



出家

Eihei Dōgen y su visión de *shukke*

Pasado y presente del monacato en la tradición Sōtō Zen

Trabajo Final del *Programa de Estudios Budistas*
Comunidad Budista Sōtō Zen / Templo Luz Serena

Presentado por
RAFAEL ÁLVARO PULIDO MOYANO

Dirigido por
VEN. DOKUSHŌ VILLALBA

2020

Índice

Dedicatoria [pág. 3]

Abstract [pág.4]

1. INTRODUCCIÓN [pág.5]

1.1. Motivación [pág.5]

1.2. Algunas aclaraciones terminológicas [pág.6]

2. SOBRE EL ABANDONO DEL HOGAR EN EL BUDISMO PRIMITIVO
[pág.12]

2.1. Referencias en el *Sutta Pitaka* [pág.12]

2.2. Aceptación y ordenación de monjes en el *Vinaya Pitaka* [pág.16]

2.3. Antecedentes de *shukke* en China y Japón antes de Dōgen [pág.18]

3. DŌGEN Y SHUKKE [pág.21]

3.1. *Shukke* en el contexto general del *Shōbōgenzō* [pág.21]

3.2. Los fascículos *Shukke* (1246) y *Shukke-kudoku* (1255) [pág.23]

4. ¿QUÉ HE APRENDIDO CON ESTA INVESTIGACIÓN? [pág.26]

5. CONCLUSIÓN [pág.32]

Referencias [pág.32]

Dedicatoria

Al maestro Dokushō, con mi afecto y mi agradecimiento por sus enseñanzas, de las que este trabajo son simples notas a pie de página.

A la sangha de Luz Serena, por hacerme sentir que allí estoy en mi hogar.

A mis hijos, Lorena, Mencía, Rafael y Miguel, mis maestros y mi sangha más íntima.

Abstract

Este trabajo final del PEB pretende contribuir a la comprensión de *shukke* (abandono del hogar) como concepto central del monacato en la tradición zen. Tras una introducción (apartado 1) que recoge las motivaciones del autor y algunas precisiones terminológicas, se ofrece una breve contextualización histórica del abandono del hogar en el budismo primitivo (apartado 2) a partir de referencias al canon pali, extraídas de algunos discursos del *Sutta Pitaka*, de lo tratado en el *Vinaya Pitaka* al respecto, y de algunos *teishos* de Keizan Yōkin en el *Denkōroku*. Es necesaria esta mirada histórica en la medida en que el propio Dōgen cita a menudo las palabras del Buddha Shakyamuni como fundamento de su postura sobre *shukke*. La parte central de la tesina (apartado 3) aborda la visión de Dōgen sobre el abandono del hogar. Tomando como hilo conductor a tres fascículos del *Shōbōgenzō*: “*Sanjushichi-bon-bodai-bunpo*”, “*Shukke*” y “*Shukke-kodoku*” (con los números 73, 83 y 86 respectivamente en el *Shōbōgenzō* de noventa y cinco fascículos) se analizan e interpretan las alusiones a *shukke* en ellos, intercalando otras referencias extraídas del *Shōbōgenzō Zuimonki*, del *Eihei Koroku* y del *Eihei Shingi*. En el siguiente apartado (4) se expone cómo esta investigación ha ayudado a su autor a profundizar en la comprensión de la Vía. Con una conclusión (apartado 5) se pone fin al trabajo.

1. INTRODUCCIÓN

1.1. Motivación

No es extraño que la lectura del *Shōbōgenzō* mueva y conmueva, en un sentido u otro, a quienes se adentran en la práctica de la Vía. En mi caso, en muchas de sus páginas percibo una mezcla de belleza y contundencia en los pensamientos expuestos, si bien todavía no alcanzo a comprender la profundidad de buena parte de las ideas que Dōgen presenta en algunos de sus fascículos, que se levantan ante mis ojos como paredes de roca, verticales y abruptas. No es el caso de los titulados *Shukke* y *Shukke-kudoku*, núcleo del estudio presentado en esta tesina, pues su contenido me pareció comprensible desde la primera lectura.

Dadas mis circunstancias personales, estos fascículos captaron mi atención con especial fuerza. Soy padre de tres hijos de corta edad que absorben mi tiempo y mi energía, y la idea de “abandonar la vida familiar” cruza mi mente a menudo, pareciéndome a veces una decisión impensable y otras una fantasía deseable. Como budista no tengo la menor duda de que el camino espiritual que conduce a la liberación del sufrimiento se puede y se debe recorrer allí donde uno se encuentre, sean cuales fuesen las circunstancias y el escenario que a cada uno le haya tocado vivir.

A primera vista, cabría pensar que solo quien haya recorrido algunos de los trechos del camino en distintos escenarios y circunstancias podría legítimamente compararlos en cuanto a las ventajas, beneficios o méritos de unos y otros. No fue el caso de Dōgen, que desde muy niño se inició en la vida religiosa reglada. Y a pesar de ello -o precisamente por ello- Dōgen defendió con rotundidad el mérito de *shukke*, el mérito que presuntamente conlleva abandonar la vida familiar, alejándonos de las formas de vida socialmente convencionales para entregarnos a una vida monástica.

Al final, todo depende de la profundidad de nuestra motivación. Hablando de las dificultades que debemos superar en nuestro camino, el maestro Taizan Maezumi (2003) citó a Dōgen, cuando dijo aquello de “tan grande es la fuerza de la aspiración, que cuando deseamos de veras resolver algo encontramos el modo de hacerlo”. Y añadió lo siguiente:

Al tener una familia, vivir una vida laica y afrontar todo tipo de problemas, ¿qué es lo que debemos resolver con más urgencia?
¿Reflexionamos sobre la impermanencia de la vida o sobre cómo vivir

¹ En *Boundless vows, endless practice. Bodhisattva vows in the 21st century*, pág. 7. Dōgen Institute / Sanshin Zen Community (2018).

más cómodamente? Tenemos tantas clases de distracciones que nos impiden ver la sencilla cuestión de la impermanencia. (p.61)

El gran maestro tibetano del siglo XIX Patrul Rimpoché se preguntaba “¿cómo es posible casar el Dharma con la vida mundana?”, y respondía de esta manera:

Los que proclaman estar haciendo eso es probable que tengan una estupenda vida mundana, pero podéis estar seguros de que no están practicando el Dharma auténtico. Proclamar que podéis practicar el Dharma y la vida mundana al mismo tiempo es como decir que podéis coser con una aguja de dos puntas, poner fuego y agua en el mismo recipiente y cabalgar sobre dos caballos en direcciones opuestas. Esas son cosas totalmente imposibles. ¿Sería posible que un ser corriente pudiese superar al buda Sakyamuni? Él no encontró el modo de combinar al mismo tiempo el Dharma y la vida mundana.” p.393.

Para el Buda Sakyamuni, la decisión de dejar atrás a su familia y su aparentemente cómoda vida mundana debió ser la más dura y difícil. Y sí, lo confieso, a uno le incomoda saber que el gran maestro actuó así. Me cuesta imaginar cuán grande debió ser la fuerza de su aspiración para abandonar la vida familiar. Pero en lugar de creer que mi aspiración es más débil que la de Sakyamuni y que por eso no seré capaz de abandonar mi familia, prefiero pensar que es posible recorrer el camino y practicar la Vía sin tener que cambiar de vida. Soy consciente de las muchas y variadas distracciones que obstaculizan mi reflexión sobre la “sencilla cuestión de la impermanencia”, pero confío en que la fuerza de mi aspiración será lo suficientemente grande como para vencerlas.

Solo el tiempo dirá si mi planteamiento es una ingenua maniobra de autoengaño o una decisión correcta. Mientras tanto, intento cumplir con la llamada que el zen nos hace a “practicar sinceramente con todas las energías”, como dijo el maestro Uchiyama (2005) en su comentario acerca del *Tenzo Kyokun*, donde explicó que esa actitud de entrega total ...

... es totalmente distinta de las asunciones caseras que albergan las personas cuando miran al mundo. Vivir a través de los valores sociales o mundanos ordinarios es un típico ejemplo de lo que quiero decir cuando hablo de vivir en un reino de pensamientos e ideas ficticios, y de valores relativos. Por eso nuestra práctica consiste en atravesar los valores sociales ordinarios sobre las cosas y los seres humanos, y practicar con una actitud vital basada en la práctica de la realidad de la vida del propio Ser (p.86).

Esta tesina comenzó como un trabajo de corte académico con el que su autor pretendía poner el colofón a sus estudios dentro del PEB de la CBSZ. Pero poco a poco se fue convirtiendo en un campo más para la práctica de la Vía. No tiene mucho sentido estudiar, reflexionar y escribir si no es para fortalecer la práctica. Con ese espíritu he acometido la tarea, y he progresado en ella con el único deseo de que el trabajo contribuya al desarrollo de nuestra comunidad.

1.2. Algunas aclaraciones terminológicas²

Toda palabra es como una piedra arrojada a un lago de significados. Al chocar contra la superficie provoca una sucesión de incontables ondas concéntricas. Cada una corresponde a un concepto, que a su vez es la huella fósil que dejaron otras piedras arrojadas tiempo atrás. En japonés, la palabra *shukke* proviene de la combinación de las palabras *shutsu* y *ke*. *Shutsu* significa “salir de” o “trascender”, y *ke* significa “casa”, “hogar” o “familia”, pero por extensión puede significar la red de relaciones sociales y económicas conectadas con la vida familiar o convencional. Como verbo, *shukke* significa “hacerse monje”, y como sustantivo significa simplemente “monje”.³ Como verbo, *shukke* expande sus ondas de significado en forma de “renunciar”, “salir”, “dejar atrás”, “abandonar”, “desidentificarse”, “desprenderse” o “desapegarse”. Como sustantivo, sus ondas alcanzan cualquier término que refiera a la persona que ha realizado alguno de esos verbos. Pero a menos que incorporemos en nuestro análisis el complemento directo o indirecto sobre el que versa la acción y su ejecutor, poco sabremos de *shukke*. Y aquí es donde las ondas nos devuelven significados como “familia”, “hogar”, “vida familiar”, “relaciones sociales”, “mundanidad”, “convencionalismos” y un largo etcétera que iremos mostrando a lo largo de este trabajo⁴.

Dejamos la analogía del lago y pasamos a otras formas acuáticas. A los monjes zen en período de formación también se les llama *unsui* (雲水), que significa “nube y agua”, con lo que se enfatiza el dinamismo, la no rigidez y la transformación continua de sus mentes, que deben desapegarse de toda fijación conceptual y toda identidad⁵. En la China de las dinastías Sang y Yuan, a los monjes errantes que buscaban un maestro se les comparaba con “nubes fugaces y agua flotante” (*kōun ryūsui* 行雲流水) en referencia a su falta de morada fija, por eso llegaron a ser conocidos como “monjes de nubes y agua” (*unsui sō*, 雲水僧)⁶. Vestían los hábitos remendados (*nō* 衲) de monje errante (*unsui* 雲水), de ahí que también les llamasen “hábitos de nube” (*unnō* 雲衲).

² Para este apartado me he basado principalmente en el glosario publicado por la Sōtoshu [<https://global.Sōtōzen-net.or.jp/eng/library/glossary/>]

³ En el contexto de la práctica budista Sōtō Zen, el término semánticamente opuesto a *shukke* es *zaike* (在家).

⁴ En ese largo etcétera no puede faltar la aportación del quinto ancestro chino, Hongren (601-674) que dijo lo siguiente: “En cuanto a los mendicantes que aprenden a estudiar el Camino como renunciantes, el hecho es que ‘dejar el hogar’ significa liberarse de los grilletes del nacimiento y la muerte: a eso se le llama ‘dejar el hogar’” (2005:267). O sea, más allá de familia, hogar o convenciones mundanas, de lo que hay que distanciarse es de los grilletes de la vida y la muerte, el gran asunto.

⁵ Con ocasión de una charla informal en la víspera de año nuevo, Dōgen se dirigió a sus discípulos así: “Hermanos *unsui*, habéis salido de vuestras aldeas, dejando atrás para siempre a vuestra familia y parientes.” [EK 8.2]

⁶ A estas connotaciones, en la denominación *unsui* se unían también otras, derivadas de las ideas de pureza, simplicidad y pobreza, como señala Kim (2005, p.192).

