

A METAPSIKOLOGIA DAS EMOÇÕES NO BUDISMO MEDIEVAL

THE METAPSYCHOLOGY OF EMOTIONS IN MEDIEVAL BUDDHISM

LUÍZ FERNANDO FONTES-TEIXEIRA (*)



(*) **Luiz Fernando Fontes-Teixeira**

Doutor, Mestre e Licenciado em Filosofia. Atualmente, realiza pesquisa pós-doutoral na Universidade Federal de São Paulo. Membro do NUR — Núcleo de Pesquisas em Filosofia Islâmica, Judaica e Oriental.

E-mail: fontes.teixeira@unifesp.br

Resumo: Este artigo aborda a metapsicologia das emoções no Budismo Medieval. O objetivo geral é sustentar a hipótese de que o lugar e a função das emoções sofrem um deslocamento com a recepção medieval dos ensinamentos budistas. Se em um primeiro momento, em suas origens, o Budismo entende que as emoções são algo a ser controlado, manipulado ou mesmo evitado, durante a Idade Média elas se tornam uma ferramenta para o cultivo da atenção para uma das mais importantes marcas da existência, qual seja: a impermanência. Para atingir esse objetivo, percorre-se o seguinte roteiro: (i) inicialmente, identifica-se, no vocabulário budista originário, quais são termos que mais se aproximam do conceito de emoção; (ii) em seguida, apresenta-se o lugar das emoções na origem do Budismo Indiano; (iii) por fim, explora-se a função das emoções no Budismo Medieval, desde o diálogo com as filosofias chinesas e a literatura japonesa, enfatizando a tradição Mahāyāna.

Palavras-chave: Budismo; Emoções; Impermanência; Medieval.

Abstract: This article approaches the metapsychology of emotions in Medieval Buddhism. The main goal is to sustain the hypothesis that the place and the role of the emotions suffer a displacement in the medieval reception of Buddhist teachings. If at first—in its origins—Buddhism understands that emotions are something to be controlled, manipulated, or even avoided, throughout the Middle Ages they become rather a tool for the cultivation of attention to one of the most important marks of existence, namely, the impermanence. To reach this goal, the following steps are taken: (i) in the first place, identifying, within the originary Buddhist vocabulary, which terms come closer to the general concept of emotion; (ii) then, presenting the place of emotions in the origin of Indian Buddhism (iii) by the end, exploring the role of the emotions in Medieval Buddhism, based on the dialogue with Chinese philosophy and Japanese literature, emphasizing the Mahāyāna tradition.

Keywords: Buddhism; Emotions; Impermanence; Medieval.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

INTRODUÇÃO

Este artigo aborda a metapsicologia das emoções no Budismo Medieval. O vocábulo metapsicologia é empregado para restringir o debate aos modelos conceituais psíquicos, em seus processos, aspectos dinâmicos, topográficos e econômicos (cf. FREUD, 1996, p. 186). Ou seja, não se considera aqui pesquisas da psicologia empírica e suas tentativas de articular teses cognitivo-comportamentais e práticas budistas. Já o termo emoções é usado conforme a definição clássica de uma percepção de mudanças somáticas causadas por fatores excitantes (cf. JAMES, 2013, p. 98). Por sua vez, a expressão Budismo Medieval indica as recepções dos ensinamentos budistas na China Imperial (do século III em diante) (cf. BECK, 1986, pp. 369–372; DEMIÉVILLE, 1986, pp. 808–837) e no Japão Feudal (a partir do século XII) (cf. YAMAMURA, 2008, p. 1ss).

O objetivo geral é sustentar a hipótese de que o lugar e a função das emoções sofrem um deslocamento com a recepção medieval dos ensinamentos budistas. Se em um primeiro momento, em suas origens, o Budismo entende que as emoções são algo a ser controlado, manipulado ou mesmo evitado (cf. GRIFFITHS, 2006, p. 42–45; PANDE, 2006, pp. 15–18), durante a Idade Média elas se tornam uma ferramenta para o cultivo da atenção para uma das mais importantes marcas da existência, qual seja: a impermanência (cf. HEINE, 1998, p. 191).

