

Venerável Yinshun e o Budismo para o reino humano: instruções de um mestre chinês do século XX¹

Leandro Durazzo

Doutor pelo Programa de História e Cultura das Religiões na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
leandrodurazzo@gmail.com

Resumo: Este artigo procura indicar brevemente as implicações que o pensamento do Venerável Mestre Yinshun (1906-2005), um dos mais reconhecidos e influentes pensadores budistas da tradição chinesa no século XX, apresenta no que diz respeito à compreensão contemporânea do que vem sendo chamado de Budismo antropocêntrico, humanista ou para o reino humano (人间佛教). Através de um levantamento das argumentações do autor, com referência tanto ao seu predecessor Taixu (1890-1947) quanto às potencialidades de diálogo com a contemporaneidade, asiática mas também ocidental, repassaremos alguns pontos que parecem compor o cerne da intenção do Budismo para o reino humano. Assim, acreditamos ser capaz de trazer ao debate uma perspectiva budista ainda pouco explorada no meio acadêmico brasileiro, qual seja, a influência central e renovadora do Budismo taiwanês, aqui na figura de Yinshun, a partir do século XX.

Palavras-chave: Budismo chinês, Budismo antropocêntrico, Budismo humanista, Taiwan, venerável Yinshun.

Venerable Yinshun and Buddhism for the human kingdom: instructions from a Chinese master of the twentieth century

Abstract: This paper aims to briefly review some implications derived from Master Yinshun's (1906-2005) thought on Buddhism. He is today recognized as one of the foremost thinkers and authors of the 20th-century Chinese tradition, helping to develop a sort of new understanding of Buddhism, usually called human-centered Buddhism, humanistic Buddhism or Buddhism for the human kingdom (人间佛教). This paper presents an overview of this author's arguments, taking into account both the ideas of his processor Taixu (1890-1947) and the potentiality of a dialogue with contemporaneous perspectives, both Asian and occidental. The paper presents some fundamental points of Yinshun's thought about this Buddhism for the human realm, hoping to offer to the Brazilian academia a tradition yet relatively unknown, i.e., the innovative Taiwanese Buddhism from 20th century on.

Keywords: Chinese Buddhism, human-centered Buddhism, humanistic Buddhism, Taiwan, venerable Yinshun.

1 Introdução

Esse conceito de *renjian fojiao* [Budismo antropocêntrico] também parece ser peculiar a Taiwan. Jiang Canteng relata que o termo, familiar à maioria dos budistas em Taiwan, é desconhecido em outros lugares. Ele diz que quando o Professor Lan Jifu, eminente historiador do Budismo taiwanês, foi ao Japão participar do terceiro Simpósio sino-japonês de estudos budistas, ninguém com quem ele conversou tinha conhecimento desse termo, nem mesmo Kamata Shigeo 鎌田茂雄, especialista no estudo do Budismo chinês moderno. Portanto, Yinshun exerceu algu-

¹ Este artigo é um desdobramento de nossa pesquisa em nível doutoral realizada, entre os anos de 2011 e 2013, no programa de História e Cultura das Religiões, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, período em que contávamos com bolsa de doutorado pleno no exterior da CAPES, à qual agradecemos.

ma influência sobre o pensamento budista em Taiwan [...] e muitas pessoas têm dado atenção a sua vida e trabalho. (Jones, 1996, p. 244)²

O pensamento de Yinshun (1906-2005), que viria a influenciar marcadamente o Budismo taiwanês no último século, possui a singular característica de articular o conhecimento histórico e filosófico sobre o *dharma* com a prática e a vivência desse mesmo ensinamento. O venerável Yinshun foi capaz de rerepresentar, de forma bem elaborada, alguns dos períodos principais de organização do *dharma* clássico indiano (cf. Yinshun, 1998). Entretanto, o que nos interessa mais diretamente, nesta comunicação, é a dinâmica de atualização dos ensinamentos budistas – e de suas filosofias – que Yinshun leva a cabo em sua reflexão.

