

A IDÉIA DE NÃO-DUALIDADE NO PENSAMENTO
DO MESTRE ZEN EIHEI DOGEN
IMPLICAÇÕES PARA A TEORIA DA EDUCAÇÃO

Ivone Maia de Mello

***A IDÉIA DE NÃO-DUALIDADE NO PENSAMENTO
DO MESTRE ZEN EIHEI DOGEN
IMPLICAÇÕES PARA A TEORIA DA EDUCAÇÃO***

Dissertação apresentada
ao Programa de Pós-Graduação
em Educação da Universidade
Federal de Pernambuco, como
requisito parcial para obtenção
do grau de Mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. José Policarpo Júnior

Recife

2004

Mello, Ivone Maia de

A idéia de não-dualidade no pensamento do Mestre Zen Eihei Dogen : implicações para a teoria da educação / Ivone Maia de Mello. – Recife : O Autor, 2004.

x, 155 folhas : il., fig., fotos.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CE. Educação, 2004.

Inclui bibliografia e anexos.

1. Educação – Filosofia. 2. Filosofia da educação – Budismo Zen – Mestre Zen Eihei Dogen. 3. Idéia de não-dualidade – Implicações na teoria da educação. I. Título.

**37.013.73
370.1**

**CDU (2.ed.)
CDD (22.ed.)**

**UFPE
BC2004-089**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
CURSO DE MESTRADO

A IDÉIA DE NÃO-DUALIDADE NO PENSAMENTO
DO MESTRE ZEN EIHEI DOGEN
IMPLICAÇÕES PARA A TEORIA DA EDUCAÇÃO

Comissão Examinadora:

1º Examinador/Presidente
2º Examinador
3º Examinador

Recife, 08 de Outubro de 2004

“Oferecemos este trabalho para o
benefício de todos os seres”

Agradecimentos

Neste momento sinto gratidão. Um sentimento que está ligado a tudo e a todos que participam deste caminho incessante de aprendizado. Sinto que realizei esse percurso com todos que de alguma forma estiveram presentes, de forma direta ou indireta, sabendo que este trabalho é um tecido feito de muitos fios e movimentos.

Agradeço ao Mestre Zen Ryotan Tokuda pelo incentivo, apoio e co-orientação informalmente oferecida a este trabalho e ao Prof. Dr. José Policarpo Júnior pela orientação e oportunidade de participar de seu trabalho pioneiro de introdução do estudo do Budismo na área de Teoria da Educação em nosso país; a todos os professores e professoras do Núcleo de Teoria e História da Educação, especialmente ao Prof. Dr. Ferdinand Röhr pela abertura e preciosos ensinamentos sobre a importância da educação espiritual e à Prof^a. Dr^a. Ana Maria Galvão pela acolhida e orientação da investigação dos aspectos históricos que diretamente apoiaram este estudo. Um agradecimento especial aos Prof. Dr. José Baptista e Prof^a. Dr^a. Márcia Melo pela oportunidade conhecer sua práxis pedagógica e ao Prof. Dr. João Francisco de Souza, pela oportunidade de aprender sobre a responsabilidade social implicada na prática educativa. Agradeço também à Coordenação do Mestrado, especialmente o carinho da Prof^a Alda Araújo e sua secretaria, todos os professores, funcionários e colegas que em diversos momentos me apoiaram compassivamente.

Agradeço também à comunidade de prática em Recife, que participou dos estudos teóricos, leituras dos textos e discussão dos temas tratados nesse estudo, especialmente às irmãs Rizomar e Rizonete Gonçalves, aos

estudantes dos grupos de introdução ao budismo, com suas dúvidas e questões preciosas, aos companheiros de prática que juntos ofereceram suporte mútuo à essa jornada, especialmente Ana Galanternick, Edênia Tavares, Vânia Araújo e Plínio Portela. Também somos gratos ao apoio recebido das comunidades de vários estados através do monge Marcos Ryokyu e de todos os praticantes zen.

Por fim, gostaríamos de expressar nossa profunda gratidão por aquelas que, de forma indireta, estiveram trabalhando intensamente para que esse estudo fosse possível. Em primeiro lugar a Izabel, Iza e Irene, avó, tia e mãe, mulheres fortes que ofereceram todo apoio para que, mesmo nos momentos mais difíceis, pudéssemos continuar, cuidando para que as ausências e contínua ocupação não prejudicassem as necessidades de Ianah e Iago, meus filhos, a quem também agradeço a amorosa cooperação, paciência e compreensão durante todo o período.

“Estudar o budismo é estudar si mesmo

Estudar si mesmo é esquecer si mesmo

*Esquecer si mesmo é estar identificado a todas as
coisas*

*Estar identificado a todas as coisas é jogar fora
corpo e mente*

de si e de outros.” (Eihei Dogen, 1200-1253)

RESUMO

Em busca de elementos para uma reflexão, procuramos identificar alguns princípios filosóficos da educação, entendida em seu sentido amplo de formação do ser humano, como aparecem no pensamento do Mestre Zen Budista Eihei Dogen, fundador da Escola Soto de Budismo Zen, no Japão. O eixo central de seu pensamento é a idéia de não-dualidade, que é apresentada através de seus escritos, apontando a experiência em que as usuais barreiras entre o eu e o não-eu são transcendidas. Ele trata aspectos da condição humana que não pertencem apenas ao âmbito específico de uma escola religiosa mas, ultrapassando esse limite, constituem uma verdadeira mudança paradigmática em relação ao pensamento moderno ocidental, e que vão se refletir na educação de um modo geral. Em seu pensamento, Dogen apresenta a relação entre sujeito e objeto como possuindo caráter apenas funcional, e não uma realidade em si. Tudo que existe está interligado e inserido numa relação de interdependência. A educação espiritual, para ele, teria como um de seus objetivos estabelecer a consciência de interdependência e interligação entre todas as coisas, sem negar a condição de individualidade como expressão particular do absoluto. A metodologia empregada neste estudo é a pesquisa bibliográfica de fontes reconhecidas pelos principais mestres da Escola Soto de Zen Budismo Japonês como a melhor tradução realizada até o presente momento para língua inglesa, em 4 volumes do Shobogenzo, feita por Gudo Wafu Nishijima e Chodo Cross, Ed. Windbell, Tóquio. Procuramos compreender os principais aspectos da obra em conexão com a idéia de não-dualidade, procurando extrair contribuições para a teoria da educação. Trabalhamos com a investigação de seu pensamento, procurando elucidar os limites impostos pelas condições em que o trabalho se realiza, considerando os aspectos históricos relevantes à constituição de seu ensino, e o contexto em que surge. Também buscamos compreender as estruturas presentes na transmissão do conceito central que é objeto de nosso estudo – a idéia de não dualidade – observando como o autor possibilita a compreensão de seu texto, que trata de uma experiência que não pode ser diretamente traduzida em palavras, mas mediada por aproximações indicativas. Seleccionamos alguns temas significativos tratados por Dogen em sua obra tais como a idéia de não-dualidade nas escrituras budistas, a aprendizagem direta através do contato com a natureza, a importância da intuição, o aprendizado integrado através do corpo e mente, o ensinamento silencioso e a relação mestre-discípulo. Consideramos em nossa escolha o caráter elucidativo dos textos em relação ao nosso tema central, assim como sua possível relação com a teoria da educação. Este trabalho busca refletir sobre sua proposta educativa, procurando apresentar as metas pedagógicas e os meios utilizados para caminhar na direção de sua realização, percebendo seus limites e possibilidades, e de que maneira pode contribuir para um pensar sobre o educar, articulado à construção de um modo harmonioso de viver.

PALAVRAS CHAVES: 1) FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO 2) ZEN BUDISMO
3) NÃO-DUALIDADE

Abstract

In search of elements for a reflection, we try to identify some philosophical principles of the education, understood in its ample direction of formation of the human being, as they appear in the thought of the Zen Buddhist Master Eihei Dogen, founder of the School Soto-Zen, of Buddhism in Japan. The central axle of his thought is the non-duality idea, which is presented through his writings, pointing out the experience where the usual barriers between I and not-I are exceeded. He deals with aspects of the human condition which do not belong only to the specific scope of a religious school but, exceeding this limit, they constitute a paradigmatic change in the modern western thought, and which will reflect on the education in a general way. In his thought, Dogen presents the relation between subject and object as possessing functional use only, and not a reality in itself. Everything that exists is linked and inserted in an interdependence relation. The spiritual education, from his point of view, has as one of its objectives to establish the conscience of interdependence and interconnection between all the things, without denying the individuality condition as particular expression of the absolute one. The methodology used in this study is the bibliographical research of recognized sources by the main masters of the School Soto de Zen of Japanese Buddhism as the best translation carried out until the present moment for the English language, in 4 volumes of the *Shobogenzo*, made by Gudo Wafu Nishijima and Chodo Cross, Ed. Windbell, Tokyo. We try to understand the main aspects of the work in connection with the non-duality idea, trying to extract contributions for the theory of the education. We work with the inquiry of his thought, so as to elucidate the limits imposed by the conditions in which the work was carried out, considering the historical aspects to the constitution of his educational way, and the context where it appears. Also we try to understand the structures present in the transmission of the central concept which is object of our study - the idea of non-duality - observing as the author makes it possible the understanding of his text, which is about an experience that cannot directly be translated into words, but mediated with indicative approaches. We selected some significant subjects such as Dogen's writings about the idea of non-duality in the Buddhist Holy Writs, the direct learning of through the contact with the nature, the importance of the intuition, the integrated learning through the body and mind, the quiet teaching and the relation between master and disciple. We considered in our choice the elucidative character of the texts in relation to the central subject of the non-duality, as well as its possible relation with the theory of the education. This work is aimed at reflecting on his educative proposal, trying to present the pedagogical goals and the ways used to its accomplishment, taking into account its limits and possibilities, and how it can contribute to a thinking about educating, articulated to the construction of a harmonious way of living.

Key Words: 1. Philosophy of Education 2. Buddhism Zen 3. Non-duality

Lista de Ilustrações

Ilustração I: Mosaico em pedra, atualmente no jardim do Mosteiro Zen Pico de Raios, Ouro Preto – MG - Brasil, do artista e praticante zen Inimah de Paula..	21
Ilustração II: Pintura chinesa em papel e tinta preta (sumi).....	32
Ilustração III: Retrato do Mestre Eihei Dogen pintado em tela.....	35
Ilustração IV: Mosteiro Daijoji - Kanazawa-shi, Ishikawa-ken – Japão.....	49
Ilustração V: Montanhas da região de Piemonte – Itália.....	57
Ilustração VI: Dez Figuras do Touro – lâmina 8 – pintura em papel e tinta preta (sumi).....	65
Ilustração VII: Mosteiro Shogoji – Kikuchi-shi, Kumamoto-ken – Japão.....	68
Ilustração VIII: Dez Figuras do touro – lâmina 1 – pintura em papel e tinta preta (sumi).....	79
Ilustração IX: Mosteiro Eishoji – Pirenópolis – GO – Brasil.....	89
Ilustração X: Monges em zazen, Escola Sotoshu Shumucho – Japão.....	92
Ilustração XI: Mosteiro Eishoji – Pirenópolis – GO – Brasil.....	93
Ilustração XII: Dez Figuras do Touro – lâmina 10 – pintura em papel e tinta preta (sumi).....	104
Ilustração XIII: Oryoki – refeição matinal no Mosteiro Eiheiiji, Fukui-Japão....	107
Ilustração XIV: Reverências – Escola Sotoshu Shumucho – Japão.....	110
Ilustração XV: Reverências – Escola Sotoshu Shumucho – Japão	110
Ilustração XVI: Reverências – Escola Sotoshu Shumucho – Japão.....	110
Ilustração XVII: Reverências – Escola Sotoshu Shumucho – Japão.....	110
Ilustração XVIII: Reverências – Escola Sotoshu Shumucho – Japão.....	110
Ilustração XIX: Samu no Mosteiro Eiheiiji – Fukui – Japão.....	119

Sumário

Introdução	1
Propósito do Estudo	2
Fundamentos da Investigação	6
Capítulo 1 - Contexto Sócio-Cultural	17
Formação da Cultura Indiana	18
Origem do Budismo.....	20
O Ensino de Sidarta Gautama, o Buda	22
A Expansão do Budismo e a Transmissão para a China	30
A Chegada do Budismo ao Japão.....	35
Um autêntico professor no budismo zen: Ju-ching.....	36
Os Escritos de Dogen: Shobogenzo	40
Capítulo 2 - A Não-dualidade como Eixo Central dos Ensinos	42
A Natureza Como Ensino Vivo	48
A Perfeição da Grande Sabedoria.....	65
Capítulo 3 - Os Meios Hábilitados	78
A intuição como qualidade universal	91
A Transmissão dos Ensinos	98
A Unidade entre Corpo e Mente.....	104
Capítulo 4 – Contribuições para a Educação	112
Um caminho sem começo nem fim	112
Considerações Finais.....	123
Referências Bibliográficas:.....	127
Glossário de Termos Budistas	131
Anexos.....	144
Anexo I - Rotina diária durante os Sessins (retiro de prática intensiva)	145
Anexo II – Ilustrações Complementares de Atividade Monásticas	146
Anexo III – Prajna Paramita – Sutra do Coração.....	149
Anexo IV – Os Dez Desenhos do Touro	150
Anexo V – O Filme Matrix.....	155

Introdução

Propósito do Estudo

Este estudo teve início a partir de uma inquietação sentida ao refletir sobre a condição humana no contexto atual e o papel que a educação exerce na sociedade. Percebemos que o avanço crescente do conhecimento e da tecnologia traz benefícios inegáveis para a vida humana, mas ao mesmo tempo, emerge desse mesmo desenvolvimento a destruição da vida, em sua diversidade, incluindo as coletividades humanas contemporâneas (BOFF,2001,p.18-20). Nestas sociedades, a exclusão e a competição predatória de um lado, e a ameaça de destruição das condições de manutenção da vida de modo geral de outro, nos pressionam a escolher: participamos da corrida pela sobrevivência, sendo exigido um esforço constante para alcançar e/ou manter essa condição em detrimento de uma grande quantidade de seres que têm suas condições de existência constantemente ameaçadas, ou então caminhamos na direção da construção de uma forma de viver, em que a solidariedade e a cooperação sejam a base de uma existência compartilhada, sustentável, amorosa e sábia.

O curso dos acontecimentos atuais desafia nosso entendimento. Nesse contexto, “a Educação hoje se dá em múltiplos e diversos locais” (BRANDÃO,2001,p.63), e diante de uma cultura massificada, ela é desafiada a

participar da construção de alternativas para uma prática social concreta que possibilite a formação constante do homem, a aprendizagem incessante de como vivermos juntos. Trataremos nesta introdução da perspectiva que iremos adotar, neste trabalho, sobre a educação, considerando cada atividade ou situação de acordo com seu potencial educativo para a construção da vida humana, em seu sentido mais amplo.

Presenciamos seitas e grupos de inspiração religiosa se expandirem e ganharem espaço em camadas diversas da sociedade, como uma espécie de busca de respostas para as inquietantes questões do viver atual. Entre estes se destacam os grupos cujo referencial tem origem no pensamento oriental e que têm sido objeto de grande interesse por parte do chamado mundo ocidental. A importação de teorias e práticas oriundas do extremo oriente, em especial do Budismo Zen (USARSKI,2002), nos chama a atenção e nos faz refletir sobre o que vem a ser essa demanda e de que forma está se dando a apropriação desse conjunto de conhecimentos.

Desde 1992 mantemos contato com alguns grupos budistas que funcionam em várias cidades, tendo participado de treinamentos e períodos de prática intensiva em comunidades zen budistas no Brasil (em Minas Gerais e Goiás), na França e no Japão. Assim como durante algum tempo tivemos uma experiência de convivência com grupos de '*praticantes leigos*'¹ em templos no Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Recife. Começamos a sentir necessidade de

¹ Utilizaremos neste trabalho, os termos convencionados no contexto desses grupos para designar os diversos tipos de estudante budista. Para nos referirmos ao estudante em geral, incluindo aquele que não fez votos religiosos, utilizaremos '*praticante*'. Ao nos referirmos aos que fizeram votos de seguir orientação de um mestre mantendo sua vida familiar, trabalho, etc., utilizaremos o termo '*praticante leigo*' e ao nos referirmos ao '*monge/monja*' zen budista estaremos tratando de forma específica daqueles que assumiram um compromisso com a transmissão dos ensinamentos, conforme orientação de um mestre, tradicionalmente reconhecido como aquele que adotou uma vida religiosa. No contexto do zen budismo, é permitido mesmo ao monge/monja ter vida familiar, embora seu compromisso com a transmissão dos ensinamentos o leve a se afastar periodicamente para atender aos compromissos religiosos.-

investigar quais as contribuições que as possibilidades abertas por essas propostas poderiam oferecer para pensar a educação, especialmente em relação ao aprendizado de uma atitude reflexiva que se articula a um modo próprio de viver e se coloca na direção da compreensão do que seja esse viver. É importante salientar que no Brasil, pode-se observar uma re-apropriação do Zen-Budismo japonês, entre brasileiros sem ascendência japonesa, onde as diferenças de contexto e organização social brasileira dão lugar a diferentes adaptações no estabelecimento das práticas e comunidades (ROCHA in USARSKI, 2002)

Nossa investigação se interessa especificamente pelos fundamentos de tais práticas, buscados em meio às adaptações, como forma de preservar a essência dos ensinamentos que caracterizam a doutrina budista, objetivando o alcance das metas pedagógicas propostas desde sua origem. Para isso, escolhemos focalizar nossa atenção nos ensinamentos propostos pela Escola de Budismo Zen Soto², que é a base teórica da prática realizada nessas comunidades Zen Budistas atualmente existentes no Brasil. e principalmente acerca dos recursos utilizados para que os mesmos sejam transmitidos e a aprendizagem se efetue.

Neste estudo, procuramos investigar esses fundamentos, por meio do estudo do pensamento de **Eihei Dogen**, fundador da escola e até hoje considerado “um dos principais pensadores do Japão” (KODERA,1980,p.1). Incluiremos, no capítulo que trata dos ensinamentos sobre o treinamento do discípulo e a transmissão direta do mestre, alguns elementos sobre a vivência prática em comunidades Zen Soto, com o objetivo de ilustrar e facilitar a

² A Escola Soto foi fundada pelo mestre Eihei Dogen no Japão e deriva da escola chinesa Ts'ao-Tung, que tem como característica principal o foco central na prática da meditação silenciosa, o zazen.

compreensão de alguns aspectos difíceis de serem entendidos a partir de nosso referencial cultural e social sem que tenhamos tido a oportunidade de ter acesso à experiência direta vivencial.

O interesse em estudar o pensamento de Dogen, dentro do âmbito do estudo teórico da educação, pretende justificar-se pelo fato de que ele aborda aspectos da condição humana que não dizem respeito apenas ao âmbito específico de uma escola religiosa (KODERA,1980,p.1) mas, ultrapassando esse limite, se constituem numa verdadeira mudança paradigmática em relação ao pensamento moderno ocidental³, semelhante em muitos pontos às transformações que começam a ocorrer nas ciências humanas e da natureza (GARCIA, 1987) e que vão se refletir na educação de um modo geral. Partimos da idéia de que o aspecto espiritual da educação, considerada em sua integralidade (RÖHR,1999,p.101-102), é um dos elementos fundamentais no processo de desenvolvimento humano.

O termo espiritual, no âmbito de nosso estudo, não significa algo que se coloca de maneira oposta e excludente em relação a nenhuma categoria do real, do vivido, como material ou mundano. A questão mais importante para o Budismo se situa na compreensão do significado da vida e da morte. A apreciação da vida e a rejeição da morte não modificam o fato de que não podemos assegurar o prolongamento da existência e nem evitar a experiência da finitude. Mas compreender profundamente a vida e a morte dentro do tempo presente, em Dogen, permite a aceitação de que não existe vida nem morte para amar ou odiar, mas que ambas são a vida do Buda. Não é preciso ter aversão ou afinidade pela vida ou pela morte, mas apenas perceber que, indo

³ Ver no capítulo 2, a discussão sobre o conceito de Madhyamika, o caminho do meio.

além das identidades ilusórias e passageiras, não há um momento em que se nasce ou um momento em que se morre. Apenas movimentos em que se agregam e se dissolvem essa construção chamada individualidade, e que, à parte disso, o essencial em todas as coisas não surge nem finda. Mesmo assim ele ensina que vida é vida e morte é morte, como percebemos a partir de nossa consciência ordinária habitual.

Este trabalho busca refletir sobre sua proposta educativa, procurando elucidar as metas pedagógicas e os meios utilizados para caminhar na direção de sua realização, percebendo seus limites e possibilidades, e de que maneira pode contribuir para um pensar sobre o educar, articulado à construção de um modo de viver.

Fundamentos da Investigação

Diante da cidade, contemplamos as pessoas em seu vai e vem, construções, antenas, fios, ruas, viadutos, veículos, mensagens e ruídos. Paisagens de exclusão social e destruição ambiental. Percebemos a estética formatada dos shoppings e galerias, 'navegamos' sem sair do lugar pelo paraíso virtual da era cibernética através dos computadores e outros meios eletrônicos. Isso tudo atravessado pelas incursões do real em acontecimentos⁴ que atravessam nosso caminho e que de maneira inversa, parecem causar estranhamento como se fossem ficções - um dos muitos retratos possíveis de nossa experiência cotidiana. Mesmo morando em lugares afastados dos

⁴ Événement, usamos esse conceito no sentido em que é abordado por GARCIA (1987,p.62) ao referir-se a MORIN.

grandes centros urbanos, não deixamos mais de perceber de que maneira chegam as informações através de múltiplos meios de comunicação espalhados por nosso planeta tornado pequeno pelo “*mass mídia*” onipresente. Seriam os olhos do “*grande irmão*”⁵, com a diferença de que não temos uma pessoa ocupando esse lugar, mas ele acaba sendo ‘*ocupado*’, se é que podemos falar assim, pela pluralidade virtual. O virtual adquire estatuto de verdade e o real submerge na leitura de um simulacro. Os contrastes apontam para uma realidade descrita como caótica e ao mesmo tempo complexa: a infância exterminada pelo descaso e os diversos abusos nos continentes periféricos aos grandes centros econômicos, seres humanos descartáveis diante de um processo de produção excludente e devastador, espécies vegetais e animais dizimadas de forma irreversível de nosso ecossistema, solos envenenados, florestas destruídas, água e ar poluídos (BOFF,1999).

O caos emerge das entranhas da tecnologia, construída sobre os alicerces das certezas modernas e científicas. A partir de certo ponto, por dentro mesmo de tanta certeza, algo escapa ao controle e já não podemos definir um ponto único de referência que dê conta dessa realidade complexa e multifacetada. Como em ‘*Matrix*’⁶ - onde vemos a realidade representada através da percepção de ‘*Neo*’, num estranhamento frente à concretude e uma percepção de que toda realidade se funda na percepção que se tem da mesma, sendo a própria mente o lugar onde se estabelecem as propriedades desse mesmo real - a experiência cotidiana apresenta-se como parte de um mundo virtual. Esta visão aparece em alguns trechos das teorias budistas de

⁵ Referência ao livro de George Orwell – 1984, que previa um tempo em que toda realidade seria controlada pela figura onipresente de um grande irmão que, de forma totalitária, estabeleceria as diretrizes, limites e possibilidades da vida humana.

⁶ Referência ao longa metragem “*The Matrix*”, 1999, dir. Andy Wachowski e Larry Wachowski,EUA. Ver referência completa nos anexos.

que não é apenas em parte que nosso mundo é produto do funcionamento de nossa mente, mas que toda experiência humana do real é fruto da atividade mental (TOKUDA,2002).

Essa forma de pensar aponta para uma mudança necessária nos métodos de investigação para que possamos compreender a realidade. A educação se mostra sensível à multiplicidade de referências e modelos que já não podem assegurar uma direção ideal. Mesmo que nossa modernidade ainda nos faça buscar um lugar que responda como pai ideológico ou real (BRANDÃO, 2001,p.60) da situação que vivemos e que possa ser visado numa luta emancipatória entre o bem e mal, sentimos dificuldade em sustentar esses lugares. A pluralidade ocupa ambas as formas de destruição e de resgate de nossa condição humana. Não há um caminho único, mas possibilidades a serem efetivadas pela construção individual e coletiva de nossa humanidade. O modo como entendemos e percebemos a realidade, acaba sendo fundamento do modo como nos relacionamos com ela e como a construímos/destruímos. A partir do que experimentamos, percebemos que o conhecimento sobre os processos educativos não mais se restringe ao que pode ser avaliado pelos caminhos positivistas que priorizam o método como garantia das certezas, mas que colocam a questão de, diante das situações e das possibilidades, elaborar nossa própria trajetória.

Para caminhar em nosso estudo, consideramos os movimentos da contemporaneidade a partir de uma perspectiva em que a força produzida pela própria desorganização referencial seja motor de uma elaboração própria frente às possibilidades de pensar esse vivido (GALEFFI,2003). Abandonamos de

início qualquer pretensão de chegar a proposições definitivas, a respostas fechadas para nos colocar na perspectiva das contribuições possíveis.

O pensamento de Dogen, embora trabalhe com a multiplicidade, relacionando a dualidade à sua superação, não pretende com isso chegar a uma conciliação dialética entre os opostos, mas a consideração simultânea de uma dimensão inclusiva dual e além da dualidade. Seu itinerário pensante inclui a experiência de entendimento que se expressa como superação das distinções assim como de qualquer suposta síntese que pretendesse substituí-la. Ele propõe uma aproximação de cada coisa assim como ela é, não estando marcada pelas referências, não estabelece nenhum modelo de perfeição, mas concebe a inauguração da essência no acontecimento do ser, assim mesmo como se apresenta durante sua passagem. A educação espiritual em seu pensamento refere-se a uma dimensão de absoluto que não se funda como estática, mas se constitui exatamente nesse espaço esvaziado de toda atribuição de sentido, qualidade ou propriedade.

O próprio Dogen apresenta sua abordagem compreensiva (vide capítulo segundo) e opera uma virada em relação a uma perspectiva meramente descritiva, em que toda análise é entendida como construção e que não é possível acrescentar nenhuma espécie de atributo ao objeto de nossa observação, que já não seja fruto de nossa própria percepção. Assim, a experiência do real se desvincula dos atributos do pensamento e passa a ser a experiência de ser como é, sem qualificações. Não pretendemos efetuar uma operação analítica de seus escritos, nem abordá-los em sua totalidade, mas antes nos debruçar num esforço de compreensão de aspectos mais relevantes

de seu caminho como educador e buscar contribuições para pensar o educar por meio de uma perspectiva aberta a novas possibilidades paradigmáticas.

Pensamos que a educação pode desempenhar um papel de serviço ao status quo, reproduzindo-o de forma acrítica ou se tornar uma alternativa pra a construção de uma prática social solidária, libertária e sábia. Nossa cultura produziu muitos discursos acerca do que poderia levar o ser humano à experiência do esclarecimento, à uma condição de lucidez que pudesse ser fundamento de sua ação no mundo. Mas não há uma idéia única que possa assumir o lugar de fundamento de uma práxis transformadora. Precisamos examinar as diversas contribuições e encontrar, por dentro de nossa experiência, uma articulação possível entre o dizer e o fazer, uma maneira de viver essa experiência de forma direta.

Examinamos o tempo em que vivemos na chamada ‘sociedade da informação’, entendendo que informação é diferente de conhecimento e que mesmo este é insuficiente para oferecer respostas às questões vitais do ser humano, como nossa experiência moderna o atesta⁷. Mais do que uma mudança no entendimento, sentimos necessidade de uma mudança no modo de ser, que aglutina entender e agir, intuir, sentir e perceber.

Não pretendemos supor que a possibilidade que ora examinamos se torne a resposta, como se nos colocássemos lado a lado com os modismos que invadem o imaginário contemporâneo numa acepção exótica da cultura oriental, como lugar privilegiado das soluções para as mazelas de nosso tempo. Sabemos que não se trata disso, mas de buscar compreender como elementos de uma cultura antes considerada ‘outra’, e que atualmente se

⁷ Estamos nos referindo aqui às conquistas da ciência moderna que, ao lado de inúmeras contribuições à vida humana, propiciaram também sua destruição como, por exemplo, a energia nuclear.

mistura cada vez mais intensamente com a 'nossa' pode oferecer contribuições para um pensar/agir na direção da construção de nossa condição humana possível, sábia o suficiente para não destruir sua própria possibilidade existencial, capaz de perceber que nossa humanidade e todas as outras formas de existência são parte de um único corpo que agoniza nesse início de milênio.

Observamos um interesse crescente pelo budismo em vários lugares do chamado 'ocidente', com um número cada vez maior de pessoas que se aproximam das diversas escolas que se instalam em diversos países, em maior número nos países europeus e americanos. Esse interesse, na maioria das vezes, está carregado de expectativas criadas por leituras ou mesmo pelo que se disseminou através do senso comum, através das informações cada vez mais presentes na mídia.

É comum encontrar pessoas nos templos da cidade que imaginam que o Zen Budismo seja uma religião da 'liberdade individual', em que certas histórias são tiradas de seu contexto e são entendidas exclusivamente em seu sentido iconoclasta, como a de Tanka Tennen, que queimou uma estátua de Buda⁸. Pensam que se trata de negar qualquer regra, código moral ou sistema de valores. Ou imaginam a experiência de iluminação como um transe semelhante ao experimentado a partir da ingestão de drogas químicas. Assim sendo, é natural que haja certa surpresa e resistência ao entrar em contato com o que realmente acontece num local de prática Zen. O Professor Sohaku Okumura comenta a esse respeito:

⁸ O Mestre Tanka Tennen queimou uma estátua de Buda e ao ser interrogado por um discípulo, respondeu que não havia mais madeira no mosteiro e diante do frio de um inverno rigoroso, era mais importante preservar a condição vital dos praticantes, do que permanecer apegado à forma da madeira.

“A forma monástica japonesa é uma expressão da espiritualidade japonesa, influenciada pelo budismo nascido na Índia e transmitido através da China”.
(OKUMURA, 1999, p. 145)

Para este professor, da escola Soto de Budismo Zen, é preciso partir da forma original, para chegar a criar uma maneira local de praticar. Em sua opinião, dois pontos importantes no ensinamento de Dogen servem como fundamento para estabelecer a forma de praticar em cada tempo e lugar, são eles: o espírito de comunidade e o significado do trabalho comunitário.

