

XXIII ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS

GT: Religião e Sociedade
Sessão: A apropriação do oriente pelo ocidente.

Um oriente para os ocidentais:
os escritos de Daisetz Teitaro Suzuki

Eduardo Basto de Albuquerque

UNESP - Assis

Caxambu - MG

1999

**UM ORIENTE PARA OS OCIDENTAIS:
OS ESCRITOS DE DAISSETZ TEITARO SUZUKI**

Eduardo Basto de Albuquerque

UNESP - Assis

Esta comunicação aborda as principais categorias explicativas utilizadas por Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966) que, durante sua longa vida, dedicou-se a escrever essencialmente livros e artigos sobre o Zen Budismo, boa parte dirigidos especialmente para os ocidentais. Suzuki distingue-se entre os autores orientais por escrever em inglês e ser traduzido para outras línguas ocidentais, nas quais incluí-se, é claro, o português. Escreveu uma vasta obra, por volta de 125 títulos; numerosos manuscritos seus têm sido editados após a sua morte.

O historiador americano Lynn White Jr., discutindo a cultura ocidental contemporânea, nos inícios dos anos sessenta, afirmou: *A profecia é arrojada; todavia, pode bem ser que a publicação do primeiro "Essays in Zen Buddhism", de D. T. Suzuki, em 1927, pareça, a gerações futuras, acontecimento intelectual tão importante quanto as traduções latinas de Aristóteles, por William Moerbeke, no século XIII, ou as de Platão, feitas no século XV, por Marsiglio Ficino. Mas, no caso de Suzuki, foi quebrada a concha do Ocidente. Mais do que sonhamos, somos agora governados pelo novo cânone do globo*".¹ Hoje, tais palavras parecem mais fruto de um entusiasmo do que a expressão de um diagnóstico seguro sobre a obra de Suzuki mas, sem dúvida, mostrava a sua importância. Ora, Suzuki escreveu no século XX, quando o budismo transbordou para além das fronteiras que os estudos eruditos acadêmicos o haviam confinado no século XIX, e caiu no gosto de grande número de pessoas. Por outro lado, esse público leu principalmente as obras de Suzuki, e nelas recebeu parte de inspiração para transformar, protestar, reformular suas vidas.

¹ WHITE JR., Lynn. Renovam-se os cânones de nossa cultura. In WHITE JR., L. (org.). **Fronteiras do desconhecido**. Rio Editora Fundo de Cultura, 1963, p.299.

Margareth Dornish propõe a divisão da atividade intelectual de Suzuki em três fases: uma primeira, de preparação, da última década do século passado até o meio deste século; a segunda, de estudioso, que dura até o fim da Segunda Guerra Mundial e a terceira, a partir de 1949, de intensa divulgação de suas idéias.² Há poucos trabalhos analisando a obra de Suzuki. Consistem principalmente em artigos, tocando em algum tópico em particular, Todavia, nenhum deles se deteve em examinar a problemática que propusemos.³

Daisetz Teitaro Suzuki nasceu em 1870. Estudou na Universidade Imperial de Tóquio de 1891 a 1894. Praticou sob a direção do famoso mestre Soyen Shaku, que foi abade dos mosteiros de Engaku-ji e Kencho-ji, de Kamakura, e que desempenhou papel importante na modernização do Zen budismo japonês. Em 1896, Suzuki teve a sua experiência de iluminação (o satori), e nesse mesmo ano, acompanhou seu mestre no Congresso Mundial das Religiões, realizado em Chicago. Soyen Shaku animou-se com a divulgação do Zen budismo nos Estados Unidos, mas depois retornou para o Japão. Seu discípulo permaneceu por doze anos nos Estados Unidos, trabalhando em traduções de textos budistas⁴ e taoístas, para o inglês e para o japonês, escrevendo numerosos artigos e, especialmente, seu livro *Outlines of Mahayana Buddhism*.

Doze anos após a sua estada nos Estados Unidos, Suzuki retornou ao Japão. Em 1920, seguindo os conselhos de seus amigos Gesshō Sasaki e Kitarō Nishida, aceitou um lugar de professor na Universidade Otani de Quioto. Em 1921, iniciou a publicação de uma revista, não vinculada a nenhuma instituição budista expressamente, *The Eastern Buddhist*,

² DORNISH, Margareth. Aspects of D. T. Suzuki's Early Interpretations of Buddhism and Zen. In *The Eastern Buddhist*. Quioto, vol. III, n. 1, 1970, p.49.

³ KIM, J. Daisetz Teitaro Suzuki and Paul Tillich : **A Comparative Study of Their Thoughts on Ethics in Relation to Being**. Conforme indicação de SPAE, Joseph. Influência do Budismo na Europa e na América. In *Concilium* /136-1978/6; p.128-129. DORNISH, Margareth. ob. cit. FARKAS, Mary. Daisetz Teitaro Suzuki. In *Zen Notes*. New York: The First Zen Institute of America, vol. XIII, n.7, 1966. MERTON, Thomas. **Zen e as Aves de Rapina**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972, p.58-64. SAKAMOTO, Hisoshi. D. T. Suzuki as a Philosopher. In *The Eastern Buddhist*. Quioto: vol. XI, n.2, 1978, p.33-42. SMITH, Huston. D. T. Suzuki : A Field of Zen and Shin Buddhism". In *The Eastern Buddhist*. Quioto: vol.V, n.1, 1972, p.139-141. SMITH, Huston. Four Theological Negotiables. Gleanings from Daisetz Suzuki's posthumous Volumes in Shin Buddhism. In *The Eastern Buddhist*. Quioto : vol.X.n.2, 1977, p.141-154. SHŌJUN, Bandō. D. T. Suzuki and Pure Land Buddhism. In *The Eastern Buddhist*. Quioto: vol. XIV, n.2, 1981, p.132-136.

⁴ SHAKU, Rev. Soyen. **Sermons of a buddhist abbot**. New York: Samuel Weiser, 1971. 1a.ed. 1906. Translated from the Japanese ms. by Daisetz Teitaro Suzuki.

dedicada a estudos de erudição. Tal revista foi reformulada em 1962 e continua, atualmente, a ser editada.³

Em 1933, Suzuki doutorou-se em literatura pela Universidade de Otani, com uma tese erudita sobre o Lankavatara Sutra. Os seus livros mais conhecidos foram escritos e publicados em inglês, durante um período de aproximadamente vinte anos, após o seu retorno para o Japão. Inicia-se com *Essays in Zen Buddhism. First Series* (1930), *Studies in the Lankavatara Sutra* (1930), *Essays in Zen Buddhism. Second Series* (1934), *Introduction to Zen Buddhism* (1934), *Manual of Zen Buddhism* (1935), *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture* (1938). É no período de antes da guerra que falece sua esposa Beatrice Lane, sua companheira de estudos, e que escreveu *Mahayana Buddhism*.⁵ Em 1949, Suzuki editou *The Zen Doctrine of No-Mind* e em 1958, republicou *Zen and Its Influence of Japanese Culture*. Com a idade de 86 anos, esteve no México num simpósio sobre Zen e Psicanálise, do qual algumas conferências foram depois reunidas em livro por Erich Fromm, e onde o próprio Suzuki aparece com um trabalho. Em 1949, mandou para publicação *Living by Zen*, cujo original, no entanto, não o satisfaz e sustou a sua edição, que só foi feita após a sua morte. Em 1957, publicou *Mysticism : Christian and Buddhist*.

