

Estudo da Influência Indiana na Moderna Filosofia Chinesa, Centrado na Análise das Traduções Chinesas do AbhidharmaKośa¹

Study of Indian Influence in Modern Chinese Philosophy,
Centered on the Analysis of the Chinese Translations of
AbhidharmaKośa

*Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro**

Resumo

O estudo do pensamento da modernidade chinesa tem sido abordado de um modo geral em duas principais vertentes; na introdução da filosofia ocidental e na formação do Confucionismo moderno. Os estudos da filosofia ocidental na China moderna tratam geralmente do processo que se estende do fim do século XIX até a forte influência exercida pelo pragmatismo e pelo marxismo, durante as décadas de 20 e 30 do século XX. De um modo geral, esse processo tem sido pensado em sua relação com a consolidação da modernidade chinesa. Em contraste com isso, o surgimento do Confucionismo moderno é compreendido de forma frequente como uma reação autóctone em relação à modernidade; assim sendo, esses estudos dificilmente escapam de uma oposição binária em relação à afirmação e à negação da modernidade. Existe, no entanto, outra vertente de pensamento que influenciou de forma decisiva o desenvolvimento do pensamento da modernidade chinesa e que é raramente estudada em seus próprios termos. Trata-se aqui da influência da filosofia indiana, fortemente presente através

¹ Recebido em 02/09/2011. Aprovado em 17/12/2011.

* Doutor em estudos budistas pela Universidade de Komazawa, Tóquio, Japão. Contato: ychikawa_hakugen@yahoo.com.br

do renascimento da escola Yogacāra do Budismo na China moderna. Um aspecto importante dessa outra vertente de influência é que ela traz em si a possibilidade de apresentar uma perspectiva divergente em relação à oposição binária entre afirmação e negação da modernidade. Este estudo procura esclarecer o pano de fundo conceitual do pensamento indiano presente na China através de uma análise comparativa das duas traduções chinesas do AbhidharmaKośa de Vasubandhu; as traduções de Paramartha (499-569) e Xuan Zhang (602-664). Essa análise será centrada nos conceitos de “dharma” e “dharmapravicaia” (discriminação analítica dos dharmas). Será dada uma ênfase especial às diferenças existentes entre esses conceitos e a concepção das “dez mil coisas” (Wànyou) no pensamento chinês tradicional.

Palavras-chave: *Filosofia indiana; Pensamento chinês; AbhidharmaKośa Paramārtha; Xuan Zhang; Dharma; Dharmapravicaia.*

Abstract

In a general sense, studies on modern Chinese thought have been centered in two main currents. That is to say, in the introduction of western philosophy and in the formative process of modern Confucianism. Studies on the introduction of western philosophy treat generally the process that starts in the end of XIX century and culminates with the strong influence of pragmatism and Marxism on the twenties and the thirties of the XX century. Generally, this process usually is related to the consolidation of Chinese modernity. In a sharp contrast to this, modern Confucianism is frequently understood as an autochthone reaction against modernity. Those studies present a clear difficulty: they are based on a binary opposition between the affirmation and the denial of modernity. However, there is another current that is extremely influential in the development of modern Chinese thought and that is rarely studied in its own terms. We are making reference here to Indian philosophy, which is strongly present in the renaissance of the Yogacāra school of Buddhism that takes place in modern China. One important aspect of this current is that it brings within itself the possibility of overcoming the binary opposition between the affirmation and the denial of modernity. This study tries to clarify the conceptual background of Indian thought present in China through a comparative analysis of the two Chinese translations of Vasubandhu's AbhidharmaKośa. That is to say, of the translations of Paramartha (499-569) and Xuan Zhang (602-664). This analysis will be centered in the concepts of “dharma” and “dharmapravicaia” (analytical discrimination of

the dharmas). It will be given a special emphasis on the difference between those concepts and the conception of “ten thousand things” (Wànyou) in traditional Chinese thought.

Keywords: *Indian philosophy; Chinese thought; AbhidharmaKośa; Paramartha; Xuan Zhang; Dharma Dharmapracicaya.*

Introdução

Em linhas gerais, o estudo do pensamento filosófico da modernidade chinesa tem sido abordado em duas vertentes. A primeira delas foi o estudo da introdução e do desenvolvimento da filosofia ocidental. Essa vertente é estudada geralmente no período que se estende do final do século XIX até a introdução e assimilação do pragmatismo e do marxismo durante as décadas de 20 e 30 do século XX. De um modo geral, é compreendida em sua relação com a consolidação da modernidade chinesa.

A segunda consiste nos estudos do Confucionismo moderno. Trabalhos recentes têm apontado para o caráter extremamente complexo desse pensamento e de suas relações com a modernidade, mas essa vertente ainda é compreendida, com certa frequência, como uma reação autóctone contra a modernidade. Um sério problema dessas abordagens é que elas se baseiam com frequência em uma oposição binária entre a afirmação e a negação da modernidade, oposição que pode causar em muitos casos uma identificação entre modernidade e ocidentalização. Uma consequência de semelhante oposição é a redução do pensamento chinês tradicional à categoria de “pensamento autóctone” e a negação da possibilidade de uma articulação especificamente chinesa da modernidade.

