

El Colegio de México
Centro de Estudios de Asia y África

El *Shushōgi* y la transformación del budismo zen sōtō en el Japón moderno

Tesis presentada por
Ingrid Vera Chirino

para optar por el grado de
Maestría en Estudios de Asia y África
Especialidad Japón

Director
Luis Oscar Gómez Rodríguez

Ciudad de México, 2018

Ilustraciones de cubierta y contracubierta: Irving Vera Chirino

» Índice

Agradecimientos.....	5
Nota sobre la transliteración.....	9
Prefacio.....	11
Introducción.....	23
Capítulo I.....	37
El contexto	
Capítulo II.....	69
Contenido doctrinal y material ritual en el <i>Shushōgi</i>	
Capítulo III.....	115
El <i>Shushōgi</i> en el <i>Shōbōgenzō</i>	
Conclusiones.....	135
Bibliografía.....	143
Apéndice.....	147

» Agradecimientos

Innumerables son las causas y las condiciones que me empujaron a escribir sobre una religión del Este de Asia. Yo no podría nombrar todas las personas, ni narrar todas las situaciones, que «con la fuerza de lo indirecto» me guiaron hacia este camino. Aquí simplemente voy a expresar mi gratitud a quienes estuvieron cerca mientras realicé mis estudios en El Colegio de México, y se mantuvieron ahí cuando llegó el momento de escribir.

Siendo estudiante de maestría tuve la fortuna de conocer y trabajar con el profesor Luis Gómez. Luis no sólo dirigió esta investigación, también abrió las puertas a un entendimiento completamente nuevo del trabajo académico. De él aprendí a buscar al fondo de la investigación una preocupación personal, sincera, y cuando el trabajo se hacía árido y fastidioso, regresar a esa preocupación inicial le devolvía corazón y me permitía continuar. Agradezco su compasión y extraordinaria paciencia. Él modeló

esta investigación y mi perspectiva académica entera; los aciertos son suyos, míos, por supuesto, los errores.

También quiero agradecer las enseñanzas que recibí, durante mi estadía en el Colegio, de labios de Michiko Tanaka, Amaury García, Alfredo Román y Oguma Eiji. Así como el empeño de mis dos profesoras de japonés, Satomi Miura y Yoshie Awaihara, quienes nunca desesperaron ante mi evidente torpeza en el aprendizaje de la lengua.

Quiero agradecer, además, la bendición y el privilegio concedido al permitírseme sentar junto a los maestros Tesshin Sanderson, en el Centro Zen de la Ciudad de México, Shundo Aoyama, en el convento Aichi Semmon Nisōdō, Nagoya, y Jeff Shore, en el zendō Hermitage, en Kioto.

Mi gratitud también a todos aquellos aliados que han contribuido con «modos diversos y aliento singular» a la hechura de este trabajo. En especial, quiero agradecer a mis padres, dispuestos siempre a posponer sus sueños para que cumpla yo los míos, y a mi hermano, quien conoce cada recoveco de mi alma y alivia, al compartirlos, los insomnios.

Dado que parte de esta investigación se realizó en Japón, debo mencionar la generosidad de aquellas instituciones que hicieron posible, desde el punto de vista económico, mis estancias en ese país. El primer viaje a Japón lo realicé en el otoño de 2014, gracias al patrocinio de la Fundación Japón. El segundo viaje, exactamen-

te un año después, fue posible por al apoyo que brindó la organización JASSO al intercambio académico entre la Universidad de Tsukuba y El Colegio de México. Debo añadir que durante los dos años de maestría que culminan con este trabajo recibí el apoyo económico de El Colegio, institución a la cual estoy, en más de un sentido, agradecida.

Finalmente, esta investigación, aunque sencilla y breve, está dedicada a Sergio Martínez y Carolina Celorio, mis padres en México. Porque, sin ser yo realmente su hija, les ha tocado el trabajo de perdonar y quererme, más allá de mis incontables desaciertos.

¡Gasshō! ¡Gasshō! ¡Gasshō!

» Nota sobre la transliteración

Utilizo el sistema Hepburn Modificado para la romanización de las palabras japonesas y el I.A.S.T. para las sánscritas. Cuando aparece por primera vez en el texto una palabra japonesa o sánscrita, utilizo diacríticos y cursiva; pero en las siguientes apariciones de esa palabra, aunque continúo respetando los diacríticos, elimino la cursiva. Excluyo los nombres de las ciudades japonesas, en cuyo caso he decidido utilizar, si existe y ha sido aceptada, la palabra castellana correspondiente.

Respeto el orden japonés para los nombres propios japoneses; es decir, utilizo el nombre «de pila» después del apellido paterno. Considero los sufijos *ji*, *tera* o *dera* como parte del nombre del templo o del monasterio, pero agrego la palabra castellana para conveniencia del lector, aun cuando podría resultar redundante.

» Prefacio

Llegué a Kioto en la noche. Venía camino del monasterio de Eiheiji 永平寺¹ y me dirigía al Hermitage, espacio para meditación *zen* del maestro norteamericano Jeff Shore. Allí pasaría unos días preparándome para participar en un *sesshin*² en Tōfukuji 東

¹ Eiheiji es uno de los dos templos sede de la comunidad religiosa sōtō (曹洞宗 *sōtōshū*). Este templo se encuentra ubicado en la zona rural de la prefectura de Fukui, antiguamente Echizen, costa oeste de Japón, y hoy día alberga aproximadamente 200 monjes y monjas. La comunidad sōtō, que cuenta con más de 14 mil templos y 8 millones de seguidores, es la más grande de las tres comunidades zen en Japón, siguiéndole la tradición rinzai (臨濟宗 *rinzaishū*) y luego la tradición ōbaku (黄檗宗 *ōbakushū*). Pero el lector debe tomar con cuidado estas cifras que menciono, porque el vínculo entre un número no pequeño de esos seguidores y esa tradición se reduce al hecho de que los ancestros de aquellos están enterrados en templos sōtō. Súmese que en Japón el que tu ancestro esté enterrado en un templo de cierta comunidad budista no te limita a la hora de, por ejemplo, visitar santuarios *shintō* y mostrar devoción a los *kami*.

² La tradición zen llama *sesshin* (接心) a un período de retiro cuya duración promedio es de 5 a 7 días, durante el cual se practica intensamente el *zazen*. La palabra es un compuesto de *setsu* (接), cuyo campo semántico incluye «tocar», «acercarse», pero también «unir» y «conectar», y *shin*. La palabra *shin* (= *kokoro*, 心) tiene varias acepciones. La primera acepción es «corazón» como órgano físico, del cual el ideograma mismo es una excelente representación. La

福寺, templo de la tradición *rinzai* cuyo protocolo monástico desconocía completamente. Un holandés robusto abrió la diminuta puerta del Hermitage y me dio la bienvenida, dijo que se llamaba Alex.

Alex se sienta frente a mí en una mesa muy baja, acomodando su enorme cuerpo mientras batalla por no deshacer la delicadeza del espacio. La pequeña mesa, el piso de *tatami*, las puertas de papel que recuerdan otros tiempos, contrastan con el robusto occidental que quiere, sin llegar a lograrlo nunca, mostrar la ligereza y gracia de un japonés. ¿Qué clase de hombre es Alex y qué está buscando en Kioto? —pensaba yo mientras comenzábamos a intercambiar nuestras impresiones, personales y sesgadas, sobre qué constituye el budismo zen, cuál es su centro y fundamento. Alex me comparte, franco y sin rodeos, su perspectiva: «el corazón del zen es el zazen, y el resto de los ejercicios espirituales son mera parafernalia».

segunda acepción es la de «mente», pero en un sentido amplio que incluye no sólo el ámbito de los pensamientos, sino también el ámbito de las emociones. Así, *sesshin* significa algo cercano a «unificar la mente y el corazón», que glosa como «recoger el espíritu». Se denomina *zazen* (坐禪) (literalmente, meditar sentado) a la forma como se medita en algunas tradiciones budistas, y particularmente a la forma como se medita en la tradición zen. Esa forma consiste en sentarse con la espalda recta y las piernas cruzadas en la posición de loto o medio loto, aunque hoy día se permite, a veces, la posición birmana o, incluso, el uso de bancos y sillas. Exactamente qué debe hacer el devoto durante la meditación depende de la tradición y el maestro; pero, por ejemplo, una de las instrucciones que más frecuentemente se recibe es contar las exhalaciones.

Que Alex presentara y defendiera esa perspectiva no me sorprendió, en parte porque yo misma también la compartía.³ De hecho, esa es la perspectiva más común entre los simpatizantes del budismo zen en Occidente. No es ningún secreto que en los zendōs occidentales las prácticas rituales, especialmente aquellas de viso moral o devocional, se reducen al mínimo, priorizándose en su lugar el zazen. Incluso, alguna vez participé en una meditación en un *zendō*⁴ sōtō en la Ciudad de México, donde la persona que dirigía el entrenamiento advertía, casi disculpándose, que no era necesario realizar postraciones o acompañarlos en el canto de las escrituras.

Estas palabras de Alex nos ofrecen, a mi parecer, una determinada imagen respecto a lo que podríamos llamar, de manera tentativa, «el budismo zen», o, simplemente, «el zen». Concretamente, la imagen es esta: *el zazen es el corazón mismo del zen*. Y en esa

³ Desde ahora debe quedar claro al lector que en esta investigación considero al budismo como religión, en el sentido de que es un conjunto de instituciones, doctrinas y prácticas rituales creado por una sociedad dentro de la cual cumple varias y diversas funciones. Si se le considera desde esta perspectiva, descubrimos que el budismo debe su forma y contenido al efecto que tienen sobre él otros ámbitos de la sociedad y la cultura como, por ejemplo, la manera en que las personas se organizan en grupos o el modo en el que se ganan la vida. El entendimiento del budismo como religión nos permitirá examinar las interrelaciones entre éste y, por los menos, otros dos actores fundamentales: el estado y la comunidad de fieles laica. El trabajo que presento a continuación desarrolla una narrativa según la cual esa interrelación influye de modo definitivo sobre la doctrina y la práctica de la tradición religiosa en cuestión.

⁴ Sala donde se practica el zazen, a la que a veces también se le llama *sōdō*.

imagen encontramos las raíces de otras ideas emparentadas, como la idea de que las recitaciones, las rogativas, las postraciones, etc., son prácticas religiosas innecesarias.

Pero no se trata únicamente de Alex y los devotos en Occidente. También los maestros zen y los académicos han generalmente aceptado la imagen de que la meditación y el despertar son el centro de la experiencia religiosa zen. Esa imagen se encuentra muy presente y desarrollada en la literatura zen en lenguas occidentales. Por ejemplo, uno de los primeros libros que leí sobre budismo, y cuya lectura despertó en mí un interés sincero en esa religión, fue *Los tres pilares del zen*, de Philip Kapleau. En ese libro, que fue muy popular y muy leído por los budistas en Occidente, su autor afirma que el zazen es la puerta de entrada más directa a la liberación. Aunque, ciertamente, habla de tres pilares y no uno, y menciona, incluso, la utilidad de otras prácticas como el canto de *dhāraṇīs*, la lectura de *sūtras*, la adopción de los preceptos, etc., toda la introducción del libro no es más que una larga presentación del zazen como panacea:

[...] El zazen siempre se ha considerado *el elemento fundamental de la disciplina zen*, simplemente porque siglos de experiencia han demostrado que es la manera más fácil de calmar la mente y traerla a un punto donde pueda emplearse como objeto de auto conocimiento. En la larga

historia del zen, miles y miles de personas han obtenido la iluminación por medio del zazen, pero muy pocas experiencias de iluminación se han dado sin él.⁵

Está claro que quien llama al zazen «el elemento fundamental de la disciplina zen», y utiliza, para describirlo, expresiones como «la manera más fácil de calmar la mente», piensa primero, creo yo, en el zazen como la práctica ejemplar o representativa del budismo zen, y sólo en segundo o tercer plano piensa en otras prácticas religiosas, como la recitación, la confesión y el ruego.

El problema es que no sólo la literatura zen en lenguas occidentales presenta y desarrolla la imagen del zazen como centro del budismo zen. También Dōgen Zenji (道元禪師 1200–1253), primer patriarca japonés de la tradición conocida en China como chan caodong (japonés, sōtō), afirma en algunos de sus textos que el zazen es la esencia misma del budismo zen y «rechaza», argumentando que son inútiles e innecesarios, los ejercicios devocionales, especialmente aquellos ejercicios que utilizan recitaciones y rogativas. Por ejemplo, así nos dice el maestro Dōgen en su *Bendōwa* 辨道話 *Prédica sobre el zazen*:⁶

⁵ Philip Kapleau, *The Three Pillars of Zen*, Boston, Beacon Press, 1967, p. 20. La traducción del inglés es mía, y mías también las cursivas.

⁶ El título de este opúsculo de Dōgen, y en especial la palabra «bendō», no se dejan traducir fácilmente. La palabra «bendō» está compuesta de *ben* (辨 ó 辯, chino, *biàn*), cuyo campo semántico incluye «distinguir», «discernir»,

¿Qué mérito (功德) obtienes de prácticas como leer sūtras y recitar los nombres de los budas? (讀經念佛). Es increíble pensar que sólo mover los labios y alzar la voz tiene el mismo mérito que realizar el trabajo de un Buda (佛事功德) [...] Llegar a ser un Buda (佛道) sólo moviendo los labios, recitando estúpidamente los nombres de los budas mil o diez mil veces, es como querer llegar al país de Etsu, que se encuentra al sur, dirigiendo tu carruaje hacia el norte. O es como si tratáramos de encajar una clavija cuadrada en un agujero redondo. [...] ¿Qué utilidad tiene? Los que cantan infinitamente son como ranas en un arrozal en primavera, croando día y noche. Al final, todo eso es inútil.⁷

Según Dōgen Zenji, a quien la tradición sōtō reconoce como la autoridad máxima cuando se trata de esclarecer cuestiones doctri-

«discriminar», pero también «buscar», «investigar» e incluso «argumentar», y dō (道), cuyos significados incluyen «sendero», «enseñanza» y «método». Las traducciones en lengua inglesa que he consultado utilizan versiones tan dispares como «buscar la verdad», «la práctica del camino», o «negociando el camino». Dado que en la literatura chan/zen la palabra «bendō» a menudo se refiere a la práctica intensa de la meditación como un tipo de indagación y búsqueda, he decidido traducir «bendō» en el sentido de zazen.

⁷ Dōgen Zenji, *Shōbōgenzō*, 4 vols., trads., Gudo Wafu Nishijima y Chodo Cross, versión PDF sobre la versión original del 2007, Numata Center for Buddhist Translation and Research, BDK English Tripiṭaka, 2009, vol. 1, pp. 8-9. La traducción del inglés es mía.

nales y de práctica, ni la recitación de los nombres de los budas ni el estudio de las escrituras conducen al despertar. Un poco más adelante, en el mismo *Bendōwa*, Dōgen repite esa idea, pero esta vez va a descartar otro tipo de prácticas religiosas, como el ofrecimiento de incienso y las postraciones, la confesión y el arrepentimiento. En el pasaje que citaré a continuación, Dōgen claramente afirma que para alcanzar el despertar únicamente es necesario el entrenamiento en la postura del loto, es decir, el zazen:

Después del encuentro con un [buen] maestro, nunca más necesitas ofrecer incienso, postrarte, recitar el nombre del Buda, confesarte o leer sūtras. Sólo siéntate y alcanza el estado libre del cuerpo y de la mente.⁸

Aquella mañana, durante mi recorrido por los recintos de Eihei-ji, había visto a varios monjes practicando lo que me parecía algún tipo de rito. «Ichi, ni, san», contaban canturreando mientras caminaban de un lugar a otro, alzando a veces las manos al compás del repicar de pequeñas campanas. Otros monjes atendían a los viajeros, curiosos e inquietos, indicándoles por dónde seguir su camino y a dónde no estaba permitido pasar. Un tercer grupo regresaba de su ronda de pedir limosna, ataviados con hábito negro, sombrero

⁸ *Ibíd.*, p. 5. La traducción del inglés es mía.

de paja y campanillas. Pero lo raro es que durante todo el día no vi ni un solo monje practicando zazen.

A la salida de Eiheiji compré incienso, un amuleto (*mamori*) y un devocionario con los principales textos que se recitan en la liturgia sōtō. Los *furigana* a un lado de los *kanjis* me permitían reconocer, sin dificultad, el contenido del devocionario. Además del clásico *Maka hannya haramita* 般若波羅蜜多心經, el *Sūtra Corazón*, sūtra muy popular en los templos del Este de Asia y en los zendōs occidentales, uno de los textos que el devocionario incluía era el *Shushōgi*, propiamente *Sōtō Kyōkai Shushōgi* 曹洞教會修證義 *El significado de la práctica y la realización para la comunidad sōtō*.

Debo confesar que compré el devocionario a la salida de Eiheiji principalmente porque contenía el *Shushōgi*, texto con el cual, a esas alturas, tenía ya cierta familiaridad. Antes de viajar a Japón, mi asesor y yo andábamos buscando algún material cuya lectura despertara en mí suficiente interés como para querer emprender, aun con mis pocos recursos en el manejo de la lengua japonesa, el proyecto de su traducción. Dado que la traducción directa del japonés al castellano constituye un gran desafío, el texto debía tener las cualidades adicionales de brevedad y sencillez. Después de consultar y leer varios materiales, y tras asaltar a mi asesor en los pasillos del Colegio haciéndole las propuestas de traducción más descabelladas, un día él mencionó el *Shushōgi*. Recuerdo exacta-

mente la primera vez que lo leí en casa, y cómo pronto se convirtió en una especie de hábito su lectura matutina.

El *Shushōgi* es una compilación de extractos del *Shōbōgenzō en 95 fascículos*, 95 卷正法眼藏, una de las recensiones del *Shōbōgenzō* o *Tesoro del ojo que ve el verdadero Dharma*, de Dōgen Zenji. La comunidad sōtō utiliza esta compilación de varios modos. Por ejemplo, durante la liturgia funeraria, ritual en el cual participan con mayor frecuencia y en mayor número los laicos, se canta y se recita el *Shushōgi*. El manual *Shūryo Hikkei* (宗侶必携), que publica la oficina central de la comunidad sōtō (*Sōtōshū Shūmuchō* 曹洞宗宗務庁) y que los sacerdotes utilizan regularmente, describe el *Shushōgi* como el texto donde se definen «las directrices doctrinales de las enseñanzas para la secta».⁹ Pero la importancia del *Shushōgi* se extiende todavía más allá, porque el artículo 5 de la Constitución sōtō (*Sōtōshū shūken* 曹洞宗宗憲) afirma que ese texto establece las bases doctrinales de la comunidad.¹⁰

Como mencioné antes, frecuentemente nos tropezamos con la imagen de que la tradición zen sōtō se especializa en la práctica

⁹ Citado en Ian Reader, «Contemporary Thought in Sōtō Zen Buddhism, An investigation of the publications and teachings of the sect in the light of their cultural and historical context», tesis de doctorado, University of Leeds, 1983, inédita, <etheses.whiterose.ac.uk/5790/>, p. 104, consultado el 20 de noviembre de 2015.

¹⁰ *Ibid.*, p. 175.

del zazen;¹¹ e incluso vimos que esa imagen se encuentra en la literatura budista sōtō en lenguas occidentales y en el propio cuerpo doctrinal de Dōgen. Pero lo interesante es que, contrario a lo que nos sugiere esa imagen, el *Shushōgi* nunca menciona el zazen como práctica necesaria para alcanzar la liberación y, en lugar del zazen, recomienda la confesión y el arrepentimiento, la adopción de los preceptos y el voto. El *Shushōgi* llega incluso a afirmar que la práctica moral de adoptar los preceptos es suficiente para alcanzar el despertar, afirmación que contrasta tajantemente con la imagen del budismo zen que presentó Dōgen en el *Bendōwa*.

Sí, es cierto que las investigaciones académicas de los últimos cincuenta años nos han demostrado que las varias tradiciones zen usualmente han acompañado la práctica del zazen con muchas otras prácticas religiosas, institucionales y rituales.¹² Pero la pa-

¹¹ En particular, a la tradición sōtō se le asocia principalmente con el tipo de zazen que llaman *shikantaza*. Según esta forma de meditación, el practicante se sienta en loto o medio loto, pero sin objeto alguno de concentración mental y libre de toda intención o propósito, especialmente libre de la intención misma de alcanzar el despertar. La idea de *shikantaza* se encuentra desarrollada en el *Shōbōgenzō Zuimonki* 正法眼藏隨聞記. El *Zuimonki* no es de la autoría de Dōgen, y se trata más bien del registro o diario que llevaba Koun Ejō (1198-1280), su discípulo más cercano, de las instrucciones informales que daba Dōgen a sus discípulos.

¹² El estudio de los textos y de la tradición budista chan desde una perspectiva historiográfica, es decir, desde una perspectiva que ubica el texto y la tradición en un marco amplio de interpretación, que incluye no sólo sus implicaciones doctrinales y rituales sino también su emplazamiento en un contexto histórico determinado, surge con la figura de Yanagida Seizan 柳田 聖山 (1922-2006). El profesor Yanagida es considerado uno de los grandes estudiosos de la tra-

radoja aquí, la singularidad, consiste en que el *Shushōgi* –el texto que define la ortodoxia doctrinal de la comunidad sōtō, según lo establece el artículo 5 de su Constitución– no presenta el zazen *junto a* otras prácticas, sino que, más bien, desplaza completamente el zazen y nos recomienda la confesión y el arrepentimiento, la adopción de los preceptos y el voto. Esta paradoja se agudiza si reparamos en el hecho de que el *Shushōgi* es realmente una compilación de pasajes del *Shōbōgenzō*, ¡y fue precisamente del *Shōbōgenzō* que extraje los fragmentos que cité anteriormente!

Esa noche, cuando llegué a Kioto, traía fresco el recuerdo de la mañana en Eiheiji y me acompañaba, además, el sentimiento de extrañeza que siempre suscitaba en mí la lectura del *Shushōgi*. Quizás eso explique en parte por qué, cuando Alex presentó su perspectiva del zazen como centro de la experiencia zen, inmediatamente lo desafié y comencé la discusión, invadida por un estado de pensamiento complejo y confuso. Entendía, desde luego, la perspectiva de Alex y su visión del zazen como corazón del zen. Yo misma he compartido esa visión, puesto que la había aprendido en los centros de meditación en los que he practicado

dición chan en el siglo XX, y su influencia sobre los académicos occidentales, algunos de los cuales estudiaron directamente con él, puede reconocerse en la publicación de investigaciones como John R. McRae, *Seeing through zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, California, University of California Press, 2003, y Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

en Occidente. Ciertamente, pero hay algo más. Mi nueva experiencia en los monasterios japoneses, así como la lectura de textos completamente desconocidos para mí antes de entrar al Colegio, me estaban revelando un budismo en el cual la meditación no ocupaba el lugar fundamental. La noche en que llegué a Kioto tenía yo cierto prejuicio contra esta clase de budismo, prejuicio que todavía no podía reconocer claramente pero que Alex manifestaba, y por eso se convertía en el adversario ideal.

Si, como cree Alex, el zazen es el centro y fundamento del budismo zen, ¿qué explica el hecho de que el *Shushōgi* nunca lo mencione como vía para alcanzar el despertar? Justamente, la investigación que usted tiene en sus manos y está a punto de comenzar a leer es mi esfuerzo personal por aclarar esta cuestión.

» Introducción

En años recientes, el estudio del llamado «budismo moderno» japonés ha despertado un vivo interés en el ámbito académico, dentro y fuera de Japón.¹³ La expresión «budismo moderno» es mi traducción al castellano de la expresión japonesa *kindai bukkyō* 近代仏教, la cual se refiere al desarrollo del budismo durante el llamado período moderno (1868-1945). Ese período comienza con la caída del gobierno militar (*bakufu*) (1603-1868) e incluye

¹³ Este nuevo interés se expresa, por ejemplo, en la reciente publicación de *Modern Buddhism in Japan* (2014), una colección de ensayos que incluye escritos de académicos japoneses y occidentales, editado por el Nanzan Institute for Religion and Culture. También se expresa en el hecho de que se están realizando, tanto en Japón como en Occidente, conferencias y seminarios dedicados a discutir el tema. Durante mi anterior visita a Japón, otoño-invierno de 2014, participé del tercer taller *Asian Buddhism: Plural Colonialisms and Plural Modernities*, que se realizó en Kioto del 11 al 15 de diciembre. En ese taller la mayoría de las presentaciones trataba sobre la transformación del budismo zen en el Japón durante el período moderno. Además, los días 17 y 18 de abril de 2015 tuvo lugar un ciclo de conferencias en el Jodo Shinshu Center, Berkeley, Estados Unidos, cuyo título *When Modernity hits Hard: Buddhism's search for a New Identity in Meiji-Taishō-Shōwa Japan* revela claramente cuál fue la preocupación y el contenido de las presentaciones en ese ciclo.

los grandes cambios de la Restauración Meiji (1868), el período Taishō (1912-1926) y parte del período Shōwa (1926-1989), finalizando con la capitulación japonesa en la Segunda Guerra Mundial (1945).¹⁴ Así, el uso que doy a la expresión «budismo moderno», en consonancia con la literatura académica, se refiere a los cambios que se dieron dentro de las diferentes comunidades budistas durante los años 1868 a 1945, y abarca no sólo el pensamiento y las actividades de los reformadores, sino también a los nuevos movimientos budistas que surgieron durante ese período.¹⁵

¹⁴ Por supuesto, la periodización que ofrezco aquí está sujeta a debate. Algunos historiadores afirman que la modernidad japonesa comenzó antes del s. XIX, y ubican sus inicios dentro del período Tokugawa, alrededor de 1790. Por esta razón el volumen IV del *Cambridge History of Japan*, el cual trata los años que van desde 1532 hasta 1848, llama «modernidad temprana» a ese período de la historia del Japón. Uno de los argumentos más persuasivos a favor de esta idea apela a las consecuencias que tuvieron sobre los ámbitos económico, político y social las reformas Kansei de 1790s, las reformas Tenpō (1842) y las reformas Keiō (1866). Entre las muchas consecuencias que tuvieron esas reformas, y que pueden considerarse expresiones adelantadas de los rasgos característicos de la modernidad japonesa, podemos citar: una comprensión cada vez más clara sobre la importancia de los estudios occidentales, la cual se manifestó, por ejemplo, en el patrocinio oficial que comenzaron a recibir esos estudios tras las reformas Kansei, y que concluyó con la creación de un centro de estudios occidentales poco después de la llegada del comodoro Perry. El desarrollo de una burocracia cada vez más compleja, que forzó la educación y el entrenamiento de los guerreros (*samurai* o *bushi*) para convertirlos en oficiales del gobierno. Y, finalmente, las hambrunas que condujeron a las reformas Tenpō, así como la amenaza externa que constituía el poder de Inglaterra, hicieron que desde Tokugawa el gobierno se esforzara en buscar mayor consolidación y centralización de su poder y autoridad estatal.

