

L'istituzionalizzazione della vendetta in una società guerriera: l'esempio del Giappone dei Tokugawa (1600-1868)

Rossella Marangoni

Sommario

Il discorso sull'istituzionalizzazione della vendetta in una società guerriera come quella del Giappone feudale di epoca Tokugawa (1600-1858) va inserito e compreso all'interno di uno schema interpretativo che non può prescindere dall'incidenza che il pensiero confuciano ha avuto nella società cinese e in quella giapponese. Vengono pertanto analizzate le relazioni umane nel confucianesimo classico e il nodo dato dalla differente prevalenza in Cina e Giappone delle due virtù confuciane fondamentali, la pietà filiale (*kō*) e la lealtà (*chū*). L'utilizzo strumentale della lealtà come virtù massima del guerriero all'interno della tarda formalizzazione dell'etica samuraica fu promosso dall'*élite* guerriera nipponica per un maggior controllo sui suoi uomini in arme di cui andava incanalata, domata, la potenziale violenza, già utilizzata per raggiungere l'egemonia e ora temuta come destabilizzante per il benessere e l'armonia dello stato. Si giunse così a un'eccezionale istituzionalizzazione della vendetta che, pur continuando ad essere considerata come un imperativo morale – perché legata inevitabilmente alla concezione elevata della virtù della lealtà – venne via via maggiormente regolamentata attraverso misure restrittive che finirono per limitarla a rarissimi casi. Era la logica dello stato a prevalere nel conflitto fra moralità feudale e governo centrale, o, secondo una definizione cara agli studiosi confuciani, la questione pubblica (*kō*) aveva alla fine la meglio sulla questione privata (*shì*).

Copyright © 2009 ITINERA (<http://www.filosofia.unimi.it/itineria>)

Il contenuto di queste pagine è protetto dalle leggi sul copyright e dalle disposizioni dei trattati internazionali. Il titolo e i copyright relativi alle pagine sono di proprietà di ITINERA. Le pagine possono essere riprodotte e utilizzate liberamente dagli studenti, dagli istituti di ricerca, scolastici e universitari afferenti al Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca per scopi istituzionali, non a fine di lucro. Ogni altro utilizzo o riproduzione (ivi incluse, ma non limitatamente a, le riproduzioni a mezzo stampa, su supporti magnetici o su reti di calcolatori) *in toto* o in parte è vietato, se non esplicitamente autorizzato per iscritto, a priori, da parte di ITINERA. In ogni caso questa nota di copyright non deve essere rimossa e deve essere riportata anche in utilizzi parziali.

Nessuno potrebbe vivere sotto lo stesso cielo
del nemico del proprio padre.

Dal *Liji* (Memorie dei Riti)

Nel mondo sinizzato si può a buon diritto parlare di centralità del legame morale, delle relazioni fra gli uomini. Ciò a causa del confucianesimo (giapp. *jukyō*), il sistema di pensiero etico-politico che – originato in Cina nel V secolo a.C. (Confucio, cin. Kongfuzi, giapp. Kōshi, visse fra il 551 e il 479 a.C.), nel periodo di decadenza della dinastia Zhou denominato “delle Primavere e degli Autunni” (770-403 a.C.) – si diffuse in Giappone già a partire dal III secolo d.C.

Vorrei inserire il discorso sulla vendetta nel mondo guerriero nipponico all’interno di uno schema interpretativo che non può prescindere dall’incidenza che il pensiero confuciano ha avuto nella società cinese e in quella giapponese. La vendetta nel mondo sinizzato, infatti, si colloca a mio avviso al centro del nodo creato dalla contrapposizione fra le due virtù confuciane più significative: la pietà filiale e la lealtà. Vedremo come l’esaltazione di una di queste virtù a scapito dell’altra (della pietà filiale in Cina, della lealtà in Giappone) darà origine a risposte diverse al grumo di problematiche connesse alla vendetta.

Per fare ciò, occorrerà prima di tutto accennare ai fondamenti del pensiero confuciano delle origini e alle basi su cui poggia, riducendo necessariamente un sistema di pensiero altamente complesso a una colpevole ma necessaria semplificazione.

Le relazioni umane nel confucianesimo classico

Nel confucianesimo classico si attua una vera e propria scommessa sull’uomo, come l’ha efficacemente definita Anne Cheng¹.

L’ideale di Confucio consisteva nell’instaurare e mantenere un nuovo ordine socio-politico mediante la più rigorosa osservanza dei riti, ovvero delle norme di condotta sociale, dette nel loro insieme *li* (giapp. *ri*), nelle medesime forme che lo stesso Confucio credeva vigessero agli inizi della dinastia Zhou (XI sec. – 256 a.C.).

Apprendimento e trasmissione del sapere degli Antichi, spirito rituale e senso profondo di umanità sono le basi dell’insegnamento di Confucio e si incarnano nell’“uomo di valore” (cin. *junzi*), nella sua veste di individuo e nel suo prolungamento politico, il sovrano. Come afferma Anne Cheng: «Poiché la famiglia è percepita come un’estensione dell’individuo e lo stato come un’estensione della famiglia, e poiché il principe è rispetto ai suoi sudditi ciò che è un padre rispetto ai suoi figli, non v’è soluzione di continuità fra etica

¹A. Cheng, *Storia del pensiero cinese* (1997), 2 voll., tr. it. di A. Crisma, Einaudi, Torino 2000, vol. I, p. 48.

e teoria politica, in quanto la seconda altro non è che un'estensione della prima alla dimensione comunitaria»².

Nella tradizione confuciana la virtù-chiave per un buon ordine ad ogni livello è la pietà filiale (cin. *xiao*, giapp. *kō*) che riguarda il rapporto “padre-figlio”, uno delle cinque relazioni umane fondamentali (cin. *wulan*), che sono:

1. sovrano – suddito,
2. padre – figlio,
3. fratello maggiore – fratello minore,
4. marito – moglie,
5. amico più anziano – amico più giovane.³

Spiega Beonio Brocchieri: «A proposito di questi cinque rapporti vanno osservate due cose: innanzitutto soltanto uno di questi, l'ultimo, prevede una parità fra i due termini della relazione; negli altri quattro casi esiste un rigido legame di dipendenza e questo fatto avrà non poco peso sulla pesante gerarchizzazione della società estremo-orientale posteriore. Secondo, nella esposizione di Confucio il rapporto tra padre e figlio precede logicamente ed eticamente quello tra suddito e sovrano, presupponendo in tal modo una priorità dei doveri verso la famiglia, rispetto a quelli verso lo Stato; tale ordine è di particolare importanza perché vedremo come esso sarà invertito dai confuciani giapponesi per i quali la lealtà verso il sovrano e verso l'ordine statale deve precedere qualunque altra lealtà»⁴.

La pietà filiale è la virtù principale perché si collega alla relazione fondante della società cinese, quella padre-figlio. Questa virtù, però, non si limita a coinvolgere i due termini della relazione, essa informa tutto il corpo sociale. Questo è riscontrabile nelle parole stesse di Confucio così come sono riportate nel classico *Xiaojing* (*Il Classico della Pietà Filiale*): «Confucio disse: L'ammaestramento del saggio alla pietà filiale non impone (soltanto) di visitare ogni giorno i genitori, appena si rientra a casa. Egli educa alla pietà filiale affinché nel mondo sia rispettato chi è padre, educa alla sotto-missione fraterna affinché nel mondo sia rispettato chi è fratello maggiore, educa alla fedeltà il suddito affinché nel mondo sia rispettato chi è principe. Nell'Ode (III, 17, 1) è detto: ‘Il principe felice e cortese è il padre e la madre del popolo’. Senza una somma virtù come sarebbe così grande la sua capacità di armonizzare con il popolo»⁵?

² *Ibid.*, p. 64.

³ *Zhongyong* (*L'Invariabile Mezzo*), XX.

⁴ P. Beonio Brocchieri, “La filosofia cinese e dell'Asia Orientale”, in M. Dal Pra (a cura di), *Storia della filosofia*, Vallardi, Milano 1975-1977, vol. II, p. 35.

⁵ “La pietà filiale” (VII, 13), in *I Quattro Libri di Confucio*, tr. it. di F. Tomassini, UTET, Torino 2003², p. 80.

Come già nella società della Cina antica rispecchiata nel pensiero pre-confuciano, la famiglia assume il ruolo di cellula fondamentale del corpo sociale e politico; in essa si riproducono, su scala minore, i rapporti politici che vigono all'interno della società: come la società terrena riflette l'ordine cosmico, così la famiglia riflette l'ordine sociale ed è per questo che massima preoccupazione è data all'ordinamento e alla giustificazione filosofica dei rapporti fra i singoli membri del nucleo familiare. Non solo. Questo discorso coinvolge tutti gli strati della società: «Attraverso i valori etici rappresentati dalla famiglia, la popolazione non nobile e prevalentemente agricola [...] riceve un inquadramento sia pure modesto nell'ordine politico e cosmologico dell'universo»⁶.

Queste relazioni privilegiate costituiscono altrettanti momenti di trasmissione delle norme non scritte di condotta morale tramandate dall'antichità, il cosiddetto *li* (inteso anche come legge naturale) e coinvolgono inevitabilmente rapporti gerarchici da superiore a inferiore, visto che la conoscenza scorre unidirezionalmente da chi la possiede a chi la riceve. Naturalmente il singolo individuo si trova ad occupare nel corso della vita sia ruoli subordinati (figlio), che ruoli superiori (fratello maggiore, padre), ma dovrà sempre accettare come necessarie e definitive le cinque relazioni fondamentali e praticare le virtù morali attraverso cui l'individuo può costantemente migliorarsi e quindi soddisfare appieno i doveri derivanti dal posto che occupa all'interno delle relazioni sociali⁷.

