



Recebido em: 30/06/2021

Aceito em: 12/07/2021

Entre essência e manifestação: Shōtoku Taishi e Shinran durante a Guerra dos Quinze Anos (1931-1945)¹

Between Essence and Manifestation: Shōtoku Taishi and Shinran during the Fifteen-year War (1931-1945)

Orion Klautau²

¹ Traduzido por Jefferson Neves dos Santos e Larissa Bianca Nogueira Redditt.

² Professor Associado de Estudos Japoneses na Universidade de Tohoku (Sendai, Miyagi, Japão). Este artigo é uma tradução adaptada (e revista pelo autor) de “Between Essence and Manifestation: Shōtoku Taishi and Shinran during the Fifteen-year War (1931-1945)”, publicado originalmente no relatório anual do Centro de Pesquisas sobre Culturas Budistas na Ásia da Universidade de Ryukoku (*Ryūkoku Daigaku Ajia Bukkyō Bunka Kenkyū Sentā 2012 nendo kenkyū hōkokusho* 龍谷大学アジア仏教文化研究センター2012年度研究報告書, pp. 279-294, 2013). O original, por sua vez, baseia-se em argumentos desenvolvidos em Klautau 2012b, 150-169 (em japonês) e apresentados na 15ª Conferência Internacional de Estudos Shin Budistas em Quioto, em 5 de agosto de 2010. O autor agradece aos professores Ishii Kōsei e Sueki Fumihiko, pelos conselhos, ao professor Ricardo Mário Gonçalves, pelos esclarecimentos sobre a tradução de alguns termos para o português, aos tradutores e ao corpo editorial da revista *Jesus Histórico*, pela chance de apresentar estes resultados a um público lusófono, e à Eneida Garcia, pela cuidadosa revisão. Ele assinala que, desde que desenvolveu a pesquisa que serviu como base deste artigo, há cerca de uma década, importantes trabalhos esclarecedores de aspectos da representação histórica de Shōtoku Taishi e Shinran foram publicados, dentre os quais destaca os de Ishii Kōsei 石井公成, *Shōtoku taishi: Jitsuzō to densetsu* 聖徳太子：実像と伝説の間 (Shunjūsha, 2016); os de Ōsawa Ayako 大澤絢子, *Shinran ‘muttsu no kao’ wa naze umareta no ka* 親鸞「六つの顔」はなぜ生まれたのか (Shunjūsha, 2019); e, ainda, os artigos incluídos no volume *Kindai no bukkyō shisō to nihon-shugi* 近代の仏教思想と日本主義 (Hōzōkan, 2020), editado por Kondō Shuntarō 近藤俊太郎 e Nawa Tatsunori 名和達宣, bem como a mais recente monografia de Kondō, *Shinran to Marukusu-shugi* 親鸞とマルクス主義 (Hōzōkan, 2021). Chama também atenção para os trabalhos de Jeff Schroeder, “The Insect in the Lion’s Body: Kaneko Daiei and the Question of Authority in Modern Buddhism” (in *Modern Buddhism in Japan*, ed. Paul Swanson, Ōtani Eiichi and Hayashi Makoto, Nanzan Institute for Religion and Culture, 2014, p.194-222); para os de John Person sobre Mitsui Kōshi e a associação Genri Nipponsha (*Arbiters of Patriotism: Right-wing Scholars in Imperial Japan*, University of Hawai’i Press, 2020), bem como para seu próprio trabalho, “The Question of Quintessence: Buddhism in Wartime Japanese Academia” (in *Belief and Practice in Imperial Japan and Colonial Korea*, ed. Emily Anderson, Palgrave

Resumo: Este artigo considera o desenvolvimento, no contexto da chamada Guerra dos Quinze Anos (1931-1945), de teorias ligando o lendário príncipe Shōtoku (574-622) a Shinran (1173-1263), o fundador da Verdadeira Escola da Terra Pura (Jp. Jōdo Shinshū). Centra-se na figura de Hanayama Shinshō (1898-1995), um dos principais nomes da pesquisa sobre o príncipe, numa época em que esta é uma das grandes questões, tanto em termos historiográficos como doutrinários. Clérigo da Verdadeira Escola da Terra Pura, Hanayama foi, nesse período, também professor no departamento de filosofia indiana na então Universidade Imperial de Tóquio, tendo sido responsável pela produção de discursos sobre o “budismo japonês” complementares à narrativa do *Kokutai no hongī*, publicada em 1937 pelo Ministério da Educação do Japão como resposta oficial a debates contemporâneos. O artigo discute, ainda, os interesses políticos por trás da criação de determinada imagem do príncipe Shōtoku, bem como a influência de tais discursos em representações de Shinran.

Palavras-chave: Budismo Moderno, Jōdo Shinshū, Shōtoku Taishi, Shinran, Nacionalismo japonês

Abstract: In this paper, I intend to explore how the connection between Shōtoku Taishi (574-622) and Shinran (1173-1262) was developed within academic circles in the context of the “Fifteen-year War” (1931-1945), a time during which the meaning of Prince Shōtoku became perhaps the most urgent problem of Japanese Buddhism, in both historiographical and doctrinal terms. After a brief discussion of Jōdo Shinshū’s role within the overall context of Japanese modern history, I will focus on the work of Hanayama Shinshō (1898-1995), professor in the Department of Indian Philosophy at Tokyo (Imperial) University. A Jōdo Shin cleric, Hanayama was a well-known Shōtoku Taishi scholar of that time, and also responsible for the development of official discourses on the nature of “Japanese Buddhism,” such as those presented in the *Kokutai no hongī*, published by the Ministry of Education in 1937. I discuss the political interests behind the creation of a certain image of Prince Shōtoku, as well as the influence such discourses in contemporary depictions of Shinran.

Keywords: Modern Buddhism, Jōdo Shinshū, Shōtoku Taishi, Shinran, Japanese nationalism

Macmillan, 2017, p.137-152), em que trata, além do próprio Hanayama, de Miyamoto Shōson. Autores por ele aqui citados a partir de teses e artigos preliminares também publicaram, nesse ínterim, trabalhos monográficos, notadamente Ōmi Toshihiro 碧海寿広, *Kindai bukkyō no naka no Shinshū 近代仏教のなかの真宗* (Hōzōkan, 2014), e Melissa Anne-Marie Curley, *Pure Land, Real World: Modern Buddhism, Japanese Leftists, and the Utopian Imagination* (University of Hawai’i Press, 2017). Reporta, ainda, aos leitores a obra *Kindai bukkyō sutadiizu 近代仏教スタディーズ*, editada por Ōtani Eiichi 大谷栄一 et al., como excelente trabalho de referência geral ao papel do Budismo na modernidade japonesa. Para um trabalho igualmente introdutório, mas voltado ao século XIX, ver *Buddhism and Modernity: Sources from Nineteenth-Century Japan* (University of Hawai’i Press, 2021), editado por Orion Klautau e Hans Martin Krämer.

A “modernização” do budismo japonês só pode ser compreendida de maneira mais plena quando levamos em consideração o desenvolvimento histórico da escola Jōdo Shinshū 浄土真宗 (lit. “Verdadeira Escola da Terra Pura”), particularmente desde fins do período Edo³. HAYASHI Makoto (2002: 32) afirma que, após a restauração Meiji em 1868, o Shinshū “deu início imediato ao trabalho de criação de uma instituição [religiosa] moderna, com outras escolas seguindo seus passos”. Ou seja, o processo de formação do “Modernismo Shin”⁴, em suas várias facetas, e a história da própria religião japonesa moderna estariam, em grande medida, intrincados⁵.