Existe, no entanto, outra vertente que influenciou fortemente o pensamento da modernidade chinesa e que raramente é avaliada em seus próprios termos. Trata-se aqui da influência da filosofia indiana, representada de forma dominante pelo renascimento da escola Yogacāra do Budismo na China

moderna². Esse estudo ainda é um campo essencialmente restrito nos estudos do pensamento filosófico na China moderna, mas possui implicações que raramente são levadas em consideração pelos especialistas na área.

A primeira implicação importante é que não só é factualmente verdadeiro que existe um forte renascimento da escola Yogacāra na modernidade chinesa (existem fortes indícios de que esse renascimento tem tido continuidade até os nossos dias), como também que esse pensamento influenciou profundamente a formação do Confucionismo moderno³. No entanto, parece-me existir uma segunda implicação de um caráter mais decisivo. Talvez seja possível atribuir ao pensamento da escola Yogacara um rigor conceitual capaz, não só de superar a oposição binária entre a afirmação e a negação da modernidade, como até mesmo de fundamentar a formação de uma modernidade de caráter não ocidental e não eurocêntrico. Uma das razões que me leva a pensar que a escola Yogacāra possui essa capacidade é o forte contraste entre o caráter suspeito das explicações desenvolvidas por diversos especialistas em relação à sua decadência e ao seu desaparecimento nos momentos finais da dinastia Tang e o caráter contundente de seu renascimento na modernidade⁴.

De um modo geral, os especialistas, na história do pensamento chinês, tendem a explicar a decadência e o desaparecimento dessa escola durante o final da dinastia Tang através de um suposto conflito entre o “idealismo” e a tendência teórica dessa escola e o realismo ingênuo, considerado como característica de uma “mentalidade chinesa” definida em termos demasiadamente genéricos. É desnecessário dizer que essa modalidade de explicação é muito pouco convincente, mas como explicar através dela o

² Chen-Kuo LIN. *Metaphysics, Suffering and Liberation - the Debate Between Two Buddhisms*. In: Jamie HUBBARD e Paul L. SWANSON (Orgs). *Pruning the Bodhi Tree - The Storm Over Critical Buddhism.*, pp. 305-307. Nan HUIAI-CHIN. *Breve história do Budismo - conceitos do Budismo e do Zen*, pp.140-145.

³ Chen-Kuo LIN. *Kōng Xing yu xiàndai Xing* [O vazio e a modernidade]; e *Bianzheng de xinlu* [Uma passagem pela dialética].

⁴ Karyn L. LAY. *Introdução à filosofia chinesa - Confucionismo, Moísmo, Daoísmo e Legalismo*, pp.287-289.

forte renascimento dessa escola na modernidade chinesa e a hegemonia intelectual que ela passou a exercer no Budismo chinês do século XX até nossos dias? Se levarmos em consideração que o moderno Budismo chinês estava em busca de um pensamento rigoroso o bastante para confrontar as questões derivadas das ciências naturais e sociais, da ética e da práxis social, torna-se possível formular a seguinte hipótese: não terá sido precisamente o forte caráter teórico dessa escola e sua ruptura radical com o universo do senso comum que a teria habilitado para as tarefas confrontadas pelo Budismo na modernidade? Não terá sido precisamente sua oposição radical ao realismo ingênuo que a teria tornado um pensamento capaz de formular outra modernidade para além dos estreitos limites da visão eurocêntrica de mundo?

A meu ver, essas são questões inescapáveis e incontornáveis em qualquer avaliação rigorosa do pensamento filosófico na modernidade chinesa, mas as pretensões do presente estudo possuem um caráter bem mais modesto: trata-se aqui de investigar o pano de fundo conceitual do pensamento budista indiano conforme transmitido e assimilado no universo intelectual chinês, através de uma análise comparativa das duas traduções chinesas do AbhidharmaKośa de Vasubandhu; as traduções desenvolvidas para o chinês por Paramārtha (499-569) e Xuan Zhang (602-664). Essa análise será centrada nos conceitos de “dharma” (em sua acepção filosófica estritamente budista) e de “dharmapracaya” (discriminação analítica dos dharmas). No que diz respeito ao significado dessa análise no contexto do presente estudo, gostaria de acentuar os dois pontos abaixo:

- a Embora o AbhidharmaKośa seja uma obra do Abhidharma Sarvāstivāda com fortes influências Sautantrikas, seu autor foi indiscutivelmente um dos pensadores mais representativos na consolidação do pensamento da escola Yogacāra. Assim sendo, podemos concluir que o pensamento dessa escola é ininteligível sem uma referência ao seu pano de fundo conceitual no Abhidharma.

- b) Paramartha e Xuan Zhang não só foram expoentes de perspectivas antagônicas no interior da tradição Yogacāra⁵, mas foram também as duas figuras decisivas no processo de consolidação dessa escola na China. Assim sendo, um estudo comparativo de suas traduções do Abhidharma pode contribuir para o esclarecimento dos conceitos básicos da escolástica budista e para elucidar o processo de sua absorção pela cultura intelectual chinesa.

A análise comparativa aqui desenvolvida terá por seu objeto as duas traduções chinesas da segunda e da quinta estâncias do primeiro capítulo (Dhātu Nirdeśa) do AbhidharmaKośa, assim como de seus comentários (Bhāṣya). Na medida em que a tradução de Xuan Zhang é considerada a mais representativa na tradição budista chinesa, nossa análise será por ela iniciada. Será apresentada posteriormente a tradução de Paramārtha de forma a analisar os contrastes existentes entre ambas.