A prática da meditação zen é realizada em conjunto, por toda a comunidade e os ensinamentos devem se manifestar na vida diária, mediante ações concretas. Toda e qualquer atividade diária, por mais simples que pareça, possui um significado espiritual profundo. Este ponto contribui para a relação com nossa vida diária, mesmo que não vivamos dentro de uma estrutura monástica. Cada uma das atividades pode oferecer oportunidade para aprofundar a compreensão que temos da vida. A flexibilidade exigida para lidar com cada situação cotidiana, com as mudanças constantes naquilo que foi estabelecido, revelam-se uma atitude fundamental ao praticante zen como também a energia necessária à realização de todas as atividades, que parecem levar sempre próximo do limite, exigindo assim sua superação e expansão, também se aplicam inteiramente à vida humana em geral.

A metodologia empregada neste estudo é a pesquisa bibliográfica de fontes reconhecidas pelos principais mestres da Escola Soto de Zen Budismo

Japonês como a melhor tradução realizada até o presente momento para língua inglesa, em 4 volumes do Shobogenzo⁹, feita por Gudo Wafu Nishijima e Chodo Cross, Ed. Windbell, Tóquio. Procuramos compreender os principais aspectos da obra em conexão com a idéia de não-dualidade, procurando extrair contribuições para a teoria da educação. Reconhecemos os limites impostos pelas condições em que o trabalho se realiza, tais como a transposição lingüística de alguns conceitos, a indisponibilidade em nossa língua da obra estudada, a impossibilidade de ler na língua em que foi escrita (o sistema de kanjis do chinês antigo), a relação espaço-temporal, que implica contextos e épocas diferentes de nossa realidade. Para tentar minimizar os danos causados por esses fatores contamos com o apoio e orientação informal do Mestre Zen Ryotan Tokuda, abade do Mosteiro Eishoji em Goiás e do Mosteiro Eitaiji, na França, e que, através de conversas e da leitura dos capítulos nos ofereceu preciosas sugestões. Também procuramos apoio em obras de vários estudiosos e mestres contemporâneos que se debruçam sobre os ensinamentos do mestre Dogen, como suporte teórico para compreensão e interpretação de seus escritos, já citados em nossa bibliografia. Todas as traduções realizadas a partir de obras cuja edição consultada está em língua inglesa são de inteira responsabilidade da autora do presente trabalho. Buscamos elucidar o horizonte de compreensão que serve como pano de fundo ao seu pensamento, aspectos históricos relevantes à constituição de seu ensino, e o contexto em que surge. Investigamos a transmissão do conceito central que é objeto de nosso estudo – a idéia de não dualidade – observando

⁹ Shobogenzo: obra escrita por Dogen em 95 Capítulos, Shobogenzo literalmente significa “O Tesouro do Olho da Verdadeira Lei”. “Verdadeira Lei” refere-se ao princípio do Caminho do Meio, e “Tesouro do Olho” à qualidade da mente capaz de realizar este princípio.(YOKOI, 1990).

os recursos utilizados pelo autor para facilitar a compreensão de seu pensamento, e de que forma utiliza a linguagem para atingir seus objetivos, uma vez que a experiência visada não pode ser diretamente traduzida em palavras, mas mediada por aproximações indicativas. Essa dificuldade em traduzir a experiência de iluminação em palavras é apontada por Quinet como decorrente da liberação produzida pela mesma em relação aos significantes que a constituem e que são utilizados para falar dela:

“O que é visado na doutrina zen é algo que poderíamos situar como o que está fora da cadeia significante do pensamento tanto consciente quanto inconsciente. Essa doutrina é indissociável da técnica zen que vai consistir no meio utilizado pelo mestre de levar o discípulo ao abandono, à libertação da cadeia significante – o que seria a tentativa de buscar a libertação do sujeito dos significantes que o determinam... As atitudes do mestre apontam sempre para o não sentido, para fora do significante, para o nível de algo da ordem do real, e não da ordem do deciframento, que ele presentifica com seu ato”.(QUINET, 1993, p.76-77)

O vivido é presentificado na compreensão que dele pode advir de forma imediata, sem a mediação da interpretação. Sobre essa forma de compreender, Suzuki esclarece que a mesma:

“Não é produzida pelo raciocínio, mas acontece justamente quando se desiste dele, quando se percebe que ele nada adianta e quando, psicologicamente, esgotou-se toda a força da vontade”. (SUZUKI, 1989, p.9).

A partir das transformações produzidas pela experiência de realização, o discípulo é incitado a expressá-la, para que o mestre possa perceber a dimensão de sua compreensão da própria experiência. Isso só poderá ser feito de maneira indireta, utilizando os recursos de linguagem aludidos acima, e só aquele que tenha passado por experiência semelhante terá condições de confirmar a autenticidade da chamada ‘iluminação’. Com essa confirmação, que é ao mesmo tempo uma certeza interna do próprio aluno, este se habilita à transmissão, e torna-se mestre, dando continuidade ao processo de ensino direto, “face a face”.

A presente dissertação está estruturada da seguinte forma: no primeiro capítulo apresentamos um pequeno esboço de aspectos históricos que se fazem necessários à compreensão de nossa discussão em torno do pensamento do autor escolhido para esse estudo; em seguida, no segundo capítulo, passaremos à investigação do que se constituiu como eixo fundamental de seu pensamento: a idéia de não-dualidade, operando uma reviravolta nas concepções dualísticas da realidade, sem no entanto, negá-las em sua validade relativa. No terceiro capítulo, teremos oportunidade de nos aproximar de alguns elementos que poderão favorecer nossa reflexão sobre a

relação entre esse pensamento e as questões relativas à educação. No quarto e último capítulo, apresentaremos uma reflexão sobre as possibilidades e limites das contribuições encontradas e de sua importância para pensar a educação na perspectiva de transformação social e humana.

Capítulo 1 - Contexto Sócio-Cultural

Formação da Cultura Indiana

O Budismo surge na Índia, por volta do século VI a.C., por meio de um movimento iniciado por Sidarta Gautama, filho do chefe do clã dos Shakyas. Nessa época o país era dividido em clãs, e a sociedade respeitava o sistema de castas, definido pelo nascimento a partir da família de origem (GONÇALVES,2000). Para compreender um pouco mais o contexto em que ocorre esse surgimento é importante conhecer um pouco sobre a estrutura social e a cultura indiana que o antecederam.

A cultura indiana é referida (GONÇALVES,2000) como tendo sua origem em torno do ano 3.000 antes de Cristo. As primeiras civilizações que se estabeleceram no vale do Indus, na Índia ocidental, foram as chamadas Cultura de Harapa e Mohenjo Daro – para as quais reputam-se a origem do sistema de ensinamentos conhecido como Ioga. Aproximadamente mil anos depois, uma população ariana vinda do Cáucaso se estabelece no vale do Indus, com religião baseada no culto às forças da natureza que evolui para a concepção de um princípio absoluto – Brahman. Em torno de 1.000 a.C. esses grupos se deslocam para o oriente, no vale do Ganges. A partir daí acontecem fusões com povos locais.

A primeira forma de sociedade indiana era dividida em 4 castas, determinadas pelo nascimento e entendidas pela população como sancionada

pelo próprio Brahman, sendo impossível passar de um grupo a outro durante toda a vida:

1. Brâmanes ou sacerdotes, intermediários entre o homem e o absoluto.
2. Guerreiros e nobres
3. Mercadores, lavradores e artífices.
4. Servos, párias ou intocáveis.

Cada ser possuía uma alma, atman, que reencarnaria de acordo com a natureza dos atos praticados em vidas anteriores. O karma¹⁰ e as sucessivas reencarnações eram vistos como um mal do qual o indivíduo deveria tentar escapar, recorrendo à fé nos deuses, ascese e ioga. Os ensinamentos sagrados dessa época são os hinos religiosos, os Vedas, e os tratados filosóficos, os Upanishades.

Na filosofia Indiana os mitos são valorizados como forma de entender o que a razão não pode explicar. A tradição oral é o primeiro meio de transmissão desse pensamento, que enfatiza a sensibilidade e a intuição. Os primeiros escritos filosóficos surgem baseados nos livros sagrados entre o século XV e o século X a.C. Há uma busca da práxis, não importando muito a teoria que não é vivida no dia-a-dia. Assim “todo o pensamento indiano parte do sagrado” para encontrar-se com a vida cotidiana (VALLE, 1997, p.13-14).

Após o primeiro período védico, surge um período que ficaria conhecido como épico em que os valores e crenças estabelecidos serão questionados, principalmente no que tange à ordem social estabelecida em castas e à existência de um ser superior. Neste período surge um movimento que se

¹⁰ Existe uma diferença em relação ao conceito de karma no budismo, que refere-se às condições para que um determinado fenômeno se configure, como os elementos necessários ao desabrochar das flores, tais como estações, umidade, luminosidade, etc. Neste contexto, não se trata de uma idéia determinista de predestinação ou castigo. As condições estão sujeitas a variações, portanto o karma pode ser modificado a partir das condições que lhe configuram.

dissolveu pouco depois, chamado materialismo indiano, que negava a diferença entre os homens, afirmava a existência como “relacionada apenas à matéria e desconsiderava a existência de Brahman” (VALLE, 1997, p.43). Também neste período o Jainismo¹¹ se estabelece em uma base de simplicidade e austeridade. Neste mesmo período surge o Budismo, a partir da experiência vivida por Sidarta Gautama.

Origem do Budismo

Criado longe dos sofrimentos do mundo, protegido por seu pai, Sidarta descobre já adulto que a vida de qualquer ser passa pela experiência de doença, envelhecimento e morte. Ele decide buscar uma saída para o sofrimento experimentado diante dessa realidade existencial. Após deixar o convívio com sua família e praticar o ascetismo por muitos anos sem alcançar alívio para suas questões, ele abandona o ascetismo e decide pela prática da meditação silenciosa como caminho. Ao completar sua jornada, atinge a compreensão sobre suas questões fundamentais, na experiência denominada “iluminação” e passa a ser chamado Buda¹², que significa aquele que despertou.

¹¹ Doutrina contemporânea ao surgimento do budismo, cujo fundador Mahavira abolia a crença num deus supremo e pregava que os adeptos deveriam suplantar o mundo que os dominava com suas próprias forças. Alguns monges jainistas andavam vestidos de branco, outros revestidos pelo firmamento (andavam nus). Todos levavam uma vida baseada no rigor ascético. (VALLE, 1997)

¹² A palavra Buda significa desperto, aquele que despertou para a compreensão sobre a não-dualidade entre o mundo dos fenômenos e o Absoluto.



Ilustração I Sidarta Gautama, o Buda, representado no momento da iluminação. Seu gesto de tocar o chão com uma das mãos enquanto a outra permanece voltada para cima, representa o momento em que ele toma como testemunho de sua experiência o céu e a terra (representando tudo que existe, a multiplicidade dos fenômenos).

Num primeiro momento ele resiste a falar de sua experiência com os outros, mas percebe a possibilidade de que ensinando, a liberação experimentada por ele em relação ao sofrimento da existência poderia vir a ser experimentada por seus companheiros e decide falar. As informações acerca deste período são referidas a partir de escritos bem posteriores¹³, oriundos da tradição oral em que os ensinamentos eram transmitidos (BOWKER, 1997).

Ao deixar sua casa, é dentro da tradição Hindu que Sidarta pratica. Mas é essa mesma visão que abandona ao decidir-se pela prática do Caminho do Meio¹⁴. Conforme Gonçalves (2000), entretanto, alguns pontos permaneceram em comum com sua origem Hindu:

1. Há um real, absoluto, inacessível ao pensamento e à linguagem.

Brahman para os hinduístas e Tathata (aquele que é assim como é) ou Sunyata (Vazio) para os budistas.

¹³ O Cânone Budista é composto de três conjuntos de textos, chamados em sânscrito Tripitaka, que contêm os ensinamentos referidos ao Buda Gautama, as regras monásticas e os comentários posteriores e só foi compilado a partir de 483 a.C., durante o 1º Concílio Budista.

¹⁴ O Caminho do Meio é uma referência ao caráter não-extremista da prática budista. Evitando ao mesmo tempo o extremo rigor do ascetismo assim como a indulgência e negligência para com os ensinamentos. Era ensinado através da metáfora de um instrumento musical de cordas, que para produzir um bom som precisa que as cordas não estejam nem muito esticadas nem frouxas.

2. O absoluto revela-se através da multiplicidade dos fenômenos, transitórios.
3. Urge que o indivíduo busque a consciência de ser ele mesmo junto com tudo que existe como manifestação desse absoluto.

O Ensino de Sidarta Gautama, o Buda

De acordo com TOKUDA (1997), o fundamento de todo ensino do Buda repousa sobre as chamadas “Quatro Nobres Verdades”:

1. Constatação de que o sofrimento é experimentado ao longo da vida por todos;
2. A descoberta de que a origem do sofrimento é o apego que provém da ignorância acerca da verdadeira natureza da existência.
3. A experiência realizada por ele aponta que é possível extinguir esse sofrimento;
4. A maneira de extingui-lo é a prática do Caminho Óctuplo, o qual pode ser sinteticamente descrito como: compreensão correta, pensamento correto, palavra correta, ação correta, modo de vida correto, esforço correto, atenção e concentração corretas.

O conceito de correto para o chamado Budismo Hinayana¹⁵ referia-se à disciplina que permitia ao discípulo alcançar sua salvação individual. Os ensinamentos sagrados consistiam dos ensinamentos do Buda, regras e preceitos. A partir do primeiro século da era cristã, surge um movimento dentro

¹⁵ Linhagem que surge a partir das primeiras comunidades, após a morte do Buda Gautama (o período que compreende os anos em que o Buda ensinou é conhecido como budismo original), conhecida como caminho dos velhos sábios ou caminho dos antigos. É a primeira forma de budismo a se estruturar em doutrina e comunidades, por isso conhecida como budismo primitivo, ou dos primeiros tempos.

do budismo indiano que alcança grande popularidade e que vai ser a principal forma a se espalhar por outros países, chamado Budismo Mahayana (GONÇALVES, 2000). Nele, a compaixão – no sentido de buscar ajudar os outros a encontrar a realização, antes mesmo de salvar a si mesmo - era o ponto central. Para as diversas correntes do Budismo Mahayana, entre as quais situa-se a que estamos estudando no presente trabalho, correto não se refere à distinção comum entre certo e errado, mas ao modo de prática que permite perceber a impermanência de todas as coisas, a existência apenas aparente de identidades individuais e a forma de alcançar alívio para o sofrimento experimentado pelo apego às aparências de todas as coisas. Esta divisão aponta diferentes aspectos do caminho budista, mas em cada aspecto estão contidos todos os outros, a realização completa de apenas um inclui todos os outros, não sendo entendidos como etapas diferentes e graduais, mas dimensões interdependentes e interligadas de um mesmo processo (TOKUDA, 1997).

A compreensão correta está relacionada a uma visão da realidade que a percebe como ela é, além das idéias que dela fazemos. Essa percepção aponta para quatro características fundamentais da existência (TOKUDA, 1997):

1. Anikka - A impermanência: Todas as coisas que existem estão constantemente mudando, se transformando. Mesmo que não possamos perceber, isso não quer dizer que exista algo permanente. Normalmente, nos esforçamos em vão ao tentar atribuir permanência a determinados objetos ou situações agradáveis ou desagradáveis para nós. Essa é uma dificuldade comum aos seres humanos

decorrente da ignorância quanto ao caráter impermanente de todas as coisas.

2. Dukkha – A partir do apego, que tenta encontrar na realidade algo a que se segurar, isto é aspectos que possam permanecer, surge o sofrimento, em decorrência da resistência em aceitar esse surgir e desaparecer de cada fenômeno.
3. Anatman - Não havendo nada permanente, as identidades são entendidas como ilusórias, não havendo um eu e tampouco objetos existentes em si mesmos. Tudo o que há são movimentos que capturados em seus momentos, são representados, pela mente, como possuindo uma existência fixa e individual.
4. Nirvana - Existe um estado mental em que a realidade pode ser percebida em seu constante movimento, além de qualquer representação, e que possibilita a experiência da extinção do sofrimento. Ao perceber a natureza original da realidade, não há nada para tentar segurar, e indo além do apego às formas, pode-se ter a experiência direta do vazio, que é descrito como uma paz que o mundo não pode dar (as coisas existentes não proporcionam) e o mundo não pode tirar (não depende de obter nada, portanto não pode ser perdido), transcende a existência dos fenômenos assim como sua não-existência.

O pensamento correto acompanha esse movimento, sem tentar segurar ou afastar as idéias de acordo com o que parece agradável ou desagradável, experimentando participar desse momento do tempo no instante em que acontece. Palavra correta diz de uma fala que expressa essa verdade, acerca

da existência, e procura aliviar o sofrimento resultante do seu desconhecimento, procurando beneficiar assim os que sofrem. A fala, a ação e o modo de vida dizem da expressão da compreensão correta na vida cotidiana. A ação harmoniosa procura seguir de acordo com o conhecimento que põe fim às aflições humanas. Assim ela é harmoniosa e procura evitar produzir sofrimento, que resultaria de tentar controlar o desenrolar dos acontecimentos. Não significa passividade, mas aponta para a ação que está de acordo com o tempo (oportuna) e não visa apenas aos interesses pessoais, mas procura sintonia com todos os seres. O modo de vida correto orienta para uma forma de trabalhar e obter os recursos necessários à manutenção da vida de acordo com os ensinamentos, novamente há uma ênfase em não produzir sofrimento e procurar trazer alívio e benefício a todos os seres. O esforço correto está relacionado ao movimento que segue de acordo com a compreensão correta e não se desdobra tentando, através de seu esforço e de sua energia individual, fazer acontecer as coisas como gostaria, ou evitar o que lhe desagrada. Mas aceita o movimento coletivo e interdependente, participando dele de forma cooperativa e harmoniosa.

A atenção correta aponta para o momento presente, para este momento no tempo e no espaço. A compreensão correta está ligada à atenção correta, pois a distração é o deslocamento, no tempo ou no espaço, do foco de atenção mental, o que não permite a percepção da realidade como ela acontece a cada instante, mas pelo contrário, induz a mente se perder na teia das ilusões entre projetos de futuro ou desejos por outro lugar/tempo, ou ainda nas lembranças dos acontecimentos já vividos. Para a atenção correta, o passado está neste exato instante, como uma rede de causas e conseqüências atualizadas no

tempo presente. O futuro está presente nas sementes plantadas no instante, as quais permitirão ou não o desabrochar de outras condições e acontecimentos. Essa atenção correta está presente na experiência de concentração correta, em que a mente discriminativa desaparece e é possível experimentar o estado meditativo. Neste estado, naturalmente o pensamento acontece de forma correta, as ações estão de acordo com a percepção da interdependência e todos os oito aspectos anteriores são naturalmente vivenciados. Desde o começo da prática, todos estes aspectos se realizam juntos e o que se modifica com a experiência é a percepção que é possível obter sobre a existência e o sofrimento experimentado no estado da mente dual.

A transformação proposta a partir destes oito aspectos (TOKUDA, 1997) indica uma mudança importante na percepção, no sentir e no agir humano. Não mais atrelado apenas ao seu ponto de vista individual, mas percebendo-se numa relação de interligação e interdependência com tudo que existe, a consideração de seu próprio bem-estar compreende o cuidado com todas as formas de existência como fundamental para sua própria sobrevivência. As relações deixam de ser centradas no domínio e exploração para estabelecerem-se no patamar da convivência harmoniosa e da partilha. Não porque se queira ser bondoso, mas porque se entende como única possibilidade a ser realizada, para que não se estabeleçam as causas do próprio sofrimento. Dentro dessa perspectiva, egoísmo e altruísmo perdem o sentido, uma vez que não há um eu e um outro que possam ser considerados de forma independente.

Um outro ponto importante decorre da compreensão da impermanência que modifica a percepção que se tem da realidade. A percepção de que tudo está

em constante processo de transformação e mudança (TOKUDA, 1997), torna relativos os referenciais que animam o ser humano na direção de seus objetivos existenciais. Assim as conquistas materiais, emocionais, intelectuais se mostram sempre em relação a um momento do tempo, estando sujeitas ao crescimento e ao declínio, não podendo por isso sustentar sua realização existencial. A aceitação da impermanência oferece a oportunidade para a vivência das transformações, livre do sofrimento causado pela tentativa de controlar o fato de que tudo muda. Permitindo ao ser humano redimensionar sua existência em meio à existência de todo o universo, participando ativamente dessa passagem, sem resistir-lhe ao fluxo incessante. As estruturas que criamos para nossa sociedade nem sempre consideram essa característica fundamental da existência e comportam-se como se pudessem detê-la, tentando em vão criar mecanismos de controle e segurança.

Um exemplo claro disso em nosso tempo presente são os diversos mecanismos de acumulação e retenção dos recursos necessários à manutenção da vida e do bem estar humano. Sabemos que existem atualmente condições naturais e tecnológicas suficientes para que toda população mundial pudesse ter acesso aos elementos essenciais à sua sobrevivência. No entanto presenciamos a fome crônica em diversos pontos do planeta, assim como inúmeros exemplos de miséria e degradação humana. Enquanto muitos morrem de fome e de doenças simples de serem curadas em nosso tempo, por falta de recursos, outros permanecem entrincheirados para garantir a posse de seus excessos, sem compreender a origem dos sintomas de desequilíbrio, como a violência social e o esgotamento dos recursos naturais. Sem perceber que com isso não vão poder evitar o declínio, a doença

e a morte. Mas que com esse caminho predatório e devastador, as condições de vida de todos serão afetadas, inclusive as próprias, sem falar nas gerações futuras.

Em seu tempo, compreendendo a igualdade da condição humana diante das questões fundamentais da existência, Sidarta rompe com o sistema de castas, recebendo igualmente todos que o procuravam; incorpora muitos elementos do pensamento hindu vigente, mas com algumas modificações. Assim, a noção de renascimento é retomada, já com alterações, pois para ele não há um ser que renasce, ou alma (atman), mas apenas formas que surgem e desaparecem, de acordo com condições interdependentes, sem a idéia de uma individualidade que existe ou perdura, como era o entendimento de seu tempo. A própria existência de todos os fenômenos é entendida como ilusória, e seu surgir e desaparecer como movimentos que não tiveram começo e que, portanto não teriam um fim (concepção cíclica de tempo). Ao se espalhar pelo Oriente Médio e por toda região asiática, o budismo assume muitas formas diferentes, incorporando elementos culturais de cada região (GONÇALVES, 2000).

Alguns conceitos que surgiram nos primórdios do budismo e foram transmitidos pelo budismo primitivo ou Hinayana, foram posteriormente desenvolvidos e ampliados pelo movimento Mahayana (TOKUDA, 1997). Assim temos:

- Sunya ou Vazio - Absoluto: significa ao mesmo tempo relatividade do mundo dos fenômenos e caráter absoluto do Real. O real não são os

fenômenos em si, mas o absoluto não pode ser encontrado fora do relativo.

- Tathata – aquilo que é como é, que é assim mesmo, outra referência ao Absoluto.
- Alaya Vijnana – consciência universal ou cósmica. O Absoluto visto de um prisma psicológico, descreve uma dimensão da mente que engloba a mente de todos os seres num só corpo mental, e não está para a maioria das pessoas acessível à consciência. Esta concepção é similar em alguns aspectos à idéia da existência de uma dimensão inconsciente da mente humana, como propõe a psicologia a partir de Freud e de que essa dimensão possui um aspecto coletivo, como defende Carl Gustav Jung.
- Prajna – conhecimento intuitivo da verdade¹⁶ sobre a natureza da existência alcançado através da meditação.

Entre os principais textos do movimento Mahayana estão o Sutra da Perfeição da Sabedoria* (Prajna Paramita), o Sutra do Diamante*, o Sutra do Lótus*, o Vimalakirti Nirdeśa Sutra*, e os comentários de Nagarjuna sobre o Vazio (GONÇALVES, 2000). Nos escritos de Dogen, que ora estudamos, dois desses textos são referidos freqüentemente: o Sutra do Lótus e o Prajna Paramita. No capítulo que trata diretamente de nosso tema central - não-dualidade - iremos tratar do Prajna Paramita, e ao longo dos outros capítulos, abordaremos algumas informações sobre o Sutra do Lótus.

¹⁶ A idéia de ‘Verdade sobre a natureza da existência’ no budismo está relacionada ao conhecimento das quatro características fundamentais da existência, referidas na página 6.

*Ver glossário no final do trabalho.

O Prajna Paramita é o principal sutra a tratar a questão da não dualidade entre o mundo fenomênico (a forma) e o Absoluto (O Vazio). Ensina que ambos não são excludentes, mas que, ao mesmo tempo, estão presentes na expressão de cada coisa que existe, que a dimensão absoluta não pode ser apreendida fora do mundo dos fenômenos. Estes são entendidos como transitórios e sujeitos a mudanças constantes em sua forma.

O Sutra do Lótus traz ensinamentos em forma de parábolas, que procuram levar o discípulo à compreensão, por meio da comparação com situações comuns da vida humana ou imaginadas para produzir o efeito de compreensão da Verdade sobre a natureza da existência. Também procura motivar o discípulo, através da compreensão da urgência de alcançar ele mesmo a realização, face à impermanência, que pode surpreendê-lo em sua busca.

O Prajna Paramita nos pareceu importante devido ao caráter essencial de seu conteúdo em relação aos ensinamentos budistas, em especial em relação ao nosso tema da não-dualidade. O segundo, por tratar dos chamados 'meios habilidosos' recomendados pelo próprio Buda Gautama como método para transmitir os ensinamentos ao aprendiz.

A Expansão do Budismo e a Transmissão para a China

Durante séculos, o budismo se espalhou pela Ásia, em três grandes áreas culturais distintas (GAIN, 1998):

- Budismo do Sul – A partir dos ensinamentos do Buda (480-400A. C.) esta região manteve-se praticamente inalterada em relação à forma original indiana, conhecida como caminho dos antigos ou budismo Theravada. Com forte ênfase na disciplina monástica e no seguimento das regras e ensinamentos de forma literal. Abrangia a região do norte e parte do sul da Índia, Sri Lanka, Birmânia, Tailândia, Laos, Camboja, Ceilão, Malásia, Indonésia, Afeganistão e Paquistão. Esta expansão durou aproximadamente até o séc. V d.C., quando, após a invasão dos Unos, os budistas fogem, através do sul da Índia, para o Nepal, Tibet, e sudeste asiático.
- Budismo do Norte – Tibet, Nepal e Mongólia. Havia na região uma tradição xamânica primitiva chamada Bön. Em 775 d.C., o mestre indiano Padmasambava trouxe para essa região o budismo tântrico, o ramo mantrayana do budismo indiano, com rituais esotéricos e práticas de recitação. No séc. 16, um imperador mongol ofereceu o título de Dalai ao Lama (mestre, guru) líder religioso do Tibet, que passaria a representar também o chefe de estado daquele país.
- Budismo do Leste – Transmitido da Índia para a China a partir de 35 a.C. espalhou-se pelo Vietnã, Taiwan, Coreia e Japão. Na China, houve oposição à expansão do budismo por parte do Confucionismo e Taoísmo, anteriores ao budismo naquela região. As primeiras comunidades surgem apenas em 65.d.C. A partir da influência do Taoísmo do séc. II ao séc. VI surge o Ch'an Budismo chinês. A expansão deu origem a muitas escolas e foi a partir da China que o

budismo alcançou os outros países, entre eles o Japão, de onde deriva a escola Zen Soto, cujo fundador é objeto de nosso estudo.

Para compreender o surgimento das idéias do autor estudado neste trabalho, iremos nos deter mais um pouco na investigação sobre a origem da escola de Zen Budismo na China e no Japão. O Budismo que primeiro chegou à China se caracterizava por uma ênfase nos estudos dos ensinamentos contidos nos sutras, os textos sagrados do budismo. Os ensinamentos sobre a meditação silenciosa, transmitida pelo Buda Sidarta Gautama na Índia, somente chegaram à China através do mestre Bodidarma (475 d.C.). Esta prática meditativa ocupava um lugar central na doutrina e era denominada de Dhyana*, que na pronúncia chinesa foi adaptada para o Ch'an* e na passagem para o Japão passou a chamar-se Zen*. A meditação e sua prática na vida cotidiana passaram a consistir no ponto fundamental da escola chinesa.



Ilustração II Bodidarma, mestre indiano, representado nesta pintura com grandes olhos abertos, praticou a meditação silenciosa durante nove anos numa caverna no norte da China, e diz-se que cortou os cílios para que seus olhos não fechassem durante a meditação e ele não adormecesse. Com ele começa o estilo que daria origem ao zen.

O mestre Bodidarma (ver figura 2), um dos marcos na história do budismo zen, ensinava que havia duas maneiras de seguir o Caminho Budista

e alcançar a liberação do sofrimento existencial: através da mente e através da vida cotidiana. Mente em chinês é um ideograma que significa ao mesmo tempo a capacidade discriminativa, a razão, assim como coração ou a dimensão afetiva e intuitiva do conhecimento das coisas. Assim, entrar no Caminho através da mente significa alcançar, através da prática meditativa, uma compreensão além da experimentada dentro de uma visão dualista da realidade. E alcançar a compreensão através da vida cotidiana significa estar de acordo com quatro condições (PINE, 1987):

1. Aceitar as adversidades sem revolta e procurando trabalhar com elas, utilizando-as como elementos desafiantes para o avanço no Caminho.
2. Aceitar as condições do momento, não se deixando abalar pelas mudanças e pelas limitações que elas implicam.
3. Cultivar o desapego, uma vez que:

... O sábio está totalmente compenetrado dessa realidade, jamais se apega às coisas em mutação. Seus pensamentos estão aquietados, ele jamais deseja nada. Diz um sutra: 'Onde não há desejo, há alegria'... (GONÇALVES, 2000, p.124).

4. Estar de acordo com o Dharma¹⁷: Uma vez que o sábio alcança, através das práticas anteriores, a compreensão acerca da impermanência e do vazio de todas as coisas, ele está livre para praticar a compaixão e ensinar. Compaixão neste sentido é compreendida como amor incondicional, a

¹⁷ Dharma: do sânscrito, comumente traduzida por Verdade Universal assim como O Ensino que conduz à Verdade. Trata da natureza original de todos os seres, essência que é entendida como sendo vazia de atributos e uma só realidade. Sendo as diferentes expressões dessa natureza única, entendidas como formas sujeitas à impermanência.

