



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale in
Lingue e civiltà dell'Asia e dell'Africa mediterranea
Ordinamento ex D.M. 270/2004

Tesi di Laurea magistrale

**Sviluppo e impieghi del paradigma
dello *honji suijaku* nel Giappone
pre-moderno**

Relatrice

Ch.ma Prof.ssa Silvia Rivadossi

Correlatore

Ch. Prof. Giovanni Bulian

Laureanda

Silvia Maffetti

Matricola 871828

Anno Accademico

2018 / 2019

要旨

この論文の目的は奈良時代から明治維新までの本地垂迹の誕生と発展の段階を確かめることである。普通仏教と神道は全く違う宗教であると信じられているが、実際には明治維新の神仏分離までは強い関係があった。神が仏もしくは菩薩の垂迹である本地垂迹の定義は短絡的なので、その時代の習合を案じるより幅広い定義を用いるつもりである。時系列を追うのに、特別な問題に焦点を当てたいと思う。

第一章では、奈良時代と平安時代の日本で仏教と神道の間接触があり、神仏習合になり、本地垂迹のパラダイムが生まれたことについて述べる。538年に仏教が日本に輸入され、八世紀から朝廷の宗教になった。神仏習合が簡単に起こった理由は仏教が他の信仰を同化する宗教であり、当時の神道が一元的な宗教ではなく、シャーマニズムや精霊や自然と調和の信仰であったことである。七世紀の末に「神宮寺」と呼ばれる神社も寺もある施設が生まれ、平安時代に鎮護国家のために色々な神宮寺が建たれた。その時、神は仏と菩薩による他力が要る可哀想な生物であったと思われた。神仏習合の過程は同じ時に他の崇拜、例えば陰陽道や道教や御霊や怨霊などの習合によって容易にされた。その上1052年に末法時代に入ったと信じられたので、国民を助けるために仏と菩薩の垂迹として神は日本へ来たと思われた。

第二章では、鎌倉時代から明治維新までの本地垂迹のパラダイムの変化を扱う。中世に本地垂迹のパラダイムは意義深い発展を見、神と仏や菩薩の関係から成り立つ堅い絆が生まれた。それにもかかわらず、仏教をまだ非難しないのに、特に唯一神道の親の吉田兼俱のおかげで神の崇拜に焦点を当てる論が出た。その時の主体の普遍的な本覚をベースとすると、不覚神、始覚神、本覚神が区別され、

実者神の概念も生まれ、仏と菩薩が神の垂迹であると言う反本地垂迹の理論と神祇灌頂も注目を集めた。他の重大な要素は日本の国土と関係がある。修験道のために日本の聖地が密教の金剛界と胎藏界の曼荼羅のように考えられ、中世の作品の中に日本国が「神国」と呼ばれるようになった。ところで、江戸時代に対照的な傾向があり、有名な人の神格化のための儀式、労働、住民の日常生活など、本地垂迹が色々な事情に使われ始めたが、また新しい神道系と宋明理学の原理が交ざり、広まり始めたり、新宗教が開かれたり、国学も作られたりしたので、仏教の人気は一層下がって行った。明治維新の神仏分離の条例では、「国家神道」と呼ばれる凝集力を持つ宗教を作るために、千年間の本地垂迹のパラダイムが壊され、神道が仏教と全く別れてしまい、無関係の宗教になった。

第三章では、本地垂迹のパラダイムを利用する場合について述べる。まず、奈良時代から明治維新までの間に日本の社会において天照大神の崇拝の意味はどう変わったのか確かめる。奈良時代に天王の政権を守る神であり、鎌倉時代に神、仏、有名人など数多の存在者と交ぜられて、国民の救いの神になった。さらに江戸時代には国学運動の基盤になり、明治時代に国家神道の主体となった。一方、他力が要らなく、「大菩薩」と言われる八幡は、特別な習合の場合である。八幡は奈良時代から平安時代まで確かに天啓をあげる鎮護国家の神であり、阿弥陀仏や地蔵菩薩と交ぜられ、それに室町時代に源氏のために戦争の神になったので、この神の崇拝は久しく続いた。また、修験道は奈良時代に日本で生まれた禅定の運動であり、密教、神道、陰陽道、道教など多くの崇拝の習合であるので、興味があり、検討した。どのように日本に霊山の概念が立てられたかを始め、本地垂迹と関係がある修験道の儀式や教えを研究し、さらに山伏神楽について詳しく述べた。

Indice

Introduzione.....	1
1. <i>Honji suijaku</i> : Origine e sviluppo	4
1.1 <i>Cosa si intende per honji suijaku</i>	4
1.2 <i>Il sincretismo religioso del Giappone classico</i>	7
1.2.1 L'introduzione del buddhismo nel sistema di culto giapponese ...	9
1.2.2 I primi segni di amalgamazione: I <i>jingūji</i>	13
1.2.3 I <i>kami</i> come “tracce” (<i>suijaku</i>) di divinità buddhiste (<i>honji</i>)	17
1.2.4 Il sincretismo con altri culti: Taoismo e <i>yin-yang</i> , <i>goryō</i> e l'istituzione dei <i>miyadera</i>	21
2. <i>Honji suijaku</i> : Dal culmine verso la fine	26
2.1 <i>Gli sviluppi di periodo medievale</i>	26
2.1.1 Il concetto di <i>hongaku</i> e le sue applicazioni.....	29
2.1.1.1 <i>La categoria di “vero kami”</i>	34
2.1.1.2 <i>I jingi kanjō nel buddhismo esoterico</i>	36
2.1.2 Il Giappone come <i>shinkoku</i>	38
2.2 <i>La rivalsa dei kami: dallo han honji suijaku allo Yoshida shintō</i>	41
2.2.1 L'idea di <i>han honji suijaku</i>	41
2.2.2 Lo Yuiitsu shintō di Yoshida Kanetomo	42
2.3 <i>Tendenze contrastanti in periodo Edo</i>	48
2.3.1 Gli ambiti di diffusione dello <i>honji suijaku</i>	48
2.3.1.1 <i>Le pratiche di deificazione</i>	48
2.3.1.2 <i>Honji suijaku tra usanze popolari e vita quotidiana</i>	50
2.3.2 I movimenti di contrasto	53
2.3.2.1 <i>Diverse tipologie di shintō e l'influenza del confucianesimo</i>	53
2.3.2.2 <i>La nascita delle “nuove religioni”</i>	56
2.3.2.3 <i>I movimenti nativisti</i>	57
2.4 <i>La separazione forzata di Buddha e kami e la nascita del Kokka shintō</i>	62

3. <i>Honji suijaku</i> : Alcuni esempi di applicazione	68
3.1 <i>Il culto di Amaterasu e il Ryōbu shintō</i>	68
3.1.1 Amaterasu come antenata imperiale e la nascita del Ryōbu shintō	68
3.1.2 Le applicazioni dello <i>honji suijaku</i> nel culto di Amaterasu	71
3.2 <i>Il culto di Hachiman e i suoi utilizzi nel corso dei secoli</i>	78
3.2.1 Le origini del culto.....	78
3.2.2 Il culto in periodo Nara.....	81
3.2.3 Il culto in periodo Heian	85
3.2.4 Il culto dal periodo medievale alla restaurazione Meiji	89
3.3 <i>Honji suijaku nello Shugendō</i>	91
3.3.1 L'idea di montagna sacra in Giappone e la nascita dello Shugendō	91
3.3.2 L'influsso dello <i>honji suijaku</i> nello <i>yamabushi kagura</i>	99
Conclusioni.....	106
Bibliografia.....	116

Introduzione

In questo elaborato ci si concentrerà sulle fasi che hanno portato alla nascita e allo sviluppo del paradigma dello *honji suijaku* nel Giappone pre-moderno, a partire dal sincretismo religioso di buddhismo e culti dei *kami* di periodo Nara e periodo Heian, fino alla formazione di una vera e propria rete di associazioni tra *kami* e divinità buddhiste in periodo medievale, proseguita poi anche nel corso del periodo Edo, per comprendere infine secondo quali modalità questo sistema sia stato completamente smantellato durante la restaurazione Meiji. Ai fini di questa analisi lo *honji suijaku* non verrà inteso semplicemente nella classica definizione secondo cui i *kami* costituirebbero un'emanazione di Buddha e bodhisattva, bensì in senso più ampio andando ad abbracciare gli innumerevoli fenomeni legati al sincretismo religioso del tempo. Pur basando il discorso su un approccio principalmente cronologico, ci si soffermerà nel dettaglio su aspetti di particolare interesse all'interno dell'asse temporale, per metterne in evidenza punti chiave ed eventuali criticità, individuando come si tratti in fondo di tasselli di un unico puzzle che hanno contribuito nella loro totalità alla formazione in Giappone di un panorama religioso eterogeneo e variegato, andato successivamente a disgregarsi.

Nel primo capitolo ci si focalizzerà sulla situazione religiosa del Giappone classico di periodo Nara (710–784) e periodo Heian (794–1185), soffermandosi su come il buddhismo e i culti dei *kami*, le divinità autoctone giapponesi, siano entrati in contatto tra loro, influenzandosi vicendevolmente e amalgamandosi, fino a dar forma al paradigma dello *honji suijaku*. Si partirà col tentare di chiarire cosa si intende quando si parla di *honji suijaku*, spiegando l'origine del termine e definendo un orizzonte temporale entro cui esso può venir collocato. Successivamente ci si interrogherà sull'utilizzo di concetti come inclusivismo e sincretismo in riferimento alla situazione giapponese. Infine, si tratteranno i fenomeni di amalgamazione tra Buddha e bodhisattva e *kami*, a partire dall'introduzione e dalle modalità di ricezione del buddhismo in Giappone, fino all'istituzione dei *jingūji*, complessi formati da santuari e templi buddhisti, arrivando ai primi casi di definizione dei *kami* come “tracce” di divinità buddhiste. Si prenderà in esame anche il sincretismo con altri culti, in particolare taoismo e *yin-yang* e i culti di pacificazione degli spiriti, per capire in che termini essi abbiano influito sui processi di amalgamazione.

Nel secondo capitolo ci si soffermerà in primo luogo sugli sviluppi del paradigma dello *honji suijaku* in periodo medievale (1185–1573), mettendo in evidenza come da un lato

esso abbia raggiunto il suo punto di massimo sviluppo, dando vita a una fitta rete di associazioni sempre più codificate tra *kami* e Buddha e bodhisattva, mentre al contempo si sono affermati discorsi che ponevano la centralità sui culti dei *kami*, sebbene non ancora volti all'esclusione del buddhismo, in particolar modo ad opera di Yoshida Kanetomo, il fondatore dello Yuiitsu shintō. Protagonista di questo periodo è senza dubbio l'onnipresente concetto di illuminazione originaria che ha portato alla distinzione tra *kami* di originaria illuminazione, *kami* di illuminazione acquisita e *kami* non illuminati, all'emersione della categoria di “vero *kami*” e allo sviluppo di teorie che volevano i *kami* quali *honji* di divinità buddhiste, incluse poi sotto il nome di *han honji suijaku* (*honji suijaku* invertito), che si sono riflesse nella popolarizzazione di rituali di iniziazione legati ai *kami*. Un altro sviluppo centrale del periodo ha riguardato il territorio giapponese che è stato oggetto di un graduale processo di mandalizzazione, sotto l'influsso del movimento di asceti delle montagne dello Shugendō, fino ad arrivare all'emersione di un'idea di Giappone come *shinkoku*, “terra dei *kami*”. Successivamente si sposterà l'attenzione sugli sviluppi del periodo Edo (1600–1868) che hanno visto una tendenza all'utilizzo dello *honji suijaku* in diverse occasioni, dalle pratiche di deificazione di personaggi illustri, *daimyō* o eroi popolari, alla diffusione dei culti delle divinità combinatorie anche fra la popolazione, con la conseguente applicazione del paradigma agli ambiti del lavoro e della vita quotidiana; al contempo si è verificato un netto calo di popolarità del buddhismo dovuto al successo delle idee del neo-confucianesimo legatesi alle correnti dello shintō di nuova formazione, alla nascita delle “nuove religioni” e allo sviluppo dei movimenti nativisti. Infine, ci si concentrerà sui provvedimenti della restaurazione Meiji (1868), incentrati sulla pratica dello *shinbutsu bunri* (separazione di *kami* e buddhismo), col fine di produrre in Giappone una religione coesa, conosciuta come Kokka shintō (shintō di stato), completamente avulsa dal buddhismo, in un processo che ha portato alla dissoluzione del sincretismo formatosi in oltre mille anni di storia.

Nel terzo e ultimo capitolo si prenderanno in esame dei casi specifici di applicazione del paradigma dello *honji suijaku*, soffermandosi sul culto di due divinità centrali per la religione giapponese del periodo, Amaterasu e Hachiman, per poi affrontare questioni legate alla formazione e allo sviluppo del movimento dello Shugendō, entrando nel dettaglio riguardo alle modalità con cui questi asceti di montagna hanno fatto uso dello *honji suijaku* nella loro dottrina, con particolare riferimento all'arte performativa dello *yamabushi kagura*. È essenziale chiarire come la scelta di queste tre tematiche non sia stata casuale, ma volta a mettere in evidenza fenomeni ben precisi: per quanto riguarda

Amaterasu ciò che è interessante sono i cambiamenti avvenuti nel tempo all'interno del culto della divinità, strumentalizzata per fini diversi a seconda del momento storico, passando da protettrice del culto imperiale, a divinità portatrice di originaria illuminazione e identificata con numerose entità, assumendo quindi un ruolo salvifico per tutto il Paese, per essere poi messa al centro delle teorie dei movimenti nativisti e successivamente dello shintō di stato; il culto di Hachiman è degno di nota poiché si tratta di uno dei primissimi esempi di sincretismo tra buddhismo e culti dei *kami* e il dio è stato anche il primo *kami* ad assumere il ruolo di bodhisattva in un periodo storico in cui i *kami* erano ancora intesi quali creature bisognose in cerca di salvezza; infine lo Shugendō, fondandosi di fatto su un insieme di dottrine e rituali buddhisti, autoctoni e legati a taoismo e *yin-yang*, si è rivelato indubbiamente uno dei terreni più fertili per la diffusione delle teorie dello *honji suijaku*.

1. *Honji suijaku*: Origine e sviluppo

1.1 Cosa si intende per *honji suijaku*

Si incontra spesso la tendenza a sintetizzare la struttura del panorama religioso del Giappone pre-moderno in maniera dualistica, suddividendolo tra buddhismo e shintō e dando quindi l'impressione che si trattasse di due religioni a sé stanti, quasi antitetiche:¹ questo non tiene conto del fatto che lo shintō² non esistesse come sistema di culto autonomo, sia perché i *kami* erano venerati per lo più come emanazioni di divinità buddhiste,³ sia perché il termine stava ad indicare genericamente forme di credenze e rituali popolari, indipendentemente dal fatto che fossero o meno autoctoni.⁴ Inoltre, tale classificazione sottovaluta il ruolo centrale dei culti dei *kami* all'interno del buddhismo giapponese,⁵ mentre, se si osserva l'insieme di pratiche religiose e di luoghi sacri presenti tutt'ora, si può intuire fino a che punto questi due sistemi di culto fossero interconnessi, prima che, dall'inizio di periodo Meiji (1868–1912) fino al dopoguerra, venisse messa in atto la loro separazione forzata (*shinbutsu bunri*).⁶ Il buddhismo aveva già avuto contatti con culti indigeni ben prima di giungere in Giappone e aveva elaborato fin dal principio espedienti che ne permettessero la conversione e l'incorporazione nel pantheon buddhista.⁷ Nel buddhismo indiano divinità induiste come Indra e Brahma svolgevano il ruolo di ministri del Buddha e nell'arte figure simili erano poste ai lati del Buddha, portavano *vajra* e fiori di loto ed erano usate come prototipi dei bodhisattva, mentre in Cina era comune l'insegnamento del buddhismo per mezzo di un linguaggio taoista.⁸ Si sa poco di come i maestri buddhisti trasmettessero i loro insegnamenti in Giappone o della posizione inizialmente attribuita ai *kami*,⁹ però è certo che fin dalla sua introduzione in Giappone a metà del sesto secolo, il buddhismo ha dovuto fare i conti con i culti delle divinità autoctone giapponesi e, secondo Hori Ichirō, la tendenza a una fusione armoniosa

¹ Fabio RAMBELLI, Mark TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion and the *honji suijaku* paradigm in pre-modern Japan" in Fabio Rambelli, Mark Teeuwen (a cura di), *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku As a Combinatory Paradigm*, Routledge, 2002, p. 4.

² *Ivi*, p. 5.

³ *Ivi*, p. 1.

⁴ KURODA Toshio, "Shinto in the History of Japanese Religion." in *The Journal of Japanese Studies*, Vol. 7, no. 1, 1981, p. 5.

⁵ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 6.

⁶ Susan TYLER, "'Honji Suijaku' Faith", in *Japanese Journal of Religious Studies* Vol. 16, No. 2/3, Shugendo and Mountain Religion in Japan (Jun. - Sep. 1989), p. 227.

⁷ *Ivi*, p. 237.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

con i culti dei *kami* è stata per il buddhismo uno dei mezzi di diffusione più potenti in terra nipponica: la mancanza di un sistema coerente di dottrine e rituali in quell'amalgama di culti, spesso definito come shintō, ha facilitato l'inserimento del buddhismo, poiché tra i due c'erano ben poche aree di sovrapposizione.¹⁰

Trattando le relazioni di sincretismo fra buddhismo e culti dei *kami* è necessario distinguere il termine *shinbutsu shūgō* dal concetto di *honji suijaku*: il primo sta a indicare i fenomeni di amalgamazione fra culti dei *kami* e pratiche buddhiste in periodo classico, e non, fa notare Grapard,¹¹ una unione sincretica tra entità astratte come lo shintō e il buddhismo, mentre il secondo fa riferimento a una forma di sincretismo più avanzata e formata.¹² *Honji suijaku* significa letteralmente “forma originaria” (*honji*) delle divinità e loro “tracce locali” (*suijaku*), dove il termine “originario” è riferito alle divinità buddhiste che assumono temporaneamente la forma di divinità autoctone giapponesi per aiutare il Giappone a raggiungere la via della salvezza buddhista.¹³ Il termine, di origine cinese, è stato introdotto nel discorso buddhista nel quinto secolo e poi ripreso in chiave analitica dal patriarca del Tiantai, Zhiyi, che nei commentari del *Sūtra del loto* ha definito il Buddha storico una “traccia” dell'eterno principio della buddhità e il primi quattordici capitoli del *Sūtra del loto* un insegnamento traccia degli altri quattordici capitoli che costituiscono invece gli insegnamenti del Buddha eterno: questo ha consentito di risolvere le apparenti contraddizioni nelle scritture riunendo tutti gli insegnamenti buddhisti in un unico schema.¹⁴

C'è chi ritiene che lo *honji suijaku* altro non sia che una cristallizzazione di narrazioni inerenti al pantheon di divinità indiano, mentre altri sostengono che esso non tenga conto del buddhismo indiano e cinese, nonostante se ne trovino tracce in alcuni *sūtra*.¹⁵ Per quanto riguarda il Giappone, questi termini sono entrati in uso con l'avvento della scuola Tendai nella prima decade del nono secolo, come parte della dottrina del *Sūtra del loto*,¹⁶ ma Murayama ritiene che, mentre in Cina il buddhismo aveva la necessità di affermare la propria superiorità rispetto a confucianesimo e taoismo, in Giappone lo shintō non fosse

¹⁰James SHIELDS, *Critical Buddhism: A Buddhist Hermeneutics of Practice*, ProQuest Dissertations and Theses, 2006, pp. 115–116.

¹¹RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 4.

¹²TYLER, ““Honji Suijaku” Faith”, cit., p. 227.

¹³Carina ROTH, “Where Mountains Fly: The Honji-Suijaku Mechanism in Japan”, in *Etudes asiatiques LVIII-4*, Société Suisse-Asie, Peter Lang, Bern, 2004, p. 1073.

¹⁴*Ibidem*.

¹⁵KAZUMITSU Kato, “A Reflection on the Question of a Philosophy of Assimilation in Buddhism” in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 93, No. 3 (Jul. – Sep. 1973), p. 331.

¹⁶RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 15.

abbastanza sviluppato da costituirne un rivale, per cui considera lo *honji suijaku* come una reinterpretazione delle divinità native.¹⁷ Tenendo conto degli scopi divergenti per cui è stato adattato nei vari paesi, è comunque chiaro come la relazione fra il concetto di *honji suijaku* e le precedenti applicazioni continentali sia molto debole e come in Giappone questo paradigma abbia avuto sviluppi differenti.¹⁸

Stando agli insegnamenti del buddhismo esoterico, era possibile raggiungere la buddhità nel proprio corpo (*sokushinjōbutsu*), tuttavia non tutti erano in grado di riuscirci da soli e per questo i bodhisattva svolgevano la funzione di ausiliari al risveglio spirituale: le divinità autoctone giapponesi, quali “tracce” di divinità buddhiste, potevano assumere un ruolo simile.¹⁹ È essenziale notare come non ci fosse una semplice corrispondenza biunivoca tra una divinità “originaria” e la rispettiva “traccia”: ogni divinità poteva essere combinata con svariate entità divine sulla base di operazioni semiotiche, miti e leggende,²⁰ andando quindi a costituire un sistema dinamico in cui ad esempio una divinità locale era emanazione di una regionale, a sua volta un bodhisattva che era l’emanazione di un Buddha, fino a giungere alla fusione col Buddha Universale.²¹ In questo modo il meccanismo dello *honji suijaku* aveva il duplice vantaggio di legittimare le divinità autoctone e ancorare maggiormente il buddhismo al territorio giapponese, ponendolo, per lo meno inizialmente, in posizione gerarchicamente favorevole rispetto ai culti locali.²²

Ci sono discordanze riguardo alla velocità con cui i *kami* sarebbero stati associati alle divinità buddhiste, ma l’ipotesi più accreditata fa riferimento all’opinione dello storico Tsuji Zennosuke²³ che individua lenti cambiamenti nel pensiero riguardante i *kami* dall’ottavo al dodicesimo secolo: in una prima fase i Buddha erano venerati come *kami* stranieri, differenti dalle divinità autoctone solo per provenienza e pratiche rituali, in seguito i *kami* sono stati visti come creature sofferenti desiderose di apprendere gli insegnamenti buddhisti che avrebbero poi protetto assumendo il ruolo di bodhisattva, infine, con lo sviluppo del concetto di *honji suijaku*, sarebbero stati considerati come

¹⁷ MURAYAMA Shūichi, *Shinbutsu Shūgō Shichō*, Sārā Sōsho, 1957, p. 42. Citato in KAZUMITSU, “A Reflection on the Question...”, cit., p. 331.

¹⁸ KAZUMITSU, “A Reflection on the Question...”, cit., p. 331.

¹⁹ ROTH, “Where Mountains Fly: The Honji-Suijaku Mechanism...”, cit., p. 1073.

²⁰ RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 1.

²¹ ROTH, “Where Mountains Fly: The Honji-Suijaku Mechanism...”, cit., pp. 1073–1074.

²² *Ibidem*.

²³ Studioso di periodo Meiji, in RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 7; Aasulv LANDE, “Shinto-Buddhist Dialogue” in Catherine Cornille (a cura di), *The WileyBlackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, John Wiley & Sons, Incorporated, 2013, pp. 262–264.

emanazioni di Buddha e bodhisattva in Giappone. Tuttavia, Tsuji pensa sia possibile trovare una reale associazione di *kami* e divinità buddhiste soltanto nel dodicesimo secolo²⁴ e questa opinione è messa in discussione da diversi studiosi che faticano ad accettare che ci siano voluti quattro secoli per un processo, apparentemente semplice, come quello di associazione tra *kami* e Buddha.²⁵ Tyler, ad esempio, si oppone parzialmente a tale suddivisione temporale affermando che, se da un lato l'idea di identità essenziale di *kami* e Buddha non è apparsa di frequente prima del dodicesimo secolo, non si può tuttavia non considerare come questo possa essere dovuto anche al fatto che si è trattato del periodo di massimo splendore dei templi buddhisti.²⁶ Ritiene inoltre che i *kami* abbiano acquisito identità buddhiste già molto tempo prima nell'ambito dei templi buddhisti associati ai santuari, ma che l'idea della corrispondenza tra Buddha e *kami* abbia acquisito popolarità solo dopo che i *kami* sono stati rappresentati come portatori di illuminazione e salvezza, oltre che come semplici datori di benefici mondani.²⁷

1.2 Il sincretismo religioso del Giappone classico

Accingendosi a trattare di come il buddhismo abbia attecchito in territorio giapponese e di che rapporto abbia instaurato con i culti locali, è utile prima soffermarsi sul concetto di inclusivismo religioso, spesso menzionato in riferimento al buddhismo, e fornire una definizione di sincretismo, per provare a stabilire quale sia il termine più consono da utilizzare nell'ambito della religione giapponese. Beise afferma che l'inclusivismo si basa sul presupposto che anche in tradizioni religiose diverse dalla propria si possano riscontrare verità e valori condivisibili, o perché si trovano aree di sovrapposizione fra la propria fede e quella altrui o perché si pensa ci sia qualcosa che la propria tradizione può apprendere dalle altre.²⁸ Tuttavia, diversamente dal pluralismo che ritiene tutte le tradizioni ugualmente efficaci nel raggiungimento della salvezza, nell'inclusivismo la religione altrui può essere accettata nella sua integrità o solo parzialmente, ma una delle tradizioni viene comunque mantenuta come primaria, limitandosi ad assorbire le

²⁴ ZENOSUKE Tsuji, *Nihon bukkyō shi, jōsei-hen*, Iwanami Shoten, Tokyo, 1944. Citato in TYLER, "Honji Suijaku" Faith", cit., pp. 237–238.

²⁵ TYLER, "Honji Suijaku" Faith", cit., pp. 237–238.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Kristin BEISE, Paul J. GRIFFITHS, *A Critical Analysis of Buddhist Inclusivism towards Religious Others*, ProQuest Dissertations and Theses, 2002, pp. 6–9.

caratteristiche dell'altra.²⁹ In *Inklusivismus in Neuen Religiösen Bewegungen* di Johann Figl, si fa distinzione fra tre tipi di inclusivismo: uno di tipo "essenzialistico-mistico" che trova comunanze tra credenze della religione straniera e credenze proprie e afferma talvolta l'esistenza di una religione originale da cui tutte le altre forme sono derivate; uno di tipo "storico-rivelatore" che considera la propria credenza come la forma ultima e perfezionata di una serie di rivelazioni storiche, per cui le altre religioni sono considerate come fasi provvisorie; un terzo tipo che ricerca una essenza comune alle religioni, senza tenerne però nessuna come riferimento, poiché tutte devono essere trascese in favore di una nuova spiritualità più articolata.³⁰ Apparentemente il rapporto esistente in Giappone tra buddhismo e culti dei *kami* potrebbe essere studiato come una semplice forma di inclusivismo, forse inserendolo nella tipologia dell'inclusivismo, "essenzialistico-mistico". Considerare il processo di *honji suijaku* come una mera forma di inclusivismo è ciò che è stato fatto dalla studiosa Alicia Matsunaga quando ha dichiarato:

It is our purpose here to demonstrate how the Japanese theory of *honji-suijaku* is merely an expression of the ancient Buddhist philosophy of assimilation that commenced with the first dawning of Buddhist thought to serve as an essential handmaiden of Buddhist doctrine in every land the religion entered.³¹

Tuttavia, Kazumitsu ritiene erronea la tendenza dell'autrice a vedere i processi di assorbimento che hanno avuto luogo in Giappone in diversi periodi come ricollegabili a un unico principio unificatore e pensa, per altro, che ella non tenga sufficientemente conto di come la pratica di assimilazione da parte del buddhismo non sia stata l'unico fattore coinvolto nella formazione dello *honji suijaku*.³² Considerando gli sviluppi di cui si tratterà in questo e nel prossimo capitolo, è quindi forse più corretto riferirsi a tale paradigma in termini di sincretismo, una categoria più ampia dell'inclusivismo, che racchiude tutti i modi in cui le tradizioni religiose si sono mescolate e influenzate a vicenda ed esamina la fluidità dei confini tra una tradizione e l'altra.³³ Anche Kamstra sostiene l'idea che i rapporti tra buddhismo e religione autoctona giapponese si siano spinti ben oltre una semplice forma di inclusivismo quando, interrogandosi sulla loro

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ BEISE, GRIFFITHS, *A Critical Analysis of Buddhist Inclusivism...*, cit., pp. 9–10.

³¹ MATSUNAGA Alicia Orloff, *The Buddhist Philosophy of Assimilation: The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory*, Sophia University Press, 1969, p. 3.

³² KAZUMITSU, "A Reflection on the Question of a Philosophy...", cit., pp. 330–331.

³³ BEISE, GRIFFITHS, *A Critical Analysis of Buddhist Inclusivism...*, cit., p. 16.

natura, li definisce come sospesi a metà strada tra incontro e sincretismo, ove per incontro intende qualcosa che va oltre l'accettazione astratta della religione altrà, basandosi invece su rapporti fra individui o in comunità.³⁴ A seguito di questi scambi sociali, gli elementi estranei della religione altrà possono venir scoperti interamente o solo parzialmente, prima di venir accettati o rigettati.³⁵ egli ritiene che nel caso del Giappone si sia verificata una duplice accettazione del buddhismo sia in quanto religione altrà e quindi interpretata in termini di diversità rispetto a quella autoctona, sia al contempo individuando gli elementi di comunanza e di possibile amalgamazione con i culti indigeni.³⁶

È quindi evidente come risulti difficile inquadrare in maniera univoca lo scenario religioso del Giappone classico, in quanto elementi appartenenti a tradizioni autoctone e di origine continentale si sono intrecciati tra loro in una mescolanza di pratiche, idee e credenze a volte anche in apparenza contraddittorie.³⁷ Rambelli mette in luce come la questione del sincretismo, per quanto riguarda il periodo Heian (794–1185), sia stata affrontata in particolar modo da due studiosi che sono giunti a conclusioni divergenti.³⁸ Morris ritiene che la religiosità di periodo Heian fosse basata su un sincretismo superficiale di religioni e superstizioni e porta come esempio il fatto che nel mondo di corte non sussistesse l'idea che l'aderenza a un sistema di credenze, come il buddhismo, precludesse la fede nei *kami* o in superstizioni di carattere autoctono o appartenenti al folklore cinese.³⁹ Grapard, invece, descrive la genesi in periodo Nara (710–784) di un complesso sistema di culti, volti a proteggere lo stato tramite rituali che combinavano elementi buddhisti, taoisti e indigeni, rinforzandosi a vicenda e integrando santuari shintoisti e templi buddhisti sotto la protezione della corte imperiale.⁴⁰

1.2.1 L'introduzione del buddhismo nel sistema di culto giapponese

L'inserimento del buddhismo all'interno della cultura giapponese è stato frutto di un

³⁴ J. H. KAMSTRA, *Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism*, E.J. Brill, 1967, p. 9.

³⁵ *Ivi*, p. 7.

³⁶ *Ivi*, p. 8.

³⁷ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 3.

³⁸ *Ivi*, pp. 3–4.

³⁹ Ivan MORRIS, *The World of the Shining Prince*, New York: Penguin Books, 1979. Citato in RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 3.

⁴⁰ Allan G. GRAPARD, "Religious practices", in Donald H. Shively, William H. McCullough (a cura di), *The Cambridge History of Japan, Vol. 2, "Heian Japan"*, Cambridge University Press, 2008 (1° ed. 1999), pp. 532–546.

processo lungo e complesso, sebbene narrative classiche come il *Nihon Shoki* (720),⁴¹ che tutt'oggi esercita una forte influenza sull'immaginario storico giapponese, lo abbiano descritto in maniera semplicistica e relativamente priva di complicazioni.⁴² Ai tempi della sua introduzione in Giappone, il buddhismo era già noto nel Paese grazie agli scambi mercantili e ai numerosi migranti provenienti dal continente e stanziatisi in terra nipponica,⁴³ tuttavia nel *Nihon shoki* è indicata come datazione ufficiale il 552 d.C., anno in cui gli ambasciatori del regno coreano di Paekche avrebbero presentato presso la corte giapponese alcuni *sūtra* e immagini del Buddha.⁴⁴ Attualmente, tuttavia, si ritiene storicamente più attendibile far risalire questo evento al 538,⁴⁵ data riportata in altri due testi, il *Gangōji garan engi narabi ni ruki shizai chō* (747) e il *Jōgū shōtoku hōō teisetsu* (ottavo-nono secolo).⁴⁶ Circa nello stesso periodo sarebbero stati introdotti in Giappone anche insegnamenti esoterici appartenenti alla “categoria mista”,⁴⁷ considerati una nuova e potente forma di magia al pari delle credenze e delle pratiche sciamaniche e non apprezzati tanto dal punto di vista religioso, ma più che altro per la presenza di formule magiche per l'invocazione della pioggia, la prevenzione di disgrazie o volte a favorire la buona sorte, la guarigione e il prolungamento della vita.⁴⁸ Per il Giappone si è trattato di un periodo di transizione che ha visto la graduale unificazione dei vari clan sotto il potere politico imperiale e l'adozione di un sistema burocratico e giuridico basato sul modello cinese, per cui il buddhismo ha costituito il veicolo primario per l'assimilazione di cultura cinese su larga scala, in particolar modo per quanto riguarda la lingua, l'arte e il pensiero.⁴⁹ Personalità centrale a questa operazione è stata quella del principe Shōtoku che, nel ruolo di reggente dell'imperatrice Suiko,⁵⁰ ha favorito il processo di adozione del buddhismo come religione dell'impero.⁵¹ La figura di Shōtoku è identificata dalla

⁴¹ Testo compilato per ordine imperiale che racconta la storia del Giappone dalle sue origini mitologiche fino al 697 d.C.

⁴² Heather BLAIR, “Buddhism in Japanese History.” in Mario Poceski (a cura di), *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*, John Wiley & Sons, Ltd, Oxford, UK, 2014, p. 86.

⁴³ MATSUNAGA Daigan, MATSUNAGA Alicia, *Foundation of Japanese Buddhism*, Buddhist Books International, 1974, p. 9.

⁴⁴ BLAIR, “Buddhism in Japanese History.”, cit., p. 86.

⁴⁵ MATSUNAGA D., MATSUNAGA A., *Foundation of Japanese Buddhism*, cit., p. 9.

⁴⁶ William E. DEAL, Brian RUPPERT, *A Cultural History of Japanese Buddhism*, John Wiley & Sons, 2015, p. 26.

⁴⁷ Termine utilizzato dagli studiosi giapponesi in opposizione agli insegnamenti appartenenti alla “categoria pura”, ovvero gli insegnamenti del buddhismo esoterico legati ai *maṇḍala* del Kongōkai e del Taizōkai introdotti in Giappone da Kūkai nell'ottavo secolo.

⁴⁸ YAMASAKI Taikō, *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism*, Shambala, Boston and London 1988, p. 23.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Zia di Shōtoku, ha regnato dal 592 al 628.

⁵¹ Joseph KITAGAWA, *On Understanding Japanese Religion*, Princeton University Press, 1987, p. 209.

tradizione con quella del principe Umayado che, come si narra nel *Nihonshoki*, si sarebbe alleato con la famiglia dei Soga, sostenitrice del buddhismo in Giappone, nell'atto di opporsi e vincere le famiglie aristocratiche conservatrici dei Mononobe e dei Nakatomi che rifiutavano l'adesione al nuovo sistema di culto poiché ritenevano che esso avrebbe suscitato l'ira dei *kami*.⁵² Infine, grazie anche all'intervento dell'imperatore Tenmu,⁵³ noto per aver riorganizzato la struttura di corte e aver ordinato la compilazione del *Kojiki* (712) e del *Nihon shoki*,⁵⁴ a partire dall'ottavo secolo il buddhismo ha acquisito lo *status* di religione ufficiale, con la funzione principale di condurre rituali pacificatori e per la protezione dello stato.⁵⁵ Una controparte al buddhismo di stampo imperiale di quel periodo può essere individuata nella forma di buddhismo popolare originatasi quale mezzo di salvezza e compassione per le creature oppresse,⁵⁶ legata maggiormente alla tradizione sciamanica e incarnata dalla figura emblematica del monaco Gyōgi (668–749) che si dice abbia partecipato a progetti per lavori pubblici su larga scala, guadagnandosi la simpatia del popolo e divenendo così popolare da essere addirittura chiamato “il bodhisattva Gyōgi”.⁵⁷ Durante il periodo Nara (710–784) lo studio della dottrina e della filosofia buddhista ha mantenuto una natura per lo più scolastica ed è stato portato avanti da sei scuole (Sanron, Hossō, Kegon, Ritsu, Kusha, e Jōjitsu)⁵⁸ gestite da monaci membri di famiglie aristocratiche che dovevano essere abili anche nei rituali poiché erano responsabili della protezione dello stato.⁵⁹ Stabilite tra il 747 e il 751, esse non erano rigidamente separate tra loro né caratterizzate da grandi differenze teologiche,⁶⁰ tanto che per lungo tempo ebbero tutte sede al Tōdaiji.⁶¹ Nel primo decennio del nono secolo, non molto dopo lo spostamento della capitale da Nara a Nagaoka e successivamente a Heian nel 794, si è assistito all'avvento in Giappone del buddhismo esoterico a seguito dell'importazione dalla Cina degli insegnamenti di Saichō e Kūkai, fondatori rispettivamente delle scuole Tendai e Shingon. Queste nuove dottrine buddhiste sono state sostenute dalla corte che puntava a diminuire l'influenza del clero buddhista di Nara sulle

⁵² BLAIR, “Buddhism in Japanese History.”, cit., p. 86.

⁵³ Ha regnato dal 673 al 686.

⁵⁴ KITAGAWA, *On Understanding Japanese Religion*, cit., p. 264.

⁵⁵ YAMASAKI, *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism*, cit., p. 25.

⁵⁶ KITAGAWA, *On Understanding Japanese Religion*, cit., p. 209.

⁵⁷ BLAIR, “Buddhism in Japanese History.”, cit., p. 88.

⁵⁸ *Ivi*, p. 90.

⁵⁹ *Ivi*, p. 88.

⁶⁰ MATSUNAGA D., MATSUNAGA A., *Foundation of Japanese Buddhism*, cit., p. 26.

