

## EL BUDISMO Y LA CRÍTICA DE LA ESCUELA CH'ENG CHU

FLORA BOTTON  
*El Colegio de México*

La influencia del budismo en China no se encontraba en su apogeo cuando los filósofos neo-confucianos de la dinastía Sung (960-1126) lanzaron ataques en contra de esta doctrina. Repetidas críticas de filósofos de la dinastía T'ang (618-907) como las de Han Yu, persecuciones y una decadencia interna de las mismas escuelas parecían haber conjurado el peligro de una dominación espiritual por el budismo. Después de la dinastía T'ang la influencia política y económica del budismo fue contenida y en las esferas oficiales predominaba el pensamiento confuciano. Sin embargo, a pesar de esta decadencia aparente, la influencia del budismo había penetrado demasiado profundamente para poder ser eliminada totalmente por edictos o por el cierre de los monasterios. Es por eso que el sentimiento de urgencia manifestado por los filósofos de la dinastía Sung, está justificado si examinamos el problema más detenidamente.

El pensamiento confuciano durante la época T'ang produjo pocas obras originales y aparte de la preparación para los exámenes oficiales ofrecía escasas satisfacciones intelectuales para los estudiosos con inquietudes.<sup>1</sup> El pensamiento budista, por otro lado, estaba adaptándose más todos los días a una realidad china y penetraba así de un modo más eficaz en el pensamiento filosófico chino. El budismo a la vez tenía la ventaja de una dialéctica más compleja y había desarrollado una literatura y un tradición artística con las cuales difícilmente podía rivalizar el con-

<sup>1</sup> Arthur Wright, *Buddhism in Chinese History*. Stanford University Press, 1970, p. 87.

fucianismo. Una de las desventajas del budismo la constituía su origen extranjero y a pesar de la enorme proliferación de escuelas de origen netamente chino y de la enorme cantidad de textos producidos localmente, el Buda, el maestro y rival de Confucio, era un extranjero y las ideas principales del budismo eran doctrinas importadas.

No fueron los chinos los únicos que atribuyeron a una influencia externa todos los desórdenes ocurridos en su país y en la historia de la mayoría de los pueblos el deshacerse de influencias externas y re-evaluar el pensamiento propio ha sido un patrón frecuentemente adoptado en épocas de crisis. En China, la voz de alarma de Han Yu resonó en el momento de la rebelión de An Lu-shan y durante la época Sung, en momentos críticos cuando se hacía sentir la amenaza de los bárbaros, Ou-Yang Hsiu repitió las mismas advertencias.<sup>2</sup> La manera más eficaz para lograr un auto-fortalecimiento era desarrollar un confucianismo que por un lado afirmaría los valores morales básicos que prevalecían en la sociedad china y por el otro lado buscaría bases metafísicas para estos valores. La metafísica nunca fue el punto fuerte de los filósofos confucianos quienes se dedicaron más bien a elaborar sistemas éticos, formularon reglas de comportamiento y propusieron formas de gobierno para que reinara la paz y la prosperidad en un mundo cuya existencia jamás pusieron en duda. En todo caso podían tal como lo hizo Tung Chung-shu (ca.179-ca.104 a.C.) elaborar una cosmología que en última instancia justificaba el orden político y social. Aun los ataques contra el budismo se basaban principalmente en razones morales y en la preocupación de cómo afectaría esta doctrina al comportamiento en un contexto social. El budismo presentaba su reto a través de argumentos metafísicos contra los cuales la tradición confuciana no podía proporcionarles instrumentos. Únicamente el *I Ching* y *Chung Yung* ofrecían ciertas posibilidades de pensamiento metafísico y no

<sup>2</sup> *Ibid.*

fue cosa del azar lo que los convirtió en textos muy comentados por los filósofos neo-confucianos.

Sería injusto y a la vez poco verídico afirmar que no existe ninguna tradición metafísica en China. Aun sin mencionar escuelas menores basta hablar del taoísmo para percibir en el pensamiento chino una versatilidad frecuentemente olvidada. Sin embargo, de todas las escuelas de pensamiento chino, únicamente el confucianismo, algo modificado, podría producir cierto impacto en contra del budismo. El confucianismo no solamente estaba arraigado dentro del gobierno y la sociedad en China sino que creía firmemente que todas las instituciones debían ser conservadas. Si se trataba de reafirmar los valores tradicionales oponiéndolos a la influencia maligna de un pensamiento extraño, el taoísmo, demasiado cercano al budismo y demasiado irreverente hacia el orden establecido, difícilmente podría llevar a cabo esta tarea.

El ataque al budismo fue trasladado renuenteemente en terreno budista, al menos en lo que atañe a la metafísica, ya que muchas de las ideas atacadas no tenían correspondiente en el pensamiento chino. Al elaborar un sistema que se opondría al pensamiento budista, los neo-confucianos no tenían mucho material propio del cual inspirarse y tuvieron que tomar prestados conceptos taoístas y aun budistas. Es por eso que desde un punto de vista teórico el ataque es débil y las alternativas que se ofrecen se parecen a veces demasiado a las ideas budistas a las cuales se ha modificado escasamente o a las cuales se ha dado un valor contrario. Muchos estudiosos del pensamiento chino han señalado la influencia que tuvo el budismo sobre el pensamiento neo-confuciano y para Hu Shih la verdadera influencia del budismo en China se hizo sentir a partir de esta "secularización" que sufrió al ser incorporado dentro del pensamiento confuciano.<sup>3</sup> Esta influencia es mucho más clara en la escuela Lu Wang pero los filósofos de la escuela Ch'eng-Chu

<sup>3</sup> Hu Shih, "The Indianization of China. A Case Study in Cultural Borrowing", en *Independence, Convergence, and Borrowing in Thought and Art*. Cambridge, Harvard University Press, 1937, pp. 225-247.

tampoco la pudieron evitar incorporando para siempre en su pensamiento el fantasma que querían ahuyentar.

