



Los herejes silenciosos

Monje Gikai

El monje Wanshi y la comunidad de la Gran Montaña Blanca

Wanshi Shogaku (1091-1157) es el nombre póstumo en japonés del maestro Hongzhi Zhengjue. Wanshi nació y vivió en la China del imperio Song, que gobernó entre los años 960 y 1279. La China Song fue un estado imperial centralizado, con una organización administrativa compleja y sofisticada, y con un nivel de desarrollo material y cultural sorprendente para un lector occidental acostumbrado al punto de vista eurocéntrico. La China Song conocía y utilizaba la imprenta, la pólvora, la brújula, la ingeniería civil estaba muy avanzada, y la importación de un tipo de arroz de maduración temprana traído de otras regiones de Asia permitió duplicar la población en un siglo. A pesar de que la filosofía oficial era el confucianismo, el budismo tuvo una gran influencia en el pensamiento de la época, y la administración imperial patrocinó los templos budistas de la época.

Wanshi Shogaku nació en la provincia de Xizhou, la actual Shanxi, una región del norte del país, limítrofe con la Mongolia interior, en la parte central del valle del Río Amarillo. El nombre de su familia era Li. A la edad de siete años ya conocía cientos de caracteres de la escritura china. Su padre era un practicante laico budista, un hombre religioso, discípulo del maestro rinzai Desun, que al conocer al joven Wanshi dijo; “Este niño no pertenece al mundo polvoriento, si abandona su hogar, será un gran monje”¹. Así que a los once años el joven Wanshi dejó su hogar para ingresar en un templo, donde recibió la ordenación de monje² y la educación elitista que se ofrecía en los templos budistas de la época. Tiantong Zhengjue fue su nombre de monje. Como era habitual, el primer nombre, Tiantong, era el de la montaña en la que estaba situado el templo, y Zhengjue, “Verdadero Despertar”, fue su nombre en el Dharma.

Wanshi estudió en la tradición budista más extendida en la China de su época, la escuela Rinzai, y no fue hasta los dieciocho que entró en contacto con una práctica un tanto diferente, la escuela Soto (Ch. Caodong). Este encuentro tuvo lugar cuando se mudó al templo del maestro Koboku Hojo (ch. Kumu Faqeng), uno de los tres maestros con los que practicó como monje, que fueron Engo Kokugon (Ch. Yuanwu Keqin, 1063-1135), Kokabu Hojo (Ch. Kumu Faqeng, 1071-1128) y Tanka Shijun (Ch. Danxia Zichun, 1054-1119), estos dos últimos herederos del Dharma del maestro Fuyo Dokai (Ch. Furong Daokai, 1043-1118).

El nombre del primer maestro Soto con el que practicó Wanshi, Kokabu Hojo, “Árbol Seco”, rememora el modo en el que este maestro respondía cuando le preguntaban a cerca de la Vía del Buda; “en el interior de un árbol seco, canta un dragón”, aludiendo a la postura sentada de zazen, y a la mente del despertar que alberga esta postura. Así comienza un poema con el que Kokabu describía la práctica de su escuela; “La persona que dice que el dragón canta en el interior de un árbol seco conoce realmente la Vía”. Y ese fue el nombre que recibió su comunidad; “La asamblea de los árboles secos”, y su estilo sería conocido como *el Zen de Kumu* (Jp. Kokabu)³. Es ante él que el joven Wanshi dará cuenta de su primera experiencia del despertar, recogida en el siguiente diálogo:

Un día mientras los monjes en el monte Xiang cantaban el Sutra del Loto, Wanshi despertó instantáneamente escuchando la frase; “Tu ojo que existía antes del nacimiento de tus padres ve todas las cosas en los tres mil reinos”. Entonces fue a ver al maestro Kokabu para dar cuenta de su despertar. Kokabu apuntó a una caja de incienso y dijo:

–¿Qué hay dentro?

–¿Qué quieres decir? –dijo Wanshi.

–¿Qué hay en el sitio de tu despertar?

–Wanshi utilizó su mano para dibujar un círculo en el aire e hizo el gesto de echarlo tras de sí. Kokabu preguntó:

–¿Qué límite hay para los viejos amigos haciendo bolas de barro?

–Equivocado –dijo Wanshi, a lo que Kokabu respondió.

–Lo has alcanzado sin imitar a otros.

–Sí, sí –dijo Wanshi⁴.

En 1114, a los veintitrés años, Wanshi llegó al templo del maestro Tanka Shijun, hermano en el Dharma de Kokabu Hojo. Esta es la crónica del encuentro del monje Wanshi y el maestro Tanka Shijun:

Tanka preguntó a Wanshi:

–¿Cuál es el yo que existe antes del *kalpa* vacío?

–Una rana en el fondo del pozo se traga la luna. A pesar de la noche, tres veces la ventana ciega fue iluminada.

–No digas más –dijo Tanka.

Wanshi empezó a hablar, pero Tanka le golpeó con su bastón y dijo:

–¡No lo digas!

Al oír estas palabras Wanshi fue liberado, entonces se postró, y Tanka le preguntó:

–¿Puedes decir algo?

–Hoy he sido robado y he perdido todo mi dinero.

–Te he golpeado sin descanso, ahora esta terminado –concluyó Tanka⁵.

Wanshi acompañó al maestro Tanka Shijun en los dos templos que dirigió, siempre sentado a su lado como monje principal, y fue de él de quien recibió la transmisión de la lámpara del Dharma. A los treinta y tres años, en 1124, siendo el monje principal en el monte Changlu (actual provincia de Nanking), Wanshi fue propuesto como abad del templo Puzhao (actual provincia de Anhui). Tres años después, en 1127 se trasladó como abad al templo de Taiping Xingguo, al sur de la misma provincia. A los diez meses, ese mismo año, se mudó al templo de Yuatong, en el monte Lu. Al año siguiente, en 1128, el sexto mes, se trasladó al templo de Nengren, al norte del monte Lu, y después de unos meses se trasladó al monte Yunju, donde era abad el maestro rinzai Yuanwu Keqin (1063-1135), conocido por su compilación de *Las Crónicas del Acantilado Azul*. En el otoño de 1129 llegó a la zona de Zhejiang, pasando por el templo de Jingde, en el monte Tiantong, que por entonces no contaba con un abad. La comunidad local le pidió que ocupase el puesto, y allí se quedó hasta el final de sus días. Solo en 1138, por orden imperial, fue trasladado al templo de Lingying, en la capital del sur del imperio Song, ocupando una posición de prestigio en la corte imperial. Pero Wanshi permaneció allí por poco tiempo, tan solo un par de meses, volviendo enseguida a su anterior ocupación junto a la *sangha* del monte Tiantong (Jp. Tendo), al templo al que permanece unido su nombre hasta el día de hoy⁶.

