

DOI 10.3994/RIEAO.2012.05.115

Revista Iberoamericana de Estudios de Asia Oriental (2012) 5:

**«RELIGIÓN», BUDISMO Y CIVILIZACIÓN A
INICIOS DEL PERIODO MEIJI.
SHIMAJI MOKURAI Y LA
REINTERPRETACIÓN DEL BUDISMO**

Bernat Martí Oroval*

Resumen: En este artículo presentamos, en primer lugar, las dificultades que atravesó el budismo del periodo Meiji, cuando recibió un trato desfavorable por parte de las nuevas autoridades. Asimismo, expondremos cómo fue traducido el término «religión» a la lengua japonesa y cuál fue la particular interpretación de este concepto realizada por la intelectualidad de la era Meiji. Por último, expondremos la exégesis del budismo realizada por Shimaji Mokurai, quien presentó este credo basándose en la categoría de «religión» tal y como era entendida por la élite intelectual de aquellos tiempos, es

* Universitat de València, Universidad de Waseda

decir, muy influida por la cosmovisión occidental y por la religión cristiana. En las conclusiones señalaremos las limitaciones de la interpretación moderna del budismo realizada por Shimaji, fruto de un contexto particular en que la comunidad budista debió hacer frente a diversos problemas.

Abstract: In this paper I present, first of all, the difficulties suffered by Meiji period Buddhism when it received an unfavorable treatment by the new authorities. Also, I will expose how the term “religion” was translated into Japanese and what was the particular interpretation of this concept made by the intellectuality of the Meiji era. Finally, I discuss the exegesis of Buddhism done by Shimaji Mokurai. This Buddhist monk presented his creed basing on the category of “religion” as it was understood by the intellectual elite of those times, that is to say, strongly influenced by the Western worldview and the Christian religion. The conclusion points out the limitations of the modernist interpretation of Buddhism done by Shimaji, mainly because it was the result of a particular context in which the Buddhist community faced with several problems.

Introducción

En este artículo expondremos la innovadora interpretación que de su religión hizo uno de los intelectuales budistas japoneses más influyentes durante las primeras décadas del periodo Meiji, Shimaji Mokurai (島地黙雷 1838-1911).

Con el fin de comprender la particular hermenéutica de la religión llevada a cabo por dicho autor es imprescindible contextualizar sus ideas, pues la era Meiji fue escenario de cambios sustanciales que afectaron de forma decisiva a la suerte del budismo. Tal y como expondremos en las siguientes páginas, durante el mencionado periodo el budismo nipón debió hacer frente a un conjunto de problemas: en primer lugar, a la animadversión de un sector influyente del nuevo gobierno Meiji que deseaba convertir el *shinto* en la religión nacional. A esto debemos sumar que durante esos años llegaron desde tierras occidentales corrientes de pensamiento como el utilitarismo o el evolucionismo, que supusieron un reto intelectual para el budismo. Por otra parte, la religión cristiana cada vez gozaba de mayor influencia en el País del Sol Naciente. Es más, la cosmovisión occidental dejó una profunda impronta sobre la cultura local que quedó claramente reflejada en la lengua japonesa. A principios de la era Meiji un sinnúmero de conceptos occidentales, entre los que se contaba el de «religión», fueron introducidos en el idioma japonés. Se originaron entonces entre los pensadores nipones intensas discusiones sobre el significado de dicho término que, con posterioridad, parte de la intelectualidad budista asumió y aplicó a su tradición. El influjo de la nueva cosmovisión llegada desde tierras extranjeras no solo se dejaría notar entre los intelectuales japoneses, sino también entre las élites

budistas, forzadas a adoptar un nuevo lenguaje y a interpretar su credo sirviéndose de categorías foráneas, para así lograr que su religión fuera aceptada por la *intelligentsia* de aquellos tiempos. Solo si tenemos en cuenta este conjunto de problemas podremos hacernos una idea aproximada de las dificultades a que debieron hacer frente intelectuales budistas como Shimaji Mokurai, cuyas definiciones del «budismo» y de la «religión», utilizando el nuevo lenguaje creado en el Japón Meiji, serán objeto de nuestro análisis en la parte final de este ensayo.

1. El budismo durante el periodo Meiji

Los primeros años de la era Meiji constituyeron probablemente el periodo más difícil en la historia del budismo nipón. Por aquel entonces la religión shinto (神道 *shintō*)¹ fue elevada por las autoridades a rango de credo nacional o religión oficial, con la exclusión del resto de cultos. Esta circunstancia se explica, entre otras razones, porque personalidades favorables al shinto asumieron importantes cargos en el nuevo gobierno.² Además, dicha religión era concebida por las autoridades como un elemento fundamental del discurso oficial de aquellos años. Más allá del convencimiento que pudieran tener algunos de los máximos responsables del gobierno, este discurso nacionalista tenía un

componente estratégico, pues el Japón de aquella época estaba sumido en una vorágine de cambios estructurales y los máximos responsables del gobierno deseaban eliminar todo foco de resistencia aglutinando a los ciudadanos bajo el manto de una ideología que unía el culto al emperador y a sus ancestros, por un lado, y la rápida modernización tecnológica inspirada en Occidente, por otro. Una política que pretendía desarrollar el país, principalmente en su dimensión económica y militar, a la vez que mantenía la cohesión social apelando a una tradición idealizada.

Las instituciones budistas, que habían recibido un trato privilegiado durante el periodo Edo (1600-1867), fueron blanco, especialmente en los primeros cinco años de la era Meiji, de un movimiento alentado por el gobierno conocido con posterioridad bajo el nombre de «separación de los budas y los *kami* (神佛分離 *shinbutsu bunri*)». Las medidas adoptadas por las autoridades tenían como objetivo segregar el budismo y la religión shinto, credos que habían quedado estrechamente relacionados desde finales del periodo Heian (平安 794-1185), cuando la tradición budista, caracterizada por su adaptabilidad y su tendencia a hibridarse con las creencias locales, absorbió las deidades y rituales shinto en su elenco doctrinal. Una asimilación que no se limitó al aspecto doctrinal, sino también a las prácticas. De este modo, las comunidades budistas construyeron santuarios shinto dentro

del límite de los templos budistas o, incluso, pasaron a controlar buena parte de los santuarios que hasta entonces eran independientes de la tradición budista. En teoría, las medidas de segregación del gobierno Meiji buscaban purificar el shinto de forma pacífica; sin embargo, en determinadas zonas del país degeneraron en un movimiento agresivo antibudista que buscaba la destrucción de esta religión y que fue conocido bajo el apelativo de «¡eliminad al Buda, acabad con Śākya!» (廃佛毀釋 *haibutsu kishaku*)». ³

Si a las difíciles relaciones con el gobierno Meiji, que con el paso del tiempo fueron mejorando, sumamos las transformaciones sociales y culturales que se produjeron durante aquellos años, entenderemos por qué motivo el discurso intelectual del budismo de este periodo constituye una reinterpretación moderna, un cambio de paradigma, notablemente alejada de la cosmovisión que tradicionalmente había caracterizado a este credo. Los intelectuales budistas de aquella época, entre quienes destacan figuras como el mencionado Shimaji Mokurai, Murakami Senshō (村上專精 1851-1929) o Inoue Enryō (井上圓了 1858-1919), intentaron dar respuesta a estas críticas recurriendo a todo tipo de argumentaciones. Estos pensadores, influidos por las críticas que en los países occidentales se habían dirigido a la religión cristiana desde posturas sociológicas, psicológicas, empiristas y racionalistas, hicieron frente al reto de articular un discurso

que diera respuesta a tales desafíos. Debían sortear las críticas de pensadores nipones modernistas y cristianos que acusaban al budismo de ser una religión bárbara, una rémora del pasado, caracterizada por un pesimismo y una relativización del presente que en nada ayudaban al necesario desarrollo de la sociedad nipona. De este modo, la *intelligentsia* budista japonesa dio forma a un nuevo budismo, un budismo transformado en «una religión mundial» equiparable a otras religiones universales. Según proclamaban sus representantes, el budismo no se oponía a la razón, sino que, de hecho, una vez purificado de los elementos rituales y supersticiosos, se convertiría en una religión absolutamente racional y empírica en completo acuerdo con las teorías de la ciencia moderna.

