

Consapevolezza politica e coscienza storica. Maruyama Masao legge Kitabatake Chikafusa

FLAVIA BALDARI

1. Introduzione

Lo scopo della presente ricerca è quello chiarire l'analisi di Maruyama Masao sulla nascita della consapevolezza politica giapponese. Per farlo è tuttavia necessario contestualizzarla in un orizzonte di più ampio respiro, che tenga conto di una riflessione sulla tradizione giapponese che indaghi anche il significato di categorie quali "storia" e "tempo." Nella attenta analisi della loro percezione, Maruyama trova tre pattern, o modelli, di consapevolezza: politica, storica ed etica; modelli che si ripetono nella tradizione e che Maruyama critica ed intende superare.

La riflessione sulla storia ed il caratterizzarla, almeno per quanto riguarda la filosofia occidentale, come un oggetto del pensiero o come un problema filosofico è un tema prettamente moderno.¹ È importante dunque non darne per scontata la percezione e, questione ad essa collegata, la percezione dello scorrere del tempo. È pertanto opportuno innanzitutto introdurre la critica di Maruyama alla consapevolezza storica ed il significato che la storia assume nella tradizione giapponese. Una volta chiarito questo passaggio ritorneremo al significato che Maruyama conferisce alla consapevolezza politica, in opposizione al modello che egli vede ripetersi nella tradizione giapponese.

Un primo esempio in cui Maruyama riconosce una rottura con il pattern della tradizione è il *Jinnō shōtōki* (Cronaca della legittima successione dei sovrani divini) di Kitabatake Chikafusa (1293-1354). Qui, oltre ad uno specifico pensiero politico, Maruyama rileva una particolare attenzione al fondamento etico conferito alla politica, ma anche l'emergere di un'altra tematica fondamentale nel pensiero di Maruyama, quella della personalità individuale.

L'interesse di Maruyama per la tradizione deve essere considerato in continuità con i suoi lavori a carattere più squisitamente politico. Il suo scopo è infatti quello di capire come storia, morale e politica siano compresi ed interpretati nei testi della tradizione, al fine di analizzare il comportamento del popolo giapponese. In questa prospettiva possiamo pertanto rileggere, ad esempio, le sue analisi sul fascismo giap-

¹ La storia, al singolare, è un concetto nato nel XVIII secolo. Prima di questo particolare uso si parlava di "storie", al plurale. A proposito della variazione del significato attribuito al concetto di "storia" vedi Koselleck Reinhart, *Storia. La formazione del concetto moderno*, CLUEB, Bologna 2009.

ponese, laddove il fascismo è ricollegato alla passività nell'accettare mutamenti al vertice e ad una pervasiva omogeneità nell'atteggiamento giapponese nei confronti del potere; caratteri che rivelano una fondamentale assenza sia di personalità individuale così come di coscienza politica (due tratti alla base di quello che egli definisce "sistema di irresponsabilità").

Il primo pattern analizzato di seguito è quello della consapevolezza storica. Una volta illustrato questo primo modello sarà più chiaro il significato attribuito alla consapevolezza politica che Maruyama riconosce in Chikafusa.

2. L'antico strato della consapevolezza storica

Maruyama esamina l'identità giapponese attraverso questi tre pattern, o modelli di comportamento, rivolgendo la sua attenzione alla storia nella sua interezza e concentrandosi in particolare sul tema di "continuità e cambiamento".

Seguendo la terminologia di Maruyama, il pattern viene indicato inizialmente con il termine *genkei* (prototipo). Tuttavia, questo vocabolo sembrava rimandare ad un'idea originale o predefinita, incapace dunque ragione del cambiamento.² Pertanto, nel 1972 ridefinisce questo modello come *kosō* (antico strato) nel saggio *Reki-shi ishiki no kosō* (L'"antico strato" della consapevolezza storica, 1972). Maruyama (2008) spiega che *kosō* indica una metafora geologica. Le correnti di pensiero provenienti dall'estero (ad esempio confucianesimo e buddhismo prima, liberalismo e marxismo poi) si sedimentano le une sulle altre come se fossero strati geologici. Questa contiguità è ciò che permette loro di influenzarsi vicendevolmente e far sì che il buddhismo o il confucianesimo giapponesi siano differenti da quelli coreani o cinesi (Maruyama, 2008, pp. 209-210).