¹⁵ El término «nueva religión» (*shinshūkyō*), que surgió en los círculos académicos japoneses después de la Segunda Guerra Mundial, se refiere a los mo-

Este interés en el budismo moderno se opone, en cierta medida, a la tendencia a estudiar personajes y textos que pertenecen a otros períodos usualmente considerados más interesantes. Por ejemplo, el estudio de maestros de la altura de Shinran 親鸞 (1173-1263), Dōgen y Nichiren 日蓮 (1222-1282), frecuentemente ha opacado el estudio de maestros posteriores.¹⁶ Temas relacionados a los

vimientos religiosos que han venido apareciendo en el Japón desde comienzos del siglo XIX. Por supuesto, está sujeto a discusión qué movimientos deben incluirse dentro de esta categoría, con posturas que se separan a la hora de distinguir entre nuevos movimientos religiosos y meras reformas dentro de una religión establecida, o posturas que se separan al considerar si estos movimientos deben entenderse como religiones o simplemente como cultos populares. En esta investigación el término «nueva religión» se refiere a los movimientos derivados del shintō que surgieron durante el período Meiji, específicamente a las comunidades religiosas Tenrikyō (天理教), Kurozumikyō (黒住教) y Konkōkyō (金光教). Aunque parece que el desarrollo de estos movimientos no sigue algún patrón establecido, Tenrikyō, Kurozumikyō y Konkōkyō se asemejan en el hecho de que amalgaman creencias y prácticas shintō con cultos populares. Otro rasgo común a las tres comunidades es la presencia de un fundador, quien no sólo establece una nueva organización con un nuevo nombre, sino también crea nuevas enseñanzas y ritos. El surgimiento de estas comunidades religiosas, así como su impacto y aceptación social, tuvo graves implicaciones para las diferentes comunidades budistas, pero ese tema queda fuera de los alcances de la presente investigación.

¹⁶ Una revisión rápida a cualquier bibliografía general sobre literatura budista zen en lenguas occidentales revela inmediatamente el sesgo que estoy señalando. Tomemos como muestra el caso de la tradición zen sōtō. En Occidente, los estudios acerca de esta tradición normalmente se centran en algún aspecto del pensamiento de Dōgen. Esos estudios unas veces representan a Dōgen como «el gran filósofo», en investigaciones que interpretan su obra a la luz de conceptos e ideas de la tradición filosófica continental (por ejemplo, véanse los capítulos 3 y 4 de Masao Abe, *A Study of Dogen His Philosophy and Religion*, Steven Heine [ed.], Albany, State University of New York Press, 1992. También, Steven Heine, *Existential and Ontological Dimensions of Time in*

movimientos religiosos de la era Kamakura (1185-1333), o al budismo medieval en general, se han priorizado en la investigación sobre otros momentos igualmente relevantes de su historia.¹⁷

Sin embargo, las publicaciones japonesas y norteamericanas más recientes han comenzado a dirigirse hacia otras áreas de estudio y hacia otras épocas. Por ejemplo, en estos días resulta fácil encontrar investigaciones que examinan objetos o artefactos culturales, como momias o reliquias. Y encontramos, también, trabajos que cuestionan entendimientos tradicionales al considerar, como variables explicativas de los diferentes fenómenos de la cultura budista, al cuerpo y al género.¹⁸

De interés especial para el problema que exploro en esta tesina es la línea de investigación que, separándose de los estudios clásicos sobre los períodos Heian (794-1185) y Kamakura, ha comen-

Heidegger and Dogen, Albany, State University of New York Press, 1985). Y, otras veces, se representa a Dōgen como una de las grandes figuras religiosas del período Kamakura, en estudios que emplazan su obra en el contexto histórico (por ejemplo, Hee-jin Kim, *Dogen Kigen: Mystical Realist*, Tucson, University of Arizona Press, 1975). Para un breve resumen de los escritos publicados sobre Dōgen en Occidente, consúltese Carl Bielefeldt, «Recarving the Dragon: History and Dogma in the Study of Dōgen» en William R. LaFleur (ed.), *Dōgen Studies*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1985, pp. 24-25.

¹⁷ Para una discusión sobre la tendencia a sobrevalorar en la investigación académica el período Kamakura véase Richard K. Pyne, *Re-visioning «Kamakura» Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1998.

¹⁸ Consúltense los artículos compilados en Bernard Faure (ed.), *Chan Buddhism in Ritual Contexts*, Londres, Routledge Curzon, 2003. Y revísense, también, Faure, *The Rhetoric...*, op. cit., especialmente los capítulos 7, 8 y 11.

zado a prestar atención al período Meiji (1868-1945) y al Japón contemporáneo. Esos nuevos estudios están ayudándonos a corregir algunas de nuestras imágenes o preconcepciones sobre los diferentes géneros de la cultura budista, y cuestionan, entre otras cosas, la centralidad del zazen en el budismo zen. En este sentido, el ejercicio que presento a continuación puede considerarse como adscrito o inmerso en esa última línea de trabajo.

El objetivo de esta tesina es hacer plausible una narrativa acerca de cómo el entendimiento japonés de la «modernidad» transformó la institución sōtō a finales del siglo XIX.¹⁹ Argumentaré que la apertura de Japón a Occidente, los cambios en la estructura de la industria y la producción, las transformaciones en el contexto intelectual y, en particular, las vicisitudes que experimentó la política religiosa en Meiji, son algunos de los elementos que contribuyeron en conjunto a transformar la ortodoxia de la tradición zen sōtō. A pesar de todas esas fluctuaciones sociales y culturales —o quizás gracias a ellas—, la comunidad sōtō fue capaz de sobrevivir en el siglo XX. Entre los muchos ejercicios de transformación

¹⁹ Por supuesto, no se me escapa que reduzco innecesariamente una de las variables explicativas, al hablar en términos de «el entendimiento japonés de la modernidad», y no, como sería más apropiado «los entendimientos japoneses de la modernidad». Sobra decir que los ideólogos de Meiji tenían ideas disímiles, y muchas veces encontradas, respecto a qué debía entenderse por modernidad —en parte, las variaciones que experimentó la política religiosa en Meiji ejemplifican claramente lo diversas y opuestas que eran muchas de esas ideas. Un trabajo posterior, más complejo, con acceso directo a la literatura japonesa, debería corregir este sesgo en mi investigación.

institucional y doctrinal que ensayaron las autoridades religiosas sōtō, y que buscaban actualizar y modernizar la tradición, puede citarse, como caso representativo, la redacción del *Shushōgi*, texto que se introdujo ya en el Prefacio.

A finales del siglo XIX Japón implementó y comenzó a desarrollar un programa de modernización que ha continuado hasta nuestros días. Ese programa incluyó —e incluye— el apoyo a la industria y la tecnología, así como la promulgación de políticas gubernamentales que buscaban la homogenización y la centralización del poder estatal. La implementación de esas políticas gubernamentales generó una transformación parcial (o total) de las instituciones políticas mismas, y también una transformación de las estructuras económicas y sociales. Ese programa de modernización supuso implícitamente una concepción general acerca de qué es la modernidad, e identificó «modernidad» con nociones como las de «centralización», «secularización», «industrialización», etc. Desde luego, esta concepción de la modernidad no fue siempre una copia fiel del estado de cosas en Europa o Norte América para esa época, sino una versión japonesa de lo que las élites del país entendieron constituía la modernidad occidental. La trama que desarrollaré a lo largo de este trabajo incluye en su argumento un análisis del *Shushōgi*, con el cual muestro cómo ese entendimiento japonés de «modernidad» dejó una marca indeleble en el budismo zen sōtō.

He decidido utilizar el *Shushōgi* como caso de estudio por tres razones fundamentales. La primera razón, y sin duda alguna la más relevante, es que, según dije anteriormente, el *Shushōgi* fue el texto que se utilizó para definir la ortodoxia de la comunidad en su versión moderna. Por lo menos así quedó establecido en el artículo 5 de la Constitución sōtō:

Artículo 5: La escuela sostiene, como base doctrinal, la práctica de dos principios fundamentales: que «la meditación y los preceptos son uno» (*zen kai'ichinyo* 禅戒一如) y que «la práctica y la realización son indivisibles» (*shushōfuni* 修証不二), ambos de acuerdo con el programa en cuatro puntos del *Shushōgi*.²⁰

La Constitución sōtō se redactó con el propósito de definir las doctrinas básicas de la comunidad, establecer su principal objeto de culto, y delimitar los deberes, funciones y obligaciones de los diferentes organismos de esa institución. Este artículo, en el cual se determina el centro o núcleo de la doctrina, acepta explícitamente lo que usualmente la literatura llama «el programa en cuatro puntos del *Shushōgi*»,²¹ e implícitamente acepta la doctrina de que

²⁰ Reader, *Contemporary Thought...*, op. cit., p. 175.

²¹ En el capítulo II de esta tesis el lector encontrará una exposición más detallada de lo que la literatura sōtō denomina «el programa en cuatro puntos del

los preceptos y la realización son idénticos. Dado que el artículo afirma, con el primer principio, que la meditación y los preceptos son uno, y afirma, con el segundo principio, que la práctica y la realización son indivisibles, se sigue, por simple silogismo, que el artículo acepta y reconoce que la adopción de los preceptos *es* la realización del despertar, validándose así la perspectiva que propone el *Shushōgi*.

La segunda razón por la cual escogí el *Shushōgi* como material de estudio tiene que ver con la importancia que la comunidad sōtō le ha dado a ese texto. Desde su primera aparición, en diciembre de 1890, el *Shushōgi* ha recibido muchísima atención por parte de los intelectuales y de las autoridades eclesiásticas de esa comunidad. Para 1978, unos 80 años después de su primera recensión, la *Sōtōshū Shūmuchō* ya había publicado más de 40 comentarios sobre el texto. Por ejemplo, los abades Takiya Takushū y Azegami Baisen, quienes participaron en la edición del *Shushōgi*, publicaron sus propios comentarios sobre ese texto poco tiempo después de su aparición. Si revisamos el apéndice no. 1 de la tesis de doctorado de Ian Reader, escrita utilizando como material de estudio las publicaciones de la comunidad sōtō en la década de 1980s, podremos constatar que muchos de los panfletos y folletos que

Shushōgi». Aquí simplemente adelantaré que ese programa está estructurado en cuatro niveles o estadios, los cuales corresponden a las secciones II a V del texto.

publicó la comunidad en esa década giraban en torno al *Shushōgi*. Esos panfletos y folletos a veces utilizan el *Shushōgi* como eje de análisis, y otras veces lo utilizan como base para discutir y desarrollar algunos de los temas que el texto sólo menciona. Un caso que me resulta particularmente interesante es el libro *Shushōgi Kōwa*, de Mizuno Kōgen (1901-2006). En ese libro su autor, académico muy reconocido en los círculos japoneses y quien fuera en vida profesor de la universidad de Komazawa, propone un calendario para la comunidad laica, que llama *Ichinichi issetsu* (literalmente, un día, un párrafo). En ese calendario Mizuno organiza el contenido del *Shushōgi* dividiéndolo en 30 fragmentos, de manera que el devoto puede reflexionar sobre, e idealmente practicar, un fragmento del texto cada día.

La tercera razón, que ya mencioné en el *Prefacio*, de ninguna manera está relacionada con el posible valor intrínseco del texto, sino con mi interés personal, y más concretamente con lo insólito que me resultó el *Shushōgi* durante las primeras lecturas. El hecho de que el *Shushōgi* presentara un budismo centrado en prácticas como la confesión y el arrepentimiento, y hablara en términos de pecado y purificación del pecado, me seducía y sorprendía al mismo tiempo. Por supuesto, esas ideas suscitaban tal reacción en mí en parte porque me parecían en exceso cristianas, y en ese entonces me preguntaba yo si acaso su presencia no se debía más bien a un sesgo en la traducción. —¿Qué clase de

budismo es este, tan diferente al budismo que estoy aprendiendo en los centros de meditación en los que practico en México? —así reflexionaba. Cuando, a medida que avanzaba en la investigación, comprobaba que no se trataba de un sesgo en la traducción, aquella sorpresa inicial se transformaba y convertía en la necesidad de explicar el carácter aparentemente insólito o contradictorio de aquel hecho.

Fue entonces cuando concebí esta investigación como una crítica a ese discurso que pretende reducir la vida de los devotos de la tradición zen sōtō a la práctica del zazen. Pienso, desde luego, en Alex, el amable holandés que me recibió en el Hermitage, como un caso representativo de este tipo de discurso. Los que defienden este discurso protegen y preservan una imagen del zen centrado en el zazen, y tienen la tendencia a reducir o silenciar el resto de las voces que nos están hablando, alto y claro, desde la tradición. Por eso, uno de los objetivos secundarios de esta investigación es resaltar esas otras voces, y de paso subrayar el hecho de que su presencia dentro de la tradición no sólo la enriquecen, sino que cumplen la función adicional de asegurar su sobrevivencia.

Como se dijo en el Prefacio, el *Shushōgi* es una compilación creada, principalmente, con extractos del *Shōbōgenzō en 95 fascículos*. El *Shōbōgenzō* es, a su vez, una recopilación de diversos textos de Dōgen. Otro objetivo secundario de esta investigación es analizar los criterios que se utilizaron para seleccionar y acotar los

pasajes del *Shōbōgenzō* con los que fue creado el *Shushōgi*. Ese análisis me permitirá, primero, deducir los prejuicios y las preferencias de sus compiladores, y segundo, entender esos prejuicios y esas preferencias a la luz de los volátiles tiempos de Meiji.

Creo que si se estudia el *Shushōgi* —y me refiero, por supuesto, no sólo al estudio de su contenido, sino, sobre todo, al estudio del texto en su contexto— se puede, quizás, vislumbrar hasta qué punto la imagen del zazen como centro del budismo zen circunda a este último de un halo que hace imposible la visión clara. Porque si sólo consideramos el budismo zen desde esta perspectiva, entonces el resto de las prácticas religiosas, como son las recitaciones, los ritos de purificación y arrepentimiento, y los ritos que buscan salud y bienestar, deben considerarse meras actividades populares y vulgares, que caen fuera del ámbito de la alta y sofisticada cultura zen. El mayor problema con esta interpretación, pienso, es que no da cuenta de lo que los monjes hacen (o no hacen) en los templos zen en Japón. ¿Disipará, me pregunto, acaso un poco la niebla estudiar el budismo zen separándolo en diferentes géneros, para luego entender esos géneros a la luz de la historia, de una manera que nos permita ver su función y finalidad?

Entusiasmada con esa pregunta, he desarrollado una trama que tiene la siguiente estructura narrativa. En el primer capítulo describo el contexto político y social en el que surgió el *Shushōgi*. En ese capítulo el lector conocerá cómo la renovación

Meiji y el fin del sistema Tokugawa supuso una transformación en la estructura y configuración de la sociedad y la cultura japonesa. En pocos años, el nuevo grupo en el poder implementó una serie de leyes y edictos dirigidos a modificar completamente las instituciones políticas, económicas y sociales, con el propósito de crear un estado moderno. De entre todas las transformaciones que experimentaron esas instituciones durante este período, se destacan en el primer capítulo los cambios que sufrieron las instituciones religiosas y, en particular, las transformaciones que experimentó la institución zen sōtō.

En el segundo capítulo resumo el contenido doctrinal y el material ritual que presenta el *Shushōgi*, y deduzco algunos de los prejuicios y preferencias de los compiladores del texto. Por ejemplo, en ese capítulo veremos cómo esos intelectuales prefirieron un lenguaje sencillo y prácticas religiosas aparentemente fáciles, desplazando, en cuanto a contenido, las complejidades de la metafísica budista, y desplazando, en cuanto a rito, el zazen, para desplazar finalmente al monacato mismo como estructura institucional fundamental.

Ese resumen me permitirá, hacia el final del capítulo, apreciar el contenido ritual del *Shushōgi*. Propondré entonces que el contenido ritual de esta obra describe una secuencia estructurada y ascendente, en la cual el devoto transita desde el mundo secular hacia la incorporación en la comunidad religiosa sōtō, e invitaré

al lector a interpretar esa estructura utilizando la categoría «rito de paso». Esta secuencia ritual que describo no sólo coincide con lo que la literatura sōtō denomina «el programa en cuatro puntos del *Shushōgi*», sino que también nos ofrece una estrategia interpretativa que añade unidad y coherencia al texto.

Pero en el tercer capítulo deshago la imagen de unidad estructural del texto que construí en el capítulo anterior, revelando ahora su verdadera naturaleza de bricolaje. Es en este capítulo donde, utilizando el *Shushōgi* como eje temático y foco de análisis, describo otros de los cambios que experimentó la ortodoxia de la tradición zen sōto en el Japón de Meiji. El ejercicio que desarrollo en el tercer capítulo consiste, básicamente, en contextualizar algunos de los pasajes del *Shushōgi* en el *Shōbōgenzō*, identificando lo que denomino «desplazamientos de sentido». Brevemente, llamo «desplazamiento de sentido» a cualquier cambio en el sentido de una frase o palabra que surge como resultado de las diferencias entre los contextos de partida, a saber, el *Shōbōgenzō* y el Japón de Kamakura, y los contextos de llegada, a saber, el *Shushōgi* y el Japón de Meiji.²²

Finalmente, tomando como material de estudio esos desplazamientos, deduciré algunos de los criterios editoriales que guiaron

²² Utilizo con toda intención los términos «partida» y «llegada», porque quiero llamar la atención del lector hacia el ejercicio de traducción que se oculta tras cualquier edición o redacción de un texto.

el proceso de compilación del *Shushōgi*. Considero que esos criterios, en diálogo con una comprensión del contexto económico, político y social de Meiji, nos permitirá identificar las marcas que imprimió el entendimiento japonés de la modernidad sobre la configuración de la ortodoxia sōtō. Pienso que únicamente entendiendo esto último podremos acomodar, sin que nos resulte insólita o extraña, la imagen que presenta el *Shushōgi* de la tradición zen sōtō como centrada en los preceptos y el voto, pero no en el zazen.

» Capítulo I

El contexto

La imagen popular de Japón como una nación industrial, tecnológica, urbana y hasta cosmopolita es una construcción muy reciente. Todavía a mediados el siglo XIX Japón se encontraba dividido territorial y políticamente, además de estar (casi) completamente aislado y separado del mundo. Los límites territoriales de Japón, tal y como los conocemos hoy día, se definieron en la segunda mitad de ese siglo. Políticamente, Japón estaba dividido en dominios, donde cada uno poseía su propio ejército, su propio sistema administrativo y su propia capital. Esa capital se extendía alrededor del castillo del *daimyō*, quien era el señor del feudo. Sobre los señores feudales dominaba el *shōgun*, dueño de la cuarta parte de toda la producción de arroz del país, que era como en esa época se medía la riqueza.²³

²³ Marius B. Jansen (ed.), *The Nineteenth Century*, vol. V, en *The Cambridge History of Japan*, 4 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. I.

Hasta la década de 1850 Japón sostuvo la política de aislamiento que había establecido 250 años antes (*sakoku*), la cual limitaba sus relaciones comerciales a sus nexos con Corea, China, Holanda y el reino de Ryūkyū. Los cuatro grupos o clases sociales que se habían establecido en el siglo XVI —a saber, samurái, campesino, artesano y comerciante— todavía se separaban entre sí y dividían la sociedad japonesa por su manera de hablar y vestir, por sus hábitos y costumbres, y por sus funciones y obligaciones. La identidad de las personas que vivían en el Japón de ese siglo no se centraba en el estado, como sucede hoy día, sino en las comunidades locales a las cuales pertenecían.²⁴

En la segunda mitad del siglo XIX, una serie de dificultades internas y desafíos externos condujeron al fin del sistema Tokugawa y a la transfiguración completa del Japón. Usualmente, la literatura académica explica la caída de ese sistema apelando a un conjunto de condiciones que divide de acuerdo a su origen. Entre las condiciones cuyo origen ubica en el interior del país, la literatura cita una sucesión de siembras fallidas que causaron grandes hambrunas en el norte y centro del archipiélago. Menciona, además, el fracaso de las reformas Tenpō (*Tenpō no kaikaku* 天保の改革)²⁵ y

²⁴ Helen Hardacre, *Shintō and the State 1868-1988*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 4.

²⁵ Las reformas Tenpō fueron una serie de leyes y edictos que el bakufu promulgó a partir del verano de 1841, las cuales representan su respuesta (tardía) a las grandes hambrunas y al desorden civil imperante en la época. Esas leyes y

el auge en la línea de pensamiento nativista conocida como *koku-gaku*, desde la cual se comenzó a formular una nueva idea de etnia centrada ahora en la devoción a la deidad solar Amaterasu, y en el culto a la Casa Imperial y a la figura del emperador.

Entre las condiciones cuyo origen ubica en el exterior del país, la literatura cita el impacto que tuvo sobre Japón la derrota de China en la Guerra del Opio de 1838 a 1842, derrota que dejó muy claro el peligro que suponía la amenaza de las potencias occidentales. Señala, además, el conocimiento que la sociedad japonesa iba adquiriendo sobre Occidente (*rangaku*), y la llegada, en 1853, del comodoro Perry y su política de diplomacia con cañoneras.

Los especialistas coinciden en que no existe en la historia moderna universal un ejemplo de transformación más rápida y más completa, y por lo mismo más vertiginosa, que la historia de la transformación de Japón en el siglo XIX. Hacia el final de ese siglo Japón era ya un estado altamente centralizado y homogenizado, con un gobierno que reprimía y castigaba la diversidad y la heterogeneidad, un sistema de policía nacional, una Dieta Imperial (*Teikoku*

edictos buscaban corregir la conducta de los japoneses, considerada inmoral y frívola. Prohibían la prostitución, la pornografía, las apuestas, los tatuajes, los baños mixtos, la publicación de contenidos eróticos, etc., y exigían, también, regresar a la vida frugal y casta de los tiempos pasados. Quizás el cambio más significativo que generó estas reformas fue la flexibilización en la política *sakoku*, porque ahora el gobierno permitía que se brindara apoyo (combustible, comida, agua, etc.) a las embarcaciones extranjeras que zozobraban en costas japonesas.

Gikai 帝国議会), y un Ministerio de Educación que estandarizaba el contenido del currículo en todas las escuelas del país.

Los grupos sociales que habían subsistido por más de 250 años se desmantelaron. Los viejos feudos bajo el dominio de los daimios se sustituían por modernas prefecturas bajo la autoridad de gobernadores, quienes ahora respondían al poder central. Japón se abrió al mundo, firmando tratados de comercio en condiciones desiguales con las potencias occidentales que antes habían puesto en peligro su soberanía. Por ejemplo, entre los años 1854 y 1858 Japón firmó tratados de comercio primero con Estados Unidos e Inglaterra, y luego con Rusia y Francia. Entre los muchos acuerdos que esos tratados establecían, los más importantes fueron la apertura de los puertos japoneses a las embarcaciones extranjeras, terminándose así con la política de aislamiento sakoku, la concesión de extraterritorialidad para los extranjeros que vivían en Japón, lo cual significaba que éstos estarían sujetos a las leyes de sus países de origen y no a las leyes japonesas, y el otorgamiento de la garantía de libertad de culto para los extranjeros, de suerte que estos podían practicar libremente su religión cristiana. Puesto que los tratados se firmaron en condiciones desventajosas para Japón, su revisión con las potencias occidentales se convirtió en la tarea más importante y urgente para el nuevo grupo en el poder. Pero como las potencias europeas rechazaban la revisión de los tratados alegando que Japón era todavía un país feudal, los

ideólogos de Meiji tuvieron que centrarse, primero, en diseñar e implementar un programa expedito de modernización.

Fue también en el siglo XIX cuando Japón incorporó el reino de Ryūkyū bajo el nombre de Okinawa, arrebató al pueblo ainu la hermosísima isla de Hokkaidō, y le quitó a Rusia las islas Kuri-les. Finalmente, en 1890, Japón consolidó su estructura institucional con la implementación de la Constitución Meiji (*Dai Nippon Teikoku Kenpō* 大日本帝国憲法) y el Rescripto Imperial sobre la Educación (*Kyōiku ni Kansuru Chokugo* 教育二関スル勅語). Y fue así como Japón pasó de la fragmentación, la heterogeneidad y el feudalismo inicial, al estado unificado, homogéneo y moderno que conocemos hoy día.

Aunque entiendo y acepto que es imposible identificar un único momento que marque la llegada de la modernidad a Japón, en esta investigación utilizo la expresión «Restauración Meiji» para referirme al giro o quiebre que supuso la modernidad en la historia japonesa. Pensemos esa restauración no en el sentido estrecho asociado a los eventos violentos del año 1868,²⁶ sino en el

²⁶ En noviembre de 1867 el último shogun, Tokugawa Yoshinobu, a quien también se le conoce como Keiki (1837-1913), devolvió formalmente el poder al emperador y a la Casa Imperial, esperando de este modo asegurar un alto puesto en el nuevo gobierno. Sin embargo, elementos de los dominios de Chōshū y Satsuma no estaban dispuestos a permitir que Keiki mantuviera algún grado de control. Utilizando entonces sus influencias sobre oficiales de la corte, lograron que se le exigiera al antiguo shogun devolver sus tierras y renunciar a su rango. Keiki, instado por sus vasallos indignados, reaccionó rechazando la orden de la corte y decidió resolver el conflicto por la fuerza. El 27 enero de 1868, en las

sentido amplio de un proceso de transformación institucional, en el cual, por medio de la promulgación de leyes, edictos, etc., se reemplazó la vieja estructura feudal descentralizada por un nuevo estado centralizado alrededor de la figura del emperador, quien ahora se convertía en una especie de monarca moderno. Así, lo que denominaré en esta investigación «Restauración Meiji» cubre el período que se extiende desde 1868 hasta 1890, y abarca todas las acciones que los líderes del nuevo gobierno emprendieron en su proyecto ambicioso de modernización.

Ese proyecto de modernización requirió que los arquitectos de Meiji buscaran, sin mucha brújula, un marco ideológico dentro del cual construir el nuevo estado. Pero como la idea misma de la modernidad les resultaba totalmente desconocida, la construcción de ese marco ideológico supuso una alta dosis de tanteo y experimentación. Como parte de esa búsqueda, el gobierno ensayó con varias formas de relación entre el estado y lo que a partir de ese momento comenzó a llamarse *shūkyō*, un neologismo creado como equivalente para el concepto occidental de «religión».²⁷ El resultado más o menos inmediato y natural de

cercanías de Kioto, se enfrentaron las fuerzas de Chōshū y Satsuma contra las fuerzas del shogun Tokugawa. La batalla, conocida como Toba-Fushimi, dejó un saldo de aproximadamente 3 500 muertos y significó la caída definitiva del gobierno militar.

²⁷ Como algunos autores nos han demostrado, en el Japón anterior a Meiji no existía un concepto general de «religión», en el sentido de un concepto que se refiera a un ámbito de la vida social que pueda separarse claramente de

tales ensayos fue, por supuesto, la desestabilización de las instituciones religiosas.