Los filósofos neo-confucianos se daban cuenta de las similitudes que a veces presentaban con el budismo y estaban conscientes del peligro de una contaminación. Dice Chu Hsi: "A pesar de que hay cierta semejanza entre las doctrinas de los budistas y nuestras doctrinas confucianas, en realidad son similares sólo en apariencia pero diferentes en espíritu..."<sup>4</sup> En cuanto a Ch'en I, afirma: "Las doctrinas del budismo no pueden equipararse a las doctrinas de nuestro Sabio. Con sólo compararlas se da uno cuenta de las diferencias y deja de lado al budismo. Si uno trata de examinar todas sus teorías es tal vez una tarea imposible; antes de haber terminado se habrá convertido en budista."<sup>5</sup>

Eso nos lleva al punto más difícil de un estudio de la crítica que hace al budismo la escuela Ch'eng Chu. La crítica es en muchas ocasiones muy superficial y el conocimiento que tenían los filósofos neo-confucianos de los textos budistas no es profundo. Sargent, quien hizo un estudio exhaustivo de las críticas de Chu Hsi contra el budismo, encuentra en este filósofo referencias a solamente catorce obras budistas, la mayoría de las cuales sólo son mencionadas sin comentarios y las que más cita son la *Suramgama Sutra* (cuya autenticidad es dudosa) y la *Sutra en 42 Capítulos* que es más bien un manual y no una obra filosófica.<sup>6</sup> Aparte de manejar estos textos Chu Hsi conocía monjes budistas. No sabemos gran cosa sobre las ideas que estos monjes pueden haberle transmitido en conversaciones y eso dificulta aún más el intentar tener una idea clara de la imagen que tenía Chu Hsi del budismo.

En este trabajo se examinarán los puntos más impor-

<sup>4</sup> *Chu-tzu ch'üan-shu* (Obras completas de Chu Hsi), K'ang Hsi 52 (edición de 1714) 60:31a. La traducción sigue a la de Wing-tsit Chan en *A Sourcebook of Chinese Philosophy*, pp. 593-653, cuando la hay.

<sup>5</sup> Wing-tsit Ch'an, *A Sourcebook of Chinese Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 554.

<sup>6</sup> Galen Eugene Sargent, *Tchou Hi contre le Bouddhisme*. Paris, Imprimerie Nationale, 1955, pp. 4-10.

tantes de la crítica de la escuela Ch'eng Chu al budismo señalando las similitudes o las divergencias de estas dos escuelas así como las instancias en las que el budismo está mal comprendido, erróneamente representado o superficialmente criticado. Se incluirán los puntos de vista de Ch'eng Hao, Ch'en I y Chu Hsi así como los de Chang Tsai quien tuvo una gran influencia sobre todos ellos.

### *La vacuidad y la realidad del mundo*

Una de las ideas más importantes del budismo es que el mundo externo no es real y que la percepción ofrece únicamente una imagen ilusoria que confundimos con la realidad. Eso inquietó a los filósofos neo-confucianos y uno de sus mayores esfuerzos fue el tratar de demostrar la falsedad de este punto de vista. La razón por la cual era tan importante refutar esta doctrina debemos verla a la luz de sus implicaciones morales que examinaremos más adelante. La realidad de este mundo era la premisa más importante para una filosofía que hacía hincapié precisamente en el estar en este mundo, en la acción con una finalidad, en la responsabilidad social, etc. Los budistas se equivocan, dicen los hermanos Ch'eng; ven el nacer y el morir, el florecer y el declinar y concluyen precipitadamente que todo es ilusorio. Sin embargo en este movimiento hay "regularidad" que es Principio, así que no puede ser una ilusión. "Lo que tiene vida debe tener muerte. Lo que tiene comienzo debe tener fin; es eso lo que constituye la regularidad..."<sup>7</sup>

También Chang Tsai señala el hecho de que el declinar y el crecer son parte de un proceso natural y de ninguna manera significan destrucción. "El hablar de crecimiento for-

<sup>7</sup> A. C. Graham, *Two Chinese Philosophers. Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*. London, Lund Humphries, 1967, p. 90. La existencia de un "Principio", *li*, fue primero insinuada por el filósofo Kung-sun Lung del siglo III de nuestra era, quien hizo notar la diferencia entre las cosas concretas y los conceptos universales. Para Ch'eng Hao y Ch'eng I, inspirados en Chang Tsai, lo que explica el cambio y el movimiento es el *ch'i*, el sustrato material, pero lo que explica que las cosas sean clasificables en categorías diferentes es el *li*, o sea el Principio formal.

mativo o de destrucción es lícito, pero no (el hablar) de existencia estática ni de aniquilamiento... Fundamentalmente existen únicamente los Principios de declinar y de crecer..."<sup>8</sup> A lo cual, como dice A. Graham, los budistas podrían contestar que eso prueba únicamente la existencia del Principio y de nada más<sup>9</sup>. Aceptar como Principio el cambio y la impermanencia es totalmente contrario al punto de vista budista que considera aun la impermanencia como ilusoria. En el *Leng Yen* leemos: "Ya que el Buda ahora pregunta cuál es el mejor medio para la perfección, según mi experiencia personal, lo mejor es el percibir la irrealidad a fin de reducir todas las cosas a la nada".<sup>10</sup>

Para los neo-confucianos el considerar al mundo como ilusorio es ignorar el Principio. Chang Tsai dice: "Todo tiene Principio... los budistas no investigan el Principio a fondo. Consideran todo como ilusión subjetiva".<sup>11</sup> La gran vacuidad *ta hsu* de Chang Tsai tiene su origen probablemente en la influencia de la doctrina budista de una única realidad sobre la cual se apoya toda la multiplicidad de objetos pero para los budistas "la Naturaleza Pura en cuanto a su ser Sustancial es vacía",<sup>12</sup> algo con lo cual no puede estar de acuerdo Chang Tsai. El *ta hsu* es una vacuidad que no está vacía, es un receptáculo de materia indiferenciada, el *ch'i*, que está en constante estado de manifestación a través de la acción del *yin* y del *yang*: "La gran vacuidad necesariamente consiste de fuerza material. La fuerza material necesariamente se integra para constituirse en las diez mil cosas. Las cosas necesariamente se desintegran y vuelven a la gran vacuidad".<sup>13</sup> Es así como Chang Tsai llena el vacío de materia.

<sup>8</sup> Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, trad. por Derk Bodde. Princeton, Princeton University Press, 1952-3, 2 Vols. Vol. II, p. 519

<sup>9</sup> Graham, *op. cit.*, p. 90.

<sup>10</sup> Lu Kuan Yu. *The Secrets of Chinese Meditation*. New York, Samuel Wisner, 1972, p. 23.

<sup>11</sup> Ch'an, *A Sourcebook*, *op. cit.*, p. 517.

<sup>12</sup> Samuel Beal, *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*. Taipei, Ch'eng Wen Publishing Co., 1970.

<sup>13</sup> Ch'an, *A Sourcebook*, *op. cit.*, p. 501.