Sea como sea que lo llamemos, *shukke*, *unsui* o *unno*, el monje siempre se compromete con unos preceptos. Los preceptos (*kairitsu* 戒律, *kai* 戒), son orientaciones de comportamiento moral asumidas por los budistas zen que definen su estatus dentro de la comunidad o de la jerarquía en la institución.⁷ Podríamos decir, siguiendo a Bodiford (2005a, p.2) que los *preceptos* son una de las formas en que son codificadas las acciones de *disciplina del comportamiento* -incluida la motivación y la aspiración última de éste- indicadas por el Vinaya. La otra forma en que son codificadas serían los *votos*.⁸

Los preceptos del zen japonés provenían, obviamente, del budismo chan de las dinastías Sang, Yuan y Ming. Las dos fuentes primarias de dichos preceptos están, por un lado, en el *Vinaya de Cuatro Partes*, una traducción al chino del vinaya de la escuela india Dharmaguptaka, y por otro, el sutra chino *Fangwang jin*, apócrifamente titulado *Brahmajala Sutra* y escrito probablemente en el siglo V e.c.. Una promulgación escrita de estos preceptos que tuvo especial impacto en el posterior desarrollo del zen japonés se encuentra en las *Reglas de Pureza para los Monasterios Zen (Zen'en shingi)*, del año 1103. De esas fuentes proceden los cinco principales conjuntos de preceptos que tradicionalmente han existido dentro del budismo zen:

- Los diez preceptos (*Jikkai*) que contraen los monjes novicios (*shami*) que han entrado en la orden budista tras abandonar el hogar (*shukke*). Los preceptos de novicio son cruciales, pues marcan la línea divisoria entre laicos que residen en su hogar y quienes “abandonan el hogar”.
- Los preceptos completos (*Gusokukai*), 250 en total para varones en el vinaya chino, que contraen los monjes en su ordenación (*daisō*);
- Los cinco preceptos (*Gokai*) para budistas laicos, que coinciden con los cinco primeros de los novicios, salvo el de comportamiento sexual impropio, que para novicios restringe toda actividad sexual.

⁷ Como explica Kim (2005, p.213):

“*Kai* se refiere a los preceptos morales que deben seguir todos budistas, y *ritsu* a las reglas que mantienen el orden de la comunidad monástica. Mientras los últimos están acompañados de previsiones de castigo para quienes violen esas reglas, los primeros (*kai*) no lo están. O sea, los preceptos morales son directrices que dependen de la motivación, la disposición y la conciencia de un monje [o un laico] en tanto creyente budista. Del otro lado, las reglas monásticas tienen que ver principalmente con regulaciones externas relacionadas con la conducta del monje.

(...) Estos dos conceptos separados se combinaron en la palabra compuesta *kairitsu* que, si bien se usaba frecuentemente en fuentes chinas y japonesas pero no en fuentes de la India, es algo oscura en su origen y significado preciso. Hirakawa observa que la palabra compuesta, a la vez que retiene los significados de sus componentes, enfatiza que las reglas monásticas deben subordinarse a los preceptos morales y contribuir a ellos, y que una tensión entre ambas -entre libertad y orden- se debe mantener de manera creativa.”

⁸ La tradición Theravada mantuvo la versión pali del Vinaya, y contiene 227 reglas para monjes y 311 para monjas. Las tradiciones budistas del este asiático (China principalmente) históricamente estuvieron adheridas a las reglas del *Vinaya Dharmaguptaka* (250 y 311 reglas para monjes y monjas respectivamente), mientras que las tradiciones tibetanas optaron por el *Vinaya Mulasarvastivada* (258 y 354).

- Los preceptos mahayana perfectos e inmediatos (*Endon-kai*), el conjunto de diez principales más cuarenta y ocho secundarios implantado por Saicho en la escuela Tendai.
- Los preceptos del bodhisattva (*Bosatsu kai*), que pueden recibir tanto monjes como laicos para reafirmar su compromiso con los ideales del Mahayana. (Este conjunto es el que impulsará Dōgen.)

Tokudō (得度) significa “ceremonia de ordenación”. Conviene recordar que en la tradición Sōtō hay cuatro tipos de ceremonias donde los preceptos juegan un papel central⁹:

- *Unsui tokudō*, ceremonia de *ordenación de novicio*, equivalente a lo que en el Canon Pali se denominaba consentimiento formal de la salida del hogar (*pabbajja*).
- *Shukke tokudō*, ceremonia de *ordenación de monje* (sacerdote monástico), equivalente a lo que en el Canon Pali primitivo se denominaba aceptación completa (*upasampada*).
- *Nyudo tokudō*, que es la *ordenación de sacerdote laico*.
- *Zaike tokudō*, es la ceremonia de ordenación del *bodhisattva laico*, donde se incluye *jukai*, la transmisión de los *bosatsu kai*, los preceptos del bodhisattva.

Shukke tokudo es la ceremonia en la que el novicio deja de serlo para convertirse en monje completo, confirmando así su compromiso al adentrarse en la Vía. En muchos países de tradición budista, un monje novicio es aquél que se ha afeitado la cabeza, se ha vestido con hábitos monásticos y ha sido ordenado con los diez preceptos de novicio establecidos en el vinaya indio. Por su parte, se considera en esos mismos países que un *bhikṣu* o monje completo (*daisō*) es aquél que, además de esos preceptos, ha sido ordenado con el conjunto del

⁹ Sobre la tipología de ceremonias hay otras opiniones. En palabras del Rev. Toshu Neatrou (2004), en su artículo “*Jukai at Zenshuji: Unity and Diversity*”, publicado en *Dharma Eye*, número 13, encontramos esta diferencia:

"Me gustaría hacer algunas observaciones generales sobre *jukai* como forma de práctica antes de discutir este evento en particular. Quizás muchos de los que practican el Zen en los centros Zen desconocen que existen tres tipos diferentes de ceremonia que practican preceptos: *shukke tokudo* (ordenación sacerdotal), *zaike tokudo* (ordenación laica) y *jukai* (tomar preceptos). Hay una tendencia a confundir la ordenación laica y el *jukai*, pero los dos son bastante distintos. *Shukke* y *zaike tokudo* son ordenaciones y, por lo tanto, representan un cambio en la relación del ordenado con la sangha en su conjunto. *Jukai*, por otro lado, es practicado por personas ordenadas y laicas por igual y no representa un cambio de estado. Otra diferencia es que las ordenaciones laicas y sacerdotales son breves, y toman solo unas pocas horas, en comparación con el *jukai*, que tradicionalmente dura una semana pero a veces se acorta "

Pratikmosa. Pero en el Zen Sōtō se prescindió de las reglas vinaya¹⁰, y los monjes que hoy realizan la ceremonia de *Tokudo shiki sahō*, junto al afeitado de la cabeza y la toma de los hábitos monásticos sólo reciben los preceptos de bodhisattva. Técnicamente, por lo tanto, en el Zen Sōtō japonés no existen *bhikṣus*.¹¹

Con Dōgen, recibir los preceptos de bodhisattva marcaba una ruptura radical con el mundo secular, un rito de paso de la vida secular a la vida monástica como camino elegido que significaba “abandonar el hogar” (*shukke*) a fin de vivir la vida sin hogar. Dōgen ensalzó el día de recepción de los preceptos como el día de la suprema iluminación para todos los seres vivos e inanimados, por el bienestar propio y de los demás.¹²

Aún reconociendo las ambigüedades que la definición de *shukke* haya podido tener a lo largo de la historia del budismo zen¹³, no estamos aquí para enredarnos con ellas, siendo preferible quedarnos con una concepción clara, sencilla y profunda, como la que nos ofrece Leighton (2011) cuando nos recuerda que los preceptos se entienden en el zen como directrices que ayudan a

¹⁰ Suzuki (1991, p.111) explicó por qué los maestros chan se opusieron a las reglas del Vinaya, y dijo lo siguiente: “Las reglas del Vinaya son útiles y apreciadas, y cuando los monjes las acatan, se convierten en buenos budistas y son un buen ejemplo para los demás. Pero cuando el vinaya se limita exclusivamente a regular nuestro comportamiento externo se convierte en un verdadero obstáculo para el desarrollo espiritual.”

¹¹ “En Japón, aunque hay una pequeña secta vinaya, la mayoría de las escuelas budistas dejaron de transmitir los preceptos vinaya hace más de mil años. En el siglo IX e.c., el fundador de la Escuela Tendai de Japón, Saicho, insistía en que los preceptos hinayana eran inapropiados para un país mahayana como Japón. De modo que, cuando se ordenó en la tradición Tendai, Dōgen Zenji recibió solamente los preceptos de bodhisattva. En China, Dōgen tuvo alguna dificultad en los monasterios chinos que visitó porque no había recibido la ordenación vinaya, pero cuando retornó a Japón -como describe en el fascículo *Jukai*- solo transmitió a sus discípulos los preceptos de bodhisattva.” (Shotoshu, 2002, p.59)

¹² Dōgen dejó bien clara su postura acerca de la preeminencia de los preceptos de bodhisattva (*bosatsu kai*) sobre las reglas del vinaya (*gusokokai*) cuando escribe esto en el fascículo *Jukai*: “Aunque hubo en el pasado maestros que no recibieron los preceptos de monje renunciante, nunca hubo ninguno que no recibiera los Preceptos de bodhisattva, que han sido auténticamente transmitidos por los Buddhas y los Ancestros. Con toda seguridad los recibieron.”

¹³ Para muestra de ello, valga lo que Meeks (2010, p.174) señalaba en una nota final en su estudio sobre la eclosión de ceremonias de toma de preceptos en la época de Eisai:

“Qué constituye, exactamente, el estatus de *shukke*, a menudo permanece ambiguo, especialmente en Japón. En China, el control del gobierno sobre el proceso de ordenación permitió la estandarización, y solo quienes habían recibido certificados de ordenación eran reconocidos como *shukke*. En Japón, no obstante, muchos laicos se declaraban *shukke* a sí mismos simplemente por haberse rapado la cabeza (o en el caso de las mujeres, recortado su pelo) y vestir hábitos monásticos.”

Bodiford (2005b, p.187) decía en este sentido que, a menudo, las ordenaciones simbolizaban dos cosas; por un lado, la aceptación inicial del Budismo, o sea, declararse “budista” y afirmar que uno comienza un camino; y por otro, la culminación espiritual de ese camino que conduce a la iluminación, y concluye con que “ese simbolismo ambiguo jugó un papel principal en el desarrollo social del zen japonés, especialmente dentro del linaje del Sōtō Zen.”

orientarnos en la práctica de la Vía, más que como regulaciones restrictivas o prohibiciones rígidas, y explica lo siguiente:

“La designación común de los monjes budistas como ‘los que han abandonado el hogar’ implica el acto físico de renunciar a las ambiciones mundanas para unirse a la comunidad monástica y también el trabajo interior de soltar los apegos de las ataduras sociales y el condicionamiento psicológico personal. En consonancia con este propósito liberador, la vida de la comunidad monástica se convierte en una oportunidad para que sus participantes desarrollen su capacidad de realizar los principios universales del despertar en los asuntos concretos de sus vidas individuales.”

He realizado esta tesina movido con la intención de contribuir a la revitalización de una forma de estar en este mundo -el monacato zen- que está sufriendo debilidades estructurales en nuestra época. El maestro Dokushō (2012, pp.76-77) lo expresaba así:

“Hoy día incluso encontramos a muchos monjes zen cuyo estilo de vida, apariencias y actitudes no se diferencian en nada del resto de los mortales. ¿De qué les sirve llamarse a sí mismos ‘monjes o monjas zen’? ¿Qué utilidad puede tener una ordenación monástica parecida a una parodia de ceremonia que no conlleva ningún compromiso real en la vida cotidiana? El hábito no hace al monje y aunque la mona se vista de seda, mona se queda. Una persona convencional sigue siendo una persona convencional aunque se vista de monje o de monja.

La ordenación monástica implica ‘saltar los muros de palacio y adentrarse en las montañas’. Esto es, una verdadera renuncia interior al mundo convencional. Los muros de palacio son las costumbres, las formas de pensar y de hablar, los patrones cognitivos y conductuales que hemos adquirido a través de la educación y de los condicionamientos sociales y culturales. Los muros de palacio son las defensas psicológicas tras las que se parapeta el carácter individual, el ego, la autoimagen. Los monjes y las monjas son aquellos que tienen la determinación de saltarlos y los saltan a través de una práctica exacta y rigurosa llevada a cabo en lo más profundo de la soledad, en la más íntima interioridad de un monasterio o un lugar apropiado para tal experiencia.”

Tal vez forme parte de la naturaleza del monacato zen el que los maestros nunca estén satisfechos con la pureza del compromiso que muestran los monjes. Recordemos que el propio Keizan Yōkin se lamentaba en el *Denkōroku* de que “en estos últimos días del Dharma degradado (...) los monjes carecen de una conducta estable y no desean emprender la disciplina necesaria ni las artes externas e internas de la mente, y de este modo, parece como si las reglas monásticas hubieran desaparecido.” (Keizan, pp.326-327). O tal vez la situación actual sea mucho más preocupante que nunca antes en la larga historia del monacato zen.