*Ver glossário

capacidade de perceber o sofrimento alheio como seu próprio e trabalhar pela liberação de todos os seres do sofrimento existencial (PINE, 1987, p.7).

O estilo transmitido por Bodidarma, chamado na China de Ch'an e no Japão de Zen Budismo, tinha como característica principal ser um ensinamento que não estava preso às palavras e letras. Não se restringia a seguir os Sutas de forma literal. Mas apoiava-se na experiência viva do mestre ou professor, que a partir de sua própria realização recriava livremente a forma de transmitir e levar o discípulo à compreensão. Essa liberdade, no entanto, estava sempre de acordo com a essência dos ensinamentos, mesmo quando assumia uma forma radical, como quando um mestre responde com um pontapé num vaso de porcelana ou um grito a um questionamento baseado na mente discriminativa e dual. Não se trata de uma atitude iconoclasta ou agressiva, como poderia parecer à primeira vista, mas de tentar interromper o pensamento discursivo e apontar a realidade além dos fenômenos. Estas formas pouco usuais têm por finalidade a transmissão do dharma, e não apenas expressar liberdade em relação à forma usual de ensinar. O gesto súbito, inesperado provoca surpresa e interrupção do entendimento racional. A partir daquele ponto não é possível compreender a atitude do mestre a não ser que o próprio discípulo experimente uma abertura em seu campo conceitual e supere a limitação do pensamento dual. Por isso não se trata simplesmente de surpreender o aluno, mas de com sua ação expressar de forma direta algum aspecto do ensinamento.

A Chegada do Budismo ao Japão

O Budismo foi introduzido em 538, e teve na figura do príncipe Shotoku o estímulo ao estudo e expansão, com vistas ao reforço do estado e do prestígio do imperador. Em Nara, primeira capital do Japão, surgiram os primeiros mosteiros. A mudança da capital para Kyoto, no séc. IX, deu origem à escola Tendai*, uma das principais escolas do budismo japonês. Também se desenvolvem escolas devocionais (o budismo Terra Pura) e o budismo esotérico (escola Shingon). O Zen somente foi introduzido no Japão por volta de 1.100, pelo mestre Eisai*, e desenvolveu-se principalmente entre os nobres guerreiros do regime feudal medieval. Mas foi através de Eihei Dogen (1200-1253), que chegou a estudar com discípulos do mestre Eisai, e posteriormente foi à China, que surgiu a escola Soto, de Zen japonês, cuja expansão atingiu a população em geral, com maior penetração entre a população camponesa (GONÇALVES, 2000).



Ilustração III Mestre Dogen (1200-1253), único retrato pintado existente, atualmente no templo Hokyōji na província de Fukui – Japão.

O Mestre Zen Budista Eihei Dogen nasceu em 1200, em Kyoto, então capital imperial do Japão. Filho de nobres, perdeu o pai aos três anos e a mãe

aos oito. A perda de sua mãe parece ter causado forte impressão e iniciado o curso de suas questões sobre a natureza da existência. Aos 13 anos foi para um monastério no Monte Hiei, onde foi ordenado monge budista da escola Tendai. Ao dedicar-se com afinho ao estudo das escrituras budistas, defrontou-se com uma questão que para ele teve papel fundamental em suas escolhas:

Se somos por natureza iluminados, por que precisamos buscar o esclarecimento e praticar? (KODERA, 1980, p.16).

Dogen decidiu ir atrás de suas respostas, e começou a visitar muitos mestres. Esgotou suas expectativas em relação a encontrá-las no Japão e decidiu ir à China. Lá, após visitar e praticar com muitos professores finalmente encontrou aquele que lhe transmitiu o verdadeiro ensinamento, o Mestre Ju-Ching, da escola Ts'ao-Tung*. Depois de encontrar o que procurava, resolveu voltar ao Japão e ensinar, transmitir esse budismo vivo, de coração a coração (KODERA, 1980, p.36-109).

Um autêntico professor no budismo zen: Ju-ching

Ao chegar no mosteiro de T'ien-t'ung, o monge Dogen é recebido pelo abade de forma muito simpática e então expressa suas inquietações, pedindo que ele o aceite como discípulo. O mestre Ju-ching imediatamente o aceita e orienta a procurá-lo a qualquer momento do dia ou da noite para conversar sobre suas questões. Isso revela um relacionamento centrado no diálogo sobre os ensinamentos.(KODERA,1980)

Ju-ching era um mestre muito rigoroso, o treinamento levado a cabo no mosteiro era referido como sendo muito duro e difícil. Os monges dormiam pouco e se dedicavam durante muitas horas do dia à prática da meditação sentada silenciosa. A principal instrução recebida por Dogen foi para que abandonasse corpo e mente ao caminho, significando um abandono completo de si mesmo e de toda e qualquer idéia de identidade ou pré-concepções acerca dos próprios ensinamentos, dedicando-se a prática central da meditação silenciosa com todo o seu ser:

Deixar cair corpo e mente é sentar em meditação. Ao praticar sinceramente o intenso sentar, os cinco desejos desaparecem e os cinco obstáculos são removidos¹⁸ (KODERA, 1980, p. 124).

O abandono da compreensão intelectual através da absorção meditativa e do corpo através da disciplina foram decisivos para realizar o completo desapego. O mestre Ju-ching participava de todos os momentos de prática junto com os monges, e revelava com sua forma de viver a realização dos ensinamentos oferecidos.

Após este período na China, nos primeiros anos como professor, Dogen irá repetir os ensinamentos de Ju-ching e tentar manter-se o mais fiel possível à forma como a prática era realizada em T'ien-t'ung. Numa segunda etapa de seu caminho, como educador, ele irá desenvolver uma pedagogia própria em que alia os recursos da linguagem à prática meditativa para abrir espaço, na

¹⁸ Os cinco desejos: dormir, comer e beber, fama, sexo, riqueza material. Os cinco obstáculos: avidez, raiva, torpor, dúvida e desgosto.

atividade intelectual, à experiência direta. É interessante observar que os mesmos recursos que permitem a expressão lingüística da idéia de não-dualidade, sem a experiência direta funcionam como obstáculo à compreensão apenas lógica, intelectual, do mesmo conceito.

Apesar de conhecer os escritos budistas, Dogen só foi capaz de realizar completamente o abandono de corpo e mente, ao encontrar em Ju-ching orientação e presentificação da experiência em sua maneira de viver. Não se trata, portanto de um aprendizado puramente intelectual, nem tampouco pragmático. A presença do diálogo, da reflexão, da aplicação prática dos ensinamentos compreendidos e a convivência com a realização na figura do mestre são elementos inseparáveis do que poderíamos chamar de uma pedagogia no budismo zen da escola soto.

Mas a abertura do mestre precisa encontrar no discípulo o desprendimento em relação às suas próprias concepções do que seja esta experiência para poder permitir que as indicações lhe apontem o Caminho a ser seguido. Não se trata de adquirir novos conhecimentos sobre a realidade, mas de perceber a condição original de realização que já se encontra presente em cada forma de existência. Caberia ao aluno:

Captar o eixo e expressá-lo: tudo que existe no Universo inteiro está alinhado em uma série de momentos e ao mesmo tempo é um momento único".(DOGEN, 1994, p.112).

Assim a experiência de abertura precisa ser mútua, professor e aluno, num encontro dialógico e vivencial, em que o aluno finalmente encontra dentro de si mesmo o mestre.

Em seu retorno, Dogen encontrou dificuldades e oposição para estabelecer seu ensinamento. O período Kamakura¹⁹ (1185-1336) estava em seus primórdios, e havia uma reação das novas gerações à cultura aristocrática que dominou o período anterior (Heian-794/1185). Dogen havia nascido entre os nobres e seu pai serviu como alto funcionário, em meio à corrupção política da poderosa família Fujiwara, que durante longo tempo esteve no poder, mantendo um sistema feudal, explorador da população. O Budismo do período anterior se aliou ao sistema aristocrático. Dogen conhecia essa realidade de perto e se opunha a ela. A Escola Tendai, em que ele havia sido ordenado monge e praticado, antes de ir à China, iniciou uma campanha contra o Budismo Zen e Terra Pura que defendiam cada um uma forma de prática única²⁰, como caminho para alcançar a iluminação. Dogen retirou-se de Kyoto para Fukakusa, no interior, em seguida para mais fundo nas montanhas, onde fundou o Eihei-ji, Templo da Paz Eterna. Enfatizava a prática longe dos ganhos mundanos, livre de buscar fama e lucro e afastado dos grandes centros de poder e influência.(YOKOI, 1990, p.9).

Seu pensamento revela uma ênfase concentrada na serenidade como meio e fim, na intemporalidade de um momento, e a não-dualidade como estado original da mente, em que todas as coisas são percebidas como inseparáveis e interdependentes. (TANAHASHI in DOGEN, 1993, p.23-37).

¹⁹ Na história do Japão, as épocas são referidas, ainda hoje, através das dinastias que ocupam o poder (família imperial). A referência foi mantida para facilitar o reconhecimento do período em relação aos registros históricos.

²⁰ Zen: o Zazen ou meditação silenciosa, em postura sentada; Terra Pura: recitação de um mantra, ou frase de poder, contendo o nome do Buda Amida: Namu Amida Butsu.

Os Escritos de Dogen: Shobogenzo

O Pensamento do Mestre Zen Eihei Dogen possui uma constância em relação ao seu ponto fundamental. Seus ensinamentos de uma vida inteira apontam na direção de uma qualidade central em todas as formas de existência, chamada por ele de natureza original de todos os seres. Seu trabalho como professor visa levar o discípulo a descobrir por si mesmo a semelhança e a diferença que permeiam todas as formas de existência. O conceito de não-dualidade aparece em seu pensamento como de fundamental importância, sendo referido mesmo como expressão de sua realização pessoal do Dharma budista (YOKOI, 1990).

Em seus ensinamentos, Dogen Zenji²¹ usa as palavras à sua própria maneira, não se preocupando em traduzir literalmente os ensinamentos do budismo, mas em transmitir seu significado profundo, de acordo com sua própria compreensão do assunto. Assim o conceito de não-dualidade transcende os conceitos de diferença e igualdade entre as coisas. Indica a realidade última, na qual todas as coisas possuem características singulares, sendo, entretanto iguais em sua essência (DOGEN, 1998).

Seus ensinamentos não foram lidos em sua própria escola durante mais de 500 anos após sua morte, em 1253. Somente foi retomado em 1816, ano em que sua obra foi publicada pela Escola Soto pela primeira vez. Durante o período que sucedeu sua morte até a publicação do Shobogenzo predominou no Japão o sofisticado Zen Rinzai, que atendia às demandas da corte imperial, com suas expressões artísticas: pintura, desenhos, teatro nô, arranjo de flores

²¹ Zenji, do Japonês, título que significa grande mestre.

e cerimônia do chá. Nesta época a Escola Soto difundiu-se mais entre as classes populares e camponeses da área rural.

Desde 1930 que a obra de Dogen desperta interesse nos ocidentais, mas a primeira edição inglesa de sua obra SHOBOGENZO só foi feita em 1958. A versão completa só foi editada em 1983, em quatro volumes, traduzidos por Gudo Wafu Nishijima e Chodo Cross. Atualmente desperta grande interesse em países da Europa e nos Estados Unidos, onde diversos centros dedicam-se a estudar seu pensamento. Alguns escritos foram editados como trabalhos independentes, e ainda alguns ensinamentos foram reunidos e transcritos por seu discípulo direto e sucessor Koun Ejo²²

No Brasil, um único trabalho reúne alguns capítulos selecionados e traduzidos sob o título: A Lua Numa Gota de Orvalho – (DOGEN, 1993).

²² Trata-se do texto intitulado SHOBOGENZO ZUIMONKI, ensinamentos transmitidos oralmente por Dogen no mosteiro Eihei-ji, transcritos por seu discípulo Koun Ejo.

Capítulo 2 - A Não-dualidade como Eixo Central dos Ensinamentos

Os escritos do Mestre Dogen estão estruturados em capítulos relativamente curtos, em sua maioria, porém de uma grande densidade de conteúdo que se desdobra em muitos aspectos da prática budista. Um estudo de toda sua obra é tarefa para muitos anos, e não seria possível realizá-la no âmbito de um trabalho de mestrado. Como o tema da não-dualidade perpassa todos os textos como eixo central em torno do qual ele desenvolve os múltiplos olhares sobre a doutrina budista, decidimos pela seleção de dois capítulos muito significativos: no primeiro o tema da não dualidade é tratado através das escrituras budistas antigas, especificamente o Prajna Paramita, no capítulo 2 do Shobogenzo – Maka-Hannya-Haramitsu (1998). Nossa segunda escolha foi por um capítulo onde o mesmo tema é tratado fora das escrituras budistas, no estilo típico do Zen Budismo, através da relação direta com a natureza, considerada um lugar onde todos os ensinamentos podem ser encontrados sem palavras: o capítulo 14 de nossa tradução (1998) - ‘O Sutra das Montanhas e Águas’.

A idéia central dessa pesquisa, a não-dualidade, presente desde a experiência de iluminação do Buda Gautama, é desenvolvida pela Escola de Filosofia Budista chamada *Madhyamika*²³, que surge a partir do séc. II d.C a partir dos ensinamentos do Mestre Indiano Nagarjuna o qual, conforme o Prof.

²³ Termo sânscrito que se refere à expressão usualmente traduzida como ‘Caminho do Meio’

de Estudos Budistas Minoru Kiyota, da Universidade de Wisconsin, EUA, ensina que:

Os sistemas de pensamento baseados na dualidade – como no caso da relação sujeito-objeto, o todo e a parte, existência e não-existência, iluminação e não-iluminação – não podem produzir uma compreensão sobre a verdadeira natureza da existência...[a doutrina da não-dualidade, IMM] esta doutrina estabelece dois níveis de verdade: a suprema e a convencional, e ensina que a essência de cada uma é inerente à outra. (KIYOTA in YOKOI, 1990, p.10)

A idéia de uma realidade suprema não possui representação antropomórfica no budismo e não se refere a um Deus como conhecemos nas representações religiosas ocidentais. Refere-se antes a uma compreensão do que é entendido como de natureza transcendente, especificamente o conceito de *Sunyata* traduzido em muitos textos como ‘Vazio’(TOKUDA, 1995, p.17), que representa uma dimensão em que todos os opostos são dissolvidos. A referida idéia mais como expressão da dimensão absoluta que está além das identidades, não havendo uma forma para esse absoluto, nem um nome e nenhum atributo. Essa compreensão é expressa pelo termo “Vazio”, para realçar a característica de ultrapassamento da forma e substância individual. Mas, o absoluto se expressa na forma e por isso não há exclusão mútua. (YOKOI, 1990, p.41).

A realidade convencional refere-se à manifestação diferenciada de todos os fenômenos, entendidos como dependentes de uma causa para terem

origem. Na doutrina do 'Caminho do Meio' os opostos não implicam uma relação dicotômica, mas complementar em que todas as formas diferenciadas constituem um só todo orgânico (KIYOTA in YOKOI, 1990, p.10).

Ao nascer, o ser humano entra em contato com o mundo e, inicialmente, sua percepção é indiferenciada. O recém-nascido não possui nenhuma idéia de si ou do outro. Tudo, para ele, faz parte de uma única realidade. Será, posteriormente, através do aprendizado realizado em seu meio social que ele irá adquirir a noção de um eu em contraposição àquilo que não faz parte desse eu. A educação participa desse processo, oferecendo-lhe as concepções anteriormente desenvolvidas pela sociedade que o antecede.

Essa percepção inicial é retomada pelo budismo, mas de forma amadurecida, sem negar a importância da percepção diferenciada adquirida, mas tratando ambas como complementares. Um aspecto específico da educação budista é o ensinamento sobre a não existência de uma identidade individual separada de todas as coisas. Cada fenômeno é expressão particular de uma só realidade última; assim, a identidade é compreendida como dimensão delusória²⁴ da realidade, com reconhecida validade funcional, mas existindo de forma apenas virtual, no âmbito das representações da realidade e não nela mesma (TOKUDA, 2002).

A idéia de não-dualidade aparece no pensamento de Dogen funcionando como um eixo central, em torno do qual se desenvolvem os diversos temas. Parece ser o objetivo central de sua obra transmiti-la como ensinamento fundamental, visando o desenvolvimento do aprendiz na perspectiva da realização da não-dualidade em sua própria vida. Ela nos é apresentada

²⁴ Delusória – que não possui realidade em si, mas que circunstancialmente funciona de acordo com determinadas condições e que pode causar na mente e impressão de existência permanente.

através de seus escritos, fazendo uso de recursos da linguagem para apontar a experiência em que as usuais barreiras entre o eu e o não-eu são transcendidas:

Uma pessoa atingindo a realização é como a lua sendo refletida na água: a lua não fica molhada, e a água não se quebra. Ainda que a luz (da lua) seja abrangente e imensa, ela é refletida mesmo em uma minúscula poça de água. A lua e o céu são completamente refletidos em uma pequena gota de orvalho sobre uma folha de relva, e são refletidos até em uma única gota de água. A realização não vos divide, da mesma maneira que a lua não rompe a água. O Indivíduo não é obstáculo ao estado de realização, assim como uma gota de água não impede o céu e a lua. A profundidade (da realização) é como a altura concreta (da lua). A duração e a instantaneidade deste momento deveria ser investigado em grande (porção de) água e pequena (porção de) água, e observada no tamanho e no limite do céu e da lua.(DOGEN, 1998, p.35)²⁵

A lua e a água aqui são exemplos de seres diferenciados. Mesmo assim podemos ver a lua refletida na água. Ver a lua na água é uma referência à interligação entre todos os seres, numa referência poética ao fato de que nossa expressão individual não é obstáculo à unicidade que permeia todas as formas de existência. Pequenos seres, na figura da pequena água, que poderia ser

²⁵ Todos os trechos do Shobogenzo incluídos no presente trabalho são traduções de minha responsabilidade. Não existe, até o presente momento uma tradução completa da edição que estamos utilizando para a língua portuguesa.

uma gota ou uma pequena poça, ou grandes seres, como o céu ou grande água, como era chamado o oceano, em cada um deles o universo inteiro está contido. Essa concepção foi também enunciada em nossa cultura ocidental na coincidência estrutural entre o micro e do macrocosmo.

Através de paradoxos, metáforas, linguagem poética, contradições, Dogen evidencia que não é através da razão – no sentido de *ratio* como aparece no pensamento ocidental (CORETH, 1973, p.46) - que o aluno pode chegar à apreensão da verdadeira natureza da realidade (YOKOI, 1990, p.39). Sua orientação é dirigida à suspensão do julgamento e a entrar em contato direto com a experiência, o corpo e a mente em silêncio, sem as usuais barreiras que separam o eu e o outro.

Ao longo de nosso estudo, percebemos que esse tema central, a idéia de não-dualidade não é tratada por Mestre Eihei Dogen de forma direta, como categoria filosófica. Mas está delineada ao longo de toda sua obra, como meta de seu ensino. Ele procura levar o aprendiz à compreensão da realidade além da visão dual, utilizando para isso diversos ensinamentos sobre a vida cotidiana e imagens como a que trataremos a seguir, em que a natureza é considerada um lugar privilegiado para observação e compreensão dos ensinamentos. A relação do Budismo Zen com a natureza é explícita (TOKUDA, 1996, p.24), sendo preferidos para viver os lugares em que o ambiente natural foi menos modificado pelo homem, e conserva o mais intacto possível suas características, por considerar que os ensinamentos transmitidos dentro do contexto do budismo estão todos presentes e expressos de forma explícita no meio natural. A relação com a simplicidade e com o silêncio podem ser percebidos num modo de vida que utiliza apenas os recursos necessários

para manter saudáveis o corpo e a mente, de maneira que a relação direta com a natureza possa ser vivenciada, preservando o lugar onde se vive e aprendendo com os fenômenos naturais.

A Natureza Como Ensino Vivo

Uma montanha é o universo inteiro. A água é o universo inteiro (RYOTAN TOKUDA, 1996, p.32)

Quando contemplamos a natureza, o fazemos a partir de nosso próprio ponto de vista. Isso significa que compreendemos as coisas a partir de nossos referenciais e assim consideramos sua realidade. Observando a ilustração IV, podemos imaginar que ao contemplar aquela paisagem, um biólogo vê uma árvore e pensa nela como uma espécie vegetal de uma determinada família, etc. Um lenhador olharia a mesma árvore pensando na qualidade da lenha, um marceneiro nos objetos em que ela poderia transformar-se. Um ambientalista pensaria na importância da árvore para o equilíbrio ecológico, enquanto uma criança poderia ver ali um bom lugar para brincar e colocar um balanço. Um médico naturalista poderia pensar em suas propriedades medicinais e terapêuticas, enquanto um índio poderia ver na árvore um elemento sagrado ou ainda uma boa canoa.



Ilustração IVV Os templos e mosteiros procuram preservar o ambiente ao seu redor de forma a poder observar o ensinamento silencioso dos ciclos naturais

O ensinamento budista propõe um exame minucioso de nossa percepção e indica que ela não reflete a realidade, mas apenas aspectos parciais dela:

...O que é visto difere de acordo com o observador. Devemos ser cuidadosos a respeito disso. Será que existem várias formas de ver um único objeto? Ou será que nos enganamos ao considerar várias imagens como um único objeto? No ápice de nosso esforço, devemos fazer ainda mais esforço para compreender isso. (DOGEN,1998,p.173)

Esse exame revela que a relação que estabelecemos com a realidade está limitada à forma como a percebemos e que uma modificação significativa nessa forma de entendimento pode levar à uma mudança importante nessa relação. Ele levanta a questão de se a percepção diferenciada determina a

dualidade existencial ou se nos informa apenas de sua aparência dual, que depende para se constituir do observador, revelando sua particular apreensão mental. Assim Dogen reflete sobre a existência dos diversos fenômenos, como independentes dos atributos que o observador lhes confere, além da percepção, realizados em si mesmos. Para ele, as pessoas se apegam às suas percepções como verdades absolutas porque pensam que de outra maneira sua própria realidade não pode se sustentar:

Quando os seres humanos olham a água, a única maneira de vê-la é fluindo incessantemente. O fluir assume muitas formas, cada uma delas é um exemplo da visão humana: água que flui sobre a terra, que flui através do céu, que flui para cima, que flui para baixo.. A água está além do reconhecimento que fazemos dela, embora ela flua. A água está além do não-reconhecimento, e mesmo assim ela flui.
(DOGEN,1998,p.174)

Mas para além dos fenômenos, ele destaca a existência da água no próprio fogo, para enfatizar a relação entre dimensões opostas, chamando a atenção para o fato de que também em nossa percepção a água tem sua existência e que isso não se opõe à existência concreta do fenômeno água:

A água perpassa o fogo, ela atravessa a mente e suas imagens, dentro de sua perspicácia, e dentro de sua discriminação, e ela atinge a realização da natureza de Buda
(DOGEN, 1998, p.174)

A compreensão integrada das duas dimensões, concreta e conceitual além da distinção que usualmente fazemos torna-se um dos pontos chave do entendimento que Dogen busca transmitir. Ele procura desconstruir as idéias que temos de mundo e que fixamos como sendo o próprio mundo, esquecendo que são idéias, representações. E que em si, as coisas não possuem atributos, nem podem ser alcançadas em sua natureza original através das idéias que delas fazemos. Assim é que ele vai enfatizar que embora nós nos relacionemos com as idéias de acima e abaixo, esses lugares não existem, a não ser em nossas construções mentais. O mundo do Dharma, ele ensina, não tem nenhuma relação com medidas ou direções (norte, sul, leste, oeste, etc). O mundo do Dharma, assim como a natureza de Buda, são diferentes maneiras de fazer referência à Verdade, entendida no sentido budista já mencionado anteriormente ao explicitarmos o sentido de Sunyata, ou Vazio. É sempre a mesma realidade transcendente que Dogen procura mostrar. A compreensão de que as percepções humanas não são a própria realidade e a experiência de ultrapassamento das categorias de opostos propiciam uma liberação em relação às concepções de mundo que condicionavam o entendimento:

Se nós não estamos aprendendo o estado de liberação diante deste lugar, nós não nos tornamos livres do corpo e mente do homem comum, e nós não realizamos perfeitamente a terra (o ensinamento) dos Patriarcas Budistas, e nós não realizamos perfeitamente os palácios do homem comum. Ainda que os seres humanos estejam agora profundamente confiantes acerca de que o conteúdo dos mares e rios é água,

nós ainda não sabemos o que dragões, peixes e outros seres vêm como água e usam como água. Não assumam estupidamente que o uso que cada ser faz da água seja o que nós vemos como água. Quando as pessoas de hoje que estão aprendendo o Budismo querem aprender sobre a água, não deveriam se prender cegamente apenas ao ponto de vista humano; mas deveriam ir além e aprender sobre a água no estado de Buda da verdade. (DOGEN,1998,p.176)

A confiança no universo, no sentido de que as coisas são como são e não como julgamos que sejam, é expressão fundamental da fé budista, e a natureza é o lugar por excelência em que o universo revela sua forma. O contato direto com a natureza revela-se de grande importância para o aprendizado no Zen Budismo. A partir da entrada do budismo na China, os trabalhos manuais, o contato com a terra, o ensinamento dentro do cotidiano, a relação direta entre mestre e discípulo, a prática nas montanhas, afastada dos grandes centros urbanos tornavam-se características de um modo de vida simples e integrado harmoniosamente ao meio ambiente. Desse modo, contemplar a natureza é olhar para a verdade budista, o Dharma. Por isso o Mestre Dogen no *Sansuigyo*, o *Sutra das Montanhas e Águas*, coloca a natureza como Sutra Budista, ou seja, ensinamento sagrado:

As montanhas e águas do presente são a realização das palavras dos eternos Budas. Ambas residem no Dharma, tendo realizado a virtude suprema... (DOGEN, 1998, p.167)

Na natureza estão expressos os princípios fundamentais do ensinamento budista. A superação da visão dualista como única realidade remove a fixação que os fenômenos aparentavam ter para nossa percepção, representados por conceitos estáveis. Passam a ser percebidos como movimentos dentro de um presente contínuo, o instante eterno, possuindo, ao mesmo tempo, duração e instantaneidade (DOGEN, 1998, p.167). Esse movimento, denominado **impermanência** é expresso através do ‘caminhar das montanhas’, uma vez que as montanhas são para nós seres humanos a imagem do que há de mais estável. Aparentemente imóveis, nos dão a idéia de algo que atravessa o tempo sem se modificar. A observação minuciosa sugerida pelo ensinamento de Dogen nos indica que apesar de nossa percepção não identificar o movimento das montanhas isso não significa que não estejam se movendo. A natureza deste movimento é que precisa ser investigada. O caminho trilhado pelos praticantes budistas consiste em identificar esse movimento, compreendendo ao mesmo tempo tratar-se de um movimento que permeia todas as formas de existência. Para um geólogo essa afirmação não causa grande dificuldade, pois são conhecidas as transformações por que passam as montanhas e o movimento dos continentes (a cada ano a América do Sul se afasta três centímetros da África) assim como a instabilidade das placas tectônicas que originam os terremotos indicam que elas literalmente se movem (VESENTINI, 2001, p.28-29).

Mas a idéia de Dogen não se restringe a abandonar uma concepção e aderir a outra. Compreender esse movimento racionalmente não é suficiente para que ao contemplar a realidade possamos percebê-la de maneira não dual, e nem que nossa relação com os outros seres seja modificada, levando isso

em consideração. Mas Dogen adverte que se não chegarmos a compreender o movimento das montanhas, por conseguinte da natureza, não chegaremos a entender nosso próprio caminhar:

Se nós duvidamos do caminhar das montanhas, nós também não conhecemos ainda nosso próprio caminhar. Não é que não tenhamos nosso próprio caminhar, mas ainda não o conhecemos e ainda não clareamos o nosso próprio caminhar. Quando nós conhecemos nosso próprio caminhar, então certamente iremos conhecer o caminhar das montanhas...
(DOGEN,1998, p.168)

Usualmente não estamos conscientes de que a vida humana é transitória, assim como a existência de todos os seres. A percepção desta condição é entendida no âmbito do ensinamento budista como de fundamental importância para a realização da meta pedagógica. Enquanto não existe a consciência da impermanência a que estamos sujeitos, podemos estabelecer para nós objetivos e modo de vida em busca de garantias de felicidade, ou de manutenção de condições favoráveis à nossa vida e bem estar, mesmo que isso signifique a destruição das condições de vida de outros seres. Apresentada como característica fundamental da existência, a impermanência nos revela a impossibilidade de experimentar um conforto permanente enquanto buscarmos em situações passageiras a base de nossa própria realização. Para Dogen, a natureza expressa essa condição constantemente e em todas as suas formas, daí ele considerar o lugar privilegiado para observação e compreensão deste princípio e de seu funcionamento.

O fluir da água pelos rios é mais uma das imagens utilizadas por Dogen para revelar o movimento constante, assim como o caminhar das montanhas. Ele usa a imagem das montanhas caminhando pela água afora. Esse modo de expressar o movimento constante de todos os seres indica uma outra condição fundamental que é a **interligação, interdependência** entre todas as formas de existência. O universo inteiro com um só corpo que é percebido como dividido apenas a partir de uma determinada concepção da realidade, que separa cada ser. Dogen ensina que não há identidade, e que o corpo da montanha caminha pelas águas. Quando a água desce a montanha, carrega em seu fluxo, no leito dos rios, parte da terra que forma a montanha. Assim podemos perceber que literalmente a montanha se move pelos leitos dos rios. Algumas cidades se formaram assim. Os rios trazem terra em seu curso e estas terras formam bancos de areia que dão lugar ao surgimento de pequenas ilhas perto da foz. Mas o movimento mais importante a ser compreendido é o que ele descreve como mais rápido que o vento, numa referência ao tempo de um instante, em que a realização da impermanência pode ser percebida na sua dimensão de acontecimento. Essa dimensão temporal é de fundamental importância para o pensamento de Dogen. É nesse tempo, referido como mais rápido que o vento e através da ação que podemos realizar o caminho:

Nós deveríamos investigar em detalhes o caminhar das montanhas verdes, assim como nosso próprio caminhar. Deveria existir uma investigação sobre o passo atrás e sobre dar um passo atrás...Caminhar – com passos para frente e para trás – nunca cessou nem por um instante. (DOGEN, 1998, p.168)

No ensinamento sobre a prática do Zazen²⁶, escrito num trabalho independente chamado Fukanzazengi²⁷, Dogen oferece as instruções sobre a prática da meditação e se refere ao Zazen como um passo atrás, um retorno à nossa natureza original. No entanto todas as atividades cotidianas são por ele consideradas oportunidades para realizar esse 'retorno', assim como o estudo dos ensinamentos, o estudo do funcionamento de nosso próprio corpo e o aprendizado realizado com nossos próprios erros e acertos, todos são 'passos para trás' que podemos investigar. Assim ele considera as possibilidades de compreensão através da atividade prática assim como da intelectual, sem refutar nenhuma das alternativas.