Chu Hsi dedicó gran parte de su crítica al problema del vacío. En su enojo con el punto de vista budista hasta llega a alabar a los taoistas pues al menos reconocen al *ser* mientras que los budistas reducen todo al *no ser*. Una vez más, Chu Hsi no se da cuenta que en última instancia la diferenciación entre ser y no ser no tiene ninguna importancia para los budistas y atribuye su insistencia sobre la idea del vacío a una aversión por las cosas humanas. Resumiendo las diferencias básicas entre el confucianismo y el budismo dice Chu Hsi: "La diferencia entre los confucianos y los budistas cuando hablan de naturaleza (*hsing*) es que los budistas hablan de vacío mientras que los confucianos hablan de algo concreto, los budistas hablan del no-ser mientras que los confucianos hablan del ser."<sup>14</sup>

Para subrayar su creencia en el "ser", Chu Hsi propone una doctrina más elaborada del *li*. El *li* no es únicamente el principio que regula las cosas y del cual los hermanos Ch'eng habían ya hablado. Es más bien lo que tiene permanencia; es independiente del tiempo y del espacio y, claro está, de la mente humana. El *li* de las cosas tomadas en su totalidad, el *T'ai chi* es el orden que liga las cosas hasta que forman una totalidad orgánica. Es así como por un lado hay un esfuerzo para encontrar la contrapartida de las doctrinas budistas de un Absoluto único e incambiable pero por otra parte, este Absoluto es real en sí mismo, es permanente y no es necesario buscarlo fuera de este mundo ya que todo en el mundo es su manifestación.

Otra crítica importante de Chu Hsi, en el mismo campo, es lo que él considera una falsa dicotomía del Principio *li* y de la mente *hsin*. Para Hsi la mente es la manifestación de la naturaleza en los seres humanos y la naturaleza *hsing* no es más que el *li* individualizado. Es así como *hsin* contiene *hsing* que es *li*.<sup>15</sup> Para los budistas, *hsin* no tiene realidad y cuanto más pronto el ser humano pueda desprenderse de él más rápidamente llegará a su verdadera

<sup>14</sup> *Chu-tzu chüan-shu*, 60:14b.

<sup>15</sup> Derk Bodde, "The Chinese View of Immortality, its Expression by Chu Hsi", en *Review of Religion*, VI (1942), p. 370.

naturaleza, es decir la Naturaleza de Buda *Fo hsing*, rompiendo así el círculo de transmigración. "Consideramos la mente y el Principio como uno, pero ellos consideran la mente y el Principio como dos... Desde su punto de vista la mente está vacía y sin Principio, mientras que desde el nuestro, a pesar de que la mente esté vacía, todos los Principios están completos en ella."<sup>16</sup> Los budistas podrían argumentar que esta dualidad no es tal ya que la mente está vacía y por ende no es real y que los neo-confucianos dividen el Principio en algo trascendente *li* y algo inmanente *hsing*, y ofrecen la dualidad de materia y Principio... En cuanto a la identidad propia, tan valiosa para los confucianos, es para los budistas únicamente un impedimento para la salvación.

#### *Los pares complementarios y la causación*

La meta que se proponen los filósofos neo-confucianos es la sabiduría, la paz interna, la tranquilidad y la felicidad en este mundo. Los budistas, por el otro lado, pugnan para llegar a la salvación por la liberación de este mundo.<sup>17</sup> Hemos ya mencionado que para los budistas este mundo es ilusorio e irreal; al mismo tiempo, la vida es sufrimiento e impermanencia. El sufrimiento es causado por el deseo y el apego a las cosas. La ilusión de que existe una realidad coherente es producida por la ley de causación en la cual nos encontramos envueltos y en tanto sea así, seguiremos naciendo una y otra vez, acarreado siempre la suma de nuestras acciones como un legado del *karma* que influye nuestra vida siguiente. Así, la salvación puede significar el

<sup>16</sup> *Chu-tzu ch'uan-shu*, 60:15a.

<sup>17</sup> Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*. London, Faber and Faber, 1963. Dice Conze: "Los puntos de vista sobre la naturaleza y el destino del ser humano pueden ser clasificados en dos categorías. Para algunos, el ser humano es producto de la tierra; la tierra es su morada; su tarea es encontrarse a gusto en la tierra; la autoconservación es la ley máxima y aún más es el deber del ser humano. Otros creen que el ser humano es un espíritu desubicado, un alma caída del cielo, un extraño en la tierra. Su tarea es el recuperar el estado de perfección que le pertenecía antes de caer en este mundo."



escaparse de este ciclo de nacimientos y el llegar al Nirvana.<sup>18</sup> A todo eso, los neo-confucianos oponen una doctrina que considera al mundo real y ve en la multiplicidad una parte esencial de él. La interacción de *li* y de *ch'i* es llevada a cabo por las fuerzas en oposición de *yin* y *yang* y toda cosa debe de tener su opuesto. Como dice Ch'eng Hao: "Según el Principio del Cielo de la Tierra y de todas las cosas nada existe aislado sino que todo tiene necesariamente su opuesto".<sup>19</sup> En cuanto a los budistas, "no entienden *yin* y *yang*, noche y día, vida o muerte, pasado o presente".<sup>20</sup> Los opuestos no son únicamente opuestos sino que por el hecho mismo de existir juntos son complementarios. La incapacidad de los budistas de reconocer una verdad tan evidente es, para los neo-confucianos, prueba de una actitud pusilánime ante la vida y la muerte. Para Ch'eng I, en el mundo no puede haber nacimiento sin muerte ni felicidad sin tristeza. Pero "los budistas, en donde vayan, siempre buscan una oportunidad para decir falsedades sutiles y para ejercer el engaño, y también para predicar la posibilidad de dominar el nacimiento y la muerte y la neutralización de la felicidad y la tristeza. Finalmente todo eso lo hacen por interés propio".<sup>21</sup>

Los neo-confucianos no es que nieguen la posibilidad del sufrimiento pero el sufrimiento complementa la felicidad y estaríamos oponiéndonos a las leyes de la naturaleza si tratáramos de escapar de un elemento del par. La muerte tampoco puede ser evitada, ya que en donde hay vida hay muerte; la muerte no es aniquilamiento total pues el Principio no se perderá y la materia se transformará. Chang Ts'ai dice: "La integración y la desintegración ambas son formas de mí mismo. El que entiende que la muerte no aniquila entiende la naturaleza".<sup>22</sup> Sin embargo no se puede volver a nacer

<sup>18</sup> En el segundo capítulo del *Leng Yen* el Buda menciona el poner un fin a las causas de vida y muerte y así obtener una "naturaleza sin muerte". Beal, *op. cit.*, p. 329.

<sup>19</sup> Ch'an, *A Sourcebook...*, *op. cit.*, p. 539.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 542.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 555.