⁶¹ Tempio costruito sotto il regno dell'imperatore Shōmu (r. 720–749) e posto a capo della rete di templi fondati dall'imperatore e dalla sua consorte agli inizi dell'ottavo secolo.

questioni politiche.⁶²

Dopo aver preso sommariamente in esame le fasi di introduzione e primi sviluppi del buddhismo in Giappone, è bene interrogarsi su quali fattori abbiano permesso a una religione straniera di attecchire senza troppe difficoltà in suolo nipponico, nonostante i giapponesi possedessero già un proprio sistema di credenze autoctono. Un punto iniziale di contatto fra il sistema di culto straniero e quello indigeno che ha indubbiamente facilitato l'inserimento del buddhismo in Giappone è l'interesse comune ai due per i rituali magici e mistici:⁶³ non va infatti dimenticato che il buddhismo è stato introdotto in primo luogo quale insieme di pratiche volte all'ottenimento di benefici mondani, in particolar modo legati al culto degli antenati, alla guarigione o all'influenza sul tempo meteorologico.⁶⁴ I culti dei *kami*, che non costituivano al tempo una vera e propria religione, ma più che altro un amalgama, con variazioni a livello regionale, di credenze sciamaniche e animistiche, incarnavano la vicinanza della popolazione alla terra e agli elementi naturali, mentre il buddhismo possedeva, rispetto alla fede autoctona, un carattere più sistematico e filosofico e un ampio *corpus* di scritture.⁶⁵ Si può quindi ritenere che esso abbia fornito alla tradizione indigena gli aspetti dottrinali di cui questa era carente, introducendo per altro, oltre alle nuove divinità, anche le loro rappresentazioni iconografiche.⁶⁶ Le statue e i dipinti buddhisti differivano nettamente dalle piante e dagli animali venerati nei culti autoctoni,⁶⁷ poiché rappresentando figure simboliche e idealizzate di esseri umani, offrivano un maggior senso di concretezza e di vicinanza rispetto ai *kami*.⁶⁸ Matsunaga Daigan ritiene sia inoltre possibile trovare ulteriori chiarimenti alle modalità che hanno consentito l'introduzione del buddhismo in Giappone, se si tiene conto della struttura interna ad esso e ai culti autoctoni:⁶⁹ da un lato la tradizione indigena giapponese era caratterizzata da una natura politeistica e non esclusiva, dall'altro, come già accennato, il buddhismo era una religione con una lunga storia di assimilazione di credenze e divinità altre, ed è stato definito come “more as a

⁶² YAMASAKI, *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism*, cit., p. 26.

⁶³ *Ivi*, p. 7.

⁶⁴ MORI Mizue, “The Dawn of Shinto” in Itō Satoshi, Endō Jun, Mori Mizue, Nobutaka Inoue e Mark TEEWUEN, *Shinto, a Short History*, London: RoutledgeCurzon, New York, 2003, p. 28.

⁶⁵ MATSUNAGA D., MATSUNAGA A., *Foundation of Japanese Buddhism*, cit., p. 6.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ MORI, “The Dawn of Shinto”, cit., p. 28.

⁶⁸ MATSUNAGA D., MATSUNAGA A., *Foundation of Japanese Buddhism*, cit., p. 6.

⁶⁹ *Ivi*, p. 5.

‘supplement’ to, than as a ‘contestant’ with, existing religions”,⁷⁰ per cui l’inserimento dei *kami* all’interno del suo pantheon non ha posto particolari problemi.

Nel *Nihon shoki* ci si riferisce alle divinità buddhiste con l’appellativo di *adashikuni no kami* (*kami* stranieri) e infatti, durante la prima fase del buddhismo giapponese, sono state venerate soltanto come tali:⁷¹ si pensava che si comportassero come i *kami* nativi, causando malattie se si scatenava la loro ira e fornendo potere a chi ne praticava i culti.⁷² In questo periodo non vi è stato alcun tipo di amalgamazione perché le divinità buddhiste erano considerate semplicemente varianti straniere dei *kami*, ma, nel corso del settimo secolo, sono iniziati i conflitti per l’appropriazione di luoghi e territori sacri ai *kami*, destinati a essere convertiti in dimore di Buddha e bodhisattva.⁷³ La crescente popolarità dei Buddha rispetto ai *kami* è testimoniata per altro anche da alcuni testi che pongono il buddhismo di quel periodo in una posizione gerarchicamente superiore al culto dei *kami*.⁷⁴ Fra questi vi è lo *Shoku nihongi*⁷⁵ che nomina un editto imperiale in cui si affermava come non ci fosse mezzo migliore per difendere la via dei *kami* se non il Buddismo Mahayana e come solo le pratiche buddhiste fossero in grado di placare le calamità con esito positivo.⁷⁶

1.2.2 I primi segni di amalgamazione: I *jingūji*

I primi segni di amalgamazione si riscontrano verso la fine del settimo secolo con l’istituzione dei *jingūji* o *jinganji*, complessi di templi fondati in zone attigue ai santuari,⁷⁷ in cui i monaci buddhisti che li amministravano eseguivano riti buddhisti di fronte ai *kami* per liberarli dal loro stato di creature illuse e guidarli verso l’illuminazione.⁷⁸ Tramite la recitazione di *sūtra* e altre pratiche buddhiste, i monaci si procuravano un buon *karma* che veniva trasferito ai *kami* nella speranza di accrescerne il potere, producendo effetti positivi in vari ambiti, come ad esempio quello di assicurare un raccolto abbondante.⁷⁹ L’influenza della cultura cinese nella seconda metà del settimo secolo ha portato a due

⁷⁰ William Ernest Hocking, cit. in KITAGAWA, *On Understanding Japanese Religion*, cit., p. 204.

⁷¹ DEAL, RUPPERT, *A Cultural History of Japanese Buddhism*, cit., p. 29.

⁷² RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 7.

⁷³ *Ivi*, pp. 7–8.

⁷⁴ KURODA, “Shinto in the History of Japanese Religion.”, cit., p. 9.

⁷⁵ Continuazione del *Nihon shoki*, racchiude le decisioni di stato prese alla corte giapponese dal 697 d.C. al 791 d.C.

⁷⁶ KURODA, “Shinto in the History of Japanese Religion.”, cit., p. 9.

⁷⁷ RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 9.

⁷⁸ John BREEN, Mark TEEUWEN, *Shinto in History: Ways of the Kami*, Curzon, 2000, p. 74.

⁷⁹ John BREEN, Mark TEEUWEN, *A new History of Shinto*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010, p. 72.

sviluppi basilari per questo fenomeno: i *kami* locali sono stati considerati come antenati dei clan fondati su principi patrilineari cinesi e i monaci giapponesi, dopo aver studiato presso i templi cinesi, hanno introdotto come parte integrante dell'addestramento buddhista le pratiche ascetiche nelle montagne.⁸⁰ Per questo in alcuni casi la fondazione dei templi ordinata dai capi dei clan locali è stata messa in atto da asceti delle montagne.⁸¹ I *jingūji* non differivano dagli altri templi per la scelta dei Buddha rappresentati né per i rituali, bensì per la loro connessione con un santuario, con il fine di accrescere il potere del *kami* al suo interno per mezzo dei meriti ottenuti dal tempio, finalità che si discostava, ad esempio, da quella degli *ujidera*, i templi dei clan costruiti in commemorazione della morte di un capo.⁸² Kochinski ha ipotizzato che in realtà i *kami* non fossero sottomessi al buddhismo, ma fossero invece i veri protagonisti e mandanti della costruzione dei *jingūji*.⁸³ Tuttavia, se da un lato le leggende contenute in resoconti, biografie dei monaci o documenti sulla fondazione dei templi rappresentano i *kami* come creature sofferenti che, anelando alla salvezza buddhista, richiedono essi stessi la costruzione di un tempio⁸⁴ e se è vero che generalmente se ne legittimava la fondazione dicendo che si trattava della volontà dei *kami* espressa tramite oracoli, di fatto la visione dei *kami* come violenti, poco affidabili e bisognosi di essere trasformati in creature buddhiste illuminate costituiva un valido pretesto per l'appropriazione di territori pre-buddhisti sacri ai *kami*.⁸⁵

In periodo classico il governo centrale ha fatto di tutto per promuovere la diffusione del buddhismo,⁸⁶ considerato come sinonimo di civilizzazione continentale, e questo si è manifestato nel panorama del Giappone antico sotto forma di un enorme progetto di costruzioni, tappezzandolo di templi, pagode e sculture.⁸⁷ Per quanto riguarda i *jingūji*, essi sono stati costruiti inizialmente nella periferia della regione di Yamato e successivamente, con lo scopo di rafforzare la centralità del dominio sul Paese raccogliendo adepti anche in aree remote e inviandovi rappresentanti del governo,⁸⁸ il sistema rituale è stato esteso alle province dove i templi buddhisti hanno attecchito molto

⁸⁰ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 10.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ivi*, p. 11.

⁸³ Lisa KOCHINSKI, "Negotiations Between the Kami and Buddha Realms: The Establishment of Shrine Temples in the Eighth Century", in *Journal of Asian Humanities at Kyushu University*, Vol. 1, 2016, pp. 39–45.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 9.

⁸⁶ Bernard SCHEID, "Shintō Shrines: Traditions and Transformations" in Inken Prohl, John K. Nelson (a cura di), *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, BRILL, 2012, p. 90.

⁸⁷ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., pp. 72–73.

⁸⁸ GRAPARD, "Religious practices", cit., p. 525.

dopo rispetto al centro.⁸⁹ Come risultato un numero considerevole dei più importanti santuari è stato trasformato da semplici aree a cielo aperto in complessi di edifici, spesso comprendenti un tempio e un santuario connessi fra loro.⁹⁰ Cronologicamente i primi *jingūji* di cui si è a conoscenza sono il Miyoshidera nella provincia di Bingo, costruito per la venerazione di tutti i *kami*, alla cui fondazione nel 661 si fa riferimento nel *Nihon ryōiki* (787–824), e i templi costruiti attorno al santuario di Usa Hachiman nella provincia di Buzen attorno al 683.⁹¹ Successivamente sono stati fondati altri *jingūji* presso il santuario Kehi a Echizen nel 715, il santuario Wakasahiko a Wakasa nel 717, il santuario Kashima a Hitachi nel 750 circa e il santuario Tado a Ise nel 763.⁹² Le fonti nominano più di venti *jingūji* fondati nel corso dell’ottavo e del nono secolo, ma si ritiene che il numero fosse molto maggiore. Nel 780 quattro monaci auto-ordinati appartenenti al tempio dedicato al *kami* di Tado sono stati riconosciuti dalla corte e nel 781 questo *jingūji* è divenuto un centro per gli asceti delle province di Ise, Mino, Owari e Shima.⁹³ Il caso del *kami* di Tado⁹⁴ è insolito poiché sembrerebbe che la sua immagine sia stata inserita all’interno del tempio e gli sia stato conferito il titolo di bodhisattva, caratteristica questa che è tipica di una fase di amalgamazione successiva.⁹⁵ Normalmente comunque i *jingūji* erano focalizzati sull’immagine di un Buddha scelto dal monaco fondatore e si trattava quasi sempre di una forma di due figure molto popolari, Kannon (Avalokiteśvara) e Yakushi (Bhaiṣajyaguru).⁹⁶ Oltre all’utilizzo di territori sacri ai *kami* per la costruzione dei *jingūji*, un altro caso di appropriazione è collegato proprio alla costruzione dei simulacri di questi Buddha: si riportano infatti diversi casi in cui è stato impiegato il legno di alberi, considerati dimora dei *kami*, per la costruzione di statue di Buddha.⁹⁷

Nonostante nel corso del periodo Heian (794–1185) ci sia stata un’istituzione piuttosto frequente di templi sul territorio dei santuari,⁹⁸ il termine *jingūji* è stato via via abbandonato con l’adozione di un sistema chiamato *nijūnisha* (ventidue santuari) che avrà un’importanza fondamentale per la gestione del potere in Giappone per la maggior parte

⁸⁹ SCHEID, “Shintō Shrines: Traditions and Transformations”, cit., p. 90.

⁹⁰ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., pp. 72–73.

⁹¹ RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 9.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ivi*, p. 10.

⁹⁴ Per maggiori informazioni sull’episodio di Tado cfr. 1.2.3.

⁹⁵ TYLER, ““Honji Suijaku” Faith”, cit., p. 239.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 12.

⁹⁸ BREEN, TEEUWEN, *Shinto in History...*, cit., p. 74.

del periodo Heian, Kamakura (1185–1333) e Muromachi (1333–1585).⁹⁹ Il termine, apparso nella prima metà di periodo Heian, fa riferimento ai ventidue santuari (anche se si trattava a tutti gli effetti di *jingūji*) divenuti simboli del sistema di culto dello stato e oggetto di un supporto imperiale che consisteva in visite durante le occasioni rituali, offerte di cibo e concessioni terriere.¹⁰⁰ Verso metà del nono secolo si è verificata la tendenza a unificare le modalità rituali e di relazione fra templi e santuari che svolgevano il ruolo di *chingo kokka* (protezione dello stato imperiale)¹⁰¹ e questo ha contribuito a istituzionalizzare la religione imperiale di periodo Heian.¹⁰² I santuari considerati erano situati per lo più nell'area di Kinai, non lontani dalla capitale, e si legavano a lignaggi storici o che supportavano la corte imperiale.¹⁰³ Nel 966 è apparsa una lista di sedici santuari, a cui ne sono stati aggiunti sei tra il 991 e il 1039, oggetto di offerte imperiali e divisi in tre gruppi secondo la loro disposizione geografica e funzione.¹⁰⁴ I sette santuari del primo gruppo¹⁰⁵ comprendevano quelli situati nella provincia di Yamashiro, sede della capitale Heian-kyō, il santuario di Ise dedicato al *kami* ancestrale del lignaggio imperiale e quello di Kasuga dedicato al *kami* della famiglia Fujiwara;¹⁰⁶ nel secondo gruppo, che includeva i santuari legati agli antichi lignaggi di Yamato, erano inclusi sette santuari¹⁰⁷ situati nella regione di Yamato, ad eccezione del santuario Ōharano nella provincia di Yamashiro e di Sumiyoshi nella provincia di Settsu;¹⁰⁸ infine al terzo gruppo appartenevano otto santuari¹⁰⁹ delle province del Kinai, specializzati nel placare le calamità.¹¹⁰ Come accennato, questi santuari verso la metà di periodo Heian costituivano ormai importanti complessi di templi e santuari strettamente legati tra loro e basati su interazioni e combinazioni tra *kami* e Buddha e bodhisattva, tra lignaggi di sacerdoti dei *kami* e monaci buddhisti e tra differenti tipi di culto.¹¹¹

⁹⁹ Allan G. GRAPARD, “Ritual, and Ideology: The Twenty-Two Shrine-Temple Multiplexes of Heian Japan” in *History of Religions*, Vol. 27, No. 3, Shintō as Religion and as Ideology: Perspectives from the History of Religions (Feb. 1988), p. 249.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 248.

¹⁰¹ BREEN, TEEUWEN, *Shinto in History...*, cit., p. 75.

¹⁰² GRAPARD, “Ritual, and Ideology: The Twenty-Two Shrine-Temple...”, cit., p. 248.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ GRAPARD, “Religious practices”, cit., p. 526.

¹⁰⁵ Ise, Iwashimizu, Kamo, Matsuno’o, Hirano, Inari, Kasuga.

¹⁰⁶ GRAPARD, “Ritual, and Ideology: The Twenty-Two Shrine-Temple...”, cit., p. 250.

¹⁰⁷ Ōharano, Ōmiwa, Isonokami, Yamato, Hirose, Tatsuta, Sumiyoshi.

¹⁰⁸ BREEN, TEEUWEN, *Shinto in History...*, cit., p. 75.

¹⁰⁹ Hie, Umenomiya, Yoshida, Hirota, Gion, Kitano, Nibunokawakami, Kibune.

¹¹⁰ BREEN, TEEUWEN, *Shinto in History...*, cit., p. 75.

¹¹¹ *Ivi*, p. 76.

1.2.3 I *kami* come “tracce” (*suijaku*) di divinità buddhiste (*honji*)

L'ultima fase del processo di amalgamazione ha avuto inizio quando i *kami* sono stati definiti come “tracce” (*suijaku*) o emanazioni locali di divinità buddhiste, considerate come le loro forme “originarie” (*honji*) da cui i poteri dei *kami* sarebbero derivati. Una spiegazione alla rapida diffusione di queste forme di identificazione può essere individuata nell'ingresso del Giappone nel 1052 nell'epoca di *mappō*,¹¹² l'età in cui si riteneva che il Dharma buddhista fosse degenerato definitivamente: questo potrebbe aver spinto la popolazione ad abbracciare maggiormente il buddhismo, nella speranza di raggiungere la salvezza,¹¹³ ipotesi per altro sostenuta dal *Yōtenki*, un testo Tendai di inizio dodicesimo secolo, che individua in maniera esplicita nelle circostanze avverse del Giappone lo scopo dell'apparizione delle divinità buddhiste come *kami*.¹¹⁴ Tuttavia, è necessario considerare che il fatto che fossero i Buddha a essere visti come “originari” e i *kami* come le loro “tracce” non è casuale, ma fa leva sulla struttura interna ai complessi di templi e santuari di cui il buddhismo era sostanzialmente a capo e sul suo ruolo, ormai consolidato, di discorso religioso dominante.¹¹⁵

Ci sono casi di identificazioni avvenute molto presto, sebbene esse non siano state definite apertamente in termini di *honji suijaku*, come l'identificazione della divinità Takemikazuchi del santuario di Kasuga con Fukūkenjaku nell'813 o come l'episodio del *kami* di Tado.¹¹⁶ In un testo dell'801, il *Tado jingūji garan shizaichō*, si riporta che nel 763 un oracolo avrebbe avvisato un monaco, che stava praticando di fronte a un'immagine di Amida, del desiderio del *kami* di Tado di rifugiarsi nel buddhismo. Allora il monaco avrebbe costruito un piccolo tempio, che sarebbe poi andato a costituire il rispettivo *jingūji*, ponendovi un'immagine del *kami* e chiamandolo Tado Daibosatsu (grande bodhisattva Tado). Parrebbe che, in quanto inserita non in un santuario ma per l'appunto in un tempio, in questa immagine il *kami* figurasse sotto spoglie buddhiste e Shimizu Zenzō, in un articolo del 1983, si domanda per altro se l'immagine utilizzata non sia stata quella di Amida che il monaco aveva già preparato e se non si sia trattato di un espediente per associare il *kami* alla divinità buddhista.¹¹⁷

¹¹² Ultima e più grave delle tre fasi di decadimento in cui il buddhismo sarebbe entrato dopo la morte del buddha storico Śākyamuni.

¹¹³ ROTH, “Where Mountains Fly: The Honji-Suijaku Mechanism...”, cit., p. 1080.

¹¹⁴ RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 18.

¹¹⁵ GRAPARD, “Religious practices”, cit., p. 566.

¹¹⁶ TYLER, ““Honji Suijaku” Faith”, cit., p. 239.

¹¹⁷ *Ibidem*.

Un tipo di amalgamazione differente, che non si può non menzionare, si è sviluppato lungo il corso dell'ottavo secolo e ha a che fare con il culto di Hachiman, di cui si tratterà nel dettaglio nel terzo capitolo. A Usa, nella provincia di Buzen sono stati istituiti durante il settimo secolo diversi templi a servizio di questo culto, unificati poi nel 725 in un unico *jingūji*, il Mirokuji.¹¹⁸ Nello *Hachiman Usa-gū gotakusenshū* (1313)¹¹⁹ si narra che verso la metà dell'ottavo secolo l'imperatore Shōmu avesse iniziato a lavorare a una immagine di Vairocana, per cui erano necessari rame e manodopera della regione di Buzen, e in risposta un oracolo di Hachiman avesse promesso, con l'aiuto dei *kami*, di assicurare il completamento dell'opera. Per questo Hachiman nel 781 ha conseguito il titolo di *daibosatsu* (grande bodhisattva), assurgendo da creatura bisognosa di salvezza a protettore del Dharma.¹²⁰

La prima volta che il termine *suijaku* è stato utilizzato in riferimento ai *kami* è stato, secondo lo storico Tsuji Zennosuke,¹²¹ in un documento dell'859 inerente agli ordinamenti annuali dell'Enryakuji, tempio specializzato nella lettura dei *sūtra* per i *kami* di Kamo e Kasuga: qui i *kami* sono stati identificati come “tracce” del Buddha e quindi meritevoli di ordinamenti annuali.¹²² Il successivo utilizzo è datato 937 e si tratta di un documento prodotto a Daizaifu, nel nord del Kyūshū, riguardante la costruzione di una pagoda al *jingūji* di Hakozaki Hachimangū.¹²³ Per giustificare la costruzione della pagoda, destinata a contenere dei *sūtra* promessi da Saichō al Mirokuji di Usa, si fa notare come, sebbene il santuario di Hakozaki e quello di Usa siano in collocazioni differenti, in realtà, poiché entrambi consacrati alla divinità Hachiman, siano identici per avatar (*gongen*), bodhisattva o “tracce” (*suijaku*).¹²⁴

A metà dell'undicesimo secolo i Buddha erano ancora associati ai *kami* in maniera fluida e poco definita e, se si osservano le corrispondenze tra i *kami* e le loro identità buddhiste, si nota come spesso ci siano più *honji* per un unico *kami*, per cui non è credibile l'idea di una precisa corrispondenza fra *kami* e Buddha.¹²⁵ Tuttavia, la nozione di *kami* come “emanazioni” ha acquisito popolarità e, dopo un lungo periodo, nel corso del

¹¹⁸ RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 13.

¹¹⁹ Compendio di sedici volumi che racchiude tutte le storie riguardanti Usa Hachimangū, dalla fondazione del culto fino alla compilazione del testo da parte dello studioso Jinun nel 1313.

¹²⁰ RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., pp. 13–14.

¹²¹ Citato in RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 16 e TYLER, ““Honji Suijaku” Faith”, cit., p. 237.

¹²² TYLER, ““Honji Suijaku” Faith”, cit., p. 237.

¹²³ RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., pp. 16–17.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ TYLER, ““Honji Suijaku” Faith”, cit., p. 239.

dodicesimo e tredicesimo secolo gli “originari” della maggior parte dei *kami* principali sono divenuti più o meno standardizzati.¹²⁶ Le divinità buddhiste utilizzate più di frequente come “originari” erano Kannon, Yakushi, Amida (Amitābha) e Śākyamuni e più raramente Miroku (Maitreya), Jizō (Kṣitigarbha) e altri.¹²⁷ Abbinare i *kami* venerati nei santuari a Buddha o bodhisattva venerati nei templi adiacenti ad essi, è divenuta col tempo una pratica molto comune,¹²⁸ e addirittura si è giunti a sfruttare il paradigma di *honji suijaku* per giustificare operazioni di agglomerazione dei santuari nei complessi templari.¹²⁹ Le associazioni tra *kami* e Buddha si fondavano su razionalizzazioni di natura mistica, legate a strutture linguistiche o metafore,¹³⁰ e in più, poiché si riteneva che la storia fosse frutto dell’espressione della volontà divina di Buddha e bodhisattva e che essa si rivelasse attraverso la divinazione e gli oracoli,¹³¹ spesso le identificazioni prendevano spunto dai racconti di figure autorevoli, di solito asceti responsabili dei rituali, a cui il Buddha o il *kami* in questione era apparso in sogno rivelandosi.¹³² Un esempio di associazione simbolica è incarnato dal *kami* del santuario di Kasuga il cui simbolo era quello di un cervo e che è stato associato alla figura di Fukūkensaku Kannon (Amoghapāśa) perché il fatto che l’iconografia rappresentasse il bodhisattva con una pelle di cervo poggiata sulle spalle era stato interpretato come prova della loro identità comune.¹³³ Nel 1175, presso il complesso templare di Rengeō-in, è stato costruito un santuario che racchiudesse gli spiriti di ventuno dei ventidue santuari di corte: i *kami* di questi santuari erano rappresentati da specchi e, con l’eccezione di quelli di Atsuta e Hinokuma, accompagnati dalle immagini delle loro forme “originarie” (*honji*) o veri corpi (*mishōtai*).¹³⁴ Questa pratica di rappresentazione dei *kami* attraverso le immagini dei loro originari buddhisti si è diffusa maggiormente in periodo Kamakura (1185–1333), rimanendo comune anche in periodo Edo (1603-1868): gli originari erano incisi sul retro degli specchi che rappresentavano gli spiriti dei *kami* e nei santuari venivano esposti oggetti metallici a forma di ventaglio con raffigurazioni degli *honji*. I santuari stessi, poi,

¹²⁶ RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 17.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ GRAPARD, “Religious practices”, cit., p. 567.

¹²⁹ Neil MCMULLIN, “Historical and Historiographical Issues in the Study of Pre-Modern Japanese Religions.” in *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 16, no. 1, 1989, p. 10.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ GRAPARD, “Religious practices”, cit., p. 567.

¹³² RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 17.

¹³³ GRAPARD, “Religious practices”, cit., p. 567.

¹³⁴ RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 18.

erano rappresentati come *maṇḍala* in cui gli originari dei *kami* venivano indicati sotto forma di simboli o piccole immagini.¹³⁵

Fino ad ora si sono prese in considerazione le modalità con cui i *kami* sono stati man mano integrati all'interno del reame buddhista, tuttavia è necessario ricordare che ci sono stati casi in cui essi sono stati tenuti separati dal buddhismo in maniera sistematica, tramite pratiche descritte con il nome di *shinbutsu kakuri* (isolamento dei *kami* dal buddhismo).¹³⁶ I culti buddhisti e dei *kami* sono stati quindi mescolati e combinati, ma non assimilati, resistendo come entità autonome sotto vari aspetti: nei *jingūji* stessi si faceva spesso distinzione fra riti dei *kami*, eseguiti da sacerdoti dei *kami* e riti buddhisti eseguiti da monaci.¹³⁷ Tuttavia, è interessante notare come non ci fossero dogmi o ideologie a supporto della dicotomia rituale tra la venerazione di Buddha e *kami*: se fosse appropriato in una situazione servirsi di rituali buddhisti o dei *kami* era stabilito basandosi su regole legate a tabù, storicamente fissate in precedenza,¹³⁸ oppure per lo più tenendo conto dei fini pratici di un determinato rituale.¹³⁹ Per quanto riguarda i *kami*, uno dei maggiori tabù era rappresentato dall'impurità (*kegare*), per cui dovevano essere tenuti lontani da morte, sangue e malattia. Per questo rituali funebri, esorcismi e cura dei malanni erano affidati ai Buddha, mentre i *kami* si occupavano per lo più dell'ottenimento di benefici mondani.¹⁴⁰ Il governo aveva stabilito che alcuni dei monaci ordinati nei *jingūji*, detti *shinbun dosha* (monaci ordinati per la venerazione dei *kami*), dovessero specializzarsi nei riti per i *kami* da praticare all'interno dei santuari, per consentire alla corte di mantenere alcune cerimonie dedicate ai *kami* sotto la diretta autorità del *tennō* e delle famiglie aristocratiche. I santuari legati a determinate divinità avevano inoltre il ruolo di legittimare una divisione gerarchica tra centro e periferia del Paese.¹⁴¹ I conflitti tra culti dei *kami* e buddhismo risalgono già ai tempi della sua introduzione in Giappone: numerose fonti riportano episodi in cui l'ira dei *kami* si sarebbe scatenata a causa dell'istituzione dei templi buddhisti nei territori dei santuari.¹⁴² Un caso emblematico è rappresentato dal *jingūji* di Ise, trasferito due volte nel 772 e nel 780, perché i *kami* infuriati per la presenza buddhista avrebbero causato tempeste in prossimità dei

¹³⁵ *Ibidem.*

¹³⁶ *Ivi*, p. 21.

¹³⁷ *Ibidem.*

¹³⁸ SCHEID, "Shintō Shrines: Traditions and Transformations", cit., p. 91.

¹³⁹ MCMULLIN, "Historical and Historiographical Issues...", cit., p. 7.

¹⁴⁰ SCHEID, "Shintō Shrines: Traditions and Transformations", cit., p. 91.

¹⁴¹ BREEN, TEEUWEN, *Shinto in History...*, cit., p. 74.

¹⁴² RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 21.

santuari.¹⁴³ Dall'804 è stato stabilito che nei territori di Ise si sarebbero utilizzate parole tabù per riferirsi ai termini buddhisti e nell'816 il sacerdote a capo dei santuari è stato punito per aver scatenato la collera divina officiando contemporaneamente rituali buddhisti e dei *kami*.¹⁴⁴ Il tabù del buddhismo, strettamente legato all'ambito della corte e delle cerimonie imperiali, è stato frutto di una reazione all'ingerenza dei monaci buddhisti nelle pratiche di corte,¹⁴⁵ in particolar modo in riferimento all'incidente del 768 quando, a seguito del responso di un oracolo del *kami* del santuario di Usa Hachiman, il monaco Dōkyō è stato dichiarato *hōō* (re del Dharma) e ha tentato di manipolare l'imperatrice Shōtoku per farsi passare il trono.¹⁴⁶ Nonostante la pratica di separazione di *kami* e buddhismo abbia avuto quindi uno scopo circoscritto, ha impedito ai rituali dei *kami* di venir completamente assorbiti dal buddhismo e ha creato le premesse che permetteranno in seguito di porre in discussione la natura dei *kami*.¹⁴⁷

1.2.4 Il sincretismo con altri culti: Taoismo e *yin-yang*, *goryō* e l'istituzione dei *miyadera*

Il processo di amalgamazione è stato facilitato anche dal coinvolgimento di tradizioni rituali di origine cinese, in particolare dalle pratiche dello *yin-yang* e del taoismo che hanno esercitato un'influenza al contempo sui culti dei *kami* e sul buddhismo.¹⁴⁸ Nel VI secolo¹⁴⁹ è stato introdotto in Giappone dal monaco buddhista coreano Kwallük un sistema di divinazione basato sul pensiero cinese antico,¹⁵⁰ che includeva elementi di astrologia indiana e si basava su dottrine riguardanti lo *yin* e lo *yang* e i cinque agenti (*gogyō*).¹⁵¹ In Giappone questo sistema ha avuto sviluppi propri ed è andato a costituire l'*Onmyōdō*, praticato all'interno di un ufficio per le attività dello *yin* e dello *yang*, l'*Onmyōryō* in cui degli specialisti, detti *onmyōji* si occupavano di pratiche divinatorie (*uranai*) e di geomanzia (*fūsui*).¹⁵² Dopo una riforma del 718, l'ufficio era controllato da

¹⁴³ *Ivi*, p. 22.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 23.

¹⁴⁶ YOSHIRO Sakurai, ERI Fujieda, "The Myth of Royal Authority and Shinbutsu-Shūgō (Kami-Buddha Amalgamation)." in *Cahiers D'Extrême-Asie*, Vol. 13, 2002, p. 95.

¹⁴⁷ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 23.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 24.

¹⁴⁹ Athanasios DRAKAKIS, "Onmyōdō and Esoteric Buddhism", in Charles D. Orzech, Henrik H. Sørensen, Richard K. Payne (a cura di), *Esoteric Buddhism and the Tantras*, BRILL, 2011, p. 685.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 683.

¹⁵² GRAPARD, "Religious practices", cit., p. 548.

un direttore e da quattro amministratori che supervisionavano il lavoro degli specialisti nei quattro campi di interesse principali: lo *yin-yang*, il calendario, l'astronomia e il tempo.¹⁵³ In quel periodo si riteneva che ci fosse una relazione fra cielo come macrocosmo e umanità come microcosmo e che quindi alcuni fenomeni naturali influenzassero le vite umane, in particolare di chi stava al governo:¹⁵⁴ le attività di questo ufficio ponevano quindi al centro l'imperatore quale essere cosmico, responsabile dell'equilibrio e della prosperità del Paese.¹⁵⁵ Lo stesso nome *tennō* aveva un'origine legata all'astronomia *yin-yang* e si riferiva alla Stella Polare come asse stazionario per l'universo in rotazione.¹⁵⁶ Molte pratiche dello *yin* e dello *yang* avevano origini taoiste ed erano legate al campo della medicina,¹⁵⁷ ma in Giappone la necessità dell'esistenza di un ufficio specializzato nella cura delle malattie con strumenti "magici" è andata svanendo agli inizi di periodo Heian a seguito dello sviluppo di pratiche per la guarigione negli ambiti del buddhismo esoterico, dello *Sukuyōdō*¹⁵⁸ e dello Shugendō¹⁵⁹ che sono state portate avanti anche dopo la dissoluzione dell'*Onmyōryō* nell'820.¹⁶⁰

Durante il periodo Nara gli *onmyōji* praticavano rituali volti a pacificare gli spiriti della terra e verso l'inizio di periodo Heian anche rituali contro gli spiriti maligni e le calamità naturali: essendo questi comuni anche al buddhismo, si finiva spesso per sovrapporli utilizzandoli in contemporanea.¹⁶¹ Fra questi rituali si ricordano quelli legati agli asceti delle montagne, come la pratica di origine buddhista di fare offerte a stelle e pianeti: le stelle e i magistrati divini non erano né *kami* nel senso tradizionale del termine, né integrati nel pantheon buddhista, ma formavano una categoria di creature con poteri divini che potevano essere venerati da entrambi.¹⁶²

Per quanto concerne i *kami*, molti dei rituali di corte supervisionati dal *Jingikan*¹⁶³ seguivano gli schemi dei cerimoniali cinesi,¹⁶⁴ includendo elementi taoisti e dello *yin-yang* in particolare quando si trattava di esorcismi o di protezione dell'imperatore e della

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ DRAKAKIS, "Onmyōdō and Esoteric Buddhism", cit., p. 684.

¹⁵⁵ BREEN, TEEWUEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 69.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ GRAPARD, "Religious practices", cit., p. 548.

¹⁵⁸ Forma di astrologia, portata in Giappone da Kūkai, veniva utilizzata principalmente per stabilire giorni fausti e infausti.

¹⁵⁹ Ascetismo delle montagne. Se ne parlerà approfonditamente nel terzo capitolo.

¹⁶⁰ GRAPARD, "Ritual, and Ideology...", cit., p. 259.

¹⁶¹ DRAKAKIS, "Onmyōdō and Esoteric Buddhism", cit., p. 686.

¹⁶² RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 24.

¹⁶³ Ministero che si occupava degli affari dei *kami*.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 24.

capitale.¹⁶⁵ La divinazione, volta a identificare cause ed effetti di accadimenti nefasti, inizialmente era condotta in parallelo dall'*Onmyōryō* e dal *Jingikan*, ma in periodo Heian si è assistito a una contaminazione poiché alcuni rituali sono passati sotto il patrocinio dell'*Onmyōryō*, con l'adozione da parte degli *onmyōji* di pratiche legate ai *kami*, mentre i sacerdoti dei *kami* hanno iniziato a far uso anche di formule e tecniche dello *yin-yang*.¹⁶⁶

Un riflesso dei processi di amalgamazione che ha al contempo favorito ulteriori sviluppi nel sincretismo tra Buddha e *kami* è rappresentato dalla nascita, nel nono secolo, di una nuova istituzione, il *miyadera*, un tempio che aveva un *kami* come oggetto principale di venerazione, ma era fondato e gestito da monaci buddhisti.¹⁶⁷ L'origine di questa tipologia di templi-santuari viene tradizionalmente legata al culto di Hachiman, per cui si racconta che nell'859 il monaco Gyōkyō, mentre prestava servizio al santuario di Hachiman a Usa, abbia ricevuto un oracolo del Grande bodhisattva Hachiman che chiedeva di essere trasferito in un nuovo santuario a Otokoyama, quello che sarebbe poi divenuto il santuario di Iwashimizu Hachiman, amministrato per più di dieci anni soltanto da monaci.¹⁶⁸ I monaci dei *miyadera* erano chiamati *shasō* (monaci dei santuari) e avevano la facoltà di sposarsi e trasmettere il loro ruolo ai figli, mentre i sacerdoti, se presenti, non conducevano rituali per i *kami* in un santuario separato, ma erano relegati a compiti minori.¹⁶⁹ Diversamente dai *jingūji*, non si trattava di complessi formati per agglomerazione, aggiungendo templi sul territorio di santuari esistenti in precedenza, bensì sostanzialmente di santuari gestiti da un clero buddhista.¹⁷⁰ Inizialmente i *miyadera* non erano sottoposti al controllo del *Jingikan* né inclusi nella prima lista di templi meritevoli di offerte, ma in seguito sono stati identificati quali santuari a tutti gli effetti e sono entrati a far parte del sistema rituale di corte dei *kami*.¹⁷¹

Nel nono secolo hanno preso piede i *goryōe*, festival popolari volti alla pacificazione dei *goryō*,¹⁷² entità non considerate parte dei *kami* né del pantheon buddhista.¹⁷³ Il termine, che inizialmente si riferiva in generale allo spirito di una persona morta,¹⁷⁴ è

¹⁶⁵ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 70.

¹⁶⁶ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 24.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 26.

¹⁶⁸ ITŌ Satoshi, "The medieval period: the kami merge with Buddhism", in Itō Satoshi, Endō Jun, Mori Mizue, Nobutaka Inoue e Mark Teewuen (a cura di), *Shinto, a Short History*, London: RoutledgeCurzon, New York, 2003, p. 73.

¹⁶⁹ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", p. 26.

¹⁷⁰ Helen HARDACRE, *Shinto: A History*, Oxford University Press, 2016, p. 122.

¹⁷¹ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 26.

¹⁷² GRAPARD, "Religious practices", cit., p. 559.

¹⁷³ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 26.