2. SOBRE EL ABANDONO DEL HOGAR EN EL BUDISMO PRIMITIVO

2.1. Referencias en el *Sutta Pitaka*¹⁴

Obviamente escapa al alcance de este trabajo ofrecer siquiera un resumen de las referencias al abandono del hogar en todo el Canon Pali, pero creí conveniente indicar un ramillete de ellas por su especial relación con algunas de las cuestiones que abordaremos en apartados siguientes. El *Sutta Pitaka* contiene infinidad de alusiones al abandono del hogar o “salida del hogar” (*pabbajja* en pali, literalmente “ir hacia adelante”, traducido comúnmente en las fuentes en inglés como “going forth”). Por supuesto, en su sentido original no implica una toma de preceptos ni una ordenación monástica, sino simplemente el salir físicamente del lugar donde había transcurrido la vida de uno para encontrar la verdad en otros lugares, adoptándose diversas formas de vida alternativas, como ermitaños, anacoretas o errantes. Versos como los siguientes del *Dhammapadda* (Dh.),

“Tras dejar la senda de la oscuridad y seguir la de la luz, el sabio debe abandonar su vida hogareña y adentrarse en una vida de libertad. Debe encontrar su gozo supremo en una soledad que pocos disfrutan: libre de posesiones, de deseos y de todo lo que pueda enturbiar sus pensamientos. Pues quien está bien versado en los caminos que conducen a la luz, abandona la esclavitud de los apegos” [Dh.87-89]

“Como cisnes que abandonan su lago y alzan el vuelo, abandonan su hogar en busca de otro más elevado.” (Dh.91)

... podrían entenderse en el contexto de la tradición hinduista¹⁵, según la cual la vida -de los varones- es una sucesión de cuatro etapas. Tras la niñez/juventud (primera etapa) y la etapa como cabeza de familia, la tercera correspondía a la vida del ermitaño y la cuarta a la vida de renunciación, la de los *sannyasins* o renunciantes.

Buscar un maestro espiritual y, una vez encontrado, seguirlo, debieron ser cosa corriente entre las aspiraciones de quienes iban superando etapas en la vida. Pero adelantar el momento y querer iniciar una de las dos últimas etapas cuando todavía no se tenía edad para ello, debió ser motivo de más de un debate y de conflictos familiares en la India de los siglos anteriores y posteriores al Buddha Shakyamuni. De ahí que el asunto de la autorización paterna y los requisitos formales para la admisión de aspirantes fuese objeto, como veremos después, de una articulación detallada en el Vinaya.

¹⁴ Las ediciones del Samyutta Nikaya (SN) y del Angutara Nikaya (AN) aquí citadas fueron traducidas por B. Bodhi (2000 y 2010 respectivamente), y la del Majjhima Nikaya (MN) por B. Bodhi y B. Ñāṇamoli (1995).

¹⁵ Aunque no necesariamente debe entenderse así. La tradición de asceta renunciante (sramanes) que vive retirado en los bosques y en las montañas, es anterior y ajena al hinduismo. Cuando dejó el palacio, Sidharta no fue a estudiar con los sannyasin hinduistas sino con los sramanas, que no eran hinduistas (Comunicación del maestro Dokushô).

En el *Sona Sutta* se cuenta que *“mientras el seguidor laico Sona Kotikanna estaba meditando, en su mente surgió este pensamiento: ‘De acuerdo a como el Maestro Mahākaccāna enseña el Dharma, no es fácil para quien vive en su casa practicar la vida sagrada en su completa totalidad y completamente purificada... Tal vez debiera raparme el pelo y la barba, vestir el hábito amarillo y salir de la casa para entrar en el estado sin hogar’”* (Udana, p.67, trad. de Ireland, 2018) Y lo consultó con Mahākaccāna, quien prudentemente le aconsejó que siguiera practicando en casa y que se pusiera a prueba durante un tiempo, comiendo una sola vez al día y durmiendo sin compañía, para que supiera lo duro que es vivir la vida sagrada.

En el *Bahukāra Sutta*, el Buddha explica a los monjes que, del mismo modo que ellos, como transmisores del Dharma, son de gran ayuda para los brahmines y para los laicos que están al frente de sus hogares, éstos también prestan un gran apoyo a los monjes. *“Así, monjes, esta vida sagrada es vivida con apoyo mutuo por el propósito de cruzar las aguas y poner un fin completo al sufrimiento.”* (Itivuttaka, p.180, trad. de Ireland, 2018). Esta “igualación” entre monjes y laicos ya aparecía en cierto modo en uno de los versos del *Dhammapada*, cuando dice *“Es muy agradable en este mundo ser madre y también lo es ser padre. Es muy agradable en este mundo ser monje y también lo es ser un santo brahmín.”* (Dh. 333, trad. de Mascaró y Manzano, 2010). En AN 5:57, el Buddha también iguala a monjes y laicos en relación con los cinco temas sobre los que ambos colectivos deben reflexionar: vejez, enfermedad, muerte, desapego y karma (AN, p.686)

En el *Anguatara Nikaya* hay varios *sutras* que hablan del abandono del hogar. Así, en el *Samannaphala Sutta* (3:60), el Buddha demuestra al brahmín Sangārava que quienes abandonan el hogar se entregan a una práctica meritoria que se extiende mucho más allá de sus individualidades, en la medida en que su ejemplo y su transmisión del Dharma llega *“a cientos, a miles, a cientos de miles... ¿Qué piensas ahora?”*, y Sangārava responde diciendo que *“Visto así, Maestro Gautama, abandonar el hogar es una práctica meritoria que se extiende a mucha gente.”* (AN, p.262)

En el *Mahagovinda Sutta* (10:48), el *Buddha* expone a los monjes cuáles son las diez cosas sobre las que debe reflexionar aquél que ha abandonado el hogar [AN, p.1398-1399]:

- *“He dejado atrás la pertenencia a cualquier clase”* (En referencia al sistema de castas de la India).¹⁶
- *“Para cubrir mis necesidades básicas dependeré de otros.”*¹⁷

¹⁶Dōgen -volveremos a señalarlo en el apartado 3- hará alusión a esto en el *Shuryō Shingi* [ESh] -Regulaciones para la Sala de Lectura- cuando dijo: *“Simplemente recordad las palabras del Buddha: ‘Cuando los cuatro ríos entran en el océano dejan de tener sus nombres originales; cuando los que proceden de las cuatro castas abandonan sus hogares para hacerse monjes, a todos se les llama el clan Shakya.’* (Dōgen, *Eihei Shingi*, p. 112)

¹⁷ Las referencias a la pobreza del monje son diversas en la obra de Dōgen. En el *Shuryō Shingi* [ESh] recuerda cómo Mahakasyapa renunció a su inmensa riqueza familiar para toda la vida, y en el *Chiji Shingi* [ESh] -Directrices Puras para los Administradores del Templo- advierte a los

- *“Mi porte debe ser diferente” (en referencia a la presencia y la actitud de serena elegancia, calma y dignidad con la que debe estar en todos los lugares)*
- *“¿Censuraré mi propia conducta cuando no sea virtuosa?”*
- *“¿Censurarán mis compañeros monjes mi conducta cuando no sea virtuosa?”*
- *“Debo apartarme de todo aquello, sean objetos o personas, que me resultepreciado y placentero.”*
- *“Soy completamente responsable de mi karma.”*
- *“¿A qué estoy dedicando mis noches y mis días?”*
- *“¿Me deleitan las cabañas vacías?”*
- *“¿He logrado alguna distinción suprahumana en conocimiento y visión que merezcan los nobles de la que, en mis últimos días, interrogado por mis compañeros monjes, no haya de avergonzarme?”*

¡He ahí una lista de los quebraderos de cabeza que aguardan a quienes deseen vestir los hábitos de monje budista! A pesar de ello, muy pronto encontramos una exposición de razones por las que preferir la vida monástica a la laica. Así, en el *Upāli Sutta* (10:99) se dice *“La vida en el hogar familiar es tumultuosa y polvorienta; la vida del que abandona es abierta. No es fácil, mientras se vive en la casa, llevar la vida espiritual completamente perfecta y pura como la cáscara de una concha pulida.”* (AN, p.1478)¹⁸. En AN 10:41, el padre de familia Tapussa le dice a Ananda que a los laicos, acostumbrados al goce de los placeres sensuales, *“la renunciación nos parece un precipicio”*¹⁹, y que es la *“línea divisoria entre la multitud y los monjes”*.²⁰

En la sección *Bojjhargasamyutta* (*Discursos conectados sobre los factores de la iluminación*) del SN, el venerable Udāyî comentó al Bienaventurado:

“Es maravilloso lo mucho que me ayudó mi devoción por el Bienaventurado. Cuando yo era un cabeza de familia, no me preocupaban el Dharma ni la Sangha, pero al considerar mi devoción por el Bienaventurado, mi sentimiento de vergüenza y mi miedo a hacer el mal, salí de mi hogar para vivir la vida sin hogar.” [SN 46-30]

administradores que, *“habiendo abandonado la fama y la ganancia y dejado atrás tu tierra, considera el oro como si fuera excremento...”* (Dōgen, *Eihei Shingi*, p. 156)

¹⁸ Este fragmento es repetido en MN 27.12 y MN 51.13.

¹⁹ Explica Kwon (2007) que el ideograma chino de *“shukke”* significa “abandonar el hogar”, pero que también puede significar “renunciación”, y añade que “a menudo, cuando la gente oye esta palabra se estremecen y piensan ‘yo nunca podría dejar el mundo atrás’” (sin pág., al tratarse de lectura digital).

²⁰ Encontré muy interesante la nota que Bikkhu Bodhi dedica a este fragmento del *sutta*, al señalar que en la versión canónica del AN la renunciación (*nekkhama*, p.) se interpreta como “salir del hogar” (pabbajjā, p.) para *entrar en la vida sin hogar*, y añade a continuación: *“Pero el texto parece entender la renunciación como una cualidad interna, identificada implícitamente con el firme logro del primer jhāna.”* (B. Bodhi, AN, p.1832).

Esa es la perspectiva de un practicante acerca de la causa de su decisión para abandonar el hogar. La del propio Shakyamuni sobre la finalidad de ese abandono es distinta en cuanto a su expresión:

“Bhikkus, quienes que en el pasado correctamente abandonaron su hogar para entrar en la vida sin hogar, todos lo hicieron con la finalidad de comprender la realidad de las Cuatro Nobles Verdades. Quienes en el futuro correctamente abandonen su hogar... Quienes en el presente correctamente abandonan su hogar...”.[SN 56-3]

En algunos lugares del amplísimo y frondoso paisaje de los *suttas*, encontramos a cabezas de familia que, si bien asumen que no pueden o no quieren abandonar el hogar, se declaran seguidores laicos del Maestro, y le ruegan que no los excluya de sus enseñanzas. Especialmente significativo es el contenido de uno de los discursos “conectados con la entrada en la corriente” (*Sotāpattisamyutta*), donde dos brahmanes cabeza de familia, tras confesar la mundanidad de sus actitudes vitales, dicen lo siguiente: “*Maestro Gautama, dado que tenemos estos deseos mundanos y estas esperanzas como padres de familia, te rogamos que nos enseñes el Dharma de tal manera que podamos seguir viviendo en un hogar lleno de niños.*” Y entonces el Bienaventurado, con un lenguaje sencillo y directo, les instruye acerca de siete de los diez cursos de acción perjudicial, instándoles a no incurrir en ellos del mismo modo que no querrían que otros los ejercieran sobre ello. Estas enseñanzas bien pueden ser consideradas como el origen de lo que siglos después serán preceptos como los *bosatsu kai*.

En el *Anangana Sutta* [MN 5.32], Sariputta explica a los monjes que “*hay personas que carecen de fe y han abandonado el hogar solo para buscar un medio de subsistencia*”, y las describe con una larga serie de características, a cual más deshonrosa para un monje: “*fraudulentas, falsas, traicioneras, arrogantes, vacías, vanidosas, mal habladas, lenguaraces, sin control de sus facultades sensoriales, inmoderadas en el comer, que no practican la atención, sin interés por la meditación, perezosas, sin plena conciencia, faltos de concentración, con mentes extraviadas, carentes de sabiduría, bocazas*”²¹. Esta “fauna” sin duda entra dentro de lo que Dōgen llamará milenio y medio después “falsos abandonadores del hogar”. En relación con la pureza de la motivación, es interesante una alusión en el *Ratthapāla Sutta* [MN 82], donde el Rey Koravya dice que la gente abandona el hogar para iniciar una vida sin hogar cuando han perdido la juventud, la salud, la riqueza o a los suyos, pero el venerable Ratthapāla le explica que no es así, que quienes abandonan el hogar lo hacen porque han escuchado y comprendido las características de la realidad samsárica.