El maestro Dogen recoge dos testimonios notables sobre la práctica del maestro Wanshi y su *sangha*, uno en el *Shobogenzo Zuimonki*, y otro en un capítulo del *Shobogenzo* titulado

Gyoji. En estos textos de Dogen se aprecia la dimensión que alcanzó la comunidad budista Soto y lo que representó aquel lugar para la práctica el Zen. En torno a Wanshi Shogaku se creó una comunidad muy numerosa de monjes y monjas⁷ que atrajo hasta la Gran Montaña Blanca a practicantes de todas partes del país.

En la gran China de los Song, cuando la sangha estaba bajo la dirección del maestro Wanshi, el monasterio Tendo (Tiantong) tenía provisiones suficientes para abastecer a mil personas. Cada día eran alimentadas setecientas personas en el interior de la sala de los monjes y trescientas fuera de la sala. Sin embargo, debido a la excelencia del Maestro Wanshi, cada día acudía nuevos monjes procedentes, como nubes, de todo el país. En cierta ocasión fueron mil personas dentro del Sodo y quinientas fuera.

Uno de los responsables del monasterio advirtió a Wanshi: “Las provisiones del templo sólo podrán abastecer a mil personas. No podemos mantener a todos los monjes que acuden. Por favor, tenga esto en cuenta y haga que los monjes sobrantes se vayan.”

Wanshi replicó: “Cada uno de esos monjes tiene su propia boca. Eso no te incumbe, por lo tanto no te preocupes por ello.”⁸

En una ocasión, en la comunidad del Venerable Monje Wanshi Shogaku de la Gran Montaña Blanca, una de las divinidades guardianas dijo; “He oído que el Venerable Monje Wanshi ha habitado esta montaña durante más de diez años, sin embargo, cuando voy a la habitación del abad para ser recibido, no soy capaz de entrar y aún no conozco su apariencia”. Aquí vemos realmente la evidencia de alguien que ha realizado la Vía. Su templo sobre el monte Tendo era originalmente un lugar pequeño. Mientras el Venerable Monje Wanshi residió allí, reconstruyó

*lo que había sido un santuario taoísta, construyó un templo para monjas y un templo para estudiantes, y convirtió todo ello en lo que ahora es conocido como el templo Keitoku-ji.*⁹

Después de su vuelta al monte Tendo en 1138, Wanshi no abandonaría nunca este lugar, en el que vivió casi treinta años. Allí permaneció con su *sangha* hasta una mañana de otoño, en 1157, a sus sesenta y siete años, en que el maestro Wanshi bajó al pueblo a visitar a las autoridades militares y a los laicos que habían contribuido a la comunidad budista con sus ofrendas al templo. Les agradeció su apoyo, luego subió de nuevo al templo, se puso ropa limpia y se dirigió al dojo. Allí pidió tinta y un pincel para escribir una carta al maestro Dahui Zonggao, alguien que había sido muy crítico con él todos aquellos años, para pedirle que se hiciese cargo del templo. Compuso un poema...

Sueños ilusorios, flores fantasmales

Sesenta y siete años

Un pájaro blanco se desvanece en la niebla

*Las aguas de otoño emergen con el cielo*¹⁰.

... Y murió sentado en zazen. Se dice que después de extinguirse, su cuerpo permaneció fresco siete días. Seis meses después de su muerte el emperador Gaocong le dio el título póstumo de maestro Zen Hongzhi Chanshi (Amplia Sabiduría). La influencia posterior del maestro Wanshi Shogaku se extendió a través de sus discípulos, aunque el propio Wanshi murió sin haber transmitido la maestría a ninguno de ellos.

En el año 1101 el joven emperador Huizong escribió un prefacio a una historia de la transmisión del Zen chino, y en él establece la filiación del budismo en las tierras de la dinastía Song. Esa filiación comienza por Shakyamuni Buda, y su transmisión del tesoro del ojo de la verdadera sabiduría a Mahakasyapa. La transmisión sigue por Bodhidharma, el monje indio (siglo VI), primer ancestro del Zen, y continúa por cinco generaciones hasta Eno (Ch. Huineng. 638-713). A partir de Eno, sexto patriarca chino, aparecen las cinco “casas” o “familias” (CH. *jia*), entre las cuales dos “dominan el mundo” según Huizong; la escuela Yumen y la escuela Rinzai. Los historiadores del Zen chino no consideran estas “casas” como facciones o sectas separadas, como si ocurrió después en Japón. Todas ellas son ramas del mismo tronco, el budismo chino (Ch. *Chan*, Jp. *Zen*).

La escuela Soto apareció en el periodo de la dinastía Tang, siendo el maestro Tozan Ryokai (Ch. Dongshan Liangje. 807-869) el fundador de esa “familia”. Tozan tuvo numerosos discípulos, pero según un cronista de la época Song, Huihong, tres generaciones después de Tozan se contaban en China veinticinco maestros Soto, y en la siguiente generación, la cuarta después de Tozan, se contaban tan solo diez. La tradición Soto había empezado a declinar pocas generaciones después de su fundador, y había prácticamente desaparecido en el siglo XI. Esto fue así hasta el maestro Fuyo Dokai, quien, según el mismo cronista, en el periodo Yuanfeng (1078-1086), en Luoyang, la capital occidental del imperio Song, había aparecido “un gran maestro de nombre Dokai, que se decía descendiente de Touzi Qing”, lo que hacía a Dokai un descendiente de séptima generación de Tozan Ryokai¹¹. La suerte de la escuela Soto cambió con la aparición del maestro Fuyo Dokai y la generación siguiente de discípulos, Kokabu Hojo y Tanka Shijun, con los que se educó en la práctica de la Vía el

maestro Wanshi Shogaku. La práctica Soto conocerá a partir de entonces un auténtico renacimiento, convirtiéndose en uno de las escuelas budistas más importantes de la época Song¹².