Al igual que el resto de la nación japonesa, la comunidad sōtō hacia mediados del siglo XIX tampoco estaba compuesta de instituciones monolíticas, homogéneas y centralizadas. Aunque, ciertamente, era una comunidad poderosa con más de 20 mil templos, esos templos estaban desperdigados a lo largo del país, ubicados principalmente en zonas rurales de difícil acceso. Dadas esas condiciones, y dado que en ese momento no existían las tecnologías de comunicación y transporte con que Japón cuenta hoy día, resultaba natural que hubiese diferencias en la interpretación de la doctrina y las prácticas de los diversos maestros. Pero no sólo existían diferencias regionales, también existían diferencias entre facciones intelectuales, diferencias y rivalidades entre la rama de Eihei-ji y la rama de Sōjiji, y diferencias entre las autoridades de estos dos templos y los sacerdotes de los templos menores.²⁸

otros ámbitos, y que incluya comunidades religiosas con identidades propias como cristianismo, budismo y shintoísmo. Consúltense los estudios de Hardacre, *Shintō and the State*, op. cit., p. 18; Jason Ānanda Josephson, «When Buddhism became a ‘religion’. Religion and superstition in the Writings Inoue Enryō», *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 33, no. 1, pp. 143-168; y Trent E. Maxey, *The «Greatest Problem»: Religion and State Formation in Meiji Japan*, Cambridge, MA-Londres, Harvard University Asia Center, 2014.

²⁸ Véase Richard Jaffe, «Meiji Religious Policy, Soto Zen, and the Clerical Marriage Problem», *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 25, nos. 1-2, 1998, p. 78.

Al tiempo que el país se unificaba y centralizaba, las tradiciones budistas japonesas, sujetas al mismo impulso, experimentaban un proceso de unificación y centralización. Por ejemplo, fue durante ese período que se llevó a cabo la división que conocemos hoy día entre las distintas comunidades o tradiciones, donde cada comunidad tiene un solo templo sede²⁹ (*honzan*), y un abad (*kan-shu*) que reside en ese templo y es responsable, ante el gobierno, de las decisiones de su institución. El intercambio dinámico entre diferentes fuerzas domésticas e internacionales que tuvo lugar durante la Restauración Meiji creó no sólo una nueva versión, moderna, de gobierno, sino también una nueva versión, moderna, de budismo. En este capítulo voy a explorar la naturaleza de ese intercambio, haciendo hincapié en cuáles fueron sus consecuencias para las instituciones religiosas en general, y particularmente para la institución religiosa zen sōtō.

*

La medida en que el «budismo moderno» representa una ruptura y una separación con lo que podríamos llamar «budismo premo-

²⁹ La comunidad sōtō es la única que tiene dos templos sedes, Eiheiji y Sōjiji. Aunque otras tradiciones se han dividido en maneras similares (por ejemplo, la tradición rinzai está dividida en 15 ramas, donde cada rama tiene un templo sede y un abad jefe de ese templo), sólo la comunidad sōtō reconoce a los dos templos como dos sedes de un mismo linaje, y nombra a un único abad como jefe para toda la institución.

derno» no puede apreciarse correctamente sin una descripción sucinta del carácter de este último. La imagen más frecuente acerca del budismo durante el período Tokugawa lo describe como una institución corrupta y decadente. Esa imagen, que se conoce en la literatura bajo el nombre de *Edobukkyō daraku ron* 江戸仏教墮落論 (literalmente, «teoría sobre la decadencia del budismo en Edo»), permeó la investigación académica hasta muy entrado el siglo XX. Sin embargo, estudios recientes ofrecen una nueva perspectiva, más fresca, sobre ese período, representándolo ahora como un momento de gran vitalidad y crecimiento.³⁰ La razón por la cual los historiadores hoy día prefieren esta última representación se debe a un desplazamiento en el interés académico, desde una perspectiva que valoraba los movimientos de reforma, los grandes maestros y las doctrinas complejas hacia una perspectiva que considera el budismo fundamentalmente como institución, y entonces valora su crecimiento y expansión económica, su función social y sus relaciones con otras instituciones sociales, especialmente su relación con el gobierno.

El crecimiento y expansión de las instituciones budistas en el período Tokugawa se debe, principalmente, al desarrollo de lo

³⁰ Véase, por ejemplo, el estudio de William Bodiford, *Sōtō Zen in Medieval Japan*, Honolulu, Kuroda Institute Book University of Hawai'i Press, 2008. Y consúltese, también, la investigación de Duncan Williams, *The Other Side of Zen: A Social History of Sōtō Zen Buddhism in Tokugawa Japan*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

que se conoce en la literatura como «budismo funerario» (*sōshiki bukkuyō*), y al surgimiento del sistema *danka* (*danka seido* o *dankasei*) asociado con él. Durante el período Tokugawa la función principal de los templos budistas era la realización de ritos y servicios funerarios. Los pagos que los templos recibían por estos servicios constituían su mayor ganancia económica. Dado que cada templo buscaba estabilizar la clientela del servicio funerario para así asegurar su economía, se fue desarrollando lentamente un mecanismo en el cual la familia se afiliaba al templo donde estaban enterrados sus ancestros. Ese mecanismo, que era más bien una costumbre que se consolidaba progresivamente de generación en generación, fue lo que permitió la creación del sistema *danka*. Hoy día, la mayoría de los historiadores del budismo Tokugawa coinciden en que fue el sistema *danka* el factor que más contribuyó al crecimiento económico y expansión social del budismo durante el período Tokugawa.

El sistema *danka*, si bien surgió de la costumbre de afiliación entre familias y templos, se reforzó por las campañas anticristianas que el bakufu había iniciado en 1613-1614. Como todos sabemos, el bakufu veía el cristianismo, que las misiones portuguesas y españolas habían llevado a Japón, como una amenaza a su hegemonía y a la soberanía del país. Con el objetivo de vigilar y controlar la asociación de la población al cristianismo, el bakufu desarrolló un sistema en el cual el templo debía certificar a las

autoridades estatales que sus miembros no eran cristianos, a este sistema de certificación le llamaron *terauke*.

El *terauke* operaba de la siguiente manera. Cada año, todos los residentes del pueblo (*mura*) debían presentarse a una inspección en el templo budista al cual estaban inscritos para comprobar que no eran cristianos. El templo emitía un certificado donde afirmaba que la persona en cuestión era budista —y por tanto no era cristiana—, y ese certificado se enviaba a las oficinas del bakufu que atendían cuestiones religiosas. Aquellos que no obtenían la certificación se clasificaban como cristianos y podían, incluso, ser condenados a muerte. Esta inspección anticristiana del bakufu utilizaba al clérigo budista como brazo burocrático, pero el clérigo también derivaba ciertos beneficios del respaldo que el bakufu daba a la inspección. Porque fue justamente esa inspección anticristiana la que el clérigo budista transformó en una relación de patrocinio permanente entre la población y los templos, a saber, el sistema *danka*. El lector debe entender que aun cuando el shogunato hizo a los templos budistas responsables de la inspección anticristiana, nunca los autorizó a convertir esa inspección en un sistema de afiliación obligatoria; realmente, el sistema *danka* nunca fue una ley del bakufu.³¹

³¹ Véase Nam-Lin Hur, *Death and Social Order in Tokugawa Japan*, Cambridge, Harvard University Press, 2007, p. 13.

El poder del shogunato que sostenía el sistema danka, así como el miedo de la población a los diferentes mecanismos de discriminación y castigo que funcionaban contra aquellos que eran clasificados cristianos, explican directamente la solidez del sistema, e indirectamente explican el crecimiento y la expansión de las instituciones budistas durante este período. Sin embargo, como veremos enseguida, la asociación entre el budismo y el bakufu, si bien permitió el crecimiento y la expansión económica del primero durante la era Tokugawa, también provocó descontento y desconfianza en la población, sentimientos éstos que, cuando encontraron las condiciones históricas apropiadas, se manifestaron en actos de violencia manifiesta.

Como dije anteriormente, la restauración Meiji fue un proceso de transferencia de poder de manos del shōgun a la Casa Imperial. Esa transferencia requirió un ejercicio de legitimación política que se basó, parcialmente, en nuevas interpretaciones de las historias míticas contenidas en los libros antiguos, como el *Kojiki* y el *Nihon shoki*, y en la resignificación de prácticas rituales shintō. Supuso, además, la separación del emperador y la Casa Imperial de todas aquellas estructuras institucionales y políticas asociadas al bakufu. Dada la vieja asociación entre el budismo y el bakufu, tras la caída del primero resultó fácil imaginar y convertir al segundo en uno de los enemigos más peligrosos del nuevo orden político. La construcción de esa imagen, sin embargo, suponía un

problema que los ideólogos de Meiji debían resolver. El problema consistía en que ese mismo enemigo del cual querían deshacerse estaba muy imbricado con la práctica de los rituales shintō, la cual utilizaban en su propio ejercicio de legitimación política. Así, separar el nuevo gobierno del antiguo budismo requería, necesariamente, separar a este último del shintō.

Los primeros ensayos políticos que desarrolló el nuevo gobierno para efectuar la separación entre budismo y shintō fueron una serie de edictos promulgados en marzo de 1868, cuyo propósito general era distinguir y desligar budas y kami (*shinbutsu hanzen rei* 神仏半然令). Más concretamente, con esos edictos el gobierno buscaba eliminar todos los elementos budistas de los sitios dedicados a la devoción a los kami, esperando así terminar con siglos de veneración compartida.³² Los edictos, emitidos por el Departamento de Ritos (*Jingijimuka* 神祇事務科), proclamaban que para restaurar la ley imperial era necesario deshacerse de los «males antiguos», con lo cual se referían abiertamente al budismo.³³ En términos prácticos, los edictos prohibían el uso de ter-

³² Desde el punto de vista doctrinal, la relación entre el culto al buda y el culto al kami se expresaba en la teoría *honji suijaku*. Según esta teoría, los kami son los protectores y apariencias fenoménicas de las divinidades budistas, a quienes se les considera como la forma pura y original. La teoría *honji suijaku* implícitamente suponía que los kami son seres de menor logro espiritual que los budas.

³³ James Edward Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan Buddhism and its Persecution*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 9.

minología budista para referirse a los kami, el uso de imágenes de budas como representaciones de kami, y el uso de toda imaginería y parafernalia budista dentro de los santuarios shintō.

Justamente, fue para cumplir las órdenes establecidas en esos edictos que Juge Shigekuni (1817-1911) llegó al santuario de Hiyoshi, al pie de la montaña Hiei, el 1 de abril de 1868. En lo que los historiadores consideran el acto más violento y más dramático del movimiento antibudista llamado *haibutsu kishaku* (廃仏毀釈, español, ¡Destruyamos *el Budismo* y acabemos con *Sākyamuni!*), Juge retiró del santuario Hiyoshi las campanas, las esculturas, los sūtras y las vestiduras budistas, reunió todo aquello que pudiera quemarse y le prendió fuego, y fundió las campanas y otros artículos de metal para convertirlos en cañones. Las estatuas de los budas y los *bodhisattvas* fueron decapitadas y lanzadas a los ríos, o utilizadas como diana para practicar el tiro al blanco.³⁴

Según Ketelaar, los sentimientos antibudistas que se manifestaron en la actuación de Juge venían formándose ya desde las últimas décadas del período Tokugawa. Durante estos años los señores feudales ensayaron diversas medidas antibudistas en dominios como Mito primero, y posteriormente en Satsuma, donde estas medidas se implementaron completamente. Las medidas antibudistas consistieron, por ejemplo, en limitar la ordenación

³⁴ *Ibíd.*, pp. 9-10.

monástica estableciendo restricciones de edad, en cerrar templos que estaban abandonados o donde no residía permanentemente un sacerdote, en prohibir que se realizaran ritos funerarios budistas, y en regresar a la vida laica a aquellos sacerdotes que se descubrían culpables de la ruptura de los preceptos.³⁵

Después del colapso del sistema Tokugawa estas medidas antibudistas, que habían estado limitadas a los dominios de Mito y Satsuma, se extendieron y convirtieron en política nacional. Aunque parece que nunca podrá determinarse el número exacto de templos que fueron destruidos durante este período, se estima que de los más de 200 mil templos que existían en Tokugawa, apenas 74 600 sobrevivieron a los primeros años de la era Meiji.³⁶ Si son ciertas esas cifras, entonces podemos concluir que el resentimiento contra el budismo tenía raíces verdaderamente profundas en el pueblo japonés.

Como parte de ese mismo programa gubernamental que buscaba la desestabilización de las instituciones budistas, los ideólogos de Meiji privaron a éstas de los favores y privilegios de los cuales habían gozado durante el período Tokugawa, transfiriendo esos favores y esos privilegios al shintō. Durante el proceso de alianza

³⁵ Para una exposición detallada de las medidas que se tomaron en Mito, véase *ibíd.*, p. 49. Y para una exposición de las medidas que se tomaron en Satsuma, véase *Ibíd.*, pp. 56-61.

³⁶ Richard M. Jaffe, *Neither monk nor layman: Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001, p. 58.

y colaboración entre el shintō y el nuevo gobierno, este último se apropió de los ritos y símbolos de aquel, atribuyéndoles nuevos significados. Como veremos enseguida, en el proceso de alianza y colaboración entre el shintō y el estado surgió una nueva variante o tradición de shintō, que aparecía ahora como una religión centrada alrededor de la figura del emperador y la Casa Imperial. Es debido a esta función del shintō como marco ritual de legitimación política que la literatura académica lo denomina «shintō de estado».³⁷

A la vez que ascendía el shintō, declinaba el budismo y perdía sus antiguas prerrogativas. No sólo se le había retirado el respaldo económico estatal del cual gozó durante el período Tokugawa, sino que también era desplazado de su vieja función burocrática dentro del sistema *danka*. Bajo la presión e influencia de los sacerdotes shintō, el sistema de registro en los templos se sustituyó por un nuevo sistema de registro en el santuario (*ujiko shirabe*). En este nuevo sistema, cada sujeto al nacer debía inscribirse en el santuario de su localidad y recibir un talismán; si cambiaba de residencia, debía registrarse en el nuevo santuario, y al morir, el talismán regresaba al santuario inicial. Este ejemplo muestra claramente cómo algunas de las funciones burocráticas que antes

³⁷ El estudio clásico en lengua occidental sobre la apropiación que hizo el estado japonés de los rituales y los símbolos shintō es, por supuesto, Hardacre, *Shintō and the State*, op. cit.

realizaba el budismo para el bakufu se transferían, junto con todos sus privilegios y ventajas, al shintō.

Pero los daños que experimentó el budismo durante la Restauración se extendieron más allá del ámbito económico para alcanzar, incluso, el ámbito doctrinal. Entre 1870 y 1884 el gobierno Meiji creó una nueva doctrina religiosa a partir de la fusión de elementos budistas y shintō, difundiéndola a lo largo del país en una campaña que denominó Movimiento para la Promulgación de la Gran Enseñanza (*Taikyō Senpu Undō* 大教宣布運動). Con el objetivo de inculcar en el pueblo esa doctrina religiosa, el estado utilizaba «instructores nacionales» o misioneros (*kyōdōshoku* 教導職),³⁸ la mayoría de los cuales eran sacerdotes shintō. Durante los primeros años de este movimiento, los sacerdotes y monjes budistas quedaron completamente excluidos del proyecto, y sólo se les incluyó posteriormente, cuando el estado comprendió la inexperiencia e incapacidad de los sacerdotes shintō en labores proselitistas.

El Movimiento para la Promulgación de la Gran Enseñanza dependía de tres elementos. Primero, tres principios de conducta conocidos como las Tres Grandes Enseñanzas (*Sanjō no Kyōsoku*), segundo, una base institucional, conocida como el Instituto de la Gran Enseñanza (*Daikyōin*), y tercero, el cuerpo de misioneros o

³⁸ *Ibíd.*, pp. 42-43.

instructores nacionales que mencioné anteriormente. Un dato que podría ayudarnos a enriquecer y matizar la imagen que estamos construyendo es que ese cuerpo de misioneros, aunque en sus inicios estaba constituido únicamente por sacerdotes shintō, terminó incluyendo no sólo a sacerdotes y monjes budistas sino, también y curiosamente, a ministros de las nuevas religiones, actores de kabuki y hasta contadores de cuentos.

El Movimiento para la Promulgación de la Gran Enseñanza, en línea con el proyecto estatal de homogenización y centralización, buscaba establecer un credo que trascendiera las diferencias entre las diversas comunidades religiosas y pudiera presentarse como una doctrina de estado única. Su objetivo principal era prevenir la extensión del cristianismo, al tiempo que debía inculcar en los japoneses el respeto a la nación y a la Casa Imperial, por lo menos así lo expresaban las Tres Grandes Enseñanzas:

- 1) reverenciar a los kami y amar la nación,
- 2) esclarecer los principios del cielo y el camino de los hombres,
- 3) reverenciar al emperador y obedecer las órdenes de la Casa Imperial.³⁹

³⁹ Hardacre, *Shintō and the State*, op. cit., pp. 42-43.

Aunque el estado nunca identificó al movimiento abiertamente con el shintō, ese vínculo resultaba evidente dada la presencia de símbolos shintō que el pueblo japonés podía reconocer fácilmente. Por ejemplo, la manera como se vestían los instructores, la forma de la liturgia, el uso de espejos como objetos de veneración, la recitación del *norito*, etc., constituían todos elementos shintō, pero que al vincularse al estado y usarse en el ejercicio de legitimación política adquirirían significados completamente nuevos. Justamente, lo que los académicos denominan «shintō de estado» es el shintō que emergió como resultado de este proceso de resignificación.

La transformación del santuario de Miwa (三輪神社) en Nara durante la Restauración Meiji ilustra de qué manera se llevó a cabo la política de unión o colaboración entre el gobierno y el shintō. El santuario de Miwa había estado desde hacía mucho tiempo vinculado con templos y prácticas esotéricas de la tradición shingon,⁴⁰ y con antiguos cultos de creencia y devoción popular. En ese santuario residían sacerdotes y sacerdotisas que

⁴⁰ El shingonshū (真言宗) es una tradición de budismo japonesa dedicada al budismo esotérico (*mikkyō*), que llegó a Japón desde China durante el período Heian. Su principal centro de culto se encuentra en la montaña de Kōya, en la prefectura de Wakayama, al sur de Osaka. La devoción al carismático fundador del shingon, Kūkai (774-835), a quien popularmente se le conoce como Kōbō Daishi, se encuentra muy extendida entre los japoneses. Esa devoción, que se basa principalmente en la representación de este monje como un gran taumaturgo, trasciende incluso los límites entre las diferentes comunidades religiosas.

tenían poderes de curación, realizaban vigili­as, adoraban el sol, recitaban oraciones y practicaban danzas sagradas. El santuario se distinguía –y distingue todavía hoy día– porque la montaña Miwa misma es el *shintai* o cuerpo del kami, su principal objeto de veneración. Pero después de que se promulgaron los edictos de separación entre el budismo y el shintō, el santuario fue declarado Santuario Imperial Mayor (*kanpeitaisha* 官幣大社), se eliminó el linaje hereditario de sacerdotes, y su historia, redactada en 1873, no menciona ni una sola vez las prácticas esotéricas del shingon ni los cultos populares de devoción a la montaña. Durante el Movimiento para la Promulgación de la Gran Enseñanza el santuario pasó a manos de funcionarios designados por las oficinas centrales de ese movimiento en Tokio, y sus sacerdotes y sacerdotisas fueron convertidos en instructores nacionales.⁴¹

El Movimiento para la Promulgación de la Gran Enseñanza se disolvió a los 14 años de haber sido fundado. Según los historiadores, algunas de las muchas razones que condujeron a su rápida disolución fueron: una serie de disputas entre varios grupos o facciones shintō, la disminución en el temor que sentía el gobierno ante la amenaza cristiana, y la idea, cada vez más aceptada entre los ideólogos de Meiji, de que era necesario conceder al pueblo algún grado de libertad religiosa si se quería ganar el

⁴¹ *Ibíd.*, pp. 81-82.

respeto de las potencias occidentales y así revisar los tratados de comercio desfavorables. Sin embargo, aunque el movimiento fue fugaz realmente hizo mucho daño, porque a estas alturas las comunidades budistas habían experimentado ya, como nunca antes en suelo japonés, el poder severo de la autoridad estatal.

Otra clase de desafíos para las instituciones religiosas durante este período surgió como resultado del encuentro entre Japón y las potencias occidentales. La apertura de Japón al mundo tuvo consecuencias que son cruciales para un entendimiento apropiado de la era Meiji en general, y más concretamente para un entendimiento de la transformación que experimentaron las instituciones budistas en este período. Aunque esas consecuencias se extienden, desde luego, más allá del ámbito religioso, aquí nos concentraremos en algunas de las implicaciones que tuvo, para las instituciones budistas, el entendimiento japonés del concepto «religión» y de la idea asociada de «libertad religiosa».

El concepto de «religión» que llegó a Japón en el siglo XIX provenía de la tradición alemana y norteamericana, y de los ejercicios de separación entre iglesia y estado que esas potencias habían realizado recientemente. El término no tenía un equivalente en lengua japonesa porque, como se dijo anteriormente, no existía en la sociedad japonesa premoderna la idea de una esfera o ámbito religioso de la vida claramente separado de otros ámbitos, ni existía tampoco la idea de que el cristianismo, el budismo

y el shintoísmo pudieran ser variantes particulares de un mismo fenómeno.

Los japoneses encontraron por primera vez en su historia el concepto europeo de «religión» en las cartas del comodoro Perry (1853), y volvieron a tropezarse con él en los famosos tratados de comercio desiguales. Fue la necesidad de traducir estos tratados lo que convirtió en una urgencia definir el concepto de «religión». Se requirió entonces encontrar el vocabulario apropiado en lengua japonesa para expresar ese concepto que aparecía tan frecuentemente en los tratados. Tras mucha discusión y arduo ensayo con varios conceptos emparentados se terminó estableciendo el neologismo «shūkyō» como la traducción oficial del concepto europeo,⁴² y se fijó su campo semántico de manera que incluía el budismo, el cristianismo y el judaísmo pero, curiosamente, no el confucianismo ni el shintō.

El concepto europeo de «religión» que se adoptó intentaba seguir algunos modelos protestantes del siglo XIX que devaluaban los rituales y las expresiones populares devocionales considerándolas, tácita o explícitamente, meras supersticiones. En su lugar, esos modelos valoraban una verdad religiosa que se manifestaba en el plano privado, interno y mental del individuo, y a la que podía accederse a través de la experiencia personal y la fe.

⁴² Josephson, *When Buddhism became a «religion»...*, op. cit., p. 144.

Esta manera de entender el concepto «religión» tenía la ventaja adicional de que permitía definir el shintō como una entidad no religiosa. Dado que la función principal del shintō era realizar los ritos de estado, está claro que quedaba fuera de la extensión semántica que se le estaba asignando al término durante el período Meiji. Se consideró entonces que el shintō era distinto del budismo y el cristianismo, y que no debía calificarse como una religión. Tal distinción permitió al shintō seguir obteniendo patrocinio económico y respaldo político por parte del estado, aun después de que este último estableciera, como veremos enseguida, una serie de políticas «modernistas» con el propósito de separar el ámbito estatal y el ámbito religioso.

La idea moderna de «libertad religiosa» que Japón adoptó está relacionada con el concepto protestante de religión que acabamos de introducir en el párrafo anterior. Porque si aceptamos que lo religioso toca únicamente el plano privado, personal y mental del individuo entonces debemos aceptar, por simple implicación, que en ese plano es imposible la injerencia estatal. Es por esta razón que el artículo 28 de la Constitución Meiji de 1889, el cual otorga a los sujetos japoneses el derecho a la libertad de creencia religiosa, también da al estado autoridad para limitar esa libertad al plano privado, apelando como justificación de tal restricción al deber cívico y a la ley secular:

Artículo 28: Los súbditos japoneses gozarán de libertad para practicar su credo religioso, dentro de los límites compatibles con la paz y el orden públicos, y del cumplimiento de sus deberes como ciudadanos.⁴³

Como vemos, el artículo 28 introduce una separación fundamental entre el ejercicio público y el ejercicio privado de la religión, y entre la ley pública y la ley religiosa. Pero para realmente efectuar esa separación, los ideólogos de Meiji tuvieron que diseñar e implementar un conjunto de reformas legales. Las dos reformas que colaboraron de modo más determinante en la separación del ámbito religioso y el ámbito estatal, diluyendo o difuminando antiguas distinciones entre los grupos sociales de sacerdotes y monjes por un lado, y laicos por el otro, fueron la creación del registro civil llamado *koseki* 戸籍 y la promulgación de la ley *nikujiki saitai* 肉食妻帯, literalmente, «comer carne y contraer matrimonio».

Los ideólogos de Meiji estaban convencidos de que para presentar a Japón como una potencia ante el mundo era necesario fortalecer su ejército y su economía. Pero tener un ejército fuerte requería, previamente, conocer con exactitud el tamaño de la población que podía participar en la guerra, así como el lugar preciso donde ésta

⁴³ Takabatake Michitoshi, Lothar Knauth y Michiko Tanaka (comps.), *Política y pensamiento político en Japón 1868-1925*, México DF, El Colegio de México, 1992, p. 73.

podía reclutarse. Fue con ese objetivo que los ideólogos de Meiji diseñaron el sistema koseki, el cual se implementó consistentemente a lo largo de todo el país a partir del año 1872. El sistema koseki arrojó datos muy precisos sobre el número de viviendas, el tamaño de la población, la cantidad de hombres y mujeres adultos, etc., lo cual otorgó al estado mayor capacidad de control sobre los sujetos japoneses y permitió una mayor centralización de su poder estatal.

El hecho relevante para nuestra investigación es que ese sistema cambió radicalmente la posición social de los sacerdotes y monjes budistas, quienes ahora figuraban en él como *kokumin*, es decir, ciudadanos. Este cambio, que quizás podría parecer menor al lector, realmente significaba que los sacerdotes y monjes, que hasta entonces habían sido reconocidos como un grupo social separado, debían ahora inscribirse en su localidad de nacimiento y con su apellido familiar, tal y como lo hacía el resto de los grupos sociales, y no en el templo y con su nombre budista. Algunos autores recalcan este hecho, afirmando que esa modificación en la posición social del clérigo budista llegó a transformar, incluso, el significado mismo de la ordenación monástica, la cual no podía interpretarse más en el sentido tradicional de «abandonar el hogar»;⁴⁴ estrictamente, el monje continuaba teniendo un vínculo con su familia y una entidad secular.

⁴⁴ Jaffe, *Neither monk nor layman...*, op. cit., p. 93.