Pouco conhecido antes da Segunda Guerra Mundial, exceto por um círculo muito restrito de eruditos e interessados no budismo, depois dela tornou-se o divulgador mais conhecido no Ocidente do Zen. Possivelmente, a popularidade da leitura de Suzuki coincidiu com a descoberta de suas obras pela "Beat Generation" - Kerouac, Gary Snyder e Ginsberg, entre outros - ocorrida na década de cinquenta.⁵ Já na década dos sessenta, Suzuki é retomado pelos continuadores dos "Beat", os "hippies" e pelos teóricos da contracultura.⁶

³ EMYÔ ITÔ / MIKOKO OKAMURA. Prefácio In SUZUKI, D. T. **Collected Writing of Shin Buddhism**. Kyoto : Shinshu Otaniha, 1973, p. vii-ix.

⁵ HUMPHREY, Christmas. Prólogo. In SUZUKI, Beatrice Lane. **Budismo Mahayana**. Buenos Aires: Compañia General Fabril Editora, 1961, p.10.

⁵ PEÇANHA, Dóris Lieth Nunes. **Movimento beat**. Abordagem literária, sócio-histórica e psicanalítica. Petrópolis, Vozes, 1988, p.45.

⁶ PREBISCH, Charles. Reflections on the transmission of Buddhism in America. In NEEDLEMAN, Jacob and BAKER, George (Eds.). **Understanding the New Religions**. New York: The Seabury Press, 1978, p.162-4. NEEDLEMAN, Jacob. **As novas religiões**. Rio de Janeiro: Artenova, 1975, p.46 ss.

Paralelamente a este tipo de leitores, a obra de Suzuki despertou um interesse crescente em intelectuais de nomeada, como Martin Heidegger.⁷ Carl Gustav Jung, que dispensa apresentações, escreveu o prefácio a *Introdução ao Zen Budismo*.⁸

Muitos escritos sobre o zen budismo tiveram em Suzuki seus fundamentos. Alan Watts honestamente declara: "Meu próprio livro *Spirits of Zen*, é uma popularização das primeiras obras de Suzuki".⁹ Christmas Humphrey confessa lhe ser seu devedor.¹⁰ Entre os brasileiros, Ernani Barroso aconselha a leitura dos *Essays in zen buddhism* e de *The Zen Doctrine of No mind*, por haver "uma correta aproximação com o Zen".¹¹ Nelson Coelho aponta que sua leitura descortinou-lhe um "novo mundo".¹²

Colocado entre os próprios mestres do Zen no Japão, ao lado de Yosai, Takuan ou Hakuin,¹³ foi reconhecida a riqueza de informações contidas em seus estudos, ou mesmo a profundidade de suas reflexões. É citado, por exemplo, em obras que tratam das religiões do século vinte,¹⁴ nas que tratam em geral do budismo,¹⁵ ou do Zen,¹⁶ em estudos sobre a cultura japonesa, como por Thomas Hoover¹⁷ e Yukawa Hideki¹⁸, ou buscada sua opinião

⁷ "(...) A German friend of Heidegger told me that one day when he visited Heidegger he found him reading one of Suzuki's book: 'If I understand this man correctly', Heidegger remarked, 'this is what I have trying to say all my writings' ". (...). BARRET, William. Introduction: Zen for the west. In **Zen Buddhism. Selected Writings of D. T. Suzuki**. Edited by William Barret. New York: Doubleday Anchor Books, 1956, p.xi.

⁸ SUZUKI, D. T. **Introdução ao Zen Budismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961, p. 5-27. Reproduzido em JUNG, C.G. **Psicologia e religião oriental**. Petrópolis : Vozes, 1980, p.61-81.

⁹ WATTS, Alan. **El camino del Zen**. Buenos Aires :Editorial Sudamericana, 1961, p.12.

¹⁰ HUMPHREY, Christmas. **Aprenda sozinho Budismo Zen**. Um estilo de vida. São Paulo : Pioneira, 1975, p.130.

¹¹ BARROSO, Ernani. **Zen, vendo na natureza do eu**. Rio : Edição do autor, s.d., p.9.

¹² COELHO, Nelson. **Experiência direta de libertação**. Belo Horizonte : Editora Itatiaia, p.17.

¹³ SHIBATA, Masumi. **Les maîtres du Zen au Japon**. Paris: Maisonneuve et Larosse, 1969, p.149-56.

¹⁴ NORTHROP, P.S.C. The World's religious and Midcentury : An Introductory Essay. In MÉTRAUX, Guy S. / CROUZET, François (Ed.). **Religious and the promise of the twentieth century**. New York : A Mentor Book, 1965, p.xvi.

¹⁵ PARDUE, Peter A. **Buddhism**. A historical introduction to Buddhist values and the social and political forms they have assumed in Asia. New York: The Macmillan Company, 1971, p.164.

¹⁶ DUMOULIN, Heinrich. **A History of Zen Buddhism**. London: Faber and Faber, 1963, p.25-6, 45-8, 269, 277, 287.

¹⁷ HOOVER, Thomas. **Zen Culture**. London: Routledge and Kegan Paul, 1978, p.64 e 177-8.

¹⁸ YAKAWA, Hideki. Modern Trend of Western Civilisation and Cultural Peculiarities in Japan. In MOORE, Charles (ed.). **The Japanese Mind**. Essentials of Japanese Philosophy and Culture. Tokyo: Charles E. Tuttle, p.63.

sobre um tópico específico ¹⁹, sobre a história do Japão, ²⁰ ou em estudos como de Capra comparando a física moderna com o misticismo oriental, ²¹ ou até para expor a teoria do eu em psicologia social ²².

Nossa preocupação central com a obra de Suzuki foi especialmente com aqueles trabalhos escritos para os ocidentais. Procuramos verificar quais as principais categorias explicativas que Suzuki se valera para expor suas idéias aos ocidentais. Identificamos, após leitura e exame de seus trabalhos, que as concepções de "*experiência religiosa*" e de "*história*" são fundamentais, para a compreensão de sua obra, pois aborda a história do budismo, a história do Zen Budismo, a história da cultura oriental e, constantemente fala da "iluminação" budista, empregando ora a palavra "nirvana", ora a palavra japonesa "satori".

