalar no permanece en los reinos mentales o físicos. Continuamente recito cien, mil, diez mil, un billón de volúmenes de tal sutra, no solo uno o dos volúmenes». (1)

Dōgen dijo: Así he oído, y fielmente lo recibo y respetuosamente lo practico.

– Notas –

(1) Otra versión de esta historia sobre Prajñātāra es el caso 3 del Shōyōroku. Véase: [\[Book of Serenity, Cleary, págs. 11–16\]](#). «Reinos mentales o físicos» se refiere a los [skandhas](#), o los aspectos acumulativos de los que se compone una persona.

Práctica junto con una sola persona

21. Discurso en la Sala del Dharma

[Dongshan \[Liangjie\]](#) dijo a la asamblea: «¿Quién es esta persona que, incluso cuando se encuentra entre mil o diez mil personas, no encara a una sola persona y no le da la espalda a una sola persona?».

[Yunju](#) se marchó de la asamblea diciendo: «Esta persona va a la sala a practicar».

Cuando podéis ver como tal [persona], entonces todos los budas aparecen en el mundo, y esta persona va a la sala; y entonces también comiendo gachas [*genmai*] y arroz, diciendo una frase y viniendo desde lo universal y lo particular, todo esto es esta persona que va a la sala; y que deberíais ser como tal [persona] es también esta persona que va a la sala. (1) ¿Cómo podríais decir una frase que no sea practicar junto con Yunju?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Todos vosotros, monjes, id a la sala y practicad.

– Notas –

(1) La exposición de Dōgen aquí es una referencia a una expresión posterior del sucesor de Dongshan, Yunju. Yunju dijo una vez a su asamblea: «Si queréis alcanzar tal cosa, deberíais ser tal persona. Ya sois tal persona, ¿por qué preocuparse por tal cosa?». Véase el ensayo Shōbōgenzō Immo (Talidad) en: [\[Shōbōgenzō: Zen Essays by Dōgen, Thomas Cleary, \(Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986\), pp. 49–55\]](#).

«Viniendo desde lo universal y lo particular» es una referencia a la enseñanza del linaje Sōtō chino de los cinco grados iniciada por Dongshan. «Universal y particular» se puede traducir también como «verdadero y parcial», «derecho e inclinado» o «fundamental y fenoménico». Véase: [\[Cultivating the Empty Field: The Silent Illumination of Zen Master Hongzhi, Taigen Daniel Leighton with Yi Wu, trad., rev. ed. \(Boston: Tuttle, 2000\), págs. 8–12\]](#).

No alcanzar, no saber

22. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. [\[Tianhuang\] Daowu](#) le preguntó a [Shitou](#): «¿Cuál es el significado esencial del Dharma de Buda?». (1)

Shitou dijo: «No alcanzar, no saber».

Daowu dijo: «Más allá de eso, ¿hay algún otro aspecto fundamental o no?».

Shitou dijo: «El amplio cielo no obstruye las nubes blancas errantes».

No alcanzar, no saber es el significado esencial del Buda. El viento sopla en las profundidades, y soplan más vientos. (2) El amplio cielo no obstruye las nubes blancas errantes. En este momento, ¿por qué os tomáis la molestia de preguntarle a Shitou?

– Notas –

(1) Esta historia es sobre el discípulo de Shitou, Tianhuang Daowu, no [Daowu Yuanzhi](#), el discípulo de [Yaoshan](#), otro sucesor de Shitou. Véase: [The Mind of Chinese Ch'an (Zen), [Yi Wu](#), (San Francisco: Great Learning Publishing, 1989), págs. 77–78].

(2) «El viento sopla» (la traducción literal), como un compuesto, se refiere a la liberación de los apegos y las convenciones sociales. «Vientos» también se refiere a estilos de práctica. En este caso, el «soplan más vientos» se refiere a que Buda va más allá de Buda, profundizando cada vez más.

Montañas azules caminando, dar a luz por la noche

23. Discurso en la Sala del Dharma

Ved en profundidad las montañas azules caminando constantemente. Sabed por vosotros mismos que la piedra blanca [la mujer] da a luz a un niño por la noche. (1)

Dōgen descendió de su asiento.

– Notas –

(1) «Las montañas azules caminan constantemente y una mujer de piedra [estéril] da a luz a un niño por la noche» es un dicho de [Furong Daokai](#), un importante ancestro del linaje Sōtō chino. Dōgen comenta ampliamente este dicho en el ensayo Shōbōgenzō Sansuikyō (El sutra de las montañas y las aguas). Véase: [\[Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dōgen, Kazuaki Tanahashi, ed., \(San Francisco: North Point Press, 1985\), págs. 97–107 ó Shōbōgenzō: Zen Essays by Dōgen, Cleary, págs. 87–99\]](#).

Una expresión nunca antes expuesta

24. Discurso en la Sala del Dharma

En todo el universo en las diez direcciones no hay absolutamente ningún Dharma que no haya sido expuesto ya por todos los budas de los tres tiempos. Por ello, todos los budas dicen: «De la misma manera que todos los budas de los tres tiempos exponen el Dharma, es por lo que ahora yo expondré también el Dharma [la realidad] sin diferenciaciones». (1) Esta gran asamblea presente ante mí también está practicando la Vía de la misma forma que todos los budas. Cada movimiento, cada quietud no es otra cosa que el Dharma de todos los budas, por lo que no

actuéis descuidada o superficialmente. Si bien esto es así, tengo una expresión que todavía no ha sido expuesta nunca por ningún Buda. Todos vosotros, ¿queréis apreciarla?

Después de una pausa, Dōgen dijo: De la misma manera que todos los budas de los tres tiempos exponen el Dharma, es por lo que ahora yo expondré también el Dharma sin diferenciaciones.

– Notas –

(1) Esta cita procede del capítulo 2 del Sutra del Loto, «Medios hábiles» Véase: [[The Lotus Sutra, Burton Watson, \(New York: Columbia University Press, 1993\), pág. 45](#); [Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma, Hurvitz, pág. 45](#); [The Threefold Lotus Sutra: Innumerable Meanings, The Lotus Flower of the Wonderful Law, and Meditation on the Bodhisattva Universal Virtue, Bunnō Katō, Yoshirō Tamura, and Kōjirō Miyasaka, trad., \(New York: Weatherhill, 1975\), pág. 74](#). En castellano: «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró].

El crecimiento de la unicidad

25. Discurso en la Sala del Dharma para el solsticio de invierno en el primer día del [undécimo] mes [1240] (1)

«Alcanzando la unicidad, el cielo es claro; alcanzando la unicidad, la tierra está en reposo». (2) Alcanzando la unicidad, una persona está en paz; alcanzando la unicidad, el tiempo se vuelve brillante. (3) A medida que esta unicidad crece, dentro de los [días] cada vez más largos, los ancestros del Buda alcanzan longevidad. Todos, dentro de este crecimiento, suscitáis la mente del despertar, [practicáis](#), os comprometéis con la Vía con esfuerzo y alcanzáis la comprensión de una simple frase. (4) Ya habéis alcanzado el poder y la vitalidad que hay dentro de este crecimiento.

Por tanto, haciendo un rosario con los cuerpos de los ancestros del Buda, os extendéis trescientos sesenta días. (5) Cada vez que llega este día [del solsticio de invierno], [la duración de los días] avanza tal cual así. Esto es exactamente el cuerpo y la mente de los ancestros del Buda, por lo que [este crecimiento] avanza así.

Después de una pausa, Dōgen dijo: El cuerpo y la mente de cada Buda pueden ahora crecer. El rostro y los ojos de los anillos de jade y las joyas redondas tienen la forma de un palacio celestial. (6) Habiendo contado cada una de ellas, ¿cuánto tiempo y cuán lejos se extienden? En esta auspiciosa ocasión, el saber la cuenta es el simple brillo. (7)

– Notas –

(1) El solsticio de invierno anual ocurre el primer día del undécimo mes lunar solo cada diecinueve años. Este discurso en la sala del Dharma fue ofrecido en 1240. El solsticio de invierno ocurre en diferentes días del undécimo mes lunar en los diferentes años. Los otros discursos en la sala del Dharma por el solsticio de invierno son los número 115, [número 135 «Puliendo una joya en medio de una nevada»](#), [número 206 «Las bendiciones de Hongzhi y Dōgen sobre la aparición del yang»](#) y 296.

(2) Esta cita es del capítulo 39 del [Dao De Jing de Laozi](#). Véase: [[The Book of Lao Tzu \(Tao Te Ching\), Yi Wu, \(San Francisco, Great Learning Publishing, 1989\), pág. 143](#). En castellano: «Los libros del Tao. Tao Te ching». Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta]. También es citado por el maestro de Dōgen, [Tiantong Rujiing](#), y por [Tiantong Hongzhi](#), cuyos escritos son citados con frecuencia por Dōgen en el Eihei Kōroku.

(3) «El tiempo se vuelve brillante» significa literalmente que el tiempo es yang, en contraposición al yin. Esto hace referencia al tiempo tras el solsticio de invierno, cuando los días se hacen más largos y brillantes.

(4) «Una simple frase» se refiere a una afirmación o expresión de comprensión clara del Dharma.

(5) «Rosario» es *juzu* en japonés, una sarta de cuentas utilizada tradicionalmente por los budistas para contar cánticos o postraciones. Trescientos sesenta días es un año en el calendario lunar, por lo que [Dōgen](#) puede estar refiriéndose a la multiplicidad dentro de la unicidad. Al contar los días se termina con un año.

(6) «Anillos de jade» son discos planos de jade con un agujero en el centro, utilizados en China como joyas. Tanto los anillos de jade como las joyas redondas podrían ser utilizadas como cuentas ensartadas en los rosarios.

(7) Aquí «brillo» es literalmente, de nuevo, «yang».

El encuentro pleno entre anfitrión e invitado

26. Discurso en la Sala del Dharma

Estableciendo el cuerpo aquí, desprendeos del cuerpo allí. (1) ¿Cómo es allí? Paso a paso, [la práctica] es íntima y continua. ¿Cómo es aquí? Todo el corazón [late], momento a momento. Dejad a un lado el allí y el aquí por un rato. ¿Cómo podríamos [comentar] tales acontecimientos?

El anfitrión concibe una expresión plena y el invitado la confirma. (2). El invitado concibe una expresión plena y el anfitrión la confirma. Todas las personas [de esta asamblea] conciben una expresión plena y este monje de montaña [Dōgen] la confirma. Este monje de montaña concibe una expresión plena y todas las personas [de esta asamblea] la confirman. Cuando este monje de montaña y todas las personas [vosotros] la expresan, el *hossu* y el bastón la confirman. (3) Cuando el *hossu* y el bastón la expresan, este monje de montaña y todas las personas [vosotros] la confirman. Desprendiéndose del cuerpo [allí] y estableciendo el cuerpo [aquí], ¿qué hay que decir?

Después de una pausa, Dōgen dijo: El responder juntos en esta agradable reunión es pleno en sí mismo. El anfitrión está presente desde el principio mientras que el invitado está en *shashu*. (4) Esto ya se ha dicho un millón de veces. En esta ocasión, ¿cómo puede alguien no entender?

– Notas –

(1) En «estableciendo el cuerpo aquí, desprendeos del cuerpo allí», «aquí» y «allí» se refieren a este mundo fenoménico y al universal, o al *samsāra* (aquí) y el *nirvāṇa* (allí). «Desprenderse» es *datsu* en *datsuraku*, o «abandonar» (o «dejar caer»), como en la descripción de [Dōgen](#) de un despertar total, «abandonar cuerpo y mente», como se manifiesta en [zazen](#).

(2) «Anfitrión» se utiliza para el maestro e «invitado» para el estudiante, pero anfitrión e invitado se pueden referir también a lo universal y lo fenoménico. «Confirma» es *shōmei*, que se refiere a la verificación del despertar.

(3) El *hossu* y el bastón son distintivos que a veces llevan los maestros Zen. Dōgen llevaba al menos su *hossu* consigo durante estas charlas, por lo que es posible que levantara el *hossu*, y posiblemente el bastón, mientras decía esto.

(4) *Shashu* es el gesto formal de mantener las manos juntas sobre el pecho mientras se está de pie.

Nuestro propio trabajo

27. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. En los tiempos antiguos, cuando el [Venerable Mahākāśyapa](#) estaba pisoteando barro [para mezclarlo para hacer muros], un novicio le preguntó: «¿Por qué trabajas así tú mismo?».

El Venerable dijo: «Si no lo hago yo, ¿quién más lo haría por mí?». (1)

El maestro Dōgen dijo: La mente es como un abanico en diciembre, el cuerpo es como una nube sobre el frío valle. Si podemos ver que actuamos por nosotros mismos, entonces podemos ver que alguien está haciendo el trabajo. Si podemos ver que alguien está haciendo el trabajo, entonces vemos que somos nosotros mismos quienes lo estamos haciendo.

– Notas –

(1) Esta historia procede de una de las antologías chinas de historias sobre la transmisión de la lámpara, [Shūmon Rentō Eyō \(Colección de la esencia de la lámpara del Dharma continuo\)](#). Puede ser una historia apócrifa, que no aparece en los sutras. La historia es muy similar a una historia sobre un *tenzo*, el jefe de cocina del monasterio, a quien Dōgen vio durante sus experiencias en China, relatada por Dōgen en su *Tenzokyōkun* (Instrucciones para el jefe de cocina). Véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura, pág. 40. En castellano, puedes leer y descargar una traducción del [Tenzokyōkun \(Instrucciones al tenzo\)](#) comentadas por [Kōshō Uchiyama](#)].

Meteos en la hierba

28. Discurso en la Sala del Dharma

Hablar mucho crea montones de complicaciones, hablar demasiado poco no tiene fuerza. Sin hablar mucho y sin hablar demasiado poco, ¿cómo lo diréis?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Meteos en la hierba y transmitid el viento. (1)

– Notas –

(1) El viento sopla y la hierba se balancea. «Meteos en la hierba» se puede referir a manifestarse en el mundo ordinario. «Viento» se puede referir a estilos de enseñanza o declaraciones sobre el Dharma. [Dōgen](#) está enfatizando la calidad de las expresiones.

Más allá de la médula

29. Discurso en la Sala del Dharma

Es raro oír el Dharma, incluso en inmensos kalpas. Por el bien del Dharma, los anteriores líderes y respetables sabios simplemente abandonaron sus cuerpos. Ciertamente, los seres que tienen cuerpo, como la gente común, los animales, las hormigas, los mosquitos, los que tienen opiniones erróneas y los que están fuera de la Vía, todos tienen cuerpo y vida. Y sin embargo, incluso de los que aún no han oído el Dharma, y no necesitan ser venerados ni apreciados, ¿cuántos de ellos han recibido cuerpos durante innumerables vidas? Aunque no recibieron nacimientos afortunados, si fueron capaces de oír el Dharma, entonces fueron buenas vidas.

De los que oyen el Dharma hay tres tipos: altamente, medianamente y escasamente capaces. Esto quiere decir que las personas altamente capaces escuchan con el espíritu cuando oyen el Dharma, los medianamente capaces escuchan con la mente cuando oyen el Dharma, los escasamente capaces escuchan con el oído cuando oyen el Dharma. Nosotros ya tenemos espíritu, mente y oídos. ¿Cómo escucháis el Dharma y qué Dharma escucháis?

¿No veis que el viejo sabio Śākyamuni dijo: «Mi Dharma hace posible la separación del nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte. Este Dharma no es pensamiento discriminativo»?

(1) El separarse del nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte os permite apartaros

totalmente de esos otros. El no involucrarse en el pensamiento discriminativo os permite estar totalmente sin esos otros. (2) Nosotros ya somos capaces de ser así.

Dōgen dijo: Abrid este Dharma y tomad la médula de dentro del Dharma; tamizad la médula y tomad la esencia de dentro de la médula. ¿Cómo lo diríais?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Incluso despertado, el viento frío sopla y me enfría, y aún no sé para quién la brillante luna es blanca. Este es un dicho de [practicar](#) juntos. ¿Cómo decís una frase que trasciende el Dharma y va más allá de la médula, que no es ni elevada, ni mediana ni escasa, y que expresa la máximas cotas? En cualquier caso, ¿verdaderamente lo entendéis? Una garza blanca permanece en la nieve, pero no son del mismo color. La brillante luna [brilla sobre las blancas] flores de caña, pero no se parecen la una a la otra.

– Notas –

(1) Esta cita es del segundo capítulo del Sutra del Loto, «Medios Hábiles». Véase: [\[Lotus Sutra, Watson\]](#), págs. 23–46; *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, Hurvitz, págs. 22–47; [Threefold Lotus Sutra, Katō, Tamura y Miyasaka](#), págs. 51–76. En castellano: «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró].

(2) Estas dos frases son difíciles de entender. Literalmente, se podrían leer también como: «El separarse del nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte permite que los demás se aparten totalmente. El no involucrarse en el pensamiento discriminativo permite a los demás estar totalmente sin».

Más allá de dos o uno

30. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. El gran [Guishan](#) le preguntó a [Yangshan](#): «Dentro de los cuarenta volúmenes del [Mahāparinirvāṇa Sūtra](#), ¿cuánto está expuesto por Buda y cuánto está expuesto por demonios?». (1)

Yangshan dijo: «Fue todo expuesto por demonios».

Guishan regresó a los aposentos del abad.

Yangshan le siguió, diciendo: «Mi mente y mi espíritu estaban torpes y sombríos justo ahora cuando te respondí, como capas de rocas en la cima de una montaña».

Guishan dijo: «Yo sé que tu visión es correcta».

El maestro Dōgen dijo: Guishan y Yangshan tuvieron una conversación así, pero aún así fueron despreocupados y perezosos. Este monje de montaña [Dōgen] dirá una palabra por ellos. En nombre de Yangshan me hubiese levantado inmediatamente de la asamblea, hubiese hecho postraciones y luego regresaría a mi lugar.

Este sencillo recado era para Yangshan. Tengo otro mensaje para ofrecer a los dragones y elefantes que están aquí ahora delante de mí.

Después de una pausa, Dōgen dijo: la [Mahāprajñāpāramitā](#) (la gran perfección de la sabiduría) es la misma conversación simple y profunda más allá de si son dos o uno. (2) Incluso si los demonios y los budas hablan mediante la misma boca, deberíamos adelantarnos y preguntarnos si es necesariamente cierto o no.

– Notas –

(1) El Mahāparinirvāṇa Sūtra es la escritura Mahāyāna que supuestamente se pronunció justo antes de que el Buda pasase al *parinirvāṇa*. Una de sus principales enseñanzas es que todos los seres tienen la naturaleza de Buda, lo que Dōgen cuestionó y clarificó en su ensayo Shōbōgenzō Busshō «La naturaleza de Buda» como: «Todos los seres son totalmente la naturaleza de Buda». Véase: [[Heart of Dōgen's Shōbōgenzō, Waddell and Abe, págs. 59–98](#)].

(2) «Mahāprajñāpāramitā» significa «la gran perfección de la sabiduría», o *prajñā*, pero se refiere también a un grupo de sutras que incluye el Sutra del Corazón y el [Sutra del Diamante](#). Esta perfección de sabiduría es la percepción que ve la realidad más allá de las dicotomías o las diferenciaciones, «más allá de si son dos o uno». Los demonios y los budas no están separados.

Un camino llano

31. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. El maestro Zen [Deng Yinfeng](#) se estaba yendo de [Mazu](#) [su maestro]. Mazu dijo: «¿A dónde vas?». (1)

Deng Yinfeng dijo: «Voy a [Shitou](#)».

Mazu dijo: «El camino de Shitou es resbaladizo».

Deng Yinfeng dijo: «Estoy llevando conmigo un palo de tienda para teatros ambulantes. Según la situación, improvisaré». Se marchó de inmediato.

Tan pronto como llegó a Shitou, Yinfeng circunvaló inmediatamente la sala de meditación una vez, sacudió su bastón de monje para hacer un sonido, se quedó de pie delante de Shitou, y preguntó: «¿Cuál es la comprensión fundamental?». (2)

Shitou dijo: «Cielo azul, cielo azul». (3)

Deng Yinfeng se quedó sin palabras. Regresó a Jiangxi [donde Mazu enseñaba] y le contó la historia a Mazu.

Mazu dijo: «Deberías ir otra vez y cuando diga: ‘Cielo azul’, inmediatamente haces un sonido de llanto».

Deng Yinfeng fue otra vez a Shitou y le hizo la misma pregunta: «¿Cuál es la comprensión fundamental?».

Al instante, Shitou hizo un sonido de llanto. Deng Yinfeng se quedó otra vez sin palabras y regresó de nuevo [a Mazu].

Mazu dijo: «Te dije que el camino de Shitou era resbaladizo».

El maestro Dōgen dijo: Algunas personas que reflexionan sobre este sencillo [kōan](#) creen que la persona de Jiangxi [Mazu] habló así porque no tenía ninguna comprensión. También, la gente de las escuelas académicas que cuentan arena dicen: «[Mazu] no se limitó a una comprensión unilateral y por eso habló así». Este monje de montaña [Dōgen] no es así. Cuando Yinfeng dijo que iba a ir a Shitou, yo le diría: El camino de Shitou es llano.

Incluso si Shitou y Yinfeng hiciesen sonidos al mismo tiempo, gritando: «Cielo azul; cielo azul», y también al mismo tiempo hiciesen el sonido de llorar juntos, cuando Yinfeng volviese y le hablase a este monje de montaña, aún así yo le diría: El camino de Shitou es llano.

– Notas –

(1) A Deng Yinfeng se le considera una excéntrico sucesor en el Dharma de Mazu. Para una versión ligeramente diferente de esta historia, véase: [\[Zen's Chinese Heritage: The Masters and Their Teachings, Andy Ferguson \(Boston: Wisdom Publications, 2000\), págs. 69–70\]](#).

(2) El bastón tradicional de monje, *shakujō*, tenía anillas metálicas en la parte de arriba que sonaban para alertar a pequeños animales o depredadores mientras el monje viajaba. Las acciones de Yinfeng en esta historia son descortesas según las formas habituales.

(3) «Cielo azul» es una expresión de pesar, acompañada normalmente de suspiros y llanto.

La ventaja del Año Nuevo

32. Discurso en la Sala del Dharma

Hoy es el comienzo de un nuevo año [1241], y también un día con tres mañanas. Digo tres mañanas porque es el comienzo del año, el comienzo del mes y el comienzo del día.

He aquí una historia. Un monje le preguntó a [Jingqing Daofu](#): «¿Hay Dharma del Buda al comienzo del año nuevo o no?».

Jingqing dijo: «Lo hay».

El monje le preguntó: «¿Cuál es el Dharma del Buda al comienzo del nuevo año?».

Jingqing dijo: «El día del Año Nuevo comienza con una bendición y las diez mil cosas son completamente nuevas».

El monje dijo: «Gracias, maestro, por tu respuesta».

Jingqing dijo: «Este viejo monje ha perdido hoy la ventaja». (1)

Un monje le preguntó a [Mingjiao Zhimen Shikuan](#): «¿Hay Dharma del Buda al comienzo del año nuevo o no?».

Mingjiao dijo: «No lo hay».

El monje dijo: «Cada año es un buen año, cada día es un buen día; ¿por qué no hay [Dharma del Buda al comienzo del nuevo año]?».

Mingjiao dijo: «El viejo Zhang bebe y el viejo Li se emborracha». (2)

El monje dijo: «Gran Anciano, [eres como] la cabeza de un dragón y la cola de una serpiente». (3)

Mingjiao dijo: «Este viejo monje ha perdido hoy la ventaja».

El maestro Dōgen dijo: [Ambos maestros] dicen lo mismo: «Este viejo monje ha perdido hoy la ventaja». Al escuchar tal historia mucha gente dice: «Estas son buenas historias sobre [maestros] que pierden la ventaja [en un diálogo]». Este monje de montaña [Dōgen] no está de acuerdo en absoluto. Aunque Jingqing y Mingjiao hablan de una pérdida, sin embargo no ven una ganancia. Supongamos que alguien me preguntase a mí, Kōshō, si hay Dharma del Buda al comienzo del nuevo año o no.

Yo le diría: Lo hay.

Supongamos que el monje respondiese: «¿Cuál es el Dharma del Buda al comienzo del nuevo año?».

Este monje de montaña le diría: Que todos y cada uno, tanto si se quedan sentados como si se levantan, tengan diez mil bendiciones. (4)

Supongamos que el monje dijese: «En ese caso, de acuerdo con este dicho, [practicaré](#)».

Este monje de montaña le diría: Yo, Kōshō, hoy tomo ventaja tras ventaja.

Ahora, por favor, practicad.

– Notas –

(1) «Perder la ventaja» quiere decir aquí que el orador no expresó el Dharma de forma tan completa como el monje en este diálogo, y fue superado por el monje.

(2) Esta es una expresión de la Crónica Extensa de [Yunmen](#), en respuesta a la pregunta de un monje sobre la finalidad de Yunmen. Véase: [Master Yunmen: From the Record of the Chan Teacher «Gate of the Clouds», [Urs App](#), trad. y ed., (New York: Kōdansha International, 1994), pág. 184]. Esto se refiere a la inconcebible interrelación de los diferentes seres y también expresa que el Dharma se difunde maravillosamente, más allá de nuestros modos habituales de percepción. En este caso, el dicho también se refiere al Día de Año Nuevo, una época tradicional de beber y celebrar en la cultura de Asia Oriental.

(3) Para «cabeza de dragón y cola de serpiente» véase la explicación de la nota 3 del [Discurso en la Sala del Dharma número 4 «La maravillosa esencia más allá de las valoraciones»](#). Este dicho es originalmente de Yunmen, el maestro de Mingjiao.

(4) Esta es una felicitación tradicional y formal de Año Nuevo en los monasterios Zen de los monjes a los maestros, que aún utilizan los monjes en las tarjetas de Año Nuevo. «Bendiciones» se podría traducir también como «felicidades».

Un lugar para vivir

33. Discurso en la Sala del Dharma

Los antiguos ancestros del Buda comprendieron el Dharma del Buda y alcanzaron [poderes espirituales](#). Realizar la budeidad y llegar a ser un ancestro no es algo que se pueda hacer fácilmente. Aquellos que solo alcanzan poder espiritual son llamados mayores. Aquellos que comprenden el Dharma del Buda son llamados grandes. Entender la grandeza y lograr el respeto como un mayor depende simplemente de penetrar el principio y comprometerse completamente con la Vía.

[Zhaozhou](#) dijo: «Hermanos, solo sentaos y penetrad el principio. Si lo hacéis así durante veinte o treinta años y no entendéis la Vía, entonces tomad la cabeza de este viejo monje y haceos un cucharón para recoger excremento y orina».

Un antiguo Buda habló así, y las personas de hoy en día tienen dicha práctica. ¿Cómo podemos ser engañados? Simplemente por estar atados a sonidos y colores y sin darse cuenta del pensamiento discriminatorio de uno mismo, uno no es capaz aún de ser liberado. ¡Qué lamentable! Tales personas están dispuestas a aparecer y desaparecer en vano entre el polvo de sonidos y colores. Ahora podemos descubrir la oportunidad actual [de practicar]. Abandonad la quema de incienso, las postraciones, el [nenbutsu](#), la práctica del arrepentimiento y la lectura de sutras y simplemente sentaos. (1)

Recuerdo que Zhaozhou visitó a [Yunju Daoying \[Ungo Dōyō\]](#). Yunju dijo: «Gran Anciano, ¿por qué no buscas un lugar para quedarte?» (2)

Zhaozhou dijo: «¿En qué lugar podría vivir esta persona?» (3)

Yunju dijo: «Frente a la montaña se encuentra la base de un antiguo templo».

Zhaozhou dijo: «Gran monje, sería bueno para ti vivir allí tú mismo».

De tal forma, una persona que comprende el Dharma del Buda manifiesta poderes espirituales. Esta acción no es lo mismo que la de aquellos en el ámbito de las diez sagradas y las tres sabias [etapas]. (4) Yo, Kōshō, en nombre de Yunju, manifestaré una vez más poder espiritual. Antes, ya se dijo: «En qué lugar podría vivir esta persona». Luego se dijo: «Gran monje, vive allí tú mismo». Habiéndolo realizado ya así, deberías ser así. (5) Esto es como decir: «Vive, vive». (6)

– Notas –

(1) «Simplemente sentaos» (o «solo sentaos») es *shikan taza*, una de las principales expresiones de Dōgen para la [meditación sedente \(zazen\)](#). Nenbutsu es la práctica de recitar el nombre de un Buda, literalmente, «recordando a Buda». Esta expresión (*shikan taza*) es del maestro de Dōgen, [Tiantong Rujiing \[Tendō Nyojō\]](#). En realidad, tanto Rujiing como Dōgen sostuvieron todas estas otras prácticas en sus monasterios, por lo que no deberíamos entender esta advertencia literalmente sino verla como un énfasis en la centralidad de «solo sentarse». Todas estas otras prácticas, como postraciones y lectura de sutras, han de hacerse en el espíritu de solo sentarse.

(2) En esa época, Zhaozhou ya era un sucesor en el Dharma de [Nanquan](#) y un experto realizado. La fecha de nacimiento de Yunju se desconoce pero sin duda Zhaozhou era mucho mayor que Yunju.

(3) «En qué lugar podría vivir esta persona» podría leerse también como una expresión declarativa. Esta historia es de los Dichos Registrados de Zhaozhou. Véase: [The Recorded Sayings of Zen Master Joshu, James Green (Boston: Shambhala, 1998), págs. 146–147].

(4) [Las «diez sagradas» se refiere a las diez etapas, o bhūmis, de la evolución de un bodhisattva](#), elaborados en el [Daśabhūmika Sūtra](#). Las «tres sabias» se refiere a los tres grupos de diez grados, o treinta pasos, que preceden a las diez etapas de los bhūmis, como se elaboraron en el [Gandavyūha Sutra](#). Ambos, el Daśabhūmika Sūtra y el Gandavyūha Sutra, son también capítulos incluidos en la amplia descripción del [Avatamsaka Sūtra](#) sobre la evolución de los [bodhisattvas](#) para convertirse en budas. Dōgen está diciendo que una persona que entiende el Dharma del Buda trasciende todas esas etapas de evolución.

(5) «Habiéndolo realizado ya así, deberías ser así» es una expresión de Yunju citada por Dōgen en el ensayo Shōbōgenzō Immo (Talidad). Véase: [[Shōbōgenzō: Zen Essays by Dōgen](#), Cleary, págs. 49-55]. Dōgen también la comenta en el [Discurso en la Sala del Dharma número 38 «La dificultad de tal cosa»](#).

(6) Zhaozhou comprendió que tanto en el nirvāṇa como en la realidad no hay lugar donde quedarse. Pero en este Discurso en la Sala del Dharma, [Dōgen](#) está enfatizando la necesidad de, más allá de propiamente permanecer o manifestar una vida en algún lugar, expresar la viva realidad de solo sentarse durante muchos años.

Frío penetrante

34. Discurso en la Sala del Dharma

Si este intenso frío no penetra en nuestros huesos, ¿cómo va a impregnar la fragancia de las flores de ciruelo todo el universo? (1)

Dōgen descendió de su asiento.

La dificultad de tal cosa

38. Discurso en la Sala del Dharma

Estudiar la Vía ha sido difícil de alcanzar durante mil eras. ¿Cuán difícil es esto? La gente ordinaria no se puede comparar con los siete sabios y los siete santos. (1) Los siete sabios y los siete santos no se pueden comparar con las diez santos y los tres sabios. (2) Los diez santos y los tres sabios no pueden ver la gran Vía de todos los budas, ni siquiera en sueños. Al verlo de esta forma, inmediatamente alguien dijo: «Si quieres alcanzar tal cosa, debería ser tal persona. Siendo ya tal persona, ¿por qué preocuparse por tal cosa?». (3)

¿Podéis decir tal cosa o no? Si podéis decir esto, alcanzaréis la piel y la médula. Si no podéis decir esto, aún así alcanzaréis la piel y la médula. Dejad a un lado por ahora si podéis decir esto o no, y si alcanzáis la piel y la médula o no. ¿Cómo es esta talidad? El Buda Vipasyin tuvo esto en mente desde el principio, y hasta ahora no ha comprendido este misterio. (4)

– Notas –

(1) «Los siete sabios y los siete santos» se refiere a etapas del camino en la práctica pre-Mahāyāna.

(2) «Los diez santos y los tres sabios» se refiere a etapas en el camino del bodhisattva. Véase el [Discurso en la Sala del Dharma número 33 «Un lugar para vivir»](#) y su [nota 4](#).

(3) Esta cita es de [Yunju Daoying \[Ungo Dōyō en japonés\]](#).

(4) El [Buda Vipasyin](#) (Bibashi en japonés) es el primero de los siete budas primigenios y míticos de la antigüedad, que se remonta a ciclos de tiempo anteriores, y que culmina en Śākyamuni como el séptimo.

Las gotas de lluvia restantes

39. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. [Jingqing Daofu](#) le preguntó a un monje: «¿Qué sonido es el de fuera de la puerta?».

El monje dijo: «El sonido de las gotas de lluvia».

Jingqing dijo: «Los seres vivos están del revés, engañados por el yo y persiguiendo cosas».

El monje dijo: «Maestro, ¿y tú?».

Jingqing dijo: «Casi no estoy confundido por el yo».

El monje dijo: «¿Qué quiere decir casi no confundido por el yo?».

Jingqing respondió: «Es muy fácil liberarse del yo, pero expresar este abandono del cuerpo es muy difícil». (1)

El maestro Dōgen dijo: Desde que se abandona completamente el cuerpo, [todavía] existe el sonido de las gotas de lluvia. Liberado del yo, ¿qué sonido es el de fuera de la puerta? En lo que respecta a ser engañado por el yo o no ser engañado por el yo, lo que es difícil o lo que es fácil os lo dejo totalmente a vosotros. En lo que respecta a perseguir cosas o perseguir el yo, ¿están del revés o no están del revés? (2)

(1) Para una interpretación diferente de esta historia, véase el caso 46 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul) [[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary](#), pág. 323].

(2) En el ensayo Shōbōgenzō [Ikka no Myōju](#) (Una perla brillante), [Dōgen](#) dice que el universo entero «describe el [proceso] incesante de perseguir cosas para convertirlas en el yo y perseguir cosas para convertirlas en algo». Véase: [[Heart of Dōgen's Shōbōgenzō, Waddell and Abe](#), pág. 33]. En contra de las interpretaciones convencionales, Dōgen se refiere a veces a «perseguir cosas» y «perseguir el yo» como algo positivo.

Amar las montañas en los tres tiempos

41. Discurso en la Sala del Dharma

Todos los budas y ancestros completan la Vía después de pasar por muchos kalpas, alcanzando la Vía antes o después [que otros]. Sin embargo, la gran Vía que manifiestan es la misma. Todos los budas en su totalidad hacen girar una flor y logran la médula. (1) Todos los ancestros en su totalidad han transmitido la budeidad unos a otros. Ver la montaña ayer, eso era ayer; ver la montaña hoy, eso es hoy. [Su visión de la montaña es] en su totalidad así y completamente lo mismo. En los tiempos antiguos, los que abandonaban el mundo antes o después aspiraban todos a penetrar en el bosque y verse unos a otros para exponer la naturaleza fundamental, y todos lo mismo son en la familia Lu. (2) Cada uno de ellos aspira a amar las montañas tal como Nanyue, Wutai, Hengshan y Songshan. (3) Una vez que uno penetra en una montaña, todos ellas son el mismo único lugar. El Budadharma también es así.

Después de una pausa, Dōgen dijo: Con la aspiración de amar las montañas establecida, si bien cada montaña es diferente, treinta y una personas [permanecen] en la misma única montaña. (4)

(1) Hacer girar una flor es una referencia a la historia de Śākyamuni que sujeta una flor, la hace girar y luego transmite «el almacén de la visión del verdadero Dharma, la maravillosa mente del nirvāṇa» a su discípulo [Mahākāśyapa](#), que había sonreído. Lograr la médula es una referencia al segundo ancestro chino, [Dazu Huike](#), de quien [Bodhidharma](#) dijo que había logrado su médula.

(2) Un apellido común, Lu era, por ejemplo, el apellido del autor de las [Crónicas de Primavera y Otoño](#), un clásico confuciano.

(3) Todas estas eran famosas montañas sagradas con muchos monasterios. Nanyue era el hogar de [Nanyue Huairang](#) y de muchos otros maestros. Wutai era la montaña sagrada consagrada a Mañjuśrī, el [bodhisattva](#) de la sabiduría. Hengshan era donde vivió [Shitou Xiqian](#). Songshan era donde vivió Bodhidharma.

(4) [Genryū Kagamishima](#) especula con que «treinta y una personas» se puede referir al número total de monjes que estaban con Dōgen en Kōshōji en ese momento. Este discurso en la sala del Dharma no aparece en la versión del Eihei Kōroku de [Manzan](#).

Buena fortuna sin obstáculos

42. Discurso en la Sala del Dharma del Baño de Buda [por el Cumpleaños de Buda, 1241] (1)

Hoy mi maestro original el Tathāgata Śākyamuni descendió para nacer en el Parque Lumbini. (2) Cada año en este día siempre tenemos el Parque Lumbini. Decidme si el gran sabio ha nacido o no. Si decís que ha descendido para nacer, os concedo [que habéis hecho] una parte de práctica. Si decís que no ha descendido para nacer, os concedo [que habéis hecho] una parte de práctica.

Si ya sois así, no estáis obstruidos por las montañas ni los océanos y naceréis en el palacio de un rey [como el Buda Śākyamuni]. Si no estáis obstruidos por las montañas ni los océanos, ¿estáis obstruidos por el nacimiento o no? Incluso si los anteriores budas y ancestros dicen que están obstruidos por el nacimiento, hoy este monje de montaña [Dōgen] dice simplemente que no estoy obstruido por el nacimiento. Si no estamos obstruidos por las montañas ni los océanos, y no estamos obstruidos por el nacimiento, todas las personas de toda la tierra y de todo el universo nacen junto con el Tathāgata Śākyamuni y dicen: «Sobre los cielos y bajo los cielos, solo yo soy el Honrado por el Mundo». (3) Después de dar siete pasos en las diez direcciones, esta [declaración] fue el rugido de un león, y el llanto de un bebé. ¿Cómo expresar tal manifestación?

Después de una pausa, Dōgen dijo: En todo el universo y extendiéndose por los cielos, llega la buena fortuna. El corazón íntimo de la abuela [se expresa con] el descenso del sabio al nacimiento. ¿Cómo podemos hacer ofrendas, servir, hacer postraciones y bañar [para celebrar] el descenso del sabio al nacimiento? Junto con la asamblea del gran y puro océano, entremos a la Sala del Buda y realicemos la ceremonia.

– Notas –

(1) Tradicionalmente, el día del aniversario del Buda Śākyamuni (en el Budismo japonés se celebra el 8 de abril) los budistas bañan una estatua del Buda bebé vertiendo té sobre ella. Esta costumbre se remonta al menos al año 462 en China.

(2) Se dice que Śākyamuni y otros futuros budas residieron en el [Cielo Tusita](#) antes de descender para nacer en el mundo humano y convertirse en budas encarnados.

(3) «Sobre los cielos y bajo los cielos, solo yo soy el Honrado por el Mundo» se supone que fue la primera declaración que pronunció el Buda bebé. Lo dijo después de dar siete pasos y señalando con una mano hacia arriba y la otra hacia abajo. Las estatuas del Buda bebé conmemoran esta postura y esta declaración. Esta historia se remonta a los *suttas* Pali, en algunos de los cuales se describe como la declaración que hizo Śākyamuni tras su iluminación, no al nacer.

El Dharma impregna desde la superficie hasta el fondo

46. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. El primer ancestro [[Bodhidharma](#)] requirió a sus discípulos: «El momento [de mi muerte] se acerca por fin. ¿Por qué cada uno de vosotros no habla de lo que ha alcanzado?».

Entonces su discípulo [Daofu](#) le contestó: «Mi comprensión es, sin apegarse a las palabras y sin separarse de las palabras, realizar la función de la Vía».

El ancestro dijo: «Tienes mi piel».

La monja [Zongchi](#) dijo: «Mi comprensión en este momento es como la de [Ānanda](#) al ver la tierra del [Buda Aksobhya](#) una vez, y no volver a verla nunca más». (1)

El ancestro dijo: «Tienes mi carne».

[Daoyu](#) dijo: «Los cuatro grandes elementos son fundamentalmente vacíos. Los cinco skandhas no existen; y mi visión es que ni siquiera hay un Dharma que alcanzar».

El ancestro dijo: «Tienes mis huesos».

Por último, [Dazu](#) [Huike](#) hizo una postración y a continuación se quedó en su sitio.

El ancestro dijo: «Tienes mi médula».

El maestro Dōgen dijo: Luego la gente cree que estos son [niveles] superficiales o profundos, pero este no es el significado del ancestro. «Tienes mi piel» es como hablar de linternas y pilares de piedra. «Tienes mi carne» es como decir: «[Esta mente en sí es Buda](#)». «Tienes mis huesos» es como hablar de las montañas, los ríos y la gran tierra. «Tienes mi médula» es como girar una flor y pestañear. (2) No hay superficial o profundo, superior o inferior. Si podéis verlo así, entonces veis al maestro ancestral [Bodhidharma], veis al segundo ancestro y podéis recibir la transmisión del manto y el cuenco.

Esta es una expresión. Además, aquí hay un verso que dice:

El poder de la rueda del Dharma de los ancestros del Buda es grande,
girando el universo entero y girando cada átomo.
Si bien el manto y el cuenco fueron transmitidos a
las manos de Huìkē, el Dharma es escuchado e impregna
universalmente a cada hombre y a cada mujer.

Los treinta golpes primordiales

47. Discurso en la Sala del Dharma

Tan pronto como escucho las dos palabras «Buda Dharma», mis oídos y ojos se manchan. Incluso antes de que vosotros crucéis el umbral de la sala de los monjes o hayáis entrado a la sala del Dharma, yo ya os he dado treinta buenos golpes. (3) Si bien esto es así, este monje de montaña [Dōgen] hoy ha ejercido plenamente sus poderes por el bien de la asamblea.

Dōgen dio un grito y descendió de su asiento.

– Notas –

(1) Ānanda era el primo del Buda Śākyamuni, su asistente y discípulo íntimo, que recitó todos los sutras de memoria tras la muerte de Buda. El Buda Akṣobhya es el Buda cósmico del Este. No conocemos ninguna referencia canónica al atisbo de Ānanda de esta tierra pura del Buda o ámbito del Buda, pero normalmente se refiere a vislumbrar la realidad suprema de los Budas.

(2) Todas estas frases, desde «linternas y pilares de piedra» hasta «girar una flor y pestañear» son expresiones de la verdad suprema. Dōgen también comenta esta historia en el ensayo Shōbōgenzō Kattō (Matas gemelas); véase: [Moon in a Dewdrop, Tanahashi, págs. 168–174].

(3) «Dar treinta golpes» es un dicho Zen común para expresar la realidad más allá del hablar o el no hablar. Aunque se puede referir a episodios de maestros que golpean a sus estudiantes para despertarlos, como expresión común no implicaba literalmente golpear físicamente.

Defraudando al maestro

48. Discurso en la Sala del Dharma (1)

Este monje de montaña [Dōgen] no ha pasado por muchos monasterios. De algún modo, simplemente conocí a mi difunto maestro [Tiantong \[Rujing\]](#). Sin embargo, no fui defraudado por Tiantong. Pero Tiantong fue defraudado por este monje de montaña. Recientemente, regresé a mi

tierra natal con las manos vacías. Y por eso este monje de montaña no tiene el Dharma del Buda. Confiando en el destino, simplemente paso mi tiempo. Mañana tras mañana, el sol sale por el este. Noche tras noche, la luna se pone en el oeste. Las nubes se dispersan y los valles de las montañas están calmos. Después de la lluvia, las montañas en las cuatro direcciones son íntimas. Cada cuatro años hay un año bisiesto. Un gallo canta hacia el amanecer. (2) (3)

– Notas –

(1) (N. del T.) Publicamos hoy este Discurso en la Sala del Dharma conmemorando el encuentro inicial de Dōgen con su maestro Rujing [1 de mayo de 1225].

(2) Este es uno de los más famosos Discursos en la Sala del Dharma del Eihei Kōroku. [Manzan](#) lo movió para que fuese el primer Discurso en la Sala del Dharma del Volumen 1 de su edición, y también es el comienzo del Eihei Dōgen Zenji Goroku, que era una selección muy reducida del Eihei Kōroku editado por uno de los discípulos de Tiantong en China, Wuwai Yiyuan. Wuwai sustituyó las líneas «Sin embargo, no fui defraudado por Tiantong. Pero Tiantong fue defraudado por este monje de montaña» por «Yo no fui defraudado por nadie, y regresé a mi tierra natal con las manos vacías». La sustitución de Wuwai fue conservada por Manzan en su edición.

(3) «Defraudar» a un maestro ha sido usado por Dōgen como una expresión para convertirse en sucesor y superar al propio maestro. Véase la nota 3 del [Discurso en la Sala del Dharma número 171 «Un bastón negro un día de luna llena»](#).

(N. del T.) Un refrán zen dice que «si tu comprensión es la misma que la de tu maestro, le quitas a él la mitad de su valor; cuando tu comprensión sobrepase la de tu maestro eres digno de sucederle».

El grito ensordecedor

50. Discurso en la Sala del Dharma

[Baizhang](#) recibió un grito de [Mazu](#), tras lo cual se quedó sordo durante tres días. (1) Todas las personas de los monasterios, desde los tiempos antiguos, consideran este [acontecimiento] extraordinariamente hermoso. Esto no carece de significado, y hay algo más en ello que es extraordinario. Este monje de montaña [Dōgen] no ha recibido aún un grito de Mazu, así que, ¿cómo es que me he vuelto completamente sordo durante una, dos, tres e incluso cuatro vidas? (2) Todos los budas en los tres tiempos tienen un oído sordo, y los seis maestros ancestrales [de China] estaban ligeramente sordos. ¿Cómo podemos entender este principio [de la sordera]?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Donde esta corriente de viento favorable se difunde y se extiende, no permitáis que seis oídos [una tercera persona] lo conozcan inútilmente. (3)

– Notas –

(1) La historia completa del grito de Mazu y la consecuente sordera temporal de su estudiante Baizhang aparece en el comentario al caso 11 del Hekiganroku. Véase: [\[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 73–74\]](#). Esta sordera expresa la intimidad entre maestro y discípulo. Tras este grito de su maestro, Baizhang no necesitó oír nada más.

(2) El «completamente» en «completamente sordo» es *shikan*, la misma palabra traducida como «solo o simplemente» en la expresión para [zazen de Dōgen: shikan taza](#) o «solo sentarse» o «simplemente sentarse», por ello esto se podría leer como «simplemente sordo».

(3) «Corriente de viento» es el significado literal de *fūryū*, que también es una expresión para referirse a estilos de enseñanza, para ir más allá de lo convencional o para una elegancia refinada. «Seis oídos» procede de una declaración de Mazu registrada en el [Keitoku Dentōroku](#): «Seis oídos [en otras palabras, tres personas] no pueden hacer un plan». Esto se refiere a la enseñanza de que solo dos personas juntas pueden entender verdaderamente la Vía, como se expresa, por ejemplo, en el Sutra del Loto: «Solo un buda junto con un buda pueden penetrar el Dharma en su totalidad».

Dōgen escribe sobre esto en el ensayo Shōbōgenzō Yuibutsu Yobutsu (Un Buda junto con un Buda). Véase: [\[Moon in a Dewdrop, Tanahashi, págs. 161–167\]](#). La expresión de Dōgen sobre no permitir que una tercera persona lo conozca en este caso puede ser también una broma sobre Baizhang alardeando respecto a la historia del grito a su estudiante Huangbo.

El estudio de los sonidos y colores

52. Discurso en la Sala del Dharma

Se recomienda conseguir todo el banco, pero definitivamente evitad crear una oposición frontal. En el lado brillante [comprendiendo las diferencias] os merecéis treinta golpes; en el lado oscuro [fundándose en la unidad] os merecéis treinta golpes. (1) Ya habéis alcanzado la talidad. No le falta a nadie, ni siquiera un poco. ¿Por qué no os dais cuenta? La iluminación no resiste a la iluminación, pero [no os dais cuenta] simplemente porque estáis ligados a los sonidos y colores. Cuando los sonidos y colores se ligan a la iluminación, ¿no están ligados a la iluminación? Si bien esto es así, liberando vuestro cuerpo en los sonidos y colores, abriendo vuestras manos entre los sonidos y colores, permaneciendo allí usando vuestro esfuerzo, ciertamente podéis realizar el Zen de los pilares en pie y podéis realizar el Zen de Nirgrantha, (2) pero ni en sueños veréis el Zen de los Ancestros ni el Zen del Tathāgata. ¡Qué doloroso!

En cuanto erróneamente os pongáis el manto de los sonidos y colores, y busquéis ventaja en las formas externas, entonces tendréis en vuestra casa cuadros de la diosa de la buena fortuna, pero también alimentaréis la diosa de la pobreza. (3)

Cuando sin expectativas, de repente rompéis el cubo lacado del estilo de los ancestros y eleváis la cabeza y os golpeáis el pecho [en una expresión sin intermediación], de repente alcanzáis la realización de la Vía. Cuando una persona realiza la Vía, el sí mismo y los demás realizan juntos la Vía. En una mañana de realización de la Vía, el cuerpo del pasado y el cuerpo del futuro realizan juntos la Vía. Por ejemplo, es como [al cruzar un río] en un bote o un puente, el sí mismo y los demás van juntos, alcanzando y penetrando la Vía. Mirando hacia el este o mirando hacia el oeste, al mismo tiempo no hay parón ni obstrucción de uno al otro. Alguien que mira hacia el este y alguien que mira hacia el oeste pueden usar este sencillo bote. El bote es el mismo, pero la gente es diferente. Al ir al este o al oeste, cada persona llega a su destino. Esta es la característica de la iluminación. Cuando realizamos la Vía, no la realizamos con algo más, la realizamos solo con los sonidos y colores. Cuando nos engañamos, no nos engañamos con algo más, nos engañamos solo con los sonidos y colores. Una persona engañada y una persona iluminada usan a la vez un bote, y ninguno es obstruido.

Antiguamente, un monje le preguntó una vez a [Fayan](#): «¿Cómo puedo trascender las dos palabras, el sonido y el color?».

Fayan dijo: «Gran asamblea, si entendéis el sentido de la pregunta de este monje, no es difícil trascender el sonido y el color». (4)

¿Cómo podemos investigar esta singular circunstancia [de esta historia]? Con vuestros oídos escuchad el laúd sin cuerdas, y con vuestros ojos ved el árbol sin sombra. (5) Los grandes practicantes han conocido tal principio. Sin embargo, hay un aspecto que tenéis que entender en detalle. Con vuestros oídos, [también] escuchad el laúd que tiene cuerdas; con vuestros ojos, ved

el árbol que tiene sombra. Ya sois así. Ahora le pregunto a la gran asamblea: ¿A qué cosas llamáis sonidos y colores? ¿Dónde están los sonidos y colores ahora?

– Notas –

(1) Esta frase se refiere a una expresión del amigo de [Linji](#), [Puhua](#), un excéntrico provocador, que dijo: «Venid por el lado brillante y os golpearé en el lado brillante. Venid por el lado oscuro y os golpearé en el lado oscuro». Véase: [The Zen Teachings of Master Lin-chi, Burton Watson, (Boston: Shambhala, 1993), p. 87]. Una interpretación tradicional para este tipo de lenguaje es que el brillo se refiere al mundo de las distinciones, los sonidos y colores que Dōgen está comentando, mientras que la oscuridad se refiere a lo supremo, más allá de los sonidos y colores.

(2) Nirgrantha Jñatīputra, también conocido como Mahāvīra, es el nombre del fundador del Jainismo, contemporáneo del Buda Śākyamuni. La tradición jainista enfatiza el ascetismo y la renuncia al mundo, por lo que aquí el «Zen de Nirgrantha» podría ser la expresión de Dōgen para la práctica que intenta rechazar el reino de los sonidos y colores.

El «Zen de los pilares en pie» es una expresión inédita que aquí podría querer decir simplemente la comprensión, o [meditación](#) en la quietud, sin una expresión abierta ni compartiendo la enseñanza en el mundo fuera de la Sala del Dharma. Por tanto esta frase se podría interpretar como decir que el rechazo del reino de los sonidos y colores es otra forma de apego al reino de los sonidos y colores.

El «Zen de los ancestros» se refiere tradicionalmente a la práctica que se lleva a cabo en la actividad cotidiana de cada día. El «Zen del Tathāgata» se refiere a la práctica basada en las enseñanzas de los sutras.

(3) «La diosa de la pobreza» es literalmente «la mujer oscura de la desgracia», quien, según el Mahāparinirvāṇa Sūtra, es la hermana gemela que llega junto con la diosa de la buena fortuna. [Dōgen](#) está hablando del resultado del apego a los sonidos y colores, es decir, a las formas externas.

(4) Este diálogo es el caso 39 de la colección de cien [kōans](#) con comentarios en prosa de [Hongzhi](#) que luego fueron ampliados con comentarios en la antología de kōans «Crónica de Preguntas Adicionales» por [Wansong Xingxiu](#), quien también había escrito comentarios a otra de las colecciones de kōans de Hongzhi para conformar el [Shōyōroku \(Libro de la Serenidad\)](#). Este diálogo con Fayen apareció en el volumen 24 de la Transmisión Jingde de la Lámpara (Keitoku Dentōroku).

(5) Laúd es una traducción de *qin*, un instrumento de cuerda chino. «Escucha el laúd sin cuerdas» es un dicho del poeta chino [Tao Yuanming \(365–427\)](#).

Cuidando la semilla de mostaza

56. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. Un monje le preguntó al maestro [\[Longji Shao\]xiu](#): «Una semilla de mostaza contiene el monte Sumeru. El monte Sumeru contiene una semilla de mostaza. ¿Qué es este monte Sumeru?». (1)

El maestro dijo: «Te agujerea el corazón».

El monje dijo: «¿Qué es una semilla de mostaza?».

El maestro dijo: «Te cubre los ojos».

Supongamos que alguien me pregunta a mí, [Kōshō](#): «¿Qué es Sumeru?». Simplemente le diría a esa persona: Cuida de tu corazón.

[En cuanto a]: «¿Qué es una semilla de mostaza?». Simplemente diría: Cuida de tus ojos.

– Notas –

(1) Según la cosmología budista india, el [monte Sumeru](#) es la enorme montaña axial situada en el centro del universo.

¿Qué es intimidad?

59. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. El maestro Zen [Fayan \[Wenyi\]](#) visitó una vez a [su maestro] el maestro Zen [\[Luohan Gui\]chen](#).

El maestro le preguntó: «Reverendo, ¿a dónde vas?».

Fayan dijo: «Viajaré por ahí en peregrinación».

Guichen preguntó: «¿Cuál es la razón de la peregrinación?».

Fayan dijo: «No lo sé».

Guichen dijo: «No saber es lo más íntimo».

De repente, Fayan se iluminó profundamente. (1)

El maestro Dōgen dijo: Si este fuese Kōshō [Dōgen, en esta situación], le respondería a Dizang [Guichen]: ¿Es el no saber lo más íntimo o es el saber lo más íntimo?

Dejo completamente la mayor de las intimidades a la intimidad, pero ahora le pregunto a Dizang [Guichen]: ¿Qué es esta intimidad?

– Notas –

(1) Esta historia también aparece como caso 20 del Shōyōroku. Véase: [\[Book of Serenity, Cleary, págs. 86–90\]](#). Dōgen también habla sobre esta práctica de peregrinación, yendo por ahí a visitar a diferentes maestros, en el ensayo Shōbōgenzō Henzan (El estudio integral). (*Henzan* también es un término para esta clase de viajes por parte de un estudiante). Allí, [Dōgen](#) dice que sin un estudio integral, «estudiar el yo no está completo». Véase: [\[Moon in a Dewdrop, Tanahashi, pág. 200\]](#). En el ensayo Shōbōgenzō Jisshō Zammai (El samādhi de la autoverificación), Dōgen dice: «Visitar extensamente a maestros (*henzan*) es visitar extensamente al yo». Véase: [\[Master Dogen's Shobogenzo, book 4, Nishijima and Cross, págs. 31–42\]](#).

Este Genjōkōan

60. Discurso en la Sala del Dharma

Todo el mundo debería simplemente comprometerse incondicionalmente en este genjōkōan: «La plena manifestación de la realidad suprema». (1) ¿Qué es este genjōkōan? Son simplemente todos los budas en las diez direcciones y todos los ancestros, antiguos y actuales, y se está manifestando plenamente en este momento. ¿Todos vosotros lo veis? Es simplemente nuestro presente subiendo la persiana y bajando la persiana [en la entrada de la sala de práctica], y subirse y bajarse de la plataforma de sentarse. ¿Por qué todos vosotros no os unís y practicáis este excelente genjōkōan? Hoy este monje de montaña [Dōgen], sin arrepentirme de mi vida o mis cejas, por el bien de todos vosotros expone esto una y otra vez. (2)

Dōgen golpeó el suelo con su bastón e inmediatamente bajó de su asiento.

– Notas –

(1) Genjōkōan es el nombre de uno de los más famosos ensayos de Dōgen en el Shōbōgenzō. Literalmente significa «manifestación plena» del kōan. Pero por «kōan», Dōgen no se refiere a los diálogos o historias Zen tradicionales, sino a la situación crucial o problema inmediatos de nuestra vida ahora mismo. Para Dōgen, *genjōkōan* es por tanto un término que implica la práctica de encarar la realidad inmediata tal cual se manifiesta en nuestra vida.

(N. del T.) Puedes leer el ensayo [Shōbōgenzō Genjōkōan](#) haciendo clic en el enlace.

(2) «Arrepentirse de mis cejas» se refiere a un concepto común chino y japonés sobre que si mientes tus cejas caerán, similar a la expresión occidental de que si mientes tu nariz crecerá.

Maitreya ya ha descendido

61. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. [Dongshan \[Liangjie\]](#) le dijo a [Yunju](#): «Hace mucho tiempo [Nanquan](#) le preguntó a un monje que estaba dando un sermón sobre el Sutra del Descenso de Maitreya: '¿Cuándo descenderá Maitreya?'». (1)

«El monje contestó: 'Ahora está en el palacio celestial, y nacerá en el futuro'».

«Nanquan dijo: 'No hay ningún Maitreya arriba en el cielo, ni ningún Maitreya abajo en la tierra'».

Tras esta historia, Yunju preguntó: «Si simplemente es que no hay ningún Maitreya arriba en el cielo ni ningún Maitreya abajo en el suelo, me pregunto: ¿quién le dio su nombre [Maitreya]?».

Inmediatamente Dongshan sacudió su silla de [meditación](#) y dijo: «El maestro [Yunju Dao]ying». (2)

El maestro Dōgen dijo: No hay ningún Maitreya arriba en el cielo ni ningún Maitreya abajo en la tierra. Maitreya no es Maitreya; [y por tanto] Maitreya es Maitreya. Si bien esto es así, ¿no quiere nadie ver a Maitreya?

Dōgen levantó su [hossu](#) y dijo: Os habéis encontrado con Maitreya. Habiéndolo encontrado ya, todos, tratad de decir si Maitreya existe o no existe.

Dōgen dejó su [hossu](#), descendió de su asiento y circunvaló la sala. (3)

– Notas –

(1) Maitreya es el [bodhisattva](#) arquetípico de quien el Buda Śākyamuni predijo que sería el próximo Buda encarnado. Se dice que ahora está arriba en uno de los reinos celestiales meditativos, esperando a descender para renacer en la tierra en un futuro desconocido, quizás muy lejano. Para más información sobre Maitreya, véase: [Faces of Compassion: Classic Bodhisattva Archetypes and Their Modern Expression, rev. ed. (Boston: Wisdom Publications, 2003), págs. 241–274; publicado previamente como: Bodhisattva Archetypes: Classic Buddhist Guides to Awakening and Their Modern Expressions (New York: Penguin Arkana, 1998), Taigen Dan Leighton].

(2) La respuesta de Dongshan: «Maestro Ying», significa que el propio Yunju Daoying le había dado a Maitreya su nombre. Se podría interpretar también como que Maitreya está aquí mismo, como la persona Yunju Daoying. La «silla de meditación» (literalmente, «plataforma Zen») de un abad en los monasterios tradicionales está separada de la plataforma de sentarse del resto de los monjes.

(3) «Circunvalar» es *jundō* en japonés, y se refiere a la práctica formal de caminar alrededor delante de todos los monjes, normalmente haciendo una reverencia. Por eso en este caso, probablemente [Dōgen](#) fue haciendo una reverencia a todos los monjes de la asamblea a medida que pasaba delante de ellos, posiblemente queriendo decir de ese modo que todos ellos eran Maitreya. «Dejó su [hossu](#)» es literalmente «depuso su [hossu](#)», una acción frecuentemente descrita a lo largo de los discursos en la sala del Dharma del Eihei Kōroku. Pero incluso si Dōgen dejase su [hossu](#) rápidamente, esta acción se entiende generalmente como colocarlo, más que de hecho arrojarlo.

El zorro de Baizhang es claro

62. Discurso en la Sala del Dharma

Después de relatar la historia de [Baizhang](#) y el zorro salvaje, Dōgen dijo: Había pensado erróneamente que la barba del bárbaro era roja, pero sorprendentemente hay un bárbaro de barba roja. (1) Sin caer en [la causalidad] ni ignorar [la causalidad], la causa y el efecto trae más causa y efecto. Todos vosotros, ¿queréis conocer las causas y comprender los efectos o no?

Dōgen levantó su [hossu](#) y dijo: Mirad, mirad. La causa y el efecto son claros.

Dōgen dejó su [hossu](#) y bajó de su asiento.

La variedad del viento

63. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. Un anciano levantó un abanico y dijo: «Por más que esto tiene mil tipos de usos, después de todo no hay dos tipos de viento». (2)

El maestro Dōgen dijo: Yo, Kōshō, no soy así. Por más que tiene mil tipos de usos, además veo diez mil tipos de viento.

Después de dejar su abanico, Dōgen dijo: Gran asamblea, ahora, ¿cómo es?

– Notas –

(1) Esta primera frase de [Dōgen](#) es una cita del famoso e importante kōan Zen de Baizhang y el Zorro, que aparece como [caso 77 «Un zorro despertado a la causalidad»](#) del Volumen 9 del Eihei Kōroku. Es el segundo caso de la antología kōan del Mumonkan (La barrera sin puerta). Véase: [Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 9–17; ó [Gateless Barrier, Aitken, págs. 19–27](#)]. También es el caso 8 del Shōyōroku. Véase: [[Book of Serenity, Cleary, págs. 32–36](#)].

En la sección de apertura fundamental de esta compleja e irónica historia, un anciano sentado al fondo de la asamblea de Baizhang le revela a Baizhang tras una conferencia que en un eón anterior el anciano había sido el maestro residente allí. Un monje le había preguntado si una persona muy cultivada estaba todavía sujeta a la causa y el efecto. El anciano había respondido que tal persona no estaba sujeta a la causalidad, y debido a esta respuesta, relata el anciano, se había convertido en un zorro salvaje durante quinientas vidas.

Le pide a Baizhang ayuda con una palabra de conversión, y Baizhang afirma que una persona muy cultivada no ignora la causa y el efecto. A continuación el anciano se libera de su cuerpo de zorro.

«He aquí un bárbaro de barba roja» es un elogio de Baizhang a [Huangbo](#), que desafía a Baizhang en el debate sobre el zorro en la sección final del kōan completo. Un bárbaro de barba roja es una referencia a [Bodhidharma](#), un extranjero en China (y por ello un «bárbaro») que a veces se dice que habría tenido barba roja y ojos azules.

Para un tratamiento completo de los significados de este kōan y sus intrincadas dinámicas, y de las implicaciones fundamentales de los propios cambios interpretativos de Dōgen sobre esta historia, véase: [Shifting Shape, Shaping Text: Philosophy and Folklore in the Fox Kōan, Steven Heine (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999)].

(2) Esta frase se atribuye a [Chengtian Huiyun](#), quien aparece en el número 24 de la Crónica de la Lámpara Continua (Seikoku Zoku Tōroku en japonés). «No hay dos tipos de viento» implica que solo hay una naturaleza de Buda.

Las siete mujeres sabias y el grito sin eco

64. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. Las siete mujeres sabias eran todas hijas de reyes de grandes países. (1) Durante la estación de alabanza a las flores (es decir, la primavera), cien mil personas querían todas ellas ir a un balneario para disfrutar. Entre las siete mujeres sabias, una dijo: «Hermanas, vosotras y yo no deberíamos ir a parques pintorescos para participar en entretenimientos mundanos como esa gente. En lugar de eso, vayamos juntas a disfrutar del osario».

Las otras mujeres dijeron: «Ese lugar está lleno de cadáveres en descomposición. ¿Para qué es bueno un lugar así?».

La primera mujer dijo: «Hermanas, simplemente vayamos. Allí hay cosas muy buenas».

Cuando llegaron al bosque, la mujer señaló a un cadáver y dijo a las otras mujeres: «El cadáver está aquí, ¿a dónde ha ido la persona?».

Las mujeres atestiguaron la verdad y realizaron la Vía. Cuando miraron al cielo, flores celestiales cayeron a su alrededor y una voz las alabó diciendo: «Excelente, excelente».

La mujer dijo: «¿Quién nos está alabando en medio de la lluvia de flores que cae del cielo?».

La voz del cielo dijo: «Soy [Indra](#)«. (2) Debido a que veo que las mujeres sagradas realizan la Vía, junto con mis asistentes vine y esparcí una lluvia de flores».

También dijo a las mujeres sabias: «Solo ruego a las mujeres sagradas que, si necesitáis algo, yo podría proporcionároslo hasta el final de vuestras vidas».

La mujer dijo: «En mi casa las cuatro ofrendas materiales y las siete joyas están completamente provistas. (3) Solo quiero tres clases de cosas. Primero, quiero un árbol sin raíces. Segundo, quiero una porción de tierra sin norte ni sur. (4) Tercero, quiero un valle donde los gritos no tengan eco».

Indra dijo: «Tengo todas las cosas que podrías querer, pero esas tres cosas ciertamente no las tengo. Me gustaría ir junto con vosotras, mujeres sagradas, y discutir esto con el Buda».

Juntos fueron a ver al Buda y le preguntaron sobre este asunto.

El Buda dijo: «Indra, ninguno de los grandes *arhats* entre mis discípulos puede descifrar el significado de esto. Solo los grandes [bodhisattvas](#) comprenden este asunto».

Entonces el maestro Dōgen dijo: Los grandes *śrāvakas* no conocen el significado de la *bodhi* insuperable del Tathāgata (el despertar total). (5) Solo los *bodhisattvas* que no se involucran en cálculos obtienen ventaja (es decir, comprenden el significado) y dejan ir la ventaja.

Si bien esto es así, yo, [Kōshō](#), digo en nombre de Indra: ¿Queréis un árbol sin raíces? El ciprés del jardín lo es. (6) Si no podéis utilizar eso, levantad este bastón y decid: «Esto lo es exactamente».

¿Queréis una tierra sin norte ni sur? Es el osario. Si no podéis utilizar eso, el mundo entero en las diez direcciones lo es.

¿Queréis un valle donde los gritos no hagan eco? Gritad: «¡Hermanas!» a las siete mujeres sabias. Si las mujeres responden, decidles inmediatamente: «Os he dado un valle sin ecos». Si no responden, decidles: «Después de todo, no hay eco».

– Notas –

(1) «Las siete mujeres sabias» procede de una historia sobre Śākyamuni en el texto de la transmisión de la lámpara denominado «Colección de la esencia de la lámpara del Dharma continuo» (*Shūmon Rentō Eyō en japonés*), publicado en 1189. Dōgen citó muchas historias de este texto en su colección de trescientos kōans, *Mana Shōbōgenzō*. Véase: [*Dōgen and the Kōan Tradition: A Tale of Two «Shōbōgenzō» Texts*, Steven Heine, (Albany: State University of New York Press, 1994)].

(2) Indra (*Taishaku Ten* en japonés) es la deidad india de la tierra que actúa como un guardián del Dharma.

(3) Las cuatro ofrendas materiales son comida, ropa, ropa de cama y medicina. Las siete joyas son oro, plata, lapislázuli, cristal, ágata, rubí y cornalina.

(4) «Norte y sur» es literalmente «yin y yang», o «sombra y luz», pero normalmente se utiliza para referirse al norte y al sur cuando se aplica a la tierra.

(5) Los «Śrāvakas» son discípulos de un buda que estudian las enseñanzas pero, desde la perspectiva Mahāyāna, se centran en la iluminación personal más que en la universal.

(6) «El ciprés del jardín» fue la respuesta del gran maestro [Zhaozhou](#) a la pregunta de un monje sobre el significado supremo: «¿Cuál es el significado de que el ancestro [Bodhidharma](#) viniese del oeste?». Este diálogo es comentado por Dōgen en los discursos en la sala del Dharma [número 433 «El significado del ciprés»](#) y [número 488 «Un canto por el ciprés»](#), y en el caso [número 45 «El tocón del ciprés de Zhaozhou»](#) del volumen 9.

También aparece como caso 47 del *Shōyōroku* y como caso 37 del *Mumonkan*. Véase: [*Book of Serenity*, Cleary, págs. 197–200 y *Unlocking the Zen Kōan*, Cleary, págs. 167–169 ó *Gateless Barrier*, Aitken, págs. 226–230. En castellano hay por ejemplo esta edición del [Mumonkan de José J. de Olañeta, Editor](#)].

Nubes atraídas por las montañas

65. Discurso en la Sala del Dharma

Si bien las nubes blancas no tienen mente, a donde quiera que vayan parecen sentirse atraídas por las viejas montañas. ¿Qué son estas nubes blancas?, ¿Qué son estas viejas montañas?

Dōgen golpeó la plataforma de sentarse con su [hossu](#).

Después de una pausa, Dōgen dijo: Ningún invitado se queda en la puerta del dragón. Las tortugas y las grullas son intrínsecamente sabios de montaña. (1)

– Notas –

(1) Estas dos frases son una cita de [Dongan Changcha](#), un maestro de principios de la dinastía Song descendiente de [Yaoshan](#).

Las nubes son imágenes para monjes o practicantes; las montañas son imágenes de maestros o de la realidad última. La puerta del dragón es un legendario portal submarino chino que los peces atraviesan nadando y se convierten en dragones. Los peces no se quedan allí, sino que o bien se convierten en dragones o no lo atraviesan nadando. De forma similar, las nubes visitan pero no se quedan en ninguna montaña. Las tortugas y las grullas son símbolos de longevidad. Los «sabios de montaña» son *sennin*, ermitaños de montaña de los que se dice que tienen vidas muy longevas.

Hay un camino de montaña

66. Discurso en la Sala del Dharma

Entre los colores primaverales de la Isla Diez, en el este, hay un camino de montaña. (1) En los cielos y en el reino humano solo yo lo conozco. Estudiad esto.

– Notas –

(1) Esta frase no está clara. Se dice que la [Isla Diez](#) es el hogar de sabios de montaña, o *sennin* (ermitaños de montaña de los que se dice que tienen vidas muy longevas). Una historia de la [dinastía Qin](#) (ca. 200 a.e.c.) cuenta que el emperador envió mensajeros a una isla legendaria en el este, donde se decía que vivían *sennin*, con el fin de traerle una poción para la longevidad. [Dōgen](#) podría estar utilizando este motivo para referirse a una ruta que lleva a un utópico reino del *nirvāṇa*.

Saltando y tropezando en un mundo fragante

68. Discurso en la Sala del Dharma

Cuando agotamos nuestra fuerza para expresarlo, los pilares nos ayudan desde fuera con media palabra. Al entrenar la mente y verificar la iluminación, un cucharón de madera añade enérgicamente otro bocado [de sostén a la práctica]. Para una persona que puede oír y que puede practicar, todavía no han nacido las emociones y todavía no han aparecido las formas. Las voces balbucean, cada trocito está desnudo. Sin el despertar, avanzando a cada paso, tropezamos con nuestros pies, cometiendo siete errores y ocho errores. (1) Sin descansar, dando un paso atrás, tropezamos con nuestras piernas al descubierto; llegando a dos y llegando a tres. (2) Saltando y pateando el [Monte Sumeru](#), lo recogemos y lo colocamos dentro de los globos oculares de cada uno. Tropezando y volcando el gran océano, lo recogemos y lo colocamos dentro de las fosas nasales de cada uno. ¿Por qué no todo el mundo se despierta y comprende?

Después de una pausa, Dōgen dijo: La pasada noche un flor floreció y el mundo se volvió fragante. Esta mañana un fruto maduró y la *bodhi* (el despertar) maduró.

– Notas –

(1) «Cometiendo siete errores y ocho errores» implica que cometemos error tras error en nuestra práctica, lo cual puede ser necesario para que nuestra práctica se desarrolle. En el ensayo *Shōbōgenzō Sokushin Zebutsu* (Esta misma mente es Buda), Dōgen dice: «Sin cometer error tras error una se aleja de la Vía». Véase: [\[Master Dogen's Shobogenzo. Nishijima and Cross, book 1, p. 49\]](#).

(2) «Llegando a dos y llegando a tres» parece implicar algo extraño.

Presentando una ofrenda

69. Discurso en la Sala del Dharma

Hoy este monje de montaña [Dōgen] ofrece un Discurso en la Sala del Dharma a la asamblea. Lo que acabo de decir lo ofrezco a los tres tesoros en las diez direcciones, a los veintiocho ancestros de la India, a los seis ancestros de China, a todas las fosas nasales bajo el cielo, a los globos oculares del pasado y del presente, a los palitos de mierda secos, a tres libras de sésamo, a las

tablillas Zen y a los *zafus*. (1) Al principio (de la ceremonia) ofrecimos incienso por las excelentes e ilimitadas condiciones causales, y lo dedicamos para que los sapos puedan saltar al cielo de Brahma, las lombrices puedan atravesar el océano oriental y los monjes de nubes y agua puedan convertirse en caballos y vacas. Todos los budas, en las diez direcciones, en los tres tiempos; todos los honrados, mahāsattva bodhisattvas; Mahāprajñāpāramitā. (2)

– Notas –

(1) «Fosas nasales» se refiere al rostro original o naturaleza real, ya que las fosas nasales están en el centro de nuestra cara pero no podemos verlas. «Globos oculares» se refiere a la comprensión. Cuando [Dōgen](#) regresó de China dijo que todo lo que traía de vuelta era que sus ojos estaban horizontales y su nariz vertical.

«Palitos de mierda secos» se refiere a los palitos que se habían usado como nosotros usamos ahora papel higiénico, fue la respuesta del gran maestro [Yunmen](#) a la pregunta de un monje: «¿Qué es Buda?» Para este diálogo, véase el caso 21 del Mumonkan (La barrera sin puerta): [Unlocking the Zen Kōan, Cleary, pág. 102–105 y [Gateless Barrier, Aitken, pág. 137–141](#)].

«Tres libras de sésamo» (traducido a veces como «tres libras de cáñamo» o «tres libras de lino») fue la respuesta de [Dongshan Shouchu](#) a la pregunta de un monje: «¿Cuál es el significado esencial del Dharma de Buda?». Véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura, pág. 56 n. 46], el caso 12 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul): [[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 81–87](#)] y el caso 18 del Mumonkan (La barrera sin puerta): [Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 89–93; [Gateless Barrier, Aitken, págs. 120–125](#)].

«Tablillas Zen» eran palos de apoyo colocados bajo la barbilla para ayudar a mantenerse erguido durante el sueño. Véase la nota 4 del discurso en la sala del Dharma [número 348 «Como un loto en llamas»](#). Zafus son cojines redondos para sentarse que se usan en [meditación](#).

(2) «Todos los budas... Mahāprajñāpāramitā» es la dedicatoria habitual al final de un servicio u ofrenda.

Innumerables discursos en la sala del Dharma simultáneos

70. Discurso en la Sala del Dharma

Mientras este [monje de montaña \[Dōgen\]](#) ofrece hoy un discurso en la sala del Dharma, todos los budas de los tres tiempos también ofrecen hoy un discurso en la sala del Dharma. Los maestros ancestrales de todas las generaciones también ofrecen hoy un discurso en la sala del Dharma. El que sostiene el cuerpo dorado de cinco metros ofrece un discurso en la sala del Dharma. (1) El dotado con la maravillosa función de las cien hierbas (todas las cosas) ofrece un discurso en la sala del Dharma. Juntos ya han ofrecido un discurso en la sala del Dharma, ¿qué Dharma se ha expuesto? Ningún otro Dharma se expresa, pero esto mismo Dharma se expresa. ¿Qué es este Dharma? Se preserva en el templo Shanglan, se preserva en el templo Guanyin, se preserva en la sala de los monjes, se preserva en la sala de Buda. (2)

– Notas –

(1) Se dice que un cuerpo dorado de cinco metros es un atributo de un buda.

(2) Véase el discurso en la sala del Dharma [número 5 «La variedad del peregrinaje»](#). El templo Shanglan (Jōran-in en japonés) era el templo donde enseñaba [Shanglan Shun](#), un discípulo de [Huanglong Huinan](#). El templo [Guanyin](#) (Kannon-in en japonés) era el templo con enseñaba [Zhaozhou](#).

No alcanzado aún

72. Discurso en la Sala del Dharma

Ahora mismo, hermanos monjes, ¿hay alguien que lo haya alcanzado?

En ese momento, un monje se levantó e hizo postraciones.

El maestro Dōgen dijo: Así es, solo que aún no [permanece] allí.

El monje preguntó: «¿Qué hay que alcanzar?».

El maestro Dōgen dijo: Ciertamente sé que tú no lo has alcanzado.

Entonces el maestro Dōgen dijo: ¿Cómo es la persona que lo ha alcanzado?

Después de una pausa, Dōgen dijo: El cuerpo y la mente están erguidos y claros, la voz es fuerte.

Memoria de la primavera

73. Discurso en la Sala del Dharma

La voz es un objeto de los sentidos. Sin poder depender de lo externo, ¿podéis ofrecer una expresión para este monje de montaña [Dōgen]?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Siempre me acuerdo de Jiangnan en el tercer mes, cuando las perdices cantan y cien flores se abren. (1)

– Notas –

(1) Esta es una cita de [Fengxue Yanzhao](#), un maestro destacado del s. X en el linaje [Linji](#). También se menciona en el caso 24 del Mumonkan (La barrera sin puerta). Véase: [The Gateless Barrier: Zen Comments on the Mumonkan (Boston: Shambhala, 1974), Zenkei Shibayama, págs. 175–181 y [Gateless Barrier, Aitken](#), págs. 155–159].

(N. del T.) [Jiangnan](#) es la zona al sur del río Yangtsé.

El ir y venir en la vida y muerte

74. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. El Maestro Zen [Yuanwu](#) dijo: «El ir y venir en la vida y muerte es el cuerpo humano genuino».

[Nanquan](#) dijo: «El ir y venir en la vida y muerte es el cuerpo genuino».

[Zhaozhou](#) dijo: «El ir y venir en la vida y muerte es exactamente el cuerpo humano genuino».

[Changsha](#) dijo: «El ir y venir en la vida y muerte es exactamente el cuerpo genuino de todos los budas».

El maestro [Dōgen] dijo: Esos cuatro venerables mayores revelan cada uno su estilo del linaje, y al unísono alinean nuestras fosas nasales. Dijeron lo que pudieron decir, solo que aún no está ahí. Si fuese Kōshō [Dōgen], no lo diría así, sino más bien: El ir y venir en la vida y muerte es simplemente el ir y venir en la vida y muerte.

El cielo en cada objeto

78. Discurso en la Sala del Dharma

Todas y cada una de las cosas están claras y están presentes. Momento a momento, [sentaos](#) cortando [todas las discriminaciones] en las diez direcciones, e investigad profundamente cada objeto de los sentidos. Investigar completamente alcanza tal poder, actuar completamente alcanza tal forma. Haber contado las diez vacuidades es como no tener nada frente a nosotros, haber verificado la mitad de la vacuidad se asemeja a desprenderse [del cuerpo y la mente]. (1)
¿Queréis comprender este principio en detalle?

Después de una pausa, Dōgen dijo: El cielo negro y la tierra amarilla no manchan mi joya brillante. (2) En el espejo puro, ¿cómo podemos soñar sobre la belleza y la fealdad? [Incluso] sin nuestro conocimiento, el sol y la luna [se reflejan] desde el océano hasta las tierras polvorientas. (3) Desde la pasada noche, los cielos más elevados moran en el coral. (4)

– Notas –

(1) Las «diez vacuidades» se puede referir a los mundos vacíos en las diez direcciones.

(2) La «joya brillante» es una imagen para la interconexión de todo el universo.

(3) Aquí «el sol y la luna» son literalmente «las dos ruedas».

(4) «Desde la pasada noche, los cielos más elevados moran en el coral» puede implicar que, dentro de la no diferenciación de la noche más oscura, permanece la unicidad de cada forma reflejada en los brillantes lechos de coral del fondo oceánico.

La activa rueda del Dharma

79. Discurso en la Sala del Dharma

Los ancestros de Buda hacen cincuenta mil piruetas, (1)
el kōan se manifiesta en cien mil pedazos. (2)
Una brizna de hierba erige templos en las diez direcciones. (3)
Sin expectación, los monjes de nube y agua logran llegar. (4)

– Notas –

(1) Las piruetas o volteretas pueden simbolizar el transformar el cuerpo kármico en un cuerpo de buda.

(2) «El kōan se manifiesta» es *genjōkōan*, un término importante para Dōgen y el nombre de uno de sus más famosos ensayos del Shōbōgenzō. Véase el discurso en la sala del Dharma [número 60 «Este genjōkōan»](#) y su nota 1.

(3) «Una brizna de hierba» se refiere a la historia sobre la deidad india [Indra](#) saliendo a pasear con el Buda, que señaló al suelo y dijo: «Este es un buen lugar para un templo». Indra clavó una brizna de hierba en el suelo y dijo que el templo estaba construido, y el Buda sonrió. Véase el caso 4 del Shōyōroku: [[Book of Serenity, Cleary, págs. 17–19](#)].

(4) En las primeras tres líneas de este poema, Dōgen describe su práctica en [Kōshōji](#), hecha sin expectativas. De alguna forma, los monjes han llegado de todos modos. «Nubes y agua» es la traducción literal de *unsui*, el término que se utiliza para referirse a los monjes en formación, que a veces deambulan libremente como las nubes y el agua.

Conocimiento ancestral

80. Discurso en la Sala del Dharma

Hay muchas clases diferentes de conocimiento. Hay conocimiento sobre un bárbaro de barba roja, y hay conocimiento sobre la barba roja de un bárbaro. (1) Hay conocimiento sobre las cabezas de los espíritus divinos, y hay conocimiento sobre los rostros de los demonios. Todos vosotros, gente que quiere estudiar la Vía, hacedlo pidiendo prestado el cuerpo y la mente de los ancestros de buda. Si los ancestros de buda quieren conocimiento, piden prestado vuestro conocimiento y lo ponen en práctica. (2)

Es por ello que esbozar una sonrisa y obtener la visión verdadera es el estilo profundo del Pico del Buitre. (3) Cortarse el antebrazo y obtener la médula del ancestro son las huellas excepcionales del [Monte Song](#). (4) Si no sois así, ¿cómo puede haber la talidad [del conocimiento de los ancestros de buda]? Ya habéis obtenido la talidad, pero, ¿la habéis puesto en práctica en su totalidad?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Perder nuestros cuerpos y nuestras vidas devuelve nuestra deuda de gratitud por [recibir] el conocimiento [de los ancestros de buda]. Al cambiar nuestro rostro y girar nuestra cabeza, investigamos por completo nuestra duda. Incluso si hemos desechado, tanto las joyas como los guijarros, despreocupadamente, este es el momento de [practicar con] el manto de la Vía, el Dharma de la Vía y la mente de la Vía.

– Notas –

(1) El «bárbaro de barba roja» es una referencia a [Bodhidharma](#), del kōan sobre [Baizhang](#) y el zorro. Véase el discurso en la sala del Dharma [número 62 «El zorro de Baizhang es claro»](#) y su nota 1.

(2) «Ponen en práctica» es *jyū*, como en el *jijyū zammai* o «*samādhi* de autorrealización», que [Dōgen](#) utiliza como un término para [zazen](#). *Jyū* como un compuesto significa realización o disfrute, por eso este *samādhi*, o concentración meditativa, es la práctica en la que nuestro yo se realiza y se disfruta por completo. Los caracteres chinos *ju* y *yū* significan aceptar o recibir la función o posición propias. Por eso esta expresión está diciendo que los ancestros de buda piden prestado el conocimiento de la gente y reciben su utilidad, pero también que los ancestros de buda se realizan y disfrutan por el conocimiento que ven en los practicantes.

(3) «Esbozar una sonrisa y obtener la visión verdadera» se refiere a la historia de [Mahākāśyapa](#), el discípulo del Buda Śākyamuni, que sonrió cuando el Buda sostuvo una flor en el Pico del Buitre, tras lo cual el Buda declaró que Mahākāśyapa había obtenido la visión verdadera. Esta visión verdadera está referenciada en el título de la obra maestra de Dōgen, el [Shōbōgenzō \(El tesoro de la visión del verdadero Dharma\)](#).

(4) «Cortarse el antebrazo y obtener la médula del ancestro» se refiere al segundo ancestro, [Dazu Huike](#), del que se dice que habría conseguido la atención de Bodhidharma al cortarse el brazo. El templo Shaolin de Bodhidharma estaba en el Monte Song.

Abundancia de iluminación

82. Discurso en la Sala del Dharma

La raíz espiritual no tiene parte delantera ni trasera, dos o tres cucharadas de gran iluminación se han cocinado para hacer gachas con leche, y se han ofrecido a los monjes en las diez direcciones.

Después de una pausa, Dōgen dijo: Hay abundancia, en verdad abundancia. Una vez que penetramos en el flujo y el reflujo de las situaciones, lo actual se asemeja a lo antiguo. Puesto que

tenemos un único almacén mundial de seres sintientes, [hay] un puño como un trueno y una mente de abuela. (1)

– Notas –

(1) «Un puño como un trueno» y «una mente de abuela» son dos aproximaciones, la comprensión y la concesión, para enseñar y cultivar el despertar en los estudiantes.

Buda bajo los pies

88. Discurso en la Sala del Dharma en el Día de la Iluminación [1241] (1)

El maestro Dōgen dijo: Dos mil años después, somos los descendientes [de Śākyamuni]. Hace dos mil años, él fue nuestro padre ancestral. Está embarrado y mojado por seguir y perseguir las olas. (2) Se puede describir así, pero también hay el principio de la Vía [por el que debemos] cometer un error tras otro. ¿Cómo es esto? Tanto si el Buda está presente como si no, confío en que está justo bajo nuestros pies. Un rostro tras otro es el rostro de Buda; una realización tras otra es la realización de Buda.

La noche pasada, este monje de montaña [Dōgen] pisó sin querer un zurullo seco y saltó y cubrió el cielo y la tierra. (3) Este monje de montaña sin querer lo volvió a pisar, y se presentó a sí mismo, diciendo: «Me llamo Śākyamuni». Luego, este monje de montaña sin querer le pisó el pecho e inmediatamente fue y se sentó en el [asiento vajra](#), vio el lucero de la mañana, mordió por completo las trampas y los engaños del nacimiento condicionado, y desechó su viejo nido del pasado. (4) Sin esperar a que nadie le picotease su cáscara desde fuera, (5) recibió las treinta y dos características comunes a todos los budas y, junto con este monje de montaña, compuso el siguiente poema de cuatro líneas:

Al tropezar, pisé su pecho y su columna vertebral se partió,
las montañas y los ríos se arremolinaban, el viento del amanecer soplabla.
Al penetrar los siete y alcanzar los ocho, los huesos perforaban
los cielos,
su rostro adquirió una capa de piel dorada.

– Notas –

(1) En Asia Oriental durante la época de [Dōgen](#), el Día de la Iluminación, la celebración del día del despertar del Buda Śākyamuni, se celebraba el octavo día del duodécimo mes (Rōhatsu en japonés) del calendario lunar. En la actualidad el Rōhatsu (refiriéndose tanto al octavo día como ahora al Día de la Iluminación) se celebran el 8 de diciembre. [Senne](#), que recopiló las charlas de este primer volumen del Eihei Kōroku, señala en este caso que hubo una sesión de preguntas y respuestas durante este *jōdō*, que no se registró. Los estudiosos especulan ahora que esto puede haber sido el caso en muchos otros discursos en la sala del Dharma, pero este es el único lugar del primer volumen donde se menciona explícitamente. Véanse los discursos en la sala del Dharma [número 136 «Reuniéndose con el Honrado por el Mundo»](#), [número 213 «Una ciruela en la rama del año pasado»](#), [número 297 «Floreciendo en la nieve»](#), [número 360 «La maravillosa fragancia de la sabiduría y la virtud entre la nieve»](#), [número 406 «Preservar la ceremonia de la flor del ciruelo»](#), [número 475 «Adhiriéndose al cumplimiento de la realización»](#) y [número 506 «El brillo negro de la Iluminación»](#).

(2) «Seguir y perseguir las olas» se puede referir a las olas de los seres que sufren en el mundo a quienes los budas buscan despertar.

(3) «Un zurullo seco» es el término usado en un famoso [kōan](#) como la respuesta (vulgar) del gran maestro [Yunmen](#) a una monje que preguntaba: «¿Qué es Buda?». Se podría traducir también como «palitos de mierda secos», refiriéndose

a los palitos que se usaban como el papel higiénico que usamos ahora. Véase: [Unlocking the Zen Kōan, Cleary, caso 21, págs. 102–105 ó el [Mumonkan \(La barrera sin puerta\): Gateless Barrier, Aitken, caso 21, págs. 137–141](#)]. En la narración de este discurso en la sala del Dharma, probablemente Dōgen pisó un trozo de excremento seco. Este fragmento que comienza con «La noche pasada...» parece un sueño o visión fantástica que Dōgen podría haber tenido la noche anterior. De acuerdo con la memorable respuesta de Yunmen, en la visión de Dōgen el «zurullo seco» parece haberse transformado en Buda, que luego continuó hacia su gran iluminación.

(4) Esto describe el gran despertar de Śākyamuni bajo el árbol Bodhi.

(5) «Picotear su cáscara desde fuera» se refiere a la imagen Zen común de maestro y discípulo siendo como la madre gallina y su embrión de polluelo, picoteando conjuntamente la cáscara de huevo, desde fuera y desde dentro, hasta que la cáscara se rompe y el polluelo sale. Esta imagen se originó con [Jingjing Daofu](#), véase el caso 16 del [Hekiganroku \(Crónica del Barranco Azul\): Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, pág. 104–109](#)].

Flores de Año Nuevo

90. Discurso en la Sala del Dharma de Año Nuevo [1242]

Como el cielo celestial está libre y claro, la unicidad alcanza la unicidad y es inmaculada. La tierra está cubierta de humedad nutritiva, penetrando mil e impregnando diez mil. (1) ¿Cómo es justo en este momento?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Noticias de primavera esparcen armonía y el mundo entero es fragante. La deidad de la primavera se sienta inamovible en la sala de los monjes de nubes. En cada rama florecen flores de color coral. Las flores del mundo se abren y este es un reino celestial.

– Notas –

(1) La tierra cubierta de humedad evoca la imagen budista común de la lluvia del Dharma que nutre a todos los seres, descrita, por ejemplo, en el capítulo 5 del Sutra del Loto. Véase: [\[Threefold Lotus Sutra, Katō, Tamura, and Miyasaka, págs. 231–232\]](#). En castellano: «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró].

Una flor eterna

91. Discurso en la Sala del Dharma

Desde que alcancé la budeidad, siempre me quedo aquí exponiendo el Dharma. (1) No digáis que en nuestra escuela no hay palabras ni frases. Ciertamente, soy el tercer hijo de Xie. (2) Todos los dharmas moran en sus posiciones dhármicas; las formas del mundo están siempre presentes. (3) Las ocas salvajes regresan a los bosques [del norte], y las oropéndolas aparecen [al principio de la primavera]. Sin haber alcanzado la talidad, la talidad ya se ha alcanzado. Habiendo alcanzado ya la talidad, ¿cómo es?

Después de una pausa, Dōgen dijo: En el tercer mes de la primavera, los frutos están llenos en el árbol de la Bodhi. Una noche la flor se abre y el mundo es fragante.

– Notas –

(1) «Desde que alcancé la budeidad, siempre me quedo aquí exponiendo el Dharma» es una cita del capítulo 16 del Sutra del Loto, «La inconcebible duración de la vida del Buda». Véase: [\[Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma, Hurvitz, pág. 242\]](#) ó, en castellano, «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró]. Esto indica la actividad continua de Buda, dedicado a la única gran causa de despertar a los seres sensibles.

(2) «El tercer hijo de Xie» es una referencia a un dicho de [Xuansha](#) sobre que él y el Buda Śākyamuni habían estudiado junto con el tercer hijo de Xie, que era la identidad familiar de Xuansha antes de convertirse en monje. Esto indica el estudio íntimo de Xuansha de su propio ser kármico y condicionado, junto con el apoyo omnipresente de Buda. Véase la referencia en el ensayo de Dōgen Shōbōgenzō Henzan (El estudio integral) en [\[Moon in a Dewdrop, Tanahashi, pág. 200\]](#). Henzan fue escrito en 1243, el año posterior a este discurso en la sala del Dharma.

(3) Esta frase es una cita del capítulo 2 del Sutra del Loto «Medios hábiles». Véase: [\[Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma, Hurvitz, pág. 41\]](#) ó, en castellano, «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró]. Al escuchar este discurso en la sala del Dharma, uno de los principales discípulos de Dōgen, [Tettsū Gikai](#), tuvo una importante experiencia de despertar; véase la sección de la introducción del Eihei Kōroku [«Los grandes discípulos de Dōgen»](#).

Los sonidos y colores indómitos del corazón cuidadoso

96. Discurso en la Sala del Dharma

El estudio y la práctica del Budadharma no se alcanzan fácilmente. En la era Eihei de la [dinastía Han Posterior](#), el nombre y la forma [de las enseñanzas] se escucharon un poco; en la era Putong de la [dinastía Liang](#), el maestro ancestral [\[Bodhidharma\]](#) llegó desde el oeste. (1) Si el maestro ancestral no hubiese llegado desde el oeste, nadie más sabría dónde encontrar el Dharma genuino. ¿Cómo podrían saber cómo ir más allá de Buda?

Discutir lo profundo y exponer el misterio no es lo correcto. Exponer la mente y la naturaleza no es lo correcto. Si descargamos el profundo misterio al lugar de la no permanencia, y si enviamos la naturaleza de la mente al lugar del desapego, esto sigue siendo buscar un medio de vida en el reino de los sonidos y los colores. Cuando eliminamos la naturaleza de la mente del profundo misterio, entonces los sonidos y los colores simplemente carecen de dueño. (2) ¿Por qué es esto así?

Después de una pausa, Dōgen dijo: La mente ordinaria y codiciosa lo pierde; el corazón decidido y cuidadoso lo obtiene.

– Notas –

(1) La era Eihei (Yongping en chino) de la dinastía Han Posterior duró desde el 58 al 76 e.c. Se dice que en el décimo año de esta era (67 e.c.), los primeros sutras budistas fueron introducidos en China. Más tarde, en el año 1246, [Dōgen](#) renombraría por ello el templo que fundó en Echizen con el nombre de Eihei, y todavía se llama [Eihei-ji](#). La era Puton (Futsū en japonés) duró del 520 al 527 e.c., el período en el que se suponía (en la época de Dōgen) que el fundador del Chan, Bodhidharma, llegó a China desde la India. Los estudiosos modernos todavía siguen discutiendo muchos aspectos de la historicidad de la vida de Bodhidharma.

(2) «Los sonidos y colores simplemente carecen de dueño» (o de propietario) se refiere a experimentar directamente los objetos de los sentidos, no en el contexto de sujeto y objeto, sino sin ningún apego, codicia o búsqueda.

Cuanto más barro, más grande es el Buda

102. Discurso en la Sala del Dharma sobre la clausura del verano [Período de práctica, 1242] (1)

Ahora los antiguos manifiestan un cuerpo para salvar a los seres, manifestando el cuerpo de [Baizhang](#), o manifestando el cuerpo de [Linji](#), o manifestando el cuerpo del venerable Śākyamuni o manifestando el cuerpo del Gran Maestro [Bodhidharma](#), todo por el bien de salvar a los seres, manifestándose de cada una de estas formas para exponer el Dharma. (2) Por el bien de aquellos que pueden ser salvados por un cuerpo que permanece desde los tiempos antiguos,

inmediatamente manifiestan un cuerpo que permanece desde los tiempos antiguos para exponer el Dharma. (3) Por el bien de aquellos que pueden ser salvados por un cuerpo fresco, inmediatamente manifiestan un cuerpo fresco para exponer el Dharma. El verano actual [período de práctica] manifiesta la función dinámica total y los antiguos veranos manifestaron la función dinámica total. Ya es así. El período de práctica de noventa días es una gran dicha y alegría. (4) Habiendo completado ya este período de práctica, ¿cuánto mérito y virtud han surgido?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Para los seres vivos de la gran tierra, cuanto más barro, más grande es el Buda. (5)

– Notas –

(1) El período de práctica de verano finalizaba el decimoquinto día del séptimo mes.

(2) «Manifestándose de cada una de estas formas para exponer el Dharma» es una referencia a las treinta y tres formas de manifestación del [Bodhisattva Avalokiteśvara](#) (Kanzeon en japonés). Cada una de estas manifestaciones se genera para el beneficio de la salvación de la variedad de los diferentes seres, tal y como se describe en el capítulo 25 del Sutra del Loto.

(3) El «cuerpo que permanece desde los tiempos antiguos» es una referencia a la inconcebible duración de la vida de Śākyamuni, proclamada en el capítulo 16 del Sutra del Loto, y también al antiguo buda que aparece en una estupa en el capítulo 7 del Sutra del Loto.

(4) «Período de práctica» es *ango*, literalmente «permanecer en paz».

(5) «Cuanto más barro, más grande es el Buda» es una cita del comentario de [Yuanwu](#) al caso 77 del Hekiganroku. Véase: [\[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, pág. 507\]](#).

Tiantong Rujing llega del Oeste

105. Discurso en la Sala del Dharma con motivo de la llegada de los Dichos Registrados del Alto Monje Tiantong (1)

El maestro Dōgen se levantó, elevó los Dichos Registrados sobre el incienso, y dijo: Gran Asamblea, este es Tiantong [Rujing] (2), que ha sorteado el océano oriental, provocando grandes olas para asombrar a peces y dragones. Pero por más que peces y dragones estén asombrados, no se ocultan. ¿Cómo expresaremos esto? ¿Han llegado previamente estas palabras aquí? ¿Ha habido una llegada previa de estos dichos? Si decís que todavía no han sido pronunciados, es esencial que la asamblea del gran y puro océano confirme [los dichos de Rujing].

Después de una pausa, Dōgen dijo: La deidad del océano conoce su nobleza y valor. [Los Dichos Registrados de Rujing] permanecen en los reinos humanos y celestiales, y su resplandor ilumina la noche.

Dōgen descendió de su asiento, y junto con la gran asamblea hizo tres postraciones [a los Dichos Registrados de Tiantong].

– Notas –

(1) El sexto día del octavo mes de 1242, [Dōgen](#) recibió por primera vez una copia del [goroku](#), o «dichos registrados», de su maestro chino Tiantong Rujing, que había muerto en 1228. Senne, el recopilador de este volumen del Eihei Kōroku, apunta que «muchas palabras no fueron registradas». (3) Presumiblemente Dōgen habló más, pero solo anotó lo que se incluye aquí.

(2) [Tiantong Rujing](#) (1163–1228) [T'ien-t'ung Ju-ching] Tendō Nyojō. Fue el maestro de Dōgen, con quien practicó durante tres años en el Monte Tiantong en China, y de quien recibió el [linaje Caodong/Sōtō](#).

(3) [Yōkō Senne](#) [Japonés] (f.d.). Escritos Sōtō antiguos establecen que Senne, uno de los principales discípulos de Dōgen, recibió la transmisión del Dharma, al igual que [Koun Ejō](#) y [Sōkai](#). (4) Senne fue el compilador del Volumen 1, la mayoría de los Volúmenes 9 y 10, y parte del Volumen 8 del [Eihei Kōroku](#). Los comentarios de Senne sobre el [Shōbōgenzō](#), escritos junto con su propio sucesor [Kyōgō](#) (quien también había estudiado con Dōgen), continúan siendo fuentes importantes para entender las enseñanzas de Dōgen.

(4) Sōkai [Japonés] (1216–1242) Un discípulo de Dōgen que murió joven, un antiguo texto Sōtō dice que recibió la transmisión de Dōgen, al igual que Koun Ejō y Senne.

Sosteniendo el universo en la cueva de un demonio

107. Discurso en la Sala del Dharma

Sosteniendo el universo entero en las diez direcciones, damos el primer paso; sosteniendo el universo entero en las diez direcciones, nos comprometemos en la práctica; sosteniendo el universo entero en las diez direcciones, clarificamos la Mente; sosteniendo el universo entero en las diez direcciones, transformamos la acción de nuestros cuerpos; sosteniendo el universo entero en las diez direcciones, revertimos nuestra forma de pensar.

He aquí una historia. Un monje le preguntó a [Xuansha](#): «El alto monje [Xuansha] ha dicho: 'El universo entero en las diez direcciones es una perla brillante'. ¿Cómo puede comprenderlo este estudiante?».

Xuansha dijo: «El universo entero en las diez direcciones es una perla brillante. ¿De qué sirve la comprensión?».

Al día siguiente Xuansha preguntó otra vez al monje: «El universo entero en las diez direcciones es una perla brillante. ¿Cómo lo comprendes?».

El monje contestó: «El universo entero en las diez direcciones es una perla brillante. ¿De qué sirve la comprensión?».

Xuansha dijo: «Ahora sé que te dedicas a vivir en la cueva de un demonio en la montaña negra».

Después de relatar esta historia, Dōgen dijo: El universo entero en todas las direcciones es una perla brillante. El sol, la luna y las estrellas se parecen a un conejo y a los cuervos. (1) Si quieres comprender la completa redondez, pero no la comprendes, quedarse en la cueva de un demonio en la montaña negra es una buena y ardua práctica.

– Notas –

(1) En Asia Oriental se dice que hay un [conejo en la luna](#) y tres cuervos en el sol (lo que llamamos manchas solares). La historia de este Discurso en la Sala del Dharma es el motivo del ensayo Shōbōgenzō Ikka no Myōju (Una perla brillante) de Dōgen. Véase: [\[Heart of Dōgen's Shōbōgenzō, Waddell and Abe\]](#), págs. 31–37; y [Shōbōgenzō: Zen Essays by Dōgen, Cleary](#), págs. 57–63].

(N. del T.) En el Shōbōgenzō Ikka no Myōju, Dōgen dice que la expresión de Xuansha: «El universo entero en las diez direcciones es una perla brillante. ¿De qué sirve la comprensión?» es la expresión de la verdad por la cual los budas suceden a los budas, los ancestros suceden a los ancestros y Xuansha sucede a Xuansha.

El viento y las nubes comen pasteles de sésamo

108. Discurso en la Sala del Dharma

Yendo más allá de todos los budas y ancestros anteriores,
sin estar limitado por el sur, el norte, el este o el oeste.
El viento y las nubes se reúnen y comen pasteles de sésamo.
Atacan a los sabios y juiciosos, golpeando a todos por igual. (1)

– Notas –

(1) Este *jōdō* tiene la forma de un poema de cuatro líneas, y las dos últimas líneas son especialmente difíciles de entender y requieren una interpretación especulativa. Las nubes son una imagen común para monjes o practicantes, por lo que el viento y las nubes podrían quizás referirse a monjes viajando donde el viento los lleva. [Manzan](#) sugiere que vientos y nubes es una imagen para [maestros](#) y estudiantes. «Reunirse» es nuestra lectura de *kan'e*, un compuesto que no está claro pero cuyos dos caracteres significan «tener algún sentimiento» y «reunirse».

En el contexto de Dōgen hablando de ir más allá de los budas y ancestros, «comer pasteles de sésamo» es una referencia a un dicho de [Yunmen](#), que es el caso 77 del *Hekiganroku* (Crónica del Barranco Azul). Un monje le preguntó a Yunmen: «¿Cuáles son las palabras que van más allá de los budas y ancestros?» Yunmen respondió: «Pastel de sésamo». Véase: [\[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 506-509\]](#).

«Sabios y juiciosos» se refiere a diferentes grados de realización de los estados del camino del [bodhisattva](#). Golpear a los sabios evoca el dicho de [Linji](#): «Si ves al Buda, mata al Buda». Esto es una imagen de ir más allá de Buda, o más allá del apego a cualquier realización de la budeidad.

Hombres de hierro con corazón rojo

109. Discurso en la Sala del Dharma por la apertura de la chimenea [1242] (1)

Hoy la estufa abre su gran boca y expone extensamente varios sutras en secuencia. Lleva a cabo la formación de las cenizas frías y las personas de hierro, y [como las brasas ardientes], cada trozo de corazón delante de nuestros ojos es rojo. (2)

– Notas –

(1) «La apertura de la chimenea» tenía lugar al comienzo del décimo mes (lunar). Esta chimenea o estufa era un gran depósito metálico detrás del altar usado para quemar carbón y proporcionar calor. Véase el discurso en la sala del Dharma [número 14 «Perfeccionados diariamente en la caldera abierta»](#).

(2) «Persona de hierro» es una imagen tradicional Zen para una practicante fuerte y decidido que está asentado en la Vía.

Enrollando un trozo de piel

110. Discurso en la Sala del Dharma en memoria del difunto Monje Egi (1)

Una flor se abre con cinco pétalos, simplemente muriendo, simplemente naciendo. Los frutos maduran naturalmente, convirtiéndose en budas, convirtiéndose en ancestros. (2) Monje Egi, ¿has logrado tal rostro y ojos o no? ¿Lo entiendes con claridad? Enrollando un trozo de piel de este difícil Mundo de Resistencia, diez mil años o un momento son simplemente cenizas. (3) En este [mundo], los budas y ancestros aparecen uno tras otro; el viejo Yama y los demonios kármicos [de los reinos del infierno] se convierten en budas. (4)

– Notas –

(1) No se sabe nada más sobre el monje Egi, pero presumiblemente era uno de los monjes que se formaban con Dōgen en Kōshōji. Su nombre significa *Respetuosidad Sabia*.

(2) Este pasaje cita el verso atribuido tradicionalmente a [Bodhidharma](#), el fundador del Chan, que aparece en el volumen 3 de la Transmisión Jingde de la Lámpara ([Keitoku Dentōroku](#)): «Vine en primer lugar a esta tierra a transmitir el Dharma para salvar a los seres ilusos. Una flor se abrirá con cinco pétalos y el fruto madurará naturalmente». Véase: [Transmission of the Lamp, [Ogata](#), pág. 71]. Esto se presenta como una profecía, puesto que refiere a las mucho más tardías «cinco casas» del Chan, o Zen chino, y probablemente fue escrito mucho más tarde que Bodhidharma.

(3) «Mundo de Resistencia» es una traducción del mundo Sahā, el nombre para este problemático sistema mundial en el que vivimos, y en el que Śākyamuni fue el Buda encarnado. Vivir en este Mundo de Resistencia está considerado una buena oportunidad para practicar y desarrollar la paciencia.

(N. del T.) El Reino Sahā o Mundo Sahā se refiere a este mundo en el que vivimos, lleno de sufrimientos, donde los seres sensibles deben soportar y resistir para sobrevivir. Véase el párrafo referido al [Buda Shakyamuni aquí](#).

(4) [Yama \(Emma en japonés\)](#) es el rey del más allá y juez de los muertos.

El océano de la Sangha se seca

111. Discurso en la Sala del Dharma en nombre del difunto Monje Principal Sōkai ([1](#))

Dōgen recitó un verso por la muerte de Sōkai:

En veintisiete años,
Mi antigua deuda no ha sido pagada.
Saltando sobre el cielo vacío,
Me disparo hacia el infierno como una flecha.

Después de recitar esto, el maestro Dōgen dijo: Anoche Sōkai (Océano de Sangha) se secó. ¡Cuán profusamente han estado llorando los monjes de nube y agua [\[unsui\]](#)! Si bien te veo [Sōkai] hasta el fondo [del océano], las lágrimas llenan mi pecho como un lago rebosante. Ayer alcé y agité el hossu por tu espíritu. Con esta palabra tras tu partida, no espero a que revivas.

Una transformación en el Monasterio

112. Segundo Discurso en la Sala del Dharma en nombre del difunto Monje Principal Sōkai

He aquí un dicho: [Zhaozhou](#) dijo: «Tras ver por primera vez a este viejo monje, a partir de entonces no eres una persona diferente».

Luego el maestro Dōgen dijo: Tras ver a este viejo monje [Dōgen], [Sōkai] no tuvo el mismo viejo rostro. Mientras estaba vivo jamás salió del monasterio. ([2](#)) Durante los vientos fríos mientras los frutos caían, transformó su pensamiento. Una salpicadura de agua es su cuerpo; las nubes son su mente.

– Notas –

(1) Sōkai (1216-1242) había sido shuso, o monje principal de un período de práctica, alguna vez después del discípulo principal de Dōgen, [Koun Ejō](#), en 1236. El nombre de Sōkai significa «Océano de Sangha». Según el Sanso Gōgyōki (Registro de los Tres Primeros Ancestros) (Dōgen, Ejō y [Gikai](#)), una de las más antiguas biografías de Dōgen, Sōkai había recibido previamente de Dōgen la transmisión del Dharma, después de Ejō. El Sanso Gōgyōki dice que Sōkai fue uno de los tres sucesores en el Dharma de Dōgen, junto con Ejō y [Senne](#), el compilador de este primer Volumen del Eihei Kōroku. Pero algunos estudiosos modernos cuestionan que Senne recibiera la transmisión.

(2) «Mientras estaba vivo jamás salió del monasterio» es una referencia a la expresión de Zhaozhou «Si nunca sales del monasterio durante diez o quince años, incluso si te quedas callado como un mudo, ni los budas pueden moverte». Para otra versión de este dicho, con análisis de Dōgen, véase el ensayo Shōbōgenzō Gyōji (Práctica continua) [Enlightenment Unfolds, [Tanahashi](#), págs. 121–122].

Una última canción a medianoche

121. Discurso en la Sala del Dharma para la reunión del [Día del] Nirvāṇa [1243] ([1](#))

En medio de un poco de lluvia y mucho viento la luna [llena] se asemeja a un arco tensado; con las flores que caen y el arroyo que fluye, una redondez completa. A medianoche Gautama manifestó la transformación sublime, y con palabras cuadradas y sonidos redondos cantó el *nirvāṇa*. ([2](#))

Dōgen descendió de su asiento.

– Notas –

(1) El día del Nirvāṇa, la conmemoración del paso del Buda Śākyamuni al *parinirvāṇa*, se celebra el decimoquinto día del segundo mes. Otros discursos en la sala del Dharma para el Día del Nirvāṇa son el [número 146 «En el agua estancada se oculta un dragón»](#), [número 225 «Viendo el sentido vital del Tathāgata en la escarcha de medianoche»](#), 311, 367, [número 418 «La impermanencia de lo eterno»](#) y [número 486 «¿Cuándo nos reuniremos con el Buda compasivo?»](#).

(2) Siddhārtha Gautama era el nombre de Śākyamuni antes de convertirse en el Buda. «Palabras cuadradas y sonidos redondos» es una traducción literal, y como expresión comparte las connotaciones en español para palabras directas con sonidos dulces y suaves. Este «canto» se refiere a su pase al *nirvāṇa* y también a su exposición del [Mahāparinirvāṇa Sūtra](#) poco antes de morir.

El fuego rojo único de una vida de formación

122. Discurso en la Sala del Dharma por el cierre de la chimenea ([1](#))

¡Mirad! Mirad el fuego rojo único de [Kōshōji](#). El universo entero en las diez direcciones se une para formar el patrón. Nuestra vida es formarnos para convertirnos en ancestros del Buda. Esta mañana uso mis manos para ofrecer gachas de té. ([2](#))

– Notas –

(1) «El cierre de la chimenea» se celebraba el primer día del tercer mes. Véase también el discurso en la sala del Dharma 489. Véanse los discursos en la sala del Dharma [número 14 «Perfeccionados diariamente en la caldera abierta»](#), [número 109 «Hombres de hierro con corazón rojo»](#), 199, 288, 353, 396, 462 y 528 para las celebraciones por la apertura de la chimenea.

(2) «Gachas de té» son gachas (arroz cocido como cereal con mucha agua) mezcladas con té para saborizar.

Golpeando al cielo vacío para vender ojos de compasión

123. Discurso en la Sala del Dharma

Una sábana de sorda terquedad tiene ocho centímetros de grosor. Tres tramos del revés tienen metro y medio de largo. Anoche, este monje de montaña [Dōgen] golpeó al cielo vacío con un solo golpe. ([1](#)) El puño no me dolió, pero el cielo vacío supo lo que es el dolor. Cierta cantidad de

pasteles de sésamo aparecieron y se precipitaron para convertirse en los rostros y los ojos de la gran tierra. (2)

De repente, una persona vino hasta este monje de montaña y dijo: «Quiero comprar los pasteles de sésamo».

Este monje de montaña le dijo: «¿Quién eres tú?».

La persona respondió a este monje de montaña: «Soy el Bodhisattva Avalokiteśvara. Mi apellido es Zhang y mi nombre propio es Li». (3)

Este monje de montaña le dijo: «¿Has traído dinero?».

Él dijo: «He venido sin dinero».

Le pregunté: «Si no has traído dinero, ¿puedes comprarlos o no?».

No respondió, sino que se limitó a decir: «Quiero comprarlos, de verdad».

¿Entendéis total y completamente el significado de esto?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Cuando el Bodhisattva Avalokiteśvara hace una aparición, las montañas y los ríos de la gran tierra no son cenizas muertas. Deberíais recordar siempre que en el tercer mes las perdices cantan y las flores se abren. (4)

– Notas –

(1) La historia completa de este discurso en la Sala del Dharma se presenta como si relatase un sueño que tuvo [Dōgen](#).

(2) Los pasteles de sésamo probablemente se refieren en parte a la respuesta de [Yunmen](#) en el caso 77 del [Hekiganroku](#). Véase el discurso en la sala del Dharma [número 108 «El viento y las nubes comen pasteles de sésamo»](#) y su nota 1.

(3) En una de las principales formas del [Bodhisattva Avalokiteśvara](#), el [bodhisattva](#) de la compasión, tiene once caras y mil ojos, un ojo en cada mano en su forma de mil manos. En el caso 82 del Shōyōroku, Yunmen dice: «El Bodhisattva Avalokiteśvara trae dinero para comprar un pastel de sésamo: cuando baja su mano, resulta ser una rosquilla de mermelada». Véase el Shōyōroku (Libro de la Serenidad) [[Book of Serenity, Cleary, pág. 350](#)].

Quizás en este sueño de Dōgen, Avalokiteśvara quiere comprar los pasteles de sésamo para adquirir sus manos y sus ojos. Zhang y Li son nombres chinos muy comunes, por lo que esto representa a Avalokiteśvara como una persona corriente. Para más información sobre la iconografía y la práctica de Avalokiteśvara, véase también: [Faces of Compassion, Leighton, págs. 167–209].

(4) Aun sin dinero, Avalokiteśvara se las arregló para tener muchas caras y ojos. La intención y la práctica persistentes parecen ser necesarias. ¿Las perdices y las flores en primavera manifiestan terquedad?

Un buen momento para zazen

124. Discurso en la Sala del Dharma

Estos días son un buen momento para [zazen](#). Si pasas este tiempo [en vano], ¿cómo puedes tener toda la fuerza? Si no tienes fuerza, ¿cómo puedes comprometerte completamente y afianzar la Vía? Tomando prestada energía de este tiempo, podemos cultivar fácilmente la Vía.

Ahora los vientos primaverales son un torbellino, y las lluvias primaverales han continuado [durante muchos días]. Incluso este saco de piel maloliente nacido de nuestro padre y de nuestra

madre aprecia este [tiempo]. ¿Cómo podrían los huesos, la carne y la médula correctamente transmitidos por los ancestros del Buda despreciarlo? Aquellos que lo desprecian son ciertamente bestias.

Después de una pausa, Dōgen dijo: En primavera, más allá de nuestros propios esfuerzos, un árbol marchito vuelve a la vida y a las flores. Durante nueve años desconocido por la gente, ¿cuántas veces cruzó el desierto? (1)

– Notas –

(1) «Nueve años desconocido por la gente» se refiere al legendario fundador del Zen chino, [Bodhidharma](#), del que se dice que se habría sentado solo en una [cueva en el norte de China](#) durante nueve años. «Cruzando el desierto» se refiere a los desiertos del oeste de China entre Bodhidharma y su tierra natal la India.

Treinta años sin maestros

125. Discurso en la Sala del Dharma

Sin dar un paso, postraos ante las tres oficinas gubernamentales. (1) La entrada que ha estado cerrada durante mucho tiempo, está ahora abierta de par en par. Sentaos y cortad los billones de matas enredadas para penetrar los diez mil funcionamientos y despertad el viento y el trueno.

He aquí una historia. [Huangbo](#) instruyó a su asamblea diciendo: «Todos vosotros simplemente habéis estado atiborrándoos de desechos. Viajando por ahí para visitar a maestros, ¿cuándo llegará el asunto de Hoy? ¿No sabéis que no hay maestros Zen en toda la China de los Tang?» (2)

Entonces un monje se adelantó y dijo: «¿Qué pasa con todos aquellos en varios lugares que corrigen a los estudiantes y guían asambleas?». Huangbo dijo: «No dije que no haya Zen, solo que no hay maestros».

Después de una pausa, el maestro Dōgen dijo: Hace ya treinta años que llevo diciendo que no es que no haya Zen, sino solo que no hay maestros; el yo y el yo permanecen hombro con hombro.

– Notas –

(1) «Las tres oficinas gubernamentales» es tres *tai*. Tres *tai* se refiere, entre otras cosas, a un tipo de torre de varios niveles. Dōgen se refiere aquí a tres edificios de oficinas gubernamentales, retrotrayéndose a una antigua expresión para los [tres ministros principales de la Dinastía Zhou \(1122–255 a.e.c.\)](#). Dōgen se está refiriendo en este contexto a la autoridad en general, incluyendo a los [maestros Zen](#). En el *Hōkyōki*, la Crónica de Dōgen sobre sus estudios en China, cita a su maestro [Tiantong Rujing](#) diciendo: «Soy el cuartel general del Dharma del Buda». Para el *Hōkyōki*, véase: [Dōgen's Formative Years in China: An Historical Study and Annotated Translation of the «Hōkyō-ki», Takashi James Kōdera, (Boulder: Prajñā Press, 1980), pág. 123].

(2) Esta historia es el caso 11 del *Hekiganroku* y el caso 53 del *Shōyōroku*. Véase: [[Blue Cliff Record](#), Cleary and Cleary, pág. 72–80; y [Book of Serenity](#), Cleary, pág. 223–228].

(N. del T.) Zhaozhou dice en el [Caso 13 de sus Dichos Registrados](#) que los maestros de «hoy en día» se preocupan de su sustento y su fama y dicen a la gente: 'Yo soy la persona realizada, vosotros sois los buscadores'.

Tirando de una persona a medianoche

126. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. El maestro Zen [Daman Hongren](#) [el quinto ancestro] en medio de la noche visitó en secreto la cabaña de descascarillar el arroz e interrogó al laico [Huineng](#), diciendo: «¿El arroz está blanco o no?». (1)

Huineng dijo: «Está blanco pero aún no está tamizado».

Daman golpeó el mortero de piedra con su bastón tres veces.

Inmediatamente Huineng cogió el arroz en la cesta de bambú de aventar y lo sacudió en el aire tres veces para limpiarlo; luego entró al cuarto [del maestro].

Después de una pausa, el maestro Dōgen dijo: Blanco pero aún no tamizado son diez o doce litros. (2) Estos dos treses [los golpes de Daman y las sacudidas de Huineng] se unieron en uno y comenzaron a transmitir la luz. A medianoche la flor se abrió en cinco pétalos, y el manto brocado [fue transmitido]. (3) Tirar de un laico así como tirar de una persona [verdadera] es [como] tirar de un monje.

– Notas –

(1) La historia de la transmisión del Dharma del quinto ancestro a Huineng ocurrió en un encuentro a medianoche, como se narra en esta historia. Huineng, un laico del rural del sur de China, había sido asignado por el quinto ancestro a su llegada para descascarillar el arroz en la parte de atrás de la cocina, y recibió la transmisión cuando aún era un laico. Véase: [[The Platform Sutra of the Sixth Patriarch, Philip B. Yampolsky, trad., \(New York: Columbia University Press, 1967\)](#) ó [The Sutra of Hui-neng: With Huineng's Commentary on the Diamond Sutra, Thomas Cleary, trad., \(Boston: Shambhala, 1998\)](#)]. (N. del T. De este último existe traducción al castellano. Véase la tabla de [libros recomendados](#)).

(N. del T. Puedes leer el discurso en la sala del Dharma [número 260 «Los tres golpes del quinto ancestro»](#), en el que [Dōgen](#) también comenta la transmisión de Hongren a Huineng).

(2) «Diez o doce litros» es un volumen equivalente aproximado a la medida de cuatro o cinco *shō* del original.

(3) «Cinco pétalos» aquí puede referirse al sexto ancestro, Huineng, como el quinto ancestro en el linaje después de [Bodhidharma](#).

Volumen 2

DAIBUTSU GOROKU

DICHOS REGISTRADOS DEL FUNDADOR DE DAIBUTSUJI

TEMPLO EN LA MONTAÑA KICHIJŌ DE LA PROVINCIA ECHIZEN

RECOPILADOS POR [EJŌ](#), ASISTENTE DE DŌGEN ZENJI

CRÓNICA EXTENSA DE EIHEI DŌGEN · VOLUMEN 2

DISCURSOS EN LA SALA DEL DHARMA 127-184 (1245-1246)

El maestro Dōgen se trasladó a esta montaña el decimoctavo día del séptimo mes del segundo año de Kangen [1244]. Al año siguiente [1245] muchos estudiantes procedentes de las cuatro direcciones se reunieron como nubes para practicar con él. ([1](#))

– Nota –

(1) El [Volumen 1](#) del Eihei Kōroku fue recopilado por el discípulo de Dōgen, [Senne](#), de los discursos en la Sala del Dharma en Kōshōji, a las afueras de Kioto. El Volumen 2 comienza con los discursos de Dōgen en la Sala del Dharma después de que su comunidad se trasladara al norte en la Provincia Echizen, y mientras estaban en Daibutsuji (templo del Gran Buda). El Volumen 2 fue recopilado por Koun Ejō, quien fue el principal sucesor en el Dharma de Dōgen.

Inmediatamente después de trasladarse a Echizen el séptimo mes de 1243, Dōgen y sus estudiantes se quedaron en Yoshiminedera, un templo Tendai. Durante este periodo Dōgen no dió jōdō formal, es decir, discursos en la Sala del Dharma. En 1244 se trasladó a Daibutsuji, un templo recién contruido por el protector de Dōgen en Echizen, Hatano Yoshishige, un señor local. En 1248 este templo recibió el nombre de la montaña Monte Kichijō (Montaña auspiciosa). Los discursos en la Sala del Dharma del Eihei Kōroku no se reanudaron hasta el cuarto mes de 1245, al comienzo del primer periodo de práctica que Dōgen dirigió en Echizen, en Daibutsuji. Así, hay un intervalo de dos años entre los volúmenes 1 y 2 del Eihei Kōroku, durante los cuales escribió veintinueve de los ensayos del Shōbōgenzō. En cuanto Dōgen reanudó estos discursos en la Sala del Dharma, añadió muy poco más al [Shōbōgenzō](#), por ejemplo, solo escribió seis ensayos de la versión de setenta y cinco ensayos.

Las reuniones vespertinas y la plena expresión de los grandes monasterios

128. Discurso vespertino en la Sala del Dharma (1)

Dōgen dijo: Hace mucho tiempo, en la asamblea del [Maestro Zen Ciming Quyuan](#), hubo un debate sobre [lo que hace] grande o pequeño a un monasterio. (2)

Aunque eso fue el debate de antiguos respetables, todavía faltaba la visión singular. Solo decidme, ¿a qué llamáis un gran monasterio, a qué llamáis un pequeño monasterio? No consideréis como un gran monasterio uno con muchos monjes y grandes edificios. No consideréis como un pequeño monasterio uno con pocos monjes y pequeños edificios. Incluso con muchos monjes, si no hay seres de la Vía, realmente es un monasterio pequeño. Incluso con un edificio pequeño, si hay seres de la Vía, realmente es un gran monasterio. No penséis que un conjunto de muchas personas hace un país; si hay un sabio o una persona prudente, eso es un [gran] país. (3) Las familias de la gente también son así.

Los grandes monasterios de los budas y ancestros indefectiblemente tienen reuniones vespertinas [sobre el Dharma]. Por tanto, en la asamblea del [Maestro Zen Fenyang Shanzhao](#), aunque fuesen solo siete u ocho monjes, siempre celebraban reuniones vespertinas, dando un ejemplo excelente. Aunque [Zhaozhou](#) tenía menos de veinte monjes, este era un gran monasterio. [Yaoshan](#) tenía menos de diez monjes, pero ese era el monasterio más grande. En los tiempos actuales, aunque se reúnan quinientos, setecientos o incluso mil monjes, ¿cómo podríamos de alguna forma considerar que sean grandes monasterios, comparados con las asambleas de Yaoshan, Zhaozhou o Fenyang? Esto es porque no hay ni una sola persona, ni media, de la Vía. Por tanto, los abades [actuales] tampoco pueden compararse con Yaoshan, Zhaozhou o Fenyang. Es por ello que en los tiempos actuales [la costumbre de celebrar] reuniones vespertinas se ha perdido.

La aparición de mi difunto maestro [Tiantong \[Rujing\]](#) fue [tan infrecuente como] la que uno encuentra cada mil años. Sin dejarse atrapar por reglas de procedimiento de estos tiempos degenerados, a medianoche, o por la tarde, o después del almuerzo, casi siempre sin tener que ver con la hora, [mandaba a alguien] a tocar el tambor para entrar al cuarto y tener charlas generales. (4) Algunas veces [mandaba a alguien] a tocar el tambor para pequeñas reuniones y entrar al cuarto. (5)

Algunas veces él mismo tocaba tres veces la madera que sonaba en la sala de los monjes y daba una charla general en la Sala Iluminada. (6) Después de la charla general los monjes entraban al cuarto [del abad]. Algunas veces tocaba la madera de delante de la habitación del monje principal y daba una charla general en el cuarto del monje principal. (7) Después de la charla general los monjes entraban al cuarto [del abad]. Estos fueron ejemplos muy raros y excelentes. Como yo, Daibutsu (Granbuda), soy un hijo de Tiantong [Rujing], ahora también celebro reuniones vespertinas, algo que por primera vez está sucediendo en nuestro país. (8)

Recuerdo que el Alto Monje [Danxia \[Zichun\]](#) mencionó una historia y comentó: «[Deshan \[Xuanjian\]](#) dijo a su asamblea: 'No hay palabras ni frases en mi escuela, ni tampoco un solo Dharma que dar a la gente'». Deshan dijo tal cosa, pero no se despertó para adentrarse en los campos y buscar a la gente con todo el cuerpo empapado en aguas fangosas. Tras observarle detenidamente, estaba dotado únicamente de una visión simple. Danxia [yo mismo] no habría hablado así. En mi escuela hay palabras y frases. (9) No pueden ser atravesadas ni siquiera con una espada de oro. El significado misterioso, profundo y maravilloso es que la mujer de jade se queda embarazada durante la noche. (10)

El maestro Dōgen dijo: Danxia pudo decirlo así. Sus ojos brillaron entre la impresionante tosquedad de Deshan, ya que [Danxia] mató de risa a los perezosos e inútiles ancestros del Buda del pasado y del presente. Si bien esto es así, yo, Daibutsu (Granbuda), no hubiese hablado así. Gran asamblea, ¿queréis escuchar lo que tengo que decir?

Después de una pausa, Dōgen dijo: En mi escuela hay solo palabras y frases. Los ojos y las bocas se abren unos tras otros. Recibidlo y expresadlo por el bien de otras personas, tanto [aquellos que proceden] de vientres de burro como de vientres de caballo. (11)

– Notas –

(1) Vespertino se refiere a reuniones por la tarde (*bansan* en japonés), reuniones formales sobre el Dharma entre el maestro y la asamblea.

(2) La asamblea de Ciming Quyuan (986–1039) era conocida por celebrar reuniones vespertinas.

(3) Que un sabio o una persona prudente constituye un gran país, más que un conjunto grande, es una idea común del Confucianismo.

(4) «Entrar al cuarto» se refiere a entrar en los aposentos del abad para debates en grupo o individuales (si bien aparentemente era en grupos en el caso de Tiantong Rujing). «Charlas generales o usuales» es *fusetsu* en japonés, literalmente «predicación universal», que quiere decir que el maestro da una charla informal sin ofrecer incienso o vestirse el *kesa*.

(5) «Pequeñas reuniones» es *shōsan* en japonés, y se refiere a reuniones sobre el Dharma en pequeños grupos en los aposentos del abad.

(6) La sala de los monjes en los monasterios tradicionales era donde los monjes se sentaban en meditación, comían y también dormían, cada uno en su propio lugar asignado, que era lo suficientemente grande para acostarse en él y tenía un armario para la ropa de cama. El «bloque de madera resonante» (*tsui chin* en japonés) era un bloque de unos pocos palmos de altura sobre el que se golpeaba con un pequeño mazo para indicar convocatorias y también cuando se servían formalmente las comidas con cánticos en la sala de los monjes. La Sala Iluminada era un corredor con tragaluces que llevaba a los cuartos de aseo que estaban detrás de la sala de los monjes.

(7) El «bloque colgante de madera» (*han* en japonés) se golpea con un martillo de madera para indicar eventos cotidianos en el monasterio. El monje principal, *shuso*, es el monje guía asignado para un período de práctica, que algunas veces da charlas sobre el Dharma o si no ayuda al abad.

(8) Daibutsu, literalmente «Gran Buda» es el nombre del nuevo templo donde se impartieron estos discursos en la Sala del Dharma, y por tanto se refiere al propio [Dōgen](#).

(9) El propio Dōgen era descendiente de Danxia en el linaje Caodong (Sōtō). Deshan fue el ancestro de donde procedían los linajes [Yunmen](#) y [Fayan](#).

(10) «Mujer de jade» quiere decir una mujer estéril que no puede quedarse embarazada, pero también una mujer de gran valor. Esta imagen también se relaciona con la «mujer de piedra» a la que alude el maestro de Danxia Zichun, [Furong Daokai](#), que dijo: «una mujer de piedra da a luz por la noche». La imagen de la mujer de piedra fue descrita previamente en el Canto del Samādhi del Espejo Precioso de [Dongshan](#), el fundador del linaje [Sōtō](#) chino, que dijo: «el hombre de madera comienza a cantar; la mujer de piedra se levanta a bailar». Para el Canto del Samādhi del Espejo Precioso de Dongshan, véanse: [\[Cultivating the Empty Field, Leighton and Wu\]](#), págs. 76–77 y [The Record of Tung-Shan, William F. Powell](#), trans., (Honolulu: Kuroda Institute, University of Hawai'i Press, 1986), págs. 63–65].

(11) «Vientres de burro y vientres de caballo» podría ser interpretado bien como embriones de burros y caballos, bien como aquellos nacidos de burros y caballos. Los burros podrían representar a los seres sensibles no iluminados y los caballos a personas iluminadas. Este fragmento ha sido considerado por los estudiosos Sōtō contemporáneos en términos del punto de vista de Dōgen sobre Danxia y sobre el Zen Sōtō chino en general. Dōgen dice que su escuela es «solo palabras y frases» a diferencia del mero reconocimiento de Danxia sobre que «hay palabras y frases», aunque la expresión de Danxia contradice la más extrema de Deshan «no hay palabras ni frases». Si bien la frase de Dōgen va ciertamente más allá que la de Danxia, no representa necesariamente una crítica a Danxia. [Tiantong Honzghi](#), discípulo de Danxia, es citado frecuentemente por Dōgen en los siguientes volúmenes del [Eihei Kōroku](#).

El anfitrión establece la ley

129. Discurso vespertino en la Sala del Dharma

En la antigüedad, durante las [legendarias] dinastías chinas Tang y Yu, cuando alguien violaba la ley, [el castigo era] solo que se inscribía en su ropa. (1) Sin embargo, nadie violaba la ley. Más tarde, aunque [el gobierno] aplicó la ley severamente con cinco castigos, a menudo muchas personas violaban la ley. (2) Si bien en Tang y Yu sólo escribían los crímenes en la ropa, nadie violaba la ley porque la gente valoraba la Vía y la ley. Ahora nuestra comunidad ha encontrado el Dharma del Buda, con el que la ley de Tang y Yu no se puede comparar. (3) Incluso si no inscribimos [las violaciones] en la ropa, ¿cómo podríamos violar el Dharma del Buda? Si alguien lo viola, entonces no aprecia el Dharma del Buda. ¡Qué penoso, Buda! (4)

Recuerdo que [Nanquan](#) [Nansen Fugan] le preguntó a [Huangbo](#) [Ōbaku Kiun]: «¿Adónde vas?»

Huangbo dijo: «Voy a recoger algunas verduras».

Nanquan dijo: «¿Con qué las recogerás?»

Huangbo sostuvo un cuchillo.

Nanquan dijo: «Sólo entiendes cómo ser el invitado, no entiendes cómo ser el anfitrión».

Si bien el encuentro entre los experimentados [maestros](#) Nanquan y Huangbo es así, si hubiese sido yo, Daibutsu (Granbuda), habría habido una diferencia en las deliberaciones. Cuando Huangbo sostuvo el cuchillo, en nombre de Nanquan le habría dicho a Huangbo: En mi almacén real no hay tal cuchillo. (5)

– Notas –

(1) Tang y Yu, las dinastías gobernadas por los grandes y míticos sabios emperadores Yao y Shun, se supone que perduraron aproximadamente del 2356 al 2205 a.e.c.

(2) Los cinco castigos severos incluían tatuar la naturaleza de los crímenes de la persona, cortar la nariz, cortar las piernas debajo de las rodillas, cortar los genitales masculinos y la pena capital.

(3) El carácter para «ley» tal como se describe en las eras Tang y Yu es el mismo que el de «Dharma», tal como se utilizaba para la enseñanza del Buda después de que fue introducido en China.

(4) Podemos imaginar que este discurso en la Sala del Dharma fue en respuesta a alguna violación de las reglas monásticas en la comunidad de Daibutsuji.

(5) [Dōgen](#) hace una afirmación casi idéntica: «No hay tal espada en mi almacén real», en el discurso en la sala del Dharma 99. Aquí podría implicar que para Dōgen no hay distinción entre invitado y anfitrión. Cuchillos o espadas significan la sabiduría incisiva de Mañjuśrī, pero también la conciencia discriminativa.

Dōgen enfatiza la no-dualidad, la no producción de o el apego a las distinciones. Si hubiese habido de hecho alguna violación menor por parte de los monjes, podríamos especular que esto puede ser la forma de Dōgen de decir que no habría otro castigo, aparte de su mención aquí, quizás una referencia clara a algún incidente en la asamblea. Para una versión diferente del diálogo entre Nanquan y Huangbo, con una última línea altamente contrastante, véase: [Transmission of the Lamp, [Ogata](#), págs. 307-308].

El eje de conexión ahora mismo

131. Discurso nocturno en la Sala del Dharma

He aquí una historia. [Huangbo](#) le preguntó a [Baizhang](#): «¿Qué Dharma usaban los antiguos tiempo atrás para instruir a la gente?» Baizhang se sentó sin moverse.

Huangbo le preguntó: «¿Qué transmitirán nuestros descendientes en las siguientes generaciones?».

Baizhang se arremangó las mangas, se levantó, y dijo: «Yo había pensado que tú eras esa persona».

Estos dos viejos solo pudieron hablar de las rayas de un tigre, no pudieron hablar de las rayas de una persona. Es más, no pudieron hablar de un tigre sin rayas, una persona sin rayas, un fénix sin marcas, o un dragón sin marcas. ¿Por qué esto es así? Gran asamblea, escuchad atentamente. Por el bien de la gente, los antiguos simplemente se sentaban sin moverse. Por el bien de la gente, las generaciones posteriores simplemente regresan a los aposentos del abad. (1) Si bien esto es correcto, todavía no está del todo completo. ¿Dónde no está completo?

Gran asamblea, deberíais saber que si la pregunta no está completa, la respuesta no está completa. ¿Por qué Huangbo no preguntó: «Los antiguos y los de las siguientes generaciones, ambos reciben las instrucciones del maestro [Baizhang]. ¿Cuál es el eje de conexión ahora mismo?» Cuando se le pregunta así, mirad, ¿cómo le instruirá Baizhang?

Si alguien me preguntase a mí, Daibutsu [Granbuda]: «¿Qué Dharma usaban los antiguos tiempo atrás para instruir a la gente?», entonces respondería: Otros ponen una cuerda a través de sus propias fosas nasales.