Este cambio en la posición social de los sacerdotes y monjes budistas se consolidó con la promulgación de la ley nikujiki saitai, que transformó de manera radical y profunda las instituciones budistas en el período Meiji. Que los sacerdotes y monjes budistas vivan con mujeres, coman carne y constantemente rompan los preceptos son prácticas tan viejas como el budismo mismo. Pero si bien esas prácticas antes de la era Meiji simplemente se ocultaban o toleraban, ahora, por primera vez en la historia del budismo japonés, podían realizarse de manera abierta y sin censura estatal.

Durante el período Tokugawa el bakufu había intentado regular el comportamiento moral de los profesionales religiosos. Excepcionalmente la comunidad jōdo shin,⁴⁵ el matrimonio de los monjes y sacerdotes budistas estaba prohibido. Esta prohibición no sólo aparecía en el código de conducta monástico, sino que también figuraba en las leyes estatales. De hecho, las leyes estatales respaldaban la ley religiosa. Como parte de las reformas legales que los arquitectos de Meiji idearon en su proyecto de modernizar el país, el Gran Consejo de Estado (*Daijōkan* 太政官) decidió promulgar, el 31 de mayo de 1872, la ley nikujiki saitai.⁴⁶ Concre-

⁴⁵ A diferencia de la mayoría de las comunidades budistas, los sacerdotes jōdo shin siempre se han casado, siguiendo en esto el ejemplo de su fundador Shinran, quien renunció a sus votos monásticos y se casó con Eshinni.

⁴⁶ Parece que el clérigo budista participó de manera mucho más activa en la creación de la política religiosa de Meiji de lo podríamos imaginar. Según Jaffe, la creación de tales medidas como la ley nikujiki saitai fue el resultado de una compleja interacción entre elementos del clérigo budista, shintoístas e

tamente, esa ley terminaba con todos los castigos estatales que se imponían al clérigo que rompía los preceptos de comer carne, casarse o no vestir el hábito religioso. Según esta ley numerada 133:

Desde ahora, el clérigo budista es libre y puede comer carne, casarse, no guardar la tonsura, etc. Además, no habrá ningún castigo si visten ropas ordinarias cuando no estén realizando actividades religiosas.⁴⁷

La ley *nikujiki saitai* pone de relieve las ideas modernas que habían adoptado los ideólogos de Meiji respecto a la relación apropiada entre religión y estado. Voy a detenerme un momento sobre este punto, porque es importante que el lector entienda la relevancia de la ley. La ley *nikujiki saitai* fue el ejercicio más concreto de separación entre el ámbito religioso y el ámbito estatal que realizaron los arquitectos de Meiji, porque con ella se puso fin al respaldo estatal que tenía el código de conducta religioso, convirtiéndose

intelectuales. Por ejemplo, el sacerdote *sōtō* Ōtori Sessō (1814-1904) influyó decisivamente sobre el gobierno a favor de la implementación de la ley *nikujiki saitai*, y fue él quien, incluso, recomendó su promulgación con el objetivo de modernizar las instituciones religiosas. Ōtori argumentaba que la ley estatal, la cual prohibía la ruptura de preceptos, en lugar de prevenir la fornicación y el comer carne, lo único que hacía era convertir en criminales a los monjes y sacerdotes. Consúltese Jaffe, *Neither monk nor layman...*, op. cit., pp. 96-109.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 72. La traducción del inglés es mía.

ese código en algo privado, restringido al ámbito de la práctica personal.

Pasó poco menos de un año cuando esa misma ley se extendió también a las monjas. El edicto numerado 26, del 22 de enero de 1873, afirma:

Desde ahora, las monjas pueden libremente dejarse el cabello crecer, comer carne, casarse y volver a la vida laica. Además, aquellas que decidan volver a la vida laica deben notificarlo al funcionario encargado del registro de la localidad, después de reinscribirse en el registro civil.⁴⁸

Como el lector podrá adivinar estas leyes causaron mucho revuelo y resistencia dentro de las comunidades budistas. La postura inicial de las autoridades eclesiásticas consistió en apelar directamente a la consciencia de los sacerdotes y monjes, exhortándoles a que continuaran obedeciendo el código de conducta monástico. Esta postura no contravenía la letra del edicto, así argumentaban, porque el edicto únicamente establecía que los sacerdotes y monjes podían elegir libremente entre seguir o no los preceptos. Las autoridades eclesiásticas insistían en que si bien el gobierno había eliminado el control estatal sobre el ámbito religioso, eso no sig-

⁴⁸ Ídem. La traducción del inglés es mía.

nificaba que estuvieran haciendo una exhortación al matrimonio, sino, más bien, estaban corrigiendo el antiguo error de vincular y confundir la ley secular y la ley religiosa. Como las autoridades de todas las comunidades religiosas, en un esfuerzo conjunto, protestaron amplia y persistentemente contra la descriminalización del matrimonio de los sacerdotes y monjes, el gobierno tuvo que modificar la ley, especificando ahora que ésta no forzaba o requería que aquellos se casaran. Así dice la clarificación que se incorporó a la ley en 1878:

El edicto número 133, donde se afirma que los sacerdotes pueden comer carne y casarse, sólo deroga la ley estatal que prohibía tales actividades. En ningún sentido ese edicto tiene injerencia alguna sobre las normas que se aplican a la comunidad religiosa.⁴⁹

En 1885, las autoridades eclesiásticas sōtō reaccionaron a la clarificación del edicto sacando un conjunto de nuevas ordenanzas con el propósito de reforzar el código de conducta monástico:

Las mujeres no deben alojarse en los templos. Aunque el Edicto 133 de 1872 afirma que el gobierno no prohi-

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 158. La traducción del inglés es mía.

birá el matrimonio de sacerdotes budistas, la proclama adicional de 1878 del Ministerio de Asuntos Domésticos aclara que esa ley no tiene injerencia sobre la ley de la comunidad. Por tanto, la ley de la comunidad, como antes, prohíbe el matrimonio de los sacerdotes. Se ha establecido la separación entre religión y estado. El gobierno ya no tiene injerencia sobre nosotros y podemos resolver nuestros asuntos independientemente. Se debe seguir la ley de la comunidad estrictamente. Esta ley prohíbe, también, que se alojen hombres en los conventos.⁵⁰

Las oraciones que abren y cierran la ordenanza parecen implicar que las mujeres ya se estaban alojando en los monasterios, y probablemente también se alojaran hombres en los conventos. De hecho, a pesar de la enmienda de 1878 y de la oposición de las autoridades sōtō, cada vez era mayor el número de sacerdotes y monjes budistas que se casaba. A medida que iba en aumento la cantidad de sacerdotes y monjes casados, comenzaron a surgir problemas de índole completamente nueva. Por ejemplo, dado que las autoridades religiosas mantenían una postura hostil contra el clérigo que decidía casarse, se negaban a proclamar alguna ley que amparara a las esposas e hijos de éstos después

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 161. La traducción del inglés es mía.

de su muerte. Las viudas desposeídas, los hijos ilegítimos, las familias empobrecidas, etc., se convirtieron en conflictos habituales que las autoridades eclesiásticas debían enfrentar y solucionar. Fueron problemas de esta naturaleza, más bien práctica y no doctrinal ni teórica, los que eventualmente forzaron a las autoridades sōtō a reconocer el matrimonio de los sacerdotes, monjes y monjas.

Las discusiones que se dieron dentro de la institución sōtō en torno a la ley nikujiki saitai, que en un comienzo se habían limitado al ámbito teórico y doctrinal, ahora se desplazaban hacia cuestiones que ya aceptaban, aunque sólo tácitamente, el matrimonio clerical. Por ejemplo, comenzó a discutirse si debía permitirse o no que la familia del sacerdote viviera dentro de la propiedad del templo, qué fondos podía usar el sacerdote para la manutención de su familia, e incluso se discutía si debía permitirse o no que las viudas y los hijos heredaran los templos. Esas discusiones, así como los acuerdos a los que eventualmente se llegaron, terminaron reformando completamente la organización e infraestructura de las instituciones budistas durante el período Meiji.

La implementación del registro koseki, por un lado, junto a la promulgación de la ley nikujiki saitai por el otro, hicieron que la distinción entre monjes y laicos, es decir, entre aquellos que abandonan el hogar (*shukke*) y aquellos que permanecen en el hogar

(*zaike*), se volviera cada vez más vaga e imprecisa.⁵¹ Esta secularización del ámbito religioso, resultado del entendimiento japonés de lo que era la modernidad y, más concretamente, resultado de los ejercicios de separación entre iglesia y estado que ensayó el nuevo gobierno en los primeros años de Meiji, tuvo efectos que fueron determinantes para la formulación de una nueva ortodoxia zen sōtō, tal y como veremos en el siguiente capítulo.

⁵¹ Jaffe, *Neither monk nor layman...*, op. cit., pp. 93-94.

» Capítulo II

Contenido doctrinal y material ritual en el *Shushōgi*

Ahora que el lector tiene una imagen sencilla, pero espero clara, acerca del contexto social, político y económico en el cual surgió el *Shushōgi*, estamos en condiciones de examinar la manera como las autoridades religiosas sōtō modelaron la ortodoxia de su tradición en el período moderno, ponderando el rol de ese texto en el proceso. Como he insistido antes, el objetivo principal de los compiladores del *Shushōgi* era formular la ortodoxia moderna de la comunidad zen sōtō. Si se le examina desde ese punto de vista, el texto nos ofrece un resumen de lo que a finales del siglo XIX las autoridades religiosas y laicas consideraron los ejes o puntos fundamentales de la doctrina y la práctica budista sōtō. Pienso que un análisis de ese resumen nos revelará algunos de los criterios editoriales que utilizaron los compiladores del texto a la hora de seleccionar y decidir qué tipo de contenido y qué tipo de práctica

priorizarían. A su vez, esos criterios editoriales, considerados a la luz del contexto histórico, nos ayudarán a comprender la imagen que presenta el *Shushōgi* del budismo zen sōtō como centrado en los preceptos y el voto, pero no en el zazen.

Luego de que en 1884 se disolviera el Movimiento para la Promulgación de la Gran Enseñanza, las comunidades religiosas recuperaron el derecho a decidir sobre el contenido de la doctrina que instruirían a los laicos. Aunque el sector laico siempre ha sido importante para las diferentes comunidades budistas, no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando el budismo perdió el patrocinio del viejo gobierno y no contaba ya con la simpatía del nuevo grupo en el poder, que la comunidad laica se convirtió en el único sector al cual las autoridades eclesiásticas podían dirigirse buscando apoyo. Pero, a diferencia de la manera en que las instituciones religiosas habían recibido el apoyo de los laicos cuando operaba el sistema *danka*, ahora éstos debían incorporarse activamente, motivados por un sentido de lealtad religiosa basado en la convicción personal y la fe, y no por el miedo a los mecanismos de control y autoridad gubernamental que funcionaban anteriormente. Pero generar ese sentido moderno de lealtad religiosa en el sector laico requería, primero, que cada comunidad budista presentara claramente cuáles eran sus doctrinas y prácticas particulares, para así distinguirse y separarse del resto de las comunidades religiosas en competencia.

En particular, para la institución sōtō el aprieto consistía en que no contaba con un criterio establecido y unánime respecto a qué debía o no enseñarse a los laicos. Como no había existido nunca un criterio homogéneo sobre las posibles interpretaciones de la práctica y la doctrina sōtō, los maestros, la mayoría de los cuales trabajaban en áreas rurales donde la tradición ejercía, y ejerce todavía hoy, su mayor influencia, decidían el contenido de los sermones cada uno según su propio entendimiento. Esas diferencias en el contenido de los sermones no sólo se debían a la ausencia de un criterio establecido, sino que, al mismo tiempo, hacían verdaderamente difícil su formulación. Pero si se quería generar en el sector laico un sentido de lealtad religiosa que permitiera ganar su apoyo, entonces era necesario, en el sentido de imprescindible, la formulación de ese criterio; es decir, era necesario formular una ortodoxia. Como vemos, fue la libertad para determinar el contenido en la instrucción de enseñanza laica, junto a la necesidad cada vez mayor de incorporar activamente ese sector a la comunidad religiosa, lo que generó una crisis dentro de la institución sōtō. Brevemente, la crisis consistió en que la tradición sōtō debía definir y establecer una enseñanza homogénea y precisa que impartir a la comunidad de devotos laicos, si acaso quería asegurar su sobrevivencia en la modernidad.

La comunidad sōtō respondió creativamente a esta crisis diseñando e implementando una serie de estrategias con el propósito

de generar la ortodoxia que tanto necesitaba. Por ejemplo, con el objetivo de fortalecer su base organizacional, en 1872 se firmó un acuerdo de unidad entre los templos Eiheiji y Sōjiji, los cuales habían estado durante siglos disputándose el control de la tradición: 永平寺・總持寺を一宗の兩本山です.⁵² Este acuerdo, donde simplemente se declara que los dos templos son las dos sedes principales de una y la misma tradición, evitó un sismo que parecía forzoso, en un momento en el que la mayoría de las tradiciones budistas estaban experimentando desintegraciones y fragmentaciones significativas.⁵³ El acuerdo aseguró que, cuando en 1872 el gobierno solicitó a cada comunidad que designara un solo abad jefe (*kanchō* 管長) como único representante de la institución, la comunidad sōtō fue la primera en reaccionar y nombrar a su *kanchō*.⁵⁴

Dado que los templos de la comunidad sōtō estaban desperdigados a lo largo del país, era necesario crear un centro desde el cual establecer y mantener la comunicación entre esos templos. Ese

⁵² Reader, *Contemporary Thought...*, op. cit., p. 100 y p. 470, citado a su vez de Sakurai Shūyū, *Eiheiji • Sōjiji (Kyōiku Shinchōsha)* 永平寺・總持寺 (教育新潮社), Tokio, 1964, p. 152.

⁵³ Por ejemplo, fue durante los primeros años del período Meiji, y como resultado de las políticas religiosas del gobierno, que se establecieron las llamadas 12 tradiciones y 37 ramas del budismo japonés moderno.

⁵⁴ Ikeda Eishun, «Teaching Assemblies and Lay Societies in the formation of Modern Sectarian Buddhism», *Japanese Journal of Religious Studies*, 1998, vol. 25, nos. 1-2, p. 16.

centro debía, adicionalmente, ayudar en la homogenización de la doctrina coordinando el contenido de todas las publicaciones de la comunidad. Para cumplir esas funciones en diciembre de 1872 se estableció en Tokio una oficina central que hoy día lleva el nombre de Sōtōshū Shūmuchō, y desde la cual se controla el contenido en las publicaciones y las actividades de toda la institución.⁵⁵

Como vemos, la necesidad de integrar activamente al sector laico, despertando en él un sentido de lealtad religiosa, así como la urgencia por formular una ortodoxia moderna, renovaron y dieron nuevo ímpetu a las fuerzas del cambio. Ese ímpetu produjo transformaciones tanto en el ámbito institucional como en la esfera doctrinal. Por un lado, la apertura de la oficina central en Tokio colaboró en la sistematización de la doctrina que se requería para poder establecer una ortodoxia. Por otro lado, el acuerdo entre los templos Eiheiji y Sōjiji eliminó las antiguas rivalidades que habían debilitado a la institución, y le otorgó ahora más fuerza. Aunque estas estrategias hicieron que la institución sōtō ganara algún grado de control y centralización, todavía hacía falta definir exactamente cuál sería el contenido en la instrucción que se daría a los laicos.

Al mismo tiempo y como resultado de las labores proselitistas desarrolladas por parte de las instituciones budistas durante los

⁵⁵ Véase Reader, *Contemporary Thought...*, op. cit., p. 100-01.

primeros años del período Meiji, comenzaron a surgir organizaciones religiosas dirigidas a la comunidad de los devotos laicos. Esas pequeñas organizaciones, llamadas a veces «asambleas de enseñanza» (*kyōkai* 教会) –el neologismo que traducía la idea de iglesia– y otras veces llamadas «asociaciones laicas» (*kessha* 結社), también jugaron un papel decisivo en la reestructuración moderna de las instituciones budistas.

Entre esas asociaciones estaba la organización Sōtō Fushūkai (曹洞扶宗会), fundada en 1887 por Ōuchi Seiran (大内青巒), autor principal del *Shushōgi*. La Fushūkai fue una asociación dirigida al sector laico, creada con el objetivo de discutir la naturaleza y las posibles soluciones de los problemas que enfrentaba la comunidad religiosa sōtō. Sólo un año después de su fundación, en 1888, la Fushūkai contaba ya con 6 086 miembros, de los cuales 5 844 eran sacerdotes, cifra que representaba más del 80% de todos los sacerdotes sōtō en ese momento.⁵⁶

Ōuchi Seiran, a quien la literatura académica considera uno de los intelectuales budistas más brillantes del período Meiji, comenzó su carrera como sacerdote sōtō, pero luego volvió a la vida secular motivado por el deseo de fomentar al movimiento laico. Inicialmente Ōuchi asumió la postura de que era necesario separar el camino laico del monástico, y abogó por la recitación

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 105. Y, también, Ikeda, «Teaching Assemblies and Lay Societies...», *op. cit.*, p. 39.

del *nenbutsu* y la fe en el Buda Amida como prácticas religiosas apropiadas para el camino laico.⁵⁷ La aparente sencillez de esa recitación resultaba, a sus ojos, más adecuada a la vida moderna y laica que el *zazen*. Pero Ōuchi no encontró una base para estas ideas en el cuerpo doctrinal de Dōgen y tuvo, por supuesto, que abandonarlas.⁵⁸

Con el objetivo de unificar y regular el contenido de los sermones, y de paso fomentar el estudio dentro de la comunidad, en julio de 1887 se decide que los maestros de Dharma deben realizar y aprobar un examen. Dado que, como se dijo anteriormente, no se contaba con un criterio único o una norma que pudiera servir de guía para el

⁵⁷ La fe en el buda Amida y la recitación del *nenbutsu* (que a veces también se transcribe como *nembutsu*) son prácticas religiosas generalizadas en el budismo del Lejano Oriente. Eran prácticas comunes en la mayor parte de las tradiciones budistas del Japón al menos desde los comienzos del período Heian (con la notable excepción de las tradiciones zen). A partir de Kamakura se tiende a asociar estas prácticas más con las tradiciones de la Tierra Pura, aunque también subsisten dentro de la tradición Tendai. La madre de Ōuchi era una gran devota del buda Amida y de la recitación del *nenbutsu*, y el mismo Ōuchi estudió y practicó las costumbres de la comunidad *jōdo shin* en su templo sede, Nishi Honganji, en Kioto, pero nunca abandonó su afiliación *sōtō* inicial. La práctica del *nenbutsu* consiste en la recitación de la fórmula *Namu Amida Butsu* una vez, o en secuencias que a veces alcanzan las diez mil repeticiones. Al realizar esas recitaciones el devoto recibe, por la compasión del buda Amida, la gracia de la fe. Es importante aclarar que esa fe (*jinshin* 自信) no puede considerarse nunca resultado de acción alguna o esfuerzo que haya realizado el devoto, ni siquiera resultado de la recitación misma.

⁵⁸ Reader, *Contemporary Thought...*, op. cit., p. 108.

diseño de esos exámenes, la Fushūkai pidió a Ōuchi que trabajara en un texto donde se definieran las enseñanzas centrales del maestro Dōgen. Ese texto debía servir, a un mismo tiempo, como guía para el diseño de los exámenes y como orientación para que los maestros supieran qué contenido impartir en su instrucción a la comunidad laica. El ejercicio consistiría en seleccionar pasajes del *Shōbōgenzō* y con ellos crear un nuevo texto que explicara cuáles eran los puntos esenciales de la doctrina y la práctica budista sōtō. En 1888, Ōuchi publica el *Tōjō Zaike Shushōgi* 洞上在家修證義 *El Significado de la práctica y la realización para la Asamblea Laica*, como respuesta a la solicitud de la Fushūkai. El manual fue distribuido a 1 110 de las asociaciones laicas y confraternidades que estaban bajo la autoridad de la Fushūkai, e inmediatamente todos los sacerdotes miembros de esta organización comenzaron a usar el texto y a diseminar sus enseñanzas.⁵⁹

Dado que la mayoría de los sacerdotes sōtō pertenecían a la Fushūkai, y todos los miembros de la Fushūkai estudiaban el *Tōjō Zaike Shushōgi* tomándolo como punto de referencia doctrinal, la asociación presentó una petición ante las autoridades

⁵⁹ Ikeda, «Teaching Assemblies and Lay Societies...», op. cit., p. 38.

eclesiásticas sōtō solicitando que reconocieran públicamente que ese texto definía la ortodoxia de la tradición para los laicos.⁶⁰ Las autoridades aceptaron la propuesta, no sin antes pedir a los abades de las dos sedes principales, Eiheiji y Sōjiji, Takiya Takushū y Azegami Baisen respectivamente, que revisaran el texto. Si bien Azegami Baisen realizó cambios menores, los cambios que realizó Takiya Takushū fueron sustanciales, extrayendo del *Tōjō Zaike Shushōgi* 1 750 ideogramas e insertando otros 1 600.⁶¹

Entre los muchos cambios que realizó Takiya, aquí nos limitaremos a describir sólo dos. El primer cambio, y sin dudas el más significativo, fue sustituir en el título las palabras *tōjō zaike* (洞上在家) por las palabras *sōtō kyōkai* (曹洞教會).⁶² Con ese cambio, aparentemente trivial, el texto pasó de estar dirigido únicamente a la comunidad laica, a estar dirigido a toda la comunidad sōtō. Es decir, el texto pasó de delinear la ortodoxia para los miembros laicos a delinear la ortodoxia para toda la comunidad zen sōtō.

Ese cambio no sería particularmente relevante si no fuera por el hincapié que hace el *Shushōgi* en la práctica de los preceptos como sendero que conduce a la liberación. Porque si el *Shushōgi* delinea la ortodoxia de la comunidad en general, y no sólo la or-

⁶⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁶¹ Reader, *Contemporary Thought...*, op. cit., p. 110.

⁶² John S. LoBreglio, «Orthodox, Heterodox, Heretical: Defining Doctrinal Boundaries in Meiji-period Sōtō Zen», *BJOAF Bd.*, no. 33, 2009, pp. 77-102.

toxicidad de sus miembros laicos, entonces vemos cómo la comunidad religiosa sōtō está transformando el modo en que se imagina a sí misma y se proyecta socialmente. En esta nueva imagen y proyección moderna, el ejercicio típicamente moral de seguir los preceptos ha desplazado completamente a la práctica, más bien monástica, del zazen.

El segundo cambio que realizó Takiya consistió en añadir los párrafos que ahora aparecen a la cabeza y al final del *Shushōgi*.⁶³ En el primer párrafo se presenta «el gran problema» (*ichidaiji* 一大事) del nacer y el morir, y en el último párrafo se introduce la doctrina *soku shin ze butsu* 即心是佛, «esta misma mente es buda». No nos parece fortuito que estos dos párrafos sean, también, los que utilizan el vocabulario más oscuro y el contenido doctrinal más complejo que encontramos en el *Shushōgi*.

Aunque la primera de estas ideas resulta relativamente sencilla al comparársele con la segunda, una persona promedio, sin estudio alguno de la doctrina budista ni entrenamiento en la práctica del zazen, difícilmente podría entender que el problema de la vida y la muerte se refiere al ciclo del renacer, y mucho menos podría imaginar que la frase alude a la liberación de un buda. Esa misma persona probablemente tampoco aceptaría que su propia mente, con todos y cada de unos de sus estados perturbados y confundidos,

⁶³ Reader, *Contemporary Thought...*, op. cit., p. 111.

con su miedo y su malestar, con toda su ceguera y su extravío, es la mente del buda, según lo expresa la doctrina «soku shin ze butsu». En esos dos párrafos se escucha el susurro de la voz monástica, que en la configuración de la ortodoxia moderna de la tradición zen sōtō fue desplazada a la periferia. Y aquí utilizo la palabra «periferia» no sólo en su sentido metafórico, puesto que, literalmente, la voz monástica se desplazó a la periferia del texto, a saber, a su primer y último párrafo.

Después de un largo proceso de edición y revisión, en octubre de 1890 se publicó el nuevo texto bajo el título *Sōtō Kyōkai Shushōgi*, y en diciembre de ese mismo año se envió a los templos principales de la tradición sōtō, describiéndosele como la «enseñanza normativa» para la comunidad. En enero de 1891 la oficina central de publicaciones comenzó a distribuirlo y pronto estuvo disponible en todos los templos y para todos los devotos. Hoy en día el *Sōtō Kyōkai Shushōgi* aparece en el *Sōtōshū nikka* 曹洞宗日課 *Devocionario sōtō*; justamente, el librito que compré aquella mañana en Eiheiji.

Dado que el *Shushōgi* no se utiliza en la liturgia sōtō de los zendōs y templos latinoamericanos (pese a que se utiliza en las comunidades de Europa, Estados Unidos y Canadá), y en general es una obra poco o nada conocida en la literatura zen en lengua castellana, considero que vale la pena ofrecer, primero, un resumen de su contenido, y luego una descripción general de su

estructura ritual. Con ello espero brindar material al lector para que, a partir de su análisis, pueda reconocer qué tipo de contenido doctrinal priorizaron los compiladores, así como qué tipo de práctica religiosa prefirieron a la hora de configurar la ortodoxia de la tradición zen sōtō en su versión moderna.

*

El *Shushōgi* está compuesto por 3 737 ideogramas, divididos en 5 secciones y 31 párrafos. Mientras la sección I contiene, principalmente, material doctrinal, las secciones II a V están conformadas, mayormente, por material ritual. La primera sección, de 6 párrafos, nos presenta cinco doctrinas que son fundamentales no sólo para la tradición sōtō, sino para todas las tradiciones budistas. Estas doctrinas son: el significado del nacer y el morir, la importancia de nacer como ser humano, la fugacidad de la existencia, el principio de causalidad y, finalmente, el mecanismo de la retribución kármica.

Las secciones II a V, por su parte, describen cuatro prácticas que todavía hoy se consideran el núcleo de la ortodoxia sōtō, puesto que se mencionan, como vimos, en el artículo 5 de la Constitución bajo el nombre de «el programa en cuatro puntos del *Shushōgi*». Parafraseando el título de esas secciones, estas prácticas son: el arrepentimiento como medio para eliminar el mal karma (*sange metsuzai* 懺悔滅罪), la adopción de los preceptos para alcanzar el estado

de un buda (*jukai nyūi* 受戒入位), el voto de beneficiar a todos los seres (*hotsugan rishō* 發願利生), y la práctica diaria del budismo como expresión de agradecimiento (*gyōji hōon* 行持報恩).

La primera doctrina que aborda el *Shushōgi* es el «gran problema» del significado del nacer y morir. Dōgen discute esa idea en el fascículo *Nacer y morir* (*Shōji* 生死) del *Shōbōgenzō*. «*Shō*» (生) significa nacer o vivir, y «*ji*» (= *shi* 死) significa morir o muerte; así, «*shōji*» significa nacer y morir, o vida y muerte, no sólo en el sentido estrecho de esta vida y esta muerte, sino en el sentido más amplio de *samsāra*,⁶⁴ el ciclo sin comienzo y potencialmente sin fin de nacimientos y muertes. En ese fascículo Dōgen nos explica que comprender el sentido de nacer y morir no se refiere al mero entendimiento intelectual del significado de esas palabras, sino a la comprensión clara de que esta vida y esta muerte son la vida y la muerte del buda. O, en términos más filosóficos y abstractos, que el *samsāra* es idéntico al *nirvāṇa*.