Nel quadro dei cinque rapporti umani codificati si inserisce l'atto di trasmettere il *li* di generazione in generazione, garantendo la sopravvivenza di un principio di ordine della realtà stabilito dal Cielo (天 cin. *tian*, giapp. *ten*) e dagli Antichi: un atto dal carattere sacro, considerato “secondo natura”, e quindi *etico*⁸.

Ne deriva che lo schema fondamentale della legge morale confuciana per il mantenimento dell'ordine, anzi, per la restaurazione del sistema sociale perfetto che caratterizzava la mitica età dell'oro, consiste nell'obbedienza ai superiori da parte degli inferiori. Non solo. Confucio insegna ai sovrani l'arte del governo. Per il Maestro, il sovrano è il mediatore tra l'ordine celeste e

⁶P. Beonio Brocchieri, *La filosofia cinese e dell'Asia Orientale*, cit., p. 20.

⁷In questo modo l'individuo adempierà il proprio ‘nome’. Uno dei concetti fondamentali insegnati da Confucio è proprio quello della “rettificazione dei nomi” (cin. *zhengming*), della necessità di un adeguamento fra il nome (*ming*) e la realtà (*shi*): «Che il sovrano agisca da sovrano, il ministro da ministro, il padre da padre e il figlio da figlio» (XII, 2). Naturalmente il discorso è più complesso di un semplice “nomina sunt res” e si sviluppa su più livelli di significato, uno dei quali è senza dubbio l'adeguamento dell'ordine del corpo sociopolitico alla rettitudine morale del sovrano, in ultima analisi, quindi, una preoccupazione di carattere politico.

⁸Tale trasformazione di valori relativi e contingenti in valori assoluti e indiscutibili perché “secondo natura”, ha suscitato un complesso dibattito critico, soprattutto nel XX secolo (cfr. S. Dalla Chiesa, *Il Giappone e la caduta nella storia*, Cuem, Milano 1998, pp. 19-21).

l'ordine umano. Egli stesso deve essere il primo portatore dell'ordine non scritto del *li* e rispettare lui per primo i riti e le consuetudini ereditate dall'antichità. La sua azione deve svolgersi tramite l'esempio, piuttosto che attraverso la conformità a norme stabilite a priori, poiché il meccanismo naturale di trasmissione del *li* è proprio quello indiretto dell'imitazione e dell'osservazione. La felicità o meno del popolo dipende unicamente dalla virtù del sovrano. Al sovrano veniva quindi richiesto di esercitare il potere per il benessere del popolo con la benevolenza (仁 cin. *ren*, giapp. *jin*), virtù che è paragonabile all'amore paterno. Il sovrano privo di benevolenza doveva essere bandito e la sua dinastia doveva essere sostituita con un'altra che fosse virtuosa (teoria del "mutamento del mandato", cin. *geming*, che sarà successivamente sviluppata da Mencio).

Al centro dell'ideale politico confuciano, non sta la nozione di potere bensì quella di armonia rituale, garantita dal sovrano, capace attraverso il proprio carisma, la propria *virtus* (cin. *de*, giapp. *toku*) di realizzare l'armonizzazione sociale senza l'utilizzo di strumenti di coercizione: «*Il Maestro disse: 'Se governate con la coazione delle leggi e mantenete l'ordine a forza di castighi, il popolo si limiterà ad obbedire, e ignorerà il senso della vergogna. Se governate con la virtù e armonizzate con i riti, il popolo non solo conoscerà il senso della vergogna, ma saprà anche disciplinarsi da sé'*»⁹.

L'individuo, la cui umanità si esprime solo in relazione agli altri, nella rete di relazioni umane in cui è collocato seguirà un codice morale costituito da una serie di virtù che vengono spesso evocate nei testi classici confuciani e che vanno rispettate nella loro globalità all'interno di ogni relazione. Le più importanti di queste virtù sono cinque e costituiscono le cosiddette Cinque Virtù Cardinali (cin. *wuchang*) ed è evidente il loro carattere relazionale: *ren* (giapp. *jin*) o umanità, *yi* (giapp. *gi*) o senso di giustizia, *li* (giapp. *rei*) o rispetto dei riti, *zhi* (giapp. *shi*) o conoscenza e *xin* (giapp. *shin*) o fiducia.

Di queste virtù, di gran lunga la più importante è il *ren* (giapp. *jin*), o senso dell'umanità (tradotto anche con "benevolenza" o, in passato, con il termine "carità" che può suonare come un accostamento alla dottrina cristiana).

Per Anne Cheng, il *ren* è «la grande idea nuova di Confucio, la cristallizzazione della sua scommessa sull'uomo». Già nella sua grafia (il radicale di uomo 人 e il segno del numero "due" 二), il carattere 仁 può essere interpretato come il fatto che l'essere umano esprime appieno la sua qualità umana solo in relazione con gli altri¹⁰. Sintetizzando si potrebbe dire che l'essere umano è un essere politico.

⁹ *Lunyu (Dialoghi)*, II, 3.

¹⁰ «È quindi con la rinuncia a se stesso e in forza di un amore incondizionato per la famiglia e per la comunità che l'uomo realizza appieno l'umana benevolenza» (T. Lippiello, "Introduzione", in Confucio, *Dialoghi*, tr. it. di T. Lippiello, Einaudi, Torino 2003, p. XVI).

Per definire questa chiave di volta dell'architettura confuciana occorrerà ricorrere ancora alle parole chiarificatrici della studiosa franco-cinese Cheng: «Ren, che si potrebbe tradurre, in mancanza di meglio, come “qualità umana” o “senso dell'umanità”, è ciò che costituisce fin da principio l'uomo come essere morale nella rete delle sue relazioni con gli altri, la cui armoniosa complessità è ad immagine dell'universo stesso. Non è il pensiero morale, dunque, a definire il modo migliore di instaurare una relazione adeguata fra gli individui: è invece il legame morale a venire per primo, in quanto fondativo e costitutivo della natura di ogni essere umano»¹¹.

Da lealtà verso se stessi a lealtà verso gli altri

Nel confucianesimo classico la virtù della lealtà (忠 cin. *zhong*, giapp. *chū*)¹² si accompagna a quella della fiducia (信 cin. *xin*, giapp. *shi*), una delle Cinque Virtù Cardinali, come si è visto, come le facce di una stessa medaglia¹³. *Zhong* ha innanzitutto valore di lealtà nei confronti di se stessi, ed è una virtù che attiene al singolo individuo confrontato alla propria coscienza, mentre *xin*, la fiducia, esprime una preoccupazione di verità nei rapporti che l'individuo ha con gli altri, di identità fra il proprio comportamento e le proprie parole. Così, la fiducia (il cui carattere comprendente il radicale di “uomo” 人 e il carattere di “parola” 言) può essere interpretata come l'espressione esterna della lealtà. Almeno alle origini del pensiero confuciano, infatti, lealtà consiste soprattutto in un lavoro su se stessi, un “fare del proprio meglio” che anticipa e permette una migliore disposizione verso gli altri che si otterrà attraverso l'empatia (cin. *shu*, termine a volte reso con “reciprocità” o con “mansuetudine”): «Mansuetudine non è forse la parola chiave? Ciò che non vuoi sia fatto a te, non farlo agli altri»¹⁴. Ma anche: «La Via del Maestro è lealtà e reciprocità. Null'altro»¹⁵.

Se analizziamo il carattere con cui è scritto *zhong*, cioè 忠, lo troveremo composto dal carattere 心, “mente”, e da quello 中, che indica “centro”. Tutto nasce da quel “Mezzo giusto e costante” che costituisce il bene supremo e la nostra umanità, a cui il carattere 中 fa riferimento. E, come si vedrà successivamente, è proprio dal centro del proprio cuore che l'empatia si estende alle relazioni umane, realizzando così l'ideale di armonia fra Cielo e Terra attorno a cui ruota la riflessione confuciana.

Anche se di elevata importanza, la virtù della lealtà viene, nel confucianesimo dei primi secoli, subordinata alla benevolenza e alla pietà filiale.

¹¹ A. Cheng, *Storia del pensiero cinese*, vol. I, cit., pp. 52-53.

¹² Meglio traducibile con «mente equilibrata» o «efficacia dell'adempimento rituale» (cfr. *ibid.*, pp. 24-25).

¹³ «Il Maestro disse: Conferite suprema importanza alla lealtà e alla fedeltà» (Lunyu, *Dialoghi*, IX, 25).

¹⁴ *Ibid.*, VIII, 15.

¹⁵ *Ibid.*, IV, 15.

In particolare, quest'ultima mantenne la sua preminenza anche quando, a partire dal periodo degli Stati Combattenti (403-256 a.C.), si iniziò ad esaltare la lealtà del suddito verso il proprio signore: ciò era possibile perché la relazione padre-figlio era indissolubile, e rendeva perciò il dovere filiale permanente, diversamente dal vincolo di lealtà che poteva essere sciolto mediante il ritiro dal servizio.

Anche Mencio (cin. Mengzi, 380-289 a.C.), l'altra grande personalità nella storia del pensiero confuciano dei primi secoli, vissuto nell'era degli Stati Combattenti, fa spesso riferimento alla virtù della lealtà all'interno della sua teorizzazione del rapporto fra uomo di valore e sovrano. Uno dei grandi apporti di Mencio al pensiero confuciano è dato infatti dalla riflessione sulla natura umana vista come potenzialmente buona ma che va attualizzata attraverso un'appropriata educazione etica. Il compito di tale educazione spetta al sovrano, di cui è importante il valore di esempio per il popolo: egli, attraverso un governo saggio e virtuoso e la corretta esecuzione dei riti, sarà capace di ovviare alle sofferenze del popolo. Un sovrano capace sarà scelto dal Cielo, forza teleologica dispensatrice di valori etici, di cui assolverà il Mandato (cin. *tianming*) e verrà acclamato dal popolo perché «il popolo è il più importante elemento (di uno Stato), gli spiriti della terra e delle messi sono il secondo; e il sovrano è l'ultimo.»¹⁶ Questa teoria, già presente in Confucio, viene portata da Mencio alle sue estreme conseguenze: un sovrano che con la sua condotta dissoluta abbia perso il "Mandato del Cielo" può essere rovesciato. Viene in tal modo affermato il primato dell'etica sulla politica.

