

DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

1 | 2024

PISA
UNIVERSITY
PRESS

Diacronia : rivista di storia della filosofia del diritto. - (2019)-. - Pisa : IUS-Pisa university press, 2019- .
- Semestrale

340.1 (22.)

1. Filosofi a del diritto - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

Il presente fascicolo è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli studi di Bergamo.

© Copyright 2025

Pisa University Press

Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 · 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail press@unipi.it · PEC cidic@pec.unipi.it

www.pisauniversitypress.it

ISSN 2704-7334

ISBN 979-12-5608-202-5

layout grafico: 360grafica.it

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dagli aventi diritto/dall'editore.

Direttore
Tommaso Greco

Comitato di direzione

Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Giulia M. Labriola, Marina Lalatta Costerbosa, Francesco Mancuso, Carlo Nitsch, Andrea Porciello, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi

Consiglio scientifico

Mauro Barberis, Franco Bonsignori, Pietro Costa, Rafael de Asís, Francesco De Sanctis, Carla Faralli, Paolo Grossi, Mario Jori, Jean-François Kervégan, Massimo La Torre, Mario G. Losano, Giovanni Marino, Bruno Montanari, Vincenzo Omaggio, Claudio Palazzolo, Baldassare Pastore, Enrico Pattaro, Antonio Enrique Perez Luño, Anna Pintore, Geminello Preterossi, Pierre-Yves Quiviger, Francesco Riccobono, Eugenio Ripepe, Alberto Scerbo, Michel Troper, Vittorio Villa, Francesco Viola, Maurizio Viroli, Giuseppe Zaccaria, Gianfrancesco Zanetti

Comitato dei referees

Ilario Belloni, Giovanni Bisogni, Giovanni Bombelli, Daniele Cananzi, Gaetano Carlizzi, Thomas Casadei, Alfredo D'Attorre, Corrado Del Bò, Filippo Del Lucchese, Francesco Ferraro, Tommaso Gazzolo, Valeria Giordano, Marco Goldoni, Gianmarco Gometz, Dario Ippolito, Fernando Llano Alonso, Alessio Lo Giudice, Fabio Macioce, Costanza Margiotta, Valeria Marzocco, Ferdinando Menga, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Attilio Pisanò, Federico Puppo, Filippo Ruschi, Carlo Sabbatini, Aaron Thomas, Persio Tincani, Daniele Velo Dal Brenta, Massimo Vogliotti, Maria Zanichelli

Redazione

Paola Calonico, Chiara Magneschi, Federica Martiny, Giorgio Ridolfi (coordinatore), Mariella Robertazzi

Sede

Dipartimento di Giurisprudenza, Piazza dei Cavalieri, 2, 56126 PISA

Condizioni di acquisto

Fascicolo singolo: € 25,00

Abbonamento annuale Italia: € 40,00

Abbonamento annuale estero: € 50,00

Per ordini e sottoscrizioni abbonamento Pisa University Press

Lungarno Pacinotti 44

56126 PISA

Tel. 050.2212056

Fax 050.2212945

press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Indice

Il diritto di resistenza

Introduzione

Corrado Del Bò9

“Ius” e tirannicidio: alcune declinazioni storiche (e storiografiche)

Aldo Andrea Cassi13

Difesa, appello, giudizio. Brevi note sul diritto di resistenza a partire da John Locke

Ilario Belloni39

Significato e limiti del diritto di resistenza in alcuni percorsi della filosofia del diritto italiana del Novecento

Maria Zanichelli57

La filosofia come forma di resistenza. Sul pensiero di Françoise Proust

Michele Saporiti85

Radici e futuro del diritto di resistenza nella Costituzione italiana

Barbara Pezzini e Filippo Pizzolato113

“A cosa” disobbedire? La disobbedienza civile tra provocazione comunicativa e azioni dirette

Federico Zuolo163

Saggi

Locke e l’acquisto della proprietà a titolo originario

Tommaso Gazzolo191

Di pioggia e di luna. La teoria del governo in Shiramine di Ueda Akinari

Federico Lorenzo Ramaoli227

Note

Hans Kelsen a cinquant'anni dalla morte
Giorgio Ridolfi.....255

SAGGI

DI PIOGGIA E DI LUNA. LA TEORIA DEL GOVERNO IN *SHIRAMINE* DI UEDA AKINARI

Federico Lorenzo Ramaioli*

Abstract

In the tale *Shiramine*, from the famous collection *Ugetsu Monogatari* (1776), Ueda Akinari tells the story of the monk Saigyō who encounters the ghost of the late Emperor Sutoku, one of the great *onryō* of Japan, who promises devastation, wars and turmoil in order to take revenge for having been usurped in his power by his own family and exiled. Thus, begins between the two a debate with interesting political implications, which analyzes various interpretations of the Confucian theory of the Mandate of Heaven, and how it can be implemented in the peculiar Japanese context. Even a ghost story like *Shiramine*, from this point of view, can tell us a lot about various theories of government in Japan and their most relevant implications.

Keywords

Japan; Ueda Akinari; Ugetsu Monogatari; Sutoku, Saigyō; Mandate of Heaven.

* Diplomatico e avvocato, PhD. Attualmente Vice Capo Missione presso l'Ambasciata d'Italia a Doha (Qatar); Senior Research Associate presso gLAWcal (UK). Eventuali opinioni espresse nel presente articolo sono riferibili unicamente al suo autore e non ad istituzioni ed enti di appartenenza.

1. Introduzione

Come ormai sempre più evidente nell'ambito delle scienze della comparazione giuridica, con particolare riferimento a quelle che ne analizzano la dimensione pluralista, il diritto non è soltanto questione di norme, ma è anche questione di sensibilità. Il diritto, anzi, è *soprattutto* questione di sensibilità, afferendo anche e in primo luogo all'ambito della cultura¹. Rappresenta un patrimonio condiviso che, stratificandosi tra le generazioni, esprime il sentire normativo di intere civiltà, e che quindi va oltre la mera lettera della legge. Risulta quindi evidente, soprattutto nella società globalizzata di oggi, come analizzare il diritto di una determinata società significhi innanzitutto uscire dagli schemi di lettura e comprensione del reale della propria, per adottare quelli della società di riferimento. Solo in questo modo sarà infatti possibile comprendere a fondo l'evoluzione e lo sviluppo del diritto, inteso come materia viva e in costante divenire.

Ciò è vero in particolare per società come quelle estremo-orientali, dove profonde eredità culturali e filosofiche hanno incontrato, principalmente nel XIX secolo, gli strumenti giuridici della modernità occidentale. È il caso della Cina, con la caduta del decadente Impero Qing, e della Corea, segnata dal dramma della divisione. Ma è chiaramente anche il caso del Giappone, dove la Restaurazione Meiji (1868) può essere considerata come il periodo di svolta per la costruzione del Giappone moderno, e quindi anche del suo ordinamento giuridico e delle sue istituzioni politiche². La Restaurazione segna infatti l'inizio di un periodo di fervore intellettuale e di pensiero in cui la nuova oligarchia nipponica avverte la necessità di coniugare la tradizione ancestrale con

¹ In tal senso, L. Rosen, *Law as Culture. An Invitation*, Princeton University Press, Princeton 2006.

² Sulla Restaurazione Meiji il testo di riferimento è W.G. Beasley, *The Meiji Restoration*, Stanford University Press, Stanford 1972.

la modernità e la tecnologia giunti da oltre oceano, non senza tensioni irrisolte e dubbi in merito all'eterno tema dell'identità collettiva.

