

Ātman/Anātman no Budismo e suas Implicações para a Tradição Sabedoria

Por Nancy Reigle

O Cristianismo acredita em reencarnação? Claro que não. Entretanto, estudantes da Tradição Sabedoria podem buscar evidências de que os primeiros cristãos aceitavam a reencarnação. Da mesma forma, pode-se dizer que o Budismo acredita em ātman, o ser permanente? Certamente que a religião budista não. Entretanto, há evidências de que Buda, ao ensinar a sua doutrina de anātman (não-ser) apenas negou a realidade intrínseca do ātman pessoal ou empírico, mas não do Ātman universal ou autêntico.

A Tradição Sabedoria, conhecida como Teosofia, ensina a existência de “Um Princípio Onipresente, Eterno, Ilimitado e Imutável”, geralmente comparado ao ātman hindu, o Ser Universal, enquanto que, no caso do Budismo, com sua doutrina de anātman, “não-ser”, comumente se entende que ele nega tal princípio universal. Em relação ao Budismo, entretanto, houve diversas tentativas de demonstrar que o Buda não nega a existência do ātman autêntico, o Ser. Apenas uma dessas tentativas foi levada a sério por estudiosos; trata-se do trabalho de Kamaleswar Battacharya. O seu livro sobre o tema, escrito em francês, *L’Ātman-Brahman dans Le Bouddhisme ancien*, foi publicado em Paris em 1973 e uma tradução em inglês deste trabalho, *The Ātman-Brahman in Ancient Buddhism*, foi publicado em 2015. É aqui que ele estabeleceu os seus argumentos quanto à existência de um ātman nos termos Upanishadicos no Budismo antigo. Este é o trabalho que discutiremos aqui.

Como devemos entender o termo em sânscrito ātman, ou em páli, *atta*? A palavra ātman foi traduzida ao inglês de diferentes formas por escritores; às vezes como alma, *self*, ou ego. O consenso já há algum tempo entre estudiosos é o de traduzir ātman para o inglês como “*self*”(ser), abordagem adotada aqui. E da mesma forma, traduziremos o sânscrito anātman, ou o páli *anatta*, como “no-self” (não-ser). Ao traduzirmos ātman como “ser”, também evitamos a confusão entre “alma” e “ser” na distinção de ātman, o ser eterno e imutável, da alma que renasce e muda.

Um dos ensinamentos básicos do Budismo é o de que toda a existência tem três características distintas (*tri-laksana*): sofrimento (*duhkha*), impermanência (*anitya*), e não-ser (*anātman*). Se esses são os ensinamentos básicos do Buda, então por que questionar o seu ensinamento de anātman (não-ser)?

Enquanto Kamaleswar Battacharya realizava pesquisas de inscrições em sânscrito do Camboja antigo, ele se deparou com uma inscrição que o fez questionar o ensinamento referente à anātman. A inscrição que lhe chamou a atenção começava com a seguinte estrofe. Note que *nairatmya* (não-ser, ausência de *self*) é sinônimo de anātman (no-self). Lê-se:

Buddho bodhim vidadhyad vo yena nairatmyadarsanam |

Viruddhasyapi sadhuktam sadhanam paramātmanah ||

O conceito de paramātman [o Ser mais elevado] está em contradição (viruddha) com a doutrina de nairatmya [não-ser]; no entanto, o Buda ensinou que a mesma doutrina [de não-ser] como um meio (sadhana) de alcançar paramātman [O Ser mais Elevado]!

Isso pode ser reescrito como:

O Buda ensinou que por meio do cultivo de não-ser (nairatmya), alcança-se o ser mais elevado (paramātman). A ideia aqui é que ao se esvaziar de sua personalidade, o ser inferior, o praticante é capaz de alcançar ou ascender ao Ser superior, sua essência espiritual.

Cabe observar que Paul Brunton fala sobre esta mesma inscrição em uma de suas anotações. Ele a apresenta da seguinte forma:

Que o Buda conceda-vos Bodhi, por Aquele que bem ensinou a filosofia que nega a existência da alma individual e ensina o culto da Alma Universal embora [ambos os ensinamentos] pareçam contraditórios.

Quando Geoge Coedés, que posteriormente se tornaria o mentor de Bhattacharya, viu essa inscrição pela primeira vez em 1908, ele pensou se tratar de uma contaminação da influência hindu. Porém, após Sylvain Lévi publicar a sua edição e tradução do Mahayana-Sutralamkara em 1907 e 1911, ficou evidente que não ocorrera tal contaminação.

Este importante texto budista apoiava a ideia de que paramatma (o Ser mais elevado) e nairatmya (não-ser), encontrados na mesma inscrição, não geravam contradição:

No Vazio puro e absoluto, os Budas alcançaram o cume de ātman, que consiste na Impessoalidade [nairatmya, não-ser]. Como encontraram, portanto, o ātman puro, alcançaram as alturas de ātman.

E, neste Plano Sem Emanação Externa, está indicado o paramātman dos Budas – como? – porque o seu ātman consiste na Impessoalidade essencial [nairatmya, não-ser]. – Mahayana-Sutralamkara, 9.23, com o início do comentário.

Note-se que Lévi traduziu nairatmya como “impessoalidade”, ao invés de “não-ser (*non-self*)”, utilizado aqui.

