

IDEIAS FUNDAMENTAIS SOBRE A NATUREZA NA CHINA E NO JAPÃO**FUNDAMENTAL IDEAS ABOUT NATURE IN CHINA AND JAPAN****EDRISI DE ARAÚJO FERNANDES (*)**

(*)**Edrisi de Araújo Fernandes**, graduado em Medicina - UFRN (1988), especialização em Gastroenterologia - Universidade de Okayama (1990-91), especialização em Medicina do Trabalho Faculdade de Medicina de Itajubá/ CEDAS/São Camilo (2002), mestrado em Advanced Medical and Pharmaceutical Research - Vrije Universiteit Brussel (1994), licenciatura em Filosofia pela UFRN(1998), especialização e mestrado em Filosofia Metafísica pela UFRN (2000; 2003), doutorado em Filosofia Metafísica PIDFIL UFRN/UFPA/UFPE (2010). Atualmente é médico da Clínica Jundiá, médico do trabalho e perito ad-hoc da Justiça federal, bem como pesquisador e docente colaborador do Departamento de Filosofia/Cátedra UNESCO-Archai/UnB e do Departamento de Filosofia da UFRN. Tem experiência nas áreas de Medicina e Filosofia Metafísica, atuando nos seguintes campos: gastroenterologia, medicina integrativa e psicossomática, filosofia da medicina, yoga, tradição pitagórico-platônica, filosofia alemã, filosofia russa não-marxista (séc. XX), filosofia iraniana, filosofia indiana, filosofia chinesa (Daoísmo, Neoconfucionismo e metafísica Sung) e filosofia japonesa (Escola de Kyoto).

Email: edrisi.fernandes@vicunha.com.br

Resumo: São apresentadas aqui algumas ideias fundamentais sobre a “Natureza” no pensamento da China e do Japão. A atitude tradicional tanto na especulação mais racional quanto na reflexão mais existencial dessas regiões naturais e históricas caracteriza-se usualmente por um respeito profundo e pela impressão de uma relação de filiação ou unidade, e não de superioridade ou contrariedade, em relação à Natureza - que jamais é representada como algo estranho ou completamente externo ao homem -, chegando-se à percepção de que “o Céu/a Natureza e a humanidade estão unidos através do Dao/Tao (Dō) [Caminho]” (天人一道 *Tianren yidao/T'ien-jen i-tao* [chinês]; *Tenjin ichidō* [japonês]) ou à ideia da existência de uma “unidade entre o Céu/Natureza (Cosmos) e a humanidade” (天人合一 *Tianren heyi/T'ien-jen ho-i* [chinês]; *Tenjin gōitsu* [japonês]). Essa atitude assemelha-se ao entendimento de mundo dos “poetas-xamãs” e dos vates de todos os tempos, e também guarda afinidades com a fisiologia (espécie de “filosofia da natureza”) mais antiga dos pensadores pré-socráticos. Idealizadas como possam ser, essas concepções diferem radicalmente daquelas que propõem uma visão da natureza como objetivável (passível de ser tomada como objeto), objetável, “selvagem”, descontrolada, e daí sujeita a distanciamento, confronto, “domesticação” e dominação.

Palavras-Chave: Filosofia Chinesa, Filosofia Japonesa, Confucionismo, Daoísmo/Taoísmo, Xintoísmo.

Abstract: Here are presented some fundamental ideas about “Nature” in the thought from China and Japan. The traditional attitude, in both the most rational speculation and the most existential reflection in these natural and historical regions, is usually characterized by a deep respect and by the impression of a relationship of filiation or unity, and not of superiority or contrariety, in relation to Nature - which is never represented as foreign or completely external to man -, reaching the perception that “Heaven/Nature and humanity are united through the *Dao/Tao (Dō)* [Path]” (天人一道 *Tianren yidao/T'ien-jen i-tao* [Chinese]; *Tenjin ichidō* [Japanese]), or the idea of the existence of an “unity between Heaven/Nature (Cosmos) and humanity” (天人合一 *Tianren heyi/T'ien-jen ho-i* [Chinese]; *Tenjin gōitsu* [Japanese]). This attitude resembles the understanding of the world by “shaman poets” and *vates* of all times, and also has affinities with the *physiologia* (a kind of “philosophy of nature”) of the pre-Socratic thinkers. Idealized as they may be, these conceptions radically differ from those that present a view of nature as objectifiable (that can be taken as an object), objectionable, “wild”, uncontrolled, and hence subject to distancing, confrontation, “domestication”, and domination.

Keywords: Chinese Philosophy, Japanese Philosophy, Confucianism, Daoism, Shintoism.

[para Kunzō Orita (*in memoriam*) e Paulo Nunes]

1. CHINA

Numa concepção cosmológica que é comum a todo o pensamento chinês¹, e que remonta pelo menos até a época da redação do 易經 *Yi Jing/I Ching* (“Clássico das Mudanças/Mutações”)² e da publicação de suas “Sentenças Apensas/Anexas” (繫辭 *Xici/Hsi-tz'u*)³,

O Universo é visto como um mecanismo hierarquicamente organizado, no qual cada parte reproduz o todo. O homem é um microcosmo (pequeno universo) correspondendo rigorosamente ao macrocosmo (grande universo); seu corpo reproduz o plano do cosmos. Entre o Homem e o Universo existe um sistema de correspondências e participações que os ritualistas, filósofos, alquimistas e físicos descreveram, mas certamente não inventaram. Essa sensação originariamente mágica da unidade integral da humanidade e da ordem natural sempre caracterizou a mentalidade chinesa (SEIDEL, STRICKMANN e os editores, 1994, v. 28, p. 385).

Na opinião de Edward Shaughnessy,

[A] visão de mundo do *Xici/Hsi-tz'u* ou Comentário das Sentenças Apensas/Anexas – integrando o homem e a natureza por meio do *Yi Jing/I Ching* – é indiscutivelmente a mais sofisticada (é certamente a mais sutil) afirmação do pensamento de correspondências (*correlative*) que tem sido tão fundamental a todos os sistemas filosóficos da China (...). [D]e fato, o *Yi Jing/I Ching* tem sido tão central ao pensamento chinês ao longo desses [últimos] dois milênios que uma história das suas tradições exegéticas iria requerer quase uma história do pensamento chinês (SHAUGHNESSY, 1997, p. 1).

O pensamento chinês articula um rico sistema de correspondências (correlações) entre o macrocosmos representado pelo Céu ou pela Natureza (enquanto 天命 “decreto do Céu”⁴) ou pela “miríade de criaturas” (萬物 *wanwu*)⁵ e o microcosmos representado

NOTA: As transliterações do chinês (mandarim) são apresentadas em forma dupla, segundo os sistemas Pinyin (aqui simplificado, sem os sinais diacríticos) e Wade-Giles; assim, 易經 = *Yi Jing* (Pinyin) / *I Ching* (Wade-Giles).

¹ Marcel Granet escreve: “Uma mesma ideia do Universo encontra-se no conjunto dos autores chineses. Sobrecargas escolásticas podem dar-lhe maior ou menor peso, porém ela provém diretamente de concepções míticas” (GRANET, 1997, p. 23).

² Atribuído a Fu Xi/Fu-hsi [Fo Hi; datação incerta], ao rei Wen [c. 1152-1046 (data tradicional) ou 1099-1050 (data estimada)] e ao duque de Zhou/Chou [m. em 1032 a.C.].

³ Obra também chamada de 大傳 *Dazhuan/Ta-chuan*, “Grande Comentário” ao *Yi Jing/I Ching*, atribuída a Confúcio (551-479 a.C.).

⁴ Cf. a sentença inicial do *Zhong yong/Chung yung* ou “Doutrina do Meio” (obra atribuída a Zisi/Tzu-ssu, neto de Confúcio): 天命之謂性 *Tianming zhiwei xing/T'ien-ming chi-wei hsing* (“O que o Céu decreta/ordena chama-se Natureza”).

⁵ Cf. Chiayu Hsu, “The Authenticity of Myriad Things in the *Zhuangzi*”. *Religions*, 10 (3) 218, 2019: 1-19. Em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/3/218/pdf-vor>

pela humanidade ou indivíduo com sua responsabilidade perante tudo o que existe, e que é percebido como uma totalidade organizada e harmônica. Para Marcel Granet,

A representação que os chineses têm do Universo repousa numa teoria do microcosmos. Esta se liga às tentativas de classificação do pensamento chinês. Deriva de uma crença extremamente arraigada: o Homem e a Natureza não constituem dois reinos separados, mas uma única sociedade. (...) A categoria da Ordem, ou da Totalidade, é a categoria suprema do pensamento⁶ chinês: tem como símbolo o [*Dao/Tao*] *Tao* [道] (...). A noção de [*Dao/Tao*] supera as noções de força e substância, e o *yin* [陰] e o *yang* [陽], que equivalem indistintamente a forças, substâncias e gêneros, são também algo diferente, já que tais emblemas têm como função classificar e animar, juntos, os aspectos antitéticos da Ordem universal: o [*Dao/Tao*], o *yin* e o *yang* evocam sinteticamente, suscitam globalmente a ordenação rítmica que rege a vida do mundo e a atividade do espírito. O pensamento chinês parece inteiramente dominado pelas ideias conjuntas de ordem, totalidade e ritmo” (GRANET, 1997, pp. 24-25).

Essas ideias conjuntas são vistas como um sistema adequado e eficaz, e suscitam nos filósofos chineses de todas as *jia/chia* (escolas) uma confiança equivalente àquela que a ideia de “razão” desperta nos ocidentais (GRANET, 1997, p. 26).