Portanto, para atingir esse objetivo, percorre-se o seguinte roteiro: (i) inicialmente, identifica-se, no vocabulário budista originário, quais são termos que mais se aproximam do conceito de emoção; (ii) em seguida, apresenta-se o lugar das emoções na origem do Budismo Indiano (iii) por fim, explora-se a função das emoções no Budismo Medieval, desde o diálogo com as filosofias chinesas e a literatura japonesa, enfatizando a tradição Mahāyāna.

1. O CONCEITO DE EMOÇÃO NO BUDISMO

Dentre os mistérios insolúveis da história do Budismo está o enigma da língua na qual Siddhārtha Gautama, o Śākyamuni Buddha, teria transmitido seus ensinamentos. A maioria das hipóteses orbita ao redor da família indo-ariana média, como o māgadhī, o ardhāmāgadhī, o gāndhārī ou dialetos prākrit regionais. Porém, conjectura-se que ele possa ter prelecionado em kosala, em dialetos gangéticos, ou em idiomas do tronco tibeto-birmanês falados no norte, na fronteira com o Nepal (cf. HARTMANN, 2004; CHOWDHURY, 2009; LEVMAN, 2016; KARPIK, 2019). Seja como for, a tarefa fica razoavelmente menos laboriosa ao se levar em conta que os registros mais antigos da transmissão do Budismo se concentram em somente duas línguas litúrgicas fundamentais: o sânscrito e o pāli. Nesse sentido, o maior desafio em abordar a emoção no Budismo está no fato de que não há, no vocabulário budista originário, um termo que corresponda exatamente ao que esse conceito representa (cf. BILLIMORIA & WENTA, 2015, pp. 2). Quando muito, há expressões similares, análogas ou associadas.

Um dos termos que se aproxima da ideia de emoção é *bhāva*. A rigor, *bhāva* se refere ao “ato de vir a ser” ou “existir” (cf. MONIER-WILLIAMS, p. 754). Sua raiz é o verbo *bhū*, uma das formas do verbo “ser” — como é possível observar em suas derivações, como, por exemplo, quando se conjuga o verbo alemão *Sein* na primeira pessoa do singular (*Ich bin*: “eu sou”), no infinitivo irregular verbo inglês *to be* ou em seu particípio presente *being*.

O sentido do termo *bhāva* que mais se aproxima da ideia emoção ocorre no contexto das escrituras sagradas do Hinduísmo — como no *Manusmṛiti* (c. 1250–1000 a.C.), um texto canônico da lei hindu onde a palavra aparece enquanto: “(...) qualquer disposição de espírito [*bhāvena*] (de um ser humano) que forma qualquer ato, do qual colhe resultado em um corpo (futuro) dotado da mesma qualidade.” (MANUSMRITI, 1886, p. 200). Entretanto, dentro do Budismo, *bhāva* estaria restrito a um significado mais próximo de sua raiz, exceto se ligado à ideia de “cultivo” (*bhāvanā*) — como no “cultivo da tranquilidade” (*śamatha-bhāvanā*) (cf. GRIFFITHS, 2006, p. 40) enquanto um “estado mental” mais ou menos próximo da emoção.

Outra palavra associada à emoção é *vedanā*, traduzida, geralmente, por “sentimento” ou “sensação” (cf. MONIER-WILLIAMS, 1889, p. 1016), mas que aponta

especificamente para um “estado emotivo”. No *Abhidharmasamuccaya*, compêndio do Budismo Mahāyāna atribuído ao monge Asaṅga (c. séc. IV), o termo *vedanā* carrega o sentido de uma experiência que resultaria do impacto de ações boas ou ruins (cf. ASANGA, 1998, p. 3). Isso se assemelha ao sentido de expressões dos cânones budistas, como “sensações aprazíveis” (*sukkhā vedanā*), “sensações sofríveis” (*dukkhā vedanā*) e “sensações neutras” (*adukkhamasukhā vedanā*) (cf. BHIKKHU BODHI, 2005, p. 204; VEDANA-SAMYUTTA, 1995, p. 5).