Si además me preguntase: «¿Qué transmitirán nuestros descendientes en las siguientes generaciones?», entonces le diría: Yo tiro de mí mismo por mis propias fosas nasales. (2)

Si además alguien preguntase: «¿Cuál es el eje de conexión ahora mismo?», entonces le diría: Una persona trasmite la vacuidad y luego diez mil personas transmiten la realidad. (3)

– Notas –

(1) Después de que Baizhang dijo: «Yo había pensado que tú eras esa persona» en el diálogo anterior, regresó a sus aposentos. Este diálogo es el [caso 44 «Cómo transmitir la calidez»](#) en los noventa kōans con comentarios en verso de Dōgen ([Eihei Kōroku, Volumen 9](#)). También lo seleccionó como el segundo caso en su *Mana Shōbōgenzō* (también conocido como *Shinji Shōbōgenzō*), los trescientos casos en forma de kōan que recopiló sin comentarios. Para una interpretación alternativa, véase la traducción en [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, book 1 (Woods Hole, Mass.: Windbell Publications, 2003), Gudo Nishijima, pág. 5 ó *The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Loori*]. El Mana (o «chino») Shōbōgenzō es una obra diferente del popular [Shōbōgenzō](#) con ensayos, a menudo sobre kōans, escrito en japonés. [Véanse los análisis de las obras de Dōgen y su relación con los kōans en la introducción.](#)

(2) Las fosas nasales son el centro de la cara, por ello representan la cara fundamental original. Tirar de las fosas nasales de alguien implica llevarlo en una dirección. Muchas expresiones Zen mencionan las fosas nasales. Una cuerda a través de las fosas nasales también se usa para guiar bueyes, otro motivo común en el Zen, como en las [diez ilustraciones de guardar el buey](#). «Poner una cuerda a través de las fosas nasales» es del caso 4 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul). Véase: [\[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 22–30\]](#).

(3) A nivel superficial: «Una persona trasmite la vacuidad, y luego diez mil personas transmiten la realidad» implica la continuidad positiva de la tradición de la enseñanza. Pero este dicho evoca también un viejo e irónico proverbio chino: «Un perro aúlla sin sentido y diez mil perros lo siguen». Esto podría implicar que la enseñanza de la vacuidad es un medio hábil provisional, si bien continúa la manifestación del verdadero Dharma. La práctica de cada persona puede influir en diez mil. (N. del T. Sobre esto escribe [Kōshō Uchiyama Rōshi](#) en el ensayo [«Zazen es la cultura más elevada»](#)).

No se puede evitar perder la vida

132. Discurso en la Sala del Dharma

Levantad vuestras cejas completamente sin depender de los demás. Girad la coronilla de vuestro cráneo para perforar los cielos sin dependencia. (1) Por tanto, la persona que ha tragado los budas de los tres tiempos ha sido reacia a abrir su boca. (2) Vuestra boca es mi boca. La persona que brilla a través de los tres mil mundos es ahora reacia a abrir sus ojos. Los ojos de los demás son exactamente sus propios ojos. Si bien esto es así, si uno rehúsa responder a una frase sobre el ir más allá, no puede evitar perder el cuerpo y la vida. (3)

Recuerdo que [Jingqing \[Daofu\]](#) (4) le dijo a [Xuansha \[Shibei\]](#): «Como estudiante que entra por primera vez al monasterio, te imploro que me instruyas sobre el camino de entrada».

Xuansha dijo: «¿Oyes el sonido del agua fluyendo río abajo sobre la presa?».

Jingqing dijo: «Lo oigo».

Xuansha dijo: «Entra a través de esto».

A partir de esto Jingqing alcanzó la entrada.

[Wuzu Fayan](#) dijo: «Como resultado de ganar la entrada, uno puede moverse libremente en todas las direcciones. Si todavía no lo has hecho, no te marches de aquí despreocupadamente».

Si fuese yo, Daibutsu (Gran Buda), también, [el diálogo] no hubiese sido así. Ciertamente deseáis ganar esta entrada, pero desafortunadamente esto es un poste de enganche [al que estáis atados]. Si alguien pregunta: «¿Cómo es en ese momento?». Yo, Daibutsu, le diría, después de una pausa: Una escena de Māra. (5)

– Notas –

(1) «Levantad vuestras cejas completamente» implica abrir ampliamente los ojos. «Girad la coronilla de vuestro cráneo para perforar los cielos» implica corregir los pensamientos discriminatorios para abrirse a la consciencia de uno mismo sin mediación.

(2) «Reacio a abrir su boca» evoca la resistencia del Buda Śākyamuni a enseñar inmediatamente tras su completo despertar. Esto podría haber venido por el miedo a que nadie lo comprendiese, pero también por la percepción de que no había necesidad de decir nada.

(3) «Si uno rehúsa responder a una frase sobre el ir más allá» indica la necesidad de enseñar. Pero esta frase también se podría leer como «si se responde con un error a una frase que expresa ir más allá», lo que indica la importancia de responder correctamente. Otra interpretación de esta frase es que los errores son inevitables, ya que el ir más allá no puede expresarse completamente con palabras, y sin embargo los maestros voluntariamente «pierden el cuerpo y la vida» por el bien de compartir el Dharma con los demás.

(4) [Jingqing Daofu](#) [Kyōsei Dōfu en japonés] (868–937) fue un sucesor de [Xuefeng](#), al igual que Xuansha [Gensha].

(5) La expresión «una escena de Māra» connota «¡Qué pena!». [Māra](#) es el espíritu demoníaco de la tentación que se enfrentó a Śākyamuni antes de su despertar.

Una reverencia al encontrarse y la frase única

133. Discurso en la Sala del Dharma

El invierno pasado os instruí específicamente a todos vosotros, hermanos monjes: Siempre que los hermanos monjes se encuentren uno con otro en la sala, en el pasillo, por el arroyo o bajo los árboles, inclinad vuestras cabezas y haced una reverencia en gassho uno al otro conforme al Dharma. (1) Luego empezad a hablar. Antes de la reverencia no está permitido hablar entre sí sobre asuntos grandes o pequeños. Siempre deberíamos hacer de esto una norma fija. Esta es la costumbre del té y el arroz habituales que tienen los ancestros del buda al encontrarse. ¿Cómo podrían los ancestros del buda no proceder con tal decoro? Donde los ancestros del buda se reúnen, se ofrece incienso, se esparce fragancia; llueven flores, se esparcen pétalos; se consuela y se ruega por la armonía de los cuatro elementos [es decir, por la salud de los otros]; y se pregunta si los que buscan instrucción tienen dificultades. (2) Si esto sucede, los tesoros del Buda, el Dharma y la Sangha se manifestarán.

Recuerdo que un monje le preguntó a [Muzhou \[Daoming\]](#): «¿Cómo es cuando se expresa completamente en una sola frase?».

Muzhou dijo: «Este viejo monje está dentro de tu bolsa del cuenco para comer».

Más tarde un monje le preguntó a [Yunmen](#): «¿Cómo es cuando se expresa completamente en una sola frase?».

Yunmen dijo: «Desgarrado desde los tiempos antiguos hasta ahora».

Alguien podría preguntarme, Daibutsu (Granbuda): «¿Cómo es cuando se expresa completamente en una sola frase?».

Dōgen arrojó su hossu por las escaleras abajo [desde su asiento sobre el altar] y dijo: Gran asamblea, ¿entendéis? Si aún no entendéis, siento [haber arrojado] este [hossu](#). (3)

– Notas –

(1) Gasshō es un gesto formal que expresa gratitud o respeto, hecho con las palmas de las manos unidas frente a la cara, los dedos rectos hacia arriba y las puntas de los dedos a la altura de la nariz, con las manos separadas un poco de la cara. Se puede hacer a la vez que la reverencia o estando de pie.

(2) «Lluvia de flores» se refiere a un fenómeno que se produce en algunos sutras cuando el Buda expone el Dharma.

(3) «Lo siento por este hossu» podría querer decir que Dōgen siente que los monjes no entendiesen su lanzamiento del hossu, o quizás que lo sintiese por el propio hossu, que ha sido arrojado en vano.

El silencio de Subhūti supera a Vimalakīrti

134. Discurso en la Sala del Dharma

Cuando el gobierno carece de gente sabia, busca a los talentosos en las montañas y en la naturaleza. Como ejemplos excelentes, de esta forma encontraron a Bairi Xi y le confiaron el gobierno, y encontraron a Fushi Yan para servir al país. (1) Entended claramente que entre las montañas y la naturaleza hay ciertamente personas sabias y talentosas, y que tales personas son abundantes allí. Por tanto, vosotros monjes de nubes y agua que moráis en las montañas y en la naturaleza y estudiáis la Vía del Buda con el cuerpo y con la mente no deberíais ser inferiores a los laicos o a los ministros del gobierno. Si ahora aún no igualáis la determinación de los ministros;

¿cómo podéis alcanzar la cuidadosa intención de los sabios? Esto es porque sois perezosos y no estudiáis. Deberíais estar avergonzados y consternados. Deberíais saber que el tiempo [vuela] como una flecha, y que la vida humana es difícil de preservar. Estudiar la Vía como si apagáseis las llamas sobre vuestras cabezas es la expresión de los ancestros del buda anteriores, y los huesos y la médula del ancestro fundador. (2)

Recuerdo que [Subhūti](#) estaba sujetando el cuenco en la casa de Vimalakīrti durante una ronda de mendicidad. (3) Vimalakīrti llenó el cuenco con arroz fragante y exclamó a Subhūti: «Si puedes calumniar al Buda, destruir el Dharma y no incorporarte a la Sangha, puedes comer esto». [Según el sutra] Subhūti no entendió esto, dejó su cuenco y se marchó.

Durante más de dos mil años, nadie ha cocinado esta situación concreta. Todo el mundo simplemente dice que Subhūti no entendió el sentido, y nadie ha dicho que Subhūti lo entendió. Daibutsu [Granbuda, Dōgen] le pregunta a los anteriores respetables y antiguos sabios, ¿habéis visto en profundidad este caso de Subhūti dejando su cuenco y marchándose o no? Subhūti ya ha dejado el cuenco y se ha marchado. La voz de Subhūti es como el trueno que llega hasta el presente y aún no ha descansado. (4) De este modo, su voz se desprende de las voces del vehículo de los śrāvakas, del vehículo de los pratyekabuddhas y del vehículo de los bodhisattvas. (5) Entonces parece que Vimalakīrti no fue capaz de escuchar.

Ahora le pregunto a Vimalakīrti: ¿Escuchas la voz de Subhūti que calumnia al Buda, destruye el Dharma y no se incorpora a la Sangha o no? Si no escuchas su voz exponiéndolo, haré que te quedes sujetando un cuenco de arroz, de pie en el suelo a lo largo de uno o dos kalpas.

Más aún, yo, Daibutsu, le digo a Vimalakīrti en nombre de Subhūti: llena el cuenco con arroz fragante incluso mientras calumnias al Buda, destruyes el Dharma y no te incorporas a la Sangha. Entonces lo comeré. Esperando a que Vimalakīrti responda, yo [Subhūti] cogeré rápidamente el cuenco de arroz y seguiré adelante.

– Notas –

(1) Bairi Xi sirvió como ministro en el siglo VII a.e.c. Fushi Yan fue encontrado en una cueva pero luego sirvió al gobierno durante la dinastía Yín (1766-1154 a.e.c.).

(2) El «ancestro fundador» se refiere a [Bodhidharma](#).

(3) Este es un episodio del Sūtra de Vimalakīrti. Véanse: [[The Holy Teachings of Vimalakīrti](#), Robert A. F. Thurman, trad., (University Park: Pennsylvania State University Press, 1976), págs. 27–28; y [The Vimalakirti Sutra](#), Burton Watson, trad., (New York: Columbia University Press, 1997), págs. 41–43].

[N. del T. En el Sūtra de Vimalakīrti, traducido por Laureano Ramírez Bellerín (Kairós, 2002), dice así: «... si detestas a los seres vivientes, difamas a los *buddha*, denigras la ley, rechazas la comunidad y, en definitiva, desistes de alcanzar el *nirvāṇa*.» (pág. 97)]

(4) Aquí [Dōgen](#) está comparando la acción de Subhūti con el famoso silencio ensordecedor de Vimalakīrti, lo que implica que Subhūti realmente entendió, pero simplemente se marchó en silencio. Sin embargo, según el propio Sutra de Vimalakīrti, Subhūti admitió luego que se había quedado «estupefacto», sin saber qué decir. No se conoce ninguna base canónica para la recreación creativa del evento en defensa de Subhūti por parte de Dōgen. Véase: [Vimalakirti Sutra, Watson, pág. 43].

[N. del T. En el Sūtra de Vimalakīrti, traducido por Laureano Ramírez Bellerín (Kairós, 2002), dice así: «Cuando yo oí tales palabras, Venerable del Mundo, quedé confundido, pues no comprendí lo que quería decir, ni supe qué responder. Dejé allí mismo mi escudilla y quise salir de la casa...» (pág. 97)]

(5) «Se desprende» es *datsuraku*, que también significa «dejar caer» o «desechar». Dōgen usa con frecuencia esta palabra para referirse a la realización suprema de desprenderse del cuerpo y la mente, abandonando la discriminación

entre uno mismo y los otros. Dōgen está diciendo aquí que Subhūti abandonó las categorías de los śrāvakas (los que escuchan la enseñanza del Buda), pratyekabuddhas (los que despiertan sin maestros ni estudiantes) y los [bodhisattvas](#), a pesar de que el propio Subhūti era un śrāvaka.

Puliendo una joya en medio de una nevada

135. Discurso en la Sala del Dharma por el solsticio de invierno [1245]

Cuando el viejo Buda [Hongzhi](#) residía en la Montaña Tiantong (1), durante un discurso en la Sala del Dharma por el solsticio de invierno dijo: «El yin alcanza su plenitud y el yang aparece, la fuerza se ha agotado y nuestro estado cambia. Un dragón verde corre velozmente mientras sus huesos quedan al descubierto. (2) Una pantera negra se transforma mientras se viste de niebla. Coged las calaveras de los budas de los tres tiempos y enhebradlas en un rosario. (3) No habléis de cabezas brillantes y cabezas oscuras, ya que ciertamente son la cara del sol y la cara de la luna. (4) Incluso si vuestra taza de medir está llena y la balanza está nivelada, en las compra-ventas vendo a un precio alto y compro cuando es barato. Respetables del Zen, ¿entendéis? En un cuenco la perla brillante rueda sobre sí misma sin empujarla». (5)

«He aquí una historia»: [continuó Hongzhi]

«[Xuefeng \[Seppo\]](#) preguntó a un monje: '¿A dónde vas?'».

«El monje dijo: 'Voy a hacer *samu*'».

«Xuefeng dijo: 'Ve'».

«[Yunmen \[Ummon\]](#) dijo: 'Xuefeng entiende a las personas según sus palabras'».

Hongzhi dijo [sobre este diálogo]: «No os mováis. Si os movéis, os daré treinta golpes. ¿Por qué esto es así? Porque en una joya luminosa sin defecto, si talláis una forma, su virtud se pierde».

El maestro Dōgen dijo: Si bien estos tres venerables hablaron así, yo, el viejo Daibutsu (Granbuda), no estoy de acuerdo. Gran asamblea, escucha atentamente y considera esto correctamente. Porque en una joya luminosa sin defecto, si se pule su brillo aumenta. (6)

La [aparición] inicial del yang hoy [y el incremento de la luz solar] es una ocasión auspiciosa; una persona noble alcanza la madurez. Si bien esta es una ocasión auspiciosa para los laicos, es ciertamente una satisfacción y un soporte para los ancestros de Buda. Ayer, la duración corta [del día] se marchó, el yin alcanzó su plenitud, y el sonido del viento frío cesó. Esta mañana la duración creciente [del día] llegó, y el yang aparece con un ruidoso clamor. Ahora los monjes de mantos remendados se sienten felices y respaldados, y los ancestros de Buda bailan con alegría. ¿Cómo podría trascender directamente [regresando antes] el reino del Rey de Sonido Magnífico de la Vacuidad tener algo que ver con las estaciones de primavera, otoño, invierno o verano?

Si bien ver de esta forma [trascendiendo el mundo fenoménico] es el estilo de vida de la gente sensata y los sabios, y el hígado y los riñones [órganos esenciales] de los humanos y los seres celestiales, no es sin embargo las fosas nasales de Śākyamuni ni los globos oculares de [Mahākāśyapa](#). ¿Queréis entender el acontecimiento de esta auspiciosa mañana?

Dōgen dibujó un círculo con su [hossu](#) y dijo: Mirad.

Después de una pausa, Dōgen dijo: Si bien las flores del ciruelo son brillantes en medio de la nieve caída, indagad más aún sobre la primera aparición del yang [con el solsticio].

Esta montaña [templo] está ubicado en Etsu [Provincia] en la región Hokuriku [norte], donde desde el invierno hasta la primavera la nieve caída no desaparece, varias veces de dos metros o dos metros y medio de profundidad, o incluso más de tres metros. Asimismo, [Tiantong \[Rujing, el maestro de Dōgen\]](#) tenía la expresión “Flores de ciruelo en medio de la nieve caída”, que al maestro Dōgen siempre le gustaba usar. Por tal motivo, después de estar en esta montaña, Dōgen hablaba de nieve con frecuencia. (7)

– Notas –

(1) Hongzhi Zhengjue [Wanshi Shōgaku] (o Tiantong Hongzhi, como era conocido cuando llegó a ser el abad de Tiantong) fue el personaje más importante de la Escuela Caodong (Sōtō) en China el siglo previo a [Dōgen](#), y Hongzhi fue abad del mismo monasterio Tiantong donde Dōgen se formó luego con su maestro Rujing. Esta es la primera de muchas largas citas de Hongzhi por parte de Dōgen en el Eihei Kōroku, siendo esta del volumen 4 de la Crónica extensa de Hongzhi.

(2) Dragón verde era el nombre de un caballo en un poema del famoso poeta chino Dufu (712-770). El significado de «huesos al descubierto» no está claro, también se podría leer como que los huesos encogieron, disminuyeron o fueron extirpados.

(3) «Rosario» es *juzu* en japonés, una ristra de cuentas utilizada tradicionalmente por los budistas para contar cantos o postraciones. Véase también el discurso en la sala del Dharma [número 25 «El crecimiento de la unicidad»](#). En su comentario en verso al caso 76 del Shōyōroku, Hongzhi dice: «Los cráneos de los budas y ancestros están enhebrados en una única línea». Véase: [\[Book of Serenity, Cleary, pág. 321\]](#).

(4) «La cara del sol y la cara de la luna» se refiere a la respuesta de [Mazu](#) a una pregunta sobre su condición cuando su salud se estaba deteriorando. Mazu, cuyo nombre significa Ancestro Caballo, contestó: «Buda con cara de sol; Buda con cara de luna». Véase el caso 3 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul) [\[Blue Cliff Record, Cleary & Cleary, págs. 18-21\]](#). Véase también el caso 36 del Shōyōroku [\[Book of Serenity, Cleary, pág. 160-162\]](#). Según el Sutra de los Nombres de Buda, el Buda con cara de sol vive muchos años, el Buda con cara de luna vive una noche.

(5) «En un cuenco la perla brillante rueda sobre sí misma sin empujarla» es una ligera ampliación de «La perla en un cuenco rueda por sí misma», la cuarta línea del comentario en verso del caso 36 del [Shōyōroku](#) sobre la frase «Buda con cara de sol, Buda con cara de luna» de Mazu.

(6) La frase de Hongzhi «Porque en una joya luminosa sin defecto, si tallas una forma su virtud se pierde» implica que la naturaleza de Buda es perfecta tal cual, no te enredas en eso. La versión de Dōgen «si se pule su brillo aumenta» implica que incluso si la naturaleza de Buda es perfecta tal cual es, nuestra práctica puede aclarar y profundizar su manifestación. En ambos casos práctica e iluminación son uno, pero para Hongzhi el énfasis está en la iluminación, y la práctica es su función natural, como la perla rodando por sí misma. Para Dōgen, el énfasis está en la práctica, que expresa y de hecho profundiza la iluminación.

(7) Este párrafo parece haber sido añadido posteriormente por [Koun Ejō](#), el recopilador de este volumen.

Reuniéndose con el Honrado por el Mundo

136. Discurso en la Sala del Dharma en la ceremonia del Día de la Iluminación (1)

La vieja cabeza de la casa, después de caer en la hierba durante seis años, durante la noche entró en las flores de ciruelo sin darse cuenta. (2) El viento primaveral que surge dentro [de las flores de ciruelo] no puede quedarse quieto, las ramas completamente rojas y blancas se enorgullecen de sí mismas. (3)

Todos vosotros, venerables monjes, ¿queréis conocer las causas y las razones de [el despertar del] Bhikṣu Gautama? La primera causa para alcanzar la Vía del Buda es oír hablar a [Tiantong Rujing](#) sobre el abandonar. (4) La segunda es el poder del puño de Daibutsu [de Dōgen] al entrar en todos vuestros globos oculares. Su poder espiritual y su sabiduría transforman y liberan a los seres vivos, que de repente ven la estrella brillante, o [el poder y la sabiduría de este puño] se hace cargo de todos vuestros cuerpos para que os sentéis en el [asiento vajra](#) [del despertar de Buda]. Agarrar y soltar son ambos brillantes. Con un [puño] levantado, nos reunimos con treinta y tres personas. (5)

Si bien esto es así, ¿cómo la raíz vital del Honrado por el Mundo permanece en todas vuestras manos? ¿Queréis reuniros con el Honrado por el Mundo?

Dōgen levantó el puño e hizo una pausa por un momento, luego abrió los cinco dedos por completo e hizo una pausa, luego dijo: Ya os habéis reunido con el Honrado por el Mundo. ¿Qué tal es haberse reunido con él?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Ahora mismo despertad a la Vía y ved la estrella brillante. Este es exactamente el lugar donde el Tathāgata come gachas. (6)

– Notas –

(1) Para el Día de la Iluminación, véase la [nota 1](#) del discurso en la sala del Dharma número 88. Véanse también los discursos [número 88 «Buda bajo los pies»](#), [número 213 «Una ciruela en la rama del año pasado»](#), [número 297 «Floreciendo en la nieve»](#), [número 360 «La maravillosa fragancia de la sabiduría y la virtud entre la nieve»](#), [número 406 «Preservar la ceremonia de la flor del ciruelo»](#), [número 475 «Adhiriéndose al cumplimiento de la realización»](#) y [número 506 «El brillo negro de la Iluminación»](#).

(2) La «cabeza de la casa», que aquí se refiere al Buda Śākyamuni, es una expresión Zen común para referirse a un maestro experimentado y capaz. «Caer en la hierba durante seis años», tomado de un poema de Tiantong Rujing sobre la iluminación de Śākyamuni, se refiere no solo a las prácticas ascéticas de Śākyamuni antes de su despertar, sino también a su manifestación en el mundo.

(3) «Ramas» se refiere aquí a los linajes que descienden del Buda.

(4) Se dice que el propio [Dōgen](#) se habría despertado cuando su maestro Tiantong Rujing habló sobre el abandonar (o dejar caer) cuerpo y mente. Por ello, aquí Dōgen está hablando de sí mismo -y luego de todos sus monjes- como Buda.

(5) «Treinta y tres personas» se refiere al linaje tradicional de treinta y tres ancestros desde Śākyamuni hasta [Huineng](#), el sexto ancestro chino.

(6) Gachas (*genmai* en japonés) se refiere aquí no solo al desayuno de los monjes en el monasterio de Dōgen sino también al alimento que el Buda Śākyamuni aceptó antes de sentarse bajo el árbol de la Bodhi y despertarse.

Un cucharón de madera golpeando en el lugar que no podemos evitar

138. Discurso en la Sala del Dharma de aprecio al Tenzo [jefe de cocina] [saliente]

Yo, Daibutsu (Granbuda), fui el primero en transmitir el Dharma [los métodos y la actitud] a los tenzo de los templos de Japón. Anteriormente esto no existía aquí. Actualmente, ¿por qué tenemos esto? Ciertamente este [Dharma para los tenzo] son los vestigios de los antiguos sabios y anteriores respetables tales como [Guishan](#), [Jiashan](#), [Wuzhuo](#) y [Xuefeng](#), quienes practicaron con sus manos tendidas. Su anterior compromiso incondicional y afirmación [de la práctica del tenzo] es la mayor virtud. ¿Quién puede apreciar sus límites? No solo plantaron buenas raíces en los lugares de uno o dos budas, o incluso de tres, cuatro o cinco budas, sino que nos damos

cuenta claramente de que en las asambleas de innumerables e inconmensurables budas practicaron muchas virtudes, hicieron esfuerzos diligentes, se realizaron, completaron [su práctica] y administraron su trabajo activa y cuidadosamente. Por eso se dice: Si tenéis fosas nasales, os daré fosas nasales; si no tenéis fosas nasales, os quitaré vuestras fosas nasales. (1)

Dōgen levantó derecho su hossu y dijo: Este es el principio de no quitar y no dar. Por tanto, las fosas nasales no se engañan ni por mí ni por vosotros. Si alguna vez, de repente, vuestra nariz fuese reemplazada por una flauta sin agujeros, no podría estar colgada recta en vuestro pico como antes. Si deseáis tocar la música de Shaolin, acabaréis tocando «Encantadoras flores de ciruelo». (2) Si queréis tocar la música de Jetavana Vihāra, acabaréis tocando una melodía persa. (3) Así, cometer errores genera más errores, y colgamos nuestras fosas nasales en las entradas de la cara de sol y la cara de luna, exhalando la energía que perfora nuestras fosas nasales y emitiendo luz de nuestros ojos para abrir nuestros ojos. Entonces ya hemos alcanzado la fe. Los budas de todos los tiempos comparten en este momento las mismas manos y ojos con vosotros, y practican y afirman esto durante la totalidad de los trescientos sesenta días. Los ancestros de todas las generaciones comparten en este momento un cuerpo y una mente con vosotros, y lo mantienen cuidadosamente durante doce meses. El sol es redondo y la luna está llena; el mérito regresa para realizar la Vía.

Si de repente el cucharón de madera golpea el recipiente del arroz o la olla de servir, diferentes bocas cantan con la misma voz: «Mahāprajñāpāramitā». Normalmente cantamos sin darnos cuenta de que nuestra única potente voz está cantando: «Mahāprajñāpāramitā». Sorprendentemente, ya sea que estemos golpeando contra esto o aquello, o golpeando vallas o muros, dondequiera que vayamos no podemos evitar suscitar el cuerpo del Dharma. ¿Cómo podemos debatir sobre este lugar que no podemos evitar?

Después de una pausa, Dōgen dijo: El samādhi de cada átomo de Yunmen puede girar, tanto en la rueda de la comida como en la rueda del Dharma. (4) Traed un recipiente lleno y llenad los cuencos [de los monjes]. La confirmación del Honrado por el Mundo [de la práctica del tenzo] ha sido aplicada, y aún es fresca.

– Notas –

(1) Puesto que las fosas nasales están en el centro de la cara, en la retórica Zen a veces representan el rostro original o verdadero yo. En el caso 44 del Mumonkan (La barrera sin puerta), [Bajiao](#) dice: «Si tienes un bastón, te daré un bastón. Si no tienes bastón, te quitaré tu bastón». Véase: [\[Gateless Barrier, Aitken, págs. 264–268\]](#) ó [Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 195–197\]](#).

Para las fosas nasales, véase también el [Discurso en la Sala del Dharma número 69 «Presentando una ofrenda»](#).

[Dōgen](#) escribió extensamente sobre el puesto de tenzo, siendo el más popular el Tenzokyōkun (Instrucciones para el tenzo). Hay varias buenas traducciones y está incluido en el [Eihei Shingi](#) de Dōgen, que también incluye largas secciones sobre la responsabilidad del tenzo en el ensayo Chiji Shingi «Normas puras para los administradores del templo». Véase: [\[Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura, págs. 33–57, 136–143 y 170–179\]](#).

Para una traducción con comentario de un maestro japonés Sōtō contemporáneo, véase: [\[Refining Your Life: From Zen Kitchen to Enlightenment, by Zen Master Dōgen and Kōshō Uchiyama, Thomas Wright, trad., \(New York: Weatherhill, 1983\). Este texto ha sido traducido al castellano en la web de Roberto Poveda, «Huellas del Zen», puedes descargarlo \[aquí\]\(#\).](#)

(2) «Encantadoras flores de ciruelo» es el nombre de una pieza de música secular china mencionada por [Rujing](#). Shaolin es el templo de [Bodhidharma](#).

(N. del T.) Sobre esta pieza de música, véase el [Discurso en la Sala del Dharma número 258 «Tocando la flauta de hierro»](#).

(3) Jetavana Vihāra era el templo donado a Śākyamuni donde practicaban sus monjes. Aunque deseamos emular a los antiguos budas, caemos en los patrones kármicos. Intentamos hacer de nuestras fosas nasales, o verdadero sí mismo, un instrumento del Dharma de Buda, pero nos falta capacidad y acabamos con música pop.

(4) En el caso 99 del Shōyōroku, un monje le preguntó al gran maestro [Yunmen](#): «¿Qué es el samādhi de cada átomo?». Yunmen dijo: «Arroz en el cuenco, agua en el cubo». Véase: [\[Book of Serenity, Cleary, págs. 425–427\]](#). En este caso Dōgen se refiere a la equivalencia del alimento y la enseñanza cuando las comidas son preparadas adecuadamente conforme al Dharma del tenzo.

Las cualidades de las personas de hierro

139. Discurso en la Sala del Dharma de invitación al Director y al Tenzo [entrantes]

Los administradores del templo están protegidos y son tenidos en cuenta por todos los budas de los tres tiempos. (1) El Venerable Nanda fue un ejemplo excelente, y el Venerable Tōba lo practicó diligentemente. (2) Ahora nos esforzamos para establecer esta montaña [templo] desde cero, y la construcción aún no está terminada. La miriada de cosas están desoladas y nadie puede asumir ser paciente. (3) Si no tenéis afinidad para suscitar la mente del despertar y convertiros en un semillero [de la Vía del Buda], ¿cómo podréis afrontar vuestras responsabilidades?

Entonces Dōgen recogió su [hossu](#) y dijo: En el puro océano [la asamblea] pesqué dragones de escamas doradas y sin salir del bosque del monasterio seleccioné estos dos brotes. Al convertiros en bueyes tenéis que tirar del arado y la labranza; al convertiros en caballos tenéis que morder las riendas y llevar una montura. Poniéndoos pieles, coronados con cuernos, moviendo el rabo y sacudiendo la cabeza, derribad la barrera y entrad directamente por la puerta del dragón. Sin pretender convertiros en sabios, sed personas capaces de cumplir con vuestras responsabilidades. Sin valorar el desarrollo espiritual personal, sed el anfitrión dentro del invitado. (4) Saltando de debajo de las tres vigas [de la sala de los monjes y sus asientos de meditación], no os preocupéis aún de los concurridos cruces de calles. Cuando os encontréis con gente, no os equivoquéis en cómo practicáis. Al convertiros en budas, debéis ser personas de hierro. ¿Queréis oír algo sobre la frase «persona de hierro»?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Esta es la función del director. Esta es la función del tenzo.

– Notas –

(1) «Administrador del templo» es *chiji*, literalmente «conocer los asuntos», el principal y tradicional puesto para cuidar de los monasterios. Normalmente hay seis puestos principales: el director, el *tenzo*, el ayudante del director, el supervisor de los monjes (*inō*), el reponsable del trabajo y el tesorero. Dōgen comenta en detalle las responsabilidades y la práctica de los administradores del templo en las Normas Puras para los Administradores del Templo, un ensayo del [Eihei Shingi](#). Véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura, págs. 127–204].

(2) Nanda fue un hermanastro del Buda Śākyamuni y ejerció como administrador del templo. Véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura, págs. 127–131]. Tōba es el nombre en japonés (Dapo en chino) de un monje indio mencionado en el volumen 12 del Shibun Ritsu (El Vinaya de cuatro partes), el principal texto para reglas de disciplina utilizado en China.

(3) En el momento de este Discurso en la Sala del Dharma en el duodécimo mes de 1245, en medio del frío invierno de la montaña, la Sala del Dharma y la Sala de los Monjes de Daibutsuji acababan de ser terminadas, pero otras viviendas y edificios necesarios estaban sin terminar.

(4) El «anfitrión dentro del invitado» es una metáfora usada para describir la relación entre lo supremo y lo particular en el sistema Sōtō de los cinco grados, y también se usa en un sistema de cuatro relaciones entre anfitrión e invitado descrito por [Linji](#).

Anfitrión e invitado se corresponden con lo supremo y lo particular, o con el maestro y el discípulo. En este caso, «anfitrión dentro del invitado» quiere decir que el director y el *tenzo* son discípulos cumpliendo las funciones del maestro, y siendo los anfitriones entre los invitados (los otros monjes).

Pescando una persona

142. Discurso en la Sala del Dharma para el Año Nuevo [1246]

He aquí un dicho. El viejo Buda [Hongzhi](#), mientras residía en Tiantong, en una discurso en la sala del Dharma para el Año Nuevo dijo:

En el [zazen](#) de la mañana de Año Nuevo, la mirada de cosas son naturales.
Mente tras mente están más allá de las dicotomías, Buda tras
Buda se manifiestan en este momento.
La nieve en el río es completamente pura y blanca.
La mente del hijo de Xie está satisfecha en su barco de pesca. (1)
Estudad esto.

El maestro Dōgen dijo: Esta mañana yo, Daibutsu [Granbuda], continúo respetuosamente este poema.

Después de una pausa, Dōgen dijo:

En esta gran auspiciosa mañana de Año Nuevo disfruto de zazen.
Conforme a esta ocasión, ofrecer felicitaciones es
natural.
Mente tras mente, los rostros primaverales sonríen con alegría.
Buda tras Buda empujan los bueyes ante nuestros ojos.
Ofreciendo una señal auspiciosa, más de un palmo de nieve cubre la
montaña,
pescando una persona, pescándose uno mismo, en el barco de pesca.

– Notas –

(1) El hijo de Xie es una referencia a [Xuansha Shibei](#). Véase el discurso en la sala del Dharma [número 91 «Una flor eterna»](#). Xuansha era un pescador antes de convertirse en monje. Este poema de discurso en la Sala del Dharma es del volumen 4 de la [Crónica extensa de Hongzhi](#).

Cuernos ocultos tras la Osa Mayor

143. Discurso en la Sala del Dharma

Un viejo árbol transmite la función transformadora sin moverse ni siquiera un poco. Una gran roca sostiene por completo el sello de la mente aunque sus señales no sean evidentes. (1) Alcanzando

este fundamento, los ojos humanos y celestiales no pueden ver. La sabiduría ilusoria [mundana] y la sabiduría iluminada evalúan sin entender. Básicamente, el globo ocular de Gautama descansa en las manos de este monje de montaña, como una nuez de jabón [utilizada en los rosarios]; y la fosa nasal de este monje de montaña descansa en las manos de Gautama, como un tubo de bambú. (2) Por ello, cuando veis humo detrás de una montaña o de un río, sabéis indudablemente que hay un fuego; cuando veis cuernos tras una valla o un muro, sabéis indudablemente que hay un buey. (3)

Dōgen levantó su hossu y dijo: Todos vosotros decidme, ¿cómo veis íntimamente esto y sabéis indudablemente lo que es, sin estar separados de ello? ¿Queréis entender totalmente esto por medio de vuestro cuerpo? Al amanecer somos informados por los cantos de los pájaros de la montaña; al comienzo de la primavera nos llegan las noticias por la fragancia de las flores de ciruelo.

Recuerdo que un monje le preguntó a [Yunmen](#): «¿Cuál es la frase que va más allá del cuerpo del Dharma [dharmakāya]?»

Yunmen dijo: «El cuerpo está oculto en la Osa Mayor».

El maestro Dōgen dijo: El viejo Yunmen solo fue capaz de decir una frase sobre el cuerpo del Dharma, pero no fue capaz de decir una frase que fuese más allá del cuerpo del Dharma. Si alguien le preguntase a Daibutsu [Gran Buda]: «¿Cuál es la frase que va más allá del cuerpo del Dharma?» Yo le diría: El cuerpo está oculto dentro del cuerpo del Dharma. (4)

Dōgen descendió de su asiento.

– Notas –

(1) Según [Genryū Kagamishima](#), el «viejo árbol» representa la naturaleza del Dharma, la «gran roca» representa la naturaleza de Buda. Algunos intérpretes dicen que un viejo árbol se refiere a una antigua estatua de madera de Buda. «Gran roca» literalmente es «cabeza de roca», que también es el nombre del gran [maestro](#) del siglo VIII y progenitor del linaje Sōtō, [Shitou Xiqian](#). Si se interpreta de esta forma, entonces estas dos expresiones se podrían referir a Śākyamuni y a Shitou. Sin embargo, el sentido de este discurso en la sala del Dharma en su conjunto parece referirse a los elementos de la naturaleza y a la forma en que expresan el Dharma de forma inherente. Esta interpretación es compartida en la versión del Eihei Kōroku publicada por [Manzan](#), en la que los caracteres para «viejo árbol» son dados en cambio como «gran alfarero» o «gran rueda de alfarero». Esto se podría referir a la fuerza de la creación, en contraposición a los elementos de la creación en el mundo natural, incluyendo las rocas.

(2) Las [nueces de jabón](#) son el fruto de un grupo de árboles subtropicales, que a veces se usaban como jabón pero también como cuentas de rosario. Esta frase evoca la relación mutua entre el Buda Śākyamuni y Dōgen, como representante de Buda en la época de Dōgen, y esto se podría aplicar a cualquiera de los auténticos sucesores de Buda.

(3) «Cuando veis humo... cuando veis cuernos...» procede del Mahāparinirvāṇa Sūtra y también es el comienzo del asunto (introducción) del caso 1 al principio mismo del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul). Véase: [\[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, pág. 1\]](#). Dada esta historia sobre la visita de [Bodhidharma](#) al emperador, ver humo o cuernos en el asunto se podría referir a la posibilidad de ver los rastros del Sello de la Mente que sostenía Bodhidharma, aunque el emperador no fuese capaz de verlo.

(4) [Dōgen](#) dice que el cuerpo del Dharma (dharmakāya), o cuerpo supremo auténtico de Buda, está oculto o almacenado dentro del cuerpo del Dharma. El dharmakāya se refiere también a todos los fenómenos, o el mundo natural en su totalidad. Por ello, Dōgen señala aquí a la conciencia del despertar tal y como se expresa en la naturaleza.

Las múltiples clases de grande

144. Discurso en la Sala del Dharma

Levantando vuestro puño o colgando vuestros pies, exponed al oeste y [también] hablad al este. Aunque se os permita voltear vuestros cuerpos y girar vuestras cabezas [para transformaros a vosotros mismos], no podéis evitar perder vuestro cuerpo y vuestra vida.

Recuerdo que alguien le preguntó a [Zhaozhou](#): «¿Cómo es el retrato de [el Buda Dharmakāya] [Vairocana](#)?».

Zhaozhou dijo: «Este viejo monje abandonó su hogar desde que era pequeño, nunca con flores [ilusorias] en los ojos».

El maestro Dōgen dijo: Si bien el viejo Buda Zhaozhou lo dijo de esta forma, si alguien le preguntase esto a Daibutsu [Granbuda], simplemente le diría: Entre lo grande hay múltiples clases de grande, y entre lo pequeño hay múltiples clases de pequeño. (1)

Dōgen bajó su hossu y descendió de su asiento.

– Notas –

(1) «Grande» se refiere al Buda Dharmakāya universal, personificado como Vairocana. Las estatuas de Vairocana se refieren al Gran Buda, por ejemplo la gran estatua del Buda Vairocana en el templo [Tōdaiji](#) en Nara. Tal Gran Buda es Daibutsu en Japonés, también el nombre del templo de Dōgen en esta época, y por ello del propio [Dōgen](#). El «perder vuestra vida» que menciona Dōgen también puede ser una expresión para transformar el pequeño yo en el verdadero ser universal.

Dragones y serpientes, caballos y vacas

145. Discurso en la Sala del Dharma

Una lengua de ocho centímetros no tiene sitio para moverse; una mano vacía no puede convertirse en un puño. (1)

Recuerdo que un monje le preguntó a [Tongan \[Daopi\]](#): «¿Cuál es el estilo del linaje del maestro?». (2)

Tongan dijo: «El ave dorada abraza a su cría y regresa al inmenso cielo. El conejo de jade sostiene a su bebé y va al palacio celestial de la Osa Mayor». (3)

El monje dijo: «Cuando de repente te encuentras con un visitante, ¿cómo lo recibes?».

Tongan dijo: «Por la mañana temprano un mono coge la fruta dorada y se marcha. Al anochecer un fénix atrapa la flor de jade con el pico y se va a casa».

El maestro Dōgen dijo: El estilo del linaje del viejo ancestro Tongan era muy inusual y excelente. El estilo del linaje de este descendiente lejano, Daibutsu (Gran Buda), es simplemente un amalgama diversa. (4) Si alguien pregunta: «Cuál es el estilo del linaje del maestro?» Yo le diría: Si lo dijese claramente, en la cabeza crecen cuernos, los dragones y serpientes se mezclan y hay muchos caballos y vacas. Si de repente me encontrase con un visitante, ¿cómo lo recibiría? «Antes de que llegues a la entrada de esta montaña, ya he renunciado a darte treinta golpes».

Dōgen descendió de su asiento.

– Notas –

- (1) Al referirse a una lengua de ocho centímetros y una mano vacía, aparentemente [Dōgen](#) está diciendo que la realidad no puede ser expresada completamente por ninguna lengua ni con palabras, y que la vacuidad no se puede asir.
- (2) «Estilo del linaje», literalmente «viento de la casa», es una expresión habitual para el estilo de enseñanza de un linaje.
- (3) «Ave dorada» se refiere al sol. [«Conejo de jade» se refiere a la luna](#), ya que en Asia se dice que en la luna se ve un conejo enojado (al igual que en Occidente se dice que en la luna se ve un hombre). Véase la nota 2 del [Discurso en la Sala del Dharma número 2 «Dejar las viejas sandalias»](#).
- (4) Tongan Daopi era un ancestro en el linaje Caodong (Sōtō), que Dōgen recibió de su maestro [Tiantong Rujing](#). Esta linaje Caodong desde Tongao Daopi a través de los grandes maestros de la dinastía Song [Touzi Yiqing](#), [Furong Daokai](#) y [Hongzhi Zhengjue](#) puede haber parecido demasiado elegante para la enseñanza de Dōgen en Japón. Esta frase de Dōgen sobre la variedad de su enseñanza desmiente el estereotipo moderno de la estricta pureza de la enseñanza de Dōgen.

En el agua estancada se oculta un dragón

146. Discurso en la Sala del Dharma en el decimoquinto día del segundo mes [Día del Parinirvāṇa, 1246]

Ahora nuestro maestro original, el Gran Maestro Śākyamuni, está muriendo, entrando en el nirvāṇa, bajo los [árboles sala junto al Río Ajitavāti en Kuśinagara](#). ¿Por qué solo se trata del Buda Śākyamuni? Todos los budas en las diez direcciones del pasado, el futuro y el presente entran en el nirvāṇa esta noche a medianoche. No solo todos los budas, sino también los veintiocho ancestros de la India y los seis ancestros de China que tienen narices y cabezas, todos sin excepción entran en el nirvāṇa a medianoche de hoy. No hay un antes y un después, no hay uno mismo y otros. Aquellos que no entran en el nirvāṇa a medianoche de hoy no son ancestros del Buda y no son capaces de mantener la enseñanza. Aquellos que ya han entrado en el nirvāṇa a medianoche de hoy son capaces de mantener la enseñanza. Aquellos que ya son capaces de mantener la enseñanza están en este mismo asunto del linaje.

Si un trípode de tetera tiene una pata rota o no tiene patas, un cucharón tiene un mango corto o largo, una nariz es, bien rota y chata o larga y recta, alguien tiene un ojo abultado y el otro ojo hundido, todos ellos disciernen el bastón de monje y completan el asunto de toda una vida. El agua estancada oculta un dragón; en toda la tierra no hay ninguna persona. (1) Los terrones de barro o terrones de tierra pueden romper los dientes de alguien o cortar su brazo izquierdo. (2) Hoy existimos, mañana no hay nada. A medianoche, mantener esto con las manos vacías se llama práctica durante tres inconmensurables kalpas y otros cien kalpas. (3) Con un esfuerzo pleno levanta esta simple piedra y llámala existencia de tantas edades como átomos hay en quinientos mundos. (4) La gran asamblea ya ha visto tal principio. Sin embargo, hay una cuestión más esencial. ¿Te gustaría experimentarla a fondo?

Después de una pausa, Dōgen dijo: En los rostros de varias personas cuelgan los ojos de Gautama, pero aún así se golpean sus pechos con los puños en un duelo vacío. No puedo soportar al demonio celestial, o al demonio de la vida y la muerte, que se revuelca por el suelo con risas siete u ocho veces al ver al Buda [muriendo]. (5)

Dōgen dejó su hossu y descendió de su asiento.

– Notas –

(1) «Agua estancada» es literalmente «agua muerta». Además de agua estancada, también podría referirse al agua que se pone en la boca de una persona recién fallecida como una bendición. En cualquier caso, esto se refiere al dragón, o al despertar, del parinirvāṇa tras el cese del yo kármico en la muerte.

(2) «Cortar el brazo izquierdo» se refiere al segundo ancestro en China, [Dazu Huike \[Taiko Eka\]](#), del que se dice se cortó el brazo para demostrar su sinceridad al maestro, [Bodhidharma](#). Barro y tierra son imágenes de las ilusiones del condicionamiento kármico.

(3) Este periodo de tiempo se refiere a la tradición Mahāyāna sobre los tres *asāṃkhyā* o kalpas (o eras) inconmensurables, durante las cuales se dice que Śākyamuni había practicado las diez etapas del [bodhisattva](#) en preparación para la budeidad, que luego siguió con otras cien kalpas de práctica para alcanzar las treinta y dos marcas de un Buda.

(4) Aquí Dōgen compara este momento de entrar al nirvāṇa (al morir) con una simple piedra, refiriéndose a una «piedra» colocada como un movimiento cuando se juega al juego Go. El periodo de vida se refiere a la inmensa longevidad descrita en el capítulo 16 del Sutra del Loto, sobre la inconcebible duración de la vida de Śākyamuni. «Los átomos de quinientos mundos» es una simplificación de Dōgen para los átomos de quinientas mil miríadas de millones y muchos más mundos, un inmenso e inimaginable número, como se describe en el sutra. Véase: [Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma, Hurvitz, págs. 237-238].

(5) Ya sean iluminados, viendo con los ojos de Buda, o demonios, aquellos a los que se refiere Dōgen aquí no reconocen el inmenso tiempo de vida del Buda, y solo lo ven moribundo.

El bastón vertical de Daibutsu [Granbuda]

147. Discurso en la Sala del Dharma

Dōgen alzó su bastón de monje, golpeó una vez en el suelo, y dijo: Este es el bastón de Daibutsu [Granbuda]. Los budas y las tierras tan numerosas como las arenas del Río Ganges son todos tragados de un solo trago por este bastón. Todos los seres vivos de estas tierras no lo saben ni son conscientes de ello. Todos vosotros, ¿dónde están vuestras narices, ojos, espíritus y cabezas? Si sabéis dónde están, en la vacuidad podéis colocar el bastón verticalmente o sujetarlo horizontalmente. Si no lo sabéis, hay arroz y gachas para vosotros en las plataformas de sentarse [en la sala de [meditación](#)].

Recuerdo que un monje le preguntó al [Maestro Zen Baizhang Dazhi \(1\)](#): ¿Cuál es el asunto excelente especial? (2)

Baizhang dijo: «Sentarse solo en el Pico del Gran Héroe». (3)

Asimismo, mi difunto maestro [Tiantong \[Rujing\]](#) dijo: «Si alguien le pregunta al venerable monje Rujing: '¿Cuál es el asunto excelente especial?' Simplemente le respondería: '¿Qué excelencia especial hay? En el fondo, ¿cómo es? Yo trasladé mis cuencos del Templo Jingci a Tiantong y comí arroz'». (4)

Lo que estos dos venerables maestros dijeron lo expresa muy bien, y sin embargo no pueden evitar las risas de los observadores.

Si alguien me preguntase a mí, Daibutsu [Granbuda]: «¿Cuál es el asunto excelente especial?» Inmediatamente le respondería: El bastón de Daibutsu permanece vertical en Japón.

Dōgen golpeó el bastón y descendió de su asiento.

– Notas –

(1) Baizhang Huaihai (749–814) [Pai-chang Huai-hai] Hyakujō Ekai. Un sucesor en el Dharma de [Mazu](#), se dijo que había elaborado las primeras regulaciones para una comunidad Zen, y que había insistido en: «Un día sin trabajo es un día sin comida». Maestro de [Huangbo](#) y [Guishan](#), también fue famoso por dedicar un funeral de monje a un zorro.

(2) Dazhi, literalmente «Gran Sabiduría», fue un título honorífico póstumo otorgado a Baizhang por el emperador.

(3) El Pico «Gran Héroe» ([Daxiong](#)) era el nombre de la cumbre sobre el monasterio de Baizhang.

(4) El Templo Jingci, donde Rujing residió como abad antes del Monte Tiantong, era el cuarto clasificado de las cinco montañas, o templos principales del país. Tiantong estaba clasificado de tercero entre las cinco montañas, por lo que el traslado de Rujing supuso un ascenso de estatus.

Afinar las cuerdas en el camino sin errores

154. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. Un monje le preguntó a [Zhaozhou](#): «¿Cuál es el camino sin errores?».

Zhaozhou dijo: «Clarificar la mente, ver la naturaleza, es el camino sin errores». (1)

Más tarde, alguien [[Shexian Guisheng](#)] dijo: «Zhaozhou solo expresó el ochenta o el noventa por ciento. Yo no soy así. Si alguien pregunta: ‘¿Cuál es el camino sin errores?’ Le diría: ‘La puerta interior de cada casa se extiende hasta Chang’an [la capital]’». (2)

El maestro Dōgen dijo: Si bien así es como lo dijo [Shexian Guisheng], no vale la pena tenerlo en cuenta. La expresión del viejo Buda Zhaozhou es correcta. ¿Quieres conocer la clara mente de la que habló Zhaozhou?

Dōgen aclaró su garganta, luego dijo: Solo esto.

¿Quieres conocer sobre el ver la naturaleza que mencionó Zhaozhou? (3)

Dōgen se rió, luego dijo: Solo esto.

Si bien esto es así, los ojos del viejo Buda Zhaozhou podían contemplar el este y el oeste, y su mente permanecía en el sur y el norte. Si alguien le preguntase a Daibutsu (Granbuda): «¿Cuál es camino sin errores?» Yo le diría: No te marches de este lugar abruptamente. (4)

Supongamos que alguien me dice: «Maestro, ¿no es esto afinar la cuerda pegando la clavija?» (5) Yo le diría: ¿Entiendes completamente afinar la cuerda pegando la clavija?

– Notas –

(1) Para esta expresión de Zhaozhou, véase: [Recorded Sayings of Zen Master Joshu, Green, pág. 70].

(2) Este comentario procede de «Recorded Sayings of Shexian Guisheng». Chang’an, la antigua capital de China, significa literalmente «larga paz», y este significado también está implícito aquí. Zhaozhou había dicho: «La gran Vía lleva a Chang’an». Véase: [Recorded Sayings of Zen Master Joshu, Green, pág. 108].

(3) «Ver la naturaleza» es *kenshō*, que algunas veces se usa como un nombre para experiencias de apertura o despertar, aunque a menudo se usa como un verbo en el Zen tradicional, como en «ver la naturaleza» de una experiencia o enseñanza concretas. En el Zen Rinzai moderno, *kenshō* se usa frecuentemente para la experiencia de ir más allá del pensamiento conceptual. Dōgen criticó la comprensión de *kenshō* que negaba el estudio de los sutras y otras enseñanzas budistas. Más que simplemente ver la naturaleza, Dōgen enfatizó *genjō*, manifestar verdaderamente la naturaleza.

(4) «Este lugar» se refiere al mundo fenoménico concreto, incluyendo nuestros errores, incluyendo actividades tales como aclararse la garganta y reírse. Así que esto podría interpretarse como que buscar el camino sin errores es un error; o que el camino sin errores está justo en el medio de un sinfín de errores.

(5) «Pegar la clavija» se refiere al objeto móvil que se coloca debajo de las cuerdas a lo largo de un [koto](#) (una cítara japonesa tradicional) para afinarlas. El interrogador está diciendo que no se puede cambiar la afinación de una cuerda cuando está pegada, lo que implica que uno necesita ser flexible para afinar su vida. La respuesta de Dōgen podría indicar el valor de permanecer calmo, como en [zazen](#), para una verdadera afinación espiritual.

Ver el nacimiento ahora mismo

155. Discurso en la Sala del Dharma para el baño de Buda en el octavo día del cuarto mes [aniversario de Buda, 1246]

Mi maestro principal, el Gran Maestro Buda Śākyamuni, hace tres mil años esta mañana descendió de los cielos y nació en el parque Lumbini, [como hijo] del Rey Śuddhodana. Dio siete pasos en las diez direcciones, señaló con una mano a los cielos y con la otra mano a la tierra, miró a las cuatro direcciones, y dijo: «Sobre los cielos y bajo los cielos, solo yo soy el venerable».

El maestro Dōgen dijo: Gran asamblea, ¿queréis ver el nacimiento del Honrado por el Mundo? Dōgen levantó su [hossu](#), dibujó un círculo y dijo: El Honrado por el Mundo ha nacido. En el mundo entero en las diez direcciones, en las montañas, los ríos y las tierras, todos los seres humanos y todos los seres sensibles y no sensibles, y todos los budas de los tres tiempos en las diez direcciones, todos han nacido simultáneamente con Gautama, el Honrado por el Mundo. Nada ha nacido antes ni después de eso. ¿Cuál es la razón de esto? Es porque el Honrado por el Mundo recibe el nacimiento de Daibutsu y nace; recibe las piernas de Daibutsu y da siete pasos; y recibe la boca abierta de Daibutsu y entonces dice: «Sobre los cielos y bajo los cielos, solo yo soy el venerable». (2)

En última instancia, además debo exponer: A no percibir ninguna percepción de sensación es lo que se llama verdadera percepción, o samādhi. (3) Si esto es así, las gotas de agua no caen en lugares diferentes. (4) ¿Cuál es este principio de no caer en lugares diferentes?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Si no transmitimos el Dharma y salvamos a los seres vivos, no se puede considerar que nuestra práctica retribuya la bondad de Buda. ¿Cuál es este principio de transmitir el Dharma y retribuir la bondad? Descenderé del asiento y junto con la gran asamblea iremos a la sala del Buda y respetuosamente bañaremos el cuerpo puro del Dharma del Tathāgata.

– Notas –

(2) Este «Daibutsu», cuyo nacimiento, piernas y boca son recibidos por Śākyamuni, se refiere a lo largo de este volumen al propio [Dōgen](#), maestro del templo Daibutsu. Pero Daibutsu, literalmente «Gran Buda», aquí implica también el dharmakāya, o cuerpo último de Buda, que es igual a todos los seres del mundo que también nacieron con Śākyamuni, como se describe en la frase anterior.

(3) Literalmente «toda percepción» o «cualquier percepción» se utiliza también como una expresión para el segundo skandha, la sensación (*vedanā* en sánscrito). «Verdadera percepción» se usa como una expresión para samādhi, o consciencia meditativa establecida.

(4) La imagen de las gotas de agua es como la atención plena que está concentrada en el mismo lugar, y puede ser tan poderosa como las gotas de agua que perforan agujeros en las rocas.

El cuerpo de prajñā

159. Discurso en la Sala del Dharma

Las nubes que aparecen en la cima de la montaña son un presagio propicio. Para el búfalo de agua de [Guishan](#), nueve por nueve es igual a ochenta y uno. (1) La luna situada sobre la superficie de la profunda laguna del río es brillante y clara. Para la serpiente con nariz de tortuga de [Xuefeng](#), nueve por siete es igual a sesenta y tres. (2)

Recuerdo que [Zhaozhou](#) le preguntó a [Daci \[Huanzhong\]](#): «¿Cuál es el cuerpo de [prajñā](#)?».

Daci dijo: «¿Cuál es el cuerpo de prajñā?»

Zhaozhou se rió con ganas y luego se marchó.

Al día siguiente, Daci vio a Zhaozhou barriendo el suelo y le preguntó: «¿Cuál es el cuerpo de prajñā?»

Zhaozhou arrojó su escoba, aplaudió y se rió a carcajadas. Inmediatamente Daci regresó a sus aposentos del abad. (3)

El maestro Dōgen dijo: Daci y Zhaozhou solo fueron capaces de decir frases que se parecían [a la prajñā]. No fueron capaces de decir frases que fuesen el cuerpo [de prajñā]. Si alguien me preguntase a mí, Daibutsu (Granbuda): «¿Cuál es el cuerpo de prajñā?». Yo le diría: Ven y síguelo.

– Notas –

(1) Guishan Lingyou dijo que después de morir se convertiría en un búfalo de agua al pie de la montaña. «En el lado izquierdo del pecho del búfalo estarán inscritos cinco caracteres: *Gui, shan, monje, Ling y you*. En ese momento podrías llamarme el monje de Guishan, pero al mismo tiempo también seré el búfalo de agua. Cuando me llames búfalo de agua, también seré el monje Guishan. ¿Cuál es mi nombre correcto?». Véase: [[Original Teachings of Ch'an Buddhism](#), Chang, pág. 208].

(2) Estas referencias tradicionales expuestas por [Dōgen](#) son complicadas. Los siguientes comentarios de esta nota incluyen interpretaciones de los editores meramente especulativas.

Xuefeng dijo a su asamblea: «En la Montaña del Sur hay una serpiente con nariz de tortuga. Todos vosotros debéis mirar bien». Su discípulo [Yunmen](#) arrojó su bastón (que representa la enseñanza) delante de Xuefeng e hizo un gesto de susto (como si hubiese una serpiente). Para los comentarios de los otros dos discípulos de Xuefeng, véase el caso 22 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul): [[Blue Cliff Record](#)], Cleary and Cleary, págs. 144–153]. Las serpientes con nariz de tortuga son venenosas. La enseñanza es medicina que a veces parece peligrosa.

Las dos citas de multiplicaciones proceden de la Crónica Extensa de Yunmen. «Nueve por nueve es igual a ochenta y uno» es la respuesta de Yunmen a la pregunta: «¿Cuál es el único camino que va más allá?». Véase: [[Master Yunmen](#), App, págs. 90, 105].

App, en su nota a este diálogo, dice que Yunmen utiliza la frase «nueve por nueve es igual a ochenta y uno» cinco veces en total en su Crónica Extensa. Como en la dinastía Tang las tablas de multiplicar comenzaban con nueve por nueve, App especula con que esto se refiere al conocimiento básico de todo aquel con una educación mínima, como «uno más uno es igual a dos» para nosotros. Por tanto, puede ser equivalente a decirle al interlocutor: «Entiende lo básico» o «lo primero es lo primero» antes de preocuparse de ir más allá.

Por tanto, aplicado al búfalo de agua de Guishan, el «nueve por nueve es igual a ochenta y uno» de Dōgen se podría referir al convertirse Guishan en búfalo de agua como el camino de ir más allá (en la próxima vida y en el reino de manifestación en el mundo). Por el contrario, este cálculo simple se puede referir al retorno de Guishan a lo básico del reino animal. Las nubes como un presagio propicio se podrían referir a la auto-predicción de Guishan de manifestarse en el mundo como un búfalo de agua en su próxima vida, una ironía ya que las predicciones de futura budeidad se consideran tradicionalmente presagios propicios.

«Nueve por siete es igual a sesenta y tres» es la respuesta de Yunmen a la pregunta: «Vine de lejos para estudiar contigo. ¿Cuál es la mente del maestro?». Para una variación de este cálculo, véase: [\[Master Yunmen, App, pág. 144\]](#). Sobre la superficie, en la que la luna se refleja claramente, la mente de Yunmen («nueve por siete es igual a sesenta y tres») podría parecer tan aterradora como una serpiente.

(3) Esta historia sobre Zhaozhou y Daci aparece en los «Dichos Registrados de Zhaozhou». Ambos fueron contemporáneos, pero Zhaozhou no tuvo su propio templo hasta tarde en su larga vida. Por ello en esta historia estaba practicando en el templo de Daci, un discípulo de [Baizhang](#). Véase: [Recorded Sayings of Zen Master Joshu, Green, pág. 162].

El poder de las gachas y el arroz

160. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. [Guishan \[Isan Reiyū\]](#) mencionó la historia de las causas y condiciones del despertar a la Vía de [Linji \[Rinzai\]](#), y preguntó a [Yangshan \[Gyōsan Ejaku\]](#): «En aquel momento Linji [Rinzai] alcanzó el poder de [\[Gao'an\] Dayu](#) o el poder de [Huangbo \[Ōbaku\]](#)?» (1)

Yangshan dijo: «[Linji] no sólo tocó los bigotes del tigre sino que también se montó en la cabeza del tigre».

El maestro Dōgen dijo: Guishan y Yangshan hablaron muy bien, pero solo consiguieron hablar el ochenta o noventa por ciento. Si fuese Daibutsu (Granbuda) no lo diría de esa manera. Suponed que alguien preguntase: «En aquel momento, ¿Linji alcanzó el poder de [Gao'an] Dayu o el poder de Huangbo?» Yo le diría: El poder de las gachas y el poder del arroz. Si bien esto es así, ¿quién sabe que Huangbo alcanzó el poder del bastón de Linji y [Gao'an] Dayu alcanzó el poder del puño de Linji?

– Notas –

(1) La historia sobre Linji es que cuando estudiaba con Huangbo, le preguntó tres veces: «¿Cuál es el sentido del Dharma del Buda manifestado?». Cada vez era inmediatamente golpeado por Huangbo. A pesar del ánimo que le daba el monje principal de Huangbo, Linji se marchó frustrado y visitó a [Gao'an] Dayu, que le había sido recomendado por Huangbo.

Cuando Linji le contó a Gao'an como lo trataba Huangbo, Gao'an dijo que Huangbo era una abuela amable, empleando tanto esfuerzo con Linji. Inmediatamente Linji se despertó y dijo: «Después de todo no hay mucho en el Dharma del Buda de Huangbo». Cuando Gao'an cuestionó a Linji, Linji golpeó a Gao'an tres veces. Luego Gao'an le dijo que Huangbo era el verdadero maestro de Linji.

Después Linji volvió con Huangbo y le contó la historia, Linji abofeteó a Huangbo y éste dijo: «Vuelves otra vez para tocar los bigotes del tigre».

Otra versión del diálogo sobre la historia entre Guishan y Yangshan aparece en los «[Dichos registrados de Linji](#)» justo inmediatamente después de esta historia previa.

Sin decir vivo, sin decir muerto

161. Discurso en la Sala del Dharma solicitado por la Bhikṣuṇī Eshin para su difunto padre (1)

Penetrar un dharma es penetrar diez mil dharmas. Conocer los tres elementos del cielo, la humanidad y la tierra es conocer a todos los budas. Por eso se dice, conocer la bondad es devolver la bondad.

Recuerdo que [Jianyuan \[Zhongxing\]](#), en una visita de condolencia a la casa de un donante con [su maestro] [Daowu](#), frotó el ataúd y preguntó: «¿Vivo o muerto?».

Daowu dijo: «No digo vivo, no digo muerto».

Jianyuan preguntó: «¿Por qué no quieres hablar?».

Daowu dijo: «No lo diré, no lo diré». (2)

El maestro Dōgen dijo: ¡Vivo o muerto! Todos los budas de los tres tiempos no saben qué es. ¡Muerto o vivo! Los gatos y los bueyes blancos sí saben qué es. (3) Sin decir vivo, sin decir muerto, como antiguamente, un buey de hierro se tumba en el humo y la arena.

¿Por qué no hablas? La lengua es demasiado largo y la boca demasiado estrecha.

«No lo diré, no lo diré». Un tigre junto con un tigre se vuelven íntimos por primera vez.

– Notas –

(1) No se sabe nada sobre la [Bhiksuni](#) (monja) Eshin, cuyo nombre significa Fe Bendita. Dōgen tuvo un cierto número de mujeres discípulas.

(2) Para la historia completa de este encuentro entre Jianyuan y su maestro Daowu, que luego incluyó que Jianyuan golpee a su maestro por negarse a responderle, véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community. A translation of [Eihei Shingi](#), Leighton and Okumura, págs. 138–139].

(3) «Todos los budas de los tres tiempos no saben qué es. Los gatos y los bueyes blancos saben qué es» es un dicho de [Nanguan](#). Véase el caso 69 del Shōyōroku: [[Book of Serenity](#), Cleary, págs. 290-294].

Mostrando la joya en la luna negra

162. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que [Yangshan](#) visitó a [Dongsi \[Ruhui\]](#) (1) y Dongsi le preguntó: «¿De dónde vienes?».

Yangshan dijo: «Vengo de Guangnan».

Dongsi dijo: «He escuchado que en Guangnan hay una joya brillante que apacigua el océano. ¿Es así o no?».

Yangshan dijo: «Sí, lo es».

Dongsi dijo: «¿Qué forma y cualidades tiene?».

Yangshan dijo: «Durante la luna blanca (la luna creciente de la primera mitad del mes), está oculta. Durante la luna negra (la luna menguante de la segunda mitad del mes), aparece».

Dongsi dijo: «La has traído o no?».

Yangshan dijo: «La traje».

Dongsi dijo: «¿Por qué no me la enseñas?».

Yangshan dijo: «Antes visité a [Guishan](#) y se me preguntó por esta joya, y entendí claramente que no hay nada que se pueda responder ni ninguna verdad que se pueda relatar».

Dongsi dijo: «Un auténtico cachorro de león tiene un gran rugido de león».

El maestro Dōgen dijo: En los monasterios estas situaciones se llaman historias de mostrar la joya. ¿Qué es esta joya? *Dōgen dibujó un círculo con su [hossu](#) y dijo:* ¿No es esto? Dejando esto de lado por un momento, ¿dónde mostramos esta joya?

Luego Dōgen dijo: Tenemos bastantes gachas de arroz y alubias para nuestro funcionamiento diario. Incluso si clarificáis el lugar donde habéis empleado vuestra energía, os doy treinta golpes de bastón.

– Notas –

(1) Dongsi Ruhui [Tōji Nyo-e en japonés] (744–823). Fue un sucesor de [Mazu](#). Mazu tuvo tantos discípulos que cuando Ruhui se incorporó, al tomar su asiento en la sala de los monjes, la plataforma de sentarse se vino abajo. Por eso le llamaban «Hui el rompe-plataformas».

Flores en el cielo revoloteando

163. Discurso en la Sala del Dharma

Un anciano dijo: «Cuando los ojos están nublados, las flores en el cielo revolotean hacia abajo».
(1)

Dōgen alzó su [hossu](#) y dijo: ¿No es esto una nube sobre los ojos? Cien miel budas moran todos en la punta de este *hossu*, manifiestan un cuerpo dorado y púrpura de cinco metros, que recorre todas las tierras en las diez direcciones y expone todos los dharmas, salvando a todos los seres. ¿No es esto flores en el cielo revoloteando hacia abajo? Todos los maestros ancestrales viajan a Liang y visitan Wei [como [Bodhidharma](#)], transmitiendo el manto y encomendando el Dharma. (2)
¿No es esto flores en el cielo revoloteando hacia abajo?

Ahora, si hay alguien que llegó antes de que yo alzase este *hossu* y que pueda revolcarse con libertad, por favor que se acerque y se reúna conmigo. Si no sois [tal persona], nunca llegaréis al lugar donde los ojos no están nublados, y donde no hay flores en el cielo. *Entonces Dōgen arrojó el [hossu](#) al pie de la plataforma de su asiento y dijo:* No obstante, no podéis evitar el hecho de que este año la sal sea cara y el arroz sea barato. (3)

– Notas –

(1) Este es un dicho de [Guizong Zhichang](#) en el volumen 10 de «La transmisión Jingde de la lámpara» (Keitoku Dentōroku). «Flores en el cielo» se usa normalmente en el budismo como una imagen para las ilusiones o alucinaciones, pero Dōgen las toma como el florecimiento del Dharma. [Dōgen](#) también comenta esto en su ensayo *Shōbōgenzō Kūge* (Flores en el cielo), escrito en 1243, tres años antes de este discurso en la sala del Dharma. Véase: [[Shōbōgenzō: Zen Essays by Dōgen, Cleary](#), págs. 64–75].

Originalmente esta imagen aparece en el [Śūraṅgama Sūtra](#), donde Śākyamuni se refiere a una persona con los ojos nublados como si viese flores en el cielo, quizás lo que los optometristas modernos llaman «flotadores» (miodesopsias o moscas volantes), ya que «ojos nublados» es también a veces una expresión para las cataratas. Pero el carácter *kū* para el cielo, o el espacio, también significa vacuidad, y Dōgen usa la imagen de flores en el cielo positivamente como el florecimiento de la vacuidad.

(2) Liang es donde Bodhidharma se encontró con el Emperador Wu, como se describe en el caso 1 del *Hekiganroku* (Crónica del Barranco Azul); véase: [[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary](#), págs. 1–9]. Después de que le dijese al Emperador Wu que no había nada sagrado, y se marchase de Liang, Bodhidharma fue al norte hasta Wei, donde se sentó en una cueva durante nueve años.

(3) «La sal es cara y el arroz es barato» es un dicho de [Zhaozhou](#) en sus Dichos Registrados. Véase: [Recorded Sayings of Zen Master Joshu, Green, pág. 84 ó [Radical Zen: The sayings of Jōshū. Translated with a commentary by Yoel Hoffmann](#)].

(N. del T. En la época del dinastía Tang, la sal era un monopolio del gobierno y muy cara, el arroz era común y bastante barato).

Cómo hablar con los labios cerrados

164. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que cuando [Guishan](#), [Wufeng \[Changguan\]](#) y [Yunyan](#) estaban acompañando a [Baizhang](#), Baizhang le preguntó a Guishan: «Cerrando tu garganta y tus labios, ¿cómo hablarás?».

Guishan dijo: «Maestro, en vez de mí, hablarías tú».

Baizhang dijo: «No evitaré hablarte, pero me temo que me quedaría sin descendientes».

Baizhang también le preguntó esto a Wufeng, y Wufeng contestó: «Maestro, también tú deberías cerrar la boca».

Baizhang dijo: «Incluso donde no haya nadie, cubriré mis ojos con la mano y te observaré».

Baizhang también le preguntó a Yunyan, y Yunyan contestó: «Maestro, ¿estás ahí o no?».

Baizhang dijo: «He perdido a mis descendientes». (1)

El maestro Dōgen dijo: [sobre Guishan] «Maestro, en vez de mí, hablarías tú» es romperse los huesos y devolvérselos a su padre.

[sobre Wufeng] «Maestro, también tú deberías cerrar la boca» es pedirle prestado un faldón a tu abuela y postrarse ante ella durante muchos años.

[sobre Yunyan] «Maestro, ¿estás ahí o no?» es importunarlo para que sus cejas se caigan. (2)

– Notas –

(1) Esta historia sobre Baizhang aparece en los casos 70, 71 y 72 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul). Véase: [Blue Cliff Record, Cleary and Cleary](#), págs. 473–482].

(2) «Caerse las cejas» normalmente es una expresión negativa sobre mentir, pero en este caso [Dōgen](#) la usa como una imagen positiva para dejar caer completamente el cuerpo y la mente, ya que elogia las tres respuestas.

¿De dónde llueven las flores?

165. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. Cuando [Subhūti](#) exponía el Dharma, [Indra](#) hizo llover flores. El Venerable Subhūti preguntó: «¿Estás flores procedían del cielo?».

Indra dijo: «No».

¿Procedían de la tierra?».

Indra dijo: «No».

«¿Procedían de la gente?».

Indra dijo: «No».

«¿De dónde proceden?».

Indra levantó las manos.

El Venerable Subhūti dijo: «Así es, así es».

[Yunmen](#) dijo: "¿Cuál es el significado de que Indra levantara las manos? Vuestros cuatro elementos y cinco *skandhas*, ¿son los mismos o son diferentes de los del viejo Śākyamuni?". (1)

El maestro Dōgen dijo entonces: El venerable Subhūti indagó de esta forma, pero su cuestionamiento no está aún completo. Indra respondió así, pero su respuesta no está aún completa. Si fuese Daibutsu (Dōgen), le preguntaría a Indra: ¿Estas flores están en los ojos de este viejo monje o son flores en los ojos de Indra? (2)

Si fuese Indra, le diría a Subhūti: Flores en los ojos, flores en los ojos.

Cuando Subhūti preguntó: «¿Estas flores proceden del Cielo, de la tierra o de la gente?» Si fuese Indra le diría: El cielo es claro debido a estas flores. La tierra es pacífica debido a estas flores. Y la gente florece debido a estas flores. (3)

Esperando a que Subhūti intentase decir: «Así es, así es», sería bueno que Indra levantara las flores y las hiciese llover sobre la cabeza del Venerable Subhūti. Está muy bien que Indra levantara sus manos, pero me temo que la lluvia de flores llegó con una hora de retraso.

Hoy asciendo al asiento en la sala del Dharma por el bien de la gran asamblea de Daibutsu, y la exposición del Dharma resuena como el rugido de un trueno. Ciertamente veremos flores lloviendo en abundancia.

Dōgen bajó su [hossu](#) y dijo: Ahora le pregunto a la gran asamblea: ¿qué es primero, exponer el Dharma o la lluvia de flores? (4)

– Notas –

(1) Esta historia procede de los Dichos Registrados de Yunmen.

(2) (N. del T.)

«Flores en el cielo» se usa normalmente en el budismo como una imagen para las ilusiones o alucinaciones, pero Dōgen las toma como el florecimiento del Dharma.

En el [Śūraṅgama Sūtra](#), Śākyamuni se refiere a una persona con los ojos nublados como si viese flores en el cielo, quizás lo que los optometristas modernos llaman «flotadores» (miedesopsias o moscas volantes), ya que «ojos nublados» es también a veces una expresión para las cataratas. Pero el carácter *kū* para el cielo, o el espacio, también significa vacuidad, y Dōgen usa la imagen de flores en el cielo positivamente como el florecimiento de la vacuidad.

Sobre «flores en el cielo», puedes leer también:

- el discurso en la sala del Dharma [número 163 «Flores en el cielo revoloteando»](#) y su nota 1.
- un extracto del Shōbōgenzō Kūge (Flores en el cielo): «[Cuando una imagen no aparece, el cuerpo total emerge](#)».
- el discurso en la sala del Dharma [número 185 «La compasión del maestro y la determinación del discípulo»](#).

(3) El Cielo (o paraíso), la tierra y la humanidad son los tres elementos del mundo en la cultura china (véase el discurso en la sala del Dharma [número 161](#) «Sin decir vivo, sin decir muerto». Pero el carácter para Cielo (o paraíso) también significa el cielo (el firmamento), por lo que la imagen en la respuesta de Dōgen a Indra es la de la lluvia de flores que dejan un cielo despejado, además de purificar el Cielo (o paraíso).

(4) La lluvia de flores es la manifestación o expresión del Dharma. La pregunta de [Dōgen](#) se refiere a si la manifestación es antes, durante o después de la exposición del Dharma.

Shitou molesta a los búfalos de agua

166. Discurso en la Sala del Dharma

Si decís la primera frase, seréis engañados por el bastón de un monje. Si no decís la primera frase, seréis engañados por una calabaza de botella. (1) Cuando aislamos frases sobre esto y aquello, en el Templo de la Gran Compasión los aldeanos hacen ofrendas de comida. (2)

Tragándose frases tales como estas, el maestro [Shitou](#) llegó donde [su maestro] [Qingyuan](#). Que los ojos estén fijados y las narices sobresalgan es [un ejemplo de] las siete verticales y las ocho horizontales [o innumerables expresiones y perspectivas usadas libremente]. Preguntando a este maestro ancestral sobre el significado esencial, [Shitou] asintió y se balanceó y golpeó un poquito la vacuidad. Preguntó sobre esta visión del verdadero Dharma, luego dio una palmada, se rió a carcajadas y cayó al suelo. [Al intentar] representar un tigre, [solo] acabó con un gato, y cayó completamente en convertirse en un espíritu de zorro salvaje, molestando a los búfalos de agua.

– Notas –

(1) Una calabaza de botella, o calabaza, es un tipo de mata, citada a veces en expresiones Zen por su entrelazado o imbricación. «La primera frase» se refiere a una expresión de la realidad última.

(2) «En el Templo de la Gran Compasión los aldeanos hacen ofrendas de comida» procede de un dicho de [Puhua](#), el excéntrico amigo de [Linji](#), en los Dichos Registrados de Linji. Puhua iba por el pueblo proclamando: «Si vienes del brillo, te golpearé en la brillantez; si vienes de lo oscuro, te golpearé en la oscuridad... Ven del cielo vacío y te golpearé con muchos mayales». Cuando Linji preguntó qué pasaba si no venía de ninguna de esas formas, Puhua anunció el banquete de los donantes en el Templo de la Gran Compasión, el nombre de un templo cercano a Linji. Véase: [Zen Teachings of Master Lin-chi, [Watson](#), pág. 87].

Las piernas fuertes no pueden evitar defraudar al maestro

167. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. Un monje le preguntó a [Baofu \[Congzhan\]](#): «¿Qué clase de dicho utilizaba [Xuefeng](#) en su vida habitual para poder parecerse a un antílope cuando cuelga por los cuernos [sin dejar rastro]?» (1)

Baofu dijo: «Si no me hubiese convertido en discípulo de Xuefeng, no me habría dado cuenta de eso».

[Comentando esta historia], el Maestro Zen [Yuanwu](#) dijo [sobre la expresión sin huellas de los [maestros Zen](#)]: «Las plumas de los pavos reales y de los martines pescadores, y el cuerno de un unicornio chino, resplandecientes con brillantes colores, han sido transmitidos de uno a otro. (2) Si queréis entender el procedimiento para capturar un tigre, deberíais ofrecer tal dicho [como el de Baofu], que es como un precipicio escarpado. Sin embargo, solo sabe cómo venir así; no sabe

cómo ir así. Supongamos que alguien le preguntase a este monje de montaña [Yuanwu]: '¿Qué clase de dicho utilizaba [Wuzu \[Fayan\]](#), el maestro de Yuanwu] en su vida habitual para poder parecerse a un antílope cuando cuelga por los cuernos [sin dejar rastro]?' Entonces simplemente le diría: 'No me atrevo a oponerme a mi difunto maestro'. ¿Entendéis verdaderamente esto? Aunque la montaña sea elevada, no obstruye el paso de las nubes blancas».

El maestro Dōgen dijo: Los monjes de mi linaje no son así. Al conocer tales dichos, simplemente disfrutan de un descanso. Con todo y eso, [Baofu y Yuanwu] solo saben cómo hacer crecer un cuerno en sus cabezas, y no saben acerca de tener fuerza en las piernas. Alguien con una lengua de hierro y un pico afilado puede morder sin problema los [kōans](#) modelo de los tiempos antiguos o modernos. Supongamos que tal persona le preguntase a este monje de montaña [Dōgen]: «¿Qué clase de dicho utilizaba [Tiantong \[Rujing\]](#), el maestro de Dōgen] en su vida habitual para poder parecerse a un antílope cuando cuelga por los cuernos [sin dejar rastro]?». Simplemente le diría: No puedo evitar defraudar a mi difunto maestro. (3)

– Notas –

(1) La imagen utilizada para consultar a Baofu sobre su famoso maestro Xuefeng se basa en el folclore o fábula china según la cual los antílopes se colgaban de los árboles por los cuernos cuando dormían, para evitar dejar cualquier huella o rastro en el suelo para los cazadores. Por lo tanto, esta expresión aparentemente fantástica es una imagen para el día a día, un maestro mostrándose como nada especial. Esta historia procede de los [Dichos Registrados de Yuanwu](#).

(2) Un unicornio chino, conocido como *kirin* en japonés, es un animal fabuloso con el cuerpo de un venado, la cola de un buey, pezuñas de caballo, un cuerno carnosos y pelaje multicolor con la panza amarilla. Este animal representa a los sabios, representando el cuerno su principal enseñanza.

La hierba que no entra por la puerta

169. Discurso en la Sala del Dharma en el Quinto Día del Quinto Mes [1246] (1)

Dōgen golpeó su bastón una vez y dijo: El quinto día del quinto mes es el Festival del Centro del Cielo, cuando la gente a lo largo y ancho del mundo lleva una bolsa de medicina. (2) Recuerdo que Sudhana estudió con [Mañjuśrī](#). (3) Mañjuśrī dijo: «Sal y trae una brizna de hierba medicinal». Sudhana se marchó y miró por toda la tierra, pero no había nada que no fuese medicina. Regresó a Mañjuśrī y dijo: «Toda la gran tierra es medicina. ¿Cuál debería recoger y traerte?».

Mañjuśrī dijo: «Trae una brizna de hierba medicinal». Sudhana arrancó una hoja de hierba y se la dio a Mañjuśrī. Mañjuśrī levantó la simple hoja, la mostró a la asamblea, y dijo: «Esta sola hoja de hierba tanto puede matar a una persona como darle la vida».

El maestro Dōgen dijo: ¿Queréis estudiar esta historia? Cuando Sudhana dijo: «Toda la gran tierra es medicina. ¿Cuál debería recoger y traerte?» ya había traído una hoja de hierba. Y, con todo, Sudhana solo podía ver con sus ojos, aún no podía entender con su corazón.

Mañjuśrī dijo: «Trae una brizna». Mañjuśrī, ¿conoces la verdad de que lo que entra por la puerta no es el tesoro familiar? Si aún no lo sabes, Mañjuśrī, aunque hayas traído [una brizna], aún no eres íntimo con ella. Cuando Sudhana salió por la puerta, estaba demasiado apresurado y descuidado moviéndose entre la hierba. Antes de que pudiese agarrar y traer [una brizna], ya la había pisoteado.

Sudhana arrancó una hoja de hierba y se la dio a Mañjuśrī, con lo cual le trajo uno o dos [kōans](#). En este mismo momento, estas dos personas tienen fuerza en sus brazos. Mañjuśrī recibió la hierba y dijo: «Esta sola hoja de hierba tanto puede matar a una persona como darle la vida». Pero, ¿cómo mata esto a las personas y cómo les da vida?

Dōgen golpeó su bastón una vez y dijo: Esto es exactamente lo que mata a la gente. *De nuevo golpeó su bastón y dijo:* Esto es exactamente lo que da vida a la gente. Sin dejarse atrapar por estos dos aspectos, hay un principio más. ¿La gran asamblea quiere conocerlo? *Dōgen golpeó su bastón una vez y bajó de su asiento.*

– Notas –

(1) El quinto día del quinto mes es uno de los días de fiesta tradicionales de Asia Oriental, que se conmemora como el Día de los Muchachos.

(2) El Período del Centro del Cielo es el nombre de uno de los veinticuatro «períodos» en el calendario anual tradicional.

(3) Para otra versión de esta historia sobre el [Bodhisattva](#) Mañjuśrī y el peregrino Sudhana en el Gaṇḍavyūha Sūtra, véase el discurso en la sala del Dharma [número 16 «Curando la separación entre hojas de hierba»](#) y su nota 1.

Un laico de visión clara

170. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. El practicante laico Ganzhi de [Chizhou](#) visitó a [Nanquan](#), ofreció gachas de desayuno (*genmai*), y le pidió a Nanquan que realizase un canto en honor de los budas. Nanquan entró en la sala, golpeó el bloque resonante de madera vertical, y anunció: «Gran asamblea, recitemos el [Mahāparinirvāṇa](#) en nombre de [esta persona, que es como] los gatos o los bueyes blancos». (1) Inmediatamente, el laico se marchó y bajó de la montaña. Después de comer las gachas de desayuno, Nanquan salió de la sala y le preguntó al *tenzo* (cocinero jefe) si el laico estaba aún allí. El *tenzo* dijo: «Inmediatamente se bajó las mangas y se marchó». Entonces Nanquan golpeó el perol de las gachas.

Dōgen dijo: [Nanquan] recitó el Mahāparinirvāṇa buscando gatos o bueyes blancos. Aunque Nanquan golpeó el perol de las gachas ¿cómo puede ser tan claro como el laico que desciende de la montaña?

– Notas –

(1) En el caso 69 del Shōyōroku, Nanquan dijo: «Todos los budas del pasado, del presente y del futuro no saben lo que es. Los gatos y los bueyes blancos saben lo que es». Véase: [[Book of Serenity, Cleary, págs. 290–294](#)]. Esto podría implicar que los gatos y los bueyes blancos tienen ilusiones basadas en cómo ven el mundo; mientras que los budas saben que no pueden conocer lo fundamental. Pero, por otro lado, se podría entender este dicho como una descripción de criaturas ordinarias y humildes, sin conciencia discriminativa, como más plenamente conscientes incluso que los budas. Por consiguiente, los gatos y los bueyes blancos podrían ser una imagen del yo kármico ilusorio o una imagen de la conciencia despierta.

Esta historia sobre Nanquan y el donante laico procede del volumen 10 de la [Transmisión Jingde de la Lámpara \(Keitoku Dentōroku\)](#). En el dicho original de Nanquan, y en el comentario de Dōgen sobre esta historia, los gatos y los bueyes blancos parecen estar considerados en sentido positivo y despierto.

(N. del T.)

Dōgen también hace referencia a esta expresión de Nanquan en el discurso en la sala del Dharma [número 161 «Sin decir vivo, sin decir muerto»](#).

Un bastón negro un día de luna llena

171. Discurso en la Sala del Dharma

Antes del decimoquinto día (la luna llena), si no dormimos igualmente en nuestros lugares en la Sala de los monjes, ¿cómo podemos saber que nuestra cubierta de edredón está ajada del todo?

(1) Después del decimoquinto día, cuando la rueda primordial aún no ha girado, si lo hace ciertamente procederá incluyendo ambos lados. (2) Justo en el decimoquinto día, no importa cuán verde o roja sea la antigua pared, esperando el otoño los grillos cantan. Siento esto así, en la asamblea de Daibutsu [Granbuda], ¿cómo podemos plantear esto en alto?

Al reunirnos con el antiguo punzón en el Pico del Buitre [el Buda Śākyamuni], ciertamente abrimos nuestras manos y soltamos. Defraudando al viejo bárbaro maloliente de Caoxi [[Bodhidharma](#)], nuestros corazones están suavizados y asentados. (3)

¿Todos vosotros queréis entender completamente esta verdad?

Después des una pausa, Dōgen dijo: Cada día expongo a la gente con mis órganos vitales. Cuán negra es la laca de este simple bastón. (4)

– Notas –

(1) El decimoquinto día del mes es la luna llena, que representa la iluminación. Por ello antes del decimoquinto día implica práctica previa al despertar. Este discurso en la sala del Dharma fue ofrecido el decimoquinto día del quinto mes de 1246. En la sala de los monjes tradicional, los monjes dormían en su lugar de sentarse, usando como ropa de cama un edredón que, durante el día, era doblado en un armario en la cabecera de su lugar de sentarse. «Si no dormimos igualmente en nuestros lugares en la Sala de los monjes...» procece del comentario al caso 40 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul), véase: [[Blue Cliff Record, Cleary & Cleary, pág. 295](#)]

(2) Caso 65 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul), véase: [[Blue Cliff Record, Cleary & Cleary, pág. 415](#)]. Después del despertar, primero hay silencio. Cuando la rueda de la enseñanza es expuesta verbalmente, entonces tanto la realidad convencional como la suprema están incluidas.

(3) «Defraudar» a un maestro ha sido usado por Dōgen como una expresión para convertirse en sucesor y superar al propio maestro. Véase el [discurso en la sala del Dharma número 48 «Defraudando al maestro»](#) y el final del discurso en la sala del Dharma [número 167 «Las piernas fuertes no pueden evitar defraudar al maestro»](#). «Suavizados» es literalmente curtir y suavizar una piel.

(4) La negrura connota pureza y no-discriminación, sin nada mezclado.

Cambiando el nombre a Eihei, Paz Eterna

177. Discurso en la Sala del Dharma con ocasión del renombramiento de Daibutsuji como Eihei (el decimoquinto día del sexto mes del cuarto año del período Kangen [1246]) (1)

Cuando el cielo tiene la Vía, es alto y claro; cuando la tierra tiene la Vía, es sustancial y tranquila; cuando las personas tienen la Vía, están serenas y en paz. Por eso, cuando el Honrado por el Mundo descendió y nació, señaló con una mano al cielo y con la otra mano a la tierra, dio siete pasos en cada dirección y dijo: «Sobre los cielos y bajo el cielo, solo yo soy el Honrado». Si bien el Honrado por el Mundo tenía tal Vía, yo, Eihei, tengo una Vía para que la gran asamblea la confirme. (2)

Después de una pausa, Dōgen dijo: Sobre los cielos y bajo el cielo, este preciso lugar es Eihei (Eternamente en paz).

– Notas –

(1) Este Discurso en la Sala del Dharma fue ofrecido el día que [Dōgen](#) cambió el nombre de Daibutsuji (Templo del Gran Buda) a [Eihei](#) (Templo de la Paz Eterna), el nombre que tiene todavía. Una nota en el texto, probablemente añadida por el recopilador del Volumen 2, [Koun Ejō](#), aporta la fecha. A partir de este Discurso en la Sala del Dharma, Dōgen se refiere a sí mismo como Eihei, en vez de Daibutsu.

(2) Esta frase se podría leer más comúnmente como «Si bien el Honrado por el Mundo habló así, yo [Dōgen] tengo una declaración para que la gran asamblea la confirme». Pero como Dōgen -cuando antes hablaba del cielo, la tierra y los hombres- utilizó el carácter que se podría leer como «declaración» para referirse a la «Vía», la expresión en esta frase probablemente también signifique «tener una Vía».

La capacidad de los estudiantes

178. Discurso en la Sala del Dharma

Los estudiantes deben estar dotados con los ojos de un monje de manto remendado antes de ser capaces. Si ya estáis dotados con los ojos de un monje de manto remendado, vuestros ojos deben ser transformados en [nueces de jabón](#) [para hacer un rosario] por vuestro mentor, antes de que seáis capaces. (1) Si vuestros ojos se han convertido en nueces de jabón, no seréis engañados por la gran tierra, por todo el cielo, por los ancestros del Buda o por el bastón de un monje. Lanzándoos al agua o al fuego, no os ahogaréis ni os quemaréis. Tanto si veis budas como si veis demonios, dondequiera que estéis seréis libres.

Después de una pausa, Dōgen dijo: ¿Cómo entendéis lo que he estado diciendo? Si lo tenéis, adelantaros y demostradlo a la asamblea, y Eihei confirmará que el gran asunto de vuestro estudio está completo. Si aún no es así, este bastón de monje se reirá de vosotros. Aunque así sea, si digo que sois esa clase de personas [que aún no son capaces], entonces se me caerán las cejas [por mentir].

– Notas –

(1) Sobre nueces de jabón y rosarios, véase el discurso en la sala del Dharma [número 143 «Cuernos ocultos tras la Osa Mayor»](#).

El espacio del retorno a la fuente

179. Discurso en la Sala del Dharma

El Honrado por el Mundo dijo: «Cuando una persona se abre a la realidad y retorna a la fuente, todo el espacio en las diez direcciones desaparece». (1)

El maestro [Wuzu del Monte Fayan](#) dijo: «Cuando una persona se abre a la realidad y retorna a la fuente, todo el espacio en las diez direcciones choca entre sí resonando por todos lados».

El Maestro Zen [Yuanwu Kegui](#) de Jiashan dijo: «Cuando una persona se abre a la realidad y retorna a la fuente, por todo el espacio en las diez direcciones se añaden flores en los brocados».

El Maestro [Fuxing Fatai](#) dijo: «Cuando una persona se abre a la realidad y retorna a la fuente, todo el espacio en las diez direcciones es simplemente todo el espacio en las diez direcciones».

Mi difunto maestro [Tiantong \[Rujing\]](#) dijo: «Si bien el Honrado por el mundo hizo la declaración: ‘Cuando una persona se abre a la realidad y retorna a la fuente, todo el espacio en las diez direcciones desaparece’, esta expresión no puede evitar convertirse en una valoración extraordinaria. Tiantong no es así. Cuando una persona se abre a la realidad y retorna a la fuente, un mendigo rompe su cuenco de arroz».

El maestro Dōgen dijo: Los anteriores cinco venerables maestros lo dijeron así, pero yo, Eihei, tengo un dicho que no es como el suyo. Cuando una persona se abre a la realidad y retorna a la fuente, todo el espacio en las diez direcciones se abre a la realidad y retorna a la fuente.

– Notas –

(1) Esta frase de Buda procede del capítulo 9 del [Sūtra Śūraṅgama](#). Dōgen también cita y comenta estas citas en su ensayo Shōbōgenzō Tembōrin (Girando la Rueda del Dharma). Véase: [Enlightenment Unfolds, Tanahashi, págs. 196–198].

Maitreya expone simplemente esto

180. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que [Vasubandhu](#) descendió del palacio interior de Maitreya. Asaṅga le preguntó [a su hermano Vasubandhu]: «Cuatrocientos años en el reino humano son un día y una noche en el cielo [de Maitreya]. En una ocasión, [Maitreya](#) condujo a quinientos billones de seres celestiales a comprender completamente la tolerancia de la naturaleza incondicionada de todas las cosas. (1) No entiendo, ¿qué Dharma les expuso?».

Vasubandhu dijo: «Solo expuso el Dharma de simplemente esto [tal cual]». Al escuchar esto, de inmediato Asaṅga tuvo el logro.

Eihei Dōgen preguntó entonces: En el pasado, el presente y el futuro, ¿cómo son los puños y las cabezas, los pilares y las linternas, el Dharma de simplemente esto? Un bastón de monje nunca lo alcanza, un *hossu* no sirve de nada. ¿No es esto una flor abriéndose y cerrándose? ¿No es esto barrer el suelo y barrer la plataforma de sentarse de la sala de los monjes?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Los océanos de las tres mil tierras se convierten completamente en otoño. La brillante luna ilumina y refresca el coral. (2)

– Notas –

(1) «La tolerancia de la naturaleza incondicionada de todas las cosas» es *anutpattika dharma kṣānti* en sánscrito. Esto se refiere a la percepción suprema de la paciencia con lo incomprensible, lo inaprensible o vacuidad de cualquier entidad o categoría.

(2) «Los océanos de las tres mil tierras... refresca el coral» es una cita del volumen 4 del Registro Extenso de [Tiantong Hongzhi](#), salvo que Hongzhi originalmente dice en la segunda parte: «La brillante luna y el coral se refrescan e iluminan mutuamente».

Simplemente el pergamino amarillo

181. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que un monje le preguntó a [Shishuang \[Qingzhu\]](#): «¿La intención del maestro ancestral [[Bodhidharma](#)] está contenida en los sutras?».

Shishuang dijo: «Ahí está».

El monje dijo: «¿Cuál es la intención del maestro ancestral contenida en los sutras?».

Shishuang dijo: «No la busques en esos pergaminos».

[Yunmen](#) dijo en nombre de Shishuang: «No seáis desagradecidos con el viejo monje. ¿Qué estáis haciendo, os estáis [sentando](#) en un montón de mierda?». (1)

El maestro Dōgen dijo: Estos dos viejos maestros lo dijeron bien, pero me temo que solo acertaron en un ochenta o noventa por ciento. Supongamos que alguien le preguntase a Eihei: «¿La intención del maestro ancestral [Bodhidharma] está contenida en los sutras?». Yo le diría: Si no está contenida en los sutras, ¿cómo podría haber alguna intención del maestro ancestral? Si luego preguntase: «¿Cuál es la intención del maestro ancestral contenida en los sutras?». Yo le diría: Simplemente el pergamino amarillo y el eje rojo [donde se enrolla el sutra]. En definitiva, ¿cómo es?

Dōgen arrojó su hossu delante de los peldaños bajo la plataforma de sentarse y descendió de su asiento.

– Notas –

(1) Este diálogo de Shishuang con el comentario adicional de Yunmen se encuentra en los Dichos Registrados de Yunmen. Yunmen habla de los sutras como los excrementos sobrantes de los budas. Véase: [Master Yunmen, [App](#), pág. 179].

Viendo al Buda como un tejero

182. Discurso en la Sala del Dharma

Mi maestro original, el Gran Maestro Buda Śākyamuni fue un tejero en una vida anterior. (1) Su nombre era Gran Luminosidad. En aquella época había un buda cuyo nombre también era Buda Śākyamuni. La longevidad, epítetos, tierra, discípulos y duraciones de las eras del Dharma verdadero y del Dharma aparente de aquel Buda honrado por el mundo eran exactamente los mismos que los del Buda actual. (2) Aquel Buda, junto con sus discípulos, visitó la casa del tejero y se quedaron durante la noche. El tejero ofreció asientos de hierba, lámparas y agua de azúcar piedra al Buda y sus monjes, y suscitó un voto: «En el futuro, me convertiré en un buda en el mundo de las cinco degeneraciones de la era final del Dharma, y las vidas del Buda y sus discípulos, y los epítetos, la tierra, la altura, el Dharma verdadero y el Dharma aparente de ese Buda serán exactamente los mismos que los del actual Buda Śākyamuni, sin ninguna diferencia». Justo como en aquel antiguo voto, hoy se ha convertido en Buda, y la tierra, los discípulos, el Dharma verdadero, el Dharma aparente, la longevidad y los epítetos son todos los mismos que los del antiguo Buda Śākyamuni.

En la Provincia Echizen de Japón, yo, el monje Dōgen, fundador del Templo Eihei, también suscito un voto: En el futuro, me convertiré en un buda en el mundo de las cinco degeneraciones de la era

final del Dharma, y el Buda y sus discípulos, la tierra, los epítetos, el Dharma verdadero, el Dharma aparente, la altura y la longevidad de ese Buda serán los mismos que los del maestro original Buda Śākyamuni de hoy en día, sin ninguna diferencia. (3)

Simplemente deseo que los tres tesoros del Buda, el Dharma y la Sangha, los seres celestiales, los seres terrenales, las asambleas de monjes de nubes y agua, y el bastón y el hossu de este monje corroboren este voto. Sin embargo, el actual Buda Śākyamuni ha residido en el país del antiguo Buda Śākyamuni, y cuando el Buda y sus discípulos se quedaron en su casa, les ofreció asientos de hierba y azúcar piedra y suscitó su voto. Ahora ha realizado ese voto. En la actualidad, ¿Dōgen también ve al actual Buda Śākyamuni y a los discípulos del Buda, y escucha al Buda exponiendo el Dharma?

El Buda Śākyamuni dijo (en el capítulo del Sutra del Loto sobre los [Bodhisattvas](#) que emergen de la tierra): «Si alguien ve mi cuerpo y escucha mi enseñanza y entonces confía totalmente en ella y la acepta, entonces entra en la sabiduría del Tathāgata». (4) Haber escuchado la enseñanza del Buda es como ver ya el cuerpo del Buda. Cuando alguien ve por primera vez el cuerpo del Buda, es capaz de aceptarlo de forma natural y tener fe, y entrar en la sabiduría del Tathāgata. Además, ver el cuerpo del Buda con vuestros oídos, escuchar la predicación del Buda con vuestros ojos, y de forma similar con los seis objetos de los sentidos, es también como entrar y residir en la casa del Buda, y entrar en la budeidad y suscitar el voto, exactamente lo mismo que en el antiguo voto, sin ninguna diferencia.

– Notas –

(1) Esta historia sobre una de las vidas pasadas del Buda Śākyamuni procede del Comentario sobre el Mahāprajñāpāramitā Sūtra (Dazhidulun en chino, Daichidoron en japonés), traducido por [Kumārajīva](#) y atribuido a [Nāgārjuna](#). Muchas historias que [Dōgen](#) cita de las enseñanzas primitivas y de la vida de Śākyamuni aparecen en los [Nikāyas](#) de los Suttas Pali. Pero Dōgen suele citar las versiones de estas historias que aparecen en este Mahāprajñāpāramitā Śāstra, o Comentario. Por ello las referencias en estas notas mencionarán la mayoría de las veces la sección de este Comentario del que Dōgen las cita. Los estudiosos contemporáneos creen que este texto, traducido por Kumārajīva, no fue escrito en realidad por Nāgārjuna, aunque tradicionalmente se le atribuye. Véase: [Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations (London: Routledge, 1989), Paul Williams, págs. 44, 56–57, 74–75, 174–175 y The Eternal Legacy: An Introduction to the Canonical Literature of Buddhism, Sangharakshita (London: Tharpa Publications, 1985), pág. 147].

(2) Las eras del Dharma Verdadero y el Dharma Aparente se refiere a una teoría Budista de la degeneración de una tierra búdica. Supuestamente, el reino del Buda degenera desde las eras del Dharma Verdadero y Dharma Aparente hasta la era final del Dharma, y muchos de los contemporáneos de Dōgen creían que la era final degenerada había llegado, aunque por lo general Dōgen rechazaba esta teoría y la consideraba un mero recurso de enseñanza.

(3) El mundo de las cinco degeneraciones se encuentra en el capítulo 2 del Sutra del Loto, «Medios hábiles», que dice que esos budas entran en un mundo de maldad manchado con estas cinco: la degeneración del kalpa, la degeneración de las aflicciones (*kleśa*), la degeneración de los seres, la degeneración de las opiniones y la degeneración de la vida. Véase: [Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma, Hurvitz, pág. 31]. En castellano: «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró.

(4) La nota sobre la cita del capítulo 15 del texto del Sutra del Loto está añadida, aparentemente, por el recopilador de este volumen, [Koun Ejō](#). Véase: [Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma, Leon Hurvitz, pág. 227].

Una ceremonia de arrepentimiento después de noventa días de la mano de Buda

183. Discurso en la Sala del Dharma en la clausura del período de práctica de verano [1246]

Preservad la esencia de la verdadera directriz. Las ocas que beben agua disfrutan de su genuino sabor, penetrando en la Vía en línea recta. Las abejas que toman el néctar de las flores no dañan la fragancia restante. Al final del período de práctica hablamos en la ceremonia de arrepentimiento, y al mismo tiempo el mundo en las diez direcciones habla en la ceremonia de arrepentimiento. (1) Los *zafus* han completado otro año de su edad en el Dharma, y al mismo tiempo el mundo en las diez direcciones ha completado otro año de edad en el Dharma. Por tanto, aquellos con mente conocen, y lo que es sin mente lo alcanza. Para el invitado funciona, en el anfitrión es venerado. Según su posición, su esfuerzo es claro; según su esfuerzo, su posición es clara. (2) Los espíritus del padre y de los hijos se armonizan; los caminos del señor y el ministro se juntan.

Después de una pausa, Dōgen miró a todos los monjes y dijo: Hemos estado practicando durante noventa días con la misma mano de Gautama. Extendiendo una mano de confianza, transmitió un cucharón de madera por el mango. En consecuencia, los monjes de nubes y agua [*unsui*] del monasterio que practican el arrepentimiento están felices juntos.

– Notas –

(1) La ceremonia de arrepentimiento (*uposatha* en sánscrito; *fusatsu* en japonés) se lleva a cabo tradicionalmente dos veces al mes, en la luna llena y en la luna nueva. En la India, los monjes confesaban sus propias violaciones de los [preceptos](#) a los otros monjes. Hoy en día la ceremonia conlleva un canto ritual de reconocimiento general y arrepentimiento por el karma insano de muchas vidas. No sabemos cómo se hacía la ceremonia en Eihei-ji en la época de [Dōgen](#), pero unas pocas generaciones después de la época de Dōgen, en las reglas monásticas de [Keizan](#), la ceremonia conllevaba canto ritual.

(2) «Según su posición, su esfuerzo es claro; según su esfuerzo, su posición es clara» procede del Volumen 8 de la Crónica Extensa de [Hongzhi](#).

Una conmemoración por Tiantong Rujing, defraudado por Dōgen

184. Discurso en la Sala del Dharma del día conmemorativo de Tiantong Rujing [1246]

Cuando llegué a China estudié el caminar para ser como alguien de Handan. (1) Trabajé muy duro llevando agua y acarreando leña. No digáis que mi difunto maestro defraudó a su discípulo. Más bien, [Tiantong](#) fue defraudado por Dōgen.

En otra versión, (2) Dōgen dijo: Cuando llegué a China estudié el caminar para ser alguien como alguien de Handan. Trabajé muy duro llevando agua y acarreando leña. No digáis que el Rey de Chin engañó a Zhao para conseguir su joya. (3) Más bien, Tiantong fue defraudado por Dōgen.

– Notas –

(1) «Estudiar el caminar para ser como alguien de Handan» es una referencia a una historia del capítulo «Agua de otoño» de [Zhuangzi](#). En esta historia alguien del mundo rural fue a la ciudad de Handan e imitó el caminar de moda de la gente de la ciudad. Pero antes de haber conseguido dominar su forma de caminar, había olvidado la forma de caminar de su propio pueblo y tuvo que arrastrarse hasta su casa con las manos y las rodillas. Véase: [The Complete Works of Chuang Tzu (New York: Columbia University Press, 1968), Burton Watson, trad., pág. 187; o The Essential Chuang Tzu (Boston: Shambhala, 1999), Sam Hamill and J. P. Seaton, trad., pág. 92]. (N. del T. En castellano: «Zhuang Zi. Maestro Chuang Tsé». Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta).

El día conmemorativo de Tiantong Rujing era el decimoséptimo día del séptimo mes. Otros discursos en la Sala del Dharma conmemorativos por él en el Eihei Kōroku son los discursos número 249, 274, 276, 342, 384 y [número 515 «Afligido por mi difunto maestro»](#).

(N. del T. Para el uso de «defraudar» o «engañar» por parte de [Dōgen](#), véase también el famoso discurso en la sala del Dharma [número 48 «Defraudando al maestro»](#) y la nota 3 del discurso en la sala del Dharma [número 171 «Un bastón negro un día de luna llena»](#)).

(2) Esta es una versión diferente de este mismo discurso en la Sala del Dharma incluido por el recopilador [Koun Ejō](#), probablemente también escrito por Dōgen. Esta segunda versión no está incluida por [Manzan](#) en su edición.

(3) «El Rey de Chin engañó a Zhao para conseguir su joya» es una referencia a una antigua historia sobre el rey de Chin (ca. 250 a.e.c.), que prometió quince ciudades a cambio de una famosa gran joya que pertenecía al rey de Zhao. [Handan](#) era la capital de Zhao. Tras recibir la joya, Chin intentó renegar de su promesa, pero el sabio Ministro Xiangru de Zhao fue capaz de engañar al rey de Chin y devolver la joya de forma segura a su sitio. Véase: [Han Fei Tzu: Basic Writings (New York: Columbia University Press, 1969), Burton Watson, trad., pág. 80].

Volumen 3

EIHEI ZENJI GOROKU

DICHOS REGISTRADOS EN EL TEMPLO EIHEIJI

RECOPILADOS POR [EJŌ](#), ASISTENTE DE DŌGEN ZENJI

CRÓNICA EXTENSA DE EIHEI DŌGEN · VOLUMEN 3

DISCURSOS EN LA SALA DEL DHARMA 185-257 (1246-1248)

La compasión del maestro y la determinación del discípulo

185. Discurso en la Sala del Dharma pronunciado a petición del monje principal Ekan en recuerdo de su difunto maestro, el peregrino Kakuan (1)

Después de ofrecer incienso, Dōgen se sentó, levantó su [hossu](#) y dijo: ¿Quién puede igualar a Ekan en su conducta de responsabilidad filial? La dedicatoria de la conmemoración de hoy será claramente examinada por el espíritu sagrado [difunto]. La profunda determinación del discípulo que añora a su difunto [maestro](#) solo la conoce el difunto maestro. La compasión del difunto maestro simpatizando con su discípulo es conocida solo por el discípulo. ¿Cómo puede cualquier otro conocerlo? Las personas sin [tal relación] no pueden entender esta correspondencia. Por eso se dice, no se puede conocer con la mente, no se puede realizar sin la mente, no se puede alcanzar con la práctica-iluminación y no se puede medir con [poder espiritual](#). Habiendo alcanzado esta base, ¿cómo se puede calcular?

Dōgen golpeó su bastón y dijo: Solamente este bastón siempre lo conoce claramente. ¿Por qué el bastón siempre lo conoce claramente? Porque este es el asunto, todos los budas del pasado son así, todos los budas del presente son así y todos los budas del futuro son así. Si bien esto es así, es exactamente el asunto del reino de los ancestros del Buda. ¿Cómo es este el verdadero principio de conocer y devolver nuestra deuda de bondad?

Después de una pausa, Dōgen dijo: ¡Ay de los días del pasado!, [ya que el maestro se convirtió] en un simple fragmento de vacuidad. Confundido por flores en los ojos, la gran tierra es roja. Sangre y lágrimas llenan mi pecho, ¿a quién puedo hablar? Solo deseo que [la enseñanza de] este bastón se difunda extensamente. Estos son los mismos dichos que conocen y devuelven nuestra deuda de bondad. ¿Qué es esto de ir más allá de los budas y ancestros?

Dōgen arrojó su bastón delante de la plataforma y descendió de su asiento.

– Notas –

(1) Este primer discurso en la Sala del Dharma del Volumen 3, pronunciado en el verano de 1246, fue solicitado por el discípulo de Dōgen [Kakuzen Ekan](#) (fallecido en 1251). Ekan era un sucesor en el Dharma de [Bucchi Kakuan](#), quien a su vez era un sucesor en el Dharma de [Dainichi Nōnin](#), fundador de la secta Daruma. [Koun Ejō](#) también había sido un discípulo de Kakuan. Ekan se convirtió en discípulo de Dōgen en 1241, trayendo consigo sus discípulos [Tettsū Gikai](#) (1219-1309), [Kangan Giin](#) (1217-1300) y [Eihei Gien](#) (fallecido en 1314), todos ellos llegaron a ser discípulos destacados de Dōgen. Tettsū Gikai se convirtió en el sucesor en el Dharma de Koun Ejō (1198-1280).

Una vida pacífica usando constantemente sandalias de paja

188. Discurso en la Sala del Dharma

Bajo los cielos todo es muy pacífico. Donde sea que viaje el bastón de monje, podéis comer arroz. Toda la miríada de gente común tiene paz y felicidad. Siempre que [hay enseñanza] entre los pilares del templo, las flores florecen. Así pues, una sonrisa se dibujó en el rostro de [Mahākāśyapa](#), y [\[Dazu\] Huike](#) hizo postraciones y obtuvo la médula. Habiendo llegado a este terreno, a continuación practicad toda una vida. ¿Cuál es la razón de esto? A menos que escaléis una gran montaña, no conoceréis las alturas del cielo. A menos que crucéis las profundidades azules, no conoceréis la amplitud del océano. Cuando se es un practicante, el cielo existe en un grano de mijo, el océano existe en la punta de un cabello. El Mundo del Tesoro de Flores de Constante y Tranquilo Resplandor está completamente incluido en nuestras cejas y pestañas. (1)

Por favor, decidme, ¿en qué lugar esta persona [de práctica] pacifica el cuerpo y establece una vida? (2) ¿Lo entendéis completamente?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Cruzando montañas y ríos, pulís y rompéis sandalias de paja. Habiendo realizado esto, igual que antes, estáis todavía engañados por vuestros ojos.

– Notas –

(1) El Mundo del Tesoro de Flores es el nombre usado en el [Sūtra Avatamsaka \(Ornamento de Flores\)](#) para el ámbito del Buda del [dharmakāya](#), o cuerpo de la realidad total, el Buda Vairocana. Resplandor Constante y Tranquilo es el nombre usado en el Sutra del Loto para el ámbito del Buda del dharmakāya buda, quien algunas veces se identifica en los comentarios con el Buda Śākyamuni de inconcebible tiempo de vida revelado en el Sutra del Loto. Aquí Dōgen combina los nombres de los reinos de la realidad absoluta a partir de estos dos grandes sutras.

(2) «Pacificar el cuerpo y establecer una vida» evoca la expresión común budista para penetrar el Dharma y establecer la fe. Sin embargo, normalmente se expresa como «pacificar la mente y establecer una vida».

El pensamiento que rodea la Tierra

193. Discurso en la Sala del Dharma

Esta mañana es el primer día del noveno mes [de 1246]. (1) Tomemos nuestros *zafus* y practiquemos zazen. La costumbre de no sentarse antes del noveno mes no se observa precipitadamente en este monasterio, y tampoco se omite zazen antes de la comida del quinto día. (2) Nuestro pensamiento durante las sentadas inmóviles rodea la tierra; nuestra conciencia kármica ilimitada llena los cielos. Si bien esto es así, ¿queréis entender la clave de la puerta de ir más allá?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Golpeando tres mil por la mañana, ochocientos por la tarde, si entendéis de verdad los entresijos íntimos, nunca los divulgaréis erróneamente. (3)

– Notas –

(1) En China, durante los tres meses anteriores al primer día del noveno mes, debido al calor, la [meditación](#) en el monasterio era opcional. Sin embargo, en su colección de charlas iniciales, Shōbōgenzō Zuimonki, [Dōgen](#) dice que cuando estaba en China, él mismo mantenía su práctica de zazen durante los períodos de calor. Véase: [[«Shōbōgenzō-Zuimonki, Sayings of Eihei Dōgen Zenji Recorded by Koun Ejō», Shohaku Okumura, trad., \(Kyoto: Kyoto Sōtō Zen Center, 1987\), págs. 48–49](#)].

(2) Cada quinto día, aquellos que terminan en cuatro o en nueve, es un día que tradicionalmente hay un programa relajado en los monasterios Zen, sin reuniones con el maestro. Nuestra interpretación de este pasaje es que en [Eihei](#), a diferencia de los monasterios chinos, zazen estaba programado normalmente en estos quintos días.

(3) «Golpeando tres mil por la mañana, ochocientos por la tarde» aparece en el comentario a la última línea del caso 61 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul), y se refiere a una práctica continuada desde la mañana hasta la noche. Véase: [[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary](#), pág 396].

Las rocas asienten y el cielo se desvanece

194. Discurso en la Sala del Dharma

Según recuerdo, un monje le preguntó a un antiguo respetable [[Guizong Daoquan](#)]: «¿Hay o no hay Dharma del Buda en un precipicio escarpado en las montañas profundas?».

El respetable contestó: «Una roca grande es grande, una pequeña es pequeña».

Mi difunto maestro [Tiantong \[Rujing\]](#) dijo: «La pregunta sobre el precipicio escarpado en las montañas profundas fue respondida en términos de rocas grandes y pequeñas. El precipicio se desmoronó, las rocas se partieron y el cielo vacío se llenó con un estruendoso clamor».

El maestro Dōgen dijo: Si bien estos dos venerables [maestros](#) lo dijeron así, yo, Eihei, tengo otra expresión que transmitir. Si alguien preguntase: «¿Hay o no hay Dharma del Buda en un precipicio escarpado en las montañas profundas?» Simplemente le diría: Las rocas inertes asienten con sus cabezas una y otra vez. (1) El cielo vacío se desvanece completamente. Este [tipo de expresión] es un asunto que se da en el reino de los ancestros del Buda. ¿Cuál es [la realidad de] tal asunto en el precipicio escarpado en las montañas profundas?

Dōgen golpeó su bastón una vez, y descendió de su asiento.

– Notas –

(1) «Las rocas inertes asienten con sus cabezas una y otra vez» es una referencia a [Daosheng](#), gran discípulo de [Kumārajīva](#) y antiguo estudioso budista chino. Daosheng vio en el [Mahāparinirvāṇa Sūtra](#) que todos los seres pueden convertirse en Buda, por lo que fue a la montaña y expuso el Dharma a las rocas. Las rocas respondieron asintiendo.

(N. del T.)

Daosheng (Dōshō en japonés) (c. 360–434) fue un discípulo del gran traductor del Asia Central Kumārajīva. Daosheng fue un brillante estudioso responsable de muchos de los primeros comentarios chinos sobre los sutras Mahāyāna, incluyendo el Mahāprajñāpāramitā y el del Loto. Fue expulsado de su templo al final de su vida como supuesto hereje por haber declarado que todos los seres tienen la naturaleza de Buda, pero pronto fue rehabilitado cuando se tradujo el Mahāparinirvāṇa Sūtra al chino, que afirmaba su punto de vista.

Una demostración de los seis poderes espirituales

195. Discurso en la Sala del Dharma

Un maestro experto debe estar dotado con los seis [poderes espirituales](#). El primero es el poder de ir a cualquier lugar, el segundo es el poder de oír en todas partes, el tercero es el poder de conocer las mentes de los demás, el cuarto es el poder de conocer las vidas anteriores, el quinto es el poder de ver en todas partes, el sexto es el poder de acabar con las emanaciones [apegos].

Todos vosotros, ¿queréis ver el poder de ir a cualquier lugar?

El maestro Dōgen alzó su puño.

¿Queréis ver el poder de conocer las mentes de los demás?

Dōgen dejó una de sus piernas colgando de su asiento.

¿Queréis ver el poder de oír en todas partes?

Dōgen chasqueó sus dedos una vez.

¿Queréis ver el poder de conocer las vidas anteriores?

Dōgen levantó su [hossu](#).

¿Queréis ver el poder de ver en todas partes?

Dōgen dibujó un círculo en el aire con su hossu.

¿Queréis ver el poder de acabar con las emanaciones?

Dōgen dibujó una simple línea horizontal con su *hossu* [el carácter para «uno»] y dijo: Si bien esto es así, en el fondo, seis veces seis es treinta y seis. (1)

– Notas –

(1) «Seis veces seis es treinta y seis» es sencillo, como «uno más uno es igual a dos». Por ello esto podría entenderse como decir que los poderes espirituales son asuntos sencillos y corrientes. Pero «Seis veces seis es treinta y seis» también sugiere muchos poderes además de solo seis, lo que indica que no solo hay treinta y seis sino innumerables poderes espirituales.

Ofrecer un simple deseo de salud y bendiciones

196. Discurso en la Sala del Dharma

Después de relatar la historia del Maestro Nacional *Gran Realización* [Nanyang Huizhong] al examinar al Maestro del Tripitaka Da'er, (1) el maestro Dōgen dijo: Numerosas personas se han ocupado de esta historia. Hubo un monje que le preguntó a Zhaozhou: «El Maestro del Tripitaka no vio al maestro nacional la tercera vez. ¿Dónde estaba el maestro nacional?».

Zhaozhou dijo: «Estaba en la nariz del maestro del [tripitaka](#)».

Un monje le preguntó a Xuansha: «Si ya estaba en la nariz [del maestro del tripitaka], ¿por qué no podía ser visto?».

Xuansha dijo: «Simplemente porque estaba demasiado cerca».

Un monje le preguntó a Yangshan: «¿Por qué el Maestro del Tripitaka Da'er no vio al maestro nacional la tercera vez?».

Yangshan dijo: «Las dos primeras veces la mente [del maestro nacional] estaba interactuando con los objetos, pero luego entró en el samādhi de autorrealización, por eso no pudo ser visto». (2)

Haihui [Shou]duan dijo: «Si el maestro nacional estaba en la nariz del maestro del tripitaka, ¿por qué era difícil de ver? En concreto, [Zhaozhou] no se dio cuenta de que el maestro del tripitaka estaba en el globo ocular del maestro nacional».

Xuansha cuestionó al maestro del tripitaka diciendo: «Las dos primeras veces, ¿de verdad lo viste?».

Xuedou Chongxian dijo [del maestro del tripitaka]: «Perdido, perdido».

Estos cinco respetadas personas aún no han entendido algo sobre esta historia. Si fuese Eihei, no sería así. Supongamos que el maestro nacional estuviese presente ahora, y desease examinar al maestro del tripitaka preguntando: «Dime, ¿dónde está este viejo monje ahora?».

En nombre del maestro del tripitaka le diría: Esta mañana de otoño la escarcha es fría. Humildemente deseo que la salud y las actividades del venerable maestro sean colmadas de bendiciones.

– Notas –

(1) Para la historia del Maestro Nacional Nanyang Huizhong al examinar al Maestro del Tripitaka Da'er, véase el [Discurso en la Sala del Dharma número 17 «La simplicidad del verdadero poder espiritual»](#) y su nota 1. «Gran Realización» (Dazhang) fue un título honorífico póstumo concedido por el emperador al maestro nacional.

Para exponer la historia brevemente, en el siglo VIII el Maestro del Tripitaka Da'er llegó de la India a la capital de la Dinastía Tang, afirmando que tenía el ojo de la sabiduría, que tiene el poder de conocer las mentes de los demás.

El Maestro Nacional Nanyang Huizhong lo puso a prueba y le preguntó a Da'er dónde estaba el maestro nacional ahora (en sus pensamientos). Da'er respondió que, aunque él era el maestro de la nación, Huizhong estaba viendo regatas de barcos. Nanyang Huizhong le preguntó una segunda vez, y el maestro del tripitaka respondió que el maestro nacional estaba en un puente famoso viendo jugar a monos. Pero cuando Nanyang Huizhong le preguntó una tercera vez, el maestro del tripitaka no pudo decir nada y Nanyang Huizhong le llamó espíritu de zorro y dijo: «¿Dónde está ahora su poder para ver las mentes de los demás?».

Los comentarios posteriores, que Dōgen comenta a su vez, se centran en la supuesta diferencia (que Dōgen cuestiona) entre las dos primeras y la tercera vez que el maestro nacional interrogó a Da'er.

(2) El samādhi de autorrealización es *jijuyū zammai*, un término que Dōgen utiliza para describir [zazen](#). Literalmente significa meditación de autorrealización o de autogozo, o samādhi de «aceptar la propia función». Dōgen lo describe como el criterio de zazen en su escrito inicial [Bendōwa](#).

Dos monjes y un charco lleno de gusanos

197. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que cuando el Honrado por el Mundo estaba vivo hubo dos [bhiksus](#) que querían visitar al Buda. Durante su viaje se deshidrataron gravemente y entonces vieron un charco al borde del camino con gusanos. Uno de ellos no bebió el agua con sus gusanos y murió de sed, tras lo cual nació en el cielo, vio al Buda y realizó la Vía. El otro bebió el agua y luego llegó al lugar del Buda. Después de escuchar lo que había ocurrido, el Buda se sacó su manto de monje, revelando su cuerpo dorado, y dijo: «Eres una persona muy necia. Crees que este cuerpo compuesto de los cuatro elementos es quién soy, pero solo es un fantasma apestoso. Ver el Dharma es ver mi cuerpo». (1)

El maestro Dōgen dijo: El monje que renació en el cielo vio el cuerpo del Dharma del Buda; el monje que permaneció en el reino humano vio el cuerpo del Buda de cuatro elementos. No sabemos qué fue lo que vio el monje que fue Buda.

Después de una pausa, Dōgen dijo: Si queréis observar al maestro, deberíais observar a sus discípulos. Después de todo, ¿cómo estamos?

El maestro Dōgen puso sus manos en gasshō (las palmas juntas) y cantó: Me refugio en el Buda; me refugio en el Buda.

– Notas –

(1) «Revelar su cuerpo dorado» implica que el Buda mostró el cuerpo [Dharmakaya](#) o cuerpo de la realidad, más allá del cuerpo material y carnal. El segundo monje había violado los preceptos al tragar los gusanos.

Los arroyos del valle y las montañas hablan suavemente, y acompañan gustosamente a los demás

200. Discurso en la Sala del Dharma

En el estudio de la Vía, la mente de la Vía es fundamental. Este templo en las remotas montañas y profundos valles no es fácil de alcanzar, y la gente llega solo tras navegar por los océanos y subir por las montañas. Sin pisar con la mente de la Vía, es difícil llegar a este terreno. Para refinar el arroz, primero hay que retirar el salvado. Este es un buen lugar en el que comprometerse con la Vía. Y con todo, lamento que el maestro [Dōgen] no acompañe gustosamente a los demás

por temperamento. Sin embargo, de día o de noche, la voz del arroyo del valle resulta propicia para traer agua. También, en primavera y otoño, los colores de la montaña se las arreglan para ser propicios para recolectar leña. Espero que los monjes de nubes y agua mantendrán la Vía en mente.

Recuerdo que un monje le preguntó a [Shoushan \[Xingnian\]](#): «Todos los budas proceden de este sutra. ¿Qué es este sutra?».

Shoushan respondió: «Habla suavemente; habla suavemente».

El monje preguntó: «¿Cómo deberíamos recibirlo y mantenerlo?».

Shoushan dijo: «Nunca puede ser profanado». (1)

Suponed que alguien me preguntase a mí, Eihei: «¿Qué es este sutra?» Yo le diría: Si lo llamas «este sutra», se te caerán las cejas [por mentir].

En cuanto a «¿cómo deberíamos recibirlo y mantenerlo?», le diría: Alcanzando tu almohada en medio de la noche. (2)

– Notas –

(1) «Nunca puede ser profanado» es una referencia a la expresión de [Nanyue](#). Véase el discurso en la sala del Dharma número 198.

(2) «Alcanzando tu almohada en medio de la noche» es un dicho de [Daowu Yuanzhi](#) a [Yunyan Tansheng](#) sobre la actividad receptiva que tiene naturalmente [Avalokiteśvara](#), el [bodhisattva](#) de la compasión, con sus mil manos y ojos. Véase el caso 89 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul) [[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 571–577](#)] y el caso 54 del Shōyōroku (Libro de la Serenidad) [[Book of Serenity, Cleary, págs. 229–232](#)].

Los campos todos de blanco, el cielo vacío envejece

203. Discurso en la Sala del Dharma en un día nevado

Cuando el viejo Buda [Hongzhi](#), abad de Tiantong, estaba dando un discurso en la sala del Dharma, un monje le preguntó: «¿Cómo es cuando la nieve cubre mil cumbres?».

Hongzhi dijo: «Cada gota de agua se congela en cuanto cae».

El monje dijo: «La luz clara es fría, iluminando el ojo. Con los campos todos de blanco, no se puede encontrar la casa».

Hongzhi dijo: «El buey blanco [el carro] fuera de la casa, ¿a dónde va?». (1)

El monje dijo: «Se queda».

Hongzhi dijo: «Esto también son cuernos que crecen en la cabeza».

El monje dijo: «Al final, ¿a dónde va?».

Hongzhi dijo: «Cuando el ser se transforma desde el fondo, la cumbre solitaria no es indudablemente blanca».

El maestro Dōgen dijo: Si alguien fuese a preguntarle a Eihei: «¿Cómo es cuando la nieve cubre mil cumbres?» Le diría: No hay nada más que este color.

A la pregunta: «El buey blanco que está fuera de la casa, ¿a dónde va?» Diría: Ambas fosas nasales están perforadas.

A «al final, ¿a dónde va?» Le diría: El día y la noche en armonía, el sol y la luna igualmente brillantes, el cielo vacío envejece y las cejas son blancas.

– Notas –

(1) El carro del buey blanco se refiere a la [historia del Sutra del Loto](#) sobre el Vehículo Único, integral y totalmente inclusivo, que es mostrado por el padre a sus hijos después de haberlos atraído de la casa en llamas con historias sobre diversos carruajes magníficos. Véase: [Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma, Hurvitz, págs. 58–60. En castellano: «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró].

Las bendiciones de Hongzhi y Dōgen sobre la aparición del yang

206. Discurso en la Sala del Dharma para el solsticio de invierno [1246]

Cuando el viejo Buda [Hongzhi](#), abad de Tiantong, estaba dando un discurso en la sala del Dharma con ocasión del solsticio de invierno, dijo: «El yin alcanza su plenitud y el yang aparece, la fuerza se ha agotado y nuestro estado cambia. Un dragón verde corre velozmente mientras sus huesos quedan al descubierto. (1) Una pantera negra se transforma mientras se viste de niebla. Coged las calaveras de los budas de los tres tiempos y enhebradlas en un único rosario. No habléis de cabezas brillantes y cabezas oscuras, ya que ciertamente son la cara del sol y la cara de la luna. Incluso si vuestra taza de medir está llena y la balanza está nivelada, en las compra-ventas vendo a un precio alto y compro cuando es barato. Respetables del Zen, ¿entendéis? En un cuenco la perla brillante rueda sobre sí misma sin empujarla».

«He aquí una historia»: [continuó Hongzhi]

«[Xuefeng](#) le preguntó a un monje: '¿A dónde vas?'».

«El monje dijo: 'Voy a hacer *samu*'».

«Xuefeng dijo: 'Ve'».

«[Yunmen](#) dijo: 'Xuefeng entiende a la gente según sus palabras'».

Hongzhi dijo [sobre este diálogo]: «No os mováis. Si os movéis, os daré treinta golpes. ¿Por qué esto es así? Porque en una joya luminosa sin defecto, si talláis una forma, su virtud se pierde».

El maestro Dōgen dijo: Pregunto a la gran asamblea, ¿es este un dicho del viejo Buda Hongzhi o del viejo Eihei? Si decís que es una expresión del viejo Buda Hongzhi, entonces cuando la primera [aparición del] yang [y el incremento de la luz diurna] alcanza su culminación, estamos jubilosos por esta bendición. Si decís que esto es una expresión del viejo Eihei, entonces no podéis evitar practicar junto con este viejo monje Eihei. Siendo ya este el caso, ¿la asamblea quiere ver cómo el primer yang alcanza su culminación?

Dōgen bajó su [hossu](#) y dijo: En la auspiciosa ocasión de la primera [aparición del] yang, respetuosamente deseo a la gran asamblea diez mil bendiciones, tanto cuando esté sentada como cuando esté de pie.

– Notas –

(1) Esta larga cita íntegra de Tiantong Hongzhi, incluyendo el diálogo de Xuefeng y los comentarios de Yunmen y Hongzhi, es exactamente la misma que la del discurso en la sala del Dharma [número 135 «Puliendo una joya en medio de una nevada»](#) para el solsticio de invierno del año anterior. Para notas sobre Hongzhi, el Dragón Verde, los rosarios, «cara de sol, cara de luna» y la perla brillante que rueda sobre sí misma, véanse las notas de ese discurso. Los comentarios subsiguientes de [Dōgen](#) son diferentes en los dos discursos en la sala del Dharma.

La escuela Zen nunca ha existido

207. Discurso en la Sala del Dharma

Los practicantes deberían distinguir lo que está bien de lo que está mal. Se dice que después de [el ancestro] [Upagupta](#), hubo cinco sectas del Dharma del Buda durante su declive en la India. Después de [Qingyuan](#) [Seigen Gyōshi] y [Nanyue](#) [Nangaku Ejō], la gente se dedicó a establecer los diferentes estilos de las cinco casas, lo cual fue un error en China. Es más, en la época de los antiguos Budas y ancestros fundadores, nunca fue posible ver o escuchar el Dharma del Buda designado como la escuela Zen, que en realidad nunca ha existido. Lo que hoy en día se llama la escuela Zen no es verdaderamente el Dharma del Buda. ¿Cómo podríamos llamar escuela Zen al Dharma del Buda? Si llamáis al Dharma del Buda la escuela Zen, se os caerá la lengua. Los principiantes y los estudiantes experimentados deberían saber esto explícitamente. Yo sé que los estudiantes que llaman a esto la escuela Zen no son discípulos de Śākyamuni.

Recuerdo que un monje le preguntó a [Yunmen \[Ummon Bunen\]](#): «He oído que un antiguo dijo que aunque [«Cabeza de buey»](#) [el fundador [Niutou](#), en japonés Gozu Hōyū – Gozu significa «cabeza de buey»] expuso horizontal y verticalmente, no conocía la clave de las acciones de ir más allá. ¿Cuál es esa clave de las acciones de ir más allá?».

Yunmen dijo: «La montaña del este y el pico del oeste son verdes».

Supongamos que alguien le preguntase a Eihei: «¿Cuál es esa clave de las acciones de ir más allá?». Simplemente le respondería: La nariz de Indra mide un metro de largo.

El alimento de un trozo de barro

208. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que hubo un monje que visitó al venerable Qin [[Muzhou Daoming](#)], y el venerable maestro [Muzhou] dijo: «¿No eres un monje en peregrinaje?». (1)

El monje dijo: «Sí, así es».

El venerable maestro [Mozhou] le preguntó: «¿Te has postrado ante el Buda?».

El monje contestó: «¿De qué sirve postrarse ante un trozo de barro?».

El venerable maestro [Muzhou] dijo: «Deberías ir y hacer una confesión».

El maestro Dōgen dijo: El venerable Qin [Muzhou Daoming] rechazaba a estudiantes con gran extravagancia, y los aceptaba con gran frugalidad. Si bien al encontrarse con la gente revelaba

sus órganos vitales, (2) no mezclaba el barro con el agua y proporcionaba a la gente su alimento básico. Por ello este monje probó su fortuna y escuchó sonidos inútiles.

– Notas –

(1) Qin era el apellido de Muzhou Daoming.

(2) (N. del T.) Para «órganos vitales» véase el discurso en la sala del Dharma [número 171 «Un bastón negro un día de luna llena»](#).

La perfecta sabiduría bebe el agua y acarrea leña

209. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que [Yunmen](#) ascendió al asiento y dijo a la asamblea: «Monjes en formación, debéis clarificar las fosas nasales de un monje de manto remendado, y entonces por fin los conseguiréis. ¿Qué son estas fosas nasales de un monje de manto remendado?». Luego dijo: «Mahāprajñāpāramitā. Hoy tenemos un gran proyecto de trabajo comunitario». A continuación descendió de su asiento.

El maestro Dōgen dijo: Asamblea de nubes y agua, debéis clarificar las fosas nasales de un monje de manto remendado, y entonces por fin los conseguiréis. ¿Qué son estas fosas nasales de un monje de manto remendado? *Entonces, Dōgen dijo:* Mahāprajñāpāramitā. ¿Qué es esta Mahāprajñāpāramitā?

A continuación, Dōgen dijo: Es llevar agua y recoger leña. ¿Qué es este llevar agua? Todos aquellos que la beben mueren. ¿Qué es este recoger leña? Aquellos que la cargan tienen fuerza. (1)

– Notas –

(1) [Mahāprajñāpāramitā](#), la perfección de la gran sabiduría, es la enseñanza de la vacuidad, que se expresa tal cual en la actividad diaria. Al beber o aceptar esta realidad, se abandona el yo egoísta.

No hablar del dedo de Juzhi

211. Discurso en la Sala del Dharma

Al estudiar la Vía deberíais saber acerca del hablar y del no poder hablar. Todos, ¿sabéis cómo hablar o no? Si aún no sabéis, deberíais entenderlo. ¿Por qué no decís dónde es que todo el mundo habla?

El maestro Dōgen relató la historia sobre el dedo Zen de [\[Jinhua\] Juzhi](#). (1) Luego dijo: Después de [conocer a [Hangzhou Tianlong](#)], Juzhi expuso el Dharma extensamente a los seres humanos y celestiales, explicando horizontal y verticalmente sin vacilación ni obstrucción a lo largo de su vida [simplemente levantando un dedo]. Así, si alguien le preguntaba sobre el Buda, hablaba del Buda; si alguien le preguntaba sobre la Vía, hablaba de la Vía. Para preguntas sobre el amarillo [la Tierra], hablaba de amarillo; para preguntas sobre el negro [el Cielo], hablaba de negro. (2) No solo eso, sino que Juzhi acabó de exponer la recopilación completa del canon treinta y seis veces, y expuso la recopilación de las ochenta y cuatro mil enseñanzas ochenta y una veces. Los siete Tathāgata Budas expusieron el Dharma y salvaron a los seres mediante el gesto de Juzhi, y los

veintiocho ancestros [indios] expusieron el Dharma y salvaron a los seres mediante el gesto de Juzhi.

¿Os gustaría a todos vosotros conocer al anciano Juzhi? *Dōgen levantó su [hossu](#) y dijo: ¡Mirad!*

¿Queréis oír al anciano Juzhi exponer el Dharma? *Dōgen golpeó su asiento con el [hossu](#) y dijo: ¡Escuchad!*

Ahora habéis conocido a Juzhi, y le habéis oído exponer el Dharma. No obstante, no abráis la boca y habléis con una lengua larga [mucho] de su dedo.

– Notas –

(1) Jinhua Juzhi fue famoso por levantar un dedo en respuesta a todas las preguntas, un recurso de enseñanza que tomó de su maestro Hangzhou Tianlong. Antes de que conociese a Hangzhou Tianlong, una vez llegó una monja a donde Juzhi estaba enseñando, y caminó alrededor de él irrespetuosamente sin sacarse su sombrero para la lluvia. Dijo que se sacaría el sombrero si él hablaba, pero se quedó callado y ella se marchó. Cuando más tarde conoció a Hangzhou Tianlong, Juzhi le contó esta historia y Tianlong levantó un dedo. Juzhi se despertó.

Luego, cuando Juzhi era un maestro reconocido, alguien le preguntó a uno de sus estudiantes novicios sobre la enseñanza de Juzhi, y el chico levantó un dedo. Cuando el estudiante le contó esto a Juzhi, Juzhi le cortó el dedo al estudiante. Al salir corriendo de la habitación herido, Juzhi llamó al estudiante, que se giró, y Juzhi levantó un dedo. El novicio se despertó profundamente. Fragmentos de esta historia se antologizaron en las principales colecciones de [kōans](#).

Véase: el caso 19 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul) [[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 123–128](#)]; el caso 84 del Shōyōroku (Libro de la Serenidad) [[Book of Serenity, Cleary, págs. 356–360](#)] y el caso 3 del Mumonkan (La barrera sin puerta) [[Gateless Barrier, Aitken, págs. 28–32](#) ó [Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 18–24](#)].