Tem havido, nos últimos anos, um minucioso exame das narrativas tradicionais do budismo japonês moderno⁶, durante o qual especialistas empenharam-se em reavaliar o papel do Shinshū dentro do contexto mais amplo da história japonesa moderna, sem cair, porém, na armadilha de uma visão da história centrada nele⁷.

³ Galen AMSTUTZ reconhece este ponto em artigo recente, no qual afirma: “[o período Tokugawa] trata-se de uma era durante a qual o Shin foi claramente um dos fenômenos de maior crescimento na cultura japonesa, claramente a estabelecer as bases para a modernização Meiji, mas tanto historiadores japoneses como não japoneses (exceto aqueles de certa forma representantes ou especializados em ‘história sectária’) quase não têm sido de fato capazes de tratar do assunto” (2009: 236).

⁴ Utilizamos esta expressão como proposta por James C. Dobbins, para quem o modernismo Shin “representa uma forma idealizada de religião adaptada às sensibilidades modernas, oferecendo no entanto apenas uma imagem parcial da religião praticada à época de Shinran” (2004: 108). Conquanto Dobbins iguale a ascensão desse “modernismo” ao tipo de interpretação filosófica que “permeia os escritos de Kiyozawa [Manshi] 清沢満之 [1863-1903] e contrasta com a terminologia doutrinária budista e o simbolismo mítico que anteriormente dominaram os ensinamentos do Shin” (2004: 112), Melissa Curley defende a necessidade de uma distinção entre “modernização” e “desmitologização” (2009). Recentemente, a partir de uma perspectiva diversa, Ōmi Toshihiro tem-se concentrado no aspecto mais “prático” da questão, buscando compreender o Modernismo Shin por meio de uma análise das “estratégias missionárias” de Chikazumi Jōkan 近角常観 (1870-1941). Segundo ŌMI 2011, este clérigo da escola Shin baseou suas atividades sociais em um modelo cristão, adaptando a prática dos ensinamentos da Verdadeira Escola da Terra Pura às realidades da sociedade urbana. [nota do autor: após a publicação original deste artigo, os trabalhos de Curley e de Ōmi foram lançados em forma de monografia pelas editoras da Universidade de Hawai’i e Hōzokan, respectivamente. Para detalhes bibliográficos, ver nota 1 deste artigo].

⁵ Por exemplo, Shimazono Susumu enfatiza o papel do pensamento do budismo Shin na formação e no estabelecimento do Shinto de Estado (2010: 2-7).

⁶ Por “narrativas tradicionais” refiro-me às obras de Ikeda Eishun 池田英俊 (1929-2004), Yoshida Kyūchi 吉田久一 (1915-2005) e Kashiwahara Yūsen 柏原祐泉 (1916-2003), os chamados “três pilares” da pesquisa sobre o budismo japonês moderno. A reflexão crítica sobre estes clássicos da área é liderada principalmente por dois estudiosos, Hayashi Makoto e Ōtani Eiichi, ambas figuras centrais na Sociedade para o Estudo da História do Budismo Japonês Moderno (*Nihon kindai bukkyōshi kenkyūkai* 日本近代仏教史研究会). Ver HAYASHI, 2005, 2009, 2011; e ŌTANI, 2006, 2011, 2012.

⁷ Por exemplo, na reunião de 2010 da Associação de História Intelectual Japonesa (*Nihon shisōshi gakkai* 日本思想史学会), realizada na Universidade de Okayama, houve uma sessão intitulada “Budismo Moderno e o problema do Shinshū” (*Kindai bukkyō to Shinshū no mondai* 近代仏教と真宗の問題), que tratou especificamente dessa questão. Para uma visão geral da discussão, ver KLAUTAU, 2011.

Obviamente não é tarefa fácil explicar de forma “objetiva” a posição do Shinshū como “precursor” da modernidade sem recorrer a alguma característica essencialista do pensamento de seu fundador, Shinran 親鸞 (1173-1263). Em todo caso, poderíamos dizer que uma reconsideração crítica das áreas em que o Shinshū é concebido como a vanguarda da modernidade pode ser um ponto eficaz para começar. Em trabalhos anteriores, investiguei o papel desempenhado pelos clérigos Shin no estabelecimento do estudo acadêmico do budismo no Japão moderno (ver KLAUTAU, 2010). Neste artigo, pretendo centrar-me nas perspectivas que conectam Shinran à figura semimítica do príncipe Shōtoku (i.e. Shōtoku Taishi 聖徳太子, 574-622)⁸, desenvolvidas nos círculos acadêmicos no contexto da “Guerra dos Quinze Anos” (1931-1945)⁹. Concentrar-me-ei principalmente nos trabalhos de Hanayama Shinshō 花山信勝 (1898-1995), professor assistente do Departamento de Filosofia Indiana da Universidade (Imperial) de Tóquio.

Quanto a Shōtoku Taishi, é bem conhecido o papel que ele desempenha no Budismo Shin – qualquer estudante a dar seus primeiros passos nos ensinamentos do Jōdo Shinshū conhece o famoso sonho de Shinran envolvendo o príncipe, bem como os hinos em sua honra. Apesar de tanto o conteúdo deste sonho como a autoria das obras sobre Shōtoku Taishi terem sido tema de discussão e disputa pela historiografia moderna¹⁰, não se pode negar que a devoção ao príncipe tem sido elemento constante na história do budismo Shin. Após a restauração Meiji, Shōtoku Taishi ganhou novo significado não apenas para a Verdadeira Escola da Terra Pura, mas também para o mundo budista japonês como um todo¹¹. Com a nova posição atribuída ao Imperador, o tipo de retórica conectando os ensinamentos de Shōtoku Taishi aos fundadores japoneses das escolas budistas tornou-se cada vez mais comum com o tempo. Isso pode ser observado, por exemplo, nos trabalhos de Murakami Senshō 村上專精 (1851-1929),

⁸ Em relação aos debates sobre a existência histórica do príncipe, ver nota 27 deste artigo.

⁹ No contexto dos estudos históricos do Japão moderno, historiadores utilizam este termo para referir-se ao período de conflito militar quase contínuo entre o Incidente da Manchúria, em setembro de 1931, e a derrota japonesa na guerra do Pacífico, em agosto de 1945.

¹⁰ Para uma análise das discrepâncias no registros do(s) sonho(s) de Shinran, e ainda sobre seus sonhos de maneira mais geral, ver Dobbins 1989: 22-24. O significado do culto de Shōtoku no início do Shinshū é minuciosamente analisado em LEE, 2007. No entanto, este trabalho é centrado notadamente em Shinran, e pouco é dito sobre as ramificações da devoção ao príncipe no Budismo Shin em períodos posteriores. Por outro lado, em um artigo recente, Endō Mihoko questiona inclusive a autoria de obras como *Kōtaishi Shōtoku Hōsan* 皇太子聖徳奉讃, perguntando até que ponto “o próprio Shinran realmente cultuou Shōtoku Taishi” (2008: 36 f.).

¹¹ Isso fica claro, por exemplo, na retórica da *Shoshū Dōtoku Kaimei* 諸宗同徳会盟 (“Aliança de Escolas [Budistas] pela Virtude Comum”), fundada em 1869. Ver KLAUTAU, 2012b: 203.

em fins do período Meiji (1868-1912)¹², bem como nas obras de Takakusu Junjirō 高楠順次郎 (1866-1945), no período Taishō (1912-1926)¹³.

Também não é surpresa que a prevalência de tendências intelectuais ultranacionalistas na década de 1930 tenha criado uma crescente demanda por discursos essencialistas sobre o “budismo japonês”, cuja trama fundamental era, *mutatis mutandi*, o tipo de retórica descrita acima, conectando o príncipe, na antiguidade, aos fundadores das grandes escolas, no medievo e além. No contexto de tais discursos, Shinran recebe uma posição singular, como veremos a seguir.