Consideraremos primariamente, para isso, sua obra *Budismo antropocêntrico: de acordo com os princípios do dharma e com as disposições humanas* (2009). Aqui, embora o venerável Yinshun também efetue uma revisão dos períodos de organização do *dharma*, focaremos nossa atenção em suas asserções quanto ao assim chamado *Budismo antropocêntrico* (em chinês simplificado³, 人间佛教, *renjian fojiao* como em nossa epígrafe). Como o próprio autor afirma em outro texto, citado no prefácio dos tradutores, sua “intenção é revelar o sentido do ‘Budismo antropocêntrico’ ao explicar ‘os critérios de classificação das doutrinas budistas’ baseado na ‘jornada evolutiva do Budismo indiano’” (Yinshun, 2009, s/n).

É importante mencionar, de partida, as implicações que antevemos para o termo *antropocêntrico* acima. Tradução sugerida tanto pelo Rev. Prof. Dr. Joaquim Monteiro, do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, quanto pela tradução inglesa do Dharma Translation Team (com seu *human-centered Buddhism*), *antropocentrismo* é um termo historicamente carregado de sentidos. Uma breve visita ao dicionário nos indica, e aqui citamos, que antropocentrismo pode ser a “Concepção ou doutrina segundo a qual o ser humano é o centro ou a razão da existência do universo” (*Lexikon*, s/d).

No entanto, a terminologia utilizada no original em chinês, 人间, indica o reino cosmológico encontrado na doutrina budista – herdada da concepção indiana antiga – que corresponde à humanidade. Na visão clássica do Budismo, existem seis reinos possíveis para o renascimento dentro do *samsāra*, ciclo de nascimentos-e-mortes que só se encerraria com a libertação do *nirvāṇa*. Um deles, o humano, é o foco do ensinamento que Yinshun apresenta, onde as possibilidades de tradução por Budismo *antropocêntrico* ou *human-centered*. Mas é quase impossível não carregarmos a leitura de *Budismo antropocêntrico* com as tintas herdadas de nosso processo histórico ocidental, onde tudo é considerado a partir da ideia de centralidade do humano. Por outro lado, considerando que todas as compreensões - analíticas, intelectuais, etc. – só são possíveis através da mediação do conhecimento humano, de suas perspectivas e experiências, a opção por *antropocêntrico* também se justifica, e é por tal razão que a utilizaremos aqui, ainda que de modo provisório – intercalando-a, às vezes, com a noção que intitula este texto: Budismo *para o reino humano*. Como atesta Yinshun, ao falar da compreensão profunda do venerável Taixu sobre o Caminho do Buda, “o verdadeiro propósito do surgimento do *Tathāgata* neste mundo – [foi] ensinar as pessoas a entrarem no caminho do Buda a partir da vida humana” (Yinshun, 1998, p. xi).

Feitas as devidas ponderações, podemos voltar às características distintivas do projeto enunciado pelo autor. De acordo com ele, após sua extensa pesquisa sobre o material indiano clássico, não seria possível um Budismo para o reino humano, um Budismo contemporâneo, moderno e efetivo, a menos que ele “não esteja limitado nem ao *mahāyāna*, nem ao *hīnayāna*, mas faça a conexão entre ambos” (Yinshun, 2009, p. 2). A superação de uma tradicional querela

² Todas as traduções são nossas, exceto pela citação de Alan Watts, na versão traduzida por Murillo Nunes de Azevedo.

³ A utilização do chinês simplificado, como encontrado na República Popular da China, não representa qualquer concordância de nossa parte com a política – inclusive linguística – da China continental. Considerando a procedência taiwanesa da maior parte das reflexões aqui tratadas, seria mais apropriada a utilização do chinês tradicional como encontrado na República da China, Taiwan, e se não o fazemos é apenas por questões de inserção digital das fontes utilizadas nos sistemas de computadores usuais no Brasil. Ressalta-se, por isso, a correspondência entre os caracteres simplificados aqui inseridos e suas contrapartes tradicionais.

no meio escolástico budista, portanto, aponta desde o início para a superação de um discurso discriminativo. Não é que não existam movimentos e escolas distintos na história do Budismo, mas o fato de haver tais diferenças não se pode sobrepor à compreensão e à prática do *dharma* em si, enquanto ensinamento esclarecido. As diferenciações claras e distintas entre movimentos, escolas, tradições, práticas, exegeses, enfim, entre desdobramentos compreensivos do *dharma* do Buda, não podem desempenhar um papel de anuviar a prática do caminho budista. O Budismo chinês não só resolve a (falsa) tensão entre “*Chan* ou Terra Pura”, que já tivemos oportunidade de indicar (Durazzo, 2013), mas usa essa resolução como ponto central de sua própria organização. Nem *mahāyāna*, nem *hīnayāna*. Nem *Chan*, nem Terra Pura. O Budismo que temos em mãos é de uma singularidade louvável por sua capacidade de assumir os diferentes pontos da tradição sem perder de vista – ao menos ideal e programaticamente – a totalidade do ensinamento.