Apesar de Mircea Eliade, na sua conhecida obra *O Sagrado e o Profano* ²³ indicar a importância, para os estudos de religião, do texto de Rudolf Otto *Das Heilige*, publicado em 1917, cremos que Suzuki não se valeu dele para expor suas concepções de experiência religiosa. Otto, ao invés de estudar idéias, analisou as modalidades de experiência sobre Deus e a religião no cristianismo, mas não ignorou as experiências religiosas em outras religiões, inclusive o budismo.²⁴ Não obstante, pressupomos que Suzuki leu tal obra, já que Otto publicou um artigo, em 1924, tratando precisamente da experiência religiosa no Zen Budismo, na revista fundada por Suzuki, a *The Eastern Buddhist*. ²⁵ Percorrendo os textos de Suzuki, não encontramos indicações precisas da leitura por parte de Suzuki, de *Das*

¹⁹ UCHIYAMA KÔSHO ROSHI. Dôgen Zen. As Religion. In **Dôgen Zen**. Kyoto: Kyoto Soto Zen Center, 1988, p.180 : "This is a translation of '*nihonteki-reisei*' (Japanese spirituality used by D. T. Suzuki)".

²⁰ STORRY, Richard. **A History of Modern Japan**. Middlesex : Penguin Book, 1965, p.186. REISCHAUER, Edwin O. **Histoire du Japon et des Japonais. 2.- De 1945 à 1970**. Paris : Seuil, 1973, p.222.

²¹ CAPRA, Fritjof. **O Tao da Física**. São Paulo: Cultrix, 1986, 34, 42, 81, 95, 113, 134, 139, 157, 202, 219, 222.

²² STOETZEL, Jean. **Psicologia Social**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, s.d., p.179.

²³ ELIADE, Mircea. **Le Sacré et le Profane**. Paris: Gallimard, 1965, p.13.

²⁴ OTTO, Rudolf. **Le Sacré**. Paris: Payot, 1969, p.67.

²⁵ OTTO, Rudolf. On Zen Buddhism. In BRIGGS, William (Ed.). **Anthology of Zen**. New York: Grove Press, p.70. O artigo foi originalmente publicado no *The Eastern Buddhist*. Quioto: 1924, III, n.2, p.117- 25.

Heilege, somente há citação de outra obra de Otto, "*Misticismo: Oriente e Ocidente*",²⁶ num artigo escrito em 1939.²⁷

Porém, é mais provável que o conceito de experiência religiosa tenha sido absorvido por Suzuki não de Otto, mas de William James. Otto, aliás, fizera leitura do livro de James,²⁸ *As Variedades da Experiência Religiosa*, publicado originalmente em 1902.²⁹ James se preocupara em estudar a religião como um fato psicológico. Refutara a explicação da religião, extremamente materialista, então defendida pela psiquiatria, como uma doença. Ele, valendo-se da literatura religiosa e depoimentos de seus contemporâneos, encontrados na própria literatura psiquiátrica, mostrava que a experiência religiosa era extremamente comum em sua época, encaminhando o homem a sair dos estreitos limites que a ciência pretendia encerra-lo, e porque o mundo real seria mais rico e complexo que a ciência.³⁰

Suzuki fez a leitura de William James. Encontramos, ao longo de sua obra, citações de *As variedades da experiência religiosa*.³¹ Além disso, Suzuki foi muito amigo do filósofo japonês Nishida Kitaro, que trabalhou muitas idéias de William James. Ora, Nishida tomou contato com James através de Suzuki, como nos informa Dilworth.³² Mantendo, ambos correspondência, quando Suzuki esteve nos Estados Unidos, segundo Knauth.³³

Vejamos, agora, de que ângulos, em que níveis, Suzuki trabalha com esse conceito de experiência religiosa. Num primeiro momento, afirma que tudo envolvendo os seres humanos é fruto da experiência e a comunicação é apoiada nela; sem ela os meios de

26 OTTO, Rudolf. **Mystique d' Orient et Mysticisme**. Paris: Payot, 1951.

27 SUZUKI, Daisetz Teitaro. **Studies in Zen**. New York: A Delta Book, 1955, p. 79.

28 OTTO, R. **Le Sacré**, p-25-26.

29 JAMES, William. **The Varieties of Religious Experience**. A study of human nature. London: The Fontana Library, 1963.

30 Idem, p.493- 4.

31 Como, por exemplo, em **Essais sur le Bouddhisme Zen. Deuxième Série**. Paris: Albin Michel, 1956, p. 536 e 581.

32 DILWORTH, David. The initial formations of *pure experience* in Nishida Kitaro and William James. In *Monumenta Nipponica*. Tokyo: Sophia University, vol. XXIV, n. 1-2, p. 102.

33 KNAUTH, Lothar. Life is Tragic. The Diary of Nishida Kitarao. In *Mounumenta Nipponica*. Tokyo: Sophia University, vol. XX, n. 3-4, p. 346.

comunicação não vibram com vitalidade. ³⁴ Este ponto de partida, só é afirmado após abordar os fundamentos clássicos do budismo, doutrina geral e comum à todas as escolas e seitas. A vida, tal como viveria a maioria de nós, diz ele, consistiria em sofrimento. Sendo a vida uma espécie de combate, é dor. O Buda teria razão ao estabelecer as bases da doutrina budista, como primeira verdade, na universalidade do sofrimento de todos os seres vivos. E, neste ponto, Suzuki observa que também o crescimento da sociedade é doloroso, porque ela própria seria, também, um organismo.³⁵

O conceito de experiência serve para direcionar tanto a compreensão do próprio budismo, porque ergueu-se nas experiências de Buda após seis anos de árduas reflexões, austeridades ascéticas e exercícios de meditação, ³⁶ quanto para o Zen, com o seu apelo à experiência pessoal: "Quando fala da experiência pessoal, isso quer dizer abordar o fato de primeira mão e não por um intermediário, qualquer que possa ser. (...) Do mesmo modo que a Natureza tem horror do vazio, o Zen tem horror de tudo o que pode se apresentar entre o fato e nós mesmos. De acordo com o Zen, não há ponto de apoio no fato ele mesmo, combate entre o finito e o infinito, a carne e o espírito. (...)" ³⁷ O homem "cria muitos conceitos valiosos através dos quais aprendeu a manejar as realidades. Mas agora ele toma conceitos por realidades, pensamento por experiência. sistema de vida. (..) O Zen tem plena consciência disso, e todos os seus *mondo* destinam-se a arrancar a falsa máscara da conceitualização. " ³⁸

A experiência pressupõe uma reflexão sobre o sentido da vida, ante a insatisfação, encontrando uma maneira que nos dê plenitude. O Zen propor-se-ia assegurar a aquisição de um novo ponto de vista. Mas, tal aquisição é um grande cataclismo mental em nossa vida. Essa aquisição é chamada pelos japoneses de *satori*. Este seria o nome dado à Iluminação (sânscrito: *anutara-samyak-sambodhi*), expressão utilizada pelo Buda e seus discípulos indianos para falar da realização do Mestre sob a árvore Bodhi. Sem *satori*, para Suzuki, não haveria o Zen: "Sustento... que a vida do Zen começa com a abertura do *satori*

³⁴ *Uma interpretação da experiência Zen*, In MOORE, Charles A. (org.). **Filosofia: Ocidente e Oriente**. São Paulo: Cultrix / Editora da Universidade de São Paulo, 1978, p.133.