Batthacharya então cita outro texto Mahayana, o comentário ao Ratnagotravibhaga, para fundamentar a sua tese ainda mais:

O Tathagata [Buda], por outro lado, por meio da virtude de sua sabedoria absoluta (yathabhutajnanena), ganhou a intuição perfeita acerca da Impessoalidade [nairatmya] de todos os elementos separados. Esta Impessoalidade [nairatmya] está de acordo, de todos os pontos de vista (yatha-darsanam), com as características de ātman. É sempre

tida como ātman, pois é a Impessoalidade [nairatmya] que é ātman (nairatmyam evatmeti krtva).

A partir daí podemos ver que as ideias aparentemente contraditórias de paramātman (o Ser mais elevado) e nairatmya (não-ser) encontradas na inscrição no Camboja *não* são incompatíveis com as escrituras budistas. Batthacharya conclui:

A ideia de paramātman não é contrária à doutrina de nairatmya; os dois termos designam a mesma coisa a partir de pontos de vistas diferentes.

Outro pesquisador, R. Grousset, ao comentar a passagem citada acima do Mahayana-Sutralamkara, diz que o conceito de nairatmya também é encontrado nos Upanishads, conhecidos por seus ensinamentos acerca de ātman. Ele escreve que:

...tal conceito lembra, de forma curiosa, material de alguns Upanishads; o ātman consistindo essencialmente em nairatmya, ou, se preferirem, o praticante, quando imerso nas profundezas da impessoalidade, aproxima-se do ātman impessoal de *Brhadaranyaka [Upanisad]*.

Battacharya acredita que o Buda não nega este ātman eterno e impessoal dos Upanishads.

Battacharya distingue dois tipos de ātman:

- 1) O ātman autêntico, e 2) o ātman empírico.

O ātman autêntico é o verdadeiro ātman espiritual dos Upanishads, eterno e imutável. O ātman empírico é a individualidade psicofísica, a pessoa, que é efêmera e mutável. Esta individualidade psicofísica é formada de cinco componentes, chamados de skandhas, ou agregados. Os cinco Skandhas são:

1. Forma, ou corpo (rupa),
2. Sensação (vedana),
3. Percepção e concepção (samjna),
4. Formações ou sementes karmicas (samskara),
5. Consciência (vijñana).

Em outras palavras, os cinco skandhas, ou agregados, formam o que chamaríamos uma pessoa comum. Conforme vimos anteriormente, assim como tudo o mais na existência, os skandhas também são caracterizados por sofrimento (duhkha), impermanência (anitya), e não-ser (anātman).

Nas escrituras budistas do cânone páli, encontramos o Buda repetidamente negando a existência de ātman nos cinco skandhas. O seguinte diálogo é um exemplo do que o Buda diz:

“Agora, o que você pensa tu, Sona? O corpo é permanente ou impermanente?”

“Impermanente, Senhor.”

“E o que é impermanente, é sofrimento ou felicidade?”

“Sofrimento, Senhor.”

“E é adequado se apegar a tais visões tais como “isto é meu,” “isto sou eu”, ou “este é o meu ser”, em relação àquilo que é impermanente ou instável?”

“Certamente que não, Senhor.”

“A sensação ... a percepção ... as atividades [formações kármicas] ... a consciência são permanentes ou impermanentes? (como antes)”

“Certamente que não, Senhor.”

“Por conseguinte, Sona, qualquer corpo que exista, no passado, futuro, ou presente, interno ou externo, grosseiro ou sutil, baixo ou alto, longe ou perto ... qualquer corpo deve ser pelo que realmente é de acordo com o insight correto. Sendo assim, “isto não é meu”, “isto não sou eu”, “isto meu não é o ser”.

E também em relação à sensação, percepção, às atividades [formações kármicas] e à consciência (assim devem ser entendidas). – Samyutta-Nikaya, 22.49.

Este tipo de negação serve para afastar a ideia de uma personalidade permanente e verdadeiramente existente, a *satkaya-drsti*. Está claro que os *skandhas*, a pessoa efêmera, não podem ser o *ātman* eterno e imutável.

Enquanto que o Buda claramente e repetidamente disse que não havia *ātman* nos *skandhas*, ele não negou diretamente ou especificamente a existência do *ātman* eterno dos Upanishads. Como Battacharya diz:

O Buda não disse, “não há *ātman*.” Ele simplesmente disse, ao falar dos *skandhas/khandas*, efêmeros e dolorosos que constituem o ser psicofísico de um homem: *n’etam mama, n’eso ‘ham asmi, na m’ eso atta*, “Isto não é meu, eu não sou isto, isto não é o meu *ātman*.”

Ananda Coomaraswamy, em seu livro, *Hinduísmo e Budismo*, concorda: “a repetida expressão “Isto não é o meu Ser” tem sido frequentemente mal interpretada como significando “Não há Ser.”