Conforme Mokusen Miyuki (1928-2016), remonta à transição da época Shang para a época Zhou/Chou (c. 1027-1.025 a.C.) a interiorização do conceito de *Tian/T'ien* (“Céu”; “Natureza”), levando à convicção de que “天命 *Tianming/T'ien-ming*, o decreto (lei) [命 *ming*; lit. “vontade”] do Céu, se revela tanto na natureza interior como na exterior e de que é possível “corresponder ao Céu” não por meio de oferendas e oráculos exteriores, mas mediante o cultivo do interior (性 *xing/hsing*)⁷ (MIYUKI, 1990, p. 21). Para Ingrid Fischer-Schreiber, “*xing/hsing* e *ming* emergem do vazio (虛 *xu/hsü*) que

⁶ Marcel Granet (*op. cit.*) emprega a palavra “pensamento” (*pensée*) para expressar o que os chineses chamam de 哲學 *zhéxué/ché-hsüeh* (que alguns pensadores menos etnocêntricos não hesitam em traduzir por “filosofia” como campo de estudo – enquanto 哲理 *zheli/ché-li* expressa a “filosofia” como sistema de pensamento). *Xue/Hsüeh* significa ensino/aprendizagem, e *zhé/ché* é um ideograma composto, formado pelos ideogramas para “mão”, “[instrumento de] mensuração” e “boca”, o que talvez nos permita concluir que *zhéxué/ché-hsüeh* é a aprendizagem/o ensino da adequação das palavras (pensadas/faladas ou escritas) às ações. “Filosofar”, para um chinês, é integrar, em um todo harmônico, sensações e percepções, reflexões e imaginação, conhecimento e entendimento, expressão comunicativa e ações/realizações. Em japonês, 哲学 *tetsugaku* [palavra cunhada pelo filósofo Amane Nishi (1829-1897) em 1874] tem o mesmo sentido que o chinês 哲學, e na verdade é a origem desse vocábulo (pelo processo de *wasei-kango*) [cf. Takako Saitō, “The Meaning of Heaven according to Nishi Amane”. Em: James W. Heisig (ed.), *Frontiers of Japanese Philosophy*, vol. 1. Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2006, pp. 1-21].

⁷ Henricks (em LAO-TZU, 1989, p. 264 n. 18) esclarece que “a palavra *xing/hsing* (‘natureza humana’, ‘natureza inata’) não ocorre no texto do *Laozi/Lao-tzu* [= do *Daode Jing/Tao Te Ching*], e ocorre apenas raramente nos ‘Capítulos Interiores’ [livros I-VII] do *Zhuangzi/Chuang-tzu*. Ideias daoístas/taoístas sobre a ‘natureza humana’ estão desenvolvidas naqueles que A. C. Graham identifica como os capítulos [livros] ‘Primitivistas’ do *Zhuangzi/Chuang-tzu* (livros VIII-X e a primeira parte do livro XI), e também no *Huainanzi/Huai-nan Tzu* [sobre o qual vide H. H. Roth, “The concept of human nature in the *Huai-nan tzu*”. *Journal of Chinese Philosophy* 12 (1985): 1-22]”.

existe antes do nascimento” (FISCHER-SCHREIBER, 1989, verbete *Hsing-ming*, p. 138). A unidade original de *xing/hsing* e (*Tian/T'ien*-)*ming* é por vezes designada pela expressão 先天 *Xiantian/Hsien-t'ien*, comumente traduzida como “Natureza/Céu anterior” (complementarmente a 后天 *Houtian/Hou-t'ien*, a Natureza após a separação do Céu e da Terra),⁸ mas talvez melhor expressa pela palavra “atemporal”.

O *Daode Jing/Tao Te Ching* (atribuído a Laozi/Lao-tzu; séc. VI a.C.? - texto estabelecido antes de 400 a.C.) ensina: “Conhecer aquilo que é constante⁹ é ser sábio; não conhecer o que é constante é ser imprudente e bronco. Se fores imprudente e bronco, tuas ações levarão ao infortúnio. Conhecer aquilo que é constante é ser abarcador-do-todo (容 *rong/jung*); ser abarcador-do-todo é ser imparcial (公 *gong/kung*); ser imparcial é ser como um rei; ser como um rei é ser como a Natureza (*Tian/T'ien*)¹⁰; ser como a Natureza é ser uno com o *Dao/Tao*; ser uno com o *Dao/Tao* é ser o-que-perdura (道乃久 *daonai jiu/tao nai chiu*)” (*Daode Jing/Tao Te Ching* [ed. Henricks (LAO-TZU, 1989, pp. 68 e 2018)], XVI, 10-18). Ser *daonai jiu/taonai chiu* é, como traduz Henricks (LAO-TZU,

⁸ No vocabulário daoísta/taoísta, 無爲自然 *wu wei ziran/wu-wei tzu-jan* é a natureza não-criada [literalmente, *wu wei/wu-wei* = “sem movimento”, “sem ação” (japonês 無為 *mu 'i*), e *ziran/tzu-jan* (japonês *shizen* ou *jinen*) = “por si mesmo”, “espontâneo”], mas *wuwei/wu-wei* como oposto de 有為 *you wei/you-wei*, “a criação”, “o criado”, é um conceito budista correlacionado àqueles de 有名 *youming/you-ming* tomado como domínio do ser (partindo de *you/you*, quantificador existencial indicando “ser[es]; coisa[s]”), e 無名 *wu ming/wu-ming* (partindo de *wu* = “não-ser”) tomado como domínio do não-ser. No vocabulário daoísta, *you ming/you-ming* = o domínio (finito) do nominável, e *wuming/wu-ming* = o domínio (infinito, não-sensorial, não-perceptível) do inominável mas, no entanto, existente: a dinâmica de ambas as facetas do real abre as portas para 仙 *xian/hsüan*, o domínio da existência maravilhosa (cf. CHAN, 1963 [reed. 1969], p. 139). Sobre *wuwei/wu-wei*, cf. LAO-TZU, 1989, pp. 118 e 260.

⁹ “Aquilo que é constante” = a lei eterna do *Dao/Tao*.

¹⁰ O que vai aqui traduzido como “ser como a Natureza” é vertido por outros como “estar conforme a Natureza”; *Tian/T'ien* também pode significar “Céu”. Para Guo Xiang/Kuo Hsiang (1ª metade do séc. III), no *Comentário ao Zhuangzi/Chuang-tzu*, “Natureza é o nome geral para todas as coisas” (Seção 2, 1: 21a); “o Universo é o nome geral para todas as coisas – elas são a realidade do Universo, enquanto a Natureza é sua norma” (Seção 1, 1:8b). Citando o tradicional *Shijing/Shih Ching* (antologia de poemas datados principalmente do início da era *Zhou/Chou* - após 1.027 a.C), Zhu Xi/Chu Hsi (1130-1200) disse: “Inerente em cada coisa está o Princípio (理 *Li*; literalmente, “padrão”) do seu ser. (...) A Natureza nada mais é que o Princípio” (*Zhuzi Quanshu/Chu-tzu ch'üan-shu* [ed. SBBY - *Sibu Beiyao/SPPY* - *Ssu-pu Pei-yao*. Xangai: Zhonghua Shuju/Chung-hua Shu-chü, 1920-1936, reimpr. Taipé, 1976], 42: 5a). Embora Zhi Xi/Chu Hsi seja o normatizador da filosofia amadurecida do *Li*, o ideograma para esse conceito aparece 35 vezes no *Zhuangzi/Chuang-tzu*, e no séc. III a.C. o *Han Feizi/Han Fei-tzu*, 20, diz que “*Dao/Tao* é aquele/aquilo pelo qual todas as coisas existem, e com o qual todos os princípios (*Li*) concordam. Os princípios são as marcas (文 *wen*) de coisas acabadas/completas. Portanto, diz-se que o *Dao/Tao* é aquele/aquilo que fornece os princípios (...). O *Dao/Tao* leva os princípios de todas as coisas ao acordo comum (...)” (cit. por Fung Yu-Lan [Youlan], *A History of Chinese Philosophy* (1931-1934), trad. Derk Bodde. 3 vols., vol. 1. Peiping (Pequim): Henri Vetch, 1937 [2ª ed. Princeton: Princeton University Press/Londres: George Allen & Unwin, 1952], p. 177).

1989, p. 218), não padecer de males [físicos ou mentais/espirituais], de modo a ser duradouro.

Ser *rong/jung* (“abarcador-do-todo”) é ver o mundo como uma unidade - pois “O Céu, a Terra e eu fomos [somos] produzidos [生 *sheng*, “criados”, “vivificados”] juntos [並 *bing/ping* tb. “simultaneamente”], e todas as coisas [萬物 *wanwu*, a miríade de criaturas] comigo são um” [livro XIII, parte I, seção II, 6, trad. Legge (CHUANG-TZU, 1891, vol. 1, p. 188)]¹¹ -, é perceber a interdependência da realidade externa e interna, no espírito daquilo que Guo Xiang/Kuo Hsiang (c. 252-312) disse no “Comentário ao *Zhuangzi/Chuang-tzu*”¹², Seção 6, 3:19a: “Nunca houve quem vagasse sobre todo o reino da realidade externa [= transcendental] e que não tivesse intuído a realidade interna [= terrena/humana], nem houve quem pudesse intuir [= estar silenciosamente com] a realidade interna que não tivesse [desse modo] vagado sobre todo o reino da realidade externa” (em CHAN, 1963 [reed. 1969], p. 333)¹³.

Na opinião de Zhang Zhongyuan/Chang Chung-yuan, conforme o *Shijing/Shih Ching* (“Clássico das Odes”, início da era Zhou/Chou - após 1.027 a.C.), “*Tian/T’ien* (a Natureza), ao produzir o homem, anexou suas leis a todas as [suas] faculdades e relações. Possuído dessa *tian/t’ien*, o homem deve lutar para desenvolver esse seu dom natural à perfeição” (em LAO TZU, 1975, p. 63). A isto, Mokusen Miyuki acrescenta que:

No texto examinado (I: 11, a-d) afirma-se: Nascer é um evento ‘natural’ na esfera micro/macrocósmica; é um efeito de 氣 *chi/ch’i* (energia vital da matéria); no instante do

¹¹ Ou: “O universo tomou forma junto conosco; conosco, todas as coisas são um”; trad. F. Yu-lan. *A History of Chinese Philosophy*, trad. D. Bodde, 3 vols., vol. 3. Princeton: Princeton University Press/Londres: George Allen & Unwin, 1953 (c/ várias reedições), p. 53.

¹² A tradição atribui o *Zhuangzi/Chuang-tzu* ao filósofo homônimo que viveu no século IV a.C.; os estudiosos contemporâneos, contudo, concordam majoritariamente que a versão que nos chegou do texto – aquela da edição de Guo Xiang/Kuo Hsiang (1ª metade do séc. III) – consiste em várias camadas textuais, escritas por autores diferentes em épocas distintas; os capítulos (livros) I a VII seriam obra de Zhuangzi/Chuang Tzu.