A Busca pelo “Espírito Japonês” e o *Kokutai no Hongi* (1937)

Poucos meses após o Incidente da Manchúria em 1931, funda-se o estado fantoche de Manchukuo que, em setembro de 1932, era reconhecido pelo Japão. Entretanto, quando a Liga das Nações declara que a região pertence de fato à China, o Japão sente-se então “forçado”, em março de 1933, a abandonar a organização. Em termos domésticos, a política partidária vivia agora limitações, notadamente após o assassinato do primeiro-ministro Inukai Tsuyoshi 犬養毅, em março de 1932. Neste mesmo ano, em agosto, o Ministério da Educação japonês fundou o Centro para o Estudo do Espírito e Cultura Nacionais (*Kokumin seishin bunka kenkyūjo* 国民精神文化研究所), investindo como nunca no desenvolvimento de uma educação patriótica. O Japão adentrava, assim, um novo período ultranacionalista.

De maneira geral, discussões sobre a natureza da “entidade nacional” (*kokutai* 国体) do Japão tornam-se cada vez mais frequentes neste período, especialmente após 1933. No entanto, assinalado por KONNO Nobuyuki, a “própria prevalência de discussões sobre o *kokutai* refletiam um ceticismo em relação à própria base de tal entidade” (2008, 8). Foi nesse contexto que, em 1937, o Ministério da Educação japonês publicou o *Kokutai no hongī* 国体の本義 (“Princípios Cardeais da Entidade Nacional do Japão”)¹⁴, uma

¹² Essa tendência torna-se ainda mais evidente nas obras de Murakami publicadas após a Guerra Russo-Japonesa. Para referências adicionais, ver KLAUTAU, 2012b: 105-107.

¹³ Sobre a compreensão de Takakusu em torno do budismo japonês e seu “papel cívico”, ver KLAUTAU 2012b: 120-140 (ver especialmente p.130 para sua perspectiva sobre Taishi e Shinran).

¹⁴ De acordo com os dados de referência impressos ao final do livro, o *Kokutai no Hongi* teria sido publicado em 30 de março de 1937, mas, na verdade, não foi lançado até meados de abril (HASEGAWA, 2008: 77). Quanto à autoria central da obra, diz-se que em princípio a solicitação foi feita a Hisamatsu Sen'ichi 久松潜一 (1894-1976), tendo sido, no entanto, Shida Nobuyoshi 志田延義 (1906-2003), com a ajuda de membros do *Kokumin seishin bunka kenkyūjo*, que ficou de fato à frente do trabalho (SAKURAI, 2000: 117; HASEGAWA,

obra que objetivava ser a “palavra final” sobre o assunto, encerrando, assim, as discussões sobre o caráter nacional que eram vistas, por ideólogos do governo, como pouco saudáveis (KONNO, 2008: 6-7). O *Kokutai no hongî* foi redigido por vários indivíduos, mas nenhum desses nomes é indicado no volume – no intuito de não personalizar a obra, a autoria foi atribuída exclusivamente ao Ministério da Educação.

Yonetani Masafumi define o *Kokutai no hongî* como um “texto público” (*kōteki tekisuto* 公的テキスト), cuja intenção básica

era agregar e sintetizar teorias sobre a soberania imperial, moralidade nacional, unidade de rito e governo, e governo imperial direto, tentando assim centralizar a fonte da legitimidade do Imperador moderno em torno do decreto do Descenso do Neto Celestial (Tenson Kōrin 天孫降臨) apresentado nos mitos *Kojiki* e *Nihon Shoki* (YONETANI, 1996: 180).

Um dos principais objetivos do *Kokutai no hongî* era, portanto, descrever como o imutável caráter japonês “manifestou-se” (*kengen* 顯現) em termos concretos ao longo do tempo. Não surpreende, então, que o desenvolvimento histórico de um budismo específico ao arquipélago tenha sido, também, considerado como “manifestação” do espírito “japonês”. Segundo o(s) autor(es) do *Kokutai no hongî*, o Édito Imperial de “promoção dos Três tesouros” (*Sanbō no kōryū* 三宝の興隆), emitido durante a regência de Shōtoku, teria representado o “espírito” da transmissão inicial do budismo para o Japão (MONBUSHŌ, 1937: 112). Além disso, afirmava a obra, esse “espírito” foi posteriormente incorporado pelas escolas da capital meridional de Nara e, após, pelas novas escolas dos períodos Heian e Kamakura.

Portanto, o caráter de cada uma das escolas Budistas no Japão adquire significância no contexto do *Kokutai* na medida em que manifestam o “espírito” inicial da era de Shōtoku Taishi (MONBUSHŌ, 1937: 113-114). Ou seja, tal espírito representaria a essência fundamental sobre a qual se basearam todos os posteriores fundadores sectários dignos da alcunha de “budistas japoneses”. Obviamente, o *Kokutai no hongî*, como se haveria de esperar, menciona apenas o que chamaríamos de “monges notáveis” (*kōsō* 高僧), e não descreve quaisquer instâncias desse “espírito” imutável após o surgimento, no medievo, daquilo ao qual hoje se costuma referir como “novo budismo” de Kamakura. Nesse sentido, a história do budismo japonês, conforme apresentada no *Kokutai no hongî*, engloba o caminho entre o surgimento de uma “essência” fundamental,

2008: 77). Para uma avaliação do processo editorial do *Kokutai no Hongî*, bem como da ideologia *wa no seishin* 和の精神 que, em tese, serviu-lhe de arcabouço, ver AJISAKA, 1991.

no início do século VII, e a manifestação máxima desta na vida e na obra dos grandes mestres de Kamakura, cerca de seiscentos anos depois¹⁵.

O Budismo e o *Kokutai* Japonês

Entre 1937 e 1945, mais de dois milhões de cópias do *Kokutai no hongí* foram impressas e distribuídas em todo o país. No entanto, quatro anos após a publicação desta obra, o Ministério da Educação lançou outra semelhante, intitulada *Shinmin no michi* 臣民の道 (“O Caminho dos Súditos”). Insatisfeitos com os resultados do *Kokutai no hongí*, os ideólogos do governo entenderam que a compreensão popular do *kokutai* permaneceu muito “abstrata” (*kannenteki* 観念的) e que seu ideal não havia ainda sido “realizado na vida concreta das pessoas” (*seikatsu no jissai ni gugen serarezaru mono* 生活の實際に具現せられざるもの) (KYŌGAKU-KYOKU, 1941: 2). O *Shinmin no michi* pretendia, assim, converter japoneses “naturais” em japoneses “verdadeiros”, ou seja, em entes plenamente conscientes de sua existência como súditos imperiais e, portanto, aptos a participar ativamente do esforço de guerra (KONNO, 2008: 187).