La experiencia del despertar de Fuyo Dokai aparece repatada tanto en el *Denkoroku* del maestro Keizan¹³ como en un capítulo del *Shobogenzo* de Dogen titulado *Kajo* (*Lo que hacemos en la vida diaria*), y es la siguiente:

El monje Fuyo Dokai, mientras estaba en el Monte Daiyo, preguntó una vez a Tosu;

–Los pensamientos y dichos de los antiguos Budas son como el te y el arroz de cada día. Dejando de lado estos pensamientos y dichos de momento, ¿hay otra palabra o frase que tengas que compartir para el bien de los demás?”

Tosu respondió;

–!Dilo tú ahora! El emperador gobierna en la capital, ¿Ha mirado atrás a emperadores previos de tiempos legendarios, como Yü, T’ang, Yao y Shun? Justo cuando Daiyo tuvo la intención de abrir su boca Tosu cogió su *hossu* ceremonial y cubrió la boca de Daiyo con él, diciendo;

–En el instante en el que tuviste la intención de realizar la budeidad, inmediatamente mereciste treinta golpes.

A partir de aquí Daiyo se abrió al *satori* y, después de hacer *sampai* con profundo respeto a Tosu, se retiró. Tosu lo llamó;

–!Vuelve un momento, *acharya* (hombre santo)!

Daiyo no volvió su cabeza, y Tosu preguntó;

–¿Has llegado al lugar donde no hay duda, discípulo mío?

Daiyo se tapó las orejas con las manos y se fue¹⁴.

Fuyo Dokai ha pasado a la historia del Zen por haber establecido las normas de práctica para los templos de la escuela Soto en un texto que se atribuye a él, *Estándar correcto del modelo de monasterio* (Ch. *Qiyuan zhengyi*) y por haber sido el responsable del renacimiento de la escuela Soto durante la dinastía Song. Su biografía está recogida por el cronista Huihong en un texto titulado *Sengbao zhuan*. Dokai practicó las técnicas taoístas en su juventud, llegando a vivir como un ermitaño. Un tanto frustrado con esas prácticas buscó a un maestro budista y se ordenó monje. Muy pronto recibió el encargo de dirigir un templo, y en 1104, por orden imperial, fue nombrado abad de Shinfang Jingyin en Kaifeng, la capital del imperio. En el 1107 fue trasladado a otro monasterio, también en la capital, y el gobernador Li Xiaoshou pidió al emperador que distinguiese a Dokai con el máximo honor concedido a un monje, recibir el kesa púrpura imperial. En este punto se cuenta en las crónicas de Huihong un incidente que también recoge Dogen en el capítulo *Gyoji* del *Shobogenzo*. Llegado a oídos del emperador Huizong la petición del gobernador de honrar a Dokai, el emperador le pidió que asistiese a una ceremonia en la corte para ofrecerle el preciado kesa púrpura. El maestro Dokai rechazó la invitación del emperador, alegando que no era lo apropiado para un monje que había renunciado a la fama. El emperador insistió enviando a un alto dignatario al templo de Dokai, pero éste rechazó de nuevo la invitación imperial, lo que le costó el exilio y su destitución oficial de monje budista, siendo devuelto a su provincia natal en Zizhou. El cronista que recoge este hecho, Huihong, comenta que la conducta de Dokai fue interpretada como una protesta formal por la política que seguía el emperador en lo concerniente a su supervisión de los monasterios budistas, a la excesiva dependencia que los monjes tenían de las autoridades políticas. La cuestión fue, siempre según este mismo cronista, que monjes de todas partes siguieron a Dokai en su exilio, y en

el invierno del año siguiente el emperador le restauró en su puesto. Sin embargo Dokai no regresó a la capital, si no que permaneció en su pueblo natal, debido a que su padre se encontraba muy enfermo. Con el apoyo económico del gobernador de la zona, Liu Fengshi, Dokai levantó un pequeño templo junto al lago Furong. Allí Dokai organizó a los granjeros locales para aprovechar una vasta extensión de tierra junto al lago. Las abundantes cosechas que recogieron redundaron en beneficio tanto de la población local como del templo, y cientos de nuevos monjes se unieron al maestro Dokai. En el año 1117 le fue concedida al templo una placa imperial que lo reconocía oficialmente como “templo Zen Huayan”, un hecho importante para la casa Soto, que reclamaba cierta independencia de la corte, y al año siguiente, el quinto mes de 1118, el maestro Fuyo Dokai falleció¹⁵.

Los herejes del Zen

Durante la dinastía Song apareció un comercio de libros, textos impresos, muy accesibles a un amplio sector de la población. Un tipo de imprenta a base de tablillas de madera grabada ya se utilizaba en China siglos atrás. Este uso de la impresión sobre papel fue impulsada por la expansión del budismo, que necesitaba extender los sutras traducidos del sánscrito, así que era lógico que en este período las élites budistas participasen activamente en esta expansión de la cultura escrita. A pesar de que el Zen chino fuese consciente de que la transmisión de la Vía no dependía de las palabras, también fue consciente de la importancia que la difusión de sus textos tenía en la supervivencia de su enseñanza. El estilo literario que cuajó en el Zen fue el “registro de dichos” o “crónicas”, *yulu* (Jp. *roku*), un género

típicamente Zen. Ejemplos de estos registros en la dinastía Tang (618-907) son los del maestro Linji (Jp. Rinzai ¿-866) o Mazu (Jp. Baso, 709-788), pero fue en el periodo Song en el que estos registros de los dichos de los maestros se convirtieron en un elemento esencial de la identidad del Zen, de su expansión y transmisión¹⁶. Un buen ejemplo de la importancia que tuvo después en el Zen japonés este tipo de literatura es el *Denkoroku*, *Crónicas de la transmisión de la luz*, del maestro Keizan Jokin, redactado en el año 1300.

El discípulo de Wanshi que menciona Dogen en el *Gyoji* del *Shobogenzo*, el monje Puqung, fue quien recopiló las *Crónicas de Wanshi* (Ch. *Hongzhi Lu*, Jp *Wanshiroku*) agrupadas en seis volúmenes, impresos a partir de tablillas de madera como era lo habitual en el período Song. En esta colección, además de las crónicas, se conservan enseñanzas orales recopiladas después por su discípulo, los *Consejos para la práctica*, y una colección de poemas del propio Wanshi. Los textos que emplean los traductores a lenguas occidentales pertenecen a la edición de la época Song, no muy bien conservada, y al canon japonés de textos Zen, el Taisho¹⁷.