Ma come viene percepita questa dinamica tra continuità e cambiamento? Nel corso di storia del pensiero politico giapponese tenuto all'Università di Tokyo nel 1967, Maruyama discute l'antico strato della consapevolezza storica ed afferma che il fenomeno storico è costituito da *ikioi* (energia) e *nariyuki* (divenire). Successivamente (Maruyama, 2003), lo sistematizza ulteriormente identificando tre categorie: *naru* (divenire), *tsugi* (successione) e *ikioi*. Maruyama considera il mondo della tradizione giapponese come un *kosmos* poetico. *Poiesis* e generazione avvengono all'interno

² Dopo un lungo periodo di ricerca all'estero, Maruyama comincia ad usare la parola *genkei* (prototipo) nelle sue lezioni all'Università di Tokyo (1965-1967) per descrivere questo schema. Nel giustificare il successivo cambiamento della terminologia, egli precisa che «dire *genkei*, archetipo – un termine che è oggi una tendenza ed è anche usato nella psicologia di Jung – risulta ambivalente. Pensare a un prototipo del pensiero giapponese, è come affermare che esista una specie di idea originale nel pensiero giapponese, qualcosa di già deciso. Un'idea che fin dall'antichità, attraverso il medioevo, persiste fino ad ora. Assumerebbe la parvenza di un'idea predestinata, come se il prototipo fosse stato deciso fin dall'inizio» (Maruyama, 2008, p. 209).

del flusso del tempo naturale;³ il mondo che Maruyama sta immaginando è il mondo del divenire. Il divenire *del* mondo e il divenire *nel* mondo. Il momento che crea lo scorrere del tempo è *ikioi* (in questa occasione Maruyama usa il *kanji* di energia). Interessante a questo proposito è la relazione di *ikioi* con la soggettività (*shutai*), intesa come espressione della vita interiore dell'uomo. *Ikioi* è, infatti, sia l'espressione della soggettività rivolta all'esterno, sia l'espressione delle diverse epoche (ed il loro succedersi) nella storia.

In questa sua ricerca, Maruyama analizza il mito risalendo all'era degli dei dove la consapevolezza storica prende forma, ma si sofferma anche sull'identità del mito stesso, chiedendosi se possa essere definito davvero come tale. Esso è infatti storicamente determinato fin dall'inizio e, secondo Maruyama, è un tipo di logos che può essere analizzato razionalmente. In questo senso, il mito assume una connotazione ambigua: «Da un lato, il carattere mitico di *Kojiki* e *Nihon shoki* è messo in dubbio, dall'altro lato la dominante interpretazione storica è controllata nella sua portata. È proprio questo il motivo del carattere “ambiguo” di *Kojiki* e *Nihon shoki*; essi non sono né puri miti né pura descrizione storica» (Maruyama, 2003, p. 6). La connotazione storica del mito emerge in particolare nella stretta connessione con il sistema imperiale e con l'organizzazione politica della società giapponese, come vedremo anche nel confronto con Chikafusa.

Per definire il modello di consapevolezza storica Maruyama analizza il vocabolario usato nel mito. Nei miti della creazione, i verbi che la descrivono sono principalmente tre: *tsukuru* (creare, fare), *umu* (nascere) e *naru* (divenire). In giapponese questi verbi sono polisemici e collegati tra loro in vari modi. A seconda del verbo utilizzato varia anche l'interpretazione del mito. Secondo Maruyama (2003) possiamo distinguere tre tipi di creazione: a) il mondo in cui viviamo è opera di un creatore ed ha uno scopo; b) il mondo è nato dalla riproduzione (*seishoku*) degli dei; c) il mondo è nato da una forza spirituale esistente in esso. Spesso nei miti vi è concomitanza di più fattori tra i tre appena menzionati.

Maruyama si sofferma poi sul termine *tsugi* che appare quarantasette volte nella prima parte del *Kojiki* e che, afferma, in questo contesto implica una successione temporale. *Tsugi* emerge inoltre nel composto *tsugitsugi*, concetto associato al «continuo processo di riproduzione di sangue e parentela» e continua: «nella cultura giapponese, che non è abituata a concetti come la scienza naturale universale o la religione trascendentale, l'eterna successione di *tsugitsugi* [...] sostituisce il concetto di “eternità”» (Maruyama, 2003, p. 25). Qualche passaggio prima si legge anche: «il cosmo visto attraverso l'antico strato non è un mondo che rimane costantemente

³ A proposito della definizione di “tempo naturale”, in *Jikonai taiwa* (Conversazioni con me stesso, 1998), Maruyama confronta il tempo naturale con il tempo storico e scrive «Tempo naturale e tempo storico. La tendenza di quest'ultimo ad essere ridotto al primo è radicata nella tradizione giapponese del “fattualismo, sensualismo”. Il tempo naturale scorre “meccanicamente”. [...] Poiché al tempo storico il “significato” è assegnato, cento anni nell'antichità possono equivalere ad un anno nell'età moderna, o addirittura una settimana» (Maruyama, 1998d, p. 118).

uguale, né un mondo destinato a diventare nulla, piuttosto un mondo che diviene costantemente [*narinari*]» (Maruyama, 2003, p. 18). Anche se esistono fasi o punti di svolta, non esiste uno sviluppo lineare, provvidenziale o escatologico della storia. Il futuro, dunque, non tende ad uno scopo finale. Maruyama sostiene che «Il futuro non è nient'altro che un "inizio" da un "ora" a un altro "ora" ricco dell'energia del passato. L'utopia del futuro non fornisce un obiettivo o un significato alla storia, in quanto il passato non diventa la norma nella storia» (Maruyama, 2003, p. 55). Maruyama afferma che «l'eternità appare quando il presente si estende dal passato al futuro» (Maruyama, 1998b, p. 299), come un eterno presente.