Em todo caso, dada à natureza generalista do *Kokutai no hongí* – o livro cobre uma ampla gama de tópicos, mas apenas de passagem –, o recém-criado *Kyōgaku-kyoku* 教学局 (“Divisão de Instrução Moral”) publicou uma coleção de interpretações “oficiais” dos assuntos específicos incluídos na obra, intitulada *Kokutai no hongí kaisetsu sōsho* 国体の本義解説叢書. Muitos acadêmicos renomados da época – como Tsuji Zennosuke 辻善之助 (1877-1955) e Kihira Tadayoshi 紀平正美 (1874-1949) – contribuíram, por exemplo, com trabalhos sobre temas históricos e filosóficos. A redação de um volume dedicado a esclarecer ainda mais a conexão entre o budismo e a essência nacional japonesa foi confiada a Hanayama Shinshō, então professor assistente (*jokyōju* 助教授) no Departamento de Filosofia Indiana da Universidade Imperial de Tóquio¹⁶. Hanayama era um clérigo do ramo Honganji da escola Jōdo Shinshū, sendo hoje conhecido menos por seus trabalhos acadêmicos pré-guerra, e mais por seu papel, já no pós-guerra, como capelão de prisioneiros classe “A” na prisão de Sugamo, incluindo o famoso general Tōjō Hideki 東条英機 (1884-1948). Quando o dito volume foi publicado

¹⁵ Nesse contexto, desenvolvimentos pós-Kamakura são basicamente ignorados. Tal questão encontra-se intimamente relacionada ao estabelecimento de um discurso de decadência do budismo japonês durante o período Edo. Ver KLAUTAU, 2008.

¹⁶ Para referências adicionais sobre Hanayama, ver KLAUTAU, 2012b: 155-159.

em 1942, Hanayama já era amplamente conhecido na academia japonesa por seus trabalhos sobre Shōtoku Taishi, alguns dos quais, se lidos com cuidado, são capazes de, mesmo hoje, proporcionar importantes reflexões. Ainda que possamos presumir seu conhecimento sobre o príncipe como a principal razão pela qual foi colocado à frente do volume, Hanayama teve de ir além, descrevendo também como essa “essência” inicial de Shōtoku foi mais tarde manifesta na obra dos fundadores sectários medievais, proporcionando, assim, uma conexão entre o *kokutai* e a prática de todo e qualquer budista japonês contemporâneo que afirmava viver de acordo com os ensinamentos de tais “monges eminentes” — ou, melhor dizendo, de uma imagem muito específica deles.

Nihon no bukkyō 日本の仏教, a contribuição de Hanayama para a coleção *Kokutai no hongī kaisetsu sōsho*, foi concluída em janeiro de 1942 (não mais que um mês após o ataque japonês a Pearl Harbor) e publicada em maio do mesmo ano. Neste trabalho, o autor apresenta em formato um pouco mais conciso a mesma narrativa básica que vinha propondo, desde pelo menos 1936, em obras como *Shōtoku taishi to nihon bunka* 聖徳太子と日本文化 (“Shōtoku Taishi e a cultura japonesa”) e *Nihon bukkyō no tokushitsu* 日本仏教の特質 (“As características distintas do budismo japonês”)¹⁷. O enredo essencial destas pouco muda: a história do budismo japonês seria, invariavelmente, o caminho entre Shōtoku Taishi e os grandes mestres do Budismo de Kamakura. Observe que Hanayama, seguindo o próprio *Kokutai no hongī*, utiliza a palavra *junka* 醇化 (um termo estético que denota simultaneamente refinamento/purificação e eliminação de elementos não essenciais) para falar do desenvolvimento do Budismo entre esses dois pontos na história (HANAYAMA, 1942: 21, doravante citado apenas pelo número da página).

De Śākyamuni a Shōtoku Taishi e além: o *Nihon no Bukkyō* de Hanayama (1942)

É com o despertar de Śākyamuni, o Buda histórico, que Hanayama começa sua narrativa geral do “budismo japonês”. Em poucas linhas, ele menciona a formação da ordem budista primitiva, o cisma entre as escolas Sthaviravāda (jp. *Jōza-bu* 上座部) e Mahāsāṃghika (jp. *Daishu-bu* 大衆部), e o surgimento das vinte correntes do Budismo Escolástico (jp. *Nijū-bu no buha bukkyō* 二十部の部派仏教).

¹⁷ HANAYAMA, 1936a e 1936b, respectivamente. Para uma versão expandida do argumento apresentado em *Nihon no Bukkyō*, ver HANAYAMA, 1944.

Entretanto, de acordo com Hanayama, o budismo neste estágio ainda era basicamente uma religião de autoaperfeiçoamento e de renúncia ao mundo. Foi neste ponto que determinado grupo começou a enfatizar um certo “espiritualismo” (*seishin-shugi* 精神主義), estabelecendo uma posição crítica em relação ao “formalismo” (*keishiki-shugi* 形式主義) de práticas centradas nos preceitos monásticos, às quais se referiam como pertinentes a um “pequeno veículo” (*shōjō* 小乘) ou a um “veículo dos śrāvaka” (*shōmon* 声聞). Este novo grupo, representado principalmente no sutra Vimalakīṭinirdeśa, tornou-se conhecido como “grande veículo”, ou “veículo do bodhisattva”, mas ainda era, neste estágio inicial, apenas *um* veículo dentre três. Foi precisamente com o desenvolvimento posterior deste grupo que surgiu o “Mahāyāna do Veículo Uno” (*ichijō no daijō* 一乗の大乗) – representado nos sutras Prajñāpāramitā, Avataṃsaka, Lótus, Sukhāvativyūha, Śrīmālā e Nirvana.

Hanayama está, neste ponto, a referir-se à formação do “Veículo Uno” (skt. *Ekayāna*), sobre o qual possui clara opinião favorável ao expressar que o “verdadeiro espírito” (*shin seishin* 真精神) do “maior veículo” não está de fato em criticar as práticas de “veículos menores”, mas na compreensão de que todos os seres sencientes têm oportunidades iguais de tornarem-se Budas (p. 18-19). Apesar de ter surgido originalmente na Índia, este “verdadeiro espírito” associado à doutrina do “veículo único” nunca foi totalmente realizado nesse país, devido tanto a razões internas (a “ascensão do hinduísmo”) quanto a externas (as “invasões muçulmanas”). Decerto, nos primeiros séculos da era comum, o Budismo já havia sido transmitido para a China, onde um sistema filosófico específico baseado nos sutras do “Veículo Uno” tomou forma. Não obstante, segundo Hanayama, o budismo na China nunca realmente se desenvolveu, pelo menos neste primeiro estágio, além da estrutura dos “três veículos”.

Foi, na verdade, somente no Japão, com os comentários de Shōtoku Taishi sobre os sutras do Lotus, Shōmangyō e Yuimagyō, que o pensamento do “Veículo Uno” foi “sublimado” (*kōyō* 高揚) pela primeira vez. Aqui, Hanayama enfatiza que, na época em que o príncipe realizou suas preleções sobre os três sutras, a doutrina do “Veículo Uno” como posteriormente observada nas escolas chinesas Tiantai 天台 e Huayan 華嚴 ainda não havia se desenvolvido sistematicamente. Shōtoku Taishi teria abandonado os ensinamentos do Abhidharma, que orientavam grande parte do pensamento budista chinês, e, retornando aos próprios sutras, passou a defender aqueles que expunham o “Mahāyāna do Veículo Uno”. Portanto, embora tal elaboração tenha sido de certa

maneira “resultado inevitável” de desenvolvimentos anteriores tanto na Índia como na China, “teria ele sido impossível sem a sabedoria do príncipe” (p. 20).

O “Veículo Uno” de Shōtoku não era “relativo” (*sōtai* 相对), mas definitivo, o que, de acordo com Hanayama, era apropriado para uma nação como o Japão – uma vez que todos os cidadãos sempre reverenciaram o imperador como “absoluto” (*zettai* 絶対), teria sido difícil a exposição de qualquer coisa que não fosse a “doutrina do Veículo Uno absoluto” (*zettai ichijō no kyōhō* 絶対一乗の教法) de Shōtoku (p. 21). O desenrolar posterior do budismo japonês estaria, portanto, todo dentro desta estrutura básica de “Veículo Uno” exposta pelo príncipe. Além do *ichijō kyōgaku* 一乗教学 das escolas Tendai e Shingon, Hanayama também menciona o *nenbutsu ichijō* 念佛一乗 de Hōnen, o *seigan ichijō* 誓願一乗 de Shinran, o *busshin ichijō* 仏心一乗 de Dōgen, e o *honmon ichijō* 本門一乗 de Nichiren (p. 24). Ao lado de um forte “espírito de proteção nacional” (*chingo kokka no seishin* 鎮護国家の精神)¹⁸, esse “molde” doutrinário seria, então, uma das principais bases características do “budismo japonês” (p. 26).