¹³ Tradução aqui com sugestões [entre colchetes] a partir de H. Gene Blocker em “**Neo-Taosm** - Wang Chung, Wang Bi (Wang Pi), Kuo [Guo] Xiang (Kuo Hsiang)”. Em: http://homepage.westmont.edu/hoeckley/readings/symposium/pdf/001_100/095.pdf. Conhecer a realidade interna tem o mesmo valor que conhecer a realidade externa; isso é explicitado no *Daode Jing/Tao Te Ching*, XLVII, 1-3 (ed. Henricks): “Nenhuma necessidade há em deixares tua porta para conheceres o mundo inteiro; nenhuma necessidade há de perscrutares através de tuas janelas para conheceres o *Dao/Tao* de *Tian/T’ien*: o mais longe que fores, menos saberás” (LAO-TZU, 1989, pp. 44 e 116). Nas palavras de Zhuangzi/Chuang-tzu, “a mente serena (*still*) do sábio é um espelho do Céu (*Tian/T’ien*) e da Terra – a lente (*glass*) de todas as coisas” [聖人之心靜乎, 天地之鑑也, 萬物之鏡也. *Zhuangzi/Chuang-tzu*, livro XIII, parte II, seção VI, 1, trad. Legge (CHUANG-TZU, 1891, vol. 1, p. 331)]. Podemos comparar este ensinamento àquele de Protágoras conforme citado por Platão (*Teeteto*, 152a): “πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι” (“o homem é ‘a medida de todas as coisas’”) [na citação reconstituída por Iōannēs Nikolaou Theodōrakopoulos, “ἄνθρωπος μέτρον χρημάτων πάντων”].

nascimento, no entanto, separam-se 性 *xing/hsing* (natureza interior) e 命 *ming* (lei ou vida). E, correspondentemente, é estabelecida a tarefa da vida de tornar a reunir os dois, de restabelecer a unidade perdida (MIYUKI, 1990, p. 21).

O “aperfeiçoamento” restabelecido da “unidade perdida” (originária) é, na verdade, uma sintonização com o natural, um retorno à “influência não-adulterada” - título que James Legge deu ao cap. XIX do *Daode Jing/Tao Te Ching*, obra onde o ideograma 樸 [depois 朴] *pu/p'u*¹⁴ (literalmente, “madeira não-trabalhada”) é utilizado para descrever a natureza original e simples do homem, comparável àquela de um neonato (嬰兒 *ying-er/erh*; em rel. à Natureza, vista como Mãe criadora e nutriz¹⁵) ou àquela da seda crua (素 *su*¹⁶). Diz Marcel Granet citando uma passagem do *Zhuangzi/Chuang-tzu* que aponta provir de Legge (CHUANG-TZU, 1891, vol. 1, p. 274), mas que constitui uma transcrição muito pessoal (do livro VIII, parte II, seção I, 5): convém “que te refugies n’o *De/Te*¹⁷ (a virtude/o poder do *Dao/Tao*) que te é próprio (臧於其德 *zangyu qi De/te*)” (a virtude/o poder do *Dao/Tao*) que te é próprio (臧於其德 *zangyu qi De/te*)”, pois isso é “refugiar-se no Celeste (*zangyu Tian/te*)” (refugiar-se no Celeste (*zangyu Tian/te*))”, pois isso é “refugiar-se no Celeste (*zangyu Tian/te*)” (refugiar-se no Celeste (*zangyu Tian/te*))”, isto é, na Natureza” (GRANET, 1987, p. 314). O *Zhuangzi/Chuang-tzu* diz: “O Universo é o lugar da unidade de todas as coisas. Se alguém reconhece sua identidade com a unidade e dela partilha, então as muitas partes de seu corpo são para ele não mais que pó e sujeira; morte e vida, fim e começo, são como a sucessão entre dia e noite, não perturbam sua satisfação (...)”¹⁹. A própria morte é vista sob um prisma não-terminal:

¹⁴ Na leitura que fazem de *pu/p'u* no cap. XIX do *Daode Jing/Tao-Te Ching*, James Legge (Lao Tze, *Tao Te Ching*. Oxford: University Press, 1891) prefere a tradução “simple views”, e Haydée Nicolussi, vertendo para o português a tradução de Lin Yutang (Laotse, *O Livro de Tao*. Em: *A Sabedoria da China e da Índia*, trad. por Ary de Mesquita et al.; Rio de Janeiro: Pongetti, 1945, pp. 522-62) prefere “Natureza Original”. Henry Wei (*The Guiding Light of Lao-tzu*, Londres, 1982) traduz *pu/p'u* por “simplicity”, enquanto Henricks opta por “the genuine” [e verte o *Daodejing/Tao Te Ching*, XV, 5, por: “Genuine, unformed was he! Like uncarved wood” (LAO-TZU, 1989, pp. 67 e 216)]. Marcel Granet chama *pu/p'u* (que escreve *puo*) de “simplicidade perfeita, que é o estado inato de todos os seres e do Universo inteiro” (GRANET, 1997, p. 314), e de “simplicidade original do ser” (p. 321).

¹⁵ O *Daode Jing/Tao Te Ching* advoga (XVI, XX, XXV, XXVIII) que a “Mãe” e o “filho” (*ying-er/erh* ou *ying-hai*) não devem ser separados.

¹⁶ Legge prefere a tradução “plain and true”, e Lin Yutang, explicita que *su* pode significar o “Eu comum”, o desataviado, a qualidade inata. Tanto Wei quanto Henricks traduzem *su* por “plainness”.

¹⁷ Marcel Granet (*op. cit.*) traduz *De/Te* por “a essência específica”, e Allan Watts e Chungliang Al Huang [*Tao: O Curso do Rio* (1975), trad. Terezinha Santos São Paulo: Pensamento, 1975 (com várias reedições), p. 144] acham que “*De/Te* é a percepção ou expressão do *Dao/Tao* na vida real, mas não é a virtude no sentido de retidão moral”.

¹⁸ Transliterando essa expressão em ideogramas chineses (臧於天), não a encontrei no *Zhuangzi/Chuang-tzu*.

¹⁹ Cf. *Zhuangzi/Chuang-tzu*, livro XXI, parte II, seção XIV, 4, trad. Legge (CHUANG-TZU, 1891, vol. 2, p. 48): “Now the space under the sky is occupied by all things in their unity. When they possess that unity and equally share it, then the four limbs and hundred members of their body are but so much dust and dirt, while death and life, their ending and beginning, are but as the succession of day and night, which cannot

“morrer, mas na realidade não perecer: longevidade é [verdadeiramente] isto (死而不亡 [ou: 忘]者忘 si er bu wang zhe shou/ssu erh pu wang che shou)” (*Daodejing/Tao Te Ching*, XXXIII, tradução nossa)²⁰.

Para o Daoísmo/Taoísmo, a vida e a morte são tanto avançar quanto retornar para *Tian/T'ien*, pois o *Dao/Tao* é ao mesmo tempo a natureza original do caminhante, o caminho, o caminhar, o ponto de partida e a meta:

Já foi dito que ‘o natural [ou: celestial] está no interior [das coisas], o artificial [ou: o humano] no exterior’ [天在內, 人在外], e a virtude (*de/te*) reside no natural [德在乎天 *De haizu tian/Te hai-tsu t'ien*]²¹. Se alguém conhece o curso [行 *xing/hsing*] da Natureza [ou: do Céu] e do homem, toma a Natureza como o fundamental [ou: tem sua raiz no que é Celestial] e permanece fiel à virtude, sentir-se-á livre ao prosseguir ou ao retroceder, ao se contrair ou ao se estender, pois há sempre um retorno ao essencial e ao supremo [*Zhuangzi/Chuang-tzu*, livro XVII, parte II, seção X, 7, trad. Yibao (Yi-pao) Mei (DE BARY, CHAN, WATSON, 1960, p. 77)]²².

Na versão preliminar de um texto em que comenta a citação acima, mas que não aparece na versão final (referida na nota 21), Dirk Meyer escreve:

[A]quele que chega a uma apreensão cognitiva do *Dao/Tao* cultivou necessariamente o celestial [/natural] interior e traduz isso nos assuntos do mundo através de um poder virtuoso. (...) Essa complexa relação entre o humano e o celestial [/natural] por um lado e entre o *Dao/Tao* e *De/Te* [= a virtude] por outro faz lembrar o *Mengzi/Meng-tzu*, onde o autocultivo é considerado possível (e justificado!) através de uma conectividade entre os humanos e o céu [/natureza]. Essa passagem demonstra uma conectividade similar entre o domínio humano e o celestial [/natural]. Contudo, diferentemente *Mengzi/Meng-tzu*, ela o faz sem expor isso explicitamente, mas através do desenvolvimento dessa noção

disturb their enjoyment; and how much less will they be troubled by gains and losses, by calamity and happiness!”.

²⁰ Os textos do *Daode Jing/Tao Te Ching* de Mawangdui/Ma-wang-tui trazem “ser esquecido [*wang*]” no lugar de “perecer [*wang*]”. A diferença entre os ideogramas para 亡 *wang* = “perecer” e 忘 *wang* = “ser esquecido” ou “esquecer” é a adição, ao *wang* = “perecer”, de um radical 心 *xin/hsin* (= “coração; mente; pensamento; consciência; alma”), sendo possível que o uso, nos textos de Mawangdui/Ma-wang-tui (cf. Henricks, LAO-TZU, 1989, pp. 252-253), de um ideograma mais complexo (o segundo *wang*), quisesse veicular a ideia conjunta de ambos os significados (perecer e ser esquecido).

²¹ Há quem considere, como Daohuan Yang (*The Structure of Chinese Philosophy: From Dao De Jing to Thick Black Theory*, 2ª ed. Michigan: Edição do Autor, 2018, p. 261), que a citação completa é “天在內, 人在外, 德在乎天”; a questão não está resolvida, e a fonte da citação não nos é conhecida [cf. também Dirk Meyer, “Truth claim with no claim to truth: Text and Performance of the ‘Qishui’ Chapter of the *Zhuangzi*”. Em: J. Gentz, D. Meyer (eds.), *Literary Forms of Argument in Early China*. Leiden/Boston: Koninklijke Brill, 2015, pp. 297-343; p. 322 e ss.].

²² Tradução aqui com sugestões [entre colchetes] a partir de Legge (CHUANG-TZU, 1891, vol. 1, pp. 383-384): “it is said, ‘What is heavenly is internal; what is human is external’. The virtue (of man) is in what is Heavenly. If you know the operation of what is Heavenly and what is Human, you will have your root in what is Heavenly and your position in Virtue. You will bend or stretch (only) after the (necessary) hesitation; you will have returned to the essential and may be pronounced to have reached perfection”. Dirk Meyer (*op. cit.*, p. 325) traduz a última sentença como “when hastening or holding back, bending or stretching, you return to the essential to expound the supreme”.

no nível de sua estrutura formal e reduplicando desse modo o padrão cósmico, ao invés de defini-lo em termos categoriais. Nesta passagem (...), mostra-se que pela promoção (*nourishing*) de uma apreensão cognitiva do *Dao/Tao* os humanos realizam uma conectividade com o céu [/natureza] que se traduz em operações (*workings*) virtuosas no mundo que nunca vão contra o padrão cósmico que as circunda. Mas isso também é estabelecido da forma inversa: a conduta virtuosa é possível apenas quando se age de acordo com o padrão cósmico que, por seu turno, requer uma apreensão cognitiva do *Dao/Tao* (MEYER, s/d, p. 318).

