

Título original: "Hung-Chou Chan", publicado en la revista Chan Magazine en primavera de 2006. www.chancenter.org
http://chancenter.org/cmc/wp-content/uploads/2010/06/2006_spring.pdf

Chan Hung-Chou

Por Dale S. Wright

Un estilo radical de práctica espiritual que apareció en una parte remota de China hace más de un milenio informa de nuestra comprensión de la escuela Chan hasta nuestros días.

Los orígenes y la historia del Budismo Chan tal como lo conocemos hoy día le debe mucho al desarrollo que tuvo lugar en los siglos octavo y noveno de nuestra era en una parte rural y remota de la parte sur-central de la China llamada "Hung Chou", hoy día la provincia Chiang-Shi del norte, todavía ámpliamente rural. Como la China contemporánea se abre al mundo exterior, los visitantes interesados en la "edad de oro" del Chan están empezando a explorar las ruinas de los templos que están por encontrar a través de los campos de esta región. Existen razones excelentes para nuestra curiosidad ya que fue aquí donde se desarrolló un estilo radical de práctica Chan que ha definido esta tradición que ha definido desde esta época. La figura fundadora de este tiempo y lugar fue el renombrado Ma-tsu Tao-i (709-788) cuyo estilo y práctica espiritual constituye una ruptura innovadora con la temprana tradición Chan, tal como la vemos, por ejemplo, en el Chan del monasterio de la "Montaña del Este", o de Shen-hsiu y Shen-hui, o en los voluminosos documentos Chan encontrados en Tun-huang. Esta reorientación en el estilo de la práctica está más desarrollado en los sucesores de Ma-tsu, prominentes figuras tales como Pai-chang Huai-hai, Huang-po Hsi-yun y Lin-chi I-hsuan. La influencia de estos grandes maestros tuvo un profundo impacto en el Budismo Chan de la dinastía Sung (960 - 1260), en el desarrollo de esta tradición en Corea y Japón y en nosotros, occidentales de hoy día. Así pues, ¿cuál es este estilo de práctica espiritual?

La palabra Chan significa meditación y ésta era sin duda la práctica principal así como la característica descriptiva del Chan temprano. La meditación fue desde el principio una dimensión de la práctica budista, al menos en principio, sino en la realidad, pero los primeros monjes Chan fueron los primeros en China en otorgarle un lugar central. Sin descartar completamente la meditación, el Chan Hung-Chou parece haber desplazado otra vez el foco de preocupación lejos de la práctica contemplativa. Sin duda, la meditación continuó teniendo un papel en su práctica. Pero más que recomendarlo, la literatura del Chan Hung-Chou critica la práctica de la meditación, o más precisamente critica la actitud o la comprensión en los términos en los que la meditación era practicada.

Una famosa historia en una biografía del maestro de Ma-tsu, Nan-Yueh Huai-jiang, en la Transmisión de la Lámpara, ha sido tomada tradicionalmente como la expresión más poderosa de este hecho. Ma-tsu, un estudiante ansioso de progreso espiritual, se sentaba

largas horas en meditación. Un día, observando su absorción, su maestro le hizo una pregunta obvia, “¿cuál es la gran virtud de sentarse en meditación?”. Ma-tsu respondió: “¡Alcanzar la Budeidad!”. El maestro cogió una teja y empezó a frotarla con una piedra. Ma-tsu preguntó: “¿Qué está Ud. haciendo?”. “Estoy haciendo un espejo.” Mat-su preguntó otra vez: “¿Cómo es posible obtener un espejo frotando una teja?”. La historia termina con la pregunta retórica de Huai-jang “¿Cómo es posible alcanzar la Budeidad sentándose en meditación?”.

