



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

JULIO CESAR DE MELO DO NASCIMENTO

**A MODERNIZAÇÃO DO BUDISMO JAPONÊS E O
DISCURSO ANTICRISTÃO:
O CASO DE ŌUCHI SEIRAN (1845-1918)**

CAMPINAS

2022



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

JULIO CESAR DE MELO DO NASCIMENTO

**A MODERNIZAÇÃO DO BUDISMO JAPONÊS E O DISCURSO
ANTICRISTÃO:
O CASO DE ŌUCHI SEIRAN (1845-1918)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em História, na área de História Cultural.

Orientador: PROF. DR. RUI LUIS RODRIGUES

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELO ALUNO JULIO
CESAR DE MELO DO NASCIMENTO E
ORIENTADA PELO PROF. DR. RUI
LUIS RODRIGUES.

CAMPINAS

2022

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

N17m Nascimento, Julio Cesar de Melo do, 1991-
A modernização do budismo japonês e o discurso anticristão : o caso de Ouchi Seiran (1845-1918) / Julio Cesar de Melo do Nascimento. – Campinas, SP : [s.n.], 2022.

Orientador: Rui Luis Rodrigues.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Ouchi, Seiran, 1845-1918. 2. Budismo - Japão. 3. Budismo - Relações - Cristianismo. 4. Japão - História, Período Meiji, 1868-1912. 5. Japão - Religião. I. Rodrigues, Rui Luis, 1966-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The modernization of japanese buddhism and anti-christian discourse : the case of Ouchi Seiran (1845-1918)

Palavras-chave em inglês:

Buddhism - Japan

Buddhism - Relations - Christianity

Japan - History - Meiji period, 1868-1912

Japan - Religion

Área de concentração: História Cultural

Titulação: Mestre em História

Banca examinadora:

Rui Luis Rodrigues [Orientador]

Raquel Gryszczenko Alves Gomes

Antonio Genivaldo Cordeiro de Oliveira

Data de defesa: 30-06-2022

Programa de Pós-Graduação: História

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0003-1221-712X>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/2210343088651085>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 30 de junho, considerou o candidato Julio Cesar de Melo do Nascimento aprovado.

Prof. Dr. Rui Luis Rodrigues (presidente da comissão examinadora)

Profa. Dra. Raquel Gryszczenko Alves Gomes

Prof. Dr. Antonio Genivaldo Cordeiro de Oliveira

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

AGRADECIMENTOS

A conclusão do presente trabalho envolveu diversas questões que atravessam tempo e espaço, sendo, portanto, um importante término de um ciclo. Durante essa etapa, muitos estiveram ao meu lado, fisicamente, virtualmente, ou espiritualmente, e agradecer a todos seria uma tarefa árdua e provavelmente interminável. Temendo fazer injustiças devido às limitações da memória, peço ajuda à Mnemosine para que realize tal empreitada.

Primeiramente, agradeço aos meus pais, Lucineide e Claudemir, a quem devo a vida e o caráter. Apesar das difíceis condições, eles nunca se negaram a lutar para que eu conseguisse manter meus estudos e seguir meus sonhos. Foi por eles que segui até alcançar o que alcancei, e espero sempre lhes ser motivo de orgulho.

Agradeço a minha esposa, Marina, que esteve comigo todas as vezes apesar dos problemas do cotidiano e da vida pandêmica. Obrigado por puxar minha orelha e ter me incentivado todas as vezes que pensei em desistir.

Agradeço aos professores Liliana e Ernani Oda, que por terem me apresentado ao professor Orion Klautau, possibilitaram-me ir ao Japão como bolsista para realizar essa pesquisa. Agradeço ao professor Orion Klautau, que me orientou durante minha estada no Japão e que de vez em quando ainda me orienta sobre aspectos da vida e da possibilidade de uma sociedade vermelha. Agradeço à professora Eliane Moura Silva, que acreditou em meu potencial e me permitiu conhecer pessoas incríveis que me inspiraram. Agradeço ao professor Rui Luis Rodrigues, que aceitou se tornar meu orientador em condições tão atípicas, espero ter correspondido pelo menos um pouco com suas expectativas.

Agradeço aos professores que aceitaram fazer parte da minha banca apesar do prazo apertado: professora Raquel Gryszczenko, professor Antonio Genivaldo, professora Luana Saturnino. Meus sinceros agradecimentos

Aos amigos que mesmo distantes geograficamente, me apoiaram e estiveram comigo: Nilton Dellane, Natália M.T. Okabayashi, Fernando Buffalari, Aline Magna, Marina Rangel, Kaio Henrique Caldas. Muito obrigado. Aos amigos que geograficamente perto me incentivaram e ouviram meus lamentos: Larissa Redditt, Renata Cabral, Arthur Siqueira, Kameyama Mitsuhiro, Wu Peiyao, Le Xing, Yamaguchi Yoko. Serei eternamente grato.

O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – Processo número 134291/2017-4.

RESUMO

A Era Meiji (1868-1912) foi um período marcado por profundas mudanças na história japonesa, a saber: a formação de um estado-nação, o estabelecimento de uma língua nacional e de um sistema educacional unificado, a introdução de novos conceitos e palavras, e a adoção de novas instituições políticas e sociais. Essas mudanças se fizeram sentir também na esfera religiosa, e um dos aspectos mais complexos dessa dinâmica foi o surgimento de um movimento pelo fortalecimento do xintoísmo e por tentativas de supressão da influência budista na sociedade. Como resistência a uma possível eliminação do budismo, surgiram figuras no campo religioso e filosófico que adotaram um discurso paradoxal: ao mesmo tempo em que o defendiam como símbolo de identidade japonesa, remodelavam-no claramente inspirado nos moldes do cristianismo ocidental. Paradoxal pois o cristianismo havia sido proibido em todo o território japonês e seus praticantes, severamente perseguidos por mais de duzentos anos. Após a restauração, a abertura paulatina à religião estrangeira provocou ataques discursivos com teor nacionalista dos budistas que denunciavam os perigos que viriam com tal expansão. Destacase, nesse contexto, Ōuchi Seiran (1845-1918), cuja obra constitui objeto principal de nosso estudo. Figura central na modernização e popularização do budismo Zen, Seiran teve papel fundamental durante tão agitados anos, tendo criado e operado o primeiro jornal budista do Japão moderno, proferido constantes palestras públicas para a divulgação de um novo tipo de prática voltada a leigos, e fundador de organizações budistas de cunho nacionalistas. Suas atividades atravessaram diferentes campos e sua oposição ao cristianismo é um elemento central em seu pensamento.

A presente pesquisa consiste na análise dos discursos anticristãos que ocorreram concomitantemente com a modernização do budismo japonês do período Meiji, tendo com objeto central os trabalhos de Ōuchi Seiran. Seiran foi um dos principais responsáveis pela constituição do grupo nacionalista *Sonkō Hōbutsu Daidōdan* no fim da década de 1880.

Formado por monges e leigos de diferentes partes da nação, tinha como objetivo minar a presença cristã em pontos fundamentais da sociedade japonesa, como o campo político e educacional, ao mesmo tempo em que afirmava o papel budista dentro de uma nação moderna. Nossa análise é embasada em uma abordagem da história cultural das religiões, buscando abarcar as representações, apropriações e mediações de seu discurso em resposta às mudanças sociais.

Palavras-chaves: Ōuchi Seiran; Budismo japonês moderno; Restauração Meiji; Cristianismo; *Haiyaron*; Religião japonesa

ABSTRACT

The Meiji era (1868-1912) was a period marked by significant changes in Japanese history: the formation of a nation state, the establishment of a national language and a unified educational system, the introduction of new concepts and words, and the adoption of new political and social institutions. These changes also arose in the religious realm, and one of the complex aspects of this dynamic was the emergence of a movement for the strengthening of Shintoism and attempts of undermining a Buddhist influence in the society. As a means of resistance to a possible elimination of Buddhism, figures emerged in the religious and philosophical field who adopted a paradoxical discourse: whilst they defended Buddhism as a symbol of Japanese identity, they reshaped it clearly inspired by a western model of Christianity. It is paradoxical because Christianity had been prohibited within the Japanese territory hitherto, and its followers were severely persecuted for more than two hundred years. After the restoration, the gradual opening to the foreigner religion provoked discursive attacks with nationalistic characteristic from Buddhists who exposed the threats to come with the Christian expansion. In this contexts, Ōuchi Seiran (1845-1918) stands out, and his work is the main object of our research. Central figure in the modernization and popularization of Zen Buddhism, Seiran had a leading role during these convoluted years, by creating and editing the first Buddhist newspaper of modern Japan. He also delivered public lectures for the promotion of a new type of practice lay oriented, and he was the founder of nationalistic Buddhist organizations. His activities pass through different fields, and his antagonism to Christianity is a crucial element in his thought.

This research consists of an analysis of anti-Christian discourses that were made concomitantly with the modernization of Japanese Buddhism of the Meiji era. Ōuchi Seiran's works will constitute the main object of this research. Seiran was one of the main head on the formation of the nationalistic group *Sonkō Hōbutsu Daidōdan* at the final years of 1880s.

Formed by priests and laymen from different parts of the country, its aim was to undermine the Christian presence from fundamental place in the Japanese society, e.g., the political and educational field, whilst it asserted Buddhism role in a modern nation. Our analysis is based on a cultural history of religion approach, trying to embrace the representations, appropriations, and mediations of discourses that answered to the social changes.

Keywords: Ōuchi Seiran, Modern Japanese Buddhism, Meiji Restoration, Christianity, *Haiyaron*, Japanese Religion

SUMÁRIO

Introdução	12
Capítulo 1 – Ōuchi Seiran, o Leigo Modelo de Meiji.....	22
1.1 Cristianismo no Japão - breve panorama histórico	22
1.2. Ocidentalização e Modernização do Japão	30
1.3. Biografia de Ōuchi Seiran	34
Capítulo 2 – Respeitar o Imperador e Venerar o Buda.....	42
2.1. A Proibição do Cristianismo e os Fundamentos do <i>Haiyaron</i>	42
2.2. Grande Sociedade para Respeitar o Imperador e Venerar o Buda.....	47
2.3. Conclusão.....	55
Capítulo 3 – Por um Budismo Social.....	57
3.1. Separação entre secular e sagrado	57
3.2. Moralidade e Educação – O Édito Imperial sobre a Educação	60
3.3. Sociedade e Religião	64
3.4. Conclusão.....	74
Conclusão.....	76
Bibliografia	79

INTRODUÇÃO

A queda de um sistema de governo centenário e a reascensão de um poder simbólico metamorfoseante; o autoquestionamento de uma sociedade abalada pelo clima de dúvida não apenas sobre o futuro, mas sobre o presente, enquanto seleciona atenciosamente as pinceladas necessárias do passado: este poderia ser uma avaliação dos acontecimentos do período Meiji (1868-1912). As mudanças que ocorreram nesse período não foram do dia para a noite, mas sim foram ocorrendo em processos iniciados em séculos anteriores. O presente trabalho tem como objetivo analisar a participação de um indivíduo, Ōuchi Seiran, no processo de modernização do budismo japonês concomitante com o embate ao cristianismo, discutindo-se a formação de uma nova concepção de sociedade japonesa e sua relação com a religião.

A modernização do Japão envolve aspectos políticos e culturais de longa data que foram colocados em xeque perante o “confronto” entre os valores tidos como ocidentais. No início do século XVII, são decretados os chamados éditos “anticristãos” que visavam primeiramente a regulação de atividades missionárias europeias, passando em, em um segundo momento, à proibição total de práticas cristãs por todo o território. Na década de 1630, o xogun Tokugawa Iemitsu (1604-1651) decide, de forma definitiva, tornar ilegal o cristianismo, bem como regular de forma estrita a saída de japoneses do país.¹ A partir de então, somente estrangeiros com autorização expressa poderiam adentrar as fronteiras da área sob controle do clã Tokugawa.

Com o rígido controle o intercâmbio econômico-cultural continuou com a China, Coreia e Holanda, única nação europeia com permissão para manter contatos comerciais, mas limitados geograficamente à ilha artificial de Dejima, na baía de Nagasaki, sul do Japão. Esta política de “fechamento” foi chamada de *sakoku*, literalmente, “nação acorrentada”, palavra

¹ Nam-Lin Hur, *Death and Social Order in Tokugawa Japan: Buddhism, Anti-Christianity and the Danka System* (Cambridge (Mass.): Harvard University Asia center, 2007), 103.

surgida apenas no início do século XIX, no contexto da tradução em japonês, por Shizuki Tadao (1760-1806) de uma obra holandesa², e populariza-se após a Restauração Meiji de 1868, quando se desenvolve no mundo intelectual uma posição mais crítica ao então percebido como o *ancien régime* japonês.

A partir da década de 1820, no entanto, cada vez mais navios estrangeiros passaram a aportar às margens japonesas, em busca de suprimentos ou do estabelecimento de relações comerciais. Há, em princípio, uma tentativa de manter o *status quo*, observado, por exemplo, através da promulgação, em 1825, do “Édito de repulsão de embarcações estrangeiras” (*ikokusen uchiharairai* 異国船打払令)³. Russos e ingleses tornam-se presenças costeiras cada vez mais comuns, a ponto de, em 1844, cerca de dois anos após a primeira Guerra do Ópio (1839-1842), o próprio governo holandês decidir alertar o xogunato sobre a impossibilidade de o Japão manter seu território seguro sem estabelecer ou possuir relações diplomáticas e comerciais com outras nações, alerta ignorado pelas autoridades. Em junho de 1853, com a chegada do Comodoro Matthew C. Perry (1794 – 1858) nas praias de Uraga, baía de Edo, capital à época, preocupações em relação à continuidade da soberania nacional, à proteção das fronteiras, à invasão e domínio estrangeiros se acentuaram. Apesar de algumas tentativas de evitar rebuliços futuros, como a mudança do nome da era para “Governo Pacífico” (Ansei 安政 1854-1860) seguindo os ritos confucionistas de retificação dos nomes⁴, ou da tentativa de intimidação à frota norte-americana com a exibição de uma batalha de sumô a fim de demonstrar o poderio japonês⁵, em 1854 assinava-se o primeiro tratado de comércio entre o Japão e uma nação estrangeira, os Estados Unidos, abrindo caminho a muitos outros que surgiriam em seguida, os

² Cf. Toby Ronald, *Sakoku to iu gaikō* (Tóquio: Shogakukan, 1977).

³ Orion Klautau, “On Protecting the Nation through Buddhism (1856)”, em *Buddhism and Modernity: Sources from Nineteenth-Century Japan* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2021), 87.

⁴ James Edward Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990), p.3.

⁵ Andrew Gordon, *A Modern History of Japan: From Tokugawa Times to the Present*, 3rd edition (New York: Oxford University Press, 2013), p. 49.

chamados “acordos desiguais” (*fubyōdō jōyaku* 不平等条約), uma das grandes motivações definitivas para a Restauração Meiji. E neste ambiente, ousamos dizer que um prenúncio de futuras perseguições às instituições budistas em relação à nova época que se descortinava frente aos olhos japoneses foi a ordem de confisco de todos os sinos de templos para a forja de armas a fim de defender as terras contra as ameaças vindas dos bárbaros estrangeiros.

Acordos, como o descrito acima, encerram, de certa forma, o período de relativo “isolamento” que durou cerca de trezentos anos. Suas assinaturas são o primeiro passo num complicado processo de transformação cultural, pois muitos dos conceitos expostos nesses documentos eram pouco familiares aos tradutores japoneses. Por exemplo, no Tratado de Amizade e Comércio entre Japão e Estados Unidos, de 1858, o termo inglês *religion* é traduzido de pelo menos duas ou três formas diferentes⁶, o que de certa forma demonstra o estranhamento em relação ao conceito. A partir de então, tem início um longo período de importações culturais e de discussões a fim de criar termos que pudessem transmitir os novos conceitos abstratos e sistemas de organizações trazidos pelos europeus e norte-americanos. Entre estes, estão ideias expressas por palavras que hoje fazem parte indissociável do cotidiano da língua japonesa, como *shakai* (社会 sociedade), *bunka* (文化 cultura), *jiyū* (自由 liberdade), *tetsugaku* (哲学 filosofia), e tantas outras criadas neste período a fim de comportar discursos ainda alienígenas aos habitantes do arquipélago japonês⁷.

No contexto do estabelecimento dos “tratados desiguais” a religião foi, também, objeto de consideração. Além dos interesses comerciais, o processo de abertura e assinaturas

⁶ Jason Ananda Josephson, *The Invention of Religion in Japan*, 2012.

⁷ Cf. Saitō Tsuyoshi. *Meiji no Kotoba: bunmei kaika to nihongo*. (Tóquio: Kōdansha, 2005).

de tratados com potências ocidentais esteve fortemente ligado ao direito de proselitismo de instituições religiosas, como o da Igreja Ortodoxa russa⁸, ou o da missão católica francesa⁹.

Assim, o cristianismo foi reintroduzido no arquipélago japonês. Primeiro nas áreas restritas a estrangeiros e, depois, ao público geral. Em 1873, cerca de cinco anos após a Restauração Meiji, é finalmente extinto o decreto que tornava o cristianismo ilegal em território japonês, apesar de campanhas anticristãs continuarem sendo realizadas por líderes budistas pelos próximos anos¹⁰. Para o historiador das religiões Jason Ā. Josephson, o discurso sobre a “liberdade religiosa”, presente em muitos pensadores do período, inicia-se justamente como pretexto para atividades missionárias cristãs, sendo esse um dos sinais da introdução do conceito europeu de “religião” no solo japonês. Na medida em que a definição de um objeto se dá pela comparação (e exclusão), a delimitação do que veio, no Japão, a ser considerado “religião”, excluía automaticamente o que não o era, eliminando-se assim do sistema tudo o que foi então considerado como “superstição, heterodoxia, [e] prática herética. Ou seja, o conceito de religião não veio sozinho, mas trouxe consigo discursos paralelos como “superstição” (meishin 迷信) e, como se poderá notar, “ciência” (*kagaku* 科学).

O próprio termo latino *religião* passou, durante as últimas décadas até o momento da Restauração Meiji, por transições que o descentralizaram gradualmente do cristianismo, devido também à incorporação de culturas não ocidentais no contexto europeu deste significante. Apesar desse processo, no Japão do século XIX ainda era utilizado em um contexto consideravelmente monoteísta. O termo atual, na língua japonesa, usado para verter o termo, é

⁸ Cf. J. Thomas Rimer, org., *A Hidden Fire: Russian and Japanese Cultural Encounters, 1868-1926* (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1995).

⁹ Cf. Jean-Pierre Lehmann, *The Image of Japan: From Feudal Isolation to World Power, 1850-1905*, First Edition (London ; Boston: Allen & Unwin, 1978).

¹⁰ Cf. Frank Usarski, *O budismo e as outras: Encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*, 3ª edição (Aparecida: Editora Ideias & Letras, 2009).

shūkyō (宗教), que utiliza dois caracteres chineses: *shū* 宗 (ch. *zong*) e *kyō* 教 (ch. *jiao*). O próprio termo *shūkyō* já existia, mas era pouco comum e seu significado era bastante diverso do atual¹¹.

Segundo Nakamura Hajime, um dos maiores especialistas no budismo japonês no Japão do século XX, a utilização deste termo causou muitas discussões devido ao fato de que, no contexto de línguas latinas, “religião” possuía várias nuances e sentidos (ex. no singular e no plural, com os artigos definido e indefinido), que foram “transmitidos” em apenas um termo na língua japonesa¹². E apesar de *shūkyō* ter-se estabelecido como tradução para “religião”, entre as décadas de 1850 e 1860, outros termos fortemente ligados ao contexto budista como *shūshi* (宗旨), *shūmon* (宗門), ou *kyōhō* (教法), foram também utilizados para traduzir “religião”¹³, além de *hōkyō* (法教) e *shinbutsu no raihai* (神仏の礼拝). Todos eles acabam perdendo força e *shūkyō* se torna o termo vigente.¹⁴ Aparentemente, o uso desse termo transitava, à época, entre algo religioso e formas de conduta cívica que diziam respeito ao poder instituído. Pode-se compreender, assim, que a escolha lexical pelo vocábulo *shūkyō* não se tratou de uma simples transposição de termos entre línguas, mas envolveu profundas questões conectadas a relações diplomáticas e culturais.

O conceito de “religião” do período seguia especificamente o arquétipo cristão protestante expresso pelos missionários estrangeiros¹⁵ e observado pelos estudantes japoneses que visitavam países como Holanda, Alemanha ou Inglaterra¹⁶. Em termos gerais, uma “religião”

¹¹ Cf. Hajime Nakamura, “‘Shūkyō’ to iu yakugo”, *Nippon Gakushi in Kiyō*, 1992, 46/2 edição; Jun’ichi Isomae, *Religious Discourse in Modern Japan Religion, State, and Shinto* (Boston: Brill, 2014); Josephson, *The Invention of Religion in Japan*.

¹² Nakamura, “‘Shūkyō’ to iu yakugo”, p. 41.

¹³ Teruomi Yamaguchi, *Meiji kokka to shūkyō* (Tóquio: Tōkyō daigaku shuppankai, 1999), pp.29-55.

¹⁴ Cf. Seiji Hoshino, *Kindai nihon no shūkyō gainen: Shūkyōsha no kotoba to kindai* (Tóquio: Yūshisha, 2012); Josephson, *The Invention of Religion in Japan*; Hans Martin Kramer, *Shimaji Mokurai and the Reconception of Religion and the Secular in Modern Japan* (Honolulu: Univ of Hawaii Press, 2015).