O *Xici/Hsi Tz'u* (Sentenças Apensas/Anexas), B, 6 [de acordo com a disposição de Zhu Xi/Chu Hsi], esclarece que, na natureza, as coisas ou seres são estendidas [示 *shi/shih*; “exibidas”; “expostas”] e ocultas [隱 *yin*] (*chi shi si er yin/ch'i shih ssu erh yin*) – onde *er/erh* (“e ...”) “instaura ao mesmo tempo uma relação de oposição e de consequência” (JULLIEN, 2000, p. 56), podendo ser lido como “no entanto”, “porquanto” ou “de modo que”. A Natureza deve ser percebida como tensão-transição entre o interno e o externo, entre o oculto e o aparente²³; procedendo do fundo de imanência, *Tian/T'ien*, “o Céu”, se encarna na natureza (*tian/t'ien*) humana (JULLIEN, 2000, p. 67). Como esclarece JULLIEN (2000, p. 125), “o ‘caminho [*Dao/Tao*] do Céu’ é por onde o real não cessa de passar, harmonizando-se sem cessar e, portanto, sem nunca desviar, de sorte que o curso das coisas continua infindavelmente a se renovar”, enquanto “o ‘caminho [*Dao/Tao*] do homem’ é por onde o homem não cessa de poder passar, seguindo a exigência do justo meio, e sem nunca na parcialidade soçobrar”.

Ser *daonai jiu/tao nai chiu* (“o-que-perdura”; “duradouro”) equivale, em termos humanos, a ser constante em termos de natureza. A capacidade de perdurar depende da habilidade em assimilar a tensão entre os opostos através de uma instância mediana que, contudo, não se confunde com a equidistância: “o justo meio [中庸 *zhong yong/chung yung*] é o fundamento do mundo”; “a harmonia [和 *he/ho*] é o caminho do mundo” (*Zhong yong/Chung yung*²⁴ [obra atribuída a Zisi/Tzu-ssu (nascido Kong Ji/K'ung Chi), neto de Confúcio, e reunindo muitos ensinamentos deste], §1; cit. por JULLIEN, 2000,

²³ Em chinês, o vocábulo 玄 *xuan/hsüan* (que literalmente significa “escuro” ou “preto avermelhado” e, derivativamente, “impenetrável”, “insondável”, “misterioso”, “místico”), é usado para denotar a tensão-transição existente entre o quantitativo e o ilimitado, o finito e o infinito, o ser e o não-ser. Ocasionalmente esse termo refere-se também a fenômenos não-orgânicos.

²⁴ Um título possível para essa obra, popularmente conhecida como “A Doutrina [do Caminho] do Meio”, seria “O Meio Invariável”, vez que na tradição confuciana *zhong/chung* é o que não se desvia (“o caminho do meio” propriamente), enquanto *yong/yung* é o que não muda. Mario Bruno Sproviero sugeriu a tradução “O Invariável Caminho do Meio” [“Alguns Tópicos e Problemas de tradução da Língua Chinesa”. *Revista de Estudos Orientais* (USP), 5, 2006: 37-58, cf. p. 52].

p. 126). Por isso “o melhor dos bens é como a água; a água beneficia mil [≈ todas as] coisas, porém não compete (爭 *zheng/cheng*) com elas” (*Daodejing/Tao Te Ching* [ed. Henricks (LAO-TZU, 1989, pp. 60 e 202)], VIII, 1-2). O “melhor dos bens”, que é a harmonia do caminho²⁵ (do Céu/da Natureza, do homem)²⁶, pode ser identificado com o *Dao/Tao*²⁷, e a seguinte passagem esclarece acerca de sua composição harmônica: “Um *yin* e um *yang* [isso] é chamado o *Dao/Tao*. O que está ligado a ele é a bondade; o que o completa é a vida” (*Xici/Hsi-tz'u* - sentenças apenas ao texto Mawangdui/Ma-wang-tui do *Yi Jing/I Ching*, §5 do texto em inglês, ed. SHAUGHNESSY, 1997, p. 193).

A ideia fundamental da Natureza no pensamento chinês é simbolizada pelo emblema do 太極 *Taiji/T'ai Chi* (☯), o “Grande Fim” ou “Realidade Suprema”, que traz em cada metade a semente da sua porção complementar²⁸, de modo que inexistem polaridades absolutas, pelo que poderíamos dizer que dentro da natureza humana há uma semente/centelha do universo, e que a natureza do homem está contida, como semente/centelha, no ventre do universo²⁹. Desse modo, pode-se dizer, a partir de

²⁵ Manter o delicado balanço entre *yin* e *yang* é “evitar todos os extremos, estabelecendo a harmonia” (J. C. Cooper, *Yin and Yang, the Taoist Harmony of Opposites*. Londres: Aquarian Press, 1981, p. 10).

²⁶ Podemos exprimir essa ideia como 天人调谐 *Tianren tiaoxie/T'ien-jen diao-hsieh*, harmonia entre o Céu/Natureza e a humanidade, ou 天人感應, *Tianren ganying/T'ien-jen kan-ying*, ressonância entre o Céu/Natureza e a humanidade. Na filosofia de Xunzi/Hsün-tzu (Xun Kuang/Hsün-guang; c. 313 a 298-c. 238 a 217 a.C.) é importante entender sua concepção de 天人相分 *Tianren xiangfen/T'ien-jen hsiang-fen* (“separação entre o Céu/Natureza e a humanidade”) para apreciar completamente as implicações da liberdade e da responsabilidade humanas sem romper a harmonia com o natural. Cf. Chung-ying Cheng, “Xunzi as a Systematic Philosopher: Toward Organic Unity of Nature, Mind and Reason”. Em: Vincent Shen (ed.), *Dao Companion to Classical Confucian Philosophy*. Dordrecht/Heidelberg/N. Iorque/Londres: Springer, 2014, pp. 179-199, esp. p. 183 e ss.

²⁷ Conforme Ingrid Fischer-Schreiber, “o *Daode Jing/Tao-Te Ching* considera *Tian/T'ien* [‘Céu’, ‘Natureza’] como sinônimo de *Dao/Tao*” (FISCHER-SCHREIBER, 1989, verbete *T'ien*, p. 371).

²⁸ Cf., a esse respeito, o *Daode Jing/Tao Te Ching*, II, esp. 1-9, e XIV, 9-10. A “reversão” - chinês 反 *fan* (cf. *Daodejing/Tao Te Ching*, XL, 1) - é a “1ª lei” do *Yi Jing/I Ching*, aquela que diz que cada coisa traz em si uma “semente” de sua própria negação (ex.: cada principiar é também o começo de um findar). Dada a lei da reversão, a mudança no universo (o originar do oposto e a posterior reconciliação) é um processo cíclico que demanda uma constante transformação, que representa renovação e pluripotencialidade, não devendo ser visto como uma eterna repetição. Nesse processo, “jamais pode haver um fim para as coisas. As coisas no universo jamais estão absolutamente completadas ou terminadas; elas seguem uma ordem definida segundo a qual/para a qual elas se movem incessantemente” [Ch’u Chai e Winberg Chai, introdução à tradução do *Yi Jing (I-Ching – Book of Changes)* por James Legge (1882). N. Iorque: Bantam, 1969, p. LXXVII]. A infinitude da Natureza é tanto espacial quanto temporal, pois além da Natureza ser concebida como “não tendo limites nem nada que esteja além ou acima dela” (T. H. Fang, *The Chinese View of Life: The Philosophy of Comprehensive Harmony*. Hong Kong: The Union Press, 1956, p. 18), no pensamento chinês o oposto da mudança é visto não como repouso, mas como regressão.

²⁹ O aspecto criador da Natureza aparece no *Daodejing/Tao Te Ching*, XXV, 5 e LII, 2, como 天下母 *Tianxia mu/T'ien-hsia mu*, “Mãe do Universo” [literalmente, “Mãe daquilo que está sob o Céu”]; 天地母 *Tiandi mu/T'ien-t'i mu*, “Mãe do Céu e da Terra”, nos textos Mawangdui/Ma-wang-tui, XXV, 5, ed. Henricks (LAO-TZU, 1989, pp. 77 e 236) – q. v. tb. a nota 15 aqui.

Laozi/Lao-tzu, que “o homem modela/regula a si mesmo pela Terra; a Terra modela-se/regula-se a partir do Céu; o Céu modela-se/regula-se pelo *Dao/Tao*, e o *Dao/Tao* modela-se/regula-se por aquilo que é espontâneo (自然 *ziran/tzu-jan*; japonês *shizen/jinen*)³⁰” [*Daodejing/Tao Te Ching*, XXV, 17-20 ed. Henricks (LAO-TZU, 1989, pp. 77 e 236)], e que os seres humanos devem tomar a espontaneidade da Natureza e do *Dao/Tao* como modelo ou regra suprema, de modo a manter a harmonia entre si, e com a Terra e o Céu - noutras palavras, o “*Dao/Tao* do homem” deve ser modelado/regulado pelo “*Dao/Tao* do ‘Céu’ (da Natureza)”. O sábio é aquele que consegue essa harmonização³¹, e a “Doutrina do Meio” (中庸 *Zhong yong/Chung yung*) propugna que o coração-mente (心 *xin/hsin*), que forma um todo harmonioso com o corpo, também se harmoniza com o Céu/a Natureza (天 *Tian/T'ien*) se o homem cultivar determinadas virtudes³², e especialmente a sinceridade (誠 *cheng/ch'eng* ou 忠 *zhong/chung*)³³, podendo-se alcançar a “unidade entre o Céu/Natureza (Cosmos) e a humanidade” (天人合一 *Tianren heyi/T'ien-jen ho-i*; japonês *Tenjin gōitsu*) – ideia que aproxima o entendimento daoísta/taoísta da necessidade de uma “naturalização dos humanos” com a proposição confucionista de uma “humanização da natureza”³⁴, e que alcança o Japão [p. ex., pela *Ética* de Sekigo Matsunaga]³⁵. Face a um mundo em perpétua transformação (

³⁰ O 然 em 自然 *ziran/tzu-jan* (“espontâneo”) assinala tratar-se de um adjetivo ou advérbio, e não de um substantivo.