²¹ En el *Denkōroku*, en su *teisho* sobre Rahulata (16º Ancestro de la India) Keizan Yōkin señala que muchos maestros han advertido del peligro que supone ingresar en la corriente pura del monacato “*sin modestia ni conciencia alguna y aceptar sin comprensión ni discriminación las limosnas que ofrecen los fieles*”. Y añade: “*Estos monjes deberían estar completamente avergonzados. Cuando un monje renuncia a su hogar y entra en la Vía, su morada ya no le pertenece, tampoco es suyo el alimento que se lleva a la boca ni el ropaje que le cubre y ni siquiera puede usar en beneficio propio ni una gota de agua ni una brizna de hierba*”. (p.160)

También en el *Kandaraka Sutta* [MN 51:4] el laico Pessa se dirige al Buddha y le dice “Pues, venerable Señor, nosotros los laicos que vestimos de blanco también permanecemos de vez en cuando con nuestras mentes bien establecidas en estos cuatro soportes de la atención plena”. Esta referencia conecta con el sempiterno asunto de la diferencia entre laicos y monjes en cuanto a las posibilidades de alcanzar la iluminación de unos y otros, un tema crucial en la obra de Dōgen, como veremos luego.

En *Mahāvachchagota Sutta* [MN 73:9] el Buddha afirma que un laico célibe puede alcanzar el *Nirvana* (uno que no retorna, y ha eliminado el deseo sensual). En el *Anāthapindikovāda Sutta* [MN 143:15], Sāriputta ofrece al laico padre de familia Anāthapindika una serie de consejos acerca de cómo debe practicar el completo desapego en el camino del Dharma. Anāthapindika no esperaba semejante enseñanza, y Sāriputta le aclara que la enseñanza que acaba de darle no es para laicos, sino solo para monjes. El traductor, Bhikku Bodhi, explica en una nota a este fragmento que una enseñanza como ésta, sobre el desapego completo, no habría sido apropiada para quienes permanecen en la vida laica con responsabilidades familiares.

2.2. Aceptación y ordenación de monjes en el *Vinaya Pitaka*²²

Dentro del *Vinaya Piṭaka*, las *khandhakas* (Colecciones), forman la segunda porción principal, detrás del *Sutta Vibhanga* (donde está la mayor parte de lo relacionado con las reglas del código de conducta monástica *Pātimokkha*²³) y antes del *Parivara* (una síntesis y guía de estudio de lo anterior). Hay 22 *khandhakas* en total, y la “Ordenación” es uno de ellos. Al igual que pasó con muchos otros aspectos del *Vinaya*, los procedimientos para la ordenación de monjes fueron cambiando a lo largo del tiempo. Se pueden distinguir tres etapas principales en su desarrollo. En la primera, durante los primeros años de predicación del Buddha Shakyamuni, cuando un aspirante pedía unirse a la Comunidad del Buddha bastaba con que el Buddha diese su aprobación, siempre precedida de la comprobación de que los padres del aspirante habían dado su consentimiento para que abandonase el hogar.

Una segunda etapa se produjo a medida que la comunidad fue creciendo y el Buddha envió a sus monjes discípulos por caminos distintos para difundir la enseñanza. Cuando estos monjes inspiraban en otros el deseo de unirse a la

²² Para este apartado me he basado en lo expuesto por Thānissaro Bhikkhu en su traducción comentada del *Vinaya Pitaka* (*The Buddhist Monastic Code. The Pātimokkha Rules*).

²³ Normalmente el término *Pātimokkha* evoca un rígido código de reglas de conducta, pero me resultó muy interesante averiguar en el *Visuddhimagga* la etimología de la palabra. La virtud del código radica en que “libera” (*mokkheti*, p.) a aquél que lo protege (*pati*, p.), a quien lo guarda. Es decir, cumplir las reglas no nos limita, sino que nos hace mas libres (Buddaghosa, p.19). No obstante, hay otras dos interpretaciones del significado del prefijo pali *pāti* (*prāti* en sán.), como las recogidas por Tsonawa Serab Sangpo, maestro Vinaya Kadampa. Según éstas, podríamos entender que se trata de “reglas para liberación *individual*” o bien “reglas para la *primera* liberación” (ver nota #683 de la traducción del *Bodhisattvabhumi* de Asanga a cargo de A.B. Engle, p. 240).

Comunidad, tenían que llevar a los solicitantes ante el Buddha para que éste los aceptase. Pero esto suponía a menudo grandes dificultades, por el estado de los caminos y las grandes distancias que había que recorrer a pie, de modo que el Buddha permitió que determinados discípulos pudieran aceptar a los solicitantes por su cuenta, utilizando la fórmula de la Toma del Triple Refugio.

En la tercera etapa, cuando el Buddha vio cómo el tamaño y la complejidad interna de la Comunidad requería una organización más formal de ésta, suprimió la Toma del Triple Refugio como fórmula de aceptación y lo reemplazó con una transacción comunitaria formal, usando una moción y tres proclamaciones. Y todavía continuarían surgiendo nuevas reglas y procedimientos que regían la ordenación, como respuesta a determinados acontecimientos registrados en el Canon.

La ordenación se dividía en dos partes: “salida del hogar” (*pabbajja*) y “aceptación completa” (*upasampada*). La salida del hogar ha sido tratada tradicionalmente como un requisito previo para la aceptación completa, pero nada en el Canon Pali indica que fuese necesario. La salida significaba que uno dejaba la vida hogareña para comenzar una vida sin hogar, convirtiéndose en un novicio (*sāmaṇera*²⁴). Después de afeitarse la cabeza, el novicio que abandonaba el hogar se ponía la túnica ocre, tomaba refugio en la Triple Joya, y se comprometía a cumplir los diez preceptos. La toma de refugio no era cosa exclusiva de futuros monjes. En numerosas partes del *Sutta Pitaka* encontramos en boca de laicos la fórmula “Acudo para refugio al Maestro Gautama, al Dharma y a la Sangha de monjes, y desde hoy ruego al Maestro Gautama que me considere un seguidor laico que ha acudido a él para refugio de por vida”. En la aceptación completa, el novicio se convertía en monje de pleno derecho (*bhikkhu*) para vivir en afiliación dentro de la Sangha. Los laicos también tomaban refugio, no como paso previo para la aceptación posterior como monjes, sino como muestra de adhesión a las enseñanzas del Buddha.

El Canon y los comentarios especificaban una detallada casuística en relación con las condiciones requeridas para los aspirantes y los motivos de exclusión y revocación, tanto de las condiciones de novicio como de monje. Escapa al alcance de nuestro trabajo un tratamiento en profundidad de estas cuestiones, pero me parece oportuno indicar que el primero de los motivos de exclusión de aspirantes a novicio era el tener obligaciones familiares. En esta categoría se incluye a) todo hijo a quien sus padres no han dado el permiso²⁵, b) toda persona que esté al servicio del rey (gobierno), y c) quienes tengan deudas económicas derivadas de su situación familiar o laboral.

²⁴ Este término fue tomado de los sramanes, renunciantes, que fueron anteriores al budismo y al hinduismo (Comunicación del maestro Dokushô).

²⁵ Keizan Jōkin cuenta en el *Denkōroku* cómo al 17º Ancestro, Sanghanandi, sus padres no le permitieron que abandonase el hogar, pues apenas tenía siete años cuando pidió permiso, pero aceptaron que “renunciase al hogar” y viviese como si fuera un monje aunque estuviese en palacio. Pero a Sanghanandi le atormentaba la pregunta constante de ¿cómo puedo ser monje si sigo viviendo en el palacio real? Retomaremos este caso al analizar el contenido del fascículo *Shukke-kudoku*.

Una vez se le concedía la salida del hogar, todo novicio quedaba bajo la supervisión de un preceptor, que debía ser un monje con determinadas características y experiencia. A la hora de la ceremonia de aceptación completa con la que se materializaba la ordenación, ésta no podía ser oficiada por un monje con menos de diez años desde su propia ordenación. El *Vinaya* regula hasta el más mínimo detalle todo lo relacionado con el período de noviciado, las características y deberes del preceptor y todo tipo de cuestiones relacionadas con faltas, exclusiones, reingresos, conversiones, etcétera, lo cual nos da una idea de lo crucial que era el procedimiento para admitir la “salida del hogar” y la posterior aceptación como monje de la *sangha*.

2.3. Antecedentes de *shukke* en China y Japón antes de Dōgen

No tenemos espacio para entrar en la historia de cómo desde el siglo V el *Dharmaguptaka Vinaya*, el *Vinaya de Cuatro Partes*, “ganó la partida” frente a las otras tres versiones del código *vinaya* disponibles en los primeros siglos de budismo chino (el *Sarvastivada Vinaya*, de diez secciones, el *Mahasasika Vinaya*, de cinco y el *Mahasanghika Vinaya*). Lo que nos interesa señalar aquí es, siquiera a grandes rasgos, el panorama que encontró Dōgen en materia de ordenación y preceptos. Según Poceski (2006)²⁶ bajo la dinastía Tang, para convertirse en auténtico monje uno tenía que recibir ordenación de acuerdo con el *Vinaya*. Las ordenaciones estaban sancionadas y controladas por el Estado, que se apropió del derecho a decidir quién podría unirse a la orden monástica. En teoría, además de recibir la ordenación, también se esperaba de los monjes que poseyeran una motivación religiosa adecuada y que llevaran una vida piadosa gobernada por reglas y costumbres monásticas. Poceski (2006, p.27). Es muy interesante para nuestro trabajo el análisis que hace este autor sobre el texto de las *Admoniciones* de Guixan Lingyou (jp. Isan Reiyu)²⁷ (771-853), en particular cuando este maestro chan explicaba las razones correctas para “abandonar el hogar” y convertirse en monje:

“Aquellos que han abandonado el hogar, después de haber partido en la dirección trascendental, difieren de los laicos en sus mentes y en su apariencia externa. Son la causa de que la semilla de la santidad

²⁶ En su excelente estudio sobre el manual de Guixan, Poceski (2006) concluye que la disciplina monástica y la práctica chan eran percibidas como dos aspectos complementarios de un sistema religioso comprensivo. Cada uno de esos aspectos atendía a una faceta particular de la vida religiosa, y ambos formaban una visión integrada de un camino progresivo de práctica y realización. Y explica: “A nivel de la comunidad, la disciplina monástica proporcionaba un contexto institucional para la búsqueda del despertar espiritual. A nivel personal, la observancia ética alimentaba actitudes que reforzaban los compromisos religiosos y sostenían el cultivo espiritual” (id., p.20).

²⁷ Con esas admoniciones, al mostrar su preocupación por cómo deben entenderse los preceptos, Guixan Lingyou (Isan Reiyu) prueba ser un fiel discípulo de su maestro. Éste no fue otro que Baizhang (Hyakujō Ekai), el más destacado sucesor de Mazu e instaurador de las reglas puras para la práctica de los monasterios chan. La contribución de Baizhang, en la medida en que reguló las actividades para la producción de alimentos y el autoabastecimiento de los monasterios, marcaron un hito crucial de separación respecto al modelo mendicante del *vinaya*.

[es decir, la semilla de la budeidad] siga floreciendo y hacen temblar de miedo a los ejércitos de Mara.”

Estos dos últimos elementos (santidad y miedo en Mara) serán dos de las muchas razones -ya lo veremos más adelante al analizar el *Shukke-kudoku*- en que, según Dōgen, está basado el mérito de abandonar el hogar. En un libro con el provocador título *¿Estuvo Dōgen en China?*, Heine hace afirmaciones que cuestionan algunos puntos de la versión “oficial” del Zen Sōtō sobre la experiencia de Dōgen. Se pregunta Heine, por ejemplo, cómo es posible que Dōgen, conociendo las reglas de los monasterios chinos, no se preparara para su viaje igual que hizo Myozen. También se lo preguntaba el maestro Dokushō: “¿por qué no fue Dōgen a Nara para recibir [los preceptos completos²⁸] como había hecho Myozen?”. Y explica el maestro:

“No puede haber otra razón que la de una actitud purista, una fuerte determinación, que le impidió conformarse a una convención que, al parecer, tenía para él poca importancia. Una actitud tal ya había quedado bien demostrada en su inquebrantable búsqueda de la respuesta final a su duda.” (2011, p.65)

Llegar a China sin los preceptos completos significaba que, como novicio, Dōgen apenas estaría por encima de esos practicantes itinerantes e irregulares que iban de templo en templo. Una vez que Dōgen alcanzó puerto en China, en abril de 1223, hubo de esperar tres meses para poder desembarcar e iniciar su periplo. Heine se pregunta cómo y por qué, con el retiro de verano ya comenzado, fue aceptado en el monasterio de la Montaña Tiantong. Quizá su aceptación -especula Heine- fue debida a la intercesión de Myozen o a una petición presentada por Dōgen.²⁹ En el *Hokyo-ki*, Dōgen cuenta que Rujing (jp. Nyojo) le aseguró que la tradición de preceptos de bodhisattva era la correcta³⁰.