<sup>22</sup> P. C. Hsu, *Ethical Realism in Neo-Confucian Thought*. Tesis pre-

y "cuando el *ch'i* se concentra hay vida y cuando se dispersa hay muerte", dice Chu Hsi,<sup>23</sup> y en un comentario sobre Ch'eng Hao subraya una vez más el hecho que según el *tao* cuando uno debe nacer, nace, y cuando uno debe morir, muere. Chang Tsai había ya criticado la transmigración diciendo: "El espíritu (fuerza material) al desprenderse /cuando se desintegra/ se vuelve cambio, pero los budistas equivocados lo llaman transmigración".<sup>24</sup>

Todo eso está muy bien pero el poder explicar el sufrimiento no lo hace más atractivo y tampoco justifica el por qué está distribuido de manera tan desigual. La participación en la responsabilidad del sufrimiento puede ser explicada sólo parcialmente por los neo-confucianos. La felicidad es lograda a través de la sabiduría pero qué sucede con las calamidades y desastres naturales, la muerte de seres queridos, etc. En una filosofía en la cual tanto énfasis está puesto sobre los vínculos terrenales ¿cómo puede uno permanecer impasible? Los budistas fueron más allá en su explicación de por qué algunos sufren más que otros con la doctrina del *karma*. Algo sobre lo cual están de acuerdo tanto budistas como neo-confucianos es la necesidad de alejarse de la dependencia de los placeres terrenales y mientras en el primer caso es una acción hacia la liberación última, en el otro es una manera de templar el carácter. Tanto los budistas como los neo-confucianos quieren una buena muerte y en última instancia para ambos debe ser efectivamente un aniquilamiento; el lograr el Nirvana o el volver a la Gran Vacuidad no parecen estar en tan grande conflicto.

### *El problema del mal*

Las acusaciones más serias en contra de los budistas fueron dirigidas no tanto a sus conceptos metafísicos como

sentada en la Universidad de Columbia, 1930s (?), p. VII del Apéndice.

<sup>23</sup> Chu-tzu Ch'üan-shu, 60:7a.

<sup>24</sup> Ch'an, *A Sourcebook...*, *op. cit.*, p. 516.

a su manera de vivir y su rechazo de las responsabilidades sociales. El desprendimiento es antisocial, el buscar la salvación personal es egoísta, el negar las cinco relaciones es ignorar el *tao*. En este terreno, los neo-confucianos se sentían mucho más a gusto y podían encontrar más armas dentro de su propia tradición para usar en contra de sus enemigos. Sin embargo, aun aquí tuvieron que refinar algunos conceptos y volver a definir otros. Una de las ideas de base que merecía ser considerada nuevamente era el problema aún no resuelto del mal. Ya que los budistas sostenían que el mundo es malo y los confucianos afirmaban que la naturaleza humana es buena, hacía falta una explicación de por qué existe el mal y por qué podemos a pesar de eso ser optimistas en cuanto al mundo, el cual los budistas podían al menos descartar como no-real pero los confucianos debían aceptar.

La tarea de los filósofos confucianos no se limitaba a afirmar la realidad del universo y de señalar que el cambio es el resultado de la interacción del *yin* y del *yang* sino también probar que era bueno. "Los neo-confucianos creen que en el universo hay un orden moral, que la naturaleza humana es buena originalmente, que metafísicamente hablando, el mal no es inherente en la naturaleza humana aunque sí es un hecho al cual hay que tomar en cuenta, que la dotación material del ser humano es cambiable y que todo humano puede aspirar a ser un sabio. Para ellos las raíces éticas y las relaciones tienen raíces y significado cósmicos".<sup>25</sup> El universo tiene un orden moral y sus cualidades éticas son la sinceridad (*ch'eng*) y *jen*.<sup>26</sup> El *jen* del universo es comprendido como imparcialidad y en el microcosmos, cuando se examina la naturaleza humana la imparcialidad

<sup>25</sup> Hsu, *op. cit.*, p. 60.

<sup>26</sup> Aún no hay una traducción totalmente satisfactoria de *jen*. Se le ha traducido como "compasión", "humanidad" "bondad", etc., pero ninguna de estas palabras rinde exactamente el sentido de esta virtud primordial. Es cierto también que el sentido cambió en la historia de la filosofía china. Para una mayor explicación del *jen*, ver p. 189.

también jugará un papel muy importante. La imparcialidad es una manera de resolver el problema de la universalidad planteada por los budistas.

La naturaleza humana también es buena y los neo-confucianos tratarán de explicar metafísicamente cuál es la razón de la existencia del mal. Los hermanos Ch'eng fueron los primeros en intentar dar una explicación y atribuyeron el mal a la dotación material, el *ch'i* manifestado en la capacidad (*t'sai*). Como dice Ch'eng I: "La naturaleza deriva del Cielo mientras que la 'capacidad' deriva del *ch'i*. Si el *ch'i* es claro la 'capacidad' también es clara pero si el *ch'i* es turbio, la 'capacidad' también es turbia... La 'capacidad' puede ser buena o no buena, pero en la naturaleza misma no hay nada que no sea bueno".<sup>27</sup> En cuanto al problema de cómo el *ch'i* puede ser tanto bueno como malo, Chu Hsi alega que eso sucede por la actualización que sufre el *ch'i*, el cual es idealmente bueno pero que se manifiesta a través de un objeto contingente y por ende limitado. "En el momento que se habla de *ch'i*, se sabe que lo hay caliente o frío, fragante o maloliente".<sup>28</sup>

En el Leng Yen hay un pasaje que se parece mucho a eso, y dice así, tal y como fue traducido por Demiéville: "Lo sensible y el espíritu individual que condicionan la objetivación y los objetos condicionados (u objetivados) por el espíritu [tu cuerpo, tu espíritu, son actualizaciones de un espíritu] trascendente que es la esencia real en su trascendente luminosidad".<sup>29</sup> Si agregamos a eso substancia material tenemos una idea muy similar.

