

TEORIA DO CAOS E COMPLEXIDADE NO BUDISMO

Ensinarmento do

MESTRE TOKUDA¹

Dado durante o sesshin de abril de 2001

na “Salle Assise” de Paris, França (Cinco Teishos), e na comemração dos setecentos e cinquenta anos da entrada no Nirvana de mestre Dogen, no Templo da Gendronnière, França, em Junho 16-17 de 2001 (A breve palestra introdutória).

16 de junho de 2001, na celebração dos setecentos e cinquenta anos da entrada no Nirvana de mestre Dogen, Templo Gendronnière, França.

Já que o propósito do nosso encontro é esclarecer a importância atual do pensamento de Dogen Zenji, eu gostaria de compartilhar com vocês minha profunda convicção que uma leitura cuidadosa de seu maior trabalho filosófico é capaz de responder a muitas das questões contemporâneas.

Dentro do contexto desta exposição, eu gostaria especialmente de focalizar a questão da complexidade, dando um exemplo de sua aplicação nas teorias da escola Yogachara sobre o funcionamento da mente, para mostrar como o trabalho de Dogen Zenji, iluminado pela experiência profunda da meditação autêntica, abre para uma compreensão maior que incorpora a teoria numa experiência intimamente vivida do tempo, espaço, vida e morte.

Hoje em dia a complexidade é uma palavra chave para a compreensão de muitos problemas, tanto no reino da física quanto naquele dos fatores puramente humanos. Existe um tendência crescente para ver aí uma fronteira da ciência, e para imaginar se esta complexidade pode ser, na análise final, a verdade pela qual nosso mundo é conhecido. Em muitos campos de atividade científica, tomar a complexidade em consideração requer uma mudança radical de paradigmas, tanto na forma de ver o mundo quanto nos métodos de investigação utilizados para analisá-lo.

Parece pois sábio levar em consideração a complexidade inerente nos fenômenos; esta sabedoria profunda permitirá a sobrevivência de nossas sociedades sobre o curso dos próximos séculos.

Tão moderna quanto nos possa parecer à luz das questões contemporâneas, a sabedoria da complexidade foi estudada durante séculos por muitas escolas do pensamento Budista.

Os grandes ensinamentos do Buda Gautama, cujos três selos são a marca das teorias Budistas (Não-ego, *engi*, nirvana: interdependência, vacuidade, a extinção de toda conceitualização) levam a uma percepção da complexidade de toda experiência. Nagarjuna, e mais tarde a escola Madhyamika, examinaram a questão da vacuidade. A escola Yogachara, que surgiu dos ensinamentos de Asanga e do patriarca Vasubandhu, desenvolveram uma “fenomenologia psíquica.” A escola Kegon enfatizava a complexidade de todos os fenômenos que reflete o universo inteiro. A escola Tendai, cujos ensinamentos estão baseados no *Sutra do Lótus*, lidam com *shobo jisso*, a forma verdadeira que os fenômenos manifestam.

Todas estas doutrinas, todas estas interpretações da complexidade, são refletidas e superadas no *Shobogenzo* de Dogen Zenji. Muitos capítulos lidam com aspectos da

¹ O

complexidade tais como “a teoria do caos” ou “o tempo como um objeto fractal” ou mesmo o que chamamos de “efeito borboleta.” Eu não tenho pois dúvidas de que a filosofia de Dogen Zenji é um precioso incentivo para resolver os problemas da humanidade.

Agora não tenho o tempo para desenvolver todas estas questões, então eu me limitarei a oferecer uma ilustração que lida com a teoria do *self* na escola Yogachara, recapitulada e superada por Dogen Zenji.

No fim do capítulo “*Sansuigyo*” do *Shobogenzo*, encontramos a seguinte passagem:

“Um Buda eterno disse, ‘Montanhas são montanhas, e a água é a água.’ Estas palavras não estão dizendo que ‘montanhas’ são ‘montanhas’; dizem que as montanhas são montanhas. Isto sendo assim, devemos dominar as montanhas na prática. Quando dominamos as montanhas na prática, isto é esforço correto ‘nas montanhas.’ Estas montanhas e águas naturalmente produzem santos e sábios.”

A primeira vez que li esta passagem, nada compreendi, mas me lembro que senti uma grande energia emanando destas frases. Hoje, quarenta anos depois, estou começando a compreender um pouco. Dogen Zenji disse, “Estudar o Caminho de Buda é estudar a si mesmo.” Se isto é assim, estas montanhas e esta água são metáforas que nos remetem a nós mesmos. Geralmente nós pensamos que as montanhas estão imóveis e que a água flui incessantemente, mas Dogen Zenji quer despedaçar nosso senso comum e nos auxiliar a quebrar nossa forma costumeira de pensar. No mesmo capítulo, “*Sansuigyo*,” ele cita um sermão de Fuyo Dokai Zenji:

“Mestre Kai da montanha de Taiyo-zan pregou diante de uma assembléia de monges: “As montanhas azuis estão constantemente se movendo. A mulher de pedra dá a luz à noite.”

As montanhas azuis que Fuyo Dokai Zenji menciona são minha identidade verdadeira. Geralmente nós temos a certeza que existimos e que continuaremos a existir. Cremos em nossa existência e nos apegamos a ela, o que nos leva a temer a morte. Algumas pessoas acham que a alma é eterna e se reencarna após a morte. Dogen Zenji examina esta questão no “*Bendowa*” e no “*Soku-shin-ze-butsu*” capítulos do *Shobogenzo*, onde esta teoria é desmantelada como pertencendo ao filósofo não-Budista Senika.

O Budismo mantém a não-existência do ego (*muga*). Como todos fenômenos, não tem existência própria e é o produto das circunstâncias e de uma causa (*sunya*, o vazio universal). Nada é fixo, nada continua a existir sem fim. E contudo, se fecharmos nossos olhos, realmente sentimos memórias de nossa infância, escola, família e até de nosso cachorro favorito. Podemos ver novamente aquilo que ocorreu em nossas vidas até o presente mesmo, e estas memórias criam uma ilusão do tempo correndo feito uma flecha disparada no passado e indo para o futuro.

Heraclitus disse que não nadamos duas vezes no mesmo rio. É sempre o mesmo rio, mas nunca a mesma água. O mesmo pode ser dito de nosso corpo e mente. No nível fisiológico, nosso corpo não pára de mudar, e nossa mente tampouco. E contudo nós achamos que realmente existe um “eu” constante ao qual nos apegamos e com o qual nos comparamos com outros, um “eu” que se queda sozinho encarando um mundo do lado de fora.

A escola Yogachara desenvolveu uma teoria muito importante: a natureza tríplice do *self*. Estes três aspectos fundamentais são:

1. O padrão dependente dos outros. Como tudo no universo, o *self* é um resultado de uma causa e de numerosas circunstância secundárias. Não possui existência própria.
2. O padrão imaginário. O *self* é percebido através da consciência condicionada cujas discriminações impedem qualquer visão correta.
3. O padrão universal, eterno, absoluto.

O segundo aspecto corresponde ao *self* ilusório, o terceiro é o *self* do despertar. Novamente encontramos a complexidade no coração das relações que unem estes três aspectos do *self*, que não são nem similares nem distintos, nem próximos nem separados. Contudo, atingindo o *self* do despertar é uma questão de autêntica experiência religiosa. É uma área onde o conhecimento intelectual simples chega ao seu limite.

Dogen Zenji lida com esta questão do *self* em face à vida e à morte nos capítulos “Shoji,” “Doshin,” “Zenki” e “Kai-in-zanmai” do Shobogenzo. O material a ser estudado vai bem além dos limites desta palestra. Vocês tiveram a paciência de me ouvirem até agora; não me restam dúvidas que vocês terão a coragem de empreender esta aventura.

Obrigado por suas atenções.

Sábado, 14 de abril de 2001, manhã, Teisho #1 (Primeiro de cinco Teishos, ou aulas Budistas), na Salle Assise de Paris, França.

Durante este *sesshin* eu vou falar da complexidade, da relação complexidade-Budismo Zen. Nesta manhã eu vou tomar o caso #36 do *Hekiganroku* (Crônicas do Penhasco Azul).

Um dia, Chosa foi dar um passeio. Quando ele voltou à porta do templo, o *shuso* lhe perguntou: “Reverendo, onde você esteve?” Chosa respondeu: “Fui dar um passeio.” O *shuso*² disse: “Onde você chegou?” Chosa disse: “Primeiramente, segui o perfume das relvas e voltei seguindo as flores que caíam.”

O *mondô* continua ainda um pouco mais mas vou parar por aqui. Como habitualmente vou interpretar este koan de minha maneira. Vou falar da complexidade e daquilo que chamamos de “fractal”³.

“Fractal” é algo que se repete. Para tomar de uma comparação, quando se sobrevoa de avião, a linha da costa, não existe uma linha reta, mas muito recortada, e se pegar uma parte desta linha que é muito recortada, ela mesmo é muito recortada também. Um outro exemplo: as árvores têm numerosas folhas e cada folha tem a mesma forma que as demais. Nestas folhas se pode notar várias nervuras. (Esta folha) é um objeto “fractal.”

Eu gostaria de falar sobre o aspecto “fractal” do tempo, porque é isto que é abordado no koan acima.

Mestre Chosa era um discípulo de mestre Nansen, colega de mestre Joshu que era um grande mestre. Ele (Mestre Chosa) foi dar um passeio, como fazemos às vezes em La Rochette (local do Mosteiro Eitai-ji). Quando ele voltou, o *shuso* lhe perguntou: “Onde você foi?” e mestre Chosa respondeu: “Primeiramente segui o perfume dos capins, em seguida voltei seguindo as flores caídas.”

É muito bonito; é a primavera, é mais agradável que o outono. Ele já tinha dito: “Fui dar um passeio.” Não sei se o *shuso* compreendeu mas ele continuou a colocar perguntas: “Até onde você foi?”

Se estamos em La Rochette, diríamos por exemplo: “Fui até a Chapelle,” ou então “Fui até perto do topo de onde se pode ver Puget situado do outro lado.” E contudo constatamos que a resposta do mestre foi diferente. Ele disse: “Fui seguindo o perfume dos capins e das pétalas das flores.”

Em outras épocas diziam que o tempo era uma dádiva dos deuses e que emprestar dinheiro a juros era um pecado. Não exatamente de que época são os relógios e os pêndulos,

² *Shuso* é o monge principal, eleito a cada período de treinamento de três meses para ser uma espécie de exemplo para os demais.

³ Um padrão geométrico que se repete em escalas cada vez menores para produzir formas irregulares e superfícies que não podem ser representadas pela geometria clássica. Fractais são usados especialmente em modelagem de computador de padrões irregulares da natureza.

sempre se instalou pêndulos em torres para se poder ver as horas. Nos tempos antigos, os relógios das igrejas indicavam a hora certa. A pessoa acordava com o sino, ia-se trabalhar com o som dos sinos, e retornava-se para casa com o som dos sinos.

Este sistema mecânico dos pêndulos é muito poderoso. Nas grandes cidades, quando se entra no lugar onde se trabalha, existe o relógio do ponto que indica a hora em que se chegou, e a hora da refeição. Para a refeição, aqui na França, a pessoa tem tempo à vontade, às vezes duas ou três horas e é muito agradável. No Japão, é permitido somente meia hora, se bate o ponto novamente, e depois saímos e vamos para casa. Enquanto isto, uma hora antes que termine o horário do trabalho, já se começa a preparar a saída, o importante sendo estar presente ali durante a duração da jornada de trabalho. Se a pessoa chega atrasado três vezes, nem que seja um só minuto, perde um dia de salário. Nós nos encontramos totalmente dominados pelo tempo mecânico que desencadeia o estresse. Com os computadores, o tempo é medido em microsegundos, e quanto mais rápido for, tanto melhor é o computador. Depois de três ou seis meses, estes computadores se desenvolveram de tal forma que aquele do ano anterior já virou antigüidade. Se quisermos um de qualidade mais avançada, é preciso comprar outro.

Há trinta ou quarenta anos atrás, eu li um livro de Daisetz Suzuki. Alguém devia então pegar água numa fonte e trazer até a casa. Com um balde ele ia até a fonte depois retornava. Um balde não era água suficiente, então ele precisava ir pegar água várias vezes por dia. Alguém lhe disse, “Por que você não instala um sistema que canalize a água via um canal, isto seria tão mais fácil!” E ele respondeu: “Precisamente porque é muito mais fácil eu o faço desta forma, porque senão ficamos preguiçosos, eu quero continuar a fazer isto da forma que eu faço.”

Agir desta forma fica um tanto ridículo nos nossos dias, mas esta história tem um sentido muito importante. Nós perdemos o contato com a natureza. Nossa corpo está equipado com uma espécie de relógio, mas o relógio do corpo sumiu com o tempo mecânico. Este koan evoca justamente este aspecto.

A história seguinte não é necessariamente achada no Budismo, ela pode ser de uma outra religião.

Um dia, um monge foi na floresta pegar lenha. De volta, ele ouviu passarinhos trinando, e achou isto tão bonito, ele ali se deteve extasiado a ouvir. Em seguida, retomou seus passos e voltou ao mosteiro. Ali chegando, ele encontrou monges, mas não reconheceu nenhum deles, e ninguém também lhe reconheceu porque o tempo durante o qual ele permaneceu ouvindo o canto dos passarinhos foi de cem anos, de tal forma que todos seus amigos e discípulos já haviam falecido.

É um pouco exagerado, mas esta história nos diz: Quando entramos profundamente no instante do tempo, saímos do tempo e este tempo nos escapa. Quando voltamos a este tipo de tempo, o tempo escoia muito rapidamente, não sentimos mais o tempo. Este tempo, nós o tínhamos anteriormente, mas nós o perdemos já a esta altura. Por isto é salutar, de vez em quando, retomar contato com a natureza, com seu ciclo de sol e lua, de ver todas as estrelas no céu, que nós não conhecemos, constatar o ciclo das flores, da primavera, das quatro estações.

No mosteiro se levanta às três ou quatro horas da manhã. Entre as três e as dez da manhã, há muito tempo e fazemos tantas coisas quanto durante um dia inteiro, e contudo continua ainda sendo manhã. Depois da refeição, fazemos uma sesta de uma hora em geral, mas esta hora representa muita coisa. Estes dois períodos de tempo, estas duas horas, a da manhã e a da sesta são muito diferentes.

O monge insiste com Chosa: “Até onde você chegou?” Isto implica em definir um objeto. “Cheguei a tal e tal lugar.” Um passeio é somente um passeio, não importa chegar até um objetivo importante em um dado tempo. Em se tratando de uma peregrinação, a pergunta teria seu sentido ainda. Para ir a Santiago de Compostela na Espanha quantos dias de caminhada seriam necessários para ir e vir? Ou para ir às cruzadas em Jerusalém? Os budistas tibetanos fazem peregrinações não caminhando, mas com prostrações: se alongam com o corpo todo deitado no chão, as mãos estendidas para a frente fazendo uma linha e no fim desta linha se faz nova prostração e assim se vai caminhando e assim vão até chegar ao mosteiro. Em geral são necessários vários dias para se chegar lá! É claro que pegando um jipe ou um 4X4 se chegaria muito mais depressa! Ir ao mosteiro fazendo prostrações leva muito e muito tempo, mas de certa forma existe um sentido nisto. Por um lado estamos competindo com o tempo. Um exemplo é aquele dos jogos dos computadores: quantos pontos se pode totalizar num lapso de tempo determinado. Se deve ir cada vez mais rápido... E contudo se faz necessário lembrarmo-nos deste relógio biológico de nosso corpo.

Vocês têm alguma lembrança de algum contato particular com o tempo? Nós somos praticantes de zen; fazemos um *sesshin*: sentados em *zazen* durante quarenta minutos, em seguida vem o *kinhin*, depois nova sentada em *zazen* durante quarenta minutos. Às vezes estes quarenta minutos parecem ser longos, quase o equivalente a um dia inteiro. Por vezes mesmo ficamos achando que o *jikido* (o responsável pelo sino do horário) se esqueceu da hora, ou então que ele dormiu (pode perfeitamente acontecer que durante o decurso de um *sesshin* o responsável pelo sino caia no sono...) Quando sofremos naqueles últimos cinco minutos, como eles parecem longos! Temos então uma consciência diferente do tempo.

Eu pergunto a vocês se até o momento já tiveram uma experiência particular do tempo? Por exemplo, quando sentamos em *zazen* e entramos profundamente na concentração, estes quarenta minutos não lhes parecem ser quinze minutos? Vocês já tiveram este tipo de experiência? Se já tiveram esta sensação, tentem mantê-la, protegê-la, não somente no último dia de *sesshin*. Se vocês tiveram esta experiência desde do começo, mantenham-na, protejam-na, e tudo estará bem. É claro que isto não se trata de dormir, mas de estar sentado.

Um exemplo: O encarregado do *kyosaku* chega, estamos de olhos abertos, podemos enxergar seus pés, sua sombra, o pé esquerdo, em seguida o pé direito... Se, neste momento, estamos num estado especial, ali se passa muitas coisas. É como se viajássemos pelo universo inteiro e chegando de volta víssemos o encarregado do *kyosaku* mexer seu pé direito. Somente se passaram poucos segundos, mas durante estes poucos segundos se fez uma enorme viagem. Fundo na noite, os sonhos duram somente um tempo muito curto, mas no sonho se tem a experiência de muitas coisas. Quando nos vemos face a face com algum perigo, nossa noção de tempo também se altera. Num acidente de carro, quando percebemos o perigo, nos achamos naquela parte “fractal” do tempo interno onde tudo nos parece se desenrolar vagarosamente.

Aconteceu em 1964, creio eu, um dia de julho antes do fim do *ango*. O costume era de fazer uma grande limpeza na parte de fora do mosteiro, na parte alta e na parte baixa, de tirar os matinhos do jardim. Eu subi para cima do mosteiro com uma corda. O lugar era perigoso, mas eu gostava daquele lugar. De repente eu cometi um engano ao passar a corda ao redor de uma árvore. Em vez de continuar a segurar a corda, eu abri a mão para cortar o capim e neste momento meu corpo se distanciou do rochedo, tendo ficado dependurado no vazio. Eu estava a uma altura de mais ou menos dez metros e neste instante eu me lembrei que havia visto a outra ponta da corda e dizendo para mim mesmo:

“Preciso pegar aquele lado da corda...” Eu não me lembrei de pensar que ia morrer. Pensava apenas naquela corda ao meu lado. Eu consegui pegar ela e meu corpo deteve sua queda a vinte ou trinta centímetros do telhado dos banheiros. Eu tinha a corda enrolada ao redor de minha perna, era o mais importante. A palma de minha mão estava toda branca, em carne viva, e eu cai em pé em cima do telhado. Um monge me perguntou: “Como está? Sem problemas?” “Tudo bem.” Mas os demais me disseram, “Não, não, você precisa ir se cuidar, fazer um curativo, o *samu* acabou para você hoje.” Eu fui para o quarto do mestre onde estavam os medicamentos e a farmácia e ali minhas pernas começaram a tremer... Quando me lembro deste instante, da corda ao lado, fico muito orgulhoso de mim mesmo. Pode ser que tenha sido a força de meditação que me tenha ajudado mas não tenho certeza disto. Acho que cada um de nós tem esta capacidade.

Seja lá como for, de tempos em tempos vivemos este tipo de situação em nossas vidas. A pessoa sente como se fosse um grão de areia e que este grão de areia contém o universo inteiro, assim como num instante se pode sentir a eternidade. Santo Agostinho nos fala sobre “o completamento do tempo” querendo com isto indigitar a eternidade, aquilo que está além de nós, aquilo que transcende a temporalidade.

Um dia eu tive uma experiência religiosa e fiz uma poesia.

Ah! Sim, eu nunca esquecerei
Que já fui um grão de areia do Ganges

...

Esqueci o que vinha depois.

Quando digo “grão de areia” isto pode ser todos os Budas e Patriarcas, “areia do Ganges” quer dizer “inumeráveis”, aquilo que está além de toda a conta, e eu era um destes grãos, o que quer dizer um dos Budas e Patriarcas. Quando eu digo “Eu sou um mestre, eu sou um patriarca iluminado,” eu não digo isto com orgulho, pois cada um de nós é assim. O importante é “Eu me sinto como um grão de areia do Ganges,” porque em cima desta areia muitos Budas, muitos Patriarcas pisaram, o que quer dizer que eles praticaram. Quando a pessoa pratica, esta pessoa é um grão de areia do Ganges e este grão de areia é o universo inteiro; com a prática, vocês o podem sentir, plenamente no espaço e no tempo.

Esta agora é uma outra experiência. Uma noite eu estava sentado em meditação numa caverna. Nesta caverna havia um túmulo, o túmulo de um mestre daquele mosteiro onde eu estava treinando (de fato haviam túmulos de duas ou três gerações de mestres daquele mosteiro). Eram mais ou menos onze horas da noite e todo mundo já havia deitado. Eu me levantei e fui sentar em *zazen* naquela caverna.

Na escola Soto não se pratica *yaza*⁴ ou *tesho*⁵. Eu estava sentado em *zazen* naquela caverna fria e úmida. Ouvia as gotas de água caindo em intervalos regulares no chão, e estar sentado no escuro, naquele lugar, o som parecia que se produzia diretamente no interior do meu corpo, ou do meu espírito. No momento em que tive esta sensação senti a linhagem dos mestres das gerações precedentes passando através de meu corpo. Pela primeira vez então compus uma poesia do tipo chinês.

O que quero dizer é que existe no nosso corpo algo como um pêndulo que nos permite sentir o tempo de uma maneira diferente do tempo mecânico. Acho que o *zazen* é muito importante para tal. Isto pode parecer paradoxal, mas pela mesma razão que estamos sempre tão ocupados, por esta mesma razão temos a necessidade de sentar em

⁴ Yaza: *zazen* que pode ser prolongado até meia noite se o mestre assim decidir.

⁵ Tesho: *zazen* das 23 horas até a madrugada.

zazen. Isto é divertido, porque dizemos: “Não, não, não temos tempo para tal,” mas justamente porque não temos mais tempo é que devemos nos sentar. De fato estamos muito atarefados, fazemos muitas coisas com pouquíssimos resultados de qualquer maneira. Se praticamos o *zazen*, temos menos necessidade de sono, cinco ou seis horas, com uma hora de sesta, e com isto obtemos o tempo. Por outro lado, com a concentração que advém desta prática, trabalhamos de uma forma muito mais eficaz, mais rápido, e com este fator também, ganhamos tempo. Por esta mesma razão é que se temos muito o que fazer, devemos fazer *zazen*. Isto é uma publicidade...

Eu quero saber: “Vocês têm experiências semelhantes quanto à esta questão do tempo?” Neste caso, contem-nas para mim.

Sábado 14 de abril depois do meio dia, Teisho #2

Nesta manhã eu falei da “caminhada na natureza,” o que é bastante dissimilar das atividades de nossa vida nos dias de hoje. O que eu quis dizer é que precisamos descobrir, ou redescobrir, nosso corpo, este corpo que tem necessidade do tempo que o religa à natureza.

Nesta tarde, eu desejaria falar de coisas um pouco mais avançadas, mas isto do que eu quero falar é muito perigoso. É uma aventura. Se isto não interessar a vocês, podem esquecê-lo...

Em nossas vidas existem épocas especialmente pesadas em acontecimentos. Por exemplo, a morte de um próximo, pai, mãe, esposa, esposa, filho, um bom amigo ou seu mestre pelo qual você tinha um respeito profundo. É uma experiência da morte, experiência muito forte. Chegando à idade de sessenta anos, começamos a ouvir falar de pessoas que desaparecem, não somente amigos chegados. O amor também é, alguma vezes, uma profunda fonte de mágoas. Pode ser a perda de um amor, um casamento que não resulta bem e que termina em separação. Às vezes se perde o trabalho, sua casa, seu apartamento... Tudo se passa no mesmo momento. Estes períodos são muito difíceis, diferentes de outros. Por vezes se fica gravemente doente. Se pode dizer que tudo isto é o caos, a teoria do caos que vai se aproximando da complexidade. Num mundo caótico, nada é certo, não se chega a ver nada concretamente, não se pode programar sua existência, é a obscuridade. Não se pode mais cuidar do que seja, nada estando certo, ninguém sabe o que vai acontecer. Certas vezes existe ainda uma certa luz. Do ponto de vista do zen, estes momentos são períodos muito preciosos, momentos em que podemos decidir entrar neste mundo do caos, como estando “dando um passeio.” São momentos em que se sai do tempo mecânico e programado. Aqui estou falando de assuntos muito perigosos. São momentos em que nos detemos para nos indagar o que realmente queremos da vida. Estes momentos não são unicamente uma questão do tempo. Ficar doente pode ser uma ocasião muito boa de refletir.

Em geral achamos que somente após estarmos solidamente estabelecidos num trabalho, numa casa, numa família, é que podemos começar um caminho espiritual. E contudo Sidharta Gautama abandonou sua vida de príncipe, seus palácios de verão, suas residências, sua esposa, a rainha Yashodhara, uma mulher muito linda, a tudo isto ele abandonou. Bodhidharma era também um príncipe e finalmente ele também abandonou tudo para ir da Índia para a China. Por que tudo isto? Porque algo se passa no interior... É exatamente como quando deixamos as grandes cidades para entrar no mosteiro, entrar no mundo do caos. Entrando no mosteiro, teremos a certeza após três anos de obter a iluminação e de nos tornarmos um mestre? Talvez seja possível fazer isto em três anos, mas com certeza não em três meses. Por isto estes “três meses antes” e estes “três meses depois” são muito diferentes. Para nós, ou melhor, para mim o caos é muito importante, mas é uma

filosofia muito perigosa, de certa forma revolucionária. O caos é, poderíamos dizer, a auto-organização e a auto-organização é a vida criativa. Nossa vida, nossa ocupação atual, está inserida em um sistema social. Alguns dizem: “Não posso sequer imaginar minha vida sem a prática do *zazen*.” Há um tempo para trabalhar, um tempo para ganhar dinheiro para comer, dormir, um tempo para férias. Os franceses têm este costume de sair de férias, e eu também adotei este costume. Eu tiro dez dias ou duas semanas. Se temos dinheiro suficiente, isto tudo está muito bem, mas mesmo sem dinheiro, é possível de achar uma solução, e de voltar com uma energia renovada, que não é necessariamente aquela proveniente do caos.

Para os orientais os dragões surgem a partir do caos. O dragão representa a força criativa mas esta energia não se mostra num tempo cortado em meses, minutos ou segundos bem regrados. Se o tempo está muito regulamentado esta energia dificilmente se manifesta.

Entrar no mosteiro e viver com os demais durante anos é difícil. Certos momentos são como “ondas” no tempo.

Ir viver num outro país provoca um choque cultural chamado de “o mal do país.” Tudo ali é diferente. É o caos. Depois de seis meses, as dificuldades começam a aparecer, temos vontade de voltar para nossa casa. Se passamos pela barreira de um ano, então três anos se passam bem. Depois de seis ou sete anos, sobrem então uma daquelas ondas muito desafiadoras, é o momento de decidir se ficamos ou vamos. Depois de cinco, seis, ou sete anos passados no mosteiro sabemos praticamente tudo que devemos fazer ali, e este é um momento especialmente perigoso, o ponto crítico porque não existe mais motivação para ficar naquele lugar. Que fazer neste momento? Nestes momentos, é sempre necessário voltar ao primeiro passo, nos lembrarmos, apenas lembrarmos, de porque chegamos a ir para aquele lugar e o que queríamos com isto.

Eu queria submeter a vocês duas coisas. A primeira sendo a motivação, o despertar de nosso espírito que busca o Caminho, da *Bodhicitta*. A segunda coisa é: praticar a mesma coisa mas com um objetivo, não forçosamente no sentido de “fazer” ou realizar o despertar. É algo como um voto, não exclusivamente para si mesmo, mas um voto parecido ao voto dos Bodhisattvas. Com efeito, cada Bodhisattva fez um voto em que ele se esforça para realizar em benefício dos demais.

Quando acontecem momentos de dificuldade ou de monotonia, mais terríveis que aqueles momentos de dificuldade, porque a motivação desapareceu, nos devemos lembrar do primeiro passo, das razões pelas quais você veio e daquilo que você quer realizar no senso de realização de um voto. Isto é muito importante. Podemos neste momento nos lembrar do Buda Gautama que desejava resolver o problema do sofrimento, para ele mesmo e também para todos os seres. Ele iniciou seus estudos com dois mestres, que num dado momento lhe informaram que ele já havia estudado tudo que havia para ser estudado. Mesmo assim lhe restava sempre este mesmo questionamento: “Qual é a causa do sofrimento, como resolver este sofrimento?” É um problema para si mesmo e ao mesmo tempo para todo o mundo, no passado, presente e futuro, para toda a humanidade, no universo inteiro, e isto se tornou um grande koan.

Quando voltamos ao mosteiro, não é unicamente para obter um diploma ou um certificado, mas para resolver este problema do sofrimento, porque resolver este problema não se faria possível dentro deste sistema social no qual labutamos na vida cotidiana. Algumas pessoas, pouquíssimas pessoas, cortam os laços com este mundo e entram neste caos, neste abismo, neste buraco. Começamos a aprender a correr, a tentar saltar para chegar do outro lado, sem jamais ter certeza que isto seria possível. E se não fazemos isto, existe um buraco muito profundo, muito obscuro e que não tem fim. Claro que ficamos com medo,

mas este medo é muito importante. É suficiente um só passo para passar mais além do lugar onde não podemos mais voltar para trás.

Existe uma segunda imagem que é a de embarcar num grande navio. Quando o navio sai do porto, não se pode voltar para trás. Saltar seria uma opção difícil demais, se faz necessário esperar que o navio chegue do outro lado. Uma outra imagem é aquela de cavalgar um tigre que corre muito velozmente. Nos agarramos a este tigre porque não o podemos parar. Se saltarmos, isto seria perigoso demais, o tigre é rápido demais, isto seria como pular dum carro na autoestrada. Neste tipo de situação, cada momento se tornar um momento novo e fresco. Não se pode observar a si mesmo, mas é muito refrescante.

Na escola estudamos história. Os professores ensinam, por exemplo, a história da França, digamos, de um rei, Luiz XIV, ou de Maria Antonieta, da época da revolução francesa, Napoleão, o primeiro ou o terceiro, a República, o Presidente—Mitterrand, Chirac—mas por onde andará mesmo Chirac? É também algo de caótico. Mas isto nada tem a ver com o assunto... Por que não construir sua própria história? A história não é somente feita por estes reis ou estes presidentes. Aqueles que tomaram a Bastilha, que a demoliram, que levaram suas pedras, não tinham nome, e mesmo assim eles fizeram história. Existe também a história da “*Maha Muni*”, “*Maha Muni Paris*.”

Quando estamos dentro do caos, nada se pode ver ou constatar, nem a direção, nem o futuro, nem mesmo o lugar onde estamos agora. Quer queiramos ou não, na nossa existência existe por vezes momentos como estes. Quando pensamos sobre isto, vemos que finalmente estes foram os momentos mais preciosos de nossas vidas. Com o tempo que passa, lembramos disto com nostalgia, não necessariamente dos prazeres, mas também de todas estas dificuldades e o que fizemos para superá-las, e o que exatamente fizemos para sobreviver.

Podemos dizer que tudo não é forçosamente genial, e estou de acordo com isto, mas mesmo que isto não seja engraçado, não morremos e atravessamos estes obstáculos. Num dado momento, sem que se saiba porque ou como, se aceita ou se tenta escapar daquilo, mudamos e finalmente passamos através destes momentos. Se nos lançarmos de cabeça num muro, com certeza não quebraremos o muro, é muito espesso, muito alto; a única coisa que podemos fazer é mudar de direção.

O caos é a vida e a morte. Estes dois aspectos não estão separados. Quando novidades surgem, as outras desaparecem. Nas empresas, no começo tem pouca gente e todo mundo é diretor. Em seguida é preciso designar uma pessoa como diretor e os maus elementos (como eu...) são jogados fora, enquanto os bons elementos são mantidos. Se a pessoa gosta desta vida de empresa, como os japoneses, é difícil, porque a pessoa fica atarraxado com isto.

Estes dois aspectos (amar sua empresa e dever deixá-la), esta mistura dos dois aspectos, produz algo de caótico, mas ao mesmo tempo esta mistura está na origem da energia e da criatividade. Podemos constatar isto tanto na história quanto na sociedade.

Tomemos do exemplo de um *sesshin*: O programa está muito bem feito, mas se houvesse apenas esta organização, isto seria fatigante. (No último dia fazemos uma pequena festa com queijos e vinhos) e se tomamos referências mitológicas, isto seria o lado apolíneo e o lado dionisíaco, a sabedoria e o transbordamento. O lado dionisíaco é aquele que deve se livrar de todas as regras do mundo, renunciar a todas as regras e delas se separar. Face a situações complicadas, convém procurar em nosso mundo interno aquilo que realmente nos favorece e isto é muito delicado. Para mim, cada *sesshin* é uma volta ao caos. Se bem que o programa seja sempre o mesmo, podemos constatar que cada *sesshin* é diferente. Cada vez é o mesmo *zazen*, mas cada um sabe dentro de si que nunca é o mesmo *zazen*. Assim eu digo a

vocês, “Não tenham medo, venham ao mosteiro, especialmente as damas. Pouco a pouco as condições vão melhorar.”

Eu tenho medo que somente poucas mulheres vêm mas temo mais ainda que hajam muitos visitantes japoneses que façam de mim um guia turístico! Eu gosto muito de lhes acompanhar a Paris, ao Moulin Rouge e ao Lido, porque para os japoneses isto tudo é um sonho. Uma vez só, tudo bem, mas duas ou três vezes é demais. É tudo.

Pergunta: O que quer dizer ser monge no Ocidente? Que tipo de prática, o que é mais indicado para aqui?

Resposta: O caos. Ninguém sabe, mas algo sairá daqui. Saberemos disto dentro de setecentos anos. Eu peço a vocês que venham ao mosteiro.

Pergunta (da mesma pessoa): Para um *sesshin*, de acordo, mas e quanto àquele treinamento de três anos num mosteiro, como no Japão?

Resposta: Isto não é nada.

Pergunta (da mesma pessoa): Isto não responde à minha pergunta.

Resposta: Eu não tenho resposta.

Pergunta (da mesma pessoa): Quanto ao Budismo Zen: da Índia para a China, da China para o Japão, do Japão para a Europa, será que isto não é morder a própria cauda? Isto decai em um país e levanta em outro, até quando vai continuar assim?

Resposta: Historicamente existe uma teoria segundo a qual o Budismo vai sempre em direção ao leste. O Japão é o extremo oriente. Depois do extremo oriente nada mais existe que o Ocidente já que a terra é redonda. Depois da Europa estou praticamente certo que isto retornará ao Japão.

Pergunta (mesma pessoa): Na Índia se fala da *Kali-yuga* (era da decadência). Algo de mais profundo vai surgir em seguida?

Resposta: Eu me pergunto se a iluminação do Buda Gautama é algo de muito profundo. O problema é que isto não pode ser transmitido como uma ciência, ou como a matemática. Não pode ser transmitido às pessoas desta forma. Se faz necessário repetir com uma pessoa toda a história novamente e totalmente, desde o começo e eu acho que na história é difícil de achar pessoas que possam realizar isto. Esta experiência é sem dúvida uma das mais preciosas e importantes, que não deve ser perdida e que devem ser passadas aos demais. Se alguém teve esta coragem, isto vale a pena, mas eis que se torna necessário entregar sua vida para isto e talvez neste caso toda esta história pode mudar com uma só pessoa, uma pessoa como mestre Deshimaru por exemplo (não alguém como eu). Eu não espero que Eitai-ji produza algo de muito especial. Eu acho que o budismo está passando para a Europa. O budismo tibetano e o zen continuam solidamente. Eu não espero que o mosteiro de Eitai-ji seja algo em especial. No momento nós somos como gotas de orvalho trazidos por esta grande onda. Nós somos “grãos de areia” nas correntes que nos portam.

Eu estou desolado de ter respondido à sua primeira pergunta com a palavra “caos.” Observe uma cachoeira: a cachoeira se perpetua enquanto cachoeira, mas se você tomar de um só elemento, de cada vez existe algo que está mudando, e contudo o conjunto se perpetua. Nós somos esta água. A corrente, o movimento desta cachoeira muda. É isto que chamamos de história e isto não está programado. Desde o encontro de um mestre e discípulo, não se pode dizer das energias que se encontram, que elas se multipliquem. O fato é que tudo se passa como se elas entrassem em ressonância para criar uma vibração muito diferente dos elementos originais, muito mais poderosa que superam os elementos que contribuíram para o seu nascimento. Se Eitai-ji puder contribuir para tal, nós teremos muita sorte. Não se trata de haver um grande mestre que controle todos os praticantes ou discípulos, muito pelo contrário. É necessário que cada pessoa que venha a este lugar traga

sua própria energia, seu próprio calor, seu próprio movimento, seu próprio entusiasmo para continuar a produzir aquilo que torna o “depois” diferente do “antes,” para que haja uma diferença entre as épocas. A maioria dos mestres do Soto Zen europeus praticaram com mestre Deshimaru. Se vocês compararem os anos de prática com ele e sem ele, podem constatar que o período de “antes” é diferente daquele de “depois”, porque neste meio tempo houve um intercâmbio de influências, contatos entre discípulos, com o Japão...

O efeito “feedback” se produziu. Se, em Eitai-ji, nós pudermos produzir ondas novas, a história desta associação será muito interessante. Eu tenho quase certeza que isto acontecerá, pouco a pouco, pois logo que “uma flor de ameixeira se abre” muitas outras estão prestes a se abrir também, até que milhares de flores se abram. Não se inquietem, não hesitem em entrar no caos. Se, através do “efeito borboleta,” uma pessoa puder mudar algo, várias pessoas produzem um efeito incalculável. Daqui a três a cinco anos, eu verei o que virou a associação “*Maha Muni*.” Este período de três a cinco anos, “antes” e “depois”, é especial.

Pergunta: Uma pequena questão. Estava previsto um período de preparação do terreno em Eitai-ji em três fases. Na terceira fase, haveriam pequenas casas individuais para aqueles que quisessem ir morar lá. Esta “terceira fase” não poderia ser implementada mais cedo?

Resposta: É possível, mas o problema é a regulamentação francesa. Agora, eu começo a compreender que envelhecendo a pessoa fica impaciente. Para mim estes três anos são tão preciosos que eu não quero perdê-los, mas isto depende do reconhecimento das autoridades, prefeitura, etc., de nossa associação enquanto congregação religiosa. A sua pergunta é boa. Se esquecermos os problemas de dinheiro, poderíamos muito bem saltar para a terceira fase e começar as construções. Eu adoraria que Eitai-ji fosse aquilo que se chama em japonês *kosorin*—*ko* quer dizer velho, *sorin* floresta—, ou seja, “velha floresta” ou um mosteiro estilo antigo. Este tipo de mosteiro não existe mais nos nossos dias. No Brasil estou fazendo um “spa-zen.” Na França eu gostaria de fazer um mosteiro autêntico, muito rigoroso, com uma sensibilidade masculina em algumas áreas, o que não exclui em absoluto as mulheres.

Domingo, 15 de abril de 2001, Teisho #3, manhã

Hoje vou tentar uma aventura. Vou tomar do capítulo do “Shobogenzo” “*Katto*” e lhe dar uma interpretação muito diferente daquela de mestre Dogen.

“O Primeiro Patriarca, tendo sido ensinado pelo Venerável Prajnatarã no passado, teve a experiência diretamente e recebeu a transmissão das instruções dos Budas e dos ossos da verdade. Fazendo uso da raiz original ele construiu a base para os galhos e folhas. Em geral, mesmo que todos tenham o espírito de aprender a cortar a raiz daquilo que é complicado, eles não compreendem que cortar significa cortar o que é complicado com o que já é complicado, e não sabem tampouco que aquilo que é complicado está entremeadado com aquilo que é complicado. Menos ainda poderiam saber que a sucessão do que é complicado continua da forma daquilo que é complicado. Ninguém ouviu falar disto. Ninguém antes disse isto. Quantos realizaram isto através da experiência?”

Voilá! Meu comentário desta parte do texto talvez seja uma repetição do último *sesshin*, mas eu vou tentar fazer uma ligação entre os dois. Para começar: “*Katto*” é composto de duas letras, dois ideogramas, *ka* e *to*. Quanto a isto, Nishijima Roshi disse: *Katto* em japonês moderno e também nos ensinamentos zen outros que não sejam mestre Dogen, tem uma conotação negativa. O dicionário inglês-japonês “*Kenkyusha*” dá as seguintes definições: “Problema(s), discórdia, dissensão, complicações.” Um outro dicionário (JEBD) diz: “É uma palavra pouco conhecida que é utilizada para exprimir ensinamentos complicados.” Mais longe no JEBD, há uma rubrica um pouco duvidosa quanto a *Katto-zen*: “Um zen um pouco tagarela, apegado a palavras e letras e que não compreende o grande caminho dos Budas e Patriarcas (estas são as palavras de mestre Dofuku). É um pouco isto que está ligado a *Katto*. Como eu acabei de dizer, *Katto* é composto de dois ideogramas, duas letras e cada uma destas letras corresponde a uma planta. São duas plantas diferentes. A primeira é araruta e a segunda é a glicínia. Aqueles que são macrobióticos conhecem bem a planta que se chama *kuzu* (araruta) cujas raízes são utilizadas na confecção da maizena. É uma planta que se espalha e que tem pequenas flores violetas, bastantes bonitas. Estas plantas, araruta e glicínia, se espalham e tecem ramificações que se parecem a cordões. Quando estas duas plantas se encontram, se misturam e se enrolam de um jeito que é difícil de distinguir a araruta da glicínia. Eu tomei desta parte do texto “*Katto*” de mestre Dogen para aplicar aqui a teoria de *Yuishiki* (Escola *Yogachara*).

“Em geral, se bem que os santos têm o objetivo de cortar a raiz daquilo que é complicado, desta discórdia, desta mistura desarmoniosa, eles não estudam cortar a raiz da discórdia com a disciplina.”

Esta é a tradução do texto original. Como eu disse desde o *sesshin* passado: “Estudar o Budismo é estudar a si mesmo.” Nós estamos de acordo neste ponto, mas este “eu mesmo” que quer estudar este “eu mesmo” é em si mesmo discordante e cheio de conflitos. É por isto que eu repito uma vez mais: *Yuishiki* distingue oito consciências que podem ser divididas em três partes.

Primeira: as cinco consciências ligadas aos órgãos, e a sexta consciência, que são de alguma forma “antes” da consciência.

Segunda: a sétima consciência *Manas* que corresponde ao inconsciente, a dados egocêntricos.

Terceira: a oitava consciência chamada consciência de *Alaya*.

Eu repito isto porque é útil se lembrar disto. Não se pode jamais perder isto de vista, que tudo que vemos, tudo que ouvimos, tudo que percebemos, depende desta consciência *Manas*, consciência egocêntrica, contaminada. Como podemos imaginar perceber a “forma verdadeira” dos fenômenos já que os instrumentos da percepção são eles mesmo contaminados e que de outro lado esta consciência de *Manas* depende ela mesma da consciência de *Alaya* que guarda em si todas as consciências do passado. Se é positivo, é positivo, se é negativo, é negativo, tudo depende daquilo que ocorreu. Tudo que pensamos, e que sabemos e que reconhecemos, é reconhecido através de uma consciência que já é contaminada. É a complicação, o conflito, a discórdia. Como podemos suprimir na origem esta discórdia com uma outra discórdia? É uma questão de linguagem. Por exemplo “*Maha Mumí*”, (o Grande Silêncio) não pode falar e apesar disto o budismo “fala” muito. Se não utilizarmos a linguagem não se pode provocar um reconhecimento. Neste caso, utilizar a linguagem é positivo estando-se consciente dos limites da linguagem. Isto se parece muito à

glicínia que se emaranhou com a araruta. É muito complicado. Esta é a expressão. Os Budas e Patriarcas querem cortar fora a raiz desta discórdia, deste conflito, mas como cortar este conflito com um outro ainda? Um dos problemas da consciência de *Manas*, a consciência do ego-centrismo é que quando esta consciência percebe a consciência de *Alaya*, ela concebe a idéia de um si mesmo, de um *atman*, que se mantém. A percepção que emana desta consciência de *Manas* é a percepção errada que “Eu existo,” a percepção de uma existência. A partir daí começa-se a amar, amar a si mesmo, a ficar apegado e a desejar viver eternamente. Aquilo que dizemos, o que reconhecemos fica imediatamente apreciado como sendo “bom para mim” ou “ruim para mim,” automática e instantaneamente. Como podemos nos ver a nós com esta visão já contaminada? É o que diz a segunda linha do texto do *Shobogenzo Katto*. “Como aprender a cortar a discórdia com a própria discórdia?” Enquanto que a terceira linha: “A discórdia atrapalha a discórdia,” sublinha a importância de nossa consciência ou de nossa interpretação da linguagem.

A linguagem tem seus limites; sabendo disto, nós a podemos utilizar conscientemente, utilizar esta discórdia, esta imperfeição, de uma forma positiva. É unicamente pela utilização da linguagem que se pode resolver este conflito porque somente podemos tocar o inconsciente através da meditação. Então a consciência se torna muito importante. É muito importante de tocar a consciência. Tocar a consciência é: estar aqui ouvindo o ensinamento de um mestre, ou ler os textos sagrados, *sutras* ou *sastras*, porque tudo isto é importante. Mesmo que nossa consciência e por consequência nossa compreensão estejam erradas, contaminadas, tentamos colocar a aplicação dos ensinamentos em nossa vida cotidiana e neste caso o ensinamento é bom, naturalmente. Os efeitos destes ensinamentos mesmo com a constante presença da discórdia serão bons, e daí a importância de se aplicar ao Dharma, com motivações que podem ser de resolver um problema, de obter títulos, de obter o reconhecimento dos demais, de se tornar um mestre, ou por outras razões negativas, de toda forma tudo isto entra neste estudo do Dharma. Apesar de tudo, desta forma, se começa a ver de uma maneira original, sem ego e se começa a perceber esta complexidade enquanto interdependência. “Começar a compreender e estudar a si mesmo” nos prova que de um lado tudo é interdependente mas que nós o “agarramos” de alguma forma inadequadamente pensando que existe algo de fixo, de absoluto que seria o ego. Por que? Por causa da influência da consciência de *Manas*. No meio tempo, quando a sexta consciência, que é o mental, começa a perceber esta consciência de *Manas*, começamos a penetrar mais profundamente.