1 Análise da Tradução de Xuan Zhang

A tradução portuguesa do texto da tradução chinesa da segunda estância por Xuan Zhang é como segue:

Chamamos de Abhidharma à pura sabedoria, às atividades que a acompanham e aos Tratados que possibilitam a realização dessa sabedoria.

É dito no Tratado: a sabedoria significa aqui a discriminação analítica dos dharmas. A pureza significa o incontaminado. Aos fatores inerentes a essa sabedoria chamamos de atividades acompanhantes. Em função dessa perspectiva geral, ensina-se que o Abhidharma consiste nos cinco agregados incontaminados. A isso chamamos de Abhidharma em seu sentido supremo. Ao nos referirmos ao Abhidharma mundano, ele significa as diversas sabedorias e Tratados que possibilitam a realização. Consistem essas sabedorias nas sabedorias contaminadas do cultivo, da reflexão e do ouvir, assim como

⁵ Noriaki HAKAMAIA. *Wuishiki bunken kenkyu*.

em suas atividades acompanhantes. Como seu patrimônio consiste em transmitir o ensinamento da pura sabedoria, a ele se chama de Abhidharma. Ao interpretarmos esse conceito, chamamos de dharma aquilo que possui características próprias. Quando nos referimos ao dharma supremo, estamos nos referindo apenas ao Nirvāṇa. Caso estejamos nos referindo às características dos dharmas, estamos nos referindo às Quatro Nobres Verdades. Como é dotado da capacidade de direcionar-se para seus objetos e de discerni-los é chamado de Abhidharma. Já foi assim devidamente interpretado o sentido do Abhidharma.

Por que razão é esse Tratado chamado de enciclopédia do Abhidharma? No poema está escrito)⁶.

○ texto acima pode ser analisado através dos seguintes pontos:

- a Na estância, o Abhidharma é definido como a pura sabedoria, como as atividades que a acompanham e como os Tratados que possibilitam sua realização. Torna-se necessário, assim, esclarecer detalhadamente o sentido de cada um desses aspectos em função do comentário.
- b No comentário, a sabedoria é definida como a discriminação analítica dos dharmas [dharmapravicaia]. É importante ressaltar aqui que a sabedoria [Prajñā] não é entendida em momento algum como uma função intuitiva que capta uma unidade anterior à cisão sujeito-objeto, mas como um discernimento de caráter analítico que é necessariamente direcionado para um objeto específico. A pureza é entendida aqui como o corte de relação com a ignorância e com os Kleśas, ou seja, com os fatores da continuidade do Saṃsāra.
- c Aparece em seguida uma importante distinção entre duas modalidades de Abhidharma: o Abhidharma supremo e o mundano. O Abhidharma supremo é definido aqui como os cinco agregados incontaminados, ou seja, como os cinco agregados desconectados da ignorância e dos Kleśas.

⁶ AbhidharmaKośa *Wenhua*, Vol. 1, p.2.

- d O Abhidharma mundano é definido como as sabedorias contaminadas do cultivo, da reflexão e do ouvir ou como os diversos Tratados que conduzem à realização dos cinco agregados incontaminados. Essa definição do Abhidharma mundano é perfeitamente coerente, mas suscita uma dúvida: será possível incluir o cultivo contaminado na concepção do Abhidharma mundano? A razão principal que suscita essa dúvida consiste no fato de que a entrada no caminho da visão supramundana depende, no essencial, do estabelecimento nos “Supremos dharmas mundanos” (Laukika griha dharmas) que derivam da discriminação mundana correta e não do cultivo.

Ou seja, é questionável a relação entre o cultivo mundano e as sabedorias mundanas que conduzem à entrada no caminho da visão. De fato, na primeira estância do capítulo sobre os estágios do caminho (Ārya pudgala Nirdeśa) na tradução do próprio Xuan Zhang, podemos constatar a seguinte asserção:

“Já foram devidamente ensinadas as desconexões dos diversos kleśas. Essas desconexões se devem à visão e ao cultivo. No caminho da visão, existe apenas o incontaminado. No caminho do cultivo, existem duas modalidades (contaminada e incontaminada).”⁷

A distinção central aqui é entre o cultivo contaminado (etapas anteriores à entrada no caminho da visão) e o cultivo incontaminado (cultivo posterior à entrada no caminho da visão). Como a linha divisória entre essas duas modalidades do cultivo é a entrada no caminho da visão, é duvidoso que exista uma conexão entre o cultivo mundano e a sabedoria. Assim sendo, a inclusão do cultivo mundano no Abhidharma mundano possui um aspecto problemático.