Adempiere alla volontà del Cielo comporta la consapevolezza che il sovrano va onorato per la sua funzione e non per una nobiltà di nascita, tipicamente umana. Mencio, infatti, distingue fra due generi di nobiltà, quella conferita dal Cielo e quella conferita dagli uomini, privilegiando naturalmente la prima e denunciando l'attaccamento agli onori terreni proprio degli uomini a lui contemporanei.

La lealtà è inserita da Mencio fra i gradi di nobiltà conferiti dal Cielo: ad essa viene attribuita una dignità elevata che la pone fra le virtù che l'uomo deve realizzare concretamente in se stesso, al fine di ottenere quella completezza morale che deve essere ambita dall'uomo per adempiere alla volontà del Cielo.

Ma nel corso della storia del pensiero cinese, nella continua riflessione sulla natura morale dell'uomo, la virtù della lealtà andò assumendo una sfumatura di significato diversa: da virtù legata eminentemente alla sfera intima dell'uomo a concetto legato alla sfera delle relazioni umane, un concetto politico, quindi. È allora che inizia a contendere alla pietà filiale il primato di virtù per eccellenza.

¹⁶Mengzi, VII, 2, 14.

Un periodo di cesura nel passaggio fra natura umana e natura politica dello *zhong* può essere individuato nel momento della storia cinese che vide la centralizzazione dell'impero e un tentativo di sintesi del pensiero confuciano, sotto la dinastia degli Han (206 a.C. – 220 d.C.). Si consideri in particolare il pensiero cosmologico di Dong Zhongshu (circa 195-115 a.C.), la cui prospettiva mette la gerarchia dell'ordine politico e sociale in relazione con l'ordine naturale. Ne risulta una teoria globalizzante che attribuisce ai fondamenti del potere un carattere cosmico. Le Cinque Relazioni Umane fondamentali rientrano allora nell'ordine naturale, così come il dibattito sul primato di lealtà o pietà filiale assume una valenza differente data dall'idea che «entrambe sono naturali, quanto la sottomissione della Terra al Cielo»¹⁷. In questo periodo, la peculiare dicotomia del pensiero confuciano, diviso fra etica e politica, si allontana dalla riflessione tutta interna all'uomo sulla coltivazione morale personale (cin. *xiushen*) sviluppata da Mencio, per privilegiare «la dimensione esterna della regalità» (cin. *waiwang*).

Spetterà poi al confucianesimo del periodo Song (960-1279), soprattutto con la figura chiave di Zhu Xi (giapp. Shushi, 1130-1200), proseguire e portare a compimento la riflessione sulla natura umana, i fondamenti della morale e il rapporto fra Uomo e Cosmo e, recuperando l'insegnamento di Confucio, elaborare una sintesi complessiva che per parecchi secoli, sia in Cina che in Giappone, avrebbe rappresentato un territorio *nec plus ultra*, oltre quale sarebbe apparso arduo inoltrarsi. In tale contesto la virtù della lealtà avrebbe assunto in ambito giapponese un ruolo di assoluto predominio nelle relazioni umane e, in correlazione a ciò, il rapporto signore-suddito sarebbe andato a sostituire in cima alla lista dei *wulan* la relazione padre-figlio, privilegiata dalla società cinese.

Il confucianesimo del periodo Song o neoconfucianesimo (dalla Cina al Giappone)

Nel primo capitolo del suo fondamentale saggio¹⁸, il filosofo della politica Maruyama Masao evidenzia come il codice morale confuciano (introdotto in Giappone già a partire dalla fine del III secolo d.C.) trovi la sua età dell'oro in Giappone nel periodo Tokugawa (che prende il nome dalla famiglia di *shōgun*, ovvero di dittatori militari, che governò il Giappone dal 1600 al 1858, ma è anche conosciuto come periodo Edo, dal nome della capitale shogunale, l'attuale Tōkyō), finendo con il costituire il fondamento ideologico del sistema di relazioni sociali dei Tokugawa. Ciò fu reso possibile dal fatto che proprio nel periodo del governo militare (*bakufu* o “governo della tenda”, impropriamente definito in italiano “shogunato”) di Edo si vennero

¹⁷A. Cheng, *Storia del pensiero cinese*, vol. I, cit., p. 312.

¹⁸Cfr. M. Masao, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, tr. it. di M. Hane, Princeton University Press, Princeton 1974.

a creare condizioni sociali analoghe a quelle cinesi in cui il confucianesimo si era sviluppato. Condizioni oggettive, quindi, date dal momento storico, ma anche condizioni soggettive – vale a dire una trasformazione del confucianesimo stesso – che permisero l'utilizzo dell'etica confuciana da parte del regime Tokugawa.

Il confucianesimo che emerse in questo periodo fu quello che in seguito sarebbe stato chiamato neo-confucianesimo, cioè quella particolare forma di confucianesimo sviluppatasi nella Cina dei Song (960-1279), ed in particolare il pensiero di Zhu Xi (conosciuto in Giappone come Shushi, 1130-1200 d.C.), introdotto in Giappone ad opera di alcuni religiosi giapponesi recatisi a studiare in Cina. Il neo-confucianesimo fu caratterizzato da interessi metafisici e cosmologici sotto l'influenza esercitata dal buddhismo e dal taoismo. L'ontologia di Zhu Xi correla la natura umana, l'ordine sociale e il principio cosmologico chiamato *li* (giapp. *ri*). Sostiene che sia la natura umana sia l'ordine sociale sono soggetti al medesimo principio celeste. Teorizza che la pratica della coltivazione morale di ciascuno porta automaticamente alla sistemazione ideale dell'ordine sociale ad opera appunto del principio cosmologico. Tale pratica, che ha come fine il raggiungimento della perfezione morale, deve essere caratterizzata dall'esame delle cose (cin. *gewu*), da non intendersi però come uno studio di tipo empirico¹⁹, dalla concentrazione sulla realtà circostante e sui rapporti concreti fra gli uomini, dalla soppressione dei desideri, di chiara derivazione buddhista, e da uno sforzo morale rigoroso (ovvero, “uno sforzo morale deliberato e costante”, cin. *gongfu*), ritenuti entrambi indispensabili per riportare la natura umana ordinaria e torbida a quella originaria, pura e buona.

Il neo-confucianesimo di Zhu Xi, quindi, riprendeva il pensiero confuciano delle origini e privilegiava un approccio umanistico. L'uomo è al centro della riflessione, quindi. E quella di Zhu Xi è una riflessione che non trascura, proprio nel solco dell'insegnamento di Confucio, l'arte di governo e la responsabilità politica del sovrano. Di conseguenza, l'esigenza di “perfezionare se stessi al fine di essere in grado di governare gli uomini” (cin. *xiju zhiren*) può essere interpretata come la possibilità di giungere a una rigenerazione della società (così la chiama Anne Cheng) attraverso la disciplina personale individuale fatta di studio e di pratiche meditative parzialmente mutuata dal Taoismo e dal Buddhismo Chan (giapp. Zen). Questo sforzo individuale costante è il risultato di una sintesi fra la “via dell'investigazione e dello studio” e “la via dell'esaltazione della natura morale”, vale a dire fra applicazione intellettuale e pratica etica, in ultima analisi, fra conoscenza

¹⁹ «Il detto “L'estensione della conoscenza consiste nell'esame delle cose” significa che, se voglio estendere la mia conoscenza, devo andare al fondo del principio d'ogni cosa che mi si presenti. L'intelligenza di ogni uomo è dotata dell'attitudine a conoscere, così come ogni cosa sotto il Cielo è dotata di principio. Finché restano dei principi che non siano stati esplorati a fondo, la conoscenza non è esaustiva». Così Zhu Xi nel commento alla sezione V de *La Grande Scienza (Daxue zhangju)*, riportato in A. Cheng, *op. cit.*, p. 547.

ed azione²⁰. Si prendano le parole del maestro: «Conoscenza ed azione sono sempre indispensabili l'una all'altra, come gli occhi e le gambe: senza gambe, gli occhi non possono camminare; senza occhi, le gambe non possono vedere. In termini di ordine da seguire, la conoscenza viene per prima; ma in termini d'importanza, è l'azione ad avere maggior peso»²¹.

Esse possono essere interpretate come la volontà di operare una sintesi fra conoscenza e azione in grado di superare il dualismo, già presente nel confucianesimo delle origini, fra ampliamento della conoscenza e senso morale e al tempo stesso esse anticipano gli ulteriori sviluppi di una riflessione che molta parte avrà, nel Giappone dei secoli successivi, nello sviluppo di un'etica guerriera.

Ma un altro momento importante nel sistema di pensiero elaborato da Zhu Xi, funzionale al prosieguo di un discorso sulla lealtà, è il riconoscimento dato alle Cinque Relazioni Etiche fondamentali e alle Cinque Virtù Cardinali di un valore assoluto: esse sono “naturali” in quanto provenienti dal *li*. Questo riconoscimento sarà gravido di conseguenze, soprattutto in ambito giapponese perché allontana così lo spettro della “revoca del mandato” di menciiana memoria, concetto che, del resto, non ebbe mai fortuna in Giappone²². E, al contempo, si impone una spinta verso l'edificazione morale del popolo attraverso la creazione di scuole e di associazioni di mutuo soccorso e reciproco controllo che diffonderanno capillarmente l'etica confuciana, mentre si assisterà ad una nuova esaltazione della virtù della lealtà in campo politico: «Nel rigorismo morale dell'epoca Song, che ha il largo sostegno della scuola Cheng-Zhu, si accosta una concezione assolutistica della lealtà del ministro verso il sovrano alla fedeltà di una donna nei confronti del marito, foss'anche defunto; ‘Come una donna virtuosa non si concede a due sposi, afferma Sima Guang, così un ministro leale non serve due sovrani’»²³.

