

O DEBATE SOBRE A RELIGIÃO NA *MEIROKU ZASSHI* THE DEBATE ON RELIGION ON THE *MEIROKU* *ZASSHI*

*Antonio Genivaldo Cordeiro de OLIVEIRA*¹
*Andréa Gomes Santiago TOMITA*²

Resumo: O artigo apresenta os principais debates em torno do tema da religião no periódico *Meiroku Zasshi*. Partimos de uma análise dos termos utilizados para traduzir o conceito ‘religião’ para a língua japonesa moderna, observando o contexto cultural e político em que tal transferência cultural ocorria. As diferentes posições passavam pela exaltação da religião como parte essencial da civilização pelo impulso moral capaz de gerar coesão social e, portanto, vista necessária para o bom funcionamento do Estado. Apontavam distinção entre religião e superstição que deviam ser desencorajadas pelo Estado por representar ameaças à ordem pública. Outros defendiam a religião como elemento de articulação racional para garantir sustentação do governo. O debate mostra o processo de transferência, apropriação e de ressignificação desta importante categoria do pensamento Ocidental ainda bastante difuso no início da Era Meiji.

Palavras-chaves: *shūkyō*; religião e política; religião e diplomacia; superstição; transferências culturais.

Abstract: The paper presents the main issues debated at the *Meiroku Zasshi* on the theme of religion. Based on the terms used to translate the concept of ‘religion’ to the modern Japanese language, observing the cultural and political context in which that cultural transfer occurred. The different positions included the exaltation of religion as an essential part of civilization given its moral impulse capable of generating social cohesion and, therefore, a necessary view for the good functioning of the State.

1 Instituição: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; membro do grupo de pesquisa “Pensamento Japonês: princípios e desdobramentos”, cadastrado no CNPq pela USP; e-mail para contato: genoli73@gmail.com; número orcid: 0000-0002-2076-6973

2 Instituição: Faculdade Messiânica; membro do grupo de pesquisa “Pensamento Japonês: princípios e desdobramentos”, cadastrado no CNPq pela USP; e-mail para contato: andreatomita@hotmail.com; número orcid: 0000-0002-8585-1183

They pointed out a distinction between religion and superstition that should be discouraged by the State for representing threats to public order. Others defended religion as an element of rational articulation to guarantee government support. The debate shows the process of transference, appropriation, and resignification of that important category of Western thought, still diffused at the beginning of the Meiji Era.

Keywords: *shukyō*; religions and politics; religion and diplomacy; superstition; cultural transfers.

1. Introdução

A religião foi um dos tópicos discutidos no breve período de publicação da *Meiropusha*. O debate iniciado em 1874 relaciona-se diretamente à mudança da política de supressão do cristianismo no ano anterior com o fim da proibição e da perseguição aos seus seguidores que podiam ser denunciados por praticarem uma religião má³. No entanto, há vários outros acontecimentos internos e externos que podem ajudar a entender o motivo para o tema em debate.

A discussão sobre a religião se tornou exemplar para entender como o pensamento japonês elaborou o entendimento ocidental sobre a religião a fim de repensar sua realidade, readequá-la às exigências políticas internas e externas de então. Por um lado, a pressão internacional deixava transparecer o perigo do colonialismo já instalado nos países vizinhos; por outro, a situação interna aumentava os riscos de convulsão social em virtude do vácuo moral e espiritual que assegurasse a formação de uma identidade nacional em meio ao crescente processo de ocidentalização, capaz de piorar o cenário social e político.

No cenário externo, entre os esforços da nascente diplomacia japonesa para posicionar o Japão como nação em pé de igualdade com as demais nações ocidentais, destaca-se a Missão Iwakura (1871-1873). Nesta ocasião, os líderes japoneses se impressionaram com a importância dada à religião na Europa e Estados Unidos bem como pela má reputação do Japão em relação ao tema, dada a política de proscrição e perseguição ao cristianismo. Em Paris, a estada da Missão ficou marcada em especial pela conferência de abertura do Congresso Internacional de Orientalistas em 1873, com a participação do diplomata Samejima Naonobu, um dos componentes da referida embaixada. Essa conferência presidida por Léon de Rosny⁴, intitulada “Religiões japonesas”, marca não somente a inauguração da japanologia

3 Após o retorno dos missionários católicos para Nagasaki em 1865, a descoberta de aproximadamente três mil cristãos que viviam secretamente (隠れキリシタン - *kakure kiristan*) levou o governo a impor penosas punições, como o exílio e a morte de muitos deles. Isso foi noticiado na imprensa internacional e visto pelos diplomatas ocidentais como uma evidência da barbárie do Japão.

4 Os relatos dos missionários cristãos serviram de base para os estudos de Léon de Rosny, primeiro professor de japonês na França sem jamais ter ido ao Japão. (FURET, 1860). No mesmo período, também passava por Paris uma delegação budista que contava com a participação de Shimaji Mokurai. Após se encontrarem, Rosny se interessou pelo budismo japonês, que poderia encaixado na categoria de religião, mas desconsiderou o confucionismo e a tradição local *shintō* como ensinamentos religiosos (KRÄMER 2015, p. 140).

na França, mas leva a discussão sobre o papel da religião no Japão e a modernidade para o âmbito internacional.

Tais fatos mostram a atuação de intelectuais e políticos japoneses para a formação do entendimento das religiões japonesas no exterior e sua posterior aplicação no país. Na avaliação de Josephson, “a definição do que contava legalmente como ‘religião’ foi taticamente selecionada para apaziguar as potências ocidentais e ao mesmo tempo estrategicamente imposta aos súditos japoneses” (JOSEPHSON, 2012, p. 195).

No Japão, o termo ‘religião’ precisou ser discutido, em especial, por ser parte dos acordos internacionais impostos ao país pelas potências estrangeiras e, internamente, a nova realidade forçava a pensar sobre a relação entre religião e política e qual seria o papel da religião na sustentação do governo e na formação do Estado-nação moderno.

Os relatos dos missionários cristãos do século XVI serviram de base para a formulação do entendimento da ‘religião’ como algo diverso e distinto do cristianismo comum para os europeus. A utilização do *Kyôhô* (referência aos ensinamentos de Buda ou às doutrinas budistas) ajudou a fortalecer a ideia de que o cristianismo seria um desvio do budismo (idem, p. 69) e o discurso de religião má que deveria ser banida por representar um grande risco à estratégia centralizadora do regime xogunal que contava com o budismo como parte de seu arcabouço de controle.

A chegada do Comodoro Matthew Perry em 1853 marca a era dos Tratados de Amizade e Comércio do Japão com as potências ocidentais. Embora o principal propósito fosse o comércio, os interesses domésticos de muitos que patrocinavam as incursões no país visavam também a propaganda cristã. A pressão internacional para que a liberdade de crença se estendesse também aos japoneses ia além da defesa dos direitos humanos.

Em 1857, os holandeses tinham garantido o direito de liberdade de culto dentro da área sob sua jurisdição. Mas somente com Tratado de Amizade e Comércio Japão-Estados Unidos (*Nichibeï Shûkô tsûshô jôyaku*) de 29 de julho de 1858 é que a ‘religião’ aparece como “categoria diplomática” (idem, p. 71). O artigo 8º. desse tratado estabelecia que “Aos Americanos no Japão deve ser permitido o livre exercício de sua religião e para este propósito devem ter o direito de erigir lugares apropriados para seu culto” (idem, p. 78-79). A essa demanda se juntaram russos, holandeses, britânicos e franceses em intensas negociações para abrirem caminhos aos interesses missionários das diversas denominações protestantes, da Igreja Católica e dos Ortodoxos. Cabe mencionar que isso exigia a formulação de novos termos em japonês.

A palavra eventualmente apropriada foi *shûkyô*, significando literalmente, os ‘ensinamentos’ (教) de uma ‘seita’ (宗). Esta palavra tinha sido utilizada anteriormente em escritos técnicos budistas, mas não era parte do vernáculo. Muitos termos pré-modernos expressavam a ideia de fé ou designavam grupos praticantes de diferentes estilos de culto. Porém, o Japão pré-Meiji não concebia religião como um fenômeno geral do qual pode se destacar variações locais como Budismo, Judaísmo, Cristianismo etc. (HARDACRE, 2011, p. 3).

Nos tratados, o entendimento do termo era resultante de formulações teológicas e reflexo do cristianismo, codificado nos textos de leis internacionais justificando a liberdade de culto como um direito. No entanto, também no Ocidente, as nuances desse entendimento dependiam dos diferentes contextos e dos diferentes arranjos políticos locais. A tradução para o japonês era problemática, pois ao lado das agendas militares, também existiam interesses econômicos e políticos conflitantes e para os quais, a religião aparecia com importante papel nos procedimentos diplomáticos. Os negociadores japoneses, por sua vez, se dispunham a garantir os privilégios desejados, desde que fosse encontrado um meio para manter distante do país o ópio e o cristianismo (JOSEPHSON, 2012, p. 84), ambos vistos como grandes riscos que demonstravam o forte medo de ‘poluição estrangeira’ (grifo nosso).