Um Modelo “Prático”: O Shinran de Hanayama

Hanayama descreve, assim, a história do budismo japonês como a concretização da doutrina do Shōtoku ao longo da história, um processo que termina com o surgimento de indivíduos como Hōnen, no período Kamakura. Logicamente, como exposto acima, todos os fundadores sectários têm seu lugar na trama. No entanto, quando Hanayama define “budismo japonês” em termos de “prática” (*jissen* 実践), é Shinran quem se destaca.

De acordo com Hanayama, a característica mais peculiar do “budismo japonês” em seu sentido prático é que tanto monges como leigos compartilham da mesma essência. Com base no espírito do “Veículo Uno”, que recusa discriminações, “o ‘budismo japonês’ aboliu, naturalmente, a separação entre monges (*shukke* 出家) e leigos (*zaike* 在家), desenvolvendo-se dessa forma como um budismo de integração entre o sagrado e o mundano (*shinzoku ikkan* 真俗一貫), que rejeita diferenças entre homens e mulheres, ricos e pobres” (p. 36). Hanayama descreve esse elemento da seguinte maneira:

¹⁸ Ver, por exemplo, p. 3. No entanto, Hanayama enfatiza o “espírito de proteção nacional” dos budistas japoneses ao longo de todo o livro (observe que ele dedica cerca de metade de *Nihon no Bukkyō* para falar sobre a relação entre o “Budismo” e a “Nação” - ver p. 53 -92).

Embora indivíduos como Dōshō 道昭 [629-700], Gyōki 行基 [668-749], Saichō 最澄 [767-822], Kūkai 空海 [774-835], Chōgen 重源 [1121-1206], Eison 叡尊 [1201-1290] e Ninshō 忍性 [1217-1303] (...) tenham divergido de Shōtoku Taishi, o preceptor do Japão (*wakoku kyōshu* 倭国教主), em termos de *aparência* monástica (*shukke shamon taru sō* 出家沙門たる相), em termos de *prática* de integração da sagrada [vida monástica] e mundana [vida laica] (*shinzoku ikkan no gyō* 真俗一貫の行) pode-se dizer que todos seguiram perfeitamente o grande exemplo de Shōtoku Taishi. Não é simplesmente por acaso que muitos desses monges de gerações posteriores tenham sido humildemente reverenciados como segundas vindas do Príncipe. Shinran, em particular, não se fiou no aspecto monástico e, referindo-se a si mesmo como nem monge, nem leigo, propagou para os cidadãos sua fé e prática; sua tradição (*shūfū* 宗風) prosperou grandemente, e o Honganji como instituição alcançou a grandeza que testemunhamos hoje (p. 45, ênfase no original).

Apesar de o trabalho de Hanayama ter sido concebido como uma descrição geral e, de certa forma, “parcial” das características centrais do budismo no Japão, o “Honganji” é o único exemplo de sucesso contemporâneo mencionado. Decerto poderíamos dizer que esta passagem é em grande parte reflexo das crenças pessoais de Hanayama como clérigo Shin budista¹⁹, mas acredito que o problema é um tanto mais complicado. Ao descrever a vida e os ensinamentos de Shinran como manifestação mais clara da essência de Shōtoku Taishi, Hanayama não estava simplesmente defendendo sua própria fé, mas também fornecendo base doutrinária para aspectos do budismo japonês que careciam de uma, como o casamento clerical. Quando aplicado ao clero em geral, o conceito *shinzoku ikkan* utilizado por Hanayama pode ser visto como apenas outra maneira de descrever a “negligência dos preceitos”, um elemento que até hoje aparece em caracterizações generalistas do “budismo japonês”²⁰.

A ideia de *shinzoku ikkan* teria sido, portanto, uma manifestação natural do estritamente igualitário princípio do Veículo Uno apresentado por Shōtoku Taishi. Na narrativa de Hanayama, o “Veículo Uno” está sempre associado a valores considerados extremamente positivos no Japão dos tempos da guerra (e ainda hoje), como “espiritualismo”, “povo”, “altruísmo”, etc. Por outro lado, outros “veículos” e práticas são “formalistas”, “individualistas”, “discriminatórias”, etc., de tal forma que se é claramente

¹⁹ À época, Hanayama era apenas mais um em uma longa linha de clérigos Shin que ocuparam posições de docentes de estudos budistas na Universidade (Imperial) de Tóquio entre 1879 e 1945, e, portanto, herdeiro de uma tradição que, dentro do contexto público da cadeira de “Filosofia indiana”, tendia, por vezes, a enfatizar aspectos do Budismo Shin (ver KLAUTAU, 2010).

²⁰ Ver, por exemplo, MATSUO, 2002: 16-17.

levado a concluir que o budismo, tal como se manifestou ao longo da história japonesa, é talvez a única forma verdadeira de praticar essa religião. Veja, por exemplo, a passagem a seguir:

[No Japão,] o budismo das montanhas, florestas e cavernas tornou-se o budismo das cidades e vilas, o budismo dos monges e santos tornou-se o budismo dos leigos e pessoas comuns, e o budismo da erudição e cultivo foi simplificado (*heika* 平易化). Desse modo, tornou-se o budismo presente na vida cotidiana das pessoas (p. 36).

É interessante pontuar que, durante a guerra dos Quinze Anos, as críticas ao budismo contemporâneo – já uma “tradição” pelo menos desde a Restauração Meiji – deram lugar a uma atitude extremamente positiva em relação ao estado atual das coisas. Além disso, faz-se importante a atitude de “nem monge, nem leigo” de Shinran, vista não mais como uma exceção, mas como o momento em que o budismo japonês realiza, de maneira definitiva, todo o seu potencial.

Considerações Finais

Hanayama não estava sozinho no desejo de conectar Shōtoku Taishi e Shinran. Houve uma “tendência”, durante a segunda década da era Shōwa, de ligar esses dois personagens. Miyamoto Shōson 宮本正尊 (1893-1983), colega de Hanayama na Universidade Imperial de Tóquio, e ele próprio um clérigo do ramo Ōtani, apresentou uma narrativa semelhante em algumas de suas obras do final dos anos 1930²¹. Também do ramo Ōtani, Kaneko Daiei 金子大栄 (1881-1976), excomungado em 1928 por posições “pouco ortodoxas” quanto à realidade da Terra Pura (seria reintegrado em 1942)²², e que trabalhou por um período como pesquisador no Centro para o Estudo do Espírito e da Cultura Nacional, expressa posição semelhante em várias de suas obras²³. O poeta e

²¹ Para uma visão geral sobre a produção de Miyamoto e suas implicações, ver KLAUTAU, 2012a. [nota do autor: em um artigo mais recente, fornecemos, em inglês, um panorama do pensamento de Miyamoto, comparando-o a Hanayama Shinshō no contexto da Guerra dos Quinze Anos. Para referência adicional, ver nota 1 deste artigo].

²² Para mais informações, ver ainda NAKAJIMA, 1989 e MIHARU, 1990. Ver também WARD, 2004, para uma contextualização da questão da “ortodoxia” da Verdadeira Escola da Terra Pura no quadro geral do budismo moderno japonês.