Diversamente da India, Cina ed Europa, in Giappone il concetto di "eternità" non ha una base metafisica, non è trascendente e al di là del tempo, né è un concetto normativo; è semplicemente considerato come tempo illimitato, una successione illimitata di eventi, come già visto nella definizione di *tsugitsugi*.⁴ Maruyama sostiene che la mancanza di una concezione provvidenziale e di un normativismo intrinseco alla storia, che risulta basata invece sulla nozione di *ikioi*, ne favorisca un'interpretazione ottimistica. Nel corso tenuto nel 1967 aveva già sostenuto che nell'immaginario tradizionale giapponese: «la realtà storica e la situazione storica, piuttosto che essere causate dall'uomo, accadono da qualche parte fuori di noi» (Maruyama, 1998c, p. 75). Maruyama intende qui sottolineare il modo acritico con cui viene percepita la storia, come un *fait accompli*, un fatto compiuto per cui «non ci si può fare nulla» (*shikata ga nai*). Vedremo come questo particolare si ricolleggi alla critica dell'antico strato della consapevolezza politica.

3. La consapevolezza politica

L'attenzione di Maruyama per l'antico strato non mira a celebrare il particolarismo giapponese né i suoi presunti tratti originali presenti già nel mito. Mira piuttosto a trovare una spiegazione per l'atteggiamento del popolo giapponese a lui contemporaneo, atteggiamento che critica duramente soprattutto nei suoi scritti del primo dopoguerra. Da qui l'importanza dell'attenzione data alla consapevolezza politica.

3.1 Maruyama interprete di Chikafusa

L'analisi della percezione dello scorrere del tempo in connessione alla consapevolezza politica, a sua volta legata alla percezione della propria autonomia individuale, è particolarmente interessante nell'esempio portato da Kitabatake Chikafusa nel *Jinnō shōtōki*. In questo saggio (scritto tra il 1338 e il 1341 e basato sullo shintoismo

⁴ Pertanto, «nell'immagine particolare mostrata qui, la rappresentazione dell'eternità è come l'estensione illimitata su una linea retta del presente» (Maruyama, 1998a, p. 67).

di Ise)⁵ Chikafusa illustra la legittimità della genealogia della dinastia imperiale a partire all'era degli dei. Maruyama si confronta con il testo di Chikafusa una prima volta nel 1942 (1995a), per poi riaffrontare l'argomento solo durante un corso tenuto nel 1965 (Maruyama, 1998b).

Nel paragrafo precedente si è toccata l'ambiguità con cui Maruyama connota i miti giapponesi della creazione: «il tempo degli dei [nella mitologia giapponese] è un tempo storico. [...] Il mito storicizza se stesso e contemporaneamente la storia si mitizza». ⁶ È all'interno di questa stessa cornice del mito che Maruyama propone però una diversa concezione del tempo e nel farlo si riferisce proprio al *Jinnō shōtōki* di Chikafusa come ad un testo che rompe con il modello della tradizione. Maruyama sostiene che nel *Jinnō shōtōki* «i singoli momenti sorgono, l'eternità è un presente eterno che spezza il tempo» (Maruyama, 1998b, p. 299). L'importanza di questo passaggio sarebbe data dal fatto che qui, per la prima volta, viene mostrata la consapevolezza di tempo e storia e la consapevolezza del processo di variazione. Nel saggio di Chikafusa egli osserva l'emergere della consapevolezza politica che «viene sistematicamente dimostrata storica» (Maruyama, 1998b, p. 290) ed è in questo senso, dunque, che l'analisi della consapevolezza politica si lega a quella della consapevolezza storica. Maruyama ritiene che il saggio di Chikafusa sia un raro esempio di filosofia della storia e sottolinea come questa consapevolezza sia legata allo shintoismo di Ise, corrispondente al clima mentale di quel periodo.