Na escola *Yuishiki* (*Yogachara*), existe um treinamento que é feito na prática das “Dez Grandes Perfeições” (os *Dez Paramitas*). Em geral, estudamos seis, a saber: doar, disciplina, paciência, meditação, visão justa, sabedoria, seguidos de quatro outros que são as quatro sabedorias de ação neste mundo. Amanhã veremos um pouco mais sobre este assunto.

Se aplicarmos os ensinamentos do Budismo Zen na vida cotidiana e percebermos seus efeitos benéficos, a consciência destes efeitos benéficos impregna então a consciência de *Alaya*; isto resulta na purificação do inconsciente, e face à uma situação idêntica, nossa reação será já diferente. Em vez de ficarmos encolerizados, poderemos aceitar, e não somente aceitar, mas sim começarmos a compreender o outro. Aceitar não é apenas aceitar, mas aceitar com uma compreensão mais profunda, mais vasta, sem dualidade, sem oposição entre você mesmo e aquele que lhe critica. Finalmente se chega a um tipo de sabedoria que é chamada “sabedoria sem discriminação” e este é a terceira etapa. Para aqui chegar, é necessário um milhão de kalpas. É um tempo deveras distendido! Parece-nos impossível realizar tal nesta vida e contudo esta é a única forma possível de agir. Até a quarta etapa, há ainda mais um milhão de *kalpas* e até o quinto e último, mais um milhão de

kalpas. É um tempo infinito, mas ninguém sabe quanto tempo você atravessou até agora. Você mesmo já se esqueceu disto, e além do mais, é melhor que assim seja.

Por isto mesmo eu digo cada vez que falo com vocês: Eu lhes rogo, respeitem aqueles que estão começando agora. Não creiam nem por um momento que apenas porque vocês sejam veteranos, estejam com isto vinte e cinco ou trinta anos na frente dos principiantes, já que este tempo nada representa comparado aos milhões de *kalpas*. Existem pessoas que parecem idiotas, estúpidos, mas ninguém sabe se não se encontram já próximos do último momento e que não seja suficiente senão “um última bicada da mamãe galinha para que o ovo se abra.”

A sétima consciência (*Manas*) é o centro. Ela está no centro entre as consciências associadas aos cinco órgãos da percepção mais a sexta consciência e a consciência de *Alaya*.

Portanto, é com esta discórdia, esta consciência contaminada desde a origem que tratamos de terminar a contaminação e a discórdia. É a mais completa discórdia!

Leitura, extrato do “*Katto*” do Shobogenzo

“Como poderiam eles estar conscientes que a sucessão daquilo que é complicado (“a discórdia”), é levada a cabo dentro da discórdia?”

Eu repito, o importante é esta consciência, porque apenas esta consciência permite que penetremos o inconsciente através da meditação.

“Bem poucos são aqueles que estão conscientes que a sucessão do Dharma, é a própria discórdia.”

Transmitir o Dharma quer dizer se aceitar a si mesmo enquanto interdependência, enquanto “contaminado.” Se estivermos dentro daquelas primeira e segunda etapas, não se pode tomar consciência disto. É necessário ir além disto. A isto chamamos de *tathata* (a verdade). Estamos já dentro desta verdade, mas esta verdade *tathata* é a interdependência e a contaminação, estas três coisas não sendo mais que uma só. De fato, a transmissão do Dharma é aceitar simplesmente que “somos assim.” É necessário praticar, meditar com isto, colocar isto em prática constantemente na vida cotidiana, tomar consciência disto a cada momento que esta consciência *Manas*, percepção egocêntrica das coisas, está obrando eficazmente.

Assim nos é possível considerar tudo de uma distância, de nos destacarmos da personalidade, de fazer como se fosse um outro “eu” que nos observa enquanto choramos ou estamos encolerizados. Existe uma coisa que chora, enquanto que uma outra coisa não chora, algo está calmo, transparente. É *tathata*, que é puro, que observa. Então se começarmos a pegar o fio da meada, é preciso seguir este fio. É necessário segurá-lo docemente, pois facilmente o perdemos, isto nos permite que penetremos mais profundamente. Isto é possível ser feito. Muitos entraram por aí, creiam-me, a porta está aberta a nós todos. Vocês conseguiram fazer a conexão entre *Yuishiki* e *Katto*?

Pergunta: Desde a Grande Iluminação do Buda, o que se tornou da consciência de *Alaya*?

Resposta: De fato, podemos distinguir cinquenta e dois graus. Num dado momento, segundo as escolas, esta consciência de *Alaya* troca de nome para se tornar “consciência não-contaminada,” “imaculada.” Isto depende das escolas. Para alguns, é o despertar da fé no Grande Veículo. Neste caso, eles prosseguem até uma nona consciência, chamada *thatagata-garbha* (“Útero do Buda”). As características da consciência de *Alaya* mudam totalmente e se tornam algo como a sabedoria. Todas estas consciências, as cinco pré-consciências, a sexta, a sétima, mudam para se tornar um tipo de sabedoria, uma

sabedoria diferente. Mas esta consciência de *Alaya* é a que muda por último. O mais engraçado é que as consciências ligadas aos órgãos dos sentidos mudam ao mesmo tempo que a consciência de *Alaya*. A que se transforma mais rapidamente é a consciência de *Manas* que se torna a “sabedoria da igualdade.” Isto é muito interessante. A oitava consciência se torna *daien kbyoti* (“sabedoria do grande espelho redondo”), assim é que a chamamos e ela tem ligação com *kokyo* (“o espelho autêntico”) do Shobogenzo.

Pergunta: Nagarjuna criticou a Escola *Yogachara* por sua teoria “este mundo não é senão consciência.” O que você acha disto?

Resposta: Não creio que Nagarjuna ele mesmo tenha criticado esta escola. Talvez que se trate de uma crítica de adeptos do *Madhyamika*. De fato, se meus conhecimentos estão corretos, Nagarjuna viveu provavelmente no segundo século. Asanga e Vasubandhu (da escola *Yogachara*) são do quarto século.

Eu compreendo que hajam críticas entre as escolas. De fato, os praticantes possuem uma fé inquebrantável em suas teorias e é natural que eles espicaçassem outros. Isto é *Katto*, a complicação que quer eliminar a complicação. Esta complicação (*Katto*) é a vergonha do Buda, porque esta é suas origens. Precisamos eliminar esta origem de Buda, esta discórdia. Este é o *zen touch*, uma característica da escola Unmon. Dizem que o Buda quando nasceu deu sete passos, apontou um dedo ao céu, um à terra, e disse: “Neste universo, apenas eu sou o mais respeitado.” Unmon disse então: “Se eu estivesse estado lá quando ele disse isto, eu o teria matado a pauladas.” mestre Hakuin disse: “Alguém nasceu com o nome Gautama Buda e a ele devemos todos estes aborrecimentos, todas estas complicações, *zazens*, *sesshins*. Sem o Buda não teríamos necessidade de fazer todas estas coisas.” Mas em todas as críticas dirigidas ao Buda, existe um enorme amor. A pessoa se engana se confiar apenas na linguagem. É isto aí.

Domingo, 15 de abril de 2001, de tarde, Teisho #4

Complexidade e Zen Budismo com uma menção especial à Escola *Yogachara*.

Não sei se é por egocentrismo, mas a escola Soto Zen se orgulha do fato que é uma espécie de universidade onde todas as demais linhas podem ser achadas. Claro que existem os Tibetanos que praticam o *Vajrayana* (“Corpo do diamante”), uma forma tardia do Budismo Mahayana, algo de muito especial. Mesmo assim quando chegamos a este estado particular de “*Maha Mumu*” (“O Grande Silêncio”), todas estas discussões, estas comparações para saber quem é o melhor, são fúteis.

O treinamento de *Yogachara* está dividido em cinco etapas.

A primeira é uma fase de preparação no decurso da qual devemos ajuntar o material. Se nos preparamos para fazer uma longa viagem, precisamos nos equipar como viveres e equipamentos necessários. Para cada etapa existem trinta tipos de objetos. Começaremos o estudo de cada uma destas etapas, neste ano, em La Rochette.

Segundo grau: Se está já um pouco avançado e aprendemos a nos concentrar, com a meditação especialmente, para chegarmos ao satori.

Terceiro grau: Aqui temos a primeira experiência religiosa da sabedoria sem discriminação. Este é o primeiro dos seis graus da escada do Bodhisattva. Neste momento, experimentamos a “alegria do Dharma,” aquela felicidade superiora. É fora do comum. Já somos Bodhisattvas, mas um Bodhisattva de antes da entrada neste terreno, este grau. Este primeiro grau do terceiro tipo é a entrada na terra dos Bodhisattvas.

Como eu já disse anteriormente, a escola *Yogachara* (*Yushiki*) analisa cada uma destas etapas por meio da lógica. Estes graus não são somente o aprofundamento de um percurso entre o primeiro e o segundo graus. Existe efetivamente uma progressão linear no sentido de um aprofundamento da prática, mas o terceiro grau marca uma ruptura nesta continuidade e a entrada num domínio especial propriamente religioso, de uma outra dimensão. Neste momento, se percebe que nós mesmos somos a vacuidade, que não somos algo de “fixo,” a visão dualista desapareceu. Nos separamos do mundo profano, mundano, e entramos no mundo do Dharma, o mundo sagrado. Este momento é como o *kensho* (“expansão da consciência”). Não somos mais pessoas comuns, começamos a nos tornar santos. Claro, este corpo físico continua, mas compreendemos que este corpo é o *Dharmakaya* (“Corpo Cósmico do Buda”). Com estas percepções, estes cinco sentidos, nós os utilizaremos para acedermos a este Dharma e a ganhar o Dharma. Neste estágio podemos ultrapassar a ignorância intelectual, mas não a cegueira emocional. Esta ignorância, que chamamos de *jikke*, é hereditária. É como um *koromo* velho, impregnado do cheiro de incenso, e que continua a exalar este odor, mesmo sem a fumaça do incenso. Este condicionamento é uma impregnação desta ordem. A diferença entre o segundo e o terceiro estágios não é senão um passo, mas este passo separa o céu da terra. Com este passo dado, se obtém uma sabedoria original, transcendental (“sabedoria sem discriminação”). Nos tornamos uma só coisa com *tathata*, a experiência de *sunyata* (“O vazio”), ficamos como *mushotoku* (“sem idéia de ganho e perda”). *Mushotoku* é o fim do desejo de ganhar as coisas. Esta intenção estando exaurida, não há mais ganho e perda. É um outro tipo de sabedoria que se obtém com esta realização. Com esta segunda experiência, o Bodhisattva se põe a obrar no mundo social, no tempo histórico.

A primeira sabedoria é a “sabedoria sem discriminação.” A segunda sabedoria, como a compaixão, é a hábil utilização desta sabedoria no mundo diferenciado. No budismo, não se utiliza a palavra “amor” mas ao invés “Grande Compaixão” (*metta karuna*). Em sua origem, esta grande sabedoria, esta realização e a grande compaixão são uma e a mesma coisa. Hoje em dia, os budistas e os cristãos não trabalham mais muito, o que significa que na realidade não existe mais realização, nem sabedoria. Este é um grande ponto de interrogação para o futuro. A partir daí é que começa a prática budista, dos seis, ou dos dez *paramitas* (“as perfeições”). Não se trata forçosamente de uma prática no mosteiro. Se começa a sair e trabalhar no mundo, como vocês estão fazendo agora.

Mestre Dogen disse: “Entrar no mosteiro, sair do mosteiro, na verdade todo o universo é um mosteiro, o caminho dos pássaros é um mosteiro, o mosteiro está onde cada um de nós está.”

Existem três tipos de Bodhisattvas. Dizem que logo que começamos a ter o desejo de praticar, isto já é o estado de Bodhisattva. Em geral, o Bodhisattva quer ao mesmo tempo trabalhar face à realização e simultaneamente trabalhar para o bem de todos os seres. Assim, não almejando entrar no estado de Buda, a pessoa é um Bodhisattva, não se deseja entrar no nirvana, se fica no mundo comum. Todo mundo na verdade faz isto inconscientemente.

Aquele que dorme num metrô, aquele que se embebedou ou que é batido na noite anterior, aquele a quem acontecem coisas terríveis, todos estes são Bodhisattvas. Podemos ver cada pessoa como um Bodhisattva. Compreender isto de forma intelectual é uma coisa, mas quando nos aproximamos destas pessoas, achamos que está ficando muito perigoso e saímos fora... É muito complicado, o segundo tipo é a maioria dos Bodhisattvas.

A escola *Yogachara* (*Yuishiki*) nos mostra como funciona nosso espírito. Aquilo de que devemos nos desembaraçar, já está debaixo de nossos pés. Assim, voltamos a nós mesmos,

tathata, *tathagata*, aquele que vem assim, e que vai assim, aquilo que é como é. *Maha Muni* é um grau muito elevado, um grau onde não há mais linguagem, nem palavras.

Pergunta: Você disse “ver as coisas como elas são” e também ter a experiência daquilo que “é como é.” Se você diz “ver,” significa que ainda utilizamos os sentidos. É uma experiência que passa pelos cinco sentidos, ou se tratará de uma experiência puramente mental. Eu não chego a compreender isto.

Resposta: Eu disse que estas cinco pré-consciências ligados aos órgãos da percepção não se tornam sabedoria a menos que a oitava consciência tenha sido já modificada. Em geral não cremos naquilo que vemos e não cremos naquilo que vemos de relance. Como eu já disse, nada vemos senão aquilo que queremos ver.

Um exemplo: a compra do terreno no Brasil: Para o quem trabalha com as pedras típicas de Pirenópolis, este terreno nada representa senão pedras que podem ser utilizadas e vendidas para construções. Um outro, tendo descoberto as orquídeas, nada mais faz senão procurar por orquídeas (foram achadas mais de doze espécies diferentes). Quanto a mim, eu nada vi senão as cachoeiras, as grandes e as pequenas, e minha única preocupação era: “quantas cachoeiras haviam neste terreno?” Enfim, uma outra pessoa procuraria saber se aquele terreno seria propício à prática da agricultura. Ninguém vê corretamente. É dito que não podemos ver esta “coisa como ela é” enquanto a consciência de *Alaya* não esteja modificada. A complexidade é a interdependência. Nós somos esta interdependência e no interior do espírito, as cinco consciências, mais a sexta, a sétima e a oitava estão elas mesmas num jogo de interdependência. É muito importante estudar esta sétima consciência (*Manas*), estudar o Dharma e praticar o *zazen*. Eu o digo e direi ainda numerosas vezes, para que vocês o compreendam.

Obrigado.

Segunda feira, 16 de Abril de 2001, manhã, Teisho #5

Este é o último teisho deste *sesshin* da Páscoa e vamos abordar pela última vez a escola *Vijnanavada* ou *Yogachara*.

Eu já falei da “natureza tríplice,” ou seja das três características do eu. A primeira é a interdependência mas nós cometemos o erro de achar que se trata de algo fixo e que podemos chamar de “eu” ou ego. Este recuo que nós fazemos para encarar as coisas sob um outro ângulo é chamado existência-perfeita-completa e nos permite compreender que nossa existência é interdependente. Este estado é *tathata* (aquilo que é como é, que vem como vem e vai como vai).

Aquilo que é como é continua constantemente mas estes três aspectos não estão separados uns dos outros. É paradoxal já que “interdependência” quer dizer “mudança constante,” mas no interior existe algo que não muda. Isto é o *tathata* ou “verdade original.” São estados de iluminação realizados no interior de cada um e neste estado não existe linguagem, isto não pode ser compreendido nem com a linguagem nem com a lógica; isto pode apenas ser compreendido pela sabedoria mais elevada daquele que atingiu o despertar. Este estado é *Maha Muni*.

O terceiro tipo (de Bodhisattva) é aquele que já realizou sua prática e que volta ao mundo para trabalhar. Ele mesmo não tem consciência disto, e isto é perfeito. É o *Katto*: de um lado tudo está perfeito se contemplarmos as coisas do ponto de vista da visão original, transcendental, de um outro lado existem muitos conflitos. Como resolver este problema do sofrimento? Vocês acham que dando cinco ou dez francos iriam resolver este problema (às vezes sim, quando se trata de uma pessoa que tenha necessidade de pão).

Então, se continua a trabalhar pelo social, ou se empresta sua influência para causas políticas, ao serviço de personalidades.

Finalmente, o quinto (grau) é o último estado, o estado do Buda que permite a pessoa que se torne *Maha Muni* (“O Grande Silêncio”). *Maha Muni* é com frequência traduzido como “Grande Silêncio” mas *Maha Muni* é aquele que realizou os dois pontos de vista: primeiro aquele que tudo é perfeito, calmo, o outro que é necessário uma intervenção para trazer ajuda aos demais. O “Grande Silêncio” realiza o “Grande Silêncio” e assim esta personalidade transmite a calma absoluta.

Nesta manhã houveram duas perguntas. A primeira foi: “Quando chegamos à iluminação, o que acontece com a consciência de *Alaya*?”

Eu respondi mas quero acrescentar que a consciência de *Alaya* se torna consciência Amara. Amara é a “consciência sem máculas.” Isto depende das escolas. A consciência amara, que é a oitava consciência (como a oitava consciência *Alaya*), se torna a consciência *Adana* na Escola *Yogachara*, enquanto que no conceito do *Tathagata-Gharba*, esta oitava consciência se torna a nona consciência. É a partir deste conceito do *Tathagata-Gharba* que a filosofia ou a teoria do “grão da natureza de Buda” em cada um. Esta consciência *Alaya*, chamada também de *adana*, *adana* querendo dizer “guardar,” “colocar de reserva,” com o sentido de “granário,” significa que o grão está no interior da consciência como o corpo está no interior da natureza, preservado.

Existem muitos outros nomes, por exemplo, *nipaka*: você obteve este corpo que depende do karma de sua existência prévia neste momento, com este sexo, homem ou mulher, o que não é a mesma coisa. Você é um homem agora, poderia ter sido uma mulher antes. Você poderá voltar como mulher e reciprocamente. Se você foi uma mulher, poderia ter sido anteriormente um homem... Se diz que isto muda a maturidade. O satori é a manifestação do Dharma com este corpo, a maturidade com a qual se manifesta o Dharma nesta vida. A partir desta experiência se começa a se ver a si mesmo realmente.

Segunda pergunta desta manhã: *Shinnyo* ou *tathata*, traduzido por *inmo* ou “verdade” ou “o que é como é”. Este “ser como é”, *tathata* é também a vacuidade, por vezes interdependência e vacuidade. Ver “aquilo que é como é” é também realizar isto, isto é, tomar consciência de si mesmo enquanto vacuidade, se tornar você mesmo *tathata*. Eu disse esta manhã que *tathata* é também “verdade” ou natureza da verdade deste universo. Existe muita lógica, *tathata* é a soma, a realização desta lógica; este *tathata* se torna a verdade. Neste sentido é possível dizer-se “ver *tathata*,” “ver aquilo que é como é,” “realizar *tathata*” ou “intimamente realizar.” Realizar não quer dizer “eu realizo,” ou “eu tenho a consciência íntima.” Não é “eu” que realiza com este corpo, que é o resultado kármico de uma vida precedente, a realização é a manifestação do Dharma com este corpo. É também *mushotoku*. Isto não é “se quisermos,” não é assim que funciona, é “isto chega.”

Dogen diz que este estado é “de se encontrar a si mesmo e que a partir daí começa verdadeiramente a prática do Budismo.” Antes de tudo é necessário de se desembaraçar de muitas coisas que não são indispensáveis. Sofremos enormemente porque estamos carregados de tantas coisas, ou ocupados com tantas coisas, por ignorância. É necessário que nos livremos destas coisas.

No meu quarto, Olivier e eu consultamos um livro “Na fonte do Budismo (Textos traduzidos e apresentados sob a direção de Lilian Silburn, Ed Fayard) que é a apresentação de uma introdução de numerosas coisas.

Uma parte deste livro está dedicado ao *Yogachara* e ele menciona Vasubandhu e de sua coleta de trinta poemas chamados “Os Trinta.” Na última linha da coleta aparece

Maha Muni. Foi bastante divertido, porque percebemos que este livro estava dedicado ao *Maha Muni* (O Grande Silencioso”). Este estado de *Maha Muni*, além das causas e efeitos, como um fruto, é inefável e não pode ser evocado pela linguagem. Se falamos disto, diremos apenas mentiras, mas atenção, isto não quer dizer que o fato apenas de ficar em silêncio seja de algum valor.

Existem dez etapas na carreira de um Bodhisattva. No nono e décimo estágios, ele obtém uma espécie de liberdade, de capacidade de compreender o Dharma e de utilizar livremente a linguagem. Isto tipicamente é *Katto* (a “complicação,” “o conflito,” “a discórdia”) porque se trata aqui de exprimir com a ajuda da linguagem aquilo que ultrapassa as capacidades da linguagem.

No “*Tripitaka*,” (ensinamentos do Buda) constatamos que em geral, os monges, os *bhikkus*, são silenciosos. O Buda disse: “Vocês estão falando do silêncio sagrado, isto é *zazen*. Vocês estão falando do Dharma, os dois me convém.”

Às vezes o Buda chegava no quarto dos monges. Estes últimos não sabiam que ele estava ali e continuavam a falar do Dharma. Por respeito e para não os perturbar, o Buda ficava observando, ouvindo e nada dizendo. Após um momento bastante comprido, ele se manifestou começando a tossir... E todos os monges ficaram surpresos.

Existem trinta e dois tipos de palavras que são consideradas inúteis: falar de política, de economia, de homens ou mulheres, de cosméticos, de filmes, etc. Hoje em dia existem bem mais que trinta e seis assuntos de tagarelice que parecem ser mais interessantes que falar do Dharma! No fim das contas, tudo que falamos é tagarelice. Eu peço a vocês, prestem atenção, *Maha Muni* não quer dizer “não abrir a boca.”

No “*Tripitaka*” existem desafios lançados entre as escolas quando elas ficavam importantes, de questões-armadilha, para testar uns aos outros.

Quando o Buda chegou ao despertar, ele teve várias dúvidas quanto à necessidade de ensinar. Seus mestres já estavam mortos. Então ele considerou “com seu olho,” e decidiu que era necessário ensinar. Ele disse, “Se eu desejo ensinar não é por orgulho, ou para obter muitos discípulos, mas para ajudar aos demais, com pena deles.” Ele se levantou e começou a ensinar. Claro que ele sofreu críticas e ataques. Às perguntas que se lhe endereçavam, ele respondia com grande clareza e força. Às vezes ele respondia com uma outra pergunta com uma tal força que aquele que questionava via ali “o Deus da guerra,” com uma arma na mão, ameaçando lhe partir o crânio em sete pedaços se eles não fossem capazes de responder. Era com esta força que era assinalada a resposta.

Em geral os Budistas mantêm o silêncio quando se lhes dirigem perguntas. Consideram então os discípulos de Buda como idiotas. Mas face a este tipo de críticas, não se deve mover, apenas manter a tranqüilidade. Não perder a tranqüilidade face às críticas é uma das características de *Maha Muni*. Se a crítica for justa, devemos aceitá-la, se não for, inútil será se encolerizar ou se deixar levar por tal sedução. É uma outra forma de “jogar fora corpo e mente” (*datsuraken*), é também rejeitar o Budismo.

É dito que se o *misô* tiver gosto de *misô*, deve ser de qualidade inferior, pois um *misô* de boa qualidade não tem gosto de *misô*. Se vocês virem alguém que estiver falando do Dharma, isto não é muito bom. É melhor se reservar para aqueles que falam “como alguém.”

O mestre Ryokan enumerou oitenta coisas que permitiam não se cometer erros. Entre os seus conselhos se acham os seguintes: “Não é bom falar muito, não é bom dizer coisas maravilhosas que se realizou, não é bom fazer comentários longos e detalhados, não adianta falar gentilmente ao seu vizinho, não é bom falar muito deixando exalar aquele cheiro de satori como um professor de Budismo ou como um especialista da cerimônia do chá.”

São os escritos de mestre Ryokan, advertindo a si mesmo. Cada instante de sua vida cotidiana era um trabalho de *Yuishiki*.

O Buda Shakyamuni é o “Grande Silencioso.” Não se trata aqui de alguém que conte histórias e faça muito blábláblá. Quando ele fala, as palavras devem ter uma força muito grande e a capacidade de tocar o coração.

No capítulo “*Dotoku*” (do Shobogenzo) se trata de exprimir a verdade. Aquele que não é capaz de exprimir a verdade não pode, de certo modo, ter licença de ensinar. Neste capítulo há duas teorias, duas histórias.

A primeira diz respeito ao mestre Joshu.

Mestre Joshu disse, “Se você ficar durante quinze anos num mosteiro sem dizer uma palavra sequer, ninguém pode lhe chamar de mudo.” Ele quer dizer aqui que o silêncio não é unicamente “não falar,” mas que a palavra pode ser utilizada com o silêncio.

Na educação familiar dizem que a mãe “fala com suas costas.” De fato, quando ela fala face a face a criança não ouve, mas aquilo dito com as costas, isto é, o que ela faz, a criança compreende perfeitamente.

A segunda parte deste capítulo “*Dotoku*” é a história de mestre Seppo.

Capítulo “*Dotoku*” do Shobogenzo, tradução em inglês de Gudo Nishijima & Chodo Cross, Livro 2, capítulo 39, pg. 272-273)

“Na sangha do Grande mestre Shinkaku de Seppo, havia um monge que havia subido até o alto de uma montanha e ali construiu uma choupana. Os anos se passaram e este monge ainda não havia cortado seu cabelo. Quem pode imaginar que vitalidade havia dentro daquela choupana? Se bem que nas montanhas as condições de vida sejam difíceis e desoladoras, ele fez uma espécie de cabaça de madeira e ia até a borda de uma ravina para pegar água com esta cabaça e beber. Na verdade ali se tratava do tipo que era capaz de beber uma fonte sozinho. Como se passavam os meses e os anos, um rumor sobre os seus hábitos começou a se espalhar. Em conseqüência disto, certo dia um monge chegou para lhe fazer uma pergunta na choupana. Ele lhe disse: “Qual era a intenção do Primeiro Patriarca ao vir do oeste?” O mestre da choupana respondeu: “A fonte se encontra do fundo da ravina e por esta razão o pau na ponta da cabaça é comprido.” O monge não entendeu. Sem mesmo fazer suas prostrações ou sem perguntar mais sobre um aprofundamento do ensinamento, ele voltou para baixo da montanha e contou a Seppo o que havia se passado lá em cima. Quando Seppo ouviu isto, ele disse: “Maravilhoso! Mas mesmo assim este velho monge que sou eu mesmo é que devo ir examinar este monge. Indo ver o mestre da choupana eu agirei conforme a ocasião se apresentar.” As palavras de mestre Seppo querem dizer que a excelência da expressão empregada pelo mestre da choupana era tal que se lhe podia chamar de maravilhosa, mas o velho monge (Seppo) ele mesmo preferia ir ver e aprofundar a pergunta ele mesmo. Então, naquele mesmo dia Seppo decidiu partir e disse ao monge que se ocupava do templo que trouxesse uma navalha. Foram diretamente até a choupana e quando Seppo viu o mestre da choupana, lhe perguntou: “Diga a verdade e eu lhe rasparei a cabeça.” Isto parece dizer que para não ter a cabeça raspada, seria necessário dizer a verdade. O que acham vocês? Se esta expressão da verdade é também a expressão da verdade, então o mestre da choupana poderia sair sem ter a

A meia ausência da vontade e das palavras, isto é a Existência-Tempo.”

Se não compreendemos o *tatbata*, não podemos brincar com a linguagem (como faz aqui mestre Dogen). Não é somente o silêncio, mas o “Grande Silêncio.”

No “*Kenzeiki*” (Biografia de Dogen compilada por Kenzei, quarto abade de Eihei-ji) achamos a seguinte história:

Pouco tempo antes de sua morte (em Kyoto), mestre Dogen começou a fazer *kinhin* em seu quarto. (Em seguida) ele fez uma caligrafia de um trecho do Sutra do Lotus onde estava dito:

“Por toda parte, aqui, na floresta, nos lares dos leigos, por toda parte, todos os Budas obtêm a iluminação, todos os Budas aqui giram o Veículo do Dharma, eles fazem sermões, pregam, e todos os Budas aqui entram no *parinirvana*.”

Poucos dias mais tarde, mestre Dogen entrava no nirvana (morreu).

Meu teicho acabou. Há perguntas?

Pergunta: Desde o *sesshin* anterior, alguém te perguntou “Existe uma vida depois da morte? No Budismo Tibetano, se fala de reencarnação, o que é que acontece depois da morte?” E você respondeu sobre este assunto de reencarnação: “Isto é uma ilusão.” Eu mesmo não creio na sobrevivência da alma, eu estou de acordo com a sua resposta.

Resposta: É uma outra ilusão.

Pergunta: (mesma pessoa, continuando a pergunta) Na “Carta de *Maha Muni* número 10, você disse, “O encontro de um mestre com um discípulo é uma coisa de destino, e isto não diz respeito somente a esta vida mas talvez à vida passada e à vida futura.” Aparentemente existe uma contradição.

Resposta: Para você, sim.

Pergunta: (seqüência da pergunta da mesma pessoa) Eu estou muito preocupado com esta pergunta. De fato, eu não creio em Deus mas eu “falo” a Deus, eu creio que ele me ouve, é uma verdadeira conversa entre ele e eu. Minha mãe morreu, eu não acho que eu a encontrarei mais, ao contrário dos cristãos, para mim ela se extinguiu e ponto final. Mas eu ainda penso na minha mãe, eu tenho a impressão que ela me ouve, e aqui novamente nós temos uma verdadeira conversa. Existem pois dois graus diferentes que aparentemente são contraditórios, mas estes dois pontos de vista coexistem no meu espírito, eu creio que eles são possíveis, e isto não é um problema. Eu gostaria de saber o que você acha destes dois níveis.

Resposta: Tudo isto que você disse é muito interessante. Devo responder?

Intervenção coletiva: Sim, por favor, você deve.

Seqüência da resposta: Responder a uma tal pergunta levaria dez horas... Durante este *sesshin*, nós falamos de coisas fundamentais para o Budismo, a saber, a lei de causas e efeitos com circunstâncias secundárias, em uma palavra, a interdependência. Não existe uma pessoa “fixa,” eterna, absoluta. Estamos de acordo quanto a isto? Se vocês estão de acordo, a pergunta é: “O que é aquilo que reencarna?” É preciso pensar seriamente sobre este assunto. Eu disse que falar destes estados, este “fluxo de Buda,” tudo isto é mentira. Se vocês disserem: “Sim, a reencarnação existe,” isto é uma mentira, se vocês disserem, “Não, a reencarnação não existe,” isto também é uma mentira. Então o que, finalmente? Este é o segredo de *Tatbata*, é o estado de iluminação interno realizado, somente o Buda o reconhece, isto leva tempo, mas finalmente chega.

Existem dois Budas Shakyamuni. Para nós, da escola Soto, o Buda Shakyamuni é o Buda histórico. Todas as manhãs, no mosteiro de Eitai-ji, nós lemos a última parte do “Sutra

do Lotus” (Capítulo XVI) “*Nyorai Juryo*” sobre a vida do Tathagata eterno. Este Buda Eterno é também o Buda Shakyamuni, ele é eterno, mas ele é também o Buda Shakyamuni. Eu falo sempre sobre este assunto de “simultaneidade.” Se entramos nesta simultaneidade, então compreendemos que existem dois tipos de vida e morte.

A primeira é a nossa, aquela das pessoas comuns: Nasce-se, em algum lugar, numa dada época, podendo ser francês, japonês, belga, de um pai e mãe, e envelhece-se correspondentemente ao número de anos vividos. Nascemos e naturalmente morreremos um dia. Isto vale para todos nós.

Contudo, existe uma outra vida e morte. Uma vez que tenhamos entrado nesta simultaneidade, neste estado de Buda, podemos escolher nossa próxima vida, o local do nascimento, escolher um pai, uma mãe, o nível social de sua família, a época... afim de recomeçar a trabalhar neste mundo. Podemos escolher o número de anos que nos serão necessários para realizar esta tarefa. Este tipo de vida e morte do Bodhisattva, estas considerações, vêm com a prática dos “graus” onde compreendemos ou dominamos de alguma forma, as “seis forças sobrenaturais” ou os “seis poderes misteriosos.” Se isto lhes interessa, eu posso prosseguir um pouco mais, mas o tempo passa.

Para a escola Soto, as “forças sobrenaturais” (ou “poderes misteriosos”) são sem interesse, mas o fato é que estas coisas vêm naturalmente, quer o queiramos ou não. Uma delas é compreender sua vida passada e sua vida futura. O “*Mumonkan*,” um clássico do Zen, tem quarenta e oito capítulos. Um dos últimos capítulos, o capítulo quarenta e sete, se não me engano, fala das “Três barreiras de Tosotsu”: “Quando chega o momento em que suas pálpebras se fecham, isto é, quando chega a morte, como podemos saber para onde vamos, de onde viemos?” Esta pergunta diz respeito muito precisamente à vida e morte. Como eu acabei de dizer, responder a isto levaria horas.

Em conclusão: No “*Bendowa*” (ou no capítulo do “Shobogenzo” “*Soku-Shin-Ze-Butsu*”) Dogen Zenji cita o caso de Echu Kokushi (O mestre Nacional de Echu):

“Se vocês compreendem que no nosso corpo se acha a natureza completa e perfeita, este corpo será então como um hotel, e esta natureza no interior (do corpo), ou esta alma, ou quiçás este sopro, seria como um viajante: quando falece o corpo, o viajante continua e se muda para um outro hotel. Desta forma, podemos entrar no “oceano dos Budas,” perfeito, completo e não mais temeremos a morte.”

Esta idéia está de acordo com o Budismo ou não? Dogen Zenji (e o mestre Echu Kokushi) respondem: “Não! Esta não é absolutamente uma idéia Budista.” É a filosofia de Senika, um dos seis grandes mestres da época do Buda Shakyamuni.

Na Índia, na época do Buda, havia muitos mestres, assim como os filósofos da Grécia, e Senika era um deles, mas sua filosofia não era o Budismo.

A teoria fundamental do Budismo é *engi*, a “interdependência,” a necessidade de uma causa e de circunstâncias secundárias para se ter um efeito. Isto é o karma. O karma é uma energia. O que você fala, o que faz seu corpo, o que você pensa, idéias tais como “Eu vou matar aquele cara!”, mesmo que isto não seja visto, tudo isto é uma energia que vai produzir um efeito, e esta energia continua para sempre.

Chega uma outra pergunta. Aquilo que você disse, aquilo que você pensou durante toda sua vida, naturalmente continua para sempre, mesmo depois da morte. Assim, o que é esta reencarnação? Depois da morte, algo continua, o que é aquilo que continua? Se dizemos “tudo acabou,” estamos errados, se dizemos “isto continua,” estamos errados. É um dilema. Como resolver isto? A resposta vem de *Yuishiki* (escola *Yogachara*). Venha estudar conosco... Aqueles do *dojo* de Paris devem fixar um dia por semana para a leitura da “A Soma do Grande Veículo de Asanga” que iremos estudar em Eitai-ji. Os

teishos escritos de Eitai-ji nos permitirão de trocar informação quanto a isto. Até aqui tudo bem?

Resposta: Sim, tudo bem.

Tokuda Sensei (seqüência): A sua pergunta é muito importante, muito profunda. Mas não será a minha resposta que irá esclarecê-la, você mesmo é que tem que investigar isto e então tudo ficará límpido.

Se me perguntarem: “Existe uma vida depois da morte?” Eu responderei: “Não!” Aqueles influenciados pelas teorias tibetanas podem ficar muito surpresos e se escandalizarem. Podem achar: “Tokuda é estúpido.” Tanto faz para mim, é somente um aspecto das coisas. Existe uma outra coisa que não deve ser esquecida (aqui novamente, se você não acreditar nisto, não fico perturbado de passar por estúpido). Estas explicações muito simplistas sobre a reencarnação são uma fonte de perturbação. Imaginar que nossa experiência seja perpétua e aceitar estas idéias muito facilmente nos faz cair nestas teorias como a de Senika, e isto com certeza não é o Budismo. Um dos problemas desta crença na reencarnação é que quando tomamos consciência de seus limites, e não somos mais capazes de resolver um problema nesta vida, fazemos a pergunta: “Existirá uma vida depois da morte?” “Claro!” “Então resolverei este problema em uma outra existência.” Ora, se você não resolver este problema nesta vida, você não o resolverá nunca. Eu chamo as suas atenções, eu sô o alarma, eu lhes coloca em guarda contra estas teorias. Prestem atenção! Eu estou pronto a responder não importa qual pergunta sobre este assunto. Aqueles que sabem, sabem. Depois disto podemos discutir. Eu espero que vocês compreendam minha situação. Tudo que se diz sobre este assunto é automaticamente mentira. O perigo vem sobretudo da linguagem. Tomem por exemplo os jornalistas que isolam uma palavra de seu contexto: esta palavra começa a caminhar de forma incontrolada.

Muito obrigado.

A SIMULTANEIDADE

TOKUDA SENSEI⁶

Dado durante o sesshin de agosto de 2000
Em Eitai-ji, Alta Provença, França
No Rochedo do Nevoeiro, local do Mosteiro de Eitai-ji

Durante o decurso deste sesshin vou falar uma vez mais da simultaneidade. No capítulo “Hotsu Bodaishin” do Shobogenzo, encontramos uma frase que diz o Buda Shakyamuni: “Desde que uma estrela brilhante apareceu na alvorada, eu me tornei iluminado ao mesmo tempo que a terra e todos os seres sensíveis; assim, nosso despertar para a prática do espírito *bodhi* e para o *nirvana* são simultâneas e se produzem com a terra e com todos os seres sensíveis.”

Essa foi a declaração do Buda Shakyamuni quando ele atingiu o despertar. Durante seis anos o Buda praticou essencialmente a ascese. Diz-se que durante esses seis anos ele roçou a morte por três vezes.

Conta-se que quando ele praticava o *zazen*, um passarinho pousou em sua cabeça, fez seu ninho, pôs ovos que eclodiram e os pequenos pássaros cresceram e voaram.

Diz-se também que, durante este período de *zazen*, quando ele não se movia, uma aranha fez sua teia debaixo de seu braço; e que quando ele andava, o capim lhe chegava até os joelhos e passava entre os ossos de seu pé onde nada mais sentia dores.

Essas são lendas mas pode-se dizer que ele praticou a ascese até se aproximar da morte e a questão era saber em que momento ele abandonou a ascese.

Seu *koan* (sua pergunta) era: “Como é possível libertar-se do sofrimento?”

Koan quer dizer “Nossa questão fundamental sobre a vida, nosso principal problema” mas esse problema é, ao mesmo tempo, aquele de todos os demais. Seu problema tem a mesma base que dos demais, é uma pergunta universal. Resolver seu problema quer dizer resolver aquele de todos os outros.

No *koan*, *ko* quer dizer “público” e *an* quer dizer “lei”, “regra”. Se você conseguir resolver esta “lei”, esta “regra de justiça” você se torna um exemplo para todos os demais.

Quanto ao Buda, a pergunta uma vez mais era: “Por que abandonou ele as práticas ascéticas?”

Antes ele praticava com dois mestres, um se chamava Arada Kalama e o outro Rudraka Ramaputra.

Como eles haviam atingido um patamar bem elevado, estes dois mestres lhe disseram: “Você chegou ao objetivo, não temos mais nada que lhe possamos ensinar, agora você é nosso igual, podemos nos ocupar de nossos respectivos discípulos.”

Mas para o Buda Gautama este *koan*, este problema ligado ao sofrimento ainda não se encontrava resolvido. Ele não estava satisfeito com esta prática, era-lhe preciso encontrar um outro ensinamento. A prática ascética consistia, entre outras coisas, de parar de respirar (o ar começava a sair pelas orelhas) ou a ficar o dia inteiro na ponta dos pés sem que o calcanhar tocasse o chão. Diziam que se a pessoa praticasse assim e morresse, iria para o céu.

⁶ Fundador do Mosteiro de Eitai-ji na França bem como do Mosteiro de Eisho-ji em Pirenópolis, Goiás.

Mas o Buda Gautama não estava interessado nesse tipo de coisa; ele queria acima de tudo resolver o problema do sofrimento.

Finalmente ele abandonou essas práticas ascéticas e saiu da floresta, deixando os outros mestres, os cinco ascetas que seu pai, o rei, havia enviado para praticar com ele.

Existe uma representação do Buda Shakyamuni quando ele deixou a floresta. À primeira vista, esta imagem o mostra como estando muito desiludido, triste, extremamente fatigado, magro e com os cabelos desgrenhados. Contudo, por um outro lado, sentia-se que ele tinha um quase pressentimento, uma esperança. Ele se lembrava que na época em que era príncipe, ele havia começado a praticar o zazen sozinho. Ele se lembrava, por exemplo, que enquanto meditava, sentado debaixo da sombra de uma árvore, a sombra não se mexia. As lendas contidas nos sutras nos dizem que as sombras das árvores se movem naturalmente com o sol, mas naquela árvore sob a qual o Buda meditava, a sombra se quedava imóvel.

Quando seu pai, o rei Suddhodana viu isso, inconscientemente, de maneira irrefletida, ele se prosternou ante seu filho. Quando o Buda Gautama renunciou às práticas ascéticas, ele se lembrava daquele momento de zazen. Este zazen pertence ao “segundo estágio” (do zazen). No primeiro grau, se sente que o zazen pode se quebrar facilmente, seja até por um barulho, o zumbido de um mosquito ou qualquer outra coisa... tudo isso pode destruir a concentração. É como uma flor, mas uma flor quebrada, a qual, privada de suas raízes, murcha após alguns dias.

O segundo estágio do zazen já é diferente. Aqui podemos lembrar da palavra sânscrita *tunhi*, que quer dizer “silêncio sagrado”. Este estado de zazen é um estado fixo. Eu peço a vocês, se ainda não sentiram este estágio, tentem atingi-lo... A postura é muito importante. É importante que o corpo não penda nem para direita nem para a esquerda, nem para a frente nem para trás. É preciso cuidar daquele local chamado *kikai* (que quer dizer “mar de energia”), onde se sente algo de fixo, como se toda a energia do universo se concentrasse em você. Se vocês conseguirem ter esta sensação, sentirão então o que se chama da “alegria do Dharma”. Esta sensação é muito importante; aqui se trata do “segundo grau”. Quando era ainda príncipe, o Buda entrou neste estado e ele disse: “Se eu continuar esta meditação mais profundamente, o que irá acontecer?” Ele não tinha certeza de nada, mas tinha uma esperança, uma intuição. Assim, movido por esse pressentimento, essa esperança, ele deixou a floresta e a vida ascética. Portanto, a escola Soto transmite esta imagem do Buda onde aparentemente ele se encontra triste, melancólico, fatigado, mas onde se sente que interiormente ele tinha como que uma luz. Quando ele chegou ao rio Niranjana, ele se lavou, livrando seu corpo de toda sujeira acumulada pela prática ascética. Mas quando ele quis sair do rio, ele não tinha mais força para se levantar. Naquele momento chegou uma moça de um vilarejo próximo chamada Sujata, que vendo aquela pessoa em tal estado lhe trouxe leite. Não era na verdade leite, mas leite da fervura do arroz com leite.

No treinamento dos ascetas é completamente proibido comer coisas parecidas, mas ele aceitou o alimento e seu corpo recuperou as forças, logo ficou bonito e brilhante. O corpo e a mente estavam prontos.

Ele escolheu um lugar chamado em nossos dias de Bodhigaya. “O assento do diamante” e ali fez a seguinte declaração: “Nunca mais me levantarei deste lugar a menos que tenha obtido a iluminação.” Esta sua decisão em seu âmago era tão forte quanto o diamante. E ele começou a sentar em zazen. Mas quando ele começou a penetrar mais e mais profundamente na meditação e quando ele reencontrou aquele estado de alegria e felicidade, ele não se deteve, não lhe deu nenhuma importância nem lhe atribuiu nenhuma importância e continuou a penetrar cada vez mais profundo na meditação. Quando aquela alegria desapareceu, ele não se apegou a ela e prosseguiu cada vez mais para frente. E finalmente, na manhã, quando ele

viu as estrelas e Vênus, Gautama Sidharta se tornou o Buda e declarou: “Desde que uma estrela brilhante apareceu no céu, eu me iluminei ao mesmo tempo que a terra e todos os seres sensientes.” E ele acrescentou: “Como é maravilhoso! Todos os seres têm a natureza de Buda, eu, as montanhas, os rios, todos juntos realizamos o Caminho!”

Mestre Dogen interpretou esta frase da seguinte forma: “Assim o despertar em nós do espírito, da prática e do nirvana são simultâneos com aqueles de todos os seres sensíveis, o que quer dizer que cada qual de nós já obteve o despertar.”

Para nós, praticantes de Zen, qual é o sentido deste “simultaneamente”?