²³ Em KANEKO, 1935a (p. 52-53), o autor menciona que Shinran é o indivíduo que, ao longo da história japonesa, expressou (*hyōhaku* 表白) mais claramente o espírito de Shōtoku Taishi. Em relação à posição de Kaneko sobre o budismo japonês deste período, ver KANEKO, 1935b, 1939 e 1940. Não houve, até onde sabemos, nenhuma tentativa minuciosa de compreender as ideias de Kaneko sobre o “budismo japonês” dentro da matriz discursiva do período, embora o Capítulo 6 de KONDŌ, 2013 dê-nos boas pistas. Suas atividades de reforma sectária receberam, no entanto, alguma atenção do ponto de vista da “história

pensador Mitsui Kōshi 三井甲之 (1883-1953), conhecido hoje como o fundador do grupo de extrema direita *Genri Nipponsha* 原理日本社 (“Sociedade do Japão Fundamental”), também se baseia na conexão Shōtoku/Shinran para enfatizar o caráter “universal” deste último²⁴. Talvez seja ainda mais interessante notar que, de igual modo, em seus trabalhos pré-guerra, Ienaga Saburō 家永三郎 (1913-2002), indicado ao prêmio Nobel da paz e historiador liberal, retrata Shōtoku Taishi e Shinran como inevitavelmente conectados em termos intelectuais (IENAGA, 1997). Ienaga, apesar de objetivos e perspectivas diferentes, acaba reproduzindo muitos pontos em comum com a retórica acima exposta (por exemplo, uma certa incapacidade chinesa de compreender os verdadeiros elementos universais associados ao budismo), dos quais o mais importante talvez seja a própria estrutura da narrativa (KLAUTAU, 2012b: 159-163). Em outras palavras, Ienaga também utiliza a conexão Shōtoku/Shinran como elemento explicativo da recepção e do estabelecimento de um pensamento “universal” no Japão.

Não obstante, como seria de se esperar, a derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial faz com que a narrativa acima perca lugar dentro da corrente intelectual dominante²⁵. Tal como ocorreu com a maior parte das ideias sobre *kokutai*, em voga antes e durante a guerra, narrativas sobre o “budismo japonês”, como as apresentadas por Hanayama, não vieram a passar por nenhum tipo de escrutínio, sendo simplesmente deixadas de lado²⁶. Em outras palavras, com a supressão dos discursos do *kokutai* no

doutrinária” (*kyōgakushi* 教学史). Ver, por exemplo, MIZUSHIMA, 2010 (Cap.3, especialmente p. 297-346). [nota do autor: sobre Kaneko, gostaríamos de chamar atenção para os recentes trabalhos de Jeff Schroeder, cuja referência pode ser encontrada na primeira nota deste artigo].

²⁴ Sobre a conexão Shōtoku Taishi/Shinran Shōnin, como exposta por este autor, ver MITSUI, 1943: 12-25. Para uma avaliação da compreensão da Mitsui sobre Shinran, ver ISHII, 2002. KONNO, 2008 (p. 275-307) fornece informações bibliográficas um tanto atualizadas sobre Mitsui enquanto descreve os desenvolvimentos pós-guerra de seu pensamento. [nota do autor: sobre Mitsui, recomendamos ainda o recente trabalho de John Person – ver informações bibliográficas adicionais na primeira nota deste artigo].

²⁵ Hanayama, por exemplo, nunca voltou às suas teorias do período da guerra sobre o “budismo japonês”. Na verdade, ele sequer publicou muito mais do que já havia sobre Shōtoku Taishi, que havia sido o principal tópico do início de sua carreira. Apesar de permanecer na Universidade de Tóquio até sua aposentadoria em 1959, Hanayama parece ter, nos anos do pós-guerra, priorizado o trabalho missionário em vez do acadêmico, servindo primeiro como capelão na prisão de Sugamo e, anos depois, como presidente das Igrejas Budistas da América, o ramo estadunidense do Nishi Honganji.

²⁶ É claro que, como já discutimos em artigos anteriores, apesar de tais narrativas que ligavam budismo e *kokutai* terem sido deixadas de lado após a derrota, a própria estrutura discursiva que as sustentavam não simplesmente desapareceu. Além do mais, acreditamos que foi mesmo a própria reestruturação dessa estrutura que ajudou a estabelecer, no pós-guerra, o discurso idealizado do “Novo Budismo de Kamakura” (conforme observado, por exemplo, nas obras de Ienaga Saburō e Inoue Mitsusada). Para mais detalhes, ver KLAUTAU, 2012b: 163-169.

pós-guerra, o enredo “de Taishi a Kamakura” deixa de ser visto como forma academicamente válida de descrever o desenrolar geral do budismo japonês. Em vez disso, narrativas históricas centradas principalmente em nomes como Hōnen e Shinran tornaram-se dominantes. Esses grandes fundadores institucionais, por sua vez, não eram mais retratados à luz de seus aspectos “aristocráticos” ou “protetores da nação” (como vemos em Hanayama ou Mitsui), mas de seus aspectos “populares” (no sentido marxista da palavra) ou de caráter “revolucionário”²⁷.

É claro que pesquisas sobre Shōtoku Taishi continuam, embora recontextualizadas na estrutura “democrática” do Japão pós-guerra²⁸. Da mesma forma, os estudos do pós-guerra sobre Shinran começam exatamente com a negação de sua imagem nacionalista apresentada pelos ideólogos *kokutai*. Em seu primeiro trabalho publicado após a derrota, Ienaga Saburō – que se destaca entre os pensadores anteriores à derrota por sua maneira peculiar de conectar Shōtoku e Shinran – enfatiza que, apesar de até aquele momento haver se concentrado no estudo do Budismo na antiguidade japonesa, na verdade o havia feito com o objetivo final de compreender Shinran, no medievo²⁹. Dessa forma, é como se Ienaga concluísse que Shōtoku não mais era ponto de partida válido, e decidisse, a partir de então, enfatizar o caráter inovador dos mestres de Kamakura. Além disso, em um trabalho de 1954 sobre Shinran, Futaba Kenkō 二葉憲香 (1916-1995), começa sua análise das pesquisas anteriores com Hattori

²⁷ SATŌ, 2001 fornece uma visão geral da pesquisa sobre o budismo medieval japonês no período pós-guerra. AKAMATSU, 2004 é um levantamento dos desenvolvimentos (e dilemas) da pesquisa histórica sobre Shinran no mesmo período.

²⁸ No Japão pós-guerra, a noção de *Wa* de Shōtoku Taishi é reinterpretada para significar “paz” e “democracia”, palavras-chave da nova era. Ishii Kōsei realizou importantes reflexões sobre o assunto (ver ISHII, 2012). É interessante notar a existência na academia japonesa de um forte grupo de estudiosos que afirmam que o “Shōtoku Taishi” que conhecemos é apenas uma invenção dos editores do *Nihon Shoki*. Liderados por Ōyama Seiichi, os proponentes dessa teoria afirmam que existia, de fato, um “Príncipe Umayato” (*Umayato no Miko* 厩戸王), de quem é impossível obter qualquer imagem clara (ver ŌYAMA, 1999). YOSHIDA, 2006, trata-se de um excelente panorama geral, em inglês, sobre o assunto. Ishii Kōsei, no entanto, opõe-se fortemente às teorias de Ōyama, afirmando que a “deificação” do Príncipe Umayato (e, portanto, o caminho para ele se tornar “Shōtoku Taishi”) teria mesmo começado durante o período em que viveu. Para suas opiniões sobre o assunto, ver (ISHII 2007a e 2007b). Ishii mantém um blog pessoal muito didático intitulado *Shōtoku Taishi Kenkyū no Saizensen* 聖徳太子研究の最前線, dedicado a apresentar e a revisar a bibliografia recente sobre o príncipe. Ver <http://blog.goo.ne.jp/kosei-gooblog> (último acesso em 1 de março de 2013). [nota do autor: ver também a recente monografia de Ishii, cuja referência fornecemos na primeira nota deste artigo].