³⁵ **Essais sur le Bouddhisme Zen. Première Série**. Paris : Albin Michel,1965, p. 16-17.

³⁶ **Mística: cristã e budista**. Belo Horizonte, Itatiaia, 1976, p. 47.

³⁷ **Essais ... Première Série**, ob. cit., p.19 e 21

³⁸ **Viver através do Zen**. Rio: Zahar, 1977, p. 32

(chinês: *kai ou*). " ³⁹ Para aqueles que experimentam o *satori*, o mundo não é mais como antes, e todas as oposições e contradições estariam unidas num todo orgânico e harmonioso. Tal experiência Zen afetaria toda a existência do indivíduo, recriando-a. ⁴⁰

Ao valer-se do conceito de experiência religiosa, Suzuki apropria-se de um conceito trabalhado por autores ocidentais, legítimo, portanto, de um lado, para apresentar o budismo numa linguagem familiar aos ocidentais e, de outro, para demonstrar inclusive para os japoneses que era possível modernizar os conceitos budistas, já que eram advindos dos próprios ocidentais, promotores da modernização no mundo contemporâneo. Válido, ainda, para confirmar a perenidade e a defesa dos valores budistas, mesmo ante os próprios ocidentais.

Desse modo, muito dos *Ensaio*s contêm argumentos que fazem pensar ser resposta do pensador budista japonês ao filósofo francês Henri Bergson, autor de *Les deux sources de la morale et de la religion*, ⁴¹ já que Suzuki não desconhecia Bergson. ⁴² Ao inaugurar *Les deux sources de la morale et de la religion*, Bergson fala da obrigação moral; depois, divide as formas religiosas em estáticas e dinâmicas, entre as quais enquadra o budismo, apontando, por um lado, o papel relevante da Iluminação mas, por outro lado, considerando-o uma religiosidade inconclusa: "não hesitaríamos em ver no budismo um misticismo. Mas compreendemos porque o budismo não é um misticismo completo. Esse seria ação, criação, amor". ⁴³

Ora, Suzuki retoma e contesta as afirmações de Bergson no decorrer dos "*Ensaio*s". Inicialmente, no tocante à ética ⁴⁴ Bergson afirmara que o ioga induz estados comparáveis à hipnose. ⁴⁵ Como o Zen se vale de exercícios semelhantes aos do ioga, Suzuki responde assim: "Alguns pretendem que o Zen não é que auto-sugestão. Mas isso não explica nada. (...) Essa teoria de auto-sugestão é uma teoria estéril que não explica nada. Quando diz-se que o Zen é auto-sugestão tem-se por isso uma idéia mais clara ? Alguns seres acreditam

³⁹ **Essais ... Première Série**, ob. cit., p.292- 3.

⁴⁰ Idem, p. 293- 4.

⁴¹ BERGSON, Henri. **Oeuvres**. Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p. 980-1250.

⁴² DILWORTH, David. The initial formations of "pure experience" in Nishida Kitaro and William James. In *Monumenta Nipponica*. Tokyo: vol. XXIV, n. 1-2, p.95.

⁴³ BERGSON, H. ob. cit., p. 1166.

⁴⁴ **Essais sur le Bouddhisme Zen. Deuxième Série**. Paris: Albin Michel, 1956, p. 32.

⁴⁵ BERGSON, H., ob. cit., p. 1164.

que é científico dar a certos fenômenos um termo que vem a ser posto em modo, e ficam satisfeitos como se eles servissem de uma maneira que ilumina seu entendimento. (...)" ⁴⁶ O conceito de experiência é, desse modo, também um instrumento conceitual de proteção à desqualificação de pensadores ocidentais.

A segunda categoria que identificamos é a história. Discordamos da conclusão de Margareth Dornish que Suzuki tinha desprezo pela história ⁴⁷ A leitura atenta, da obra de Suzuki, escrita para os ocidentais revela, ao contrário, um extraordinário interesse e preocupação com a história, ora entendida como uma forma de consciência, ora como prática científica. De maneira original original, Suzuki congrega história e experiência religiosa: "O que os modernos estudiosos do Zen têm a fazer é um exame completo da própria experiência Zen e das formas pelas quais se manifestou na História". ⁴⁸

Como afirmamos anteriormente, o conceito de experiência religiosa é central no sistema analítico de Suzuki, seja em relação à religião em geral, seja no tocante ao budismo. Mas é de tal modo ampliado para ser a razão de existência da própria religião. Suzuki ante à interpretação de Bergson do budismo contrapõe uma análise da experiência religiosa através da história, a partir da observação: "Cada religião tem por fundamento a experiência mística. Sem ela, todas as suas superestruturas metafísicas ou teológicas desmoronam-se." ⁴⁹ E ainda: "A maneira de integrar a experiência torna-se, assim, freqüentemente, a causa das perseguições as menos religiosas ou, de guerras as mais sangrentas. Qualquer que seja, a experiência religiosa permanece sempre a energia que sustenta e dirige o sistema metafísico. Isso explica a diversidade de interpretações intelectuais mesmo no interior somente do corpo do budismo, o Zen aqui e o Jodô acolá, enquanto que a experiência, do ponto de vista psicológico, permanece fundamentalmente a mesma". ⁵⁰

Daí afirmar que toda religião, com uma longa história, é uma somatória de experiências, e o que os discípulos do fundador explicam é a visão que dele possuem. Para

⁴⁶ **Essais ... Première Série**, ob. cit., p. 38- 9.

⁴⁷ DORNISH, Margreth. ob. cit., p. 54.

⁴⁸ *Uma Interpretação...*, ob. cit., p. 130.

⁴⁹ **Essais sur le Bouddhisme Zen. Troisième Série**. Paris: Albin Michel, 1957, p. 724.

⁵⁰ Idem, p. 724.