Que hubiera alcanzado en realidad este fin, era una asunción del Chan temprano. Pero al menos en los tiempos de Mat-su algunos maestros empezaron a concluir que la comprensión que apoyaba esta práctica tenía el efecto de impedir la misma realización a la que estaba dirigida. Que el objetivo de la práctica estuviera dirigido a un fin de realización presupone que a los seres humanos les falta algo fundamental, que hay algo alcanzable desde algún otro lugar. Pero esto es precisamente lo que los maestros Hun-chou negaban: “Puesto que somos fundamentalmente completos no añadamos prácticas inútiles”. Uno de los dichos Hung-Chou más comunes nos proporciona la base lógica para este cambio de comprensión en relación con la práctica de la meditación o cualquier otra práctica: “¡Esta mente es Buda!”. Lo que Mat-su y otros comunicaron a través de este dicho es que lo que parece ser el fin más remoto y trascendental, es paradójicamente lo más cercano. Los monjes Hung-Chou, como otros budistas antes que ellos, hablaron de la iluminación como de un “retorno”, un retorno a y un encuentro con nuestra naturaleza más profunda. Esta “naturaleza original”, una espontánea sintonización con el mundo, es lo más fácilmente pasado por alto en el acto de la lucha por un objetivo remoto. Así pues, los alumnos más admirados de Huang-po y Pai-chang responden a la pregunta: “¿Cómo se alcanza una mente iluminada?”, de la manera siguiente: “La iluminación no es algo que deba ser alcanzado. Si en este mismo momento logras esta mente de ‘no alcanzar’, firmemente no obteniendo nada, entonces esto es la mente iluminada. La iluminación no es un lugar donde residir. Por esta razón no hay nada que alcanzar. Por eso, (el Buda) dijo: ‘Cuando estaba en el reino del Buda Dipankara, no había ni la mínima cosa que alcanzar’.”

El acto de esforzarse es en sí mismos lo que crea la distancia o separación que el esfuerzo intenta superar. Un “dualismo” que separa el practicante del objeto de la práctica era el fondo que había sustentado no solo la práctica de la meditación sino también toda la práctica budista. Aún así, aunque el esfuerzo no podía rechazarse de una forma dualista, de alguna manera la postura apropiada se situaba entre los dos extremos, el esfuerzo y su negación. Así pues, el extenso historial del Pai-chang afirma:

“Un buda es una persona que no busca. Si lo buscas lo arruinas. El principio es el no-buscar. Búscalos y están perdidos. Si uno se aferra a no-buscar, esto es todavía lo mismo que buscar.”

La advertencia de no-buscar, realmente difícil en una institución centrada en la búsqueda espiritual, funcionaba para dirigir el practicante a lo que ya está aquí, es decir, a lo “corriente” que uno previamente deseaba trascender. Esta redirección de la atención hacia lo “corriente” y lo “cotidiano” es tal vez el tema más característico del Chan Hung-Chou. Para ellos, “La Mente Cotidiana es el Camino.” La meditación, por tanto, no

precisa ser una actividad especial que requiera su propio tiempo, escenario y postura. Cada momento de la vida, “sentado, de pie, o acostado,” debería ser visto como una manifestación primordial de la naturaleza de Buda. Esta reorientación hacia lo corriente permite una transformación dramática de la práctica Chan; cualquier cosa podría ser considerada una “práctica”. Si por práctica queremos decir, no una actividad entre otras que uno hace hacia un objetivo previamente dado, sino simplemente lo que uno hace. De acuerdo con el punto de vista más tradicional de Tsung-mi esto fue demasiado lejos, hasta el punto de considerar “el movimiento de un músculo o el parpadeo de un ojo”, como un signo de la naturaleza de Buda. Una santificación de lo ordinario significaba que, para ser budista, uno no necesita hablar en una lengua clásica; un lenguaje corriente, coloquial estaba incluso más cerca de la sintonización fundamental dentro de la cual uno vive de cualquier forma por derecho de nacimiento. El trabajo manual que al menos parcialmente apoyaban los monasterios Hung-Chou podría ser tomado a sí mismo no como algo servil o bajo sino como una práctica expresando nuestra naturaleza más profunda. “Cortar leña y acarrear agua,” el trabajo más corriente en la dinastía T’ang, tenían que ser vistas como el Camino extraordinario en sí mismo. Dada esta inversión de las prioridades budistas, el presuntuoso joven monje Lin-chi, pudo decir que lo que su maestro, Huang-po, tenía que transmitirle “no era mucho”.

Que lo extraordinario no se encontraba en ningún sitio excepto en lo cotidiano fue tal vez en general el principio más importante del pensamiento budista en la dinastía T’ang y por lo tanto había sido formulado de varias formas teóricas antes de los tiempos de Ma-tsu. La influencia con que los maestros Hung-Chou contribuyeron a este principio fue doble: Primero, una realización en la que el principio tenía el efecto de minar el formalismo teórico (y dualístico) dentro del cual estaba establecido y segundo, una manera de integrar el principio en la auténtica vida cotidiana.

