

Las instrucciones para zazen de Tao-hsin (Daoxin)

Novicios, cuando os sentéis en dhyāna, [escoged] un entorno tranquilo y contentaros con examinar vuestro cuerpo y vuestro espíritu:¹ los cuatro grandes [elementos] y los cinco agregados, [los órganos de los sentidos:] ojo, oreja, nariz, lengua, cuerpo, mente, así como [los tres venenos:] deseo, cólera, ignorancia. Sea ello bien o mal, lejano o cercano, profano o santo, debéis observar todo, hasta el menor dharma.

Desde el origen todo está vacío y tranquilo. Sin nacimiento ni extinción, igual y no-dual. Desde el origen no hay nada que *sea*, todo es en última instancia vacío y apagado. Desde el origen todo es pureza y liberación.

Si a todas horas, del día o de la noche, estéis andando o inmóviles de pie, sentados o acostados, procedéis constantemente a este examen, comprenderéis que vuestro cuerpo es parecido [al reflejo de] la luna en el agua, a la imagen en el espejo, a un espejismo en periodo de canícula, o a un eco al fondo de un valle desierto².

¿Lo calificaríais como «existente»? Lo buscáis por todas partes y permanece invisible. ¿Lo calificaríais como «no existente»? Está siempre aquí, muy evidente, bajo vuestros ojos. Es lo mismo para el Cuerpo de Ley (*Dharmakāya*) de todos los Buddha. Realizareis entonces que, tras innumerables kalpa, vuestro cuerpo no ha venido nunca a la existencia y que, en el futuro, la muerte no tendrá influencia sobre nadie.

El verdadero arrepentimiento consiste en mostrarse capaz de practicar constantemente un examen así. Las faltas más graves, [cometidas] durante mil o diez mil kalpa, se disuelven entonces por si solas. Solo están excluidos los hombres de poca fe, estos no pueden acceder al Despertar. Pero todos aquellos que colocan su fe en esta práctica están seguros de acceder al Principio correcto del «no-nacimiento» (*anutpāda*).

A continuación, cuando vuestro espíritu es influenciado por extraños fenómenos, y surgen sensaciones, observad que su emergencia no ha tenido a fin de cuentas lugar³.

Constatad sin cesar que la objetivación (*ālambana*), la investigación y el juicio (*vitarkavicāra*), la conciencia extraviada, las percepciones (*saṃjñā*), los pensamientos mezclados y el espíritu de confusión no se producen⁴ y vosotros obtendréis una estabilidad aproximativa⁵.

Si llegáis a estabilizar vuestro espíritu, los pensamiento condicionados desaparecen. De entrada, os instaláis poco a poco en la quietud, y lográis apaciguar, una tras otra, vuestras pasiones -evitando crear a propósito nuevas-. Es lo que se llama la «liberación» (*vimokṣa*).

Observad los pensamientos, [sucesivamente] apasionados, sombríos y tenebrosos, y [los veréis], al cabo de un momento, disolverse, aclararse lentamente. Cuando conseguís hacer [durar esta situación] a vuestra conveniencia, vuestro espíritu se apacigua de manera natural. Pero tenéis que demostrar prontitud, como si buscáseis apagar el fuego que arde sobre vuestra cabeza.

Novicios, si os sentáis en dhyāna para observar vuestro espíritu⁶, [escoged] para hacer esto un entorno apartado. Comenzad por enderezaros y corregid vuestra postura. Levantaros la túnica y aflojaros la cintura. Relajaros, destensar vuestro cuerpo balanceándolo siete u ocho veces⁷. Expulsad todo el aire de vuestro abdomen y entonces, en un desbordamiento repentino, os haréis acorde con vuestra naturaleza y os volveréis puro y tranquilo.

Cuando vuestro cuerpo y vuestro espíritu se armonicen perfectamente y podáis⁸ apaciguar los espíritus vitales, silenciosamente, misteriosamente⁹, tu respiración se purifica. A medida que recoges tus pensamientos, tu espíritu se perfecciona y la «tierra espiritual» se vuelve clara.