Bhattacharya cita outra passagem do cânone Páli para ilustrar que o Buda não nega a existência de um *ātman* autêntico. Esta passagem fala de um “não-nascido”, “não-produzido”, “incriado”. Isto é remanescente do princípio imutável mencionado em *A Doutrina Secreta*. O Buda diz nesta passagem:

Há, monges, um não-nascido, não-produzido, increiado, não-formado. Se não houvesse, monges, um não-nascido, não-produzido, increiado, não-formado, não haveria saída para os nascidos, produzidos, criados, formados. (Udana, 8.3)

Batthacharya faz considerações sobre esta passagem do Udana, com apoio nas escrituras do Samyutta Nikaya:

Note que o “não-nascido, não-produzido, incriado, não-formado” (ajata, abhuta, akata, asamkhata), em uma palavra, o Incondicionado, não é outro mundo, situado além do “nascido, produzido, criado, formado” (jata, bhuta, kata, samkhata). Está em nós, em nossos próprios seres: é a nossa natureza essencial. Deve ser descoberto nas profundezas do nosso ser, ao se transcender a existência fenomênica.

A tese de Kamaleswar Bhattacharya é a de que quando o Buda negou o ātman nos skandhas, ele estava indiretamente afirmando a existência do autêntico, ātman Upanishadico.

A fim de corroborar tal posicionamento, Bhattacharya cita Uddyotakara, lógico indiano da escola hindu Nyaya, dizendo que esse tipo de negação, “isto não é meu, eu não sou isto, isto não é o meu ātman” não faz sentido em termos lógicos a não ser que se reconheça a existência de ātman. Isto é chamado de negação específica. Uddyotakara diz:

Esta negação é uma negação específica (visesapratisedha), não uma negação universal (samanyapratisedha). Alguém que não aceita o ātman deve se utilizar de uma negação universal: “Eu não sou”, “Você não é”. Uma negação específica sempre implica uma afirmação correspondente: quando, por exemplo, eu digo: “eu não vejo com o meu olho esquerdo”, compreende-se que eu posso ver com os meus olhos direitos...

Nesse sentido, a negação específica de ātman nos skandhas viria com a afirmação correspondente da existência do ātman autêntico Upanishadico.

O eminente pesquisador budista, La Vallée Poussin, ao comentar uma passagem do Majjhima-Nikaya, corrobora a tese de Bhattacharya ao dizer que:

Em luz deste texto, o qual é bem objetivo, podemos entender muitos sermões e, mais notavelmente, o sermão de Benares, não como a negação de ātman como budistas entendem, mas como a afirmação de um ātman distinto dos skandhas.

Isso nos traz de volta ao ensinamento na estrofe em que iniciamos:

O Buda ensinou a doutrina de nairatmya [não-ser] como o meio (sadhana) de alcançar paramātman [o Ser mais elevado].

Aqui, a estrofe nos ensina a cultivar a negação específica de nairatmya [não-ser] de modo a alcançarmos a afirmação correspondente de paramātman [o Ser mais elevado]. Os dois textos Mahayana citados anteriormente para apoiar tais ideias (o Mahayana-Sutralankara e o comentário ao Ratnagotravibhaga) tratam nairatmya e paramātman como sinônimos. Em outras palavras, uma vez entendido, eles se tornam dois lados diferentes da mesma moeda. Nairatmya, a negação do ātman empírico, revela paramātman, o Ser autêntico mais elevado, que é inexprimível.

Este tipo de lógica pode ser aplicada de forma produtiva ao se referir ao Absoluto ou à Verdade, tais como *ātman* ou *paramātman*. Como a Verdade está além do pensamento discursivo, pode ser referida em termos negativos, tais como o *neti neti* “nem isso, nem aquilo” dos Upanishads. Como Bhattacharya afirma:

Todas as verdades que podem ser formuladas são, de fato, apenas aproximações da Verdade, que é inexprimível; nenhuma delas pode ser identificada com a própria Verdade. Elas nos auxiliam a alcançá-la, guiam o nosso progresso em direção a ela, mas devem ser transcendidas para que esta última seja alcançada.

É por este motivo que o monge itinerante Vatsagotra (páli: Vacchagotta) veio ao Buda e lhe perguntou se havia um *ātman* ou não e o Buda permaneceu em silêncio. Ademais, é explicado que se o Buda tivesse lhe dado uma resposta numa ou noutra direção, Vatsagotra não o teria compreendido de forma adequada devido aos seus próprios preconceitos.

Quais são os motivos para a possível confusão em relação ao *ātman* no Budismo?

1. O silêncio do Buda em relação a questões pertinentes, tais como a existência ou não de *ātman*, conforme já vimos na história de Vatsagotra, tem sido uma antiga fonte de confusão para os leitores das escrituras budistas. Enquanto que o Buda ensinou que os skandhas são *anātman*, ele não disse “não há *ātman*”. Se ele quisesse descartar a existência de *ātman*, ele poderia ter expressado isso de forma direta a fim de evitar confusão.
2. Apesar do fato de o Buda ter repetidamente ensinado a doutrina de *anātman* relativa aos skandhas, há, no entanto, inúmeras ocorrências da palavra *ātman* nas escrituras budistas que não podem ser usadas somente como um pronome.

Citando somente o cânone Páli, Pérez-Remón diz:

De fato, as referências a *atta* [*ātman*] nos cinco Nikayas são massivas, em termos de número, assim como as referências a *anatta* [*anātman*] e muitas dessas referências são extremamente significativas.

Com toda a ênfase que o Buda colocou sobre o ensinamento de *anātman*, as muitas referências a *ātman* podem ser confusas.