Tutti questi elementi, in ambito giapponese, risulteranno preziosi alleati nella gestione del potere del governo militare dei Tokugawa, e si andrà a

²⁰La problematicità di questo dualismo informerà il dibattito filosofico dei secoli successivi fino alla conseguenza ultima di un'identificazione fra conoscenza ed azione che verrà teorizzata da Wang Yangming (giapp. Oyōmei 1472-1529) e poi ripresa in Giappone da pensatori quali Kumazawa Banzan (1619-1691).

²¹Zhu Xi, *Zhuzi yulei*, citato in A. Cheng, *Storia del pensiero cinese*, vol. I, cit., p. 552.

²²Il concetto di *geming*, rinnovo del mandato, «è sempre stato contestato da quello che possiamo chiamare il pensiero politico ufficiale della tradizione giapponese, perché – nonostante l'assorbimento di tutti i principi e valori di carattere formale a valenza universale venuti dalla Cina – il principio di legittimità di una dinastia non è mai stato cercato in argomentazioni teoriche, ma è sempre rimasto ancorato ai valori, ai principi, ai simboli della tradizione precedente all'arrivo delle idee cinesi. Cioè in sostanza l'imperatore giapponese è tale e legittimato a chiamarsi imperatore del Giappone, non perché è bravo, efficiente, buono, perché governa bene, ma perché è il discendente della dea del Sole Amaterasu» (P. Beonio Brocchieri, “La cultura politica del Giappone tradizionale”, in E. Collotti Pischel e S. Pigrucci (a cura di), *L'ascesa del Giappone*, Franco Angeli, Milano 1994, p. 101).

²³A. Cheng, *Storia del pensiero cinese*, vol. I, cit., p. 550.

verificare ben presto l'utilizzo ideologico di questa dottrina che di lì a qualche secolo sarebbe stato messo in atto in Giappone.

Significato della vendetta nella cultura confuciana: primo, vendicare il padre

In questo contesto filosofico e ideologico, emerge con evidenza come, in Cina, la problematica della vendetta sia ascrivibile nel contesto di un'esaltazione massima della virtù della pietà filiale. In questo modo la vendetta veniva concepita come un imperativo morale per un figlio. Nei primi secoli si registra una vendetta libera, non formalizzata da un punto di vista giuridico, ma prevista dai testi classici che raccomandavano la vendetta nel caso di uccisione di genitori e parenti prossimi. (Raramente viene presa in considerazione la possibilità di vendicare la morte del proprio signore feudale: dato significativo che sottolinea la diversità di considerazione della virtù della lealtà in Cina e in Giappone).

Con l'unificazione dell'impero sotto la dinastia Zhou, si venne a sovrapporre una nuova concezione della vendetta che ne prevedeva un certo grado di formalizzazione che impedisse un libero uso della violenza e un controllo maggiore della stessa da parte del potere centrale (siamo, lo si ricordi, nell'ambito di uno stato feudale).

Le soluzioni cinesi, comunque, furono sempre legate alla visione confuciana delle relazioni umane. Ciò avvenne quindi regolamentando accuratamente e limitando a pochi casi l'uso della vendetta nei confronti di un signore feudale o di un governante o funzionario e creando la figura di conciliatore (*tiao-jen*) allo scopo di far da mediatore fra il vendicatore e la sua possibile vittima. Venne proibito anche il tentativo di vendicare un genitore giustiziato per provati motivi dalle autorità.

Ma questa regolamentazione non provocò la cessazione del dibattito che per secoli impegnò gli intellettuali confuciani sul problema e la continua ricerca di soluzioni all'avvenuta separazione fra morale confuciana e legge dello stato.

Un significativo esempio di soluzione al problema dell'istituzionalizzazione della vendetta è data dal cosiddetto "compromesso simbolico" di Zhei Zu Ang, ovvero la composizione del dissidio fra legge e morale, con il riconoscimento di una motivazione onorevole a fronte di un comportamento che pone il soggetto al di fuori della legge.

La soluzione ideata dallo studioso confuciano Zhei Zu Ang (661-702) sotto il regno dell'imperatrice Tang Wu (regno 690-705) per il caso della vendetta di un certo Xu contro un ufficiale che ne aveva ucciso il padre, prevedeva la successiva resa alle autorità del vendicatore e la sua condanna a morte accompagnata però dall'assegnazione di uno stendardo che testimoniava la sua pietà filiale: sia la punizione, sia il riconoscimento del vendi-

catore vengono così ammessi. Come spiega McMullen: «In questo modo sia l’invulnerabilità della legge che lo status morale della vendetta nei confronti di un genitore sarebbero stati sistemati. Questa soluzione all’epoca fu lodata e sembra sia diventata una pratica abituale, almeno per un certo tempo»²⁴.

La soluzione di Zhei Zu Ang non pose fine al dibattito. Fu piuttosto messa in causa nei secoli successivi da nuovi sviluppi del pensiero confuciano. Si arrivò a invocare un’analisi caso per caso della probità morale dei vari attori coinvolti in una vendetta prima di emettere un giudizio definitivo su un caso e il filosofo Han Yu su questa scia, propose di avocare all’imperatore il giudizio finale su ogni caso. Anche Zhu Xi intervenne nel dibattito sostenendo la necessità di vendicare la morte sia dei genitori che del proprio signore. Il grande studioso, nel caso dell’esecuzione di due fratelli giudicati colpevoli dall’imperatore Hsuan-zung (regnavit 712-756) di aver esercitato la vendetta su un ufficiale che essi ritenevano colpevole dell’ingiusta morte del loro padre, non esitò a mettere in discussione la moralità della decisione imperiale esprimendo così la volontà di distinguere gli uomini come attori morali dal loro *status* (siano essi funzionari o, addirittura, imperatori).

La qualità particolare del confucianesimo nipponico, ideologia di potere della classe guerriera

Come si può già intravedere, il confucianesimo riformulato da Zhu Xi nella sua grandiosa opera di sistematizzazione, ben si adattava alle esigenze ideologiche del regime Tokugawa, che aveva bisogno di un *corpus* ideale su cui appoggiare uno stato pacificato e domo, sotto un rigido controllo centrale.

In realtà, in questi ultimi anni la natura dei rapporti fra la scuola confuciana e il *bakufu* Tokugawa è oggetto di continue indagini che hanno portato anche a una revisione delle convinzioni tradizionali che poggiavano sulla scelta consapevole e deliberata di un *corpus* di idee preconfezionato funzionale alla legittimazione del potere dei Tokugawa e utilizzato da questi per sorreggere ideologicamente l’architettura sociale stratificata e rigida imposta al Giappone unificato²⁵. Non è certo questa la sede per approfondire le ragioni di un dibattito in corso da tempo e che coinvolge i maggiori studiosi del campo. Sembra tuttavia necessario a chi scrive, osservare che, a fronte

²⁴«In this way, both the inviolability of the law and the morale status of revenge on behalf of a parent would be accommodated. This solution was acclaimed at the time and appears to have become standard practice, at least for a while» (J. McMullen, “Confucian perspectives on the Akō Revenge. Law and Moral Agency”, *Monumenta Nipponica*, vol. LVIII, 3, 2003, p. 297).

²⁵Si vedano al riguardo gli aggiustamenti interpretativi introdotti dallo stesso Maruyama nell’introduzione alla traduzione inglese (1974) del suo *Nihon seiji shisōshi kenkyū* (i saggi contenuti erano originariamente stati scritti fra il 1940 e il 1944) e l’introduzione di Peter Nosco al volume collettaneo *Confucianism and Tokugawa Culture*, Hawai’i University Press, Honolulu 1997, pp. 3-26.

di molti distinguo e correzioni di rotta, nessuno degli studiosi pare mettere in dubbio il ruolo strategico giocato dalla dottrina confuciana dei Song (o neo-confucianesimo, come viene denominata dalla maggioranza degli autori) fin dai primi anni dello shogunato Tokugawa.

Del resto, l'esaltazione di un ordine gerarchico immutabile, il collegamento delle virtù morali e dell'ordine sociale – attraverso il principio cosmologico regolatore di ogni cosa – ai fenomeni dell'universo e, non ultima, l'esaltazione della lealtà verso il sovrano/signore, rispondevano squisitamente al fine del consolidamento e del mantenimento delle istituzioni socio-politiche conservatrici dei Tokugawa. Non solo. Il confucianesimo Song poteva addirittura servire alla legittimazione del regime dei Tokugawa, dichiarandolo conforme alla legge di natura. Era fin troppo naturale che assurgesse al rango di dottrina ufficiale del regime. Questa, del resto, appare la convinzione prevalente, anche nei testi più recenti. Si prendano ad esempio le parole di Rosa Caroli: «Il pilastro ideologico dell'ordinamento politico e sociale fu rappresentato dalla dottrina sociale neoconfuciana, che servì ad avallare il potere dei governanti e a fornire una base etica per la condotta pubblica e privata dei giapponesi, imprimendo peraltro nuovi e rilevanti stimoli all'attività intellettuale di tutto il periodo»²⁶.

Dato come sicuro l'utilizzo del confucianesimo Song da parte del *bakufu* Tokugawa sin dai primi anni di governo, anche se non mancarono protezioni e prebende per il clero shintoista e i monasteri buddhisti, si trattò di adattare una dottrina straniera alla nuova realtà giapponese. Ciò venne fatto secondo lo stile proprio al popolo giapponese, cioè adattando, piegando un sistema di pensiero proveniente dall'esterno alle proprie esigenze ed infine metabolizzandolo. Si ha così, a partire dal XVII secolo e per tutta la prima parte del periodo Tokugawa, un'elaborazione originale del confucianesimo Song in terra nipponica che, da insegnamento astratto, si trasforma in “preciso modello di vita”, per adoperare una definizione di Paolo Beonio Brocchieri. Si può definire questo momento della storia culturale giapponese, infatti, come uno dei periodi di massima sinizzazione, all'interno dell'onnipresente e lunga dialettica con la cultura cinese, una dialettica dall'andamento altalenante fatto di aperture e chiusure, ma che costituì per molti secoli una caratteristica assolutamente rimarchevole della storia giapponese, anche se relegata a livello delle *élites* intellettuali e sociali.