El *samsāra* se refiere, primeramente, al ciclo de los renacimientos; pero también se refiere a una concepción de nuestra vida dia-

⁶⁴ En sentido técnico, «*samsāra*» se refiere a la sucesión de nacimientos y muertes que experimenta el ser humano en un ciclo sin comienzo y potencialmente sin fin, y que sólo puede superarse con la liberación o *nirvāṇa*. Según sea la naturaleza del karma acumulado por la persona en vidas anteriores, esos nacimientos pueden darse en 6 destinos diferentes. Puede encarnarse como deidad, como *asura*, como humano, como animal, como espíritu hambriento o como ser condenado al infierno. Las diferentes tradiciones budistas afirman que nos mantenemos atrapados, dando vueltas y vueltas en el *samsāra*, debido a los tres venenos que son la avaricia, el odio y la ceguera.

ria como un constante nacer y morir. La doctrina afirma que esta vida, con todo su sufrimiento y malestar, con todos y cada uno de nuestros pensamientos perturbados y aturcidos, es idéntica al nirvāṇa, a la liberación, al estado de paz que alcanzan los budas. Cuando realmente entendemos y aceptamos que el saṃsāra es idéntico al nirvāṇa, desaparecen tanto nuestros deseos de querer permanecer en el saṃsāra, como nuestro anhelo a abandonar el saṃsāra y lograr o alcanzar el nirvāṇa. Esas aspiraciones desaparecen porque en el análisis último no hay saṃsāra que abandonar ni nirvāṇa que alcanzar. Las palabras «saṃsāra» y «nirvāṇa» sólo tienen significado si existe algún referente para cada una de ellas. Es decir, la palabra «saṃsāra» supone la existencia de un ámbito de placer, dolor y sufrimiento, y la palabra «nirvāṇa» supone la existencia de un ámbito de liberación y paz. Pero si realmente no existen esos dos ámbitos, ni posible distinción entre ellos, entonces está claro que las palabras «saṃsāra» y «nirvāṇa» no tienen significado alguno.

La segunda doctrina que introduce el *Shushōgi* es la importancia de nacer como ser humano. Según las diferentes tradiciones budistas, el nacimiento como ser humano es el destino más propicio para recibir, entender y practicar las enseñanzas de los budas. La idea es que sólo cuando nacemos como ser humano experimentamos el placer y el dolor de tal manera que podemos reconocer claramente y en nuestra propia experiencia los sellos o

las *mudrās* del Dharma verdadero (法印), a saber, la naturaleza fugaz, dolorosa e insustancial de la existencia. Así, nacer como ser humano se vuelve una condición necesaria para alcanzar el despertar, porque las prácticas religiosas que pueden conducirte a alcanzarlo dependen, necesariamente, de este tipo de nacimiento. Por ejemplo, abandonar la vida secular, recibir los preceptos y tomar los votos, son todas prácticas religiosas que sólo un ser humano puede realizar.

El *Shushōgi* afirma, en línea con todas las tradiciones budistas, que obtener un nacimiento humano es el fruto de nuestras buenas obras en vidas pasadas. Se consideran nacimientos desfavorables aquellos en los cuales uno no podría beneficiarse de la doctrina de los budas, ya sea porque el dolor es muy grande o porque es muy grande el placer. Si naces como ser infernal o como espíritu hambriento, el sufrimiento es demasiado grande, pero si naces como divinidad, entonces es demasiado el placer. Tampoco se consideran nacimientos propicios aquellos en los que, incluso habiendo nacido como ser humano, lo haces en un momento o un lugar donde no están vivas las enseñanzas de los budas, o aceptas doctrinas heréticas, o tus capacidades intelectuales y espirituales son limitadas y no alcanzas a comprender la sutileza y profundidad de la enseñanza. Un nacimiento propicio, en cambio, es aquel en el cual naces como ser humano, en un tiempo y un lugar donde se conocen las enseñanzas de los budas y cuentas, además, con la

capacidad intelectual y espiritual para comprenderlas. Puesto que deben cumplirse tan variadas condiciones, la rareza de este tipo de nacimiento es extrema, por eso el *Shushōgi* exhorta, en la tercera doctrina que introduce, a no desperdiciar este nacimiento en vano.

En su tercera doctrina el *Shushōgi* reflexiona sobre la muerte y la fugacidad, temas éstos que también son comunes a todas las tradiciones budistas del Oriente. La muerte sirve como punto de referencia para una meditación sobre la fugacidad de la existencia, y como una exhortación al cultivo de la virtud y a la contrición. Brevemente, la idea de la fugacidad de la existencia es que ésta, al ser de naturaleza compuesta, está necesariamente sujeta al cambio, al deterioro y, finalmente, a la muerte. Dada la rareza de la existencia humana, y dada su fugacidad y su fin, el *Shushōgi* nos urge a la práctica budista y al desarrollo de la virtud.

La urgencia de entregarnos a esa práctica y llevar adelante una vida virtuosa se aviva cuando entendemos el principio o ley de causalidad, cuarta doctrina que nos presenta el *Shushōgi*. Según Dōgen Zenji, entender el principio o la ley de la causalidad es fundamental si se quiere comprender correctamente la enseñanza budista. El pasaje que explica esta doctrina se extrajo del opúsculo *Fe profunda en la causa y el efecto* (*Jinshin inga* 深信因果) del *Shōbōgenzō*. Tradicionalmente, se afirma que el principio de la causalidad es impersonal y se cumple siempre y para todos los casos, actuando sobre los ámbitos físicos, emocionales y es-

pirituales. El principio se explica en términos de dos categorías: causa inmediata (sánscrito, *hetu*, japonés, *in* 因) y condición distal (sánscrito, *pratyaya*, japonés, *en* 縁). La causa inmediata es la condición primaria o inicial en que se encuentra el fenómeno, mientras que la condición distal se refiere a las condiciones concomitantes. Por ejemplo, el árbol nace cuando la semilla (condición inmediata) cae en la tierra y recibe, entre otras cosas, sol y agua (causas distales). Únicamente cuando la condición inmediata encuentra las condiciones distales apropiadas se obtiene un fruto o efecto específico.

Esta metáfora vegetal de la semilla y el fruto se extiende al plano moral en la idea de la retribución kármica, quinta y última doctrina que introduce el *Shushōgi* en su primera sección. El mecanismo de la retribución kármica tiene la función de asegurar que nuestras acciones y pensamientos pasados tengan efectos; de esta manera, nuestras circunstancias presentes están determinadas por nuestras acciones y pensamientos de vidas anteriores. Este pasaje del *Shushōgi*, que se extrajo del opúsculo *Karma en los tres tiempos* (*Sanjigō* 三時業) del *Shōbōgenzō*, clasifica el karma considerando el momento en que madura el fruto. Según dijimos anteriormente, para las diferentes tradiciones budistas las acciones buenas o malas, al estar gobernadas por la ley de la causalidad, siempre tienen efectos; por tanto, lo bueno y lo malo no nos sobreviene aleatoriamente, incluso cuando a nuestro ojo ignorante podría parecer que sí.

En nuestra experiencia ordinaria vemos cómo a las personas de buen carácter les llega pronto la enfermedad y la muerte, mientras que el rufián vive largos y saludables años. La fortuna y la calamidad tocan por igual al justo y al pecador, y este hecho no parece guardar relación alguna con las acciones del uno o del otro. Pero la teoría budista afirma que el mecanismo de retribución kármica opera en todos los casos, ¿por qué a veces el virtuoso muere joven y pobre mientras el malhechor vive largos y felices años? Tales sucesos, desde luego, requieren una explicación que pueda conciliarse con la manera como, según el modelo budista, funciona el mecanismo de retribución kármica.

En *Sanjigō*, Dōgen explica la naturaleza aparentemente accidental de esos hechos apelando a la teoría del karma en los tres tiempos. Según esta teoría (que por supuesto es anterior a Dōgen), existen tres tiempos en los que pueden madurar los frutos de nuestras buenas o malas obras. Los efectos de nuestras obras a veces pueden manifestarse en esta vida, otras veces se manifiestan en la próxima vida, o, incluso, pueden manifestarse en vidas posteriores a la próxima. Si aceptamos esta teoría, entonces podemos explicar la aparente accidentalidad de esos eventos apelando sencillamente a la idea de que son el fruto maduro de pecados cometidos en vidas anteriores. Y es con esta reflexión acerca de la retribución kármica que cierra la primera sección del *Shushōgi*.

Como habrá advertido el lector, el contenido de la sección que acabo de presentar es muy claro y sencillo, y no incluye terminología oscura ni discute teorías complejas. Al contrario, el *Shushōgi*, en su primera sección, expone doctrinas que comparte la tradición sōtō con el resto de las tradiciones budistas y, más allá del hecho de que los pasajes que componen el texto son de la autoría de Dōgen, uno no podría reconocer en ellos algún rasgo típicamente sōtō. En este momento sólo quiero llamar la atención del lector hacia el punto de que incluso cuando este tipo de contenido ubica el texto dentro de una tradición más amplia, a saber, lo que podríamos llamar «la tradición budista», todavía ese contenido no nos ofrece algún elemento que tipifique y distinga el texto como estrictamente sōtō. Si lo que he dicho hasta aquí es cierto, entonces la sección I del *Shushōgi* realmente no está cumpliendo la función de definir una ortodoxia específica para la tradición, sino meramente está cumpliendo la función de ubicar el texto dentro de un género cultural y literario más amplio.

Ahora bien, aunque el principio de causalidad es inexorable y el mecanismo de retribución kármica se cumple siempre y en todos los casos, las diferentes tradiciones budistas reconocen muchas maneras en las que el karma puede modificarse o, incluso, eliminarse. Por ejemplo, la oración, la recitación de los textos sagrados, las donaciones y los servicios funerarios son todas prácti-

cas religiosas que modifican o eliminan el mal karma acumulado en el pasado. Otro modo de modificar el karma es por medio de la confesión y el arrepentimiento. La idea es que cuando nos arrepentimos de nuestras malas obras pasadas, presentes y futuras, y confesamos esas faltas delante de la imagen mental o física de un buda, tal confesión genera un mérito que anula o contrarresta el mal karma acumulado. Así dice el *Shushōgi*:

Los budas y los ancestros, en su misericordia, han abierto las vastas puertas de la compasión para que todos los seres alcancen el despertar. Entre los seres divinos y los seres humanos, ¿habrá alguno que no pueda entrar? Si bien los efectos de nuestras malas obras se experimentan, sin excepción, en uno de los tres tiempos, el arrepentimiento alivia su peso y nos limpia y purifica. Por eso, arrepientete completa y sinceramente frente a los budas. Arrepentirnos sinceramente frente a los budas produce mérito salvífico, ese mérito elimina los impedimentos a nuestro esfuerzo y despierta una fe pura. Cuando esa fe pura se manifiesta, nos transforma y transforma a los demás, derramando sus bondades sobre todos los seres.⁶⁵

⁶⁵ Sōtōshūmukyoku 曹洞宗務局 (ed.), *Sōtō Kyōkai Shushōgi* 曹洞教會修證義, Tokio, 1890, p. 3. Versión libre del japonés mía.

佛祖憐みの餘り廣大の慈門を開き置けり是れ一切衆生を證入せしめんが為めなり人天誰か入らざらん彼の三時の惡業報必ず感ずべしと雖も懺悔するが如きは重きを轉じて輕受せしむ又滅罪清淨ならしむるなり。然れば誠心を専らにして前物に懺悔すべし慙麼するとき前佛懺悔の功德力我を拯ひて清淨ならしむ此功德能く無礙の淨信精進を生長せしむるなり淨信一現するとき、自他同く轉ぜらるゝなり其利益普ねく情非情に蒙ぶらしむ、

Permítaseme volver, para así aclarar el contexto de estos pasajes, a la narrativa que ha venido desarrollando el *Shushōgi*. En su primera sección, el *Shushōgi* nos presentó una serie de doctrinas que, tomadas en conjunto, crearon el marco doctrinal apropiado para que el devoto acepte el ritual de confesión y arrepentimiento que el texto introduce en su segunda sección. En la sección I, el *Shushōgi* nos explicó que el mecanismo de retribución kármica asegura que cada pensamiento, palabra u obra, buena o mala, tendrá una retribución en esta vida o en vidas posteriores. El balance entre el buen y el mal karma determina nuestros nacimientos bajo formas elevadas o inferiores de existencia. Entre todos los nacimientos posibles, nos dijo, el nacimiento como ser humano es resultado del buen karma acumulado en el pasado. Pero el mal karma también pone en peligro la posibilidad de

nacer como ser humano y vivir religiosamente. Así, para evadir un nacimiento no propicio bajo formas inferiores de existencia necesitamos acumular mérito por medio de prácticas religiosas adecuadas. Es por esta razón que la segunda sección del *Shushōgi* abre con el párrafo que acabamos de citar, donde se exhorta al devoto a realizar un rito de confesión y arrepentimiento, describiendo los beneficios que tiene este tipo de práctica religiosa. En su siguiente párrafo, el *Shushōgi* introduce el rito en cuestión:

La esencia del arrepentimiento es ésta:

Que los budas y los ancestros que han alcanzado la meta siguiendo el camino del Buda tengan misericordia de nosotros, a pesar de que hemos cometido muchas malas obras que impiden nuestro progreso en el sendero. Que nos compartan el poder de su mérito derramándolo sobre este universo ilimitado, y que su dulce compasión llegue a todos los seres. En la antigüedad los budas y los ancestros fueron como nosotros, en vidas futuras nosotros seremos como los budas y los ancestros.

De todos los pecados que he cometido una y otra vez en el pasado remoto, frutos de mi avidez, de mi odio y de mi ce-

guera sin comienzo, creados con mi pensamiento, palabra y obra, de todos ellos en este momento me arrepiento.

Cuando te arrepientes de esta manera recibes sin falta la ayuda misteriosa de los budas y los ancestros. Ahora que lo sabes, confiéstrate ante los budas. El poder de esta confesión extingue la raíz de todo tu pecado.⁶⁶

其大旨は願くは我れ設ひ過去の悪業多く重なりて障道の因縁ありとも佛道に因りて得道せりし諸佛諸祖我を愍みて業累を解脱せしめ學道障り無からしめ其功德法門普ねく無盡法界に充滿彌綸せらん哀みを我に分布すべし佛祖の往昔は吾等がなり吾等が當來は佛祖ならん。我昔所造諸悪業、皆由無始貪瞋癡從身口意之所生、一切我今皆懺悔是の如く懺悔すれば必ず佛祖の冥助あるなり心念身儀發露白佛すべし發露の力罪根をして消殞せしむるなり。

Este fragmento del *Shushōgi*, que ha sido extraído del fascículo *Los sonidos del valle y los colores de la montaña* (*Keisei sanshoku* 谿聲山色) del *Shōbōgenzō*, describe el rito de confesión y arrepentimiento. La idea de arrepentimiento y confesión se expre-

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 3-4.

sa en japonés con la palabra «*sange*» 懺悔, un binomio compuesto de una transliteración, *san* 懺 (que viene del sánscrito *kṣamā* a través del chino *chan*, y que en el chino medio se pronunciaba, aproximadamente, *tṣam*), que significa «aceptación paciente» y «perdón», y una traducción, *ge* 悔 (chino, *hui*), que significa «arrepentirse» y «sentir contrición». El binomio también tiene el sentido de «mostrar o hacer públicas nuestras transgresiones o errores», como en la frase sánscrita *pāpa-pratideśanā*.⁶⁷ Por eso, se puede glosar *sange* como «pedir perdón públicamente por nuestras transgresiones y errores», es decir, «confesar».

Durante el rito de confesión que prescribe el *Shushōgi*, el devoto primero invoca la misericordia y la compasión de los budas y los ancestros, luego implora a esos seres espirituales que compartan con él su mérito, y finalmente se arrepiente y pide perdón por los pecados que ha cometido desde un pasado que no tiene comienzo. Aquí es importante que el lector advierta como este pasaje nos presenta un budismo radicalmente diferente a la imagen del budismo zen que ha sido adoptada por las comunidades budistas occidentales. Porque no se trata únicamente de que el *Shushōgi* recomiende la práctica de la confesión y el arrepentimiento como

⁶⁷ También *āpatti-deśanā*, «revelar las transgresiones», vocablo que se deriva de la raíz \sqrt{pad} «caminar, andar, llegar», la cual, con el prefijo *ā-*, significa «encontrarse de golpe con una desgracia o calamidad, caer o tener una caída». *Deśanā* proviene de la raíz $\sqrt{diś}$ «indicar», «señalar», «presentar como testimonio», tiene el sentido de mostrar, hacer público, y por extensión, confesar.

medio para purificar el karma; se trata, más bien y sobre todo, de que son seres de mayor logro espiritual (los budas y los bodhi-sattvas), y no el devoto, quienes realizan la purificación.

A estas alturas el lector podría comenzar a sospechar que, queriendo yo construir una imagen del budismo zen sōtō distinta a la imagen que ha sido adoptada por las comunidades occidentales, he leído e interpretado el *Shushōgi* desde un prisma innecesariamente empañado por la tradición cristiana. En ese sentido, bien podría resultar extraño al lector que utilice yo las palabras «pecado» y «confesión» en la traducción del rito que describe el *Shushōgi*, así como en mi manera de hablar acerca de ese rito.

Es cierto, al menos tres diferencias fundamentales entre las nociones de pecado y confesión budista por un lado, y por otro lado algunas de las ideas que identifica el público lego con las nociones de pecado y confesión cristiana, saltan inmediatamente a la vista. En primer lugar, los pecados que se confiesan en el rito budista son generales y genéricos; es decir, que no se vinculan *necesariamente* con pecados cometidos en un momento específico, sino que se han ido acumulando desde un pasado que no tiene comienzo. Aquí parece haber una primera distinción con el rito cristiano, cuya confesión, como todos sabemos, siempre se refiere a un acto en particular. Una segunda diferencia radica en el papel que desempeña el sacerdote en el rito cristiano. En el rito de confesión cristiano, el sacerdote tiene poder para perdonar el pecado

en nombre de dios, pero en el rito de confesión budista, el maestro no tiene poder o autoridad para eliminar el peso del pecado por medio de algún proceso ritual semejante a la absolución. Finalmente, estas dos diferencias se derivan de (o al menos están emparentadas con) la gran diferencia teológica que existe entre la idea cristiana de «pecado original», y la idea de pecado que propone el modelo budista como una inconsciencia o ceguera sin comienzo. Porque si pensamos el pecado como caída o expulsión del Paraíso, entonces podemos entender los remedios espirituales de la redención, la expiación y la absolución, los cuales suponen cierta idea de mancha o deuda por la cual debe pagarse con alguna forma de castigo.⁶⁸ Pero si el pecado es más bien fruto de la inconsciencia humana que no tiene comienzo, entonces nuestras transgresiones son resultado del karma y malos hábitos que impregnan nuestras acciones (sánscrito, *vāsanā*), y esta idea se asemeja más a una especie de atolladero en la que estamos todos atrapados. Si pensamos el pecado desde esta perspectiva, entonces podemos entender la propuesta del modelo budista de la vida moral, la meditación, la visión clara de la realidad, la confesión y el arrepentimiento como remedios espirituales.

⁶⁸ Nótese los sentidos etimológicos de «redimir» (como «pagar un rescate para sacarte de la cárcel y evitar el castigo»), «expiar» (como «sufrir un castigo, hacer penitencia»), «remisión» (<remitir, «pagar [una deuda]») y «absolución» (<absolver, «condonar una deuda»).

Por supuesto que reconozco estas diferencias, y pienso, además, que están apuntando a diferencias todavía más profundas e interesantes entre la historia del budismo y la historia del cristianismo. Pero en este momento al lector le convendría considerar que las palabras «pecado» y «confesión» no son exclusivamente cristianas, y que tienen en Occidente mismo una muy larga y accidentada historia, a lo largo de la cual algunos de sus usos coinciden completa y perfectamente con algunos de los usos que tienen esas palabras en el contexto del *Shushōgi*.

Por ejemplo, una búsqueda aleatoria en distintos diccionarios en lenguas occidentales revela enseguida los muy variados sentidos de «pecado» que conviven, sin forzarse, dentro de nuestra propia cultura. En esos diccionarios la gama de significados para la palabra «pecado» incluye: (i) «transgresión voluntaria de preceptos religiosos», (ii) «cosa que se aparta de lo recto y justo», o (iii) «cosa que falta a lo que es debido», (iv) «diablo», en la expresión «eres el pecado»,⁶⁹ (v) «transgresión de la voluntad de Dios, o de cualquier ley o principio que incorpore ésta», y (vi) «ofensa seria contra un principio moral o religioso».⁷⁰

⁶⁹ *Diccionario de la lengua española* (22.^a ed.), <www.lemma.rae.es/drae/?val=pecado>, consultado el 6 de junio de 2015.

⁷⁰ *Merriam-Webster*, <www.merriam-webster.com/dictionary/sin>, consultado el 6 de junio de 2015. La traducción del inglés es mía.

Ahora bien, en el contexto del *Shushōgi* el sentido de «*tsumi*» 罪, que es la palabra japonesa que estoy traduciendo al castellano como «pecado», es el de violación ritual o violación de los preceptos. ¡Pero ese sentido coincide perfectamente con al menos los sentidos (i), (ii) y (vi) que mencionamos antes!

Añádase ahora que una búsqueda en un diccionario cualquiera del japonés al castellano normalmente arrojará como primera traducción de «*tsumi*» la palabra «crimen», e inmediatamente después mencionará «pecado». Por supuesto, el lector convendrá conmigo en que es preferible traducir «*tsumi*» como «pecado», y no como «crimen», porque si bien todo crimen es pecado, no todo pecado es crimen.

La voz de tono moral y devocional presente en el rito de confesión y arrepentimiento que el *Shushōgi* prescribe tiene su origen en la esfera monástica del budismo temprano, a saber, en la reunión quincenal del *uposatha*. El *uposatha* era el retiro más importante de la comunidad budista temprana e incluía la participación de laicos, quienes adoptaban preceptos similares a los que adoptaban los monjes durante su noviciado. En el *uposatha* los monjes se reunían para recitar el *prātimokṣa*, código de preceptos monásticos, y cada monje que había violado la regla debía confesar, abierta y públicamente, la transgresión realizada. Esta confesión budista se hacía sobre transgresiones específicas, es decir, sobre violaciones puntuales del código monástico, y

en este sentido no se separa tan tajantemente de la confesión cristiana.

La voz que en el *Shushōgi* promueve la confesión y el arrepentimiento como prácticas religiosas se encuentra, también, en la versión del uposatha de la escuela Sarvāstivādin. En esa versión aparece lo que podríamos considerar uno de los antecedentes más antiguos de la oración o plegaria de confesión descrito en el *Shushōgi*, y dice así:

Yo, [dice su nombre], he practicado el mal con el cuerpo, la palabra, y el pensamiento –movido por la avidez, el odio, y la ceguera– lo he cometido en esta vida y en vidas pasadas. Todos estos pecados los confieso el día de hoy, con un corazón sincero.⁷¹

Otro rito de confesión similar al del *Shushōgi* lo encontramos en el capítulo III del Sūtra *Suvarṇaprabhāsottama*. Este sūtra, que se considera un texto de transición entre la doctrina pre-mahāyāna y mahāyāna, llegó a ser uno de los textos mahāyāna más conocidos en Asia. El capítulo III, cuyo título *Deśanā* se refiere al acto de revelar o mostrar, es decir, confesar, abarca en su totalidad el

⁷¹ Material de clase para el curso «Introducción al Estudio del Budismo en Asia», impartido por el profesor Luis Gómez en el semestre 2013-I, Colegio de México, México. Cito la versión que aparece en el borrador del 9 de septiembre de 2013.

rito descrito en el *Shushōgi*, incluyendo no sólo la confesión, sino también la adopción de los preceptos y el voto que presentaremos y discutiremos más adelante.

La misma voz que se manifiesta en la estructura ritual del capítulo III del *Suvarṇaprabhāsottama*, y cuyo origen lo ubicamos en la reunión quincenal del uposatha, se repite en los capítulos II y III del *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva, monje y poeta indio del siglo 8vo.⁷² Tanto en el *Suvarṇaprabhāsottama* como en el *Bodhicaryāvatāra* hallamos antecedentes antiguos del rito de confesión, adopción de preceptos y voto que aparece en el *Shushōgi*. Un análisis de la estructura de esas versiones revela los siguientes elementos:

- 1) salutación
- 2) refugio
- 3) confesión
- 4) voto

Ahora bien, el rito de confesión, adopción de preceptos y voto que aparece en el *Shushōgi* se modeló siguiendo la estructura del rito descrito en el opúsculo *La adopción de los preceptos* (*Jukai* 受戒) del *Shōbōgenzō*. El rito prescrito en el *Jukai* contiene los

⁷² Ídem.

elementos 1, 2, 3 y 4 que mencionamos antes, pero en un orden distinto, con las estrofas de la confesión antes de las estrofas del refugio. Por eso en el ritual del *Shushōgi*, que heredó del *Jukai* este orden particular en la secuencia de acciones, el devoto primero se confiesa y luego toma refugio. Tal movimiento, pienso, podría estar emparentado con la creencia, típicamente japonesa, de que es necesario primero la purificación para luego acercarnos al ámbito de lo sagrado.

En este momento al lector debe quedarle claro que estos ejemplos simplemente quieren llamar su atención hacia el hecho de que en la amplia literatura budista, desde muy tempranamente, siempre ha estado presente, algunas veces con mayor y otras veces con menor fuerza, esa voz de tono moral y devocional que ha venido a ocupar el lugar principal en el *Shushōgi*.

Como el *Shushōgi* reproduce la estructura del rito descrito en *Jukai*, a la confesión le sigue la fórmula del refugio:

Entonces, inclínate con veneración profunda frente a los tres tesoros que son Buda, Dharma y Sangha. Vida tras vida y cuerpo tras cuerpo, proponte venerar y ofrecer servicio a los tres tesoros. Esto fue lo que los budas y los ancestros transmitieron correctamente en India y China. Aquellas personas de poca virtud y menor mérito, que ni siquiera han escuchado el nombre de los tres tesoros,

¿cómo podrán refugiarse devotamente en ellos? Poseído por el miedo, no busques refugio en los espíritus o en las divinidades de las montañas, ni busques refugio en las enseñanzas que no son budistas, esa clase de refugio no libera del sufrimiento. Ahora mismo, devotamente, toma refugio en los tres tesoros Buda, Dharma y Sangha; éste refugio no sólo libera del sufrimiento, también guía a los seres hacia el despertar.