¹⁵ Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago, Ill: Univ. of Chicago Press, 2005).

¹⁶ Orion Klautau, “‘Shūkyō Gainen to Nihon: Religion to no deai to dochaku shisō no saihensei’”, em *Shirīzu nihonjin to shūkyō*, vol. 2 ed. Susumu Shimazono (Tóquio: Shunjūsha, 2014).

deveria possuir *templos*, deveria possuir uma *hierarquia* clara e oferecer *ritos de passagem* que atendessem às necessidades sociais (nascimento, casamento, morte), tudo isso baseado em *escrituras*¹⁷. No período da restauração Meiji, a realidade budista estava afastada dessa estrutura – serviços equivalentes a ritos de passagem, como casamento ou batismo, eram inexistentes, e poucas escolas possuíam conteúdos doutrinários bem definidos¹⁸. Também nesse contexto de definição do que seria “religião”, acontecia uma transição entre o grupo de quatro “religiões” que fazia parte da compreensão europeia do mundo até meados do século XVIII, ou seja, o cristianismo, judaísmo, o islamismo e o paganismo. Entretanto, a partir do século XIX, o campo semântico de “paganismo” já não comportava mais a realidade encontrada em diferentes rincões afastados do mundo europeu, e novas categorias como “hinduísmo” e “budismo” surgiram para representar as manifestações religiosas presenciadas por colonizadores ingleses na Índia¹⁹.

Nesse sentido, a recepção e adaptação ocorrida no Japão da segunda metade do século XIX, particularmente após a restauração, baseia-se nessa compreensão da religiosidade e se desenvolve como interpretação dessas categorias. O budismo japonês passou a buscar no molde cristão um novo paradigma e o estabelecimento do termo *shūkyō* foi, dessa forma, um processo que envolveu profundo esforço das instituições tradicionais japonesas em se adaptar não somente a novos discursos, mas também a novos modelos educacionais²⁰, midiáticos²¹, históricos²² e políticos²³.

¹⁷ Donald S. Lopez Jr, org., *Critical Terms for the Study of Buddhism*, First edition (Chicago: University of Chicago Press, 2005), p.2.

¹⁸ Cf. Eishun Ikeda, *Zusetsu Nihon Bukkyō no Rekishi: Kindai* (Tóquio: Kōsei Shuppansha, 1996); Kyūichi Yoshida, *Kindai bukkyō no rekishi* (Tóquio: Chikuma Shobō, 1998).

¹⁹ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, First Printing edition (Macmillan Publishing Company, 1963).

²⁰ Yutaka Tanigawa, *Meiji zenki no kyōiku, kyōka, bukkyō* (Quioto: Shibunkaku, 2008).

²¹ Eiichi Ōtani, *Kindai bukkyō to iu media: Shuppan to shakai katsudō* (Tóquio: Perikansha, 2020).

²² Orion Klautau, *Kindai nihon shisō to shite no bukkyō shigaku* (Quioto: Hōzōkan, 2012).

²³ Trent Elliott Maxey, *The “Greatest Problem”: Religion and State Formation in Meiji Japan* (Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2014).

Dentro desse desenvolvimento, analisaremos especificamente as obras do leigo budista japonês Ōuchi Seiran (1845-1916), uma figura paradigmática no contexto da formação do budismo japonês. Paradigmática porque, apesar de as relações entre o budismo e o cristianismo serem conflitantes e a campanha anticristã promovida por líderes budistas estar em seu auge, Seiran utilizou de recursos cristãos em seus discursos para a criação de um novo budismo exatamente ao mesmo tempo em que seus próprios textos possuíam forte cunho anticristão. Em um momento em que atitudes questionáveis aos olhos ocidentais eram vistas como ameaça às relações diplomáticas japonesas, Seiran elabora propostas e ações nas mais variadas áreas concomitantemente a uma postura crítica ao cristianismo e sua (im)possível inserção à realidade nipônica. Para tal empreitada, levantaremos um corpus através de uma seleção de seus textos levando em consideração as interligações explícitas e implícitas de sua postura anticristã a fim de promover a doutrina budista a um público japonês leigo e consideravelmente afastado desse budismo que estava se reformulando para se adequar ao também cambiante conceito de religião.

Ōuchi Seiran foi um budista leigo que exerceu variadas atividades dentro do movimento de remodelação e propagação budista do período Meiji. Fazia parte do grupo de iluminismo japonês (*keimō shugi* 啓蒙主義), sendo necessário ressaltar que, no caso do Japão, o movimento iluminista aconteceu concomitantemente à modernização e à europeização do Japão, onde ideias como direitos individuais e liberdade de crença eram discutidas compactuando com interesses nacionais e necessidades de se conduzir a população tida como ignorante pela elite intelectual²⁴. Ele era a favor de um budismo que criasse uma linha de comunicação e colaboração entre todas as escolas budistas, o que foi chamado de budismo transsectário (*tsūbukkyō* 通仏教).

²⁴ Eishun Ikeda, *Meiji no shinbukkyō undo* (Tóquio: Yoshikawa Kōbunkan, 1976), p. 112.

Sua importância dentro do contexto de modernização japonesa foi discutida por importantes autores como Yoshida Kyūichi²⁵, Ikeda Eishun²⁶ e Kashiwabara Yūsen²⁷, três grandes nomes que abriram portas no campo de estudos do budismo moderno japonês. Entretanto, nenhuma dessas obras aborda de maneira abrangente suas atividades, nem analisa as especificidades das obras que pretendemos analisar. Seus dados biográficos são poucos e apresentam leves incoerências em relação a datas, relações interpessoais e até sobre suas atividades. Apesar deste trabalho não se pretender ser biográfico, julgamos de extrema relevância buscar esclarecer, na medida do possível, esses pontos a fim de promover uma melhor compreensão não só sobre esta figura importante para a historiografia japonesa, mas sobre a época em que esteve inserido e suas contribuições aos efervescentes anos do período Meiji. Entretanto, maior enfoque será dado na análise de textos específicos sobre alguns assuntos, a citar, o discurso anticristão na constituição de um corpo doutrinário budista, as influências cristãs em sua compreensão defendida do termo religião e sua defesa de um corpo budista leigo japonês, ação essa inspirada em definições protestantes.

Devido à expulsão dos cristãos e ao período de reclusão, o conhecimento aprofundado do cristianismo pelos japoneses foi paulatinamente se reduzindo ao ponto de se tornar consideravelmente superficial pelos intelectuais do período Edo. Entretanto, a existência de criptocristãos continuou, principalmente na região de Nagasaki, os *kakure kirishitan* (隠れキリシタン), pessoas que praticavam a fé de maneira oculta das autoridades. Devido ao considerável isolamento das vilas e a falta de intercâmbio entre regiões e senhorios, é compreensível que alguns povos pudessem se manter cristãos sem o conhecimento de outras pessoas ou de autoridades, apesar do número restrito em relação aos tempos de florescimento do cristianismo japonês. No entanto, como veremos nos próximos capítulos, a aparente necessidade de um inimigo virtual

²⁵ Kyūichi Yoshida, *Nihon Kindai Bukkyōshi Kenkyū* (Tóquio: Kawashima Shoten, 1992).

²⁶ Eishun Ikeda, *Meiji no Shinbukkō Undō* (Tóquio: Yoshikawa Kōbunkan, 1976).

²⁷ Yūsen Kashiwabara, *Nihon Kinsei Kindai Bukkyōshi no Kenkyū* (Heirakuji Shoten, 1969).

provocou uma grande quantidade de textos e cartilhas que atacavam a doutrina cristã, representando os fiéis das mais diversas maneiras e até caricaturando a religião. Percebe-se que do ano de expulsão dos cristãos até a reabertura japonesa, esses textos vão se tornando vazios de conhecimento mais detalhado exatamente devido ao distanciamento natural entre os japoneses e os cristãos²⁸.

O budismo, originário da Índia entre o século VI e VI a.C., entrou na China durante a Dinastia Han (25-220) através da Rota da Seda, e posteriormente foi transmitido para a península coreana. Através de acordos comerciais com o reino de Paekche, foi então transmitido ao Japão em meados do século IV (538 segundo a data oficial). Desde então passou por diversas fases de desenvolvimento, sendo o período Heian (794-1185) um momento marcante no desenvolvimento de um budismo fortemente conectado com instituições governamentais. Seguindo esse momento, o período Kamakura (1185-1333) é marcado por uma grande efervescência e niponização do budismo, com o surgimento de novas divisões chamadas escolas. Foi nesse período que o budismo da escola Sōtō foi desenvolvido através da pessoa de Dōgen (道元 1200-1253), monge que após estudar o budismo *Chan* (禪) na China, retornou ao Japão e estabeleceu a escola Zen.

Zen, diminuição de *Zenna* (禪那) e *Zenjō* (禪定), transliteração da palavra sânscrita *dhyāna* – meditação – é uma vertente do budismo que foi desenvolvido na China. Três escolas foram transmitidas ao Japão, a Rinzai (臨在), a Sōtō (曹洞) e a Ōbaku (黄檗). Ōuchi Seiran foi ordenado na escola Sōtō Zen (na época, chamada Zenshū) e teria mantido seu status até meados da restauração, em 1868, quando decidiu se laicizar. Entretanto, sua influência na escola não pararia ali, e diversos trabalhos futuros estariam conectados com ela.

Dentro da construção de sua visão sobre o Budismo, Seiran apresenta uma característica marcante: sua crítica ao cristianismo. A forma como essa crítica vai passando por

²⁸ Kiri Paramore analisa alguns dos principais textos anticristãos do período Tokugawa em Kiri Paramore, *Ideology and Christianity in Japan*, 1st edition (London ; New York: Routledge, 2008).

fases que se adaptam às mudanças sociais, mas é ubíqua no tocante à compatibilidade do cristianismo ao estado moderno japonês, onde o budismo já está e apresenta, segundo ele, melhores respostas às questões humanas. Este trabalho buscará dissertar sobre como Seiran desenvolve sua visão de budismo como uma religião moderna e apta a responder aos desafios que se apresentavam em um país em constante mudança, ao mesmo tempo em que tentaremos compreender em que contextos ele está inserido e como seus arredores influenciam sua própria fala. Há uma escassez de trabalhos relativos à vida e obra de Seiran, e por isso nos propomos a suprir essa lacuna abordando especificamente sua relação com o cristianismo e a influência deste em seu discurso. Para isso, o primeiro capítulo abordará um breve panorama sobre o cristianismo no Japão e uma biografia de Seiran. O segundo capítulo contará sobre o desenvolvimento do discurso anticristão no período Meiji e os argumentos utilizados por Seiran. O terceiro capítulo dissertará sobre a crítica de Seiran ao modelo educacional japonês que não permite a presença da religião, levando em consideração sua compreensão e crítica ao cristianismo.

CAPÍTULO 1 – ŌUCHI SEIRAN, O LEIGO MODELO DE MEIJI

1.1 Cristianismo no Japão - breve panorama histórico

O Japão foi governado por um imperador (*tennō* 天皇) desde o século IV até o XII, quando em 1192 o poderio *samurai* passou a controlar através da figura chamada *shōgun* (將軍), líder das forças samurais. A divisão administrativa japonesa dessa época era descentralizada e contava com vários territórios “feudais” comandados pelos senhores (*daimyō* 大名) de cada região. Esses *daimyō* possuíam subordinados responsáveis pela ordem civil, os *samurai* (侍) ou *bushi* (武士), e nas regiões viviam camponeses, artesões e comerciantes, todos sob a ordem do senhor feudal. Através de acordos de suserania e vassalagem, eles respondiam ao *shōgun* de Edo, atual Tóquio. Em 1603, o clã Tokugawa 徳川 passou a ser detentor de um grande domínio e gradativamente foi aumentando seu campo de influência por todo o território japonês. A este período denomina-se período Edo ou Tokugawa.

Após a chegada dos cristãos em 1549, iniciada pelos jesuítas, em grande parte portugueses, houve um aumento expressivo de convertidos ao cristianismo na região de Nagasaki e arredores, fenômeno chamado por alguns historiadores como C.R. Boxer de Século Cristão no Japão²⁹, apesar de ter ficado restrito a parte sudeste do país, enquanto a maior parte do território japonês nem chegou a ter missões³⁰. À época, o Japão passava por um período turbulento de instabilidade política e incontáveis guerras entre diferentes senhorios, o que é conhecido como *sengoku jidai* (戦国時代), a era do país em guerra em tradução literal. Isso propiciou um território favorável aos missionários que encontravam lordes feudais que se engraçavam com a doutrina. Após a ascensão de Tokugawa Ieyasu (徳川家康 1543-1616) como

²⁹ Cf. Professor C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, UK ed. edition (Manchester: Carcanet Press Ltd, 1993).

³⁰ John Breen e Mark Williams, orgs., *Japan and Christianity: Impacts and Responses*, 1st ed. 1996 edition (Palgrave Macmillan, 1996), 2.

primeiro *shōgun*, iniciou-se um processo mais efetivo de expulsão dos cristãos em 1612 até sua completa expulsão em 1839. Um ponto importante de tensão ocorreu com a Rebelião de Shimabara (*shimabara no ran* 島原の乱 1637-8), causado pelo descontentamento de camponeses das regiões de Shimabara e Amakusa e de samurais com as altas taxações e abusos. Os revoltosos incendiaram templos, santuários e mataram monges. O xogunato, no entanto, viu o movimento como uma insurreição religiosa devido à prisão de dois aldeãos cristãos. Após alguns dias de revolta os camponeses mobilizaram-se em torno de um jovem chamado Amakusa Shirō, dando o toque final de messianismo que faltava. Cristãos apóstatas – os *korobi kirishitan* 転びキリシタン que ainda nutriam desconforto por terem sido obrigado a apostatar viram uma oportunidade para voltar às suas práticas³¹. A resposta do xogunato foi violência e a repressão total ocorreu em 1638.

Como forma de conter a expansão cristã, o xogunato criou um sistema de controle, o *danka seido* (檀家制度), pelo qual todos os habitantes do país deveriam ser afiliados a templos budistas responsáveis pela região onde viviam. A manutenção financeira do templo vinha de seus registrados. Conjuntamente com tais medidas veio o estreitamento de relações com outros países, sendo a Holanda o representante europeu permitido para comércio, cujas práticas mercantis eram restritas à ilha artificial de Dejima, em Nagasaki³². Os livros importados da Holanda eram verificados para que não contivessem referências ao cristianismo³³.

Muitas formas de repressão ao cristianismo foram implementadas à época, como éditos, placas de aviso afixadas em grandes cidades proibindo práticas cristãs e averiguações rotineiras em povos e vilarejos, nas quais se investigava se os habitantes de determinado lugar eram criptocristãos, os chamados *kakure kirishitan* 隠れキリシタン. Nessas buscas, formavam-se filas e cada habitante deveria pisar placas de madeira ou de metal, os *fumie* 踏み絵, que possuíam imagens de temática católica, como a imagem de Cristo ou de Maria. Aqueles que se

³¹ Hur, *Death and Social Order in Tokugawa Japan*, 63–66.

³² Marie Conte-Helm, *The Japanese and Europe: Economic and Cultural Encounters* (A&C Black, 2013), 8.

³³ Gopal Kshetry, *Foreigners in Japan: A Historical Perspective* (Xlibris Corporation, 2008), 82.

recusavam a praticar o vilipêndio eram presos e muitas vezes torturados ou mortos. Apesar de tais supressões terem sido consideravelmente efetivas, muitos grupos secretos mantiveram suas práticas até o final do período Tokugawa, como se constatou em 17 de março de 1865, quando o padre Bernard Thaddée Petitjean (1829-1884) encontrou dezenas de pessoa vindas da vila de Urakami se direcionando a igreja recém-construída³⁴, o que levaria ao Incidente Urakami anos mais tardes, com a prisão dos cristãos.

Normalmente, os documentos utilizados para legitimar a expulsão dos cristãos adotavam como fundamento ideais xintoístas, budistas e confucionistas, vendo o cristianismo como uma heresia cujo personagem principal, Cristo, era um criminoso e, como tal, deveria ser punido pelo rigor da lei³⁵. E como força de execução, utilizavam-se os samurais. O budismo possuía apoio dos senhores feudais e servia como uma extensão do poder governamental. Ordenações e regras monásticas eram aprovadas e controladas pelo estado. Mas apesar desta relação entre budismo e governo, também havia vozes dissonantes que não aceitavam este vínculo. Muitos debates sobre a inadequação do budismo dentro da identidade japonesa aconteceram, e essas discussões avançaram período Meiji adentro. Além disso, com a recriação do regime monárquico, colocar a figura imperial no centro do poder requereu de burocratas e oficiais a criação de uma ideologia que legitimasse o “novo” sistema e criasse um símbolo de unificação do povo japonês. Sendo assim, o imperador passou a ser representado como o patriarca de uma relação familiar de um povo que até então não possuía “nem uma forte noção de identidade nacional nem uma imagem clara do imperador como o símbolo central da nação japonesa”³⁶. O imperador foi reconhecido como descendente da divindade xintoísta Amaterasu Ōmikami (天照大神), efetuando-se assim o princípio chamado de *saisei itchi* (祭政一致), ou

³⁴ Stephen R Turnbull, *Japan's Hidden Christians, 1549-1999. Vol. 1, Vol. 1*, (Surrey; Tokyo: Curzon ; Japan Library : Synapse, 2000), 143–44.

³⁵ Kiri Paramore, *Ideology and Christianity in Japan*, 1st edition (London; New York: Routledge, 2008), 57.

³⁶ Takashi Fujitani, *Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan*, Reprint edition (Berkeley: University of California Press, 1998), p. 4.

“unificação do ritual (*sai*) e governo (*sei*)”. Sacerdotes xintoístas passaram a ser funcionários públicos e santuários seriam responsáveis pela doutrinação da nova realidade ao povo.³⁷

O Jingikan (神祇官 departamento de divindade), seria responsável pela fiscalização e manutenção das estratégias educadoras que buscavam inculcar na população a “reverência, gratidão e lealdade”³⁸. Entretanto, os idealizadores do Jingikan apresentaram diversas táticas declaradamente antibudistas. A isso se somou a tentativa de se criar um discurso do xintoísmo não como uma religião, e sim como manifestação tradicional e cultural japonesa, uma “entidade suprarreligiosa cuja prática está entre os deveres de todos os japoneses”³⁹. Entretanto, o Jingikan não durou muito e logo foi abolido, dando lugar ao Kyōbushō (教部省 Ministério da Instrução). Com o ministério veio a publicação das “Três Normas de Instrução” (*sanjō kyōsoku* 三条教則) em 1872, três artigos que deveriam seguir como guia para os missionários (*senkyōshi* 宣教師) responsáveis pela Grande Campanha de Promulgação (*daikyō senpu undō* 大教宣布運動). Esses instrutores eram pessoas escolhidas e autorizadas pelo ministério para educar a população a respeito da ideologia do novo regime e como prevenção de qualquer penetração do cristianismo no país. Os artigos já estavam presentes na campanha desde anos anteriores à criação do ministério; entretanto, diferentemente do Jingikan, cujo corpo de missionários era formado majoritariamente de apoiadores do xintoísmo, o Ministério da instrução recebeu apoio dos budistas durante seus primeiros anos, sendo também responsável pela administração de templos, santuários, ordenação de monges e sacerdotes xintoístas, aprovação de discursos públicos etc.⁴⁰

³⁷ Maxey, *The “Greatest Problem”*, 50–51.

³⁸ Christopher Ives, *Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen’s Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2009), p. 14.

³⁹ Helen Hardacre, “State and Religion in Japan”, em *Nanzan Guide to Japanese Religions* (Honolulu: Univ. of Hawai’i Press, 2005), p. 283.

⁴⁰ Kramer, *Shimaji Mokurai and the Reconception of Religion and the Secular in Modern Japan*, p. 53.

Apesar da participação budista nesta nova fase de divulgação da nova ideologia, havia dificuldades para os budistas devido ao caráter xintoísta das normas. Nos três artigos lê-se:

Artigo 1: Expressar reverência perante as divindades e amor pelo país
 Artigo 2: Esclarecer os princípios do céu e da via humana
 Artigo 3: Reverenciar e assistir o imperador e obedecer às vontades da corte⁴¹

Muitos budistas tentaram adaptar suas formas de pregação para se adequar às ideias contidas nessas normas. Entretanto, pessoas como Shimaji Mokurai (島地黙雷 1838-1911), monge da escola Nishi Honganji que visitou a Europa com o objetivo de entender melhor o conceito de religião e sua importância na sociedade ocidental, foi um dos que lideraram as críticas à essa forma de abordagem. A partir de sua compreensão a respeito do conceito de religião e de suas discussões com o linguista e japonólogo Léon de Rosny (1837-1914), Shimaji enviou uma petição na qual criticava a campanha de promulgação afirmando que não era papel do estado determinar as crenças individuais. Para ele, os elementos do xintoísmo entravam no escopo civil, não religioso, e por isso não havia problemas de incompatibilidade entre este e o budismo ou o cristianismo. Logo, Shimaji estava discutindo uma separação entre estado e religião, criando um campo secular em contraste com o religioso e a possibilidade do budismo ocupar a posição que o cristianismo ocupa em sociedades ocidentais.⁴² Com essa abordagem, surgiria uma longa discussão sobre as características religiosas do budismo, provocando uma transformação do budismo em religião e seu papel dentro da sociedade japonesa.