2. El concepto «religión» a principios de la era Meiji

Uno de los ámbitos en que la influencia cultural de Occidente quedó patente fue en el léxico de la lengua nipona. Obligados como estaban los japoneses a traducir un sinnúmero de términos foráneos, la creación de nuevos vocablos se multiplicó durante aquellos años. Entre los términos forjados durante las últimas décadas del siglo XIX prestaremos particular atención al caso del término «religión».

Tal y como expondremos en lo que sigue, la versión nipona de este concepto no fue una traducción neutra; lejos de esto, «religión», al igual que muchas otras categorías introducidas desde tierras de Occidente en aquellos años, encerraba una cosmovisión ajena a la tradición nipona. Más aún, en el caso concreto del término «religión», en aquellos años los intelectuales japoneses establecieron un estrecho vínculo entre este nuevo concepto, la tradición cristiana y la idea de civilización. Antes de comentar cómo se tradujo el vocablo «religión» y el modo en que fue interpretado, desearíamos exponer brevemente algunos datos generales sobre cómo se realizaron las traducciones de términos occidentales a la lengua japonesa durante las últimas décadas del siglo XIX.

El proceso de traducción de vocablos occidentales a la lengua japonesa llevado a cabo por la intelectualidad nipona de la era Meiji fue enormemente complicado y al mismo tiempo asombrosamente rápido. Los miembros de la Asociación Meiroku (明六社 Meiroku sha⁴), agrupación que reunía a algunos de los pensadores más influyentes de la era Meiji, fueron quienes acuñaron una parte considerable de los nuevos vocablos. En la actualidad, muchos de los extranjerismos utilizados en lengua japonesa suelen ser incorporados a través de la simple transcripción fonética, utilizando el silabario *katakana*.⁵ Sin embargo, durante aquellos años se optó por forjar términos haciendo uso de los

caracteres de origen chino.⁶ Esta decisión, optar por el uso de ideogramas para traducir términos occidentales, se explicaría por diversos motivos, principalmente por el hecho de que todos estos intelectuales eran de extracción samurái y, por lo tanto, habían sido formados precisamente en la tradición confuciana. Resultaba, pues, comprensible que utilizaran aquellas herramientas que mejor conocían, dado que en Japón la tradición letrada estaba ligada a la escritura en chino clásico.⁷

Se recurrió a tres métodos para trasladar conceptos occidentales a la lengua nipona: emplear traducciones realizadas previamente en China, especialmente gracias al esfuerzo de los misioneros occidentales;⁸ utilizar términos que se encuentran en la literatura china clásica, pero reutilizándolos para traducir términos occidentales, de manera que se alteraba su significado original;⁹ o, en último lugar, unir dos o más ideogramas para dar a luz un término completamente nuevo. Este último es el caso de términos como «estética (美學 *bigaku*)», literalmente «el estudio de la belleza».¹⁰

Como resultado, en unas pocas décadas la lengua nipona cambió sustancialmente, acogiendo en su seno un conjunto de palabras hoy en día imprescindibles para poder escribir buena parte de las frases que componen un periódico o un manual universitario, no solo japonés, sino también chino.

Decimos esto último porque la mayoría de los términos creados en Japón durante el periodo Meiji, así como aquellos vocablos a los que se les había otorgado un nuevo significado, fueron, a su vez, adoptados por los chinos.¹¹ En conclusión, este proceso de traducción puede considerarse como un episodio destacado en la historia del contacto entre diferentes culturas, no solo por la cantidad de palabras que se tradujeron en estos años, sino sobre todo por la nueva visión del mundo que con estos se introducía en Japón. Hechas estas aclaraciones, volvamos a ocuparnos de la cuestión del término japonés «religión».

La necesidad de acuñar una traducción nipona del vocablo occidental «religión» nació en el Japón de finales del periodo Edo, cuando, en la década de los 50 del siglo XIX, las autoridades locales firmaron acuerdos comerciales con las naciones occidentales en los que, entre otras cosas, se recogía el derecho de los ciudadanos occidentales que vivieran en Japón a practicar su religión de forma libre. Se trató, en consecuencia, de una traducción obligada por las circunstancias, por la expansión colonial y, en este caso, también cultural-conceptual, de las naciones occidentales.¹² La tolerancia de las prácticas religiosas de los occidentales, que acabó traducéndose en la reintroducción oficial de la religión cristiana en Japón, fue una excepción, pues en aquel entonces el cristianismo era un credo prohibido para los ciudadanos japoneses.

Podríamos afirmar, por lo tanto, que en un principio el cristianismo fue permitido no en tanto que derecho individual sino en calidad de privilegio exclusivo de los extranjeros. Dicho de otro modo, la libertad de religión quedaba vinculada a la nacionalidad y no era concebida aún como un derecho individual.

En estos tratados, no obstante, aún no se empleaba la traducción del término «religión» que acabó imponiéndose y que todavía se utiliza en la actualidad. De hecho, al igual que ocurrió con el vocablo «filosofía» o con muchas otras palabras occidentales, se hicieron numerosas probaturas¹³ hasta que, finalmente, el término «宗教 (*shūkyō*)», en origen un vocablo propio de la tradición budista,¹⁴ se consolidó en la década de los 80 del siglo XIX como la traducción de «religión».¹⁵

A pesar de que en la actualidad los japoneses utilizan este término para hacer referencia a todas las manifestaciones religiosas, siendo extensible a cualquier cultura, en aquel entonces, cuando fue importada al archipiélago nipón, poseía un significado muy diferente. La «religión» era, en primer lugar, un término occidental, aplicable primordialmente a la religión cristiana y asociado a otros conceptos como el de «civilización». En el siguiente apartado ofreceremos ejemplos concretos de las interpretaciones del concepto «religión» que hicieron algunos de los intelectuales más destacados a inicios de la era Meiji.

3. Religión, civilización y razón. La interpretación de la Asociación Meiroku

En un periodo en que en Occidente aún existía un estrecho vínculo entre política, religión y ética, para un observador completamente ajeno a la tradición occidental, como era el caso de los japoneses enviados a finales del siglo XIX a aquellas naciones con el fin de hacer acopio de conocimientos, resultaba difícil diferenciar qué elementos de la cultura occidental constituían la esencia de la civilización. Determinar cuáles eran los componentes fundamentales de la civilización occidental era una tarea urgente para los intelectuales nipones, pues deseaban que su país entrara en la senda de la civilización. No es de extrañar, por tanto, que algunos líderes de la era Meiji identificaran el cristianismo como uno de los fundamentos de aquella y que, en consecuencia, recomendaran su adopción por parte del pueblo japonés.

Este vínculo entre religión, civilización y cristianismo no solo fue forjado por miembros de la *intelligentsia* como, por ejemplo, fue el caso de Mori Arinori,¹⁶ sino que también fue utilizado por los misioneros cristianos que, de este modo, intentaban favorecer la propagación de su credo por todo el país. Estas circunstancias nos permiten entender por qué

motivo el cristianismo fue entendido por los nipones del periodo Meiji, incluidos los conversos, como un fenómeno muy peculiar, bastante alejado de lo que los occidentales entendían por «cristianismo». Para buena parte de los conversos nipones la fe cristiana era sinónimo de modernización y, en muchos casos, iba unida a una marcada conciencia nacionalista: su nueva religión, pensaban, debería contribuir a que Japón se convirtiera en una nación rica y poderosa, alcanzando así el nivel de las potencias occidentales.

De esta forma, el concepto de religión quedó estrechamente asociado al de civilización, a su utilidad práctica en tanto que herramienta para contribuir al desarrollo de la nación. Tal asociación de ideas quedó plasmada en los escritos de algunos de los miembros de la Asociación Meiroku, que expusieron sus tesis al respecto en la *Revista Meiroku* (明六雜誌 *Meiroku zasshi*), el ágora donde sus miembros discutían libremente sobre diversas cuestiones relacionadas con la modernización del país. La religión, pese a que no ocupaba un lugar tan destacado en los debates de este grupo de intelectuales como, por ejemplo, las reformas educativas o legales, sí tuvo cierto protagonismo. Los pensadores reunidos en torno a la Asociación Meiroku diferenciaron entre aquellos elementos de la religión que eran propicios para el avance de la civilización y aquellos que suponían un obstáculo para esta. Los principios racionales que

constituían el fundamento de la ciencia moderna eran considerados como el patrón fundamental para juzgar el resto de áreas de la actividad humana, entre ellas la religión, que era valorada en la medida en que resultara o no beneficiosa para el proceso civilizador. De tal modo, rechazaban toda creencia o práctica religiosa que no se adecuara a los principios de la ciencia moderna, tildándolos de irracionales, e igualmente despreciaban toda práctica religiosa que buscara obtener beneficios mundanos, calificándolas de meras «supersticiones».¹⁷ Sus ideas denotaban la influencia tanto del pensamiento racionalista occidental como del cristianismo protestante.