²⁹ IENAGA (1947), “prefácio” (jo 序). Observe que, na introdução de seu *Jōdai bukkyō shisōshi* 上代仏教思想史, publicado apenas alguns meses após a eclosão da Guerra do Pacífico, Ienaga afirma que foi depois de ler o *Tannishō* 歎異抄, uma coleção de ensinamentos de Shinran registrados por seu discípulo Yuien 唯円, que decidiu pesquisar sobre o budismo japonês. Ver IENAGA, 1942, “prefácio do autor” (jijo 自序), 1.

Shisō 服部之総 (1901-1956), escolhendo assim, à primeira vista, ignorar os estudos do pré-guerra sobre o assunto (FUTABA, 1954: 1-40).

Talvez nem seja preciso dizer que o pensamento de Shinran não foi um assunto limitado a pensadores ligados institucionalmente à escola Jōdo Shinshū; tampouco que as atividades de clérigos budistas, como Kaneko Daiei, não se limitaram à reforma doutrinária de suas organizações religiosas. Da mesma forma, historiadores do budismo japonês na modernidade frequentemente se concentram em questões que envolvem o papel político do Jōdo Shinshū como instituição, às vezes sem reconhecer, devidamente, o pano de fundo intelectual e doutrinário destas. Este artigo foi, neste sentido, uma modesta tentativa de buscar um “caminho do meio” entre esses dois mundos, ou, ainda, um lembrete dos benefícios que a “desregionalização” da pesquisa sobre o Budismo Shin pode trazer para ambos os mundos: o dos “Estudos doutrinários” (*kyōgaku* 教学) e o da “história moderna” (*kindai shigaku* 近代史学).

Referências

- AJISAKA Makoto 鯨坂真. “Wa’no shisō to nihon seishin-shugi: kokutai no hongu no seiritsu katei 〈和〉の思想と日本精神主義『国体の本義』の成立過程”. In: Nihon kagakusha kaigi shisō bunka kenkyū i’in kai 日本科学者会議思想文化研究委員会. *‘Nihon bunka-ron’ hihan: ‘bunka’ o yosooou kiken shisō* 「日本文化論」批判：「文化」を装う危険思想. Tokyo: Suiyōsha, 1991
- AMSTUTZ, Galen. “World macrohistory and Shinran’s literacy”. *Pacific world: Journal of the institute of Buddhist studies*. Third Series, n. 11 (fall), 2009, pp. 229-272.
- AKAMATSU Tesshin 赤松徹真. “Shinran shisō no kakushinsei 親鸞思想の革新性”. In: Kusano Kenshi 草野顕之. *Shin no nembutsusha: Shinran 信の念仏者：親鸞*. (Coleção *Nihon no meisō* 日本の名僧, vol.8). Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan, 2004.
- CURLEY, Melissa Anne-Marie. ‘Know that we are not good persons’: Pure Land Buddhism and the ethics of exile. Tese de doutorado, Faculty of Religious Studies, McGill University. 2009.
- DOBBINS, James C. *Jōdo Shinshū: Shin Buddhism in Medieval Japan*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- DOBBINS, James C. *Letters of the Nun Eshinni: Images of Pure Land Buddhism in Medieval Japan*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2004.

- ENDŌ Mihoko 遠藤美保子. "Shinran honnin ni Shōtoku Taishi shinkō wa atta ka 親鸞本人に聖徳太子信仰はあったか". *Nihon shūkyō bunkashi kenkyū* 日本宗教文化史研究, vol. 12, n. 2, pp. 36–52, 2008.
- FUTABA Kenkō 二葉憲香. *Shinran no ningenzō* 親鸞の人間像. Tokyo: Shinshū tenseki kankōkai, 1954.
- HANAYAMA Shinsho 花山信勝. *Shōtoku Taishi to Nihon bunka* 聖徳太子と日本文化 (Coleção *Nihon seishin sōsho* 日本精神叢書, vol.3). Tokyo: Monbushō shisō-kyoku, 1936a. _____ . *Nihon Bukkyō no tokushitsu* 日本仏教の特質 (*Iwanami Kōza: Tōyō Shichō* 岩波講座東洋思潮, vol.8). Tokyo: Iwanami shoten, 1936b. _____ . *Nihon no bukkyō* 日本の仏教 (Coleção *Kokutai no hongī kaisetsu sōsho* 国体の本義解説叢書). Tokyo: Kyōgaku-kyoku, 1942. _____ . *Nihon bukkyō* 日本仏教. Tokyo: Sanseidō, 1944.
- HASEGAWA Ryōichi 長谷川亮一. '*Kōkoku shikan*' to iu mondai: *Jūgonen sensōki ni okeru monbushō no shūshi Jigyō to shisō tōsei seisaku* 「皇国史観」という問題：十五年戦争期における文部省の修史事業と思想統制政. Tokyo: Hakutakusha (Gendai shokan), 2008.
- HAYASHI Makoto 林淳. "Kindai nihon ni okeru bukkyōgaku to shūkyōgaku: daigaku seido no mondai to shite 近代日本における仏教学と宗教学：大学制度の問題として". *Shūkyō Kenkyū* 宗教研究, n. 333, 2002. _____ . "Kindai bukkyō to kokka shintō: kenkyūshi no sobyō to mondaiten no seiri 近代仏教と国家神道：研究史の素描と問題点の整理". *Zen kenkyūjo kiyō* 禅研究所紀要, n. 34, 2005. _____ . "Kindai bukkyō no jidai kubun 近代仏教の時代区分". *Kikan Nihon Shisōshi* 季刊日本思想史, n.75, 2009. _____ . "Introduction" (Feature: "Japanese Buddhism and its Modern Reconfiguration"). *The Eastern Buddhist* (New Series), 42/1, pp. 1–8, 2011.
- IENAGA Saburō 家永三郎. *Jōdai bukkyō shisōshi* 上代仏教思想史. Tokyo: Unebi shobō, 1942. (ed. revisada: *Jōdai bukkyō shisōshi kenkyū* 上代仏教思想史研究. Tokyo: Meguro Shoten, 1948.) _____ . *Chūsei bukkyō shisōshi kenkyū* 中世仏教思想史研究. Kyoto: Hōzōkan, 1947.