Può essere interessante ricordare che, dopo la vittoria di Sekigahara (1600), Ieyasu, primo *shōgun* Tokugawa, si trovò a dover restaurare la pace, dopo un quasi interminabile periodo di guerre sanguinose e con essa dare al Paese finalmente unificata stabilità e ordine sociale. Il Buddhismo, con le spinte centrifughe che lo caratterizzano, il concetto pessimistico di impermanenza, la soluzione proposta di abbandono della vita mondana con i suoi desideri e i suoi legami per giungere più velocemente al Risveglio, venne

²⁶R. Caroli e F. Gatti, *Storia del Giappone*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 102.

probabilmente considerato come non adatto a trasformarsi in base ideale su cui costruire l'architettura ambiziosa del Giappone dei Tokugawa, mentre la dottrina confuciana e l'umanesimo razionale di Zhu Xi con l'ottimistico convincimento in una natura umana sostanzialmente buona e capace di migliorarsi, la fiducia nelle capacità intellettuali dell'uomo, l'importanza data alla legge e all'ordine morale, poteva adempiere perfettamente al compito di costituire le fondamenta ideologiche di un nuovo stato.

Con un originale e graduale percorso fatto di aggiustamenti, irrigidimenti e aperture dovuto in larga parte alla presenza di grandi pensatori che comparvero da subito nella storia del pensiero giapponese, la dottrina del confucianesimo Song sarebbe dunque andata ad aggiungersi alla tradizione feudale della classe guerriera e, sovrapponendosi al sostrato costituito dalla religiosità popolare *shintō* (la "via degli dei" autoctona, rappresentata da un nucleo di antiche credenze di natura animista tuttora ben viva nel Giappone contemporaneo) e buddhista, avrebbe dato vita a un'ideologia funzionale all'esercizio del potere così come era inteso dalla nuova dinastia shogunale.

Ma, prima che ciò avvenisse, occorre fare dei distinguo. Nell'elaborazione originale del confucianesimo Song in Giappone, all'inizio del periodo Tokugawa, non c'è infatti posto per alcune caratteristiche proprie della concezione del potere cinese: della prima, la non applicazione della teoria della "revoca del mandato celeste", si è già detto; l'altra da ricordare è la mancata applicazione in Giappone del sistema degli esami di mandarinate, che permetteva una scelta meritocratica dei funzionari dello Stato libera dall'ereditarietà data dall'appartenenza all'aristocrazia di sangue. Il Giappone era invece un regno pienamente dinastico (un'unica dinastia imperiale nella sua storia, se si eccettua un periodo di successioni alternate fra la linea di discendenza principale e un ramo cadetto nel XIII secolo) e le cariche venivano trasmesse per ereditarietà e per censo, a partire da quella di *shōgun* (generalissimo, dittatore militare).

Ma è un altro importante elemento di differenziazione fra confucianesimo cinese e confucianesimo giapponese che interessa qui sottolineare, significativo, almeno tale appare a chi scrive, nel denunciare i limiti all'applicazione giapponese della scala di valori cinese e nell'evidenziare la diversa tradizione culturale su cui questo nuovo sistema di pensiero andava ad innestarsi ma, soprattutto, fondamentale per il proseguimento del discorso che qui si intende affrontare: la nuova valorizzazione della virtù della lealtà (giapp. *chū*).

La lealtà, virtù prediletta e la formalizzazione dell'etica del guerriero

Riprendendo il discorso sulle virtù confuciane, ciò che va sottolineato è che in Giappone, fin dalla prima introduzione della dottrina di Confucio, si osservò

una scarsa considerazione data al *ren* (“senso di umanità” o anche “benevolenza”), mentre l’accento venne subito posto sul *chū*, la lealtà, e questa tendenza andò via via accentuandosi a mano a mano che emergeva sulla ribalta della storia nipponica la casta guerriera. Si trattava, ben inteso, di una virtù che veniva interpretata in maniera ben diversa dall’ambito cinese. In Cina la lealtà, il *zhong*, era vista come fedeltà alla propria coscienza, *in primis*, la quale avrebbe permesso in un secondo momento una relazione sincera, “morale”, con gli altri individui all’interno della vita sociale.

In Giappone a questo primo significato se ne aggiunge un secondo, ben più “denso” e ricco di implicazioni derivate dal fatto che evolve all’interno di una società eminentemente guerriera (mentre in Cina, occorre ricordarlo, si ha a che fare con una società prevalentemente agricola)²⁷: la lealtà mira a una devozione totale al proprio signore. Si assiste così anche a un’inversione nella scala delle Cinque Relazioni Umane Fondamentali: se in Cina la relazione privilegiata era quella padre-figlio, che fungeva da modello ideale cui si conformavano tutte gli altri rapporti, anche quello sovrano-suddito, in Giappone la minor importanza attribuita alla pietà filiale (comunque sempre tenuta in grande considerazione), per il valore primario attribuito alla lealtà, fa privilegiare su tutte la relazione signore-vassallo. Ecco il ribaltamento delle relazioni, ecco la novità del confucianesimo giapponese.

Non sarebbe tuttavia corretto attribuire al periodo *Tokugawa* l’emergere di una predilezione per la lealtà che invece è propria della società giapponese, almeno nella sua componente guerriera, fin dall’epoca del *Man’yōshū* (“Raccolta di diecimila foglie”, antologia poetica compilata per volere imperiale attorno al 760)²⁸, anche se con sfumature di significato diverse. Nel *Man’yōshū*, infatti, numerosi sono fra i componimenti poetici delle guardie di frontiera (*sakimori*), gli esempi di sentimenti di lealtà e devozione, fino al sacrificio di sé, nei confronti della figura del *tennō*, l’imperatore.

Analogamente i richiami frequenti alla lealtà sono presenti negli scritti di *daimyō* (signori feudali) e di *bushi* (guerrieri, il termine *samurai* è usato impropriamente) delle epoche successive perché, come afferma Ikegami Eiko: «Un linguaggio culturale che celebrava la fiera lealtà del guerriero al suo signore fu una delle caratteristiche dell’etica del *samurai* nel corso di tutta la sua storia»²⁹.

²⁷Più correttamente occorrerebbe dire che si tratta in entrambi i casi di società prevalentemente agricole ma che se in Cina tra i valori di *bun* e *bu* ruolo primario venne sempre accordato al valore intellettuale, rappresentato dal mandarinismo, cioè al *bun*, in Giappone prevalse il valore guerriero, *bu*, anche se in misura maggiore o minore a seconda delle epoche.

²⁸Fra i compilatori parte preponderante ebbe Ōtomo no Yakamochi (717-785).

²⁹«A cultural idiom that celebrated the warrior’s fierce loyalty to his master was one of the characteristics of the Japanese samurai ethos throughout his history» (I. Eiko, *The Taming of the Samurai. Honorific Individualism and the Making of Modern Japan*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1997, p. 25).

Il concetto di lealtà, nella storia della cultura giapponese, occupò sempre una posizione di primaria importanza: non si tratta di una mutuazione cieca dal confucianesimo, bensì di un elemento proprio della tradizione culturale guerriera autoctona.

Secondo Morishima Michio³⁰, è durante il periodo Kamakura (*Kamakura jidai* 1192-1333) che la nipponizzazione del concetto di lealtà, inteso “alla confuciana”, prende pieno corpo e ciò avviene, non casualmente, nel momento in cui la classe guerriera prende il sopravvento, la struttura dell’impero è pienamente feudale e la costituzione di un governo militare shogunale a Kamakura dà avvio a quella sorta di diarchia “zoppa”, imperfetta, che caratterizzò per molti secoli l’esercizio del potere in Giappone³¹.

Contestualmente, ed era inevitabile, nasce la spinosa questione delle contraddizioni del sistema della lealtà (all’imperatore, allo *shōgun*), tema che trova posto anche nell’*Heike Monogatari* (XIII secolo) il capolavoro dell’epica guerriera³². Una problematica, questa, che alimenterà il dibattito intellettuale in Giappone per molto tempo ed in particolare, nella versione dialettica *shōgun-daimyō*, susciterà numerose prese di posizione da parte dei pensatori confuciani soprattutto a seguito del celeberrimo episodio di vendetta conosciuto come l’*affaire* dei vassalli leali di Akō (1701-1703).

Il concetto di lealtà, del resto, andò via via modificandosi con il mutare delle condizioni storiche in cui la casta dei *bushi* si trovò ad operare. Durante il *Sengoku jidai* (“periodo degli stati in guerra”, 1467-1568) il rapporto signore-vassallo trovava ancora il proprio fondamento nel servizio diretto in battaglia, e l’idea di lealtà esprimeva un significato diverso da quello di virtù assoluta che sarebbe stato teorizzato (e praticato) successivamente: vigeva ancora un’idea di reciprocità concepita come base del rapporto signore-vassallo. La capacità, il valore, andavano ricompensati in maniera appropriata da parte del signore. Al tempo stesso, il *bushi* aveva la libertà di dimostrare – con la scelta del suicidio rituale in caso di sconfitta – sia la capacità di disporre del proprio destino, quindi la propria autonomia, sia un sentimento di gratitudine nei confronti del proprio signore.

Verso la fine del periodo delle guerre civili inizia a realizzarsi il progressivo allontanamento dei *bushi* dalla terra (e la conseguente piena differenzia-

³⁰M. Michio, *Cultura e tecnologia nel successo giapponese*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 64 e sgg.