Ainda assim, há quem discorde da interpretação de *vedanā* como correspondente às emoções, identificando-o, antes, com a ideia de “sentimento” ou “percepção sensível” — que seria somente um dos componentes da emoção (cf. NYANAPONIKA, 1995, p. 4). Conforme essa linha de raciocínio, emoções poderiam ser descritas como um complexo interativo, ou um constructo relacionado com certas ocorrências ou disposições dentro de uma rede causal (cf. DE SILVA, 1995, p. 109–110).

Por fim, um último termo válido é *vikāra*, que carrega significados como “alterações na forma”, “mudanças no estado ou natureza”, “mutações de uma condição mental ou física”, ou ainda, “doença”, “perturbação”, “agitação” ou “paixão” (cf. MONIER-WILLIAMS, 1899, p. 954). Contudo, as questões mentais de *vikāra* sugerem, na verdade, uma função cognitiva, como um “pensamento sustentado” que erige após a percepção de um objeto (cf. GRIFFITHS, 2006, p. 44), ou uma “excitação mental” (cf. BILLIMORIA & WENTA, 2015, p. 3).

Entre esses três termos – *bhāva*, *vedanā* e *vikāra* – há incomensuráveis interpretações e relações. Ademais, outras expressões, simples ou compostas, aproximam-se do conceito de emoção, direta ou indiretamente. Contudo, esses termos bastam para seguir com a discussão.

2. O LUGAR DAS EMOÇÕES NAS ORIGENS DO BUDISMO

Grande parte dos registros das origens do Budismo na Índia insinua um entendimento das emoções como algo a ser controlado, manipulado ou evitado. Isso está alinhado com uma concepção derivada do pensamento indiano clássico (cf. BILLIMORIA & WENTA, 2015, p. 10) — tanto nas tradições religiosas do Período

Védico (1500–600 a.C.), quanto nas escolas propriamente filosóficas (a partir do século II d.C. — cf. HARRISON, 2019, pp. 7–9).

Em harmonia com a soteriologia do Budismo Indiano, estaria a atitude moral de “(...) moderação, em oposição à preguiçosa submissão às impressões dos sentidos e aos impulsos que nelas se originam.” (PANDE, 2006, p. 15). Conquanto não tão ascético quanto doutrinas anteriores, o ensinamento budista prescreveria uma abordagem “psico-ética” de afastamento das “paixões perturbadoras” e dos “impactos do mundo exterior” (cf. PANDE, 2006, p. 16).

Ademais, diversas técnicas teriam sido desenvolvidas no Budismo com o objetivo de manejar as emoções. Por exemplo, há registros de uma de meditação no qual o praticante se senta diante de um disco de argila em um pedestal e concentra suas atenções naquele objeto para excluir da consciência os estímulos sensoriais, conceitos e emoções (cf. GRIFFITHS, 2006, p. 48).

Outro exemplo interessante é a técnica do “cultivo do horrível” — que consiste na contemplação de cadáveres em vários estágios de decomposição, com o fito de conceber uma imagem mental dos cadáveres sem necessariamente estar na presença deles (cf. GRIFFITHS, 1995, p. 56). Essa prática seria prescrita, diga-se de passagem, para os que possuem apego à beleza, às atrações do corpo e que vivem “perturbados” por impulsos sexuais.

Entretanto, para além da repulsa, existem “atitudes afetivas” de especial importância no Budismo. São elas: amistosidade (*maitri*), compaixão (*karuṇā*), alegria simpática (*mudita*) e equanimidade (*upekṣa*) (cf. GRIFFITHS, 1995, p. 54). A vida atravessada por essas atitudes afetivas constituiria a “conduta ética” do Budismo — e seria impulsionada na medida em que os redutos monásticos são construídos e a comunidade (*saṅgha*) começa a se institucionalizar. Com o entrosamento entre monges e demais pessoas da comunidade, desenvolvem-se novas perspectivas sobre as emoções.