É porque as montanhas estão caminhando que elas são constantes. O caminhar das montanhas verdes²⁸ é muito mais rápido que o vento... (DOGEN, 1998, p.168)

Quando pensamos em nossa própria identidade dificilmente nos percebemos interligados a todos os outros seres. A mente dual está na origem do sofrimento e dos conflitos humanos. O aprender sobre o movimento das montanhas e águas implica aprender sobre a condição de unicidade que se expressa através da multiplicidade dos seres.

²⁶ No capítulo que trata do treinamento do discípulo iremos oferecer uma explicação mais detalhada da prática meditativa no zen.

²⁷ Texto integral traduzido pelo monge Marcos Ryokyu, da edição em língua inglesa na Escola Soto-Shu em anexo.

²⁸ O ideograma SEI que representa a cor verde é o mesmo que representa a cor azul. Parece que não havia distinção entre as duas cores, assim na tradução em inglês aparece a cor azul e optamos por utilizar aqui a cor verde para evitar sentidos outros que não apenas a cor da vegetação das montanhas.



Ilustração V Mesmo aparentemente imóveis, as montanhas estão sujeitas a constantes transformações. Nosso tempo de vida não permite perceber porque são processos que levam séculos para se tornarem visíveis aos nossos olhos. Mesmo assim podemos observar as mudanças relativas aos ciclos das estações e de todos os seres que habitam as montanhas e que fazem parte dela. Afinal, a montanha são as pedras, a vegetação, os animais que nela vivem, o vento e a água que por ela passam ou tudo isso junto?

Esse aprendizado deve ser realizado através de um conviver, Dogen ensina que é através da vivência direta na natureza, na convivência com os outros que podemos através da ação chegar à compreensão da impermanência, da não-identidade, etc. Esta compreensão não consiste em um entendimento intelectual apenas, mas de um 'tornar-se' o que se aprendeu:

Ficar nas palavras e ficar nas frases não é alcançar a
fala da liberação (DOGEN, 1998, p.170)

Assim não mudamos apenas nossa forma de perceber e pensar sobre a realidade, mas nosso agir, sentir, enfim nosso modo de ser, de existir no mundo. É assim que ele diz que finalmente ter entendido tudo isso não é a realização. Mas refere-se ao caminhar das montanhas, apontando que ao

compreender profundamente não permanecemos no estado de consciência de haver obtido a compreensão, mas ultrapassamos esse ponto apenas vivendo e expressando com nosso viver os princípios realizados. A existência de uma lacuna entre a teoria e a prática revela, portanto um estado em que a verdadeira compreensão ainda não aconteceu. Para ele não existe separação real entre a verdadeira compreensão e a ação, uma se torna imediatamente expressão da outra. Assim como ele não pensa esse caminho como algo que pode ser completado, no sentido de um ponto final a ser alcançado. Ele propõe um caminhar incessante, mesmo que isso inclua uma dimensão de realização, se configura como algo dinâmico e em constante atualização.

Ao visitar o Mosteiro Eihei-ji, na província de Fukui, no Japão em 1996, tivemos a oportunidade de escutar o relato de um monge brasileiro (José Costa, o monge Mokugen) que lá residia, que ele ouviu de seus mestres a respeito da relação cotidiana de Dogen com a natureza: “ao retirar do rio que passa pelo mosteiro um balde de água, Dogen sempre despejava de volta a metade, e procurava realizar sua atividade com aquela quantidade reduzida. Mesmo havendo um fluxo constante de água, ele respondeu a um questionamento de um discípulo que assim fazia para doar às gerações futuras a possibilidade de usufruir daquela água pura a que ele tinha acesso”. A experiência existencial completamente transformada pela vivência direta dos ensinamentos consiste no verdadeiro aprendizado, como entendido no contexto do pensamento do autor:

Nós devemos cuidadosamente aprender na prática a
virtude desse caminhar (DOGEN, 1998, p.167)

A compreensão além da dualidade, percebe na natureza a expressão de todos os elementos que são também expressos pelos Patriarcas Budistas (mestres). Assim, a natureza se torna nosso mestre, assim como, ao se expressar, o mestre o faz a partir do ponto de vista em que experimenta essa condição de unicidade:

Através da virtude presente no fato de que as montanhas se tornam Patriarcas Budistas, Patriarcas Budistas têm se manifestado na realidade dessa forma (DOGEN, 1998, p.169)

Essa expressão de não-dualidade significa a transcendência da relação sujeito-objeto, a compreensão de serem parte de uma só realidade, assim como a experiência concreta de que toda a realidade é entendida a partir dos movimentos da mente daquele que a observa, sendo possível transcender a separação entre sujeito-objeto através da ação no momento, dentro do tempo presente:

Toda 'realização' é uma instância do objeto e do sujeito (DOGEN, 1998, p.169)

O momento exato que estamos vivendo inclui tudo, não apenas o que podemos perceber, mas tudo aquilo que partilha sua existência naquele instante do tempo. Assim é que enquanto caminhamos na montanha, partilhamos esse instante com animais e plantas que vivem ali. Mesmo que não tenhamos consciência disto. Ao habitar esta terra, partilhamos sua

existência com todos os outros seres que têm ali sua casa e vida. Não podemos, portanto, pensar que tudo existe para nosso uso, mas que juntos participamos da vida do planeta. Essa mudança de perspectiva altera profundamente nossa relação com o outro e com todos os seres. Não precisamos pensar em ecologia, se vivemos a partir dessa perspectiva, mas dessa forma se realiza harmoniosamente o nosso viver e o viver dos outros seres.

Apesar de ensinar que a compreensão da não-dualidade não pode ser obtida apenas pelo pensar, o Mestre Dogen também explica que a compreensão não está excluída da experiência de compreensão. Ele critica os monges que dizem que a compreensão racional dos ensinamentos não pode ser alcançada. Ele diz que se o aprendiz chegou à verdadeira compreensão ele também realiza o entendimento intelectual do que foi aprendido. Assim ele se estabelece além mesmo da dualidade entre pensar e agir. Embora o pensar não seja considerado por ele como suficiente em si mesmo para a consecução dos objetivos pedagógicos, não é uma dimensão excluída do processo de aprendizagem. Quando a afirmação de que “a verdadeira compreensão não pode ser entendida racionalmente” é apresentada, Dogen diz que isso é sinal de que não houve realização nem compreensão verdadeira dos ensinamentos, para ele não são monges, mas apenas pessoas que imitando os verdadeiros praticantes raspam suas cabeças:

Mesmo que os modos racionais de entendimento não sejam compreendidos por aqueles carecas, nós não deveríamos falhar em aprender na prática os caminhos dos Patriarcas Budistas do entendimento racional. Se finalmente

não há nenhuma compreensão racional, o entendimento que aqueles carecas acabam de expressar não pode atingir seu alvo...Sua negação do entendimento racional não é nada além de uma falsa noção (DOGEN, 1998, p.172)

Dizemos que a água flui, e que se move nesta ou naquela direção. Dogen vai mostrar que quando dizemos que ela sobe para formar a chuva ou quando desce para formar os rios, precisamos compreender que ela se move em todas as direções (dez direções), que se move na mente e nas imagens que dela fazemos, e mesmo transcende o tempo do passado, presente e futuro. Assim a água não estava antes em algum lugar e agora está aqui e depois estará em outro lugar. Cada momento é absoluto em si mesmo:

O lugar onde a água existe já está além dos três tempos (passado, presente e futuro) e além do mundo do Dharma. Sendo assim, é no universo inteiro que a água está sendo realizada. Onde quer que os Patriarcas Budistas vão a água vai, e onde quer que a água vá os Patriarcas Budistas são realizados. É por isso que os Patriarcas Budistas, sem exceção, quando tomam água, a têm tratado como corpo-e-mente e a têm tratado (a água) como seu próprio pensamento. Sendo assim, que a água surge não é negado em nenhum texto, dentro do budismo ou mesmo fora. O caminho da água permeia o acima e o abaixo, verticalmente ou horizontalmente. (DOGEN, 1998, p.175)

Atualmente podemos facilmente entender que existe água no ar, em forma de umidade, ou em nosso corpo e em todas as direções. O mesmo se aplica à nossa vida humana, quando estabelecemos relações com as outras pessoas, de forma direta ou indireta, estamos nos relacionando com nosso próprio fluir. Se entendermos que o sofrimento do outro ou sua alegria são parte de nossa experiência, procuramos realizar a nós mesmos através disto. Para o ensinamento de Dogen, a qualidade de nossa presença no mundo expressa o grau de realização de nossa própria vida. A compreensão desse ponto nos coloca diante do nosso agir cotidiano como lugar privilegiado do discurso vivido.

Dogen chama a atenção para o fato de que as montanhas não pertencem a um país ou às pessoas que pensam possuí-las. Mas que as montanhas pertencem a quem as ama. E estes pertencem às montanhas. Muitos sábios viveram nas montanhas e em sua companhia as montanhas floresceram. Como podemos entender o sentido de 'montanhas' em seu ensinamento? Retomemos o ponto em que ele aponta a meditação silenciosa como prática fundamental, e aponta o zazen como portão do Dharma. Podemos compreender dessa forma a montanha como esse lugar de quietude aparente e vigoroso movimento interno, que é o corpo e mente do próprio praticante em meditação. A montanha como esse lugar afastado dos assuntos do mundo em que num perfeito silêncio o praticante se encontra consigo mesmo e com o universo inteiro.

Mas ele adverte que muitos mestres realizaram o Caminho pela água, que vai a todos os lugares. Significando aquele peregrino que habita o mundo em sua constante agitação humana - habitar a água:

Existem aqueles que pescam peixes, aqueles que pescam seres humanos e aqueles que pescam o estado da Verdade (o Caminho). Indo além, existem aqueles que pescam a si mesmos, aqueles que pescam o pescar, aqueles que são fígados pelo pescar e aqueles que são fígados pelo estado da Verdade (DOGEN, 1998p. 178)

Esta metáfora nos mostra um exemplo da compreensão que vai além da relação entre sujeito e objeto. Pescar peixes assim como pescar a si mesmo, pescar o estado da verdade ou ser fígado por ele. Dogen faz referência à história do mestre Tokujo, que viveu na China por volta do século IX. Depois de receber a confirmação de seu mestre de sua própria realização, ele foi viver como barqueiro num rio, esperando encontrar entre os passageiros que transportava alguém com desejo de buscar a Verdade. Um dia um monge veio escutar Tokujo no barco, o qual falava que se pudessemos pescar em todas as ondas do rio (algo impossível de fazer) poderíamos pegar o peixe dourado (alcançar a realização). O monge, chamado Kasan, tapou os ouvidos e recebeu a confirmação de Tokujo, com a recomendação de que ensinasse na profundidade das montanhas a apenas um ou meio discípulo.

É importante perceber que o momento de confirmação revela um momento de maturidade no caminhar do discípulo, e que tapar os ouvidos significa não escutar mais nada. Ao ouvir falar da realização, o discípulo realizado tapa os ouvidos, ele já não quer ouvir mais nada. A realização já está presente - Tokujo encontra-se com Tokujo, mestre Dogen comenta. Eles alcançaram o estado além da dualidade e experimentam a realização. E Tokujo percebe isso, sem que haja nenhuma análise envolvida. Ele apenas sabe e

confirma, orientando Kasan a retirar-se e ensinar apenas um ou meio discípulo. Como pode ser meio discípulo? Assim como Tokujo e Kasan, juntos podem ser apenas um, naquele momento.

A educação espiritual, em Dogen, tem como um de seus objetivos levar o aprendiz à percepção dessa noção de interdependência e interligação entre todas as coisas, como experiência atual de compreensão da realidade, sem negar a condição de individualidade como expressão particular dessa unicidade. Isso permitiria a compreensão de que seria preciso considerar sempre o benefício de todos, pois de outro modo, haveria sempre consequências compartilhadas por ambas as partes envolvidas. Percebemos implicações dessa visão de não-dualidade para as relações entre os seres humanos e destes com todo o universo.

Essa experiência provoca uma mudança nos paradigmas utilizados para o indivíduo estabelecer relação com a própria existência e com o mundo. A existência, do ponto de vista dessa experiência, incluirá a noção de que todas as manifestações são impermanentes, não havendo eu individual em si, mas constituindo-se em um conjunto de agregados que são a expressão transitória de uma realidade única.(TOKUDA, 1995, p.13). A realização do ser humano, neste ponto de vista, inclui a realização da essência de todas as coisas através da transcendência de um ponto de vista egocentrado, tornando-se possível perceber sua condição natural de unicidade com tudo o que existe. Nessa visão, a harmonia, o bem comum, e a expressão plena de cada manifestação, sem intenção de adequá-las aos nossos pontos de vista pessoais, tornam-se alvos de uma educação que busca a expressão dessa natureza original, comum a todos os seres, manifestada em cada forma individual.

A Perfeição da Grande Sabedoria

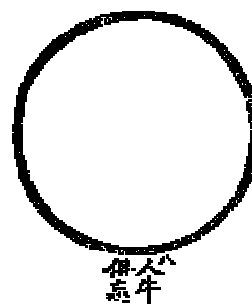


Ilustração VI : Esta ilustração faz parte de uma série intitulada ‘Os Dez Desenhos do Touro’ (ver anexos) que representam momentos diferentes no caminho budista. Este é o oitavo desenho, representando a experiência de não-dualidade ou Vazio, em que desaparecem todas as categorias diferenciadas. É importante enfatizar que este não é o final do aprendizado, pois duas figuras ainda vão aparecer, mostrando o retorno do aprendiz ao mundo da multiplicidade e sua volta ao mundo para transmitir o ensinamento, movido pela compaixão por todos os seres.

A figura do imperador na cultura oriental algumas vezes era representada como um deus, referindo-se à conexão entre o humano e a dimensão do absoluto. Podemos supor que tenha sido assim²⁹ o diálogo tirado do Sutra da Grande Sabedoria, em sua versão de 600 volumes, entre Indra, o “deus guardião dos ensinamentos budistas” e Subhuti, um dos veneráveis discípulos do Buda:

Indra pergunta:

- Ó virtuoso, quando grandes seres, praticantes budistas querem pesquisar o profundo Sutra da Grande Sabedoria, como deveriam fazê-lo?

Subhuti responde:

- Kausika!³⁰ Quando os grandes seres querem pesquisar o profundo Sutra da Grande Sabedoria eles deveriam pesquisá-lo como espaço.

Então o deus Indra perguntou ao Buda:

²⁹ Como era comum, um imperador tornar-se protetor da corrente religiosa de sua simpatia.

³⁰ Um outro nome de Indra.

- Ó Honrado dos Mundos, quando bons filhos e boas filhas recebem e mantêm, lêem e recitam, pensam razoavelmente sobre isso, e expõem para os outros este profundo Sutra da Grande Sabedoria que você ensinou, como eu deveria protegê-lo? Meu único desejo é que você me mostre a compaixão e me ensine.

Novamente Subhuti é quem responde:

-Kausika! Você vê alguma coisa que você deve guardar ou não?

Indra:

- Não, virtuoso! Eu não vejo nada que eu deva guardar

Subhuti finaliza:

- Kausika! Quando bons filhos e boas filhas residem no profundo Sutra da Grande Sabedoria como foi ensinado, eles já o estão guardando. Quando bons filhos e boas filhas residem no profundo Sutra da grande Sabedoria eles nunca se extraviam. Lembre-se, mesmo se todos os seres humanos e não-humanos estivessem procurando por uma oportunidade para danificá-lo, no final isso seria impossível. Kausika! Se você quer proteger os grandes praticantes que residem no profundo Sutra da Grande Sabedoria como foi ensinado, isso não é diferente de querer proteger o espaço vazio. (DOGEN, 1998, p.28-29)

Este diálogo apresenta o tema que percorre todo o Sutra, e que podemos afirmar também toda obra de Dogen. Parece ser mesmo a medula, a essência dos ensinamentos Budistas; a compreensão do que seja este Vazio, e

mais ainda sua experiência direta. O Vazio decorrente da dissolução de todas as oposições criadas pela mente discriminativa, que transformam as diferenças em obstáculo à experiência da totalidade. A singularidade não se constitui impedimento entre os seres, mas forma diferenciada de expressão da vacuidade. Assim é que no Sutra da Grande Sabedoria, o Prajna Paramita³¹, ou como é mais conhecido no “Sutra do Coração” é dito que o praticante que atingiu a realização da suprema sabedoria, que transcendeu a dualidade, não possui mais obstáculos em seu coração e, portanto não mais experimenta o medo. E que dessa forma ele alcança a cessação de todo sofrimento. (DOGEN, 1998, p.31) Investiguemos, neste momento de nosso estudo, o que está na base dessa realização, como Dogen ensina sobre o trecho central desse Sutra, chamado por isso de coração do Prajna Paramita, e que contem o princípio fundamental de toda doutrina Budista.

O coração do Sutra da Grande Sabedoria apresenta ensinamentos oferecidos pelo Buda (histórico, Gautama) ao seu discípulo Sariputra. Considerado um dos 10 maiores discípulos do Buda, Sariputra morreu enquanto o Buda ainda era vivo. (DOGEN, 1998, p.29) Percebemos que grande parte do Sutra é endereçado a ele. Sabemos que ele é recitado todos os dias nas comunidades zen budistas no mundo todo, e em todo tipo de cerimônias, principalmente aquelas destinadas ao acontecimento da morte em meio aos adeptos da doutrina budista, mas também ao sair para mendigar, nas visitas às casas dos praticantes leigos, etc.

³¹ Ver anexo III, p. 148.



Ilustração VII Monges recitando o Sutra do Coração ao sair do mosteiro para mendigar

Quando a mente e o corpo encontram-se em equilíbrio, no chamado estado correto além da dualidade, a sabedoria de Prajna pode se manifestar. Prajna não é conhecimento acumulado, mas uma sabedoria intuitiva sobre a natureza da existência de todos os fenômenos. O aprendizado de Prajna não é aquisição de alguma característica, nem desenvolvimento progressivo, mas um despertar para a ilusão criada pelas experiências vividas a partir de um ponto de vista egocentrado.

A descrição feita pelo Buda a Sariputra, da prática de Prajna refere-se à figura do Bodisatva Alavokitesvara, Kannon em japonês, Kuan Yin em Chinês, Chenresigs em tibetano. Muito popular em todas as formas de Budismo da tradição Mahayana, o Bodisatva da livre reflexão, mais conhecido como Bodisatva da compaixão, personifica numa figura ora masculina, ora feminina a atitude compassiva a ser realizada pelo praticante para com todos os seres. O Buda ensina que ao praticar Prajna, o Bodisatva pode perceber:

Que os cinco agregados são completamente vazios, e
ultrapassou toda dor e todo erro (DOGEN, 1998, p.31)

Examinemos essa concepção de ‘cinco agregados’, que constitui todas as coisas existentes. Os cinco *Skandas* ou agregados são descritos como sendo vazios e desprovidos de substância. Constituem a concepção budista sobre o mundo dos fenômenos, ‘acumulações, multiplicidade’: (DOGEN, 1998)

1. *Rupa* – refere-se à forma, ao que entendemos comumente como matéria, que possui textura, cor refere-se aos objetos de nossa percepção, que são entendidos como de seis tipos diferentes, relacionados aos nossos sentidos. É importante acrescentar que na compreensão oriental, possuímos seis órgãos dos sentidos, sendo a mente e seu funcionamento considerado como a sexta instância perceptiva, atribuindo-lhe assim a capacidade de conhecer diretamente os fenômenos, sem o atravessamento dos outros cinco sentidos (capacidade intuitiva):
 - 1.1. Os objetos que podem ser vistos
 - 1.2. Os objetos da audição, os sons
 - 1.3. Os objetos do olfato, os odores
 - 1.4. Os objetos do paladar, os sabores
 - 1.5. Os objetos do tato, as sensações
 - 1.6. Os objetos mentais, pensamentos
2. *Vedana* – aos objetos dos seis sentidos estão associadas às sensações /percepções do que foi visto, ouvido, sentido, etc. Essas percepções vão

formar seis categorias de consciência de acordo com a origem da percepção, chamadas *Vijnanas*:

2.1. – Consciência visual

2.2. – Consciência auditiva

2.3. – Consciência olfativa

2.4. – Consciência gustativa

2.5. - Consciência tátil

2.6. – Consciência dos processos mentais (memória, associações, etc.)

O entendimento budista é de que todos estes objetos e suas respectivas consciências são vazios, no sentido de que existem apenas como fenômenos momentâneos, não de forma constante como no conceito clássico ocidental de matéria. O aprendizado acerca da natureza dos fenômenos é considerado de importância fundamental no estabelecimento dos paradigmas que norteiam a visão de mundo budista. Durante muito tempo essas concepções permaneceram muito distantes de tudo que se conhecia e se concebia em nossa cultura 'ocidental'. Somente no século passado, as teorias da relatividade e quântica permitiram uma aproximação entre as duas concepções:

Nessas teorias quânticas dos campos, o contraste clássico entre as partículas sólidas e o espaço circunvizinho é completamente superado. O campo quantizado é concebido como entidade física fundamental, um meio contínuo que está presente em todos os pontos do espaço. As partículas não passam de condensações locais do campo, concentrações de

energia que vêm e vão, perdendo dessa forma seu caráter individual e se dissolvendo no campo subjacente (CAPRA, 1983, p.160)

É dessa maneira que a concepção do que seja espiritual não se opõe ao que é entendido como fenômeno na visão budista. Vazio, *wu* em chinês, *ku* em japonês, não é sinônimo de nada, não é um niilismo. Mas refere-se a um campo unificado fundamental de onde emergem todos os fenômenos, sendo a essência de todas as formas e fonte de toda a vida, dois aspectos da mesma realidade, que coexistem e atuam de maneira complementar:

Sariputra, matéria não é diferente do vazio, e o vazio não é diferente da matéria. Matéria é exatamente o vazio, e o vazio é exatamente a matéria. (DOGEN, 1998, p.31)

Assim é que Dogen comenta o Sutra do Coração (DOGEN, 1998, p.25-26), ensinando que os cinco agregados são vazios, e acrescentando ao Sutra que também matéria é matéria, e vazio é vazio. Entendemos que ele quer enfatizar a compreensão não-dual, no sentido de incluir a percepção comum de matéria e de vazio como sabedoria de prajna. Dessa maneira, a partir dos 18 Dhatu Loka, que são os seis órgãos dos sentidos, seus seis objetos respectivos e as seis consciências a eles associadas, ele apresenta quatro instâncias de prajna:

1. Sofrimento, *duhkha*
2. Acumulação, *samdhaya*

3. Cessação, niroda (nirvana)

4. Caminho, marga

Com isso, o aprendizado da não-dualidade inclui as experiências de sofrimento como dimensões da sabedoria. Elas são entendidas como expressão da perfeição, uma vez que a vinculação a concepções ilusórias acerca da realidade acarreta o sofrimento, entendido como sinal de que a compreensão está equivocada. Caso o equívoco não produzisse incômodo, como poderia encontrar o verdadeiro entendimento? Da mesma forma, a acumulação - que não se restringe a uma atitude humana, mas se refere a todo tipo de condensação no mundo dos fenômenos e que é origem, fonte do surgimento dos mesmos - dá existência a todas as coisas, assim como se segue a ela a sua dissolução, a cessação da existência aparente, como parte de um ciclo incessante. E o Caminho é apresentado como via de aprendizado sobre esse ir e vir de tudo que existe e da superação do sofrimento decorrente do apego a concepções errôneas acerca da realidade.

A expressão da realização do aprendizado de Prajna pelo praticante budista é descrita através das virtudes que ele naturalmente apresenta em seu pensar e agir cotidiano, como expressão de sua realização (DOGEN, 1998, p.26):

1. Generosidade – capacidade de doar livremente tudo: bens materiais, atenção, ensinamentos, palavras, sua própria presença no mundo como doação.
2. Disciplina – como pura observância dos preceitos (ver adiante), um comportamento naturalmente correto, de acordo com o ensinamento, que favorece a prática dos ensinamentos.

3. Paciência – capacidade para aceitar as situações, e trabalhar com as adversidades, sem tentar adequar a realidade às suas expectativas pessoais.
4. Diligência – esforço contínuo e incansável na prática do caminho e no trabalho de transmitir os ensinamentos budistas
5. Meditação – estado corporal e mental estável e tranqüilo, aberto e flexível.
6. Prajna – compreensão do princípio da não-dualidade e sua aplicação cotidiana, sabedoria suprema expressa no pensar, sentir e agir do praticante budista.

Estas virtudes são expressas nos diversos movimentos realizados, descritos por Dogen em relação às quatro principais posturas corporais: sentado, andando, em pé e deitado. Dessa forma ele chama a atenção para o fato de que Prajna se expressa no corpo e mente, não sendo apenas sabedoria intelectual. Assim é que o modo de caminhar, de sentar de dormir e de estar em pé expressam, nas atividades cotidianas, o estado interno do praticante. Sobre isso encontramos um relato com certa dose de humor de um praticante³² que deixava sempre suas sandálias na entrada da sala de meditação e não as encontrava de volta ao sair. Procurando por elas, encontrava sempre em outro local que não o deixado, e então indagou ao responsável pela disciplina no mosteiro, ao que este lhe respondeu que procurasse estar atento ao modo como as deixava. Passando a observar, percebeu que todos deixavam arrumadas suas sandálias, enquanto ele próprio as deixava por cima das dos outros em desalinho. Ao passar por lá

³² A.S. 27 anos, monge budista. Relato colhido durante experiência de prática no mosteiro Shogoji – Japão.

o mestre as sacudia no jardim, de modo que eram recolhidas e colocadas em outro lugar pelo monge responsável pela limpeza do jardim. Era assim que encontrava sempre em algum outro lugar. Ao perguntar ao mestre pelo significado desse gesto, ele lhe chamou a atenção para a necessidade de agir cautelosamente em relação às suas sandálias e às dos outros, assim como de caminhar silenciosamente, e mover-se com cuidado. Mostrando que seus movimentos nada mais eram que a expressão de sua desatenção e distração mental.

A aprendizagem do praticante budista é descrita por Dogen como relacionada a três tipos de prática (DOGEN, 1998, p.28):

- Prática dos preceitos – caminhos da ação no mundo, orienta as ações do praticante, enfatizando aquilo que ele deve evitar:
 1. Não matar
 2. Não roubar
 3. Não cometer adultério
 4. Não mentir
 5. Não falar com duplicidade
 6. Não caluniar
 7. Não fofocar
 8. Não cobiçar
 9. Não alimentar a raiva
 10. Não alimentar visões equivocadas/ erradas (do ponto de vista da não-dualidade)

Essas práticas adquirem hoje um sentido renovado a partir dos ensinamentos de mestres contemporâneos, que as adequaram ao contexto atual de nossas sociedades³³.

- Prática do equilíbrio, relacionada à prática do Zazen, revela uma constância na estabilidade, no equilíbrio e na tranquilidade;
- Prática da sabedoria, relacionada à capacidade para lidar com os acontecimentos a partir de uma perspectiva não-dualista, que acolhe todos os fenômenos como expressões da verdade sobre a vacuidade.

Ao completar o caminho budista, o que não tem sentido de finalização, mas de realização que se atualiza continuamente, Dogen aponta para quatro estados de vazio, passíveis de serem experimentados pelo praticante (DOGEN, 1998, p.30):

1. Equilíbrio no espaço infinito refere-se a uma dimensão corporal da experiência de realização, que se percebe então corporalmente interligado com tudo que existe e suspenso no espaço infinito do instante eterno, do tempo presente.
2. Equilíbrio na consciência infinita, mediante a realização mental da não-dualidade, em que a experiência de vacuidade modifica os parâmetros de compreensão da realidade

³³ Nos referimos especialmente aos ensinamentos do mestre vietnamita Thich Nhat Han acerca dos preceitos, num livro chamado “The five wonderful precepts”, no qual ele ensina sobre cinco dos preceitos citados acima, destinados ao praticante leigo, Editora Parallax Press, EUA.

3. Equilíbrio em não ter nada, expresso pelo desprendimento completo em relação aos bens materiais, intelectuais e espirituais, como expressão de sua própria realização
4. Equilíbrio em transcender o pensar e o não-pensar. Possibilidade de integrar a compreensão da não-dualidade ao funcionamento comum da vida cotidiana. Representa a capacidade daquele que transcendeu a dualidade de viver em harmonia em meio à dualidade, de acordo com as circunstâncias.

Percebemos a importância que o Sutra do Coração e o capítulo escrito por Dogen para transmitir o ensinamento sobre ele tem, em relação ao tema central de nosso estudo, na medida em que condensa o essencial da doutrina budista e as orientações ao praticante para que possa realizá-las.

A orientação budista sobre a educação espiritual procura levar o aprendiz à realização em sua própria vida, no momento presente, dos ensinamentos oferecidos. Na escola zen, especialmente não encontramos ensinamentos específicos a respeito de outras dimensões posteriores à existência atual. A ênfase no momento presente, como lugar de atualização dos três tempos (passado, presente e futuro) dão a essa escola uma característica de orientação para um modo de viver e experimentar a dimensão transcendente por dentro mesmo da vida humana cotidiana. A realização integrada corpo e mente dão uma abrangência à realização, no sentido de expressar-se intelectualmente como sabedoria e por meio de ações, numa práxis transformadora da vida no sentido individual e coletivo.

Os caminhos propostos para alcançar a compreensão do princípio de não-dualidade, já são eles mesmos inclusivos (não-duais). Na relação com a natureza, por dentro das relações comunitárias, e na relação com o mestre encontramos elementos que rompem com o funcionamento habitual e abrem espaço para a experiência de plenitude e integração das diferenças, singularidades.