Engo Kokugon, uno de los maestros con los que practicó Wanshi, fue el compilador del *Biyau Lu*, las *Crónicas del Acantilado Azul*, la primera y más famosa compilación de crónicas y comentarios de *koan*. Y un texto de ese mismo estilo atribuido al maestro Wanshi Shogaku es el popular *Libro de la Serenidad*, también una colección de *koan* que incluye casos tan conocidos como Nansen y el gato cortado a la mitad, Joshu y sus famosas respuestas, “limpia tu cuenco” o “el ciprés en el patio”, o Hyakujo y el zorro. El término *koan* significa literalmente “caso público”, un término que proviene del lenguaje jurídico. Una historia de un maestro Zen se convierte en *koan* cuando más tarde es comentada por otro maestro, al igual que las *crónicas* de un maestro eran recogidas por su secretario y publicadas después

de su muerte. Un *koan* típico del Zen empieza con la pregunta; “¿Por qué Bodhidharma vino del Oeste?” o “¿Cuál era tu rostro antes de nacer?”, *koan* al que diferentes maestros, a diferentes discípulos, dieron diferente respuesta. Ese intercambio maestro discípulo y el posterior comentario conforman el *koan*

Y, aunque tradicionalmente el uso del *koan* como método para el despertar se asocia a la escuela Rinzai, esta forma de exponer la enseñanza Zen la encontramos también en los escritos del maestro Eihei Dogen. Anécdotas, conversaciones breves entre maestro y discípulo (Jp. *mondo*), respuestas o acciones inesperadas del maestro que empujan al discípulo al despertar, o que le obligan a dar cuenta de él..., luego comentados por otro maestro de la transmisión, se convirtieron en el estilo literario Zen, el medio para transmitir una enseñanza, y la forma de fijar el linaje de los maestros reconocidos como transmisores del Dharma, afiliados a la descendencia de Shakyamuni Buda¹⁸.

En el siglo XI los practicantes budistas en la China Song empezaron a prestarle atención a la escuela del maestro Fuyo Dokai. El renacimiento del Soto en ese período es vivido como la irrupción de una nueva escuela en el panorama religioso dominado por la casa Rinzai. Como testimonian las crónicas de Fuyo Dokai y Wanshi Shogaku, las autoridades políticas empezaron a interesarse por la escuela Soto, a invitar a sus maestros a la corte, a destinarles las abadías de los templos oficiales, y empezaron también a destinarle recursos económicos que retiraban de los monasterios Rinzai. Sería inevitable que el Soto despertase enemistades en este sentido, y los ataques a esta escuela, que ya habían comenzado en vida de Fuyo Dokai, se intensificaron en vida de Wanshi Shogaku. La aproximación al despertar de la escuela Soto se conocerá en el siglo XII como la “iluminación silenciosa” (Ch. *mozhaio*). Antes de que Wanshi escribiese su poema titulado

así, *Indicaciones sobre la Iluminación Silenciosa*, esta expresión no aparece en otros textos. Después, la expresión “iluminación silenciosa”, y la “familia” de maestros y monjes que practicaban esta enseñanza, aparecerán en los escritos de un notable maestro Rinzai, Dahui Zonggao, refiriéndose a ellos como “los herejes de la iluminación silenciosa”¹⁹.

Dahui entró en la vida monástica en 1104, a sus dieciséis años, siendo discípulo de Engo Kokugon (Ch. Yuanwu Kequin), el recopilador de la *Crónica del acantilado Azul* con el que también había practicado el maestro Wanshi Shogaku. En 1126 Dahui recibió un alto cargo imperial, y le fue impuesto un kesa púrpura por el emperador (que Fuyo Dokai había rechazado). El interés que tiene para nosotros Dahui está en relación con la mucha energía que dedicó a criticar la “iluminación silenciosa” a partir del año 1137, coincidiendo con la época en la que Wanshi estaba instalado en la Gran Montaña Blanca.

La práctica de Dahui era “la observación de la frase clave” contenida en un *koan*. Durante la meditación sentada, de cara a la pared, el estudiante se concentra sobre una frase dada por su instructor. Esta concentración en la “frase clave” debe continuar durante la vida cotidiana. De este modo, con el esfuerzo continuado en la concentración sobre esa palabra o esa expresión, tiene que haber un momento preciso, en un lugar preciso, en el que el estudiante alcance el despertar. Así es como el propio Dahui explicaba un discípulo el método del *koan*.

Un monje le preguntó a Zhaozhou:

–¿Un perro tiene la naturaleza de Buda?

–¡No! –respondió Zhaozhou.

Cuando observas esto, no pienses en ello ampliamente, no trates de comprender cada palabra, no trates de analizarlo, no lo consideres como algo de lo que hablar en voz alta, o en lo que pensar, no lo tengas presente en tu mente esperando el despertar, no trates de experimentarlo a través de las palabras de tu maestro, ni lo dejes abandonado en la cáscara de la indiferencia. Apóyate en esto, ;no!, (lit. wu). Si te apoyas en este ;no! (wu) hasta que madure, cuando ni las discusiones ni las consideraciones pueden alcanzarlo y es como si estuvieses pillado en el espacio de un palmo cuadrado; y cuando ya no tiene sabor, como si masticases una barra de hierro, y te vuelves tan íntimo con ello que no lo puedes dejar, cuando te vuelves así, ;entonces eso es una buena noticia!²⁰.

Esta palabra clave, que en el caso de este koan, es la expresión “wu”, ;no!, ha de ser el objeto de concentración del estudiante. A esta palabra en la que apoyarse se le llama *huatu*, o *kowut*, según la transcripción. El koan no requiere una elaboración de su significado, no es relevante saber si un perro tiene o no la naturaleza de Buda. Se trata de apoyarse en una expresión, en una palabra, masticarla hasta dejarla sin sabor, hasta que el estudiante atraviesa sus dudas y sus ilusiones y alcanza el despertar. Para Dahui la práctica que conduce al despertar ha de ser como la de un arquero que repite y repite el lanzamiento hasta dar en la diana. Esta era la práctica de la escuela de Dahui, y su aproximación a la experiencia del despertar. Y esta aclaración nos sirve para acercarnos ahora a las críticas que Dahui Zonggao dirigió a la práctica-enseñanza de Wanshi Shogaku.