Há muitas possibilidades de se ler o processo de estabelecimento da religião no Japão, como um processo de “invenção” (Josephson, 2012), “reconceitualização” (Krämer,

⁴¹ No original: 敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキ事、天理人道ヲ明ニスヘキ事、皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムヘキ事 “Shūkyō Kankei Hōrei Ichiran”, em *Shūkyō to kokka*, Nihon Kindai Shisō Taikai 5 (Tóquio: Iwanami Shoten, 1988), 446.。

⁴² Josephson, *The Invention of Religion in Japan*, 219-220.

2015) ou de tradução. Sendo assim, a própria análise do budismo do período Meiji como religião toca nas questões que se desenvolviam dentro e fora do Japão. Como afirma Eliane Silva, compreender o que uma sociedade entende como religião em um determinado contexto histórico-cultural é uma das necessidades para se evitar cometer equívocos anacrônicos em relação aos elementos pertencentes a categorias sagradas dessa cultura⁴³. Aquilo que posteriormente passou a ser chamado de budismo japonês no final do século XIX foi moldado de acordo com necessidades de grupos e indivíduos a fim de se encaixarem nos novos parâmetros que passavam a ser introduzidos na sociedade japonesa. Mas antes de aprofundar essas questões, é necessário entender as relações do budismo com a sociedade japonesa antes deste período. Molendjik, ao falar sobre a religião como uma possível criação advinda da academia, declara que:

Há um entendimento crescente que categorias como religião, democracia, genocídio, a Idade Média não estão simplesmente “lá fora” esperando serem descobertas por observadores diligentes, mas são produzidas em contextos históricos e culturais⁴⁴.

Não entraremos aqui na discussão sobre quando teria realmente sido a criação dos estudos da religião, e podemos indicar o trabalho de Isomae Jun'ichi presente na referência deste trabalho; no entanto, enfatizamos o fato de as definições dadas pelo pensamento protestante terem sido fortemente influenciadoras nos debates ocorridos no período Meiji a respeito do que viria a ser religião e quais a importância e os papéis sociais cumpridos por essa, como demonstraremos nos capítulos seguintes.

⁴³ Eliane Moura Silva, Helmut Renders, e Leonildo Silveira Campos, “O fanatismo religioso: representações, conceitos e práticas contemporâneas”, em *O Estudo das Religiões: Entre a História, a Cultura e a Comunicação*, 1ª edição (Editora Metodista e Unicamp, 2014), 23.

⁴⁴ Arie L. Molendijk e Peter Pels, *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion* (Leiden ; Boston: Brill Academic Pub, 1998), 5.

De acordo com o Anuário Religioso de 2017, no Japão atual, o budismo, o xintoísmo, o cristianismo e outras manifestações religiosas coexistem de maneira misturada⁴⁵. É frequente que nas abordagens sobre a religião dos japoneses se diga que eles nascem no xintoísmo e morrem no budismo, o que mostra essa flexibilidade e presença das duas religiões no *modus operandi* do dia a dia sem a exclusão mútua⁴⁶. O xintoísmo como movimento não uniforme remonta ao chamado período Asuka (593-629) e possui um grande panteão de divindades, os *kami*. Seus santuários – *jinja*, *yashiro* ou *jingū* (神社、社、神宮) – espalhados pelo país podem ser consagrados para os mais diversos tipos de *kami*, como os associados à criação do mundo, a profissões, a fenômenos naturais, à colheita, e aos falecidos e ancestrais de importância. Há santuários pequenos espalhados em bairros e cidades, e há grandes conectados a peregrinações, como o Ise Jingū, localizado na província de Mie e dita morada de Amaterasu Ōmikami 天照大神.

Há a participação da população local em atividades festivas que são realizadas nos ou reguladas pelos santuários, e as famílias mantém essas festividades e os ritos de passagem. Como exemplo, os recém-nascidos são levados aos *jinja* para serem integrados à sociedade e estarem sobre a proteção do *kami* local. Nas comunidades também são realizados os festivais – *matsuri* 祭 – pertencentes aos calendários de festividades anuais realizadas em todo o território, como o *hatsumōde* 初詣, primeira ida anual aos santuários, realizada no primeiro dia do ano, e das festividades particulares de cada templo⁴⁷, como exemplo as que demarcam as transições como as estações.

O xintoísmo constitui-se de práticas variadas envolvendo um grande panteão de divindades que vão desde *kami* conhecidos por todo o território, como Amaterasu Ōmikami, a

⁴⁵ De acordo com uma pesquisa do anuário das religiões de 2021 realizada pela Agência para Assuntos Culturais, órgão do Ministério da Educação, de uma população de aproximadamente 181 milhões de habitantes, 48,5% são pertencentes ao xintoísmo, 46,4% ao budismo, 1% ao cristianismo e 4% a organizações religiosas que não as supracitadas.

⁴⁶ Ian Reader, *Religion in Contemporary Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1991), 7.

⁴⁷ Santuário é a nomenclatura utilizada aos locais de culto xintoísta; templo, aos budistas.

deusa do sol a antepassados de famílias da nobreza que são venerados em templos mantidos pelas famílias. O xintoísmo passou por uma reformulação doutrinal no período Meiji, quando foi proposto sua separação em definitivo do budismo, com quem convivia relativamente amalgamado (dependendo da escola budista) até então. Nesta separação, utilizaram-se obras que hoje fazem parte da literatura nacional, como o *Kojiki* 古事記 – Relatos dos Fatos Passados, descrição mítica da formação do Japão e da origem divina da linha imperial escrito em 712 – como forma de legitimação e explanação das origens de personagens principais do panteão. Para Ian Reader, a manutenção constante e familiar dos ritos religiosos faz parte da forma como as ações humanas leram as transições temporais.

Integrados nesta continuidade estão os modos nos quais/pelos quais temas religiosos funcionaram no nível temporal para alinhar a vida humana à passagem do tempo. As várias mudanças de estações, transições e mudanças nos ciclos calendáricos e pessoais, celebrações de eventos joviais e reparações e ajustes de eventos infelizes foram demarcados e estruturados ritualmente de modo que estão integrados à vida humana e localizados em harmonia com seus ritmos naturais⁴⁸.

No período Meiji, no entanto, dentro da proposta de modernização da sociedade, o xintoísmo passou por uma estruturação que delimitava de forma racional – ou pelos menos assim se pretendia – suas práticas e crenças, a fim de se adequar às novas propostas sociais pensadas à época. Logo, houve uma mudança no caráter de marcação temporal utilizado pelas comunidades – plantios, colheitas, agradecimento por boas safras – para um discurso legitimador do novo poder central do imperador. Em constante comparação ao universo europeu, o papel da religião em um estado moderno viria a ser um assunto de relevância nas discussões da elite intelectual da época. Isso também se deve a uma necessidade de autoconhecimento nacional frente às ameaças imperialistas estrangeiras da época.

⁴⁸ Ian Reader, *Religion in Contemporary Japan* (Honolulu: Univ of Hawaii Press, 1991), p.57.

1.2. Ocidentalização e Modernização do Japão

No processo de modernização do país, o cristianismo foi seriamente discutido como uma possibilidade nesse processo. Houve muitos tipos de discussões e propostas em relação à religião, como ela sendo elemento condutor da população “obscurecida”, a possibilidade de uma conversão do imperador e de todo o governo ao Cristianismo como uma ação pragmática que resolvesse questões diplomáticas, a religião como questão de foro íntimo e longe do alcance regulatório do estado, como aliada do estado, enfim, várias possibilidades até a promulgação da Constituição em 1889.

O budismo manteve uma posição de privilégio e proteção dada pelo *bakufu*, mas em contrapartida fomentava sentimentos anti-*bakufu* devido às dificuldades econômicas e ameaças externas que se apresentavam no século XIX. Com o avanço do imperialismo ocidental, a necessidade de se construir um país que pudesse se proteger da ameaça se conectava ao sentimento antibudistas. Grupos que defendiam um Japão original sem a presença budista faziam parte da linha de pensamento chamada *kokugaku* (国学 escola nativista) e estiveram presentes na derrubada do regime Tokugawa e reestabelecimento do governo imperial com a restauração Meiji de 1868⁴⁹. Em abril de 1872, com a emissão da ordem 133, acontece uma mudança fundamental na posição política do budismo japonês: os assuntos concernentes às práticas monásticas (restrições alimentares, códigos de vestimenta, matrimônios) passaram a ser responsabilidade dos próprios monges, sem qualquer cuidado estatal. Durante todo o período Tokugawa, monges que não se adequassem às condutas clericais de modo satisfatórios podiam sofrer sanções governamentais, como excomunhão ou pena capital. Mas a partir desse édito, a situação mudava. Esse, porém, não foi o único movimento utilizado por grupos que desejavam que o budismo perdesse influência na situação política e cultural do Japão. Ações

⁴⁹ Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*, New edition (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003), 117.

contrárias ao budismo já eram decorrentes desde antes, sendo que o desenvolvimento de discursos floresceu durante o período Edo e ecoaram nos anos iniciais da restauração Meiji.

Ketelaar sugere que um dos principais pensadores utilizados como fundamentação para os discursos antibudistas do período Edo foi Tominaga Nakamoto (富永仲基 1715-1746), autor que analisou extensivamente o pensamento budista de sua época através de uma “análise” que poderíamos nomear como sendo histórica e linguística. Para Tominaga, as performances de produção textual ocorrem em um local específico através de uma pessoa específica, e tais

performances são possíveis *apenas* dentro do presente decisivo (*radical present*); este “presente” é um topos definido pelas configurações reveladas em uma interação dinâmica entre a “pessoa” e o “mundo”. Esta concepção do “presente”, identificada posteriormente como sendo culturalmente específica e usada na crítica de Tominaga como um aspecto do processo de historicização, mais tarde se torna, de um modo truncado, a única base interpretativa pela qual seu trabalho é abordado. Ou mais especificamente, o budismo é reconhecido, baseando-se nas análises de Tominaga, como uma fabricação em camadas produzida em uma relação cultural estrangeira à, e assim incompatível à, concepção de cultura produzida no Japão⁵⁰.

Logo, os pensadores antibudistas que viriam a seguir se utilizariam primariamente destes trabalhos de Tominaga sobre a constituição do budismo japonês como fundamento para suas teorias de adequação desse sistema às manifestações culturais japonesas.

As ideias comuns aos pensadores antibudistas de Edo eram de que o budismo não compactuava com os ideais necessários para a construção de um país como o Japão, pois os monges estavam alienados ao povo e desprezavam a ordem social, além de tirarem vantagens dos incautos através de seus pedidos de doações. Para citar um caso no campo do debate econômico, Shōji Kōki (正司考祺 1793–1857), pensador e comerciante da atual região de Nagasaki, escreveu um extenso tratado de economia política, o *Keizai mondō hiroku* (經濟問答秘録, anotações privadas de perguntas e respostas sobre economia), no qual expunha motivos para a

⁵⁰ Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan*, 29.

inadequação e “inutilidade” do budismo à sociedade japonesa e a superioridade do confucionismo⁵¹. Para ele, o budismo desdenhava a ordem social, enquanto o confucionismo propiciava a existência de famílias prosperas e uma nação rica. A doutrina budista seria vil porque advogava que a recitação de sutras e as grandes doações a templos faria a nação prosperar, o que demonstraria o caráter fraudulento do budismo. Sendo assim, a expropriação de terras dos templos e o derretimento de sinos e elementos litúrgicos para se fazer armas seria justificável⁵².

Essas estratégias de tratamento ao mundo religioso se desenhavam dentro da tentativa de modernização do Japão perante os países ocidentais. No início dos anos de 1870, os primeiros enviados à Europa e Estados Unidos para aprender sobre o ocidente retornaram e se tornaram “a elite de intérpretes culturais” que transformariam o Japão política e socialmente⁵³. Eram estudiosos que foram mandados para fora pelo antigo regime Tokugawa e, por terem estudado os “princípios” ocidentais, passaram a exercer funções na nova administração. Alguns desses enviados faziam parte do chamado movimento iluminista (*keimōshugi* 啓蒙主義). Muitas foram as discussões feitas por eles em relação à religião.

Ao analisar este momento, Josephson elenca algumas questões que precisavam ser respondidas: o que era “religião, qual sua conexão com civilização e progresso, quais eram seus usos e limites, e qual seu papel em uma nação-estado moderna”. Ainda em sua discussão, havia uma necessidade em reconciliar os elementos xintoístas de fundação do estado Meiji com os clamores exigindo a existência de uma liberdade religiosa. E também, devido a questões diplomáticas, quais atitudes deveriam ser tomadas no trato com o cristianismo⁵⁴.

Devido ao tratamento dado aos cristãos e ao cristianismo pelo governo Meiji, a imagem japonesa perante a Europa e o Estados Unidos estava em risco. Durante a Embaixada

⁵¹ Ketelaar, 38.

⁵² Ketelaar, 40.

⁵³ Josephson, *The Invention of Religion in Japan*, 205.

⁵⁴ Josephson, 205.

Iwakura, grupo formado por diversos pensadores, burocratas e filósofos japoneses, o comitê foi surpreendido diversas vezes por protestos públicos realizados por associações que discordavam do tratamento dispensado ao Cristianismo em solo japonês, além das críticas realizadas por políticos⁵⁵. Com isto, os líderes japoneses perceberam que para conseguir tratar dos assuntos desejados, como a revisão dos tratados desiguais com os países ocidentais, seria de extrema importância rever suas políticas internas em relação à religião e ao Cristianismo.

Para os enviados, parece ter ficado claro que o Cristianismo se encaixava na categoria ocidental chamada de “religião” e que ela constituía um importante elemento para seus hábitos culturais. No entanto, quais práticas japonesas podiam pertencer à esta categoria, ou quais implicações este termo poderia ter, estes pontos continuavam embaçados e não possuíam consenso, como pode-se verificar nas discussões provocadas nacionalmente.

Fukuzawa Yukichi (福沢諭 1835-1901), famoso por ter sido o cunhador da tradução de *freedom* – *jiyū* (自由) – discute sobre a presença de liberdades de crenças em países ocidentais garantidas pelo estado e que esta não causará nenhum empecilho a quaisquer práticas realizadas em foro privado. Ele, no entanto, em sua tentativa de explicar o ambiente cristão para o público japonês, afirma que “religião” é um termo criado num contexto político para caracterizar conjuntos de práticas e regulá-las. Logo, o conceito de religião é um instrumento de controle governamental utilizado para manter a ordem social e evitar conflitos que podem ser provocados por práticas subversivas.

Em 1874, foi lançado o periódico *Meiroke Zasshi* (明六雜誌 Jornal do Sexto Ano de Meiji), onde vários pensadores e estadistas participantes da associação *Meirokeisha* escreviam suas opiniões sobre as múltiplas possibilidades do significado de religião, além dos mais variados assuntos. Entre seus membros estavam Mori Arinori, que se tornaria o ministro da educação, Tsuda Mamichi (津田真道 1829-1903) e Nishi Amane (西 周 1829-1897).

⁵⁵ Cf Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West*; Josephson, *The Invention of Religion in Japan*; Isomae, *Religious Discourse in Modern Japan Religion, State, and Shinto*.

Josephson acredita que havia quatro posições em debate sobre os significados e a conexão de religião com modernidade, que seriam: uma modernidade cristã, a religião como algo fundamental além do conhecimento humano, religião como reunião do conhecimento humano, e religião como uma espécie de estado interno cuja liberdade era essencial.⁵⁶ As discussões do jornal giram em torno dessas possibilidades, além de assuntos relativos aos costumes, como proibição da prostituição, casamento monogâmico, ou temas como economia, transporte, educação.

O desenvolvimento midiático no Japão moderno seria fundamental para a construção do personagem Ōuchi Seiran. Através da influência recebida pelos jornais do *bunmei kaika*, Seiran decide fundar seus próprios jornais e trabalha em muitos outros, divulgando suas ideias a respeito do budismo, sociedade, educação, e sistema imperial. Na próxima seção veremos mais de perto quem foi Seiran e como atuou durante o período Meiji.

1.3. Biografia de Ōuchi Seiran

Apesar de ser uma figura cujo nome aparece repetidamente em pesquisas sobre o período moderno do budismo japonês, no presente momento ainda não há nenhuma monografia extensiva que aborde a vida e obra de Ōuchi Seiran. Nascido no antigo senhorio de Sendai (*Sendaihan* 仙台藩), foi filho do samurai Ōuchi Gozaemon (大内五右衛門), e Sei (せい). Seu nome original era Makaru (退) e perdeu seu pai em tenra idade, mudando-se com a mãe para o templo Zen Hōjuji (鳳寿寺), localizado



Figura 1 Ōuchi Seiran por volta de 40 anos de idade.

Ōtani Eichi. *Kindai Bukkyō to iu Media*, 39

⁵⁶ Josephson, *The Invention of Religion in Japan*, 205.

na cidade de Shichigahama 七ヶ浜, na região litorânea ao leste de Sendai, onde seu irmão mais velho Ōuchi Shunryū (大内俊龍) era abade. Durante sua estadia começou a estudar sobre budismo, além de confucionismo sob a orientação de Funayama Kōyō (舟山江陽 1791-1857) e Ōtsuki Bankei (大槻盤溪 1801-1878), famosos professores locais. Aos 11 anos de idade Seiran tomou os preceitos budistas⁵⁷ e alguns anos depois mudou-se para a capital Edo, mas parou no meio do caminho em Mito, onde estudou sobre a orientação do monge Zen Shōan (照庵), entrando em contato com o movimento chamado *sonnō jōi* (尊王攘夷), ou Veneração ao Imperador e Expulsão dos Bárbaros, slogan que defendia a expulsão dos estrangeiros do solo japonês. Como o próprio Seiran relata, em suas viagens pelo território que continuariam por Quioto e Osaka até retornar a Edo, ele teria ainda entrado em contato com importantes nomes como Morotake Ekidō (諸嶽奕堂 1805-1879) e Kuga Kankei (久我環溪 1817-1884)⁵⁸, futuros *kanchō* (sacerdote superior) da escola, além de importantes figuras budistas como Fukuda Gyōkai (福田行誠 1806-1888), um dos clérigos mais influentes no tocante à restauração dos preceitos budistas e Hara Tanzan (原坦山 1819-1892), monge que se tornou o primeiro “professor” de estudos budistas da Universidade Imperial de Tóquio. Particularmente o encontro com Gyōkai e Tanzan teriam grande impacto em suas ideias, principalmente no início de suas atividades.

Por volta de 1868, ano da restauração Meiji, Seiran abandonou o sacerdócio e passou a trabalhar como um *koji* (居士), budista leigo, não tendo mais que responder a qualquer escola específica, o que lhe abriria as oportunidades para discutir assuntos relativos ao budismo

⁵⁷ Orion Klautau, “‘On Civilization,’ by Ōuchi Seiran”, em *Buddhism and Modernity: Sources from Nineteenth-Century Japan* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2021). Sugawara Kenshū aponta que a ênfase a um possível sacerdócio que foi abandonado posteriormente é um fato posterior à morte de Seiran, sendo que ele próprio não teria escrito sobre seu tempo como monge, apesar de afirmar que seu irmão e seu pai possuíam relações com a escola. Infelizmente, os documentos relativos ao período que Seiran viveu em Shichigahama foram perdidos em um incêndio ocorrido por volta da década de 1930. Para mais detalhes sobre as questões bibliográficas de Seiran, recomendamos o artigo “Ōuchi Seiran Koji no Zen shisō 大内青巒居士の禅思想” (*Tōkai Bukkyō* 東海仏教, n.61, 2016, pp.77-93

⁵⁸ Seiran Ōuchi, *Seiran Zenwa* (Tóquio: Ryōnen Shuppansha, 1914), p. 212.

como um todo em um âmbito transsectário. Em Meiji 5 (1872), Hirose Ringai (広瀬林外 1838-1874), um confucionista e poeta que trabalhava para o governo e ficou encarregado de entrevistar Ivan Dimitrovich Kasatkin (1836-1912), ou São Nicolau, Arcebispo do Japão responsável por introduzir a igreja ortodoxa oriental no Japão. Essa entrevista foi publicada sob o nome de *Nikorai Mondō* (尼去来問答 Perguntas e respostas a Nicolau) e obteve uma grande circulação. Em resposta, Seiran escreveu *Baku Nikorai Mondō* (駁尼去来問答 Refutação ao Perguntas e respostas a Nicolau), com caráter anticristão e que serviu como alavanca para a reputação de Seiran⁵⁹. O monge da escola Jōdo Shinshū Ōzu Tetsunen (大洲鉄然 1834-1902) se interessou por esta obra e convidou Seiran para trabalhar como tutor de Ōtani Kōson (大谷光尊 1850-1903), sacerdote principal do ramo Honganji da escola Jōdo Shinshū, o que lhe renderia fortes ligações com membros influentes da escola.