²⁸ Con estos “preceptos completos” que Myozen sí había tomado en el monasterio Todai-ji, en Nara, antes de ir a China, y que Dōgen no había tomado, Heine y el maestro Dokushō se están refiriendo al *Pātimokkha* del *Vinaya* (227 en total, en su origen Theravada, 250 en China). Dōgen sólo se ordenó con el conjunto de preceptos mahayana implantado por Saicho en la escuela Tendai, donde se conocían como *Endon-kai* (preceptos perfectos e inmediatos) (Okumura, 2004, p.1). Los *Endon-kai* constaban de los tres preceptos puros (*junkōkai*), los diez preceptos principales (*jūjūkinkai*) más los cuarenta y ocho preceptos secundarios (*shijūhachikyōkai*) recogidos en el sutra *Fangwang jin* (*Bonmōkyō* en jp., *Brahmajala Sutra* en sán., probablemente compuesto en China en el s.V).

²⁹ Recordemos que en el Japón de finales del siglo XI había tres conjuntos de preceptos distintos para la ordenación de monjes budistas. La escuela Tendai utilizaba un conjunto de preceptos Mahayana o de bodhisattva. Por su parte, Eisai, fiel a lo que encontró en el *vinaya* chino, fomentó el conjunto de 250 reglas *Pātimokkha*. En el otro extremo, la escuela Daruma con Nonin donde directamente se descartaba cualquier conjunto de preceptos como de obligada recepción ceremonial. A este abanico se sumará años después la propuesta de Dōgen, que instaura su escueto conjunto de dieciséis preceptos. Como decíamos, Dōgen sólo había recibido preceptos mahayana en la escuela Tendai fundada por Saicho, de quien se puede decir que alteró decisivamente el curso evolutivo del budismo en Japón al rechazar las ordenaciones *vinaya* en favor de rituales basados solo en preceptos Mahayana. Según Bodiford (2005a), Saicho implícitamente obvió cualquier distinción entre laicos y clero en la medida en que los preceptos de bodhisattva no admitían tal distinción.

³⁰ Y así lo repetirá en el *Jukai* (ver nota 12).

No sabemos si eso fue lo que convenció a Dōgen de que debía olvidarse de seguir procedimientos *vinaya* al regresar a Japón, pero el caso es que Dōgen fraguó en su mente la idea de un conjunto de preceptos lo más sucinto posible. ¿Con qué intención? Kagamishima -citado por Heine- dijo que Dōgen elaboró la versión de dieciséis preceptos para simplificar el sistema establecido y marcar distancias con la hegemónica escuela Tendai de Japón. No sabemos si los dieciséis preceptos son el resultado de una innovación de Dōgen, o si él tomó este conjunto inspirado en otra fuente. Dōgen afirmó en el epílogo del *Busso shoden bosatsukai saho* que la ceremonia de ordenación que describe ahí es exactamente la misma que la que Rujing condujo en 1225 cuando le administró los preceptos a él mismo. Pero la fiabilidad de esta afirmación, según Heine, es dudosa porque, aparte de los cincuenta y ocho preceptos procedentes del *Fanwang Jing*, no había otra tradición de preceptos abreviados en China.³¹

Para Foulk (2006) Dōgen no se presenta como autor de un conjunto de reglas monásticas Zen, sino como transmisor e intérprete autorizado de reglas, principios y procedimientos sagrados “*que había estudiado, sobre los que le habían instruido y/o de los que había sido testigo en la práctica real de los grandes monasterios de la China Song*” (id., pp.139-140). Dōgen promovió esas reglas sobre la base de que habían sido promulgadas por el Buddha Shakyamuni (en el caso de los textos *vinaya*) y por el ancestro chan Baizhang (en el caso de las reglas puras o *shingi*). Foulk (id.) señala que casi todos los textos de Dōgen que hablan de reglas monásticas son comentarios al *Chanyuan qinggui*³² (jp. *Zen'en Shingi*, Reglas Puras del Zen) -escrito en 1103 por Changlu Zongze (jp. Chōro Shūjaku) - y a trabajos derivados de la tradición *vinaya* (ibid.).³³

³¹ En una nota final del capítulo seis del *Hokyo-ki*, el maestro Dokushō (2011, p. 195) explica el origen escritural de los desacuerdos sobre el contenido de los preceptos de bodhisattva, preceptos que, en última instancia siempre pueden ser categorizados en función de que estén orientados hacia a) la evitación del mal, b) la realización del bien o c) la dedicación al beneficio de todos los seres. De ahí que puedan entenderse como extensiones de los tres preceptos puros (*sanjukōkai*). Éstos tres, precedidos por los preceptos de toma de los tres refugios (*junkōkai*) y seguidos por los diez preceptos solemnes o principales (*jūjūkinkai*), formarán el conjunto de dieciséis preceptos que instauró Dōgen y que seguimos en nuestra tradición. De manera que, desde Dōgen, cuando en el Zen Sōtō hablamos de los preceptos de bodhisattva (*Bosatsu kai*, o también *Busso-shoden-bosatsu-kai* -los preceptos de Bodhisattva correctamente transmitidos por Buddhas y Ancestros-) nos referimos al conjunto formado por *junkōkai*, *sanjukōkai* y *jūjūkinkai*. Las tres categorías de preceptos señaladas son herederas de la clasificación propuesta por Asanga en el *Bodhisattvabhūmi*, donde la moralidad del bodhisattva se divide en: a) moralidad de restricción (entendida como prohibición de determinadas conductas); b) moralidad de adquisición de cualidades virtuosas o beneficiosas; y c) moralidad dirigida a procurar el bien de todos los seres. La primera categoría tiene que ver con el código *vinaya* o “moralidad theravada”, mientras que la segunda y la tercera representan propiamente la “moralidad mahayana”.

³² El fascículo Uno del *Chanyuan qinggui*, titulado “*Recepción de los Preceptos*”, comienza con unas palabras que Dōgen repetirá muchas veces después: “*Todos los Buddhas de los tres tiempos dicen que uno debe abandonar el hogar y unirse a una orden monástica para realizar la budeidad*”.

³³ Dōgen hace referencia al *Chanyuan qinggui* hasta en nueve fascículos distintos en el *Shōbōgenzō* -incluidos los que analizaremos con más profundidad a continuación, *Shukke* y *Shukke-Kudoku*.

3. DŌGEN Y SHUKKE

3.1. *Shukke* en el contexto general del *Shōbōgenzō*

La visión de Dōgen sobre el abandono de la vida familiar ofrecida en el *Shōbōgenzō* se concentra, en los fascículos “*Shukke*” y “*Shukke-kodoku*”, numerados como 83 y 86 respectivamente en la versión del *Shōbōgenzō* de 95 fascículos. Fueron escritos en 1246 (*Shukke*) y 1255 (*Shukke-kodoku*), este último dos años después de la muerte de Dōgen. Se supone que en sus últimos años de vida Dōgen quiso extenderse en algunas de las cosas que explicó en 1246 pero dejó inconcluso el capítulo, siendo su sucesor, Koun Ejo, quien finalmente completara la edición del texto una vez fallecido el maestro. Para comprender la visión de Dōgen sobre nuestro tema, es necesario tener en cuenta el modo en que habló de *shukke* en un capítulo anterior (73), el *Sanjushichi-bon-bodai-bunpo*. Como veremos a continuación, lo que Dōgen dice sobre *shukke* en este capítulo, y más aún la forma en que lo dice, difieren bastante de su postura en los capítulos 83 y 86. Ya en el *Bendowa* (escrito en 1231), Dōgen alude a cómo en China hombres y mujeres laicos de diversas ocupaciones aspiran y a veces alcanzan la iluminación. Cuenta la historia de un oficial chino de alta graduación que practicó *zazen* cuando sus obligaciones oficiales lo permitían, y alcanzó a clarificar la mente, y explica:

“Esta práctica y experiencia [sentarse en zazen y experimentar y entrar en la verdad del Ancestro Budista] depende solo de si la voluntad está o no presente; no depende de si el cuerpo abandona o permanece en el hogar. (...) Aquellos que piensan que los asuntos mundanos obstaculizan el Dharma del Buddha solo conocen que no hay Dharma del Buddha en el mundo; no saben que no hay dharmas mundanos en el estado del Buddha. (...) [Tanto las clases militares como las literarias están decididas a practicar zazen y aprender la verdad. Aquellos que se deciden a ello, en muchos casos, clarificarán sin duda el estado de la mente. Por tanto, se puede deducir que los asuntos mundanos no obstaculizan el Dharma del Buddha.” (SH, pp. 47-48)

Es decir, en 1231 Dōgen negaba que las actividades mundanas hicieran imposible la iluminación, explicando que ésta no tiene nada que ver con estar ordenado como monje o no, sino con tener o no la fuerza de voluntad apropiada. Andar enredado con las cosas del mundo constituye un obstáculo para la iluminación, aunque no es insalvable. Todavía en 1240 encontramos a un Dōgen que respalda cierta equiparación entre monjes y laicos, como muestra el fascículo *Raihai-Tokuzui* proclamado ese año, donde dice lo siguiente:

En la China de los Song llaman “cabezas de familia” a los varones que no han renunciado al mundo familiar y social. Algunos están casados y tienen viviendas. Otros permanecen célibes. Aunque viven en un denso bosque de sufrimiento, si uno de ellos alcanza la iluminación, los monjes peregrinos deben acudir a él para mostrarle respeto y pedirle instrucciones, de la misma forma que lo harían si se tratara de un monje que ha renunciado al mundo. Y lo mismo tendrían que hacer

si se tratara de una mujer o de un animal.” (en SH, traducción del maestro Dokushō, p.126).

Pero en 1244 la posición de Dōgen sobre *shukke* muestra ya signos evidentes de un notable cambio discursivo³⁴. En el fascículo *Gyoji*, uno de los más extensos y densos del *Shōbōgenzō* escritos ese año, dice lo siguiente:

“No tengas en consideración tu propio cuerpo y tu vida. No te adhieras al amor, que es más tonto que aquello de los pájaros y las bestias: aunque sintieras amor y apego, no permanecerá contigo durante largos años. No te quedes satisfecho por depender de la situación familiar, la cual es igual que la basura: incluso si te quedas satisfecho con ésta, al final no disfrutarás de una vida tranquila. Los ancestros budistas de edad eran sabios: todos abandonaron los siete tesoros y miles de hijos; rápidamente renunciaron a palacios preciosos y edificios lacados de rojo, viéndolos iguales que a escupitajos y lágrimas, o viéndolos iguales que a porquería y tierra.” (SH, vol.)

Dōgen dedicó casi ocho páginas de las veintidós del *Sanjushichi-bon-bodai-bunpo* a una de las ramas del sendero óctuple: la acción correcta. Dōgen inició este apartado con la frase *“La acción correcta como una rama del camino es abandonar la vida familiar y practicar la verdad. Es adentrarse en las montañas y ganar experiencia.”* Con esta equiparación entre *samma kammanta* (acción correcta) y *shukke* Dōgen deja bien claro que, desde el punto de vista del sendero budista, el comportamiento correcto es hacerse monje. En el *Sanjushichi-bon-bodai-bunpo* Dōgen se pregunta *“¿Cómo puede la gente que no es capaz de abandonar la vida familiar alcanzar la posición de un Buddha?”*. Y al igual que hizo doce años antes, responde a esa pregunta aludiendo a lo que ocurría en China, pero en esta ocasión en un sentido diametralmente opuesto:

“[D]urante los últimos doscientos o trescientos años en el gran reino de Song, las personas que se llaman a sí mismas sacerdotes de la escuela Zen han dicho habitualmente ‘la búsqueda de la verdad de un hombre laico y la búsqueda de la verdad de uno que ha

³⁴ Algunos biógrafos de Dōgen sugieren cierto desencanto con la situación social como posible causa del cambio de postura de Dōgen, Thomas Cleary (1992, p.35) afirmaba lo siguiente:

“Si bien el aparente giro completo que Dōgen realizó sobre esta cuestión estaba indudablemente relacionado con sus experiencias y percepciones de la mentalidad y la tendencia de la época, también es útil considerar el valor simbólico de ‘hogar’ como ‘apego’ en el contraste entre los adjetivos laico (“en el hogar”) y monástico (“el que abandona el hogar”). Más allá de los problemas específicos de su tiempo, Dōgen también estaba abordando la necesidad perenne de quien busca la iluminación, a saber, la de elevarse sobre los apegos convencionales y de experimentar la consciencia sin las limitaciones del sesgo subjetivo personal.”