“El peor de todos los puntos de vista heréticos es el de la iluminación silenciosa, con el cual la gente se atrinchera en la cueva fantasmal, sin decir una palabra y estando totalmente vacíos y quietos, buscando la paz y la felicidad últimas”²¹

“En los últimos años ha aparecido una enseñanza herética que predica la iluminación silenciosa Zen. Enseñan a la gente a hacer esto todo el día sin prestar atención a ninguna otra cosa, estando quietos y descansando, sin atreverse a hacer ningún ruido, temerosos de desperdiciar su tiempo. A menudo los estudiantes que, debido a su inteligencia y su amabilidad, evitan los sitios bulliciosos, se dejan llevar por estos maestros herejes a practicar el sentarse en silencio (jingzuo). Ven que se pueden ahorrar el esfuerzo con esta práctica y lo ven como algo correcto. Ni si quiera buscan el maravilloso despertar, solo observan el silencio como el más alto principio.”²²

En estos días, ha proliferado por todos lados la enseñanza herética en el Zen que ciega los ojos de muchas personas. Si los maestros no utilizan el koan de los antiguos para despertar e instruir a los estudiantes, son como un ciego que tira su bastón y se pone a caminar... Tales personas dicen que la enseñanza budista y la vía del Zen no dependen de las palabras y los escritos, y habiendo engullido la comida que les ofrecen, se sientan como una colina en la cueva fantasmal bajo la montaña negra. Llaman a esto “estar en silencio y constantemente iluminados”, o “morir la gran muerte”, o “el asunto antes de que naciesen tus padres”, o “el asunto antes del kalpa vacío”, o “el estado más allá del Buda primordial”. Lo único que hacen es permanecer sentados hasta que le salen callos en las nalgas, sin atreverse a moverse en absoluto. Y llaman a esto “la maduración sin adulterar del cultivo de uno mismo paso a paso”.²³

Las críticas que Dahui dirige a la práctica de la “iluminación silenciosa” ponen de relieve la disputa que existió en el budismo chino de la era Song entre la práctica de zazen y la práctica del koan, y las dos aproximaciones diferentes a la experiencia del despertar, y finalmente a la naturaleza misma de la enseñanza del Buda. Estas críticas describen muy

bien en qué consistía esa práctica de la “iluminación silenciosa”; solo sentarse inmóviles y en silencio, sin utilizar la concentración en el *koan* ¿Hay algún problema con la meditación sentada? En principio no, porque el propio Dahui recomendaba a sus propios discípulos “sentarse de cara al muro”. En una enseñanza en el templo de Jingshan, Dahui decía; “A pesar de que no apruebo la iluminación silenciosa, es necesario que cada uno se siente frente al muro”²⁴ (en alusión a la práctica de sentarse en la postura de zazen, que se practica tradicionalmente mirando a la pared).

La crítica de Dahui a la iluminación silenciosa es básicamente que los seguidores de esta práctica no entienden la función de la quietud y el silencio. Los seguidores de la iluminación silenciosa ven esa quietud y silencio como un método y a la vez como el resultado de ese método. Dahui plantea que solo una vez que uno ha alcanzado la iluminación puede realmente encontrar esa quietud y ese silencio, solo después de atravesar el *koan*. Por su puesto, el método para alcanzar esa iluminación no es el sentarse en silencio en sí, si no el trabajo con los *koan*. Así que el problema para Dahui parece ser, no el hecho de sentarse en silencio, que él también practicó, si no la actitud respecto del despertar, en la que los herejes de la iluminación silenciosa se equivocaban. Estos maestros no entendían el despertar por que, según Dahui, no habían alcanzado el despertar, induciendo a sus estudiantes al error.

Este es el punto de discrepancia, qué es el despertar y cuál es el medio hábil, el método que conduce al despertar. Dahui sitúa la controversia en saber si solo sentarse en silencio es un medio hábil para el despertar, o le falta algo. Por lo demás, Dahui practicaba zazen y Wanshi había hecho una recopilación muy célebre de *koan* (*El libro de la serenidad*), ambos fueron discípulos de un mismo maestro (rinzai), el célebre Yuanwu Keqin, y sus relaciones

personales no debieron ser malas, cuando Dahui fue la última persona a la que Wanshi escribió antes de morir, pidiéndole que se hiciera cargo de su monasterio... Nada personal. Quizás el asunto de las subvenciones que el emperador destinaba a los templos, y la pérdida de recursos de la escuela Rinzai con el auge de la escuela Soto jugará su papel... Quien sabe.

Si bien las crónicas y los *koan* representan el estilo literario típico del budismo del extremo oriente, cuando los maestros de la transmisión han querido sintetizar su enseñanza, dejar un texto para ser estudiado en generaciones venideras, ese legado siempre ha tenido la forma de un poema. En el Zen chino conservamos cuatro poemas clásicos:

Shin Jin Mei. Poema de la fe en el espíritu del maestro Kanchi Sosan (Ch. Jianzhi Sengcan 496?- 606)

Shodoka. Canto al inmediato satori del maestro Yoka Daishi (Ch. Yongjia Xuanjue. 665-713)

Sandokai. Interdependencia entre los fenómenos y la vacuidad del maestro Sekito Kisen (Ch. Shítóu Xīqiān. 700-790)

Hokyo Zan Mai. Samadhi del espejo precioso del maestro Tozan Ryokai (Ch. Dongshan Liangjie. 807-869)

Estos poemas, escritos entre el siglo V y IX, contienen lo fundamental de la enseñanza Soto. Siendo inseparable la transmisión de la enseñanza y la experiencia propia de esa enseñanza, estos poemas son a la vez el testimonio de la experiencia del despertar de los maestros que los dejaron en legado a sus sucesores. El *Mozhao ming, Indicaciones sobre la iluminación silenciosa*, del maestro Wanshi Shogaku, se hará eco de esta tradición poética y de la enseñanza de la casa Soto. El poema que Wanshi Shogaku dedicó a la iluminación silenciosa se puede entender en el contexto histórico del budismo de la era Song como un manifiesto,

el “manifiesto de la casa Soto Zen”²⁵, en el que Wanshi Shogaku responde a las críticas contra la casa Soto estableciendo los puntos esenciales de su práctica, la de Fuyo Dokai, la de Kokabu Hojo y Tanka Shijun, la escuela de la iluminación silenciosa, y de la tradición de Sosan, Daichi, Kisen y Tozan, haciendo que sus voces resuenen como el eco que el valle vacío nos devuelve siglos después.