Note-se, entretanto, que o pensamento de Yinshun e sua subsequente classificação das correntes de pensamento budistas não buscam um ecletismo uniforme do *dharma*, uma generalização das diferenças encontradas ao longo de sua história doutrinária. Pelo contrário, o autor ressalta que

[...] dois pontos ajudarão as pessoas a compreenderem o Dharma do Buda. Primeiro, seus ensinamentos e os discursos dos bodhisattvas e patriarcas variam de acordo com as diferentes capacidades das pessoas e com as preferências encontradas em diferentes épocas e lugares [...] Segundo, embora os ensinamentos sejam variados, todos estão interconectados. Os diferentes ensinamentos se iniciam em diferentes pontos, mas todos chegam uns aos outros [...] Ainda assim, as características adaptativas dos ensinamentos budistas, os diferentes níveis de dificuldade e as interconexões doutrinárias costumam ser ignoradas. Em vez disso, as pessoas tendem a fazer generalizações e pensar que todos os ensinamentos são iguais. (Yinshun, 1998, p. ix)

Tendo sempre em mente tais diferenças fundamentais dos diversos ensinamentos, encontramos na citação do *Ekottara Agama*, discursos do Buda que compõem alguns dos conjuntos mais antigos de escrituras, o cerne da reorientação do *dharma* feita por Yinshun: “Todos os budas surgem no reino humano. Ninguém atingiu a budeidade no reino celestial” (Yinshun, 2009, p. 3). É importante atentar que, para além de uma simples restrição metafísica no que concerne às possibilidades de iluminação, restringindo-a ao reino humano, essa reorientação carrega consigo um conteúdo ético essencial. Porque, sendo o reino humano o que mais possibilidades oferece para que se atinja o *nirvāṇa*, é também no reino humano que a conduta ética e ativa deve ser estimulada. Em “*Uma discussão sobre o engajamento social e os estudos budistas*”, ensaio de 1967, Yinshun já adiantava tal importância:

‘Valorize sua religiosidade’, ‘ênfatize a busca pela verdade’ e ‘reconhece as implicações práticas do aprendizado histórico’. Além disso, [...] pesquisadores budistas genuínos devem possuir a coragem de se autoexaminar e refletir profunda e completamente. Suas pesquisas devem buscar a Verdade nas doutrinas budistas, de modo que o Budismo possa se adaptar aos tempos modernos para auxiliar e beneficiar a humanidade, sendo refúgio permanente para todos os seres sencientes. (Yinshun, 2009, p. 5)

A profunda investigação de Yinshun sobre o Budismo mais antigo, em suas primeiras escolas de pensamento consolidadas, assim, evidentemente conduziu seu pensamento para a atenção necessária aos problemas da vida humana, sobretudo no século conturbado em que viveu. A ênfase sobre a prática no reino humano também evidencia forte atenção à ética do *bodhisattva*, já que alcançar a libertação do sofrimento enquanto ser humano representa, nessa abordagem, voltar-se aos outros humanos e a todos os demais seres para auxiliar em suas respectivas libertações.