2. Antecedentes ao debate

Além dos diplomatas, também os intelectuais entraram nas discussões sobre a religião. Dentre estes, destaca-se Fukuzawa Yukichi (1834-1901) por fomentar o avanço do conhecimento ocidental como contraponto ao neoconfucionismo e ao budismo.

Em *Condições no Ocidente - Seiyô jijô* de 1866, ao tratar da ‘liberdade’ no contexto dos direitos políticos, Fukuzawa se refere a religião usando o termo *shinkyô* (信教) para defender a liberdade de crença. Embora não defendesse o cristianismo propriamente, tendia a depreciar a religião popular do Japão considerando-a como baseada na ignorância. Para ele e outros membros da elite, a lealdade à nação era o mais alto valor visto que significava o compromisso com o enriquecimento do país e seu fortalecimento militar (*fukoku kyohei*). Porém, também se preocupavam com a falta de sustentação da autoridade capaz de gerar a necessária lealdade sem a qual o projeto de nação poderia ruir.

É extremamente difícil manter a moralidade sem religião. Os grandes pensadores do Ocidente constantemente sofreram com esse problema. Também... no Japão... nosso samurai tem conseguido manter uma alta moralidade pessoal enquanto ignora a religião... uma razão... é que estes são ajudados pelo confucionismo. (idem, p. 5).

Por outro lado, com base na história dos conflitos na Europa, Fukuzawa apontava o risco potencial da religião em causar distúrbios, defendendo que esta precisa ser regulada a fim de garantir o funcionamento apropriado de um Estado moderno. De modo prático, recomendava que o governo adestrasse a piedade autóctone, pois à medida que as massas se tornassem mais racionais poderiam se desfazer tanto da superstição quanto da religião, por meio do cultivo da lealdade, assim como fazia a elite (idem, p. 6).

A obra *Gakumon no Susume* (1872-1876) reflete as mudanças já ocorridas no país e contribuiu para a popularização do termo *shûkyô* que logo seria consagrado com a publicação da *Bunmeiron no Gairyaku*. Nesta última, Fukuzawa examina o papel da religião

no desenvolvimento da civilização no Japão tratando-a como algo estritamente interior, uma espécie de consciência interna que não pode ser forçada de maneira alguma e ao mesmo tempo a considera como vetor necessário para a moral. Em seu entendimento, as práticas nativas eram obsoletas para cumprirem esse papel. Em sua leitura, baseado no princípio ocidental da separação entre Igreja e Estado, o budismo, para ser considerado uma religião, precisava ser expurgado do excesso de política que o envolvia, enquanto o confucionismo ficaria restrito à uma filosofia e a tradição *shintô* ainda não teria se estabelecido como religião. Por isso concluiu que não havia religião no Japão (JOSEPHSON, 2012, p. 202).

Em 1875, Fukuzawa afirmava que a tradição “*shintô* ainda não estabelecera um corpo doutrinal [...], sempre fora o fantoche do budismo [...], sendo somente um movimento insignificante que tenta avançar tirando vantagem da Casa Imperial em um momento de mudança política” (in HARDACRE, 2011, p. 7). Embora tenha trabalhado nesta diferenciação, igualava religião à superstição e não se declarava adepto de nenhuma delas (*shikyô fushin*)⁵.

Nesse período, o governo promovia a Grande Campanha de Promulgação (*Taikyô senpu undô* 1870-1884), embasada em um grupo de especialistas nativistas e ativistas para compor e propagar um credo nacional vagamente embasado na tradição *shintô*⁶. Por outro lado, eruditos como os membros da Meirokusha fomentavam os debates sobre como levar a ‘civilização e as luzes’ (*bunmei kaika*) para a formação do Japão moderno, com uma forte crítica à ‘superstição’ e aos esforços do governo para doutrinar o povo na ideologia formulada pelo Estado.

Nas décadas seguintes, inúmeros ajustes ao cenário religioso foram sendo feitos. A partir de 1890, merece destaque a campanha antisuperstição que vigorou até as duas décadas do século XX. A educação sistemática encampou a mobilização para erradicar as superstições através dos livros didáticos sobre pedagogia moral que tinham por base as lições de Inoue Enryō (1858-1919) sob os títulos: *Meishin ni ochiru na* (Não caia em superstição!) e *Meishin wo sakeyo* (Evite a superstição!) (HARDACRE, 2011, p. 9).

Ao mesmo tempo, a reação defensiva contra o Imperialismo Ocidental foi alimentando o nacionalismo japonês e rapidamente levou à formação de um fenômeno ideológico e semirreligioso próprio, denominado posteriormente de Xintoísmo de Estado⁷, essencial para

5 A atitude de Fukuzawa para com a religião em geral e para com o cristianismo em particular era contraditória e evoluiu ao longo de sua vida. Ainda jovem expressou sua repugnância pelo cristianismo. Mais tarde, após seu filho Ichitarô expressar o desejo de ser batizado em 1884, sua atitude ficou mais branda e se retratou de sua oposição à propagação do cristianismo no Japão. (HARDACRE, 2011, p. 17).

6 O credo oficial foi composto de modo burocrático por um pequeno número de nativistas (*kokugakusha*), principalmente da facção de Hirata Atsutane que ocuparam cargos no início do governo Meiji.

7 O debate em torno dessa formulação é bastante denso e está distante de apresentar um consenso. A denominação Xintoísmo de Estado foi dada pelas Forças de Ocupação em suas Diretivas pós rendição do Japão que pós fim a Segunda Guerra Mundial (DDSS, 1993). Josephson adota a expressão *shintô* secular definindo-a como “uma ideologia híbrida articulada em relação à pessoa do imperador, distinto da religião, para resultar uma subjetividade japonesa unificada” (JOSEPHSON, 2012, p. 19) na tentativa de assegurar a formação de uma nação-estado.

a sustentação do governo Meiji. Além de ser usado para suprimir as religiões consideradas heterodoxas do período, tal instrumento adequou a Casa Imperial que finalmente emergia como fonte transcendental da moralidade projetada na estrutura ou política nacional (*kokutai*), para assim moldar a desejada fidelidade dos súditos.

Além das ações oficiais orquestradas por um órgão central, Hardacre destaca o papel da mídia que surge em meio a essas transformações como agente não governamental na busca de estreitar a esfera das religiões toleradas e ajudar a suprimir as associações religiosas, fomentando a desaprovação pública generalizada (idem, p. 11). A autora afirma que “o projeto de secularização do Japão alinhou as instituições sociais, forçando as religiões a responderem a isso e permitindo a mídia criar um papel lucrativo policiando a religião” (idem, p. 14). Em virtude do delicado período de transição, o governo logo buscou realçar os limites sobre a liberdade de expressão e de imprensa, reforçando a propagação de sua base ideológica por meio do sistema educacional. Apesar do curto período de publicação, a *Meiroku Zasshi* registrou um intenso debate sobre o processo de elaboração do entendimento da religião no Japão.

3. O debate na *Meiroku Zasshi*

A *Meiroku Zasshi* é apontada como um marco no aprofundamento da discussão sobre as possíveis traduções para o termo religião e a popularização do equivalente *shūkyō* em meio ao debate sobre a liberdade de crença. Tal debate preparou o caminho para o que seria estabelecido posteriormente na Constituição de 1889, onde religião foi estabelecida como um tipo particular de crença interior assegurada pelo Estado. Deste modo, se apaziguavam os ânimos e interesses internacionais e ao mesmo tempo permitia-se um rigoroso controle interno das manifestações exteriores que pudessem pôr em risco a construção da desejada identidade nacional uniforme (JOSEPHSON, 2012, p. 21). As discussões envolviam a crítica iluminista⁸ e científica sobre o que poderia ser considerado superstição e o que seria religião e revelam que não havia um consenso sobre quais práticas japonesas poderiam ser classificadas como religião.

O debate da religião, conectado ao tema da civilização e do progresso, além de seu papel e limites em uma nação-Estado moderno, buscava tanto conciliar os fundamentos da tradição *shintō* (tal como defendidos inicialmente pelo governo) quanto adequar-se às exigências das potências internacionais de garantia de liberdade de propaganda cristã. Quatro foram as posições principais:

8 Thomas Havens em sua análise sobre o pensamento de Nishi destaca que “por ‘iluminação’, os japoneses não entendiam simplesmente a filosofia do iluminismo europeu, mas buscavam alcançar um processo de desenvolvimento semicientífico no qual a ignorância fosse progressivamente transformada em um entendimento cosmopolita do mundo por meio da investigação racional e empírica” (apud DENECKERE, 2016, p. 221).

Um defendia um tipo de modernidade cristã, outro defendia a religião como algo fundamentalmente além do conhecimento humano, o terceiro argumentava que a religião seria a soma do conhecimento humano e a posição final focava na religião como verdadeiramente limitada e como um estado interior para o qual era essencial a liberdade. [...]. Em resumo, os escritores mapearam os diferentes contornos dos possíveis significados para religião, demonstrando que estava longe de ser um processo de transferência fixo ou uma imposição ocidental hegemônica. Os intelectuais japoneses tiveram um papel tático significante para intervir no significado do termo no tocante ao Japão (idem, p. 206).