Cuando tu observación te muestre claramente que el interior y el exterior están vacíos y puros, tu naturaleza espiritual está calmada y extinguida. Es entonces cuando el «espíritu trascendente»¹⁰ se manifiesta. Cualquiera que vea esta Naturaleza-de-Buddha se libera de la vida y de la muerte y puede ser calificado de «hombre salido del mundo». Es esto por lo que tenéis que acrecentar la fe en las palabras de *Wei-mo ching*, según las cuales «*encuentra de repente su espíritu fundamental.*»¹¹

Aquel que ha realizado su Naturaleza-de-Buddha merece ser llamado un «Bodhisattva», o incluso un «hombre que ha realizado la Vía», un «hombre que conoce el Principio», un «experto» o un «hombre que ha entendido su naturaleza».

Es por ello que se dice en un sūtra

«Que solo una frase impregne el principio vital¹², y, en la continuación de los tiempos, él será incorruptible.¹³»

Estos son los recursos preliminares para los principiantes. Se ve pues que existen dos recursos salvíficos (*upāya*) para cultivar la Vía, y que estos son realizados por el «espíritu trascendente.»

*

Resumiendo, el método para «renunciar a sí mismo»¹⁴ consiste en primer lugar en hacer desaparecer, por la concentración, el espíritu vacío [mismo]. Apaciguad vuestro espíritu y sus objetos (*viṣaya*) y fundad vuestros pensamientos en la quietud profunda¹⁵. Mantened vuestro espíritu inmóvil, pues cuando este es

intrínsecamente tranquilo, toda objetivación cesa. Silenciosamente, misteriosamente, os fijáis entonces en la pureza y vuestro espíritu se vacía. Todo es tranquilo y silencioso.

Imperceptiblemente vuestra respiración desaparece y os establecéis en el Cuerpo de Ley pura. Estáis entonces liberado de toda existencia ulterior. Pero si agitáis vuestro espíritu y dejáis pasar vuestros pensamientos no evitaréis renacer.

Estas son las disposiciones preliminares a la concentración, y este debe ser el método (*dharma*)¹⁶. Pero se trata aquí de un método «intencional». Ahora bien el Dharma reposa sobre la «ausencia de método», y no es sino con un método «no-metódico» que se puede comenzar a hablar de «método». Como el Dharma es «no-intencional», solo el método no-intencional es verdadero.

Es por ello que se dice en un sūtra:

«La vacuidad, la no-intencionalidad, el no-tomar en consideración (*apraṇihita*) y la ausencia de características constituyen la verdadera liberación.»¹⁷

Es en este sentido que el verdadero método es [llamado] «no-intencional».

El método para «renunciar a sí mismo» consiste pues en tener por engañosos el cuerpo y sus órganos de los sentidos¹⁸. El examen de la claridad¹⁹ inherente al espíritu y a los objetos (*viṣaya*) es la estratagema a la que se recurre para sondear la «inteligencia espiritual».

- 1 Se encuentra en la terminología empleada aquí una influencia de T'ien-tái (cf. *Mo-ho-chih-kuan*, T. 46, 1911, p. 42b20); de igual manera en lo que concierne a la extensión de la meditación a todos los actos cotidianos. Cf. *Hsiao-chih-kuan* (T. 46, 1915, p. 467c19 sq.; trad. Lu K'uan-yu, 1964, pp. 133-139). Sobre los puntos comunes entre estas prescripciones y la meditación taoísta tal como la describe el *Chen-kaio* de T'ao Hun-ching, cf. Yoshioka Yoshitoyo *Dōkyō to bukkyō*, vol. 3, 1976, n. 21, p. 342-345. [Aquí y en adelante "T." se refiere al *Taisho*, el Canon budista extremo-oriental, n.d.t.]
- 2 Tao-hsin retoma aquí cuatro de los diez *upamāna* del *Mahāprajñāpāramitā-sāstra*.
- 3 Puesta en guardia contra las alucinaciones que pueden producirse durante el curso de la meditación. Cf. sobre este tema el *Hsiao-chi kuan* (T. 46, 1915, p. 470a1).
- 4 La *Memoria* enumera seis fenómenos mentales que son obstáculos para la meditación. Sobre la «objetivación» (*p'an-yūan*, sc. *Ālambana*), sobre la «investigación y el juicio» (*vitarka-vicāra*), cf. *Chüeh-kuan lun* (en Tokiwa Gishin, 1973, p. 1000):