Asimismo, fueron mayoría los que en el seno de la Sociedad Meiroku entendieron la religión desde una perspectiva utilitarista: la religión tenía valor en tanto que constituía un ingrediente más de la civilización occidental. Este era el motivo por el que algunos de ellos proponían adoptar el credo cristiano como religión nacional, pues, a su juicio, contribuiría al desarrollo de un nuevo Japón, fuerte e independiente. Así, por ejemplo, el jurista y pensador Tsuda Mamichi discutía sobre esta temática en un artículo publicado en el tercer número de la *Revista Meiroku*, titulado “Sobre el método para avanzar en [la senda] de la civilización” (1874).

En dicho ensayo Tsuda se preguntaba sobre cuál o cuáles eran los elementos esenciales que conformaban la

civilización occidental y, por tanto, qué conocimientos y tradiciones debían ser introducidos en Japón para favorecer que este país también llegara al estadio civilizado. Allí el pensador nipón diferenciaba entre dos clases de investigaciones (學問 *gakumon*). Por un lado, aquellas vacías, caso del budismo o el neoconfucianismo, dedicados a estudiar conceptos sin base empírica alguna, como el nirvana; y, por otra parte, los «estudios prácticos (實學 *jitsugaku*)» que, como la astronomía, la física, la química, la filosofía y demás disciplinas occidentales, se basan en la observación y la verificación. Sin embargo, Tsuda juzgaba necesario establecer un puente que permitiera al pueblo nipón, sumido en la barbarie, comprender esas disciplinas importadas de Occidente y así convertirse en una nación civilizada. A su juicio, ese papel de mediador debía desempeñarlo la religión cristiana: «¿Cómo podemos promover la educación entre la gente que aún no ha alcanzado el estado de civilización? Diría que [a través de] la religión (教法 *kyōhō*). Por lo general, la religión tiene por objeto guiar al pueblo incivilizado y hacer que avance por el buen camino».¹⁸

Entre todas las religiones existentes, Tsuda juzgaba que no había ninguna «que promueva el progreso como el cristianismo».¹⁹ El pensador japonés, que posiblemente reflejaba en su escrito las vivencias e ideas adquiridas durante su estancia de tres años en Holanda (1862-1865), consideraba

que, de entre todas las ramas del cristianismo, el protestantismo era «la mejor (最善 *saizen*)». Sin embargo, concluía que era conveniente que en Japón se adoptara una enseñanza cristiana refinada que compendiará las ideas cristianas: «más modernas, mejores, más liberales, más cercanas al discurso civilizado [y] que más contribuyan al progreso».²⁰

Yukichi Fukuzawa, probablemente el intelectual más influyente del periodo Meiji y también miembro de la Asociación Meiroku, en su *Sinopsis de una teoría de la civilización* (文明論の概略 *Bunmei no gairyaku*, 1875), hace algunas referencias a la religión en sintonía con las tesis de Tsuda que acabamos de comentar. Aunque en este texto y en obras posteriores Fukuzawa manifiesta cierto desprecio hacia el fenómeno religioso,²¹ entre otros motivos porque la fe ciega contravendría el espíritu de independencia y la duda sistemática que, según su parecer, constituirían la esencia de la civilización; no obstante, siempre asumió una perspectiva utilitarista, otorgando valor a la religión en tanto que medio, instrumento, para mantener la cohesión social. Según lo explicado allí, las religiones sufren un proceso evolutivo a medida que las sociedades avanzan en el camino de la civilización. En el caso de Occidente, la religión cristiana habría recorrido un largo camino desde la ignorancia, la superstición y la opresión hasta llegar al protestantismo, la

versión más refinada del cristianismo característica del estadio de civilización. Según Fukuzawa, la tradición protestante destacaría sobre el catolicismo, «por haber simplificado los ceremoniales, haber eliminado falsas y disparatadas teorías que existían desde antiguo, por concordar con la sensibilidad del hombre moderno y por adecuarse al progreso de sus conocimientos».²²

De acuerdo con el punto de vista de Fukuzawa, el budismo nipón había seguido un proceso evolutivo similar al del cristianismo europeo. Según la esquemática presentación de este pensador, la corriente esotérica sería el equivalente oriental del catolicismo. Dicha rama del budismo, representada en Japón por el budismo Shingon y Tendai, habría seducido al pueblo con sus complicados rituales, si bien, con posterioridad, habría entrado en decadencia debido al nacimiento del budismo de la Verdadera Tierra Pura, cuya sencillez doctrinal habría favorecido que esta última se convirtiera en la escuela budista dominante. Aun así, en aquellos momentos, cuando Japón se adentraba en el camino de la civilización, Fukuzawa juzgaba imprescindible una religión acorde con los nuevos tiempos, razón por la que afirmaba: «o bien nace un nuevo tipo de budismo de la Verdadera Tierra Pura (一向宗 *ikkō-shū*) o adoptamos las creencias religiosas de Occidente».²³

Los ejemplos que hemos aportado son muestra del modo en que los miembros de la intelectualidad Meiji entendían la religión en tanto que un fenómeno estrechamente relacionado con el concepto de civilización. Esta última categoría, la de civilización, no solo provenía de Occidente, sino que tomaba al propio Occidente como modelo, como patrón a partir del cual juzgar el resto de culturas. De igual modo, para estos intelectuales nipones el ideal de religión, la religión civilizada, se asemejaba considerablemente al cristianismo protestante. Un modelo de religión despojado de toda clase de rituales, caracterizado por la sencillez y la abstracción de sus doctrinas, que contrastaría sobremanera con las supersticiones populares. Este discurso dejaba a los budistas nipones en una difícil tesitura: si deseaban que su religión fuera reconocida por las élites intelectuales del país no tenían más opción que presentar el budismo de acuerdo con el nuevo marco conceptual modelado a imagen y semejanza de Occidente.

4. Budismo, religión, civilización y creencia. A propósito de Shimaji Mokurai

Como se ha explicado hasta ahora, en origen la traducción japonesa del término occidental «religión» fue tomada de un vocablo budista que, no obstante, acabó

cobrando un significado completamente nuevo, sin relación alguna con aquella tradición. «Religión» se entendió primordialmente como un concepto occidental vinculado al cristianismo, a la idea de civilización occidental o a la fe pura, despojada de todo elemento ritual o práctica religiosa. Además, el término matriz «宗教 (*shūkyō*)» sirvió para definir el resto de las religiones, que ahora fueron bautizadas con nombres derivados de este vocablo. De la misma manera que en Occidente hablamos de «cristianismo» o «budismo», los nipones utilizaron la segunda parte del término «religión» (教 *kyō*) como traducción del sufijo occidental «-ismo», anteponiéndole uno o varios ideogramas que representarían cada religión.²⁴ Curiosamente, la palabra que pasó a utilizarse como traducción de «budismo (佛教 *bukkyō*)» era un término existente en la literatura china clásica que nunca hasta entonces se había utilizado como una categoría englobante que hiciera referencia al conjunto de creencias, escritos e instituciones vinculados con el budismo, sino que poseía el sentido de «enseñanza del buda» o «enseñanza budista», teniendo «enseñanza» unas connotaciones que parecían vincular el budismo más con la tradición letrada que con la práctica religiosa.²⁵

Sea como fuere, los pensadores budistas modernos tuvieron que adaptar su credo a un nuevo sistema teórico en el que no era evidente que el «budismo» fuera una «religión».