Aos poucos, a comunidade budista se tornaria um retiro meditativo e psicológico, um centro cultural e de ensino, bem como um reduto ético para a promoção do bem. Dessa forma, os monges começam a colocar em prática os preceitos de “liberação de paixões negativas” e o “cultivo das emoções positivas” (cf. THURMAN, 2006, p. 140-141).

3. A FUNÇÃO DAS EMOÇÕES NO BUDISMO MEDIEVAL

A grande mudança em relação ao lugar das emoções no Budismo só ocorre depois de sua chegada à China e, particularmente, a partir do século III. É de suma importância, nesse momento, um novo diálogo com duas tradições estrangeiras: as filosofias chinesas clássicas e a literatura japonesa clássica.

Nesse contexto, o intercâmbio lexical entre os termos chineses para “natureza” (*xìng*) e “emoção” (*qíng*) cumpre um papel essencial (cf. LAI, 2006, p. 310). Em um momento pré-budista, a palavra *qíng* possuía uma miríade de significados, dentre os quais “sentimentos”, “humores”, “instintos”, “atitudes”, “motivações” e “emoções”, mas também “fatos” e “aquilo que é genuíno” (cf. SEOK, 2021). A relação com o conceito de natureza (*xìng*) surgiria com o uso do *qíng* para se referir ao caráter essencial das expressões afetivas internas da natureza humana (cf. SEOK, 2021; BRUYA, 2001; GRAHAM, 1990). Além disso, as emoções seriam assumidas como parte integral da natureza humana e, por essa razão, não haveria motivo para evitá-las, mas, antes, para aceitá-las e cultivá-las (cf. LAI, 1995; SEOK, 2021). É essa relação com a natureza humana que permitirá ao Budismo Medieval resgatar a discussão das “marcas da existência” ou “estados impuros”, quais sejam: impermanência (*anityākāra*), sofrimento (*duḥkhākāra*) e ausência de si (*anātmākāra*) (cf. ASANGA, 1998, p. 70).

A primeira dessas marcas, a impermanência, pode ser pensada como uma chave para destrancar a porta para o novo entendimento sobre a função das emoções no Budismo. Essa é uma das interpretações de um ensinamento registrado no *Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra*, mais conhecido como *Sutra do Diamante*. Conforme o esse *Sūtra*, em um diálogo em Śrāvastī, o Buddha teria dito: “Embora muitos seres vivos sejam compostos em agregação total, sejam eles nascidos de ovos, úteros, misturas ou gerados espontaneamente, todos são trazidos à extinção (...)” (VAJRACCHEDIKĀ PRAJÑĀPĀRAMITĀ, 2006, p. 142).

A conclusão do argumento é a de que, no final das contas, a existência não é suportada senão pela sua finitude. Em linhas gerais, esse conceito de impermanência resgata a inerência da existência e “(...) significa que tudo o que se experiencia é momentâneo e o que se pensa ser permanente acaba se mostrando impermanente.”

(ASANGA, 1998, p. 70). Nesse sentido, considera-se que “O *estado impuro* significa, na verdade, que descobrimos que somos bem neuróticos. Temos todo tipo de problemas. Isso leva ao descobrimento da impermanência.” (ASANGA, 1998, p. 71). Ademais: “A razão pela qual somos neuróticos é porque queremos que as coisas sejam permanentes, mas elas não são e isso traz sofrimento”. (ASANGA, 1998, p. 71). Logo, a impermanência (o movimento de vir a ser e deixar de ser) constitui uma marca da existência que não se pode perder de vista, já que é ela que liberta o sujeito do sofrimento ao realizar a consciência de sua finitude e, principalmente, aceitá-la.

A função da impermanência será reformulada no século XIII pelo monge Eihei Dōgen, fundador da escola Sōtō de Budismo Zen, no Japão, de uma maneira mais elaborada. Em um de seus tratados filosóficos, ele dirá que “No nascimento não há nada senão nascimento e na morte não há nada senão a morte. Quando vier o nascimento, encare-o e realize-o, quando a morte vier, encare-a e realize-a”. (DŌGEN, 1985b, p. 75). Um pouco mais adiante, ele ainda acrescentará que “Somente quando você não mais desgostar do nascimento e da morte, nem ansiar por elas, você entrará na mente de Buddha.” (DŌGEN, 1985b, p. 75). Com esse trecho, Dōgen transmitirá a aceitação do movimento de vir a ser e deixar de ser desde o vínculo com a existência humana.