Al explicar este giro en el planteamiento sobre *shukke*, Kim (id., p.47) también sugiere cierto pesimismo en un Dōgen decepcionado por el curso que seguía la sociedad japonesa de su época: *“Tristemente, Dōgen debió darse cuenta de que su ideal de monasticismo universal era impracticable en el mundo convencional. Tal vez de un modo algo pesimista, se vió cada vez más atraído por la idea de una comunidad de unos pocos elegidos para lograr su visión utópica.”*

abandonado la vida familiar es justamente la misma'. Son una tribu de gente que se han convertido en perros, con el único propósito de hacer de la porquería y la orina de la gente laica su comida y su bebida. (...) Los monjes que dicen tales palabras son Devadattas... producen una charla infantil y demente... Son deplorables... nunca han visto la gran verdad de los ancestros budistas ni en sueños..."

En el *Sanjushichi-bon-bodai-bunpo*, Dōgen se pronuncia con total claridad:

- “Ninguna persona laica ha realizado jamás la verdad”.
- “Claramente, el estado de una persona laica no es un lugar donde more el Dharma del Buddha”.
- “Una vez que el Dharma del Buddha ha alcanzado los ojos y los oídos de una persona, esta se esfuerza en abandonar la vida familiar.”

Esta última afirmación se repite con otras palabras que debemos resaltar: “Cuando llegamos a la verdad, inevitablemente abandonamos la vida familiar.” Resonando con las palabras de Dōgen en este punto, debemos recordar las del maestro Dokushō cuando dijo que “[l]a práctica real del Dharma nos conduce también naturalmente a la renuncia al mundo”, un mundo en el que hoy, en pleno siglo XXI, la “renuncia” no es precisamente un *trending topic*, sino que “es concebida como una locura, como una actitud decimonónica, propia de santones y de personas débiles” (2012, p.180-181).

3.2. Los fascículos *Shukke* (1246) y *Shukke-kudoku* (1255)

El fascículo *Shukke* comienza con la cita “*Todos los Buddhas de los tres tiempos dicen que abandonar la vida familiar es realizar la verdad*”, y a la luz del contenido posterior es evidente que el concepto “abandonar el hogar” se ubica en un contexto de cumplimiento de la disciplina monástica. Considerando el modo en que Dōgen resaltó cómo los ancestros fueron estrictos con el código *vinaya*, y su afirmación de que “a la hora de practicar zazen e indagar la verdad los preceptos son lo principal”, parece claro que *shukke* se equipara aquí con la toma de preceptos. Dōgen resume así el significado de la cita: “*Conócelo claramente: la realización de la verdad de los Buddhas y los ancestros no es otra cosa que su abandono de la vida familiar y recibir los preceptos.*”

“*Ver a los Buddhas y ver a los ancestros es abandonar la vida familiar y recibir los preceptos*”. Aquí “ver a los Buddhas” significa “llegar a la verdad”, o “ser alcanzado por el Dharma del Buddha”, con lo cual la frase no hace sino repetir con otras palabras lo mismo que Dōgen dijo en el *Sanjushichi-bon-bodai-bunpo*: “*Cuando llegamos a la verdad, inevitablemente abandonamos la vida familiar.*” Al interpretar este mismo fragmento, el maestro Kwon (2007) entiende que realización y renunciación son sinónimos, y que “esto es verdad para todo el mundo -todos los Buddhas y bodhisattvas- no solo para quienes están ordenados.”³⁵

³⁵ Y Kwon añade a continuación (id., p.45):

“Es muy importante entender la relación entre renunciación y realización. La renunciación es la esencia de los dharmas porque a través de la renunciación

Shukke-kudoku es una versión mucho más extensa y argumentativamente más profunda del fascículo *Shukke*. Si éste último tiene poco más de cuatro páginas, *Shukke-kudoku* alcanza las veinticinco. Mientras que en *Shukke* hay solo cuatro exhortaciones específicas de Dōgen hacia sus discípulos del tipo “recuerda” o “conoce”, en *Shukke-kudoku* superan la docena. Si en *Shukke* había solo cinco fuentes o referencias como puntos de apoyo argumental, en *Shukke-kudoku* este tipo de referencias supera la veintena, incluidas las cinco de *Shukke*, que se repiten pero en algún caso con mayor profundidad en la interpretación de las mismas. Es decir, Dōgen puso toda la carne en el asador al reescribir el capítulo sobre el mérito de abandonar el hogar.

Dōgen abre el fascículo citando a Nagarjuna, de quien recoge la pregunta “¿por qué es necesario basarse en los preceptos de aquellos que han abandonado la vida familiar?” Y al responder ofrece las dos primeras razones de las muchas que irá desgranando a lo largo del texto: “*cuando abandonamos la vida familiar, cumplir los preceptos y practicar la verdad es muy fácil*” y “*hace la mente indivisa, para que no haya mente ni preocupación*”. Los laicos lo tienen mucho más difícil dadas sus ocupaciones y preocupaciones mundanas, pero no imposible.

Para Dōgen, “*el incumplir los preceptos habiendo abandonado la vida familiar es mejor que mantenerlos como una persona laica, puesto que con los preceptos de una persona laica no realizamos la liberación*”. “*La virtud de abandonar la vida familiar es indestructible*”. Además, “*en general, la naturaleza inherente de abandonar la vida familiar es ‘tener compasión por todos los seres vivos como si fueran bebés’*”. Estas palabras de Dōgen y las inmediatamente precedentes del Buddha Shakyamuni se acoplan en perfecta consonancia con las que proclamó varios años antes en el *Sanjushichi-bon-bodai-bunpo*, cuando equiparó *samma kammanta* (acción correcta) y *shukke* con la frase “*La acción correcta como una rama del camino es abandonar la vida familiar y practicar la verdad*”.

Más adelante en el capítulo, Dōgen habla de tres ancestros de la India: Upagupta (4^o), Dhritakha (5^o) y Samghanandi (17^o). Los dos primeros protagonizan un diálogo muy revelador sobre el significado de *shukke*. Upagupta le pregunta a Dhritakha: “*¿Abandonarás la vida familiar con el cuerpo o con la mente?*” La respuesta de Dhritakha, que le valió para que Upagupta lo aceptara y ordenara como monje, nos muestra una dimensión de *shukke* que no debemos olvidar: mi cuerpo y mi mente -viene a decir Dhritakha- no pintan nada aquí, porque quien abandona el hogar lo hace porque carece de un “mi” o de un “mío”. Uno no puede evitar que este retirar de la escena a *mi* cuerpo y a *mi* mente en el momento de *shukke* recuerde, siquiera fugazmente, al *shinjin datsuraku* sobre

soltamos las condiciones dualistas y las fuertes ideas del yo que nos separan de la realidad. Esto es exactamente a lo que estamos renunciando. Y más adelante: “Por lo tanto, en el momento de la renunciación tienes que morir y rendirte. Y eso es la ordenación. No hay otra manera. Tienes que renunciar.”

El maestro Dokushō (2012, p.182) expresa con otras palabras la misma idea: “*Renunciar al mundo significa, pues, darse cuenta de que no poseemos ni podemos poseer nada del mundo, ni siquiera la vida: ¡somos el mundo! ¡somos la vida!*”

el que Dōgen levanta su edificio de práctica meditativa. “La verdad de que abandonar la vida familiar está más allá de ‘mí’ y ‘lo mío’ es así”, nos dice Dōgen, y “por eso puede ser el método de los Buddhas”.

El caso del ancestro Samghanandi le sirve a Dōgen para ilustrar un asunto esencial, a saber, que el auténtico *shukke* exige un desplazamiento físico, un salir del lugar donde transcurre la vida convencional. El niño Samghanandi, hijo del Rey Ratnavyula, quiso ser monje con apenas 7 años de edad y, en una decisión sin duda complicada, sus padres se lo permiten a condición de que permaneciese viviendo en el palacio bajo la enseñanza de su tutor, Zenrita. Según Dōgen, un pensamiento atormentó a Samghanandi a lo largo de los años siguientes: “Mi cuerpo reside en el palacio real. ¿Cómo puede esto llamarse abandonar la vida familiar?” Y finalmente se escapó de palacio y se fue a una cueva, donde años después Rahulata (16º ancestro) lo encontró en *samadhi*.

Dōgen sostiene que si realmente abandonas el hogar, debes hacerlo no solo con la mente, sino también con el cuerpo. Pero esto debe entenderse en el contexto del pensamiento global de Dōgen, y de esa manera alcanzamos su verdadero significado. Así, creemos que como mínimo hay que considerar, en primer lugar, *shinjin ichinyo*, la no dualidad cuerpo/mente, de tal modo que carece de sentido plantear la posibilidad de que se puede realizar un *shukke* parcial, solo de cuerpo o solo de mente. Y en segundo lugar, entiendo que hay que considerar *zazen kai ichinyo*, la no dualidad meditación/preceptos, de tal modo que carece de sentido plantear la posibilidad de una práctica meditativa correcta desligada de la toma de preceptos. Tomando estos y otros elementos conjuntamente, es inevitable llegar a la conclusión de que, para Dōgen, la condición monástica es la única que permite la iluminación. Y aquí no hay lugar para debates sobre cambios doctrinales en el discurso de Dōgen, pues estos principios estaban ya en el *Bendowa* y atraviesan toda su obra, unas veces de un modo más explícito, otras más soterrado, unas con un lenguaje más directo, otras más alegórico.

Al señalar la diferencia entre quienes pretenden realizar la Vía sin salir de su hogar y quienes sí la abandonan, Dōgen afirma que “Aquéllos que están clarificados inevitablemente abandonan la vida familiar”. Justo aquí podemos apreciar otra articulación con el *Sanjushichi-bon-bodai-bunpo*, pues al comentarlo vimos cómo, para Dōgen, el abandono del hogar es consecuencia natural, irremediable y automática de haber sido alcanzado por el Dharma y que, por lo tanto, no hacerlo prueba de modo tajante que uno no lo ha sido realmente. Es decir, querer estar en ambos espacios a la vez es síntoma de confusión, de falta de claridad de la mente.³⁶ Dōgen cita más adelante al maestro chan Línjì Yixuán (jp. Rinzei Gigen), quien hablaba de “verdaderos abandonadores de la vida familiar”, lo cual implica la existencia de “falsos abandonadores”. Los verdaderos son quienes son capaces de intuir -y distinguir- “dónde está la verdadero y dónde lo falso, dónde lo sagrado y dónde lo común”. Los otros, los falsos abandonadores, serían los que “simplemente acaban de abandonar un

³⁶ O como decía Patrul Rimpoché en la cita que recogíamos en la introducción: “Proclamar que podéis practicar el Dharma y la vida mundana al mismo tiempo es como decir que podéis coser con una aguja de dos puntas, poner fuego y agua en el mismo recipiente y cabalgar sobre dos caballos en direcciones opuestas.”

nido y han entrado en otro nido”. En relación con estos “falsos abandonadores”, Dōgen ya lanzó advertencias recogidas tanto en el *Sh. Zuimonki* -una de ellas la hemos indicado más arriba- como en el *Eihei Koroku*:

“Os digo a todos, esforzaos en practicar la Vía y actuad en consecuencia. Con este esfuerzo, todos maduraréis naturalmente. Si pasáis los días simplemente enredados en asuntos humanos, incluso aquí en el monasterio, ¿cómo vais a encontrar tiempo para realizar la Vía?” [EK, 1.85]

“Quienes externamente tienen la apariencia de haber abandonado el hogar pero no poseen la aspiración fuerte, esos no son auténticos abandonadores del hogar. Quienes externamente tienen la apariencia de nobles caballeros [como practicantes laicos] pero actúan como quienes abandonan el hogar, esos son superiores a los que abandonan el hogar.” [Eihei Koroku, 8.5]

4. ¿QUÉ HE APRENDIDO CON ESTA INVESTIGACIÓN?

La diferencia esencial entre monjes y practicantes laicos no es de naturaleza moral, ni siquiera de compromiso o seriedad en la práctica de la Vía. Simplemente se trata de una diferencia en cuanto a mayor o menor adecuación de las condiciones de vida para el estudio y la práctica de la Vía. Las condiciones del monje facilitan el estudio y la práctica, mientras que las condiciones del laico dificultan el estudio y la práctica. No tiene por qué haber una diferencia actitudinal de entrada entre monjes y laicos, pero sí que existe claramente una diferencia en la adecuación de las condiciones de vida, y es en este sentido como deben entenderse las siguientes palabras de Dōgen (*Sh. Zuimonki*, 3-2):

“Los laicos que practican con espíritu de monje o de monja, es decir, que han abandonado el mundo, se liberan del samsara. Los monjes y monjas que practican con espíritu de laico, es decir, aferrados a su cuerpo, a su mente y al mundo, no consiguen liberarse del samsara y tienen doble responsabilidad. Las actitudes entre unos y otros son muy diferentes. A todos les preocupa el mismo problema: liberarse del samsara, realizar la verdadera naturaleza de la Vida y la Muerte. La práctica del Dharma no es difícil, pero realizarla completamente sí es difícil. No relajéis vuestras mentes. Si habéis decidido abandonar el mundo, abandonarlo completamente. Sea como sea, no debéis olvidar que las apelaciones provisionales de ‘monjes, monjas’, ‘laicos, laicas’ no son en absoluto importantes.”