Anche prima della Restaurazione, e quindi anche prima dell'incontro con l'Occidente nella sua irreversibilità, il Giappone resta un esempio peculiare di come un sentire filosofico-giuridico rispetto all'idea della normatività e del potere si formi e venga ad esistenza a partire da una pluralità di influenze culturali. Confucianesimo, buddhismo, shintoismo sono solo alcune delle correnti di pensiero – sia autoctone come l'ultima che straniere come le prime due – ad aver plasmato con il loro incontro la maniera in cui il Sol Levante ha concepito il potere e l'autorità nel corso dei secoli. Durante il periodo Edo (1603-1868) e dopo l'editto Sakoku (鎖国令, 1635) si è soliti ritenere che il Giappone si sia chiuso nel proprio isolamento, osservando dai propri confini ermetici le curiosità del mondo esterno. Eppure, anche allora una cultura intrinsecamente pluralista e sincretica stava plasmando la propria concezione del governo e del diritto attingendo direttamente alle tradizioni arcaiche del proprio sapere, così come giunte secoli addietro dalla Cina e dall'India. Il *bakufu*³ Tokugawa definisce una società marziale e gerarchica, i cui *bushi* regolano la propria vita sulla base degli insegnamenti buddhisti e della spiritualità Zen, e la cui società castale scandisce i propri riti sulla base degli insegnamenti di Confucio e della Cina classica, mentre l'Imperatore, discendente dai *kami* shintoisti, continua a vivere nel suo dorato esilio dei palazzi di Kyoto. La pluralità viene qui ridotta ad unità, pur senza perdere la propria riconoscibilità visibile; si arricchisce di nuove influenze pur senza scordarne nessuna nella sua memoria millenaria, continuando a definire una cultura sincretica e sempre in movimento.

Come accennato, ciò è vero anche per le scienze del diritto e della politica, la cui teoria del governo mostra una pluralità di diverse influen-

³ Letteralmente “governo della tende”, è il termine che si utilizza per riferirsi alla forma di governo shogunale.

ze, con particolare riferimento a quella confuciana, che si consolidano gradualmente fino a dare vita ad una fenomenologia del potere e dell'autorità che riflette una sensibilità unica. Si tratta di qualcosa che non è riservato ai giuristi, ma che permea il tessuto sociale e in generale il pensiero di quegli anni, fino a trasparire non solo nei trattati filosofici, ma anche nell'arte e nella letteratura. E proprio l'arte e la letteratura sono ambiti in cui è possibile, più che altrove, rintracciare i segni e le tracce di un modo di concepire il diritto e la politica che non necessita di norme o di leggi per dispiegare i propri effetti, ma che, in accordo ai precetti confuciani, trova nella morale e nel rito i suoi strumenti d'azione privilegiati⁴. L'arte mostra una sua ritualità, un suo *ethos*, che definisce uno spazio ideale in cui la concezione filosofico-politica nipponica è libera di esprimersi, di mostrarsi e di rivelarsi come la sacralità della natura nel mondo dei *kami*.

Anche il potere, infatti, mostra sempre una dimensione di sacralità, e rappresenta una forma di ordine e di equilibrio che è necessario preservare e salvaguardare, come si avrà modo di vedere più avanti. Il potere non è quindi regolato necessariamente dal diritto, ma in primo luogo dal rito e dalla morale, e, quindi, dalla cultura. Non è allora un'esagerazione affermare che il campo dell'arte è quello forse più indicato ad indagare i segni della concezione politico-giuridica dei grandi protagonisti del periodo Edo, che merita indubbiamente un'analisi più approfondita di quella che le è stata fino ad oggi dedicata.

⁴ Cfr. W. T. De Bary, *Asian Values and Human Rights. A Confucian Communitarian Perspective*, Harvard University Press, Cambridge 1998, pp. 90 e ss.; R.P. Peerenboom, *Law and Morality in Ancient China. The Silk Manuscripts of Huang-Lao*, State University of New York Press, Albany 1993, pp. 48-49.

2. Ueda Akinari e i racconti di pioggia e di luna

La raccolta *Ugetsu Monogatari* (雨月物語)⁵, traducibile con *Racconti di Pioggia e di Luna*, pubblicata nel 1776, è una delle opere più conosciute di Ueda Akinari (1734-1809), prolifico scrittore del periodo Edo, esperto di poesia antica e prosa, noto per spaziare da una letteratura maggiormente stravagante e di intrattenimento, cui si dedicò in gioventù, a una più raffinata e socialmente impegnata, che praticò successivamente al suo avvicinamento alla *kokugaku* (“scuola nazionale”). *Ugetsu Monogatari* appartiene certamente alla maturità di Ueda, e offre al lettore una visione del mondo sfaccettata, in cui il folklore giapponese e l’antichità classica cinese definiscono una realtà fantastica, oscillante tra sogno e realtà, ma comunque in grado di stimolare riflessioni politiche e sociali. Il filo conduttore dei nove racconti che compongono l’opera, che influenzeranno a vario titolo la letteratura nipponica successiva, è costituito dal mondo degli spiriti, dei fantasmi della mitologia giapponese che si manifestano talvolta nel mondo visibile, in quel misterioso terreno di confini dove i due regni si toccano e per certi aspetti si confondono. Nelle vicende che vengono narrate, la percezione dei protagonisti vacilla, si inganna, e gli stessi si interroga su cosa sia effettivamente reale e cosa sia frutto della suggestione, e se le apparizioni fantastiche che susseguono, che causano di volta in volta meraviglia e terrore, siano frutto di un prodigio o di un inganno. Fantasmi e demoni, *yūrei* e *yōkai*, aleggiano sulle vite dei protagonisti, e con le loro rare ma costanti apparizioni mutano e stravolgono il corso degli eventi, squar-

⁵ Per un approfondimento su questa fondamentale opera e sul suo autore, si vedano James T. Araki, *A Study of Ueda Akinari and the Ugetsu Monogatari*, University of California Press, Berkeley 1958; M. Takata, *Ugetsu Monogatari: A Critical Interpretation*, in *Tales of Moonlight and Rain. Japanese Gothic Tales*, Columbia University Press, New York 1972. L’edizione italiana che qui si citerà è A. Ueda, *Racconti di Pioggia e di Luna*; trad. it. M.T. Orsi, Marsilio, Venezia 2023 (prima edizione 1988).

ciando il velo della realtà per rivelare il mondo del soprannaturale così come tratteggiato nei secoli dalla tradizione giapponese.

In *Ugetsu Monogatari*, è particolarmente affascinante la figura degli *yūrei*⁶, spettri principalmente femminili che, morendo in preda a violente passioni, non riescono a lasciare il mondo dei vivi e vi rimangono come spiriti senza pace, che esprimono tutta la veemenza dei sentimenti estremi che ne hanno consumato la vita, tormentando chi gli aveva causato dolore o ingiustizia fino a quando un equilibrio interrotto non venga in qualche modo ripristinato. Gli amori spezzati, l'ingratitude, il rimpianto e il tradimento, sono tutte cause di altrettante manifestazioni di demoni e di spettri, che, pur cercando giustizia, finiscono tal volta per sconvolgere le vite di colpevoli e innocenti, incapaci di contenere la violenza delle proprie passioni. Avendo riguardo a manifestazioni più recenti della cultura nipponica, come film, *manga* e *anime*, è evidente come questo aspetto del folklore del Sol Levante, mirabilmente espresso da Ueda nei suoi racconti, abbia lasciato tracce profonde e ancora oggi perfettamente visibili.