La specificità dello shintoismo di Ise è evidente innanzitutto nella storicità che Chikafusa conferisce al mito: l'era degli dei è presentata come un momento storico e ne è enfatizzata la continuità con la genealogia degli imperatori di origine umana. Centrale in questa argomentazione è la figura di Amaterasu che con il mandato imperiale conferito al nipote Ninigi no mikoto sancisce l'inizio della sovranità imperiale sul Giappone. Questo argomento deve essere considerato anche in relazione all'atteggiamento di Chikafusa nei confronti del periodo di crisi in cui il saggio è stato redatto e che viene definito come *mappō*.⁷ Tuttavia, Chikafusa non

⁵ Lo shintoismo di Ise risale al periodo Kamakura. La nuova sistematizzazione inizia con i sacerdoti del clan Watarai del tempio esterno di Ise (*Gekū*). La sua popolarità cresce nel XIV secolo, quando il numero dei pellegrinaggi al Santuario di Ise aumenta in modo significativo.

⁶ Maruyama afferma inoltre che «la creazione del Cielo e della terra, la creazione del paese con un territorio specifico, la produzione (*seisan*) degli antenati dell'attuale sovrano, queste tre caratteristiche sono combinate in una struttura che si sviluppa in una categoria storica=temporale. Questo aspetto è un carattere unico tra i numerosi "miti" del mondo» (Maruyama, 1995b, p. 137).

⁷ *Mappō*, l'epoca della degenerazione del Dharma, è il terzo ed ultimo periodo, o era, in cui viene divisa la storia del buddhismo a partire dal primo Buddha Śākyamuni. La prima era è chiamata *shōbō* (la Vera legge); la seconda è chiamata *zōbō* (la Legge apparente) e la terza è *mappō* (Fine della legge). Lungo queste tre ere la legge buddhista va incontro ad una progressiva decadenza: dalla prima era in cui pratica e illuminazione sono entrambe possibili si passa alla seconda in cui non è più possibile raggiungere l'illuminazione fino alla terza in cui illuminazione e pratica non sono più realizzabili. Maruyama si avvicina a questo tema nel suo corso del 1964. Durante il tardo periodo Heian e l'inizio del periodo Kamakura il Giappone vive un periodo di disordine sociale e politico a causa dell'atmosfera di pessimismo e crisi propri anche del *mappō*. Tra i cambiamenti dalla seconda metà dell'XI secolo fino

si adegua alla rassegnazione che contraddistingue questo periodo. Anche nel *Jinnō shōtōki* il *mappō* viene definito come “l’ultima era,” ma nelle parole dell’autore non si percepiscono né disperazione, né rassegnazione. Egli sottolinea, infatti, che la sovranità sul Giappone è garantita dalle insegne imperiali (specchio, gemma e spada) consegnate da Amaterasu a Ninigi no mikoto nel momento del suo mandato imperiale. Sono proprio le insegne a conferire continuità alla sovranità e finché esse esisteranno il declino annunciato dal *mappō* sarà scongiurato. Nel testo si legge che «le insegne sono vitali all’esistenza del nostro paese e [sono] l’origine della virtù. Finché il sole e la luna continueranno ad attraversare il cielo, saremo certi che nessuna insegna imperiale è perduta» (Kitabatake, 1980, p.154 [218]).⁸ Anche la centralità delle insegne imperiali è una caratteristica propria dello shintoismo di Ise.

Maruyama riconosce nello shintoismo di Ise 1) una caratterizzazione politica; 2) una fondazione sia etica sia storica; e 3) l’idea del Giappone come “terra degli dei.” Le implicazioni politiche dello sviluppo dello shintoismo devono essere considerate in relazione alla sua cosmologia. La centralità conferita ad Amaterasu ed alla legittimazione della genealogia imperiale dimostrano sia la superiorità del Giappone in quanto terra degli dei, sia il significato storico del mito. Tuttavia, mostrano anche le implicazioni politiche dello shintoismo: il cosmo ed Amaterasu hanno la stessa origine, ma poiché anche gli imperatori – in quanto discendenti di Amaterasu – ne condividono la genealogia, sono soggetti alla stessa fede e sono legittimati ad ereditare il paese dagli dei.

Ciò che ci interessa maggiormente in questa sede è il fondamento etico dello shintoismo di Ise. Non è possibile approfondire “l’antico strato della consapevolezza morale”, ma basti ricordare che, secondo Maruyama, quest’ultimo è caratterizzato dall’assenza di un’idea normativa e trascendente (bene o male assoluti) che guidi il comportamento umano. Bene e male variano a seconda della situazione in cui ci si trova, sono sempre contestualizzati, mai assoluti.⁹