Ponto curioso no desenvolvimento dessas reflexões é uma afirmação que, dinamizando prática de meditação, sabedoria e moralidade, assevera o equilíbrio desse Budismo humano, que tende a mantê-lo fora dos extremos modernizantes de uma lógica acadêmica, por um lado, e de um misticismo étnico, por outro. Diz Yinshun:

O Budismo não superenfatisa a concentração. Teístas, em sua concentração, ficam mesmizados pelo fenômeno místico acionado durante tal estado. A maior parte dos budistas não atinge *mula-dhyana*, a concentração profunda, e não tem acesso aos poderes sobrenaturais associados a ela. Ainda assim eles são capazes de alcançar a libertação através da ‘sabedoria permanente do Dharma’. (Yinshun, 2009, p. 35)

Voltar à prática do *dharma* para o reino humano, mais do que para possíveis poderes sobrenaturais derivados de meditação profunda, significa necessariamente aplicar o *dharma* no reino humano em todas as suas dimensões. Esse tipo de Budismo, deixando de aspirar ao renascimento nos reinos superiores de deuses e semideuses, apresenta ao praticante a necessidade de estar atento e de acordo com o *dharma* em sua vida presente, em suas relações atuais e em suas atividades humanas. Afinado com o espírito do tempo, que não mais se apoia fundamentalmente em uma metafísica, o Budismo para o reino humano parece ser a prática de uma conduta ética e social que tem muitas semelhanças com noções laicas e seculares, tais quais as do pensamento científico, democracia, entre outras. “O Budismo é uma religião racional, ética, e seu objetivo é [auxiliar os seres sencientes] a alcançarem a libertação do *samsāra* (o ciclo de nascimento, velhice, doença e morte)” (Yinshun, 2009, p. 38).

Até mesmo para a comunidade monástica tais exigências são apresentadas, porque,

‘O Vinaya é real no contexto do mundo.’ O fracasso em revisar racionalmente as regras monásticas, para acomodá-las a diferentes tempos e lugares, inevitavelmente transforma determinadas disciplinas em meros formalismos. Aqueles dedicados a suas práticas espirituais ficam insatisfeitos com tais rigidez e conservadorismo. Eles concordam com as práticas éticas ensinadas pelo Buda em tempos antigos (i.e. fala correta, ação correta e meio de vida correto; ou purificação das quatro áreas do corpo, fala, mente e meio de vida). (Yinshun, 2009, p. 39)

Importante ressaltar que tais mudanças de perspectiva não foram criadas por Yinshun ou por um Budismo contemporâneo, mas encontraram suas primeiras manifestações no Budismo clássico e no desenvolvimento do *mahāyāna* com sua ética social vinculada às ações de *bodhisattva*. O autor cita um antigo ditado chinês para exemplificar essa mudança de tônica budista: “Nos tempos antigos, aprendia-se para o próprio bem; hoje, aprende-se para o bem dos outros” (Yinshun, 2009, p. 42).

O senso intrinsecamente comunitário do Budismo clássico e a característica indiscutivelmente social do caminho do *bodhisattva* são reforçados pela vivência do Buda em meio às pessoas, como apontamos.

O Buda sempre se considerou um membro da Sangha. Ele indicava a vida comunitária para o cumprimento de práticas pessoais e também para garantir a sobrevivência dos ensinamentos corretos do Dharma. Isso é fundamentalmente diferente da vida reclusa preferida pelos [antigos] chineses. (Yinshun, 2009, p. 53)

Essa tendência não-reclusiva distancia ainda mais o Budismo contemporâneo chinês do Budismo que, praticado no Japão, originou a abstração do *Zen* a que nos referimos em outras oportunidades (Durazzo, 2013). Porque desde há muito, e, sobretudo a partir da renovação que aqui tratamos, “a mentalidade chinesa preferiu encontrar essa união [da consciência com a realidade objetiva do mundo] através do trabalho da vida diária em vez de na meditação solitária numa floresta” (Watts, 2008, p. 19).

Ainda assim, a maioria dos chineses sempre compara o Budismo à renúncia, pensando equivocadamente que o “supramundano” significa o distanciamento da sociedade humana. Eles falham em compreender que o “supramundano” significa transcender o mundo. Não é sobre uma vida reclusa, tampouco sobre se afastar para um lugar remoto. Sob o sistema monástico do Buda, os monges ‘sempre pediram donativos’ e não eram autorizados a manter um estilo de vida reclusa na floresta. Por isso, em meu livro *Buda no meio da humanidade*, afirmei que ‘renunciar à vida secular é se tornar ainda mais próximo da humanidade’. (Yinshun, 2009, p. 57)