Quer dizer que se você despertar seu espírito de Buda, este Bodhicitta, então o momento deste despertar, mesmo que seja dois mil e quinhentos anos depois, se produz simultaneamente com aquele do despertar do Buda, é como estar praticando no tempo do Buda. O *Bodhi* (iluminação) é simultâneo, o mesmo valendo para o nirvana.

Para nós, compreender isso é muito importante.

Para os praticantes Zen, o mais importante é resolver o problema da vida e da morte a partir do interior.

Se diz que esta experiência religiosa se divide em duas partes: Em primeiro lugar, trata-se de uma experiência religiosa, original transcendental; em segundo lugar, se trata da experiência religiosa original, histórica.

Neste mundo que vivemos, se obtivermos essa experiência, é um acontecimento histórico que acontece na temporalidade. Um exemplo seria aquele do Cristo, nascido há dois mil anos que, durante três anos viveu (historicamente) como um homem simples, mas cuja experiência superava o tempo (histórico). A questão é “poder entrar”, poder participar desta experiência religiosa original, transcendental. Se você obtiver essa experiência, mesmo que você esteja sujeito ao declínio e se você manifestar a morte, não existe morte. Se diz que por causa de nossa grande compaixão, se bem que para o mundo estejamos mortos, de fato não existe morte. Essa história aparece no “Myoho-Rengue-Kyo” (o Sutra do Lótus) no fim do capítulo “Nyorai-Juryo” consagrado à vida eterna do Tathagata.

Imaginemos que todas nossas necessidades fossem atendidas e que vivêssemos eternamente. Cada um de nós se sentiria então relaxado, à vontade e não experimentaria a vontade de realizar o caminho.

Por compaixão, para suscitar este sentimento de impermanência e encorajar à prática (o Tathagata) mostrou a desapareição e a morte.

Na realidade, a vida do Tathagata jamais foi interrompida. Se você quiser compreender essa vida eterna, é necessário “entrar”, penetrar esta simultaneidade, esta eternidade.

É também compreender o que é expresso pelo Cristo “que está para sempre sentado à direita do Pai”. Esta teoria a respeito da reencarnação da qual todo mundo fala é uma piada.

Por que?

Quando um mestre Zen, um reverendo ou um monge morrem, jamais se diz que ele faleceu, mas se diz *senge*, que quer dizer “mudar de lugar”, e que ali onde ele se encontra ele dá ensinamentos.

Mestre Deshimaru desapareceu, ele deixou a França e a Europa, mas com certeza ele continua a ensinar em algum lugar. Quando um leigo morre se diz *shin-kigen*, que quer dizer “voltou à origem, à fonte”. É como uma nova alma retornada à sua origem.

Voltemos a esta simultaneidade, a este “lado direito do Pai”: volta-se ao mundo milhares e milhares de vezes. Pode-se chamar isto de reencarnação se quiser, não é importante. O que é importante é compreender esta simultaneidade que permite escolher voltar ou não pela reencarnação para o mundo ilusório.

É necessário compreender que quando se desperta, desperta-se com o Buda, simultaneamente e que, quando se pratica, pratica-se ao mesmo tempo (simultaneamente) com o Buda.

Não é por esta prática que se chega à iluminação, esta prática está dentro do caminho e o caminho aqui quer dizer o despertar. Vocês estão no caminho e vocês praticam, este estado é simultâneo. Naturalmente, em seguida há a iluminação e o nirvana, mas não se esqueçam jamais que não estamos jamais separados do caminho. Mesmo que durante o zazen soframos, que estejamos afligidos pela aparição de imagens mentais, estamos sempre no caminho. Quando compreendermos isto, começamos a respeitar este corpo e este espírito que nos permite praticar. “Respeitar” quer dizer que não podemos mais utilizar este corpo para fazer coisas idiotas. Às vezes eu continuo mesmo assim a fazer coisas idiotas; é muito interessante! Mas eu digo a mim mesmo que este não é meu caminho e de pronto eu volto a ele.

Este é o primeiro sentido de “simultaneidade”, a saber “simultaneidade”, “contemporaneidade”, “o despertar de *bodhicitta*”, “a prática e a realização”, “nirvana”.

O segundo sentido é: nesta simultaneidade que engloba os quatro aspectos, o despertar do espírito, de despertar-praticar-iluminar-nirvana, cada um desses aspectos está incluso um no outro, se bem que quando o espírito do despertar se manifesta, já há a realização. Mesmo assim, mesmo que você chegue ao despertar e à realização isto não é o fim da prática, porque no interior desta prática já há o começo do despertar, do espírito do despertar e da continuação da prática. Cada qual destes quatro aspectos—prática, despertar, despertar da *bodhicitta*, nirvana—está contido nos três demais. É isto que chamamos de *dokan* (“o cordeiro do caminho”).

É esse o lado constrangedor da escola Soto. Não há como se deter um só dia que seja, é necessário continuar a praticar o tempo todo, não tem fim. (Felizmente) existem os dias de descanso (*hosan*)...

Esse aspecto está descrito no capítulo do “Shobogenzo” chamado “A lua” (*Tsuki* em Japonês) que nós veremos talvez amanhã ou depois de amanhã.

Um dia, Ananda perguntou ao Buda Shakyamuni: “Os Budas do passado eram discípulos de quem?” O Buda Shakyamuni disse, “Os Budas do passado eram discípulos de Shakyamuni.” Isto quer dizer que a transmissão de Buda para Buda se dá desta forma.

Quanto aos Budas do passado: Todas as manhãs nós cantamos os nomes dos Budas, e existem sete antes de chegar ao Buda Shakyamuni. Nós os chamamos de “Budas do passado”. Em seguida, temos Mahakasyapa e Ananda, que são Budas históricos. É uma questão de transmissão.

O mestre confirma a realização do discípulo porque ele mesmo a recebeu de seu próprio mestre. Nos nossos dias, já há dúvidas quanto a isto, porque há a tendência de se tornar somente a transmissão de um documento. Temos muito orgulho desta transmissão mas não concordo plenamente com o que se faz hoje em dia.

Parece-me que Mestre Deshimaru tentou colocar em movimento um sistema adaptado à Europa, mas eu falei sobre isto na hora do chá. No passado, esta transmissão era autêntica. A iluminação era confirmada pelo mestre. Até hoje em dia, no Budismo Zen, jamais se aceitou que uma pessoa se atribuísse a iluminação. Às vezes pode acontecer existir experiências fora do comum, mas é necessário verificar com o seu mestre para saber se tais são autênticas.

O Buda Shakyamuni (Buda Gautama) sentou em zazen, obteve a iluminação e se tornou Buda. A questão é: “Quem vai autenticar esta iluminação?”

O Buda Gautama ele mesmo disse: “Eu obtive essa iluminação por mim mesmo, sozinho.”

Sem mestre, ele mesmo, sentado em zazen obteve ele a iluminação, como eu expliquei ontem.

Este é um outro koan. Com efeito “sozinho” pode também querer dizer mestre e discípulo tornando-se uma coisa só. Para responder à questão de saber quem confirma esta iluminação, criaram-se os sete Budas do passado.

No Tripitaka, trinta e três nomes aparecem, de onde a pergunta: “De quem eram os Budas do passado discípulos?” Aí está mais um paradoxo ainda!

Bibashibutsu, quando ele apareceu e onde? Ele apareceu inumeráveis kalpas antes que o Buda Shakyamuni tivesse nascido, ou seja milhares e milhares de anos antes. Então, este encontro “face a face” (*menju* entre mestre e discípulo), como teria sido possível?

Dogen Zenji, sabe-se, foi à China onde se encontrou com Nyojo Zenji e teve aquele encontro “face a face” ou *i shin den shin* (“transmissão da totalidade do Dharma”).

Mas como os Budas do passado poderiam ter transmitido da mesma forma? Vocês estão entendendo esta pergunta? É um koan.

Nos nossos dias, podemos compreender que estes Budas do passado eram Budas metafísicos e que em seguida foi que viveu o Buda Shakyamuni, o Buda físico, histórico, temporal. O Buda Shakyamuni nasceu na Índia (hoje em dia Nepal) e que trinta ou trinta e cinco anos depois disto, no dia 8 de dezembro, obteve a iluminação. Contudo, o fato é que ele realizou o caminho antes dos sete Budas do passado...

Assim, esta realização do caminho se faz simultaneamente com os sete Budas do passado como seus ombros eram “da mesma altura”, como se eles estivessem no mesmo plano.

Se vocês compreenderem isto e algum dia vocês receberem a transmissão (o *shibo*), vocês terão compreendido que vocês e o mestre se tornaram “unos”, vocês terão se tornado “da mesma altura”. Nenhum de vocês dois vai além um do outro.

Alguns de vocês conheceram bem Mestre Deshimaru, que era um grande mestre, muito humano, engraçado e tinha um caráter forte. Vocês se aproximaram dele.

Quando falamos do Buda, o sentimos elevado demais para estarmos à sua altura. Fazemos prosternações para ele e eu mesmo, que me tornei um mestre, é impossível que eu me sinta como seu igual. Contudo, a transmissão se realiza desta forma. Se encontramos com a linhagem dos patriarcas, o Buda está na mesma altura que estes patriarcas sucessivos.

Hoje em dia, esta transmissão está em grande perigo. Agora eu estou aqui, mas ignoro o que vai acontecer no fim de minha vida. Talvez eu vá escolher uma ou duas pessoas— independentes do Japão. Esta será alguém que me compreenda e que me aceite para que por minha vez eu o aceite se ele me corresponder. Se houver um acordo entre nós algo se produzirá. Porque se trata de minha linhagem, ela não é melhor nem pior do que uma outra qualquer, isto tanto faz para mim, é minha linhagem.

Como o Buda Shakyamuni podia dizer: “Os Budas do passado eram meus discípulos?”

Eu repito esta pergunta porque ela parece inverter o tempo. Sem querer fazer um estudo comparado de religiões, eu me interesso pelo misticismo cristão e eu constato que ele levanta praticamente a mesma questão.

Um exemplo: o encontro do Cristo com São João Batista. O Cristo queria receber o batismo de São João. São João Batista pertencia a uma comunidade que vivia num vale na beira do deserto. Entre essas comunidades que viviam separadas, alguma se opunham violentamente a Roma. Para eles o Cristo era um revolucionário. Jesus, claro, era pacifista e oposto a um confronto.

No começo, São João Batista recusou-se a batizar Jesus. Ele dizia: “Não posso, você é elevado demais.” Mas o Cristo insistia: “Eu te rogo, dê-me o batismo.” São João aceitou e disse: “De acordo, eu te batizo com a água.” E esta pessoa deu o batismo com a água, no

“Espírito Santo”. Existe uma diferença entre o batismo na água e o batismo no Espírito Santo. Que significa este “Espírito Santo”? No momento do batismo uma pomba desceu e se tornou um símbolo. No momento em que São João deu o batismo, ele estava na posição do mestre, era ele que transmitia, que dava o batismo, mas simultaneamente ele estava também na posição de receber algo, ele era o discípulo.

O mesmo acontecia com o Buda que se tornou um Bodhisattva. Em seguida, não existe unicamente o Buda Shakyamuni mas também o Buda Amitabha e o Buda Maitreya que são históricos.

“Os Budas do passado são meus discípulos.” Algo de histórico ou de transcendental se produziu.

A idéia destes Budas se alterando para o Buda Amitabha ou para o Buda Maitreya (que se tornou o Buda do futuro), conduz à teoria dos “Três corpos do Buda”: *dharmakaya*, *sambhogakaya*, *nirmanakaya*, ou àquela de se tornar Buda por sua prática, de aparecer em seguida como Buda para ensinar aos demais. No cristianismo, se considerarmos a trindade, o Pai está sempre lá e o Filho vem.

A outra questão é a seguinte: “Antes que Abraão, Davi ou Adão fossem, eu sou.” Isto também é um paradoxo.

Porque estes personagens—Adão, Abraão, ou Davi—pertencem ao Velho Testamento. Jesus Cristo é um personagem do Novo Testamento e nós podemos seguir a linhagem até seus antecessores.

Como pode então ele dizer: “Antes que Abraão ou Davi fossem, eu sou.” Ele pode dizer isto porque na origem ele estava presente, da mesma forma que o Espírito Santo. É muito importante compreender isto.

Quanto a isto, um koan muito célebre diz: “O filho é mais velho que o pai de barba branca.” Normalmente, historicamente, tem-se uma barba a partir de sessenta, oitenta anos, mas o pai está sempre lá durante milhares de anos e ele é sempre jovem.

Finalmente (eu não sei como Miguelângelo o pintou) mas aquele pai que está sempre presente desde toda eternidade é mais jovem que o filho histórico.

Esta é a diferença entre simultaneidade histórica e transcendental.

É necessário reentrar neste ciclo da simultaneidade.

Se vocês o fizerem, podem começar a compreender a frase “Eu sou o alfa e o ômega”, “alfa” sendo o começo e “ômega” o fim. Mas onde começa este “alfa”, este começo? É um começo sem começo e é um fim sem fim. É a simultaneidade, não é um tempo linear. Eu tive uma experiência bastante singular no zazen; eu comecei a cortar o tempo em uma ano, doze meses, trinta dias, vinte e quatro horas, uma hora, sessenta segundos, um minuto, um segundo...como se eu tivesse uma máquina de contrair o tempo. Na chegada dos 100 metros dos jogos olímpicos, a vitória se mede a centésimos de segundo aproximadamente. Eu me perguntava então até que ponto se podia medir (de maneira tão precisa) mas, quanto a mim naquele zazen, eu dividia na imaginação em dois de cada vez: uma metade da metade, uma metade da metade da metade e quando era impossível cortar mais, eu fazia um alargamento e recomeçava a cortar. Subitamente, cortando assim, num momento não consegui mais cortar e entrei no tempo. Quando se entra num instante inferior a um segundo, este instante se abre e se torna o passado eterno e o futuro eterno. Foi uma experiência estranha quanto ao tempo e a partir desta experiência eu posso afirmar que um momento é eterno. No Budismo o momento é o som feito estalando os dedos dividido por sessenta. Isto é o momento e se o considera como sendo eterno. Não sei se essa experiência é aceita tradicionalmente, se ela está conforme àquelas vividas por outros mestres, não importa; mas posso afirmar que em seguida comecei a compreender não somente a questão

do tempo mas também aquela do espaço. Vocês estão aqui em La Rochette: é possível fazer uma foto deste lugar de um avião ou de um helicóptero.

Numa foto tomada de satélite não se verá somente La Rochette, mas os Alpes marítimos ou a Alta Província; e quanto mais longe formos, mas vai crescendo nossa visão do conjunto. Se distanciando mais ainda, veremos então uma estrela, um planeta dentre muitos, muitos outros...

Isto é somente um aspecto. O outro é, por exemplo, entrar no interior do corpo onde se encontram muitos órgãos, ossos, tendões.

Hoje em dia a ciência permite este tipo de exploração minuciosa dentro do corpo.

Um filme de ficção científica nos mostra personagens entrando no corpo humano onde eles vêem entre outras coisas, o pulmão dos fumantes, impregnados de nicotina... É terrível!

No domínio do microcosmo, o qual opomos ao macrocosmo, há o átomo. “Átomo” quer dizer “que não pode mais ser dividido” mas sabemos hoje em dia que este núcleo pode ser dividido.

Finalmente macrocosmo e microcosmo são parecidos, este sendo um outro aspecto da complexidade.

Se entrarmos na simultaneidade, o tempo não mais existe. Não existe mais passado, presente ou futuro, há somente, por exemplo, autoridades que outorgam um certificado.

Num ramo da Escola Rinzai chamado “Cinco Montanhas” que agrupa vários mosteiros, acontece que se vende certificados.

Para ganhar este certificado (*zuisse*) o beneficiário veste um *koromo* púrpura, volta ao seu mosteiro de origem e um dia se torna abade dali.

De fato, a venda do certificado e as doações obtidas pela cerimônia de direito de uso eram um meio de arrecadar dinheiro para a manutenção do mosteiro.

Porque não estava de acordo com estes métodos, Mestre Ikkyu, da linha Rinzai, se recusou a receber o *inka*. Mestre Ikkyu escreveu uma série de poemas chamados “Nuvens loucas” e estes poemas são de uma grande força, muito autênticos. Claro, se você é sincero, é uma outra coisa. Às vezes também esse sistema se torna político: o monge obtém uma posição, próximo a um ministro e ele controla todos os demais monges.

De fato, quem pode receber o *koromo* violeta?

Simplesmente aquele que passou por mil e setecentos koans. Estes mil e setecentos koans provêm de uma coletânea que congrega os escritos de diversos mestres: cada mestre fornece um koan, que uma vez resolvido, permite acesso ao despertar.

Passar por todos estes koans, é algo muito difícil.

Mestre Takuan, um muito grande mestre, era contra esse sistema (ele também deixou um livro sobre este assunto): Opondo-se ao sistema, ele se tornou um criminoso político e foi enviado ao exílio numa ilha.

O senhor do lugar de seu exílio lhe dedicou muito respeito e tomou conta dele. Em seguida ele pode entrar na capital e abriu um grande mosteiro em Shinagawa, perto de onde é Tóquio hoje em dia. Este mosteiro foi destruído durante a guerra, seguido a um incêndio, e dele resta somente uma pequena parte. Naquela época, o shogun era o protetor deste mosteiro.

Estou desolado, mas me afastei um pouco do tema que era a experiência que transcende o tempo.

Mestre Dogen nos disse, “Do Buda Shakyamuni a Tozan Ryokai (fundador da Escola Soto), quantos patriarcas?” ou “De Tozan Ryokai ao Buda Shakyamuni, quantos patriarcas?” Qual é a diferença entre um Buda e um patriarca? Se bem que recitamos os nomes de cinquenta e sete Budas, cada um deles é também um patriarca.

Atualmente, existem certas complicações quanto à transmissão do Dharma fora do Japão e não sei como resolver estes problemas. Finalmente quem decide? O Japão fala destas questões, mas nada há de resolvido. As condições para que a transmissão se efetue não estão preenchidas e enquanto isso os mestres desaparecem. Daqui a dez ou vinte anos sobrarão somente aqueles de minha geração. O sistema é uma coisa, mas o que é a verdadeira transmissão do Dharma?

Pergunta: E o Buda do futuro, Maitreya?

Resposta: Não senão alguns minutos restam para dar explicações sobre o Buda Maitreya e eu vou fazê-lo sob a forma de um *mondo zen*: o Buda Shakyamuni e o Buda Maitreya estão se preparando para praticar juntos. Onde eles praticam? Dê-me a resposta.

Leitura de um trecho do capítulo do Shobogenzo “Henzan” (tradução para o inglês de Gudo Nishijima e Chodo Cross, Livro 3, Capítulo 62, p. 208)

“O grande Mestre Shu-itsu da montanha de Gensa, diz-se, foi instruído por Seppo que lhe perguntou: “Por que você não vai percorrer o mundo em exploração?” O mestre respondeu: “Bodhidharma não foi ao país do leste e o Segundo Patriarca não foi ao país do oeste.” Seppo confirmou isto profundamente.”

Esta é a tradução de Nishijima. *Hensan* em japonês quer dizer simplesmente “peregrinação” e como eu vejo a tradução teria saído melhor dessa maneira. Neste capítulo, Mestre Dogen fala da “exploração minuciosa” e de qualquer maneira estes são os termos tomados por Nishijima no título do capítulo. *Hensan* quer dizer a viagem do monge Zen que visita numerosos mestres, numerosos mosteiros.

Hoje em dia os monges Soto não viajam mais tanto assim. Mas nos tempos antigos a questão era: “Quantos pares de sandália você gastou?” Era uma pergunta ligada ao treinamento. Michel ali sorriu porque ele visitou um mosteiro na Itália. De alguma maneira ele fez também *Hensan*.

No seu livro “Zuimonki” Mestre Dogen fala dos monges que viviam na Coreia. Se bem que por vezes nascidos de famílias muito ricas, renomadas, eles viviam pobremente, usavam um *koromo* feito de papel, que fazia barulho quando se moviam...

E Mestre Dogen lhes perguntava, “Por que vocês não voltam para a Coreia para cuidar de seus assuntos?”, mas eles não estavam interessados nisto porque não queriam perder tempo em seus treinamentos.

Aqui, o koan é entre Mestre Seppo e Gensha Shibi. Mestre Seppo disse, “Por que você não vai fazer *Hensan*, por que você não empreende uma vasta peregrinação?”

Gensha Shibi respondeu: “Bodhidharma não foi ao leste e o Segundo Patriarca não foi para a Índia, em direção ao oeste.” É um koan, um enigma, na medida em que Bodhidharma realmente foi para a China, enquanto que o Segundo Patriarca Eka (que cortou seu próprio braço) não foi à Índia, mas esta não é a questão.

No koan, é interessante considerar a via das pessoas que tomam parte no diálogo.

Gensha Shibi era um pescador que todos os dias ia pescar com seu pai. Um dia, não se sabe como nem porque, o pai caiu na água.

Era de noite (às vezes se pesca de noite e isto dá bons resultados para certos tipos de peixes). Seu primeiro reflexo foi de ir ajudar seu pai estendendo-lhe o remo para que ele o agarrasse, mas naquele momento ele viu o reflexo da lua sobre uma onda e suspendeu o gesto. Ele voltou à terra, subiu a montanha e imediatamente foi ao mosteiro do Mestre Seppo.

Naturalmente sua prática era diferente daquela dos demais monges, sendo mais séria. O que se passou exatamente no momento em que ele quis ajudar seu pai, ninguém sabe até hoje.

Para a pesca à noite (com lamparina) não há realmente a necessidade de pescar, porque os peixes somente pulam da água e para dentro do barco. É suficiente portanto somente um bastão para lhes abater, para que não retornem para a água.

Quando eu era soldado, fui enviado numa missão numa pequena ilha para uma operação de controle de radar de aviões.

Foi na época que comecei a praticar zazen. Sentado nas alturas do avião, podia ver as lanternas dos barcos dos pescadores estacionados no mar. Poder-se-ia dizer quase uma iluminação como a de uma cidade, sobrevoando de avião durante a noite.

Esta região é famosa por esse tipo de pesca, que na verdade não é pesca, já que é suficiente de mergulhar a mão na água para que lulas viessem deslizar entre seus dedos deixando-se pegar à mão. Esta técnica de pesca é peculiar a esta região.

Não se sabia qual era a motivação de Gensha Shibi que o levou a não salvar seu pai quando ele podia tê-lo feito. Pode-se imaginar que se o tivesse salvo, continuaria a ser pescador e que passaria toda sua vida a matar milhares e milhares de peixes.

No momento em que a lua se refletiu sobre as ondas, algo se passou, não se sabe o que. De alguma forma ele já estava maduro para ser monge.

De fato, não se sabe exatamente o que prepara para se ser monge nesta vida. Não é uma questão de inteligência, ou de se preparar para isto, num dado momento isso acontece e se torna monge.

Ele (Gensha Shibi) tornou-se um monge. Mesmo assim, se bem que ele treinasse muito seriamente, ele não obteve qualquer resultado, não realizava o caminho e sofria muito. Então ele disse a si mesmo: “Neste mosteiro as condições não são boas para mim, seria melhor que eu fosse peregrinar e que eu comesse a visitar outros mestres.”

Ele pediu permissão para partir. Seu mestre lhe compreendeu (pois via seus sofrimentos) e lhe disse: “De acordo, você pode ir.”

Ele partiu e quando descia a montanha, seu dedo topou numa pedra, sua unha foi arrancada, sangrava e doía muito. No momento da dor e do grito que ela provocou, ele obteve o despertar e disse: “Os sutras dizem que o corpo não existe, que não existe nem nariz, nem ouvidos, nem boca, etc, então de onde vem esta dor?”

De fato, essa pergunta, “De onde vem esta dor?”, não é uma pergunta mas uma afirmação, uma confirmação. Esta dor não é unicamente a dor do pé ou do corpo, é a dor do universo inteiro.

A questão não é de onde ela vem ou para onde vai, é uma questão da presença da dor.

Com isto, ele compreendeu que “Bodhidharma não veio da Índia”—pois a questão não era de ir ou vir—e assim ele voltou ao mosteiro.

Vendo-o voltar, o mestre lhe disse, “Você acabou de partir e já está de volta! Você foi fazer peregrinação somente para machucar seu pé?” E Gensha respondeu: “Mestre, eu te peço, não zombe de mim”, mostrando assim que ele já era outro, que não era mais um monge qualquer.

O mestre se deu conta, observou-o mais atentamente e disse, “Então, você não vai mais fazer peregrinação.”

Neste momento Gensha respondeu: “Bodhidharma não foi para o leste e o Segundo Patriarca não veio para o oeste.” Mestre Seppo confirmou isto profundamente.

Esta afirmação que Bodhidharma não veio para a China é bastante engraçada porque, historicamente, ele veio (foi o começo da escola Zen na China).

Claro que o Segundo Patriarca (Eka) não foi à Índia, mas esta não é uma questão de ir ou vir, não é uma questão de tempo, mas de espaço, de espaços religiosos diferentes das noções de sul, norte, leste, oeste. É a realização do corpo cósmico do Buda.

Sem querer me justificar, eu fiquei célebre porque eu me mudo sem parar, o que é sinônimo de irresponsabilidade. De fato para mim esta é uma publicidade ótima e para mim é muito fácil continuar assim. Mesmo assim, algumas pessoas começam a me compreender um pouco melhor...

Mestre Sawaki se chamava “Homeless Kodo” (que quer dizer “Kodo—Mestre Sawaki—sem lar), e eu “Hopeless Ryotan” (que quer dizer Ryotan sem esperança), declaro solenemente diante do registro que: o mundo é minha casa e o silêncio é minha religião, estando desolado contudo de me comparar assim a um grande mestre.

Meu Mestre, que me conhecia bem, dizia de mim: “Você mudará de lugar incessantemente, mas como Hakuin Zenji, atrás de cada um de seus passos, aparecerá um mosteiro.”

A cada vez eu tinha razões para ir de um lugar para outro. No Brasil em primeiro lugar: A questão era saber se poderia continuar vivo ali, como se alimentar, de fato, questões de vida e morte.

No Brasil nos ofereceram um grande terreno—cento e oitenta hectares de plantação de cacau—o que permitiria ganhar muito dinheiro.

Nesse terreno viviam trinta famílias e cada família tinha cerca de quinze filhos. Estes filhos corriam por toda parte, faziam cocô por toda parte, mesmo havendo banheiros, eles não os utilizavam! Chamávamos eles de “os pequenos Budas”. Era eu o responsável por suas saúdes. Eu não pude aceitar a doação e devolvi.

Não sei se vocês acreditam neste tipo de coisas, mas no Brasil se pratica a magia negra. Eu fui vítima dessa prática e quase morri.

Na quarta ou quinta vértebras dorsais há um ponto que eu sozinho não podia alcançar com minha mão através do shiatsu (eu me curo a mim mesmo e fora o dentista, nunca vou a um médico), estava fora do meu alcance nas costas e foi precisamente neste ponto que tentaram me atingir. Eu reconheço que eles tinham razão para tal: na época eu era muito ambicioso. Havia recebido todos estes hectares de plantações de cacau, o que representava muito, muito dinheiro. Já tinha um primeiro mosteiro para a América Latina, agora me ofereceram um segundo na fazenda de cacau e ainda me propuseram ser o responsável pela Associação Budista Brasileira no Rio de Janeiro, três projetos muito importantes dos quais deveria me ocupar pessoalmente. Era muito ambicioso de minha parte e foi por esta razão que este incidente aconteceu naquele momento.

Isto me ensinou muito, porque quando tudo vai bem, quando se está no melhor de sua forma, não se vê o precipício no qual se pode cair.

Eu tinha um amigo que conhecia bem estas histórias de magia negra. Não podendo ele mesmo me ajudar, enviou-me para seu mestre—uma mãe santa—que se ocupou especialmente de mim e bem rapidamente me restabeleci.

Isto ocorreu nos anos 80. Percebi então que existem momentos em que se têm que morrer, aceitar despojar-se, separar-se, enfim, momentos em que se perde.

Esta experiência me ensinou uma coisa extremamente importante, saber quando se tem que perder, assim se ganha também uma forma de complexidade. Uma fase nova aparece, seguida de outra.

Dogen respeitava muito este mestre, Gensha Shibi. Existe uma edição de seu livro que é um repositório (*goroku*) de muitos koans.

Mestre Seppo e Gensha Shibi tiveram muitas trocas entre eles.

O mestre claro, fica muito feliz quando ele propõe um koan e o discípulo não o aceita e mostra um outro aspecto. Ele fazia a “batalha do Dharma”, uma troca muito rica. Outros casos aparecem no Shobogenzo mas como eu acabei de dizer, não se deve jamais estudar o caso em particular deste mestre, mas sim toda sua vida. Costuma-se dizer que a escola Soto não estuda koans, mas isto não tem nada a ver; se bem que não se os utilize durante o zazen, o Shinji-Shobogenzo contém trezentos koans.

Em cada um dos capítulos do Shobogenzo, Mestre Dogen, antes de apresentar estes koans, faz sempre uma introdução para o situar na perspectiva daquilo que ele aborda.

Esta introdução é, em geral, muito elevada filosoficamente, muito profunda, que parece se afastar da serenidade que inspira a leitura do Shobogenzo. Estes koans nos parecem freqüentemente herméticos e nos damos conta como é importante nos remetermos à introdução que Mestre Dogen faz, mesmo sendo esta muito elevada sob o ponto de vista filosófico, porque ela é sempre a chave que permite “entrar na bonanza”.

Leitura de um extrato do capítulo do Shobogenzo “Henzan” (tradução inglesa de Gudo Nishijima e Chodo Cross, Livro 3, Capítulo 62, p. 207)

“A grande verdade dos patriarcas Budistas é a exploração incessante do estado último, é o fato de não terem nenhuma corda amarrada aos seus pés, é a aparição das nuvens sob os pés. Mesmo assim, apesar disto, a eclosão de flores é o advento da existência do mundo, e neste local concreto, eu sempre sou preciso. Por esta razão, um melão doce é doce até o cabinho. Uma cabaça amarga é amarga até a raiz. A doçura da doçura é doce até a raiz. Exploramos para a prática este estado desta forma.”

(Aqui o Tokuda Sensei disse, *I like it!* —Eu aprecio isto!)

É o começo do capítulo “Hensan” que, como eu já disse, quer dizer “peregrinação”.

Mas a interpretação dada por Dogen Zenji é: “A peregrinação verdadeira é a peregrinação para dentro de si mesmo”, e sobre isto nos fala o capítulo Genjo-koan (Realização completa), estudar os estados últimos de si mesmo, os estados últimos da existência. Fazer de forma que nosso caminhar não deixe pegadas, nem traço algum e que cada passo seja um passo “como se por sobre as nuvens” que “se movem, turbilhonando sob os pés”. É a liberdade, liberdade da prática. Este também é o estado em que “Uma flor que se abre manifesta o universo inteiro”. Foi por isto que Tozan Zenji disse: “Eu estou precisamente neste instante, no que eu sou e no que estou prestes a fazer neste momento”.

O treinamento não é um programa que se aceite a um dado momento, é o grau de presença ou de levar-se a si mesmo a sério, a cada instante. Este estado é como uma planta muito amarga—mesmo sendo muito amarga ela pode ser boa para o estômago—que em momento algum se torna doce.

Por exemplo: no seio da família ou entre amigos, existem às vezes momentos críticos. Recebe-se palavras que magoam, então se tem um sentimento de traição, mas se bem que isto seja algo de extremamente amargo e que não se pode adoçar, finalmente, aceitando isto, nada é.

Assim, aquilo que é doce é doce até o fim e o que é amargo é totalmente amargo.

É como o zazen: quando dói, realmente dói, não somente as pernas mas também no nível dos ossos em contato com o *zafu*, que parece que virou uma pedra. A dor é realmente terrível, tem-se a impressão de se estar no inferno. Ou então, se sofre de frio (foi por causa do frio que escolhemos este local de Eitai-ji para o mosteiro) e quando faz um tal frio, lavamos somente o rosto com as mãos. Quando faz calor, o fato de transportar objetos pesados nos faz dizer: “Bem, agora não vou mais fazer loucuras”.

Estes esforços são também as suas sinceridades para tocar a realidade de “É isto aí!” e onde, quem é imaturo ou infantil, não pode aceitar estas coisas, mas as rejeita. É a forma que Dogen Zenji descreveu o treinamento de Gensha Shibi.

Leitura de mais um trecho do capítulo Henzan do Shobogenzo

“Gensha declarou à assembléia de monges: “Eu mesmo e o Velho Mestre Shakyamuni somos colegas de treinamento da mesma época”. Então um monge deu um passo à frente e perguntou: “Eu me pergunto quem terá sido o mestre de vocês?” O Mestre disse: “O terceiro filho da família Sha num barco de pesca.”

Esta tradução complica tudo um pouco mais, desnecessariamente. O original é muito simples: Eu vou tentar mais uma vez explicar do meu jeito. Gensha disse a uma assembléia de monges: “Shakyamuni e eu somos colegas”. Então um monge avançou e perguntou: “Não compreendo, quem é seus mestres?” Gensha disse: “O terceiro filho da família Sha é pescador.” Esta pequena diferença de tradução fica, creio eu, muito mais perto do original. Gensha Shibi declarou simplesmente que “Shakyamuni e eu somos colegas”. É muito engraçado, porque “colega” quer dizer que estudou junto. Como teria isto sido possível? Neste mesmo texto “colega” é “*dosan*”, que quer dizer “alguém que participou do mesmo angô no mesmo ano”. Por exemplo, aqueles que participaram daquele angô no ano 2.000, mesmo se tiverem em seguida se separado, guardam um elo entre eles por causa do que passaram juntos. No fim do angô, para o ano novo, em geral se faz um doce japonês à base de arroz colante. É o “doce de arroz dos *dosan*”. Põe-se o arroz cozido num saco e se soca tantas vezes quanto há participantes do angô. Na primavera os *dosan*, participantes do angô, são numerosos—às vezes oitenta—mas no inverno há muito menos e neste caso fica mais difícil de bater o arroz.

O monge não compreendeu e respondeu: “Quem é o seu mestre?” Gensha respondeu: “O terceiro filho da família Sha é pescador num barco.”

O terceiro filho da família Sha é Gensha mesmo. A partir deste caso, Mestre Dogen concebeu a noção da peregrinação (*bensan*), do estudo de si mesmo.

Hensan não é uma peregrinação para visitar o norte, o sul, os mosteiros ou os mestres, mas para estudar a si mesmo. O Buda Shakyamuni estuda a si mesmo, Gensha Shibi também estuda a si mesmo.

“Quem é seus mestres?” “Eu não encontrei meu verdadeiro mestre”, mas às vezes se pode dizer: “Seu mestre é você mesmo”.

Quando se desperta este espírito do caminho, é muito importante saber se é autêntico ou não, porque em seguida, quando se começa a prática—num mosteiro no Japão ou na França—de fato estamos arriscados a não encontrar aquilo que procuramos. O primeiro angô vai bem: como é difícil, simplesmente é suficiente seguir, mas logo em seguida começamos a notar os erros dos veteranos e podemos perguntar por vezes o que fazemos ali. Se permanecermos com esta impressão, estamos perdidos. É absolutamente necessário voltar à origem, ao que queríamos ser verdadeiramente quando nos tornamos monges.

Gensha disse: “Meu mestre é o terceiro filho da família Sha”. Ele quis dizer ele mesmo, mas ele mesmo antes que se tornasse monge. Isto é se estudar a si mesmo, o outro lado sendo: “O terceiro filho de Sha estuda Gensha Shibi”.

Há uma diferença entre “antes” e “depois”, antes da ordenação de monge no decurso do qual obtivemos um outro nome. É sempre a mesma pessoa e mesmo assim é diferente. No fim das contas, esta peregrinação é uma pesquisa do que somos, o que somos não é o ego,

mas a pesquisa de algum tipo de *dharmakaya* (Corpo cósmico do Buda). Neste caso, se você está à cata deste si mesmo original, o Buda, ele mesmo, também está à sua cata.

Porque nós estudamos a mesma coisa, nós somos “colegas”, eles estão no mesmo plano, mas por este fato mesmo, um se torna o Buda anterior e autêntico e o outro se torna um descendente, como se deve deduzir da expressão: “Eu estudei com o terceiro filho da família Sha.”

Quanto a mim, como eu já lhes disse, eu fui soldado, mas num dado momento eu senti a necessidade de escolher entre me tornar monge ou continuar a ser soldado.

No exército eu tinha duzentos colegas. Eu estava entre os dez mais avançados da turma, eu subia de graduação regularmente e ganhava cada vez mais dinheiro. Eu gostava daquele trabalho de comunicação com os pilotos de aviação, mas esta dúvida surgiu de querer tornar-me monge e a pergunta se colocava assim: “Se eu continuo com este trabalho de soldado, me é impossível fisicamente virar monge e se eu me tornar monge naturalmente não posso continuar esta vida de soldado.” Esta pergunta virou meu koan. Por que?

Afinal, eu podia continuar a ser militar, é um pouco esquisito talvez, mas é um trabalho como qualquer outro. A questão era: “Se eu me tornar monge e cortar todos os contatos com meus amigos, se eu abandonar esta profissão, que me dá muitas satisfações, de uma certa maneira, eu nego o mundo.”

Por causa destes apegos, é difícil cortar tudo, então a questão não estava ali, havia um outro aspecto: “Se eu me separar de tudo isto, por que tantas pessoas continuam esta vida

‘normal’, trabalhando, tendo família, filhos... Por que negar esta vida profana, mundana, por que esta vida não será válida quanto a nós, por que não me conviria ela?”

Isto se tornou um paradoxo para mim, uma questão existencial: Ser monge ou militar, qual seria a identidade que me permitiria a realização de mim mesmo?

Não era mais a questão de uma escolha entre duas profissões—aquela de militar e a de monge—virou uma questão de procura de unidade, do “uno” em mim. Eu era como a personagem do “Rouge et noir” de Stendhal. Dividido entre dois opostos, tudo era dualidade. “Por que sou homem e não mulher? Por que meu nascimento enquanto homem desencadeia hoje em dia em mim esta grande interrogação? Por que nasci eu no Japão e não na França? Por que ser rico e não pobre?” É bastante louco, não?

“Por que hoje e não um século depois?”

Todas estas formas de oposição me invadiram e foram necessários três meses para tomar uma decisão, três meses durante os quais quase virei um louco (mas não perigoso). Eu trabalhava normalmente, eu fazia muito bem meu trabalho.

Nesta época eu comecei a fazer o *zazen* sozinho. Eu praticava em todas as partes, nos *dojo* de *kendo* ou de *karatê*, do lado de fora também—na água, nos rios—sentado na postura do lótus. Quando, depois de um certo tempo, as pernas doíam, eu me levantava chorando e caíam na água, mas não com dores da perna.

Eu praticava também sobre um tronco de árvore à margem de um rio com o risco de cair na água se adormecesse.

Neste época comecei a ler livros sobre Zen e um dia, finalmente, decidi me tornar monge. Fui ao mosteiro fundado por Hakuin Zenji. Caminhei durante dois dias, de Tokyo até a Prefeitura de Shizuoka, ao lado do Monte Fuji.

Durante a noite, quando caminhava, os caminhões paravam para me dar carona, mas eu recusava esta oferta porque queria continuar a caminhar.

Chegando ao mosteiro, fui aceito e comecei a praticar.

Quando do primeiro sesshin, sofri bastante. Do outro lado, os monges sentavam como sombras e suas silhuetas não se moviam absolutamente. Tinha vontade de chorar! No fim do dia, uma música de *shakuhati* que vinha do vilarejo acompanhava um anúncio publicitário.

Então me lembrei de minha esposa—na época era casado—e soluzei interiormente no coração, mas resistia dizendo: “Vim aqui para me tornar monge, para entrar no mosteiro e não vou mudar de idéia.” Eu verdadeiramente ouvi minha voz interior.

Depois do sesshin fui embora e entrei na universidade de Komazawa para estudar o Budismo, não tanto como monge quanto como leigo. Enquanto isso, a vontade de me tornar monge ressurgia em mim.

Em mim isto é uma doença, às vezes desaparecia completamente (se bem que na época minha esposa sabia que estava no mosteiro fazendo sesshin). Ela me esperava e voltei.

Este período durou quatro anos, no decurso dos quais meu espírito mudou a cada momento, hesitando entre sim e não, sim e não, sim e não.

Neste caso, a melhor terapia consistia de caminhar muito porque quando se vai para longe, se vê desfilar em pensamento idéias muito belas que nos levam a crer que todos nossos problemas estão resolvidos. Sim, mas estas idéias estão longe da realidade. Assim, a solução era continuar a caminhar mais e mais até a exaustão afim de evitar a insônia e poder dormir.

Um dia, eu parti, caminhei, caminhei, não voltei mais e finalmente me tornei monge.

No Brasil atravessei períodos de pobreza extrema. Não tinha absolutamente nada para comer.

Um dia para apaziguar meu espírito agitado, fiz um poema que dizia:

“Criticado por minha mulher por causa da pobreza

Os colibris fazem muito barulho hoje à tarde.”

Depois de ter escrito isto, sai para passear e relaxar. Em seguida me instalei em outro lugar e comecei a praticar a Medicina Chinesa.

“Mestre Zen” não verdadeiramente, mas monge Zen, sim, eu aceito este termo, e até estou bastante orgulhoso dele. Eu continuo a estudar a mim mesmo.

Vocês sabem por que eu me ocupo de minha sangha? Porque de fato sou muito preguiçoso. Quando estou sozinho, não pratico, mas com a sangha, mesmo que esteja cansado, sou obrigado a me levantar de manhã quando o sino toca, sou obrigado a ir lá...Assim, eu continuo a estudar. Eu conheço muito bem meus lados ruins, minha preguiça, mas está bem! Este é o meu estudo de mim mesmo, minha “peregrinação”. Cada viagem é uma ocasião para estudar a mim mesmo.

No decurso destes vinte e cinco ou trinta anos passados sem mestre, sem colegas, eu sempre continuei o zazen e devo dizer que por toda parte onde fui, grupos de zen se formaram ou um dojo foi construído.

Voltando ao Japão, pude constatar que entre duzentos colegas de formação, dez entre nós éramos iguais quanto à esta força de zazen, o que é bastante pouco.

Para terminar este teisho, eu submeto a cada um de vocês dois elementos de sabedoria.

O primeiro: continuar o zazen não importa o que ocorra. Mesmo que vocês estejam dormindo, mesmo que vocês estejam de cabeça para baixo, que vocês estejam com dificuldades, continuem o zazen! Sejam parecidos com a água que escorre do cume de uma montanha e encontrando um obstáculo, ali se precipita, acumula até que encha e transborde e continue a escoar normalmente.

O segundo: Tenham o desejo de realizar algo fora do comum. Não desejem um pequeno sucesso, mas sejam extraordinariamente ambiciosos, façam um voto de realizar algo de

imenso. É o voto do Bodhisattva. Escolham isto e digam: “Com esta existência quero realizar isto.”

Eu falei de muitos assuntos os quais eu não havia abordado antes. Era como se eu estivesse melhor, como se o gelo começasse a derreter.

Pergunta: Quais são as promessas do Bodhisattva?

Resposta: Cada Bodhisattva tem uma promessa particular. O Bodhisattva Monju cultiva a sabedoria, o Bodhisattva Fugen cultiva a prática... Vocês podem tomar a resolução de realizar aquele que combinar melhor com vocês, não necessariamente para você, egoisticamente, pode também ser para os demais. O Bodhisattva Hozo fez quarenta e oito votos entre os quais os dezoito primeiros são os mais importantes. O décimo-oitavo diz: “Se todos os seres sensíveis não se tornarem Budas, eu não me tornarei Buda.” Este Bodhisattva Hozo se tornou Buda, e deste fato deduzimos que todos os seres sensíveis—no passado, presente e futuro—se tornaram Budas.

Hozo é o Buda Amitabha, cujo mudra se dirige às três categorias de seres—inferiores, intermediários e superiores—e que quer dizer: “Eu quero salvar todos os seres sem excessão.” O Buda Amitabha é especialmente venerado pelos adeptos da “Terra Pura”. Suas práticas não são muito fortes e consistem da recitação do nome do Buda, a quem eles rezam porque fez um voto de salvar a todos os seres.

Num outro capítulo do “Shobogenzo” chamado “*Tsuki*” (“a lua”), Mestre Dogen descreve as quatro fases da lua: Lua crescente, lua cheia, lua decrescente e lua nova. Estes quatro aspectos correspondem às quatro fases de nossa prática que são: despertar da bodhicitta, prática, realização e nirvana, estes dois últimos sendo representados por um círculo.

O lado “crescente”, que leva à lua cheia é um aspecto do treinamento do Bodhisattva, este Bodhisattva ao qual falta uma coisa para estar completo, quer dizer, para ser Buda. É uma prática que aspira ao estado de Buda. Se descrevermos este estado de Buda como “simultaneidade”, então o treinamento é dirigido em direção a esta simultaneidade.

A lua cheia é ligada à realização. Após a lua cheia o movimento é decrescente (a lua cheia vai decrescendo) mas é igualmente uma característica dos Bodhisattvas, porque os Bodhisattvas formularam o voto: “Antes de me tornar Buda, levarei todos os seres ao estado de Buda.” Se bem que o Bodhisattva tenha todas as condições que lhe permitem aceder ao estado de Buda, ele faz outros passarem antes dele mesmo, ele não tem necessidade de se tornar Buda. Deste ponto de vista, a diferença entre Buda e Bodhisattva é ínfima, muito delicada.