Prueba de esta problemática es que estos intelectuales dedicaron un notable esfuerzo a definir el «budismo», es decir, publicaron numerosos ensayos dedicados a justificar cuál era su relación con todos aquellos conceptos asociados entonces a la «religión». Entre los bonzos que acometieron esta compleja tarea hemos escogido al anteriormente citado Shimaji Mokurai, miembro destacado de la *intelligentsia* budista durante las primeras décadas de la era Meiji. Autor de una vasta obra que comprende escritos de carácter político, conferencias de divulgación o trabajos académicos, en sus textos se aprecia la influencia de las teorías sobre la religión de los líderes intelectuales del periodo Meiji. Además, Shimaji recibió la influencia directa del pensamiento occidental entre 1872-1873, periodo en que residió en Europa.²⁶ Fue precisamente durante este viaje cuando se produjo una transformación en el pensamiento de este monje, un cambio de paradigma que puede rastrearse en sus textos, ya que pasó de fundamentar sus argumentos en favor del budismo en valores confucianos como la lealtad, la piedad filial, la costumbre y la tradición, a basarse en premisas utilitaristas y racionalistas de raigambre occidental.²⁷

Tal y como hemos señalado con anterioridad, después de casi dos siglos de relativo aislamiento de Occidente y una total ausencia de contacto con la religión cristiana, los nipones se habían formado una imagen difusa y tópica del

cristianismo. A esto debemos añadir que los propios occidentales, particularmente los misioneros llegados a Japón durante la segunda mitad del siglo XIX, también contribuyeron a sembrar la confusión, pues establecieron un estrecho vínculo entre su religión y la flamante civilización occidental. De este modo, la historia de las entonces admiradas naciones europeas, sus instituciones legales y políticas o sus avances científicos y técnicos, todo era presentado como íntimamente ligado al credo cristiano. En suma, cristianismo, Occidente, progreso y ciencia parecían sinónimos para muchos japoneses durante los inicios del periodo Meiji. Es por esto que los primeros monjes nipones que viajaron a Occidente observaron esperanzados que allí existían corrientes de pensamiento críticas con el cristianismo. Shimaji fue uno de los primeros en introducir algunas de estas ideas en Japón, presentando a sus compatriotas la cultura occidental desde un punto de vista casi antagónico al de los misioneros cristianos. Por ejemplo, su *Memorial crítico de los tres artículos* (三条教則批判建白書 *Sanjōkyō soku hihan kenpakusho*), texto escrito por Shimaji mientras estaba en París y enviado desde allí en diciembre de 1872, concluía con esta afirmación categórica: «el fundamento del progreso de la civilización en tierras europeas no se ha fundado en la religión sino en las disciplinas académicas. Hasta un niño de tres años sabe que no ha tenido su origen en el cristianismo sino en la civilización greco-romana».²⁸

Shimaji fue uno de los principales inspiradores del discurso dominante entre los intelectuales budistas del periodo Meiji, caracterizado por su marcado anticristianismo y por defender tenazmente que el credo budista podía ser el sostén ideológico principal del programa de modernización y desarrollo de Japón. Asimismo, de acuerdo con la ideología nacionalista imperante, defendió la naturaleza del budismo como la religión nipona por antonomasia, y asumió el discurso «civilizador» de las élites intelectuales. Los múltiples compromisos teóricos e ideológicos que asumió Shimaji hacen que sus ensayos resulten particularmente interesantes si queremos estudiar de qué modo el clero budista adoptó categorías de origen occidental y tesis de carácter nacionalista para presentar su religión.

Shimaji se hizo célebre entre los budistas decimonónicos tras publicar el arriba mencionado *Memorial crítico de los tres artículos* (1872), un breve escrito dirigido al emperador donde reprobaba la política nacionalista centrada en la religión shinto y reclamaba a las autoridades gubernamentales que permitieran la libertad de credo. La voz de Shimaji se sumaba a la de algunos pensadores prominentes de aquella época que, principalmente desde las páginas de la *Revista Meiroku*, habían exigido la libertad de culto en Japón. La línea argumental de Shimaji se asemeja a la de los intelectuales de la Sociedad Meiroku, esto es, proclamar la

libertad de conciencia como un derecho inalienable de cada persona que debía ser respetado por las autoridades: «el gobierno y la religión son esencialmente diferentes, de modo que no debemos confundirlos. El gobierno se ocupa de los asuntos humanos, controla, por tanto, la dimensión externa, quedando [su poder] limitado al territorio nacional. La religión, por su parte, se consagra a las deidades, rige la dimensión sentimental e intelectual del ser humano, siendo común a todas las naciones. Es por esto que el gobierno no se ocupa de aquellos que no son sus súbditos, buscando únicamente el beneficio de los que están bajo su jurisdicción. Por su parte, la religión es diferente, pues no se preocupa lo más mínimo por sí misma, en ella es central el deseo de ayudar a los demás (...) ya se trate de la gran compasión budista, del amor a los *kami* o del altruismo cristiano. En definitiva, su fundamento es la fidelidad y la compasión: ofrecer al prójimo aquello que deseamos para nosotros y abstenerse de hacer lo que no deseamos para nosotros».²⁹

Esta cita expone ideas interesantes. En primer lugar, en ella Shimaji entiende la religión como un fenómeno universal, dado que en su definición incluye a budismo, cristianismo y shinto. Además, el bonzo japonés presenta la religión como rectora del reino de lo mental y sentimental, esto es, interpreta la religión como un fenómeno personal completamente desvinculado de la esfera pública. Las palabras

de Shimaji parten de un concepto de la religiosidad claramente influido por los planteamientos universalistas occidentales. En particular, revelan la ascendencia de la concepción protestante de la religión, esto es, esa perspectiva según la cual el credo sería entendido como una relación privada entre la deidad y el hombre. Este budismo entendido como religión personal constituye quizá la mayor innovación doctrinal de Shimaji y fue una de las características distintivas del budismo moderno que en aquel entonces se estaba fraguando en Japón. Tal y como prosigue su argumentación: «no deben forzarse las creencias religiosas. Si no obedecemos a nuestro corazón, entonces, ¿cómo podremos decir que estamos siguiendo nuestra fe? Si no creemos en esa religión, entonces es seguro que la menospreciaremos».³⁰

Aunque es innegable la fascinación que Shimaji debió sentir por ideas e instituciones que conoció de primera mano durante su viaje por Europa, esto por sí mismo no explicaría por qué razón elaboró esos argumentos. Difícilmente podemos considerar a Shimaji como un defensor entusiasta de las libertades individuales, sino, más bien, como un pensador hábil que utilizaba la argumentación más convincente en aquella época para conseguir un fin determinado: demostrar la superioridad de su credo respecto al resto. De hecho, la demanda de libertad de credo realizada por Shimaji es extremadamente ambigua, dado que mezcla ideas de

raigambre liberal tomadas del pensamiento occidental, con la pretensión, no muy bien disimulada, de restablecer el papel institucional preeminente que el budismo había detentado durante siglos y que había perdido repentinamente con la restauración Meiji y el ascenso al poder de los ideólogos del shinto.³¹

Además de destacar la dimensión personal de la religión del Buda, Shimaji fue uno de los primeros autores en subrayar la supuesta naturaleza racional del budismo. De hecho, ante las críticas de irracionalidad que llegaban desde sectores de la *intelligentsia* Meiji, reaccionó presentando la emergencia de esta religión como algo cercano al advenimiento de las luces en una época de oscuridad e irracionalismo. Según la encendida defensa de las virtudes de su credo que llevó a cabo, el budismo no solo sería una religión que analiza la mente humana (*kokoro*), sino que también permitiría ofrecer una explicación racional del universo según la cual las acciones tienen consecuencias kármicas. Principio que, en su opinión, contrastaría con la descabellada doctrina creacionista cristiana.

Al igual que en el caso de su reivindicación de la libertad de credo, no tenemos por qué poner en duda la sinceridad de las afirmaciones de Shimaji en el sentido de que la esencia del budismo coincidía con los ideales de la civilización; sin embargo, su carácter estratégico es innegable.