O debate sobre a religião na Meiroku Zasshi				
Parte	Vol	Ano/mês	japonês	inglês
Tsuda Mamichi - Métodos para avançar no Iluminismo				
			- <i>Kaika wo susumuru hōhō wo ronzu</i>	<i>Methods for Advancing Enlightenment</i>
Única	3	1874/?	p. 117-121	p. 38-43
Nishi Amane - Sobre a religião				
			- <i>Kyōmonron</i>	<i>On Religion</i>
1	4	1874/04	p. 155-160	p. 50-52
2	5	1874/04	p. 176-183	p. 59-62
3	6	1874/04	p. 209-212	p. 73-75
5*	8	1874/05	p. 288-291	p. 109-111
6	9	1874/06	p. 312-319	p. 119-122
7	12	1874/07	p. 383-388	p. 152-155
Mori Arinori - Religião				
			- <i>shūkyō</i>	Religion
Única	6	1874/04	p. 220-230	p.78-82
Shibata (Masakichi*) - Comentários sobre o Direito Internacional				
			- <i>Phillimore Bankoku kōhō no uchi shūkyō wo kanzuru shō</i>	<i>Discussions Relating to Religion from Phillimore's "International Law"</i>
Única	6	1874/04	p. 230-237	p. 83-86

Kato Hiroyuki - A Igreja e o Estado nos Estados Unidos				
			- <i>Beikoku seikyō</i>	<i>Church and State in America</i>
1	5	1874/05	p. 195-201	p. 67-70
2	6	1874/04	p. 213-219	p. 75-78
3	13	1874/06	p. 409-415	p. 164-166
Tsuda Mamichi – Os três sábios				
			<i>Sanseiron</i>	The Three Sages
Única	21	1874/11	p. 217-219	p. 266-267
Kashiwabara Takaaki - Dúvidas sobre a teoria da religião				
			- <i>Kyōmonron Gimon</i>	<i>Doubts on Nishi's Discussion on Religion</i>
1	29	1875/02	p. 39-46	p. 359-363
2	30	1875/03	p. 62-65	p. 370-372
3	31	1875/03	p. 89-93	p. 383-385
Nishi Amane – Os três tesouros do ser humano e do mundo				
			- <i>Jinsei Sanbōsetsu</i>	The Three Human Treasures
1	38	1875/06	p. 179-181	p. 462-467
2	39	1875/06	p. 273-280	p. 475-479
3	40	1875/08	p. 297-307	p. 486-491
4	42	1875/10	p. 356-363	p. 513-516

As páginas fazem referência à YAMAMURO e NAKANOME (1999, 2008 e 2009) e BRAISTED (1976).

4. Autores e síntese de suas ideias

Tsuda Mamichi (1829-1903), um dos primeiros estudantes enviados para estudar fora do país, em seu ensaio sobre os “Métodos para avançar no Iluminismo” (開花を進むる方法を論ず *kaika wo susumuru hōhō wo ronzu*), busca conectar a religião com a moralidade para assim alcançar o progresso da população. Usa o termo *hōkyō* 法教, que literalmente significa os ensinamentos da lei ou do *Dharma*. Em suas abordagens, considera que no Japão havia duas religiões: *shintō* e budismo. Por considerar a religião como essencial para alcançar a civilização, defende que o governo deveria escolher a melhor. Na sua visão, o cristianismo

era considerado uma “invasão que não podia ser evitada tal como uma torrente impetuosa” (TSUDA, v.3-5 in YAMAMURO e NAKANOME, 1999, p. 120).

Esta posição chegou a ser defendida por oficiais do governo tendo em vista os benefícios que resultariam para as relações diplomáticas. De fato, o cristianismo experimentou considerável crescimento acompanhado do entusiasmo pelos costumes ocidentais e favorecido por uma nova rodada de negociações para a revisão dos ‘Tratados Desiguais’.

A conversão para o Cristianismo, parecia para alguns membros da administração ser o caminho para o governo japonês transformar o status da nação aos olhos do ocidente. Isso parece que não estava enraizada em uma adesão pessoal ao cristianismo, uma vez que estes altos funcionários não se converteram pessoalmente à fé crista. (JOSEPHSON 2012, p. 209).

No entanto, a oposição a tal ideia era forte não apenas entre os membros da sociedade como por parte da população em geral que temia um efeito destrutivo do cristianismo à cultura japonesa e até uma guerra civil. Para justificar tal posição lembravam, a história das guerras religiosas na Europa (BALLHATCHET, 2011, p. 357). Em resposta a esses questionamentos, outros japoneses convertidos buscavam conciliar o cristianismo com as virtudes ditas características do ‘espírito japonês’ (*nihondamashi*) na busca de um cristianismo próprio para o Japão⁹.

Para tanto, ao invés de defender o modelo americano de separação entre Estado e Igreja, o papel da religião poderia ser enfatizado para fortalecer a lealdade ao trono como nas monarquias europeias (idem, p. 368). Consequentemente, também o cristianismo seria apropriado pelo nacionalismo que se faria cada vez mais crescente na busca da adequação entre religião e governo.

Em outro pequeno ensaio intitulado “Os três sábios” (三聖論 *sanseiron*), Tsuda faz uma comparação entre os ensinamentos de Buda, Cristo e Confúcio para reforçar que embora profundos e os ensinamentos dos três tenham se tornando bases da moralidade, também são “por vezes hipotéticos e imperfeitos” (TSUDA, v.21-2 in YAMAMURO e NAKANOME, 2008, p. 218). Os ensinamentos dos três apontam igualmente para a centralidade do ser humano como o único que deve ser venerado em todo o universo. Após defender que todos os seres humanos seriam ‘irmãos’, e caso essa consciência fosse alcançada por todos, Tsuda ‘prediz’ que se realizariam concomitantemente os princípios religiosos de todos os que acreditam em um Deus Criador, nos ensinamentos do Cristo, de Buda ou de Confúcio. Este entendimento, foi seguido por vários líderes religiosos do Japão na formulação dos princípios de seus novos movimentos religiosos que se formaram buscando uma síntese dos demais sistemas religiosos já firmados e primando sempre pela moralidade como base da ação humana.

9 Uma análise desses movimentos cristãos autóctones surgidos com essa inspiração é apresentada por Mark Mullins em sua obra **Christianity Made in Japan** (1998).

Nishi Amane (1829-1897), grande conhecedor e posteriormente crítico do pensamento confuciano, foi também enviado à Holanda onde centrou seus estudos em economia, direito e ciência política. Na maioria dos textos publicados na *Meiokusha* trata de questões religiosas e filosóficas.

No geral, sua visão é fortemente marcada pela mescla entre as tradições orientais e ocidentais. Por um lado, a teoria confucionista do ‘bem, beleza, capacidade e refinamento’ (*shan mei liang ueng*) e, por outro, a teoria grega da ‘bondade e beleza’ (*kalosk’ agathos*). Essa realidade fica evidente, sobretudo, na abordagem contida em diversos conceitos tratados por ele no Japão do período Meiji.

Após anos de estudo no exterior, Nishi viveu os desafios da tradução de culturas. Traduziu ‘estética’ por *zenbigaku*, ou seja, ‘ciência do bem e da beleza’. Segundo Marra (1999), a premissa dessa opção tradutória era sua convicção na estreita relação entre ética e estética. Para ele, o indivíduo versado em belas artes é bom; e somente quem é eticamente bom, compreende a beleza.

O termo *oshie* (em japonês 教, também lido por *kyô* em outras palavras) que aparece no início da *Hyakuichi Shinron* (101 Novas Teorias) é explicado por Nishi como um processo de cultivo que, a rigor, conjuga regulação da família, ordem do Estado e paz do mundo. Tal conteúdo é visto originariamente na obra clássica chinesa “O Grande Estudo” (大学 da hsüe): “Si uno no se reeduca a si mismo, no puede ordenar la familia; si no ordena la familia, no puede ordenar el reino; si no gobierna el reino, no habrá paz em el mundo.” (BORAO, 2012, p.45)¹⁰

Entre os números 4 e 12 da *Meioku Zasshi*, Nishi publicou uma série de artigos intitulados “Sobre a religião” (教門論 *kyômonron*), dividido em 6 partes, em que ele inicia uma reflexão sobre a escolha da religião, a partir de seu ponto de vista:

Ao ser questionado sobre minha opção religiosa, digo que escolho a que for verdadeira. No entanto, diante da impossibilidade de conhecer de antemão qual religião é verdadeira, devem optar por aquelas que se aproximam da verdade. Quando me perguntam o método para tal escolha, explico-lhes que não devem se ater aos costumes, se importar com as tradições familiares ou levar em conta as críticas ou elogios por parte das pessoas em geral. Também não devem depender das recomendações alheias ou discutir sobre os prós e contras. Digo-lhes que escolham a verdade do seu coração; optem pelo se aproxima da verdade. (NISHI, v.9-3 in YAMAMURO e NAKANOME, 1999, p. 312)

Posteriormente à reflexão sobre fé e suas implicações com o mundo público e privado, Nishi publicou uma série de 5 artigos sobre “Conhecimento” (知説 *chisetsu*) em que tratou sobre sabedoria, verdade, dentre outros pontos.