Segundo Mestre Dogen, quando a lua está crescente, ela está já neste estado completa, perfeita. Não é isto maravilhoso? Sem jamais chegar ao estado completo, não importa em que momento seja, tudo vai bem. Como chegou ele a esta idéia? Eu já evoquei este aspecto, a saber, que no momento em que se desperta o Bodhicitta, todos os demais aspectos estão já presentes no interior. Mesmo assim, este espírito do despertar, ou mente Bodhi (Bodhicitta em sânscrito, Hosshin em japonês) é como um olho de peixe que, depois de algum tempo se decompõe e tomba na poeira. Despertar este espírito somente uma vez não é suficiente, é necessário despertá-lo mil vezes, dez mil vezes afim que ele se anime a cada instante. O espírito do despertar que se manifesta em si é a prática e a iluminação. O treinamento (a prática) é em si mesmo a iluminação. Realizar o satori não é um fim para mim, é somente o começo. Se acontecer com vocês uma experiência desta natureza—experiência religiosa, transcendental—será a vida toda de vocês que permitirá por em teste esta experiência. Dogen Zenji não diz: “Eu ganhei a iluminação”, ele diz: “Eu levei a cabo grandes coisas na minha vida.” Pode-se constatar que, desde seu retorno da China para o Japão, toda sua vida

foi uma manifestação desta experiência de *shinjin datsuraku* (jogar fora corpo e mente) e todos os capítulos do Shobogenzo relatam tal experiência.

Na escola Rinzai, quando se tem uma experiência um pouco diferente daquelas da vida cotidiana, se pensa que se trata do satori e se vai ao mestre para lhe dar parte. Com bastante frequência o mestre não aceita isto e diz: “Isto não tem importância alguma, não é isto absolutamente.” Neste momento, você perdeu. Contudo, nesta experiência existe uma coisa que ninguém pode tirar de você porque ela lhe pertence. Se se trata de uma confirmação ou de uma iniciação, será toda sua vida que será a confirmação desta iniciação. Aqui também, se trata da complexidade. O satori não é algo de fixo que chega no fim da prática. Se compara por vezes a um ovo que se guarda preciosamente no refrigerador: um mês depois, no momento de utilizá-lo, vê-se que tombou na poeira. É novamente uma questão de complexidade; isto acontece, isto se produz, mas isto acontece constantemente, isto se produz constantemente e isto muda constantemente, é muito dinâmico e está em perpétua evolução. Se assim não fosse, se viraria um prisioneiro da lembrança de ter tido a iluminação. No capítulo do Shobogenzo “*Daigo*” (“Grande iluminação) Dogen Zenji diz: “Brinque com a iluminação, esqueça a grande iluminação”. “Esqueça” quer dizer “esqueça a lembrança de tê-la obtido”. Este aspecto da memória é muito importante. À questão: “Você teve o satori?”, a resposta é: “Não há, jamais, moveis de mau gosto na minha casa”, rejeita-se tudo isto. Este alguma coisa que leva à simultaneidade pode ser chamado de *genjo* (a realização), mas no intervalo de tempo que leva, que se escorre entre a lua cheia e o último quarto da lua decrescente, não se sente medo algum. Isto é “*datsuraku*” (jogar fora) e é por este processo que se obtém a liberdade absoluta. Assim, cada aspecto do treinamento e da prática nos mostra que cada aspecto está sempre completo. Isto é muito interessante: tomando a direção que leva à simultaneidade, pode-se deter no caminho, isto não tem importância alguma. “Aqui eu me detenho, eu desço em alguma parte para ir, de alguma forma, na direção do mundo temporal afim de ajudar as pessoas comuns.

O último capítulo do Shobogenzo se chama “Os Oito Satori do Grande Homem”. Entre os oito satoris, o primeiro é: “não desejar muito”, o que quer dizer não desejar também a iluminação, e no extremo quer dizer *mushotoku* (*mushotoku* é o zen com característica de Mestre Dogen, e quer dizer que não se espera ganhar nada através da prática, como quando senta-se em *shikantaza*).

Um outro satori é *chisoku*, que quer dizer “estar satisfeito com o que se tem já”. Em Saint Germain de Prés, as vitrines das lojas Cartier, Louis Vuiton, Giorgio Armani... estão abarrotadas de produtos de luxo. Olhamos para eles e dizemos: “Quero isto e aquilo”. Queremos, mas será que temos necessidade disto? Não realmente; não são coisas indispensáveis. Tomemos, por exemplo um ator de cinema que sonha em se tornar uma celebridade (todo mundo quer se tornar rico). Quando esse ator finalmente tem sucesso ele não fica necessariamente feliz. Ele é perturbado pelos fotógrafos paparazzi e diz de si para si: “Sucesso, para que?” Quando nos casamos, gostamos de comprar jóias caras, bons móveis, mas se o marido morre, todos estes belos objetos perdem o sentido. Os damos, ou vendemos e isto em nada altera essencialmente a vida. Às vezes, decide-se separar das coisas que nos pertencem. Então nos tornamos muito livres, felizes, leves e quanto mais nos livramos de tudo, menos nos apegamos e neste momento experimentamos uma total felicidade. A expressão japonesa empregada para descrever isto é *wabi* e *sabi*, que são especialmente usadas na cerimônia do chá. *Wabi*: quer dizer que algo falta, um pequeno detalhe, mas mesmo assim, está tudo bem. *Sabi*: partindo da perfeição, o desapego progride, mas lá também, mesmo assim está tudo completo, agradável, feliz. Isto

quer dizer não desejar o satori completo, falta sempre uma parte, mas assim mesmo está tudo bem.

Tomemos por exemplo uma pessoa classificada entre as dez mais importantes famílias do mundo, interrogada por um jovem jornalista. Falando disto e daquilo, o jovem jornalista diz: “Oh! Você é formidável, você é rico, eu gostaria tanto me tornar como você!” Ao que o rico responde: “Se você quer, eu te dou tudo que eu tenho.” “Ah, sim? Por que?” “Eu te dou todo meu dinheiro em troca da tua juventude.”

Passa-se a vida toda lutando para se obter dinheiro, mas no fim das contas, no termo da vida, se diz: “Minha vida nada mais foi do que isto! Se todos estes anos me fosse devolvidos, eu ainda lutaria para ganhar tanto dinheiro?” Eu sou monge Zen mas, quanto a mim, ser monge Zen não é tão importante assim e se necessário for tirar fora o grande Kesa, para mim isso não tem a menor importância. Por que me tornei monge Zen? Virando monge Zen, meu objetivo era viver plenamente esta vida humana. Esta vida de monge preenchia todas as condições para eu me tornar um verdadeiro ser humano, assim de nada me arrependo.

À pergunta: “Numa outra existência, faria eu a mesma coisa que nesta vida presente, quer fosse eu homem ou mulher?” Eu diria que não é necessário responder quanto à vida futura, mas ao invés, saber aproveitar esta vida presente porque esta questão do tempo, de opção de vida é a realização. É a questão do ego: um lado que experimenta o desejo e quer realizar aquele desejo, de outro lado de nada precisa para existir.

Falta pouco tempo mas quero acrescentar que em Meister Eckhart existe algo de muito parecido com isto. Quando Meister Eckhart fala da luz—a luz da manhã, a luz do meio dia, a luz da tarde e a luz da noite—para ele, a luz da noite é a luz mais forte de todas. A luz da manhã é a luz natural—a luz do mundo—, a luz do meio dia é a luz dos anjos, aquela da tarde é a luz divina, mas a da noite é a luz de Deus mesmo, aquela da “noite obscura”. Por que esta luz de Deus é mais forte que as demais? Porque ela contém todas as demais. Se acrescentarmos algo à luz da manhã para obter aquela do meio dia e que façamos o mesmo por aquela da tarde, tudo isto se encontra no interior de Deus. O treinamento do zazen é assim.

Os mestres sempre têm vários nomes: o nome do Dharma, o nome dado fora da ordenação, o nome do lugar onde se recebe para o *dokusan*. Há também um nome especial—um nome secreto—que ele utiliza como nome de fantasia. Meu mestre tinha o nome de Hyaku Futo, um nome ligado ao tiro com arco e flecha. Este nome quer dizer que se atira uma flecha cem vezes sem que ela toque o alvo. É um nome bastante engraçado, mas por trás destes “cem tiros errados” pode ser que o centésimo primeiro não seja. Acertar o centésimo primeiro não é possível a menos que erremos os cem primeiros. Cem vezes, é muito! A cada vez, perdemos, estragamos, mas isto de fato não tem a menor importância.

Eis aqui uma história Zen estúpida: “Na vitrine de uma padaria estão expostos doces e pães com chocolate. Como estamos com fome, entramos e compramos sete doces. Comemos o primeiro, o segundo, o terceiro e assim um por um até o sétimo.” Chegando aqui, não se agüenta mais e dizemos então: “Cometi um grande erro, deveria somente ter comido o sétimo.” Esta opção também é a simultaneidade. Pensamos com frequência erradamente durante todos esses zazen que sentamos para nada.

O “Hokyo Zanmai” diz que o importante é a continuação, porque essa continuação é uma força verdadeira. Um dia eu perguntei a meu mestre: “O que é a continuação?” Ele disse, “A continuação consiste em continuar a prática, como um burro, como um idiota, praticar para você mesmo, é claro, mas também para transmitir este Dharma para os outros, a seus discípulos para que eles, por sua vez, continuem a praticar. Estes são os dois aspectos da “continuação”.

Leitura de um trecho do capítulo do Shobogenzo “Bussho” (a natureza de Buda)

O Buda disse: “Se quisermos conhecer o significado da natureza de Buda, é preciso que meditemos sobre o tempo verdadeiro, sobre as causas e as circunstâncias. Quando o tempo amadurece a natureza de Buda se manifesta diante de nossos olhos.” “Querer conhecer o sentido da natureza de Buda” não quer dizer somente conhecer. Isto quer dizer querer praticar, querer experimentar, querer ensinar e querer esquecer. Pregiar, praticar, experimentar, esquecer, compreender erradamente, não compreender erradamente e assim por diante, tudo é o fato das causas e das circunstâncias do tempo real. “Refletir utilizando as causas e as circunstâncias do tempo real”, é uma reflexão mútua através de um chicote ou de todos os outros acessórios do mestre. “Sabedoria imperfeita”, “sabedoria isenta de erro” “sabedoria do despertar original”, “despertar fresco”, “despertar livre”, “despertar justo” e assim por diante (as causas e circunstâncias do tempo real) não podem jamais dar lugar à reflexão. Refletir de forma exata não quer dizer sujeito que reflete ou objeto de reflexão e não deve jamais ser confundido com reflexão justa, reflexão errada ou qualquer outra reflexão parecida: é somente refletir aqui e agora. Refletir aqui e agora está além da reflexão subjetiva e além da reflexão objetiva. É a unidade do tempo real e das causas e circunstâncias; é transcender as causas e circunstâncias; é a natureza de Buda liberada de sua própria substância, é o Buda, ele mesmo; é a função natural enquanto que função natural de si.”

Intervenção de Tokuda Sensei: “A partir de agora, o texto fica muito importante”.

“As pessoas das épocas antigas, desde os tempos mais remotos até hoje em dia, acharam que as palavras “quando o tempo vier...” dizem respeito ao fato de chegar a um momento do futuro onde a natureza de Buda pudesse estar evidente diante de nós. Acham que continuando suas práticas com esta atitude, vão naturalmente encontrar este tempo onde a natureza de Buda ficará evidenciada a nós. Dizem que, porque o tempo ainda não chegou, mesmo que façam esforços e se submetam à pesquisa da verdade, a natureza de Buda ainda não se manifestou aos seus olhos. Tomando um tal ponto de vista eles voltam em vão a um mundo de “aparência brilhante” de “pó nos olhos” e olham para a via láctea com um olho vazio. Pessoas como essas são um tipo de naturalistas não-Budistas. As palavras “querer conhecer o significado da natureza de Buda” quer dizer por exemplo, “conhecer verdadeiramente o significado da natureza de Buda aqui e agora”. “Dever justo refletir sobre o tempo verdadeiro, nas causas e circunstâncias” quer dizer “conhecer as causas e circunstâncias enquanto tempo real aqui e agora”. De que podemos duvidar? Mesmo que houvesse um tempo de dúvida, eu o deixaria como ele é—é a natureza de Buda que volta para mim. Vocês se lembram “o fato que o tempo veio” não tem a menor intenção de descrever que passamos qualquer tempo que seja em vão, no decurso de um dia. “Quando o tempo chegar” quer dizer que “já chegou”. E porque o tempo “já chegou”, “a natureza de Buda não chega”. Assim, agora o tempo chegou, está justo diante de nós, a manifestação da natureza de Buda, logo a verdade, em outras palavras, está evidenciada. Brevemente, não houve jamais tempo algum que não tenha chegado, nem nenhuma outra natureza de Buda que não seja a natureza de Buda se manifestando a si mesma diante de nós.”

Essa última frase vêm do “Sutra do Nirvana”: “Se você quer ver a natureza de Buda, é necessário que você veja, reflita nas causas e circunstâncias e no tempo verdadeiro e, se a hora chegar, a natureza de Buda se manifesta.”

“A natureza de Buda se manifesta quer aqui dizer o satori. Esta frase é interessante do ponto de vista da simultaneidade: “Se o tempo—o momento—chegar, a natureza de Buda se manifesta.” Mas a interpretação de Mestre Dogen é: “Se o tempo chegar quer dizer que o tempo já chegou”. Isto tem lógica ou não?

Assim, ele transforma completamente a frase do sutra. Isto também é a complexidade. Querer conhecer não é somente conhecer, é praticar e esquecer.

Desde a introdução do Budismo na China, várias escolas foram formadas ao redor do estudo de um sutra que para cada uma delas era essencial para a transmissão do ensinamento do Buda. Todas essas escolas—Kegon, Tendai, Shingon—estavam persuadidas que os sutras do Grande Veículo eram as palavras do Buda, os sermões do Buda. Em seguida, ocidentais fizeram estudos comparativos dos textos, dos escritos de grandes mestres, dos fundadores de escolas, de seus discípulos ou seus sucessores em seguida fizeram comentários dos sutras, comentários dos comentários e todos estes estudos intelectuais e muito importantes vieram para recheiar as bibliotecas. Sem esta base de conhecimentos, como o Ocidente poderia ter conhecido o Zen? Por exemplo: “O que é o Zen?” “É um computador, não é um computador”. E ele dá um pontapé no computador. E pensam: “O Zen é isto, é maravilhoso!” e se acha que isso é realmente maravilhoso. Por um lado, sim, é maravilhoso, mas por outro lado é perfeitamente idiota e apartado da verdade.

O erudito vai se imiscuir num labirinto de estudos sem que com isto forçosamente compreenda o significado dos sutras. Por vezes professores especializados no estudo de sutras, “Sutra do Diamante”, “Sutra do Lótus”, ou então conhecedores da vida de um Grande Mestre tal como Hui-Neng, dão conferências. Um destes eruditos chegou à frase “o que é a natureza de Buda?” e então começou a dar as explicações tradicionais. Um monge que ali se encontrava sorriu ao ouvir aquilo. Com efeito, aquele professor falava muito bem mas não tinha um conhecimento exato do que era a “natureza de Buda”. A conferência terminou e o professor foi ver o monge e lhe disse: “Desculpe, observei que você sorriu, será que cometi algum erro de interpretação?” E o monge respondeu: “Você não cometeu erro algum, fez explicações magníficas. Foi perfeito! Mesmo assim você não sabe exatamente o que é a natureza de Buda.” “Que posso eu fazer?” “Jogue fora tudo que você tem, vá para um quarto, fique ali uma semana sem sair. Eu lhe trarei comida, mas durante uma semana, fique sentado noite e dia, uma semana exatamente.”

Este monge era alguém muito direto, muito correto. Existem muitos exemplos deste tipo de diálogo entre professores de Budismo e mestres Zen.

Hogen encontrou um especialista de psicologia Budista que veio passar alguns dias, a duração de um sesshin. Este especialista da escola Yuishiki (Yogachara) veio dar explicações sobre “Todos os fenômenos nada mais são que consciência”. No momento da partida, o mestre o acompanhou até a porta principal e lhe disse:

“Diga-me, de fato na sua teoria, esta pedra que está ali na entrada, está ela ou não na sua mente?” O outro respondeu: “Claro, ela está na minha mente.” O mestre disse: “Deploro muito este fato, porque deve ser muito pesada.” Com estas palavras, o tipo ficou intrigado e decidiu ficar mais tempo no mosteiro.

Este tipo de história mostra o que é o Budismo e o que é a prática. Na prática a questão é de simultaneidade e não de lógica, pois a idéia é que “se o tempo vier e a natureza de Buda se manifestar, é que o tempo já chegou.” Em geral se pensa que praticando, ficando sentado,

ficando em “shikantaza”, algo se produzirá algum dia, mesmo que não busquemos, sem precisarmos nos afobar para alcançá-lo.

A idéia de Dogen é que, quando o espírito desperta, se coloca à cata da natureza de Buda, é ali que a natureza de Buda se manifesta debaixo de nossos olhos. A partir daí se começa a prática e esta prática é a manifestação da natureza de Buda. O momento exato—momento do satori ou de outra experiência qualquer—virá talvez, mas é necessário o esquecer, porque o esquecer também é a natureza de Buda (*hosshin*). É a razão pela qual Dogen insiste na importância de despertar o espírito (*hosshin*), porque este despertar (*Bodhicitta*) está correto na medida em que ele já é a manifestação da natureza de Buda.

Se a prática do Budismo tem por objetivo adquirir uma posição, ficar importante, superar outros, nada mais se faz a não ser ajuntar mais um karma sombrio, negro e obscuro ao seu karma. “O tempo virá” quer dizer que “o tempo já chegou” não há dúvidas sobre isto. Resumindo, a natureza de Buda está sempre manifesta e não existe um tempo no qual ela não esteja manifesta, porque, do contrário, até mesmo a prática dependeria das causas e das circunstâncias para que a realização viesse ou não. O ponto de vista de Mestre Dogen nos leva a considerar que prática e realização—o termo satori não sendo utilizado—não são duas coisas separadas, que a prática ela mesma é a realização; são uma só coisa. Vocês praticam aqui e agora: vocês creriam que esta prática aqui e agora, é a realização? É a dificuldade da escola Soto. Se nossa crença for muito intelectual ou “muito consciente”, ela se quebra ao fim de um certo tempo. A realização dos monges da escola Soto depende do fato de se crer nisso ou não? De fato a confirmação consiste em jamais duvidar de sua prática e de continuá-la constantemente. É o que diz o koan Zen “Polir o tijolo até que se torne um espelho”. Logicamente polir uma telha até que se torne um espelho é completamente impossível e inútil. Mesmo assim, Dogen Zenji interpreta este koan e diz: “O que conta é polir a telha, porque o fato mesmo de polir a telha é o espelho.” Meister Eckhart fala da mãe de São João Batista (Elizabete) que ficou grávida, mesmo não sendo mais tão jovem. Um anjo veio lhe anunciar a novidade, era a “anunciação”, comparável àquela feita à Virgem no momento da concepção de Jesus. Meister Eckhart disse: “Ela já estava grávida e, quando o tempo chegou em sua plenitude, o filho nasceu.” Santo Agostinho por sua vez disse que “plenitude do tempo” quer dizer que o tempo não existe, o tempo não existe quer dizer “eternidade”. Neste caso particular, “eternidade” quer dizer “simultaneidade”: neste momento, o filho de Deus nasceu. Quando Meister Eckhart disse: “Quando o tempo se realizar (este tempo não tem nada a ver com o período de nove meses) o filho nascerá” e ele disse que “o tempo já veio”. Eu achei esta frase após um mês de pesquisa fazendo uma comparação entre místicos Cristãos e Budistas e devo dizer que tive vontade de dançar de tão feliz que fiquei! Encontra-se entre os místicos cristãos—e talvez entre os místicos muçulmanos e sufis—muitas coisas ligadas a uma experiência religiosa original, que diz respeito a esta questão da temporalidade e do tempo religioso. Este é o último teicho. Eu devo concluir aqui mas eu tomarei este tema ulteriormente com mais materiais.

Pergunta: Há dois dias atrás se tratava de fazer coisas muito importantes na vida: continuar a praticar o zazen e “ter uma grande ambição”. Mesmo assim, se pode constatar que aqueles que têm “uma grande ambição” têm um ego enorme. Como se pode ter “uma grande ambição” sem cair na armadilha do ego?

Resposta: Eu disse “grande ambição” no quadro de promessas do Bodhisattva, que são em número de quatro. Estes quatro votos são chamados em Japonês de *Shiguseigan*.

Primeiro voto: “*Shujo mujin seigando*, Tão inumeráveis quanto possam ser os seres sentientes, eu prometo que os salvarei a todos.”

É paradoxal, já que se trata de inumeráveis seres, não somente aqueles desta vida, mas todos os seres do passado, presente e futuro. É a grande compaixão pela totalidade do espaço e a totalidade do tempo. É o sentido de *Maha* (grande), *aiken* é também “grande compaixão”. Mas é mais limitada, porque não se estende ao conjunto de todos os seres mas somente àqueles que nos são próximos, por exemplo, membros de nossa família, nossos filhos (pelos quais nós intervimos quando brigam com os de outros...).

Segundo voto: *Bonno Mujin Seigandan* que quer dizer: “A ignorância se renova sem cessar; tão inumeráveis quanto sejam as ilusões, eu prometo eliminá-las todas.” É igualmente um voto ilimitado, paradoxalmente praticamente impossível de realizar, mas se faz o voto de esclarecer, de cortar. Quanto a isto, Mestre Unmon disse: “Desde que o Buda ensinou estas coisas, encontramos aborrecimentos sem fim!” Mas por trás deste humor Zen, ele quer dizer que não é necessário realizar o grande desejo do Buda, já que originalmente, nós já resolvemos esse tipo de questão. Por trás deste humor Zen se esconde uma gratidão imensa pelo Buda e pelo seu ensinamento.

Terceiro voto: *Homon muryo seigangaku*: “Tão inumeráveis quanto sejam os ensinamentos, eu prometo dominá-los a todos.” “Estudar” não quer dizer compreender livros, mas compreender de verdade.

Quarto voto: *Butsudo mujo seiganjo*: “Tão elevado, tão insuperável quanto seja o caminho do Buda, eu prometo realizá-lo.” É incomensurável, mas se em nossa vida tivermos uma ambição tão grande, então nossa vida se torna uma vida eterna, uma vida do Buda. Aqui também, está a questão da simultaneidade do tempo.

Pergunta: Ontem à noite, você falou da simultaneidade histórica e da simultaneidade transcendental (quando o tempo chega à maturidade, como você explicou para o nascimento do Cristo). Pode-se dizer que existe um encontro entre a simultaneidade histórica e a simultaneidade transcendental? Por outro lado, a junção entre a simultaneidade histórica e a simultaneidade transcendental não é o resultado de um acúmulo de fenômenos e tal sorte que eles se toquem?

Resposta: Você escutou o meu ensinamento e isto está muito bem, mas o que você ouviu foram minhas teorias, e a verdadeira resposta é fazer a experiência de tudo isto.

Pergunta: Sobre a postura e a atitude durante o zazen. Deixa-se passar os pensamentos, para ganhar a concentração. Como muitos pensamentos vêm, a prática se torna um tipo de ida e volta entre pensamento-concentração e pensamento-concentração. Este fenômeno de ida e volta incessante é bastante frustrante.

Resposta: Durante o zazen, muitos pensamentos se manifestam porque o pensamento, ele mesmo, se modifica sem cessar, como uma cascata. É para evitar estes pensamentos que existe esta postura. Existem outras formas de meditar: em pé ou deitado... Como os Hindus descobriram esta postura, eis aí também uma boa pergunta sobre o zazen. É necessário ler e reler o “Fukan Zazenji” e voltar a ele cada vez. O *kyosaku* é igualmente muito importante, não no sentido de uma punição, mas para dar coragem para efetuar este salto. O mais importante no zazen é realmente pegar aquela sensação: “O zazen que se torna zazen”. Tente uma vez sentir a assimilação de toda energia do universo ao nível do *kikai*, este ponto fundamental que é a base de todas as artes japonesas (a pintura sumiê, a caligrafia e as artes marciais). É possível tocar este ponto e de o sentir fisicamente. Concentrar-se no *kikai* não é suficiente para eliminar os pensamentos, mas voltando a essa concentração pouco a pouco, isto vai modificando as coisas. Não é o shikantaza, mas se pode ao menos praticar isto. Keizan Zenji escreveu sobre este método que se pode utilizar. De qualquer forma sentar assim é a base do shikantaza. É melhor fazer o zazen no inverno porque o zazen aumenta a temperatura, aquece o corpo; é possível sentir este calor. Aqui no

Rochedo de la Baume é muito gostoso porque é fresquinho. Quanto ao zazen durante o verão, em geral se diz então, nem mesmo os cães comem.

Leitura de um extrato do capítulo do Shobogenzo “Genjo-koan”

“A madeira vira cinza, não podendo jamais voltar a ser madeira. Mesmo assim não se deve ter a idéia que a cinza se situa no futuro e a madeira no passado. Lembrem-se, o fogo mantém o seu lugar no Dharma. Ele tem um passado e um futuro. Se bem que ele tenha um passado e um futuro, o passado e o futuro são separados. A cinza existe como cinza no Dharma. Ela tem um passado e um futuro. Se a madeira, depois de ter virado cinza, não volta a ser madeira, da mesma forma, os seres humanos depois que morrem, não ressuscitam mais. Ao mesmo tempo é costumeiro no Dharma de Buda não dizer que a vida vira morte. Por isto falamos de “não-aparição”. Está estabelecido no ensinamento do Buda, quando ele gira a roda do Dharma, que a morte não vira vida. Por isto falamos de “não-desaparição”. A vida é uma situação instantânea. O mesmo vale para a primavera e o inverno. Não pensamos que o inverno vira primavera e não dizemos que a primavera vira verão.”

Vamos estudar esta parte: “a madeira vira cinza”. Aqui, Mestre Dogen fala da questão da vida e da morte. Quando falamos da vida e da morte, existem várias formas de pensar, uma delas consiste em dizer que o corpo é mortal mas que o espírito não morre. Encontra-se este problema sobre a vida e a morte no Shobogenzo, duas ou três vezes. Senika achava que o espírito se encontrava no corpo, como num hotel e quando se morria, o espírito deixava o corpo como se deixasse um hotel para entrar em outro corpo. Compreendendo isto e percebendo que se é eterno, se está livre do medo da morte e o espírito tinha finalmente todas as características do Buda. Em japonês se chama esta crença *sennigedo* que quer dizer “filosofia do não-Budista Senika”. Na Índia, na época do Buda, existiam seis escolas principais, renomadas por esta filosofia não-Budista e muitas outras menos conhecidas. Outra idéia que era divulgada, aquela do materialismo: o corpo morre, o sopro se extingue, é o fim. Estes dois extremos entre, de um lado a crença na vida eterna e a partir daí encarnações sucessivas, e de outro lado a crença daquele sujeito que crê que quando morre tudo acaba. O Budismo rejeita estes dois extremos e adota o caminho do meio. Um filme como “O pequeno Buda” nos mostra o Budismo com a tendência para a “vida eterna” e se constitui num pequeno perigo.

Os capítulos do Shobogenzo “*Genjo-koan*” e “*Soku shin Ze Butsu*” tratam desta questão da vida e da morte em relação à questão do tempo. No “*Genjo-koan*”, o importante é esta visão Budista que quebra o senso comum. É por isto que devemos atentamente estudar este texto. “A madeira vira cinza, e a cinza não vira madeira”. Até aqui compreendemos que a cinza não mais vira madeira, mas atrás destas palavras de senso comum há uma armadilha. Com efeito, Mestre Dogen diz em outro lugar: “Não pensem que a madeira é o estado anterior e a cinza o posterior”.

Eu vou falar, através desta passagem, da complexidade.

Desde a origem, o Budismo diz que o corpo muda constantemente. Vem-se ao mundo como bebê, torna-se uma criança, adolescente, adulto e mais tarde, eventualmente, uma personagem de sessenta, oitenta anos. Cada um destes momentos é um momento particular. Nos nossos dias, as pessoas têm a mania de fazer fotos, ou video-filmes dos bebês, das crianças...que nos mostram a cada ponto como eles mudam. Mas o Budismo diz que o corpo muda a cada momento. Um “instante” no Budismo é o instante, dividido por 60, de

um estalar dos dedos. Diz-se também que o corpo muda 64 mil vezes num “instante”, mas que ao mesmo tempo algo se mantém, continua, por causa da consciência de alaya. Alaya quer dizer “depósito” assim como o Himalaya é o depósito de neve. Esta consciência de Alaya é, de alguma maneira, depositário de lembranças, e são estas lembranças guardadas nesta Alaya que produzem um sentimento de identidade, que se perpetua num “eu” e “meu”, enquanto Tokuda ou um outro que seja. Um filósofo grego dizia que não se pode entrar duas vezes no mesmo rio, porque quando se põe o pé novamente, não é jamais a mesma água ou se quisermos “jamais o mesmo rio”. A continuidade produz uma ilusão e deste ponto de vista não é somente a madeira que vira cinza, é também a madeira que não vira cinza. Os sinais luminosos funcionam com ajuda de numerosas pequenas lâmpadas que se acendem e apagam. Quando nossa visão compõe o texto da informação, para a lâmpada trata-se somente de acender e apagar rapidamente. De alguma forma, nosso olho pega uma ilusão. Se de noite se pegar uma tocha acesa e fizermos um círculo, de longe nada se verá senão um círculo luminoso. É “a madeira que vira cinza” mas a madeira não vira cinza, como nos disse Dogen Zenji no sentido comum.

A teoria fundamental do Budismo é: a impermanência é a causa do sofrimento. Começar a compreender um pouco esta noção de impermanência nos leva a compreender *anatman*, “não ego” (*an*: negativa, *atma*: “o sopro”, “a alma”, “o sentimento de si mesmo”), porque a impermanência e o não ego estão intimamente ligados. Por esta filosofia da vacuidade, se chega naquele ponto onde não existe mais “a madeira vira cinza” porque no final das contas, não existe mais a madeira nem a cinza se bem que a madeira exista ainda e a cinza também. Os fenômenos existem por causa da interdependência e das causas e circunstâncias que os produzem. É ainda um problema de complexidade, é algo que jamais cessa, que muda perpetuamente. No Budismo, dizer que esta vida existe de forma contínua e constante ao mesmo tempo que as demais existências é um erro. Dizer que a reencarnação existe, uma tal resposta pode nos levar a cometer graves erros. Dizer que não existe outra vida e que tudo termina com a morte é um outro erro também. Por que? Porque isto não terminou, existe algo que continua. O que continua? O que se perpetua? É o karma. Muitas pessoas interpretam karma como sendo destino, mas não se trata de destino. É simplesmente uma energia produzida pelo corpo físico, palavras e até pensamentos. Quer se ignorar isso, mas tudo isso nada é senão energia e esta energia não tem fim, ela existe continuamente.

Tomemos por exemplo o jogo de bilhar: uma primeira bola vai perseguir uma segunda bola, a primeira se imobiliza, a segunda recebe a energia da primeira e vai bater numa terceira que cairá num buraco. Um outro exemplo é a energia que se transmite do avô ao pai, em seguida ao filho ocasionando um nascimento num país, numa região, num departamento...energia específica que se transmite de um para outro. Neste momento se fala muito de problemas entre Israelitas e Palestinos. Estes problemas são muito difíceis de serem resolvidos porque muitas energias diferentes se misturaram no decurso de anos inumeráveis, provocando mal entendidos e visões errôneas.

A filosofia Budista do *Prajnaparamita* fala de vacuidade. Quanto a esse prajnaparamita, o “Sutra do Diamante” nos diz que é necessário que consideremos a natureza verdadeira dos fenômenos como um sonho, como fumaça, como uma chama, como um relâmpago, como algo de fugidivo e sem substância. Hoje de manhã fazia muito calor e trabalhando mesmo tínhamos idéias estúpidas tais como “Eu gostaria de beber um suco de melancia bem gelado...” De repente eu me lembrei da história de Ryokan san. Uma noite, era verão, Ryokan foi passear. Era lua cheia. Certas pessoas são sensíveis à lua cheia e não conseguem dormir. Não sei se este era o caso com Ryokan, mas ele foi dar um passeio. A lua estava muito linda. De fato, ontem havia uma lua vermelha, estava quase vermelha, parecia

inacreditável e eu não conseguia explicá-la para mim mesmo. Não longe de onde Ryokan passeava, havia um pedaço de terra que pertencia a um camponês que cultivava melancias que lhe roubavam regularmente. Aconteceu que nessa noite particular, este camponês fez uma emboscada para surpreender os ladrões. Ryokan entrou no campo olhando a lua, que ele achava que estava muito bonita. O camponês o pegou e bateu nele. Ryokan não protestou nada e um policial estava passando por ali: “Peguei um ladrão!” “Quem é ele?” “Olhem vocês mesmos.” O policial olhou o presumido ladrão e viu que se tratava de Ryokan. “Por que o Reverendo não disse nada, não se defendeu?” Ryokan disse então: “É assim, é necessário ver cada coisa como uma chama ou um relâmpago”. Essas histórias de Ryokan são bastante engraçadas, porque ele jamais dizia nada, mesmo se batesses nele. Ele nada disse, ele olhava. Ele compreendia perfeitamente a teoria da vacuidade do “Sutra do Diamante” e ele a pôs em prática.

“A madeira é madeira, a cinza é cinza.”

Mestre Dogen disse que se trata de estados instantâneos do Dharma, estados de “antes” e “depois”, de estados separados e por isto interdependentes. Mas atenção! Este estado do Dharma muda sessenta e cinco mil vezes no decurso de um “instante”. Aqui, a questão é de “antes” e “depois”. Não se pode agarrar este momento, mesmo assim este momento é também o fruto de todo passado, do “depois”. Não se pode agarrar este momento, mesmo assim este momento é também o fruto de todo passado e de todas estas energias kármicas. Quando recebemos estas energias kármicas, respondemos a elas e, ao mesmo tempo, produzimos por nós mesmos um outro fruto para o futuro. Mesmo que estejamos persuadidos de que tudo acaba com a morte e que com isto podemos fazer tudo aquilo que bem entendamos já que não há causa e efeito, estas causas e efeitos existem. No “Shobogenzo” há um capítulo chamado “Sanjigo” (“Karma nos três períodos de tempo”).

O tempo que decorre entre a causa e o efeito pode ser mais ou menos próximo ou distanciado. Fala-se então dos “três tempos”. Causa e efeito se produzindo imediatamente.

Um exemplo: Se ficamos com raiva de alguém, batemos nele, o outro responde, bate em você, imediatamente...É instantâneo.

Segundo caso: A pessoa não responde imediatamente, em seguida a um incidente qualquer, mas ela fica com aquela raiva que cobrará de você como censura dois ou cinco anos mesmo depois: “Você fez tal e tal e eu não gostei nada disto.” Neste caso, o “efeito” é mais distante no tempo.

Terceiro caso: a pessoa não responde e você morre. Você não recebe os efeitos deste ato que talvez vá reincidir sobre seus descendentes, sua família ou seu país. Trata-se aqui de várias energias kármicas negativas. É por isso que é necessário ter toda atenção e procurar criar uma energia kármica positiva para o futuro. Quando morremos, as coisas não terminaram ainda. É a razão pela qual é necessário tentar realizar ações corretas como nos ensina “o nobre caminho óctuplo” (visão correta, pensamento correto, palavra correta, etc.) oito no total, ou seja, os “oito ramos do nobre caminho óctuplo”. Na teoria Budista algo continua se bem que uma outra coisa não tenha continuidade já que se transforma a cada instante, não existem jamais duas coisas idênticas.

Como eu já disse, a partir das lembranças conservadas na consciência de Alaya forma-se a idéia de uma identidade que perdura. (Eu, Tokuda, existo enquanto Japonês, por exemplo). Às vezes ouvindo Elvis Prestley ou os Beatles por exemplo, as lembranças daquela época me vêm na memória. Já me aconteceu de me encontrar com alguém que me disse: “Então, Tokuda, como vai você?” E eu respondi: “Vou bem e você?”, se bem que não me lembrasse absolutamente daquela pessoa. Eu fingi, é vergonhoso. Neste caso é melhor confessar: “Escuta, não me lembro bem de seu nome, onde foi que o encontrei?” e o outro pode me

responder: “Na televisão.” Com efeito havia um programa muito engraçado onde se contavam histórias divertidas e da qual eu participei diversas vezes. Como estes programas eram muito divulgados, muitas pessoas me tinham visto na televisão. Estes estados de madeira são “estados de cinza” e “estados de posição no Dharma”. Trata-se de dois aspectos: um que dura constantemente, o outro que dura somente um instante. Se fossemos gracejar com aquela cinza: “Alguma vez você já foi madeira?”, a cinza responderia: “Por favor, não zombe de mim, eu sempre fui cinza”. Se bem que cada sesshin se desenrole sempre da mesma forma—sentado, sentado, doendo, doendo—de fato mudamos completamente. Algo é constante (é sempre a mesma pessoa) e às vezes isto muda completamente.

Duas opiniões sobre a reencarnação são recusadas pelo Budismo: a primeira é: depois da morte, a alma transmigra, a segunda: depois da morte tudo acaba e neste caso é melhor se aproveitar dos prazeres deste mundo, já que jamais se receberemos os efeitos de nossas ações. Nós vivemos esta vida com uma visão limitada. Esta vida está condicionada por nossas ilusões kármicas: é o *samsara*. Como podemos escapar disto? Através da sabedoria. Se constatamos que tudo é vacuidade, a partir daí nos tornamos atentos e examinamos nossas ações, nossos discursos e pensamentos e nos aproximamos do caminho Budista.

No decurso deste sesshin-fushin (segundo período) eu falarei da simultaneidade. É a segunda vez em dez anos que eu falo desta simultaneidade através da qual eu descubro outros aspectos por mim mesmo.

Eu tenho o hábito de escolher um extrato de um capítulo do Shobogenzo e de comentá-lo. Hoje se trata de um extrato bastante comprido do “Shoho-Jisso” (“Todos os Dharmas são a forma verdadeira”). Na introdução do capítulo pode-se descobrir uma explicação quanto a essa “forma verdadeira”, bem útil para se compreender o resto do capítulo que presentemente leremos.

Leitura e tradução do capítulo do Shobogenzo “*Shobo-Jisso*”

Apresentação do tradutor para o inglês, Nishijima Roshi:

“O ‘Sutra do Lótus’ ensina o ponto mais importante e fundamental da teoria Budista: Todas as coisas e todos os fenômenos são “a forma verdadeira”. Porque o Budismo é uma filosofia realista, seu ponto de vista difere do idealismo e do materialismo. O idealismo quer somente os fenômenos que não podem vir a ser corroborados de modo substancial, os idealistas por isso mesmo duvidam que os fenômenos seja “a forma real”, os materialistas consideram os detalhes, dividem as coisas em pedaços e perdem assim a significação e o valor que está incluso no todo. O Budismo afirma a realidade de todas as coisas e de todos os fenômenos que existem aqui e agora e os reverencia como estando baseados no “Sutra do Lótus” expresso nas seguintes palavras: “Todos os Dharmas são a forma verdadeira”. Neste capítulo Mestre Dogen explica o significado deste ensinamento do Sutra do Lótus.”

Agora o que diz Mestre Dogen:

“A realização dos patriarcas Budistas é a forma verdadeira perfeitamente realizada. A forma real é “todos os Dharmas”. Todos os Dharmas são a forma como ela é, natureza tal qual é, corpo tal qual é, espírito tal qual é, mundo tal qual é, nuvens e chuva como são, andar, ficar em pé, sentar e deitar, como são; alegria e felicidade, movimento e imobilidade, como são; um bastão e um chicote tais quais são; uma flor que se volteia e um rosto sorridente tais

quais são; a sucessão do Dharma e a afirmação tais quais são. Aprender a prática e ir atrás da verdade tais quais são; a constância dos pinheiros e a integridade dos bambus tais quais são. Meu Mestre Tendo, o Buda eterno disse numa noite durante um sermão informal nos aposentos do abade: Há dois touros (Os “touros” simbolizam praticantes Budistas num estado de quietude. O texto chinês diz “touros” porque na palavra ‘Gautama’, ‘gau’ é um touro) nesta noite na montanha “Tendo”. Gautama, como o rosto de ouro, manifesta a forma verdadeira. Se quiséssemos comprá-lo, como poderíamos chegar a este preço impossível de pagar? Debaixo de uma nuvem solitária o canto de um cuco.

Sendo assim, aqueles que se realizaram no Budismo como veneráveis patriarcas falam da “forma verdadeira”. Aqueles que não conhecem o Dharma de Buda e em quem não se encontra o aprendizado na prática da verdade do Buda não falam de forma verdadeira. As palavras precedentes foram ditas como se segue: isto se passou na quarta vigília de uma noite no terceiro mês lunar, na primavera do segundo ano da Grande Era dos Song de Hokyo (1226) quando os três golpes de bambu soavam desde o alto (do quarto do abade). Pegando o pano de prostrações e envergando o kesa, eu deixei a sala de monges pela porta principal e eu descobri que o pano indicava que a entrada no quarto do Mestre estava suspenso. Primeiramente segui os demais monges até a proximidade do Salão do Dharma. Passando pelo muro ao oeste do Salão do Dharma, eu peguei a escada oeste de Jakko-lo, que está localizada no Salão da Luz Serena. Passei diante do muro oeste da Luz Serena e subi a escada a oeste do Dai-Komyo-zo, a Caverna do Grande Brilho, que eram os aposentos do abade. Na extremidade sul de um painel ao longo do lado oeste, eu cheguei ao altar com incenso, queimei incenso e me prosternei. Tentei achar a fila de monges para entrar no quarto do Mestre mas não vi um monge sequer. Myokodai (os aposentos do Abade), que era no patamar alto, estava velado por uma cortina de bambu. O som do Dharma que o abade produziu, o Grande Mestre, se ouvia esmorecendo. Então, o monge responsável Sokon de Saisen chegou e ele também queimou incenso e fez prostrações. Depois disto eu fui ver e constatei que os monges se encontravam em audiência compacta, sem se preocupar em se organizar no leste ou oeste. O sermão informal havia já começado e nós entramos com um passo decidido atrás dos demais monges e ouvimos de pé. A história da vida de Mestre Hojo Daibai estava sendo contada. Na parte onde se contava como ele se vestia de folhas de lótus e comia pinhões caídos no chão, muitos monges começaram a verter lágrimas. A história do retiro do Buda Shakyamuni no Pico dos Abutres foi contada em detalhes. Numerosos na audiência vertiam lágrimas. O retiro na Montanha Tendo era agora contado. ‘Nós estamos agora na primavera, não fazia nem calor nem frio. Fazia um tempo bastante agradável para sentar em zazen. Irmãos, como poderíamos nós não estarmos sentados em zazen?’ Após um tal sermão informal há o poema. No fim do poema, o Mestre bateu no encosto de sua cadeira de zazen com sua mão direita e disse: ‘Vocês podem entrar’. As palavras da entrevista são apenas assim, e nada mais foi dito. Os monges presentes, apesar de numerosos nada diziam; eles estavam impressionados. Este método que consiste em entrar no quarto do Mestre não foi jamais praticado em outros lugares. Somente meu Mestre Tendo, o Buda eterno, o fazia. Durante o sermão informal a cadeira do Mestre ficava cercada por telas ao redor das quais os monges se agrupavam em multidões. Todos os monges ficavam de pé durante a entrevista, não importava que monge fosse entrar e as pessoas que haviam terminado a entrevista saíam pela porta do aposento do abade de maneira habitual. Aqueles que permaneciam de pé, como estavam ali antes, podiam contemplar o comportamento de dignidade daqueles que iam e vinham para participar da entrevista, da mesma forma que podiam contemplar a dignidade do venerável Abade e sua palavra durante toda a entrevista. Este método não foi jamais realizado em outros lugares e pode ser que seja impossível a

demais veteranos realizá-lo. Quando se trata de entrar no quarto de outros mestres, sempre existem pessoas que querem entrar antes de outros. Neste caso da entrada no quarto do Mestre, as pessoas queriam entrar no quarto depois dos outros. É necessário lembrar que existe uma grande diferença entre o espírito das pessoas e suas maneiras. Desde aquela época até agora, este primeiro ano da era Japonesa de Kangen, numa atmosfera luminosa, dezoito anos inteiros se passaram como um relâmpago. Não tenho idéia do número de rios e montanhas que existem entre esta montanha em que me encontro e aquela de Tendo, mas a cena descrita como foi vista em suas belas impressões e naquelas palavras maravilhosas ficaram gravadas no meu corpo, no meu espírito e nos meus ossos e medula. Eu imagino que o sermão informal e a entrada no quarto do Mestre, que tomaram lugar naquela noite, foram inesquecíveis para a maior parte dos monges presentes. Naquela noite uma ponta da lua crescente apontava para trás das construções do templo e mesmo que os cucos cantassem freqüentemente, a noite era silenciosa.”

Esse texto é um pouco comprido mas nos permite ver o que era o *dokusan* com Nyojo Zenji. Eu queria comentar esta frase: “O canto de um cuco e os bambus da montanha se estilhaçam.” De acordo, o cuco canta, mas por que se estilhaçaria o bambu meramente por causa disto? No mês de março (na primavera) há neve (como aqui também em Eitai-ji) e pode cair até dois metros de neve numa só noite. Essa neve cai sobre as folhas do bambu que começa a vergar sob o peso. Por vezes, o bambu se endireita e toda neve tomba para fora. No zazen ninguém se mexe, estão todos sentados em absoluto silêncio. Às vezes quando neva, o bambu verga. Se continua a nevar, ele não pode se endireitar e num dado momento com o peso de toda aquela neve ele quebra e explode. Quando explode produz um barulho muito forte. Aqui em Eitai-ji não acontece o mesmo, já que durante a noite há um pequeno crescendo da lua.