¹⁷⁴ GRAPARD, "Religious practices", cit., p. 559.

stato associato agli spiriti di aristocratici accusati ingiustamente di crimini politici e morti in disgrazia o in esilio, che, tornati alla capitale, perseguitavano i loro nemici o causavano epidemie che danneggiavano l'intera popolazione.¹⁷⁵ La prima volta che il termine *goryōe* è comparso su testi ufficiali risale all'863 nel *Nihon sandai jitsuroku* dove si parla di una cerimonia per contrastare un'epidemia che si era abbattuta sul Paese.¹⁷⁶ Nei festival, tenuti durante il periodo estivo quando le epidemie erano più frequenti, i monaci erano chiamati a pacificare gli spiriti maligni tramite rituali e al contempo vi si includevano diversi tipi di intrattenimento che richiamavano una gran folla, tra cui danze, processioni, canti e musica.¹⁷⁷ I *goryōe* potevano svolgersi nei luoghi più disparati, da cimiteri a templi e santuari, e data la loro popolarità, i tentativi della corte di tenerli sotto controllo, istituzionalizzandoli e sopprimendo quelli privati, hanno prodotto pochi risultati.¹⁷⁸

Nel decimo secolo la pacificazione dei *goryō* è stata messa in pratica anche in alcuni *miyadera* istituiti appositamente.¹⁷⁹ Un caso particolare è rappresentato dal tempio di Gionsha, un *miyadera* formatosi nel 974: esso era collegato all'Enryakuji e, sebbene si trattasse di un'istituzione buddhista, veniva trattato dalla corte alla stregua di un santuario ed era incluso nella lista dei *nijūnisha*. La divinità principale venerata era Gozu Tennō che si pensava possedesse poteri magici straordinari in grado di placare i *goryō*.¹⁸⁰ La sua origine è sconosciuta, ma diverse fonti le attribuiscono radici coreane, indiane o legate allo *yin-yang*, e in seguito è stata identificata o con divinità buddhiste più comuni quali Yakushi e Jūichimen Kannon o con il *kami* Susanoo.¹⁸¹ Circa nello stesso periodo si era diffuso anche il culto degli *onryō*, spiriti di aristocratici morti ingiustamente e rimasti bloccati in un limbo da cui manifestavano la propria ira tramite diverse forme di calamità.¹⁸² A questi culti è collegato il *miyadera* di Kitano Tenmangū, portato a compimento nel 959,¹⁸³ costruito per placare lo spirito irato di Sugawara no Michizane (845–903),¹⁸⁴ un ministro della destra che, considerato dai Fujiwara come una minaccia per il potere, era stato screditato ed esiliato nel Kyūshū dove aveva incontrato la morte.¹⁸⁵

¹⁷⁵ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 26.

¹⁷⁶ KURODA Toshio, "The World of Spirit Pacification: Issues of State and Religion.", trad. di Allan G. Grapard, in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, no. 3/4, 1996, p. 323.

¹⁷⁷ GRAPARD, "Religious practices", cit., p. 559.

¹⁷⁸ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 27.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 27.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ ITO, "The medieval period: the kami...", cit., p. 78.

¹⁸² GRAPARD, "Religious practices", cit., p. 559.

¹⁸³ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 28.

¹⁸⁴ GRAPARD, "Religious practices", cit., p. 560.

¹⁸⁵ MATSUNAGA D., MATSUNAGA A., *Foundation of Japanese Buddhism*, cit., p. 230.

Nel tempio si praticava il culto della divinità combinatoria Tenman Tenjin, formata per l'appunto dallo spirito irato e da un *kami* (Tenjin), una divinità indiana chiamata Daijizai Daitenmanjin e il bodhisattva Kannon.¹⁸⁶ L'inclusione di questi *miyadera* nel sistema dei santuari di corte, l'assimilazione dei riti di pacificazione degli spiriti in ambito buddhista,¹⁸⁷ e il fatto che il buddhismo esoterico fosse ritenuto il mezzo più efficace per placare i *goryō*, sono tutti fattori che hanno arricchito i culti dei *kami* di elementi buddhisti,¹⁸⁸ come testimonia ad esempio il grande *goryōe* tenutosi nel 994 che combinava ai riti dei *kami* pratiche tantriche.¹⁸⁹

L'unione di questi culti con quelli di altri spiriti diffusisi nel corso di periodo Heian,¹⁹⁰ come ad esempio quelli riguardanti creature quali fantasmi (*mononoke*), goblin (*tengu*), animali come volpi e serpenti, patriarchi e asceti buddhisti deificati e altre creature soprannaturali, ha portato alla creazione di variegata forme di sincretismo che proseguiranno nel corso del periodo medievale, contribuendo largamente alla formazione del paradigma dello *honji suijaku*.¹⁹¹

¹⁸⁶ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 28.

¹⁸⁷ MATSUNAGA D., MATSUNAGA A., *Foundation of Japanese Buddhism*, cit., p. 231.

¹⁸⁸ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 28.

¹⁸⁹ MATSUNAGA D., MATSUNAGA A., *Foundation of Japanese Buddhism*, cit., p. 231.

¹⁹⁰ ITŌ, "The medieval period: the kami...", cit., p. 78.

¹⁹¹ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 29.

2. *Honji suijaku*: Dal culmine verso la fine

2.1 *Gli sviluppi di periodo medievale*

Nel Giappone di periodo medievale i discorsi inerenti all'interazione tra buddhismo e culti dei *kami* si sono dipanati in direzioni apparentemente discordanti, ma in realtà strettamente legate fra loro da un intreccio ideologico caratterizzato da una propria coerenza. Da un lato il paradigma dello *honji suijaku* ha raggiunto il suo culmine e il sistema si è stabilizzato andando a interessare una grande varietà di culti e di aspetti all'interno della società, dall'altro hanno acquisito popolarità discorsi che tendevano a mettere in evidenza l'importanza dei *kami* a discapito delle divinità buddhiste, benché si siano incentrati per il loro sviluppo su dottrine e teorie nate proprio nell'ambito del buddhismo, motivo per il quale non possono essere trattati in maniera slegata e autonoma da esso.

Dopo la graduale amalgamazione di buddhismo e culti dei *kami* avvenuta nel corso del periodo classico e i primi casi di applicazione della teoria dello *honji suijaku*, essa è stata esplicitata verso la fine del XII secolo quando le divinità buddhiste sono state apertamente definite come originari (*honji*) dei *kami* giapponesi (*suijaku*) e la maggior parte dei *kami* sono stati posti alla stregua di bodhisattva o *gongen* (manifestazioni temporanee) del Buddha universale.¹ La diffusione del paradigma dello *honji suijaku* è resa evidente dal modo sistematico in cui determinati *kami* sono stati associati al buddhismo, per cui in breve tempo quasi tutti i *kami* dei maggiori santuari erano stati identificati come “tracce” di Buddha e bodhisattva: Hachiman, ad esempio, era comunemente identificato come emanazione di Amida, il *kami* di Hie come emanazione di Śākyamuni,² mentre una delle associazioni più interessanti riguarda Amaterasu, di cui si occuperà nel terzo capitolo, comunemente identificata come emanazione del Buddha universale Dainichi, come emanazione di Kannon, ma anche di numerose altre divinità.³ Si è inoltre diffusa l'idea che alcuni *kami* fossero protettori del buddhismo, per cui, dopo

¹ Carina ROTH, “Where Mountains Fly: The Honji-Suijaku Mechanism in Japan”, in *Etudes asiatiques LVIII-4*, Société Suisse-Asie, Peter Lang, Bern, 2004, p. 1075.

² ITŌ Satoshi, “The medieval period: the kami merge with Buddhism”, in Itō Satoshi, Endō Jun, Mori Mizue, Nobutaka Inoue e Mark Teeuwen (a cura di), *Shinto, a Short History*, London: RoutledgeCurzon, New York, 2003, p. 74.

³ Mark TEEUWEN, “The kami in esoteric Buddhist thought and practice”, in Breen, John, Teeuwen, Mark (a cura di), *Shinto in History: Ways of the Kami*, Curzon, 2000, p. 109.

la promozione di Hachiman a bodhisattva, molti templi hanno adottato dei *kami* come divinità protettrici: Kasuga a protezione del Kōfukuji, Niu Myōjin e Kōya Myōjin a protezione dei templi sul monte Kōya, Ōbie e Obie a protezione dei templi Tendai sul monte Hiei e così via.⁴

Una delle applicazioni più caratteristiche del paradigma dello *honji suijaku* in periodo medievale è avvenuta nell'ambito dello Shugendō e riguarda la concezione del paesaggio come spazio sacro e il graduale processo di mandalizzazione del territorio giapponese che ha poi contribuito, insieme ad altri fattori, alla formazione dell'idea di Giappone come *shinkoku*. Si parlerà più approfonditamente di tale sviluppo nel terzo capitolo, ma basti pensare che, dopo l'importazione in Giappone del buddhismo esoterico da parte di Kūkai e Saichō che avevano scelto come centri per le loro pratiche rispettivamente il monte Kōya e il monte Hiei,⁵ i culti legati alle montagne si sono largamente affermati nel corso del decimo e undicesimo secolo in aree che includevano templi come quelli di Kumano e Kinpusen, divenute destinazione di pellegrinaggi poiché trasformate in centri di pratiche esoteriche buddhiste e considerate come manifestazioni giapponesi di paradisi buddhisti,⁶ mentre molti santuari dei *kami* sono stati ricostruiti e dipinti sul modello di palazzi cinesi col fine di richiamare l'idea delle Terre Pure.⁷ Uno dei primi riferimenti a questo processo di mandalizzazione si può trovare in un testo del XIII secolo, lo *Shozan engi*, una compilazione focalizzata sulle tre zone montuose della penisola di Kii, in cui vengono illustrati rituali inerenti a territori sacri e si descrive la regione di Ōmine come rappresentazione dei due *maṇḍala* fondamentali che nel buddhismo esoterico incarnano la totalità del cosmo, il Kongōkai e il Taizōkai.⁸ Questa associazione permetteva la concretizzazione di una pratica di visualizzazione dei *maṇḍala* che normalmente era solo mentale, poiché, attribuendo a particolari montagne o siti religiosi le qualità di uno spazio metafisico tramite un processo di “attualizzazione del *maṇḍala*”,⁹ agli adepti era data la possibilità di percorrerli fisicamente.¹⁰

⁴ ITŌ, “The medieval period: the kami...”, cit., pp. 72–73.

⁵ Allan G. GRAPARD, “Flying Mountains and Walkers of Emptiness: Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religions.” in *History of Religions*, Vol. 21, no. 3, 1982, p. 203.

⁶ Fabio RAMBELLI, Mark TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion and the *honji suijaku* paradigm in pre-modern Japan” in Fabio Rambelli, Mark Teeuwen (a cura di), *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku As a Combinatory Paradigm*, Routledge, 2002, p. 29.

⁷ Susan TYLER, ““Honji Suijaku” Faith”, in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 16, No. 2/3, Shugendō and Mountain Religion in Japan (Jun. - Sep. 1989), p. 228.

⁸ ROTH, “Where Mountains Fly: The Honji-Suijaku Mechanism...”, cit., p. 1076.

⁹ GRAPARD, “Flying Mountains and Walkers...”, cit., p. 207.

¹⁰ ROTH, “Where Mountains Fly: The Honji-Suijaku Mechanism...”, cit., p. 1077.

Lo sviluppo dell'idea di *kami* come “tracce” di divinità buddhiste non ha completamente rimpiazzato la concezione precedente che identificava i *kami* quali creature sofferenti in cerca di salvezza e questa duplice visione si è perpetrata anche durante il periodo medievale, fondandosi sulla distinzione tra *kami* quali emanazioni buddhiste (*gonshin*) e invece “veri *kami*” (*jisshin*), privi di un originario buddhista e bisognosi di salvezza.¹¹ Questa classificazione, che verrà trattata nel dettaglio in seguito, era basata per lo più su un principio divenuto molto popolare nel corso del periodo medievale e che ha avuto svariate applicazioni e ripercussioni sulle dottrine successive: l'idea di *hongaku* (illuminazione originaria).

Centrale per lo *honji suijaku* del XII secolo era anche la concezione dei *kami* come portatori di salvezza:¹² si riteneva che, quando un Buddha appariva nel mondo sotto forma di *kami*, esso riducesse la propria luminosità mescolandosi con la polvere (*wakō dōjin*)¹³ e questo permetteva di conferire al buddhismo un carattere più terreno, rendendo più accessibili gli insegnamenti e più facile l'avvicinamento all'illuminazione.¹⁴ In questo senso le manifestazioni di divinità buddhiste svolgevano un ruolo ausiliario e al contempo differente dalle stesse divinità perché potevano occuparsi maggiormente della salvezza dei singoli individui, rispetto al buddhismo interessato al raggiungimento di una salvezza universale.¹⁵ Il fatto che il Giappone fosse uno dei territori in cui le divinità buddhiste si erano manifestate sotto forma di emanazioni temporanee ha costituito per i giapponesi un fattore di accrescimento del prestigio del Paese nel mondo buddhista in quanto costituiva uno dei tre centri dell'universo buddhista, assieme a India e Cina e, dopo le fallite invasioni mongole del 1274 e 1281, ha iniziato a venir meno la concezione di Giappone come Paese periferico ed è andata affermandosi sempre più l'idea di una potenziale superiorità dei *kami* rispetto ai Buddha nel garantire la salvezza del territorio nipponico.¹⁶ All'interno di questo contesto si sono sviluppati i discorsi sulla natura dei *kami* e le prime teorie dello shintō, espresse nella composizione di diversi testi di carattere esoterico incentrati sul cosiddetto *chūsei shintō setsu* (pensiero sullo shintō medievale).¹⁷ Tra i primi testi, composti tra la fine di periodo Heian e l'inizio di periodo Kamakura, si

¹¹ ITŌ, “The medieval period: the kami...”, cit., pp. 74–75.

¹² TYLER, ““Honji Suijaku” Faith”, cit., p. 242.

¹³ ITŌ, “The medieval period: the kami...”, cit., p. 75.

¹⁴ TYLER, ““Honji Suijaku” Faith”, cit., p. 242.

¹⁵ *Ivi*, p. 246.

¹⁶ ITŌ, “The medieval period: the kami...”, cit., pp. 80–81.

¹⁷ *Ivi*, pp. 83–84.

ricordano il *Tenshōdaijin giki*, il *Nakatomi harae kunge* di cui si tratterà in seguito, noto per la classificazione delle tipologie di *kami* in base al loro grado di illuminazione, e il *Mitsu no kashiwa denki*. Questi testi fanno riferimento a quello che è stato definito da Yoshida Kanetomo come *ryōbu shūgō shintō*, ovvero lo *shintō* che associava i due *maṇḍala* fondamentali del buddhismo esoterico ai due santuari di Ise, termine che verrà poi a indicare principalmente i discorsi inerenti ai *kami* nell'ambito dello Shingon in opposizione al *Sannō shintō* che fa riferimento al Tendai.¹⁸

Infine, caratteristico di questo periodo è anche il rinnovato interesse di alcuni studiosi per la primaria condizione di ignoranza (*ganbon no mummyō*) precedente all'apparizione del Buddha e del suo messaggio salvifico, vista come base della distinzione tra illuminazione e illusione e identificata come lo stato del cosmo prima che avesse inizio il processo di articolazione e divisione che ha prodotto l'universo. Questo ha dato il via a discorsi cosmologici e mitologici basati sul *Nihon shoki* e a dibattiti sulla sacra natura del Giappone che, per la prima volta, non coinvolgevano il sistema buddhista, ponendo così le fondamenta per lo sviluppo di successivi discorsi sui *kami*, come quelli alla base delle teorie dello *han honji suijaku*, talvolta anche apertamente critici nei confronti del buddhismo.¹⁹

2.1.1 Il concetto di *hongaku* e le sue applicazioni

La categoria di *hongaku shisō* (pensiero sull'illuminazione originaria) è stata introdotta in ambito accademico dallo studioso Shimaji Daitō (1875–1927) all'inizio del ventesimo secolo per riferirsi a un pensiero inerente al Buddhismo Tendai di periodo medievale secondo cui l'illuminazione non era il frutto di un processo di ricerca, ma uno stato ideale accessibile nel presente a ogni essere, non solo agli umani, ma anche a piante, animali, montagne e fiumi, tutti innatamente Buddha.²⁰

La prima volta che il concetto di illuminazione originaria è apparso in ambito buddhista è stato in un trattato cinese composto presumibilmente attorno al sesto secolo, il *Ta-ch'eng ch'i-hsin lun (Daijōkishinron)*²¹ che sintetizza due correnti del pensiero

¹⁸ *Ivi*, p. 68.

¹⁹ Fabio RAMBELLI, "Re-positioning the Gods: 'Medieval Shintō' and the Origins of Non-Buddhist Discourses on the Kami.", in *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 16, 2006, pp. 309–310.

²⁰ Jacqueline I. STONE, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, University of Hawai'i Press, 1999, p. 3.

²¹ TAMURA Yoshiro, "Critique of Original Awakening Thought in Shoshin and Dogen." in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 11, no. 2/3, 1984, p. 243.

Mahāyāna, una che riguarda la natura intrinseca dell'illuminazione e l'altra la fonte dell'illusione e della sofferenza.²² In tale contesto si definisce un superamento della dualità della mente in favore di un mondo assoluto non duale, per cui anche tutta la realtà fattuale si afferma quale manifestazione di una originaria illuminazione.²³ Il mondo può essere descritto come la somma di una realtà fattuale in cui è presente il cambiamento e i fenomeni sono espressi in categorie che si differenziano l'una dall'altra (sé e altro, maschile e femminile, materia e spirito, vita e morte, ecc.) e di una realtà permanente che rimane immutata. Secondo il concetto di illuminazione originaria, tuttavia, queste categorie utilizzate per differenziare le cose, che sembrano in apparenza duali, non esistono di per sé, sono vuote e prive di essenza,²⁴ per cui, nel *Vimalakīrti-nirdeśa sūtra*,²⁵ sono presentate in un rapporto di interdipendenza in cui si rivelano come unite e non-duali, parte dell'originaria dimensione dell'eterno.²⁶ L'illuminazione originaria è strettamente legata alla non illuminazione, poiché grazie alla non illuminazione si può attraversare il processo di raggiungimento dell'illuminazione, per cui ci si rende conto infine che si possedeva già una mente illuminata e che l'illuminazione raggiunta è identica all'illuminazione originaria.²⁷ Mentre inizialmente l'idea di illuminazione originaria si è focalizzata sull'eterna dimensione della non-dualità che trascendeva la dualità relativa del mondo, successivamente, ha fatto ritorno alla realtà fattuale per affermare la dimensione della dualità attraverso quella della non-dualità.²⁸

Il concetto di illuminazione originaria espresso nel Tendai si è basato non soltanto sul *Ta-ch'eng ch'i-hsin lun*, ma anche sul pensiero buddhista cinese dello Hua-yen, secondo cui ogni cosa non esisteva indipendentemente, ma tutto era interconnesso e visto come parte di una mente originaria, pura e indifferenziata, e del T'ien-t'ai, che pur negando la presenza di una mente pura originaria, si focalizzava sulla non-dualità degli opposti.²⁹ Esso ha visto il superamento sia della dualità "vita-morte" che di quella "Buddha-essere umano": da un lato una vita eterna o assoluta può essere percepita in termini di non-dualità, transcendendo l'antagonismo fra vita e morte, per cui nel mondo anche la morte

²² STONE, *Original Enlightenment and the Transformation...*, cit., p. 5.

²³ TAMURA, "Critique of Original Awakening...", cit., p. 243.

²⁴ *Ivi*, pp. 244–245.

²⁵ Uno dei *sūtra* più importanti del Mahāyāna, la cui stesura risale al I secolo.

²⁶ TAMURA Yoshiro, "Japanese culture and the Tendai concept of original enlightenment" in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 14, No. 2/3, Tendai Buddhism in Japan (Jun. - Sep. 1987), p. 204.

²⁷ STONE, *Original Enlightenment and the Transformation...*, cit., p. 5.

²⁸ TAMURA, "Japanese culture and the Tendai concept ...", cit., pp. 203–204.

²⁹ STONE, *Original Enlightenment and the Transformation...*, cit., pp. 6–8.

costituisce una raffigurazione attiva della vita eterna e una manifestazione dell'illuminazione originaria non-dualistica;³⁰ dall'altro il Buddha assoluto può essere visto nella non-dualità che trascende l'antagonismo tra Buddha e persone, per cui anche le persone sono manifestazioni del Buddha in questo mondo, affermano la propria identità nell'illusione e non serve loro una pratica particolare per l'illuminazione.³¹ Il termine *hongaku* (illuminazione originaria) giapponese potrebbe essere messo in paragone col principio di *bushō* (natura di Buddha) dei *sūtra* del Mahāyāna risalenti al quarto secolo; tuttavia, mentre questo principio si basava soltanto sul mondo dell'assoluto, lo *hongaku* fa riferimento sia al mondo dell'assoluto che al mondo dei fenomeni.³² Questo, secondo Tamura, si lega alle modalità di pensiero giapponesi che trovano le loro radici nell'armonia con il mondo naturale, con le stagioni che si succedono regolarmente l'una dopo l'altra, consentendo all'uomo e alla natura di adattarsi e unirsi costantemente l'uno all'altra rimanendo in equilibrio.³³ Ottimisticamente si giunge quindi ad affermare la realtà fattuale, mentre se si pensa negativamente ci si abbandona a una fatalistica rassegnazione: questo nella storia giapponese può essere individuato nell'alternanza fra l'idea di *mappō* di tardo periodo Heian e la successiva ondata di positività che verso la metà di periodo Kamakura ha consentito lo sviluppo di radicali teorie inerenti alla realtà fattuale all'interno dell'ideologia dell'illuminazione originaria.³⁴

In Giappone Kūkai ha sistematizzato le dottrine del buddhismo esoterico fondando la scuola dello Shingon, basandosi sullo Hua-yen³⁵ e in particolar modo su un commentario del *Daijōkishinron*, lo *Shakumaka'enron*, dove si poneva l'enfasi sul concetto di illuminazione originaria e soprattutto sulla non-dualità.³⁶ Queste dottrine, reinterpretate da Kūkai in chiave esoterica, sono state utilizzate per la formulazione dell'idea di identità col Buddha cosmico e del raggiungimento della buddhità nel proprio corpo (*sokushinjōbutsu*).³⁷ Con la morte di Kūkai (835), il concetto di *hongaku* è stato introdotto assieme al buddhismo esoterico nelle dottrine del buddhismo Tendai sul monte Hiei ed è stato combinato con gli insegnamenti della seconda parte del *Sūtra del loto*, ponendo

³⁰ TAMURA, "Japanese culture and the Tendai concept ...", cit., p. 204.

³¹ *Ivi*, p. 205.

³² *Ibidem*.

³³ TAMURA, "Critique of Original Awakening...", cit., pp. 247–248.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ STONE, *Original Enlightenment and the Transformation...*, cit., p. 11.

³⁶ TAMURA, "Japanese culture and the Tendai concept ...", cit., p. 206.

³⁷ STONE, *Original Enlightenment and the Transformation...*, cit., p. 11.

quindi maggiore enfasi sul mondo dei fenomeni.³⁸ Dopo gli sviluppi del dodicesimo secolo legati all'idea fatalista che il Giappone fosse entrato in epoca di *mappō*, la popolarità dell'idea di illuminazione originaria è stata favorita dall'affermazione, verso la metà di periodo Kamakura, di una visione più ottimista, divenuta apparente dopo la rivolta Jōkyū (1221) in cui l'ex-imperatore Gotoba ha cercato di riconquistare il potere, fallendo e lasciando il controllo nelle mani della classe militare.³⁹ Le fasi di diffusione dello *hongaku* Tendai medievale sono state individuate dallo studioso Hazama Jikō (1895–1946) che ha considerato da metà del periodo Insei (1086–1192) fino al tardo periodo Kamakura (1185–1333) una prima fase di emergenza e stabilizzazione in cui gli insegnamenti orali sono stati messi per iscritto. Nel periodo Nanbokuchō (1336–1392) e attraverso il periodo Muromachi (1333–1568) ha riconosciuto una fase in cui il pensiero dello *hongaku* Tendai si è sviluppato sotto l'influenza del culto del Sannō shintō e dell'ascetismo delle montagne, ma in cui si sono verificati abusi e interpretazioni arbitrarie. Infine ha individuato un periodo durato dall'inizio a metà di periodo Edo (1603–1868) in cui ci si è focalizzati sul mantenimento della tradizione.⁴⁰

Per quanto riguarda invece il Buddhismo della Terra Pura, esso faceva in origine una distinzione netta tra il Buddha e le persone comuni e tra il mondo dei fenomeni e la Terra Pura. Tuttavia, poiché il *nenbutsu* adottato dal Tendai sul monte Hiei si è sviluppato sotto l'influsso delle dottrine dell'illuminazione originaria, è arrivato a definire il Buddha Amida e la Terra Pura come già impliciti nella mente di un individuo o a insegnare come con un semplice atto di fede fosse possibile divenire tutt'uno con Amida, dando vita alla teoria del *kannen nenbutsu* (ricordo contemplativo del Buddha).⁴¹ Hōnen (1133–1212), il fondatore del Jōdoshū, il Buddhismo della Terra Pura in Giappone, rifacendosi alle condizioni di *mappō* di tardo periodo Heian, ha restituito nuova voce alle idee iniziali del Buddhismo della Terra Pura, opponendosi al concetto Tendai di illuminazione originaria, insistendo sul non-dualismo e negando la possibilità delle persone ordinarie di liberarsi dall'illusione finché vivevano in questo mondo o la possibilità di ottenere l'illuminazione senza pratica: l'unico modo di raggiungere l'illuminazione era rinascere in futuro nella Terra Pura di Amida.⁴² Tuttavia i suoi discepoli, in particolare Kōsai (1163–1247), Shōkū

³⁸ TAMURA, “Japanese culture and the Tendai concept ...”, cit., p. 206.

³⁹ *Ivi*, p. 208.

⁴⁰ STONE, *Original Enlightenment and the Transformation*, cit., p. 35.

⁴¹ TAMURA, “Critique of Original Awakening...”, cit., p. 251.

⁴² TAMURA, “Japanese culture and the Tendai concept ...”, cit., pp. 206–207.

(1177–1247) e soprattutto Shinran (1173–1262) hanno restituito al *nenbutsu* alcuni caratteri del concetto di illuminazione originaria. Negli scritti di Shinran si trovano ad esempio espressioni come “non-dualità assoluta”, “non-dualità di passioni e risveglio”, “gli esseri senzienti sono Buddha”,⁴³ ecc. ed egli definisce il Buddha Amida come il corpo del Dharma, l’unità e la natura della realtà, ritenendo che sia essenziale essere in unione con lui in questo mondo.⁴⁴

Verso la metà di periodo Kamakura e durante il periodo Muromachi, la dottrina di affermazione del mondo reale sistematizzata nel concetto di illuminazione originaria del Tendai ha avuto un ruolo essenziale all’interno del panorama giapponese poiché è stata utilizzata attivamente per la giustificazione e lo sviluppo di varie teorie legate ai *kami* e al concetto di *honji suijaku*, in particolare per le dottrine dello *han honji suijaku* di cui si tratterà nel paragrafo seguente.⁴⁵

Un primo utilizzo si fa risalire, tuttavia, già alla fine di periodo Heian quando, nel *Nakatomi no harae kunge*,⁴⁶ è stata formulata una classificazione buddhista dei *kami*, poi divenuta largamente accettata, suddividendoli in tre categorie a seconda del loro grado di illuminazione.⁴⁷ I *kami* di illuminazione originaria (*hongakushin*) comprendevano inizialmente soltanto le due divinità principali dei grandi santuari di Ise, Amaterasu e Toyouke,⁴⁸ incarnazioni dell’essenza del principio e natura dell’originale purezza di Dainichi, eterna e immutabile⁴⁹, ma verso la fine di periodo Kamakura vi è stata inclusa anche la divinità Miwa Daimyōjin: essi non erano *suijaku*, manifestazioni provvisorie di divinità buddhiste, ma costituivano invece l’essenza dei *maṇḍala* del Vajrakai, del Kongōkai e del Taizōkai che nel buddhismo esoterico simboleggiavano la struttura dell’universo.⁵⁰ Tale classificazione era evidentemente volta all’accrescimento dello status dei *kami* di Ise e dei loro santuari.⁵¹ I *kami* che hanno acquisito o stanno acquisendo l’illuminazione (*shigakushin*),⁵² come ad esempio i *kami* di Sannō, Kumano, Hachiman, Kasuga, Hirota, sono coloro che, dopo essere trasmigrati, si sono risvegliati dallo spettro

⁴³ Citato in TAMURA, “Critique of Original Awakening...”, cit., p. 251.

⁴⁴ TAMURA, “Critique of Original Awakening...”, cit., p. 251.

⁴⁵ TAMURA, “Japanese culture and the Tendai concept...”, cit., p. 208.

⁴⁶ Commentario scritto da uno studioso dei rapporti fra shintō e buddhismo, datato tra la fine di periodo Heian e l’inizio di periodo Kamakura.

⁴⁷ Fabio RABELLI, “Shintō and Esoteric Buddhism” in Charles D. Orzech, Henrik H. Sørensen, Richard K. Payne (a cura di), *Esoteric Buddhism and the Tantras*, BRILL, 2011, p. 839.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ RABELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 33.

⁵⁰ RABELLI, “Shintō and Esoteric Buddhism”, cit., pp. 839–840.

⁵¹ RABELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 33.

⁵² RABELLI, “Shintō and Esoteric Buddhism”, cit., p. 839.

dell'ignoranza perché si sono basati sugli insegnamenti buddhisti per ritornare allo stato di originaria illuminazione.⁵³ Infine i *kami* non illuminati (*fukakushin*), come il violento *kami* di Izumo, Susanoo e i suoi discendenti e divinità della terra come Ōngami, Ōyamato, Katsuragi e Kamo,⁵⁴ sono quelli che, allontanatisi dal Dharma che viene dalla presenza di Dainichi, hanno perso la loro mente divina divenendo demoni dell'ignoranza e dell'illusione (*mumyō*).⁵⁵

Il concetto di illuminazione originaria ha influenzato anche le modalità di connessione fra *kami* e Buddha: mentre secondo il paradigma dello *honji suijaku* che si era affermato in precedenza i *kami* erano visti come manifestazioni locali di Buddha e bodhisattva giunti in Giappone per condurre la popolazione all'illuminazione, in tardo periodo Kamakura hanno iniziato ad acquisire maggior popolarità teorie che volevano i *kami* come originari e le divinità buddhiste come emanazioni, anche a seguito della minaccia di un attacco da parte dei mongoli nel tredicesimo secolo, sventato da due tifoni nel 1274 e nel 1281 attribuiti all'intervento benefico dei *kami* a protezione del Giappone.⁵⁶ L'interpretazione dell'identità di Buddha e *kami* è andata di pari passo con quella tra non-dualità del principio astratto e fenomeni concreti nel concetto di illuminazione originaria del Tendai: così come al concreto è stato attribuito maggior valore rispetto all'astratto, allo stesso modo ai *kami*, liberatisi del loro splendore per mescolarsi con il mondo (*wakō dōjin*) è stato attribuito un ruolo primario rispetto ai Buddha. Queste nuove idee hanno posto le basi per l'affermazione di una teoria che ribaltava il paradigma dello *honji suijaku*, lo *han honji suijaku* che ha posto i *kami*, quali creature terrene e fonti di originaria illuminazione, come *honji* e i Buddha e bodhisattva, trascesi dopo aver acquisito l'illuminazione tramite gli insegnamenti dei *kami*, come loro *suijaku*.⁵⁷

2.1.1.1 La categoria di “vero kami”

Nel corso del periodo Kamakura si è sviluppata l'idea che non tutti i *kami* fossero manifestazioni di Buddha o bodhisattva, ma che alcune divinità mancassero di un originario buddhista: questi *kami* erano chiamati *jitsurui kijin* (vere divinità demoniache)

⁵³ RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 33.

⁵⁴ RAMBELLI, “Re-positioning the Gods...”, cit., p. 313.

⁵⁵ RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 33.

⁵⁶ STONE, *Original Enlightenment and the Transformation*, cit., pp. 40–42.

⁵⁷ *Ivi*, p. 42.

o *jisshajin* (veri *kami*),⁵⁸ dove l'attributo "vero" faceva riferimento al fatto che non si trattasse di *gonja* (*kami* provvisori), ovvero Buddha e bodhisattva che si manifestavano temporaneamente sotto le spoglie di divinità giapponesi, ma di entità autonome che, a causa della loro intrinseca natura malvagia, non venivano assimilate all'interno del pantheon buddhista.⁵⁹ Queste categorie di *kami*, riconducibili in parte a quelli che nel *Nakatomi no harae kunge* erano stati definiti come *fukakushin*, ovvero *kami* non illuminati, sono state menzionate anche nel *Kōfukuji sōjō* (1205), un documento in cui per la prima volta appare la distinzione tra *gonja* e *jissha*, stilato come critica ad alcuni seguaci di Hōnen che dichiaravano come tutti i *kami* fossero in realtà "veri *kami*" e quindi fosse meglio non venerarli.⁶⁰ Un'ulteriore menzione si trova in testi risalenti al tardo quattordicesimo secolo come il testo epico *Genpei seisuiki* e il testo amidista *Kami honji no koto*, in cui i *jissha* sono identificati come spiriti maligni (*akuryō*), spiriti dei morti (*shiryō*) e creature demoniache (*akukijin*) che riempiono il cielo e la terra.⁶¹ Siccome i loro *honji* non erano Buddha e bodhisattva, ma persone comuni (*bonbu*) che dopo la morte venivano venerate come antenati dei loro clan (*ujigami*), i loro cuori erano colmi di avidità⁶² ed essi erano *kami* realmente illusi (*jitsumei no kami*) che portavano anche chi li venerava verso la perdizione, ingannandoli e fornendo loro falsi oracoli.⁶³ L'essenza delle creature ordinarie e illuse constava delle tre affezioni (*bonnō*) di avidità, rabbia e ignoranza, che non scomparivano neanche dopo la morte, ma anzi, erano rese più gravi dal loro stato sovranaturale e di conseguenza questi *kami* danneggiavano le persone spingendole alla dannazione,⁶⁴ tanto che nel *Genpei seisuiki* si specificava come venerare queste divinità portasse a rinascere eternamente in condizioni ostili, all'inferno o in forma di spiriti malevoli o animali.⁶⁵ La categoria dei "veri *kami*" costituiva un pretesto per la critica buddhista alle forme di culto slegate dal buddhismo⁶⁶ e al contempo uno strumento di diffusione del buddhismo nelle province perché si poteva prevenire il raggiungimento di questo stato con la celebrazione di un degno funerale buddhista⁶⁷ a seguito del quale i

⁵⁸ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 31.

⁵⁹ RAMBELLI, "Re-positioning the Gods...", cit., p. 313.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 313–314.

⁶¹ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 31.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ RAMBELLI, "Re-positioning the Gods...", cit., p. 314.

⁶⁴ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 32.

⁶⁵ RAMBELLI, "Re-positioning the Gods...", cit., p. 314.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 32.

morti venivano considerati benigni antenati.⁶⁸ In ogni caso rimane interessante osservare come per la prima volta degli autori buddhisti abbiano preso in considerazione l'esistenza di divinità non integrabili nel sistema del buddhismo per via della loro natura malevola e realizzato la presenza di una dimensione sacra legata alla popolarità religiosa autoctona giapponese al di fuori delle loro competenze.⁶⁹

2.1.1.2 I jingi kanjō nel buddhismo esoterico

Nel Giappone medievale la trasmissione di testi e dottrine era comunemente effettuata tramite rituali di iniziazione (*kanjō*): originariamente si trattava di cerimonie per la trasmissione di insegnamenti agli adepti tipiche del buddhismo esoterico, ma verso la fine di periodo Heian hanno iniziato a comparire forme di rituali di iniziazione segreti (*kuden* o *hiden*) riguardanti particolari testi esoterici, dottrine o rituali come quelli praticati dalla Tachikawaryū o nel *genshi kimyōdan*,⁷⁰ finché gradualmente si iniziarono a praticare rituali di iniziazione anche per la trasmissione di conoscenza nell'ambito della letteratura, delle arti performative e delle abilità professionali.⁷¹ Nel corso del dodicesimo e tredicesimo secolo, a seguito della classificazione dei *kami* avvenuta nel *Nakatomi harae kunge* e alla diffusione delle dottrine dell'illuminazione originaria, alcuni *kami*, tutti in qualche modo legati ad Amaterasu, sono stati promossi dal ruolo di *suijaku* di divinità buddhiste a quello di incarnazioni vere e proprie dell'illuminazione universale di Dainichi divenendo *honzon* (divinità focali) in alcuni rituali del buddhismo esoterico e penetrando all'interno della dottrina buddhista, dove hanno influenzato non soltanto il buddhismo esoterico stesso, ma anche le successive elaborazioni dello shintō, ponendo le basi per la formazione di scuole di pensiero quali Watarai, Ise, Sannō, Miwa, Goryū e Yoshida shintō.⁷² Questo ha portato allo sviluppo di rituali conosciuti come *shintō kanjō* o *jingi kanjō* in cui si trasmettevano testi e dottrine riguardanti i *kami*, la cui comparsa si ritiene sia stata favorita anche dal processo di maṇḍalizzazione attuato sistematicamente dal buddhismo esoterico nel Giappone medievale poiché le questioni sui *kami* e sulla

⁶⁸ RAMBELLI, "Re-positioning the Gods: 'Medieval Shintō' ...", cit., p. 314.

⁶⁹ *Ivi*, p. 316.

⁷⁰ Fabio RAMBELLI, "The Ritual World of Buddhist 'Shinto': The Reikiki and Initiations on Kami-Related Matters (Jingi kanjo) in Late Medieval and Early-Modern Japan", in *Japanese Journal of Religious Studies* Vol. 29, No. 3/4, Tracing Shinto in the History of Kami Worship (Fall 2002), p. 265.

⁷¹ *Ivi*, p. 266.