³¹Si utilizza qui l’attributo *zoppa* per una diarchia che in realtà concedeva a uno dei due poli, il *tennō*, un potere squisitamente simbolico di carattere religioso mentre allo *shōgun* attribuiva piena capacità di governo.

³²Nel periodo Kamakura il problema venne risolto facendo derivare l’autorità dello *shōgun* dalla legittimazione imperiale: con il titolo di *sei-i-tai shōgun* conferito dal *tennō*, l’imperatore, si faceva risalire il regime shogunale a quello imperiale, stabilendo una gerarchia, almeno formale, all’interno della diarchia e trasformando, per così dire, lo *shōgun* in funzionario imperiale, ancorché onnipotente. Occorre però ricordare anche, al di là della forma, la sostanza: il titolo di *shōgun* divenne ereditario già a partire dalla morte di Minamoto no Yoritomo, 1192.

zione fra la classe dei *bushi* e quella dei contadini, consacrata ufficialmente con il decreto di “ritiro delle spade” – *katanagari* o *caccia alle spade* – a questi ultimi, emanato dal generalissimo Toyotomi Hideyoshi nel 1588) e la loro concentrazione negli *jōkamachi* (città-castello), dove i vassalli costituiscono un gruppo sottoposto a un rigido regime gerarchico, alle dipendenze di un signore feudale. Questa suddivisione in classi sociali, chiamate in giapponese *mibun* (da tradursi con “condizione”), verrà completata durante il periodo Tokugawa con la rigida separazione fra *bushi*, contadini, artigiani e mercanti riassumibile con la formula *shi nō kō shō*³³, che riprendeva l’ideale confuciano e perfezionava il decreto che proibiva la mobilità sociale già nel 1591³⁴. Cambia così, con le condizioni esterne, anche il rapporto signore-vassallo, come ricorda Maruyama Masao: «Precedentemente la relazione padrone-servo all’interno della classe dei *samurai* era stata limitata a un relativamente piccolo numero di vassalli e si fondava su un numero comparativamente minore di benefici; era sostenuta psicologicamente da concetti quali ‘compassione’ (*nasake*) e ‘voto’ (*chigiri*). Ma questi ideali non potevano venire conservati a lungo nella relazione fra un signore feudale e i suoi numerosi seguaci feudali quando essi si radunavano nelle città-castello. Di conseguenza, si sentì la necessità di un codice etico oggettivo non fondato meramente sui sentimenti umani che servisse quale ausilio ideologico per il controllo dei vassalli. È facile vedere come l’etica confuciana della relazione padrone-servo andasse prontamente incontro a questa esigenza»³⁵.

Le cose, infatti, andranno modificandosi già a partire dall’inizio del governo dei Tokugawa: si tratta di un modo diverso di intendere (e vivere) la lealtà quello cui si assiste, nato dalla trasformazione del ruolo del *samurai* nel nuovo contesto storico che si era venuto a creare.

Se, infatti, nel primo periodo del regime Tokugawa sussistevano ancora minacce di guerra e rimaneva necessaria, quindi, la presenza di una forte classe militare capace di fronteggiare eventuali minacce da parte dei feudatari ribelli (che, non avendo ancora fatto atto di sottomissione, costituivano ancora un potenziale pericolo per l’egemonia dei Tokugawa), una volta consolidato il proprio potere e stabilita una pace duratura – allontanando anche lo spettro di una possibile colonizzazione da parte delle potenze occidentali con la chiusura ermetica del Paese³⁶ – i Tokugawa mirarono a una progressiva burocratizzazione della classe militare, esaltando l’idea di un governo basato sulle arti civili e non più su quelle militari. Si entra in un’epoca

³³In questa formula le quattro classi vengono enunciate nell’ordine gerarchico che rivela l’importanza loro attribuita nel funzionamento della società: potere militare e dominazione politica ponevano i guerrieri in testa a questa scala, subito dopo venivano i contadini a causa della grande importanza attribuita al lavoro dei campi e buoni ultimi seguivano gli artigiani e i mercanti, molto meno considerati, che costituivano due classi virtualmente legate al *milieu* urbano e quindi comprese nella definizione di *chōnin* (ovvero “borghesi”).

³⁴*Mibun tōsei rei* o Editto di regolamentazione dello status.

³⁵M. Masao, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, cit., pp. 9-10.

³⁶Con la politica detta del *sakoku* ovvero del «paese chiuso».

nella quale la classe militare inizia a interrogarsi sul proprio ruolo nella società, come emerge efficacemente dalle parole di Yamaga Sokō (1622-1685), *samurai* e intellettuale, ricordate da Maruyama Masao: «Il *samurai* mangia senza coltivare la terra, consuma senza produrre alcunché, e ottiene profitti senza intraprendere alcun affare. Perché accade questo? Egli deve avere dei doveri da adempiere in quanto *samurai*. Se dovesse soddisfare la propria fame o altre necessità senza lavorare, dovrebbe essere etichettato come fannullone»³⁷.

Sarà proprio Yamaga a fornire una prima teorizzazione del codice etico dei guerrieri che sarà successivamente chiamato *bushidō* (“la via del guerriero”). Fino ad allora l’insieme di norme di condotta non scritte, ma interiorizzate dai *samurai* e vissute praticamente, non era mai stato teorizzato formalmente. Fino a che i *bushi* ebbero un proprio ruolo da assolvere sulla scena della storia giapponese, non sentirono il bisogno di un codice più o meno scritto. Ma ora le cose stavano cambiando. Con la *pax Tokugawa* si era giunti a quella che Ikegami Eiko ha felicemente definito “la domatura” del *samurai* (*the taming of samurai*) e i guerrieri avevano bisogno di riaffermare la propria dignità di classe sociale che aveva ancora un ruolo importante da ricoprire. Anzi, secondo Yamaga, essi dovevano assumersi l’intera responsabilità morale e intellettuale della società. In realtà, però, ciò non avvenne. Il fatto che molti *samurai* colti, rimasti senza padrone, si trasformassero in insegnanti abbandonando il mestiere delle armi e trasformandosi in ottimi maestri o in amministratori e funzionari di feudo non trasformò i guerrieri nell’*intelligencija* del Giappone: nella ricerca di un ruolo nuovo nella società pacifica del Tokugawa avanzato, potendo contare esclusivamente su un sistema che attribuiva cariche solo per via ereditaria e non per meriti personali³⁸, essi non giunsero mai ad ottenere il monopolio della cultura, lasciando ad altre classi, cui il disprezzo ufficiale non impediva di arricchirsi proprio a spese dei *bushi* senza terra e stipendiati in riso, di dar vita ad un rinascimento culturale senza precedenti.

Così, dopo aver perso la propria ragion d’essere in una società ormai pacifica, i *bushi* del periodo Tokugawa mancarono anche l’occasione di essere protagonisti della vita culturale della propria epoca. Pur godendo ufficialmente di una posizione privilegiata all’interno della piramide sociale, a loro restava ben poco della gloria passata. Per questo si aggrapparono ai valori tradizionali di onore e lealtà che li avevano fatti grandi, per questo sentirono la necessità, più o meno consapevolmente, di formalizzare la propria etica

³⁷ «The samurai eats without tilling the soil, consumes without producing anything, and gains profits without engaging in any business. Why is this so? . . . He must have duties to perform as a samurai. If he were to satisfy his hunger and other needs without working, he should be labeled a loafer» (Y. Sokō, “Yamaga gorui”, Book XXI, in M. Masao, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, cit., p. 9).

³⁸ Come già precedentemente osservato, in Giappone non si applicò mai il sistema confuciano degli esami ‘mandarinali’ in vigore invece in Cina e in Corea.

in un *corpus* di precetti che trovarono espressione nello *Hagakure* (*Hagakure Kikigaki*, “Note stese all’ombra delle foglie”, 1716) di Yamamoto Tsunetomo (1659-1719), forse una delle più acute riflessioni dei *samurai* su se stessi.

Cultura delle élites, cultura dei bushi: la lealtà come strumento di egemonia

Abbiamo visto come il concetto di lealtà possa essere considerato la chiave di volta su cui, in Giappone, si poté costruire un’etica del guerriero.

Ma è possibile spingersi oltre, fino ad affermare che, con il consolidarsi del regime Tokugawa, questa idea di rapporto privilegiato ed esclusivo signore-vassallo, simboleggiato dal *chū* 忠, viene a caricarsi di un nuovo significato, più sottile, nascosto e forse inconsapevolmente trasmesso da ignari attori, ma che trova evidenza in un’attenta lettura dei grandi pensatori dell’epoca.

Ci si può domandare, infatti, se proprio dietro al reiterato invito alla lealtà non si nasconda il tentativo dell’*élite* Tokugawa, per lungo tempo risultato efficace, di mantenere saldo il proprio potere, attraverso il controllo del sistema delle lealtà, operato sia direttamente sulla classe dei *bushi*, sia ideologicamente attraverso i messaggi che la frazione dominante, come direbbe Bourdieu³⁹, trasmette ai *samurai*, in modo più o meno diretto, ma sempre incentrati sull’ideale della lealtà. Si può ipotizzare che il governo utilizzi questo messaggio per assicurarsi la fedeltà della classe che lo sostiene, la quale – come si è visto – l’ha comunque già interiorizzato nel corso delle epoche precedenti.