(2) Amarillo y negro son la expresión para la tierra y el cielo en el I Ching (El Libro del Cambio). De nuevo, todo el «hablar» de Jinhua Juzhi era levantar silenciosamente un dedo.

No hay ni siquiera en la India

212. Discurso en la Sala del Dharma

No solo no existe en [Caoxi \[donde enseñaba el sexto ancestro\]](#), tampoco existe en la India. (1) La persona que comprende el Dharma de Buda lo alcanza, pero el maestro no lo alcanza. (2) Los pilares del templo son los antiguos budas, y las linternas son los nuevos Tathāgatas (3). Esto es lo que estudiamos [[sentándonos](#)] en las largas plataformas. Yendo más allá de este estudio, ¿entonces qué?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Pensaba que todas las barbas de los bárbaros eran rojas, pero fundamentalmente también hay un bárbaro de barba roja. (4)

– Notas –

(1) «No solo no existe en Caoxi, tampoco existe en la India» es una respuesta de [Shitou](#) cuando llegó y le habló a su maestro [Qingyuan](#). Shitou dijo que había llegado de Caoxi, donde había estudiado con [Huineng](#) de niño antes de la muerte del sexto ancestro.

Qingyuan levantó su [hossu](#) y le preguntó si algo así existía en Caoxi, y Shitou respondió: «No solo no existe en Caoxi, tampoco existe en la India». Qingyuan preguntó si Shitou había estado en la India, y Shitou dijo que si hubiese estado allí, el [hossu](#) (que representa la enseñanza) habría estado allí también. Cuando Qingyuan le pidió a Shitou que hablase desde su propia experiencia, Shitou le pidió a Qingyuan que lo expresase por sí mismo. Qingyuan dijo que si lo hacía, Shitou nunca lo comprendería posteriormente.

Dōgen cita esto como el caso [número 18 «Qingyuan levanta un hossu»](#) de los noventa [kōans](#) con comentarios en verso del volumen 9 del [Eihei Kōroku](#), y también como la primera historia de su colección inicial de trescientos kōans sin comentarios, el Mana Shōbōgenzō. Véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 3 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)].

(2) «La persona que comprende...» se refiere a una historia sobre el sexto ancestro, Huineng. Un monje le preguntó a Huineng: «¿Quién alcanzó la mente de su maestro, el quinto ancestro [Daman Hongren](#)?». Huineng dijo: «La alcanza una persona que comprende el Dharma de Buda». El monje preguntó si Huineng la había alcanzado, y él contestó que no la había alcanzado. Cuando el monje le preguntó por qué, Huineng dijo que él mismo no comprendía el Dharma de Buda.

Esta historia aparece en el Sutra de la Plataforma del sexto ancestro. Véase: [[The Diamond Sutra and the Sutra of Hui Neng](#), A. F. Price and Wong Mou-Lam, trad., (Berkeley: Shambhala, 1969), pág. 80 ó [Sutra of Hui-neng](#), Cleary, pág. 58. En castellano: «El Sutra de Hui Neng. Comentarios de Hui Neng al Sutra del Diamante, Ed. Edaf].

(3) Esto es una referencia a un dicho de [Zhaozhou](#). Cuando un joven funcionario se dirigió a él como un viejo Buda, Zhaozhou le llamó a él joven Tathāgata. Véase: [Recorded Sayings of Zen Master Joshu, Green, pág. 168 ó [Radical Zen: The sayings of Jōshū. Translated with a commentary by Yoel Hoffmann](#)].

(4) El dicho sobre la barba roja del bárbaro fue hecho por [Baizhang](#) en alabanza a su estudiante [Huangbo](#) al final de la famosa historia sobre Baizhang y el zorro salvaje. Véanse los discursos en la sala del Dharma [número 62 «El zorro de Baizhang es claro»](#), 94 y 205.

Una ciruela en la rama del año pasado

213. Discurso en la Sala del Dharma en el Día de la Iluminación [1246] ([1](#))

El [viejo bandido Gautama](#) cayó en las tentaciones del demonio [Māra](#). Cuando Gautama afligió los reinos humano y celestial con confusión, provocando disturbios, la gente perdió los ojos y entonces no podía buscarlos. La flor de ciruelo se abre de nuevo en la misma rama que el año pasado.

– Notas –

(1) Para el Día de la Iluminación, o Rōhatsu, véase el discurso en la sala del Dharma [número 88 «Buda bajo los pies»](#) del volumen 1 y su nota 1. Para otros discursos en la sala del Dharma en el Día de la Iluminación, véanse los discursos en la sala del Dharma [número 136 «Reuniéndose con el Honrado por el Mundo»](#), [número 297 «Floreciendo en la nieve»](#), [número 360 «La maravillosa fragancia de la sabiduría y la virtud entre la nieve»](#), [número 406 «Preservar la ceremonia de la flor del ciruelo»](#), [número 475 «Adhiriéndose al cumplimiento de la realización»](#) y [número 506 «El brillo negro de la Iluminación»](#).

Ojos bien abiertos

214. Discurso en la Sala del Dharma de agradecimiento a los nuevos y anteriores Tenzo y Director

[Los directores y *tenzos*] compren arroz amarillo por toda la provincia para nosotros, y [organizan] que la leña se traiga a este rincón de las montañas. Con el viento y las nubes cooperando, los dragones llegan al agua. ([1](#)) Una vez completado este mérito, sus ojos están bien abiertos.

– Notas –

(1) «Dragones» se refiere a la asamblea de monjes, con el viento y las nubes representando sus necesarias provisiones.

El lugar de media persona

215. Discurso en la Sala del Dharma

Dōgen levantó su [hossu](#), señaló a la asamblea, y dijo: Le pregunto a la gran asamblea, ¿de dónde procede este hossu?

Recuerdo que [Mingzhao \[Deqian\]](#) visitó al Anciano Tan en la Provincia de Quan. (1) Tan dijo: «Los practicantes deberían visitar incluso los lugares donde únicamente haya una sola persona, e incluso visitarían los lugares donde haya media persona».

Mingzhao preguntó inmediatamente: «No pregunto sobre el lugar donde hay una sola persona, pero, ¿cuál es un lugar donde solamente hay media persona?».

Tan no habló.

Más tarde, Tan envió un discípulo junior para preguntarle a Mingzhao: «¿Te gustaría entender el lugar donde solamente hay media persona? Esto es simplemente una persona que juega con un terrón de barro».

El maestro Dōgen dijo: Yo, Eihei, no soy así. Si alguien preguntase: «¿Cuál es el lugar donde solamente hay media persona?» Simplemente le diría: Los siete [antiguos] budas no podrían evitar quedarse en la sala de los monjes, abrir sus edredones por la noche, y doblarlos por la mañana. Es más, no podrían evitar el buscar una frase para expresar la Vía.

– Notas –

(1) Este Anciano Tan es desconocido aparte de esta historia.

Dichoso con zazen

216. Discurso en la sala del Dharma para el Año Nuevo [1247]

Dōgen citó las palabras del maestro Zen [Hongzhi](#) sobre el zazen matutino de Año Nuevo igual que el año anterior. Después de una pausa, Dōgen dijo lo siguiente. (1)

En esta gran auspiciosa mañana de Año Nuevo me deleito con [zazen](#). Los monjes de mantos remendados comprometidos con la Vía están en paz tal como son. Cada persona está alegre y a gusto con un rostro primaveral. (2) Las narices y ojos se manifiestan en este momento. La nieve del río es completamente pura y blanca. La mente del hijo de Xie está satisfecha en su barco de pesca. (3)

– Notas –

(1) Esta es una nota añadida por el recopilador, [Koun Ejō](#). Se refiere al poema de Hongzhi en el discurso en la sala del Dharma [número 142 «Pescando una persona»](#): «En el zazen matutino de Año Nuevo, la miriada de cosas es natural. / Mente tras mente está más allá de las dicotomías; Buda tras Buda se manifiestan en este momento. / La nieve en el río es completamente pura y blanca. / La mente del hijo de Xie está satisfecha en su barco de pesca. / Estudiad esto».

(2) De nuevo, el día del Año Nuevo en el calendario lunar tradicional japonés es a mediados de Febrero, y se considera el primer día de la primavera.

(3) El hijo de Xie se refiere a [Xuansha Shibe](#). Véase el discurso en la sala del Dharma [número 91 «Una flor eterna»](#) y su nota 2 en el volumen 1 del Eihei Kōroku. Xuansha era pescador antes de convertirse en monje.

Cómo encontrarse con la gente por su bien

218. Discurso en la Sala del Dharma

Viendo los colores, clarificando la mente, el viejo Śākyamuni dio una voltereta. Escuchando los sonidos, despertándose a la Vía, el maestro ancestral [Bodhidharma](#) sostuvo su cuenco. Antes del decimoquinto día [en luna llena], se habla de la luna en el Pico del Buitre; después del decimoquinto día, se añaden flores al brocado. (1) Esto aún no está libre de palabras y frases. Más allá de esto, ¿cómo podemos encontrarnos con la gente por el bien de la gente?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Si el oro puro no se refina cien veces, ¿cómo revelará su brillo? Si una joya preciosa no se analiza, ¿cómo se puede juzgar verdadera o falsa? ¿Cómo es, justo en este momento? Siendo el comienzo de la primavera, todavía hace frío. Respetuosamente os deseo a todos vosotros, honorables personas, diez mil bendiciones cuando estéis sentados o de pie.

– Notas –

(1) En la versión Monkaku-bon del Eihei Kōroku, anterior a la que estamos usando para esta traducción, la segunda mitad de esta frase empieza con «después de la duodécima hora», es decir, después de medianoche. Estamos siguiendo el ejemplo de [Genryū Kagamishima](#), adaptando la versión posterior de [Manzan](#) en la interpretación de «después del decimoquinto día» para que concuerde con la primera parte de la frase.

De acuerdo con dignos zafus y cucharones

219. Discurso en la Sala del Dharma en el decimoquinto día del primer mes [1247]

Abundantes con las diez mil virtudes, los cojines de sentarse (*zafus*) y los cucharones de madera son dignos. Cepillando cada mota de polvo, la silla del abad y los utensilios de bambú y madera, lo realizan físicamente. Recogidos, son transparentes, y mil o diez mil distinciones son claras. Liberados, caen y se esparcen, y las diez direcciones y los tres tiempos son claros. Decidme, ¿cómo actuáis para estar de acuerdo con tal cosa? ¿Lo sabéis de verdad?

Después de una pausa, Dōgen dijo: El estilo del linaje es blanco puro, como las flores de ciruelo, la nieve y la luna. En el momento de la floración, afortunadamente hay una forma de proteger el cuerpo. Las nubes son brillantes, el agua es deliciosa y nuestro esfuerzo es totalmente perfecto. Sin darnos cuenta, nuestro cuerpo entero entra en el vecindario del emperador.

No hay ningún secreto maravilloso de la simple función

220. Discurso en la Sala del Dharma

Sostener una función impregna por completo mil o diez mil funciones. Exponer una frase divulga mil o diez mil frases. Sin tomar prestado del estilo del linaje de los antiguos budas, revelad por completo vuestra propia nariz. Esto ya está ocurriendo. Usamos un palo para matar a los mil zorros salvajes de la cueva de [Baizhang](#), y damos un fuerte grito para dispersar a la banda de treinta mil monos de [Xuefeng](#). (1) Esto no es simplemente la paciencia con la naturaleza incondicionada de todas las cosas, sino que también permite que la maravillosa [rueda del Dharma](#) gire eternamente. (2) Incluso si alcanzáis este terreno directamente, deberíais saber que hay un camino de ir más allá. ¿Queréis conocer el camino para ir más allá?

Después de una pausa, Dōgen dijo: No hay ningún secreto maravilloso [de [Bodhidharma](#)] en Shaolin para ser transmitido de padre a hijo. Cuando tenemos hambre, comemos; cuando tenemos sed, bebemos; cuando estamos sanos, nos [sentamos](#); cuando estamos cansados, dormimos. Cuando comprendemos esto aquí mismo, esta tierra es el Cielo Occidental [la India].

– Notas –

(1) Los zorros de la cueva de Baizhang se refiere al [kōan](#) de Baizhang y el zorro, mencionado a menudo en el Eihei Kōroku, por ejemplo en los discursos en la sala del Dharma [número 62 «El zorro de Baizhang es claro»](#), 94 y 205. [Hongzhi](#) relata una historia sobre Xuefeng y [Sansheng Huiran](#) observando unos monos. En otra ocasión, Xuefeng estaba yendo a la aldea local con sus discípulos para hacer algún trabajo y se encontraron con una banda de monos en el camino. Xuefeng dijo que cada mono «lleva un antiguo espejo, pero vienen a romper las puntas de mis plantas de arroz». Véase: [[Original Teachings of Ch'an Buddhism, Chang](#), págs. 281–282].

(2) «La paciencia con la naturaleza incondicionada de todas las cosas» es *anutpattika dharma kṣānti*, la paciencia con la percepción de la vacuidad, equivalente a la sabiduría insuperable. Véase el discurso en la sala del Dharma [número 180 «Maitreya expone simplemente esto»](#) y su nota 1.

Anfitrión e invitado no se encuentran, entonces comparten una misma casa

221. Discurso en la Sala del Dharma

En un Discurso en la Sala del Dharma, el antiguo ancestro, el gran maestro [Shitou](#), dijo: «La puerta de mi Dharma ha sido transmitido por los anteriores budas. Sin deliberar sobre el samādhi o el esfuerzo, simplemente alcanzaron la percepción de los budas». (1)

El maestro [Dōgen](#) dijo: Le pregunto a la gran asamblea, ¿cuál es esta percepción de los budas que mencionó Shitou?

Dōgen levantó derecho su bastón, lo golpeó una vez y dijo: Las anteriores, innumerables y excelentes causas están dedicadas a la percepción de los budas. [Shitou] manifestaba la percepción de los budas mientras comía arroz, se vestía, defecaba, orinaba y se comprometía con la Vía en la sala de los monjes mientras se esforzaba en las plataformas de [sentarse](#). Para los estudiantes de [Eihei](#) esto no es así. Cuando yo me siento vosotros debéis estar de pie. Cuando yo estoy de pie vosotros debéis sentaros. Si ambos estamos de pie o sentados a la vez, ambos seremos ciegos. (2) Por tanto, Dongshan estableció los cinco grados del señor y el ministro, y Linji enumeró las cuatro clases de invitado y anfitrión. (3) Una persona que está dentro de la puerta se sienta firmemente anclada, y aunque quiera salir, no puede. Una persona que está fuera de la puerta se mueve por todas partes, como las olas del océano, y aunque quiera entrar, no puede. Estas diferentes personas no se conocen la una a la otra y no se encuentran la una con la otra. Vosotros sois vosotros, yo soy yo. No nos molestamos los unos a los otros, cada uno protege su propio territorio.

Cuando, de repente, aquellos que se hallan en las cuatro direcciones cambian sus posiciones y se intercambian entre anfitrión e invitado, la persona que está en el camino no deja su casa, y la persona que está en la casa no se aparta del camino. Lo vuestro es mío y lo mío es vuestro. Diríamos que él y yo compartimos una misma casa; el anfitrión y el invitado son fuertes por igual. Si podemos verlo así, hay algo que no interactúa con los dos caminos [el del anfitrión y el del invitado] y no se puede incluir en las cuatro frases. (4) ¿Dónde nos encontraremos juntos con eso [la realidad más allá de la dicotomía]?

Dōgen levantó derecho su bastón, lo golpeó una vez y dijo: Regresad a la sala y considerad esto.

– Notas –

(1) Esta es una cita de Shitou que aparece en la Transmisión Jingde de la Lámpara (Keitoku Dentōroku). Para otra versión, véase: [Zen's Chinese Heritage, Ferguson, pág. 73].

(2) Uno de pie y el otro sentado se refiere a la distinción entre lo universal y lo particular, o entre anfitrión e invitado. Cada parte debe permanecer en su propia posición.

(3) Los cinco grados son una exposición de la enseñanza creada por el fundador de la escuela Caodong (Sōtō), [Dongshan Liangjie](#). Descritos inicialmente en su poema didáctico «Canción del Samādhi del Espejo Precioso», estas cinco posiciones elaboran las interrelaciones de lo particular y lo universal, que a veces han sido simbolizadas en la tradición Sōtō en términos de señor y ministro, anfitrión e invitado, derecho e inclinado o maestro y discípulo. El fundador de la escuela Linji (Rinzai), [Linji](#), expuso una enseñanza similar de cuatro relaciones entre invitado y anfitrión.

(4) Las «cuatro frases» se refiere a las cuatro categorías de [Nāgārjuna](#): existencia, no existencia, tanto existencia como no existencia y ni existencia ni no existencia. Entonces, es algo más allá de la categorización o la conceptualización.

Viendo el sentido vital del Tathāgata en la escarcha de medianoche

225. Discurso en la Sala del Dharma para la ceremonia del Nirvāṇa [de Śākyamuni] [1247] ([1](#))

Los árboles gemelos sāla [bajo los que falleció Śākyamuni] no recibieron la energía del espíritu de la primavera. ([2](#)) Después de una nevada, ¿cómo podemos conocer la escarcha de medianoche? [Buda] sostuvo y giró el cielo vacío, y se acostó sobre el mundo. El Tathāgata emitió luz dos veces desde el pelo rizado sobre su frente. Aunque éste es el caso [que estaba acostado], ¿quién diría que cuando perdió su vida física, no le habría gustado también morir sentado o de pie? Los cuencos de comer de los siete budas no tienen fondo, pero para los seres sensibles, este desastre fue terrible. Si decís que [Śākyamuni] se extinguió, no sois sus discípulos. Si decís que no se extinguió, vuestras palabras no dan en el blanco. Habiendo llegado a este día, ¿cómo respondéis?

¿Queréis ver el sentido vital del Tathāgata? Ofreced incienso, haced postraciones y regresad a la sala [de [meditación](#)].

– Notas –

(1) El paso al nirvāṇa, o *parinirvāṇa*, de Śākyamuni se celebra en el este de Asia el decimoquinto día del segundo mes. Las celebraciones anteriores del Día del Parinirvāṇa en el Eihei Kōroku son los discursos en la sala del Dharma [número 121 «Una última canción a medianoche»](#) y [número 146 «En el agua estancada se oculta un dragón»](#).

(2) Se dice que los árboles gemelos bajo los que Śākyamuni entró en el parinirvāṇa se habrían marchitado tras su muerte. Por ello no se beneficiaron de la estación primaveral, que comienza el decimoquinto día del segundo mes lunar. «Espíritu de la primavera» es literalmente «Señor del este», el nombre chino para la deidad de la primavera, que se identifica con el amanecer por el este. Según el [Mahāparinirvāṇa](#), los árboles sāla se ramifican naturalmente en dos troncos a partir de un sistema de raíces, por lo que había dos pares de árboles por encima de Śākyamuni.

Los perros de Zhaozhou y los gatos de Dōgen

226. Discurso en la Sala del Dharma

Un monje le preguntó a [Zhaozhou](#): «¿Un perro tiene naturaleza de Buda o no?».

Zhaozhou dijo: «Sí».

Otro monje le preguntó: «¿Un perro tiene naturaleza de Buda o no?».

Zhaozhou dijo: «No». (1)

Esta sencilla historia contiene una verdad para ser estudiada. ¿Queréis entender completamente esta verdad?

Después de una pausa, Dōgen dijo: La naturaleza de Buda tiene una nariz para agarrar, pero un perro no tiene un cuerno [para sujetar]. Sin que [la naturaleza de Buda] evite entrar en un saco de piel, los gatos dan nacimiento a los gatos.

– Notas –

(1) Solo la mitad de esta famosa historia se presenta como el primer caso del Mumonkan, que solo incluye la respuesta de Zhaozhou «no», o «mu» en japonés. Pero la historia completa con ambas respuestas de Zhaozhou es citada por [Hongzhi](#) en el caso 18 del Shōyōroku. Cuando Zhaozhou responde «no», el monje pregunta «¿por qué no?». Y Zhaozhou dice que el perro no tiene naturaleza de Buda debido a que tiene conciencia kármica. Cuando responde «sí», y el monje pregunta cómo la naturaleza de Buda podría entrar en semejante saco de piel, Zhaozhou responde que transgrede consciente y voluntariamente. Esto representa la actividad de [bodhisattva](#) de la naturaleza de Buda.

Véase: [[Book of Serenity, Cleary, págs. 76–80](#)]. Para la versión abreviada del Mumonkan, véase: [[Gateless Barrier, Aitken, págs. 7–18](#) y [Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 1–8](#)]. Dōgen también cita la versión completa como caso número 73 «El cuerpo entero de un perro» de los noventa [kōans](#) con comentarios en verso del volumen 9 del Eihei Kōroku.

Girando las Cuatro Nobles Verdades

231. Discurso en la Sala del Dharma

Dōgen levantó su bastón y dijo: Esto es la mayor cumbre de todos los dharmas. *Sujetando el bastón horizontalmente dijo:* Esto es la fuente más profunda del Dharma del Buda.

Aquí hago girar la rueda del Dharma de las [cuatro] nobles verdades, la verdad del sufrimiento, la verdad de la causalidad, la verdad del cese [del sufrimiento] y la verdad del camino. ¿Cuál es la verdad del sufrimiento? Los diez mil fenómenos están presentes en esta simple taza de té.

¿Cuál es la verdad de la causalidad? El lustre de las auspiciosas nubes resplandece.

¿Cuál es la verdad del cese? Cuando estamos sanos, [zazen](#); cuando estamos cansados, dormimos.

¿Cuál es la verdad del camino? La gran Vía se extiende hasta la paz eterna. (1)

Todo esto está dentro de los límites del [Buda nirmānakāya](#) [manifestado]. ¿Qué va más allá de esto? ¿Queréis ver la verdad del sufrimiento que va más allá? Dōgen golpeó su bastón una vez.

¿Queréis ver la verdad de la causalidad que va más allá? *Dōgen golpeó su bastón una vez.*

¿Queréis ver la verdad del cese que va más allá? *Dōgen golpeó su bastón una vez.*

¿Queréis ver la verdad del camino que va más allá? *Dōgen golpeó su bastón una vez.*

Si bien esto es el asunto de ir más allá de los ancestros del Buda, ¿Cuál es el significado de Eihei? *Dōgen golpeó su bastón dos veces.*

– Notas –

(1) «La gran Vía se extiende hasta la paz eterna» (que es también el nombre de la capital china Chang'an) es un dicho de [Zhaozhou](#). Véase: [Recorded Sayings of Zen Master Joshu, Green, pág. 108 ó *Radical Zen: The sayings of Jōshū. Translated with a commentary by Yoel Hoffmann*]; véase también el discurso en la sala del Dharma [número 154](#) [«Afinar las cuerdas en el camino sin errores»](#).

La primavera para la familia singular

232. Discurso en la Sala del Dharma

Haciendo que el caballo corra alrededor de la linterna, aún no sois libres de jugar con luces y sombras. (1) Incluso cuando ocultáis vuestro cuerpo dentro de un pilar del templo, seguís dependiendo de las hierbas y los árboles. (2) Incluso si decís que no sois partícipes de las diez mil cosas, no habéis considerado que estáis rodeados por las diez mil cosas. Incluso si decís que explicar una simple cosa no da en el blanco, no os dais cuenta de que una simple cosa aún permanece. Tanto si giráis a la izquierda como si giráis a la derecha, desde el este o desde el oeste, practicar con palos o gritos sigue siendo simplemente seguir a otros. ¿Cómo decís una simple frase que sea independiente y libre?

Después de una pausa, Dōgen dijo: La lluvia sobre una brumosa aldea en el tercer mes, básicamente esto es la primavera para una familia singular.

– Notas –

(1) El caballo que corre alrededor de la linterna se refiere a una [linterna giratoria](#) con la imagen de la sombra de un caballo en ella. Cuando gira el caballo parece moverse. Luces y sombras también se refiere al paso del tiempo.

Comprendiendo las dos vacuidades

233. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. El maestro [Huanglong \[Huinan\]](#) dijo a la asamblea: «El despertar está separado del lenguaje, y hasta ahora nadie lo ha alcanzado. Deberíais basaros en el principio de las dos vacuidades, y entonces confirmaréis el cuerpo del rey del Dharma. Decidme, ¿cuáles son los principios de las dos vacuidades? Son la vacuidad de las personas y de las cosas, la vacuidad de dentro y de fuera, la vacuidad de los seres comunes y de los seres santos, y la vacuidad de todos los dharmas. He expuesto el principio de las dos vacuidades por el bien de todos vosotros. Decidme, ¿cuál es el cuerpo del rey del Dharma? Los cuatro grandes elementos y los cinco skandhas; caminar, estar de pie, sentarse y reclinarse, abrir vuestro tapete lacado y disponer vuestros cuencos de comer; la sala de los monjes y la sala de Buda; la cocina y el edificio de las oficinas administrativas, y la puerta del templo; no hay nada que no sea el cuerpo del rey del Dharma. Si podéis abarcar esto por completo, entonces los cielos y la gran tierra, y el sol, la luna y las estrellas, penetran en los globos oculares de todos vosotros, y las aguas de los cuatro grandes océanos fluyen por todas vuestras fosas nasales. Deberíais saber que la predicción de Śākyamuni y de Maitreya [como el próximo Buda futuro] son solo nombres vanos, y el grito de [Linji](#) y el bastón de [Deshan](#) son solo medios convenientes y provisionales». Huanglong golpeó la silla con su [hossu](#) y descendió de su asiento.

El maestro Dōgen dijo: Aunque el maestro ancestral Huanglong lo dijo así, no es así para Eihei.

Después de una pausa, Dōgen dijo: Si la predicción de Gautama no es verdadera, ¿cómo podemos comprender las dos vacuidades del cuerpo del rey del Dharma?

El no percibir las sensaciones y el camino vital renovado

236. Discurso en la Sala del Dharma para el Baño del Buda [bebé] [1247]

He aquí una historia. Cuando el [Maestro Zen Hongzhi](#) era abad en Tiantong, dijo en un discurso en la sala del Dharma en este día [del aniversario de Buda]: «Cuando el agua pura de la vacuidad de la propia naturaleza y el cuerpo radiante del reino del Dharma se vislumbran débilmente, entonces esta persona nace. Sin limpiar el polvo del cuerpo, debido al toque maravilloso de esta agua, expresa una clara comprensión. Os pregunto, hace muchos años que se ha marchado, entonces, ¿cómo puede regresar para estar cerca de nosotros hoy? En este día, hace dos mil años, señaló al cielo y a la tierra y dio el rugido de un león. [Yunmen](#) se quedó en la guerra mientras pensaba en la gran paz al decir que mataría al Buda bebé y ciertamente se lo daría de comer a los perros. Esto es señalar al este y llamarlo oeste, convirtiendo la no existencia en existencia. Aunque vierta agua sucia sobre ti, no te enfades. (2) Ahora que te veo, ¿cómo lo aceptarás? Buda dijo: ‘Al no percibir ninguna sensación se le llama percibir correctamente’. (3) Si practicáis así, cada gota cae exactamente en el mismo punto.

El maestro Dōgen dijo: Aunque el viejo Buda Hongzhi lo dijo así, ¿cómo debería hablar Eihei del verdadero significado de este aniversario? Dejando caer el cuerpo en las diez mil formas, naturalmente tuvo las condiciones para este nacimiento. En el color único tras transformar el cuerpo, vio el camino vital de nuevo. ¿Cuál es el verdadero significado de que bañemos al Buda?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Sujetando juntos nuestro propio cucharón de madera roto, vertemos agua sobre su cabeza para bañar el cuerpo del Tathāgata.

– Notas –

(2) «Verter agua sucia» es un dicho añadido por [Yuanwu](#) en el caso 55 del Hekiganroku, en referencia a la fuerte reprimenda de un maestro a un estudiante. Véase: [\[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, pág. 366\]](#).

(3) «Al no percibir ninguna sensación se le llama percibir correctamente» es una cita de un comentario sobre el Sutra de la Perfecta Iluminación de [Guifeng Zongmi](#), el gran maestro Chan que también era un patriarca de la [escuela Huayan](#). «Percibir correctamente» también es un término para el samādhi, que se refiere a percibir por igual, con ecuanimidad, las sensaciones positivas, negativas y neutras.

Liberar el círculo y el simple trazo

237. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que una vez [Mazu \[Daoyi\]](#) envió a alguien con una carta para el Maestro Zen del Gran Despertar [Jingshan Daoqin](#) de Hangzhou en China. En la carta había hecho un círculo. Daoqin abrió el sobre e hizo un trazo horizontal dentro del círculo, luego volvió a cerrar el sobre y lo devolvió. El maestro nacional [Nanyang Huizhong](#) oyó esto y dijo: «El maestro Daoqin todavía está confundido con el maestro Mazu».

El maestro Dōgen dijo: Hoy Eihei ve que el maestro nacional, Mazu y Daoqin, los tres caen en el mismo pozo. ¿Ahora puede Eihei permitirles salir del hoyo o no? Si pueden salir del hoyo, me temo que perderán su cuerpo y renunciarán a sus vidas. Si no pueden salir del hoyo, ¿cómo puedo considerarme un buen benefactor espiritual? Habiendo llegado a este terreno, ¿cómo puedo por fin practicar?

Después de una pausa, Dōgen arrojó su bastón y descendió de su asiento.

Sin habla dual y los ríos fluyendo hacia arriba

242. Discurso en la Sala del Dharma para la Celebración del Quinto día del Quinto mes [1247] (1)

Cuando el Maestro Zen [Hongzhi](#) era el abad de Tiantong, dijo en un discurso en la sala del Dharma en la mañana de este día: «El quinto día del quinto mes es el Festival del Centro del Cielo; vemos morir y dar vida en las cien puntas de hierba. La hierba de regaliz y la artemisa son dulces y amargas por naturaleza; el ginseng y el acónito se dispensan según el frío y el calor. (2) Las hierbas con fragancias agradables y pútridas son difíciles de ignorar por nuestra nariz de [calabaza amarilla](#). (3) ¿Cómo pueden los deliciosos sabores defraudar a nuestra lengua de luna creciente? Redonda y brillante, con clara percepción, la consciencia está tranquila. [Mahākāśyapa](#) pudo diferenciar, y para todos los respetables del Zen, la diferenciación es un asunto de la mente discriminativa. (4) Durante mucho tiempo, el venerable Mahākāśyapa extinguió la raíz de la mente discriminativa. Redonda y brillante, la clara percepción no depende de la consciencia. Entonces ahora, ¿cómo podemos continuar de una buena forma? Una persona asentada no habla, el agua calma no fluye».

El maestro Dōgen dijo: El viejo Buda Hongzhi lo dijo así, pero ¿qué dirá su descendiente Eihei sobre que una persona asentada no habla? Sin habla falsa, sin habla engañosa, sin habla deshonesto; esto no significa no hablar, sino un habla no dual. ¿Qué diré sobre el agua calma que no fluye? Si el gran océano pensase que está suficientemente lleno, los cien ríos fluirían hacia atrás.

– Notas –

(1) Para el quinto día del quinto mes, véase el discurso en la sala del Dharma [número 169 «La hierba que no entra por la puerta»](#).

(2) Como se menciona en el Discurso en la Sala del Dharma número 169, citando también a Hongzhi, en este día la gente llevaba bolsas medicinales. Hierba de regaliz, artemisa, ginseng y acónito son las hierbas que se utilizaban como medicinas.

(3) (N. del T.) Para esta expresión, «nariz en forma de calabaza amarilla», véase el [Discurso en la Sala del Dharma número 389 «Los sentidos afinados por zazen»](#).

(4) La palabra que estamos traduciendo como «consciencia» en este discurso en la Sala del Dharma es *shin'nen*, que significa la mente y sus funciones, literalmente «mente» y «consciencia». La palabra que estamos traduciendo en este caso como «mente discriminativa» es *i*, que también significa intención o mente pensante. En la enseñanza budista [Cittamātra \(«solo mente»\)](#) o [Yogācāra](#), *i* se refiere a *manas* en sánscrito, el séptimo nivel de consciencia, que discrimina entre el yo y los demás.

El resplandor de cada lugar

243. Discurso en la Sala del Dharma

Alguien [en la asamblea] preguntó: «¿Qué es Buda?» (1)

El maestro Dōgen dijo: Finalmente, los nacimientos futuros se evitan con el logro especial de la cesación que no surge a través del análisis. (2)

El monje dijo: «Maestro, no enseñes a la gente usando el Dharma del Vehículo Menor». (3)

Dōgen dijo: No estoy enseñando a la gente usando el Dharma del Vehículo Menor.

El monje preguntó: «¿Qué es Buda?».

El maestro Dōgen dijo: Finalmente, los nacimientos futuros se evitan con el logro especial de la cesación que no surge a través del análisis.

Luego Dōgen dijo: El cielo no es alto, la tierra no es densa. Las montañas y los ríos, y el sol y la luna, no están separados. La luz radiante de cada lugar penetra en cada lugar. Un persa montado sobre un elefante blanco entra en la Sala de Buda; la gente de Handan con los pies descalzos circunvala la sala de los monjes. (4) ¿En qué principio nos podemos basar para ser así?

Después de una pausa, Dōgen dijo: La luna brillante sigue a alguien como si hubiese una razón. Naturalmente las nubes blancas proporcionan lluvia sin pensar.

– Notas –

(1) Este intercambio, y el Discurso en la Sala del Dharma número 72, son los únicos ejemplos registrados en el Eihei Kōroku de diálogos concretos entre [Dōgen](#) y uno de sus monjes.

(2) Esta es una cita del Abhidharma Kośa de [Vasubandhu](#), un comentario sobre psicología abhidharma del Budismo primitivo, que Dōgen leyó por primera vez cuando tenía nueve años. Esta expresión se refiere a la finalización de la cadena de renacimientos personales de un buda. «Cesación que no surge a través del análisis» ([apratīsamkhyā nirodha](#) en sánscrito) es uno de los tres dharmas incondicionados (los elementos incondicionados de la realidad según este sistema de pensamiento), los otros dos dharmas incondicionados son el espacio y la cesación que surge como resultado del análisis.

(3) «Vehículo Menor», a veces señalado con el término sánscrito «Hinayāna», era utilizado en la época de Dōgen para referirse a las enseñanzas pre-Mahāyāna. A veces era utilizado por la gente del Mahāyāna como un término peyorativo para escuelas concretas, pero en general se refiere a una práctica de autopurificación, sin aspirar a la iluminación universal. No es un término apropiado para ninguna escuela budista moderna, todas las cuales ofrecen el Dharma ampliamente a todo el mundo. Pero «Vehículo Menor» se podría entender como la tendencia que todos tenemos a veces a practicar por el propio beneficio, no para ayudar a los demás.

(4) «Un persa» puede referirse a [Bodhidharma](#), descrito a veces como una persona de ojos azules y barba roja y procedente de Persia (N. del T. En esa época en China todos los extranjeros eran llamados «persas»), pero también puede referirse simplemente a cualquier comerciante o viajero de un lugar exótico. Para la gente de Handan véase el [Discurso en la Sala del Dharma número 184 «Una conmemoración por Tiantong Rujiing, defraudado por Dōgen»](#) y su nota 1.

Los cuencos de los monjes abren la boca

245. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que una vez un monje le preguntó a [Zhaozhou](#): «¿Cómo podemos usar nuestra mente a lo largo de las veinticuatro horas?» (1)

Zhaozhou dijo: «Tú eres usado por las veinticuatro horas; este viejo monje [el propio Zhaozhou] puede usar las veinticuatro horas. ¿De qué tiempo estás preguntando?».

El maestro Dōgen dijo: Si bien Zhaozhou lo dijo de este modo, ¿cómo es para mí, Eihei, habiendo llegado a este punto?

Vosotros sois usados por las veinticuatro horas, pero yo permito que entendáis el Zen del Maestro Ancestral. Este viejo monje [Zhaozhou] puede usar las veinticuatro horas, por eso yo permito que el viejo monje comprenda el Zen del Tathāgata. (2) Esta es la realidad de ir más allá de los budas y ancestros. ¿Cuál es la realidad dentro de la casa de los ancestros de buda?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Los cuencos de los monjes abren la boca y comen arroz.

– Notas –

(1) En el chino de [Dōgen](#), lo que estamos traduciendo como «veinticuatro horas» es literalmente «doce horas», la división del tiempo utilizada tradicionalmente en Asia oriental para un día. Esta historia aparece en los Dichos Registrados de Zhaozhou, véase: [Recorded Sayings of Zen Master Joshu, Green, pág. 21].

(2) Véase el discurso en la sala del Dharma [número 52 «El estudio de los sonidos y colores»](#) del volumen 1 y su [nota 2](#). El «Zen de los ancestros» se refiere tradicionalmente a la práctica tal como se lleva a cabo en la actividad cotidiana ordinaria. El «Zen del Tathāgata» se refiere a la práctica basada en las enseñanzas de los sutras.

Versos para la mente original

246. Discurso en la Sala del Dharma

Cuando el maestro zen [Hongzhi](#) era abad en [Tiantong](#), en un discurso en la sala del Dharma ofreció esta historia. «Un monje le preguntó a [\[Huguo Shoucheng\] Jingguo](#): ‘¿Qué es la mente original?’ [Huguo] Jingguo dijo: ‘Debido a que un rinoceronte juega con la luna, un escudo familiar aparece sobre su cuerno. Un elefante se asusta por un trueno, y una flor aparece sobre su colmillo’».

Hongzhi dijo: «No es lo mismo, no está separado; no agarrado, no descartado; desde el este hasta el oeste, ¿quién está encima y quién debajo? Al seguir los tortuosos caminos del mundo, perdéis vuestro mérito; al ir recto de acuerdo con lo real, no estaréis en deuda. Decidme, ¿cómo lo expresáis exactamente? ¿Lo entendéis? Deberíais confiar en que dentro de la joya hay fuego. Dejad de mirar el cielo y preguntar al sol».

El maestro Dōgen dijo: Aunque estos dos venerables lo dijeron así, Eihei, también, no se quedará callado. Supongamos que alguien preguntase: «¿Qué es la mente original?» Yo le diría: Indra construye un espléndido palacio en los cielos. (1) Un persa del océano del sur ofrece marfil.

– Notas –

(1) [Indra](#) construyendo un palacio evoca la historia citada por Hongzhi en el caso 4 del Shōyōroku. Indra estaba fuera paseando con el Buda, que señaló el suelo y dijo: «Este es un buen lugar para un templo». Indra clavó una brizna de hierba en el suelo y dijo que el templo estaba construido, y el Buda sonrió. Véase el caso 4 en: [[Book of Serenity, Cleary, págs. 17–19](#)]. Véase también el discurso en la sala del Dharma [número 79 «La activa rueda del Dharma»](#).

Un regreso a la montaña desde Kamakura

251. Discurso en la Sala del Dharma en el decimocuarto día del tercer mes del segundo año de Hōji [1248] ([1](#))

El tercer día del octavo mes del año pasado, este monje de montaña partió de esta montaña y fue al Distrito de Kamakura en la Prefectura de Sagami para exponer el Dharma a los protectores y estudiantes laicos. En este mes de este año, justo anoche, volví a casa a este templo, y esta mañana he ascendido a este asiento. Algunas personas pueden tener algunas preguntas sobre este asunto. Después de atravesar muchas montañas y ríos, expuse el Dharma por el bien de los estudiantes laicos, lo que puede parecer como que valorase a la gente mundana y tomase a la ligera a los monjes. Es más, algunos pueden preguntar si ofrecí algún Dharma que nunca antes hubiese expuesto o que no hubiesen escuchado. No obstante, en absoluto ha habido Dharma que nunca hubiese expuesto previamente, o que vosotros no hubiéseis escuchado. Simplemente les expliqué que las personas que practican la virtud mejoran; que los que producen maldad degeneran; que deben practicar la causa y experimentar los efectos; y que deben arrojar la teja y ocuparse solo de la joya. Por ello, este único asunto es lo que este viejo Eihei ha sido capaz de clarificar, expresar, esperar y practicar. ¿La gran asamblea quiere entender esta verdad?

Después de una pausa, Dōgen dijo: No puedo tolerar que mi lengua no tenga modos de expresar la causa y el efecto. Cuántos errores he cometido en mi esfuerzo de cultivar la Vía. Hoy qué lamentable es que me haya convertido en un búfalo. Esta es la frase para exponer el Dharma. ¿Cómo pronunciaré una frase para regresar a casa a las montañas? Este monje de montaña ha estado fuera durante más de medio año. Era como una rueda solitaria situada en el inmenso espacio. Hoy, he vuelto a las montañas, y las nubes sienten alegría. Mi gran amor por las montañas se ha incrementado desde entonces.

– Notas –

(1) Hay un lapso de siete meses y medio entre el discurso en la sala del Dharma anterior, ofrecido en el octavo mes de 1247, y este, en el tercer mes de 1248. Durante este tiempo, como él dice, [Dōgen](#) viajó a la capital oriental de Kamakura, sede de los nuevos gobernantes militares, o *shōguns*, recientemente establecidos en 1192. No conocemos exactamente lo que sucedió allí, ni el motivo cabal del viaje. Pero aparentemente fue requerido por protectores para enseñar allí.

La voz única de los hermanos menores y mayores

252. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que [Ānanda](#) le preguntó a [Mahākāśyapa](#): «Hermano mayor, además de transmitirte su manto de monje bordado en oro, ¿qué te transmitió el Buda?».

Mahākāśyapa exclamó: «¡Ānanda!».

Ānanda dijo: «Sí».

Mahākāśyapa dijo: «Baja el mástil de la bandera de delante de la entrada». (1)

Gran Asamblea, ¿queréis entender el principio de esto?

Después de una pausa, Dōgen dijo: La llamada y la respuesta de los hermanos menores y mayores tienen la misma voz única. Antes de sacar el clavo, ya han quitado la cuña. (2) Habiendo bajado el mástil de la bandera de delante de la entrada, ahora, ¿en qué casa se convertirá en un palito de mierda seco? (3)

– Notas –

(1) Esta historia de Ānanda y Mahākāśyapa aparece en el caso 22 del Mumonkan. Véase: [[Gateless Barrier, Aitken, págs. 142–146](#) y [Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 106–109](#)]. El mástil de la bandera se refiere a la banderola que se ponía a la entrada de un monasterio cuando se llevaban a cabo debates doctrinales rituales.

(2) La interpretación de [Genryū Kagamishima](#) es que el clavo se refiere a la duda, la cuña es la iluminación.

(3) Para referencia sobre el «palito de mierda seco» de [Yunmen](#), véase, por ejemplo, el discurso en la sala del Dharma número 229. Esto se refiere a la respuesta de Yunmen sobre qué es Buda. Véase el caso 21 del Mumonkan: [[Gateless Barrier, Aitken, págs. 137–141](#) y [Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 102–105](#)].

Un león conoce el rugido de un león

254. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. Un día el Honrado por el Mundo, Śākyamuni, ascendió al asiento. [Mañjuśrī](#) golpeó el bloque resonante y dijo: «Observad claramente el Dharma del Rey del Dharma. El Dharma del Rey del Dharma es así». El Honrado por el Mundo descendió de su asiento. (1)

El maestro [Zhimen Guangzuo](#) dijo: «Golpeando el bloque, Mañjuśrī anunció y permitió que la asamblea supiese que la ley del Rey del Dharma es así. Si hay una persona de saindhava en la asamblea, tal persona no espera a que la luz brille del rizo de cabello de la frente de Buda». (2)

Su discípulo, el anciano Zen [Xuedou Chongxian](#), dijo: «Dentro de los bosques de sabios sucesivos, una persona capaz sabe que la ley del Rey del Dharma no es así. Si hubiese una persona de saindhava en la asamblea, ¿por qué sería necesario que Mañjuśrī golpear el bloque?». (3)

El maestro Dōgen dijo: Si bien esos dos venerables maestros practicaron junto con Mañjuśrī, no practicaron con el Honrado por el Mundo. Gente bondadosa, ¿queréis conocer el principio de practicar junto con el Honrado por el Mundo? Un león conoce el sonido del rugido de un león. El Dharma del Rey del Dharma es el mismo. Cada cual en la asamblea es una persona de saindhava, por lo que Mañjuśrī debe golpear el bloque una segunda vez.

– Notas –

(1) Esta historia en la que Mañjuśrī golpea el bloque resonante es el primer caso del Shōyōroku y el caso 92 del Hekiganroku. Véase: [[Book of Serenity, Cleary, págs. 3–5](#) y [Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 588–591](#)].

(2) Saindhava es una palabra sánscrita que, dependiendo del contexto, puede significar «sal», «caballo» «cuenco o barreño» o «agua», como se describe en el capítulo 9 del [Mahāparinirvāṇa Sūtra](#). Se utiliza en el Zen como una prueba de contexto, ya que el discípulo debe adivinar a qué elemento se refiere el maestro al pedir saindhava. Así que una

persona de saindhava «entiende lo que se requiere sin explicación». Dōgen escribió un ensayo del Shōbōgenzō titulado Osaku-sendaba (Un rey pide saindhava). Véase: [\[Dōgen and the Kōan Tradition, Heine, págs. 249–253\]](#) ó [\[Master Dogen's Shobogenzo, book 4, Nishijima and Cross, págs. 101–106\]](#).

(3) «Dentro de los bosques de sabios sucesivos, una persona capaz... ¿por qué sería necesario que Mañjuśrī golpee el bloque?» es una cita del Hekiganroku. Véase: [\[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, case 92, págs. 590\]](#).

Lavando un cuerpo immaculado

256. Discurso en la sala del Dharma para el baño [del bebé] Buda [Aniversario de Buda, 1248]

Cuando el maestro Zen [Hongzhi](#) era abad en Tiantong, en un discurso en la sala del Dharma tras el baño de Buda dijo: «Esta es el agua completamente clara de la vacuidad de la naturaleza propia, el cuerpo de sabiduría puro y perfectamente brillante. Por tanto, no necesitamos lavar el cuerpo, justo aquí no existe ni una mota de polvo. Por eso se ha convertido en Buda, venció a los demonios, [alcanzó] esa otra orilla y [se marchó] de esta ribera ilusoria. Este hablar de bebé «*bada-buna*» fue al principio, luego este gatear aleatorio se convirtió en la causa [de convertirse en Buda]. (1) En esta ocasión, Buda Śākyamuni, no te enfades por que vertamos agua inmunda sobre tu cabeza. ¿Por qué no invocas el poder del [Bodhisattva Avalokiteśvara](#) y, de esta forma, naturalmente [esta ofensa] rebotará al que la originó? (2) Gente bondadosa, ¿cómo es justo cuando el cucharón [de verter agua sobre el Buda] está en vuestra mano]? Sin la causa de [estudiar concienzudamente] una simple cosa, no podemos desarrollar ninguna sabiduría».

El maestro Dōgen dijo: Este viejo Buda, mi tío en el Dharma, procedía de la rama de [Furong](#) [\[Daokai\]](#) y era discípulo de [Danxia](#) [\[Zichun\]](#). (3) Aunque Hongzhi lo dijo así, su descendiente [Eihei](#) tiene una verso para esta ocasión:

En el momento de su nacimiento, tres mil mundos temblaron.
En el lugar de su despertar, ochenta mil puertas se abrieron de par en par.
Verter agua sobre la cabeza de su cuerpo immaculado
es una escena embarazosa de sinceridad en juego.

– Notas –

(1) El «hablar de bebé» se refiere a la proclamación de Buda de «Solo yo soy el Honrado por el Mundo», y el «gatear» se refiere a que luego dio siete pasos, ambas cosas ocurrieron según la leyenda poco después del nacimiento de Buda. Este discurso en la sala del Dharma por el Aniversario de Buda de Hongzhi es similar en parte al que Dōgen cita en el discurso en la sala del Dharma [número 236 «El no percibir las sensaciones y el camino vital renovado»](#).

(2) «Invocas el poder del Bodhisattva Avalokiteśvara, y esta ofensa rebotará al que la originó» procede del capítulo 25 del Sutra del Loto, que es un sutra aparte: «La puerta universal del bodhisattva que escucha los sonidos del mundo». Véase: [\[Threefold Lotus Sutra, Katō, Tamura, and Miyasaka, pág. 325\]](#) ó [\[Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma, Hurvitz, pág. 317\]](#). En castellano: «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró]. Este sutra dedicado a Avalokiteśvara (Kannon en japonés, Guanyin en chino) se recitaba habitualmente en la época de Dōgen, y aún se recita hoy en día en Japón.

(3) Hongzhi era hermano en el Dharma de [Zhenxie Qingliao](#), otro discípulo de Danxia Zichun, de quien desciende el linaje de [Tiantong Rujing](#) y Dōgen.

Volumen 4

EIHEI ZENJI GOROKU

DICHOS REGISTRADOS EN EL TEMPLO EIHEIJI

RECOPILADOS POR [EJŌ](#), ASISTENTE DE DŌGEN ZENJI

CRÓNICA EXTENSA DE EIHEI DŌGEN · VOLUMEN 4

DISCURSOS EN LA SALA DEL DHARMA 258-345 (1248-1249)

Tocando la flauta de hierro

258. Discurso en la Sala del Dharma

A medianoche poneos vuestros zapatos y marchaos después de robar los globos oculares de [Bodhidharma](#). Al amanecer poneos vuestros sombreros y regresad después de agarrar las fosas nasales de [Xitang \[Zhizang\]](#). (1) Uno se marcha y otro regresa, justo como los sonidos del otoño y los sonidos de la primavera; medio abierto, medio cerrado, parecido a la cara de sol y la cara de luna. (2) Al alcanzar su almohada de detrás, las manos y los ojos por todo el cuerpo [de [Daowu Yuanzhi](#)] están claros. (3) Al cortarse el brazo para ofrecérselo al primer ancestro, solo [\[Dazu Huike\]](#) transmitió el Dharma y consiguió la médula. Si bien esto es así, deberíais abrir el candado de la no-dualidad y conseguirla por fin. ¿Qué es este candado de la no-dualidad?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Arrojad los sutras, el vinaya y los comentarios, y soplad sin reservas la flauta de hierro para tocar la melodía «Encantadoras flores de ciruelo». (4)

– Notas –

(1) Esto se refiere a una historia que [Dōgen](#) comenta en el ensayo Shōbōgenzō Kokū (Espacio). [Shigong](#), el hermano mayor en el Dharma de Xitang, le preguntó a Xitang si podía demostrar el espacio. Después de que Xitang manotease el aire, Shigong dijo que no entendía, metió el dedo en la fosa nasal de Xitang y le tiró de la nariz. Cuando Xitang gritó, Shigong dijo: «Ahora entiendes el espacio». Dōgen cita esta historia como caso 53 en sus [kōans](#) con comentarios en verso del volumen 9. Para el Shōbōgenzō Kokū (Espacio), véase: [Enlightenment Unfolds, [Tanahashi](#), págs. 202-203].

(2) «Cara de sol y cara de luna» se refiere a la respuesta de [Mazu \[Baso Doitsu\]](#) a la pregunta sobre su debilitada salud, y se refiere a los budas de los que se dice que viven mucho tiempo, o solo una noche. Dōgen menciona esta expresión a menudo en el Eihei Kōroku y la incluye como caso 80 en sus kōans con comentarios en verso del volumen 9. Véanse también el caso 3 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul): [[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary](#), págs. 18-21] y el caso 36 del Shōyōroku: [[Book of Serenity, Cleary](#), págs. 160-162]

(3) «Al alcanzar su almohada, las manos y los ojos por todo el cuerpo están claros» es una referencia al diálogo entre [Yunyan Tansheng](#) y su hermano Daowu Yuanzhi sobre la función de los muchos brazos del [bodhisattva](#) de la compasión, Avalokiteśvara (Kannon en japonés). Cuando Yunyan le preguntó cómo Avalokiteśvara utiliza tantas manos y ojos, Daowu dijo que es como alcanzar una almohada de detrás en medio de la noche. Cuando Yunyan dijo que esto es como manos y ojos por todo el cuerpo, Daowu respondió que las manos y los ojos están por todo el cuerpo.

Dōgen comenta este diálogo en el ensayo Shōbōgenzō Kannon. Véase: [Sounds of Valley Streams: Enlightenment in Dōgen's Zen; Translations of Nine Essays from Shōbōgenzō, Francis Cook (Albany: State University of New York Press, 1989), págs. 89-95]. Véase también el caso 54 del Shōyōroku [[Book of Serenity, Cleary](#), págs. 229-232] y el caso 89 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul) [[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary](#), págs. 571-577].

(4) «Encantadoras flores de ciruelo» es una canción mencionada por [Tiantong Rujing \[Tendō Nyojō\]](#). Véase el [Discurso en la Sala del Dharma número 138 «Un cucharón de madera golpeando en el lugar que no podemos evitar»](#). Aquí Dōgen está alentando la libertad de la práctica más que los conocimientos teóricos.

Un día de solo sentarse y solo dormir

259. Discurso en la Sala del Dharma en el vigésimo quinto día del cuarto mes [1248]

Cuando el maestro Zen [Yuanwu](#) vivía como abad en la Montaña Yunju (Morada en las nubes), pronunció un discurso en la sala del Dharma en este día y dijo: «Un antiguo dijo: ‘En este undécimo día del período de práctica de verano, ¿cómo está Hanshan?’ Otra persona dijo: ‘En este undécimo día del período de práctica de verano, ¿cómo está el búfalo de agua?’ Este monje de montaña [Yuanwu] no es así. En este undécimo día del período de práctica de verano, ¿cómo están las linternas y los pilares del templo? Si penetráis en las linternas y los pilares del templo,

inmediatamente reconoceréis al búfalo de agua. Si reconocéis al búfalo de agua, inmediatamente veréis a Hanshan. Si dudáis, este viejo monje está bajo vuestros pies».

El viejo Yuanwu lo dijo así, pero hoy Eihei intentará ofreceros comentarios sobre cada frase. Las linternas son un trozo de cáscara de naranja. Los pilares del templo son originalmente palitos de mierda secos. (1) Los búfalos de agua son animales. ¿Cuántos de los plantones del templo se comen? Hablándole a Hanshan, eres una persona mundana. (2) Si no entendéis, Eihei está pisando encima de la cabeza de Yuanwu. ¿Todos vosotros entendéis claramente este asunto? Si dudáis, ¿cómo todos vosotros, personas benévolas, permaneceréis dentro del puño de Eihei y continuaréis vuestros esfuerzos?

Si bien esto es así, yo, Eihei, también digo: En este undécimo día del período de práctica de verano, ¿qué estáis haciendo dentro de la sala de los monjes? Todos, os pregunto qué vais a decir. Si no habláis, Eihei hablará por todos vosotros.

Después de una pausa, Dōgen dijo: Por la mañana temprano comemos gachas, al mediodía arroz. Cuando se golpea el bloque de madera resonante, solo nos [sentamos en zazen](#); cuando abrimos nuestros edredones, solo dormimos.

– Notas –

(1) «Palitos de mierda secos» es una referencia a la expresión de [Yunmen](#) sobre Buda, mencionada a menudo por [Dōgen](#). Véase, por ejemplo, el discurso en la sala del Dharma [número 69 «Presentando una ofrenda»](#) y su nota 1.

(2) Se cree que [Hanshan](#) era un laico, aunque vivía en las montañas cerca de un monasterio.

Los tres golpes del quinto ancestro

260. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que el sexto ancestro entró en la asamblea de [Huangmei](#) y se quedó en la choza de descascarillar el arroz. Una vez el quinto ancestro [[Daman Hongren](#)] fue en secreto de por sí a la choza de descascarillar el arroz y le preguntó: «¿El arroz está refinado o no?»

[Huineng](#) [Daikan Enō en japonés] dijo: «Está refinado, pero todavía no está tamizado».

El quinto ancestro golpeó el mortero tres veces con su bastón. Inmediatamente Huineng tamizó el arroz tres veces, y entró en el cuarto del quinto ancestro. (1)

El maestro Dōgen dijo: Decidme todos, ¿queréis encontraros con estos dos viejos Budas? *Dōgen golpeó su bastón tres veces.*

Supongamos que alguien dice que esto es lo que se estudia en el reino de los ancestros del Buda, entonces, ¿cuál es la realidad de la liberación total? *Dōgen golpeó su bastón tres veces.*

Supongamos que alguien dice además que esto es lo que se estudia en la larga plataforma de la sala de los monjes, entonces, ¿cuál es la realidad que no se cruza en dos o tres? *Dōgen golpeó su bastón tres veces.*

– Notas –

(1) Esta historia precede a la recepción de la transmisión del Dharma por parte de Huineng en el Sutra de la Plataforma del sexto ancestro. Véase: [Diamond Sutra and Sutra of Hui Neng, Price y Wong, págs. 18-19 y Sutra de Hui-neng, Cleary, págs. 10-11]. (N. del T. De este último existe traducción al castellano. Véase la tabla de [libros recomendados](#)).

La difusión de la sabiduría curativa

261. Discurso en la Sala del Dharma para la Celebración del Quinto día del Quinto mes [1248]

Dōgen citó el discurso en la sala del Dharma para el Quinto día del Quinto mes del Maestro Zen Hongzhi, previamente comentado [en el discurso en la sala del Dharma número 242] y luego, después de una pausa, Dōgen dijo lo siguiente: (1)

El quinto día del quinto mes es el Festival del Centro del Cielo. Sobre el ciento de puntas de hierba vemos la montaña de medicina. Las rocas grandes y pequeñas comentan sobre la [prajñā](#). (2) Estos sonidos fluyen y se difunden para alcanzar el mundo humano.

– Notas –

(1) Para otros discursos en la sala del Dharma de este día del Festival del Quinto Mes, véanse los discursos [número 169 «La hierba que no entra por la puerta»](#) y [número 242 «Sin habla dual y los ríos fluyendo hacia arriba»](#). La primera frase del texto, «Dōgen citó... dijo lo siguiente» es una nota añadida aquí por el recopilador de este volumen, [Koun Ejō](#). El extracto de [Hongzhi](#) al que se hace referencia aquí se da en su totalidad en el discurso en la sala del Dharma número 242, que termina con: «Una persona asentada no habla; el agua calma no fluye».

(2) «Montaña de medicina» se refiere a una montaña cubierta con hierbas medicinales (véanse los discursos en la sala del Dharma 169 y 242) pero también al maestro Zen [Yaoshan Weiyān](#), ya que «Yaoshan» significa Montaña de Medicina. «Rocas» (en «rocas grandes y pequeñas») es *shitou* y, por tanto, se refiere al maestro de Yaoshan, [Shitou Xiqian](#), progenitor del linaje Sōtō, o Caodong, de Dōgen. Por ello, este fragmento se refiere también a la enseñanza de este linaje que se difunde por el mundo.

Recogiendo el Dharmakāya

262. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que un monje le preguntó a [Yunmen](#): «¿Cuál es la frase que impregna el cuerpo del Dharma?». (1)

Yunmen dijo: «Oculta el cuerpo dentro de la Osa Mayor».

El maestro Dōgen dijo: Yunmen dio una muy buena respuesta, pero tan solo fue capaz de decir el ochenta o el noventa por ciento. Supongamos que alguien le preguntase a Eihei: «¿Cuál es la frase que impregna el cuerpo del Dharma?» Yo le diría: El cucharón recoge a Śākyamuni, una taza de medir evalúa a [Bodhidharma](#). (2)

– Notas –

(1) [«Cuerpo del Dharma» \(Dharmakāya en sánscrito\)](#) es el cuerpo de la Verdadera Realidad de Buda, equivalente al mundo fenoménico en su conjunto.

(2) (N. del T.) En la respuesta previa de Yunmen, Osa Mayor traduce [«Big Dipper»](#) (literalmente, Gran Cucharón). Luego Dōgen dice aquí que: «El cucharón recoge a Śākyamuni».

Encontrándolo sin reconocimiento

263. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que un monje le preguntó a [Shishuang \[Qingzhu\]](#): «¿En qué se parece la naturaleza de Buda al espacio vacío?».

Shishuang respondió: «Cuando nos acostamos, está ahí; cuando [nos sentamos](#), no está ahí».

Hoy yo, [Eihei](#), os daré a todos vosotros un comentario para aclarar esta afirmación. ¿Qué significa el dicho de Shishuang sobre que está ahí cuando nos acostamos? Cuando la [rueda enjorada](#) funciona y gira, nos reímos a carcajadas. ¿Qué significa el dicho de Shishuang sobre que no está ahí cuando nos sentamos? Aquí mismo nos encontramos sin conocernos unos a otros. Estudiad esto.

La función de la vacuidad y la protección del sello de la mente

264. Discurso en la Sala del Dharma

La función previa al kalpa vacío se utiliza sin dejar huella, y el sello de la mente guardado bajo el brazo está vacío, pero existe dentro de las condiciones. (1) ¿Cómo describiremos tal situación? Elevando la bandera de la ignorancia y la consciencia kármica, boca abajo, recogemos y llegamos con el palito de mierda seco. (2)

– Notas –

(1) «El sello de la mente guardado bajo el brazo», literalmente «sello bajo el codo», se refiere al [Sello de la Mente de Buda](#), del que se dice que es lo que se transmite en el Zen. «Bajo el codo» es una antigua expresión china para referirse a papeles talismán atados a una cuerda alrededor del cuello y guardados bajo el brazo para protegerlos. Toda la primera frase sobre la función y el sello de la mente procede del volumen 4 de la Crónica extensa de [Hongzhi](#).

(2) «El palito de mierda seco» es una expresión de [Yunmen](#) comentada anteriormente en el Eihei Kōroku. Aquí Dōgen parece estar utilizándola como una expresión positiva para referirse a Buda, indicando que el sello de la mente y su funcionamiento existen precisamente en el mundo de la ilusión.

Simplemente ir y venir

265. Discurso en la Sala del Dharma

La vida no tiene un lugar de donde proviene, simplemente afróntala y ven, una y otra vez. Del mismo modo, la muerte no tiene un lugar al que ir, simplemente afróntala y ve, una y otra vez.

Demostraciones de práctica clarificadas con el viento del amanecer

266. Discurso en la Sala del Dharma

A veces yo, Eihei, entro en el estado supremo y ofrezco argumentos profundos, simplemente deseándoos a todos vosotros que estéis firmemente íntimos en el ámbito de vuestra mente. (1) A veces, al interior de las puertas y jardines del monasterio, ofrezco mi propio estilo de instrucción práctica, simplemente deseándoos a todos vosotros que os entretengáis y juguéis libremente con penetración espiritual. A veces salto rápidamente sin dejar rastro, simplemente deseándoos a

todos vosotros que dejéis caer cuerpo y mente. (2) A veces entro en el samādhi de autorrealización, simplemente deseándoos a todos vosotros que confiéis en lo que vuestras manos pueden alcanzar. (3)

Supongamos que alguien de repente se adelantase y preguntase a este monje de montaña: «¿Qué iría más allá de estas [formas de enseñanza]?»

Simplemente le diría: Depurada y limpia por el viento del amanecer, la niebla nocturna clarea. Vistas sutilmente, las montañas azules forman una única línea.

– Notas –

(1) Este «a veces», repetido cuatro veces en este Discurso en la Sala del Dharma, es la misma frase, *uji*, utilizada por Dōgen como título de su famoso ensayo [«Existencia-Tiempo» del Shōbōgenzō](#). En este ensayo, Dōgen ofrece una enseñanza y una filosofía sobre la multidimensionalidad del tiempo como nuestra existencia misma. Véanse, además de las traducciones al español del Shōbōgenzō Uji: [\[Moon in a Dewdrop, Tanahashi, págs. 76–83; Shōbōgenzō: Zen Essays by Dōgen, Cleary, págs. 102–110; o Heart of Dōgen's Shōbōgenzō, Waddell and Abe, págs. 48–58\]](#).

(N. del T.)

El término *Uji* está compuesto de dos sílabas: *u* (japonés) (*bhāva* en sánscrito) y *ji* (japonés) (*kāla* en sánscrito).

En la [Wikipedia en inglés](#) podemos leer las diferentes traducciones que ha tenido en diversas traducciones del Shōbōgenzō:

La palabra japonesa uji tiene más significados de los que puede abarcar una única interpretación en inglés (o en castellano). Los traductores han elegido:

- *Existencia/Tiempo* (Kim 1978)
- *Ser-Tiempo* (Waddell 1979, Roberts 2018)
- *Ser Tiempo* (Cleary 1986)
- *Tiempo-Ser* (Welch y Tanahashi 1985)
- *Solo para el Tiempo Ser, solo por un instante, todo el tiempo es la totalidad de la existencia* (Nearman 2007)
- *Existencia-Tiempo* (Nishijima y Cross 2008)
- *Momento existencial* (Raud 2012)

(2) «Salto rápidamente sin dejar rastro» procede del [Zhuangzi](#). «Salto» es literalmente «correr o galopar», pero aquí implica el salto instantáneo de Dōgen a la realidad. «Dejar caer cuerpo y mente» es *shinjin datsuraku*, una expresión importante para Dōgen, que se refiere tanto a [zazen](#) como a un auténtico despertar.

(3) «El samādhi de la autorrealización» es *jijuyū zammai*, una frase utilizada a menudo por Dōgen para referirse a zazen. *Juyū* como un compuesto quiere decir realización o satisfacción, ya que este samādhi es la práctica en la cual nuestro yo es realizado y experimentado verdaderamente. Los caracteres individuales chinos *ju* y *yū* significan aceptar o recibir la función o posición de uno mismo. Dōgen describe esto como el criterio de zazen en uno de sus primeros escritos: [Bendōwa](#) (Charla sobre la práctica incondicional de la Vía). Véase también: [The Wholehearted Way, Okumura and Leighton, págs. 14–19, 21–24, 94–123].

Nanquan no se ocupa de los espíritus demoníacos

267. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que una vez el Funcionario Lu le solicitó a [Nanquan](#): «Pido al maestro que exponga el Dharma por el bien de la asamblea».

Nanquan dijo: «¿Qué quieres que exponga este viejo?».

El funcionario dijo: «Maestro, ¿no tienes algunos medios hábiles para enseñar?».

Nanquan dijo: «¿Qué les falta a los de la asamblea?».

El funcionario dijo: «¿Qué harás con los de los cuatro nacimientos y los seis reinos?». (1)

Nanquan dijo: «Este viejo monje no les enseña».

El funcionario no respondió. (2)

El maestro Dōgen dijo: Ese bárbaro de montaña no abandonó el Monte Nanquan durante más de treinta años. Los espíritus demoníacos finalmente tuvieron una oportunidad de observar a Nanquan. (3) Aunque esta fue la historia, si fuese Eihei, y alguien me solicitase que expusiese el Dharma por el bien de la asamblea, esto es lo que le diría: Llevo mucho tiempo exponiéndolo.

Supongamos que me preguntase: «¿Qué harás con los de los cuatro nacimientos y los seis reinos?» Le diría: Afortunadamente, aquí mismo soy capaz de defecar. ¿Por qué habría de ocuparme de los de los cuatro nacimientos y los seis reinos? (4)

– Notas –

(1) En la cosmología budista tradicional, los cuatro nacimientos son los seres nacidos del vientre, los nacidos del huevo, los nacidos de la humedad y los nacidos por metamorfosis, pero esto se refiere en general a todos los seres vivos; al igual que los seis reinos de la existencia kármica: los seres celestiales, los titanes, los humanos, los animales, los espíritus hambrientos y los moradores del infierno.

(2) El Funcionario Lu (n. 764), un alto ministro gubernamental, era un destacado discípulo laico de Nanquan. Sus diálogos aparecen en diversos *kōans*. Este diálogo aparece en la *Transmisión Jingde de la Lámpara*. Véase: [*Original Teachings of Ch'an Buddhism, Chang, págs. 158–159*]. Para otra historia del Funcionario Lu, véase el caso 91 de: [*Book of Serenity, Cleary, págs. 390–393*].

(3) «Espíritus demoníacos» se refiere a una historia sobre un aldeano que hace preparativos para una visita no anunciada de Nanquan, gracias a que fue advertido por espíritus, para disgusto de Nanquan. Véase: [*Original Teachings of Ch'an Buddhism, Chang, págs. 154–155*]. *Dōgen* cita esta historia como *caso 63 «El extraordinario Nanquan visto por los espíritus de la tierra»* de sus 90 *kōans* con comentario en verso del volumen 9 del Eihei Kōroku, así como en su colección de trescientos *kōans*. Véase el caso 18 de: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, p. 27 ó *The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi*].

(4) «¿Por qué me ocuparía de los de los los cuatro nacimientos y los seis reinos?» se podría leer también como: «¿Cómo controlaría a los de los cuatro nacimientos y los seis reinos?».

Gorriones y cuervos en el inmenso universo

268. Discurso en la Sala del Dharma

Cuando escaléis una montaña deberíais alcanzar la cima. Cuando os sumerjáis en el océano deberíais llegar al fondo. Si escaláis una montaña y no alcanzáis la cima, no conoceréis la inmensidad ilimitada del universo. Si os sumergís en el océano y no llegáis al fondo, no conoceréis ni las superficialidades ni las profundidades del mar azul y verde. Si ya conocéis la inmensidad ilimitada y las superficialidades y profundidades, podéis volcar los cuatro océanos de una patada, y derrumbar el Monte Sumeru de un empujón. Respecto a una persona que abre así sus manos y llega al hogar, ¿cómo no iba a ser consciente del canto de los gorriones y del granizdo de los cuervos entre los cipreses? ¿Queréis todos entender esto claramente?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Después de veintidós días sentado frente al árbol, y haciendo meditación caminando, el lucero de la mañana apareció e iluminó la Vía Láctea. Inesperadamente se sentó y atravesó el [asiento vajra](#). ¿Quién podría penetrar el *contemplar la pared* de nuestra casa? (1)

– Notas –

(1) Este fragmento se refiere a la sentada de Śākyamuni bajo el árbol de la Bodhi antes de su gran despertar. «Sentado frente al árbol» se refiere a su práctica frente a un árbol, como el sentarse en [zazen](#) frente a la pared de Dōgen. Meditación caminando es *kinhin*, el caminar que se hace entre períodos de sentadas más largos. «*Contemplar la pared*» es una expresión para la meditación sentada, que implica frente a la pared, una práctica que se remonta a [Bodhidharma](#) sentándose en la cueva del norte de China. También implica observar el mundo como lo hace una pared, más allá de las propias proyecciones o los juicios discriminativos.

(N. del T.) Casa en la última frase se refiere al linaje.

La tierra es el cuerpo íntegro de Buda

269. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. Un monje le preguntó al Maestro Nacional [\[Nanyang Hui\]zhong](#) (Nanyō Echū): «En las enseñanzas solo vemos que los seres sensibles se convierten en budas, pero no vemos que los seres no sensibles reciban la confirmación de haber alcanzado la budeidad. Entre los mil budas del kalpa actual, ¿quién es un buda no sensible?»

El maestro nacional dijo: «Cuando un príncipe no ha recibido todavía su dominio, es solo una persona individual. Después de recibir su dominio, la tierra de la nación entera pertenece al rey. ¿Cómo la tierra nacional recibirá su propio dominio? Ahora, cuando solo los seres sensibles están recibiendo la confirmación de convertirse en budas, la tierra de la nación en las diez direcciones es el cuerpo del Buda [Vairocana](#). ¿Cómo los seres no sensibles recibirán la confirmación?»

El viejo Buda [Hongzhi](#) dijo: «El Buda dentro de la tierra manifiesta un cuerpo por todas partes. Las tierras dentro del Buda también son todas así en cada partícula. ¿Podéis experimentar esto profundamente?»

Después de una pausa [Hongzhi] dijo: «Los seis reinos [de China] fueron naturalmente purificados [y unificados] después de un periodo de caos. Una única persona se atrevió por iniciativa propia a construir una base para una gran paz». (1)

El maestro Dōgen dijo: El viejo Buda ha hablado así, pero ¿por qué no debería decir más? El Buda de la tierra impregna el cuerpo y es el cuerpo íntegro. Las tierras del Buda son la talidad de la realidad, y su no talidad. ¿Podéis experimentar esto profundamente?

Después de una pausa, Dōgen dijo: El anfitrión dentro del anfitrión, y el anfitrión dentro del anfitrión, van más allá de los objetos y trascienden a las personas para establecer la base de un imperio. (2)

– Notas –

(1) Esta «única persona», en cierto grado, históricamente, se refiere al fundador de la dinastía Qin, que gobernó desde el año 255 al 250 (a. e. c.). Había conseguido unificar el país de China a partir de seis estados feudales más pequeños, además del séptimo, el antiguo pequeño reino de Qin. Históricamente este emperador fue conocido, tanto por iniciar la

Gran Muralla de China para proteger la nación, como por quemar muchos libros en un intento de destruir la tradición de China, gran parte de la cual de hecho se perdió. Sin embargo, este pasaje de Hongzhi se podría leer también como una afirmación sobre la relación entre un buda y la tierra, o el mundo objetivo. Los seis reinos se podrían referir a las puertas de los seis sentidos, que deben ser purificadas para producir los cimientos de la gran paz de un buda, al que luego Dōgen se refiere como el anfitrión dentro del anfitrión.

(2) La repetición de «El anfitrión dentro del anfitrión, y el anfitrión dentro del anfitrión» expresa que tanto el Buda personal como las tierras del mundo fenoménico son en definitiva el anfitrión dentro del anfitrión. Esto es una expresión para el epítome de talidad, o la integración e identificación definitivas de lo universal y lo fenoménico. «El anfitrión dentro del anfitrión» es una expresión usada por [Dongshan Liangjie \[Tōzan Ryōkai\]](#) al final del Canto del Samādhi del Espejo Precioso, su importante poema didáctico, en el cual se sugiere por primera vez la enseñanza Caodong (Sōtō) de los [cinco grados](#). Por tanto, la afirmación de Dōgen evoca el lenguaje original del maestro nacional en el primer diálogo de este discurso en la sala del Dharma, cuando el maestro nacional debate el dominio del príncipe y la tierra, ya que «dominio» es nuestra traducción en ese contexto de «grado».

Hablar de no hablar

270. Discurso en la Sala del Dharma

Pulir una teja para hacer un espejo es esfuerzo diligente. ¿Cómo podría ser descuidada la forma de pensar en una sentada imperturbable e inamovible? (1) Si queréis visitar ese reino de vislumbrar la base [de la budeidad], deberíais además venir aquí y cerrar la boca en silencio.

Decidme gran asamblea, ¿son Eihei y los antiguos lo mismo o diferentes? Intentad decir algo y veré cómo lo hacéis. Si no habláis, hablaré yo por todos vosotros.

Después de una pausa, Dōgen golpeó la silla del abad con el mango de su [hossu](#) y bajó del asiento. (2)

– Notas –

(1) Pulir una teja para hacer un espejo se refiere a una historia sobre [Mazu](#) y su maestro [Nanyue Huairang](#). Nanyue preguntó por qué Mazu estaba sentado, y Mazu dijo que estaba intentando llegar a ser un buda. Nanyue empezó a pulir una teja y Mazu le preguntó qué estaba haciendo. Nanyue dijo que estaba convirtiendo la teja en un espejo. Véase: [Transmission of the Lamp, [Ogata](#), págs. 162–163].

Convencionalmente, esta historia se entiende como una advertencia sobre la meditación sentada, pero Dōgen recomienda el pulir espejos y zazen, aunque sin buscar el llegar a ser un buda.

«Sentada imperturbable e inamovible» se refiere a una historia sobre [Yaoshan Weiyan](#). Un monje le preguntó qué estaba pensando, ya que se sentaba tan firmemente, y Yaoshan contestó que estaba pensando en no pensar. Cuando el monje preguntó cómo hacer eso, Yaoshan contestó: «Más allá del pensar». Véase el discurso en la sala del Dharma [número 373 «La vitalidad de 'más allá del pensar'»](#) y su [nota 1](#). Para ambos, tanto el «pulir un espejo» como la «sentada imperturbable e inamovible», véase «Zazenshin» en [[Dōgen's Manuals of Zen Meditation](#), [Carl Bielefeldt](#), (Berkeley: University of California Press, 1988), págs. 188–205].

También se ha referencia a ambas historias en el escrito de Dōgen [Fukanzazengi \(Instrucciones para zazen universalmente recomendadas\)](#), al final del volumen 8 del Eihei Kōroku. Véanse también: [[Shikantaza: An Introduction to Zazen](#), [Shohaku Okumura](#), trans. and ed., (Kyoto: Kyoto Sōtō Zen Center, 1985), págs. 39–50] y [[Enlightenment Unfolds](#), [Tanahashi](#), págs. 32–34].

(2) «Silla del abad», literalmente «Suelo Zen», se refiere a la silla, separada de la larga plataforma de sentarse de los monjes, en la que se sentaban los abades.

¿Qué clase de lugar es este?

273. Discurso en la Sala del Dharma

¿Qué clase de lugar es este donde no podemos explicar, no podemos practicar, no podemos entrar en el cuarto, (1) no podemos dar discursos en la sala del Dharma, no podemos hacer un comentario, no podemos entrar por el portal y no podemos ser liberados? ¿Cómo deberíamos clasificar esto?

No es que no haya práctica-realización. (2) «Un lugar alto es un nivel alto» es como el monte Sumeru y las nueve montañas a su alrededor. «Un lugar bajo es un nivel bajo» es como los ocho mares y el gran océano alrededor de ellos. (3) Yendo más allá, no se llama [\[Yunju\] Daoying](#). (4) Justo aquí no hay una segunda persona.

– Notas –

(1) (N. del T.) Se supone que se refiere al cuarto del abad, para recibir alguna enseñanza, etc.

(2) (N. del T.) Esta es la famosa frase que [Nanyue \[Nangaku\]](#) le dijo a su maestro, el sexto ancestro [Huineng \[Enō\]](#).

(3) «Un lugar alto es un nivel alto; un lugar bajo es un nivel bajo» es una cita de [Yangshan](#). Mientras trabajaban en los campos, le dijo a su maestro [Guishan](#) que el terreno estaba desnivelado. Guishan sugirió que Yangshan utilizase agua para nivelar el terreno, y Yangshan respondió que «No es necesario. Un lugar alto es un nivel alto; un lugar bajo es un nivel bajo». Véase: [\[Original Teachings of Ch'an Buddhism, Chang, pág. 210\]](#).

[Dōgen](#) cita este dicho en varios escritos—por ejemplo, en las «[Instrucciones para el Tenzo](#)»—para ejemplificar que cada dharma tiene su posición apropiada. Véase: [\[Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura, pág. 36\]](#). En la cosmología budista tradicional, el monte Sumeru es la gran montaña axial en el centro del mundo, con nueve montañas a su alrededor, intercaladas con ocho océanos, todo ello rodeado por un gran océano.

(4) [Dongshan Liangjie](#) le preguntó a su estudiante Yunju Daoying cuál era su nombre. Cuando Yunju Daoying dijo: «Daoying», Dongshan le pidió que dijese algo que fuese más allá de eso, y Daoying dijo que al ir más allá no se llamaba Daoying. Véase: [\[Record of Tung-Shan, Powell, págs. 38–39\]](#).

La última peregrinación de Tiantong Rujing

274. Discurso en la sala del Dharma en la conmemoración por el maestro Tiantong [Rujing]

En este día, [Tiantong \[Rujing\]](#) hizo una peregrinación equivocada. No viajó al monte Tiantai ni al monte Wutai. (1). ¡Qué tristeza que en diez mil kilómetros no haya ni un centímetro de hierba! (2) El viejo maestro [Guishan](#) se convirtió en un búfalo de agua y vino aquí. (3)

– Notas –

(1) Este discurso en la sala del Dharma tuvo lugar el decimoséptimo día del séptimo mes (1248), conmemorando el día del fallecimiento de Tiantong Rujing. En el budismo Mahāyāna, la muerte se considera comúnmente como una «peregrinación». El [monte Tiantai](#) y el [monte Wutai](#) son montañas sagradas en China, con muchos monasterios y peregrinos. Tiantai fue el hogar de [Zhiyi](#), el fundador de la escuela Tiantai (Tendai en japonés). Dōgen fue ordenado inicialmente en la escuela Tendai. Se dice que el monte Wutai es el hogar del [bodhisattva](#) de la sabiduría, [Mañjuśrī](#).

(2) «Que en diez mil kilómetros no haya ni un centímetro de hierba» es un dicho de [Dongshan Liangjie](#) en un discurso en la sala del Dharma al final de un período de práctica de verano. Les dijo a los monjes que, cuando se marchasen del monasterio, deberían ir solo a donde no hubiese ni un centímetro de hierba en diez mil kilómetros. Véase: [el caso 89 del Shōyōroku en [Book of Serenity, Cleary, págs. 382–384](#) y [Record of Tung-Shan, Powell, pág. 48](#) y también la página 44, para un uso relacionado de esta expresión por parte de Dongshan].

(3) Guishan Lingyou le dijo a su asamblea: «Tras mi fallecimiento me convertiré en un búfalo de agua al pie de la montaña». Véase: [\[Original Teachings of Ch'an Buddhism, Chang, pág. 208\]](#). Aquí Dōgen parece estar equiparando a Tiantong Rujing con el gran antiguo maestro Guishan.

El fruto de las vidas pasadas

275. Discurso en la sala del Dharma

El Buda Śākyamuni habló a los seres humanos y celestiales y dijo: «Debido a condiciones causales superiores [en vidas anteriores], algunos nacen en este continente del sur. Debido a condiciones causales peores [en vidas anteriores], algunos nacen en el continente del norte». (1)

Ahora yo le pregunto a la gran asamblea: ¿Cuáles son las condiciones causales peores? Simplemente orinar y defecar. ¿Cuáles son las condiciones causales superiores? Por la mañana temprano comemos gachas [*genmai*]; al mediodía, arroz. Al atardecer, simplemente [zazen](#); en medio de la noche dormimos.

– Notas –

(1) Esta es una cita del capítulo 37 del [Mahāparinirvāṇa Sūtra](#). El continente del sur, [Jambudvīpa](#) en sánscrito, es el reino humano, es decir, este mundo. El continente del norte es un reino de gran placer donde la duración de la vida es de mil años; pero debido a esto, a los que habitan allí les resulta difícil suscitar la mente para la práctica y el despertar.

La última pirueta de Tiantong Rujing

276. Discurso en la sala del Dharma en la mañana conmemorativa por el maestro Tiantong [Rujing] (1)

Hoy [Tiantong \[Rujing\]](#) dio una pirueta y pateó el vientre de un burro y el vientre de un caballo. (2) En medio de esta escena de violencia, se rompió el fondo del balde. La escuela de [Dongshan](#) fue encomendada a este maestro ancestral, y ahora ha llegado hasta nosotros.

– Notas –

(1) Este discurso conmemorativo por Tiantong Rujing aparece justo después de otro discurso conmemorativo similar, el [número 274 «La última peregrinación de Tiantong Rujing»](#). [Genryū Kagamishima](#) especula con que, puesto que no hay discurso conmemorativo en 1251, bien el discurso en la sala del Dharma número 274 o bien este, el número 276, es en realidad de 1251 y se incluyó erróneamente aquí con los discursos en la sala del Dharma de 1248.

(2) Un «vientre de burro» es una expresión para referirse al yo kármico, y un «vientre de caballo» es una expresión para referirse a la naturaleza de Buda. Véase también el discurso en la sala del Dharma [número 4 «La maravillosa esencia más allá de las valoraciones»](#).

Puliendo la segunda luna

277. Discurso en la Sala del Dharma de Medio Otoño

Dibujando un círculo [en el aire] con su [hossu](#), Dōgen dijo: ¿Qué es esto? ¿Qué número de luna es esta? Ciertamente esta es la segunda luna, que trasciende, no solo la cara de sol y la cara de luna, sino también la luminosidad y la oscuridad. (1) ¿Podemos llamarle el ojo de un monje de manto remendado? ¿Podemos llamarle los ojos de todos los budas? ¿Podemos llamar a esto la luna redonda en el cielo? ¿Podemos llamar a esto la luna llena en el mundo humano? Puesto que

decimos que la gente de la antigüedad vio esta luna y la gente de la actualidad ve esta luna, ¿por qué es difícil para la gente de la actualidad explicar los corazones de la gente de la antigüedad?

Durante algún tiempo yo, Eihei, he estado golpeando este [círculo], haciendo dos trozos de él. Un trozo cayó en las aguas de Otoño. El Maestro [Chuanzi](#) [Decheng, el barquero] lo tomó para fabricarse un anzuelo de pesca y pescó a lo largo de ríos y océanos. Al pescar un pez de escamas doradas, al anzuelo le faltaban tres pulgadas, pero al final hizo hablar a su discípulo. (2)

El otro trozo voló hasta el límite de las nubes del crepúsculo y el Maestro [Shigong](#) [Huizang] lo dobló en un arco, que pudo cazar un ciervo, cazarse a sí mismo, cazar un manada de ciervos y cazar la mitad de un sabio. (3) Si bien esto era así, no sabía que cazando una vez o cazando media vez, hay dar vida y hay muerte.

En algún lugar, [el círculo] hace un conejo enojado, en algún lugar hace una teja o un guijarro. Si bien [Eihei](#) lo dice de esta forma, es solo lo que estudié [sentándome](#) en la larga plataforma.

Dōgen dibujó un círculo y dijo: Cuando hablo enfrentando esta [realidad], ¿cómo es? Gran asamblea, ¿queréis entenderlo claramente?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Pulí una teja para hacer un espejo y colgarlo en el cielo, pero la gente dice que la luna en el cielo de Medio Otoño es el círculo completo. ¿Quién no se reiría de nuestros inútiles esfuerzos? ¿No es la consciencia kármica de la ignorancia la condición de nuestro nacimiento?

– Notas –

(1) «La segunda luna» se refiere a una historia sobre [Yunyan Tansheng](#) y su hermano (biólogo) [Daowu Yuanzhi](#). Yunyan estaba barriendo y Daowu dijo: «Demasiado ocupado». Yunyan dijo: «Deberías saber que hay uno que no está ocupado». Daowu dijo: «¿Quieres decir que hay una segunda luna?». Yunyan levantó la escoba y dijo: «¿Qué luna es esta?». Dōgen cita otra versión de esta historia como [caso 12 «Yunyan barre la luna»](#) de los 90 [kōans](#) del Volumen 9 del Eihei Kōroku. Véase también el caso 21 del Shōyōroku: [\[Book of Serenity, Cleary, págs. 91–94\]](#). Esta historia usa la imagen de dos lunas para explicar la no-dualidad, y también la trascendencia de las ideas sobre la no-dualidad. Más tarde [Keizan Jōkin](#), el descendiente de tercera generación más destacado de Dōgen, diría a uno de sus discípulos que los descendientes del linaje Sōtō deben saber que hay dos lunas. Véase: [Timeless Spring: A Sōtō Zen Anthology (Tokyo: Weatherhill, 1980), Thomas Cleary, trad., págs. 138–139]. «Cara de sol y cara de luna» es una referencia a la respuesta de [Mazu](#) sobre su debilitada salud. Véanse los Discursos en la Sala del Dharma [número 135 «Puliendo una joya en medio de una nevada»](#) y su nota 4, [número 258 «Tocando la flauta de hierro»](#) y su nota 2, y los [Versos para las doce horas](#) del Volumen 10 y su nota 7.

(2) Chuanzi es conocido como el barquero porque durante una persecución del Budismo se convirtió en un barquero, aunque todavía estaba buscando un discípulo. El hermano en el Dharma de Chuanzi, Daowu Yuanzhi, envió al monje [Jiashan](#) a Chuanzi. Después de un intercambio, el barquero le dijo a Jiashan que Jiashan estaba pescando con un anzuelo al que le faltaban tres pulgadas. Chuanzi le pidió a Jiashan que dijese algo, pero cuando empezó, Chuanzi lo arrojó al agua dos veces. Jiashan se despertó y asintió tres veces.

La historia completa está detallada por Dōgen en las [Palabras sobre el Dharma \(hōgo\) número 8 «Un pez dorado liberado del anzuelo»](#) del Volumen 8. Otras partes de la misma se citan además en los casos de [kōans número 10 «La actividad sin huellas del barquero»](#), [número 22 «La música profunda del barquero»](#) y [número 28 «El anzuelo creciente del barquero»](#) del Volumen 9. Véase también: [Zen's Chinese Heritage, Ferguson, págs. 147–148].

(3) Shigong Huizang era un cazador que perseguía un ciervo que merodeaba accidentalmente por el monasterio de Mazu. La historia relata que a Shigong le disgustaban los monjes. Mazu lo detuvo y le preguntó qué estaba haciendo. Shigong dijo que estaba persiguiendo a un ciervo que quería cazar. Mazu dijo que él, a diferencia de Shigong, podía cazar toda una manada con una sola flecha; entonces sugirió que Shigong se cazase a sí mismo en vez. Shigong se convirtió en discípulo de Mazu. Véase: [\[Sun Face Buddha, Cheng Chien, págs. 71–72\]](#). «La mitad de un sabio» se refiere al encuentro de Shigong con [Sanping Yizhong](#). Cuando más tarde Shigong llegó a ser maestro, recibía a sus

estudiantes apuntándoles con una flecha. Cuando Sanping llegó y se enfrentó a la flecha de Shigong, Sanping abrió su manto, se destapó el pecho y dijo: «Esta flecha es para matar. ¿Qué flecha da vida?» Shigong tiró de la cuerda del arco tres veces; Sanping hizo tres postraciones. Shigong dijo que después de treinta años por fin había conocido a la mitad de un sabio, y luego rompió su arco. Esta historia aparece en la sección de Sanping de la Transmisión de la Lámpara Jingde.

Sin conocer el samādhi

278. Discurso en la Sala del Dharma

Un antiguo [Langye Huijue] dijo: «[Mahākāśyapa](#) no conocía el samādhi del Honrado por el Mundo. [Ānanda](#) no conocía el samādhi de Mahākāśyapa. [Śāṇavāsin](#) no conocía el samādhi de Ānanda. Hasta ahora, aunque tengo el samādhi, vosotros no lo conocéis».

En ese momento un monje le preguntó a [Langye]: «Me pregunto, ¿quién puede conocer el samādhi del maestro?».

Otro antiguo dijo: «No es necesario examinar el verdadero oro en un horno de fundición. El trofeo para el primer puesto en el examen de oficiales es la más hermosa de las flores, completamente espléndida».

El maestro Dōgen dijo: Si bien los antiguos lo dijeron de esa forma, yo no hablaré así. El Honrado por el Mundo no conocía el samādhi del Honrado por el Mundo. Mahākāśyapa no conocía el samādhi de Mahākāśyapa. Ānanda no conocía el samādhi de Ānanda. Śāṇavāsin no conocía el samādhi de Śāṇavāsin. Yo tengo el samādhi, pero no lo conozco. Vosotros tenéis el samādhi, pero no lo conocéis. (1)

Suponed que alguien se adelantase y preguntase por qué no lo sé. Yo le diría: Mañana se ofrecerá una comida en el Templo de la Gran Compasión. (2)

– Notas –

(1) Este desconocimiento del propio samādhi es comentado por [Dōgen](#) en su escrito sobre el samādhi autorrealizado del [Bendōwa](#). «No se mezclan con las percepciones de esta persona sentada, porque tienen lugar en la quietud sin ninguna elaboración, y son la iluminación en sí misma. Si práctica e iluminación estuviesen separadas como cree normalmente la gente, sería posible que se percibiesen la una a la otra». Véase: [The Wholehearted Way, Okumura and Leighton, pág. 23].

(2) «Mañana se ofrecerá una comida en el Templo de la Gran Compasión» es un dicho de [Puhua](#), amigo de [Linji](#). Puhua fue por el pueblo proclamando: «Si vienes de lo brillante, te golpearé en la brillantez; si vienes de lo oscuro, te golpearé en la oscuridad... Ven del cielo vacío y te golpearé con muchos mayales». Cuando Linji le preguntó qué ocurriría si no venía de ninguna de esas maneras, Puhua anunció un banquete de donantes en el Templo de la Gran Compasión, el nombre de un templo cercano al de Linji. Véase: [Zen Teachings of Master Lin-chi, [Watson](#), pág. 87]. Cuando llegó al banquete, Puhua volcó la mesa llena de comida.

Simplemente sentarse en la eterna primavera

279. Discurso en la Sala del Dharma en el primer día del noveno mes [1248] (1)

[Sentaos](#) en vuestros *zafus* y pensad más allá del pensar; (2) practicad vivaz y enérgicamente, y no os dejéis engañar por ningún espíritu endemoniado. El viejo monje que reside en esta montaña engulle budas y seres vivos de un solo trago. El león agazapado atrapa conejos y elefantes enfurecidos con un solo zarpazo de su garra. Aplastando la teja pulida de intentar convertirse en

un buda por sentarse como un buda, reíd y destruid la red de dudas de los tres vehículos y los cinco vehículos. (3) Evitad totalmente seguir a los demás con el fin de realizar la Vía y clarificar la mente. ¿Por qué deberíamos temer las ilusiones patas arriba relacionadas con «Eso [es exactamente yo], yo [no soy eso]»? (4)

Durante mucho tiempo, [los que tienen tales ilusiones] han desechado el señalarlo directamente y transmitirlo simplemente, y solo reciben falsedades derivadas de [meros] ecos. ¿Queréis entender completamente el principio que estoy comentando?

Después de una pausa, Dōgen dijo: La flor de cinco pétalos se abre en la eterna primavera. El círculo singular de la luna es blanco en el cielo del amanecer.

– Notas –

(1) Véase el discurso en la sala del Dharma [número 193 «El pensamiento que rodea la tierra»](#). Tradicionalmente en esta fecha era cuando se sacaban los *zafus* y finalizaba el horario veraniego relajado de meditación.

(2) (N. del T.) Para la expresión «pensad más allá del pensar», véanse el [Discurso en la Sala del Dharma número 514 «Repentinamente colores otoñales»](#) y su nota 1, y el [Fukanazengi](#) y su nota 3.

(3) Los cinco [vehículos](#) son los śrāvakas, pratyekabudas, [bodhisattvas](#), humanos y seres celestiales. Los tres vehículos son los tres primeros de estos cinco.

(N. del T.) Sobre la teja pulida (para hacerse un espejo), véanse el relato del [epígrafe 22 del libro segundo del Shōbōgenzō Zuimonki](#) y el [Discurso en la Sala del Dharma número 497 «Los esfuerzos diligentes de una tradición íntima»](#) y su nota 2.

(4) «Evitad totalmente seguir a los demás» procede de un verso de [Dongshan Liangjie](#) tras su despertar, mientras miraba su reflejo en un arroyo que estaba cruzando, después de dejar a su maestro [Yunyan Tansheng](#). Dongshan escribió: «Evita totalmente la búsqueda de los demás. Ahora viajo solo; en todas partes puedo encontrarlo. Ahora eso es ciertamente yo, pero yo no soy eso. Al entenderlo así, finalmente nos armonizamos con la talidad».

La segunda frase de [Dōgen](#) en este fragmento se podría leer literalmente como: «¿Por qué deberíamos temer las ilusiones patas arriba propias o de los demás?» Pero los caracteres para «eso» (o «los demás») y «yo» probablemente se refieren directamente a la tercera línea del verso de Dongshan. Dōgen está advirtiendo sobre las ilusiones patas arriba respecto al yo y al resto y su relación. Para el contexto del verso de Dongshan, véanse: [\[Record of Tung-Shan, Powell\]](#), págs. 27–28, 63–65 y el caso 49 de [Book of Serenity, Cleary](#), págs. 206–209].

La primavera y el otoño en el antiguo camino

285. Discurso en la Sala del Dharma

La llegada de los gansos y el vuelo de los ruiseñores son ambos la obra de Buda [de Śākyamuni] en Jetavana Vihāra. (1) La apertura de las flores y el enrojecimiento de las hojas no son más que el estilo del linaje [de [Bodhidharma](#)] en el templo Shaolin. Las personas que han alcanzado completamente esto, montan directamente los sonidos y traspasan los colores, trascienden el ver y van más allá del oír, y se juntan naturalmente con los demás. (2)

Decidme, ¿cuáles eran las actividades de la práctica del Buda Vipasyin? (3)

Después de una pausa, Dōgen dijo: El movimiento y las apariencias preservan el antiguo camino, sin caer [ya] en actividades debilitantes. (4)

– Notas –

(1) Jetavana Vihāra era un monasterio de Śākyamuni. En Asia Oriental, los gansos llegan en otoño y los ruiseñores en primavera.

(2) «Montan directamente los sonidos y traspasan los colores, trascienden el ver y van más allá del oír» es una frase utilizada por [Hongzhi](#) en varios de sus escritos. Véase, por ejemplo: [[Cultivating the Empty Field, Leighton and Wu](#), pág. 55]. También hay un discurso en la sala del Dharma del volumen 1 de la Crónica Extensa de Hongzhi que es casi idéntico a este discurso en la sala del Dharma de [Dōgen](#) en su conjunto. Solo difiere en unos pocos detalles.

El discurso en la sala del Dharma de Hongzhi menciona en la primera frase al Bodhisattva Avalokiteśvara, que Dōgen cambia por Śākyamuni. Luego Hongzhi menciona al Bodhisattva Mañjuśrī, que Dōgen cambió por Bodhidharma. Asimismo, Hongzhi menciona al Bodhisattva Samantabhadra, que Dōgen cambia por el Buda Vipasyin. Además de cambiar estos bodhisattvas arquetípicos por los legendarios fundadores del Zen, este discurso de Dōgen difiere solo en el cambio de las «flores salvajes» y «hierbas fragantes» de Hongzhi por «flores» y «hojas». Para más información sobre los contextos iconográficos, doctrinales y prácticos de los [bodhisattvas](#) arquetípicos y cósmicos Avalokiteśvara, Mañjuśrī y Samantabhadra, véase: [[Faces of Compassion, Leighton](#), págs. 109–209].

(3) El [Buda Vipasyin](#) (Bibashi en japonés) es el primero de los siete primigenios y míticos antiguos budas, que culminan en Śākyamuni como el séptimo. Véase también el [discurso en la sala del Dharma número 38 «La dificultad de tal cosa»](#).

(4) La frase de Dōgen tras la pausa es del verso de [Xiangyan Zhixian](#) después de haberse despertado por el sonido de una piedrecilla al golpear un bambú. Véase: [[Original Teachings of Ch'an Buddhism, Chang](#), págs. 219–220]. Esta frase también es citada exactamente por Hongzhi en su versión anterior de este discurso en la sala del Dharma.

(N. del T.) El verso de Xiangyan dice algo así:

Un toque y todo conocimiento se olvida.
Se acabó la mera pretensión de practicar.
Transformado para preservar el antiguo camino,
sin caer en vanas apariencias.

A lo largo y ancho, no queda rastro.
El gran propósito se halla más allá del sonido y de la forma.
En todas las direcciones la Vía realizada,
más allá de todo discurso, el principio supremo.

El cuerpo y la mente genuinos

286. Discurso en la Sala del Dharma

Este mismo cuerpo y mente no son solamente los cinco *skandhas*. (1) Nuestra maravillosa existencia es de lo más excelente, y no debería ser un objeto del deseo. Sin ir ni venir, simplemente respondemos a los sonidos y los colores. Es más, giramos desde nuestro centro y nos desplazamos en las ocho direcciones. Negando todas las dualidades, nuestros pies están sobre el suelo. ¿Cómo podría haber surgimiento y extinción, en tanto que nuestra magnánima energía penetra los cielos? Si bien esto es así, no digáis que matar al Buda no tiene resultados después de todo. (2) La causa genuina para alcanzar la budeidad es zazen.

– Notas –

(1) Los cinco [skandhas](#), literalmente «agregados», son las acumulaciones de los aspectos de los que se compone una persona: formas, percepciones, sensaciones, predilecciones y consciencia. Véase también el discurso en la sala del Dharma [número 20 «Inhalando y exhalando sutras»](#).

(2) En este contexto, «matar al Buda» se refiere a ir más allá de nuestras ilusiones sobre la iluminación, y es una descripción del [corazón de zazen](#). En el ensayo Shōbōgenzō Zazenshin (La aguja de acupuntura de zazen), Dōgen dice: «Cuando estás sentado como Buda, estás matando a Buda». Véase: [[Dōgen's Manuals of Zen Meditation, Bielefeldt](#), pág. 196].

La naturaleza de la mente en la juventud y la vejez

287. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. El venerable [Śāṇavāsin](#) le preguntó a [Upagupta](#): ¿Qué edad tienes?

Upagupta respondió: «Tengo diecisiete años».

El maestro Śāṇavāsin preguntó: «¿Tu cuerpo o tu naturaleza tiene diecisiete años?».

Upagupta respondió: «Maestro, tu cabello ya está blanco. ¿Es tu cabello o tu mente lo que es blanco?».

El maestro Śāṇavāsin dijo: «Solo es mi cabello lo que es blanco, no mi mente».

Upagupta dijo: «Mi cuerpo tiene diecisiete años, no mi naturaleza». (1)

El maestro Dōgen dijo: Estoy considerando a estas dos venerables personas, y lo que dijeron. ¿A qué llaman cuerpo, a qué llaman naturaleza? ¿A qué llaman mente; y a qué llaman cabello? Una persona expresó la naturaleza como cuerpo; la otra persona expresó la mente como cabello. Qué risible es decir que uno ganó y el otro perdió. (2)

Si bien esto es así, supongamos que alguien le preguntase a Eihei: «¿Cuál es la verdad de la historia precedente?» Simplemente le diría: Al observar con entusiasmo las montañas de primavera y las montañas de otoño, todavía no podemos evitar llamarlas las dos caras de una misma moneda. (3)

– Notas –

(1) Esta historia procede de la [Transmisión Jingde de la Lámpara \(Keitoku Dentōroku\)](#), en la sección sobre Śāṇavāsin. Véase: [Transmission of the Lamp, Ogata, pág. 11].

(2) «Uno ganó y el otro perdió» fue un comentario de [Fayan Wenyi](#) cuando dos monjes hicieron exactamente la acción idéntica de subir las persianas de la puerta de la sala de [meditación](#). Véase: [[Book of Serenity, Cleary, caso 27, págs. 116–119](#); [Gateless Barrier, Aitken, caso 26, págs. 166–170](#); y [Unlocking the Zen Kōan, Cleary, caso 26, págs. 125–128](#)].

(3) «Las dos caras de una misma moneda» se refiere a la relación sin separación de Śāṇavāsin y su discípulo Upagupta, y también a la relación de su edad y juventud. Pero en contraste con Śāṇavāsin y Upagupta estableciendo la primacía de la naturaleza de la mente sobre el cuerpo y su cabello, Dōgen parece estar indicando también que la naturaleza de la mente solo se expresa y solo puede manifestarse en la situación fenoménica particular de un cuerpo con cabello, tanto si es viejo como si es joven. La mente y el cuerpo son también las dos caras de una misma moneda, y para [Dōgen](#), la naturaleza de Buda se expresa en la impermanencia.

Caer en la cueva de Śākyamuni

289. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. [Xuansha](#) dijo: «Ahora todos los sucesores [Zen] dicen que reciben la enseñanza de Śākyamuni. Yo digo que yo practiqué junto con Śākyamuni. Decidme, ¿en qué asamblea practicamos juntos?». (1)

Aunque el maestro Xuansha habló así, solo estaba imitando al que abandonó a su padre y se marchó para deambular por otras tierras. (2) No había alcanzado aún, a través de la práctica, el ámbito de un cuerpo en paz y una vida establecida. Tampoco sabe que hoy Eihei ha aparecido en

el mundo, y tiene algo que decir. Ahora le digo a Xuansha, aunque dices que practicaste junto con Śākyamuni, de hecho practicaste bajo Śākyamuni, y fuiste un sucesor de él. ¿Queréis saber por qué esto es así?

Después de una pausa, Dōgen dijo: No solo Xuansha, sino todos los ancestros de buda desde el comienzo caen en la cueva de Śākyamuni y surgen alrededor [compartiendo la enseñanza].

– Notas –

(1) [Dōgen](#) se refiere a esta afirmación de Xuansha en varios lugares. Véanse, por ejemplo, los discursos en la sala del Dharma [número 91 «Una flor eterna»](#), [número 142 «Pescando una persona»](#) y [número 216 «Dichoso con zazen»](#), y [[Moon in a Dewdrop](#), Tanahashi, «All-Inclusive Practice.» págs. 200–201].

(2) «El que abandonó a su padre y se marchó para deambular por otras tierras» se refiere al hijo pródigo del Sutra del Loto. Véase: [[Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma](#), Hurvitz, págs. 85–95]. En castellano: «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró].

Los colores de Eihei

290. Discurso en la Sala del Dharma

Juntos, los budas extienden sus manos; los ancestros transmiten de unos a otros. Decidme, ¿qué transmiten y qué entregan? Todos vosotros, si conocéis el lugar para establecerse, veréis a todos los budas de los tres tiempos y a todas las generaciones de maestros ancestrales, tomados de la mano y tirando, sin afirmar avance alguno. Si dudáis en la deliberación, este monje de montaña estará en vuestras fosas nasales. En ese preciso momento, ¿cómo es?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Aunque los colores de la montaña de Eihei son maravillosos, delante de nosotros está la cima más alta. (1)

– Notas –

(1) «Delante de nosotros está la cima más alta» se podría referir al camino sin fin de ir más allá de Buda, dondequiera que uno esté. En un sentido literal, la montaña cercana que uno ve elevándose sobre [Eihei](#), Hakusan, llegó a ser venerada como un espíritu protector de la escuela Sōtō.

La Vía no es fácil

291. Discurso en la Sala del Dharma

Deberíais saber que el estudio de la Vía no es en absoluto fácil. Por ejemplo, [Linji](#) se quedó en la montaña de [Huangbo](#) durante veinte años, plantando pinos y cedros, y aún así no había agotado la mente y la intención de Huangbo. (1) [Deshan](#) se quedó durante treinta años como asistente de [Longtan \[Chongxin\]](#), encargándose de las toallas y acarreando agua para lavar, y aún así no comprendió la mente de Longtan. Deberíamos identificarnos plenamente, deberíamos identificarnos plenamente. Si bien esto fue así, si hoy en día buscamos puños malolientes como los de Linji o Deshan desde el este hasta el oeste y desde el sur hasta el norte, no podemos encontrar ninguno.

¿No veis que alguien dijo?: «En la cima del Monte Wutai, las nubes están haciendo arroz al vapor; bajo los peldaños de la Sala del Buda, un perro orina hacía los cielos. En lo alto de un mástil, se están cocinando bolas de masa; tres monos están ordenando monedas por la noche». (2)

Hermanos, si podéis asimilar este dicho, conoceréis la mente de los tres vehículos y las doce divisiones de la enseñanza, ¿Queréis entender claramente el significado de que el ancestro [Bodhidharma] hubiese venido del oeste? (3)

Después de una pausa, Dōgen dijo: Agujeread vosotros mismos vuestras fosas nasales. Buscad el loto ardiente en el agua de la mente. (4) Estudiad esto.

– Notas –

(1) Dōgen también cita la historia de Linji plantando árboles en las remotas montañas donde Huangbo en el [Eihei Shingi](#). Véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura, págs. 148–150]. Linji respondió a la pregunta de Huangbo diciendo que plantaba árboles para ofrecer un paisaje a la entrada de la montaña y una pauta para las futuras generaciones.

(2) El dicho «En la cima del Monte Wutai...» es de [Dongshan Shouchu](#) en el volumen 7 de la Transmisión de la Lámpara Jingde, y se cita en el comentario al caso 96 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul). Véase: [Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, pág. 609](#). El Monte Wutai es una montaña sagrada en el norte de China dedicada al Bodhisattva Mañjuśrī. «Las nubes que hacen arroz al vapor» se podría referir a las nubes sobre la montaña que se asemejan al vapor que sale del arroz, pero se podría referir también a los monjes (conocidos como «nubes y agua») que preparan arroz al vapor en los templos de las montañas. Dongshan Shouchou es elogiado por Dōgen en el Eihei Shingi como un *tenzo* (jefe de cocina) ejemplar. Véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura, págs. 49].

(3) (N. del T.) Para «el significado de que el ancestro [Bodhidharma] hubiese venido del oeste» puedes leer el [Discurso en la Sala del Dharma número 304 «El 'no saber' de Bodhidharma»](#).

(4) El «loto ardiente», o loto en medio de las llamas, es una imagen que evoca al Buda sentado en medio del fuego, utilizado por ejemplo por Dōgen en el ensayo Shōbōgenzō Gyōbutsu Igi (La imponente presencia de los budas activos). Véase: [Beyond Thinking, Kazuaki Tanahashi, ed., págs. 90–96]. Esta imagen se refiere a la práctica en medio del mundo kármico del deseo.

(N. del T.) Para ampliar este concepto puedes leer: [Gyoji dokan \(El anillo de la Vía en la práctica continua\) del Rev. Seijun Ishii \(Profesor de la Universidad Komazawa\)](#).

Practicando con no-mente

295. Discurso en la Sala del Dharma

Con un cuenco de monje con asa y un manto de monje con cuernos, un bastón de monje florece y da fruto, un cojín de sentarse esparce raíces que hacen germinar brotes. (1) Śākyamuni bloqueó la puerta de la barrera, y Dipaṅkara tuvo que caminar alrededor de él. (2) Dentro o fuera no hay cuerpo ni mente, desde la antigüedad hasta el presente no hay ancestros del Buda. El maestro [Zhaozhou](#) en el norte y el maestro Zen [Xuefeng](#) en el sur se reúnen y no se reconocen el uno al otro, pero aunque no se reconozcan el uno al otro, aun así se reúnen juntos. (3) ¿Queréis establecer esta verdad?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Una persona de la Vía con no-mente es capaz de ser así, sin haber realizado aún la no-mente, tendréis una gran dificultad. (4)

– Notas –

(1) «Un cuenco de monje con asa y un manto de monje (okesa) con cuernos» son cosas inexistentes, imposibles, pero de tal cosa inconcebible la práctica da fruto, como se simboliza por un bastón que florece o un cojín de sentarse que hace germinar brotes.

(2) [Dipaṅkara](#) es el antiguo Buda de una era anterior que predijo la futura budeidad de Śākyamuni durante una vida previa de Śākyamuni.

(3) [Yunmen](#) respondió a una pregunta sobre el significado principal de la tradición Zen diciendo: «En el sur está el Maestro Xuefeng, en el norte está el Maestro Zhaozhou». Véase: [Master Yunmen, App, pág. 128]. Zhaozhou y Xuefeng posiblemente nunca se conocieron en persona, pero hay diversas historias sobre monjes que viajaban entre ellos e intercambiaban enseñanzas. Una vez, Zhaozhou le dijo a un monje que estaba yendo a visitar a Xuefeng que si éste le preguntaba sobre lo supremo, el monje debería decirle a Xuefeng que el propio monje había venido de Zhaozhou y no era un mensajero oral. Tras escuchar esto, Xuefeng dijo que semejante afirmación solo podía venir de Zhaozhou. Véase: [[Original Teachings of Ch'an Buddhism, Chang](#), págs. 171–172].

Una vez, cuando Zhaozhou le preguntó a un monje que venía de Xuefeng sobre las enseñanzas de éste, el monje informó que Xuefeng estaba diciendo: «El mundo entero es el ojo de un monje. ¿Dónde vas a cagar?» Zhaozhou respondió que si el monje regresaba a Xuefeng debería llevar una paleta (usada para cavar un hoyo y cubrir los excrementos cuando se viaja). En una ocasión, después de escuchar la respuesta de Zhaozhou a uno de sus propios dichos, Xuefeng llamó viejo Buda a Zhaozhou. Véase: [Recorded Sayings of Zen Master Joshu, Green, págs. 5, 140, 141 ó [Radical Zen: The sayings of Jōshū. Translated with a commentary by Yoel Hoffmann](#)].

(4) «No-mente» es una frase común en las enseñanzas Zen. [Guishan](#) dijo que la no-mente es la Vía. [Huangbo](#) dijo que la no-mente es todas las mentes. De la entrada *mushin* en Zengaku Daijiten Hensansho: [Zengaku Daijiten (Zen Studies Dictionary) (Tokyo: Daishūkan Shoten, 1978), pág. 1208]. Para [Dōgen](#), la no-mente se refiere a la conciencia sin pensamiento discriminativo o aferramiento.

Floreciendo en la nieve

297. Discurso en la sala del Dharma en el Día de la Iluminación (1248) (1)

¡La bola de nieve golpea! ¡La bola de nieve golpea! (2) Golpea al frío ciruelo para que florezca en la nieve. En este octavo día del duodécimo mes, la estrella brillante en el cielo y un cucharón de madera en la tierra llegan antes que la primavera.

– Notas –

(1) El Día de la Iluminación, la conmemoración del día del despertar del Buda Śākyamuni, se celebra en Asia Oriental el octavo día del duodécimo mes (Rōhatsu en japonés). Véanse también los discursos en la sala del Dharma [número 88 «Buda bajo los pies»](#), [número 136 «Reuniéndose con el Honrado por el Mundo»](#), [número 213 «Una ciruela en la rama del año pasado»](#), [número 360 «La maravillosa fragancia de la sabiduría y la virtud entre la nieve»](#), [número 406 «Preservar la ceremonia de la flor del ciruelo»](#), [número 475 «Adhiriéndose al cumplimiento de la realización»](#) y [número 506 «El brillo negro de la Iluminación»](#).

(2) “¡La bola de nieve golpea! ¡La bola de nieve golpea!” procede del comentario en verso a una historia sobre el [Laico Pang](#) jugando en la nieve, en el caso 42 del Hekiganroku. Véase: [[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary](#), pág. 304].

La función fundamental en el ámbito de las etapas

301. Discurso en la Sala del Dharma

Los practicantes comunes principiantes y avanzados son como el bambú en la montaña y el ciprés en el jardín. Los sabios incompletos y superiores son como las flores de primavera y la luna de otoño. (1) Practicad para que no haya Zen en el mundo del Zen, y para que quede claro que no tenéis deseos en el mundo del deseo. A lo largo de todo el mundo, no hay nadie que entienda el Dharma de Buda. En todo el gran país de la China de los Tang, no hay más que devoradores de desechos. (2) Exponer una cosa no da en el blanco. Si no está acompañada de las diez mil cosas, ¿qué etapas podría haber? (3) ¿Para que sirve esto?

– Notas –

(1) «Practicantes comunes principiantes y avanzados» se refiere a personas en las diez primeras, y luego en las treinta siguientes, de las cincuenta y dos etapas del desarrollo de un [bodhisattva](#). «Principiantes y avanzados» son, literalmente, externos e internos, los primeros aún están sujetos a renunciar y abandonar el camino. Estas cincuenta y dos etapas están descritas en el Gandavyūha Sūtra, el capítulo final del [Avatamsaka Sūtra \(Sutra del ornamento floral\)](#). «Sabios incompletos y superiores» se refiere a las doce etapas finales para los sabios incompletos, y a la etapa de budeidad, más allá de la cincuenta y dos, para el sabio superior. Véase: [Entry into the Realm of Reality, Cleary].

(2) «En todo el gran país de la China de los Tang, solo hay devoradores de desechos» es una paráfrasis de un dicho de [Huangbo](#) a su asamblea. Huangbo llamó a sus monjes sorbedores de desechos y dijo que no había maestros del Chan en toda China. Véase el caso 11 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul) [[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 72–80](#)] ó el caso 53 del Shōyōroku (Libro de la Serenidad) [[Book of Serenity, Cleary, págs. 223–228](#)].

(3) «Exponer una cosa no da en el blanco» es la respuesta de [Nanyue Huairang](#), después de ocho años de consideración en la práctica, a la pregunta que le dirigió el sexto ancestro, [Huineng](#). Cuando Nanyue llegó por primera vez, Huineng le había preguntado: «¿Qué es esto que viene así?». Véase: [Transmission of the Lamp, Ogata, pág. 162].

«Sin estar acompañada de las diez mil cosas» es de la pregunta del [Laico Pangyun](#) a [Mazu](#): «¿Quién es la persona que no está acompañada por las diez mil cosas?». Mazu respondió: «Cuando puedas tragarte el Río Occidental entero de un solo trago, te lo diré». El Laico Pang se quedó entonces con Mazu durante dos años, estudiando con él. Véase: [Transmission of the Lamp, Ogata, págs. 293–294].

«¿Qué etapas podría haber?» es un dicho de Huineng. Cuando [Qingyuan Xingsi](#) le preguntó cómo practicar para no caer en etapas, Huineng le preguntó qué práctica había estado haciendo. Qingyuan dijo que ni siquiera practicaba la verdad sagrada, y Huineng dijo: En ese caso, «¿Qué etapas podría haber?». Véase el comentario al caso 5 sobre Qingyuan en el Shōyōroku (Libro de la Serenidad) [[Book of Serenity, Cleary, pág. 20](#)].

La cara sonriente en Año Nuevo

303. Discurso en la Sala del Dharma en Año Nuevo [1249]

Después de relatar el discurso en la sala del Dharma en Año Nuevo del maestro Zen [Hongzhi](#), Dōgen dijo lo siguiente. (1)

En esta gran auspiciosa mañana de Año Nuevo, los monjes de mantos remendados en [zazen](#) se comprometen con la Vía pacíficamente. Todos tienen una cara sonriente con el color de la primavera. Aparecen los cuencos de comer de los budas, y se escucha la canción del ciruelo en medio de mil cumbres nevadas. (2) La mente del hijo de Xie está satisfecha en su bote de pesca.

– Notas –

(1) Esta introducción es una nota añadida al texto por el recopilador de este volumen, [Koun Ejō](#). El discurso en la sala del Dharma de Hongzhi al que se refiere aquí fue citado previamente al completo por Dōgen en su propio discurso en la sala del Dharma en Año Nuevo [número 142 «Pescando una persona»](#), y de nuevo se refirió a él en el discurso en la sala del Dharma [número 216 «Dichoso con zazen»](#).

Las dos primeras frases aquí son ligeras variaciones respecto al comienzo del discurso en la sala del Dharma número 216. Y la frase final en este discurso en la sala del Dharma, referida a [Xuansha](#), es idéntica a la frase final del discurso en la sala del Dharma número 216.

(N. del T.) Sobre el tercer hijo de Xie (es decir, Xuansha para referirse a sí mismo), puedes leer también el discurso en la sala del Dharma [número 91 «Una flor eterna»](#).

(2) La canción del ciruelo es una referencia a una pieza de música, «Encantadores flores de ciruelo», a la que se refiere en el discurso en la sala de Dharma [número 138 «Un cucharón de madera golpeando en el lugar que no podemos evitar»](#) y su nota 2 en el volumen 2 del Eihei Kōroku.

(N. del T.) Sobre esta pieza de música, puedes leer también el discurso en la sala del Dharma [número 258 «Tocando la flauta de hierro»](#). Podría ser [esta](#).

El «no saber» de Bodhidharma

304. Discurso en la Sala del Dharma

Gran asamblea, el estudio de la Vía no es muy fácil. Por tanto, los antiguos sabios y los respetables anteriores estudiaron en las asambleas de buenos maestros, donde practicaron de forma penetrante durante cerca de veinte o treinta años. [Yunyan](#) y [Daowu](#) se dedicaron a la Vía durante cuarenta años. El maestro [Chuanzi](#) (el barquero) se quedó con [Yaoshan](#) durante treinta años, alcanzando claramente este asunto. [Nanyue \[Huairang\] Dahui](#) estudió en Caoxi [con [Huineng](#)] durante quince años. [Linji](#) permaneció en la Montaña [Huangbo](#) durante treinta años, plantando pinos y cedros, comprometiéndose en este asunto.

Por tanto, los hermanos de esta montaña deberían apreciar sus días y sus noches, comprometiéndose con la Vía en zazen. No os dejéis influenciar por las condiciones. Si estáis influenciados por las condiciones, os quedaréis en el polvo del mundo vulgar y perderéis cada instante de vuestro tiempo. Levantando vuestras cabezas y chasqueando vuestros dedos, o suspirando, deberíais lamentar cada instante del tiempo que habéis perdido, ya que apreciamos el cuerpo del Dharma y [zazen](#).

El primer ancestro, [Bodhidharma](#), vino del Oeste y no se dedicó a varias actividades ni ofreció enseñanzas sobre los sutras o los comentarios, sino que simplemente se colocó de cara al muro en zazen durante nueve años en Shaolin. Sentarse es exactamente el tesoro de la visión del verdadero Dharma de la maravillosa mente del nirvāṇa. Generación tras generación dieron la transmisión cara a cara, recibiendo íntimamente el sello secreto, transmitiendo de verdad los huesos y la médula entre maestros y discípulos. Solo esto es el único asunto genuino; el resto de cosas no son así.

Por tanto, el [Emperador Wu de Liang](#) le preguntó al primer ancestro: «¿Cuál es el significado más profundo de la verdad sagrada?». (1)

El primer ancestro dijo: «Una vacuidad inmensa, nada sagrado».

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

El ancestro dijo: «No lo sé».

Este mero «no saber» no ha sido comprendido por nadie de las recientes generaciones. Ahora, entre las montañas del [Gran Song \[China\]](#), esos abades que se sientan en los asientos del león y se llaman a sí mismos [maestros](#) de los seres humanos y celestiales, nunca han comprendido esto. ¡Qué desgracia, qué desgracia! No hace falta decir que entre la gente de nuestro país, Japón, nadie lo ha comprendido. Todos vosotros, ¿queréis comprender el «no saber» del primer ancestro?

En la casa de los ancestros del Buda, originalmente no hay ningún principio sobre la naturaleza de la mente, sobre la naturaleza de Buda o sobre la naturaleza de la consciencia. Simplemente dependiendo de las combinaciones de causas y condiciones del viento y el fuego, hay

movimientos y actividades. Y además, la gente estúpida considera los movimientos y las actividades como almas eternas. (2) Gran asamblea, ¿queréis comprender este asunto?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Con la vacuidad inmensa de nada sagrado, y el «no saber», alcanzáis la piel, la carne, los huesos y la médula. (3) Si alguien pregunta algo más sobre esto, haced que haga tres postraciones y que vuelva a su lugar.

– Notas –

(1) Esta historia es el caso 1 del Hekiganroku y el caso 2 del Shōyōroku. Véase: [[Blue Cliff Record, Cleary & Cleary](#), págs. 1–9; y [Book of Serenity, Cleary](#), págs. 6–10].

(2) «Almas eternas», literalmente «espíritus conscientes», se refiere a la idea de un yo fijo y permanente que persiste a lo largo de la vida y la muerte.

(3) Para la transmisión de la piel, la carne, los huesos y la médula de Bodhidharma, véase el [Discurso en la Sala del Dharma número 46 «El Dharma impregna desde la superficie hasta el fondo»](#).

Clarificar la armonía entre la luz y la oscuridad

312. Discurso en la Sala del Dharma

Las personas que estudian el Dharma del Buda deberían conocer primero los dichos de los budas y ancestros, sin dejarse confundir por los de fuera de la Vía. Hermanos, deberíais saber que las creencias sobre que no hay luminosidad ni oscuridad; que la oscuridad se desvanece y retorna a la luminosidad; que la luminosidad y la oscuridad tienen la misma forma; o que lo bueno y lo malo tienen la misma mente, son todas opiniones que están fuera de la Vía. Si consideráis que las opiniones de los de fuera son lo mismo que los dichos de los budas y ancestros, sois tan necios como los se aferran a una piedra como si fuese una joya.

Hermanos, ¿no veis que [Shitou \[Xiquian\]](#) dijo: «Justo en la luz hay oscuridad, pero no la afrontes como oscuridad. Justo en la oscuridad hay luz, pero no la veas como luz». (1) ¿Queréis conocer el dicho de nuestro antiguo ancestro Shitou sobre que justo en la luz hay oscuridad? *Dōgen golpeó su bastón una vez.*

¿Queréis conocer el dicho de Shitou sobre que justo en la oscuridad hay luz? *Dōgen golpeó su bastón una vez.*

¿Por qué el ancestro dijo que no había que afrontarla como oscuridad? ¿Queréis iluminar este aspecto? *Dōgen golpeó su bastón una vez.*

¿Por qué el ancestro dijo que no había que verla como luz? ¿Queréis iluminar este aspecto? *Dōgen golpeó su bastón una vez.*

El ancestro también dijo: «La luz y la oscuridad están frente a frente como el pie adelantado y el pie atrasado al caminar». Gran asamblea, ¿queréis conocer el pie adelantado y el atrasado al caminar? *Dōgen golpeó su bastón dos veces y dijo:* No podemos llamar a nuestro pie adelantado el atrasado, y no podemos llamar a nuestro pie atrasado el adelantado. ¿Cuál es el significado de tal principio? *Dōgen golpeó su bastón dos veces.*

– Notas –

(1) Este dicho de Shitou, y el que sigue, son de su importante poema didáctico «Armonía de la diferencia y la mismidad» ([Sandōkai](#) en japonés), que expresa las interacciones entre lo fenoménico y lo universal. Véase Discurso en la Sala del Dharma número 307.

«Los cuatro elementos retornan a su naturaleza... El fuego calienta, el viento se mueve, el agua moja, la tierra es sólida».

El té y el arroz cotidianos de hacer girar la gran rueda del Dharma

315. Discurso en la Sala del Dharma

Todos los dharmas nacen de causas y condiciones. Este Dharma expone las causas y condiciones, y extingue todas las condiciones. El Gran Maestro [Śākyamuni] lo expresó así. ¿Cómo es practicar esta realidad? Cuando [Aśvajit](#) escuchó la enseñanza, cortó la raíz de la vida [y la muerte], y cuando [Śāriputra](#) escuchó la enseñanza su rostro se abrió. (1) Esto es el té y el arroz cotidianos en la casa de los ancestros del Buda. Si nosotros somos descendientes de los ancestros del Buda, podemos empezar a construir un santuario para el rey enojado en la cabeza del Buda Vairocana, y hacer girar la gran rueda del Dharma que va más allá de [Dongshan](#) [[Liangjie](#)]. Decidme, ¿qué es esto de hacer girar la gran rueda del Dharma?

Entonces Dōgen levantó su hossu y dijo: Incluso si podéis hacerla girar, no podéis esquivar mi [hossu](#).

– Notas –

(1) Aśvajit (Assaji en lengua Pali india) era uno de los cinco compañeros del Buda durante sus prácticas ascéticas en el camino del despertar, y luego se convirtió en un arhat y discípulo del Buda. Śāriputra era uno de los diez grandes discípulos del Buda, que se despertó con la ayuda de Aśvajit; véase el discurso en la sala del Dharma [número 381 «La sabiduría no es la Vía»](#).

La certeza antes de que floreciesen los melocotones

317. Discurso en la Sala del Dharma

Los ojos no son facultades sensoriales, sino en realidad nueces de jabón. (1) Las flores de melocotón no son objetos, sino más bien la tajada de carne roja de [Linji](#). (2) La conciencia no es percepción, sino los antiguos ojos parpadeando en el Pico del Buitre. La mente no es la capacidad de pensar, sino obtener y confiar la médula en Shaolin. (3) ¿Queréis entender en detalle por qué esto es así?

Después de una pausa, Dōgen dijo: En medio de la lluvia primaveral, del viento primaveral y de los árboles y hierbas primaverales se encuentran los ruiseñores, las lombrices y los sapos. Es imposible dudar de este dicho de Eihei: ¿Por qué fue necesario que [Lingyun](#) viese las flores de melocotón?

– Notas –

(1) Para más información sobre [nueces de jabón](#) usadas en rosarios, véase el discurso en la sala del Dharma [número 143 «Cuernos ocultos tras la Osa Mayor»](#) y su nota 2 en el volumen 2.

(2) Linji dijo: «En esta tajada de carne roja hay una persona verdadera sin rango, siempre saliendo y entrando por los portales de tu rostro». Véase: [[Zen Teachings of Master Lin-chi, Watson](#), pág. 13 y el caso 38 de [Book of Serenity, Cleary](#), pág. 167]. Las flores de melocotón se refieren al incidente del despertar de Lingyun Zhiqin.

(3) Los «ojos parpadeando en el Pico del Buitre» se refieren a Śākyamuni parpadeando y sosteniendo una flor de en la primera transmisión; y «confiar la médula en Shaolin» se refiere a la transmisión del sello de la mente de [Bodhidharma](#).

Abandonar cuerpo y mente de verdad

318. Discurso en la Sala del Dharma

Mi difunto maestro [[Tiantong Rujing](#)] instruyó a la asamblea: «Sanzen (el estudio y la práctica del Zen) es abandonar cuerpo y mente».

Gran asamblea, ¿queréis comprender plenamente el significado de esto?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Al sentarse erguidos y abandonar cuerpo y mente, las fosas nasales de los maestros ancestrales son flores de vacuidad. En cuanto a la verdadera transmisión del samādhi de contemplar la pared, las generaciones posteriores de discípulos están exponiendo errores. (1)

– Notas –

(1) «Las generaciones posteriores de discípulos están exponiendo errores» quiere decir que están apegados a las formas de sentarse erguido, o al estudio del Zen (*sanzen*), en vez de llevar a cabo la actividad crucial de abandonar cuerpo y mente.

La mente es muros, el Buda es barro

319. Discurso en la Sala del Dharma

El verdadero Dharma correctamente transmitido por los budas y ancestros es simplemente sentarse. Mi difunto maestro [Tiantong \[Rujing\]](#) instruyó a la asamblea diciendo: «Conocéis las circunstancias del Maestro Zen [Damei Fachang](#) cuando estudiaba con el gran maestro [Kiangsi Mazu](#), ¿no? Le preguntó a Mazu: '¿Qué es Buda?' y Mazu dijo: 'La mente en sí misma es Buda'. Inmediatamente Damei hizo postraciones y se marchó, y subió a los picos de la Montaña Ciruelo (Meishan) donde comió piñones y se vistió con hojas de loto, dedicando toda su vida a practicar [zazen](#) día y noche. Durante treinta años fue desconocido por gobernantes o ministros, y no recibió ningún apoyo de protectores. Esto es un ejemplo excelente de la Vía del Buda». (1)

Deberíamos saber que zazen es la actividad decorosa de práctica tras la realización. La realización es simplemente sentarse en zazen. En este monasterio tenemos la primera sala de los monjes (sōdō), por lo que en este país del Japón es la primera vez que hemos oído esto, la primera vez que lo hemos visto, la primera vez que hemos entrado y la primera vez que nos hemos sentado en una sala de los monjes. Esto es una suerte para la gente que estudia la Vía del Buda.

Más tarde un monje le preguntó a Damei: «¿Qué principio alcanzaste cuando viste al gran maestro Mazu y viniste a residir a esta montaña?».

Damei dijo: «Mazu me dijo que esta mente en sí misma es Buda».

El monje dijo: El Dharma del Buda de Mazu es diferente hoy en día».

Damei preguntó: «¿Cómo es de diferente?».

El monje dijo: «Hoy en día dice: 'Ni mente ni Buda'».

Damei dijo: «Este viejo confunde a la gente continuamente. Le dejaré que mantenga ni mente ni Buda; para mí es solo que esta mente en sí misma es Buda».

El monje regresó e informó a Mazu, y Mazu dijo: «El ciruelo ha madurado».

Entonces vemos que la persona que entendió claramente que esta mente en sí misma es Buda abandonó la sociedad humana y se adentró en las montañas y valles profundos, practicando únicamente zazen día y noche. Hermanos de esta montaña, deberías enfocaros sinceramente en zazen con mente única. No paséis vuestros días y noches en vano. (2) La vida humana es impermanente, ¿cómo podríamos esperar a otro momento? Suplico en oración por vuestra práctica. Gran asamblea, ¿queréis entender la verdad de que esta mente en sí misma es Buda?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Esta mente en sí misma es Buda es muy difícil de entender. La mente es vallas, muros, tejas y guijarros, y el Buda es un pegote de barro o un terrón de tierra. Kiangsi [Mazu] expresó el rastrear barro y gotear agua; Damei lo realizó escondiéndose en las hierbas y pegándose a los árboles. (3) ¿Dónde podemos encontrar que esta mente en sí misma es Buda?».

– Notas –

(1) Esta historia sobre Damei y Mazu también aparece en el Discurso en la Sala del Dharma [número 8 «Una maduración de ciruelo»](#) y en las Palabras sobre el Dharma (Hōgo) [número 9 «La corriente vital de 'La mente en sí misma es Buda'»](#) del Volumen 8. Se menciona en los casos 30 y 33 del Mumonkan (La barrera sin puerta). Véase: [Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 144–145, 155–157 ó [Gateless Barrier, Aitken, págs. 189–194, 204–207](#)]. La historia también aparece en La Transmisión de la Lámpara Jingde, véase: [Transmission of the Lamp, [Ogata](#), pág. 240].

(2) «No paséis vuestros días y noches en vano» es la conclusión del poema de [Shitō](#) «Armonía entre la diferencia y la mismidad» (Sandōkai en japonés). Véase: [[Cultivating the Empty Field, Leighton and Wu, págs. 74–75](#)].

(N. del T.) [Dōgen](#) también usa esta expresión en el [Fukanzazengi](#) y en la Reunión Informal (Shōsan) [número 2 «Residiendo plenamente en las montañas»](#).

(3) «Rastrear barro y gotear agua» aparece en la introducción del caso 2 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul): «Decir la palabra 'Buda' es rastrear barro y gotear agua». Véase: [[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, pág. 10](#)]. «Esconderse en las hierbas y pegarse a los árboles» aparece justo al principio de la introducción del caso 73 del Shōyōroku (Libro de la Serenidad): «Al esconderse en las hierbas y pegarse a los árboles uno se convierte en un espíritu». Véase: [[Book of Serenity, Cleary, pág. 307](#)]. Es una expresión tradicional para el continuo apego de los fantasmas o espíritus a este reino. En este Discurso en la Sala del Dharma, Dōgen está usando ambas expresiones para señalar el voto de permanecer en el mundo fenoménico de los seres sensibles para desarrollar la actividad de los [bodhisattvas](#).

El cucharón está en tus manos

320. Discurso en la sala del Dharma para el baño de Buda [en el Aniversario de Buda, 1249]

Como previamente, Dōgen citó todo el discurso en la sala del Dharma de [Hongzhi](#) para el baño de Buda que comienza: «Esta es el agua completamente clara de la vacuidad de la naturaleza propia», y a continuación Dōgen dijo lo siguiente. (1)

Instando a dos dragones a que le llevasen agua, la [Reina Māyā](#) bañó el cuerpo de su hijo recién nacido. Así el Buda abandonó la bendición del [Cielo Tusita](#) y parecía estar manchado por los seis objetos de los sentidos del reino humano. Agarró un trozo de barro para hacer de él un buda, y sacó a la luna del agua, considerándola el espíritu. El voto oceánico de la gran compasión no tiene orilla ni límite, y salva a los seres vivos liberándolos del puerto del sufrimiento. El último cuerpo es el verdadero comienzo, y su nacimiento, diciendo: «Solo yo soy el Honrado por el Mundo», es el motivo genuino [para salvar a los seres]. En esta ocasión propicia, tanto el viejo como el joven cortan la ignorancia, la codicia y la ira. Cuando nutráis el poder del cucharón de madera en el Pico del Buitre, os convertiréis en personas eminentes dentro de la cueva de monjes de mantos remendados.

Todos vosotros, personas benevolentes, ¿cómo es justo cuando el mango del cucharón está en vuestras manos? La persona más insignificante posee la más elevada sabiduría. (2)

– Notas –

(1) Esta introducción es una nota añadida al texto por [Koun Ejō](#), recopilador de este volumen, y se refiere al discurso en la sala del Dharma de Hongzhi, citado en su totalidad en el discurso en la sala del Dharma [número 256 de Dōgen](#) [«Lavando un cuerpo inmaculado»](#).

(2) «La persona más insignificante posee la más elevada sabiduría» procede del Sutra de la Plataforma del sexto ancestro, [Huineng](#), cuando le preguntan sobre el tener su propio poema escrito en la pared. Véase: [\[Sutra of Hui-neng, Cleary, pág. 10 ó Diamond Sutra and Sutra of Hui Neng, Price and Wong, pág. 17\]](#). En castellano: «El Sutra de Hui Neng. Comentarios de Hui Neng al Sutra del Diamante, Ed. Edaf».

Esta misma mente haciendo muescas en el barco

323. Discurso en la Sala del Dharma

Un antiguo dijo: «Esta misma mente, este mismo Buda». (1) Ahora solo hay unos pocos que puedan entender esto. Aunque dijo: «Esta misma mente», esto no se refiere a las primeras cinco consciencias, o a la sexta, octava o novena consciencia, o a los diferentes aspectos de la mente. (2) Tampoco es la *citta*, la mente de las hierbas y los árboles, o la mente como esencia del corazón. (3) Excluyendo todo esto, ¿qué mente hay a la que podamos llamar «esta misma mente»? No es el pensar, el saber, la memoria o la sensación, ni los puntos de vista o el entendimiento, ni el conocimiento espiritual o el conocimiento clarificado. Alcanzando tal nivel [en el que comprendemos que no es ninguna de estas clases de mente], ¿quién puede penetrar «esta misma mente, este mismo Buda?».

Hubo más de ochenta buenos maestros que fueron discípulos de [Mazu](#), pero solo el Maestro Zen [Ruhui](#) del templo Dongsi en Hunan comprendió el significado de «esta misma mente, este mismo Buda». ¿Por qué digo esto?

Después de que [Mazu Daoyi] Daji dejase el mundo, este maestro [Dongsi Ruhui] siempre se lamentaba de que los estudiantes de Mazu continuasen recitando y memorizando sin cesar el dicho «Esta misma mente, este mismo Buda». Decía: «¿Dónde mora el Buda que pudiese llamarse 'Esta misma mente'? La mente es como el pintor [del mundo], pero lo llamáis 'Este mismo Buda'».