3. Embora tanto formulações positivas e negativas a *ātman* sejam encontradas nas escrituras budistas, são as formulações negativas que predominam. Bhattacharya diz que:

Certamente há expressões positivas em relação à *ātman* no cânone páli ... mas essas expressões positivas – com frequência mal interpretadas – são praticamente eclipsadas pelo número de expressões negativas ... É esta predileção por expressões negativas que parecem ter sido responsáveis pela teoria perniciosa da “negação de *ātman*”.

4. Outra fonte de confusão nas escrituras budistas é o fato de que a palavra ātman pode ser usada com mais de um sentido. Ātman não apenas pode ter o significado do ātman autêntico e Upanishadico, mas também pode e é frequentemente usado simplesmente como um pronome pessoal reflexivo. Como Steven Collins diz:

Atta [Ātman] é o pronome regular reflexivo em páli, usado na masculino singular para todos os números e gêneros.

Portanto, como um pronome reflexivo, a palavra atta [ātman] pode ser usada como “eu mesmo (*myself*)”, “si mesmo(a) (*yourself/himself/herself*)”, “nós mesmos (*ourselves*)” etc.

Conforme visto, a palavra ātman pode ser usada para indicar o ser empírico designado pelo pronome pessoal, ou o Ser Upanishadico, gerando, então, possíveis confusões que podem surgir na tradução em certos contextos. Bhattacharya cita um verso de Dhammapada ilustrando os diferentes usos da palavra ātman num único verso (sublinhado nosso):

atta hi attano natho ko hi natho paro siya |
attana hi sudantena natham labhati dullabham ||

O ātman é o refúgio do ser.

Que outro refúgio pode haver?

Quando o ātman (fenomênico) é devidamente vencido,

Um refúgio, difícil de encontrar, é alcançado.

(Dhammapada, 160)

Walpola Rahula, eminente monge singalês e estudioso budista, interpreta este verso de forma diferente. Abaixo a sua tradução (sublinhado nosso):

Cada um é o seu próprio protetor (refúgio):

que outro protetor (refúgio) pode haver?

Quando plenamente controla a si mesmo,

Obtém-se uma proteção (refúgio) que é difícil de conseguir.

(Dhammapada, 160)

Rahula traduz cada ocorrência de “ātman” como o pronome reflexivo (*oneself*), enquanto que Bhattacharya traduz a primeira ocorrência de ātman como o ātman autêntico, seguido do ātman empírico.

Bhattacharya também citou alguns versos do Bhagavadgita (6.5-7) para mostrar um precedente desta tradução alternante de ātman como o ātman empírico e o ātman autêntico. Aqui está o verso 6.5 (sublinhado nosso):

Uddhared ātmanātmanam nātmanam avasadayet |
atmaiva hy ātmano bandhur atmaiva ripur ātmanah ||

Que o praticamente salve a si mesmo,
Que o praticamente não se permita sucumbir.
O ātman (fenomênico) é o amigo do (verdadeiro) ātman,
e também é o seu inimigo.
(Bhagavadgita, 6.5)

Este exemplo do Bhagavadgita claramente expõe a justaposição de ātman com seus dois significados num único verso. Parte da confusão ao se interpretar o ātman no Budismo poderia ser evitada pela distinção entre os dois. Conforme Bhattacharya diz:

O Buda certamente negava o ātman. Esse ātman, entretanto, não é o ātman Upanishadico.

E afirma em outro texto:

Antes de afirmar que o Budismo nega o ātman, os autores modernos deveriam, portanto, ser precisos quanto a qual ātman é referido.

Bhattacharya cita uma afirmação do grande mestre budista Vasunbandhu, “que perfeitamente elucida a suposta ‘negação de ātman’ no Budismo”:

É pela virtude da natureza das coisas, consistindo em sujeito e objeto, que os ignorantes imaginam, que as coisas são destituídas de ser, não por virtude do Ser inefável que é o domínio dos Seres Iluminados. (Vimsatika-vrtti, verso 10)

Kamaleswar Battacharya tem uma visão panorâmica do Budismo no contexto indiano mais amplo. Ele acredita que o Budismo não veio do nada, mas que, de fato, o Buda “estava continuando a tradição Upanishadica.” Comparando os ensinamentos do cânone páli com os do Upanishads, Bhattacharya escreve que:

A existência de semelhanças entre as duas tradições não implica em total identidade. Mas a diferença entre os ensinamentos do Cânone páli e dos Upanishads foi, com demasiada frequência, exagerada. O Absoluto do Buda parece ser o mesmo que aquele dos Upanishads.

E em outro texto, ele repete a mesma afirmação, concluindo de forma ainda mais enfática:

... O Absoluto do Buda é o mesmo que aquele dos Upanishads; o abismo foi criado posteriormente pelas interpretações escolásticas.

Bhattacharya vê a diferença entre os Upanishads e o Budismo “apenas como uma diferença na ênfase”. Ele diz que o “Budismo é, antes de tudo, uma doutrina de salvação.” Enquanto que os autores dos Upanishads eram mais filósofos do que salvadores, o Buda era mais salvador do que filósofo. Enquanto que os autores Upanishadicos falam “muito mais do Infinito do que do finito, muito mais do Objetivo do que do Caminho”, o Buda fala “mais do finito do que do Infinito, mais do Caminho do que do Objetivo.” Mas ele diz que o objetivo do filósofo e do salvador são o mesmo e tal objetivo é “Sabedoria que é Libertação.”