⁷² TEEUWEN, "The kami in esoteric Buddhist...", cit., pp. 95–96.

specificità del Giappone inerenti a cosmologia e cosmogonia potevano fornire una base di solidità alle speculazioni metafisiche buddhiste.⁷³ Tramite i rituali gli iniziati apprendevano una tecnica segreta che permetteva loro di unirsi con uno specifico *kami* o con i *kami* in generale, ottenendo benefici mondani⁷⁴ e divenendo al contempo identici alle divinità dello shintō, facoltà che, rimanendo comunque nell’ottica che legava i *kami* al sistema buddhista, andava in un certo senso a rimpiazzare l’idea di salvezza dello *sokushinjōbutsu*, poiché invece di divenire un Buddha ci si identificava con un *kami*.⁷⁵ Le teorie e i rituali dei lignaggi shintō venivano trasmessi oralmente come nel buddhismo esoterico, tuttavia talvolta erano accompagnati da foglietti di carta (*kirikami*) con scritti i punti essenziali del rituale, la sua origine e la linea di trasmissione: questo, avvenuto in particolare nei lignaggi del Goryū shintō in cui sono state compilate vere e proprie raccolte di *kirikami*, è stato utile agli studiosi per ricavare informazioni sulla trasmissione delle pratiche buddhiste dei *kami*.⁷⁶ Il contenuto di questi rituali era spesso costituito da interpretazioni esoteriche su miti tratti dal *Nihonshoki*, sebbene, secondo quanto scritto da diversi autori medievali, non sarebbe stato esso, bensì il *Reikiki* a costituire la base mitologica e ontologica per i rituali.⁷⁷ Si pensa che il *Reikiki* sia stato scritto da uno o più monaci dello Shingon fra il tredicesimo e il quattordicesimo secolo, sebbene la presenza di numerosi elementi esoterici del Tendai e i riferimenti al complesso montagnoso di Katsuragi portino a mettere in dubbio tale tesi. Esso costituiva uno dei testi più importanti del Ryōbu shintō e le tematiche spaziavano da teorie sulla cosmogonia e il posto del Giappone nell’universo, a dissertazioni teologiche sul ruolo dei *kami*, a teorie e pratiche di salvezza basate sui principi dell’illuminazione originaria fino a interrogativi sul ruolo dell’autorità e sulle rappresentazioni del sacro.⁷⁸ Oltre ai rituali strettamente legati al *Reikiki* (*reikiki kanjō*), i più importanti erano lo *Ama no iwato kanjō* (sul mito della caverna di Amaterasu), il *sanshu jingi kanjō* (sulle tre insegne imperiali),⁷⁹ il *waka kanjō* (sulla forma poetica del *waka*), lo *Ise kanjō* (sugli insegnamenti tantrici riguardanti Ise)⁸⁰ e il *sokui kanjō* (l’iniziazione per l’incoronazione dell’imperatore).⁸¹ Sebbene i *jingi*

⁷³ RAMBELLI, “The Ritual World of Buddhist ‘Shinto’...”, cit., p. 266.

⁷⁴ TEEUWEN, “The kami in esoteric Buddhist ...”, cit., p. 102.

⁷⁵ RAMBELLI, “Shintō and Esoteric Buddhism”, cit., p. 841.

⁷⁶ ITŌ, “The medieval period: the kami...”, cit., p. 91.

⁷⁷ RAMBELLI, “The Ritual World of Buddhist ‘Shinto’...”, cit., p. 266.

⁷⁸ RAMBELLI, “Shintō and Esoteric Buddhism”, cit., p. 842.

⁷⁹ I tre tesori sacri del Giappone (*sanshu no jinki*), costituiti dalla spada *ame no murakumo no tsurugi*, la gemma *yasakani no magatama* e lo specchio *yata no kagami*.

⁸⁰ RAMBELLI, “Shintō and Esoteric Buddhism”, cit., pp. 840–41.

⁸¹ RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 34.

kanjō si incentrassero su *kami* di originaria illuminazione, è interessante notare come in alcuni rituali comparissero *kami* associati invece alla categoria di *jitsurui kami*, come nello *Ise kanjō* dove lo *honzon* era costituito da un serpente e il *sokui kanjō* in cui Amaterasu era visualizzata sottoforma di volpe: quella che può apparire una contraddizione segue invece la logica del buddhismo esoterico poiché questi *kami*, rappresentando la violenza e le passioni comuni a tutti gli esseri senzienti, altro non erano che l'incarnazione della pura mente illuminata.⁸²

2.1.2 Il Giappone come *shinkoku*

Un altro fattore fondamentale per lo sviluppo delle teorie che privilegiavano i *kami* rispetto alle divinità buddhiste è la diffusione dell'idea, riassunta nel termine *shinkoku* (nazione divina), che il Giappone fosse la terra dei *kami*, un concetto inizialmente ancora incentrato sul paradigma dello *honji suijaku*,⁸³ ma successivamente sfruttato sotto vari aspetti, dalla semplice credenza in una protezione divina, a dottrine inerenti la sacralità di alcuni santuari, fino a un pensiero politico legato al governo imperiale.⁸⁴

Sebbene questa formulazione fosse presente fin dai tempi del *Nihonshoki*, il termine era utilizzato unicamente per distinguere il Giappone dagli altri Paesi precisando il fatto che lì risiedevano i *kami*,⁸⁵ mentre ha raggiunto il suo massimo sviluppo solo in periodo medievale in testi come il *Jinnōshōtōki* (1338) di Kitabatake Chikafusa (1293–1354) che si ritiene abbia avuto una forte influenza addirittura fino al periodo prebellico, venendo largamente sfruttato come base per le teorie nativiste.⁸⁶ In questo e in altri testi, come lo *Yōtenki* (1223), si metteva in evidenza la discendenza dei sovrani giapponesi dalla divinità del sole Amaterasu, idea che appare come diretta conseguenza della diffusione della teoria dello *hongaku* che la identificava quale fonte di originaria illuminazione.⁸⁷

Il discorso medievale sullo *shinkoku* si è formato a partire dalle varie dottrine inerenti lo shintō (*shintō setsu*) diffuse tra la fine di periodo Heian e il tardo periodo Kamakura,

⁸² TEEUWEN, “The kami in esoteric Buddhist ...”, cit., p. 110.

⁸³ Fabio RAMBELLI, “Religion, Ideology of Domination, and Nationalism: Kuroda Toshio on the Discourse of Shinkoku.” in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, no. 3/4, 1996, p. 416.

⁸⁴ KURODA Toshio, “The Discourse on the ‘Land of Kami’ (Shinkoku) in Medieval Japan: National Consciousness and International Awareness.”, trad. di Rambelli, Fabio, in *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 23, no. 3/4, 1996, p. 354.

⁸⁵ ARICHI Meri, *Hie-Sanno Mandara: The Iconography of Kami and Sacred Landscape in Medieval Japan*, PQDT – Global, 2002, p. 207.

⁸⁶ KURODA, “The Discourse on the ‘Land of Kami’ ...”, cit., p. 354.

⁸⁷ ARICHI, *Hie-Sanno Mandara...*, cit., pp. 207–08.

tra cui Ryōbu shintō, Hie shintō, Miwa shintō e successivamente Ise shintō. Tuttavia, poiché Ryōbu shintō e Hie shintō vedono le loro radici nello Shingon e nel Tendai e data la logica esso-esoterica che ha condotto alla sua diffusione, è inesatto inquadrare in toto lo *shinkoku* quale frutto di una tendenza al rifiuto del buddhismo in favore di una maggiore importanza attribuita ai *kami* a seguito di fattori come la minaccia dell'invasione mongola, la restaurazione Kenmu⁸⁸ o la nuova situazione sociale dovuta all'emersione della classe guerriera come è avvenuto ad esempio nello Ise shintō.⁸⁹ Kuroda lo considera quindi un costrutto inizialmente strettamente legato al buddhismo, un fenomeno reazionario parte integrante del paradigma esso-esoterico (*kenmitsu taisai*) e rappresentativo della sua decadenza che va di pari passo con la decadenza di un sistema di governo basato su centri di influenza.⁹⁰ Pur trattandosi di un concetto religioso, non si possono infatti ignorare le sue implicazioni sociopolitiche poiché esso si è sviluppato in reazione a movimenti riformisti quali Jōdoshū, Jōdo Shinshū, Nichirenshū, Zen e Jishū, accusati di mancare di rispetto allo stato⁹¹ poiché si rifiutavano di venerare le divinità (*jingi fuhai*) o le diffamavano (*jingi hibō*), concentrandosi su singole pratiche di culto e opponendosi al politeismo dell'epoca largamente basato sulla logica dello *honji suijaku*.⁹² Dal canto suo, Grapard considera l'idea di *shinkoku* come ultimo stadio e logica conseguenza al processo di formazione di una geografia del Giappone basata sugli spazi sacri e sulla maṇḍalizzazione del territorio giapponese avvenuta in periodo medievale di pari passo con l'accresciuta popolarità dello shintō,⁹³ mentre Rambelli ribadisce che, sebbene il discorso sullo *shinkoku* facesse riferimento dalla totalità del Giappone, non si può dimenticare come esso fosse frammentato in territori controllati da diverse divinità, a loro volta manifestazioni di altrettanti Buddha e bodhisattva, e come si ritenesse che non esistesse luogo in cui non fossero presenti “tracce” (*suijaku*) o versioni attutite della luce divina (*wakō*), spesso sottoforma anche di piante, montagne, fiumi o altri elementi naturali.⁹⁴

⁸⁸ Periodo tra il 1333 e il 1336 caratterizzato dalla caduta dello shōgunato Kamakura e dall'ascesa dello shōgunato Ashikaga.

⁸⁹ KURODA, “The Discourse on the ‘Land of Kami’...”, cit., p. 359.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ RAMBELLI, “Religion, Ideology of Domination, and Nationalism...”, cit., p. 405.

⁹² KURODA, “The Discourse on the ‘Land of Kami’...”, cit., p. 377.

⁹³ GRAPARD, “Flying Mountains and Walkers...”, cit., pp. 214–17.

⁹⁴ RAMBELLI, “Religion, Ideology of Domination, and Nationalism...”, cit., pp. 394–95.

Nonostante il termine *shinkoku* sia apparso con sempre maggiore frequenza con la diffusione delle dottrine dello shintō, il significato dell'espressione "terra dei *kami*" non è mai stato definito in maniera univoca e ha assunto nel tempo tre diverse connotazioni:⁹⁵ da un lato è andato a indicare l'idea che i *kami* abbiano affievolito la loro luminosità manifestandosi come tracce (*wakō suijaku*) in Giappone per proteggerlo e guidarlo; una seconda accezione la vede come espressione del reame (*kokudo*) quale entità sacra poiché la terra, il sovrano e le persone sarebbero state generate o sarebbero discese dai *kami*;⁹⁶ infine ha indicato l'idea del Giappone quale terra che riveriva i *kami* evitando il buddhismo.⁹⁷ Nonostante queste tre idee di *shinkoku* non siano slegate fra loro, non costituiscono altresì un sistema coerente, ma hanno tuttavia una certa standardizzazione concettuale: in testi come lo *Heike monogatari* e il *Senjūshō* si fornisce un'immagine di terra divina formata sulla base di una narrazione storica che parte con la creazione del Giappone e prosegue con la genealogia delle divinità celesti, terrestri e degli imperatori, descrivendo inoltre la protezione e i miracoli dei *kami* a favore del Giappone.⁹⁸ Seppur esposta in maniera talvolta vaga, il concetto religioso dello *shinkoku* presenta un'idea relativamente coerente di stato governato dai *kami*,⁹⁹ determinandola tramite alcuni fattori: la focalizzazione su un'immagine astratta di territorio giapponese onnipresente in tutte le dottrine e teorie di carattere esso-esoterico che hanno contribuito alla formazione dei discorsi sui *kami*,¹⁰⁰ la credenza secondo cui l'imperatore non solo costituiva un'autorità dal punto di vista religioso ma discendeva direttamente dai *kami* o dal Buddha Mahāvairocana,¹⁰¹ la diffusione di concetti e pratiche etiche (*shintoku*) associati ai *kami* e al buddhismo esoterico, legati alla purificazione e alle virtù di onestà, saggezza e compassione che garantivano benefici mondani e protezione ai giusti¹⁰² e infine la visione mitologica della storia come manifestazione di una verità religiosa risultato delle azioni dei *kami*.¹⁰³

⁹⁵ KURODA, "The Discourse on the 'Land of Kami'...", cit., p. 371.

⁹⁶ *Ivi*, p. 372.

⁹⁷ *Ivi*, p. 373.

⁹⁸ *Ivi*, p. 374.

⁹⁹ *Ivi*, p. 376.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 374.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 375.

¹⁰² RAMBELLI, "Religion, Ideology of Domination, and Nationalism...", cit., p. 416.

¹⁰³ KURODA, "The Discourse on the 'Land of Kami'...", pp. 375–76.

2.2 La rivalsa dei kami: dallo han honji suijaku allo Yoshida shintō

2.2.1 L'idea di han honji suijaku

Fattori quali l'identificazione di Amaterasu con lo spirito di Dainichi, lo sviluppo dell'idea di “vero kami”, la teoria dello *hongaku* e l'immaginario del Giappone come *shinkoku* hanno consentito la messa in discussione del paradigma dello *honji suijaku*, con la formazione di una teologia che poneva le figure dei *kami* in posizione centrale.¹⁰⁴ Questo fenomeno è stato definito dagli studiosi moderni come *han honji suijaku* o *honji suijaku* “invertito” e si ritiene che esso sia stato rappresentativo del tentativo di opporsi all'ormai assodata egemonia buddhista, sebbene non si possa trascurare il fatto che siano stati anche gli intellettuali buddhisti stessi i fautori della nuova forma di religiosità combinatoria invertita.¹⁰⁵

In particolare, la dottrina si è sviluppata nel contesto dei rituali dei *kami* nel Tendai, basandosi fermamente sulle idee dello *hongaku*,¹⁰⁶ e ha visto risalire le sue prime articolazioni al monaco Tendai Jihen, fratello dell'autore dello *Tsurezuregusa*, Yoshida Kenkō.¹⁰⁷ Secondo quanto riportato nello *Honchō Kōsōden* (1702),¹⁰⁸ Jihen aveva studiato il buddhismo Tendai e i sistemi di divinità combinatorie presso il complesso Yokawa sul monte Hiei, prima che, nel 1330, i *kami* in sogno lo spingessero a lasciarlo per seguire i loro insegnamenti.¹⁰⁹ Jihen si era quindi recato a Ise, sede di un importante centro di culti combinatori, finendo per essere fortemente influenzato da un'idea di Giappone originario, prima della diffusione dei culti di Buddha e bodhisattva.¹¹⁰ Attribuibile a Jihen è anche la teoria secondo cui tutto il mondo naturale sarebbe permeato da un carattere divino, da lui definito come *shinsei* (natura di *kami*): questa credenza, pur facendo il verso all'idea Tendai di natura di Buddha, ha rappresentato una svolta poiché Jihen riteneva anche Buddha e bodhisattva pervasi dalla medesima *shinsei*.¹¹¹ In *Daijingū ryōgū no onkoto* (1335), Tsuneyoshi ha espresso la convinzione dell'inutilità dei monaci di Ise poiché rappresentativi di un'illuminazione acquisita, in opposizione

¹⁰⁴ RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 35.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 36.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 35.

¹⁰⁷ Allan G. GRAPARD, “The Shinto of Yoshida Kanetomo.” in *Monumenta Nipponica*, Vol. 47, no. 1, 1992, p. 34.

¹⁰⁸ Raccolta di 1.662 biografie di monaci scritta dal monaco Mangen Shiban (1626–1710).

¹⁰⁹ GRAPARD, “The Shinto of Yoshida Kanetomo.”, pp. 34–35.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 36.

¹¹¹ *Ibidem*.

all'illuminazione universale di Dainichi.¹¹² Successivamente il monaco Tendai Sonshun (1451–1514), nel *Monguryaku taikō shikenmon*,¹¹³ ha definito la superiorità dei *kami* sul buddhismo poiché i Buddha, raggiungendo la via con l'acquisizione dell'illuminazione, sono *suijaku*, mentre i *kami*, che li aiutano a convertirsi e impartiscono insegnamenti grazie al loro stato di illuminazione originaria, sono chiamati *honji*.¹¹⁴ Il fatto che l'elaborazione di una teoria che nega la superiorità delle divinità buddhiste sia opera di monaci da un lato è legata a un desiderio di investigazione dovuto alla popolarità dei discorsi cosmologici sulle condizioni precedenti l'apparizione del primo Buddha, dall'altro ha un carattere marcatamente sociale poiché la dottrina sarebbe stata formulata da figure ai piani bassi nella gerarchia ecclesiastica buddhista, con lo scopo di accrescere il proprio prestigio e rendersi indipendenti.¹¹⁵

Infine, non si può trascurare come l'emergenza delle *jingi kanjō* abbia contribuito alla formazione dei primi lignaggi dello shintō. Il monaco Tendai Ryōhen, nel *Nihon shoki kan daiichi kikigaki* (1419), ha sottolineato la distinzione tra i lignaggi buddhisti e quelli legati ai santuari, affermando come i secondi non facciano altro che appropriarsi dei tesori dell'impero e distorcere alcuni rituali buddhisti, definendosi come *shintō taryū* (i molti lignaggi dello shintō).¹¹⁶ Il fatto che in questo stesso testo si utilizzi per la prima volta il termine shintō al posto di *jindō* per riferirsi ai *kami*, denota, secondo Teewuen, uno slittamento di significato: rappresenta infatti il passaggio da una semplice parola legata ai *kami* a un concetto ben preciso e basato sull'idea di illuminazione originaria.¹¹⁷

2.2.2 Lo Yuiitsu shintō di Yoshida Kanetomo

Il tardo periodo medievale ha visto l'elaborazione ad opera di Yoshida Kanetomo di una tipologia di shintō combinatorio di grande rilevanza:¹¹⁸ egli, aderendo alla teoria dello *han honji suijaku*, ha portato argomentazioni non strettamente anti-buddhiste, ma che contemplavano la coesistenza di *kami* e Buddha, pur caldeggiando un cambio di valori

¹¹² BREEN, TEEUWEN, *Shinto in History...*, cit., p. 112.

¹¹³ RAMBELLI, "Shintō and Esoteric Buddhism", cit., p. 843.

¹¹⁴ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 35.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 36.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Mark TEEUWEN, "From Jindō to Shinto: A Concept Takes Shape" in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 29, no. 3-4, 2002, p. 243.

¹¹⁸ GRAPARD, "The Shinto of Yoshida Kanetomo.", cit., p. 27.

all'interno del panorama sincretico.¹¹⁹ Yoshida Kanetomo (1435–1511) era a capo della famiglia Yoshida, i cui membri erano stati parte del *Jingikan* come divinatori e successivamente avevano servito il santuario di Yoshida a Kyoto come sacerdoti.¹²⁰ Essi discendevano dal clan degli Urabe, specializzati in plastromanzia, una forma divinatoria che faceva uso dei carapaci delle tartarughe. Il nome del clan significa “corpo (*be*) dei divinatori (*ura*)”¹²¹ e si trattava di un ruolo molto importante poiché avevano la facoltà di influenzare le decisioni di chi stava al governo.¹²² Nell'859 Fujiwara Yamakage aveva fatto costruire una replica del santuario di Kasuga sulla collina di Kagura a nordest di Kyoto, dandogli il nome di santuario Yoshida.¹²³ Dopo che una discendente di Yamakage era divenuta consorte dell'imperatore Ichijo nel 987, l'importanza del santuario e dei suoi *kami* erano aumentati e, nel 1081, era entrato a far parte del complesso dei *nijūnisha*, rimanendo sotto il controllo della famiglia Urabe fino al 1868.¹²⁴ Dopo aver stabilito uno stretto legame con la famiglia imperiale, essi si occupavano quindi principalmente di pratiche divinatorie, della gestione dei rituali e dei territori del santuario di Yoshida e degli studi dei classici, in particolare il *Nihonshoki*.¹²⁵

Kanetomo, uomo politicamente astuto, era riuscito a creare uno stretto legame con Hino Tomiko, la sposa dello *shōgun* Ashikaga Yoshimasa, oltre che con vari membri della corte.¹²⁶ Dopo che né il *Jingikan* né il santuario di Yoshida erano sopravvissuti alla guerra Ōnin (1467–1477),¹²⁷ scoppiata quando Kanetomo aveva trentatré anni,¹²⁸ a seguito della sgradita prospettiva di ricostruire il santuario Yoshida sottoponendolo al controllo dei santuari di Kamo, Kanetomo nel 1480 aveva fondato un centro rituale basandosi su una nuova dottrina, lo Yuiitsu shintō (il solo e unico shintō), da lui ritenuto antecedente all'introduzione del buddhismo in terra nipponica.¹²⁹ Il sito da lui creato e

¹¹⁹ Bernard SCHEID, “Reading the *Yuiitsu Shintō myōbō yōshū*: A modern exegesis of an esoteric shintō text” in Breen John, Teewuen, Mark, *Shinto in History: Ways of the Kami*, Curzon, 2000, p. 119.

¹²⁰ John BREEN, Mark TEEUWEN, *A new History of Shinto*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010, p. 83.

¹²¹ MAEDA Hiromi, Helen HARDACRE, *Imperial Authority and Local Shrines: The Yoshida House and the Creation of a Countrywide Shinto Institution in Early Modern Japan*, 2003, ProQuest Dissertations and Theses, p. 25.

¹²² GRAPARD, “The Shinto of Yoshida Kanetomo.”, cit., p. 30.

¹²³ *Ivi*, p. 27.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ MAEDA, HARDACRE, *Imperial Authority and Local Shrines...*, cit., p. 31.

¹²⁶ GRAPARD, “The Shinto of Yoshida Kanetomo.”, cit., p. 41.

¹²⁷ Guerra civile per la successione di Ashikaga Yoshimasa che ha dato il via al periodo Sengoku.

¹²⁸ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 83.

¹²⁹ GRAPARD, “The Shinto of Yoshida Kanetomo.”, cit., p. 41.

pensato quale centro sacro per il Giappone,¹³⁰ era costituito dal *saijōsho* o “spazio rituale”, in cui si trovava il *daigengū* o “santuario della grande origine”, di forma ottagonale e al centro del quale c’erano otto pilastri di legno che circondavano un pilastro di bambù più spesso con affissa una placca di legno ottagonale che richiamava l’attenzione sulle divinità venerate nel santuario, fra cui la più importante era rappresentata dal grande *kami* Kuni-no-Tokotachi. La ricorrenza del numero otto è testimonianza dell’ambizione di Kanetomo poiché costituiva il simbolo del potere imperiale.¹³¹ Nel complesso del Saijōsho erano presenti altri santuari: alcuni dedicati a tutti i *kami* del Giappone, due per i *kami* dei santuari di Ise, Amaterasu e Toyouke, e infine lo Hasshinden dedicato agli otto *kami* protettori (*hasshin*) del lignaggio imperiale, il cui originale era andato distrutto nelle guerre civili.¹³² Nel 1487 il santuario esterno di Ise era stato bruciato dal fuoco e si era sparsa la voce che anche il suo *shintai*¹³³ fosse andato distrutto,¹³⁴ ma Kanetomo aveva informato segretamente l’imperatore Go-Tsuchimikado¹³⁵ di come una notte una luce celeste avesse illuminato il *saijōsho* ed egli investigando avesse rinvenuto un oggetto sacro tra il *daigengū* e lo Hasshinden, poi identificato come lo stesso *shintai*.¹³⁶ Qualche giorno dopo la medesima situazione si sarebbe ripetuta con lo *shintai* del santuario interno.¹³⁷ La conferma dell’imperatore che si trattasse di quegli oggetti sacri ha consentito a Kanetomo da un lato di ribadire la centralità cosmica del *saijōsho* poiché i *kami* di Ise erano stati redenti dalla loro identificazione buddhista¹³⁸ e dall’altro, nel 1489, di impartire all’imperatore l’iniziazione allo Yuiitsu shintō.¹³⁹

Yoshida Kanetomo ha prodotto nel corso della sua vita un gran numero di preghiere, istruzioni, manuali per le cerimonie religiose e testi in cui ha esposto la sua dottrina, di cui i principali sono lo *Shintō taii* (1476) e lo *Yuiitsu shintō myōbō yōshū* (1484–1485).¹⁴⁰

Nello *Shintō taii* (La grande verità dello shintō) si mette in evidenza la centralità del Giappone all’interno del cosmo, in quanto terra dei *kami* (*shinkoku*) dove prima di ogni altro luogo la loro luce ha brillato, per cui la via del Giappone rappresenta la via dei *kami*

¹³⁰ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 85.

¹³¹ *Ivi*, p. 84.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ Letteralmente “corpo della divinità”, è un oggetto sacro in cui si pensa risieda lo spirito del *kami* e che quindi è venerato come oggetto di culto nel santuario.

¹³⁴ GRAPARD, “The Shinto of Yoshida Kanetomo.”, cit., p. 43.

¹³⁵ Ha regnato dal 1464 al 1500.

¹³⁶ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 87.

¹³⁷ GRAPARD, “The Shinto of Yoshida Kanetomo.”, cit., p. 43.

¹³⁸ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 88.

¹³⁹ GRAPARD, “The Shinto of Yoshida Kanetomo.”, cit., p. 43.

¹⁴⁰ SCHEID, “Reading the *Yuiitsu Shintō myōbō yōshū*...”, cit., p. 117.

(shintō), esistita prima e al di là del buddhismo.¹⁴¹ Kuni-no-Tokotachi, il *kami* con “la forma della non-forma” e il “nome del non-nome” avrebbe dato il via a tutta la creazione, per cui il cosmo risulterebbe completamente determinato dal *kami*, mentre confucianesimo e buddhismo sarebbero sgorgati dalla fonte della legge illimitata che è il cuore del *kami* e Buddha e Confucio avrebbero ottenuto la vita dal cielo e dalla terra create dal *kami* che avrebbe determinato le loro virtù.¹⁴² Il testo presenta tre appendici di particolare interesse. La prima, una genealogia delle 12 generazioni di *kami* presenti anche nel *Nihon shoki*, vede Kuni-no-Tokotachi e Amaterasu posti sopra tutti i *kami* celesti e terrestri, ma il reale scopo di Kanetomo è rivelato nel commentario al dodicesimo *kami*, Hiko Nagisatake Ugaya Fukiaezu, in cui si riporta come esso abbia iniziato a governare più di dodici milioni di anni dopo Amaterasu, che si sarebbe decisa a influire sulla nascita di Śākyamuni in India, per la quale ci sarebbero poi voluti altri due milioni di anni, solo negli ultimi anni del governo di Hiko Nagisatake: questa genealogia è volta quindi a confutare l’idea medievale che i *kami* fossero “tracce” del Buddha.¹⁴³ La seconda appendice traccia le origini del *saijōsho* sul monte Atago nel 905, anno in cui l’imperatore Daigo avrebbe ordinato di racchiudervi 3132 *kami* prima che essi venissero dispersi nei santuari delle sessanta province, ma non ci sono fonti storiche che riportino tali ordini imperiali né prove che il sito esistesse prima della fondazione da parte di Kanetomo. L’ultima appendice spiega come anche il principe Shōtoku avesse visto nelloshintō l’origine del confucianesimo e del buddhismo, ma anche qui non ci sono prove a sostegno di tali dichiarazioni.¹⁴⁴

Lo *Yuiitsushintō myōbō yōshū* si presenta come un testo di carattere esoterico e di conseguenza le sue dottrine appaiono spesso come oscure e di non immediata comprensione.¹⁴⁵ La prima parte del testo espone le idee di Kanetomo riguardo alloshintō, suddividendolo in tre tipologie principali: lo *honjaku-engishintō*, il *ryōbu-shūgōshintō* e il *genpon-sōgenshintō*.¹⁴⁶ Lo *honjaku-engishintō* consisteva della trasmissione orale, spesso segreta, dei vari lignaggi sacerdotali¹⁴⁷ e il termine, contrazione di *hon* e *jaku* e *engi* (storia dei santuari), si riferiva al fatto che sebbene i santuari avessero mantenuto le loro tradizioni rituali e mitologiche, erano al contempo stati influenzati dagli

¹⁴¹ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 85.

¹⁴² *Ivi*, p. 86.

¹⁴³ *Ivi*, pp. 86–87.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 87.

¹⁴⁵ SCHEID, “Reading the *Yuiitsu Shintō myōbō yōshū*...”, cit., pp. 117–118.

¹⁴⁶ GRAPARD, “The Shinto of Yoshida Kanetomo.”, cit., p. 50.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

insegnamenti delle divinità buddhiste (*honji*).¹⁴⁸ Il *ryōbu-shūgō shintō*, dove *ryōbu* si riferiva ai due reami di Dainichi nel buddhismo esoterico, associati in questo tipo di shintō ai santuari interno ed esterno di Ise;¹⁴⁹ era lo shintō delle combinazioni di templi e santuari, simboleggiato dai quattro grandi maestri (*shidaishi shoi*), Saichō, Kūkai, Ennin ed Enchin, a cui in periodo medievale erano stati attribuiti diversi testi sui sistemi combinatori.¹⁵⁰ Il *genpon-sōgen shintō* includeva le trasmissioni inerenti al lignaggio di Kanetomo¹⁵¹ ed egli riteneva che fosse esistito fin dalla fondazione del Giappone e simboleggiasse l'insegnamento originario dei *kami*, in contrasto con gli altri due influenzati dal buddhismo.¹⁵² Nella seconda parte del testo viene spiegato come lo shintō sia contraddistinto da due tipi di dottrine, una essoterica e una esoterica, un concetto non nuovo al tempo poiché già presente nel *kenmitsu taisei* del buddhismo. Lo shintō essoterico era basato su libri di mitologia e storia come *Sendai-kuji-hongi*,¹⁵³ *Kojiki* e *Nihon shoki*,¹⁵⁴ mentre quello esoterico si basava su tre scritture divine rivelate al lignaggio degli Urabe dal *kami* Ame-no-koyane-no-mikoto¹⁵⁵ a cui, a sua volta, erano state trasmesse dal Vero Signore della Stella Polare.¹⁵⁶ Questi insegnamenti sarebbero poi stati resi pubblici da Kanetomo nel tentativo di salvare il Paese dalla situazione di declino riportandolo a un passato ideale.¹⁵⁷ Nella terza parte del testo viene esposta la teoria “dell’albero”, volta a mettere in relazione gli insegnamenti di confucianesimo, taoismo e buddhismo con lo shintō: lo shintō costituirebbe il tronco e le radici dell’albero, il confucianesimo e il taoismo rami e foglie, mentre il buddhismo fiori e frutta.¹⁵⁸ Questa teoria è stata attribuita da Kanetomo a Shōtoku Taishi, sebbene si trattasse in realtà di una teoria di origine cinese, poi riesumata e riadattata da Jihen, che metteva il taoismo come tronco al posto dello shintō.¹⁵⁹ Secondo l’interpretazione di Kanetomo, quindi, se nello

¹⁴⁸ Bernard SCHEID, “‘BOTH PARTS’ OR ‘ONLY ONE’? Challenges to the *honji suijaku* paradigm in the Edo period” in Fabio Rambelli, Mark Teewuen (a cura di), *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku As a Combinatory Paradigm*, Routledge, 2002, p. 206.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ GRAPARD, “The Shinto of Yoshida Kanetomo.”, cit., p. 50.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² SCHEID, “Reading the *Yuiitsu Shintō myōbō yōshū*...” , cit., p. 119.

¹⁵³ Fino al periodo Edo ritenuto il più antico testo storico giapponese, la sua compilazione è stata successivamente stimata tra l’807 e il 936.

¹⁵⁴ KANETOMO Yoshida, “Yuiitsu Shintō myōbō yōshū”, trad. Grapard Allan G., in *Monumenta Nipponica*, Vol. 47, No 2 (Summer 1992), p. 139.

¹⁵⁵ Divinità tutelare della famiglia Fujiwara, una delle divinità del santuario di Kasuga.

¹⁵⁶ GRAPARD, “The Shinto of Yoshida Kanetomo.”, cit., p. 50.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 46.

¹⁵⁸ SCHEID, “Reading the *Yuiitsu Shintō myōbō yōshū*...” , cit., p. 119.

¹⁵⁹ GRAPARD, “The Shinto of Yoshida Kanetomo.”, cit., p. 45.

shintō esoterico erano i *kami* a essere visti come emanazioni di divinità buddhiste, in realtà nelle dottrine esoteriche era vero il contrario e l'unica dottrina originaria era rappresentata dallo Yuiitsu shintō a sua volta fondato dall'unico lignaggio originario giapponese, quello degli Urabe.¹⁶⁰ Un'altra questione dottrinale esposta nel testo riguarda la rielaborazione di Kanetomo del *kaji*, il più comune sistema di venerazione della divinità nella liturgia esso-esoterica. Egli riteneva che si potessero rafforzare il cuore e la mente umane tramite la tecnica segreta (*hijutsu*) chiamata *kaji*¹⁶¹ e pur formando un suo *shintō kaji*, con tanto di *mantra*, *mudrā* e tecniche di visualizzazione,¹⁶² insisteva con l'affermare come esso avesse un'origine pre-buddhista legata ai *kami*.¹⁶³ Kanetomo, infatti, si è collegato all'episodio dei *kami* Takemikatsuchi e Iwainushi, scesi sulla terra per pacificare gli spiriti maligni, che hanno ricevuto i nomi Kashima e Ka[ji]tori¹⁶⁴ in virtù del *kaji*, la sacra arte di governare il *kashiko* (ciò che sta al di là), ovvero di ottenere il controllo sul mondo spirituale.¹⁶⁵ Inoltre, spiega l'utilizzo del *kaji* facendo uso della parola giapponese omofona che porta il significato di timone:¹⁶⁶ in questo senso esso costituisce un metodo per direzionare le forze divine come si manovra una nave.¹⁶⁷ Il timone simboleggia anche la modalità di applicazione del *kaji* nei rituali: il processo ha inizio con l'impiego di uno strumento (un rito o una formula), prosegue con l'attuazione corretta di tale rito (simile a tenere la presa sul timone), con l'acquisizione di proprietà mistiche (corrispondente all'unione con la divinità nel buddhismo esoterico) e infine si fa uso di queste proprietà per lo scopo del rituale (ovvero l'adempimento delle preghiere, tramite il controllo del reame spirituale).¹⁶⁸ Kanetomo aveva le idee chiare anche su quali effetti concreti si potessero manifestare nella vita di un individuo grazie all'utilizzo del potere del *kaji*. Tali benefici sono definiti come i tre tesori del corpo, due che si trovano al suo interno e uno al suo esterno: i primi sono rappresentati dalla longevità, considerata come base della vita, e dalla buona salute, mentre il terzo è costituito dall'ottenimento della felicità mentale e materiale.¹⁶⁹

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 53.

¹⁶¹ MAEDA, HARDACRE, *Imperial Authority and Local Shrines...*, cit., p. 36.

¹⁶² *Mantra* (sillabe), *mudrā* (gesti) e tecniche di visualizzazione rappresentano nel buddhismo esoterico i tre misteri della parola, del corpo e della mente.

¹⁶³ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 37.

¹⁶⁴ KANETOMO, "Yuiitsu Shintō myōbō yōshū", cit., p. 147.

¹⁶⁵ SCHEID, "Reading the *Yuiitsu Shintō myōbō yōshū...*", cit., p. 133.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 37.

¹⁶⁸ SCHEID, "Reading the *Yuiitsu Shintō myōbō yōshū...*", cit., p. 133.

¹⁶⁹ MAEDA, HARDACRE, *Imperial Authority and Local Shrines...*, cit., p. 37.

La fondazione dello Yuiitsu shintō è stata spesso messa in discussione dai critici moderni, poiché basata su principi ritenuti fraudolenti, tuttavia ha permesso di concepire per la prima volta un'idea di shintō in posizione di superiorità rispetto agli altri culti nel contesto di una società fino a quel momento dominata da una visione prevalentemente buddhista.¹⁷⁰ Sebbene lo scopo principale di Kanetomo fosse quello di elevare se stesso e il suo lignaggio, guadagnandosi i favori della corte imperiale e cercando di controllare in toto il sistema dello shintō nei santuari e non fosse interessato più di tanto allo sviluppo di un'idea di identità giapponese,¹⁷¹ questo sistema dottrinale ha avuto un forte impatto sulle tendenze successive che hanno gradualmente condotto alla sottomissione del buddhismo in favore dello shintō quale vera essenza del Giappone.¹⁷²

2.3 Tendenze contrastanti in periodo Edo

Nel corso del periodo Edo (1600–1868) si è assistito, per quanto concerne il rapporto tra *kami* e buddhismo, all'emergere di movimenti contrastanti. Da un lato la pratica dello *honji suijaku* è giunta al suo culmine, arrivando ad abbracciare ogni aspetto della vita e della società, per cui si sono diffuse pratiche di deificazione di personaggi illustri, *daimyō* o eroi popolari, e i culti delle divinità combinatorie ormai ampiamente conosciuti anche fra la popolazione sono stati applicati all'ambito del lavoro e della vita quotidiana. Al contempo, tuttavia, dopo la grande popolarità riscossa dallo Yoshida shintō, numerosi altri movimenti che potevano minare la supremazia del buddhismo stavano prendendo piede, dallo shintō confuciano, alla diffusione di forme di shintō popolare, fino alla nascita delle “nuove religioni” e alla formazione dei primi movimenti nativisti.

2.3.1 Gli ambiti di diffusione dello *honji suijaku*

2.3.1.1 Le pratiche di deificazione

Nel corso del sedicesimo secolo gli sforzi combinati dei capi militari Oda Nobunaga (1534–1582), Toyotomi Hideyoshi (1536–1598) e Tokugawa Ieyasu (1542–1616) avevano pacificato il Giappone dopo anni di guerre civili, ponendo le basi per la

¹⁷⁰ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 88.

¹⁷¹ SCHEID, “Reading the *Yuiitsu Shintō myōbō yōshū*...”, cit., p. 139.