Così, il concetto di lealtà viene ripreso e sottolineato, quando non chiaramente esaltato, dai più significativi studiosi confuciani (e addirittura anche da pensatori non confuciani) per tutto il corso del periodo Edo, con varie sfumature giustificate dall’appartenenza di ciascuno a una particolare scuola⁴⁰. Si tratta dell’esaltazione di un concetto che sottende, evidentemente, l’esaltazione di una relazione, “la relazione per eccellenza, quella feudale signore-vassallo” (*shujū kankei*) che poggia sul principio di debito-servizio

³⁹Ci sentiamo qui di prendere a prestito la suddivisione che Pierre Bourdieu compie, nella sua opera capitale *La distinction* (che analizza il gusto nelle scelte e nelle preferenze dei vari soggetti sociali), fra i vari gruppi della classe dominante, che concepisce appunto non come un tutto omogeneo ma come un campo in cui gruppi diversi, dal diverso potenziale economico e culturale (che Bourdieu chiama «capitale») lottano per l’egemonia. Ci sembra possibile applicare questa percezione di una classe egemone “complessa” all’*élite* che dominò il Giappone Tokugawa, costituita da più soggetti occupanti livelli diversi all’interno del sistema di potere, e che potremmo identificare in una struttura piramidale che vedeva sul gradino più elevato lo *shōgun* e la famiglia Tokugawa, mentre la base era occupata dai *bushi* stipendiati e senza terra (cfr. P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, a cura di M. Santoro, Il Mulino, Bologna 2001).

⁴⁰Per una rapida ma significativa panoramica delle idee al riguardo di alcuni dei più importanti pensatori del periodo Tokugawa, si veda *Sources of Japanese Tradition*, University of Columbia Press, New York 1958, vol. I.

(*go'on to hōkō*). Un rapporto che non viene mai messo in discussione, se si pensa che persino in ambito buddhista e in ambito *shintō* si hanno testimonianze di personalità che hanno predicato la priorità di questo rapporto su ogni altro, fino a una pericolosa o almeno ambigua consonanza con il sistema di pensiero privilegiato dal regime. Un sistema di pensiero che prevedeva una rigida suddivisione sociale in classi, che impediva qualsiasi mobilità, realizzata per mezzo di una struttura piramidale costituita da più livelli di lealtà, progressivamente più raffinati (la popolazione non samuraica sottomessa alla classe dei *bushi*, i *bushi* sottomessi al *daimyō* locale e i *daimyō* sottomessi allo *shōgun*). E, al di sopra di tutto, la ricerca dell'armonia.

L'istituzionalizzazione della vendetta

È all'interno di questo contesto di massimo controllo sociale e di preoccupazione di incanalamento della violenza della classe guerriera che viene attuata una eccezionale istituzionalizzazione della vendetta da parte del governo militare dei Tokugawa. La vendetta continua ad essere un imperativo morale, ma viene sottoposta a un'accurata regolamentazione.

Per principio la vendetta privata era proibita sia per un cittadino comune che per un *samurai*. Nel caso di disputa (*kenka*) fra due *samurai*, al guerriero era richiesta una reazione immediata, istantanea, per affermare la propria dignità e salvaguardare il proprio onore e tale reazione poteva anche risultare nell'uccisione del rivale sul posto. Ma la difesa del proprio onore non esentava il guerriero dalla punizione inflitta dalle autorità. Infatti, nel caso di *kenka* fra due guerrieri, entrambi i contendenti venivano sanzionati dall'autorità, spesso con la morte.

Solo tre erano le eccezioni previste dalla legge shogunale e da quelle di feudo nell'ambito delle quali si poteva far ricorso alla tradizione guerriera della vendetta privata violenta:

- *bunreiuchi*, l'uccisione di un cittadino comune che aveva mancato di rispetto al guerriero;
- *megatakiuchi*, l'uccisione della moglie infedele e del suo amante;
- *katakiuchi*, la vendetta registrata.

Queste erano occasioni legittime di intreccio tra violenza e onore. In questi tre casi, infatti, le leggi non punivano il *samurai*, neppure in caso di omicidio, quindi si può a buon diritto osservare con Ikegami che queste tre eccezioni riflettono simbolicamente la presenza di una congiunzione critica fra onore, violenza e *status* del guerriero nella società Tokugawa.

Si registrò, tuttavia, un'evoluzione nel ricorso a queste forme di vendetta privata violenta.

Mano a mano che si andava stabilizzando la convivenza pacifica sotto i Tokugawa e il sistema si andava raffinando, infatti, il ricorso al *bunreiuchi* fu sempre più spesso considerato crudele e inutile e il codice non venne più applicato automaticamente alle dispute che coinvolgevano un *bushi* e un cittadino comune. Per ottenere soddisfazione, il *bushi* doveva addurre prove dell'offesa subita e testimoni e doveva poi accontentarsi di ferire l'offensore colpendolo con la *katana* (spada), ma non poteva ucciderlo. Si era andata quindi conformando una nuova prassi interpretativa di quella stessa legge che pur prevedeva l'impunità per il guerriero che uccideva un cittadino comune. Il *bunreiuchi* restò solo nominalmente come un'affermazione della superiorità di *status* del guerriero nella società rigorosamente stratificata del Giappone sotto i Tokugawa.

Al contrario, il *megatakiuchi* si inasprì con il cambiamento di ruolo e di *status* della donna nella società giapponese. Nel periodo Kamakura (1185-1333) al marito *samurai* era richiesto di vendicarsi dell'amante della moglie, ma la relativa autonomia di cui le donne disponevano all'epoca le risparmiava dall'essere incluse nella vendetta. Successivamente, nel periodo delle guerre civili che portò all'unificazione del Paese sotto il governo degli *shōgun* Tokugawa, che corrisponde all'incirca al XVI secolo, la legge fu modificata fino a prevedere l'uccisione della coppia fedifraga. Sotto i Tokugawa si continuò secondo questa tradizione, ma nella società guerriera difendere la castità della propria moglie non era certo la preoccupazione dominante, né una ragione importante di vendetta. Del resto, uccidere la donna e il suo amante non costituiva un obbligo di legge, anche se era una *atto previsto* dalla legge. Si trattava unicamente di un privilegio che liberava il marito vendicatore dalla punizione delle autorità.

Inoltre, all'interno della comunità ideale dei *bushi* (*seken*), il marito coinvolto in un atto di vendetta non riotteneva totalmente il proprio onore. Questo perché un atto plateale di vendetta avrebbe esposto il proprio clan alla pubblica vergogna, cosa paventata quante altre mai. Poteva anche darsi il caso che il marito venisse accusato dagli altri *bushi* di negligenza, perdendo la faccia davanti ai propri compagni. La vendetta e il bisogno di vendicarsi erano considerati prova della precedente stupidità del marito e ciò aggiungeva vergogna a vergogna. Perciò il *bushi* cercava di evitare l'esibizione pubblica della propria debolezza. Come per il *bunreiuchi*, il *megatakiuchi* restava un privilegio, un simulacro della superiorità del guerriero.

Il discorso si fa più articolato e complesso nel caso del *katakiuchi*, la vendetta registrata. Nell'ambito di una società guerriera che privilegiava sopra a tutto il rapporto vassallatico, la vendetta poteva venire esercitata dal guerriero per vendicare il proprio signore anche nei confronti del proprio padre: è il portato dell'esaltazione della lealtà. La "lealtà verso il signore" (giapp. *chū*) aveva ormai la priorità su "devozione e obbedienza filiale" (giapp. *kō*). Era però concesso al guerriero di vendicare anche il proprio padre o un parente.

L'istituzione da parte dei Tokugawa di un registro delle vendette che permetteva di inserire un costume consolidato dei *bushi* nella cornice del controllo governativo, prevedeva la vendetta solo nei confronti dell'uccisore di un parente prossimo (padre, fratello maggiore, zio) che si fosse sottratto alla punizione dello stato fuggendo dalla scena del delitto, come si trova ben esemplificato anche nei racconti di ambientazione samuraica di Ihara Saikaku (1642-1693), uno dei maggiori scrittori dell'epoca. Il vendicatore che avesse voluto perseguire l'offensore fuggiasco avrebbe dovuto far iscrivere il proprio nome, e quello di eventuali aiutanti (come fratelli o cugini) sul registro delle vendette e depositare una domanda di autorizzazione a perseguire il proprio nemico anche al di fuori della provincia amministrata dal proprio feudatario presso il locale Governatore rappresentante il governo dello *shōgun*. La domanda poteva anche essere respinta ma se veniva accettata, il vendicatore era autorizzato a ricercare ovunque il proprio nemico e a vendicarsi senza nessun limite temporale alla vendetta. Ciò permetteva al vendicatore di venire esentato dal servizio al suo signore per il tempo necessario a compiere la sua missione, di muoversi liberamente sul territorio e di attraversare più feudi sino a raggiungere il proprio nemico ovunque egli si fosse nascosto, senza subire limitazioni dalle autorità locali ed evitando successivamente l'accusa di omicidio.

La vendetta non dava mai origine ad una faida di sangue. Essa veniva interpretata piuttosto come l'atto finale di un duello che si protraeva nel tempo e la questione, sia per i soggetti coinvolti che per le autorità, terminava con l'uccisione da parte del vendicatore dell'offensore. A volte, colui che compiva l'impresa lasciava la propria autorizzazione alla vendetta sul corpo della sua vittima, affinché tutti sapessero la causa di quell'uccisione e conoscessero le sue ragioni. Spesso, una volta tornato a casa, il vendicatore avvisava le autorità del successo ottenuto e il proprio signore feudale, il quale non mancava di lodarlo e premiarlo per il suo coraggio, la sua perseveranza e il dispiegamento di tutte quelle virtù guerriere che caratterizzavano un *bushi* esemplare.

Un caso esemplare di vendetta. Il dibattito dei filosofi confuciani sulla definizione di vendetta: questione pubblica o questione privata?

Il procedimento della vendetta registrata rendeva pubblica un'azione che era fino ad allora stata considerata un atto di carattere privato. Non è un caso allora forse che alcuni esempi clamorosi di vendetta compiuti anche in epoche lontane, solo nel periodo Edo divennero oggetto della pubblica curiosità e divennero soggetti prediletti per le forme di teatro popolare che si andavano imponendo all'epoca, il *kabuki*, teatro d'attori e il *jōruri*, teatro di marionette, oltre a venire elaborate dalla narrativa e dai cantastorie itineranti che

percorrevano il Giappone diffondendo storie, leggende, episodi dell'attualità e contribuendo a creare miti che ancora resistono nel panorama culturale giapponese.