Na escola Rinzai, não importa qual seja a temperatura ambiente, todas as janelas ficam abertas, quer chova, neve, vente ou faça sol. Quando se passa o *kyosaku* faz muito frio nos pés e vendo aqueles que estão adormecidos sentados, bate-se neles. Estamos sentados e exatamente naquele momento se ouve o canto do cuco e o som do bambu que se quebra. Mesmo que não haja nenhuma ligação entre o canto do cuco e o som do bambu, se tem a impressão que estas duas ações acontecem ao mesmo tempo, no mesmo instante. Esta simultaneidade dá a impressão que o som do bambu é muito forte. No zazen alguém está sentando. Ao ouvir isto, não é mais o bambu que quebra, é ele mesmo. Ele tem uma experiência, uma sensação de quebra. Estas três coisas—canto do cuco, som do bambu, eu mesmo, quebra—se produzem simultaneamente, no mesmo instante. Algo se passa, algo quebra, o corpo desaparece e se fende de lado a lado.

Meister Eckhart fala desta experiência de “quebra”, desta coisa que “vai além” e que ele chama de “penetração”. As letras chinesas que lembram a idéia de “quebrar”, de “atravessar” e de “ir além” são muito utilizadas no “Shobogenzo”, principalmente nas poesias.

Quando o corpo quebra ou desaparece, isto se produz de dois lados:

Eu e o Buda, o Buda e eu.

Quando eu faço uma prostração diante do Buda, naquele momento, eu mesmo sou o Buda e eu não sou eu mesmo. É o Buda que me observa fazendo uma prostração diante do Buda. É essa relação. Os dois, cada um de seu lado, se reúnem em um só, é o verdadeiro sentido da prostração. Sobretudo não creiam que se trate de uma formalidade. O poema diz:

“Aquele que faz a prostração,
Aquele que recebe a prostração,

No final das contas são ambos vacuidade, *kanno-doko* (*i shin den shin*).
Trata-se de uma troca de energia que circula entre os dois durante a prostração.
Isto é muito difícil de se exprimir por palavras ou pelo meio do intelecto.”

Na prostração entre eu, simples monge e o Buda, o Buda entra em mim e eu entro no Buda. No capítulo “Soku-shin-Ze-Butsu” quer dizer que você se torna Buda e quando você se torna Buda, você tem a iluminação, você se torna o Buda Shakyamuni. Quando, no decurso da transmissão, você recebe o *shibo* de seu mestre, você entra em você e você entra no mestre, o que quer dizer também que você se torna o Buda Shakyamuni porque isto se produz assim mesmo para toda a linha dos patriarcas. Um instante como esse transcende o tempo. O mestre e o discípulo não formam uma linha, eles não estão lado a lado, um com o outro. Os Budas e Patriarcas não se reúnem, mas se ajuntam, se tornam uma coisa só e isto é, segundo o que eu penso, a coisa essencial na transmissão da escola Soto. O “Shobogenzo”, que podemos considerar como sendo sinônimo de *satori*, de iluminação, é a coisa essencial de nossa escola. Nos nossos dias, ninguém mais fala sobre o Shobogenzo e mesmo os mestres dão explicações sobre isto como se fosse história antiga. Mesmo assim, esta vida—esta luz viva—é necessário que a transmitamos como tal para as gerações vindouras. É a coisa mais preciosa, talvez a única razão da existência da Escola Soto. As cerimônias, as construções, está tudo muito bem, mas existem tantas outras escolas que podem também fazer isso... Com o vento, a chama da vela vacila, mas se o vento ficar mais forte, a chama se extingue. Nós estamos na mesma situação. É necessário que preservemos as coisas mais preciosas, que as protejamos e as transmitamos para as gerações que virão. Isto não diz respeito somente à Escola Soto, isto diz respeito à humanidade inteira, independentemente de Oriente ou Ocidente. Nós devemos tentar isto aqui.

Nesta parte do capítulo Gyoji que acabamos de ler, o texto é muito bonito. Mestre Dogen não disse jamais em que termos ele recebeu a confirmação. É dito que foi justo depois que Mestre Tendo Nyojo pronunciou *shinjin datsuraku* (“corpo e mente caíram”), mas neste capítulo, já se pode sentir o clima daquele momento, como uma confirmação de seu *satori*. Se pode sentir o ambiente daquele momento um ambiente muito puro, transparente como o cristal, entre todos aqueles monges ali, para praticar. Por mim, eu acho que se vinte pessoas vierem aqui fazer o *ango*, seria o ideal. Este estilo me convém muito. Se o dinheiro vier do Japão e que se façam as construções, está bem, mas não é o principal. Com este espírito que nós temos para praticar juntos, eu acho que existem muitas possibilidades. Por causa da falta de dinheiro, os primeiros momentos serão sem dúvida os mais difíceis para a vida do mosteiro, mas graças ao nosso maravilhoso tesoureiro, Alain Tardan, eu repito, Alain Tardan, não temos nenhuma preocupação, é inútil se inquietar...

Em setembro, eu devo me ausentar e em outubro haverá um *sesshin*. Dois Japoneses virão nos visitar. Talvez eles perturbem o *sesshin*, mas é assim mesmo... Em seguida, virá o primeiro *ango* (ainda não temos *shuso*).

“As flores da ameixeira” é um poema de Nyojo Zenji

Leitura e tradução de um extrato do Shobogenzo “*Baiken*” (“As flores da ameixeira”)

“Meu mestre, o Buda eterno, na primeira manhã do ano
Declarou, ao pregar no Salão do Dharma
‘Uma manhã do Ano Novo é o começo da felicidade,
Coisas inumeráveis estão sempre frescas.

Com respeito, monges da assembléia, (eu declaro a vocês:)
A ameixeira nos revela o começo da primavera.

Depois de pensar no caso, mesmo que os veneráveis veteranos do passado, presente e futuro estejam liberados no corpo, nas dez direções, se eles não tiverem esta expressão “a ameixeira revela o começo da primavera”, quem lhes poderia chamar de indivíduos que exprimiram completamente a verdade? Meu Mestre, o Buda eterno, fica sozinho como Buda eterno, entre outros Budas eternos. Seu propósito é afirmar que, levando em conta o fato de que a ameixeira floresce, primaveras inumeráveis chegam cedo. Primaveras inumeráveis são uma ou duas virtudes contidas numa ameixeira. Uma só primavera é capaz de causar coisas inumeráveis totalmente frescas e realizar *dharmas* inumeráveis numa manhã de ano novo. O começo da felicidade é a justeza da visão. “Coisas inumeráveis” não exprime somente o passado, o presente e o futuro, mas se estende a partir do reino do Rei da Voz, possante até o futuro eterno. Ele declara que o passado, o presente e o futuro, incomensuráveis e infinitos, são totalmente frescos e que esse frescor real se desapegou até mesmo do frescor. Com essa base, Mestre Tendo fala de tratar os monges da assembléia com respeito, na medida em que este tratamento dos monges respeitosos da assembléia é, ele mesmo, um estado do inefável.”

Hoje, tomamos essa passagem, porque a interpretação que Dogen Zenji faz desse poema é exatamente aquela da simultaneidade. Nyojo Zenji compôs este poema na ocasião do primeiro dia do ano. A nota diz que no calendário lunar, o dia do ano novo era o primeiro dia da primavera. É porque nesse dia, as ameixeiras já haviam normalmente florido. O ano novo era então em fevereiro ou março. Depois da morte de Mestre Nyojo, seus discípulos fizeram uma coletânea de seus poemas chamados de “Nyojo Zenji goroku” e o enviaram por navio da China ao Japão para Mestre Dogen. Neste capítulo, Mestre Dogen comenta todos os poemas de Nyojo Zenji.

Claro, no Shobogenzo esta “flor de ameixeira” é um símbolo do despertar, mas também é um símbolo da transmissão na escola Soto. Esta é a razão pela qual, quando da transmissão, se recebe três documentos que não estão em papel, mas em tecido de seda com um motivo floral de ameixeira. É bastante curioso, mas o período de formação num mosteiro depende do nível de educação de cada um: aquele que tem o nível de “secundário” deverá estudar três anos mais. Aquele que tem nível universitário, somente mais um ano. Mais além, no nível de mestrado, seis meses serão o suficiente. Depois deste período passado no mosteiro, pode-se receber o certificado (*shibo*). Leiamos novamente o poema “As flores da ameixa”.

Uma manhã do Ano Novo é o começo da felicidade,
Coisas inumeráveis estão sempre frescas.
Com respeito, monges da assembléia, (eu declaro a vocês:)
A ameixeira nos revela o começo da primavera.

Seguindo a linha deste poema, Dogen Zenji disse: “Pensando bem, mesmo que veneráveis veteranos do passado, presente e futuro estejam libertos no corpo, nas dez direções, se eles não tiverem a expressão “A ameixeira revela o começo da primavera”, quem os poderia chamar de indivíduos que exprimiram completamente a verdade?” Esta expressão traduzida por “velha broca” ou “veneráveis veteranos” é muito interessante. É uma expressão utilizada quando se escreve uma carta. No lugar de “Senhor” escrevemos “Venerável Veterano” e isso lembra imagens de objetos que, por força de terem sido utilizados durante anos e anos,

ficaram gastas e usadas. Suas pontas estão cegas e como não pode mais servir-se delas para fazer buracos, elas são jogadas fora.

Em geral se diz que, se um mestre, de idade de quarenta anos, tem discípulos de vinte anos, é um momento excelente, porque o mestre sendo jovem, tem muita energia, força e ele pode fazer tudo com seus discípulos. Este lugar é uma “forja” para preparar lâminas e sabres—para fazer espadas japonesas excelentes—para cortar. Quando a lâmina fica vermelha, se bate nela e, nesse caso, o ferro é batido por duas pessoas, o mestre e o aluno. Eles vestem roupas muito pesadas que se parecem ao Koromo dos monges, e faz muito calor. Eles manejam o metal, cada um de uma vez e o flexionam para fazer a folhagem. Por um outro lado, um mestre Zen de sessenta anos é ainda um bebê! Eu tenho sessenta e dois anos e sessenta e dois anos é talvez uma idade máxima. Nesta idade se tem experiência da vida, dos erros do passado, das coisas estúpidas que se pode ter feito, mas tudo isso é positivo e esta idade é a melhor para ensinar, se bem que fisicamente já comece o declínio. Esta expressão “velha broca” para “venerável veterano”, significa que aquela velha ponta da broca já desgastada não mais fará mal para alguém. Por um lado, está inutilizada, mas por outro lado esta mesma inutilidade é em si mesma uma qualidade. Com efeito, na escola Soto e no Zen em geral, algo que é muito cortante, brilhante, agudo, mesmo “muito inteligente” não é o que há de melhor. Prefere-se um estado levemente “desgastado”, sabendo-se que ali há algo, qualidades que não se enxergam facilmente, porque o fato de as mostrar não tem tanta importância. Se estes “veteranos veneráveis” estão liberados no corpo nas dez direções—isto querendo dizer, tendo deixado cair corpo e mente—se eles não possuírem a expressão “a ameixeira revela o começo da primavera” (a “forma verdadeira” ou *shobojisso*), eles não terão a forma verdadeira. “A flor da ameixeira que se abre” corresponde ao satori. A “flor” é você mesmo e quando “a flor da ameixeira se abre”, você e todos os fenômenos se tornam renovados. “Coisas inumeráveis” não exprime somente o passado, presente e o futuro, isto se estende desde “O Rei da Voz possante” até o futuro eterno. Ele (Mestre Dogen) declara que este passado, presente e futuro insondáveis e infinitos, são totalmente frescos e que esse frescor está liberado até mesmo do frescor. “Livre do frescor” se escreve em japonês como “*datsuraku*” (“jogar fora”) de onde temos “este frescor rejeitou este frescor”. Não se trata de comparação do “fresco” e do “novo” se comparando ao antigo, porque este “novo” não fica velho jamais, ele transcende o passado, presente e futuro, é o presente absoluto, é o agora, e este “novo” abre a flor.

Nos mosteiros Zen, para o ano novo, os responsáveis—quer dizer: *fusu*, *tenzo*, *inô*...—vão ao mestre para lhe desejar um ano muito feliz, um ano formidável... Para fazer isto, eles usam expressões arcaicas em estilo chinês, que traduzidas para a língua de hoje em dia finalmente quereriam dizer “Bom ano”.

Esta maneira de se exprimir pode parecer algo teatral. Mesmo assim, tratando-se de uma tradição transmitida de geração a geração durante setecentos anos é, ao mesmo tempo muito autêntica.

Quando viajamos para o Japão, visitamos Eihei-ji, onde se encontra o memorial de Dogen Zenji (o *Joyoden*, “Pavilhão de Joyo”, “Pavilhão de Dogen”, de onde temos Joyo Daishi Eihei Dogen Daisho). Não pudemos entrar naquele local, porque somente são autorizados a entrar no *Joyoden* os Reverendos que receberam o *shibo* e que envergam o *kesa* amarelo. Em geral, o pavilhão do fundador de um templo se encontra atrás do *hatto* (sala de cerimônias) situado na parte mais alta. Para chegar ali, há uma escada que se deve subir de uma certa maneira: com efeito, tradicionalmente, se deve pousar os dois pés sobre cada degrau antes de subir para o próximo. Dogen Zenji gostava muito dos frutos que se chamam *kaya*, uma espécie de castanha que talvez não seja encontrado aqui. Assim, todas

as manhãs, o responsável por manter o lugar traz frutas secas de *kaya* e os presenteia dizendo *chincho*, uma palavra que não é mais empregada em nossos dias e que quer dizer: “Como vai?” O responsável lava o rosto da estátua de Dogen Zenji com um tecido úmido (como se lava nosso próprio rosto todas as manhãs). O que acham disto? Mesmo que isto pareça ridículo, este cargo não é confiado a qualquer um, mas ao melhor dos monges em um *ango*, que em geral fica muito orgulhoso de ser indicado para tal. Este *chincho* (“Como vai?”) não é uma afirmação social mas é como um *i shin den shin* com a estátua de Dogen Zenji. É um contato direto, novo, no “agora eterno”.

Praticar o *ango* do ano 2000, o primeiro aqui, é algo precioso, que não acontecerá com os demais membros. Este primeiro *ango* é *shobogenzo* (“olho do Dharma”), o acontecimento que supera o passado, o presente e o futuro.

A segunda parte deste extrato do “Shoho-Jisso” é verdadeiramente característica do estilo de Mestre Dogen, seu respeito pelos monges e, com certeza, pelo Mestre Nyojo. Estas linhas expressam a igualdade entre mestre e discípulos, já que os discípulos serão mestres e patriarcas no futuro. O encontro entre mestre e discípulo (*menju*—transmissão face a face) é uma das características da escola Soto. Ejo Zenji, o único sucessor de Dogen Zenji, era dois anos mais velho que ele. Sem ter estudado, seu conhecimento do Budismo era em geral extremamente profundo. Quando ele “reconheceu” Dogen, ele estava entre os mestres, mas mesmo assim ele se tornou seu discípulo e seu secretário (*Jisha*) e ele o acompanhou durante vinte anos de sua vida. O *Jisha* tem cinco funções: preparar a alimentação, limpar o quarto e a roupa, se ocupar dos medicamentos e do chá, da correspondência particular, velar pelo bom desenrolar das cerimônias. Quando o mestre escreve seus poemas, o *Jisha* está encarregado de cuidar destes poemas.

O *Jisha* está totalmente consagrado a seu mestre assim como Ananda o fez pelo Buda Shakyamuni. Em japonês existem muitas expressões que são empregadas para exprimir respeito em relação a superiores hierárquicos e Mestre Dogen se dirigia a seus discípulos não como a iguais, mas como a superiores. Era a parte bela da Escola Soto. Se pudermos realizar isto aqui, isto é, se consagrar verdadeiramente ao mestre e obter o respeito do mestre, então isto é muito bonito. Existem três tipos de discípulos:

—O discípulo que, tendo recebido gratuitamente os numerosos ensinamentos de um mestre, lhe é muito grato.

—Os discípulos que receberam o *shibo* e começaram a trabalhar, a ensinar. Não são ainda tão brilhantes quanto o mestre, mas eles perpetuam sua linha.

—O discípulo que deve superar o mestre. É o mais importante na tradição Zen. Este discípulo deve ser como “um rabanete” cuja cintura é grossa de ponta a ponta. Se este tipo de discípulo não vier, a linha se extingue e, para um mestre Zen, é este o pecado mais grave.

Os discípulos que não procuram superar o mestre são os “discípulos cenoura”, cuja base vai afinando até que acabem desaparecendo.

Na escola Soto, desde os tempos antigos, os mestres dão tudo que têm—não somente as coisas espirituais, mas as coisas materiais—para criar seus próprios discípulos. É a explicação para a prática de *gyo hatsu* onde, no decurso da refeição, no *dojo*, a tigela de *genmai* é servida ao mestre por último. Quando a prática é levada a um lugar novo é muito importante não perder todos estes aspectos, que estão muito longe de serem estúpidos.

É, creio eu, um koan muito importante e é com este koan que eu vou terminar.

Novo teisho;
O “puro” e o “uno”

Durante o sesshin de outubro de 2000,
Eitai-ji
O Rochedo do Nevoeiro

“La lettre de Maha-Muni” #15.

Hoje é o primeiro teisho do sesshin.
Eu queria falar do “puro” e do “uno”.

Este “puro” e este “uno” são características do pensamento de Mestre Dogen. Como vocês sabem, Mestre Dogen não definiu jamais o budismo como sendo senão “escola zen” ou “zen Soto”.

Desde a origem, o budismo se confrontou com um problema ligado com a noção do “Dharma de Buda”. Comparado com o cristianismo (ao catolicismo por exemplo) ou ao comunismo, o budismo é mais complexo porque ele fala do “Dharma do Buda”, ele quer transmitir o “Dharma de Buda”, transmitir de modo correto este “puro uno”.

Este “puro uno” aparece no primeiro capítulo do Shobogenzo, “Bendowa”.

Um exemplo da importância deste “puro uno” é que prática e realização não são duas coisas separadas. Em japonês se diz *shusho funi*. Muni (nossa associação de chama Maha Muni) é na realidade *funi* que quer “não-dualidade”.

Todo mundo conhece o célebre Monte Fuji no Japão. Ora, no passado esta montanha se chamava Muni San (“Montanha de Muni”). Pode-se achar esta raiz *muni* no Shakyamuni. *M a h a* quer dizer “grande”, “maravilhoso”, “único”, “perfeito”, mas somente *maha muni* está na origem do termo sânscrito.

Alguém nos disse que “Maha Muni” tinha nos olhos dos representantes da polícia uma conotação de “seita”, que era preciso alterar este nome.

Em Paris, nós temos um *dojo* “Maha Muni” e nós não tivemos nunca nenhum tipo de problema com ninguém.

Numerosos mestres me perguntaram o que queria dizer “Maha Muni” e quando eu lhes disse, “Grande Silêncio”, eles acharam este nome maravilhoso. Até agora nunca tivemos problemas.

Hoje em dia os leigos não conhecem nada do budismo, eles não têm a menor idéia do que vem a ser o budismo, e o fato que “Maha Muni” lhes desperta uma idéia de seita nos apavora a um tal ponto que quase nos leva a alterar o nome. Isto não tem sentido algum!

Esta associação já é conhecida pelos mestres, seja no Japão, na Europa ou nos Estados Unidos, e eu acho que eles estão começando a respeitar este nome.

Porque um leigo qualquer, ignorante e estúpido, nos critica, nós queremos alterar o nome! Que bobagem! Neste caso, muito pelo contrário, é necessário praticar a fim de provar que aqui este nome é importante.

É possível que no ano que vem eu comece os teisho sobre maha muni ou “grande silêncio”, este enorme “grande silêncio”.

Assim, *muni*, *funi*, ou *fuji* têm o mesmo significado: “não dois”, ou “prática e realização não são separadas.”

Geralmente se crê que com a prática ou o treinamento se vá ganhar o satori (*Kensho*), é uma opinião assaz difundida mesmo entre budistas.

Contudo, Mestre Dogen diz que no *Dokan* (*do*, “o caminho”, *kan*, “o círculo” ou “a ligação”), ou seja, no “despertar do espírito de despertar”, já há a realização, porque quando se começa a prática, nesta prática há a realização, de maneira que continuando esta prática se desperta o *bodhicitta* (o espírito do despertar do Buda).

Quando a realização vem, não é um fim em si, é ao contrário despertar novamente o *bodhicitta* de maneira que continuando esta prática, se desperta o *bodhicitta* (o espírito do despertar do Buda).

Quando vem a realização, não é um fim em si, é necessário despertar novamente a *bodhicitta* e praticar. Quanto a isto, Mestre Dogen nos disse que “o espírito do despertar” é como um olho de peixe, que com o tempo apodrece, cheira mal, a um tal ponto que é necessário jogá-lo fora.

O espírito é como uma pérola: o despertar somente uma vez não é o suficiente, é necessário despertar centenas de milhares de vezes. Mesmo depois de vinte anos ou de trinta anos de prática, é necessário despertar novamente este espírito. É o momento da iluminação, é o *dokan* (“o círculo do caminho”), é necessário explicar mais sobre este assunto. Neste momento, o tempo não é passado, presente ou futuro, o tempo é aqui e agora, em sua totalidade, porque passado e futuro estão contidos no presente.

Este é o primeiro *sesshin* deste *ango*. Se bem que nossa associação esteja um pouco dispersa, é o primeiro *sesshin* deste *ango*.

Nós nos levantaremos às três horas da manhã, e nos deitaremos às nove horas da noite. É um *sesshin* de “estilo original”. Depois de dez anos passados na França, me é possível realizar este *ango* e eu estou muito feliz.

Claro, nem todos podem participar, pois a maioria dos membros da nossa *sangha* trabalham, mas dois, três, seis ou sete pessoas são suficientes agora.

Também, para este *sesshin*, minha primeira recomendação é a seguinte: achem a força (*zenjo*) que permite aceder à meditação zen. Esta força, que não é ainda a realização do *satori*, é a base. Então, eu peço a vocês, vão até o fundo de seus limites na meditação. É necessário cortar esta consciência, todas as noções ligadas à consciência, à sua função, à sua memória. No *zazen*, tudo isto deve ser cortado, senão o *zazen* não é senão formalismo e o espírito fica agitado como numa tempestade. Com uma tal prática formalista, dez anos, vinte anos de *zazen* não terão efeito algum.

Durante o decurso deste *ango* os *sesshins* se sucederão rapidamente. Este agora do dia 21 de outubro terminará no dia 27, em seguida haverá aquele de novembro que começará no dia 11 para acabar no dia 17, e finalmente aquele que começa no dia 1 de dezembro. Entre os dois *sesshin*, haverá somente quinze dias de intervalo, e assim é esta a ocasião, a primeira em suas vidas, de “saltar” para dentro do *zazen*.

Não é suficiente somente sentar como eu acabei de dizer, mas é necessário igualmente controlar suas respirações. Esta respiração deve ser muito comprida, muito longa. Neste momento, você ainda pode pensar ou não? Se pode apenas ter um pensamento de cada vez, e assim quando vocês estão concentrados na respiração, todos estes pensamentos, bons e maus, se tornam estúpidos durante o *zazen*.

Pratiquem a respiração, se concentrem na respiração, não deixem qualquer espaço que permita o acesso a qualquer idéia que seja, e vocês constatarão em que ponto seus *zazen* estará. Quando vocês pensam continuamente, vocês não estão na prática, vocês se abandonam àqueles pensamentos estúpidos que não são o pensamento do zen. Tentem isto (esta prática da respiração) e quando vocês entrarem um pouco mais profundamente, vocês começarão a sentir um pouco este gosto do *zazen*, e este será um momento propício.

Quanto a este silêncio, esta concentração profunda que começa a se manifestar com seus corpos, não é necessário falar muito disto, mas depois de vinte anos, trinta anos de prática, alguém pode reconhecer uma mudança em vocês.

Então, a prática e a realização não são duas coisas separadas. Uma outra expressão é *shinshi funi*, corpo e mente não estando separados.

Num outro domínio, a reencarnação existe ou não? Muitas pessoas acham que depois da morte o corpo desaparece mas que o espírito perdura. No budismo, o corpo e a mente não são separados. É muito importante compreender, senão nós nos reencarnaremos com esta esperança de resolver nossos problemas de dualidade numa vida futura. Mas, vocês não sabem se esta suas vidas presentes não será já a segunda, ou a última e vocês ficam aguardando a próxima... Desta forma, nunca vocês poderão resolver seus problemas.

Se existe ou não uma vida futura, ninguém sabe isto. O Buda jamais respondeu a este tipo de pergunta, ele manteve o silêncio—o silêncio metafísico.

Cada um quer dar uma opinião nestes domínios onde não se pode estar seguro de nada, por exemplo, quanto à criação do mundo, nada se sabe sobre isto.

Também o Buda mantinha silêncio quando o perguntavam sobre todas estas coisas como a criação do mundo, a vida depois da morte, os limites do universo...

Não somente estas perguntas jamais receberam uma resposta, mas de qualquer forma são inúteis, não são de qualquer valia na prática de nossa vida cotidiana neste mundo. Em japonês se chama isto *muki* ou seja, algo que não tem uma “marca fixa”.

Também o Buda mantinha o silêncio, porque sabendo do sentido das perguntas, ele sabia que o único meio de responder a isto era o silêncio.

Um dia, um monge—discípulo do Buda—veio lhe fazer este tipo de pergunta. O Buda disse, “Eu não vou responder.” O monge insistiu: “Se você não responder, eu vou embora desta *sangha*.” O Buda respondeu, “Pode ir embora.”

Mas mesmo assim ele queria lhe dar uma explicação, e lhe contou a seguinte história:

“Indo cassar na montanha, um caçador foi atingido por uma flecha envenenada. Imediatamente alguém a quis extrair para lhe salvar a vida. Mas o caçador disse, ‘Não é uma questão de tirar a flecha! Primeiro eu desejo saber que tipo de veneno foi utilizado, o nome do veneno, o nome do tipo de madeira usado na confecção da flecha, que tipo de penas—e de que pássaro—foram empregados, quero também saber o tipo de planta de onde se extraiu o veneno—o exato nome da planta—...etc. Se vocês não souberem as respostas para minhas dúvidas, não poderão extrair a flecha.’ Portanto, é a morte.”

O mesmo vale para as perguntas metafísicas.

A ciência tenta dar uma resposta quanto ao universo: é ele finito ou não? Eles nos dizem que o universo “cresce” mas quanto a saber até onde ele cresce, eles nada podem dizer sobre isto. O gênero humano sempre quis saber a origem da aparição das coisas, se bem que a origem permaneça um mistério. É por isto que esta teoria do “uno e puro” é tão importante. De fato, nós temos uma visão dualista: “Eu me ocupo dos outros, eu me ocupo da natureza”, mas com a idéia de querer dominar a natureza, chegamos a problemas no domínio ecológico. Na filosofia oriental, não existe esta noção de natureza separada de si mesmo. Quando duas coisas ficam separadas, a necessidade de conquistar aparece.

Tomemos o Brasil: os pioneiros chegaram naquele país onde nada havia senão florestas: então eles queimaram, cortaram para fazer agricultura. Eles continuam a queimar por toda parte onde vão e agora se tornou um problema, uma catástrofe ambiental.

Por outro lado, os índios que viviam lá antes da chegada dos brancos nunca fizeram uma tal coisa.

No nosso mosteiro no Brasil, quando vamos pegar madeira para cozinhar, não se corta jamais de forma excessiva.

Selecionamos aquilo que pode ser cortado, e preservamos a floresta que continua a se desenvolver; Eliminamos somente aquilo que pode ser sacrificado sem risco de danos à floresta. Assim não existe separação entre duas coisas, porque estas duas coisas se tornam uma só que mantém a vida.

Este espírito é sempre muito importante para se preservar o meio ambiente. Existe muitos animais com os quais precisamos viver. No parque Nacional dos Alpes Marítimos, existem animais de espécies raras. Aqui, é preciso pensar, achar meios de resolver este problema.

No outro dia, querendo ir a Paris, eu corri para pegar ônibus de Cristelle (com isto cheguei a Paris com curvaturas nas pernas).

Deste ônibus, que eu peguei com meus amigos japoneses, eu observei javalis, um javali adulto com dois ou três pequenos. Voltando de La Penne, com Michel que nos levava de carro a mim e aos meus amigos japoneses, eu vi uma raposa. Ora, nós sabemos que as raposas comem galinhas... Assim, não podemos ter galinhas aqui (eu contava em comprá-las). Estes animais são um problema para nós humanos e por egoísmo, os queremos matar. Se não os matarmos, eles se proliferarão e virarão muito rapidamente um aborrecimento para as criações.

Como resolver estes problemas? Isto não é filosofia é praticar na vida cotidiana. Como resolver a questão, por exemplo, ecológica sem entrar em conflito com os caçadores?

Dogen Zenji disse: “Guardem esta transmissão do budismo correto, puro e uno, conservem-na.” Este é um grande koan.

Quando Takashina Zenji foi ao Brasil pela segunda vez, ele era então presidente da Federação do Budismo Japonês. Assim ele convidado como um personagem nacional tão importante quanto um presidente ou um ministro. Na descida do avião, foi recebido com tapete vermelho e em muitas ruas de São Paulo paradas foram organizadas. Ele foi escoltado por motocicletas como se tratasse do presidente Kennedy.

Em cada estado onde ele ia, ele era recebido pelo presidente da associação japonesa local e ele era hospedado.

No Japão, quando um templo acolhe um alto responsável pelo zen (zenji), para reunir o dinheiro necessário para uma tal recepção, são necessárias ao menos três gerações enquanto que dois ou três dias serão suficientes para gastar toda esta dinheirama... O sonho dos monges é se tornar *bosenshiki* e *shinzan shiki*, quer dizer, um abade encarregado de um mosteiro.

No Japão, quando um abade fica velho e se aposenta, seu filho lhe sucede. Para esta cerimônia de entronização do novo abade, cinquenta monges são convidados. Ainda desta feita, haja visto a importância da cerimônia, são necessárias as economias de três gerações.

Seria o equivalente a receber o Dalai Lama. O Dalai Lama é recebido em hotéis categorizados onde com freqüência não se cobra nada dele, pois é uma excelente publicidade para o estabelecimento: “Neste quarto dormiu o Dalai Lama.” No Japão o mesmo ocorre. Tomem um restaurante freqüentado por um ator de cinema conhecido, ou por um presidente, este restaurante vai se tornar um local de prestígio.

No Japão, quando se recebe um hóspede em nossa casa, não se faz ele pagar nada, mas no Brasil o costume é diferente.

Aconteceu que se perguntou ao Zenji Takashina: “Certas comunidades religiosas são incrivelmente ricas, por que então o Zen não tem jamais dinheiro?”

Em resposta, o *Zenji* fechou os olhos. Olharam para ele com espanto. Que quereria dizer aquela idosa pessoa? Finalmente ele respondeu: “Ervas daninhas proliferam facilmente.” Este *Zenji* tinha a reputação de ser engraçado, humorista.

Mesmo assim, esta expressão “ervas daninhas proliferam facilmente” é muito forte, porque do momento em que estas ervas tocam no solo, elas imediatamente formam raízes, estão implantadas.

No Brasil, no fim do verão, se põe fogo no capim, se queima tudo. Isto também é algo contrário à ordem natural das coisas. Transmitir este budismo zen não é algo tão fácil, é como se ocupar de uma flor preciosa à qual é necessário dar um tratamento muito especial, com todo nosso ser. Isto não é fácil.

Enquanto missionário, meu trabalho não é unicamente a ensinar a praticar o *zazen*, mas de transmitir esta idéia fundamental, este budismo puro.

Não se trata somente de ter belas construções, de estar cercado de numerosos discípulos, de ficar rico. A questão é: “Como assegurar a continuidade desta transmissão do *zazen* aos monges.”

Eu peço a vocês que pensem nisto.

No Eihei Goroku (“Coletânea das palavras de Mestre Dogen”), há um koan citado pelo próprio Dogen.

Sudhana foi visitar o Bodhisattva Monju. Monju lhe disse: “Vai lá fora e pega para mim uma erva medicinal qualquer.” Sudhana saiu, procurou por todos os lados e se deu conta que por toda parte, nada havia senão ervas medicinais. Ele voltou a Manjusri (Monju) e lhe disse: “A terra, o chão, tudo é medicinal, que planta deveria trazer?” Monju respondeu: “Simplesmente uma só erva, me traga somente uma.”

Sudhana pegou uma erva e a deu para Monju. Monju a pegou e mostrando à assembléia de monges disse: “Essa erva pode ou matar uma pessoa ou lhe dar a vida.”

Esta história vem do Sutra Kegon (“Sutra Avatamsaka”), composto de duas partes de sessenta e oitenta capítulos. Tradicionalmente, no zen, se diz que dois destes capítulos são especialmente importantes: o primeiro sendo “A entrada no mundo do *Dharma*”, o segundo “a entrada nos dez graus do caminho.”

O *koan* em questão foi tirado do primeiro capítulo “A entrada no mundo do *Dharma*” por que este jovem tinha acabado de começar a procurar o *Dharma*.

Ele encontrou em primeiro lugar a Monju que lhe recomendou que visitasse cinqüenta e dois mestres, o último destes mestres sendo Monju ele mesmo, o que somariam cinqüenta e três, mas na verdade cinqüenta e dois.

Entre estes cinqüenta e dois mestres, não havia senão quatro ou cinco mestres de fato (*roshi* ou *shike*), os outros nada mais eram que leigos—crianças ou mulheres—porque na realidade, aquele que nos ensina é nosso mestre. O mundo do *Dharma* não é exterior a esta realidade, é o mundo mesmo no qual nós vivemos. Cada pessoa que nós encontramos é nosso mestre.

Monju disse a Sudhana: “Vai lá fora e pega para mim uma erva medicinal qualquer.”

Isto é extremamente interessante para mim porque eu estudei a fitoterapia chinesa (*kampoh*).

É dito que para dominar esta disciplina são necessários quinze anos de estudos acompanhados da prática. Hoje em dia existem cinco mil ervas à disposição do praticante e tempos cinco mil fórmulas. Mas se você dominar perfeitamente sessenta fórmulas, pode curar qualquer tipo de doença.

Como se pode utilizar uma só fórmula perfeitamente? É muito difícil, porque é necessário compreender muitos tipos de teorias. Primeira coisa: conhecer as características de cada planta, testá-las, saber qual parte dela utilizar, ter em conta o terreno de origem porque a mesma planta nascendo em um outro lugar não terá as mesmas virtudes terapêuticas. Por vezes, se utilizam plantas secas, às vezes as vaporizam, em outros casos é necessário usar um líquido como o vinagre ou o álcool.

Eu me pergunto continuamente quem, pela primeira vez descobriu e aplicou a medicina chinesa, e por meio de que testes?

Na medicina chinesa, além das plantas, também se utiliza os minerais e certos órgãos de animais—vesículas biliares das vacas por exemplo—e estas preparações às vezes valem uma fortuna!

Os Chineses são os melhores clientes dos fazendeiros Brasileiros. Eles compram as vacas e quando eles acham aquilo que eles procuravam, eles retornam aos fazendeiros. Estes últimos não compreendem porque de repente aquele cliente quis aquela raça particular de vacas e vendem-nas a preço baixo. Em seguida, naturalmente, eles aumentam o preço; de qualquer maneira, os Chineses pagam qualquer preço que seja. Os Chineses viajam não somente ao Brasil, mas também para a Argentina, por qualquer lugar onde existir gado.

Então, Sudhana saiu para buscar aquela erva. Ele achou as ervas e para ele, “todas as ervas”. “É incrível, não entendo isto!”

Tomemos por exemplo, uma pêra: esta pêra é remédio para os Chineses. Vocês não sabem disto porque acham que se trata de uma fruta somente. Mas mesmo assim é um remédio chinês. Se pode vaporizar esta pêra, misturar com outras ervas e realizar um teste: dêem este produto a um monge que está morrendo. Este último, consciente de seu estado, a pega e come lentamente... pode ser que ele morra, pode ser que ele sobreviva.

Cada fruta tem virtudes, a pêra é um bom exemplo para o pulmão. Na medicina chinesa, se pratica por último a fitoterapia. O exame consiste de enviar a pessoa para fora para ver quantas ervas medicinais ela pode achar. É um pouco como os cogumelos: aquele é comestível, aquele acolá é venenoso, mas cada um o pode reconhecer perfeitamente.

Se estuda as características de cada planta, em seguida se começa a misturá-las. Estas misturas são feitas com regras muito precisas. Como no ikebana, se tem em conta o “céu”, da “terra”, do “imperador”, do “ministro”, do “general”, do “mensageiro”, do “soldado”... O fato de misturar certas plantas dobra ou triplica suas eficácias. Se cada planta tomada isoladamente não é perigosa, por outro lado a mistura de várias plantas pode se tornar um veneno. É por isso que se pergunta sempre como esta experimentação começou. É provável que na origem alguém morreu com ela.

Na acupuntura existem pontos proibidos. Um médico chinês quis experimentar cada um destes pontos proibidos e nada aconteceu. Isto quer dizer que no passado, em uma ou duas ocasiões, as coisas foram mal. Isto depende da condição na qual aquela pessoa se encontrava naquele preciso momento. Quando se testa numa pessoa viva é completamente diferente, as condições não são as mesmas.

Então, este monge (Sudhana) disse quando viu todas aquelas ervas medicinais, foi extraordinário. Ele encontrou o conhecimento perfeito e quando ele voltou, ele disse que “tudo era remédio”, que tudo que ele podia ver era remédio. Neste caso, podemos dizer que se trata do Dharma ou da “lei universal”, da teoria fundamental por trás de todas as coisas. Por isto o Mestre (Monju) disse: “Somente uma”. Para nós, quando curamos um cliente, é sempre “somente uma” porque aquela pessoa não tem necessidade de todas as ervas mas somente de uma.

Em nossas fórmulas de Kampoh não se pode calcular até que ponto cada uma destas plantas pode curar doenças diferentes. Isto também é a complexidade.

Como escolher “uma somente” dentre todas estas fórmulas, é a sua força.

A fórmula está ali, todo mundo a pode utilizar, mas como a utilizar com delicadeza, como compreender assim e não de um outro jeito?

Por exemplo, existe uma fórmula que se chama Gan Mai Da Zao Tang, composta somente de três ervas, que todo mundo conhece. A primeira é o alcaçuz ou raiz-doce, a segunda é trigo, a terceira o jujuba. Esta bebida, à base destes três produtos é boa para a insônia e para a depressão, mas somente para senhoras. Ela não tem qualquer efeito para os homens se bem que, por vezes, ela pode curar jovens de até quinze anos de idade, mas nunca mais idosos que isto. Se vocês analisarem estas três ervas—alcaçuz, trigo e jujuba—nada descobrirão de especial mas mesmo assim, uma vez tendo sido misturadas, elas se tornam eficazes. É muito engraçado, mas sempre é assim.

Eu me pergunto como e porque uma pessoa conseguiu descobrir tal coisa. É uma velha tradição de cinco mil anos. Existe uma lenda sobre as ervas chinesas. Elas foram descobertas por Jinno que eu poderia traduzir como sendo “o Deus da agricultura”. Sua cabeça e seu corpo eram os de uma vaca, o que quer dizer que ele comia todas estas ervas, que ele as testava as ruminando e se elas não fossem boas, ele as cuspiu.

No domínio da acupuntura, existe uma vertente muito célebre chamada “O Imperador Amarelo”.

Aqui se trata de usar somente um ponto de acupuntura. Nós conhecemos hoje em dia a combinação de vários pontos, mas neste caso preciso, se trata somente um ponto com uma só agulha. Se acha um ponto, mas por trás deste ponto, existe ainda um outro ponto, e naquele ponto, existe tudo. É a filosofia do “Kegon”.

Muitas pessoas, especialmente nas grandes cidades sentem por vezes solidão, tristeza. Elas não conhecem seus próprios valores, não sabem como tirar proveito delas mesmas, não sabem como realizar suas próprias vidas. É o *samsara*, que se parece a um sonho, um sonho acordado. Muitas pessoas são assim. É como se elas estivessem à cata de plantas de todos os tipos sem saber como utilizá-las, como utilizar suas próprias vidas, por isto elas ficam tristes e têm problemas.

Mas o “uno” e “tudo”, e este “uno” seu têm características que nenhum outro possui, o que quer dizer que é muito precioso, porque você é único neste mundo. Os outros não o sabem, eles se limitam a fazer comparações e tudo fica complicado. Quando se sabe que se é único, é importante saber como utilizar estas numerosas ervas. Às vezes, na companhia de um professor, pode se passear e descobrir numerosas ervas: “Ah, esta aqui é aquela tal, seu nome latino é tal e tal, seu nome comum é aquele...” Há uma troca de conhecimentos, uma só palavra é suficiente para que o outro ligue-se e dê sua opinião.

Então Sudhana trouxe uma erva e a deu para Monju. “Eis aí! Olhe, isto pode tanto matar quanto curar uma pessoa.” Você pode se matar ou você pode se salvar. Às vezes uma palavra do mestre pode mudar sua vida. É por isto que é muito importante encontrar não um “bom” mestre—não se trata de fazer comparações—mas de encontrar o mestre correto, não necessariamente renomado mas poderoso e “grande” para você. Às vezes um só mestre equivale a uma peregrinação para visitar outros cinqüenta mestres. Vocês o podem encontrar na rua. No guidom de seu carro, num sinal, você troca algumas palavras com uma pessoa e... surpresa! Ele lhe fala do segredo da vida, sem conhecer você, inconscientemente.

O mestre de Kodo Sawaki não era um grande mestre no sentido que ele era muito conhecido. Kodo Sawaki era muito pobre e nada o havia preparado para ser monge.

Quando ele chegou em Eihei-ji—não sei depois de quantos dias de marcha—ele foi recebido pelo *shika* ou seu assistente. “De onde você vem e porque você vêm?” “Para o treinamento.” “O que quer dizer treinamento?”... E assim por diante.

Este responsável parecia ser muito duro mas na realidade, ele era muito caloroso, muito gentil. Por que ele era tão sério?

Sawaki Roshi sentava-se muito seriamente em meditação, praticava muito duramente. Por que ele era tão sério?

“Por que você é tão sério?” “Eu quero obter a iluminação.” Em resposta Fueoka Roshi lhe disse: “Você colocou cocô no nariz e você olha por toda parte e não sabe quem cagou.”

Sawaki Roshi pensou então: “Este mestre é realmente bizarro, do que ele está falando?” Em seguida ele compreendeu a justeza de seu ensinamento.

Este caso nada tem de excepcional, mas mudou o curso da vida de Sawaki Roshi e para ele este mestre era um mestre muito grande. Não é indispensável ser um grande *roshi*, um *zenji*, se bem que um grande mestre é sempre um grande mestre.

Na escola zen, a relação entre mestre e discípulo é muito importante, este encontro está ligado com o destino. Alguém que esteja treinando comigo e que em seguida quiser ir ver um outro mestre, pode se dar conta que pode não ter afinidade com o outro mestre. Este discípulo pode me fazer forte, mas ele pode destruir aquele outro mestre.

Às vezes também, um discípulo pode se treinar com um outro mestre e o deixar para vir até nós. Então aquele mestre fica encolerizado: “Ele acaba de me roubar um discípulo.”

Estas considerações são inúteis porque no fim das contas este encontro é comparável a uma caixa cujo fundo e tampa se encaixam tão perfeitamente que não se pode encontrar a marca da separação entre ambos. Esta relação mestre-discípulo se torna algo de muito preciso.

Dogen Zenji disse: “O mestre é como um carpinteiro, o discípulo é como um pedaço de madeira, e esta madeira pode produzir algo de muito bom”, como um *Kotsu* por exemplo. O mestre pode fazer esta transformação mesmo quando se trata de um pedaço de madeira torto, ele pode dizer: “Está maravilhoso, posso fazer algo de muito bom com esta madeira.”

O mestre tem a capacidade de criar muitos discípulos. Cada discípulo tem suas características, seus lados bons que lhe são próprios e que ninguém mais tem. Por vezes, um lado bom de um discípulo pode dissimular muitos defeitos. O mestre deve então ser capaz de descobrir este valor escondido e de o fazer aflorar. Valorizar ou desvalorizar alguém é uma responsabilidade. Você não deve dizer: “Você não vale nada”, porque você não pode saber se aquele aluno não tem algo de oculto, uma qualidade que não se vê aparentemente.

Eu mesmo era assim. Imaginem! Eu tinha vinte e nove anos quando fui para o Brasil. Contrariamente a Mestre Deshimaru, eu não conhecia muita coisa do treinamento num mosteiro.

Como é engraçado! Nós estivemos no mesmo mosteiro Rinzai. Este mosteiro se abriu ao diálogo com o ocidente e foi dali que partiram Daisetzu Suzuki e Sasaki Shigetsu que, durante a guerra criou um centro zen em Nova Iorque. Claro, eu jamais voltei ao treinamento Rinzai, mas tenho um profundo reconhecimento pelo treinamento que recebi.

(Na escola Rinzai), não se pratica os *sutras*, a não ser de manhã e no desjejum onde uma pessoa canta enquanto que os demais se ocupam do exterior. Excepcionalmente poderia haver o canto de *sutras*. Eu participei de uma cerimônia que somente ocorre a cada sessenta anos—como por exemplo na celebração de Dogen Zenji—é a oportunidade de uma vida. Se eu tivesse ido no ano seguinte, não teria tido ocasião de participar.

Para voltar ao treinamento Rinzai, eu apreciava muito a qualidade do *zazen*, totalmente diferente do *zazen* praticado na escola Soto.

Para os pequenos *sesshin*, se fazia oito *zazen* por dia. Para o *ango*, a prática era mais intensa, e se podia fazer às vezes quatorze *zazen*, e no máximo dezesseis. É muito físico, se dormia apenas duas ou três horas. Durante o *zazen*, se podia ter alucinações. Esta prática é um meio de se conhecer seus limites e de conhecer seu espírito. É muito importante. O último que praticava assim na escola Soto foi Kodo Sawaki Roshi.