Bhattacharya disse que a libertação é a “redescoberta de nosso verdadeiro Ser ao transcender a existência fenomênica,” Mas ele observa que a libertação não está completa para o Bodhisattva até que o mundo inteiro seja libertado, “visto que ele e o mundo são idênticos”. O Buda mostra “o caminho que leva do efêmero para o Eterno, do mortal para o imortal, do sofrimento do finito para a Bem-Aventura do Infinito.”

Transcender a nossa existência fenomênica para alcançar o ātman autêntico nos leva do efêmero para o eterno. Compreender anātman (ou nairatmya), o não-ser pessoal, nos leva para a compreensão de ātman (ou paramātman), o verdadeiro Ser espiritual. Quando entendido de forma correta, podemos ver que não há contradição entre ambos. Como Bhattacharya diz:

Não há contradição entre ātman e anātman. O ātman, que é negado, e aquele que é afirmado por meio da própria negação, se refere a dois níveis diferentes. É apenas quando não somos capazes de distinguir a ambos, que ātman e anātman nos parecem opostos.

Quando Kamaleswar Bhattacharya encontrou a inscrição cambojana que falava de nairatmya e paramātman, isso o levou a realizar uma investigação profunda da questão de ātman no Budismo. Ele concluiu:

O Budismo não nega ātman? ... Tenho apenas uma resposta que tentei formular de diversas maneiras neste livro, baseando-me no estudo do cânone em Páli e dos Nikayas em especial, que é: O Buda não nega o ātman Upanishadico; pelo contrário, *ele indiretamente o afirma, ao negar aquilo que é falsamente asseverado como sendo ātman.*

A Implicação disto para a Tradição Sabedoria é clara. Bhattacharya em seu livro, fornece evidências substanciais de fontes budistas exotéricas de que o Buda não nega o ātman Upanishadico ou o Ser, um princípio universal comparável àquele

ensinado na Tradição Sabedoria. Blavatsky nos forneceu uma fonte de Budismo esotérico que assim afirma categoricamente. Ela chamou isso de “Um Discurso Não Publicado do Buda”, em que é dito o seguinte:

Disse o Todo-Misericordioso: Abençoados sois vós, Ó Bhikshus, felizes sois, pois entenderéis o mistério do Ser e do Não-Ser explanado em Bas-pa [Dharma, Doutrina (secreta)], e déreis preferência para o último, pois vós sois de fato os meus Arhats ... O elefante, que vê a sua forma refletida no lago, olha para ela e, então, vai embora, tomando-a pelo corpo real de um outro elefante, é mais sábio que o humano que contempla a sua face no rio e, olhando-a, diz: “Cá estou eu ... Eu sou eu” - pois o “eu”, o seu Ser, não está no mundo dos doze Nidanas e da mutabilidade, mas naquele Não-Ser, o único mundo além das armadilhas de Maya ...

Este apenas, que não tem causa, nem autor, que é auto-existente, muito além do alcance da mutabilidade, é o verdadeiro “eu” [Ego], o Ser do Universo ... Aquele que ouve a minha lei secreta, ensinada aos meus Arhats selecionados, chegará com a ajuda dela ao conhecimento do Ser, e, então, à perfeição.

Portanto, o Budismo esotérico aceita o verdadeiro ser espiritual ou ātman, conforme mostrado neste discurso não publicado do Buda. Esta é a posição da Tradição Sabedoria. De forma similar, Bhattacharya descreve o ātman Upanishadico (o Ser) que não é negado pelo Buda, mesmo usando os mesmos termos, ser e não-ser:

É o próprio Ser, um, todo abrangente, absoluto. Do ponto de vista objetivo, conforme vimos, é um não-ser. Mas é este não-ser que é um Ser autêntico, a base de todos os seres.

O valor do trabalho de Bhattacharya para estudantes da Tradição Sabedoria está no fato de mostrar a aceitação do verdadeiro ser espiritual ou ātman a partir de fontes budistas exotéricas existentes. A doutrina fundamental do Buda de anātman ou não-ser é uma de negação apenas do ser pessoal ou individual, levando o praticamente à compreensão do Ser universal. Este ātman universal é um princípio que está de pleno acordo com o princípio onipresente, eterno, imutável e sem limites da Doutrina Secreta, descrito nas palavras do Mandukya Upanishad como inconcebível e inexprimível. Não é de se imaginar que o Buda não pudesse falar acerca do verdadeiro ātman espiritual.

Referências

Albahari, Miri. “Against No-Atman Theories of Anatta.” *Asian Philosophy*, vol. 12, no. 1, 2002, pp. 5-20.

Anacker, Stefan. “No Self, ‘Self’, and Neither-Self-Nor-Non-Self in Mahayana Writings of Vasubandhu.” *Communication & Cognition* (Special issue: The Notion of ‘Self’ in Buddhism), vol. 32, no. 1/2, 1999, pp. 85-95.

Bhattacharya, Kamaleswar. "The Anatman Concept in Buddhism." *Navonmesa: Mahamahopadhyaya Gopinath Kaviraj Commemoration Volume*, vol. 4: English. Varanasi: M. M. Gopinath Kaviraj Centenary Celebration Committee, 1987, pp. 213-224. [This article is a concise statement of many of the key points found in his *L'Atman-Brahman dans le Bouddhisme ancien*.]