Partiendo de aquí y adelantando un paso más podemos decir que una de las manifestaciones concretas de la naturaleza son los sentimientos y esos pueden ser buenos o malos. Chu Hsi dice: "La naturaleza (*hsing*) es el Principio (*li*) de la mente; los sentimientos (*ch'ing*) son los mo-

<sup>27</sup> Fung, *op. cit.*, p. 517.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>29</sup> Paul Demiéville, *Le Concile de Lhasa*. Paris, Imprimerie Nationale de France, 1952.

vimientos de la mente; la capacidad (*tsai*) es [el instrumento] por el cual los sentimientos pueden actuar de una manera o de otra".<sup>30</sup> El sabio debe volver a su "naturaleza original" y para lograrlo debe de eliminar el deseo. El deseo es también una fuente del mal y del sufrimiento para los budistas y los confucianos de la dinastía Ch'ing (1662-1911), criticaron duramente a los filósofos de la época Sung por lo que consideraron una contaminación del budismo. Los deseos son naturales y no todos los seres humanos son sabios. Querer eliminar el deseo es dejar de entender las necesidades de la gente y eso puede llevar al mal gobierno.<sup>31</sup> Como lo señaló Tai Chen (1732-1777): "El hábito de hacer una división tajante entre la naturaleza y la naturaleza material empezó con Ch'eng y Chu... Sus doctrinas las derivaron de Lao-tzu y del Buda pero sustituyeron por el término *li* los términos taoístas y budistas de *chen tsai* (causa primera) y *chen k'ung* (vacío)".<sup>32</sup>

Para resumir podemos citar a Ch'eng I: "El mal es un hecho natural, puesto que en la dotación natural del ser humano hay un desequilibrio que provoca un estado de discriminación entre el yo y el no yo. Pero el ser humano tiene la capacidad de cambiar este estado de cosas. Puede transformar su naturaleza física y eso lo puede hacer porque en su naturaleza hay *jen*, lo cual es fuerza creativa (*shang*), y hace que su bondad crezca hasta cubrir el universo entero".<sup>33</sup> Así vemos que el mal es equiparado a la discriminación y la discriminación es el distinguir entre el yo y el otro, es el egoísmo. Los budistas son acusados repetidas veces de egoísmo por los neo-confucianos, por eso valdría la pena examinar un poco más esta idea. En cuanto a la calidad universal del *jen* sería útil ver hasta qué punto es cierta y si se asemeja a la compasión budista.

<sup>30</sup> Fung, *op. cit.*, p. 557.

<sup>31</sup> Hsu, *op. cit.*, pp. 98-100.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 101-102.

<sup>33</sup> Wing-tsit Ch'an, *Neo-Confucianism, etc.* Hong Kong, Oriental Society, 1969, p. 107.

*Egoísmo y responsabilidad*

El egoísmo es para los neo-confucianos cualquier acción que aleja al hombre del nexo de relaciones, cualquier tendencia en diferenciar entre el yo y el otro. El egoísmo es también no entender el *li* que es uno. Se les acusa a los budistas de ser egoístas por las siguientes razones: no les interesan los asuntos humanos y se esfuerzan en evitar responsabilidades sociales. Según Ch'eng I "quieren dejar de lado los asuntos humanos y no se preguntan si según (el Principio) existen o no. Si existen, ¿cómo pueden ser dejados de lado? Si no existen, no están allí ¿qué es entonces lo que se puede dejar de lado? Los que viven fuera del mundo despreocupadamente se dedican a la tranquilidad y se instalan lejos en los montes y las selvas. No entienden el Principio".<sup>34</sup> Y Chu Hsi asiente diciendo: "El error de los budistas es aborrecer y tratar superficialmente los asuntos humanos y por ende desean volverlo todo en un vacío".<sup>35</sup> A eso podrían fácilmente replicar los budistas señalando la vanidad que implica el tomar demasiado en serio los asuntos humanos cuando lo más importante es descubrir el Principio. Tengan o no una existencia real, los asuntos de este mundo son un impedimento para llegar a la iluminación.

Otra crítica se dirige al argumento tradicional de la indiferencia expresada por los budistas para los lazos familiares. En el *Leng Yen* se argumenta que "el amor no puede ser separado (de su objeto); así pues hay varias relaciones mundanas: padre, madre, hijo, nieto que aparecen juntas y están ligadas unas a otras a través de las generaciones; es de eso que nació el deseo egoísta y la codicia".<sup>36</sup> Las relaciones de familia son pues una especie de enfermedad de la cual debemos curarnos si queremos llegar a la liberación y el egoísmo es este lazo con los que insistimos en llamar

<sup>34</sup> Ch'an, *A Sourcebook...*, *op. cit.*, p. 564.

<sup>35</sup> *Chu-tzu ch'üan-shu*, 60:13a.

<sup>36</sup> Beal, *op. cit.*, p. 349.

“seres queridos”. Ante esta actitud los neo-confucianos no podían más que expresar su indignación. Hasta al Buda acusan de haber sido un hijo poco filial. Ch’eng I dice: “Al abandonar a su padre y dejar a su familia el Buda cortó todas las relaciones humanas. Es para sí mismo que vivió solo en la selva. Tal persona no debería ser admitida en ninguna comunidad. . . Los budistas mismos no acatan los principios de la relación entre soberano y súbdito, entre padre e hijo y entre esposo y esposa, y critican a los demás por hacerlo. . . Si es esta la manera de dirigir al pueblo, eso será el fin de la raza humana”.<sup>37</sup> El hecho de que el destino de la raza humana no es la mayor preocupación de los budistas quienes consideran este mundo como una carga de la cual hay que desembarazarse y que ven al ser humano como un extraño en él, no es percibido por Ch’eng I. Para los neo-confucianos el mero hecho de que estemos aquí nos obliga a actuar de cierta forma nos guste o no, entonces ¿porqué no aceptar toda la responsabilidad que acarrea el estar en el mundo? Ch’eng I expresa este sentimiento cuando dice:

Los budistas tienen la doctrina de renunciar a la familia y al mundo. Fundamentalmente no se puede renunciar a la familia. Ellos, claro está pueden huir y no tratan a sus padres como sus padres y a sus madres como sus madres. En cuanto al mundo, ¿cómo pueden escaparse de él? Pretenden haber renunciado ya a él pero eso puede suceder solamente si no se encuentran bajo el cielo y sobre la tierra. Pero todavía beben cuando tienen sed y comen cuando tienen hambre y aún están bajo el cielo y tienen sus pies sobre la tierra.<sup>38</sup>

El desprecio por el mundo expresado por los budistas refleja, según sus críticos, la importancia que se dan a sí mismos y no perciben que el Principio es universal y que todos los seres humanos participan de él. Es por egoísmo que se apartan del mundo y se creen especiales. Su punto de vista es estrecho y se dedican a cultivar su vida interna

<sup>37</sup> Ch’an, *A Sourcebook...*, *op. cit.*, p. 554-5.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 564.

a lo máximo olvidándose de todo lo demás. Ch'eng Hao dice: "En el proceso de aprendizaje de los budistas hay seriedad en cuanto a ordenar la vida interna pero no hay rectitud para dar forma a su vida externa. . . Es por eso que el budismo es limitado".<sup>39</sup>

No sería difícil contestar a algunas de estas acusaciones y los budistas en varias ocasiones aceptaron el reto y contestaron. Hsu menciona varios trabajos de esta índole<sup>40</sup> pero los argumentos principales de los budistas no son tan filosóficos como habría de esperarse. Hacen hincapié sobre el hecho de que el ejemplo del Buda demuestra una gran abnegación, benevolencia y compasión y por eso sería difícil pensar que sus discípulos no se portaran como hijos filiales, sujetos leales, etc. También la acusación de que son egoístas es infundada, dicen, pues igual que los confucianos, los budistas tratan de restaurar la verdadera naturaleza; la manera en que lo hacen, claro está, es destruyendo los lazos terrenales que constituyen un impedimento. Los confucianos pues no entienden bien las leyes de *karma* y por ende las doctrinas transcendentales del budismo.