Al tomar refugio lo hacemos con una fe pura. Ya sea durante la vida del Tathāgata o después de su extinción, juntamos las manos en oración, inclinamos la cabeza y recitamos en voz alta:

«Me refugio en el Buda, me refugio en el Dharma, me refugio en la Sangha».

Nos refugiamos en el Buda porque es el gran maestro, nos refugiamos en el Dharma porque es medicina que cura, nos refugiamos en la Sangha porque es el mejor amigo. Si queremos convertirnos en discípulos del Buda, debemos tomar los tres refugios. Sean cuales sean los preceptos que se reciban, se reciben siempre después de tomar refugio; es decir, recibir los preceptos depende de tomar refugio. El mérito de tomar

refugio en Buda, Dharma y Sangha se da cuando hay una relación de correspondencia espiritual (感應) entre aquel que implora y aquel que responde. Cuando se da esa relación espiritual, los seres celestiales, los seres humanos, los seres infernales, los espíritus hambrientos y los animales, todos toman refugio. Si tomas refugio dondequiera te encuentres, nacimiento tras nacimiento, vida tras vida, y existencia tras existencia, irás acumulando mérito hasta alcanzar el despertar perfecto y supremo. Considera que este mérito de tomar refugio es el mejor, el más hermoso, el más profundo, el inconcebible. Ya el Venerado por el Mundo ha dado pruebas de esto, los seres humanos deben, simplemente, creerle.⁷³

次には深く佛法僧の三寶を敬ひ奉るべし、生を易へ身を易へても三寶を供養し敬ひ奉らんことを願ふべし、西天東土佛祖正傳する所は恭敬佛法僧なり。若し薄福少徳の衆生は三寶の名字猶ほ聞き奉らざるなり、何に況や歸依し奉ることを得んや、徒らに所逼を怖れて山神鬼神等に歸依し或は外道の制多に歸依すること勿れ彼は其歸依に因りて衆苦を解脱すること無し、早く佛法僧の三寶に歸依し奉りて衆苦を解脱するのみに、非ず菩提を成就すべし。その歸依三

⁷³ Sōtōshūmukyoku (ed.), *Sōtō Kyōkai Shushōgi...* op. cit., pp. 4-5. Versión libre del japonés mía.

寶とは正に淨信を専らにして或は如來現在世にもあれ或は如來滅後にもあれ、合掌し低頭して口に唱へて云う南無歸依佛、南無歸依法南無歸依僧佛は是れ大師なるが故に歸依す、法は良藥なるが故に歸依す僧は勝友なるが故に歸依す、佛弟子となること必ず三歸に依る何れの戒を受くるも必ず三歸を受けて其後諸戒を受くるなり、然れば即ち三歸に依りて得戒あるなり。此歸依佛法僧功德必ず感應道交するとき成就するなり。設ひ天上人間地獄鬼畜なりと雖も感應道交すれば必ず歸依し奉るなり、已に歸依し奉るが如きは生生世世在在處處に増長し必ず積功累徳し阿耨多羅三藐三菩提を成就するなり知るべし三歸の功德其れ最尊最上甚深不可思議なりといふこと世尊已に證明いたします、衆生當に信受すべし。

En el pasaje que acabamos de citar hay dos nociones que son importantes si queremos entender la manera en que opera el rito que el *Shushōgi* describe. La primera de ellas es el mérito (sánscrito, *punya*, japonés, *kudoku* 功德) y la segunda es *ganying* (*kannō* 感應, literalmente, «sentir y responder» o «responder con el sentimiento»). Comencemos por la noción de mérito.

Tradicionalmente el mérito se considera una suerte de depósito de buen karma, que se crea y acumula al realizar acciones virtuosas, y que fructifica en felicidad futura. Son numerosas las

prácticas que existen, dentro de las diferentes tradiciones budistas, para acumular, incrementar, o, incluso, proteger el mérito. Por ejemplo, acumulamos mérito cuando practicamos la dádiva generosa, o cuando seguimos una conducta moral correcta, o cuando nos ejercitamos en la meditación. Pero en el contexto particular del *Shushōgi* el mérito es resultado del acto mismo de confesión. Como dije anteriormente, a la confesión budista no sigue rito o pronunciamiento alguno de absolución; sin embargo, según el *Shushōgi*, con la asistencia del poder sobrenatural de los budas y los bodhisattvas, y por medio del mecanismo ganying, el mérito que resulta de la confesión de los pecados disminuye o incluso elimina el mal karma acumulado.

La idea de ganying es una mezcla de las concepciones y prácticas del budismo indio que los chinos heredaron por un lado, con su entendimiento autóctono sobre el funcionamiento de la naturaleza por el otro. El término, que está compuesto por *gan* (感), «sentir», y *ying* (應), «respuesta», se refiere a un tipo de relación muy particular que se establece entre el devoto y los seres espirituales. La idea es que cuando el devoto contempla, aspira y siente el ámbito espiritual, lo hace en la esperanza o con el anhelo de que ese ámbito, es decir, los dioses y los árboles, los budas y las montañas, los ríos y los valles, le correspondan con el mismo sentimiento. El ganying funciona como un espejo, porque los dioses y los budas, los árboles y los arroyos, los valles y las montañas,

le devuelven al devoto a la manera de un reflejo su propio sentir, convertido ahora en un anhelo hecho realidad. Aunque no hay forma de traducir ganying –y realmente la frase que utilizo, a saber, «correspondencia espiritual», no sólo desentona sino que, además, se aleja de la metáfora de un círculo de sentir y responder, de un espejo que refleja, de un sentimiento que solicita una respuesta y de la respuesta que se integra en armonía con el sentimiento original—, el lector debe entender, al menos, que se trata de un encuentro entre el contemplativo y los seres espirituales, encuentro durante el cual el anhelo o sentimiento del primero se refleja inmediata y perfectamente en la respuesta del segundo, a veces como presencia de una divinidad, o a veces como una transformación espiritual o natural. Es importante que el lector comprenda el significado de la palabra «inmediato» en esta idea; porque no es que el devoto solicita primero y luego se le concede, sino que la solicitud misma es ya la concesión. Por eso, en el contexto del *Shushōgi*, el acto de la confesión atrae la respuesta espiritual, a saber, el mérito que purifica el mal karma acumulado.

Según el *Shushōgi*, los budas y los bodhisattvas, al compartir su mérito con el devoto le eliminan los obstáculos que impiden su práctica del sendero. Los budas y los bodhisattvas, en el curso de su carrera espiritual, han acumulado muchísimo mérito. Dada la súplica que hace el devoto, y dada la manera en que funciona el mecanismo ganying, estos seres espirituales, en un acto de com-

pasión infinita, comparten su mérito con el devoto y así eliminan o purifican su karma. Este momento del *Shushōgi* constituye, sin lugar a dudas, el punto más devocional del texto.

Vale la pena detenernos y reflexionar un poco sobre las implicaciones que tiene el pasaje que citamos anteriormente para el argumento central de nuestra investigación. Porque el material que acabamos de presentar y analizar, pienso, se separa completa y fundamentalmente de la imagen del budismo zen sōtō que ha sido adoptada por las comunidades budistas occidentales. No se trata únicamente de que el texto exalte y prescriba como prácticas religiosas apropiadas la confesión y el arrepentimiento; se trata, también, de que el rito mismo supone la creencia en un ámbito sagrado y en seres espirituales que tienen poderes sobrenaturales. Como vimos, son estos seres espirituales, y no la acción del devoto, quienes en última instancia disminuyen o eliminan el mal karma de aquel. Súmese que el funcionamiento del rito incluye un mecanismo de contacto y comunicación entre el ámbito sagrado y el ámbito secular, mecanismo sin el cual la práctica de la confesión y el arrepentimiento no tiene sentido alguno. Pero estas ideas, por supuesto, se apartan clara y tajantemente de la imagen del budismo zen sōtō como un budismo centrado en el zazen, en la cual ni la devoción, y mucho menos la creencia en seres espirituales, parecen desempeñar papel alguno. Si a esto le añadimos el uso que hace el *Shushōgi* de expresiones como «inclinarse la cabeza»,

junto al tono devocional y rogativo con el cual se espera que el creyente realice la recitación, se obtendrá una imagen todavía más alejada de la imagen del budismo zen que ha sido adoptada por las comunidades occidentales.

Permítaseme regresar otra vez al *Shushōgi*. Como dije anteriormente, en la estructura ritual del *Shushōgi* la adopción de los preceptos sigue a la confesión y al refugio. Este momento del rito, que se encuentra en el centro mismo del texto, puede considerarse una especie de ordenación laica para los seguidores del mahāyāna:

Ahora debes recibir los tres preceptos puros. Primero, el precepto de controlar el comportamiento. Segundo, el precepto de actuar conforme a la ley virtuosa. Tercero, el precepto de beneficiar a los seres vivientes. Luego recibimos las diez prohibiciones graves. Primero, no matar; segundo, no robar; tercero, no ser lujurioso; cuarto, no mentir; quinto, no traficar bebidas alcohólicas; sexto, no señalar los errores ajenos; séptimo, no enorgullecerse de sí mismo ni denigrar al otro; octavo, no ser avaro con los bienes materiales o con la doctrina; noveno, no enfurecerse; y décimo, no agraviar a los tres tesoros.⁷⁴

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 5. Versión libre del japonés mía.

次には應に三聚淨戒を受け奉るべし、第一攝律儀戒、第二攝善法戒 第三攝衆生戒なり 次には應に十重禁戒を受け奉るべし第一不殺生戒 第二不偷盜戒 第三不邪淫戒 第四不妄語戒、第五不酤酒戒、第六不說過戒、第七不自讚毀他、第八不慳法財戒、第九不瞋恚戒、第十不謗三寶戒なり、上來三歸、三聚淨戒、十重禁戒、是れ諸佛の受持したまふ所なり。受戒するが如きは三世の諸佛の所證なる阿耨多羅三藐三菩提金剛不壞の佛果を證するなり、誰の智人が欣求せざらん。

La base escritural para este momento del rito se encuentra en el *Sūtra Brahmajāla (Bonmōkyō 梵網經 ó Brahmajāla-sūtra)*, texto apócrifo chino del siglo V cuya traducción se atribuye incorrectamente a Kumārajīva (334-413). En este sūtra, muy popular en el Lejano Oriente, se definen los diez preceptos del bodhisattva que retoma primero Dōgen en el *Jukai* y posteriormente Ōuchi en el *Shushōgi*. La adopción de los preceptos es sin dudas el momento más importante del rito, y no debe pensarse fortuito el hecho de que se encuentre ubicado en el centro mismo del texto. El ritual de confesión, arrepentimiento y refugio que el *Shushōgi* introdujo antes funciona meramente como una especie de antesala; es decir, el devoto primero se purifica confesándose, arrepintiéndose y tomando refugio, para luego recibir y aceptar los preceptos.

Ahora bien, el pasaje del *Shushōgi* que considero central al argumento de nuestra investigación se encuentra hacia el final del rito de adopción de preceptos, cuando el texto afirma que quienes adoptan los preceptos realizan el objetivo último del gran despertar. Así nos dice el *Shushōgi*:

El Venerado por el Mundo claramente demostró para el bien de todos los seres, que quienes reciben los preceptos alcanzan el estado de los budas, el estado que es idéntico al gran despertar; ellos son, verdaderamente, los hijos de todos los budas.⁷⁵

世尊明らかに一切衆生の為に示します衆生佛戒を受くれば即ち諸佛の位に入る、位大覺に同うし已る眞に是れ諸佛の子なりと。

Considero que con este pasaje el *Shushōgi* se separa de manera definitiva de la imagen del budismo zen sōtō que ha sido adoptada por las comunidades budistas en Occidente, y contra la cual he venido argumentando. Porque este fragmento no menciona el zazen, sino la práctica de aceptar y seguir un código de conducta moral, como el verdadero sendero que conduce a la liberación, fin

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 8. Versión libre del japonés mía.

último de la experiencia budista zen. Semejante desplazamiento, desde una práctica típicamente monástica como el zazen, hacia una práctica moral como la adopción de preceptos, puede explicarse y entenderse a la luz de las circunstancias históricas en las que surgió el *Shushōgi* .

Fue durante el período Meiji cuando, al perderse el patronazgo del estado, la comunidad de los fieles laicos se convirtió en el único grupo social que podía ofrecer apoyo económico a la institución zen sōtō. En este nuevo contexto socioeconómico podemos suponer que las autoridades religiosas tuvieron que desarrollar estrategias para generar en la comunidad laica un nuevo sentido de lealtad o compromiso con los ideales del budismo zen sōtō. Entre esas estrategias debemos señalar los cambios doctrinales que quedaron plasmados en el *Shushōgi*, y en particular debemos señalar la característica peculiar de este texto como expresión de una visión doctrinal que ya no separa el monacato, o la comunidad de los especialistas religiosos, del laicado.

Pero sostengo que el texto utiliza una segunda estrategia para generar en la comunidad de los devotos laicos ese compromiso religioso con la institución budista sōtō. Esta segunda estrategia, sin embargo, no toca a la visión o propuesta doctrinal que hace el *Shushōgi*, sino, más bien, tiene que ver con la estructura del rito que ese texto prescribe y que hemos venido discutiendo. El rito en su totalidad termina en la sección V del texto, e incluye el voto del

bodhisattva (sección IV)⁷⁶ y las cuatro prácticas que modelan el comportamiento del devoto zen sōtō. Estas prácticas son: la dádiva, el habla amable, el actuar siempre de una manera que beneficie al prójimo, y no hacer distinción alguna entre uno mismo y los demás (sección V). Después de que el creyente hace el voto, pasa a formar parte de la comunidad budista sōtō y continua su práctica diaria, nos dice el *Shushōgi*, como expresión de gratitud hacia los budas y los ancestros.

Propongo entonces que es el rito en su totalidad, y me refiero aquí al rito que se extiende desde la sección II hasta la sección V del texto, lo que realmente está cumpliendo la función proselitista para la cual se creó el *Shushōgi*. Ese rito sigue una secuencia de acciones que corresponde perfecta y completamente con la secuencia de acciones que encontramos en los llamados «ritos de paso». En términos generales, un rito de paso marca la transición de una persona de una etapa social o biológica de su vida a otra. Los ejemplos clásicos son los ritos que se celebran para marcar el nacimiento (al otorgar un nombre a un individuo, por ejemplo, para señalar su entrada a la sociedad humana), la pubertad, el matrimonio y la muerte. Pero si extendemos ligeramente esta definición, podemos llamar «rito de paso» a todos aquellos ritos en

⁷⁶ El voto del bodhisattva consiste, muy brevemente, en el juramento o promesa que hace el devoto de salvar o beneficiar a todos los seres, antes de salvarse o beneficiarse a sí mismo.

los que la persona se separa de un grupo social para incorporarse a otro, y entonces podemos denominar «ritos de paso» a eventos como la graduación o a cualquier tipo de iniciación en un grupo exclusivo, como una logia o como una unidad militar.

Según van Gennep, el «rito de paso» se puede dividir en tres etapas relativamente definidas; a saber, *preliminal*, *liminal* y *posliminal*.⁷⁷ En la primera etapa, *preliminal*, la persona abandona su identidad social y pasa a un estado de no-identidad o no-afiliación, que llama margen o *liminal*. Finalmente, en la tercera y última etapa, *posliminal*, la persona pasa a formar parte de un nuevo grupo social, el cual le confiere una identidad renovada. El lector debe entender que es la estructura misma del rito, es decir, su secuencia de acciones, lo que tiene una lógica interna que posibilita, no sólo que la persona se separe de un espacio social y entre a otro, sino también que se transforme completamente su identidad social.

Sostengo que el rito descrito en las secciones II a V del *Shushōgi* corresponde con la estructura de los llamados «ritos de paso». La sección II describe un rito de separación (la etapa llamada *preliminal*), en el cual el devoto se aleja o separa del mundo secular o profano. Ese rito de separación es el rito de purificación por medio de la confesión y el arrepentimiento de pecados que describimos y explicamos antes. El rito de confesión y arrepentimiento como

⁷⁷ Arnold van Gennep, *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza Editorial, 1909/2008, p. 25.

purificación tiene una función semejante a los ritos de ablución que encontramos en otras religiones, como en el cristianismo por ejemplo, donde el agua limpia o purifica de su pecado al devoto. La purificación de los pecados, ya sea por medio de la ablución o por la confesión y el arrepentimiento, es la ruptura con el mundo secular o profano del que quiere separarse el creyente. Luego, en la sección III, el *Shushōgi* describe una secuencia de acciones que comienza con la toma de refugio en los tres tesoros y termina con la adopción de los preceptos budistas. Este momento podría interpretarse como un primer nivel de incorporación del devoto a la comunidad sōtō (etapa *posliminal*). En la sección que sigue (sección IV) el creyente toma el voto del bodhisattva y, con esta acción, pasa definitivamente a formar parte de esa comunidad budista. Después de que el devoto ha cruzado el umbral entra al orden de lo sagrado bajo una nueva identidad, la del bodhisattva, y continúa su práctica diaria del budismo siguiendo la conducta que modela este ideal. Es decir, el rito descrito en el *Shushōgi* inicia al devoto en la vida de la comunidad zen sōtō, al tiempo que le otorga una nueva identidad social, ahora en el ámbito de lo religioso. El rito supone, además, el fin de su búsqueda espiritual, porque, según afirma el *Shushōgi*, la adopción misma de los preceptos supone la realización del despertar.

Al describir este rito a la luz de los llamados «ritos de paso» busco, en primer lugar, resaltar la función proselitista de ese ritual

y, más ampliamente, la función proselitista del *Shushōgi* como texto. Porque si aceptamos que el rito descrito en el *Shushōgi* tiene la misma estructura y función de los llamados ritos de paso, o sea, tiene la función de incorporar al devoto en una nueva comunidad y bajo una nueva identidad religiosa, entonces podemos apreciar las funciones de separar, atraer y retener que desempeña el texto y el rito contenido en él, funciones éstas que naturalmente asociamos con el concepto de proselitismo.

En segundo lugar, también utilizo el modelo «rito de paso» para ofrecer una interpretación que permita al lector apreciar la unidad textual y ritual del *Shushōgi*. En su primera sección, el *Shushōgi* nos ofrece una serie de doctrinas que, al considerárseles en conjunto, aseguran el marco doctrinal que justifica la introducción del rito en las siguientes secciones. No obstante, como el lector podrá comprobar en el próximo capítulo, esa aparente unidad textual oculta la verdadera estructura de bricolaje del texto. Porque tanto el contenido doctrinal como el rito en su totalidad están constituidos por fragmentos extraídos de diferentes fascículos del *Shōbōgenzō*, y conforman una unidad estructural únicamente en el sentido que describí arriba. Considero que un estudio del carácter de bricolaje del texto nos revelará nuevas aristas del proceso de transformación que experimentó el budismo zen sōtō durante el período Meiji.

» Capítulo III

El *Shushōgi* en el *Shōbōgenzō*

La estructura del rito descrito en el *Shushōgi*, análoga a la estructura de los llamados ritos de paso, junto al marco doctrinal que presentó el texto en su primera sección, ofrecen una estrategia que nos permite apreciarlo como una unidad textual. En efecto, el *Shushōgi* se puede leer como una unidad textual, y cualquier lector ocasional no podría llegar a sospechar que ese texto es, en realidad, un bricolaje. Sin embargo, la aparente unidad del texto oculta el hecho de que sus pasajes son préstamos de diversas partes del *Shōbōgenzō en 95 fascículos*. Cuando miramos el *Shushōgi* con detenimiento descubrimos que la obra está formada por 109 extractos diferentes. Es decir, el *Shushōgi*, desde una perspectiva diacrónica, no es más que una aglutinación de ideas que parecen compatibles solamente porque conforman la unidad doctrinal y ritual que describí en el capítulo anterior.

La versión en 95 fascículos del *Shōbōgenzō*, de la cual se extrajeron (casi) todos los pasajes del *Shushōgi*, es una edición más bien tardía, realizada por el maestro Hangyō Kōzen entre los años 1688 y 1703. Esa edición del *Shōbōgenzō* incluye opúsculos que se habían omitido en otras versiones (por ejemplo, en la versión en 75 fascículos), como el *Bendōwa* y el *Hokke ten hokke* 法華轉法華 *La flor del Dharma se convierte en la flor del Dharma*. El criterio editorial de Kōzen consistió en ordenar los fascículos según lo que consideró su secuencia cronológica; pero ese criterio es problemático, porque la secuencia cronológica que adoptó es incierta: no siempre se puede identificar con precisión qué fascículo escribió Dōgen primero y qué fascículo escribió después.

El hecho de que los pasajes del *Shushōgi* hayan sido extraídos del *Shōbōgenzō* no sería particularmente problemático si no fuera porque el *Shōbōgenzō* es, a su vez, una compilación de diversos textos de Dōgen. Aunque en algunos de esos textos Dōgen hace hincapié en la importancia del zazen como la práctica que conduce a la liberación, otros de sus trabajos, especialmente aquellos que produjo hacia el final de su vida, ponen el acento en prácticas religiosas de otro tipo, como el estudio del *kōan*, las postraciones, el ofrecimiento de flores e incienso, o incluso en prácticas que usualmente no llamamos religiosas, como vestir el *kesa* (*kaṣāya*) o lavar el arroz.

Por ejemplo, en el capítulo *Darani* 陀羅尼 Dōgen identifica los *dhāraṇī*⁷⁸ con las postraciones, y luego nos explica detalladamente la forma correcta de practicar la postración. Según Dōgen, prácticas religiosas como la postración o vestir el *kesa* son tan poderosas como un *dhāraṇī*: «Hay un gran *dhāraṇī* y es la postración. Hay un gran *dhāraṇī* y su nombre es el *kaṣāya*. Hay un gran *dhāraṇī* y su nombre es el tesoro del ojo que ve el verdadero Dharma». ⁷⁹ O bien, en el opúsculo *Kuyō shobutsu* 供養諸佛 *Ofrendas para todos los budas* del *Shōbōgenzō*, el maestro Dōgen, citando la autoridad de diversos sūtras, nos cuenta cómo el Buda histórico Śākyamuni, a lo largo de su carrera espiritual, presentó ofrendas a los budas *kalpa* tras *kalpa* y cuerpo tras cuerpo. Śākyamuni ofrecía incienso, flores, alimentos, bebidas, etc., y continuó presentando estas ofrendas incluso cuando no recibía de los budas la confirmación de que en alguna vida futura, por lejana que ésta fuera, él alcanzaría el *amuttara samyaksambodhi*. Aunque esas ofrendas, por sí mismas, no eran suficientes para alcanzar la liberación, sirvieron de base o causa del éxito que logró Śākyamuni en su camino espiritual. Es por esta razón que Dōgen, en *Kuyō shobutsu*, nos recomienda especialmente la práctica devocional de la ofrenda:

⁷⁸ Los *dhāraṇī* son recitaciones o cantos de secuencias silábicas que a veces no tienen significado alguno en lengua conocida, pero que, se cree, tienen el poder de proteger o curar al devoto.

⁷⁹ Dōgen Zenji, *Shōbōgenzō*, op. cit., vol. 3, p. 183. La traducción del inglés es mía.

Como regla general, al presentar ofrendas a los budas no es que ofrezcamos algo que podría serles esencial. Sin demora, mientras tengamos vida, sin perder el tiempo en vano, les presentamos ofrendas. ¿Cómo podría beneficiar a los budas el oro y la plata? ¿Cómo podría beneficiarles incluso el incienso y las flores? Más bien, que [los budas] acepten se debe a su gran compasión y a su gran benevolencia en permitir a los seres vivientes que así incrementen su mérito.⁸⁰

Las prácticas devocionales de la postración y las ofrendas, las cuales Dōgen había considerado innecesarias en el *Bendōwa*, después de todo son imprescindibles en la búsqueda del despertar. De acuerdo con Dōgen, el mérito que generan esas prácticas, si se realizan correctamente, es una causa que influye o tiene un efecto beneficioso sobre el camino del devoto hacia su liberación. Pero no se trata del valor de la ofrenda, porque el mismo Dōgen reconoce que a los budas de nada les sirven el oro y la plata, las flores y el incienso; se trata, más bien y sobre todo, de la acción misma del servicio. Es el ofrecimiento lo que genera mérito, y ese mérito es independiente del valor de la ofrenda.

Al considerar y contrastar estos pasajes con los pasajes que cité en el Prefacio obtenemos una imagen mucho más variada y

⁸⁰ Dōgen Zenji, *Shōbōgenzō*, op. cit., vol. 4, p. 213. La traducción del inglés es mía.

rica de la obra y el pensamiento del maestro Dōgen. Mi objetivo aquí es simplemente llamar la atención del lector hacia el hecho de que el *Shōbōgenzō*, al ser una compilación de textos que Dōgen produjo bajo condiciones muy disímiles, dirigidos a públicos muy diferentes, y como respuesta a problemas de muy diversa índole, se asemeja más a una polifonía que a una monodía. Como vemos, en esa obra encontramos, coexistiendo sin aparente contradicción, la voz que a lo largo de esta tesina he llamado «monástica» (y que ensalza el código de conducta monástico y el *zazen*, la vida ascética y el retiro) junto a muchas otras voces, algunas de las cuales recomiendan otro tipo de prácticas religiosas, más devocionales y morales, como el arrepentimiento y la confesión, la adopción de los preceptos y el voto.

Ahora bien, el *Shushōgi*, al ser una selección de extractos del *Shōbōgenzō*, naturalmente es, además, una muestra de esas voces que dialogan en la obra de Dōgen. En el capítulo pasado, luego de que presentamos y analizamos el contenido doctrinal y el material ritual del *Shushōgi*, nos quedó claro que sus compiladores habían preferido, por encima de la voz monástica, resaltar esa otra voz de tono moral y devocional que se asoma, a veces, en la obra de Dōgen. Y explicamos o justificamos esa preferencia apelando a la importancia que tuvo, para las autoridades eclesiásticas, la comunidad de los devotos laicos en el período Meiji. Ese interés en la comunidad laica, junto a una mayor comprensión de

las nuevas condiciones que emergían como resultado de la vida moderna,⁸¹ hicieron que las autoridades eclesiásticas se preocuparan por llevar la educación religiosa, que se había quedado siempre al nivel de los profesionales religiosos, a la población general. En este capítulo veremos, justamente, otro conjunto de estrategias que desarrollaron los compiladores del *Shushōgi* con el propósito de convertir la tradición zen sōtō en una religión adecuada a las nuevas condiciones de vida del pueblo japonés.

En lo que sigue contextualizaré, en los nichos originales del *Shōbōgenzō*, algunos de los pasajes del *Shushōgi*, buscando con este ejercicio identificar lo que denomino «desplazamientos de sentido». Llamo «desplazamiento de sentido» a cualquier cambio o variación en el sentido de una frase o palabra que emerja como resultado de su traslado desde un contexto A hacia un contexto B. Ubicar y analizar esos desplazamientos me permitirá mostrar al lector otras maneras en que se transformó la ortodoxia zen sōtō a comienzos del período Meiji.