Como já citado anteriormente, a década de 1870 foi marcada por grandes debates sobre como lidar com os novos conhecimentos e tecnologias trazidos do dito ocidente, o que marcou o tema do *bunmei kaika* (文明開化 civilização e iluminação). Neste campo de debates, a incipiente mídia japonesa foi se especializando e se tornou palco de divulgações de ideias. Intelectuais que passaram um período estudando na Europa e Estados Unidos e que se tornariam representantes da elite intelectual japonesa como Fukuzawa Yukichi (福沢諭吉 1835-1901), Mori Arinori (森有礼 1849-1889), Nakamura Masanao (中村正直 1832-1891) voltaram ao Japão e juntos com outros intelectuais interessados nos estudos ocidentais (*yōgaku* 洋学) formaram a sociedade Meirokusha (明六社 Sociedade Meiji Seis, referência ao sexto ano do período Meiji, 1874, ano de fundação da associação). Ela se tornaria um carro chefe que influenciaria largamente os mais diferentes pensadores, apesar de seus curtos dezoito meses de existência. O

⁵⁹ Kōzen Tsunemitsu, *Meiji Bukkyo no Bukkyōsha* (Tóquio: Shunjūsha, 1968), p.184. Este texto encontra-se desaparecido atualmente.

periódico da associação, a *Meiroku Zasshi* (明六雜誌 Revistas de Meiji Seis) foi um best-seller e serviu de modelo na criação de diversas publicações futuras⁶⁰.

Seguindo o exemplo da *Meiroku Zasshi* e da *Minkan Zasshi* (民間雜誌), revista do Keiō Gijuku (慶応義塾), escola fundada por Fukuzawa Yukichi, Seiran, juntamente com Shimaji Mokurai, fundou o jornal *Hōshi Sōdan* (報四叢談 Coleção de Histórias sobre a Retribuição das Quatro Obrigações), o primeiro jornal budista do Japão voltado a discussões relativas ao *bunmei kaika* sob uma perspectiva budista⁶¹.

No mesmo ano, em setembro de 1874, após retornar de um período de intercâmbio nos Estados Unidos e Inglaterra, um jovem chamado Ono Azusa (小野粹 1852-1886) planejou fundar uma organização que juntassem intelectuais que discutissem sobre assuntos pertinentes ao melhoramento do Japão como nação. Azusa havia estudado legislação inglesa e a constituição norte-americana e desejava um lugar que pudesse criar esse tipo de debate. Para isso, enviou a aproximadamente cinquenta pessoas um convite para a primeira reunião na qual discutiria a criação de tal organização. Entretanto, apenas sete pessoas compareceram, entre elas Ōuchi Seiran. Juntamente com Akamatsu Renjō (赤松連城 1841-1919), monge da Jōdo Shinshū (浄土真宗) e um pequeno grupo de políticos e burocratas, fundaram a Kyōzon Dōshū (共存同衆, Associação de Colegas pela Coexistência) e publicaram o periódico *Kyōzon Zasshi* (共存雜誌 Revista Coexistência, em tradução livre)⁶².

Os anos de 1870 foram um período de intensa atividade midiática. Como Ōtani Eichichi demonstra, as mídias budistas também experimentaram um brusco crescimento⁶³. Um dos mais importantes e influente jornal do período foi fundado por Seiran. Em 1875, ele herda o

⁶⁰ William R. Braisted, *Meiroku Zasshi: Journal of the Japanese Enlightenment* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1976), xix.

⁶¹ Mick Deneckere, “Shin Buddhist Contributions to the Japanese Enlightenment Movement of the Early 1870s”, em *Modern Buddhism in Japan* (Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2014), p. 18.

⁶² Seiji Katsuta, *Ono Azusa to Jiyū Minken* (Tóquio: Yūshisha, 2010), 63–65.

⁶³ Eiichi Ōtani, “Kindai Bukkyō ni miru Shinbun/Zasshi, Kessha, Enzetsu”, em *Shirizu Nihonjin to Shūkyō – Kinsei kara Kindai e. Vol 5: Shomotsu, Nihonjin to Shūkyō 5* (Tóquio: Shunjūsha, 2015), 238.

veículo de comunicação do extinto *Kanjun Kyōkai Shinbun* (官准教会新聞), boletim oficial do Daikyōin utilizado para orientar os missionários do estado, os *kyōdōshoku* (教導職). Porém, após Seiran se tornar o chefe geral do periódico, assuntos relacionados ao mundo budista passaram a ser o foco. O jornal passa a se chamar *Meikyō Shinshi* (明教新誌 novo jornal da religião de Meiji, em tradução livre) e se torna um dos mais importantes veículos midiáticos budistas, funcionando até 1901, quando foi absorvido pelo *Yamato Shinbun* (日出新聞). O *Meikyō Shinshi* era um ponto de encontro onde diversas escolas publicavam artigos referentes a questões doutrinárias, anúncios de decisões internas, além de discussões políticas ligadas à religião e sociedade. Além de diretor geral, Seiran trabalhou como editor até meados de 1890, quando cedeu seu lugar.⁶⁴ Seiran também participou da edição de jornais seculares como o *Kōko Shinbun* (江湖新聞)⁶⁵, fundado pelo renomado jornalista Fukuchi Gen'ichirō (福地源一郎 1841-1906), e o *Akebono Shinbun* (曙新聞)⁶⁶.

Ōuchi Seiran foi um personagem multifacetado. Suas atividades estavam espalhadas nas mais diversas áreas: educação, caridade, proselitismo, imprensa tipográfica, periódicos, publicação. Criou escolas para educação de monges, participou da fundação da Rakuzenkai (楽善会) sociedade que promovia a educação de surdos-mudos, da qual foi diretor em 1879. Seu envolvimento com a Rakuzenkai é paradoxal, pois os iniciadores do projeto eram cristãos influenciados por missionários protestantes que estavam fazendo atividades semelhantes no Japão⁶⁷. Por apresentação do político e empresário Maeshima Hisoka (前島密 1835-1919), ele se filia na associação em 1876 junto de mais quatro budistas, o monge Takiya Takushū (滝谷琢宗 1836-1897), futuro sacerdote superior da escola Sōtō e amigo pessoal de

⁶⁴ Takamichi Takaoka, “‘Meikyō Shinshi’ no Seikaku to sono Hensen”, *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 106 (2005): 34–36.

⁶⁵ Fundado em 3 de abril de 1868 (ainda sob regime Tokugawa), teve 22 volumes, sendo proibido em 22 de maio, quando seu idealizador, Fukuchi Gen'ichirō (1841-1906) foi preso devido ao caráter anti-xogunato do periódico.

⁶⁶ Fundado em 1871, extinto em 1882.

⁶⁷ Teshirogi Shun'ichi, “Meijiki Bōjin Kyōiku ni okeru Senkyō, Senkyōshi to Ongaku”, *Bulletin of the International Research Center for Japanese Studies* 30 (25 de março de 2005): 261–82.

Seiran, Shimaji Mokurai, e Atsumi Kaien (渥美契縁 1840-1906), monge do Higashi Honganji. Seiran se tornou o primeiro diretor geral da escola⁶⁸.

Seiran trabalhou em prol da abolição da pena capital, apesar de não conseguir o resultado que esperava. Na época em que a cremação foi proibida, escreveu e buscou meios para revogar a proibição, o que aconteceu em 1871. Também exerceu atividade em prol do bem-estar animal. No campo do proselitismo, Seiran utilizou uma forma popular de alcançar um público diversificado, os *enzetsu* (演説), palestras públicas realizadas em praças, templos, etc, onde se abordavam os mais variados assuntos. Os *enzetsu* tiveram seu auge entre 1877 e 1887, sendo realizados aos borbotões nos mais distintos rincões do Japão⁶⁹. Seiran era um mestre da retórica e agiu como professor em organizações que ele mesmo fundou, como a Wakeikai (和敬会) sociedade que discutia a possibilidade de um governo livre que possuísse liberdade de crença (*jiyū shinkō*), liberdade de proselitismo (*jiyū fukyō* 自由布教) e educação livre (*jiyū kyōiku* 自由教育), que acabou por encerrar suas atividades devido a pressões governamentais⁷⁰, e fundou a Shōwakai (尚和会), onde ensinava as técnicas para os presentes⁷¹.

Como muitos de sua época, Seiran também advogava a correção de monges “corrompidos”, além de discutir a moralidade pública e questões como casamento (ainda havia poligamia), prostituição, banhos públicos mistos e consumo de álcool e tabaco. Nos anos 20 da era Meiji, fortaleceu-se o lema de defesa da soberania nacional chamado *Sonkō Hōbutsu* (Respeitar o Imperador e Venerar Buda)⁷², o qual discutiremos no próximo capítulo. Ele também participou dos movimentos de direitos humanos e civis e dos direitos ruralistas.

⁶⁸ Ōzawa Hideo, “Rakuzenkai Kunmōin no Mōa Seito ga Seizō shita Ekiteiyō Futō no Hakken – Maeshima Hisoka to Rakuzenkai Kunmōin Ōzawa Hideo Tsukuba Gijutsu Daigaku Tekuno Repōto”, *Tsukuba Gijutsu Daigaku Tekuno Repōto* 15 (março de 2008): 75–81.

⁶⁹ Hoshino, *Kindai nihon no shūkyō gainen: Shūkyōsha no kotoba to kindai*, 71.

⁷⁰ Kyūichi Yoshida, *Nihon no Kindai Shakai to Bukkyō* (Hyōronsha, 1970), 76.

⁷¹ Eishun Ikeda, *Meiji Bukkyō Kyōkai/Kessha no Kenkyū* (Tóquio: Tōsui Shobō, 1994), 77–78.

⁷² Yoshida, *Nihon no Kindai Shakai to Bukkyō*, 75.

Na segunda metade dos anos de 1880, o governo buscava regulamentar as atividades religiosas do país, e recaiu sobre as escolas o dever de apresentar seu corpo litúrgico aos órgãos oficiais. Para essa empreitada, Takiya Takushū (滝谷琢宗 1836-1897), abade do Eiheiji (永平寺), templo principal da escola Sōtō (曹洞宗), convidou Seiran para que determinasse a liturgia e as regras da escola. Seiran fundou uma associação, a Sōtō Fushūkai (曹洞扶宗会, Associação para Amparar a Sōtō) para deliberar em conjunto com seus membros. Muitos monges e leigos se uniram à associação, e após estudar e selecionar diversas partes da obra *Shōbō Genzō* (正法眼藏, O Olho e o Tesouro do Verdadeiro Dharma), escrita pelo monge Dōgen (道元 1200-1253) no século XII, ele compilou e publicou o *Tōjō Zaike Shushōgi* (洞上在家修証義, Significado da Prática e Verificação). Primeiramente voltado para a prática leiga, como seu nome indicava, sua adoção foi amplamente aceita pelos membros da Fushūkai, expandindo seu uso para monges e pupilos. Já no tocante aos regulamentos da escola propostos por Seiran, sua recepção causou atrito com a alta hierarquia da escola, levando à absorção da associação pela Sōtō Kyōkai (曹洞教会, Associação de Instrução da Sōtō), órgão oficial da escola⁷³.

Seiran não era apenas um budista leigo, ele era um *koji* 居士, título dado a leigos por instituições budistas como forma de ordenação que não se encaixava na definição de monge. O termo *koji* foi a forma utilizada para traduzir a palavra sânscrita *grhapati* (o chefe de família), aquele homem que, apesar de suas atividades diárias, mantém sua conduta baseada nos ideais budistas.⁷⁴ No Japão, o termo era usado para se referir a leigos que mantinham práticas ascéticas⁷⁵, o que era o caso de Seiran, um entusiasta dos preceitos budistas em sua vida diária. O período Meiji foi marcado por um aumento da participação de leigos no desenvolvimento de doutrinas, regras, estilo de vida, proselitismo, religião e estado. Entretanto, diferentemente dos monges

⁷³ Kōfu Kawaguchi, *Meiji Zenki Sōtōshū no Kenkyū* (Kyōto-shi: Hōzōkan, 2002), 679–749.

⁷⁴ *Nihon Bukkyōshi Jiten* (Tóquio: Yoshikawa Kōbunkan, 1999).

⁷⁵ Janine Anderson Sawada, *Practical Pursuits: Religion, Politics, and Personal Cultivation in Nineteenth-Century Japan*, Illustrated edition (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), 146.

que em teoria deveriam seguir restritos preceitos de conduta, não constituir família e dedicar-se exclusivamente ao Dharma, os leigos vinham como pontes entre o mundo religioso da ritualística e o mundo secular da política sem as amarras institucionais. Apesar da postura aberta à diferentes denominações, Seiran trabalhou mais proximamente à escola Sōtō e à Jōdo Shinshū devido sua história familiar⁷⁶. No campo de debate anticristão, Seiran desenvolveu um importante papel como catalisador de apoiadores da rejeição cristã na sociedade japonesa. No próximo capítulo, analisaremos seus argumentos para a rejeição do cristianismo no país e suas conexões com um importante grupo da época, a *Sonkō Hōbutsu Daidōdan*.

⁷⁶ Kenshū Sugawara, “Ōuchi Seiran koji no Zen shisō”, *Tōkai Bukkyō*, 2016, 61 edição.

CAPÍTULO 2 – RESPEITAR O IMPERADOR E VENERAR O BUDA

2.1. A Proibição do Cristianismo e os Fundamentos do *Haiyaron*

Haiyaron, ou Teorias Anticristãs, é o nome dado à argumentação contra o cristianismo que se deu desde o período Tokugawa até o Meiji⁷⁷. Seu discurso bebeu das mais diversas fontes de conhecimento disponíveis na época de sua execução, como o confucionismo, o xintoísmo e o budismo em um primeiro momento, até a utilização do pensamento científico, filosófico, sociológico etc. que se desenvolviam durante o Meiji. *Haiyaron* (排耶論) é formado pelos ideogramas *hai* (排), anti, *ya* (耶), diminutivo de *yaso* (耶蘇), tradução de Jesus herdada da China, e *ron* (論), tratados, teorias, discussão. Devido às diferentes bases que fundamentavam tal discurso, sua aparência possuía diferentes formas, variando entre manifestações calculistas ou acadêmicas de discussão até acaloradas desmoralizações.

Quando o cristianismo foi proibido no Japão, havia a percepção do mesmo como uma forma de ameaça que poderia desestabilizar a ordem social, e pode-se dizer que isso estava conectado ao incipiente *haiyaron* da época. Para muitos, o processo de dominação territorial de Portugal e da Espanha começava através do cristianismo, uma doutrina que ensinava sobre uma força superior aos poderes mundanos dos samurais. Essa compreensão levava a uma percepção negativa e prejudicial da religião ao Japão recém-unificado pelos Tokugawa⁷⁸. A partir de 1612, o *bakufu* vai proclamando éditos de proibição às atividades missionárias concomitantemente com a restrição paulatina às iniciativas comerciais com o estrangeiro até o fechamento definitivo do país ao mundo católico em 1639. Com a Rebelião de Shimabara (1637-1638), a percepção do cristianismo como sendo uma força política disruptiva da ordem, “uma doença

⁷⁷ Yoshimitsu Kasahara, “Inoue Enryō no Haiyaron”, em *Haiyaron no Kenkyū* (Tóquio: Kyōbunkan, 1989), 195.

⁷⁸ Yukihiro Ōhashi, “New Perspective on the Early Tokugawa Persecution”, em *Japan and Christianity: Impacts and Responses*, org. John Breen e Mark Williams, 1st ed. 1996 edition (Palgrave Macmillan, 1996), 46.

que infectava os súditos” do governo Tokugawa⁷⁹ social ganhou um espaço cativo na mentalidade de muitos. Apesar dos motivos provavelmente terem sido taxaões abusivas, havia uma forte presença cristã na moral dos combatentes, como o uso de estandartes com dizeres bíblicos.

Por volta de 1865, missionários católicos descobriram grupos de criptocristãos na vila de Urakami, nos arredores de Nagasaki, o que provocou uma resposta do xogunato em forma de avisos, assédios e torturas nos anos subsequentes. Esse tratamento foi herdado pelo novo governo imperial estabelecido, e no dia quatro do quarto mês do primeiro ano Meiji (26 de abril de 1868), a proibição foi ratificada e ocorreu o Incidente Urakami (*urakami yoban kuzure* 浦上四番崩れ) em maio de 1868, no qual três mil quatrocentos e trinta e quatro cristãos japoneses foram presos e conseqüentemente degredados para outros senhorios, executados ou deportados.⁸⁰

Missionários cristãos foram deportados em duas levas, uma em julho do mesmo ano e outra em dezembro de 1869⁸¹. Isso causou mal-estar nas relações diplomáticas japonesas, pois viria a causar detrimetos às aspirações japonesas em ser considerado um “país civilizado” ao mesmo tempo que perseguia seu próprio povo por motivos de fé⁸². As reações de diplomatas fizeram com que o governo passasse a se interessar pela relação entre estado e religião, pois suas decisões legislativas em relação ao cristianismo como forma de expressão da soberania esbarravam na possibilidade de conflitos com outras nações. A proibição só viria a ter fim em outubro de 1873, após a Missão Iwakura ser mandada aos Estados Unidos e Europa para investigar a conexão entre religião e estado e as possibilidades das revisões dos tratados

⁷⁹ George Elison, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Reprint edition (Cambridge, Mass: Harvard University Asia Center, 1988), 3.

⁸⁰ “Shūkyō Kankei Hōrei Ichiran”, 426.

⁸¹ John Breen, “Beyond the Prohibition: Christianity in Restoration Japan”, em *Japan and Christianity: Impacts and Responses*, org. John Breen e Mark Williams, 1st ed. 1996 edition (Palgrave Macmillan, 1996), 75.

⁸² Notto R. Thelle, *Buddhism and Christianity in Japan: From Conflict to Dialogue, 1854-1899* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 1987), 14.

desiguais. A conclusão de que um país que perseguisse cristãos e sua religião não poderia vir a fazer parte do mundo considerado civilizado atingiu fortemente o governo imperial, mas os debates entre burocratas da época e a criação e abolição da Campanha de Promulgação estiveram intimamente conectadas nesse processo, como demonstrado por John Breen⁸³. Com a retirada das placas de proibição de todo o território, o cristianismo passou para uma situação de tolerância tácita que fez aumentar o número de atividades missionárias⁸⁴.

O envio de importantes burocratas à Europa na chamada Missão Iwakura (*iwakura shisetsudan* 岩倉使節団) foi essencial para discutir a presença religiosa em assuntos de estado. Em sua viagem de 1873 a 1875, a missão se deparou com uma constante existência da religião na legitimação da autoridade estatal, deixando a entender que não seria possível simplesmente ignorar a questão. Entretanto, ela deveria ser abordada de forma ampla e em todas as suas manifestações dentro do território, e não preocupada apenas com o cristianismo. Introduzir instituições ocidentais sem o aporte cristão era o desafio que o governo estava impelido a pagar.

Nos anos 1880, mais especificamente a partir da segunda metade, os debates em torno de uma ideologia que pudesse unificar o povo sob a ideia de nação eram constantes. A promulgação da constituição era uma questão de tempo e ela serviria como base para delimitar legalmente o país. Para tal, as características autóctones do povo deveriam ser claras e sem traços de cristianismo⁸⁵. Isso reavivou o discurso anticristão, como é possível ver pela grande quantidade de material publicado sobre o assunto à época. Entretanto, essa nova fase do *haiyaron* se tornou mais refinada em comparação aos de períodos anteriores, pois passou a ser construído por elementos acadêmicos, como era o caso dos textos de Inoue Enryō a partir de uma perspectiva religiosa, e da obra de Inoue Tetsujirō (井上哲次郎 1855-1944), professor da

⁸³ Breen, “Beyond the Prohibition: Christianity in Restoration Japan”.

⁸⁴ Notto R. Thelle, “Christianity Encounters Buddhism in Japan: A Historical Perspective”, em *Japan and Christianity: Impacts and Responses*, org. John Breen e Mark Williams, 1st ed. 1996 edition (Palgrave Macmillan, 1996), 98.

⁸⁵ Paramore, *Ideology and Christianity in Japan*, 132.

Universidade Imperial de Tóquio. Tetsujirō foi um dos primeiros a se formar no departamento de filosofia da Universidade de Tóquio e se tornou associado em 1882 para ensinar filosofia oriental. Ele se tornaria uma figura chave na interpretação do Édito Imperial sobre a Educação (*kyōiku chokugo* 教育勅語), promulgado em 1890 e do qual falaremos no próximo capítulo. A crítica ao cristianismo debatida por Tetsujirō influenciaria muitos pensadores de sua época fora do contexto budista.

Serizawa Hiromichi divide o *haiyaron* do período Edo ao Meiji em três estágios. O primeiro estágio ocorre na primeira parte do período Edo (1603-1868) e considera o cristianismo como heresia e danoso à nação. O segundo ocorre entre o final do Edo e início do período moderno como resposta à introdução e transmissão do protestantismo. O terceiro estágio ocorre a partir da segunda metade do Meiji, fundamentando-se com o surgimento do nacionalismo como reação à ocidentalização⁸⁶. Ele estabelece Inoue Enryō como iniciador desse desenvolvimento também conhecido como “movimento de ataque à heresia e revelação da verdade” (*haja kenshō undō* 破邪顯正運動).

Filho mais velho do monge principal do templo Jikōji (慈光寺) da escola Jōdo Shinshū Ōtaniha (浄土真宗大谷派), Inoue Enryō (井上円了 1858-1919) estudou os clássicos chineses na infância e se tornou monge em 1871. Já em Meiji, estudou *yōgaku* (洋楽 estudos ocidentais) e em 1877 entrou como bolsista na então formada Escola Preparatória da Universidade de Tóquio (*tōkyō daigaku yobimon* 東京大学予備門). Aos vinte e quatro anos entrou no departamento de filosofia e passou a pesquisar a relação entre filosofia e religião. Em 1884 ele criaria a Tetsugakkai (哲学会, Associação de Filosofia), da qual importantes intelectuais fariam parte, como o político e pensador Katō Hiroyuki (加藤弘之 1836-1916), o filósofo Nishi Amane (西 周 1829-1897), o educador Nishimura Shigeki (西村茂樹 1828-1902), os monges Hara Tanzan e Shimaji Mokurai, e o já influente Ōuchi Seiran. Em 1887 funda a

⁸⁶ Hiromichi Serizawa, “Meiji Chūki no Haiyaron”, em *Meiji Jidai* (Tóquio: Yūzankaku Shuppan, 1987), 163.