Silenciosa y serena, olvidando las palabras, la claridad brillante aparece delante de ti.
(Mozhao ming de Wanshi Shogaku)

La transmisión silenciosa

Tokusan era un erudito budista que viajó al sur de China con sus manuscritos y su colección de sutras para rebatir la enseñanza de *una transmisión especial al margen de los sutras*, al margen de las palabras. Al llegar al templo del maestro Ryutan, Tokusan se entrevistó con él a lo largo de la noche. En un momento dado Ryutan señaló a su visitante que ya era tarde, que por qué no se iban a dormir. Tokusan saludó al maestro, y cuando se asomó al exterior de la casa, observó que la noche era muy oscura. Ryutan encendió una vela para que Tokusan pudiese calzar sus sandalias, y cuando Tokusan se disponía a dar un paso en la oscuridad alumbrado por la luz de la vela, Ryutan sopló y la apagó de golpe. En aquel momento Tokusan despertó²⁶. (Gateless Gate, Case 28)

En esta historia hay un paralelismo entre silencio y oscuridad. Tokusan es el ejemplo de alguien que quiere aclarar el asunto del Zen apoyándose en las palabras, en una comprensión intelectual de las cosas, al igual que para caminar en la oscuridad necesitamos apoyarnos en la luz. Cuando Ryutan apaga la luz de la vela y deja a Tokusan en la oscuridad, Tokusan

“comprende” súbitamente, suelta su necesidad de apoyarse en lo que ve, en lo que entiende, y *la claridad brillante aparece delante* de él. Esta transmisión de la mente *al margen de las palabras* se remonta a la primera de todas las transmisiones del budismo, la que tuvo lugar entre Gautama Buda y su discípulo Mahakashyapa en el monte Grdhrakuta, el pico de los buitres. Buda hacía girar una flor entre sus dedos delante de la asamblea de monjes y monjas, todo el mudo estaba en silencio, y solo Mahakasyapa sonrió, profundamente conmovido. Buda dijo entonces; “Yo tengo el ojo de la verdadera sabiduría, el corazón del Nirvana, la forma sin forma, la misteriosa puerta del Dharma. Más allá de las palabras y más allá de las enseñanzas, ahora se lo transmito a Mahakasyapa”.

Y esa transmisión *más allá de las palabras* sigue ocurriendo en el linaje de maestros a los que se remonta el Zen. Cuando el segundo patriarca chino, Tanso Eka (Ch. Dazu Huike) fue a ver a su maestro, Bodhidharma, para dar cuenta de su despertar le dijo:

–Ya he puesto fin a todas las condiciones.

–¿Y eso no te ha llevado a la muerte? –preguntó Bodhidharma.

–No, en absoluto.

–¡Demuéstrame ahora!

–Siempre soy claramente consciente pero las palabras resultan inadecuadas para expresarlo²⁷. (Denkoroku, p. 235)

E igual ocurre cuando Fuyo Dokai dio cuenta a su maestro de su despertar, su maestro le puso el *hossu* en la boca para que no añadiera ninguna palabra más a su experiencia, y lo mismo le sucedió a Wanshi Shogaku con el maestro... *No digas nada más.*

En el *Hokyo Zan Mai* del maestro Tozan leemos; *Los maestros de la transmisión no han hablado de ello... La conciencia no es el lenguaje.*

La claridad que aparece ante uno... No es algo que dependa del lenguaje, ni es algo que las palabras puedan transmitir. *Siempre soy claramente consciente pero las palabras resultan inadecuadas para expresarlo*, decía Eka. Efectivamente, la experiencia de los budas es que el lenguaje, al que no se renuncia por motivos de orden práctico, cuando se trata de captar la mente, *la claridad que aparece*, resulta “inadecuado”. *La conciencia no es el lenguaje.* La conciencia del despertar, la que capta la *claridad brillante*, es lo que se ha transmitido de maestro a discípulo, pero esa transmisión no ha dependido del lenguaje, si no de la experiencia íntima de la realidad. Los libros sobre el Zen no transmiten la experiencia del Zen, da igual cuantos hayamos leído. La transmisión más allá de las palabras depende de la relación que se establece entre maestro y discípulo, y de la oportunidad para expresar y practicar el despertar silencioso.

✿ *Las palabras señalan, pero no son la luna*

La imagen seguramente más conocida del Zen para expresar la relación entre el lenguaje y esa *claridad* que aparece es la del dedo que señala la luna; si señalo la luna con el dedo y te digo, mira la luna, sería estúpido por tu parte que te quedases mirando a mi dedo. Es como leer un libro sobre el Zen, y al terminar de leerlo dijeses, “ya entiendo el Zen”. Como explica metafóricamente el maestro Menzan Zuiho (1737) en su escrito *Jijuyu Zanmai*, cuando tienes hambre de poco sirve leer una receta de cocina²⁸.

El lenguaje representa la cosa, pero no es la cosa. La experiencia del Zen apunta a la cosa, y el lenguaje por su parte representa la cosa, pero no es la cosa... El error consiste en confundir el lenguaje y la realidad representada en el lenguaje. De aquí que muchas veces en las interacciones maestro y discípulo o entre monjes Zen las respuestas sean tan extravagantes, tan raras, tan inesperadas... Se trata de “poner el *hossu* en la boca”, de detener el flujo del lenguaje para que aparezca esa otra realidad no construida por nuestros conceptos.

En una ocasión el maestro Nansen vio a dos monjes discutir sobre de quién era un pequeño gato que había aparecido en las habitaciones de los monjes. Nansen cogió al gato y les dijo;

–Si alguno de vosotros puede decir una sola palabra sobre el Zen perdonaré la vida del gato, si no, lo cortaré a la mitad.

Los monjes permanecieron callados, incapaces de decir nada, y Nansen cortó el gato a la mitad. Luego Nansen relató lo sucedido al monje Joshu, y le preguntó:

–¿Qué habrías dicho tú?

Joshu puso su sandalia sobre la cabeza y se marchó sin decir una palabra, entonces Nansen añadió:

–Si hubieses estado allí el gato habría salvado su vida. (Gateless Gate, Case 14)

Los monjes dudaron, no supieron qué decir... Joshu no dudó, no tenía nada que decir. Un gesto, una acción silenciosa, puede mostrar la mente del despertar de una manera mucho más directa y precisa que una explicación con palabras. Joshu no dijo una sola palabra sobre el Zen, pero a Nansen le habría bastado para perdonarle la vida al gato.