Questa idea viene superata nel *Jinnō shōtōki*. Chikafusa dà grande spazio al concetto di virtù e all’idea che l’imperatore debba essere virtuoso. Egli sostiene che l’essere legato ad Amaterasu sia condizione necessaria per ereditare il titolo ma non sufficiente per diventare un buon imperatore. Le tre insegne imperiali (specchio, gemma e spada) consegnate da Amaterasu sono la rappresentazione di altrettante

alla fine del XII Maruyama ricorda l’interruzione del sistema *sekkan* (un sistema basato sulla divisione del potere tra l’imperatore e i suoi reggenti: il *sesshō* o il *kampaku*); l’ascesa della classe di samurai; la perdita della centralità di Kyoto come fulcro della vita culturale (vedi Maruyama, 1998a, pp. 205-206). A proposito del *mappō*, Chikafusa cita la teoria dei “cento regni” secondo cui dopo cento sovrani sarebbe iniziato il declino del Giappone (teoria sostenuta, ad esempio, da Jien nel *Gukanshō*), ma ribatte che “cento” non deve essere compreso nel suo significato letterale perché in questo caso indica un numero illimitato di sovrani.

⁸ Le citazioni faranno riferimento alla versione inglese con i riferimenti all’originale tra parentesi.

⁹ Si veda Maruyama (2015).

virtù (onestà, gentilezza e forza). Chikafusa dà enfasi all'onestà (*shōjiki*) come virtù fondamentale dell'imperatore. Nell'affrontare il tema del fondamento etico, Maruyama cita lo *Shinto gobusho* (Cinque libri dello shintoismo) in cui viene descritto il carattere dell'onestà, ma vi riconosce qui una forte componente di derivazione confuciana e ne sottolinea la novità apportata dallo shintoismo di Ise. La componente etica, infatti, era assente nell'antico shintoismo, in cui la centralità era riservata alla devozione degli dei. Nel concetto di onestà Maruyama ritrova una norma morale che fa riferimento all'interiorità dell'imperatore, inteso come individuo autonomo responsabile delle proprie azioni.

Il fondamento etico permette infatti di giudicare l'operato dell'imperatore. Chikafusa, seguendo la dottrina shintoista, afferma che la successione nella linea imperiale è in accordo con il volere di Amaterasu; tuttavia, un imperatore che non possieda tutte e tre le virtù non riuscirà a governare facilmente. Egli scrive «quando un sovrano commette errori, il suo regno è breve» (Kitabatake, 1980, p. 124 [173]), dimostrando in questo modo un'armonia tra la legittimazione dell'intronizzazione con la virtù dell'imperatore, strettamente legata alla soggettività di quest'ultimo. È importante inoltre ricordare che la virtù dell'onestà non appartiene solo all'imperatore, ma a tutti gli uomini, in particolare a tutti i giapponesi in quanto nati sulla terra degli dei.¹⁰ L'affermazione dell'esistenza una norma etica rappresenta un nodo centrale nell'interpretazione che Maruyama dà al testo di Chikafusa. Lo scopo dell'imperatore è quello di provvedere alla stabilità (politica ed economica) del popolo, questa idea politica risulta dunque strettamente connessa alla consapevolezza etica dell'imperatore ed alla sua soggettiva responsabilità nel mettere in pratica la virtù dell'onestà.

Infine, Maruyama sottolinea la novità nella percezione del tempo in Chikafusa, fondamentale per comprenderne l'interpretazione del mito e della politica stessa. Egli cita un passaggio del *Jinnō shōtōki* cruciale per la filosofia della storia di Chikafusa in cui si dice: «Non dobbiamo disprezzare il passare del tempo. Il principio del Cielo e della Terra inizia oggi» (Kitabatake, 1980, p. 83 [110]). In questa affermazione ritroviamo quanto osservato in precedenza, ovvero che l'eternità – secondo Chikafusa – è «presente eterno che spezza il tempo». In questo senso egli rompe con la tradizione dell'eterno presente di una successione indistinguibile di momenti e con l'idea della storia mossa da *ikioi*. È proprio questa idea dello scorrere del tempo che permette a Chikafusa di legare fortemente la storia con la politica (e quindi il giudizio sulla politica) come ha fatto nel *Jinnō shōtōki*. Questo passaggio è sottolineato in particolare anche da Karube Tadashi il quale sostiene che Maruyama legge nel pensiero di Chikafusa «una “logica normativistica” e una tensione tra la “realtà” e la

¹⁰ Nel precisare la centralità data da Amaterasu allo specchio, Chikafusa scrive «Tutti tra il cielo e la terra posseggono la forza vitale dello *yin* e *yang* e non possono vivere senza onestà. Questo è specialmente vero nel nostro paese, la terra degli dei in cui nessuno dovrebbe contraddire nemmeno per un solo giorno la via degli dei» (Kitabatake, 1980, p. 82 [108]).