Tetsugakukan (哲学館), que viria a se tornar a Universidade Tōyō (Tōyō daigaku 東洋大学). Também foi um entusiasta dos estudos de seres folclóricos japoneses, trabalhando nos campos de superstição e religião⁸⁷.

Inoue acreditava que o *haiyaron* da época estava coberto de emotividade que impedia o assunto de ser debatido de maneira apropriada. Por isso, era necessário sistematizar o budismo pela lógica da filosofia ocidental para criar uma etapa mais evoluída dessa crítica⁸⁸. Para isso, Enryō se especializou na filosofia de Kant e no racionalismo das ciências naturais. Suas obras são inúmeras, mas destacam-se nesse período o *Shinri Kinshin* (真理金針, *A Agulha da Verdade*), obra em três volumes formada a partir de uma coletânea de artigos que escreveu para o jornal budista *Meikyō Shinshi*, editado por Ōuchi Seiran, o livro *Bukkyō Katsuron Joron* (仏教活論, *Teoria Viva do Budismo*) e *Haja Shinron* (破邪真論 *Novo Tratado sobre Eliminar o Mal*). Em *Shinri Kinshin*, Inoue estabeleceu as motivações lógicas para fundamentar a rejeição do cristianismo⁸⁹. Em *Bukkyō Katsuron*, utilizando teorias como Darwinismo social e evolucionismo, Enryō levantou a necessidade e os meios de se modernizar o budismo e entender suas doutrinas a partir de um viés lógico, abandonando o que não se encaixa.⁹⁰ E em *Haja Shinron*, ele levantou argumentos nacionalistas para a expulsão do cristianismo.⁹¹ Seiran escreveu o prefácio de *Haja Shinron*, onde demonstrou estar em total acordo com as ideias ali expressas.

Entremeado pela efervescência de discussões sobre o cristianismo, encontramos Seiran como participante ativo da elite intelectual da época representando o budismo. Em sua obra podemos notar argumentações que comungam tanto de ideias de Tetsujirō como das de Enryō, mas com uma tendência maior ao aspecto religioso com características próprias.

⁸⁷ Kasahara, “Inoue Enryō no Haiyaron”, 195–96.

⁸⁸ Kasahara, 197.

⁸⁹ Cf. Enryō Inoue, *Shinri Kinshin* (Tóquio: Tetsugaku Shoin, 1886).

⁹⁰ Cf. Enryō Inoue, *Bukkyō Katsuron Joron* (Tóquio: Tetsugaku Shoin, 1888).

⁹¹ Cf. Enryō Inoue, *Haja Shinron* (Tóquio: Meikyōsha, 1885).

Podemos entender com isso que Seiran não só estava a parte das ideias discutidas pela elite intelectual do budismo da época, como era participante ativo de tais discussões. Neste capítulo analisaremos seu panfleto *Sonkō Hōbutsu Ron* (尊皇奉仏論 Respeitar o Imperador e Venerar o Buda), publicado em 1889, ano da promulgação da constituição imperial. Em seu texto, verificamos uma virulência emotiva em relação ao cristianismo e também sua ânsia em assimilar o budismo e sua conexão com o sistema imperial. Essa conexão é uma característica peculiar na atividade de Seiran na virada do século, na qual ele vai cada vez mais enfatizando a importância do protagonismo leigo no budismo e nas mudanças sociais.

2.2. Grande Sociedade para Respeitar o Imperador e Venerar o Buda

Em 1889, em conjunto com nomes já citados anteriormente como Shimaji Mokurai e Inoue Enryō, Seiran fundou a *Sonkō Hōbutsu Daidōdan* (尊皇奉仏大同団 Grande Associação para Respeitar o Imperador e Venerar o Buda). Baseando-se no que viria a se tornar o lema da organização, *sonkō hōbutsu*, possuía um viés nacionalista e anticristão como sua base ideológica. Fundada no mesmo ano da promulgação da constituição, manteria suas atividades até 1891, ano de sua dissolução. A organização contava com um jornal impresso, o *Sonkō Hōbutsu Daidō Shinpō* (尊皇奉仏大同新報), e contava com inúmeras filiais em diferentes regiões do país, expandindo-se continuamente durante sua existência



Figura 2. Políticos, comuns e budistas carregam o lema *Sonkō Hōbutsu* enquanto passam em cima de cristãos esmagados no chão pelo peso da cruz *Daidō Shinpō*, volume 1, março de 1889, 3.

até alcançar o número de vinte e três mil membros⁹². Sua fundação no ano da promulgação da constituição não foi uma simples coincidência, mas uma resposta ao sentimento de perigo que se formava pela possibilidade da participação de cristãos quando da abertura da primeira assembleia constituinte que ocorreria naquele ano.⁹³

A *Sonkō Hōbutsu Daidōdan* foi uma expressão do *gohō* (護法 proteção do Dharma), movimento que foi aumentando sua relevância a partir das políticas de eliminação do budismo (*haibutsu kishaku* 廃仏毀釈) realizada por algumas partes do governo Meiji nos primeiros anos pós-Restauração. Para que a manutenção da religião ocorresse, budistas enfatizavam a importância da conectividade entre o budismo e o sistema imperial, dialogando com o ideal “proteger o país é proteger o Dharma” (*gokoku soku gohō* 護国即護法)⁹⁴. Na discussão relativa à criação de uma constituição eram presentes tópicos como liberdade religiosa, verificando-se aí uma preocupação com os limites entre estado e religião, fosse de origem interna ou externa ao país. Tal assunto chegou a um veredito na constituição de 1889, com o artigo 28 permitindo a liberdade de crença, mas com ressalvas que serão discutidas no próximo capítulo.

No afã de fortalecer o discurso de necessidade da existência do budismo para a continuação do sistema imperial, budistas voltaram seus esforços para denunciar as incompatibilidades do cristianismo com a essência japonesa. Em janeiro de 1889, Seiran publica o manifesto *Sonkō Hōbutsuron* com os objetivos e o regulamento da organização. Seiran não esconde sua posição em relação ao cristianismo, deixando claro que a associação buscaria eliminar completamente qualquer traço de cristianismo da vida pública social japonesa.

A Sonkō Hōbutsu Daidōdan é uma associação de pessoas que com a mesma aspiração, concordaram em proteger a autoridade do Imperador e o verdadeiro princípio do Dharma. A associação tem a intenção de explicar o corpo político

⁹² Orion Klautau, “Sonkō Hōbutsu Daidōdan to sono Shisōteki Eii, Shūkyō Kenkyū 84, n° 4 (2011): 396–97, https://doi.org/10.20716/rsjars.84.4_1234.

⁹³ Klautau, 396–97.

⁹⁴ Klautau, 397.

e a religião do Japão, e assim impedi-lo de ser desprezado pelos estrangeiros. Para que não haja dano à autoridade do Imperador nem empecilho ao Dharma, os participantes deverão vigiar a escolha de membros do congresso, das autoridades provinciais, de membros de conselhos de cidades e vilas, de líderes de vilas, de funcionários de escolas, de diretores de empresas, entre outros. Os participantes deverão verificar se a pessoa indicada a tais cargos não possui uma mente que despreza o Imperador, se não acredita no cristianismo e pensa no budismo como sendo um inimigo. Assim, ao votar com essa consciência e atentando para essas coisas, as trinta e nove milhões de pessoas no Japão passarão a ter uma única mente e protegerão o país. Após isso, se vários partidos políticos forem formados, as discussões políticas se tornarem variadas, o coração das pessoas ficar fragmentado, as mentes serão sempre uma só em relação ao Imperador e ao Dharma, essa base não ruirá. Não importa o que aconteça, definitivamente não seremos desprezados pelos estrangeiros. Aqueles que compreenderam esse princípio rapidamente entrem em nossa associação, juntem suas mentes ao Respeito ao Imperador e Veneração ao Buda, juntem suas mãos e fortaleçam o vigor do Japão.

Janeiro do Ano Meiji 22⁹⁵

O medo exacerbado em relação ao cristianismo é nítido nessa chamada. A ocidentalização e propagação cristã eram percebidos como uma ameaça real ao *kokutai* (国体 corpo político), as características nacionais que baseiam o soberania imperial. *Kokutai* foi um termo chave de extrema importância na concepção do estado-nação japonês, surgido de sistematizações teóricas relativas ao novo sistema imperial⁹⁶. Para promover aquilo que a associação via como o vigor do Japão, os membros deveriam participar ativamente de reuniões distritais, de bairros e vilas para selecionarem candidatos a cargos políticos, dos processos de contratação de funcionários das escolas, e das eleições, sempre assegurando que as pessoas escolhidas não acreditassem no cristianismo nem desprezassem a alma e a doutrina japonesas. Apesar de estar temporalmente localizado no terceiro estágio, o *haiyaron* presente no discurso de Seiran

⁹⁵ Seiran Ōuchi, *Sonkō hōbutsuron* (Tóquio: Kōmeisha, 1889).

⁹⁶ Fabio Rambelli e Or Porath, *Rituals of Initiation and Consecration in Premodern Japan: Power and Legitimacy in Kingship, Religion, and the Arts* (Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2022).

utilizava elementos do primeiro e do segundo estágio. A eliminação da presença de cristãos no parlamento visa minar completamente qualquer influência que eles pudessem ter sobre decisões do estado, mas é necessário entender quais seriam as motivações para tal ação. Iniciando o manifesto, Seiran critica a posição mantida pelo governo de modernizar o país a partir de uma emulação do ocidente sem considerar as incongruências que viriam a surgir com isso.

Na era Kaei (1844-55), estrangeiros chegaram pela primeira vez em nosso país e transformaram o estado das coisas na sociedade até a Restauração ocorrer. Cada vez mais conduzimos relações com o exterior e as pessoas que guiavam tais relações passaram a se interessar apenas pelo que era estrangeiro, ao ponto de que aquele que não conhecesse a ciência ocidental não poderia ser considerado um intelectual. Não saber sobre o ocidente se tornou motivo de vergonha, e aumentou o número de pessoas que imitam cegamente o ocidente, seja no campo da política, da religião, da educação, ou da economia. Por fim, no meio daqueles que discutem sobre política e a formação do país Japão, assim como os Estados Unidos ou a França, há aqueles que vigorosamente enfatizam um governo republicano.⁹⁷

Apesar de encontrar em Seiran e suas atividades elementos oriundos da ocidentalização do período, Seiran critica sua adoção pois vê nela uma brecha para o subjugo pelo cristianismo. Diferentemente do budismo que foi divulgado no Japão através de acordos diplomáticos entre o Japão e a Coreia de forma bilateral, Seiran acusa os cristãos de enganadores que “clandestinamente transgridem a proibição de outro país e, como ratos que roubam, dão dinheiro e enganam pobres e canalhas nos arredores dos portos”⁹⁸. Dentro dessa lógica, adotar o cristianismo iria contra o bom senso, pois significaria entregar as decisões a uma religião que desconhece a realidade japonesa.

Apesar de não entender a razão, também aumentou o número de pessoas que como loucas dizem que devemos rapidamente nos batizar, pois o fato de o cristianismo ser a religião dos países civilizados é porque ele é bom. Assim como esses insanos, associações de professores cristãos afirmam desejosas

⁹⁷ Ōuchi, *Sonkō hōbutsuron*, 1.

⁹⁸ Ōuchi, 2.

que este é o momento de o povo do país dos *kami* chamado Japão ser capturado pelo povo do país de Deus. Neste momento crucial, o parlamento será estabelecido ano que vem e como a constituição foi promulgada, e não sei se existe a ideia de que os parlamentares que farão parte do congresso serão atraídos pelos cristãos e deixarão a política japonesa nas suas mãos, mas há muitos que incessantemente fazem esforços nessa direção. [...] Trazer a política japonesa para os princípios cristãos é algo que deve ser muito temido.⁹⁹

Seiran estava preocupado com uma dominação cristã no ambiente governamental pois, para ele, isso poderia alterar as bases constitutivas da nação japonesa. As bases que ele utiliza foram tiradas das lendas de criação japonesa presentes no *Kojiki* (古事記 Relatos dos Fatos Antigos), um dos escritos mais antigos do país. É uma obra literária que consiste em um relato da história da casa de Yamato, os governantes do Japão, e seus espíritos ancestrais desde a criação¹⁰⁰. Entretanto, para Seiran, essa base mitológica era de suma importância para a manutenção do sistema imperial japonesa, e para construir seu argumento, Seiran compara a criação presente no Gênesis da bíblia com a do *Kojiki*.

Na história de um país ao leste da Índia chamado Judeia há um livro chamado Velho Testamento e outro livro que fala de Jesus, o Novo Testamento, em poucas palavras, chamada de Bíblia, é o sutra do Cristianismo. Assim como o volume *Jindai*, há no começo a história da Criação (Gênesis). Escrito no Gênesis, antes da inauguração dos céus e a terra, havia um *kami* chamado Deus, e este *kami* sozinho criou os céus, a terra, o sol e a lua. Misturando a semente humana no solo ele criou o homem chamado Adão, mas como ter apenas um homem era inconveniente, retirou uma costela desse homem e ao encantá-la, surgiu a mulher chamada Eva. Esses dois deram à luz à humanidade e seus netos foram aumentando gradualmente. Inevitavelmente, foram fazendo coisas erradas e Deus se irritou e fez chover todos os dias, fazendo o mundo inteiro se inundar e muitas pessoas morrerem. Dentre essas pessoas do mundo havia um chamado Noé de quem Deus gostava, e por isso, o fez embarcar em um navio. Esse Noé teve três filhos, e seu primogênito se tornou o grande ancestral dos

⁹⁹ Ōuchi, 1–2.

¹⁰⁰ O. No Yasumaro, *The Kojiki: An Account of Ancient Matters*, trad. Gustav Heldt, Illustrated edition (New York: Columbia Univ Press, 2014), xiii.

seres humanos da China e do Japão. Se um dia acreditarmos, como está escrito no Gênesis, que o povo e o príncipe do Japão, somos filhos netos de Noé, sem saber teremos que deixar de acreditar totalmente que somos netos de Izanagi e Izanami. Acabaremos por destruir a essência do Japão. Ao destruí-la, no dia em que desmoronar esse fundamento, por mais que se diga que este país terá se modernizado, que terá se desenvolvido, já não será mais o Japão. Poderá se dizer que uma nova espécie de país foi formada, e como expressei na [revista] *Kokumin no tomo*, os céus e a terra do velho Japão desmoronarão, e os céus e a terra do novo Japão terão se inaugurado.¹⁰¹

De acordo com o primeiro volume do *Kojiki* chamado *Jindai* (神代 Era dos *Kami*), as ilhas do Japão foram formadas a partir da relação sexual dos *kami* Izanagi (イザナギ) e Izanami (イザナミ). Do olho esquerdo de Izanagi nasce Amaterasu Ōmikami (天照大神), tataravó de imperador Jinmu (*Jinmu tennō* 神武天皇), considerado o primeiro imperador do Japão e ascendente direto do atual imperador. Ao contrapor o mito de criação do Gênesis a partir de Adão e Eva, o dilúvio e o primogênito de Noé como sendo o ancestral dos povos asiáticos, surge um problema de exclusão de uma das teorias, pois se o imperador é descendente de Izanagi e Izanami, não há margem para Noé e seu filho serem reais. Para ele, a adoção do cristianismo implicaria na exclusão automática do mito de Izanagi e Izanami, assim com uma inconsistência com a Casa Imperial, descendente dos *kami*. Logo, ambas histórias são auto-excludentes, pois acreditar na Bíblia seria destruir o alicerce da Casa Imperial, e acreditar em Izanagi e Izanami significaria a destruição dos alicerces cristãos¹⁰². Nota-se que a argumentação de Seiran e sua concepção de nação é emotiva e fraca logicamente¹⁰³, principalmente se comparada com as críticas ao cristianismo escritas por Inoue Enryō.

Em *Shinri Kinshin*, Enryō buscou construir um discurso crítico utilizando a lógica racional a partir de pontos como a incompatibilidade entre o mito de criação e a teoria da

¹⁰¹ Ōuchi, *Sonkō hōbutsuron*, 11–12.

¹⁰² Ōuchi, 13.

¹⁰³ Hideo Mineshima, “Bukkyōsha no Shūkyōkan”, em *Meiji Shisōka no Shūkyōkan* (Daizōshuppan, 1975), 137.

evolução, a relação entre Deus e o tempo e espaço, ou a relação entre recompensa e punição ao bem e ao mal¹⁰⁴. Seu *haiyaron* parte de uma análise esquemática de alguns pontos doutrinários do cristianismo em comparação ao budismo, enfatizando uma superioridade racional deste em detrimento da religião ocidental. Por outro lado, não há uma análise profunda das diferenças, mas apenas ataques superficiais ao que ele tentava apresentar como fundamental.

Para completar o tom alarmante sobre as ameaças reais que o cristianismo implicaria para o estado japonês, Seiran apela para elementos que despertassem sentimentos patrióticos nos seus leitores. Ele afirma ser inacreditável que pessoas nascidas no Japão pudessem se converter ao cristianismo, além de levantar um boato sobre algumas igrejas nas quais se deveria cuspir ou pisar na foto do imperador após o batismo. Para ele, as igrejas e escolas cristãs no Japão eram uma séria ameaça à estabilidade do imperador e, portanto, a aceitação do cristianismo como base religiosa implicaria no apagamento e na recusa da história cultural do país.

Há escolas cristãs em todos os lugares, e elas não param nos dias de grandes festividades, nem estendem a bandeira. Nos países que o cristianismo se disseminou, ele se tornou um estorvo aos dogmas antigos. Primeiro, eles destroem a história do lugar. Ao destruí-la, a antiga ordem fica em desordem. Com esse ensejo eles matam o rei, roubam o país, e basta ler a história do ocidente para se ver vários casos assim. Na verdade, é uma doutrina assustadora. Por esses motivos, o cristianismo não é compatível com a Casa Imperial. Crer no cristianismo e venerar a Casa Imperial é impossível.¹⁰⁵

Voltando-se aos textos anticristãos escritos durante o período Tokugawa, é possível localizar discursos que utilizavam muitos dos argumentos que Seiran reaproveitou. Mas é importante notar que ele reforça a incompatibilidade do cristianismo com o sistema imperial, além de defender a existência do budismo que de longa data apoiou o imperador e os governos estabelecidos, além de não entrar em confronto com as doutrinas autóctones, como foi o caso

¹⁰⁴ Serizawa, “Meiji Chūki no Haiyaron”, 168–69.

¹⁰⁵ Ōuchi, *Sonkō hōbutsuron*, 13.

da formulação da teoria de assimilação *o suijaku* 本地垂迹, que declarava serem os *kami* manifestações japonesas dos budas¹⁰⁶.

Um dos objetivos de Seiran era fazer despertar uma necessidade de participação política do mundo budista nas eleições que passariam a ocorrer após a fundação do parlamento. Para ele, era fundamental que budistas votassem em pessoas que compartilhassem dos mesmos princípios para que esse grupo fosse representado perante o estado de modo efetivo, e essa exigência não deveria ser vista como confusão entre religião e política, mas como uma manifestação da liberdade individual¹⁰⁷. Isso porque sua organização não procurava interferir no governo, mas impedir o cristianismo de se propagar.

O objetivo da *Daidōdan* não está na eleição do parlamento. A eleição é um exemplo [de nossos campos de atuação], pois afinal o objetivo se encontra em não permitir a expansão do cristianismo para assim favorecer o budismo e a casa imperial.¹⁰⁸

O alcance de seu manifesto e de sua organização através do jornal *Daidō Shinpō* não passou despercebida pelos grupos cristãos. Grupos formados por membros da associação constantemente perturbavam lugares de cultos cristãos, e a *Daidōdan* foi chamada de “monstro” que obstruía a propagação cristã no Japão¹⁰⁹. Entretanto, o resultado final dos esforços de Seiran e seu grupo seriam sentidos após a primeira eleição geral do parlamento em 1º de julho de 1890, quando muitos cristãos foram eleitos. Seiran havia se candidatado para uma vaga, mas acabou perdendo o pleito¹¹⁰, escrevendo um editorial na última edição do jornal da organização no qual lamentava o resultado. Como recurso amplamente utilizado por Seiran, ele apela à emoção dos leitores ao supor a concretização de suas profecias em relação ao futuro do país.

¹⁰⁶ Fabio Rambelli e Mark Teeuwen, orgs., *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, 1st edition (London: Routledge, 2002), 1.

¹⁰⁷ Ōuchi, *Sonkō hōbutsuron*, 17.

¹⁰⁸ Ōuchi, 17.

¹⁰⁹ Yoshida, *Nihon Kindai Bukkyōshi Kenkyū*, 80.

¹¹⁰ Thelle, *Buddhism and Christianity in Japan*, 106–7.

Se esse resultado permanecer como nosso dano, recebê-lo-emos positivamente como pagamento por nossa falha. Ah, esse prejuízo ainda não aparece aos olhos vulgares, mas sei que de fato se tornará prejuízo ao estado e ao império, e só imaginar a profundidade do pecado de ter falhado com o nosso dever é assustador.¹¹¹

A ideia de que o cristianismo era corrosivo à estrutura social por não possuir respeito pelo sistema imperial teria uma nova etapa que abalaria profundamente as estruturas dos debates religiosos do período. Como veremos abaixo, um incidente com um professor cristão e a cerimônia de leitura do Édito Imperial sobre a Educação fomentaria os debates que denunciavam as falhas na relação entre o sistema educacional japonês e a religião, em especial o cristianismo.