A esta advertencia de que “las apelaciones provisionales de ‘monjes’, ‘monjas’, ‘laicos’, ‘laicas’ no son en absoluto importantes” hemos de añadir la de que, en cualquier aproximación que hagamos a este asunto, no podemos tratar los conceptos de ‘monje’ y ‘laico’ como si fueran categorías permanentes que no hubieran estado sujetas a contingencias diversas a lo largo de los siglos.

Las condiciones de vida y la práctica espiritual de un monje budista o la de un laico en la época del Buddha Shakyamuni, no son iguales a las que tendrían uno u otro en el siglo II en Sri Lanka, en el VIII en China, en el XIII en Japón, en el XX en Japón o en el XXI en España.

En cualquier caso, al relativizar el significado de esos conceptos (“monje” / “laico”) creo que Dōgen abrió la puerta -tal vez sin pretenderlo- a concebir el abandono del hogar como un estado más allá de su concreción en formas de vida monásticas o laicas. En mi opinión, la visión de largo alcance de Dōgen no era la de que cada vez más y más laicos abandonases sus hogares para entrar en cada vez más monasterios y más grandes. Creo que la visión y el proyecto universalista de Dōgen era que cada vez más y más seres humanos condujeran sus vidas, allí donde éstas se desarrollasen, con “disciplina de abandono de hogar”, que es lo mismo que decir “disciplina monástica” pero no implica necesariamente “vivir en un monasterio”. En los términos de Dōgen, conducir la vida con disciplina monástica o de abandono de hogar significa lograr la confluencia, entre otros, de los siguientes elementos:

- Practicar zazen;
- Estudiar la Vía con el cuerpo y con la mente;
- Vivir entregados con devoción al instante, realizando la actividad que el instante requiera con total dedicación, otorgando el carácter de sacralidad a cualquier aspecto de la vida;
- Vivir con absoluto decoro y autocontrol en el comportamiento público y privado;
- Vivir desprendiéndonos de las identificaciones con un cuerpo y una mente;
- Vivir sin el apego a credos, conceptos o identidades de ningún tipo;
- Vivir ayudando a cuantos encontremos en el camino para que logren esto mismo y dejen de sufrir.

A mi modo de ver, cada uno de estos puntos constituye una expresión o manifestación de la naturaleza de Buddha, y esto es lo que significa para Dōgen vivir la vida de monje. Para conseguirlo es necesario un esfuerzo y un compromiso descomunal, al menos en una primera época, hasta que se hace *hábito*. Y todo ello independientemente de vestirlo o no. Un monasterio es simplemente un contexto pensado y organizado para favorecer esa primera época en la que cuesta más trabajo interiorizar el hábito. Para Dōgen, el budismo monástico siempre fue el modelo de budismo a practicar, y el abandono físico del hogar era fundamental porque obviamente era -y sigue siendo hoy- la decisión “estratégica” correcta, dado que coloca al sujeto en las condiciones que, en principio, más facilitan la práctica de la Vía. Además, para Dōgen, abandonar el hogar y convertirse en monje es una consecuencia natural, irremediable y automática del hecho de ser alcanzado por el Dharma. Por lo tanto, para Dōgen,

no abandonar la vida familiar es una prueba irrefutable de que uno no ha sido alcanzado realmente por el Dharma. Por supuesto cabe la posibilidad de que alguien se haga monje sin haber sido realmente alcanzado por el Dharma, por ejemplo, esos sacerdotes zen chinos que denigraba Dōgen en este capítulo, diciendo de ellos *“son así [unos demonios y unos animales] porque nunca han conocido el aprendizaje de la verdad con cuerpo y mente, no aprenden en la práctica, no saben abandonar la vida familiar con cuerpo y mente”*.

Creo que hay algo de osadía adolescente en cualquier intento por analizar el pensamiento de Dōgen, sobretodo cuando quien lo hace es un principiante en la práctica del Zen. Solo alguien que haya logrado una realización como la de Dōgen podría comprender en profundidad la intención de Dōgen, aunque es probable que una persona así hoy día -al igual que Dōgen en su tiempo- estaría más preocupada por enseñar el Dharma a la generación presente que por la interpretación histórica de los escritos de un maestro antiguo. No puede comprender la intención de Dōgen en toda su profundidad quien no ha experimentado un despertar como el de Dōgen, lo cual no impide que quienes no hemos experimentado ese despertar podamos y debamos esforzarnos en mejorar nuestra comprensión del maestro, a sabiendas de que nunca será completa. Pienso que todo practicante sincero de la Vía, sea cual sea su distancia respecto a las cotas de realización alcanzadas por Dōgen, tiene el deber de permitir que el Dharma “resuene” en él/ella, una resonancia que va desde impartir *teishos* con voz -quien legítimamente pueda hacerlo, en tanto maestro/a certificado/a- hasta simplemente encarnar la enseñanza en comportamientos cotidianos concretos, allí donde transcurra la vida de cada uno/a, permitiendo que la mudez de nuestros actos hable por nosotros.

Creo que la visión de Dōgen acerca de *shukke* se mantuvo invariable en lo esencial, es decir, en los principios doctrinales que la sustentaban, aunque la expresión literaria mostrase variaciones e incluso aparentes contradicciones que, en cualquier caso, se disuelven conforme uno toma en consideración más elementos del pensamiento de Dōgen en el análisis. Es decir, cuanto más global y profundo es el abordaje del significado de *shukke* en el Zen Sōtō de Dōgen, cuantas más conexiones hagamos entre *shukke* y otras nociones y principios del Zen de Dōgen, menos cambios o contradicciones se aprecian en el tratamiento del abandono del hogar a lo largo de su obra.

Coincido plenamente con el maestro Dokushō cuando sugiere que el hogar que debe ser abandonado tampoco es una categoría conceptual fija, sino que variará en función de la época, el contexto histórico o circunstancias kármicas determinadas en las que transcurra la vida del practicante. En cualquier caso, como bien señala el maestro Dokushō, hay un elemento invariable a lo largo de épocas y lugares: *abandonar el hogar siempre quiere decir abandonar las circunstancias que no favorecen la práctica, el estudio y la realización de la Vía*. Dicho lo cual, es evidente que no es lo mismo abandonar físicamente el hogar que hacerlo mentalmente. Abandonar el hogar físico o lugar de residencia familiar es un primer paso. Pero luego hay que abandonar ese otro “hogar” mental formado por el ego, la fama y el provecho personal. Por eso Dōgen dijo en el Sh. Zuimonki que *“lo primero que un monje sin morada debe hacer es abandonar el ego, la fama y el provecho personal”* (Sh. Zuimonki, 5-20). Y es

evidente que no todos los monjes que han abandonado físicamente el hogar lo han hecho también mentalmente. Como dijo Dōgen en ese mismo pasaje, *“algunas personas abandonan aparentemente el mundo y el hogar, pero examinando su manera de hacer uno puede darse cuenta de que en realidad no han abandonado el hogar ni han renunciado al mundo.”*

La cuestión de si es posible o no abandonar mentalmente el hogar sin hacerlo físicamente es compleja, dada la diversidad de circunstancias concretas de cada hogar, especialmente lo relacionado con las obligaciones que derivan de la composición familiar (hijos, cónyuge, personas dependientes...) y de la situación laboral. Creo que sí hay cosas que se pueden abandonar mentalmente con relativa facilidad sin dejar físicamente la casa, cualesquiera fuesen las circunstancias concretas de ésta, como la fama, el provecho personal, el deseo de acumular bienes o riqueza material, o incluso el deseo sexual. Pero otras cosas son más difíciles de abandonar, como la agitación mental (preocupaciones, miedos, dudas, altibajos emocionales) provocada por la relación íntima cotidiana con otros miembros del hogar. Por ejemplo, yo no tengo propiedad inmobiliaria, no tengo hipoteca, no tengo seguros de vida, no tengo ningún dinero ahorrado, no aspiro a tener nada de esto, y cada mes gasto íntegramente lo que ingreso, todo lo cual resulta incomprensible a los ojos de mis familiares y amigos, pero tampoco busco la aprobación de nadie. No quiero ascender en la pirámide académica, renuncié a “disfrutar” de cualquier cargo - después de haber probado varios de ellos, desde director de departamento a vicerrector- y renuncié hace años a que se evaluaran mis “méritos” para lograr la acreditación formal que se requiere para ser catedrático. Tampoco publico mis escritos pensando en el prestigio de la revista o editorial.

Con esas decisiones conscientes y meditadas, tomadas a lo largo de los últimos años de mi vida con la intención de dedicarme a la práctica espiritual sin tanto lastre superfluo, he dado algunos pasos en el camino del abandono mental de cierto “hogar”. Pero todavía no puedo abandonar físicamente mi hogar, porque lo comparto con tres niños a cuya crianza me obligan la ley de mi conciencia y la ley de la sociedad. Como practicante budista laico occidental del siglo XXI, estoy sometido a fuertes condicionamientos kármicos derivados de mis responsabilidades laborales, familiares y sociales que absorben mi atención y mi energía. Ello me impide crear las circunstancias más favorables para la práctica y el estudio de la Vía, Ciertamente no dispongo ni del tiempo ni del espacio mental idóneos para practicar la meditación o para estar cerca de un maestro de quien recibir enseñanzas e instrucciones. Mis circunstancias, en definitiva, no me permiten dedicarme en cuerpo y alma a la práctica y al estudio de la Vía, pero tengo cierto margen de maniobra para transformar esas circunstancias de modo que pueda entregarles una parte de mi “cuerpo” y otra de mi “alma”. Mi reto, mi “koan” vital, consiste en afrontar las circunstancias que no puedo cambiar como oportunidades para la práctica, como campo de entrenamiento. Cocinar, limpiar, hacer tareas escolares con los niños y dar clase en la Universidad constituyen mi *samu*.

A los practicantes occidentales se les debe explicar que hoy la renuncia implícita en el concepto *shukke* no significa que le demos la espalda al mundo, sino a las circunstancias que impiden u obstaculizan el estudio y la práctica de

la Vía, sobretodo en la medida en que esas circunstancias alimentan a su vez las condiciones que causan el sufrimiento, como la avaricia, la ira y la ignorancia. Creo que *shukke*, ya lo entendamos como abandono del hogar familiar y/o del estado mental asociado al mundo convencional, es por encima de todo una transformación espiritual interna, un cambio radical en la actitud vital de un ser humano. Es evidente que dicho cambio se ve favorecido cuando va precedido del abandono físico, es decir, cuando se deja atrás la vida que llevamos en los lugares acostumbrados -casa familiar, espacios de trabajo y de relaciones sociales- ya sea para llevar una vida errante sin hogar ni ataduras sociales o bien para entrar a vivir en otro lugar -un monasterio-. Pero este abandono físico es secundario respecto al abandono mental, aunque decirlo de este modo es una concesión para que se entienda, pues no cabe un abandono parcial: *shukke* solo es *shukke* si es completo (*shukke* físico-mental). Es decir, si la transformación interna no se produce, el simple cambio de residencia o el nomadismo no coloca a nadie en la senda del Buddha.

Concebido como transformación espiritual, *shukke* es una condición necesaria para acometer el abandono del cuerpo y de la mente. Creo que, en última instancia, cuerpo y mente son realmente los “hogares” que debemos abandonar, las moradas donde nuestros egos han nacido y se han criado. *Shukke* solo tiene sentido en la medida en que favorece las condiciones para *shinjin datsuraku*. En el fascículo *Shinjin Gakudo* lo encontramos así expresado:

“Afeitarse los cabellos y vestir el hábito monástico significa transformar e iluminar la mente. Saltar los muros de palacio y adentrarse en las montañas es un ejemplo de transformación de la conciencia. Las montañas en las que hay que adentrarse no es otra cosa que el estado de pensar sin pensar. El abandono del mundo no es otra cosa que ‘no pensar’.” (traducción de Dokushō V., 2012, p.75)

Comenzábamos nuestro trabajo arrojando la palabra “*shukke*” al lago del significado y los conceptos. A lo largo de estas páginas hemos visto algunas de las muchas ondas concéntricas que esta palabra-piedra produce cuando atraviesa la superficie del lago. Y ahora, al final, comprobamos que todas las ondas se disipan al alcanzar una orilla de paz absoluta: *hishiryō*, allí donde la mente individual colapsa ante la gran Mente. Y colapsa porque, como dice el maestro Dokushō (2012) “*no se puede acceder al estado de no pensamiento a través del pensamiento*”, porque lo *finito*, es decir, la mente conceptual, no puede alcanzar ni entender lo *infinito*, la conciencia pura, única sustancia real de la que todo está hecho en este universo y, por lo tanto, nuestra naturaleza original.