- _____. "Nihon Shisōshi ni okeru hitei no ronri no hattatsu 日本思想史に於ける否定の論理の発達". In: *Ienaga Saburō shū* 家永三郎集, vol. 1 (*Shisōshi-ron* 思想史論). Tokyo: Iwanami shoten, 1997. Originally published in 1940 (Tokyo:Kobundo).
- ISHII Kōsei 石井公成. "Shinran o sangō shita chō kokka shugisha tachi (1): Genri nipponsha no Mitsui Kōshi no shisō 親鸞を讃仰した超国家主義たち (一) : 原理日本社の三井甲之の思想". *Komazawa Tanki daigaku bukkyō ronshū* 駒澤短期大学仏教論集, n. 8, pp. 45–70, 2002.
- _____. "'Shōtoku Taishi' no saikentō: chūgoku bukkyō to chōsen bukkyō no shiten kara 〈聖徳太子〉の再検討：中国仏教と朝鮮仏教の視点から". *Bukkyō shigaku kenkyū* 佛教史學研究, n. 50, vol. 1, pp. 77–91, 2007a.
- _____. "Shōtoku Taishi ronsō wa naze atsuku naru no ka 聖徳太子論争はなぜ熱くなるのか". *Komazawa daigaku daigakuin bukkyōgaku kenkyūkai nenpō* 駒澤大学大学院仏教学研究會年報, vol. 40, pp. 1–29, 2007b.
- _____. "'Ningen Shōtoku Taishi' no tanjō: Senchū kara sengo ni kakete no Shōtoku Taishi kan no hensen 「人間聖徳太子」の誕生：戦中から戦後にかけての聖徳太子観の変遷". *Kindai Bukkyō* 近代仏教, n. 19, 2012.
- KANEKO Daiei 金子大栄. *Kie sanbō no seishin* 帰依三宝の精神. Tokyo: Nihon bunka kyōkai shuppanbu, 1935a.
- _____. *Kokka risō to shite no shijū hachi gan* 国家理想としての四十八願. Tokyo: Nihon bunka kyōkai shuppanbu, 1935b.
- _____. *Shinran shōnin ni eizeru Shōtoku Taishi* 親鸞上人に映せる聖徳太子. Tokyo: Meguro Shoten, 1939.
- _____. *Nihon bukkyō shikan* 日本仏教史観. Tokyo: Iwanami Shoten, 1940.
- KLAUTAU, Orion. "Against the Ghosts of Recent Past: Meiji Scholarship and the Discourse on Edo-period Buddhist Decadence". *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 35, n. 2, p. 263–303, 2008.
- _____. "Shin Buddhist Faith and the Academic Study of Buddhism in Modern Japan". Paper presented at the Workshop "Defining Shin Buddhist Modernity", 2010 American Academy of Religion Annual Meeting, Atlanta (October 31), 2010.

- KLAUTAU, Orion オリオン・クラウタウ. "Kindai bukk'yō to Shinshū no mondai 近代仏教と真宗の問題". (Panel session abstract). *Nihon shisōshi gaku* 日本思想史学, vol. 43, p. 35–43, 2011.
- _____. "Jūgonen Sensōki ni okeru Miyamoto Shōson to Nihon Bukkyō 十五年戦争期における宮本正尊と日本仏教". *Kindai Bukkyō* 近代仏教, n. 19, p. 26–39, 2012a.
- _____. *Kindai nihon shisō to shite no Bukkyō shigaku* 近代日本思想としての仏教史学. Kyoto: Hōzōkan, 2012b.
- KONDŌ Shuntarō 近藤俊太郎. *Tennōsei kokka to 'seishin shugi': Kiyozawa Manshi to sono monka* 天皇制国家と「精神主義」：清沢満之とその門下. Kyoto: Hōzōkan (in press), 2013.
- KONNO Nobuyuki 昆野伸幸. *Kindai nihon no kokutai ron: 'Kōkoku shikan' saikō* 近代日本の国体論：「皇国史観」再考. Tokyo: Perikansha, 2008.
- KYŌGAKU-KYOKU 教学局. *Shinmin no Michi* 臣民の道. Tokyo: Naikaku insatsu-kyoku, 1941.
- LEE, Kenneth Doo Young. *The Prince and the Monk: Shōtoku Worship in Shinran's Buddhism*. Albany: State University of New York Press, 2007.
- MATSUO Kenji 松尾剛次. *'Obōsan' no Nihonshi* 「お坊さん」の日本史. Tokyo: NHK Shuppankai, 2002.
- MIHARU Toshiaki 三明智彰. "Shōwa shonen Sōga Ryōjin, Kaneko Daiei Ōtani daigaku tsuihō jiken 昭和初年曾我量深・金子大栄大谷大学追放事件". *Shinshū sōgō kenkyūjo kenkyūjo kiyō* 真宗総合研究所研究所紀要, n. 8, pp. 1–28, 1990.
- MITSUI Kōshi 三井甲之. *Shinran kenkyū* 親鸞研究. Tokyo: Tōkyōdō, 1943.
- MIZUSHIMA Ken'ichi 水島見一. *Kingendai Shinshū kyōgakushi kenkyū josetsu: Shinshū Ōtani-ha ni okeru kaikaku undō no kiseki* 近・現代真宗教学史研究序説：真宗大谷派における改革運動の軌跡. Kyoto: Hōzōkan, 2010.
- MONBUSHŌ 文部省. *Kokutai no hongī* 国体の本義. Tokyo: Monbushō, 1937.
- NAKAJIMA Hosshō 中島法昭. "Kaneko kyōgaku no ichi dansō 金子教学の一断層". *Shinshū kenkyūkai kiyō* 真宗研究会紀要, n. 22, pp. 1–19, 1989.
- ŌMI Toshihiro 碧海寿広. "Kindai Shinshū to Kirisuto-kyō: Chikazumi Jōkan no fukyō senryaku 近代真宗とキリスト教：近角常観の布教戦略". *Shūkyō to Shakai* 宗教と社会, n. 17, pp. 17–30, 2011.

- ŌTANI Eiichi 大谷栄一. "Kindai nihon no 'seiiji to bukkuyō' no kurosurōdo 近代日本の「政治と仏教」のクロスロード". *Nanzan shūkyō bunka kenkyūjo shohō* 南山宗教文化研究所所報, n. 16, pp. 35–47, 2006.
- _____. "Kindai bukkuyōshi kenkyū no genjō to kadai" 近代仏教史研究の現状と課題. *Kindai Bukkyō* 近代仏教, n. 18, pp. 7–26, 2011.
- _____. *Kindai bukkuyō to iu shiza: Sensō, Ajia, Shakai shugi* 近代仏教という視座：戦争・アジア・社会主義. Tokyo: Perikansha, 2012.
- ŌYAMA Sei'ichi 大山誠一. '*Shōtoku Taishi*' no tanjō 〈聖徳太子〉の誕生. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan, 1999.
- SAKURAI Susumu 櫻井進. "Teikoku e no yokubō: 'Kokutai no hongī', 'kōkoku shikan', 'dai-tōa kyōei-ken' 帝国への欲望：〈国体の本義〉・〈皇国史観〉・〈大東亜共栄圏〉". *Gendai Shisō* 現代思想, 29/26, pp. 114124, 2001.
- SATŌ Hiroo 佐藤弘夫. "Chūsei bukkuyō kenkyū to kemnitsu taisei-ron 中世仏教研究と顕密体制論". *Nihon shisōshi gaku* 日本思想史学, n. 33, pp. 70–89, 2001.
- SHIMAZONO Susumu 島蘭進. *Kokka Shintō to Nihonjin* 国家神道と日本人. Tokyo: Iwanami Shoten, 2010.
- WARD, Ryan ライアン・ワルド. "Meiji, Taishō ki Ōtani-ha ni okeru ianjin mondai 明治・大正期大谷派における異安心問題". *Tōkyō daigaku shūkyōgaku nenpō* 東京大学宗教学年報, n. 22, pp. 129–156, 2004.
- YONETANI Masafumi 米谷匡史. "Kaidai: Monbushō-hen 'Kokutai no hongī' 解題・文部省編『国体の本義』". In: Kōnoshi Takamitsu 神野志隆光, ed. *Kojiki Nihon-shoki hikkei* 古事記日本書紀必携. Tokyo: Gakutōsha, 1996.
- YOSHIDA Kazuhiko 吉田一彦. "The Thesis that Prince Shōtoku Did Not Exist". *Acta Asiatica: Bulletin of the Institute of Eastern Culture*, n. 91, pp. 1–20, 2006.