A importância da reflexão de Yinshun para o Budismo contemporâneo, em Taiwan, mas, sobretudo no ocidente – para o qual migra desde as últimas décadas –, é a de trazer à tona questões bastante sensíveis de um modo que não traia suas próprias bases. Queremos dizer com isso

que o Budismo que vem de Yinshun tem o cuidado de, intencionalmente ou não, despir suas capas étnicas e históricas na medida em que vai adentrando novos terrenos, mas, ainda assim, nunca deixando de ser um corpo de ensinamentos religiosos. A diferença dessa tendência chinesa é que ela parece se consagrar como uma ética pautada em uma dimensão da vida que supera, porque epistemologicamente diferente, a ética política sempre atrelada ao *Zeitgeist*, ao espírito do tempo. Não se trata simplesmente de “transformar” o Budismo em uma manifestação ocidental contemporânea, racionalizadora e mercadológica (para mencionar dois dos elementos constitutivos da racionalidade instrumental de nossas sociedades modernas), mas de repensá-lo a partir de dentro, da retomada de princípios clássicos, como na revisão da tradição levada a cabo por Yinshun, e também a partir dos espaços de diálogo externo que se apresentam, como diálogos potencialmente inter-religiosos e também no espaço público das sociedades contemporâneas.

Com relação a tais espaços de diálogo externos, podemos aproximar as características éticas e desmitologizantes de Yinshun, em sua apresentação do *dharma*, das características eminentemente seculares e racionais de Stephen Batchelor, por exemplo, autor de *Confissões de um ateu budista* (2011) e *Um Budismo secular* (2012), entre outras obras. Em ambas as compreensões da doutrina budista, em ambas as aplicações do *dharma* aos tempos atuais, expressa-se a profunda necessidade de assumir o Budismo enquanto uma tradição racional de compreensão da vida, da vida cotidiana, de seus acontecimentos objetivos e das questões psíquicas atreladas à mente e aos hábitos naturalizados. Citando Batchelor:

‘Assim como um ourives testa o ouro, polindo-o, cortando-o e o queimando’ diz uma famosa citação atribuída ao Buda, ‘deve você examinar minhas palavras. Não as aceite apenas baseado em sua fé em mim’. Tal abertura à investigação crítica me impactou [...] como sendo central para todo o esforço do Budismo. Além disso, como tal questionamento é visto, junto da meditação e da ética, como parte do caminho da iluminação, ele deixa de ser um exercício acadêmico pedante e supérfluo. Em mim, essa forma de aproximação encontrou bastante apelo. Budismo, ao que parecia, era uma religião racional, cujas verdades apresentadas deveriam resistir aos testes da razão. (Batchelor, 2011, p. 33)

Estar de acordo com o *dharma*, portanto – concordância tão mais potente quanto mais conscientemente balizada –, é premissa básica para que se desenvolva uma ética social. Como Yinshun esclarece, “enquanto não se possui uma visão correta do *dharma*, buscando-se simplesmente organizar atividades sociais, isso não será nada além de uma popularização vulgar do Budismo” (Yinshun, 2009, p. 75). O desafio para o Budismo contemporâneo, em seu encontro sempre acelerado com tradições ocidentais e modernas, é o de encontrar meios através dos quais a transmissão do *dharma* do Buda possa ocorrer, adaptando-se a uma modernidade ocidental de forma nunca antes exigida.

Voltemos a atenção para o que Yinshun, com Taixu, diz a respeito dessa necessidade, atendendo-nos para as diferenças com relação aos já mencionados extremismos acadêmicos e intelectuais:

O Mestre Taixu declarou: ‘(a) Não sou um estudioso que pesquisa escrituras budistas, (b) não sou discípulo sectário de nenhuma escola, (c) não possuo a ideia gananciosa da budeidade instantânea, (d) sou um praticante que aspira a seguir o exemplo dos bodhisattvas. Faço votos de poder usar esta existência humana ordinária e aprender com os exemplos dos bodhisattvas, de aspiração e cultivo. Estas são minhas intenções doutrinárias’. As pessoas se iludem a respeito da budeidade instantânea e correm tanto para alcançá-la que acabam por ignorar a prática do bodhisattva.