Um amigo um dia me disse: “Oh! Como o mundo mudou, não serve para nada sentar assim em *zazen*.” Mas Kodo Sawaki Roshi o fazia, e ele criou muitos mestres e a metade dos mestres da atualidade fazem parte de sua linhagem. Claro, eu não era um discípulo direto de Kodo Sawaki, mas isto me marcou muito e graças a ele eu hoje em dia sou “Soto”.

O que eu obtive com este *zazen*? Obtive o *satori*?—Não. Obtive o *kensho*?—Não. Mas em seguida eu fui ao Brasil e agora estou na França. Eu tive muitas experiências. Aparentemente eu não sou forte, eu sou miúdo, sensível, frágil e contudo eu continuo e resisto graças ao *zazen*. Com o tempo, a pessoa se dá conta que tudo que você viveu não é grande coisa na verdade. Quando parece que você alcançou seus limites, o fato de ter ainda um segundo a mais, em seguida um segundo a mais lhe permite ultrapassar seus limites.

Foi o que fizeram Mestre Kodo Sawaki e Mestre Deshimaru.

Muitas outras coisas são importantes, e contudo eu posso afirmar que trazer “uma só erva medicinal” é o melhor dos remédios para o *zazen*.

Em suas vidas, nos seus assuntos, na psicologia do trabalho, em todos os domínios, as ervas são o coração da medicina, elas são a melhor terapia. Eu creio sinceramente nisto. Com este espírito da medicina chinesa e esta força de *zenjo* (“a força do *zazen*”), em muito pouco tempo vocês podem realizar tudo aquilo que vocês quiserem, vocês poderão muito rapidamente penetrar não importa em que esfera de suas escolhas.

Aqui é importante prestar muita atenção, se preocupar de forma muito precisa em cada momento. Para a cerimônia, é importante não esquecer as formas—*mokugyo*, *keisu*, *shyukei*, ou *inkin*. É preciso dominar primeiramente, a fim de que mesmo que se esqueçam, vocês tenham ao menos consciência disto.

Se bem que eu seja contra este tipo de cerimônias formalistas, eu quero muito as fazer e as estudar seriamente para o futuro. Mas acima de tudo desejo me dedicar ao *zazen*, da qualidade do *zazen* aqui, em Eitai-ji.

Pela primeira vez, eu posso praticar aqui um *sesshin* com o horário de despertar às três da manhã. Está entre minhas características “quebrar” as coisas.

Se possível, no ano que vem, faremos uma prática um pouco mais puxada, não somente oito *zazen* diários mas talvez dez e nós faremos também possivelmente um *sesshin Robatsu* autêntico. Não sou mais muito moço, mas quero tentar, nos quatro ou cinco anos que se seguirão, realizar isto, nem que seja uma só vez. Tentemos, tentem e em seguida serão capazes de ir onde quiserem, poderão criar um mosteiro, vocês o poderão fazer. Nós temos necessidade de uma tal pessoa para nossa missão em Eitai-ji. É minha convicção e é esta a razão pela qual eu estou aqui.

Esta vida me agrada totalmente. Vocês são somente seis, mas eu não acho que este número seja pouco, porque cada um de vocês é muito forte e a *choka* (cerimônia) está melhorando. Isto me basta.

Sem querer fazer comparações, eu tenho o sentimento que este *dojo* é como aquele fundado pelo Mestre Joshu. Ele também começou com sete ou oito discípulos e era muito pobre. De fato, não temos necessidade de nada mais. Temos tudo aquilo que é suficiente. Os problemas da tesouraria não são verdadeiramente problemas. É agradável superar dificuldades. Está na hora já...

Hoje eu vou abordar o koan de Mestre Gutei “o zen de um dedo”. Para isto, será preciso estudar um pouco a entrevista, o *dokusan*. Vocês podem encontrar a tradução deste koan de Mestre Gutei nas “Crônicas do Penhasco Azul” ou no “Livro da Serenidade” (“Shoyoroku”), ou igualmente no “Mumonkan”. É um koan muito conhecido.

Mestre Gutei era um reverendo, abade de um templo. Um dia, ele recebeu a visita de uma monja que lhe disse: “Se você puder dizer algo sobre o zen, eu ficarei aqui, se não puder vou embora.”

Mestre Gutei não pode responder. Ele disse à monja: “Está ficando tarde, você não gostaria de se hospedar aqui por esta noite?” Mas a monja continuou a dizer: “Já que você não pode me responder, eu vou embora.”

Gutei teve um choque e pensou: “Eu pratiquei muitos anos e sou abade e não posso responder a uma pergunta sobre o zen! O que estou fazendo aqui? A partir de agora, eu vou recomeçar meu treinamento, eu vou embora deste templo amanhã de manhã.”

Ele tinha ficado muito envergonhado, às vezes este sentimento é uma coisa boa.

Tendo tomado esta decisão, ele adormeceu. Mas durante seu sono, naquela noite, ele sonhou com alguém que lhe dizia: “É inútil partir porque um Bodhisattva virá aqui.”

Estes sonhos são muito interessantes porque são uma mistura de inconsciência, de consciência em conexão com a realidade. Com efeito, de manhã, Mestre Tenryu chegou. Gutei lhe disse: “Por favor, me diga uma palavra sobre o zen.” Neste momento, Tenryu levantou um dedo e Gutei obteve a iluminação, a realização.

Ai está! Este tipo de coisa acontece às vezes...

O importante aqui é que Gutei tinha que tomar uma decisão muito forte, senão, mesmo o fato de mostrar um dedo não podia mudar nada que fosse.

Quando às vezes sentimos nossos limites, é muito importante transcender nossa consciência, e foi o que aconteceu com Gutei. No momento em que ia morrer, ele disse: “Eu obtive este zen de um dedo e se bem que o tenha utilizado minha vida inteira, ainda não o esgotei.”

Ele respondia sempre assim, levantando um dedo. “O que é o zen?” Sem respostas, ele levantava um dedo. “Qual o significado da vinda de Bodhidharma da Índia?” Ele levantava um dedo. “O que significa levantar um dedo?” Ele levantava um dedo?

Era sempre assim. Vocês podem imaginar uma tal coisa?

No zen, este dedo, este “dedo de Gutei”, ficou muito famoso. Na origem se tratava do “dedo de Mestre Tenryu” mas o “dedo de Mestre Tenryu” é o “dedo de Mestre Tenryu” e o “dedo de Gutei” é o “dedo de Gutei”. Imitar não tem sentido. Quando uma pessoa imita a outra isto é risível e ridículo.

O importante aqui é a necessidade de chegar àquele momento de dúvida que lhe fez dizer: “Eu não posso mais ficar aqui, eu vou embora amanhã de manhã.”

Isto lhe chegou exatamente na extrema negação de si mesmo. É assim que sempre acontece. Por exemplo existe um koan de mestre Gensha Shibi e Mester Seppo. Todos estes mestres muito inteligentes praticaram muitos anos e por vezes se encontram em seus limites e nada mais podem fazer.

O sistema de koan pode por vezes ser artificial. Contudo, com este sistema e a pressão por entrar neste estado de obscuridade—total obscuridade—no caos, não há mais perguntas, não há mais “quem é aquele que pergunta”, resta somente aquela enorme pergunta obscura.

“Quando uma flor se abre, se pode constatar que a primavera está lá naquele momento mesmo.” Finalmente cada um de nós é uma flor. Realizar isto, isto é o estado de Buda.

Em todos os fenômenos deste mundo, em todas as coisas, vocês podem, sim ou não, ver o Buda? Vocês podem, sim ou não, olhar para uma flor e constatar que tudo se tornou uno? Porque neste momento, por trás deste “um”, existe a presença de algo que se chama o

Dharma. “Dharma” neste caso especial é como a primavera. Quando chega a primavera, cada flor é diferente, cada árvore é diferente, cerejeiras, macieiras, ameixeiras. Quando a primavera chega, cada árvore dá flores diferentes.

Por trás deste “cada flor é diferente”, existe algo que é o Dharma, ou a primavera. Na origem esta é a teoria do “Kegon”.

Como eu disse ontem, quanto ao “Kegon” (“Sutra Avatamsaka” ou o “Sutra da ornamentação florida”): a partir de cada flor, se pode fazer uma decoração ornamental. Esta flor não é necessariamente uma flor imponente ou muito bonita, ela pode ser pequena e anônima.

Todo mundo faz comparações quanto a esta flor: Aquela é melhor, esta aqui é boa... É um problema do gênero humano, problema de discriminação.

Assim, a flor é totalmente verdadeira, autêntica, por que fazer comparações? “O budismo zen é melhor, o budismo tibetano é melhor.” Tudo isto é estúpido. O que é o Budismo Zen? A flor dos tibetanos, a flor do zen, a flor do Teravada se abrem de forma diferente. Cada país é diferente. Aqui nós temos “a flor do zen francês, europeu”. Ela está querendo se abrir, em que direção ela quer ir, nada sei sobre isto, mas de qualquer maneira, em cada flor o universo está presente, o mundo emerge em cada coisa ínfima.

A expressão empregada é a seguinte: “Em cada grão de mostarda, se pode sentir o odor das montanhas.” Na mitologia Hindu, uma “grande montanha” quer dizer o centro do universo. Esta montanha imensa que é o Himalaya entra dentro de um grão de mostarda.

Um dia, um professor perguntou a um mestre: “Eu não compreendo, como pode uma grande montanha entrar num grão de mostarda?”

O mestre respondeu: “Professor, você lê muito, muitos livros, você leu até o presente muitos livros. Quando eles entraram em sua cabeça?”

Hoje em dia, temos as câmaras digitais, numéricas, computadores de enorme capacidade de memória. Tornou-se inútil guardar livros, porque no futuro se poderá ler com a ajuda de um livro-computador.

Na teoria do “Kegon” se você compreende o “uno”, imediatamente você compreende o todo. Este “uno” significa o centro, algo de central, de essencial quanto à lei do universo. Não é compreender algo de maneira comum, é compreender que tudo é “uno” e que o “uno” está presente em tudo. No budismo, muitas flores aparecem...

Um dos capítulos do “Shobogenzo” se chama “Udongue” (“A Flor de Udumbara”).

Udonge é a flor do lótus azul (em sânscrito *udumbara*). O lótus branco se chama *saddharma pundarika* de onde vem o “Sutra Saddharma Pundarika” (O Sutra do Lótus Branco). A história do Zen começa a partir do momento em que o Buda pegou uma flor de *udumbara*, e a mostrou à congregação de monges sem dizer palavra, e naquele momento Mahakasyapa sorriu. O Buda disse: “Eu obtive o *shobogenzo* (o olho do tesouro da verdadeira Lei) e eu o transmiti em sua totalidade a Mahakasyapa.

Esta flor de *udumbara* aparece muito raramente—uma vez em cada mil anos.

Um outro exemplo: esta madeira que nós batemos (*hangi*) pertence ao Michel. Ela serviu durante longos anos, e agora começa a finalmente “soar bem”.

Quando o martelo passar do outro lado desta madeira pelo buraco central, nós faremos uma festa que durará três dias. Sem *sesshin*, sem *zazen*, somente uma grande festa.

Muito poucas pessoas podem se encontrar com esta ocasião onde a flor se abre ao *satori*. É muito raro. Não sei quantas encarnações serão necessárias para tal. São necessárias muitas vidas mas finalmente se percebe na vida.

O mesmo vale para a flor do bambu. Parece que todas as plantas florescem uma vez ao menos. Quando a flor do bambu se abre, naturalmente ela dá grãos e frutos. Este fruto do

bambu é muito rico. Quando o bambu dá frutos, a floresta seca e decai. Os ratos chegam e comem estes grãos. Este alimento é tão rico, tão energético que logo que eles acabam de assimilá-lo eles ficam muito poderosos e começam a atacar casas, a roê-las e as destruir. Em seguida eles saem correndo em grupo e descem até o rio ou o mar e se suicidam coletivamente, inconscientemente. Eles morrem, alguns sobrevivem e um novo ciclo começa.

Este acontecimento é muito raro porque em geral o bambu não dá nunca flores ou grãos. Mesmo assim, isto ocorre não sei como. Uma vez eu vi bambus ficando amarelos e morrendo.

No Japão há uma escola Zen que se chama *fuke*.

Mestre Fuke viveu na mesma época que Mestre Rinzai e o ajudava muito. Mestre Fuke tocava o *takuhatsu* (flauta zen) na rua com um sino que ele agitava anunciando: “Se você vier do lado luminoso eu bato; se você vier do lado obscuro eu bato; se você vier das dez direções, eu bato, como uma tempestade; se você vier do vazio, eu bato novamente.” Era uma grande figura.

Um dia ele disse:

“Eu quero um *koromo* imediatamente.” “Pode pegar este aqui, serve?” “De forma nenhuma, não é o meu *koromo*.”

Tendo ouvido esta conversa, Mestre Rinzai lhe disse:

“Justamente, eu fiz um *koromo* para você. E lhe deu um caixão: “Eis aí, o seu *koromo*.” “Ah, claro, muito obrigado.”

Ele realmente ficou contente com isto. Ele pegou o caixão e o transportava dizendo: “Oh, agradecido de terem vindo em tão grande número, mas o momento do falecimento não é bem agora, será amanhã na Porta do Sul.” Durante três dias ele enviava as pessoas em diferentes direções, ao sul, leste, oeste... No terceiro dia, somente havia alguns curiosos, no quarto dia ninguém mais. Naquele dia, Fuke foi ao último portão com seu caixão. Então ele entrou no caixão, fechou a tampa e morreu. Foi a história de Fuke.

Quando abriram o caixão não viram ninguém, nenhum cadáver, mas se ouviu o som do sino que ele agitava continuamente e a poesia que o acompanhava.

Um discípulo, sentindo saudade de seu mestre Fuke, cantou um sutra e começou um dia a tocar o *shakuhati*, se acompanhando de um sino. Foi ali que nasceu a primeira música *fuke*.

Esta escola não praticava o *zazen*, mas o “zen do sopro”. Este sopro, esta respiração era a vida e suas intenções não era produzir um som: eles cortavam um caule de bambu e era o vento que produzia aquele som choroso sem que a vontade interferisse.

Se tratava somente do sopro e do som: som da terra, som do céu, o terceiro sendo aquele do sol. Estes sons correspondiam à terra, ao ar e ao gênero humano.

Em seguida, houveram muitas variedades de sons. Esta escola onde os monges faziam *takuhatsu* desta maneira desapareceu há cem anos. Existiam mais ou menos trezentos templos *fuke* no Japão.

Quer se os dê dinheiro ou não, o monge não ia embora, ele ficava lá, em pé e continuava a tocar aquela melodia.

Yabukarasi que significa: “a floresta de bambus morreu”, é uma música muito triste como aquela que se toca nos funerais.

Eu vou retomar o tema do “puro” e “uno”.

Um monge perguntou a Mestre Joshu: “Finalmente, tudo se torna “uno”. Minha pergunta é: Para onde vai este ‘uno’?”

Joshu respondeu: “Na província de Joshu eu fiz um koromo e este koromo pesava setecentas gramas.” Mestre Joshu não utilizava jamais o *kyosaku* ou o *katz*, mas suas palavras eram de uma grande liberdade. Se o chamava “o zen dos lábios brilhantes” e se dizia que sua língua era de osso, se bem que a língua não tenha osso, porque ele tinha algo de duro nele, de fixo, o que significa que ele podia mudar livremente, que ele era muito livre. Desta forma, tudo se tornava “uno”.

Se diz às vezes do cristianismo que ele é “uno” porque ele é monoteísta e do tao que é dualista por causa do yin e do yang.

Não é a minha opinião, porque o tao está “antes” da divisão entre o yin e o yang.

Com os neoplatonistas o “uno” é muito importante porque tudo decorre do “uno”.

Para ouvir a voz de Buda (ou de Deus), é preciso transcender a temporalidade (nós já estudamos a simultaneidade), transcender a multiplicidade para achar a unidade, é preciso transcender a temporalidade e a corporalidade.

Pela meditação e pela contemplação, se tem este tipo de experiência religiosa original, esta sensação de união com Deus.

Quando se reza para Deus em geral se pede algo a ele de volta, mas quando a prece é interna, não mais se espera nada e assim se tem esta experiência da união com Deus. Assim, ao procurar o “uno”, se vira o “uno”.

Meister Eckhart comenta a seguinte passagem da Bíblia:

Maria Madalena foi ao túmulo do Cristo. Ali chegando, ela viu dois anjos que lhe perguntaram: “A quem buscas?” Ela respondeu: “Eu busco a Jesus Cristo”. “Aqui ele não se encontra.” E Maria Madalena ficou muito triste.

Os anjos lhe disseram: “Por que você está tão triste? Você veio buscar um morto e você encontrou dois anjos vivos.”

E Maria Madalena disse: “É justamente por isto.”

Isto é muito interessante. Ela veio buscar o “uno”, Deus, a verdade, e ela achou duas coisas separadas.

Meister Eckhart dá quanto a isto a seguinte explicação:

“Maria Madalena foi ao túmulo e encontrou os anjos que lhe disseram: “A quem você busca?” “Busco a Jesus.” “Ele não está aqui.”

E Meister Eckhart acrescentou: “Isto é verdade, Deus não está aqui, ele não está em parte alguma, e por isto mesmo ele está por toda parte.” São duas interpretações diferentes. Falando de Deus, se fala do coração do zen.

Para voltar ao koan de Mestre Joshu: “Se tudo vira o “uno”, este uno, o que vira ele?”

O zen não consiste em ficar “somente uno”, porque esta unidade, o que se torna ela?

É comparável a “Deus não está lá e por isto ele está por toda parte.”

Enquanto isto Mestre Joshu respondeu: “Eu fiz este *koromo* (este *kesa*) em Joshu e ele pesa setecentas gramas.”

Fazer um *koromo* ou um *kesa* em alguma parte não é o importante, é fazer algo na vida cotidiana. Por outra, fazer uma pergunta metafísica, filosófica, é buscar a verdade última.

Quando se nega uma vez mais a questão do “uno” se perguntando: “Onde ele foi?”, se encontra finalmente este “uno” último.

A pergunta feita por este monge é muito interessante, e é possível que muitos monges e mesmo mestres não a possam responder, mas Joshu, a quem Mestre Dogen respeitava muito, disse: “Fiz este *okesa* na província de Seishu”, e esta resposta nos permite voltar às coisas da vida.

O zen é assim muito dinâmico. Às vezes falamos de coisas da vida comum, e de repente isto vira um *mondo* sobre a “verdade última”. Por exemplo, a questão muito conhecida: “De onde

vem você?” que é uma pergunta comum, corrente, se torna subitamente muito importante, se torna uma questão da vida: “O que é aquilo que vem assim?” No zen a vida cotidiana, o essencial, não está separado da vida cotidiana.

Esta é a característica de Mestre Joshu, e isto nos remete à primeira parte do Shijinmei, “O caminho supremo não é difícil.”

Para praticar o caminho, é necessário evitar cair na discriminação, isto é muito claro, mas não se deve tampouco se quedar neste estado de claridade, porque isto para um monge também é discriminação.

Mestre Joshu disse: “Onde está a discriminação seu idiota?” Às vezes os monges respondem: “Isto não é a discriminação.” “Muito bem, o diálogo (*mondo*) acabou.” Então eles fazem uma prostração e vão embora. É muito importante de pegar o momento para fazer dele algo de dinâmico.

Mais uma vez “fazer um kesa de setecentas gramas” é uma ação da vida cotidiana comum, mas dentre estes numerosos atos, por que este em particular?

O “uno” é importante, este “uno” se torna multiplicação, mas neste caso este “uno” não se multiplica mais, porque ele está além destas duas coisas.

Assim Mestre Joshu muda livremente sua posição, o que quer dizer que ele não compreende pela lógica, e por esta razão ele pode mudar livremente sua posição. Da mesma forma que nós temos a tendência de ter uma visão parcial, é necessário que voltemos ao senso comum quanto à forma.

Todo mundo fica apegado à forma e ao mundo material. Por um outro lado, se ficarmos tão somente com o aspecto da vacuidade este mundo não funciona e por isto é necessário voltar a esta realidade que é “a vacuidade é a forma”, estes dois lados sendo muito dinâmicos. Também se ficarmos muito apegados a esta teoria perdemos nossa liberdade igualmente. A vacuidade é uma vez mais a vacuidade, e nada há que se possa pegar, senão estamos presos com a “corrente de ouro”, da qual ficamos prisioneiros. Esta “corrente de ouro” que se encontra mais além da “corrente de ferro”, quer dizer a idéia comum, fixa. É necessário quebrar isto e obter o *Dharma*. Se nos apegarmos a isto, é a “corrente de ouro do *Dharma*”. É preciso transcender o *Dharma*, transcender a teoria, ver o “uno” e ficar mais dinâmico. Esta filosofia da vacuidade tem uma conexão com a sabedoria, mas esta sabedoria não pode ainda ser compreendida muito claramente pelo mundo ocidental.

Dogen Zenji leu todos os *sutras* e os seus comentários (*sastras*), mas ele não escolhe frases dali; ele faz seu próprio comentário que vai além do senso comum. Ele o faz por vezes de maneira muito poética, muito filosófica, mas sempre dinamicamente, sempre muito “fresco” com o resultado de nos mostrar um outro ponto de vista sobre o assunto.

Isto é muito importante para o mundo ocidental e para o futuro da humanidade, porque sem este ensinamento, nós teríamos idéias preconcebidas, idéias fixas. É preciso quebrar nossa visão, a alterar completamente.

A partir deste tipo de *koan* “tudo se torna uno” de repente se volta à vida cotidiana. “Eu fiz um *okesa* de setecentas gramas.” Se diz geralmente que no zen existem muitos aspectos tais como o misticismo, mas não é isto o que ocorre absolutamente, se quedar lá em cima não é suficiente, é necessário voltar à vida cotidiana.

Alguém perguntou a Mestre Joshu: “Você se encontrou com seu mestre?”

Este tipo de pergunta não quer dizer que o conhecia fisicamente, mas se ele era um autêntico discípulo de seu mestre.

Se ele tivesse respondido, “Sim, naturalmente, eu o encontrei, eu convivi com ele durante um *ango*, ou mesmo dois ou três”, isto não responde à pergunta: “Você se encontrou com seu mestre?” porque por trás desta pergunta está oculta uma outra intenção.

Por isto Mestre Joshu respondeu: “Na província de Joshu crescem nabos gigantesco.” Mais uma vez a resposta nada tem a ver com a pergunta, mas com esta resposta, ele pode transmitir as coisas essenciais de seu mestre, ele pode mostrar outros aspectos do mestre. Com esta resposta ele mostra sua compreensão do “carvalho no jardim”, outro koan famoso entre Mestre Joshu e seu discípulo. Mestre Joshu é *tetsukessi*, que quer dizer algo como “pássaro de bico de ferro.”

Mestre Hogen perguntou a Tetsukessi, “Seu mestre tinha um *koan* sobre o carvalho no jardim da frente, não é fato?” Isto não é uma pergunta que requeira uma simples resposta. Ele deseja testar algo para ver se compreensão do outro era suficiente ou não. Tetsukessi respondeu: “Meu mestre nunca teve este tipo de koan, por favor não fale mal de meu mestre.”

Mestre Hogen confirmou a resposta: “Um filho de leão ruge como seu pai.”

Historicamente este *koan* de Mestre Joshu “o carvalho no jardim da frente” é muito conhecido, mas um discípulo disse: “Eu vos peço, não fale mal de meu mestre.” Quando Mestre Hogen disse, “Um filho de leão ruge como seu pai”, isto queria dizer que mestre e discípulo eram uma só coisa.

Se compreendermos este *koan* de forma lógica, nos enganamos.

Nossa compreensão destes textos pode estar errada, pois por trás destas frases, paradoxalmente e fora de toda lógica uma outra realidade pode estar sendo expressa como eu disse ontem, por um gesto tal como “apontar um dedo” ou por uma resposta como: “Eu bati o tambor.”

É a energia de alguém que não utiliza livros mas que se consagra completamente à prática, com suas dificuldades, suas dores, falta de sono, fadigas... Com este treinamento, nós superamos nossos limites, os limites de nosso corpo.

É engraçado, mas pela prática contínua, pouco a pouco, nossas capacidades se reforçam até que nos conduzam ao estado último. Esta prática nos leva a realizar atos na vida cotidiana dos quais não tínhamos ciência antes.

Enquanto vocês faziam o *zazen* eu os observava e pude sentir a felicidade que vocês sentiam, pude ver suas concentrações em cada *zazen* deste *ango*.

Nós não somos mais do que seis ou sete participantes, mas este número limitado não me causa nenhum sentimento de tristeza ou decepção. Este número de seis ou sete é perfeito no que me toca, não quero maior número do que este.

A prática de mil monges às vezes é menos forte do que a de um só monge, porque um só monge sentado inclui o todo. Se a prática for forte, se pode ir a qualquer lugar. Por um lado nós estamos apegados a este mosteiro, mas não devemos nos parecer com aqueles patronos de restaurantes que ali se quedam para sempre.

Este mosteiro é importante porque nós podemos praticar com condições favoráveis, no coração da natureza, com um clima ameno, mas podemos também ir por toda parte e nos sentar igualmente, mas para fazer isto, primeiro é necessário vir aqui, “entrar” no *ango* e no *sesshin*.

Para obter esta energia, não é necessário sentar muito tempo, um só *ango* pode ser o bastante. Depois disto, vocês podem ir onde quiserem, ao Japão... Se obtiverem a força do *zazen*, vocês a podem levar por toda parte, e eu quero que este *ango* seja a “primeira etapa.”

Vocês podem ver como eu sou magrinho e miúdo, mas até hoje, eu tive algo que fez com que eu continuasse em frente. Aí está! Em seguida veremos, mas é necessário sentar e eu nunca me sentei tanto quanto neste *ango*. Este *ango* tem algo de muito diferente. O *tenzo* estará aqui em outubro e novembro próximos, eu o agradeço muito.

Agora estamos sentando esta quantidade de *zazens*, mas no ano que vem quero que seja mais e chegar a fazer doze ou no máximo quatorze *zazens* por dia, tentar ao menos uma vez. Ainda temos muita energia já que a temos para falar... Quando chegamos ao máximo, não há mais tempo para tagarelar, e sim para ir dormir, nos alongar e veremos que antes que nossa cabeça toque o travesseiro, estaremos já adormecidos. Devemos evitar usar este tempo precioso para coisas fúteis.

Sesshin “Salle Assise” Paris
Do 8 ao 10 de março de 2002

“Complexidade” continuação
Capítulo do Shobogenzo “Gyoji”

Teisho #2

O texto original do “Gyoji” diz, segundo a minha tradução:

“No grande caminho dos Budas e dos patriarcas, existe sempre a prática ininterrupta, suprema, à qual nada tem que seja além dela.”

Originalmente “daido” é “o grande caminho” traduzido aqui como a grande verdade. Em daido, dô é o caminho (como em Butsudo, o Caminho do Buda). O que quer dizer que durante toda sua vida o Buda nos mostrou a prática de um buda e os patriarcas sucessivos no Dharma fizeram o mesmo, de forma que finalmente isto forma uma espécie de caminho.

Me parece que a tradução “caminho” é bem melhor e mais clara do que “verdade”. Por um outro lado, este caminho é como um anel entre as diferentes etapas, a saber o despertar do espírito que se manifesta, a prática, a realização (bodhi), o nirvana (a extinção), não existe separação entre elas, daí a imagem do anel.

Mestre Deshimaru escreveu um livro a este respeito do gyoji dokan “o anel do caminho”.

Ali, Mestre Dogen nos diz que o espírito do despertar e do iniciar a prática, isto é gyoji, a prática dos budas.

Em geral temos um ponto de vista muito estreito da prática: vemos a prática como se fora um meio de chegar à iluminação ou kensho, mas para Dogen Zenji esta prática é a prática dos budas. Para nós é extremamente difícil aceitar esta idéia segundo a qual nós mesmos somos o buda. Mesmo assim, apesar das dificuldades, quando sentamos em zazen, somos buda sem que façamos qualquer esforço para tal. Quando o espírito do despertar se manifesta em você, e você começa a praticar, talvez queiramos nos tornar um praticante e até mesmo um monge budista, estas decisões, claro, pertencem a você mesmo, mas de qualquer maneira existe algo de mais vasto que age através de nós. Não se trata somente de decisões que vocês tomam e de ações que fazem—isto é somente um aspecto—mas existe também algo que leva vocês e faz realizar ações e tomar decisões. A dificuldade consiste em ultrapassar esta idéia do ego, esta idéia que diz: “Eu pratico”. “Eu faço”. “Eu obtenho”. Rejeitando esta idéia do ego, do “meu” separado dos demais, se começa a praticar, simplesmente praticar e tudo se torna muito fácil. Para ocidentais talvez seja muito difícil praticar num mosteiro porque se trata somente de praticar o zazen.

No Japão se o mestre diz, “Faça desta forma”, fazemos “desta forma”, mas se dissermos a ocidentais: “Faça desta forma” eles têm a tendência de dizer: “Por que fazer desta forma?” Se fazemos somente como nos dizem para fazer, se “entra dentro”. Se se tratar de aceitar em função de nossa compreensão, quer dizer, em função daquele “por que”, é mais difícil “entrar”.

No “grande caminho”, “grande” não tem somente o sentido de “grande” mas também de “supremo”, “muito preciso”, “muito correto”, “correto comparado ao errado”, “puro”, “infinito” o que quer dizer que não há contradição com outros, não há obstáculos, não há fim. Isto é o “grande caminho” e este caminho continua até o presente, sem interrupção.

Este “sem interrupção” tem vários sentidos. Um aspecto é o seguinte: Desde o começo de suas práticas até agora, sem interrupção, quantos anos, quanto tempo para suas práticas?

A transmissão do Dharma é aquela do Quinto Patriarca e de outros. Claro que depois de ter recebido esta transmissão do Dharma, nada se opõe a que permaneçamos no mosteiro onde vivemos com o mestre para que nos tornemos seus sucessores do Dharma, mas historicamente se constata que a maioria daqueles que receberam esta transmissão do Dharma foram para longe para fundar um templo onde o Dharma ainda não existia porque eles tinham força suficiente para o fazer, porque eles tinham aquela força do Dharma. Aquele que pratica constantemente já é um buda. Se vocês compreenderem esta continuação da prática, então vocês já são buda, já são sucessores. Onde estão vocês? Vocês estão aqui, aqui é o lugar onde vocês se seguram, é os seus dojos. Mas existe um outro sentido, um pouco mais complicado:

O lugar onde vocês praticam é o lugar onde se perpetua a prática. A perpetuação da prática implica um outro lado de transmitir a prática aos outros o que quer dizer estar na sucessão e ao mesmo tempo ser você mesmo a fonte da sucessão. É este aspecto de gyoji, da prática ininterrupta do Buda que no momento atual está ameaçada.

Assim este espírito do despertar correto (hosshin) quando está correto é já a iluminação mas isto não é uma iluminação que vem depois do espírito do despertar. Se alguém praticar no mosteiro, recebe o shiho e em seguida para de praticar, então o que é este espírito do despertar? Ele não teve o espírito do despertar, porque neste espírito de despertar existe a prática e existe a realização ao mesmo tempo. Na prática, hoje há o espírito do despertar e amanhã será novamente necessário o mesmo espírito, o mesmo valendo para depois de amanhã para se poder praticar. Na prática, agora, existe também simultaneamente o espírito do despertar e a realização. Mesmo que tenhamos a iluminação, isto não termina as coisas, não quer dizer o fim, é o momento de manifestar o espírito do despertar uma vez mais, e assim continuar de forma que esta prática se torne como se fosse um anel.

Quem pratica desta forma nos nossos dias atuais?

Agora o zen está se tornando internacional.

Há já vinte ou trinta anos que o Mestre Deshimaru chamou atenção sobre esta questão da transmissão, e eu mesmo senti a mesma coisa. Atualmente, não se trata mais de chamar a atenção, é algo de real. Esta transmissão do Dharma entre o oriente e o ocidente, através desta fenda enorme, está prestes a se produzir.

O “grande caminho” é um caminho sobre o qual se avança. “Grande” porque muitas, muitas pessoas o tomaram e continuam a avançar neste caminho. É uma boa coisa, mas é preciso se lembrar que houveram falhas: Unmon, Igyo, Hogen, Rinzai e Soto e somente resta nos nossos dias as escolas Rinzai e Soto. Onde estão estas outras linhas? Desapareceram. Entre o fundador da escola Unmon, Yun Men e a extinção desta escola, quantas desapareções ocorreram, vocês acham? O mesmo para a escola Igyo, com Mestre Isan e Mestre Kyozan: estas numerosas gerações desapareceram hoje em dia. O mesmo vale para a escola Hogen. Estamos nesta situação, a cada momento nós podemos desaparecer.

Tradicionalmente, na escola Soto, o mestre aplica toda sua energia para criar discípulos que serão maiores do que ele mesmo.

Aquele que pratica “o grande caminho” de fato não está nunca sozinho; existem sempre vizinhos, existe sempre alguém. Estes não são vizinhos de proximidade, mas estão próximo. Aqueles monges que têm uma prática verdadeira sustentam a escola Soto. De fato, isto nada tem a ver com a complexidade...

Indo além do ego nossa prática será algo como a “auto-organização” que Mestre Dogen exprime na seguinte passagem do “Gyoji”:

“Por esta razão, não é uma ação que seja o resultado de um esforço que procede do nosso interior, e menos ainda algo que seja imposto do exterior. Não procede nem do interior nem do exterior.”

O que é isto? É o grão onde reside a grandeza do Dharma. Se vocês jogarem fora o corpo e mente neste caminho, neste grande caminho, então o Dharma leva vocês sem que você se envolva, sem pensar em agir com o fim de obter algo. É a prática pura. Não se trata de algo branco que possa se sujar, é algo que se mantém com uma pureza de cristal. Nos dias de hoje é muito difícil de encontrar esta prática. Esta é a razão pela qual eu repito que sentar em zazen, constantemente, com todas nossas forças, é fundamental, mas não basta para a transmissão do Dharma. Se não houver uma prática pura não há nenhum sentido em continuar a “Associação Maha-Muni”. A idéia fundamental da “Associação Maha-Muni”, é praticar assim.

O tempo acabou para esta palestra. Não houveram perguntas.

Continuar sua prática, isto está bem; pode ser possível, mas continuar por gerações seguintes, é uma outra história e isto não depende de nossas idéias. Eu disse agora mesmo: “Se não houver esta prática, não existe sentido em continuar a “Associação Maha-Muni” mas eu estou muito contente que vocês me disseram recentemente que desejavam continuar a “Maha-Muni” e manter este nome, que não é somente um nome, mas uma prática. Stephane começou a dar teishos na Bélgica, na casa de Michel, que tem um pequeno grupo e que mantém contato com Paris. Eitaiji se aproxima de um momento realmente crítico, financeiramente crítico, é o momento de mostrar “a grande prática” (gyoji). O grande momento crítico, também é uma outra oportunidade de descobrir o que é suas práticas. Aqueles que passam são os budas e patriarcas, sem dúvida nenhuma. Mas, veremos... Muito obrigado. Estou desolado mais uma vez pelo atraso, mas no avião, eu já estava preparando o teisho.

Teisho #3

Leitura e tradução de um extrato do “Gyoji”

“A virtude desta conduta e desta observância (dos preceitos) nos mantém e mantém o mundo externo. O que é importante no instante de minha conduta e de minha observância, o que é importante é que a terra toda e o céu nas dez direções estão totalmente recobertos pela virtude de minha conduta e de minha observância dos preceitos. Os outros não sabem disto, e eu não sabia disto, mas é assim que funciona. Também, com a conduta e observância dos preceitos, da existência dos budas e patriarcas, suas próprias condutas e observâncias são realizadas e nosso próprio grande estado de verdade é experimentado intimamente através de nossa prática e de nossa observância dos preceitos, a conduta e observância dos budas é realizada e o grande estado da verdade dos budas é experimentado intimamente. É graças à nossa conduta e a nossa observância que as virtudes deste ciclo existem.”

Aqui Mestre Dogen fala de nossa prática, dos méritos ou virtudes de nossa prática. Ele fala do jiyuu zanmai, o samadhi autônomo que nós já encontramos no capítulo do “Bendowa”, e onde é dito que uma pessoa, um monge, pode deixar seu trabalho, sua família para entrar na montanha e praticar. Alguns acham que este é um comportamento egoísta de uma pessoa que deseja escapar de suas responsabilidades. Com os tibetanos, quando os lamas fazem retiros, existem muitas pessoas que os ajudam nestes retiros. Assim, é também uma questão

do “samadhi autônomo”. Se sabe quem encoraja, quem mantém ou não mantém esta prática deste samadhi nas montanhas. Esta prática do samadhi autônomo não é uma prática que se possa fazer por si mesmo, porque estamos sentados com o universo inteiro.

Nos sutras, às vezes se fala de “florestas luminosas”. Isto parece deveras estranho. Então, alguém, um caçador ou um açougueiro, foram àquele lugar e descobriram um monge sentado em zazen.

Eu não creio que a floresta ou a montanha tenham realmente se tornado brilhantes ou luminosas mas se alguém realmente pratica naquela florestas, então as pessoas respeitam isto e a floresta se torna algo de sagrado.

No cristianismo, no islam ou no budismo, existem muitos lugares sagrados onde as pessoas vão em peregrinação.

É possível que esta pessoa que pratica na floresta não tenha consciência de tudo isto, que ela não sinta a relação com os outros. Alguns o sentem, outros não os sentem diretamente, outros ainda não sentem nada.

Quanto a mim, me criticam constantemente porque eu mudo de lugar mas isto se deve às circunstâncias. Por vezes, eu vou embora porque eu não posso sobreviver, pode também ser que eu tenha sido convidado para ir alhures, mas de maneira geral, ali onde estive existe sempre um grupo que pratica.

No que me toca, eu sempre pratiquei onde quer que estivesse, qualquer que tenha sido o lugar. Depois de minha partida, aconteceu por vezes que o grupo e os praticantes tivessem se disperso, e com isto a prática ali terminou, mas no momento presente aqueles que praticaram comigo naquela época, quer dizer há vinte anos atrás, voltam para mim, recomeçam a prática, constituem grupos ali onde praticam e me convidam. Portanto, o fato que recomeça quer dizer que aquilo não havia morrido no interior das pessoas. É como um planta que às vezes leva tempo para dar flor, mas não quer dizer que estivesse morta, aquilo permanece no interior.

Dogen Zenji disse: “Os outros não o sabem, e nós mesmos não o sabemos.” Isto é muito importante porque isto nada tem a ver com o resultado de um cálculo, porque da prática se pode dizer muitas coisas, se pode falar da influência que se recebeu mas tudo que se possa dizer não cobre senão pequenos pontos. Existe algo de maior que nós pudéramos conceber.

Aqui, muitos praticantes do zen receberam a influência de Mestre Sawaki mas o certo é que Mestre Sawaki não sabe estas coisas que ocorrem aqui no momento presente. Certas pessoas receberam diretamente o ensinamento de Mestre Sawaki, ou o ensinamento de Mestre Deshimaru, outros o receberam indiretamente através de livros, palestras ou através de pessoas que praticaram com eles. O ponto muito importante é que do fato da prática ininterrupta dos budas e patriarcas, mais prática é gerada. Se pode dizer que graças ao Buda Gautama, esta prática foi transmitida e se espalhou através da sucessão de numerosos patriarcas, e que com nossa prática este grande caminho se manifesta presentemente. Para mim este caminho não é um caminho sobre o qual se caminha, é também um estado, como aquele estado de simultaneidade do qual já falamos e na qual simultaneidade se pode entrar através desta prática. É a importância da prática contrastando com o estudo teórico do budismo. Se praticamos, logo que começamos a entrar naqueles estados, imediatamente nos encontramos “no coração”, é o momento absoluto. Neste momento aquele que pratica, quer seja você ou um outro qualquer, vira um buda e um patriarca instantaneamente, porque já o grande caminho ultrapassou a temporalidade, não é uma questão de passado, presente e futuro se bem que exista um passado e um presente.

No capítulo “Uji” (do Shobogenzo) Mestre Dogen diz: “Sekito é o tempo, os mestres são o tempo, eles aparecem no tempo e o tempo os fazem aparecer”. Claro, existe o passado e o

presente, há a “existência-tempo”, a existência se manifesta no tempo e o tempo é a existência. No momento, não existe o passado nem o presente, quer dizer, aquilo que se manifesta a cada momento é o presente absoluto. Pode-se dizer que isto é comparável a uma pérola que rola por sobre um espelho. A cada instante, não existe senão o presente absoluto e é este presente absoluto que se perpetua. No instante não existe nem o passado nem o presente.

Certas pessoas, mesmo monges, dizem: “Eu pratiquei muito duro no passado, quando estava no mosteiro.” Mas quando isto? Há trinta anos atrás. E agora o que você faz? “Agora eu estou dando um tempo, sou velho e estou descansando.” O que quer dizer que não existe mais prática, que esta prática não foi continuada até o presente.

Este aspecto da continuidade é muito duro para nós, muito duro para nossa prática. É muito importante para Mestre Dogen que fala disto várias vezes no “Zuimonki”, especialmente no que diz respeito à doença.

“No momento estou eu doente, primeiro tenho que ficar bom, depois eu poderei voltar à prática.”

“Tenho uma família que depende de mim e da qual me ocupo o que é muito importante, claro, minha mãe ficou velha e depende de mim.”

Então se espera o momento de sua morte para poder começar a praticar. De fato, não é assim que isto acontece.

Ou então temos um cachorro que nos fez companhia durante anos e pensamos: “Se eu o confiar a qualquer outra pessoa, este cachorro vai sofrer—ele é muito doce—...” Então esperamos que o cachorro morra, perdemos três, quatro, cinco anos, e quando chega o momento, existem muitas e muitas outras razões. “Eu farei tal e tal”. Isto jamais se passa no presente, está sempre no futuro. O dinheiro é um muito grande problema e para entrar no mosteiro são necessárias preparações. “Não tenho dinheiro suficiente, ou seja, não há dinheiro suficiente para que eu entre no mosteiro...” e detemos nossa prática por causa disto. Isto quer dizer que algo não vai bem, algo de importante não vai bem. Se pelo contrário, nos abandonamos, se renunciamos um pouco a nós mesmos, é possível que algo venha em nosso socorro, mesmo financeiramente. Vocês não sabem disto, não têm certeza disto, os outros menos ainda, nada se pode prometer, mas se vocês esperarem que isto venha, não mais poderão entrar.

Este momento quando se toma a decisão de entrar custe o que custar, não é exatamente a realização mas já é a prática gyoji, a prática justa de inúmeros mestres que nos precederam, de todos estes mestres citados no capítulo “Gyoji” e que Dogen Zenji chama kobutsu “velhos budas”. Todos estes momentos de escolha são como se marchássemos sobre uma espada. Se calcularmos, se nos perguntarmos: “Posso ir por este caminho ou não?” então você já está morto. Em primeiro lugar, é necessário rejeitar nosso corpo, nossa consciência, nosso ego. Se vocês estudam o budismo, se vocês ainda sabem coisas, vocês podem ensinar, escrever livros, mas quanto à prática, a prática “gyoji” da qual falávamos, isto é outra coisa.

A propósito de estudar o budismo, porque tradicionalmente o budismo zen recomenda: “Não leia?” Porque se você lê livros clássicos sobre o budismo, a massa de seus conhecimentos vai se tornar muito importante; mas eu posso lhes assegurar que todos estes conhecimentos nada terão a ver com a prática, com gyoji, esta prática a qual mencionamos. Eu digo a vocês: isto não tem nada a ver, o que quer dizer que não o menor elo de ligação entre o conhecimento e a prática, mas por outra pode haver um elo no interior de algo mais vasto que nós não conhecemos. Isto é um pouco como andar com um cachorro numa coleira: Hoje em dia existem coleiras que se desenrolam e dão um pouco mais de liberdade ao cão até que a coleira acabe e não permita que o cão vá mais longe e seja obrigado a voltar.

Para nós, é parecido, nos damos muitas desculpas para escapar do caminho, mas existem momentos onde não se pode mais escapar. Nestes momentos livros não têm qualquer utilidade, se bem que mesmo assim seja necessário lê-los, certos livros, especialmente este capítulo “Gyoji” que nos ensina o que era a prática dos antigos mestres através de histórias muito simples e que nos tocam. Neste momento, lemos o “Zuimonki”, que é um livro bem fino, muito fácil de compreender se bem que muito difícil de colocar em prática.

Leitura de um trecho do capítulo “Gyoji” do Shobogenzo

“Através deste meio, cada buda e cada patriarca é ele mesmo um buda, se supera enquanto buda, realiza o espírito enquanto buda, e é realizado enquanto buda sem qualquer interrupção.”

O texto original é bastante difícil, isto é realmente uma característica da linguagem de Mestre Dogen.

Nós mesmos, nós podemos manter este grande caminho pela prática do caminho.

Uma abadia, um templo se chama *juji* que quer dizer “aquilo que guarda, que vive para preservar”, isto é sua responsabilidade já que existe algo de mais elevado, existe um superar, um transcender o estado de buda. Dizer: “Eu não sei e os outros sabem” é ultrapassar e quando se diz “Eu não sei, e os outros menos ainda” existe no interior disto um ultrapassar que se opera.