10 Para não fazer tradução da tradução, deixaremos o texto na língua original da fonte citada.

Nishi rejeita o termo utilizado por Tsuda e opta pelo termo *kyōmon* também ligado ao budismo que significa literalmente os portões para o ensinamento. Conforme a nota da versão japonesa aqui utilizada, Nishi usa por vezes o termo *kyōhō* 教法, outras vezes opta apenas pelo primeiro ideograma *kyōhō* 教 (NISHI, v.4-4 in YAMAMURO e NAKANOME, 1999, p. 155)

O entendimento de Nishi sobre a religião seria resultado de quatro fontes de inspiração: O Clássico das poesias da China Antiga, as ideias de Ogyu Sorai sobre o Céu, a doutrina do Zhu Xi e o evolucionismo de Comte (SAITÔ, 2006, p. 16). Também é possível destacar a influência Rousseau do *Contrato Social* sobre a necessidade de alcançar uma sustentação para o governo.

Seu ponto de partida é a afirmação sobre um tipo particular de fé em algo que é desconhecido.

A religião é embasada na fé (*shin* 信); esta é enraizada em algo que não pode alcançado pelo conhecimento humano. [...]. Os princípios (*Ri*理)¹¹ [que governam o campo da fé], portanto, não estão ao alcance humano. De fato, quando as pessoas comuns que consideram árvores, pedras, insetos e animais como uma divindade (*kami* 神), bem como o erudito que acredita no Céu (*Ten*天), na Princípio (*Ri*), ou em um Soberano Supremo (*Jōtei*上帝)¹², todos acreditam sem conhecer. Não obstante suas crenças serem diferentes, seu ato de fé é o mesmo” (idem, p. 155-6).

Posteriormente, a discussão avança para a esfera do indivíduo apontando os limites da escolha individual, algo impossível de ser manipulado ou impostos por argumentos mesmo que oficiais. Por isso, “*os governantes devem permitir a liberdade de crença e não podem*

11 *Ri* era uma noção fundamental para a tradição Neo-Confuciana da dinastia Song, e mais precisamente na Escola Zhu Xi, que era a doutrina oficial durante o período de formação intelectual de Nishi (SAITÔ, 2006, p. 6).

12 Nishi refere-se ao Soberano Supremo (上帝 *Jōtei*) no qual acredita ser distinto das tradicionais acepções asiáticas de Céu (*Ten*) e Razão ou Princípio (*Ri*). Este termo tinha conotação política acentuada (ÔNO 1997, p. 118-122). O termo chinês *shangdi* aparece com frequência Livro da Poesia (詩經 Ch. *Shi jing*, Jap. *Shikyō*) um dos textos canônicos confucianos. Nestes poemas “Senhor do Alto” é visto como a personificação divina do Todo-Poderoso que expressa e impõe seus desejos e se mostra capaz de propiciar por um lado a felicidade aos governantes virtuosos da terra (senhores terrenos), e por outro, levar os desastres naturais para os maus (SAITÔ, 2006, p. 12). A emergência desta divindade coincide com a supremacia dos Shang e a unificação da China pelo primeiro imperador Qin em 221 a.C. que punha fim a pluralidade dos reinos combatentes. Os últimos soberanos desta dinastia se atribuíam o título *di* 帝 (上帝 *shangdi*) habitualmente traduzida nas línguas ocidentais pelo título de imperador (CHENG 1997, p. 54). Com a decadência da dinastia Shang e a ascensão da dinastia Zhou (aproximadamente entre o século XI a 256 a.C.) se instaurou uma nova ordem política com uma base claramente religiosa. Nessa, o *Soberano do alto* foi substituído pela divindade suprema própria dos Zhou, o Céu. Os registros da época mostram uma sistemática mudança do vocabulário, o *di* (帝 divindade suprema) passa a ser substituído por *tian* (天 céu) tendo-a como divindade suprema seria o “Senhor dos céus” (天主). Essa diferença de terminologia para se referir entendimento ocidental de Ser Supremo ou “Deus” aparecerá nas diferentes traduções de textos cristãos missionários protestantes e católicos (SUZUKI, 2006, p. 154).

nunca levar as pessoas a crerem nisto ou descrer daquilo” (grifo nosso) (idem, p. 156). Nishi desenvolve um diálogo, com questionamentos que poderiam surgir a seu posicionamento. O primeiro dos quais é se ‘o abandono de um deus em favor de outro’ implicaria na perda da fé. Sua resposta assume a posição de que o conhecimento permitiria chegar a superação de tudo o que na crença religiosa fosse falso:

O ser humano acredita apenas naquilo que assume como sendo verdadeiro uma vez que a fé não tem substância. Quando as pessoas comuns têm fé nas árvores, pedras, insetos e animais, também, acreditam no que pensam ser verdade. Elas irão abandonar sua fé quando perceberem minimamente sua falsidade (idem, p. 157).

Embora defenda a total liberdade de crença, Nishi defende que o Estado deveria controlar as expressões exteriores na esfera pública da fé. Para Josephson, isso implicaria uma “radical interiorização daquilo que seja permitido crer” (JOSEPHSON 2012, p. 212), uma vez que as crenças poderiam representar também eventuais riscos na construção da desejada unidade nacional.

E se uma religião interferir na estrutura nacional (*kokutai*¹³)?” Deve querer saber se a religião pode eventualmente prejudicar a estrutura nacional se, como previamente afirmado, o governo deixa a religião para as preferências individuais na suposição de que este não tem poder para afirmar ou negar a fé. ... responderia que os poderes do Governo não estão na mesma esfera que os rumos da religião. Portanto, os homens seguem as leis seculares desde seu nascimento até a morte na terra e o governo somente pedem a eles para obedecerem sua legislação sem inquirir suas consciências. O que o governo deve reforçar é a preservação de um governo tranquilo pela união do povo, formando um Estado e evitando que o injusto comprometa o justo. (NISHI, v.4-4 in YAMAMURO e NAKANOME, 1999, p. 157-8).

Para finalizar a primeira parte, reafirma que áreas do governo e da religião são inteiramente separadas, menciona brevemente as relações entre os diferentes Estados, para apontar as teocracias, como um exemplo dos males que a religião pode causar ao Estado (idem, p. 159-160).

Na segunda parte, Nishi continua expondo os perigos da ligação entre religião e Estado com base na experiência da Europa medieval. Apresenta os casos da França e Inglaterra, bem como a institucionalização da excomunhão e da inquisição e apresenta os católicos

13 O termo era associado a uma ininterrupta linhagem dos soberanos que se diziam descendentes da deusa do Sol. Nishi aparentemente, teria retirado o aspecto místico do termo estabelecendo o estado estritamente em fundações seculares.

como um grupo indiferente a separação entre Igreja e Estado alcançado na modernidade. Após esses exemplos, apresenta o possível questionamento sobre quais seriam os meios para garantir a separação entre Estado e religião. Os oficiais do governo deveriam executar a supervisão das religiões (*shikyô no gamon* - 司教ノ衙門 cf. NISHI, v.5-2 in YAMAMURO e NAKANOME, 1999, p. 177).

Estamos interessados apenas em prevenir os danos da religião ao governante temporal, protegendo este princípio estritamente e punindo quem o transgride [...]. Se quisermos que o governo controle minimamente questões internas ao coração, enviar ordens para cada lar se mostrarão inevitavelmente inadequadas. Mesmo com tortura, como poderá alcançar algo contra pessoas que agem externamente sem seguir seus princípios internos. Existe uma antiga obviedade que os comandantes dos grandes exércitos podem ser capturados, mas as pessoas mais humildes não podem ser privadas de suas resoluções. É suficiente, portanto, se os departamentos de governo para a supervisão das religiões proibirem somente as contradições externas com as leis temporais da nação sem se preocupar com o que as pessoas acreditam em seus corações (idem, p. 178).

Para evitar os possíveis riscos, caberia aos oficiais do governo supervisionar somente os aspectos externos das manifestações religiosas. Isso seria feito metodicamente por meio de proibições dos seguintes pontos: disputas entre as seitas religiosas que possam causar conflitos; credos que perturbem os ritos estabelecidos, a moral e os costumes; proibição das doações monetárias compulsórias para todos os habitantes de uma vila, da construção de santuários e templos sem autorização e da realização de cultos religiosos fora dos templos autorizados pelo governo; os ritos fúnebres de diferentes religiões devem ser restritos também aos seus cemitérios bem como uma lista pormenorizada de expressões religiosas exteriores. Para assegurar a liberdade de crença, Nishi defende que seria passível de punição qualquer tentativa de impedir a mudança de religião, assim deve se permitir a liberdade também para os agnósticos, bem como para os que possuem uma fé pluralista. Todas essas determinações deveriam fazer parte de “código legal para a supervisão das religiões” (idem, p. 180).

Nishi trata também da delicada questão do respeito ao imperador e seu poder de liderança defendendo a obrigação absoluta de respeitar sua autoridade mesmo com pena de morte ou exílio para quem infringir tal princípio. Porém, não deixa de fazer sua crítica a ideia de que o rei ou imperador fosse considerado como ‘aparição de deus’ defendido ferrenhamente nas décadas seguintes. Para reforçar a sua posição, descreve as atividades dos monarcas europeus sem que estes precisem levar seus súditos a “venerá-lo como um *Buda Vivente* do Tibet (西藏の生仏)” (idem, p. 180).