Por último, el maestro [Ruhui] dijo a la asamblea: «La mente no es Buda, la sabiduría no es la Vía. La espada hace tiempo que desapareció, sin embargo, hacéis muescas en el barco». (4) Desde entonces, la gente llamó al templo de Dongsi la cueva del Zen. (5)

El significado de «esta misma mente, este mismo Buda» es así. Sinceramente os suplico que no os dejéis llevar por la demencia ni la confusión.

– Notas –

(1) «Esta misma mente, este mismo Buda» se refiere al dicho de Mazu «Esta mente en sí misma es Buda». Véase el caso 30 del Mumonkan en [Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 144–145 y [Gateless Barrier, Aitken, págs. 189–194](#)]. Cuando un monje le preguntó sobre «esta misma mente, este mismo Buda», Mazu respondió: «Ni mente, ni Buda». Véase: [[Sun Face Buddha, Cheng Chien, pág. 78](#) y Transmission of the Lamp, Ogata, pág. 188].

(2) Estas diferentes consciencias se refieren a la teoría [Yogācāra](#) que incluye los cinco sentidos como las cinco primeras consciencias, y la facultad mental que observa los objetos mentales (es decir, los pensamientos) como el sexto sentido y la sexta consciencia. La octava consciencia, o *ālaya vijñāna* en sánscrito, es el depósito de todas las experiencias y actitudes resultantes, tanto sanas como insanas, que pueden fortalecerse o debilitarse dependiendo de nuestra conducta.

La séptima consciencia, *manas* en sánscrito, no mencionada aquí por Dōgen, es la facultad egoísta de la consciencia humana que diferencia el yo de los demás y objetiva el mundo. No es probable que esta séptima consciencia se confunda con el Buda, ya que se puede considerar la fuente de la ilusión. Un texto básico sobre las ocho consciencias son los Treinta Versos (Triṃśikā) de [Vasubandhu](#).

Véanse las traducciones y comentario en: [The Principles of Buddhist Psychology, David Kalupahana (Albany: State University of New York Press, 1987) o Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor, Stefan Anacker, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1984)]. La novena consciencia, expuesta especialmente en el [Budismo Vajrayāna o Shingon](#), y descrita en el Vajra Samādhi Sūtra, es la octava consciencia transformada y purificada. «Los diferentes aspectos de la mente», literalmente los diferentes «dharma» de la mente, se refiere a las enseñanzas psicológicas del abhidharma sobre la variedad de elementos que componen la realidad, en su mayoría cualidades mentales.

(3) *Citta* es el término sánscrito que generalmente se refiere a la mente humana y a todos sus aspectos. «La mente de las hierbas y los árboles» y «la mente como esencia del corazón» son dados por Dōgen para los términos sánscritos *hṛdaya* o *karida* y *vṛddha* o *irida*. Estos son aspectos de la mente delineados muy cerca del comienzo del capítulo «Despertar de la mente» en el texto [Tiantai Mohe Zhiguan](#) del fundador del Tiantai, [Zhiyi](#). Véase: [The Great Calming and Contemplation: A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-I's Mo-Ho Chih-Kuan, Neal Donner and Daniel Stevenson (Honolulu: Kuroda Institute, University of Hawai'i Press, 1993), pág. 140].

La mayoría de los principales discípulos de [Dōgen](#), a los que se dirigía en estos Discursos en la Sala del Dharma, también habían sido monjes Tendai como Dōgen y habrían conocido estos términos técnicos. Dōgen también se refiere a estos mismos tres aspectos de la mente al comienzo del ensayo Shōbōgenzō Hotsu Bodaishin (Suscitando la mente del despertar). Véase: [[Zen Master Dogen's Shobogenzo, book 3, Nishijima and Cross, págs. 265–266](#) ó [Zen Master Dōgen: An Introduction with Selected Writings, Yūhō Yokoi with Daizen Victoria, trad., \(Tokyo: Weatherhill, 1976\), pág. 107](#)].

En ese fragmento Dōgen dice que la *bodhicitta*, la mente dirigida hacia el despertar, surge mediante el uso de la mente del pensar y del saber, o *citta*. La «mente de las hierbas y los árboles», *hṛdaya*, se refiere a la fuerza vital vista a través de las ideas de la naturaleza búdica, o de *tathāgata-garbha*, el mundo como el seno de los budas. La «mente como esencia del corazón», o *vṛddha*, se refiere al corazón o núcleo.

(4) «La espada hace tiempo que desapareció, sin embargo hacéis muescas en el barco» se refiere a una historia sobre una persona tonta cuya espada cayó por la borda y que entonces hizo una muesca en el costado del barco para marcar por dónde se había perdido. La historia procede de los clásicos [Anales de Primavera y Otoño de Lu](#), una colección enciclopédica de escritos filosóficos chinos del s. III a.e.c.

(5) Todo este párrafo procede de la Transmisión Jingde de la Lámpara. Véase: [Transmission of the Lamp, Ogata, pág. 245].

Práctica de cosecha en época de lluvias

325. Discurso en la Sala del Dharma en el primer día del quinto mes

Cuando la piel de buey cubre los pilares del templo, los pilares del templo lloran: «¡Buaaah!». (1)
Alguien cruza por el puente, el puente fluye pero el agua no. (2)

Si bien los antiguos respetables hablaban así, ¿la gente de hoy en día lo entiende o no? Los de mantos remendados abandonan cuerpo y mente dentro del puño de la consciencia kármica ignorante. Aquí en esta cabaña en la montaña, en medio de los ciruelos del quinto mes, cae la lluvia. (3) Bajo los cielos, en este momento es temporada de cosecha para el trigo nuevo.

– Notas –

(1) Un monje le preguntó a [Guizong Zhichang](#): «Este asunto no tiene fin, ¿cómo podemos ocuparnos de él?». Guizong Zhichang dijo: «Cuando la piel de buey cubre los pilares del templo, los pilares del templo lloran: '¡Buaaah!'». Y continuó: «La gente corriente escucha y no oye, pero todos los sabios se ríen alegremente». Véase: [Transmission of the Lamp, Ogata, pág. 249].

(2) «Alguien cruza por el puente, el puente fluye pero el agua no» procede de un poema del gran laico Fu. Las líneas anteriores dicen: «Agarrar una azada con las manos vacías, caminar montado en un búfalo de agua». Esto aparece en el volumen 27 de la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#).

(3) El quinto mes en Japón forma parte de la época de lluvias, y es desagradablemente húmedo.

Alimentando al búfalo de agua con hierbas de cinco metros

326. Discurso en la Sala del Dharma para la celebración del quinto día del quinto mes [1249]

Como anteriormente, el maestro Dōgen citó el discurso en la sala del Dharma para el quinto día del quinto mes de [Hongzhi](#), y luego, tras una pausa, Dōgen dijo lo siguiente. (1)

El quinto día del quinto mes es el Festival del Centro del Cielo, cuando Samantabhadra y Mañjuśrī se presentan como gente corriente, y recogen un tallo de hierba de cinco metros para criar al búfalo de agua de [Guishan](#). (2)

– Notas –

(1) Para otros discursos en la sala del Dharma en este día del Festival del Quinto Mes, conocido también como Día de los Muchachos, véanse los discursos en la sala del Dharma [número 169 «La hierba que no entra por la puerta»](#), [número 242 «Sin habla dual y los ríos fluyendo hacia arriba»](#) y [número 261 «La difusión de la sabiduría curativa»](#). Esta introducción es una nota añadida por el recopilador de este volumen, [Koun Ejō](#). El extracto de Hongzhi al que se refiere aquí se ofrece en su totalidad en el discurso en la sala del Dharma número 242, que finaliza con: «Una persona asentada no habla; el agua calma no fluye».

(2) En el primer discurso en la sala del Dharma para el festival del quinto mes, el discurso [número 169 «La hierba que no entra por la puerta»](#), Mañjuśrī le pidió al peregrino Sudhana que le trajese un solo tallo de hierba medicinal. Aquí Samantabhadra y [Mañjuśrī](#) recogen un tallo de cinco metros, que se refiere a la imagen de un cuerpo de buda de cinco metros de altura.

[Dōgen](#) se refiere a menudo al búfalo de agua de Guishan Lingyou. Guishan dijo que tras su muerte se convertiría en un búfalo de agua al pie de la montaña. Véase el discurso en la sala del Dharma [número 159 «El cuerpo de prajñā»](#) del volumen 2 y su nota 1. El búfalo de agua se convirtió en una imagen común para referirse a los estudiantes monjes que desarrollan su práctica.

La antigua grulla que vuela por todo el mundo

327. Discurso en la Sala del Dharma

Aunque el tesoro de la visión del verdadero Dharma ([Shōbōgenzō](#)), la maravillosa mente del *nirvāṇa*, es lo que los budas protegen y guardan en mente, no puede ser profanado por el Budadharma. (1) Aunque fue correctamente transmitido por los [arhats](#), el tesoro de la visión del verdadero Dharma no descendió al dharma de los [śrāvakas](#). Aunque fue correctamente transmitido por la gente corriente, no descendió al dharma de los seres sensibles. Si esto no fuese cierto, ¿cómo podría haber llegado incluso hasta nosotros ahora? Gran asamblea, ¿queréis saber claramente la clave de por qué esto es así?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Después de medianoche, la luna se pone y el nido se enfría con la noche. La grulla milenaria no se queda en el bosque enojado.

– Notas –

(1) El tesoro de la visión del verdadero Dharma no profanado por el Budadharma se puede referir a la profanación por los apegos al Dharma, o a las enseñanzas provisionales incluidas en el Dharma.

Sin escapar de Buda, sin escapar de la ilusión

339. Discurso en la Sala del Dharma

Según recuerdo, el antiguo Buda [Zhaozhou](#), cuando estaba residiendo en el templo Guanyin, dio un discurso en la sala del Dharma en el que dijo a la asamblea: «Es como una joya brillante sostenida en la palma de la mano, cuando viene un bárbaro, se refleja un chino». Este viejo monje sostiene una brizna de hierba para utilizarla como un cuerpo dorado de cinco metros, y sostiene un cuerpo dorado de cinco metros para utilizarlo como una brizna de hierba. Buda es ilusión, las ilusiones son Buda». (1)

Entonces un monje preguntó: «Me pregunto, ¿para quién la ilusión es Buda?».

Zhaozhou dijo: «Es la ilusión de todos».

El monje dijo: «¿Cómo podemos escapar de ello?».

Zhaozhou dijo: «¿De qué sirve escapar de ello?».

El maestro Dōgen dijo: Aunque el viejo Buda Zhaozhou lo dijo así, yo, Eihei, también tengo algo que decir. Gran asamblea, ¿queréis escucharlo? Supongamos que alguien me preguntase: «Me pregunto, ¿para quién la ilusión es Buda? Yo le diría: Una brizna de hierba es la ilusión de una brizna de hierba. El cuerpo dorado de cinco metros es la ilusión del cuerpo dorado de cinco metros.

Si preguntase: «¿Cómo podemos escapar de ello?» Yo le diría: Si quieres escapar de ello, simplemente escapa de ello.

– Notas –

(1) Esta cita de Zhaozhou procede del volumen 10 de la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#). Véase: [[Original Teachings of Ch'an Buddhism, Chang, pág. 166](#); [Transmission of the Lamp, Ogata, pág. 349](#)]. El original de la primera respuesta de Zhaozhou al monje se podría leer como: «Es la ilusión por el bien de todos». La versión de los Dichos Registrados de

Zhaozhou, recopilados quizás alrededor de la misma época que la Transmisión Jingde de la Lámpara, utiliza caracteres ligeramente diferentes para el diálogo, que enfatizan la interpretación de «por el bien de». Véase: [Recorded Sayings of Zen Master Joshu, Green, pág. 34 ó [Radical Zen: The sayings of Jōshū. Translated with a commentary by Yoel Hoffmann](#)].

«Cuando viene un bárbaro, se refleja un chino» como lo cita [Dōgen](#), es una abreviación de la expresión original de Zhaozhou: «Cuando viene un bárbaro, se refleja un bárbaro; cuando viene un chino, se refleja un chino». «Ilusión» aquí es *bonno*, que se refiere a los apegos y sufrimientos emocionales y mentales.

Sentados en la luna de otoño

344. Discurso en la Sala del Dharma de Medio Otoño

Recuerdo que cuando estaba residiendo en el monasterio Tiantong, el Maestro Zen [Hongzhi](#) dio un discurso en la sala del Dharma de Medio Otoño y dijo lo siguiente: «En el mundo puro y fresco, el recipiente de aire fresco empapa el otoño. El cuerpo-y-mente claro dispersa las apariencias y abraza la luna a medianoche. Es espiritualmente auto-iluminado, inmenso y siempre vacío. Cortando las condiciones causales del surgimiento y la cesación, abandona las opiniones discriminativas sobre la existencia y la no-existencia. Gente, habiendo llegado a tal ámbito, ¿podéis manifestar esto en vuestra actividad o no?».

Después de una pausa, [Hongzhi] dijo: «Romped completamente el laurel de la luna y la clara luz se incrementará». (1)

El maestro Dōgen dijo: Gente, ¿os gustaría hacer postraciones al viejo Buda Hongzhi?

Dōgen levantó su [hossu](#) y dijo: El viejo Buda Hongzhi ya ha aparecido en este mundo y ha recibido postraciones de todos. ¿Oís además el Dharma que el viejo Buda Hongzhi está exponiendo?

Después de una pausa, Dōgen dijo: ¿Por qué el «¿Qué luna es esta?» de nuestro ancestro [Yunyan](#) ha aparecido de repente como un zafu redondo? (2)

– Notas –

(1) Este discurso en la sala del Dharma de Hongzhi es evocado por [Dōgen](#) en un discurso en la sala del Dharma de Medio Otoño anterior, ocho años antes, en 1241. Véase el discurso en la sala del Dharma número 77. En China se decía que había un laurel en la luna, como en Occidente se dice que hay un hombre, por lo que el quitar el laurel parecería incrementar el brillo de la luna. «Laurel de luna» también era una expresión para referirse a la luz de luna.

(2) «El ‘¿Qué luna es esta?’ de Yunyan» se refiere a la historia del caso 21 del Shōyōroku, citado también por Dōgen como [caso 12 «Yunyan barre la luna»](#) de los [kōans](#) del volumen 9. Mientras Yunyan estaba barriendo el suelo, su hermano Daowu comentó: «Demasiado ocupado». Yunyan respondió: «Deberías saber que hay uno que no está ocupado». Pero Daowu lo desafió: «Entonces hay una segunda luna». Yunyan entonces levantó la escoba y dijo: «¿Qué luna es esta?». Véase también el discurso en la sala del Dharma [número 277 «Puliendo la segunda luna»](#) y su nota 1 y [\[Book of Serenity, Cleary, págs. 91–94\]](#).

En Japón, la luna llena de Medio Otoño es una ocasión agradable para celebrar con un festival para contemplar la luna. Aquí Dōgen celebra esta luna llena con la expresión de Yunyan.

Volumen 5

EIHEI ZENJI GOROKU

DICHOS REGISTRADOS EN EL TEMPLO EIHEIJI

RECOPILADOS POR [GIEN](#), ASISTENTE DE DÕGEN ZENJI

CRÓNICA EXTENSA DE EIHEI DÕGEN · VOLUMEN 5

DISCURSOS EN LA SALA DEL DHARMA 346-413 (1249-1251)

Estímulo para las rocas de otoño

346. Discurso en la Sala del Dharma

Los años brillantes de una simple vida perduran como un relámpago vespertino. ¿Quién puede atarse a las diez mil condiciones, que son vacías de principio a fin? Incluso si os simpatizan las fosas nasales que cuelgan frente a vuestra cara, aún así deberíais apreciar el mérito de comprometerse con la Vía, aunque sea por un corto tiempo.

¿Son estas palabras un estímulo para otros monjes de manto remendado o son palabras en beneficio de este viejo hombre de montaña [el propio Dōgen]? ¿Qué pensáis?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Las diez mil cumbres están teñidas con colores otoñales por la ligera lluvia. ¿Por qué esta roca inamovible asentada en las montañas iba a perseguir el viento?

El puño sin manos

347. Discurso en la Sala del Dharma del primer día del noveno mes [1249] (1)

Esta mañana es el primer día del noveno mes. Con tres golpes en el *han* [el bloque de madera resonante] (2), nos sentamos en zazen. Los cuerpos y mentes que se han dejado caer (3) son imperturbables, como hacer un puño sin manos.

– Notas –

(1) Véanse los discursos en la sala del Dharma [número 193 «El pensamiento que rodea la tierra»](#), [número 279 «Simplemente sentarse en la eterna primavera»](#) y [número 389 «Los sentidos afinados por zazen»](#). Tradicionalmente en esta fecha era cuando se colocaban los *zafus* y finalizaba el horario relajado de [meditación](#) del verano.

(2) (N. del T.) El «bloque de madera resonante» (*han* en japonés) se golpea con un martillo de madera para indicar eventos cotidianos en el monasterio.

(3) (N. del T.) «Dejar caer cuerpo y mente» (*datsuraku shinjin*) es un término importante para Dōgen; se refiere a un despertar pleno. Véanse por ejemplo:

- el fundamental fascículo Shōbōgenzō [Genjōkōan](#).
- el discurso en la sala del Dharma [número 136 «Reuniéndose con el Honrado por el Mundo»](#) y su nota 4.
- el discurso en la sala del Dharma [número 266 «Demostraciones de práctica clarificadas con el viento del amanecer»](#).
- el [Bendōhō \(El modelo para comprometerse con la Vía\)](#) del [Eihei Shingi](#) y su nota 3.

Como un loto en llamas

348. Discurso en la Sala del Dharma

Los cojines de sentarse (*zafus*) de los siete budas van a ser usados ahora por completo; el palo de dormir de mi antiguo maestro [[Tiantong Rujing](#)] ha sido transmitido. (1) Los ojos y la nariz deberían estar erguidos y rectos, la coronilla debería alcanzar el cielo azul y las orejas deberían estar alineadas sobre los hombros. En este mismo momento, ¿cómo es?

Después de una pausa, Dōgen dijo: No controléis la mente del mono ni la voluntad del caballo. Haced un esfuerzo como un loto al fuego.

– Notas –

(1) «Palos de dormir» (*zenpan*), literalmente «tablillas Zen», eran unos palos planos colocados entre el asiento y el mentón para evitar que los monjes se cayesen cuando dormían sentados toda la noche. Apparentemente esta era la práctica en [Eihei](#) en la época de Dōgen.

Las condiciones del despertar

349. Discurso en la Sala del Dharma

Un antiguo respetable dijo: «Al igual que las cosas surgen debido a las muchas condiciones, ¿no perecen también las cosas debido a muchas condiciones?». Él respondió: «Dado que se dan muchas condiciones las cosas surgen, y después de surgir, naturalmente perecen». (1)

Si éste fuese Eihei, no lo diría así. Supongamos que alguien preguntase: «Al igual que las cosas surgen debido a las muchas condiciones, ¿no perecen también las cosas debido a muchas condiciones?». Simplemente le diría: Dado que se dan muchas condiciones, las cosas surgen; dado que se dan muchas condiciones, las cosas perecen. Dado que el surgimiento ya ha surgido debido a muchas condiciones, se da el perecimiento que perece debido a muchas condiciones. En el fondo, ¿qué es este [surgimiento y perecimiento]? Gran asamblea, ¿queréis entender esto claramente?

Después de una pausa, Dōgen dijo: En Shaolin [[Dazu Huike](#)] hizo tres postraciones y volvió a su lugar; en el Pico del Buitre [Śākyamuni] sostuvo una flor y [[Mahākāśyapa](#)] dibujó una sonrisa. (2)

Ahondar en la intimidad con uno mismo y con los demás

350. Discurso en la Sala del Dharma

Por favor, apreciad vuestra piel, vuestra carne, vuestros huesos y vuestra médula.
Conociéndose, los amigos íntimos se vuelven
más íntimos aún. (3)

Cuando alguien pregunta el significado de haber venido del Oeste,
[[Bodhidharma](#)] encara la pared durante nueve años,
permaneciendo en [Shaolin](#).

– Notas –

(1) Se desconoce al autor de esta pregunta y respuesta, pero Dōgen critica su idea de perecer «naturalmente».

(2) (N. del T.) Para la transmisión de Bodhidharma a Huike, puedes leer el [Discurso en la Sala del Dharma número 46 «El Dharma impregna desde la superficie hasta el fondo»](#) o el [Discurso en la Sala del Dharma número 441 «El día que la primavera llegó»](#) y su nota 4. Para la transmisión de Śākyamuni a Mahākāśyapa, puedes leer el [Caso 1 de los kōans con comentario en verso del Volumen 9 «Mahākāśyapa sonriendo a la flor de Śākyamuni»](#).

(3) Amigo íntimo es *chi'in*, literalmente «conocer los sonidos». Esta expresión procede de una antigua historia clásica china. Un gran músico tenía un amigo que apreciaba profundamente su música. Cuando el amigo murió, rompió las cuerdas de su instrumento y no volvió a tocar.

El linaje del estudio de la no-mente

351. Discurso en la Sala del Dharma

Me acuerdo que el viejo Buda, Alto Ancestro [Dongshan \[Liangjie\]](#) (1) dijo:

Con no-mente, la Vía conecta con la gente;
con no-mente, la gente conecta con la Vía.
¿Queréis conocer el significado de esto?
Uno es viejo y otro no lo es. (2)

Eihei, descendiente lejano de Dongshan, respetuosamente compone otro verso usando su rima final, para investigar el significado del ancestro fundador. (3)

Después de una pausa, Dōgen dijo:

Con no-mente, la gran Vía conecta con la gente;
con no-mente, la gente conecta con la Vía.
¿Cómo podemos conocer el significado de esto?
Los sapos nunca estudian con los camarones. (4)

– Notas –

(1) Dongshan Liangjie (807–869) [Tung-shan Liang-chieh] Tōzan Ryōkai. Fue el fundador del linaje Caodong/Sōtō, una de las cinco casas del Chan, transmitida luego por [Dōgen](#) en Japón. Autor del Canto del Samādhi del Espejo Precioso (Baojing Sanmeike en chino; Hōkyō Zammaika en japonés), el texto que estableció la enseñanza de los cinco rangos o grados como una dialéctica subyacente de la práctica Caodong. Dongshan fue el sucesor en el Dharma de [Yunyan](#), si bien también estudió con [Nanquan](#) y [Guishan](#). Su título póstumo fue Wupen, «Alcanzar el Origen».

(2) Este verso procede de los Dichos Registrados de Dongshan. «Uno es viejo y el otro no» se refiere al capítulo 15 del Sutra del Loto, en el cual Śākyamuni, tras ser preguntado, afirma que la miríada de venerables [bodhisattvas](#) que brotan del suelo han estudiado con él durante muchas eras, aun cuando parecen mucho más viejos que el propio Śākyamuni. Véase: [[Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma](#), Hurvitz, págs. 228–236].

(3) «Descendiente lejano» es literalmente «descendiente nube», un término usado normalmente en la genealogía china para los descendientes de la novena generación. Sin embargo, Dōgen en realidad era trece generaciones después de Dongshan, el fundador del [linaje Caodong/Sōtō](#). «Rima de cierre» se refiere a los sonidos del final de la segunda y cuarta líneas («Vía» y «viejo»), que son *dao* y *lao* en chino en el poema de Dongshan. En el subsiguiente verso de Dōgen, «Vía» y el carácter final de «camarón» también son *dao* y *lao*. Escribir un verso de este tipo usando la rima final de un antiguo verso era un medio habitual para que los poetas expresasen respeto por un poeta anterior.

(4) Los caracteres para «camarón» en Sino-japonés significan literalmente «anciano del océano», o viejo hombre de mar. En Asia Oriental los camarones se asocian con la vejez debido a su espalda curvada y sus bigotes (antenas). Mientras que Dongshan parece haber negado la distinción entre viejo y joven, Dōgen parece enfatizar aquí que, aparte de su edad, los ancestros del Buda o personas de no-mente estudian solo con otros ancestros del Buda o personas de no-mente.

Simplemente levantar el hossu

352. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que [Xiangyan](#) (1) le preguntó a un monje: «¿De dónde vienes?»

El monje dijo: «Vengo de [Guishan](#) (2) (el maestro de Xiangyan)».

Xiangyan dijo: «¿Qué tiene que decir el maestro estos días?»

El monje dijo: «Cuando alguien le preguntó sobre el significado de que [\[Bodhidharma\]](#) hubiese venido del Oeste [la India], el maestro [\[Guishan\]](#) levantó su *hossu*».

Después de escuchar esto, Xiangyan preguntó: «¿Cómo entendieron los hermanos de allí la comprensión del maestro?»

El monje dijo: «Los monjes de allí deliberaron y pensaron que esto era 'Correcto en la forma, clarificando la mente, adhiriéndose a las cosas, demostrando el principio'».

Xiangyan dijo: «Aquellos que entienden, simplemente entienden. ¿Por qué los que no entienden mueren por las prisas?»

El monje preguntó además: «¿Cuál era la comprensión del maestro [\[Guishan\]](#)?»

Xiangyan levantó también su *hossu*.

El maestro Dōgen dijo: El viejo Xiangyan tiene toda la razón. Y sin embargo, no echo de menos el practicar junto con Xiangyan, y no me gustaría caminar junto con Guishan. Supongamos que alguien preguntase: «¿Cuál era la comprensión del maestro [\[Guishan\]](#)?»

Después de una pausa, Dōgen levantó también su hossu, y luego descendió de su asiento.

– Notas –

(1) Xiangyan Zhixian (f. 988) [[Hsiang-yan Chih-hsien](#)] [[Kyōgen Chikan](#) en japonés]

Xiangyan, un sucesor de Guishan, es famoso por alcanzar el despertar con el sonido de una piedra al golpear un bambú mientras estaba barriendo alrededor de la tumba del Maestro Nacional [Nanyang Huizhong](#).

(2) Guishan Lingyou (771–853) [[Kuei-shan Ling-yü](#)] [[Isan Reiyū](#) en japonés]

Un heredero en el Dharma de [Baizhang Huaihai](#), Guishan fue el fundador, junto con su sucesor [Yangshan Huiji](#), de uno de los cinco linajes del Budismo Zen clásico chino, conocido como la casa Guiyang (Igyō en japonés). Sería absorbida pronto por la casa [Linji \(Rinzai en japonés\)](#).

Las «Amonestaciones de Guishan» («Guishan jingce» en chino, «Isan kyōsaku» en japonés) son una advertencia temprana contra la laxitud en la comunidad Zen. Predijo que en su próxima vida se convertiría en un búfalo de agua al pie de la montaña. Es elogiado con frecuencia por [Dōgen](#).

La mente del mono no es Buda

354. Discurso en la Sala del Dharma

Los ancestros de la India decían que la no-mente es Buda. [Kiangsi Mazu](#) dijo: «Esta mente en sí misma es Buda». (1) Mazu dijo que esta mente en sí misma es Buda; sin embargo, no decía que la mente del mono y la voluntad del caballo sean en sí mismas Buda. Muchos estudiantes de la época moderna entienden esto erróneamente. Alguien dijo que una vez que vuelves a «Este mente en sí misma es Buda», no tendrás otro nacimiento. Entender así es lo mismo que el punto de vista sobre la extinción de los ajenos a la Vía.

Después de una pausa, Dōgen dijo: ¿Cuál es el significado esencial de «Esta mente en sí misma es Buda»? Querer que un niño deje de llorar, es un simple puñetazo que mata al bebé.

– Notas –

(1) Para otros comentarios de [Dōgen](#) sobre «Esta mente en sí misma es Buda» de Mazu, véanse los discursos en la sala del Dharma [número 8 «Una maduración de ciruelo»](#), 292, [número 319 «La mente es muros, el Buda es barro»](#) y [número 323 «Esta misma mente haciendo muescas en el barco»](#). La expresión «samādhi de la no-mente» aparece en el capítulo 47 del Comentario al [Mahāprajñāpāramitā Sūtra](#) (Dazhidulun en chino; Daichidoron en japonés) atribuido a [Nāgārjuna](#).

Ver el humo y el destino primordial

355. Discurso en la Sala del Dharma

El maestro [Longya](#) dijo en un verso:

Estudia la Vía como se perfora la madera para hacer fuego.
Cuando surja el humo no pares.
Solo espera hasta que la estrella dorada aparezca.
Regresar a casa es llegar a tu destino.

El maestro Longya es un ancestro fundador de nuestro linaje familiar. ¿Su océano de virtud podrá medirse alguna vez? Es inevitable que su descendiente Eihei componga respetuosamente otro verso utilizando su rima final.

Después de una pausa, Dōgen dijo:

Estudia la Vía como si perforases madera para hacer fuego.
Al ver el humo no debes parar.
Inmediatamente aparece la estrella dorada.
En el mundo éste es el destino primordial.

¿La emperatriz Saga escuchó cantar a una perdiz?

358. Discurso en la Sala del Dharma

La gente de Japón escuchó la palabra «jōdō» por primera vez cuando yo, Eihei, la transmití. (1) En la época del reinado del emperador Saga, durante la era Kōnin (810–823), la emperatriz Saga pertenecía a la familia Tachibana, y era la primera esposa del emperador anterior y madre del futuro emperador Nimei. Invitó a Huiyuan, un discípulo del Maestro Nacional [Yanguan Qi'an](#) de la lejana gran China de los Tang, y le hizo quedarse en el templo Sai'in de Tōji, y le preguntó sobre la Vía, mañanas y noches. (2) Ella lo respetaba y veneraba enormemente, y lo apoyó con ofrendas inusualmente espléndidas. Sin embargo, Huiyuan nunca dio discursos en la sala del Dharma y nunca siguió la práctica de que los estudiantes entrasen en los aposentos para debatir con el maestro.

Siguió mucha más disertación [por parte de Dōgen], que no se registró. (3)

Cuerpo y mente abandonados no es ni forma ni consciencia. No habléis sobre ilusión o iluminación, o sobre qué son los seres y qué es Buda. (4) En última instancia, ¿cómo es esto?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Si queréis conocer a una persona de Jiangnan, id hacia donde cantan las perdices. (5)

– Notas –

(1) *Jōdō*, literalmente «ascendiendo a la sala», que ha sido traducido a lo largo del Eihei Kōroku como «discurso en la sala del Dharma», era la forma estándar de enseñanza en la China de los Song. Tenían lugar regularmente en la sala del Dharma, y los monjes estaban de pie mientras el maestro se sentaba en un asiento elevado sobre el altar. En el Chanyuan Qingui, las regulaciones monásticas chinas que Dōgen tomó prestadas profusamente para su propio Eihei Shingi, o Normas Puras, se suponía que los *jōdō* se ofrecían en ocasiones especiales, así como seis veces al mes, en los días primero, quinto, décimo, decimoquinto, vigésimo y vigésimo quinto. Muchos de los dichos registrados (*goroku*) de los maestros clásicos incluyen estos *jōdō*. Aunque algunas veces podría haber habido preguntas y debate por parte de los monjes, en el Eihei Kōroku normalmente solo se registraron las palabras de Dōgen.

(2) La emperatriz Saga, Tachibana Kachiko (786–850), envió a un monje japonés a China para traer de vuelta un maestro Chan (Zen), ya que había oído hablar sobre el Chan al gran fundador del Shingon japonés Kukai (conocido como Kōbō Daishi, 774–835), que había visitado China. El monje que ella envió encontró al maestro nacional Yanguan Qi'an, quien envió a Japón a su discípulo Yikung (f.d.; Giku en japonés), a quien se llama erróneamente Huiyuan (Egen en japonés) en este discurso en la sala del Dharma del Eihei Kōroku. Yikung enseñó inicialmente en un subtemplo de Tōji, el gran templo Shingon al sur de Kioto fundado por Kukai, como describe aquí Dōgen. Más tarde, la emperatriz Saga fundó un templo, Danrinji, en la sección Arashiyama de Saga, al oeste de Kioto, donde Yikung fue el primer abad. Se podría decir que Danrinji fue el primer templo Zen en Japón, aunque Yikung regresó más tarde a China sin haber establecido ningún linaje Zen perdurable en Japón. La propia emperatriz Tachibana Kachiko se convirtió en monja. Así que la primera practicante Zen en Japón fue una mujer. Danrinji fue destruido por el fuego en el 928. Fue reconstruido en 1345 como Tenrūji, que fue uno de los principales templos sedes del Zen Rinzaï, y todavía permanece al oeste de Kioto.

(3) Esta es una nota de [Gien](#), el recopilador de este volumen del Eihei Kōroku. Probablemente pensó que la extensa disertación de [Dōgen](#) sobre aspectos de la historia budista japonesa no era lo suficientemente importante como para registrarla.

(4) No hablar sobre «qué son los seres y qué es Buda» aquí implica no debatir sobre qué distinción hay entre los seres sensibles (no iluminados) y los budas.

(5) Este comentario se relaciona con un dicho de [Fengxue Yanzhao](#): «Siempre me acuerdo de Jiangnan en el tercer mes, cuando las perdices cantan y un centenar de flores se abren». Véase el discurso en la sala del Dharma [número 73 «Memoria de la primavera»](#). [Jiangnan](#) es la zona al sur del río Yangtsé. Aquí Dōgen está alentando la experiencia personal de abandonar cuerpo y mente.

La maravillosa fragancia de la sabiduría y la virtud entre la nieve

360. Discurso en la Sala del Dharma en el Día de la Iluminación [1249] ([1](#))

Bajo el árbol de la bodhi, donde las dos ruedas de la práctica y el Dharma están íntimamente girando, la flor del despertar es brillante. En inmensurables e innumerables grandes miles de mundos, en este momento, para sí mismo y en todo derredor, surgieron el descanso y el gozo. Mi genuino maestro, el Honrado por el Mundo, Gran Maestro Buda Śākyamuni, esta mañana permaneció bajo el árbol de la bodhi sentado en [zazen](#) en el [asiento vajra](#), alcanzando el insuperable y perfecto despertar.

Cuando lo expresó por primera vez, dijo: «Han pasado tres cuartas partes de esta noche; en la cuarta parte restante la claridad del amanecer aparecerá. Los diferentes seres condicionados e incondicionados permanecen todos inmóviles. En estos momentos, el insuperable y venerable gran sabio extingue las diferentes aflicciones, alcanza la bodhi y pasa a ser conocido como aquel

con sabiduría sobre todas las cosas en el mundo». (2) ¿Cuál es el significado de que el Honrado por el mundo hable así? Gran asamblea, ¿quieres entender esto nítidamente?

Después de una pausa, Dōgen dijo: en la nieve hay una única rama de preciosas flores de ciruelo. Una maravillosa fragancia toca la nariz, llegando antes que la primavera.

En ese momento el Honrado por el Mundo dijo también: «Debido a la virtud y el bien que generé en épocas remotas, todo lo anhelado por mi corazón se ha cumplido, mi mente de samādhi ha sido confirmada instantáneamente y he alcanzado la orilla del nirvāṇa. Todos mis enemigos y adversarios e incluso el demonio Pāpiyas (Māra) en el nivel Yśvara del reino del deseo no pueden molestarme, y por eso todos ellos toman refugio en el Buda. (3) Esto se debe al poder de mi virtud y sabiduría. Si firmemente hacéis esfuerzos diligentes para buscar la sabiduría sagrada, la obtendréis sin dificultad. Una vez que la alcanzáis, todas las aflicciones se consumirán y todas vuestras ofensas y faltas acumuladas se extinguirán».

Esta es la primera exposición del Dharma por el bien de los seres humanos y celestiales en el momento en el que Honrado por el Mundo alcanzó el despertar. Sus hijos y descendientes en el Dharma no deberían dejar de saber esto. Una vez sabido esto, ¿cómo lo expresáis? Esta mañana, por el bien de los monjes de nubes y agua [unsui], Eihei lo dirá. ¿Queréis escuchar esto?

Después de una pausa, Dōgen dijo:

Cuando el lucero de la mañana por fin apareció,
Buda realizó la Vía.
En la nieve hay una única rama de flores de ciruelo. (4)
En la gran tierra,
los seres sensibles junto con las hierbas y los árboles
alcanzan una dicha como nunca hasta ahora.

– Notas –

(1) El Día de la Iluminación, la conmemoración del despertar del Buda Śākyamuni, se celebra el rōhatsu (que es la palabra utilizada para nombrar estos discursos en la Sala del Dharma), es decir, el octavo día del duodécimo mes. Véanse también los discursos en la Sala del Dharma [número 88 «Buda bajo los pies»](#), [número 136 «Reuniéndose con el Honrado por el Mundo»](#), [número 213 «Una ciruela en la rama del año pasado»](#), [número 297 «Floreciendo en la nieve»](#), [número 406 «Preservar la ceremonia de la flor del ciruelo»](#), [número 475 «Adhiriéndose al cumplimiento de la realización»](#) y [número 506 «El brillo negro de la Iluminación»](#).

El rōhatsu se celebraba en el este de Asia durante la época de Dōgen el octavo día del duodécimo mes (esto es lo que significa en japonés) según el calendario lunar. En los tiempos modernos, el rōhatsu (refiriéndose tanto al octavo día y ahora Día de la Iluminación) se celebra el 8 de diciembre.

(2) El pasaje que va desde «Han pasado tres cuartas partes de esta noche» hasta «pasa a ser conocido como aquel con sabiduría sobre todas las cosas en el mundo» procede del Budacarita Saṃgraha Sūtra (Sutra del Conjunto de Prácticas Originales del Buda), traducido del sánscrito al chino por Jīanagupta entre el 587 y el 591. Este sutra se vuelve a citar en el párrafo siguiente.

(3) Pāpiyas es otro nombre de Māra, el espíritu de tentación que combatió Śākyamuni antes de su despertar. Íśvara es el nombre del más alto de los reinos celestiales en el mundo del deseo.

(4) «En la nieve hay una única rama de flores de ciruelo» es una cita de un verso de [Tiantong Rujing \[Tendō Nyojō\]](#) que Dōgen también cita en el Shōbōgenzō Baika (Flores de ciruelo). Véanse los versos sobre flores de ciruelo de Tiantong Rujing en [\[Moon in a Dewdrop, Tanahashi\]](#), págs. 119-122].

Los beneficios del cumplimiento del Tripitaka

361. Discurso en la Sala del Dharma sobre la llegada de una carta del Gran Señor de la Provincia de Izumo [Hatano Yoshishige] acerca de que ha hecho copiar el Tripitaka para donarlo a este templo (1)

He aquí una historia. Un monje le preguntó a [Touzi \[Datong\]](#): «¿Hay algo maravilloso o especial en las enseñanzas expuestas en el Tripitaka?».

Touzi dijo: «El cumplimiento de las enseñanzas expuestas en el Tripitaka».

El antiguo Buda, Touzi [Datong], ha hablado así, y esta [donación] trae mucha alegría a esta puerta de la montaña [de Eiheiiji]. En esta ocasión, tengo una declaración para ofrecer en nombre de los monjes de nubes y agua. El cumplimiento de las enseñanzas expuestas en el Tripitaka es el talismán protector, que deberíais saber que es afortunadamente obtenido por domadores de personas fuertes, seres celestiales y sabios. (2) En este preciso momento, ¿qué quiere decir esto?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Ciertamente hay arhats en el mundo. Con lo bueno y lo malo, ¿cómo podría no haber el proceso de causa y efecto?

Los diez mil picos brillan con el Tripitaka dorado

362. Discurso en la Sala del Dharma sobre una gratificante carta del Gran Señor [Hatano Yoshishige] que ha llegado en respuesta a [nuestra aceptación de la donación del] Tripitaka que ha sido copiado para este templo

El Almacén del Océano de Vairocana ha sido transmitido desde la antigüedad hasta la actualidad. (3) Esto es la triple rotación de la rueda del Dharma en los grandes miles [de mundos]. (4) Las mil cumbres y diez mil picos son del color de hojas doradas. Los seres sensibles alcanzan totalmente la Vía en este momento.

– Notas –

(1) «Gran Señor de la Provincia de Izumo» (Unshū Daishu en japonés) era un título para referirse a Hatano Yoshishige, principal benefactor de [Dōgen](#). Yoshishige residía en Kamakura y Kioto pero también poseía tierras en la Provincia de Echizen, parte de las cuales donó como emplazamiento para Eiheiiji. El Tripitaka, la colección de los sutras, vinaya y abhidharma, el canon budista completo, es literalmente la gran colección de sutras ([Daizōkyō](#) en japonés). Ha habido varias colecciones de este tipo en la historia de Asia Oriental. Esta donación del Tripitaka llegó a ser importante en las posteriores enseñanzas de Dōgen, en las que lo citó extensamente.

(2) «Talismán protector» aquí se refiere a un trozo de papel con los nombres de budas, [bodhisattvas](#) o sutras escritos en él, guardado como un amuleto protector. «Domadores de personas fuertes» es uno de los diez epítetos para un buda, véase el discurso en la sala del Dharma número 229.

(3) «El Almacén del Océano de Vairocana» es un término para el océano de la naturaleza de Buda y la naturaleza del Dharma, a los que también se hace referencia como el vientre de Buda (Tathāgata garbha en sánscrito). Se trata del mundo como la matriz del despertar, una enseñanza que fue enormemente influyente en el Budismo de Asia Oriental.

(4) «La triple rotación de la rueda del Dharma» se refiere, bien a los caminos de percepción (*darśana mārga*), meditación (*bhāvanā mārga*) y maestría (*aśaikṣa mārga*), o bien a las tres fases de enseñanza de las cuatro nobles verdades del Theravāda, la perfección de la sabiduría Mādhyamika y las enseñanzas Vijñānavāda sobre las dos verdades. Véase: [Holy Teaching of Vimalakīrti, Thurman, p. 110, n. 37. En castellano: Sutra de Vimalakīrti, Ed. Laureano Ramírez Bellerín, (Kairós 2002)].

En gratitud a mi padre

363. Discurso en la Sala del Dharma para la conmemoración por mi cariñoso padre, el Consejero de Estado Minamoto ([1](#))

El bastón de Eihei es una rama de flores de ciruelo. Procede de una semilla plantada en la [era Tenryaku](#) [947–957, el comienzo del reinado del Emperador Murakami], pero la fragancia de sus cinco pétalos perdura sin desvanecerse hasta el presente. Sus raíces, sus tallos y su fruto son ciertamente de largo alcance.

La primavera surge más allá de todo control

364. Discurso en la Sala del Dharma

[Hoy], donde las nubes están sonriendo y cuando la voluntad de la nieve es brillante, sobre las montañas y bosques hay viento y lluvia primaverales. En este mismo momento, ¿cómo es?

Después de una pausa, Dōgen dijo: No digáis que alguien sostiene el mango de la creación. Las causas y condiciones para proseguir en la Vía dan lugar a buenas raíces kármicas.

– Notas –

(1) Este fue el servicio conmemorativo por Minamoto Michitomo (1170–1227), que tradicionalmente se ha considerado el tutor y hermano de [Dōgen](#). Michitomo era un hijo de Minamoto Michichika (1149–1202), quien ha sido considerado el padre biológico de Dōgen, remontándose a la biografía Teiho Kenzeiki de Dōgen escrita por [Menzan Zuihō](#) en 1754. Las fuentes anteriores eran inciertas en cuanto a quién fue el padre de Dōgen. Muchos estudiosos Sōtō contemporáneos creen ahora que Minamoto Michimoto, elogiado en este discurso en la sala del Dharma, era el verdadero padre biológico de Dōgen.

Minamoto Michichika y Minamoto Michitomo (y por tanto el propio Dōgen) eran descendientes directos del emperador Murakami (926–67), que reinó del 946 al 967. Minamoto Michitomo había sido consejero de estado (*dainagon* en japonés), un cargo importante en la corte. Este es uno de los escasos lugares en los escritos de Dōgen donde se refiere directamente a su origen familiar. Este día conmemorativo se celebró el segundo día del noveno mes, por lo que está fuera de secuencia, y probablemente debería estar justo después del discurso [número 347 «El puño sin manos»](#), asumiendo que este fuese en 1249. Hay un discurso en la sala del Dharma conmemorativo por Minamoto Michitomo posterior: el discurso en la sala del Dharma [número 524 «La tierra de recompensa de más allá del pensar»](#), en 1252.

Imperturbable por los truenos

372. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. El Honrado por el Mundo se quedó bajo un árbol en los bosques de la región de Atama, y cuando se [sentó](#), entró en samādhi dhyāna. ([1](#)) En ese momento, una tormenta de lluvia surgió de repente, con relámpagos y estruendo de truenos. Había dos personas arando con cuatro bueyes, y al oír el ruido se morían de miedo. Tras un rato acabó clareando. El Buda se puso en pie e hizo meditación caminando.

Un laico estaba allí e hizo postraciones a los pies de Buda, luego siguió detrás de él y le dijo al Buda: «Honrado por el Mundo, en el reciente estruendo de relámpagos y truenos, había dos

personas arando con cuatro buyes, quienes, al oír el ruido, se murieron de miedo. Honrado por el Mundo, ¿lo escuchaste o no?».

El Buda dijo: «No lo escuché».

El laico dijo: «Buda, entonces, ¿estabas durmiendo?».

El Buda dijo: «No estaba dormido».

El laico dijo: «¿Habías entrado en el samādhi más allá de la percepción mental?».

El Buda dijo: «Tenía percepciones mentales, pero había entrado en samādhi».

El laico dijo: «Nunca he oído hablar de tal cosa. El samādhi dhyāna de los budas es grande y muy profundo. Hay percepción mental, pero en este samādhi dhyāna, incluso despierto, no escuchaste un sonido tan fuerte». (2)

El maestro Dōgen dijo: Yo, Eihei, respetuosamente pronuncio un verso de alabanza:

Hay una mente de percepción al entrar en samādhi dhyāna.

Las treinta y cuatro mentes pueden deliberar. (3)

Buda funciona con cuatro por la mañana y tres por la tarde.

En este estado, el saco de piel está exhausto. (4)

– Notas –

(1) «Samādhi dhyāna» es *zenjō*, o samādhi Zen, pero en este caso *zen* se refiere a los estados meditativos del *dhyāna*, practicados por el Buda Śākyamuni. A veces denominados estados de trance, son estados de elevada consciencia, derivados de un refinado desapego, en los reinos de la forma y la no forma de la consciencia kármica más allá del reino convencional del deseo. Atama (Azuma o Anpi en Chino-japonés) es un pueblo en el área cercana a [Kuşinagara](#).

(2) Esta historia procede del Comentario de Nāgārjuna sobre el Mahāprajñāpāramitā Sūtra (Dazhidulun en chino), capítulo 21, traducido por [Kumārajīva](#).

(3) Las treinta y cuatro mentes se refiere a las ocho paciencias, ocho sabidurías, nueve no-obstrucciones y nueve liberaciones. Proceden del Abhidharma Kośa de [Vasubandhu](#). Las ocho paciencias y sabidurías están en el [darśana mārga](#), o camino de comprensión. Véase: [Abhidharma Kośa Bhāṣyam, Vol. III, Pruden, pág. 946].

(4) «Cuatro por la mañana y tres por la tarde» se refiere a una historia del capítulo del [Zhuangzi](#) sobre la igualdad de todas las cosas. Unos monos estaban furiosos porque solo recibían tres nueces por la mañana y cuatro por la tarde, pero cuando en lugar de esto les dieron cuatro por la mañana y tres por la tarde, se quedaron contentos. Véase: [Essential Chuang Tzu, Hamill and Seaton, pág. 12; y Complete Works of Chuang Tzu, Watson, pág. 41; en castellano: «Zhuang Zi. Maestro Chuang Tsé». Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta]. El «saco de piel» aquí se refiere al yo de la consciencia kármica.

La vitalidad de «más allá del pensar»

373. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. Una vez, un monje le preguntó a [Yaoshan](#): «¿En qué piensas mientras [permaneces en una sentada imperturbable e inamovible](#)?».

Yaoshan dijo: «Pienso en no pensar».

El monje dijo: «¿Cómo piensas en no pensar?».

Yaoshan dijo: «Más allá del pensar». (1)

El maestro Dōgen dijo: «La mente existente ya se ha marchitado. La no-mente no ha aparecido todavía. En la vitalidad de esta vida, la pureza es suprema. (2)

– Notas –

(1) Dōgen también cita esta historia sobre Yaoshan y la meditación en el [Fukanzazengi \(Instrucciones para zazen universalmente recomendadas\)](#), en el discurso en la sala del Dharma [número 524 «La tierra de recompensa de más allá del pensar»](#) y en el [Zazenshin \(La aguja de acupuntura de zazen\)](#). «No pensar» es *fushiryō* en japonés; «más allá del pensar» es *hishiryō*. «Pienso en no pensar» se podría interpretar como: «Pienso en la actividad, o en el ámbito, del no pensar». «Más allá del pensar» implica una mente consciente que puede incluir tanto el pensar como el no pensar, pero no se apega ni a lo uno ni a lo otro.

En la perspectiva que [Dōgen](#) tiene de zazen, uno no sigue los pensamientos, ni los detiene, sino que los pensamientos van y vienen libremente. No se puede llamar pensar porque los pensamientos no se atrapan. No se puede llamar no pensar porque los pensamientos siguen yendo y viniendo. En *samādhi*, el cerebro sigue funcionando, como Dōgen ha descrito en este discurso en la sala del Dharma. Para el Fukanzazengi, véase el que está incluido en el volumen 8 del Eihei Kōroku, enlazado más arriba. Para el Zazenshin, véase también (en inglés): [\[Dōgen's Manuals of Zen Meditation, Carl Bielefeldt, págs. 188–205\]](#).

(2) «Mente existente» y «No mente» son *u-shin* y *mu-shin*, opuestos lingüísticos. Mente existente implica el funcionamiento mental o pensamiento. No mente aquí podría implicar mente sin pensamiento. En el Gakudō Yōjinshū (Puntos a observar en el estudio de la Vía), Dōgen dice que el Budadharma no se puede alcanzar ni con *u-shin* ni con *mu-shin*. Véase: [\[Dōgen Zen \(Kyoto: Kyoto Sōtō Zen Center, 1988\), Shohaku Okumura, trad. y ed., pág. 12\]](#). «La pureza es suprema» implica su importancia, y también la pureza como dirección ideal u objetivo.

La protección de la no profanación

374. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. Cuando [Nanyue \[Huairang\]](#) visitó por primera vez al sexto ancestro [\[Dajian Huineng\]](#), el ancestro le preguntó: «¿De dónde vienes?».

Nanyue dijo: «Vengo del lugar del Maestro Nacional [Songshan \[Hui\]an](#)».

El ancestro dijo: «¿Qué es esto que viene así?».

Nanyue nunca dejó de lado esta pregunta. Después de ocho años le dijo al sexto ancestro: «[Yo], Huairang ahora puede entender la pregunta ‘¿Qué es esto que viene así?’ con la que me recibiste la primera vez que llegué para verte».

El sexto ancestro dijo: «¿Cómo la entiendes?».

Nanyue dijo: «Explicar o demostrar algo no daría en el blanco».

El sexto ancestro dijo: «Entonces, ¿supones que hay práctica-realización o no?».

Nanyue dijo: «No es que no haya práctica-realización, sino que únicamente no puede ser profanada».

El sexto ancestro dijo: «Esta no profanación es exactamente lo que los budas protegen y cuidan. Yo soy así, tú eres así, y los ancestros de la India también son así». (1)

El maestro Dōgen dijo: Caoxi [Huineng] y Nanyue han hablado así. Hoy, ¿cómo no voy a decir yo nada? Decidme, gran asamblea, ¿queréis entender esto claramente? El fruto más elevado de la práctica del arhat es el nuevo logro de la extinción por medio del discernimiento. (2)

[Ājñāta]kauṇḍinya fue confirmado en su logro de la [paciencia con] el no surgimiento. (3) Justo en tal momento, de nuevo, ¿cómo es?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Debemos sonreír ante el comienzo de esta historia sobre ese compañero [Nanyue Huai]rang. Tras ejercitar su poder, pudo expresar el ochenta o el noventa por ciento.

– Notas –

(1) [Dōgen](#) cita esta historia como caso [número 59 «Oro refinado que viene así»](#) de los noventa [kōans](#) con comentarios en verso del volumen 9. Dōgen también la cita en el ensayo Shōbōgenzō Henzan (El estudio integral). Véase: [\[Moon in a Dewdrop, Tanahashi, pág. 198\]](#). Una versión anterior de la historia, sin la interpretación de Dōgen sobre la unicidad de la práctica-realización, aparece en la Transmisión Jingde de la Lámpara. Véase: [\[Transmission of the Lamp, Ogata, pág. 162\]](#).

(2) La «extinción por medio del discernimiento» es uno de los tres dharmas incondicionados en el estudio psicológico del abhidharma. Se refiere a la consecución del nirvāṇa, o extinción de todas las vidas futuras, mediante la comprensión exhaustiva de la cadena de causalidad. Este es el objetivo de la práctica del arhat.

(3) [Ājñātakauṇḍinya](#) fue uno de los cinco acompañantes de Śākyamuni durante su práctica ascética, que se convirtió en el primer arhat tras el despertar de Buda. La paciencia con el no surgimiento de todas las cosas, *anupattika dharma kṣānti*, es una expresión para la realización suprema. Véase el discurso en la sala del Dharma [número 220 «No hay ningún secreto maravilloso de la simple función»](#).

¿Qué hay detrás de «solo esto»?

376. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. [Nanquan](#) llegó para estudiar con el Maestro Nacional [\[Nanyang Hui\]zhong](#). El maestro nacional le preguntó: «¿De dónde vienes?».

Nanquan dijo: «Vengo de Kiangsi [el lugar de [Mazu Daoyi](#)].

El maestro nacional dijo: «¿Has venido después de alcanzar la verdad del Maestro Ma o no?». (1)

Nanquan dijo: «Solo esto [es decir, yo mismo]».

El maestro nacional dijo: «¿Hay algo a tus espaldas?».

Nanquan dejó [de hablar] y se marchó.

El maestro Dōgen dijo: El maestro nacional y Nanquan tienen ambos razón, exactamente la razón, y han hablado, pero todavía no han hablado del todo. ¿Por qué digo esto? Los caracteres para «cuervo» y «cómo» son difíciles de diferenciar; los caracteres para «pez» y «tonto» se distinguen claramente. (2) Si bien esto es así, quiero hacer una pregunta a esos dos ancianos. ¿Todos los budas y todos los discípulos de los budas pueden ser así o no?

– Notas –

(1) La «verdad» (*shin* en japonés) del Maestro Ma aquí podría ser una abreviatura de «retrato verdadero» (*shinzō* en japonés), según algunos eruditos Sōtō. Este *shinzō* se podría referir a un retrato real de Mazu, puesto que los maestros a veces entregaban a los discípulos retratos de sí mismos como símbolo de la transmisión del Dharma.

No está claro si estos «retratos verdaderos» se daban en la época de Mazu, en la dinastía Tang, pero esto era la práctica habitual en la China de los Song cuando Dōgen estuvo allí. Por ello, aquí el maestro nacional podría estar preguntando si Nanquan había recibido la transmisión formal, es decir, el Dharma verdadero, de Mazu, pero quizás también la verificación de esto con el retrato de Mazu.

Históricamente, no sabemos si la mayoría de estos diálogos se remontan realmente a sus protagonistas de la dinastía Tang, o por el contrario fueron creados en la Song, que es cuando muchos se registraron por primera vez por escrito. Es ciertamente posible que Dōgen hubiese interpretado esta «verdad» como el «retrato» de Mazu que verificaba la transmisión de Nanquan, y la historia en su conjunto se podría leer de esta forma, aunque la verdad subyacente indicada por el retrato seguiría estando significada. Esta historia aparece en la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#); véase: [Transmission of the Lamp, [Ogata](#), pág. 179].

(2) Los caracteres chinos que Dōgen da aquí para «cuervo» y «cómo», que son *u* y *en* en japonés, se parecen mucho. Los caracteres utilizados para «pez» y «tonto» (*gyo* y *ro* en japonés) son fácilmente distinguibles, aunque *gyo* es la parte superior del carácter de *ro*. Dōgen está utilizando la apariencia de estos caracteres como ejemplos de similitud y diferencia.

Aplicado a esta historia, la cuestión es la similitud y la diferencia del «solo esto» de Nanquan, refiriéndose a su propio ser concreto, con el «algo a tus espaldas» del maestro nacional, que se refiere a todo el universo que se expresa en los fenómenos concretos. Lo universal está completamente expresado en los fenómenos, las particularidades expresan completamente lo universal, o fundamental, pero ambos aspectos necesitan ser integrados en la práctica. La verdad universal de Buda se expresa concretamente en la práctica de los discípulos de un buda.

La ofrenda más allá de la búsqueda

377. Discurso en la Sala del Dharma

La bodhi insuperable no es por el bien de uno mismo, ni por el bien de los demás, ni para buscar la fama, y no es para buscar el beneficio. Y, sin embargo, a la búsqueda de la bodhi insuperable con mente única, avanzando diligentemente sin retroceso, se le llama suscitar la mente de la bodhi. Después de que esta mente ya se ha manifestado, no buscar la bodhi, ni siquiera por el bien de la bodhi, es la mente de la bodhi genuina. Si no tenéis esta mente, ¿cómo podría ser el estudio de la Vía? Hermanos de este templo, buscad la mente de la bodhi con mente única, y nunca dejéis de hacerlo por pereza. Si no habéis alcanzado aún la mente de la bodhi, deberíais rogar a las generaciones anteriores de budas y ancestros. Además, deberíais dedicar el buen karma de vuestra [práctica](#) a la mente de la bodhi y buscarla sinceramente.

Recuerdo que un monje le preguntó a [Zhaozhou](#): «Las diez mil cosas regresan a la una. ¿A dónde regresa la una?».

Zhaozhou dijo: «Cuando vivía en Qingzhou me hice una camisa de algodón que pesaba tres kilos». (1)

El viejo Buda Zhaozhou ha hablado de esta forma. Suponed que un monje le preguntase a Eihei: «Las diez mil cosas regresan a la una. ¿A dónde regresa la una?» Yo le diría: Regresa yendo más allá.

Si el monje dijese: «¿Por qué dices eso?» Yo diría: Me quedo aquí y hago ofrendas a mil millones de budas.

(1) Este diálogo de Zhaozhou es el caso 45 del Hekiganroku. Véase: [[Hekiganroku \(Crónica del Barranco Azul\)](#). [Blue Cliff Record](#), Cleary and Cleary, págs. 318–322].

Un llamamiento atemporal a los Budas y Bodhisattvas para despejar los cielos

379. Discurso en la Sala del Dharma de súplica para despejar los cielos en el décimo día del sexto mes [1250]

El año pasado y este año, a lo largo de la primavera, el verano, el otoño y el invierno, bajo los cielos las lluvias han caído sin cesar. La población entera se lamenta porque los cinco granos no maduran. Ahora el viejo Eihei, por el bien de rescatar a nuestra tierra del lamento, de nuevo hará súplicas elevando el discurso en la Sala del Dharma en ruego para despejar los cielos que fue ofrecido por mi difunto maestro [Tiantong \[Rujing\]](#) cuando residía en el [Templo Qingliang](#). ¿Cuál es la razón? ¿Qué podemos hacer si el Dharma del Buda no alivia el sufrimiento de los seres humanos y celestiales? Gran asamblea, ¿entendéis claramente la intención de Eihei?

Cuando mi difunto maestro no había dado aún un discurso en la Sala del Dharma, todos los budas y ancestros no habían dado aún un discurso en la Sala del Dharma. Cuando mi difunto maestro dio un discurso en la Sala del Dharma, todos los budas de los tres tiempos, los maestros ancestrales de las seis generaciones y todas las fosas nasales y los diez mil globos oculares [de todos los maestros], dieron todos al mismo tiempo un discurso en la Sala del Dharma. No podían haber estado ni una hora antes ni media hora después. El discurso en la Sala del Dharma de hoy de Eihei también es así.

Después de una pausa, Dōgen dijo: Sin cesar, una, dos y tres gotas de lluvia, gota tras gota caen continuamente desde la mañana hasta la noche, transformadas en torrentes, por lo que no podemos hacer nada. (1) Los vientos y las olas desbordan por completo las montañas, los ríos y la gran tierra.

[Tiantong Rujing] estornudó una vez y dijo: «Antes de que termine un estornudo de este monje de manto remendado, las nubes se abren y aparece el sol».

[Tiantong Rujing] levantó su [hossu](#) y dijo: «Gran asamblea, mirad aquí. El brillante cielo despejado se traga las ocho direcciones. Si las aguas siguen cayendo como antes, todas las casas se alejarán flotando al país de los demonios. (2) Haced postraciones a Śākyamuni, tomad refugio en Maitreya. Capaz de salvar al mundo de sus sufrimientos, maravilloso poder de la sabiduría de Avalokiteśvara, yo te invoco».

(1) Todas esta sección después de la pausa, desde «Sin cesar, una, dos y tres gotas de lluvia...» hasta el final de este discurso en la Sala del Dharma, está citada exactamente del volumen 1 de los Dichos Registrados de Tiantong Rujing.

(2) El país de los demonios es el lugar de demonios peligrosos que se menciona en el capítulo 25 del Sutra del Loto, «El portal universal del que percibe los lamentos del mundo». El sutra dice que cuando se está en peligro en tal lugar, si se invoca el poder del bodhisattva de la compasión Avalokiteśvara, «Que percibe los lamentos del mundo», el [bodhisattva](#) aparecerá y te salvará. Véase: [[Threefold Lotus Sutra](#), Katō, Tamura, and Miyasaka, pág. 320]. En castellano: «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró.

Simplemente practicad la Vía del Buda

380. Discurso en la Sala del Dharma

Los descendientes de los ancestros del Buda no estudian las enseñanzas del [Āgama](#), las enseñanzas de los Brahmanes, los métodos de hacer sacrificios, las enseñanzas sobre la búsqueda del placer ni las enseñanzas de los contrarios [extremistas] a la búsqueda del placer (1). Rescatad vuestra cabeza del fuego y estudiad únicamente los puños, los ojos, los bastones, los hossus, los zafus, las [tablillas Zen para dormir](#), las mentes ancestrales y los dichos ancestrales de los budas y antepasados. Si no es la acción de los ancestros del Buda, no la practiquéis; si no es lo que dirían los ancestros del Buda, no lo digáis. Gran asamblea, ¿queréis entender nítidamente la clave de esto?

Después de una pausa, Dōgen dijo: [Practicad con] zafus, tablillas Zen y té de [Zhaozhou](#), no mostréis maldad a lo largo de todo el día (2). Los antiguos budas han estudiado el significado real. [Śāṇavāsin](#) recibió la transmisión y usó el manto de monje del Buda. (3)

– Notas –

(1) Las enseñanzas del Āgama son los primitivos sutras Pali. En este caso se refiere a escrituras pre-Mahāyānas, tradicionalmente consideradas enseñanzas menores por la mayoría de seguidores del Mahāyāna. Brahman es la primitiva religión india. «Sacrificios» probablemente se refiere a rituales de sacrificios indios Védicos. Enseñanzas «sobre la búsqueda del placer» es literalmente la transliteración de [Dōgen](#) de la escuela materialista india «Lokāyata». «Contrarios al Lokāyata» se refiere a aquellos que enseñaban prácticas ascéticas extremas.

(2) «El té de Zhaozhou» se refiere a la historia sobre Zhaozhou cuando recibía a monjes. Tanto si ellos respondían que habían estado allí antes como si respondían que no habían estado, Zhaozhou les proponía tomar un poco de té. Cuando el monje principal le preguntó sobre esto, Zhaozhou le propuso también tomar un poco de té.

(3) Śāṇavāsin fue el sucesor de [Ānanda](#) y el primer ancestro que no estudió directamente con Śākyamuni. Śāṇavāsin quiere decir «Manto Natural», ya que se decía que había nacido usando un manto, que espontáneamente se transformó en manto de monje cuando suscitó el pensamiento de dejar el hogar.

La sabiduría no es la Vía

381. Discurso en la Sala del Dharma

El Dharma del Buda no es algo que pueda ser comprendido dependiendo de la brillantez y la aguda sabiduría. Así mismo, no puede ser sustentando pacientemente por aquellos que carecen de brillantez o de aguda sabiduría. Si aquellos de aguda sabiduría fuesen recipientes de la Vía, [Śāriputra](#) no podría haber alcanzado el primer fruto, la entrada en la corriente, por asistir a la exposición de [Aśvajit](#). (1) Es más, incluso después de que Śāriputra alcanzase el estado de arhat, no fue capaz de dar la ordenación de monje a [Śrīvati](#). (2) Cuando Śāriputra tenía solo ocho años, ya había superado a todos los maestros del debate filosófico.

Por ello, como dice un verso: «Todos los seres vivos, exceptuando únicamente al Buda Honrado por el Mundo, cuando se les compara con Śāriputra solo pueden llegar a un dieciseisavo de su sabiduría y erudición». (3)

En una ocasión, al ver la digna presencia y refinada elegancia de Aśvajit, Śāriputra le preguntó: «¿Quién es tu maestro?, ¿de quién eres discípulo?».

Aśvajit respondió: «El Príncipe Siddhartha abandonó el nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte; abandonó el hogar para practicar la Vía y alcanzó el supremo y perfecto despertar. Él es mi maestro».

Śāriputra volvió a preguntar: «¿Qué Dharma expone tu maestro?».

Él respondió: «Yo soy como un niño pequeño, que solo ha estudiado los preceptos durante poco tiempo. ¿Cómo podría expresar la verdad definitiva del significado supremo de lo que él expone ampliamente?»

Śāriputra dijo: «Entonces explica los puntos esenciales de forma simplificada».

Aśvajit dijo: «Todos los fenómenos surgen según las condiciones. Su enseñanza expone las causas y condiciones [de los fenómenos]. Estos fenómenos y condiciones pueden ser extinguidos. Mi maestro lo expone así». Al haber escuchado esto, Śāriputra alcanzó el primer fruto de la entrada en la corriente.

Cuando Aśvajit había salido esa mañana, el Buda le había dicho: «La que conocerás hoy será una persona brillante. Deberías exponer el Dharma de forma simplificada». Por lo que Aśvajit expuso de forma condensada tres de las cuatro nobles verdades. Que todos los dharmas surgen de condiciones es la verdad del sufrimiento. Su Dharma exponiendo las causas y condiciones es la verdad de la combinación [de las condiciones que conducen al sufrimiento]. Que los dharmas junto con las condiciones se extinguen es la verdad de la cesación [del sufrimiento].

Después de escuchar esto, Śāriputra regresó a donde estaba. [Maudgalyāyana](#) se presentó primero para conocerlo, y entonces dijo: «Has alcanzado el dulce rocío. Yo también quiero probarlo». (4) Entonces, Śāriputra le explicó lo que había oído. Maudgalyāyana escuchó esto y también alcanzó el primer fruto.

Todos deberíais saber que Aśvajit salvó a Śāriputra, lo cual es un testimonio del Dharma del Buda. Queda claro que dentro del Dharma del Buda, la sabiduría y el vasto aprendizaje no son de importancia primordial.

Cuando el Honrado por el Mundo se encontraba en el Jardín del Bambú en Venuvana Vihāra (monasterio) en Rājagṛha, había una persona adinerada en la ciudad de Rājagṛha cuyo nombre era Śrīvati. (5) Tenía cien años de edad. Al oír que el mérito y la virtud de abandonar el hogar eran incommensurables, pensó para sí mismo: «¿Por qué no debería dejar el hogar y practicar la Vía del Dharma del Buda?». Inmediatamente se despidió de su esposa e hijos, de sus sirvientes y de todos los parientes mayores y menores de su núcleo familiar, diciendo que quería abandonar el hogar. Estaba viejo y senil, y no había nadie entre los mayores o menores de su casa que no estuviese asqueado y cansado de él. Habían menospreciado y ridiculizado lo que decía, y nunca le obedecían. Al oír que quería abandonar el hogar, todos se alegraron y dijeron: «Deberías marcharte pronto. ¿Por qué te retrasas? Ahora es el momento justo».

Śrīvati se marchó de su casa y fue al bosquecillo de bambú, deseando conocer al Honrado por el Mundo, para averiguar cómo convertirse en un monje que abandona el hogar. Después de llegar al bosquecillo de bambú, le preguntó a muchos bhikṣus: «El Buda, Honrado por el Mundo, gran sabio, el gran compasivo que beneficia ampliamente a los seres humanos y celestiales, ¿dónde está ahora?».

Un bhikṣu respondió: «El Tathāgata, Honrado por el Mundo, fue a algún lugar para enseñar y beneficiar a otros, por eso no está aquí».

Śrīvati preguntó de nuevo: «El siguiente después del Buda, gran maestro, ¿quién más aquí sería el sabio mayor?».

El bhikṣu señaló al venerable Śāriputra. Entonces Śrīvati se dirigió a Śāriputra, arrojó su bastón, hizo postraciones y dijo: «Venerable, permíteme abandonar el hogar». Entonces Śāriputra miró a esta persona y pensó que estaba envejecido y carente en tres aspectos: no podía estudiar, no podía hacer meditación sentada y no podía ayudar en muchos asuntos. Por ello, Śāriputra le dijo: «Deberías marcharte. Eres viejo, con demasiados años para ser capaz de convertirte en alguien que abandona el hogar».

Luego Śrīvati se dirigió a [Mahākāśyapa](#), [Upāli](#), [Aniruddha](#) y, por orden de antigüedad, visitó a quinientos grandes arhats, todos los cuales le preguntaron: «¿Previamente le has preguntado a alguien más o no?».

Él respondía: «Previamente me dirigí al Honrado por el Mundo, pero no estaba allí. Luego me dirigí al Venerable Śāriputra».

Ellos preguntaron: «¿Qué dijo?».

Respondió: «Me dijo: ‘Eres viejo, con demasiados años para ser capaz de convertirte en alguien que abandona el hogar’».

Los bhikṣus dijeron: «Śāriputra es preeminente en sabiduría, y no te dio permiso». Nosotros tampoco te damos permiso. Esto es como cuando un hábil doctor diagnostica claramente una enfermedad del hígado [incurable], y renuncia a tratarla. Otros doctores jóvenes también bajarían sus brazos, reconociendo claramente que el paciente tenía signos incuestionables de una enfermedad fatal».

Puesto que Śāriputra, en su gran sabiduría, no lo permitió, así también los otros bhikṣus no lo permitirían. Śrīvati buscó a muchos bhikṣus, pero no pudo convertirse en un monje que abandona el hogar. Entonces se marchó del bosquecillo de bambú y se sentó en la entrada de la puerta del templo, llorando con tristeza y disgusto. Gritó y se lamentó: «Desde que nací nunca he cometido ninguna gran mala acción. ¿Por qué me prohíben particularmente que me convierta en alguien que abandona el hogar?» Upāli había sido un humilde barbero; [Sunita](#) había limpiado excrementos de las letrinas; [Aṅgulimālya](#) había asesinado a innumerables personas; [Dāsaka](#) había sido una persona despreciable y miserable [un antiguo esclavo]. Todas estas personas pudieron convertirse en alguien que abandona el hogar. ¿Debido a qué crimen se me impide convertirme en alguien que abandona el hogar?».

Cuando Śrīvati dijo esto, el Honrado por el Mundo apareció ante él, emitiendo un brillante resplandor. Los magníficos adornos de sus marcas de budeidad se podían comparar al excelso carruaje de siete joyas de Indra, el rey del Cielo Trayastriṃśāḥ. El Buda le preguntó a Śrīvati: «¿Para qué has venido?».

En ese momento, esta persona rica escuchó la voz de Brahma, y su corazón fue reconfortado y bailaba de alegría, como un niño que se encuentra con su padre. Con cinco partes del cuerpo tocando el suelo, hizo postraciones al Buda. (6) Entonces Śrīvati lloró y dijo al Buda: «Todos los seres sensibles, incluyendo a los asesinos, los ladrones, los mentirosos, los que calumnian y los

de clase más baja, son todos capaces de abandonar el hogar. ¿Por qué crimen solo a mí se me prohíbe convertirme en alguien que abandona el hogar en el Dharma del Buda? Debido a que soy viejo y senil, tanto los viejos como los jóvenes de mi casa no me respetan. Si no puedo convertirme en alguien que abandona el hogar en el Dharma del Buda, cuando regrese a mi propia casa, ciertamente no me aceptarán. ¿A dónde puedo ir? Ahora debo definitivamente concluir mi vida aquí mismo.

Entonces el Buda le dijo a Śrīvati: «¿Quién fue el que levantó sus manos al cielo y decidió que, mientras algunas personas podían convertirse en alguien que abandona el hogar, esta persona no podía debido a su avanzada edad?».

El adinerado Śrīvati dijo: «Honrado por el Mundo, tú eres la persona de sabiduría suprema entre los dirigentes que hacen girar la rueda del Dharma, pero el segundo tras el Buda entre los maestros principales del mundo es el venerable Śāriputra, y él no me permitirá abandonar el hogar en el Dharma del Buda».

Entonces el Honrado por el Mundo, con gran compasión, reconfortó e instruyó a Śrīvati, al igual que un padre compasivo reconforta e instruye a un hijo filial. Buda le dijo: «No estés afligido ni desolado. Ahora te permito que te conviertas en un monje que abandona el hogar. Śāriputra no es alguien que se comprometiese diligentemente con prácticas ascéticas durante tres kalpas asaṃkhya, o que practicara el mérito durante cientos de kalpas. Śāriputra no emprendió difíciles prácticas vida tras vida, tales como cortarse la cabeza o quitarse los ojos, o hacer ofrendas de su médula, cerebro, sangre, carne, piel, huesos, brazos, piernas, orejas o nariz. Śāriputra no arrojó su cuerpo a un tigre hambriento, ni entró a una pira de fuego, ni tuvo mil clavos clavados en su cuerpo, ni grabó su cuerpo con mil lámparas. (7) Śāriputra no ofreció países y ciudades, su esposa e hijos, sirvientes y esclavos, caballos y elefantes, o siete joyas. Śāriputra no hizo ofrendas a ochenta y ocho mil budas en los antiguos kalpas asaṃkhya, no hizo ofrendas a noventa mil budas en los kalpas asaṃkhya intermedios, y no hizo ofrendas a cien mil budas honrados por el mundo en los últimos kalpas asaṃkhya. No abandonó entonces su hogar, ni mantuvo los preceptos, ni cumplió la perfección de la conducta ética. Śāriputra no es libre de custodiar el Dharma. ¿Cómo podría juzgar y declarar que una persona podría abandonar el hogar, y otra persona no puede abandonar el hogar debido a su avanzada edad? Yo soy la única persona que es libre de custodiar el Dharma. Solo yo conduzco el vehículo enojado de las seis perfecciones, me pongo la armadura de la paciencia, me siento en el asiento vajra bajo el árbol bodhi, venzo la hostilidad del rey de los demonios, y solo yo alcanzo la Vía del Buda. Nadie es igual a mí. Viniste para seguirme. Te convertiré en un monje que abandona el hogar».

De este modo, el Honrado por el Mundo reconfortó e instruyó a Śrīvati de diversas maneras. Su aflicción y desolación fueron eliminadas, y su corazón se alegró enormemente. Entonces fue detrás del Buda y entró en el monasterio de Buda, y Buda hizo que Maudgalyāyana le diese la ceremonia para convertirse en un monje que abandona el hogar.

¿Cuál es la razón de que los seres sensibles encajen con la afinidad para recibir la ordenación de monje? Si alguien tiene afinidad con Buda, nadie más es capaz de ordenarlo. Si tienen afinidad con otro, Buda no puede ordenarlos. Si alguien tiene afinidad con Śāriputra, entonces Maudgalyāyana, Mahākāśyapa, Aniruddha, Śābira u otros discípulos no son quienes para dar a esa persona la ordenación de monje. Al extender esto según la afinidad de la persona, otras personas no les dan la ordenación de monje.

En ese momento, Maudgalyāyana también pensó: «Esta persona es extremadamente vieja y senil. Las tres cuestiones de recitar sutras, sentarse en meditación y ayudar en los asuntos son completamente imposibles para él. Y, sin embargo, Buda, el soberano del Dharma, ha ordenado que a Śrīvati se le diese la ordenación de alguien que abandona el hogar, por lo que esto no podría ser inapropiado. Por tanto, le permitiré que abandone el hogar y reciba los preceptos completos. En vidas anteriores, esta persona ya ha plantado semillas de afinidad para esta ordenación, y ya ha tragado el anzuelo del Dharma como un pez que traga un anzuelo y definitivamente dejará el hogar».

Śrīvati debe haber practicado y acumulado ya muchas buenas virtudes. Día y noche practicó diligentemente, leyendo y recitando los sutras, el vinaya y el abhidharma, penetrando profundamente el tesoro de los sutras.

Todos deberíais saber que la gran sabiduría de Śāriputra no podía igualar las virtudes de los budas. (8) Claramente comprendemos que, en última instancia, no podemos comparar la gran sabiduría de Śāriputra con el Buda Honrado por el Mundo. Además, la gente necia de hoy en día buscan unas cuantas palabras y expresiones de los antiguos escritos o dichos e intentan convertirlas en semillas de sabiduría, pero en última instancia no pueden encontrarse con la transmisión singular y el señalamiento directo de los budas y ancestros. Ni siquiera utilizando la sabiduría de Śāriputra se puede alcanzar esto, así que cuánto más con la sabiduría de otras personas. Si incluso los que buscan con sabiduría no pueden encontrarse esto, ¿cómo podrían los que buscan con semillas de opiniones patas arriba alcanzar alguna vez la gran Vía de los ancestros del Buda?

Hermanos de esta montaña, no os equivoquéis, no os confundáis. ¿No veis que un anciano dijo: «La mente no es Buda, la sabiduría no es la Vía». (9) Gran asamblea, ¿queréis comprender claramente este asunto?

Después de una pausa, Dōgen dijo: El Dharma para los monjes es no irse a la cama antes que vuestro maestro.

– Notas –

(1) Śāriputra, uno de los diez grandes discípulos del Buda, conocido especialmente por su sabiduría, se convirtió por primera vez en discípulo del Buda Śākyamuni gracias al ver al Anciano Ásvajit (Assaji en Pali) yendo en ronda de mendicidad. Ásvajit era uno de los cinco compañeros de Gautama durante sus prácticas ascéticas que más tarde se convirtieron en los primeros discípulos del Buda. Aunque Ásvajit no era particularmente conocido por su sabiduría, Śāriputra se quedó profundamente impresionado por su digno porte durante su ronda de mendicidad y le preguntó quién era su maestro. La entrada en la corriente es el primer fruto, o resultado de la práctica, en el camino del arhat. Para esta historia, véase: [\[Great Disciples of the Buddha: Their Lives, Their Works, Their Legacy, Nyanaponika Thera and Helmuth Hecker \(Boston: Wisdom Publications, 1997\), págs. 6–8\]](#).

(2) Śrīvati era un hombre rico que solicitó convertirse en monje. Pero como ya tenía más de cien años, Śāriputra lo rechazó. El carácter *do* en el texto, que se refiere a *tokudo*, u ordenación de monje, significa literalmente «salvar».

(3) Este dicho sobre la sabiduría y el conocimiento de Śāriputra, y la subsiguiente historia sobre Śāriputra y Ásvajit, y sobre Maudgalyāyana que lo escucha de Śāriputra, son del Comentario de Nāgārjuna sobre el capítulo 11 del Mahāprajñāpāramitā Sūtra (Dazhidulun en chino).

(4) «Dulce rocío» es una expresión para el nirvāṇa, o la enseñanza que conduce al nirvāṇa.

(5) Esta historia sobre Śrīvati es de uno de los sutras Jātaka, o del Sutra sobre las Causas y Condiciones de los Sabios y los Necios, traducidos al chino por Huijue. Quizás Dōgen está citando estas historia tan extensamente para compartir

algunos de los materiales de la nueva copia del Tripitaka de Eiheiiji; véanse los discursos en la sala del Dharma [número 361 «Los beneficios del cumplimiento del Tripitaka»](#) y [número 362 «Los diez mil picos brillan con el Tripitaka dorado»](#).

(6) Las cinco partes del cuerpo que tocan el suelo en tales postraciones son las rodillas, los codos y la frente.

(7) Todas estas acciones representan autosacrificios de Śākyamuni en sus vidas anteriores. Por ejemplo, uno de los relatos del Jātaka sobre sus vidas pasadas describe a un príncipe que arrojó su cuerpo a un barranco para alimentar a una tigresa hambrienta y sus cachorros. Véase: [Once the Buddha Was a Monkey: Ārya Śūra's Jātakamala, Peter Khoroché, trad., (Chicago: University of Chicago Press, 1989), págs. 5–9]. Esta sección completa sobre los hechos pasados que Śāriputra no había practicado, finalizando con «Solo yo conduzco el vehículo enojado de las seis perfecciones» está eliminada en la versión del Eihei Kōroku de [Manzan](#).

(8) Aquí comienza el comentario de [Dōgen](#) sobre la historia precedente de un sutra.

(9) «La mente no es Buda, la sabiduría no es la Vía» es un dicho de [Nanquan](#) utilizado como caso 34 del Mumonkan. Véase: [Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 158–160 ó [Gateless Barrier, Aitken, págs. 208–212](#)].

Demonio Zen

382. Discurso en la Sala del Dharma

Aquellos que tienen demonios adheridos explican claramente el Zen.
Cuando los demonios se han ido, están como trastornados.
Sin conocer ni realizar la verdad transmitida,
¿quién sabría que no se dan cuenta de sus dañinas
inclinaciones?

Mantener las facultades agudas y claras

383. Discurso en la Sala del Dharma

Como recompensa por las semillas de prajñā plantadas en vidas anteriores, hemos nacido en el continente del sur, y hemos encontrado el Dharma del Buda. Sabemos claramente que no tenemos obstáculos, y tenemos afinidad con el Dharma. Nuestro único pesar sería no practicar, y no haber alcanzado aún la realización verificada. No practicar quiere decir no haber descartado aún la fama y el beneficio, y tener apegos a nosotros mismos y a nuestros cargos. En la India y en China, los budas y ancestros rechazaron rápidamente la fama y el beneficio, abandonándose a sí mismos y a sus cargos para siempre, y se comprometieron con la Vía con mente única. No cometieron ninguna transgresión ni falta. Por eso completaron el Dharma del Buda.

Deberíais saber que entre los practicantes de la Era del Dharma Verdadero y los de la Era del Dharma Aparente ya había una diferencia en el logro del Dharma por parte de esos practicantes. (1) Quinientos años después [de Śākyamuni] ya había la diferencia entre la fuerza de la liberación [de la Era del Dharma Verdadero] y la fuerza del samādhi [que permanecía en la Era Aparente]. Además, ahora nos encontramos en la Era del Dharma Final y sus condiciones degeneradas, así que aunque actuemos diligente y valientemente, intentando salvar nuestras cabezas del fuego, me temo que no podremos igualar a la gente de las Eras del Dharma Verdadero y el Dharma Aparente. En la India, justo en las Eras del Dharma Verdadero y el Dharma Aparente, ya había quienes completaron el Dharma y quienes no, dependiendo de su diligencia o su ausencia. Al considerar este remoto país en la actual Era del Dharma Final, entre las Eras Verdadera y

Aparente y nuestra época, las facultades de los humanos están tan distantes como el cielo de la tierra.

Al considerar nuestra propia situación resultante del pasado, la gente de la India, el centro [de la enseñanza], y la de nuestro propio país, son tan difíciles de comparar como el oro y la arena. Sin embargo, no tenemos obstáculos importantes, y hemos recibido conexiones superiores [con la enseñanza]. Con humildad, no deberíamos aflojar ni retroceder. Tal no aflojar ni retroceder implica hacer un esfuerzo diligente. Ser diligente quiere decir no buscar la fama ni el beneficio, y no tener apegos a los sonidos y colores.

Por tanto, no deberíamos considerar las palabras y frases de Confucio ni de Laozi, y no deberíamos estudiar el Śūraṅgama ni las escrituras de la Completa Iluminación. (2) *Mucha gente contemporánea considera que el Śūraṅgama y los Sutas de la Completa Iluminación se encuentran entre aquellos en los que se basa la tradición Zen. Pero al maestro Dōgen siempre le desagradaron.* (3) Deberíamos estudiar exclusivamente las expresiones procedentes de las actividades de los budas y ancestros desde la época de los siete budas honrados por el mundo hasta el presente. Si no nos ocupamos de las actividades de los ancestros de Buda, y nos esforzamos en vano en el mal camino de la fama y el beneficio, ¿cómo podría ser esto estudiar la Vía? Entre el Tathāgata Honrado por el Mundo, el maestro ancestral [Mahākāśyapa](#), los veintiocho ancestros de la India, las seis generaciones [de ancestros] en China, [Qingyuan](#) y [Nanyue](#) [\[Huairang\]](#), ¿cuáles de estos maestros ancestrales utilizaron alguna vez el Śūraṅgama o el Sutra de la Completa Iluminación y los consideraron como el tesoro de la visión del verdadero Dharma y la maravillosa mente del nirvāṇa? Es más, ¿qué maestros ancestrales habrían probado la saliva de Confucio o Laozi, y la convirtieron en el dulce rocío de los ancestros de Buda? Ahora es muy erróneo que muchos monjes de la Gran China de los Song a menudo comenten la expresión : «Las tres enseñanzas son como una sola». (4) Qué penoso es que en la Gran China de los Song el Dharma del Buda se haya debilitado y haya sido barrido por el suelo. A todos los antiguos respetables les disgustaba la comparación entre Laozi y el Honrado por el Mundo. Hoy en día, todos los monjes comentan que el Tathāgata y Laozi son uno y lo mismo. Deberíamos saber que en la época actual, debido a que no hay gente honorable, ha surgido tal calamidad.

Hermanos, si queréis leer sutras, deberíais seguir las enseñanzas de las escrituras recomendadas por [Caoxi \[el sexto ancestro, Dajian Huineng\]](#), tales como el Sutra del Loto, el Mahāparinirvāṇa y el Prajñā [Pāramitā]. ¿De qué sirven los sutras no recomendados por Caoxi? ¿Por qué son inútiles? La gente antigua abrió los sutras y los comentarios simplemente por el bien del despertar. La gente moderna abre los sutras y los comentarios meramente por motivo de la fama y el beneficio. Los budas exponen los sutras para permitir que todos los seres vivos alcancen el despertar. Cuando la gente moderna abre los sutras de los budas solo por motivo de la fama y el beneficio, ¡cuán enormemente se opone a la intención de los budas!

No es necesario decir que comparar el pensamiento cortoplacista con el estudio extenso y el amplio conocimiento es verdaderamente una tontería extrema. Afortunadamente, hemos escapado de convertirnos en funcionarios gubernamentales o de seguir vocaciones mundanas, y hemos dejado el hogar para convertirnos en monjes. Por tanto, no busquéis ni deseéis los sonidos y colores o la fama y el beneficio. Si perseguimos los sonidos y colores, esto es vergonzoso para los que abandonaron el hogar. Los objetos del sonido y del color son la base de los cinco deseos de los sentidos. Nunca permitáis que las facultades de los cinco sentidos se complazcan y entren en los cinco deseos.

¿No veis que el Honrado por el Mundo dijo? «Vosotros, bhikṣus, ya permanecéis en los preceptos. Refrenad las cinco facultades y no os permitáis complacer y entrar en los cinco deseos. Por ejemplo, esto es como una persona que cuida un buey, sujetando un bastón y vigilando para que nunca rompa los plantones en los campos de los demás. Si complacemos a los cinco sentidos, entonces los cinco deseos simplemente crecerán más allá de todo límite, e irán más allá de todo control». (5)

Por tanto, los descendientes de los ancestros del Buda no se deberían conducir por los malos caminos de los sonidos y los colores o de la fama y el beneficio. No conducirse hacia los sonidos y colores quiere decir que deberíais descartar inmediatamente la fama y el beneficio, y mantener las cinco facultades agudas y claras. Ser agudo y claro quiere decir que en cuanto oímos que deberíamos descartar la fama y el beneficio y que deberíamos descartar el egocentrismo, inmediatamente los descartamos. Se puede decir que tales practicantes despliegan un gran desempeño y tienen cualidades superiores. A las personas que aún no pueden ser así se les llama recipientes inferiores. Siendo este el caso, ¿cómo podemos cuidar un buey? ¿Cómo es el bastón? ¿Cómo son los plantones? ¿Cómo es nuestra vigilancia? ¿Y cómo es el maestro de los plantones? La gente mundana ciertamente no sabe esto; solo es correctamente transmitido por los ancestros del Buda.

Este bastón está ahora en las manos de Eihei; a veces vertical, a veces horizontal, lo mantengo en alto y sigo vigilando. Además os pregunto, ¿sois capaces de cuidar al buey?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Tengo este bastón de monje, y me sigue cuando como arroz y cuando entro en la sala para dar discursos en la sala del Dharma. En cuanto golpeo los rostros de uno mismo y de los demás, en los reinos humano y celestial toda separación es trascendida.

– Notas –

(1) La «Era del Dharma Verdadero» y la «Era del Dharma Aparente» se refieren a la teoría histórica de la degeneración en tres etapas del Dharma de Buda, una teoría popular en la época de [Dōgen](#). Muchos de los contemporáneos de Dōgen creían que estaban en la «Era del Dharma final» ([mappō](#)), en la que la práctica y la iluminación eran imposibles. Dōgen se refiere a esta teoría, por ejemplo, en el discurso en la sala del Dharma [número 182 «Viendo al Buda como un tejero»](#). En un escrito temprano, el [Bendōwa](#), en respuesta a una de las preguntas (la número 15), Dōgen dice claramente que «en la verdadera enseñanza del Mahāyāna no hay distinción entre Dharma verdadero, aparente y final, y se dice que todos los que practiquen alcanzarán la Vía». Véase: [The Wholehearted Way, Okumura and Leighton, pág. 37]. En este discurso en la sala del Dharma, Dōgen se está refiriendo a la teoría [mappō](#) para alentar a sus monjes, pero sin embargo no dice que sea imposible realizar la Vía en tal era.

(2) Aunque el propio Dōgen cita a veces a Confucio o a Laozi, aquí Dōgen está enfatizando la diferencia entre el Budismo y el Confucianismo o el Taoísmo. Dōgen también cita ocasionalmente el [Śūraṅgama](#), o el Sutra de la Completa Iluminación. Sin embargo, distingue entre los maestros estudiosos, que dependen de los sutras, y las enseñanzas basadas en la experiencia de la práctica-despertar.

(3) Estas dos frases son una nota añadida al texto por [Gien](#), el recopilador del volumen 5. Aunque citó ocasionalmente estos dos sutras, en alguno de sus primeros escritos, Dōgen los critica directamente por poco fiables y apócrifos. En el *Hōkyōki*, el escrito de Dōgen sobre su estudio en China con [Tiantong Rujiing](#), Dōgen cuestiona la autenticidad de estos dos sutras, y Rujiing está de acuerdo, diciendo que fueron escritos en China. Basándose en el conocimiento histórico moderno, los estudiosos ahora están de acuerdo, Véase: [Dōgen's Formative Years in China, Kodera, sec. 6, págs. 121, 175–176]. Sin embargo, en el ensayo *Shōbōgenzō Tembōrin* (Girando la rueda del Dharma), Dōgen dice que aunque estos sutras sean espurios, debido a que han sido comentados por ancestros del Buda genuinos, se convierten en material útil como tratado del Dharma, al igual que las tejas y los guijarros. Véase: [Enlightenment Unfolds, Tanahashi, pág. 197].

(4) En la China de los Song, como el Budismo estaba apoyado por la corriente mayoritaria, muchos budistas enfatizaron la cooperación de las tres tradiciones religiosas. Esta actitud fue transmitida a Japón por otros maestros en la época de

Dōgen, pero éste enfatizó la singularidad del Budismo. En nuestra época moderna de globalización y pluralismo religioso, uno bien podría cuestionar la actitud que Dōgen expresa aquí, que quizás era apropiada en tanto que alentaba el énfasis en la práctica de sus discípulos monjes en Eihei-ji.

(5) Esta cita es del Sutra del Último Discurso de Buda. Véase: [The Sutra of the Teaching Left by the Buddha, Phillip Karl Eidmann, trad., (Osaka: Koyata Yamamoto, 1952), sección 2, págs. 3–4].

La fe auténtica y la enseñanza de la causalidad

386. Discurso en la Sala del Dharma

Un viejo Buda dijo: «Unos ochocientos años después de que [el Buda] entrase en el nirvāṇa en los árboles gemelos [sāla], el mundo se ha convertido en un túmulo podrido y los árboles se han marchitado por completo. La gente no tiene una fe sincera y la conciencia verdadera se ha difuminado, por lo que no confían en la realidad genuina, sino que simplemente aman el [poder espiritual](#)». (1)

Es más, ahora han pasado dos mil doscientos años desde el parinirvāṇa bajo los árboles gemelos [sāla], y vemos claramente que la gente no tiene una fe sincera, y la conciencia verdadera se ha difuminado. (2) Si la gente que estudia el Budadharma no tiene una fe auténtica o una conciencia verdadera, ciertamente desdeñarán e ignorarán [la ley de] la causalidad.

Un antiguo dijo: «Cuando las causas se completan y los resultados se cumplen, se consigue el verdadero despertar». (3)

Decidme gran asamblea, ente los discípulos de Eihei, ¿cómo deberíamos valorar la causalidad en el Budadharma? ¿Deseáis comprender claramente esto?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Levantar la flor en el Pico del Buitre es la compasión descendiendo a la hierba. [La enseñanza de] [Shigong Huizang](#) tensando su arco todavía muestra los vestigios de los malos hábitos. (4)

– Notas –

(1) Este es un dicho del decimoséptimo ancestro indio, [Sanghānandi](#). Está en el volumen 2 de la [Transmisión Jingde de la Lámpara \(Keitoku Dentōroku\)](#). Véase: [Transmission of the Lamp, [Ogata](#), pág. 33].

(2) Según la interpretación de Sanghānandi y Dōgen, Śākyamuni habría fallecido alrededor del siglo VIII a.e.c., mientras que la mayoría de los historiadores creen ahora que falleció en el siglo V a.e.c.

(3) El dicho «Cuando las causas se completan y los resultados se cumplen, se consigue el verdadero despertar» es de [Yongming Yanshou](#).

(4) Shigong Huizang era un cazador que se convirtió en monje. Luego, como maestro, tensaba su arco para desafiar a los estudiantes que llegaban. Véase el discurso en la sala del Dharma [número 277 «Puliendo la segunda luna»](#) y la nota 3.

La causa por la que los budas aparecen

387. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que, cuando instruía al monje Fata, cuya práctica consistía en recitar el Sutra del Loto, el viejo Buda Caoxi [el sexto ancestro, [Dajian Huineng](#)] dijo: «El asunto esencial de este sutra

tiene que ver con las causas y condiciones por la que [los budas] aparecen en el mundo». (1) El viejo Buda Caoxi habló así. Su descendiente Eihei no puede evitar decir algo. ¿Cómo decirlo?

Diría que el asunto esencial de este sutra tiene que ver con todos los budas que aparecen en el mundo. Decidme gran asamblea, ¿el dicho de Caoxi y el dicho de Eihei son lo mismo o diferentes? Os pido que juzguéis y discernáis esto.

No digáis que son lo mismo; no digáis que son diferentes. Esto se debe a que la aparición de todos los budas en el mundo podría no tener que ver con la mismidad o la diferencia. ¿No veis que se dice que yo mismo y los budas en las diez direcciones somos los únicos que podemos conocer este asunto? (2)

– Notas –

(1) La historia de esta interacción entre Huineng y el monje Fata (Hōtatsu en japonés; desconocido aparte de este relato) es comentada extensamente por Dōgen en el ensayo Shōbōgenzō Hokke Ten Hokke (El loto gira el loto). Véase: [\[Master Dogen's Shobogenzo, book 1, Nishijima and Cross, págs. 203–220\]](#). El capítulo 2 del Sutra del Loto dice que la única gran causa por la que los budas aparecen en el mundo es para ayudar a todos los seres que sufren a entrar al camino del despertar. Véase: [\[Threefold Lotus Sutra, Katō, Tamura, and Miyasaka, págs. 59–60\]](#). En castellano: «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró].

(2) «Yo mismo y los budas en las diez direcciones somos los únicos que podemos conocer este asunto» es una paráfrasis del capítulo 2 del Sutra del Loto: «Solo un buda junto con un buda pueden penetrar la realidad de toda existencia». Véase: [\[Threefold Lotus Sutra, Katō, Tamura, and Miyasaka, pág. 52\]](#). En castellano: «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró].

Practicar sin esparcir flores

388. Discurso en la Sala del Dharma

En los antiguos tiempos, alguien estaba en lo alto de una torre y vio a dos monjes que pasaban por allí. (1) Dos seres celestiales estaban barriendo el camino y esparcían flores detrás de los monjes. Cuando los dos monjes regresaron, dos demonios gritaron y escupieron a los monjes, y borraron sus huellas. La persona que observaba esto finalmente descendió de la torre y preguntó a los dos monjes qué había ocurrido. Los dos monjes dijeron: «Cuando estábamos yendo, estábamos debatiendo los principios de los budas. Cuando estábamos regresando, estábamos enredados en una charla al azar. Esa es la razón». Al darse cuenta de esto profundamente, los dos monjes estaban arrepentidos y continuaron su camino.

Escuchad, aunque este relato se refiere a los reinos ordinarios de la consciencia [de los dos monjes], si lo examinamos minuciosamente, éste es el aspecto más importante en el estudio de la Vía por parte de la gente. ¿Por qué es eso así? Es porque cuando surge incluso un poco de pensamiento sentimental, las condiciones externas aparecen ante nosotros. Si tales pensamientos no surgen, no puede haber ninguna condición particular. (2)

Un antiguo [\[Yuanwu Kegin\]](#) dijo: «Si bien fue así, fue exactamente porque aquellos seres celestiales esparcieron flores en el camino, por lo que los espíritus demoníacos pudieron ver [a los dos monjes].

Si no hubiese habido un camino sobre el que los seres celestiales pudiesen esparcir flores, y no hubiese medio alguno de que los espíritus demoníacos los observasen, entonces, ¿que habría

ocurrido? Gran asamblea, ¿queréis entender esto claramente? Nadie de las generaciones anteriores ha debatido esto, pero ahora yo hablaré sobre ello.

Después de una pausa, Dōgen dijo: Los budas no aparecen en el mundo [dependiendo de] los dieciséis métodos de meditación especialmente excelentes, que generan los [poderes espirituales](#). (3) Incluso cuando la gente ordinaria con aguda capacidad practica estos tipos de meditación, la cesación de los efluvios no se produce. Cuando los tathāgatas exponen la enseñanza, la cesación de los efluvios se produce.

– Notas –

(1) Esta historia está registrada en el Engo Zenji Shinnyō (La esencia de la mente del maestro Zen Yuanwu), una recopilación de los escritos de Yuanwu Keqin.

(2) «Condición particular» es *kyō*, cuyos significados incluyen «reino», «límite» u «objetos de los sentidos». Esto está relacionado con *kyōgai*, traducido antes en el párrafo como «reinos de la consciencia», pero que también connota «lugar» o «comportamiento». Véase el excelente artículo de Victor Hori: «[Kōan and Kensho in the Rinzai Zen Curriculum](#)» en [The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism, Steven Heine and Dale Wright, eds., (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 292–295].

(3) «Los dieciséis métodos de meditación especialmente excelentes» se refiere a dieciséis técnicas de conciencia en el budismo temprano. Estos incluyen la conciencia de la respiración como inhalación o exhalación o como larga y corta, recibir alegría o gozo, contemplar la impermanencia, contemplar la cesación de los deseos y contemplar la cesación (nirvāṇa). Esto procede del Anapanasati Sutta. Véase: [[Breathe! You are Alive: Sutra on the Full Awareness of Breathing](#), Thich Nhat Hanh, (Berkeley: Parallax Press, 1996), págs. 5–7]. Dōgen está enfatizando aquí la práctica de los budas, que no está dirigida hacia la obtención de algún estado exaltado, en contraposición a técnicas especiales de [meditación](#).

Los sentidos afinados por zazen

389. Discurso en la Sala del Dharma

Esta mañana es el primer día del noveno mes [1250]. (1) Como en el pasado, ahora golpeamos el *han* (2) y hacemos [zazen](#). También pregunto: ¿Qué se requiere en el zazen de los budas y ancestros? Lo más esencial es simplemente lo siguiente.

En el zazen de los monjes de mantos remendados, aunque los dos ojos sean como uvas, es necesario transformarlos además en [nueces de jabón](#) [usadas como cuentas de rosario].

(3) Aunque las dos orejas sean como el giro de las ruedas, es necesario también que tanto la derecha como la izquierda sean como un único abanico extendido [para escuchar]. Aunque las fosas nasales estén perforadas, es necesario también que sean como dos [calabazas amarillas](#) en la cara. (4) Aunque la lengua hable por el mundo entero de tres mil mundos, (5) es necesario también que sea una brillante luna creciente. Aunque el cuerpo sea como una gran tambor [estrecho en el medio], deberíamos estudiarlo además como un conjunto de gotas de agua. Aunque la mente es [fugaz] como el viento, también es necesario que pensemos en no pensar. (6)

– Notas –

(1) Sobre el primer día del noveno mes, cuando se reanuda el horario habitual de meditación después del verano, véanse los discursos en la sala del Dharma [número 193 «El pensamiento que rodea la tierra»](#), [número 279 «Simplemente sentarse en la eterna primavera»](#), [número 347 «El puño sin manos»](#), [número 451 «Zazen más allá del nacimiento y muerte»](#) y 523.

(2) (N. del T.) Para el tambor *han*, véase el discurso en la sala del Dharma [número 128 «Las reuniones vespertinas y la plena expresión de los grandes monasterios»](#) y el [Eihei Shingi Fushukuhapō](#).

(3) Sobre nueces de jabón y cuentas de rosario, véase el discurso en la sala del Dharma [número 143 «Cuernos ocultos tras la Osa Mayor»](#). Véase también el discurso número 25.

(4) Sobre la nariz como una calabaza amarilla, véase el discurso en la sala del Dharma [número 242 «Sin habla dual y los ríos fluyendo hacia arriba»](#).

(5) (N. del T.) «El mundo entero de tres mil mundos» no significa tres mil, sino mil elevado a la potencia de tres. Véase: <https://studybuddhism.com/es/estudios-avanzados/abhidharma-y-sistemas-filosoficos/el-tiempo-y-el-universo/cosmologia-budista-en-el-abidharma-y-el-kalachakra>

(6) «Pensar en no pensar» se refiere a la famosa historia de [Yaoshan](#) citada a menudo por Dōgen. Véanse los discursos en la sala del Dharma [número 373 «La vitalidad de ‘más allá del pensar’»](#) y [número 270 «Hablar de no hablar»](#), y la nota 3 del [Fukanzazengi](#).

Cómo respirar en zazen

390. Discurso en la Sala del Dharma

En el [zazen](#) de los monjes de mantos remendados, primero debes sentarte correctamente con una postura erguida. Luego regula tu respiración y establece tu mente. En el pequeño vehículo originalmente había dos puertas de entrada, que eran contando respiraciones y contemplando la impureza. En el pequeño vehículo la gente solía contar para regular su respiración. Sin embargo, el compromiso con la Vía de los ancestros del Buda siempre difería del pequeño vehículo.

Un ancestro del Buda dijo: «Incluso si despiertas la mente de un zorro salvaje leproso, nunca practiques la autorregulación de los dos vehículos». (1) Los dos vehículos se refieren, por ejemplo, a la escuela del [Vinaya](#) de cuatro partes, y la escuela [\[Abhidharma\] Kośa](#), que se han extendido en el mundo estos días. (2) En el Mahāyāna hay también un método de regular la respiración, que es saber que una respiración es larga y otra es corta. El aliento llega al tanden y surge del tanden. (3) Aunque exhalar e inhalar difieren, ambos se producen dependiendo del tanden. La impermanencia es fácil de clarificar y regular la mente es fácil de conseguir.

Mi difunto maestro [Tiantong \[Rujing\]](#) (4) dijo: «El aliento entra y llega al tanden y, sin embargo, no hay ningún lugar de donde proceda. Por lo tanto, no es ni largo ni corto. El aliento surge del tanden y, sin embargo, no hay ningún lugar al que vaya. Por lo tanto, no es ni corto ni largo».

Mi difunto maestro lo dijo así. Supongamos que alguien le preguntase a Eihei: «Maestro, ¿cómo regulas tu respiración?»

Simplemente le diría: aunque no es el gran vehículo, difiere del pequeño vehículo. Aunque no es el pequeño vehículo, difiere del gran vehículo.

Supongamos que esa persona preguntase otra vez, «En definitiva, ¿cómo es?».

Yo le diría: exhalar e inhalar no son ni largos ni cortos.

Alguien le preguntó a [Baizhang](#) (5): «El Yogācārabhūmi Śāstra y el Sutra del Collar de Joyas contienen los preceptos Mahāyāna. (6) ¿Por qué no practicas conforme a ellos?».

Baizhang dijo: «Lo que considero esencial no se limita a los vehículos más grande o más pequeño, y no difiere de los vehículos más grande o más pequeño. Condensó y combinó el vasto ámbito [de estándares] para establecer normas para una conducta apropiada». (7)

Baizhang lo dijo así, pero Eihei ciertamente no es así. No se trata de que no se limite a los vehículos grande o pequeño, o que no sea diferente de los vehículos grande o pequeño. ¿Qué es este pequeño vehículo? Los asuntos del burro no están completos. ¿Qué es este gran vehículo? Los asuntos del caballo ya han llegado. (8) No vasto ámbito significa que lo extremadamente grande es lo mismo que lo pequeño. No condensado significa que lo extremadamente pequeño es lo mismo que lo grande. Yo no combino, sino que galopo y dejo caer lo grande y lo pequeño. Una vez alcanzado esto, ¿cómo iremos más allá?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Cuando estamos sanos y vigorosos hacemos zazen sin dormirnos. Cuando tenemos hambre comemos arroz y sabemos que estamos completamente satisfechos.

– Notas –

(1) Esta cita procede del Comentario de [Nāgārjuna](#) sobre el Mahāprajñāpāramitā Sūtra (Dazhidulun en chino), más tarde citado también por [Zhiyi](#) en el [Mohe Zhiguan \(Gran Tratado sobre Meditación Śamatha y Vipāśyanā\)](#).

(2) El Vinaya de cuatro partes es Shibun Ritsu, la versión del vinaya de la escuela Dharmaguptaka de la India, que llegó a ser el texto vinaya más popular en China. El Abhidharma Kośa es un comentario pre-Mahāyāna sobre enseñanzas psicológicas primitivas del Abhidharma budista, escrito por [Vasubandhu](#). La escuela japonesa Ritsu o Vinaya y la escuela japonesa de budismo Kusha se establecieron al principio del período japonés Nara (siglo VIII). La escuela Ritsu todavía estaba bastante activa en la época de [Dōgen](#), y las enseñanzas Kusha habían sido absorbidas por la escuela Hossō ([Yogācāra](#)), activa también en el período Kamakura de Dōgen.

(3) El Tanden originalmente es un término alquímico taoísta y yóguico, refiriéndose al centro de la energía y la vitalidad en la parte baja del abdomen, unos cinco centímetros por debajo del ombligo.

(4) Tiantong Rujing (1163–1228) [T'ien-t'ung Ju-ching] Tendō Nyojō. Fue el maestro de Dōgen, con quien practicó durante tres años en el Monte Tiantong en China, y del que recibió el linaje Caodong/Sōtō.

(5) Baizhang Huaihai (749–814) [Pai-chang Huai-hai] Hyakujō Ekai. Un sucesor en el Dharma de [Mazu](#), se dice que habría recopilado las primeras regulaciones para una comunidad Zen, y que había insistido en que: «Un día sin trabajo es un día sin comida». Maestro de [Huangbo](#) y [Guishan](#), también fue famoso por ofrecer un funeral de monje a un zorro.

(6) El [Yogācārabhūmi Śāstra](#), o Comentario sobre los Etapas (o Fundamentos) de la Enseñanza Yogācāra, es de Asaoka, si bien se atribuye formalmente al bodhisattva Maitreya. El [Sutra del Collar de Joyas](#) (llamado más formalmente Sutra de la Conducta Original del Collar de Joyas del Bodhisattva) fue escrito en China y trata los tres puros preceptos: mantener todos los preceptos (abstenerse de hacer el mal), mantener todas las buenas conductas, e incluir y mantener a todos los seres. Este texto es la fuente de Dōgen para estos tres de sus dieciséis preceptos de [bodhisattva](#).

(7) Esta cita procede del legendario Qingguei de Baizhang (Shingi en japonés; Normas puras), que fue la inspiración para el [Eihei Shingi](#) de Dōgen. Véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura]. Si bien ahora los estudiosos dudan de que alguna vez existiese realmente tal texto de Baizhang, un supuesto extracto del legendario texto aparece en la [Transmisión de la Lámpara Jingde](#), incluyendo esta cita que menciona aquí Dōgen. Véase: [Transmission of the Lamp, [Ogata](#), pág. 218].

(8) Este uso del burro y el caballo evoca la frase de Dōgen en el [Discurso en la Sala del Dharma 4 "La maravillosa esencia más allá de las valoraciones"](#): "un burro delante con un caballo detrás". Véase la nota 3 de este Discurso.

El mérito de la actividad del tenzo

401. Discurso en la Sala del Dharma por el nombramiento del nuevo *tenzo*

El cielo y la tierra son un dedo, las diez mil cosas son un caballo. (1)

Los dos existen dependiendo del uno, pero el uno también debería ser descartado. (2) El arroz en el cuenco y el agua en el cubo, por el bien de los demás, hablan igualmente de *prajñā*. (3)

Remueve en las cenizas y saca algo de fuego, y lava la arena del arroz. (4) El mérito [de todos estos trabajos] regresa y penetra en esta comunidad.

Si bien esto es así, tal «penetrar» no conlleva las distinciones entre la gente ordinaria y los sabios, el yo y los demás, la ilusión y la realización, lo supremo y lo particular, dentro y fuera o comienzo y fin. Así que, ¿cómo es? ¿Podéis entender y expresar claramente esto?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Cerca de la olla, el *tenzo* no se preocupa por Mañjuśrī. (5)
Coger un trozo de leña y soplar sobre él tres veces no es quedarse mudo. (6)

– Notas –

(1) Esta es una cita del [Zhuangzi](#), en el capítulo sobre la igualdad de todas las cosas. Véase: [Complete Works of Chuang Tzu, Watson, pág. 40. En castellano: «Zhuang Zi. Maestro Chuang Tsé». Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta].

(2) «Los dos existen dependiendo del uno» es una idea del Laozi, por ejemplo, en el capítulo 42 del Tao Te Ching: «La Vía da origen al uno, el uno da origen al dos, el dos da origen al tres, el tres da origen a todas las cosas». Véase: [Book of Lao Tzu, Wu, págs. 154–156. En castellano: «Los libros del Tao. Tao Te ching». Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta].

(3) «Arroz en el cuenco y agua en el cubo» es la respuesta de [Yunmen](#) a la pregunta: «¿Qué es el *samādhi* de cada átomo? Véase el caso 99 de: [Book of Serenity, Cleary, págs. 425–427]. «Por el bien de los demás, hablan igualmente de *prajñā*» es de un poema de [Tiantong Rujing](#) sobre el funcionamiento de una campana de viento que cuelga en el vacío. Véase: [The Wholehearted Way, Okumura and Leighton, págs. 46–47].

(N. del T.) Dōgen reproduce este poema de su maestro Rujing en el caso de kōan [número 58 «El ding-dong de la campana de viento»](#) del volumen 9 del Eihei Kōroku.

(4) «Remueve en las cenizas y saca algo de fuego» es una petición de [Baizhang](#) a [Guishan](#) cuando Guishan era *tenzo*. Cuando Guishan no podía encontrar nada de fuego, Baizhang utilizó unas pinzas para sacar una brasa de las cenizas de la chimenea. Véase: [Transmission of the Lamp, [Ogata](#), pág. 297]. Dōgen también cita esta historia en el [Eihei Shingi](#). Véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura, págs. 136–137. En castellano, puedes leer y descargar una traducción del [Tenzokyōkun \(Instrucciones al tenzo\)](#) comentadas por Kōshō Uchiyama].

«Lavar la arena del arroz» se refiere a la historia de [Dongshan Liangjie](#) preguntando a [Xuefeng](#), que era *tenzo*. Cuando le preguntó a Xuefeng si lavaba la arena del arroz o el arroz de la arena, Xuefeng dijo que ambas cosas, y volcó todo el recipiente del arroz, tras lo cual Dongshan dijo que Xuefeng necesitaría encontrar otro maestro. Dōgen cuenta esta historia en sus Instrucciones para el *tenzo*. Véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura, pág. 35].

(5) «Cerca de la olla, sin preocuparse por Mañjuśrī» se refiere a la historia sobre [Wuzhuo](#) cuando era el *tenzo* en la montaña sagrada de Mañjuśrī, Wutai, y Mañjuśrī apareció sobre la olla en la que cocinaba. Finalmente, Wuzhuo golpeó a Mañjuśrī y lo ahuyentó. Dōgen cita esta historia en la sección sobre el *tenzo* en sus Normas Puras para los Administradores del Templo. Véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura, pág. 139].

(6) «Coger un trozo de leña y soplar sobre él tres veces» se refiere a una historia posterior sobre Baizhang cuestionando a Guishan como *tenzo*. Mientras trabajaban juntos en las montañas, Baizhang le pidió a Guishan que hiciese fuego. Guishan agarró un palo y sopló sobre él tres veces. Baizhang estuvo de acuerdo. Dōgen también cita esta historia en sus Instrucciones para el *tenzo*. Véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura, págs. 49, 57].

Una filosofía perjudicial sobre el yo y el espíritu

402. Discurso en la Sala del Dharma

Los estudiantes del Budadharma deberían conocer la diferencia entre los caminos falsos y los verdaderos, y entre la Vía del Buda y otras vías. Si vuestra visión es la de otras vías, en última

instancia no os beneficiaréis del Budadharma. Aunque hay muchas otras vías, todas ellas tienen tres antiguos progenitores principales. Entre ellos, una persona primordial se llama [Kapila](#). (1)

Esto nombre [Kapila] se traduce como «Cabeza amarilla». Su cabeza tenía un color dorado. También se dice que tanto su cabeza como su rostro eran ambos dorados, y por eso se le llamó así. Tenía miedo de morir, así que visitó al ser celestial Íśvāra y le consultó sobre ello. El ser celestial lo llevó a la Montaña Binda y dejó que comiese algunas de las aceitunas que había allí para aumentar su longevidad. Después de comerlas, se transformó en una roca del bosque tan grande como una cama. Los que no pudieron atraparlo antes escribieron versos de consulta a la roca. Luego el [Bodhisattva Dignāga](#) escribió un verso regañándole, y la roca se partió en dos. Entonces [Kapila] adquirió cinco poderes y tuvo el conocimiento de ochenta mil kalpas del pasado y del futuro, y buscó a lo largo del mundo entero a alguien que pudiese salvarse [al recibir su enseñanza].

Vio a un Brahman, cuyo nombre era Śrī, deambulando por el reino humano y le preguntó: «¿Solo estás jugando?». El Brahman respondió: «Sí». Después de que hubiesen transcurrido dos mil años, Kapila preguntó de nuevo: «¿Eres capaz de practicar la vía?». Respondió: «Sí, puedo». (2) Entonces Kapila expuso tres tipos de dolor. El primero es el dolor interior, refiriéndose a cosas tales como el hambre y la sed. El segundo es el dolor exterior, refiriéndose a la amenaza de tigres y lobos. El tercero es el dolor celestial, refiriéndose a los vientos y la lluvia.

Expuso una escritura de cien mil versos llamada [Sāṅkhya](#). Aquí, esta [escuela Sāṅkhya] se llama el Método Enumerado. Utiliza veinticinco principios para clarificar que los resultados ya están dentro de la causa [primordial]. Considera que hay una fuente única. (3) Estos veinticinco principios comienzan con la [fuente] única, y de este origen primordial surge el intelecto [el segundo principio]. Antes de que transcurriesen los ochenta mil kalpas, todo era oscuro y desconocido. [Este intelecto] puede verse simplemente como el primer surgimiento del estado indeterminado original. (4) Con el poder de ver las eras pasadas, contempla constantemente este [estado original]. Esto se llama el principio de la oscuridad. Esto también se llama la naturaleza del mundo. Los seres vivos en el mundo existen dependiendo de ese origen primordial, y por eso se llama la naturaleza original del mundo. También lo llaman natural, porque no depende de nada. A partir de esto, aparece el intelecto. También a esto se le llama grandeza, que es la consciencia de este estado indeterminado. Luego, de este intelecto surge la mente del yo personal, que es el yo de la arrogancia, no el yo del yo espiritual, y que es el tercer principio. (5)

De esta mente del yo personal se producen los colores, los sonidos, la fragancia y los sabores, y de estos cinco polvos aparecen los cinco elementos, que son los cuatro grandes elementos [tierra, agua, fuego, viento], junto con el espacio. Los polvos son insignificantes y los grandes elementos son gruesos, pero los polvos, cuando se juntan, producen los grandes elementos. Por eso se dice que de los polvos surgen los grandes elementos, y hay algunas variaciones en cómo se producen los grandes elementos. De los sonidos se produce el gran espacio; de los sonidos y el tacto se produce el gran viento; de los colores, los sonidos y el tacto se produce el gran fuego; de los colores, los sonidos, el tacto y los sabores se produce la gran agua; y de los cinco polvos se produce la gran tierra. El elemento tierra depende de muchos polvos, por ello su poder es el más débil. Y finalmente el elemento espacio depende del menor número de polvos, por ello su poder es el más fuerte. Así pues, las cuatro ruedas [los primeros cuatro elementos] conforman el mundo, y la rueda del espacio es su fundamento, seguida por el viento, el fuego, el agua y la tierra.

De estos cinco grandes elementos se producen las once facultades. Éstas incluyen lo que se denominan las facultades de los ojos y demás, que son capaces de percibir, y por eso se denominan las cinco facultades cognitivas. Las manos, las piernas y los ojos, así como los órganos excretores grandes y pequeños tienen la capacidad de funcionar, y por eso se denominan las cinco facultades activas. Junto con la mente, que es la facultad que las unifica a todas ellas, forman las once facultades. La mente es capaz de hacer de todo su objeto, y por eso se la denomina la facultad unificadora de todas.

Cada una de las cinco facultades cognitivas utiliza uno de los grandes elementos. Así, los polvos del color conforman el elemento fuego, el elemento fuego forma la facultad de la vista, y la facultad de la vista también ve los colores. Los polvos del espacio hacen la facultad del oído, y la facultad del oído escucha los sonidos. La tierra haciendo la nariz, el agua haciendo la lengua y el viento haciendo el cuerpo son también así.

Estos veinticuatro principios son posesiones del yo, y todos dependen de este yo espiritual, que es así llamado el maestro principal. Este sujeto, junto con los objetos que acabamos de comentar, conforman los veinticinco principios. (6)

Estos veinticinco principios no son la enseñanza de los budas y los ancestros. Si comentamos la mente de los ancestros de Buda, es vallas, muros, tejas y guijarros. Sus ojos no son más que [nueces de jabón](#). Sus narices son solo secciones de bambú. Sus lenguas son como la luna creciente. Cuando estudiamos así, ¿cómo es?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Creía que la barba del bárbaro era roja, pero hay un bárbaro de barba roja.

– Notas –

(1) La extensa sección a continuación de este discurso en la sala del Dharma, que comienza con «Este nombre [Kapila] se traduce» hasta llegar a «con los objetos que acabamos de comentar, conforman los veinticinco principios» es una cita del comentario más importante al [Mohe Zhiguan](#) (Gran Tratado sobre Śamatha y Vipāśyanā) de [Zhiyi](#). Este comentario se denomina Makashikan Bugyōden Guketsu en japonés, o Clarificación extensa y transmisión de la guía para la práctica del Gran Tratado sobre Śamatha y Vipāśyanā. Fue escrito por [Jingqi Zhanran](#), el sexto ancestro de la escuela china Tiantai. Este largo fragmento citado aquí por Dōgen consiste en una elaborada descripción de una compleja enseñanza filosófica india, Sāṅkhya, que intenta correlacionar las facultades humanas con los elementos naturales. Las enseñanzas Sāṅkhya, que parecen anteceder ligeramente al Buda Śākyamuni, se atribuyen a un fundador legendario, Kapila. Sin embargo, su texto principal, comentado directamente en el fragmento citado por Dōgen, son las [Sāṅkhya Kārikās \(Versos Sāṅkhya\)](#), escritas por el filósofo indio [Íśvārakrishna](#) (ca. 350–425). Este texto se tradujo al chino alrededor del siglo VI. Véase: [[Great Thinkers of the Eastern World, Ian McGreal, ed., \(New York: HarperCollins, 1995\)](#), págs. 194–197].

(2) Este «Śrī» se refiere probablemente al filósofo Sāṅkhya Íśvārakrishna (véase la nota anterior). El siguiente párrafo se refiere a los cien mil versos de Íśvārakrishna.

(3) Esta fuente única o asunto primordial se conoce como *prakṛti* en sánscrito.

(4) «Estado indeterminado», a menudo traducido como «estado intermedio», se refiere al reino entre vidas, como se describe, por ejemplo, en el Libro Tibetano de los Muertos, así como en las ideas de Asia Oriental sobre el período de transmigración entre manifestaciones. En este caso, se refiere a tal estado intermedio, pero antes de que haya aparecido vida alguna. Véase: [[The Tibetan Book of the Dead, Robert Thurman, trad., \(New York: Bantam Books, 1994\)](#)].

(5) Esta «mente del yo personal» es nuestra conciencia ordinaria del ego. «Yo espiritual» (*puruṣa* en sánscrito) se refiere a la idea de un objetivo último de evolución, que existe como una multiplicidad, independiente de la fuente primordial o de cualquier unidad.

(6) Lo que sigue a esta larga cita, que finaliza con «conforman veinticinco principios» es el breve comentario de [Dōgen](#). Quizás Dōgen menciona con tanta extensión esta abstracta filosofía india Sāṅkhya como un correctivo al equivocado interés de algunos monjes de Eihei.

Un burro con un ojo vital

403. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. [Caoshan](#) le preguntó al viejo monje De: «El verdadero cuerpo del Dharma de un buda es como el espacio vacío, manifestando formas en respuesta a los seres como la luna en el agua. ¿Cómo expresas la verdad de esta respuesta?».

De dijo: «Es como un burro mirando en un pozo».

Caoshan dijo: «Lo que has dicho es muy bueno, pero solo es el ochenta o noventa por cien».

De preguntó: «¿Cómo lo dirías tú, maestro?».

Caoshan dijo: «Es como el pozo mirando al burro». (1)

El maestro Dōgen dijo: El burro mira en el pozo, el pozo mira al burro. El pozo mira en el pozo, el burro mira al burro. La apariencia del cuerpo y la presencia de la mente son ilimitadas. Las formas manifestadas en respuesta a los seres son abundantes. El ojo vigoroso dentro del círculo ilumina el inmenso vacío y penetra maravillosamente el origen, incluso hasta que el castillo se llena con granos de mostaza y la roca de las edades se desgasta. (2) Al mismo tiempo que llevas una bolsa de viaje a tu lado, ¿por qué no escribes una carta a casa?

– Notas –

(1) Esta historia aparece en el caso 52 del Shōyōroku. Véase: [[Book of Serenity, Cleary](#), págs. 219–222]. La primera frase de Caoshan: «El verdadero cuerpo del Dharma de un buda es como el espacio vacío, respondiendo a las cosas y manifestando formas como la luna en el agua» es del [Suvarṇaprabhāsa Sūtra \(Sutra de la luz dorada\)](#).

(2) «El ojo vigoroso dentro del círculo... la roca de las edades se desgasta» es una cita del comentario en verso de [Hongzhi](#) al caso 63 del Shōyōroku. Véase: [[Book of Serenity, Cleary](#), pág. 266]. Un castillo llenándose gradualmente con granos de mostaza se refiere al tiempo que dura un kalpa, o larga era.

La roca de las edades, de forma similar, se refiere a una imagen para la duración de un kalpa, que dura tanto como el desgaste de una roca que mide un kilómetro cúbico si un ser celestial la sobrevuela una vez cada cien años, rozándola con sus mangas. Una variante de esta imagen consiste en un pájaro que sobrevuela el Monte Everest cada cien años, rozándolo con un trozo de seda en sus garras.

Preservar la ceremonia de la flor del ciruelo

406. Discurso en la Sala del Dharma en el Día de la Iluminación [1250] (1)

Las generaciones anteriores en Japón han transmitido las ceremonias del Aniversario de Buda y del Día del Parinirvāṇa. Sin embargo, la ceremonia de la realización de la Vía por parte de Buda aún no se había transmitido ni practicado. Yo la introduje por primera vez hace veinte años. A partir de ahora y en el futuro, transmitidla y practicala.

El maestro Dōgen repitió lo que había citado antes del Tathāgata tras su consecución de la Vía, desde «Tres cuartos...» hasta «... sabiduría sobre todo en el mundo». Entonces Dōgen dijo lo siguiente: (2)

En este preciso momento, estudiantes de Eihei, ¿qué tenéis que decir?

Una rama de flores de ciruelo se abre en la nieve. No se aprovecha de los vientos primaverales que soplarán paulatinamente.

Desde «Debido a la virtud y el beneficio que creé en los antiguos tiempos» a «se extinguirán» el maestro relató otra vez la cita anterior y luego dijo lo siguiente: (3)

Gran asamblea, ¿queréis entender claramente el significado de esto?

Después de una pausa, Dōgen dijo: El mundo en las diez direcciones es bendecido con luz resplandeciente, y todos los seres vivos escuchan el sermón de Buda. El bastón y el okesa (manto de los monjes) se ríen juntos con alegría, y la sala de los monjes, la sala del Buda y los cuencos para comer son dichosos.

– Notas –

(1) Para otros discursos en la sala del Dharma en el día de la Iluminación, véanse los discursos [número 88 «Buda bajo los pies»](#), [número 136 «Reuniéndose con el Honrado por el Mundo»](#), [número 213 «Una ciruela en la rama del año pasado»](#), [número 297 «Floreciendo en la nieve»](#), [número 360 «La maravillosa fragancia de la sabiduría y la virtud entre la nieve»](#), [número 475 «Adhiriéndose al cumplimiento de la realización»](#) y [número 506 «El brillo negro de la Iluminación»](#).

(2) Este párrafo es una nota de [Gien](#), el recopilador de este volumen. Dōgen repitió la siguiente cita de Śākyamuni del discurso en la sala del Dharma número 360: «Tres cuartos de esta noche han pasado; en el restante cuarto la luminosidad amanecerá. Los diversos tipos de seres condicionados e incondicionados permanecen todos inmóviles. En este momento, el venerable e insuperable gran sabio extingue las diferentes aflicciones, alcanza la bodhi y llega a ser conocido como el que tiene sabiduría sobre todo en el mundo».

(3) Este párrafo también es una nota de Gien. [Dōgen](#) había repetido otra vez una cita dada en el discurso en la sala del Dharma número 360.

La cita completa dice: «Debido a la virtud y el beneficio que creé en tiempos antiguos, todo lo deseado por mi corazón ha sido conseguido, mi mente de samādhi ha sido confirmada instantáneamente y he alcanzado la orilla del nirvāṇa. Todos mis diversos enemigos o adversarios, e incluso el [demonio Pāpiyas \(Māra\)](#) en el plano lśvāra del reino del deseo, no pueden perturbarme, y por eso todos toman refugio en el Buda. Esto es debido al poder de mi virtud y sabiduría. Si valientemente podéis hacer esfuerzos diligentes para buscar la sabiduría sagrada, esta será alcanzada sin dificultad. Una vez alcanzada, todas las aflicciones se agotarán, y todas vuestras ofensas y faltas acumuladas se extinguirán».

La visión justa de la nieve profunda

408. Discurso en la Sala del Dharma

En esta época la nieve estaba cayendo, amontonándose en los picos de las montañas. (1)

Para la gente que estudia la Vía, es difícil alcanzar la visión justa y difícil liberarse de las opiniones falsas. Incluso si podéis eliminar [las opiniones sobre] el condicionamiento causal o el surgimiento natural [de los acontecimientos], y las opiniones sobre la extinción o la permanencia, si os dejáis llevar por opiniones tales como que el mundo de la forma es grande y el sí mismo es pequeño, o que el sí mismo es grande y la forma es pequeña, esto sigue estando entre las sesenta y dos opiniones falsas. (2) Se ha dicho que el espacio surgido de la gran iluminación es como una

burbuja que emerge del océano. También se ha dicho que el espacio vacío surge en vuestra mente como una nube que señala la gran pureza. Si bien esto se ha descrito como la enseñanza de nuestro Buda, en realidad se trata de la visión del sí mismo como algo grande y la forma como algo pequeño. Si lo veis así, no sois discípulos de los budas de los tres tiempos y no sois descendientes de los maestros ancestrales de cada generación.

Desde los antiguos tiempos, los verdaderos respetables con la mente de la Vía, indefectible y sinceramente han clarificado totalmente la diferencia entre la Vía del Buda y vías divergentes, y a partir de ahí han estudiado las enseñanzas de los budas. De este modo, se logra la visión [justa].

Recuerdo que [Yunju](#) le preguntó a [Xuefeng](#): «¿Se ha derretido la nieve fuera de la puerta o no?».

Xuefeng dijo: «No hay ni un solo copo, ¿cómo se va a derretir?».

Yunju dijo: «Se ha derretido». (3)

Hoy yo, Eihei, haré comentarios sobre cada una de las cuestiones. En cuanto a la pregunta de Yunju: «¿Se ha derretido la nieve fuera de la puerta o no?», si comentamos aunque sea un poco en términos de pasado o futuro, caeremos en las distinciones de esto y aquello. En última instancia [más allá de la dualidad], ¿cómo es? Así [con la nieve a nuestro alrededor], tal cual.

Xuefeng dijo: «No hay ni un solo copo, ¿cómo se va a derretir?» ¿Cómo se convirtió el primer ancestro en [Bodhidharma](#)? Esta es una escena embarazosa. (4)

La frase de Yunju «Se ha derretido» hace reír, ya que llena las cunetas y obstruye el valle, con ojos y calaveras cubriendo los campos.

– Notas –

(1) Esta es una nota añadida por [Gien](#), el recopilador de este volumen.

(2) Las sesenta y dos opiniones falsas se mencionan en el capítulo 2 del Sutra del Loto, sobre los «Medios Hábiles», en el que se describen como los obstáculos de aquellos difíciles de salvar, por cuyo bien el Buda emplea medios con tacto. El número sesenta y dos se deriva de cuatro posibilidades (existencia, inexistencia, tanto existencia como inexistencia o ninguna de ambas) en cada uno de los cinco *skandhas* y en los tres tiempos (pasado, presente y futuro). A estas sesenta opiniones se añaden las dos opiniones sobre que la materia y el espíritu son lo mismo o diferentes. Las sesenta y dos se enumeran en el capítulo 48 de la traducción de [Kumārajīva](#) del Sūtra Prajñāpāramitā en 25.000 líneas. Véase: [[Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma](#), [Hurvitz](#), pág. 36. En castellano: «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró].

(3) Este diálogo entre Yunju y Xuefeng también es comentado por [Dōgen](#) en el Discurso en la Sala del Dharma número 84, mientras estaba todavía en Kōshōji en Kioto, y donde había mucha menos nieve que en Eiheiji.

(4) «Esta es una escena embarazosa» es del comentario de [Yuanwu](#) al caso 1 del Hekiganroku, sobre el hecho de que Bodhidharma partiese del Emperador Wu y cruzase el río hacia el norte de China. Véase: [[Blue Cliff Record](#), [Cleary and Cleary](#), pág. 2, donde se traduce como «No puede evitar abochornarse»].

Recordando a mi madre

409. Discurso en la Sala del Dharma en la mañana conmemorativa por mi difunta madre (1)

En una aldea abandonada, un ciruelo florece en una vieja rama sin hojas.
Un copo de nieve cae en una caldera ardiente. (2)
La joya del dragón negro está detrás de las sandalias de paja.
¿Quién se lamentaría de la luna en el inmenso cielo?

Ampliando lo que acabo de decir, estudiantes de Eihei, ¿cómo es esto?

Hoy este monje de montaña ofrece algunas palabras para devolver mi deuda de gratitud. Mi bastón de monje lo expresa íntimamente por ella.

– Notas –

(1) La madre de Dōgen murió cuando él tenía siete años, según los testimonios tradicionales, que establecen que él se despertó a la impermanencia al ver el humo del incienso elevándose en su funeral. Históricamente, no se sabe mucho con certeza de los padres de [Dōgen](#). Véase el discurso en la sala del Dharma [número 363 «En gratitud a mi padre»](#) y su nota 1.

(2) «Un copo de nieve cayendo en una caldera ardiente» es un símil para referirse a un monje de manto remendado que ha atravesado un bosque de espinas, tomado de la introducción al caso 69 del Hekiganroku. Véase: [\[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, pág. 434\]](#).

Suscitar la mente entre arenas movedizas

410. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que un monje le preguntó a [Zhaozhou](#): «Sin pulir, ¿el espejo ancestral es luminoso o no?».

Zhaozhou dijo: «Las vidas anteriores son la causa, la vida actual es el resultado». (1)

¿Quién sabe que el espejo ancestral, de por sí, está en la casa de los ancestros de buda? La condición del espejo ancestral no se puede comparar con el gran espejo perfecto y no se puede comparar con un espejo de cristal.

Si bien esto es así, supongamos que alguien le preguntase a Eihei: «Sin pulir, ¿el espejo ancestral es luminoso o no?» Simplemente le diría: En el nacimiento previo a la budeidad, el [bodhisattva](#) nacerá en el Cielo Tuṣita. El Cielo de las Treinta y Tres [deidades] está gobernado por Indra. (2)
¿Por qué esto es así? Gran asamblea, ¿queréis comprender con claridad el significado de esto?

Después de una pausa, Dōgen dijo: El bodhisattva suscita la mente del despertar dentro de la consciencia kármica. ¿Cómo podríamos odiar o amar la luna de otoño o el viento de primavera? ¿Conocéis la tierra de este Reino Sahā [de Resistencia] o no? (3) Está al este del mundo de todos los granos de arena del río Ganges.

– Notas –

(1) Este dicho de Zhaozhou aparece en sus Dichos Registrados. Véase: [The Recorded Sayings of Zen Master Joshu, Green, pág. 35 ó [Radical Zen: The sayings of Jōshū. Translated with a commentary by Yoel Hoffmann](#)].

(2) El Cielo Tuṣita es donde el Bodhisattva Maitreya espera para nacer como el siguiente Buda después de Śākyamuni. El Cielo de los Treinta y Tres ([Trayastrimśāh en sánscrito](#)) es otro de los seis cielos del reino del deseo. En la cosmología budista se encuentra en la cima del Monte Sumeru, con Indra en su centro. En este caso se da simplemente como la naturaleza de la realidad, y de la realidad de la manifestación de los budas.

(3) (N. del T.) El Reino Sahā o Mundo Sahā se refiere a este mundo en el que vivimos, lleno de sufrimientos, donde los seres sensibles deben soportar y resistir para sobrevivir.

Véase el párrafo referido al [Buda Shakyamuni aquí](#).

El espejo que no engaña

411. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que un monje le preguntó a [Nanyue](#): «Si el espejo se convierte en una imagen, ¿a dónde regresa el brillo?».

Nanyue dijo: «Gran respetable, tu rostro antes de que abandonases el hogar, ¿a dónde ha regresado?».

El monje dijo: «Después de que la imagen se complete, ¿por qué no refleja e ilumina?».

Nanyue dijo: «Aunque no refleje ni ilumine, no engaña en absoluto». ([1](#))

Hace veinte años, las circunstancias de esta historia perforaron mis oídos por primera vez. Desde que me di cuenta de su poder, la he agarrado en mi puño y nunca la he soltado. Este monje de montaña tiene un modesto verso de montaña.

Después de una pausa, Dōgen dijo:

¿Cómo el espejo de la talidad se puede convertir
en diez mil imágenes?
El brillo puro nunca ha sido destruido.
Refinado durante diez mil años,
fundido cien mil veces,
¿Cómo podría crear siquiera un poco de engaño?

– Notas –

(1) Dōgen también comenta este diálogo de Nanyue en el ensayo Shōbōgenzō Kōkyō (El espejo ancestral), escrito en 1241. Véase: [[Master Dogen's Shobogenzo, Nishijima and Cross, book 1, pág. 244](#)]. Una versión ligeramente diferente de esta historia aparece en la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#); véase: [The Transmission of the Lamp, [Ogata](#), pág. 164].

Ochenta y cuatro mil enseñanzas en un puño

412. Discurso en la Sala del Dharma en el decimoquinto día [luna llena] del primer mes [1251]

Recientemente en la dinastía Song, la gente llama al Discurso en la Sala del Dharma de este día el Discurso Nocturno Original en la Sala del Dharma. ([1](#)) Parece ser un acontecimiento del mundo ordinario y ciertamente no es la Vía de los ancestros del Buda. Los así llamados origen alto,

origen medio y origen bajo son nombres de textos mundanos. (2) En la dinastía Tang, Zheng Zhuhui escribió las Crónicas Diversas del Emperador Luminoso, y dijo: «El emperador se estableció en la capital oriental, y en la noche de luna llena del primer mes, visitó el Palacio Shangyang. Se colocaron velas y linternas que se mantenían encendidas, y se construyó una torre de cincuenta y cinco metros de ancho y cinco metros de alto, decorada con sedas de colores. Se colgaron muchas joyas en ella, por lo que las brisas crearon un agradable tintineo. Las linternas se colocaron en forma de dragón, fénix, tigre y leopardo».