¹⁷² GRAPARD, “The Shinto of Yoshida Kanetomo.”, cit., p. 46.

fondazione di un primo stato moderno.¹⁷³ Grande influenza su questi personaggi avevano avuto i culti di nuova istituzione dello Yuiitsu shintō, in particolare grazie alle figure di Yoshida Kanemi (1535–1610) e del fratello Bonshun (1553–1632) che si erano occupati della deificazione postuma di Hideyoshi, sepolto sul monte Amida-ga-mine di Kyōto e venerato nel santuario di Hōkokusha col nome di Hōkoku Daimyōjin.¹⁷⁴ Questi culti hanno guadagnato la benevolenza anche di Tokugawa Ieyasu che nel 1601 ha concesso al *saijōsho* il compito ufficiale di sostituire il *Jingikan*; è stato poi introdotto al *Nihon shoki* da Kanemi e infine, dopo aver abdicato nel 1605, potrebbe essere stato iniziato allo Yuiitsu shintō.¹⁷⁵ Tuttavia, al suo decesso nel 1616, si sono aperte dispute inerenti la sua deificazione, rappresentative dei conflitti tra gli Yoshida e il monaco Tendai Tenkai (1536–1643): inizialmente Ieyasu era stato deificato secondo il culto dello Yoshida shintō con l'appellativo di *daimyōjin*, ma quando l'influenza presso la corte dello *shōgun* di Tenkai era aumentata, il nome era stato modificato in Tōshō Daigongen e il suo santuario principale collocato a Nikkō.¹⁷⁶

Hideyoshi e Ieyasu avevano espressamente richiesto prima della morte di essere deificati¹⁷⁷ e questi “esempi celebri” hanno condotto in periodo Edo alla diffusione di pratiche di deificazione di persone ancora in vita, questa volta con lo scopo di venerarle¹⁷⁸ contribuendo al mantenimento dell'ordine sociale e dell'autorità politica,¹⁷⁹ diversamente da quanto avvenuto in precedenza nel caso dei *goryō* o degli *onryō*, come lo spirito di Sugawara no Michizane, deificati per placarne la furia.¹⁸⁰ Molti *daimyō* locali hanno iniziato a deificare sé stessi o i loro antenati, inserendo i rituali di queste nuove divinità combinatorie all'interno del calendario cerimoniale¹⁸¹ e i *daimyō* più importanti sono stati ritenuti incarnazioni di *kami* che a loro volta erano manifestazioni di Buddha, enfatizzandone così la benevolenza e accrescendo il potere simbolico di queste figure.¹⁸² Riferimenti a tali divinità, combinazione di Buddha, *kami* ed esseri umani, sono riportati anche nei documenti ufficiali, a testimonianza di come fossero accettate e se ne facesse

¹⁷³ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 90.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ W. J. BOOTH, “The death of a shogun: deification in early modern Japan” in John Breen, Mark Teeuwen, *Shinto in History: Ways of the Kami*, Curzon, 2000, pp. 154–155.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 158.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 144.

¹⁷⁹ RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 38.

¹⁸⁰ W. J. BOOTH, “The death of a shogun: deification ...”, cit., p. 144.

¹⁸¹ RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit., p. 38.

¹⁸² *Ibidem*.

apertamente uso per appoggiare e legittimare religiosamente le autorità.¹⁸³ Allo stesso tempo anche la popolazione ha iniziato a venerare i propri eroi e divinità, per lo più figure che avevano sfidato l'autorità del governo;¹⁸⁴ un esempio è quello di Tarōemon e di altri fautori di una insurrezione avvenuta nel 1747, i cui resti sono stati venerati nel tempio Itsutsudomoe di Makino.¹⁸⁵

2.3.1.2 Honji suijaku tra usanze popolari e vita quotidiana

Per quanto concerne il rapporto della popolazione con lo *honji suijaku*, gli studiosi propongono tesi quasi agli antipodi. Da un lato Reader e Tanabe ritengono che, nell'immaginario della popolazione, l'associazione fra *kami* e Buddha non fosse tanto legata alla comprensione o alla credenza nel paradigma dello *honji suijaku*, ma più che altro al fatto che essi svolgessero il medesimo ruolo di dispensatori di benefici mondani, per cui le diverse divinità venivano associate secondo un'affinità di funzione, priorizzandone però alcune rispetto ad altre e prevenendo quindi l'assimilazione.¹⁸⁶ Invece Rambelli ritiene che lo *honji suijaku* non fosse un modo per dare priorità ad alcune divinità rispetto ad altre, ma che fosse piuttosto essenziale il fatto che le divinità locali fossero manifestazioni di una entità universale più alta, aspetto che ne ha consentito l'associazione e in alcuni casi l'assimilazione.¹⁸⁷

Al tempo della Restaurazione (1868) si stima che in Giappone ci fossero 74.642 santuari e 87.558 templi e, sebbene i santuari fossero sotto la giurisdizione delle famiglie Yoshida e Shirakawa, di fatto molti di essi esistevano solo come parte di un *jingūji* gestito da clero buddhista.¹⁸⁸ La grande diffusione del paradigma dello *honji suijaku* aveva consentito ai templi buddhisti di assumere il controllo della maggior parte dei santuari dei villaggi giapponesi poiché si considerava il *kami* del santuario come una manifestazione del Buddha o bodhisattva del tempio.¹⁸⁹ Nei santuari erano collocate immagini e testi buddhisti e si praticavano quotidianamente rituali buddhisti per i *kami* tutelari locali

¹⁸³ *Ibidem.*

¹⁸⁴ *Ibidem.*

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 39.

¹⁸⁶ Ian READER, TANABE George J., *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1998, p. 151. Cit. in RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 40.

¹⁸⁷ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 40.

¹⁸⁸ Helen HARDACRE, "Creating State Shinto: The Great Promulgation Campaign and the New Religions." in *Journal of Japanese Studies*, vol. 12, no. 1, 1986, p. 31.

¹⁸⁹ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 40.

(*gongen*, *ubusuna* o *myōjin*)¹⁹⁰ o per divinità buddhiste come Myōken Bosatsu (la Stella Polare, Sudrṣṭi), Benzaiten (Sarasvatī) e Bishamonten (Vaiśravaṇa) che erano spesso icone di santuari più che di templi buddhisti.¹⁹¹ Il fatto che in molti casi la divinità tutelare di un villaggio (*mura ujigami*) fosse definita come *gongen* di una divinità buddhista, sebbene non sempre fosse specificato quale, fa capire chiaramente che, sebbene i dettagli teologici dello *honji suijaku* non fossero noti alla gente comune, il paradigma era diffuso anche fra gli strati più bassi della popolazione.¹⁹² La pervasività del sincretismo coinvolgeva anche santuari di spessore come quelli di Suwa, Iwashimizu Hachiman e Nagoya Tōshō-gū e, persino a Ise dove il buddhismo era nominalmente vietato, anche se in realtà erano presenti circa 300 templi in cui si recitavano *sūtra* buddhisti presso gli altari dei *kami*.¹⁹³

Tra le pratiche popolari completamente avulse da ogni legame con le diverse casate dello shintō non si può non menzionare i pellegrinaggi, praticati soprattutto a seguito di raccolti abbondanti in veste di *okage mairi* (pellegrinaggi di ringraziamento).¹⁹⁴ Le destinazioni più popolari erano i santuari di Ōyama, Konpira e Ise, quest'ultimo apprezzato in particolare per la facoltà di Amaterasu, in quanto divinità solare, di supportare l'agricoltura,¹⁹⁵ ruolo incarnato anche dalle divinità del raccolto Tenshō Daijin e Toyouke Daijin.¹⁹⁶ Una posizione centrale era occupata dagli *onshi*, i sacerdoti itineranti di Ise, che nel corso del diciassettesimo secolo hanno esteso la loro clientela da guerrieri e mercanti alla gente comune, attraversando il Giappone per servire milioni di fedeli.¹⁹⁷ Grazie al loro operato la popolarità di Ise si è accresciuta a tal punto che si riteneva che chiunque una volta nella vita dovesse recarvisi in pellegrinaggio, ma è interessante notare come spesso i gruppi di pellegrini fossero guidati da monaci buddhisti, ulteriore segno della pervasività del paradigma combinatorio tra la popolazione.¹⁹⁸ Le pratiche popolari vertevano per lo più sulla venerazione di *kami* minori come Hakami, un *kami* dei denti che garantiva la guarigione dal dolore o Inari, la divinità del riso spesso associata all'immagine di una volpe.¹⁹⁹ Un *kami* degno di nota è Kōshin, associato al *kami* Saruta-

¹⁹⁰ HARDACRE, "Creating State Shinto...", cit., p. 31.

¹⁹¹ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 40.

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ HARDACRE, "Creating State Shinto...", cit., p. 32.

¹⁹⁴ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 97.

¹⁹⁵ *Ivi*, pp. 96–97.

¹⁹⁶ HARDACRE, "Creating State Shinto...", cit., p. 34.

¹⁹⁷ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 97.

¹⁹⁸ HARDACRE, "Creating State Shinto...", cit., p. 34.

¹⁹⁹ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 98.

hiko e alla divinità buddhista Vajrapāṇi: nei giorni di Kōshin, che sul ciclo del calendario cinese indicano calamità e cambiamenti drammatici, i fedeli non chiudevano occhio, passando il tempo in preghiera per timore che il *kami* abbattesse la sua furia sulla comunità.²⁰⁰

In periodo Edo le dottrine e le pratiche dello *honji suijaku* hanno raggiunto il loro massimo sviluppo divenendo onnipresenti in territorio nipponico, non limitandosi più unicamente all'ambito religioso, ma andando a intaccare anche vari aspetti della vita quotidiana, poiché diversi tipi di occupazioni ed eventi del ciclo vitale sono stati associati con varie divinità combinatorie.²⁰¹ Questo fenomeno si può ritrovare in particolare in narrative e pratiche diffuse in maniera indipendente, seppur parzialmente accumulate da un legame con lo Shugendō, dal tardo periodo Muromachi fino alla fine di periodo Edo all'interno di numerosi gruppi su tutto il territorio giapponese, forse a seguito dello sviluppo del sistema del *kenmitsu*.²⁰² Due tipologie di documenti testimoniano tali attività: un corpo di testi apparsi tra il quindicesimo e metà del sedicesimo secolo chiamati *akibito no makimono* (pergamene dei mercanti itineranti), composti probabilmente da *yamabushi* di Kumano e che raccolgono miti e leggende inerenti l'origine del lavoro dei mercanti itineranti e dei loro strumenti;²⁰³ una seconda tipologia di testi composti nell'ambito del complesso templare di Miwa nel corso del diciottesimo e diciannovesimo secolo che descrivono procedure rituali per il lavoro e le pratiche della vita quotidiana, esprimendo una visione di sacralità antecedente, legata alle relazioni fra mondo profano e sacro reame dei Buddha e dei *kami*.²⁰⁴ Entrambe le tipologie rivelano una sofisticata combinazione di elementi di buddhismo e shintō, mostrando in maniera evidente come la logica dello *honji suijaku* trasformasse il lavoro e molti aspetti della vita quotidiana in pratiche rituali, conferendo loro un carattere di segretezza e sacralità.²⁰⁵ Si narra di categorie di professioni la cui origine era associata a divinità combinatorie: l'origine della classe dei mercanti itineranti fa riferimento a eventi mitologici avvenuti non solo in Giappone, ma anche in Cina e in India,²⁰⁶ mentre per quanto riguarda i carpentieri, il loro

²⁰⁰ *Ivi*, p. 99.

²⁰¹ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 38.

²⁰² Fabio RAMBELLI, "Honji Suijaku at work. Religion, economics, and ideology in pre-modern Japan", in Fabio Rambelli, Mark Teeuwen (a cura di), *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku As a Combinatory Paradigm*, Routledge, 2002, p. 255.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 256.

²⁰⁵ *Ivi*, pp. 256–257.

²⁰⁶ *Ivi*, pp. 257–258.

progenitore sarebbe stato Futodama no Mikoto, antenato del clan Inbe, che avrebbe collaborato, assieme alle divinità Taokihoochi no Mikoto e Hikosashiri no Mikoto, ad attirare Amaterasu fuori dalla caverna in cui si stava nascondendo.²⁰⁷ Fra i suoi nipoti c'erano due divinità, Daijin and Kujin, costruttori del primo edificio del Giappone per conto dell'imperatore Jinmu, i cui primi caratteri dei nomi formano la parola *daiku* (carpentiere), così come quelli dei loro discendenti Banjin e Shōjin formano *banshō* con lo stesso significato.²⁰⁸ Altre categorie di professioni fanno invece riferimento a divinità o figure mitologiche come Kumano Gongen, Abe no Seimei, o Shōtoku Taishi.²⁰⁹ Gli strumenti legati alle professioni erano considerati sacri perché si riteneva che fossero stati creati da divinità o eroi fondatori in un processo generalmente iniziato in India e proseguito in Cina, per cui spesso venivano trattati come “tracce” (*suijaku*) di divinità che ne costituivano la forma originaria (*honji*) oppure pensati come *maṇḍala*.²¹⁰ Il lavoro era trattato alla stregua di una performance religiosa, in cui ogni fase era equiparata a un'azione salvifica in grado di produrre benefici mondani o condurre all'illuminazione e si faceva uso di *mantra* e *mudrā*, si cantavano canzoni segrete ai *kami* o si facevano offerte.²¹¹ Anche le pratiche della vita quotidiana erano sacralizzate in quanto forme di interazione tra umano e mondo del divino: si fornivano istruzioni per lo svolgimento di varie attività pratiche (la cucina, l'attraversamento di un fiume, l'estinzione di incendi, ecc.) ed erano particolarmente importanti le istruzioni per le donne, a cui venivano impartiti suggerimenti su trucco, gestione della casa, gravidanza e maternità e interruzione del ciclo mestruale durante la visita a luoghi sacri, e per i bambini a cui venivano fornite indicazioni rituali sulla pratica della scrittura con il pennello.²¹²

2.3.2 I movimenti di contrasto

2.3.2.1 Diverse tipologie di shintō e l'influenza del confucianesimo

Durante il periodo Edo, con la crescente popolarizzazione del nativismo e dei nuovi movimenti legati allo shintō e al confucianesimo, la componente più strettamente

²⁰⁷ *Ivi*, p. 259.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 260.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 261.

²¹⁰ *Ivi*, p. 262.

²¹¹ *Ivi*, p. 267.

²¹² *Ivi*, p. 273.

buddhista del discorso sullo *honji suijaku* ha perso man mano di importanza²¹³ e, a discapito della pervasività della religiosità combinatoria, si è verificata una forte tendenza all'isolamento del *kami*, simboleggiato dall'emergenza di numerosi tentativi, per lo più legati alla casata di Yoshida, di definire lo shintō come una religione autonoma.²¹⁴ Nonostante l'appropriazione buddhista del culto di Ieyasu, l'influenza dello Yuiitsu shintō è rimasta salda sul territorio giapponese e, dopo essersi guadagnati la fiducia dello *shōgun* Tokugawa Ietsuna, anche a seguito della pubblicazione nel 1665 dei *jinja jōmoku* (clausole sui santuari) che conferivano loro grande autorità e della diffusione dei funerali basati su rituali dello Yuiitsu shintō, agli Yoshida è stato permesso di estendere il proprio controllo sui santuari di tutta la nazione, a partire dai territori di Aizu, Mito e Okayama.²¹⁵ Questo ha condotto a una serie di riforme volte alla riduzione in questi territori della quantità dei templi buddhisti, ispirate oltre che dagli Yoshida anche da confuciani come Kumazawa Banzan (1619–1691).²¹⁶ Sfide all'autorità degli Yoshida sono giunte su due fronti: la famiglia di corte Shirakawa che un tempo aveva un ruolo centrale all'interno del *Jingikan* ha riacquisito vigore a partire dal 1750, dopo che le è stato accordato il permesso di costruire il proprio Hasshinden nella residenza di famiglia e ha reclutato più di 400 sacerdoti, anche in importanti sedi di culto come Matsunoo a Kyōto,²¹⁷ e d'altro canto si è assistito allo sviluppo di varie forme di shintō confuciano, legato ai nomi di Hayashi Razan (1583–1657), Nakae Tōju (1608–1648), Kumazawa Banzan, Yamaga Sōko (1622–1685) e Yamazaki Ansai (1616–1682).²¹⁸

Il confucianesimo ha avuto un grande impatto intellettuale in periodo Tokugawa, influenzando fortemente sullo shintō e andando a formare con esso un movimento anti-buddhista nel corso del diciassettesimo secolo, sebbene i confuciani volessero includere lo shintō all'interno del confucianesimo, mentre gli shintoisti puntassero a far uso della metafisica neo-confuciana per arricchire i propri insegnamenti.²¹⁹ La maggior parte dei confuciani riteneva che lo shintō fosse stato originato in Cina e non fosse quindi subordinato al buddhismo né esclusivo del Giappone, ma che potesse venir spiegato solo

²¹³ RAMBELLI, "Honji Suijaku at work...", cit., p. 281.

²¹⁴ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 40.

²¹⁵ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., pp. 91–92.

²¹⁶ Shanti DEVI, *Hospitality for the Gods: Popular Religion in Edo, Japan, an Example (Buddhism)*, ProQuest Dissertations and Theses, 1986, pp. 321–322.

²¹⁷ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 93.

²¹⁸ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 40.

²¹⁹ WAI-MING Ng, "The 'I Ching' in the Shinto Thought of Tokugawa Japan" in *Philosophy East and West*, Vol. 48, No. 4 (Oct. 1998), p. 569.

attraverso il confucianesimo e considerava inadeguate le maggiori correnti dello shintō del Giappone Tokugawa perché facevano uso di pratiche sciamaniche.²²⁰ Fra questi confuciani si ricorda Hayashi Razan, il cui lavoro principale è stato lo *Shintō denju* (1648) in cui ha introdotto la storia dello shintō e le idee delle diverse scuole e che, basandosi sul paradigma dello *honji suijaku*, ha affermato come molte divinità dello shintō provenissero dalla Cina e come l'imperatore Jinmu fosse in realtà il principe cinese Wu T'ai-po e i tre tesori sacri fossero di origine continentale e non divina.²²¹ Altre figure centrali sono quella di Kumazawa Banzan, che ha elaborato l'idea di *tenchi no shintō* (shintō del cielo e della terra) come via di benevolenza e giustizia che pone in comunanza lo *I Ching*²²² del confucianesimo con i tre tesori sacri dello shintō e considera entrambi simboli del *tenchi no shintō* presente quindi anche in Giappone, e quella di Yamaga Sokō che riteneva lo shintō come una delle vie dei saggi e un'adeguata forma di governo se scevro da contaminazioni come sciamanesimo e magia.²²³ Infine grande influenza ha avuto la figura di Yamazaki Ansai, il fondatore dello Suika shintō, prima monaco zen, successivamente addestrato al neo-confucianesimo e poi iniziato allo Yuiitsu shintō nel 1671,²²⁴ ha affermato l'unità di principio di shintō e confucianesimo e il loro scopo comune di coltivare la moralità e una relazione adeguata tra impero e sudditi, ma ha proclamato la superiorità dello shintō su tutti gli altri insegnamenti.²²⁵ Diversamente dagli Yoshida, era radicalmente anti-buddhista e ha elaborato l'idea di *shinjin yuiitsu* (unità essenziale fra *kami* e genere umano) secondo cui la natura di *kami* è inerente a tutte le creature; ha inoltre costruito un santuario per il *kami* presente nel suo cuore collocandolo nel santuario di Shimo Goryō vicino al palazzo imperiale di Kyōto.²²⁶ Il legame tra l'ideologia di Ansai e coloro che caldeggiavano una restaurazione del potere imperiale costituiva una forte minaccia per il dominio dei Tokugawa e per questo, attorno alla metà del diciottesimo secolo, è stata indetta una purga nei confronti dei seguaci dello Suika shintō che ha condotto all'esilio dei suoi maggiori esponenti.²²⁷ Il confucianesimo ha avuto un impatto anche sulle forme di shintō più importanti del periodo come lo Ise shintō e lo Yoshida shintō che hanno fatto uso di elementi del pensiero cinese per arricchire le

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ *Ivi*, p. 570.

²²² Composto attorno al X secolo a.C., è ritenuto il primo testo classico cinese dalla nascita dell'impero.

²²³ WAI-MING, "The "I Ching" in the Shinto..." cit., p. 571.

²²⁴ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 94.

²²⁵ WAI-MING, "The "I Ching" in the Shinto..." cit., p. 570.

²²⁶ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 94.

²²⁷ *Ivi*, pp. 95–96.

loro dottrine.²²⁸ Il fondatore dello Ise shintō, Watarai Nobuyoshi (1615–1690), ha teorizzato la dualità tra *ri* (principio) e *dō* (espressione), spiegando come il naturale principio fosse rappresentato dalla via della lealtà e dell'onesta, ma come ogni nazione ne possedesse la propria espressione, in Cina il confucianesimo, in India il buddhismo e in Giappone lo shintō, per cui era giusto che ogni Paese fosse fedele alla propria forma di espressione originaria.²²⁹ Poiché riteneva che in Cina per la prima volta fosse stato formulato il concetto di “via degli dei”, il suo utilizzo del neoconfucianesimo è strumentale a spiegare punti oscuri nella teologia dello shintō col fine di diffonderne gli insegnamenti tra la popolazione.²³⁰ Invece Kikkawa Koretari (1616–1694), esponente dello Yoshida shintō, aveva idee molto simili ai confuciani del primo periodo Tokugawa, ma aveva posto forte enfasi sull'importanza di preghiera, esorcismi e sulla virtù della sincerità (*makoto*).²³¹

Infine si è assistito all'emersione di un fenomeno definito *tsūzoku shintō* (shintō popolare) diffuso fra la popolazione da predicatori itineranti come Masuho Zankō (1655–1742) e Izawa Banryū (1688–1730) che spiegavano i testi classici, enfatizzando le virtù confuciane e invocando il primato dello shintō sugli altri insegnamenti.²³²

2.3.2.2 La nascita delle “nuove religioni”

Agli inizi del diciannovesimo secolo si assiste a un fenomeno completamente nuovo e avulso dall'idea di shintō, seppur sempre inerente al mondo dei *kami*, incarnato dalle figure di Kurozumi Munetada (1780–1850), Nakayama Miki (1798–1887) e Kawate Bunjirō (1814–1883) che, divenendo essi stessi *kami*, hanno portato alla nascita di nuove religioni popolari con fedeli in tutto il Giappone. Questi personaggi appartenevano a povere famiglie del Giappone rurale e, a seguito di una possessione e rivelazione divina da parte di un *kami* di cui essi avrebbero rappresentato la forma umana sulla terra, hanno fondato movimenti nazionali e costruito templi divenuti centri religiosi, dando il via a nuove religioni con il tratto distintivo comune di una promessa di salvezza.²³³ Questi movimenti, che potrebbero per comodità essere inclusi nell'ambito delle pratiche di

²²⁸ WAI-MING, “The “I Ching” in the Shinto...” cit., p. 573.

²²⁹ *Ivi*, pp. 573–574.

²³⁰ Mark Thomas MCNALLY, *Phantom History: Hirata Atsutane and Tokugawa Nativism*, University of California, Los Angeles, 1998, pp. 40–41.

²³¹ WAI-MING, “The “I Ching” in the Shinto...” cit., pp. 574–575.

²³² RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...” cit., pp. 40–41.

²³³ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., pp. 99–100.

deificazione, si pongono in realtà in netto contrasto con la tendenza dell'epoca al sincretismo religioso e con lo stesso buddhismo poiché hanno portato alla nascita di religioni sostanzialmente monoteistiche e sono per altro caratterizzati da una spiccata vena nativista poiché i loro leader erano legati a idee sull'unicità del Giappone e dei suoi *kami* e critici nei confronti del pensiero straniero.²³⁴ Tuttavia, può essere interessante ipotizzare un potenziale collegamento con il paradigma dello *honji suijaku*, in quanto anche queste nuove credenze prendono in qualche modo il via dalle idee di forma originaria della divinità e rispettive “tracce”, dal momento che i loro fondatori sono visti come la forma corporea di *kami*, incarnatisi sulla terra per portare la salvezza al genere umano.

2.3.2.3 I movimenti nativisti

La nascita dei movimenti nativisti (*kokugaku*) è stata stimolata in primo luogo dal progetto di compilazione da parte di Tokugawa Mitsukuni (1628–1700) del *Dai Nihon Shi* (‘La storia del grande Giappone’, completato solo nel 1906), un’opera che ha contribuito a risvegliare l’interesse per il passato del Giappone, in particolare dell’antichità in cui regnava l’imperatore, portando alla rilettura di testi classici, in particolar modo del *Kojiki*.²³⁵ Tuttavia, sebbene le prime figure di nativisti siano state individuate negli studiosi Keichū (1640–1701) e Kamo no Mabuchi (1697–1769),²³⁶ il *Kojiki* è rimasto praticamente sconosciuto all’interno dei circoli di intellettuali dove la conoscenza inerente ai *kami* e alla mitologia era ricavata quasi soltanto a partire dal *Nihon shoki*, fino alla pubblicazione del *Kojiki-den* (commentario al *Kojiki*) da parte di Motoori Norinaga (1730–1801) agli inizi del diciannovesimo secolo.²³⁷ Le storie narrate nel *Kojiki* differiscono nettamente dalla versione del *Nihon Shoki*, poiché ad esempio non si attribuisce il ruolo di divinità creatrice al *kami* Kuni-no-Tokotachi che aveva ispirato lo Yoshida shintō e il Suika shintō.²³⁸

Il movimento nativista era in particolar modo interessato alla creazione di un nuovo discorso basato sulla sistematica eliminazione di ogni traccia buddhista da concetti come lingua, morale, nazione ed economia che si erano sviluppati all’interno del sistema del

²³⁴ Ivi, p. 101.

²³⁵ DEVI, *Hospitality for the Gods...*, cit., p. 320.

²³⁶ MCNALLY, *Phantom History: Hirata Atsutane...*, cit., p. 25.

²³⁷ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 101.

²³⁸ *Ibidem*.

kenmitsu,²³⁹ tuttavia nessuno dei nativisti apparteneva alla classe dei sacerdoti né ha fondato scuole di shintō, evitando anzi il più possibile di far uso del termine, sebbene il loro pensiero abbia avuto implicazioni politiche e sociali tali da contribuire a forgiare la forma moderna del Kokka shintō.²⁴⁰ Fra i nativisti attivi nelle ultime decadi dell'era premoderna è possibile individuare due tipi di approcci nei confronti dei *kami* e della mitologia, da un lato quello di Motoori Norinaga e Aizawa Seishisai (1781–1863), dall'altro quello di Hirata Atsutane (1776–1843).²⁴¹

Motoori era membro di una famiglia di mercanti di Matsusaka vicino a Ise²⁴² e tra i suoi lavori si menzionano traduzioni ricche di notazioni come il *Kojikiden*, testi legati alle tematiche dello shintō come *Tamakushige* o *Naobi no Mitama* e l'opera *Kamiyo no masagoto* in cui esponeva le proprie teorie.²⁴³ Egli riteneva la dea del sole Amaterasu la divinità più importante in assoluto, tanto che nelle righe di apertura del *Naobi no mitama* del 1790 ha dipinto il Giappone come una grande terra imperiale, superiore a tutti gli altri Paesi poiché vi risiede la divina antenata, la grande dea del sole.²⁴⁴ Nel *Kojiki* Amaterasu è sì la divinità solare, ma si limita a riflettere la luce solare come uno specchio e risulta subordinata alla figura del *kami* Takami-musubi, identificato invece come il più grande dei *kami* celesti che ha generato la vita.²⁴⁵ Tuttavia, Motoori, pur riconoscendo il potere creatore di Takami-musubi, dà poca importanza alla cosmogonia originale del *Kojiki*, focalizzandosi invece sulla figura di Amaterasu quale fondatrice della linea imperiale da cui ogni imperatore è disceso.²⁴⁶ La scelta di Motoori di un testo come il *Kojiki* non è casuale, poiché la sua struttura caratterizzata da una ricchezza di episodi carichi di pathos, sebbene non fosse stato scritto di per sé come una storia tragica, gli consentiva di utilizzarlo come base per introdurre la propria teoria fondata sul concetto di *mono no aware*.²⁴⁷ Nel Giappone antico la successione imperiale era proseguita ininterrottamente e il reame era stato governato in pace, poiché le modalità di governo giapponesi non

²³⁹ RAMBELLI, “Honji Suijaku at work...”, cit., p. 279.

²⁴⁰ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 101.

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ivi*, p. 102.

²⁴³ ISOMAE Jun'ichi, “Reappropriating the Japanese Myths: Motoori Norinaga and the Creation Myths of the Kojiki and Nihon shoki”, trad. Sarah Tahl, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 27, No. 1/2 (Spring, 2000), p. 18.

²⁴⁴ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 102.

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ *Ivi*, pp. 102–103.

²⁴⁷ ISOMAE, “Reappropriating the Japanese Myths...”, cit., p. 16.

venivano stabilite dall'uomo né erano sorte in maniera naturale, bensì erano state create dalla divinità Takami-musubi e coltivate grazie alla divinità del sole.²⁴⁸ In *Tamakushige*, scritto nel 1787, Motoori ha ipotizzato una teoria di governo basata sul ritorno a quella che nell'antichità era la "via della sincerità", un'attitudine impersonale non legata al giudizio personale dei singoli individui, ma secondo cui tutti si identificavano e seguivano il volere dell'imperatore che svolgeva il ruolo di mettere a tacere i desideri egoistici degli uomini, sia i membri delle classi dirigenti che gli esponenti della popolazione, garantendo un governo armonioso per il reame.²⁴⁹ Motoori riteneva che tramite lo sviluppo di una sensibilità fondata sul principio del *mono no aware*, ovvero riconoscendo i moti del cuore e della mente senza sopprimerli, le persone, a partire dal sovrano, avrebbero naturalmente iniziato a provare compassione e a preoccuparsi del prossimo e l'armonia sarebbe scaturita di conseguenza all'interno della società:²⁵⁰ da qui la critica al confucianesimo che, in quanto soggiogato unicamente al dominio della ragione, ignorava la fondamentale sensibilità dell'essere umano.²⁵¹ Egli ha posto perciò in contrasto il governo divino del Giappone, i cui problemi avevano avuto inizio soltanto dopo che il pensiero cinese si era infiltrato presso la corte imperiale, con quello della Cina dove uomini saggi hanno inventato modalità di governo, condannando la storia cinese a un violento alternarsi di dinastie.²⁵² Motoori ha quindi rigettato completamente il neoconfucianesimo ritenendolo un prodotto della "perniciosa mente cinese" (*karagokoro*),²⁵³ ponendosi in contrasto con il pensiero straniero in generale e in particolar modo quello cinese²⁵⁴ e sottolineando la necessità di purificare lo shintō tramite un ritorno allo studio dell'antichità del Giappone.²⁵⁵

Nonostante le sue teorie sul governo ideale, gli interessi di Motoori non avevano un carattere marcatamente politico, mentre lo stesso non si può dire per Aizawa Seishisai, un samurai intellettuale originario di Mito, a est di Edo.²⁵⁶ Nel testo *Shinron* del 1825 egli ha affermato come il divino reame giapponese dove sorge il sole fosse la fonte primordiale della forza vitale che ordinava e dava vita al tutto e costituiva per questo la

²⁴⁸ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 103.

²⁴⁹ ISOMAE, "Reappropriating the Japanese Myths...", cit., pp. 18–19.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 21.

²⁵¹ *Ivi*, p. 23.

²⁵² BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 103.

²⁵³ MCNALLY, *Phantom History: Hirata Atsutane...*, cit., p. 29.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 31.

²⁵⁶ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 102.

testa e le spalle del mondo, assumendosi il compito di controllare tutte le altre nazioni.²⁵⁷ Aizawa individuava nelle sue idee politiche la soluzione alla crisi del Giappone causata dalla minaccia all'isolamento giapponese a seguito dell'avvento delle navi russe e britanniche lungo le coste nipponiche. Diversamente da Motoori che criticava il pensiero cinese, egli considerava essenziale un recupero dell'etica confuciana e vedeva in Amaterasu la progenitrice della lealtà e della pietà filiale e negli imperatori, suoi discendenti, l'incarnazione di tali virtù.²⁵⁸

Quella che per i teorici precedenti era in sostanza nient'altro che un principio di nazionalismo culturale, si è tramutata, con l'avvento di Hirata Atsutane, in una vera e propria forma di nazionalismo.²⁵⁹ Hirata nella sua teologia, da lui chiamata *Kannagara no michi* (la pura via degli dei), faceva uso di principi di buddhismo, confucianesimo e cristianesimo, ponendoli in funzione dello shintō,²⁶⁰ e sfruttava le sue conoscenze in materia straniera, ad esempio legate alla teoria copernicana e alla storia biblica della creazione, per lo sviluppo di idee sulla creazione e sull'aldilà.²⁶¹ Egli riteneva che le divinità creatrici postulate da Motoori fossero esistite prima delle divinità sincretiche buddhiste che, a suo dire, avrebbero condotto il Giappone alla corruzione.²⁶² Nella sua prima grande pubblicazione del 1813, *Tama-no-mihashira*, si è concentrato sul bisogno di comprendere l'anima e il suo destino nell'aldilà, ipotizzando una divisione dell'universo in cielo, terra e reame dell'altro mondo e spiegando come, soltanto dopo aver chiarito il ruolo del Giappone nel processo della creazione, sarebbe stata resa evidente la sua superiorità sulle altre terre.²⁶³ Hirata riteneva che le anime dei defunti rimanessero in Giappone, radunandosi nei santuari per assicurarsi la pace tramite i riti propiziatori: questo spiega perché, diversamente dagli altri nativisti, sebbene desse comunque importanza ad Amaterasu, la presenza di tale divinità non fosse essenziale nella sua ideologia, ma attribuisse invece un ruolo centrale a *kami* trascurati dagli altri, come Ōkuninushi che nel *Kojiki* governava la terra prima di cederla agli imperatori e che poi è scomparso. Hirata pensava che questo *kami* fosse il sovrano del reame invisibile abitato dai morti e fosse lì come giudice a determinare quali anime fossero destinate

²⁵⁷ *Ivi*, p. 103.

²⁵⁸ *Ivi*, p. 104.

²⁵⁹ DEVI, *Hospitality for the Gods...*, cit., p. 321.

²⁶⁰ *Ibidem*.

²⁶¹ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 106.

²⁶² DEVI, *Hospitality for the Gods...*, cit., p. 321.

²⁶³ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 105.

all'inferno o al paradiso.²⁶⁴ Un altro *kami* a cui ha attribuito grande importanza è Ameno-Minakanushi che nel *Kojiki* è apparso dopo che sono stati creati i cieli, ma che non viene più menzionato in seguito: Hirata lo ha definito il *kami* che esiste senza un inizio, la prima divinità, un *kami* non creato ma che è creatore e sovrano di tutta l'esistenza.²⁶⁵ Una particolarità del pensiero di Hirata riguarda il modo in cui ha descritto il lavoro, e in particolare l'agricoltura, come una costante interazione col mondo invisibile dei *kami*, affermando come i lavoratori fossero i mediatori tra la forza produttiva dei *kami* (*musubi*) che opera nel mondo invisibile e la produzione di ricchezza materiale nel mondo terreno.²⁶⁶ Tramite la sacralizzazione del lavoro, egli puntava ad attribuirgli un carattere più naturale che culturale, vedendolo come un'imitazione dell'operato dei *kami* in quanto riproduceva l'atto della creazione.²⁶⁷ Il lavoro era pensato da Hirata come un'azione collettiva che si distaccava dal crescente senso di individualismo e di alienazione di periodo Edo e la sua ideologia puntava a un superamento della situazione contemporanea tramite la proposta di un modello di lavoro arcaico e atemporale, basato sull'equilibrio tra mondo umano e naturale.²⁶⁸

Nella prima metà del diciannovesimo secolo gli scritti di Motoori, Aizawa e Hirata si sono diffusi in tutto il Giappone. Motoori vantava in vita una rete di circa 500 seguaci che hanno pubblicato i suoi lavori assicurandone la diffusione,²⁶⁹ mentre lo *Shinron* di Aizawa non è stato inizialmente pubblicato, ma è circolato tra i samurai attivisti a metà dell'800 ed è stato letto da coloro che hanno attuato la restaurazione Meiji nel 1868.²⁷⁰ Il più grande seguito però è stato probabilmente quello di Hirata che aveva discepoli tra diverse classi sociali fra cui sacerdoti, mercanti e ricchi paesani,²⁷¹ tanto che il tentativo di rafforzamento di alcuni domini legati alla sua scuola, che poi saranno anche quelli più attivi durante la Restaurazione, ha condotto, a partire dal 1840, a un'ondata di riforme contro il buddhismo.²⁷² Dopo la sua morte il numero di seguaci è cresciuto esponenzialmente e i suoi libri, che hanno venduto migliaia di copie, sono stati usati da

²⁶⁴ *Ibidem.*

²⁶⁵ *Ibidem.*

²⁶⁶ RAMBELLI, "Honji Suijaku at work...", cit., p. 279.

²⁶⁷ *Ivi*, pp. 279–280.

²⁶⁸ *Ivi*, p. 280.

²⁶⁹ *Ivi*, p. 106.

²⁷⁰ *Ibidem.*

²⁷¹ *Ibidem.*

²⁷² DEVI, *Hospitality for the Gods...*, cit., p. 322.

parte dei leader Meiji come base per l'istituzione dello shintō moderno, i cui maggiori fautori sono stati Ōkuni Takamasa (1792–1871) e Fukuba Bisei (1831–1907).²⁷³

2.4 La separazione forzata di Buddha e kami e la nascita del Kokka shintō

Il sistema combinatorio dello *honji suijaku* che ha caratterizzato la religiosità giapponese per diversi secoli è stato infine smantellato in maniera sistematica durante i primi anni del periodo Meiji (1868–1912), quando una serie di leggi conosciute col nome di *shinbutsu bunri rei* (editti di separazione) varate nei primi mesi del 1868 ha condotto alla divisione dei *kami* dai Buddha.²⁷⁴ Si stima che lo shintō moderno sia stato formato, o per meglio dire “inventato”, in un periodo che va per l'appunto dall'inizio del 1868, anno che ha sancito quella che è stata rinominata restaurazione Meiji, fino al 1915 con l'inaugurazione del Meiji jingū di Tōkyō.²⁷⁵ Grapard ritiene tuttavia che gli storici spesso non abbiano compreso appieno la portata culturale di quella che più che una restaurazione si è rivelata una vera e propria rivoluzione, con conseguenze di grande rilievo per la storia giapponese.²⁷⁶ Prima di focalizzarsi sulla narrazione dei fatti, risulta però indispensabile cercare di comprendere quali siano state le premesse che hanno reso possibile l'attuazione di un procedimento che può apparire come illogico e forzato, pensato a tavolino con il preciso scopo di modificare la coscienza religiosa della popolazione.²⁷⁷ Infatti, se da un lato la restaurazione Meiji ha forse portato al Giappone una ventata di aria fresca,²⁷⁸ è innegabile come questo sia andato a discapito della sua storia e tradizione, poiché la maschera della riscoperta di un antico passato è stata impiegata come pretesto per la censura del presente in favore dell'istituzionalizzazione di falsi miti.²⁷⁹

Come accennato, il buddhismo era già considerato una delle cause alla base della corruzione dell'antico splendore giapponese in periodo Edo e nel diciottesimo secolo esso aveva perso la sua posizione dominante nel panorama intellettuale, surclassato dalla sempre crescente popolarità del confucianesimo da cui era stato poi duramente attaccato

²⁷³ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 106.

²⁷⁴ RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit. p. 41.