Ainda assim, se o governo quer que o povo acredite no rei ou imperador como um Deus (Amatsu-Kami 天神) como fonte da verdade, ou como criador, por que a nação deveria fazer o mesmo? Reis e imperadores são inegavelmente humanos, mesmo que possam ser altamente honrados. [...] mais ainda, quem irá acreditar na falsidade do governante

se ele tenta se comparar com os chamados deuses e igualar seu poder com o Criador ou com o Suprassumo de todas as coisas. (idem, p. 179).

Tal posição punha em xeque o entendimento de religião e o sistema criado em torno da tradição *shintô* em conexão com a Casa Imperial. Por fim, retoma a separação entre o temporal e espiritual ao afirmar que seria ‘estranho’ para o Estado interferir na concessão de títulos e status próprios de cada religião. Deste modo, evitar-se-ia adotar uma religião pelo Estado.

A terceira parte começa com a enfática defesa da absoluta separação entre governo e religião (NISHI, v.6-2 in YAMAMURO e NAKANOME, 1999, p. 209). Para tanto, fazia-se necessária clarificar as bases sobre as quais o governo seria estabelecido. Defende a dinastia japonesa, fazendo as devidas diferenciações com as nomenclaturas chinesas, ao mesmo tempo tenta enquadrá-la no panorama internacional.

Que o Japão deve ser governado por uma dinastia é a glória de nosso sistema nacional que absolutamente não permite compromisso. Não obstante, devemos refletir sobre o fato de algo que possa depender de uma divina permissão do deus sol lembra com proximidade a antiga dinastia do Peru. Mais ainda, se os plenos poderes para governar forem exercidos pelo soberano sobre o povo pelo poder da Graça dos Céus (*Tenshoku* - 天職), esses direitos serão os mesmos que aqueles que os governantes de todos os países detêm. Pois é artificial tentar agora elevar o soberano a nível de um deus e como a tradicional terminologia chinesa nas relações estrangeiras é contrária ao fato, deveríamos nos adequar ao uso internacional [de atribuir o poder de governar do soberano à Graça dos Céus] (idem, p. 209-210).

Segue seu posicionamento destacando o papel do governo em expandir a educação como meio para que a fé pudesse ser elevada naturalmente sem interferência oficial. A diferenciação entre religião e educação por ele proposta, é exemplar do entendimento em voga de que as crenças consideradas vulgares seriam superadas ‘pelo intelecto civilizado e iluminado’.

Estão tão separadas como o céu e a terra, pois as inúmeras artes e ciências civilizam e iluminam os intelectos, enquanto a religião está enraizada em uma área que não alcança o intelecto e surge da fé. A fé, por sua vez, se tornará mais elevada à medida que a educação avance. De fato, a crença em raposas, serpentes, duendes (*tengu*) e similares se mostrarão falsas se avançarmos nos estudos de zoologia. Conhecimentos sobre a eletricidade, tempo e meteorologia) irão esclarecer as dúvidas relativas às crenças nos deuses do trovão, relâmpagos, ventos e chuvas. Crenças em um lago de sangue e montanhas de espadas serão destruídos pelo estudo da geologia. A falsidade das crenças em antigas lendas será naturalmente revelada pelo estudo da ‘paleontologia’ e pela familiarização com as ‘mitologias’ de todos os países” (idem, p. 211).

A quarta parte foi suprimida por um erro de numeração sendo apresentada na versão original como quinta. Seguindo sua crítica às superstições, deixa escapar sua formação confuciana reafirmando que o governo, à exemplo da responsabilidade dos pais para com os filhos, deve cuidar para que o povo se inclinasse para uma boa religião e evitasse a superstição. Apesar de reforçar seu entendimento do ato comum para a fé, faz uma diferenciação entre as pessoas com extensivo conhecimento que podem ser elevadas na fé em um Ser Supremo (*Jôtei Shusai* - 上帝主宰), e as pessoas comuns que acreditam em raposas, texugos, serpentes e insetos (NISHI, v.8-5 in YAMAMURO e NAKANOME, 1999, p. 289).

Nishi usa os adjetivos ‘autêntico’, ‘simples’ e ‘puro’ para definir o objeto de crença de uma pessoa letrada, e os adjetivos ‘inepto’, ‘grosso’, ‘vulgar’ e ‘desordenado’ para descrever os objetos de crença dos sem educação. A partir dessa classificação, pode-se constatar sua visão evolutiva sobre a crença (SAITÔ, 2006, p. 12). Para ele, seria o exemplo dos sábios, e não por imposição que as pessoas comuns superariam esse tipo de crença visto como inferior: “O sábio irá exercer plenamente seu poder de indulgência e persuasão pelo aclaramento de sua fé. Assim, o fanatismo e as superstições das pessoas comuns serão também inteiramente reformados por meio de um gradual processo de mudança” (NISHI, v.8-5 in YAMAMURO e NAKANOME, 1999, p. 290). Nesse desejado processo de purificação das crenças, destaca a proeminência das regras éticas e de propriedade para a organização social em detrimento das diferentes formas de culto que variam de acordo com as diferentes seitas e seriam deixadas para as preferências individuais (idem, p. 291).

A sexta parte do ensaio parte da escolha individual da fé, como resultado de uma opção por aquilo que seja verdade, ou o que pareça mais aproximado, resultante de uma seleção metódica:

Devemos escolher aquilo que em nossos corações parece ser verdadeiro sem que seja resultante de costume, ligado a tradição familiar ou influenciado pela opinião pública. [...] Ninguém, seja o monarca ou pai não seria capaz de conhecer a mentalidade de cada um, de modo que a escolha seria resultado de uma ‘consciência individual’ (*sei*性) que é de foro íntimo de cada indivíduo. (NISHI, v.9-3 in YAMAMURO e NAKANOME, 1999, p. 312).

Quanto à questão das escolhas individuais, vale lembrar que durante o período Tokugawa (1600-1868), toda a população deveria ser registrada em um templo budista sem exceções. Deste modo, o sentido de pertença religiosa era passado por gerações independente das crenças pessoais. Para falar dessa escolha individual, Nishi usa o termo *dokuchi* 獨知, ou “o conhecimento que apenas a pessoa mesma pode ter” (SAITÔ, 2006, p. 12; cf. NISHI, v.9-3 in YAMAMURO e NAKANOME, 1999, p. 314). A partir dessa reflexão da escolha individual, traduz também o termo consciência para expressar que somente o indivíduo e não um senhor seria capaz de julgar se sua ação é boa ou má.

Percebe-se aqui o caráter inovador de suas ideias dada o passado histórico das determinações dos senhores. Ao entrar em questões mais filosóficas, reconhece mais adiante que isto é possível para as pessoas letradas com certo nível de conhecimento e não para as pessoas comuns.

Ao introduzir as questões filosóficas, Nishi retoma a noção chinesa de Céu e na qual tenta assimilar “os termos ocidentais ‘razão’, ‘princípio’, ‘lei natural’ e ‘ideia’ em seu sentido platônico” (SAITÔ, 2006, p. 5). Assim seria possível entender melhor sua posição sobre a relação entre conhecimento e a fé, uma vez que a situa além dos limites do conhecimento e pode ser apontada como um dom dos céus (天賦 *tenpu*) (NISHI, v.9-3 in YAMAMURO e NAKANOME, 1999, p. 315). Este dom é ‘distribuído’ ou ‘partilhado’ (*fusu* 賦ス) para todas as pessoas. Caberia a cada indivíduo se adequar à vontade dos céus (天意 Jap. *ten’i*, Ch. *tianyi*), pois aquele que respeita os princípios dados pelos Céus¹⁴, se beneficia da eterna felicidade, tanto neste mundo como além deste. Por outro lado, aquele que não o observa é condenado a sofrer neste mundo e mesmo após a morte. Isso revelaria, o sentido absolutamente espiritual dado ao termo (SAITÔ, 2006, p. 2 e 13).

O Céu é, portanto, o garantidor da universalidade no critério de bom e mal e de como esse critério é atribuído para cada pessoa. Tais ordenações estariam acima do governante terreno. Por isso, esse princípio de todo poder pode ser chamado de *Jôtei*, Governante Supremo ou mesmo *Kami* e as pessoas conscientes dessa “causa de sua existência, deveriam seguir a Deus com respeito, amor e temor” (NISHI, v.9-3 in YAMAMURO e NAKANOME, 1999, p. 318-319).

A última parte começa com os possíveis questionamentos sobre a necessidade de crer em um ser supremo (上帝にある信じ), uma vez que os princípios éticos e morais estiverem firmados em bases sólidas. Tal ideia é o princípio da discussão do Contrato Social de Rousseau. Sua resposta reafirma a ‘fé’ como base para a virtude humana e a base de toda sua conduta (NISHI, v.12-1 in YAMAMURO e NAKANOME, 1999, p. 384). Em seguida faz algumas digressões para enfatizar uma vez mais o ato de crença de pessoas simples e suas supostas superstições, para chegar ao ato de fé dos sábios pelo mais alto grau de esforço em entender a mente e a natureza como fazem os filósofos.