«¿Qué se llama sabiduría no discriminatoria?» - Respuesta: «Es el hecho de que la 'conciencia reflexiva' (*khyāti-vijñāna*) no se produce y que la «investigación y el juicio» no tienen lugar».

«Percepciones» (*szu-hsian*) es la traducción del sánscrito *saṃjñā*, que designa el tercero de los cinco «agregados» (*skandha*), categorías que subsumen todos los fenómenos físicos y mentales de la existencia): este término aquí no ha tomado su sentido moderno de «pensamiento» (sobre esta evolución semántica, cf. Yanagida Seizan, *The "Recorded Sayings" Texts of Chinese Ch'an Buddhism*, 1960, trad. John McRae). «Espíritu de confusión» puede ser que responda al sánscrito *vikṣipta-citta* (cf. *Yogācārabhūmi-sāstra*, T. 30, 1579, pp. 344c-345^a).

- 5 También la traducción es aproximativa. El término en cuestión parece ser una reminiscencia del *Ta-sheng ch'i-hsin lun* (t. 32, 1666, p. 576c) que distingue, en el proceso de despertar, las cuatro fases siguientes: 1) No despertar; 2) Despertar aparente; 3) Despertar aproximativo (el hecho de haber abandonado todo apego a la existencia de fenómenos particulares, y de realizar, para cada fenómeno contemplado, la Aseidad que constituye su carácter real); 4) Despertar último (cf. T. 32, p. 576b; Hakeda Yoshito, 1967, pp. 38-39).
- 6 Tao-hsin expone ahora un segundo método de meditación para los principiantes, y suministra detalles muy concretos sobre la postura a adoptar, la relajación preliminar o la técnica respiratoria. Se ha visto que este método parece inspirarse en parte en el *Hsiao-chih-kuan* - y, sin duda a través de esta obra, de algunas técnicas de meditación taoístas. Este pasaje de la *Memoria* es en cualquier caso la primera descripción de la meditación sentada dada por una autoridad de la escuela Ch'an. (cf. También la exposición similar de Hunh-jen, en la siguiente reseña de la *Memoria* (T. 85, 2873, p. 1290^a) y en el *Hsiu-hsin yao-lun* (T. 48, 2011, pp. 378a28, 379a).
- 7 El sentido actual de *an-mo* es «masaje», pero esta interpretación no me parece satisfactoria en este contexto.
- 8 Leer *neng* 能 por 然.
- 9 *Yao-ya ming-ming*. Cf. *Lao-tzu* 21: «Profundo y oscuro, contiene una especie de esencia.» (trad. Liou Kia-Hwau, 1980, p. 24). Cf. también *Chuan-tzu* (Liou, *ibid.*, p. 159):

«Aproximaros, voy a explicaros qué es la vía suprema. Su esencia es profunda y oscura, su cima es ininteligible y secreta. No miréis nada, no escuchéis nada y mantened vuestro espíritu en el seno de la quietud y vuestro cuerpo se rectificará por el mismo (...) Aplicaros únicamente a cuidar de vuestra persona y todos los seres se realizarán por si mismos»

Todo este pasaje de la *Memoria* está manifiestamente impregnado de taoísmo.