³¹ Cf. C. Chai e W. Chai, introdução à tradução do *Yi Jing/I Ching*, 1969 (*op. cit.*), p. LXXXIX.

³² Como a humanidade (仁 *ren/jen*, mediante o amor), a justiça (義 ou 义 *yi/i*), o respeito aos ritos (禮 ou 礼 *li*) e a sabedoria (智 *zhi/chih*).

³³ “A sinceridade é o caminho do Céu/da Natureza; alcançar a sinceridade é o caminho da humanidade. (...) Quando o entendimento surge da sinceridade isso pode ser atribuído à natureza [individual], quando a sinceridade resulta do entendimento isso pode ser atribuído à instrução. Havendo sinceridade haverá entendimento, havendo entendimento haverá sinceridade. [...] 誠者天之道也, 誠之者, 人之道也. (...) 自誠明, 謂之性; 自明誠, 謂之教. 誠則明矣, 明則誠矣 (...).” *Zhong yong/Chung yung*, XX e XXI (22 e 23 Legge); a sentença “A sinceridade é o caminho do Céu” aparece também em no *Mengzi/Meng Tzu*, livro IV (*Li Lau*), XII.2]. Pensa-se que uma condição natural permite ao homem compreender “o caminho do Céu” através da sinceridade, e que a educação permite-lhe ser sincero por meio da compreensão do caminho do Céu. A sinceridade assegura a compreensão e a compreensão garante a sinceridade.

³⁴ Cf. Chuang Liu, “*Tian ren he yi* (天人合一): an ontology for the quantum world”. *Journal of East-West Thought*, 1 (2), 2012: 123-131, esp. p. 126 e ss.; Wai-ying Wong, *Confucian Ethics in Western Discourse*. Londres/N. Iorque: Bloomsbury Academic, 2017 (reimpr. 2019), pp. 43-53; Jana S. Rošker, *Following His Own Path: Li Zehou and Contemporary Chinese Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2019, pp. 91-97.

³⁵ TUCKER, 2014, pp. 54-55.

化 *hua*) e criação, o homem é chamado a ser “igualmente criativo, de modo a sintonizar-se com ele” (FANG, 1967, p. 241).

2. JAPÃO

A *Encyclopædia Britannica* recorda que a palavra “filosofia” tem sido considerada, de certo modo, um tanto enganosa em referência ao pensamento japonês pré-moderno, posto que este inclinou-se “mais para o domínio da existência que para aquele da essência” (ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA, 1994, *Micropædia*, v. 6, p. 503). O pensamento japonês autóctone mais bem estruturado acerca da natureza, preservado sobretudo através da tradição oral antes que fossem escritos o *Kojiki* (“Registro das Coisas Antigas”), de 711-712, e o *Nihon Shoki* ou *Nihongi* (“Crônicas do Japão”), terminado em 720, pode ser encontrado nas crenças do xintoísmo (japonês 神道 *shintō*³⁶, significando “via da divindade” ou “caminho dos deuses”).

Antes de tratar do xintoísmo, a antropologia nos permite trazer para nossa discussão as crenças dos ainu, descendentes dos habitantes originais do arquipélago japonês³⁷, e que como grupo étnico distinto sobrevivem na ilha de Hokkaido (Norte do Japão). Donald Philippi, estudioso da tradição oral dos ainu, falou da ligação dos cantores e cantoras de épicos desse povo em “uma forma de comunicação inter-espécies na qual deuses ou humanos falam de experiências para membros de sua espécie ou de outras”. A abordagem da natureza é completamente subjetiva: “devemos tomar cada revelação em seus próprios termos, isto é, como uma mirada subjetiva em direção ao mundo interior de um deus ou humano em particular”. O tempo todo a percepção se dá através de um “eu” pluralizado, vivenciando a totalidade da natureza – e Philippi acredita que “a razão para

³⁶ O vocábulo 神道 *shintō* resulta da combinação de dois caracteres chineses, *shen* (“poder espiritual”, “espírito”, “divindade”) e *dao/tao* (“caminho”), e apareceu na literatura do final do séc. VI para traduzir a ideia japonesa de 惟神 ou 隨神 *kannagara*, “caminho do[s] 神 *kami* (deuses)”. Conforme Paul Watt, as obscuras origens do xintoísmo “remontam pelo menos à metade do 1º milênio a.C.”, existindo primitivamente como “uma mistura amorfa de adoração à natureza, cultos de fertilidade, técnicas divinatórias, adoração a heróis e xamanismo” (WATT, 1982).

³⁷ Um estudo de documentos históricos e 1.100 esqueletos, conduzido por C. Loring Brace, da Universidade de Michigan, mostrou que os ainu descendem da população pré-histórica de cultura *jōmon* (iniciada c. 7.000 a.C.), enquanto a maioria dos japoneses modernos descende de pessoas que migraram da Coreia e da China em alguma época entre os sécs. III e II a.C., trazendo o cultivo do arroz e o emprego de utensílios de metal, iniciando a cultura *yayoi* (que se estenderia até o séc. IV). Racialmente, os samurais, maiores responsáveis pela preservação e continuidade do xintoísmo, também seriam, segundo Loring Brace, descendentes do povo da cultura *jōmon* (cf. Wilford, John Noble. “Exalted warriors, humble roots”. *The New York Times*, 06/06/1989, e veja tb. Li, Y., Loring Brace, C., Qiang, G. e Tracer, D. P. “Dimensions of face in Asia in the perspective of geography and history”. *Am. J. Phys. Anthropol.*, 85, 1991: 269-279).

essa adoção consistente da narrativa em primeira pessoa em toda a poesia épica dos ainu não é difícil de ser encontrada... A imemorial prática norte-asiática do xamanismo é uma influência que tudo permeia na vida ainu” (PHILIPPI, 1979, pp. 26-28).

Conforme Gary Snyder (prefaciador de PHILIPPI, 1979, mas aqui citado a partir de um outro texto), o poeta sustenta os valores mais prístinos (*archaic*) da terra, que remontariam ao Paleolítico: a fertilidade do solo, a mágica dos animais, e outros. Culturas “primitivas”³⁸ têm um “conhecimento de conexão e responsabilidade [em relação ao todo da natureza] que equivale a uma ascese espiritual da comunidade inteira (...). O poeta-xamã é simplesmente o homem cuja mente facilmente alcança todos os modos [de ser] de outras formas e vidas, e faz dos sonhos canções”. Essa conexão e responsabilidade equivaleria a uma percepção similar àquela do significado essencial da palavra “ecologia” enquanto atividade de tratar (e viver) o mundo como um lar - grego οἶκος/*oikos*; donde “eco- [+logia]” (SNYDER, 1969, pp. 117-130) – sendo oportuno mencionar que em japonês “ecologia” é 生態学 *seitaigaku*, “estudo/ciência do modo de vida”, palavra que emprega os mesmos ideogramas que o chinês 生態 *shengtai/sheng t'ai*; “modo de vida; ecologia”.

Segundo Allan Watt, “a principal *raison d'être* do xintoísmo é a celebração e o enriquecimento da vida”: as atitudes e valores mais essenciais do xintoísmo são a gratidão e o respeito à vida, uma profunda apreciação da beleza e do poder da natureza, e uma preferência estética pelo que é puro, limpo, simples e sem adornos (WATT, 1982, p. 21). Embora não adquira o estatuto de uma filosofia da natureza, podemos dizer que, para o xintoísmo mais antigo (estruturado, segundo se pensa, entre os séculos IV e VII³⁹), existe uma força ou poder sagrado (*kamuy*) que pode ser reconhecido a cada momento como constituindo a natureza íntima, intangível (“divina”), de cada ente ou processo natural – mesmo os não-usuais. Com a identificação entre *kamuy* e *kami* (palavra de etimologia incerta⁴⁰) e desta última palavra com diversas entidades de culto (a tradição popular fala

³⁸ Snyder cita o seguinte dito do antropologista Stanley Diamond: “a moléstia da civilização consiste no fracasso em incorporar (e só então executar) o movimento para além dos limites do primitivo”.

³⁹ E tentativamente expurgado de influências exóticas pelos *kokugakushu* (“nativistas”) do período Tokugawa (1600-1868), resultando no que hoje se chama de 復古神道 *fukko shintō* (“xintoísmo depurado”).

⁴⁰ Há quem proponha relação de *kami* (forma honorífica: 神様 *Kamisama*) com o ainu *kamuy* [cf. Tresi Nonno, “On Ainu etymology of key concepts of Shintō: *tamashii* and *kami*”. *Cultural Anthropology and*

de 八百万の神 *yayorozu-no-kami*, “oito milhões de deidades”), *kami* adquiriu o significado de “deus(es)” ou “divindade(s)”, ao mesmo tempo em que ritos agrícolas sazonais, e serviços religiosos comunitários realizados junto a árvores ou bosques, rochas ou montanhas, fontes e córregos ou rios, junto ao mar ou tendo por objeto os astros (com grande relevância para a deusa do sol, 天照大御神 *Amaterasu Ōmikami* – literalmente, “Grande-deusa radiante-no-céu”), os ventos, a chuva e a terra, ligavam fortemente o conceito de *kami* àquele do universo físico, culminando numa crença monista⁴¹ na qual as forças ou deidades que governam os fenômenos naturais e toda a natureza⁴², as 国津神 *kunitsukami* ou deidades da terra, relacionam-se com as forças ou deidades supramundanas, 天津神 *amatsukami* (YOSHIDA, 1985, *passim*), sendo *kami* ainda o Imperador e alguns personagens históricos (NAOFUSA, 1960, p. 46). Gradualmente, a prática xintoísta⁴³ estendeu-se, talvez por influência confucionista, ao culto dos

Ethnosemiotics, 1(1), 2015: 24-35] ou com o aleuta e inuktitut (língua dos inuit [esquimó]) *kammi*, “ente primevo”, “coisa antiga”.