2.3. Conclusão

Como pudemos observar, o cenário japonês nos anos antes e depois da promulgação da constituição imperial foram marcados pelo debate a respeito da religião na sociedade. O discurso anticristão ganhou espaço com influentes figuras do campo filosófico e o *haiyaron* que já fazia parte de um campo discursivo pré-moderno passou por uma repaginação. As análises de Inoue Enryō e Inoue Tetsujirō a respeito da incompatibilidade do cristianismo na sociedade japonesa se desenvolvem a partir dos conhecimentos que essas figuras obtiveram através da modernização e ocidentalização japonesa.

A sistematização da estrutura budista no Japão moderno conhecidamente bebeu de fontes cristãs para se formar. Entretanto, isso não significou um alívio da crítica à religião estrangeira, mas um acirramento dessa disputa que é perceptível nos discursos de Seiran. Apesar de os anos entre a segunda metade de 1880 e a primeira metade de 1890 marcarem um novo

¹¹¹ Seiran Ōuchi, “Handō no ōzei.”, *Sonkō Hōbutsu Daidō Shinpō*, 1891, 373.

desenvolvimento no discurso anticristão que utilizava argumentos científicos, filosóficos e racionais para a comparação doutrinária, Seiran optou por criar um texto emotivo até com argumentos refutados dentro do campo budista, por exemplo, a crença na criação mitológica.

Sua motivação para isso pode ser compreendida como um apelo emocional que angaria pessoas para suas aspirações políticas, mas acabaram por fracasso nas eleições ao parlamento em que participou como candidato. Como discutiremos no próximo capítulo, há uma mudança de estratégia nos ataques ao cristianismo na obra de Seiran, onde a virulência nas palavras passa a ser mais branda, mas ainda permanente e consistente com sua crença de incongruência entre a religião ocidental e o sistema social japonês. Analisaremos a seguir os argumentos de Seiran a respeito da presença da religião no sistema educacional japonês, levando em consideração o perene sentimento de ameaça que o mundo budista apresentava em relação ao cristianismo.

CAPÍTULO 3 – POR UM BUDISMO SOCIAL

3.1. Separação entre secular e sagrado

Como mostrado acima, a formação do conceito de religião no Japão moderno e a adequação do budismo às características desse conceito orbitavam o Cristianismo, em particular o protestantismo estadunidense. A ênfase dada ao aspecto interno do indivíduo e a delimitação da religião ao escopo privado vêm acompanhadas da eliminação da religião dos espaços públicos paulatinamente secularizados.¹¹² José Casanova preconiza a secularização como um processo de diferenciação e emancipação das esferas seculares como o estado, a ciência etc., das esferas religiosas ao mesmo tempo em que a religião vai se diferenciando e se especializando dentro de seu novo escopo.¹¹³ Entretanto, como levantado por Hans Krämer, como se pode diferenciar a religião se ela ainda está se formando e se inventando? Este conflito entre secular e religioso que não possuem distinções claras podem ser vistos durante o período Meiji.

Dentro das discussões sobre a secularização da sociedade, a presença religiosa dentro do sistema educacional foi alvo de acalorados debates durante os anos de 1890 a 1900. Nos anos iniciais de Meij, via-se a educação como um meio para se alcançar um nível de sofisticação social que pudesse estar no patamar de sociedades consideradas civilizadas. Era a partir da educação que uma nação moderna se formaria, e eliminar qualquer traço de ignorância que conectasse com o passado era a palavra de ordem do dia. Em 1872, o pensador Fukuzawa Yukichi publicou seu livro *Encorajamento ao Aprendizado* (*gakumon no susume* 学問のすすめ), no qual ele afirmava que “a distinção entre o sábio e o tolo ocorre através do estudar ou do não estudar”, pois “uma pessoa sem conhecimento é tola”. Esta foi a tônica que conduziu o

¹¹² Isomae, *Religious Discourse in Modern Japan Religion, State, and Shinto*, XVI.

¹¹³ José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 1st edition (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 19.

movimento *bunmei kaika* durante os anos iniciais de Meiji. Nesse mesmo ano, o Ministério da Educação é formado e o *gakusei* (学制), Sistema Educacional, é criado e implementado no ano seguinte para fornecer educação básica e influenciado por Fukuzawa¹¹⁴. Esse formato oferecia educação primária a todas as crianças, independentemente da renda e status social, eliminando práticas educacionais utilizadas durante o governo samurai, como o ensino de caligrafia e de clássicos chineses. Matemática, ciência e línguas estrangeiras passaram a ser o ponto central desse modelo que visava o conhecimento técnico e igualitário.¹¹⁵ A base curricular e o treinamento dos professores ficaram nas mãos de professores estrangeiros, como o estadunidense Marion McDonnell Scott, como Benjamin Duke demonstra¹¹⁶. Ao mesmo tempo, a famosa Missão Iwakura formada por distintos membros da elite intelectual e política do país embarca para a Europa a fim de investigar as instituições estrangeiras e negociar a revisão dos tratados desiguais assinados durante o governo Tokugawa.



Figura 3: Foto de Iwakura Tomomi e outros membros da Missão Iwakura tirada Europa em 1872. Tomomi ainda se recusava a mudar suas vestimentas tradicionais de samurai, mas acabou por cortar o cabelo e trocar as roupas dias depois dessa foto.

¹¹⁴ Benjamin C. Duke, *The History of Modern Japanese Education: Constructing the National School System, 1872-1890* (Rutgers University Press, 2009), 61.

¹¹⁵ Duke, 73–76.

¹¹⁶ Duke, 112–29.

Devido a problemas logísticos, econômicos e políticos, o *gakusei* seira encerrado em 1879 e um novo plano educacional entraria em vigor. Alguns dos motivos que levaram à sua alteração foram o número reduzido de construções que abrigassem as escolas que receberiam o grande influxo de alunos, questões relacionadas a verba e manutenção das escolas, (elas deveriam ser mantidas pelas comunidades onde se localizavam), e o crescente *jiyū minken undō* (自由民権運動 Movimento pela Liberdade de Direitos do Povo), grupo que se posicionava contrário às arbitrariedades do governo Meiji e buscavam o direito ao voto e a fundação de um parlamento e cujas ideias estavam adentrando as escolas. O ensino de moral foi introduzido ao currículo, junto com caligrafia, educação física, canto etc. Chama a atenção a introdução do ensino moral, pois havia uma percepção de um declínio ético na sociedade, e dentro de uma lógica baseada no Darwinismo Social, a formação de um estado moderno ilustrado e civilizado que não sucumbisse aos estrangeiros mais desenvolvidos passou a ser altamente debatida¹¹⁷.

Após a promulgação da constituição em 1890, a discussão em torno da ética muda de abordagem e passa a enfatizar uma filosofia moral do espírito em vez de uma hierarquia tecnológica como distinção civilizatória¹¹⁸. A atenção às particularidades de cada nação ganhava espaço e a busca pelas características japonesas passava a ter destaque.

Para Ōuchi Seiran, a existência da sociedade dentro de valores éticos perpassava pela religião, e sem ela não seria possível construir uma nação moderna. Neste capítulo analisaremos uma palestra de Seiran na qual ele aborda a incapacidade da criação de moralidade dentro do sistema educacional japonês. Seiran tem em mente as futuras alterações na vida social decorrentes do aumento da presença de estrangeiros no Japão devido à retificação dos tratados desiguais ocorrida em 1899 e subsequente permissão da residência mista.

¹¹⁷ Richard M. Reitan, *Making a Moral Society: Ethics and the State in Meiji Japan* (University of Hawai'i Press, 2009), 4–7.

¹¹⁸ Reitan, 81.

3.2. Moralidade e Educação – O Édito Imperial sobre a Educação

Após o que pareciam ser intermináveis discussões, a primeira constituição japonesa foi promulgada em 1889 estabelecendo o imperador como a base simbólica e legal do estado. Entretanto, ideólogos acreditavam que faltava um elemento que criasse uma base para a existência de uma nação em torno de um etos coeso. O artigo 28 da constituição garantiu liberdade de crença desde que esta não infringisse os deveres dos cidadãos nem prejudicasse a paz e ordem. Entretanto, a regulação a respeito das atividades missionárias e organizações cristãs, assim como as religiões japonesas, seria decidida em leis posteriores, o que não arrefeceu os debates entre budistas e cristãos. O ponto crucial desse atrito se daria em 1891, como veremos em seguida.

Em fevereiro de 1890, foi realizada uma conferência com os governadores das províncias japonesas e um dos tópicos aclamados foi a ênfase dada à intelectualidade em detrimento da moralidade. O então governador de Miyagi, Matsudaira Masanao (松平正直 1844-1915) chegou a declarar que o objetivo de uma educação moral era estabelecer os fundamentos do *kokutai* e ensinar os caminhos do patriotismo e ética, o que reverberava nos discursos de outros governadores¹¹⁹. Porém, como implementar um elemento unificador que ensinasse tais fundamentos a uma população inconsciente dessa realidade? A resposta a isso se deu em outubro de 1890 com a promulgação do Édito Imperial sobre a Educação (*Kyōiku Chokugo* 教育勅語). Essa seria a primeira tentativa concreta de se formular uma diretriz com fundamentos morais e patriotas, na qual se articulavam os princípios a serem difundidos através

¹¹⁹ Carol Gluck, *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985), 115.

do sistema educacional¹²⁰. Escrito de forma que fossem as palavras do próprio imperador dirigidas aos súditos, o édito escrito com apenas 315 caracteres e consideravelmente vago em suas proposições foi enviado a todas as escolas junto a um retrato do imperador e deveria ser recitado em voz alta pelos professores e alunos em eventos importantes a fim de ser estudado e memorizado pelos estudantes. Ele serviria para concretizar a orientação em relação à criação de um estado-nação (*kokka* 国家) ao mesmo tempo que vinha como auxílio à educação básica¹²¹.

Saibai, Nossos súditos

Nossos Ancestrais Imperiais fundaram Nosso Império sobre uma base ampla e perpétua e arraigaram a virtude profunda e firmemente; Nossos Súditos constantemente unidos em lealdade e piedade filial, de geração em geração testemunharam a beleza desta realidade. Esta é a glória da natureza fundamental de Nosso Império, e aqui encontra-se a fonte de Nossa Educação.

Vós, súditos, sede filiais a vossos pais, afetuosos a vossos irmãos e irmãs; como maridos e mulheres, sede harmoniosos; como amigos, fidedignos; mantende-vos em frugalidade e temperança; estendei vossa benevolência a todos; buscai o conhecimento e cultivai as artes, e destarte desenvolvi a competência intelectual e poderes morais perfeitos; ademais, promovi o bem público e os interesses comuns; sempre respeitai a Constituição e observai as leis; caso surja uma emergência, ofereci-vos bravamente ao Estado; e assim guardai e mantende a prosperidade do Nosso Trono Imperial coetâneo com o céu e a terra.

Destarte não sereis apenas Nossos bons e fiéis súditos, mas prestareis ilustres as melhores tradições de seus progenitores. O Caminho aqui apresentado é deveras o ensino legado por Nossos Ancestrais Imperiais para ser observado semelhantemente por Seus Descendentes e pelos súditos, infalíveis por todas as eras e verdadeiro em todos os lugares. É Nossa vontade assentá-lo ao coração em toda reverência, em comum

¹²⁰ Gluck, 103.

¹²¹ Fumihiko Sueki, “Teikoku no kakuritsu to shūkyō”, em *Kindai nihon shūkyōshi*, 2 (Tóquio: Shunjūsha, 2021), 7.

com vós, Nossos súditos, que deste modo alcançaremos a mesma virtude.

Neste édito, exigia-se o comprometimento de todos com a educação e a busca pela sabedoria, a entrega incondicional às necessidades da nação fundada pelos ancestrais e à obediência às leis. É possível notar a presença de elementos confucionistas no texto, lembrando que o confucionismo não estava enquadrado no que se chamava religião, ou *shūmon* (宗門), mas sim era considerado como conhecimento (*gakumon* 学問)¹²². O sociólogo Shigeta Shinji disserta que o édito imperial da educação era o símbolo concreto da busca por uma tradição moral japonesa que agia como princípio da formação de um estado-nação¹²³. Pelo poder da lealdade, o édito conclamava os súditos, o povo, a se unirem em prol da nação, ou do imperador, e protegê-lo quando necessário.

O embate entre o pináculo moral nacional e o cristianismo viria a acontecer em 1891. Foi realizada uma apresentação cerimonial na Primeira Escola Superior de Tóquio, com a recitação do édito. O professor cristão Uchimura Kanzō (内村鑑三 1861-1930), importante evangelista e idealizador do *mukyōkai undō* (無教会運動 Movimento Cristianismo Sem Igreja), teria alegadamente se recusado a se inclinar em reverência perante o édito na cerimônia. Isso reacendeu as chamas dos ataques à religião que vinha paulatinamente atraindo a atenção e respeito de elites que matriculavam seus filhos e filhas em escolas

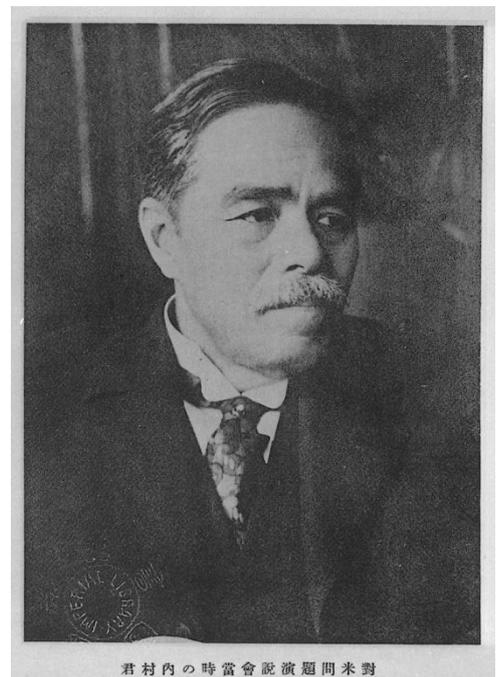


Figura 4 Uchimura Kanzō
National Diet Library
<https://www.ndl.go.jp/portrait/e/datas/240/>

¹²² Hiroshi Watanabe, *Higashi Ajia no ōken to shisō* (Tóquio: Tōkyō Daigaku Shuppansha, 2016), 274.

¹²³ Shinji Shigeta, “*Aku*” to *Tōchi no Nihon Kindai: Dōtoku, Shūkyō, Kangoku Kyōkai* (Tóquio: Hōzōkan, 2019), 57.

privadas cristãs. Uchimura foi acusado de crime lesa-majestade por jornalistas e pensadores, e o cristianismo voltou ao palco de incompatibilidade com o império japonês por sua característica fundamentalmente desleal e desrespeitosa aos alicerces nacionais, i.e., o sistema imperial¹²⁴. Inoue Tetsujirō, professor da então Universidade Imperial de Tóquio e principal intérprete do Édito da Educação publicou um artigo intitulado “O Embate entre Educação e Religião” (*kyōiku to shūkyō no shōtotsu* 教育と宗教の衝突), no qual critica o cristianismo como causa principal do desrespeito de Uchimura Kanzō, alertando para a possibilidade de repetição futura pelos cristãos. A fé cristã foi condenada por ferir o artigo constitucional de liberdade de crença, pois sua própria existência provocava transtorno na ordem social e impedia seus fiéis de realizarem seus deveres perante o estado. O lado cristão, por sua vez, buscou criar um discurso que provasse que o cristianismo não era antipatriota, além de vozes críticas ao posicionamento de Inoue¹²⁵.

Após a guerra Sino-Japonesa (1894-5) e consequente vitória japonesa, o avanço capitalista passou a propulsionar o comércio e o Japão se viu em uma nova posição que o permitia dialogar com poderios ocidentais. Já em 1894, através da assinatura do Tratado de Comércio e Navegação Anglo-Japonês (*Nichiei Tsūshō Kōkai Jōyaku* 日英通商航海条約), iniciou-se o processo de mudança na relação com países estrangeiros que o governo japonês buscava desde os primórdios do período Meiji. Esse tratado simbolizava o término dos chamados “tratados desiguais” (*fubyōdō jōyaku* 不平等条約改正) assinados na década de 1850. Essa revisão era tida como um dos pontos centrais do governo Meiji desde seu estabelecimento em 1868 e sua efetivação significava a elevação da nação japonesa ao patamar das ditas “nações civilizadas”.

Uma das cláusulas problemáticas de tais tratados era a que tratava da extraterritorialidade, proibindo estrangeiros que infringissem leis japonesas de serem julgados

¹²⁴ Gluck, *Japan's Modern Myths*, 132.

¹²⁵ Shigeta, “*Aku*” to *Tōchi no Nihon Kindai: Dōtoku, Shūkyō, Kangoku Kyōkai*, 88–90.

por tribunais japoneses. Alterar o tratado faria com que a sensação de impotência perante nações estrangeiras se dissipasse. Entretanto, com a revisão, permitia-lhes livre residência e direito ao estabelecimento de comércio dentro de território japonês. A essa permissão se dava o nome de residência mista (*naichi zakkyo* 内地雜居) e, para muitos japoneses, isso foi recebido como uma semente de instabilidade. A retificação foi finalmente realizada em 1899, e Seiran tinha esse aspecto em mente, pois sua análise parte do princípio de que estrangeiros cristãos aumentarão sua presença no país, e isso deveria ser abordado de maneira efetiva pelos budistas.

3.3. Sociedade e Religião

Em julho de 1899, o então primeiro-ministro Yamagata Aritomo (山縣有朋 1938-1922) apresentou um projeto de lei conhecido como Proposta da Lei da Religião (*shūkyō hōan* 宗教法案) que viria a organizar de forma mais controlada as instituições religiosas no país. Para ele, apesar da constituição conceder liberdade de crença, ainda não havia nenhuma jurisdição responsável pelos órgãos religiosos como um todo e por suas características jurídicas, seus direitos e deveres sociais. Além disso, tal lei resolveria questões relacionadas a exigências sectárias que vinham ocorrendo a partir de determinadas organizações, como era o caso do Movimento de Reconhecimento Oficial do Budismo, o *kōninkyō undō* (公認教運動), que buscava uma posição privilegiada de proteção estatal¹²⁶. Entretanto, a proposta que buscava tratar todas as religiões de forma igualitária viria a ser vetada pela câmara dos lordes, deixando a questão em aberto.

Em agosto do mesmo ano, a Instrução Imperial número 12 é publicada afirmando que a separação entre educação e religião era de extrema importância para o governo. Por esse

¹²⁶ Kazuyuki Kobayashi, “Yamagata naikaku "shūkyō hōan" to kizokuinnai shokaiha”, *Nihon Rekishi* 473, nº 10 gatsu (1987): 66–67.

motivo, a condução de qualquer forma de educação ou cerimônia religiosa em escolas públicas estava proibida a partir daquele ponto.

Tornar a educação geral independente da religião é uma das prioridades da administração educacional. Portanto, em relação à provisão legal de escolas nacionais e públicas, assim como suas grades curriculares, não será permitido realizar educação nem atividades extracurriculares de cunho religioso, nem realizar cerimônias religiosas.¹²⁷

Nesse contexto, Ōuchi Seiran costumava introduzir em suas palestras a situação da religião na sociedade. Em 1902, Seiran publica uma compilação de artigos proferidos nos anos anteriores chamado *Coleção de Palestras Budistas dos Protetores do Dharma (Bukkyō Enzetsu Gegohen 仏教演説外護篇)*. A edição é composta de quatorze artigos que versam sobre a casa imperial japonesa, assuntos exegéticos, higiene, enfim, diversos tópicos que atraíam sua atenção a partir de uma perspectiva budista. Para o presente capítulo, enfatizaremos o artigo chamado “Sociedade e Religião” (*shakai to shūkyō 社会と宗教*), composto por uma palestra proferida por ele no verão de 1900 no templo budista da escola Jōdo Shinshū chamado Kinryūji (金龍寺), localizado na província de Tochigi. Devido ao lugar da palestra, podemos supor que Seiran tinha os monges e membros do templo como seu público-alvo devido à ligação dele com a escola, mas podemos também supor que pessoas fora do círculo budista também estava presente, já que palestras como essa eram anunciadas na mídia impressa. Neste discurso, o principal assunto é o papel do sistema educacional na formação moral dos futuros cidadãos. Seiran critica o sistema, baseado na ideia de que o mesmo carecia de valores religiosos dentro de seus campos de instrução, o que mostra que o assunto moralidade ainda persiste no campo religioso. A preocupação de Seiran com a residência mista pós retificação dos tratados é prova de que a esfera budista tinha sua atenção voltada a essa questão por sentir que seu status social estava ameaçado.

¹²⁷ Kyōikushi hensankai, *Meiji ikō kyōiku seido hattatsushi*, 4 (Ryūginsha, 1938), 662.