- e Nas línguas indianas existem diversas acepções do termo “dharma”. Algumas dessas acepções têm sido traduzidas como lei cósmica, ensinamento, dever, etc. No entanto, o conceito de dharma aqui explanado consiste na acepção exclusivamente budista deste termo. Dharma entendido

⁷ Ibid, Volume 2, p. 471.

como um termo técnico exclusivamente budista significa os objetos de análise do Abhidharma. Existem aqui alguns aspectos que precisam ser ressaltados. O primeiro deles consiste no fato de que cada dharma possui uma característica própria, que o define naquilo que o diferencia de todos os outros dharmas. Por exemplo, o dharma da mente é definido aqui como uma atividade de conhecimento voltada para um objeto específico, função cuja presença o diferencia essencialmente dos dharmas da forma que não possuem esta função. O segundo aspecto implica na existência de um número determinado de dharmas, e que a análise desses dharmas tem por seu objetivo superar criticamente o conceito de ātman. Conforme aparece na distinção entre o Nirvāṇa e as características dos dharmas, existem apenas 75 dharmas no Abhidharma Sarvāstivāda. 72 desses dharmas são condicionados e classificados nas quatro categorias dos dharmas da forma, da mente, das funções mentais e dos dharmas não-mentais, e apenas três dharmas são considerados incondicionados (incluindo aí o Nirvāṇa, entendido como a “extinção devida ao conhecimento”)⁸. Uma consequência desse número determinado de dharmas e da motivação implícita em sua análise, é que a tradução habitual de “dharma” como “fenômeno” é essencialmente incorreta. “Fenômeno”, entendido como aquilo que aparece, ou como aquilo que vem à luz, é um conceito demasiadamente amplo para poder se tornar uma tradução correta do conceito de “dharma”. Ou seja, cães, gatos, montanhas ou rios são fenômenos, mas não podem ser considerados dharmas.

- f Gostaria, por fim, de desenvolver uma última consideração de natureza secundária no contexto desta exposição. Parece-me estranha a correlação estabelecida no texto acima entre as características dos dharmas e as “Quatro Nobres Verdades”. As “Quatro Nobres Verdades” se constituem sem dúvida como alguma no formato do

⁸ Otto ROSENBERG. *Die problem der buddhistischen philosophie.*

ensinamento budista, mas ao mesmo tempo, parece-me que elas pertencem a um nível de articulação conceitual distinto da “teoria dos dharmas”. Esta última consiste apenas na análise (dharmapracaya) dos dharmas em seu sentido rigorosamente técnico na filosofia budista.

A tradução da quinta estância é como segue:

“Existem dharmas contaminados e incontaminados. Com exceção do caminho, todos os dharmas condicionados são contaminados. São chamados de contaminados por se constituírem na proliferação das impurezas. Os incontaminados consistem na verdade do caminho e nos três incondicionados. Consistem esses no espaço vazio e nas duas extinções, na medida em que o espaço não conhece impedimentos.

A extinção devida ao conhecimento é chamada de desconexão dos kleśas: cada desconexão ocorre separadamente. Como no espaço não existem impedimentos definitivos, torna-se possível o surgimento. (dos dharmas) A outra realização é a extinção não devida ao conhecimento.

É dito no Tratado: no ensinamento de todos os dharmas é possível apontar detalhadamente para duas modalidades. São elas (os dharmas) contaminados e incontaminados. O que são os dharmas contaminados? São todos os dharmas condicionados com exceção da verdade do caminho. Por que razão? Pelo fato das impurezas possuírem a tendência à proliferação. Em função das verdades da extinção e do caminho essas impurezas mesmo se manifestando não podem se expandir. Assim sendo, elas não são contaminadas. O sentido dessa não expansão deve ser claramente evidenciado no capítulo sobre os kleśas. Já tendo sido esclarecidos os contaminados, o que são então os incontaminados? Eles consistem na nobre verdade do caminho e nos três incondicionados. O que são esses três? Consistem no espaço vazio e nas duas extinções. As duas extinções consistem na extinção devida ao conhecimento e na extinção não devida ao conhecimento. Esses três incondicionados como o espaço vazio e a verdade do caminho são chamados de dharmas incontaminados. Por que razão? Por não propiciarem a proliferação das impurezas. Na explanação detalhada dos três incondicionados, o espaço vazio tem por sua natureza apenas a ausência de impedimentos. A forma movimenta-se em função

dessa ausência de obstáculos. A natureza da extinção devida ao conhecimento consiste na desconexão dos kleshas. Através do distanciamento e da desconexão dos dharmas contaminados ocorre a realização da emancipação. A isso chamamos de extinção devida ao conhecimento. O conhecimento implica aqui na sabedoria discriminativa que discerne as Quatro Nobres verdades. Em função disso, dizemos que a extinção que se dá através do poder do discernimento é chamada de extinção devida ao conhecimento. Isso se dá da mesma forma com que um carro puxado por bois é chamado de “carro de boi”.

Ocorre ou não uma única extinção de todos os dharmas contaminados?

Não, a desconexão de cada um deles ocorre separadamente. Em função de cada desconexão, ocorre a eliminação de um dharma distinto. Se não fosse dessa forma, ocorreria a extinção dos fatores devidos ao caminho do cultivo em função da realização do caminho da visão. Semelhante situação tornaria irrelevante o caminho do cultivo.

Em que sentido se diz que a extinção implica em uma natureza não idêntica?

Em função da extinção não ter um fator homogêneo por sua causa ela não pode estender-se a fatores heterogêneos. Não existe aí uma natureza idêntica.

Já foi explanada aqui a extinção devida ao conhecimento. A extinção não devida ao conhecimento deve-se a obstáculos constantes ao processo do surgimento. Como esses obstáculos impedem o surgimento dos dharmas futuros, são chamados de extinção não devida ao conhecimento. Ela não tem o conhecimento por sua causa. Ela se dá apenas em função da ausência de condições. Ela se dá da mesma forma com que um instante de consciência associado a um dharma da forma em particular exclui de seu campo fatores como o som, o cheiro, o sabor e o contato. Essa esfera do corpo das cinco consciências permanece completamente no futuro sem manifestar-se. Como ela não pode possuir uma esfera passada em função da ausência de condições, é chamada de extinção não devida ao conhecimento.