Suzuki, isso seria universal, havendo acontecido inclusive no cristianismo. ⁵¹ O budismo seria constituído por todas as experiências e especulações dos discípulos do Buda, em particular, sobre a personalidade de seu mestre e suas conexões com a própria doutrina: "O budismo não saiu todo ele armado do cérebro do Buda, como Palas Atenas do cérebro de Zeus. A teoria de um budismo perfeito desde o início é uma visão estática, que se tem para a doutrina de seu crescimento contínuo e incessante. Nossa experiência religiosa transcende as limitações do tempo, e seu conteúdo em expansão perpétua exige uma forma mais vital, que cresce sem violentar ele mesmo. Na medida em que o budismo é uma religião viva, e não uma múmia histórica recheada de materiais mortos e destituídos de utilidade, deve ser capaz de absorver e de assimilar tudo o que vem em ajuda de seu crescimento. Isso é o que há de mais natural para não importa que organismo dotado de vida. E essa vida pode ser discernida sob formas e interpretações divergentes." ⁵²

Ora, entendamos bem. Essas afirmações de Suzuki também são a sua defesa perante as afirmações de muitos estudiosos ocidentais que afirmavam ser o budismo na sua modalidade Mahayana uma degenerescência do budismo pregado pelo próprio Buda. Essa visão ocidental era ditada pela ótica positivista da religião, predominante nos finais do século XIX e reproduzida muitas vezes em nosso século. ⁵³ Para tais pensadores, os discursos de Buda contidos no Cânon Páli representavam o verdadeiro budismo porque expunha um ascetismo moralista e filosófico, que se casava com suas concepções ocidentais e burguesas da verdadeira religião. Todo o restante do universo religioso, tais como os mitos, as lendas, o maravilhoso, o ritualismo, a devoção, etc., eram apenas classificados de superstições e, no caso do budismo, uma degenerescência perante dos discursos de Buda. ⁵⁴ Suzuki defende, assim, não só o budismo Mahayana, mas o próprio budismo japonês, pois, afinal, o budismo desse país era Mahayana em quase totalidade absoluta. Aceitar a posição ocidental seria considerar o budismo de seu país como decadente.

⁵¹ **Essais ... Première Série**, ob. cit., p. 59 .

⁵² Idem, p.60- 1.

⁵³ Como por exemplo, SOOTHILL, W. -E. **Les trois religions de la Chine**. Paris: Payot, 1946, p. 93.

⁵⁴ JONG, J.M. de. A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America (Part II). In *The Eastern Buddhist*. Quioto, vol. VII, n.2, 1974, p.70-82. DE LUBAC, Henri. **La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident**. Paris: Aubier, 1952, p. 205- 85.

Entretanto, se a reflexão de Suzuki é defensiva, não quer dizer que aceitasse passivamente tudo o que adviesse da tradição budista, base para um budismo que intitula de moderno: "Daí a necessidade de um julgamento crítico mas, por outra parte, não devemos esquecer de reconhecer o princípio vivificante ainda ativo no interior".⁵⁵

Há uma série de critérios para essa crítica, permitindo a compreender os elementos constitutivos de toda religião com uma longa história. Basicamente, o analista deve separar a figura do fundador do seu ensino, porque a personalidade do fundador determina seu ensinamento. Assim, o fundador não tinha consciência nem de seu ensino e nem de criar um sistema religioso novo. Ademais, os discípulos do fundador enquanto estava vivo não separavam a personalidade e ensinamento. Somente após a morte dele é que sua personalidade passa a ser o núcleo central do próprio ensino: "fizeram de tal modo que essa personalidade servia para explicar o sentido desse ensinamento".⁵⁶

Em outro momento, Suzuki estabelece como que uma espécie de programa para os budistas contemporâneos: " Que dizer da atitude dos budistas modernos, partidários do progresso a respeito da fé que constitui a essência do budismo? Como seus discípulos concebem o Buda? Qual é a natureza constituinte do Buda? Quando restringe-se a definição do budismo ao ensinamento de Buda, essa definição explica a vida do budismo, tal como ela evoluiu através do curso da história? Essa vida não é o desenrolar da vida espiritual interior do próprio Buda, mais ainda que a exposição que deu, e que foi conservada sob o nome de Dharma na literatura budista? Não há, no ensinamento oral de Buda, qualquer coisa que lhe dava vida e persistia como substrato de todos os argumentos e de todas as controvérsias, caracterizando a história do budismo através da Ásia? É essa vida mesma que os budistas progressistas ensaiam aprender".⁵⁷

É esse programa que permite Suzuki trazer o budismo para o mundo contemporâneo e, ao mesmo tempo, defender o budismo japonês ante as críticas dos ocidentais do século dezenove. Com o processo de mudanças históricas ocorridas no Japão a partir do período Meiji, as concepções ocidentalizantes penetraram, e serviram para a crítica violenta por parte dos adeptos da modernização do país. Por outro lado, no mesmo processo histórico,

⁵⁵ **Essais ... Première Série**, ob. cit. p. 68- 9.

⁵⁶ Idem, p. 53.

⁵⁷ Idem, p. 60.

há a reação xintoísta e nacionalista que agora pretendia se descartar de toda doutrina religiosa estrangeira e, inclusive, o budismo, apesar de estar no Japão por mais de mil anos. Assim, o budismo japonês não só é atacado fora mas dentro do país. Suzuki o defende, portanto, num momento crucial.⁵⁸ E vale-se de elementos do pensamento ocidental, para fundamentar seus argumentos.

Para isso, tanto insere o budismo de seu país na história geral das transformações do budismo, quanto afirma que o Japão manteve fidelidade a ele: "A experiência do Zen budismo é a do budismo Mahayana, pois não passa de um desenvolvimento deste. Mas o desenvolvimento ocorreu no seio de um povo cuja psicologia ou mentalidade difere enormemente do pensamento indiano, de que o budismo provém. A meu ver, o budismo, após Nagarjuna, Vasubandhu e seus adeptos imediatos, não poderiam continuar mais seu saudável crescimento no solo de origem: tinha de ser transplantada para conseguir desenvolver um aspecto importantíssimo que até então fora completamente desdenhado -- e devido a esse desdém, sua vitalidade estava seriamente prejudicada. O aspecto mais importante do budismo Mahayana que se desdobrou no clima mental da China foi o Zen. Embora a China não tivesse conseguido aperfeiçoar o sistema Kegon (ou Avatamsaka), ou o sistema Tendai do pensamento Mahayana, produziu o Zen. Foi uma contribuição realmente excepcional do gênio chinês para a história da cultura de modo geral; graças aos japoneses, o verdadeiro espírito do Zen foi zelosamente conservado e sua técnica completou-se".⁵⁹ Essa compreensão histórica das transformações do budismo na China e no Japão é baseada numa das teses mais defendidas por Suzuki: o Zen é a maneira chinesa de aplicar a Doutrina da Iluminação budista indiana à vida prática. Tal tese vai ser repetida, inúmeras vezes, no decorrer de sua obra. Ela se alicerça na premissa de diferença entre chineses e indianos, sendo os primeiros práticos, moralistas e com mentalidade histórica,