Desde el bastión del discurso civilizador Shimaji cargó contra el resto de religiones que, en su opinión, carecían de tales virtudes. En su *Memorial crítico de los tres artículos*, partiendo de la premisa de que su religión encarnaba la racionalidad y los ideales de la civilización, arremetía contra el shinto. Entendiendo las religiones desde una perspectiva evolutiva, Shimaji pretendía mostrar el carácter primitivo de la religión de los *kami*. Con tal propósito, el monje japonés adoptaba la división occidental entre religiones «politeístas (衆神 *shūshin*)» y «monoteístas (單神 *tanshin*)» y, siguiendo las teorías spencerianas sobre el progreso cultural, consideraba que estas últimas eran la evolución de las primeras. Según su parecer, el shinto no solo era un credo politeísta sino que, en esencia, se trataba de una narración del origen del Japón similar a otras historias mitológicas que habrían sobrevivido hasta nuestros días: «[s]i estudiamos los antiguos dioses de cada país nos daremos cuenta de que, aunque existan pequeñas diferencias, se asemejan enormemente a los *kami* de nuestra nación». ³²

En el mencionado ensayo, Shimaji identifica las deidades shinto como parte de un sustrato común y primitivo de todas las religiones. Se trataría de creencias «mitológicas» que, según argumenta, en Occidente, allí donde ha florecido la civilización, han pasado a la historia y que solo conservan algunos pueblos primitivos. En dicho escrito Shimaji estima

que los rituales shinto, sus creencias animistas y su fe en la existencia de innumerables dioses (八百万神 *yaoyorozu no kami*) serán el hazmerreír de los occidentales: «en Europa hasta los niños se burlarán de estas creencias salvajes y primitivas». ³³ Un credo que le recuerda las antiguas religiones politeístas de Egipto, Grecia, Roma o Germania. Aún más, asumiendo el discurso ideológico forjado en Europa, llega a afirmar que se trataría de creencias semejantes a las de los pueblos primitivos de Asia o América del Sur: «aquello que la civilización occidental más desprecia. Oso decir, aun a riesgo de ofenderos, que estas [creencias shinto] son una vergüenza para nuestro país». ³⁴

Según los peculiares razonamientos de Shimaji, los males que propiciaría el shinto no acabarían aquí, ya que el patrocinio gubernamental de esta tradición se convertiría en una involuntaria propedéutica del cristianismo. El parecer del bonzo nipón era que, a diferencia de la religión cristiana, el carácter étnico del shinto, semejante al judaísmo, limitaría su alcance al territorio nacional y, al carecer de la sofisticada escolástica y capacidad de evangelización cristianas, sus puntos de semejanza con esa religión foránea no harían más que abrir paso a la expansión del cristianismo: «[p]recisamente ahora, cuando nuestro país avanza hacia la civilización, ¿por qué volvemos a promulgar estas doctrinas [shinto]? Si se postula que los *kami* son dioses creadores del universo, [este

principio] coincidirá con los conceptos occidentales de *God* o *Dieu*, pero con la diferencia de que el cristianismo posee una escolástica más detallada, tiene mayor éxito y llega a mucha más gente. De ninguna manera el shinto podrá superar al cristianismo; aún más, en nuestro país el shinto se está convirtiendo en una propedéutica de aquel».³⁵

Partiendo de la definición restrictiva de «religión» que era común en aquellos tiempos, esto es, religión en tanto que civilización, las críticas de Shimaji llegaban hasta el punto de discutir que el shinto pudiera considerarse como una religión, ya que, en su opinión, se trataría únicamente de una narración del origen de Japón, un conjunto de creencias que buscan el beneficio mundano y que permiten venerar a los antepasados, pero que nada tienen que ver con la salvación de nuestra alma. Estos pasajes son de enorme importancia, pues Shimaji, probablemente influido por el ideal de cristianismo protestante que tanto apreciaban los intelectuales japoneses de aquella época, considera que el culto a los antepasados, las ofrendas, los rituales y demás manifestaciones religiosas no deben considerarse como elementos propios de la religión.

Asimismo, en su *Memorial crítico de los tres artículos* ofrecía una definición de la religión en base a la cual rechazaba que el shinto fuera un auténtico credo religioso. Según afirmaba allí, una religión estaría constituida por tres elementos: un fundador (宗 *shū*), un elemento

sustancial (實 *jitsu*) y un elemento sentimental (情 *jō*). Su definición de los fundadores de una religión deja entrever una visión esencialista y ahistórica de la religión. A su juicio, por mucho tiempo que haya pasado desde la fundación de una religión, aunque su fenotipo pudiera haber quedado deformado por innovaciones doctrinales producidas a lo largo de la historia, su esencia permanecería intacta. Según esta perspectiva, los fundadores y los santos son individuos excepcionalmente virtuosos que ejercerían como mediadores (媒酌 *baishaku*) entre Dios y los hombres y que han dado a luz el genotipo de cada credo, que permanece inalterado pese a las aparentes transformaciones. Además de los fundadores, los otros dos elementos constitutivos de la religión eran la mencionada «esencia» y el «sentimiento» de una religión. Por «esencia» entendía aquellos elementos que «mejoran los corazones de la gente y la hacen más leal», es decir, su dimensión moral;³⁶ mientras que denominaba «sentimientos» a componentes más superficiales de la religión como los rituales, que Shimaji define como el medio que permite a las religiones penetrar en los corazones de la gente inculta. Pero, ¿qué ocurre con el shinto? Si observamos el caso de ese credo, dirá Shimaji, no se puede decir que haya mediador alguno entre la gente, en este caso el pueblo japonés, y los *kami*. Es más, no solo carecería de fundador o de santos que medien entre Dios y los hombres, sino que tampoco poseería un elemento

sustancial, pues el shinto no tiene una ética articulada. Siguiendo esta argumentación, Shimaji proclamaba que el shinto no puede considerarse como una religión.

5. A manera de conclusión. Nuevo budismo y budismo tradicional

Como se puede concluir por lo expuesto hasta ahora, Shimaji hizo acopio de todo el arsenal teórico disponible para articular sus argumentaciones en favor del budismo. Leyendo sus ensayos tenemos la impresión de que el doble fin de los razonamientos del bonzo japonés, desacreditar al shinto y al cristianismo, por un lado, y buscar el reconocimiento del budismo, por otro, era más importante que el medio utilizado. El problema, no obstante, es que Shimaji, encorsetado en un discurso ajeno al budismo, discutía recurriendo a las categorías de «religión» y «civilización», presentando una imagen de su religión casi irreconocible, alejada sobremanera del budismo tradicional. Asimismo, apremiado por las difíciles circunstancias que atravesaba el budismo a inicios de la era Meiji, recurre a tal variedad de argumentos, a cada cual más alejado de la tradición budista, que corre el peligro de caer víctima de sus propios razonamientos, ya que las críticas que formuló a otros credos también son extensibles al budismo.

Por ejemplo, la influencia de la comprensión cristiana de la religión tiene un gran peso en la definición de la religión ofrecida por Shimaji. Hasta tal punto que, en realidad, los tres elementos esenciales de la religión que enumera (fundador, esencia y sentimiento) serían aplicables a las tres religiones monoteístas semíticas, pero difícilmente podríamos hacerlo al budismo. Al fin y al cabo, si bien es cierto que el Buda dio origen a la religión budista, considerarlo como un «intermediario» entre Dios y los hombres es, cuanto menos, una visión atípica; ¿de qué Dios se trataría?

De igual modo, cuando Shimaji afirma que la religión tiene la función de hacer a la gente más leal, parece estar siguiendo los postulados confucianos, así como los planteamientos utilitaristas defendidos por algunos de sus coetáneos a propósito de la religión. En ese caso, podríamos replicar al monje japonés preguntándole: ¿qué necesidad habría de elegir el budismo y no el propio confucianismo o una religión moral como credo nacional? Por otro lado, si seguimos los razonamientos de Shimaji según los cuales el monoteísmo constituiría la cima del proceso evolutivo, se sobreentiende que el monje japonés creía que el budismo es una religión monoteísta. Sin embargo, establecer si el budismo es una religión monoteísta o politeísta es una cuestión que no admite una clara respuesta, no solo porque existen múltiples corrientes doctrinales en el seno del budismo, sino por la

sencilla razón de que estas categorías son ajenas a esta tradición religiosa.

En su cruzada contra la política gubernamental de difundir la ideología shinto, Shimaji ofrecía otros argumentos como, por ejemplo, que convertir el shinto en religión nacional obligaría a muchos ciudadanos a elegir entre la religión que hasta entonces profesaban y el nuevo credo. Decisión que dejaría a los súbditos del emperador en una difícil posición, pues, según Shimaji, solo se puede profesar una única religión al mismo tiempo. Sorprende, no obstante, el argumento de Shimaji de que solo puede profesarse una religión, ya que, si observamos algunas de las tradiciones más influyentes en la historia de la religión del Asia Oriental, nos daremos cuenta que los rituales y las creencias de varias religiones estuvieron hibridadas durante siglos. En el caso concreto de Japón podríamos afirmar que las creencias populares eran, principalmente, una unión de shinto y budismo, religiones que habían quedado íntimamente imbricadas ya desde la era Heian. De este modo, durante siglos buena parte de los habitantes del archipiélago nipón habían convivido con una religión sincrética sin percibir contradicción alguna. Por tanto, los razonamientos de Shimaji cuando afirma que solo se puede profesar una creencia religiosa poco tienen que ver con la cosmovisión budista, sino que nos dejan vislumbrar el influjo de las doctrinas exclusivistas shinto, ahora aplicadas al

budismo, por un lado, y la huella del pensamiento occidental y el cristianismo, por otro. Es más, dentro de la tradición budista japonesa pueden encontrarse ejemplos concretos de escuelas o monjes budistas que conciben la fe como la esencia de su religión, pero en modo alguno se trata de la única comprensión posible del budismo. De hecho, nunca hasta el periodo Meiji había existido una interpretación del budismo desligada de los rituales, las prácticas religiosas, las creencias mágicas y muchos otros elementos que ahora eran considerados superficiales.