Para finalizar, questiona os líderes e intelectuais que querem promover a lealdade e patriotismo, a civilização e as luzes, o enriquecimento do país e o fortalecimento bélico no país. Segundo Nishi, eles não alcançarão tais objetivos se não tiverem uma moral clara e princípios bem fundados. Em seguida faz uma defesa da necessidade de ter fé para assegurar a desejada independência do país:

14 Embora a ideia de respeito aos Céus fosse defendida amplamente por muitos intelectuais influenciados por textos confucianos, será posteriormente descartada. Inoue Kowashi considerado o principal articulador do Rescrito Imperial sobre a Educação, deliberadamente evitou a expressão “respeito pelo Céu e veneração pelos espíritos divinos” (*keiten sonshin* 敬天尊神), para se distanciar das claras conotações chinesas e reforçar a imagem de um imperador completamente japonês. A única utilização é na expressão *tenjō mukyū no kōun* 天誦無窮ノ皇運, o eterno destino imperial enviado dos céus (SAITÔ, 2006, p. 19).

Fé, é, portanto, a base de toda conduta e das virtudes humanas como fundamento para o ato de governar os outros e controlar a si mesmo. Somente depois de termos estabelecido os grandes princípios da fé poderemos gozar de saúde e segurança do corpo bem como da paz e força do país. No entanto, as fundações para nossa segurança nacional ainda não estão estabelecidas, nosso povo ainda não alcançou totalmente as luzes e ainda sofremos os insultos dos países estrangeiros. Ainda mais, a real verdadeira riqueza de nosso país vem diminuindo diariamente enquanto os costumes do nosso povo vêm se tornando cada vez mais frívolos. Tendo já desperdiçado muitos anos de nossas vidas, quais serão as consequências disso nos anos vindouros se continuarmos a agir dessa maneira? Como poderemos falar de independência se esta frivolidade permanecer? (idem, p. 387-8).

Feito tal exaltação da fé em conexão com o real risco que o país enfrentava de perder sua independência e sua cultura, retoma ao seu ponto seguro de afirmação da fé e da moralidade - o 'céu'. Finaliza destacando como os reinos podem emergir e serem destruídos se as pessoas não ouvirem os apelos de 'arrepentimento' já apresentados por profetas e sacerdotes como fora o caso do antigo reino bíblico de Israel.

No âmbito da política nacional, a aplicação do pensamento tradicional confuciano sobre Céu se deu com a junção das ideias do filósofo holandês Cornelis Willem Opzoomer para reforçar sua crítica de que “o Confucionismo nunca faz uma clara distinção entre política e moralidade. [...] Criticava ainda que em virtude da alegação antiguidade, o confucionismo permanecia estático e incapaz de inovação” (SAITÔ, 2006, p. 4). No âmbito internacional, Nishi acreditava que a moral ocidental poderia permitir uma base ética satisfatória para a sociedade reforçando a ideia da *Paz Eterna* de Kant. Porém, reconhecia as limitações do Direito Internacional¹⁵ exaltando o uso do poder como meio para alcançar a paz desejada. Embora exaltasse os tratados de amizade e comércio, defendia que para o Japão, proteger os seus direitos e evitar os insultos de outros países, o fortalecimento militar era o primeiro requisito (HACKETT 1959, p. 220).

Entre junho e outubro de 1875, Nishi publicou 4 artigos intitulados “Teoria dos três tesouros do ser humano e do mundo” (人世三宝説 *jinsei sanpô setsu*). Nos números 38 e 39, ele discorre sobre qual regra deve ser respeitada no geral para que o indivíduo se aproprie de seus ‘três tesouros’ em meio às relações interpessoais. Para ele, os três tesouros são: 1) saúde (*mame* ou *kenko* 健康), 2) sabedoria /conhecimento (*chie* ou 知識), e 3) riqueza (*tomi* ou 富有). Sua intenção é apresentar os princípios para que os indivíduos avancem em termos morais e cultivem virtudes.

15 As notas de Nishi sobre Direito Internacional foram publicadas em 1866 em quatro volumes intitulados *Bankoku kōhō* 萬國公法, o primeiro estudo japonês sobre o tema. Também supervisionou a edição do primeiro dicionário em japonês de terminologia militar publicado em 1881 e apontado como uma obra essencial para o desenvolvimento das normas e regulações do exército japonês (HACKETT, 1959, 215 e 217).

Ele esclarece que a ordem social (社会秩序) nasce a partir da regra que respeita e valoriza os ‘três tesouros’. E ainda que os direitos e deveres (法律的な権利・義務) nascem do aspecto negativo que não viola os ‘três tesouros’ do outro indivíduo. Prossegue explicitando que o princípio ético (倫理的道義) a partir do aspecto positivo é que promove os ‘três tesouros’ do outro.

A certa altura, Nishi afirma que prejudicar a saúde, o conhecimento e a riqueza “de outro homem é como enganá-lo, abafá-lo, caluniá-lo, mentir para ele e coisas semelhantes”. Portanto, honrar os três tesouros humanos e compartilhá-los com os outros, ou seja com o mundo, é a base da moral defendida por Nishi. É a partir daí que nasce a compaixão humana (*jin* 仁) e o realização da justiça (*gi* 義). (NISHI, v.39-1 in YAMAMURO e NAKANOME, 2009, p. 475)

Kashiwabara Takaaki (1835-1910), sua formação médica o levou a traduzir várias obras ocidentais sobre a questão. Em discordância direta com a posição de Nishi, Kashiwabara publica suas “Dúvidas sobre a teoria da religião” (教門論疑問 *kyōmonron gimon*), onde rejeita a ideia de que a fé seja embasada na falta de conhecimento, mas sim a partir da solução da dúvida. Ao contrário de Nishi, defendia que o governo não poderia permitir falsas crenças em nome da liberdade de religião e teria a obrigação de cuidar para que saíssem dessa dependência. Uma vez que que “algumas pessoas adquiram a fé por meio das virtudes, outros vendem a fé por meio de trapças” (KASHIWABARA, v.29-3 in YAMAMURO e NAKANOME, 2009, p. 40). Em sua visão, a religião não teria nada a temer diante da ciência, da qual não deve estar separada nem se distanciar da educação. Após mencionar a crença dos ocidentais, marcadas pelo esclarecimento acadêmico que lhes permitiu superar as piores expressões resultantes da religião, contrapõe a realidade do Japão, onde muitos homens e mulheres “são dependentes e confusos pelas religiões selvagens (*hiya no Kyōmon* - 鄙野ノ教門)” (idem, p. 42) por acreditarem em árvores, pedras, insetos e animais.

Sua preocupação principal em relação a fé era de que esta fosse a base de sustentação para o governo.

Primeiro conquistamos a confiança (信) de um homem antes de expandir uma religião e assumir o governo. Tendo conquistado sua a confiança, a ordem do governo será cumprida e a religião será estabelecida. Se a fé ainda não existe, as ordens do governo não serão cumpridas e as admoestações não serão observadas. [...] Em resumo, a dificuldade não está em acreditar, mas em levar outros a acreditar. (idem, p. 40).

Mais adiante enfatiza sua posição:

A lei não poderá funcionar se o governo não tiver princípios e o povo não irá se submeter ao governo se não tiver religião. *As pessoas não devem nunca ficar sem religião* (grifo nosso), mesmo por um dia. Viver luxuriosamente sem religião é semelhante (ao nível) dos animais. Religião tem o mesmo objetivo que o governo. (idem, p. 45).

Novamente em uma comparação com os cerimoniais oficiais no Ocidente, marcados pelo ofício religioso, Kashiwabara reitera sua convicção de que “às pessoas não se deve permitir acreditarem segundo suas vontades. Se a religião for reta e verdadeira, a fé irá crescer e se aprofundar à medida que se tornarem ‘esclarecidas’ e sua fé irá se tornar cada vez mais essencial para o governo” (idem, p. 45-6). Kashiwabara finaliza se opondo a teocracia, pois esta seria apenas um truque para enganar as pessoas insensatas.

Na segunda parte, após apresentar o papel que a religião teve na restauração e na destruição de Roma, afirma que a fonte dos males estaria nos homens e não na religião. A religião deveria funcionar então como “apelo ao coração humano, para se manter reto em sua moralidade e no ordenamento familiar” (KASHIWABARA, v.30-3 in YAMAMURO e NAKANOME, 2009, p. 63). Defende ainda a necessidade da motivação virtuosa como a resultante da religião ao invés de uma punição como vistas ao sucesso do governo.

Na terceira parte, apresenta as antigas lendas bíblicas como a de Noé, para então questionar a “ininterrupta linhagem imperial” apontada como “extremamente duvidosa” (疑うべき) (KASHIWABARA, v.31-4 in YAMAMURO e NAKANOME, 2009, p. 90). Traça um paralelo com a linhagem dos reis ancestrais do Peru também ditos descendentes do deus do Sol. Isso seria prova de que um dos príncipes da linhagem imperial do Japão teria chegado à deriva até estabelecer a dinastia usando símbolos e linguagens semelhantes às do império japonês.