“filosofia” (*shisō*)» (Karube, 2003, p. 328) permessa proprio da questa nuova accezione data allo scorrere del tempo ed al presente politico per cui si realizza l’idea di eternità di presente e storia (Maruyama, 1998b, pp. 299-301; Karube 2003, p. 328). La consapevolezza di una norma etica si accompagna dunque ad una riflessione razionale sulla storia e sulla politica (intesa, va sottolineato, in quanto operato dell’imperatore). La componente “interna” sottolineata da Maruyama è fondamentale, in quanto mostra la soggettività intesa qui come giudizio etico personale.

3.2 L’antico strato di consapevolezza politica

La consapevolezza politica che Maruyama delinea in Chikafusa è molto diversa dal pattern che ritrova invece nella tradizione giapponese. Egli discute questo tema in diverse occasioni, ad esempio durante il corso del 1967 e durante il suo soggiorno all’estero. Uno dei seminari tenuti al Saint Anthony College a Oxford nel 1973 è diventato un documento intitolato *The Structure of Maturigoto: The Basso Ostinato of Japanese Political Life* (La struttura del matsurigoto: il basso ostinato¹¹ della vita politica giapponese, 1988) in cui Maruyama raccoglie numerosi testi della tradizione (tra cui *Kojiki*, *Nihon shoki*, *Shoku Nihongi*, *Fudoki*, *Man’yoshu*, *Engi shiki*, *Kogo shūi*) analizzandone ancora una volta il vocabolario, in questo caso quello politico.

Utilizzando lo stesso procedimento messo in atto con l’analisi dell’antico strato della consapevolezza storica, Maruyama passa ad esaminare alcuni termini di importanza capitale per la sua dimostrazione della dinamica del sistema governativo in Giappone. Queste parole sono *maturigoto*, *shirasu*, *kotomuku* di cui quella di maggior interesse è *maturigoto*, termine che significa “questioni governative”. Maruyama ricorda che il verbo *matsuru* che compone l’espressione significa ‘servire’ e implica sia un significato politico sia un significato religioso. Le connotazioni assunte dai composti giapponesi derivati da questo termine implicano una relazione con un superiore; *matsuru* significa infatti ‘offrire a un superiore’ (ad esempio nel composto *tsukae-matsuru*).¹² Tra gli altri termini fondamentali, *shirasu* si riferisce

¹¹ Maruyama decide di modificare ulteriormente la terminologia con cui definisce il pattern ed usare il termine “basso ostinato.” Maruyama (1995b) ne spiega il motivo affermando: «Ho usato “basso ostinato” al posto di “antico strato” a causa della grande influenza del marxismo in Giappone. [...] L’espressione “antico strato” [*kosō*] risulta essere molto simile al termine marxista “base”. Come è risaputo, c’è un’ideologia “sovrastutturale” che si riferisce alla “base” del marxismo (la parola “struttura” è stata coniata più tardi, così Marx stesso usava il termine “base” [*basis*]). Ovviamente, la “sovrastuttura” influenza la “base”. [...] Questo non è il significato del mio “antico strato”. Inoltre, per quanto riguarda la scelta della metafora musicale “basso ostinato”, afferma che «[basso ostinato] è una figura musicale, ma non è il tema principale [della melodia]», in Maruyama, 1995b, pp. 152-153. Per evitare confusione qui si continuerà ad usare il termine “antico strato”.

¹² Maruyama (1998c) sottolinea che secondo lo shintoismo, il *kanji* utilizzato per indicare la politica (政 *sei*) è lo stesso usato per esprimere l’ordine divino dato da Amaterasu per governare il Giappone; un altro argomento a favore di un’interpretazione politica del mito.

alla persona che detiene il ruolo più importante, ovvero l'imperatore o, prima di lui, Amaterasu. Infine, *kotomoku* si riferisce all'applicazione concreta della politica, in particolare all'azione militare nei confronti dei ribelli, al fine di riportarli a far servire nuovamente l'imperatore (*matsuru*). L'ultima osservazione linguistica concernente questi tre termini riguarda proprio il ruolo dell'imperatore. Maruyama sottolinea il fatto che *shirasu* (così come altri verbi con connotazione simile come *kikoshimesu*) «simboleggia la posizione passiva dell'imperatore in merito alle questioni governative. [...] L'imperatore era nella posizione di ricevere un servizio offerto a lui dai suoi subordinati, o di essere informato di ciò che i suoi subordinati riferivano» (Maruyama, 1988, p. 38).