⁵⁸ KIYOTA, Monoru. Presuppositions to understanding of Japanese Buddhist Thought. In *Monumenta Nipponica*. Tokyo: vol. XII, n. 3-4, p. 251- 59. MOORE, Barrington. **As origens sociais da ditadura e da democracia**. Lisboa: Cosmos, Santos: Martins Fontes, 1975, p. 271-365. SIEFERT, René. **Les religions du Japon**. Paris: Presses Universitaires de France, 1968, p. 86-132. VIÉ, Michel. **Le Japon contemporaine**. Paris: Presses Univeritaires de France, 1982.

⁵⁹ *Uma Interpretação da Experiência Zen*, ob., p. 129.

enquanto os segundos seriam totalmente metafísicos, transcendentais e estariam acima das coisas mundanas.⁶⁰

Vejamos como Suzuki caracteriza o processo de assimilação do budismo na China e que resultou no Zen.⁶¹ Com a introdução do budismo, penetrou sua literatura que passou a ser traduzida, composta de sutras e shastras, que pertenciam tanto ao Hinayana quanto ao Mahayana. Depois que os textos deste último foram traduzidos por chineses e indianos passou-se na China à busca de uma outra região de conhecimentos.⁶² Esta seria a etapa de aprofundamento espiritual. Assim, a história do budismo Zen na China seria constituída, de um lado, pela história de seus líderes budistas e de seu dramas espirituais e, de outro, pela sua transposição cultural da Índia.

Suzuki é alerta que não pretende realizar um estudo crítico e científico, da história do budismo Zen; objetiva colocar o leitor a par "da história tradicional do Zen tal como contam aqueles que seguem esta doutrina, tanto no Japão quanto na China."⁶³ Adotando, ante a eventual ausência de elementos históricos, o critério de pertinência com as grandes linhas gerais da história da própria religião.⁶⁴

E estas linhas fornecem argumento contra a inexistência de continuidade entre um Zen na Índia, que não existiu aí tal como se caracterizou na China. Mas haveria continuidade se for considerado como a interpretação chinesa da Doutrina da Iluminação exposta na literatura Mahayana e Hinayana. Ora, observa, Suzuki, a leitura dos textos Agama e Nikaya do budismo primitivo poderia dar a entender que o Buda não falava claramente da Iluminação, mas tais textos conteriam a interpretação dada pelos discípulos de Buda. A Iluminação do próprio Buda continha uma força religiosa extraordinária, ressurgindo na literatura Mahayana. De modo que limitar os ensinamentos de Buda somente à ética, seria não vê-los como um todo. Quando a prática do *dhyana* (meditação) foi introduzida na China por Bodhidharma, no século VI, então, deu nascimento ao Zen.

60 Introducción. In SUZUKI, Beatrice Lane. **Budismo Mahayana**. Buenos Aires: Compañía General Fabril, 1961, p. 24.

61 Idem, p. 27.

62 **Essais ... Première Série**, ob. cit., p. 135- 7.

63 Idem, p.209.

64 Idem, p.209- 10.

Inicialmente, a história tradicional da origem do Zen, quando o Buda teria transmitido o "coração" de sua experiência para seu discípulo Mahakashyapa. ⁶⁵ Suzuki, desenvolve uma longa exposição para demonstrar a falta de historicidade desse acontecimento, começando por afirmar que não há menção alguma dele na literatura indiana. Essa história apareceria em crônicas chinesas do Zen escritas em 1029 e em 1064. Conclui que esse acontecimento teria sido "inventado" pelos fiéis do Zen, para legitimar sua corrente perante as demais vertentes budistas, tanto mais que o Zen desdenhava o estudo dos sutras e seus comentários, padrão de legitimidade "canônica" para todas as correntes budistas que, por sua vez, especializam-se em tais estudos. Do mesmo modo: o estabelecimento de listas de transmissão "espiritual" de Mahakashyapa a vinte e oito patriarcas indianos, até Bodhidharma, o vigésimo oitavo; a lista indo aquém ao Buda Xaquiamuni, com sete Budas antes dele e, finalmente, cada um deles elaboraram versos (*gatha*) contendo a "transmissão do Dharma", em forma de poesia. Ora, isso tudo era uma grande e fictícia criação para o autor japonês, impulsionada pelo zelo em transparecer uma fé ortodoxa.

E, conclui, Suzuki: "(...) do ponto de vista do historiador que ensaia cientificamente remontar à fonte da corrente cujo desenvolvimento desemboca no budismo Zen, importa somente encontrar um laço lógico entre a doutrina do Mahayana, sobre a Iluminação na Índia, e a explicação prática que fizeram os chineses às realidades da vida. Quanto à uma linhagem especial de transmissão na Índia, antes de Bodhidharma, tal como estabeleceram os devotos do Zen, é uma questão que não os preocupam muito, e a qual não atribuíam muita importância. Entretanto, logo que o Zen foi formulado num sistema independente, não somente seus traços característicos, mas ainda com fatos historicamente verificáveis, seria necessário para os historiadores uma linhagem de transmissão completa e ininterrupta porque, como veremos, é da mais alta importância para os que os fiéis do Zen verifiquem a autenticidade ou ortodoxia de sua realização, devidamente certificada ou aprovada (*abbhamu-modana*) por seu mestre. Por conseguinte, sendo o Zen produto do solo chinês, onde germinou o grão hindu da Iluminação é, segundo minha opinião, inútil

⁶⁵ Idem., p.215.

estabelecer na Índia uma linhagem especial de transmissão, a menos que se o faça de uma maneira geral e lógica como fiz nos ensaios anteriores." ⁶⁶

É neste duplo movimento, a leitura atenta e minuciosa das fontes tradicional, e a crítica erudita, inclusive das mudanças das palavras e conceitos utilizados por seus autores, que Suzuki projeta estabelecer uma história "moderna" para o Zen. Assim, examina a história dos patriarcas Zen na China, de Bodhidharma, o primeiro, a Hui-neng, o sexto, ao qual dedica um estudo particular. ⁶⁷ Essa análise crítica permite-lhe perceber as transformações do Zen na China, e o predomínio de determinadas orientações sobre outras, dando a configuração presente ao Zen japonês.