———. *L'Atman-Brahman dans le Bouddhisme ancien*. Publications de l'Ecole française d'Extreme-Orient, vol. 90. Paris: Ecole française d'Extreme-Orient, 1973.

REVIEW by Andre Bareau. *Revue de l'histoire des religions*, vol. 187, no. 1, 1975, pp. 99-100 (in French).

REVIEW by Richard Gombrich. *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, vol. 28, 1978, pp. 128-129.

REVIEW by Friedhelm Hardy. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, 1975, no. 1, pp. 78-79.

REVIEW by Mario Piantelli. *East and West*, n.s., vol. 25, nos. 1-2, 1975, pp. 239-240.

———. *The Atman-Brahman in Ancient Buddhism*. Cotopaxi, Colo.: Canon Publications, 2015. [English translation of the above.]

Atman/Anatman in Buddhism 23

———. "The Atman in Two Prajāparamita-Sūtra-s." *Our Heritage*, Special Number: 150th Anniversary Volume, 1824-1974. Calcutta: Sanskrit College, 1979, pp. 39-45.

———. "Brahman in the Pali Canon and in the Pali Commentaries." *Amala Prajā: Aspects of Buddhist Studies, Professor P. V. Bapat Felicitation Volume*, ed. N. H. Samtani. Bibliotheca Indo-Buddhica, no. 63. Delhi: Sri Satguru Publications, 1989, pp. 15-31. Previously printed: *Studies in Orientology: Essays in Memory of Prof. A. L. Basham*, ed. S. K. Maity, et al. Agra: Y. K. Publishers, 1988, pp. 95-112.

———. "Di††haṃ, Sutaṃ, Mutāṃ, Vinnataṃ" [*sic* for ViΔΔataṃ]. In *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, ed. Somaratna Balasooriya, et al. London: Gordon Fraser, 1980, pp. 10-15. [On a passage from the *Alagaddupama-sutta*.]

———. "A Note on Anatman in the Work of E. Lamotte." *Premier Colloque Etienne Lamotte (Bruxelles et Liege 24-27 septembre 1989)*. Publications de L'Institut Orientaliste de Louvain, 42. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, Universite Catholique de Louvain, 1993, pp. 25-26.

———. "A Note on the Anatta Passage of the *Mahanidana-sutta*." *Recent Researches in Buddhist Studies: Essays in Honour of Professor Y. Karunadasa*, ed. Kuala Lumpur Dhammajoti, et al. Colombo: Y. Karunadasa Felicitation Committee, 1997, pp. 47-50.

———. "On the Brahman in Buddhist Literature." *Sri Venkateswara University Oriental Journal*, vol. 18, pts. 1 and 2, Jan.-Dec. 1975, pp. 1-8.

———. "Once More on a Passage of the *Alagaddupama-sutta*." In *Bauddhavidyasudhakara: Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. Petra Kieffer-Pülz and Jens-Uwe Hartmann. Indica et Tibetica, vol. 30. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag, 1997, pp. 25-28.

- . “Once More on Two Passages of the Pali Canon.” *Indologica Taurinensia*, vol. 17-18, 1991-1992 (published 2000), pp. 63-67.
- . “Some Thoughts on Atman-Brahman in Early Buddhism.” *Dr. B. M. Barua Birth Centenary Commemoration Volume, 1989*. Calcutta: Bauddha Dharmankur Sabha, 1989, pp. 63-83. [This article, after the first four pages, reproduces the basic part of his “Brahman in the Pali Canon and in the Pali Commentaries.”]
- 24 *Atman/Anatman in Buddhism*
- . *Some Thoughts on Early Buddhism, with Special Reference to Its Relation to the Upanisads*. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1998. Acharya Dharmananda Kosambi Memorial Lectures (third series). [A 31-page booklet.]
- . “Unity in Diversity: Anatta Revisited.” *Sanskrit Studies Centre Journal* (Silpakorn University, Bangkok, Thailand), vol. 2, 2006, pp. 1-7.
- . REVIEW of Claus Oetke, “*Ich*” und das *Ich*. *Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Atmankontroverse*. Stuttgart, 1988. In *Bulletin d’Etudes Indiennes*, vol. 9, 1991, pp. 279-281.
- . REVIEW of Cristina Anna Scherrer-Schaub, *Yuktisastikavṛtti, Commentaire a la soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalite par le Maître indien Candrakirti*. Bruxelles, 1991. In *Journal of Indian Philosophy*, vol. 22, 1994, pp. 391-393. [Says two kinds of *viśvāna* must be distinguished in the *Kevaddha-sutta*.] Bhattacharya, Vidhushekhara. “Atmavada as in the Yogacarabhūmi of Acarya Asaṅga.” In *Dr. C. Kunhan Raja Presentation Volume: A Volume of Indological Studies*. Madras: The Adyar Library, 1946, pp. 27-37. [The main content of this article is in Sanskrit.]
- . “The Doctrine of Atman and Anatman.” *Proceedings and Transactions of the Fifth Indian Oriental Conference, November 19, 20, 21 and 22, 1928*, vol. 2. Lahore: University of the Panjab, 1930, pp. 995-1008.
- Chakravarti, Arindam. “The Nyaya Proofs for the Existence of the Soul.” *Journal of Indian Philosophy*, vol. 10, no. 3, Sept. 1982, pp. 211-238.
- Chatterji, Jagadish Chandra. “The Buddha and the Atman.” *Prabuddha Bharata*, vol. 68, March 1963, pp. 91-98.
- Chowdhury, R. P. “Interpretation of the ‘Anatta’ Doctrine of Buddhism: A New Approach.” *Indian Historical Quarterly*, vol. 31, no. 1, March 1955, pp. 52-67.
- Collins, Steven. *Selfless persons: Imagery and thought in Theravada Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- REVIEW by George D. Bond. In *History of Religions*, vol. 23, no. 2, November 1983, pp. 186-189.
- REVIEW by Paul Griffiths. In *Philosophy East and West*, vol. 33, no. 3, July 1983, pp. 303-305.
- 25 *Atman/Anatman in Buddhism*
- REVIEW by Matthew Kapstein, “Collins, Parfit, and the problem of personal identity in two philosophical traditions—A review of *Selfless Persons . . . and Reasons and Persons*.” In *Philosophy East and West*, vol. 36, no. 3, July 1986, pp. 289-298.