Pensar a realidade a partir dessa virada paradigmática por si só já se constitui numa contribuição importante para integrar categorias tão fragmentadas em nosso contexto educativo atual. No capítulo seguinte iremos nos deter nos métodos de ensino utilizados pelos mestres zen, a partir do relato de Dogen em alguns capítulos do Shobogenzo, assim como da forma utilizada para confirmar o aprendizado do discípulo, que poderíamos relacionar às formas de avaliação do próprio processo educativo. A relação mestre-discípulo e a relação teoria-prática por dentro do que começamos a delinear como uma pedagogia zen.

Capítulo 3 – Uma Pedagogia Zen: Os Meios Habilidosos



Ilustração VIII O primeiro dos ‘Dez Desenhos do Touro’, representa o momento inicial em que o aprendiz ainda não sabe por onde começar, não vê nenhuma pista do caminho, mas procura intuitivamente algum sinal.

A primeira aproximação do aprendiz do ensinamento Budista no contexto da Escola Zen em geral ocorre através de leituras, palestras, através de um encontro com um monge ou praticante mais experiente, ou, mais raramente, a partir de uma experiência inicial vivida fora dos ambientes de prática zen. Entre os vários ensinamentos que são oferecidos ao iniciante, o Zazen é considerado eixo central para a Escola Soto Zen (DOGEN, 1998, p.281). Em torno da prática meditativa todas as atividades cotidianas se desenvolvem. Embora exista a realização formal da meditação silenciosa, todas as atividades são desenvolvidas considerando o Zazen como fundamento de sua realização. Assim é que dormir, comer, trabalhar, estudar, banhar-se, etc são consideradas oportunidades de prática zen. A plena atenção e o estado meditativo devem ser cultivados ao longo das 24 horas do dia. Introduzindo a idéia de não-dualidade no âmbito da prática cotidiana,

Dogen adverte, num texto independente escrito pra orientar a prática meditativa, que o aprendiz não deve cultivar em sua mente a discriminação entre o caminho e sua meta:

Agora, quando traçamos a fonte do caminho, descobrimos que ele é universal e absoluto. É desnecessário distinguir entre prática e iluminação. (DOGEN,1998,p.279)

Ele ensina que apesar de não haver dualidade entre prática e iluminação, o funcionamento da mente discriminativa determina na realidade uma distância entre as categorias opostas “maior de que aquela entre o céu e a terra” (DOGEN,1998,p.279). Por isso a prática se torna necessária, para permitir o abandono da fixação mental nas categorias de uma visão dual. Mesmo assim, o zazen não é entendido como um treinamento passo a passo, mas como a simples e fácil maneira de viver dos Budas, a realização de sua sabedoria.

Apesar de prescrever apenas a prática única do zazen, Dogen não deixa de oferecer aos seus discípulos vários temas em que disserta sobre o aprendizado do caminho budista. Esse procedimento está baseado nos ensinamentos do Sutra do Lótus, que recomenda a utilização de diversos expedientes para levar o aprendiz à realização da meta pedagógica. São os chamados ‘meios habilidosos’, que o mestre deve recorrer com o objetivo de favorecer o amadurecimento da condição de realização do discípulo sob sua responsabilidade (BDK, 1993, p.27-51)

No Capítulo 85, Shime – Os Quatro Cavalos (1999,p.127-131)- partindo de uma antiga escritura budista, o Samyuktagama³⁴, o mestre Dogen procura mostrar a importância da intuição no estudo do budismo. Para isso ele estabelece uma comparação com a antiga história em que quatro tipos de cavalos apresentam maneiras diferentes de atender ao comando do condutor, e os compara aos níveis de intuição através dos quais o discípulo consegue apreender os ensinamentos transmitidos pelo mestre.

Como já vimos³⁵, no Budismo a razão não é a única forma de apreensão da realidade. A valorização dos processos intuitivos aponta para uma outra forma de lidar com o conhecimento, assim como a experiência direta é apontada como forma de aproximação desta mesma realidade. O ensinamento pode ser transmitido de forma silenciosa ou através de palavras. O ensinamento silencioso pode estar associado a ações ou mesmo à lacuna que provoca uma reflexão e insight. Mesmo as palavras não se limitam ao seu significado usual, mas buscam remeter o ouvinte à experiência direta e ao despertar. A compreensão dos ensinamentos, sejam eles oferecidos de forma verbal ou não, é apontada como decorrente de um processo intuitivo em que o entendimento é experimentado sem mediações.

Assim é que Dogen, citando o Samyuktagama, compara a possibilidade do discípulo despertar para a busca espiritual com a qualidade de quatro tipos de cavalos. No primeiro tipo de discípulo a compreensão dos ensinamentos é obtida de forma imediata, sem que seja necessário dizer nem mesmo uma só palavra, é o chamado silencio sagrado, apenas a presença do mestre ou sua lembrança, ou ainda, como vimos no segundo capítulo, a contemplação da

³⁴ Um dos Ágamas, o terceiro na versão chinesa, que é um dos Sutas que faz parte da doutrina budista, ensinamentos sagrados reunidos.

³⁵ No início do capítulo 2 discutimos o entendimento de Dogen acerca do conceito de intuição.

natureza são capazes de interromper o pensamento discursivo e proporcionar a experiência de plenitude. Essa é a imagem da sombra (forma) do chicote. Como o caso que Dogen cita no início do capítulo sobre ‘Os Quatro Cavalos’, que ele retira do texto chinês Keitoku-dento-roku (do período 960-1279):

Um dia um não-budista visitou o lugar onde o Buda estava, e perguntou ao Buda: ‘Eu não peço por palavras. Eu não peço pela ausência de palavras’. O Buda permaneceu em seu assento por alguns instantes. Então o não-budista o saudou e reverenciou e disse: Que excelente, Honrado dos Mundos³⁶! Sua grande benevolência e compaixão abriram meus olhos para as nuvens da ilusão, e me fizeram capaz de penetrar a verdade. Depois ele fez uma reverência e saiu (DOGEN,1999,p.127)

Neste relato, o Buda teria sido questionado por seu discípulo Ananda, que queria saber de que maneira aquele não-budista podia afirmar ter alcançado a iluminação. Ao responder, o Buda teria mencionado:

É como um bom cavalo no mundo, vendo a forma de um chicote e correndo (DOGEN,1999,p.127)

Para o budismo, uma pessoa também pode experimentar o despertar através da observação da impermanência na realidade da vida humana, no caráter transitório das situações, na qualidade ilusória de suas percepções.

³⁶ Título usado na Índia para referir-se ao Buddha Shakyamuni, o Sidarta Gautama.

Dogen ensina que não é preciso experimentar de forma direta o sofrimento causado pelas mudanças para se tornar sensível à questão levantada pela inconstância de todos os fenômenos. É necessário que haja um certo grau de maturidade espiritual para que aconteça esse desabrochar, não havendo um tempo previsto para isso, podendo levar anos ou dias e meses. Por exemplo, como alguém que percebe o crescimento e declínio a que estão sujeitos todos os seres, e a falibilidade de tentar garantir estáveis condições de vida. Comparado ainda ao primeiro tipo de cavalo, pode também acontecer o despertar a partir da audição dos ensinamentos, nesse caso chamada 'palavra sagrada', como no caso de Hui Neng, o chamado sexto patriarca da China, que era lenhador e ao escutar pela primeira vez a recitação de um monge do Sutra do Diamante, experimentou imediatamente a dissolução de todas as categorias opostas em sua própria mente, alcançando a realização do princípio de não-dualidade. (CLEARY,1998,p.5-6)

O processo de maturação interna do aprendiz é considerado como de fundamental importância, não podendo ser controlado ou previsto quanto tempo levará para dar seus frutos. O momento do desabrochar aparenta uma instantaneidade que pode dar a impressão de algo súbito, sem conexão com seu processo pessoal. Mas não se trata de uma gratuidade casual, mas do amadurecimento de condições como quando uma flor se abre, ou um fruto cai maduro. O Mestre deve ser capaz de perceber e respeitar este tempo, oferecendo o ensinamento de maneira oportuna, não tentando precipitar o entendimento. Esta mesma compreensão aparece no *Sutra Hokyozanmai*, nas palavras do Mestre Tozan Ryokai, recitado diariamente nos mosteiros da linhagem de Dogen:

Quando o tempo e o karma amadurecerem, calmamente
aparecerá... (SOTO-SHU SUTRAS,1986,p.18v)

Na educação proposta por Dogen a aprendizagem não significa a repetição de enunciados tidos como verdadeiros, não há lugar para a fixação de nenhuma espécie. Mesmo em relação aos ensinamentos, ele adverte (DOGEN,1999,p.128) que pode acontecer ao aprendiz tomar por verdade um único aspecto do ensinamento e tomar um caminho errado. O sentido do erro é descrito como sendo o caminho da dualidade, pois mesmo lidando com afirmações a respeito da verdade budista, é importante estar atento à atitude adotada diante dela, evitando um entendimento unilateral. Dessa forma podemos perceber que não se trata de uma doutrina a ser repetida ou adotada a partir de uma crença ou adesão, mas de uma mudança de perspectiva, a compreensão da vacuidade como um princípio central (não-dualidade) e sua aplicação na relação com a multiplicidade dos fenômenos.

O caminho tanto pode ser realizado através da unificação dos opostos, quanto da compreensão da unidade em meio à diferenciação. Por isso ao lado da experiência de totalidade, a realização também pode aparecer através de um de seus aspectos: intelectual, sensível ou pragmático. Quando um aspecto é enfatizado isso tem o sentido particular dentro de uma determinada situação em relação às necessidades pedagógicas do aprendiz, e não um caráter absoluto ou fixo de verdade estabelecida. Por isso, muitas vezes, encontramos nas palavras de um professor zen, em suas ações ou na orientação oferecida, paradoxos, contradições e outros elementos que desafiam a lógica. O que está em jogo não é a verdade ou a falsidade da afirmação, mas a apreensão do

sentido do princípio de não-dualidade na situação apresentada. A partir do momento em que o discípulo transcende as categorias duais, não há mais a palavra do mestre e a palavra do homem comum. Em todo lugar ele pode enxergar a verdade e tudo se torna ensinamento:

...Se nos tornamos capazes de freqüentemente ver a forma do chicote, então entramos no caminho correto. Se, seguindo um mestre, encontramos um ser humano, não há nenhum lugar que não sejam as palavras do Dharma e não há nenhum tempo em que não vejamos a forma do chicote.
(DOGEN,1999,p.128)

No segundo caso, o cavalo responde ao comando do condutor apenas quando o chicote toca sua pele. Dogen então o compara a alguém que experimenta a impermanência dentro de seu convívio direto, e somente então se sente tocado em relação às questões fundamentais transmitidas pelo ensinamento budista. Neste caso, o discípulo precisou experimentar algum incômodo originado ao seu redor, mas mesmo não sendo atingido diretamente, abandona as concepções discriminativas que ele percebe como origem do sofrimento. Esse aprendizado pode acontecer fora do ambiente de prática budista, na vida comum, ou a partir da vivência dos ensinamentos, em que se percebe a realização na relação estabelecida entre o ouvido e o vivido. A importância da atualização vivida da prática é fundamental para esse nível de despertar. Dogen fala que, no primeiro nível, apenas ensinar a respeito da vida já é suficiente, mas nesse segundo tipo é preciso ensinar sobre a vida e o envelhecimento, sensibilizando com palavras ou ações, ou ainda através de

situações concretas a mente do discípulo para que ele possa aceitar os ensinamentos e alcançar a sua realização.

No terceiro caso, o cavalo que somente atende ao condutor após o chicote ter atingido sua carne, é comparado a alguém que somente percebe a impermanência quando ela atinge sua própria família, provocando a experiência próxima de perda, sofrimento, dificuldade. Nesse ponto o aprendiz é sacudido de seu sono por acontecimentos que expressam a mudança constante de maneira mais intensa, o sofrimento de seus familiares ratificam a interligação existente, de maneira que mesmo pessoas extremamente autocentradas podem se tornar sensíveis a este momento. No âmbito do ensinamento recebido dentro de uma comunidade ou na relação mestre-discípulo, este nível de compreensão não realiza imediatamente os ensinamentos apenas ao ouvi-los, nem a prática cotidiana é suficiente para despertá-lo de seu sono dual. Mas apenas quando atravessa situações difíceis é que o ensinamento adquire sentido e pode ser integrado à sua condição existencial. Quando por exemplo o discípulo aprende através das situações vividas no contexto das relações comunitárias, ou através de situações diretas entre ele e o mestre, a partir de suas próprias reações e, por meio disso, o ensinamento introduzido de maneira oportuna pode produzir efeito. Ensinar não é transmitir conceitos, mas levar o aprendiz a ter a experiência de compreensão. Desse modo, para alcançar os objetivos pedagógicos, o mestre apresenta questões fundamentais relacionadas à experiência direta do praticante, como a vida, o envelhecimento e a morte. Somente indo direto ao ponto fundamental onde reside o sofrimento, é possível fazer com que ele sinta necessidade de buscar sua própria resposta. No Sutra do Lótus, o Buda ensina

que apesar do mestre perceber que a origem do sofrimento está nos diversos tipos de apego, apenas dizer isso não é suficiente para que o aprendiz decida abandoná-los. Assim ele precisa utilizar alguns artifícios de acordo com o nível de maturidade do aluno. Entre os meios habilidosos, ele relata os diversos benefícios do caminho, como paz e tranqüilidade, ou mesmo algum tipo de felicidade como 'brinquedos' oferecidos para que o discípulo se sinta motivado a seguir sua busca. Para alguns não é possível abandonar suas fixações e entrar diretamente no estado de vacuidade, por isso não adianta oferecer este tipo de ensinamento, que pode inclusive gerar danos em termos pedagógicos. Assim, é melhor deixar que ele se vincule à obtenção de méritos ou benefícios espirituais, até que sua maturidade possibilite o abandono desses consolos.(BDK,1993,p.67-69)

No quarto e último caso, o mestre aponta para a possibilidade dos ensinamentos somente serem compreendidos quando as conseqüências da impermanência se fizerem visíveis em sua própria vida, em seu próprio corpo e mente. Este tipo de intuição é comparada ao cavalo que somente responde ao condutor após ter sido atingido em seus ossos. Dogen chama atenção do leitor para o fato de que em cada um dos casos seguintes ao primeiro, há uma sucessão de experiências. Para que o chicote atinja os ossos do cavalo, é preciso que tenha já atravessado a carne e o pelo. Assim como quando a experiência da impermanência pode ser percebida de forma direta em nossa própria vida, ela neste momento atinge também a família da qual fazemos parte e a comunidade em que estamos inseridos. Neste último tipo é preciso experimentar diretamente em seu próprio corpo e mente o sofrimento diante da impermanência e sentir a doença, o envelhecimento ou a morte aproximarem-

se para compreender que todos seus esforços em preservar as condições transitórias foram em vão. Ele explica que, nesses casos, é preciso deixar que o aluno atravesse as dificuldades, sendo a própria situação benéfica para seu entendimento, pois livrar-se dela rapidamente seria um obstáculo à sua compreensão. É preciso entender o sentido profundo de compaixão neste ponto, pois aliviar o sofrimento não traria esclarecimento. Nesses casos, é possível acompanhar a situação oferecendo os ensinamentos de maneira oportuna, oferecendo assim uma oportunidade de ir à raiz da própria ignorância. Mas Dogen utiliza a metáfora do chicote para nos mostrar que nem todos os métodos de ensino no budismo empregam o “chicote”:

Ao mesmo tempo, entre os métodos de treinar cavalos, há os que empregam um chicote e os que não empregam um chicote; o treinamento de cavalos não está limitado ao chicote.(DOGEN,1999, p.130)

Em nosso entendimento, essa metáfora aponta para a possibilidade do despertar acontecer sem mediações, de forma espontânea, onde nem os acontecimentos, nem doutrina, nem a presença do mestre foram necessários. Não há como explicar um tal acontecimento. Como quando Dogen descreve a história do mestre Geyasata, que desde o nascimento é referido como possuindo um ‘espelho redondo’ que segue seus movimentos e comportamentos ativos e passivos, mesmo não tendo consciência dele. A história apresenta características sobrenaturais para representar a capacidade extraordinária de discernimento que o mestre teria demonstrado desde pequeno. Ao tornar-se adulto, ele se ordena monge e o espelho desaparece.

Seu discernimento se torna algo natural, não mais algo extraordinário. Este é um exemplo de realização espontânea, como nos referimos anteriormente, que não deriva de um contexto específico, pois ele a possuía desde pequeno.(DOGEN,1998,p.240-241)

Uma das referências feitas por Dogen, relativa à metáfora do cavalo de milhares de milhas³⁷ e ao cavalo dragão, que mede oito pés de altura³⁸



somente

Ilustração IX A prática constante da meditação sentada, em períodos de prática intensiva, chamados Seshins, com duração de sete dias, oferece coletivamente a oportunidade de ultrapassar os próprios limites e sentir a renovação das forças vitais, após uma experiência de esgotamento que se dá aproximadamente após o terceiro dia.

pode ser entendida à luz do treinamento que ele propunha aos seus discípulos.

A partir da superação dos próprios limites durante os períodos de prática intensiva³⁹ (ver ilustração 9), renovado em sua disposição, o discípulo sente que suas capacidades se expandem, ao invés de sucumbir, como a experiência limite parecia sugerir:

³⁷ Referência de Dogen a um tipo de cavalo que é capaz de correr mil milhas em apenas um dia. Como alguém que é capaz de ultrapassar os próprios limites físicos. Uma referência à auto-superação que ocorre durante os períodos de prática intensiva.

³⁸ Referência a um cavalo pequeno, chamado de cavalo dragão, que possui a altura aproximada de uma pessoa sentada em meditação (oito pés).

³⁹ Ver calendário com horários seguidos durante este período no Anexo I, p. 144.

Enquanto correndo quinhentas milhas, estes cavalos suam sangue; após quinhentas milhas eles se encontram refrescados e rápidos. (DOGEN,1999,p.130)

Ao utilizar a figura dos quatro cavalos, Dogen procura desenvolver uma forma de esclarecer seus discípulos e levá-los à experiência direta dos ensinamentos budistas. Percebemos uma relação deste capítulo com as chamadas Quatro Nobres Verdades, anunciadas pelo Buda Gautama, chamado Shakyamuni, na Índia no séc. VI a.C., em que ele anunciava ter descoberto que:

1. A existência é permeada pelo sofrimento
2. Que todo sofrimento humano provem do apego.
3. Que ele havia descoberto a possibilidade de extinguir o sofrimento existencial
4. Que essa possibilidade ocorria mediante a prática do Caminho Budista, que ele então passaria a ensinar.

Dogen nos fala do processo de apreensão direta e das maneiras de conhecer a vida através de uma percepção intuitiva da realidade. No final do texto ele enfatiza que não se trata de abandonar a vida mesma, mas a mente discriminativa e o apego, alcançando o estado de vacuidade:

Isto não possui o objetivo de afastar os seres humanos da vida, da doença, do envelhecimento ou da morte.(...) Seu propósito é de que todos os seres humanos alcancem a

realidade de anuttara-samyak-sambodhi⁴⁰.(DOGEN, 1999, p.131)

O ensinamento não visa oferecer uma solução para o fato de que a vida, o sofrimento, a doença e a morte são inevitáveis. Mas através da compreensão da transitoriedade, mostrar a própria vida. Não se trata de abandonar a vida mas de atingir a realização da mesma. *Anuttara-samyak-sambodhi* é o supremo estado de realização, correto e equilibrado da verdade plena, a suprema realização espiritual. A natureza dessa verdade sendo a impermanência, a vacuidade e a interdependência faz com que eliminemos a idéia de uma verdade estática e fechada, para nos relacionarmos com um movimento constante, que transcende as categorias sem excluí-las.

A intuição como qualidade universal

Num outro capítulo – [20] Kokyo , O Espelho Eterno (1998,p.239-259) - Dogen se refere à intuição como presente em todos os seres, como qualidade universal e não apenas humana. Procuramos percorrer seu pensamento buscando compreender o que essa imagem busca expressar, e o que no texto podemos encontrar acerca do processo de apreensão por parte do aprendiz.

Ele utiliza a metáfora do espelho, por este refletir exatamente o que está em sua frente, sem que isso signifique que a imagem e o objeto sejam a mesma coisa. Mesmo assim reflete exatamente o que está em sua frente , sem acrescentar nada. A mente búdica e o espelho eterno representam um estado

⁴⁰ A realização espiritual, a iluminação.

em que nada é acrescentado apenas refletindo o que é, sem qualificar ou atribuir sentido. A mente diante de um fenômeno apenas reflete sua imagem. (DOGEN,1998,p.240)



Ilustração X Durante a prática da meditação, amplamente recomendada por Dogen, mantendo a coluna ereta, o corpo é deixado em relativo repouso, de maneira que aos poucos apenas os movimentos vitais mínimos permanecem atuando. A respiração, os batimentos cardíacos, todo metabolismo cai para um nível basal, que tem relação estreita com o estado de vigília mantido durante todo o processo. Assim é que através da quietude corporal, preservando apenas a coluna ereta, permite uma diminuição significativa das ondas cerebrais e a experiência de surgimento de um tipo de onda normalmente existente apenas em sono profundo. Esse estado de silêncio interno abre espaço para a experiência intuitiva e o abandono das funções discriminativas da mente, permitindo a experiência de esvaziamento e abertura, disponibilidade. É nesse espaço, usualmente não percebido, que emergem a experiências ditas de iluminação. (SEKIDA, 1992,p.47-52).

para realizar um tal estado, é preciso que os movimentos constantes da mente e do corpo experimentem uma aquietação, sem a qual o turbilhão de pensamentos, sentimentos e impulsos resultam num confuso panorama que não permite o discernimento entre a experiência e aquilo que se lhe acrescenta a partir da consciência discriminativa.

Essa visão do budismo do funcionamento do corpo-mente como uma unidade, que reflete em suas ações os padrões de pensamentos e sentimentos, considera que é a partir do próprio corpo-mente que é possível superar as barreiras criadas pelas distinções e experimentar a unicidade em meio à diferenciação dos fenômenos.

Para isso são oferecidos ensinamentos sobre a prática do Zazen, em que corpo e mente aos poucos diminuem seus movimentos e abrem espaço para a experiência que se dá nos intervalos de seu fluxo constante⁴¹.

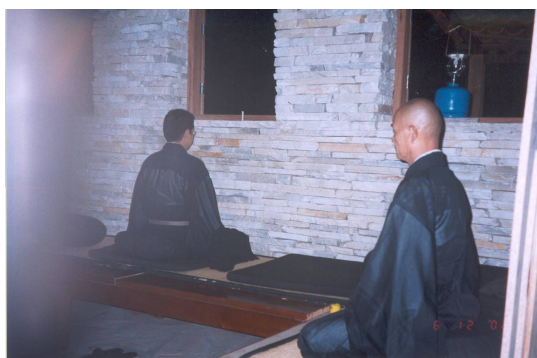


Ilustração XI Imerso neste silêncio completo, abandonando todo conhecimento proveniente dos sentidos e da atividade mental, assim como todas as sensações corporais, o praticantes pode experimentar a suspensão das faculdades discriminativas e penetrar na experiência da vacuidade.

É possível então perceber diretamente a condição impermanente e delusória da realidade fenomênica assim como a interdependência entre todas as formas de manifestação aparente. A interrupção do funcionamento usual não afeta sua capacidade de compreensão, mas é experimentada como um alargamento de sua visão sobre a vida e sobre a realidade. Essa experiência possui uma autenticação interna, que provem da certeza experimentada pelo próprio praticante e não está sujeita à justificativas ou explicações. Embora inicialmente ele experimente uma dificuldade para traduzir a experiência em palavras, sua consciência permanece lúcida e atenta, e posteriormente ele encontrará maneiras de expressá-la, embora sempre de um modo incompleto e imperfeito.

⁴¹ Ver ilustrações complementares no Anexo II, p. 145.

Essa experiência se desenvolve para uma condição em que o estado meditativo acompanha a atividade mental cotidiana sem que sejam duas coisas distintas, mas apenas um funcionamento integrado. É pela capacidade de aquietar corpo e mente e facilitar o contato com essa dimensão da experiência de não-dualidade, como estando “além de pensar e não pensar” que a meditação silenciosa, o Zazen é tratado por Dogen como portão do Dharma.(DOGEN,1986,26v)

É a partir dessa experiência que Dogen se refere à transmissão do ensinamento de mestre a discípulo. No momento da transmissão, ele não fala que um transmite ao outro, mas que um transmite a um. Essa forma de expressar indica que o momento da transmissão coincide com o momento em que o discípulo atinge a compreensão que o torna mestre, e assim parece não haver ‘algo’ que é transmitido, que passa de um a outro, mas apenas uma confirmação. Assim ele expressa a ausência de dualidade entre mestre e discípulo, em que eles experimentam a unicidade:

Eles têm a mesma visão e a mesma face, a mesma imagem e a mesma forma, eles compartilham o mesmo estado (mental) e realizam a mesma experiência.

(DOGEN,1998,p.239-240)

Esta compreensão, denominada prajna, ou sabedoria real, é apontada como humana ao mesmo tempo em que é uma característica universal, presente em tudo. Não se trata de algo que o praticante precisa adquirir, ela já a possui desde a origem. Mas de um desvelamento de sua percepção. A natureza dessa descoberta pode nos dar uma pista do que está em jogo no

processo educativo. Para a doutrina Budista, todos os seres possuem uma natureza original pura e perfeita, a questão é reconhecê-la, despertá-la enquanto qualidade atual de seu viver. Implica uma mudança de perspectiva, mas nada é adquirido e nada é retirado. Uma história contada por Dogen pode explicar melhor essa compreensão.

Um monge tentava expressar sua realização para tornar-se sucessor do abade do mosteiro, com um verso que assim dizia:

O corpo é a árvore Bodhi⁴², a mente é como um suporte para o claro espelho. A cada momento nós trabalhamos para limpá-lo e poli-lo, para mantê-la livre da sujeira e do pó
(DOGEN,1998,p.243)

O monge Hui Neng ou Daikan Eno em japonês, que era encarregado da cozinha e não deixava seus afazeres para estudar ou escutar ensinamentos, mas havia alcançado a compreensão através da vida cotidiana enquanto ainda trabalhava como lenhador e não conhecia o Budismo, respondeu ao verso expressando sua compreensão da não-dualidade e assim se tornou o Sexto Patriarca do Zen na China:

No estado de Bodhi não há nenhuma árvore, nem o claro espelho precisa de um suporte. Originalmente não possuímos uma só coisa, onde o pó e a sujeira poderiam se agarrar?
(DOGEN,1998,p.243)

⁴² Árvore figueira, sob a qual o Buda Gautama sentou em meditação e no sétimo dia atingiu a completa realização.

Essa característica universal da não-dualidade, presente em tudo, atravessa a noção de um lugar específico:

Todas as coisas no claro-claro estado são o claro espelho elas mesmas...Porque o claro espelho está além de qualquer lugar, ele não tem um lugar (DOGEN,1998,p.243)

Essa característica de universalidade aplicada ao princípio de não-dualidade nos mostra que não há um lugar específico onde a realização pode ser encontrada. Sendo uma característica da manifestação fenomênica, ela permeia todos os lugares ao mesmo tempo em que cada fenômeno a expressa por inteiro, não sendo uma parte incompleta da totalidade, mas possuindo em si todas as qualidades da plenitude. Mais uma vez, na relação do todo com as partes a não-dualidade é expressa. Dessa maneira não importa ter domínio sobre toda doutrina, ou mesmo quanto conhecimento se acumulou, mas que em qualquer situação o praticante seja capaz de perceber a realidade transcendente.

Citando um outro mestre, Gensha, que apresenta o eterno espelho como quebrado em centenas de pedaços, ao mesmo tempo em que cada pedaço reflete e é ainda espelho, mesmo que pequeno, Dogen nos chama a atenção para não pensarmos num 'antes' e num 'depois' quanto à expressão 'quebrados em centenas de pedaços'; mas apenas quebrados em centenas de pedaços, como expressando o presente contínuo, o tempo além de nossa compreensão linear de um momento que sucede ao outro. Ele busca expressar o absoluto falando de fenômenos, pois considera que toda dualidade é, ao

mesmo tempo, expressão do absoluto. Não há um tamanho, o espelho eterno é apenas um (Dogen, 1998, p. 255).

Dogen adverte o discípulo para que não olhe para a Verdade em termos de conseguir ou não enxergá-la, o que seria um pensamento ainda dual. Ele busca um método eficaz para ensinar as pessoas, e faz uma analogia entre as ações dos mestres e essa metodologia, em que através do convívio com a experiência do mestre, o discípulo pode encontrar sua própria experiência. As indicações apontam o caminho, para que este possa percorrê-lo.

Citando o diálogo entre o Mestre Nangaku e seu discípulo Baso, em que a prática da meditação é questionada em sua finalidade, Dogen procura apontar que não se trata de encontrar uma resposta correta, mas de alterar o ponto de vista para compreender que não há um objetivo a atingir, mas de fazer do caminhar a própria realização.

Ao encontrar seu discípulo Baso em meditação, o Mestre Nangaku o questiona sobre seus objetivos. Baso responde que pretende através desta prática tornar-se um Buda. O mestre começa a polir uma telha e explica que pretende transformá-la num espelho. Polir uma telha até que ela se transforme num espelho é referido como tão impossível de fazer quanto sentar em meditação com o objetivo de através dessa prática tornar-se Iluminado ou realizado. Mas ao mesmo tempo Dogen aponta que não há outra saída:

As pessoas hoje também deveriam tentar trabalhar com a telha do presente e poli-las, e elas certamente se tornariam espelhos. Se elas não se tornarem espelhos, as pessoas não podem se tornar Budas (Dogen, 1998p.259)

Essa leitura traz um paradoxo, uma contradição, impossível de resolver através do pensamento dual. Apenas através da superação da visão da dualidade seria possível resolver essa questão. Dogen indica que seria preciso polir a telha até que pudéssemos perceber que ela é também expressão do claro espelho, vendo no fenômeno telha uma expressão do eterno espelho, do absoluto, como ao sentar em meditação, apenas chegaríamos a perceber a condição original de nossas próprias mentes, ao invés de a ela acrescentar alguma qualidade. Assim a prática zen não se restringe ao zazen, embora seja considerada fundamental na escola de Dogen.