### *Jen y compasión*

Cuando los neo-confucianos acusan a los budistas de ser limitados nos enfrentamos con el problema de cuál de las dos actitudes es más estrecha y por qué. El confucianismo pone énfasis sobre las relaciones humanas y los lazos familiares y le da una gran importancia a la lealtad debida a la familia y a los allegados. ¿Cómo pueden así evitar cierta limitación en cuanto al resto del mundo? Los budistas rompen la estrechez que implican las relaciones familiares y van más allá de fronteras nacionales, pero cuando renuncian al mundo, esta actitud de universalidad no tiene gran utilidad para los demás que permanecen en el mundo. Los neo-

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 535.

<sup>40</sup> V. gr.: el *Tan Chin Wen Chi*, de Ch'i Sung (1007-1072), el *Ju shih tao p'ing hsin lun*, de Liu Mi (siglo XIII) y el *Hsü yuan ch'iao lun*, de Shen Shih-jung escrito en 1385. Ver Hsu, p. 151.



confucianos ofrecen el *jen* y los budistas la compasión. Examinaremos brevemente qué significan estos conceptos y hasta qué punto justifican la universalidad de la que hacen alarde.

Desde los tiempos de Confucio el *jen* era considerado una virtud que las incluía todas y que se equiparaba al amor.<sup>41</sup> ¿Qué clase de amor era ése? Evidentemente para Confucio significó piedad filial: "Cierto es que el justo comportamiento hacia los padres y los hermanos mayores es la base de la bondad".<sup>42</sup> En cuanto a Mencio (c. 372-289 a. de C.) ataca la idea de amor universal de Mo-tzu (c. 479-381 a. de C.) diciendo: "Mo preconiza el amor sin discriminación, eso equivale a negar al padre".<sup>43</sup> Según Wing-tsit Chan eso no es más que una manera realista de ver el amor dando ciertas prioridades y haciendo algunas distinciones sin las cuales perdería su sentido. Cuando Han Yu (768-824) ataca al budismo llama al *jen* amor universal (*po ai*) e insiste en que es un amor activo y generador de vida en contraste con el nihilismo budista. La universalidad de este amor es también hasta cierto punto limitada pues es natural amar a los que están más cerca de nosotros. En cuanto a la naturaleza del *jen* en la *Doctrina del Medio* se le equipara al ser humano mismo, dando a la virtud por primera vez una connotación metafísica; Mencio lo hizo parte de la naturaleza humana (es por eso que el *jen* es a veces traducido por "humanidad"), afirmó que se encuentra en la mente humana y se manifiesta en el sentimiento innato de la conmiseración.

Las connotaciones más universales de *jen* aparecen en Chang Tsai. Parece poco probable que esa demora en adquirir un sentido más amplio sea debida al azar y tal vez sea la idea budista de universalidad la que haya inspirado a Chang Tsai. En la famosa "Inscripción del Oeste" (*Hsi Ming*) cuando afirma "Todos los humanos son mis hermanos

<sup>41</sup> Sobre el *jen* ver Wing-tsit Ch'an, *Neo-Confucianism, etc.*, pp. 1-45.

<sup>42</sup> *The Analects* I (2). Trad. A. Waley.

<sup>43</sup> *The Mencius* 3B 9. Trad. D. C. Lau.

y hermanas y todas las cosas son mis compañeras" extiende el amor no solamente a todos los seres humanos sino también a todas las cosas. Eso parece ser el colmo de la universalidad. Sin embargo, cuando leemos el comentario de Chu Hsi no podemos dejar de sentir que aun eso es el amor a los familiares cercanos idealizado y extendido. "Cuando el afecto intenso que uno tiene por los padres se extiende a fin de ensanchar la imparcialidad que no conoce egos y cuando la sinceridad en servir a los padres lleva a la comprensión de cómo servir al Cielo, entonces todo se desarrolla en función a que 'el Principio es uno pero sus manifestaciones múltiples.'" <sup>44</sup>

Ch'eng I hace del *jen* una realidad metafísica que no puede ser equiparada al amor el cual es únicamente su función. A la vez ataca la aseveración de Chou Tun-i de que la virtud máxima es la imparcialidad pensando tal vez que eso se acerca demasiado al punto de vista budista que pide la eliminación total de distinciones entre el yo y los demás lo que lleva finalmente a una extinción del yo. La imparcialidad es el Principio del *jen* pero debe ser encarnado (*ti*) en una acción. "La práctica es la que ofrece el punto máximo de las diferencias entre el budismo quietista y transcendental por un lado y el confucianismo activo y humanista por el otro." <sup>45</sup> Chu Hsi también ve al *jen* como realidad y función que lleva a la acción: "Antes de que se despierten los sentimientos esa realidad existe ya y es completa. Después que los sentimientos son despertados su función es infinita. Si podemos de verdad practicar el amor y conservarlo, entonces tenemos en él un manantial de todas las virtudes y la raíz de todas las buenas acciones..." <sup>46</sup>

Si la "discriminación" (entre yo y todo lo demás) es mala para los confucianos la es también para los budistas. Para los neo-confucianos es el no darse cuenta que todo ser participa del mismo Principio que yo mismo, es la obs-

<sup>44</sup> Ch'an, *Neo-Confucianism*, etc., *op. cit.*, p. 18.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 29.