Para ocorrer a extinção de um dharma são necessários quatro fatores. A saber:

- Caso ocorra apenas a extinção devida ao conhecimento, todos os dharmas contaminados só existirão no passado e no presente.*

- Caso ocorra a extinção não devida ao conhecimento de todos os dharmas, isso implicaria no não surgimento dos dharmas incontaminados e condicionados.
- Se todos os dharmas estivessem sujeitos simultaneamente às duas extinções, não surgiriam os dharmas contaminados.
Se todos os dharmas não passassem por nenhuma dessas extinções todos os dharmas contaminados existiriam no passado e no presente.
Dessa forma, já foram esclarecidos os três incondicionados e que todos os dharmas condicionados são contaminados com a única exceção do caminho.
O que chamamos de dharmas condicionados?
Na estância está escrito.”⁹

○ texto acima pode ser analisado através dos seguintes pontos:

- a A análise dos dharmas é aqui desenvolvida de forma minuciosa através das quatro categorias dos dharmas condicionados, incondicionados, contaminados e incontaminados.
- b Em relação à dimensão da prática (cultivo), existe aqui a clara asserção de que são múltiplas as desconexões dos dharmas contaminados. Essa perspectiva implica em uma clara delimitação dos caminhos da visão e do cultivo.

2 Análise da Tradução de Paramārtha

A tradução portuguesa do texto traduzido para o chinês por Paramārtha é como segue:

*“Nas estâncias está escrito: à pura sabedoria e a seus fatores concomitantes chamamos de Abhidharma.
Nos comentários está escrito: a sabedoria significa o discernimento analítico dos dharmas. A pureza significa o incontaminado. Eles são equivalentes à sabedoria incontaminada e aos seus fatores concomitantes. A isso chamamos de patrimônio devido às causas e condições. Quando falamos dos cinco agregados incontaminados, estamos nos referindo ao Abhidharma. Trata-*

⁹ AbhidharmaKośa *Wenhua*, Vol. 1, p.3.

se aqui do Abhidharma em seu verdadeiro sentido. No que diz respeito ao Abhidharma em seu sentido nominal:

Está escrito nas estâncias: trata-se aqui das diversas sabedorias e Tratados que possibilitam a realização desse dharma.

Nos comentários está escrito: trata-se aqui das sabedorias contaminadas que surgem em função da reflexão e do ouvir, além de seus fatores concomitantes como os Tratados. Trata-se aqui do patrimônio da sabedoria incontaminada, na medida em que possibilita a transmissão dessa mesma sabedoria. A esse aspecto também chamamos de Abhidharma. Por que razão é ele assim chamado? É chamado de dharma por possuir características próprias. Dentre todos os dharmas, o dharma verdadeiro é aquele que possui a característica do Nirvāṇa. Assim sendo, é chamado de dharma. Essa sabedoria tem os dharmas por seu objeto de no momento de seu surgimento. Assim sendo, é chamada de Abhidharma.

Por que é esse Tratado chamado de Abhidharma?"¹⁰

○ texto acima pode ser analisado em comparação com a tradução de Xuan Zhang através de:

- a A primeira diferença importante diz respeito ao problema da formatação do texto. Existem indícios já apontados por estudiosos japoneses de que a tradução de Paramartha é mais fiel à formatação do texto sânscrito do que aquela de Xuan Zhang¹¹. A diferença essencial aqui é que as traduções de Xuan Zhang possuem a forte tendência de aglutinar em uma só duas ou mais estâncias com seus respectivos comentários. É possível que a formatação presente nas traduções de Paramartha seja mais fiel às demarcações características do texto sânscrito.
- b Uma segunda diferença importante diz respeito à ausência do cultivo contaminado na definição do Abhidharma mundano. Essa diferença pode significar uma demarcação mais definida entre o cultivo e as sabedorias mundanas.

¹⁰ AbhidharmaKośa. Edição online, HTTP/www.cbta.org. com base no Taishō Zōkyō, Vol.29, número 1559.

¹¹ Comunicação pessoal do Professor Seiji Kimura, do departamento de estudos budistas da Universidade de Komazawa, Tóquio, Japão.

- c Existe por fim uma diferença capital na medida em que o texto da tradução de Paramārtha não faz nenhuma referência às “Quatro Nobres Verdades” em sua relação com as características dos dharmas analisados no Abhidharma. Talvez seja possível concluir daí que a tradução de Paramartha seja marcada por uma delimitação mais clara e mais rigorosa do campo temático do Abhidharma.

A tradução da quinta estância nessa versão é como segue:

“Na estância está escrito: nos dharmas contaminados e incontaminados.

No comentário está escrito: elucidando minuciosamente a todos os dharmas, existem os dharmas contaminados e incontaminados. Dentre estes, quais são os dharmas contaminados?

Na estância está escrito: todos os dharmas condicionados são contaminados, com a única exceção da verdade do caminho.

No comentário está escrito: com exceção da Nobre verdade do caminho, todos os dharmas condicionados são contaminados. Por que razão?