Tale è la storia della vendetta dei fratelli Soga, Sukenari e Tokimune, guerrieri, che vendicarono la morte del loro padre Itō Sukeyasu, assassinato dal generale Kudō Suketsune nel 1177, dopo diciassette anni, nell'accampamento di Minamoto no Yoritomo, il primo *shōgun* nella storia del Giappone, e in seguito si uccisero per *seppuku* (sventramento rituale), il 28 maggio 1193.

Diverso è il caso del più celebre degli episodi di vendetta, quello conosciuto in Occidente come “la vendetta dei quarantasette *rōnin*” e in Giappone come *Akō rōshi jiken* o “*affaire* dei vassalli di Akō”, dal nome del feudo del loro signore. Si tratta della vendetta compiuta da quarantasei (perché tale era in realtà il numero dei *bushi* coinvolti) *samurai* senza padrone (da qui l'appellativo di *rōnin*, ovvero “uomo onda”) per vendicare la morte del proprio signore, Asano Naganori. Il feudatario era stato condannato dallo *shōgun* Tsunayoshi al suicidio rituale mediante *seppuku* per aver sguainato la spada corta e ferito il maestro di cerimonie Kira Kosukenosuke che lo insultava o sbeffeggiava, all'interno della residenza dello *shōgun*, atto assolutamente proibito. Il ferimento era avvenuto il 21 aprile 1701, la vendetta dei *rōnin* il 14 dicembre 1702, la loro condanna a morte per *seppuku* il 4 febbraio 1703. Si tratta, nel caso dei vassalli di Akō di una vendetta anomala. Essi, infatti, individuarono nel maestro di cerimonie il vero responsabile della morte del loro signore e attuarono la vendetta su di lui, assaltando in una notte di neve la sua residenza, nel cuore della capitale shogunale Edo e uccidendolo. La loro azione militare fu strategicamente perfetta anche perché preparata in ventidue mesi in cui, dedicandosi alle occupazioni più disparate, i guerrieri avevano mostrato di aver dimenticato il loro signore e il loro antico *status*, ingannando le spie assoldate da Kira e l'opinione pubblica.

Il caso degli *Akō gishi* solleva alcune questioni interpretative che appassionano ancora gli studiosi. Può la disputa fra Asano e Kira essere considerato un caso di *kenka* (disputa fra *samurai*) e la decisione del *bakufu*, punitiva solo per Asano, una violazione al principio di *kenka ryōseibai* (punizione prevista per entrambi i contendenti)? L'azione dei *rōnin* di Akō è davvero un caso di *katakiuchi*, una vendetta, quindi? Quali furono le motivazioni che li spinsero all'azione: *gi* (dovere), *chū* (lealtà) o *ichibun* (onore)? E, soprattutto, ci troviamo davanti a una questione pubblica o a una questione privata?

L'attacco dei vassalli di Asano alla residenza di Kira Kosukenosuke diede il via ad un acceso dibattito tra gli intellettuali confuciani, proprio sulle stesse questioni che ancora interessano gli studiosi. Fu lo stesso *bakufu* a sollecitare l'opinione di personalità del calibro di Ogyū Sorai (1666-1728), sicuramente il più autorevole e originale pensatore confuciano dell'epoca, affinché lo aiutassero a decidere del destino dei vassalli di Asano. Segno che

l'episodio era difficilmente classificabile e impossibile da liquidare con una decisione affrettata. Il nocciolo della questione risiedeva tutto nell'ambiguità del discorso utilizzato dall'*élite* al potere per governare e per mantenere la propria egemonia. Come abbiamo già considerato, infatti, il continuo insistere sulla lealtà allo shogunato, implicava però anche fondare la propria gestione del potere su una catena di lealtà che aveva alla base il vincolo privilegiato fra signore e vassallo. Condannare i guerrieri di Akō, quindi, voleva dire condannare il primo segmento di quella catena di lealtà su cui poggiava il governo dei Tokugawa. Ciò avrebbe costituito un messaggio contraddittorio di difficile interpretazione da parte dell'intera popolazione e che, nel lungo periodo, poteva rivelarsi controproducente. Di qui le ragioni dell'imbarazzo e del procrastinare una decisione complessa e difficile.

Del resto si trattava anche di una questione di ordine pubblico. Infatti, le reazioni dei abitanti di Edo, non potevano non essere tenute in conto dalle autorità. L'abile azione di guerra degli *Akō gishi*, con l'uccisione di Kira, conquistò subito l'ammirazione popolare. I quarantasette *bushi* si erano conquistati per sempre il rispetto degli *edokko* (i "figli di Edo") e ben presto le loro gesta avrebbero assunto un alone leggendario che li avrebbe trasportati al di fuori della storia, nella dimensione del mito. Di questo, i funzionari dello shogunato erano consapevoli, perciò usarono molta prudenza prima di assumere una decisione circa la pena da infliggere ai *vassalli* di Akō. E su questa decisione, è opinione condivisa da molti studiosi, ebbe un peso importante l'opinione di Ogyū Sorai.

Per Ogyū Sorai, il punto di partenza è la distinzione fra *kō* (pubblico) e *shi* (privato). Per lo studioso la realtà va interpretata come un incontro di forze diverse, potenzialmente in contraddizione. Nello scontro fra cosa pubblica e affari privati, Sorai attribuisce il primato alla cosa pubblica, alla politica quindi, cui ogni affare privato va subordinato.

Ciò non impedì al filosofo di simpatizzare per la causa dei vassalli di Akō e fu proprio grazie al suo intervento che venne risparmiata ai vassalli di Asano la vergogna della pena di morte per decapitazione ed egli ottenne per loro l'onorevole morte per *seppuku*, il cosiddetto *tsumebara*. Una concessione del tutto straordinaria, visto che questa pena veniva concessa solo ai *daimyō* e ai vassalli, non ai *rōnin*, cioè a guerrieri che avevano perso il loro signore⁴¹.

Secondo Maruyama, Sorai ammise una correttezza nel comportamento degli *Akō rōshi* riconoscendo di fatto che si trattò di una vendetta giusta, vale a dire una vendetta che rispondeva ai canoni di lealtà imposti dalla mentalità confuciana. Ma, sempre secondo Maruyama, di questo episodio Sorai vide anche la natura di fatto privato e di azione dipendente da consi-

⁴¹Sotto il *bakufu* Tokugawa, ai membri della classe dei *bushi* condannati alla pena capitale era concessa la morte per *seppuku*, una pratica in questo caso imposta ma che garantiva l'onore al *bushi*. Il *seppuku* imposto prendeva il nome di *tsumebara*. Per un'accurata descrizione del cerimoniale dello *tsumebara*, si veda M. Pinguet, *La morte volontaria in Giappone*, tr. it. di M. Spinella, Garzanti, Milano 1985, p. 175.

derazioni personali, ed egli non avrebbe mai potuto permettere alla morale privata di influenzare faccende che richiedevano decisioni politiche. Il senso del ragionamento di Sorai si trova ben sintetizzato in un documento scritto in risposta ad una richiesta dello shogunato e conservato dalla famiglia Hosokawa: «*Gi* è il modo con cui si conferma la propria integrità personale. La legge è il modello con cui si misura l'intera società. *Rei* è usato per controllare il cuore, mentre *gi* è usato per controllare gli eventi. Il fatto che i quarantasei samurai vendicarono il male fatto al loro signore, mostra che essi possedevano il senso dell'onore dei samurai. Essi seguirono il cammino dell'integrità. La loro azione fu giusta. Il fatto è che essi iniziarono a guardare Kira come al loro nemico quando Naganori fu punito per comportamento improprio all'interno del Palazzo. E senza sanzione dal governo, essi cospirarono per creare questo pubblico disturbo. Un'azione di questo genere è proibita dalla legge. Se i quarantasei samurai saranno giudicati colpevoli e, secondo il principio di *rei* adatto ai samurai, sarà loro permesso di commettere seppuku, la richiesta della famiglia Uesugi [la famiglia del maestro di cerimonie Kira] sarà confermata e la condotta leale dei quarantasei samurai sarà onorata propriamente. Questa politica servirà al meglio l'interesse pubblico. Se viene concesso a considerazioni private di minare considerazioni pubbliche, sarà impossibile mantenere la legge del paese»⁴².

Era la logica dello stato a prevalere nel conflitto storico fra moralità feudale e governo centrale che sembrava privo di soluzione.

Se si presta attenzione alla frase di Sorai «la leale condotta dei quarantasei samurai sarà onorata propriamente» si può facilmente dedurre che egli esprima nei confronti dei vassalli di Asano un giudizio di lealtà, ed è proprio la lealtà ad essere il denominatore comune dell'interminabile dibattito scatenato dall'*Akō gishi jiken* fra gli intellettuali confuciani, il cosiddetto *jusha ron* (o *gishi ron*, dibattito sui guerrieri giusti), un dibattito che sarebbe proseguito per tutto il periodo Tokugawa, anche dopo che la storia si era trasformata, nell'immaginario collettivo, in leggenda. Un dibattito che continua a coinvolgere intellettuali giapponesi e anglosassoni in un tentativo di chiarire cause, azioni, motivazioni di un episodio di vendetta ancor oggi ricordato e rievocato ogni anno con parate e feste fra i grattacieli di Tōkyō.

Questo breve percorso alle origini dell'istituzionalizzazione della vendetta nel Giappone dei Tokugawa non esaurisce certo un campo di indagine ricchissimo e oltremodo vasto. Molte restano ancora le domande da porre su un episodio come quello della vendetta dei vassalli di Akō che ci impegna da alcuni anni e molte restano le indagini da intraprendere perché, almeno secondo chi scrive, la ricerca non può finire.

⁴²M. Masao, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, cit., p. 74.