Il panorama descritto da Ueda è quello di un mondo antico, storicamente e socialmente lontano da quello del periodo Edo in cui il suo autore scrive. Se nel periodo Edo il Paese è unificato e pacificato sotto il dominio dello shogunato (*bakufu*) Tokugawa, che da oltre un secolo e mezzo governava sul Giappone, il mondo descritto in *Ugetsu Monogatari* è quello di vari secoli prima, in preda a divisioni e guerre civili, intrighi di palazzo e scorrerie di briganti. Nonostante ciò, è evidente come Ueda non rinunci a parlare al lettore della realtà sociale a lui contemporanea, descrivendo valori in qualche modo eterni e professati dal proprio tempo. Pur utilizzato un linguaggio aulico e arcaico, e pur prendendo le mosse dalla letteratura di epoca Heian, Ueda parla anche al

⁶ Per un approfondimento su queste e altre figure di fantasmi e demoni del folklore nipponico, si veda C. Ross, *Haunted Japan. Exploring the World of Japanese Yokai, Ghosts and the Paranormal*, Tuttle Publishing, North Clarendon 2020, con particolare riguardo al cap. 7 sui racconti del periodo Edo.

suo mondo e alla sua gente, unendo nella propria prosa elegante l'antico e il moderno, il naturale e il sovrannaturale, la riflessione politica e la letteratura di intrattenimento.

3. *Shiramine* e il suo significato

Il primo racconto di *Ugetsu Monogatari* è chiamato *Shiramine* (白峯), traducibile con “Picco Bianco”, una breve storia ispirata ad una precedente opera del teatro noh di *Matsuyama Tengu*. Nel racconto, Ueda rilegge con la lente del mito e del folklore la vicenda dell'Imperatore Sutoku⁷ (1119-1164), condannato all'esilio dopo il suo periodo di regno e caduto in disgrazia presso la corte imperiale. L'autore affida le sue riflessioni al protagonista del racconto, il monaco buddhista e poeta Saigyō Hōshi⁸ (1118-1190), personaggio realmente esistito ma utilizzato qui per narrare una vicenda di fantasia.

Nel racconto, Saigyō si riposa in una foresta nei pressi di un santuario situato vicino alla città di Matsuyama, dove scopre casualmente la tomba dell'Imperatore Sutoku, ormai in rovina e completamente abbandonata. Nei passi seguenti, Ueda ci conferma quanto già raccontato dal folklore tradizionale, che confonde la storia alla leggenda e che tramanda come Sutoku si sia trasformato in uno spirito inquieto in cerca di vendetta per i torti subiti in vita. Secondo la leggenda, l'Imperatore, ritenendosi usurpato e avendo giurato di vendicarsi dopo la morte, si trasforma in un *onryō* (怨霊), un fantasma-demone in cerca di vendetta, capace di causare non solo morte e sofferenza, ma anche calamità naturali, guerre e carestie. Sutoku è infatti uno dei più celebri e temuti

⁷ Della vicenda storica dell'Imperatore si parlerà più diffusamente in seguito.

⁸ Monaco e poeta, nato Satō Norikiyo e vissuto a cavallo tra il periodo Heian e il periodo Kamakura. Per una selezione delle sue poesie, si veda Saigyō, *Poems of a Mountain Home*; trad. ingl. B. Watson, Columbia University Press, New York 1991.

onryō della tradizione nipponica⁹, essendogli attribuiti tutti i disastri e le devastazioni che interessarono il Paese dopo la sua morte, e che arrivò ad essere venerato come un *kami* pur di placare la sua furia. Partendo da questi presupposti, il monaco Saigyō, nel racconto, non solo trova la tomba del defunto Imperatore, ma vede anche il suo spirito, che gli conferma la sua natura soprannaturale, e gli rivela tutto il suo rancore per la corte imperiale e per i membri della sua famiglia responsabili di averlo depresso ed esiliato. La sua rovina si trasforma in rancore, e la violenza della sua sofferenza causa la sua trasformazione in un fantasma senza pace, che promette di devastare la corte e tutto il Paese per vendicarsi. Anche nel racconto, i successivi periodi di guerra e tumulti sono infatti attribuiti a Sutoku, che al termine di *Shiramine* scompare e vola via, preparando la sua vendetta che, in maniera inesorabile, sarà portata compimento. Un presagio infausto, quello di Sutoku, che annuncia la rovina degli anni successivi, ascrivendoli a un trauma irrisolto all'interno della casa regnante, e a un incompressibile rancore da parte del defunto Sovrano.

Tra l'incontro del monaco con il fantasma dell'Imperatore e la scomparsa di quest'ultimo, tuttavia, Ueda sviluppa un interessante dialogo tra i due, che compone il cuore del racconto, e che assume la forma di uno scambio franco e schietto dai profondi risvolti filosofici e politici. La caratteristica maggiormente interessante e per certi aspetti inedita di *Shiramine*, è appunto quella della riflessione politica, che si affianca all'elemento fantastico e folkloristico. La comparsa del terribile *onryō*, il cui rancore non gli consente di lasciare il mondo dei vivi, non è solo un elemento scenico che emerge dal mondo delle ombre come nel caso del teatro *nō*, da cui pure il racconto prende le mosse, ma è casomai il pretesto che Ueda utilizza per delineare una riflessione sull'autorità e sul potere, sul governo e sul diritto. In poche pagine, Ueda affronta queste

⁹ Cfr. E.L. Williams, *Spirit Tree. Origins of Cosmology in Shintō Ritual at Hakozaki*, University Press of America, Lanham 2007, p. 54.

complesse tematiche, ma in luogo di tratteggiare una dottrina, pone in luce dubbi ed incertezze, ambiguità e tensioni irrisolte rappresentate appunto dalle posizioni divergenti del monaco e del fantasma del defunto Sovrano. Non bisogna nemmeno pensare che il monaco esprima una posizione prettamente buddhista, sua confessione di appartenenza, e Sutoku una posizione confuciana, atteso che spesso le parti si invertono e si confondono in un sincretismo che non conosce dogmi assoluti, ma che intravede sprazzi di verità tra le ombre di un presente inquieto. Lo spettro delle calamità naturali e delle guerre intestine, ascritte all'ira dell'*onryō* e al suo piano di vendetta soprannaturale, che non possono essere fermate, altro non sono che il simbolo di un futuro incerto, segnato dalla discrasia tra dottrine sul governo che si muovono da una base comune ma che sono, alla prova dei fatti, molto distanti nella pratica.

Alla luce di queste premesse, è interessante esaminare *Shiramine* dalle diverse prospettive dei suoi due personaggi, ossia dalla posizione del monaco Saigyō e dalla posizione dell'Imperatore Sutoku. Entrambi parlano del Cielo che dà il mandato a governare, inteso come volere superumano e imperscrutabile che fornisce soltanto cenni velati al mondo degli uomini, talvolta indicando una via e talvolta nascondendo un'altra, e lasciando agli interpreti l'arduo compito di svelarne il mistero. Prima di esaminare le posizioni dei due personaggi, quindi, è necessario partire dal chiedersi che cosa sia il mandato del Cielo, e quale ne sia il sostrato filosofico e culturale.

4. Il mandato del Cielo

Per comprendere a fondo le teorie del governo espresse in *Shiramine*, è necessario comprendere cosa si debba intendere con il concetto di “mandato del Cielo” (*tiānmìng*). Si tratta di un antico concetto cinese, di origine confuciana, introdotto per la prima volta nel contesto filosofico del Regno di Mezzo per giustificare il passaggio di potere dalla dinastia Shang (1600-1046 a.C.) alla dinastia Zhou (1045-256 a.C.), dopo

il successo della ribellione di quest'ultima¹⁰. Secondo la giustificazione che viene fornita, il Cielo, nella sua imperscrutabilità, fornisce il proprio favore concedendo il mandato a governare a un individuo, il Figlio del Cielo (*tianzi*) e per estensione ai suoi discendenti. Fintanto che il Figlio del Cielo resterà sul suo trono, conducendo gli affari di governo in maniera retta e saggia, il mondo sino-centrico che plasma la filosofia confuciana resterà in equilibrio. L'Imperatore cinese, secondo questa teoria, è quindi il garante di un ordine cosmico, che deve essere preservato come l'architrave di una costruzione la cui rimozione potrebbe portare al crollo dell'intero edificio.