- 10 Término tomado prestado del *Chao-lun* (cf. T. 45, 1858, pp. 153a, 154b, 156^a, 160c).
- 11 Cf. T. 14, 475, p. 541a8; E. Lamotte (*L'Enseignement de Vimalakīrti*. (Trad.). Louvain: Institut Orientaliste, 1962, p. 162), teniendo en cuenta el contexto del *Vimalakīrti-nirdeśa*, traduce de hecho diferentemente: «Cuando este pensamiento de la iluminación (bodhicitta) se representa en su recuerdo». Este pasaje es citado a menudo en los textos Ch'an, pero parece recibir una interpretación más «ontológica» que en el *Vimalakīrti-nirdeśa*.
- 12 Leer, con Yanagida (p. 256), 染神 por 深神 [

13 Fuente no identificada.

14 Literalmente «abandonar su cuerpo» (*she-shen, ātma-pàrityāga*). En época de Tao-hsin la expresión era a menudo tomada al pie de la letra y la renuncia en cuestión equivalía a un suicido bien real (cf. J. Gernet, *Les suicides par le feu chez les bouddhistes chinois de V^e a X^e siècle*, In: *Mélanges Publiés par l'I.H.E.C.*; Jan Yün-hua, *Buddhist Self-immolation in Medieval China, History of Religions 4(2)*, Hiver, 1965, pp. 243-268). La autocreación, convertida en un verdadero rito, se inspiraba en un capítulo del *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*, aquel del «Rey de las plantas medicinales» (*yao wang p'in*, sc. *Baiṣajyarāja parivarta*; Cf. T. 9, 262, p. 53b sq.), en el cual el Buddha declara específicamente:

«Si hay personas que, habiendo producido el espíritu del bodhi, desean alcanzar el bodhi sin superior, si son capaces de quemar los dedos de su mano o únicamente un dedo del pie para rendir homenaje a las stūpa de los Buddha, estas personas lo llevarán sobre aquel que les rinda homenaje sacrificando su reino, su capital, su esposa y sus hijos...» (trad. J. Gernet, *ibid.*, p.358).

El protagonista de este capítulo, el Bodhisattva Sarvasattvapriyadarśana, que iba a continuación a convertirse en el Bodhisattva «Rey de las Plantas Medicinales» (*Baiṣajyarāja*), obtiene renacer en el reino de un Buddha por haber puesto su cuerpo en el fuego tras haberlo rociado de aceites perfumados. Cf. también el capítulo 4 del *Suvarṇaprabhāsa-sūtra* (T. 16, 663, pp. 353c-356c), en el que el Bodhisattva se sacrifica para alimentar a una tigresa hambrienta, y el *Yao-hsing she-hsin ching* (T. 85, 2895, pp. 1414c-1415c; apócrifo del comienzo de los T'ang). La frecuencia de estos suicidios es certificada por las *Biografías de monjes eminentes* (*Kao-seng chuan, Hsü Kao-seng chuan*) que les consagran una sección específica (cf. T. 50, 2059, pp. 403c-409^a; 2060, pp. 678A685c).

Según T'ang Yung-t'ung (1975, pp. 823-824), la «renuncia a sí mismo», en tanto que expresión del fervor religioso, puede tomar tres sentidos:

- 1) Exaltar al Buddha y la Ley.
- 2) Obtener un renacimiento celeste como el Bodhisattva Sarvasattvapriyadarśana. Se puede percibir aquí una influencia amidista.
- 3) Manifiestar el dominio de sí-mismo obtenido gracias a la concentración (como Hui-k'o cortándose el brazo ante Bodhidharma).

Sobre la fama de estos sacrificios en el siglo quinto, y las reacciones que suscitaron en medios confucianos, cf. también E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhist in Early Medieval China*, Leiden: E. J. Brill, 1959, pp. 281-283. Tao-hsin por su parte interpreta esta «renuncia a sí mismo» de forma completamente espiritual, sobre este punto, aquí por lo menos, rechaza seguir el ejemplo de Fu *ta-shih* (que se volvió celebre por sus proyectos de autocreación, y la emulación mórbida que suscitó entre varios de sus discípulos).