No caso de os estrangeiros entrarem cada vez mais no país, não há dúvidas que por conseguinte o cristianismo que eles creem se propagará. No momento atual de nosso Japão, o cristianismo não foi tratado nem velada nem abertamente. Entretanto, se ele se propagar publicamente em conjunto com a residência mista, não será possível só se cuidar do budismo e do xintoísmo como vem sendo até agora. Se assim for e o cristianismo se propagar, devemos refletir sobre a melhor maneira de lidar com ele.¹²⁸

A proposta da Lei da Religião que havia sido vetada era uma das respostas à instabilidade que organizações religiosas estavam causando ao governo Meiji. Apesar da presença cristã ser uma realidade desde a década de 1870, o cristianismo não gozava de direitos claramente expressos e recebia constante ataque verbal (e às vezes físicos) de budistas, mas não só. No caso budista, até pelo menos a Restauração Meiji, que marcou o fim do período Tokugawa (1603-1868), templos budistas eram responsáveis pela criação de registros populacionais que eram utilizados pelo governo como meio de controle civil. Todos os habitantes de áreas do arquipélago sob jurisdição direta ou indireta do clã Tokugawa deveriam estar registrados a um templo, e assim, não raro, contribuir financeiramente para a sua manutenção¹²⁹. Ou seja, havia uma simbiose entre o governo e a instituição budista. Após a restauração Meiji, inicia-se também um processo de desestabelecimento do budismo, que até então gozava de uma posição próxima à de religião de estado, processo este que de certa forma culmina em 1871, com a eliminação das influências budistas da corte imperial¹³⁰. No entanto, isto não pode ainda ser identificado como uma separação entre religião e estado, pois o xintoísmo, a antiga “religião” japonesa, passara então a ser utilizado como elemento unificador de suporte ao culto do imperador. Apesar de conhecidas no Japão a partir da década de 1870¹³¹, noções ocidentais de separação entre igreja e estado só ganhariam força de fato entre as décadas

¹²⁸ Seiran Ōuchi, “Shakai to shūkyō”, em *Bukkyō Enzetsu Gegohen*, por Seiran Ōuchi (Tóquio: Kokubosha, 1902), 124.

¹²⁹ Cf. Hur, *Death and Social Order in Tokugawa Japan*.

¹³⁰ John Breen e Mark Teeuwen, *Shinto in History: Ways of the Kami* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2000), 241.

¹³¹ Cf. Kramer, *Shimaji Mokurai and the Reconception of Religion and the Secular in Modern Japan*.

de 1880 e 1990¹³². Em Seiran, percebemos que não é apenas a presença burocrática do budismo que teria sido retirada da vida comum, mas também o aspecto espiritual de cuidado interpessoal realizado entre monges e povo.

Como agora temos que estabelecer como a religião será tratada, também é necessário investigar que tipo de religião o budismo é, que tipo de religião o cristianismo é, e como lidar melhor com elas. Agora, até políticos que não conheciam o cristianismo começaram a pesquisar sobre religião. Isso é uma prova de que o pensamento religioso no governo e na sociedade atual teve uma ascensão repentina¹³³.

A criação de leis e propostas que fossem a favor ou que limitasse os religiosos eram uma manifestação do interesse governamental por assuntos relativos à separação entre religião e estado. Seiran enaltece a questão ao criar uma associação do interesse público na religião com uma compreensão da importância dos aspectos religiosos na sociedade. Entretanto, discussões como essa já existiam desde a primeira década de Meiji. Em 1885, o Primeiro-Ministro Itō Hirobumi apontou o pensador Mori Arinori como ministro da educação. Considerado o pai do sistema educacional moderno japonês, Arinori era um defensor da liberdade religiosa como característica inerente de todas as nações esclarecidas¹³⁴, e com essa postura apelava por um sistema educacional que promovesse o livre pensamento sem bases religiosas. Seguindo as orientações do gabinete, e influenciado pelo biólogo e filósofo Herbert Spencer, autor de *Education: Intellectual, Moral, and Physical*, Arinori advogava por uma educação que desenvolvesse as capacidades intelectual, moral e física do indivíduo e que o sistema educacional deveria ser o principal porta-voz de lições morais aos jovens cidadãos¹³⁵. Esse processo de secularização apenas tinha alcançado um novo desenvolvimento, pois o assunto

¹³² Isomae, *Religious Discourse in Modern Japan Religion, State, and Shinto*, 43–54.

¹³³ Ōuchi, “Shakai to shūkyō”, 125.

¹³⁴ Arinori Mori, *Religious Freedom in Japan: A Memorial and Draft Charter*, Nihonjin to Shūkyō (Washington: Mori Arinori, 1872), 3.

¹³⁵ Cf. Takii Kazuhiro, *Itō Hirobumi - Japan's First Prime Minister and Father of the Meiji Constitution*, 1st edition (London ; New York: Routledge, 2014).

deveria ser tratado em uma nação com relações renovadas com países estrangeiros devido à retificação dos tratados.

O formato geral da educação pós-restauração é construído [nas separações] em superior, médio e elementar seguindo o estilo ocidental como modelo. Independentemente do formato, a escola é para fazer avançar nosso conhecimento mútuo e nos tornar inteligentes. Entretanto, não é possível se tornar apenas inteligente, é necessário aperfeiçoar as intenções morais humanas. Além disso, também é necessário ter um corpo forte, e por esse motivo que a educação intelectual, moral e física são as mais importantes. [...] Falarei da educação intelectual, ou seja, tornar inteligente o ser humano, e da educação moral, ou seja, aperfeiçoar as intenções humanas¹³⁶.

O sistema educacional vigente nos anos 1900 é fortemente baseado nos sistemas trazidos dos Estados Unidos e Europa. A ênfase aos aspectos intelectuais é um resquício do *bunmei kaika* que preconizava a elevação social a partir da obtenção de conhecimento. Ligava-se isso às discussões sobre moralidade que abundaram nos anos pós-promulgação da constituição. Após 1868, o modelo ocidental foi adotado e os períodos de aprendizado divididos em um menor, mediano e maior (algo como ensino básico, fundamental e médio). O objetivo de tal modelo era fornecer três bases para os alunos: educação intelectual, educação moral e educação física. Segundo Seiran, a educação antes da reabertura japonesa ao ocidente era realizada através do progresso intelectual, concomitante ao aperfeiçoamento das intenções morais, estas últimas passadas de geração em geração. Sendo assim, sabedoria e moralidade eram temas unificados que faziam parte constitutiva da formação dos indivíduos.

Nas escolas de antigamente, ia-se para se estudar a escrita, enquanto hoje a caligrafia não passa de uma matéria escolar. Nesse ínterim, ensinava-se o *Jitsugokyō* e o *Dōjikyō*. Bem, quem escreveu tais livros foi Kōbō Daishi, e ao passo que iam se graduando, eles tinham que ler o *Teikin ōrai*, feito por Genne Hōin. Outros como o *Shōbai ōrai* também foram feitos por monges, pois livros para ensinar crianças se limitavam a obras de monges. As aulas eram feitas

¹³⁶ Ōuchi, “Shakai to shūkyō”, 125.

nos *terakoya*, que não se limitavam a templos, mas também podiam ser a casa de retiro do chefe da vila ou de algum médico¹³⁷.

Seiran possui uma visão idealizada de um passado no qual o budismo exercia um papel social que ele considera mais relevante do que o atual. Os *terakoya* (寺子屋 templo-escolas para crianças em tradução livre) eram lugares onde se realizava uma educação rudimentar a pessoas de baixo status social. Os samurais que faziam parte da elite possuíam escolas específicas onde seus filhos podiam estudar os clássicos chineses e toda gama de conhecimento disponível. Já no caso dos *terakoya*, normalmente eles surgiam espontaneamente criados por monges ou pessoas com um pouco mais de instrução em regiões normalmente ligadas ao campo. O governo samurai não dispunha de um sistema de educação que se preocupasse com os trabalhadores rurais, e esses templos vinham para preencher essa lacuna¹³⁸. Apesar da palavra templo (*tera* 寺) fazer parte do nome, os *terakoya* não se limitavam a templos budistas, tendo uma ampla possibilidade de lugares como casas particulares, santuários etc. *Jitsugokyō* (実語教 Ensino da Língua Verdadeira) foi um livro didático utilizado durante o período Heian (794-1185) cuja autoria é atribuída ao monge Kōbō Daishi (弘法大師 774-835), fundador da escola Shingon e importante figura budista da época. Durante o período Tokugawa, ele era usado para prática caligráfica. *Dōjikyō* (童子教) era outro livro escrito no período Kamakura (1185-1333) atribuído ao monge Annen (安念 841-915) da escola Tendai, mas Seiran também atribui a Kōbō Daishi. Ambos os livros possuíam elementos de moral confucionista. *Tenkin ōrai* (庭訓往来), O Livro do Jardim, é um livro criado no período Muromachi (1336-1573), e *Shōbai orai* (商売往来) era um livro que ensinava vocabulário básico de comércio, fazendo parte dos *orai*, gênero literário da época.¹³⁹

Seiran idealiza a presença dos mestres do *terakoya* para além da vida escolar, pois eles também atuavam como conselheiros na vila apaziguando contendas, orientando em

¹³⁷ Ōuchi, 126.

¹³⁸ Duke, *The History of Modern Japanese Education*, 56–58.

¹³⁹ Cf. Matsutarō Ishikawa, *Tenkin ōrai* (Tóquio: Heibonsha, 1973).

momentos de dificuldade. Apesar de existirem mestres xintoístas e confucionistas, os responsáveis por educar os jovens eram, em sua maioria, monges budistas, e os materiais didáticos utilizados eram também produzidos por eles ou por importantes figuras budistas. Portanto, Seiran constrói uma imagem de protagonismo por parte dos budistas e fortalece sua relevância na manutenção social. Os professores tinham um papel que transcendia o tempo da infância e promovia a cultivação de valores intelectuais e morais¹⁴⁰. Curiosamente, os elementos ligados à moralidade vinham de conhecimentos confucionistas ensinados durante o período Tokugawa. Com a construção de um novo modelo educacional baseado no ocidente, elementos que eram considerados antiquados foram eliminados da grade curricular, deixando aberta a possibilidade de discussão para novas ideologias que pudessem suprir este vácuo. Dentro dessa gama de possibilidades, escolas conduzidas por organizações religiosas viam uma brecha para inculcar valores religiosos em seus alunos, baseando-se na necessidade de princípios morais.

Para Seiran, um ponto importante de discussão é o fato de que o sistema educacional adotado no Japão a partir de 1872 teria como modelo aquele encontrado no ocidente, onde escola e templo seriam entidades separadas e cada uma se encarregava de uma área de formação específica. Ciências seriam ministradas na escola, enquanto a educação moral baseada na doutrina cristã era realizada nas igrejas, às quais todos vão aos domingos. Além dessa forma quase ritualística que fazia parte do *modus operandi* cotidiano dos cristãos, esta religião estaria também presente em todas as esferas sociais, sendo que a ausência de crença tornar-se-ia um empecilho para a realização de quaisquer tipos de intercâmbio social. Relações comerciais seriam impossíveis para aqueles que se declarassem descrentes, fazendo com que esta religião fosse quase que mandatória e ativa diariamente. Esta presença ubíqua também seria responsável pelo constante aperfeiçoamento moral de todos.

Como é a educação no ocidente? Hoje a educação intelectual e a moral estão completas. Sem dúvida existe uma distinção entre templo e escola. No tocante

¹⁴⁰ Ōuchi, “Shakai to shūkyō”, 127.

a tornar as pessoas inteligentes, assim como o Japão, as escolas são divididas em fundamental, médio e superior. No tocante ao aperfeiçoar as intenções humanas, existe a religião cristã. Ela está sobre os costumes e mesmo que se acredite ou não, de qualquer maneira não há nenhuma forma de relação humana se não se crer na religião. Por esse motivo, sejam professores, sejam crianças, todos em sua maioria creem no cristianismo. Portanto, após terminar seus estudos, ou mesmo se apenas permanecerem em casa, certamente todos irão à igreja aos domingos e ouvirão o sermão. Estando na escola ou saindo da escola, a moralidade está toda nutrida pela mentalidade cristã e existe um princípio de aperfeiçoamento gradativo das intenções humanas¹⁴¹.

Como budista, Seiran enfatiza o papel da religião na conduta moral popular e critica sua ausência dentro do âmbito educacional. Entretanto, essa crítica não é inédita nem exclusiva de Seiran. Apesar da recitação diária do Édito Imperial sobre a Educação nas escolas, Seiran acreditava ser limitada sua eficácia, pois sua execução circunscrever-se-ia apenas ao âmbito escolar, estando desconectado da sociedade e do seio familiar. Sendo assim, por mais que os valores e virtudes fossem o objetivo da educação, estes não estariam, em tal contexto, sendo desenvolvidos plenamente. Seiran utiliza, no intuito de justificar tal preocupação, relatos de antigos ministros da educação, como Inoue Kowashi (井上毅 1844-1895), no cargo entre 1893 e 1894, e Toyama Masakazu (外山正一 1848-1900), que ocupou a posição por apenas poucos meses em 1898.

Legalmente, a religião não podia fazer parte do currículo ou do espaço escolar. Para Seiran, justamente em virtude desta carência, o aperfeiçoamento intelectual era realizado enquanto o moral era preterido, o que tornava o papel dos educadores incompleto. E para exemplificar, ele utiliza o fato ocorrido em 1899, o ano anterior, na sessão ordinária da Câmara dos Representantes, na qual foi votado o projeto para proibição do consumo de tabaco por menores de idade, pois eram prejudiciais ao desenvolvimento físico. Para Seiran, o fato de o Estado ter que deliberar sobre este tipo de questão demonstrava a falência do sistema educacional como guia de conduta. Dentro das escolas, o consumo de cigarro pelos alunos havia

¹⁴¹ Ōuchi, 128.

sido proibido, mas não havia nenhuma preocupação por parte da população em coibir esta prática ou outras, como o consumo de bebidas alcóolicas por menores, hábitos até então comuns. O tempo de permanência em casa era maior que o na escola, e se as famílias possuíam falhas morais, os educadores não tinham chance nenhuma de prevenir essas situações. O que Seiran desejava dizer é que:

...de qualquer maneira, a religião possui uma intrínseca relação com a escola e com a família. A religião domina nosso espírito desde o momento em que nascemos até o momento em que morremos, e seguramente deve cultivar a moralidade humana¹⁴².

Seiran menciona que a introdução ou não de ensinamentos religiosos no sistema educacional ocupou acirrada posição de debates nos anos interiores, possuindo defesa de várias partes. Revistas como a *Kyōiku jiron* (教育時論 Discussões sobre assuntos educacionais) eram conhecidas por artigos que discutiam a relação entre escola e religião, como é o caso dos artigos de Kaneko Umaji (金子馬治 1870-1937), renomado filósofo e pensador do período citado por Seiran durante sua palestra. Além de periódicos como este, Seiran ressalta pesquisas acadêmicas conduzidas no contexto de universidades, como por exemplo as de Motora Yūjirō (元良勇次郎 1858-1912), primeiro professor de psicologia da Universidade Imperial de Tóquio. Em fevereiro de 1900, ou seja, poucos meses antes da palestra de Seiran que ora analisamos, Motora reuniu alguns alunos estudantes de ética e com eles distribuiu um questionário para instituições de ensino infantil do país. Tal questionário trazia perguntas como, por exemplo, “qual a atitude dos alunos em relação à religião”, “que tipo de influência a religião tem na vida doméstica”, “se não há influência, por que não há”, “se já houve influência e ela foi esquecida, por quais motivos”, e “se acreditam em alguma religião baseada em algum livro ou escrito”, entre outras.¹⁴³ O que se pode perceber neste questionário é que havia um interesse por parte da intelectualidade contemporânea em descobrir como se davam as práticas religiosas e as

¹⁴² Ōuchi, 132.

¹⁴³ Ōuchi, 134.

convicções religiosas dos cidadãos, sendo a escola uma ponte entre estas pesquisas e a população geral. Seiran cita a proliferação de tais estudos como prova de que compreender a religião no espaço público havia se tornado uma necessidade. Após quase dez anos de sua promulgação, a efetividade do édito em inculcar valores nos estudantes estava sendo questionada. Além do mais, a chegada pronunciada de valores estrangeiros estimulava intelectuais a questionarem as condições morais já estabelecidas. Portanto, era necessário esclarecer o papel budista no processo social.

Entretanto, assim como o Japão tomou o ocidente como modelo e formou a escola a partir disso, se trouxermos o cristianismo e fizermos como o ocidente e utilizá-lo para aperfeiçoar as intenções, as discussões não cessarão por estarmos satisfeitos, já que essa proposta é impossível. [...] As condições do país, o corpo político não permite isso.¹⁴⁴

O fato de a educação no ocidente estar completa por causa da presença cristã logicamente seguia à conclusão de que a adoção do cristianismo pelos japoneses deveria ser o próximo passo a seguir. Entretanto, Seiran defende a posição de que mesmo se criando um sistema tomando o ocidente como modelo, a presença do cristianismo no Japão significaria a destruição das características que tornavam o Japão único. Como já foi visto em capítulos anteriores, Seiran via a aceitação do cristianismo como a destruição do sistema imperial, pois ambos não poderiam conviver devido aos seus preceitos básicos. O *kokutai* possui uma estrutura própria que não permitia a entrada de outro sistema sem que fosse necessário remodelar-se o sistema imperial por completo desde suas bases e mitos fundadores. Seiran age na corrente da proteção do Dharma, *buppō* 仏法, a doutrina budista, concomitantemente com a preservação da lei real, *ōbō* 王法. Ambos eram extremidades intimamente conectadas, pois um dependia intrinsecamente do outro, e um não existia na ausência do outro.

¹⁴⁴ Ōuchi, 129.

Seiran versa ainda sobre outros assuntos, como a presença da religião no exército, terminando seu discurso com uma exortação aos responsáveis do templo em que realiza sua palestra, enfatizando que deveriam ir além da crença inquestionável e fazer com que todos compreendessem profundamente quais são seus objetos de cultos, e o significado de seus mantras.¹⁴⁵ Declara ele, ao fim do sermão, que pesquisar e compreender a religião (japonesa) era fundamental para o estabelecimento de um corpo doutrinário sólido.¹⁴⁶ Tal busca deveria, então, ser realizada em todos os âmbitos da sociedade, fosse na escola, nos quartéis, ou nos próprios templos.

3.4. Conclusão

Logo nos primeiros anos da restauração Meiji, boa parte dos intelectuais e burocratas no poder entenderam que o projeto de modernização só se daria a partir de um sistema educacional bem estruturado. A eliminação de práticas e crenças consideradas atrasadas faziam parte da palavra de ordem da época e conduziam boa parte das decisões governamentais. Com a proibição do ensino religioso nas escolas públicas do país, a reação foi imediata. É interessante perceber que já da década de 1870, Shimaji Mokurai já havia discutido a importância da religião no cultivo interno do indivíduo, afirmando que a interferência do estado nas questões religiosas abriria caminho para a propagação do cristianismo, como mostramos no capítulo anterior. Seiran ainda nutre os mesmos sentimentos daquela época, mas discute em um momento em que a liberdade de crença já havia sido estabelecida e que o sistema educacional já tinha sido posto em prática, diferentemente do momento em que Mokurai havia escrito.

Seiran desejava que os budistas tomassem o protagonismo na condução moral da sociedade e, desse modo, impedindo que cristãos ganhassem esse espaço. Sua argumentação

¹⁴⁵ Ōuchi, 142–44.

¹⁴⁶ Ōuchi, 244–45.

não chega a ser uma proposta de inserção da religião nos assuntos do estado, mas uma crítica ao estado por ignorar a importância da religião no tão desejado cultivo moral que o édito da educação preconizava. A presença do budismo na vida social, entretanto, deveria se dar não apenas na escola, mas de modo onipresente. A ideia de igrejas e cultos semanais no ocidente atrai a atenção de Seiran, lembrando que ele foi o idealizador de uma liturgia para leigos da escola Sōtō Zen, buscando essa participação frequente da religião no cotidiano. Por fim, analisando esse texto e sua obra como um todo, para ele, apenas o budismo teria força de criar uma coesão do povo em torno de um conceito de nação, correspondendo ao édito imperial de se abrir ao moderno enquanto se conservaria as bases ancestrais que definiam a singularidade japonesa.

CONCLUSÃO

A modernização japonesa foi um processo intrincado e cheio de incongruências internas. Ao mesmo tempo em que se abria ao ocidente para compreendê-lo e se apropriar de novos recursos e instituições, o Japão criava suas próprias teorias de construção de identidade nacional buscando se distanciar das práticas do passado. Como elemento por muito utilizado na manutenção do liame e controle social, o budismo se viu atacado perante essa alteração da ordem e precisou se adaptar para sobreviver aos novos desafios.

O discurso de religião no Japão ocorreu na interpretação de um conceito estrangeiro à representação linguística e cultura japonesa e tendo o protestantismo como referencial, viu-se cercado entre a necessidade de emular ao mesmo tempo que precisava combater seu modelo. Nesse andamento, encontramos na figura de Ōuchi Seiran um protótipo de personagem budista cujo interesse era modernizar o budismo, compreendendo-o como pertencente à categoria de religião ao tempo em que acentuar suas diferenças e superioridade era imprescindível.

No diálogo entre budismo e cristianismo pudemos ver o discurso anticristão do período como expressado na obra de Seiran com suas particularidades. Apesar do aperfeiçoamento desse discurso decorrente da ocidentalização do país e do crescente aprofundamento nos estudos das ciências ocidentais, Seiran retorna às suas origens temporais e, como um homem nascido no período Edo, utiliza-se da lógica do período com uma postura reacionária.