Com sua maneira peculiar, Suzuki escreve a história do Zen budismo, não se preocupando com precisões de ordem cronológica ou sistemática. Apesar disso, há subjacente uma história extremamente coerente. Hui-neng, para ele, foi o verdadeiro fundador do Zen chinês porque, tanto quanto seus sucessores imediatos, adotou uma maneira chinesa para o budismo que, por sua vez, teria garantido o seu espírito indiano. Haveria um período de energia que fora acumulado por séculos de estudos budistas e que, de repente, explodira numa obra ativa, tornando o Zen triunfante na China. Isso ocorreria justamente quando a cultura chinesa encontrava um de seus grandes momentos, durante a dinastia T'ang (618-906), despontando grandes mestres do Zen, construindo-se mosteiros, instruindo-se monges e discípulos laicos. Quando por razões políticas, o budismo foi perseguido, o Zen foi a primeira das escolas budistas a revigorar-se depois. Mesmo no período das Cinco Dinastias (906-960), quando a China foi fracionada em pequenos reinos e a situação política parecia difícil, novamente o Zen prosperou como anteriormente e os mestres conservaram seus centros monásticos relativamente distantes das disputas políticas. Durante a Dinastia Sung (960-1279), o Zen atingiu o ápice de seu desenvolvimento e influência, enquanto as outras escolas budistas mostrariam sinais de declínio. Nas épocas das Dinastias Yuan (1280-1367) e Ming (1368-1661), o budismo praticamente identificava-se com o próprio Zen, que chegaria ao século XX, mais ou menos adaptado para a tendência do "País da Terra Pura", tipo de budismo que enfatiza a devoção.

⁶⁶ Idem, p.238 e 240.

⁶⁷ **A doutrina Zen da não-mente.** O Significado do Sutra de Hui-neng (Wei-lang). São Paulo: Pensamento, 1989.

Mas, Suzuki trata também das transformações internas ocorridas no Zen. Descreve instituições, se bem que brevemente, e detém-se no *koan* ⁶⁸. Examina uma série de casos pessoais de realização espiritual, onde seus atores empregavam todos os seus conhecimentos intelectuais e toda a sua vontade. E quando não encontravam saída, o papel do mestre era extremamente importante para indicá-la no estilo Zen. E aqui nota a que a história do Zen seria marcada pela tendência, novamente, de obscurecer a experiência do cotidiano e transformá-la em reflexiva. Assim, nasceria o sistema do "koan", que se proporia obter artificialmente ou sistematicamente, aquilo que os mestres primordiais produziam de maneira espontânea. Ademais, o sistema alcançaria um maior número de pessoas, popularizando e conservando a experiência Zen.

Ora, toda essa análise da história do budismo e do budismo Zen, partindo de um conceito chave "a experiência religiosa", está inserida dentro de uma perspectiva maior, consubstanciada em duas intencionalidades: uma, a reforma do budismo, principalmente, o japonês e, outra, apresentar o budismo ao ocidental em categorias e linguagens familiares a ele.

Seu ponto de partida é a importância do budismo na própria cultura japonesa. ⁶⁹ Mas, tal estudo do budismo japonês, por sua vez, também, tem conotações críticas. Num texto originalmente publicado em 1930, e incluído como um dos apêndices dos seus famosos "*Ensaio do Zen Budismo*", Suzuki analisa as várias fases históricas do budismo japonês, buscando seus valores, desde os seus primórdios. ⁷⁰ Suas observações do período de Kamakura (século XII, finais) ao século XIX, são contundentes: "Após Kamakura e até a queda do Xogunato Tokugawa, cerca de seis séculos, para o budismo, foram seis séculos de paz e de existência sem acontecimentos: nada estimulava uma nova vida no budismo... as organizações tornaram-se então mais poderosas, a hierarquia eclesiástica tornou-se mais refinada e mais complicada., as autoridades tradicionais tornaram-se mais aristocráticas, a fé e a devoção mais formais e a especulação se petrificaram. Em outros termos, o budismo não era estimulado pelo meio, e perdia vigorosamente sua vitalidade." ⁷¹

⁶⁸ **Introdução ao Zen Budismo**, ob. cit., p. 107.

⁶⁹ **Zen and Japanese Buddhism**. Tokyo: Japan Travel Bureau, 1958, p. VIII.

⁷⁰ **Essais sur le Bouddhisme Zen. Troisième Série** Paris: Albin Michel, 1957, p. 1352.

⁷¹ Idem, p. 1362.

No tocante ao período seguinte, da segunda metade do século XIX até 1930, afirma: "Os budistas saíam, entretanto, de sua longa narcose quando desmoronou-se o feudalismo por volta do fim do século XIX. O Xintoísmo que estivera subjugado desde o surgimento da doutrina xintô de Ryobu, sacudiu-se em seguida a uma intervenção oficial, e o budismo sofreu o que se pode chamar uma forma atenuada de perseguição; todas as subvenções, seja em forma imobiliária ou em espécies, que recebia da parte das autoridades locais ou centrais, foram suprimidas, e os templos e mosteiros, com todos os seus ocupantes, foram lançados na rua; não lhes restou que seus sonhos passados de conforto e de prosperidade. Desde então, mais de meio século se escoou e os budistas se ressentem mais e mais vivamente desse estado de coisas. Se não fosse assim, não teriam mais que se resignar a ser aniquilados. De outra parte, o cristianismo, sustentado por métodos modernos de propaganda e por todo o seu empreendimento sobre as idéias modernas, vive entre eles desde alguns anos. Assim estimulado, o budismo deve revitalizar-se mais intensamente e mais profundamente que nunca nas forças vivas que lhe pertencem ainda".⁷²

Tal revitalização se sustentaria por causa da qualidade permanente do budismo no Japão: "Quaisquer que sejam as faltas e loucuras cometidas no Japão, no curso de sua história, não há dúvida que é uma força poderosa que sustentou e alimentou os japoneses, seja enquanto nação, seja individualmente, nas realizações principais de sua civilização. Sem ele, o Japão não teria podido atingir em nada o seu estado atual de cultura e de iluminação.(..) O budismo japonês deixou uma impressão permanente sobre as artes, os costumes, a cultura ... e essa impressão será a fonte eterna que inspirará os japoneses desde agora e para sempre."⁷³

Suzuki desenha, assim, um diagnóstico da situação japonesa, lançando mão da abordagem histórica, interpretando dados históricos à luz de seu presente. Narrando a constante presença do budismo, orientando a vida do povo japonês, aliada à preocupação em apresentar a mensagem budista aos estrangeiros, tencionava pressionar os líderes budistas japoneses para uma modernização de sua religião. Isso é corroborado por, no decorrer de sua obra, ser muito mais focalizada a China do que o Japão. Não era

⁷² Idem, p.1362- 63.