Após reafirmar a necessidade de que todos tenham uma religião, se opõe a ideia de que a religião tenha uma natureza celestial (*Tennen* 天然). Se assim o fosse seria “inadequada para corrigir o mal” (idem, p. 92). Apresenta ainda sua oposição aos ensinamentos confucianos e budistas, vistos como inadequados para mover as pessoas da ignorância. A fusão destes com “cultos supersticiosos de insetos, animais, árvores e pedras, resultou em confusão” (idem, p. 92). Portanto, seria urgente para o governo escolher e promover uma ‘nova religião’ que fosse apropriada para remediar tais males.

Kashiwabara finaliza apresentando um questionamento que fica em aberto sobre o poder da linguagem e da religião na persuasão das pessoas.

Tem sido dito que a nação deve escolher a melhor religião, ou deixar que o povo venere como queira ou ainda que escolha ecleticamente das várias religiões que formam os costumes nacionais. Essas propostas são todas simplificações. Eloquentes oradores não podem penetrar nos ouvidos humildes e ensinamentos superiores são inadequados para guiar homens medíocres. O que um homem superior pensa é dúvida para o inferior e o que satisfaz um idoso é ridicularizado pelo jovem. As pessoas que se deleitam no novo detestam o antigo e aqueles que admiram o antigo suspeitam do estranho. [...] Se não houver líderes sólidos, uma religião não será praticada mesmo que seja verdadeira em princípio e as teorias não serão acreditadas, não obstante sua razoabilidade. De fato, a dificuldade real na fé é a dificuldade de fazer os outros acreditarem. Não seria oportuno pensar o caminho da religião para além do poder da linguagem? (idem, p. 93).

Mori Arinori (1848-1889), fundador da Meirokusha, em sua estadia nos Estados Unidos viveu em uma comunidade religiosa onde escreve em inglês sobre religião. Em 1871 publica *Life and resources in America* e no ano seguinte *Religious freedom in Japan*. Este foi “provavelmente preparado com propósito diplomático para demonstrar o potencial comprometimento do Japão com a liberdade religiosa e extinguir os obstáculos de importação do cristianismo no Japão” (JOSEPHSON, 2012, p. 214-215). Para ele, a religião é um direito individual que não estaria sujeito à interferência religiosa ou pressão de lideranças.

Mori, em “Religião” (宗教 *shūkyō*) faz um apanhado das posições até então apresentadas, para defender que o Estado não deveria se ocupar de educação religiosa. Deveria se preocupar apenas em prevenir os possíveis abusos especialmente quanto à vida humana e a propriedade.

Enquanto Tsuda sustenta que a melhor diretriz é escolher a melhor religião no mundo e estabelecê-la como Igreja nacional, Nishi sustenta que o plano meritório seria estabelecer permanentemente a liberdade religiosa e a completa separação entre igreja e estado de acordo com os respectivos princípios de religião e governo. Sinto que matérias religiosas devem ser deixadas à preferência individual das pessoas, pois a responsabilidade do governo é somente proteger a vida humana e a propriedade. (MORI, v.6-4 in YAMAMURO e NAKANOME, 1999, p. 220).

Retomando o entendimento Ocidental de religião desde Cícero, Mori defende que esta seja algo naturalmente parte de todo ser humano. Em seguida apresenta as principais ideias da Sessão sobre Religião da obra *Direito das Gentes* de Emmer de Vattel. Após apresenta sua posição reforçando-a com os argumentos de Robert Phillimore para apontar os males que a religião poderia trazer aos direitos individuais, à desejada soberania das nações e às relações internacionais. Pois, “a soberania total de um país só poderia atestada com a total liberdade e independência também em assuntos religiosos” (idem, p. 226). A retomada dos questionamentos apresentados à interferência papal na Europa servia para reforçar sua oposição à propaganda católica que ia sendo retomada no país.

Seu pequeno ensaio termina reforçando a ideia de que a religião é um direito de escolha do indivíduo, mesmo que suas crenças sejam distintas da religião de Estado e em caso do governo não permitir a prática de suas crenças devem ter o direito de deixar o país (idem, p. 228-9).

Além dessas discussões mais densas, outros autores participam do debate com pequenos trechos sempre destacando a conexão da religião com a esfera política.

Katō Hiroyuki (1836-1916), um dos fundadores da revista, também participou da discussão apresentando um ensaio sobre “A Igreja e o Estado nos Estados Unidos” (米國

政教 *beikoku seikyō*)¹⁶ no qual optou por traduzir religião com o termo *shintō*. Após expor as determinações constitucionais sobre o lugar da religião, expõe as particularidades de alguns Estados para falar dos limites de tolerância em termos de crença e prática religiosa. Ao reforçar a “liberdade de consciência”, destaca “importância de nunca usar a religião para encobrir crimes” (KATÔ, v.13-1 in YAMAMURO e NAKANOME, 1999, p. 409). Na sequência, exalta a família no modelo cristão ocidental como base do Estado e esclarece sobre as formas de celebração civil e religiosa do matrimônio. Conclui sua argumentação afirmando que “embora seja importante para o governo sempre reconhecer o direito de liberdade religiosa, não deve tolerar imoralidades e erros entre seus súditos” (idem, p. 415). A continuação prometida do texto não se concretizou. Nota-se aqui o destaque do aspecto moral de sua posição.

Shibata Masakichi (1842-1901) no volume três apresenta uma pequena discussão com base no sumário da Obra **Commentaries Upon International Law** (1854) de Robert Phillimore. Traduz um trecho para mostrar que “o Estado tem o direito de suprimir outras religiões quando seu objetivo não seja a tranquilidade nacional” (SHIBATA, v.6-3 in YAMAMURO e NAKANOME, 1999, p. 231). Retomando a posição de George Friedrich von Martens, descreve como as guerras resultantes de religiões nem sempre apresentavam uma razão totalmente religiosa, geralmente há uma disputa entre governo e religião. Afirma ainda que as questões religiosas tomam um aspecto secundário às questões políticas e finalmente diz que os fatores políticos terminam por induzir ações contrárias aos interesses religiosos (idem, p. 234-5).

Conclusão

O debate exposto mostra como eram utilizados vários termos para expressar o conceito de religião revelando um entendimento ainda bastante difuso no início do Período Meiji. Embora não fosse novidade para os japoneses lidar com a importação de ideias de cunho religioso, pois tanto “o Japão, quanto a China, tinham uma longa tradição de manipulação da religião” (BALLHATCHET, 2011, p. 353), a realidade do final do século XIX exigiu um esforço intenso de apropriação do entendimento de religião que também passava por transformações próprias da modernidade no ocidente.

Mais ainda, a dimensão política se estendia para a nascente diplomacia japonesa. As ambiguidades nos termos utilizados revelam como os tradutores oficiais tiveram dificuldade em interpretar o termo ‘religião’ nos tratados impostos ao Japão a partir de 1858. No entanto, as inconsistências nas traduções em japonês seriam parte dos esforços táticos dos diplomatas japoneses para tentar conter as atividades missionárias e prevenir o cristianismo (JOSEPHSON, 2012, p. 19). Josephson chega a defender que o entendimento moderno de religião se deve mais às disputas de poder na diplomacia internacional do século XIX do que ao discurso acadêmico iluminista (idem, p. 73).

16 O artigo é uma tradução da obra de Joseph Parrish Thompson, **Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten** (1873).

Os diversos termos propostos em japonês revelam a efetiva participação dos intelectuais locais na definição do que seria religião para o pensamento japonês. As posições iam desde a exaltação da religião como parte essencial da civilização pelo impulso moral capaz de gerar coesão social e, portanto, vista necessária para o bom funcionamento do Estado; passavam pela distinção entre religião e superstição que deviam ser desencorajadas pelo Estado por representar ameaças à ordem pública e até havia aqueles que defendiam uma articulação racional para garantir sustentação do governo Meiji.

Os defensores dessa última posição almejavam o ajuste burocrático da figura imperial com base na matriz *shintô* e ao mesmo tempo garantir espaço para o budismo e o cristianismo (idem, p. 218). A formulação burocrática e ideológica acabou sendo propagada pelo Estado e terminou subordinando todas as expressões de crença religiosa como instrumento de propaganda estatal tanto no Japão como nas áreas de expansão do império japonês.

Como apresentado, os membros da *Meiokusha* teceram uma forte crítica não somente as chamadas ‘superstições’ da população em geral, mas também ajudaram a rejeitar a ideia de uma religião de Estado para o Japão. Dada a firmeza de suas ações, ajudaram a moldar a visão da sociedade preparando o fracasso da campanha oficial, levando o governo à aceitação da liberdade religiosa limitada, tal como defendia Fukuzawa e demais membros da sociedade. Este princípio foi incluído na Constituição Meiji de 1889. No entanto e apesar da oposição, não conseguiram fazer avançar suas críticas à ideia da divinização da figura do imperador que até então podia ser discutida.

Além desse aspecto negativo do uso ideológico da religião, podemos destacar também a preocupação com as questões da moralidade e dos valores éticos, bem como uma tentativa de síntese a partir das grandes tradições religiosas e preservando o que era considerado característico da cultura japonesa. Este aspecto levou ao surgimento de novas expressões da religião que posteriormente ganharam espaço no Ocidente.