É uma chave para compreender a característica da escola Soto. Não existe algo de fixo, tal como “Eu obtenho este kensho, primeira experiência, eu obtenho o inka (a certificação), e eu me torno imediatamente roshi. Já se sabe, todo mundo reconhece, mas é necessário esquecer tudo isto, porque se não se esquecer isto, se tem consciência de ser si mesmo e se sente como sendo importante. É uma armadilha na qual se pode cair, o que é bastante perigoso. Eis a razão pela qual, nestes momentos, é necessário se ter uma prática muito forte. Com esta prática, vem a experiência, mas se ficarmos apegados com esta experiência pode, não necessariamente para todo mundo, aumentar o ego. Se pode ficar tentado a se comparar com os outros e de se dizer: “Minha experiência é diferente daquela dos demais, ela é mais forte.” Isto se constitui numa doença do zen. A expressão empregada é a seguinte: “Não reconhecer o cheiro de seu próprio xixi, enquanto que os outros não o podem agüentar.”

Por isto é muito importante esquecer porque se ficamos apegados com as experiências, isto pode criar problemas. Claro, é importante guardar estas experiências mas prosseguir a prática para ao mesmo tempo superar as etapas.

Busshin, que quer dizer o espírito do buda é a outra etapa. Dogen Zenji utiliza Busshin como se fosse um verbo e o traduz como: “Realizar o espírito como buda”, quer dizer, praticar de tal forma que o espírito de buda (busshin) se manifeste a cada instante, e assim, realizar o buda sem interrupções, de maneira infinita, o que é bastante difícil. Se pode escapar a esta prática e se dizer que já que realizamos o satori, está tudo bem, cheguei, acabei. Mesmo assim praticar e continuar a praticar depois disto, é uma outra coisa.

Quando Dogen Zenji foi à China, e se encontrou com Nyojo Zenji, depois de ter realizado “jogar fora corpo e mente” ele não disse jamais: “Eu obtive a iluminação” mas ele disse: “Eu ganhei grandes coisas em minha vida.”

Então ele voltou ao Japão, continuou a praticar e a estudar, ele ensinou, escreveu o “Shobogenzo” para dar explicações daquilo que ele havia compreendido.

Isto me fez compreender que se você tem grandes experiências, a maneira com a qual você as conserva, a maneira com a qual você as trata, isto também é a prática gyoji.

Isto não está somente no passado, isto é guardar esta experiência constantemente no presente porque é assim que se pode saber se é uma experiência autêntica ou não.

Dogen Zenji disse que esta prática não é uma prática de pessoas comuns e que existem poucos leigos que pratiquem desta forma. Naquela época em geral os mosteiros organizavam um ou dois sesshins por ano, às vezes um sesshin por mês de duração de quatro dias, e quando os monges saíam, eram monges e não leigos, eles paravam de praticar. Por isto Mestre Dogen disse: “Não existem muitas pessoas que gostam desta prática mas é contudo o lugar para onde todos voltam porque é a origem. Se vocês chegarem a este lugar, a esta realidade, você é uma pessoa verdadeira, no presente, neste presente dos budas e patriarcas. Este lugar é o lugar onde todos os budas do passado do presente e mesmo os budas do futuro são realizados. Por isto todos os budas do passado e mesmo os budas do futuro dependem desta prática agora.

Eu me lembro que numa ocasião eu falei do tempo. Se pode dividir o tempo em passado, presente e futuro, em três partes. Passado, presente e futuro podem de seu lado serem divididos em três partes, o que nos dá: passado passado, passado presente, passado futuro, presente passado, presente presente, presente futuro, futuro passado, futuro presente e futuro futuro. Assim passado, presente e futuro podem ser divididos em nove e estas nove partes nada mais constituem que uma só coisa, assim se obtendo a cifra dez (adicionando nove ao um) e este dez é um.

Quando se entra nesta prática, se estabelece uma ligação com todos os budas, se dá a mão aos outros patriarcas, se faz um círculo com eles, e neste instante, passado, presente e futuro desaparecem, não existe senão o presente e este presente é a liberdade: o passado pode se tornar o futuro e o presente é o presente quando existe uma prática verdadeira.

É justamente este tipo de prática que fazemos no sesshin. Cada vez aparecem situações, dificuldades que se apresentam. A prática é: como resolver estas dificuldades para vir praticar aqui, não somente aqui mas para praticar em casa ou no dojo **Mabillon?**

No nosso grupo não somos tão numerosos, mas desde a época quando estávamos na Denfert Rochereau quantos anos decorreram?

Para voltar ao começo do capítulo: estas coisas não vêm de vocês, não dependem de suas forças, elas se produzem, e é estranho. É muito difícil de entrar neste anel do caminho, mas uma vez tendo entrado, não há saída, quer se ache isto uma felicidade ou infelicidade. O tempo do teisho acabou.

Pergunta: No Mahayana se fala de salvar a todos os seres. Eu queria saber se se trata de um meio habilidoso, já que isto é impossível, para ultrapassar de fato as noções de si mesmo e outros.

Resposta: Você disse “budismo Mahayana”, quer dizer a prática dos budas e a prática dos bodhisattvas. Em geral existem dois aspectos, o primeiro sendo: a procura de bodhi, ir em direção ao estado de buda; se é um bodhisattva e se dirige para o estado de buda. Contudo, simultaneamente, e isto é um paradoxo, quando se faz o voto de salvar pessoas comuns, aqui se trata de uma direção para baixo. Então se deve ir ao mesmo tempo em direção ao alto e para baixo. Se você praticar e entrar neste estado de jiyuyu zanmai (samadhi autônomo), você não tem consciência mas através desta prática como está dito no capítulo, muitas pessoas recebem uma influência. Vir em ajuda dos outros, é a grande compaixão que chamamos de maha karuna. Se você quer vir ajudar às pessoas, isto está muito bem, você pode fazê-lo, mas como você mesmo disse, existe forçosamente um limite que é o limite de suas possibilidades de entrar em contato com aqueles que sofrem. A característica de maha-karuna (grande compaixão) é *mubun* que quer dizer compaixão sem condições, compaixão que se pode consagrar sem limite tanto de tempo quanto de espaço. Você pode fazer o bem para seus

vizinhos ou seus pais, mas claro que existe um limite para tal já que você vive na época atual com limites e você não pode agir durante dez anos, cem anos ou mil anos. Mesmo assim, para o mahayana é necessário se preencher todas as condições. Então, o que é aquilo que podemos fazer agora? Naturalmente, se você tem condição de fazer algo, deve fazê-lo, mas este tipo de pergunta é muito importante para a prática.

Quanto a esta prática: Se você realmente está praticando, você não pode ter uma idéia do que são os méritos e bondades desta prática.

Quando na sua vida sobrevêm dificuldades, problemas, como resolvê-los? Continuando com a prática. Com esta prática, você entra no caminho, você se encontra com todos os budas e patriarcas, você entra em contato com aqueles do futuro ou do passado, e fazendo isto, você motiva os outros sem estar consciente disto você mesmo. Numerosos patriarcas aparecem nas histórias relatadas nos livros; é citado o número de mil e setecentos, mas devem haver ao menos cinco mil. Existe um número incalculável de patriarcas.

Nos dias de hoje, muitos praticam o zazen. Cristãos praticam zazen, budistas tibetanos praticam o zazen mahamudra, e isto está muito bem.

Na história do budismo zen existem cinco ou sete escolas nas quais cada mestre tinha sua própria prática, sua própria história que contribuía ao enriquecimento do budismo zen. Por isso a prática de uma só pessoa não quer dizer nada, o que conta é como entrar em relação com tudo isto, como se sentir interiormente ligado como toda esta massa de pessoas que praticam simultaneamente a mesma coisa. Mesmo que todas as escolas se esgotassem, outras escolas teriam recolhido esta prática. Esta prática dos patriarcas que certas pessoas perderam, outras a recolhem porque a respeitam.

Como resolver esta questão de salvar todos os seres?

Somente praticando. É tudo. É a grande compaixão, quando sua prática já vem em ajuda a todo mundo.

Muito obrigado.

Fim do sesshin.

Sesshin de agosto de 2002
 Eitaiji
 Sansuikyo
 Bodaisatta shishobo
 Sanji no go
 Yui butsu yo butsu
 Shoho jisso

Sesshin de agosto de 2002 em Eitaiji, o Rochedo do Nevoeiro
 Do dia 17-23 de agosto de 2002
 Primeiro teisho

Hoje vamos estudar a complexidade, com o capítulo “Sansuigyo” do “Shobogenzo”.

Extrato do “Sansuigyo”.

“Em geral, a forma de ver a montanha e água diferem segundo o tipo de seres que as observam: Existem seres que consideram aquilo que chamamos de água como um colar de pérolas. Provavelmente, eles consideram como água uma forma que nós observamos como outra coisa que água. Nós vemos seus colares de pérolas como água. Existem seres que vêem água como flores maravilhosas; mas isto não quer dizer que eles a utilizem as flores como água. Os demônios vêem a água como chamas devoradoras e a vêem como pus e sangue. Os dragões e os peixes vêem a água como um palácio e a vêem como uma torre de marfim. Alguns vêem a água como os sete tesouros ou como as jóias de *mani* (*mani*, termo sânscrito que quer dizer pedra preciosa sugere aqui uma fabulosa pedra preciosa capaz de realizar todos os desejos, recebida de presente do rei dos dragões do mar); alguns a vêem como árvores ou florestas ou como muros e cercas, alguns a vêem como a natureza do Dharma pura e liberada; alguns a vêem como o corpo humano verdadeiro; alguns a vêem como a unidade da forma física e da natureza mental. Os seres humanos vêem a água como água, eles a vêem como a causa e condição da morte e vida. Assim, o que é visto depende na realidade da categoria de seres que observa. Agora, prestemos atenção ao seguinte: Será que existe mais de uma maneira de observar um objeto? Ou será que nós, de forma errada, consideramos que diferentes imagens estão ligadas a um só objeto? Ao cume que coroa o esforço, é preciso galgar ainda um outro cume. Se aquilo que está em cima é assim, então a prática e experiência e a busca da verdade poderiam bem ser assim também, nem de um tipo, nem de dois tipos; e o estado último poderia bem se fazer ver de milhares de formas e de variedades inumeráveis.”

Issui-shiken que quer dizer “as quatro aparições da água” é uma teoria famosa da escola Yogacara. Esta teoria apareceu pela primeira vez nos comentários escritos por Vasubandhu, da “Soma do grande veículo de Asangha”, que nós estamos a estudar presentemente. (Vasubandhu era o irmão de Asangha).

Esta teoria exprime o fato que uma situação, a maneira de se perceber uma situação, depende do estado de espírito de cada um, ao estado de espírito e às concepções que ele tem já formadas, de seus preconceitos, e cada um tem os seus.

Assim, os seres humanos vêem a água como água; para os peixes, a água é um palácio; para os espíritos famintos, tudo muda e a água vira o fogo e vira pus e sangue; para as divindades, a água é como um tesouro, (a pedra de *mani* é um tesouro). Por outro lado, com nossa

prática, nós podemos ver a água como presença do tathagata (aquilo que é tal qual é, a talidade), da mesma forma que nós podemos compreender que nascer e morrer, ir e vir, é a verdade de nosso corpo ou a reunião dos quatro grandes elementos ou dos cinco skandhas. Se abrimos o olho do Dharma, se pode constatar isto. Os espíritos famintos não são demônios, são estados de nossa consciência, estados de nossa psicologia. O mesmo vale para o inferno: não é que após nossa morte nós iremos a um lugar chamado inferno, o inferno está presente na nossa vida.

No treinamento dos bodhisattvas do Mahayana existe a prática das “seis perfeições” (ou seis paramitas). O primeiro é doar, que é um treinamento do desapego. O espírito faminto é exatamente o estado de apego às coisas, o estado em que não se pode dar as coisas aos outros. Assim treinando a doação é uma das primeiras portas para entrar no Dharma.

A segunda perfeição é a disciplina (em sânscrito, *sila*), a calma na meditação, a ausência de agitação. Por isto existem regras de comportamento, ou preceitos, que são observados pelos monges e monjas. Mas o espírito destas regras não é de controlar, de estabelecer uma lista de coisas proibidas, mas de fazer com que a vida com os demais seja harmoniosa. Numa comunidade estas regras são úteis.

Em terceiro lugar vem a paciência. A paciência adquirida pela vontade não é considerada como a verdadeira prática. A verdadeira prática consiste em praticar além de seus limites. No budismo se chama “a terra da paciência” este lugar no qual vivemos presentemente. Realizar uma só coisa entre mil, é já uma grande coisa.

Em quarto lugar vem a perseverança. A constância, a continuação se constitui numa força.

Em quinto lugar está a meditação.

Enfim, em sexto vem *prajna* (a sabedoria).

Os seis paramitas estão ligados uns aos outros e são interdependentes.

Este texto (Sansuigyo) diz que quando os espíritos famintos vêem a água, eles a vêem como um fogo devorador, ou como pus e sangue, eles vêem algo de sujo, de obscuro, tipo “sangue morto”. Tudo isto depende de um encadeamento causal de um karma ruim. Nós podemos ver aquilo que não existe, nós não podemos ver aquilo que existe por causa dos estados de nossa própria consciência. A título de exemplo, se bem que seja extremo, criminosos como Macbeth, como a esposa de Macbeth, tentavam em vão fazer desaparecer de suas mãos o sangue com o qual as tinham sujo, e que parecia que não sairia jamais. Somente ela podia ver isto porque é a consciência que dá a impressão de esta sujeira.

Alguém viu ligado a isto aquele filme japonês Hashomon de Komazawa?

Tratava-se da história de um assassino de viandantes que tomou lugar numa floresta. O marido foi morto, a mulher violada e finalmente a polícia conseguiu pegar todos os culpados. A mulher disse: “Este homem matou meu marido.” O criminoso disse “não”, e finalmente “sim” mas que mesmo assim, “De fato, foi esta mulher que me pediu que matasse seu próprio marido.” Tudo estando muito confuso, se chamou o espírito do marido por intermédio de uma mulher que era médium.

O marido disse: “De fato, eu pedi que o criminoso me matasse.” O criminoso o havia morto, mas qual era a verdade por trás de tudo isto?

Aquela mulher, depois de ter sido violada viu seu marido que a olhava como os olhos cheios de cólera. Não podendo agüentar aquele olhar ela disse ao assassino: “Mate meu marido.” O marido disse: “Eu vi esta cena que não posso agüentar. Infelizmente eu nada pude fazer porque estava apegado, assim eu pedi que me matassem.”

Assim a maneira de interpretar uma mesma situação é totalmente diferente.

Num outro domínio, eu vou contar para vocês uma outra história, tirada do livro dos sermões.

Uma mulher, uma prostituta, ficou muito doente. Ela tinha tanta sede e tanta fome que ela queria beber e comer. Todo mundo lhe trazia comida. Ela ficou muito feliz, ela comeu aquele alimento e disse: “Ah! Eu posso comer!” mas no instante seguinte ela recusou: “Não, não posso.” Depois chegou a água, ela queria beber aquela água, e ficou alegre com a idéia de poder beber a água, mas como para a comida ela disse: “Não, não quero mais, levem embora esta água.”

Ela ficou magra, muito magra, cada vez mais magra, exatamente como os demônios famintos. Finalmente, um bodhisattva chegou (é normal, já que se trata de um sermão). Se tratava talvez de alguém que tinha talvez uma prática muito boa (como nós). Ela começou a lhe contar sua história.

Ela era casada. Lhe disseram que se tratava do primeiro casamento de seu marido, mas ela soube que não era verdade e que ele já tinha um filho do primeiro casamento.

Ela não gostou muito disto, mas ela não podia fazer nada, pois naquele tempo era impossível desfazer um casamento. Ela detestava o filho do primeiro casamento de seu marido, não o tratava com qualquer tipo de carinho que fosse. De fato, ela o colocou num grande jarro, mesmo que ele chorasse ou fizesse pipi ou cocô, ela o deixava lá dentro e finalmente o bebê morreu. Em seguida o casamento desandou, e eles se separaram. A mulher voltou para sua terra natal, virou prostituta, e a doença começou. Quando ela queria comer arroz, o arroz virava cocô, e ela não o podia comer. Quando queria beber água, a água virava pipi e o rosto do bebê que ela havia morto praticamente, aparecia no arroz ou na água e a fitava com os olhos.

O monge compreendeu e fez a cerimônia chamada *osegaki* que se pratica geralmente no dia 15 de agosto, no fim do *ango*. Então se recita sutras porque se diz que mesmo o Buda nada pode fazer e que somente a força da assembléia de monges permite que se resolva estas situações. Hoje em dia, no primeiro dia de prática, nós nos concentramos juntos e depois de uma semana, quem sabe, esta força de todos nós juntos pode, talvez, fazer algo. Então vemos que uma situação depende de nossa consciência. Às vezes não se pode gozar de uma situação e então tudo fica confuso, tudo muda, tudo vai de mal a pior.

Nas circunstâncias de nossa vida, estas coisas acontecem.

Neste caso presente, esta prostituta fez algo na vida presente e obteve os resultados na vida presente. Mas é possível também que ela os possa receber de uma vida passada. De fato se este karma não se manifestar nesta vida, será talvez na vida que se segue ou numa outra vida. Um dos capítulos do “Shobogenzo” chamado “*Sanji-go*” (a retribuição kármica nos três períodos de tempo) trata desta questão do karma passado, presente e futuro.

Na prática do “*Yuishiki?*” (“Psicologia Budista”), nós podemos ver nossa consciência refletir no mundo e perceber as coisas de uma maneira totalmente diferente. Eu já falei disto no dojo “Mabillon”.

Qual é a diferença entre o inferno e o paraíso?

O inferno: No teatro há uma peça onde se pode ver numerosas pessoas assistindo a um banquete. O alimento está delicioso, mas cada um quer aquele alimento para si mesmo. Assim o inferno são os demônios famintos. Todos tem vestimentas que não os permite se mover; com bisnagas muito compridas—suponhamos um metro—se pode alcançar o alimento, mas com estas bisnagas não conseguimos aproximar a comida de nossas bocas, ou então começamos a nos dar bisnagadas uns nos outros e o alimento cai...O inferno é esta situação onde existe muita comida e ninguém pode comer, nem mesmo um bocadinho.

O paraíso: No teatro a mesma peça está sendo levada. A cortina se levanta. O alimento está ali, todo mundo está sentado, se tem vestimentas que não permitem movimentos e as bisnagas de um metro de comprimento. A situação é a mesma mas o estado de espírito é

diferente. De fato cada um serve o próximo antes de si: “O que deseja comer?” “Ah, isto está muito gostoso, Stéphane o fez” ou “Cristian o fez”, se bem que todo mundo o pode receber. Não existe disputa, nem batalhas, nem lágrimas, todo mundo está contente, canta e sorri.

Estas coisas acontecem em nossa vida cotidiana. No final das contas, porquê e por qual finalidade? Dogen Zenji faz a pergunta: “Por que uma mesma situação é percebida por cada um de maneira diferente?” É necessário pensar sobre isto, porque esta reflexão leva a uma dúvida e se não houver uma grande dúvida, não existe uma grande compreensão.

No que importa para nós, o fato de que vemos constantemente as coisas que nos cercam em função de nós mesmos é devido à consciência de “*manas*”.

No budismo, um dos grandes princípios é não cometer o mal. Há um capítulo do “Shobogenzo” chamado “*Shoaku Makusa*” (“Se abster do mal e praticar o bem”).

A questão é saber o que vem a ser o mal e o que bem, o que está correto ou não. Isto é uma outra história, porque com a presença de “*manas*” (consciência egocêntrica) tudo que se faz —mesmo que seja a prática do bem—está sujo de mal.

Finalmente, para resolver isto, é preciso limpar nosso espírito, limpar esta consciência de *manas*, se dar conta de sua própria existência e limpar incessantemente.

Os três grandes venenos do espírito são a ignorância, a cólera e o apego. Estes três grandes venenos obscurecem nossa consciência. De uma outra parte, existem seis mundos inferiores: O mundo dos animais, o mundo dos demônios famintos, o mundo dos Asuras, o mundo das divindades celestes, o mundo humano (*falta um*). Todos estes mundos compõem o sansara. Para cada um deles existem as “seis perfeições” (os seis paramitas) porque o problema de ser humano é a dúvida e neste caso é necessário ir até o fim da dúvida, aceitar ou crer. Para as divindades, a vida é muito feliz, tudo acontece facilmente, mas o problema dos deuses é a decadência.

No Budismo tudo é o encadeamento das causas e dos efeitos ligados às circunstâncias secundárias. Quando a energia produzida pelas boas ações começa a se esgotar, então nossa situação começa a declinar.

Existe um outro aspecto que é: começar a praticar o caminho. O shobogenzo é o caminho do Buda.

Finalmente, esta teoria da vacuidade não é nihilismo. Talvez seja necessário estudar novamente esta teoria do madyamika (o caminho do meio), a saber: eu mesmo e outra pessoa não somos duas coisas separadas, temos uma raiz comum.

Quando chega este tipo de sabedoria, de grande perfeição da sabedoria, existe também naturalmente uma grande compaixão. A compaixão não consiste em se colocar acima de outra pessoa, querer lhe dar a mão para lhe ajudar e puxá-la para cima. Ao contrário, a prática do bodhisattva consiste de entrar naqueles estados inferiores. Não se trata de se sacrificar mas de fazer de seu corpo um suporte afim de que os demais possam deixar aqueles estados inferiores. Não se trata de sacrifício porque não existe mais diferença entre você e os outros, pois o que você faz para os demais afinal, você faz por você mesmo. Se você tem um ponto de vista dualista, você tem a impressão de ter feito um sacrifício, ou de ter perdido algo, mas de fato não é o que ocorre.

Se tivermos tempo, podemos talvez ler aquele capítulo do Shobogenzo chamado “As quatro práticas do bodhisattva”, é um capítulo muito fácil de se compreender.

A primeira prática é *fuse* (doação); a segunda é *aigo* (a palavra amorosa), a terceira é *rigyo* (agir para o benefício dos demais); e a quarta é *doji* (estar em harmonia com os outros)

Primeiro é necessário entrar no mesmo estado que os demais, se harmonizar com os demais para que em seguida os outros entrem no mesmo estado que você. Talvez que possamos ler este capítulo no decorso de algum sesshin.

O “Shobogenzo” é às vezes muito filosófico, às vezes muito difícil de ser compreendido, às vezes muito poético, às vezes muito objetivo. Às vezes se trata de conselhos práticos que não são forçosamente fáceis de colocar em prática.

Esta complexidade da qual eu falo constantemente tem na verdade ligações com muitos dos capítulos do Shobogenzo.

Aí está. Muito obrigado.

Teisho #2

Hoje, no segundo dia do *sesshin*, eu escolhi o capítulo do Shobogenzo “*Bodaisatta-Chishobo*” (“As quatro práticas do Bodhisattva”).

Antes deste capítulo, Dogen Zenji escreveu muitos outros, como “*Zenkei*” (“Função total”), “*Tsukei*” (“A lua”), “*Kuge*” (“As flores do vazio”) que são capítulos muito filosóficos que incitam à meditação. De repente vem este capítulo (“*Bodaisatta-Chishobo*”) que é muito simples, fácil de compreender e parecidos com os sermões que eu citei ontem. Este capítulo é um pouco especial porque ele aconteceu no momento em que algo sucedeu na comunidade.

Até agora nós falamos de complexidade e nós já dissemos que compreender a vacuidade enquanto interdependência não é suficiente.

Esta escola Madhyamika (escola do caminho do meio) é o começo do budismo Mahayana. De acordo com Nagarjuna não se trata de compreender a vacuidade enquanto interdependência. Se trata de fato de uma experiência religiosa, pois é necessário um tipo de experiência religiosa para compreender que tudo é interdependente, se compreender a si mesmo em relação de interdependência com o todo.

Este capítulo, “As quatro práticas do bodhisattva” deve ser visto nesta perspectiva, a saber uma perspectiva de ações menos egocêntricas, que estejam mais em relação com os outros, tendo em conta a educação de cada um, do meio no qual se cresceu, etc.

Leitura de um extrato do capítulo “*Bodaisatta Chishobo*” (“Os quatro elementos das relações sociais de um bodhisattva”)

Bodaisatta quer dizer “bodhisattva”, uma pessoa que está à cata da verdade budista; *shi* quer dizer “quatro”; e *shobo* quer dizer “elementos de relações sociais” ou “métodos para relacionamentos sociais”. Os quatro elementos são *dana*, livre doação; *priya akhyana*, palavras amorosas; *artha carya*, serviço; e *samana arthata*, atitude cooperativa. O budismo coloca um grande valor à nossa conduta verdadeira. Por esta razão, nossa conduta nas relações com os demais é uma parte muito importante da vida budista. Neste capítulo Mestre Dogen prega que estas quatro maneiras de agir são a essência da vida budista. Ele explica o significado real do budismo no que concerne relacionamentos sociais.

O primeiro é a livre doação. O segundo é a palavra amante. O terceiro é o serviço. O quarto é a cooperação.

Estas quatro condutas do bodhisattva aparecem em diversos sutras, sem qualquer comentário; são fáceis de ser compreendidas, mas neste capítulo Mestre Dogen dá um comentário especial e expõe suas próprias idéias.

Portanto, existem quatro condutas.

A primeira é *fuse* (livre doação). É uma palavra que ficou muito popular no mundo de zen dos franceses.

Em geral o *fuse* é o dinheiro que as pessoas dão aos monges ou ao ensinamento. No Japão, quando os monges recitam os sutra por ocasião de cerimônias ou quando há celebrações funerárias, recebem *fuse*. Contudo, originalmente *fuse* não era somente dinheiro ou coisas materiais, é também o dom do Dharma, *bose* (*bo* quer dizer Dharma). Partindo do princípio que os monges que ensinam fazem o dom do Dharma, em troca eles recebem dinheiro—coisas materiais—para sustentar a vida dos monges. Mas aqui ainda é doar, doar o Dharma por coisas materiais. É por isto que no Japão se pratica o *takubatsu* (mendicância). É uma tradição que veio da Índia, que foi para a China e em seguida ao Japão e que consiste de dar ocasião aos leigos de praticar a doação quanto aos monges. Esta prática ocorre principalmente durante a estação mais fria, no mês de fevereiro e daí o nome de *kangyo*, ou a “prática da estação fria”. É uma prática realmente difícil porque cedo de manhã se desce para a cidade e faz muito frio. Quando se tem problemas circulatórios, os pés incham e acontecem rachaduras na pele. Como se caminha com os pés descalços em sandálias de palha, pequenas farpas da palha se alojam nas rachaduras e isto realmente dói! Por isto as pessoas têm pena de nós e dão muito dinheiro... (Risos). De quando em vez é interessante praticar isto. O essencial é *sanlin kujaku*, um elemento do sutra que recitamos antes das refeições e que quer dizer: “aquele que dá, aquele que recebe e o objeto dado são finalmente vazios, são somente uma só coisa.” Se damos com uma intenção especial, não seria uma doação pura. Acontece de vez em quando que pessoas ricas dão com uma intenção de obter algo de volta, como os políticos que vertem dinheiro para obter votos.

No Japão na ocasião de um evento qualquer, por exemplo, de um festival, cada um oferece uma vela acesa. Não sei porque, mas numa ocasião todas as velas se apagaram e somente uma continuou a queimar. Esta vela tinha sido doada por uma velhinha, e era o máximo que ela podia oferecer. Este tipo de doação tem uma força verdadeira. Pouco importa se a doação é importante ou não, o essencial é o efeito produzido pela doação, no momento no qual é oferecido.

Dogen Zenji quanto à doação dá uma interpretação um pouco diferente, diz ele:

Leitura do capítulo “Bodaisatta-Shishobo”

“Dar livremente quer dizer não ser ávido. Não ser ávido quer dizer não cobiçar. Não cobiçar quer dizer na linguagem corrente, não correr atrás de favores.”

Esta interpretação pode parecer deveras estranha, mas o que Mestre Dogen compreendia com isto vai além do sentido habitual.

Às vezes as pessoas dão muito na esperança de receber e quando não recebem o que estavam esperando, ficam infelizes. Este tipo de doação não é uma doação pura. O exemplo é a corrupção, quer dizer, dar uma coisa esperando algo em troca.

Neste capítulo, Dogen Zenji dá alguns exemplos de doação e notavelmente no caso seguinte: Uma criança estava brincando com areia e naquele momento o Buda Gautama se aproximou com sua tigela de mendigação.

A criança tinha feito um castelo da areia que ela achava muito precioso e ele queria doar ao Buda algo que ele mesmo tivesse feito. O Buda compreendeu o espírito da criança e recebeu a “doação de areia” em sua tigela de mendigação. Claro que ele não a pode comer, mas diz a

lenda que esta criança com esta atitude, cem anos mais tarde renasceu na pessoa do rei Asoka.

Asoka era o célebre rei que conquistou pela primeira vez toda a Índia. A última batalha foi terrível e no caminho de volta, ele viu cadáveres inumeráveis, de amigos bem como de inimigos. Isto mudou algo em sua cabeça e talvez esta tenha sido a primeira vez na história que um rei, depois de uma grande vitória, renunciou totalmente às armas como meio de conquista. Ele começou então a governar e a dirigir o país aplicando os ensinamentos do Buda. Ele era generoso, e não se opunha às outras religiões. Se bem que ele mesmo fosse budista, ele aceitava todas as outras religiões de sua época. Ele acabou virando um maníaco da doação, a tal ponto que os ministros começaram a ficar irritados e lhe proibiram que doasse. Mas ele disse: “Ainda me resta um prato de prata, eu a dôo.” Dizem que antes de morrer, ele doou a metade de uma manga a uma assembléia de cem ou duzentos monges. Esta metade da manga, misturada a outras frutas, virou um suco que todo mundo bebeu. Esta foi sua derradeira doação. Esta doação da manga é considerada como sendo um ato puro. Mas, ao contrário, se as intenções que motivam a doação são impuras, então as ações são impuras. A doação feita com o objetivo de adquirir um renome não é doação.

Para tomar o exemplo de Mahakasyapa, segundo patriarca depois do Buda Gautama e sucessor do Buda para a escola Zen: Ele nasceu numa família muito rica e se dizia dele que ele era seis vezes mais rico do que um rei. Em geral na Índia, os pobres são verdadeiramente pobres, miseráveis, enquanto que os ricos são muito ricos e entre estes dois nada existe. Se bem que tendo nascido neste meio, ele se tornou discípulo do Buda e era considerado o melhor na prática chamada *zuta*, que significa “simplificar a vida”. Isto foi para ele uma mudança radical e seu corpo se tornou muito magro. Era o exato oposto de Ananda que era jovem e belo e que todo mundo amava e apreciava. Se bem que Mahakasyapa tenha sido o contrário de Ananda, e que não era respeitado por ninguém, se tornou o sucessor do Buda. O Buda o convidou para vir se sentar próximo a si num estrado de pregação, a fim de mostrar que ele, Mahakasyapa, era seu sucessor.

Um dia Mahakasyapa foi à cidade para fazer *takuhatsu* (mendicância), e ali se encontrou com uma velha senhora. Esta senhora era muito apegada às coisas e nunca havia dado nada a ninguém em toda sua vida. Quando a hora de sua morte chegava, Mahakasyapa chegou por ali e lhe pediu que lhe desse algo. Ela nada tinha para dar. Mas aqui está a força de Mahakasyapa, que ele percebeu que para aquela senhora o momento havia chegado, era o fim de sua vida. Então ele se deteve diante dela e disse: “Eu quero.”

Existem no Japão duas formas de se fazer mendicância. A primeira é se deter diante de cada casa e recitar os sutras. As casas da rua onde se faz o *takuhatsu* são partilhadas entre os monges, segundo seu número. Se inclina diante de cada casa, sem excessão. Mesmo que se saiba que aquela casa está fechada, que naquela casa os habitantes jamais dêem, é necessário jamais esquecer qualquer casa que seja.

A segunda forma de se proceder é ir ao centro da cidade. Hoje em dia, com os carros, é um pouco difícil, mas nas pequenas ruas é ainda possível.

Se tem um sino, e se canta “*hō*” (quer dizer “Dharma”), e o chefe responsável pelo bando de monges vai sempre atrás com um bordão. Ouvindo aquela voz, *Hō*, todo mundo—crianças, velhos—acorrem para dar algo. O problema é que quando se pratica com ocidentais, os japoneses dizem: “Oh, Gaijin, Gaijin!” (“Oh, estrangeiros!”), e de fato dá para ver isto por debaixo do chapéu, e eles dão para os estrangeiros e nada para os japoneses...

Quando Mahakasyapa se encontrou com aquela velha senhora, Mahakasyapa disse: “*Hō!*”, mas ela nada tinha para doar, realmente nada. Mais uma vez ele pediu.

Pela primeira vez lhe veio a vontade de dar algo. Ela tinha somente uma tigela de arroz quebrada contendo arroz coberto de poeira. Ela queria dar isto mas disse: “Ah, este arroz não está bom.” Mas Mahakasyapa disse: “Pode dar isto.” Ela então colocou o arroz na tigela de Mahakasyapa e Mahakasyapa o comeu diante dela, porque se ele tivesse partido ela poderia ter pensado que ele o teria jogado fora em seguida. Por isto ele o comeu ali mesmo. Esta velhinha ficou feliz após ter feito uma doação e morreu depois de o ter feito isto.

Fazer uma doação não consiste somente em dar coisas importantes, mas pequenas coisas como esta acima, que dadas daquela forma, produzem um efeito. O dom não é sempre algo de material, pode ser também um sorriso. Um sorriso não custa nada, é somente um sorriso que faz todo mundo ficar feliz. As pessoas jovens e belas ao sorrir, fazem todos ficar felizes. Da mesma forma, num trem ou no ônibus, quando se levanta para dar o lugar a uma velhinha, isto se trata de uma doação, é dar hospitalidade.

A doação mais importante é *muje* (“dar o sentimento de segurança às outras pessoas”). Mestre Deshimaru falou de *mujo* (“o castelo do não-medo”), que quer dizer a segurança da vida.

Em Eitaiji a cabra montanhesa veio e ficou conosco. Às vezes ela vai passear, mas volta porque inconscientemente sabe que aqui não precisa temer nada. Assim por sua vez ela faz o dom de sua presença, e nos faz felizes. O único problema sendo um leve odor...

Eis porque *fuse* é a primeira prática dos “seis paramitas” (“as seis perfeições”).

Praticar a doação é avançar no caminho dos bodhisattvas e a doação é a prática dos bodhisattvas.

É algo que vai nos dois sentidos. Esta doação é algo que vem muito profundamente, enraizado muito longe na experiência religiosa e na vida. É como um pequeno grão que produz efeitos no futuro ou talvez mesmo nesta mesma vida. Esta doação chama mais doações.

Mesmo que você esteja na impossibilidade de fazer uma doação, mas se você se alegrar na visão de alguém que o faça, isto também é uma forma de doação, que é finalmente o desapego.

Meister Eckhart colocava o desapego acima de tudo, ele o considerava como o mais importante. Quando lhe perguntavam: “O que é o mais importante? O amor de Deus?” Ele respondia: “Não, é o desapego.”

No amor existe sempre uma ligação entre Deus e você, enquanto que o desapego está além disto. É a base. Quando a visão dualista se esgota, sentimos isto, compreendemos isto e podemos praticar realmente sem apego. Dar a alguém com o sentimento que isto não serve para nada, pode parecer idiota, mesmo assim a pura prática da doação produz efeitos, e estes efeitos puxam segundos efeitos, em seguida um terceiros efeitos, e assim por diante.

Quando o filho do Buda Gautama se tornou monge, e entrou na sangha, não havia lugar onde ele pudesse dormir. Ele teve que dormir no banheiro. Veio uma serpente venenosa, e o Buda chegou e o ajudou. “Você é pobre porque é monge, é assim.” Um monge que fica rico é uma vergonha, mas um monge que não fica rico é também uma vergonha. Ser um monge rico e guardar tudo para si é uma vergonha. Não se tornar rico porque se é ruim e não se consegue tornar famoso é uma vergonha. Nos nossos dias, é bastante difícil achar monges autênticos.

Quanto ao *fuse*, terminamos.

A segunda virtude do bodhisattva é *aigo* que quer dizer “palavras amorosas”. A terceira é o serviço, se dedicar aos demais, vir à ajuda dos outros. Esta conduta visa vir em ajuda não somente em relação àqueles com os quais temos amizade mas também àqueles a quem detestamos. Pode igualmente ser dedicada às árvores, à água, ao vento, às relvas...

Mas não se pode ter esta conduta senão se já fomos beneficiados por esta conduta. Se alguém rouba algo sem ser visto nem ser preso pela polícia, ele pode dizer de si para si: “Perfeito, eu fico com aquilo que peguei”. Mas um tal pensamento quer dizer que já se recebeu um castigo.

A última das condutas do bodhisattva é a cooperação. “Cooperação” quer dizer se harmonizar, estar no mesmo estado que os outros, sofrer com eles quando eles sofrem. Um koan diz: “Por que Bodhidharma veio para a China?” A outra pergunta—que pode ser um koan para os cristãos—é: “Por que Deus se fez homem?” A resposta aos dois “Por quês” é: “Não tem porquê.”

Um homem como o Buda Shakyamuni se tornou príncipe, se tornou monge, se tornou um homem normal e viveu esta vida de homem normal com cada um de nós, com fome, frio... É algo de interessante.

Leitura de um trecho do “Bodaistta-Shishobo”, capítulo do Shobogenzo:

“O serviço, isto quer dizer utilizar os meios hábeis para vir em ajuda dos seres vivos, quer sejam eles de uma condição elevada ou baixa; por exemplo, sendo atento àqueles que arriscam **de se passar** no futuro e lhes vindo em ajuda. Existem pessoas que têm pena de tartarugas com o casco quebrado e que cuidaram de andorinhas doentes. Quando eles viram a tartaruga em perigo ou a andorinha doente, eles não buscavam a recompensa de parte da tartaruga ou da andorinha; o que as motivava era somente o serviço em si mesmo. Pessoas estúpidas acham que se colocarmos o benefício de outros na frente do nosso, nosso próprio benefício desaparecerá. Isto não é verdade. O serviço é todo o Dharma que presta serviço universalmente a si mesmo e aos outros.”

Aqui se fala de uma tartaruga. De fato, a história era a seguinte: Um jovem achou crianças que maltratavam uma tartaruga, ele a comprou e recolocou na água. Não se sabe como, mas esta pessoa se tornou em seguida governador de uma província. Como ele tinha necessidade de um selo, ele mandou fazer um selo de mármore—ou um tipo de pedra preciosa. Uma vez o selo tendo ficado pronto, o trouxeram para ele e ele viu no selo uma tartaruga voltada para trás. Ele disse: “Não, eu não quero esta tartaruga que olha para trás dela, quero uma tartaruga que olha para a frente.” Ele enviou de volta o selo. Se lhe refizeram o selo e mais uma vez a tartaruga olhava para trás. O artista disse: “Eu fiz como você pediu.” Era como se aquela tartaruga, quando ia embora da praia tivesse se voltado para ele para lhe agradecer. Este episódio se repetiu duas ou três vezes. Em seguida ele se lembrou da tartaruga a quem ele tinha auxiliado havia muito tempo, e percebeu que poderia haver uma ligação entre ter se tornado governador e seu encontro com aquela tartaruga.

Quando ele ajudou aquela tartaruga, ele não esperava jamais obter o que fosse, e além disto ele havia completamente esquecido daquele episódio. É o que se pode chamar “efeito borboleta”. Talvez do fato de ter ajudado uma pequena tartaruga, lhe adveio o fato de ter se ascendido a uma alta posição.

Se bem que não tenhamos terminado o estudo disto, por hoje eu paro por aqui.

Teisho #3: Leitura do capítulo “*Sanji-go*” (Retribuição kármica nos três períodos de tempo)

“No país de Sravasti, haviam duas pessoas, uma que fazia o bem e a outra que fazia sempre o mal. Aquele que fazia sempre o bem havia sempre feito boas ações em sua vida e não havia jamais cometido más ações. Aquele que cometia o mal havia constantemente cometido o mal

em sua existência e não havia jamais feito uma boa ação sequer. Quando aquele que fazia boas ações chegou ao termo de sua vida, sob influência de um karma ruim, recebendo uma retribuição tardia, uma existência intermediária no inferno se apresentou subitamente diante dele. Então ele se disse: ‘Durante toda minha vida eu nada fiz senão boas ações e nunca cometi más. Eu deveria então renascer num reino celeste. Por qual razão esta existência intermediária aparece diante de mim?’ Finalmente, o seguinte pensamento lhe veio: “Eu certamente tenho algum karma ruim que está recebendo uma retribuição tardia. Como este mau karma agora chegou à maturidade, esta existência intermediária apareceu diante de meus olhos.” Em seguida ele se lembrou das boas ações que ele havia praticado durante esta vida e se rejubilou profundamente. Com a manifestação desta excelente compreensão, a existência intermediária no inferno desapareceu e uma existência intermediária no reino celeste apareceu repentinamente diante de si. Depois disto, quando sua vida terminou, ele renasceu num reino celeste.”

Aqui se fala de uma pessoa que, durante toda sua vida fez boas ações e que, no momento da morte viu aparecer diante de seus olhos uma existência intermediária no inferno e disse: “Por que?” Ao mesmo ele se rejubilou e disse: “Nesta vida eu fiz muitas boas coisas, então certamente eu receberei a retribuição no futuro.” É disto que eu falava, isto é, quando uma coisa desagradável acontece se pudermos nos lembrar que é uma retribuição de uma ação no passado neste caso se aceita aquilo e se submete.

Podemos acrescentar: “Se alguém nos bate na face direita, devemos lhe dar a face esquerda.” Se com nossa própria iniciativa aceitamos os sofrimentos, então eles se tornam mais fáceis de suportar. Esta também é a imagem dos “Sinos ao vento” (poema de Nyojo Zenji no capítulo do Shobogenzo “*Maka Hannya Haramitsu*” em que ele diz que não importa de que direção venha o vento, os sinos sempre fazem o som de *prajna*) da grande sabedoria.

Em geral os budistas não culpam os outros, e se consideram a si mesmos responsáveis. Eles são responsáveis por este país, por esta sociedade, por esta educação, e por esta família... existem inumeráveis razões para sermos o que somos. Esta passividade, esta aceitação, são o resultado de um aspecto religioso muito profundo. De um lado, isto parece uma fraqueza, de um outro lado isto se torna uma força irresistível à qual ninguém consegue se opor. Foi o caso do Mahatma Gandhi e da independência da Índia. O budismo ensina o respeito dos cinco preceitos, a não-violência que são muito difíceis de serem postas em prática. Se ficamos encolerizados porque temos o sentimento de uma injustiça, tudo está perdido. É necessário aceitar o que vem 120%. Esta força de aceitação é uma das práticas mais difíceis do budismo mas com a compreensão da causalidade, da vacuidade, se chega a isto e isto produz realmente efeitos.

Teisho #4:

Hoje é o dia central do sesshin e nós vamos tomar do capítulo do Shobogenzo “*Doshin*”, que é um capítulo muito curto.

Doshin: “A vontade de atingir a verdade.”

Doshin representa em japonês o sânscrito bodhicitta. *Do*, que quer dizer “o caminho” ou “a verdade”, é uma tradução da palavra sânscrita *bodhi* e *shin* quer dizer “consciência” ou “vontade”. Neste capítulo, Mestre Dogen fala da vontade de alcançar a verdade, da devoção aos Três Tesouros, da fabricação de imagens do Buda e da prática de zazen. Os ensinamentos deste capítulo são bastante concretos e diretos e alguns eruditos budistas acham que este capítulo pode ter sido pregado e escrito para leigos.

Leitura do capítulo “Doshin” do Shobogenzo

“Seguindo a vontade de Buda, ele nos faz ver a vontade de alcançar a verdade como sendo algo de essencial. As pessoas que sabem como é a vontade de atingir a verdade, são muito raras. É preciso que indaguemos sobre isto a pessoas que sabem disto claramente. Dentre pessoas do mundo existem algumas que nos relatam que têm a vontade de alcançar a verdade, mas que de fato não possuem tal vontade. Existem pessoas que realmente têm esta vontade de atingir a verdade e que não são conhecidas (aos demais). Assim, é difícil saber de suas existências ou de suas não-existências. Para o essencial, não cremos e não ouvimos as palavras de pessoas estúpidas ou más. Ao mesmo tempo, não é necessário considerar nosso próprio como sendo aquilo que de mais importante exista. É necessário que consideremos como aquilo que de mais importante existe, a Lei de Buda pregou sobre isto constantemente dia e noite, é necessário invadir nosso espírito com como deve ser esta vontade de atingir a verdade; e é necessário que esperemos e rezemos que de uma maneira ou outra a verdadeira sabedoria (bodhi) exista neste mundo. Numa era degenerada não existe praticamente ninguém que tenha a vontade de atingir a verdade. Apesar disto, é necessário que não esqueçamos o caráter ilusório do mundo e do lado precário da existência humana. Não é necessário estar consciente e pensar: “Estou consciente do caráter ilusório do mundo.” Dando deliberando um peso ao Dharma, que consideremos com leveza “meu corpo” e “minha vida”. Para a saúde do Dharma não devemos poupar nem o corpo nem a vida.

Em seguida, é necessário que profundamente veneremos os Três Tesouros, o Buda, o Dharma e a Sangha. É necessário cultivar o desejo de fazer oferendas e de venerar os Três Tesouros, mesmo se para tal seja necessário dar a vida em troca ou dar o corpo. Seja dormindo, seja acordado, devemos cantar os méritos dos Três Tesouros. Mesmo no momento que separa o fato de abandonar esta vida e aquele de renascer na vida seguinte—este período do qual se diz que é uma “existência intermediária”—de uma duração de sete dias, mesmo durante este período, é necessário que preservemos esta intenção de celebrar os Três Tesouros sem que jamais nossa voz enfraqueça. Depois de sete dias se diz que nós morremos nessa existência intermediária e que recebemos em seguida um outro corpo na existência intermediária, por mais sete dias. Esse corpo pode durar quando muito sete dias. Neste período podemos ouvir e ver tudo sem restrição, como se tivéssemos o Olho Sobrenatural (considerado como um dos “Seis poderes misteriosos” NT). Neste momento, ajuntando nosso espírito, é necessário cantar os louvores dos Três Tesouros, é necessário que cantemos sem cessar, sem esquecer de recitar “Namu-kie-butso, namu-kie-ho, namu-kie-so” (Tomo refúgio no buda, Tomo refúgio no Dharma, tomo refúgio na Sangha NT).