Según la peculiar narrativa de la historia del budismo articulada por el monje japonés, esta religión racional que, según Shimaji, era el budismo, habría sido infectada tras su nacimiento por la barbarie politeísta de la corriente esotérica; a su juicio, los numerosos dioses que constituirían el panteón del budismo esotérico revelarían la nefasta influencia de las antiguas religiones indias. Por tal motivo, en el mencionado *Memorial crítico de los tres artículos* afirmaba, empleando unos razonamientos similares a los de los intelectuales de la Asociación Meiroku, que: «[estas enseñanzas esotéricas] no serían más que la introducción y mezcla de las viles costumbres de la antigua India en el budismo. En la [actual] época de la civilización estas creencias deberían estar prohibidas. Las fórmulas mágicas o las técnicas de adivinación en nada ayudan a la formación del pueblo, sino al contrario,

carcomen el corazón de las gentes, por ello habría que eliminarlas por completo».³⁷

Las aceradas críticas contra las doctrinas y rituales idiosincrásicos de la corriente esotérica no fueron exclusivas de Shimaji, más bien se trató de un rasgo distintivo de esta generación de pensadores budistas que deseaban presentar su credo como una religión racional. Sin embargo, las creencias mágicas no son exclusivas de la rama esotérica, sino que son comunes al budismo en su práctica totalidad. Los ejemplos son abundantes. Empezando por los relatos biográficos del Buda, de sus discípulos o de monjes eminentes, que continuamente son presentados llevando a cabo lo que podríamos calificar como «milagros», esto es, la alteración del orden natural de las leyes físicas; continuando por las frecuentes alusiones dentro de la literatura budista a los poderes mágicos de determinados sutras cuya lectura reportaría todo tipo de beneficios; por no mencionar los relatos de apariciones salvadoras de «seres iluminados (*bodhisattva*)», etc. De igual modo, los rituales que buscan el beneficio mundano no son patrimonio exclusivo de la corriente esotérica; en realidad, son comunes a la práctica totalidad de las escuelas budistas y al shinto. Aunque más que buscar el beneficio, se suele tratar de rituales, amuletos y demás manifestaciones religiosas que pretenden evitar el maleficio; es decir, se trata de proteger a los feligreses de fuerzas

demoníacas o de todo tipo de infortunios. Algo similar ocurre con las exequias, que, entre otras cosas, pretenden garantizar que los familiares finados gocen de un renacimiento fasto. Fue precisamente a partir de la generación de Shimaji cuando en Japón los monjes modernistas, haciendo una relectura muy selectiva de las escrituras, rechazaron los rituales y enfatizaron la dimensión racional y ética de las enseñanzas budistas.

Entonces, ¿cómo debemos interpretar todos los elementos del budismo, numerosos por cierto, que no se adecuan con esta descripción racionalista? La estrategia que siguió Shimaji, al igual que Murakami Senshō o Inoue Enryō años más tarde, consistió, primero, en considerar que la «esencia» del budismo o el «verdadero» budismo coincidía con los valores importados de Occidente, por una parte. Y, en segundo lugar, en desterrar el resto de elementos tildándolos de superfluos, de meras degeneraciones que habrían nacido con el paso de los siglos y que se habrían adherido a esa límpida creencia originaria, considerándolas como meras «supersticiones» no solo propias del vulgo, sino también extendidas entre el clero.

En conclusión, las tesis de Shimaji que aquí hemos presentado constituyen quizá el precedente más perspicuo de la estrategia seguida por los monjes que, durante el periodo Meiji, optaron por modernizar la doctrina budista. Un ejercicio hermenéutico consistente en interpretar el budismo como una

religión personal, amén de racional, y destacar sus diferencias con respecto a los otros credos rivales, principalmente el shinto y el cristianismo. Sin embargo, la salvación, el ritual o la peculiar cosmología budistas desaparecen de esta narración o incluso quedan relegadas al terreno de la superstición. Se trata, por tanto, de una exégesis anacrónica del budismo que solo puede entenderse en el particular contexto de la era Meiji, cuando el budismo nipón hizo frente a una crisis sin precedentes, y que en ningún caso debemos tomar como guía para entender esta tradición religiosa en su conjunto.

¹ Seguimos aquí la nomenclatura propuesta por el profesor Alfonso Falero. Tradicionalmente este término fue traducido al castellano como «sintoísmo», término que, en la actualidad, recoge el *DRAE*. No obstante, el profesor Falero opta por el vocablo «shinto», coincidiendo con la tendencia existente en las últimas décadas en el mundo académico anglosajón a abandonar la denominación «*Shintoism*» en favor de «*Shinto*». Para más detalles, Falero, Alfonso J. (ed.), *Aproximación al shintoísmo*, Salamanca: Amarú Ediciones, 2007, p. 11, nota 1.

² Durante los inicios del periodo Meiji los dirigentes de los diversos departamentos de asuntos religiosos del gobierno fueron Kamei Koremi (亀井茲監 1825-85), antiguo señor del dominio de Tsuwano (津和野) y su vasallo Fukuba Bisei (福羽美静 1831-1907), quienes contaron con el asesoramiento del ideólogo Ōkuni Takamasa (大國隆正 1792-1871). Estos políticos y pensadores ya habían sido los máximos responsables de reformas políticas que habían afectado al budismo en el dominio de Tsuwano solo unas décadas antes, consistentes principalmente en cerrar templos y confiscar aquellos que estuvieran en desuso.

³ Śākyamuni (釋迦牟尼) es uno de los términos que se suelen utilizar para hacer referencia al fundador del budismo. Quiere decir «el sabio (sk. *muni*) de los Śākya», en referencia al clan al que perteneció el buda Gautama. Sobre la persecución del budismo durante el periodo Meiji puede consultarse la monografía de Ketelaar, James Edward, *Of Heretics and Martirs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

⁴ Fue el foro de discusión sobre temas relacionados con la modernización de Japón más influyente en la primera década del periodo Meiji. La Asociación Meiroku, literalmente «asociación del [año] seis», en referencia a su fundación en ese año del periodo Meiji, esto es, 1873, fue un grupo creado a iniciativa del diplomático Mori Arinori (森有禮 1847-1889) tras su regreso a Japón desde Estados Unidos. Allí se reunieron algunos de los intelectuales más destacados de la época. Concretamente, los diez miembros fundadores fueron: el propio Mori, Fukuzawa Yukichi (福澤諭吉 1834-1901), Nishi Amane (西周 1829-1897), Nishimura Shigeki (西村茂樹 1828-1902), Tsuda Mamichi (津田真道 1829-1903), Nakamura Masanao (中村正直 1832-1891), Katō Hiroyuki (加藤弘之 1836-1916), Mitsukuri Shūhei (箕作秋坪 1825-1886), Sugi Kōji (杉亨二 1828-1917) y Mitsukuri Rinshō (箕作麟祥 1846-1897). Cfr. Ōkubo Toshiaki 大久保利謙, *Meirokusha* 明六社 [*La Sociedad Meiroku*], Tōkyō: Kōdansha, 2007, p. 37.

⁵ Por ejemplo, *sándwich* es traducido como «*sandoicchi* (サンドイッチ)», *ice cream* como «*aisu kurīmu* (アイスクリーム)», etc.

⁶ Además de la traducción basada en el uso de los caracteres chinos según su valor semántico, práctica habitual durante la era Meiji y que aún se utiliza en la actualidad, a finales del siglo XIX también se dio el caso de la traducción de vocablos extranjeros recurriendo a ideogramas empleados con un valor fonético, tal y como suele hacerse en lengua china aun en la actualidad. Fue una opción rara en el Japón Meiji y se limitó a la transliteración de nombres de países, como «Alemania (独逸 *doitsu*)», o de personas, como «Kant (韓圖 *Kanto*)». En la actualidad esta práctica ha caído en desuso.