Ciò che Maruyama vuole sottolineare qui è la differenziazione, nel sistema giapponese, tra la legittimità del potere (l'imperatore) e l'effettivo potere politico esercitato dal Consiglio di Stato (il *Daijōkan*). L'imperatore era la fonte di legittimo potere, ma il potere effettivo era detenuto dall'assemblea che, pur non avendo alcuna legittimità reale, prendeva le decisioni di carattere governativo. Questo modello è estremamente importante per Maruyama poiché rende ambigua la responsabilità delle decisioni politiche. Proprio l'ambiguità nelle relazioni politiche e nel processo decisionale rappresenta la costante nella consapevolezza politica giapponese.¹³ In questo senso, dunque, il *Jinnō shōtōki* segna un'importante eccezione ed un modo di pensare in rottura con il pattern della tradizione.

3.3 Un altro esempio: Shinran

Maruyama intravede la possibilità del superamento dell'antico strato della consapevolezza politica e lo svincolarsi dai legami sociali anche nel buddhismo del periodo Kamakura, in particolare nel pensiero di Shinran (1173-1262). Si è già detto che con il termine *mappō* viene indicato un periodo di pessimismo e di crisi e che questo è un concetto chiave nell'interpretazione dell'instabilità politica e sociale nel medioevo.

Shinran si allontana dalle dottrine contemporanee e propone una diversa teoria della salvezza. Come osserva Maruyama, il buddhismo del periodo Kamakura è diverso dalle dottrine precedenti nella misura in cui è più profondo e spirituale e, inoltre, si presenta come una religione della vita quotidiana incentrata sulla salvezza del singolo individuo. Shinran in particolare crede nella possibilità di raggiungere la Buddhità come una condizione completamente separata dalla vita quotidiana, come una condizione propria della natura umana.

¹³ Questo schema, inoltre, non era solo tipico dell'epoca Taika, ma lo si ritrova anche in forme e modelli diversi. Ad esempio, nel rapporto tra l'imperatore e lo *shōgun* del periodo Kamakura, tra lo *shōgun* Kamakura e la famiglia Hōjō, o tra l'imperatore e i reggenti (*sesshō* e *kanpaku*).

Shinran è stato uno dei principali riformatori del buddhismo amidista, fondatore della scuola *Jōdo shinshū*, o buddhismo della Terra pura. Maruyama non ha scritto diffusamente su Shinran, ma gli ha dedicato una parte del corso di Storia del pensiero politico giapponese tenuto all'Università di Tokyo nel 1964. Maruyama ha riconosciuto in lui, e nel buddhismo Kamakura in generale, una straordinaria profondità nella ricerca dell'autonomia e dell'esistenza individuale. In esso la separazione dal mondo terreno e dai suoi legami riguarda l'interiorità di ciascun individuo. Nell'insegnamento di Shinran in particolare, Maruyama vede un'interruzione dell'antico strato ed un tentativo di superarlo.

Analizzando il pensiero di Shinran, Maruyama sostiene che egli abbia privilegiato l'idea della salvezza rispetto al raggiungimento del Nirvana. L'uomo (e qui, secondo Maruyama, Shinran riconosce l'epoca degenerata del *mappō*) deve innanzitutto rendersi conto della sua condizione di peccatore per poter intraprendere il cammino verso la salvezza. A sua volta, la consapevolezza del peccato produce la consapevolezza della propria interiorità (siamo soli dinanzi ad Amida). Shinran crea dunque l'occasione per concepire la fede sotto una luce diversa. «La legge buddhista purifica dal potere politico [...] e diventa assolutamente trascendentale» (Maruyama 1998a, p. 245).

La separazione dalla politica suscitava però il sospetto delle istituzioni. Maruyama afferma che il fatto che «la negazione di sciamanesimo e magia, così come la negazione del sincretismo (di buddhismo e shintoismo) penetrassero tra le masse, comportò seri effetti politici. La rivoluzione religiosa comincia con *Jōdo*, e si lega poi alla politica, senza influenzarla attivamente, ma condizionandola negativamente» (Maruyama, 1998a, p. 245) portando lo shogunato di Kamakura ad agire per cercare di reprimerla. Maruyama sottolinea inoltre l'implicazione sociale del pensiero di Shinran. La sua dottrina della salvezza per tutti, infatti, ebbe un impatto sociale (la salvezza riguarda l'individuo autonomo e la sua fede personale) pur non essendo antipolitica.

Nel buddhismo del periodo Kamakura Maruyama intravede alcuni dei caratteri fondamentali che contraddistinguono l'idea (illuministica) di uomo moderno, quale innanzitutto l'autonomia personale. Tuttavia, «questa fede religiosa, dal punto di vista della regolamentazione della vita quotidiana e dell'atteggiamento dell'uomo, non ha avuto la capacità di mantenersi storicamente e di superare il "prototipo"» (Maruyama, 1998a, p. 279). L'etica slegata dai legami sociali, sostiene Maruyama, tendeva infatti ad essere vista come ignoranza dei valori etici.

Nel periodo Edo il buddhismo viene poi sostituito dal confucianesimo e l'interiorità individuale e personale perde la centralità che aveva nel buddhismo del periodo precedente.