trucción que acarrear los sentimientos egoístas. Para los budistas el problema es más complejo porque por un lado "discriminación" significa el verse uno mismo como una entidad separada de los demás y no ver que tanto yo como los demás somos meramente *dharmas*; esta "discriminación" puede ser resuelta con la Sabiduría. Sin embargo hay otro nivel de la realidad en la cual se siente una piedad infinita por todos los demás seres engañados y que sufren por su ignorancia. Para poderlos ayudar hace falta compasión. La compasión "es una actitud en la cual uno está concentrado en el sufrimiento de los demás, sufre con ellos y desea aliviarlos de su sufrimiento".<sup>47</sup> Para los neo confucianos este nivel de percepción y de no-discriminación es algo que logra el sabio y en el budismo, la sabiduría y la compasión se combinan en el Bodisatva quien "en su sabiduría no ve a las personas y en su compasión está resuelto a salvarlas".<sup>48</sup> Tanto el sabio como el Bodisatva son conscientes intelectualmente y ambos actúan con piedad. El Bodisatva, sin embargo, tiene en él un elemento de autosacrificio pues posterga su propia iluminación en su afán de salvar a los demás. A pesar de abandonar al mundo no abandona el estar en él. El sabio confuciano no tiene que llegar a tales extremos de sacrificio; en realidad llega a la verdadera sabiduría siguiendo el camino correcto en este mundo. De esta manera el sabio actuará dentro del ámbito humano pero como actúa según la norma más pura del *li* (Principio) también está trascendiendo este mundo. El Bodisatva ya lo ha trascendido y en su sabiduría sabe que no es real, y solamente por compasión mantiene lazos con él.

Los neo-confucianos no parecen tomar en cuenta la compasión ni al Bodisatva cuando acusan a los budistas de egoísmo. ¿Cómo puede tacharse de egoísta al Bodisatva si hace el sacrificio supremo? Comparado al Bodisatva, el "hombre superior" de los neo-confucianos es alguien dema-

<sup>47</sup> Conze, *op. cit.*, p. 102.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 130.

siado preocupado con las cosas mundanas. El hombre superior "es un hombre preparado a enfrentarse a todas las situaciones pues conoce las reglas de acción, cumple con sus deberes y con sus obligaciones morales y posee la estimación de los que lo rodean; es, en pocas palabras, el arquetipo de lo convencional *en el mundo*, estando en buena armonía con las costumbres sociales y las exigencias de los ritos".<sup>49</sup> En cuanto a la compasión ¿no puede ser comparada con el *jen*? Si examinamos la compasión vemos que aunque en la mayoría de las escuelas Mahayana constituye la base o el resultado de la iluminación, en otras es vista como una virtud de verdad relativa que no tiene ningún sentido una vez alcanzada la meta final.<sup>50</sup> Además, la compasión es un sentimiento, no es un principio y no tiene el valor trascendente de *jen*. Otro aspecto en la comparación de *jen* y de la compasión es que la compasión es despertada por el sufrimiento ajeno y tiene como resultado una acción que tiende a ayudar a aquellos que sufren. No todos los seres humanos son susceptibles al sufrimiento, no todos tienen compasión, no todos son virtuosos. En cuanto al *jen*, se vuelve una entidad metafísica y es "el manantial de todas las virtudes y la raíz de todas las buenas acciones"; es la condición misma para que despierte el sentimiento. Es por eso que no es el que exista el sufrimiento lo que nos despierta el sentimiento de conmiseración sino que estamos condicionados por nuestra naturaleza a ser sensibles al sufrimiento y es por eso que lo percibimos. Aunque esto parezca una diferencia muy superficial entre el *jen* y la compasión es importante cuando se llega a la explicación del mal o de la falta del sentimiento. Es por eso que necesitaron los neo-confucianos explicaciones como la del elemento material *ch'i* para justificar la existencia del mal.

<sup>49</sup> Sargent, *op. cit.*, p. 14.

<sup>50</sup> Por cierto, esta posición fue sostenida por los chinos en el Concilio de Lhasa. Ver Demiéville, *op. cit.*

*Seriedad y meditación*

De lo que dijimos anteriormente es fácil hacer un resumen de las responsabilidades del ser humano. En el neo-confucianismo uno debe descubrir su naturaleza original tal y como lo había ya aconsejado Mencio. Es así como descubre el *li* y elimina toda diferenciación ilusoria entre el yo y el otro. Una vez conocido eso, predomina el sentimiento de conmiseración o de amor puesto que "la naturaleza original" está condicionada por el *jen*. Es justo señalar aquí que este amor en primer lugar debe dirigirse a los padres y a los allegados. El conocimiento es el principio que encamina hacia la acción: "conocimiento y acción", dice Chu Hsi, "siempre se necesitan uno al otro. Es como la persona que no puede ver sin ojos aunque tenga piernas. En cuanto a orden, el conocimiento es primero, en cuanto a importancia, la acción es lo más importante".<sup>51</sup> Para el budismo lo que es importante es llegar al desprendimiento necesario para alcanzar la liberación final en la cual se elimina la diferencia entre el yo y el otro llegando así a la eliminación misma del yo. La acción en tal caso parece ser menos necesaria.<sup>52</sup> En ambos casos es un proceso de conocimiento y de descubrimiento de la verdad que implica disciplina, concentración e intuición. Para los neo-confucianos es muy importante mantener la unidad de la mente, examinar cada cosa por separado y evitar la distracción. Eso se llama *ching* (seriedad). Muchos estudiosos han señalado que el esfuerzo por preservar la unidad de la mente se asemeja

<sup>51</sup> *Chu-tzu ch'üan-shu*, 3:8a.

<sup>52</sup> A pesar de no estar dentro del alcance de este trabajo una discusión del problema de la acción en el budismo, es útil señalar que la acción con finalidad no es desconocida en muchas de sus escuelas. La finalidad sería el hacer méritos a través de actos de caridad. Sin embargo la "finalidad" de acciones realizadas para hacer méritos fue muy criticada y tengo la impresión que una manera de señalar el defecto de tales acciones fue el permitir el desarrollo del budismo devocional en el cual los actos de caridad tienen menos importancia que la fe sincera, el recitar de sutras o el repetir el nombre del Buda. Existen, claro está, muchas razones para explicar el desarrollo del budismo devocional, pero esta puede ser una de ellas.

a la meditación budista. Es cierto que los neo-confucianos adoptaron cierto tipo de meditación como método pero le dieron un sentido muy diferente. La finalidad de la seriedad no es la de aquietar la mente y de parar la acción sino el encontrar raíces más profundas de moralidad que resulta en acción. "Ser serio no implica sentarse como un estúpido con los oídos sin oír nada y los ojos sin ver nada...",<sup>53</sup> dice Chu Hsi. Tanto Ch'eng Hao como Ch'eng I critican a los budistas porque se contentan con llegar hasta la introspección pero no les interesa encontrar un modo de ordenar su vida pública. "La seriedad es el ordenar la vida interior y la rectitud es el plasmar la vida externa. Esa es la manera de unificar la vida interna y externa. El camino budista en cuanto a la vida interna y externa es incompleto".<sup>54</sup> Ch'en I agrega: "La doctrina de los budistas incluye la corrección interna por la serenidad pero no el ordenar la moralidad externa".<sup>55</sup>

### *El budismo Ch'an*

A los neo-confucianos de la escuela Ch'eng Chu, el tipo de budismo que más les disgustaba era el de la escuela Ch'an. Chu Hsi tiene varios pasajes en sus escritos en los cuales critica duramente sus doctrinas. El proceso para llegar a la verdad es muy arduo y gradual para Chu Hsi y el estar meditando ante un muro en blanco o el eliminar todo pensamiento le parece que no puede llevar a nada.