⁷ En su monografía sobre esta materia el profesor Saitō señala otra posible razón por la que se habría optado por las traducciones ideogramáticas: dadas las características de la lengua japonesa, si se traducían un sustantivo utilizando ideogramas podía crearse con facilidad un verbo asociado, así como adjetivos o adverbios. Cfr. Saitō Tsuyoshi 齋藤毅, *Meiji no kotoba. Bunmei kaika to nihongo* 明治のことば。文明開化と日本語 [*Las palabras de la era Meiji. La lengua japonesa y la civilización*], Tōkyō: Kōdansha, 2005, pp. 32-34.

⁸ Este es el caso de términos tan diversos como «telégrafo (電報 chino *diànbào*, japonés *denpō*)», «aventura (冒険 ch. *màoxiǎn*, jp. *bōken*)» o «personal (個人 ch. *gèrén*, jp. *kojin*)». Los intelectuales japoneses tomaron muchos de estos ejemplos de diccionarios, particularmente de la obra de Lobscheid, William, *English and Chinese Dictionary, with Punti and Mandarin Pronunciation*, Hong Kong: Daily Press Office, 1866-69.

⁹ Se trata de un conjunto amplísimo de términos que van desde «estación (駅 *eki*)», pasando por «derecho (權利 *kenri*)», «higiene (衛生 *eisei*)», «economía (經濟 *keizai*)» o «sentido común (常識 *jōshiki*)».

¹⁰ Cfr. Yoshifumi Hida 飛田良文, *Meiji umare no nihongo* 明治生まれの日本語 [*El japonés nacido en la era Meiji*], Kyōto: Tankōsha, 2002, p. 11 y ss.

¹¹ En el estudio de los profesores Gāo y Liú sobre los extranjerismos en la lengua china se ofrece una extensa lista de palabras de origen japonés. El listado de términos queda dividido en tres partes. En primer lugar, encontramos un reducido número de vocablos tradicionales japoneses que fueron introducidos en la lengua china. Ahora no nos ocuparemos de esta clase de términos, sino de los otros dos grupos de vocablos que consisten en palabras niponas que, utilizando ideogramas chinos, traducen términos occidentales. El primero de estos grupos es el de los ya mencionados vocablos del chino clásico que fueron reutilizados para traducir voces occidentales; entre otros encontramos: «literatura», «cultura», «discurso», «ley»,

«libertad», «revolución», «economía», «finanzas», «oportunidad», «reglamento», «negociación», «moda», «sociedad», «pensamiento» o «naturaleza». El segundo grupo es el de los términos, la mayoría compuestos por dos ideogramas, forjados en Japón gracias a la unión de ideogramas ya existentes. De un listado de más de trescientas palabras aquí destacamos términos como: «estética», «materia», «intuición», «abstracto», «representación», «energía eléctrica», «dictadura», «concepto», «teatro», «realidad», «parlamento», «prejuicio», «garantía», «medicina», «vapor», «ciencia», «suposición», «sistema», «intercambio», «democracia», «objetivo», «historia», «mercancía», «periódico», «personal», «materialismo», «racionalismo», «idealismo», etc. Cfr. Gāo Míngkǎi 高名凯 y Liú Zhēngtáng 刘正谈, *Xiàndài hànyǔ wàiláicí yánjiū* 现代汉语外来词研究 [*Investigación sobre los extranjerismos en el chino actual*]. Běijīng: Wénzì gǎigé chūbǎnshè, 1958, pp. 79-98. El profesor Martínez Robles expresa con suma concisión esta peculiar relación que une a la lengua nipona y a la china: «habiendo llevado a cabo un profundo y exitoso proceso de modernización, Japón se había adelantado claramente a China y se había convertido en un modelo en que muchos intelectuales chinos no dejaron de inspirarse. El japonés ya había hecho previamente el esfuerzo de adaptar a su lengua una gran cantidad de palabras ajenas a su cultura, y el chino, deshaciendo el camino que más de un milenio antes había seguido el japonés, incorporó un gran número de préstamos japoneses a su léxico». Martínez Robles, David, *L'escriptura xinesa*, Barcelona: Editorial UOC, 2005, p. 87.

¹² Concretamente, el término inglés *religion* fue traducido por vez primera al japonés en 1854, en el octavo artículo del tratado comercial firmado por japoneses y estadounidenses, aunque no se utilizó el vocablo «宗教 (*shūkyō*)», sino otras dos traducciones que hoy en día han caído en desuso. En dicho documento se puede leer: «1. No existe inconveniente alguno en que los ciudadanos americanos veneren la religión (宗法 *shūhō*) de su país dentro de los recintos religiosos o de sus viviendas (...) 3. Los ciudadanos de ambos países no deberán discutir sobre religión (宗旨 *shūshi*)». Cfr. Isomae Junichi 磯前順一, *Kindai nihon no shūkyō gensetsu to sono keifu*. *Shūkyō, kokka, shintō* 近代日本の宗教言説とその系譜—宗教、国家、神道— [*Las teorías sobre la religión en el Japón*

contemporáneo y su genealogía. Religión, nación y shinto], Tōkyō: Iwanami Shoten, 2003, p. 33.

¹³ El profesor Isomae ofrece un extenso listado de las diferentes traducciones japonesas de religión que se ensayaron durante aquellos años. Cfr. *ibídem*, p. 34.

¹⁴ En origen se trataba de un vocablo chino (ch. *zōngjiào*) perteneciente a la escolástica budista cuyo significado era, respectivamente, «el principio último e inefable (sánscrito *siddhānta* 宗, ch. *zōng*)» y «enseñanza (sk. *deśana* 教, ch. *jiào*)», dando lugar al paradójico término «la enseñanza del principio último e inefable». Según el profesor Nakamura, este significado no estaría muy alejado del de «enseñanza religiosa», motivo que quizá explicaría por qué los pensadores Meiji habrían elegido ese vocablo como traducción del término occidental «religión». Posteriormente, dentro de la literatura budista, esta palabra cobró el significado de «enseñanza o doctrina de una escuela budista», dado que «宗 (ch. *zōng*)» se utilizó para hacer referencia a las numerosas escuelas en que se subdivide la enseñanza budista. Cfr. Nakamura Hajime 中村元, “Shūkyō to iu yakugo” 「宗教」という訳語 [“La traducción ‘religión’”], en *Nihon gakushi-in kiyō* 日本学士院紀要 46-2, (1992), pp. 59-60, 64-65.

¹⁵ Según el profesor Suzuki, la primera vez que el término «宗教 (*shūkyō*)» se utilizó como traducción del término occidental «religión» fue en 1867, cuando conversos cristianos japoneses la acuñaron. Cfr. Suzuki Norihisa 鈴木範久, *Meiji shūkyō shichō no kenkyū* 明治宗教思潮の研究 [Investigación sobre las corrientes de pensamiento religiosas durante el periodo Meiji], Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppan kai, 1979, pp. 13-17.

¹⁶ Su prolongada estancia en Occidente causó en él una profunda impresión. Como explicaría más tarde, le habrían llamado poderosamente la atención los principios racionales que, según su opinión, regían la vida de los occidentales y que se traducían en unos firmes valores morales, algo que, según su criterio, estaba íntimamente ligado a la religión cristiana. Cfr. Swale, Alistair, *The Political Thought of Mori Arinori. A Study in Meiji Conservatism*, Richmond: Japan Library, 2000, pp. 37-43.

¹⁷ En Japón, al igual que en Occidente, el proyecto civilizador, que había sido impulsado por las autoridades gubernamentales, buscaba erradicar todas las prácticas, costumbres y supersticiones bárbaras. Las creencias populares pronto estuvieron en el ojo de mira de gobernantes e intelectuales. Estos últimos no solo querían erradicar la fe en gnomos, espíritus y demás seres fantásticos, sino también la doctrina budista del karma, o su cosmología, poblada de cielos, infiernos y tierras puras. Cfr. Reitan, Richard, *Making a Moral Society. Ethics and the State in Meiji Japan*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2010, pp. 9-10.