⁴¹ Monismo não monoteísta: “O xintoísmo não prega um deus monista por trás desses *kami*, subjacente a eles e incluindo-os. Ao contrário, ele percebe dentro do funcionamento do *kami* individual o ‘Caminho’, a fonte da verdade, da lei e dos padrões, que é imanente no universo. (...) O ‘Xintoísmo’ como significando ‘O Caminho dos *Kami*’, ‘O Caminho revelado pelos *Kami*’, ‘Os princípios da vida compreendidos através das ações do *Kami*’, baseia-se na crença de que os *kami*, que são percebidos separadamente, são realmente unidos e harmoniosos na revelação do Caminho. (...) [O] funcionamento dos *kami* é também mencionado como a força vital fundamental em ação no surgimento e o crescimento da miríade de criaturas existentes no universo” (NAOFUSA, 1960, pp. 41-42). As divindades do xintoísmo são chamadas de 神 (*Kami*; *Shin*), 様 (*Sama*), 天神 (*Tenjin*) e 明神 (*Myōjin*; tb. 名神) para distingui-las das divindades budistas, conhecidas como 仏 (*Butsu*, antes 佛, “Buda”), 如来 (*Nyorai*, “Tathagata”), 菩薩 (*Bosatsu*, “Boddhisattva”), 天 (*Ten*, “Deva”), 明王 (*Myō-ō*, “Reis Luminescentes”). Usada em relação a uma divindade, a palavra 権現 (*Gongen*, “Encarnação”) tem nuances mais budistas que xintoístas.

⁴² A palavra 自然 *jinen* ou *shizen* (literalmente, “autocriada” ou “autocriadora”; de 自 *ji* ou *shi*, “próprio”, e 然 *nen* ou *zen*, “natural”), usada em japonês moderno para traduzir o latim *natura*, relaciona-se aos vocábulos 自然二 *shizenji* (“naturalidade”; sinônimo de 自然法二 *jinenhōni*), empregado por Amane Nishi em 教門論 *Kyōmon-ron* (“Sobre a religião”, 1874), e 自然法 *shizenhō* (“lei natural”), empregado por volta de 1881 [cf. T. Saitō, “The Meaning of Heaven according to Nishi Amane”, 2006 (*op. cit.*), pp. 13; 20-21]. A partir de 1889 a palavra *shizen* foi usada sistematicamente para traduzir o alemão *Natur* [cf. Federico Marcon, “Without Nature: Thinking about the Environment in Tokugawa Japan”. Em: B. Ruperti, S. Vesco, C. Negri (eds.), *Rethinking Nature in Contemporary Japan: From Tradition to Modernity* [Simpósio internacional, Veneza, 17-18/03/2014] (*Ca’ Foscari Japanese Studies*, 7). Veneza: “Ca’ Foscari” University of Venice, 2017, pp. 97-112]. Antes dessa época, a ideia japonesa da natureza era expressa pelo vocábulo 造化 *zōka* (associado ao daoísmo/taoísmo), formado pela combinação dos caracteres para “criação” e “mudança”. A palavra 結 ou 結び *musubi*, do japonês antigo 産霊 *musuhi* (de *musu*, “acontecer, crescer, desenvolver”, e *hi*, “poder místico”) e que significa “espírito vivificador” (ou ainda “força vital”), tem algumas conotações semelhantes àquelas do vocábulo grego *phýsis*, conforme empregado pelos pensadores pré-socráticos.

⁴³ Nos dias atuais, essa prática é geralmente conduzida em santuários desprovidos de ostentação, construídos apenas com materiais naturais e localizados em lugares considerados adequados para albergar os *kami* (e não como abrigos para os fiéis).

ancestrais, acrescentando mais um elemento metafísico ao seu ideário: a imperecibilidade do espírito dos mortos (chamado de 仏 *hotoke* ou de *kami*), que reflete a crença na existência de um “tempo sagrado” para além do tempo histórico⁴⁴.

A espiritualidade japonesa (日本の靈性 *nihonteki reisei*) é considerada monista porque os *kami* [do xintoísmo] e as deidades do budismo japonês [que incluem os espíritos dos ancestrais] “não são concebidos como estando num outro mundo, na medida em que se pensa que existem no interior do mundo da natureza e nas vidas dos seres humanos” (KODANSHA INTERNATIONAL, 1994, p. 204), e essas crenças se unem à ideia confucionista da “unidade do Céu/da Natureza e do homem” (天人合一 *Tenjin gōitsu*), expressa por Sekigo Matsunaga (1592–1657), em sua *Ética* (彝倫抄 *Irinshō*, 1640), como “o Céu (a Natureza) é [como] nós (= a humanidade)” (天即我 *ten sunawachi ware*) e “nós somos [como] o Céu” (我即天 *ware sunawachi ten*) (em TUCKER, 2014, p. 54). No conjunto, na visão japonesa da vida “existe, na origem das miríades de manifestações, uma entidade sagrada invisível, subjacente e uniforme, uma força vivificadora única⁴⁵” (KURITA, 1995, p. 6).

No xintoísmo, substrato fundamental do pensamento japonês,

Cada *kami* é dotado de uma força eficiente chamada *tama* [靈], que é objeto da atividade religiosa e pode ser vista como violenta (*aramitama* [荒御靈]) ou pacífica (*nigimitama* [和御靈]). *Tama*, a força que sustenta toda a vida⁴⁶, habita os seres humanos como *tamashii* [魂], e vai-se na hora da morte. O *tama* de um *kami* é chamado ao fim de uma cerimônia para ouvir a louvação da comunidade e os seus anseios. Depois, é-lhe oferecida comida; ele é novamente louvado e enviado de volta. Durante as cerimônias pensa-se que o *tama* de uma divindade se investe numa árvore sagrada (*iwasaka* [岩坂] ou *iwakura* [岩倉]) ou rocha sagrada (*himorogi* [神籬; também pilar sagrado ou espaço sagrado]), ou, mais comumente, numa pedra, raiz, galho, espelho, ou outro objeto que é mantido fora das vistas, em um santuário [= num *shintai* 神体, área de terra purificada]. Como o *tama* é inexaurível, ele pode ser invocado em muitas localizações diferentes (KODANSHA INTERNATIONAL, 1994, p. 217).

⁴⁴ Essa crença é comum a muitos outros povos, e o neoplatonista Proclo já falava de um *chōristos chrónos*, “tempo separado”, relativo, e um tempo absoluto, o *achōristos chrónos*, “tempo não-separado”.

⁴⁵ No xintoísmo sistematizado, 天御中主 ou 天之御中主神 *Ame-no-minaka Nushi* (“O/A Mestre/a [ou Ancestral] Central-do-Céu”) personifica a manifestação central das forças da natureza e dos *kami*.

⁴⁶ Cf. NAOFUSA, 1960, p. 45.

Apesar da existência de forças naturais violentas, a visão xintoísta do mundo tem, em seu fundamento, um caráter otimista: conforme Tsunetsugu Muraoka,

A antiga visão da vida e do mundo era essencialmente de otimismo não-requintado (*unsophisticated*). A Natureza, como manifestação do poder vivificador, era [vista como] indisfarçavelmente boa. Não poderia haver mundo melhor do que este. Havia poderes que obstruíam e destruíam esse poder vivificador, mas ao final eles seriam neutralizados - a ação de ‘retificação’ (*naobi* [直霊, 直毘 ou 直備]) seria dirigida contra esses infortúnios (...). Como resultado dessa ação ‘retificadora’, o poder vivificador era perpetuamente vencedor. Isso ocorria porque a boa fortuna era dominante. Por causa disso, possivelmente a generatividade [*creativity*] (*musubi* [結 capacidade vivificadora; força vital]) era um princípio fundamental do mundo (MURAOKA, 1964, pp. 59).

O conceito de *naobi* relaciona-se com aqueles de 禊 *misogi* (purificação corporal) e 祓い *harai/barai* (cerimônia purificadora) [palavras frequentemente usadas juntas] e também com 純化 *junka* ou 精製 *seisei* (purificação ou refinação, física e mental), e acredita-se que um “coração/mente [心] puro e alegre” (明き清き心 *akaki kiyoki kokoro*) é fundamental à comunhão com os *kami*: “(...) de modo a nos aproximarmos do divino e descobrirmos a plena vontade dos *kami* é necessário primeiro livrarmo-nos da sujeira (*pollution*) corporal e espiritual; dessa forma o conceito de pureza vem a existir. As cerimônias e práticas de purificação (*misogi*) e ‘exorcismo’ (*harai*) têm sua origem remota no antigo xintoísmo” (NAOFUSA, 1960, p. 47).

Como os *kami* que os engendraram, todos os seres e processos naturais possuem uma dimensão do “divino”, de modo que o pensamento japonês mais antigo ou mais autêntico tem uma visão “espiritual” da natureza/da matéria e uma visão “naturalista” das forças (energias) ou poderes. Essa concepção antidualista está presente em muitos domínios do pensamento japonês, e alguns elementos essenciais ao entendimento da natureza (externa e humana) na cultura japonesa passam pela compreensão e superação de relações duais. Assim, importa entender, e transcender ou harmonizar, a tensão dinâmica entre 表 *omote* (face pública das coisas) e 裏 *urá* (face oculta das coisas), 外 *soto* (estrangeiro/alheio; literalmente “fora; exterior”) e 内 *uchi* (nativo/próprio; literalmente “dentro; interior”), 建前 *tatema* (comportamento público; literalmente “construído à frente”; “fachada”) e 本音 *honne* (sentimento real; literalmente “som principal”), 義理 *giri* (obrigações para com os outros, no sentido formal)⁴⁷ e 恩 *on*

⁴⁷ Cf. Gabriel Pinto Nunes, “As Primeiras Interpretações do *Giri* para o Ocidente”. *Pólemos* (Brasília), 1 (1), 2012: 86-103; cf. p. 89.

(“obrigações; dívidas”, cujo “pagamento”, através de lealdade, bondade ou amor, constitui uma exaltada virtude) - articuladas com o sentimento natural de cuidado para com os outros (人情 *ninjō*). Ademais, como escreve Brett Davis, no Japão “considera-se que a liberdade [‘freedom’; ‘arising-from-oneself’] (自由 *jiyū*) [ou 自在 *jizai* ‘freedom’; ‘abiding-of-oneself’] do eu (自己 *jiko* [ou 己 *honore*]) concorda com a naturalidade [‘naturalness’; ‘being-just-of-itself’] (自然 *jinen*) da natureza [‘nature’; ‘what-is-just-so-of-itself’] (自然 *shizen*), ao invés de estar em oposição a ela (...). Ao participar da natureza é-se naturalmente livre” (DAVIS, 2011, p. 336; 2020, p. 689). Essa percepção não destoa daquela do *Zhuangzi/Chuang-tzu*, livro XVII, parte II, seção X, 7), que já citamos antes: “Se alguém conhece o curso da Natureza e do homem [e] toma a Natureza como o fundamental (...) sentir-se-á livre ao prosseguir ou ao retroceder, ao se contrair ou ao se estender (...)”.