Integrar el pensamiento Chan y la realización en la vida cotidiana requirió no solo una nueva manera de actuar, sino también una nueva manera de hablar. No hay práctica que caracterice tan distintivamente el Chan Hung-Chou como su práctica discursiva. Examinando los tipos de retórica encontrados en las tradiciones literarias del Chan Hung-Chou, debemos reflexionar brevemente sobre nuestras fuentes. Hay numerosos textos que nos transmiten este tipo de Chan. Consisten no en los escritos de los maestros Hung-Chou sino en colecciones de “dichos” recordados, registrados, reescritos y tal vez totalmente creados, y que circularon entre los monjes y los laicos del lugar. Esto incluye segmentos de charlas, sesiones de preguntas y respuestas, dichos descontextualizados y descripciones de actos (especialmente encuentros entre maestros Chan) los cuales circulaban en forma manuscrita hasta fueron coleccionados, editados e impresos en siglos posteriores.

Los maestros Hung-Chou no escribieron por razones ideológicas, ya que ellos rechazaban estas formas de estudio formal que caracterizaron la práctica budista hasta su época. Siguiendo la crítica del Bodhidharma de la “dependencia de palabras y letras”, buscaron una forma de ser libre de esta forma de cerrazón y rigidez que el lenguaje y los textos les sugerían. Tendían a enfatizar su diferencia de tradiciones anteriores para establecer una

nueva entidad para los monjes practicantes. En retrospectiva, podemos ver que estas diferencias, aunque reales, no eran tan grandes como los retóricos Hung-Chou afirmaron.

El lenguaje de Pal-chang y Huang-po, por ejemplo está ligado con referencias a los sutras budistas; claramente ellos estaba acostumbrados a cerrar un argumento con una cita de un sutra, justificando así el asunto, como era la práctica en los discursos budistas. A veces, dichos recopilados como el lenguaje del maestro eran en realidad segmentos de sutras u otros textos. No obstante, un movimiento alejado de la dependencia de los sutras empezó a tomar lugar en el Chan Hung-Chou. El lenguaje coloquial de estos monjes fue también un alejamiento significativo del lenguaje formal de las tradiciones anteriores.

Aunque una gran parte de la retórica de Hung-Chou es anti-estudio, anti-texto y anti-lenguaje, sería un error por nuestra parte leer este “lenguaje” literalmente, sin reconocer el papel fundamental que el estudio, el texto y el lenguaje jugó en el Chan Hung-Chou. Leer, por ejemplo, continuó siendo una práctica importante, aunque lo que los monjes Hung-Chou leyeron y como lo leyeron sufrió una transformación. La manera de leer desplazó el foco del contenido objetivo de los sutras a lo personal, una apropiación experimental por el lector, mientras que lo que leían se desplazó gradualmente de los sutras a historias o palabras y acciones de maestros Chan. También había un gran énfasis en el discurso hablado en charlas, en sesiones de preguntas y respuestas y en lo que llegó a ser conocido como diálogos de encuentros. Pero, cuando un discurso hablado parece importante, es inevitablemente escrito, especialmente en una sociedad tan literaria como en la que se había convertido la China. Sobre esta base emergió un nuevo género de literatura budista en el Chan Hung-Chou, los textos “registro de discursos”. Tan ansiosos estaban estos monjes de adecuar el lenguaje de sus maestros y otros maestros Chan renombrados que mantenían libros de notas personales recogiendo dichos y hechos significativos. Estos finalmente circulaban, primero entre los compañeros practicantes y después, más ampliamente convirtiéndose de hecho en nuevos sutras.

Los “dichos” no obstante, como las palabras de los sutras, se pensaba que eran obstáculos para la espiritualidad si eran tomados como objetos de conocimiento o de alguna manera como suficientes en sí mismos. Los dichos indicaban, insinuaban, evocaban o provocaban algo más allá de ellos mismos, lo cual era claramente inalcanzable a través de la reflexión directa. Se referían no a objetos espirituales sino más bien, indirectamente a una revelación de algo que era anterior a toda conceptualización. En este contexto el lenguaje y el conjuntos de sus conceptos conceptuales parecían estar encallados. Lo que intentaban encontrar estaba más allá de todas las categorías e incluso más allá de su negación; siempre estuvo en el trasfondo de la conciencia focalizada incluso cuando el adepto espiritual intentaba captarlo. La realización de este hecho llevó a los maestros Hung-Chou a negar sus propias categorías religiosas (Buda, Mente, etc.) y después, incluso más allá, a negar esta negación. Así pues, Pai-chan afirma: “La ‘naturaleza’ de la existencia fundamental no puede ser especificada con el lenguaje. Originalmente no es ni ordinaria ni sagrada. Ni contaminada ni pura. Y no es ni vacía ni existente, ni buena ni mala.”. Con referencia a lo que se ha revelado en la conciencia espiritual como peligroso o como mínimo equívoco, la mayoría de las veces los textos muestran una mayor preocupación con la posición o postura requerida para que ocurra la revelación de lo que les preocupa su