Concebido como el abandono de todo lo mundano para entregar la vida al Dharma, *shukke* consiste, a fin de cuentas, en entregar la vida a *zazen*, que es lo mismo que entregar *zazen* a la vida. En ese sentido, el monje zen es como un hijo pródigo que regresa a su verdadero hogar. Pero si no sentimos el mundo también como hogar real, alimentamos una dualidad perjudicial. Creo que el mundo no necesita más monasterios, pero sí necesita más y mejores monjes, tanto dentro como fuera de los monasterios. Creo que hoy es más necesario y urgente que nunca entrenar y esparcir bodhisattvas por todos los rincones de la sociedad. Si la vida humana en este planeta tiene alguna posibilidad de

supervivencia, esta posibilidad pasa por la proliferación en el seno de las sociedades humanas de buscadores de la verdad, entendiendo por “verdad” o “Dharma” la conjunción de la sabiduría y la compasión que emana de la vacuidad. La comunidad de estos buscadores, representada entre otras tradiciones por el monacato Zen Sōtō de Dōgen, debería extenderse como un rizoma sobre la superficie del mundo. Todos los practicantes sinceros deberíamos sentirnos obligados a participar activamente en el debate acerca de cómo lograr esa expansión por el bien de la Humanidad.

Cuando es concebido como cambio externo en la forma de vida de un ser humano, *shukke* es simplemente el primer paso de un camino de retorno, consistente en abandonar las formas de vida mundana para adoptar las de vida monástica, a fin de facilitar el abandono del cuerpo y de la mente. ¿Qué nos queda tras haber abandonado el mundo, el cuerpo y la mente? La pregunta debe formularse de otra manera, pues no *nos* queda nada en la medida en que, tras esos desprendimientos, ya no somos un *sujeto poseedor*, ni siquiera un *sujeto*, en el sentido de un *yo* que se reconozca como entidad separada. Por lo tanto, ¿qué queda tras abandonar mundo, cuerpo y mente? No puede ser sino la única “cosa” que siempre existió, desde un principio que en realidad no es principio, y que siempre existirá, pues es eterna: la consciencia pura, único hogar inabandonable y única sustancia de lo real, de la que mundo, cuerpo y mente son meras modulaciones transitorias. Ella es el auténtico rostro original en el que las diez mil cosas, hechas de su misma sustancia, hacen de ojos, como si jugara a observarse a sí misma desde diez mil perspectivas.

Cuando una de las diez mil cosas practica zazen, la consciencia pura suspende su propio juego de autoengaño o auto-ocultación durante un tiempo que no se puede medir, porque el propio tiempo es parte del juego de la mente. Si entendemos a *shukke* como el comienzo del viaje de regreso que realiza la consciencia pura, *shinjin datsuraku* sería la llave que abre la puerta al final del camino. Y tras esa puerta, *hishiryō*, el último hogar. Pero entonces nos damos cuenta de que el camino no termina ahí, pues en la medida en que *hishiryō* está más allá del pensar y del no-pensar, en él la diferencia entre hogar y no-hogar se disuelve.

Hemos de inclinarnos ante Dōgen cuando afirma en el *Shinjin Gakudo* que “abandonar el mundo no es otra cosa que ‘no pensar’”. Así es, pero “abandonamos” este hogar *mundo-cuerpo-mente* únicamente para “regresar” a él después de haber comprendido, como dijo Dōgen, que “ningún hogar es nuestro hogar”. De manera que, al regresar después de descubrir nuestra condición original de *sin hogar*, cualquier lugar, acción, situación, objeto o palabra, serán nuestro hogar. Pero si queremos sentirnos como “en casa” allá donde estemos, en la situación que sea, durante la actividad que tengamos entre manos, ante cualquier palabra que escucháramos o pronunciáramos, si realmente queremos vivir nuestras vidas mundanas cotidianas en y desde esta plenitud no dual, entonces tenemos que convertirnos en monjes.

5. CONCLUSIÓN

Creo que esta “monastización” de la existencia humana era el proyecto universalista que Dōgen tenía en su mente y en su corazón. Como practicante del Zen Sōtō de Dōgen, siento que debo entregar mi vida a la realización de ese proyecto, contribuyendo en la medida de mis posibilidades y dentro de mis circunstancias existenciales. Esto implica que debo desarrollar en mi interior el espíritu de *shukke*, e imbuido del espíritu de *shukke* debo educar a mis hijos, realizar mi trabajo, relacionarme con mis amigos y vecinos, organizar todos los aspectos de mi vida cotidiana o escribir una tesina bajo la dirección de un maestro. Todo el pensamiento religioso de Dōgen -y toda su pensamiento filosófico, siempre subordinado al religioso- giró en torno a la búsqueda del significado y la razón (*dōri*) de la existencia, y en especial de la existencia humana, abocada a la impermanencia y a la muerte. En el caso de Dōgen esa búsqueda no fue una empresa imposible ni un desafío quijotesco inalcanzable, porque su genio supo condensarla en una pregunta: ¿Cómo debe uno llevar a cabo las actividades y las expresiones de su vida para que ambas sean lo mismo, “autorrealización” de uno y “autoexpresión” de la naturaleza de Buddha? O si se prefiere, ¿cómo puede un ser humano dar libre curso a la *Nabuddhaleza*³⁷? La obra de Dōgen pivota sobre esa pregunta y despliega una majestuosa respuesta. Hacerse monje facilita la comprensión de ambas.

Referencias

- Asanga. *Bodhisatvabhūmi*. [Traducción de Engle, A. (2016) The bodhisattva path to unsurpassed enlightenment. A Complete translation of the Bodhisattvabhumi. Snow Lion.]
- Bodhi, B. (trad.) (2000) *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikaya*. Wisdom Publications.
- Bodhi, B. (trad.) (2012) *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Anguttara Nikaya*. Wisdom Publications.
- Bodhi, B. y Ñāṇamoli, B. (trads.) (1995). *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikaya*. Wisdom Publications.

³⁷ Me tomo la licencia de sugerir el término *Nabuddhaleza* en lugar de la expresión tradicional “naturaleza de Buddha” porque creo que debemos imitar a Dōgen en el modo en que explotó cuantas posibilidades detectó en el lenguaje, llevándolo hasta los límites expresivos que su época y su entendimiento le permitía. Ya sabemos que todo lenguaje es insuficiente cuando del Dharma se trata, porque la realidad última, por definición, está más allá de los confines del lenguaje. Por eso debemos ensanchar el campo y experimentar hasta donde la comprensibilidad lo autorice. “Naturaleza de Buddha” es una expresión que fomenta la dualidad inherente al lenguaje, en este caso la dualidad representada por “algo” y “la naturaleza de ese algo”, o sea, la dualidad categorial entre “objeto/sustancia” por un lado y “propiedad / cualidad” por otro. Además, la expresión “Naturaleza de Buddha” invita a nuestra mente a dar por sentada la idea de que existe una multiplicidad de *naturalezas* (naturaleza del mal, naturaleza de los hechos, naturaleza humana, naturaleza de una actividad, etcétera). Pero si aceptamos que todo cuanto existe es Buddha, entonces *Nabuddhaleza* puede ser un término adecuado para referirnos a la totalidad de lo real o a cualquiera de sus manifestaciones.

- Bodiford, W. M. (2005a) Introduction. En Bodiford, W.M. (ed.) *Going Forth: Visions of Buddhist Vinaya* (1-16). University of Hawaii Press.
- Bodiford, W. M. (2005b) Bodhidharma's precepts in Japan. En Bodiford, W.M. (ed.) *Going Forth: Visions of Buddhist Vinaya* (185-209). University of Hawaii Press.
- Buddhaghosa, B. *Visuddimaggā*. [Traducción de Ñāṇamoli, B. (2010) *The path of purification*. BPS (4ª ed.)]
- Cleary, Th. (1992) *Rational Zen: The mind of Dōgen Zenji*. Boston: Shambhala.
- Dōgen, E. *Eihei Koroku* [Traducción de Leighton, T.D. y Okumura, Sh. (2010) *Dōgen's Extensive Record: A Translation of the Eihei Koroku*. Boston: Wisdom Publications. [EK]]
- Dōgen, E. *Eihei Shingi* [Traducción de Leighton, T. D. (1996) *Dōgen's Pure Standards for the Zen Community: A Translation of Eihei Shingi*. Albany: State University of New York Press. [ESh.]]
- Dōgen, E. *Shōbōgenzō* [Traducción de Nishijima, G. y Cross, Ch. (1994) *Master Dōgen's Shōbōgenzō*, 4 vols. Windbell Publications // y de Nishijima, G. y Piquero, P. (2016) *Shōbōgenzō (Tesoro del Verdadero Ojo del Dharma)*, 4 vols., Sirio. [SH]]
- Dōgen, E. *Shōbōgenzō* [Selección de fascículos y traducción de Dokushō Villalba. Kairós]
- Dōgen, E. *Shōbōgenzō Zuimonki* [Edición de Dokushō Villalba (2017) *Shōbōgenzō Zuimonki. Enseñanzas Zen de Eihei Dōgen recopiladas por su successor Koun Ejō*. Miraguano (a partir de la traducción al inglés de Sh. Okumura). [Sh.Z]]
- Foull, T.F. (2006) "Rules of Purity" in Japanese Zen. En Heine, S. y Wright, D. S. (eds.) *Zen classics* (pp.137-170). Oxford University Press.
- Heine, S. (2006) *Did Dōgen go to China?* Oxford University Press.
- Hongren, D. (2005) Tratado sobre el supremo vehículo. En Daido Looi, J. (ed.) *El arte de permanecer sentado. La práctica de la meditación zen*. (255- Ireland, J. (trad.) (2018) *The Udāna & The Itivuttaka*. BPS Pariyatti Eds.
- Keizan Yōkin. *Denkōroku. Crónicas de la transmisión de la luz*. [Traducción de Cook, F D. / González Raga, D. y Mora, F. (2003 / 2006). Kairós.]
- Kim, Hee-jin (2004) *Eihei Dōgen, Mystical realist. Wisdom Publications (orig, 1975)*.
- Kwon, J. (2007) *No Beginning, no end: The intimate heart of Zen*. Harmony.
- Leighton, T. D. (2011) *Zen questions. Zazen, Dōgen, and the spirit of creative inquiry*. Wisdom.
- Maezumi, T. (2003) *El valor de la vida*. Ed. Oniro.
- Mascaró, J. / Manzano, C. (trads.) (1973/2010) *Dhammapada*. Penguin. [Dh.]
- Meeks, L. (2010) Vows for the masses. Eison and the popular expansion of precept-conferral ceremonies in premodern Japan. En Benn, J.A., Meeks, L. y Robson, J. (eds.) *Buddhist Monasticism in East Asia. Places of practice* (pp.148-178). Routledge.
- Okumura, Sh. (2004) The Bodhisattva precepts in Sōtō Zen Buddhism. *Dharma Eye*.
- Okumura, Sh. (2018) *Boundless vows, endless practice. Bodhisattva vows in the 21st century*. Dōgen Institute / Sanshin Zen Community.
- Patrul Rimpoché (2014) *Palabras de mi maestro perfecto*. Kairós.
- Poceski, M. (2006) Guishan jingce (Guishan's Admonitions) and the Ethical Foundations of Chan Practice. En Heine, S. y Wright, D. (eds.) *Zen*

- Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism* (15-42). Oxford University Press.
- Sōtō Zen Buddhism International Center (Ed.) (2002) *Sōtō Zen: An Introduction to Zazen*. Sōtōshu Shumicho.
- Suzuki, D.T. (1991) *Vivir el Zen*. Kairós.
- Ṭhānissaro, Bh. (2013) *The Buddhist monastic code. The Pāṭimokkha rules*. Metta Forest Monastery. Obtenido en: <https://www.accesstoinsight.org/> [Acceso: 10/02/2020]
- Uchiyama, K. (2005) El Tenzo Kyokun y shikantaza. En Daido Looi, J. (ed.) *El arte de permanecer sentado. La práctica de la meditación zen*. (77-86), Ed. Oniro.
- Uchiyama, K. y Okumura, Sh. (2014) *The zen teachings of homeless Kodo*. Wisdom Publ.
- Villalba, D. (2011) *Hokyo-ki. Diario de Dōgen en China*. Miraguano.
- Villalba, D. (2012) *El cuerpo real. Estudiar la Vía con el cuerpo y con la mente. Shōbōgenzō Shinjin Gakudō del maestro zen Eihei Dōgen*. Miraguano.