Su actitud podría ser dictada por las reflexiones que le inspira otro caso celebre de mutilación voluntaria mucho más próxima: se trata en efecto de un discípulo de Chih-i, Ta-chih, que vivió en Lu-shan justo antes de que Tao-hsin se instalase allí. Durante la era *Ta-yeh* (605-616), para protestar contra las medidas anti-budistas tomadas en el año 609 por el emperador (reenvió a la vida laica de numerosos monjes «sin virtud») y para exaltar la Triple Joya, Ta-chih decidió quemarse un brazo sobre el Sung-shan. A diferencia de su predecesor Hui-k'o, murió una semana después de haberse mutilado (cf. *Hsü Kao-seng chuan*, T. 50, 2060, p. 682b; así como también J. Gernet, 1974, pp. 552-53).

Sin embargo, a partir del comienzo de los T'ang, este tipo de sacrificios comportó cada vez más la reprobación de las clases dirigentes, Es sin duda sobre este fondo que hay que considerar la redefinición propuesta por Tao-hsin.

15 玄寂 *Hsüan-chi*. Cf. el empleo de esta expresión por Seng-chao (*Chao-lun*, T. 45, 1858, p. 158b17): «quietud profunda trascendiendo toda palabra» (*hsüan-chi chüeh-yen*)

16 Juego de palabras con dharma: «método» y «Ley», «doctrina» (budista).

17 La fuente de esta cita no ha podido ser identificada. Sobre las tres «puertas de la liberación», (*vimokṣamukha*; o también «triple samādhi» o «triple vacuidad») son normalmente definidas

como «vacuidad», «ausencia de marcas» y «no-tomar en consideración» (*apraṇihita*). (Cf. E. Lamotte [c], 1962, n. 16, p. 148). Solo la traducción por Kumārajīva del *Vimalakīri-nirdeśā* devuelve *apraṇihita* con *wu-tso* (cf. T. 14, 475, p. 540a15), y es sin duda sobre esta que basa la *Memoria*. Cf. también E. Lamotte, *ibid.*, p.312:

«Pero en la vacuidad (*śūnyatā*), no hay marcas (*nimitta*); en lo sin-marca, no hay tomar en consideración (*praṇidhāna*); en el no-tomar en consideración, ni el pensamiento (*citta*), ni el espíritu (*manas*), ni el conocimiento (*vijñāna*) funcionan. Ver que las tres puertas de la liberación (*vimokṣamukha*) están contenidas en una solo es penetrar en la no-dualidad».

Aquí el no-tomar en consideración (*apraṇitia*) se ve desdoblado por el hecho de sus traducciones chinas: *wu-tso* (no-intencionalidad, comportando ausencia de acto) y *wu-yüan* (ausencia de deseo).

18 Leer *ken* 根 por *heng* 橫.

19 El sentido de este fragmento me es oscuro, falta de «claridad espiritual» (*shen-ming*). Sobre esta última expresión cf. *Chao-lun* (T. 45, 1858p. 153B29; trad. W. Liebenthal, *op. cit.*, p. 71): «En verdad, es por su claridad espiritual que [el sabio] difiere de los demás hombres: así no se puede intentar comprenderlo por sus apariencias.»

Pero el término, en su sentido primero de «Espíritu», «divinidad», ya aparece en Chuang-tzu: cf. Liou Kia-hway (1980), que lo traduce por: «algo divino y luminoso», o «espíritus e inteligencias superiores» (pp. 251 y 349, 354-55). Cf. también: H. Maspero, *Le Taoïsme et les religions chinoises*. Paris: NRF Gallimard, 1971., traduce aquí como: «los espíritus», y, como verbo, por «dar la cualidad de espíritu, divinizar».