Tuttavia, come ricordato nel confuciano *Libro delle Odi (Shījīng)*, il mandato del Cielo “non è per sempre”¹¹ ed è “difficile da mantenere”¹². Non basta infatti che un governante acquisisca il favore celeste: è ancora più importante che si dimostri degno di conservarlo, per poter mantenere l'autorità di governo che il Cielo gli ha concesso. Secondo la visione confuciana, il Cielo manifesta il proprio volere tramite segni e presagi, e sta all'uomo interpretarli per capire dove spiri il suo favore. Da questo punto di vista, la pratica della giustizia e la corretta esecuzione dei riti pubblici, la vittoria delle armi e la prosperità dei raccolti, sono tutti possibili segni del favore del Cielo: fin quando il regno si mantiene nel rigore e nell'ordine, nella pace e nella stabilità, l'equilibrio potrà essere preservato, in quanto sarà chiaro come il Cielo stia continuando a garantire il mandato a governare a chi siede sul trono. Al contrario,

¹⁰ Per un approfondimento, M.J. Puett, *To Become a God. Cosmology, Sacrifice, and Self-divinization in Early China*, Harvard University Asia Center, Cambridge 2002, pp. 54-60; A. Wang, *Moral Rulership and World Order in Ancient Chinese Cosmology*, in *Morality and Responsibility of Rulers. European and Chinese Origins of a Rule of Law as Justice for World Order*, a cura di A. Carty, J.E. Nijman, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 247-269.

¹¹ *The Book of Songs. The Ancient Chinese Classic of Poetry*; trad. ingl. A. Waley, Grove Press, New York 1987 (prima edizione 1937), p. 251.

¹² *Ibidem*.

la decadenza dei riti, le carestie, le sconfitte militari, sono segnali della perdita del favore celeste, con l'apertura dello spazio di una possibile rivolta, come nel caso degli Zhou. Se infatti qualcuno perde il mandato, qualcun altro lo riceve, e quindi anche il successo cdi una ribellione può rappresentare il segnale della transizione del favore celeste da un individuo ad un altro, e da una dinastia ad un'altra. Non è un caso che la storia cinese si componga dell'alternarsi di varie dinastie, e che sia scandita da varie ribellioni, e non è un caso che in cinese il concetto di rivoluzione assuma ancora oggi un significato del tutto peculiare: è infatti lo stesso termine cinese per rivoluzione a rivelarlo, laddove *gémìng* significa letteralmente "cambio di mandato"¹³.

Mencio, discepolo di Confucio, si spinge anche oltre il maestro nell'elaborazione della teoria del mandato celeste, arrivando a considerare tra i segni del favore del Cielo anche il consenso popolare e la soddisfazione dei sudditi¹⁴. Non si tratta chiaramente di un'anticipazione del principio democratico, come pure è stato osservato, ma si tratta comunque di un segnale significativo che amplia il novero dei presagi e dei segni del Cielo in maniera considerevoli, fino ad includervi anche un elemento esclusivamente umano. Il Cielo non è più così imperscrutabile, se manifesta il proprio volere anche attraverso il popolo.

Nel sistema tributario dell'Impero Celeste, dove il trono imperiale era appunto la garanzia dell'equilibrio del mondo, era una conseguenza logica che le teorie confuciane del governo si diffondessero in tutti i

¹³ Per un approfondimento, con particolare riguardo alle implicazioni politiche di questa concezione, si veda E.J. Perry, *Challenging the Mandate of Heaven. Social Protest and State Power in China*, Routledge, Londra-New York 2015 (prima edizione 2002).

¹⁴ Per un approfondimento, si vedano A.T. Nuyen, *The 'Mandate of Heaven': Mencius and the Divine Command Theory of Political Legitimacy*, in *Philosophy East and West*, vol. LXIII, n. 2, aprile 2013, pp. 113-126; D. Zhao, *The Mandate of Heaven and Performance Legitimation in Historical and Contemporary China*, in *American Behavioral Scientist*, vol. LIII, n. 3, novembre 2009, pp. 420-422.

Paesi culturalmente influenzati dal Regno di Mezzo, come la Corea, il Vietnam, e naturalmente il Giappone. Ciò non significa, tuttavia, che la teoria del mandato celeste sia transitata in altri contesti culturali senza significative variazioni e senza subire profonde rielaborazioni. È proprio il caso del Giappone, dove la filosofia confuciana si amalgama e si integra in maniera sincretica con altre influenze culturali, come quella buddhista e come quella autoctona shintoista. Il Sol Levante recupera così l'idea del mandato celeste, ma interpretandolo in maniera del tutto diversa, e con profonde implicazioni politiche.

L'Imperatore nipponico, il *tennō* (天皇, letteralmente, il “Sovrano celeste”), ha anch'egli assunto, durante il periodo Asuka (538-710), il titolo di *tenshi*, appunto Figlio del Cielo¹⁵. Tuttavia, nonostante le evidenti influenze cinesi nel plasmare la concezione del Trono del Crisantemo, la principale divergenza si ha appunto nella concezione del mandato: in Giappone, l'Imperatore governa sul Paese secondo una linea dinastica idealmente ininterrotta, a motivo della sua discendenza dalla divinità solare Amaterasu Ōmikami, quindi sulla base di una relazione di tipo familiare con i *kami* celesti¹⁶. La commistione sincretica tra l'insegnamento confuciano e le credenze shintoiste dei miti della fondazione innova considerevolmente la concezione del mandato celeste, nella misura in cui l'elemento superumano è ora da identificarsi con i misteriosi e sfuggenti *kami* della natura, che danno origine al popolo nipponico e alla sua nazione con la scelta di una dinastia, destinata a regnare per sempre sul trono.

¹⁵ Cfr. B. A. Shillony, ‘Retoration’, ‘Emperor’, ‘Diet’, ‘Prefecture’, or: *How Japanese Concepts Were Mistranslated into Western Languages*, in *Collected Writings of Ben-Ami Shillony*, Routledge, Londra-New York 2004, p. 70; W. Price, *Japan and the Son of Heaven*, Duell, Sloan and Pearce, New York 1945, p. 30.

¹⁶ Per un approfondimento sui miti nipponici della fondazione e sulle loro implicazioni anche politiche, si rinvia a J.S. Brownlee, *Political Thought in Japanese Historical Writing. From Kojiki (712) to Tokushi Yoron (1712)*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo (CA) 1991, pp. 8-32.