[El] argumento de que en el Ch'an entrar en meditación significa eliminar el pensamiento y revelar en su totalidad el Principio de la Naturaleza, es totalmente falso. Cuando el pensamiento es correcto, existe el Principio de la Naturaleza. En todo tipo de operación y de función no hay ninguno que no revele el Principio de la Naturaleza. ¿Por qué entonces necesita-

<sup>53</sup> *Chu-tzu ch'üan-shu*, 2:22a.

<sup>54</sup> Ch'an, *A Sourcebook...*, *op. cit.*, p. 538.

<sup>55</sup> Graham, *op. cit.*, p. 59.

mos eliminar el pensamiento antes de que pueda ser revelado el Principio de la Naturaleza? <sup>56</sup>

Es lógico que para alguien como Chu Hsi enamorado de la acción con finalidad, la doctrina de la No Mente implica una eliminación del sentido real de la conducta moral y lleva a romper con todos los vínculos. "En el caso del budismo (ortodoxo) las relaciones humanas están ya destruidas. Con el Ch'an además desde un principio se eliminan todos los principios morales." <sup>57</sup> Los budistas adeptos del Ch'an son aún más nocivos pues siguen realizando sus tareas cotidianas pero al mismo tiempo han vaciado sus mentes de cualquier vínculo y de cualquier finalidad. Es también obvio que la irreverencia de los adeptos del Ch'an en cuanto a la tradición y al estudio escandalizaba a los neo-confucianos.

#### *Observaciones finales*

¿Qué se puede concluir de todo eso? Parece claro que la distancia entre los budistas y los neo-confucianos en algunos casos no era tan enorme como lo pretendían los neo-confucianos. Coinciden en varios puntos y la contribución de los neo-confucianos al pensamiento chino es en parte debida a las influencias que recibieron del taoísmo y del budismo los cuales señalaron a los confucianos el camino de la metafísica. A pesar de las similitudes, entre las diferencias hay una sobre todo que no puede ser conciliada y esa es la firme creencia de los confucianos en la realidad de este mundo en la cual la posición del ser humano es importante y de gran responsabilidad. Se trata, para los confucianos, de definir esta responsabilidad y la especulación metafísica no es más que un medio para construir un sistema moral más fuerte. El caso del budismo es más complejo pero simplificando demasiado podemos decir que siendo el mundo ilusorio y el yo irreal, cualquier actividad

<sup>56</sup> *Chu-tzu ch'üan-shu*, 60:31b.

<sup>57</sup> *Chu-tzu ch'üan-shu*, 60:13b.

en él es superflua y la moralidad es incidental. En vez de aceptar la responsabilidad social quieren escaparse del mundo y se preocupan únicamente de su propia salvación. Sin embargo aceptan la importancia de la compasión la cual de alguna manera los exonera de la acusación de un egoísmo sin límite. Eso no lo quisieron percibir los neo-confucianos en sus acusaciones contra los budistas. Como dice Sargent: "se trata de dos actitudes mentales fundamentales, la de los budistas quienes buscan la identificación del individuo irreal en relación con el Absoluto y la de Chu Hsi quien subraya la importancia del individuo en relación con el Absoluto natural".<sup>58</sup> En gran medida la grandeza del budismo no fue captada por los neo-confucianos y sus críticas reflejan una limitación y a veces una falta de conocimiento indignas de filósofos quienes hacían tanto hincapié sobre la importancia de estudiar todo con "sinceridad" y "seriedad".

#### BIBLIOGRAFÍA

- Beal, Samuel, *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*, Ch'eng Wen Publishing Co., Taipei, 1970 (Publicado originalmente en 1871).
- Bodde, Derk, "The Chinese View of Immortality, Its Expression by Chu Hsi", en *Review of Religion*, VI (1942), pp. 369-383.
- Bruce, *Chu Hsi and His Masters*, London, Probsthain & Co., 1923.
- Chan, Wing-Tsit traductor, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963.
- Ch'an, Wing-Tsit, *New-Confucianism etc.*, Oriental Society, Hong Kong, 1969.
- Chu-tzu ch'üan-shu*, K'ang Hsi 52 (edición de 1714).
- Ch'en, Kenneth K. S., *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton, Princeton University Press, 1972 Paperback Edn. (1ª ed. 1964).
- Conze, Edward, *Buddhism: Its Essence and Development*, London, Faber & Faber, 1963.
- De Bary, William Theodore, ed., *The Buddhist Tradition in India; China and Japan*, New York, Random House (Vintage Books), 1972.

<sup>58</sup> Sargent, *op. cit.*, p. 43.



- Demiéville. Paul, *Le Concile de Lhasa*, Paris, Imprimerie Nationale de France, 1952.
- Fung, Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, trad. por Derk Bodde, Princeton, Princeton University Press, 1952 and 1953.
- Graham. P. C., *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi -Ch'uan*, London, Lund Humphries, 1967.
- Hsu, P. C., *Ethical Realism in Neo-Confucianism Thought*, Tesis presentada en la Universidad de Columbia, Nueva York en los años 30.
- Hu Shih, "The Indianization of China. A Case Study in Cultural Borrowings", en *Independence, Convergence, and Borrowing in Institutions, Thought and Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1937.
- Lu K'uan Yu, *The Secrets of Chinese Meditation*, New York, Samuel Weiser, 1972.
- Saddharma-Pundarika. The Lotus of the True Law*, H. Kern, traductor, New York, Dover Publications, Inc., 1963.
- Sargent, Galen Eugene, *Tchou Hi contre le Bouddhisme*, Paris, Imprimerie Nationale, 1955.
- Vajracchedikā Prajñā pāramita. Taisho 235, pp. 745-752.
- Wright, Arthur, *Buddhism in Chinese History*, Stanford, Stanford University Press, 1970.