*

Comencemos por el título mismo de la obra. El título de la obra que analizamos en esta investigación, *Shushōgi* 修證義, se basa en

⁸¹ Me refiero, por ejemplo, a la transformación de las comunidades campesinas, fruto de la industrialización, la urbanización y el desarrollo del transporte, que de ser sociedades pequeñas y altamente cerradas pasaron a ser sociedades más amplias y abiertas.

parte en el concepto de *shushō ittō* (修證一等), doctrina que expone Dōgen Zenji en el *Bendōwa*.⁸² Según esa doctrina, el entrenamiento o cultivo, *shu* 修, es idéntico a la realización del despertar, *shō* 證. La doctrina está asociada a la idea de que nuestra naturaleza, con todos y cada uno de nuestros malestares, nuestras debilidades, nuestra confusión, nuestro orgullo, nuestra estupidez, nuestras miles de preocupaciones y todas las distracciones de nuestra mente, es y ha sido siempre, desde un pasado que no tiene comienzo, la naturaleza de un buda. A esa idea la literatura budista la llama «iluminación original» o «despertar innato» (*hongaku*).⁸³ Si aceptamos la idea del *hongaku*, entonces debemos aceptar, por una simple implicación lógica, que no practicamos buscando el objetivo último de la liberación, sino que el comienzo mismo de la práctica, el *zazen* de un principiante, digamos, es ya la liberación misma. Varios pasajes del *Bendōwa* nos revelan la manera como el maestro Dōgen interpretaba esa idea del *hongaku* y la doctrina *shushō ittō* asociada con ella. Por ejemplo, a la pregunta sobre cómo beneficia el *zazen* a una persona que ya ha alcanzado la liberación, Dōgen responde:

⁸² Steven Heine, «Abbreviation or Aberration. The Role of the Shushōgi in Modern Sōtō Zen Buddhism», en Steven Heine y Charles S. Prebish (eds.), *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2003, p. 178.

⁸³ Una traducción más apropiada debería evitar los sentidos de «connatural» o «desde el nacimiento» asociados a «innato». En ese caso, sería más adecuado hablar de un «despertar que no tiene comienzo».

En el Dharma de los Budas la práctica y la experiencia (修證) son una sola cosa (一等). Como ahora mismo la práctica descansa sobre la experiencia, la búsqueda del sendero que nace del espíritu de un principiante (初心ノ辨道) no es sino el cuerpo mismo y entero de la experiencia fundamental (本證ノ全體). Es por esto que las advertencias (用心) [para la práctica de la meditación] declaran que fuera de la práctica no se puede encontrar la experiencia. Y tiene que ser así porque [la práctica] es la experiencia fundamental y original (本證) que se manifiesta inmediatamente (直指ノ本證). Como la práctica ya es experiencia, la experiencia no conoce fin; como la experiencia es práctica, la práctica no tiene comienzo.⁸⁴

El pasaje nos dice, en primer lugar, que la práctica (shu 修) y la experiencia (shō 證) son una (ittō 一等); esta es, por supuesto, la doctrina shushō ittō que explicamos antes. Tal identidad entre práctica y experiencia no significa, desde luego, que la práctica y la experiencia sean dos cosas que, resulta, son iguales, sino que *son una y la misma cosa*: la práctica *es* la experiencia y la experiencia *es* la práctica. El maestro Dōgen enseguida relaciona la doctrina shushō

⁸⁴ *Taishō lxxxii*, 2582, 18b28-c6, traducción del profesor Luis Oscar Gómez. Estoy citando el borrador del 7 de diciembre de 2015, que me envió en comunicación personal el 9 de diciembre de 2015.

ittō a la idea del hongaku cuando, al identificar práctica y experiencia, nos dice que ésta última es fundamental y original. El que la práctica y la experiencia sean originales significa que no existe algo como una práctica inicial y una práctica avanzada, ni existe comienzo o fin de la práctica; significa, además, que tampoco existe una experiencia distinta a la experiencia fundamental. Es decir, puesto que la práctica es lo mismo que la experiencia, no debemos confundirnos y pensar que existe una práctica que esté separada, o sea distinta, de la experiencia completa. Y dado que la experiencia es fundamental y original (hongaku), se sigue entonces que nuestra práctica inicial, aunque débil y llena de dudas es, necesariamente, la experiencia completa, original y fundamental. Realmente, sería grande nuestra confusión si buscáramos en la práctica una experiencia que esté fuera o más allá de la práctica misma, incluso fuera o más allá de la práctica inestable y dubitativa del principiante.

Como se mencionó en el Prefacio,⁸⁵ la práctica (修) que Dōgen Zenji, en el contexto del *Bendōwa*, identifica con la experiencia (證) es el zazen. El *Bendōwa* es un opúsculo que se caracteriza por su retórica típicamente sectaria, donde Dōgen defiende la práctica del zazen de manera exclusiva, en parte como estrategia para posicionar su comunidad frente a otras comunidades religiosas contra las que competía en Kioto.

⁸⁵ Véanse nuevamente páginas 8 y 9 de esta tesina.

Pero el problema aquí es que, cuando Ōuchi Seiran decidió seleccionar el término «shushō» como núcleo del título del *Shushōgi*, desplazó completamente su sentido original. En el capítulo pasado, donde analizamos el contenido y la estructura del *Shushōgi*, vimos cómo éste gira alrededor de la adopción de los preceptos y el voto, rito que se ubica en el centro mismo del texto y cuya descripción ocupa más de la tercera parte del contenido de esa obra. Si a esto añadimos que el *Shushōgi* no menciona ni una vez el zazen como práctica que conduce a la liberación, entonces debemos aceptar que el término «shushō», al menos en el contexto del *Shushōgi*, no se refiere a esta última práctica, sino a la primera. Es decir, otra vez y para que quede claro, la perspectiva que propone el *Shushōgi* es que la práctica religiosa de adoptar los preceptos y el voto es idéntica, en el sentido de que es la misma cosa, a la realización inmediata del despertar de los budas.

Es importante que reflexionemos sobre las implicaciones que tiene este desplazamiento para el tema central de nuestra investigación, y más concretamente, es importante que reflexionemos acerca de lo que ese desplazamiento nos está diciendo sobre la configuración de la ortodoxia moderna de la comunidad zen sōtō. Como recordará el lector, la Constitución Sōtō afirma, en su artículo 5, que el *Shushōgi* define o establece los puntos principales de la doctrina. Pero según hemos visto, el *Shushōgi* propone que la práctica que es idéntica a la realización del despertar es el arre-

pentimiento, la adopción de los preceptos y el voto. En esto podemos reconocer la manera como el desplazamiento de sentido en el término «shushō» colaboró con ese cambio significativo dentro del discurso moderno de la comunidad zen sōtō del que hablábamos antes, y que identifica las prácticas devocionales y morales con el despertar, no con el zazen.

La retórica del maestro Dōgen en el *Bendōwa*, sin embargo, no debería engañarnos. Porque si bien en ese capítulo Dōgen identifica el cultivo del zen con la práctica del zazen, y afirma que el zazen *es* la realización, tal afirmación, por sí sola, no nos permite concluir que Dōgen realmente está descartando o rechazando las prácticas devocionales y morales, las recitaciones y las rogativas. Si nos contentamos con una interpretación literal, es cierto que en el *Bendōwa* Dōgen «descarta» algunas prácticas devocionales y ciertos ejercicios espirituales, argumentando, como vimos, que son confusiones que no conducen a la liberación. También es cierto que afirma que sólo la meditación en la postura del loto es la auténtica puerta y el verdadero sendero. Sí, pero ese aparente rechazo no es más que una estrategia retórica, mera figura del lenguaje, para resaltar la importancia del zazen, y no deberíamos interpretarlo como si verdaderamente Dōgen quisiera eliminar el resto de las prácticas religiosas. Es una estrategia que se asemeja al ejercicio que realizamos cuando, al prestar atención a un sonido particular, intencionalmente silenciamos el resto de los sonidos.

En otros pasajes del mismo *Shōbōgenzō* Dōgen afirma que la experiencia del despertar depende, *necesariamente*, de la adopción de los preceptos. Por ejemplo, en el pasaje que cito a continuación, parecería que el maestro Dōgen olvidó completamente la idea del hongaku y la doctrina shushō ittō que había aceptado y discutido en el *Bendōwa*, y ahora nos presenta la liberación no sólo como algo que debe buscarse y cultivarse, sino como algo cuya búsqueda y cultivo requiere la adopción de los preceptos y el voto. Así nos dice Dōgen en el *Jukai*:

Sin recibir los preceptos nunca seremos los discípulos de los budas ni los descendientes de los maestros ancestrales. [...] «alcanzar el estado de un buda y convertirse en patriarca» es adoptar y observar el tesoro del ojo del Dharma. [...] No existe un patriarca budista que no haya adoptado y observado los preceptos budistas.⁸⁶

Este pasaje claramente afirma que convertirse en buda es adoptar y observar los preceptos budistas. No está afirmando que la práctica moral de adoptar los preceptos sea beneficiosa o genere mérito, está diciendo, más bien, que la práctica moral de adoptar y observar los preceptos *es* la naturaleza misma de

⁸⁶ Dōgen Zenji, *Shōbōgenzō*, op. cit., vol. 4, p. 310. La traducción del inglés es mía.

un buda: convertirse en buda *es* adoptar y observar los preceptos. Como vemos, resulta imposible comprometer a Dōgen con una postura determinada, porque en el momento mismo en que lo identificamos con una única doctrina o práctica se nos escapa. Debemos siempre recordar que Dōgen escribía inmerso en situaciones y circunstancias que determinaban, o por lo menos influían sobre, el contenido de sus discursos. Por ejemplo, el tipo de público al que se dirigía, si era monástico o laico; la función del texto, ya sea una apología de su tradición frente a otras tradiciones, una descripción de cierta doctrina budista, o una exhortación a la virtud y el esfuerzo, etc., son algunos de los rasgos o elementos de los diferentes contextos dentro de los cuales Dōgen escribía que determinan, pero sin fijar nunca o llegar a limitar, una variedad de sentidos en sus escritos.

El segundo desplazamiento que podemos identificar toca al tipo de preceptos cuya adopción, según los compiladores del *Shushōgi*, es idéntica a la realización del despertar. En su párrafo 16 el *Shushōgi* dice, explícitamente, que quienes adoptan los preceptos realizan el fin último del gran despertar:

Los budas en los tres mundos han testificado que quienes reciben los preceptos logran el fruto del despertar, el insuperable, supremo y perfecto despertar indestructible

e inagotable; ¿quién entre los seres sensatos no querría alcanzarlo?⁸⁷

受戒するが如きは三世の諸佛の所證なる阿耨多羅三藐三菩提金剛不壞の佛果を證するなり、誰の智人が欣求せざらん、

Este pasaje del *Shushōgi* no especifica a qué preceptos se refiere; sólo dice *jukai suru ga gotoki wa* 受戒するが如きは, literalmente, «en lo que respecta a de esta manera recibir los preceptos». Pero está claro, por el contexto textual, que el pasaje se refiere a los preceptos que el *Shushōgi* introdujo en el párrafo anterior, a saber, a los preceptos laicos.

Sin embargo, esta no es la idea que defiende Dōgen en el contexto original del *Shōbōgenzō*. El párrafo 16 del *Shushōgi* se extrajo del opúsculo *Shukke kudoku* 出家功德 *El mérito de la vida monástica*. En ese opúsculo el fragmento realmente dice: *shukke jukai suru ga gotoki ha* 出家受戒するが如きは, literalmente, «en lo que respecta a de esta manera recibir los preceptos monásticos». El término «shukke» 出家, que connota la vida monástica, muestra que en el contexto original del *Shōbōgenzō* el maestro Dōgen realmente se refería a los preceptos monásticos, y de ninguna ma-

⁸⁷ Sōtōshūmukyoku (ed.), *Sōtō Kyōkai Shushōgi...* op. cit., p. 8. Versión libre del japonés mía.

nera a los preceptos laicos. Pero cuando Ōuchi y Takiya decidieron eliminar la palabra «monástico» a la hora de editar el *Shushōgi*, desplazaron completamente el significado original del pasaje; concretamente, el desplazamiento consiste en que ahora sólo es necesario adoptar los preceptos laicos, más laxos que los monásticos, para obtener el fruto del despertar perfecto y supremo, indestructible e insuperable.⁸⁸

Al razonamiento anterior deberíamos añadir el hecho de que el *Shukke kudoku* es un texto donde Dōgen discute, principalmente, el mérito que tiene dejar la vida en el hogar y tomar los votos monásticos. En ese opúsculo, Dōgen nos explica que abandonar la vida en familia es una condición *necesaria* para alcanzar la liberación. Es una condición necesaria, aunque no suficiente, porque si bien no todo aquel que ha abandonado la vida en familia ha alcanzado el despertar, todo aquel que ha alcanzado el despertar primero ha abandonado la vida en el hogar.

Nos resulta interesante el hecho de que este opúsculo que hemos venimos discutiendo, a saber, el *Shukke kudoku*, comience justamente cuestionando la necesidad e importancia de adoptar los preceptos monásticos en el sendero que conduce a la liberación. Un discípulo pregunta a Dōgen por qué deben recibirse los preceptos monásticos, tan duros, si en algunas escrituras budistas

⁸⁸ Este ejemplo se discute en LoBreglio, «Orthodox, Heterodox, Heretical...», op. cit., p. 92. La traducción del inglés es mía.

pareciera justificarse la idea de que los preceptos laicos, más laxos, son suficientes para alcanzar el despertar. Dōgen responde a esta pregunta defendiendo la necesidad de abandonar la vida del hogar y adoptar los preceptos monásticos, tomando una postura contra aquellos que argumentan que los preceptos laicos son suficientes para alcanzar la liberación. Pero, ¡qué interesante! ¡porque ésta última es justamente la tesis central del *Shushōgi*! El problema se vuelve todavía más paradójico y complejo cuando descubrimos que, en ese mismo opúsculo, Dōgen llega a (casi) negar la posibilidad misma de la liberación para la comunidad de los devotos laicos. Así nos dice el maestro Dōgen en su *Shukke kudoku*:

El que los seres humanos alcancen la verdad depende, necesariamente, de que dejen la vida en el hogar y reciban los preceptos. En resumen, el mérito de dejar la vida en el hogar y recibir los preceptos consiste en que es el método de los budas, y por tanto ese mérito no tiene medida. Dentro de las enseñanzas sagradas se explica la realización laica del estado del buda, pero no es la tradición auténtica. [La tradición] que los patriarcas en verdad transmitieron es la de dejar la vida en el hogar y lograr así la liberación.⁸⁹

⁸⁹ Dōgen Zenji, *Shōbōgenzō*, op. cit., vol. 4, p. 190. La traducción del inglés es mía.

En este pasaje los preceptos de los que habla Dōgen son los preceptos que adoptan aquellos que han dejado la vida en el hogar, es decir, los preceptos monásticos. Y lo que está afirmando es que no puede obtenerse la liberación sin dejar la vida en familia y recibir esos preceptos. Pero, otra vez, esa no es la idea que propone y defiende el *Shushōgi*. Evidentemente, en la propuesta del *Shushōgi* hay una relajación, un aflojamiento, una distensión en las condiciones que deben satisfacerse para alcanzar la liberación.

A estas alturas uno bien podría cuestionar –¡y con razón!– el criterio editorial que siguieron Ōuchi y Takiya, quienes llegaron incluso, como vimos, a eliminar palabras a la hora de trasladar los pasajes desde el contexto de partida, a saber, el *Shōbōgenzō*, hasta el contexto de llegada, a saber, el *Shushōgi*. La pregunta que surge entonces de manera natural es: ¿no forzaron los editores Ōuchi y Takiya demasiado la palabra del maestro y fundador para acomodarla a los nuevos tiempos, y asegurar así la sobrevivencia de la tradición? Por lo menos esta parece ser la interrogante que preocupa al profesor Steven Heine, autor de uno de los pocos textos académicos en lenguas occidentales sobre el *Shushōgi*. Heine modela su investigación preguntándose si acaso ese texto debería considerarse una abreviación o una aberración del pensamiento de Dōgen. La pregunta que se hace Heine, concretamente, es la siguiente:

¿En qué medida es [el *Shushōgi*] una destilación o una expresión esencial, aunque condensada, del pensamiento de Dōgen, la cual capta adecuadamente las ideas del fundador de la secta? ¿O será, por el contrario, un resumen arbitrario y que más bien confunde, el cual se asemeja sólo superficialmente a las fuentes?⁹⁰

Creo que estamos en condiciones de contestar la interrogante de Heine de una manera más o menos sencilla, pero antes, pediré al lector que considere lo siguiente. En otros fascículos del propio *Shōbōgenzō* Dōgen discute casos de laicos liberados. Por ejemplo, en el fascículo *Keisei sanshoku*, que ya mencionamos antes, el maestro Dōgen nos cuenta como Tōba, discípulo laico, académico y literato, cuya comprensión de la doctrina budista no iba más allá del mero entendimiento intelectual, despierta al escuchar los sonidos del valle. O, también, si realmente Dōgen hubiese creído que no existe posibilidad alguna de liberación fuera de la renuncia monástica, ¿por qué se habría tomado la molestia de escribir, para su discípulo laico Yō Kōshu, el hermosísimo *Genjōkōan* 現成公案?

Por supuesto, alguien podría objetar que el Dōgen del *Genjōkōan* es un Dōgen temprano, cuya visión no estaba completamente madura, pero que el Dōgen tardío, recluido en las monta-

⁹⁰ Heine, «Abbreviation or Aberration...», op. cit., p. 172.

ñas de Echizen, de donde sólo bajó una vez y durante unos pocos meses, defendía la imposibilidad de la liberación para los devotos laicos. Sin embargo, en la medida en que el *Shushōgi* es un bricolaje de pasajes escogidos sin tomar en cuenta la cronología o la posible evolución del pensamiento de Dōgen, y sin considerar distinciones académicas posteriores, sostenemos que este contraargumento no derrota nuestra posición central. Primero, porque el objetor supone que el Dōgen de Echizen, al que a veces llaman «el Dōgen tardío», es un Dōgen mejor o un Dōgen más maduro que el Dōgen de Kioto, al que a veces llaman «el Dōgen temprano». Y segundo, porque el argumento del objetor divide una obra y un pensamiento muy rico en sólo dos perspectivas, lo cual limita la riqueza de esa obra y ese pensamiento. Está claro que los compiladores del *Shushōgi* no estaban prestando atención a la cuestión de cuál era el Dōgen maduro, o el «verdadero Dōgen»; más bien, ellos creían fervientemente que Dōgen sólo hay uno, íntegro, coherente, y lo que hacían era simplemente buscar legitimación o justificación en su obra para la perspectiva que, a su parecer, se acomodaba mejor a los volátiles tiempos de Meiji.

Volvamos ahora, querido lector, a la pregunta del profesor Heine. La pregunta era si acaso los compiladores del *Shushōgi*, en el proceso de trasladar los pasajes seleccionados desde su contexto original hasta el contexto del Japón moderno, no alteraron o forzaron demasiado la palabra del fundador. Según mi lectura,

el profesor Heine se está preguntando si los compiladores, en el proceso de edición de los pasajes del *Shōbōgenzō*, adjudicaron sentidos que van más allá de las interpretaciones *permisibles*. Es decir, que la pregunta del profesor Heine oculta o supone cierta idea de permisibilidad en la interpretación, idea que inmediata y naturalmente asociamos con las nociones mismas de ortodoxia y heterodoxia, y con la posible relación entre ellas.

Pienso que los múltiples ejemplos que he citado y discutido a lo largo de esta investigación me permiten afirmar que no existe un referente único, fijo y estable, para las palabras «el pensamiento de Dōgen» que figuran en la pregunta del profesor Heine. ¿Será «el pensamiento de Dōgen» lo que expresa Dōgen en el *Bendōwa* y en el *Shukke kudoku*? ¿O será acaso lo que expresa en el *Keisei sanshoku*? Si repasamos el material presentado hasta aquí, podemos afirmar que las palabras «el pensamiento de Dōgen» cambian de referente según el texto que estemos analizando. Pecando quizás de funcionalista, en las conclusiones de esta investigación voy a ofrecer una justificación del ejercicio editorial que siguieron los compiladores del *Shushōgi* donde no cuestiono la legitimidad de ese ejercicio con relación a sus fuentes, sino, más bien, considero su importancia en relación a las funciones que cumplió en la supervivencia de la tradición zen sōtō.

» Conclusiones

Bajtín, en su libro *Problemas en la poética de Dostoievski*, dice: «El rasgo característico de las novelas de Dostoievski es una pluralidad de voces y consciencias que son independientes y no se fusionan, una genuina polifonía de voces completamente válidas».⁹¹ De este pasaje voy a recuperar dos ideas. La primera es el reconocimiento que hace Bajtín de que las voces presentes en la obra de Dostoievski son independientes y nunca llegan a fusionarse en una única voz que elimine el resto de las voces o que las incorpore a todas. La segunda idea tiene que ver con la validez de cada voz; porque, según Bajtín, en la obra de Dostoievski la perspectiva del narrador no es más verdadera que el resto de las perspectivas, ni la voz del personaje protagónico es más legítima que las voces de los personajes secundarios. Es decir, no se trata sólo de que en las novelas de Dostoievski coexisten varias voces, y de ahí lo de

⁹¹ M. M. Bakhtin; *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Londres, Manchester University Press, 1984, p. 5. La traducción del inglés es mía.

polifonía; se trata, además y sobre todo, de que todas esas voces son igualmente válidas. La idea de Bajtín es, brevemente, que en las novelas de Dostoievski existe una polifonía de *voces y valores*.

Permítaseme interpretar la obra de Dōgen a la luz de estas ideas de Bajtín, y especialmente a la luz de su metáfora acerca de la polifonía de voces y valores. Considero que este ejercicio nos permitirá apreciar la pluralidad de perspectivas que dialogan sin negarse pero, también, sin llegar a mezclarse, en la obra y el pensamiento de Dōgen. Y esa apreciación, a su vez, nos servirá para justificar el ejercicio editorial que realizaron los compiladores del *Shushōgi*.

Como hemos visto a lo largo de esta tesina, en el *Shōbōgenzō* encontramos una voz ascético monástica que promueve y exalta el zazen (la voz del *Bendōwa*), el abandono de la vida en el hogar y la reclusión en las montañas (la voz del *Shukke kudoku*), y vimos que esa voz convive con otra, de tono moral y devocional, la cual recomienda prácticas como ofrecer incienso y realizar posturas (la voz del *Kuyō shobutsu* y del *Darani*), la confesión, el arrepentimiento y el voto (la voz del *Jukai*), etc. A lo largo de esta investigación he querido insistir en el hecho de que, dada esta pluralidad de voces y valores, si identificamos a Dōgen con una posición determinada, lo limitamos y restringimos de manera innecesaria. Es una limitación innecesaria, así argumenté, porque estaríamos pasando por alto la riqueza y vitalidad que son el fruto de las contradicciones presentes en esa obra y en ese pensamiento.

En su obra el maestro Dōgen a veces descarta unas prácticas y afirma otras, para luego afirmar las prácticas que antes había negado y negar las que había afirmado. Aunque un acercamiento superficial a las fuentes podría buscar eliminar algunas de las posturas que parecen contradecirse, una interpretación más seria, que valore la paradoja y disfrute de la complejidad, nos demostraría que son justamente esas aparentes contradicciones las que enriquecen la obra de Dōgen y le brindan su capacidad para adaptarse y sobrevivir a través del tiempo. Y no se trata sólo del pensamiento de Dōgen, se trata, además, de que esa multiplicidad de perspectivas, así como las contradicciones y tensiones que surgen entre ellas, permean el *Shōbōgenzō* entero e indirectamente permean la comunidad religiosa sōtō. Esa multiplicidad de voces y valores significan que, en último análisis, no existe una tesis central en Dōgen y, por lo tanto, tampoco existe una ortodoxia estable ni una teología fija para la tradición que se ha construido utilizando sus textos como fuente de legitimación doctrinal.

Parece entonces que construir y establecer una ortodoxia es un proceso en el cual una de las voces presentes en la tradición se activa y, como si dijéramos, viene a ocupar el primer plano, mientras otras voces, que antes ocupaban el lugar central, pasan a un segundo o tercer plano. Este desplazamiento depende de que esa voz encuentre las condiciones históricas que le son propicias, ajustándose al entorno constantemente cambiante de relaciones e instituciones

que conforman la comunidad religiosa y la sociedad en la cual esa tradición existe. Se sigue entonces que mientras más plural sea la tradición, es decir, mientras más voces incorpore, mayor será su capacidad para sobrevivir al cambio social. Por tanto, la vitalidad de cualquier autor, obra y tradición (y también, la vitalidad de todos y cada uno de nosotros) estriba, al menos en parte, en su capacidad para afirmarse y negarse a un mismo tiempo. Lo paradójico aquí es que algún grado de disociación siempre es saludable, porque justamente son las escisiones que existen en los textos, en las tradiciones y en los autores las que posibilitan la adaptación a nuevas condiciones históricas y permiten su sobrevivencia.

Creo que el lector, a estas alturas, ya habrá podido adivinar que, al explorar como caso de estudio concreto la manera como la interpretación japonesa de la modernidad influyó sobre la configuración de la ortodoxia zen sōtō durante el período Meiji, he querido reflexionar sobre otros dos problemas de mayores implicaciones teóricas. El primero de estos problemas toca a la importancia o función que cumple la convivencia de múltiples voces dentro de una tradición, mientras el segundo problema es la naturaleza de la relación que se da entre las nociones de ortodoxia y heterodoxia. Por supuesto, creo que esos dos problemas teóricos están emparentados; porque las voces que en un momento son declaradas heréticas, luego, bajo nuevas y diferentes condiciones históricas, más propicias, pueden llegar a reconocerse como ortodoxas, e in-

cluso pueden llegar a desplazar hacia la periferia la doctrina que hasta ese momento se había considerado central.

El estudio del *Shushōgi* que desarrollé en esta tesina puede interpretarse como la evidencia que ofrezco a favor de estas generalizaciones teóricas. La trama que tejí fue la siguiente. En el capítulo I presenté el entorno institucional y social dentro del cual se construyó el discurso de la ortodoxia zen sōtō en la modernidad. En ese capítulo describí el estado de la institución sōtō durante el período Tokugawa, puntualizando como éste dependía económicamente del sistema danka y explicando su relación con el bakufu. Narré que durante ese período la institución sōtō estaba descentralizada, con templos desperdigados en las zonas rurales del país y discursos divergentes entre los diferentes maestros de esos templos. Hablé luego sobre la caída del bakufu y el debilitamiento en la política de aislamiento sakoku, debido a presiones tanto internas como externas. Y expliqué cómo el fin de esa política trajo consigo un contacto intenso y extenso con la cultura occidental; cité, como ejemplos de este contacto, la apropiación del término «religión» y de la idea asociada de «libertad religiosa». En ese capítulo el lector pudo conocer que el nuevo grupo en el poder retiró su apoyo al budismo e intentó desestabilizarlo y eliminarlo, al promover políticas como la separación del budismo y el shintō. También describí algunos de los ensayos de separación entre iglesia y estado que realizó el nuevo gobierno durante ese período, haciendo hincapié en las consecuen-

cias que tuvieron la promulgación de la ley nikuji saitai junto al establecimiento del sistema koseki sobre la organización institucional de la tradición sōtō.