Due i profili di profonda innovazione rispetto alla tradizione cinese. In primo luogo, viene meno l'elemento della volatilità e dell'impermanenza del mandato: se in Cina le dinastie nascono e crollano, rivelando con le loro sorti alterne l'oscillare del favore del Cielo, in Giappone la questione è risolta alla radice, nella misura in cui il lignaggio idealmente ininterrotto della dinastia imperiale diviene un tratto necessario e rivelatorio di un favore celeste la cui scelta è qui irrevocabile. Si tratta di *una dinastia unica nell'eternità*¹⁷, che non ammette nuove decisioni in merito alla sua legittimità a regnare. La ribellione, qui, non è un segnale che presagisce il cambio di mandato, e non ha mai quindi il valore di un decreto del Cielo, che rivela un cambio di volontà celeste: è semplicemente un atto di insubordinazione all'unica dinastia regnante, scelta dal Cielo una volta per tutte, secondo un mandato che non conosce revoca. Una simile concezione veniva caratterizzata da “miti che militavano contro la ribellione ai poteri costituiti”¹⁸, introducendo quindi un'essenziale punto di divergenza rispetto al sistema cinese. In secondo luogo, il Figlio del Cielo non è qui il garante di un ordine cosmico come nella Cina antica, che costruiva attorno alla sua figura il pensiero di un universo interno: in Giappone, il Figlio del Cielo presiede alle sorti del regno e lo collega al mondo soprannaturale degli dei ma pur sempre all'interno di un sistema chiuso. Il Sol Levante, da questo punto di vista, basta a sé stesso, e l'ordine a cui il Figlio del Cielo presiede è un ordine nazionale, anche se suscettibile di generare implicazioni imperiali e di conquista.

La questione dell'ininterrotta dinastia è chiaramente il punto centrale nella differenziazione tra la concezione cinese del mandato celeste e la sua rielaborazione nipponica. Se nell'antica Cina la ribellione contro l'ordine costituito era una possibilità da prendere in considera-

¹⁷ Utilizzo qui la formulazione dell'art. 1 della Costituzione dell'Impero del Giappone (1889), meglio nota come Costituzione Meiji, a riprova del radicamento che per secoli tale concezione ha avuto sul pensiero politico-filosofico del Sol Levante.

¹⁸ Perry, *Challenging the Mandate of Heaven*, cit., p. ix.

zione, ed era addirittura benedetta dal Cielo se coronata dal successo, il Giappone la ribellione al Trono non è neppure un'eventualità. Gli assetti istituzionali sono stati scossi da altri fattori, come i cambiamenti negli equilibri politici e sociali, o l'evoluzione delle tecnologie militari e dell'industria, ma non con riferimento alla dinastia regnante. Rivalità e lotte di potere all'interno della dinastia, tuttavia, rappresentano una realtà, e possono essere considerati momenti rivelatori, in grado di per sé di scuotere dalle fondamenta gli stessi presupposti filosofici e politici del trono. Questo è proprio il caso dell'Imperatore Sutoku, ritenutosi usurpato nel proprio potere, esiliato e ignorato dalla corte: una questione irrisolta, questa, che si gioca tutta all'interno della Famiglia imperiale, e che è stata in grado di far riflettere su un rancore tale da poter chiamare in causa il mondo delle ombre e dei fantasmi, sino a far cadere la rovina su un intero Paese. Ueda, nel suo racconto, si interroga proprio su questo, e sulla scena di una storia di fantasmi fa riaffiorare antiche e nuove domande sulla teoria del governo e sul potere.

5. La posizione dell'Imperatore Sutoku

Nel racconto, il fantasma di Sutoku si rivela al monaco in tutta la sua terribile potenza, e conferma i timori del popolo e della corte: il vecchio Imperatore ormai defunto è divenuto un *onryō*, uno spirito irrequieto in cerca di vendetta, capace di recare con sé grandi sventure. Sutoku conferma anche che, come vuole la credenza popolare, al suo spirito si debbano tutti i disordini accaduti dopo la sua morte. Nonostante la sua rabbia, tuttavia, il fantasma dell'Imperatore non rinuncia a spiegare al monaco le proprie ragioni, con interessanti implicazioni politiche.

In primo luogo, Sutoku rievoca alcuni tratti della propria vicenda umana, riallacciando il mito alla storia: dopo aver regnato per diciannove anni, l'Imperatore abdicò in favore del fratello, asceso al trono come Imperatore Konoe, anche se gli effettivi poteri di governo erano ancora esercitati dal loro padre Toba ufficialmente ritiratosi a vita monastica. Alla morte di Konoe senza eredi, Sutoku aveva auspicato che suo figlio sarebbe divenuto il nuovo Imperatore, ma con sua frustrazione ascese al

trono un suo altro fratello, Masahito, favorito del padre Toba, che prese il nome di Go-Shirakawa (1127-1192). Alla morte del padre, Sutoku prese le armi contro l'Imperatore regnante, dando inizio alla ribellione Hōgen (1156), che vide contrapporsi varie importanti famiglie in un complesso gioco di intrecci e di alleanze che sarebbe durato per molti decenni. Dopo la sconfitta in battaglia, Sutoku venne esiliato nella provincia di Sanuki, sull'isola di Shikoku, e divenne monaco. Lì si dedicò alla preghiera e allo studio dei testi buddhisti, scrivendo dei *sutra* che inviò a Kyōto alla corte imperiale, dove tuttavia Go-Shirakawa decise di non accettarli temendo fossero maledetti¹⁹. La mancanza di rispetto della corte spinse Sutoku a meditare sul proprio rancore, al punto tale, secondo la leggenda, da trasformarsi in un demone vendicativo dopo la sua morte.

Dibattendo con Saigyō, il fantasma dell'Imperatore non nasconde il proprio odio per gli altri membri della Famiglia Imperiale, odio che lo ha consumato fino a renderlo quello che è, ma anzi lo legittima: «il trono fu usurpato [...] Come puoi pensare che io non li odi profondamente?»²⁰. Tuttavia, centrale è la spiegazione dell'idea di usurpazione che viene qui data, che diviene uno dei presupposti impliciti della disputa con il monaco.

L'Imperatore accusa suo padre di non aver scelto adeguatamente la persona più adatta a regnare, fondando quindi la propria invettiva su di una critica alle qualità personali dei Sovrani. L'usurpazione di cui parla Sutoku è quindi un'usurpazione fondata sui meriti individuali, e che quindi assume una valenza eminentemente umana, pratica nella sua funzionalità a garantire, dal suo punto di vista, il buon governo del

¹⁹ Per un approfondimento sulla vicenda di Sutoku e sulla successione al trono, si veda S. Turnbull, *The Samurai. A Military History*, Routledge, Londra-New York 2007 (prima edizione 1977), pp. 32-33. Sull'Imperatore in Shiramine, J. Stockdale, *Imagining Exile in Heian Japan. Banishment in Law, Literature, and Cult*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2015, pp. 116 e ss.

²⁰ A. Ueda, *Shiramine*, in *Racconti di Pioggia e di Luna*, cit., pp. 38-39.

Paese. Le parole del defunto Sovrano sono lapidarie, nella delegittimazione di chi aveva ottenuto il potere: “quale talento ha Masahito?”²¹ Il fantasma dell’Imperatore ritiene così di aver subito un torto in quanto, dalla sua prospettiva, il trono gli sarebbe stato sottratto per affidarlo ad una persona meno meritevole, provocando quindi la sua ribellione e il tentativo di riprendere il potere con la forza.

Ciò trova, secondo il fantasma, anche una giustificazione teorica che affonda nella filosofia confuciana, ed appunto nell’idea del mandato del Cielo. È lo stesso *onryō* a giustificare la propria presa di posizione e la propria rivolta contro il potere costituito, richiamandosi all’episodio dell’antica storia cinese fondante l’ideale confuciano del mandato celeste, ossia il traumatico passaggio di potere dalla dinastia Shang alla dinastia Zhou, che aveva ottenuto il favore del Cielo. Sutoku spiega la vicenda:

In Cina, un inferiore si ribellò al sovrano, obbedendo alla volontà del Cielo e al desiderio del popolo e fondò la dinastia Zhou che avrebbe regnato per ottocento anni; a maggior ragione, non può essere contro giustizia che una persona di rango, capace di regnare, si sostituisca al sovrano, quando nel regno è la gallina ad annunciare l’alba²².