Hideo KISHIMOTO (1962, p. 134) afirmou que “valores estéticos e religiosos não são coisas distintas: em última análise, eles são a mesma coisa para os japoneses”; os jardins do “país do sol nascente” exemplificam a indivisibilidade do natural. Para Sutemi Horiguchi (1962, p. 9), “no Japão é difícil se traçar uma linha entre um jardim e sua paisagem circundante, porque cada segmento da paisagem é, em si, um jardim. (...) Paisagem, arquitetura e natureza não podem ser separadas uma da outra: transcende-se a distinção entre natureza e artificialidade, e cada elemento suplementa o outro”. Ainda para Horiguchi (p. 10), “essa fusão com a natureza é um traço nacional encontrável em quase todo jardim japonês. Tentar dividir o conjunto em natureza, arquitetura e jardins, como se faz no Ocidente, apenas causará confusão”. Mesmo os jardins budistas sem plantas (tipo 枯山水 *karesansui*, “paisagem seca”), que, segundo Horiguchi, “são jardins construídos apenas para serem olhados, não guardando relação com a natureza” (p. 10), em sua composição de pedregulhos brancos, rochas escuras e riscos representando ondas de interação entre os dois, são representações de uma “natureza idealizada” – e desse modo o paradigmático jardim de pedras do monastério de Daisenin, dentro do complexo do templo Daitokuji em Quioto, é uma representação do paraíso *Sukhāvai* (em sânscrito, “Bem-Aventurado”; chinês 極樂 *jile/chi-le*; japonês 極樂 *Gokuraku* ou 安樂 *Anraku*) do budismo *Mahāyāna*.

Conforme Yūichirō Kōjiro (1922-2000), que se definia como prosador da “filosofia subjacente aos jardins japoneses”, uma passagem retirada de um dos mais antigos livros de jardinagem do Japão, o 作庭記 *Sakuteiki* [conhecido no período Kamakura como 前栽秘抄 *Senzaihisshō*] (atribuído ao período Heian – 794-1185) ensina a “planejar um jardim seguindo seus contornos naturais ou a forma de seu pequeno lago, e criar montanhas e [concentrações de] água seguindo os traços da natureza” (KŌJIRO, 1962, p. 13). Como não se pode reproduzir com exatidão nenhum aspecto da natureza (pois a perfeição é produto apenas dos “maravilhosos e imprevisíveis poderes criativos da natureza” – cf. KURITA, 1995, p. 7), um jardim bem-sucedido será aquele que “abstrair com sucesso a verdade da natureza”, e KŌJIRO (1962, p. 15) aponta que “um jardim que revelar parte dessa verdade da natureza supera em muito os artificiais esforços do homem, suas vãs ‘vitórias sobre a natureza’”.

Mesmo a intervenção humana enquanto agressão à “natureza natural” é tentativamente minorada com a criação de “naturezas artificiais” (KŌJIRO, 1962, p. 19), que servem como “símbolo da verdade universal” (KURITA, 1995, p. 7), como o uso, nas casas sem jardins *de facto*, de 箱庭 *hakoniwa* (jardins-miniatura), bonsais, 盆景 *bonkei* (mini-paisagens emolduradas) e o uso, pelas japonesas, de quimonos e obis (faixas para o vestido tradicional japonês, para quimonos e para os uniformes das artes marciais) decorados com flores outonais no outono e com flores de cerejeira ou de ameixeira na primavera. O 花見 *hanamī*, palavra que designa a contemplação das cerejeiras (桜 *sakurā*) ou ameixeiras (梅 *ume*) em flor, chegou a simbolizar duas expressões do pensamento japonês: no domínio da ética samurai (ou 武士道 *bushidō*⁴⁸), ela representa o ideal de desaparecer da vida no cume da glória, sacrificando-se para que a vida continue, e no domínio da estética, a curta vida da flor da cerejeira ou ameixeira representa o fato de que, nesta vida, raramente perdura o que é belo por natureza. O ideal estético denominado 物の哀れ *mono-no-aware*⁴⁹ (algo como “o *pathos* da coisa/do ente”), que tem por essência uma profunda e empática apreciação (contemplação reflexiva, apreciação estética) do “misterioso” (あやしき *ayashiki*; 怪異 *kaii*) e da beleza efêmera

⁴⁸ O *bushidō*, código de ética samurai, originou-se no período Kamakura (1603-1867), a partir de ideias confucianas.

⁴⁹ Esse termo estabeleceu-se como conceito literário desde que Motoori Norinaga (1730-1801) o empregou para descrever o sentimento prevalente na literatura da era Heian, especialmente no *Genji Monogatari* (“A Estória de Genji”).

da natureza e das coisas e criaturas, e uma correspondente afinidade emocional com elas, foi cultivado no período Heian. Esse ideal é frequentemente contrastado com aquele de をかし *wokashi* [depois, おかしい *okashī*] (exemplificado no 枕草子 *Makura-no-Sōshi*, “O Livro do Travesseiro” de Sei Shōnagon - n. em 967?), referente ao interesse intelectual ou sensação prazerosa que uma pessoa sente ao descobrir, no contato direto com a natureza exterior, belezas ocultas e insuspeitadas.

Escrevendo sobre os “elementos por trás da visão japonesa da natureza”, Isamu Kurita disse que, “para a mente japonesa, a natureza é mais que o cenário físico: na verdade, existem três elementos em jogo na visão japonesa do mundo natural”: um ciclo repetitivo e ordenado de fluxo”, “forças invisíveis” e “a energia que cria a própria vida, (...) um poder misterioso, espiritual” (KURITA, 1995, p. 6). Possivelmente influenciado por uma admoestação de Lin Xiyi/Lin Hsi-i (1193-1270?; comentador do *Zhuangzi/Chuang-tzu* na era Song, 960–1279), que disse: “siga[mos] (ou: seguindo) 造化 *zaohua/tsao-hua* [a natureza criadora]⁵⁰, adentre[mos] (ou: adentra-se) então o maravilhoso reino de *zaohua/tsao-hua*” (em QIU, 2005⁵¹, pp. 83, 132 e 133), Matsuo Bashō (1644-1694) declarou que o modo de vida artisticamente supremo e moralmente superior é “seguir *zōka* [造化随順 *zōka zuijun*; literalmente, “seguir o (poder) criador/criativo”; a natureza como criação/mudança] e tornar-se amigo das quatro estações” (em SHIRANE, 2002, p. 203)⁵². Kurita, que cita Bashō, entende que “uma

⁵⁰ Combinação dos ideogramas para “criar/fazer” e “transformar”. O primeiro uso significativo de 造化 ocorre no livro XI do *Zhuangzi/Chuang-tzu* e aparece junto com o cognato 造物者 *zaowu zhe/tsao-wu che*, “criador(a)”.

⁵¹ Citando Lin Xiyi/Lin Hsi-i, prefácio ao 莊子騰齋口義 *Zhuangzi Juanzhai Kouyi/Chuang-tzu Chüan-chai k'ou-i* [“Explicações vernaculares de Juanzhai/Chüan-chai ao *Zhuangzi/Chuang-tzu*” (1253). Quioto, 1629]. Em: Nagasawa Kikuya (compilador), 和刻本諸子大成 *Wakokubon Shoshi Taisei* (Coleções de clássicos chineses impressos no Japão). Tóquio: Kyūko Shoin, 1976, vols. 11-12, vol. 11, pp. 410–548; cf. p. 477 (seção 3/23b).

⁵² Em QIU, 2005, capítulo 3 (“Bashō’s *Fūkyō* and the Spirit of *Shōyōyū*”), seções 4 a 6, e capítulo 5 (“Following *Zōka* and returning to *Zōka*”) o autor explica o entendimento e apropriação de *zaohua/zōka* por Bashō. Haruo Shirane (*Traces of Dreams*. Stanford: Stanford University Press, 1988, p. 261) recorda que “O poeta que segue ou ‘retorna para o criativo’ engaja-se implicitamente em um processo de cultivo espiritual que permite que a *zōka* (paisagem) de dentro se una à *zōka* do cosmos. Bashō aqui hauriu do daoísmo/taoísmo, especialmente do capítulo do [livro XVII do] *Zhuangzi/Chuang-tzu* intitulado ‘Todas as coisas são iguais’ [tradução livre de 齊物論 *Qiwu lun/Ch'i-wu lun*]”. Cf. ainda James D. Sellmann, “[Review of] Peipei Qiu. *Bashō and the Dao: The Zhuangzi and the Transformation of Haikai*. Honolulu: University of Hawai ‘i Press, 2005”. *China Review International*, 13 (2), 2006: 496-503.

relação íntima com *zōka* é o elo contínuo que liga todos os mais famosos pensadores e artistas japoneses através da história” (KURITA, 1995, p. 6).

A reflexão japonesa sobre *zōka* alcançou grande amplitude com Jinsai Itō (1627-1705), que no seu *Gōmo Jigi* (語孟字義, “O Significado Correto dos *Analectos* e do *Meng*[*zi/-tzu*]” com versão final em 1705), recorda que Confúcio, comentando o *Yi Jing/I Ching* (japonês *Ekikyō*), ao discutir a fonte da criação (造化根原 *zaohua genyuan/tsao-hua ken-yüan*, japonês *zōka no kongen*) em relação à afirmação de que “a alternância entre *yin* e *yang* [japonês *on* e *myō*] é chamada de *Dao/Tao* [japonês *Dō*]”⁵³, não está discutindo, como sugeriu Chen Beixi/Ch’en Pei-hsi⁵⁴ (陳北溪; japonês Chin Hokuhei, 1156 ou 1159–1223)⁵⁵, a origem do *Dao/Tao* (japonês *Dō*), mas apenas a “Via do Céu/da Natureza” (jap. 天道 *tendō*) – o que não contraria o entendimento confuciano de que “o Céu/a Natureza e a humanidade estão unidos através do *Dao/Tao* (天人一道 *Tenjin ichidō* [japonês; chinês *Tianren yidao/T’ien-jen i-tao*])” (em TUCKER, 1998, p. 94).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme Fernando GUTIÉRREZ (1975, p. 78), “a concepção chinesa da natureza é uma percepção cultural, um esforço consciente por sentir-se imerso nela, unificar-se com o *Dao/Tao*, o caminho da natureza. A atitude japonesa é [primariamente] um sentimento inconsciente, por preservar o primitivo sentido animista do universo”. Por mais válida que seja essa opinião, ela não leva em conta a profunda influência cultural que a China teve sobre o Japão, nem o fato de que o vocabulário religioso e filosófico de ambos países muitas vezes se expressa através de ideogramas iguais (ou semelhantes) e ideias partilhadas. Ademais, uma visão não-dualista do mundo aproxima pensadores do “País do Meio” e do “Império do Sol Nascente” em sua percepção da criação cambiante (造化 chinês *zaohua/tsao-hua*, japonês *zōka*). Quiçá mais preocupados em sentir e

⁵³ Conforme citado antes: “Um *yin* e um *yang* [isso] é chamado o *Dao/Tao*. O que está ligado a ele é a bondade; o que o completa é a vida” (*Xici/Hsi-tz’u* - sentenças apenas ao texto Mawangdui/Ma-wang-tui do *Yi Jing/I Ching*, § 5 do texto em inglês, ed. SHAUGHNESSY, 1997 p. 193).