Que absurdo! As intenções doutrinárias do Mestre Taixu podem ser tomadas como a melhor bússola de um Budismo para o reino humano e da prática do bodhisattva. A prática humana do bodhisattva é antropocêntrica não apenas de acordo com as disposições de seus seguidores; ela também é o puro caminho padrão para os bodhisattvas. (Yinshun, 2009, p. 77)

Seria importante notar, ainda que o desenvolvimento de tal questão fuja ao escopo deste texto, que as bases a partir das quais Taixu e Yinshun compreendem o espírito do Budismo são diferentes, já que Yinshun realiza uma ampla interpretação crítica sobre a noção de *tathāgata-garbha* (natureza-búdica), largamente propagada no Budismo chinês desde pelo menos o século

VIII E.C. (Hurley, 2004) e considerada por nosso autor como um meio hábil, não definitivo na compreensão do *dharma*.

Sem que adentremos tais questões de modo mais profundo, entretanto, ainda somos capazes de perceber que, além da renovação da ênfase sobre o caminho do *bodhisattva*, o Budismo que começa a se delinear desde Taixu até Yinshun foca a dimensão humana enquanto esfera de atuação. Reorientando a perspectiva budista para a realidade da vida humana, em vez de uma sobrenaturalidade espiritualista, deísta ou teísta, Taiwan passa a fortalecer um discurso que aponta – ainda que *bodhisattvas* metafísicos como Guanyin possam prestar auxílio aos devotos – a ação dos seres humanos como movimentação da roda do *dharma*. É desse panorama que vem a declaração final de Yinshun: “Sou herdeiro do pensamento de Mestre Taixu, o de um Budismo para a vida humana, que se livra da tendência espiritualista. Além disso, ainda pude oferecer evidências no Budismo para auxiliar na superação das tendências deificadoras” (Yinshun, 2009, p. 80).

Existe, nessa dupla negação de espiritualismo e deificação, um apontamento profundamente radical desse autor. Desnecessário dizer que tal interpretação de práticas já tão longamente incorporadas à mentalidade e ortopraxia chinesas não foi bem recebida de imediato, mesmo com todo seu potencial de renovação epistemológica. Seja como for, não trataremos desse tema por ora, dadas as limitações desta comunicação. Basta que reconheçamos no Budismo para o mundo humano uma reorientação muito mais incisiva da compreensão do *dharma* e da vida – mais até do que uma compreensão do *dharma* na vida –, atualizando cosmovisões e restabelecendo centralidades ontológicas, dando à prática budista na vida humana um potencial que quaisquer procedimentos metafísicos, sobretudo hipostasiados em espiritualismos e deificações, dificilmente poderiam oferecer.

Referências bibliográficas

- BATCHELOR, Stephen. *Confession of a Buddhist atheist*. New York: Spiegel & Grau, 2011.
- DURAZZO, Leandro. Experiência e relato da experiência: modernas abordagens no discurso sobre o Zen. Vol. 1, pp. 50-60, in: REDYSON, Deyve (org.). *Budismo e filosofia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- HURLEY, Scott. The doctrinal transformation of twentieth-century Chinese Buddhism: Master Yinshun's interpretation of tathagatagarbha doctrine. *Contemporary Buddhism*, 5 (1): 29-46, 2004.
- LEXIKON. *Dicionário digital Caldas Aulete*. s/d. Disponível em: <<http://www.aulete.com.br/antropocentrismo>>. Acesso em 20/fevereiro/2015.
- JONES, Charles Brewer. *Buddhism in Taiwan: a historical survey*. Tese de doutorado em *Religious Studies*. Durham: University of Virginia, 1996.
- WATTS, Alan. *O espírito do Zen: um caminho para a vida, o trabalho e a arte no Extremo Oriente*. Tradução e prefácio de Murillo Nunes de Azevedo. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- YINSHUN, Venerable. *The way to Buddhahood: instructions from a modern Chinese master*. Tradução do chinês por Wing H. Yeung. Somerville: Wisdom Publications, 1998.
- . *Human-centered Buddhism: one that accords with dharma principles and human dispositions*. Traduzido do chinês por Franz Li e Dharma Translation Team. Dharma Translation Organization, 2009.
- . A secular Buddhism. *Journal of Global Buddhism*, 13: 87-107, 2012.