In particolare, il fantasma dell’Imperatore, oltre a citare in generale la concezione confuciana del mandato, richiama i dialoghi di Mencio, affermando come nell’antica Cina la ribellione contro il Re Zhou di Shang da parte degli Zhou, così come la sua caduta e la sua morte, in quell’occasione, avessero di fatto liberato il regno, e che il sovrano caduto, di fatto, aveva cessato di essere tale avendo perso il favore del Cielo sulla base

²¹ *Ibidem*, p. 39. Il riferimento è al fratellastro di Sutoku, asceso al potere con il nome di Imperatore Go-Shirakawa e che governò dal 1155 al 1158, pur continuando fattualmente a governare fino alla propria morte dal suo governo del chiostro.

²² *Ibidem*.

delle proprie inique azioni²³. Il precedente, per Sutoku, è chiaro: come Mencio giustifica l'abbattimento di un tiranno, così il demone-fantasma giustifica la propria ribellione contro i propri familiari quando era in vita. Il richiamo al mandato del Cielo confuciano si fa quindi esplicito, ma si tratta di un richiamo alla sua concezione originaria, così come maturata nell'antica Cina, fin dal suo episodio fondativo, e quindi prima della sua rielaborazione durante il passaggio al Sol Levante. Sutoku, forte di Confucio e Mencio, arriva anche a accusare il monaco di aver tradito i valori confuciani, esemplificato dai saggi sovrani cinesi Yao e Shun²⁴, per dedicarsi al buddhismo e quindi rimettendo il tutto in un ciclico karma che prende le distanze dalla concezione dell'autorità e del potere così come sviluppatasi secoli prima nel Regno di Mezzo. L'Imperatore ritiene quindi che il suo odio sia pienamente legittimato, e che i principi confuciani del mandato celeste possano in qualche modo legittimare la propria pretesa al trono.

Inizia in questo modo un acceso dibattito con il monaco, che, al di là dei fatti storici, si snoda lungo argomentazioni filosofiche andando ad indagare la concezione del potere politico come ancestralmente concepita in Cina e come successivamente rielaborata dai teorici nipponici sulla base delle esigenze pratiche e teoretiche dell'Arcipelago nell'evoluzione della propria storia.

²³ *Ibidem*, p. 42. Il brano a cui Sutoku si riferisce è nei dialoghi di Mencio, 1B:8 (traduzione di riferimento, *The Book of Mencius*, in *A Source Book in Chinese Philosophy*, a cura di W. Chan, Princeton University Press, Princeton 1963, p. 62). Per un approfondimento sull'episodio descritto da Mencio, si veda L. Liu, *Mengzi's View on the Public and the Private*, in *Dao Companion to the Philosophy of Mencius*, a cura di Y. Xiao, K. Chong, Springer, Cham 2023, p. 249.

²⁴ I re saggi, simbolo per eccellenza di buon governo e di prudenza, portati qui ad esempio di virtù confuciane. Per un approfondimento sulla filosofia confuciana in rapporto a Yao e Shun, si veda M. Yang, *The Ethics of Confucius*, Ethics International Press, Cambridge 2022, pp. 94-96.

6. La posizione del monaco Saigyō

A fronte del racconto dell'Imperatore, e soprattutto a fronte delle giustificazioni fornite per le sue azioni in vita, con la calma che contraddistingue il suo personaggio il monaco Saigyō ribatte a Sutoku, partendo propria dall'argomentazione filosofica e politica.

Il monaco non delegittima mai i principi confuciani del mandato celeste, largamente conosciuti ed applicati in Giappone fino ad informare in maniera irreversibile la concezione del potere: tuttavia, non manca di porre in luce, molto sottilmente, come tali principi non siano giunti in Giappone senza profonde rielaborazioni dottrinali, proprio sul punto centrale dell'argomentazione di Sutoku. In particolare, è l'elemento umano ad essere posto sotto esame ed in ultimo ad essere rielaborato e in certa misura superato: secondo il monaco, la pedissequa applicazione di Sutoku di antichi principi cinesi è fattualmente umana, fondata su qualità individuali e ragionamenti soggettivi, quindi suscettibile di delineare un contesto politico incerto, instabile, aperto all'idea delle ribellioni e delle rivolte come quello cinese, ma non come quello nipponico.

Se Confucio è accettato da entrambi come uno dei fondamenti della filosofia e della morale politica sia di Cina che di Giappone, Saigyō riconduce le argomentazioni di Sutoku alla rielaborazione dei principi confuciani da parte di Mencio – che il fantasma infatti aveva citato apertamente –, che come noto riconosce una maggior importanza all'elemento umano, come per esempio al volere del popolo – che con a caso l'Imperatore aveva precedentemente richiamato, pur senza menzionare Mencio. Secondo il monaco, è proprio Mencio il pensatore alla base delle azioni dell'Imperatore, che, da questa prospettiva, avrebbe agito spinto da una concezione legittima in un differente contesto storico e culturale, come quello dell'antica Cina, ma non applicabile al Giappone dei loro giorni, per tutta una serie di specifiche ragioni. È Mencio, in primo luogo, il fondamento

della legittimità percepita di Sutoku di poter muovere le armi contro un Imperatore, esattamente come era avvenuto più e più volte in Cina²⁵.

Il monaco non contesta infatti l'opinione di Sutoku in assoluto, e non contesta quindi nemmeno il pensiero di Mencio, ma sostiene che tale pensiero non possa trovare spazio nel Sol Levante, riconoscendo per questa una sorta di vento divino (*kamikaze*) che avrebbe impedito alle idee menciane di diffondersi nell'Arcipelago, che invece aveva avuto modo di accogliere quelle di Confucio pur rielaborandole sulle base del contesto culturale e religioso autoctono. Secondo Saigyō, le opere di Mencio non avrebbero potuto arrivare in Giappone a causa del provvidenziale naufragio delle imbarcazioni che le trasportavano, fornendo una spiegazione:

Ciò è avvenuto perché nel nostro paese, fin da quando esso fu fondato dalla divinità del sole Amaterasu, la linea della discendenza imperiale non è mai stata interrotta; se fossero stati introdotti simili libri infidi, fra le generazioni future qualche malvagio avrebbe potuto usurpare il trono senza considerare il suo gesto un delitto. Per questo, si dice, le innumerevoli divinità del nostro paese, ostili a tale possibilità, hanno suscitato il vento divino e affondato le navi²⁶.

Il riferimento al *kamikaze*, il vento divino, richiama un intervento superumano dei *kami*, che legittimano parte delle concezioni confuciane e ne limitano altre, creando un sincretismo filosofico che, di fatto, finisce con il prendere le mosse dall'idea confuciana del mandato celeste e trasformarla in qualcosa di inedito. L'errore di Sutoku, secondo il monaco, è proprio un esempio lampante dell'impossibilità di trasporre la concezione cinese in Giappone senza alternarne completamente il quadro politico in maniera devastante. Il richiamo ai *kami* evidenzia la cesura: l'antica Cina aveva un cielo dal volere imperscrutabile, che dava e e re-

²⁵ Per un approfondimento, si veda Tucker, *Mencius and Japanese Confucian Philosophy*, in *Dao Companion to the Philosophy of Mencius*, cit., pp. 363-364.

²⁶ *Shiramine*, cit., p. 42.

vocava il proprio favore, ma non aveva i misteriosi *kami* della natura che hanno plasmato il Giappone nella sua prima esistenza, dando vita alla Dinastia di Yamato in una unione inestricabile tra umano e divino. Il favore del Cielo, in questo caso, è già dato fin dall'inizio della Storia, ed è già manifesto fin dall'inizio delle ere: la Dinastia imperiale è unica nell'eternità, senza possibilità di rivolte o di sollevazioni. Ogni atto in tal senso, da questa prospettiva, non solo non può essere legittimato come un perseguimento del volere celeste in una sua nuova manifestazione, ma finisce con l'essere più che un delitto, ma anche un sacrilegio contro una scelta superumana e che dall'umano non è suscettibile di essere messa in discussione.