Ao tomar este texto (Kokyo – O Espelho Eterno) como fundamentação para nosso estudo, percebemos que na visão do budismo zen, a dimensão espiritual do absoluto não está localizada em nenhum tempo ou lugar e não é referida como sendo uma pessoa ou algo similar. Mas repousa numa condição de tudo que existe e cada fenômeno é expressão, forma desse absoluto. Cabe ao discípulo perceber em cada manifestação individual uma expressão dessa condição universal. Entretanto não devemos confundir esse entendimento como uma espécie de panteísmo, não há uma divinização de cada fenômeno, mas o entendimento de sua qualidade única, não-dual. Este ponto de vista supõe que uma vez modificada a percepção do discípulo, este altera sua forma de agir, pensar e sentir em relação à vida como um todo, atingindo assim os objetivos pedagógicos propostos pelo ensinamento.

A Transmissão dos Ensinos

O grande mestre Ungo Doyo da montanha Ungo, diz a lenda, recebia oferendas de um oficial do governo, que lhe perguntou: 'O grande honrado dos mundos (Buda Shakyamuni) possuía uma palavra secreta⁴³, que para Mahakasyapa⁴⁴ nada estava oculto. O que é a palavra secreta do honrado dos mundos?

O grande mestre então chamou: 'Ministro!'

O homem respondeu.

O grande mestre disse: 'Você compreende ou não?'

O oficial disse: 'Eu não compreendo'

O grande mestre disse: 'Se você não compreende, isto é a palavra secreta do honrado dos mundos. Se você compreende, isto é o estado de Mahakasyapa em que nada estava oculto'. (DOGEN,1997,p.93-94)

Buscamos encontrar neste capítulo - Mitsugo – A Palavra Secreta, indicações acerca do processo intuitivo e de como ele é utilizado no budismo para transmitir os ensinamentos. No texto, Dogen enfoca a comunicação que está além das palavras, como forma de transmissão direta dos ensinamentos de mestre a discípulo.

Na referência que Dogen faz à história do Mestre Ungo Doyo, que ao receber as oferendas do ministro é questionado acerca do que seria a palavra secreta possuída pelo Buda Shakyamuni e transmitida a seu sucessor

⁴³ Conforme tradutor da versão que estamos utilizando, a palavra *Mitsugo* é composta de dois ideogramas. *Mitsu* que descreve o estado de contato direto com a realidade, que é secreta apenas no sentido de que está além de qualquer explicação, não sendo esotérico. *Go* significa literalmente 'palavras'. Aqui ela significa não apenas a comunicação verbal mas palavra, no sentido de canto de pássaros, ou no sentido do que uma árvore nos comunica.

⁴⁴ Mahakasyapa era um dos discípulos do Buda, que tornou-se seu sucessor após responder com um sorriso ao ensinamento silencioso em que o Buda apanha uma flor que caíra em seu colo e a apresenta à assembléia de monges, que ficou conhecido como 'A Flor de Udumbara'.

Mahakasyapa, ele procura mostrar como essa experiência acontece no encontro do discípulo com o mestre. No primeiro trecho citado, o mestre Ungo Doyo pergunta pelo estado espiritual do ministro. A afirmação de que se a verdade foi entendida é a palavra secreta e que se não foi entendida é o estado de que nada foi ocultado, procura chamar a atenção para isso. As palavras servem para expressar a compreensão, mas a compreensão não está nas palavras utilizadas. Como quando o mestre chama: “Ministro”, e a resposta do oficial é apenas atender, sem palavras. Neste caso, Dogen chama a atenção para o fato de que “não compreender” não é ficar momentaneamente atônito, nem é a ignorância, mas silenciosamente aprender na prática:

O princípio das palavras “se você não compreende...” é sancionar um período de silencioso aprendizado na prática. Nós deveríamos considerar isto através do esforço em possuir a verdade. (DOGEN,1997,p.95)

O exato momento da não compreensão é referido como uma instância concreta da palavra secreta. Pois considera a possibilidade de dentro do não entendimento intelectual haver o entendimento da matéria central do Dharma Budista através de uma apreensão direta intuitiva. Ele ressalta a importância de receber orientação direta de um verdadeiro professor⁴⁵, salientando que sem isso mesmo a prática do sentar não pode alcançar a verdade.

A partir da experiência direta de compreensão dos ensinamentos, Dogen refere-se a um estado em que desaparece a dualidade entre o discípulo e todos os outros budas. Não há diferença entre a realização de Shakyamuni,

⁴⁵ O verdadeiro professor seria alguém que realizou esse aprendizado em sua própria vida.

Mahakasyapa, Daikan Eno, etc. Para expressar essa característica de não-dualidade Dogen escreve:

Em relação à realização desta matéria da palavra secreta, não apenas o honrado dos mundos Shakyamuni possui a palavra secreta: todos os patriarcas budistas possuem a palavra secreta. Um honrado dos mundos sempre possui a palavra secreta. E aquele que possui a palavra secreta inevitavelmente possui o estado de Mahakasyapa em que “nada está sendo ocultado”. Nós deveríamos aprender na prática e deveríamos não esquecer a verdade de que se existem centenas de milhares de honrados dos mundos, existem centenas de milhares de Mahakasyapas. (DOGEN, 1997, p.94)

Para Dogen, ‘aprender na prática’ não significa entender de uma só vez, mas esforçar-se caprichosamente centenas de vezes. Ele exemplifica isso através de uma analogia com atividades cotidianas da vida monástica. Dogen faz uma analogia com a atividade de cortar lenha para fazer fogo e cozinhar. Quando a madeira é dura, o machado não a corta de uma só vez, mas através de repetidos golpes. (DOGEN, 1997, p.94)

Quando um mestre comunica a palavra secreta, as palavras que ele usa para isso, se entendidas de forma literal, não são a palavra secreta em si. Apesar de utilizar palavras, a comunicação que está sendo realizada está além de palavras. O mestre estimula o discípulo a buscar atingir o estado que está além do entendimento e possuir ele mesmo a palavra secreta. Mas dentro do

contexto da transmissão dos ensinamentos as palavras utilizadas para expressar a verdade são elas mesmas a verdade daquele instante. Assim, as palavras do mestre não podem ser tomadas como superficiais, suas palavras são expressão e ao mesmo tempo o próprio Dharma Budista, não há diferenciação ou dualidade aqui. Ou seja, as palavras, como expressão do Vazio Absoluto são em si mesmas o verdadeiro segredo; como meras formas, entretanto, são apenas palavras.

Destacamos duas características de uma pedagogia Budista: a relação dialógica entre mestre e discípulo, já referida quando tratamos da relação entre Dogen e seu próprio mestre, Ju-Ching; e a estreita relação entre teoria e prática. O diálogo está na base do convívio mestre-discípulo, embora seja muitas vezes silencioso, através das ações. Ações sincronizadas que se complementam são experiências freqüentes no ambiente de prática. Perguntas e respostas, que podem incluir um gesto ou ação, ou ainda a reflexão acerca de um determinado ponto da doutrina. Não existe resposta correta, mas o que o mestre procura perceber é o quanto o discípulo realizou aquilo que expressa em seu discurso. A compreensão só é considerada existente na medida em que se traduz num modo de ser, num viver e agir como expressão particular de sua realização. Chegamos aqui a outra característica, a singularidade. A unicidade não elimina as diferenças, mas toma cada forma de expressão em sua particular condição. Assim é que cada estudante precisa encontrar sua própria maneira de expressar sua realização pessoal. Não há um código a ser seguido, fórmulas a serem repetidas. Mas um caminho que se inaugura a cada momento.

Em nosso estudo, tentamos nos aproximar do significado de compreensão intuitiva. Percebemos que apesar de poder envolver muitos processos, quando a compreensão intuitiva se dá ela acontece de forma direta e instantânea; não atende a uma seqüência linear típica da compreensão que ocorre através da razão. Há uma ênfase no estado interno experimentado pelo discípulo, em detrimento da compreensão intelectual, que pode inclusive estar ausente da situação sem prejudicar a confirmação de que houve entendimento dos ensinamentos, percebido através de uma mudança na forma de sentir ou agir.

Em seu texto, Dogen lamenta que a tentativa feita por muitas pessoas de explicar racionalmente a Verdade Budista, sem que a tenha realizado, acabe por causar o declínio do conhecimento verdadeiro acerca desta mesma verdade. Para ele a visão clara, ou a verdadeira compreensão deveria ser capaz de reconhecer e refutar este tipo de tentativa. Uma vez atingido o estado interno apontado pelos ensinamentos, tudo o que permeia a mente do praticante ou discípulo passa a expressar o estado de liberação da mente 'bodhi', ou mente de Buda.

A palavra secreta, em Dogen, não se refere a algo que uns sabem e outros não. Não se trata de um segredo que pode ser contado, ou de um conhecimento restrito a iniciados. O aprendizado pela prática não depende de nada disso, e uma vez experimentado o estado de despertar da mente de Buda, não há mais segredos ou palavra secreta. Secreto, nesse contexto se refere à ausência de qualquer lacuna ou diferença. A não-dualidade entre conhecedor e conhecido é um estado de ser e não de entender. O momento

em que se dá esta experiência é um presente inefável, que não pode ser medido em minutos, horas, etc.

O ensinamento de Dogen visa estimular e orientar a prática da comunidade de monges e discípulos leigos, de forma que a compreensão intelectual possa abrir espaço à investigação intuitiva através da experiência direta dos ensinamentos e no convívio direto com um verdadeiro professor.

A Unidade entre Corpo e Mente



Ilustração XII Esta figura representa a transmissão mestre discípulo, sendo também o último dos ‘Dez Desenhos do touro’, em que realizado o mestre dedica-se ao ensino

O caminho budista ensinado por Dogen orienta o discípulo a buscar compreender a verdade sobre a existência com o corpo e mente. Essa orientação parte do princípio de que essa compreensão pode ser alcançada apenas quando corpo e mente trabalham juntos, traduzindo uma atividade conjunta. Isso significa que o aprendizado se manifesta nas atitudes diárias e na forma de expressar o entendimento sobre a vida. Isso não significa uma negação da importância da atividade intelectual no processo de aprendizagem, mas um outro enfoque em que a experiência vivida e a compreensão intelectual formam uma só unidade.

Agora investigamos outros dois capítulos do Shobogenzo: Shinjin-Gakudo e Hensan. O primeiro explicita o que vem a ser o aprendizado através do corpo e mente e o segundo fala do processo de investigação da verdade. Aprender com a mente significa para Dogen utilizar o pensamento, intenção e a razão, mas compreende também o sentido que o ideograma equivalente a mente expressa: mente, coração e espírito, significando que a função mental vai além da razão e inclui os sentimentos e emoções e que ultrapassa o campo da consciência. Essa idéia de mente também vai além da mente individual e considera uma dimensão coletiva da mente, a mente de todas as coisas, uma forma universal de mente. Essa mente de todas as coisas não se contrapõe à mente individual, mas esta é uma dimensão da “grande mente”. Aquilo que acreditamos ser nossa experiência pessoal, para Dogen, vai além da dualidade entre o eu e o outro, e é entendido como uma só coisa com a mente de tudo que existe. (DOGEN,1996)

Outra função estaria relacionada ao crescimento e à experiência do discípulo que se expressam como sabedoria, uma mente concentrada e experiente. Estes estados mentais são reflexo de uma prática que envolve a comunicação direta, intuitiva entre mestre e discípulo, através da qual o discípulo pode estabelecer a mente *bodhi*, que é a mente que percebe a dimensão individual ao mesmo tempo em que compreende que ela é uma só coisa com a mente de todas as coisas.

O pensamento de Dogen, enquanto trabalha com conceitos, sempre aponta a possibilidade de seu ultrapassamento. Ao mesmo tempo em que ele escreve sobre os estados mentais também aponta a possibilidade de que a verdade seja atingida pelo abandono de todos estes estados mentais, o que

sugere a prática meditativa, em que a atividade mental é temporariamente suspensa, e o discípulo pode experimentar a realidade de forma direta. Ele cita as palavras do mestre Yakusan Igen:

Pensar no estado concreto de não pensar.

(DOGEN,1996,p.248)

Essa referência ao zazen, indica que a mente funciona – pensar – através da prática da meditação, em que o discípulo experimenta uma abertura mental, e uma simultaneidade com o momento presente, sem que se produzam idéias a respeito da realidade. Há a percepção da mesma, embora não haja representação. A expressão posterior dessa experiência vivida pode utilizar elementos do pensamento para representá-la, mas também pode se expressar por intermédio de uma ação concreta. Essa passagem da vivência meditativa para a ação, sem o atravessamento da argumentação intelectual, está relacionada ao processo intuitivo referido no tópico anterior.

A ação resultante da compreensão da verdade ensinada pelo budismo não é algo que acontece necessariamente dentro de um contexto específico do treinamento, mas pode ocorrer na própria vida cotidiana, quando, por meio de ações comuns ao dia-a-dia, o estado desperto é expresso. Através da comunicação direta entre mestre e discípulo, este pode despertar para a verdade ensinada pelo budismo. Uma vez estabelecido na mente desperta, o discípulo pode praticar as ações que correspondem à verdade compreendida. Caso isso não tenha ocorrido, ele pode imitar os métodos utilizados pelo mestre e buscar encontrar sua própria experiência da verdade.

Ao preparar o mingau de arroz, alimento típico no desjejum dos mosteiros zen, não se segue apenas um conjunto de procedimentos. O mingau de arroz é preparado com arroz, água, fogo, atenção e energia do cozinheiro ou tenzô. Neste momento, sua condição mental irá fazer parte do resultado a ser servido à comunidade. Ele pode estar plenamente atento e servir um alimento saudável, ou estar distraído e queimar ou deixar que muita água enfraqueça o alimento. A própria comunidade pode receber este alimento e compreender seu valor nutritivo para o benefício da saúde de todos transformando esse alimento em energia para o trabalho coletivo, ou comer com uma mente egoísta que quer satisfazer seu próprio desejo e não percebe o quanto do trabalho de plantar, colher, etc está presente em uma tigela de arroz. O trabalho de microorganismos, do sol, da terra, da planta, da água, dos minerais, também está presente em uma única tigela de arroz. Dessa maneira, ao comer, podemos nos tornar conscientes de toda uma vasta gama de ensinamentos e praticar de acordo com eles ou realizar esta simples atividade cotidiana sem perceber a condição de unidade subjacente a tudo que existe.

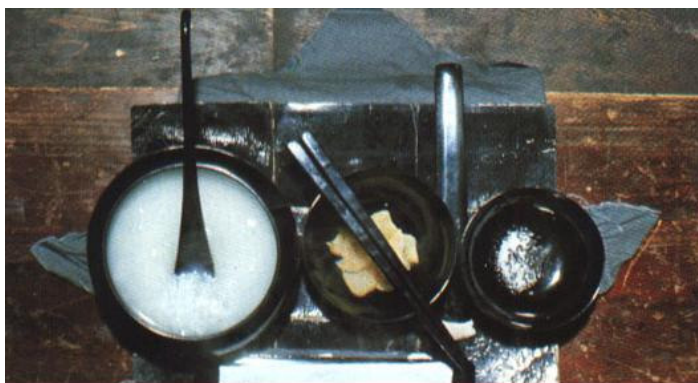


Ilustração XIII – Okayo, mingau de arroz servido no desjejum dos mosteiros zen budistas

Esta experiência possui uma qualidade que aparece nos escritos de Dogen em diversos momentos, que é a superação da mente dual. A

compreensão da realidade em termos da não-dualidade aparece na referência ao tempo e espaço:

O passado é simplesmente um momento da mente, e o depois um segundo momento da mente. (...) Nós possuímos devoção ao momento – para nós mesmos e para os outros. Este estado é chamado de apenas aprendendo a verdade.(...) Isto não depende de um lugar, ainda assim, onde a mente é estabelecida, ela é livre de obstáculos.

(DOGEN,1996,p.250-251)

O estado mental do discípulo que compreendeu a verdade é descrito como “apenas seguindo as circunstancias”, caracterizado pela atitude de abandonar preferências pessoais e dedicar-se ao caminho. A não-dualidade característica deste estado mental transcende as diferenças entre a aparência das coisas:

O estabelecimento da mente bodhi está além da existência e além da não-existência; está além do bem, além do mal, e além da indiferença.(...) O estabelecimento não se restringe às circunstâncias.(...) Está relacionado às circunstancias ao redor, mas as circunstancias não estão conscientes disto. (DOGEN,1996,p.252)

Dogen adverte que, embora todas as coisas estejam estabelecidas na mente bodhi, isso não quer dizer que todos experimentem o estado de Buda

(desperto) ou que sejam uma só coisa com o caminho do zen. Ele chama essa visão de naturalista e diz refletir uma compreensão não-budista, advertindo para que o discípulo não entre em confusão.

A mente não-dual compreende que não deve temer vida e morte, pois encontrando a vida, a morte está também presente; não há um momento em que se morre e um momento em que se vive. Todo o tempo se morre e se vive, mesmo através do que chamamos de morte do eu individual:

A razão [pela qual não precisamos temer vida-e-morte] é que mesmo antes de sermos atravessados pela vida, nós já estamos encontrando a morte no presente. E mesmo antes de sermos atravessados pela morte, nós já estamos encontrando a vida no presente.(...) A vida não é restrita pela morte.(...) A vida não é a ocorrência primária, e a morte não é a segunda. Morte não se opõe à vida, e vida não depende da morte.(DOGEN,1996,p.256)

O discípulo que realizou a verdade, é alguém que está livre de preocupações emocionais. Vive cada momento, assim mesmo como a vida o apresenta. Para Dogen, estudar o caminho com o corpo significa estudar o caminho através do próprio corpo, utilizando essa 'massa de carne vermelha'. O próprio corpo é modificado pelo estudo do caminho, e é através dele, da ação realizada pelo corpo que o caminho pode ser atualizado. O mundo inteiro é entendido como sendo o verdadeiro corpo humano. O surgir e desaparecer do nascimento e da morte é o verdadeiro corpo humano. Cabe ao discípulo transformar esse corpo, através de suas ações, do abandono do apego e da

entrada na vida do caminho, como sendo o verdadeiro estudo do caminho. Quando suas ações estão de acordo com os ensinamentos, sua mente está de acordo com os ensinamentos. O ensinamento torna-se a própria existência de todas as coisas, não havendo mais diferença entre um e outro.



Ilustrações XIV e XV - As prostrações são realizadas diariamente no contexto da prática



Ilustração XVIII

A prostração significa uma ação que é expressão de um estado interno, um gesto gratuito que não visa obter nenhum ganho, mas reverenciar o Dharma, a verdade.



Ilustração XVI e XVII O movimento completo representa o oferecimento da cabeça (mente) e corpo para que o Buda caminhe por cima.

Mesmo assim a prática é referida como interminável, pois alcançar a realização não significa o fim do caminho, mas se expressa continuamente em todos os momentos como corpo que se curva e se levanta (ver ilustrações 13-17) , que dorme e trabalha, por inteiro mente e corpo em cada momento. Não há uma mente que ao se curvar possui a intenção de com isso conseguir alguma coisa, tal como mérito pela reverência realizada. Mas apenas um corpo que se curva, uma mente que se curva, porque se curvar é a expressão de sua própria realização. Vemos que a relação estabelecida com a ação é de

expressão de um estado, de uma compreensão. E não de uma finalidade, de uma utilidade. O monge não recita, reverencia ou oferece incenso para obter algo ou para dirigir-se ao Buda, como instância externa a si mesmo. Mas o faz como expressão de sua própria realização da verdade, de sua própria natureza original.

Uma outra imagem é utilizada por Dogen no capítulo Shinjin Gakudo, referindo-se à vida como a árvore do cedro e à morte como o homem de ferro. Vida e morte acontecendo simultaneamente a cada momento, e não como eventos separados. Ambos representam o discípulo que alcançou a liberdade em relação a todas as preocupações emocionais. A árvore do cedro atravessa as estações, e durante o inverno sem folhas, seus galhos secam e ela fica aparentemente sem vida, voltando a florescer na primavera. Mesmo quando aparentemente está morta, há vida em seu interior. O homem de ferro é uma imagem de aparente insensibilidade, pois não parece vivo um ser de ferro. Mas é homem, por isso tem vida. Esta metáfora, em Dogen, parece sugerir o estado de imperturbabilidade do homem realizado, que expressa grande força espiritual, e que não parece sensível às vicissitudes da vida comum, por isso de ferro. Que, no entanto, continua a ser homem capaz de experimentar a vida com profunda emoção não dependente das circunstâncias. Essa dualidade desaparece no momento em que vida e morte convivem naquele que alcançou a liberdade de poder viver e morrer a cada momento, junto com o surgir e o desaparecer de cada fenômeno. Essa referência indica a realização da mente não dual no aprendiz.

Capítulo 4 – Contribuições para a Educação

Um caminhar sem começo nem fim

Uma aprendizagem incessante, que precisa encontrar sua expressão singular, favorecendo a compreensão do que vem a ser nossa natureza original, essa poderia ser uma das possibilidades de apresentar o que acolhemos como 'percurso pedagógico' a partir de Dogen Zenji.

Um pensar que exige sua própria atualização, num tempo-lugar presente como fonte inesgotável de nossa experiência vivente. Assim, o educar assume em Dogen um sentido radical, no sentido de ir em busca da origem, do fundamento do ser numa virada paradigmática que tem na investigação e na dúvida sua sustentação. Educar não é orientar-se em uma determinada direção, mas desfazendo rastros, apresentar um caminho a ser inaugurado pela maturação de uma compreensão original, pela transformação mútua daquele que ensina e daquele que aprende.

O Caminho Zen pode ser compreendido em sua vinculação à realização do princípio da não dualidade na experiência atual do praticante, o que implica uma realização simultânea da experiência da dimensão do absoluto por dentro mesmo da vida cotidiana em meio ao complexo panorama atual. As transformações experimentadas a partir dessa realização se expressam numa mudança em relação à compreensão dos fenômenos existentes, assim como na maneira de se relacionar com eles.

Percebemos que suas idéias nos apresentam uma visão de mundo e do processo pedagógico que nos fazem refletir sobre a educação em vários aspectos. Algumas contribuições que a compreensão da verdade budista da Vacuidade, pode oferecer a partir de Dogen, encontra na relação entre as categorias diferenciadas sua melhor expressão:

- A investigação central da não-dualidade proposta pelo budismo, recai sobre o estudo de si mesmo, como tarefa primordial do praticante budista. Para alcançar essa compreensão, Dogen aponta a prática do Zazen, como caminho de superação de uma visão estreita do ego. Com isso, sua pesquisa o leva à superação do conhecimento que pode ser obtido sobre sua existência particular, passando pelo abandono mesmo das idéias a respeito desse eu. Tendo alcançado e superado o conhecimento a respeito de sua particular identidade, o estudante experimenta a transcendência dos limites conceituais entre o eu e os outros. A dicotomia habitual dá lugar a uma compreensão de uma natureza universal como condição essencial da própria multiplicidade. Essa compreensão modifica a forma de entender a realidade assim como a maneira de relacionar-se com ela. A realização pessoal passa a incluir a realização do caminho próprio de todos os seres. Essa perspectiva nos faz refletir sobre a importância da educação hoje como oportunidade de diálogo com as diferentes formas de pensar e agir e a possibilidade de por dentro mesmo das

diferenças, poder estabelecer uma via própria, maneira singular de caminhar na direção de sua realização pessoal, incluindo a dimensão coletiva.

- A prática incessante prescrita por Dogen evidencia que o Caminho Budista é inacabável. O desprendimento em relação a resultados é de fundamental importância para realizar o aprendizado. Mesmo assim ele fala de alcançar a realização. Para entender de que maneira isso pode acontecer é preciso compreender a identidade entre prática e iluminação, no contexto de seu ensinamento. Ele enfatiza que não existe diferença entre as duas, caso a iluminação significasse o alcance de uma meta difícil de realizar, isso levaria à estagnação e por isso mesmo ao abandono da prática e à perda da condição interna que sustenta a própria conquista. Assim como a visão de que não é possível chegar a nenhum objetivo provocaria desânimo e tiraria as forças para caminhar. Somente quando o praticante compreende que o próprio caminhar se constitui em meta, sendo ao mesmo tempo o movimento constante que sustenta a realização experimentada é que se torna possível realizar completamente prática e iluminação. O educar não possui um ponto final, um momento em que se está pronto e nada mais há para aprender, mas é como a própria vida que se renova e se multiplica de forma dinâmica, exigindo atualização.

- O mundo está incluído, na compreensão de Dogen, na realidade espiritual, assim como cada ser existente expressa sua realização espiritual através de seu modo próprio de existir. A própria vida se torna lugar de realização dessa dimensão. A singularidade e a universalidade seriam, dessa forma, aspectos de uma só realidade. A educação teria o papel de despertar a consciência do aprendiz para a condição não-dual de sua existência material/espiritual, para a interligação e interdependência entre sua própria vida e a vida de todos os seres, não apenas humanos mas de toda forma de existência. Relacionando dessa maneira o seu bem estar e realização à convivência harmoniosa com todos. Fundando assim uma dimensão ética de partilha existencial e não mais de dominação humana e exploração sobre as outras formas de existência. A compreensão do aspecto central de não-dualidade, segundo o autor, leva o ser humano a experimentar sua realização pessoal ao mesmo tempo em que permite a compreensão da qualidade existencial de tudo que o cerca.
- Apenas o aprendizado que se traduz em mudança de atitude e de compreensão de forma simultânea representa verdadeiro entendimento. A relação teoria e prática supera a dicotomia usual e se apresenta como aspectos conjuntos de um só entendimento – sabedoria é compreensão e ação. Não há verdadeira compreensão que não se traduza numa mudança de

atitude, nem mudança de atitude autêntica que não possa encontrar adequada expressão no entendimento.

- A experiência de totalidade como característica do aprendizado espiritual pode ser encontrada em outros pensadores, mesmo em tradições diferentes, o que nos faz refletir sobre sua importância, que vai além de interesses desta ou daquela escola religiosa. É possível ver isso, por exemplo, nos estudos sobre as idéias de Martin Buber, realizados por RÖHR dentro do âmbito da investigação sobre a educação integral:

A separação de elementos e processos parciais dificulta a visão integral, vicia em explicações parciais. Somente a captação do homem em sua totalidade abre o caminho “para uma verdadeira transformação, para uma verdadeira cura, primeiramente do homem singular e em seguida a relação dele com seus próximos”. “A diferença prática consiste no fato de que o homem, aqui, não está sendo tratado enquanto objeto de análise, mas ele está sendo chamado a ‘criar a ordem por dentro de si’. (RÖHR, 2001)

Essa característica auto-poiética, auto-organizadora da experiência de despertar espiritual, e que encontra em cada um seu modo e caminho próprios, cria a co-responsabilidade em relação ao processo ensinar-aprender. Educador e educando juntos vivendo um processo de atualização de suas possibilidades de crescimento pessoal e construção coletiva.

- Passando a perceber todos os seres como interdependentes e impermanentes, ele aponta para a possibilidade de transcender o sofrimento experimentado diante das mudanças e transformações da existência, alcançando um estado de liberdade e serenidade em relação às vicissitudes cotidianas, transformando sua ação, seu pensar, seu sentir. Não se trata de estabelecer uma condição de passiva inércia diante dos acontecimentos, mas de aceitar participar dos movimentos da vida trabalhando com o que cada momento oferece, da melhor maneira possível, sem, no entanto, se deixar abater pelos rumos inesperados dos fatos que não seguem como se deseja. O mundo passa a ser visto como resultado de nosso próprio pensar e agir, assim como sua transformação exige uma ação imediata, do mais simples ato de tomar um alimento à participação solidária nas ações coletivas de construção comunitária de condições harmoniosas.
- A importância atribuída à ação e à compreensão intuitiva retira da razão o lugar privilegiado que ocupa ainda hoje em relação aos processos educativos. Não se trata de excluir os processos racionais do aprendizado, mas de integrá-los às outras formas de aprender de maneira que o educando se veja por inteiro envolvido e comprometido com o próprio caminho. Nesse sentido o lugar e o tempo de aprender deixam de se restringir aos ambientes especificamente destinados à educação e passam a ocupar todos os espaços e momentos da vida cotidiana.

- Outro aspecto importante da prática é o fato de que todas as atividades são realizadas coletivamente. O regime monástico de trabalhar junto, meditar e viver junto é um dos ensinamentos mais importantes que o Zen da escola Soto tem para oferecer. O aprendizado da interdependência entre todos os seres, da interconexão, penetra a vida diária de forma plena. O ser humano das sociedades atuais pode conhecer teoricamente esses conceitos, mas prescinde da experiência direta do que contêm, por vivermos imersos em um sistema que se baseia em relações individualistas e dicotômicas.



Ilustração XIX – Samu – trabalho coletivo, em que através da ação os discípulos aprendem sobre a não dualidade. Na mente tranqüila do praticante não há espaço para a discriminação entre seu trabalho e o trabalho dos outros, ou mesmo entre ele e sua própria atividade e o meio ambiente.

- A dedicação do mestre à sua comunidade de prática é a chave para entender o que vem a ser um professor budista. Seus ensinamentos não vêm apenas de seu mundo pensando sozinho. Ele anda junto com seus alunos, como um líder em sua

comunidade de prática. E através do convívio, transmite o ensinamento. Conviver é uma chave fundamental, e atualizar nesse convívio em cada pequeno gesto a realização da verdade compreendida. Sua orientação não está restrita a um tempo ou lugar, mas acontece através das 24 horas do dia e mesmo distante. Suas palavras, suas ações, assim como, seu silêncio são educativos, porque são a expressão de uma verdade e não atuados apenas com objetivo de produzir efeito pedagógico.

É interessante observar uma referência feita por um mestre ao fato de que:

...Apenas quando o discípulo atinge sua própria realização, a realização do mestre pode se completar. É na transmissão ao discípulo que o mestre confirma a transmissão que recebeu de seu próprio mestre.

(Mestre Ryotan Tokuda, em uma palestra no mosteiro Eishoji – Pirenópolis -Goiás, durante um retiro em janeiro de 2003)

Ensinando, ele aprende. Aprendendo, ele ensina. Até o ponto em que mestre e discípulo tornam-se um só. Então eles juntos ensinam-ensinam e aprendem-aprendem.