O conceito de movimento fica mais claro em outro tratado filosófico, no qual ele diz que “Quando você veleja em um barco e observa a costa, você pode achar que a costa está se movendo. Mas, quando você mantém seus olhos fixos no barco, você pode ver que é o barco que se move.” (DŌGEN, 1985a, p. 75). Nesse mesmo contexto, Dōgen ainda acrescenta que: “(...) se você examinar a miríade de coisas com uma mente e um corpo confusos, você pode achar que sua mente e a natureza são permanentes. Mas, quando você praticar intimamente e retornar para onde está, ficará claro que nada em absoluto possui uma natureza imutável.” (DŌGEN, 1985a, p. 75). Esse recurso imagético e poético não está aí à toa. É por meio dessa imagem que Dōgen introduzirá a função do movimento. Tanto que será em um ensaio poético que ele descreverá de modo ainda mais nítido essa função.

Em uma sequência de reflexões poéticas sobre a lua, Dōgen escreve:

O Tathāgata [o Buddha] diz que quando as nuvens voam a lua se move e quando um barco veleja a costa se move. Nesse sentido, a lua viaja quando as nuvens se movem e a costa se move quando o barco veleja. O significado dessas palavras é que nuvens e lua viajam ao mesmo tempo, caminham juntas, sem começo, nem fim, nem antes, nem depois. O barco e a costa viajam ao mesmo tempo, caminham juntos, sem partida ou chegada, sem flutuar, nem virar. (DŌGEN, 1985c, p. 132).

Disso infere-se que o movimento é condição necessária para reconhecer a impermanência, que por sua vez é necessária para libertar o sujeito do sofrimento vinculado à ânsia do eterno.

A relação do movimento e da impermanência com as emoções já fica mais ou menos clara quando se retoma sua definição clássica. Se as emoções são a percepção de mudanças sentidas no corpo (cf. JAMES, 2013, p. 98), negar as emoções implicaria negar as mudanças, o movimento e, por extensão, a impermanência.

Agora, se Dōgen situa as emoções em um novo lugar e reivindica para elas uma nova função, isso não se dá sem a influência direta da literatura japonesa no desenvolvimento de seu ensino.

Essa literatura era composta, em geral, por monges budistas ou poetas inspirados pelo Budismo e trazia “(...) sensibilidade emocional refinada e edificante para experiências de desamparo, perda ou queda que refletiam a realidade fundamental da impermanência.” (HEINE, 1998, p. 191). Isso pode ser constatado em alguns versos clássicos daquele período.

Um dos mais célebres poetas da passagem da Era Clássica para o Medievo Japonês, Saigyō Hōshi, compõe os seguintes versos: “Um coração subjugado / Ainda tristeza pungente / É tão profundamente sentida: / Uma narceja voa sobre o pântano / como o entardecer do outono” (SAIGYO *apud* HEINE, 1998, p. 193).

Recorrendo a uma imagem semelhante, outro poeta budista, Musō Soseki, escreve: “As cores do outono caindo dos galhos em massas de folhas / Nuvens frias trazendo chuva para as fendas das montanhas: / Todo mundo nasceu com um par olhos / Por que continuo vendo as coisas como *kōan zen*?” (MUSO *apud* HEINE, 1998, p. 194).

Conforme Heine (1998, pp. 193–194), assim como os versos de Saigyō admitem a impossibilidade de escapar da tristeza, mesmo “subjugando o coração”, os versos de Musō mostram como que aqueles que insistem em ver as coisas como uma “charada metafísica” (um *kōan zen*) falham em observar e aceitar as mudanças (a passagem das estações) e, assim, a transitoriedade da impermanência.