La conseguenza è chiara: un uomo che dovesse agire senza considerare questa differenza fondamentale porrebbe in essere azioni “contrarie alla giustizia” e suscettibili di spargere “disordine nel paese”²⁷. Il monaco rimprovera a Sutoku l'egoismo, l'aver ciò pensato a sé stesso prima che ai propri doveri verso il regno: si tratta, da questa prospettiva, di un atteggiamento umano, troppo umano per un discendente dei *kami*. «Tutto ciò che sta sotto il cielo è un oggetto divino»²⁸, secondo Saigyō, che richiama quindi l'antico concetto cinese di *tiānxià*²⁹, ossia di tutto ciò che sta, appunto, “sotto il cielo”, nel senso di un ordine cosmico che assume anche una dimensione morale. Non si tratta, qui, di spiegare unicamente comportamenti umani, ma di chiamare anche in causa un elemento soprannaturale, di cui l'Imperatore, secondo il monaco, non tiene conto.

Le minacce del fantasma di calamità e di tumulti, se esaminate alla luce di questa precisazione, assumono una valenza del tutto diversa: non si tratta della vendetta di un *kami* della distruzione per le ingiustizie

²⁷ *Ibidem*, p. 43.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Per un approfondimento su questo fondamentale concetto, si rinvia a T. Zhao, *Redefining a Philosophy for World Governance*; trad. ingl. T. Liqing, Palgrave MacMillan, New York 2019, pp. 1-20.

patite in vita, quanto piuttosto la tragica conseguenza di un errore nel considerare l'autorità e il potere in Giappone, perennemente sospesi tra il cielo e la terra, e tra il mondo del visibile e quello dell'invisibile.

Il monaco va anche oltre, richiamando Sutoku alle proprie responsabilità. Nel fare ciò, è interessante notare come Saigyō si mantenga nell'ambito dei valori confuciani, quindi senza uscire mai dal perimetro concettuale in cui si muove l'Imperatore, ma mantenendosi all'interno di esso e reinterprelandolo. Il monaco fa riferimento a uno dei classici confuciani, il già citato *Libro delle Odi*, per mostrare a Sutoku come il suo comportamento, che nasce da una disputa familiare che lo ha visto opporre a suo padre e suo fratello, sia sostanzialmente contrario all'idea di pietà filiale (孝, *xiào* in cinese), uno dei cardini dell'etica confuciana che si fonda sul rispetto e sulla venerazione dei padri e degli antenati, e che chiaramente assume una valenza particolare nell'ambito della Famiglia imperiale. «Non vi può essere colpa maggiore contro la pietà filiale»³⁰, è il lapidario giudizio del monaco, che pone in luce le contraddizioni nel ragionamento di Sutoku, e quindi ne rivela la fragilità, a partire dal richiamo ad un'etica confuciana non adeguatamente contestualizzato nel contesto giapponese.

Saigyō si presenta quindi con una soluzione, che lo ricollega alla sua fede buddhista, dopo essersi richiamato ai valori confuciani: «Supplico il mio Sovrano di dimenticare i vecchi rancori e di trovare pace nel Paradiso della Terra Pura»³¹. Contrariamente a quanto potrebbe desumere il lettore occidentale, l'esortazione del monaco non ha affatto lo scopo di contrapporre la confessione religiosa del monaco con gli ideali politici del mandato celeste professati dall'Imperatore, che di per sé gli sarebbero estranei; si tratta infatti di un contesto sincretico, in cui valori e credenze provenienti da vari contesti si amalgamano e si confondono,

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.* Il riferimento è al Buddhismo della Terra Pura, una delle correnti maggiormente diffuse in Giappone, e in Asia orientale più in generale.

influenzandosi ed arricchendosi a vicenda fino ad esserne trasformati, nell'abbraccio misterioso dei *kami* della natura e dei miti fondanti del Giappone ancestrale. Al contrario, il monaco esorta l'Imperatore ad abbandonare il suo odio e la sua rabbia, radice prima ed essenziale della sua trasformazione di uno spirito della vendetta. È infatti l'odio ad aver dato origine al terribile *onryō*, che minaccia la prosperità e l'ordine del Paese con la sua furia superumana, ed è solo trovando pace che lo spirito potrà essere placato. È quindi un invito alla riconciliazione, a riconoscere i propri errori e ad accettare con rassegnazione la propria sorte, cosicché le future minacce alla tranquillità dell'Arcipelago possano cessare.

A queste parole, il fantasma di Sutoku non può che riconoscere almeno in parte le ragioni di Saigyō, la cui retorica ha messo in luce l'ineadeguatezza del ragionamento dell'Imperatore in riferimento al contesto politico e culturale nipponico. Ma è troppo tardi per tornare indietro, essendo l'odio dello spirito troppo radicato per poter essere semplicemente dimenticato in una postuma riconciliazione: “le tue argomentazioni non sono senza motivo, ma cosa potrei fare?”³² Al di là della sottigliezza dei ragionamenti e la concordanza dei valori, Sutoku ricorda l'amara realtà dell'esilio, della solitudine, e non riesce a lasciare la rabbia che lo ha reso lo spirito della distruzione che si è trovato ad essere. Non saranno ormai le parole del monaco, che pur riconosce essere fondate, a placare l'ira del fantasma, la cui trasformazione non è dettata dall'ingiustizia, ma dalla violenza delle passioni. Ed è proprio per quelle passioni così violente, per quell'odio tanto radicato, che il defunto Imperatore non riesce a cedere a quella che pur riconosce essere come un'argomentazione veritiera. Quella dell'*onryō* è ormai una strada senza ritorno, al di là delle filosofie degli uomini e al di là del torto e della ragione. Non c'è speranza di riconciliazione per l'Imperatore, che si vede costretto a proseguire sul suo sentiero di distruzione.

³² *Ibidem.*

7. Conclusioni

Il racconto di Ueda si conclude con la menzione delle devastazioni e dei tumulti che interesseranno il Giappone poco tempo dopo i fatti narrati nella storia. Le preghiere e le suppliche del monaco Saigyō non saranno sufficienti, dopo tutto, a placare l'ira del fantasma di Sutoku, a cui vengono misteriosamente ascritte tutte queste disgrazie. Si tratta di una narrazione fondamentalmente irrisolta, in cui l'autore, che si muove sul confine del mondo dei vivi e quello dei morti, vuole esporre il punto di vista dei protagonisti pur senza giungere ad alcuna conciliazione tra i due: non c'è possibilità né di redenzione né di pacificazione, in un destino già segnato dalla guerra e dalla divisione, che trova nell'ira soprannaturale dell'*onryō* una sua ragion d'essere che tuttavia non può essere scongiurata.

Un racconto come *Shiramine*, benché un prodotto di fantasia di natura esclusivamente letteraria e immaginifica, può comunque dirci molto sulla concezione del potere e dell'autorità nell'antico Giappone, con particolare riguardo al periodo in cui Ueda scrive. Pur nella sua brevità e nel conciso scambio di battute sul tema tra i due protagonisti, *Shiramine* riesce a delineare un contesto sincretico e sospeso tra cielo e terra, nelle trame del cui mistero traspare quanto è dato sapere all'uomo di come è bene gestire il potere.