Na estância está escrito: nesse contexto, a contaminação consiste na proliferação dos kleśas. (anusaya)

No comentário está escrito: caso exista esse sentido, as diversas impurezas possuem seu campo de atuação nas duas verdades da extinção e do caminho. Não existindo aí os kleshas, não ocorre a sua proliferação. Em função disso, não é possível dizer que os dharmas contaminados se constituam em um obstáculo inultrapassável. Não existe aí o sentido dos kleshas. Essa questão será amplamente esclarecida no capítulo dedicado ao discernimento dos kleśas.

Já tendo esclarecido o sentido dos dharmas contaminados, o que são os dharmas incontaminados?

Na estância está escrito: os dharmas incontaminados consistem na Nobre verdade do caminho e nos três incondicionados.

No comentário está escrito: o que são os três incondicionados?

Na estância está escrito: consistem no espaço vazio e nas duas extinções.

No comentário está escrito: o que são as duas extinções? São a extinção devida ao conhecimento e a extinção não devida ao conhecimento. Esses três incondicionados, incluindo o espaço

vazio, assim como a Nobre verdade do caminho se constituem nos dharmas incontaminados. Por que razão? É explicado de forma minuciosa que as diversas impurezas não podem proliferar nesses dharmas. Dentre os três incondicionados, o que é o espaço vazio?

Na estância está escrito: não existem obstáculos nesse espaço. No comentário está escrito: como o espaço tem a ausência de obstáculos ou de impedimentos por sua natureza, a forma pode atuar em seu interior.

Na estância está escrito: a extinção devida ao conhecimento significa a desconexão definitiva.

No comentário está escrito: chamamos de extinção devida ao conhecimento à desconexão definitiva das características dos dharmas contaminados. Chamamos de conhecimento ao discernimento das Nobres verdades, a começar pelo sofrimento. Essa sabedoria se constitui na causa superior da desconexão devida ao conhecimento. Sua completude é chamada de realização da extinção, da mesma forma com que a conexão entre um carro e um boi é chamada de “carro de boi”.

Todos os dharmas contaminados são extintos de uma só vez ou separadamente?

São extintos separadamente.

Na estância está escrito: cada obstáculo é superado separadamente.

No comentário está escrito: da mesma forma em que existem muitos obstáculos, existem múltiplas extinções devidas ao conhecimento. Caso não fosse dessa forma, com a extinção dos fatores associados à visão da verdade do sofrimento deveriam extinguir-se todos os outros fatores. Isso tornaria irrelevante e sem frutos o caminho do cultivo. Nos Sutras budistas afirma-se que não existe uma natureza homogênea nas extinções. Por que é dito isto? As diversas extinções não são devidas a uma causa homogênea. Ou ainda, não existe outra causa não homogênea. Em função disso, o sentido desse Sūtra não implica na negação total da homogeneidade. Termina aqui a explanação da extinção devida ao conhecimento.

Na estância está escrito: em função do impulso contínuo ao surgimento, existe a extinção não devida ao conhecimento.

No comentário está escrito: em função da atividade que obstaculiza o surgimento dos dharmas futuro existe uma extinção distinta da extinção devida ao conhecimento. Ela é chamada de extinção não devida ao conhecimento.

O que é essa extinção? Ela se dá em função da ausência de causas e condições. É como o instante de consciência de uma pessoa em que a consciência e a base visual se focalizam na visão da forma. Nesse instante são excluídos dharmas da forma como o som, o olfato, o paladar e o tato. O conjunto das cinco consciências fica impedido de surgir. Por que razão? Porque as cinco consciências não possuem a capacidade de acessar os objetos passados. Em função dessa impossibilidade da consciência acessar os objetos afirma-se a existência da extinção não devida ao conhecimento. Isso se dá em função da ausência de causas e condições. A respeito das duas extinções é possível postular quatro proposições:

- Caso existisse apenas a extinção dos dharmas devida ao conhecimento, eles se constituíam no surgimento definido dos dharmas passados e presentes.

- Caso todos os dharmas contaminados estivessem apenas sujeitos à extinção não devida ao conhecimento, não surgiríamos dharmas incontaminados e condicionados.

- Se todos os dharmas estivessem sujeitos às duas extinções, isso implicaria no não surgimento dos dharmas contaminados.

- Se não ocorresse nenhuma das duas extinções dos dharmas, seriam todos eles passados ou presentes e incontaminados.

Já foram explanados os três incondicionados. Como já foi dito anteriormente, com exceção da Nobre verdade do caminho, todos os dharmas condicionados são contaminados. O que são os dharmas condicionados?"¹².

○ texto acima pode ser analisado através dos seguintes pontos:

- a No que diz respeito ao formato, esse trecho evidencia a diferença básica das traduções de Paramārtha e Xuan Zhang: a tendência de Paramārtha de manter a formatação detalhada do texto, em contraste com a tendência de Xuan Zhang de aglutinar diversas estâncias em uma.
- b No entanto, não é possível detectar aí uma diferença significativa de conteúdo.

¹² AbhidharmaKośa, edição online, <http://www.cbta.org> com base no Taishō Zōkyo, Vol.29, número 1559, p.3.

3 Implicações dos Conceitos de “Dharma” e de “Dharmapracaya” Para a Compreensão da Filosofia Budista em Sua Comparação com o Pensamento Chinês Tradicional

Uma análise das implicações dos conceitos de “dharma” e de “dharmapracaya” na filosofia budista pode contribuir para uma compreensão de suas diferenças com a articulação conceitual do pensamento chinês tradicional.