- REVIEW by Joy Manne Lewis. In *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 46, no. 2, 1983, pp. 363-364.
- REVIEW by Vijitha Rajapakse. In *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 8, no. 1, 1985, pp. 117-122.
- REVIEW by Prabal Sen. In *Journal of Indian Philosophy*, vol. 14, 1986, pp. 99-106.
- . “What Are Buddhists *Doing* When They Deny the Self?” *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religions*, ed. Frank E. Reynolds and David Tracy. Albany: State University of New York Press, 1994, pp. 59-86.
- Dessein, Bart. “Self, Dependent Origination and Action in Bactrian and Gandharan Sarvastivada Abhidharma Texts.” *Communication & Cognition* (Special issue: The Notion of ‘Self’ in Buddhism), vol. 32, no. 1/2, 1999, pp. 53-83.
- Fuji, Kyoko. “On the Atman Theory in the Mahaparinirvanasutra.” *Premier Colloque Etienne Lamotte (Bruxelles et Liege 24-27 septembre 1989)*. Publications de L’Institut Orientaliste de Louvain, 42. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, Universite Catholique de Louvain, 1993, pp. 27-31.
- Gombrich, Richard. “Another Buddhist Criticism of Yajñavalkya.” *Buddhist and Indian Studies in Honour of Professor Sodo Mori*. Hamamatsu: Kokusai Bukkyoto Kyokai, 2002, pp. 21-23.
- Gomez, Luis O. “The Elusive Buddhist Self: Preliminary Reflections on its Denial.” *Communication & Cognition* (Special issue: The Notion of ‘Self’ in Buddhism), vol. 32, no. 1/2, 1999, pp. 21-51.
- Hamilton, Sue. “Anatta: A Different Approach.” *The Middle Way*, vol. 70, no. 1, May 1995, pp. 47-60.
- . “The Dependent Nature of the Phenomenal World.” *Recent Researches in Buddhist Studies: Essays in Honour of Professor Y. Karunadasa*, ed. Kuala Lumpur Dhammajoti, et al. Colombo: Y. Karunadasa Felicitation Committee, 1997, pp. 276-291.
- . *Early Buddhism: A New Approach, The I of the Beholder*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000.
- 26 *Atman/Anatman in Buddhism*
- Harvey, Peter. *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvana in Early Buddhism*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1995.
- Jong, J. W. de. “Lamotte and the Doctrine of Non-Self.” *Cahiers d’Extreme-Asie*, vol. 3, 1987, pp. 151-153.
- Karunadasa, Y. “The Buddhist Doctrine of Non-Self and the Problem of the Over-Self.” *The Middle Way*, vol. 69, no. 2, August 1994, pp. 107-118.
- Kritzer, Robert. “An *atman* by Any Other Name: Two Non-Buddhist Parallels to *antarabhava*.” *Journal of Indian and Buddhist Studies*, vol. 47, no. 1, Dec. 1998, pp. 506-500.
- Kuan, Tse-Fu. “Rethinking Non-Self: A New Perspective from the *Ekottarika-agama*.” *Buddhist Studies Review*, vol. 26, no. 2, 2009, pp. 155-175.
- La Vallee Poussin, Louis de. “The *Atman* in the Pali Canon.” *Indian Culture*, vol. 2, 1935-1936, pp. 821-824.
- Lindtner, Christian. “Magnanimity of Madhyamaka.” *Communication*

& *Cognition* (Special issue: The Notion of 'Self' in Buddhism), vol. 32, no. 1/2, 1999, pp. 127-148.

Matilal, Bimal Krishna. "Nyaya Critique of the Buddhist Doctrine of Non-Soul." *Journal of Indian Philosophy*, vol. 17, no. 1, March 1989, pp. 61-79.

Mejor, Marek. "'There Is No Self' (Natmasti)—Some Observations from Vasubandhu's Abhidharmakośa and the Yuktidipika." *Communication & Cognition* (Special issue: The Notion of 'Self' in Buddhism), vol. 32, no. 1/2, 1999, pp. 97-126.

Nakamura, Hajime. "The Problem of Self in Buddhist Philosophy." In *Revelation in Indian Thought: A Festschrift in Honour of Professor T. R. V. Murti.*, ed. Harold Coward and Krishna Sivaraman. Emeryville, Calif.: Dharma Publishing, 1977.