El Shiji, o Anales Históricos, dice: «En la dinastía Han encienden linternas en el Festival de la Estrella Polar en el día de luna llena del primer mes». (3)

Deliberando sobre estas cosas, está muy claro que todas ellas son celebraciones mundanas. Los monjes de la China del [Gran Song](#) dicen que el Confucianismo, el Taoísmo y el Budismo son uno, pero esto es muy equivocado. Ochenta y cuatro mil medicinas han sido ofrecidas [por el Buda], pero los polvos mundanos son los que se tratan, y la medicina del Dharma es la que los trata. ¿Queréis oír hablar de las ochenta y cuatro mil puertas del Dharma? Desde los antiguos tiempos se dice que las recopilaciones de Śākyamuni exponiendo el Dharma ascienden a ochenta mil. Deberíais saber que los tathāgatas de los tres tiempos abrieron sin falta las ochenta y cuatro mil puertas del Dharma.

Se ha dicho que las ochenta y cuatro mil puertas del Dharma no están fuera de la [mente única](#). Se ha dicho que las ochenta y cuatro mil puertas del Dharma no están fuera de las cuatro nobles verdades del sufrimiento, el conjunto de sus causas, su cese y el camino. (4) Se ha dicho que las ochenta y cuatro mil puertas del Dharma están todas contenidas en un centímetro cuadrado. Se ha dicho que el Buda expuso el Dharma de principio a fin por el bien de los seres vivos y las colocó en un depósito, y de esta forma se convirtieron en ochenta y cuatro mil. (5) Se ha dicho que un asiento de exposición del Dharma hace un depósito, y esto se extiende a ochenta y cuatro mil. Se ha dicho que el propio Buda expuso sesenta y seis mil versos para hacer un depósito, y esto se extendió a ochenta y cuatro mil. Se ha dicho que los seres están cansados de los ochenta y cuatro mil sufrimientos debido a los deseos de los sentidos, y por ello se han expuesto ochenta y cuatro mil medicinas del Dharma. Se ha dicho que exponer los preceptos cada medio mes hace un depósito, y esto se extiende a ochenta y cuatro mil. Se ha dicho que las ochenta y cuatro mil puertas del Dharma están incluidas en los dos [skandas](#) [de la forma y las formaciones mentales]. Si se habla de la sustancia [de las ochenta y cuatro mil puertas del Dharma], están incluidas en el *skanda* de la forma; si su sustancia se da con nombres [abstractos], están incluidas en el *skanda* de las formaciones. (6) Se ha dicho que desde el momento en que el Buda suscitó por primera vez la mente del despertar hasta que sus reliquias fueron divididas [para ser repartidas para ser veneradas], hubo ochenta y cuatro mil enseñanzas del Dharma.

Si bien estas diez exposiciones anteriores son como se ha mencionado, yo, Eihei, aún no he sido liberado de las madrigueras de estas diez expresiones y tengo algo más que decir. Las así llamadas ochenta y cuatro mil puertas del Dharma son dejarse caer completamente por este Dharma [inmediato]. Gran asamblea, ¿os gustaría comprender claramente por qué esto es así?

El parpadeo de ojos en el Parque de los Ciervos [donde el Buda expuso por primera vez en Varanasi] alejó vigorosamente [las ilusiones]. Su locuaz boca en el Pico del Buitre [al proclamar el Sutra del Loto] ordenó todo el alboroto. Al sujetar, cortó directamente y por completo hasta el más diminuto cabello [de ilusión]. Al soltar, ¿por qué evitaría la destrucción del apego a los objetos de los sentidos?

Hoy, yo, Eihei, tomo prestados sus medios hábiles para abrir las puertas y mostrarlo universalmente por el bien de los seres humanos y celestiales, y las ocho clases de seres [míticos]. (7)

Dōgen levantó su [hossu](#) y dijo: Mirad, mirad. La Vía del medio y el cumplimiento de las [enseñanzas] provisionales y genuinas, lo parcial y lo completo de lo gradual y lo repentino, las tres mil grandes parábolas y las ochocientas pequeñas parábolas, el océano ilimitado de comprensión y las interminables puertas del Dharma—todas están en la punta del *hossu* de Eihei. Confío en que mi mano sujete esto en alto y tenga la oportunidad de usarlo. Sin estar ciego al ojo del sí mismo, no tengo dudas de las lenguas de todos los seres bajo los cielos. Así he oído, en una ocasión en la que estaba el Buda y [la asamblea] alcanzó una gran liberación, recibéndolo fielmente y practicándolo humildemente. (8) En cada frase veo la verdad, en cada expresión voy más allá de la esencia. No hay Dharma que no esté completo, ni estudiante aspirante que no esté incluido en ellas. Justo en tal momento, ¿cómo es?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Un puño deja volar un rayo que cubre los cielos, una abuela sangra gota a gota por vuestro bien. (9)

– Notas –

(1) Los Discursos en la Sala del Dharma fueron ofrecidos a diferentes horas del día. Quizás este fue el primero del año que se impartió por la noche. En China, en la celebración de una fiesta Taoísta en el decimoquinto día del primer mes, la gente cantaba y bailaba toda la noche.

(2) Estos nombres, origen alto, origen medio y origen bajo, se refieren a celebraciones tradicionales en las noches del decimoquinto día (luna llena) del primer, séptimo y décimo mes, respectivamente.

(3) El *Shiji* (*Shiki* en japonés, Anales Históricos) fue escrito por Shima Qian (145–86 a.e.c.) e incluye 130 volúmenes.

(4) La idea de las ochenta y cuatro mil faltas de los seres sensibles y los ochenta y cuatro mil remedios apropiados aparece en el capítulo 11 del Sutra del Loto. Véase: [\[Threefold Lotus Sutra, Katō, Tamura, and Miyasaka\]](#), pág. 204. En castellano: «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró]. Las primeras dos frases sobre las ochenta y cuatro mil puertas del Dharma proceden del [Mohe Zhiguan](#) de [Zhiyi](#).

(5) Un «depósito» se podría leer también como una cesta o *pitaka* en sánscrito, refiriéndose posiblemente a las clásicas tres cestas o Tripitaka del canon budista: los sutras, el vinaya y el abhidharma. El fragmento desde «Se ha dicho que el Buda expuso el Dharma de principio a fin» a «esto se extiende a ochenta y cuatro mil» procede del volumen 6 del *Sutra de los grandes medios hábiles para devolver la deuda de gratitud del Buda* (*Dai Hōben Butsu Hō-on Kyō* en japonés), un texto escrito en China.

(6) La frase: «Se ha dicho que las ochenta y cuatro mil puertas del Dharma están incluidas en los dos skandas... incluidas en el skanda de las formaciones» procede del volumen 1 del Abhidharma Kośa de [Vasubandhu](#).

(7) Las ocho clases de seres, descritos en la asamblea del Sutra del Loto así como en otros sutras, son los seres celestiales (*deva* en sánscrito), dragones (*nāga*), espíritus demoniacos de los bosques (*yakṣa*), espíritus fragantes (*gandharva*), espíritus guerreros (*asura*), enormes pájaros que comen dragones (*garuḍa*), espíritus de pájaros cantores (*kiṃnara*) y espíritus de enormes serpientes (*mahoraga*).

(8) «Así he oído, en una ocasión en la que estaba el Buda» es el comienzo estándar de los sutras, pronunciados por [Ānanda](#) para clarificar las palabras del Buda. «Alcanzó una gran liberación, recibéndolo fielmente y practicándolo humildemente» es el final estándar de los sutras, describiendo la alegría de la asamblea al haber recibido y haber sido despertada por el sutra.

(9) Esta frase procede de un poema que el maestro de Dōgen, [Tiantong Rujing](#), escribió para ser calografiado en un retrato de sí mismo, incluido en los Dichos Registrados de Rujing. Véanse Versos similares de [Dōgen](#) de alabanza sobre retratos de sí mismo en el Volumen 10 del Eihei Kōroku. El dicho de Rujing en este caso se refiere a golpear a los estudiantes para despertarlos (N. del T. *del sueño*) en la sala de [meditación](#).

Volumen 6

EIHEI ZENJI GOROKU

DICHOS REGISTRADOS EN EL TEMPLO EIHEIJI

RECOPILADOS POR [GIEN](#), ASISTENTE DE DÕGEN ZENJI

CRÓNICA EXTENSA DE EIHEI DÕGEN · VOLUMEN 6

DISCURSOS EN LA SALA DEL DHARMA 414-470 (1251)

El Vehículo Único en la actividad diaria

414. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. En la Montaña Huanglong de la Provincia Hongzhou en China, [Huanglong Huinan](#), Maestro Zen Pujue, (1) dijo una vez en un discurso en la Sala del Dharma: «En las tierras del Buda en las diez direcciones, solo hay el Dharma del vehículo único. (2) Con el cielo sobre nuestras cabezas y el suelo bajo nuestros pies, ¿cómo vamos a exponer el Dharma del vehículo único?».

Después de una pausa, [Huanglong Huinan] dijo: «Abrir vuestro mantel lacado y poner vuestros cuencos, ¿no es el Dharma del vehículo único? Sujetar vuestra cuchara o vuestros palillos, ¿no es este el Dharma del vehículo único?» Entonces, alzó su bastón de monje y dijo: «¿Qué es esto? Si lo llamáis el Dharma del vehículo único, vuestras cejas se caerán [por mentir]». [Huanglong Huinan] golpeó su bastón contra la plataforma de sentarse y bajó de su asiento.

El maestro Dōgen dijo: Si bien Huanglong habló así, ¿cómo debería hablar Eihei?

Entonces Dōgen alzó su bastón, lo golpeó una vez y dijo: ¿Qué lugar es este? En el momento que son penetrados totalmente, los pozos, los montículos, los seres sensibles, los budas y el espacio vacío, todos son siempre sin naturaleza propia, y surgen impulsados por condiciones. [El Buda] utiliza su lengua para difundirlo por todo el universo, y confía en sus manos para desplegarlo. Cuando nuestro Buda apareció, aunque no era todavía la era del mal, debido a su voto original expulsó el Dharma de los tres vehículos. Debido a su voto original, también expuso el Dharma del vehículo único. ¿Cómo vamos a exponer este Dharma del vehículo único?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Cuando estamos cansados, dormimos; cuando estamos vigorosos, practicamos [zazen](#). (3) Después de llenarnos de arroz, utilizamos nuestros palillos para la sopa y luego las verduras. ¿No es esto el Dharma del vehículo único? Por la tarde ochocientos, por la mañana tres mil, (4) vida tras vida, era tras era, los párpados están abiertos. Kalpa tras kalpa, año tras año, fosas nasales perforadas, ¿no es todo esto el Dharma del vehículo único?

Entonces Dōgen alzó su bastón, lo golpeó una vez y dijo: ¿Qué es esto? Si llamamos a esto el Dharma del vehículo único, no hay cuernos en la cabeza del buey. Si no llamáis a esto el Dharma del vehículo único, hay un cuerno en la cabeza del caballo.

– Notas –

(1) (N. del T.) Huanglong está considerado como el fundador de una de las principales ramas del Zen [Rinzai](#), de la que descendía [Myōzen](#), el primer maestro Zen de Dōgen.

(2) «En las tierras del Buda en las diez direcciones, hay solo el Dharma del vehículo único» es una cita del capítulo 2 del Sutra del Loto, que trata sobre todas las enseñanzas incluidas a través de medios hábiles en el gran Vehículo Único. Véase: [\[Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma, Hurvitz\]](#), pág. 34; o [Threefold Lotus Sutra, Katō, Tamura y Miyasaka](#), pág. 64; en castellano: «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró].

(3) (N. del T.) Dōgen termina otro discurso en la Sala del Dharma de forma muy similar: «*Cuando estamos sanos y vigorosos hacemos zazen sin dormirnos. Cuando tenemos hambre comemos arroz y sabemos que estamos completamente satisfechos*». Véase el [discurso en la Sala del Dharma número 390 «Cómo respirar en zazen](#)».

(4) (N. del T.) Dōgen termina otro discurso en la Sala del Dharma de forma muy similar: «*Golpeando tres mil por la mañana, ochocientos por la tarde, si entendéis de verdad los entresijos íntimos, nunca los divulgaréis erróneamente*». Véase la nota 3 del discurso en la sala del Dharma [número 193 «El pensamiento que rodea la Tierra](#)».

Sin entender «solo mente»

415. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. [Xuansha](#) le preguntó a [Luohan](#) [Guichen, su estudiante]: «El triple mundo es solo mente; ¿cómo entiendes esto?».

Luohan [Guichen] señaló una silla y le preguntó a Xuansha: «Maestro, ¿cómo llamas a esto?».

Xuansha dijo: «Silla».

Luohan dijo: «Maestro, tú no entiendes que el triple mundo es solo mente».

Xuansha señaló la silla y le preguntó a Luohan: «Yo llamo a esto bambú y madera. ¿Cómo lo llamas tú?».

Luohan dijo: «Guichen también llama a esto bambú y madera».

Xuansha dijo: «Si buscas en toda la gran tierra una persona que entienda el Dharma del Buda, no se puede encontrar a nadie». (1)

Estos antiguos respetables hablaron así, pero hoy, ¿qué diré yo?

Una silla y el bambú, el bambú y una silla, no son lo mismo y no son diferentes. [Como sea que lo llaméis] dentro de esto no hay el triple mundo; dentro del triple mundo no hay tal cosa como esto. Habiendo llegado a esta situación, otra vez, ¿cómo es?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Si bien el ilimitado triple mundo es solo mente, al buscar a alguien que entienda el Dharma del Buda, en última instancia no podemos encontrar ni siquiera uno. Si bien la brillante y clara solo mente es el triple mundo, al buscar a alguien que no entienda el Dharma del Buda, no podemos encontrar ni siquiera media persona.

– Notas –

(1) Esta historia aparece en el Volumen 21 de la [Transmisión de la lámpara Jingde](#). [Dōgen](#) también la comenta en el *Shōbōgenzō* Sangai Yuishin (El triple mundo es solo mente), escrito en 1243. Véase: [\[Nishijima and Cross, Master Dogen's Shobogenzo, libro 3, Nishijima and Cross, págs. 47–49\]](#). «El triple mundo» se refiere a los tres reinos del *samsāra*: los reinos del deseo, de la forma y de la no-forma.

Las flores de ciruelo no conocen la primavera

417. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que un monje le preguntó a [Zhaozhou](#): «Las diez mil cosas regresan a la una, ¿a dónde regresa la una?»

Zhaozhou dijo: «Cuando vivía en [Qingzhou](#) me hice una camisa de algodón que pesaba tres kilos». (1)

También un monje le preguntó a un antiguo respetable: «Las diez mil cosas regresan a la una, ¿a dónde regresa la una?» El antiguo respetable dijo: «El Río Amarillo gira nueve veces». (2)

El maestro Dōgen dijo: Estos dos mayores hablaron así por el bien de la gente. Pero si fuese yo, Eihei, no lo habría dicho así. Supongamos que alguien me preguntase: «Las diez mil cosas

regresan a la una, ¿a dónde regresa la una?» Simplemente le diría: Un bastón simple mide dos metros de largo.

Gran asamblea, ¿queréis entender esto claramente?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Quiero preguntar por el significado de la llegada de la primavera, pero ni siquiera las flores de ciruelo lo saben.

– Notas –

(1) Este diálogo, que aparece en los discursos en la sala del Dharma 377 y 391, también es el caso 45 del Hekiganroku («Crónica del Barranco Azul»). Véase: [\[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary\]](#), págs. 318-321].

(2) El «antiguo respetable» en este diálogo es [Yunfeng Wenye](#). Este diálogo está registrado en la Crónica Ininterrumpida de la Lámpara [Kenchū Seikoku Zokutōroku], publicado en 1101.

La impermanencia de lo eterno

418. Discurso en la Sala del Dharma para la Ceremonia del Día del Parinirvāṇa [1251]

Hoy el principal maestro de este mundo [Sahā](#), el Gran Maestro, el Tathāgata Śākyamuni, entró en el nirvāṇa entre [dos árboles gemelos sāla](#) en la ciudad de Kuśinagara. Desde entonces, dos mil doscientos años han pasado. Si bien esto es así, nuestro Buda dijo una vez: «Si decís que perezco, no soy discípulos pertenecientes a mi clan. Si decís que no perezco, tampoco sois discípulos de mi clan. Si decís, tanto que perezco como que no perezco, todos vosotros no sois discípulos de mi clan».

Ya no somos discípulos de su clan, entonces finalmente, ¿cómo se nos llama? ¿No estamos todos juntos practicando junto al Buda Śākyamuni? Si estamos practicando junto a él, entonces ¿bajo quién estamos practicando? Decidme, gran asamblea; os consulto y veré lo que decís. Si no podéis hablar, por vuestro bien hablaré yo.

Después de una pausa, Dōgen dijo: Nos reunimos y practicamos bajo el Buda Śākyamuni. Si nos reunimos y practicamos bajo Śākyamuni, somos discípulos del Buda Śākyamuni y estamos entre sus allegados. Aquellos que ya se han convertido en sus discípulos y allegados incluye a gente común y a sabios, icchantikas, aquellos que han cometido los cinco crímenes mortales y seres celestiales y humanos, en inmensurables, ilimitadas, incontables e impensables cantidades. (1) Habiendo llegado ya a todos ellos, ¿cómo se estableció la enseñanza? Todos los seres sensibles tienen naturaleza de Buda, el Honrado por el Mundo inicia y muestra esto para transformar tanto a la persona común como al sabio. ¡Qué pena que tras el parinirvāṇa [del Buda] de esta noche, todos los seres sensibles no tengan naturaleza de Buda! Todo esto es en el reino de la persona común y de la sabia. ¿Qué va más allá de esto? Gran asamblea, ¿queréis oírlo?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Una vieja tortuga siempre anida en un loto. (2) Una persona mayor a menudo duda del espejo. Este es el asunto de ir más allá. ¿Cuál es la parte de este monje de manto remendado?

Después de una pausa, Dōgen dijo: ¡Qué lamentable, el [cucharón de madera](#) roto en el Pico del Buitre! Aunque busquemos en los inmensos miles de mundos, no hay ningún asa.

– Notas –

(1) Un *icchantika* es alguien que se decía que no poseía naturaleza de Buda, según las primitivas enseñanzas Mahāyāna, sobre todo algunas ramas del Yogācāra, aunque esto no es suscrito por Dōgen. Las cinco faltas graves (o cinco crímenes mortales), que conducen a un renacimiento inmediato en el infierno, son: matar al padre, matar a la madre, matar a un santo, provocar la discordia en la Sangha y herir a un buda.

(2) «Una vieja tortuga siempre anida en un loto» procede del comentario en verso de [Hongzhi](#) al caso 81 del Shōyōroku. Véase: [[Book of Serenity, Cleary, pág. 347](#)].

La torpeza de cuerpo y mente abandonado

419. Discurso en la Sala del Dharma

Dōgen dibujó un círculo con su hossu y dijo: Abandonando cuerpo y mente, funcionad sin esfuerzo. (1)

Dōgen dibujó otro círculo con su hossu y dijo: Cuerpo y mente abandonado está sereno pero no ha desaparecido.

Los de los dos vehículos están en apuros y caen en la vacuidad vacía; la gente común está apegada y enredada en discriminaciones. (2) Los [bodhisattvas](#) llegan aquí y practican diligentemente mediante diversas formas. Los budas llegan aquí y ofrecen discursos generosamente. Su excelencia supera a los tres vehículos y su mérito se extiende más allá de diez mil kalpas. La luna sobre el agua es inmensa e ilimitada, los remos del bote silenciosos. Las nubes de nieve se juntan poco a poco y las encrucijadas se desvanecen. Habiendo llegado a tal ámbito, otra vez, ¿cómo se siente?

Después de una pausa, Dōgen dijo: La gran elocuencia parece balbuceo; la gran habilidad parece torpeza. (3)

– Notas –

(1) (N. del T.) Para la expresión «abandonar (o dejar caer) cuerpo y mente», *shinjin datsuraku*, véanse los discursos en la sala del Dharma:

- [número 26 «El encuentro pleno entre anfitrión e invitado»](#).
- [número 266 «Demostraciones de práctica clarificadas con el viento del amanecer»](#) y su nota 2.
- [número 347 «El puño sin manos»](#) y su nota 3.
- [Bendōhō](#) del Eihei Shingi y su nota 3.

(2) «Los de los dos vehículos» se refiere a los *śrāvakas* y los *pratyekabudas*, quienes por el apego a la vacuidad o a la unicidad caen en opiniones nihilistas.

(3) «La gran elocuencia parece balbuceo; la gran habilidad parece torpeza» procede del [número 45 del Dao De Jing de Laozi](#). Véase: [[Book of Lao Tzu, Wu, págs. 163–165](#)].

Las tres barreras en un simple mudrā

420. Discurso en la Sala del Dharma

El maestro [Huanglong \[Huinan\]](#) tenía tres barreras. (1) Son conocidas como: ¿En qué se asemejan mis manos a las manos de Buda? ¿En qué se asemejan mis piernas a las patas de un burro? Cada persona tiene sus propias condiciones de vida.

Yo, Eihei, quiero añadir algunas observaciones. «¿En qué se asemejan mis manos a las manos de Buda?» es como decir: «¿En qué se asemejan mis manos a mis manos?» y «¿En qué se asemejan las manos de Buda a las manos de Buda?».

«¿En qué se asemejan mis piernas a las patas de un burro?» es como decir: «¿En qué se asemejan mis piernas a mis piernas?» y «¿En qué se asemejan las patas de un burro a las patas de un burro?».

«Cada persona tiene sus condiciones de vida» es como decir: «Cada persona tiene a cada persona» y «las condiciones de vida tienen sus condiciones de vida».

¿Por qué hablo así? Gran asamblea, ¿queréis comprender claramente este principio?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Los tres mil mundos están en este simple mudrā; el significado de cada palabra es evidente. (2) Las ochenta mil puertas del Dharma existen en un átomo, y están dotadas de todas las categorías.

– Notas –

(1) «Barrera» es *kan*, como en la colección de [kōans](#) Mumonkan, y también tiene los significados de un punto de entrada o de control en un lugar fronterizo.

(2) «Este simple mudrā» se podría referir a la posición de las manos, y por ende a las postura, de [zazen](#), que incluye todo, más allá de toda dualidad, cuando las dos manos se convierten en una.

El gran beneficio más allá del mercado

422. Discurso en la Sala del Dharma

¿Cómo los grandes y pequeños beneficios evitan el mercado? Por ahora, dejemos a un lado al viejo maestro Wang [[Nanquan Puyuan](#)] vendiéndose a sí mismo. (1) ¿Pagará alguien el precio del arroz de Luling? (2) Si nadie lo paga, Eihei venderá y comprará por su cuenta.

Después de una pausa, Dōgen dijo: Las joyas que cumplen los deseos llenan los grandes miles de mundos, por eso no hay nada más que hacer que sentarse solo bajo la ventana luminosa. Si no sabéis esto, ¿cuántos días y noches gastaréis en vano? Si lo sabéis, ¿por qué no lo [practicáis](#)?

– Notas –

(1) Esto se refiere a una historia en la que Nanquan ofreció ante la asamblea venderse él mismo. Cuando un monje respondió, Nanquan dijo: «Si no cobro ni un precio alto ni bajo, ¿a cómo me comprarás?». Véase: [Transmission of the Lamp, [Ogata](#), pág. 260].

(2) Un monje le preguntó a [Qingyuan Xingsi](#): «¿Cuál es el significado del Budadharma?» y Qingyuan respondió: «¿Cuál es el precio del arroz en Luling?». Véase: [Transmission of the Lamp, [Ogata](#), pág. 161 y el caso 5 del [Book of Serenity](#), [Cleary](#), págs. 20–22].

La flor transmitida

423. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que [Huangbo](#) le preguntó a [Baizhang](#): «¿Qué Dharma expusieron a la gente los sabios anteriores?».

Baizhang permaneció en silencio.

Huangbo preguntó: «¿Qué transmitirán los descendientes de las siguientes generaciones?».

Baizhang dijo: «Yo había pensado que tú eras tal persona». Entonces regresó inmediatamente a los aposentos del abad. (1)

Suponed que alguien le preguntase a Eihei: «¿Qué Dharma expusieron a la gente los sabios anteriores?». Simplemente le diría: Yo muestro a la gente mi cojín de sentarse (*zafu*). Por eso se dijo: «Vine a esta tierra fundamentalmente con el fin de transmitir el Dharma y salvar a los seres ilusos».

Respecto a «¿Qué transmitirán los descendientes de las siguientes generaciones?», simplemente le diría: Lo transmito con mi puño. Por ello se dijo: «Una flor se abre con cinco pétalos y naturalmente da fruto». (2)

– Notas –

(1) Este diálogo de Baizhang y Huangbo se encuentra en el volumen 4 del *Shūmon Tōyūshū* (Colección de la esencia de la tradición de la puerta esencial), publicado en 1133. Esta colección, aunque menos importante para su obra posterior, fue una de las principales fuentes para el *Mana Shōbōgenzō* de [Dōgen](#), su colección temprana de trescientos casos. Véase: [[Dōgen and the Kōan Tradition](#), Heine, pág. 11]. Dōgen también cita esta historia como [caso 44 «Cómo transmitir la calidez»](#) en su colección de noventa kōans con comentarios en verso del volumen 9 del Eihei Kōroku. También es el caso 2 del *Mana Shōbōgenzō*, véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 5 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)].

(2) «Vine a esta tierra fundamentalmente con el fin de transmitir el Dharma y salva a los seres ilusos. Una flor se abre con cinco pétalos y naturalmente da fruto», es el verso atribuido a [Bodhidharma](#). Los cinco pétalos se refieren a las cinco casas del [Chan](#), o posiblemente a los siguientes cinco ancestros hasta el sexto ancestro ([Huineng](#)).

El trabajo en el triple mundo

425. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que [Dizang \[Luohan Guichen\]](#) le preguntó al Maestro de montaña [[Longji Shao\]xiu](#): «¿De dónde eres?».

Longji Shaoxiu dijo: «Del sur».

Dizang preguntó: «En el sur en estos días, ¿cómo es el Dharma del Buda?».

Shaoxiu dijo: «Hay una extensa deliberación».

Dizang dijo: «Es mejor para mí quedarme aquí y sembrar los campos, hacer bolas de arroz y comer».

Shaoxiu preguntó: «¿Qué harás respecto el triple mundo?».

Dizang dijo: «¿Qué es lo que llamas el triple mundo?» (1)

El Maestro Dizang y el Maestro de montaña Shaoxiu hablaron así, pero el viejo Eihei también tiene algo que decir. Viendo el triple mundo pero no en el modo del triple mundo, ¿cómo puede el

entrar o el salir perturbar la no existencia de [la dicotomía de] dentro y fuera? (2) Sea como fuere: «Hay una extensa deliberación», pero lo que la gente mundana ama, ¿cómo puedo yo amarlo? (3) Habiendo llegado hasta aquí, en definitiva, ¿cómo es?

Después de una pausa, Dōgen dijo: En primavera, el Maestro Dizang debe trabajar en la finca rápidamente para «quedarse aquí y sembrar los campos, hacer bolas de arroz y comer».

– Notas –

(1) Este diálogo está en el caso 12 del Shōyōroku (Libro de la Serenidad). Véase: [[Book of Serenity, Cleary, págs. 51–55](#)].

(2) «Viendo el triple mundo pero no en el modo del triple mundo» procede del [capítulo 16 del Sutra del Loto](#). Véase: [Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma, Hurvitz, pág. 239. En castellano: «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró]. En el Shōbōgenzō Sangai Yuishin (El triple mundo es solo mente), Dōgen le da la vuelta a esta expresión de forma característica para decir que: «Es mejor para el triple mundo ver el triple mundo». Véase: [[Master Dogen's Shobogenzo, Nishijima and Cross, book 3, p. 44](#)].

(3) «Lo que la gente mundana ama, yo no lo amo» es del Canto de la Cabaña de Paja de [Shitou Xiqian](#). Véase: [[Cultivating the Empty Field, Leighton, págs. 72–73](#)].

Los monjes de mantos remendados llegan de día

426. Discurso en la Sala del Dharma

Las diez mil funciones descansan plenamente; los mil sabios no toman la delantera. (1) Mi padre y mi madre no me son íntimos; los budas no están en mi camino. (2) Dejando a un lado por ahora la intimidad y el camino, ¿qué es lo que llamáis «mío»? Los monjes de mantos remendados, en su forma fundamental, pueden llegar al único camino vital y caminar por él. Por eso se dice, aunque haya el aparecer y el desaparecer, no hay el ir y el venir. Aunque hay clasificaciones de etapas, [tales practicantes] están libres de estas discriminaciones. No es que no haya práctica-realización, solo que no puede ser profanada. (3) Dan la espalda a los polvos y se unen al despertar, abriendo la flor y produciendo el fruto. Tras una exhaustiva investigación, todos los budas y los seres vivos no son otra cosa más que la aparición genuina [de la realidad]. Siendo ya esta aparición genuina, ¿por qué todos los budas son inconmensurables e ilimitados, y los seres vivos ilimitados e inagotables? Gran asamblea, ¿queréis entender claramente el sentido de esto?

Después de una pausa, Dōgen dijo: No está permitido venir de noche; debéis llegar de día. (4)

– Notas –

(1) «Las diez mil funciones descansan plenamente; los mil sabios no toman la delantera» es una expresión de [Xiangyan Zhixian](#), de la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#). Véase: [[Original Teachings of Ch'an Buddhism, Chang, pág. 221](#)].

(2) «Mi padre y mi madre no me son íntimos; los budas no están en mi camino» procede también de la Transmisión Jingde de la Lámpara, en una expresión de [Buddhamitra](#). La respuesta de su maestro, [Buddhānandi](#), incluía que no era apropiado buscar una Buda externo, y que la mente original no está ni en ti ni separada de ti. Véase: [Transmission of the Lamp, Ogata, pág. 19].

(3) «No es que no haya práctica-realización, solo que no puede ser profanada» es una cita de [Nanyue Huairang](#), citada con frecuencia por [Dōgen](#). Véase, por ejemplo, el discurso en la sala del Dharma [número 3 «Sin negar lo falso, sin ocultar lo recto»](#) y el caso 59 de la colección de [kōans](#) del volumen 9.

(4) «No está permitido venir de noche, debéis llegar con la claridad» es una respuesta de [Touzi Datong](#). [Zhaozhou](#) le preguntó: «¿Cómo es cuando se alcanza la vitalidad tras la gran muerte?» Touzi dio esta respuesta. Véase el caso 41

de: [\[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 297–300\]](#). Dōgen está señalando que los budas y el despertar se manifiestan justo en el mundo de la forma o de los fenómenos.

Un bastón de monje floreciente

427. Discurso en la Sala del Dharma para el baño de Buda [en el aniversario de Buda, 1251]

[En este día] los seres vivos encuentran a su padre y se ocupan de los asuntos familiares. Los sabios ven a su maestro y se vuelven jubilosos. Los insectos hibernantes deben estar encantados por la auspiciosa felicidad actual. A medida que avanza la primavera, amamos cada vez más la voz atronadora. ¿Quién dice que desciende del Cielo Tuṣita? ¿Por qué solo Māyā [la madre del Buda Śākyamuni] tiene un vientre sagrado? Con virtud y sabiduría tan abundantes como las arenas del río Ganges, en los grandes miles de mundos la udumbara florece. (2) Si bien este principio es tal cual, ¿cómo es la casa de los monjes de mantos remendados?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Destruir la vacuidad y desgarrarse de la existencia produce un beneficio inagotable. Al jugar con un bastón de monje, brota otra rama.

– Notas –

(2) Una [udumbara](#) es una flor que florece una vez cada tres mil años de una especie mítica de higuera; se utiliza como símbolo de la rareza de la aparición de un buda o del Dharma.

El té de Zhaozhou en el pico del Buitre

428. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. El Honrado por el Mundo, estando con la asamblea en el pico del Buitre, levantó e hizo girar una [flor de udumbara](#) delante de un millón de seres, y anunció: «Tengo el tesoro de la visión del Dharma verdadero, la maravillosa mente del nirvāṇa, la cual confío a [Mahākāśyapa](#)». En ese momento, Mahākāśyapa esbozó una sonrisa.

En los tiempos antiguos, el Honrado por el Mundo deseó transmitir el Dharma. Delante de un millón de seres, levantó e hizo girar una flor, parpadeó y anunció: «Tengo el Dharma». [Mahākāśyapa] esbozó una sonrisa y solo se reunió con su padre. (1)

Esto es lo que yo alcancé por medio del estudio en la plataforma de sentarse, pero, ¿qué va más allá de eso? Gran asamblea, ¿queréis entender esto claramente?

Después de una pausa, Dōgen dijo: No preguntéis qué clase de vida hay aquí. El té de [Zhaozhou](#) existe en la India. (2)

– Notas –

(1) Este fragmento no está claro. La interpretación de los traductores japoneses modernos es que, después de decir, «Tengo el Dharma», Śākyamuni continuó diciendo que él mismo «esbozó una sonrisa y solo se reunió con su padre». En esa interpretación, Śākyamuni estaría diciendo, en efecto, que cuando Mahākāśyapa sonrió, el propio Śākyamuni también esbozó una sonrisa y se reunió con su propia naturaleza de Buda.

En el discurso anterior en la sala del Dharma, el [número 427 «Un bastón de monje floreciente»](#), cuando el Buda Śākyamuni nació, todos los seres vivos encontraron a su verdadero padre. Por eso, «padre» en estos dos discursos en la sala del Dharma podría indicar la naturaleza de Buda o la verdadera naturaleza. En el texto no está claro si Dōgen se está refiriendo a Śākyamuni, a Mahākāśyapa, o al propio Dōgen «que se reúne solo con su padre».

(2) «El té de Zhaozhou» se refiere a la historia sobre su recibimiento a los monjes recién llegados, preguntándoles si habían estado antes «aquí», y ofreciéndoles té, tanto si decían que sí como si no (habían estado). Cuando su asistente le preguntó acerca de esto, Zhaozhou también le sugirió que tomase un poco de té. Véase: [Recorded Sayings of Zen Master Joshu, Green, pág. 146 ó [Radical Zen: The sayings of Jōshū. Translated with a commentary by Yoel Hoffmann](#)].

Una tortuga peluda en el bastón único de Zhaozhou

429. Discurso en la Sala del Dharma

Después de relatar la historia sobre el perro de [Zhaozhou](#) que no tenía naturaleza de Buda, y luego sobre su perro que tenía naturaleza de Buda, (1) el maestro Dōgen dijo: Hoy yo, Eihei, tengo un verso de montaña:

Una tortuga con pelo y un conejo con un cuerno
no son de la misma clase.
En un día de primavera la brillantez de una flor
es como la apertura de la luna.
La naturaleza de la conciencia kármica
junto con todas las naturalezas de Buda,
el bastón único de Zhaozhou llega.

– Notas –

(1) Esto se refiere a la historia citada previamente sobre Zhaozhou, que en una ocasión dijo que un perro no tiene naturaleza de Buda debido a que tiene conciencia kármica, y en otra ocasión dijo que un perro sí tiene naturaleza de Buda debido a que sabiéndolo, deliberadamente transgrede. Véase el discurso en la sala del Dharma [número 226 «Los perros de Zhaozhou y los gatos de Dōgen»](#) y el caso de kōan [número 73 «El cuerpo entero de un perro»](#), y el caso número 18 de [[Book of Serenity, Cleary, págs. 76–80](#)].

La no-dualidad de la naturaleza de Buda

430. Discurso en la Sala del Dharma

Si bien hay venticinco reinos de transmigración, hay circunstancias que son más difíciles de alcanzar. (1) Lo primero es haber nacido para encontrar el Dharma de Buda. Incluso si ya habéis sido iniciados en el Dharma de Buda, todavía es más difícil suscitar la mente de la bodhi. Habiendo conseguido ya entrar en el Dharma de Buda, abandonar además a los padres y dejar el hogar es lo más difícil de hacer. Incluso si ya habéis dejado a vuestros padres y os habéis ido de vuestra casa, es aún más difícil llevar a vuestros seis familiares a unirse a la Vía del Buda. (2) Después de realizar la Vía, todos los budas practican cinco cosas, una de las cuales es exponer el Dharma por el bien del padre y de la madre para ayudarles a unirse a la Vía del Buda. Si el padre, la madre o los seis familiares provocan que estos niños que son srāmaṇera, tanto bhikṣus como bhikṣuṇīs, regresen a su hogar a la vida laica, o los lleven a causas y condiciones que obstruyen la Vía del Buda, deberíais saber que son malos padres, y no se les debería obedecer. Si fomentan causas y condiciones para dejar el hogar y practicar la Vía, deberíais saber que son padres de bodhisattva.

El [Alto Ancestro Caoxi](#) [el sexto ancestro, Dajian Huineng], cuando era el practicante laico Lu y dejó a su empobrecida madre, al desear visitar y estudiar con [Huangmei](#) [Daman Hongren], le

entregó solo cuarenta monedas a su madre para proveerla de comida y ropa. En verdad esta es una de las cosas más difíciles de llevar a cabo. Parece que nadie antes ni desde entonces iguala su estatura. Por fin visitó a Huangmei, y durante ocho meses se dedicó día y noche a descascarillar arroz para ofrecérselo a la asamblea, sin dormir ni descansar. ¡Qué excelente! Llegó a ser un buen maestro hasta los ochenta años, y compasivamente estuvo dispuesto a ser el trigésimo tercer maestro ancestral [después de Śākyamuni]. Así que como resultado, aunque era el pico más alto de entre todos los laicos, fue capaz de transmitir el manto y el Dharma del Tathāgata. En la India y en China pocos se pueden comparar con él. Nunca hemos escuchado de nadie como él.

En el octavo día del primer mes de la era Yifeng (676 e. c.), [Dajian Huineng] llegó al templo Faxing (Naturaleza del Dharma) en Nanhai. Por la noche estaba descansando en un pasillo del templo, y dos monjes estaban discutiendo sobre el viento y un estandarte. El ancestro resolvió sus cuestionamientos. (3)

Hubo un maestro del Dharma llamado [Yinzong](#), que con regularidad disertaba sobre el Mahāparinirvāṇa Sūtra y era muy estimado por la asamblea. Apreció la singularidad de las palabras de [Huineng] y lo invitó a seguir comentando. El ancestro clarificó [las preguntas de Yinzong] con su comprensión de la verdad. Yinzong, maravillado, se puso en pie y le preguntó: «¿Cómo has confirmado esto?».

Inmediatamente el ancestro describió la historia de su realización del Dharma de principio a fin, y sacó el manto que le había sido transmitido, y permitió que [la asamblea de Yinzong] lo examinase y le hiciese postraciones. Después de que Yinzong y los demás hubiesen hecho postraciones, preguntó otra vez: «En la transmisión del gran maestro [Daman Hong]ren, ¿qué instrucción te dio?».

[Huineng] dijo: «Solo comentó la naturaleza de Buda, no fabricada sin fugas, y no comentó nada sobre meditación o liberación». (4)

[Yinzong] preguntó además: «¿Por qué no comentó sobre meditación ni liberación?».

[Huineng] dijo: «El Dharma que es dualista no es el Dharma de Buda. El Dharma de Buda es la enseñanza de la no-dualidad».

De nuevo [Yinzong] preguntó: «¿A que llamas el Dharma de la no-dualidad?».

[Huineng] dijo: «Maestro del Dharma, tú disertas sobre el Mahāparinirvāṇa Sūtra y clarificas la naturaleza de Buda, que es el Dharma de la no-dualidad. Como el Sublime y Precioso Bodhisattva Rey de la Virtud le dijo a Buda: 'Honrado por el Mundo, aquellos que violan los cuatro preceptos prohibitorios, o cometen las cinco faltas graves, o son icchantikas, ¿han cortado las buenas raíces de la naturaleza de Buda o no?'». (5)

«Buda respondió: 'Sublime y Precioso Bodhisattva Rey de la Virtud, hay dos tipos de buenas raíces, uno permanente y otro impermanente. La naturaleza de Buda no es ni permanente ni impermanente, y por tanto nunca se corta. Esto se llama no-dualidad. Un lado es bueno; el segundo lado no es bueno. La naturaleza de Buda no es ni buena ni no buena. Por tanto nunca se corta. Esto se llama no-dualidad. La gente ordinaria ve los [cinco] skandhas y los [dieciocho] reinos [de los objetos de los sentidos, las facultades y la consciencia] de forma dualista, pero aquellos con sabiduría comprenden claramente que su naturaleza es no-dualista. Esta naturaleza no-dualista es exactamente su verdadera naturaleza'».

[Huineng añadió]: «Por ello sabemos que la naturaleza de Buda es exactamente el Dharma de la no-dualidad».

Después de escuchar esto, Yinzong se levantó con las manos juntas en gasshō y humildemente le pidió a Huineng que fuese su maestro. Entonces Yinzong también anunció a su asamblea: «Este laico es un bodhisattva en carne y hueso. Lo que yo expongo es como tejas y guijarros; lo que él comenta es como oro refinado. ¿Todos vosotros creéis esto?».

Toda la asamblea se postró y tomó refugio [con Huineng]. El decimoquinto día, Yinzong reunió a muchos renombrados respetables, y afeitó la cabeza de Huineng. El octavo día del segundo mes, Huineng recibió los preceptos completos del Maestro del Vinaya Zhiguang.

El maestro Dōgen dijo: Caoxi y Yinzong conversaron juntos como maestro y discípulo de tal forma. Lo que el Tathāgata Honrado por el Mundo y el Sublime y Precioso Bodhisattva Rey de la Virtud expusieron y escucharon fue también de tal forma. Esta mañana, a mí, Eihei, me gustaría repetir y exponer esto por el bien de la asamblea de nubes y agua [[unsui](#)].

Después de una pausa, Dōgen dijo: Para abrir el candado de ir más allá, ¿cómo afecta la no-dualidad a la naturaleza de Buda? Básicamente, todos los dharmas no tienen naturaleza propia. La gente de hoy en día las llama erróneamente mandarinas [al norte del Río Huai] o clementinas [al sur del Río Huai, aunque sean la misma fruta]. (6)

– Notas –

(1) Los veinticinco reinos de transmigración incluyen catorce en el reino del deseo (*kāmadhātu*). Estos son los seis reinos de los seres celestiales, titanes furiosos, humanos, animales, fantasmas hambrientos y seres infernales, así como otros reinos celestiales diferentes. En el reino de la forma (*rūpadhātu*) hay siete reinos celestiales. También hay cuatro reinos en el reino de la no-forma (*ārūpyadhātu*). Estos veinticinco están descritos en el Mahāparinirvāṇa Sūtra.

(2) Los seis familiares son el padre, la madre, el cónyuge, los hijos, hermanos mayores y los hermanos menores.

(3) En esta famosa historia, un monje dijo que el estandarte se movía, el otro dijo que era el viento el que se movía. Huineng les dijo que en realidad era su mente la que se estaba moviendo. Véase el Sutra de la Plataforma en: [The Diamond Sutra and The Sutra of Hui Neng, Price & Wong, págs. 22–23; y Sutra of Hui-neng, Cleary, pág. 14]. El segundo libro, la versión de Cleary, está disponible en castellano en la Editorial EDAF.

Esta historia también aparece en el caso 29 del Mumonkan, véase: [[Gateless Barrier, Aitken, págs. 184–188](#); o [Unlocking the Zen Kōan, Cleary, pág. 141–143](#)].

(4) Dōgen está citando la historia de la sección de Huineng en el Registro de la Lámpara Universal Jiatai (Jiatai Pudenglu en chino; Katai Futōroku en japonés), publicado en 1201, uno de los cinco textos principales de la Transmisión de la Lámpara en el Zen. Según [Genryū Kagamishima](#), Dōgen no cita nunca el Sutra de la Plataforma, que consideraba un texto poco fiable. Los estudiosos modernos se han puesto de acuerdo con Dōgen, basándose en la agenda política del relato distorsionado de la transmisión de Huineng que se da en el Sutra de la Plataforma.

En este diálogo, Dōgen usa «naturaleza de Buda» cambiándolo respecto a la versión original del Katai Futōroku, que usa el término «ver la naturaleza» o *kenshō*. Este término se ha entendido a veces para referirse a una experiencia de logro de la realización, que Dōgen cree que es una equivocación dualista y no se debería enfatizar. Para Dōgen, la naturaleza de Buda no es algo que pueda ser visto como un objeto que adquirir, sino que debe ser vivido y expresado.

(5) El Sublime y Precioso Bodhisattva Rey de la Virtud aparece en este diálogo del capítulo 23 del Mahāparinirvāṇa Sūtra. Los cuatro preceptos prohibitorios son los primeros cuatro de los diez preceptos principales del [bodhisattva](#): no matar, no robar, no tener una conducta sexual impropia y no mentir. Para las cinco faltas graves (cinco crímenes mortales) y el *icchantika*, véase el [Discurso en la Sala del Dharma 418 «La impermanencia de lo eterno»](#).

(6) Para un uso anterior de esta expresión en el Eihei Kōroku sobre nombres de cítricos, véanse el Discurso número 168 y el [Discurso en la Sala del Dharma número 433 «El significado del ciprés»](#) y su nota 3.

La naturaleza de Buda del sur

431. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que el practicante laico Lu [que posteriormente sería el sexto ancestro, [Dajian Huineng](#)] visitó al quinto ancestro [[Daman Hongren](#)].

El [quinto] ancestro preguntó: «¿De dónde eres?».

Lu contestó: «Soy de Lingnan, en el sur». (1)

El ancestro preguntó: «¿Qué es lo que estás buscando?».

Lu dijo: «Busco convertirme en un buda».

El ancestro dijo: «La gente del sur no tiene naturaleza de Buda».

Lu dijo: «La gente tiene sur o norte; la naturaleza de Buda no tiene ni sur ni norte».

El ancestro se dio cuenta de que esta persona era un recipiente [para el Dharma] y le permitió entrar en la sala de los postulantes laicos.

Aunque el quinto ancestro y el sexto ancestro hablaron así, yo, su descendiente Eihei, tengo algo más que decir. Gran asamblea, ¿queréis entender esto claramente? Aunque [Lu] recogió una simple brizna de hierba, no había ofrecido aún cinco flores. (2)

– Notas –

(1) [Lingnan](#) es una gran zona de Cantón, en el sur de China. La gente de Lingnan era considerada provinciana e ignorante. [Dōgen](#) comenta esta historia en su ensayo del Shōbōgenzō sobre la naturaleza de Buda. Véase: [[Heart of Dōgen's Shōbōgenzō](#), Waddell and Abe, págs. 72–75] ó, en castellano, [Shōbōgenzō Busshō](#)].

(2) Las «cinco flores» pueden referirse a las cinco casas del Ch'an que derivaron a partir de Huineng. Pero la expresión de Dōgen implica la necesidad de ver la multiplicidad así como la unicidad de la naturaleza de Buda.

Extrayendo flechas venenosas en una vigorosa sentada

432. Discurso en la Sala del Dharma

El estilo del linaje de todos los budas y ancestros es comprometerse con la Vía en [zazen](#). Mi difunto maestro [Tiantong \[Rujing\]](#) dijo: «Sentarse con las piernas cruzadas es el Dharma de los antiguos budas. Practicar meditación (sanzen) es abandonar cuerpo y mente. Ofrecer incienso, hacer postraciones, recitar el nembutsu, el arrepentimiento y la lectura de sutras no son esenciales; con solo sentarse se logra finalmente. En [zazen](#), lo primero de todo es no quedarse dormido. Aunque sea por un momento, un vigor valiente debe ser primordial.

Nuestro maestro ancestral dijo: «Un joven ermitaño del bosque practicaba [zazen](#) solo en un bosque, y se convirtió en distraído y perezoso. (1) En el bosque había un espíritu divino que era discípulo del Buda. Entró en los huesos de un cadáver y apareció cantando y bailando. Entonces

recitó un verso, diciendo: 'Joven *bhikṣu* del bosque, ¿por qué te has convertido en distraído y perezoso? Si no temes que aparezca de día, por la noche vendré otra vez'.

«El monje se sobresaltó y asustó, y se levantó de la sentada. Reflexionó y consideró esto, pero durante la noche, de nuevo se quedó dormido. Este espíritu apareció de nuevo, y desde las bocas de sus diez cabezas irrumpían llamas. Sus colmillos y garras eran como espadas, sus ojos rojos como llamas. Refulgó y dijo mientras agarraba al monje: 'Bhikṣu distraído y perezoso, en este lugar no debes ser vago y descuidado. ¿Por qué eres así?'.

«En este momento el *bhikṣu* tuvo un enorme terror y se levantó para plantearse esto, y con mente única contempló la enseñanza y alcanzó el camino de los *arhats*. Esto se llama la diligencia de la propia fuerza. Con el poder de la no-indulgencia pudo alcanzar el fruto del camino».

¡Esto es tan cierto! Cuando hay motivación, podemos ser diligentes y comprometernos con la Vía en zazen, y las causas y condiciones de la gran Vía maduran y se completan.

Es más, cuando el Honrado por el Mundo estaba en el mundo, había un *bhikṣu* que consideraba y contemplaba las catorce difíciles [preguntas que el Buda rechazó considerar], pero no podía penetrarlas. (2) Su mente no podía soportar esto, entonces, llevando su manto y su cuenco, fue ante el Buda y le preguntó: «Buda, si puedes resolverme estas catorce difíciles cuestiones, y permitir que mi mente las entienda, me convertiré en tu discípulo. Si no puedes resolverlas, buscaré más en otros caminos».

Buda dijo: «Tonto, ¿en un principio me dijiste que tomarías los votos de convertirte en mi discípulo solo si respondía a estas catorce difíciles preguntas?».

El monje dijo: «No».

El Buda dijo: «Eres un tonto. ¿Por qué ahora dices que si no respondo no te convertirás en mi discípulo? Yo expongo el Dharma por el bien de rescatar a la gente de la vejez, la enfermedad y la muerte, pero estas catorce preguntas difíciles son simplemente asuntos de argumentos discutibles. No son beneficiosas para el Dharma, sino charla ociosa. ¿De qué sirve tu pregunta? Aunque te responda, tu mente no lo entenderá. Hasta tu muerte no se resolverán, y serás incapaz de liberarte del nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte.

«Por ejemplo, es como una persona a la que le lanzaron una flecha envenenada. Su familia y sus parientes llamaron a un doctor para extraer la flecha y aplicar medicina. Pero la persona le dijo [al doctor]: 'No extraiga aún la flecha. Primero debo saber su apellido, su ciudad, sus padres y su edad. Luego quiero saber de dónde es esta flecha, quién hizo la punta de la flecha y con qué clases de madera, plumas y con qué hierro se hizo. También quiero saber de qué bosque de la montaña o cuerno se hizo el arco. También quiero saber de dónde procede esta medicina y cómo se llama. Después de haber entendido por completo todas estas cosas, entonces le permitiré extraer la flecha y aplicar la medicina'».

El Buda le preguntó a este *bhikṣu*: «¿Es posible que esta persona sepa todas estas cosas y luego ponerse a extraer la flecha o no?».

El *bhikṣu* dijo: «No es posible que las sepa. Si espera hasta saber todas estas cosas, morirá».

El Buda dijo: «También tú eres así, debido a que las flechas de la visión malvada, envenenadas con apego, han entrado ya en tu mente. Como querías extraer la flecha, te convertiste en mi discípulo. Y sin embargo, no quieres extraer la flecha, sino que solo quieres buscar cosas como que si el mundo es permanente o impermanente, o si es limitado o ilimitado. Antes de que puedas lograr lo que buscas, perderás tu vida de sabiduría, morirás como un animal y te arrojarás en la negra oscuridad».

El *bhikṣu* estaba avergonzado, apreció profundamente las palabras del Buda e inmediatamente alcanzó el camino de los *arhats*.

En la actualidad estamos muy alejados de la época de los sabios y deberíamos lamentarnos de pena. Esto se debe a que, unos dos mil años tras el *parinirvāṇa* del Tathāgata, las flechas de la gente no han sido extraídas y ninguno de los discípulos de Buda se ha convertido en espíritus de los bosques para alentar a mis amigos. ¿Qué debemos hacer al respecto? Si bien esto es así, no deberíamos pasar nuestros días y noches en vano. Deberíamos comprometernos con la Vía en zazen como si apagásemos llamas en nuestras cabezas. Los Budas y ancestros, de generación en generación, transmiten cara a cara la primacía de zazen. Debido a esto, el Honrado por el Mundo se comprometió con la Vía sentándose erguido durante seis años.

Primero hizo zazen, día tras día, noche tras noche, y después expuso el Dharma. El ancestro fundador del Monte Song [[Bodhidharma](#)] se sentó de cara a la pared durante nueve años, y ahora sus descendientes se han propagado por todo el mundo. De esta forma la gran Vía de los ancestros del buda ha sido transmitida a esta montaña para fortuna y alegría de la gente de nuestro tiempo. ¿No deberíamos practicarlo?

Zazen es abandonar cuerpo y mente. No son las cuatro absorciones sin forma, ni los cuatro *dhyāna*. (3) Ni siquiera los antiguos sabios lo comprendieron, entonces ¿cómo podría valorarlo la gente corriente? Supongamos que alguien me preguntase: «¿Qué quiere decir Eihei al decir esto?» Simplemente le diría: Durante el verano, la flor de loto se abre hacia el sol. (4) Supongamos que dice: «Esto es lo que podemos alcanzar mediante el estudio en las plataformas de sentarse. ¿Qué es lo que va más allá de los budas y ancestros?».

Después de una pausa, Dōgen dijo: La nariz está alineada con el ombligo, las orejas alineadas con los hombros.

– Notas –

(1) Este maestro ancestral es [Nāgārjuna](#), y esta historia procede de su Comentario al capítulo 15 del Mahāprajñāpāramitā Sūtra (Dazhidulun en chino).

(2) Esta historia también procede del capítulo 15 del Dazhidulun de Nāgārjuna, antes de la historia anterior. También aparece en el *sutta* Pali en el [Majjhima Nikāya](#) sobre el monje Mālunīyāputta, la «persona tonta» de esta historia. Véase: [The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya, Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi, trad., rev. ed. (Boston: Wisdom Publications, 2001), págs. 533–537] y [«On What It Is Important to Know,» en Buddhism in Translation, Henry C. Warren, trad., (Cambridge: Harvard University Press, 1922, publicado originalmente en 1896), págs. 117–122]. Las catorce preguntas que el Buda rechazó responder son teóricas y no están dirigidas a acabar con el sufrimiento.

(3) Los cuatro *dhyāna* son estados de meditación o trance que fueron practicados antes de la época de Buda y también por Śākyamuni. En estas prácticas se alcanzan elevados estados de desapego, pero siguen siendo parte del reino condicionado y no la liberación en el sentido budista. El carácter para *dhyāna* es el mismo que fue adoptado para

«Chan», o «Zen» en japonés, pero aquí se refiere a los estados *dhyānicos* originales más que a la meditación en general.

(4) «Durante el verano» podría querer decir durante el período de práctica de verano. Este discurso en la sala del Dharma fue ofrecido en algún momento cercano al comienzo del *ango* (período de práctica de verano) de 1251.

El significado del ciprés

433. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que un monje le preguntó a [Zhaozhou](#): «¿Cuál es el significado de que el maestro ancestral [[Bodhidharma](#)] hubiese venido del Oeste (la India)?»

Zhaozhou dijo: «El ciprés que hay aquí en el jardín».

El monje dijo: «Maestro, no instruyas a la gente por medio de objetos».

Zhaozhou dijo: «No estoy instruyendo a nadie por medio de objetos».

El monje dijo: «¿Cuál es el significado de que el maestro ancestral [[Bodhidharma](#)] hubiese venido del Oeste (la India)?»

Zhaozhou dijo: «El ciprés que hay aquí en el jardín». (1)

El maestro Dōgen dijo: Tributo al viejo Buda Zhaozhou, que estableció el significado esencial de la venida desde el Oeste. (2) El significado de que el maestro ancestral hubiese venido desde el Oeste es el ciprés del jardín. Sin usar objetos para instruir a la gente, ¿cómo lo demostró con el ciprés? En este preciso momento, ¿cómo distinguís entre esto y aquello? Vosotros, respetables del Zen, ¿queréis entender claramente este asunto?

Después de una pausa, Dōgen dijo: El viejo ciprés se yergue en el jardín de Zhaozhou. De Sur a Norte, ¿quién dudaría que mandarina y clementina [son dos nombres para la misma cosa]? (3)

– Notas –

(1) Esta historia de Zhaozhou y el ciprés está ampliamente citada. Dōgen la expone en el [Discurso en la Sala del Dharma 488 «Un canto por el ciprés»](#) del Volumen 7; como [caso 45 «El tocón del ciprés de Zhaozhou» de los kōans con comentarios en verso](#) del Volumen 9; en la [Shōsan \(reunión informal\) número 9 «El significado del pino verde»](#) del Volumen 8; y como número 119 del *Mana Shōbōgenzō*, su colección de trescientos *kōans* sin comentarios. Véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 166 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans](#)].

La frase del monje se podría entender también como: «Maestro, no indiques el asunto por medio de objetos». Este diálogo aparece también en los Dichos Registrados de Zhaozhou, véase: [Recorded Sayings of Zen Master Joshu, Green, pág. 16]; en el caso 47 del *Shōyōroku*, véase: [[Book of Serenity, Cleary](#), págs. 196-200]; y en el caso 37 del *Mumonkan*, véase [[Gateless Barrier, Aitken](#), págs. 226–230; y *Unlocking the Zen Kōan*, Cleary, págs. 167–169].

(N. del T. Esta historia es el [Caso 12 de los Dichos Registrados de Zhaozhou](#), aunque en la traducción de Green el árbol es un roble).

(2) «Tributo» es *namu*, que también significa [tomar refugio](#).

(3) Para el uso de mandarina y clementina por Dōgen (traducciones de dos palabras chinas para el mismo cítrico chino) como nombres diferentes para la misma cosa, véanse los Discursos en la Sala del Dharma número 168 y [número 430 «La no-dualidad de la naturaleza de Buda»](#).

La luna brillando sobre todos los seres y sobre uno mismo

434. Discurso en la Sala del Dharma

El estilo del linaje de todos los budas y ancestros consiste en suscitar primero el voto de salvar a todos los seres vivos, eliminando el sufrimiento y proporcionando alegría. Únicamente este estilo del linaje es inagotablemente brillante y claro. En las majestuosas montañas vemos la luna durante mucho tiempo. Cuando las nubes se despejan, reconocemos por fin el cielo. Proyectada sobre el precipicio, [la luz de la luna] se extiende sobre las diez mil formas. Incluso cuando se asciende por el camino del pájaro, cuidarse mucho es [poder espiritual](#).

La pureza del sueño actual

435. Discurso en la Sala del Dharma en memoria del Maestro Butsuju [[Myōzen](#)] (1)

Cuando se desea iniciar y mostrar el tesoro de la visión del Dharma verdadero [[shōbōgenzō](#)], hay la puerta del primer significado y la puerta del segundo significado: sostener un hōssu, alzar un puño, cabezas, ojos, fosas nasales y piernas. *Después de arrojar su bastón por las escaleras abajo de su asiento, Dōgen dijo:* estos son los instrumentos útiles de la puerta del segundo significado. Ahora decidme, ¿cuál es la puerta del primer significado? (2) Hoy este monje de montaña iniciará y demostrará la puerta del primer significado de los ancestros del Buda, y dedico el mérito generado por ello a mi difunto maestro, el gran maestro [[Butsuju Myōzen](#)].

Acto seguido, Dōgen dijo: El Venerable [Mahākāśyapa](#) le preguntó al Venerable [Ānanda](#): «¿Qué verso único dio origen a los treinta y siete elementos y a todas las enseñanzas del Buda?» (3)

Ānanda dijo: «No hacer nada malo, practicar respetuosamente todo lo bueno, purificar la propia mente, esta es la enseñanza de todos los budas».

Mahākāśyapa aprobó la respuesta.

Gran asamblea, ¿queréis entender inequívocamente este principio?

Después de una pausa, Dōgen dijo: El mensaje más profundo y maravilloso de los ancestros del Buda es exactamente como el sueño actual, jamás despertado. Tanto los hermanos menores como los mayores son hijos nacidos de la boca de Buda, y su único verso es transmitido únicamente como la conducta filial fundamental y agradecida. (4)

– Notas –

(1) [Butsuju Myōzen](#), discípulo de [Eisai](#), el fundador del Zen Rinzai en Japón. En 1221 dio la transmisión del Dharma a [Dōgen](#). Ambos viajaron a China pero Myōzen murió en el monasterio Tiantong en 1225.

(2) Tradicionalmente en el budismo, remontándose a la primera y segunda verdad de [Nāgārjuna](#), la puerta del primer significado se refiere a la verdad última, y la puerta del segundo significado se refiere a la verdad convencional. Los instrumentos de enseñanza usados por los [maestros Zen](#) se consideran normalmente puertas de entrada a la verdad última.

(3) Esto se refiere a los treinta y siete elementos o alas del despertar. Son comentados por Dōgen en el ensayo del Shōbōgenzō 'Sanjushichi Hon Bodai Bunpo' (Los 37 elementos del despertar). Véase: [[Zen Master Dogen's Shobogenzo, Nishijima and Cross, book 4, págs. 1–27](#)]. Estos treinta y siete apoyos para la iluminación se mencionan en el capítulo 27 del Sutra del Loto. Esta historia entre Mahākāśyapa y Ānanda procede del volumen 1 del [Ekottara Āgama](#) o Anguttara Nikāya ([Zōitsu Agon Kyō](#) en japonés).

(4) «Hermanos menores y mayores» se refiere aquí a Ānanda y Mahākāśyapa como compañeros discípulos de Śākyamuni, aunque más tarde Ānanda fuese considerado discípulo de Mahākāśyapa. «Transmitido únicamente» es *tanden*, lo cual implica que este verso es la única cosa transmitida, con mente única, de una persona a otra.

Lavando un cuadro de desayuno

436. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que un monje le preguntó a [Zhaozhou](#): «Este estudiante acaba de ingresar en el monasterio. Por favor, maestro, dame alguna instrucción».

Zhaozhou le preguntó: «¿Has tomado el desayuno?».

El monje dijo: «Lo he tomado».

Zhaozhou dijo: «Lava tus cuencos». (1)

El viejo Buda Zhaozhou habló así. Ahora yo, Eihei, tengo un verso de montaña.

Después de una pausa, dijo:

El bambú verde y las flores de ciruelo son un cuadro.
Las matas de calabazas de botella se entrelazan con calabazas.
La barba del bárbaro es roja,
y también hay un bárbaro de barba roja. (2)
Después de haber desayunado, lavad vuestros cuencos.

– Notas –

(1) Esta historia aparece en la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#) (véase: [Transmission of the Lamp, Ogata, pág. 353]), en el caso 39 del Shōyōroku (véase: [Book of Serenity, Cleary, págs. 171–172]) y en el caso 7 del Mumonkan (véase: [Gateless Barrier, Aitken, págs. 54–59 y Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 39–41]). [Dōgen](#) también la cita como caso número 67 en su *Mana Shōbōgenzō*, véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 94 ó [The True Dharma Eye - Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Loori](#)].

(2) Para calabazas de botella, véase el discurso en la sala del Dharma [número 166 «Shitou molesta a los búfalos de agua»](#). Para el bárbaro de barba roja, véase el discurso en la sala del Dharma [número 62 «El zorro de Baizhang es claro»](#) y su nota 1.

Las consecuencias de las opiniones erróneas

437. Discurso en la Sala del Dharma

Para la gente que estudia el Dharma del Buda, el cómo usar la mente y despojarse físicamente de uno mismo es muy difícil. Tanto los vulgares como los extraños pueden comprometerse en [zazen](#). Sin embargo, el zazen de los vulgares y los extraños no es lo mismo que el zazen de los ancestros del Buda. Esto se debe a que el zazen de los extraños incluye opiniones equivocadas, apegos y arrogancia. Si vuestra comprensión es la misma que la de los extraños, entonces aunque vuestro cuerpo y vuestra mente sufran y se esfuercen, al final no será provechoso. Además, si [vuestra opinión] es la misma que la de aquellos que han cometido las cinco faltas graves, o la misma que la de los icchantikas, ¿cómo puede ser esto el cuerpo y la mente del Dharma del Buda? (1)

Una vez el Honrado por el Mundo se había quedado en el Pico del Buitre en Rājagṛha junto con quinientos bhikṣus. En ese momento, [Devadatta](#) provocó una alteración en la Sangha, hirió en el pie al Tathāgata, hizo que Ajātaśatru capturase y matase a su padre el rey, y también él mismo mató a arhats y bhikṣuṇīs. Luego, ante la gran asamblea, dio explicaciones por su conducta diciendo: «¿Dónde está el mal? ¿De qué surge el mal? ¿Quién hace este mal y recibe su consecuencia? Yo mismo no recibo las consecuencias de este mal». (2)

En ese momento había muchos bhikṣus que entraron a la ciudad de Rājagṛha para mendigar la comida, y oyeron a la gente decir: «El necio Devadatta estuvo en la gran asamblea y preguntó: «¿Dónde está el mal? ¿De qué surge el mal? ¿Quién hace este mal y recibe su consecuencia?» En ese momento, aquellos muchos bhikṣus, después de comer, recogieron sus mantos y cuencos, se pusieron sus ropas para postrarse sobre los hombros derechos, fueron adonde estaba el Honrado por el Mundo, hicieron postraciones a sus pies y se sentaron frente a él. Entonces aquellos muchos bhikṣus le dijeron al Honrado por el Mundo: «El necio Devadatta estuvo en la gran asamblea y habló de esta forma: 'Hacer el mal no tiene culpa. Las acciones bienintencionadas no tienen recompensa. No hay consecuencia alguna que se reciba por hacer el bien o el mal'. ¿Qué opinas?».

En ese momento el Honrado por el Mundo declaró a aquellos bhikṣus: «Si hay mala conducta, hay retribución. Todas las acciones buenas y malas tienen su recompensa. Si el necio Devadatta supiese que habría consecuencias por hacer el bien y el mal, se marchitaría de sed, y se afligiría y lamentaría por su desdicha. Sangre hirviendo brotaría de los orificios de su cara. Como Devadatta no conoce la retribución por las buenas y malas obras, por eso frente a la gran asamblea habló diciendo: 'No hay retribución por el bien ni por el mal, la mala conducta no tiene culpa; las acciones virtuosas no traen felicidad'». En ese momento el Honrado por el Mundo expuso este verso: «La gente necia clarifica su propia opinión de que no hay consecuencia para una mala conducta. Ahora yo comprendo claramente la retribución por hacer el bien y el mal. Por tanto, todos vosotros bhikṣus, apartaos lejos del mal. No os canséis de las buenas acciones. Todos los bhikṣus deberían estudiar esto».

En ese momento, todos los bhikṣus, al escuchar la enseñanza del Buda, se alegraron y practicaron respetuosamente. El Honrado por el Mundo habló de nuevo a los bhikṣus, declarando: «Cuando Devadatta hubo cometido las cinco faltas graves, su cuerpo fue destruido y su vida terminada, y nació en el terrible Infierno Avīci. (3)

Es por esto que deberíamos saber que, para deshacerse de las opiniones erróneas, no pensamos ni decimos: «No hay retribución para las buenas y malas obras. ¿Dónde está el mal? ¿De qué surge el mal? ¿Quién hace este mal y recibe sus consecuencias?» Un lenguaje así es una opinión errónea, y ciertamente el Dharma del Buda será eliminado de vuestro cuerpo y de vuestra mente. Si el Dharma del Buda se extingue del cuerpo y la mente, no os podéis comprometer con la Vía del zazen de los ancestros del Buda.

Mi difundo maestro [Tiantong \[Rujing\]](#) dijo: «Sanzen (practicar el Zen, o zazen) es dejar caer cuerpo y mente». Habiendo dejado caer cuerpo y mente ya, definitivamente no tendréis opiniones erróneas, apegos ni arrogancia. Ruego sinceramente por todos vosotros.

– Notas –

(1) Para las cinco faltas graves y para los *icchantikas*, véase el Discurso en la Sala del Dharma [número 430 «La no-dualidad de la naturaleza de Buda»](#).

(2) Esta historia sobre Devadatta es del volumen 5 del [Ekottara Āgama](#), o Aṅguttara Nikāya (Zōitsu Agon Kyō en japonés). En este caso, Devadatta está aplicando erróneamente la enseñanza sobre el no-ser para racionalizar que no hay nadie que cometa o sufra por las faltas.

(3) La leyenda budista es que Devadatta cayó en un pozo inmediatamente después de herir al Buda, aunque históricamente se sabe que de hecho sobrevivió a Śākyamuni, y el linaje de la enseñanza de Devadatta sobrevivió en la India hasta el siglo VII. El Infierno Avīci es el peor y más terrible de los reinos infernales en la cosmología budista, donde los que han cometido cualquiera de las cinco faltas graves permanecen durante mucho tiempo.

La importancia de practicar con buenos amigos

438. Discurso en la Sala del Dharma

Desde tiempos ancestrales, la gente que estudia el Budadharma, bien reside sola en chozas de paja o bien practica con otros en monasterios. Las personas que residen solas a menudo son acechadas por varios demonios y espíritus, mientras que aquellas que practican juntas rara vez son molestadas por demonios tales como los Pāpiyas. (1) Antes de haber clarificado los pasajes y los obstáculos en el ámbito de la Vía del Buda, es vano y extremadamente insensato mantener una morada solitaria.

¿Cómo podría no ser esto un error? Ahora, practicando siempre la Vía permaneciendo día y noche en la larga plataforma del monasterio, los demonios no pueden molestarnos, y los espíritus malignos no pueden perseguirnos. Ciertamente somos buenos amigos espirituales y excelentes compañeros.

Entonces Dōgen dijo: He aquí una historia. Una vez un monje le preguntó a [Zhaozhou](#): «Maestro, he escuchado que conociste íntimamente a [Nanquan](#). ¿Esto es así?»

Zhaozhou dijo: «En la provincia Zhen cultivan grandes rábanos». (2)

El viejo buda Zhaozhou ha hablado así, pero entender completamente lo que dijo Zhaozhou es imposible. Hoy, supongamos que un monje me preguntase a mí, Eihei: «Maestro, ¿conociste íntimamente a [Tiantong \[Rujing – Tendō Nyojō\]](#) o no?» Yo le diría: El bastón de Eihei es de un viejo ciruelo. (3)

– Notas –

(1) Los caracteres chinos que traducimos como «varios demonios y espíritus» incluyen clases generales y específicas de espíritus, incluyendo uno con cuatro piernas y rostro humano que emana de las montañas o los bosques, y otro espíritu que come los cerebros de los cadáveres. «Pāpiyas» es otro nombre para [Māra](#), el espíritu demoníaco que tentó al Buda.

(2) Esta historia aparece como [Caso 15 en los Dichos Registrados de Zhaozhou](#). Véase: [The Recorded Sayings of Zen Master Joshu, James Green (Boston: Shambhala, 1998), pág. 17 y es el caso 30 del [Hekiganroku \(Crónica del Barranco Azul\)](#), Cleary and Cleary, págs. 191-193].

(3) Tiantong Rujing hablaba a menudo sobre flores de ciruelo.

El día que la primavera llegó

441. Discurso en la Sala del Dharma el Día Conmemorativo del Maestro Zen, Gran Maestro Myōan [Eisai] Senkō, antiguo Sōjō Hōin del Segundo Rango (1)

El maestro [Dōgen] estudió inicialmente con el maestro Butsuju [Myōzen], quien fue discípulo de Myōan [Eisai]. (2)

He aquí una historia. El maestro de mi maestro [Eisai] le preguntó a su maestro [Xuan \[Huaichang\]](#): «Cuando este estudiante no piensa en términos de bueno o malo, ¿cómo es?».

Xuan dijo: «El primer amanecer de tu vida original». (3)

Eisai dijo: «Si esto es así, jamás me iré de este día».

Xuan dijo: «Si es así, nada evita que te marches hoy».

Eisai hizo una postración.

Xuan dijo: «Mirando hacia el Sur, ves la Estrella Polar [Estrella del Norte]».

Después de una pausa, Dōgen dijo: El primer amanecer de la vida original del maestro ancestral es la renovación plena de dibujar una sonrisa. (4) Sin depender de las flores de melocotón ni del bambú verde, en este día, la morera de Japón encontró la primavera. (5)

– Notas –

(1) [Myōan Eisai](#) fue el fundador del Zen Rinzai japonés. Dōgen pudo haber conocido a Eisai cuando era un joven monje. Sōjō era el cargo más alto y hōin también un puesto importante en la Oficina gubernamental de Asuntos Monásticos que supervisaba todos los nombramientos monásticos. El día conmemorativo de Eisai era el quinto día del séptimo mes, en este caso, en 1251.

(2) «El maestro [Dōgen] estudió inicialmente con el maestro [Butsuju \[Myōzen\]](#), quien fue un estudiante de Myōan [Eisai]» es una nota de [Gien](#), el recopilador de este [Volumen 6](#). Myōzen, el maestro inicial de Dōgen, acompañó a Dōgen a China (o más bien, Dōgen lo acompañó a él) y murió allí.

(3) «Vida original» es *honmyō*, que también se utiliza para el animal astrológico chino del año de nacimiento. «Primer amanecer», o *genshin*, también es un término astrológico utilizado en la adivinación china. En este diálogo, estos términos se utilizan aparentemente para referirse al verdadero yo o rostro original.

(4) «Dibujar una sonrisa» se refiere a la sonrisa de [Mahākāśyapa](#) que provocó que [Śākyamuni](#) le transmitiera el tesoro de la visión del Dharma auténtico.

(5) En una leyenda china, se dice que un árbol morera gigante crece en la isla oriental de Japón. En este caso, Dōgen se está refiriendo poéticamente a Eisai como el primero que transmitió el Zen en Japón.

La continuidad excelente de inhalar y exhalar

444. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que [Ānanda](#) dijo: «Hoy, cuando nos marchamos del pueblo, vi una cosa de lo más insólita».

El Honrado por el Mundo preguntó: «¿Qué cosa insólita viste?».

Ānanda dijo: «Cuando entramos en el pueblo vi a un grupo de músicos bailando. Al marcharnos del pueblo, vi que todos ellos se habían esfumado». (1)

El Honrado por el Mundo dijo: «Ayer también vi una cosa insólita».

Ānanda dijo. «Me pregunto qué cosa insólita vio el Honrado por el Mundo».

El Honrado por el Mundo dijo: «Cuando entré en el pueblo, vi músicos bailando. Al marcharme del pueblo, volví a ver músicos bailando».

Tanto el Honrado por el Mundo como Ānanda vieron lo insólito. Si bien los músicos eran los mismos, su existencia y desaparición fueron diferentes. Esta mañana, supongamos que alguien me preguntase a mí, Eihei: «Maestro, ¿tú también ves algo insólito o no?» Yo le diría: No entro ni salgo del pueblo, y no veo músicos bailando, pero también veo que hay una cosa insólita.

Supongamos que alguien preguntase: «Maestro, ¿qué cosa insólita ves? Yo le diría: Ayer había el entrar y el salir de la inhalación y la exhalación. Esta mañana también, hay este entrar y salir.

– Notas –

(1) «Todos ellos se habían esfumado» es literalmente «ellos no eran permanentes». Esta historia procede del volumen 1 de la antología de la lámpara [Shūmon Rentō Eyō](#).

La diferencia entre budas y ancestros

446. Discurso en la Sala del Dharma

Los budas y ancestros no deberían ser confundidos unos con otros. Aquellos llamados budas son los siete budas. Los siete budas incluyen a los tres budas dentro del kalpa del Ornamento: el Buda Vipāśyin, el Buda Śikhin y el Buda Viśvabhū. En el kalpa de la Sabiduría hay cuatro budas: el Buda Krakucchanda, el Buda Kanakamuni, el Buda Kaśyāpa y el Buda Śākyamuni. (1) Aparte de éstos, nadie puede ser llamado un buda. Se da el caso de que, aunque hubo muchos discípulos restantes que recibieron la transmisión del tesoro del Dharma del Buda Vipāśyin, los llamamos maestros ancestrales o [bodhisattvas](#). Nunca los llamamos erróneamente budas u honrados por el mundo. Cuando el Buda Śikhin apareció en el mundo, se le llamó indefectiblemente un buda. Esto es porque completó su práctica a lo largo de muchos kalpas. Hasta y después de los Budas Śikhin y Viśvabhū, durante sus Eras del Dharma Verdadero y del Dharma Aparente, también fue así.

Durante el kalpa de la Sabiduría, aunque el Buda Krakucchanda también tuvo muchos discípulos que recibieron la transmisión del tesoro del Dharma y sucedieron y mantuvieron el Dharma del Buda, ninguno de ellos fue llamado nunca buda. Con la aparición del Buda Kanakamuni en el mundo, indefectiblemente se referían a él como un buda, un honrado por el mundo. Hasta el Tathāgata Kaśyāpa esto también fue así, y ahora con la enseñanza del Buda Śākyamuni, esto también es cierto.

El Venerable [Mahākāśyapa](#) fue el primer ancestro de la India. [Bodhidharma](#) fue el vigésimo octavo ancestro. El Venerable Mahākāśyapa estaba dotado con treinta marcas, faltándole solo el pelo rizado blanco [en la frente, que emite luz] y la protuberancia sobre la cabeza.

El Buda estaba residiendo en el monasterio Kāraṇḍa Venuvana junto con quinientos monjes. Cuando Mahākāśyapa estaba mendigando la comida, llegó donde estaba el Buda y se sentó frente a él. El Buda le dijo: «Estás muy envejecido, tu intensidad disminuyó y tus facultades se

debilitaron. Deberías abandonar las rondas de mendicidad y las doce prácticas austeras dhūta, incluyendo a partir de ahora el aceptar invitaciones para recibir comida [en los hogares de los laicos] y el aceptar ofrecimientos de mantos adicionales». (2)

Mahākāśyapa dijo: «No obedeceré la orden de Buda. Si el Tathāgata no hubiese realizado la budeidad, me habría convertido en un pratyekabuda. La enseñanza de los pratyekabudas es practicar durante toda la vida llevando a cabo la práctica austera de permanecer en un lugar remoto y tranquilo». (3)

El Buda dijo: «Muy bien, muy bien, esto tiene abundantes beneficios. Si Mahākāśyapa hace estas prácticas austeras mientras está en este mundo, mi Dharma permanecerá durante mucho tiempo y beneficiará cada vez más a los seres humanos y celestiales. Los tres destinos malignos desaparecerán y las vías de los tres vehículos [śrāvakas, pratyekabudas y bodhisattvas] se realizarán.

En otra ocasión, Mahākāśyapa escuchó a los seres celestiales referirse a él como maestro de Buda. Se levantó e hizo una postración a los pies del Buda [Śākyamuni] y dijo: «Buda, tú eres mi maestro, yo soy tu discípulo». Cuando Mahākāśyapa declaró estas palabras, las dudas de los seres humanos y celestiales se dispersaron. Aunque estaba dotado con tales virtudes, no llamamos a Mahākāśyapa un buda.

Luego, cuando Mahākāśyapa había estado realizando prácticas austeras durante mucho tiempo, por lo que su pelo y barba habían crecido mucho y sus mantos estaban destrozados, fue a visitar al Buda. Todos los monjes lo miraban con desprecio. Buda pidió que Mahākāśyapa compartiese su asiento y que se sentasen uno al lado del otro. Mahākāśyapa se negó. Buda dijo: «Permanezco en el cuarto dhyāna en mi meditación, poniendo mi mente en reposo desde el principio hasta el final pero sin perder consciencia, y Mahākāśyapa también es así. (4) Tengo una gran compasión y benevolencia, incluyendo a todos los seres, y tú también eres así, con cuerpo y naturaleza compasivos. Mi gran compasión salva a todos los seres sensibles, y tú también eres así. Tengo cuatro samādhis divinos: el primero, más allá de la apariencia; el segundo, mente inconmensurable; el tercero, acumulación de pureza; y el cuarto, sin retroceso, y tú también eres así. Tengo seis poderes espirituales, y tú también eres así. Tengo cuatro mentes establecidas: la primera es la meditación establecida; la segunda, el conocimiento establecido; la tercera, la sabiduría establecida; y la cuarta, establecida en los preceptos, y tú también eres así».

Entonces, un brahman le preguntó a Buda: «Ayer un brahman vino a mi casa. ¿Quién era?».

El Buda señaló a Mahākāśyapa. Preguntó otra vez: «Pero es un monje, no un brahman».

Buda dijo: «Conozco las reglas tanto de los monjes como de los brahmanes y Mahākāśyapa también las conoce. La virtud de Mahākāśyapa es no diferente de la mía. ¿Por qué no debería sentarse conmigo?».

Al oír todos los elogios de Buda, los monjes estaban atónitos, con los pelos de punta.

Entonces el Honrado por el Mundo relató sus causas y condiciones anteriores [en vidas pasadas] en los tiempos antiguos, cuando había un rey sabio llamado Murdhajāta, que era muy talentoso, más allá de la gente común. La deidad Indra, valorando su virtud, envió mil carruajes y luego fue a la puerta de su palacio celestial y recibió al rey. Cuando Indra salió para saludarlo, compartió el mismo asiento con el rey. Después de disfrutar enormemente de estar juntos, Indra envió al rey de vuelta a su palacio. En aquellos tiempos antiguos, Mahākāśyapa [como Indra] me pidió [como el

rey] que me sentase junto a él en un asiento de nacimiento y muerte. Ahora que he alcanzado la budeidad, y con el asiento del verdadero Dharma, le recompensó su meritoria obra anterior». (5)

Cuando estaba sentado frente a Buda, los seres celestiales se referían a Mahākāśyapa como el maestro de Buda. Aunque estaba dotado con tal virtud, aún no podría ser llamado un buda. Es más, en esta época degenerada, personas sin ni siquiera una sola virtud se autoproclaman indebidamente como budas, y de ese modo difaman indiscutiblemente al Buda, el Dharma y la Sangha. ¿Cómo estos necios ignorantes podrían evitar caer en los tres reinos de maldad?

Durante veintisiete generaciones, desde Mahākāśyapa hasta Bodhidharma, hubo tanto arhats como bodhisattvas que transmitieron el tesoro de la visión del verdadero Dharma del Buda, el Honrado por el Mundo, y, sin embargo, no se refirieron a ellos como budas. Esto es porque solo después de realizar la práctica de los budas uno se convierte en un buda. La comprensión de los ancestros es completa y alcanzaron el Dharma. Pero el despertar que es el fruto de la budeidad no se realiza fácilmente. Aquellos que entienden claramente este asunto pueden ser verdaderamente sucesores de los ancestros de Buda. Para convertirse en un buda, uno debe pasar definitivamente por tres grandes kalpas asaṃkhyā (inconmensurables); o debe pasar definitivamente por incalculables, incontables e impensables kalpas; o, si no, debe pasar definitivamente por un momento de pensamiento. (6) Si bien estos tres [períodos de tiempo] no son lo mismo, [la realización de la budeidad] no es ni difícil ni fácil; y no es ni un tiempo lejano ni un instante repentino de tiempo. Algunos realizan la budeidad dentro de un puño; algunos realizan la budeidad en la punta del bastón de un monje; algunos realizan la budeidad en la cabeza de un monje de manto remendado; y algunos realizan la budeidad dentro de los globos oculares de un monje de manto remendado. Si bien esto es así, el que se convierte en buda ha recibido invariablemente la predicción de un Buda anterior en lo que respecta al kalpa [del nuevo Buda], al nombre, al territorio, a los discípulos a enseñar, a la longevidad, a la era del Dharma Verdadero y a la era del Dharma Aparente. Los maestros ancestrales también reciben predicciones de estos budas, pero esto no debería causar confusión. Entender claramente este asunto es exactamente la confianza del tesoro de la visión del verdadero Dharma y la maravillosa mente del nirvāṇa de los budas y ancestros. Gran asamblea, ¿queréis entender claramente el significado de esto?

Después de una pausa, Dōgen dijo:

Barriendo indefectiblemente todo el gran espacio vacío,
Diez mil distinciones y mil diferencias
son completamente expuestas.
Una leona enseña a sus cachorros los secretos de los leones.
Todos permanecen por igual dentro de un cuadro.

– Notas –

(1) Se dice que estos [siete son los budas de las eras pasadas](#), finalizando con el Buda Śākyamuni, el séptimo. Los nombres de estos budas en japonés son: Bibashi, Shiki, Bishafu, Kuruson, Kunagonmuni, Kashō y Shakamuni.

(2) Las doce prácticas austeras, *dhūta* en sánscrito, también incluyen vestir solo material desechado en las tumbas, vivir bajo un árbol, comer una sola vez al día y no acostarse nunca, ni siquiera para dormir por la noche. La lista completa está desglosada por Dōgen en el Shōbōgenzō Gyoji (Práctica continua). Véase: [\[How to Raise an Ox: Zen Practice as Taught in Zen Master Dōgen's Shōbōgenzō, Francis Cook, \(Boston: Wisdom Publications, 2002\), págs. 131–132\]](#) ó

Enlightenment Unfolds, Tanahashi, pág. 132]. Este y los siguientes relatos sobre Mahākāśyapa están citados por [Dōgen](#) del comentario de [Zhiyi](#) sobre el Sutra del Loto, aunque todos aparecen en los Agamas, los primitivos sutras pre-Mahāyāna. Véase: [Zenno Ishigami, ed., Disciples of the Buddha, Richard Gage and Paul McCarthy, trans. (Tokyo: Kōsei, 1989), págs. 35–36].

(3) «La práctica austera de permanecer en un remoto y tranquilo lugar», solo o con solo unos pocos monjes en lugar de en un gran monasterio, es la primera de las doce *dhūtas*.

(4) Las *dhyāna* eran las meditaciones indias pre-budistas, con cuatro etapas de desapego cada vez más refinado. La cuarta es el estado mental más elevado en el mundo condicionado. En China esta palabra *dhyāna* se utilizó también de forma más general para la meditación, y el nombre Chan en China, pronunciado Zen en Japón, proviene de esta palabra.

(5) Se decía que Murdhajāta (Bundakatsu en japonés) era una encarnación previa de Śākyamuni y que había nacido de la cabeza de su madre. En una versión muy diferente de la historia citada aquí por Dōgen, se decía que Murdhajāta había sido expulsado del palacio celestial de Indra tras haber suscitado el ambicioso deseo de suceder a Indra como gobernante del cielo.

(6) Este «un momento de pensamiento» evoca la enseñanza de Zhiyi de que hay tres mil pensamientos en un momento. Para Dōgen, un momento puede incluir inconmensurables kalpas.

Más allá de saber y no saber

447. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que [Guifeng Zongmi](#) dijo: «La cualidad del saber es la puerta de toda excelencia».

El maestro Zen [Huanglong Sixin \[Wuxin\]](#) dijo: «La cualidad del saber es la puerta de toda maldad».

Los estudiantes posteriores han recitado sin parar hasta hoy lo que estos dos anteriores respetables dijeron. Debido a ello, la gente ignorante ha querido discutir cuál es el correcto, y durante cientos de años, bien han utilizado o bien han descartado uno u otro dicho. Sin embargo, el dicho de Zongmi sobre que el saber es la puerta de toda excelencia no ha surgido aún del hoyo de los ajenos a la Vía. Lo que se llama conocimiento no es ciertamente ni excelente ni burdo. En cuanto al dicho de Huanglong [Sixin] sobre que el saber es la puerta de toda maldad, lo que se llama conocimiento no es ciertamente ni malo ni bueno.

Hoy, a mí, Eihei, me gustaría examinar los dichos de esas dos personas. Gran asamblea, ¿os gustaría entender claramente el sentido de esto?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Si el gran océano supiese que está lleno, los cientos de ríos fluirían todos hacia arriba.

Zazen más allá del nacimiento y muerte

451. Discurso en la Sala del Dharma en el primer día del noveno mes [1251]

Al hacer esfuerzos feroces para combatir el nacimiento y muerte, ¿quién amaría los cuatro [apegos] o los cinco [deseos] del mundo? (1) Aunque añoremos al antiguo que hizo tres postraciones en Shaolin, ¿cómo podríamos olvidar los seis largos años de sentarse erguido? (2) Discípulos de Eihei, si podéis verlo así, ¿cómo lo expresaréis?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Esta mañana es el primer día del noveno mes. (3) Golpeamos el [han](#) y nos sentamos en zazen según la antigua manera, y se os insta a evitar el sueño y a buscar la eliminación de todas las dudas. No permitáis que los ojos pestañeen ni que las cejas se levanten. (4)

– Notas –

(1) Los cuatro apegos del mundo son la juventud, la paz, la longevidad y la riqueza. Los cinco deseos son los del sexo, la riqueza material, la fama, la comida y el sueño.

(2) «El antiguo que hizo tres postraciones en Shaolin» se refiere al segundo ancestro chino, [Dazu Huike](#), quien hizo tres postraciones ante [Bodhidharma](#) y recibió la transmisión del Dharma. Los «seis largos años» se refiere a la práctica austera del Buda Śākyamuni antes de su despertar.

(3) El primer día del noveno mes era tradicionalmente cuando el período relajado con [meditación](#) reducida llegaba a su fin y se reanudaba el horario habitual. Otros Discursos en la Sala del Dharma de [Dōgen](#) en esta fecha son los discursos [número 193 «El pensamiento que rodea la Tierra»](#) (en 1246), [número 279 «Simplemente sentarse en la eterna primavera»](#) (1248), [número 347 «El puño sin manos»](#) (1249), [número 389 «Los sentidos afinados por zazen»](#) (1250) y 523 (1252).

(4) «No permitáis que los ojos pestañeen ni que las cejas se levanten» procede de una expresión de [Mazu Daoyi](#) a [Yaoshan Weiyan](#), que Dōgen comenta en el *Shōbōgenzō Uji* (Ser-Tiempo o Existencia-Tiempo). Mazu dijo: «A veces le permito levantar las cejas y pestañear. A veces no le permito levantar las cejas ni pestañear. A veces permitirle levantar las cejas y pestañear es correcto. A veces permitirle levantar las cejas y pestañear no es correcto». Al escuchar esto, Yaoshan tuvo una gran comprensión. Véase: [\[Moon in a Dewdrop, Tanahashi\]](#), págs. 80–83 y [Shōbōgenzō: Zen Essays by Dōgen](#), Cleary, págs. 108–109]. En este Discurso en la Sala del Dharma, esta expresión se refiere al grado de intensidad de [zazen](#).

El Dharma expuesto por los seres no sensibles

452. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que cuando [Dongshan \[Liangjie\]](#) visitó por primera vez a [Yunyan](#), le preguntó: «¿Quién puede oír el Dharma expuesto por los seres no sensibles?».

Yunyan dijo: «Los seres no sensibles pueden oír el Dharma expuesto por los seres no sensibles».

Dongshan preguntó: «Maestro, ¿tú también lo oyes?».

Yunyan dijo: «Si pudiese oírlo, tú no oirías el Dharma que expongo».

Dongshan dijo: «Si es así, entonces yo no oigo el Dharma expuesto por el maestro».

Yunyan dijo: «Si ni siquiera oyes el Dharma que expongo, ¿cómo puedes oír el Dharma expuesto por los seres no sensibles?».

Por último, [Dongshan] ofreció un verso que decía:

«¡Qué maravilloso! ¡Qué maravilloso!
El Dharma expuesto por los seres no sensibles
es inconcebible.
Si escuchas con los oídos,
será difícil que alguna vez lo entiendas.
Oyendo los sonidos con los ojos, con seguridad puedes conocerlo». (1)

Una vez un monje le preguntó al Maestro Nacional [Nanyang \[Huizhong\]](#): «¿Los seres no sensibles exponen el Dharma?».

El maestro nacional dijo: «Exponen el Dharma activamente».

El monje preguntó: «¿Quién puede oír el Dharma expuesto por los seres no sensibles?».

El maestro nacional dijo: «Todos los sabios pueden oírlo».

El monje preguntó: «Maestro, ¿tú también lo oyes o no?».

El maestro nacional dijo: «Si lo oyese, sería lo mismo que los sabios».

El maestro Dōgen dijo: El maestro nacional dijo que todos los sabios pueden oírlo, y Yunyan dijo que los seres no sensibles pueden oírlo. Aunque lo dijeron así, ¿por qué no dijeron que los seres normales pueden oírlo? Por favor, decidme: ¿Cuál es el Dharma que exponen los seres no sensibles?

Si alguien me preguntase a mí, Eihei, le diría que exponen: «Este mismo Dharma».

Después de una pausa, Dōgen dijo: El Dharma expuesto por lo seres no sensibles es inconcebible. Los tathāgatas de los tres tiempos aceptan fielmente esto. ¿Quién más puede entenderlo también? Este simple bastón de monje lo conoce sin esfuerzo.

– Notas –

(1) Esta historia seminal del despertar de Dongshan, fundador de la escuela Caodong (Sōtō en japonés), es ofrecida por [Dōgen](#) como [caso 52 «Oyendo la primavera con ojos de Dharma»](#) de sus kōans con comentarios en verso del volumen 9 y como caso 148 del *Mana Shōbōgenzō*. Véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 197 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)].

Dōgen también comenta esta historia en profundidad en el *Shōbōgenzō Mujō Seppō* (Los seres no sensibles exponen el Dharma). Véase: [Enlightenment Unfolds, Tanahashi, págs. 185–195]. La versión ampliada de esta historia, que incluye el relato de Dongshan del diálogo que sigue con el maestro nacional, se ofrece en los Dichos Registrados de Dongshan. Véase: [[Record of Tung-shan, Powell, págs. 23–26](#)]. La historia, tal como Dōgen la ofrece aquí, se relata en la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#). Véase: [[Original Teachings of Ch'an Buddhism, Chang, pág. 59](#)].

Pulir un espejo

453. Discurso en la Sala del Dharma

Pulir una teja para hacer un espejo es nuestra recompensa por acumular mérito y virtud. (1) Pulir un espejo para hacer una teja depende ciertamente del alimento de la sabiduría. Pulir un espejo para hacer un espejo provoca risa; ¿en qué se parecen mis manos y las manos de un buda? [Practicar zazen](#) para hacer un buda es hacer un asiento de hierba en el lugar del despertar. (2) ¿Por qué esto es así?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Cuando se golpea un carro, muchos carros avanzan rápidamente. (3) Una noche florece una flor y el mundo es fragante.

– Notas –

(1) «Pulir una teja para hacer un espejo» se refiere a una historia sobre [Mazu](#) sentado en zazen. Cuando su maestro [Nanyue Huairang](#) le preguntó qué estaba haciendo, Mazu dijo que estaba sentándose para llegar a ser un buda. Nanyue empezó a pulir una teja, y cuando Mazu preguntó, Nanyue dijo que estaba puliendo la teja para hacer un espejo. Normalmente esto se ha interpretado como que uno no puede lograr la budeidad a partir de zazen. Dōgen dio su interpretación singular de esta historia, diciendo que pulir una teja sí hace un espejo, en el [Shōbōgenzō Zazenshin \(La aguja de acupuntura de zazen\)](#). Véase: [[Dōgen's Manuals of Zen Meditation](#), Bielefeldt, págs. 188–205].

(2) ¿En qué se parecen mis manos y las manos de un buda? es una de las tres barreras de [Huanglong Huinan](#). Véase el discurso en la sala del Dharma [número 420 «Las tres barreras en un simple mudrā»](#). «Practicar zazen para hacer un buda es hacer un asiento de hierba en el lugar del despertar» también se podría leer como «Practicar zazen para hacer un buda es tomar nuestras hierbas y sentarnos en el lugar del despertar». La primera lectura implica la preparación para el despertar; la segunda implica que nos despertamos en el contexto de nuestra conciencia kármica.

(3) Golpear un carro también procede de la historia sobre pulir una teja. En la historia original, Nanyue Huairang le preguntó a Mazu cómo podía llegar a ser un buda sentándose, del mismo modo que Huairang podía pulir una teja para hacer un espejo. Cuando Mazu preguntó cómo practicar entonces, Huairang dijo: «Cuando un carro tirado por un buey se detiene, ¿golpeas al buey o al carro?» En el Zazenshin, a diferencia de Huairang, Dōgen sugiere golpear el carro. Para la historia original, véase: [[Sun Face Buddha, Cheng Chien](#), págs. 59–60 y *Transmission of the Lamp*, Ogata, págs. 162–163].

Reuniéndose con maestros, reuniéndose con uno mismo

454. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que [Xuefeng](#) señaló a la asamblea y dijo: «En el Pabellón Wangzhou me he reunido con todos vosotros. En el Pico Wushi me he reunido con todos vosotros. Delante de la sala de los monjes me he reunido con todos vosotros».

Más tarde, [Baofu \[Congzhan\]](#) sacó esto a colación y le preguntó a [Ehu \[Zhifu\]](#): «Deja de lado por un momento la [reunión] de delante de la sala de los monjes. ¿Cómo fue tu reunión con Xuefeng en el Pabellón Wangzhou y en el Pico Wushi?». (1)

Ehu regresó rápidamente a los aposentos del abad, y Baofu regresó inmediatamente a la sala de los monjes.

Yo, Eihei, ofrezco un modesto verso de montaña. Me he reunido con todos vosotros. ¿Queréis verlo claramente?

Después de una pausa, Dōgen dijo: En el Pabellón Wangzhou, en el Pico Wushi y delante de la sala de los monjes me he reunido con todos vosotros no debido a afinidades menores, [sino por causas tales como] intercambiar globos oculares, esbozar una sonrisa o cortarse uno el brazo. Dejar caer cuerpo y mente es practicar el Zen. Vosotros no tenéis naturaleza de Buda; yo simplemente soy así. Las tablillas Zen y los cojines de sentarse (*zafus*) también son así. Habiéndolo visto así, ¿qué podéis decir? Nos perforamos nuestras propias fosas nasales. (2)

– Notas –

(1) El Pabellón Wangzhou (Vista de la provincia) y el Pico Wushi (Roca del cuervo) eran ambos lugares señalados en el Monte Xuefeng, parte del templo de Xuefeng o cerca de él. Baofu Congzhan y Ehu Zhifu fueron ambos discípulos de Xuefeng.

(2) «Tú no tienes naturaleza de Buda» se refiere a la afirmación del quinto ancestro, [Daman Hongren](#), al sexto ancestro, [Dajian Huineng](#). Véase el discurso en la sala del Dharma [número 431 «La naturaleza de Buda del sur»](#). «Yo

simplemente soy así» se refiere a la afirmación de Huineng a [Nanyue](#). Véase el discurso en la sala del Dharma [número 374 «La protección de la no profanación»](#). Las «tablillas Zen» se refiere a un implemento colocado bajo la barbilla para evitar quedarse dormido durante la sentada nocturna. «Perforar las fosas nasales» se refiere al [entrenamiento Zen en términos de las figuras del pastoreo de bueyes](#) y, en concreto, domar al buey poniéndole una anilla en la nariz para guiarlo.

Aceptar la vacuidad de la realización

455. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que [Yaoshan](#) le preguntó al novicio Gao: «¿Tu realización es por leer sutras o por escuchar discursos?».

El novicio dijo: «No lo realicé ni por leer sutras ni por escuchar discursos».

Yaoshan dijo: «Hay un gran número de personas que no leen sutras ni escuchan discursos. ¿Cómo es que no tienen la realización?».

El novicio [Gao] dijo: «No digo que no la tengan, sino que simplemente no están dispuestos a aceptarla».

Hoy yo, Eihei, comentaré cada frase. Yaoshan dijo: «¿Tu realización es por leer sutras o por escuchar discursos?».

El maestro Dōgen añadió un comentario diciendo: La realización y la no-realización provienen únicamente de este puño. (1)

El novicio dijo: «No lo realicé ni por leer sutras ni por escuchar discursos».

El maestro Dōgen comentó: Incluso antes de llegar al lugar de [Zhaozhou](#), haber bebido el té de Zhaozhou. (2)

Yaoshan dijo: «Hay un gran número de personas que no leen sutras ni escuchan discursos. ¿Cómo es que no tienen la realización?».

El maestro Dōgen comentó: Todos los seres vivos no tienen naturaleza de Buda.

El novicio dijo: «No digo que no la tengan, sino que simplemente no están dispuestos a aceptarla».

El maestro Dōgen comentó: Todos los seres vivos tienen naturaleza de Buda.

El maestro Dōgen dijo además: Supongamos que alguien de repente me preguntase a mí, Eihei, por qué hablo así. Yo le diría: Originalmente necesitamos toda la vacuidad para abrirnos paso a través de la existencia. Sin tener ya existencia, ¿qué vacuidad se necesita? (3)

– Notas –

(1) «Añadió un comentario» es *jakugo*, una palabra en la literatura [kōan](#) para un comentario breve añadido a una única línea de una historia kōan.

(2) Para el té de Zhaozhou, véase la nota 2 del discurso en la sala del Dharma [número 428 «El té de Zhaozhou en el pico del Buitre»](#).

(3) «Toda la vacuidad» se podría leer como «todas las vacuidades». [Nāgārjuna](#) habló sobre dieciocho tipos de vacuidad, incluyendo la vacuidad de la propia vacuidad.

Flores caídas a lo largo de las estaciones

457. Discurso en la Sala del Dharma

Entre aquellos que estudian y practican la gran Vía de los ancestros de buda, los del reino humano son los más prominentes. En los tres continentes [la Vía del Buda] funciona activamente, e incluso hay algunos [practicantes] en el reino animal. (1) En lo que respecta a las ocasiones para clarificar el gran asunto, las cuatro estaciones son todas iguales. Entre ellas, en la primavera [Lingyun](#) clarificó el gran asunto al ver las flores de melocotón, y en el otoño, [Xiangyan](#) [\[Zhixian\]](#) clarificó el gran asunto al oír el bambú verde.

Una vez, el Maestro Lingyun se aclaró de repente sobre el gran asunto de la cueva de las flores de melocotón. Compuso un verso para presentar al gran [Guishan](#) [\[Lingyou\]](#), su maestro, que decía:

«Durante treinta años he estado buscando un espadachín;
¿cuántos años han caído las hojas y han crecido de nuevo las ramas?
Después de haber visto una vez las flores de melocotón,
sin titubear, hasta el momento nunca he dudado». (2)

Entendemos que [Lingyun] se comprometió con la Vía durante treinta años, y la gente de hoy en día debería emular su ejemplo.

Más aún, cuando el Maestro Xiangyan había pasado cierto número de años en el círculo de Guishan [Lingyou], Guishan le dijo: «Aparte de lo que recuerdes de los comentarios o hayas escuchado de los sermones de este viejo monje, bríndame una simple expresión».

Xiangyan buscó en los comentarios, pero no pudo encontrar ni una simple expresión. Le dijo a Guishan: «Soy incapaz de hablar, pero te pido que tú la digas, maestro».

Guishan dijo: «No rehúso hablar por ti, salvo que luego me lo reprocharías».

Xiangyan dijo: «En esta vida, ya no espero entender el Zen. Mientras dure, me convertiré en un monje que simplemente sirva la comida». Entonces levantó su comentarios escritos y dijo: «Una pintura de un pastel de arroz no satisface el hambre». A continuación los quemó todos. (3)

Más tarde viajó al lugar de la antigua ermita del Maestro Nacional [Nanyang Huizhong](#) y construyó una cabaña donde se quedó. Un día, mientras se tomaba un descanso de barrer el camino, en el momento en el que una piedrecilla saltó y golpeó contra un bambú, se hizo claro de repente el gran asunto. Entonces compuso un verso que decía:

Con un golpe, el sujeto y el objeto se desvanecen.
Ya no practico para resolver las cosas por mi mismo.
En todas mis actividades homenajeo al viejo camino,
y no caigo en la pasividad.

Luego se bañó y se vistió de manera formal, mirando hacia Guishan [Lingyou] en la distancia, ofreció incienso, hizo postraciones y dijo: «El Gran Maestro Guishan es mi excelente maestro. Mi gratitud hacía él supera a la que tengo a mi padre y a mi madre. Si él hubiese hablado por mí en aquel momento, ¿cómo podría haber tenido la experiencia de hoy?». (4)

El Maestro Xiangyan también es [como Lingyun] como un precipicio escarpado en el océano de nuestro estudio. La gente de hoy en día debería apreciar profundamente las fragantes huellas de estos dos maestros.

Yo, Eihei, continuó humildemente el verso del Maestro Zen Lingyun:

De norte a sur,
buscando la espada con una muesca en el barco, (5)
durante los lánguidos días de la primavera,
¿cuántas ramas escudriñó?
Inesperadamente, vio las flores de melocotón.
Sus ojos se abrieron de par en par y su mente fue atravesada,
sin nada más de qué dudar.

He aquí otro verso como una expresión del Maestro Xiangyan:

Inadvertidamente barrió una piedrecilla en un viejo camino.
¿Cómo era, al escuchar por primera vez el sonido del bambú?
En este preciso instante, ¿qué decir?
Aunque los cuatro océanos son ilimitados,
añadimos el rocío de la hierba.
Antes de que pasen ocho años, una expresión nace. (6)

Gran asamblea, decidme por favor, ¿cómo podéis discernir la virtud de estos dos venerables?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Cien mil fragmentos de un espejo ya no brillan. Las flores caídas y esparcidas no regresan nunca a la rama. (7)

– Notas –

(1) Los tres continentes se refieren a todos salvo el del norte de los cuatro continentes que rodean al Monte Sumeru central en la cosmología budista india tradicional. En el continente del norte, Uttarakuru, del que se dice que es un paraíso, nadie es movido a despertar al sufrimiento, y por tanto nadie practica. El continente del sur, Jambudvīpa, considerado la residencia de los humanos e identificado con la India, fomenta la práctica debido al sufrimiento que hay en él.

(2) Esta historia sobre Lingyun procede del volumen 11 de la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#), la sección sobre Lingyun. Dōgen la comenta en el Shōbōgenzō Keisei Sanshoku (El sonido de los arroyos del valle, los colores de la montaña). Véase: [How to Raise an Ox, Cook](#), págs. 72–73 y *Rational Zen*, Cleary, págs. 119–120].

(3) [Dōgen](#) comenta extensa y creativamente esta expresión de Xiangyan: «Una pintura de un pastel de arroz no satisface el hambre» en el Shōbōgenzō Gabyo (Un pastel de arroz pintado). Véase: [Moon in a Dewdrop, Tanahashi](#), págs. 134–139].

(4) Esta historia sobre Xiangyan procede de la Transmisión Jingde de la Lámpara. Véase: [[Original Teachings of Ch'an Buddhism, Chang](#), págs. 219–220]. Dōgen comenta esta historia, junto con la historia anterior de su hermano en el Dharma, Lingyun, en el Shōbōgenzō Keisei Sanshoku (El sonido de los arroyos del valle, los colores de la montaña). Véase: [[How to Raise an Ox, Cook](#), págs. 71–73 y Rational Zen: The Mind of Dōgen Zenji, Thomas Cleary, trad., págs. 118–119].

(5) «Buscar una espada con una muesca en el barco» se refiere a una antigua historia china sobre una persona necia que hizo una muesca en su barco para ayudar a encontrar la espada que acababa de caer por la borda. «De norte a sur» es literalmente «de Hu [una región bárbara al norte de China] a Yue [una provincia del sur de China]».

(6) «Antes de que pasen ocho años» se refiere al tiempo que tardó [Nanyue](#) en responder a la primera pregunta que le hizo [Huineng](#): «¿Qué es esto que viene así?». Esta historia es comentada por Dōgen en el discurso en la sala del Dharma [número 374 «La protección de la no profanación»](#) y en el kōan del caso 59 del volumen 9, y se refiere a ella en varios lugares del Eihei Kōroku, por ejemplo, véase el discurso en la sala del Dharma [número 3 «Sin negar lo falso, sin ocultar lo recto»](#) y su nota 1.

(7) «Un espejo roto ya no refleja. Las flores caídas no regresan nunca a la rama» es un dicho de [Baoji \[Huayan\] Xiujiing](#), un discípulo de [Dongshan Liangjie](#). Dōgen se refiere a él en el Shōbōgenzō Daigo (Gran Iluminación). Véase: [Rational Zen, Cleary, págs. 110–111].

Toda la realidad en el perfume de la práctica

458. Discurso en la Sala del Dharma

Cuando un poco de polvo se levanta, incluye la gran tierra; cuando una flor se abre, el mundo entero se despierta. (1) Cuando un solo momento de pensamiento se abandona, las ochenta y cuatro mil ilusiones angustiosas se borran. Cuando una frase alcanza nuestra verdadera función, ochenta y cuatro mil puertas del Dharma se completan. Por ejemplo, es como cuando uno tira de la línea principal e inmediatamente toda la red le sigue, o cuando uno levanta el cuello y toda la tela viene rápidamente también. El uno es incontable, y lo incontable es uno. Lo grande se manifiesta dentro de lo pequeño, y lo pequeño se manifiesta dentro de lo grande. En la punta de un cabello, el santuario del rey de las joyas aparece; dentro de un átomo, la gran rueda del Dharma gira. Gran asamblea, por favor decidme, ¿cómo aparece el santuario del rey de las joyas; cómo gira la gran rueda del Dharma?

Entonces Dōgen levantó su [hossu](#) y dijo: ¡Mirad, mirad! Esto es el santuario del rey de las joyas. Esto es girar la rueda del Dharma. Esta es la práctica que perfuma los inconmensurables preceptos, el samādhi, la sabiduría, la liberación y la consciencia de la liberación; esto es el cumplimiento de los inconmensurables samādhis, dhāraṇīs y el resplandor del centenar de joyas. (2) Gran asamblea, ¿deseáis comprender con claridad este principio?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Los maestros ancestrales exponen y demuestran el estudio del Zen; las golondrinas debaten profundamente la verdadera forma [de todas las cosas]. (3) Entre los seres vivos y los budas están lo ilimitado y lo limitado. ¿Cómo podríamos ofender el hacer girar una flor y el parpadear de los ojos?

– Notas –

(1) «Cuando una flor se abre, el mundo entero se despierta» procede de un verso atribuido a [Prajñātāra](#), el maestro de [Bodhidharma](#) en la India. Véase: [Transmission of the Lamp, [Ogata](#), págs. 54–55].

(2) «Los inconmensurables preceptos, el samādhi, la sabiduría, la liberación y la consciencia de la liberación» son los cinco aspectos del cuerpo del Dharma de un buda.

(3) Después de oír el gorjeo de las golondrinas bebé, [Xuansha Shibe](#) dijo: «Esto es exposición profunda de la forma real». Dōgen cita esto en el Shōbōgenzō Shōhō-Jissō (La verdadera forma de todas las cosas). Véase: [\[Zen Master Dogen's Shobogenzo, Nishijima and Cross, book 3, pág. 91\]](#).

La práctica continua de las grullas y los patos

459. Discurso en la Sala del Dharma

Diez millones no vieron el giro de la flor en el Pico del Buitre. La encomienda de la médula [de [Bodhidharma](#)] en el [Monte Song](#) es el único brazo de todo el cuerpo. Hay mil divisiones y diez mil continuidades entre las grullas y los patos. (1) Aplanan cien mil cumbres y llenan cien barrancos. Ya se han comprometido diligentemente con la Vía así. Trascendiendo lo mundano y yendo más allá de lo sagrado, las cosas moran en sus posiciones dhármicas y las formas del mundo se mantienen constantemente. (2)

En este preciso momento, ¿qué tenéis que decir? Gran asamblea, ¿queréis entender esto con claridad?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Nadie sabe cuántas sandalias de paja he gastado. Regresando a mi hogar en la montaña, simplemente descanso.

– Notas –

(1) Las grullas y los patos pueden representar a maestros y estudiantes. La versión original Monkaku (del Eihei Kōroku) dice: «Mil continuidades y diez mil continuidades». [Manzan](#) lo cambió por «mil divisiones (o cortes)», una lectura que [Genryū Kagamishima](#) también sigue, y que evoca la referencia a [Dazu Huike](#) cortándose el brazo en la frase anterior.

(2) «Los Dharmas [o cosas] moran en sus posiciones dhármicas y las formas del mundo se mantienen constantemente» procede del capítulo 2 «Medios hábiles» del Sutra del Loto. Véase: [\[Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma, Hurvitz, pág. 41 y Threefold Lotus Sutra, Katō, Tamura, and Miyasaka, pág. 70\]](#). En castellano: «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró].

Iluminación serena más allá de las distinciones

461. Discurso en la Sala del Dharma

[Sentándonos](#) en nuestros cojines (*zafus*) podemos dar vida a innumerables budas, un nacimiento que es exactamente un no-nacimiento. Levantando [tablillas Zen](#) podemos girar la pura rueda del Dharma, un giro en el que nada se gira. Directamente, poco a poco, vemos sin cesar al Buda sin marcas especiales, que es exactamente verdadero. Momento a momento, sin caer en los [sonidos y colores](#), oímos sin cesar el sutra que es ciertamente maravilloso. Si bien esto es así, la persona que puede comprender las puertas de la luz y la sombra puede alcanzarlo, justo como en el momento en el que el invitado y el anfitrión no se han diferenciado aún y la sombra y la forma no se han distinguido aún. ¿Cómo se puede acometer esto?

Después de una pausa, Dōgen dijo: La nariz sonriente con la boca abierta, los ojos contemplan la Estrella Polar y Altair. (1) El viento y las nubes no estropean el amanecer, y el cielo y el agua se juntan en otoño.

– Notas –

(1) Altair es una estrella que se celebra cada año el séptimo día del séptimo mes durante el festival [Tanabata](#). Según la leyenda, esta estrella es un pastor enamorado de otra estrella, que es una doncella hilandera. Estas dos estrellas se encuentran en el cielo solo en esta noche cada año.

Una vida sin dejar rastro

469. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que un monje le preguntó a [Baofu \[Congzhan\]](#): «¿Qué clase de dicho utilizaba [Xuefeng](#) en su vida cotidiana para poder parecerse a un antílope que cuelga por los cuernos [sin dejar ninguna huella]?» (1)

Baofu dijo: «Si no me hubiese convertido en discípulo de Xuefeng, no me habría dado cuenta de eso».

El maestro Zen [Yuanwu](#) comentó, comenzando con un verso: «Las plumas de los pavos reales y los martines pescadores, y el cuerno de un [kirin](#), resplandecientes con brillantes colores, se han transmitido de uno a otro. Si queréis entender los trabajos de atrapar un tigre, deberíais ofrecer un dicho así [como el de Baofu], que es como un precipicio escarpado. En cualquier caso, solo sabe cómo venir así; no sabe como ir así. Supongamos que alguien le preguntase a este monje de montaña [Yuanwu]: ‘¿Qué clase de dicho utilizaba [Wuzu \[Fayan\]](#), el maestro de Yuanwu] en su vida cotidiana para poder parecerse a un antílope que cuelga por los cuernos?’ Entonces simplemente le diría: ‘No me atrevo a contradecir a mi difunto maestro’. ¿Entendéis profundamente esto? Aunque la montaña es alta, no obstruye el paso de las nubes blancas».

El maestro Dōgen dijo: Supongamos que alguien me preguntase a mí, Eihei: «¿Qué clase de dicho utilizaba [Tiantong \[Rujing\]](#) en su vida cotidiana para poder parecerse a un antílope que cuelga por los cuernos?».

Le respondería: En tiempos pasados, Tiantong utilizó su puño para destruir la antigua cueva de un zorro salvaje.

Supongamos que además me preguntase: «Esta es una frase de la vida cotidiana de Tiantong. ¿Qué hay de tu propia respuesta, maestro?».

Le diría: A lo largo de mi vida, yo, Eihei, nunca me duermo antes que Tiantong.

– Notas –

(1) Hasta el comentario de Dōgen, este discurso en la sala del Dharma repite el mismo diálogo y comentario subsiguiente de Yuanwu que hay en el discurso en la sala del Dharma [número 167 «Las piernas fuertes no pueden evitar defraudar al maestro»](#). Véanse las notas a ese discurso para más información sobre el folclore chino. Esta pregunta se basa en la fábula china de que los antílopes se colgaban de los árboles por los cuernos cuando dormían, para evitar dejar cualquier rastro o huella en el suelo para los cazadores. Por tanto, esta expresión aparentemente poco común es una imagen para el anonimato de la apariencia cotidiana.

La Vía más allá de codiciar y desechar

470. Discurso en la Sala del Dharma

En un discurso en la sala del Dharma, el maestro zen [Huanglong \[Huinan\] Pujue](#) dijo: «El tercer ancestro [[Jianzhi Sengcan](#)] dijo: 'La perfección [de la Vía suprema] es lo mismo que la vacuidad primigenia, sin nada que falte ni nada que sobre. De hecho, debido a codiciar y desechar, se pierde la talidad'. (1) Para los budas no se incrementa, con los seres comunes no disminuye. Si es sin incremento ni disminución, ¿cómo es que algunos verifican la *bodhi* insuperable, mientras que otros caen en [el nacimiento y la muerte](#)? ¿Cómo es que, simplemente debido a codiciar y desechar, la talidad se pierde? Debido a que todos los budas no tienen una mente [discriminativa], verifican la Vía insuperable, y debido a que los seres ordinarios tienen una mente [discriminativa], caen en el nacimiento y la muerte. Es por esto que en un sutra se dice: 'Las fantasías oníricas y las [flores imaginarias en el cielo](#) son como la luz de la luna en el agua, y el nacimiento y la muerte, y el *nirvāṇa*, son lo mismo que esas flores en el cielo'. Si podéis ver esto, detened la conferencia delante de la cueva Pippāli y considerad atentamente el camino de [Caoxi \[Dajian Huineng\]](#)». (2) A continuación, [Huanglong] golpeó su asiento zen con el [hossu](#) y descendió de la plataforma.

Hoy, yo, Eihei, retiro el cuerno de la cabeza de Huanglong y respetuosamente alzo la joya en el moño de la corona de Huanglong. (3) Gran asamblea, ¿queréis comprender con claridad este argumento?

«Su perfección es lo mismo que la vacuidad primigenia, sin nada que falte ni nada que sobre». Por tanto, todos los budas verifican la Vía suprema. «Su perfección es lo mismo que la vacuidad primigenia, sin nada que falte ni nada que sobre». Por tanto, la gente corriente cae en el nacimiento y la muerte. ¿Cómo es posible evitar el codiciar y el desechar, y abandonar la falta de talidad? ¿Queréis comprender este principio? En sus últimos momentos [antes de convertirse en budas], los *bodhisattvas* se sientan sin falta en el [asiento vajra](#); en su primer surgimiento de la mente [de la aspiración], los *bodhisattvas* suscitan sin falta la mente del despertar. Si podéis ver esto: «Su perfección es lo mismo que la vacuidad primigenia, sin nada que falte ni nada que sobre».

– Notas –

(1) Esta cita procede de la «[Inscripción sobre la fé en la mente](#)» [[Shinjinmei](#)], atribuida tradicionalmente al tercer ancestro. Véase, por ejemplo: [[Manual of Zen Buddhism, Suzuki, pág. 77](#) y [Poetry of Enlightenment, Sheng-yen, pág. 25](#)].

(2) La [cueva Pippāli](#), cerca de Rājagṛha, fue donde se convocó una reunión poco después de la muerte del Buda Śākyamuni para elaborar las escrituras budistas. Por ello, aquí Huanglong está recomendando el estudio del Zen, como el representado por el sexto ancestro, Dajian Huineng, más que en el estudio de los sutras.

(3) «La joya en el moño de la corona de Huanglong» se refiere a una parábola en el capítulo 14 del Sutra del Loto, sobre un rey con una joya de la corona en su moño, su posesión más preciada, que solo entrega con el máximo cuidado. Véase: [[Threefold Lotus Sutra, Katō, Tamura, and Miyasaka, págs. 231–232](#)]. En castellano: «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró]. Aquí [Dōgen](#) está dispuesto, tanto a criticar como a alabar aspectos de la exposición de Huanglong, y enfatizar la importancia de la práctica concreta del [bodhisattva](#) (que se describe en los sutras).

Volumen 7

EIHEI ZENJI GOROKU

DICHOS REGISTRADOS EN EL TEMPLO EIHEIJI

RECOPILADOS POR [GIEN](#), ASISTENTE DE DÕGEN ZENJI

CRÓNICA EXTENSA DE EIHEI DÕGEN · VOLUMEN 7

DISCURSOS EN LA SALA DEL DHARMA 471-531 (1251-1252)

La nieve a medianoche

471. Discurso en la Sala del Dharma

Al tener preguntas y respuestas, lo ensuciamos todo con mierda y orina. Al no tener preguntas ni respuestas, caen truenos y relámpagos. La gran tierra en las diez direcciones es arrasada, y todo el espacio es desgarrado. (1) No está permitido entrar desde fuera; no está permitido salir desde dentro, un mazo golpea el bloque resonante y los diez mil asuntos se completan. (2) En un momento así, ¿cómo es?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Una y otra vez, todo existe dentro de una pintura. Incluso teniendo en cuenta lo que está separado, la nieve cae a medianoche. (3)

– Notas –

(1) «Al tener preguntas y respuestas... caen truenos y relámpagos» y «La gran tierra... desgarrado» son citas de parte de un discurso en la sala del Dharma del volumen 2 de los Dichos Registrados de [Tiantong Rujing](#). Entre estas dos citas, Rujing había dicho: «Las cejas están bendecidas y jubilosas, y las fosas nasales están de muy buen ánimo».

(2) «No está permitido entrar desde fuera... los diez mil asuntos se completan» es de otro discurso en la sala del Dharma de Tiantong Rujing, en la misma sección que el anterior. «Un mazo golpea el bloque resonante» se refiere a la historia del caso 1 del Shōyōroku, en el que el [Bodhisattva Mañjuśrī](#) golpea el bloque resonante para finalizar la charla inmediatamente después de que Śākyamuni ocupe el asiento de los discursos. Véase: [\[Book of Serenity, Cleary, págs. 3–5\]](#).

(3) «La nieve cae a medianoche» es una imagen de la no discriminación, toda la miríada de cosas cubiertas por igual.

La meticulosidad de los Garuḍa

472. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí un testimonio. El tercer ancestro, el Gran Maestro [\[Jianzhi Sengcan – Kanchi Sōsan en japonés\]](#) dijo: «La Vía suprema no es difícil, simplemente rechaza escoger y elegir». (1) Al escuchar esto, las personas que no entienden podrían decir: «Todos los dharmas no son buenos ni malos; cada [acción] no es ni correcta ni incorrecta. Simplemente confía en tu naturaleza y pasea. Siguiendo las condiciones, suelta todo. Por lo tanto, con todo lo bueno, lo malo, lo correcto y lo incorrecto, no escojas ni elijas, solo sigue tu camino».

Otro puede decir: «Para no hacer esta llamada selección o elección, no hables usando palabras. Esto puede hacerse simplemente haciendo un círculo, levantando un [hossu](#), golpeando con un bastón de monje, arrojando el bastón, aplaudiendo, dando un grito, levantando un [zafu](#) o alzando un puño». Puntos de vista como estos no se apartan de la cueva de los seres comunes.

Suponed que alguien me preguntase, Eihei: «¿Cuál es el sentido de 'simplemente rechaza escoger y elegir'?»

Yo le diría: un [garuḍa](#) no come nada más que dragones crudos. El futuro Bodhisattva [para la budeidad, es decir, Maitreya] no ha nacido salvo en el cielo Tuṣita. (2)

– Notas –

(1) Esta cita es el comienzo de la «[Inscripción sobre la fe en la mente](#)» [\[Shinjinmei\]](#), atribuido tradicionalmente al tercer ancestro. Véase: [\[Manual of Zen Buddhism, Suzuki, pág. 76. y Sheng-yen, Poetry of Enlightenment, pág. 25\]](#). [Dōgen](#) comenta de forma similar sobre el mismo dicho de la «Inscripción sobre la fe en la mente» en el Discurso en la Sala del Dharma 371.

(2) Sobre los garuḍas, véase el Discurso en la Sala del Dharma 371 y la nota 36 del Volumen 5. Los [bodhisattvas](#) que se predice que se convertirán en el próximo Buda, tal como Maitreya después de Śākyamuni, se dice que residen en el Cielo Tuṣṭita, un reino de felicidad meditativa dentro del reino del deseo.

Escarcha añadida a la nieve

473. Discurso en la Sala del Dharma

El alto ancestro del Monte Song [[Bodhidharma](#)] dijo: «Durante ocho mil años después de mi muerte, mi Dharma no se modificará ni siquiera un pelo, permaneciendo como era mientras yo estaba en este mundo».

Nuestro Buda, el Tathāgata dijo: «Después de mi muerte, a fin de proteger a mis discípulos a quienes he otorgado el Dharma, lego el mérito y la virtud de la marca de mi rizo de pelo blanco».

(1) También dijo: «A fin de beneficiar a los discípulos a quienes he otorgado el Dharma, lego veinte años del tiempo de vida asignado a un buda para proteger y amparar a estos discípulos».

Hoy, yo, Eihei, tengo un verso.

Después de una pausa, Dōgen dijo:

Un fría flor de ciruelo en el duodécimo mes es brillante
a la luz de la luna.
Se añade escarcha a la nieve en las montañas nevadas.
La marca del pelo del Tathāgata aún persiste ahora,
beneficia a sus remotos descendientes; ¡qué inconcebible!

– Notas –

(1) El mérito del rizo de pelo blanco en la frente de un buda, una de las [treinta y dos marcas](#), fue legado por el Buda para atender las necesidades mundanas de sus posteriores discípulos, al igual que el mérito de los veinte años mencionados en la siguiente frase.

La naturaleza de Buda de la leche y el queso

474. Discurso en la Sala del Dharma

La naturaleza de Buda del tiempo y la estación, las causas y condiciones,
es perfectamente completa en el pasado y en el futuro, y en cada momento.
A pesar de las diferencias entre los méritos acumulados, o capas de virtud,
la leche y el queso reciben completamente sus nombres en el momento oportuno.

Adhiriéndose al cumplimiento de la realización

475. Discurso en la Sala del Dharma en el Día de la Iluminación [1251] (1)

Lo que el Honrado por el Mundo había dicho en su primer sermón tras completar la Vía, desde «Tres cuartas partes de la noche han pasado» hasta «aquel con sabiduría sobre todo en el

mundo», fue relatado como anteriormente por el maestro Dōgen, que luego ofreció este comentario adicional. (2)

Mérito y virtud ilimitados ya se han manifestado en este día. En diciembre, un abanico danza en mi mano. (3)

Desde «Debido a la virtud y el bien que creé en tiempos antiguos» hasta «se extinguirán» fue citado como anteriormente por el maestro Dōgen, que a continuación dijo lo siguiente. (4)

Yo, Eihei, respetuosamente me adhiero y continúo la realización del cumplimiento de la Vía. No es que no haya práctica-realización, sino que la Vía del despertar está completa. ¿Qué clase de clasificaciones existen? El cielo del amanecer es brillante. En este momento estamos gozosos de que nuestra gran padre compasivo añadiese un tallo a sus cejas. (5)

– Notas –

(1) El Día de la Iluminación de Śākyamuni se celebra el octavo día del duodécimo mes en Asia oriental. Otros discursos en la sala del Dharma en el Día de la Iluminación son los discursos [número 88 «Buda bajo los pies»](#), [número 136 «Reuniéndose con el Honrado por el Mundo»](#), [número 213 «Una ciruela en la rama del año pasado»](#), [número 297 «Floreciendo en la nieve»](#), [número 360 «La maravillosa fragancia de la sabiduría y la virtud entre la nieve»](#), [número 406 «Preservar la ceremonia de la flor del ciruelo»](#) y [número 506 «El brillo negro de la Iluminación»](#).

(2) Este párrafo es una nota de [Gien](#), el recopilador de este volumen. Esta cita fue dada anteriormente por Dōgen en el discurso en la sala del Dharma número 360 (véanse las notas de ese discurso para las fuentes). La cita entera: «Tres cuartas partes de esta noche han pasado; en la cuarta parte restante la claridad amanecerá. Los diversos tipos de seres condicionados e incondicionados permanecen todos inmóviles. En este momento, el insuperable y venerable gran sabio extingue las diversas aflicciones, alcanza la bodhi y pasa a ser conocido como aquel con sabiduría sobre todo en el mundo».

(3) Un abanico en diciembre es una expresión para algo inútil, queriendo decir aquí que la iluminación de Buda no sirvió para nada.

(4) Otra nota de Gien. Esta cita fue también ofrecida anteriormente por [Dōgen](#) en el discurso en la sala del Dharma número 360.

La cita completa del Buda: «Debido a la virtud y el bien que generé en tiempos antiguos, todo lo anhelado por mi corazón se ha cumplido, mi mente de samādhi se ha confirmado instantáneamente, y he alcanzado la orilla del nirvāna. Todos mis diversos enemigos y adversarios e incluso el demonio [Pāpiyas \(Māra\)](#) en el nivel Ísvara del reino del deseo no pueden perturbarme, y así todos ellos toman refugio en el Buda. Esto se debe al poder de mi virtud y sabiduría. Si firmemente podéis hacer esfuerzos diligentes para buscar la sabiduría sagrada, la obtendréis sin dificultad. Una vez obtenida, todas vuestras aflicciones se acabarán, y todas vuestras ofensas y faltas acumuladas se extinguirán».

(5) Añadir un tallo para espesar las cejas podría implicar completar algo que ya está completo.

La raíz de la ignorancia

479. Discurso en la Sala del Dharma

Hay un Dharma que los budas de los tres tiempos y todas las generaciones de maestros ancestrales ofrecen como un medio para el bien de todas las asambleas de seres humanos y celestiales.

[Buda] dijo: «La vida y muerte es larga; la vida y muerte es corta. (1) Si dependemos de la codicia, la ira y la estupidez, entonces [el ciclo de sufrimiento de] la vida y muerte es larga. Si nos apoyamos en los preceptos, el *samādhi* y la sabiduría, entonces la vida y muerte es corta».

En ese momento, una virtuosa mujer fue ante el Buda y le preguntó: «Honrado por el Mundo, ¿de qué dependen la codicia, la ira y la estupidez?».

El Buda le contestó a la buena mujer: «Su existencia depende de la ignorancia».

La buena mujer dijo: «Si la codicia, la ira y la estupidez dependen de la ignorancia, entonces todas las cosas tienen existencia».

El Buda le contestó a la buena mujer: «¿La ignorancia de la que hablas existe dentro de ti?».

La mujer dijo: «No existe».

El Buda preguntó: «¿Existe fuera de ti?».

La mujer dijo: «No existe».

El Buda le preguntó: «¿No existe ni dentro ni fuera?».

La mujer dijo: «No existe».

El Buda dijo: «Así es cómo existe».

El Tathāgata Honrado por el Mundo ya ha hablado así, pero yo, Eihei, su remoto descendiente, no puedo evitar hablar un poco más. Supongamos que hoy una virtuosa mujer viniese para preguntarme: «Eihei, ¿dónde reside la ignorancia?». Simplemente le diría: Incluso si puedes reconocer de qué depende la ignorancia, no puedes escapar del *hossu* de Eihei.

– Notas –

(1) [Dōgen](#) cita la historia que sigue, desde el comienzo de la frase de Buda hasta el final del diálogo con la frase de Buda «Así es cómo existe» del capítulo 5 del [Mohe Zhiguan](#) de [Zhiyi](#). Está tomado del Comentario de [Nāgārjuna](#) sobre el capítulo 6 del Mahāprajñāpāramitā Sūtra (Dazhidulun en chino).

Un maestro de la no comprensión

480. Discurso en la Sala del Dharma

Para todos los seres vivos que pasan por la vida y la muerte del samsāra, es muy difícil y raro recibir un cuerpo en el continente del Sur. (1)

Un día el Tathāgata cogió un poco de tierra, la puso en la yema de su dedo, la mostró a la asamblea y dijo: «¿Hay más tierra en los tres mil mundos multiplicados por mil o en la yema de mi dedo?».

En ese momento, [Ānanda](#) le respondió al Buda: «Hay más tierra en los tres mil mundos multiplicados por mil; no se puede comparar con la tierra de la yema de tu dedo».

El Honrado por el Mundo dijo: «Los que reciben cuerpos humanos en el continente del Sur son como la tierra de la yema de mi dedo. Los que no reciben cuerpos humanos en el continente del Sur son como la tierra de los tres mil mundos multiplicados por mil. Haber nacido y encontrar el Dharma del Buda es aún más raro que esto».

Gran asamblea, nosotros ya hemos recibido un cuerpo humano difícil de recibir y ya hemos encontrado el Dharma del Buda difícil de encontrar. Deberíamos comprometernos con la Vía como si apágasemos llamas sobre nuestra cabeza.

Recuerdo que el Venerable [Aśvaghoṣa](#) (2) le preguntó al Venerable [Punyayaśas](#) (3): «Quiero comprender ¿Qué es Buda?». (4)

Punyayaśas dijo: «Si quieres comprender al Buda, es eso que no se comprende».

Aśvaghoṣa dijo: «Si el Buda es no comprensión, ¿cómo podemos saber qué es?».

Punyayaśas dijo: «Si el Buda es no comprensión, ¿cómo podemos saber qué no es?».

Aśvaghoṣa dijo: «Este es el principio de una sierra».

Punyayaśas dijo: «Ese es el principio de la madera». Entonces Punyayaśas preguntó: «¿Cuál es el principio de una sierra?».

Aśvaghoṣa dijo: «Compartiré el coste con el maestro». Entonces Aśvaghoṣa preguntó: «¿Cuál es el principio de la madera?».

Punyayaśas dijo: «Puedes comprenderlo a través de mí».

Aśvaghoṣa tuvo de repente cierta experiencia de iluminación.

Supongamos que alguien me preguntase a mí, Eihei: «¿Cuál es el principio de una sierra?» Yo le diría: es tan distante como el cielo de la tierra.

«¿Cuál es el principio de la madera?» Yo le diría: Hay una desviación de un pelo. (5)

– Notas –

(1) El continente del Sur o meridional, [Jambudvīpa](#), se considera la morada de los seres humanos y se identifica con la India, es propicio para la práctica debido al sufrimiento que allí se produce.

Para el continente del Sur Jambudvīpa, el lugar de nacimiento más auspicioso para los seres humanos, véase el discurso en la Sala del Dharma número 457.

(2) Aśvaghoṣa fue un poeta y maestro budista. Está considerado el duodécimo ancestro indio en la tradición Zen, dos generaciones antes de [Nāgārjuna](#). Entre los textos que tradicionalmente se le atribuyen, aunque de forma incierta, están los primitivos clásicos Mahāyāna «El despertar de la fe» y «El Dharma de servir a tu maestro».

(3) Punyayaśas está considerado el undécimo ancestro indio en el linaje Zen.

(4) Esta historia del diálogo entre Punyayaśas y su discípulo Aśvaghoṣa procede de «La Transmisión de la Lámpara Jingde». Véase: [Transmission of the Lamp, Ogata, págs. 22–23].

(5) (N. del T.) Al comienzo del [Fukanazengi](#), Dōgen dice: «... Sin embargo, si hay una desviación de un pelo de ancho, es como el espacio entre el cielo y la tierra; si el mínimo gusto o rechazo aparece, la mente se pierde en la confusión».

El bastón negro único de zazen

482. Discurso en la Sala del Dharma

El Dharma del Buda entró en China dos veces. La primera vez fue cuando el Bodhisattva [Buddhabhadra](#) llegó y lo transmitió, quedándose en el Templo Waguan y transmitiéndolo al

Maestro Ancestral [\[Seng\]zhao](#). (1) La otra fue cuando el venerable Alto Ancestro [Bodhidharma](#) del Monte Song se quedó en el Templo Shaolin y lo transmitió a [\[Dazu\] Huike](#) de la tierra de Qi. El linaje de la transmisión al Maestro del Dharma Sengzhao ya se ha cortado, pero lo que fue impartido al Gran Maestro Huike se ha difundido a lo largo de las nueve provincias [de China]. Como recompensa por las semillas de [prajñā](#) plantadas en vidas previas, mis compañeros miembros del linaje han sido capaces de encontrar la más excelente, suprema y única transmisión, y la han estudiado y practicado. Deberíamos practicar diligentemente para rescatar nuestra cabeza de las llamas.

El Buda dijo: «Hay dos transgresores censurables. El primero mató a todos los seres vivos de los tres mil grandes miles de mundos. El otro logró una gran sabiduría, pero calumnió a los practicantes de [zazen](#). De los dos crímenes, ¿cuál es más grave?». El Buda continuó: «La persona que criticó zazen es todavía mayor que el que mató a todos los seres de los tres mil grandes miles de mundos».

Deberíamos considerar y darnos cuenta de que el mérito y la virtud de zazen es lo más excelente y muy profundo. *Dōgen también dijo*: Los peregrinos que estudian el Zen, quedándose en la plataforma de sentarse durante muchos kalpas, también observan el bastón negro único. En este preciso momento, ¿hay el principio de abandonarse o no?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Pensaba que la barba del bárbaro era roja, pero además hay un bárbaro con barba roja.

– Notas –

(1) Esta historia sobre Buddhabhadra y Sengzhao se relata en el comentario al caso 62 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul). Véase: [\[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, pág. 401\]](#).