⁵⁴ Também conhecido como 陳淳 Chen Chun/Ch’en Ch’un.

⁵⁵ No *Xingli Ziyi/Hsing-li Tzu-i* (性理字義, japonês *Seiri Jigi*), “O Significado Correto da Natureza Humana e do *Li* [Princípio]” - uma lexicografia de termos [neo]confucianos compilada por seguidores de Chen Beixi/Ch’en Pei-hsi, cedo comentada em japonês (cf. por exemplo Razan Hayashi, 性理字義諺解 *Seiri Jigi Genkai*, “Explicação Vernacular do *Xingli Ziyi*”, c. 1639, publ. 1659), e traduzida em inglês, por Wing-tsit Chan, como *Neo-Confucian Terms Explained* (N. Iorque: Columbia University Press, 1986).

vivenciar o mundo fenomênico em sua plenitude de aspectos, formas e forças do que em explicá-lo, sábios chineses e japoneses que meditaram e escreveram sobre a dinâmica da existência se esforçaram por pautar sua vida segundo a máxima de “fazer da reflexão racional uma estilística da vida natural; fazer da vida pessoal uma obra de arte enaltecida da Natureza”, reconhecendo que pensamentos, palavras e ações não são plasmados de forma estanque, pois têm lugar em íntima relação - por menos evidente que isso pareça - com as miríades de coisas que existem (a qualquer tempo) sob o céu.

REFERÊNCIAS E FONTES:

- CHAN, W.-t., *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: University Press, 1963 [reed. 1969].
- CHUANG-TZU (Zhuangzi, Chuang Tze, Kwang-ze [dze]). *The Writings of Kwang-ze*, trad. James Legge. Em: *The Sacred Books of the East*, Vols. XXXIX (*Tao Te Ching* and *Chuang Tzũ* books 1–17) [= Chuang-tzu vol. 1] e XL (*Chuang Tzũ* books 18–33 and shorter works) [= Chuang-tzu vol. 2]. Oxford: Clarendon Press, 1891 [reimpr. Nova Iorque: Ace Books, 1971]. {vol. 1 <http://www.100jia.net/texte/zhuangzi/zhuangzilegge1.htm> ; vol. 2 <http://www.100jia.net/texte/zhuangzi/zhuangzilegge2.htm>}.
- DAVIS, B. W. “Natural Freedom: Human/Nature Nondualism in Japanese Thought”. Em: J. L. Garfield, W. Edelglass (eds.), *The Oxford Handbook of World Philosophy*. N. Iorque: Oxford University Press, 2011, pp. 334-347.
- DAVIS, B. W. “Natural Freedom: Human/Nature Nondualism in Zen and Japanese Thought”. Em: B. W. Davis (ed.), *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*. N. Iorque: Oxford University Press, 2020, pp. 685-717.
- DE BARY, Wm. T., Chan, W.-T., e Watson, B (eds.). *Sources of Chinese Tradition*, 2 vols., v. 1. Nova Iorque: Columbia University Press, 1960.
- Encyclopædia Britannica*, 15^a ed. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1994, *Micropædia*, v. 6, verbete “Japanese Philosophy”, p. 503.
- FANG, T. H. “The world and the individual in Chinese metaphysics”. Em: Charles A. Moore (ed.), *The Chinese Mind*. Honolulu: East-West, 1967.
- FISCHER-SCHREIBER, I., EHRARD, F.-K., FRIEDRICHS, K., DIENER, M. S. *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion [Buddhism, Hinduism, Taoism, Zen]* (1986), trad. M. H. Kohn, K. Ready, W. Wünsche. N. Iorque: Barnes & Noble, 1989 (outra ed.: Boston: Shambhala, 1994).
- GRANET, M. *O Pensamento Chinês* (1934; publ. 1950), trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- GUTIÉRREZ, F. “La concepción china y japonesa de la naturaleza en el arte”. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 11, 1975: 71-78.

HORIGUCHI, S. “Tradition of Japanese garden”. Em: S. Horiguchi, Y. Kōjiro, R. Hamaguchi, *Tradition of Japanese Garden*. Tóquio: Kokusai Bunka Shinkokai, 1962, pp. 9-13.

JULLIEN, F. *Um Sábio Não Tem Idéia* (1998) trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Kodansha International, *Japan, Profile of a Nation* (compilação de importantes artigos da *Japan: An Illustrated Encyclopædia*). Tóquio/N. Iorque: Kodansha International (Kōdansha Intānashonaru Kabushiki Kaisha), 1994; verbete “Religion”, pp. 202-219.

KISHIMOTO, H. “Some Japanese cultural traits and religions”. Em: Charles A. Moore (ed.), *Philosophy and Culture: East and West*. Honolulu: East-West, 1962.

KŌJIRO, Y. “The Japanese and their gardens”. Em: S. Horiguchi, Y. Kōjiro, R. Hamaguchi, *Tradition of Japanese Garden*. Tóquio: Kokusai Bunka Shinkokai, 1962, pp. 14-22.

KURITA, I. “Japanese Art and the Japanese View of Nature”. Texto apresentador do catálogo da exposição *Setsugekka/Snow, Moon and Flowers – The Japanese View of Nature, II [Edo Period]*, realizada no MOA Art Museum (Mokishi Okada Art Museum), Atami, Japão, 01/04 a 07/05/1995.

LAO TZE (Laozi, Lao Tzu). *Tao Te Ching*, trad. James Legge. Oxford: Clarendon Press, 1891 [reimpr. N. Iorque: Dover, 1963].

LAO-TZU (Laozi) *Tao: A New Way of Thinking. A Translation of the Tao Te Ching*, por Chang Chung-yuan. N. Iorque: Harper & Row, 1975.

LAO-TZU (Laozi). *Te-Tao Ching. A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*; texto bilíngue, trad. e comentado por Robert G. Henricks. N. Iorque: Ballantine Books, 1989.

MEYER, D. “Truth claim with no claim to truth: Text and Performance of the ‘Qiushui’ Chapter of the *Zhuangzi*”, versão preliminar (“Pre-print file”). Em: https://www.academia.edu/16772499/Truth_Claim_with_no_Claim_to_Truth_Text_and_Performance_of_the_Qiushui_Chapter_of_the_Zhuangzi

MIYUKI, M. *A Doutrina da Flor de Ouro, com o Texto Integral do Clássico Taoísta ‘O Segredo da Flor de Ouro’* (1967), trad. M. Martincic e D. Camarinha da Silva. São Paulo: Pensamento, 1990.

MURAOKA, T. *Studies in Shinto Thought* (1915-1945), trad. Delmer M. Brown e James T. Araki. Tóquio: Ministry of Education/Japanese National Commission for UNESCO, 1964 [reimpr. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1964 e 1983, N. Iorque: Greenwood Press, 1988].

NAOFUSA, H. “The principles of shrine Shinto”. *Contemporary Religions in Japan*, 1 (1), 1960: 39-54. Em: <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/3260>

PHILIPPI, D. L. *Songs of Gods, Songs of Humans: The Epic Tradition of the Ainu*. Princeton: Princeton University Press, 1979/Tóquio: Tokyo University Press, 1979.

QIU, P. *Bashō and the Dao: The Zhuangzi and the Transformation of Haikai*. Honolulu: University of Hawai ‘i Press, 2005.

SEIDEL, A. K., M. Strickmann, M., e os editores. *Encyclopædia Britannica*, 15^a ed. Chicago: *Encyclopædia Britannica*, 1994, *Macropædia*, v. 28, verbete “Taoism”, pp. 383-396.

SHAUGHNESSY, E. L. (ed.). *I Ching, The Classic of Changes. The First English Translation*

of the Newly Discovered Second-century B.C. Mawangdui Texts, texto bilíngue. N. Iorque: Ballantine Books, 1997.

SHIRANE, H. (ed.), *Early Modern Japanese Literature: An Anthology, vol. 2: 1600-1900*. N. Iorque: Columbia University Press, 2002.

SNYDER, G. *Earth House Hold: Technical Notes & Queries to Fellow Dharma Revolutionaries*. Nova Iorque: New Directions, 1969.

TSUNETSUGU, M. *Studies into Shinto Thought*, trad. D. M. Brown e J. T. Araki. Nova Iorque: Greenwood Press, 1988.

TUCKER, J. A. "The Meanings of Words and Confucian Political Philosophy: A Study of Matsunaga Sekigo's *Ethics*". Em: Chun-chieh Huang, John Allen Tucker, *Dao Companion to Japanese Confucian Philosophy*. Dordrecht/Heidelberg/N. Iorque/Londres: Springer, 2014, pp. 31-68.

WATT, P. "Shinto and Buddhism: Wellsprings of Japanese spirituality". *Asia Society's Focus on Asian Studies*, 2 (1) – *Asian Religions*, 1982: 21-23.

YOSHIDA, M. "Supernature in Japanese Life". Em: Yoshida, M., Tanaka, I., Sesoko, T. *The Culture of Anima – Supernature in Japanese Life*. Hiroshima: Mazda Motor Corporation, 1985, pp. 7-23.

ZISI/TZU-SSU (Kong Ji/K'ung Chi). 大学. 中庸/*The Great Learning; The Doctrine of Mean* (汉英对照/*Chinese/English Comparison*), ed. Xiqin Zhai, versão em chinês moderno de Yun Long Fu, trad. Zuokang He. Pequim: Sinolingua Press, 1996.

ZISI/TZU-SSU. 中庸 /*Zhongyong - The Doctrine of the Mean*, trad. James Legge. Em: <http://wengu.tartarie.com/wg/wengu.php?s=1&l=Zhongyong&lang=fr> e ss.

ZISI/TZU-SSU. *The Doctrine of the Mean*/ 中庸, trad. A. Charles Muller, 1991, revisão de 2018. Em: <http://www.acmuller.net/con-dao/docofmean.html>