²⁷⁵ Aasulv LANDE, “Shinto-Buddhist Dialogue” in Cornille, Catherine (a cura di), *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, John Wiley & Sons, Incorporated, 2013, p. 268.

²⁷⁶ Allan G. GRAPARD, “Japan's Ignored Cultural Revolution: The Separation of Shinto and Buddhist Divinities in Meiji (“Shinbutsu Bunri”) and a Case Study: Tōnomine” in *History of Religions*, Vol. 23, No. 3 (Feb. 1984), p. 245.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 31.

²⁷⁹ GRAPARD, “Japan's Ignored Cultural Revolution...”, cit., p. 245.

nel corso del diciannovesimo secolo.²⁸⁰ D'altro canto i primi embrioni di idee nativiste stavano iniziando a dar vita a organizzazioni più complesse, come le confraternite di sacerdoti shintō ispirate dalle idee dello studioso Mutobe Yoshika (1806–1863), fautore di una sintesi utopica di idee nativiste basata sulla centralità dell'imperatore, l'idea di *shinkoku* e l'armonia tra uomo e natura.²⁸¹ Queste confraternite, presenti soprattutto a Musashi, Dewa, Edo, Ōsaka e nelle regioni del Kansai e di Kinki, che basavano le loro pratiche su preghiere collettive di fronte ai *sanshatakusen*, pergamene con i nomi di Amaterasu, Hachiman e Kasuga Daimyōjin, e su frequenti pellegrinaggi a Ise, si possono considerare tra i primi nuclei associativi di propagazione di idee anti-buddhiste.²⁸² Tuttavia, come già sottolineato, la maggior popolarità è stata riscossa dal pensiero di Motoori e Hirata e proprio per questo i principali fautori degli atti dello *shinbutsu bunri rei* sono da ricercarsi in figure influenzate dalle loro idee, in particolare quelle di Ōkuni Takamasa e Fukuba Bisei.²⁸³ Questi avevano grande influenza in particolar modo nei domini di Mito, Hamada e Tsuwano, tanto che in quest'ultimo luogo lo *shinbutsu bunri* era stato messo in atto già nel 1867.²⁸⁴

Nel dicembre del 1867 un piccolo gruppo di ribelli ha predisposto il rilascio di una dichiarazione imperiale in cui si sanciva l'abolizione dello shogunato e la restaurazione del ruolo dell'imperatore come capo dello stato, come era avvenuto ai tempi del primo mitico imperatore Jinmu.²⁸⁵ Essi si sono occupati in prima persona della costruzione di un sistema ideologico che si basasse sulla figura dell'imperatore quale discendente della dea del sole Amaterasu, giustificando così la necessità della restaurazione del primato imperiale.²⁸⁶ Il nuovo regime era basato sul concetto di *saisei itchi* (unità di religione e governo), per cui i santuari sono stati posti sotto l'autorità dell'antica istituzione restaurata del *Jingikan* che è stato incaricato in toto della loro gestione:²⁸⁷ ponendo i santuari al centro del culto imperiale, li hanno sottratti al controllo delle varie casate dello shintō, in particolare Watarai, Yoshida e Shirakawa,²⁸⁸ attribuendo grande importanza al

²⁸⁰ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 31.

²⁸¹ HARDACRE, "Creating State Shinto...", cit., p. 36.

²⁸² *Ivi*, pp. 36–37.

²⁸³ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., pp. 106–107.

²⁸⁴ HARDACRE, "Creating State Shinto...", cit., p. 42.

²⁸⁵ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 30.

²⁸⁶ *Ivi*, pp. 106–107.

²⁸⁷ *Ivi*, p. 30.

²⁸⁸ *Ivi*, pp. 106–107.

santuario di Ise quale luogo di culto della dea solare.²⁸⁹ I santuari sono stati inoltre sistematicamente separati dal buddhismo, rimuovendo dalla parte shintō dei *jingūji* ogni possibile traccia buddhista,²⁹⁰ con l'allontanamento dei monaci e la distruzione di immagini delle divinità ed edifici buddhisti sui loro territori.²⁹¹ Il governo puntava a servirsi dei santuari come mezzo di propaganda ed educazione della popolazione, con lo scopo di renderla edotta del loro nuovo stato di sudditi imperiali e per questo il culto imperiale doveva costituire una sorta di sistema di venerazione degli antenati attraverso cui il popolo poteva sentirsi parte di un passato condiviso.²⁹²

Così ha avuto inizio il procedimento dello *shinbutsu bunri*, la dissociazione delle divinità buddhiste dai *kami*,²⁹³ che è stato accompagnato da atti violenti contro il buddhismo, chiamati complessivamente con il nome di *haibutsu kishaku* (soppressione del buddhismo).²⁹⁴ È importante notare come lo *shinbutsu bunri* non fosse volto a separare entità astratte come buddhismo e shintō che a quel punto erano già considerate come chiaramente distinte, ma più che altro a smantellare l'insieme di riti, dottrine e divinità combinatorie che si erano formate e sviluppate nel corso dei secoli nell'ambito del sincretismo tra Buddha e *kami*.²⁹⁵ Tramite la distruzione di pratiche religiose e credenze tradizionali, il sistema del *kenmitsu* è stato completamente raso al suolo e la teoria dello *honji suijaku* che ne costituiva la base ha perso la sua rilevanza politica,²⁹⁶ con la creazione di due nuovi sistemi religiosi autonomi e contrastanti, shintō e *bukkyō*.²⁹⁷²⁹⁸ I monaci buddhisti sono stati forzati a lasciare l'abito e numerosissimi oggetti di culto come statue, dipinti, compendi per i rituali ed edifici sono stati danneggiati, distrutti o rubati.²⁹⁹ Nel processo di dissociazione delle divinità combinatorie, sono state create nuove divinità, rinominando le precedenti o inventandone di nuove che potessero

²⁸⁹ Ivi, p. 32.

²⁹⁰ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit. p. 41.

²⁹¹ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 30.

²⁹² Ivi, p. 32.

²⁹³ GRAPARD, "Japan's Ignored Cultural Revolution...", cit., p. 240.

²⁹⁴ LANDE, "Shinto-Buddhist Dialogue", cit., p. 268.

²⁹⁵ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit. p. 41.

²⁹⁶ LANDE, "Shinto-Buddhist Dialogue", cit., p. 268.

²⁹⁷ Nuovo nome che fa uso del carattere 'kyō' di "insegnamento", impiegato per indicare il buddhismo al posto dei precedenti *buppō* (legge buddhista) e *butsudō* (cammino buddhista) predominanti in periodo Edo. Il cambiamento nel nome sta ad indicare una nuova idea di buddhismo come religione unitaria che di fatto non esisteva, ma che viene proposta dal nuovo governo in contrapposizione all'idea di un unico shintō.

²⁹⁸ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit. p. 41.

²⁹⁹ GRAPARD, "Japan's Ignored Cultural Revolution...", cit., p. 245.

entrare a far parte della religione di stato.³⁰⁰ Un esempio celebre cui è stato accennato nel primo capitolo è rappresentato dal tempio di Gionsha, dove si venerava la divinità combinatoria Gozu Tennō, ricondotta alla semplice identità del *kami* Susanoo, mentre il nome del santuario, in precedenza di origine buddhista, è stato convertito in Yasaka come omaggio al *Man'yōshū* (VIII secolo) e ad altri testi antichi.³⁰¹ Il colpo più duro è stato però quello inflitto allo Shugendō: i centri di pratica sulle montagne sono stati tutti convertiti in santuari del nuovo shintō³⁰² e gli *yamabushi* sono stati dichiarati fuorilegge nel 1871 e costretti a divenire monaci buddhisti o sacerdoti shintō oppure a condurre una vita laica.³⁰³ I tentativi dello stato di destinare allo shintō i siti di pellegrinaggio, convertendo i *gongen* in divinità di stampo shintoista, hanno avuto efficacia in alcune aree come quella di Dewa Sanzan, mentre in altre come Yoshino sono prevalsi i riti buddhisti.³⁰⁴

A seguito delle numerose lamentele da parte dei grandi centri di culto buddhista e da parte della scuola del Jōdo Shinshū, nell'aprile del 1868 il governo ha rilasciato alcune dichiarazioni pubbliche per chiarire come l'intento dello *shinbutsu bunri* non fosse quello di annientare in toto il buddhismo. In realtà i danni da esso subiti sono stati ingenti,³⁰⁵ sebbene una soppressione totale si sia rivelata impossibile perché rimaneva fortemente ancorato nella religiosità giapponese popolare,³⁰⁶ in particolare nell'ambito di funerali, sepolture e pratiche ancestrali.³⁰⁷ Nondimeno la dissoluzione del discorso sincretico dello *honji suijaku* si è concretizzata di fatto nella negazione della cultura tradizionale, nel tentativo del governo di far ritorno a una presunta "vera fonte" dell'identità giapponese, basata in realtà su un'artificiosa riscrittura della storia nipponica.³⁰⁸

Di pari passo con la rimozione della minaccia buddhista, lo stato si è trovato a fronteggiare il timore dell'espansionismo occidentale, in particolar modo dato dalla crescente popolarità del cristianesimo che avrebbe potuto minare alla coesione del

³⁰⁰ *Ibidem*.

³⁰¹ Sarah THAL, "Redefining the Gods: Politics and Survival in the Creation of Modern Kami", in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 29, No. 3/4, Tracing Shinto in the History of Kami Worship (Fall, 2002), pp. 392–393.

³⁰² RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit. p. 41.

³⁰³ HARDACRE, "Creating State Shinto...", cit., p. 42.

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ GRAPARD, "Japan's Ignored Cultural Revolution...", cit., p. 245.

³⁰⁶ LANDE, "Shinto-Buddhist Dialogue", cit., p. 268.

³⁰⁷ HARDACRE, "Creating State Shinto...", cit., p. 43.

³⁰⁸ GRAPARD, "Japan's Ignored Cultural Revolution...", cit., p. 245.

Paese.³⁰⁹ per questo motivo ci si è preoccupati di mettere in scena nuove istituzioni e rituali presentati come di antica origine,³¹⁰ in particolare volti ad accrescere il prestigio dell'imperatore quale fulcro del potere nazionale³¹¹ o in aree come matrimoni e funerali, vietando al contempo ogni forma di pratica popolare che potesse in qualche modo risultare dannosa al culto imperiale.³¹² Col fine di educare la popolazione nei termini della nuova ideologia è stata istituita una grande campagna di promulgazione chiamata *Taikyō senpu undō*, durata dal 1870 al 1884, che ha influito fortemente nella formazione di una coscienza popolare dello shintō quale entità indipendente.³¹³ La campagna era volta alla diffusione di tre grandi insegnamenti (*sanjō no kyōsoku*), si pensa composti da Eto Shinpei (1834–1874): rispetto per gli dei e amore per la nazione, chiarezza dei principi del cielo e della via degli uomini e venerazione dell'imperatore e obbedienza al volere dello stato.³¹⁴ Il *Kyōbushō* (ministero dell'educazione religiosa), che nel 1872 aveva sostituito il *Jingikan*, si occupava della formazione di un corpo di *kyōdōshoku* (missionari nazionali) incaricati della diffusione degli insegnamenti.³¹⁵ In questo gruppo di missionari erano inclusi i membri più eterogenei, da monaci buddhisti e sacerdoti shintō ad attori e predicatori, poiché lo scopo dichiarato della campagna era quello di trascendere le differenze religiose in favore dell'unità dello stato.³¹⁶ Poiché, tuttavia, in un primo momento, il proposito nascosto era stato quello di tentare di convertire i monaci buddhisti allo shintō oltre che di prevenire la diffusione del cristianesimo,³¹⁷ a partire dal 1877,³¹⁸ a seguito delle lamentele di gruppi buddhisti, in particolar modo il Jōdo Shinshū, si è affermata l'idea che lo shintō di stato (Kokka shintō) non dovesse essere inteso quale religione, ma che piuttosto i rituali legati ai santuari dovessero essere considerati niente più che un modo per rendere omaggio alla grande figura di colui che garantiva la stabilità del Paese.³¹⁹ Questo ha permesso al buddhismo di ristabilire parzialmente un monopolio dal punto di vista religioso in Giappone³²⁰ e si può considerare come la creazione di uno

³⁰⁹ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 31.

³¹⁰ GRAPARD, "Japan's Ignored Cultural Revolution...", cit., p. 246.

³¹¹ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 31.

³¹² GRAPARD, "Japan's Ignored Cultural Revolution...", cit., p. 246.

³¹³ HARDACRE, "Creating State Shinto...", cit., p. 41.

³¹⁴ *Ivi*, p. 45.

³¹⁵ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 33.

³¹⁶ HARDACRE, "Creating State Shinto...", cit., p. 44.

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ LANDE, "Shinto-Buddhist Dialogue", cit., p. 268.

³¹⁹ BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 33.

³²⁰ *Ivi*, p. 34.

shintō di stato abbia portato al contempo a una sorta di buddhismo di stato come forma reazionaria, volta a condannare la cultura straniera.³²¹ Nel 1882 è stata messa in atto una politica amministrativa che ha fortemente limitato le attività dei sacerdoti shintō legate alla religione,³²² mentre nel 1889 la costituzione ha garantito, almeno nominalmente, la libertà di culto. Le mire espansionistiche del Giappone, con l'annessione di Taiwan nel 1895, la Guerra russo-giapponese (1904–1905) e la Guerra del Pacifico (1941–1945) hanno reso indispensabile un dialogo inter-religioso volto a preservare l'unità nazionale sotto la guida del Kokka shintō.³²³

³²¹ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit. p. 41.

³²² BREEN, TEEUWEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 34.

³²³ LANDE, "Shinto-Buddhist Dialogue", cit., p. 268.

3. *Honji suijaku*: Alcuni esempi di applicazione

3.1 *Il culto di Amaterasu e il Ryōbu shintō*

3.1.1 Amaterasu come antenata imperiale e la nascita del Ryōbu shintō

Il ruolo predominante di Amaterasu quale antenata divina della dinastia imperiale giapponese ha un'origine piuttosto tarda, come è testimoniato da alcune versioni alternative al tradizionale “mito della caverna” del *Kojiki* presenti nel *Nihon shoki* in cui ella non è menzionata per nome o assume un carattere marginale:¹ in origine si trattava in effetti di una semplice divinità solare locale il cui culto era celebrato nei dintorni di Ise, mentre solo nel corso del settimo secolo il suo ruolo è stato elevato, col fine di contribuire alla costituzione in Giappone di una forma di stato centralizzato.² L'enfasi sul culto di Amaterasu si può attribuire in particolar modo alla figura dell'imperatore Tenmu, salito al potere dopo la guerra Jinshin nel 672, che ha ordinato la compilazione del *Kojiki*, attribuendo la sua vittoria nella guerra al supporto di Amaterasu e innalzando l'importanza del santuario di Ise dove la divinità era venerata.³ Ci si è quindi serviti del mito per il raggiungimento di scopi politici e sociali, giustificando il governo imperiale, in quanto poiché Amaterasu era la divinità solare senza di lei il mondo avrebbe smesso di funzionare,⁴ ma anche il ruolo predominante dei lignaggi sacerdotali di corte, ricollegati alle divinità che nel mito accompagnano il nipote divino Ninigi nella sua discesa dall'altopiano celeste fino al Giappone, ovvero Ame-no-Koyane, Futodama, Ame-no-Uzume, Ishikoridome e Tama-no-Ya, esplicitamente identificati quali antenati dei principali lignaggi.⁵ La centralità di Amaterasu fra i *kami* giapponesi, tuttavia, è stata inizialmente sfavorita sia dal suo carattere di *tatarigami* – una divinità in grado non solo di impartire benedizioni ma il cui potere, se incontrollato, poteva causare enormi catastrofi – sia in quanto parte del lignaggio imperiale e venerata a Ise, dove era vietato celebrare altri che l'imperatore, limitazione che le ha impedito di svolgere un ruolo più

¹ John BREEN, Mark TEEWUEN, *A new History of Shinto*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 201–202.

² Mark TEEWUEN, “The creation of a *honji suijaku* deity: Amaterasu as the judge of the dead” in Fabio Rambelli, Mark Teeuwen (a cura di), *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku As a Combinatory Paradigm*, Routledge, 2002, p. 115.

³ BREEN, TEEWUEN, *A new History of Shinto*, cit., pp. 202–203.

⁴ *Ivi*, p. 199.

⁵ *Ivi*, p. 200.

ampio nel contesto della società.⁶ Con la loro progressiva incorporazione nell'universo buddhista i *kami* hanno man mano perso il loro carattere violento, tramutandosi in dispensatori di retribuzione karmica, mentre i santuari principali, per sopperire al declino dell'autorità dei clan fondatori, hanno puntato sull'ampliamento dei propri culti, basandoli su entità più inclusive e universali.⁷ Un caso emblematico è quello del complesso dei santuari interno ed esterno di Ise in cui si veneravano primariamente Amaterasu e la divinità Toyouke, che hanno allargato il numero dei sacerdoti e delle loro attività, non limitandosi più unicamente ai rituali, ma gestendo in prima persona questioni legate a tasse e cessioni territoriali.⁸ Al contempo il pensiero buddhista si è focalizzato sempre più sulle questioni legate al Giappone e ai *kami*, concentrando l'attenzione in particolar modo sull'antenata imperiale Amaterasu e di riflesso sul santuario di Ise nel quale da lungo tempo vigeva il tabù del buddhismo, nel tentativo di fornire giustificazioni dottrinali che ne consentissero il superamento.⁹ Tutto questo ha condotto all'emergere di una nuova figura di Amaterasu, di pari passo con lo sviluppo di un movimento sincretico all'interno del buddhismo, i cui maggiori fautori sono stati sicuramente il monaco Gyōgi (668–749) che gli ha dato il via e Kūkai che ne ha garantito la sistematizzazione.¹⁰ Del monaco Gyōgi si narra in una leggenda riportata nel *Nakatomi harae kunge* in cui si racconta di come egli sia stato mandato a Ise dall'imperatore Shōmu, in concomitanza con la fondazione del Tōdaiji di Nara, per chiedere ad Amaterasu la benedizione per la realizzazione di questo progetto: nel corso del pellegrinaggio la divinità gli sarebbe apparsa tramite oracolo, rivelandogli il proprio carattere originario buddhista.¹¹ Questa storia è accompagnata dal racconto di come, ai tempi dell'origine del Giappone, Dairokuten Maō (il re demonio del Sesto paradiso del desiderio), resosi conto che quel luogo sarebbe divenuto un fulcro buddhista, ne abbia minacciato la distruzione e abbia

⁶ TEEWUEN, "The creation of a *honji suijaku* deity...", cit., p. 115.

⁷ *Ivi*, p. 117.

⁸ *Ivi*, pp. 117–118.

⁹ ITŌ Satoshi, "The medieval period: the kami merge with Buddhism", in Itō Satoshi, Endō Jun, Mori Mizue, Nobutaka Inoue e Mark Teewuen (a cura di), *Shinto, a Short History*, London: RoutledgeCurzon, New York, 2003, p. 84.

¹⁰ Joseph KITAGAWA, *Kobo-Daishi and Shingon Buddhism*, The University of Chicago, ProQuest Dissertations Publishing, 1951, p. 277.

¹¹ ITŌ, "The medieval period: the kami...", cit., p. 85. Una storia molto simile è presente anche nel *Tōdaiji yōroku* (1106), con la differenza che l'imperatore Shōmu avrebbe inviato l'ufficiale Tachibana no Moroe presso i santuari di Ise per assicurarsi appoggio e costui avrebbe visto una donna in sogno che gli avrebbe rivelato come la divinità solare Amaterasu fosse di fatto Dainichi. In Anna ANDREEVA, "Saidaiji Monks and Esoteric Kami Worship at Ise and Miwa" in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 33, No. 2, Varieties of Pure Land Experience (2006), p. 362.

desistito solo grazie alla promessa di Amaterasu di istituire un tabù sul buddhismo. Entrambe le storie erano quindi volte a fornire una spiegazione dottrinale che razionalizzasse l'esistenza del tabù di Ise, legittimando al contempo l'avvicinamento dei monaci buddhisti.¹² Per quanto riguarda Kūkai, quest'ultimo, insieme al sacerdote dei *kami* Nakatomi Harai, nell'813 ha composto il *Ryōbu-sho* (Teoria delle due parti), sviluppato poi ulteriormente nell'822 nella teoria del *ryōbu shintō*:¹³ come già accennato *ryōbu* faceva riferimento ai *maṇḍala* dello Shingon, il Taizōkai e il Kongōkai, e il nome *ryōbu shintō* è stato utilizzato da Yoshida Kanetomo per riferirsi alle teorie che associavano questi due *maṇḍala* ai santuari interno ed esterno di Ise.¹⁴ Seguendo l'esempio di Saichō, Kūkai venerava le divinità del monte Kōya, oltre ad esprimere la propria devozione al santuario della divinità solare di Ise.¹⁵ Siccome il suo buddhismo non si fondava sul Buddha storico Śākyamuni, Kūkai ha trovato logico identificare la divinità primordiale Amaterasu con il Buddha primordiale Mahāvairocana.¹⁶ A Kūkai sono stati attribuiti anche testi utilizzati ampiamente in periodi successivi come il *Ryōgū gyōmon jinshaku*, il *Ryōgū honzei rishu makaen* e il già menzionato *Rekiki* che è divenuto soggetto di un ampio numero di commentari teologici e la base per rituali di iniziazione legati ai *kami* (*jingi kanjō*).¹⁷ Oltre a quelli già citati, tra i primi testi del Ryōbu shintō si ricordano anche il *Tenshō daijin giki* ("Linee guida per i rituali incentrati su Amaterasu"), conosciuto altresì come *Hōshi kashō kuden* ("Tradizioni orali del monaco Baozhi") che si ritiene risalga al tardo periodo Heian, anche se come si vedrà la sua datazione e attribuzione sono incerte.¹⁸ Nel primo periodo Kamakura si trovano il già esaminato *Nakatomi harae kunge* che spiega come i santuari di Ise fossero manifestazione dei due *maṇḍala* dello Shingon e Amaterasu fosse di fatto Dainichi, colui che illumina ogni cosa,¹⁹ e il *Mitsu no kashiwa denki*: questi testi hanno in comune il fatto di essere stati composti nel complesso del *jingūji* Sengūin, parte dei possedimenti di Ise nella provincia di Shima e in stretto collegamento con il buddhismo Tendai del monte Hiei, per cui è evidente come le primissime forme di Ryōbu shintō non facessero riferimento unicamente alla scuola dello Shingon.²⁰

¹² ITŌ, "The medieval period: the kami...", cit., p. 85.

¹³ KITAGAWA, *Kobo-Daishi and Shingon Buddhism*, cit., p. 277.

¹⁴ ITŌ, "The medieval period: the kami...", cit., p. 84.

¹⁵ KITAGAWA, *Kobo-Daishi and Shingon Buddhism*, cit., p. 277.

¹⁶ *Ivi*, p. 278.

¹⁷ ITŌ, "The medieval period: the kami...", cit., pp. 87–88.

¹⁸ *Ivi*, p. 84.

¹⁹ ANDREEVA, "Sadaji Monks and esoteric kami worship..." cit., p. 363.

²⁰ ITŌ, "The medieval period: the kami...", cit., p. 84.

Con l'avvento del periodo Insei, aristocratici ed élites militari hanno fatto un uso sempre maggiore di rituali religiosi per scopi legati sia alle battaglie sia a questioni private come malanni, cattiva sorte o influenze maligne, tendenza che ha fortemente contribuito alla combinazione di rituali differenti ma con scopi simili, focalizzati anche su divinità meno note. Inoltre, nel corso dell'undicesimo secolo, sono aumentate esponenzialmente le visite e le pratiche di offerte private ai santuari dei *kami* anche a seguito dei movimenti di identificazione con le divinità buddhiste che hanno contribuito a legittimarle.²¹ Dopo l'affermazione del primo shogunato nel 1185, nel corso del tredicesimo secolo la corte ha gradualmente perso di potere: con l'inizio del periodo medievale si è assistito a una decentralizzazione dell'autorità in favore di una frammentazione politica ed economica.²² In questo contesto si è verificato un cambiamento nell'utilizzo dell'immagine di Amaterasu che, dal tardo periodo Kamakura in avanti, ha iniziato a far capolino sui documenti di corte, nel tentativo di sfruttarla quale fonte di potere e prestigio, non più sotto il monopolio del governo imperiale, ma nel ruolo di divinità di portata nazionale.²³ Questo ampliamento del ruolo di Amaterasu ha portato ad identificarla con altre divinità native di vari complessi di *jingūji*, come quelli di Hie e di Miwa, mentre a Ise si sono diffuse nuove teorie esoteriche inerenti ai *kami*²⁴ e i monaci buddhisti stessi, incuranti del tabù contro il buddhismo, hanno dato il via a pellegrinaggi per rendere omaggio alla figura della divinità solare.²⁵

3.1.2 Le applicazioni dello *honji suijaku* nel culto di Amaterasu

Le primissime teorie che associavano Amaterasu con divinità buddhiste, diffuse già verso la fine di periodo Heian, la volevano quale manifestazione di Kannon, idea comune non soltanto a Ise ma anche presso Hasedera.²⁶ Un'altra associazione piuttosto comune era quella con Dainichi, come espresso nel *Nakatomi harae kunge*²⁷ in cui Amaterasu è vista anch'essa quale fonte di illuminazione originaria (*hongaku*), o come scritto dal monaco Seison (1012–1074) del lignaggio Onoryū che riteneva che il bodhisattva Ikō, manifestazione del Buddha Dainichi, fosse apparso nelle vesti di Amaterasu in Giappone,

²¹ TEEWUEN, "The creation of a *honji suijaku* deity...", cit., p. 143.

²² BREEN, TEEWUEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 210.

²³ TEEWUEN, "The creation of a *honji suijaku* deity...", cit., pp. 115–116.

²⁴ ANDREEVA, "Sadaji Monks and esoteric kami worship..." cit., p. 363.

²⁵ *Ivi*, p. 361.

²⁶ *Ivi*, p. 362.

²⁷ ITŌ, "The medieval period: the kami...", cit., p. 84.

rendendo quindi il Paese la terra originaria di Dainichi (*Dainipponkoku*).²⁸ Nell'undicesimo secolo è emersa un'altra teoria che la considerava come una manifestazione di Aizen myōō (Rāgarāja), una divinità esoterica che, secondo lo *Yujia yuqi jing* (*Yuga yugikyō*), un *sūtra* portato in Giappone dalla Cina da Kūkai, rappresentava i poteri di lussuria e desiderio ed era descritta come una divinità dall'aspetto feroce, con la pelle rossa, tre occhi e sei braccia, seduta a gambe incrociate su un loto che emerge da un anello di fuoco e con in mano diversi strumenti esoterici, in grado di trasformare la sofferenza in illuminazione, secondo la teoria per cui le passioni stesse conducevano all'illuminazione.²⁹ Questa divinità era anche considerata una manifestazione dello stesso Dainichi e nei circoli esoterici si riteneva che garantisse l'appagamento dei desideri mondani, mentre su ampia scala era utilizzata in riti di pacificazione per lo stato, per prevenire le calamità e portare pace e armonia.³⁰ Grande popolarità di tale associazione si ritrova nella seconda metà del tredicesimo secolo nell'ambito degli *Ise kanjō*, un sottogruppo di quei rituali di iniziazione che consentivano, tramite tecniche segrete, l'unione con particolari *kami*: in uno specifico rituale si visualizza Aizen myōō, rappresentativo al contempo sia dell'illuminazione che del desiderio innato, sottoforma di sillaba *un*, per poi scoprire che sia i *kami* dei santuari interno ed esterno di Ise che la sillaba *un* di Aizen myōō compaiono in questo mondo in veste di serpenti bianchi.³¹

Un testo centrale alla comprensione del ruolo di Amaterasu è senza dubbio il *Tenshō Daijin giki*, la cui datazione esatta risulta incerta, ma è stimata verso la fine di periodo Heian: si tratta, come il titolo stesso suggerisce, di un manuale di iniziazione contenente istruzioni per un rituale esoterico volto alla venerazione di Tenshō Daijin³² e si avvale di una fitta rete di associazioni basate sul principio dello *honji suijaku*.³³ Prove dell'influenza anche in periodo medievale di questa opera sono state fornite dal ritrovamento di manoscritti datati verso l'inizio del quattordicesimo secolo nel complesso templare dello Shōmyōji, contenenti anche un foglio datato 1278 con informazioni sulla

²⁸ ANDREEVA, "Sadaji Monks and esoteric kami worship..." cit., p. 362; BREEN, TEEWUEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 216.

²⁹ ANDREEVA, "Sadaji Monks and esoteric kami worship..." cit., p. 362.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ I *kami* quando riducono la propria luce mescolandosi con la polvere assumono l'aspetto di serpenti. Questi tre serpenti in particolare simboleggiano i tre veleni di avidità, rabbia e ignoranza che verranno citati anche nel *Bikisho*. In John BREEN, Mark TEEUWEN, *Shinto in History: Ways of the Kami*, Curzon, 2000, p. 104.

³² In questo contesto è semplicemente un nome alternativo per Amaterasu, accezione con cui verrà utilizzato da qui in avanti.

³³ TEEWUEN, "The creation of a *honji suijaku* deity..." cit., p. 118.

trasmissione del testo.³⁴ Nell'opera, Tenshō Daijin è identificata a vari livelli con diverse divinità e accompagnata da undici messaggeri definiti come gli undici principi (*ōji*) che si occupano dei santuari minori o ausiliari a quello di Ise assieme ai loro servi.³⁵ Nel più alto Reame del tesoro del loto è il Buddha Birushana o Dainichi, nel Primo paradiso della meditazione del Reame della forma è Bonshuten (Brahmā), poiché protegge i regnanti è anche conosciuta come Shōkōten (il luminoso *deva* imperiale), in Giappone è chiamata Amateru Subeōngami e lì la sua vita sarà limitata a 105.000 anni in cui ha giurato di proteggere un migliaio di re, dopodiché farà ritorno al Primo regno della meditazione, lasciando il mondo nelle mani del Buddha Miroku.³⁶ Nel Reame del senza forma è *hisōten* (il paradiso più alto dove non c'è pensiero né non pensiero), nel Regno del desiderio è Taishakuten, a sud dell'India è Ryūju bosatsu (Nāgārjuna), nel Palazzo della grande luce è Hōyū bosatsu (Dharmodgata), nel Reame dorato (*konjiki sekai*) è Monjushiri bosatsu (Mañjuśrī), sul monte Fudaraku (Potalaka) è Kannon, tra gli animali è la divinità volpe, nel Reame celeste rappresenta il sole e la luna, tra gli uomini il corpo dell'imperatore, tra gli insegnamenti essoterici è il *Sūtra del loto* mentre tra quelli esoterici è la *dhāraṇī*³⁷ di Daizūgu (Mahāpratisara), tra le terre dei Buddha è il Reame del tesoro del loto, tra i palazzi dei dragoni è quello del re dragone Manashi (Manasvi) e tra i corpi dei Buddha è quello di Dainichi Henjōson.³⁸ Infine tra le stelle è definita come la Stella Polare, in Cina è Taizan Fukun, mentre nel Reame della morte (*myōdō*) è Dōsojin e nel Reame demoniaco il re Enma. Tutti questi ruoli tendono a sovrapporsi. Infatti, da un lato già dai tempi del *Nihon ryōiki* si trovavano storie di origine cinese in cui si trattava di discese all'inferno e incontri con il Re Enma (Yama o Yamala) e i suoi servitori, mentre nel tardo decimo secolo è stata introdotta la divinità taoista Taizan Fukun che in Cina era visto come colui che teneva traccia delle azioni commesse dagli umani in vita e puniva i morti per i loro misfatti e in Giappone è stato introdotto quale primo ministro del Re Enma; i rituali dedicati a queste due figure sono stati impiegati per guarire le malattie, assicurarsi longevità, fortuna e facilitare le nascite.³⁹ D'altro canto, durante il periodo Insei, due rituali di venerazione molto popolari focalizzati sulle stelle, lo *Hokuto hō* e il *Sonshō hō*, venivano spesso officiati assieme allo *Enma-ten ku* o al *Myōdōku*, rituali di venerazione

³⁴ *Ivi*, p. 119.

³⁵ *Ivi*, p. 123.

³⁶ *Ivi*, pp. 122–123.

³⁷ *Sūtra* contenenti formule magiche con funzioni simili a quelle dei *mantra*.

³⁸ TEEWUEN, "The creation of a *honji suijaku* deity...", cit., pp. 132–133.

³⁹ *Ivi*, p. 127.

dei magistrati del Reame della morte. Poiché quindi le credenze nel fato stabilito dalle stelle e nel potere dei magistrati del Reame della morte erano di fatto quasi unificate, tanto che nel *Tenshō Daijin giki* il Reame celeste e il Reame della morte sono definiti come lo stesso luogo, il ruolo di Tenshō Daijin, che fosse vista quale Stella Polare, Dōsojin o Re Enma, era il medesimo ed era quello di supremo giudice del bene e del male, incaricato di ricompense e punizioni.⁴⁰ In qualità di Stella Polare e guida delle sette stelle del Grande Carro (associate ai santuari ausiliari di Ise),⁴¹ ella appare anche con il nome di Kisei, re dei dodici elementi del voto del Buddha Yakushi (*jūnigan-ō*) il cui potere ha prodotto i dodici Buddha luminosi che a loro volta hanno creato i dodici generali divini. I dodici elementi del voto di Yakushi sono identificati con i dodici magistrati divini costituiti da Tenshō Daijin e i suoi undici principi.⁴² Al contempo Tenshō Daijin è associata anche al leggendario monaco cinese Baozhi (418–514) che viene identificato come colui che ha originato il rituale che l'avrebbe attirata fuori dalla caverna restituendo la luce al mondo: poiché già nell'ottavo secolo in Cina egli era venerato quale emanazione di Kannon, ci si ricollega così a una delle prime identificazioni di Amaterasu con questa divinità.⁴³ Inoltre, poiché in periodo Insei è divenuto comune, principalmente col fine di guarire dalle malattie, elargire offerte congiunte in un unico rituale a Yakushi, visto come la stella Kisei e le sette stelle del Grande Carro, e a Kannon, con cui veniva identificato Baozhi, le associazioni tra tutte queste figure si sono rafforzate.⁴⁴ In conclusione, in questo testo Amaterasu è vista sia come una divinità salvifica che violenta, tuttavia l'utilizzo del paradigma dello *honji suijaku* in questo contesto, diversamente da quanto si vedrà per il successivo *Bikisho*, non ha lo scopo di unire assieme queste categorie costruendo un ordine cosmico coerente, bensì più che altro si punta, attribuendo ad Amaterasu un'autorità divina illimitata, a dissolvere la struttura gerarchica dell'universo equiparandone i livelli più elevati con quelli più terreni, senza porre quindi le divinità buddhiste in un contesto di superiorità rispetto ai *kami*.⁴⁵

⁴⁰ *Ivi*, pp. 134–136.

⁴¹ *Ivi*, p. 141.

⁴² *Ivi*, pp. 136–137.

⁴³ *Ivi*, p. 139.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 140–141.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 142–143.

Echi delle teorie precedenti si possono ritrovare nel *Bikisho*, un testo del 1324 appartenente al lignaggio Ono dello Shingon,⁴⁶ che ha però una struttura molto più gerarchica rispetto al precedente *Tenshō Daijin giki*, volta in questo caso non solo all'attribuzione ai *kami* di un'identità buddhista, ma anche e soprattutto alla creazione di un ordine all'interno del crescente caos del reame divino.⁴⁷ Nell'opera si spiega la natura di Amaterasu presentandola come un agglomerato divino di dimensioni cosmiche, incentrato su due entità non-duali, ognuna delle quali, secondo una logica “mandalica”, è a sua volta multisfaccettata e plurale e la cui totalità include forze positive e negative: dalla parte dei *kami*, le divinità Amaterasu e Toyouke dei principali santuari di Ise e, dalla parte dei Buddha, Śākyamuni e Mahāvairocana.⁴⁸ Il testo si sofferma soprattutto sulla spiegazione delle associazioni di Amaterasu nell'ambito del contesto buddhista, dove è presente una struttura gerarchica, a partire da Mahāvairocana associato al Buddha cosmico del buddhismo esoterico nei due reami mandalici (*ryōbu* Dainichi), le sue emanazioni più potenti Fudō Myōō e Aizen Myōō, il re del Reame della Forma Mahābrahmā (Daibonten), il re Enma e il patriarca dello Shingon, Kōbō Daishi.⁴⁹ Mahābrahmā è già di per sé un'entità multipla considerata nel Giappone medievale come l'unione del re Māra del Sesto Cielo, governatore del Reame del Desiderio e creatore del Giappone, il re *deva* Brahmā del Reame della Forma e il suo emissario Harama, apparso sulla terra per liberare gli esseri senzienti dalla sofferenza: queste entità corrispondono al *trīmurti* indiano che comprende Brahmā (Bonten), Viṣṇu (Ichū) e Harama (che probabilmente indicava Śiva) e, secondo il *Bikisho*, sono anche i tre fratelli menzionati nel *Rishukyō* che nella mitologia giapponese sono responsabili della creazione degli esseri viventi.⁵⁰ Il luogo dove l'alabarda divina ha colpito la terra corrisponde al *sakedono* del santuario esterno di Ise o ai pilastri centrali dei santuari, ma il *sakedono* stesso è residenza di Benzaiten che corrisponde al bodhisattva Nāgārjuna, a sua volta sia padre e madre di ogni creatura a cui fornisce la propria guida religiosa, sia personificazione del cuore/mente degli esseri senzienti, per cui è costituito dai tre veleni (le tre affezioni, rappresentate da un serpente). Questi sono associati ai serpenti bianchi che si pensava

⁴⁶ Fabio RAMBELLI, Mark TEEUWEN “Introduction. Combinatory religion and the *honji suijaku* paradigm in pre-modern Japan” in Fabio Rambelli, Mark Teeuwen (a cura di), *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku As a Combinatory Paradigm*, Routledge, 2002, p. 48.

⁴⁷ *Ivi*, p. 50.

⁴⁸ *Ivi*, p. 48.

⁴⁹ *Ivi*, p. 49.