Quando, tendo atravessado esta existência intermediária, nós nos aproximamos de um pai e de uma mãe, é necessário que nos armemos de coragem—mesmo quando, pela presença da sabedoria nos encontramos na antecâmara do útero que nos levará ao ventre materno—e cantar aí os louvores dos Três Tesouros. Não podemos nos esquecer de cantar tais louvores mesmo no momento da entrada no mundo. É necessário que queiramos profundamente o fato que através dos seis órgãos dos sentidos, podemos fazer oferendas, cantar e tomar refúgio nos Três Tesouros. Mais uma vez, é possível que quando esta vida termina, os dois olhos se tornem sombrios ao mesmo tempo. Então, sabendo que o termo de nossa vida se encontra à mão, é necessário que nos apliquemos ao cântico de “namu-kie-butso”. Então os Budas das seis direções nos estenderão suas compaixões. Mesmo os pecados pelos quais—com a ajuda das causas secundárias—nós poderíamos ir para o mundo infernal serão transformados e nós renascemos nos céus superiores; nós nasceremos diante do Buda, nós adoraremos o Buda e nós ouviremos o Dharma que o Buda ensina. Depois que obscuridade

tenha tomado conta de nossos olhos, será necessário nos esforçar sem falta na recitação dos três atos de adoração sem cessar nem por um instante que seja, mesmo até a existência intermediária e mesmo até o nascimento seguinte. Desta maneira, esgotando vida após vida, era após era, nós recitaremos (as Três Devoções). Mesmo quando tenhamos chegado à sabedoria de Buda, não devemos abandonar esta prática. É a verdade praticada pelos Budas e os Bodhisattvas. É o que se chama “profundamente realizar o Dharma”, e é o que se chama “a verdade do Buda presente no corpo”. É necessário que tenhamos o desejo de jamais misturá-la com outras idéias.

Assim também, para nossa existência é necessário que empreendamos fabricar um Buda para nós mesmos. Quando o houvermos feito, devemos lhe oferecer os três tipos de oferendas. Os três tipos são os assentos de palha, bebidas doces e luzes. É o que devemos dar como oferendas.

Assim também, durante esta vida é necessário que produzamos cópias dos Sutras da Flor do Dharma. Nós devemos escrevê-las, imprimir-las e retê-las. Constantemente é necessário as receber sobre a cabeça com respeito, nos prosternar ante a elas, lhes oferecer flores, incensos, luzes, comida e bebida e roupas. Mantendo constantemente a cabeça limpa, é necessário recebê-las humildemente sobre a cabeça.

Mais uma vez, constantemente é necessário envergar o kesa e estar sentado em zazen. Existem exemplos no passado do kesa que permite atingir a verdade na terceira existência. Como tal, já é o equipamento dos Budas dos três tempos: seus méritos são insondáveis. O zazen não é um método do mundo triplo: é o mérito dos patriarcas budistas.

É o capítulo “Doshin”, capítulo muito especial que faz parte do “Shobogenzo secreto”.

Há mais ou menos cem anos, houve uma edição do Shobogenzo na qual estes “capítulos secretos” eram páginas em branco. Aqueles que desejassem consultar estes textos, deveriam se dirigir a Eihei-ji e os copiar eles mesmos. Mas como, desde há um século, se começou a imprimir tudo, não é mais necessário fazer isto.

Este texto, muito curto, e muito especial, fala do Bardo Thodol (em sânscrito: Antarabhava) ou “existências intermediárias”. Este texto não é especialmente originário do Tibete mas aparece pela primeira vez no Abhidharmakosa, que faz parte do Budismo Hinayana.

Nos dias de hoje, para compreender o ensinamento do Yushiki (Yogachara), nos oito primeiros anos se começa por estudar o Abhidharmakosa. Depois de três anos, se começa a compreender o “Yushiki”.

Doshin quer dizer em sânscrito *Bodhicitta*. *Do* é geralmente traduzido como “o caminho”, mas *do* pode também significar *bodhi*. Dojo, que quer dizer “o lugar do despertar” não é somente o caminho mas algo como uma mandala, um lugar onde novos Budas são selecionados.

Para estudar o Budismo Zen, a primeira coisa é não querer fazer prevalecer suas idéias. Isto é muito difícil, cada um tendo suas próprias idéias. Assim se o mestre diz: “É assim,” então “É assim.”

Por vezes os discípulos dizem: “Por favor, Mestre, leia este livro para nós.” É uma boa coisa, mas o mestre responde: “Se é assim, vocês podem ir embora.” Para a escolha dos textos, o mestre faz aquilo que ele quer, ele sabe o que convém preparar e transmitir.

Se bem que o Shobogenzo seja considerado um livro de muito difícil compreensão, isto não é uma razão para não o ler, ou para não o tocar. Encontrar com este livro, é praticamente uma questão de destino. O que quer dizer que desde suas existências anteriores já havia ligações com isto. É normal não compreender aquilo que nos é necessário. A leitura do Shobogenzo ou de outros livros sobre o Budismo não funciona de forma lógica.

Não sei o que ocorre com a tradução inglesa, mas para um japonês que lê e relê este texto, algo entra no seu corpo, mesmo que ele não o compreenda, mesmo assim ele o lê e o ritmo do texto “entra” em seu corpo.

Dogen Zenji nasceu de uma família nobre. Se pai e avô eram especialistas de poesia japonesa.

Para compor um poema que pudesse entrar no “koshinko”, era necessário conhecer toda a poesia chinesa clássica, e a partir de uma parte ou frase composta, fazer jogos de referências, rimando e ecoando a partir de uma frase. Quando lemos o Shobogenzo, podemos constatar que Dogen Zenji usava esta técnica. Quando ele diz: “A flor se abre e o mundo emerge”, esta expressão vem de um *gatha* (poema) sobre a transmissão de Bodhidharma. O Shobogenzo inclui muitos elementos de conhecimento clássicos que lhe conferem grandes qualidades poéticas e uma força e não se torna necessário compreender tudo, o importante é lê-lo e relê-lo.

Nós começamos a ler a tradução do “Tratado da Grande Virtude da Sabedoria” de Nagarjuna, mais ou menos dezessete capítulos de cem, e neste momento estamos lendo “A soma do Grande Veículo” de Asanga. Nós lemos o primeiro capítulo até o versículo 21, 22 ou 23, não me lembro mais, mas vocês o podem ler, mesmo sem mim.

Na nossa Sangha “Maha-Muni”, cada um parece desenvolver um interesse por ler segundo aquilo que lhe interessa e isto é uma coisa muito boa.

No começo do capítulo “Doshin” Dogen Zenji disse: “Todo mundo acha que tem o espírito do despertar, mas não é verdade.” Meister Eckhart diz coisas parecidas: “Todo mundo acha que é impecável e que todos o devem seguir onde ele for”. Com efeito, existem aquelas pessoas que seguem o tempo todo, não importa que dificuldades hajam, não importa em que condições, mas claro que existem aqueles que logo que topam com algum tipo de dificuldade, imediatamente fazem meia volta. O que Mestre Dogen diz é: “Não coloque suas concepções diante de tudo.” É nossa medida, nossa própria medida que funciona para cada um de nós. Quando vocês vão ao Japão, por exemplo, vocês não podem seguir, pois existe o choque cultural. Nos dias de hoje existem muitos casamentos entre pessoas de nacionalidades diferentes mas em seguida estes casais se separam porque eles têm concepções diferentes.

O segundo ponto sobre o qual Mestre Dogen insiste é: pensar na impermanência do mundo. Claro, nossa natureza nos leva a viver de forma relaxada e a comer bem. Mesmo assim, especialmente para nós, monges budistas, é necessário trabalhar pelo budismo e fazer disto nossa prioridade. A devoção, isto quer dizer dar seu próprio corpo pelo Dharma, senão o Dharma não vem.

Dizem que Bodhidharma veio à China com a idade de oitenta anos, ou com a idade de cento e vinte anos. A viagem durou três anos. No que me toca, eu tive muita sorte. Quando fui para o Brasil, há trinta e dois anos atrás, fui de navio, sendo que a travessia durou quarenta dias. Era praticamente o último navio de passageiros a ir para o Brasil. Depois disto houve mais um e em seguida terminaram as viagens de navio terminaram.

Em Yokohama onde embarquei, muitos amigos vieram para se despedir de mim e eles tinham uma espécie de bandeira, onde estava escrito: “Coragem, não deixe cair, não se desencoraje, perseverança.” Houve uma reportagem sobre emigração e a televisão filmou aquele navio e se podia ver aquela bandeira. Claro, eu nunca vi esta reportagem, mas muitos de meus amigos a viram.

Eu parti em julho-agosto, era a estação dos tufões. Eu dormi uma noite e na manhã seguinte começaram as tempestades. Era um navio de trinta mil toneladas e ele sacudia de forma inacreditável. Quando o navio estava no fundo da onda, se tinha a impressão que uma

montanha de água da altura de um edifício enorme ia se abater sobre nós, em seguida de repente o navio recobrava-se, nos lançando numa espécie de inferno onde parecia que tudo terminaria ali. Houve pessoas que vomitaram até a chegada no Brasil. Depois de sete ou oito dias, quando chegamos ao Havaí, a cor do mar mudou e vimos algas e gaivotas. Ali havia um templo Soto onde eu fui recebido por Matida san, o Superior do Havaí que me levou até Dahan, um lugar muito famoso. Matida san e sua esposa me convidaram para ir a um restaurante, em seguida eu continuei. Continuei através de Los Angeles, Hollywood, direção do México. Descendo para o México, havia talvez duzentos ou trezentos golfinhos que acompanhavam o navio. Foi fantástico! Passamos pelo estreito do Panamá, visitamos algumas ilhas do Caribe onde haviam cassinos. Quando íamos passear, as pessoas não nos olhavam no rosto, olhavam nossos relógios ou máquinas de fotografia. E de repente arrancavam e roubavam as máquinas fotográficas. Chamamos muito por socorro, ninguém ligava, todo mundo ria.

Em seguida chegamos no mar Atlântico, passamos pelo Cruzeiro do Sul chegando então a Recife, onde há muitas jangadas. Ali havia uma rádio que foi captada pelo navio e ouvimos pela primeira vez a Voz do Brasil. Antes de chegar no Rio de Janeiro houve uma agitação pelo navio. Eu fazia zazen todas as noites sobre a ponte do navio e uma moça começou a praticar, não do meu lado, mas um pouco mais longe. Na véspera da chegada no Rio de Janeiro, ela havia tentado se matar. Com efeito, ela estava noiva de alguém e seu noivo a esperava, mas nos navios às vezes histórias de amor podem acontecer...

Em Belém, perto do Rio Amazonas, haviam muitos “casamentos por fotos”. Antes do casamento nunca se tinha visto seu esposo ou esposa, apenas se recebiam cartas ou uma fotografia escritas “Meu marido” ou “Minha mulher”. O marido ficava esperando a chegada de sua mulher. Todas estas experiências foram importantes. Mas do que falava eu?

Falava de “dar o seu corpo para o Dharma”.

Chegando na Amazônia, vi um por do sol grandioso, magnífico! E eu repetia sempre os Três Refúgios: Buda, Dharma e Sangha. No budismo da Terra Pura se recita “Namu Amidha Butsu” (Tomar refúgio no Buda Amidha). Na escola Soto isto seria: “Namu Shakyamuni Butsu” como quando recitamos de manhã, sete vezes, ou simplesmente “Namu Buda” em língua Pali. Se pode também fazer estátuas do Buda, copiar os Sutras, o Hannya Shingyo, o “Sutra do Lótus” e mesmo o “Shobogenzo”.

Existe também usar o grande kesa e praticar o zazen.

Quando eu me encontrei com o Shobogenzo, eu comeci a copiá-lo e cheguei ao capítulo “Shin-Fukatoku” (“Não se pode apreender o espírito”) que eu copiei letra por letra. Quando terminei de o copiar, decidi me tornar monge.

O vigésimo oitavo capítulo do “Hokkekyo” (“O Sutra do Lótus”) diz também: “Usar o grande kesa e fazer zazen.” É dito que se obtém o satori três existências depois de ter usado o grande kesa.

É a história da monja Amrapali que era uma prostituta. Quando ela recebia visitantes, ela estava sem idéias para lhes divertir e vestiu o kesa e começou a dançar e a lhes divertir. Na vida seguinte ela foi para o inferno, mas na sua terceira vida ela se encontrou com o Buda Gautama e chegou ao estado de arhat. São os méritos do grande kesa. Aqui na França, existe uma espécie de tendência para o “zen ocidental”: seria inútil de usar o grande kesa ou o rakusu, simplesmente é suficiente de sentar, como se está vestido. Por que envergar o grande kesa? É uma vestimenta hindu, como um sari... Por que comer com os pauzinhos? A faca e o garfo, isto é amplamente suficiente... Assim, isola-se em seus próprios pontos de vista. Mas no budismo não existe lógica, é necessário se desembaraçar de seus próprios pontos de vista. O que está dito no Shobogenzo acontece realmente.

Quando eu era soldado, a cada ano havia uma competição esportiva, corridas e muitos outros esportes, com animadores de espetáculo também. E, como vocês bem sabem, eu sou bastante estúpido e eis que logo me escolheram para fazer o animador de toda a soldadesca. Meu chefe me cortou metade dos cabelos, o que era bastante engraçado, me havendo emprestado um grande kesa de monge shingon, muito bonito, bordado. Então, lá estava eu me fazendo de palhaço! Havia muita gente, quase quinhentas pessoas, para o meu show de animação. Dois anos depois disto, me tornei monge. Este é um exemplo, é meu caso em particular.

No Shobogenzo há um capítulo que se chama “Kesa Kudoku” (“Os méritos do Kesa”). Não são histórias de há mil anos atrás, são histórias de hoje em dia e sou eu a prova viva disto. O que quero dizer é que, em geral, se pratica tentando obter o resultado daquela prática, o satori por exemplo, ou algo parecido: existe o ir para o Dharma mas existe também o vir do Dharma, aqueles que voltam para esta vida. Se vocês compreenderem isto, façam somente o zazen “shikantaza”, com o grande kesa, sem compreender. “Jijuyu-samadhi”, o “samadhi autônomo”, não sei como transmiti-lo, é isto. Você senta, você entra no samadhi e você mesmo aceita o gosto destes estados do Dharma.

Dogen Zenji disse: “Esta prática de zazen não é uma prática comum, é a prática dos Budas e Patriarcas”, isto quer dizer, sem depender de condições, sem depender de obter ou não o satori, continuar o zazen toda sua vida, isto é os “Budas e Patriarcas”.

Teisho #5

O capítulo “Shoho Jisso” de Mestre Dogen foi tomado do “Sutra do Lótus” (capítulo 2). O “Sutra do Lótus” tem vinte e oito capítulos cujo primeiro é uma introdução. Neste capítulo o Buda entra em samadhi, o “samadhi dos significados inumeráveis” e mantém o silêncio.

No segundo capítulo, Sariputra, o principal discípulo, pede um sermão ao Buda. O Buda diz: “Pare! Não me peça nada.” É dramático. Duas ou três vezes lhe pedem um ensinamento: “Nos dê o ensinamento.” E o Buda dizia: “Não me peçam, por favor.”

Esta parte do “Sutra do Lótus” é chamada os três pedidos e as três recusas. Todas estas coisas têm um elo com Maha-Muni, com o que o Buda realizou, com exatidão: “Somente os Budas com os Budas o podem compreender.”

As pessoas comuns têm uma visão da consciência alaya que é uma visão contaminada pela percepção imaginária como exposta nas três percepções do “yuishiki”. Esta percepção é produzida pelos nossos apegos, nossas concepções pessoais apegadas ao ego.

Houveram pois três convites e três recusas, mas não é algo de formal; é algo que exprime o respeito pelo Dharma. Claro, de um lado, sem que o tenham convidado, sem que lhe peçam, ele quer ensinar o Dharma para ajudar aos demais, mas por um outro lado, ele não quer dar este ensinamento muito facilmente, porque se ganhamos tudo gratuitamente, não se o respeita e desperdiçamos tudo. Contudo, esta não é a única razão; com efeito, falar do Dharma, ensinar “Shoho-jisso” (“a forma verdadeira”), isto não é fácil, não é tagarelice.

“Shoho-jisso”, “a forma real de todos os fenômenos” é na origem traduzido por uma só palavra, “dharmata”, “a natureza do Dharma”.

Na origem, através dos ensinamentos da escola Tendai, (“shoho-jisso”) era apresentada como duas noções distintas: de um lado, “todos os dharmas”, os “fenômenos”, do outro lado “a forma verdadeira”; estas duas noções se tornaram duas coisas separadas, que em seguida foram novamente reunidas novamente da seguinte forma: “Todos os fenômenos são a forma real, a forma real é todos os fenômenos.” Assim, este Dharma não pode ser apreendido através do ego; não se pode entrar neste Dharma senão com a sabedoria da vacuidade, dito de outra forma, através da interdependência. Somente os Budas, junto com os Budas, podem compreender que todos os fenômenos são interdependentes. É uma percepção além de todas as categorias. Somente o Buda pode compreender o Buda que é o Buda Gautama. E a escola Soto se prosterna e venera o Buda Gautama, histórico. Para que o Príncipe Sidharta se tornasse o Buda Gautama, algo se passou, sendo que este algo é a essência de um Buda. Com esta idéia, numerosos Budas puderam aparecer como o Buda Dharmakaya, o Buda Vairocana, Maitreya, o Buda Amitabha, etc.

Releiamos novamente esta passagem do “Shoho-jisso”: “Somente os Budas, junto com todos os Budas, são diretamente capazes de realizar perfeitamente que todos os dharmas são a forma verdadeira. O que chamamos de ‘todos os Dharmas’ são as formas tais quais são, as naturezas tais quais são, o corpo como ele é, a energia como ela é, a ação como ela é, as causas como são, o estado último de equilíbrio entre a substância e o detalhe, como ele é.

Este é o ensinamento de shoho-jisso.

Em geral nós compreendemos que tudo é impermanente, que todos os fenômenos mudam sem se deter. Não existe uma forma verdadeira que resista a tal. Temos a tendência de imaginar esta “forma verdadeira” como algo que está sempre lá e que não se move, algo que estivesse “por trás” de todos os fenômenos. Tal seria uma contradição. Mais uma vez se pode perguntar o que seria esta “forma verdadeira de todos os fenômenos”. Para tentar se aproximar do que seria esta visão da “forma verdadeira”, imaginemos um pinheiro, um pequeno pinheiro que está crescendo do lado de um grande pinheiro. Existe uma razão pela qual o pinheiro se torna um pinheiro. De uma flor de cerejeira são sempre cerejas que saem e

nunca uma outra fruta qualquer. Na primavera, ao mesmo tempo, pereiras, ameixeiras, abacateiros florescem e produzem outras frutas. Existe pois uma “forma verdadeira”; existem muitas “formas verdadeiras” ou dharmas. Se poderia achar que existiria algo a mais que incluiria todas estas formas verdadeiras, e que por causa desta causa última, poderia haver algo que incluísse todas estas frutas e que causasse com que as flores de cerejeira desse cerejas, a flor da ameixeira desse ameixas. Isto seria o dharmata, ou tathata (aquilo que é como é) ou a natureza de buda. Mas como eu já havia dito, no mundo nada há jamais que esteja escondido; nós o vemos e para tudo há uma razão. Existem todos estes dharmas, a variedade de todas estas coisas, todas estas flores e assim seguem-se todas as causas e condições secundárias e se podem distinguir uma sucessão de graus nestas causas secundárias até que se reduzam finalmente a dez. A natureza de Buda é “uma” mas neste “um” aparece uma multiplicidade de coisas. Não é somente uma natureza que trabalha somente para as maçãs e uma outra que trabalha para as cerejas, é somente “uma” coisa. Este uno não é uno entre um grande número. Às vezes no treinamento zen, acontece algo, uma dúvida e esta dúvida é um koan para cada um, é seu próprio koan.

Se vocês compreenderem isto, suas próprias questões, como aquela do Buda Gautama quanto à questão do sofrimento, de sua origem e propagação, isto se torna uma questão para todo mundo. Às vezes na prática zen esta pergunta surge como não importa qual questão, mas resolver esta questão permite esclarecer muitos fenômenos. Se resolvemos esta questão, de fato, todas as demais perguntas serão resolvidas ao mesmo tempo. Por exemplo, no meu caso, a questão era saber se eu devia continuar sendo soldado, militar e neste caso naturalmente não poderia me tornar monge. E se me tornasse monge, não poderia continuar aquela vida de soldado. Naquele momento, se eu não me tornar soldado, existem muitos soldados que eu negava a vida enquanto soldados. Existem muitas “formas”, como soldado, como monge...mas qual era a forma verdadeira para mim, qual era a identidade para mim? Para encontrar isto, para me tornar aquilo, foi necessário que eu atravessasse muitos conflitos, porque se eu não compreendesse aquilo que eu era, monge ou soldado, eu não poderia fazer as duas coisas ao mesmo tempo. Então, qual destas duas coisas era o verdadeiro eu-mesmo? E foi quando eu me perdi totalmente para me reencontrar. Para atravessar este processo, foi necessário abandonar tudo. Estou desolado de retornar a este assunto mas o que estou dizendo tem relação com o capítulo “Yui-butsu-yo-butsu” que nós lemos ontem.

Quando o Buda Gautama estava em Bodhigaya, sentado em zazen sobre o assento de diamante, então ele estava perto de atingir a iluminação e naquele momento vieram as tentações que geralmente se explica como sendo o diabo que apareceu para produzir estas tentações, pois tinha medo de perder seus domínios.

Estas ilusões, estas visões que ocorrem durante o zazen se chamam makyo, às vezes são muito doces, muito agradáveis e gostaríamos que elas permanecessem, e outras vezes temo-lhes medo, ficamos oprimidos, a respiração fica difícil, fazemos de tudo para que tal cesse.

O Buda quebrou estas tentações e atingiu o despertar. Depois que atingiu o despertar, o diabo apareceu mais uma vez, tendo já perdido seu domínio, como foi dito acima, naquele momento uma só pessoa havia feito com que ele perdesse. O diabo sabia que se o Buda se levantasse e comesse a pregar aos cinco ascetas e aos demais discípulos, então ele poderia perder seu território todo. Por isto ele tentou mais uma vez ao Buda, para que ele permanecesse em silêncio e não exprimisse o Dharma através de palavras.

Vocês compreendem este dilema? Este Dharma, esta realização que se obtém não pode ser expressa através de palavras. Não se pode o trazer para este mundo com a linguagem já que estamos no domínio do inefável. Por outro lado queremos transmitir o que se tem, queremos

dar explicações aos demais porque o caminho do Buda não é um local onde somente uma pessoa marcha, é um local onde muitas pessoas passam. É por isto também que os grandes místicos, depois de terem suas experiências, dizem que mesmo sendo difícil de se exprimir, eles não podem se calar.

Meister Eckhart disse: “Eu vou fazer um sermão a propósito deste livro, para ganhar dinheiro com isto.”

Tokuda Sensei: “Mesmo que não haja ninguém aqui, eu quero dar um sermão, este livro de doações, para colocar dinheiro.”

É difícil de dizer isto, mas não é possível ficar calado. Estas coisas, somente o Buda as pode compreender, “somente o Buda, junto como os Budas.” Então estes ensinamentos se tornam o caminho. Por esta razão “os três tesouros” , Buda, Dharma e Sangha, são importantes. Somente um tesouro não serve para nada. Por isto os Budas ou os mestres dão toda sua força para que a sucessão se produza. Não se trata unicamente de dizer: “Eu sou um grande Mestre.” Na verdade, um grande Mestre é aquele que produz bons discípulos e que é “somente Buda com um outro Buda”. Foi por isto que o episódio da flor que o Buda levantou e o sorriso de Mahakasyapa se tornaram tão célebres. Por isto também Dogen Zenji escreveu o capítulo “Yui-Butsu-Yo-Butsu”, “somente os Budas, junto com todos os Budas” e o capítulo “Shoho-Jisso”, “a forma verdadeira” que somente os Budas podem realizar.

Na verdade existem muitas formas. O Buda Shakyamuni disse: “O Buda somente, junto com os outros Budas, é perfeitamente capaz de realizar que todos os dharmas são a forma verdadeira e que todos os dharmas são as formas tais quais são, o corpo como ele é, a energia como ela é, a ação como ela é, as causas como são, as condições como são, efeitos como são, resultados como são e este é o estado último entre a substância e o detalhe.”

Estes dez aspectos, se correspondem e se influenciam reciprocamente e se tornam dez mil.

Para dar um exemplo, na medicina chinesa que eu estudei um pouco, há o diagnóstico e na base de todo diagnóstico, se refere à tábua dos cinco elementos. Cada um dos cinco órgãos, o fígado, o coração, o pâncreas, o baço, o pulmão e os rins estão ligados às emoções. O fígado tem a ver com a raiva, o coração como as emoções, as surpresas, o pâncreas é o assento dos pensamentos obsessivos, dos conflitos, o pulmão com a tristeza, o rim com o medo. Todos estes órgãos estão ligados a tais emoções. Os líquidos, a água, estão ligados aos cinco órgãos. As lágrimas correspondem com o fígado. Por exemplo, se estamos vendo televisão e ficamos profundamente tocados e experimentamos emoções, o que acontece quando ficamos velhos, isto quer dizer que o fígado ficou fraco. Depois de cinquenta anos, o fígado fica fraco. Quanto aos rins, isto ocorre depois dos setenta anos de idade. O coração tem a ver com a transpiração, o baço e o pâncreas estando ligados à saliva. O pulmão está ligado com o nariz, o rim à urina e um pouco à saliva.

Na medicina chinesa, não se cospe saliva, porque saliva é energia vital. Na sexualidade existem exercícios que consistem em trocar saliva para manter a energia vital, técnicas para captar o “jing” (energia).

A transpiração tem algo a ver com o sangue. Se transpiramos muito, morremos, porque a transpiração é uma parte do sangue.

Levando em conta tudo isto, quando se faz um diagnóstico, se compreende a pessoa e se compreende que existem todas as razões para que esta pessoa esteja desta forma. Se não compreendemos isto, se acharia insuportável que a pessoa fosse do jeito que é, mas quando se vê, quando se toca, quando sente-se, então se diz: “É normal que esta pessoa tenha ficado assim!” E neste caso, se pode aceitar totalmente, sem que haja sofrimento de nossa parte.

Se compreendemos a psicologia de cada um, as razões pelas quais ela ficou do jeito que está, pode ser, por exemplo, depois de um choque emocional, então a podemos aceitar como ela

é. No caso contrário, isto pode se tornar insuportável e nos levar a introduzir imediatamente noções do bem e do mal. As naturezas, o corpo, a energia, a ação, a força, as causas, as condições, os efeitos, os resultados, tudo isto está incluso naquela pessoa. Finalmente, cada um daqueles efeitos se interpenetra, quer dizer que nas formas existem também nove outros aspectos, se bem que tudo isto esteja totalmente entrelaçado e se constitui, uma vez mais, na complexidade. O pinheiro é assim, a flor da ameixeira é assim, as pessoas também são assim e existem um milhão de razões porque se é da forma que é. A realização de todas estas razões para que sejamos assim, é a forma verdadeira. Encontrar com uma outra pessoa com noções de ego, tem por resultado impedir de chegar ao outro e instala uma contradição.

Quando se faz um diagnóstico na medicina Chinesa para tratar com ervas medicinais, se constata que aquela pessoa tem todas as razões para ter ficado assim. Pode ser uma causa física, ou algo de herdado dos pais que se ache na energia vital, algo de mais ou menos hereditário, tudo já está lá, se bem que ainda não seja suficiente para manifestar uma doença, para tal é necessário uma causa interna.

A doença se produz em geral em caso de fortes emoções, ou em seguida a emoções constantes. Mas isto não é suficiente, é necessário também acrescentar as causas externas, como o clima, o frio, o calor, os gostos, a alimentação, o picante, o ácido. Tudo isto cria uma dinâmica do vivente, onde tudo funciona junto. Assim, existe um tipo de função da natureza que trabalha sobre todos os fenômenos deste mundo e este tipo de coisa somente o Buda as pode compreender. Então, quando se olha o mundo novamente, se vê que existe a manifestação da presença da natureza de Buda. Se não existe discriminação entre o que é bom e o que é mal, então tudo se explica.

Chegou a hora...

Hoje eu falei do “shoho-jisso”, amanhã eu não terei nada mais a dizer! Veremos... Ah! Sim, há talvez algo a acrescentar sobre a teoria da escola Tendai a propósito do “shoho-jisso”. Falaremos disto amanhã.

Teisho #7

Hoje é o último teisho e nada mais quer sair. De alguma forma isto é o “som de uma só mão.”

Ontem, eu falei do primeiro capítulo do “Sutra do Lótus”.

O Buda estava em samadhi, ele nada disse e de repente uma luz brilhou do ponto situado entre suas sobrancelhas. O bodhisattva Monju disse: “É um sinal indicativo de que o Buda irá dar um ensinamento do Dharma.” E o bodhisattva Monju disse: “Eu te peço, fale, agora.” Mas o Buda disse “Não” três vezes, em seguida finalmente disse: “Está bem, eu vou dizer algo que é muito difícil de compreender, muito difícil de aceitar.”

Naquele momento numerosos discípulos foram embora, pois se tratava de um ensinamento que não muitas pessoas podiam aceitar. Ele falava dos dez graus: a causa, o efeito, a energia, os resultados, etc.

Esta teoria foi especialmente integrada na escola Tendai. O fundador desta escola era Tendai Saishi, que era um grande mestre e que começou a interpretar o “Sutra do Lótus”. A sua obra era composta principalmente de três livros que são equivalente ao que é o Shobogenzo para a escola Soto. Estes três livros são fundamentais para a escola Tendai. Eram eles: 1) “*Hokke-monku*”, uma explicação literal do “Sutra do Lótus”, 2) “*Hokke-gengi*” (*hokke* quer dizer flor de lótus) o significado profundo do Sutra do Lótus, 3) “*Maha-shikan*”, *Maka* ou *maha* quer dizer grande, e *shikan* é a grande meditação ou concentração na meditação vipasana.

Este livro contém explicações sobre o processo de meditação em relação com o “Sutra do Lótus”. Vocês podem imaginar como fazer esta relação entre os dois? Se entra na concentração do zazen e se começa a ver o “Sutra do Lótus” na forma verdadeira do mundo. Este é o capítulo do Shobogenzo, “*Shobo-Jisso*”, última parte.

Extrato do capítulo do Shobogenzo “*Shobo-Jisso*”

“O Grande Mestre Shu-itsu do templo de Gensa, quando dava um sermão informal, ouviu o piar dos filhotes de andorinha e disse: “Isto é realmente, pregar profundamente a forma verdadeira e uma hábil exposição do pivô do Dharma.” Ele desceu do assento de palestras.

Depois um monge pediu instrução dizendo: “Não compreendo.”

O mestre disse: “Vá embora! Ninguém acredita em você.”

Quanto ao significado de “pregar profundamente a forma verdadeira”, nós podemos interpretar as palavras de Gensa como dizendo que somente os bebês andorinhas pregam profundamente a forma verdadeira. Mas não é o caso. Durante o sermão informal, o piar dos filhotes de andorinha foram ouvidos. Não foram os bebês andorinhas que pregaram profundamente a forma verdadeira, não foi Gensa que pregou profundamente a forma verdadeira e não foi tampouco um cruzamento entre os dois fatores: o estado infável justamente naquele momento foi pregar profundamente a forma verdadeira. Nos é necessário um pequeno momento de reflexão para compreender este episódio. Um sermão informal estava ocorrendo. Foram ouvidos os piar dos filhotes de andorinha. As palavras “profundamente pregam a forma verdadeira e uma hábil exposição do pivô do Dharma” foram pronunciadas. Houve o ato de descer da cadeira. Depois do que houve a pergunta do monge que queria mais informações: “Não compreendo.” E houve a declaração do Mestre: “Vá embora! Ninguém acredita em você.” “Eu não compreendo” nem sempre é uma requisição para ensinamentos ulteriores sobre a forma verdadeira, mas é a carne dos patriarcas budistas e os ossos e medula do verdadeiro olho e tesouro do verdadeiro Dharma.

Lembrem-se, mesmo que este monge tivesse dito, “Compreendo” ou tivesse dito “Eu os posso expor”, em todos os casos Gensa lhe teria ainda assim dito, “Vá embora! Ninguém acredita em você.” A razão pela qual ele disse “Vá embora! Ninguém acredita em você” não foi porque o monge tivesse compreendido, mas que ele perguntou mais uma vez fingindo que não havia compreendido. Na verdade, mesmo que tivesse sido José ou João ao invés deste monge e mesmo que todos os dharmas fossem a forma verdadeira, no momento em que alguém toca através da carne dos patriarcas budistas, é realizado o aprendizado pela prática da forma verdadeira. Na linhagem de Seigen este estado foi realizado. Lembrem-se, a forma verdadeira é a carne que foi transmitida e recebida de sucessor legítimo para sucessor legítimo; todos os dharmas são o estado perfeitamente realizado somente dos budas, junto com os demais budas; e o estado dos budas apenas, junto com os demais budas, é o que faz a parte do amor na forma verdadeira como ela é.”

Dogen Zenji viveu realmente este “Shoho-jisso”, esta forma verdadeira de todos os dharmas. Além disto, no capítulo “Keisei-Sanshiki”, “A voz do vale e a forma das montanhas” ele disse que se ouve, ou que se lê o sutra na natureza ela mesma. E assim, a escola Tendai faz uma ligação entre os dez graus mencionados pelo Buda e os dez estados de consciência da meditação.

Os dez estados são os mundos de transmigração, ou seja: o inferno dos demônios famintos, dos animais, dos *asuras* (deuses belicosos), dos seres humanos, seres divinos, as etapas dos discípulos do Buda, dos ouvintes, dos pratyekabudas, dos bodhisattvas, dos budas, dez no total. Os dez aspectos na verdade estão ligados a cada um destes estados. Por exemplo, no que toca ao estado dos demônios famintos, suponhamos que algo de maravilhoso ocorra diante de você, mas por causa deste estado, você nem o pode apreciar, nem aceitar.

A escola Tendai, através do “Sutra do Lótus” quer ajudar a todos no mundo sem excessão. Todos têm a natureza de Buda, querendo dizer que mesmo no sofrimento, existe a forma que permite que permite que procuremos a felicidade. A natureza se dirige para o bem, o corpo sai do sofrimento e tem força para receber esta felicidade. A ação para fazer algo de bom é a causa para produzir um karma positivo, etc. etc. São as dez causas e efeitos, resultado dos mundos inferiores.

Para um bodhisattva, o que ocorre? Para o bodhisattva todas as coisas que se produzem se produzem com o objetivo de despertar a sabedoria e se tornam uma causa, causa para realizar boas ações. Isto que dizer que mesmo que você esteja em situações terríveis e infernais isto se torna uma motivação para que tiremos um melhor proveito disto, para aceitar para que disto resulte algo de bom e para começar a seguir o caminho. Mesmo que sejam situações terríveis, isto se torna razões para despertar esta sabedoria verdadeira que permite que vejamos a forma verdadeira. Então, este corpo humano começa a praticar e finalmente obtém a natureza de Buda. A força, é como um voto. Para os budistas zen, existem quatro grandes votos: 1) Pessoas comuns são inumeráveis, mas faço o voto de os ajudar a todos; 2) nossa ignorância é enorme, mas faço o voto de terminá-la; 3) O Dharma é insondável, mas faço o voto de o estudar em sua totalidade; 4) O caminho do Buda é superior, mas faço o voto de o realizar, junto as pessoas comuns e não somente para mim mesmo. Estes votos são específicos para monges e aos praticantes zen. Na verdade, é contraditório, é um paradoxo, pois tudo é “ilimitado”, “inumerável”, “insondável”,... e desta forma impossível de ser realizado, mas mesmo assim eu vou conseguir. Por isto são chamados de “grandes”. Para realizar estes votos é necessário entrar no caminho dos Bodhisattvas, que não é uma prática para si mesmo. Cada Bodhisattva tem um voto específico que é aquele que ele quer realizar nesta vida em particular. Para o Bodhisattva

Monju, é a sabedoria, para Fugen, a prática, para Avalokitesvara, é a grande compaixão, para o Bodhisattva Jizo, é ajudar às crianças. Existe igualmente o Bodhisattva da medicina que cura as doenças e se ocupa especialmente daqueles desprovidos de dinheiro, que não têm família, que são sozinhos, velhos e de quem ninguém se ocupa ou preocupa. Este tipo de voto, mesmo que seja pequeno, é necessário determiná-lo e se ocupar dele nesta vida. Isso não é fácil e para tal devemos ter uma longa vida. Porque o Buda quer ajudar a todos os seres sem exceção, sua vida é eterna já que há tantos seres, muitos seres comuns e se ele morrer, manifesta essa morte, por exemplo, entrando no nirvana com oitenta anos de idade, mas de fato ele volta para continuar a fazer seu trabalho. Talvez que ele tenha mudado de rosto e de corpo...

Um koan diz: “Onde está o Buda Shakyamuni e o Buda Maitreya?” A resposta é: “Eles praticam”, e é a razão pela qual vocês praticam. É necessário fazer a si mesmo esta pergunta profundamente e viver com isto. Para o Buda, a ação é praticar os seis paramitas. A causa disto é que ele é dirigido pela sabedoria e as condições secundárias são a felicidade e a virtude.

Para nós, monges zen, não é necessário conhecer ou compreender todo o tripitaka e de ser capaz de fazer ensinamentos que sejam cascatas de palavras e de comentários. Não é necessário usar o kyosaku como uma chuva forte, mas é necessário praticar a virtude. Como podemos obter a virtude? Praticando secretamente afim de não mostrar o bem que se faz. Quando vocês fizerem algo de bem, não o mostrem para os outros. Agindo assim, a virtude virá em sua direção. Se você não tiver virtudes, as pessoas não virão em sua direção. Se pode ser inteligente, maravilhoso, mas se você não tiver ligações com pessoas comuns, se não tiver contato com eles, então as pessoas não virão em sua direção.

Existem dois tipos de mestres. O mestre que pode ser comparado a um osso porque tem ligações com poucas pessoas, mas pessoas de qualidade. E o mestre “de carne” que atrai muitas pessoas que se ligam a ele. Claro, entre a carne e o osso não existem diferenças, mas o Dharma não pode ser transmitido se não tivermos contato com muitas pessoas. Cada um tem sua parte de felicidade na vida. Mesmo aqueles que têm muito dinheiro podem morrer no sofrimento, na solidão, abandonados por todos. Ao contrário, existem pessoas muito pobres que morrem cercados pela família, seus pequenos filhos cheios de reconhecimento e que falecem tranquilamente.

Uma história, talvez tirada do “Zuimonki” diz que cada um já vem para esta vida com sua porção de comida.

Uma pessoa morre e vai para o inferno. O senhor do inferno, que se chama Emma, começa a verificação: “Veja! Você veio ao inferno, mas algo não está certo. Você não deveria estar aqui.” Depois de ter verificado, ele concluiu: “Ah! Agora compreendo. Sua quota de vida ainda não terminou, mas por outro lado sua quota de comida terminou.” O que fazer então? A cerimônia funerária estava sendo efetuada, todos choravam ao redor do defunto, quando de repente o morto abre o caixão, sai e diz: “Sou eu!”

Estava morto e voltou... Às vezes acontece. Dizem que depois disto ele comeu somente folhas de lótus, incapaz de comer comida humana. Por isto é necessário que não joguemos nada fora. Porque senão desperdiçamos nossa quota de comida. Existe uma quota de comida, uma quota de felicidade, uma quota de vida e por isso que em geral não tomamos as vidas dos outros. Não se deve matar animais, claro, mas na medida do possível poupar também as plantas, os objetos materiais, as tigelas, copos...

Também no “Zuimonki” há uma outra história: Uma pessoa doente disse: “Quero comer carne.” Já que ele queria comer carne, o mestre disse: “Neste caso, você pode comer carne.” O mestre observou, oculto atrás da cortina, e viu que sob a cabeça do doente, havia um

demônio faminto que comia a carne. Nada era absorvido pelo doente, quando serviam algo a ele, o demônio o pegava e comia.

Quando se está no estado de demônio faminto, não se pode aproveitar das coisas boas.

Antes de dar o ensinamento, Sawaki Roshi cantava sempre o sutra dedicado a Daichi Zenji, ou “os votos de Daichi Zenji”. Este sutra diz: “Mesmo que você escale uma montanha de lâminas de espadas afiadas, ou mesmo que você esteja em meio a um inferno de chamas, fique com o shobogenzo e você será dono de si.”

Desta forma, o Bodhisattva brinca no inferno e o inferno se transforma em um jardim, um lugar onde correm regatos, onde cantam os pássaros e onde o vento é agradável. Vocês podem entrar nestas situações terríveis de fome, tristeza, dor e fazer com que tudo mude e fique como um paraíso? Mais uma vez, este tipo de forma é finalmente a vacuidade, enquanto interdependência, o outro ponto sendo: esta forma é como aquela, de fato é provisória e isto muda constantemente. Existem todos estes fenômenos, todas estas coisas difíceis, mas esta forma é assim, é o caminho do meio e é a forma verdadeira. Sem estes fenômenos que se produzem agora, a forma verdadeira não existe. Se pode ver cada coisa com três pontos de vista diferentes. É a forma verdadeira. De um lado existe a vacuidade, isto é provisório, mas se pode ver a forma verdadeira sem que contudo ela exista, longe e fixa, que se situasse por trás das coisas. Assim, se pode o “Sutra do Lótus” não somente nos livros, mas no mundo inteiro.

Alguns dias antes que Dogen Zenji entrasse no nirvana, ele deixou Eihei-ji e foi com alguém para Kyoto para cuidar de sua saúde. Ele se aproximava da morte e ele sabia disto. Um dia, ele se levantou e cantou o “Sutra do Lótus”. Cantou o sutra e disse: “Neste local, todos os Budas produzem o espírito do despertar e obtêm a iluminação” e ele entrou no nirvana, no meio das florestas e montanhas. Isto quer dizer que cada lugar é um dojo.

Aqui, nós temos todas as melhores condições. Talvez que em Nice faça muito calor neste momento. No Japão também faz muito calor e como lá a umidade é de 80%, as roupas ficam encharcadas de suor. Aqui é fresco. No inverno faz frio mas com a experiência que tivemos no ano passado, aquele frio não era insuportável, era, muito pelo contrário, muito suportável e na verdade muito favorável para o treinamento do zen porque permite que se desperte aquela vontade e aquela força.

Pergunta: Eu tenho uma pergunta quanto às “quatro práticas do Bodhisattva” (“Bodhisattva-shishobo”). Neste capítulo, Mestre Dogen fala da compaixão e do amor e diz que o amor vem de um coração cheio de compaixão.

Resposta: De fato, são as palavras de amor que vêm de um espírito de compaixão.

Pergunta: Minha pergunta era: “Quanto ao amor, você disse que o amor estava ligado com o Buda Maitreya.”

Resposta: “Eu disse isto? Não me lembro de tê-lo feito.”

Pergunta: “Foi numa observação passageira, nada mais.”

Resposta: “No Budismo não se utiliza a palavra “amor”. Em sânscrito, “amor” é traduzido por *tanha*, que quer dizer “sede”. Se Agape encarna o amor espiritual e Eros o amor carnal, no budismo a noção de amor se aproxima mais do lado de “Eros”, a saber o aspecto erótico do amor, que é considerado como um ovo, uma coisa desejada e sobre a qual não temos

controle. A imagem é aquela de lamber o mel sobre uma faca afiada: quanto mais se quer, mais se corta a língua. Esta é a visão budista do amor. Este tipo de amor espiritual (agape) talvez seja a compaixão. De qualquer maneira, não utilizamos a palavra “amor”.

Maitreya não tem nada a ver com o que você disse agora. Segundo o que se acreditar, quando temos necessidade de ajuda, se pede ao Buda Amitabha ou ao Bodhisattva Kannon. No caso de uma senhora que teve um aborto e sofria com isto, ela foi ao templo e rezou para o Bodhisattva Jizo pois este Bodhisattva se ocupava especificamente das crianças. No caso de aborto, muitas senhoras vêm rezar para este Bodhisattva. Essas crianças mortas não tem pai nem mãe. Eles queriam construir uma torre de pedra. Quando a torre ficou pronta, o diabo chegava e a destruía e era necessário recomeçá-la. Neste caso, o Bodhisattva Jizo chegava, sempre na forma de um monge. Ele usava o okesa e com seu okesa ele cobria as crianças e o diabo não os podia ver. Esta também é a força do grande kesa. Existe de fato um Bodhisattva que fez um voto de vir ajudar para cada tipo de sofrimento. A imagem de Maitreya é a seguinte: O Buda Maitreya já está lá, ele começou a praticar junto com o Buda Gautama mas ele entrou no nirvana antes do Buda. Ele está hoje em dia no paraíso de Tusita situado no trigésimo-terceiro céu (*tosotsu-ten*), ele se prepara para vir quando o Buda Shakyamuni se for, não exatamente quando, mas isto acontecerá em milhares de anos.

Na verdade, isto não faz sentido para nós. Se trata de filosofias ou idéias que vêm de outros países não-budistas, como da Índia depois das destruições, de acontecimentos terríveis, este tipo de fé um pouco aparentada ao apocalipse surgiu.

Muito obrigado.