Heine também cita versos de Dōgen que evidenciam a influência da poesia em seu ensino: “Orvalho na grama / Tendo tão pouco tempo / Antes do sol nascer / Não permite que o vento do outono / sobre tão forte no campo.” (DŌGEN *apud* HEINE, 1998, pp. 197–198). Para Heine, “(...) a imagem do orvalho (*tsuyu*, literalmente ‘gotas de orvalho’, também sugere ‘lágrimas’) (...) tem implicações importantes no fluxo do tempo (...) mostra a conexão entre moções e emoções, em um sentido positivo, apontando para o despertar (...)” (HEINE, 1998, p. 197). Além disso, ele pontua que “A transitoriedade para o Budismo e para a tradição estética pode ser interpretado ‘negativamente’ como fonte de sofrimento, luto, desespero e desolação, ou ‘positivamente’ como celebração de uma promessa de renovação (...)” (HEINE, 1998, p. 204).

Em última instância, a transitoriedade da impermanência é aquilo que traz à luz a não-substancialidade das coisas que liberta o sujeito do sofrimento. Ao aceitar a impermanência, não há sofrimento e luto que perdure, já que o vir a ser e deixar de ser são entendidos como marcas integrais da existência — e não como fatalidades dignas de causar desolação. Porém, conforme a recepção medieval do Budismo, essa aceitação passa, inevitavelmente, por lidar com as inevitáveis emoções que acometem todos os seres sencientes.

CONCLUSÃO

Assumindo que emoções são a percepção de mudanças somáticas causadas por fatos excitantes, observa-se, sem muitas dificuldades, que elas representam, a princípio, um perigo ao cultivo da tranquilidade proposto pelos ensinamentos budistas originários. Entretanto, na recepção medieval do Budismo é possível observar que esse lugar de perigo é deslocado para um lugar de inevitabilidade. Com isso, as emoções deixam de ser alvo de controle e passam a cumprir uma função essencial na atenção para a

impermanência. Em termos mais diretos: a metapsicologia das emoções no Budismo Medieval reconduz as emoções a uma posição de importância, na qual não se trata mais de dominar a mente, todavia, antes, de aceitar seus processos e seus aspectos dinâmicos. É somente pela aceitação de que se emocionar faz parte da humanidade que as emoções deixam de ser algo perturbador e trazem os seres humanos para mais perto de sua própria natureza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASANGA (1998). *The Abhidharmasamuccaya*, 3. ed. Tradução de Traleg Kyabgon. Victoria: Kagyu E-Vam Buddhist Institute

BECK, Burchard J. Mansvelt (1986). “The Fall of Han” in *The Cambridge History of China: Volume 1: The Ch'in and Han Empires*. Cambridge: Cambridge University Press: 317–376.

BHIKKHU BODHI (2005). *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikaya*, 2. ed. Somerville, MA: Wisdom Publication.

BILLIMORIA, Purushottama; WENTA, Aleksandra (2015). “Introduction” in *Emotions in Indian Thought*, by P. Billimoria and A. Wenta (ed.). London: Routledge: 1–54.

BRUYA, Brian (2001) “*Qing* and Emotion in Early Chinese Thought”. *Ming Qing Yanjiu*: 151–176.

CHOWDHURY, Chipamong (2009). “Did the Buddha Speak Pāli?”. *The Dhaka University Journal of Linguistics*. 2, 4: 43–57.

DE SILVA, Padmasiri (2006). *The Psychology of Emotions in Buddhist Perspective*. Kandy: Buddhist Publication Society.

DEMIÉVILLE, Paul (1986). “Philosophy and Religion from Han to Sui” in *The Cambridge History of China: Volume 1: The Ch'in and Han Empires*. Cambridge: Cambridge University Press: 808–872.

DŌGEN (1985a). “Actualizing the Fundamental Path”, Tradução de Robert Aitken & Kazuaki Tanahashi, in *Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dogen*, by K. Tanahashi (ed.). Berkeley, CA: North Point Press: 69–73.