Norman, K. R. "A Note on Atta in the Alagaddupama-sutta." In *Studies in Indian Philosophy: A Memorial Volume in Honour of Pandit Sukhlalji Sanghvi*, ed. Dalsukh Malvania and Nagin J. Shah. L. D. Series, 84. Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, 1981, pp. 19-29. Reprint in his *Collected Papers*, vol. 2, London: Pali Text Society, 1991.

Oetke, Claus. "About the Assessment of Views on a Self in the Indian Philosophical Tradition." In *Pramanakirti: Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of His 70th Birthday*, ed. by Birgit Atman/Anatman in Buddhism 27 Kellner, et al., Part 2, pp. 567-585. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, no. 70.2. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 2007.

———. "Ich" und das Ich. *Analytische Untersuchungen zur buddhistischbrahmanischen Atmankontroverse*. Alt- und Neu-Indische Studien, vol. 33. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1988.

REVIEW by Kamaleswar Bhattacharya. In *Bulletin d'Etudes Indiennes*, vol. 9, 1991, pp. 279-281.

REVIEW by J. Bronkhorst. In *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, vol. 33, 1989, pp. 223-225.

REVIEW by E. Franco and K. Preisendanz. In *Journal of the American Oriental Society*, vol. 111, 1991, pp. 840-842.

REVIEW by J. W. de Jong. In *Indo-Iranian Journal*, vol. 34, 1991, pp. 144-147.

REVIEW by Karel Werner. In *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1989, no. 1, pp. 171-172.

Perez-Reimon, Joaquin. *Self and Non-Self in Early Buddhism*. Religion and Reason, 22. The Hague: Mouton Publishers, 1980.

REVIEW by Andre Bareau. *Revue de l'histoire des religions*, vol. 199, no. 3, 1982, pp. 335-336 (in French).

REVIEW by George D. Bond. In *History of Religions*, vol. 23, no. 2, November 1983, pp. 186-189.

REVIEW ARTICLE by Steven Collins. In *Numen*, vol. 29, fasc. 2, December 1982, pp. 250-271.

REVIEW by Vijitha Rajapakse. In *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 8, no. 1, 1985, pp. 122-126.

REVIEW by Tilmann Vetter. In *Wiener Zeitschrift für die Kunde*

- Südasiens*, vol. 27, 1983, pp. 211-215 (in German).
- Renou, Louis. "On the Word Atman." *Vak*, no. 2, December 1952, pp. 151-157. [Discusses *atman* in the Vedic literature.]
- Rhys Davids, C. A. F. "The Self: An Overlooked Buddhist Simile." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, 1937, pp. 259-264.
- Sanderson, Alexis. "The Sarvastivada and its Critics: Anatmavada and the Theory of Karma." *Buddhism into the Year 2000: International Conference Proceedings*. Bangkok and Los Angeles: Dhammakaya Foundation, 1994, pp. 33-48.
- 28 *Atman/Anatman in Buddhism*
- Sen, Sushanta. "The Buddhist Doctrine of No-Soul (Nairatma Vada)." *Visva-Bharati Journal of Philosophy*, vol. 10, no. 1, August 1973, pp. 62-77.
- Shukla, Karunesh. "Atman in Buddhist Philosophy," Chapter II: "The Upanisadic Atman and the Conception of Atta in the Teachings of the Buddha." *Poona Orientalist*, vol. 27, nos. 3-4, 1962, pp. 114-132.
- . "Atman in Buddhist Philosophy: View-point of the Buddha." *Proceedings of the Twenty-Sixth International Congress of Orientalists, New Delhi, January 4-10, 1964*, vol. 3, part 1. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1969, p. 521 (summary).
- . "Buddhist Atmavada and Asa[ga]." *Journal of the Ganganatha Jha Research Institute*, vol. 23, pts. 1-4, Jan. 1967-Dec. 1967, pp. 29-49.
- Venkataramanan, K. "Did the Buddha Deny the Self?" *Philosophical Quarterly*, Amalner, vol. 28, no. 4, Jan. 1956, pp. 273-280.
- . "Sammitiyānikaya, āstra." *Visva-Bharati Annals*, vol. 5, 1953, pp. 153-243.
- Werner, Karel. "Indian Conceptions of Human Personality." *Asian Philosophy*, vol. 6, no. 2, 1996, pp. 93-107.
- . "Indian Concepts of Human Personality in Relation to the Doctrine of the Soul." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, 1988, pp. 73-97.
- Wijebandara, Chandima. "Ananda Coomaraswamy and the Buddha's Refutation of Atmavada." *Ananda: Papers on Buddhism and Indology, A Felicitation Volume Presented to Ananda Weihena Palliya Guruge on his sixtieth birthday*, ed. Y. Karunadasa. Colombo: Felicitation Volume Editorial Committee, 1990, pp. 317-322.
- Winternitz, M. "Self and Non-Self in Early Buddhism." *Jha Commemoration Volume: Essays on Oriental Subjects*. Poona Oriental Series, no. 39. Poona: Oriental Book Agency, 1937, pp. 457-468.

[O presente artigo foi escrito por Nancy Reigle e apresentado no encontro anual da Sociedade Teosófica no Texas em abril de 2008. Traduzido ao português por Bruno Carlucci para o site easterntertradition.org de David Reigle. Para mais informações quanto às notas e referências utilizadas no estudo de Nancy Reigle, consultar o texto em inglês também disponível no site].