Los que verdaderamente abandonan el hogar alivian a los necesitados

483. Discurso en la Sala del Dharma

Al comentar este asunto, todos los budas en las diez direcciones no carecen de práctica-realización, y todos los maestros ancestrales no pueden profanarlo. Por ello, entre los cien millones de personas en el Pico del Buitre, solo [Mahākāśyapa](#) fue capaz de cumplirlo y mantenerlo. Entre los setecientos monjes eminentes del Monte Huangmei, [el quinto ancestro, [Daman Hongren](#)] seleccionó solo a un trabajador laico para recibir la transmisión del Dharma.

¿Cómo puede esto ser conseguido por los mediocres o vulgares? Aquellos que no son vulgares ni mediocres son llamados los que verdaderamente abandonan el hogar. Aquellos que verdaderamente abandonan el hogar deben mantener el compromiso con la fortaleza y la determinación intensa, y deberían erigir el estandarte de la diligencia y el coraje férreo. Por último, deben llevar adelante la esencia de los ancestros del Buda, abrir la barrera de ir más allá, y llevar su propia propiedad familiar para beneficiar y aliviar a todos los abandonados y desposeídos. En este mismo momento, en primer lugar correspondemos con nuestra gratitud por las bendiciones y virtudes de los budas. *A continuación, Dōgen golpeó la plataforma de sentarse con su [hossu](#) y descendió de su asiento.*

La joya insondable del despertar

484. Discurso en la Sala del Dharma

El Honorable [Sengzhao](#) dijo: «La Vía del despertar no puede ser medida. Es noble e insuperable, inmensa e inagotable. Es un abismo sin fondo, de una profundidad insondable». (1)

Hoy yo, Eihei, no puedo evitar hacer un comentario sobre cada frase por el bien de la asamblea de nubes y agua:

Sobre «la Vía del despertar», el maestro Dōgen dijo: Practica la Vía cabalgando el buey.

Sobre «no puede ser medida», digo: Regresa al hogar y valora su medida.

Sobre «noble e insuperable», digo: Un ruiseñor amarillo canta en un sauce.

Sobre «inmensa e inagotable», digo: Su forma alcanza hasta el más pequeño átomo.

Sobre «el abismo sin fondo», digo: La rueda de diamante permanece sobre la rueda del viento. (2)

Sobre «profundidad insondable», digo: Las llamas ilimitadas impregnan el cielo, una joya insondable.

– Notas –

(1) Esta cita procede de los Tratados de Sengzhao, en la sección titulada: «El nirvāṇa no tiene nombre». Véase: [\[Chao Lun, Liebenthal, págs. 111–112\]](#).

(2) En la cosmología budista india, el mundo se apoya en su base en una rueda de viento, sobre la cual descansa una rueda de diamante.

Las tres clases de karma

485. Discurso en la Sala del Dharma

Los descendientes de los budas y ancestros sin excepción simplemente transmiten la gran Vía de los ancestros del Buda. Nuestro Buda Tathāgata dijo: «Incluso después de que hayan pasado cien kalpas, el karma de nuestras acciones no desaparece, y cuando nos encontramos con estas condiciones causales recibimos nosotros mismos sus resultados». (1)

El decimonoveno ancestro, el Venerable [Kumārata](#), instruyó al Venerable [Jayata](#), diciendo: «La retribución por las buenas y malas acciones ocurre en los tres tiempos (pasado, presente y futuro). La gente común solo ve que los benévolo mueren jóvenes y los violentos viven mucho, los injustos son afortunados y los justos desafortunados, y por eso piensan que no hay causa y efecto, y que las acciones malas y virtuosas son en vano. No se dan cuenta de que la sombra y el eco de la conducta nos siguen sin un ápice de discrepancia, y que incluso después de que hayan pasado cien mil kalpas, [a menos que hayas recibido su fruto] no se han borrado». (2)

La Vía de los ancestros del Buda es así. Los descendientes de los ancestros del Buda deberían tallar esto en sus huesos y grabarlo en sus pieles.

El primero de los seis maestros no-budistas, [Pūrana Kaśyāpa](#), predicó a sus discípulos lo siguiente: «No hay karma negro [malo] y no hay retribución por el karma negro. No hay karma blanco y no hay fruto del karma blanco. No hay karma gris [neutro] y no hay resultado del karma gris. No hay karma ascendente ni descendente». (3)

El sexto de estos maestros, Nirgrantha Jñatīputra, predicó a sus discípulos lo siguiente: «No hay bueno ni malo, ni padre ni madre, ni vidas presente ni futura, y no hay arhats ni práctica de la Vía. Todos los seres vivos, después de ochenta mil kalpas, se liberarán naturalmente del ciclo de nacimiento y muerte. Tanto los que han cometido el mal como los que no lo han cometido compartirán esto por igual». (4)

Sabed con claridad que la enseñanza de los ancestros del Buda y la opiniones erróneas de los ajenos a la Vía no son lo mismo en última instancia. Se dice que hay tres clases de retribución kármica: la primera son los resultados kármicos recibidos en la vida actual; la segunda, los resultados kármicos recibidos en la próxima vida; y la tercera, los resultados kármicos recibidos en el futuro. Estas tres clases de karma son como sombras y ecos que nos siguen, como una imagen reflejada en un espejo.

– Notas –

(1) Esta cita es del volumen 6 del [Sarvāstivādin Vinaya](#).

(2) Esta declaración de Kumārata es de la Transmisión Jingde de la lámpara. Véase: [Transmission of the Lamp, Ogata, págs. 37–38].

(3) Pūraṇa Kaśyāpa (Furanakashō en japonés) era uno de los seis maestros no-budistas muy conocidos durante la época de Śākyamuni.

(4) Para Nirgrantha Jñatīputra, el histórico fundador del Jainismo, véase el discurso en la sala del Dharma [número 52](#) «El estudio de los sonidos y colores» y su nota 2.

¿Cuándo nos reuniremos con el Buda compasivo?

486. Discurso en la Sala del Dharma para la ceremonia del parinirvāṇa de Buda [1252] (1)

Hoy hace dos mil años, nuestro maestro principal, el Tathāgata Śākyamuni, entró en el nirvāṇa bajo el árbol de la bodhi en la India, en el mundo Sahā. Cada año, cuando nos encontramos con este día, las ramas se bajan y las hojas se marchitan, entristecidas por el [paso al] nirvāṇa del Tathāgata. El significado de este nirvāṇa es que no estamos viendo el lugar donde el primer ancestro [Mahākāśyapa] esbozó una sonrisa. (2) No somos capaces de reconocer el momento del segundo ancestro [Dazu Huike] haciendo postraciones. ¿Cómo podríamos valorar a un monje de manto remendado que dibuja un círculo? ¿Cómo podríamos deliberar sobre una persona capaz que golpea la plataforma de sentarse?

El sexto ancestro, el maestro ancestral de Caoxi, [Dajian \[Huineng\]](#), instruyó al maestro Zen [\[Guangzhou\] Zhidao](#) diciendo: «El gran e insuperable nirvāṇa es perfectamente brillante y siempre serenamente iluminado. La gente corriente piensa que es la muerte, y los ajenos a la Vía se apegan a ello como si fuese la aniquilación. La gente que busca los dos vehículos [de los śrāvakas y los pratyekabudas] toman esto como su propio no-hacer. Estos son ejemplos de cálculos sentimentales, y son las raíces de las sesenta y dos opiniones [erróneas] [del yo]». (3)

Por tanto, [el nirvāṇa] no es ni marcharse ni entrar [del/al mundo], ni ocultarse en la desesperación. Tampoco es nacimiento ni extinción, ni es ir o venir. Y aún así, simplemente cuando la oportunidad y las condiciones se dan simultáneamente, el parinirvāṇa se manifiesta. Esta noche [Buda] entró en el nirvāṇa bajos los árboles gemelos sāla, y sin embargo se dice que siempre permanece en el Pico del Buitre. (4)

¿Cuándo podremos reunirnos con nuestro padre compasivo? Solos y pobres, vanamente permanecemos en este mundo. Si bien esto es así, sus descendientes remotos en este mil veces mundo Sahā, en este preciso momento, ¿qué podéis decir?

Después de una pausa, Dōgen dijo:

En el Bosque de las Grullas con la luna baja, ¿cómo podría aparecer el amanecer? (5)
En Kuśi[nagara] las flores se marchitan, y la primavera no es primavera.
Entre el amor y el anhelo, ¿qué puede hacer este hijo confuso?
Deseo que estas lágrimas rojas se acaben, y unirme a la acción sana. (6)

– Notas –

(1) Para los discursos en la sala del Dharma anteriores de Dōgen para el Día del Parinirvāṇa, véanse los discursos [número 121 «Una última canción a medianoche»](#), [número 146 «En el agua estancada se oculta un dragón»](#), [número 225 «Viendo el sentido vital del Tathāgata en la escarcha de medianoche»](#), 311, 367 y [número 418 «La impermanencia de lo eterno»](#).

(2) «Este nirvāṇa» se podría interpretar como la tristeza por esta idea del nirvāṇa como la extinción de Buda, en oposición a su continuidad a través de los ancestros de buda.

(3) Este intercambio entre el sexto ancestro y Guangzhou Zhidao procede de la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#). Véase: [Transmission of the Lamp, [Ogata](#), págs. 156–158].

(4) «Se dice que siempre permanece en el Pico del Buitre» se refiere a la inconcebible duración de su vida descrita en el capítulo 16 del Sutra del Loto.

(5) El Bosque de las Grullas era un nombre para Kuśinagara, donde Śākyamuni falleció, porque tras su fallecimiento se dice que inmediatamente muchas flores florecieron y se volvieron tan blancas como grullas, o que también llegaron muchas grullas.

(6) «Lágrimas rojas» es una expresión similar a lágrimas amargas. «Acción sana» es, literalmente, «buenas causas kármicas» de efectos futuros.

Un canto por el ciprés

488. Discurso en la Sala del Dharma

Me acuerdo que un monje le preguntó una vez a [Zhaozhou](#) [Jōshū Jūshin]: «¿Cuál es el significado de que el maestro ancestral [[Bodhidharma](#)] hubiese venido del Oeste (la India)?»

Zhaozhou dijo: «El ciprés que hay aquí en el jardín».

El monje dijo: «Maestro, no uses objetos para guiar a la gente».

Zhaozhou dijo: «No estoy usando objetos para guiar a la gente».

El monje preguntó [otra vez]: «¿Cuál es el significado de que el maestro ancestral hubiese venido del Oeste?»

Zhaozhou dijo: «El ciprés que hay aquí en el jardín». (1)

Los estudiantes de los tiempos recientes no entienden la comprensión de Zhaozhou y no estudian las enseñanzas de Zhaozhou, por lo que deberíamos compadecernos fuertemente por ellos.

Algunos afirmaron que Zhaozhou dijo «El ciprés del jardín» antes, y otra vez «El ciprés del jardín»

luego, solo para no permitir que el estudiante crease cualquier comprensión. Otros afirmaron que todas las expresiones sin excepción exponen el Zen, por lo que antes y después él usó la misma frase: «ciprés». Este tipo de personas son tan numerosas como el arroz, el sésamo, el bambú y las cañas. Sin embargo, intentan colocar sus sueños de primavera con las expresiones de Zhaozhou, pero no pueden.

Ahora supongamos que alguien me preguntase a mí, Eihei: «¿Cuál es el significado de que el maestro ancestral hubiese venido del Oeste?» Yo le diría: Cruzar las lejanas olas azules durante tres años.

Supongamos que dijese: «Maestro, no uses objetos para guiar a la gente». Yo le diría: No uso objetos para guiar a la gente. Supongamos que me volviese a preguntar: «¿Cuál es la comprensión del maestro que no usa objetos para guiar a las personas?»

Yo le diría:

¿Cómo guiñar un ojo en el [Pico del Buitre](#) podría ser
una ocasión especial?
Penetrar una sonrisa nunca se ha interrumpido.
Cuatro o cinco mil sauces y árboles en flor
a lo largo de la calle,
veinte o treinta mil músicos
tocando sus cuerdas y vientos en las terrazas.

– Notas –

(1) La historia del ciprés de Zhaozhou es el [caso 45 en la colección de kōans de Dōgen con comentarios en verso del volumen 9 «El tocón del ciprés de Zhaozhou»](#) del Eihei Kōroku, y Dōgen también lo comenta en el [Discurso en la Sala del Dharma número 433 «El significado del ciprés»](#) y en la [Shōsan \(reunión informal\) número 9 «El significado del pino verde»](#) del Volumen 8. Aparece en: [Recorded Sayings of Zen Master Joshu, Green, págs 15-16, véase el [caso 12 de los Dichos de Zhaozhou](#)]. Es el caso 47 del Shōyōroku [[Book of Serenity, Cleary](#), págs. 197-200]. Es el caso 37 del Mumonkan [La Barrera sin Puerta, [Gateless Barrier, Aitken](#), págs 226-230]. También en Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 167-169]. La frase del monje se podría leer también como: «Maestro, no uses objetos para expresar el asunto».

Una choza verde al sol

490. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que cuando el maestro Zen [Nanyue Huairang](#) visitó por primera vez Caoxi, el sexto ancestro [[Dajian Huineng](#)] le preguntó: «¿De dónde vienes?». (1)

Nanyue Huairang dijo: «Vengo del lugar del Maestro Nacional [Songshan \[Hui\]an](#)».

El ancestro dijo: «¿Qué es esto que viene así?».

Nanyue Huairang nunca dejó de lado esta pregunta. Después de ocho años le dijo al sexto ancestro: «[Yo], Huairang puede ahora entender la pregunta: '¿Qué es esto que viene así?' con la que me recibiste cuando llegué por primera vez a verte.

El sexto ancestro dijo: «¿Cómo lo entiendes?».

Nanyue dijo: «Explicar o demostrar algo erraría el tiro».

El sexto ancestro dijo: «Entonces, ¿supones que hay práctica-realización o no?».

Nanyue dijo: «No es que no haya práctica-realización, sino que simplemente no debe ser profanada».

El sexto ancestro dijo: «Precisamente esta no profanación es justamente lo que los budas protegen y cuidan. Tú eres así, yo soy así y los ancestros de la India también son así».

El maestro Dōgen dijo: «¿Queréis entender claramente el significado de esto? Si el sexto ancestro preguntase: «¿De dónde vienes?». Yo le diría en nombre de Nanyue: Durante mucho tiempo he anhelado la atmósfera de la virtud del maestro. Al llegar aquí para hacer postraciones humildemente, no puedo expresar lo profundamente conmovido que me siento.

Suponed que el sexto ancestro preguntase también: «¿Qué es esto que viene así?» En nombre de Nanyue, delante del sexto ancestro, me inclinaría y bajaría la cabeza con las manos entrelazadas en posición de [shashu](#) y diría: Esta mañana de finales de primavera está agradablemente templada, y humildemente le deseo al venerable maestro diez mil alegrías en sus actividades.

Suponed que alguien preguntase qué significa la expresión de Nanyue: «Explicar algo erraría el tiro». Simplemente le diría: «Aunque las cañas son recientes y verdes, en estos días primaverales la luz del sol se queda hasta tarde, y me gustaría construir una choza de hierba». (2)

Suponed que me preguntasen: «¿Qué quiso decir el sexto ancestro cuando dijo: ‘Precisamente esta no profanación es justamente lo que los budas protegen y cuidan. Tú eres así, yo soy así y los ancestros de la India también son así’?» Entonces me gustaría decir: Una flor de loto azul se abre hacia el sol». (3)

– Notas –

(1) Dōgen también relata esta historia como caso [número 59 «Oro refinado que viene así»](#) en la colección de [kōans](#) con comentarios en verso del volumen 9, y en el discurso en la sala del Dharma [número 374 «La protección de la no profanación»](#), ofrecido dos años antes, en 1250. Véase la nota 1 de este discurso para otras citas.

(2) La palabra traducida aquí como «cañas» se refiere a un tipo de hierba utilizada para construir techos de paja. Una choza de hierba es una metáfora para el espacio de práctica.

(3) Un loto azul es *utpala* en sánscrito, uno de los cuatro tipos de flores de loto de la India. El capítulo 24 del [Mahāparinirvāṇa Sūtra](#) dice que representa la diligencia.

No existe una escuela Zen

491. Discurso en la Sala del Dharma

Dentro de las transmigraciones de nacimiento y muerte, encontrarse con un [tathāgata](#) en este mundo es la recompensa más excelente. Incluso si no nos encontramos con un tathāgata en este mundo, encontrar el Dharma verdadero es lo siguiente mejor. Incluso si no encontramos el Dharma verdadero, encontrar el Dharma aparente es lo siguiente. (1) Incluso si no encontramos ni el Dharma verdadero ni el Dharma aparente, aún así, si nacemos durante la era del Dharma final pero antes de que el Dharma del Buda haya desaparecido completamente, esto sigue siendo [tan raro como] la [flor udumbara](#) en el mundo, y un loto blanco para la gente. Un rey de la rueda girando o que haya nacido en el continente del Norte no se puede comparar con esto. (2) Habiendo sido capaces ya de encontrar esto, es el momento en el que debemos practicar y

comprometernos más genuinamente con la Vía. Lo que nuestros predecesores han estado buscando es simplemente esta visión correcta. Deseaban alcanzar visiones inequívocas.

Entonces es un error denominar arbitrariamente al insuperable despertar del tesoro de la visión del verdadero Dharma y la maravillosa mente del nirvāṇa del Tathāgata con el nombre de escuela Zen. ¿Cómo podría no ser esto una visión envenenada?

En la India ha sido transmitido durante veintiocho generaciones, heredero a heredero. El vigésimo octavo ancestro, el Venerable [Bodhidharma](#), impertérrito durante las diez mil millas en las que navegó por el océano durante tres años, arribó por fin a China y llegó a Nanhai en Guanzhou. Eso fue el octavo año de la era Putong del Emperador Wu de la dinastía Liang [527]. Tras su encuentro con el Emperador Wu de Liang, el emperador no lo valoró. (3) Entonces Bodhidharma se marchó de ese país y llegó al Monte Song de la dinastía Wei.

Morando en el templo Shaolin del Pico Shaoshi, se sentó frente a la pared durante nueve años. Tuvo un heredero en el Dharma, [Shenguang \[Dazu Huike\]](#), y le transmitió el Dharma y el manto. Después de haberse transmitido cinco veces, llegó a Caoxi [[Dajian Huineng](#)], quien tuvo dos discípulos eminentes. Fueron el Gran Maestro [Qingyuan \[Xingsi\] Hongji](#) y el maestro Zen [Nanyue \[Huairang\] Dahui](#). Qingyuan solo tuvo un sucesor, [Shitou](#). Nanyue solo tuvo un sucesor, [Kiangsi \[Mazu Daoyi\]](#). Los de las generaciones posteriores deberían saber que incluso en los tiempos antiguos no hubo muchas personas [confirmadas]. En aquellos tiempos, ¿cómo podría no haber demonios y espíritus malignos, como en estos días? Kiangsi [Mazu] fue sucedido por [Baizhang](#), y Shitou fue sucedido por [Yaoshan](#). Hoy en día no tenemos maestros ancestrales como Kiangsi [Mazu], Shitou, Yaoshan y Baizhang. Cuando maestros ancestrales como estos estaban en el mundo, nunca se escuchó que llamasen al Dharma del Buda la Escuela Zen; pero desde hace doscientos o trescientos años, erróneamente se la designa como Escuela Zen. Todavía no está claro dónde se originó este término, pero es un nombre extremadamente ridículo.

Se dice en el Registro de la Puerta de Roca en los Bosques: «Bodhidharma fue primero de Liang a Wei. (4) Hizo meditación caminando al pie del Monte Song, dejando su bastón en el templo Shaolin y simplemente se sentó tranquilamente frente a la pared, sin hacer ninguna práctica ‘Zen’. (5) Luego, la gente mundana no podía penetrar por qué hizo esto y llamó a su práctica Zen. Este ‘Zen’ dhyāna es solo una entre muchas prácticas; ¿cómo podría bastar para describir las prácticas exhaustivas del sabio? Y sin embargo, la gente de la época y los que recopilaban relatos históricos lo catalogaron entre las biografías de los maestros del dhyāna, y lo incluyeron dentro del grupo de árboles marchitos y cenizas muertas. (6) Sin embargo, el sabio no estaba simplemente practicando dhyāna, y tampoco se apartaba de dhyāna».

Entonces vemos que en las generaciones pasadas hubo maestros que clarificaron la Vía, pero ahora no hay nadie que escuche la Vía. ¡Qué triste; qué triste! Los demonios y espíritus malignos, las bestias salvajes y los animales domesticados se llaman a sí mismos Escuela Zen, y más aún argumentan falsamente su superioridad e inferioridad con escuelas tales como la del Loto o la Huayan. (7) Esto se debe a que no hay nadie [veraz] en esta época degenerada. Lo que es transmitido simplemente por los ancestros del buda es solo el Dharma verdadero de nuestro Buda Śākyamuni, que es [anuttara samyaksambodhi](#). Por tanto, deberíamos saber que dentro del Dharma del Buda hay Loto, Huayan y otras [enseñanzas]; y no es que dentro de cada [escuela] Loto, Huayan y demás haya varios dharmas del buda diferentes. Por tanto, los [ochenta y cuatro mil](#) tesoros del Dharma en [las escuelas] del Loto, Huayan y demás son todos sin excepción lo que es transmitido simplemente por los ancestros del buda. No es que fuera de [las escuelas] Loto

y Huayan esté la Vía de los maestros ancestrales. Entonces no deberíamos comparar las diferentes escuelas, ya que simplemente es como un país que tiene su rey [que incluye a todos].

Las personas que buscan la Vía para lograr el despertar insuperable no designan al simplemente transmitido y directamente indicado Dharma verdadero e insuperable de los ancestros del buda como Escuela Zen. Si usáis el nombre de Escuela Zen, no sois descendientes de los ancestros del buda y además tenéis opiniones envenenadas.

Después de una pausa, Dōgen dijo: Básicamente, el Dharma del Buda no tiene un nombre o forma externa. Más tarde la gente estableció erróneamente muchos nombres al azar. Aunque encarar la pared en Shaolin se asemeja [a dhyāna], no lo llaméis Escuela Zen y engañéis a los seres conscientes.

– Notas –

(1) Según la [teoría del declive del Dharma](#), popular en la época de Dōgen, la era del Dharma Aparente, en la que la práctica y la enseñanza se mantienen, sigue a la era del Dharma verdadero, en la que la iluminación del Buda está presente al igual que la práctica y la enseñanza. Al Dharma Aparente le sigue la era del Dharma Final, en la que solo la enseñanza se mantiene. Normalmente Dōgen discute la última verdad de esta teoría, confiando en la posibilidad actual de la práctica y el despertar. Pero usa esta teoría, como aquí, como un medio conveniente para animar a sus estudiantes, queriendo decir que este es particularmente el momento de practicar diligentemente.

(2) Un rey de la rueda que gira ([chakravartin](#) en sánscrito) es un gobernante mundial benevolente con las marcas físicas de un buda. El continente del Norte en las cosmología budista es sin sufrimiento. Véase la nota 95 del Discurso en la Sala del Dharma 457 del Volumen 6.

(3) La leyenda del encuentro de Bodhidharma con el Emperador Wu es una historia famosa en la tradición Zen. Véase: [caso 1 del [Hekiganroku, Blue Cliff Record \(«Crónica del Barranco Azul»\)](#), [Cleary and Cleary](#), págs. 1–9; y el caso 2 del [Shōyōroku, Book of Serenity, Cleary](#), págs. 6–10]. Véase también el [Discurso en la Sala del Dharma número 304: «El 'no saber' de Bodhidharma»](#).

(4) El Registro de la Puerta de Roca en los Bosques (Shimen Rinjian Lu en chino; Sekimon Rinkan Roku en japonés) es de Juefan Huihong, que vivió en el templo Shimen (Puerta de Roca). Esta obra fue recomendada a Dōgen por su maestro Tiantong Rujing.

(5) La palabra «Zen» es la pronunciación japonesa de *chan*, la transliteración china utilizada a veces para la práctica india técnica de *dhyāna*. *Chan* también fue utilizado generalmente en el Budismo chino primitivo para todo tipo de meditación. Aquí, Juefan Huihong está diciendo que Bodhidharma no hizo ninguna práctica técnica de meditación. Dōgen criticó el nombre «Escuela Zen» más o menos de la misma forma veinte años antes en su respuesta a la pregunta 5 del [Bendōwa](#). Véase: [The Wholehearted Way, Okumura and Leighton, págs. 28–29].

(6) «Árboles marchitos y cenizas muertas» se refiere a practicantes pre-Mahāyāna que buscan eliminar todos los deseos e ilusiones para escapar del mundo.

(7) La Escuela del Loto era un nombre para la escuela [Tiantai \(Tendai](#) en japonés), que apreciaba sobre todo el Sutra del Loto; y la escuela Huayan (Kegon en japonés) estaba basada en el [Sutra Avatamsaka \(Ornamento floral\)](#).

El buen karma del silencio atronador

492. Discurso en la Sala del Dharma

A las personas que estudian el Dharma del Buda se les llama los que crean buen karma. (1) Los que buscan fama y provecho en los caminos mundanos, o como funcionarios gubernamentales, se les llama personas que crean mal karma. Es mal karma porque uno cae en los tres reinos de maldad, y buen karma porque nos permite alcanzar la Vía de los budas. Por ello, los buenos maestros y los que abandonaban el hogar en las generaciones anteriores no se comprometían en

los caminos mundanos ni como funcionarios gubernamentales. ¿Por qué habrían de apegarse a la fama o el provecho? Tales personas que abandonan el hogar deberían estudiar la Vía como si extinguiesen llamas de sus cabezas, sin dejarse atrapar por la escritura de poemas chinos o versos waka [japoneses]. Además, la vida humana es impermanente, como el rocío en la hierba o una salpicadura de agua. Aunque sea frágil como el rocío en la hierba o una salpicadura de agua, si nos adherimos a la Vía de los ancestros del buda, somos felices y afortunados en el océano del nacimiento y muerte.

Recuerdo que [Yaoshan](#) llevaba tiempo sin subir a la sala [para dar una charla]. El director dijo: «Hace tiempo que la gran asamblea echa de menos la amable instrucción del maestro». (2)

Yaoshan dijo: «Toca la campana». Se hizo sonar la campana y la asamblea se reunió. Yaoshan ascendió al asiento. Al cabo de un rato, simplemente descendió del asiento y regresó a los aposentos del abad.

El director le siguió y le dijo: «Maestro, antes aceptaste exponer el Dharma a la asamblea. ¿Por qué no nos has ofrecido ni una sola palabra?».

Yaoshan dijo: «Hay maestros de los sutras para los sutras, y maestros de los comentarios para los comentarios. ¿Por qué culpas a este viejo monje?».

El maestro Dōgen dijo: ¿Queréis entender: «Hay maestros de los sutras para los sutras, y maestros de los comentarios para los comentarios. ¿Por qué culpas a este viejo monje?»?

¿Por qué lo criticáis? Este viejo monje es el maestro, y vosotros sois los discípulos.

¿Queréis entender: «Maestro, antes aceptaste exponer el Dharma a la asamblea. ¿Por qué no nos has ofrecido ni una sola palabra?»?

El sonido del trueno retumba en la distancia. Por eso [el director] dijo que [Yaoshan] no ofreció ni una sola palabra.

– Notas –

(1) Karma bueno y malo son aquí, literalmente, karma «blanco» y «negro». Véase el discurso en la sala del Dharma [número 485 «Las tres clases de karma»](#).

(2) Esta historia aparece en el caso 7 del Shōyōroku. Véase: [[Book of Serenity, Cleary, págs. 28–31](#)].

Sesenta golpes de una abuela

493. Discurso en la Sala del Dharma

He aquí una historia. Después de que [Linji](#) fuese golpeado sesenta veces con el bastón de Huangbo, visitó a [Gao'an](#). Tras comprender la mente de [Huangbo](#), regresó a Huangbo. Huangbo le dijo: «Qué loco! Ve a practicar a la sala de los monjes». (1) Gran asamblea, ¿queréis entender esta circunstancia?

Después de una pausa, Dōgen dijo:

El ojo en la punta del bastón es como cien mil soles,
Brillando a través de viejos sueños para traer el despertar.
El doloroso lugar de ni castigo ni recompensa es
íntimo.

¿Cómo podría ser pequeña la bondad de la mente de una abuela? (2)

– Notas –

(1) Para el relato completo, véase el [caso 51 «La mente de abuela de Huangbo»](#) de los kōans con comentarios en verso del volumen 9 y el discurso en la sala del Dharma [número 160 «El poder de las gachas y el arroz»](#) y su nota 1, en el volumen 2 del Eihei Kōroku. Véase también: [[Zen Teachings of Master Lin-chi, Watson](#), págs. 104–107].

(2) Cuando Liji regresó a Huangbo después de despertar, dijo: «Todo se debe a tu bondad de abuela». Véase: [ibid., pág. 106].

Retratando solo esto

494. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que el Gran Maestro [Dongshan \[Liangjie\] Wupen](#), cuando hacía ofrendas al retrato de [su maestro] [Yunyan](#), relató entonces la historia sobre la interpretación de la realidad [de Yunyan].

(1) Había un monje que preguntó: «¿Cuál era el significado del dicho de Yunyan: ‘Solo esto’?».

Dongshan dijo: «En aquel momento, casi malinterpreté el significado de mi difundo maestro».

El monje dijo: «No está claro aún. ¿Yunyan sabía ‘eso’ o no?».

Dongshan dijo: «Si no sabía ‘eso’, ¿cómo podría haber entendido para hablar así? Si sabía ‘eso’, ¿cómo iba a estar dispuesto a hablar así?».

El maestro Dōgen, tras una pausa, dijo: «¿Cómo podría haber entendido para hablar así?» Una estrella brillante aparece y los grandes miles de mundos se iluminan.

«¿Cómo iba a estar dispuesto a hablar así?» La Montaña de la Pata de Pollo se abre y [Mahākāśyapa](#) es mayor. (2) El espejo antiguo es redondo y brillante, iluminando derecho e inclinado. (3) El mecanismo misterioso gira en lo alto, y ambos llegan naturalmente juntos al interior. (4) Durante muchos kalpas su estilo del linaje continúa. La voz del padre y del hijo es ilimitadamente resplandeciente.

– Notas –

(1) Esta historia y el diálogo se relatan en el caso 49 del Shōyōroku. Véase: [[Book of Serenity, Cleary](#), págs. 206–209]. La historia hace referencia a un diálogo que había ocurrido anteriormente cuando Dongshan dejó a su maestro y le preguntó a Yunyan cómo, en el futuro, podría retratar verdaderamente a Yunyan. Esto se podría interpretar en el sentido de cómo dibujar su retrato, ya que los retratos se pasaban entonces de maestro a discípulo para verificar la transmisión del Dharma.

Véase el discurso en la sala Dharma número 376 y su primera nota para el uso de la palabra «realidad» para indicar «retrato», y más sobre el uso de retratos en las ceremonias de transmisión Zen. Después de la pregunta de Dongshan sobre esto, Yunyan hizo una pausa, y luego contestó: «Solo esto». Dongshan no lo entendió hasta más tarde. Véase: [[The Record of Tung-shan, Powell](#), págs. 27–28].

(2) La montaña de la Pata de Pollo (Kukkutupāda en sánscrito) es la montaña de la India donde Mahākāśyapa practicó y falleció. Se dice que todavía está esperando dentro de la montaña a que [Maitreya](#) aparezca como el próximo Buda,

momento en el que Mahākāśyapa le regalará a Maitreya el manto de Śākyamuni. Por tanto, aquí [Dōgen](#) se está refiriendo a la llegada de Maitreya a la montaña de Mahākāśyapa.

(3) Derecho e inclinado, también conocido como absoluto y fenoménico, o universal y particular, son las dos polaridades de la dialéctica expuesta por Dongshan en su enseñanza de los cinco grados, y en su poema didáctico «Canto del samādhi del espejo precioso». Véase: [[Cultivating the Empty Field, Leighton, págs. 7–12, 76–77](#) y [Record of Tung-Shan, Powell, págs. 61–65](#)]. Comenzando con «el espejo antiguo es redondo y brillante...», el comentario de Dōgen sigue muy de cerca el comentario en verso de [Hongzhi](#) a esta historia. Véase: [[Book of Serenity, Cleary, pág. 207](#)].

(4) «Ambos llegan juntos al interior» es el quinto grado, en el cual lo absoluto y lo fenoménico interaccionan libremente y no son vistos para nada como separados. Los cuatro primeros grados se nombran, el primero, como «lo fenoménico dentro de lo absoluto»; el segundo, «lo absoluto dentro de lo fenoménico»; el tercero, «emergiendo del interior de lo absoluto»; y el cuarto, «yendo juntos al interior». Generalmente Dōgen resta énfasis a los cinco grados, ya que este sistema puede ser mal utilizado por ser demasiado formulista y, de este modo, inducir a error a una práctica verdadera.

Responder al misterio

496. Discurso en la Sala del Dharma

Hermanos, este es un buen momento; solo esforzaos. El tiempo no espera por la gente. Extinguid las llamas de vuestra cabeza. Confiando en lo que está delante de vuestro rostro, ¿cómo podría depender esto de una expresión en palabras? A aquel que responde activamente a lo que se encuentra ante sus ojos se le llama una persona superior que estudia el misterio. Si podéis ser así, el estilo de nuestra tradición no decaerá. En este preciso momento, ¿cómo es?

Después de una pausa, Dōgen dijo: No es mi intención dibujar patas a las cuatro serpientes, sino más bien practicar diligentemente la esencia de los ancestros de buda durante esta vida. (1)

– Notas –

(1) Dibujar patas a una serpiente se refiere a algo innecesario o superfluo. Las cuatro serpientes aquí implica [los cuatro elementos](#): tierra, agua, fuego y viento.

Los esfuerzos diligentes de una tradición íntima

497. Discurso en la Sala del Dharma

El primer ancestro [[Bodhidharma](#)] llegó del oeste (la India) y China se volvió acogedora. Aunque [otros que llegaron] antes y después fueron excelentes, solo el Monte Song [donde se quedó Bodhidharma] fue íntimo. Navegó grandes distancias a través del océano durante tres años, después se sentó inmóvil frente al muro durante nueve años, y sus descendientes se extendieron por todo el mundo hasta que los auténticos sucesores llegaron a nuestro país. Podemos decir que este país por primera vez recibió con gratitud al señor original de los preceptos, el samādhi y la sabiduría, como la gente que consigue un rey. La gente pudo entonces determinar las buenas raíces del cuerpo, el habla y la mente, como recibir una lámpara en la oscuridad. Ciertamente la [flor udumbara](#) florece y todos la aman y respetan; un león ruge y los fantasmas se desvanecen.

Por ello, [Qingyuan](#) fijó el precio del arroz en Luling y [Nanyue](#) expresó que nada da en el blanco.

(1) Cara de sol, cara de luna, los ojos completamente abiertos. (2) Cabeza brillante, cabeza oscura, la nariz está erguida y recta. [Huangmei](#) [Daman Hongren] y [Huangbo](#) rompieron sus bastones; [Yunyan](#) y [Yunju](#) llegaron con sus zafus. (3) Habiendo alcanzado ya tal cosa, no gastéis vuestro tiempo en vano, sino que inmediatamente deberíais extinguir enérgicamente las llamas

sobre vuestra cabeza, y hacer un esfuerzo denodado y sin desmayo. Justo en ese momento, ¿cómo practicáis? ¿Queréis entenderlo claramente?

Después de una pausa, Dōgen dijo:

¿Quién se reiría de pulir una teja para hacer un espejo?
El bambú verde y las flores amarillas se presentan en un cuadro.
Sin meterse en largas deliberaciones,
cuando se siembran los campos hay que trabajar diligentemente.

– Notas –

(1) Cuando le preguntaron a Qingyuan por qué Bodhidharma llegó del oeste, respondió: «¿Cuál es el precio del arroz en Luling?». Véase el caso 5 del Shōyōroku (Libro de la Serenidad): [[Book of Serenity, Cleary, págs. 20–22](#)]. Para la expresión de Nanyue «nada da en el blanco», véase el discurso en la sala del Dharma [número 490 «Una choza verde al sol»](#).

(2) «Cara de sol, cara de luna», mencionado frecuentemente por Dōgen, fue la expresión de [Mazu](#) cuando le preguntaron por su debilitada salud, y se refiere a los budas de los que se dice que viven mucho tiempo o una sola noche. Véase el caso 3 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul): [[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 18–21](#)]; y el caso 36 del Shōyōroku (Libro de la Serenidad): [[Book of Serenity, Cleary, págs. 160–162](#)]. «Pulir una teja para hacer un espejo» en el verso de Dōgen a continuación también es una referencia a una historia sobre Mazu. Véanse el discurso en la sala del Dharma [número 270 «Hablar de no hablar»](#) y su nota 1, y el discurso en la sala del Dharma [número 453 «Pulir un espejo»](#) y su nota 1.

(3) Dōgen se está refiriendo lúdicamente a varios grandes maestros del linaje tras Bodhidharma. El quinto ancestro, Huangmei, usó su bastón para hacer una señal a [Huineng](#) en la cabaña de descascarillar el arroz. Huangbo usó su bastón sesenta veces con [Linji](#). Véanse respectivamente los discursos en la sala del Dharma [número 126 «Tirando de una persona a medianoche»](#) y [número 493 «Sesenta golpes de una abuela»](#).

Practicar y exponer en las montañas profundas

498. Discurso en la Sala del Dharma

Aquellos que están verdaderamente capacitados, tanto para la práctica como para el discernimiento, son llamados maestros ancestrales. Lo que se llama práctica es la práctica profunda de la escuela ancestral. Lo que se llama discernimiento es la sabia comprensión de la escuela ancestral. La práctica y el discernimiento de los ancestros del Buda es simplemente discernir lo que debe ser discernido y practicar lo que debe ser practicado. Lo primero que hay que practicar es despojarse de todos los apegos y no tener vínculos familiares, abandonar las obligaciones sociales y adentrarse en lo no fabricado. (1) Sin residir en las ciudades, y sin acercarse a los gobernantes, adentrarse en las montañas y buscar la Vía. Desde los tiempos antiguos, las personas nobles que aspiran a la Vía se adentran todos en las montañas profundas y permanecen tranquilamente en una serenidad silenciosa. (2)

El maestro ancestral [Nāgārjuna](#) dijo: «Todas las personas de [zazen](#) residen en las montañas profundas». Deberíais saber que para marcharse del jaleo perturbador y alcanzar la serenidad silenciosa, no hay nada como las montañas profundas. Incluso si sois necios, deberíais permanecer en las montañas profundas, ya que los necios que permanecen en las ciudades incrementarán sus errores. Incluso si sois sabios, deberíais permanecer en las montañas profundas, porque los sabios que permanecen en las ciudades dañarán su virtud.

Yo, Eihei, en mis años vigorosos busqué la Vía al Oeste del océano occidental [en China], y ahora en mis años más maduros, permanezco al Norte de las montañas del Norte. Si bien soy indigno, aspiro a las formas antiguas. Sin analizar nuestra sabiduría o indignidad, y sin discriminar entre una forma de ser aguda o lerdia, deberíamos permanecer todos en las montañas profundas y en los valles oscuros.

[Daci \[Huanzhong\]](#) instruyó a la asamblea diciendo: «Ser capaz de exponer tres metros no concuerda con practicar un palmo; ser capaz de exponer un palmo no concuerda con practicar tres centímetros».

[Dongshan \[Liangjie\]](#) dijo: «Exponed lo que no seáis capaces de practicar y practicad lo que no seáis capaces de exponer».

[Yunju \[Daoying\]](#) dijo: «Cuando se practica no hay Vía que exponer. Cuando se expone no hay Vía que practicar. Sin practicar ni exponer, ¿qué camino deberíamos recorrer?». (3)

[Luopu \[Yuanan\]](#) dijo: «Cuando tanto la práctica como la exposición no llegan, el asunto original existe. Cuando tanto la práctica como la exposición llegan, el asunto original no existe».

[Hongzhi \[Zhengjue\]](#) dijo: «Trascended lo correcto y lo erróneo, y borrad todas las huellas. Aunque nos encontremos unos con otros, no reconocemos nuestros rostros; si reconocemos nuestros rostros no nos reconocemos unos a otros [como los otros]. Estos [cuatro] venerables maestros tienen todos buenos argumentos. En la punta de la lengua en el momento actual, no hay ninguna barrera en los cruces; justo bajo nuestros pies, no hay vínculos [apegados] a los cinco objetos de los sentidos. Si queréis practicar, simplemente practicad; si queréis exponer, simplemente exponed. Supongamos que alguien le preguntase a Changlu [Hongzhi]: ‘¿Qué es esto de si queréis practicar, simplemente practicad?’ (4) Yo, Hongzhi, le diría: ‘Continúa’. A ‘¿Qué es esto de si queréis exponer, simplemente exponed?’. Yo, Hongzhi, le diría: ‘¡Ah!’».

El maestro Dōgen dijo: Cada uno de esos cinco venerables maestros habló de tal forma. Hoy, ¿cómo puedo yo, Eihei, no hablar? Exponer horizontal y verticalmente es lo mismo que una práctica íntima y maravillosa. Una práctica íntima y maravillosa es lo mismo que exponer horizontal y verticalmente.

– Notas –

(1) Lo no fabricado, o incondicionado, en el Budismo se refiere al estado en el que no se crea ningún karma. También es literalmente «no-acción», el mismo término usado en el Taoísmo para permanecer armoniosamente en el mundo.

(2) «Sin residir... en una serenidad silenciosa» evoca las advertencias del maestro de Dōgen, [Tiantong Rujing](#). Por ejemplo: «Inmediatamente debes hacer tu morada en las montañas escarpadas y los valles oscuros, y nutrir el sagrado embrión de los budas y patriarcas durante mucho tiempo. Con seguridad alcanzarás la experiencia de los antiguos virtuosos». Véase: [Dōgen's Formative Years in China, [Kodera](#), pág. 122].

(3) En el Shōbōgenzō Gyōji (Práctica continua), [Dōgen](#) cita en el mismo orden estos mismos tres dichos de Daci, Dongshan y Yunju y ofrece algún comentario sobre cada uno, validando el protagonismo tanto de la práctica como de la exposición. Véase: [Enlightenment Unfolds, Tanahashi, págs. 128–129]. Véase también el discurso en la sala del Dharma [número 10 «Exponer y practicar en la cima de un poste de cien metros»](#).

(4) Changlu es el nombre de un templo donde Hongzhi Zhengjue residió antes de trasladarse al Templo Tiantong en 1130, donde permaneció hasta su muerte en 1157, y por ello algunas veces se le llama Tiantong Hongzhi. Presumiblemente esta cita es de antes de que Hongzhi se trasladase a Tiantong.

La exposición universal ahora mismo

500. Discurso en la Sala del Dharma

Cuando alguien comenta sobre el Zen, expone la Vía, discute el misterio, demuestra la admiración o eleva el estilo de la escuela, esto es simplemente la parte apropiada de cada persona. En la punta de un simple cabello hay innumerables budas y ancestros que suscitan la mente de la bodhi, diligentemente llevan a cabo la gran práctica, alcanzan el insuperable verdadero despertar, hacen girar la gran rueda del Dharma y realizan extensamente la obra de Buda. ¿Entendéis, y también veis esto o no? Además, en un solo átomo, manifiestan el santuario del rey enojado y levantan el estandarte del Dharma. Buda, el Dharma, los monjes, las tierras, los átomos, los seres vivos, y las montañas, los ríos y la gran tierra, desde la antigüedad hasta el presente, todos lo exponen al mismo tiempo sin cesar. Ya puede ser así. No descuidéis ni toméis a la ligera la manifestación del estudio de la Vía que ha sido singularmente transmitida por los ancestros de buda. En este preciso momento, tanto si nuestra posición es la un ancestro de buda, una persona común o un sabio; un estudiante experimentado o un principiante, ¿cómo debemos hablar?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Simplemente comprendiendo que una flor se abre y el mundo se vuelve fragante, ¿quién sabe que nuestras fosas nasales están agujereadas al mismo tiempo? *Dōgen depuso su [hossu](#) y descendió de su asiento.*

Curando con palabras que pinchan

503. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que un monje le preguntó a [Yunmen](#): «¿Qué es Buda?».

Yunmen dijo: «Un trozo de mierda seca». (1)

Mi difunto maestro [[Tiantong Rujing](#)] compuso un verso que decía:

Yunmen cagó por el extremo opuesto,
molestando a Gautama, como una aguja de acupuntura en un punto de dolor. (2)
Necesitamos ver el océano seco hasta el fondo,
para conocer a la persona muerta, sin mente restante.

Hoy, a mí, Eihei, me gustaría continuar esta rima:

¿Cómo la miríada de actividades podría conducir a esta naturaleza descuidada?
Cuando Buda estaba enfermo, [Jivaka](#) le ofreció una aguja. (3)
Incluso si vemos el océano seco sin fondo,
¿quién puede clarificar la persona muerta, sin una mente restante?

– Notas –

(1) Para el «trozo de mierda seca» de Yunmen, traducido a veces como «un palito de mierda seca», véanse los discursos en la sala del Dharma [número 69 «Presentando una ofrenda»](#) (y su [nota 1](#)) y [número 88 «Buda bajo los pies»](#) (y su [nota 3](#)).

(2) «Cagó por el extremo opuesto», literalmente «al revés», quiere decir que las palabras que salían de la boca de Yunmen eran como excrementos.

(3) Jīvaka era el médico de Śākyamuni, y un hijo del [Rey Bimbisāra](#).

Sentándose durante el verano

505. Discurso en la Sala del Dharma

Desde esta mañana, el primer día del sexto mes, dejamos de golpear el bloque de madera resonante (*han*) para señalar [zazen](#). Pero en pleno verano, nunca descartamos nuestras viejas [tablillas Zen](#). (1) No olvidéis que estamos transmitiendo el Dharma y salvando a los seres ilusos.

– Notas –

(1) Tradicionalmente en los monasterios, [zazen](#) era opcional o con horario reducido desde el sexto al noveno mes. Este es el primer Discurso en la Sala del Dharma señalando el día en que ese período comenzaba (1 de junio). Véanse los comentarios de Dōgen el día en el que se reanudaba el horario normal de zazen en los Discursos en la Sala del Dharma [número 193 «El pensamiento que rodea la tierra»](#) (en 1246), [número 279 «Simplemente sentarse en la eterna primavera»](#) (1248), [número 347 «El puño sin manos»](#) (1249), [número 389 «Los sentidos afinados por zazen»](#) (1250), [número 451 «Zazen más allá del nacimiento y muerte»](#) (1251) y 523 (1252). Dōgen propone no reducir zazen durante estos períodos.

El brillo negro de la Iluminación

506. Discurso en la Sala del Dharma en el Día de la Iluminación en el octavo día del duodécimo mes [1252] (1)

En esta noche el Tathāgata [Śākyamuni] realizó el verdadero despertar. Con esfuerzo y dejando caer [cuerpo y mente], sus ojos se tornaron claros. Junto con él, todos los diversos seres vivientes en los tres mil mundos sonrieron. Si bien esto es así, ¿cuál es la situación de los monjes estudiantes de mantos remendados de Eihei?

Después de una pausa, Dōgen dijo: El color primaveral de las flores de ciruelo en la nieve es maravilloso. El brillo negro del bastón de un simple monje es puro.

– Notas –

(1) Este discurso en la sala del Dharma está obviamente fuera del orden cronológico del [Eihei Kōroku](#). Es el último discurso en la sala del Dharma fechado ofrecido por Dōgen, ya que no hubo ninguno fechado en 1253 (el año en el que entró en el [parinirvāṇa](#)), y podría ser de hecho la última enseñanza formal de Dōgen.

Otros discursos en la sala del Dharma el Día de la Iluminación en el Eihei Kōroku son el [número 88 «Buda bajo los pies»](#), [número 136 «Reuniéndose con el Honrado por el Mundo»](#), [número 213 «Una ciruela en la rama del año pasado»](#), [número 297 «Floreciendo en la nieve»](#), [número 360 «La maravillosa fragancia de la sabiduría y la virtud entre la nieve»](#), [número 406 «Preservar la ceremonia de la flor del ciruelo»](#) y [número 475 «Adhiriéndose al cumplimiento de la realización»](#).

Un período fragante de zazen

507. Discurso en la Sala del Dharma a petición del escribiente Gijun conmemorativo por el bien del Venerable [Kakuzen] (1)

La vieja grulla anida en las nubes, sin haber despertado todavía del sueño.
La escarcha se amontona sobre la nieve en el caldero helado.
Para adornar su recompensa en la tierra de Buda, no se necesita nada
salvo la leve frangancia de la práctica durante una barrita de incienso.

Solo decidme: ¿Cuál es hoy vuestra situación, monjes de mantos remendados?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Dejad de decir que la otra orilla no está delante de vuestros ojos. Este simple bastón es el puente.

– Notas –

(1) Previamente, en 1246, Dōgen había ofrecido un discurso en la sala del Dharma a petición de [Kakuzen Ekan](#) por su difunto [maestro, Bucchi Kakuan](#). Véase el [discurso en la sala del Dharma número 185 «La compasión del maestro y la determinación del discípulo»](#). Ekan habría muerto en 1251, si bien la fecha es un tanto incierta.

¿Tiene naturaleza de Buda una lombriz retorciéndose?

509. Discurso en la Sala del Dharma

Al estudiar la Vía del Buda, la visión y la comprensión deberían ser verdaderas. Si nuestra visión y comprensión son falsas, perdemos el tiempo. En los tiempos actuales todo el mundo dice: «Donde la gente responde inmediatamente es su naturaleza vital esencial. (1) Donde la gente conoce inmediatamente el frío y el calor por sí misma es su propio señor y maestro. Esto es exactamente la naturaleza de Buda, y no debería haber otra persona secundaria». Este tipo de comprensión es lo que los antiguos respetables rechazaban.

¿No veis que el Ministro de Gobierno Zhu le preguntó al Maestro [Changsha Jingcen](#): «Cuando una lombriz se corta en dos trozos, y ambas partes se mueven, me pregunto qué trozo tiene la naturaleza de Buda»? (2)

Changsha dijo: «No tengas pensamientos ilusorios».

El funcionario dijo: «¿Qué pasa con su movimiento?».

Changsha dijo: «Eso es solo porque el viento y el fuego no se han dispersado aún».

El funcionario no respondió.

Changsha gritó: «¡Ministro del Gobierno!».

El funcionario atendió.

Changsha dijo: «Esta [respuesta] no es tu naturaleza vital esencial».

El funcionario dijo: «Aparte de esta respuesta de ahora, no debería haber un señor y maestro secundario».

Changsha dijo: «No deberías llamar o considerar a un ministro del gobierno como nuestro actual emperador».

El funcionario dijo: «Si es así, cuando no respondo nada al maestro, ¿entonces no sería eso el señor y el maestro de este discípulo?».

Changsha dijo: «No se trata de responder o no responder a este viejo monje, pero desde los kalpas sin principio, esta [respuesta o no-respuesta] es la raíz esencial de la vida y la muerte [la transmigración en el *samsāra*, en contraposición a la naturaleza de Buda esencial]».

Entonces Changsha ofreció enseñanza con un verso que decía:

«La gente que estudia la Vía no comprende la verdad
simplemente porque se han sometido a la conciencia
discriminativa.
La raíz de la vida y la muerte desde los kalpas sin principio
la gente ignorante la considera como la persona real esencial».

Este verso es un espejo brillante para los estudiantes de las generaciones posteriores. Ilumina lo antiguo y lo actual, e ilumina lo falso y lo verdadero. Si alzáis este antiguo espejo, podréis abandonar el error de considerar a un ministro de gobierno como el actual emperador, y abandonar también el error de tener pensamientos ilusorios sobre la naturaleza de Buda.

Anoche Changsha vino a quedarse en el extremo de mi *hossu*, y se quedó dormido. Luego emití sonidos, hablando en sueños, recitando repetidamente este verso. Por tanto yo, Eihei, continuaré humildemente su rima.

Después de una pausa, Dōgen dijo:

Los estudiantes de la Vía deben penetrar exactamente la verdad.
Los maestros ancestrales nunca juegan con el espíritu
discriminativo.
Aunque un ministro del gobierno se llamase a sí mismo el actual
emperador,
durante diez millones de años nunca ha habido una persona. (3)

– Notas –

(1) «Naturaleza vital esencial», literalmente «vida original», es la expresión que se utiliza en Asia Oriental para referirse a las cualidades vitales de una persona basadas en las implicaciones astrológicas del día y el año de su nacimiento. Pero aquí se utiliza como una denominación para la naturaleza de Buda.

(2) Esta historia aparece como caso 65 de los noventa kōans con comentario en verso de Dōgen del [volumen 9](#). Versiones abreviadas de esta historia son comentadas por [Dōgen](#) en el Discurso en la Sala de Dharma número 328 y en el *Shōbōgenzō Busshō* (Naturaleza de Buda). Véase: [[Heart of Dōgen's Shōbōgenzō. Waddell and Abe, págs. 94–96](#)]. Dōgen toma esta historia del *Shūmon Rentō Eyō* (Colección de la esencia de la lámpara del Dharma continuo). Hay diferentes versiones de esta historia en la Transmisión Jingde de la Lámpara, que parecen haber sido combinadas y adaptadas para la historia completa del *Shūmon Rentō Eyō*, ofrecida aquí por Dōgen. Véase: [Transmission of the Lamp, Ogata, págs. 333, 336, 340–341].

(3) En el Shōbōgenzō Sanji gō (La retribución kármica en los tres tiempos), que se especula que habría sido escrito en torno a la misma época que este Discurso en la Sala del Dharma, Dōgen critica a Changsha y sostiene firmemente la primacía de la causa y el efecto. Además, en el Hōkyōki, los diarios de Dōgen sobre sus estudios con [Tiantong Rujing](#) en China en 1227, le pregunta a Rujing sobre si «la gente que conoce inmediatamente el frío y el calor por sí misma» es en sí misma iluminación, lo que Rujing rechaza tajantemente. Por lo que este asunto aparentemente fue una vieja preocupación para Dōgen. Un poco después de eso, en el Hōkyōki, Rujing critica duramente a Changsha por equiparar karma y vacuidad. Véase: [Dōgen's Formative Years in China, Kōdera, págs. 119, 125 y Enlightenment Unfolds, Tanahashi, págs. 5, 11]. Para complicar aún más las cosas, algunos estudiosos contemporáneos creen que los diarios de Dōgen en China no fueron escritos de hecho hasta sus últimos años, alrededor de la época de este Discurso en la Sala del Dharma, ya que estos supuestos diarios de estudiante fueron descubiertos por [Koun Ejō](#) solo tras la muerte de Dōgen en 1253.

En cualquier caso, en este Discurso en la Sala del Dharma número 509, Dōgen parece estar luchando con la cuestión de las relaciones entre la vacuidad y la causalidad y entre la naturaleza de Buda y la consciencia kármica. Parece estar reafirmando la vacuidad de la causa y el efecto y sus implicaciones con la naturaleza de Buda, así como definitivamente elogiar a Changsha. La cuestión de cómo Dōgen entendía en sus últimos años el sentido de la causalidad, también comentada en el siguiente Discurso en la Sala del Dharma, ha sido un tema importante en estudios recientes sobre Dōgen. Véase: [Shifting Shape, Shaping Text, Heine].

Causas para la transformación de un bastón negro

510. Discurso en la Sala del Dharma

Los estudiantes de la Vía no pueden rechazar la causa y el efecto. Si desecháis la causa y el efecto, en última instancia os desviaréis de la práctica-realización.

Después de relatar la historia del zorro salvaje de [Baizhang](#), (1) Dōgen dijo: Alguien dudó de esto, diciendo: «Un zorro salvaje es un animal. ¿Cómo podría recordar quinientas vidas?» Esta duda es de lo más necia. Deberíais saber que los diferentes seres vivos, tanto animales como humanos, están inherentemente dotados con el poder de conocer vidas pasadas.

Alguien dijo: «No caer en [la causa y el efecto], y no ignorar son una y la misma cosa, y aún así tanto caer como ser liberado simplemente suceden espontáneamente». Tales opiniones están completamente fuera de la Vía. Hoy, yo, Eihei, añadiré un comentario. Si decís [que la gente de gran refinamiento] no cae en la causa y el efecto, estáis ciertamente rechazando la causa y el efecto. Si decís que no ignoran la causa y el efecto, todavía no habéis evitado contar el tesoro del vecino.

Después de una pausa, Dōgen dijo: Después de muchos años residiendo en esta montaña, un bastón negro se convierte en un dragón, y esta mañana surgen el viento y el trueno. (2)

– Notas –

(1) Para la historia de Baizhang y el zorro, mencionada frecuentemente por [Dōgen](#), véanse el discurso en la sala del Dharma [número 62 «El zorro de Baizhang es claro»](#) y su nota 1 del volumen 1, y el caso de kōan [número 77 «Un zorro despertado a la causalidad»](#) con comentarios en verso de Dōgen del volumen 9.

(2) «Bastón negro» es literalmente «bastón de cuervo», y probablemente implica que está negro por la edad. «Esta mañana» se podría leer también como «al mismo tiempo».

Un demonio atractivo y la enfermedad

513. Discurso en la Sala del Dharma

Estudiar el Dharma del Buda es lo más difícil de conseguir. ¿Por qué es así? Incluso cuando las personas han suscitado genuinamente la mente del despertar, sin saberlo podrían caer con los demonios, o inconscientemente podrían enfermarse, y su mente que busca la Vía se romperá, su práctica-realización retrocederá y fracasará. Verdaderamente debemos simpatizar. Los estudiantes de hoy en día están fascinados por el demonio de la brillantez y lo imaginan como la iluminación de la Vía. Al encontrarse con la aparición de la enfermedad de la fama y la fortuna, la imaginan como la verificación del mérito de su práctica. Esto no solo daña y destruye una sola vida o persona, sino que también puede dañar y destruir los méritos y la virtud de las buenas raíces de muchas vidas a lo largo de inmensos kalpas. Esto es la cosa más triste para los estudiantes. El así llamado satori (iluminación) es muy difícil de realizar. No se puede entender mediante el pensamiento o la discriminación, y no se puede clarificar mediante la brillantez o la aguda sabiduría. Considerar la fascinación por este demonio como una gran iluminación, y apegarse a la enfermedad y sus trastornos como méritos y virtud, ¿cómo no iba a ser un error?

Hermanos discípulos, deberíais estudiar en detalle cómo dominar a los demonios y curar la enfermedad. Los demonios de los que hablo pueden aparecer como padres, maestros o mayores, hermanos discípulos, parientes, amigos cercanos o sirvientes, persuadiéndonos repetida y fuertemente hacia causas y condiciones para retroceder en la Vía. También pueden manifestar cuerpos tales como budas, [bodhisattvas](#), seres celestiales o arhats, y pueden entonces instruir a los estudiantes diciendo: «La Vía del Buda es larga y remota, y debes soportar diligentemente el sufrimiento durante mucho tiempo. Así que, en lugar de esto, sigue tus propias inclinaciones. Alimenta este cuerpo y esta vida, y disfruta de la paz y el confort, viviendo siempre en el mundo con abundante ropa y comida, satisfaciendo los cinco deseos, y alcanzarás la Vía de forma natural. ¿Cómo podría la gran Vía estar relacionada con este o aquel [estilo de vida]? Solo cáete en medio del bullicio, y regresa a tu naturaleza». O pueden decir que el condicionamiento causal es difícil de abandonar, y provocar que los estudiantes renuncien y se aparten de la Vía. Los estudiantes deberían entender esto y no hacerles caso.

Recuerdo que un monje le preguntó al Maestro Zen [\[Baoji\] Huayan Xiujing](#) de Jingchao: «¿Qué pasa cuando una persona de gran iluminación regresa a la ilusión?».

[Baoji Huayan] Xiujing dijo: «Un espejo roto no refleja nunca más. Una flor caída tiene dificultad para volver a la rama». (1)

El maestro Dōgen dijo: Aunque hoy yo, Eihei, he entrado en el reino de [Baoji] Huayan, todavía no he agotado sus límites. Debido a que no puedo evitarlo, voy a menear mis labios. Supongamos que alguien me pregunta: «¿Qué pasa cuando una persona de gran iluminación regresa a la ilusión?» Simplemente le diría: Si el gran océano supiese que estaba lleno, el ciento de ríos fluiría hacia atrás. (2)

– Notas –

(1) [Dōgen](#) también comenta este diálogo de Baoji Huayan en el Shōbōgenzō Daigo (Gran iluminación). Véase: [Rational Zen, Cleary, págs. 110–115 y [Master Dogen's Shobogenzo, libro 2, Nishijima and Cross, págs. 85–90](#)].

(2) Dōgen también utiliza esta expresión: «Si el gran océano supiese que estaba lleno, el ciento de ríos fluiría hacia atrás», al final de los discursos en la sala del Dharma [número 242 «Sin habla dual y los ríos fluyendo hacia arriba»](#) y [número 447 «Más allá de saber y no saber»](#).

Repentinos colores otoñales

514. Discurso en la Sala del Dharma en la clausura del período de práctica de verano [1252]

Considerando la sabiduría de jugar con los espíritus como vuestro sí mismo, antes de acabar de exponer al otro, expresaos vosotros mismos. Considerando el Dharma de más-allá-del-pensar como vuestro reino, es tanto existente como no-existente. (1) Cuando debatimos sobre esta función consciente, el viento puro es penetrante. Cuando debatimos sobre esta práctica-realización, la antigua grulla duerme. Ya así, sobre la preciosa sala acristalada hay repentinos colores otoñales, antes de que en la sala de la luna brillante aparezca el abundante cielo del amanecer. Justo en este momento, ¿entendéis cómo es?

Después de una pausa, Dōgen dijo: En el jardín hay ochocientos burros y tres mil caballos. Aunque el siguiente [Buda] en nacer [Maitreya] está en el cuarto cielo, inclinado y erguido nunca se ha apartado de sus posiciones originales. ¿Cómo lo no nacido puede hablar de causas y condiciones? (2)

– Notas –

(1) Este más-allá-del-pensar es *hishiryō*, como Dōgen comenta del diálogo de [Yaoshan](#) sobre la mente de [zazen](#). Véase el discurso en la sala del Dharma [número 373 «La vitalidad de ‘más allá del pensar’»](#). También en la nota 3 del [Fukazazengi](#) se comenta que las tres frases: —«Piensa en no pensar. ¿Cómo piensas en no pensar? Más allá del pensar»— son de un diálogo en el que un monje pregunta a Yaoshan Weiyan sobre su sentada. «Más allá del pensar» se traduce a veces como «sin pensar», y se refiere a la conciencia que incluye ambos, el pensar y el no pensar, y no es atrapada por ninguno de los dos.

(2) Burros y caballos se refiere a los monjes del monasterio. El cuarto cielo se refiere al Cielo Tusita, donde Maitreya espera su nacimiento como el próximo Buda de este mundo. Las dos últimas líneas, «Inclinado y erguido nunca se ha apartado de sus posiciones originales. ¿Cómo lo nacido puede hablar de causas y condiciones?» procede del volumen 5 de la Crónica Extensa de [Hongzhi Zhengjue](#). Inclinado y erguido se refiere también a lo aparente y lo real, o lo particular y lo universal, que son los polos dialécticos de la enseñanza de los [cinco grados](#), aunque aquí se dice que permanecen en sus posiciones originales. Lo «no nacido» en la última frase probablemente es una abreviatura para la «paciencia con la naturaleza no condicionada (no nacida) de todas las cosas» (*anutpattika dharma kṣānti* en sánscrito), sinónimo de una perfecta iluminación.

Afligido por mi difunto maestro

515. Discurso en la Sala del Dharma en conmemoración de Tiantong [Rujing, 1252] (1)

Este día mi difunto maestro se fue repentinamente de peregrinaje, traspasando la barrera de sus anteriores nacimientos y muertes. Las nubes se afligen, el viento gime y los arroyos del valle son turbulentos, ya que su joven hijo (Dōgen) anhela y busca su querido rostro. Esto es un testimonio sobre su fallecimiento en completa tranquilidad. Estudiantes de Eihei, ¿qué podéis decir como testimonio para realizar y devolver nuestra deuda de gratitud?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Después de meses y años de devoción a mi bondadoso benefactor, ¿cómo se pueden disipar las nubes? Mis lágrimas han mojado una buena parte de mi manto remendado.

– Notas –

(1) El día conmemorativo de [Tiantong Rujing](#) era el decimoséptimo día del séptimo mes. Los anteriores discursos en la sala del Dharma por Rujing fueron: [el número 184 «Una conmemoración por Tiantong Rujing, defraudado por Dōgen»](#), 249, 274, 276, 342 y 384.

Sentarse con los ojos abiertos en las llamas del mundo

516. Discurso en la Sala del Dharma

El maestro ancestral [Nāgārjuna](#) dijo: «Zazen es exactamente el Dharma de todos los budas, y aún así, los ajenos a la Vía también tienen zazen. Sin embargo, los ajenos a la Vía cometen el error de apegarse a su sabor y a las espinas de falsos puntos de vista. Por ello no es lo mismo que el zazen de los budas y [bodhisattvas](#). Los dos vehículos de los śrāvakas [y pratyekabuddhas] también tienen zazen. Sin embargo, esos dos vehículos [buscan] controlar sus propias mentes, y tienen la tendencia de buscar el nirvāṇa. Por lo tanto, esto es diferente del zazen de los budas y bodhisattvas». (1)

El maestro Dōgen dijo: El maestro ancestral Nāgārjuna habló así. Deberíamos saber que aunque la denominación [zazen \(meditación sentada\)](#) es utilizada por los de los dos vehículos y por los ajenos a la Vía, no es lo mismo que el sentarse transmitido por los ancestros del buda. Hoy en día, en las montañas y los templos de la dinastía china de los Song, muchos ancianos descuidados y perezosos no entienden esta cuestión. Esto es indudablemente la degeneración del Dharma del Buda. Hermanos, deberíais saber que únicamente el maestro ancestral [\[Bodhidharma\]](#) transmitió el verdadero sentido del Dharma del Buda, haciendo zazen de cara a la pared. Desde la era Eihei de la dinastía Han Posterior, aunque existía el sentarse basado en interpretaciones de las escrituras, esto era completamente ajeno a la forma correcta, que solo fue transmitida por el maestro ancestral. (2) ¿No era ésta ciertamente la transmisión íntima del Dharma del Buda? Los ancestros del buda transmiten el zazen de cara a la pared, que no es lo mismo que la meditación de los dos vehículos ni la de los ajenos a la Vía. El ojo que ve antes de que ocurra algo puede abrirse antes de que algo ocurra, tal como la flor de loto en llamas en el duodécimo mes. (3)

– Notas –

(1) Esta cita es del Comentario de Nāgārjuna sobre el volumen 17 del Mahāprajñāpāramitā Sūtra (Dazhidulun en chino).

(2) La Era Eihei de la dinastía Han Posterior, 58-76 e.c., cuando el primer texto budista fue llevado de la India a China. Dōgen llamó a su templo Eiheiji (que también dio a Dōgen el nombre de su propio templo, Eihei) por esta era.

(3) Un loto en llamas sugiere una práctica en medio de los deseos mundanos, al contrario que la de los dos vehículos que buscan la cesación del nirvāṇa. Su florecimiento en el duodécimo mes es además otra imagen de algo raro y precioso, como la transmisión de la verdadera práctica.

El fluir de este momento en el viento

520. Discurso en la Sala del Dharma

Cuando se sostiene, es la esencia, cuando se suelta, es transmitida por el viento. Cuando ni se sostiene ni se suelta, se extiende por siete u ocho. El arroyo del valle, con su fluir nocturno y sus aguas diurnas, lava la luna y lava el sol. La montaña, con nubes en el sur y lluvia en el norte, se tiñe de verde y se tiñe de rojo. (1) El ciprés de [Zhaozhou](#) no podría ser nunca un objeto; el bambú

de [\[Hangzhou\] Duofu](#) se convirtió en un bosquecillo. (2) Los tres tiempos parecen no avanzar ni retroceder nunca; los grandes miles de mundos parecen colgar en el cielo vacío. Cada momento no es ni yo ni tú; la práctica-realización procede del oeste y del este.

– Notas –

(1) El lado norte de la montaña teñido de rojo implica un comienzo más temprano de las hojas coloreadas del otoño.

(2) Para el ciprés de Zhaozhou, véase el discurso en la sala del Dharma [número 488 «Un canto por el ciprés»](#) y el caso [45 «El tocón del ciprés de Zhaozhou»](#) de la colección de [kōans](#) del volumen 9. El bambú de Hangzhou Duofu, un discípulo de Zhaozhou, se refiere al siguiente diálogo, registrado en la colección [Gotō Egen](#) «Cinco lámparas fundidas en la fuente» (Wudeng Huiyuan en chino). Un monje preguntó: «¿Cómo es el bosquecillo de bambú de Duofu?» Duofu dijo: «Uno o dos tallos están inclinándose». Cuando el monje dijo que no entendía, Duofu dijo: «Tres o cuatro tallos están inclinados».

El esplendor de la luna perenne

521. Discurso en la Sala del Dharma de Medio Otoño [1252] (1)

La luna no es redonda ni carece de redondez, ¿cómo podría crecer o menguar? Incluso si es buena como ofrenda, cuando hacemos una pausa en nuestras restricciones es buena para la práctica. (2) La segunda luna de [Xuansha](#) está a punto de ponerse. La luna de [Yunyan](#) del «¿cuál es esta?» no prospera. (3) Si bien esto es así, para los descendientes de los ancestros del buda también hay el asunto de ir más allá.

Cuando el Honrado por el Mundo estaba en el mundo, el rey Asura Rāhula quiso tragarse la luna. (4) La luna celestial estaba asustada y se presentó ante Buda y recitó a Buda este verso: «Buda Honrado por el Mundo de gran sabiduría y puro esfuerzo, ahora tomo refugio y hago postraciones. Este Rāhula me está perturbando. Ruego a Buda que me mire con compasión, y me ayude y me proteja».

El Buda recitó un verso al rey Asura Rāhula que decía: «La luna puede iluminar la oscuridad, pura y fresca. Es la gran lámpara brillante en el cielo vacío. Su color es blanco y puro con un millar de rayos. No te tragues la luna, sino que libérala inmediatamente». En ese momento el rey Asura Rāhula sudó de miedo y vergüenza, dejando irse a la luna inmediatamente.

Al ver que el rey Asura Rāhula estaba asustado por liberar la luna, el rey Asura Vādiṣa ofreció un verso preguntando: «¿Por qué tú, Rāhula, temblaste de miedo e inmediatamente liberaste a la luna, con todo tu cuerpo sudando como si estuvieses enfermo y con tu mente agitada de miedo?».

Entonces el rey Asura Rāhula ofreció este verso como respuesta: «El Honrado por el Mundo ofreció un verso ordenando que si no liberaba a la luna, mi cabeza se dividiría en siete pedazos». Aunque conservase mi vida, no estaría en paz. Por ello, ahora he liberado a esta luna».

El rey Asura Vādiṣa dijo en un verso: «Es difícil encontrar al Buda; [solo] aparece en el mundo [después] de mucho tiempo. Cuando expuso este verso puro, de inmediato Rāhula liberó a la luna».

Por eso, ahora la luna del cielo ha mantenido su período de vida a lo largo de quinientos años celestiales, simplemente para recompensar la ayuda y la protección del Honrado por el Mundo. El período de vida de ese cielo es tal que cincuenta años de vida humana son como un día y una noche en ese período de tiempo celestial. Multiplicad eso [el período de cincuenta años] por treinta días de un mes, y doce meses de un año, y luego por esos quinientos años [celestiales]. Monjes de nubes y agua, deberíais saber que hoy la luna de otoño es esplendorosa, pura y fresca, iluminando la oscuridad del mundo, tal como hacen los ojos del Honrado por el Mundo en su capacidad condicionada.

En esta precisa ocasión de luna llena de otoño, yo, Eihei, deseo elevar la luminosidad de la palabra expuesta por el Honrado por el Mundo en su verso, para incrementar el esplendor del palacio de la luna e iluminar la oscuridad de la ilusión en los grandes miles de mundos. Esto debe ser la transmisión de la lámpara y el mandato de Buda.

Entonces Dōgen expuso un verso que decía:

Debido al poder majestuoso de Buda, el palacio es brillante.
Un millar de rayos gloriosos aparecen a la vez.
Incluso si los humanos aman la luna de Medio Otoño,
la luminosidad de la media luna es ilimitada en los cielos.

– Notas –

(1) El Medio Otoño es el decimoquinto día (la luna llena) del octavo mes. Otros discursos en la sala del Dharma en esta fecha en el Eihei Kōroku son los discursos [número 13 «Completando una luna llena»](#), 77, 106, 189, 277, [número 344 «Sentados en la luna de otoño»](#), 413 y 448. Esta fue la última luna de Medio Otoño de Dōgen en Eiheiiji. Murió poco más de un año después tras una larga enfermedad en Kioto. Escribió el siguiente poema waka sobre la luna llena de otoño de 1253: «Justo cuando me preguntaba / si la volvería a ver / en este otoño—/ bajo la luna llena de esta noche / ¿cómo puedo dormir? Hay otra versión en: [The Zen Poetry of Dōgen: Verses from the Mountain of Eternal Peace, Steven Heine (Boston: Tuttle Publishing, 1997), págs. 94–95].

(2) Esto se refiere a la historia sobre [Mazu](#) disfrutando de la luna llena con sus discípulos [Xitang](#), [Zhizang](#), [Baizhang](#) y [Nanquan](#). Mazu preguntó: «¿Cómo es ahora mismo?» Xitang Zhizang dijo que era un buen momento para una ofrenda. Baizhang dijo que era un buen momento para practicar, y Nanquan se bajó las mangas y se marchó. Véase el discurso en la sala del Dharma [número 13 «Completando una luna llena»](#) y otras versiones en: [Transmission of the Lamp, Ogata, pág. 210], [[Sun Face Buddha, Cheng, pág. 69](#)] y el comentario al caso 6 en: [[Book of Serenity, Cleary, págs. 25](#)].

(3) La referencia a Xuansha y Yunyan se refiere a la historia registrada en el caso 21 del Shōyōroku. Cuando Yunyan estaba barriendo el suelo, su hermano [Daowu](#) comentó: «Demasiado ocupado». Yunyan dijo: «Deberías saber que hay uno que no está ocupado». Daowu dijo entonces: «Entonces, ¿hay una segunda luna?» Yunyan levantó la escoba y dijo: «¿Qué luna es esta?» Xuansha comentó más tarde: «En efecto, esta es la segunda luna». Véase: [[Book of Serenity, Cleary, págs. 91–94](#)]. Que Dōgen diga que la luna de Yunyan no prospera implica que la luna está menguando.

(4) Esta historia es del volumen 10 del Comentario de [Nāgārjuna](#) sobre el [Mahāprajñāpāramitā Sūtra](#) (Dazhidulun en chino). Esto ocurrió mientras los Asuras, o espíritus furiosos, estaban en guerra con los seres celestiales. Este incidente podría quizás estar basado en un eclipse de luna.

La ofrenda de zazen

522. Discurso en la Sala del Dharma

Recuerdo que cuando mi difunto maestro, [Tiantong \[Rujing\]](#) estaba residiendo en el [monasterio] Tiantong, instruyó a la asamblea con un discurso en la sala del Dharma que decía: «Justo en el preciso momento de sentarse, los monjes de mantos remendados pueden hacer ofrendas a todos los budas y ancestros del mundo entero en las diez direcciones. Todos, sin excepción, rinden homenaje y hacen ofrendas sin cesar con diversos materiales tales como flores fragantes, lámparas, joyas preciosas o mantos excelentes. ¿Sabéis y veis esto? Si lo sabéis, no digáis que estáis perdiendo el tiempo. Si todavía no lo sabéis, no evitéis lo que estáis encarando».

El maestro Dōgen dijo: Yo, Eihei, graciosamente me convertí en hijo del Dharma de Tiantong, pero no camino igual que Tiantong. Y, sin embargo, he estado sentado igual que Tiantong. ¿Cómo no iba a penetrar las expresiones de la sala más íntima de Tiantong [Rujing]? Por favor, decidme: ¿cuál es el significado de tal declaración?

Después de una pausa, Dōgen dijo: En el preciso momento en el que los monjes de mantos remendados se sientan, no digáis que pulir una teja o golpear el carro (1) es hacer ofrendas a los ancestros de buda en las diez direcciones con mantos excelentes, joyas preciosas o flores fragantes. Justo en tal momento, ¿hay alguna otra instrucción para los monjes de nubes y agua?

Dōgen escudriñó a la gran asamblea y dijo: ¿Cómo el oír y el ver de los seres comunes se puede comparar con tomar un trago del té de [Zhaozhou](#) para uno mismo? (2)

– Notas –

(1) (N. del T.)

Sobre «pulir una teja», véanse:

- los discursos en la sala del Dharma [número 453 «Pulir un espejo»](#) y [número 497 «Los esfuerzos diligentes de una tradición íntima»](#).
- el [caso 38 «Puliendo un espejo»](#) de los [kōans](#) con comentarios en verso del volumen 9.

Sobre «golpear el carro», véase también el [caso 38 «Puliendo un espejo»](#).

(2) Para el té de Zhaozhou, véase el discurso en la sala del Dharma [número 428 «El té de Zhaozhou en el pico del Buitre»](#) del volumen 6.

(N. del T.) Véase también el discurso en la sala del Dharma [número 380 «Simplemente practicad la Vía del Buda»](#) y su nota 2.

La tierra de recompensa de más allá del pensar

524. Discurso en la Sala del Dharma para la conmemoración por el Consejero de Estado Minamoto (1)

Devolver nuestras deudas de gratitud a nuestros padres es exactamente el rastro de las excelentes huellas dejadas por el Honrado por el Mundo. ¿Cómo enunciar una frase sobre el conocer y devolver esta deuda de gratitud? Abandonar a nuestros benefactores y entrar rápidamente en lo incondicionado. ¿Cómo la escarcha y el rocío se disuelven en el brillo de la sabiduría del sol? Por las nueve generaciones nacidas en el cielo estamos muy dichosos. (2)

¿Cómo [el renacer de] nuestros padres en la tierra de recompensa podría ser una vana fanfarronería?

He aquí una historia. Cuando [Yaoshan](#) estaba sentado, un monje le preguntó: «¿En que piensas mientras estás tan imperturbable e inamovible?».

Yaoshan dijo: «Pienso en no pensar».

El monje dijo: «¿Cómo piensas en no pensar?».

Yaoshan dijo: «Más allá del pensar». (3)

Hoy adorno especialmente la tierra de recompensa [de mi padre] con esta virtud [de más allá del pensar].

Después de una pausa, Dōgen dijo: Mientras piensan durante una sentada imperturbable, Li y Chang casi acaban de discutir sobre lo negro y también hablan de lo amarillo. (4) ¿Quién conoce que, sobre los cojines de sentarse [zafus] y las tablillas Zen, el agua caliente en las calderas y el carbón en los fuegos [del infierno] son naturalmente puros y frescos? (5)

– Notas –

(1) Esta es la conmemoración por Minamoto Michitomo, bien sea el hermano de Dōgen o, más probablemente, su padre (al menos su padre adoptivo). Véase el único discurso previo conmemorativo por él, el discurso en la sala del Dharma [número 363 «En gratitud a mi padre»](#) y su [nota 1](#), para más detalles. Esta conmemoración tuvo lugar el segundo día del noveno mes.

(2) Se dice que cuando uno es ordenado como monje que abandona el hogar, nueve generaciones de sus familiares renacerán en los reinos celestiales, retrocediendo y avanzando cuatro generaciones, además de la generación actual, aunque hay muchas variaciones sobre cómo se entiende esto.

(3) Dōgen cita esta historia sobre Yaoshan frecuentemente, por ejemplo en el discurso en la sala del Dharma [número 373 «La vitalidad de 'más allá del pensar'»](#). Véase la [nota 1](#) de este discurso para otras referencias.

(4) Li y Chang son apellidos comunes, que representan gente común. En el simbolismo tradicional chino, que se remonta al [I Ching o Libro de los Cambios](#), el negro es el color del cielo (como en el cielo nocturno) y el amarillo el color de la tierra. Por ello, esta frase implica pensar en toda la multitud de fenómenos.

(5) «Agua en las calderas y carbón en los fuegos» es una expresión común para las torturas del infierno.

La práctica única más allá de la percepción

525. Discurso en la Sala del Dharma

Un anciano en los tiempos antiguos [[Sikung Benjing](#)] dijo: «Al estudiar la Vía, no utilizamos las percepciones de ver y oír. Si practicamos con la percepción de ver y oír, eso es simplemente la percepción de ver y oír, no el despertar de la Vía».

Por tanto, yo, Eihei, digo que en la Vía del Buda no esperamos la iluminación mediante la utilización del espíritu. (1) Pocos incluso han recibido la transmisión a través de la escritura y el debate. Incluso si estudiáis con el atronador estruendo de los truenos, ¿cómo podéis abandonar los límites de los sentidos y los objetos y el nombramiento de las formas? Contemplar la pared y pulir una teja es encontrarse cara a cara, con esfuerzo y diligencia continuos. Finalmente, al afirmar el [kalpa](#) vacío con el cuerpo y la mente, ciertamente vemos que las bocas de nuestros

cuencos de comer son redondas. Esto es lo que podemos estudiar en las largas plataformas [en la sala de los monjes], y esto es también cómo uno va más allá de los ancestros de buda.

Después de una pausa, Dōgen dijo: [Mazu](#) y [Ásvaghosa](#) son verdaderos desde la cabeza hasta la cola; [\[Daman\] Huangmei](#) y [Huangbo](#) juegan en el viento. (2) Al hacer una voltereta en el *samādhi* de una sola práctica, el *kesa* (manto de monje) de los siete budas está cubriendo sus hombros. (3)

– Notas –

(1) «Espíritu» es *kami*, que puede significar espíritus o deidades, pero aquí se refiere a la psique, la intelección y las capacidades espirituales.

(2) [Dōgen](#) aquí está jugando con los nombres de estos grandes maestros ancestrales. Mazu y Ásvaghosa (Ma-ming en chino, Memyo en japonés) tienen ambos el carácter que significa caballo al comienzo de su nombre, por lo que los llama «verdaderos desde la cabeza hasta la cola». Huangmei (el quinto ancestro) y Huangbo tienen ambos el carácter que significa amarillo al comienzo de su nombre. Huangmei significa «Ciruelo amarillo» y Huangbo significa «Alcornoque chino amarillo». «Juegan en el viento» en esta frase probablemente implica su disfrute del florecimiento de esas plantas en el viento.

(3) «*Samādhi* de una sola práctica» es el enfoque exclusivo en una práctica única. El sexto ancestro, [Dajian Huineng](#), dijo: «En cualquier lugar, ya sea caminando, de pie, sentado o acostado, practica siempre con una mente directa». Véase: [\[Diamond Sutra and Sutra of Hui Neng, Price and Wong, pág. 43 y Sutra of Hui-neng, Cleary, págs. 31–32\]](#).

No hay nada que falte en el triple mundo

531. Discurso en la Sala del Dharma

En la taberna de la Casa Blanca de [Qingyuan](#), tres copas de vino, (1)
en la chimenea roja de [Shitou](#), un copo de nieve, (2)
una flor que florece en el bastón de un monje tiene mérito.
Sonriendo en nuestros cojines de sentarse, no hay nada que falte. (3)

En este preciso momento, estudiantes de Eihei, ¿qué decís?

Después de una pausa, Dōgen dijo:

Lo que llamamos karma crea el triple mundo.
Darse cuenta de estas historias crea la mente única. (4)
[Nāgārjuna](#) recibió a una persona con un cuenco de agua.
[Kānadeva](#) se acercó a la Vía sosteniendo una aguja. (5)

– Notas –

(1) «En la taberna de la Casa Blanca de Qingyuan, tres copas de vino» es un dicho de [Caoshan Benji](#) (el sucesor del fundador de la escuela Caodong/Sōtō, [Dongshan](#)), citado por Dōgen del [Shūmon Rentō Eyō \(Colección de la esencia de la lámpara continua del Dharma\)](#). Caoshan le dice a un estudiante que ha tomado tres copas de vino en esta Casa Blanca, pero señala que sus labios no están húmedos, quizás como si el vino no hubiese hecho efecto, o como si se hubiese disuelto como un copo de nieve. Otra versión de la historia aparece en la sección sobre Caoshan en la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#).

Véase: [\[Original Teachings of Ch'an Buddhism, Chang, pág. 73\]](#). Esta versión también aparece en el caso 10 del Mumonkan; véase: [\[Gateless Barrier, Aitken, págs. 70–75 y Gateless Barrier, Shibayama, págs. 82–85\]](#). Sin embargo, en estas historias no hay referencia alguna a Qingyuan.

- (2) «Un copo de nieve en la chimenea roja» es un dicho de [Changzi Kuang](#), un discípulo del sucesor de Qingyuan, Shitou. Durante la conversación en la que se conocieron, Shitou preguntó si Changzi quería una revelación. Cuando Changzi dijo que sí, Shitou levantó el pie. Changzi hizo una postración. Cuando Shitou preguntó por qué, Changzi dijo: «Un copo de nieve en la chimenea roja».
- (3) El «nada que falte» se podría referir también a la redondez de los cojines de sentarse (*zafus*), que son completamente redondos como la luna llena.
- (4) El triple mundo se refiere a los reinos del deseo, la forma y la no forma. «El triple mundo es una sola mente» es un dicho del [Avatamsaka Sūtra \(Sutra del ornamento floral\)](#), comentado por [Dōgen](#) en el Shōbōgenzō Sangai Yuishin. Véase: [[Master Dogen's Shobogenzo, Nishijima and Cross, book 3, págs. 43–49](#)].
- (5) Nāgārjuna recibió a Kānadeva presentándole un cuenco de agua. Kānadeva dejó caer una aguja dentro, y Nāgārjuna lo aceptó como discípulo. La aguja en un cuenco de agua podría representar los fenómenos particulares (producto de causas y condiciones) justo dentro del Dharma o Mente universal. Véase: [Transmission of the Lamp, [Ogata](#), pág. 29 y el caso 13 del [Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 88–93](#)].

Volumen 8

ESHU EIHEI ZENJI DŌGEN OSHŌ SHŌSAN (1)

CHARLAS INFORMALES DEL MAESTRO DŌGEN EN EL TEMPLO EIHEIJI EN LA PROVINCIA ECHIZEN

RECOPILADOS POR [EJŌ](#), ASISTENTE DE DŌGEN ZENJI, Y OTROS

CRÓNICA EXTENSA DE EIHEI DŌGEN · VOLUMEN 8

– Nota –

(1) *Shōsan*, que estamos traduciendo como «reunión informal», solo es informal en comparación con los *jōdō* (Discursos en la Sala del Dharma de los Volúmenes 1 al 7 del Eihei Kōroku). Los *jōdō* (literalmente «ascendiendo en la Sala»), fueron ofrecidos desde la plataforma de asiento del Dharma en la Sala del Dharma (*hatto*) mientras los monjes estaban de pie. Este fue el formato tradicional utilizado en la mayoría de los Dichos Registrados de los diferentes maestros recopilados en la [China de los Song](#). Fue el formato favorito de [Dōgen](#) una vez establecido en [Eiheiiji](#). El formato escrito de *jishu*, usado por Dōgen en el [Shōbōgenzō](#), fue mucho menos utilizado, o apenas, una vez que comenzó a ofrecer los *jōdō* en Eiheiiji. El Volumen 8 comienza con las reuniones informales (*shōsan*), literalmente «pequeñas reuniones», que fueron ofrecidas de manera un poco más informal que los *jōdō*, normalmente en los aposentos del abad. Las reuniones informales incluían debates, si bien en las *shōsan* del [Eihei Kōroku](#) solo se registraron las charlas de Dōgen. Tradicionalmente estas reuniones informales se celebraban solo en días naturales que acababan en 3 u 8 (es decir, 3, 8, 13, 18, 23, 28). Los días siguientes, que acababan en 4 ó 9, tradicionalmente tenían un programa monástico más relajado. Sin embargo, las *shōsan* del Volumen 8 fueron ofrecidas en otras fechas, con ocasión de ceremonias anuales. Después de las *shōsan* de este Volumen hay una colección de *hōgo*, literalmente «palabras sobre el Dharma», que fueron escritas para estudiantes concretos. Si bien conocemos las fechas de muchos de los Discursos en la Sala del Dharma de los Volúmenes 1 al 7, las fechas de estas *shōsan* son inciertas, aunque todas fueron ofrecidas después de que Dōgen se estableciese en Eiheiiji.

Shōsan

La talidad de agarrar y soltar

Shōsan 1. Reunión informal al final del período de práctica de verano

Tanto los antiguos como los modernos clarifican y se comprometen en esto y en aquello a su manera. (2) Si no sabéis qué es, ¿cómo podríais realizar tal cosa? Si sabéis qué es, ¿cómo podríais realizar tal cosa? (3) Si bien esto es así, si solo lo veis agarrando y no lo veis soltando, vuestras cejas os engañarán y vuestro verdadera visión quedará atrapada en apegos.

Esencialmente, si practicamos de acuerdo con las instrucciones [de la Vía del Buda], todas las personas de la gran tierra beberán té.

– Notas –

(2) «Tanto los antiguos como los modernos clarifican y se comprometen en esto y en aquello a su manera» se podría leer en una variedad de otras formas. La primera parte se podría leer con el significado: «desde la antigüedad hasta los tiempos modernos». La siguiente como: «clarificar las diferencias (entre esto y aquello)». La última parte, «a su manera», se podría leer como «y ven perfectamente» o «y se establecen como puntos de vista». La lectura dada en el texto es la que consideramos más probable.

(3) «Si no sabéis qué es, ¿cómo podríais realizar tal cosa? Si sabéis qué es, ¿cómo podríais realizar tal cosa?» es una ligera paráfrasis de un comentario que [Dongshan Liangjie](#) hizo sobre su maestro [Yunyan Tansheng](#). Antes de dejar a Yunyan, Dongshan le preguntó cómo expresar su enseñanza. Después de una pausa, Yunyan dijo: «Simplemente esto es todo».

Más adelante, un monje le preguntó a Dongshan si Yunyan sabía verdaderamente «todo» o no. Dongshan contestó: «Si no lo sabía todo, ¿cómo podría ser capaz de decir tal cosa? Si lo sabía todo, ¿cómo podría estar dispuesto a decir tal cosa?» Véase el Discurso en la Sala del Dharma 494 y el caso 49 del Shōyōroku [[Book of Serenity, Cleary](#), pág. 206] o [[Record of Tung-shan, Powell](#), pág. 28].

Residiendo plenamente en las montañas

Shōsan 2. Reunión informal en la víspera de Año Nuevo

Gran asamblea, con más de trescientos fragmentos de cielo vacío puedo comprar una rama de flores de ciruelo al final del duodécimo mes, la cual, con las auspiciosas nubes en la cima del precipicio y la luna sobre el frío valle, contiene la primavera y cálidos sonidos prometedores de risa. El estudio de la Vía debería continuar directamente la manera del Dharma de los antiguos budas y los ancestros anteriores. Un anciano fallecido [[Dongan Changcha](#)] dijo: «Deberíamos dirigirnos a nosotros mismos como practicaba el Tathāgata», que tiene el mismo significado. Hermanos de nubes y agua, os habéis marchado lejos de vuestros pueblos natales y habéis dejado de lado para siempre a vuestras familias y parientes. Olvidad completamente el intentar controlar la fama y la fortuna o lo correcto y lo erróneo. Si bien deberíamos estudiar diligentemente los detalles de nuestra actividad práctica y todas y cada una de las maneras dignas, primero debemos estudiar el asunto singular de los antiguos ancestros del Buda. Esto es permanecer en las montañas.

En los antiguos tiempos un monje le preguntó al Gran Maestro [Yunju \[Daoying\] Hongjue](#): «En definitiva, ¿cómo es un monje?».

El Gran Maestro [Yunju] dijo: «Permanece a gusto en las montañas».

El monje hizo una postración y se levantó.

El Gran Maestro [Yunju] dijo: «¿Qué hay de ti?».

El monje dijo: «En los reinos del bien y del mal, de la vida y la muerte o de lo favorable y la adversidad, la mente de un monje es en definitiva inamovible como una montaña».

El Gran Maestro [Yunju] golpeó inmediatamente [al monje] una vez con su bastón y le dijo: «Has traicionado a los sabios anteriores y destruido a mis descendientes».

Entonces el Gran Maestro [Yunju] le preguntó al monje que estaba de pie al lado del primer monje: «¿Cómo entiendes esto?».

Ese monje hizo una postración, se puso en pie y dijo: «En definitiva, un monje permanece en las montañas, sus ojos no ven los colores negro y amarillo [del cielo y la tierra], sus oídos no oyen la música del bambú y las cuerdas».

El Gran Maestro [Yunju] dijo: «Has traicionado a los sabios anteriores y destruido a mis descendientes».

Por tanto, todos vosotros, lo que los sabios anteriores y los antiguos budas desean es simplemente «permanecer a gusto en las montañas». Permaneciendo ya en las montañas, todos vosotros deberíais reuniros con los antiguos budas y los ancestros anteriores. Incluso si aún no os habéis reunido con los antiguos budas y los ancestros anteriores, deberíais estar encantados de permanecer a gusto en las montañas. Guardar y mantener este asunto sin retroceder o ser volteado es en sí mismo comprometerse con la Vía con mente única.

El Honrado por el Mundo dijo: «Dormir en los bosques de las montañas es lo que deleita a los budas. El esfuerzo diligente en las ciudades no complace a los budas».

Por tanto, los grandes [maestros](#) ancestrales en el Pico del Buitre [Śākyamuni], la Montaña de la Pata de Pollo [[Mahākāśyapa](#)], el Monte Song [[Bodhidharma](#)], Huangmei [[Daman Hongren](#)], Caoxi [[Dajian Huineng](#)], Nanyue, [Qingyuan](#), [Shitou](#), [Yaoshan](#), [Yunyan](#), [Dongshan \[Liangjie\]](#), Yunju, [Xuedou](#), [Furong \[Daokai\]](#) y Dabai [tanto [Hongzhi Zhengjue](#) como [Tiantong Rujing](#)], todos simplemente permanecieron en las montañas. Es más, incluso los laicos que fueron nobles peregrinos se ocultaron todos en las montañas profundas y dejaron excelentes ejemplos, tales como los del Monte Ji, el Monte Nan, Shouyang y Kongtong. (2)

Ahora mismo, si sois alguien que tiene la mente de la Vía, al principio deberíais recluiros y residir en los valles entre montañas. La gente ignorante que ciertamente no tiene la mente de la Vía, que ansía la fama y ama las posesiones, no puede permanecer en las montañas. Todos vosotros ya estáis residiendo en las montañas, entonces, ¿cómo podríais no practicar? Todos vosotros, no deberíais traicionar nunca a los sabios anteriores ni destruir a mis descendientes. En verdad, nunca debéis rechazar el hecho de permanecer a gusto en las montañas. Residir en la asamblea a lo largo de las vidas y las muertes es más excelente que [residir con] la propia carne y sangre de uno. Como esto es superior a la propia carne y sangre, deberíamos practicar y formarnos, uniéndonos armónicamente de acuerdo con el Dharma. Si no practicáis hoy, habréis pasado trescientos sesenta días en vano. Si no pasáis ni un solo día en vano, no malgastaréis trescientos

sesenta días. El antiguo ancestro Shitou dijo: «No pases tu tiempo en vano», que es exactamente el significado de esto. (3) Una persona que practica y una que no practica son una persona que reflexiona sobre sí mismo y una que no reflexiona, respectivamente, que es el dicho de un antiguo sabio que es claro y obvio, y conlleva una advertencia.

Hace mucho tiempo el Maestro [Foyan \[Qingyuan\]](#) llegó a ser el monje recaudador en Wuweijun, y una vez se golpeó el talón en la calle y tuvo cierta realización. Después de volver [a su templo], le mencionó esto [a su maestro] [Wuzu \[Fayan\]](#). Más tarde, cuando estaba en la casa de huéspedes, una noche durante la sentada avivó el fuego y repentinamente tuvo una poderosa realización. Si bien esto fue el caso, cada vez que entraba en la habitación [del maestro], nunca era capaz de entrar profundamente en el santuario interior. Serenamente le pidió a Wuzu que lo instruyese. Wuzu dijo: «Te lo expresaré con una parábola. Es como una persona tirando de un buey, y el buey pasa por la ventana. Tanto los cuernos como las cuatro pezuñas pasan, pero únicamente el rabo no puede pasar». (4)

Wuzu instruyó a Foyan así. Tanto los cuernos como las cuatro pezuñas han pasado. ¿Por qué es que únicamente el rabo no puede pasar?. Gente, observad esto en detalle en vuestra práctica Zen. (5)

El Honrado por el Mundo dijo: «Por ejemplo, es como un gran elefante que pasa por una ventana. Todo el cuerpo ha pasado, pero únicamente el rabo no puede pasar. La gente común también es así. Los que dejan el hogar y entran en la Vía, que abandonan totalmente las asociaciones, pero que aún no son capaces de abandonar el nombre y la ganancia, son como el rabo del elefante que no es capaz de pasar».

Debido a esto [los apegos pendientes], transmigramos por los seis destinos en los tres reinos [del deseo, la forma y la no-forma], y somos arrastrados a través del [nacimiento y la muerte](#). Por tanto, aunque el elefante mencionado por el Honrado por el Mundo y el buey mencionado por Wuzu son diferentes, sin embargo son lo mismo. Por este motivo, deberíamos saber que si el rabo no ha sido estudiado aún en la práctica, los cuernos tampoco han sido estudiados aún. Si los cuernos ya han pasado, el rabo ya ha pasado. Gran asamblea, ¿os gustaría comprender el significado de los cuernos y el rabo?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Guiando el buey, no busquéis un punto de equilibrio perfecto. Los tres reinos son semejantes a lentejas de agua flotando en el agua. Estudiando la Vía, el rabo no ha pasado aún; ¿que día pasará todo el cuerpo por la ventana?

Gran asamblea, habéis estado de pie durante mucho tiempo. Respetuosamente espero que os cuidéis.

– Notas –

(2) El Monte Ji es donde Xuyou se ocultó cuando el legendario Emperador Yao intentó convertirlo en gobernante. El Monte Nan, o la Montaña Zhongnan, fue donde se ocultó el ministro de gobierno Zhuge Kongming (181–234). Después de ser destituidos por el emperador por darle consejos de alta moral, Boyi y Shuqi se ocultaron en el Monte Shouyang, donde murieron de inanición. Según el [Zhuangzi](#), la Montaña Kontong es donde vivió el sabio Guang Chengzi y a donde el Emperador Amarillo fue para pedirle consejo que le llevó a renunciar a su reino. Véase: [Essential Chuang Tzu, Hamill y Seaton, págs. 75–76]. En castellano: «Zhuang Zi. Maestro Chuang Tsé». Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta.

(3) «No pases tu tiempo en vano» es la última línea del poema de Shitou «Armonía entre la diferencia y la mismidad» (Sandōkai en japonés). Véanse: [\[Cultivating the Empty Field, Leighton, págs. 74–75\]](#); y [\[Branching Streams Flow in the Dark, Shunryu Suzuki\]](#).

(4) La historia del rabo de buey que no pasa por la ventana aparece en el caso 38 del Mumonkan. A veces se ha traducido como el buey que pasa *a través de* la ventana; una imagen vívida y fantástica. Pero en este caso se entiende de forma más convencional como pasar por, o a la vista de, la ventana. Véase: [Gateless Barrier, Shibayama, págs. 265–272; y [Gateless Barrier, Aitken, págs. 231–234](#)].

(5) «Práctica Zen» en este caso es *sanzen*, que Dōgen usa a veces indistintamente para [zazen](#). Si es así, esta es una ocasión inusual en la que Dōgen recomienda directamente reflexionar sobre un [kōan](#) en meditación.

La relación dinámica entre lo antiguo y lo contemporáneo

Shōsan 3. Reunión informal al final del período de práctica de verano

En la antigüedad había quienes escuchaban uno y alcanzaban diez; hoy en día no hay nadie que escuche diez y alcance uno. ¿Cuál es el principio de esto? ¿Qué rostro apreciaba la gente de la antigüedad? Apreciaba este rostro de pico de hierro y abría estos ojos [vajra](#). En cuanto a qué rostro aprecia la gente contemporánea, aprecia este rostro de pico de hierro y abre estos ojos vajra.

Un viejo buda [[Baoming Renyong](#)] dijo: «[Los ejemplos dejados por] la gente de la antigüedad son los que la gente contemporánea usa; la gente contemporánea es lo que la gente de la antigüedad ha propiciado. Los antiguos y los contemporáneos ni se dan la espalda ni se ven cara a cara, pero, ¿cuánta gente contemporánea o antigua sabe esto?». (2)

Por tanto, la gente contemporánea [que practica la Vía] es el resultado en curso de la gente de la antigüedad; y lo que la gente de la antigüedad ha propiciado es exactamente la capacidad de los antiguos para dar lugar a la gente contemporánea. El [ejemplo] de la gente de la antigüedad es el comportamiento íntimo de la gente contemporánea; y el comportamiento de la gente contemporánea es exactamente de modo que la gente contemporánea pueda usar [el ejemplo de] la gente de la antigüedad. Debido a esto, los antiguos no pueden evitar ser usados por la gente contemporánea, y la gente contemporánea no puede evitar ser una consecuencia de los antiguos.

Es imposible quitar un solo hilo o añadir un solo cabello. Por tanto, hemos permanecido pacíficamente [en el período de práctica] durante novena días, sin salir del monasterio durante tres meses. Habiendo llegado a tal punto, está bien llamarnos gente antigua; está bien llamarnos gente moderna; está bien no llamarnos ni gente antigua ni moderna. Podemos llamarnos así por primera vez.

Después de una pausa, Dōgen dijo: Solo este ver y oír va más allá de ver y oír, y no hay más sonidos ni colores que ofrecer. (3) Habiéndose establecido completamente en esto, estáis genuinamente más allá de las dudas. Tanto si hacéis o no distinciones entre lo antiguo y lo moderno, ¿cuál es el problema? Respetuamente espero que os cuidéis.

– Notas –

(2) Esta es una cita del del Volumen 15 del Shūmon Rentō Eyō («Colección de la esencia de la lámpara del Dharma ininterumpido», Zongmen Liandeng Huiyao en chino), en la sección sobre Baoming Renyong.

(3) «Solo este ver y oír va más allá de ver y oír, y no hay más sonidos ni colores que ofrecer» es una cita de [Sanping Yizhong](#), citada por [Hongzhi Zhengjue](#) en el caso 85 de su colección de [kōans](#), «Crónica de indagaciones adicionales». [Yunmen](#) también cita este dicho. Véase: [[Master Yunmen, App](#), pág. 160].

Nueve veces nueve en la nieve profunda

Shōsan 4. Reunión informal en el solsticio de invierno

Un antiguo respetable dijo: «Nueve veces nueve hacen ochenta y uno, pero nadie puede entender este cálculo. Dos veces quinientas monedas son originalmente una ristra de dinero». (2)

Un antiguo respetable hablo así. Todos, ¿queréis entender esto claramente? «Nueve veces nueve hacen ochenta y uno, pero nadie puede entender este calculo», horizontalmente mil, verticalmente diez mil, horizontalmente diez, verticalmente uno; esto es responder a la ocasión y recibir apoyo. «Dos veces quinientas monedas son originalmente una ristra de dinero», monedas de cobre, hierro, plata y oro; esto es la primera [aparición del] yang y [el incremento de la luz diurna] alcanzando su culminación. Siendo ya así, todos, ¿cómo decís una frase para congratularos mutuamente por haberse encontrado con los ancestros de buda?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Aunque alrededor de nuestro hogar en la montaña cada noche la nieve es profunda, con los ciruelos floreciendo en la nieve, la gran tierra es fragante. Respetuosamente espero que os cuidéis.

– Notas –

(2) «Nueve veces nueve hacen ochenta y uno» es un dicho frecuente de [Yunmen](#), utilizado, por ejemplo, para responder a la pregunta: «¿Cuál es el camino más allá?» [Iriya Yoshitaka](#) sugirió que en la dinastía Tang las tablas de multiplicar empezaban con nueve por nueve, así que esto indica el conocimiento más común y básico. Véase: [[Master Yunmen, App, págs. 90, 105](#)]. «Dos veces quinientas monedas son originalmente una ristra de dinero» se refiere a dos antiguas unidades de moneda, pero básicamente es como decir que cien céntimos son originalmente un euro. Se desconoce la fuente de esta cita.

Un gran Dōjō

Shōsan 5. Reunión informal en la víspera de Año Nuevo

Después de expresar su agradecimiento a los administradores del templo, los responsables de los departamentos monásticos, (2) y la gran asamblea, Dōgen dijo: Los [bodhisattvas](#) suscitan la mente [del despertar] y entran en la cocina. Las fosas nasales están bien perforadas y el arroz es fragante. (3) Con [los monjes] una y otra vez llevando agua y recogiendo leña, me doy cuenta de que Eiheiji es un gran lugar de práctica. (4)

Recuerdo que un monje le preguntó una vez a [Zhaozhou](#): «Dos espejos uno frente al otro, ¿cuál es más brillante?».

Zhaozhou dijo: «Viejo monje, tus párpados cubren el Monte Sumeru». (5)

Supongamos que esto fuese en Eihei y alguien me preguntase: «Dos espejos uno frente al otro, ¿cuál es más brillante?». Simplemente me pondría frente a él y, sujetando mi bastón, le diría: Esto es un bastón de monje.

Supongamos que le dijese a este viejo: «Esto es lo que fuiste capaz de estudiar en la larga plataforma de los monjes. ¿Cuál es la Vía de ir más allá de los ancestros del Buda?».

Dōgen arrojó su bastón, descendió de su asiento y dijo: «Respetuosamente espero que os cuidéis».

– Notas –

(2) Los administradores del templo son los *chiji*, incluyendo al *tenzo* o jefe de cocina, y los encargados de los departamentos monásticos son los *chōshū*. Todos ellos son los diversos cargos responsables del mantenimiento del monasterio. Véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community. A Translation of [Eihei Shingi](#), Leighton and Okumura, págs. 50, 52, 208–209].

(3) «Las fosas nasales están bien perforadas» es literalmente «noblemente perforadas». Puesto que la perforación de las fosas nasales es una imagen para el adiestramiento de bueyes usada para la formación -el adiestramiento- de los discípulos, en este caso es una imagen para practicantes avanzados.

(4) «Lugar de práctica» en este caso es *dōjō*, literalmente «lugar de la Vía», que se usa para el asiento de la Bodhi donde el Buda despertó, pero también se usa comúnmente para diversos centros de formación, incluyendo las artes marciales.

(5) Véase: [Recorded Sayings of Zen Master Joshu, Green, pág. 118].

Nuestro templo es el gran despertar

Shōsan 6. Reunión informal para el comienzo del período de práctica de verano

Al reunirnos juntos en el lugar para seleccionar budas, nos comprometemos y afirmamos el asunto de nuestro periplo de práctica. (2) Al no abandonar el monasterio, ¿en qué se parecen mis piernas a las de un burro? Al proteger la vida, todas las personas tienen sus propias condiciones de vida. (3) En cuanto a los noventa días de dinero para arroz de [Yunmen](#), ¿cómo no iba a ser este arroz el sí mismo? (4) En cuanto a lo de [Dongshan \[Liangjie\]](#): «Sin un centímetro de hierba en diez mil kilómetros», hay puertas tanto al este como al oeste. (5) Los viejos maestros en las diversas direcciones moran todas en la punta del bastón de [Huangbo](#). (6) Cientos de miles de samādhis no están separados del pecho de [\[Hongzhou\] Shuiliao](#). (7) Por ello se dice: «Haz el gran y perfecto despertar dentro de nuestro propio edificio del templo». Ahora el edificio de nuestro templo es el gran y perfecto despertar. «El cuerpo y la mente moran pacíficamente en la sabiduría de la naturaleza de la igualdad». (8) Muchos sí mismos están morando pacíficamente dentro de un sí mismo, el cuerpo único dentro de muchos cuerpos se compromete con la Vía.

Todos vosotros, ¿queréis entender esta verdad? Debemos comer arroz con la boca de la asamblea, nuestra vitalidad debe ser la fuerza de la asamblea. Respetuosamente espero que os cuidéis.

– Notas –

(2) El «lugar para seleccionar budas» es *senbutsujō*, otro nombre para la sala de los monjes. «Periplo de práctica» es *angya*, o «peregrinaje», en este caso se refiere a dejar de viajar durante el período de práctica.

(3) «¿En qué se parecen mis piernas a las de un burro?» y «Cada persona tiene sus propias condiciones de vida» son dos de las «tres barreras» de [Huanglong Huinan](#). Véase el discurso en la sala del Dharma [número 420 «Las tres barreras en un simple mudrā»](#).

(4) Una vez, al final de un período de práctica de verano, Yunmen les pidió a los monjes que le devolviesen el dinero de la comida de noventa días. Véase: [\[Master Yunmen, App. pág. 130\]](#).

(5) Al final de un período de práctica de verano, Dongshan sugirió que los monjes que se marchaban deberían ir a donde no hubiese ni un centímetro de hierba en diez mil kilómetros. Véase el caso 89 de: [\[Book of Serenity, Cleary, págs. 382–384\]](#).

(6) Sobre el bastón de Huangbo, véase el discurso en la sala del Dharma [número 493 «Sesenta golpes de una abuela»](#).

(7) Cuando Hongzhou Shuiliào le preguntó a su maestro Mazu por qué Bodhidharma había venido del oeste, Mazu le dio una patada en el pecho; Shuiliào, derribado, se iluminó enormemente. Se levantó riéndose y, frotándose las manos, dijo: «Qué excelente. El origen de los cientos de miles de samādhis e inconmensurables significados se pueden entender en la punta de un cabello». Más adelante, le dijo a sus estudiantes: «Desde que me dio la patada mi maestro Mazu hasta ahora, no puedo dejar de reír». Véase: [Transmission of the Lamp, [Ogata](#), págs. 289–290 y [Sun-Face Buddha, Cheng Chien](#), pág. 77].

(8) Esta es una cita del Sutra de la Completa Iluminación, en el capítulo «El bodhisattva completamente iluminado». Véase: [[Sutra of Perfect Enlightenment, Muller](#), pág. 232 y [Complete Enlightenment, Sheng-yen](#), pág. 59]. Dōgen también la cita en el ensayo Shōbōgenzō Ango (Período de práctica). Véase: [[Beyond Thinking, Tanahashi](#), y [Master Dogen's Shobogenzo, book 4, Nishijima and Cross](#), pág. 85].

Un año de Dharma completo

Shōsan 7. Reunión informal para la clausura del período de práctica de verano

¿Queréis ver la finalización del año de Dharma? (2)

Dōgen hizo un círculo [en el aire con su hossu] y dijo: Viene de esto.

De nuevo Dōgen hizo un círculo y dijo: Al estar aquí, está completo. Al ser capaces de practicar el Zen del gran rábano, llenamos los vientres de los burros y las barrigas de los caballos. (3) Al ser capaces de practicar el Zen de la jarra de cristal de agua, la destrozamos y siete flores se rasgan en ocho trozos. (4) Al ser capaces de practicar el Zen del Tathāgata, nuestros ojos no tienen fuerza y esta vida queda empobrecida. Al ser capaces de practicar el Zen Ancestral, este desastre alcanza a nuestros descendientes. (5)

Al practicar de tales formas, por favor decidme, ¿cuál es la intención de Eihei? Simplemente ver el sol saliendo por el este. ¿Quién puede entonces beber el té de [Zhaozhou](#)? (6)

– Notas –

(2) Al final del período de práctica de verano, se consideraba que los monjes habían completado otro «año de Dharma» de antigüedad desde su ordenación, lo que afectaba a su posición en el monasterio, incluyendo el orden de sus lugares en la sala de los monjes.

(3) El «Zen del gran rábano» se refiere a una historia sobre Zhaozhou, y por ello se podría interpretar como el «Zen de Zhaozhou». Véase el discurso en la sala del Dharma [número 438 «La importancia de practicar con buenos amigos»](#). Al ser preguntado si había estudiado estrechamente con su maestro [Nanquan](#), Zhaozhou dijo: «En la Provincia Zhen cultivan rábanos grandes». Sobre los vientres de burros y las barrigas de caballos, véanse los discursos en la sala del Dharma 114, [número 128 «Las reuniones vespertinas y la plena expresión de los grandes monasterios»](#), [número 276 «La última pirueta de Tiantong Rujing»](#) y [número 390 «Cómo respirar en zazen»](#).

(4) «Jarra de cristal de agua» se refiere a una frase de [Dahui](#) en sus comentarios kōan: «El Arsenal de la Puerta Esencial del Maestro Zen Dahui Pujue», recopilados en 1186. Dahui era el principal maestro de la escuela [Linji](#) en la China de los Song en el período anterior a Dōgen, y a veces Dōgen lo criticaba duramente. Probablemente esto también está implícito aquí en el destrozo de este Zen.

(5) Para el «Zen del Tathāgata» y el «Zen Ancestral», véase el discurso en la sala del Dharma [número 52 «El estudio de los sonidos y colores»](#) y su nota 2. En general, el Zen del Tathāgata se refiere a una práctica basada en el estudio de los sutras, y Zen Ancestral se refiere a una práctica aplicada a la actividad cotidiana.

(6) Para el té de Zhaozhou, véase el discurso en la sala del Dharma [número 428 «El té de Zhaozhou en el pico del Buitre»](#) y su nota 2.

Noventa días de gran paz

Shōsan 8. Reunión informal para la apertura del período de práctica de verano

El maestro [Cihang \[Fapo\]](#) fue un venerable maestro en el linaje de [Huanglong](#). Cuando residía en el templo de las Cuatro Claridades en el Monte Tiantong, en una reunión informal para la apertura del período de práctica de verano, dijo: «Los practicantes Zen deberían primero tener la nariz erguida, luego deben tener los ojos claros y brillantes. Lo siguiente es que deben valorar el penetrar tanto la esencia como su expresión. Después de eso, llegan por igual a la capacidad energética y su función, y luego entran en los budas y demonios, el sí mismo y el otro que llegan juntos. ¿Por qué es esto? Cuando la nariz está erguida, todo está erguido. Esto es como una persona que reside en un hogar; si el maestro está erguido, todo bajo él se transforma de forma natural. Por eso, ¿cómo podemos hacer que nuestra nariz esté erguida? Un antiguo sabio [\[Huangbo\]](#) dijo: ‘Sed firmes en no fluir a un segundo pensamiento, y entraréis por nuestra puerta esencial’. ¿No es esto hacer una norma para vosotros que se aproxima [a vuestro verdadero yo] antes de que vuestros padres naciesen?». Luego dijo: «El largo período de noventa días comienza mañana. Vuestra práctica no debería ir más allá de las directrices».

El maestro Dōgen dijo: Si bien un antiguo sabio dijo: «Sed firmes en no fluir a un segundo pensamiento», yo, Eihei, también digo: Sed firmes en no fluir a un primer pensamiento; sed firmes en no fluir al no pensamiento. Todos, si practicáis y estudiáis así, finalmente lo conseguiréis.

Esta noche, yo, Eihei, no envidio el karma de las palabras, y os digo a todos vosotros: El largo período de noventa días comienza mañana. Vuestra práctica no debería ir más allá de las directrices. Sentaos en vuestros *zafus* despreocupados de otros asuntos; a lo largo de todo el día, en silencio, apreciad serenamente la gran paz.

El significado del pino verde

Shōsan 9. Reunión informal con motivo del solsticio de invierno

He aquí una historia. Un monje le preguntó a [Zhaozhou](#): «¿Cuál es el significado de que el maestro ancestral [\[Bodhidharma\]](#) hubiese venido del Oeste (la India)?» (2)

El maestro Dōgen dijo: Vuestra lengua es mi lengua.

Zhaozhou dijo: «El ciprés del jardín».

El maestro Dōgen dijo: Es difícil manifestar directamente la función de ir más allá de su cara, pero [Zhaozhou] ofreció el estilo del linaje de [los últimos] diez mil años por el bien de esta persona.

El monje dijo: «Maestro, no uses objetos para guiar a la gente».

El maestro Dōgen dijo: «Está forzando sus ojos para intentar ver la Estrella Polar [detrás de su cabeza].

Zhaozhou dijo: «No estoy usando objetos para guiar a la gente».

El maestro Dōgen dijo: Sin ningún sonido en las ramas, la brisa transporta el color de la primavera.

El monje preguntó [otra vez]: «¿Cuál es el significado de que el maestro ancestral hubiese venido del Oeste?»

El maestro Dōgen dijo: El próximo año de nuevo habrá nuevas ramas floreciendo abundantemente; el viento primaveral nunca descansa.

Zhaozhou dijo: «El ciprés del jardín».

El maestro Dōgen dijo: ¿Quién puede enfrentarse a esto y aún así [ser capaz] de atrapar peces y camarones? (3)

Ahora, si bien esto es así, yo, Eihei, tengo algo más que decir. ¿Queréis escucharlo?

Después de una pausa, Dōgen dijo: En el frío del año, puedo conocer el significado del pino verde, y de nuevo planto su raíz espiritual en la cima de la montaña.

Durante mucho tiempo la asamblea ha estado de pie compasivamente. Respetuosamente espero que os cuidéis.

– Notas –

(2) Dōgen también comenta esta historia en los Discursos en la Sala del Dharma [número 433 «El significado del ciprés»](#) y [número 488 «Un canto por el ciprés»](#), y en el [caso 45 de los kōans con comentario en verso del Volumen 9 «El tocón del ciprés de Zhaozhou»](#). Véase la [nota 1](#) del Discurso 488 para más referencias.

(3) En este caso, atrapar peces y camarones puede querer decir que el verdadero significado no puede ser capturado.

Instrucciones del linaje para el Fin de Año

Shōsan 10. Reunión informal en la víspera de Año Nuevo

Esta reunión informal es [donde se brindan] las instrucciones del linaje de todos los budas y ancestros. En nuestro país, Japón, en las generaciones previas no se había escuchado el nombre de esta [*shōsan*], y mucho menos se había practicado. Desde que yo, Eihei, transmití esto por primera vez, han pasado ya veinte años. (2) Esto es una suerte para nuestro país y una alegría para la gente. ¿Por qué es así? Esto procede del maestro ancestral [[Bodhidharma](#)] que llega desde el Oeste, y el Dharma del Buda que entra en la tierra de China. Lo que llamamos instrucciones del linaje es no llevar a cabo nada que no sea la actividad de los ancestros del Buda, y no vestir nada que no sea los mantos del Dharma de los ancestros del Buda. Lo que llamamos actividad es, habiendo abandonado rápidamente la fama y el lucro y desechando para siempre el egocentrismo, sin acercarse a los gobernantes y ministro del país y sin codiciar donantes ni protectores, llevad vuestra propia vida ligeramente en recogimiento al interior de las montañas y valles y apreciad el Dharma, sin salir nunca del monasterio. Una gran joya preciosa no es el [verdadero] tesoro, sino que hay que apreciar cada momento. Sin preocuparse por la miríada de asuntos, comprometéos con la Vía con mente única. Siendo así, seréis los discípulos directos de los ancestros del Buda y los [maestros](#) guía de los seres humanos y celestiales.

Ciertamente, haber despertado la mente de la bodhi y haber practicado y estudiado con buenos maestros es una gran señal [de budeidad tras la práctica] a lo largo de tres inconmensurables kalpas. Gran asamblea, ¿queréis ver los tres inconmensurables kalpas?

Dōgen dibujó un círculo con su hossu y a continuación dijo: gente, ¿cómo llamáis a esto? ¿podéis llamar a esto un círculo? ¿podéis llamar a esto un cuadrado? ¿podéis llamar a esto la existencia original? ¿podéis llamar a esto la existencia actual? ¿podéis llamar a esto el movimiento del tiempo y el cambio de los años a través de la primavera y el otoño, el invierno y el verano?

¿podéis llamarlo impregnar verticalmente los tres tiempos y llenar horizontalmente las diez direcciones? Si lo llamáis de cualquiera de estas formas estaréis completamente equivocados y caeréis inmediatamente en los puntos de vista erróneos de los de fuera de la Vía. Por tanto, la virtud de estos tres inconmensurables kalpas no puede ser evaluada según los cálculos de los seres humanos y celestiales. ¿Por qué es así?

Esta noche es el trigésimo día del duodécimo mes y mañana es el comienzo de un gran nuevo año. No es posible en absoluto llamar a mañana el último día del último mes y no es posible llamar a esta noche el comienzo del nuevo año. Puesto que no podemos llamar a este duodécimo mes el nuevo año, sabemos que el nuevo año ciertamente no ha llegado. No podemos llamar al nuevo año el duodécimo mes, por lo que sabemos que el viejo año de hecho no ha pasado. El viejo año no ha pasado todavía y el nuevo año tampoco ha llegado. El ir y el venir no se mezclan; lo nuevo y lo viejo están más allá de la dicotomía.

Así, un monje preguntó a [Shimen Huiche](#) [Sekimon Etetsu]: «¿Cómo es el tiempo cuando el año se ha terminado?»

Shimen dijo: «El anciano Wang del pueblo del este quema dinero por la noche». (3)

Más tarde, un monje preguntó a [Kaixian Shanxian](#): «¿Cómo es el tiempo cuando el año se ha terminado?»

Kaixian dijo: «Como antaño, el principio de la primavera aún es frío».

Esta noche, supongamos que un monje me preguntase a mí, Eihei: «¿Cómo es el tiempo cuando el año se ha terminado?»

Simplemente le diría: En la nieve, una rama de flores de ciruelo se abre.

Habéis estado de pie durante un tiempo, hasta bien entrada la noche. Respetuosamente espero que os cuidéis.

– Notas –

(2) Estos veinte años no pueden ser exactos. No conocemos las fechas exactas de estas *shōsan* celebradas en Eihei-ji, pero las primeras reuniones informales de Dōgen en Kioto fueron menos de veinte años antes de las últimas enseñanzas de Dōgen en 1252 y su muerte en 1253. Dōgen fundó su primer templo, Kōshō-ji, en 1233, y, hasta donde sabemos, no dio ninguna charla antes de esto. No celebró nada que pudiese llamarse *shōsan* hasta 1235.

(3) Quemar algo de dinero la víspera de Año nuevo era una costumbre china para apaciguar los espíritus. Tanto este como el siguiente intercambio proceden de los Dichos Registrados de [Yuanwu Kegui](#) [Engo Kokugon].

Por el amor de los vivaces ojos de Buda

Shōsan 11. Reunión informal para el comienzo del período de práctica de verano

El maestro Zen [Cihang \[Fapo\]](#) fue un venerable enseñante en el linaje de [Huanglong](#). Residió en el monasterio Tiantong durante treinta años, y en una reunión informal por la ocasión del comienzo de período de práctica de verano, dijo: «Los practicantes Zen deberían, primero, tener la nariz erguida, luego deben tener los ojos claros y brillantes. Después de eso, deben valorar el llegar tanto a la esencia como a su expresión». (2)

Gran asamblea, ¿queréis entender el significado del dicho del viejo Cihang, la nariz está erguida? Si podéis entender esto, es que habéis perforado vuestras fosas nasales. (3) ¿Queréis entender lo

de los ojos claros y brillantes? [Vuestros viejos ojos] han sido sustituidos por nueces de jabón por un observador. (4) ¿Queréis entender el llegar tanto a la esencia como a su expresión? *Dōgen golpeó su asiento una vez con su hossu y dijo*: La esencia ha llegado, la expresión ha llegado. Hay un medio hábil para ir más allá.

El viejo Cihang dijo también: «El largo período de noventa días comienza mañana. Vuestra práctica no debería salirse de la directrices». Gran asamblea, deberíais saber que éstas son buenas palabras.

Esta tarde yo, Eihei, hablaré por el bien de todos. Gran asamblea, ¿queréis entender que la práctica no se sale de las directrices? Desde mañana hasta el final del período de práctica, durante noventa días a lo largo de tres meses, de izquierda a derecha, de este a oeste, yendo más allá de los budas y trascendiendo a los ancestros, dejad caer cuerpo y mente y perforad vuestra nariz. Entrando a la sala de los monjes, entrando a la sala de Buda, llegando a la cocina, llegando a la puerta de entrada, todas son prácticas que no se salen de las directrices. Todos los ancestros de Buda y todos los monjes de mantos remendados juntos no pueden practicar fuera de las directrices. Incluso si quisiesen practicar fuera de las directrices, no sería posible.

Si bien esto es así, esta noche yo, Eihei, continúo los dos dichos del maestro Zen Cihang por el bien del testimonio sobre [el valor de] no marcharse nunca durante noventa días.

Después de una pausa, Dōgen dijo: El largo período de noventa días comienza mañana, sin práctica fuera de las directrices. Las sandalias de paja y los bastones de monje se dejan completamente de lado, por el simple amor al ojo vital de Gautama.

Durante un largo rato la asamblea ha estado de pie compasivamente. Respetuosamente espero que os cuidéis.

– Notas –

(2) Esto forma parte de la cita más larga comentada por Dōgen en la reunión informal [número 8 «Noventa días de gran paz»](#), probablemente en la apertura del período de práctica de verano anterior.

(3) Perforar vuestra nariz tiene el significado de ponerse un aro en la nariz para ser guiado y adiestrado como un buey, pero también se refiere a respirar con facilidad.

(4) Las [nueces de jabón](#) son mencionadas por Dōgen como parecidas a los ojos de Buda, y se usan como cuentas de rosario. Véase el discurso en la sala del Dharma [número 143 «Cuernos ocultos tras la Osa Mayor»](#) y su nota 2 del volumen 2. Las cuentas de nueces de jabón se mencionan también en los discursos en la sala del Dharma [número 178 «La capacidad de los estudiantes»](#), [número 317 «La certeza antes de que floreciesen los melocotones»](#), [número 389 «Los sentidos afinados por zazen»](#) y [número 402 «Una filosofía perjudicial sobre el yo y el espíritu»](#).

El néctar en las formas y los rituales

Shōsan 12. Reunión informal para la clausura del período de práctica de verano

Las reuniones informales son fundamentalmente para exaltar las instrucciones del linaje. Sin embargo, no están atrapadas en las formas y los rituales de las tres mil decorosas maneras, y no tratan las vanas dificultades de las ochenta mil minucias de la práctica formal. (2) Estas [instrucciones del linaje] son simplemente los cojines de sentarse (*zafus*) y las tablillas Zen de los siete budas, y el origen de la raíz vital de los ancestros. (3) Por lo tanto, esto no está en el reino de los cuatro dhyānas o los ocho samādhis. ¿Cómo se podría medir en términos de los tres sabios

o las diez etapas sagradas? Simplemente sentaos cada día, dejando caer cuerpo y mente. No os preocupéis con una escena de confusión risible sobre [las comparaciones entre] bárbaros y civilizados. No perdáis un momento en vano, sino apreciad siempre el tiempo.

Si preguntáis sobre lo universal y lo particular de esto, el gran venerable precioso es evidente y magnífico. Justo en este preciso momento, ¿cómo es? Gran asamblea, ¿queréis establecer claramente esto?

Después de una pausa, Dōgen dijo:

En todo el claro y brillante mundo, nada está oculto.
Sentándose, cortando a Vairocana, no se puede igualar.
Las ocas que beben leche en el agua pueden tragar el puro sabor [de la leche].
Las abejas que recolectan néctar de las flores
no estropean el resto de la fragancia. (4)

Respetuosamente espero que os cuidéis mucho.

– Notas –

(2) «Tres mil maneras» se refiere a los 250 preceptos de los monjes, multiplicados por las cuatro posiciones (caminar, estar de pie, sentarse y acostarse) y multiplicados de nuevo por los tres tiempos (pasado, presente y futuro), lo que hace tres mil.

(3) (N. del T.) Sobre las tablillas Zen, puedes leer los discursos en la sala del Dharma:

- [número 69 «Presentando una ofrenda».](#)
- [número 348 «Como un loto en llamas»](#) y su nota 4.
- [número 380 «Simplemente practicad la Vía del Buda».](#)
- [número 505 «Sentándose durante el verano».](#)

(4) [Vairocana](#) es el *dharmakāya*, o cuerpo de la realidad de Buda, que abarca el mundo fenoménico en su conjunto. Cortar a Vairocana aquí quiere decir ir más allá de Buda, reuniéndose directamente con el presente inmediato. «Las ocas que beben leche y las abejas que recolectan miel» es una imagen tradicional, utilizada, por ejemplo, por [Hongzhi](#) en su poema «Orientación para la iluminación silenciosa». Véase: [\[Cultivating the Empty Field, Leighton and Wu, pág. 68\]](#).

El retorno al origen

Shōsan 13. Reunión informal en el solsticio de invierno

Hermanos mayores y menores, donde madura la gran virtud, surge inmediatamente la primera energía de luminosidad. (2) Las diez mil cosas pueden retornar y ver directamente al venerable respetable [Buda]. Por eso se dice: «El mundo entero en las diez direcciones es tu propio simple ojo; el mundo entero en las diez direcciones es tú mismo; el mundo entero en las diez direcciones es tu propia luz radiante; el mundo entero en las diez direcciones es esta puerta de liberación». (3) ¿Qué lugar no es un lugar donde alcanzas la budeidad? ¿Qué momento no es un momento en el que expones el Dharma? ¿No conoces el dicho de que aún cuando el [Bodhisattva] de la Luminosidad Protectora no había descendido del Cielo Tuṣita, el simple círculo estaba completo, extendiéndose en las diez direcciones. (4)

Aprecio estas palabras [de [Hongzhi](#)].

He aquí una historia. (5) El Maestro Zen [Nanyue \[Huairang\] Dahui](#) visitó una vez al sexto ancestro [[Huineng](#)] en Caoxi. El ancestro le preguntó: «¿De dónde vienes?».

Nanyue dijo: «Vengo del lugar de Maestro Nacional [Songshan \[Hui\]an](#)».

El ancestro dijo: «¿Qué es esto que viene así?».

Nanyue nunca dejó de lado esta pregunta. Después de ocho años le dijo al sexto ancestro: «Yo, Huairang, ahora puedo entender la pregunta: '¿Qué es esto que viene así?' con la que me recibiste tras llegar por primera vez a verte».

El sexto ancestro preguntó: «¿Cómo lo entiendes?».

Nanyue dijo: «Explicar o demostrar algo en absoluto daría en el blanco».

El sexto ancestro dijo: «Entonces, ¿consideras que hay práctica-realización o no?».

Nanyue dijo: «No es que no haya práctica-realización, sino que únicamente no puede ser profanada».

El sexto ancestro dijo: «Esta no profanación es exactamente lo que los budas protegen y cuidan. Yo soy así, tú eres así, y los ancestros de la India también son así».

Caoxi le hizo una buena pregunta a su estudiante y Nanyue empleó bien su esfuerzo. Si bien esto es así, quiero contar las piedras blancas y negras de [Śāṇavāsin](#). Debido a la veneración por su maestro, [[Upagupta](#), el discípulo de Śāṇavāsin] pudo sentir el resplandor del rizo de pelo blanco. (6) Justo en un momento así, en definitiva, ¿qué se puede decir?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Los cuatro grandes elementos retornan a su propia naturaleza, tal como un niño se vuelve hacia su madre. (7)

Ya entrada la noche, la asamblea es compasiva. Respetuosamente espero que os cuidéis.

– Notas –

(2) «La primera energía de luminosidad» es literalmente «el primer yang», que conlleva que los días son cada vez más largos y brillantes. El fragmento desde «donde madura la gran virtud» hasta «el simple círculo estaba completo, extendiéndose en las diez direcciones» (incluyendo la frase de Changsha) es una cita de una *shōsan* en el solsticio de invierno de Hongzhi Zhengjue en el volumen 1 de su Crónica Extensa.

(3) Esta cita es de [Changsha Jingcen](#).

(4) «Luminosidad Protectora» era el nombre del Buda Śākyamuni cuando aún era un [bodhisattva](#) en el Cielo Tuṣita, esperando a descender al mundo y convertirse en el próximo Buda.

(5) Esta historia también se relata en el discurso en la sala del Dharma [número 374 «La protección de la no profanación»](#) y como caso [número 59 «Oro refinado que viene así»](#) de la colección de [kōans](#) del volumen 9. Véase también la nota 1 del [discurso en la sala del Dharma número 3 «Sin negar lo falso, sin ocultar lo recto»](#).

(6) Hay una historia en la que el tercer ancestro de la India en el linaje Zen, Śāṇavāsin, discípulo de Ānanda, le dio a su discípulo Upagupta piedras blancas y negras, y le dijo que contase las piedras negras cuando apareciese la mente mala, y las piedras blancas cuando apareciese la mente buena. El rizo de pelo blanco se refiere al rizo de pelo en la frente de un Buda desde donde se emite luz.

(7) «Los cuatro grandes elementos retornan a su propia naturaleza, tal como un niño se vuelve hacia su madre» es de la Armonía entre la Diferencia y la Mismidad (Sandōkai en japonés) de [Shitou Xiqian](#). Véase: [[Cultivating the Empty Field, Leighton, págs. 74–75](#); y [Branching Streams Flow in the Darkness, Suzuki, págs. 20–23](#)].

La firme roca en la puerta

Shōsan 14. Reunión informal en la víspera de Año Nuevo

He aquí una historia. [Yaoshan](#) le preguntó a [su discípulo] [Yunyan](#): «Además de quedarte con [Baizhang](#), ¿dónde más has estado antes de venir aquí?».

Yunyan dijo: «He estado en Guangnan».

Yaoshan dijo: «He oído decir que la roca redonda fuera de la puerta este de la ciudad de Guanzhou fue desplazada por el señor de la ciudad. ¿Es así?».

Yunyan dijo: «No solo el señor de la ciudad, sino que incluso si toda la gente del país lo intentase, no podrían moverla». (2)

Yaoshan y Yunyan han hablado así. ¿Cómo puedo yo, Eihei, eludir hablar? No solo el señor de la ciudad, no solo todo el país, sino que si todos los budas de los tres tiempos y todos los maestros ancestrales empleasen toda su fuerza para tratar de desplazarla, no cedería. ¿Por qué esto es así?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Todas y cada una de las cosas como tales no tienen ni interior ni exterior; cada partícula es firme, establecida en samādhi. ¡Qué maravilloso y extraordinario! (3) El cuerpo entero es brillante y resplandeciente, más allá del valor de las joyas.

– Notas –

(2) Esta historia aparece en el volumen 14 del Keitoku Dentōroku (La transmisión de la lámpara Jingde), en la sección de Yunyan. El «quedarse con Baizhang» de Yunyan se refiere a que Yunyan fue el asistente personal de Baizhang durante veinte años, pero sin llegar a comprender. Finalmente Yunyan sucedió a Yaoshan, aunque todavía hay dudas sobre su comprensión. Véase: [[Transmission of Light, Cleary, págs. 160–163](#) y [Book of Serenity, Cleary, págs. 206–209, 291–293](#)].

(3)

[Dongshan Liangjie](#) exclamó: «¡Qué extraño y maravilloso!» después de darse cuenta de que los seres no sensibles exponen el Dharma. Añadió que: «cuando escuchas con tus oídos no puedes oírlo, cuando escuchas con tus ojos puedes oírlo». Véase: [[Record of Tung-shan, Powell, págs. 23–26](#) y *Mind of Chinese Ch'an*, Wu, p. 99].

Transmitiendo las joyas de las palabras de Yaoshan

Shōsan 15. Reunión informal para el comienzo del período de práctica de verano

He aquí una historia. Hacía mucho tiempo que [Yaoshan](#) no había subido a la sala [a dar una charla]. (2) El director dijo: «Hace tiempo que la gran asamblea ha carecido de la amable instrucción del maestro».

Yaoshan dijo: «Toca la campana». Se hizo sonar la campana y la asamblea se reunió. Yaoshan ascendió al asiento. Al cabo de un rato, simplemente descendió del asiento y regresó a los aposentos del abad.

El director le siguió y le dijo: «Maestro, antes estuviste de acuerdo en exponer el Dharma a la asamblea. ¿Por qué no nos ofreciste ni una sola palabra?

Yaoshan dijo: «Hay maestros de los sutras para los sutras, y maestros de los comentarios para los comentarios. ¿Por qué culpas a este viejo monje?

Gran asamblea, ¿queréis entender el significado de que Yaoshan hablase así? Las nubes en el cielo azul; [Baofu \[Congzhan\]](#) señala al bote. El agua en la botella; [\[Luohan\] Dizang \[Guichen\]](#) siembra los campos. (3) El sueño de una persona muda se hace realidad por una persona muda; una mujer anciana expone el Zen de una mujer anciana. Las joyas sin pulir al interior de los picos de la montaña producen nubes vigorosamente; las flores de loto al interior de nuestras manos se abren hacia el sol. Si bien he hablado así, yo, Kichijō, [el nombre de la montaña de Eiheiiji], esta noche una vez más me gustaría proclamar este significado, expresándolo en verso.

Después de una pausa, Dōgen dijo:

Lo que los niños de la casa obtienen son las verdaderas monedas de oro.
Un buen caballo no espera siquiera por la sombra de la fusta.
¿Quién puede concebir a Yaoshan sin estas palabras?
Aún así, antiguos y modernos compiten para transmitir y difundir
[su verdad].

Habéis estado de pie durante un tiempo, hasta tarde en la noche. Cuidaos mucho.