✿ *La meditación silenciosa*

El poema de Wanshi es un manifiesto de la práctica Soto, y apunta a lo esencial de esa práctica, la vía de la meditación silenciosa. La experiencia de zazen no se apoya en las palabras, no depende de ellas, se practica en silencio, la aparición de *la claridad brillante* ocurre al *olvidar las palabras*. Esta era una de las críticas que el maestro Dahui hacía a la secta de la iluminación silenciosa, la escuela Soto en la que practicaba Wanshi; “se sientan en silencio pretendiendo que eso es el despertar”. Efectivamente zazen se practica en silencio. El término Zen en japonés, *T'Chan* en chino, *Dhyana* en sánscrito, apunta a eso precisamente, a la *atención silenciosa*. Y aquí llegamos al punto esencial de la práctica Soto Zen, la práctica de zazen, sentarse en silencio, en una postura precisa, en una actitud mental precisa... Solo sentarse.

✿ *Solo sentarse*

*En esta sutil quietud el esfuerzo por alcanzar el despertar se olvida
(Mozhao ming de Wanshi Shogaku)*

El fin de la enseñanza budista es alcanzar el despertar. Debido al funcionamiento de nuestros órganos de los sentidos y nuestro pensamiento, los seres humanos nos creamos ilusiones basadas en nuestros apegos y nuestros odios. Rechazamos lo que nos disgusta y deseamos lo que nos gusta. Pero esas ilusiones están abocadas al fracaso, lo real se impone, y experimentamos *dukkha*, el sufrimiento. Convivimos con lo que nos desagrada, no obtenemos lo que nos gusta, ignorantes de lo real. Despertar es poner fin a la

ignorancia, despertar a la existencia tal como es, tal y como se presenta ante nosotros, a la vez agradable y desagradable, luminosa y oscura. Ese fin, el despertar, el Nirvana, la iluminación, el *satori*, se alcanza a través de los *medios hábiles*. La *práctica budista* es la práctica de los medios hábiles que conducen al despertar. La sospecha que surge en torno a la escuela Soto es la siguiente; ¿Solo permanecer sentado es un medio hábil para alcanzar el despertar?

En realidad la práctica de zazen no es nada nuevo en la tradición budista. En el *Satipatthana Sutta*, *Los fundamentos de la plena atención*, leemos:

*Aquí dentro, monjes, un monje, habiendo ido a un bosque, al pie de un árbol o a un lugar vacío, se sienta con las piernas cruzadas, mantiene su cuerpo erguido y su conciencia alerta.*²⁹

Se trata de un texto del Canon Pali, el budismo de los antiguos, el Theravada. El texto enseña la práctica antigua de sentarse en zazen; piernas cruzadas, cuerpo erguido y conciencia alerta. La meditación sentada no es nada nuevo en el budismo, y la escuela Rinzai también la practicaba. Seguramente el uso de *koan* es una innovación china, pero sentarse concentrados desde luego no era ninguna novedad, es algo antiguo.

Olvidar el esfuerzo. Permanecer sentados, quietos y en silencio, olvidándonos de hacer un esfuerzo por permanecer sentados, quietos y en silencio. Simplemente sentarse.

Entre las críticas que Dahui hacía a la *iluminación silenciosa* leíamos;

Lo único que hacen es permanecer sentados hasta que le salen callos en las nalgas...

Permanecer sentados, pero cómo. En el *Mokushoka* leíamos:

El cuerpo expresa la vacuidad

Las manos forman el mudra

Esta es la única alusión que hace Wanshi a la postura del cuerpo en zazen, el *mudra*. El *mudra* es la forma que toman las manos al sentarse en zazen; la mano izquierda sobre la mano derecha formando un cuenco, los pulgares se tocan, horizontales, los cantos de las manos pegados al bajo vientre. El cuerpo expresa *sunyata*, la postura de zazen expresa *ku*, la vacuidad, sentados en zazen somos un *koan* vivo, un *koan* que respira.

En los *Consejos para la práctica* del maestro Wanshi leemos lo siguiente sobre la práctica de sentarse en silencio;

La práctica de la verdadera realidad es simplemente sentarse serenamente en la observación interior silenciosa.

Cuando afrontáis lo que habéis excluido y veis como esto aparece, rápidamente debéis ensamblarlo e integrarlo. Ponedlo a trabajar en vosotros mismos, luego estableced un Zazen tranquilo.

Sentaos vaciados de toda angustia mundana, silenciosos y brillantes, claros y luminosos, limpios y listos para aceptarlo todo, universales y abiertos

Si queréis ser libres de toda agitación invisible, debéis solamente sentaros y abandonar todo

Sentaos en meditación y cortad inmediatamente las causas y los efectos y el lenguaje de los tres tiempos³⁰

Sentarse en silencio, con las piernas cruzadas, la espalda erguida, atento al momento presente, esta práctica es lo esencial de la escuela Soto. La escuela Rinzai también practicaba meditación sentada, pero la escuela Soto solo practica meditación sentada. La crítica que se vierte sobre la escuela Soto supone que hay un fin, y hay una práctica que conduce a ese fin. Entonces la discusión se sitúa en la adecuación de los fines. Wanshi enseña que *la práctica de la verdadera realidad es simplemente sentarse*. La verdadera realidad, el fin, el despertar, **es** solo sentarse. No hay separación entre fin y medio. Quizás este fuese el punto más difícil de captar para Dahui, y para todos, también para nosotros, que diferenciamos de forma categórica medio y fines, *koan* e iluminación, recorrido y punto de llegada, flecha y diana.

El cuerpo que expresa el vacío, el *mudra* cósmico que formamos con nuestras manos, la mente serena, en silencio, quietos..., es el despertar. Esta es la clave, ese es el *koan* del Soto Zen, expresar *sunyata* con el cuerpo-mente, contener la mente de Buda en unas manos vacías, con las palmas hacia el cielo, recogidas contra el abdomen, en forma de cuenco. El poema del maestro Wanshi describe la experiencia del despertar como idéntica a la experiencia de solo sentarse *sin el deseo de obtener algo a cambio*. Establecer una meta, algo que alcanzar a través de una práctica, algo a lo que llamamos eventualmente “despertar”, es crear una división entre uno mismo y el despertar, entre mi naturaleza y la naturaleza de Buda. Entonces Dahui se pregunta “¿Es lo mismo entonces mi naturaleza y la naturaleza de Buda? ¿Es lo mismo este mundo polvoriento y el ámbito de Buda?, en definitiva, y este es un punto en el que Dahui realmente parecía muy combativo, la escuela Soto no diferencia entre ilusiones y despertar, lo que llaman “iluminación” no es más que

una ilusión, no han ido más allá, son ciegos que han tirado su bastón y deambulan sin rumbo.