¹⁸ Tsuda Mamichi 津田眞一, “Kaika wo susumuru hōhō wo ronzu” 開化ヲ進ル方法ヲ論ズ [“Sobre el método para avanzar en (la senda) de la civilización”], en *Meiroku zasshi*. Jō 明六雜誌。上 [Revista *Meiroku*, vol. 1]. Revisión y notas a cargo de Yamamuro Shinichi 山室信一 y Nakanome Tōru 中野目徹, Tōkyō: Iwanami bunko, 1999, p. 118.

¹⁹ *Ibidem*, p. 121.

²⁰ *Ibidem*, p. 121.

²¹ En su autobiografía, Fukuzawa relata algunos episodios de su infancia en que queda patente su espíritu crítico y su irreverencia. Según relata allí, cuando aún era un niño, con el objetivo de comprobar si las creencias mágicas de los adultos eran ciertas, cogió los amuletos que había en su casa y los pisoteó, para ver si se producía reacción alguna por parte de los dioses. Al ver que el castigo divino no llegaba, fue un paso más allá, lanzando esos amuletos al interior de las letrinas. Años después, en su afán por demostrar que algo semejante a la ira de los dioses no existía, abrió el pequeño altar dedicado a Inari (稲荷), el dios de los cereales, que había en casa de su tío, «y solo encontré una piedra. La lancé y en su lugar puse otra. Entonces fui a explorar la capilla dedicada al dios Inari de nuestros vecinos, los Shimomura. Allí el símbolo divino era un talismán de madera, que también tiré. Continué mi vida como si no hubiera pasado nada [hasta que], transcurrido un tiempo, llegó la época del festival dedicado a Inari (初午 *hatsu-uma*). Se formó un

gran bullicio, la gente se reunió portando banderas, tocando los tambores y haciendo ofrendas de *sake* sagrado. Yo me reía pensando: “¡Ahí están, los infelices, ofrendando *sake* a la piedra que yo puse!”». Fukuzawa Yukichi 福澤諭吉, *Fukuzawa Yukichi zenshū*. Shichi kan 福澤諭吉全集。七卷 [*Obras completas de Fukuzawa Yukichi*, vol. VII], Tōkyō: Iwanami shoten, 1959, pp. 18-19.

²² Fukuzawa Yukichi 福澤諭吉, *Fukuzawa Yukichi zenshū*. Yon kan 福澤諭吉全集。四卷 [*Obras completas de Fukuzawa Yukichi*, vol. IV], Tōkyō: Iwanami shoten, 1959, p. 109.

²³ *Ibidem*, p. 110. Fukuzawa nació en una familia seguidora del budismo de la Verdadera Tierra Pura. Este podría ser uno de los motivos que explicarían su simpatía por esa escuela budista, además de que, indudablemente, es una tradición con un mensaje más sencillo que la mayoría de las tradiciones budistas japonesas. En los años posteriores a la publicación de su *Sinopsis de una teoría de la civilización* (1875) manifestó públicamente su apoyo a los movimientos reformistas que nacieron en el seno del budismo de la Verdadera Tierra Pura. Finalmente, en 1899, tras el fracaso de estas corrientes renovadoras, Fukuzawa publicó un artículo animando a los monjes reformistas a abandonar el budismo de la Verdadera Tierra Pura y a crear una nueva escuela. Cfr. Koizumi Takashi 小泉仰 “Keimō shisōka no shūkyōkan” 啓蒙思想家の宗教観 [“La perspectiva religiosa de los pensadores ilustrados”], en *Meiji shisōka no shūkyōkan* 明治思想家の宗教観 [*La perspectiva religiosa de los pensadores Meiji*], Tōkyō: Daizō shuppan, 1975, pp. 63-64.

²⁴ Así, encontraríamos, además del mencionado «budismo (佛教 *bukkyō*)», el «cristianismo (基督教 *kirisutokyō*)», la «religión del Islam (回教 *kaikyō*)» o el «judaísmo (猶太教 *yudayakyō*)».

²⁵ En la tradición budista sino-japonesa existen términos vagamente similares al concepto moderno de budismo, como «佛道 (ch. *fódào*, jp. *butsudō*)» que, en una de sus acepciones, significa «la vía, el camino, del Buda», «la manera de vivir del Buda», o como «佛法 (ch. *fófǎ*, jp. *buppō*)», esto es, «el *dharma* del Buda», teniendo *dharma* un significado muy amplio que, en este caso, haría referencia tanto a «las enseñanzas budistas», como a «la verdad a la

que despertó el Buda». Estas palabras, particularmente la primera, poseen unos matices de práctica religiosa que, en parte, quedaron ocultos con la adopción del nuevo vocablo «佛教 (ch. *fójiào*, jp. *bukkyō*)». Con esta nueva denominación el budismo cobraba unas connotaciones más intelectualizadas, quedando eclipsada su dimensión práctica. Cfr. Shimazono Susumu 島蘭進, “Kindai Nihon ni okeru ‘shūkyō’ gainen no juyō” 近代日本における「宗教」概念の受容 [“La recepción del concepto ‘religión’ en el Japón contemporáneo”], en Shimazono Susumu 島蘭進 y Tsuruoka Yoshio 鶴岡賀雄 (eds.), <Shūkyō> saikō <宗教>再考 [Repensar la «religión»], Tōkyō: Perikansha, 2004, pp. 192-193.

²⁶ Shimaji se embarcó en Yokohama en enero de 1872 con destino a Europa, llegando al puerto de Marsella el 13 de marzo del mismo año. Posteriormente se estableció en París, desde donde visitaría otras naciones como Inglaterra y Alemania. Shimaji aprovechó su estancia de un año para, en la medida de lo posible, hacer acopio de toda clase de conocimientos, familiarizarse con las circunstancias de Occidente, su modo de pensar, así como estudiar el cristianismo. Al año siguiente, en febrero de 1873, emprendería un viaje de vuelta que duraría cinco meses, pasando por Suiza, Italia, Grecia, Turquía, Egipto, Jerusalén y la India. En este último país el bonzo nipón visitó las regiones y ruinas relacionadas con los episodios centrales en la vida del buda Gautama. Con su periplo, Shimaji se convertía en el primer monje japonés en hacer un viaje a la India buscando redescubrir los orígenes del budismo. Cfr. Futaba Kenkō 二葉憲香 y Fukushima Kanryū 福嶋寛隆 (eds.), *Shimaji Mokurai Zenshū*. Dai go kan 島地黙雷全集。第五卷 [Obras completas de Shimaji Mokurai, vol. v], Kyōto: Honganji shuppan kyōkai, 1973, pp. 855-856.

²⁷ En relación con esta cuestión, el profesor Murakami estudia la transformación que se produjo en el pensamiento de Shimaji comparando las argumentaciones que este monje esgrimió, antes y después de su viaje a Occidente, contra la prohibición de los funerales budistas por cremación. Dicho ensayo muestra con claridad

el cambio de paradigma que se produjo entre uno y otro periodo. Cfr. Murakami Kōkyō 村上興匡, “Meiji-ki bukkyō ni miru shūkyō no keisei to shūkan. Shimaji Mokurai wo chūshin ni” 明治期仏教に見る「宗教」の形成と「習慣」。—島地黙雷を中心に— [“La formación de ‘religión’ y su relación con las ‘costumbres’ en el budismo del periodo Meiji. El caso de Shimaji Mokurai”], en Shimazono Susumu y Tsuruoka Yoshio, <Shūkyō> saikō, pp. 207-227.

²⁸ Futaba Kenkō y Fukushima Kanryū (eds.), *Shimaji Mokurai Zenshū*, vol. I, p. 25. Fue escrito por Shimaji mientras estaba de viaje en París y enviado desde allí en diciembre de 1872, de manera que probablemente fue presentado a las autoridades japonesas a principios del año siguiente.

²⁹ *Ibidem*, p. 15.

³⁰ *Ibidem*, p. 20.

³¹ Cfr. Ikeda Eishun 池田英俊, *Meiji no bukkyō: sono kōdō to shisō* 明治の仏教：その行動と思想 [El budismo Meiji: sus acciones y pensamiento], Tōkyō: Hyōron sha, 1976, p. 106.

³² Futaba Kenkō y Fukushima Kanryū (eds.), *Shimaji Mokurai Zenshū*, vol. I, p. 18.

³³ *Ibidem*, p. 18.

³⁴ *Ibidem*, p. 18.

³⁵ *Ibidem*, p. 17.

³⁶ *Ibidem*, p. 19.

³⁷ *Ibidem*, p. 19.