Um primeiro aspecto importante dessa análise nos conduz à constatação de que o pensamento do Abhidharma possui um conteúdo teórico que ultrapassa de forma contundente as perspectivas do realismo ingênuo e do senso comum. A razão disso é que um pensamento articulado, através da análise de um número determinado de categorias e que tem como seu objetivo a superação de um conceito suprassensível (no caso, o *ātman*), não pode ser confundido de forma alguma com as perspectivas do realismo ingênuo ou do senso comum. Esta talvez seja uma das razões que possibilitaram ao pensamento budista dar uma contribuição essencial para o desenvolvimento da moderna filosofia chinesa. No entanto, a problemática da relação entre o Budismo e o pensamento chinês tradicional constitui-se numa questão que ainda não foi formulada com o necessário rigor. Uma análise dessa problemática tem por sua condição de possibilidade uma formulação devidamente fundamentada em um amplo conhecimento do pensamento chinês tradicional. Não faz parte das pretensões do presente estudo apresentar uma demonstração conclusiva das diferenças existentes entre a filosofia budista e o pensamento chinês em suas vertentes tradicionais. Assim sendo, pretendemos nos limitar aqui à formulação de uma questão que poderá abrir o caminho para uma resposta rigorosa por parte dos especialistas do pensamento chinês.

Dessa forma, mesmo levando em consideração o caráter demasiadamente genérico de uma expressão como o “pensamento

chinês tradicional”, pretendemos formular essa questão da seguinte forma: existirá no pensamento chinês alguma estrutura conceitual que se fundamente na análise de um número claramente delimitado de objetos teóricos e que tenha por seu objetivo a superação crítica de um conceito suprassensível? É possível pelo menos sugerir o sentido dessa questão através de uma análise comparativa das estâncias iniciais do Dao De Jing:

*“O curso que se pode discorrer não é o eterno curso
o nome que se pode nomear não é o eterno nome
imanifesto nomeia a origem do céu e da terra
manifesto nomeia a mãe das dez mil coisas”¹³.*

Esse trecho é essencialmente marcado por uma distinção entre aquilo que pode ser discernido ou nomeado e um nome e um curso que não podem ser nomeados. Essa estrutura de pensamento contrasta fortemente com a visão do Abhidharma que pressupõe um número delimitado de objetos teóricos que sempre podem ser nomeados e analisados. A segunda parte desse trecho aponta para uma distinção entre o imanifesto, que nomeia a origem do céu e da terra, e um manifesto, que nomeia a mãe das “dez mil coisas” [Wànyou].

No entanto, no contexto de nossa investigação, bem mais de que esses conceitos de “manifesto” e “imanifesto”, a expressão “dez mil coisas” parece assumir um significado decisivo. A razão disso é que esse conceito sugere uma dimensão simbólica que aponta para uma enumeração de tudo aquilo que existe e que pode ser nomeado. O contraste com os conceitos do Abhidharma é perfeitamente claro: trata-se do contraste entre um número determinado de objetos teóricos dispostos em função de um objetivo e uma descrição de caráter simbólico, que nomeia tudo aquilo que existe e que pode ser nomeado. Assim sendo, mesmo sem pressupor uma conclusão definitiva a respeito do pensamento chinês tradicional considerado em sua totalidade, a distinção entre o conceito de “todos os dharmas”

¹³ *Dào de Jing*, Laozi, p. 29.

no Abhidharma e as “dez mil coisas” no pensamento chinês tradicional parece perfeitamente clara.

4 Síntese dos Tópicos Tratados

É possível sintetizar o percurso da análise desenvolvida no presente estudo através das proposições:

- a O estudo da moderna filosofia chinesa tem sido apresentado, por um lado, na forma de uma avaliação da introdução e da assimilação da filosofia ocidental pelo universo chinês, e por outro, no estudo do desenvolvimento do Confucionismo moderno. Essa perspectiva está associada com frequência a uma forte tendência a valorizar a influência pragmática do pensamento mais do que o seu conteúdo teórico.
- b Essa perspectiva do estudo do pensamento chinês conduziu com frequência a uma oposição entre uma afirmação da modernidade centrada na assimilação da filosofia ocidental e uma negação dessa mesma modernidade, fundamentada em tendências do pensamento autóctone.
- c A influência indiana na moderna filosofia chinesa tem sido tratada até agora como uma vertente secundária nos estudos do pensamento chinês.
- d Essa influência se deu em função do renascimento da escola Yogacāra do Budismo na China moderna. Esse renascimento é relevante tanto em seus próprios termos como em função de sua influência no Confucionismo moderno.
- e Ao mesmo tempo, é possível pensar que essa corrente de pensamento possua um conteúdo teórico capaz não só de confrontar as questões da modernidade, como também de fundamentar uma nova concepção desta modernidade para além da identificação acrítica entre “modernidade” e “ocidentalização”. Torna-se necessário pensar nesse contexto a correlação entre modernidade, subjetividade e metafísica.

- f É um pressuposto metodológico deste estudo investigar o pano de fundo conceitual do pensamento budista chinês, através de uma análise comparativa das duas traduções chinesas do *AbhidharmaKośa* de Vasubandhu.
- g Um resultado inicial dessa análise elucidou uma estrutura conceitual em que um número determinado de objetos teóricos (“dharmas”) se torna o objeto de uma análise rigorosa (“dharmapracicaya”) que tem por seu objetivo a superação crítica de um conceito suprassensível (no caso, o *ātman*). Essa estrutura teórica difere essencialmente da concepção das “dez mil coisas” (*Wànyou*) no pensamento chinês tradicional.