DŌGEN (1985b). “Birth and Death”, Tradução de Arnold Kotler & Kazuaki Tanahashi, in *Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dogen*, by K. Tanahashi (ed.). Berkeley, CA: North Point Press: 74–75.

DŌGEN (1985c). “The Moon”, Tradução de Mel Weitsman & Kazuaki Tanahashi, in *Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dogen*, by K. Tanahashi (ed.). Berkeley, CA: North Point Press: 129–133.

FREUD, Sigmund (1996). *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, v. XIV. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago.

GRAHAM, Angus C. (1990). “The Background of the Mencian Theory of Human Nature” in *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, by A. C. Graham (ed.). Albany, NY: State University of New York Press: 7–66.

GRIFFITHS, Paul (2006). “A Meditação Budista na Índia” in *Espiritualidade Budista: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China Primitiva*, by T. Yoshinori (org.). Tradução de M. C. Cescato. São Paulo: Perspectiva: 37–71.

HARRISON, Victoria S. (2019). *Eastern Philosophy: The Basics*. 2. ed. London: Routledge.

HARTMANN, Jens-Uwe (2004). “Languages” in *Encyclopedia of Buddhism: Volume 1, A-L*, by R. E. Buswell Jr. (ed.). New York: Thomson Gale: 452–456.

HEINE, Steven (1998). “Motion and Emotion in Medieval Japanese Buddhism”. *Journal of Chinese Philosophy*. 25: 191–208.

JAMES, William (2013). “O que é uma Emoção?” Tradução de Raphael Silva Nascimento. *Clínica & Cultura*. 2: 96–113.

KARPIK, Stefan (2019) "A Reply to Brian Levman's The Language the Buddha Spoke". *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*. 17: 106–116.

LAI, Whalen (2006). “As Três Jóias na China” in *Espiritualidade Budista: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China Primitiva*, by T. Yoshinori (org.). Tradução de M. C. Cescato. São Paulo: Perspectiva: 303–376.

LEVMAN, Bryan (2016) “The Language of Early Buddhism”. *Journal of South Asian Languages and Linguistics*. 3, 1: 1–41.

MANUSMRITI (1886). *The Laws of Manu*. Tradução de George Bühler. Oxford: Clarendon Press.

MONIER-WILLIAMS, Monier (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

NYANAPONIKA Thera (1995). “The Place of ‘Feeling’ in Buddhist Psychology” in *Contemplation of Feeling: The Discourse-Grouping on the Feelings*. Tradução de Nyanaponika Thera. Kandy: Buddhist Publication Society: 4-5.

PANDE, Govind C. (2006). “A Mensagem do Buda Gautama e suas Primeiras Interpretações” in *Espiritualidade Budista: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China Primitiva*, by T. Yoshinori (org.). Tradução de M. C. Cescato. São Paulo: Perspectiva: 3–36.

SEOK, Bongrae (2021). “The Emotions in Early Chinese Philosophy” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, by E. N. Zalta (ed.). Disponível em <https://plato.stanford.edu/entries/emotions-chinese/>.

THURMAN, Robert A. F. (2006). “Monasticismo e Civilização” in *Espiritualidade Budista: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China Primitiva*, by T. Yoshinori (org.). Tradução de M. C. Cescato. São Paulo: Perspectiva: 133–149.

VAJRACCHEDIKĀ PRAJÑĀPĀRAMITĀ (2006). “Vajracchedikā Prajñāpāramitā: A New English Translation of the Sanskrit Text Based on Two Manuscripts from Greater Gandhāra”. Tradução de Paul Harrison. *Buddhist Manuscripts*, v. 3, ed. Jens Braavig. Oslo: Hermes Publishing: 142–159.

VEDANA-SAMYUTTA (1995). *Contemplation of Feeling: The Discourse-Grouping on the Feelings*. Tradução de Thera Nyanaponika. Kandy: Buddhist Publication Society.

YAMAMURA, Kozo (2008). “Introduction” in *The Cambridge History of Japan*, v. 3, Medieval Japan, by K. Yamamura (ed.). Cambridge: Cambridge University Press: 1–45.