“fuente” o referente. “Cuando la afirmación y la negación, lo parecido y lo diferente, los principios y los no-principios y todo lo conocido y lo sentido se han acabado, incapaces de enredarnos, entonces hay espontaneidad libre en todas las situaciones.”

El desapego pedido en este pasaje es tal vez el elemento primario en la espiritualidad Hung-Chou o, al menos, un requisito para otros elementos. Abandonar las categorías y formas habituales de conciencia era esencial para el proceso de abrir una dimensión dentro de la cual una conciencia más profunda pueda desvelarse. Lo que obstruye esta “conciencia más profunda” o “naturaleza original” es la búsqueda de seguridad a través de la fijación y el encierro. Buscando alcanzar liberación y libertad, llamando la atención a las formas de esclavitud humana, los retóricos Hung-Chou emplean las siguientes metáforas verbales: Aferrarse, mantenerse, fijarse, obstruir, perder y buscar, separar, diferenciar, bloquear y ocultarnos de una armonización más extensa. El desapego requiere “abandonar” y “liberar”, no tanto de las cosas como del tipo de autocomprensión que mantiene y se aferra a las cosas, inconsciente del trasfondo más primordial dentro del cual el yo y los objetos tienen su existencia. Así pues, después de establecer el “desapego como el principio fundamental”, Huang-po afirma que uno que es “libre” no está “separado de todo los asuntos”. Esa libertad no es una huida de las cosas o los asuntos, nos devuelven a la preocupación de Hung-Chou por lo “cotidiano”. Libertad, budeidad no están al alcance en ningún lugar que no sea aquí, en la “cotidianidad”. Así pues, no es tanto una cuestión de liberarnos de nuestras situaciones habituales como una conciencia de esta situación, así como un sentimiento profundo de estar situado o contextualizado en un todo incluyente más amplio.

Aunque la reflexión (reflexionar retrospectivamente sobre sí mismo) es a veces un elemento en esa reorientación, la espiritualidad Hung-Chou no consiste en la focalización sobre sí mismo o subjetividad, sino que en su lugar busca descubrir un terreno de experiencia y acción más primordial que la subjetividad. En este aspecto el Chan Hung-Chou puede ser visto como estando en continuidad con el concepto budista básico de “no-yo”. Aunque el sentido preciso en el cual hay un “no-yo” puede cambiar y de hecho cambia, estos monjes y maestros entendieron que se situaban en una tradición de espiritualidad que los llamaba a una dimensión que es “pre-subjetiva”, anterior y más profunda que la separación del yo y el mundo, que sujeto y el objeto. Así pues, en continuación con el mundo, pero sin perder la singularidad y la individual (en realidad intensificándolo), a la práctica del Chan Hung-Chou se le suponía permitir una abierta implicación en y una respuesta al mundo. El carácter de esta respuesta se veía pues en oposición radical a la disposición estrecha y cerrada que acompaña al egocentrismo.

La polarización del yo y el mundo dan lugar a un reciprocidad entre ellos, o en palabras de Huang-po una “correspondencia mutua”. Vivir en tal correspondencia significa que la motivación por la acción procedía de una fuente más allá de la voluntad de subjetividad personal. Así pues, la libertad de movimiento, significa algo bastante diferente de la libertad de moverse como uno desea. Al contrario, significa libertad de la tiranía de deseos tales que uno podría moverse en acuerdo con ellos y así ser movido por, el mundo al nuestro alrededor. Esta libertad y espontaneidad de palabra y acción se convirtieron en el sello distintivo de la espiritualidad de Hung-Chou, que ahora a la vuelta del milenio continúa resonando en el mundo.