Considerações Finais

Gostaria de ressaltar aqui que não se trata de criar uma oposição artificial entre uma “mentalidade chinesa”, marcada por uma forte tendência ao realismo ingênuo, e uma “mentalidade indiana”, caracterizada por uma forte tendência teórica. A intenção deste artigo consiste em repensar o processo de interação entre a filosofia budista e o pensamento chinês tradicional. Uma avaliação crítica da capacidade deste último em absorver e em reconstruir as questões suscitadas pela filosofia budista tem por condição de possibilidade a compreensão rigorosa de suas categorias fundamentais.

Existe um preconceito orientalista que procura reduzir o “pensamento oriental” em função de uma ênfase nos elementos poéticos e intuitivos, mas esta perspectiva parece ignorar por completo a complexidade das articulações conceituais presentes tanto no pensamento indiano como no chinês.

Considerando as fontes normativas do budismo indiano conforme presentes no *Abhidharma* da Escola *Sarvāstivāda* e na literatura da Escola *Yogacāra*, o pensamento budista pressupõe necessariamente um conjunto perfeitamente definido de objetos teóricos a serem claramente discernidos de forma intelectual (*dharma pracicaya* ou discriminação analítica dos *dharmas*). A realização de uma

perfeita intelecção desses fatores dentro dos limites de uma mente mundana constitui-se invariavelmente na pré-condição da entrada nas dimensões supramundanas. Os assim chamados “supremos dharmas mundanos” constituem, precisamente, a ponte necessária e indispensável a qualquer realização da sabedoria supramundana.

A consequência dessa premissa é que a concepção de uma sabedoria intuitiva de caráter pré-racional não possui nenhum fundamento na literatura normativa do budismo indiano. Algo semelhante pode ser dito em relação à tradição do pensamento chinês e do confucionismo, em particular. A capacidade do pensamento confuciano em articular questões relacionadas à casuística ética implica em um elevado coeficiente de racionalidade. Esse pensamento pode ter se concentrado em questões da ética e da política durante longo período, mas apresentou uma grande capacidade de lidar com questões tanto metafísicas quanto científicas, em momentos posteriores de sua história.

Assim sendo, não hesito em levantar a forte possibilidade de que estes desenvolvimentos tenham se constituído, pelo menos parcialmente, em desdobramentos criativos de uma racionalidade confuciana em seu contato com as perspectivas do pensamento budista. O fato de que o vínculo teórico entre os pensamentos budista e confuciano tenha se fortalecido na modernidade parece confirmar esta observação.

No meu ponto de vista, o encontro entre a filosofia budista e filosofia chinesa clássica deve ser repensado como um processo de diálogo entre duas tradições marcadas por um forte conteúdo teórico e conceitual. Trata-se de um encontro entre dois modelos de racionalidade e não de um confronto entre a “racionalidade indiana” e o “intuicionismo chinês”.

Uma das teses centrais deste artigo consiste precisamente na recusa de uma explicação da decadência e do desaparecimento da Escola Yogacara em solo chinês, em função de uma suposta incompatibilidade com a “mentalidade chinesa”. Parece-me que a intensa interação criativa entre essa Escola e o Confucionismo exclui por princípio essa incompatibilidade.

Referências

- ABHIDHARMAKOŚA. Taipei Taiwan: Fangoan Wenhua, 1999.
- CHENG, Anne. *História do pensamento chinês*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- CHIN, Nan Huai. *Breve história do Budismo - conceitos do Budismo e do Zen*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.
- Dào de Jing*, Laozi. Tradução do original chinês e organização, Mário Bruno Sproviero, Hedra, São Paulo, 2002.
- HAKAMAIA, Noriaki. *Wuishiki shisô ronkô*. [Uma reflexão sobre o pensamento Yogacāra], Daizô Shuppan, 2001.
- _____. *Wuishiki bunken kenkyu*. [Um estudo da literatura Yogacara]. Daizô shuppan, 2008.
- HUBBARD, Jamie e SWANSON, Paul L. [org]. *Pruning the Bodhi Tree - the Storm over Critical Buddhism*. University of Hawaii Press, 1997.
- ITÔ, Takatoshi. *Chugoku Bukkyo no hihan teki kenkyu* [Um estudo crítico do Budismo chinês]. Daizô Shuppan, 1992.
- LAY, Karyn L. *Introdução à filosofia chinesa - Confucianismo, Moismo, Daoismo e Legalismo*. São Paulo: Madras, 2008.
- LIN, Chen-Kuo. *Kông Xing yu xiandai Xing*. [O vazio e a modernidade]. Lixu chubanshe, 2000.
- _____. *Bianzheng de xinlu*. [Uma passagem pela dialética]. Lixu chubanshe, 2002.
- ROSENBERG, Otto. *Die probleme der buddhistischen Philosophie*. Heidelberg, 1924.
- SPOVIERO, Mário Bruno. *Dao de Jing*. São Paulo: Hedra, 2002.
- SUEKI, Fumihiko e ZHANGQI, Cao. *Gendai chugoku no Bukkyo*. [O Budismo da China contemporânea]. Hirakawa shuppansha, 1996.
- Th. STCHERBATSKY. *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"*. Royal Asiatic society, 1923.