⁷³ Idem,p.1363- 64.

simplesmente a preferência de um estudioso por um campo de conhecimentos, e sim a busca do universo religioso chinês como um modelo a ser refletido pelos seus conterrâneos.

Tanto quanto a utilização de categorias de pensamento originadas no ocidente, tem clara ante si uma espécie de obrigação no tocante à divulgação do budismo no Ocidente. Isso aparece em vários de seus livros, escritos em momentos diferentes. Assim, no conhecido *Introdução ao zen budismo*, diz : "Os artigos aqui reunidos foram originalmente escritos para o 'Novo Oriente', publicado no Japão durante a guerra de 1914. (...) Recentemente (1934), veio-me a idéia de que os artigos poderiam por fim ser reimpressos em forma de livro.(...) Não seria, pois, bem recebido por alguns dos meus amigos estrangeiros um trabalho introdutório ?"⁷⁴ Em outro texto, publicado em 1950, é dito : "Desde o fim da guerra, o autor tem-se encontrado com diversos jovens americanos e ingleses que lhe perguntam sobre o ensinamento do Zen, cuja abordagem corresponde mais ou menos ao moderno espírito científico. Isso fez que ele trilhasse novamente o chão que se havia acostumado a atravessar de uma forma um tanto antiquada. Além disso, ele reestudou até certo ponto sua compreensão do Zen, de acordo com reflexão e experiências posteriores. Este livro é um resultado parcial desse reestudo (...)"⁷⁵ Outras obras também⁷⁶ tencionam revelar o budismo ao público ocidental. O que alia-se à tarefa que se atribuía: "O encargo dos filósofos de nossa época moderna, porém, consiste em reconhecer ou explorar o fundo da experiência em que se apoiam aqueles mestres do Zen e tentar elucidá-las da melhor maneira que lhes seja possível".⁷⁷

Ambas as intencionalidades fundamentam-se numa concepção maior acerca do budismo. Quando descreve uma ampla interpretação do budismo japonês, Suzuki afirma ser a forma original do budismo o "democrático e prático".⁷⁸ Tal afirmação pode ser entendida também uma crítica à situação do budismo japonês de seus dias de ser extremamente fechado em instituições e voltado para si mesmo. Para Suzuki, a democratização não era só

⁷⁴ **Introdução ao Zen Budismo**, ob. cit., p.3.

⁷⁵ **Viver através do Zen**. Rio: Zahar,1977, p.11.

⁷⁶ **Mística: cristã e budista**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976, p.7.

⁷⁷ Idem, p.40

⁷⁸ **Essais ... Troisième Série**, ob. cit., p. 1357.

para o budismo, mas acompanharia a sociedade inteira ⁷⁹ Mesmo porque o Budismo permite a unificação do diálogo Ocidente-Oriente, ⁸⁰ criando um espírito de tolerância ⁸¹

De tudo o que expusemos, verificamos que Daisetz Teitaro Suzuki não expôs um budismo puramente acadêmico, procurando única e exclusivamente minúcias eruditas, ou mesmo, um budismo sectário, mas pretendia apontar a existência de um budismo de ampla abrangência. Sua visão do budismo era peculiar, sem dúvida, às suas inclinações, mas estava também relacionado com as transformações próprias do budismo japonês contemporâneo. Isso transparece na posição peculiar do autor perante a história. O escritor e historiador chinês Hu Shih, em vários artigos, ⁸² discordou de Suzuki no tocante à sua interpretação do papel histórico do Zen na China. Afirmou que o Zen era uma revolta contra o budismo, religião indiana e, portanto, estrangeira e estranha à China. Suzuki, considerava o Zen como a forma a mais eficiente, de assimilação do budismo pelos chineses.

Numa das respostas a Hu Shih, Suzuki desenvolve algumas reflexões que podem clarear sua compreensão da história, quando retira o homem, enquanto indivíduo e subjetividade para além do alcance do historiador, dada a unicidade de cada um. ⁸³

A polêmica, no fundo, estava assentada em algo mais amplo: a concepção de Zen defendida por um e por outro. Suzuki adere ao pensamento tradicional budista, propugnando uma experiência Zen, desvestida de toda a nomenclatura advinda das instituições budistas e despojada da linguagem tradicional oriental, e que também seria o centro de toda experiência religiosa autêntica. Isso lhe servia de critério básico para compreender o budismo, o cristianismo e as demais religiões. Daí seu interesse em estudar Eckhart, místico cristão medieval. ⁸⁴ ; ou o seu diálogo com Thomas Merton. ⁸⁵ Todavia,

⁷⁹ **What is Zen ?** London: The Buddhist Society, 1971, p.96.

⁸⁰ **Essais ... Troisième Série**, ob. cit., p.1363- 64.

⁸¹ **The Essence of Buddhism**. Kyoto: Hozokan, 1968, p.86.

⁸² HU SHIH. The development of Zen Buddhism in China. IN BRIGGS, William A. (ed.). **Anthology of Zen**. New York: Grove Press, 1961, p. 2-30.

⁸³ **Studies in Zen**. New York: A Delta Book, 1956, p. 135.

⁸⁴ **Mística: cristã e budista**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.

⁸⁵ MERTON, Thomas. **Zen e Aves de Rapina**. Rio: Civilização Brasileira, 1972, p. 93-127.

esta não era a posição de Hu Shih, que optava por considera o Zen como um produto puramente histórico.⁸⁶

Seria preciso, então, sair da história para compreender o Zen. Com o que, retornamos ao primeiro momento que abordamos neste estudo: a experiência religiosa. A compreensão histórica (mesmo crítica), seria provisória; só a experiência religiosa seria definitiva. Daisetz Teitaro Suzuki retorna ao budismo como religião, retorna à sua tradição religiosa, ou como afirmara: "Nossa experiência religiosa transcende as limitações do tempo, e seu conteúdo em expansão perpétua exige uma forma mais vital, que cresce sem violentar ele mesmo."⁸⁷

É possível que pretensão à universalidade na exposição do Zen de Daisetz Teitaro Suzuki, tenha sido um dos motivos de seu sucesso junto aos seus leitores ocidentais. Sua análise histórica deixa de lado fatores econômicos e, brevemente, toca em aspectos políticos e sociais do Oriente. Afinal, ele mesmo confessara não querer ser um historiador, mas não deixa de lançar mão da história. Somente o exame explícito de seus textos não revela suas propostas; para melhor compreendê-lo é preciso ir ao implícito, o que nos propusemos a fazer aqui, desvelando o seu paradoxo porque pretendendo ser universalizante, sua leitura revela sua particularidade.

⁸⁶ **Studies in Zen**, ob. cit., p. 136.

⁸⁷ **Essais ... Première Série**, ob. cit., p.61.