Luego afirmé que el entendimiento japonés de lo que es la modernidad moldeó la ortodoxia de la tradición sōtō en el Japón de Meiji. Y presenté, a favor de esa afirmación, en las discusiones de los capítulos II y III, un análisis del *Shushōgi* primero, y después un análisis de la relación de ese texto con el *Shōbōgenzō*. Esos análisis me permitieron mostrar cómo los compiladores del *Shushōgi*, a la hora de editar el texto, priorizaron una voz de tono moral y devocional por encima de la voz ascético monástica que promueve el zazen. E intenté argumentar que ese desplazamiento podía entenderse y explicarse si tomamos en consideración cuestiones como, por ejemplo, la relevancia que fue adquiriendo en la modernidad, para las instituciones budistas, la comunidad de los devotos laicos.

En el argumento que he venido desarrollando aquí la configuración de la ortodoxia zen sōtō se dio en la interacción de por lo menos tres sectores o actores sociales principales. Por un lado, los intelectuales y autoridades eclesiásticas de la tradición, quienes definieron el contenido de la ortodoxia. Por otro lado, los sectores laico y monástico, los cuales hicieron que esos intelectuales, motivados por la necesidad de integrar esos sectores en una nueva relación simbiótica, presentaran la ortodoxia como un credo

sucinto escrito en una prosa sencilla y clara, que brindaba mayor flexibilidad al concepto de una práctica religiosa encaminada hacia alcanzar el despertar. Y, finalmente, el gobierno, quien en su propio ejercicio de modernización, y buscando la centralización y secularización de sus instituciones, forzó a esos intelectuales y a esas autoridades a presentar la nueva ortodoxia no sólo para el sector laico sino para toda la comunidad religiosa sōtō.

A lo largo de la tesina he intentado mantener una perspectiva según la cual las prácticas y las doctrinas de la tradición sōtō, y más ampliamente los símbolos y los sentidos que una cultura construye, mantiene y reproduce, se encuentran tan anidados dentro de esa cultura y dentro de un momento específico de su historia que es imposible trasladarlos sin transformar lo que representan y significan. Este es, por ejemplo, el supuesto que opera detrás del ejercicio analítico que realicé en el capítulo III. Ahora bien, ese mismo supuesto me permite argumentar que la noción de «budismo zen», la cual surgió a comienzos del siglo XX en las comunidades neobudistas europea y anglosajona, se refiere a un tipo de budismo con rasgos muy particulares que, como hemos venido demostrando, se aparta de los diferentes budismos zen que encontramos en Japón.

Y este es, precisamente, mi argumento definitivo contra Alex, el amable holandés que me recibió aquella noche en el Hermitage. Argumento, pues, que el conjunto de doctrinas, prácticas y símbo-

los que constituyen, sin llegar a limitar o definir, el fenómeno del budismo zen sōtō moderno, aunque guarda relación con, es distinto de ese otro fenómeno al que Alex buscaba referirse cuando, aquella noche en Kioto, dijo que el zazen era el corazón del budismo zen. *Son fenómenos culturales producidos dentro de dominios inconmensurables de discurso.* Y hago esta aclaración porque no quisiera que el lector me interpretara como si dijera yo que la imagen del budismo zen adoptada y reproducida por las comunidades budistas occidentales es una deformación o una tergiversación de un budismo que, por japonés, es más original y puro. Nada más lejano a mi intención, puesto que en ese caso estaría ignorando los resultados de mi propia investigación. Pero tampoco deberíamos reaccionar en el sentido opuesto, y apartarnos, criticar o rechazar aquellas voces que nos están hablando desde la tradición japonesa, simplemente porque algunas de ellas no se acomodan o no encajan con nuestras ideas acerca de lo que es (o debería ser) el budismo zen. Que sirva esta investigación, primero, como cura de esta actitud particularmente problemática que no nos permite apreciar las voces que, dentro de su propio universo de discurso, están manifestando gran vitalidad y belleza. Y segundo, como una invitación a la lectura del *Shushōgi* donde reconozcamos y abracemos, de una vez y por todas, las diez mil máscaras del maestro Dōgen.

» Bibliografía

- BAKHTIN, M.M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Caryl Emerson (ed.) (trad.), Minneapolis-London, Manchester University Press, 1984.
- BIELEFELDT, Carl, «*Recarving the Dragon: History and Dogma in the Study of Dōgen*», en William R. LaFleur (ed.), *Dōgen Studies*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1985.
- BODIFORD, William, *Sōtō Zen in Medieval Japan*, Honolulu, Kuroda Institute Book University of Hawai'i Press, 2008.
- DŌGEN, Zenji, *Shōbōgenzō*, 4 vols., Gudo Wafu Nishijima y Chodo Cross (trad.), versión PDF sobre la versión original de 2007, Numata Center for Buddhist Translation and Research, BDK English *Tripitaka*, 2009, vol. 1.
- FAURE, Bernard, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- FAURE, Bernard (ed.), *Chan Buddhism in Ritual Contexts*, Londres, Routledge Curzon, 2003.

HARDACRE, Helen, *Shintō and the State 1868-1988*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

HAYASHI Makoto, Ōtani Eiichi y Paul L. Swanson (eds.), *Modern Buddhism in Japan*, Nagoya, Nanzan Institute for Religion and Culture, 2014.

HEE-JIN KIM, *Dogen Kigen: Mystical Realist*, Tucson, University of Arizona Press, 1975.

HEINE, Steven, *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen*, Albany, State University of New York Press, 1985.

_____, «Abbreviation or Aberration? The Role of the Shushōgui in Modern Sōtō Zen Buddhism», en Steven Heine y Charles S. Prebish (eds.), *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2003.

JAFFE, Richard M., «Meiji Religious Policy, Soto Zen, and the Clerical Marriage Problem,» *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 25, nos. 1-2, 1998.

_____, *Neither monk nor layman Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001.

JANSEN, Marius B. (ed.), *The Cambridge History of Japan* (VI vols.), *The Nineteenth Century*, vol. V, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

- JOSEPHSON, Jason Ānanda, «When Buddhism became a ‘religion’.
Religion and superstition in the Writings Inoue Enryō», *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 33, no. 1, 2006.
- KAPLEAU, Philip, *The Three Pillars of Zen*, Boston, Beacon Press, 1967.
- KETELAAR, James E., *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan Buddhism and its Persecution*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- LOBREGGIO, John S., «Orthodox, Heterodox, Heretical: Defining Doctrinal Boundaries in Meiji-period Sōtō Zen», *BJOAF Bd.*, no. 33, 2009.
- MASAO, Abe, *A Study of Dogen His Philosophy and Religion*, Steven Heine (ed.), Albany, State University of New York Press, 1992.
- MCRAE, John R., *Seeing through zen. Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, California, University of California Press, 2003.
- MICHITOSHI, Takabatake, Lothar Knauth y Michiko Tanaka (comps.), *Política y pensamiento político en Japón 1868-1925*, México DF, El Colegio de México, 1992.
- PYNE, Richard K., *Re-visioning «Kamakura» Buddhism*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 1998.
- READER, Ian, «Contemporary Thought in Sōtō Zen Buddhism: *An investigation of the publications and teachings of the sect*

in the light of their cultural and historical context», tesis de doctorado, University of Leeds, 1983, <etheses.whiterose.ac.uk/5790/>, consultado el 20 de noviembre de 2015.

SŌTŌSHŪMUKYOKU 曹洞宗務局, *Sōtō Kyōkai Shushōgi* 曹洞教會修證義, Tokio, 曹洞宗務局, 1890.

WILLIAMS, Duncan, *The Other Side of Zen: A Social History of Sōtō Zen Buddhism in Tokugawa Japan*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

» Apéndice

Shushōgi (曹洞教会修証義 /), primera edición, 曹洞宗務局, Tokio, 1890, <<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/823283>>, descargado en agosto de 2017.

曹洞教會修證義
完

曹洞宗命本山藏版

Vertical text or markings on the left side of the page, possibly bleed-through or a margin note.

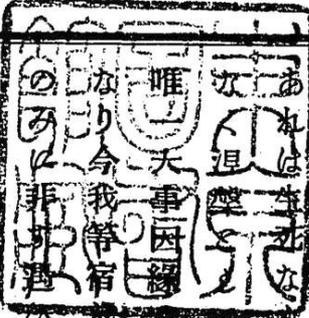




曹洞教會修證義

第一章 總序

生を明らめ死を明らむるは佛家一大事の因縁なり生死の中に佛



但生死即ち涅槃と心得て生死として厭ふへきも
 欣ふへきもなし是時初めて生死を離るゝ分あり
 究盡すへし第二節人身得ること難し佛法値ふこと希れ
 たり今我等宿善の助くるに依りて既に受け難き人身を受けたる
 のみに非ず其難き佛法に値ひ奉れり生死の中の善生最勝の生
 なるへし最勝の善身を徒らにいて露命を無常の風に任すること
 勿れ第三節無常憑み難し知らず露命いかなる道の草にか落ちん身已に
 私に非ず命は光陰に移されて暫くも停め難し紅顔いつくへか去
 りに尋ねんとするに蹤跡なし熟觀する所に往事の再ひ逢ふへ



明治二十三年
庚寅八月刊行

らさらめや惡を造りなから惡に非すと思ひ惡の報あるへからすと邪思惟するに依りて惡の報を感得せざるには非す

第二章 懺悔滅罪

第七節 佛祖憐みの餘り廣大の慈門を開き置けり是れ一切衆生を證入せしめんか爲めなり人天誰か入らさらん彼の三時の惡業報必ず感すへしと雖も懺悔するか如きは重きを轉じて輕受せしむ又滅罪清淨ならしむるなり第八節 然あれは誠心を専らにして前佛に懺悔すへし恚麼するとき前佛懺悔の功德力我を拯ひて清淨ならしむ此功德能く無礙の淨信精進を生長せしむるなり淨信一現するとき自佗同く轉せらるゝなり其利益普ねく情非情に蒙ふらしむ第九節 其大旨は願くは我れ設ひ過去の惡業多く重なりて障道の因縁ありとも佛道に因りて得道せりし諸佛諸祖我を愍みて業累を解脱せしめ

からさる多し無常忽ちに到るときは國王大臣親暱從僕妻子珍寶
 たすくる無し唯獨り黃泉に趣くのみなり己れに隨ひ行くは只是
 れ善惡業等のみなり〔第四節〕今の世に因果を知らず業報を明らめず三世
 を知らず善惡を辨まへさる邪見の黨侶には群すへからず大凡因
 果の道理歴然として私なし造惡の者は墮ち修善の者は陞る毫釐
 も忒はさるなり若し因果亡して虚しからんか如きは諸佛の出世
 あるへからず祖師の西來あるへからず〔第五節〕善惡の報に三時あり一者
 順現報受二者順次生受三者順後次受これを三時といふ佛祖の道
 を修習するには其最初より斯三時の業報の理を効ひ驗らむるな
 り爾あらされは多く錯りて邪見に墮つるなり但邪見に墮つるの
 みに非ず惡道に墮ちて長時の苦を受く〔第六節〕當に知るへし今生の我身
 二つ無し三つ無し徒らに邪見に墮ちて虚く惡業を感得せん惜か

歸依と奉りて衆苦を解脱するのみに非ず菩提を成就すへ【第十三篇】其歸
依三寶とは正に淨信を専らにして或は如來現在世にもあれ或は
如來滅後にもあれ合掌と低頭して口に唱へて云く南無歸依佛南
無歸依法南無歸依僧佛は是れ大師なるか故に歸依す法は良藥な
るか故に歸依す僧は勝友なるか故に歸依す佛弟子となること必
す三歸に依る何れの戒を受くるも必ず三歸を受けて其後諸戒を
受くるなり然あれは則ち三歸に依りて得戒あるなり【第十四篇】此歸依佛法
僧の功德必ず感應道交するとき成就するなり設ひ天上人間地獄
鬼畜なりと雖も感應道交すれば必ず歸依と奉るなり已に歸依と
奉るか如きは生生世世在在處處に増長と必ず積功累徳と阿耨多
羅三藐三菩提を成就するなり知るへと三歸の功德其れ最尊最上
甚深不可思議なりといふこと世尊已に證明とまします衆生當に

學道障り無からとめ其功德法門普ねく無盡法界に充滿彌綸せら
 ん哀みを我〔第十節〕に分布すへし佛祖の往昔は吾等なり吾等か當來は佛
 祖ならん我〔第十節〕昔所造諸惡業皆由無始貪瞋癡從身口意之所生一切我
 今皆懺悔此の如く懺悔すれば必ず佛祖の冥助あるなり心念身儀
 發露白佛すへし發露の力罪根をして銷殞せしむるなり

第三章 受戒入位

〔第十一節〕次には深く佛法僧の三寶を敬ひ奉るへし生を易へ身を易へても
 三寶を供養し敬ひ奉らんことを願ふへし西天東土佛祖正傳する
 所は恭敬佛法僧なり若〔第十二節〕し薄福少徳の衆生は三寶の名字猶ほ聞き
 奉らざるなり何に況や歸依し奉ることを得んや徒らに所逼を怖
 れて山神鬼神等に歸依し或は外道の制多に歸依すること勿れ彼
 は其歸依に因りて衆苦を解脱すること無し早く佛法僧の三寶に

の利益に預る輩皆甚妙不可思議の佛化に冥資せられて親き悟を
顯はず是を無爲の功德とす是を無作の功德とす是れ發菩提心な
り

第四章 發願利生

第十八節 菩提心を發すといふは己れ未た度らざる前に一切衆生を度さん
と發願と營むなり設ひ在家にもあれ設ひ出家にもあれ或は天上
にもあれ或は人間にもあれ苦にありといふとも樂にありといふ
とも早く自未得度先度佗の心を發すへと第十九節 其形陋とといふとも此
心を發せは己に一切衆生の導師なり設ひ七歳の女流なりとも即
ち四衆の導師なり衆生の慈父なり男女を論すること勿れ是れ佛
道極妙の法則なり第二十節 若し菩提心を發して後六趣四生に輪轉すと雖
も其輪轉の因縁皆菩提の行願となるなり然あれは從來の光陰は

信受すへ第十五節次には應に三聚淨戒を受け奉るへ第一攝律儀戒第
二攝善法戒第三攝衆生戒なり次には應に十重禁戒を受け奉るへ
一第一不殺生戒第二不偷盜戒第三不邪淫戒第四不妄語戒第五不
酤酒戒第六不說過戒第七不自讚毀他戒第八不慳法財戒第九不瞋
恚戒第十不謗三寶戒なり上來三歸三聚淨戒十重禁戒是れ諸佛の
 受持第十六節したまふ所なり受戒するか如きは三世の諸佛の所證なる阿
 耨多羅三藐三菩提金剛不壞の佛果を證するなり誰の智人か欣求
 せさらん世尊明らか一切衆生の爲に示とまします衆生佛戒を
 受くれば即ち諸佛の位に入る位大覺に同ふと已る眞に是れ諸佛
 の子なりと第十七節諸佛の常に此中に住持たる各々の方面に知覺を遺さ
 す群生の長へに此中に使用する各々の知覺に方面露れず是時十
 方法界の土地草木牆壁瓦礫皆佛事を作すを以て其起す所の風水

は衆生を見るに先づ慈愛の心を發し願愛の言語を施すなり慈念
衆生猶如赤子の懷ひを貯へて言語するは愛語なり徳あるは讚む
へし徳なきは憐むへし怨敵を降伏し君子を和睦ならしむること
愛語を根本とするなり面ひて愛語を聞くは面を喜はしめ心を樂
しくす面はずして愛語を聞くは肝に銘し魂に銘す愛語能く回天
の力あることを學すへきなり第二十三節利行といふは貴賤の衆生に於きて
利益の善巧を廻らすなり窮龜を見病雀を見しとき彼か報謝を求
めず唯單へに利行に催はさるゝなり愚人謂はくは利佗を先とせ
は自からか利省れぬへし第二十四節爾には非ざるなり利行は一法なり普
ねく自佗を利するなり同事といふは不違なり自にも不違なり佗
にも不違なり譬へは人間の如來は人間に同せるか如し佗をして
自に同せしめて後に自をとて佗に同せしむる道理あるへし自佗

設ひ空く過すといふども今生の未だ過ぎざる際たに急きて發願
 すへと設ひ佛に成るへき功德熟して圓滿すへといふども尙ほ
 廻らして衆生の成佛得道に回向するなり或は無量劫行ひて衆生
 を先に度して自からは終に佛に成らず但し衆生を度し衆生を利
 益するもあり衆生【第二十二節】を利益すといふは四枚の般若あり一者布施二
 者愛語三者利行四者同事是れ則ち薩埵の行願なり其布施といふ
 は貪らざるなり我物に非されども布施を障へざる道理あり其物
 の輕きを嫌はず其功の實なるへきなり然あれは則ち一句一偈の
 法をも布施すへと此生佗生の善種となる一錢一草の財をも布施
 すへと此世佗世の善根を兆す法も財なるへと財も法なるへと但
 彼か報謝を貪らず自からか力を頒つなり舟を置き橋を渡すも布
 施の檀度なり治生産業固より布施に非ざること無し【第二十二節】愛語といふ

して更に患惱の心を生せしむること莫れと第二十八節今の見佛聞法は佛祖
面目の行持より來れる慈恩なり佛祖若し單傳せずは奈何にして
か今日に至らん一句の恩尙ほ報謝すへし一法の恩尙ほ報謝すへ
し況や正法眼藏無上大法の大恩これを報謝せざらんや病雀尙ほ
恩を忘れず三府の環能く報謝あり窮龜尙ほ恩を忘れず餘不の印
能く報謝あり畜類猶ほ恩を報す人類争か恩を知らざらん第二十九節其報謝
は餘外の法は中るへからず唯當に日日の行持其報謝の正道なる
へし謂ゆるの道理は日日の生命を等閑にせず私に費さゝらんと
行持するなり第三十節光陰は矢よりも迅かなり身命は露よりも脆し何れ
の善巧方便ありてか過きにと一日を復ひ還し得たる徒らに百歳
生けらんは恨むべき日月なり悲むべき形骸なり設ひ百歳の日月
は聲色の奴婢と馳走すとも其中一日の行持を行取せは一生の百

は時に随ふて無窮なり海の水を辭せざるは同事なり是故に能く
 水聚りて海となるなり〔第二十五節〕大凡菩提心の行願には是の如くの道理靜
 かに思惟すへし卒爾にすること勿れ濟度攝受に一切衆生皆化を
 被ふらん功德を禮拜恭敬すへし

第五章 行持報恩

〔第二十六節〕此發菩提心多くは南閻浮の人身に發心すへきなり今是の如くの
 因縁あり願生此娑婆國土と來れり見釋迦牟尼佛を喜はさらんや
〔第二十七節〕靜かに憶ふへし正法世に流布せさらん時は身命を正法の爲に抛
 捨せんことを願ふとも値ふへからず正法に逢ふ今日の吾等を願
 ふへし見すや佛の言はく無上菩提を演說する師に値はんには種
 姓を觀すること莫れ容顏を見ること莫れ非を嫌ふこと莫れ行を
 考ふること莫れ但般若を尊重するか故に日日三時に禮拜し恭敬

明治廿三年九月五日印刷
明治廿三年九月五日出版

著者發行者

曹洞宗務局

芝區芝榮町三番地

曹洞宗管長

右表代者

畔上 煤仙

芝區芝榮町三番地

版權錄

印刷者

岩崎清之助

東京淺草區並木町三番地

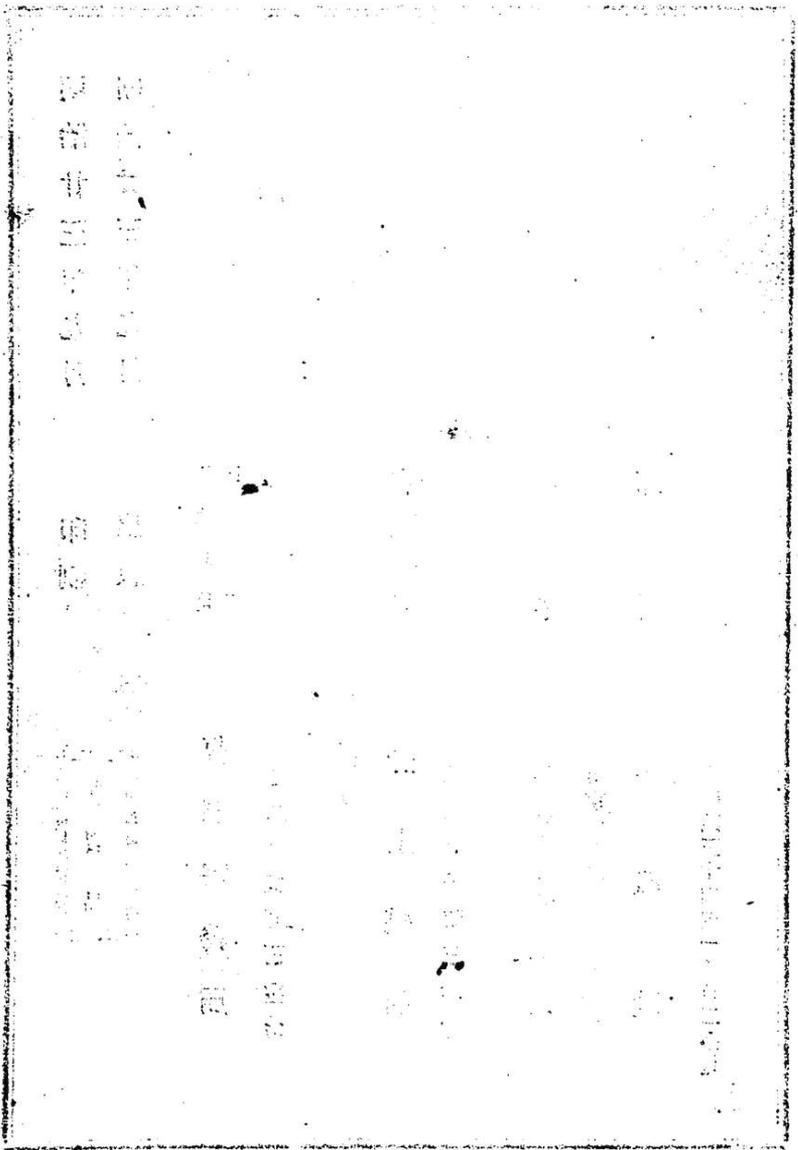
印刷所

明教社

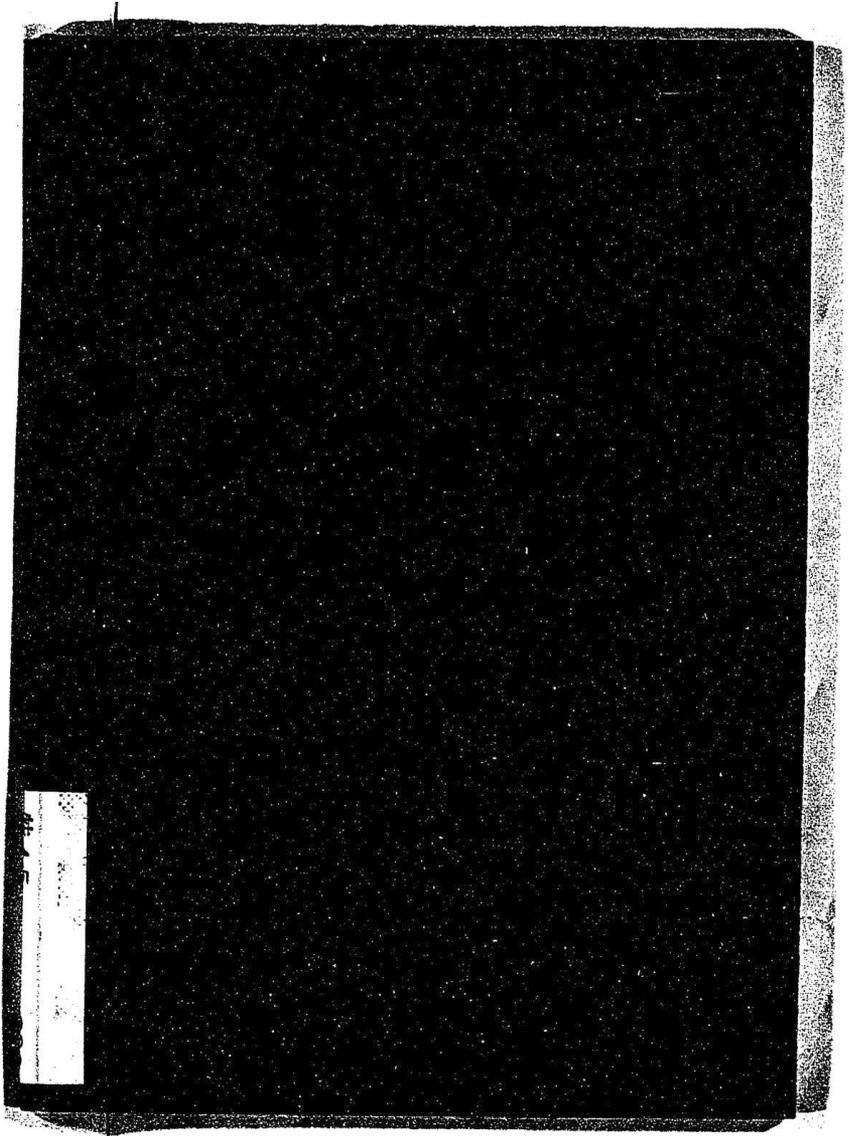
京橋區三十間堀一丁目二番地

非賣品

歳を行取するのみに非ず百歳の佗生をも度取すへきなり此一日
 の身命は尊ふへき身命なり貴ふへき形骸なり此行持あらん身心
 自からも愛すへし自からも敬ふへし我等か行持に依りて諸佛の
 行持見成し諸佛の大道通達するなり然あれは即ち一日の行持是
 れ諸佛の種子なり諸佛の行持なり【第三十二節】謂ゆる諸佛とは釋迦牟尼佛な
 り釋迦牟尼佛是れ即心是佛なり過去現在未來の諸佛共に佛と成
 る時は必ず釋迦牟尼佛と成るなり是れ即心是佛なり即心是佛と
 いふは誰といふと審細に參究すへし正に佛恩を報するにてあ
 らむ







特 45

890

曹洞教会修證義

国立国会図書館

890

019663-000-8

特45-890

曹洞教会修証義

曹洞宗務局

M23.9

ABG-0453