⁵⁰ *Ibidem*.

vivessero al di sotto dei pilastri centrali dei santuari di Ise che rappresentano Nanda e Batsunanda, i due serpenti cosmici che reggono il monte Sumeru, mentre in un'altra associazione sono identificati con l'alabarda divina che ha creato il Giappone e la cui forma corrisponde a quella del territorio giapponese. Infine, Benzaiten è anche Otogohō, una delle divinità protettrici del monte Hiei.⁵¹ Amaterasu è anche associata alla negatività del Reame del Dharma, rappresentata dall'entità polimorfa costituita dal re Enma, il re Māra del Sesto Cielo (re del Reame del desiderio) e Shōten, ovvero la divinità indiana Gaṇeśa, il signore degli ostacoli: si spiega che questa divinità è Shōten quando si trova fra le divinità indiane, nell'aldilà è Enma, tra gli esseri senzienti è Kushōjin (corrisponde a due divinità buddhiste poste sulle spalle degli esseri umani che tengono il conto delle azioni buone e cattive della persona per riportarle a Enma dopo la morte), nella vita del Buddha è Devadatta, fra i giapponesi è Mononobe no Moriya, un principe che ha combattuto contro Shōtoku Taishi divenendo il nemico umano del buddhismo e fra i *kami* è il fratello di Amaterasu, Susano, che l'ha spinto a nascondersi nella caverna.⁵² Si ritiene per altro che Kōbō Daishi sia una manifestazione o rinascita di Amaterasu, identificandolo con una rinascita di Śākyamuni e Nāgārjuna che a loro volta erano rinascite di Amaterasu e del suo maestro Huiguo dalla Cina, mentre in Giappone è manifestazione di Hachiman che a sua volta è manifestazione di Amida.⁵³

In un testo successivo, il *Keiran shūyōshū* del 1348, è presente un'interessante associazione da parte di Kōshū del racconto del “mito della caverna” presente nel *Kojiki* e nel *Nihon shoki* con una leggenda di fondazione del buddhismo esoterico, il “mito dello stupa⁵⁴ di ferro”. In questa leggenda si racconta che nel sud dell'India, ottocento anni dopo la morte del Buddha, il bodhisattva Nāgārjuna meditando abbia ottenuto il *mantra* di Mahāvairocana e, recitandolo per sette giorni davanti a uno stupa impenetrabile, esso si sia aperto consentendogli l'accesso, per richiudersi alle sue spalle. Egli avrebbe allora ricevuto gli insegnamenti dei *sūtra* esoterici di Mahāvairocana, depositati in quel luogo dal bodhisattva Vajrasattva in attesa che il mondo fosse pronto, e una volta uscito li avrebbe diffusi.⁵⁵ In termini buddhisti, nel contesto del “mito della caverna” Amaterasu rappresenta il corpo del Dharma che costituisce la natura umana, Susano è simbolo dell'ignoranza, il ritirarsi dentro la caverna è segno dell'ignoranza degli esseri senzienti,

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ Monumento buddhista che ha come funzione principale quella di conservare le reliquie.

⁵⁵ BREEN, TEEWUEN, *A new History of Shinto*, cit., p. 217.

mentre la sua apertura costituisce l'apertura delle porte del reame del Dharma: in questo senso il mito è quindi visto non come una storia di antiche origini, bensì come una metafora dell'illuminazione, per cui tutti sono stupa di ferro o caverne di pietra che racchiudono dentro di sé il Dharma, la cui porta può però essere chiusa.⁵⁶ Testi di questo genere, volti a fornire spiegazioni esoteriche di miti legati ai *kami*, si sono diffusi enormemente nel corso del tredicesimo e quattordicesimo secolo, tanto da andare a formare un corpus di tali dimensioni da venir definito come un genere letterario a sé, il *chūsei Nihongi*.⁵⁷ Questi testi, prodotti in complessi templari come quelli di Hie, Miwa, Kumano e Yoshida, ponevano in un ruolo centrale la figura di Amaterasu, affermando come varie divinità fossero in realtà sue emanazioni, e attribuivano quindi una posizione di rilievo ai santuari di Ise: nel già citato *Keiran jūyōshū* si afferma ad esempio l'identità di Amaterasu e Sannō Gongen, il *kami* di Hie, mentre in *Miwa daimyōjin engi* (tardo tredicesimo secolo) si racconta che al monaco Eizon (1201–90) una voce abbia rivelato l'esistenza di tracce lasciate da Dainichi sia in cielo, sottoforma di Amaterasu, che in due luoghi della terra, in veste di Ōmiwa Daimyōjin a Miwa e di Kōdaijin a Ise.⁵⁸

Parlando del culto di Amaterasu, non è possibile non fare infine un breve riferimento al *sokui kanjō*, il rito per l'incoronazione dell'imperatore, praticato a partire dal 1288 e divenuto usanza comune nel 1382 con l'incoronazione dell'imperatore Go-Komatsu,⁵⁹ in cui questa divinità assumeva un ruolo centrale. In tale pratica di iniziazione il reggente dell'imperatore gli rivelava *mantra* e *mudrā* segreti da mettere in atto nel giorno dell'ascesa al trono: nonostante i rituali potessero differire a seconda del lignaggio, come *mudrā* segreta si utilizzava sempre una variante dello *shikai ryōshō-in* (*mudrā* per il controllo sui quattro mari) e come *mantra* quello di Dakini.⁶⁰ Sempre in *Keiran jūyōshū* viene spiegato come Amaterasu, ritiratasi nella caverna di pietra, abbia assunto le sembianze di un dragone-volpe (*shinko* o *tatsugitsune*), un *kami* che sprigiona luce in quanto emanazione di Nyoirin Kannon (Kannon della gemma che esaudisce i desideri) e che è possibile divenire re venerando il dragone-volpe (su cui è seduta Dakini che nel

⁵⁶ *Ivi*, pp. 217–218.

⁵⁷ BREEN, TEEUWEN, *Shinto in History...*, cit., p. 98.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 98–99.

⁵⁹ *Ivi*, p. 105.

⁶⁰ I *dakini* erano demoni in grado di prevedere la morte degli umani sei mesi prima che avvenisse e si pensava divorassero i cuori delle loro vittime. Si credeva che Dainichi avesse addomesticato questi demoni, spingendoli a iniziare le vittime allo Shingon nei loro ultimi sei mesi di vita, in cambio della concessione di mangiarne la carne dopo la morte. In generale si riteneva che questi esseri investissero di immensi poteri chiunque li invocasse con successo ed erano associati al *kami* delle volpi Inari. In BREEN, TEEUWEN, *Shinto in History...*, cit., pp. 105–106.

rituale è una figura femminile) perché si tratta uno dei corpi di Amaterasu.⁶¹ Il *mantra* di Dakini, che ha anche una connotazione sessuale, in quanto simboleggia l'unione tra saggezza/maschile (l'imperatore) e compassione/femminile (l'imperatrice) rappresentati dai *maṇḍala* del Kongōkai e del Taizōkai che insieme costituiscono la totalità di Dainichi, è spesso accompagnato dalla *mudrā* del pugno della saggezza (*chiken-in*) che ricorda una penetrazione.⁶²

Durante il periodo Edo, quale logica conseguenza della perdita di influenza del buddhismo a discapito del confucianesimo, c'è stato un mutamento nel modo stesso di intendere la conoscenza, non più vista come qualcosa da trasmettere segretamente di lignaggio in lignaggio, bensì come un patrimonio da racchiudere in testi il più possibile codificati.⁶³ Questo, di pari passo con la crescente diffusione dei lignaggi dello shintō e la formazione delle cosiddette “nuove religioni”, ha fatto sì che le associazioni di Amaterasu con svariate divinità del pantheon buddhista, così strettamente incentrate sul paradigma dello *honji suijaku*, siano andate anch'esse perdendo di popolarità. Tale risvolto ha consentito lo sviluppo di idee nativiste completamente slegate dai discorsi precedenti e basate invece su miti appartenenti ai testi classici giapponesi come il *Kojiki*, intesi come esempi morali fondati su virtù secolari volte al raggiungimento di una stabilità politica o come fonti storiche destinate a venir canonizzate in maniera analitica e obiettiva.⁶⁴

3.2 Il culto di Hachiman e i suoi utilizzi nel corso dei secoli

3.2.1 Le origini del culto

Il *Fussō ryakki*, un testo di annali giapponesi del dodicesimo secolo, riporta la costruzione del centro di culto di Usa nel 571,⁶⁵ tuttavia, diversamente da quanto avvenuto per divinità di pari importanza, il nome di Hachiman non compare né nel *Kojiki* né nel *Nihon shoki* e un primo riferimento a questa divinità si può trovare soltanto nel 737 nello *Shoku*

⁶¹ *Ivi*, p. 106.

⁶² *Ivi*, pp. 106–108.

⁶³ BREEN, TEEWUEN, *A new History of Shinto*, cit., pp. 231–232.

⁶⁴ *Ivi*, p. 232.

⁶⁵ Jane Marie LAW, “Violence, Ritual Reenactment, and Ideology: The “Hōjō-e” (Rite for Release of Sentient Beings) of the USA Hachiman Shrine in Japan” in *History of Religions*, Vol. 33, No. 4 (May 1994), p. 330.

nihongi,⁶⁶ dopodiché nel corso di soli trent'anni il suo *jingūji*, il Mirokuji, formato nel 725 dall'unificazione di tutti i templi a lui dedicati,⁶⁷ ha acquisito popolarità e potere, arrivando ad essere coinvolto in scelte inerenti la successione imperiale.⁶⁸ Prima di indagare le cause di un tale improvviso successo, può essere però utile soffermarsi sulle origini del culto che risalgono a un periodo precedente.

Hachiman viene comunemente ricordato soprattutto per il ruolo assunto in periodo medievale di divinità della guerra, in particolare nell'ambito del culto dei generali Minamoto, tuttavia gli studiosi si sono focalizzati su stadi antecedenti del culto, per scoprire come la divinità avesse ben altri ruoli all'interno della società.⁶⁹ Nel racconto dello *Shoku nihongi* non ci sono riferimenti alla fondazione del santuario di Usa e la leggenda più antica è riportata in *Usa engi*, un testo compilato dal governatore di Buzen nell'844. La leggenda racconta di come un vecchio fabbro, vissuto verso la fine del sesto secolo nei pressi di un lago a ridosso nel monte Ōmoto nella regione di Usa, abbia ricevuto la visita di un uomo di nome Ōmiwa, rimasto lì per tre anni in preghiera finché un giorno gli è apparso un falco dorato che, trasformatosi in colomba e poi in un giovane fanciullo, ha annunciato di essere il sedicesimo imperatore Homuda Tennō (Ōjin) Hachimanmaro.⁷⁰ Nonostante il riferimento qui riportato e nonostante nel *Jōwa engi*⁷¹ si racconti che Hachiman avrebbe dichiarato egli stesso di essere la reincarnazione di re Ōjin⁷² nel 584, in realtà si ritiene che tale associazione sia stata fatta successivamente, probabilmente alla fine di periodo Heian in concomitanza con l'istituzione dello Iwashimizu,⁷³ per cui il mito risulta poco attendibile e ha come punto di interesse soltanto quello di suggerire un'origine sciamanica del culto, visibile nell'elemento di possessione di un fanciullo da parte della divinità.⁷⁴ Stando allo *Shoku nihongi*, il culto di Hachiman era incentrato a Usa nella provincia di Buzen sulla costa nord-est del Kyūshū, ma lo studioso Nakano Hatayoshi ritiene che esso non si sia originato unicamente in quella zona,

⁶⁶ Christine GUTH, *Shinzō: Hachiman Imagery and Its Development*, Cambridge, Mass.: Harvard University, Council on East Asian Studies, 1985, p. 37.

⁶⁷ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 13.

⁶⁸ Ross BENDER, "The Hachiman Cult and the Dokyo Incident." in *Monumenta Nipponica*, Vol. 34, No. 2, 1979, p. 130.

⁶⁹ *Ivi*, p. 127.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Lo *Usa Hachimangū Mirokuji konryū engi* è una cronaca della fondazione del complesso templare del Mirokuji che, essendo stata compilata in periodo Jōwa (834–848), è conosciuta anche come *Jōwa engi*.

⁷² Ha regnato dal 270 al 310.

⁷³ Martin REPP, "Hachiman – Protecting *kami* of the Japanese Nation" in Hiroshi Kubota, Klaus J. Antoni, Johann Nawrocki, Michael Wachutka (a cura di), *Religion and National Identity in the Japanese Context*, LIT Verlag Münster, 2002, p. 179.

⁷⁴ BENDER, "The Hachiman Cult..." cit., p. 127.

ma che si sia basato su un processo di amalgamazione, avvenuto tra il terzo e il sesto secolo, delle credenze di tre diversi clan: Karajima, originatosi da un gruppo di migranti giunti dalla Corea che veneravano la divinità coreana Kara Kuni Okinaga Ohime no Mikoto⁷⁵ e utilizzavano armi di bronzo ed elementi sciamanici come *miko* e *medium*,⁷⁶ Ōmiwa, proveniente dal Giappone centrale,⁷⁷ e Usa, che era a sua volta il risultato di un'unione di clan di cui il più importante era lo Ama che venerava un re dragone divino.⁷⁸ Il clan Usa venerava una divinità femminile con associazioni marittime e praticava un culto animista di adorazione di tre megaliti sulla cima del monte Ōmoto,⁷⁹ che servivano loro per orientarsi nella navigazione del mare interno di Seto e dello stretto di Tsushima.⁸⁰ Il legame tra l'origine del culto e le divinità marittime si ritrova per altro anche in una leggenda di periodo medievale che fa riferimento a una storia presente nel *Kojiki* secondo cui Hikohohodemi, che simboleggia il clan ancestrale imperiale nel Kyūshū, avrebbe sposato Toyotamahime, figlia del dragone re del mare il quale simboleggia il clan Watatsumi, dando vita a una divinità composta che includeva entrambe le figure, ovvero Hachiman che rappresenta quindi l'unione del clan imperiale con popolazioni marittime.⁸¹ Per quanto riguarda il nome 'Hachiman', la cui pronuncia arcaica era 'yawata', esso potrebbe essere derivato dalla distorsione del nome del luogo iniziale di formazione del culto,⁸² avere una connotazione agricola ed essere venuto dalla parola *hatake* (campo), oppure essere derivato dalla parola *yamatoyo* risultante dalla fusione delle regioni di Yama e Toyo in cui risiedevano rispettivamente i clan Karajima e Usa.⁸³ Per quanto riguarda il clan Ōmiwa, nello *Usa engi* si riporta il viaggio da Yamato a Usa compiuto verso la fine del sesto secolo da un certo Ōmiwa, forse con lo scopo di facilitare le relazioni tra Yamato e le popolazioni coreane nell'area. Tuttavia, sebbene secondo Nakano il clan di Ōmiwa avesse connessioni molto strette con il culto di Ōjin, non ci sono prove che siano stati i suoi membri a introdurlo a Usa e in ogni caso, poiché lo *Shoku*

⁷⁵ LAW, "Violence, Ritual Reenactment, and Ideology...", cit., p. 330.

⁷⁶ NAKANO Hatayoshi, *Hachiman Shinkōshi no Kenkyū*, Yoshikawa Kobunkan, 1967, p. 6. Cit. in BENDER, "The Hachiman Cult..." cit., p. 128.

⁷⁷ LAW, "Violence, Ritual Reenactment, and Ideology...", cit., p. 330.

⁷⁸ NAKANO, *Hachiman Shinkōshi no Kenkyū*, cit., p. 6. Cit. in BENDER, "The Hachiman Cult..." cit., p. 128.

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ LAW, "Violence, Ritual Reenactment, and Ideology...", cit., p. 330.

⁸¹ BENDER, "The Hachiman Cult..." cit., p. 129.

⁸² GUTH, *Shinzō: Hachiman Imagery and Its Development*, cit., p. 37.

⁸³ BENDER, "The Hachiman Cult..." cit., p. 128.

nihongi non contiene nessuna associazione del culto di Hachiman con Ōjin, si può dedurre che esso non fosse presente in alcun modo presso la corte di periodo Nara.⁸⁴

La posizione del centro di Usa nel Kyūshū sembra convalidare l'ipotesi per cui il culto di Hachiman possa aver risentito di influenze buddhiste in un periodo precedente alla diffusione capillare del buddhismo in territorio giapponese. In effetti il *Nihon shoki* riporta come nel 584 un sacerdote della terra di Toyo (quindi della provincia di Buzen) sia stato mandato a chiamare quando l'imperatore Yōmei, ammalatosi, avrebbe dichiarato il proprio desiderio di abbracciare il Dharma.⁸⁵ Agli inizi del settimo secolo, invece, un sacerdote degli Usa di nome Hōren, noto per le sue abilità di guaritore, ha fatto visita alla corte ed è stato ricompensato dall'imperatore; in generale la provincia di Buzen era conosciuta per le sue forme di religiosità basate su una combinazione di credenze coreane, buddhiste e native, che erano percepite a Nara come una sorta di magia.⁸⁶

3.2.2 Il culto in periodo Nara

L'interesse della corte per il territorio di Usa e per il culto di Hachiman, che ha assunto grande rilevanza nel corso del periodo Nara, era dovuto a diversi fattori: centrale è indubbiamente la già citata popolarità religiosa del territorio, nominato per altro nel *Nihongi* come luogo in cui si sarebbe fermata a riposare la spedizione della campagna di Jinmu verso est, evento che avrebbe poi condotto al matrimonio tra una principessa del posto e un ministro dell'attendente dell'imperatore, antenato dei Nakatomi.⁸⁷ In secondo luogo il territorio di Usa, situato in una zona costiera a nord del Kyūshū, si trovava in una posizione favorevole all'importazione di nuove forme di cultura continentale e alla loro trasmissione verso la corte, per cui, a seguito delle politiche di centralizzazione delle riforme delle ere Taika (645–650) e Taihō (701–704), la zona del Kyūshū è stata sempre più integrata nella politica nazionale, passando sotto il controllo dei Fujiwara nel 732.⁸⁸ Non si può per altro dimenticare il ruolo svolto da Hachiman in questo periodo quale divinità della guerra, in particolare nel 720 nelle province di Ōsumi e Hyūga durante la rivolta degli Hayato, una popolazione del sud del Kyūshū che avrebbe in tale occasione

⁸⁴ *Ivi*, pp. 129–130.

⁸⁵ LAW, “Violence, Ritual Reenactment, and Ideology...”, cit., p. 331.

⁸⁶ BENDER, “The Hachiman Cult...” cit., p. 131.

⁸⁷ *Ivi*, p. 130.

⁸⁸ *Ivi*, p. 131.

ucciso un governatore locale:⁸⁹ mentre nello *Shoku nihongi* non si accenna all'intervento di Hachiman nel debellare la ribellione, in altri documenti di periodo Nara come il *Jōwa engi* si riporta di preghiere presso il santuario del dio e si racconta di come i sacerdoti abbiano inviato un'armata divina per soggiogare gli Hayato.⁹⁰ È importante ricordare come in tale occasione per la prima volta sia anche stato celebrato un rito poi divenuto comune presso il santuario di Usa, quello dello *hōjōe*, il rilascio di animali catturati, volto ad assicurare la pace agli spiriti dei morti in battaglia:⁹¹ si racconta di come, poco dopo la sconfitta degli Hayato, una tremenda peste abbia colpito la zona e le acque siano state infestate da lumache che hanno creato danni alla pesca, calamità attribuite alla colpa del sangue versato, per cui è stato necessario fare ammenda tramite questo rito.⁹²

Lo *Shoku nihongi* menziona Hachiman come una delle tre divinità del Kyūshū che hanno ricevuto ricompense dalla corte imperiale per il supporto contro il regno coreano di Silla nel 737⁹³ e riporta anche come nel 740 l'allora attuale vice-governatore del Kyūshū, Fujiwara no Hirotsugu, abbia messo in atto una rivolta, costringendo la corte di Yamato a rivolgersi al generale Ōno no Azumabito affinché pregasse Hachiman per il suo supporto.⁹⁴ Come ringraziamento per il successo della missione, l'anno successivo al santuario sono stati donati territori, servi, cavalli, *sūtra* ed è stata costruita una pagoda; tuttavia è bene notare come sia stata l'ultima occasione, in periodo Nara, in cui ci si è rivolti a tale divinità con scopi militari.⁹⁵ Il 740 è stato anche l'anno in cui l'imperatore Shōmu⁹⁶ avrebbe ricevuto un messaggio divino da Hachiman, anche se si è dovuta attendere la guarigione del sovrano avvenuta nel 746 il cui merito è stato attribuito alla divinità perché il dio si assicurasse la fiducia imperiale venendo insignito di ranghi speciali e territori.⁹⁷

Come già accennato in precedenza, nel 741 l'imperatore aveva intrapreso la costruzione del tempio del Tōdaiji, caratterizzato dalla presenza di una gigantesca statua del Buddha Vairocana, poi conosciuta come *Daibutsu*, che richiedeva l'impiego di molte

⁸⁹ Bernard SCHEID, "Shōmu Tennō and the Deity from Kyushu: Hachiman's Initial Rise to Prominence" in *Japan review: Journal of the International Research Center for Japanese Studies*, Vol. 27, Nov. 2014, p. 33.

⁹⁰ GUTH, *Shinzō: Hachiman Imagery and Its Development*, cit., p. 39.

⁹¹ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 13.

⁹² LAW, "Violence, Ritual Reenactment, and Ideology...", cit., p. 335.

⁹³ GUTH, *Shinzō: Hachiman Imagery and Its Development*, cit., p. 39.

⁹⁴ REPP, "Hachiman – Protecting *kami* of the Japanese Nation", cit., p. 171.

⁹⁵ BENDER, "The Hachiman Cult..." cit., p. 132.

⁹⁶ Ha regnato dal 724 al 749.

⁹⁷ SCHEID, "Shōmu Tennō and the Deity from Kyushu..." cit., pp. 33–34.

risorse per l'ottenimento delle quali il santuario di Hachiman aveva contribuito in varie misure: dalla donazione di fondi per il progetto, fino a oracoli di Hachiman che o, come nel caso dell'oracolo del 747, promettevano aiuto divino nel favorire il completamento dell'opera, poi avvenuto nel 751,⁹⁸ o, come raccontato nel *Jōwa engi*, fornivano indicazioni su dove reperire l'oro per la costruzione della statua.⁹⁹ Nel 749 l'imperatore Shōmu ha emanato degli editti in cui dichiarava esplicitamente l'importanza del buddhismo quale mezzo essenziale di protezione dello stato e del potere imperiale, per cui era necessario costruire templi ovunque in tutto il Giappone, progetto per la cui realizzazione bisognava far affidamento anche sui *kami*, in particolare sullo spirito dei precedenti imperatori.¹⁰⁰ L'anno seguente la sacerdotessa Ōga no Morime e il fratello Ōga no Tamaro hanno condotto Hachiman e la consorte Himegami in processione su una portantina color porpora¹⁰¹ dal Kyūshū fino a Nara, dove si è tenuta una grande festa, le due divinità sono state insignite di primo e secondo rango di corte¹⁰² e Hachiman è stato nominato divinità tutelare (*chinshujin*) del Tōdaiji.¹⁰³

Lo stanziamento del culto di Hachiman presso la corte ha accresciuto notevolmente l'influenza delle sacerdotesse che fornivano i responsi degli oracoli della divinità e ben presto questo è stato sfruttato per scopi politici, generando alcuni scandali che hanno causato una temporanea esclusione del dio dalla vita imperiale: fra questi si ricordano quello avvenuto nel 754, anno in cui sacerdotesse e sacerdoti degli Ōga, assieme a Fujiwara Nakamaro e al monaco Gyōshin, sono stati accusati di una cospirazione ai danni del potere imperiale, in quel momento detenuto dalla figlia di Shōmu, Abe (imperatrice Kōken),¹⁰⁴ o il fatto che il fratello di Nakamaro, Otomaro, avesse ricevuto il ruolo di governatore regionale del Kyūshū a seguito di un oracolo di Hachiman, mentre di solito tali promozioni erano decise dalla corte.¹⁰⁵ Dopo la morte di Shōmu nel 756, sottoposta alle pressioni della ex consorte imperiale Kōmyō e di Nakamaro, Abe è stata costretta ad abdicare nel 758 a favore dell'imperatore Junnin, un fantoccio dei Fujiwara, ma nel 764

⁹⁸ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 13.

⁹⁹ LAW, "Violence, Ritual Reenactment, and Ideology...", cit., p. 332.

¹⁰⁰ SCHEID, "Shōmu Tennō and the Deity from Kyushu...", cit., p. 36.

¹⁰¹ Non è chiaro se Hachiman sia stato portato in processione sottoforma di *shintai* o se la sacerdotessa stessa sia stata usata quale *shintai* della divinità.

¹⁰² SCHEID, "Shōmu Tennō and the Deity from Kyushu...", cit., p. 36.

¹⁰³ LAW, "Violence, Ritual Reenactment, and Ideology...", cit., p. 332.

¹⁰⁴ GUTH, *Shinzō: Hachiman Imagery and Its Development*, cit., p. 40.

¹⁰⁵ SCHEID, "Shōmu Tennō and the Deity from Kyushu...", cit., p. 40.

lei e i suoi sostenitori sono riusciti a sconfiggere e uccidere Nakamaro, restituendole il potere con il nome di imperatrice Shōtoku.¹⁰⁶

A seguito della disfatta di Nakamaro, Hachiman è tornato a far parte delle cronache ufficiali grazie a un rinnovato appoggio economico della corte, testimoniato anche dal perdono concesso nel 766 a Ōga no Tamaro che ha riguadagnato i ranghi di corte e il nuovo ruolo di governatore di Bungo.¹⁰⁷ È interessante notare come, in questo periodo, l'identità del dio fosse tutt'altro che chiara, ma al contempo il suo potere e la sua autorità venissero esercitati in maniera indiscussa all'interno della corte, mentre in periodo Heian, come si vedrà, gli sono stati attribuiti ruoli più espliciti.¹⁰⁸ Questo scenario ha posto le basi per quello che è conosciuto come l'incidente di Dōkyō, avvenuto nel 769: Dōkyō (700–772) era un monaco buddhista specializzato in pratiche meditative di tipo sciamanico volte all'acquisizione di poteri sovranaturali, apprese presso il centro del monte Katsuragi dove si era addestrato anche il famoso asceta En no Gyōja (VII secolo), oltre ad avere una buona conoscenza di *sūtra* esoterici e della pratica dell'astrologia.¹⁰⁹ La sua fama di guaritore nel 761 aveva suscitato l'interesse dell'imperatrice in ritiro Kōken, poi reistituita come Shōtoku nel 764,¹¹⁰ e col tempo era divenuto uno dei suoi maggiori consiglieri, tanto che nel 769 ha ottenuto il titolo di *dajōdaijin zenji* (capo del consiglio di stato) mai assegnato a un monaco buddhista prima di allora.¹¹¹ Lo *Shoku nihongi* riferisce come nel 769 il sacerdote Nakatomi no Asomaro abbia fabbricato un oracolo di Hachiman in cui ci si auspicava che Dōkyō divenisse imperatore, perché questo avrebbe portato pace nel reame.¹¹² L'imperatrice, dubbiosa per tale responso, a seguito di un consiglio datele in sogno dal dio stesso,¹¹³ avrebbe inviato Wake no Kiyomaro (733–799) a Usa per trovarvi conferma e scoperto così che si trattava di un inganno, poiché, secondo il volere della divinità, mai nella storia del Giappone un sottoposto avrebbe potuto divenire imperatore.¹¹⁴ Una versione alternativa a quella presente nello *Shoku nihongi* è contenuta nel *Wake no Kiyomaro den*, un resoconto della vita di Kiyomaro scritto in occasione della sua morte nel 799. Questo racconto differisce dal canone poiché

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 36.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 41.

¹⁰⁸ Ross BENDER, *The political meaning of the Hachiman cult in Ancient and early Medieval Japan*, Columbia University, 1980, p. 62.

¹⁰⁹ BENDER, "The Hachiman Cult..." cit., p. 138.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 139.

¹¹¹ SCHEID, "Shōmu Tennō and the Deity from Kyushu..." cit., p. 41.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ BENDER, "The Hachiman Cult..." cit., p. 125.

¹¹⁴ SCHEID, "Shōmu Tennō and the Deity from Kyushu..." cit., p. 41.

riporta come, in occasione della visita di Kiyomaro al santuario, Hachiman gli abbia fornito un primo oracolo, ma l'uomo non soddisfatto abbia chiesto di assistere a un miracolo; il dio si sarebbe allora manifestato di fronte a Kiyomaro, intimandogli di riportare il suo volere senza timore poiché lui stesso l'avrebbe protetto dalla vendetta di Dōkyō. Questa versione del racconto è interessante poiché lascia spazio all'idea che Kiyomaro abbia esercitato il proprio giudizio a discapito del volere divino, tanto che è sorto il dubbio che egli fosse in combutta coi Fujiwara per screditare Dōkyō, ipotesi tuttavia mai confermata.¹¹⁵ Nonostante il messaggio di Kiyomaro, tuttavia, la caduta di Dōkyō è avvenuta soltanto dopo la morte dell'imperatrice nel 770, quando un nuovo ramo dei Fujiwara ha preso il controllo delle faccende di corte¹¹⁶ e il monaco, esiliato dalla capitale, è stato destinato a compiti modesti in un tempio a Shimotsuke, dove è morto tre anni dopo.¹¹⁷ Kiyomaro, che era stato temporaneamente esiliato, è divenuto uno dei membri più fidati del nuovo regime sotto l'imperatore Kanmu,¹¹⁸ contribuendo per altro al riposizionamento della capitale presso Heian.¹¹⁹ Hachiman in questo contesto è stato visto, assieme a Kiyomaro, come un protettore dell'integrità del trono perché ha impedito la formazione di una teocrazia buddhista in Giappone in favore del sistema imperiale;¹²⁰ tuttavia, poiché al contempo dopo l'incidente di Dōkyō erano sorti numerosi dubbi riguardo all'affidabilità dei suoi oracoli e di Usa in generale e lo spostamento del potere aveva messo fine alle politiche imperiali avviate durante il regno di Shōmu, volte alla diffusione capillare del buddhismo di cui il culto di Hachiman era parte integrante, la popolarità della divinità presso la corte è temporaneamente calata, pur senza estinguersi.¹²¹

3.2.3 Il culto in periodo Heian

Nel corso del periodo Heian la figura di Hachiman ha assunto contorni più definiti, poiché sono state fornite due identificazioni volte a chiarire la natura del dio. Da un lato è stato

¹¹⁵ BENDER, "The Hachiman Cult..." cit., pp. 142–143.

¹¹⁶ SCHEID, "Shōmu Tennō and the Deity from Kyushu..." cit., p. 41.

¹¹⁷ BENDER, "The Hachiman Cult..." cit., p. 126.

¹¹⁸ Ha regnato dal 737 all'806.

¹¹⁹ SCHEID, "Shōmu Tennō and the Deity from Kyushu..." cit., p. 41.

¹²⁰ Allan G. GRAPARD, "The Source of Oracular Speech: Absence? Presence? Or Plain Treachery? The case of Hachiman Usa-gū gotakusenshū" in Fabio Rambelli, Mark Teeuwen (a cura di), *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku As a Combinatory Paradigm*, Routledge, 2002, p. 81.

¹²¹ SCHEID, "Shōmu Tennō and the Deity from Kyushu..." cit., p. 42.

insignito del titolo di *daibosatsu* (grande bodhisattva)¹²² e, sebbene una spiegazione di tale associazione si possa trovare nella forte valenza buddhista del culto di Usa e nel crescente sviluppo del sincretismo in generale, era comunque un ruolo mai attribuito prima di allora ai *kami* che in quel periodo erano per lo più ancora considerati creature senzienti in cerca della salvezza buddhista.¹²³ Dall'altro, successivamente, è stato definito dall'imperatore come *waga chō no daiso* (grande antenato della nostra dinastia), nome che può derivare dalla sua associazione con la figura dell'imperatore Ōjin.¹²⁴

Per quanto riguarda la prima associazione, nello *Shoku nihongi* si racconta come il santuario di Hachiman fosse strettamente legato al buddhismo, tanto che in periodo Nara era stata costruita una pagoda al suo interno, gli erano stati offerti *sūtra*, le sacerdotesse erano al contempo monache buddhiste e quando la divinità era stata portata nella capitale era stata celebrata una cerimonia buddhista in suo onore.¹²⁵ Non c'è da stupirsi particolarmente quindi se il *Tōdaiji yōroku* (metà periodo Heian) riporta come nel 781 gli sia stato attribuito il titolo di *Gokoku reigen iryoku jinzū daibosatsu* (grande bodhisattva guardiano dello stato, di manifestazione spirituale e autorevole potere divino),¹²⁶ mentre nel 784 egli stesso ha rivelato di essere nato innumerevoli anni orsono per salvare gli esseri senzienti e come in quel periodo fosse chiamato *daijizai ō bosatsu*.¹²⁷ Nel corso del nono secolo sono stati quindi istituiti santuari dedicati a Hachiman quale protettore del Dharma, presso grandi templi come il Tōdaiji, lo Yakushiji, il Tōji, il Saidanji e il Jingoji.¹²⁸

Nell'855 la testa del *Daibutsu* del Tōdaiji è crollata a causa di un terremoto e la statua è stata gravemente danneggiata, per cui l'imperatore ha invocato la protezione e il sostegno di Hachiman, oltre che dei santuari di altre divinità, per portare a compimento la riparazione, conclusasi nell'861: è interessante notare come per la prima volta in questa occasione venga esplicitato che l'aiuto fornito dal dio è stato un riflesso del suo desiderio di raggiungere l'illuminazione, segno evidente della diffusione delle idee dello *honji suijaku*.¹²⁹ In questo contesto, nell'859 è stato fondato il santuario di Iwashimizu Hachiman dal monaco buddhista Gyōkyō, una figura che aveva avuto contatti con la

¹²² RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 13.

¹²³ BENDER, *The political meaning of the Hachiman cult...*, cit., p. 62.

¹²⁴ *Ivi*, p. 63.

¹²⁵ *Ivi*, pp. 63–64.

¹²⁶ *Ivi*, p. 64.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ RAMBELLI, TEEUWEN, "Introduction. Combinatory religion...", cit., p. 14; GUTH, *Shinzō: Hachiman Imagery and Its Development*, cit., p. 41.

¹²⁹ BENDER, *The political meaning of the Hachiman cult...*, cit., pp. 65–66.

divinità già nella prima decade del nono secolo quando, di ritorno dalla Cina, si era fermato a Usa, e che fonderà poi un altro tempio in onore di Hachiman a Daianji nel 907.¹³⁰ Il racconto della fondazione dello Iwashimizu è incluso in un *engi* scritto dal monaco stesso nell'863:¹³¹ egli si sarebbe recato a Usa nell'858 a pregare Hachiman per conto dell'imperatore Montoku¹³² e lì la divinità gli sarebbe apparsa, manifestando la propria decisione di spostarsi vicino alla capitale per proteggere lo stato, mentre in un'ulteriore visione avrebbe intimato al monaco di costruire il santuario sulla collina di Otokoyama, a sud di Kyōto,¹³³ una posizione strategica poiché avrebbe consentito il controllo della città dall'alto.¹³⁴ Il santuario era dedicato, oltre che ad Hachiman, identificato con Ōjin Tennō, a Hime-gami, identificata con la consorte di Ōjin e a Jingū Kōgō, sua madre,¹³⁵ mentre successivamente vi è stato costruito un *jingūji* chiamato Gokokuji (tempio a protezione dello stato).¹³⁶ Mentre il culto sincretico di Hachiman nel Kyūshū aveva stretti rapporti con il buddhismo Tendai di Saichō, il quale aveva fatto visita a Usa nell'804 e nell'814, all'andata e al ritorno dal suo viaggio in Cina, il culto di Hachiman nel Kansai, così come nel santuario di Iwashimizu nella capitale, erano legati alla scuola buddhista dello Shingon.¹³⁷

Nell'869, dopo che le navi del regno coreano di Silla si sono affacciate minacciose sulla costa nord del Kyūshū, un messaggero imperiale è stato inviato a Iwashimizu affinché pregasse per la protezione di Hachiman, che in tale occasione è stato chiamato con l'appellativo di *kōtaijin* (grande *kami* imperiale), normalmente riservato ad Amaterasu.¹³⁸ Sebbene nel *Jōwa engi* sia scritto che Hachiman avrebbe dichiarato lui stesso nel 584 di essere una incarnazione di Ōjin, come già specificato non si considera tale resoconto attendibile¹³⁹ e l'identificazione, apparsa nel *Tōdaiji yōroku* nell'821 e nello *Usa engi* nell'830, non reca una datazione precisa, ma si ritiene possa rifarsi alla relazione di Usa con il santuario di Kashii a Chikuzen dove erano venerati i genitori di

¹³⁰ GUTH, *Shinzō: Hachiman Imagery and Its Development*, cit., p. 41.

¹³¹ BENDER, *The political meaning of the Hachiman cult...*, cit., p. 68.

¹³² REPP, "Hachiman – Protecting *kami* of the Japanese Nation", cit., p. 178.

¹³³ BENDER, *The political meaning of the Hachiman cult...*, cit., p. 68.

¹³⁴ In realtà la scelta di questo luogo potrebbe essere stata dettata dalla presenza in loco del tempio Iwashimizudera del clan dei Ki di cui Gyōkyō faceva parte. GUTH, *Shinzō: Hachiman Imagery and Its Development*, cit., p. 42.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ BENDER, *The political meaning of the Hachiman cult...*, cit., p. 69.

¹³⁷ GUTH, *Shinzō: Hachiman Imagery and Its Development*, cit., p. 41.

¹³⁸ BENDER, *The political meaning of the Hachiman cult...*, cit., p. 70.

¹³⁹ REPP, "Hachiman – Protecting *kami* of the Japanese Nation", cit., p. 179.