Fugiria ao escopo deste artigo, mas cabe ressaltar que grande parte das Novas Religiões Japonesas (NRJ) comporta aspectos morais e éticos em suas doutrinas. Um exemplo delas é a atual religião Perfect Liberty que, em seus primórdios, chamava-se Hito-no Michi e tem sido classificada por estudiosos como Susumu Shimazono como NRJ de cunho ético-moral. Mesmo outras NRJ, derivadas das pioneiras Oomoto ou Tenrikyo, que se caracterizam pela integração de crenças nativas e aspectos teórico-religiosos, de alguma forma, trazem diversos elementos próprios de uma ética peculiar permeada por elementos confucionistas, a exemplo do que brevemente tratamos, sobretudo, nas propostas de Nishi Amane sobre religião.

Em conclusão, podemos apontar que o processo de apropriação do conceito de religião, mostra-se distante da ideia de ser mera imposição de uma categoria de pensamento importada do Ocidente. O caso aqui apresentado se revela emblemático para entendermos os processos de transferências culturais tal como proposto por Espagne e Werner (1988).

Essas transferências culturais implicam a criação de relações entre dois sistemas autônomos e assimétricos, sem que se ponha em risco a identidade nacional, mas sim reafirmando a identidade da cultura receptora (ESPAGNE e WARNER 1988, p. 193). São as necessidades específicas do sistema de acolhimento que operam uma seleção retendo as

ideias e textos que lhes possibilitem novas conjecturas e formulações (ESPAGNE, 1999, p. 286). Ou seja, são as realidades políticas, econômicas ou religiosas do contexto anfitrião que determinarão as reações de apoio ou resistência a novas implantações.

ROCHER (1993) aplicou esse entendimento aos processos de transferências de noções e ideias religiosas no contexto sino-japonês. Ele considera que a transferência de conceitos está além da problemática do erro, e se coloca sob o imperativo das transformações” (1993, p. 12). Os conceitos ‘estrangeiros’ são raramente percebidos como uma alteridade ameaçadora no momento de suas importações. O que se constata é um processo estrategicamente complexo de seleção e assimilação para finalmente alcançar a maturidade com novos sistemas de pensamento que resultarão em reapropriações ou mesmo inversão de sentidos do conceito importado. Ou seja, uma cultura que empresta termos exógenos, após dominá-los poderá dar-lhe uma valoração diferente e até mesmo inversa da existente no contexto de origem do termo.

Como vimos, as realidades política, econômica e religiosa do Japão no início da era Meiji propiciaram ou mesmo forçaram a transferência do entendimento de religião que se encontrava em franca negociação também no Ocidente. Em termos linguísticos, o debate aqui apresentado, foi essencial para a consolidação do vocábulo *shūkyō* (宗教) que terminou por influenciar o termo chinês (*zhongjiao* 宗教) e o coreano (*chonggyo* 종교). Além disso, esse debate desencadeou um longo processo de absorção, resistência e negociações até alcançar um certo consenso. Isso se constata no sentido de pertença e participação religiosa muito próprios do Japão e, por isso, apontado como ambíguo se analisado simplesmente pelos critérios ocidentais. Igualmente, é possível destacar como essas discussões foram o embrião para a formação das ‘novas religiões japonesas’ que se firmaram no país e se lançaram nos processos de expansão pelo Ocidente e, concomitantemente, apresentam contribuições marcantes para o estudo das particularidades do fenômeno religioso no Japão.

Referências

- BALLHATCHET, Helen. Confucianism and Christianity in Meiji Japan: the case of Kozaki Hiromichi. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 120, p. 349-369. Published online: 15 March 2011.
- BORAO, José Eugenio. La “Escuela de traductores de Manila”: Traducciones y traductores em la frontera cultural del Mar de China (Siglos XVI y XVII). In: JIMÉNEZ, Isaac Donoso (ed.) *Historia cultural de la lengua española em Filipinas: ayer y hoy*. Madrid: Editorial Verbum, 2012.
- BRAISTED, William Reynolds (tr). *Meiroku Zasshi*. journal of the Japanese enlightenment. Tokyo : University of Tokyo Press, 1976.
- CHENG, Anne. *Histoire de la pensée chinoise*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

- DDSS - Directives for the Disestablishment of State Shinto. In MULLINS, SHIMAZONO e SWANSON (Eds.). **Religions and Society in Modern Japan**. Nagoya, Asian Humanities Press, 1993. p. 97-102.
- DENECKERE, Mick. The Japanese enlightenment: a re-examination of its alleged secular character. In **Global Intellectual History**. Vol. 1, N° 3, 2016. p. 219-240.
- ESPAGNE, Michel e WERNER, Michel. Présentation. **Revue de synthèse**: IVe S. No. 2, avril-juin 1988.
- ESPAGNE, Michel. **Les transferts culturels franco-allemands**. Paris. PUF. 1999.
- FURET, L. T. **Lettres à M. Léon de Rosny sur l'Archipel Japonais et la Tartarie Orientale**. Paris: Maisonneuve, 1860. Disponível em <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6580334f>>. Acesso em: 06/07/2021.
- HACKETT, Roger F. Nishi Amane-A Tokugawa-Meiji Bureaucrat. **The Journal of Asian Studies**, Vol. 18, No. 2 (Feb., 1959), p. 213-225. Association for Asian Studies. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2941683>>. Último acesso: 06 jul 2021.
- HARDACRE, Helen. The formation of secularity in Japan. **Paper presented at Secularism beyond the West, Onati, Spain**. Disponível em: <<http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:8843159>>. Último acesso: 10/07/ 2021.
- KASHIWABARA Takaaki. Kyômoron Gimon. [Dúvidas sobre a teoria da religião] In: YAMAMURO, Shin'ichi, NAKANOME, Tetsu. **Meiroku Zasshi (ge)**. (Revista Meiroku III). Tóquio: Iwanami Bunko, 2009.
- KATO, Hiroyuki. Beikoku seikyô. [A Igreja e o Estado nos Estados Unidos] In: YAMAMURO, Shin'ichi, NAKANOME, Tetsu. **Meiroku Zasshi (jô)**. (Revista Meiroku I). Tóquio: Iwanami Bunko, 1999.
- KRÄMER, Hans Martin. **Shimaji Mokurai and the Reconception of Religion and the Secular in Modern Japan**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.
- MARRA, Michele. **Modern Japanese aesthetics: a reader**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.
- MORI, Arinori. Shukyô [Religião]. In: YAMAMURO, Shin'ichi, NAKANOME, Tetsu. **Meiroku Zasshi (jô)**. (Revista Meiroku I). Tóquio: Iwanami Bunko, 1999.
- NISHI, Amane. Kyômoron. [Sobre a religião] In: YAMAMURO, Shin'ichi, NAKANOME, Tetsu. **Meiroku Zasshi (jô)**. (Revista Meiroku I). Tóquio: Iwanami Bunko, 1999.
- NISHI, Amane. Jinsei Sanbôsetsu. [Teoria dos três tesouros do ser humano e do mundo] In: YAMAMURO, Shin'ichi, NAKANOME, Tetsu. **Meiroku Zasshi (ge)**. (Revista Meiroku III). Tóquio: Iwanami Bunko, 2009.
- ÔNO, Susumu. **Nihonjin no kami** [Os deuses dos japoneses]. Tóquio: Shinchô bunko, 1997.
- ROCHER, Alain. La trahison crétarice: anatomie du transfert notionnel en Asie. In **Revue TTR: traduction, terminologie, rédaction**. Vol VI n°2, Montréal. 1993. p. 11-37. Disponível em: <<https://www.erudit.org/fr/revues/ttr/1993-v6-n2-ttr1479/037149ar/>>. Último acesso:

20/07/2021.

SAITÔ, Takako. The Meaning of Heaven according to Nishi Amane. In HEISIG, James (ed.). **Frontiers of Japanese Philosophy** Vol.1. Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2006.

SHIBATA, Masakichi. *Phillimore Bankoku kôhō no uchi shukyō wo kanzuru shō*. [Discussões sobre a religião em 'Lei internacional' de Phillimore] In: YAMAMURO, Shin'ichi, NAKANOME, Tetsu. **Meiroku Zasshi (jō)**. (Revista Meiroku I). Tóquio: Iwanami Bunko, 1999.

SUZUKI, Norihisa. **Seisho no nihongo**: hon'yaku no rekishi [A Bíblia em japonês: história da tradução]. Tóquio: Iwanami Shoten, 2006.

TSUDA, Mamichi (a). Kaika wo susumuru hōhō wo ronzu. [Métodos para avançar no Iluminismo] In: YAMAMURO, Shin'ichi, NAKANOME, Tetsu. **Meiroku Zasshi (jō)**. (Revista Meiroku I). Tóquio: Iwanami Bunko, 1999.

TSUDA, Mamichi (b). Sanseiron. [Os três sábios] In: YAMAMURO, Shin'ichi, NAKANOME, Tetsu. **Meiroku Zasshi (chū)**. (Revista Meiroku II). Tóquio: Iwanami Bunko, 2008.

Recebido em 17 de maio de 2022
Aprovado em 03 de junho de 2022