Esta importância atribuída à qualidade da experiência vivida pelo professor como determinante da sua possibilidade de ensinar está relacionada ao que encontramos também em pensadores ocidentais:

Como vivermos é como educaremos, e conservaremos no viver o mundo que vivermos como educandos. E educaremos outros com nosso viver com eles, o mundo que vivermos no conviver (MATURANA, 1998 p.30)

Não estamos nos referindo a uma espécie de pedagogia do exemplo, mas à influência que tem no processo de ensino, a qualidade da experiência que o professor possui a respeito do que está tentando ensinar e do quanto isso irá influir no processo de aprendizagem:

Não há pensar certo fora de uma prática testemunhal que o re-diz em lugar de desdizê-lo. (FREIRE, 1996, p.38)

Este trabalho realiza uma tarefa importante na medida em que contribui para a reflexão sobre a natureza de nossas concepções e a possibilidade de trabalhar com a diversidade numa perspectiva inclusiva e integradora, articulando o pensar e o agir na direção de um educar que tem como eixo a realização da natureza original do ser humano.

O Shobogenzo é fruto de um momento de maturidade do pensamento de Dogen, dirigido especialmente à comunidade de praticantes, por isso é natural que fora desse contexto apresente algumas dificuldades para ser compreendida. Esse é um limite e ao mesmo tempo uma possibilidade para nossa tarefa. Na medida em que alguns aspectos não podem ser compreendidos sem a experiência direta, a vivência da prática que ele propõe, nossas explicações serão sempre insuficientes para dirimir todas dúvidas e

lacunas na compreensão do leitor sobre a não-dualidade, uma vez que ele não tenha por si mesmo a experiência do estado mental descrito como vacuidade. Esse é apenas um de nossos limites, mas é também possibilidade na medida em que o contato com suas idéias, e mesmo as questões remanescentes podem levar cada um a uma busca pessoal, a uma investigação própria das questões apontadas por ele em seu texto. Para o budismo, mesmo sua própria doutrina permanece como mera crença e sem utilidade nenhuma se não passa pelo crivo da atualização pessoal do praticante em sua própria vida.

Considerações Finais

Este estudo é um passo inicial. Não realizamos uma investigação de toda sua obra, neste trabalho, devido à sua densidade e amplitude que a torna inviável no âmbito de um trabalho de mestrado, mas se constitui num caminho de estudo para muitos anos. Inclusive por que, pela própria natureza de seu ensinamento, esse estudo exige, para sua compreensão plena, a própria realização em ação do que ele propõe. Além disso, estamos conscientes de que um trabalho a partir de uma tradução, mesmo de excelente qualidade, impõe-se de imediato como um distanciamento do que originalmente são seus escritos, considerando a presença da interpretação do tradutor entre nossa leitura e seu pensamento original. Finalmente, essa é a nossa leitura, a partir de nosso horizonte de compreensão, que por si mesmo já impõe suas condições. Mesmo assim, trata-se de uma possibilidade na medida em que é a partir da tradução para a língua inglesa que seu pensamento está sendo traduzido para outras línguas ocidentais, se tornando acessível aos leitores ocidentais e fundamento da prática pedagógica realizada nos diversos locais onde a escola zen se estabelece, sendo também por essa via que tem se tornado acessível para a reflexão em vários campos do conhecimento⁴⁶.

⁴⁶ Existem alguns trabalhos de pós-graduação em antropologia e história sobre o budismo em nosso país, conforme bibliografia (USARSKI e GONÇALVES).

A nossa investigação procurou realizar um esforço de compreensão do pensamento do Mestre Dogen, com o objetivo de favorecer uma apreensão de suas idéias e oferecer contribuições para pensar a educação. Percebemos ao longo do trabalho a importância do conceito central, objeto de nosso estudo – a idéia de não-dualidade – e as implicações que a sua compreensão trazem para a vida humana de modo geral. O ensino em Dogen oferece elementos para pensar uma prática pedagógica baseada na superação da dicotomia entre vida cotidiana e espiritualidade, entre pensamento e ação, teoria e prática. A atual sociedade da informação, com suas múltiplas formas de disponibilizar conteúdos, através das diversas conexões cibernéticas, não está conseguindo evitar haja uma fragmentação dispersiva de valores, referências e que o conhecimento se desenvolva cada vez mais numa direção tecnicista, alienando o homem de suas necessidades fundamentais. Ao mesmo tempo não podemos mais pensar que diante de uma tal complexidade, seja possível pensar um caminho único que responda a todas essas questões. Educar nesse sentido seria favorecer a reflexão e o descobrimento do caminho próprio de cada um, a partir de uma elaboração pessoal de diferentes visões e contribuições. Pensamos que nesse contexto, a compreensão da relatividade de nossas concepções e a liberação em relação a posições dogmáticas, ao mesmo tempo em que expandimos nossa compreensão das relações entre os diversos fenômenos que compõem a nossa realidade, podem nos ajudar a encontrar uma via de construção de nossa condição conjunta existencial, em meio às diferenças que nos são características. O pensamento de Dogen coloca que toda compreensão, por mais abrangente e amadurecida que possa ser, somente pode ser considerada efetiva na medida em que modifica a ação, a

forma de entrarmos em contato com cada situação. E que a mudança de nossa condição coletiva começa pela transformação em nós mesmos de nossa forma de conceber a realidade e de com ela nos relacionarmos.

Referências Bibliográficas

1. BARSÁ – **Novo Dicionário Barsa das Línguas Inglesa e Portuguesa** – New York: Meredith Publishing Company, 1979
2. BDK English Tripitaka 13-I – **The Lotus Sutra – translated from the Chinese of Kumarajiva by Kubo Tsugunari and Yuyama Akira** – Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1993
3. BOFF, Leonardo – **Saber Cuidar: Ética do humano – compaixão pela Terra** – Petrópolis-RJ: Vozes, 1999
4. BOWKER, John – **Para Entender as Religiões**, São Paulo – SP: Editora Ática, 1997.
5. BRANDÃO, Zaia (org.) – **A Crise dos Paradigmas e a Educação** – São Paulo: Cortez, 2001
6. CAPRA, Fritjof – **O Tao da Física** – São Paulo: Cultrix, 1983.
7. CLEARY, Thomas – **The Sutra of Hui-Neng Grand Master of Zen** – Boston: Shambala, 1998
8. CORETH, Emerich – **Questões Fundamentais de Hermenêutica**, São Paulo – SP P:E.P.U/ USP, 1973.
9. DHARMANET – **Dharmanet – Tripitaka** – Disponível em <http://www.dharmanet.com.br>. Acesso em 30abr2003.
10. DOGEN, Eihei – **A Lua Numa Gota de Orvalho – Escritos do Mestre Dogen** – São Paulo: Siciliano, 1993-1
11. DOGEN, Eihei – **Bendowa – Talk on Wholehearted Practice of The Way** – Kyoto: Kyoto Soto Zen Center, 1993-2
12. DOGEN, Eihei – **Fukanzazengi in Soto Shu Sutras (frente em japonês / verso em ingles)**– Tokyo: Soto Shu Shumicho, 1986
13. DOGEN, Eihei - **Shobogenzo – Vol. 1 – 2ª edition - translated by Gudo Wafu Nishijima & Chodo Cross**, Tokyo – Japan: Ed. Windbell, 1998.

14. DOGEN, Eihei - **Shobogenzo – Vol. 2 – translated by Gudo Wafu Nishijima & Chodo Cross**, Tokyo – Japan: Ed. Windbell, 1996.
15. DOGEN, Eihei - **Shobogenzo – Vol. 3 – translated by Gudo Wafu Nishijima & Chodo Cross**, Tokyo – Japan: Ed. Windbell, 1997.
16. DOGEN, Eihei - **Shobogenzo – Vol. 4 – translated by Gudo Wafu Nishijima & Chodo Cross**, Tokyo – Japan: Ed. Windbell, 1999.
17. EJO, Koun – **Shobogenzo Zuimonki translated by Shohaku Okumura** – Tokyo: Soto-shu Shummucho, 1995.
18. GAIN, Paulo – **Zen – I Ciclo de Palestras**, Recife –PE: Seirenji –Centro Zen do Recife, 1998
19. GALEFFI, Dante Augusto – **Filosofar & Educar** – Salvador: Quarteto, 2003.
20. GARCIA, Célio (org.) – **Um Novo Paradigma – Em Ciências Humanas, Física e Biologia** – Belo Horizonte: UFMG/ PROED, 1987.
21. GONÇALVES, Ricardo Mário - **Textos Budistas e Zen Budistas**, São Paulo – SP: Cultrix, 2000.
22. JOKIN, Keizan – **Den Ko Roku – The Record of Transmission of The Light – translated by Kosen Mishiya** – Tokyo: Japan Publication, 1994.
23. JUNG, Carl G. – **Psicologia da Religião Ocidental e Oriental - Parte II – Oitava Seção, Prefácio à obra de Suzuki**, Petrópolis - RJ: Vozes, 1980.
24. KODERA, Takashi James – **Dogen's Formative Years in China**, Boulder - Colorado / USA: Prajna Press, 1980.
25. LEIGHTON, Taigen and OKUMURA, Shohaku – **Dogen's Pure Standards for the Zen Community** – New York: State University of New York Press, 1996.
26. MOORE, Charles A. (org.) – **Filosofia: Oriente e Ocidente** – São Paulo: Cultrix, 1978.
27. OKUMURA, Shohaku – **Dogen Zen** - Tokyo – Japan: Soto-shu Shummucho, 1995.
28. OXFORD – **Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English, sixth edition – CD ROM** - New York: Oxford University Press, 2002
29. PINE, Red – **The Zen Teaching of Bodhidharma**, New York, 1987.
30. QUINET, Antonio – **As 4+1 condições da análise** – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

31. RÖHR, Ferdinand – **A Multidimensionalidade na Formação do Educador** – Revista de Educação AEC, nº110/ 1999
32. RYOKAI, Tozan – **Hokyozanmai in Soto-Shu Sutras** – Tokyo: Soto-shu Shumicho, 1986.
33. SEKIDA, Katsuki – **Zen Training, Methods and Philosophy** – New York: Weatherhill, 1992.
34. SUZUKI, Daisetz Teitaro. – **A Doutrina Zen da não –mente** - São Paulo: Ed.Pensamento, 1989.
35. SUZUKI, Daisezt Teitaro – **Manual of Zen Buddhism** – New York: Grove Press, 1960.
36. Taming the Wild Ox - **Ten Oxherding Pictures**, by Zen Master Kakuan, China, 12th C. <http://4peaks.com/ppox.htm>, acesso em 03.03.2004.
37. Filme: **The Matrix** - 1999, USA, color (sinopse)
<http://www.allmovie.com/cg/avg.dll?p=avg&sql=1:177524>
38. TOKUDA, Ryotan – **Meister Eckhart e Dogen Zenji – A Virgem e A Mulher de Pedra**, Ouro Preto/ MG: UFOP/ Imprensa Universitária, 1995.
39. TOKUDA, Ryotan – **Montanhas e Águas in: Flor do Vazio, ano 2 vol. 3,p.24-44** – Minas Gerais: Sociedade Soto Zen do Brasil, 1996.
40. TOKUDA, Ryotan – **Psicologia Budista** – Rio de Janeiro: SSZB, 1997.
41. TOKUDA, Ryotan – **Teoria do Caos e Complexidade no Budismo in: Flor do Vazio, ano 6, vol.1, p.9-32** – Minas Gerais: Sociedade Soto Zen do Brasil, 2002
42. USARSKI, Frank – **O Budismo no Brasil** – São Paulo: Editora Lorosae, 2002
43. VALLE, Gabriel – **Filosofia Indiana** – São Paulo: Edições Loyola, 1997.
44. VESENTINI, J. William e VLACH, Vânia – **Geografia Crítica, vol. 3** – São Paulo: Ática, 2001
45. YOKOI, Yuho – **Zen Master Dogen** - Tokyo – Japan: Weatherhill, 1990.

Glossário de Termos Budistas

A

- ABHIDHARMA PITAKA (sâns.; pāli ABHIDHAMMA PITAKA) - compilação de ensinamentos sobre filosofia, psicologia e metafísica. Veja TRIPITAKA.
- AGAMA (sâns.; pāli NIKĀYA) - coleção de escrituras budistas (SUTRA).
- AGREGADO - veja SKANDHA.
- ALAYA-VIJNANA (sâns.)- consciência armazém; conceito da escola YOGACHARA para definir uma consciência cósmica que armazena todos os fenômenos.
- ANANDA - primo do Buddha SHAKYAMUNI e um de seus principais discípulos.
- ANATMAN (sâns.; pāli ANATTA) - não-eu, não-ego, não-essência; ausência de qualquer indivíduo ou essência independente ou permanente. A consciência é tão somente a união transitória de agregados, não havendo uma substância fundamental.
- ANITYA ou ANIKA (sâns.; pāli ANITTA; chin. WU-CH'ANG; jap. MUJÔ) - impermanência.
- ANUTTARA-SAMYAK-SAMBODHI (sâns.; jap. ANOKUTARA-SANMYAKU-SANBODAI) - iluminação insuperável, completa e perfeita.
- ARHAT (sâns.; pāli ARAHAT, chin. LO-HAN, jap. RAKAN) - ser perfeito, aquele que conseguiu superar o sofrimento do SAMSARA e alcançar o NIRVANA; o objetivo das escolas não-Mahayana. Pode ser ouvinte (SHRAVAKA) ou realizador solitário (PRATYEKA-BUDDHA).
- ARYADEVA - monge indiano (século III), discípulo de NAGARJUNA; um dos fundadores da filosofia MADHYAMIKA.
- ARYASATYA (sâns.; pāli ARYASATTA) - veja QUATRO VERDADES NOBRES.
- AVALOKITESHVARA (sâns.; chin. KUAN-YIN, KUAN-HSI-YIN; jap. KANNON, KANZEON, KANJIZAI; tib. CHENREZIG/ SPYAN RAS GZIGS) - no buddhismo MAHAYANA, o BODHISATTVA da grande compaixão.
- AVATAMSAKA SUTRA (sâns.; jap. KEGON-KYÔ) - Discurso da Guirlanda de Flores; texto do budismo MAHAYANA de grade importância para as escolas HUA-YEN e KEGON.
- AVIDYA (sâns.; pāli AVIJJA; chin. WU-MING; jap. MUMYÔ) - ignorância, delusão.

- AYATANA (sâncsc.) - entrada, isto é, os seis órgãos dos sentidos (olhos, ouvidos, nariz, língua, corpo, mente) e, às vezes, refere-se também aos seus seis objetos (cores, sons, odores, sabores, sensações táteis e pensamentos), abrangendo do o mundo epistemológico.

B

- BHIKSHU (sâncsc.; pâli BHIKKHU) - monge.
- BHIKSHUNI (sâncsc.; pâli BHIKKHUNI) - monja.
- BODHI (sâncsc. e pâli; chin. WU; jap. SATORI, KENSHÔ) - iluminação, despertar, composto de Prajna e Karuna.
- BODHICHITTA (sâncsc.) - mente da iluminação; no budismo MAHAYANA, a mente altruísta que visa beneficiar a todos os seres; a mente do BODHISATTVA.
- BODHIDHARMA (sâncsc.; chin. P'U-T'I-TA-MO; jap. BODAI DARUMA) - um dos ancestrais do ZEN (séculos V-VI) que introduziu esta escola na China.
- BODHISATTVA (sâncsc.; pâli BODHISATTA; chin. P'U-SA; jap. BOSATSU, BODAISATTA) - ser da iluminação; no budismo MAHAYANA, ser de grande compaixão que procura ajudar a todos os seres, praticando as seis perfeições (PARAMITA) e realizando a mente da iluminação (BODHICHITTA).
- BOSATSU (jap.) - veja BODHISATTVA.
- BRAHMA-VIHARA (sâncsc. e pâli) - meditações ilimitadas; amor (MAITRI), compaixão (KARUNA), alegria (MUDITA) e equanimidade (UPEKSHA).
- BUDDHA (sâncsc.; chin. FO; jap. HOTOKE, BUTSU) - desperto, iluminado; aquele que alcançou a iluminação (BODHI), um dos três tesouros (TRIRATNA), também é usado no sentido de mente absoluta.
- BUTSU (jap.) - veja BUDDHA.

C

- CH'AN (chin.) - veja ZEN.
- CHI-KUAN (chin.) - veja KÔAN.

D

- DAIGIDAN (jap.) - grande dúvida; um dos TRÊS PILARES DO ZEN.
- DAIOSHÔ (jap.) - grande monge; termo honorífico de mestres ZEN.
- DAISHI (jap.) - grande mestre; título honorífico do budismo japonês.
- DALAI LAMA (tib. TA LA'I BLA MA) - Oceano de Sabedoria; título honorífico concedido pelo príncipe mongol Althan Kham ao líder da escola tibetana GELUG, em 1578.
- DANA (sâncsc. e pâli) - generosidade; um dos seis PARAMITAS.

- DARUMA (jap.) - veja BODHIDHARMA.
- DENKÔROKU (jap.) - Transmissão da Luz; coletânea de episódios sobre as transmissões da escola SÔTÔ ZEN, escrito pelo Mestre Keisan Jokin.
- DEZ DIREÇÕES – norte, sul, leste, oeste, nordeste, sudeste, noroeste, sudoeste, zênite e nadir (acima e abaixo). Simboliza todos os lugares.
- DHARMA (sânc.; pāli DHAMMA; chin. FA; jap. HÔ) - o ensinamento de BUDDHA, uma das Três Jóias (TRIRATNA); com letra minúscula, dharma geralmente se refere a um fenômeno ou manifestação da realidade.
- DHARMACHAKRA (sânc.; pāli DHAMMACHAKKA) - roda do Dharma; o símbolo do budismo.
- DHARMAKAYA (sânc.) - corpo do Dharma; um dos três corpos (TRIKAYA).
- DHYANA (sânc.; pāli JHANA; chin. CH'AN; jap. ZEN) - concentração, absorção meditativa.
- DIPAMKARA - BUDDHA lendário de um passado distante.
- DÔGEN ZENJI - monge ZEN japonês (1200-1253), fundador da escola SÔTÔ.
- DOKUSAN (jap.) - entrevista formal de estudante ZEN com seu mestre.
- DUHKHA (sânc.; pāli DUKKHA; chin. K'U; jap. KU) - sofrimento, dor; uma das QUATRO VERDADES NOBRES. Veja também: TRILAKSHANA.

E

- EIHEI-JI - Monastério da Paz Eterna; um dos principais monastérios da escola SÔTÔ ZEN no Japão.
- EISAI ZENJI - monge japonês (1141-1215) da linhagem RINZAI ÔRYÔ, que introduziu o ZEN no Japão.
- EKA (jap.) - veja HUI-K'Ô.
- EN'Ô (jap.) - veja HUI-NENG.

F

- FUKAN-ZAZENGI (jap.) - Princípios Gerais para a Prática da Meditação; texto de DÔGEN ZENJI.

G

- GASSHO – Gesto de reverência com as mãos juntas para indicar respeito, gratidão, humildade ou cumprimentar outras pessoas.
- GENJOKÔAN (jap.) - O KÔAN da Vida Diária; texto de DÔGEN ZENJI.
- GRANDE VEÍCULO - veja MAHAYANA.
- GRIDHRAKUTA (sânc.) - Pico dos Abutres; montanha indiana onde SHAKYAMUNI teria transmitido os ensinamentos MAHAYANA.

H

- HAIKU (jap.) - poesia japonesa de dezesseis sílabas.
- HANKA-FUZA (jap.) - postura de meio-lótus, na qual uma perna fica sobre a outra.
- HANNYA (jap.) - veja PRAJNA.
- HANNYA SHINGYÔ (jap.) - veja MAHAPRAJNAPARAMITA-HRIDAYA SUTRA.
- HOTEI (jap.) - veja PU-TAI.
- HOTOKE (jap.) - veja BUDDHA.
- HUI-K'O (jap. EKA) - monge ZEN chinês (487-593), discípulo e sucessor de BODHIDHARMA.
- HUI-NENG (jap. EN'Ô) - monge ZEN chinês (638-713), sexto patriarca do ZEN na China.

I

- IGNORÂNCIA ORIGINAL - Pode ser hereditária: inflexibilidade, apego, raiva, ignorância sobre a natureza da existência, orgulho, compreensão errada sobre a essência de si mesmo, negação das relações de causa, condições e efeitos. Pode ser aprendida: dúvida, compreensão errada, apego aos próprios pontos de vista, apego ao próprio treinamento.
- IGNORÂNCIAS MAIORES – Agitação mental, melancolia, falta de confiança em relação à lei do universo, preguiça, gasto inútil de energia, esquecimento da doutrina, falta de concentração, compreensão distorcida dos fenômenos.
- INGORÂNCIAS MENORES – Cólera, ressentimentos, esconder os próprios erros, sofrer para remover a cólera e o ressentimento, ciúmes, possessividade, enganar os outros, adular os outros, prejudicar os seres sensíveis, vaidade.
- ILUMINAÇÃO - veja BODHI.
- INKA-SHÔMEI (jap.) confirmação da transmissão ZEN de um mestre a um discípulo.
- ISHIN-DENSHIN (jap.) - no budismo ZEN, transmissão de coração-mente para coração-mente.

J

- JIRIKI (jap.) - poder próprio (para alcançar a iluminação); o oposto de TARIKI.
- JÛGYÛ[-NO]-ZU (jap.) - Dez Figuras do Boi; representação gráfica dos diversos níveis de realização ZEN.
- JÛJÛ[-KIN]-KAI (jap.) - Dez Preceitos Principais da escola ZEN (não matar, não roubar, não cometer adultério, não mentir, não difamar, não ser orgulhoso ao elogiar, não cobiçar, não ter raiva, não difamar as Três Jóias).
- JÛKAI (jap.) - receber os preceitos budistas.

K

- KANNON (jap.) - veja AVALOKITESHVARA.
- KANZEON (jap.) - veja AVALOKITESHVARA.
- KARMA (sâncsc.; pâli KAMMA; jap. INGA, INNEN) - ação; causa e efeito.
- KARUNA (sâncsc. e pâli) - compaixão; um dos quatro BRAHMA-VIHARAS.
- KASAYA (sâncsc.) - veja KESA.
- KEIZAN JÔKIN - monge ZEN japonês (1268-1325) da linhagem SÔTÔ.
- KEKKA-FUZA (jap.; sâncsc. PADMASANA) - posição de lótus completa, com cada pé sobre a coxa oposta.
- KENSHÔ (jap.) - estado mental próximo à iluminação.
- KESA (jap.; sâncsc. KASAYA) - manto; parte do hábito utilizado pelos monges ZEN.
- KHUDDAKA-NIKĀYA (pâli) - Coleção Curta; uma das seções do SUTTA PITAKA.
- KIN'HIN (jap.) - andar ZEN, praticado entre os períodos de ZAZEN.
- KÔAN (jap.; chin. KUNG-AN) - frase ou episódio ZEN que utiliza o paradoxo para transcender a lógica ou os preceitos; utilizado especialmente pela escola RINZAI.
- KOKORO (sino-jap. SHIN) - coração-mente.
- KSHANTI (sâncsc.; pâli KHANTI) - paciência; um dos seis PARAMITAS.
- KŪ (jap.) - veja SHUNYA.
- KUAN-HSI-YIN (chin.) - veja AVALOKITESHVARA.
- KUAN-YIN (chin.) - veja AVALOKITESHVARA.
- KUMARAJIVA - um dos principais tradutores de textos budistas do sânscrito para o chinês (344-413).
- KUNG-AN (chin.) - veja KÔAN.
- KYÔ (jap.) - veja SUTRA.
- KYOSAKU (jap.) - no budismo ZEN, bastão utilizado para "despertar" os praticantes de ZAZEN com uma batida no ombro.

L

- LANKAVATARA SUTRA (sâncsc.) - Discurso sobre a Descida ao [Sri] Lanka; texto do budismo MAHAYANA que enfatiza o despertar da não dualidade através da realização da natureza de Buda.
- LIN-CHI-TSUNG (chin.) - veja RINZAI[-SHŪ].
- LIU-TSU TA-SHIH FA-PAO-T'AN-CHING (chin.; jap. ROKUSO DAISHI HÔBÔDAN-GYÔ, DAN-GYÔ) - Discurso do Sexto Ancestral da Alta Plataforma do Tesouro do Dharma, ou simplesmente o Sutra da Plataforma; biografia do monge chinês HUI-NENG, sexto ancestral do ZEN na China.
- LOBHA (sâncsc. e pâli) - cobiça.
- LOKAPALA (sâncsc.) - protetor do mundo; imagens muito comuns na entrada dos grandes monastérios, como guardiões do templo.

M

- MADHYAMIKA (sâncsc.) - filosofia MAHAYANA do Caminho do Meio, fundada pelos monges NAGARJUNA (século II) e ARYADEVA (século III).
- MADHYAMIKA (sâncsc.) - Caminho do Meio; ensinamento da escola MADHYAMIKA.
- MAHAKASHYAPA (sâncsc.; pâli MAHAKASSAPA; jap. DAIKASHÔ, MAKAKASHÔ) - um dos grandes discípulos do Buddha SHAKYAMUNI, considerado o primeiro ancestral do ZEN.
- MAHAPARINIBBANA-SUTTA (pâli) - texto do DIGHA-NIKĀYA que relata os últimos anos da vida do Buddha SHAKYAMUNI.
- MAHAPARINIRVANA-SUTRA (sâncsc.) - coleção de textos do budismo MAHAYANA sobre a natureza búdica.
- MAHAPRAJNAPARAMITA-HRIDAYA SUTRA (sâncsc.; jap. MAKAHANNYA HARAMITTA SHINGYÔ; um dos principais e mais breves textos do PRAJNA-PARAMITA SUTRA, de grande importância para o budismo MAHAYANA.
- MAHAYANA (sâncsc.) - Grande Veículo; movimento surgido por volta dos séculos I-II que procura valorizar a libertação de todos os seres através da compaixão dos BODHISATTVAS.
- MAITREYA (sâncsc.; chin. MI-LE; jap. MIROKU) - buddha do futuro, que deverá aparecer no mundo para restaurar o Dharma.
- MAITRI (sâncsc.; pâli METTA) - bondade; uma das quatro BRAHMA-VIHARA.
- MAKAHANNYA HARAMITTA SHINGYÔ (jap.) - veja MAHAPRAJNAPARAMITA-HRIDAYA SUTRA.
- MAKYÔ (jap.) - fenômenos ou distrações que podem ocorrer durante a prática de ZAZEN.
- MANAS (sânc. e pâli) - mente.
- MANJUSHRI (sâncsc.; chin. WEN-SHU; jap. MONJU) - no budismo MAHAYANA, o BODISATVA da sabedoria (sâncsc. PRAJNA).
- MARGHA (sâncsc.; pâli MAGGA) - caminho (para a cessação do sofrimento); uma das QUATRO VERDADES NOBRES.
- MAYA (sâncsc.) - ilusão, aparência, decepção, delusão.
- MIROKU (jap.) - veja MAITREYA.
- MOHA (sâncsc. e pâli) - ignorância, delusão, ilusão. MOKUGYÔ (jap.) - peixe de madeira; no budismo japonês, tambor utilizado para recitar marcar a recitação dos SUTRAS.
- MONDÔ (jap.) - pergunta e resposta; diálogo entre um mestre ZEN e um discípulo.
- MONJU (jap.) - veja MANJUSHRI.
- MUDITA (sâncsc. e pâli) - alegria; uma das quatro BRAHMA-VIHARAS.
- MUDRA (sâncsc.; chin. YIN; jap. INZÔ) - sinal; gesto simbólico.
- MYOHÔ-RENKE-KYÔ (jap.) - veja SADDHARMA-PUNDARIKA SUTRA.

N

- NAGARJUNA (sâncsc.; jap. RYÛJUN) - monge indiano (séculos II-III), fundador da filosofia MADHYAMIKA.
- NALANDA - universidade monástica indiana, fundada por volta do século II e destruída pelos muçulmanos entre os séculos XII-XIII.
- NIKĀYA (pāli) - coleção dos discursos de Buddha (SUTTA): DIGHA-NIKĀYA, MAJJHIMA-NIKĀYA, SAMYUTTA-NIKĀYA, ANGUTTARA-NIKĀYA, KHUDDAKA-NIKĀYA.
- NIRMANAKAYA (sâncsc.) - corpo de emanção; veja TRIKAYA.
- NIRODHA (sâncsc.) - cessação (do sofrimento); uma das QUATRO VERDADES NOBRES.
- NIRVANA (sâncsc.; pāli NIBBANA; chin. NIEH-P'AN; jap. NEHAN) - extinção do sofrimento.
- NYORAI (jap.) - veja TATHAGATA.

O

- ORYŌKI (jap.) - no budismo ZEN, refeição silenciosa.

P

- PADMA (sâncsc) - flor de lótus; um dos oito SÍMBOLOS AUSPICIOSOS, representando a pureza.
- PADMASAMBHAVA (sâncsc.; tib. PEMAJUNGNE/ PAD MA 'BYUNG NAS) - também conhecido como o GURU RINPOCHE (Mestre Precioso), um dos introdutores do budismo no Tibet (século VIII), considerado fundador da escola NYINGMA.
- PADMASANA (sâncsc.) - postura do lótus. Veja KEKKA-FUZA.
- PALI - dialeto indiano derivado do sânscrito; a língua do cânone da escola THERAVADA.
- PARAMITA (sâncsc.) - perfeição; no budismo MAHAYANA, seis atitudes de um BODHISATTVA: generosidade (DANA), ética (SHILA), paciência (KSHANTI), esforço (VIRYA), concentração (DHYANA) e sabedoria (PRAJNA).
- PARINIRVANA (sâncsc.; pāli PARINIBBANA) - extinção final do sofrimento, NIRVANA final.
- PATRIARCA - fundador de uma escola ou um de seus sucessores na linhagem de transmissão de ensinamentos.
- PRAJNA (sâncsc.; pāli PANNA; jap. HANNYA) - sabedoria; uma das seis PARAMITAS.
- PRAJNAPARAMITA SUTRA (sâncsc.) - Discurso sobre a Perfeição da Sabedoria; coleção de aproximadamente 40 textos do budismo MAHAYANA, incluindo o Sutra do Coração (MAHAPRAJNAPARAMITA-HRIDAYA SUTRA) e o Sutra do Diamante (VAJRACCHEDIKA-PRAJNAPARAMITA SUTRA).
- PRATYEKA-BUDDHA (sâncsc.; pāli PACCHEKA-BUDDHA; chin. PI-CHIH-FO; jap. BYAKUSHI-BUTSU) - realizador solitário; ARHAT que alcança o NIRVANA solitariamente.
- PRETA (sâncsc.; pāli PETA) - fantasma faminto, espírito carente;

Q

- QUATRO NOBRES VERDADES (sânc. ARYASATYA; pāli ARYASATTA) - os ensinamentos básicos do budismo; as verdades do sofrimento (DUHKHA), da causa (SAMUDAYA), da cessação (NIRODHA) e do caminho (MARGHA).