Innanzitutto, è possibile desumere come l'autorità e il potere, in Giappone, siano sempre stati concepiti come in rapporto e in dialogo costante con la dimensione superumana del mondo degli spiriti e dei *kami*. Non si tratta solo di un fatto di etica o di morale, come nel caso del richiamo ai valori confuciani, ma si tratta di trasporre tali valori in un orizzonte di senso, come quello nipponico, profondamente segnato dai propri miti della fondazione. L'autorità imperiale è plasmata dai *kami* fin dalla sua essenza, e trova nel rapporto di discendenza diretta da Amaterasu e da Ninigi il proprio fulcro essenziale, che definisce una forma del pensiero ed una filosofia politica, e che rappresenterà una costante per secoli, indipendentemente dai vari assetti di potere che conoscerà gradualmente l'Arcipelago. Il monaco richiama infatti più volte

Sutoku su questo principio, pur senza mai enunciarlo esplicitamente: l'autorità e il potere non sono semplicemente fatti umani, ma chiamano in caso il mondo invisibile e misterioso degli spiriti, a cui è necessario volgere lo sguardo per cogliere segni e figure sfuggenti di una realtà necessariamente più grande di noi.

Un ulteriore punto che è interessante notare, anch'esso una costante della filosofia politica nipponica, è la possibile discrasia tra l'autorità e il potere, rappresentanti due luoghi concettuali sostanzialmente differenti e che non sempre si trovano a coincidere. Nel descrivere l'ordinamento giuridico-politico giapponese si è per esempio parlato di una "autorità senza potere"³³, per indicare un contesto in cui l'autorità imperiale, divinamente fondata, è stata spesso deprivata della possibilità di esercitare concretamente potere politico, pur mantenendo la propria sacralità e la sua estrema importanza, come per esempio nei lunghi domini shogunali, o anche al giorno d'oggi. Se si esamina la vicenda di *Shiramine* da questa prospettiva, appare evidente come la tensione del racconto si giochi tutta sulla discrasia tra la necessità di esercitare concretamente il potere e il luogo dell'autorità legittima, discrasia contestata dal fantasma di Sutoku e a cui il defunto Sovrano non aveva saputo trovare spiegazione o rimedio possibile, non potendo quindi che cedere all'ira e all'odio contro i propri familiari.

Da un punto di vista più prettamente culturale, il racconto ci porta anche a riflettere sulla trasposizione dei valori confuciani sul governo e sulla costruzione della società nei vari contesti estremorientali, valori che non possono che subire profonde trasformazioni nel radicarsi su contesti culturali differenti rispetto a quello cinese d'origine. Nel caso del Giappone, l'incompatibilità di una mera applicazione della filosofia confuciana cinese al contesto politico nipponico è chiaramente espressa dal monaco, che rimprovera al fantasma dell'Imperatore una simile im-

³³ Si veda a tal proposito l'approfondito testo di J.O. Haley, *Authority without Power. Law and the Japanese Paradox*, Oxford University Press, Oxford 1991.

provvida operazione. Non sono tanto i valori in sé ad essere contestati, ma il contesto filosofico che li ispira e che ne fa da cornice: se il mandato celeste in Cina non è facile da mantenere, favorendo così l'alternanza tra dinastie, in Giappone ha di fatto natura irrevocabile, proprio a motiva della discendenza divina della dinastia di Yamato. La transizione di potere dagli Shang ai Zhou, che cita Sutoku e che di fatto fonda l'idea confuciana del mandato celeste, non potrebbe mai avvenire in Giappone, secondo Saigyō, proprio perché, in questo nuovo contesto, il Cielo ha già parlato. Significativa è a tal proposito la menzione di Mencio, che con la sua enfasi posta sul volere del popolo e sulla possibile legittimazione di una rivolta benedetta dal favore celeste introduce elementi considerati distruttivi per il contesto politico del Giappone dei *kami*. Sutoku, pur senza citarlo, si fa forte della concezione del mandato celeste così come reinterpretata da Mencio, con una particolare attenzione sulle qualità umane dei governanti, ed è proprio su questo che il monaco lo incalza e ne pone in luce la fallacia nel ragionamento, laddove, come Imperatore, Sutoku dovrebbe invece essere a conoscenza dell'orizzonte concettuale dell'autorità divina in Giappone. Non è un caso che, anche a distanza di secoli, la filosofia di Mencio sarà stigmatizzata in un altro breve testo fondamentale per la concezione politico-filosofica nipponica sull'autorità e il potere, ossia il *Kokutai no Hongi* (1937)³⁴, che salvando una contestualizzata interpretazione di Confucio riteneva invece Mencio incompatibile con la prospettiva politica del Sol Levante³⁵.

³⁴ Fondamentale libello politico a scopo educativo in cui il Giappone militarista compendia una propria *summa* sulla filosofia politica nipponica, spaziando dai miti della fondazione ai valori del suddito ideale, dal ruolo del Giappone nel mondo al rapporto con filosofie politiche straniere come il socialismo o l'individualismo. Per *kokutai*, termine comunque intraducibile ma ricorrente nel lessico politico nipponico specie fino alla fine della Seconda guerra mondiale, si intende l'essenza immutabile della Nazione, a prescindere dai concreti assetti del potere, con particolare riferimento al rapporto di unione mistica tra popolo e Sovrano.

³⁵ «Nel Gozatsuso – uno scritto giapponese contemporaneo alla dinastia Ming cinese – vi è una leggenda la quale narra che se una persona dovesse mai andare in

Da ultimo, merita osservare come, sempre sulla scorta dei valori confuciani citati da entrambi i protagonisti, il racconto ponga in luce un altro aspetto fondamentale della filosofia politica giapponese, ossia quello della sua dimensione collettivistica, e del rapporto peculiare che sussiste tra l'individuo e la società. Sostanzialmente, il monaco rimprovera il fantasma di Sutoku non solo di aver mal interpretato un principio fondamentale della teoria del governo, ma anche di aver preposto la propria volontà individuale al bene della collettività. L'azione di ribellarsi al padre e al fratellastro, prendendo le armi contro la propria stessa famiglia, è sostanzialmente ascritta a Sutoku nella sua individualità, sconnessa dal corpo sociale e quindi dagli obblighi dell'autorità regia, e non può quindi che manifestarsi nelle sue conseguenze più distruttive. Si tratta di una volontà che si contrappone all'ordine della società, e quindi all'equilibrio dell'essere e dell'esistere, e che quindi deve necessariamente restare frustrata, se si vuole preservare tale equilibrio. Ed è proprio qui che si crea un'altra tensione nel racconto, che contribuisce a rendere ancor più tragica e disperata la figura del terribile spettro del defunto Imperatore: anche se Sutoku avesse ragione dal punto di vista della sua rivendicazione individuale, il suo agire sarebbe comunque contrario al proprio dovere di garante dell'ordine armonico della società. La sua ribellione è quindi non solo sacrilega, ma anche una conseguenza di una deriva egoistica di un uomo tradito nella propria fiducia, il cui odio si trasforma in furia soprannaturale, e la cui rabbia gli impedisce di avere pace anche dopo la morte.

Giappone portando con sé oltre ai classici confuciani anche il Mencio la sua barca sicuramente si ribalterebbe. Questa leggenda ci vuole dire che, la maggior parte delle volte, le teorie rivoluzionarie sono fundamentalmente incompatibili con il nostro *kokutai* ed è la prova dell'esistenza del nostro immutabile spirito e del nostro rigido giudizio che si fonda su di esso». *Kokutai no Hongi. L'Essenza del Giappone*, a cura di F.L. Ramaioli; trad. it. D. Errico, Idrovolante, Roma 2021, pp. 147-148. L'aneddoto qui raccontato richiama quello menzionato da Ueda sull'affondamento delle navi che trasportavano i libri di Mencio.