– Notas –

(2) Esta historia aparece en el discurso en la sala del Dharma [número 492 «El buen karma del silencio atronador»](#) y también en el caso 7 del Shōyōroku. Véase: [\[Book of Serenity, Cleary, págs. 28–31\]](#).

(3) «Las nubes en el cielo azul; el agua en la botella» es un dicho de Yaoshan en respuesta a la pregunta del funcionario Li Ao: «¿Qué es la Vía?» en el volumen 14 del [Keitoku Dentōroku](#). Véase: [\[Mind of Chinese Ch'an, Wu, pág. 82\]](#).

El señalar al bote por parte de Baofu quizás se podría referir al caso 23 del Hekiganroku, en el que Baofu, caminando por las montañas, señaló y dijo: «Justo aquí está la cumbre del pico místico». Véase: [\[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 154–158\]](#).

(N. del T.) El señalar al bote por parte de Baofu más bien parece el caso 192 del Mana Shōbōgenzō:

Una vez, Baofu Congzhan caminaba junto a un río con su condiscípulo [Huiling](#), otro estudiante de Xuefeng. Huiling le dijo a Congzhan: «Ver la forma no es otra cosa que ver la mente. ¿Ves ese bote?».

Congzhan dijo: «Sí, lo veo».

Huiling dijo: «Dejando a un lado el bote, ¿qué es la mente?».

Congzhan señaló el bote.

Véase: [\[Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 249 ó *The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Loor*\]](#).

El sembrar los campos de Dizang se refiere a su respuesta a un maestro que había llegado del sur, donde decía que había extensos debates entre budistas. Dizang preguntó cómo se podría comparar eso con él, que solo sembraba

campos y cultivaba arroz para comer. Véanse el discurso en la sala del Dharma [número 425 «El trabajo en el Triple Mundo»](#) y el caso 12 del Shōyōroku [[Book of Serenity, Cleary, págs. 51–55](#)].

Renovar la carcajada

Shōsan 16. Reunión informal para la clausura del período de práctica de verano

Dōgen dibujó un círculo y dijo: Este es el gran asunto inconmensurable y principal. Todos los budas en los tres tiempos verifican esta única gran cuestión, y por el bien de todos los seres vivos emiten luz y exponen el Dharma. (2) Los maestros ancestrales de todas las generaciones practican esta cuestión principal, y ofrecen sus manos para entregar su médula. Los [bodhisattvas](#) que estudian la [prajñā](#) transmiten esta cuestión principal y la convierten en su rostro y sus cejas. Al sentarnos durante noventa días en el verano, trascendemos los tres tiempos, alcanzamos completamente el despertar y transformamos y liberamos a todos los seres.

Recuerdo que [Zhaozhou](#) le preguntó a [Daci \[Huanzhong\]](#): «¿Cuál es el cuerpo de prajñā?». (3)

Daci dijo: «¿Cuál es el cuerpo de prajñā?».

Zhaozhou soltó una sonora carcajada.

Al día siguiente, cuando Zhaozhou estaba barriendo el suelo, Daci preguntó: «¿Cuál es el cuerpo de prajñā?».

Zhaozhou arrojó la escoba y rugió de risa.

En un encuentro de estos dos viejos budas, Daci y Zhaozhou, no pudieron evitar esta maravillosa maravilla. ¿Cómo podemos valorarla? Ayer tomamos arroz en nuestros cuencos; esta mañana tomamos gachas de cinco sabores. Este es el modo de vida habitual en la casa de los monjes de mantos remendados. ¿Cómo es cuando se va más allá de los ancestros de buda? Gran asamblea, ¿queréis entender esto con claridad?

Después de una pausa, Dōgen dijo: El «¿cuál es el cuerpo de prajñā?» de Daci refresca la carcajada de Zhaozhou una vez más.

La asamblea ha estado de pie compasivamente durante un largo rato. Respetuosamente espero que os cuidéis.

– Notas –

(2) «Esta única gran cuestión» (traducido aquí también como «asunto o cuestión principal») es una referencia al capítulo 2 del Sutra del Loto, que describe la única gran causa por la que los budas aparecen en el mundo: guiar a los seres que sufren al camino del despertar. Véase: [[Threefold Lotus Sutra, Katō, Tamura, and Miyasaka, págs. 59–60](#)]. En castellano: «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró.

(3) Dōgen también cuenta esta historia en el discurso en la sala del Dharma [número 159 «El cuerpo de prajñā»](#). Véase: [Recorded Sayings of Zen Master Joshu, Green, pág. 162 ó [Radical Zen: The sayings of Jōshū. Translated with a commentary by Yoel Hoffmann](#)].

Nubes y aguas se encuentran de igual a igual con nubes y aguas

Shōsan 17. Reunión informal para el solsticio de invierno

Cuando las nubes y aguas son bastantes, llegan tanto de cerca como de lejos. (2) Cuando las gachas y el arroz son bastantes, justo en este momento tenemos nuestra vida. Las nubes fluyen por las montañas; las aguas son ilimitadas en el océano. En todas partes los monjes acceden a esta enseñanza esencial, ¿cómo podría haber un Dharma diferente para cada uno de ellos? Justo en este momento, ¿podéis todos entenderlo claramente? Los estudiantes con los ojos totalmente abiertos por todo su cuerpo me encuentran a mí, Kichijō [el nombre de la montaña de Eihei], una persona de nubes y aguas.

Recuerdo que el sexto ancestro [Dajian Huineng] le preguntó al Maestro [Nanyue Huai]rang: «¿De dónde vienes?» (3)

Nanyue dijo: «Vine del lugar del Maestro Nacional Songshan [Hui]an».

El ancestro dijo: «¿Qué es esto que viene así?».

Después de que hubiesen pasado ocho años, Nanyue le comentó al sexto ancestro: «Explicar o demostrar algo sería errar completamente».

El sexto ancestro dijo: «Entonces, ¿consideras que hay práctica-realización o no?».

Nanyue dijo: «No es que no haya práctica-realización, sino que únicamente no puede ser profanada».

Repito, [la respuesta de Nanyue llegó después] de que hubiesen pasado ocho años.

Esta noche, yo, Eihei, le pido prestada la boca [a Nanyue] para expresarlo plenamente y tomo su mano para practicar juntos. De nuevo, ¿queréis entender claramente el sentido de esta historia?».

Después de una pausa, Dōgen dijo: Quiero clarificar la persona cuya cabeza mide un metro de largo, y comentar con él sobre la prajñā como un igual. (4) Habéis estado de pie durante un tiempo, hasta tarde en la noche. Respetuosamente espero que os cuidéis.

– Notas –

(2) Hay varios juegos de palabras en esta primera frase, que se repiten a lo largo de todo el fragmento. El sujeto es «nubes y aguas», tanto literal como figuradamente a los monjes se les conoce comúnmente como nubes y aguas. «Bastante» (*soku*) también significa piernas, por lo que la frase también se podría leer como: «Los monjes llegan [a Eihei] usando sus piernas, tanto de cerca como de lejos», o, literalmente, «tanto corto como largo».

(3) Este diálogo se ofrece de forma ligeramente ampliada en la [reunión informal \(shōsan\) número 13 «El retorno al origen»](#), así como en el discurso en la sala del Dharma [número 374 «La protección de la no profanación»](#) y como caso de kōan [número 59 «Oro refinado que viene así»](#) del volumen 9.

(4) «La persona cuya cabeza mide un metro de largo» está citado del comentario en verso de [Xuedou](#) al caso 59 del *Hekiganroku* (Crónica del Barranco Azul). Véase: [\[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 387–388\]](#). En este caso, la persona con la cabeza de un metro de largo parece ser la forma de Dōgen para referirse «al que viene así». «Comentar con él sobre la prajñā como un igual» es de un poema sobre la campana de viento del maestro de Dōgen [Tiantong Rujing](#). Es el caso de kōan [número 58 «El ding-dong de la campana de viento»](#) de Dōgen en el Volumen 9.

También está citado por Dōgen en una versión ligeramente diferente en el *Shōbōgenzō Mahāprajñāpāramitā*. Véase: [\[Shōbōgenzō: Zen Essays, Cleary, pág. 26\]](#). El poema también es comentado por Dōgen en el *Hōkyōki*, sus diarios de

práctica en China. Véase: [Dōgen's Formative Years in China, Kodera, págs. 135, 191; y Enlightenment Unfolds, Tanahashi, pág. 23].

Corazones bondadosos en la nieve profunda

Shōsan 18. Reunión informal en la víspera de Año Nuevo

[Yaoshan](#) le preguntó a [su discípulo] [Yunyan](#): «Además de permanecer con [Baizhang](#), ¿en dónde más has estado antes de venir aquí?» (2)

Yunyan dijo: «He estado en Guangnan».

Yaoshan dijo: «He oído decir que la roca redonda fuera de la puerta del este en la ciudad de Guangzhou fue desplazada por el señor de la ciudad. ¿Es así?»

Yunyan dijo: «No solo el señor de la ciudad, sino que incluso si toda la gente de todo el país lo intentase, no podrían moverla».

Yaoshan y Yunyan se conocieron el uno al otro así. Yo, Eihei, soy su descendiente lejano, entonces, ¿cómo puedo evitar el estudiar esto?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Desde los tiempos antiguos hasta los modernos, la nieve profunda llena [la capital china] Chang'an. (3) Cuando [Dazu Huike](#) obtuvo la médula y [Bodhidharma](#) le transmitió el manto, el frío caló hasta el hueso. El cuerpo entero es brillante y resplandeciente. ¿Cómo podría ser evaluada su preciosidad? Las mentes bondadosas de las ancianas no están decepcionadas.

– Notas –

(2) Esta historia también aparece en la reunión informal [número 14 «La firme roca en la puerta»](#). En sus comentarios en esta reunión informal número 18, Dōgen parece estar particularmente respaldando la comprensión de Yunyan.

(3) Chang'an, literalmente «larga paz», era el nombre de la capital china, utilizado a veces para simbolizar la culminación de la paz y el nirvāṇa. Puesto que Eiheiji, el nombre del templo de Dōgen, también quiere decir «paz eterna», el uso aquí de «Chang'an» por Dōgen implica que Eiheiji estaba entonces cubierto por una profunda nieve de pleno invierno y que el propio Dōgen estaba cubierto por la paz de un profundo samādhi.

Sentarse erguido como el bambú

Shōsan 19. Reunión informal por el comienzo del período de práctica de verano

El maestro Zen [Huanglong \[Huinan\] Puxue](#) instruyó a su asamblea en un discurso en la sala del Dharma, diciendo: «Es bueno para los monjes morar en las montañas; abandonar los deseos en la tranquilidad es el Dharma de los [srāmana](#) [monjes]. Los sutras están allí, así que deberíais abrirlos y leerlos. Hay varios maestros a los que deberíais visitar y preguntarles. De esa manera, hubo un monje que consultó al gran maestro [Yunju \[Daoying\] Hongjue](#): 'En última instancia, ¿cómo es un monje?'. (2)

[Yunju Hong]jue dijo: 'Permanece bien en las montañas'.

El monje hizo una postración y se levantó.

[Yunju Hong]jue dijo: '¿Cómo lo entiendes?'.

El monje, dijo: 'Dentro de los reinos del bien y del mal, de la vida y de la muerte o de lo favorable y la adversidad, la mente de un monje es, en última instancia, inamovible como una montaña'.

[Yunju Hong]jue golpeó inmediatamente [al monje] una vez con su bastón y dijo: 'Has traicionado a los sabios anteriores y destruido a mis descendientes'.

[Yunju Hong]jue preguntó entonces al monje que estaba de pie al lado del primer monje: '¿Cómo entiendes esto?'.

Ese monje hizo una postración, se puso de pie y dijo: 'Un monje en última instancia permanece en las montañas, sus ojos no ven los colores negro y amarillo [del cielo y la tierra], sus oídos no oyen la música del bambú y las cuerdas'.

[Yunju Hong]jue dijo: 'Has traicionado a los sabios anteriores y destruido a mis descendientes'.»

[A continuación, en el comentario] Huanglong dijo: «¿Qué tipo de frase diréis para no traicionar a los sabios anteriores y no destruir a vuestros descendientes? Si podéis pronunciarla, adonde quiera que vayáis las montañas azules no serán otra cosa que el sitio de la iluminación. (3) Si no podéis hablar, el frío y el calor machacarán vuestras vidas, y los espíritus y los demonios estarán celosos de vuestro bienestar».

A continuación Huanglong golpeó su asiento con su *hossu* y descendió.

El maestro Dōgen dijo: Yunju y Huanglong hablaron así, ¿cómo puedo yo, Eihei, su descendiente lejano, evitar hablar? ¿Entendéis claramente su significado? Supongamos que alguien os preguntase: «En última instancia, ¿cómo es un monje?» y alguien respondiese: «Permanece bien en las montañas». Decidme, ¿cuál es el significado de este «permanecer bien en las montañas»?

Después de una pausa, Dōgen dijo: Encontrar las condiciones es exactamente la esencia, comprometerse [con cada] lugar para penetrarlo completamente. Con las rítmicas de los pinos junto a la ventana al amanecer, con el corazón de la luna en las aguas otoñales, criando la grulla finalmente aprecio su pureza. Al ver las nubes, nos armonizamos juntos sin prisa. Según la época y la estación, el susurro de la brisa es reconfortante y fragante. La mirada de cumbres y valles es oscura y brumosa con lloviznas y aguaceros. Justo en ese momento, ¿cómo es?

Sentarse erguido con el musgo espeso y las rocas resbaladizas, el viento es fuerte en la espesura de bambú de [\[Hangzhou\] Duofu](#). (4)

Gran asamblea, habéis estado de pie un tiempo. Respetuosamente espero que os cuidéis.

– Notas –

(2) Esta historia también está citada en la reunión informal (*shōsan*) [número 2 «Residiendo plenamente en las montañas»](#).

(3) Aquí «sitio de iluminación» es *dōjō*, un lugar de práctica, usado para el bodhi maṇḍala, donde un buda despierta.

(4) La espesura de bambú de Hangzhou Duofu, un discípulo de [Zhaozhou](#), mencionada también en el discurso en la sala del Dharma [número 520 «El fluir de este momento en el viento»](#), se refiere al siguiente diálogo, registrado en la colección [Gotō Egen](#) «Cinco lámparas fundidas en la fuente» (Wudeng Huiyuan en chino). Un monje preguntó: «¿Cómo es el bosquecillo de bambú de Duofu?». Duofu respondió: «Uno o dos tallos están inclinándose». Cuando el monje dijo que no entendía, Duofu dijo: «Tres o cuatro tallos están inclinados». En esta reunión informal de Dōgen, en el contexto

de un sentarse erguido de un verdadero monje, «el viento es fuerte» se puede referir a estar inclinado y flexible como el bambú, sin estar descolocado. Aquí «viento» también implica «estilo» fuerte o «dignidad». «Musgo espeso y rocas resbaladizas» implica permanecer asentado durante mucho tiempo.

Las canciones pueblerinas de Mahākāśyapa y Mañjuśrī

Shōsan 20. Reunión informal para la clausura del período de práctica de verano

Durante noventa días de no-acción, toda la asamblea ha estado en paz y en calma. Sin embargo, hemos estado protegidos por los ancestros de buda, que es ciertamente la fortuna y la felicidad de la gran asamblea. Esta noche yo, Eihei, celebraré una reunión informal, como de costumbre [al final de un período de práctica]. Lo que llamamos reunión informal es [una ocasión para dar] las instrucciones del linaje. Si bien hay muchas instrucciones del linaje, ahora ofreceré una o dos. Los maestros ancestrales de las generaciones anteriores son todas personas nobles con la mente de la Vía [bodhicitta]. Sin la mente de la Vía, la miríada de prácticas son meras disposiciones vanas. Por tanto, los monjes que estudian y practican deben primero suscitar la mente de la bodhi. Suscitar la mente de la bodhi es [suscitar] la mente que salva a todos los seres vivos. En primer lugar, debéis tener la mente de la Vía. Después, debéis llegar a dotaros con la aspiración de los antiguos. Luego debéis buscar lo que es genuino. Estos tres tipos son lo que se debería estudiar, tanto por los principiantes como por los tardíos. Las instrucciones del linaje de Eihei son simplemente así.

Recuerdo que una vez, hace mucho tiempo, durante la época del Honrado por el Mundo, en el día de confesión, Mañjuśrī había pasado el verano en tres lugares. (2) [Mahākāśyapa](#) quería expulsar a Mañjuśrī, pero cuando empezó a aproximarse al bloque resonante para hacer el anuncio, de repente vio a cientos de miles de miríadas de millones de Mañjuśrīs. Mahākāśyapa hizo uso de todos sus [poderes divinos](#), pero no pudo levantar el bloque resonante. Finalmente, el Honrado por el Mundo le preguntó a Mahākāśyapa: «¿A qué Mañjuśrī quieres expulsar?» Mahākāśyapa no respondió.

Gran asamblea, ¿queréis indagar a fondo en este acontecimiento? En primer lugar, debéis confiar profundamente en que pasar el verano en el período de práctica es el único gran asunto en la casa de los ancestros de buda. No lo toméis a la ligera. Decidme, en aquel momento, ¿Mahākāśyapa expulsó a Mañjuśrī o no? Si decís que había expulsado a Mañjuśrī, ¿por qué no pudo levantar el bloque resonante con todos sus poderes divinos? Si decís que no había expulsado a Mañjuśrī, puesto que la acción [de Mahākāśyapa] estaba completamente de acuerdo con las regulaciones, su esfuerzo no debería ser desprestigiado. Gran asamblea, deberíais saber que si Mahākāśyapa hubiese querido expulsar a śrāvakas, pratyekabudas, principiantes, tardíos o incluso a los de las etapas de los diez sabios y los tres sabios, Mahākāśyapa ciertamente hubiese podido levantar el bloque resonante. Ahora bien, si [Mahākāśyapa] quiere expulsar a los cientos de miles de miríadas de millones de Mañjuśrīs, Mahākāśyapa utiliza un bloque resonante que no se puede levantar. ¿Cómo puede ser esto? ¿No veis que un arco de piedra de mil kilos no se puede utilizar para lanzarlo a un pequeño ratón? ¿Cómo un barco de mil toneladas podría navegar siguiendo los surcos de un carro de bueyes? Si bien esto es así, sin intervenir en un asunto de tales ámbitos [de comparaciones], ¿hay algo más que decir que vaya más allá?

Después de una pausa, Dōgen dijo:

En una época pacífica, la actividad del soberano consiste en gobernar sin indicaciones.

El estilo del linaje de los viejos campesinos parece ser de lo más prístino.

Preocupados solo por canciones pueblerinas y bebida festiva,

¿Cómo iban a conocer las virtudes de Shun

o la benevolencia de Yao? (3)

Gran asamblea, habéis estado de pie por un tiempo. Respetuosamente espero que os cuidéis.

– Notas –

(2) «Día de confesión» (*jishi* en japonés, *pravāraṇa* en sánscrito) era un día al final del período de práctica en el que los monjes confesaban y reflexionaban sobre sus faltas. Los tres lugares donde Mañjuśrī había pasado el verano fueron en el harén del [Rey Prasenajit](#), jugando con niños en una escuela primaria y en un burdel, quedándose un mes en cada uno. Esta historia está citada en el volumen 3 de la Crónica Extensa de [Hongzhi](#), y también se recogió en los Dichos Registrados de [Yuanwu](#). Dōgen también la cita en el *Shōbōgenzō* Ango. Véase: [[Beyond Thinking, Tanahashi](#), págs.139–40 y [Master Dogen's Shobogenzo, Nishijima and Cross, book 4, págs. 85–86](#)].

(3) Estas cuatro líneas tras la pausa están citadas, con únicamente variaciones menores por el bien de la métrica poética, en el comentario en verso de Hongzhi al caso 5 del *Shōyōroku*. [Shun](#) y [Yao](#) son antiguos emperadores sabios de leyenda china. Véase: [[Book of Serenity, Cleary, pág. 21](#)].

Hōgo (1)

– Nota –

(1) Estos *hōgo*, o «palabras sobre el Dharma», probablemente fueron escritos para estudiantes concretos y normalmente no se ofrecieron como charlas. Datan de antes de que [Dōgen](#) se marchase a Echizen y estableciese Eihei-ji, cuando todavía estaba enseñando en el templo Kōshō Hōrin-ji, donde también se ofrecieron los discursos en la Sala del Dharma del [Volumen 1](#) del [Eihei Kōroku](#).

Despertando en el mercado

Hōgo 1. Palabras sobre el Dharma

En esta vida flotante, la fama y el lucro se dan solo por un momento. ¿Por qué tendríamos que esperar largos kalpas por las causas y condiciones para el nirvāṇa? (2) Por tanto, los sabios que han alcanzado la Vía y han confirmado el resultado [de la práctica], abandonan rápidamente la fama por las montañas y las tierras salvajes. Los sabios que han alcanzado la otra orilla y han entrado en el [último] grado, rápidamente se trasladan a los bosques y arroyos. ¿No parece esto mejor para comprender plenamente el asunto de la mente y los objetos? Como consecuencia de ello, borran las huellas de la Vía en sus vidas. La persona real más allá del estudio no pospone [el abandono de las actividades mundanas]. (3)

Sin embargo, no anhele las montañas y los bosques, y no me marchó de los lugares donde vive la gente. Las flores de loto florecen en el horno rojo; sobre el cielo azul hay un olmo blanco. De hecho no hay nubes en el cielo y no hay niebla en las montañas, por eso la luna que avanza hacia

la talidad es alta y luminosa. Puede haber vallas de bambú y setos floridos, pero el viento que sigue las condiciones no obstruye los ecos [del Dharma]. ¿Por qué tendría que quedarme necesariamente en nobles salones o grandes templos, y estar limitado por las trampas y las redes de lo correcto y lo erróneo? Es mejor actuar en las calles y mercados, e ir más allá de los límites de los nombres y las formas. ¿Quién apreciaría este saco de piel apestoso y lo consideraría valioso? ¿Quién consideraría deseable rechazar estas vidas frívolas y complicadas?

Además, la presencia transformadora [del Buda Śākyamuni] en el mundo durante ochenta años es tan irreal como la luna en el agua. Los métodos útiles durante veintiocho generaciones después de su muerte están vacíos como los reflejos en el espejo. Aquellos que buscan al Buda y escuchan el Dharma están todavía merodeando en la idea del reino del Buda y la idea del Dharma. Aquellos que enseñan a la gente y exponen los sutras caen en los obstáculos del aferramiento humano y el apego al ego. Cuando buscáis al Buda fuera de la mente, el Buda se convierte en un demonio. Igualmente, si os deleitáis con placeres, los placeres se transformarán en sufrimiento. Las tierras puras y las corruptas e inmundas son ambas, apenas, como el ir y el venir en un sueño; ¿cómo podrían ser anheladas por los despiertos? El buen y el mal karma son el orden y el desorden entre borrachos, no practicado por gente sobria. ¡Qué lamentable son aquellos que detestan la ilusión con sus ilusiones, como si limpiasen barro con más barro! ¡Qué necios son aquellos que buscan al Buda cuando ya están abrazando al Buda, tal como ponerse a buscar agua en medio del agua!

Deberíamos saber que la verdad y la falsedad dependen de la completitud o incompletitud de la realización; la esclavitud y la liberación dependen de la exhaustividad o falta de exhaustividad de la propia confirmación. ¿Quién puede trascender la mente discriminativa y descansar en el reino de los budas? No coloquéis una pesada carga sobre vuestros hombros; un paso suave no daña vuestras piernas. ¿No véis que el mercado mañanero y el campo de batalla son el lugar original del despertar a la completa penetración de la libertad? (4) ¿Por qué las tabernas y las casas de prostitución no son las aulas de los tathāgatas verdaderamente reales? Este es exactamente el mensaje del sabio ancestral [Śākyamuni] al marcharse de Bodhgaya, y de los antiguos respetables al viajar a Chang'an. (5)

Sin duda, en el lugar del debate, del silencio y la meditación caminando, los adornos del tesoro del loto aparecen de forma natural. Al levantarse, dormir, avanzar o detenerse, la plenitud de la perfecta y completa iluminación nunca cesa. Esto es ya un modelo no convencional. ¿Cómo puede oponerse al estilo de los que abandonan el hogar? Solo lamento el tener pocos acompañantes [en esta práctica].

– Notas –

(2) La palabra traducida aquí como «nirvāṇa» es *jakumetsu*, que significa tranquilidad y cese de los apegos mundanos.

(3) «Más allá del estudio» se refiere a aquellos que han completado su estudio.

(4) «Campo de batalla» es *sajō*, que también significa «desierto». Ambas traducciones son problemáticas, aunque como ejemplo de lugares normalmente considerados mundanos, «campo de batalla» parece encajar mejor.

(5) Śākyamuni se levantó de su asiento del despertar en [Bodhgaya](#) para ir a enseñar. Maestros tales como [Songshan Hui'an](#) y [Nanyue Huairang](#) fueron a la bulliciosa capital de [Chang'an](#) y se convirtieron en maestros de emperadores. Aunque no se conocen con exactitud las fechas de las palabras sobre el Dharma de este volumen, podríamos especular razonablemente que esta primera, con su promoción de la práctica en el mundo, fue dada por Dōgen relativamente pronto, cuando aún vivía en la capital de Japón, Kioto.

Viajando por la Gran Vía

Hōgo 2. Palabras sobre el Dharma

En origen, la gran Vía no tiene ni nombres ni palabras. Al reconocer este principio, aún estamos obligados a llamarle la gran Vía. Los budas y ancestros aparecen uno tras otro. El hombre de madera y el toro de hierro siguen uno los talones del otro, ascendiendo y descendiendo. (2) Sin embargo, no dejan huellas al aparecer ante nosotros. Pero ciertamente [la gran Vía] no se separa de este preciso lugar, sino que siempre es profunda y serena. Deberíamos saber que cuando buscamos no podemos verla.

Hace mucho tiempo, un monje le preguntó al maestro Zen [Guizong \[Zhichang\]](#): «¿Qué es la Vía?».

Guizong respondió: «Tú lo eres».

También un monje le preguntó a [Mazu](#) [el maestro de Guizong]: «¿Qué es la Vía?».

Mazu dijo: «La mente ordinaria es la Vía».

También hubo un monje que le preguntó a un antiguo respetable [desconocido]: «¿Qué es la Vía?».

La persona dijo: «Es por donde has estado yendo».

¿Los dichos de estos tres venerables [maestros](#) son, en última instancia, iguales o diferentes? Si dices que son iguales, diez son exactamente cinco pares. Si dices que son diferentes, ocho onzas son media libra. ¡Ja!

¿Qué te parecen las palabras: «Tú eres la Vía»? Entre los cinco skandhas, las seis facultades y los cuatro grandes elementos, ¿dónde está la Vía y qué cosas son la Vía?

Hace mucho tiempo, un monje le preguntó al maestro Zen [Fayan \[Wenyi\]](#): «¿Qué es el dharmakāya eterno?»

Fayan dijo: «Los cuatro grandes elementos y los cinco skandhas».

El monje dijo: «Estos aún pueden ser dispersados. ¿Cuál es el dharmakāya eterno?».

Fayan dijo: «Los cuatro grandes elementos y los cinco skandhas».

Si miramos de cerca este [kōan](#), dentro de este mismo cuerpo la gran Vía se manifestará claramente.

Mazu dijo: «La mente ordinaria es la Vía». ¿Qué es la mente ordinaria? Deberías saber que esta mente ordinaria es visitar a maestros y consultarles sobre la Vía, buscar el Dharma y preguntar sobre el Zen, ponerse mantos y comer arroz, continuar y finalizar las actividades, cantar el nombre del Buda y recitar sutras, hablar y callarse, despertarse y dormirse, aferrarse a los apegos y liberarse de ellos—todo esto no es otra cosa que la mente ordinaria. Sin embargo, ¿cómo podemos abstraer arbitrariamente [cierta mente ordinaria] de ello?

El antiguo respetable dijo: «Por donde has estado yendo es la Vía». Por donde hemos estado yendo—¿cómo es? Continúa a lo largo de diez mil kalpas y mil vidas, al ponerse el pellejo y crecer los cuernos, al aparecer y desaparecer, al girar la cabeza y voltear el cuerpo, al encarar al Buda y salvar a los seres, al subir las montañas y surcar los océanos, todo a través de los largos días y

los extensos meses. Deberías saber que esto es por donde hemos estado yendo. Si no vamos mediante esto, ¿dónde podríamos morar entre los diez mil kilómetros de nubes blancas? Habiendo pasado ya por esto, está justo bajo nuestros pies, entonces ¿cómo podríamos desear negligentemente ir más allá de nuestra capacidad? Este es el estilo del linaje procedente de los ancestros del Buda.

¿No ves que hace mucho tiempo el viejo Śākyamuni miró al Oeste y vio el Este, ascendió a los cielos y descendió a la tierra, dio siete pasos en las diez direcciones y dijo: «Solo yo soy el Honrado». Esto es porque había estado recorriendo por completo la Vía. Es más, se había marchado de su palacio para adentrarse en las montañas, se sentó en el asiento del despertar y prosiguió hacia el Parque de los Ciervos, también porque había alcanzado la Vía. Luego restauró el Pico del Buitre en Rājagṛha y finalmente fue al Bosque de la Grulla en Kuśinagara. (3) Sin la Vía, ¿cómo podría haber recorrido por completo esto? Deberíamos saber que desde el nacimiento hasta la muerte pensamos en comer y beber, evitamos el frío y amamos la calidez; desde la infancia hasta la edad adulta, estamos o bien enfadados o bien alegres según nos alejemos o retornemos de la ganancia o la pérdida. Todo esto no son obstáculos gracias a la única gran Vía.

Aquí está de visita el reverendo monje Enchi, que es un monje residente en Iwamuroji [Templo de la Sala de Piedra] en Totomi, sobre la carretera Tōkaidō [entre Kioto y Kamakura]. Ha venido a verme tres veces para consultarme sobre la gran Vía. Sin embargo, este monje de montaña [Dōgen], que aprecia la intención de cultivar la Vía, aún no ha sido capaz de hablar con libertad. Este simple kōan [sobre la Vía], después de treinta años [de práctica], sin duda estará completamente resuelto. (4)

¿No ves que el maestro Zen [Xiangyan Zhixian](#) visitó por primera vez al gran maestro Zen [Guishan Lingyou](#)? Guishan dijo: «No es que no pueda ser explicado, pero si lo explico me temo que arruinaré tu Vía». Más tarde [Xiangyan] Zhixian realizó la Vía por el sonido de [una piedra] al golpear el bambú, a continuación ofreció incienso e hizo postraciones en dirección al gran Guishan a lo lejos, y dijo: «Mi gran maestro, gran Guishan, gran maestro Zen, si me lo hubieses explicado antes, ¿cómo podría experimentar este asunto hoy?».

Asimismo, el gran maestro [Linji](#) visitó a [Huangbo](#) tres veces, preguntándole: «¿Cuál es exactamente el gran significado del Dharma del Buda?».

Huangbo le dio veinte golpes con su bastón. Con veinte cada vez, recibió sesenta golpes en total. Luego visitó al maestro Zen [\[Gao'an\] Dayu](#). Dayu dijo: «Hermano [Linji] Yixuan, ¿por qué has venido aquí?».

Linji dijo: «He venido buscando el Dharma».

[Gao'an] Dayu dijo: «¿Por qué no le preguntaste a Huangbo?».

Linji dijo: «Le pregunté sobre el gran significado del Dharma del Buda tres veces, pero solo recibí sesenta golpes de su bastón».

[Gao'an] Dayu dijo: «Ese viejo tiene tanta amabilidad como una anciana».

En ese momento [Linji] Yixuan se iluminó profundamente.

Deberías saber que el gran Guishan fue ciertamente un buen maestro y Huangbo también fue un gran maestro de los seres humanos y celestiales.

Persona del Zen [En]chi, cuelga por favor esto en tu frente de principio a fin en los largos meses y extensos días, y añade escarcha a la nieve dentro de la Vía de los ancestros del Buda. Si no insistes en esta clase de esfuerzo, añadirás además flores en el brocado dorado. Ciertamente la Vía es sin obstáculos. Nobles y humildes, venerables y sencillos, viejos y jóvenes, necios y lerdos, todos ellos van y vienen juntos. Púrpura y dorada, la venerable y sublime [estatua de Buda] de la Sala alcanzó y llegó atravesando la Vía. [Devadatta](#), que cometió las cinco grandes faltas, también tuvo su parte. (5)

Deberías saber que tanto el salir como el entrar son la Vía; intentar avanzar y dar un paso atrás son cada una de ellas la Vía. Simplemente existe aquí mismo; ¿por qué esforzarse, bien sea levantando las manos o sujetándolas formalmente (en sasshu), consultando y buscando a otras personas? La mente que busca la Vía es también la mente de acuerdo con la gran Vía de los antiguos ancestros del Buda. Por este motivo, [Xuefeng](#) subió tres veces a la montaña para ver a [Touzi \[Datong\]](#) y llegó nueve veces a ver a [Dongshan \[Liangjie\]](#). En los tiempos antiguos hubo tales personas; ¿por qué no en la actualidad? Buscar la Vía y visitar a maestros es común [ahora] en este mundo. Debes saber que esta época es ciertamente una ocasión para difundir el Dharma del Buda ampliamente. Dar amables instrucciones es la norma y el modelo de los buenos maestros. Especialmente, los maestros que transmiten el Dharma no deben olvidar esto. No puedes aventurarte a dar una frase que se dirija a la gente a menos que seas alguien que transmita el sello de la mente del Buda. ¿Cuáles son los medios para dirigirse a la gente? Es dejar marchar inmediatamente la mente que busca la Vía. Este dejar marchar es ciertamente la ocasión para penetrar la gran Vía.

¿No dijo un anciano: «La Vía está justo delante de tus ojos»? (6) ¿Qué significan estas palabras? ¿Qué es la Vía en última instancia? La espada se ha ido por mucho tiempo [cuando hacemos tales preguntas]. Como no puedo evitar tales cosas, lo expresaré en verso.

Debemos saber que la gran Vía está delante de nuestros ojos.
¿Quién se giraría y contemplaría a su alrededor las montañas y los ríos?
Si alguien pregunta sobre esto,
surca el cielo que ha estado sobre su cabeza
desde el principio.

– Notas –

(2) El hombre de madera es una referencia a los practicantes libres de una mente discriminativa, usado, por ejemplo, en el Canto del Samādhi del Espejo Precioso de Dongshan Liangjie: «Cuando el hombre de madera empieza a cantar, la mujer de piedra se levanta a bailar». Véase: [\[Cultivating the Empty Field, Leighton\]](#), págs. 76–77]. El toro de hierro representa una determinación inquebrantable. La frase es usada, por ejemplo, por [Yaoshan](#), que dijo: «Cuando estaba estudiando con [Shitou](#) era como un mosquito intentando picar un toro de hierro». Véase: [\[Moon in a Dewdrop, Tanahashi\]](#), pág. 81]. Aparece también en el caso 38 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul): «El mecanismo del buey de hierro de Feng Hsueh». Véase: [\[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary\]](#), págs. 279–287].

(3) Este pasaje se refiere a famosos acontecimientos en la vida de Śākyamuni, desde su declaración poco después de su nacimiento de que «Solo yo soy el Honrado por el Mundo» hasta su despertar en Bodhgaya, su primera enseñanza

en el Parque de los Ciervos, su predicación en el Pico del Buitre (incluido el Sutra del Loto) y su paso al parinirvāṇa en Kuśinagara.

(4) No se sabe nada más sobre Enchi. Totomi es el antiguo nombre de la Prefectura de Shizuoka. Probablemente este *hōgo* fue escrito para Enchi. Seguramente esto fue al principio de la trayectoria de enseñanza de Dōgen, quizás incluso antes de que se trasladase a su templo Kōshōji al sur de Kioto. Según el estudioso Shūken Itō, que ha investigado las fechas de las enseñanzas del Eihei Kōroku, esta sección de Palabras sobre el Dharma fueron ofrecidas en 1231, porque este pasaje sobre cultivar la Vía es muy similar a las frases del final del [Bendōwa](#), que fue escrito también en 1231. Véase: [Dōgen Zen Kenkyū, Itō, pág. 384; y The Wholehearted Way, Okumura and Leighton, pág. 20]. En cuanto a las historias siguientes, la de Xiangyan y Guishan aparece en el discurso en la Sala del Dharma número 457 y en el kōan 62 del Volumen 9. La historia de Linji y Huangbo es el kōan 51.

(5) Devadatta fue un primo de Śākyamuni que intentó tomar el control de la orden del Buda, e incluso trató de asesinar al Buda. Pero en el capítulo del Sutra del Loto sobre Devadatta, el Buda dijo que incluso Devadatta, gracias a su larga práctica atravesando la Vía en vidas pasadas, en última instancia llegaría a ser un Buda, esto es, tuvo su propia porción de la Vía. Véase: [[Threefold Lotus Sutra, Katō, Tamura, and Miyasaka](#), págs. 207–210].

(6) «La Vía está justo delante de tus ojos» es un dicho de [Zhuangzi](#), capítulo 21. Véase: [[Complete Works of Chuang Tzu, Watson](#), pág. 223]. En castellano: «Zhuang Zi. Maestro Chuang Tsé», traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta.

La función de la media vuelta

Hōgo 3. Palabras sobre el Dharma

Volteando el yo, aún no hemos salido de aquí y de allá. Dentro del principio de haber sido volteado, está lo difícil y lo fácil. Lo que es difícil es dar media vuelta al yo. Dar media al yo es tanto los demonios como los buenos espíritus. Lo que es fácil es voltear completamente el yo. Voltear completamente el yo es simplemente [lo que hacen] los budas y ancestros.

Hace mucho tiempo, un monje le preguntó al sexto ancestro [[Huineng](#)]: «¿Quién alcanzó el sentido esencial de Huangmei [[el quinto ancestro](#)]?».

El [sexto] ancestro dijo: «La gente que entiende el Dharma del Buda lo alcanzó».

El monje dijo: «Maestro, ¿tú lo alcanzaste?».

El ancestro dijo: «Yo no lo alcancé».

El monje preguntó: «Maestro, ¿por qué no lo alcanzaste?».

El ancestro dijo: «Yo no entiendo el Dharma del Buda». (2)

Esta historia precedente expone el principio de la media vuelta al yo. ¿Qué es dar media vuelta al yo? Si no hubiese dado media vuelta al yo, el sexto ancestro habría entendido el Dharma del Buda. Cuando se volteó, si no pudo alcanzar la mitad de una porción, entonces nadie pudo haber volteado el significado esencial de [Huangmei](#). Siendo ya una persona que entiende el Dharma del Buda, el voltear incluye la mitad y la totalidad [de la vuelta]. Con la vuelta completa hay la mitad; con la media vuelta hay la completa. Por tanto, la completa y la media se voltean ambas una a la otra sin fin. Los demonios y los buenos espíritus hacen de esto su actividad, sin detenerse nunca hasta el presente. La Vía de otros ancestros del Buda no es así. Podrían voltearse completamente sin dejar huellas, por lo que nunca podríamos encontrarnos con alguien que hubiese visto sus huellas. En mi tradición de enseñanza, damos media vuelta en el estilo de práctica de los demonios y los buenos espíritus. (3)

En los antiguos tiempos, el maestro [Nanquan](#) estaba trabajando en las montañas. Pasó un monje y le preguntó: «¿Dónde está el camino a Nanquan?».

Nanquan dijo: «Me compré esta hoz por treinta monedas».

El monje dijo: «No te pregunté cuánto pagaste por tu hoz, sino dónde está el camino a Nanquan».

Nanquan dijo: «Incluso ahora, todavía funciona bien». (4)

¿Nanquan fue capaz de voltear la naturaleza y la vida de este monje o no? Este monje no entendió el significado de comprar una hoz. ¿Por qué dijo que no preguntó sobre el pago de treinta monedas? Renunció a comprar una hoz, sin embargo preguntó por el camino a Nanquan. Si el monje hubiese dado un paso, se habría manifestado inmediatamente como un demonio y un espíritu. Dejando a un lado a este monje por un momento, aunque Nanquan comprendió cómo compensar el mérito de comprar una hoz por treinta monedas, ¿quién le enseñaría al monje la forma de usarla? Incluso cuando sepa cómo y la use, ¿cómo entenderá si funciona bien o no? Incluso cuando ya comprenda cómo usarla bien, en el fondo se usa la mitad y la otra mitad no se usa. ¿Cómo expresará ese monje el resto del sentido?

– Notas –

(2) Esta historia se narra en el volumen 1 del Shūmon Tōyōshū (Colección de la esencia del linaje de la Escuela Zen), publicado en 1133.

(3) Dōgen recomienda dar media vuelta para que la enseñanza esté al alcance de los demás. La media vuelta va más allá de la vuelta completa cuando va más allá de los budas.

(4) La historia de la hoz de Nanquan es el [kōan](#) del caso 81 en el Volumen 9 del Eihei Kōroku, y aparece en el volumen 3 del Wudeng Huiyuan (Gotō Egen en japonés; Las cinco lámparas fundidas en la fuente). Véase: [The Roaring Stream: A New Zen Reader, Nelson Foster and Jack Shoemaker, eds., (Hopewell, N.J.: Ecco Press, 1996), pág. 71].

El Dharma inefable

Hōgo 4. Palabras sobre el Dharma

En las escuelas de enseñanza se dice: «Este Dharma no se puede demostrar; la forma de las palabras es quiescente». (2) ¿Cuál es la forma de las palabras? ¿Qué es la quiescencia? Yo diría que este Dharma es en sí mismo la forma de las palabras y la forma de la quiescencia. Los comentarios que van más allá solo pueden ser vistos verdaderamente cuando se abre el ojo de encima de la cabeza.

Hace mucho tiempo, el Venerable [Ānanda](#) visitó a [Mahākāśyapa](#) y le preguntó: «Hermano mayor, junto con el manto del Dharma brocado en oro del Tathāgata, ¿qué más te transmitió?».

Mahākāśyapa gritó: «Ānanda».

Ānanda respondió.

Mahākāśyapa dijo: «Baja la bandera frente a la puerta». Inmediatamente tras oír esto, Ānanda se iluminó profundamente. (3)

Este sencillo [kōan](#) te echa una buena mano para una serena realización. En el fondo, ¿qué es este Dharma? ¿Por qué no se puede demostrar? Simplemente porque la forma de las palabras es

quiescente, no se puede demostrar. ¿Cuál es la actividad vital en la casa [del Dharma] que no se puede demostrar? Se habla de esto como la puerta inextinguible del Dharma, en la que el [ciprés del jardín](#) y los trozos de nubes sobre los picos de las montañas siguen el viento según la estación.

El viejo Śākyamuni y el gran maestro [Bodhidharma](#) practican juntos codo con codo el asunto que está bajo sus pies. Uno ya ha dejado su palacio y el otro ha llegado por fin a la tierra del Este, y la verdad que simplemente han transmitido y directamente han indicado es exactamente este Dharma. Que pueda demostrarse o no, de cualquier forma es este Dharma. Verlo y sostenerlo, girar la cabeza y retroceder, y avanzar y girar el cuerpo no son otra cosa que este Dharma.

Peregrina Ryōnen, tienes las semillas de la prajñā desde el principio [en tu vida], aspirando resueltamente a la gran Vía de los ancestros del Buda. (4) Eres una mujer, pero tienes una aspiración fuerte y robusta. Sin escatimar ningún esfuerzo en cultivar la Vía, demostraré para ti el significado preciso de venir del Oeste. Esto es, si no te aferras a una única frase o a medio verso, un fragmento de charla o una pequeña expresión, en esta masa de carne roja tendrás alguna armonía con la base clara y fresca. Si te aferras a una simple palabra o a media frase de los dichos de los ancestros del Buda o de los kōans de la puerta ancestral, se convertirán en peligrosos venenos. Si quieres comprender la actividad de este monje de montaña, no recuerdes estos comentarios. Evita verdaderamente ser atrapada por el pensamiento.

– Notas –

(2) Esta cita es del capítulo 2 del Sutra del Loto, "Medios hábiles". Véase: [Hurvitz, Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma, pág. 23].

(3) Dōgen también comenta esta historia en el discurso en la sala del Dharma [número 252 «La voz única de los hermanos menores y mayores»](#) y la refiere en el [discurso en la sala del Dharma número 11 «Estudiando juntos sin falta»](#).

(4) Ryōnen fue una discípula monja de Dōgen. Las palabras sobre el Dharma número 4, [número 9 «La corriente vital de 'La mente en sí misma es Buda'»](#) y número 12, que llevan todas su nombre, fueron escritas según parece para ella. Se conserva un manuscrito del propio Dōgen de las palabras sobre el Dharma número 12 en el templo Kasuisai de la Prefectura de Shizuoka, que indica que fue escrito en 1231, por lo que presumiblemente Ryōnen fue una de las primeras discípulas de Dōgen.

La verificación activa de la actividad en samādhi

Hōgo 5. Palabras sobre el Dharma

[Yongjia \[Xuanjie\]](#) dijo: «Viajé por ríos y océanos y crucé montañas y arroyos, visitando a maestros e indagando sobre la Vía para estudiar el Zen». (2) Esta es la manera en la que los que abandonamos el hogar estudiamos el Zen. Los respetables y nobles caballeros no [practican] necesariamente de esta forma. (3) Y, sin embargo, los que parece que abandonan el hogar, pero no tienen la fuerte aspiración de los que abandonan el hogar, no abandonan el hogar verdaderamente. Los que, con la apariencia de respetables caballeros [como practicantes laicos], pero que actúan como los que abandonan el hogar, son superiores a los que abandonan el hogar. Un antiguo anciano llamó a tal persona un tigre con cuernos.

El caballero Yakō de la Dazaifu [en [Kyushu](#)] es un estudioso del Confucianismo. (4) Ha mantenido su mente en la Vía ancestral [del Zen] durante mucho tiempo a lo largo de muchos años. Por su cuenta ha estado realizando la práctica de diferentes tipos. (5) En el invierno del año del caballo

de madera [1234], nos conocimos por primera vez. En el verano del año de la oveja de madera [1235], entró de nuevo en la habitación [para visitarme y estudiar conmigo]. Invitado y anfitrión invitado conversaron, y lo fundamental y lo fenoménico interactuaron mutuamente. Durante más de un mes, entre el verano y el otoño, pidió consejo sobre las antiguas historias de enseñanza, pero yo le mantuve y le mostré la situación actual. (6)

El tesoro de la visión del verdadero Dharma (*shōbōgenzō*), la maravillosa mente del *nirvāṇa* del Buda Śākyamuni, fue transmitida únicamente a [Mahākāśyapa](#) y no pasó a otras manos. En la India fue confiada de persona a persona durante veintiocho generaciones hasta que llegó al gran maestro [Bodhidharma](#). El maestro llegó a China, y durante nueve años se sentó frente a una pared sin crear ningún otro signo. Al final de su vida, solo se la encomendó a [Dazu Huike](#). Seis generaciones se la confirieron una a otra; luego las cinco casas la transmitieron y mantuvieron.

Si bien este es el caso, ¿cómo podrían haber dejado huellas diferentes, puesto que solo aceptaron a quienes se armonizaban con la iluminación? En cuanto a esta armonización con la iluminación, solo los que están autenticados han sellado este *samādhi* hasta la época actual. En esta época de armonización con la verificación, el agua de Caoxi [[Dajian Huineng](#), el sexto ancestro] fluyó hacia atrás, y el viento de Shaolin [Bodhidharma] regresó al oeste, lo que se llama autoverificación. (7) Qué cierto es esto. Todas y cada una de las cosas verifican a la persona, y cada persona verifica los fenómenos. De principio a fin, nada falta. Un antiguo dijo: «La brillante claridad de la mente de los maestros ancestrales es la brillante claridad de las cien puntas de hierba», que es el mismo significado. (8)

Ahora mismo, Yakō, tu mente de búsqueda gozosa de la Vía ancestral a través de tu aspiración de visitar a maestros está activada por la verificación, y verifica esta actividad [práctica]. Ambas, la actividad y la verificación son completamente como las olas en el agua, y por sí mismas dan vida y toman vida. Los ancestros de Buda llaman a esto alcanzar la meticulosidad. Por último, clarificamos la unicidad que está bajo nuestros pies, y alcanzamos muchos ejemplos más allá de nuestros límites, y a esto se le llama el despertar insuperable.

Esto es exactamente lo que [Mazu](#) quería decir cuando afirmó: «Desde que dejé atrás la confusión hace treinta años, nunca me han faltado la sal ni la salsa para comer». (9) Aparte de esto, ¿cuáles eran las causas y condiciones para que los antiguos entrasen en la Vía, y cuáles eran los [kōans](#) por los que los antiguos respetables se armonizaban con la verificación? ¿Por qué las personas de antaño habrían tenido muchas técnicas, cómo [[Jinhua Juzhi](#) con su solo dedo, [Heshan](#) tocando el tambor, [Linji](#) gritando o [Deshan](#) utilizando su bastón? (10) Todos ellos tenían una sola forma para armonizarse con la iluminación. Clavando su ojo al bastón, o acoplando su mano al grito, no tomaban nada más, ni veían nada más. Naturalmente el viento sopla y las hierbas se mecen, y viendo el viento usamos nuestras velas, por lo que, ¿cómo podría haber algo fundamental [más allá de esto]? Cuando experimentamos alguna nueva situación particular, naturalmente nuestra mente afirmativa no se estancará. Esto no se hace por medio de la fuerza personal, sin que es simplemente la expresión de la Vía.

Además, dentro de la alegría del Dharma, hay naturalmente inmensidad. En la cima de un precipicio escarpado, podemos pasear despreocupadamente. Ciertamente sabemos que la Vía no es falsa, y comprendemos directamente que la realización es trascendental. En este momento, utilizando un bastón de monje, golpeamos y esparcimos las explicaciones sobre lo profundo y maravilloso, para que no haya la más mínima huella de ilusión. Sujetando un bastón de bambú, golpeamos y destruimos las explicaciones sobre la naturaleza y la mente, así que, ¿cómo podrían

seguir las viejas rutinas? (11) Elevando una simple brizna de hierba, creamos un cuerpo dorado de cinco metros, que irradia luz y expone el Dharma, por lo que desde el principio nada hay deficiente. Utilizamos un cuerpo dorado de cinco metros para crear una simple brizna de hierba, por lo que el brote que florece como una flor no es cosa de rápido o lento. ¿Cómo la gran obra de los budas no va a ser la actividad del *samādhi*?

– Notas –

(2) Esta cita de Yongjia procede del Canto de la Iluminación. Véase: [[Manual of Zen Buddhism, Suzuki, pág. 93](#) y [Poetry of Enlightenment, Sheng-yen, pág. 52](#)].

(3) «Respetables y nobles caballeros» es *shidaijōbu*, que quiere decir caballeros educados de clase alta, a menudo funcionarios gubernamentales. Esta selección de palabras sobre el Dharma está dirigida a Yakō Daifu (esta última palabra es la abreviatura de *shidaijōbu*), un estudiante laico de Dōgen.

(4) La Dazaifu era la oficina de la corte imperial en la isla meridional de Kyushu que coordinaba la comunicación con China. Los estudiosos han especulado sobre este Yakō y el laico para quien fue escrito el [Genjokōan](#) de Dōgen. El Genjokōan está dedicado a otro caballero, Yō Kōshū, que también trabajaba en la Daizaifu. Quizás Dōgen los conoció en su viaje hacia y desde China. El poema 62 del volumen 10 del Eihei Kōroku también está dedicado a Yakō Daifu.

(5) La «práctica de diferentes tipos» es recomendada por [Nanquan](#), refiriéndose a practicar dentro de las distinciones del mundo. Véase el caso 69 del Shōyōroku: [[Book of Serenity, Cleary, págs. 291–292](#)].

(6) Según el estudioso Shūken Itō, estas palabras sobre el Dharma fueron ofrecidas en 1235, por las fechas que se citan en este fragmento. Véase: [Dōgen Zen Kenkyū, Itō, pág. 384].

(7) En este párrafo y los siguientes, estamos traduciendo la misma palabra, *shō*, como «iluminación», «autenticación» o «verificación», según el contexto. Un ensayo del Shōbōgenzō se llama «Samādhi de autoverificación», en el que Dōgen dice: «Cuando sigues a maestros o a los sutras, simplemente sigues al yo. Los sutras son el sutra del yo; los maestros son el maestro del yo. Por lo tanto, visitar extensamente a maestros es visitar extensamente al yo». Véase: [[Master Dogen's Shobogenzo, Nishijima and Cross, tomo 4, págs. 31–42](#)].

(8) Este es un dicho del gran laico [Pangyun](#). Véanse los discursos en la sala del Dharma número 9 y número 329.

(9) Para esta cita de Mazu, véase el discurso en la sala del Dharma [número 11 «Estudiando juntos sin falta»](#).

(10) Juzhi es famoso porque siempre levantaba un dedo como respuesta. Véase el discurso en la sala del Dharma [número 211 «No hablar del dedo de Juzhi»](#) del volumen 3 y su nota 1 para más detalles. La respuesta de Heshan a «¿Cuál es el verdadero ir más allá?» fue «Saber cómo tocar el tambor». Véase el caso 44 del [[Hekiganroku, Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 312–317](#)]. Linji era famoso por sus gritos, y Deshan por golpear a los estudiantes con su bastón, todo ello para propiciar el despertar. Aquí [Dōgen](#) da a entender que todos ellos solo necesitaban una única técnica de enseñanza.

(11) «Bastón de bambú» es *shippei*, un bastón ceremonial que ahora utilizan los monjes principales durante la ceremonia de preguntas al monje principal al final de un período de práctica. Antiguamente se utilizaban como bastones de enseñanza.

El esfuerzo abnegado de un responsable del trabajo

Hōgo 6. Palabras sobre el Dharma

El responsable del trabajo E'un comenzó en su puesto en el año del ratón de metal de la era En'ō [1240]. (2) Fue nombrado en la víspera del año nuevo del invierno pasado, y ahora sirve a la asamblea. En el vigésimo quinto día del quinto mes, los aguaceros de la estación de lluvias habían continuado durante varios días, y los tejados de paja estaban goteando. Cuando este monje de montaña [Dōgen] entró en la sala para hacer [zazen](#), en el lugar donde se juntan los tejados entre la sala de los monjes y la sala iluminada [el corredor hacia los cuartos de aseo

detrás de la sala de los monjes], se vertían oleadas por todo el suelo. Los monjes de la asamblea del puro océano cuando iban o venían se quedaban atrapados allí. Cuando el responsable del trabajo fue informado, se quitó el manto y, sin un sombrero para la lluvia, junto con los carpinteros subió al tejado y se encargó de la vía de agua. Aunque la densa lluvia se desbordaba sobre su cabeza, no vaciló.

Silenciosamente se me ocurrió escribirle unas palabras de reconocimiento. En aquel momento me limité a observarlo con simpatía. Desde entonces, han pasado seis meses o doscientos días, y aunque no he hecho ningún esfuerzo [para escribir algo], ha sido difícil olvidar lo que hizo. En medio del calor del verano no escribí; con la llegada del frío, ahora uso mi tinta.

Este [ejemplo del responsable del trabajo] es exactamente los huesos y la médula de los anteriores budas, sin que los detenga la preocupación por el yo. (3) Desde que mi discípulo fue nombrado para este puesto, ha pasado casi un año. Poco a poco se han levantado varios edificios del templo, lo que constituye las auspiciosas condiciones completadas y el fruto maduro de sus esfuerzos prácticos. Algunos vienen del norte y ven que descargarse es excelente; otros se miran unos a otros y ofrecen la profunda función. (4) Tal es la energía diligente de este respetado discípulo, que deleita a muchos.

Además, este templo está en un lejano camino al que no pueden llegar personas que no sean serias. Solo personas excelsas, cargando el pesado equipaje [de una sincera aspiración], llegan de una en una, héroes fuertes y decididos, apartándose de las convenciones y accediendo a los pastos [del estudio del Dharma]. Sus mentes se deleitan con lo que escuchan, todos ellos se afanan por los hechos sin resolver, buscando participar en las disciplinas ancestrales. A veces manifiestan la forma de [asuras](#), a veces están dotados de mil manos y ojos, transmiten el Dharma y suceden a los ancestros.

¿Quién diría [que esta responsable del trabajo E'un] no tiene la habilidad de una persona competente? Aunque hay expresiones sobre servir a la asamblea y emplear la energía, ¿qué expresión podría ofrecerle?

Cuando se mueve, sin duda alcanza el cien por cien. Cuando se desempeña, está completamente realizado.

– Notas –

(2) No se sabe nada más sobre E'un aparte de lo que hay en este *hōgo*.

(3) Esta frase también se podría interpretar, como [Genryū Kagamishima](#), como: «Esta [costumbre de no escribir en el verano] es exactamente los huesos y la médula de los anteriores budas, por lo que no me apegué a mi propia preferencia [de escribir antes]».

(4) «Vienen del norte y ven que descargarse es excelente» es una paráfrasis de un dicho de [Zhaozhou](#): «A alguien que viene del sur lo descargo; a alguien que viene del norte lo cargo». Véase: [Record of Zen Master Joshu, Green, pág. 30 ó [Radical Zen: The sayings of Jōshū. Translated with a commentary by Yoel Hoffmann](#)].

Un pez dorado liberado del anzuelo

Hōgo 8. Palabras sobre el Dharma

¿Quién alcanza fácilmente el único gran asunto del condicionamiento causal para la aparición de todos los Tathāgata Budas? (2) En los últimos tiempos, los que buscan genuinamente el Dharma

son raros, mucho menos alguien lo ha realizado. Supongamos que memorizas los sermones sobre el Dharma de las más de 360 asambleas en los 5.048 volúmenes de sutras y comentarios; supongamos que tu exposición del Dharma es ágil como las nubes y las nieblas emergentes, y tu elocuencia es clara como el agua profunda y fluye como los ríos; supongamos que recibes ofrendas de los seres celestiales, y que los demonios y los espíritus toman refugio contigo; supongamos, además, que tienes poderes sobrenaturales para transformarte a ti mismo y mover los grandes miles de mundos, y que puedes secar los inmensos océanos, puedes volar en el cielo como una nube, puedes caminar sobre el agua como si estuvieses en el suelo, y tu cuerpo genera fuego y agua, viento y nubes, y luz radiante. Todavía, en los términos del gran asunto descrito previamente [del condicionamiento causal para la aparición de los Budas], no has visto el supremo Dharma del Buda, ni siquiera en sueños. Tales [poderes sobrenaturales y demás] mencionados antes son simplemente el asunto de los reinos de los dos vehículos [de los oyentes y los pratyekabudas] y de los que están fuera de la Vía, y esto es solo los medios de la cueva de los demonios. ¿Cómo pueden entender tales personas este Dharma maravilloso del despertar insuperable de los tathāgatas? Incluso si tantas personas así, como granos de arena en el Río Ganges estuviesen pensando y valorando durante tantos kalpas como granos de arena en el Río Ganges, ni una sola persona, ni media, podría alcanzarlo. Por ello, es difícil encontrar a una persona que practique de verdad, y también es difícil encontrar a un auténtico buen maestro.

Si encuentras a un maestro genuino con manos expertas, en el árbol marchito y en las cenizas muertas florecerán las flores y los brotes se desarrollarán. Entonces el fondo de tu viejo cubo lacado se cae de repente y alcanzas el terreno de la espontaneidad vital. (3) Viendo las formas, inmediatamente clarificamos la mente; escuchando los sonidos, inmediatamente realizamos la Vía. Debido a esto, cada ancestro lo transmitió correctamente, hasta que llegó de por sí a China, y el Dharma del Buda no se ha interrumpido ni siquiera hasta ahora.

¿No ves que el [Maestro Zen](#) Jiashan [Shan]hui, cuando era abad de Jingkou, dio un discurso en la Sala del Dharma, y un monje preguntó: «¿Qué es el dharmakāya?».

[\[Jiashan\] Shanhui](#) dijo: «El dharmakāya no tiene forma».

El monje preguntó: «¿Qué es el ojo del Dharma?».

[\[Jiashan\] Shanhui](#) dijo: «El ojo del Dharma no tiene defecto».

En ese momento, [Daowu \[Yuan\]zhi](#) estaba sentado en la asamblea, y se rió involuntariamente.

Jiashan descendió de su asiento, y con todo decoro hizo postraciones y consultó [a Daowu].

Daowu dijo: «Tengo un compañero practicante que vive en una barca en el Río Huating y ofrece enseñanza. Si vas a verlo, con seguridad recibirás algo. Debes cambiar tu manto y presentarte como un maestro de una escuela de las escrituras».

Jiashan siguió inmediatamente sus instrucciones, disolvió su asamblea y viajó a Huating.

El barquero, [Chuanzi \[Decheng\]](#) lo vio venir y le preguntó: «Maestro, ¿en qué templo vives?».

Jiashan dijo: «No vivo en un templo. No tengo nada que se parezca a una morada».

Chuanzi dijo: «Dijiste que no se parece, pero ¿a qué se parece?».

Jiashan dijo: «No es el Dharma ante tus ojos».

Chuanzi dijo: «¿Dónde estudiaste?».

Jiashan dijo: «No es un lugar donde alcancen los oídos o los ojos».

Chuanzi dijo: «Un dicho que te encuentra de frente se convierte en una estaca para atar un burro durante diez mil kalpas. He soltado un sedal de trescientos metros, la mente en una laguna profunda. Sepárate del anzuelo ocho centímetros. (4) ¿Por qué no dices nada?».

Jiashan intentó abrir la boca. Chuanzi empujó a Jiashan y éste cayó al agua. Jiashan asomó su cabeza y Chuanzi volvió a decir: «Habla, habla».

Jiashan intentó abrir la boca y Chuanzi le golpeó otra vez. De repente, Jiashan se iluminó profundamente y asintió tres veces con la cabeza.

Chuanzi dijo: «El sedal en el extremo de la caña de pescar se mueve a tu gusto. Sin perturbar las luminosas olas, la mente es profunda de por sí».

Jiashan dijo: «Has abandonado el sedal y has descartado el anzuelo. ¿Cuál es tu mente, maestro?».

Chuanzi dijo: «El sedal cuelga en el agua verde, la boya revela si hay mente o no. Habla de inmediato; habla de inmediato».

Jiashan dijo: «Las palabras están revestidas de inescrutabilidad, sin un camino; la lengua charla pero no dice nada».

Chuanzi dijo: «Pescando sobre todas las olas del río, uno se encuentra por primera vez escamas doradas».

En ese momento, Jiashan se tapó los oídos.

Chuanzi dijo: «Es así; es así». Entonces le confió [el Dharma a Jiashan] y dijo: «Estuve con [Yaoshan](#) durante treinta años y clarifiqué de verdad el asunto. Ahora ya lo tienes tú. De ahora en adelante no te quedes en las ciudades ni en los pueblos, sino quédate siempre donde no dejes huellas, e incluso donde no dejes huellas, no te quedes. Diríjete a los campos que puedas cultivar en las [montañas profundas](#), forma a una persona o siquiera a media, transmite y continúa mi linaje y no permitas que se extinga».

Jiashan comprendió su significado, hizo postraciones de despedida, se levantó en la orilla y se marchó. Pero giró su cabeza varias veces para mirar atrás.

Chuanzi lo llamó otra vez: «¡Su reverencia!».

Jiashan miró hacia atrás. Chuanzi levantó un remo y dijo: «¿Tienes algo más que decir?». Una vez dicho esto, volcó la barca y se hundió en las brumosas olas. (5)

Dōgen comentó: Más tarde apareció en el mundo y residió en Jiashan. Se le puede llamar un verdadero león del linaje de los Śākya. Sin embargo, [Jiashan] estuvo bien en el diálogo sobre el Dharma incluso cuando vivía en Jingkou. Ascendió al asiento del león, y por el bien de los seres humanos y celestiales, expuso el Dharma, nunca se perdió ni fue derrotado. Después de conocer a Chuanzi no tuvo ningún Dharma superfluo. Y además, los practicantes que buscan genuinamente el Dharma deberían practicar así y continuar la vida de sabiduría del Buda,

convirtiéndose en maestros de los seres humanos y celestiales. Hoy en día, si buscamos personas así por todo el mundo, finalmente no las podemos encontrar. ¡Ah, qué amargura!

La personas respetables que indagan sobre la Vía deberían saber que primero deben establecer la determinación de un hombre de hierro, y con los ojos puestos en donde no se puede añadir o quitar un solo hilo, ver el estilo de Chuanzi liberado del anzuelo. ¿Cuántas personas pueden seguir una práctica así? Si no eres así, pisotea y disuelve la luna solitaria en el corazón de las olas, para que puedas jugar en las olas flotantes de la luna.

– Notas –

(2) En el capítulo 2 del Sutra del Loto, «Medios hábiles», el único gran asunto del condicionamiento causal para la aparición de los budas se describe como para abrir, demostrar, realizar y ayudar a otros a penetrar la comprensión de los budas. Véase: [\[Threefold Lotus Sutra, Katō, Tamura y Miyasaka\]](#), págs. 59–60; y *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, Hurvitz, pág. 30].

(3) El viejo cubo negro lacado es una imagen tradicional en el Zen para la ignorancia fundamental.

(4) Las dos últimas frases pueden interpretarse de varias formas. La segunda frase podría simplemente describir a Jiashan como ya «apartado del anzuelo por ocho centímetros». La «mente» en una laguna profunda se podría leer, bien como la mente o la intención de Chuanzi, o más en general como la mente de Buda. El pasaje podría leerse incluso como Jiashan pescando la mente, en cuyo caso a su anzuelo le faltan ocho centímetros.

(5) Pequeñas porciones de esta historia se usan en los casos [número 10 «La actividad sin huellas del barquero»](#), [número 22 «La música profunda del barquero»](#) y [número 28 «El anzuelo creciente del barquero»](#) de los noventa *kōans* con comentarios de Dōgen del Volumen 9. Para otra versión de la historia, véase: [\[Zen's Chinese Heritage, Ferguson\]](#), págs. 146–148].

La corriente vital de «La mente en sí misma es Buda»

Hōgo 9. Palabras sobre el Dharma

Al montar el buey de hierro, coge las riendas y galopa sobre el agua. Al utilizar el hombre de madera, ponte sus zapatos y su gorra y deja que juegue en el fuego. Aunque veas tal persona, no la consideres como [tu] igual. Inmediatamente alcanzarás una o la mitad de una corriente vital. He aquí un ejemplo precedente para el establecimiento de esta corriente vital.

Hace mucho tiempo, el Maestro Zen [Damei \[Fa\]chang](#) visitó a [Mazu](#) y le preguntó: «¿Qué es Buda?» (2)

Mazu contestó: «La mente en sí misma es Buda».

Inmediatamente [Damei] subió a los picos del Monte Damei. Después de treinta años, había un monje en la asamblea de [Yanguan \[Qi'an\]](#) que quería elegir un bastón de monje [de los bosques de las montañas] y de casualidad se encontró con la ermita [de Damei]. (3) Le preguntó al maestro: «Maestro, ¿cuánto tiempo llevas morando en esta montaña?».

El maestro [Damei] dijo: «Solo veo que las hierbas y los árboles se tornan verdes y amarillos en primavera y otoño, nunca cuento los meses y los años».

El monje dijo: «¿Adónde lleva este camino?».

El maestro [Damei] dijo: «Va siguiendo la corriente».

Cuando el monje regresó, informó de esto a Yanguan.

El maestro [Yanguan] dijo: «Una vez vi [a tal] monje donde Mazu, pero no conozco sus circunstancias actuales. Supongo que es ese monje».

Más tarde, Mazu envió un monje a preguntarle al maestro [Damei]: «Maestro, cuando conociste al gran maestro Mazu, ¿con qué expresión de iluminación te armonizaste, que te llevó a morar en esta montaña?».

El maestro [Damei] dijo: «Mazu simplemente me dijo: 'La mente en sí misma es Buda'».

El monje dijo: «Hoy en día su enseñanza sobre Buda es diferente».

El maestro [Damei] dijo: «¿Cómo de diferente?».

El monje dijo: «Ahora dice: 'Ni mente, ni Buda'».

El maestro [Damei] dijo: «A pesar de su 'ni mente, ni Buda', para mí [sigue] siendo 'la mente en sí misma es Buda'».

El monje regresó y le contó esto a Mazu.

Mazu dijo: «El ciruelo ha madurado». (4)

Los estudiantes de la Vía posteriores deberían aprender de la calidad reveladora del Maestro [Damei] Fachang. Si bien hay quienes han confirmado «ni mente, ni Buda», es difícil encontrar a alguien que entienda «esta mente en sí misma es Buda». Estudiante Nen, entiende esto claramente. (5)

– Notas –

(2) Dōgen también comenta esta historia en los discursos en la Sala del Dharma [número 8 «Una maduración de ciruelo»](#) y [número 319 «La mente es muro, el Buda es barro»](#).

Se la menciona en los casos 30 y 33 del Mumonkan. Véase: [Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 144–145, 155–157; ó [Gateless Barrier, Aitken](#), págs. 189–194, 204–207]. La historia también aparece en la Transmisión Jingde de la Lámpara, véase: [Transmission of the Lamp, Ogata, pág. 240].

Dōgen también comenta esta historia en el Shōbōgenzō Gyōji (Práctica Continua). Véase: [Enlightenment Unfolds, Tanahashi, págs. 122–124].

(3) Yanguan Qian fue un compañero discípulo de Mazu.

(4) Damei significa «Gran Ciruelo». Por tanto, Mazu aprueba la respuesta de Damei.

(5) Este *hōgo* está escrito para algún estudiante de Dōgen cuyo nombre acababa con el carácter *nen*. Aunque no se sabe con certeza, es muy probable que fuese escrito para la monja Ryōnen, para quien también escribió los *hōgo* [número 4 «El Dharma inefable»](#) y número 12.

Ryōnen fue una discípula monja de Dōgen. Las palabras sobre el Dharma número 4, 9 y 12, que llevan todas su nombre, fueron escritas según parece para ella. Se conserva un manuscrito del propio Dōgen de las palabras sobre el Dharma nº 12 en el templo Kasuisai de la Prefectura de Shizuoka, que indica que fue escrito en 1231, por lo que presumiblemente Ryōnen fue una de las primeras discípulas de Dōgen.

La verificación, la práctica y la exposición son una misma cosa

Hōgo 11. Palabras sobre el Dharma

Con el cuerpo entero tal como es, ¿quién se quedaría atascado en algún lugar? Con todo el cuerpo familiarizado, ¿cómo podríamos encontrar nuestro camino de regreso a un origen? Ya más allá de la simple frase, ¿cómo podríamos preocuparnos por los tres vehículos? (2) Cuando abres la mano, es justo lo adecuado; cuando tu cuerpo se activa, inmediatamente aparece.

Ciertamente, después de que [\[Mahākāśyapa\]](#) esbozase una sonrisa en el Pico del Buitre, los veintiocho [ancestros indios] no pudieron siquiera añadir el más mínimo hilo. (3) Después de que [\[Dazu Huike\]](#) penetrase la médula en Shaolin, ¿cómo podrían las seis generaciones [de ancestros chinos] eliminar el más mínimo hilo? Sin intercambiar expresiones verbales, simplemente concuerda con la iluminación. Esto es señalar directamente, no estancarse en la intelección. (4) Debido a esto, todavía escuchamos a esta distancia la fama de los nuevos años de [\[Bodhidharma\]](#) de cara a la pared en el [Monte Shaoshi](#). El hermoso escenario de la transmisión del manto en Huangmei [de [Daman Hongren](#) a [Dajian Huineng](#)] se revela con claridad. Ejemplos tales como el dedo único de [\[Jinhua\] Juzhi](#), los sesenta golpes de [Huangbo](#), el *hossu* de [Baizhang](#), el grito de [Linji](#), las tres libras de sésamo de [Dongshan \[Shouchu\]](#) y el palito de mierda seca de [Yunmen](#) no están atrapados en las etapas de los seres vivos hasta Buda, y [ellos] ya han trascendido los límites de la ilusión y la iluminación. (5) ¿Cómo podríamos compararlos con aquellos que esperan por la iluminación y la verificación de los demás, y quienes reconocen sombras en lugar de su verdadero yo; o con aquellos que se quedan en opiniones intelectuales sobre su esencia, y persiguen terrones de tierra, sin actuar nunca por el bien de los demás?

Ciertamente, el sentido de la transmisión singular entre los ancestros de buda, el significado esencial de la comprensión directa más allá de las palabras, no se adhiere a las situaciones de los [kōans](#) de los sabios anteriores, ni a las puertas de entrada a la iluminación de los antiguos respetables. No se encuentra en los comentarios y en las evaluaciones con palabras y frases, en los intercambios de preguntas y respuestas, en las comprensiones con opiniones intelectuales, en los cálculos mentales del pensamiento, en las conversaciones sobre misterios y prodigios, ni en las explicaciones de la mente y la naturaleza. (6) Solo cuando uno suelta estas agarraderas, sin retener lo que se ha vislumbrado, es cuando se completa perfectamente aquí mismo, y puede llenar los ojos. Detrás de la cabeza, el camino de la intimidad genuina se abre de par en par, frente al rostro, el desconocimiento es un buen amigo. (7)

El tesoro de la visión del verdadero Dharma ([shōbōgenzō](#)) del gran maestro Śākyamuni ha sido encomendado a través de la India y China durante mucho tiempo. Su límite es desconocido. Lo que se ha encomendado durante mucho tiempo es este simple campo. (8) Este simple campo es el campo que se encuentra directamente debajo de nosotros. Los antiguos consideraban esto la gran Vía. Este mucho tiempo, mencionado justo ahora, no puede ser contado ni medido. El asunto [de encomendar el tesoro de la visión del verdadero Dharma] es antiguo, y el tiempo es lejano. Pero aunque sus límites en las cuatro direcciones no están claros, cuando uno lo aborda, se atiene a él, y mantiene este [simple campo], cuida de él y lo conserva de nuevo cada día. Con esta frescura cada día, naturalmente, los límites se eliminan.

Dentro de esto hay práctica, enseñanza y verificación. [Esta práctica es el esfuerzo de zazen](#). Es habitual que tal práctica no se abandone, incluso después de alcanzar la budeidad, así que [sigue siendo] practicada por un buda. La enseñanza y la verificación deberían ser examinadas de la

misma manera. Este zazen fue transmitido de Buda a Buda, directamente remarcado por los ancestros, y únicamente [transmitido] por los legítimos sucesores. Incluso cuando otros escuchan su nombre, no es lo mismo que el zazen de los ancestros de Buda. Esto es porque el principio de zazen en otras escuelas es esperar por la iluminación. Por ejemplo, [su práctica] es como haber cruzado un gran océano sobre una balsa, pensando que tras cruzar el océano uno descartaría la balsa. El zazen de nuestros ancestros de Buda no es así, sino que es simplemente la práctica de Buda. Podríamos decir que la situación de la casa de Buda es la unión en la que la esencia, la práctica y la exposición son una misma cosa. La esencia es la verificación de la iluminación; la exposición es la enseñanza; y la práctica es el cultivo. Incluso hasta ahora, estas se han estudiado juntas.

Deberíamos saber que la práctica es la práctica de la esencia y la exposición; la exposición es exponer la esencia y la práctica; y la esencia es la verificación de la exposición y la práctica. Si la práctica no es la práctica de la exposición y no es la práctica de la verificación de la iluminación, ¿cómo podemos decir que es la práctica del Budadharma? Si la exposición no es la exposición de la práctica y no es la exposición de la verificación, es difícil llamarla la exposición del Budadharma. Si la verificación no es la verificación de la práctica y no es la verificación de la exposición, ¿cómo podemos llamarla la verificación del Budadharma? Solo hay que saber que el Budadharma es uno en el comienzo, en el medio y en el final. Es bueno en el comienzo, en el medio y en el final; no es nada en el comienzo, en el medio y en el final; y es vacío en el comienzo, en el medio y en el final. (9) Este simple asunto nunca proviene de la actividad enérgica de la gente, sino que desde el comienzo es la expresión y la actividad del Dharma. Ya sabemos que hay enseñanza, práctica y verificación dentro del Budadharma. Un simple momento en un campo cultivado siempre incluye muchos momentos. (10) No deberíamos aferrarnos después el árbol del centro, que es lo que comúnmente se valora. (11)

La enseñanza ya es así, la práctica también es así, y la verificación también es así. Como tal, no podemos controlar si nosotros mismos podemos controlar o no la enseñanza, la práctica y la verificación. Dondequiera que hayan penetrado, ¿cómo podría no haber Budadharma?

– Notas –

(2) «La simple frase» se refiere a una expresión suprema. Los tres vehículos son los [bodhisattvas](#), [pratyekabuddhas](#) y [śrāvakas](#).

(3) «Sin añadir el más mínimo hilo» quiere decir que no se podría añadir nada al Dharma transmitido de Śākyamuni a Mahākāśyapa.

(4) «Intelección» aquí es *nensō*, que por separado se refiere al recuerdo y a la sensación o la imaginación, y junto se refiere a la actividad mental.

(5) Todos estos se refieren a famosos métodos de enseñanza habituales o afamadas frases iluminadoras de renombrados [maestros Zen](#). Los sesenta golpes de Huangbo se refieren a su formación de Linji. El [hossu](#) de Baizhang se refiere a un encuentro con su maestro [Mazu](#), en el que Baizhang finalizó utilizando el *hossu* de su maestro, y a continuación recibió un grito ensordecedor de Mazu. Véase el comentario al caso 11 del Hekiganroku [[Blue Cliff Record](#), [Cleary and Cleary](#), págs. 73–74]. Para las tres libras de sésamo de Dongshan Shouchu y el palito de mierda seca de Yunmen, véase el discurso en la sala del Dharma [número 69 «Presentando una ofrenda»](#) y su nota 1.

(N. del T.) [Puedes leer la narración del famoso grito de Mazu a Baizhang siguiendo este enlace](#).

(6) La «transmisión singular», a la que se refiere estas dos frases anteriores, es *tanden* en japonés. Esto se refiere a la transmisión del Dharma como simple, directa y completa, siendo el Dharma la única cuestión transmitida.

(7) Este «desconocimiento o no saber» al que Dōgen llama un buen amigo se puede referir a la respuesta de Bodhidharma al Emperador Wu, que le preguntó a Bodhidharma quién era. Bodhidharma respondió: «No lo sé». Véase el caso 1 del Hekiganroku: [[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 1–9](#)] y el caso 2 del Shōyōroku [[Book of Serenity, Cleary, págs. 6–10](#)]. «Desconocimiento o no saber» también se refiere a la respuesta de [Fayan Wenji](#) a la pregunta de su maestro sobre el propósito de su peregrinación. Cuando Fayan respondió: «No lo sé», su maestro dijo: «El no saber es lo más íntimo». Véase el caso 20 del Shōyōroku: [[Book of Serenity, Cleary, págs. 86–90](#)].

(8) «Este simple campo» se refiere a una historia sobre [Xuefeng](#) que dijo a su asamblea: «Si debatís sobre este asunto, es como un simple campo de arroz. Confiad plenamente en vuestra siembra y vuestro cultivo. No hay nadie que no reciba beneficio de esto». Esto procede del volumen 21 del [Shūmon Rentō Eyō](#).

(9) «Nada» en «nada en el comienzo...» es *mu*, o «no existencia». «Vacío» en «vacío en el comienzo...» es *kū*, «vacuidad» o «espacio».

(10) «Siempre incluye muchos momentos» se expresa como una doble negación. Por ello, se lee más literalmente como «nunca no incluye muchos momentos», o como «nunca no es sin muchos momentos». Dōgen está indicando que dentro de cada momento de práctica se incluye un amplio rango de tiempo.

(11) «El árbol del centro» se refiere a un comentario de [Xuansha](#) a la expresión de su maestro Xuefeng sobre el simple campo; véase la nota (7). Xuansha dijo: «Es como cuando se firma un contrato para vender un simple campo. El campo entero se ha vendido excepto un árbol en el mismo centro, y tú sigues siendo el propietario del árbol». Esto procede de la sección sobre Xuefeng en el [Keitoku Dentōroku](#).

La joven mente de un viejo Buda

Hōgo 13. Palabras sobre el Dharma

Para la gente joven seguir a un maestro es un modelo excelente desde los tiempos antiguos. La persona del Zen Gyōgen se convirtió en monje cuando tenía trece años. Junto con mi asamblea, estudiaba por las mañanas y solicitaba instrucción por las tardes. Esto se debe a que ha tenido la fuerza de la [prajñā](#) durante mucho tiempo. Su edad coincide con la época en la que [Nanyue](#) fue cautivado por la Vía [del Buda]; y su nombre semicoincide con el nombre en el Dharma de [Qingyuan \[Xingsi\]](#). (2) Esto es por supuesto una auspiciosa coincidencia, y ciertamente un ejemplo afortunado. (3) Cuando tenía catorce años, Nanyue abandonó las escuelas de enseñanza doctrinal para estudiar la Vía [en la práctica]. También tú tienes catorce años y estás estudiando la Vía de acuerdo con el Dharma. Los dos se han convertido en uno, alcanzando exhaustivamente y alcanzado exhaustivamente. (4) No se te debería considerar una persona joven; simplemente eres un viejo Buda. Al estudiar la Vía de los viejos budas, debes encarnar directamente el cuerpo y la mente de los viejos budas, lo cual es exactamente la actitud digna de esta [Vía de los viejos budas]. La Vía es vieja, el estudio es viejo, el Buda es viejo—todo es viejo. Incluso si tienes mil o diez mil, esto no es más que mil viejos y diez mil viejos. Lo viejo no es nuevo.

Un monje le preguntó al maestro nacional [\[Nanyang Hui\]zhong](#): «¿Cuál es la mente de los viejos budas?».

El maestro dijo: «Vallas, muros, tejas y guijarros». (5)

También un monje le preguntó a [Nanyuan \[Daoming\]](#): «¿Cuál es la mente de los viejos budas?».

El maestro Nanyuan [Daoming] dijo: «Montañas, ríos y la gran tierra».

Supongamos que alguien me preguntase a mí, Kōshō: «¿Cuál es la mente de los viejos Budas?».

(6) Yo le diría: «Los cuatro grandes elementos y los cinco *skandhas*». (7)

Estos tres intercambios son buenos modelos. Deberías saber que durante ocho mil o cien mil [kilómetros], los viejos budas están separados del yo y de la tierra, y están separados del cuerpo y de la mente; son el reino entero del yo y de la tierra, y son el reino entero del cuerpo y de la mente. (8) Si bien esto es así, [los viejos budas] nunca se ocultan. Discípulo [Gyō]nen, teniendo la fortuna de estudiar exhaustivamente de esta forma, finalmente tendrás la realización.

– Notas –

(2) Qingyuan Xingsi es Seigen Gyōshi en japonés, cuyo nombre en el Dharma (*hō-i* en japonés), escrito tradicionalmente en segundo lugar, tiene el mismo carácter *gyō* que Gyōgen, que es para quien Dōgen escribió este *hōgo*. No se sabe nada más de Gyōgen aparte de este escrito. Nanyue y Qingyuan fueron los dos grandes maestros de su generación, discípulos ambos del sexto ancestro, [Dajian Huineng](#). La edad de Gyōgen se da literalmente como catorce y quince en la forma tradicional de contar los años en Asia Oriental, comenzando con uno al nacer; pero en la forma moderna de contar, tenía trece cuando fue ordenado y catorce en el momento de estas Palabras sobre el Dharma.

(3) «Esto es por supuesto una auspiciosa coincidencia» es literalmente «este es el *nen* de *jinen* (por supuesto)». Dōgen está jugando aquí con los caracteres, como en la segunda parte de la frase cuando dice literalmente que esto es el *rei* (ejemplo) de *karei* (ejemplo afortunado).

(4) «Los dos se han convertido en uno», literalmente, «dos y uno», es otro ejemplo del juego de Dōgen con las palabras, lo que probablemente indica, como sugiere [Genryū Kagamishima](#), que los dos ancestros Nanyue y Qingyuan se han convertido en uno en Gyōgen.

(5) Este diálogo, en el que el maestro nacional Nanyang respondió con «Vallas, muros, tejas y guijarros», es comentado por Dōgen en el *Shōbōgenzō Kobusshin* (La mente de los antiguos budas). Véase: [\[Master Dogen's Shobogenzo, libro 3, Nishijima and Cross, págs. 25–27\]](#). También se trata, incluyendo una versión mucho más larga de este diálogo, en los Dichos Registrados de [Dongshan Liangjie \[Tōzan Ryōkan\]](#); véase: [\[Record of Tung-shan, Powell, págs. 23–24\]](#).

(6) En este caso Kōshō se refiere al templo de Dōgen, Kōshōji, donde se escribió esta Palabra sobre el Dharma antes de marcharse de Kioto en 1243.

(7) «Los cuatro grandes elementos y los cinco *skandhas*» es también la respuesta de [Zhaozhou](#) a la pregunta de un monje: «¿Cuál es la naturaleza indestructible?». Véase el Discurso en la Sala del Dharma número 140.

(8) Esto es como la respuesta de Zhaozhou sobre la naturaleza indestructible, que es lo mismo que la mente de los viejos budas. El viejo Buda no es los cinco skandhas o la tierra, sino que los viejos budas se revelan y se manifiestan al mundo entero, incluyendo la tierra, el yo, el cuerpo y la mente.

Buenos maestros para practicantes laicos

Hōgo 14. Palabras sobre el Dharma

Para los ministros y generales que estudian la Vía lo más importante es visitar a un maestro. (2) Dependiendo de si el maestro es falso o auténtico, la comprensión de los estudiantes llegará a ser naturalmente errónea o correcta. Por ello, rechazando el proceso de selección de funcionarios, una persona fue al lugar para seleccionar budas. (3) Allí fue capaz de pasar el examen para la mente de la vacuidad. (4) Preguntando sobre el ir directamente más allá, pero alcanzando la comprensión de lo que estaba directamente bajo sus pies, nunca sería un compañero de las diez mil cosas. (5) Antes de haber experimentado tres llamadas, alguien había atravesado el punto singular. (6) Este es exactamente el poder bondadoso del estímulo de los verdaderos maestros.

Si llegas a intimar con un mal maestro, nunca podrás ser así. Vigilarás un tocón, esperando por un conejo, o agarrarás una piedra, pensando que es una joya. (7) Caerás en la cueva de los demonios y fluirás hacia el pozo de los espíritus malévolos como resultado de la confusión de los

ojos ciegos de los malos maestros. Si te encuentras con un verdadero maestro y estableces la aspiración de indagar y practicar, resolverás el gran asunto de la vida y la muerte y serás liberado de estar tanto tiempo atrapado en tu viejo nido. ¿Quién dice que no hay ayuda para tu esfuerzo? Y, sin embargo, es difícil encontrar y visitar a un auténtico maestro que tenga los ojos claros. No obstante, incluso si puedes encontrarte con uno, es muy difícil reconocer [si es o no un verdadero maestro]. Puede que escuches sus palabras, pero que no mantengas su práctica. Incluso viendo su práctica, me temo que descuidarás su iluminación. Sin el mérito de la práctica y de servir durante mucho tiempo, ¿cómo puedes convertirte completamente en capaz de trascender lo material e ir más allá de los patrones convencionales? Es más, los que clarifican el Buda Dharma son raros incluso en China, entonces, ¿cómo podría alcanzarse fácilmente en esta remota región? Incluso en tiempos pasados había pocos, entonces, ¿cómo podría haber muchos ahora?

Hay una buena razón por la que incluso aquellos que alcanzan la montaña del [triple] tesoro no pueden distinguir entre joyas y rocas. Tienen afinidad [con la enseñanza] a través de causas y condiciones, pero corretean vanamente buscando fuera, y no entienden aún el paso atrás de girar la cabeza [lejos de lo externo y las dualidades]. Encarando este lado, preguntan sobre la unicidad, pero no han clarificado aún la ruptura con la dualidad. Encarando aquel lado, preguntan sobre la dualidad, pero, ¿cómo sabrían que han caído en tres [o una miríada de manifestaciones]? (8) Están equivocados en ambos lados, malgastando en vano toda su vida. Ciertamente debemos compadecernos de ellos.

Gente benévola, distinguid entre los malos maestros que son despreocupadamente arrogantes por prejuicios unilaterales y los verdaderos maestros que siempre cortan con las discriminaciones basadas en preocupaciones materiales. Caballeros de bien, si aspiráis sinceramente a estudiar la Vía y visitar a un auténtico maestro, no os precipitéis. (9) Deberíais transmitir el estilo del linaje de Yangyi Wen[gong]. ¿Por qué no hay frutos del maestro estable Li [Zunxu]? (10) El ministro [Pei\[xiu\]](#) se lanzó a [estudiar con] [Guifeng \[Zongmi\]](#) y desmenuzó aún más el terrón de barro al responder a la llamada de [Huangbo](#). (11) Yudi subió al Monte Ziyu [y conoció a [Ziyu Daotong](#)], y [este ejemplo] fue clarificado aún más como una flor radiante por la destreza de [Yaoshan](#) con la Vía plena. (12) En cuanto a la capacidad del [Laico Pang](#) para clarificar [la diferencia entre] el espejo y la teja con su pulido en [Shitou](#) y Kiangsi [donde [Mazu](#) enseñaba], y el ejemplo del Emperador Suzong para distinguir entre una joya y una roca a través de sus indagaciones en Guangzhai [el templo del Maestro Nacional [Nanyang Huizhong](#)] y en Danyuan [la montaña de [Danyuan Yingzhen](#)—si bien ambas son la práctica de personas sabias anteriores, pueden ser esclarecedoras para peregrinos posteriores. (13)

Caballeros de bien, cuando os encontréis con un maestro, primero pedidle un caso de una historia [[kōan](#)], y simplemente conservadlo en mente y estudiadlo diligentemente. (14) Si escaláis hasta la cima de la montaña y secáis los océanos, no fracasareis en completar [este estudio]. El quedarse de pie [de [Dazu Huike](#)] en la nieve para obtener el Dharma y comprometerse con la Vía durante ocho años no fue en vano. Los ocho meses de esfuerzo de [[Dajian Huineng](#)] descascarillando arroz tuvieron la autoridad para [recibir] la transmisión del manto. Si alguien ve a la gente sabia y piensa en ser su igual, ¿cómo podría no convertirse en una persona que se eleva alto por encima del rebaño? Conociendo ya la dificultad y lo excelso, nunca vacilará en avanzar. Ahora veo a gente mundana que visita y practica con maestros y, antes de clarificar una cuestión, disfrutan insistentemente abordando otras historias. Se retiran del debate como si entendiesen, pero son de boca cerrada y no pueden hablar. No han explicado aún ni un tercio de la historia, entonces ¿cómo veremos un dicho completo? Alguien dice que el Dharma de Buda es difícil de entender.

Otro dice que no son un recipiente. Terminan errando por caminos equivocados y tropiezan en vano con la gran Vía. ¿Cómo podemos ayudarles sino compadeciéndoles?

Incluso en el mundo terrenal, hubo la respetuosa invitación a las [montañas] Kongtong y la indagación al guardia fronterizo de Hua—adornadas con expresiones sobre seguir el viento o sobre cabalgar sobre las nubes [respectivamente]—ambas han estado difundiéndose durante cien generaciones. (15) ¿Cómo podría un buda ser sin señalar directamente lo que está antes de las palabras y fuera de las cosas, y no tener la virtud de convertir el hierro en oro? Transforma a todos los diversos seres.

No vaciléis ni seáis irrespetuosos. Examinad por un momento la fuerza de la nieve y la escarcha, y conoceréis la devoción de los pinos y los cedros. Dad un paso más y superaréis la imponente barrera. ¿Confiáis ya en esto?

Cuando incluso una pequeña palabra emerge, los diez mil significados serán evidentes. Además, los auténticos maestros del gran Dharma de todos los budas tienen confines ilimitados de medios hábiles. ¿Quién puede penetrar esto? Si los discípulos acumulan un esfuerzo diligente en la purificación, sus auténticos maestros nunca desatenderán la aspiración enérgica de [cortar incluso] un cabello al viento. (16) Por ello, una vez en Shaolin hubo un maestro ancestral [Dazu Huike] que se cortó el brazo y obtuvo la médula, y también hemos escuchado que [Jinhua] Juzhi le cortó un dedo a un joven y vio sangre. (17) Sopladlos por el misterioso viento de Shaolin, deberíamos despertar del loco sueño de la larga noche. Penetrando la vena de la sangre de Juzhi, deberíamos cortar la raíz enfermiza de la duda y la ilusión.

Por eso se dice que, en cuanto a preguntar sobre el Dharma, hay el preguntar con la boca y responder con la boca, preguntar con el cuerpo y responder con el cuerpo, y preguntar con la mente y responder con la mente. Sin saber esto, ¿cómo os atreveríais a preguntar sobre el Dharma? Si un monje no sabe esto, ¿cómo puede llegar a ser un maestro? Aquellos que vanamente llegan a ser maestros guías de seres humanos y celestiales solo por memorizar frases escritas en los sutras son grandes ladrones que destruyen la riqueza del Dharma. Nunca os acerquéis a tales personas. Reconocerlos como maestros no traerá ningún beneficio. Oh, buenas personas que estudiáis, si os encontráis con maestros de la Vía con la visión correcta, sinceramente os sugiero que sirváis a su lado de tres a cinco años; indagad cuidadosa y respetuosamente con el cuerpo, el habla y la mente; y comprended en detalle sus respuestas en el cuerpo, el habla y la mente. Primero clarificad el árbol marchito y las cenizas muertas, luego utilizad una estaca de bambú y un bastón de monje. (18) Durante muchos meses y largos días, llegad a estar integrados, funcionando hermosamente sin cesar. Entonces, ¿cómo no os ibais a convertir en un auténtico león de la familia Śākya?

¿No veis? Huangting Jian estudió y sirvió bajo el Maestro Zen Huitang [Zuxin] Baojue. El maestro [Huitang] dijo: «No uses tu pensamiento para hacer cálculos. Yo no te oculto nada. ¿Cómo es?».

[Huangting] Jian empezó a hablar.

El maestro [Huitang] dijo: «Incluso una pequeña relación con la discriminación se convierte inmediatamente en Dharma ajeno».

[Huangting] Jian siguió investigando así durante dos años, pero todavía no había entrado. Un día [Hui]tang y [Huang]ting Jian estaban paseando juntos por el estanque. [Hui]tang dijo: «Las flores de loto del estanque son fragantes».

[Huangting] Jian respondió: «Los lotos en flor son fragantes».

[Hui]tan dijo: «No te oculto nada, ¿cómo es?».

[Huangting] Jian se iluminó de repente.

Verdaderamente, este es el poder del estudio sostenido y la investigación. Ah, ¿quién podría entender lo falso y lo auténtico si fuese perezoso en sus continuas labores?

– Notas –

(2) Aunque no se le menciona por su nombre, es probable que este *hōgo* fuese escrito para el principal protector de Dōgen, Hatano Yoshishige (f. 1258), que era un funcionario de un nivel comparable al de los «ministros y generales». Yoshishige, un noble con tierras en Echizen, proporcionó más adelante el terreno para el monasterio de Dōgen, Eihei-ji.

(3) «El lugar para seleccionar budas» (*senbutsujō* en japonés) es otro nombre para la sala de los monjes. Hace referencia a una historia sobre [Danxia Tianran](#), que estaba en camino a los exámenes para funcionarios hasta que un monje le sugirió que fuese en vez al «lugar para seleccionar budas» en el templo de Mazu. Luego estudió y eventualmente fue considerado un sucesor de Shitou Xiqian. También es famoso por quemar una estatua de buda para calentarse durante sus viajes para visitar maestros.

(4) «Pasar el examen para la mente de la vacuidad» es una descripción de [Hongzhi Zhengjue](#) para lo que ocurre en el «lugar para seleccionar budas», o sala de los monjes.

(5) Esto se refiere a la primera anécdota en los dichos registrados del Laico Pangyun, su pregunta a Shitou Xiqian: «¿Quién no será nunca un compañero de las diez mil cosas?» Inmediatamente Shitou puso su mano sobre la boca de Pangyun, quien tuvo una realización. Véase: [Recorded Sayings of Layman P'ang, Sasaki, Iriya, and Fraser, págs. 45–46].

(6) «Antes de experimentar tres llamadas, uno atravesó el punto singular» se refiere a una historia sobre el maestro nacional Nanyang Huizhong que llama a su asistente tres veces. Cada vez el asistente respondió, y entonces el maestro nacional dijo: «Pensaba que te había traicionado, pero al principio tú me traicionaste a mí». Véase: [Transmission of the Lamp, Ogata, pág. 179 ó el caso 17 del Mumonkan en Gateless Barrier, Shibayama, págs. 128–133; [Gateless Barrier, Aitken, págs. 113–119](#) ó Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 85–88]. Dōgen insinúa aquí que el asistente comprendió antes de la primera llamada, gracias al maestro nacional.

(7) «Vigilar un tocón esperando por un conejo» se refiere a una historia de [Zhuangzi](#) sobre un granjero que atrapó un conejo que estaba aturdido tras golpearse la cabeza contra un tocón. A raíz de eso, el granjero abandonó su trabajo en la granja y esperó junto al tocón a que apareciese otro conejo semejante.

(8) ¿Cómo sabrían que han caído en tres? se podría leer también como «¿Cómo podrían saber cómo caer en tres?» o como «¿Cómo sabrían sobre caer en tres?». «Tres» representa la multiplicidad y la mirada de fenómenos. No está claro si Dōgen quiere decir aquí, negativamente, caer en el apego a las cosas, o, positivamente, manifestar una práctica en medio del mundo de los fenómenos. Además, «este lado» normalmente se refiere al mundo de los fenómenos concretos, por lo que, si bien preguntan sobre la unicidad, estas personas siguen atrapadas en dualidades. «Aquel lado» normalmente se refiere a la realidad última no dual, por lo que al preguntar sobre la dualidad que pueden estar creando, se están separando a sí mismas en un tercer elemento.

(9) «Caballeros de bien» (*shidaijōbu* en japonés) se refería tradicionalmente en China a aquellos que habían aprobado los exámenes y eran elegibles para ser funcionarios.

(10) Yangyi, cuyo nombre honorífico era Wengong (974–1020; Yō'oku y Bunkō en japonés) era un practicante laico y funcionario que también fue un renombrado poeta. Fue el editor y escribió el prefacio de la [Transmisión Jingde de la Lámpara \(Keitoku Dentōroku\)](#), que fue originalmente recopilada por el monje Daoyuan (un sucesor de segunda generación de [Fayan Wenyi](#)). Yangyi era un discípulo de un sucesor de [Shoushan Xingnian](#) en el linaje [Linji](#). Para su prefacio, véase: [Transmission of the Lamp, Ogata, pp. xxi–xxiv]. El maestro estable Li Zunxu (988–1038; Ri Junkyoku en japonés) fue también coeditor de la Transmisión Jingde de la Lámpara, según el prefacio mencionado antes. Era un discípulo laico de un sucesor diferente de Shoushan Xingnian. Li Zunxu editó el Tiansheng Guangdeng Yulu (Tenshō Kōtōroku en japonés), uno de los cinco textos principales de la transmisión de la lámpara incluidos en el Wudeng Huiyuan (Las cinco lámparas fundidas en la fuente). En uno de sus poemas, Li Zunxu puede haber sido el primero en usar la frase «hombre de hierro», al decir: «Un practicante del Zen debería ser un hombre de hierro».

(11) Que el Ministro Peixiu responda a la llamada de Huangbo se refiere a su primer encuentro, cuando Huangbo lo llamó por su nombre y Peixiu respondió inmediatamente. A continuación, Huangbo preguntó: «¿Dónde estás?» Más tarde, Peixiu llegó a ser el recopilador de los Dichos Registrados de Huangbo. Véase: [Zen Teaching of Huang Po, Blofeld, págs. 100–101].

(12) Yudi (f. 818, Uteki en japonés) fue un primer ministro y practicante laico, pero no se sabe nada más de él, salvo su estudio con Ziyu Daotong, un sucesor de Mazu. Cuando conoció por primera vez a Ziyu, Yudi le preguntó sobre la sección que aparece casi al comienzo del capítulo 25 del Sutra del Loto, donde Kannon salva a los que fueron arrastrados a la tierra de los demonios comedores de hombres. Cuando Yudi preguntó por el significado de esto, Ziyu le reprendió: «¿De qué sirve preguntar eso?» Cuando Yudi palideció de vergüenza, Ziyu dijo: «Esto es caer en la tierra de los demonios comedores de hombres». Más tarde, Yudi preguntó: «¿Qué es Buda?» Ziyu pronunció el nombre de Yudi, y cuando Yudi respondió, Ziyu dijo: «No busques más allá de esto». Más tarde, Yaoshan Weiyan comentó que él, en cambio, habría respondido a la mención de Yudi diciendo: «¿Qué es esto?» La «aclaración adicional» de Yaoshan no conlleva señalar a uno mismo o a otro, dentro o fuera. Véase: [Transmission of the Lamp, Ogata, págs. 205–207] y [Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma, Hurvitz, págs. 311–312. En castellano: «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró].

(13) El Emperador Suzong reinó del 756 al 762. La historia de su diálogo con el maestro nacional se encuentra en el caso 99 del Hekiganroku, con una versión más larga en la Transmisión Jingde de la Lámpara. Véase: [Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 628–635] y Transmission of the Lamp, Ogata, pág. 182].

(14) «Caso» es *soku*, utilizado en la literatura kōan en el término *kosoku*, «casos antiguos». «Historia o relato» es *inen*, literalmente «causas y condiciones», pero utilizado para indicar alguna circunstancia particular.

(15) La invitación a las Montañas Kongtong se refiere a la invitación del legendario Emperador Amarillo al sabio ermitaño Guangchengzi, recluido allí, para hacerse cargo de su reino, invitación que fue rechazada con reproches por el materialismo del emperador. Esto procede del capítulo 11 del Zhuangzi. Véase: [Complete Works of Chuang Tzu, Watson, págs. 118–120 y Essential Chuang Tzu, Hamill and Seaton, págs. 75–76. En castellano: «Zhuang Zi. Maestro Chuang Tsé». Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta]. La consulta al guardia fronterizo de Hua fue del legendario Emperador Yao, descrita en el capítulo 12 de Zhuangzi. Cuando el guardia deseó buena fortuna al emperador, éste rechazó el deseo, diciendo que la fortuna trae problemas. A continuación, el guardia reprendió al emperador por no aceptar la fortuna como un sabio, y se negó a que el emperador siguiese preguntando. Véase: [Complete Works of Chuang Tzu, Watson, págs. 130–131. En castellano: «Zhuang Zi. Maestro Chuang Tsé». Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta].

(16) Un «cabello al viento» implica una atención constante al más mínimo detalle, en referencia a la imagen de una excelente espada que puede cortar por completo un cabello al viento. Esta imagen se expresa en el caso 100 del Hekiganroku, en el que un monje dice: «¿Cuál es la espada del cabello al viento?» y el maestro responde: «Cada rama de coral sostiene la luna». Véase: [Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 636–640].

(17) Para la historia sobre Juzhi que corta el dedo de un joven, véase el discurso en la sala del Dharma [número 211 «No hablar del dedo de Juzhi»](#) del volumen 3 y su nota 1.

(18) Clarificar los árboles marchitos y las cenizas muertas se refiere a encontrar la propia vitalidad interior a través del estudio con determinación. «Bastón de bambú» es *shippei*, véase la nota 10 del *Hōgo* número 5. Usar la estaca y el bastón se refiere aquí al uso de implementos para la práctica, o herramientas del Dharma.

Fukanzazengi

Instrucciones para zazen universalmente recomendadas

Escrito por el monje [Dōgen](#) en Kannon Dōri Kōshō Hōrinji ([1](#))

La Vía es originalmente perfecta y omnipresente, ¿cómo podría estar supeditada a la práctica y a la realización? El verdadero vehículo es autosuficiente, ¿qué necesidad hay de un esfuerzo especial? De hecho, el cuerpo entero está libre de polvo, ¿quién podría creer en un medio para limpiarlo? Nunca está separado de este mismo lugar, ¿de qué sirve viajar para practicar? Sin embargo, si hay una desviación de un pelo de ancho, es como el espacio entre el cielo y la tierra; si el mínimo gusto o rechazo aparece, la mente se pierde en la confusión. Supón que estás convencido de tu comprensión y abundante en iluminación, adquiriendo la sabiduría que vislumbra el fundamento [de la budeidad], realizando la Vía y clarificando la mente, despertando una aspiración de alcanzar los cielos. Estás actuando en la entrada pero todavía te falta el camino vital de la emancipación.

Reflexiona sobre [Śākyamuni en] Jetavana; si bien era sabio por naturaleza, aún se pueden ver las huellas de sus seis años sentándose erguido. En cuanto a [Bodhidharma](#) en] Shaolin, si bien había transmitido el sello de la mente, sus nueve años frente a una pared aún se conmemoran. Si incluso los antiguos sabios fueron así, ¿cómo hoy nosotros podemos renunciar a una práctica incondicional?

Por tanto, deja a un lado la práctica intelectual de investigar las palabras y perseguir las frases, y aprende a dar el paso atrás que enciende la luz y la hace brillar interiormente. El cuerpo y la mente se caerán por sí mismos y tu rostro original se manifestará. Si quieres alcanzar la talidad, practica inmediatamente la talidad. ([2](#))

Para practicar el Zen, una habitación tranquila es lo adecuado. Come y bebe con moderación. Deja a un lado todos los compromisos y pospón todos los asuntos. No pienses en términos de bueno o malo. No juzgues verdadero o falso. Abandona las operaciones de la mente, el intelecto y la conciencia; deja de evaluar con pensamientos, ideas y puntos de vista. No tengas proyectos de llegar a ser Buda. ¿Cómo podría estar eso limitado a sentarse o acostarse?

En tu lugar de sentarse, extiende una estera gruesa y pon un cojín sobre ella. Siéntate, bien en loto completo o en medio loto. En la posición de loto completo, coloca primero el pie derecho sobre el muslo izquierdo y luego el pie izquierdo sobre el muslo derecho. En medio loto, coloca simplemente el pie izquierdo sobre el muslo derecho. Acopla la ropa holgadamente y disponla cuidadosamente. Luego coloca la mano derecha sobre la pierna izquierda y la mano izquierda sobre la palma derecha, las puntas de los pulgares tocándose ligeramente. Endereza el cuerpo y siéntate erguido, sin inclinarte ni a la izquierda ni a la derecha, ni hacia adelante ni hacia atrás. Alinea las orejas con los hombros y la nariz con el ombligo. La punta de la lengua descansa en el comienzo del paladar, con los dientes y labios juntos. Mantén los ojos siempre abiertos y respira suavemente por la nariz. Una vez que has ajustado la postura, toma aire y exhala totalmente, balancea el cuerpo a derecha e izquierda y acomódate en una sentada estable e inmóvil. Piensa en no pensar. ¿Cómo piensas en no pensar? Más allá del pensar. ([3](#)) Este es el arte esencial de [zazen](#).

El zazen del que hablo no es una práctica de meditación. Simplemente es la puerta del Dharma de la paz y la felicidad, la práctica-realización de un despertar totalmente culminado. Es el kōan realizado; las tretas y las trampas nunca pueden alcanzarlo. Si comprendes la cuestión, eres como un dragón llegando al agua, como un tigre tomando las montañas. Porque debes saber que el verdadero Dharma aparece por sí mismo, por lo que desde el comienzo la torpeza y la distracción son desechadas a un lado.

Cuando te levantes de la sentada, muévete lenta y silenciosamente, tranquilo y conscientemente. No te levantes repentina o bruscamente. Al examinar el pasado, encontramos que la trascendencia, tanto de lo mundano como de lo sagrado, y el morir, tanto sentado como de pie, todo depende completamente del poder de zazen. (4)

Además, usar la oportunidad que ofrece un dedo, una bandera, una aguja o un mazo y alcanzar la realización con un [hossu](#), un puño, un bastón o un grito, todo esto no lo puede entender el pensamiento discriminativo, mucho menos puede ser conocido con la práctica de poder sobrenatural. (5) Deben representar una conducta digna más allá de ver y escuchar. ¿No son una norma anterior al conocimiento y los puntos de vista?

Siendo este el caso, la inteligencia o su ausencia no es un problema; no hagas distinción entre el lerdito y el perspicaz. Si concentras tu esfuerzo con mente única, eso es en sí mismo comprometerse incondicionalmente con la Vía. La práctica-realización es naturalmente pura. (6) Progresar es, a fin de cuentas, un asunto cotidiano.

En general, en nuestro mundo y en otros, tanto en la India como en China, todos sostienen por igual el sello del Buda. Si bien cada linaje expresa su propio estilo, todos se dedican simplemente a sentarse, completamente bloqueados en la resuelta estabilidad de zazen. Aunque dicen que hay diez mil distinciones y mil variaciones, simplemente se comprometen incondicionalmente con la Vía en zazen. ¿Por qué abandonar el asiento en tu propio hogar para deambular en vano por los polvorientos reinos de otras tierras? (7) Si das un traspies, tropiezas con lo que está directamente delante de ti.

Has adquirido la oportunidad trascendental de la forma humana. No pases tus días y noches en vano. Estás ocupándote de los fundamentos de la Vía del Buda. ¿Quién se deleitaría irresponsablemente en la chispa de una piedra? Además, forma y sustancia son como el rocío en la hierba, los destinos de la vida como un fugaz relámpago, se vacían en un momento, se esfuman en un instante.

Por favor, discípulos honrados del Zen, acostumbrados desde hace tiempo a tantear al elefante, no receléis del verdadero dragón. (8) Dedicad vuestras energías a la Vía que apunta directamente a la realidad. Venerad a aquel que ha ido más allá del aprendizaje y está libre de esfuerzo. Armonizaos con la iluminación de todos los budas; suceded al *samādhi* de todos los ancestros. Continúa de esta manera durante mucho tiempo y seréis una persona así. El almacén del tesoro se abrirá por sí mismo y podréis usarlo a voluntad.

– Notas –

(1) Kannon Dōri Kōshō Hōrinji, Kōshōji para abreviar, era el templo donde Dōgen enseñó en Fukakusa, al sur de Kioto, antes de marcharse a Echizen en 1243, donde más tarde estableció Eihei-ji. El Fukanzazengi, en su versión inicial, fue el primer escrito de Dōgen tras su regreso de China en 1227. Esa versión ya no existe. Hay dos versiones posteriores, una escrita en 1233, llamada Tempuku bon (de la era Tempuku), y la versión final, que es la que se incluye en el [Eihei Kōroku](#), escrita quizás en torno al 1242, llamada la Rufubon o versión popular. Aunque el Fukanzazengi está escrito en

chino y no forma parte del [Shōbōgenzō](#), una versión más corta escrita en japonés en 1243, el Zazengi, forma parte del Shōbōgenzō. Para un estudio completo del Fukanzazengi, sus diferentes versiones y sus fuentes chinas, véase: [\[Dōgen's Manuals of Zen Meditation, Bielefeldt\]](#).

(2) «Si quieres alcanzar la talidad, practica la talidad inmediatamente» es una paráfrasis de un dicho de [Yunju Daoying \[Ungo Doyo\]](#): «Si quieres alcanzar el asunto de la talidad, deberías ser una persona de talidad. Siendo ya una persona de talidad, ¿por qué preocuparse de tal asunto?». Esta cita procede de: [«La transmisión Jingde de la lámpara» \[Keitoku Dentō-roku\]](#) y Dōgen también la comenta en el ensayo Shōbōgenzō Immo (Talidad). Véase: [\[Shōbōgenzō Zen Essays, Cleary, págs. 47-56\]](#).

(3) Estas tres frases —«Piensa en no pensar. ¿Cómo piensas en no pensar? Más allá del pensar»— son de un diálogo en el que un monje pregunta a [Yaoshan Weiyan](#) sobre su sentada. Véase el discurso en la sala del Dharma [número 373 «La vitalidad de 'más allá del pensar'»](#). «Más allá del pensar» se traduce a veces como «sin pensar», y se refiere a la conciencia que incluye ambos, el pensar y el no pensar, y no es atrapada por ninguno de los dos.

(4) Morir de pie es una referencia a la muerte del tercer ancestro chino [Jianzhi Sengcan \[Kanchi Sōsan\]](#). Véase: [\[Transmission of the Lamp, Ogata, pág. 81\]](#).

(5) El dedo, la bandera, la aguja y el mazo se refieren a historias concretas de despertar. El dedo se refiere a la historia de [Jinhua Juzhi \[Kinka Gutei\]](#), levantando y cortando un dedo. Véase el [discurso en la sala del Dharma número 211 «No hablar del dedo de Juzhi»](#) y su nota 1. La bandera se refiere a [Mahākāśyapa](#) que le pide a [Ānanda](#) que baje la bandera de la entrada del monasterio. Véase el discurso en la sala del Dharma [número 252 «La voz única de los hermanos menores y mayores»](#). La aguja se refiere a [Nāgārjuna](#) presentando a su discípulo [Kānadeva](#) un cuenco de agua, en el que Kānadeva dejó caer una aguja. Véase el discurso en la sala del Dharma [número 531 «No hay nada que falte en el triple mundo»](#) y su nota 5. El mazo se refiere a la historia de Mañjuśrī anunciado la enseñanza de la talidad de Śākyamuni. Véase el caso 1 del Shōyōroku (Libro de la Serenidad): [\[Book of Serenity, Cleary, págs. 3-5\]](#).

(6) «La práctica-realización es naturalmente pura» es una referencia a la respuesta de [Nanyue Huairang \[Nangaku Ejō\]](#) al sexto ancestro, [Dajian Huineng \[Daikan Enō\]](#). Véanse los discursos en la sala del Dharma [número 374 «La protección de la no profanación»](#) y [número 490 «Una choza verde al sol»](#), y el caso [número 59 «Oro refinado que viene así»](#) en la colección de [kōans](#) con comentarios en verso de Dōgen del volumen 9.

(7) «Deambular en vano por los reinos polvorientos» se refiere a la parábola del hijo pródigo del capítulo 4 del Sutra del Loto. Véase: [\[Threefold Lotus Sutra, Katō, Tamura y Miyasaka, págs. 111-125 ó Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma, Hurvitz, págs. 85-99\]](#). En castellano: «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró].

(8) «Tantear el elefante» se refiere a una antigua historia, registrada en el [Mahāparinirvāṇa Sūtra](#), en el que un grupo de ciegos intentan describir un elefante tocando diferentes partes de él. «Recelar del verdadero dragón» se refiere a una antigua historia china de la [Historia Han Posterior](#) sobre alguien llamado Ye Gongzu, que estaba fascinado por los dragones y llenó su casa con imágenes de ellos. Cuando un dragón se enteró de esto, amablemente vino a visitarlo y pegó su cabeza a la ventana, con lo que Ye Gongzu se asustó mucho.

Volumen 9

DŌGEN OSHŌ JUKO (1)

VERSOS DEL MAESTRO DŌGEN ALABANDO LOS ANTIGUOS KŌANS

RECOPILADOS POR [SENNE](#), ASISTENTE DE DŌGEN ZENJI, Y OTROS

CRÓNICA EXTENSA DE EIHEI DŌGEN · VOLUMEN 9

– Nota –

(1) *Juko* significa "versos en alabanza de los antiguos" y *ko* o "antiguo", también implica *kosoku* kōans, los antiguos casos o historias de los maestros clásicos, pero *juko* también implica alabanza a los propios antiguos maestros. Tales versos, comúnmente compuestos por maestros chinos, llegaron a ser la base de colecciones de kōans tales como el [Hekiganroku \(Crónica del Barranco Azul\)](#) y el [Shōyōroku \(Libro de la serenidad\)](#), en los cuales se incluían comentarios a los versos *juko* así como a los propios casos.

Mahākāśyapa sonriendo a la flor de Śākyamuni

1. El Honrado por el Mundo, en el Pico del Buitre ante una asamblea de un millón, sostuvo una flor y parpadeó, y en la cara de [Mahākāśyapa](#) se dibujó una sonrisa. El Honrado por el Mundo anunció a la asamblea: «Tengo el tesoro de la visión del Dharma verdadero y la maravillosa mente del nirvāṇa, que lego a Mahākāśyapa. Propágalo a la posteridad, sin dejar jamás que se interrumpa». Luego le confió a Mahākāśyapa su manto *saṃghāṭi* bordado en oro. (1)

En una terraza en primavera se despertó de un sueño
para apreciar un flor fragante.
Ampliamente mostrada a los seres humanos y celestiales,
solo Mahākāśyapa la vio.
Las lluvias de la montaña se desvanecen, convirtiéndose en nieve.
Las nubes sobre el pico se dispersan, fundiéndose en la escarcha.

Colores mezclados con escamas doradas, marcas de surcos en las olas,
los cantos de los pájaros amarillos en vuelo traen confusión y angustia.
El invitado y el anfitrión están tristes, levantando sus manos en vano.
El ascético [Mahākāśyapa] disfruta conociendo la fragancia.

– Notas –

(1) Un manto *saṃghāṭi* es el más grande y pesado de los tres mantos que los monjes indios vestían, utilizado para ocasiones ceremoniales o dar discursos, y también cuando hacía frío. El poema a continuación puede ser dos poemas de cuatro líneas, la longitud habitual de los versos de [Dōgen](#) en este Volumen. Pero también podría ser un único poema. [Genryū Kagamishima](#) los toma como dos poemas.

El florecimiento de Solo Mente

2. El triple mundo es solo mente. (1)

Incluso cuando las nubes cubren las montañas y los ríos,
es vano contar arenas de toda la tierra de la no-mente.
No esperes por los tres niveles de olas en la puerta del dragón. (2)
Déjaselo a la flor en el Pico del Buitre.

– Notas –

(1) El triple mundo es el mundo fenoménico de los reinos del deseo, la forma y la no-forma. Esta es una cita del [Sūtra Avatamsaka](#) y también se refiere a la idea [Yogācāra](#) del mundo fenoménico como «Solo Mente» (Cittamatra en sánscrito), que es también otro nombre de la escuela Yogācāra.

(2) Se dice que la puerta del dragón está en el fondo del océano. Los peces que nadan a través de ella se convierten en dragones.

Bodhitāra volteando juguetonamente la joya

3. El Venerable [Prajñātāra](#) sostuvo una joya valiosísima y le preguntó a los tres príncipes: «Esta gema es perfecta y brillante, ¿hay algo que se le pueda comparar?» (1) Bodhitāra dijo: «Esta es una joya mundana, no cumple los requisitos para ser insuperable. Entre las numerosas joyas, la joya del Dharma es suprema. Este resplandor es mundano, no cumple los requisitos para ser insuperable. Entre los resplandores, el resplandor de la sabiduría es supremo. Esta brillantez es mundana, no cumple los requisitos para ser insuperable. Entre las brillantesces, la brillantez de la mente es suprema. La brillantez radiante de esta gema no puede iluminarse a sí misma, sino que se basa siempre en el resplandor de la sabiduría, el resplandor discierne esta [joya valiosísima]. Habiendo discernido ya esto, uno conoce esta gema. Habiendo conocido ya esta gema, inmediatamente realiza esta joya. Si realizas esta joya, la joya no es en sí misma una joya. Si disciernes esta gema, la gema no es en sí misma una gema. La gema no es en sí misma una gema, pero basándose siempre en la gema de la sabiduría, se discierne la gema mundana. La joya no es en sí misma una joya, pero basándose siempre en la joya de la sabiduría, se realiza la joya del Dharma. Por tanto, teniendo esta Vía el maestro, esta joya se manifiesta inmediatamente; cuando los seres vivos tienen la Vía, la joya de la mente también es así».

Ojos saltones, otra vez encuentra a su maestro,
desplegando un resplandor colorido en un encuentro juguetón.
Cegando a todos y volteando nuestras cabezas,
[Bodhitāra] es capaz de penetrar la joya de nueve lados, (2)
sin hacer círculos con las piernas [de las personas], deja huellas espirituales.

– Notas –

(1) Esta narración procede de «La Transmisión Jingde de la Lámpara», véase: [Transmission of the Lamp, [Ogata](#), pág. 54]. Prajñātāra, considerado el vigésimo séptimo ancestro indio en el linaje Zen, visitó a un rey del sur de la India que tenía tres hijos, puestos a prueba en este relato. Al tercer hijo, el Príncipe Bodhitāra, Prajñātāra le cambió luego el nombre por [Bodhidharma](#), y más tarde llevó el Dharma a China. En este pasaje, Bodhitāra a veces se refiere a *ju*, que estamos traduciendo como «gema», y a veces se refiere a *hō*, que estamos traduciendo como «joya», y es el término utilizado comúnmente en el Budismo para la triple joya del Buda, el Dharma y la Sangha. En el uso común no hay una diferencia definida entre *ju* y *hō*, si bien *ju* puede significar también «perla» y *hō* también se utiliza para «tesoro». Bodhitāra en su discurso está obviamente jugando con estas palabras.

(2) La joya de nueve lados se refiere a una historia en la que una chica joven enseña a Confucio como penetrar una joya de nueve caras. La última línea del verso es difícil. Pero parece referirse a la práctica de Bodhitāra como solitaria, sin atraer multitudes ni dejar rastros, quizás una línea irónica considerando su posterior impacto a largo plazo como Bodhidharma.

Una serpiente de bienvenida en la hierba

4. El primer ancestro [[Bodhidharma](#)] se colocó de cara al muro durante nueve años.

En Shaolin una sentada apenas fue bastante para el transcurrir de los años.
Elevando sus ojos sin compañía, los gansos llorando en el cielo,
gente, no os ríais de él, limpiando la maleza
para contemplar el viento.
Una serpiente atónita aparece que puede ser su pareja. (1)

La curación del tercer ancestro

5. El Gran Maestro Segundo Ancestro [[Dahu Huike](#)] tuvo una vez un laico [el futuro tercer ancestro, [Jianzhi Sengcan](#)] que le preguntó: «El cuerpo de este discípulo está limitado por la enfermedad. Maestro, por favor ayúdame a arrepentirme de mis pecados».

El ancestro dijo: «Tráeme tus pecados y yo me arrepentiré de ellos [por ti]».

Después de una pausa, el laico dijo: «Buscando mis pecados, son inasibles».

El ancestro dijo: «He terminado de arrepentirme de tus pecados por ti. Debes vivir con confianza en el Buda, el Dharma y la Sangha». (2)

Nuestros pecados y crímenes llenan los cielos, pero no se pueden encontrar en ninguna parte.

Los pecados y crímenes que llenan los cielos son buenos y beneficiosos.

De repente, aquí mismo, otro encuentro,
el viento claro de la Vía simple sopla libremente.

Un dragón girando libremente

6. [En el lugar del] Gran Maestro Tercer Ancestro [[Jianzhi Sengcan](#)], una vez el novicio [[Dayi Daoxin](#)], a la edad de catorce años, hizo postraciones al ancestro y dijo: «Suplico al maestro que con su compasión me conceda la puerta del Dharma de la redención y la liberación».

El ancestro dijo: «¿Quién te ha sujetado?».

El novicio Daoxin dijo: «Nadie me ha sujetado».

El ancestro dijo: «Entonces, ¿por qué estás buscando la liberación?». Al oír estas palabras, Daoxin tuvo una gran realización y sirvió allí como discípulo durante nueve años. (3)

Una cría de fénix nace de un fénix,
pero no son lo mismo.

Un dragón pare una criatura de dragón, pero no están separados. (4)

Si quieres saber el significado de una rueda girando libremente,
solo alguien haciendo volteretas puede mostrártelo.

– Notas –

(1) La serpiente se refiere al sucesor de Bodhidharma, Dazu Huike.

(2) Esta historia es de «La transmisión Jingde de la lámpara», véase: [Transmission of the Lamp, [Ogata](#), pág. 75]. Se dice que el tercer ancestro, Jianzhi Sengcan, habría sido un leproso que se curó tras su encuentro con Dazu Huike.

(3) Esta historia es de «La transmisión Jingde de la lámpara», véase: [Transmission of the Lamp, [Ogata](#), pág. 81].

(4) «No están separados» es, literalmente, «[la criatura] no es adicional», en el sentido de ser algo extra o superfluo.

La respuesta del descascarillador de arroz

7. El maestro Zen [Daman \[Hongren\]](#) visitó a medianoche en secreto la cabaña de descascarillar el arroz y le preguntó al laico [\[Hui\]neng](#): «¿El arroz ya está refinado o no?». Huineng dijo: «Está refinado pero aún no está tamizado». Daman golpeó el mortero tres veces con su bastón. Huineng aventó el arroz tres veces y entró al cuarto [del maestro]. (1)

En el noche profunda, con ojos vivaces se vieron el uno al otro
como el viejo monje Buda en la India.
Con dignidad sublime el león ayuda [al más joven] a resurgir.
Donde el rey elefante pisa, las huellas del zorro se borran.

El cuerpo, el viento y la bandera se mueven con la mente del sexto ancestro

8. El sexto ancestro [Dajian Huineng] llegó al templo Faxing [Naturaleza del Dharma] y se quedó [toda la noche] en un corredor bajo el alero del templo. Al anochecer, el viento hacía ondear el estandarte del templo. Escuchó a dos monjes discutiendo. Uno decía que el estandarte se estaba moviendo, el otro decía que el viento se estaba moviendo. Se burlaban una y otra vez sin alcanzar nunca la verdad. El [sexto] ancestro dijo: «¿Permitiríais que este laico se uniese a vuestra noble discusión?» Ni el viento ni el estandarte se mueven, sino que simplemente vuestras propias mentes se están moviendo». (2)

Donde el viento y el estandarte se mueven,
nuevas flores florecen en sus ojos.
Cada uno exponiendo diferentes aspectos, tal movimiento es habitual.
Este viejo Buda ya olvidó que estos compañeros se mueven [totalmente],
[diciendo] que las mentes de estas personas se movían sin girar sus cuerpos.

– Notas –

(1) Dōgen también comenta esta historia en el discurso en la sala del Dharma [número 126 «Tirando de una persona a medianoche»](#). Véase la [nota 1](#) de este discurso para otras referencias.

(N. del T. [Dōgen](#) también comenta la transmisión de Hongren a Huineng en el discurso en la sala del Dharma [número 260 «Los tres golpes del quinto ancestro»](#) del Volumen 4).

(2) Esta famosa historia del sexto ancestro, que narra su aparición en el mundo, aparece en el Sutra de la Plataforma; véase: [Platform Sutra of the Sixth Patriarch, Yampolsky, pág. 73; Sutra of Hui-neng, Cleary, págs. 13–15; y Sutra of Hui Neng, Wong, págs. 22–24]. El segundo libro, la versión de Cleary, está disponible en castellano en la Editorial EDAF.

Esta historia también es el caso 29 del Mumonkan (La barrera sin puerta). Véase: [Gateless Barrier, Shibayama, págs. 209–213; Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 141–143; y [Gateless Barrier, Aitken, págs. 184–188](#)]. En castellano hay por ejemplo esta edición del [Mumonkan de José J. de Olañeta, Editor](#).

La historia también es el caso 146 en algunas versiones del Mana Shōbōgenzō de Dōgen, véase: [[The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)].

El cuidado de la mirada de puntas de hierba

9. Un antiguo dijo: «Los cientos de puntas de hierba brillantes y nítidas son la mente brillante y nítida de los maestros ancestrales». (1)

A pesar de quererlo todo atado, durante decenas de miles de kilómetros
nada se sostiene.

Permaneced dentro de la puerta, no esperéis por el brillo de los demás. (2)

Sin vuestro cuidado, es fácil perder el camino de la práctica activa.

Incluso aquellos duros de oído se mueven por el sonido
de la lluvia vespertina.

La actividad sin huellas del barquero

10. Siguiendo el esquema rítmico de un poema del hermano [Sō]kai, he aquí una historia. (3) El maestro Chuanzi [Decheng] le hizo un encargo a Jiashan, diciendo: «Después de esto, quédate donde no dejes huellas, e incluso donde no dejes huellas, no te quedes». Yo me quedé con Yaoshan durante treinta años, y clarifiqué de verdad este asunto. (4)

Dos poemas: (5)

Dejando que el juego del cuchillo despiece al buey, ¿quién tiene tal método? (6)

Su [línea] de diez metros es excepcional. (7)

Esta laguna pura y profunda es como un espejo a donde ningún pez acude.

Ambos son como el cielo, un pájaro que vuela solitario.

Al encontrarse inesperadamente con un veneno, todo su cuerpo murió,
lamentable, ni un solo pelo le quedó en las cejas.

Sin uno mismo ni nadie más, no se recuerda el tiempo.

De repente olvidó todo lo que había hecho.

– Notas –

(1) Este es un dicho citado por el famoso adepto Chan del s. VIII, el [Laico Pang](#), a su hija [Lingzhao](#), adepta a su vez. El «maestro ancestral» se refiere en este caso a [Bodhidharma](#). Véase: [Recorded Sayings of Layman P'ang, Sasaki, Iriya, and Fraser, pág. 75; y [Original Teachings of Ch'an Buddhism, Chang, págs. 145–146](#)]. Esta cita se menciona previamente en el Discurso en la Sala del Dharma número 9 y también en el caso 88 del Mana Shōbōgenzō de Dōgen. Véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 116 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)].

(2) Los dos primeros versos de este poema evocan el dicho de [Dongshan](#) a sus monjes al marcharse del monasterio al final de un período de práctica: «Id a donde no haya ni un centímetro de hierba en decenas de miles de kilómetros». [Dayang Qingxuan](#) añadió más tarde: «Incluso sin salir por la puerta, aún la hierba es ilimitada». Véase el Caso 89 del Shōyōroku: [[Book of Serenity, Cleary, pág. 382](#)].

(3) Según [Genryū Kagamishima](#), «Siguiendo el esquema rítmico de un poema del hermano [Sō]kai» podría ser un añadido de [Senne](#), el recopilador de este Volumen del Eihei Kōroku. Sōkai fue un discípulo cercano de [Dōgen](#) que murió joven en 1242. Véanse los [Discursos en la Sala del Dharma número 111 «El océano de la Sangha se seca»](#) y [número 112 «Una transformación en el Monasterio»](#). Esto respalda la opinión de que este Volumen 9 con sus [kōans](#) fue escrito por Dōgen en Kōshōji.

(4) Este dicho de Chuanzi a Jiashan es el final de una historia mucho más larga, presentada al completo en las [Palabras sobre el Dharma \(hōgo\) número 8 «Un pez dorado liberado del anzuelo»](#) del Volumen 8.

(5) «Dos poemas» probablemente es un añadido del editor Senne, ya que en otros casos de este Volumen, como en el caso 1, se presentan múltiples poemas sin tal aviso.

(6) «El juego del cuchillo despieza al buey» se refiere a una historia de [Zhuangzi](#) sobre un carnicero que despieza un buey dejando que su cuchillo discurra por los espacios entre la carne». Véase: [Essential Chuang Tzu, Hamill and Seaton, págs. 19–20; y Complete Works of Chuang Tzu, Watson, págs. 50–51. En castellano: «Zhuang Zi. Maestro Chuang Tsé». Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta].

(7) La línea de diez metros se refiere al sedal de Chuanzi, mencionada en la historia de las Palabras sobre el Dharma número 8, en las que Chuanzi dice: «El sedal en el extremo de la caña de pescar se mueve a tu gusto. Sin perturbar las luminosas olas, la mente es profunda de por sí».

El buey regresa a casa con el brillo de la noche

11. El Maestro Zen [\[Changqing\] Da'an](#) le preguntó a [Baizhang](#): «Este estudiante anhela comprender al Buda. ¿Qué es?».

Baizhang dijo: «Eres muy parecido a uno que busca al buey mientras va montado en el buey».

Da'an dijo: «¿Cómo es después de comprender?».

Baizhang dijo: «Es como una persona que regresa a casa montado en el buey».

Da'an dijo: «No lo tengo claro. ¿Cómo puedo protegerlo y cuidarlo de principio a fin?».

Baizhang dijo: «Es como un boyero que sujeta un bastón para vigilar que [el buey] no estropee las plantas de la gente».

A partir de entonces Da'an comprendió el significado. (1)

Incluso con un poco de rocío matutino, su mantó se humedece.
Donde el sol se pone por la tarde, los pájaros vuelan sobre las montañas distantes.
En esta pintura, un boyero regresa a casa entre el fulgor vespertino,
cantando sobre las flores de ciruelo y la luna sobre la nieve.

Yunyan barre la luna

12. [\[Yun\]yan](#) estaba barriendo el suelo, y [Guishan](#) le dijo: «Demasiado ocupado».

Yunyan dijo: «Deberías saber que hay uno que no está ocupado».

Guishan dijo: «Si es así, entonces hay una segunda luna».

Yunyan levantó la escoba y dijo: «¿Qué luna es esta?» (2)

¿Quién barre el suelo y también ve la luna?
Sosteniendo la luna, su barrido ciertamente no es en vano.
Dentro de las decenas de miles de lunas se coloca esta luna.
Si bien se le llama la segunda, ¿cómo podría haber una primera?

– Notas –

(1) Esta historia aparece en la Transmisión de la Lámpara Jingde; véase: [Transmission of the Lamp, [Ogata](#), pág. 315].

(2) Dōgen se refiere a esta historia sobre Yunyan y la segunda luna en otro lugar del Eihei Kōroku; véase la nota 1 del Discurso en la Sala del Dharma [número 277 «Puliendo la segunda luna»](#) del Volumen 4 y los Discursos en la Sala del Dharma [número 344 «Sentados en la luna de otoño»](#) y 521. Esta historia es el caso 21 del Shōyōroku, salvo que en esta versión el que pregunta es el hermano de Yunyan, [Daowu](#) (en lugar de Guishan), un compañero estudiante de ambos bajo Baizhang. Véase: [[Book of Serenity, Cleary, págs. 91–94](#)]. En la Transmisión de la Lámpara Jingde (Keitoku Dentōroku), en la sección de Yunyan, el que pregunta es Guishan. En el Mana Shōbōgenzō, Dōgen cita esto como caso 83, utilizando a Daowu como el que pregunta. Véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 111 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)].

Las joyas de Zhaozhou en medio de la pobreza

13. [Zhaozhou](#) dijo a la asamblea: «Si no os marcháis del monasterio durante toda vuestra vida, sentados inmóviles durante cinco o diez años sin decir nada, nadie puede llamaros mudos». (1)

Cientos de estudiantes luchan juntos en extrema pobreza.
En esta vida, viven de nuevo y se esfuerzan en la práctica.
¿Cuántas veces habéis venido aquí;
cuántos años han pasado?
El jade y la piedra están ampliamente presentes,
pero abajo en las profundidades se encuentra una joya.

– Notas –

(1) Esta historia aparece en los Dichos Registrados de Zhaozhou. Véase: [Recorded Sayings of Zen Master Joshu, Green, pág. 20]. Dōgen también comenta esta cita en los ensayos Shōbōgenzō Gyōji (Práctica continua) y Shōbōgenzō Dōtoku (La plena expresión). Véase: [[How to Raise an Ox, Cook, págs. 137–138](#) ó Enlightenment Unfolds, Tanahashi, págs. 121–122 y [Master Dogen's Shobogenzo, Nishijima and Cross, book 2, pág. 271](#), respectivamente].

Un gusano en el arroz

14. El maestro Zen [Shishuang Qingzhu](#) llegó a ser el encargado del arroz bajo el gran [Guishan](#). Un día Shishuang estaba en el almacén del arroz tamizando arroz. Guishan dijo: «El alimento de los donantes no se debería desparramar por ahí».

Shishuang dijo: «No está desparramado por ahí».

Guishan recogió un grano del suelo y dijo: «Dices que no está desparramado por ahí, pero ¿de dónde ha salido esto?».

Shishuang no respondió. Guishan volvió a decir: «No desdeñes ni siquiera este simple grano. Cien mil granos pueden nacer de este simple grano».

Shishuang dijo: «Cien mil granos pueden nacer de este simple grano. Pero aún no está claro, ¿de dónde ha salido este simple grano?».

Guishan se ríe en voz alta: «¡Ja, ja!» y regresó a los aposentos del abad. Después por la noche fue a ofrecer un discurso en la Sala del Dharma y dijo: «¡Oh gran asamblea, hay un gusano en el arroz!». (1)

¿Dónde consiguió este simple grano?
Sin haber dicho nada, se descubrió un gran talento.
Cientos de millones de granos no pueden ser encontrados,
porque este gusano se los ha comido.

– Notas –

(1) [Dōgen](#) menciona también esta historia en su [Eihei Shingji](#). Véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura, pág. 144].

El demonio en la Montaña de la Tortuga

15. [Xuefeng](#) y [Yantou](#) llegaron juntos a Aoshan [Montaña de la Tortuga] y quedaron atrapados en la nieve. Xuefeng le preguntó a Yantou: «¿Qué debo hacer?» (1)

Yantou dijo: «Luego, si quieres divulgar la gran enseñanza, déjala salir fluyendo de tu propio pecho poco a poco, utilizándote a ti mismo para cubrir el cielo y la tierra». Con estas palabras, Xuefeng se iluminó profundamente. Hizo postraciones, luego se puso en pie y gritó repetidas veces: «Hoy por fin la Montaña de la Tortuga ha completado la Vía. Hoy por fin la Montaña de la Tortuga ha completado la Vía». (2)

Por la noche practicaba erróneamente [sentándose de continuo]
como una deidad de la Tierra,
Una roca monstruosa o un extraño peñasco con muchos resentimientos.
Hoy la Montaña de la Tortuga completa la Vía.
Un demonio murió, [creando] otro demonio. (3)

– Notas –

(1) Esta es una versión muy abreviada de una historia que aparece en el comentario del caso 22 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul), y Dōgen también la ofrece en su totalidad en el caso 218 del Mana Shōbōgenzō. Véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, [Nishijima](#), págs. 279–280 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)].