R

- RAHULA - filho do Buda SHAKYAMUNI.
- RAKAN (jap.) - veja ARHAT.
- RAKUSU (jap.) - no budismo ZEN, pequeno KESA retangular, conferido aos monges e leigos ao receberem a ordenação.
- REALIZAR - conceber de maneira nítida, perceber como realidade.
- RINZAI[-SHŪ] (jap.; chin. LIN-CHI-TSUNG) - uma das escolas do budismo ZEN japonês, dividida em duas linhagens (YŌGI e ŌRYŌ); enfatiza a prática do KŌAN.
- RÔHATSU-SESSHIN (jap.) - retiro ZEN, tradicionalmente feitos nos oito primeiros dias de dezembro para celebrar o dia da iluminação do Buddha Shakyamuni (8 de dezembro).
- RÔSHI (jap.) - venerável mestre; título honorífico dos mestres ZEN japoneses.

S

- SADDHARMA-PUNDARIKA SUTRA (jap. MYOHŌ-RENGE-KYŌ) - Discurso do Lótus do Dharma Maravilhoso; texto do budismo MAHAYANA, de central importância para as escolas TENDAI e NICHIREN.
- SAICHŌ - monge japonês (767-822) que fundou a escola TENDAI com base nos ensinamentos da escola chinesa T'IENT'AI e elementos das escolas HUA-YEN e MI-TSUNG.
- SAMADHI (sânc.; jap. ZANMAI) - concentração, meditação; estado mental não-dualista, calmo e concentrado; uma das seis PARAMITAS.
- SAMANTABHADRA (sânc.; chin. PU-HSIAN; jap. FUGEN) - No budismo MAHAYANA, o BODHISATTVA das oferendas supremas e protetor dos professores do DHARMA;
- SAMSARA (sânc. e pāli; chin. LUN-HUI; jap. RINNEN) - existência cíclica, na qual todos os seres estão sujeitos a constantes renascimentos e sofrimentos.
- SAMSKHARA (sânc.; pāli SAMKHARA) - coisas e estados condicionados.
- SAMU (jap.) - serviço, trabalho.
- SAMUDAYA (sânc.) - causa; uma das QUATRO VERDADES NOBRES.
- SAMYAK-SAMBUDDHA (sânc.; pāli SAMMA-SAMBUDDHA) - completamente iluminado.

- SANGHA (sâns. e pāli; jap. SÔ) - comunidade budista, formado pelos monges, monjas, noviços, noviças, leigos e leigas; uma das Três Jóias (TRIRATNA).
- SANPAI (jap.) - três prostrações.
- SANRON (jap.) - escola japonesa, fundada pelo monge coreano EKWAN em 625, derivada da escola chinesa
- SATORI (jap.) - veja BODHI.
- SESSHIN (jap.) – literalmente ‘unificar a mente’, retiro ZEN de 3 a 21 dias, em geral 7, de prática intensiva da meditação (zazen).
- SIDARTA GAUTAMA – nome pessoal do Buda histórico, fundador do Budismo.
- SHAKYA (sâns.; pāli SAKKA) - clã nobre da antiga Índia, no qual nasceu o Buddha histórico, SHAKYAMUNI.
- SHAKYAMUNI (sâns.; pāli) - Sábio dos Shakyas; o Buda histórico, Siddhartha Gautama.
- SHANTIDEVA - monge indiano (séculos VII-VIII) da filosofia MADHYAMIKA, autor de livros sobre o budismo MAHAYANA.
- SHAO-LIN[-SSU] (chin.; jap. SHÔRIN-JI) - monastério chinês, construído em 477, onde BODHIDHARMA se fixou e iniciou o budismo ZEN na China.
- SHARIPUTRA (pāli SARIPUTTA) - um dos principais discípulos do Buddha SHAKYAMUNI.
- SHASTRA (sâns.) - tratado sobre filosofia MAHAYANA.
- SHIGUSEIGAN (jap.) - quatro grandes votos do bodhisattva; salvar todos os seres, eliminar todas as ilusões, penetrar em todos os DHARMAS realizar o caminho de BUDDHA.
- SHIKANTAZA (jap.) - sentar-se apenas, abandonando corpo e mente, sem esforçar-se para transformar-se em Buda; ZAZEN.
- SHILA (sâns.; pāli SILA) - ética, preceitos; uma das seis PARAMITAS.
- SHÔBÔ-GENZÔ (jap.) - Tesouro do Olho do Dharma Verdadeiro; principal obra do monge ZEN japonês DÔGEN ZENJI.
- SHÔRIN[-JI] (jap.) - veja SHAO-LIN-SSU.
- SHRAVAKA (sâns.; chin. SHENG-WON; jap. SHÔMON) - ouvinte; ARHAT que alcançou o NIRVANA através dos ensinamentos do Buddha SHAKYAMUNI.
- SHUNYA (sâns.; pāli SUNNA; jap. KÛ) - vazio; ausência de uma existência inerente, independente.
- SHUNYATA (sâns. STONG PA NYID) - vacuidade.
- SIDDHARTHA GAUTAMA (sâns.; pāli SIDDHATTHA GOTAMA) - o fundador do budismo, o BUDDHA histórico (563 - 483 a.C.).
- SIDDHI (sâns.) - no budismo VAJRAYANA, poderes sobrenaturais surgidos a partir do controle do corpo e da mente.
- SKANDHA (sâns.; pāli KHANDA) - agregados que constituem a realidade; forma, sensação, percepção, vontade e consciência.
- SÔJI-JI - um dos principais monastérios da escola SÔTÔ do budismo ZEN japonês.
- SÔTÔ[-SHÛ] (jap.; chin. TS'AO-TUNG[-TSUNG]) - uma das principais escolas ZEN do Japão, fundada por DÔGEN ZENJI (1200-1253) com

base na escola TS'AO-TUNG-TSUNG chinesa; enfatiza a prática do ZAZEN.

- SUBHUTI - um dos principais discípulos do Buddha SHAKYAMUNI.
- SUTRA (sânc.; pāli SUTTA; chin. CHING; jap. KYÔ) - discurso de Buddha.
- SUTRA PITAKA (sânc.; pāli SUTTA PITAKA) - Cesto dos Discursos; parte do TRIPITAKA.
- SVABHAVA (sânc.) - existência inerente.
- SWASTIKA (sânc.) - na Ásia, símbolo milenar de boa sorte e felicidade, sem qualquer relação com o nazismo.

T

- TAISHÔ ISSAIKYÔ (jap.) - edição do TRIPITAKA chinês no Japão.
- TALIDADE (sânc. TATHATA, ing. SUCHNESS) - a verdadeira natureza dos fenômenos, tal como são.
- TAN (jap.) - no budismo ZEN, plataforma de madeira onde se pratica ZAZEN.
- TATHAGATA (sânc.; pāli; jap. NYORAI) - perfeito.
- TEISHÔ (jap.) - ensinamento ZEN.
- TENDAI[-SHÛ] - escola japonesa fundada pelo monge SAICHÔ com base nos ensinamentos da escola chinesa T'IENT'AI.
- THERAVADA (pāli) - Ensinaamentos dos Antigos; escola do grupo STHAVIRAVADA fundada pelo monge Moggaliputta Tissa.
- T'IENT'AI (chin.; jap.; TENDAI) - Escola da Plataforma Celestial; escola fundada pelo monge chinês CHIH-I (538-597) com base nos ensinamentos do Sutra do Lótus (SADDHARMA-PUNDARIKA SUTRA).
- TISARANA (pāli) - veja TRIRATNA.
- TRÊS JÓIAS - veja TRIRATNA.
- TRÊS PILARES DO ZEN - grande resolução (DAIFUNSHI), grande raiz de fé (DAISHIKAI) e grande dúvida (DAIGIDAN).
- TRÊS REFÚGIOS - veja TRIRATNA.
- TRÊS VENENOS – Apego, raiva e ignorância.
- TRIKAYA (sânc.) - no budismo MAHAYANA, os três corpos do buddha; corpo do Dharma (DHARMAKAYA), corpo do êxtase completo (SAMBHOGAKAYA) e corpo da emanção (NIRMANAKAYA).
- TRILAKSHANA (sânc.; pāli TILAKKHANA) - três ramos que caracterizam o samsara; impermanência (ANITYA), sofrimento (DUHKHA) e não-eu (ANATMAN).
- TRIPITAKA (sânc.; pāli TIPITAKA) - Três Cestos; cânone budista, formado pelo Cesto das Disciplinas (VINAYA PITAKA), Cesto dos Discursos (SUTRA PITAKA) e Cesto dos Ensinaamentos Especiais (ABIDHARMA PITAKA).
- TRIRATNA (sânc.; pāli TIRATNA; jap. SANBÔ) - Três Jóias, Três Preciosos; os três refúgios do budismo: o iluminado (BUDDHA), o ensinamento (DHARMA) e a comunidade budista (SANGHA).
- TRISHARANA (sânc.; pāli TISARANA) - Três Refúgios, TRIRATNA.
- TS'AO-TUNG[-TSUNG] (chin.; jap. SÔTÔ[-SHÛ]) - escola ZEN chinesa, fundada por TUNG-SHAN LIANG-CHIEH (jap. TÔZAN RYÔKAI) e

TS'AO-SHAN PEN-CHIH (jap. SÔZAN HONJAKU), introduzida no Japão pelo monge EIHEI DÔGEN.

- TSO-CH'AN (chin.) veja ZAZEN.

U

- UNSUI (jap.) - noviço ZEN.
- UPASAKA (sânc. e pāli) - leigo.
- UPASIKA (sânc. e pāli) - leiga.
- UPAYA (sânc.) - método, meios hábeis.
- UPEKSHA (sânc.; pāli UPEKKA) - equanimidade; uma das quatro BRAHMA-VIHARAS.

V

- VIMALAKIRTI-NIRDESHA SUTRA (sânc.) - Discurso de Vimalakirti; texto do budismo MAHAYANA escrito por volta do século II.
- VINAYA PITAKA - (sânc.) - Cesto das Disciplinas; parte do TRIPITAKA.
- VIRYA (sânc. e pāli) - esforço; uma das seis PARAMITAS.

W

- WU (chin.) - veja BODHI.

Y

- YASHODHARA - a esposa de Siddhartha GAUTAMA,
- YOGA (sânc.) - união, ligação.

Z

- ZABUTON (jap.) - almofada quadrada sobre a qual se coloca o ZAFU.
- ZAFU (jap.) - almofada redonda para a prática do ZAZEN.
- ZANMAI (jap.) - veja SAMADHI.
- ZAZEN (jap.; chin. TSO-CH'AN) - Sentar-se Zen; meditação do budismo ZEN, sem pensamentos ou objetos.
- ZEN (jap.; sânc. DHYANA; chin. CH'AN) - meditação; uma das principais escolas do budismo MAHAYANA.
- ZENDÔ (jap.) - sala onde se pratica ZAZEN.

Notas sobre a transliteração

- As palavras em sânscrito e pāli foram transcritas de maneira simplificada, sem os sinais gráficos geralmente utilizados pelos eruditos. Por exemplo, Ā, Ē, Ī, Ō e Ū são representados sem o sinal de vogal longa; Ṇ e Ṛ são representados sem o ponto inferior; C, Ṣ e Ś são substituídos respectivamente por CH, SH e SH; etc.

- O chinês e o japonês estão transcritos respectivamente pelos sistemas Wade-Giles e Hepburne. Para as palavras em pāli, sânscrito, japonês e tibetano:
- CHA, CHE, CHI etc. são pronunciados como TCHA, TCHE, TCHI etc.
- GE, GI, GYA etc. são pronunciados como GUE, GUI, GUIA etc.
- HA, HE, HI etc. são pronunciados como RRA, RRE, RRI etc., mesmo quando precedidos por uma consoante
- JA, JE, JI etc. são pronunciados como DJA, DJE, DJI etc.
- RA, RE, RI etc. são pronunciados com som fraco (como na palavra caRA), mesmo no início da palavra
- SA, SE, SI etc. são pronunciados como SSA, SSE, SSI etc.
- Ö e Ü são pronunciados como na língua alemã
- Em palavras japonesas, EI, Ô e Û são pronunciados de maneira longa, ÊÊ, ÔÔ, UU. Em palavras tibetanas, DR e TR são retroflexos, pronunciados com a ponta da língua no céu da boca.
- Em palavras chinesas, a transliteração Wade-Giles utiliza as seguintes convenções:
 - CH é pronunciado como DJ
 - E é pronunciado como Â
 - J é pronunciado como RR
 - K é pronunciado como G
 - K' é pronunciado como K
 - P é pronunciado como B
 - P' é pronunciado como P
 - T é pronunciado como D
 - T' é pronunciado como T
 - TS é pronunciado como DZ
 - TS' é pronunciado como TS
 - HS é pronunciado como SH
 - Alguns exemplos de pronúncia:
 - ARHAT (sânsc.) - pronuncia-se AR-RRAT
 - BODHISATTVA (sânsc.) - pronuncia-se BOD-RRRI-SAT-TVA
 - BUDDHA (sânsc. e pāli) - pronuncia-se BUD-DRRA
 - BODHICHITTA (sânsc.) - pronuncia-se BOD-DRRI-TCHIT-TA
 - DHAMMA (pāli) - pronuncia-se DRRÁM-MA
 - DÔGEN ZENJI (jap.) - pronuncia-se DÔÔ-GUEN ZEN-DJI
 - EIHEI-JI (jap.) - pronuncia-se ÊÊ-RRÊÊ-DJI
 - KUAN-HSI-YIN (chin.) - pronuncia-se GUAN-SHI-YIN
 - SANGHA (sânsc.) - pronuncia-se SÂNG-RRA

Anexos

Anexo I

Mosteiro Zen Eishoji – Goiás/ Brasil

Rotina diária durante os Seshins (retiro de prática intensiva)

03:00 h – Acordar / Levantar / Higiene pessoal

03:30 h – Zazen – meditação sentada

04:10 h – Kihin – meditação andando

04:20 h – Zazen – meditação sentada

05:00 h – Cerimônia matinal

05:45 h – Limpeza de casa e jardim

06:00 h – Desjejum

– Samu – trabalhos coletivos

10:00 h – Zazen – meditação sentada

10:40 h – Kihin – meditação andando

10:50 h – Zazen – meditação sentada

11:30 h – Almoço

– Descanso

14:00 h – Zazen – meditação sentada

14:40 h – Chá informal

15:00 h – Teisshô – Ensinaamentos do mestre

17:00 h – Zazen – meditação sentada

18:00 h – Jantar

19:30 h – Zazen – meditação sentada

20:10 h – Kihin – meditação andando

20:20 h – Zazen – meditação sentada

21:00 h – Kaitin – meditação deitada (dormir)

Anexo II – Ilustrações complementares de algumas atividades que fazem parte da pedagogia zen budista:

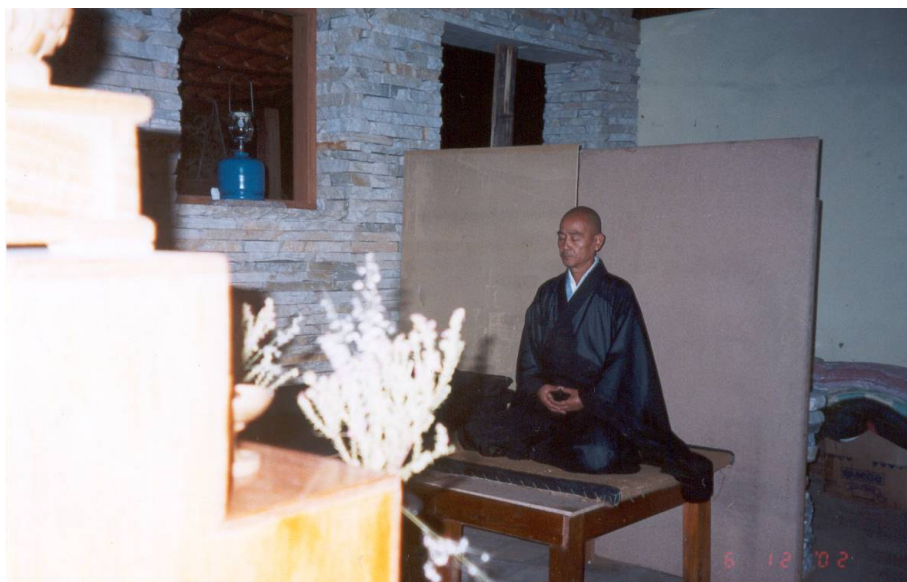


Prática do Zazen

Na madrugada, ao toque do sino de despertar, todos levantam e vão meditar. Não é permitido permanecer dormindo.



Mestre Ryotan Tokuda durante a prática do Zazen



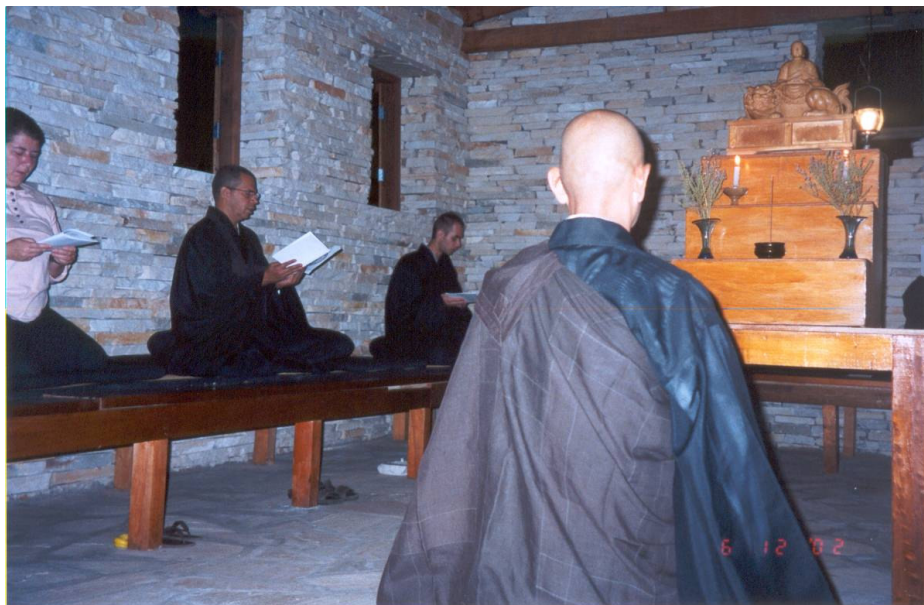
A meditação silenciosa segue pela madrugada

O mestre participa junto com todos de todas as atividades. Independente da posição, a mesma disciplina é aplicada a todos. À luz de velas, o período de meditação silenciosa prossegue até o dia amanhecer, quando são entoados sutras budistas na cerimônia matinal.



Cerimônia Matinal

Nenhuma orientação é oferecida neste momento acerca das atividades. No mosteiro em geral os praticantes chegam após terem participado durante algum tempo de atividades semelhantes em templos urbanos, assim pressupõe-se o conhecimento prévio de um mínimo de elementos da prática monástica.



Recitação coletiva na cerimônia matinal

Durante a cerimônia matinal, todos recitam juntos sutras que contem ensinamentos acerca da prática budista, reverenciam os mestres relacionados aquele mosteiro, oferecem a recitação também aos doadores dos recursos materiais do mosteiro e fazem votos de praticar em benefício de todos os seres.

Anexo III

PRAJNA PARAMITA - SUTRA DO CORAÇÃO

● Quando o Bodhisatva da compaixão Avalokitesvara praticava as profundezas de Prajna Paramita ele claramente percebeu o vazio ● e a não existência de todas as coisas livrando-se desta forma da dor e do sofrimento.

Ó Sariputra, aqui a forma é o vazio e o vazio é a forma, tudo que tem forma é exatamente o vazio e tudo que é vazio é exatamente a forma. Dessa maneira as sensações, as concepções, a discriminação e a consciência são também vazias e desprovidas de substância.

Ó Sariputra, o vazio de todas as coisas não foi criado e não pode ser destruído e dessa maneira no vazio não há forma, não há sensações, não há discriminação e não há consciência. Não há olho, não há ouvido, não há nariz, não há língua, não há corpo e não há mente. Não há cor, não há som, não há cheiro, não há gosto, não há tato e não há fenômenos. Nada existe desde o reino da visão até o reino da consciência, não há ignorância nem a extinção da ignorância, não há nascimento, não há sofrimento, não há causa do sofrimento, não há velhice, não há morte, não há extinção do nascimento, extinção do sofrimento, da velhice ou da morte, não há sabedoria e iluminamento e nada há para ser ganho. Como nada há para ser ganho, o Bodhisatva vive em Prajna Paramita ● e não há obstáculos em seu coração, e sem obstáculos não há medo e muito além dos pensamentos ilusórios, ele atinge o Nirvana.

Todos os Budas do passado, do presente e do futuro obtiveram completa sabedoria e perfeito iluminamento praticando Prajna Paramita.

Saiba então e repita o grande mantra, o brilhante e inigualável mantra que completamente elimina todo sofrimento, verdadeiro além de qualquer falsidade.

Gate, Gate, ♦ Paragate, Parasamgate, ♦ Bodhi Svaha! Prajna Paramita!

Anexo IV - Os Dez Desenhos do Touro:



1. PROCURANDO O TOURO

Desolado pelas florestas e assustado pelas selvas, ele está procurando um touro que não consegue encontrar.

Acima e abaixo em rios sombrios, desconhecidos e ameaçadores, nos bosques das montanhas profundas, ele percorre muitas trilhas.

Extremamente cansado, com o coração exaurido, ele prossegue em sua busca por este algo que ainda não consegue localizar. De noite, ele ouve o som das cigarras, chilreando nas árvores.

O fato é que o touro jamais havia se perdido, porque então se o deveria buscar? Mas tendo dado suas costas à Verdadeira Natureza, não pode por isso enxergá-lo. Por causa de suas contaminações, não pode vê-lo. Repentinamente ele se depara com um emaranhado confuso de encruzilhadas. Cobiça de ganho mundano e medo de perda se erguem como labaredas enormes, idéias de certo e errado surgem como punhais.



2. ACHANDO PISTAS

Inúmeras pegadas ele viu
na floresta e pela margem da água.

Não é um tanto de capim amassado que ele vê acolá?

Mesmo as grotas mais profundas das montanhas mais inacessíveis
não podem ocultar o nariz deste Touro que se eleva até os céus.

Através dos sutras e ensinamentos ele encontra as pistas do Touro. (Ele foi informado que justamente como vasos diferentes (de ouro) são todos basicamente do mesmo ouro, da mesma forma toda e qualquer coisa é uma manifestação do Self. Mas é ainda incapaz de distinguir o bem do mal, a verdade da falsidade. Não entrou realmente ainda o portal, mas vê tentativamente as pistas do Touro.



3. PRIMEIRA VISÃO DO TOURO

Um sabiá canta num galho,
o sol brilha em chorões ondulantes.
Ali se queda o Touro, onde mais poderia ele ter se escondido?
Aquele esplêndida cabeça, aqueles chifres majestosos, qual artista os poderia
adequadamente reproduzir?

Se ele somente ouvir atentamente os sons cotidianos, ele chegará naquele momento a uma realização da Fonte mesma. Os seis sentidos não são em nada diferentes desta verdadeira Fonte. Em toda atividade a Fonte está manifestamente presente. Isto é parecido com o sal na água, ou a cola na tinta. Quando a visão interna estiver adequadamente focalizada, a pessoa percebe aquilo que é visto como sendo idêntico À verdadeira Fonte.



4. SEGURANDO O TOURO

Ele deve agarrar a corda firmemente e não a largar,
pois o Touro tem tendências que não são as mais saudáveis.
Agora ele corre para os platôs,
mais adiante vagabundeia por uma ravina nebulosa.

Hoje ele encontrou o Touro, que por muito tempo esteve pastando nos capões selvagens, e realmente desta feita ele o segurou. Durante muito tempo ele perambulou nestas paragens, e quebrar seus velhos hábitos não vai ser tão fácil. Continua a querer capim fragrante, ainda é teimoso e selvagem. Querendo-o domar completamente, deve-se utilizar o chicote.



5. DOMANDO O TOURO

Ele deve segurar a corda da argola do nariz tenazmente,
e não permitir que o Touro saia por aí,
para que não se perca em lugares contaminados e fantasmagóricos.
Adequadamente tratado, eis que ele se torna limpo e tranqüilo.
Sem cabresto, ele segue seu dono por vontade própria.

Com o surgimento de um pensamento, outros aparecem. A iluminação traz a percepção que tais pensamentos são ilusórios, já que até mesmo eles procedem da Verdadeira Natureza. É somente porque a ilusão ainda permanece, que eles são imaginados como sendo verdadeiros. Este estado de ilusão não se origina no mundo objetivo, mas sim de nossas próprias mentes.



6. CAVALGANDO O TOURO PARA CASA!

Cavalgando livremente como o ar,
ele alegremente se direciona para casa,
através das névoas do entardecer,
usando um grande chapéu de palha e uma capa.
Onde quer que vá, surge uma brisa fresca,
Enquanto que em seu coração uma profunda tranqüilidade prevalece.
O Touro não requer mais sequer um só talo de capim.

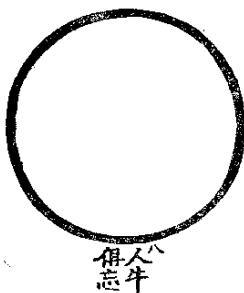
A luta terminou, “ganho” e “perda” não mais o atingem. Ele assobia a canção rústica dos lenhadores e montanheses, e toca as singelas cantigas das crianças da aldeia. Cavalgando o Touro, ele serenamente fita as nuvens acima. Sua cabeça não mais se volta (na direção das tentações). Mesmo que tentem com todas as forças, não mais o moverão.



7. TOURO ESQUECIDO, SELF SOZINHO

Tão somente usando o Touro, ele foi capaz de chegar em Casa,
 Mas eis que agora o Touro desapareceu,
 E sozinho e sereno ele se queda.
 O sol, vermelho como um tição, percorre o céu
 Enquanto ele sonha placidamente.
 Em algum lugar debaixo do telhado de sapé,
 Estão seus agora inúteis chicote e cabresto do Touro.

No Dharma não existem dualidades. O Touro é sua Natureza Original: isto foi o que ele ora constatou. Uma armadilha não se torna mais necessária uma vez que o coelho tenha sido pego, uma rede é inútil quando o peixe está aprisionado. Como o ouro que foi separado do refugo, como a lua que saiu dentre as nuvens, um raio de Luz brilha eternamente.



8. AMBOS, TOURO E SELF ESQUECIDOS

Chicote, corda, Touro e homem, todos pertencem ao Vazio.
 Tão vasto e infinito é o céu azul,
 Que não existe qualquer conceito que o possa descrever.
 Por sobre um fogaréu chamejante, um floco de neve não pode subsistir.
 Quando este estado mental é alcançado,
 Chega finalmente a compreensão do espírito dos velhos patriarcas.

Todos os sentimentos ilusórios, bem como idéias de santidade desapareceram de sua mentalidade. Ele não mais permanece no (estado de “Eu agora sou) Buda”, e ele passa rapidamente onde existe (o estágio de “E agora eu me livrei do orgulhoso sentimento de “Eu não) sou Buda”. Mesmo as mil vistas (dos quinhentos Budas e Patriarcas) não mais podem perceber nele qualquer modalidade específica. Se centenas de pássaros agora espalhassem flores pelo seu quarto, em louvor, ele apenas se sentiria envergonhado de tal.



9. VOLTANDO À FONTE

Ele voltou à Origem, tendo retornado à Fonte,
 Mas seus passos forma dados em vão.
 É como se ele fosse agora surdo e mudo.
 Sentado em sua cabana, ele não mais busca por coisas no exterior.
 Os rios fluem abandonadamente,
 Enquanto que as flores vermelhas, vermelhas são.

Desde o começo mesmo não houve jamais sequer um grão de pó (que prejudicasse a pureza intrínseca). Ele observa o ir e vir da vida do mundo, enquanto que fica calmamente num estado de inabalável serenidade. Este (ir e vir) não é uma ilusão ou uma fantasia (mas uma manifestação da Fonte). Por que então existiria qualquer necessidade de se lutar por obter qualquer coisa? As águas são azuis, as montanhas são verdes. A sós consigo mesmo, ele observa como as coisas mudam infinitamente.



10. ENTRANDO NA PRAÇA DO MERCADO PARA AUXILIAR OUTROS

De peito nu, descalço, ele entra na praça do mercado.
 Sujo de lama e poeira, que amplo é seu sorriso!
 Sem recorrer a poderes místicos,
 Faz com que árvores murchas rapidamente revitalizem-se, reflorescendo.

O portão de sua cabana está cerrado, e até o mais sábio não mais pode descobrir seu paradeiro. Seu panorama mental finalmente se esvaiu. Ele segue seu próprio caminho, não fazendo qualquer tentativa de seguir nos passos dos velhos sábios. Carregando uma tigela, ele passeia na praça do mercado, apoiado em seu bastão, retorna para casa. Conduz peixeiros e açougueiros ao Caminho do Buda.

Anexo V – O Filme “The Matrix”



The Matrix

1999 - USA - 136 min. – filme, Color

O que aconteceria se a realidade virtual não fosse apenas para o divertimento, mas estava sendo usado para aprisiona-lo? Este é o dilema que enfrenta delicado hacker de computadores Thomas Anderson (Keanu reeves) no filme Matrix. É o ano de 1999, e Anderson (codnome de hacker: Neo) trabalha em um cubículo, operando um computador e atuando como hacker. É com esta última atividade que Thomas conhece Morpheus (Laurence Fishburne), que tem algumas notícias interessantes para o Sr. Anderson – nada ao redor dele é real. O ano é realmente perto de 2199, e parece que Thomas, como a maioria das pessoas, é uma vítima da Matrix, um sistema em massa de inteligência artificial que penetrasse as mentes das pessoas e criasse a ilusão de um mundo real, ao usar seus cérebros e corpos para obter energia, lançando-os fora como baterias gastas quando estiverem completamente sem forças. Morpheus, entretanto, é convencido que neo é "o escolhido" que pode quebrar e abrir a Matrix e trazer as pessoas à liberdade física e psicológica.