4. Conclusione

Se con Chikafusa Maruyama riconosce la nascita della consapevolezza della variazione del tempo e l'analisi della politica come un'azione nella storia, un ulteriore passo per superare l'antico strato è rappresentato proprio dal buddhismo del periodo Kamakura in cui vi è un riconoscimento della esistenza dell'individuo singolo indipendentemente dalla sua posizione sociale. Il suo apporto rivoluzionario sta nella razionalizzazione del comportamento umano, nel tentativo di superare la consapevolezza etica tradizionale definita nella situazione.

In Chikafusa Maruyama vede l'interruzione dello scorrere del tempo proprio di *ikioi*, concetto – quest'ultimo – da cui egli deriva una passiva accettazione dello stato di cose, una visione della storia come un fatto compiuto. La norma etica a fondamento dell'agire dell'imperatore produce inoltre la responsabilità dell'agire individuale. Ulteriore enfasi all'interiorità individuale viene data dal buddhismo di Shinran che, a sua volta, porta ad avere delle implicazioni politiche. Anche se il buddismo non si presentava come una nuova forza politica, questo risveglio dell'interiorità provocò infatti, indirettamente, un cambiamento nell'atteggiamento politico dei credenti.

Nella sua analisi dell'antico strato Maruyama critica in modo particolare l'assenza di consapevolezza, storica e politica, che egli ritrova anche nel Giappone a lui contemporaneo, specialmente nella passiva accettazione di una situazione e nella mancanza di responsabilità. Tuttavia, nella sua analisi, egli riconosce le caratteristiche dell'uomo moderno in due pensatori del periodo Kamakura, Chikafusa e Shinran, il cui pensiero, anche se toccato solo brevemente, assume un'importanza fondamentale nel dispiegamento del pensiero di Maruyama nella sua totalità.

Riferimenti bibliografici

- Karube, Tadashi (2003). *Chitsujo no yume. Seiji shisō ronshū* (Sognare l'ordine. Discorsi sul pensiero politico). Tōkyō: Chikuma shobō.
- Kitabatake, Chikafusa (1965). *Jinnō shōtōki*. In Iwasa Masahi et al. (Eds). *Nihon koten bungaku taikei*, 87. Tōkyō: Iwanami shoten [Traduzione inglese a cura di Paul H. Varley (1980). *A Chronicle of Gods and Sovereigns. Jinnō Shōtōki of Kitabatake Chikafusa*. New York: Columbia University Press].
- Maruyama, Masao (1988). "The Structure of Mutsurigoto: The Basso Ostinato of Japanese Political Life" [1973]. In Henny Sue et al. (Eds). *Themes and Theories of Modern Japanese History. Essays in memory of Richard Storry*. London: Athlone Press, pp. 27-43.
- , (1995a). "Jinnō shōtōki ni arawareta seijikan" (La concezione della politica nel *Jinnō shōtōki*) [1942]. In *Maruyama Masao shū*, 2. Tōkyō: Iwanami shoten, pp. 163-178.
- , (1995b). "Genkei, kosō, shitsuyō teion" (Prototipo, antico strato, basso ostinato) [1984]. In *Maruyama Masao shū*, 12. Tōkyō: Iwanami shoten, pp. 107-158.
- , (1998a). *Maruyama Masao kōgiroku*, 4 (Trascrizione delle lezioni di Masao Maruyama). [1964]. Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai.

- , (1998b). *Maruyama Masao kōgiroku*, 5 [1965]. Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai.
- , (1998c). *Maruyama Masao kōgiroku*, 7 [1967]. Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai.
- , (1998d) *Jikonai taiwa. Sansatsu no nōto kara* (Conversazioni con me stesso. A partire da tre diari). Tōkyō: Misuzu shobō.
- , (2003) “Rekishī ishiki no “kozō” (L’“antico strato” della coscienza storica) [1972]. In *Maruyama Masao shū*, 10. Tōkyō: Iwanami shoten, pp. 3-66.
- , (2008) “Rekishī ishiki, seiji ishiki, rinri ishiki” (Coscienza storica, coscienza politica e coscienza morale). [1983]. In *Maruyama Masao wabunshū*, 2. Tōkyō: Misuzu shobō, pp. 200-291.
- , (2015) “Some Aspects of Moral Consciousness in Japan” [1976]. In *The Bulletin of the Maruyama Masao Center for the History of Ideas*, n. 10/March, pp. 148-122. L’originale giapponese è “Nihon ni okeru rinri ishiki no shitsuyō teion” (Il basso ostinato della coscienza morale in Giappone). In *Maruyama Masao shū besshū*, 3. Tōkyō: Iwanami shoten, pp. 197-230.