Após a explosão do embate entre educação e religião da década de 1890, os motivos relativos ao suposto desrespeito dos cristãos pelos símbolos nacionais ganha encorajamento, criando respostas nacionalistas que clamavam pela expulsão ou diferenciação no tratamento ao cristianismo. Uma década após a promulgação do Édito Imperial da Educação, seus resultados práticos na formação de caráter moral na população que passou e passava pelo sistema educacional se veem questionados, causando um ressurgimento dos debates levantados por

Inoue Tetsujirō uma década antes. Seiran via a religião como um importante ator na educação moral da sociedade e sua penetração nos lares serviria como meio de defesa à introdução de ideias cristãs, e como ferramenta para inculcação de valores nacionalistas que conectassem a casa imperial com o budismo japonês.

Neste trabalho tentamos descrever como Seiran atuava desse modo paradigmático, andando sobre o gelo fino de se inspirar no objeto que rejeitava. Essa construção paradoxal não está limitada a Seiran, mas é um reflexo da forma que pensadores japoneses da época construíram suas linhas de pensamento, seus conceitos de nação e seus discursos de particularidade do espírito japonês. Nesse processo há ainda muitos autores que dialogavam com Seiran numa via de mão dupla, mas devido ao tempo e ao escopo deste mestrado, não puderam ser analisados em detalhe. Apenas relativo à Seiran há uma grande quantidade de corpus textual a ser analisado, pois ele foi um prolífico autor com variadas conexões no mundo intelectual e político de sua época.

A língua japonesa moderna também é um produto de Meiji, e, portanto, constitui-se um obstáculo em si mesma. Da restauração até os 1900, período que abordamos, a variedade de diferentes formas de escrita, de convenções, e de aportes teóricos de épocas anteriores são um desafio para qualquer um que deseje se aventurar nos estudos da história japonesa. Apesar do treinamento recebido no Brasil, o período de intercâmbio no Japão foi fundamental para que pudéssemos nos apropriar das ferramentas de leitura das fontes primárias (e secundárias) necessárias para a execução desse trabalho. Sendo assim, qualquer erro que porventura possa ter surgido da inconsistência de traduções é de nossa total responsabilidade.

Compreender a intrincada relação entre cristianismo e budismo no período Meiji é de extrema importância para se ter uma compreensão abrangente da construção de estado-nação moderno que levou à infame segunda guerra mundial. Os alicerces do nacionalismo utilizados no país em guerra foram estabelecidos a partir desse período, e a obra de Seiran carrega os elementos que levariam o mundo budista a apoiar as empreitadas expansionistas do império

japonês. Infelizmente, devido às limitações deste trabalho, não pudemos abordar com profundidade tais elementos. As respostas cristãs aos ataques budistas também se conectam ao nacionalismo, visto que também foi necessário que autores cristãos como Uchimura Kanzō discutissem a justificação e legitimação de campanhas bélicas na Coreia, China e Rússia. Logo, ainda há uma vasta possibilidade de análise do papel da religião na construção nacional japonesa.

Em suma, este trabalho teve como objetivo compreender o processo de modernização do budismo japonês no seu constante diálogo com o cristianismo que passava a fazer parte do cotidiano japonês. Apesar da resposta budista ser agressiva por se basear em uma preocupação de subjugo estrangeiro, ou perda de espaço para a religião ocidental, os medos de Seiran não se concretizaram, como se vê nos censos de pertencimento denominacional no Japão. A necessidade de se acentuar o embate entre a religião “autóctone” japonesa e o inimigo virtual foi decisiva para a mudança discursiva budista, pois através dessa disputa o budismo japonês foi desenvolvendo suas próprias características e compreensões de si mesmo dentro da sociedade. Seiran é um exemplo entre vários de intelectuais que buscavam construir a imagem da religião no estado-nação moderno que se expandia entremeados de processos de transformações culturais. Isso nos faz perceber que os discursos religiosos ligados à afirmação da cultura nacional são vindos de um constante desenvolvimento relativo às discussões de alteridade, e essas determinam, ou pelo menos auxiliam na construção de um imaginário próprio de um povo.

BIBLIOGRAFIA

- Boxer, Professor C. R. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*. UK ed. edition. Manchester: Carcanet Press Ltd, 1993.
- Braisted, William R. *Meiroku Zasshi: Journal of the Japanese Enlightenment*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1976.
- Breen, John. “Beyond the Prohibition: Christianity in Restoration Japan”. Em *Japan and Christianity: Impacts and Responses*, organizado por John Breen e Mark Williams, 1st ed. 1996 edition., 75–93. Palgrave Macmillan, 1996.
- Breen, John, e Mark Teeuwen. *Shinto in History: Ways of the Kami*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2000.
- Breen, John, e Mark Williams, orgs. *Japan and Christianity: Impacts and Responses*. 1st ed. 1996 edition. Palgrave Macmillan, 1996.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. 1st edition. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Conte-Helm, Marie. *The Japanese and Europe: Economic and Cultural Encounters*. A&C Black, 2013.
- Deneckere, Mick. “Shin Buddhist Contributions to the Japanese Enlightenment Movement of the Early 1870s”. Em *Modern Buddhism in Japan*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2014.
- Duke, Benjamin C. *The History of Modern Japanese Education: Constructing the National School System, 1872-1890*. Rutgers University Press, 2009.
- Elison, George. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Reprint edition. Cambridge, Mass: Harvard University Asia Center, 1988.
- Fujitani, Takashi. *Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan*. Reprint edition. Berkeley: University of California Press, 1998.

- Gluck, Carol. *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985.
- Gordon, Andrew. *A Modern History of Japan: From Tokugawa Times to the Present*. 3rd edition. New York: Oxford University Press, 2013.
- Hardacre, Helen. "State and Religion in Japan". Em *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.
- Hoshino, Seiji 星野靖二. *Kindai nihon no shūkyō gainen: Shūkyōsha no kotoba to kindai* 近代日本の宗教概念—宗教者の言葉と近代 (O Conceito de Religião no Japão Moderno: A Palavra dos Religiosos e a Modernidade). Tóquio: Yūshisha, 2012.
- Hur, Nam-Lin. *Death and Social Order in Tokugawa Japan: Buddhism, Anti-Christianity and the Danka System*. Cambridge (Mass.): Harvard University Asia center, 2007.
- Ikeda, Eishun 池田英俊. *Meiji Bukkyō Kyōkai/Kessha no Kenkyū* 明治仏教教会・結社の研究 (Pesquisa sobre Associações e Assembleias de Intração). Tóquio: Tōsui Shobō, 1994.
- . *Meiji no shinbukkyō undo* 明治の新仏教運動. Tóquio: Yoshikawa Kōbunkan, 1976.
- . *Zusetsu Nihon Bukkyō no Rekishi: Kindai* 図説日本仏教の歴史—近代(História do Budismo Japonês Ilustrada: Modernidade). Tóquio: Kōsei Shuppansha, 1996.
- . *Meiji no Shinbukkō Undō* 明治の新仏教運動 (Movimento do Budismo Novo de Meiji). Tóquio: Yoshikawa Kōbunkan, 1976.
- Inoue, Enryō. *Bukkyō Katsuron Joron* 仏教活論序論 (Prolegômenos ao Discurso Vivo sobre o Budismo). Tóquio: Tetsugaku Shoin, 1888.
- . *Haja Shinron* 破邪真論 (Novo Tratado sobre Eliminar o Mal). Tóquio: Meikyōsha, 1885.
- . *Shinri Kinshin* 真理金針 (A Agulha da Verdade). Tóquio: Tetsugaku Shoin, 1886.
- Ishikawa, Matsutarō. *Tenkin ōrai* 庭訓往来, (O Livro do Jardim). Tóquio: Heibonsha, 1973.
- Isomae, Jun'ichi. *Religious Discourse in Modern Japan Religion, State, and Shinto*. Boston: Brill, 2014.

- Ives, Christopher. *Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.
- Josephson, Jason Ananda. *The Invention of Religion in Japan*, 2012.
- Jr, Donald S. Lopez, org. *Critical Terms for the Study of Buddhism*. First edition. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Kasahara, Yoshimitsu 笠原芳光. "Inoue Enryō no Haiyaron" 井上円了の排耶論. Em *Haiyaron no Kenkyū* 排耶論の研究 (Pesquisa sobre Discurso Antibudista). Tóquio: Kyōbunkan, 1989.
- Katsuta, Seiji 勝田政治 *Ono Azusa to Jiyū Minken* 小野梓と自由民権 (Ono Azusa e o Jiyū Minken (Movimento pela Liberdade do Povo)). Tóquio: Yūshisha, 2010.
- Kashiwabara, Yūsen 柏原祐泉. *Nihon Kinsei Kindai Bukkyōshi no Kenkyū* 日本近世近代仏教史の研究 (Pesquisa sobre a História Budista do Japão Pré-moderno e Moderno). Heirakuji Shoten, 1969.
- Kawaguchi, Kōfu 川口高風. *Meiji Zenki Sōtōshū no Kenkyū* 明治前期曹洞宗の研究 (Pesquisa da Escola Sōtō na Primeira Metade do Meiji). Kyōto-shi: Hōzōkan, 2002.
- Kazuhiro, Takii. *Itō Hirobumi - Japan's First Prime Minister and Father of the Meiji Constitution*. 1st edition. London ; New York: Routledge, 2014.
- Ketelaar, James Edward. *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.
- Klautau, Orion. *Kindai nihon shisō to shite no bukkyō shigaku* 近代日本思想としての仏教史学 (Historiografia Budista como Pensamento do Japão Moderno). Quioto: Hōzōkan, 2012.
- . "'On Civilization,' by Ōuchi Seiran". Em *Buddhism and Modernity: Sources from Nineteenth-Century Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2021.

- . “On Protecting the Nation through Buddhism (1856)”. Em *Buddhism and Modernity: Sources from Nineteenth-Century Japan*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2021.
- Klautau, Orion, e Susumu Shimazono 進島 蘭. ““Shūkyō Gainen to Nihon: Religion to no deai to dochaku shisō no saihensei””宗教概念と日本—レリ—ジ—ョ—ンとの出会いと土着思想の再編成 O Conceito de Religião e o Japão: Encontro com *religion* e Reorganização do Pensamento Autóctone. Em *Shirīzu nihonjin to shūkyō* シリーズ日本人と宗教(Série Japoneses e Religião), Vol. 2. Tóquio: Shunjūsha, 2014.
- . “Sonkō Hōbutsu Daidōdan to sono Shisōteki Eii 尊皇奉仏大同団とその思想的営為 (Sonkō Hōbutsu Daidōdan e sua Atividade Ideológica)(第十一部会,<特集>第六十九回学術大会紀要)”. 宗教研究 84, nº 4 (2011): 1234–35.
https://doi.org/10.20716/rsjars.84.4_1234.
- Kobayashi, Kazuyuki 小林和幸. “Yamagata naikaku "shūkyō hōan" to kizokuinnai shokaiha” 山縣内閣「宗教法案」と貴族院内諸会派 (“Projeto de Lei da Religião” do Ministério Yamagata e Facções na Casa dos Pares). *Nihon Rekishi* 473, nº 10 gatsu (1987).
- Kramer, Hans Martin. *Shimaji Mokurai and the Reconception of Religion and the Secular in Modern Japan*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2015.
- Kshetry, Gopal. *Foreigners in Japan: A Historical Perspective*. Xlibris Corporation, 2008.
- Kyōikushi hensankai 教育史編纂会. *Meiji ikō kyōiku seido hattatsushi* 明治以降教育制度発達史 (História do Desenvolvimento do Sistema Educacional Pós-Meiji). 4. Ryūginsha, 1938.
- Lehmann, Jean-Pierre. *The Image of Japan: From Feudal Isolation to World Power, 1850-1905*. First Edition. London ; Boston: Allen & Unwin, 1978.
- Masuzawa, Tomoko. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago, Ill: University of Chicago Press, 2005.

- Maxey, Trent Elliott. *The “Greatest Problem”: Religion and State Formation in Meiji Japan*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2014.
- Mineshima, Hideo 峯島旭雄. “Bukkyōsha no Shūkyōkan” 仏教者の宗教観 (Visão Religiosa dos Budistas). Em *Meiji Shisōka no Shūkyōkan* 明治思想家の宗教観 (A Visão Budista dos Pensadores de Meiji), 115–201. Daizōshuppan, 1975.
- Molendijk, Arie L., e Peter Pels. *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion*. Leiden ; Boston: Brill Academic Pub, 1998.
- Mori, Arinori. *Religious Freedom in Japan: A Memorial and Draft Charter*. Nihonjin to Shūkyō. Washington: Mori Arinori, 1872.
- Nakamura, Hajime 中村元. “‘Shūkyō’ to iu yakugo” A Palavra Traduzida “Religião”. *Nippon Gakushi’in Kiyō*, 1992, 46/2 edição.
- Nihon Bukkyōshi Jiten* 日本仏教史辞典 (Dicionário de História do Budismo Japonês). Tóquio: Yoshikawa Kōbunkan, 1999.
- Ōhashi, Yukihiko. “New Perspective on the Early Tokugawa Persecution”. Em *Japan and Christianity: Impacts and Responses*, organizado por John Breen e Mark Williams, 1st ed. 1996 edition., 46–62. Palgrave Macmillan, 1996.
- Ōtani, Eiichi 大谷栄一. “Kindai Bukkyō ni miru Shinbun/Zasshi, Kessha, Enzetsu” 近代仏教に見る新聞・雑誌、結社、演説 (Jornais/Revistas, Associações, Palestras no Budismo Moderno). Em *Shirizu Nihonjin to Shūkyō – Kinsei kara Kindai e. Vol 5: Shomotsu*, 231–57. Nihonjin to Shūkyō 5. Tóquio: Shunjūsha, 2015.
- . *Kindai bukkyō to iu media: Shuppan to shakai katsudō* 近代仏教というメディア—出版と社会活動 (Mídia chamada Budismo Moderno: Publicações e Atividade Social). Tóquio: Perikansha, 2020.
- Ōuchi, Seiran. “Handō no ōzei 反動の大勢.” (Multitudes de Reações) *Sonkō Hōbutsu Daidō Shinpō*. 1891.

- . *Seiran Zenwa* 青巒禪話 (Diálogos de Seiran sobre o Zen). Tóquio: Ryōnen Shuppansha, 1914.
- . “Shakai to shūkyō” 社会と宗教 (Sociedade e Religião). Em *Bukkyō Enzetsu Gegohen*, por Seiran Ōuchi. Tóquio: Kokubosha, 1902.
- . *Sonkō hōbutsuron* 尊皇奉仏論 (Tratado sobre Respeitar o Imperador e Venerar o Buda). Tóquio: Kōmeisha, 1889.
- Ōzawa, Hideo 大沢秀雄. “Rakuzenkai Kunmōin no Mōa Seito ga Seizō shita Ekiteiyō Futō no Hakken – Maeshima Hisoka to Rakuzenkai Kunmōin Ōzawa Hideo Tsukuba Gijutsu Daigaku Tekuno Repōto 楽善会訓盲院の盲啞生徒が製造した駅通用封筒の発見 – 前島密と楽善会訓盲院 (Descoberta de Envelopes para o Uso do Serviço Postal Fabricados pelos Alunos Mudos e Cegos da Rakuzenkai Mōin) –”. *Tsukuba Gijutsu Daigaku Tekuno Repōto* 15 (março de 2008): 75–81.
- Paramore, Kiri. *Ideology and Christianity in Japan*. 1st edition. London ; New York: Routledge, 2008.
- Rambelli, Fabio, e Or Porath. *Rituals of Initiation and Consecration in Premodern Japan: Power and Legitimacy in Kingship, Religion, and the Arts*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2022.
- Rambelli, Fabio, e Mark Teeuwen, orgs. *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*. 1st edition. London: Routledge, 2002.
- Reader, Ian. *Religion in Contemporary Japan*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1991.
- Reitan, Richard M. *Making a Moral Society: Ethics and the State in Meiji Japan*. University of Hawai’i Press, 2009.
- Rimer, J. Thomas, org. *A Hidden Fire: Russian and Japanese Cultural Encounters, 1868-1926*. Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1995.
- Ronald, Toby. *Sakoku to iu gaikō*. Tóquio: Shogakukan, 1977.

- Sawada, Janine Anderson. *Practical Pursuits: Religion, Politics, and Personal Cultivation in Nineteenth-Century Japan*. Illustrated edition. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.
- Serizawa, Hiromichi 芹沢博道. “Meiji Chūki no Haiyaron 明治中期の排耶論 (O Discurso Antibudista da Metade do Meiji)”. Em *Meiji Jidai 明治時代*. Tóquio: Yūzankaku Shuppan, 1987.
- Shigeta, Shinji 繫田真爾. “*Aku*” to *Tōchi no Nihon Kindai: Dōtoku, Shūkyō, Kangoku Kyōkai* 「悪」と統治の日本近代—道徳、宗教、監獄教誨 (“Maldade” e Governo do Japão Moderno: Moralidade, Religião, Capelania de Prisão). Tóquio: Hōzōkan, 2019.
- “Shūkyō Kankei Hōrei Ichiran” 宗教関係法令一覽(Tabela de Leis Relativas à Religião). Em *Shūkyō to kokka 宗教と国家 Nação e Religião*. Nihon Kindai Shisō Taikai 5. Tóquio: Iwanami Shoten, 1988.
- Silva, Eliane Moura, Helmut Renders, e Leonildo Silveira Campos. “O fanatismo religioso: representações, conceitos e práticas contemporâneas”. Em *O Estudo das Religiões: Entre a História, a Cultura e a Comunicação*, 1ª edição., 21–38. Editora Metodista e Unicamp, 2014.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion : A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. First Printing edition. Macmillan Publishing Company, 1963.
- Snodgrass, Judith. *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*. New edition. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.
- Sueki, Fumihiko 末本文美士. “Teikoku no kakuritsu to shūkyō” 帝国の確立と宗教 (Estabelecimento do Império e a Religião). Em *Kindai nihon shūkyōshi 近代日本宗教史 (História da Religião do Japonês Moderno)*. 2. Tóquio: Shunjūsha, 2021.

Sugawara, Kenshū 菅原研州. “Ōuchi Seiran koji no Zen shisō 大内青巒居士の禅思想”

(Pensamento Zen do *Koji Ōuchi Seiran*). *Tōkai Bukkyō* 東海仏教, 2016, 61 edição.

Takaoka, Takamichi, 高岡隆真. “‘Meikyō Shinshi’ no Seikaku to sono Hensen”

(Características do “Meikyō Shinshi” e sua Transição). *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 106 (2005): 34–36.

Tanigawa, Yutaka 谷川穰. *Meiji zenki no kyōiku, kyōka, bukyō* 明治前期の教育、教化、仏教

(Educação, Instrução, Budismo da Primeira Metade do Meiji). Quioto: Shibunkaku, 2008.

Teshirogi Shun’ichi 手代木俊一. “Meijiki Bōjin Kyōiku ni okeru Senkyō, Senkyōshi to

Ongaku 明治期盲人教育における宣教、宣教師と音楽 (Missão, Missionários e Música na Educação de Cegos no Meiji)”. *Bulletin of the International Research Center for Japanese Studies* 日本研究 : 国際日本文化研究センター紀要 30 (25 de março de 2005): 261–82

Thelle, Notto R. *Buddhism and Christianity in Japan: From Conflict to Dialogue, 1854-1899*.

Honolulu: University of Hawai’i Press, 1987.

———. “Christianity Encounters Buddhism in Japan: A Historical Perspective”. Em *Japan*

and Christianity: Impacts and Responses, organizado por John Breen e Mark Williams, 1st ed. 1996 edition., 94–106. Palgrave Macmillan, 1996.

Tsunemitsu, Kōzen 常光浩然. *Meiji Bukkyō no Bukkyōsha* 明治仏教の仏教者 (Budistas do

Budismo Meiji). Tóquio: Shunjūsha, 1968.

Turnbull, Stephen R. *Japan’s Hidden Christians, 1549-1999. Vol. 1, Vol. 1.*, Surrey; Tokyo:

Curzon ; Japan Library : Synapse, 2000.

Usarski, Frank. *O budismo e as outras: Encontros e desencontros entre as grandes religiões*

mundiais. 3ª edição. Aparecida: Editora Ideias & Letras, 2009.

Watanabe, Hiroshi 渡辺浩. *Higashi Ajia no ōken to shisō* 東アジアの王権と思想 (Autoridade

Real e Pensamento do Leste Asiático). Tóquio: Tōkyō Daigaku Shuppansha, 2016.

Yamaguchi, Teruomi 山口輝臣. *Meiji kokka to shūkyō* 明治国家と宗教 (Nação Meiji e Religião). Tóquio: Tōkyō daigaku shuppankai, 1999.

Yasumaro, O. No. *The Kojiki: An Account of Ancient Matters*. Traduzido por Gustav Heldt. Illustrated edition. New York: Columbia Univ Press, 2014.

Yoshida, Kyūichi 吉田久一. *Kingendai bukkyō no rekishi* 近現代仏教の歴史 (História do Budismo Moderno e Contemporâneo). Tóquio: Chikuma Shobō, 1998.

———. *Nihon Kindai Bukkyōshi Kenkyū* 日本近代仏教史研究 (Pesquisa da História do Budismo Moderno Japonês). Tóquio: Kawashima Shoten, 1992.

———. *Nihon no Kindai Shakai to Bukkyō* 日本の近代社会と仏教 (Sociedade Moderna Japonesa e o Budismo). Hyōronsha, 1970.