NOTAS

¹ Ferguson, A. (2000) *Zen's Chinese Heritage. The Masters and Their Teachings*. Wisdom Pub. Boston, p 419.

² En la Chia de la época las ordenaciones de monje no se diferenciaban por escuelas, si no que se recibía una sola ordenación, la misma, con independencia de la “casa” en la que uno practicase, como explica Schlütter, M (2008), p 15

³ Matthew Gindin. Ídem

⁴ Ferguson, A. (2000) *Zen's Chinese Heritage. The Masters and Their Teachings*. Wisdom Pub. Boston, p 420

⁵ Ídem, p 421

⁶ Schlüter, M. *The Record of Hongzhi and the Recorded Sayings Literature of Song-Dynasty Chan*, en Heine, S. Editor (2004). *The Zen Canon. Understanding the classics texts*. Oxford University Press. Nueva York, p. 186 (Accesible parcialmente online en <https://terebess.hu/zen/ZenCanon.pdf>)

⁷ Sobre el papel de las mujeres en la comunidad budista china, Schlütter estima que el 13% de las personas ordenadas eran mujeres en la época Song. La autora Karma Lekshe Tsomo en un texto publicado en el año 2000 titulado *Innovation Buddhist Women; Swimming agais the Stream* (Matter Pub.) señala que el maestro Dokai tuvo varias herederas del Dharma, entre ellas la maestra Tao-Shen, que también transmitió del Dharma a una monja, pero su linaje ha sido “borrado” de la historia del Zen. Los discípulos de Dokai con los que practicó Wanshi también tuvieron herederas del Dharma, tanto Tanka, como Komoku, que transmitió la maestría del Zen a la monja Hui-Kuang, sin duda hermanas del Dharma del maestro Wanshi Shogaku. Por lo tanto no es de extrañar que en la comunidad de la Gran Montaña Blanca el maestro Wanshi hubiese previsto la presencia de monjas en el templo. Qué ha ocurrido después para que las mujeres hayan salido de las crónicas del Zen...

⁸ *Shobogenzo Zuimonki. Enseñanzas Zen del maestro Eihei Dogen (Siglo XIII). Recopiladas por su sucesor Koun Ejo. Prólogo y traducción al castellano de Dokusho Villalba (1988)*. Ed Miraguano, Madrid, p 57.

⁹ Gyoji. Shobogenzo. *The Treasure House of the Eye of the True Teaching A Trainee's Translation of Great Master Dogen's Spiritual Masterpiece*. Rev. Hubert Nearman, O.B.C., (2007), translator. Shasta Abbey Press. Mount Shasta, California, p. 391

¹⁰ Liegthton, T.D. *Cultivating the Empty Field: The silent Illumination of Zen Master Hongzhi*. Boston: Tuttle. 2000, p. 7 (Traducción propia al español)

¹¹ Schlütter, M (2008). *How Zen became Zen: the dispute over enlightenment and the formation of Chan Buddhism in Song-dynasty China*. Kuroda institute Book, p 79.

¹² Schlluter, M. *The Record of Hongzhi and the Recorded Sayings Literature of Song-Dynasty Chan*, en Heine, S. Editor (2004). *The Zen Canon. Understanding the classics texts*. Oxford University Press. Nueva York, p. 185 (Accesible parcialmente online en <https://terebess.hu/zen/ZenCanon.pdf>)

¹³ Keizan (2006). *Denkoroku. Crónicas de la transmisión de la luz*. Ed Kairos, Baelona, p.346.

¹⁴ *Shobogenzo. The Treasure House of the Eye of the True Teaching. A Trainee's Translation of Great Master Dogen's Spiritual Masterpiece*. Rev. Hubert Nearman, O.B.C., translator Shasta Abbey Press (2007). Mount Shasta, California. (Texto original en inglés. Traducción al castellano propia del autor)

¹⁵ Schlluter, M. (2008). *How Zen became Zen: the dispute over enlightenment and the formation of Chan Buddhism in Song-dynasty China*. Kuroda Ins. Hawaiï, p 83

¹⁶ Schlluter, M. *The Record of Hongzhi and the Recorded Sayings Literature of Song-Dynasty Chan*, en Heine, S. Editor (2004). *The Zen Canon. Understanding the classics texts*. Oxford University Press. Nueva York, p. 182-3 (Accesible parcialmente online en <https://terebess.hu/zen/ZenCanon.pdf>)

¹⁷ Schlütter, M (2008). *How Zen became Zen: the dispute over enlightenment and the formation of Chan Buddhism in Song-dynasty China*. Kuroda institute Book, p 145

¹⁸ Ídem, p 110

¹⁹ Schlütter, M (2008). *How Zen became Zen: the dispute over enlightenment and the formation of Chan Buddhism in Song-dynasty China*. Kuroda institute Book, p 116 y ss.

²⁰ Ídem, p 108

²¹ Ídem, p 116

²² Ídem

²³ Ídem, p 117

²⁴ Ídem, p 118

²⁵ Schluter, M. *The Record of Hongzhi and the Recorded Sayings Literature of Song-Dynasty Chan*, en Heine, S. Editor (2004). *The Zen Canon. Understanding the classics texts*. Oxford University Press. Nueva York, p. 185 (Accesible parcialmente online en <https://terebess.hu/zen/ZenCanon.pdf>)p 190

²⁶

²⁷

²⁸ <http://zenkan.com/ensenanza/jijuyu-zanmai/>

²⁹ "Satipatthana Sutta: The Foundations of Mindfulness" (MN 10), translated from the Pali by Nyanasatta Thera. Access to Insight (Legacy Edition), 1 December 2013, <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.010.nysa.html>

³⁰ Traducción de la maestra Bárbara Kosen (<http://zenkan.com/ensenanza/consejos-para-la-practica/>)