En la historia más larga Xuefeng, mientras estaban atrapados en la nieve durante días, continuó [sentándose](#) rigurosamente noche y día, mientras Yantou dormía la mayor parte del tiempo.

Por último Yantou regañó a Xuefeng, diciendo que se estaba sentando sin ningún sentido como una deidad guardiana de la Tierra. Xuefeng se quejó de que su mente no estaba aún en paz. Cuando Yantou entonces le preguntó sobre su comprensión, Xuefeng mencionó sus conocimientos sobre varias historias de maestros anteriores. Por último Yantou le gritó y dijo: «¿No has oído que lo que entra por la puerta no son las joyas del linaje?». A continuación Xuefeng hizo la pregunta: «¿Qué debo hacer?» como se indica en el texto de este Caso, con lo que sigue. Véase: [[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 145–146](#)].

(2) Esto se podría leer también como: «Hoy por fin en la Montaña de la Tortuga he completado la Vía».

(3) Aunque la frase simplemente indica «otro demonio» después de que un demonio muera, interpretamos esto como una crítica de [Dōgen](#) a Xuefeng por convertir este logro en un nuevo demonio.

Intimidad profunda más allá del conocimiento

16. El Maestro Zen [Fayan \[Wenyi\]](#) visitó una vez al Maestro Zen [\[Luohan Dizang Gui\]chen](#). Guichen le preguntó: «Viejo, ¿a dónde vas?».

Fayan dijo: «Estoy peregrinando por ahí».

Guichen preguntó: «¿Cuál es el sentido de tu peregrinaje?».

Fayan dijo: «No lo sé».

Guichen dijo: «No conocer es lo más íntimo».

Fayan se abrió ampliamente a la realización. (1)

Brincando despreocupadamente todo está claro, y de nuevo retoza
despreocupadamente. (2)
¿Cómo la peregrinación podría estar limitada por cuerdas rectas o trenzadas?
Si nos falta el gran logro por seis centímetros cuadrados,
este conocimiento se hace cada vez más pequeño, dos o tres litros. (3)

– Notas –

(1) Después de este encuentro, Fayan se quedó y estudió con Dizang Guichen. Esta historia aparece en «La Transmission Jingde de la Lámpara», véase: [\[Original Teachings of Ch'an Buddhism, Chang, págs. 238–239\]](#). También es el caso 20 del Shōyōroku; véase: [\[Book of Serenity, Cleary, págs. 86–90\]](#). Dōgen también cita esta historia en el discurso en la sala del Dharma [número 59 «¿Qué es intimidad?»](#) y en el caso 171 del Mana Shōbōgenzō, véase: [\[Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág 223 ó The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi\]](#).

(2) «Brincando despreocupadamente» Tengteng (Tōtō en japonés) es un apodo de [Fuxian Renjian](#) (un discípulo de [Songshan Hui'an](#) de la Escuela del Norte), que era conocido por su interminable peregrinación. Llamado ante la Emperatriz Wu, se negó a hablar pero le dio diecinueve poemas, y luego rechazó a cambio sus regalos y ofrendas. Véase: [\[Transmission of the Lamp, Ogata, págs. 120–121\]](#). Solo uno de los poemas, «Clarificando la Fuente», se conserva, del cual toma su apodo. Finaliza con los versos: «Hoy lo confío todo al destino, brincando despreocupadamente. Mañana brincaré despreocupadamente, confiándolo todo al destino. En la mente lo sé todo claramente. Desde hace un tiempo me he convertido en un tonto torpe».

(3) Dōgen parece elogiar aquí el verdadero conocimiento, más que algún apego a no conocer.

La luna siempre llena

17. Un monje le preguntó una vez a [Touzi \[Datong\]](#): «¿Cómo es la luna antes de estar llena?».

Touzi [Datong] dijo: «Se traga dos o tres».

El monje preguntó: «¿Y después de estar llena?».

Touzi dijo: «Vomita siete u ocho». (1)

Dos poemas:

Puliendo una teja, puliendo un espejo, puliendo la Vía Láctea,
cortando por completo las cadenas de las brumas y las nieblas, la Vía aún no está
llena.

Sinceramente creo que no hay luna en otoño.

Desde el principio, el Medio Otoño está en la luna. (2)

Si bien después de llena y antes de llena se parecen a la luna,
no se pueden comparar con la perla brillante de la noche.

Dos o tres y siete u ocho

Dejo que trague y vomite.

¿Cómo se puede comparar el esplendor del escenario de la plenitud
con el fuego de una caldera?

– Notas –

(1) [Dōgen](#) cita una versión ligeramente diferente de esta historia en el Shōbōgenzō Tsuki (La luna). Véase: [\[Moon in a Dewdrop, Tanahashi, pág. 131\]](#). También se cita en el caso 13 del Mana Shōbōgenzō. Véase: [\[Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 21 ó The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi\]](#).

(2) «Medio Otoño» implica plenitud, ya que la luna llena de [Medio Otoño](#) es la más apreciada en Asia Oriental.

Qingyuan levanta un hossu

18. [Qingyuan \[Xingsi\]](#) le preguntó a [Shitou \[Xiqian\]](#): «¿De dónde eres?».

Shitou dijo: «He venido de Caoxi».

Qingyuan levantó su [hossu](#) y le preguntó: «¿Existe esto en Caoxi?».

Shitou dijo: «No solo no existe en Caoxi, sino que no existe ni siquiera en la India».

Qingyuan le preguntó: «¿Has estado alguna vez en la India?».

Shitou dijo: «Si hubiese estado allí, también sería así».

Qingyuan dijo: «Eso no es suficiente, habla más».

Shitou dijo: «Maestro, deberías hablar la mitad. No te apoyes del todo en Xiqian [yo mismo]».

Qingyuan dijo: «No rehúyo hablar contigo, pero me temo que luego nadie lo aceptaría». (1)

Dos poemas:

En una encrucijada, comentaron dentro y fuera,
antes de morir la ventana enrejada, ya la ventana brillante.
El cielo está seco, el agua envejecida y el viento sin forma.
Creo que el hombre de piedra vio el gran país. (2)

Solo sabía que al levantar [el hossu] aún no daba en el blanco.
Todavía no había entendido el soltar,
no había visto el estilo del linaje.
Hablando la mitad se apoyó del todo en sus propios huesos.
No nos permitieron penetrar los fragmentos de palabras de dos ancianos.

– Notas –

(1) [Dōgen](#) también menciona esta historia en el Discurso en la Sala del Dharma número 212 y en el caso 1 del Mana Shōbōgenzō. Véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 3 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)]. También aparece en el Denkōroku de Keizan, véase: [Transmission of Light, Cleary, págs. 150–151 y Record of Transmitting the Light, Cook, págs. 178–182]. Caoxi es el lugar donde enseñaba el sexto ancestro [Huineng](#).

(2) El «hombre de piedra» se refiere a Shitou, cuyo nombre significa «Cabeza de piedra». El sujeto de esta última línea podría ser también Qingyuan, como en: «[Qingyuan] pensaba que el hombre de piedra había visto el gran país».

El viento de Qingyuan rompiendo etapas

19. [Qingyuan](#) le preguntó al sexto ancestro [\[Dajian Huineng\]](#): «¿Qué actividad no entra en categorizaciones?».

El [sexto] ancestro dijo: «¿Qué has estado haciendo?».

Qingyuan dijo: «No practico ni siquiera las sagradas verdades».

El ancestro dijo: «¿En qué categoría entras tú?»

Qingyuan dijo: «No practico ni siquiera las sagradas verdades, ¿qué categorización podría haber?».

El ancestro [lo apreció] profundamente como recipiente. (1)

Levantó y giró el eje de la tierra,
y abrió la puerta del cielo.
La primavera llega al frío valle, él actúa en el paraíso de los melocotones. (2)
El bambú de la montaña clavado en la nieve profunda,
se rompe en las coyunturas del viento.
Continuamente domina las olas cristalinas, dejando un rastro sobre el agua.

– Notas –

(1) Esta historia aparece en el caso 237 del Mana Shōbōgenzō, véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 306 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)] y en el volumen 5 de la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#).

(2) «Paraíso de los melocotones», literalmente «fuente de melocotones» se refiere a un mito Taoísta sobre una persona perdida que encontró una utópica tierra llena de melocotones, volvió a su casa y luego no pudo volver a encontrar dicha tierra.

Yunyan estrecha una mano venenosa

20. [Yaoshan](#) le preguntó a [Yunyan](#): «¿Qué Dharma expone el hermano [\[Baizhang Huai\]hai](#)?

Yunyan dijo: «Una vez cuando llegó para dar un Discurso en la Sala del Dharma, justo cuando la asamblea estaba reunida, golpeó su bastón y llamó a la asamblea. Cuando los monjes giraron la cabeza, Baizhang dijo: '¿Qué es esto?'».

Yaoshan dijo: «¿Por qué no me dijiste esto antes?».

Con lo cual Yunyan se iluminó profundamente. (1)

Seguí equivocadamente a Yaoshan, otra mano venenosa. (2)

Restregando mi cuerpo en la angustia, odiaba las nubes y el viento.

Aunque mi carne pesaba mil libras,

mi sabiduría era apenas de un centímetro.

Antes resentido hacia ti, ahora lleno de gratitud.

– Notas –

(1) La historia más larga aparece en el Denkōroku de [Keizan](#). Esto ocurrió después de que Yunyan, que había sido asistente de Baizhang Huaihai durante veinte años sin realizarlo, había intentando sin éxito describir muchos ejemplos de las enseñanzas de Baizhang a Yaoshan. En la historia completa, Yaoshan dijo: «Por qué no me dijiste esto antes? Ahora por fin puedo ver al hermano Huaihai». Véase: [Transmission of Light, [Cleary](#), págs. 160–163 y Record of Transmitting the Light, Cook, págs. 188–192]. De este último existe traducción en castellano, véase la tabla de [libros recomendados](#).

(2) «Mano venenosa» juega con el nombre de Yaoshan, que significa «Montaña de Medicina». Como la práctica de Yunyan con Baizhang, durante mucho tiempo había sido en vano.

Las puertas a Zhaozhou

21. Un monje le preguntó a [Zhaozhou](#): «¿Qué es Zhaozhou?».

Zhaozhou dijo: «La puerta del este, la puerta sur, la puerta oeste y la puerta norte».

El monje dijo: «Eso no es lo que pregunté».

Zhaozhou dijo: «¿No preguntaste por Zhaozhou?» (1)

Zhaozhou recibió una vez la consulta de un monje.

Y mencionó para él las puertas del este, oeste, sur y norte.

Los cuatro puntos alineados parecen conformar Zhaozhou.

La gran duda: ¿dónde podemos encontrar la fuente original?

– Notas –

(1) Zhaozhou era el nombre de una [ciudad](#), al igual que el de este gran maestro Zen. Su respuesta podría parecer que era sobre la ciudad. Esta historia aparece en: [Recorded Sayings of Zen Master Joshu, Green, pág. 42 ó [Radical Zen: The sayings of Jōshū. Translated with a commentary by Yoel Hoffmann](#)]. Otra versión de esta historia sobre Zhaozhou es el caso 9 del Hekiganroku (Crónica del Barranco Azul). Véase: [[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary](#), págs. 59–64]. [Dōgen](#) también la cita como caso 46 del Mana Shōbōgenzō. Véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima,

La música profunda del barquero

22. El maestro barquero del río Huating [[Chuanzi Decheng](#)] dijo: He soltado un sedal de trescientos metros, la mente en una laguna profunda. Sepárate del anzuelo ocho centímetros. ¡Habla rápidamente!, ¡Habla rápidamente!. [Jiashan](#) intentó abrir la boca. El maestro [[Chuanzi](#)] lo empujó inmediatamente al agua con el remo. A continuación, [[Jiashan](#)] se iluminó profundamente. (1)

En Jingkou era muy respetado y se sabía que su nariz estaba derecha. (2)
En el río Huating las olas eran salvajes, impidiéndole hablar.
Las olas del río se calmaron y el pez de escamas doradas saltó.
Con música tan profunda, asintió con la cabeza tres veces. (3)

– Notas –

(1) Este caso es una pequeña parte de la historia completa ofrecida por Dōgen en las Palabras sobre el Dharma (*hōgo*) [número 8 «Un pez dorado liberado del anzuelo»](#) del volumen 8. Otra pequeña porción aparece también como el [caso 10 «La actividad sin huellas del barquero»](#) de este volumen 9. La historia completa aparece también en el caso 90 del *Mana Shōbōgenzō*, véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, págs. 118–120 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)].

(2) Jingkou era donde Jiashan había sido abad antes de ir en busca del barquero.

(3) Tras ser empujado al agua y haber tenido una gran realización, Jiashan había asentido con la cabeza tres veces.

El dedo ensangrentado de Xuansha

23. [Xuansha](#) intentó marcharse de un pico para llegar a otro. (1) Se hizo daño en el dedo del pie y la sangre fluyó, a raíz de lo cual tuvo una visión. Entonces regresó a [Xuefeng](#), y nunca fue a estudiar a ningún otro sitio.

Con las manos ocupadas pero los pies torpes, se golpeó el dedo del pie.
Fluyeron gotas de sangre, y la gran tierra era de color rojo carmesí.
Titubeando en vano, el agua escasea y las nubes se disipan, (2)
después de la [montaña] Hueso de Elefante,
no fue ni al oeste ni al este. (3)

– Notas –

(1) Xuansha estaba marchándose del pico, o templo, de su maestro Xuefeng, en dirección al Pico Feiyuan (Mono volador), con la intención de peregrinar para visitar a otros maestros. La historia, tal y como sigue, también es comentada por [Dōgen](#) en el ensayo *Shōbōgenzō Ikka no Myōju* (Una perla brillante). Véase: [[Heart of Dōgen's Shōbōgenzō. Waddell and Abe](#), págs. 31–37 y [Shōbōgenzō: Zen Essays by Dōgen. Cleary](#), págs. 58–62]. Aparece en la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#).

(2) «Agua» y «nubes» en esta línea pueden referirse a monjes de nubes y agua (*unsui*), que desperdician sus esfuerzos cuando buscan en vano.

(3) La montaña Hueso de Elefante es otro nombre para el pico donde Xuefeng enseñaba. Cuando Xuansha regresó, Xuefeng le preguntó por qué no viajaba. Xuansha proclamó que «[Bodhidharma](#) no vino de la tierra del este [China]; el segundo ancestro [\[Dazu Huike\]](#) no fue al cielo del oeste [India]».

Un verdadero dragón aparece en la oscuridad

24. Una noche, [Deshan](#) se sentó en silencio fuera de la habitación [de su maestro]. [Longtan](#) [\[Chongxin\]](#) le preguntó: «¿Por qué no regresas a tu habitación?».

Deshan contestó: «Está oscuro». Longtan encendió una antorcha de papel y se la dio a Deshan. En cuanto Deshan la agarró, Longtan inmediatamente sopló y la apagó. Deshan se iluminó profundamente e hizo postraciones. Longtan dijo: «¿Qué has visto?».

Deshan dijo: «A partir de ahora y en adelante, nunca bajo los cielos dudaré de la lengua de mi viejo maestro». (1)

Aunque tus esfuerzos para comprometerte con la Vía deberían darse por terminados,
con una mente de abuelita [Longtan], habló una y otra vez por ti.
Al amar al verdadero dragón, el verdadero dragón apareció
en una simple escena de soplar una linterna.

– Notas –

(1) Esta historia se encuentra en la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#) y también aparece en el caso 28 del Mumonkan. Véase: [\[Gateless Barrier, Shibayama, págs. 201–208; Gateless Barrier, Aitken, págs. 177–183 ó Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 132–134\]](#).

Amar las montañas más allá de los sentidos y los objetos

25. El Maestro Zen [Hongzhi](#) dijo en un verso:

«Con el ir y el venir, una persona en las montañas
comprende que las montañas azules son su cuerpo.
Las montañas azules son el cuerpo, y el cuerpo es el ser,
entonces, ¿dónde puede uno colocar los sentidos y sus objetos? (1)

El maestro Dōgen siguió su esquema rítmico: (2)

Una persona en las montañas debería amar las montañas.
Con el ir y el venir, las montañas son su cuerpo.
Las montañas son el cuerpo, pero el cuerpo no es el ser,
entonces, ¿dónde puede uno encontrar los sentidos o sus objetos?

– Notas –

(1) En el poema de Hongzhi, y en el comentario en verso de Dōgen, la palabra que estamos traduciendo como «cuerpo» es *shin*, que también puede significar «ser»; y la palabra traducida como «ser» es *ware*, que también significa «yo mismo» o «yo». Ambos versos, el de Hongzhi y el de Dōgen, evocan poemas del gran poeta de la dinastía Song y practicante Zen [Su Dongpo](#), también conocido como Su Shi. Un famoso verso suyo dice: «El verdadero rostro del Monte Lu no puede ser conocido, / porque el que lo mira está de pie en medio de él». Véase: [Mount Lu Revisited: Buddhism in the Life and Writings of Su Shih, Beata Grant, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994), pág. 1].

En su ensayo del Shōbōgenzō Keisei Sanshoku (El sonido de los arroyos del valle, la forma de las montañas), [Dōgen](#) comenta el poema de iluminación de Su Dongpo, que incluye la línea: «El color de la montaña es el cuerpo puro [de Buda]». Véase: [[How to Raise an Ox, Cook](#), págs. 60–71 ó Enlightenment Unfolds, Tanahashi, págs. 59–60].

(2) «El maestro Dōgen siguió su esquema rítmico» está insertado por [Senne](#), el recopilador de estos [kōans](#).

Nanquan doma a su búfalo de agua

26. [Nanquan](#) dijo a su asamblea: «Desde que era joven, yo, el viejo maestro Wang [Nanquan], he estado cuidando un búfalo de agua. Al intentar domarlo al este del valle, no puedo evitar que se coma los pastos del humedal del gobernante. Y al intentar domarlo al oeste del valle, no puedo evitar que se coma los pastos del humedal del gobernante. Debo seguirlo y pagar mi pequeña porción de compensación, ya que esto es un tanto visible». (1)

Su hocico vaga como un bote en el reino de las montañas y las aguas,
Un burro delante con un caballo detrás, el campo todavía sin arar. (2)
Entrelazando hierbas directamente, a contracorriente
de la voluntad humana [habitual],
Por un momento, me adentro en las decenas de miles de cumbres. (3)

– Notas –

(1) Esta historia se encuentra en el volumen 4 del [Shūmon Rentō Eyō \(Colección de la esencia de la lámpara continua del Dharma\)](#), en la sección de Nanquan.

(2) Para «un burro delante con un caballo detrás», véase el discurso en la sala del Dharma [número 4 «La maravillosa esencia más allá de las valoraciones»](#) y su nota 3 en el volumen 1 del Eihei Kōroku. El hocico del búfalo de agua sobre el agua podría indicar la presencia de la naturaleza de Buda, aunque inmadura.

(N. del T.) Sobre esta expresión, véase también el discurso en la sala del Dharma [número 390 «Cómo respirar en zazen»](#) y su nota 8.

(3) «Entrelazando hierbas» indica la construcción de una cabaña, o lugar de práctica, para profundizar y asentar la práctica.

Los poderes de un zorro salvaje

27. El maestro del Tripitaka Da'er llegó de la India a la capital y dijo: «He alcanzado el ojo de la sabiduría que ve la mente de los demás». El emperador Daizong ordenó al [Maestro Nacional \[Nanyang\] Huizhong](#) que lo examinase. Tan pronto como el maestro del tripitaka vio al maestro, hizo una postración y permaneció de pie a su derecha. (1)

El maestro nacional le preguntó: «¿Has alcanzado el poder divino de leer la mente de los demás?».

Contestó: «No presumiría [de decir que sí]».

El maestro nacional dijo: «Dime, ¿dónde está este viejo monje ahora mismo?».

[Da'er] dijo: «Maestro, eres el maestro de una nación, ¿cómo podrías ir al río Occidental a ver las carreras de botes?».

El maestro nacional volvió a preguntar: «Dime, ¿y dónde está este viejo monje ahora mismo?».

[Da'er] dijo: «Maestro, eres el maestro de una nación, ¿cómo podrías ir a ver a los monos que juegan en el puente Tianjin?».

El maestro nacional le interrogó una tercera vez con las mismas palabras que antes. El maestro del tripitaka hizo una pausa, pues no sabía dónde estaba.

El maestro nacional le reprendió diciendo: «Este espíritu de zorro salvaje, ¿dónde está tu penetración en la mente de los demás?».

El maestro del tripitaka no supo qué responder.

Baiya lamenta que Ziqi no haya llegado todavía. (2)

Al amanecer, las nubes virtuosas se reúnen en su interior. (3)

Los diez mil valles no son otra cosa, más allá de los caminos de la mente.

¡Qué pena, tomar a Buda como los poderes de un zorro salvaje!

– Notas –

(1) Dōgen se refiere a esta historia con frecuencia, por ejemplo, en el discurso en la sala del Dharma [número 17 «La simplicidad del verdadero poder espiritual»](#) (véase la [nota 1](#)), y también discute los comentarios posteriores sobre la historia (véase el discurso en la sala del Dharma [número 196 «Ofrecer un simple deseo de salud y bendiciones»](#)).

Se comenta con más detalle en el Shōbōgenzō Tashintsū (La penetración de las mentes de los demás) y en la parte 2 del Shōbōgenzō Shinfukatoku (La mente es inatrapable). Véase: [Master Dogen's Shobogenzo, Nishijima and Cross, [Volumen 4, págs. 117–130](#) y [Volumen 1, págs. 297–311](#)].

(2) Baiya era un maestro intérprete de cítara. Su amigo Ziqi apreciaba tanto su música que, cuando Ziqi murió, Baiya cortó las cuerdas de su instrumento y nunca volvió a tocarlo. Esta historia procede del clásico taoísta chino [Liezi](#), de aproximadamente el año 400 a.e.c.

(3) «Nubes virtuosas» se puede referir a Meghaśrī, el primero de los cincuenta y dos maestros que se encontró en su peregrinación el joven Sudhana en el [Gandavyūha Sūtra](#), el último capítulo del [Avatamsaka Sūtra \(Sutra del ornamento floral\)](#). [Sudhana](#) no pudo ver en un principio a este maestro durante siete días, hasta el momento que lo encontró practicando meditación caminando en la cumbre de una montaña. Véase: [[The Flower Ornament Scripture \(Boston: Shambhala, 1993\), Thomas Cleary, trad., págs. 1180–1182](#); véase también [Entry into the Realm of Reality, the Guide: A Commentary on the «Gandavyuha» by Li Tongxuan, Thomas Cleary, trad., \(Boston: Shambhala, 1989\), págs. 23–24](#)].

El anzuelo creciente del barquero

28. El [maestro Chuanzi \[el barquero\]](#) le preguntó a [Jiashan](#): «He soltado un sedal de trescientos metros, con la mente en una laguna profunda. Sepárate del anzuelo ocho centímetros. ¿Por qué no hablas?» ([1](#))

¿Quién lanzó un sedal de trescientos metros?
 Siguió y persiguió las olas de todo lo que quedaba.
 Se ofreció cierta longitud, pero, ¿cómo se podría medir?
 Se usaron anzuelos tanto curvos como rectos.
 Una luna creciente no ocultada por las nubes,
 el palacio del dragón es luminoso,
 El viejo arco flotando en el agua, la casa Yang está en sombras. (2)
 Claramente observa la mente que engancha el pez de escamas doradas.
 Las olas en calma, el viento en calma, el habla en reposo.

– Notas –

(1) Esto procede de la larga historia relatada en detalle en las Palabras sobre el Dharma (*hōgo*) [número 8 «Un pez dorado liberado del anzuelo»](#) del volumen 8, mencionada también en los casos de kōan [número 10 «La actividad sin huellas del barquero»](#) y [número 22 «La musica profunda del barquero»](#) del volumen 9. El comentario en verso de Dōgen que sigue se podría entender, bien como un poema largo, o bien como dos poemas de cuatro versos.

(2) Yang fue un arquero legendario habilidoso que podía acertar a una hoja de sauce a cien pasos. A él también se refiere, con otro de sus nombres, el «Canto del samādhi del espejo precioso» de [Dongshan Liangjie](#). Véase: [[Cultivating the Empty Field, Leighton, pág. 77](#)] y [[Record of Tung-shan, Powell, pág. 65](#)]. Su historia está originalmente registrada en el [Libro de Historia de Sima Qian](#) (145–86 a.e.c.).

Enrollando la cortina después de treinta años

29. [Changqing \[Huiling\]](#) le preguntó a [Lingyun \[Zhiqin\]](#): «¿Cuál es el significado fundamental del Budadharma?».

Lingyun dijo: «Antes de que los asuntos del burro se hayan marchado, el asunto del caballo ha llegado».

[Chang]qing anduvo de un lado a otro entre [Xuefeng](#) y [Xuansha](#) durante treinta años sin clarificar este asunto. Un día, mientras estaba enrollando la cortina, se iluminó profundamente. (1)

¿Qué joven se puliría el rostro, que es ya como una joya?
 Cuando regresa a la vejez, su barba es como la escarcha.
 Enrollando la cortina, libremente capturó la luz de la luna.
 «Mi gorro de funcionario debería lavarse en el río Canglang». (2)

– Notas –

(1) Para algunas de las muchas referencias de Dōgen a burros y caballos, véase el caso de kōan [número 26 «Nanquan doma a su búfalo de agua»](#), los discursos en la sala del Dharma [número 4 «La maravillosa esencia más allá de las valoraciones»](#) y su nota 3, el [número 128 «Las reuniones vespertinas y la plena expresión de los grandes monasterios»](#) y su nota 11, el [número 276 «La última pirueta de Tiantong Rujing»](#) y su nota 2, y el [número 403 «Un burro con un ojo vital»](#).

Esta historia sobre Changqing es el caso 156 del Mana Shōbōgenzō, véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 206 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Loor](#)]. Aparece en la colección de seiscientos kōans de [Dahui](#), denominada también Shōbōgenzō.

(2) La última línea procede de un poema de [Quyuan](#) (343–277 a.e.c.), que estaba exiliado en el río Canglang por ofender a sus compañeros funcionarios con su honestidad y críticas extremas. En el exilio escribió: «Cuando el agua del

río Canglang es clara, lavo mi gorro de funcionario. Cuando está fangosa, me lavo los pies». Lavarse los pies es una expresión común para referirse a librarse de algo, como en «me lavo las manos». Quyuan murió arrojándose a este río.

Solo sentarse mientras el monte Lu camina

30. Un monje le preguntó a [Yantou](#): «¿Cuál es la mente del maestro ancestral [[Bodhidharma](#)]?».

[Yan]tou dijo: «Si mueves el monte Lu, te lo diré». (1)

Dos poemas:

Como el rostro como un pedazo de mente, renovado según la estación,
un cuerpo con cuernos en la cabeza demuestra la misma estatura.
Las montañas azules están caminando más allá de los poderes humanos.
No digas que se aproximan tiradas por nosotros.

El monte Lu se mueve, y luego llega.
¿Quién sabe que en estas palabras anteriores, abrió la mitad de su boca?
Aún no está claro como Yantou [simplemente se sentará](#),
ya que [el monte Lu] no es lo mismo que las cumbres rocosas del triple mundo.

– Notas –

(1) Una versión más larga de esta historia aparece en el caso 75 del Mana Shōbōgenzō de Dōgen. En esa versión, el monje pregunta primero: «Cuando el triple mundo surge sin cesar, ¿cómo es?» Yantou respondió: «Solo siéntate». Luego, provocando la respuesta sobre el monte Lu, el monje preguntó cuál era la intención de Yantou, aunque aquí, en este caso 30 del volumen 9 del Eihei Kōroku, se trata claramente de la mente o intención del maestro ancestral, que implica a Bodhidharma. El triple mundo aquí representa el mundo condicionado del [samsāra](#). Véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 103 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)].

Un dicho desde el nacimiento hasta la vejez

31. El maestro Zen [Wuxie Lingmo](#) visitó a [Shitou \[Xiqian\]](#). Al principio pensó para sí: «Si uno de sus dichos realmente me encaja, me quedaré. Si no, simplemente me marcharé».

Shitou supo que [Wuxie Lingmo] era un recipiente para el Dharma y le dio instrucciones. Lingmo no comprendió el significado, se despidió y se marchó. Cuando alcanzaba la puerta, Shitou exclamó: «Viejo». Wuxie se volvió y Shitou dijo: «Desde el nacimiento hasta la vejez, es solo esta persona. No busques nada más». Al oír esto, [Wuxie] Lingmo se iluminó profundamente. (1)

Lamentablemente, este dicho no tiene sentido.
Marcharse o quedarse es algo que debe considerar durante un tiempo.
A menos que uno entienda claramente [nuestra vida] desde el nacimiento hasta la vejez,
girar la cabeza y cambiar el cerebro,
no se relacionan entre sí. (2)

– Notas –

(1) Una versión distinta de esta historia aparece en la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#). Véase: [The Transmission of the Lamp, [Ogata](#), pág. 238]. Allí dice que, después de este incidente, Wuxie Lingmo se quedó durante veinte años como asistente de Shitou, aunque está considerado un sucesor de [Mazu](#). Dōgen presenta esta historia como caso 294, o en algunas versiones como caso 300, del *Mana Shōbōgenzō*, véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 374 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Loor](#)].

(2) «No se relacionan entre sí» se refiere probablemente a que «esta persona» e «iluminó profundamente» no conectan sin un entendimiento de la realidad cotidiana de la vida a lo largo del tiempo (desde el nacimiento hasta la vejez). Posiblemente también se podría referir a que Wuxie y Shitou no se relacionaron de verdad sin tal entendimiento a largo plazo.

Vencer la resistencia y aceptar el sustento

32. El maestro zen [Guanzhi \[Zhixian\]](#), después de convertirse en abad, dijo en un discurso en la sala del Dharma: «Estuve donde el padre [Linji](#), donde me dieron medio cucharón, y donde la madre [Moshan](#), donde me dieron medio cucharón. Entre los dos prepararon un cucharón lleno que me bebí por completo, así que, incluso hasta ahora, estoy completamente satisfecho». (1)

Encontrándose con una mano venenosa, todo su cuerpo estaba dolorido.
Contando las cejas, ¿cuántas hay?
Resentido consigo mismo y con los demás, pero sin llegar a odiar,
la única flecha de Lulian llevaba mucho sentimiento. (2)

– Notas –

(1) Esta historia aparece en dos obras de Dōgen: el [Eihei Shingi](#) y el *Shōbōgenzō Raihai Tokuzui* (Rindiendo tributo y obteniendo la médula), utilizado para expresar su fuerte desaprobación hacia los prejuicios contra las mujeres maestras y practicantes. Esta frase está al final de una historia más larga sobre Guanzhi, que ya era un sucesor del gran Linji, que visitaba a la monja y maestra Moshan. La desafió sin éxito en un combate del Dharma, aceptando finalmente su autoridad y permaneciendo en su asamblea durante años. Véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura, págs. 145–146 y [How to Raise an Ox, Cook, págs. 99–101](#)].

(2) Lulian fue un general de Zi en el período de los [Reinos Combatientes](#) (431–222 a.e.c.), que venció al país de Yan con una sola flecha. La flecha aquí parece referirse al derribo de la resistencia de Guanzhi por parte de Moshan.

Estrellas fugaces más allá del hablar o el no hablar

33. El Maestro [Touzi \[Yiqing\]](#) sirvió a [Dayang \[Qingxuan\]](#) durante tres años. (1) Un día Dayang interpelló al maestro [Touzi Yiqing] diciendo: «Uno de fuera de la Vía le preguntó al Buda: ‘No te pregunto sobre el hablar o el no hablar’. El Honrado por el Mundo hizo una pausa. ¿Qué pasa con esto? (2) [Touzi Yi]qing intentó responder, pero [Da]yang le tapó la boca a Yiqing. Yiqing tuvo claramente una apertura a la iluminación, e inmediatamente hizo postraciones.

Dayang dijo: «¿Comprendiste sutilmente la función misteriosa?».

Yiqing dijo: «Si lo hubiese hecho, la habría vomitado».

En ese momento, el asistente Zi estaba de pie junto a ellos y dijo: «Hoy [Yi]qing Huayan parece que está enfermo de sudor».

Yiqing miró hacia atrás, hacia él, y dijo: «Cierra la boca, perro».

Aunque su boca estaba cubierta, ¿qué pasa con su nariz?
Puesto que no había tragado, ¿por qué tomarse la molestia de vomitar?
Creando un discípulo en nombre de su maestro,
la rama de la escuela se extiende lejos.
En el cielo azul cesa la tronada, abundan las estrellas fugaces. (3)

– Notas –

(1) Esta historia aparece en el Registro de la Lámpara Universal de la era Jiatai (Katai Futōroku en japonés), uno de los cinco textos principales de la transmisión de la lámpara en el Wudeng Huiyuan, pero con [Fushan Fayuan](#) en lugar de Dayang como maestro en el diálogo. También aparece así en el Denkōroku de Keizan. Véase: [Record of Transmitting the Light, Cook, págs. 221–228. En castellano, Crónicas de la transmisión de la luz (Editorial Kairós, 2006)].

Históricamente sabemos que Touzi Yiqing nunca conoció a Dayang Qingxuan, aunque sus nombres están conectados en el linaje Sōtō tradicional. Dayang le pidió a su amigo, el maestro Fushan Fayuan del linaje Linji, que transmitiese su linaje a un estudiante capaz, lo que Fushan hizo más tarde con Touzi Yiqing.

En las versiones originales del Eihei Kōroku, esta historia del caso 33 es entre Touzi Yiqing y Fushan Fayuan, pero aparentemente el texto fue cambiado por un editor, después de la época de Dōgen, para insertar el nombre más ortodoxo de Dayang Qingxuan. El propio Dōgen reconocía que Touzi Yiqing nunca había conocido personalmente a Dayang, pero había recibido el Dharma a través de Fushan Fayuan, como indica en la tercera línea de su verso.

El nombre Yiqing Huayan se utiliza más adelante en el diálogo, ya que Touzi Yiqing es conocido históricamente por incorporar las enseñanzas Huayan en el linaje Sōtō, incluyendo su uso para complementar y desarrollar la enseñanza Sōtō de los cinco grados.

(2) La historia sobre un extraño que interpela a Buda aparece en el caso 65 del Hekiganroku. Véase: [[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 412–417](#)].

(3) «En el cielo azul» se podría referir directamente a Yiqing, ya que *qing* en su nombre significa azul. Por ello, esta línea se podría leer como: «En el cielo de Touzi Yiqing cesa la tronada, abundan las estrellas fugaces».

Guiar a la persona con tres discapacidades

34. [Xuansha](#) dio una vez una charla y dijo: «Los viejos maestros de las diferentes regiones hablan todos sobre el guiar y beneficiar a los seres. Ahora yo os pregunto: ¿Cómo guiaréis a una persona con los tres hándicaps de ser ciega, sorda y muda? Si levantáis un mazo o alzáis un [hossu](#), sus ojos no los verán. Si les habláis, sus oídos no lo oirán. Su boca también está muda. Si no podéis ayudarlos, el Dharma de Buda no proporciona ninguna realización espiritual». (1)

Dependiendo de la persona, no solo tienen dos o tres
[enfermedades] diferentes.
Todos expresan sus síntomas sin apartarse
ni aferrarse.
A pesar de las decenas de miles de métodos médicos,
los que levantan las manos nunca pusieron un letrado. (2)

– Notas –

(1) Esta exposición, con una sección adicional, es el caso 88 del Hekiganroku, véase: [[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 564–570](#)].

(2) Según [Genryū Kagamishima](#): «Los que levantan las manos» es una frase en positivo que se refiere a dejar ir como la mejor medicina. Esto hace referencia al comentario de [Yuanwu](#) en el Hekiganroku (Crónica del barranco azul) a la última frase de la declaración de Xuansha: «¡Qué ciertas son estas palabras! Este monje de montaña levanta las manos para rendirse y, de ese modo, ya ha completado la guía».

Las perdices cantan más allá de donde alcanza el oído

35. [Jiashan](#) dijo: «Ante mis ojos no hay Dharma, [solo] existe la mente. Esto no es el Dharma ante mis ojos. No lo alcanzan ni los oídos ni los ojos». (1)

Retirar los ojos de las diez mil cosas,
las sombras vuelan al sur y al norte, él va más allá de las ataduras de los sentidos.
Una mañana desaparecen por completo,
y de nuevo suscita atención.
Llenando los árboles, las perdices cantan durante todo el día.

– Notas –

(1) Las dos últimas frases son extractos del comienzo del diálogo entre Jiashan y el barquero en la larga historia del *hōgo* (palabras sobre el Dharma) [número 8 «Un pez dorado liberado del anzuelo»](#), ya citado en los kōan de los casos [número 10 «La actividad sin huellas del barquero»](#), [número 22 «La música profunda del barquero»](#) y [número 28 «El anzuelo creciente del barquero»](#). Las dos primeras frases (incluyendo una línea de su diálogo con [Chuanzi](#)) son de un discurso en la sala del Dharma posterior de Jiashan en su sección de la [Transmisión Jingde de la lámpara](#).

El significado visto en lo largo y lo corto

36. [Qingping \[Lingzun\]](#) le preguntó a [su maestro] [Cuiwei \[Wuxue\]](#): «¿Cuál es el significado esencial de que [\[Bodhidharma\]](#) viniese del oeste (la India)?».

Cuiwei dijo: «Espera a que no haya nadie y te lo diré».

Después de una pausa, Qingping dijo: «No hay nadie, por favor maestro, dime».

Cuiwei bajó de su asiento y llevó a Qingping a un jardín de bambú. Qingping volvió a decir: «Aquí no hay nadie, por favor maestro, dime».

Cuiwei señaló al bambú y dijo: «Este bambú tiene tal cortedad, este bambú tiene tal longitud». (1)

Dos poemas:

Nadie puede decir el significado de venir del oeste.
El bambú lo expuso por su bien.
Llegando, todavía existe la medida de lo largo y lo corto.
¿Quién sabe que el ermitaño Pan monta su burro del revés? (2)

Hielo amontonándose y agua surgiendo, ambos no tienen comienzo.
El tiempo como día, mes y año es solo un residuo.

El hinojo en la cuneta, ¿a qué sabe?
El acónito del Río Occidental no tiene conciencia de sí mismo. (3)

– Notas –

(1) Esta historia es el caso 71 en el Mana Shōbōgenzō. Véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 99 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)]. También está en la sección 15, sobre Qingping, de la Transmisión Jingde de la Lámpara.

(2) Panlang fue un poeta del siglo X que dejó su cargo como funcionario gubernamental y se retiró a las montañas. Cuando iba a la ciudad montaba del revés sobre su burro para poder seguir viendo las montañas. Tal «del revés» es como Cuiwei utiliza la discriminación para señalar lo definitivo más allá.

(3) El «Río Occidental» es Xichuan (Shishen en japonés), una zona de la Provincia de Sichuan en China. El [acónito](#) es una planta de flores amarillas que puede ser tanto muy venenosa como medicinal, dependiendo de la cantidad utilizada.

Encomendar el verdadero cuerpo humano

37. [Wolong \[Huiqiu\]](#) le preguntó al director Liao: «Mi difunto maestro [Xuansha](#) decía que el universo entero en las diez direcciones es el verdadero cuerpo humano. ¿Ves la sala de los monjes?».

El director Liao dijo: «Maestro, no [crees] flores en los ojos».

[Wo]long dijo: «Aunque mi difunto maestro falleció, su carne todavía está caliente». (1)

Dentro de una flor antes de la primavera, un ojo se abre con fragancia.
Dentro del ojo aparece un cuerpo, no dos ni tres.
El frío y el calor se encomiendan a los demás como la escarcha y el rocío.
La intimidad y el distanciamiento son difíciles de distinguir,
como el agua y un estanque profundo.

– Notas –

(1) Esta historia procede de la sección 21 de la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#), sobre Wolong. Está citada por Dōgen en el caso 131 del Mana Shōbōgenzō, véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 180 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)]. Esta frase de Xuansha es una de varias sobre «el universo entero en las diez direcciones» que Dōgen comenta, incluyendo la de Xuansha «el universo entero en las diez direcciones es una perla brillante». Véase el caso [número 41 «Una perla brillante»](#).

Puliendo un espejo

38. [Nanyue](#) le preguntó a [Mazu](#): «Gran respetable, ¿cuál es tu propósito en la [meditación sentada \(zazen\)](#)?» (1)

Mazu dijo: «Aspiro a convertirme en un buda».

Nanyue cogió una teja y, delante de la cabaña de Mazu, empezó a pulirla con una piedra.

Mazu preguntó: «¿Qué está haciendo, maestro?».

Nanyue dijo: «La estoy puliendo para hacer un espejo».

Mazu dijo: «¿Cómo puedes hacer un espejo puliendo una teja?».

Nanyue dijo: «¿Cómo puedes convertirte en un buda por medio de zazen?».

Mazu dijo: «¿Qué debo hacer?».

Nanyue dijo: «Es como alguien que va en un carro que no anda, ¿qué es lo correcto, golpear al carro o golpear al buey?».

Mazu no respondió. [Nanyue] adicionalmente le instruyó diciendo: «¿Estudias la meditación sentada o estudias al Buda sentado? Si estudias la meditación sentada, la meditación no tiene nada que ver con sentarse o acostarse. Si estudias al Buda sentado, el Buda no tiene una forma fija. En el Dharma de la no-permanencia, no deberías escoger o elegir. Si practicas el Buda sentado, esto es simplemente matar al Buda. Si te aferras a la forma de sentarse, nunca alcanzarás la verdad».

Para Mazu, escuchar esta advertencia fue como beber una crema deliciosa.

Dos poemas:

Pulir una teja para hacer un espejo es esfuerzo en la práctica.
¿Cómo puede la gente planear el tomar un espejo y convertirlo en una teja?
El sentido de engañar lo uno a lo otro se completa desde la claridad.
El cuadrado y el círculo moldean sus formas, usándose ellos mismos como modelos.

Aunque se le llame el hombre de hierro, ¿cómo puede ser una teja o un espejo?
Incluso antes de matar al Buda que nace, desciende el Buda sentado. (2)
La meditación sentada, acostada y caminando son todas correctas.
Las nubes aparecen al sur de la montaña, la lluvia cae sobre el río del oeste. (3)

– Notas –

(1) [Dōgen](#) se refiere con frecuencia a esta historia sobre Nanyue puliendo una teja para hacer un espejo para Mazu. Se comenta en el Shōbōgenzō en el [Zazenshin \(La aguja de acupuntura de zazen\)](#) y en el Kōkyō (El espejo antiguo). Véanse, respectivamente: [[Dōgen's Manuals of Zen Meditation](#), Bielefeldt, págs. 188–205 y [Master Dogen's Shobogenzo, book 1, Nishijima and Cross](#), págs. 239–259]. Es el caso 8 del Mana Shōbōgenzō; véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 12 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)]. Normalmente, Dōgen le da la vuelta a la interpretación convencional de esta historia, recomendando a los estudiantes que pulan una teja para hacer un espejo.

(N. del T.) Dōgen también hace referencia a la [historia de Nangaku Ejō y Baso Dōitsu](#) en el Shōbōgenzō Zuimonki.

(2) «Buda desciende» implica el descenso de una buda desde el [Cielo Tusita](#) para nacer en el mundo.

(3) En el Zazenshin, Dōgen dice: «Tanto los dragones tallados como los verdaderos dragones tienen la capacidad de originar nubes y hacer llover». Véase: [[Dōgen's Manuals of Zen Meditation](#), Bielefeldt, pág. 191].

Sin naturaleza de Buda

39. [Guishan](#) dijo: «Todos los seres vivos son sin naturaleza de Buda». (1)

Cristalino, sigue girando por sí mismo.
Aunque abrir el asunto sacudiéndolo de un lado al otro
parece demasiado tarde,
cuando una persona muere, la mente se extingue; con el nacimiento, tienen un rostro.
¿Cuántas veces los espíritus y los demonios desconfían tontamente?

– Notas –

(1) Esta frase se comenta en el Shōbōgenzō Busshō (Naturaleza de Buda); véase: [[Heart of Dōgen's Shōbōgenzō, Waddell and Abe, págs. 86–88](#)]. En castellano, puedes leer esta traducción: «[La naturaleza auténtica](#)». La interpretación de Dōgen es que «Todos los seres vivos son sin naturaleza de Buda», pero también se podría leer como que todos los seres no tienen naturaleza de Buda.

Hacia el final de esa sección del Busshō, [Dōgen](#) dirige esta pregunta a Guishan: «Aunque tú expresaste que todos los seres sintientes no tienen naturaleza de Buda, no dijiste que todas las naturalezas de Buda no tienen seres sintientes, ni que todas las naturalezas de Buda no tienen naturaleza de Buda. Menos aún podrías haber visto, ni siquiera en sueños, que todos los budas no tienen naturaleza de Buda» (Ibid. Pág. 88). Este dicho de Guishan también se encuentra en el caso 115 del Mana Shōbōgenzō de Dōgen; véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 160 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)].

Todo Yangshan a la vez

40. [Yangshan](#) le preguntó al gran [Gui\[shan\]](#): «Cuando los cientos de miles de objetos vienen todos a la vez, ¿cómo es?».

Guishan dijo: «Lo azul no es amarillo, lo largo no es corto. Todos los dharmas permanecen en sus propias posiciones y no tienen nada que ver con mis asuntos».

Inmediatamente, Yangshan hizo postraciones. (1)

Habla sobre el asunto antes del Sonido Magnífico. (2)
En las diez mil montañas, los bambúes crujen y los cucos lloran.
El gorrión de vuelto alto hace un nido de barro sobre las vigas.
Al comprar un sombrero, debe ajustarse al tamaño de la cabeza.

– Notas –

(1) Esta historia es el caso 14 del Mana Shōbōgenzō, véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 22 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)].

(2) El Sonido Magnífico de Buda se describe en el capítulo 20 del Sutra del Loto, sobre el Bodhisattva que Nunca Menosprecia, que nació en el campo de Buda de este Buda después de su *parinirvāṇa*. Véase: [[Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma, Hurvitz, págs. 279–285](#) y [Threefold Lotus Sutra, Katō, Tamura, and Miyasaka, págs. 289–295](#)]. En castellano: «Sutra del Loto de la Maravillosa Ley», ed. Pablo Daró]. Esta línea se refiere por lo general a una época antes de la creación, en el kalpa de la no-existencia.

Una perla brillante

41. Un monje le preguntó una vez a [Xuansha](#): «Maestro, has dicho: 'El universo entero en las diez direcciones es una perla brillante'. ¿Cómo puede comprender esto un estudiante?» (1)

Xuansha dijo: «El universo entero en las diez direcciones es una perla brillante. ¿De qué sirve comprender?».

Xuansha le preguntó a ese monje el día siguiente: «El universo entero en las diez direcciones es una perla brillante. ¿Cómo comprendes esto?».

Respondió: «El universo entero en las diez direcciones es una perla brillante. ¿De qué sirve comprender?».

Xuansha dijo: «Ahora sé que te buscas la vida en la cueva de los demonios de la montaña negra». (2)

Aunque ilumina el presente, también ilumina el pasado.
Deberíamos cuestionar este asunto [del mundo] sin raíces.
Cuadrado o circular, largo o corto, no tiene límites;
dentro, fuera y entre medias no hay barreras. (3)

– Notas –

(1) La palabra traducida como «perla» se podría traducir también como «joya». Más concretamente, es la [gema que hace realidad los deseos](#), ampliamente mencionada en el budismo Mahāyāna. Es redonda como una perla, pero también transparente, tomando los colores de la luz a su alrededor. Esta historia es comentada por [Dōgen](#) en el discurso en la sala del Dharma [número 107 «Sosteniendo el universo en la cueva de un demonio»](#) y también en el *Shōbōgenzō Ikka no Myōju* (Una perla brillante). Véase: [[Heart of Dōgen's Shōbōgenzō, Waddell and Abe, págs. 31–37](#) y [Shōbōgenzō: Zen Essays by Dōgen, Cleary, págs. 57–62](#)].

(2) La «cueva de los demonios de la montaña negra» se refiere a la trampa del apego a la vacuidad.

El yo retorna a las montañas y los ríos

42. Un monje le preguntó una vez a [Changsha](#): «¿Cómo podemos transformar las montañas, los ríos y la gran tierra para retornarlos al yo?».

Changsha dijo: «¿Cómo podemos transformar el yo para retornarlo a las montañas, los ríos y la gran tierra?».

Las montañas y los ríos transmiten íntimamente el poder
de las montañas y los ríos. (2)
Desde el origen, el yo no ha tenido mucha capacidad.
¿Quién no puede captar cuál de estos lados retorna?
Tras cuestionártelo en profundidad una vez, cuestionátelo otra vez. (3)

– Notas –

(1) Este dicho se encuentra en la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#). Véase: [Transmission of the Lamp, [Ogata](#), pág. 341]. Está comentado por Dōgen en el *Shōbōgenzō Keisei Sanshoku* (El sonido de los arroyos del valle, la forma de las montañas). Véase: [[How to Raise an Ox, Cook, pág. 73](#)]. Es el caso número 16 del *Mana Shōbōgenzō*. Véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 24 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)].

(2) En su versión, [Manzan](#) cambió el carácter de «transmitir» por «transformar», la palabra de la pregunta original del monje a Changsha, así esta línea se leería: «Las montañas y los ríos transforman íntimamente el poder de las montañas y los ríos».

(3) «¿Cuál de estos lados retorna?» se refiere al yo retornando a las montañas, los ríos y la tierra, o alternativamente, a las montañas, los ríos y la tierra retornando al yo. Esto tiene claras implicaciones para nuestra relación con el entorno. La última línea indica que, aunque podamos ver cómo somos parte del entorno, en lugar de que éste nos pertenezca, todavía necesitamos reexaminar esta conexión, ya que el apego al yo es sutil y recurrente.

Cómo transmitir la calidez

44. [Huangbo](#) le preguntó una vez a [Baizhang](#): «¿Cómo instruiré a la gente sobre el vehículo esencial de los antiguos?». Baizhang permaneció sentado.

Huangbo preguntó: «¿Qué transmitirán nuestros descendientes de las siguientes generaciones?».

Baizhang dijo: «Yo había pensado que tú eras esa persona». Luego regresó a los aposentos del abad. (1)

Habiendo sido verificado y transmitido por los ancestros anteriores,
¿cómo la práctica de toda una vida podría ser en vano?
Hace mucho tiempo, en su cara se dibujó una sonrisa en el Pico del Buitre. (2)
La calidez llegó, y él obtuvo la médula en Shaoshi. (3)

– Notas –

(1) Esta historia se comenta en los discursos en la Sala del Dharma [número 131 «El eje de conexión ahora mismo»](#) y [número 423 «La flor transmitida»](#). También es el caso 2 del Mana Shōbōgenzō. Véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 5 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)].

(2) «En su cara se dibujó una sonrisa en el Pico del Buitre» se refiere al segundo ancestro indio, [Mahākāśyapa](#).

(3) «Obtener la médula en Shaoshi» se refiere al segundo ancestro chino, [Dazu Huike](#).

El tocón del ciprés de Zhaozhou

45. Un monje le preguntó una vez a [Zhaozhou](#): «¿Cuál es el significado de que el maestro ancestral [[Bodhidharma](#)] hubiese venido del Oeste (la India)?»

Zhaozhou dijo: «El ciprés del jardín».

El monje dijo: «Maestro, no uses objetos para guiar a la gente».

Zhaozhou dijo: «No estoy usando objetos para guiar a la gente».

El monje le preguntó [otra vez]: «¿Cuál es el significado de que el maestro ancestral hubiese venido del Oeste?»

Zhaozhou dijo: «El ciprés que hay aquí en el jardín». (1)

Tres poemas:

El ciprés sin raíces cuelga en el cielo vacío.
¿La intención del ancestro al venir del Oeste es antes o después?
El viejo Buda protege el [tocón](#)
cuando las ramas y las hojas han caído.
En su nombre, apareció naturalmente este dicho.

¿Con qué plan se sentó inmóvil mientras los años pasaban?
Entre la nieve y la escarcha, un único hueso está aquí en el jardín.
Zhaozhou no habla del significado de venir del Oeste.
¿Cómo su poder en el viejo nudo ([2](#)) podría ser suyo?

Una vez un monje le preguntó a Zhaozhou acerca de la Vía.
Él solo habló del ciprés del jardín.
Aunque sus precisas palabras son maravillosas,
aún lamento el retraso en la llegada de la mente del maestro ancestral. ([3](#))

– Notas –

(1) Esta historia también se comenta en los Discursos en la Sala del Dharma [número 433 «El significado del ciprés»](#) y [número 488 «Un canto por el ciprés»](#), y en la [Shōsan \(reunión informal\) número 9 «El significado del pino verde»](#) del Volumen 8. Veánse las notas de estos discursos en la Sala del Dharma para otras referencias.

(2) Se refiere, en principio, a un «nudo de árbol», pero para referirse al «asunto». (N. del T.)

(3) La consecuencia de «el retraso en la llegada de la mente del maestro ancestral» es que nadie antes de Zhaozhou expresó el significado de Bodhidharma.

Retrato de una tranquila flor de ciruelo

48. [Huangbo](#) abandonó la asamblea y entró en el monasterio Da'an, mezclándose entre los trabajadores que limpiaban las salas del templo. Una vez, el Ministro Nacional [Peixiu](#) entró en el templo y ofreció incienso. Entonces le preguntó a Huangbo: «El retrato se puede ver, ¿dónde está el alto monje?».

Huangbo dijo en voz alta: «¿Dónde está?».

Inmediatamente, el ministro tuvo una percepción. ([1](#))

La pared encara a la persona y la persona encara a la pared.
Ambos dijeron: «¿Dónde está?», queriendo conocerse.
Sin embargo, solo abrieron la boca y sonrieron.
Abriéndose paso entre la nieve, un ciruelo florece quedamente en una rama. ([2](#))

– Notas –

(1) Esta historia se encuentra en la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#), en la sección sobre Peixiu en el volumen 12. Una versión más larga de la historia es también el caso 9 del Mana Shōbōgenzō de [Dōgen](#); véase: [Master Dogen's

Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 15 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)].

(2) «Quedamente» en esta última línea es *mitsu*, que normalmente significa esotérico, oculto o íntimo. Aquí también podría querer decir delicado o misterioso, como la frágil distinción de la flor blanca frente a la nieve.

Escuchar cuando no se habla

50. [Dongshan \[Liangjie\]](#) instruyó a la asamblea diciendo: «Experimentando el asunto de ir más allá de los budas, capacitados por fin, podéis hablar un poco».

Un monje preguntó inmediatamente: «¿Qué es hablar?».

Dongshan dijo: «En el momento de hablar, no escuchas».

El monje dijo: «Maestro, ¿tú escuchas o no?».

Dongshan dijo: «Solo cuando no hablo, entonces escucho». (1)

Al ver las palabras conocemos a la persona como al ver su cara.
Tres indicadores directos son la lengua, el ingenio agudo y la escritura.
Al realizar la Vía, aparecen naturalmente alas en el cuerpo.
Desde que me conozco (a mí mismo), lo respeto profundamente (a él). (2)

– Notas –

(1) Esta historia aparece en la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#); véase: [\[Original Teachings of Ch'an Buddhism, Chang, pág. 65\]](#). También es el caso 12 del Mana Shōbōgenzō de [Dōgen](#); véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 20 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)].

(2) Los pronombres de esta línea: «Desde que me conozco (a mí mismo), lo respeto profundamente (a él)», se refieren a la línea del verso del despertar de Dongshan, que se puede leer: «Él es de hecho yo, pero yo no soy él» o «Es de hecho yo, pero yo no soy ello». El mismo pronombre se puede leer tanto como «él» o como «ello». Véase: [\[Record of Tung-shan, Powell, págs. 27–28\]](#) y [\[Original Teachings of Ch'an Buddhism, Chang, pág. 60\]](#).

La mente de abuela de Huangbo

51. [Linji](#) había estado en la asamblea de [Huangbo](#) durante tres años, su práctica y conducta eran puras y resueltas. El monje principal le animó a preguntar [a Huangbo] sobre el significado esencial del Buda Dharma. Tres veces consultó, y tres veces fue golpeado con el bastón. Fue a ver a [\[Gao'an\] Dayu](#) y le preguntó si había cometido alguna falta o no. Dayu dijo: «Huangbo fue como una abuela, extremadamente amable por tu bien. Aún así vienes aquí y preguntas si cometiste alguna falta o no».

Al oír estas palabras, Linji se despertó profundamente y dijo: «Fundamentalmente no hay mucho en el Buda Dharma de Huangbo».

Dayu le agarró y dijo: «¡Qué niño mea camas!. Hace un momento preguntabas si habías cometido alguna falta o no. Ahora dices que no hay mucho en el Buda Dharma de Huangbo. ¿Qué verdad has visto? ¡Habla deprisa, habla deprisa!» Linji golpeó a Dayu en el costado tres veces.

Dayu le soltó y dijo: «Tu maestro es Huangbo. No es asunto mío».

Linji dejó a [Gao'an] Dayu y volvió con Huangbo. (1)

La visión clara en la punta del bastón forzó un encuentro.

Por compasión [Dayu] se agarró los costados, el terrón de barro no se había disuelto todavía.

Por tu bien, la mente de abuela era intensa.

Este maníaco delirante; qué lejos ha fluido el agua río arriba. (2)

– Notas –

(1) Se hace referencia a esta historia en los discursos en la sala del Dharma [número 160 «El poder de las gachas y el arroz»](#) y 493, y en las palabras sobre el Dharma (*hōgo*) [número 2 «Viajando por la Gran Vía»](#). Aparece en el Registro de Linji, véase: [Zen Teachings of Master Lin-chi, Watson, págs. 104–107. [Hay una versión en castellano aquí](#)]. También es el caso 86 del Shōyōroku, véase: [[Book of Serenity. Cleary, págs. 367–371](#)]. Dōgen también la cita en el caso 27 del Mana Shōbōgenzō, véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, págs. 39–40 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)].

(2) «Maníaco delirante» es una traducción de lo que Huangbo llamó a Linji después de que Linji regresase y a continuación abofetease a Huangbo. La historia completa se encuentra en los Dichos Registrados de Linji, véase: [Zen Teachings of Master Lin-chi, Watson, págs. 104–107. [Hay una versión en castellano aquí](#)].

Oyendo la primavera con ojos de Dharma

52. [Dongshan \[Liangjie\]](#) visitó a [Yunyan](#) y le preguntó: «¿Quién puede oír a los seres no sensibles exponiendo el Dharma?».

Yunyan dijo: «Los seres no sensibles pueden oír a los seres no sensibles exponer el Dharma».

Dongshan dijo: «Maestro, ¿tú puedes oírlos?».

Yunyan dijo: «Si pudiese oírlos, tú no oirías mi exposición del Dharma».

Dongshan dijo: «Si es así, entonces no oigo al maestro exponiendo el Dharma».

Yunyan dijo: «Todavía no me oyes exponer el Dharma; ¿cómo podrías esperar oír a los seres no sensibles exponer el Dharma?».

A continuación Dongshan compuso un verso y se lo presentó a Yunyan, diciendo:

«¡Qué maravilloso!, ¡qué maravilloso!

Los seres no sensibles exponen de forma inconcebible el Dharma.

Al escuchar con los oídos, no se oye.

Oyendo con los ojos, se entiende inmediatamente». (1)

El Dharma expuesto por los seres no sensibles

lo entienden los no sensibles.

Las vallas y los muros no crean la primavera para la hierba y los árboles. (2)

Ni es asunto de los seres sensibles, tanto normales como sabios,

ni de las montañas y los ríos; ni del sol, la luna o las estrellas.

– Notas –

(1) Esta historia se relata también por completo, con una ligera variación en la tercera línea del verso de Dongshan, en el discurso en la sala del Dharma [número 452 «El Dharma expuesto por los seres no sensibles»](#). Dōgen también comenta esta historia en profundidad en el Shōbōgenzō Mujō Seppō (Los seres no sensibles exponen el Dharma). Véase: [Enlightenment Unfolds, Tanahashi, págs. 185–195]. También aparece en el caso 148 del Mana Shōbōgenzō. Véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 197 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Loori](#)]. Esta historia se relata, en su mayoría como [Dōgen](#) la ofrece aquí, en la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#). Véase: [[Original Teachings of Ch'an Buddhism, Chang, pág. 59](#)]. Una versión algo ampliada de la misma historia se ofrece en los Dichos Registrados de Dongshan. Véase: [[Record of Tung-shan, Powell, págs. 25–26](#)].

(2) «Vallas y muros» se podría referir a la mente de mirar el muro (la pared), es decir, de [zazen](#). Pero también, en la versión más larga de esta historia en los Dichos Registrados de Dongshan, Dongshan había citado al maestro nacional [Nanyang Huizhong](#), que le decía a un monje que la mente de los antiguos budas es vallas y muros. Véase: [[Record of Tung-shan, Powell, pág. 24](#)].

Dragones en la vida cotidiana

55. El Maestro Zen [Longtan \[Chongxin\]](#) se ganaba la vida haciendo pasteles de arroz. Luego hizo postraciones al Maestro [Tianhuang \[Daowu\]](#) y abandonó el hogar. (1) Tianhuang dijo: «Si me sirves, más adelante te expondré la puerta del Dharma de la esencia de la mente».

Después de que pasase alrededor de un año, Longtan dijo: «Cuando llegué [para vivir aquí], el maestro prometió exponer la puerta del Dharma de la esencia de la mente. Hasta ahora no he recibido ninguna instrucción».

Tianhuang dijo: «Te la he estado exponiendo durante mucho tiempo».

Longtan preguntó: «¿Cuándo me la ha expuesto el maestro?».

Tianhuang dijo: «Cuando me saludas, inmediatamente me inclino [en gasshō]». Cuando me siento, te levantas para servir. Cuando traes el té, lo recibo de ti».

Longtan hizo una pausa.

Tianhuang dijo: «Cuando veas, solo ve; cuando deliberas, te extravías».

Inmediatamente, Longtan tuvo una gran comprensión. (2)

¿Este quién es?; y ¿quién soy yo?
Como el ir y el venir, o las burbujas en el agua,
a lo largo de mil años, un campo tiene ochocientos propietarios.
La esencia de la mente del maestro y del discípulo es un dragón volador
con un dragón acuático. (3)

– Notas –

(1) Longtan había hecho ofrendas de diez pasteles de arroz a Tianhuang en su templo todos los días durante muchos años antes de recibir la ordenación. Tianhuang siempre devolvía un pastel de arroz. Al ser preguntado al respecto, Tianhuang dijo que los pasteles se los habían dado a él, por lo que eran suyos para devolverlos. Véase: [Zen's Chinese Heritage, Ferguson, pág. 152].

(2) Esta historia aparece en la sección 14 de la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#), la sección sobre Longtan. Para una versión ligeramente más larga, véase: [Zen's Chinese Heritage, Ferguson, pág. 153].

(N. del T.) La versión de Ferguson dice algo así:

Un día, Longtan le preguntó al maestro Zen Tianhuang: «Desde que he venido aquí, nunca me has enseñado nada respecto a la mente esencial».

Tianhuang dijo: «Desde que has venido aquí, nunca he dejado de instruirte respecto a tu mente esencial».

Longtan dijo: «¿Dónde la has enseñado?»

Tianhuang dijo: «Cuando me traes té, lo recibo por ti. Cuando me traes comida, la recibo por ti. Cuando haces postraciones ante mí, yo inclino la cabeza. ¿Dónde no he dado instrucciones respecto a tu mente esencial?».

Longtan inclinó la cabeza durante mucho tiempo.

Tianhuang dijo: «Míralo directamente. Si intentas pensar en ello te lo perderás».

Al oír estas palabras, Longtan se despertó.

Longtan preguntó entonces a Tianhuang: «¿Cómo hace uno para mantenerlo?».

Tianhuang dijo: «Vive sin restricciones, de acuerdo con las circunstancias. Entrégate a la mente cotidiana, porque no hay nada sagrado que realizar fuera de esto».

(3) «Dragón volador y dragón acuático» son simplemente dos caracteres diferentes para los dragones, *ryū* y *kō*, en chino-japonés. Los dragones son seres extraordinarios que representan a guardianes del Dharma o a seres iluminados. Quizás las dos palabras representen dos fases diferentes en el ciclo de vida de los dragones.

(N. del T.) El nombre Longtan significa «pantano del dragón».

Luz de luna fresca en los infiernos

56. Un monje le preguntó una vez a [Caoshan](#): «Cuando hace este calor, ¿a dónde puedo ir para escapar?».

Caoshan dijo: «Escapa a una caldera hirviendo o a las brasas del horno [como en el infierno]». (1)

El monje dijo: «Dentro del agua hirviendo o de las brasas candentes, ¿cómo puedo escapar?».

Caoshan dijo: «Todo el sufrimiento no puede alcanzarlo».

El otoño se aproxima con luz de luna fresca.

Muchas luciérnagas alzan el vuelo, buscando la estrella de fuego, (2)
hacia el horno rojo otra vez, intentando otro giro.

Las nubes alcanzan las cumbres, agua en la jarra. (3)

– Notas –

(1) Una caldera hirviendo y brasas en el horno se refieren ambas a los sufrimientos de determinados reinos infernales budistas.

(2) «Estrella de fuego» es un término común para el planeta Marte.

(3) «Las nubes alcanzan las cumbres, agua en la jarra» es una paráfrasis de un dicho de [Yaoshan](#): «Nubes en el cielo azul, agua en la botella», dado por Yaoshan en respuesta a la pregunta del funcionario Li Ao: «¿Qué es la Vía?» en el volumen 14 del [Keitoku Dentōroku](#). Véase: [Mind of Chinese Ch'an, Wu, pág. 82]. [Dōgen](#) menciona también esto en la reunión informal (*shōsan*) [número 15 «Transmitiendo las joyas de las palabras de Yaoshan»](#) del volumen 8 del Eihei Kōroku.

La música del té y el arroz cotidianos

57. El maestro [Furong \[Dao\]kai](#) visitó a [Touzi \[Yiqing\]](#) y le preguntó: «Las palabras y las frases de los ancestros del buda son como el té y el arroz cotidianos de nuestra casa. Aparte de esto, ¿hay algunas otras frases especiales para beneficiar a la gente?».

Touzi [Yiqing] dijo: «Dime, cuando el emperador da órdenes dentro de su dominio, ¿necesita a Yao, Shun, Yu o a Tang?» (1)

[Furong Dao]kai quiso hablar, pero Touzi tapó la boca de Daokai con su *hossu* y dijo: «En cuanto des lugar a pensamientos, recibes treinta golpes».

Acto seguido, [Dao]kai se abrió a la iluminación, volvió a hacer postraciones y se marchó.

Touzi dijo: «Regresa, respetable».

Daokai no miró hacia atrás.

Touzi preguntó: «¿Has alcanzado la base más allá de la duda?».

Daokai se tapó los oídos con las manos. (2)

En la casa de los ancestros del buda, el té y el arroz cotidianos son burdos.
Al conocer la gentileza para beneficiar a la gente,
simplemente toca la flauta de caña fría. (3)
Al tapar los oídos, no intentes abrir la boca.
[Aunque] la clavija esté pegada, afina las cuerdas
y toca más música. (4)

– Notas –

(1) Yao, Shun, Yu y Tang son antiguos emperadores legendarios de China, famosos por su virtud y autoridad. La implicación es que dentro de su propio dominio, el emperador ya tiene su propia autoridad.

(2) Dōgen comenta esta historia en el *Shōbōgenzō Kajō* (La vida cotidiana). Véase: [\[How to Raise an Ox, Cook, págs. 153–154\]](#). También es el caso 143 en algunas versiones del *Mana Shōbōgenzō*.

(3) Según [Genryū Kagamishima](#), «La flauta de caña fría» puede haber sido el nombre de una canción.

(4) «Afinar las cuerdas pegando la clavija» es una expresión que Dōgen menciona en el discurso en la sala del Dharma [número 154 «Afinar las cuerdas en el camino sin errores»](#). «Pegar la clavija» se refiere al objeto movable que se coloca arriba o abajo a lo largo de un *koto* (una cítara tradicional japonesa) por debajo de las cuerdas para afinarlas. Esto indica que uno no puede cambiar la afinación de una cuerda cuando ésta está pegada, e implica que uno necesita ser flexible para afinar su propia vida.

La respuesta anterior de Dōgen (en el discurso en la sala del Dharma 154): «¿Entiendes completamente el afinar la cuerda pegando la clavija?» podría indicar el valor de permanecer calmo, como en [zazen](#), para una afinación espiritual. Aquí, [Dōgen](#) además indica que, aún con la clavija pegada, uno debe afinar y tocar música, esto es, expresar el Dharma.

El ding-dong de la campana de viento

58. El maestro [Tiantong \[Rujing\]](#) dijo:

«El cuerpo entero es como una boca que cuelga en el espacio vacío. (1)
Sin preguntarse por los vientos del este, del oeste, del sur o del norte,

igualmente con todos ellos, hablando de prajñā:
Ding-dong, ding-dong, ding-dong».

El cuerpo entero es simplemente una boca que define el espacio vacío, (2)
siempre despertándose con los vientos del este, del oeste, del sur o del norte,
igualmente cristalino, emitiendo tus propias palabras:
Ding-dong, ding-dong, ding-dong.

– Notas –

(1) Este poema de Rujing, comentado a menudo por [Dōgen](#), se titula «Campana de viento». Dōgen lo comenta con Rujing en su diario de estudiante, *Hōkyōki*. Véase: [Dōgen's Formative Years in China, [Kodera](#), págs. 135, 191] y [Enlightenment Unfolds, Tanahashi, pág. 23]. El poema trata sobre la vacuidad, o sabiduría (*prajñā*), del cuerpo entero (o del universo entero, de la realidad en sí misma, o simplemente de Rujing), simbolizados por una campana de viento. La última línea es simplemente la imitación del sonido de una campana.

(2) La palabra traducida como «definir» también tiene los significados de juzgar, clarificar, evaluar y dividir. La versión de Dōgen de este poema es más concreta y personal, enfatizando la expresión única de cada ser.

Oro refinado que viene así

59. El maestro Zen [Nanyue \[Huairang\]](#) visitó una vez al sexto ancestro [[Dajian Huineng](#)]. El ancestro le preguntó: «¿De dónde vienes?».

[Nanyue Huai]rang dijo: «Vengo del lugar del Maestro Nacional [Songshan \[Hui\]an](#)».

El ancestro dijo: «¿Qué es esto que viene así?».

Nanyue nunca dejó de lado esta pregunta. Sirvió allí durante ocho años y clarificó ese dicho anterior. Entonces le dijo al [sexto] ancestro: «Yo, Huairang puedo entender ahora la pregunta: '¿Qué es esto que viene así?' con la que me recibiste cuando llegué por primera vez a verte».

El sexto ancestro dijo: «¿Cómo la entiendes?».

Nanyue dijo: «Explicar o demostrar algo erraría el tiro completamente».

El sexto ancestro dijo: «Entonces, ¿supones que hay práctica-realización o no?».

Nanyue dijo: «No es que no haya práctica-realización, sino que simplemente no debe ser profanada».

El sexto ancestro dijo: «Esta no profanación es exactamente lo que los budas protegen y cuidan. Yo soy así, tú eres así y los ancestros de la India también son así». (1)

Habiendo cocinado completamente todo su asunto, este Nanyue
jugó con el viento que soplabla y vio las nubes que surgían,
probó el grito del tigre y amó el aullido del dragón. (2)
Esforzándose con una sola mente,
refinando oro durante ocho años,
desprendiéndose del cuerpo, desprendiéndose del cuerpo,
¿lo logró claramente o no?
¿qué es esto que viene así y aparece así?

La mente antes que vuestro padre y madre hubiesen nacido.
Aunque alcanzar directamente lo maravilloso ahora mismo,
el Buda Vipashyín mantuvo esta mente antes. (3)

– Notas –

Esta historia también aparece en los discursos en la sala del Dharma [número 374 «La protección de la no profanación»](#) y [número 490 «Una choza verde al sol»](#), y en la reunión informal (*shōsan*) [número 13 «El retorno al origen»](#). Véase la nota 1 del discurso número 374 para otras referencias. También aparece como caso 101 del *Mana Shōbōgenzō*; véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 137 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)].

(2) Como se suele decir en Asia Oriental, cuando el viento sopla, los tigres rugen; y cuando aparecen las nubes, los dragones aúllan. Los tigres representan el [yin](#), o lo receptivo, y los dragones el [yang](#), o lo creativo.

(3) El [Buda Vipashyín](#) es el primero de los seis budas primigenios legendarios que precedieron a Śākyamuni.

Señalando la Vía río arriba

60. [Longya](#) le preguntó a [Dongshan](#): «¿Cuál es la mente del maestro ancestral [[Bodhidharma](#)]?».

Dongshan dijo: «Espera hasta que el arroyo Dong fluya hacia atrás; entonces te lo diré».

En ese momento, Longya comprendió por primera vez su significado. (1)

Una veleta trasciende los límites de las nubes y el agua. (2)
Por toda la tierra y el cielo, usa el viento en las aspas,
el consejo leal es crudo al oído, a menudo redime al otro. (3)
No envidies las extraordinarias palabras del viejo compañero.

– Notas –

(1) Esta historia aparece en los Dichos Registrados de Dongshan; véase: [[Record of Tung-shan, Powell, pág. 44](#)].

(2) «Veleta» es *goryō*, una pluma usada sobre postes como guía para saber la dirección del viento.

(3) «El consejo leal es crudo al oído» es un proverbio, de significado parecido a «un trago amargo».

El dolor de espalda de Yaoshan

61. [Daowu \[Yuanzhi\]](#) y [Yunyan](#) estuvieron visitando a [Yaoshan](#), y Yaoshan dijo: «Nunca habléis donde la sabiduría no alcance. Si lo hacéis, os crecerán cuernos en la cabeza. Practicante [Daowu Yuan]zhi, ¿qué opinas de esto?».

[Dao]wu se marchó inmediatamente.

Yunyan le preguntó a Yaoshan: «¿Por qué el Hermano Mayor [Yuan]zhi no le respondió al maestro?».

Yaoshan dijo: «Hoy me duele la espalda. Él comprende; ve y pregúntale».

Entonces Yunyan fue y le preguntó a Daowu: «Hermano mayor, ¿por qué no le respondiste al maestro antes?».

Daowu dijo: «Deberías ir a preguntarle al maestro».

Cuando Yunyan estaba a punto de morir, envió a alguien con una carta de despedida [para Daowu]. Daowu leyó la carta y dijo: «Yunyan no sabía lo que era. Lamento no habérselo dicho entonces. Si bien esto es así, en realidad, él fue sin embargo un sucesor de Yaoshan». (1)

Al hablar claramente, las cejas se caen; (2)
al ir entre distintos estilos, vuestro manto superior huele a halcón. (3)
A la luz del sol, una lámpara solitaria pierde su brillo.
El sol y la luna en una jarra nunca están completos.

– Notas –

(1) Este relato es la última parte de una historia más larga sobre Yunyan y Daowu que aparece en el comentario del caso 39 del Shōyōroku (Libro de la Serenidad). Véase [Book of Serenity, Cleary, págs. 291–292]. Una versión diferente de esta historia más larga es el caso 57 del Mana Shōbōgenzō. Véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, págs. 80–82 ó *The True Dharma Eye - Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi*].

(N. del T. Daowu y Yunyan eran hermanos biológicos y previamente habían sido discípulos de Baizhang).

(2) «Cejas que caen» es el resultado de mentir, en la expresión comúnmente utilizada en otros lugares también por Dōgen. En este caso, «hablar claramente» no es la verdad.

(3) «Ir entre distintos estilos» se refiere a una parte anterior de esta historia. Antes de llegar a Yaoshan, Yunyan y Daowu mantuvieron el mismo diálogo con Nanquan, quien hizo primero la afirmación que luego repitió Yaoshan: «Nunca habléis donde la sabiduría no alcance. Si habláis, os crecerán cuernos en la cabeza». Cuando Yunyan le preguntó por qué Daowu se había marchado sin hablar, Nanquan dijo: «Está actuando según distintos estilos». Nanquan repitió la afirmación: «Nunca habléis de donde la sabiduría no alcanza. Si habláis de ello, os crecerán cuernos en la cabeza» y luego le sugirió a Yunyan que debería actuar según distintos estilos.

Este «actuar según distintos estilos» se refiere a estar en el mundo de los fenómenos concretos y las particularidades, en lugar de estar apegado a la vacuidad o a las abstracciones. Cuando fueron a Yaoshan, Yunyan contó esta historia, que luego se repitió. Véase: [Book of Serenity, Cleary, pág. 291–292].

Una canción de una mente vacía

62. Una vez Guishan le preguntó a Xiangyan: «Cuando naciste y eras todavía un bebé, no discriminabas entre el este y el oeste, el norte y el sur. Justo en este momento, exponme [más allá de la discriminación], y yo lo comprobaré».

Xiangyan continuó hablando y exponiendo principios, pero nada de que lo decía encajaba de verdad.

Entonces [se rindió y] entró en el Monte Wudang y construyó una choza en el lugar donde el Maestro Nacional Nanyang Huizhong solía tener una ermita. Un día estaba limpiando el camino y un guijarro que barrió golpeó un bambú, resonando. En ese momento, repentinamente tuvo una gran iluminación. (1)

Todo el día esperando con la mente vacía a que llegue el fénix,
un monje pueblerino y la vía única se convierten en vecinos.

Oír el aullido del dragón y el canto del fénix sin aplaudir.
Tejas y guijarros transmiten la palabra a una persona de árbol muerto. (2)

– Notas –

(1) Una versión más larga y completa de esta historia aparece en el discurso en la sala del Dharma [número 457 «Flores caídas a lo largo de las estaciones»](#). Para otras referencias, véanse las notas 3 y 4 de este discurso. También es el caso 17 del Mana Shōbōgenzō, véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 25 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)].

(2) (N. del T.)

«Una persona de árbol muerto» o alguna otra expresión similar son utilizadas por [Dōgen](#) en otros escritos para referirse a «una persona iluminada».

El extraordinario Nanquan visto por los espíritus de la tierra

63. [Nanquan](#) visitó una vez unos terrenos. En aquella ocasión, el encargado del terreno se había preparado de antemano para recibirlo.

Nanquan dijo: «Este viejo monje suele ir y venir sin que nadie lo sepa. ¿Cómo pudiste saber de antemano para hacer tales preparativos?».

El encargado del terreno dijo: «Anoche el espíritu de la tierra me informó».

Nanquan dijo: «Al viejo Maestro Wang [Nanquan] le falta fuerza de práctica, y por eso fue visto por el espíritu de la tierra».

Su asistente preguntó entonces: «Eres un gran maestro, ¿cómo pudiste ser visto por el espíritu?».

Nanquan dijo: «Ofrece otro cuenco de arroz ante el espíritu de la tierra». (1)

Desconocido por los demás, tiene su propio terreno,
pero todos los espíritus lo reconocen.
Sin usar el poder de la práctica ha llegado a esto.
Su ir y venir normales son verdaderamente poco comunes.

– Notas –

(1) Esta historia aparece en la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#), véase: [Original Teachings of Ch'an Buddhism. Chang, págs. 154–155]. Dōgen cita también esta historia en su colección de trescientos kōans. Véase el caso 18 de: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 27 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)]. [Dōgen](#) recomienda que el encargado del terreno monástico haga ofrendas al espíritu de la tierra en su Normas Puras para los Administradores del Templo; véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura, págs. 146, 190 n. 61].

Una persona sorda habla

64. Una vez [Changqing \[Huiling\]](#) dijo: «Incluso si establecemos que los arhats tienen tres venenos, no establezcamos que los tathāgatas tienen dos tipos de discurso. No digo que que el Tathāgata carezca de habla, sino que simplemente no tiene dos tipos de discurso».

[Baofu \[Congzhan\]](#) preguntó: «¿Cuál es el discurso del Tathāgata?».

Changqing dijo: «¿Cómo puede un sordo oírlo?».

Baofu dijo: «Ahora claramente sé que estás hablando del segundo tipo». (1)

Changqing preguntó: «¿Cuál es el discurso del Tathāgata?».

Baofu dijo: «Ten una taza de té». (2)

No establezcas que la voz del Respetable tiene dos o tres tipos.
Un hombre de madera siempre es descendiente de un hombre de madera.
El discurso del Tathāgata es el discurso del Tathāgata,
pero además, aquí hay una persona sorda que escribe sus propias palabras.

– Notas –

(1) «Hablando del segundo tipo» podría querer decir hablar desde el conocimiento ajeno, no desde la experiencia personal. Pero principalmente se refiere a los dos niveles de discurso y de verdad, la fundamental y la convencional. Baofu expresa que ambos tipos están incluidos en el discurso del Tathāgata.

(2) Esta historia es el caso 95 del Hekiganroku; véase: [[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 601–605](#)]. También es el caso 298, o en algunas versiones el caso 299, en el Mana Shōbōgenzō de Dōgen; véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 373 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)].

Buda sin nada restante

68. Un monje le preguntó a [Dongshan \[Shouchu\]](#): «¿Qué es Buda?».

Dongshan [Shouchu] dijo: «Tres libras de sésamo». (1)

El Buda de Dongshan es tres libras de sésamo.
Cuando la deuda de gratitud es profunda, la enemistad también se profundiza.
Al desear ver el océano seco hasta el fondo,
uno finalmente sabe que una persona muerta no tiene mente restante.

– Notas –

(1) Esta respuesta, tres *kin* de *ma*, se traduce a menudo como «tres libras de lino (o cáñamo)», pero [Dōgen](#) la cita a menudo en el contexto del trabajo de Dongshan Shouchu como *tenzo*, por ejemplo en las [Instrucciones para el Tenzo](#). En ese contexto, este *ma* probablemente es sésamo, o *goma*, más que lino o cáñamo. Véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura, pág. 56 n. 46].

Esta historia es frecuentemente citada por Dōgen, apareciendo también como caso 172 del Mana Shōbōgenzō; véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 224 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)]. Aparece como caso 12 del Hekiganroku; véase: [[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, págs. 81–87](#)]; y como caso 18 del Mumonkan. Véase: [[Gateless Barrier, Shibayama, págs. 134–139](#); [Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 89–93](#) y [Gateless Barrier, Aitken, págs. 120–125](#)]. En castellano hay por ejemplo esta edición del [Mumonkan de José J. de Olañeta, Editor](#)].

Guishan elude un nombre

69. El gran [Guishan \[Lingyou\]](#) instruyó a la asamblea diciendo: «Dentro de un siglo, este viejo monje se irá al pie de la montaña y se convertirá en un búfalo de agua. Sobre mi costado izquierdo habrá escritos cinco caracteres que dirán: ‘Monje Guishan Lingyou’. En ese momento, si lo llamáis Monje Guishan, también será el búfalo de agua. Pero si lo llamáis búfalo de agua, también seré yo, el Monje Guishan. Por favor, decidme: ¿cómo me llamaréis?».

[Yangshan](#) se adelantó, hizo una postración, y se marchó. (1)

El gran Guishan roturó el camino al pie de la montaña.
Lamarle, tanto búfalo como monje, no es correcto.
Por favor, decidme: ¿cuál es su lugar correcto?
En vano, el discípulo Yangshan le impuso un nombre.

– Notas –

(1) Esta historia está en la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#); véase: [[Original Teachings of Ch'an Buddhism, Chang, pág. 208](#)]. Dōgen se refiere a ella con frecuencia en el [Eihei Kōroku](#), y también como caso 209 del Mana Shōbōgenzō; véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 270 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Loori](#)]. También aparece como caso 24 del Hekiganroku; véase: [[Blue Cliff Record, Cleary and Cleary, pág. 160](#)].

Flor de melocotón más allá de toda duda

72. Una vez [Lingyun \[Zhiqin\]](#) contempló flores de melocotón y comprendió la Vía. Compuso este verso:

«Durante treinta años he estado buscando un espadachín;
¿cuántos años han caído las hojas y han crecido de nuevo las ramas?
Desde que contemplé una vez las flores de melocotón,
sin titubear, hasta el momento nunca he dudado».

Mostró esto a [Guishan](#), y Guishan dijo: «La gente que entra a través de las condiciones causales nunca retrocede. Protege y mantén esto correctamente».

[Xuansha](#) lo escuchó y dijo: «Esto realmente, ciertamente da en el blanco. Pero me atrevo a decir que el viejo hermano aún no lo ha penetrado del todo». (1)

Dos versos:

En la antigüedad un visitante accedió accidentalmente al paraíso de los melocotones.
(2)
Ambos ojos avistaron flores en una rama en movimiento.
Al avanzar más, se olvidó completamente de las características de aquel lugar.

¿Cómo podría responder a las dudas
del gran maestro [Xuansha]?

En el florecimiento de la primavera, melocotones y ciruelas, añil y bermellón,
durante cientos de eras de primavera [florecen] en la misma rama
originaria.

No menosprecies neciamente lo cercano, valora lo lejano.

No tomes a la ligera el ojo, enfatizando el oído de la duda ignorante.

– Notas –

(1) Esta historia sobre Lingyun aparece en el discurso en la sala del Dharma número 457 (pero sin los comentarios de Guishan y Xuansha) y se menciona en muchos otros discursos en la sala del Dharma. La historia completa aparece en el volumen 11 de la [Transmisión Jingde de la lámpara](#), en la sección sobre Lingyun. [Dōgen](#) la comenta en el Shōbōgenzō Keisei Sanshoku (Los sonidos de los arroyos del valle, los colores de las montañas). Véase: [\[How to Raise an Ox, Cook\]](#), págs. 72–73 y Rational Zen: The Mind of Dōgen Zenji, Thomas Cleary, trad., págs. 119–120]. Dōgen también utiliza esta historia para el caso 155 del Mana Shōbōgenzō, véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 205 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)].

(2) «Paraíso de los melocotones», literalmente «fuente de melocotones» se refiere a un mito Taoísta sobre una persona perdida que encontró una utópica tierra llena de melocotones, regresó a su casa y luego no pudo volver a encontrar esa tierra. La frase se utiliza también en el verso al kōan del [caso 19 «El viento de Qingyuan rompiendo etapas»](#).

El cuerpo entero de un perro

73. Un monje le preguntó una vez a [Zhaozhou](#): «¿Un perro tiene naturaleza de Buda o no?».

Zhaozhou dijo: «Sí».

El monje dijo: «Puesto que la tiene, ¿por qué entra en este saco de piel?».

Zhaozhou dijo: «Porque aunque lo sabe, deliberadamente transgrede».

Otro monje preguntó: «¿Un perro tiene naturaleza de Buda o no?».

Zhaozhou dijo: «No».

El monje dijo: «Todos los seres vivos tienen naturaleza de Buda; ¿por qué un perro no?».

Zhaozhou dijo: «Porque tiene conciencia kármica». (1)

El cuerpo entero es un perro, el cuerpo entero es Buda.
¿Esto es difícil de debatir o no?
Venderlos por igual, debéis comprarlos vosotros mismos.
No os lamentéis por las pérdidas ni seáis parciales. (2)

El sí y el no son dos naturalezas de Buda,
no alcanzan la vitalidad de los seres vivos.
Aunque se parecen al kumis y al queso, (3)
esto es realmente como el samādhi sin pensamiento. (4)

(1) Esta historia es citada con frecuencia por Dōgen, por ejemplo en los discursos en la sala del Dharma [número 226 «Los perros de Zhaozhou y los gatos de Dōgen»](#) y número 429, así como en el ensayo del Shōbōgenzō *Naturaleza de Buda*. Véase: [[Heart of Dōgen's Shōbōgenzō. Waddell and Abe, págs. 91–94](#)]. En español, [Shōbōgenzō Busshō «La naturaleza auténtica»](#). Esta historia aparece en el Shōyōroku tal como se ofrece aquí, y la respuesta «no» es el caso 1 del Mumonkan. Véase: [[caso 18 de Book of Serenity. Cleary, págs. 76–80](#)]; y para el Mumonkan véase: [[Gateless Barrier, Shibayama, págs. 19–31](#); [Gateless Barrier, Aitken, págs. 7–18](#) y [Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 1–8](#)].

Esta historia también es el caso 114 del Mana Shōbōgenzō de Dōgen, véase: [Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, pág. 159 ó [The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi](#)]. En los Dichos Registrados de Zhaozhou solo se ofrece la respuesta «no», con la explicación de Zhaozhou. En otro diálogo en tales Dichos Registrados, Zhaozhou responde a la misma pregunta sobre si un perro tiene naturaleza de Buda con: «La puerta de cada casa lleva a la capital». Véase: [Recorded Sayings of Zen Master Joshu, Green, págs. 53, 116 ó [Radical Zen: The sayings of Jōshū. Translated with a commentary by Yoel Hoffmann](#)].

Según [Genryū Kagamishima](#), la parte del diálogo del «sí» no aparece en ningún lado antes de que [Hongzhi Zhengjue](#) la incluyese en su colección que se convirtió en el Shōyōroku (Libro de la Serenidad). Por ello, quizás la respuesta «sí», utilizada también aquí por Dōgen, se remonta solo a Hongzhi.

(2) «Ser parcial o unilateral» es *henko*, parcial o inclinado y marchito. Esto se podría referir a tomar solo un lado, pero según [Menzan](#) también puede querer decir que un lado del cuerpo no está funcionando, como en el caso de una persona que ha tenido un accidente cerebrovascular. Véase: [Eihei Kōroku Chūkai Zenshō, Shunkō Itō, (Tokyo: Kōmeisha, 1962), pág. 453].

(3) El [kumis](#) es una bebida procedente de la leche de yegua fermentada, utilizada por los nómadas en Asia.

(4) El «samādhi sin pensamiento» o «samādhi de la cesación profunda» es la traducción china utilizada para [nirodha samāpati](#), el estadio superior de la meditación «dhyānica» en la que no están presentes la conciencia ni la percepción. Aunque sigue siendo un estado terrenal, esta es la forma más elevada de la conciencia kármica. Para Dōgen esto quizás representa el alejarse y evadirse del cuidado de la realidad concreta del mundo fenoménico cotidiano. Aquí [Dōgen](#) se puede estar refiriendo a que preocuparse con la dualidad del «sí» y el «no» es algo fútil.

El «samādhi sin pensamiento» se podría referir también especialmente al «no», o *mu*, práctica que había evolucionado desde esta historia, ya en China cuando Dōgen la había visitado. Pero también puede estar utilizando este «samādhi sin pensamiento» para simplemente indicar que ambos lados son vacíos.

Un zorro despertado a la causalidad

77. En las ocasiones en las que [Baizhang](#) se reunía con la asamblea, había siempre un anciano que venía a la asamblea para escuchar el Dharma. Cuando la asamblea se retiraba, así lo hacía el anciano. Inesperadamente, un día no se marchó. Entonces Baizhang le preguntó: «¿Quién es la persona que está de pie ante mí?».

El anciano dijo: «No soy un ser humano, pero en la época del Buda Kaśyāpa en una era anterior, residí en esta montaña. (1) Una vez un estudiante me preguntó si una persona con una gran práctica cae o no en la causa y el efecto. Le respondí que tal persona no cae en la causa y el efecto. Después de eso, durante quinientas vidas descendí al cuerpo de un zorro salvaje. Ahora le pido al maestro que dé una frase de conversión en mi nombre, por la que pueda ser liberado del cuerpo de un zorro salvaje. Entonces preguntó: «¿Una persona con una gran práctica cae en la causa y el efecto o no?».

Baizhang dijo: «Tal persona no es ciega a la causa y el efecto».

Con estas palabras, el anciano se iluminó profundamente, hizo postraciones y dijo: «He sido liberado del cuerpo del zorro salvaje». (2)

Dos versos:

[Al decir que uno con una gran] práctica no cae
en esta causa y efecto,
aparece la cueva de los demonios, pero no es [meramente] un viejo zorro.
Dentro de la cueva de los demonios, con una [frase] de conversión,
De repente las montañas y los ríos se transforman
y confirman su futuro camino.

Lamentable que [en la era de] Kaśyāpa, un honrado Buda
descendió como un zorro salvaje durante quinientas vidas. (3)
Sus oídos se molestan al oír el rugido de un león.
Una lengua madura corta completamente el llanto negligente. (4)

– Notas –

(1) «Residía en esta montaña» implica que era el abad residente, de hecho el anterior Baizhang.

(2) Esta famosa historia aparece en muchos lugares. Es el caso 8 del Shōyōroku (Libro de la Serenidad), véase: [\[Book of Serenity, Cleary, págs. 32–36\]](#). Es el caso 2 del Mumonkan (La barrera sin puerta), véase: [\[Gateless Barrier, Shibayama, págs. 32–41; Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 9–17 y Gateless Barrier, Aitken, págs. 19–27\]](#). Dōgen menciona a menudo esta historia en el Eihei Kōroku, por ejemplo en los discursos en la sala del Dharma [número 62 «El zorro de Baizhang es claro»](#), 94, 205 y [número 510 «Causas para la transformación de un bastón negro»](#). En el discurso en la sala del Dharma número 205 lo llama «este monstruo de zorro salvaje».

Dōgen comenta el caso en profundidad en los ensayos del Shōbōgenzō Daishugyō (Gran práctica) y Jinshin Inga (La fe profunda en la causa y el efecto). Para el Daishugyō véase: [\[Master Dogen's Shobogenzo, Nishijima and Cross, libro 4, págs. 43–52\]](#). Para el Jinshin Inga, véase: [\[Enlightenment Unfolds, Tanahashi, págs. 263–269; How to Raise an Ox, Cook, págs. 117–124 ó Zen Master Dōgen, Yokoi and Victoria, págs. 136–140\]](#). Dōgen también usa el kōan del zorro como caso 102 del Mana Shōbōgenzō, véase: [\[Master Dogen's Shinji Shobogenzo, Nishijima, págs. 139–140 ó The True Dharma Eye · Zen Master Dōgen's Three hundred kōans. Translated by Kazuaki Tanahashi and John Daido Looi\]](#). Para el tratamiento de este kōan en un libro específico, incluyendo la interpretación cambiante de Dōgen sobre él, véase: [\[Shifting Shape, Shaping Text, Heine\]](#).

(3) Aquí Dōgen parece estar refiriéndose al anterior Baizhang, el anciano convertido en zorro, como un honrado Buda en la antigua era de Kaśyāpa.

(4) Estamos traduciendo lengua «madura» (o «larga» o «desarrollada») como una referencia al habla iluminada de los budas, y en este caso a las palabras de conversión del actual Baizhang. Esta frase se podría interpretar de otra forma como refiriéndose a la larga lengua del zorro, y entonces se leería: «Con su larga lengua [babeante] se le corta el llanto negligente».

Volumen 10

DŌGEN OSHŌ SHINSAN, JISAN Y GEJU

VERSOS DE ALABANZA DEL MAESTRO DŌGEN SOBRE RETRATOS, VERSOS DE ALABANZA SOBRE RETRATOS DE SÍ MISMO Y VERSOS VARIADOS (1)

RECOPILADOS POR [SENNE](#), ASISTENTE DE DŌGEN ZENJI, Y OTROS

CRÓNICA EXTENSA DE EIHEI DŌGEN · VOLUMEN 10

– Nota –

(1) El Volumen 10 consiste en varios versos de Dōgen en chino, en formas tradicionales. *Shinsan* son versos (y algunas veces prosa) en alabanza de retratos de maestros budistas, caligrafiados sobre los mismos retratos. Cinco de tales versos se incluyen en este volumen. *Jisan* son versos similares pero inscritos sobre el propio retrato, a menudo con una auto-alabanza que es irónica y en tono de menosprecio. Se incluyen aquí veinte de tales versos para añadir a los propios retratos de Dōgen. La mayoría del Volumen 10 consiste en 125 *geju*, o versos sobre varios temas. *Geju* se usa para traducir *gāthā* del sánscrito, versos memorizados y cantados por los monjes, que incluyen fragmentos de versos de sutras y versos para mantener la atención plena en la actividad diaria. En este volumen, todos los títulos que aparecen antes de algunos de estos versos, o algunas veces antes de los grupos de versos, son del propio Dōgen (o quizás del recopilador), al contrario que los títulos de los traductores actuales en los volúmenes anteriores.

Versos de alabanza sobre retratos

Imágenes de Śākyamuni bajando de las montañas

1. Una saca de viento que fluye atada a su cintura,
robó el viento en los pinos para introducirlo o suscitarlo. (2)
Luego, haciendo girar una rama de flores de ciruelo invernales para vender, (3)
iba y venía bajo los cielos, planeando encontrar un comprador.

2. Después de seis años de amarga práctica ascética,
alcanzó el despertar en una [sentada](#).
Vislumbrando el suelo y surgiendo, ¡qué risible!
¿Qué es este cucharón de madera roto?

Bodhidharma

3. El vigésimo octavo ancestro, el venerable [Bodhidharma](#), era el
tercer hijo del gran rey de la Fragante Llegada, un país en
el sur de la India. Bodhidharma hizo postraciones al venerable
[Prajñātāra](#), que se convirtió en su maestro de transmisión del Dharma.
Bodhidharma recibió al tonto que se cortó el brazo
[\[Dazu Huike\]](#) y lo reconoció como su discípulo. En el templo
Shaolin [se sentó erguido](#) durante nueve años. La gente de la época le llamaba
el gran ser que contempla la pared. (4) Cuando terminó su trabajo
regresó a la India. Esta mañana temprano, ¿por qué está comiendo arroz en
la casa de un laico? (5)

Ānanda

4. Derribó el estandarte delante de la puerta. (6)
Al sentarse en el río, consideró a los demás en el reparto de su cuerpo.
En un sueño, [Ānanda](#) atravesó la gran barrera. (7)
Antes, había protegido al Tathāgata durante y después de su vida. (8)
¡Cuidado! (9)
No mantengas la vista en este cuadro.
Con mente sincera haz postraciones y rinde homenaje.

Maestro Butsuju [\[Myōzen\]](#)

5. Su práctica cotidiana de la Vía era profunda e íntima.
Cuando pasó al nirvāṇa su rostro estaba fresco.
Dime, ¿cuál es su asunto hoy?
Desde la llama vajra, manifiesta su cuerpo verdadero. (10)

– Notas –

(2) El viento aquí es una imagen para las enseñanzas, por lo que el significado es que vació libremente su bolsa de enseñanzas.

(3) Aquí Dōgen imagina que fue una flor de ciruelo la que Śākyamuni sostuvo en el Pico del Buitre.

(4) «Gran ser» traduce *mahāsattva* del sánscrito, un epíteto para los [bodhisattvas](#). Lo que Dōgen dice sobre Bodhidharma es estándar en su legendaria historia. Véase: [Transmission of the Lamp, Ogata, págs. 57–74].

(5) [Manzan](#) sugirió que la persona que come arroz era el propio Dōgen con ocasión de la inscripción en este cuadro.

(6) Ānanda derribando el estandarte de la puerta se refiere a su pregunta a [Mahākaśyāpa](#) sobre qué había recibido del Buda. Mahākaśyāpa le dijo a Ānanda que retirase el estandarte de la puerta del monasterio, que representaba debate sobre la enseñanza. Esta historia se da con un breve comentario en el discurso en la sala del Dharma número 252. Véase también el caso 22 del Mumonkan: [Gateless Barrier, Shibayama, págs. 158–163; Unlocking the Zen Kōan, Cleary, págs. 106–109 y [Gateless Barrier, Aitken, págs. 142–146](#)].

(7) «Repartir su cuerpo» se refiere a la historia sobre la muerte de Ānanda, enfrentándose a la «gran barrera» de la vida y la muerte, como se relata en la [Transmisión Jingde de la Lámpara](#). Dos reyes vecinos que veneraban a Ānanda codiciaban ambos sus reliquias. Por ello, Ānanda eligió sentarse y morir en un transbordador en el río Ganges, la frontera de los dos reinos, para que sus reliquias se dividiesen equitativamente. Véase: [Transmission of the Lamp, Ogata, págs. 9–10].

(8) Ānanda era el asistente personal del Buda Śākyamuni. Después del parinirvāṇa de Buda, Ānanda preservó sus enseñanzas recitando todas sus charlas, que Ānanda podía recordar perfectamente. Éstas se convirtieron en los sutras, que comienzan todos con el comentario de Ānanda: «Así he oído».

(9) «¡Cuidado!» es *totsu*, un grito de alarma.

(10) «La llama vajra» se refiere a los fuegos de la cremación.

Versos de alabanza [de Dōgen] sobre retratos de sí mismo

1. Viejo ciruelo, viejo ciruelo,
mucho tiempo nutriendo la primavera en cada rama y en cada hoja,
la función del suelo inamovible es clara en cada detalle;
el *samādhi* del adorno está en todas y cada una de las motas de polvo.
En lo alto del bastón no hay nudo alguno;
en su cojín de sentarse [*zafu*] está el cuerpo en las diez direcciones. (2)
Jugando con una pluma de fénix,
agarró la nariz [de [Tiantong Rujing](#)].
Al entrar en la cueva de un tigre,
se rió de las palabras de los labios de [Daxiu \[Tiantong Zongjue\]](#). (3)
Una roca obstinada que mora en las montañas,
es un viejo tonto senil en el monasterio.

2. Sin abandonar su cojín de sentarse [*zafu*] hasta el año del burro, (4)
cuando le preguntan sobre la Vía, se limita a levantar un puño.
En última instancia, ¿cómo puede ser comprendido?
Con un cuerpo y una mente perezosos, no practica el Zen.

3. El otoño es animado y refrescante mientras esta montaña envejece. (5)
Un burro observa el cielo en el pozo, la luna blanca flotando. (6)
Una [la luna] no es dependiente;
uno [el cielo] no contiene. (7)
Dejando ir, vigoroso con abundancia de gachas [*genmai*] y arroz,
aleteando con vitalidad, desde la cabeza hasta la cola, (8)
sobre los cielos y bajo los cielos, las nubes y el agua son libres. (9)

4. La transmisión en orden
piel, carne, huesos y médula comprendidos,
¿cómo la cabeza, las cejas y las fosas nasales
exponen la pura maravilla ancestral?
Su actividad diaria es perezosa como la de [Niutou \[Fayong\]](#),
sentándose y acostándose tan ridículo como [Budai](#),
cabello blanco como la nieve en las montañas primaverales,
ojos profundos como el agua clara del otoño sin nada de valor. (10)
Todos los dharmas se transforman al poder de los *dhāraṇīs*; (11)
todos los objetos evitan los obstáculos en *samādhi*.
¿Le llamas común o sabio?
¿Quién dice que se compra y se vende a sí mismo?
El mundo entero en las diez direcciones aparece en parte
como la mitad de su cuerpo.
Los budas de los tres tiempos hacen tres postraciones completas
en sus lugares.
Un viejo pino, como un dragón enrollado en el fondo
de un arroyo de montaña,
después de comer se relaja y disfruta de una siesta. (12)

5. Sujetando él mismo una rama de pino, (13)
una flor se abre con cinco pétalos.
Sujetando él mismo un bastón de monje,
lo curvo y lo recto son uno. (14)
Justo en este momento,
un trueno retumba,
en los cielos, sobre y entre la gente, llueve Dharma en abundancia.
Por vuestro bien, la anciana se deleita con el viento primaveral. (15)

6. Al haber comido el viejo puño de [Taibai](#),
los ojos saltones ven, tanto la estrella polar como la del pastor. (16)
Yo mismo estoy engañado por mí mismo, sin ningún lugar en el que buscar.
Por vuestro bien, la anciana todavía se mueve delicadamente.

7. Cara de sol y cara de luna son la Vía; (17)
la cara de Buda y la cara ancestral también son la Vía.
Encontrarse cara a cara es expresar la Vía;
expresar la Vía es encontrarse cara a cara.
Justo aquí, confrontando directamente la realidad, es la corona de la creación. (18)
La Vía está completa con la misma arcilla roja,
verificando la realización extraordinaria en el cielo del amanecer.
¿Quién habla de la gran mente redondeada?
Simplemente decid, solo esto. (19)

8. Al expresar la Vía, este cuerpo aparece como la corona
de un millar de sabios.
La función total que se encuentra con mi rostro es fresca
en las diez mil ocasiones.
En algún otro momento, si queréis comprender a este anciano de montaña,
Encomendar los huesos y encomendar la médula
son igualmente íntimos. (20)

9. Si le llamas no saber, no comprender,
eso es exactamente correcto.
Si no le llamas no saber, no comprender,
eso no es realmente incorrecto.
Decidme, ¿cómo le llamáis?
Por ahora, llamadle ese chico de [Tiantong \[Rujing\]](#).

10. Al reconocer esto como verdadero [el retrato],
¿cómo puede ser esto la realidad?
Sosteniendo este [retrato], ¿cómo podemos esperar por la realidad?
Si podéis verlo así,
¿qué es este cuerpo que cuelga en la vacuidad?
Las vallas y los muros no son la mente completa. (21)

11. Esta vez encontrándome con mi rostro, ¿cómo podría esperar para inclinar la
cabeza [en
reconocimiento]?
Si llamáis a esto un cuadro de un monje pueblerino,
sois capaces de jugar con la gracia de ir más allá.
Esta es la fuente ancestral de los ancestros de buda;
este es el descendiente de los ancestros de buda.

12. En mi confusión, planeo cocinar con sal y salsa. (22)
Satisfecho de comer gachas [*genmai*] y arroz, lavo mis cuencos de comer.
Si bien esto es así, no digáis:
«El cielo y la tierra son un dedo,

las diez mil cosas un caballo». (23)
Después de todo, ¿qué es esto?
El ojo entero es un puño
haciendo pedazos el cielo vacío en gotas y gotas de sangre.
El puño entero es un ojo
viendo a través de la redonda tierra con cada pedacito de músculo. (24)

13. Su humilde capacidad es inferior a la de los monos,
su vulgaridad supera incluso a la de los monjes de Sichuan.
No obstante,
camina descalzo, pero al estilo chino. (25)

14. Apuntando directamente a la mente humana
[es aparente en su] puño y cabeza;
Viendo la naturaleza y convirtiéndose en Buda
en sus fosas nasales y ojos.
Obteniendo la piel y obteniendo la médula,
dos o tres capas. (26)
Levantando la flor y sonriendo abre los cinco pétalos.

15. Tablillas de bambú y pieles de buey utilizadas para contar
en total más de mil cien. (27)
Antes, coloqué este saco de piel maloliente sobre la membrana del tambor,
en la montaña de la ignorancia que golpean los nubarrones. (28)

16. Sus fosas nasales están en lo alto de la montaña;
los ojos brillantes como el océano;
la cabeza plana como un abanico;
las piernas flacuchas como un burro.
Cuando los estudiantes entran en el cuarto, le encanta elevar su maloliente puño.
Al ascender al asiento en la sala, toma prestado poder
de un bastón de monje.
Al encontrarse a alguien sediento de agua, señala al cielo. (29)
Al encontrarse con alguien que pide arroz, señala una olla fría.
Debido a que en el pasado mantuvo los preceptos
de las gallinas y los perros,
hoy puede robar el manto de algodón de los ancestros de buda. (30)
Si bien esto es así,
sobre y bajo los cielos,
la risa retumba ante esta persona saco de arroz.

17. Emancipado instantáneamente, en su cúspide un burro ciego
deambula ampliamente bajo el cielo, convirtiéndose en un caballo o en un buey.
Un trueno en el gran espacio trasciende el sujeto y el objeto.

Aunque le llamen monje pueblerino,
ciertamente, sois la vitalidad auténtica de la capital.

18. Durante diez mil brazas el frío lago está empapado del color celestial.
En la noche tranquila, un pez de escamas doradas nada por el fondo.
Desde el centro hasta la orilla, las cañas de pescar están rotas, (31)
sobre la vasta superficie del agua, la brillante luz de luna.

19. Vanamente sentado erguido, pasando la primavera y el invierno.
Viejas lágrimas como la lluvia que no cesa, cómo llenan mi pecho.
¿Quién sabe que el sonido del trueno resuena más allá de los cielos?
No dejéis que se apresuren a tocar la campana en la torre enjorada. (32)

20. Sembrar los campos y hacer bolas de arroz
es la agricultura primaveral de [Dizang](#). (33)
Plantar pinos en las montañas profundas es los huesos y la carne de [Linji](#). (34)
Si bien esto es así,
con el manto de monje de [Yunyan](#) y [Yunju](#),
con los rostros de [Xuefeng](#) y [Xuedou](#), (35)
juega con la charla vana de [Subhūti](#),
y también se ríe con el silencio reconfortante de Vimalakīrti. (36)
La gente confundida sostiene: «Esta misma mente es Buda».
[Damei](#) madura con «Ni mente, ni Buda». (37)

– Notas –

(2) «Nudos» indica tanto nudos o nudos de ramas como también secciones, segmentos, categorías, etapas, enlaces o coyunturas. El bastón sin nudos indica la unicidad más allá de la discriminación o las etapas (o fases) de la enseñanza de Dōgen. El «cuerpo en las diez direcciones» es una abreviatura de «El mundo entero en las diez direcciones es el cuerpo humano verdadero». Este es un dicho de [Changsha Jingcen](#), comentado por Dōgen en el Shōbōgenzō en, por ejemplo, el Shinjin Gakudō (El estudio de la Vía con el cuerpo y con la mente); véase: [[Moon in a Dewdrop, Tanahashi](#), págs. 92–94].

(3) Tiantong Rujing fue el maestro del Dharma de Dōgen en el monasterio Tiantong en China. Daxiu Zongjue, conocido también como Tiantong Zongjue, fue el maestro del maestro de Tiantong Rujing. Daxiu fue un destacado poeta que había sido abad de este mismo monasterio Tiantong desde el 1059 hasta su muerte en el 1062. Había sucedido a [Tiantong Hongzhi](#), mencionado frecuentemente por Dōgen en el Eihei Kōroku, que había sido previamente abad de Tiantong hasta el 1057. Daxiu, o Tiantong Zongjue, había servido como monje principal bajo Hongzhi.

(4) Entre los doce animales de los signos del zodiaco en la astrología china, no existe el año del burro.

(5) Este verso fue escrito en el octavo mes de 1249. Probablemente el retrato fue pintado no mucho antes. Este cuadro es el que está en la página principal de la web, y ahora está en posesión del monasterio Hōkyōji, cerca de Eiheiiji. Es la única pintura existente de Dōgen realizada durante su vida. Aquí «Montaña» presumiblemente se refiere al propio Dōgen, como un «monje de montaña».

(6) Esta línea es difícil. Léda como se indica en el texto, Dōgen se podría referir a sí mismo metafóricamente como un burro, justo después de referirse a sí mismo como una montaña. Sin embargo, el carácter para «burro» en la pintura es cuestionable, ya que parece como si se hubiese añadido después del resto del texto, y quizás debería ser ignorado, como hace [Genryū Kagamishima](#) en su lectura. En ese caso, la línea se podría leer: «Observa el cielo en el pozo, la luna blanca flotando». [Manzan](#) cambió esta línea en su edición para leer: «El pozo y el burro se observan el uno al otro; al amanecer una rana flota». En esa lectura la rana se refiere a la imagen común en el Extremo Oriente de la rana en la

luna. Esta lectura haría referencia a la historia sobre [Caoshan](#), comentada en el discurso en la sala del Dharma [número 403 «Un burro con un ojo vital»](#), en la que Caoshan preguntaba: «El cuerpo del Dharma verdadero de un buda es como el espacio vacío, manifestando formas en respuesta a los seres como la luna en el agua. ¿Cómo expresas la verdad de esta respuesta? Su discípulo respondió: «Como un burro mirándose en un pozo», a lo que Caoshan corrigió: «Como el pozo mirándose en el burro».

(7) Esta línea indica que la luna no depende del agua y su reflejo, mientras que el cielo, tal como se refleja en el pozo, no contiene ni abarca a la luna.

(8) «Aleteando» es *kappatsu* en japonés, refiriéndose al aleteo de un pez fuera del agua.

(9) «Nubes y agua» normalmente se refiere a un *unsui*, o monje en formación, pero aquí aparentemente se refiere al propio Dōgen. Este poema comprende un complejo conjunto de imágenes emparejadas, que incluyen el cielo reflejado en el pozo, el cielo y la luna, y el burro y el pozo viéndose el uno al otro.

(10) Niutou, discípulo del cuarto ancestro, fue el fundador de la «Escuela cabeza de buey», pero cargó con el apodo de «perezoso». Sobre Niutou, véanse también los discursos en la sala del Dharma [número 207 «La escuela Zen nunca ha existido»](#) y 313. Budai es el legendario Buda gordo sonriente, basado en un monje chino histórico, Hotei en japonés. La palabra «ridículo» aquí implica también inocente y sencillo, además de tonto. «Ojos profundos» hace referencia a la sabiduría. «Nada de valor» o «sin objetos de valor» es literalmente «sin mariscos», transmitiendo la imagen de un arroyo claro.

(11) *Dhāraṇīs* son conjuros o hechizos que se cantan para evocar o desarrollar un poder benéfico en el Budismo. La palabra utilizada aquí es *sōji* en japonés, literalmente «sosteniendo todo», una traducción del significado literal de *dhāraṇī* en sánscrito.

(12) «Después de comer me relajo y disfruto de una siesta» procede del Canto de la Cabaña de Paja (Sōanka en japonés) de [Shitou Xiqian](#). Véase: [[Cultivating the Empty Field, Leighton, págs. 72–73](#)].

(13) La rama de pino aquí podría ser una imagen para el *hossu* del maestro.

(14) Las primeras cuatro líneas ofrecen dos imágenes, una flor que abarca cinco pétalos y la unidad de lo curvo y lo recto (o lo bueno y lo malo). Ambas representan la interrelación de lo uno y lo múltiple o lo supremo y lo fenoménico, la dialéctica de la enseñanza de los cinco grados del Sōtō.

(15) La «anciana» se refiere a la mente cariñosa o de abuelita de Dōgen.

(16) Taibai es el nombre de la montaña del monasterio Tiantong. Por ello, esto se refiere a que Dōgen ha absorbido el Dharma (o el puño) de su maestro Tiantong Rujing. La [estrella del pastor, Altair](#), está en la Vía Láctea hacia el otro lado de la estrella polar, por lo que ver ambas indica amplitud de miras.

(17) «Cara de sol, cara de luna» son las palabras de [Mazu](#) cuando le preguntaron por su debilitada salud. Véase el kōan número 80 del volumen 9.

(18) «Justo aquí, confrontando directamente la realidad» no está en la versión Monkaku del texto, que es el que seguimos normalmente, pero está añadido por [Manzan](#) en su versión. «Confrontar directamente la realidad» es literalmente «golpear el yang», que indica lo supremo o fundamental, pero como expresión también significa «encarar o mirar hacia el sur», refiriéndose al emperador, que era el único que miraba hacia el sur en la corte china. «La corona de la creación» o «la cabeza desde el comienzo» se podría referir a Dōgen que encara su retrato o a su retrato que lo encara a él.

(19) «Solo esto» fue la respuesta de [Yunyan](#) cuando su discípulo [Dongshan Liangjie](#) le preguntó cómo describir directamente a su maestro y el Dharma de su maestro. Véase el discurso en la sala del Dharma [número 494 «Retratando solo esto»](#) y su nota 1 en el volumen 7, que se refiere a esta historia.

(20) «Si queréis comprender a este anciano de montaña» se refiere de nuevo a la respuesta de Yunyan a Dongshan, aludida en la última línea del verso anterior. «Encomendar los huesos y encomendar la médula son lo mismo» evoca la enseñanza de Dōgen en el Shōbōgenzō Kattō (Matas gemelas).

En ese ensayo, Dōgen se refiere a la historia de los discípulos de [Bodhidharma](#) a los que le lega su piel, su carne, sus huesos y su médula, respectivamente. Dōgen insiste que uno cualquiera (de los discípulos de Bodhidharma) no es más profundo o superior que el resto. Aquí Dōgen está reafirmando esto como su propia enseñanza esencial. Para las «Matas gemelas o entrelazadas» de Dōgen, véase: [[Moon in a Dewdrop, Tanahashi, págs. 168–174](#)].

(21) Esto se refiere a la respuesta de [Nanyang Huizhong](#) sobre que la mente de los antiguos budas es «vallas, muros, tejas y guijarros». Véase el *hōgo* [número 13 «La joven mente de un viejo Buda»](#) y su nota 5 en el volumen 8. Este poema esta inscrito en el retrato de Dōgen que se conserva ahora en Eiheji y que incluimos ahora en esta traducción.

(22) Esto se refiere a un dicho de Mazu, mencionado en el discurso en la sala del Dharma [número 11 «Estudiando juntos sin falta»](#): «Desde que dejé la confusión atrás hace treinta años, nunca me ha faltado la sal o la salsa para comer». Véase también: [[Sun Face Buddha, Cheng Chien, pág. 61](#)].

(23) «El cielo y la tierra son un dedo, las diez mil cosas un caballo» es una cita del [Zhuangzi](#). El pasaje anterior a este dice: «Utilizar un dedo para demostrar que un dedo no es un dedo no es tan bueno como utilizar un no-dedo para demostrar lo mismo. Utilizar un caballo para demostrar que un caballo no es un caballo no es tan bueno como utilizar un no-caballo para demostrar que un caballo no es un caballo». Véase: [Essential Chuang Tzu, Hamill and Seaton, pág. 12 y Complete Works of Chuang Tzu, Watson, pág. 40. En castellano: «Zhuang Zi. Maestro Chuang Tsé». Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta].

La traducción de Watson usa «atributo» en lugar de «dedo». [Dōgen](#) también cita esta expresión en el discurso en la sala del Dharma [número 401 «El mérito de la actividad del tenzo»](#). Parece estar criticando el apego a la unicidad de todas las cosas, sin su función dentro de las diferentes categorías.

(24) El ojo representa la sabiduría, el puño representa su función.

(25) Caminar al estilo chino aquí se refiere probablemente a que Dōgen sigue las formas de su maestro chino, [Tiantong Rujing](#).

(26) «Dos o tres capas» probablemente implica la falta de una diferencia significativa entre piel y médula.

(27) [Genryū Kagamishima](#) sugiere que Dōgen llevaba entonces en Eiheiji más de mil cien días. De ser así, este verso es de 1248.

(28) La imagen complicada de Dōgen aquí es utilizar su propia piel como una membrana de tambor para fomentar el Dharma, que retumba como un trueno. Pero también están implicadas las nubes, o los monjes, que están siendo formados, o golpeados, en Eiheiji, a veces una montaña de ignorancia.

(29) La palabra para cielo utilizada aquí es *tenjō*, cuyos caracteres son literalmente «cielo» y «pozo», dando la connotación irónica de agua en el cielo.

(30) «Manto de algodón» es el compuesto del manto de monje azul y negro que se dice había sido transmitido por [Bodhidharma](#).

(31) «Centro y orilla» es *shahan* y *nahō*, literalmente «esto y eso» o «aquí y allí», refiriéndose a lo supremo y lo fenoménico, o cualquier otra dualidad.

(32) «No dejéis que se apresuren a tocar la campana» se puede referir a una campana para finalizar su [zazen](#), y quizás para ir a dar un discurso en la sala del Dharma. Pero en el silencio ya está el trueno.

(33) La agricultura de [Luohan] Dizang [Guichen] se refiere a una historia relatada en el discurso en la sala del Dharma [número 425 «El trabajo en el triple mundo»](#). Véase también el caso 12 del Shōyōroku en: [[Book of Serenity, Cleary, págs. 51–55](#)].

(34) Linji plantó pinos en las montañas remotas para inspirar a las generaciones futuras y embellecer la entrada de la montaña. Véase: [Dōgen's Pure Standards for the Zen Community, Leighton and Okumura, págs. 149–150].

(35) La mención de Dōgen sobre Yunyan, Yunju, Xuefeng y Xuedou honra su respeto y la utilización de sus enseñanzas. Pero aquí simplemente está jugando poéticamente con sus nombres, las «nubes» (*yun*) de Yunyan y Yunju, y la «nieve» (*xue*) de Xuefeng y Xuedou.

(36) Aquí la charla vana o vacía del discípulo de Buda Subhūti es un juego sobre sus discursos acerca de la vacuidad, la enseñanza en la que Subhūti era el mayor experto. El silencio «ensordecedor» del laico iluminado Vimalakīrti es el clímax del sutra sobre él, pero aquí Dōgen irónicamente llama a su silencio «reconfortante» y se ríe de él. En el discurso en la sala del Dharma [número 134 «El silencio de Subhūti supera a Vimalakīrti»](#), Dōgen comenta la confrontación en la que Vimalakīrti critica y supera a Subhūti en el sutra. Dōgen relee el texto para apoyar a Subhūti y criticar a Vimalakīrti.

(37) Estas dos últimas líneas están abiertas a muchas interpretaciones. La historia de Damei aceptando la enseñanza de su maestro [Mazu](#) «Esta misma mente es Buda» se cita y se comenta en los discursos en la sala del Dharma [número](#)

[8 «Una maduración de ciruelo»](#) y [número 319 «La mente es muros, el Buda es barro»](#) y en las palabras sobre el Dharma (*hōgo*) [número 9 «La corriente vital de 'La mente en sí misma es Buda'»](#).

En la historia tradicional, Damei aceptaba la enseñanza de Mazu de «esta misma mente es Buda» y se marchaba a residir en el Monte Damei. Al escuchar más tarde sobre ello, Damei rechazaba la enseñanza posterior de Mazu de «ni mente, ni Buda», diciendo que Mazu estaba confundiendo a la gente. Mazu aprobó esto y dijo que Damei (cuyo nombre significa Gran Ciruelo) estaba maduro. Aquí, sin embargo, Dōgen parece estar jugando con esta historia.

En la versión del Eihei Kōroku de [Manzan](#), divide este *jisan* en dos y añade dos líneas: «La vida es pura y refinada y la enseñanza de la casa se rompe. / Justo aquí desde el principio no existe ni una sola cosa». Quizás Dōgen está diciendo que Damei, no Mazu, ha confundido a la gente por defender «esta misma mente es Buda». Sin embargo, el propio Dōgen expone a menudo ese dicho.

Aquí tal vez Dōgen se ve a sí mismo en el cuadro como Damei madurado en «ni mente, ni Buda». O Dōgen puede estar simplemente diciendo que Damei maduró, según Mazu, después de escuchar «ni mente, ni Buda», aunque se quedó con «Esta misma mente». A veces Dōgen recomienda una u otra de estas enseñanzas. Ambas son expresiones plenas de la verdad con las que jugar.

Otra forma posible de interpretar estas dos líneas, que está más en sintonía con la historia tradicional, podría ser: «[Damei pensó que Mazu estaba] confundiendo a la gente, [ya que Damei sostenía que] 'esta misma mente es Buda'. [Mazu aceptó que] Damei estaba maduro, [aunque Mazu estaba enseñando] 'ni mente, ni Buda'. Otra interpretación es que [Dōgen](#) está diciendo que él mismo confunde a los estudiantes con «esta misma mente es Buda», y cuando maduran les dice: «Ni mente, ni Buda».

Versos variados

El maestro Dōgen, en el segundo año de la era Baoqing [Hōkyō] de la China de los Song [1226, escribió lo siguiente mientras] residía en el [templo Zen Tiantong Jingde](#), en el célebre [Monte Taibai](#) de la provincia de Qingyuan. (2)

Siguiendo la rima del funcionario adjunto Wang (3)

1. Bajo la montaña crié en vano un búfalo de agua perezoso.
Por la tarde, jugaba libremente a su antojo,
a altas horas de la noche camina solo, pisoteando las plántulas de los demás,
al amanecer, regresa sin excusas.
Con viento y lluvia violentos, deja de anhelar una cría.
Con nieve y escarcha profundas, su mente inquieta está en paz.
Con el morro rajado, no tiene cuerda [para guiarlo].
Cabeza y cola ambas caídas, solo queda la energía venenosa.

Seis versos siguiendo la rima del estudiante graduado Wenben

2. La aspiración suscitada inspira frases poéticas.
Las palabras y el significado combinados por completo son lo más maravilloso y raro,

iluminando extensamente las incontables arenas a lo largo del mundo. (4)
¿Dónde puedes estar fuera para preguntar sobre el nirvāṇa? (5)

3. Un árbol marchito bajo el barranco tiene un camino confuso.
Recibe un caballo de alguien y devuelve un buey.
Sin ambición de cultivar tierras salvajes,
suelta los reinos humanos y enfréntate a las remotas montañas.

4. La cara de hierro de una montaña plateada está completamente devastada.
Al llegar aquí, ¿quién puede usar los ojos para ver cuidadosamente?
Ambos, rostro de demonio y cabeza de espíritu, todo el cuerpo es extraordinario.
Al vestir pieles y al brotar cuernos, ¿cómo podemos decir que es difícil?

5. Cuando un objeto se rompe, vemos numerosos sutras.
El beneficio de girar la gran rueda del Dharma
es absolutamente verdadero.
Salir del vientre de un burro, nacer del vientre de un caballo,
cada vez que se sostiene, siempre es nuevo.

6. Los nombres inútiles de las tres enseñanzas fueron originalmente tácitos. (6)
Con una palabra ligeramente equivocada, todos los aspectos son contrarios.
Saber claramente que tanto las personas como los objetos son sin sí mismo.
Al atravesar la misteriosa barrera, llegar a tu propio hogar.

7. La compasión responde al mundo,
junto con la polvareda y la receptividad.
Despertado antes de nacer con conocimiento espiritual iluminado,
La virtud del señor es abundante a medida que las tres estrellas auspiciosas aparecen.
(7)
El sol brillante escala el cielo, sin esperar por un maestro.

– Notas –

(2) Esta es una nota del recopilador, [Senne](#). El resto del volumen 10 consiste en 125 versos sobre diferentes temáticas. Los primeros cincuenta versos, como se indica en la nota, fueron escritos mientras Dōgen estaba en China en el monasterio Tiantong. Los versos 51–76 fueron escritos tras su regreso a Japón, pero antes de marcharse a Echizen. El verso 77 fue escrito durante su visita a Kamakura en 1248. Y los versos 78–125 fueron escritos en Echizen.

(3) No se sabe nada de este funcionario, pero probablemente era un laico que visitaba el templo Tiantong cuando Dōgen estaba allí. El resto de funcionarios y personas mencionadas en los siguientes poemas de Dōgen en el Monte Tiantong son desconocidas también, a menos que se indique lo contrario.

(4) Las «incontables arenas» es una expresión que hace referencia a los innumerables granos de arena de los innumerables ríos Ganges que se mencionan con frecuencia en los sutras.

(5) «Nirvāṇa» aquí es nuestra interpretación, literalmente expresado «lo incondicionado».

(6) Las tres enseñanzas aquí se refieren al budismo, el taoísmo y el confucianismo.

(7) Estas tres estrellas son un símbolo tradicional chino de los guardianes del emperador, representado por la Estrella Polar. El «señor» aquí se puede referir al Graduado Wenben, para quien se escribieron estos seis últimos versos, que probablemente se estaba preparando para llegar a ser funcionario. Pero también se puede referir al Buda Śākyamuni, que estaba en cierto sentido despertado incluso antes de nacer.

Versos para las doce horas (1)

Medianoche; Hora de la Rata [alrededor de las 11pm – 1am]

114. El bárbaro sabe que todavía no ha llegado,
pero aún así tiene comprensión,
No te preguntes por el manto transmitido antes de medianoche.
Siéntate cortando lo aparente en su interior,
junto con la realidad que llega. (2)
Dale la vuelta a esto, haz tu cama y duerme.

El gallo canta; Hora del Buey [alrededor de las 1 – 3am]

115. El cuerpo entero se parece al yo, y es el cuerpo entero.
¿Cómo puedes hacer que el cuerpo entero renueve un sueño solitario?
La barriga del Buda y las entrañas del ancestro son ambas vigorosas.
Cubierto con pelo y coronado con cuernos,
vemos lo distante y profundo. (3)

Antes del amanecer; Hora del Tigre [alrededor de las 3 – 5am]

116. Ahora mismo el yo no puede ser engañado.
Seis orejas, siete agujeros, ocho cavidades... ¡Escucha! (4)
Sin una boca, el martillo de hierro simplemente exhala.
Aún así, todos vosotros exclamáis sobre la iluminación
con el lucero del alba. (5)

Amanecer; Hora del Conejo [alrededor de 5 – 7am]

117. Negociando con tus ojos, nos vemos uno a otro.
Perforando tus propias fosas nasales, ¿cuántas miles de veces?
Esperando la luz diurna en la noche nevada, ¿no hacía frío en el valle? (6)
El sol que nace es el vientre de la luz solar.

Hora del desayuno; Hora del Dragón [alrededor de las 7 – 9am]

118. Come la sala de los monjes, traga la sala del Buda.
Mente noble, el estómago vacío ama las nubes y la niebla.

Presentando el cuenco en la India, impregnándolo en Corea,
sin visitar a [Zhaozhou](#), lleno con arroz y té.

Media mañana; Hora de la Serpiente [alrededor de las 9 – 11am]

119. Yendo más allá, asintiendo con la cabeza, el dragón llega al agua.
Cuerpo y mente hablan juntos; la hierba se encuentra con la primavera.
Cuestionando y descubriendo, no hay otra cara.
Derribando a lo largo y a lo ancho, sin una mota de polvo.

El sol en el sur; Hora del Caballo [alrededor de las 11am – 1pm]

120. Este sol en esta fase es igualmente brillante y oscuro.
Agua reluciente y colores de primavera brillan y saturan el cielo.
Aunque he estado vendiendo, también compro.
En el mercado no se hurta, no se habla de mérito.

Sol reflejado; Hora de la oveja [alrededor de las 1 – 3pm]

121. Dentro del ojo de la cara de sol hay una cara de luna redonda (7)
Cogiendo un sutra para engañar a tus ojos, tus ojos se convierten en un sutra. (8)
Con estudio y maestría, en última instancia no hay nada ahí fuera;
nubes en el cielo azul, agua en una jarra. (9)

Por la tarde; Hora del Mono [alrededor de las 3 – 5pm]

122. Un pie pasa sobre los océanos y las montañas.
Un puño impecable despierta nubes negras.
De repente una tormenta retumba y se estrella.
El reflejo mientras simplemente te sientas juega con el espíritu interior. (10)

Atardecer; Hora del Gallo [alrededor de las 5 – 7pm]

123. Qué estúpido considerar a tu hijo como un ladrón. (11)
Una aspiración de despertar para alcanzar los cielos es sincera. (12)
Si quieres estudiar el significado exacto,
una mata de calabaza está enredada con una mata de calabaza. (13)

Crepúsculo; Hora del Perro [alrededor de las 7 – 9pm]

124. ¿Cómo un perro podría no tener naturaleza de perro?
Un cuerpo entero de rana es como una rana.
Un chino descalzo aprende el caminar chino;
los persas del océano del sur ofrecen marfil. (14)

La gente se acomoda; Hora del Jabalí [alrededor de las 9 – 11pm]

125. Aceptar frases [de enseñanza] luego
no es verdaderamente asombroso.
Presentar algo antes de que funcione es saber con naturalidad.
Las personas con espíritus elevados tienen un ojo en la punta de su lengua.
Un cachorro de león regresa otra vez para derrotar a su enemigo. (15)

– Notas –

(1) En el sistema chino había doce horas en el día, correspondientes a los doce animales del zodiaco chino. Aquí [Dōgen](#) ofrece versos sobre las actividades del horario monástico a lo largo del día. Varios [maestros](#) chinos escribieron colecciones de versos similares sobre las doce horas antes de Dōgen. Por ejemplo, puedes leer los divertidos versos de [Zhaozhou](#) haciendo clic en el siguiente enlace: «[Canto para las doce horas del día](#)».

(2) «Lo aparente en su interior, junto con la realidad que llega» es una referencia abreviada a la enseñanza de los cinco grados de [Dongshan \[Liangjie – Tōzan Ryōkai\]](#), el fundador de la escuela Sōtō china. Se trata de cinco interrelaciones entre los aspectos real y aparente (describibles también como lo supremo y lo fenoménico, o lo universal y lo particular) en nuestra vida y en nuestra práctica. Estas cinco se han descrito de varias formas, una de ellas es: lo aparente dentro de lo real, lo real dentro de lo aparente, viniendo de dentro de lo real, yendo dentro de ambos, lo aparente y lo real, y llegando dentro de ambos a la vez. Véase: [\[Cultivating the Empty Field, Leighton\]](#), págs. 8-11, 62, 76-77; *Dialectical Aspects in Buddhist Thought: Studies in Sino-Japanese Mahāyāna Idealism*, Alfonso Verdu (Lawrence: Center for East Asian Studies, University of Kansas, 1974); y [Record of Tung-shan, Powell](#), págs. 61-62].

(3) La última línea del texto es la versión en caracteres chinos de la versión Monkaku y es la que adopta [Manzan](#). Si se lee de la *furigana* (indicaciones adicionales) en la versión Monkaku, que podrían ser del propio Dōgen, se leería: «Cuando está cubierto con pelo y coronado con cuernos, ¿cómo puedes ver lo distante y profundo?» La segunda versión, en forma de pregunta, enfatiza la no-dualidad o distinción entre lo distante y profundo para todos los monjes que duermen en la sala de los monjes en esta hora. La versión dada en el texto implica que tanto el cuerpo del Buda como el cuerpo kármico coexisten.

(4) Las seis orejas se refieren a los seis órganos de los sentidos, incluyendo la facultad mental que observa los objetos del pensamiento. Los siete agujeros se refiere a los orificios del cuerpo. Por tanto realmente esto implica el cuerpo entero.

(5) El final de la tercera línea se podría leer como «el martillo de hierro que libera energía». El sujeto de la última línea se podría leer como «la gran persona» en vez de «todos los monjes de la asamblea». En ese caso, se referiría más directamente a la necesidad de Śākyamuni de proclamar su despertar a esta hora. En cualquier caso, la implicación podría ser que hablar sobre la realización es superfluo.

(6) Manzan cambia la tercera línea a «Al este del océano [en Japón] en el amanecer nevado, el valle no es frío». Probablemente no es frío al saber que el amanecer es inminente.

(7) «Buda con cara de sol, Buda con cara de luna» es la respuesta de [Mazu](#), citada frecuentemente por Dōgen en el Eihei Kōroku, cuando le preguntaban a Mazu sobre su precaria salud. Véase el kōan 80 del Volumen 9.

(8) Un monje le preguntó a [Yaoshan](#) por qué estaba leyendo un sutra, a pesar de que no había permitido hacer eso a los monjes. Yaoshan dijo que únicamente estaba cubriéndose los ojos. Esto aparece en el Keitoku Dentōroku, vol. 14. Véase: *[Mind of Chinese Ch'an, Wu, pág. 82]*. El periodo inicial de la tarde al que se refiere Dōgen en este verso era cuando los monjes leían sutras en la sala de estudio.

(9) «Nubes en el cielo azul, agua en una jarra» es un dicho de Yaoshan en respuesta a la pregunta del oficial Li Ao, «¿Qué es la Vía?» en el volumen 14 del Keitoku Dentōroku. Véase: *[Mind of Chinese Ch'an, Wu, pág. 82]*. Dōgen se refiere a ello previamente en la *shōsan* [número 15 «Transmitiendo las joyas de las palabras de Yaoshan»](#) (véase la nota 3) y en su comentario al kōan [número 56 «Luz de luna fresca en los infiernos»](#) del Volumen 9.

(10) «El reflejo mientras simplemente te sientas» se refiere a esta hora de la tarde, en la que se practica [zazen](#) en la sala de meditación.

- (11) Esto parafrasea una línea del Canto de la Iluminación de [Yongjia Xuanjie](#) [Yōka Genkaku]: "Confundir un ladrón con tu propio hijo". Véase: [Poems of Enlightenment, [Sheng-yen](#), pág. 54]; y [Manual of Zen Buddhism, Suzuki](#), pág. 96).
- (12) «Despertando la aspiración de alcanzar los cielos» está también en el primer párrafo de [Fukanzazengi](#) de Dōgen (Instrucciones para zazen universalmente recomendadas).
- (13) La imagen de «mata de calabaza enredada con mata de calabaza» es el motivo del ensayo Shōbōgenzō Kattō (Matas gemelas). Véase: [[Moon in a Dewdrop, Tanahashi](#), págs. 168-174].
- (14) Marfil de colmillos de elefantes llegó de la India, pero en China todos los extranjeros eran llamados «persas». Esto podría ser una referencia a la llegada de [Bodhidharma](#) desde la India.
- (15) «Para las personas con espíritus elevados, un cachorro de león regresa otra vez para derrotar a su enemigo» es un dicho de [Nantang Daoxing \[Nandō Dōkō\]](#) en la colección de [kōans](#) Shūmon Tōyōshū. La última línea podría leerse como «Un cachorro de león derrota a su enemigo y se lo devuelve a otro», refiriéndose a recibir la enseñanza y transmitirla a otros.
- (16) Nota adicional (N. del T.)

En el libro «Poesía Mística Zen» de Eihei Dōgen (Edición comentada de José M. Prieto y traducción del japonés de Akihiro Yano. Miraguano Ediciones, 2013) hay un poema que dice:

94.
No abandonaré este *zafu* hasta el
[año del burro.
Si me preguntan sobre el camino a seguir, levantaré
[el puño sin más,
¿cómo puedo ser comprendido en estos tiempos?
Descansado están mi cuerpo y mi espíritu, ya no
[practican zen.

Como dice José M. Prieto, he aquí otra prueba más del sentido del humor de Dōgen: en el zodiaco chino no existe el año del burro.