Ōjin, Chūai e Jingū.¹⁴⁰ Infine, come già accennato, nel *Rikkokushi*¹⁴¹ si riporta come nell'869, dopo assalti da parte delle navi nemiche, in una preghiera inviata a Iwashimizu sia stato invocato l'aiuto di Hachiman quale *waga chō no daiso*.¹⁴² In questo contesto si può vedere come la figura di Hachiman avesse recuperato parzialmente il ruolo ricalcato in periodo Nara di legittimazione del potere imperiale, come è testimoniato da due episodi: il primo riguardante l'imperatore Heizei che, dopo essere stato costretto ad abdicare a causa di una malattia nell'809 lasciando il posto al fratello Saga, ha reclamato il trono, spingendo il fratello a chiedere a Kūkai di pregare Hachiman in sua vece per prevenire il colpo di stato; il secondo quando nel 939 Taira no Masakado ha messo in atto una rivolta nel Kantō nel tentativo di impadronirsi del potere imperiale, giustificando i suoi atti con il responso di un oracolo di Hachiman.¹⁴³

In questo periodo si è anche diffusa l'idea di Hachiman quale figura di un monaco buddhista, Sōgyō Hachiman, in particolar modo nel contesto dei templi di Tōji e Yakushiji dove egli è stato rappresentato sottoforma di statue con abiti monastici e la testa rasata.¹⁴⁴ Una leggenda di tardo periodo Heian secondo cui quando il monaco Gyōkyō aveva ricevuto l'oracolo dalla divinità a Usa nell'859 sulle sue vesti era apparso il riflesso della triade di Amida¹⁴⁵ è stata utilizzata per alimentare la teoria secondo cui l'immagine di Sōgyō Hachiman sarebbe stata modellata a partire da quella del Buddha Amida, ma in realtà potrebbe semplicemente trattarsi di una conseguenza del fatto che, successivamente alla nascita dell'Amidismo, Hachiman è arrivato ad essere identificato quale *suijaku* dello *honji* Amida.¹⁴⁶ Infine un'altra visione popolare riporta come l'immagine di Sōgyō Hachiman possa essere stata ricavata a partire da quella del bodhisattva Jizō, l'unico ad essere rappresentato in vesti monastiche, ma siccome questa figura è divenuta popolare solo a seguito della diffusione dell'Amidismo, in ogni caso si riscontrerebbe un legame con tale culto.¹⁴⁷

Verso la fine del decimo secolo la divinità ha attirato l'attenzione del clan dei Minamoto, in particolare della figura di Minamoto Yorinobu (968–1048), il primo membro del clan ad aver pregato Hachiman presso il tempio Iwashimizu, rendendolo la

¹⁴⁰ MIYAJI Naokazu, *Hachimangū no Kenkyū*, Tokyo: Risōsha, 1956, pp. 77–78. Cit. in BENDER, *The political meaning of the Hachiman cult...*, cit., pp. 70–71.

¹⁴¹ Corpus compilato nell'VIII e IX secolo che riporta la storia del Giappone dalle origini fino all'887.

¹⁴² BENDER, *The political meaning of the Hachiman cult...*, cit., p. 72.

¹⁴³ REPP, "Hachiman – Protecting *kami* of the Japanese Nation", cit., p. 175.

¹⁴⁴ GUTH, *Shinzō: Hachiman Imagery and Its Development*, cit., p. 46.

¹⁴⁵ Amida è di solito venerato come parte di una triade formata assieme a lui da Kannon e Daiseishi.

¹⁴⁶ GUTH, *Shinzō: Hachiman Imagery and Its Development*, cit., p. 46.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

loro divinità tutelare e rafforzando l'identificazione con l'imperatore Ōjin, conosciuto per le sue conquiste militari, e di conseguenza l'idea che si trattasse di un dio della guerra.¹⁴⁸ Il figlio di Yorinobu, Yoriyoshi (998–1075) ha attribuito a Hachiman una vittoria decisiva, facendo costruire nel 1063 un santuario a lui dedicato a Yuigahama,¹⁴⁹ solo il primo di una fitte rete di santuari istituita dai Minamoto in suo onore,¹⁵⁰ mentre il figlio Yoshiie (1039–1106) era anche chiamato Hachiman Tarō per il suo coraggio in battaglia ed è stato poi ritenuto un'incarnazione dello stesso dio.¹⁵¹

3.2.4 Il culto dal periodo medievale alla restaurazione Meiji

In periodo medievale il culto di Hachiman ha assunto un carattere fortemente militare in cui egli è stato venerato in primo luogo come dio della guerra all'interno del contesto del *bakufu* Kamakura e in secondo luogo nel già noto ruolo di protettore dello stato, anche a seguito della vittoria contro i Mongoli che si è ritenuto essere in parte dovuta all'aiuto della divinità.¹⁵² L'attribuzione a Hachiman del carattere di dio della guerra non è stata tanto legata a valenze militari insite in versioni precedenti del culto, ma più che altro si è imperniata proprio sull'associazione stessa della divinità con il clan guerriero dei Minamoto.¹⁵³ Questa venerazione del dio, di pari passo con l'istituzione di santuari, è stata svolta almeno inizialmente in maniera autonoma e senza richiedere l'autorizzazione dello Iwashimizu, tanto che nello *Azuma kagami*, una cronaca compilata nel tardo tredicesimo secolo per ordine del governo Kamakura, si racconta che il dio era venerato dai Minamoto di nascosto.¹⁵⁴ Nel 1180 Minamoto no Yoritomo ha fondato il santuario di Wakamiya e di Tsurugaoka Hachimangū a Kamakura, caratterizzato quest'ultimo da una forte influenza buddhista, in particolar modo del buddhismo Tendai, tanto che nel 1188 per la prima volta vi si è svolto un *hōjōe* e molto spesso vi si tenevano rituali buddhisti a protezione dello stato o letture di *sūtra* come il *Sūtra del loto*.¹⁵⁵ La pervasività della figura di Hachiman quale protettore dello stato e divinità tutelare dei Minamoto è testimoniata da episodi riportati in testi come il diario di Fujiwara no Kanezane (1149–

¹⁴⁸ LAW, “Violence, Ritual Reenactment, and Ideology...”, cit., p. 333.

¹⁴⁹ REPP, “Hachiman – Protecting *kami* of the Japanese Nation”, cit., p. 180.

¹⁵⁰ GUTH, *Shinzō: Hachiman Imagery and Its Development*, cit., p. 44.

¹⁵¹ REPP, “Hachiman – Protecting *kami* of the Japanese Nation”, cit., p. 180.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ BENDER, *The political meaning of the Hachiman cult...*, cit., p. 94.

¹⁵⁴ GUTH, *Shinzō: Hachiman Imagery and Its Development*, cit., p. 44.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

1207) in cui si racconta che nel 1190 a Yoritomo è stato assegnato il titolo di *Dainagon* perché un oracolo di Hachiman gli ha intimato di servire il sovrano¹⁵⁶ o come il *Gukanshō* del 1219 in cui si fa riferimento anche ad Amaterasu, antenata imperiale, e a Kasuga, divinità tutelare dei Fujiwara, ponendo Hachiman, in quanto divinità tutelare dei Minamoto, sullo stesso piano decisionale per quanto concerneva la detenzione del potere:¹⁵⁷ per questo si ritiene possa essere stato lui a favorire il passaggio da un governo basato sulla corte a un governo di tipo militare, seppur incentrato a servire l'imperatore.¹⁵⁸

Il carattere di Hachiman quale protettore dello stato ha fatto sì che ci si rivolgesse a lui anche in occasione del tentativo di invasione mongola avvenuto tra il 1274 e il 1281 e, sebbene non sia stato l'unico *kami* a essere ritenuto responsabile della salvezza del Paese, il suo intervento è stato considerato determinante,¹⁵⁹ in particolare per quanto riguarda il santuario di Usa Hachimangū che, essendo nel Kyūshū, era posizionato in prossimità del campo di battaglia.¹⁶⁰ L'immagine di Hachiman quale dio della guerra è stata diffusa inoltre dalle leggende popolari circolate in periodo Kamakura in cui si raccontano i successi dei Minamoto durante la guerra Genpei, in particolare quelle contenute nello *Heike monogatari* (XIV secolo) in cui, ad esempio, un segnale di Hachiman ha determinato la vittoria nella battaglia navale di Dannoura (1185).¹⁶¹

Nel corso del tredicesimo secolo, come controparte alla centralità del culto militare di Hachiman, sono emerse reazioni buddhiste volte a contrastare tale predominio: poiché infatti la divinità era stata associata al ruolo di bodhisattva, il fatto che, in veste di divinità della guerra, potesse uccidere degli esseri viventi risultava inconcepibile al mondo buddhista. Il problema viene trattato esplicitamente in un testo compilato dopo la guerra con i Mongoli, il *Rokugō kaizan Ninmon daibosatsu hongī*, in cui si mette in evidenza come Hachiman, in qualità di *kami*, fosse destinato a proteggere il Paese e sostenere i clan, ma al contempo in quanto divinità buddhista non avrebbe mai dovuto macchiarsi di omicidio.¹⁶²

Le varie identità assunte da Hachiman nel corso dei secoli hanno permesso quindi al suo culto così versatile di resistere tanto a lungo, rinnovandosi e rafforzandosi sempre a seconda del contesto storico e della necessità. In particolare, tuttavia, più che le sue

¹⁵⁶ REPP, "Hachiman – Protecting *kami* of the Japanese Nation", cit., p. 182.

¹⁵⁷ GUTH, *Shinzō: Hachiman Imagery and Its Development*, cit., p. 45.

¹⁵⁸ REPP, "Hachiman – Protecting *kami* of the Japanese Nation", cit., p. 182.

¹⁵⁹ GUTH, *Shinzō: Hachiman Imagery and Its Development*, cit., p. 45.

¹⁶⁰ REPP, "Hachiman – Protecting *kami* of the Japanese Nation", cit., p. 182.

¹⁶¹ GUTH, *Shinzō: Hachiman Imagery and Its Development*, cit., p. 45.

¹⁶² REPP, "Hachiman – Protecting *kami* of the Japanese Nation", cit., pp. 185–186.

funzioni militari o la strumentalizzazione politica dei suoi oracoli, ciò che ha consentito alla divinità di non cadere nell'oblio è stato l'aspetto salvifico e di protezione dello stato, abbracciato fin dal periodo Nara, e l'identificazione, avvenuta molto presto, con il ruolo di bodhisattva.¹⁶³

Il culto di Hachiman, come molti altri, è stato completamente snaturato nel 1868 quando il governo Meiji ha emesso una legge specifica per epurarlo da ogni possibile traccia buddhista, negando l'origine del mito combinatorio secondo cui la divinità avrebbe ricercato un'affiliazione con buddhismo, e insistendo invece sulla sua identità di *kami*,¹⁶⁴ decretando che il dio non avrebbe più dovuto essere chiamato col nome di *daibosatsu*, bensì con quello di *daijin* (grande *kami*).¹⁶⁵

3.3 Honji suijaku *nello Shugendō*

3.3.1 L'idea di montagna sacra in Giappone e la nascita dello Shugendō

La venerazione delle montagne in Giappone ha origini molto antiche e si fa risalire addirittura alla cultura religiosa di periodo Jōmon (13000–300 a.C.) quando la popolazione venerava le montagne coniche o con forme insolite e pregava le divinità della montagna per la fertilità, mentre in periodo Yayoi si era soliti seppellire armi rituali in bronzo sui versanti delle montagne come catalizzatori delle divinità.¹⁶⁶ Nell'ambito dei culti dei *kami* la montagna era venerata fondamentalmente secondo tre modalità: le montagne su cui era presente la sorgente di un fiume o situate in prossimità di corsi d'acqua come i monti Yoshino e Miwa erano venerate per la loro importanza nell'agricoltura; vi erano le montagne considerate semplicemente come spazi sacri (*reizan*) che consentivano un contatto con il divino, come ad esempio il monte Katsuragi, dove si trovava una divinità del tuono che era anche divinità tutelare della famiglia Kamo; infine una credenza diffusa sin dal periodo Kofun (IV-VI secolo d.C.) voleva le montagne quali reami della morte, per cui era comune la costruzione di tombe nelle zone di

¹⁶³ SCHEID, “Shōmu Tennō and the Deity from Kyushu...”, cit., p. 48.

¹⁶⁴ Sarah THAL, “Redefining the Gods: Politics and Survival in the Creation of Modern Kami”, in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 29, No. 3/4, Tracing Shinto in the History of Kami Worship (Fall, 2002), p. 390.

¹⁶⁵ REPP, “Hachiman – Protecting *kami* of the Japanese Nation”, cit., p. 188.

¹⁶⁶ MIYAKE Hitoshi, “Japanese Mountain Religion: Shrines, Temples and the Development of Shugendō”, trad. Yamamoto Miyabi, Sekimori Gaynor, in *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 18, Shugendo: The History and Culture of a Japanese Religion / L'histoire et la culture d'une religion japonaise (2009), pp. 74–75.

montagna (*sanryō*) poiché si riteneva che le persone dopo la morte andassero incontro a un processo di purificazione per divenire *kami*.¹⁶⁷¹⁶⁸

A seguito dell'introduzione in Giappone di buddhismo esoterico misto e taoismo che hanno incoraggiato la pratica dell'ascetismo e della loro interazione con i culti dei *kami*, è emersa una nuova idea di spazio sacro, inteso come mezzo per il raggiungimento della buddhità nel proprio corpo, scopo per cui, nel corso del sesto secolo, si è iniziato ad utilizzare le montagne quali centri di addestramento religioso.¹⁶⁹ Un esempio celebre è quello di Saichō che nell'ottavo secolo ha reso il monte Hiei un luogo di addestramento per la scuola del Tendai, in cui successivamente sono state trasferite anche le divinità del monte Miwa, il santuario di Usa Hachiman e quello di Hakusan. Al contempo sono state introdotte divinità tutelari straniere come la divinità cinese del monte Taishan, Sekizan Myōjin, per il lignaggio Sanmon del Tendai fondato da Ennin (794-864) e una divinità originaria di Silla, Shinra Myōjin, per il lignaggio Jimon di Enchin (814-871).¹⁷⁰ Anche la scuola dello Shingon introdotta da Kūkai aveva un forte legame con la montagna, tanto che si racconta che egli sia stato condotto dalla divinità Kariba Myōjin nelle profondità del monte Kōya, dove avrebbe ricevuto il predominio sulla montagna dalla divinità Niutsuhime, stabilendovi quindi il tempio del Kongōbuji che, assieme al Tōji di Kyōto, è divenuto un sito di pratiche ascetiche.¹⁷¹ Con l'introduzione degli insegnamenti di Kūkai, la montagna ha assunto un'accezione differente, poiché è stata vista non solo come un mezzo per il raggiungimento della buddhità, ma anche come uno strumento di protezione dello stato, mescolando così una finalità tipica del buddhismo con quella che si prefiggevano i culti dei *kami*. La leggenda riguardo alla sua morte sul monte Kōya è emblematica della sua influenza su questi culti e racconta come egli non sia morto, ma sia invece caduto in stato di trance, in un processo chiamato *nyūzan* (entrare nella montagna) e stia aspettando la venuta del Buddha Matreya.¹⁷²

Gli asceti che si sottoponevano alle pratiche di addestramento sulle montagne erano inizialmente conosciuti come *hijiri*,¹⁷³ mentre il termine *shugen*, legato all'ottenimento di

¹⁶⁷ Allan G. GRAPARD, "Flying Mountains and Walkers of Emptiness: Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religions." in *History of Religions*, vol. 21, no. 3, 1982, pp. 200–201.

¹⁶⁸ MIYAKE, "Japanese Mountain Religion..." cit., pp. 74–75.

¹⁶⁹ Ivi, p. 76; GRAPARD, "Flying Mountains and Walkers..." cit., pp. 202–203.

¹⁷⁰ MIYAKE, "Japanese Mountain Religion..." cit., p. 76.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² GRAPARD, "Flying Mountains and Walkers..." cit., p. 205.

¹⁷³ Bryan R. RILL, *Shugendō: Cultivating spiritual power and health in contemporary Japan*, The Florida State University, ProQuest Dissertations Publishing, 2011, p. 46.

poteri magici tramite l'ascesi, è comparso per la prima volta in un testo dell'868, il *Nihon sandai jitsuroku*, che racconta di come l'imperatore abbia richiesto i servigi di Dōju, un monaco famoso per i grandi poteri acquisiti nelle profondità delle montagne di Yoshino.¹⁷⁴ Per i giapponesi l'utilizzo della parola *shugen* è spesso legato a una concezione generica di praticanti che si sottopongono a un addestramento sulle montagne, mentre con Shugendō ci si riferisce a un'istituzione con un'identità storica ben precisa,¹⁷⁵ intesa, da un punto di vista dottrinale, come un insieme di diverse tradizioni religiose, principalmente il buddhismo esoterico, il taoismo e i culti autoctoni dei *kami*, caratteristica questa che lo rende un terreno perfetto all'applicazione del paradigma dello *honji suijaku* quale mezzo di integrazione e coesione di una rete di divinità e credenze in precedenza slegate fra loro.¹⁷⁶ Sebbene lo scopo dello Shugendō sia, come per il buddhismo, il raggiungimento dell'illuminazione, esso si combina con l'interesse per l'acquisizione di benefici mondani, come l'ottenimento di poteri magici tramite una rigida pratica ascetica sulle montagne sacre.¹⁷⁷

Si ritiene che lo Shugendō sia stato fondato da En no Gyōja, una figura semi-legendaria vissuta agli inizi del VII secolo sulla cima del monte Katsuragi, divenuto in breve tempo il prototipo dell'asceta ideale, poiché possedeva incredibili capacità magiche¹⁷⁸ ottenute tramite la recitazione del *mantra* di Kujaku Myōō, con cui avrebbe sottomesso i demoni al proprio volere.¹⁷⁹ Riferimenti alla figura di En no Gyōja compaiono in testi come lo *Shozan engi* (1180), il *Konjaku monogatari shū* (inizio XII secolo), il *Kumano gongen gosuijaku engi* (1163) e in testi di periodo Kamakura che raccontano le storie delle montagne di Shugen come lo *Yamato Katsuragi hōzangi*, il *Kinpusen sōsōki* e il *Kinpusen himitsuden*,¹⁸⁰ mentre nel corso del sedicesimo secolo ha fatto la sua apparizione un ampio filone di letteratura biografica incentrata sul suo personaggio che include testi come lo *En no Gyōja hongī* che racconta storie sulla sua

¹⁷⁴ MIYAKE, "Japanese Mountain Religion...", cit., p. 76.

¹⁷⁵ SEKIMORI Gaynor, "Defining Shugendō Past and Present: The "Restoration" of Shugendō at Nikkō and Koshikidake" in *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 18, Shugendō: The History and Culture of a Japanese Religion / L'histoire et la culture d'une religion japonaise (2009), p. 48.

¹⁷⁶ Carina ROTH, "Where Mountains Fly: The Honji-Suijaku Mechanism in Japan", in *Etudes asiatiques LVIII-4*, Société Suisse-Asie, Peter Lang, Bern, 2004, p. 1075.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ MIYAKE, "Japanese Mountain Religion...", cit., p. 78.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

infanzia e sul proselitismo nei luoghi sacri in tutto il Paese.¹⁸¹ Si ritiene che sia stato anche colui che ha svelato l'identità della divinità centrale dello Shugendō, Zaō Gongen, la divinità tutelare del monte Kinpu: si racconta che l'asceta si sarebbe ritirato sulla cima del monte e avrebbe pregato perché gli venisse rivelata una divinità protettiva per sé, e di conseguenza per lo Shugendō e per tutti gli esseri viventi. Secondo le leggende sarebbero apparsi due o tre Buddha o bodhisattva uno dopo l'altro, ma En no Gyōja non li avrebbe considerati abbastanza agguerriti per salvare il mondo in un periodo così oscuro, finché Zaō Gongen sarebbe uscito da una roccia con espressione feroce e circondato dalle fiamme.¹⁸² Un'altra leggenda racconta di come l'asceta avrebbe ordinato a Hitokotonushi, la divinità del monte Katsuragi, di costruire un ponte che collegasse le cime di Katsuragi e Kinpusen e, al suo rifiuto, gli avrebbe lanciato un incantesimo: esiliato a Izu su falsa accusa di Hitokotonushi, En no Gyōja sarebbe poi stato perdonato grazie agli auspici della divinità del monte Fuji.¹⁸³

Essendo legato a specifiche montagne ritenute sacre, lo Shugendō ha avuto una forte componente locale, caratterizzandosi in sviluppi indipendenti a seconda della zona, ma il fulcro del movimento si può situare nella penisola di Kii a sud di Kyōto, in particolar modo nell'area attigua al monte Ōmine che si estende tra la città di Yoshino e quella di Kumano, entrambi antichi centri religiosi.¹⁸⁴ Altri luoghi popolari di pratica dell'ascetismo erano le montagne tra Futagamiyama e Yamato, dove si pensava fossero sepolti i ventotto capitoli del *Sūtra del loto*, Kasagi-yama e Hasadera e quelle tra Shigisan e Iwashimizu Hachimangū.¹⁸⁵ Gli *shugenja* che si mettevano alla prova sulle montagne erano considerati in grado di debellare gli spiriti maligni recitando *sūtra* come il *Sūtra del cuore*, *mantra* come quello di Fudō Myōō o il *kōmyō shingon* (*mantra* della luce), la *dhāraṇī* di Senju Kannon o il *nakatomi no harae*.¹⁸⁶ Questo tipo di pratiche richiedeva un'identificazione spirituale con la divinità, in particolar modo con Fudō Myōō, tramite una trasmissione segreta avvenuta mentre lo *shugenja* era sulla montagna e che segnava

¹⁸¹ *Ivi*, p. 81.

¹⁸² ROTH, "Where Mountains Fly...", cit., pp. 1075–1076.

¹⁸³ MIYAKE, "Japanese Mountain Religion...", cit., p. 78.

¹⁸⁴ ROTH, "Where Mountains Fly...", cit., p. 1075.

¹⁸⁵ MIYAKE, "Japanese Mountain Religion...", cit., pp. 78–79.

¹⁸⁶ Originariamente invocazioni rituali di purificazione che venivano recitate dal clan Nakatomi nell'ultimo giorno del sesto e del dodicesimo mese; in periodo medievale sono state associate all'ottenimento di benefici mondani e utilizzate in modo simile alle *dhāraṇī*, entrando a far parte di rituali di invocazione magico-religiosi. In *Encyclopedia of Shinto*: <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=1247>.

la sua rinascita come Buddha in grado di sfruttare il potere del dio.¹⁸⁷ Nell'immaginario di questi asceti era netta la distinzione tra il reame dei viventi e il reame sovranaturale, costituito da un ampio pantheon sincretico di *kami*, Buddha e spiriti, ritenuti responsabili del controllo della vita degli esseri umani;¹⁸⁸ nonostante essi potessero causare disgrazie ed epidemie, tutti erano sotto la divina giurisdizione del Buddha Dainichi, per cui attraverso il suo potere, controllato e manipolato grazie all'operato degli *shugenja*, si poteva insegnar loro a proteggere la vita degli esseri umani, prevenendo le calamità.¹⁸⁹ Per l'adempimento delle preghiere ci si serviva di cerimonie (*shūhō*) che includevano *mudrā* e incantesimi (*shingon* o *dhāraṇī*) e ci si rivolgeva a una moltitudine di divinità appartenenti a tradizioni religiose differenti, come i Buddha Yakushi e Amida, i bodhisattva Monju e Kokuzō, varie forme di Kannon, diversi Myōō come Fudō, divinità indiane come Benzai-ten e *kami* giapponesi come Kōjin, Inari e Daikoku.¹⁹⁰

Nel corso del periodo Heian numerosi templi di montagna hanno acquisito popolarità e sono divenuti meta di pellegrinaggio per monaci buddhisti e membri dell'aristocrazia,¹⁹¹ soprattutto dopo che, all'inizio dell'undicesimo secolo, come conseguenza alla diffusione dell'idea che il Giappone stesse entrando in epoca di *mappō* e dello sviluppo della fede in divinità salvifiche quali Amida Nyorai e Miroku Bosatsu associate alla venuta di un nuovo mondo, Fujiwara no Michinaga (966–1028) e altri membri della corte avevano fatto offerte alla montagna di Kinpusen, ritenendo che sarebbe stato il luogo in cui Miroku sarebbe disceso sulla terra.¹⁹² Per quanto riguarda la pratica del pellegrinaggio, nel buddhismo esoterico non si trattava semplicemente di una visita a un luogo sacro, bensì di una vera e propria esperienza religiosa di acquisizione di consapevolezza, rinascita e trasformazione magica tramite cui i pellegrini abbandonavano il mondo del noto, lasciando andare legami e confini, e tramite la fatica fisica e la fusione con l'ambiente sacro, giungevano alla realizzazione della loro vera natura. Vi era infatti una distinzione tra reame dell'esperienza ordinaria e reame del sacro, sede della manifestazione del divino e luogo di una pratica che potesse condurre all'illuminazione.¹⁹³ Le guide di questi pellegrinaggi erano chiamate *sendatsu* e il rapido accrescimento del loro numero, di pari

¹⁸⁷ MIYAKE Hitoshi, "Religious Rituals in Shugendo: A Summary" in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 16, No. 2/3, Shugendo and Mountain Religion in Japan (Jun. – Sep. 1989), pp. 108–109.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 114.

¹⁸⁹ RILL, *Shugendō: Cultivating spiritual power...*, cit., p. 48.

¹⁹⁰ MIYAKE, "Religious Rituals in Shugendo..." cit., p. 106.

¹⁹¹ RILL, *Shugendō: Cultivating spiritual power...*, cit., p. 49.

¹⁹² MIYAKE, "Japanese Mountain Religion..." cit., p. 77.

¹⁹³ GRAPARD, "Flying Mountains and Walkers..." cit., pp. 205–207.

passo con una maggiore organizzazione dei gruppi,¹⁹⁴ ha portato, nel tardo periodo medievale, a un tentativo di centralizzazione da parte di un tempio di Kyōtō, lo Shōgoin, che ha cercato di riunire sotto il suo controllo tutti gli asceti della zona di Kumano perché eseguissero rituali di preghiera, distribuissero amuleti e talismani e guidassero la popolazione locale sulle montagne sacre: questa istituzione, grazie alla protezione dei governatori provinciali, garantirà poi il proseguimento di tali attività anche durante gli scompensi provocati dalla guerra civile nel sedicesimo secolo.¹⁹⁵ Da qui si è formato il gruppo dello Honzan che ha contribuito alla diffusione di leggende che associavano la figura di En no Gyōja ai pellegrinaggi sulle montagne sacre e lo rappresentavano a immagine e somiglianza della divinità Shinra Myōjin.¹⁹⁶ Verso la fine del tredicesimo secolo nella provincia di Yamato alcune comunità di *shugenja* si sono associate con i grandi templi di Nara che si trovavano sotto la giurisdizione del Kōfukuji e del Tōdaiji, ponendo sotto il loro controllo molti templi di montagna nelle zone di Kasagi, Ikoma e Katsuragi, ma, col passare del tempo, gli *shugenja* di questi templi hanno iniziato a dissociarsi andando a formare un loro gruppo chiamato Tōzan shōdai sendatsu, costituito da asceti di Kumano e di templi come lo Handōji, il Segidera il Negoroji, il Bodaisen Shōryakuji e molti altri.¹⁹⁷

Il periodo medievale è stato caratterizzato anche dalla tendenza alla graduale mandalizzazione del territorio giapponese, favorita sia dalle idee del buddhismo esoterico introdotte in Giappone da Kūkai, sia dallo Shugendō che aveva posto la montagna al centro della propria pratica: poiché i rituali degli *yamabushi* puntavano all'interiorizzazione del Buddha da parte del praticante e alla realizzazione dell'identità del reame del Buddha e di quello degli uomini, il *maṇḍala*, quale dimora del Buddha, non poteva essere altro se non una rappresentazione di questo mondo, che diveniva quindi una forma di attualizzazione del *maṇḍala*, un'area geografica arricchita dalle qualità di uno spazio metafisico.¹⁹⁸ Nel buddhismo esoterico si cercava il superamento dell'illusione della dualità, per rendersi conto dell'inutilità di anelare alla Terra Pura al di fuori di sé, puntando invece alla riscoperta della propria originaria natura di Buddha, comprendendo l'unità di forma ed essenza, di fonte originaria e di emanazione.¹⁹⁹ Rappresentativo di

¹⁹⁴ RILL, *Shugendō: Cultivating spiritual power...*, cit., p. 49.

¹⁹⁵ MIYAKE, "Japanese Mountain Religion...", cit., p. 80.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 81.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ GRAPARD, "Flying Mountains and Walkers..." cit., p. 207.

¹⁹⁹ *Ivi*, pp. 208–209.

questa realizzazione era per l'appunto il *maṇḍala* che costituiva per il praticante un supporto alla meditazione, da percorrere dall'esterno, identificandosi i vari Buddha e bodhisattva che vi erano rappresentati, fino a giungere al centro, realizzando che essi altro non erano se non un'emanazione del Buddha cosmico,²⁰⁰ passando così dalla manifestazione alla fonte, dalla forma fino all'essenza, realizzando la non-dualità.²⁰¹ La realizzazione della non-dualità di forma ed essenza ha dato luogo alla tendenza, in particolar modo nell'ambito dello Shugendō, a proiettare i due *maṇḍala* dello Shingon su diverse aree geografiche, in particolar modo quelle delle montagne sacre, producendo *maṇḍala* naturali, spazi sacri dove praticare la ricerca della buddhità.²⁰² Il primo caso di mandalizzazione su larga scala è documentato nello *Shozan engi* e riguarda l'area montagnosa di Yoshino, Ōmine e Kumano, definita nel testo come l'unione dei *maṇḍala* del diamante (Yoshino) e della matrice (Kumano), mentre l'area intermedia di Ōmine consentiva la realizzazione del principio della non-dualità tra i due *maṇḍala*:²⁰³ ogni picco delle montagne era associato con uno specifico Buddha o bodhisattva secondo un principio di *honji suijaku* applicato su scala geografica, per cui le divinità erano esse stesse montagne e il loro corpo compariva sotto forma di fiumi, alberi e piante.²⁰⁴ Qui gli asceti si spostavano da un picco all'altro, mettendo in atto rituali e meditazioni ed entrando nei territori delle montagne come sarebbero entrati in un *maṇḍala* dipinto.²⁰⁵ In alcuni casi, col fine di aumentare la dimensione di sacralità di un luogo, si costruivano ulteriori associazioni con divinità straniere: ad esempio il monte Ōmine, come spiegato sempre nello *Shozan engi*, sarebbe in realtà parte del Gṛdhrakūṭa (picco dell'avvoltoio)²⁰⁶ in India, ma una notte nel 538, parte della montagna sarebbe volata fino in Giappone dando luogo a un forte terremoto e segnando così l'arrivo nel Paese della legge buddhista.²⁰⁷ Un altro testo che rivela il processo di mandalizzazione e contiene elementi inerenti al paradigma dello *honji suijaku* è lo *Hachiman gudōkun* (1301–1304) in cui vengono utilizzati concetti legati ai *kami* e termini buddhisti per descrivere il Giappone, dicendo che è il luogo dove si manifestano più di tremila divinità e, poiché si tratta per natura della Terra originaria del grande sole (*Dainichi no honkoku*), le otto province di

²⁰⁰ ROTH, “Where Mountains Fly...”, cit., p. 1077.

²⁰¹ GRAPARD, “Flying Mountains and Walkers...” cit., p. 210.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ *Ivi*, pp. 210–212.

²⁰⁴ ROTH, “Where Mountains Fly...”, cit., p. 1077.

²⁰⁵ GRAPARD, “Flying Mountains and Walkers...” cit., pp. 210–212.

²⁰⁶ Si trattava di uno dei luoghi preferiti di ritiro del Buddha.

²⁰⁷ ROTH, “Where Mountains Fly...”, cit., p. 1078–1079.

Bandō corrispondono agli otto petali del loto nel *maṇḍala* della matrice e le nove regioni dell'ovest (Kyūshū) alle nove parti del *maṇḍala* del diamante, gli abitanti sono i discendenti di Izanami e Izanagi e gli eredi della natura originaria del Buddha nella sua essenza.²⁰⁸ Per quanto riguarda il monte Miwa, sia nel *Miwa daimyōjin engi* (circa 1318) così come nello *Shozan engi*, si illustra come fosse costituito a nord dal regno del diamante di Dainichi dove dimorava la grande divinità di Hibara, a sud del regno della matrice dove dimorava la grande divinità di Ōmiwa e al centro dalla non-dualità di Dainichi e Amida,²⁰⁹ mentre sul monte Hiei la pagoda est è stata associata al regno del diamante, la pagoda ovest al regno della matrice e lo Yokawa al *Susiddhikara* (*Soshitsuji*).²¹⁰

Nel quindicesimo secolo le attività degli *shugenja* sono aumentate e la loro dottrina è stata formalizzata nella pratica di accesso alla montagna dei dieci reami (*jikkai shugyō*), un insieme di diverse pratiche, ognuna delle quali si riteneva che corrispondesse a uno dei dieci reami dell'esistenza che gli esseri senzienti percorrevano nel sentiero che conduceva verso l'illuminazione.²¹¹ Al contempo si sono sviluppate altre tipologie di pratiche rituali, tra cui il rito dello *hashiramoto* in cui lo *shugenja* rappresenta l'asse che congiunge cielo e terra, riti di esorcismo in cui lo *shugenja* diviene tutt'uno con Fudō Myōō e sottomette le divinità malvagie con un *vajra* che simboleggia l'unione dei regni della matrice e del diamante o riti in cui si manipolano gli spiriti delle volpi per esorcizzare gli spiriti maligni, di pari passo con la diffusione di credenze e pratiche popolari incentrate su Izuna, una forma della volpe, e sui *tengu*.²¹² In generale si può osservare come in questo periodo leggende e pratiche rituali di templi e santuari abbiano molto in comune con lo Shugendō, in particolare per quanto riguarda l'interesse per il sovrannaturale e per l'ottenimento di benefici mondani e sia ampiamente diffusa la credenza secondo cui le montagne sacre costituiscono la dimora di spiriti e divinità.²¹³

L'autorità dello Shugendō ha subito un calo all'inizio del periodo Edo, attaccata su ogni fronte da altre forze religiose che, col sostegno dello shogunato, si sono specializzate in funzioni specifiche: in particolar modo il buddhismo nella celebrazione di riti, la casata

²⁰⁸ GRAPARD, "Flying Mountains and Walkers..." cit., p. 214.

²⁰⁹ MIYAKE, "Japanese Mountain Religion..." cit., p. 79.

²¹⁰ *Sūtra* del buddhismo esoterico; MIYAKE, "Japanese Mountain Religion..." cit., p. 80.

²¹¹ RILL, *Shugendō: Cultivating spiritual power...*, cit., p. 47.

²¹² MIYAKE, "Japanese Mountain Religion..." cit., pp. 81–82.

²¹³ *Ivi*, p. 82.

degli Yoshida nel controllo delle *miko* e lo Onmyōdō nella divinazione.²¹⁴ Al contempo il governo nel 1613 aveva ufficializzato l'esistenza dei gruppi dello Honzan e del Tōzan, ponendoli quindi in competizione e portandoli a codificare la loro dottrina e le pratiche rituali, fornendo indicazioni ai templi affiliati.²¹⁵ Per questo, se in periodo medievale gli *shugenja* viaggiavano in lungo e in largo in tutto il Giappone, a seguito delle politiche restrittive del governo Tokugawa, si sono stanziati, focalizzando le loro attività nell'ambito di comunità locali che possedevano già i loro santuari, divinità tutelari e templi che si occupavano dei riti funerari: per questo motivo gli *shugenja* si occupavano principalmente di questioni riguardanti l'ottenimento di benefici mondani, le malattie e i problemi della quotidianità, offrendo tra l'altro servizi di divinazione, oracoli tramite medium e pratiche di preghiera ed esorcismo.²¹⁶

Le pratiche e i campi di azione dello Shugendō, come si è cercato di illustrare, erano svariati e sarebbe impossibile approfondirli tutti, per cui ci si soffermerà su un ambito in particolare in cui la loro influenza è stata determinante, producendo risultati di indubbio interesse per quanto riguarda l'applicazione del paradigma dello *honji suijaku*, ovvero il ruolo di questi asceti nel campo dell'arte performativa tradizionale giapponese del *kagura*.

3.3.2 L'influsso dello *honji suijaku* nello *yamabushi kagura*

Gli *yamabushi*, ritenendo che l'esperienza fisica potesse condurre a risultati spirituali, combinavano il *mikkyō* a credenze autoctone sui *kami*, elementi di cosmologia cinese dello *yin-yang* e riti magici, col fine di concretizzare l'aspirazione dottrinale di Kūkai di “divenire un Buddha nel proprio corpo” (*sokushinjōbutsu*).²¹⁷ Spinti dal desiderio di ottenimento di capacità magiche (*gen*), come il controllo su fuoco, acqua, spade e sul mondo degli spiriti, conducevano riti che consentissero loro di attrarre il potere di *kami* e Buddha, enfatizzando l'uso del corpo tramite la manipolazione di *mudrā* e di *henbai* (passi magici) assieme all'utilizzo di tamburi, spade, asce, frecce lanciate nelle cinque direzioni e alla recitazione di *sūtra* e *mantra*, influenzando così non soltanto la visione religiosa popolare, ma anche il mondo delle arti performative, tra cui il *kagura*.²¹⁸ Sebbene, a causa

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ *Ivi*, pp. 82–83.

²¹⁶ MIYAKE, “Religious Rituals in Shugendo...”, cit., pp. 101–102.

²¹⁷ Irit AVERBUCH, “Dancing the doctrine. Honji suijaku thought in kagura performances” in Fabio Rambelli, Mark Teeuwen (a cura di), *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku As a Combinatory Paradigm*, Routledge, 2002, p. 314.

²¹⁸ *Ivi*, pp. 314–315.

della gravità dei provvedimenti di periodo Meiji, al giorno d'oggi sia complesso rintracciare i segni di tale influenza nella maggior parte delle scuole di tale disciplina,²¹⁹ l'importanza dell'influenza dello Shugendō sul *kagura* è testimoniata ad esempio da un documento del 1709, lo *Wakiken*, prodotto in un importante centro per lo Shugendō, il Goryū sonryū in di Okayama. Nel testo si riporta come il centro si occupasse in prima persona della gestione del *kagura*, anche per quanto riguardava le esibizioni delle *miko* e dei sacerdoti dei santuari.²²⁰

Il *kagura*, la più antica forma di arte performativa popolare, era connesso alle celebrazioni dei *kami matsuri* e le sue origini si fanno tradizionalmente risalire al mito della caverna secondo cui Amaterasu sarebbe stata attirata fuori dalla caverna dalla danza sciamanica di Ame no Uzume; si trattava di una danza di rivitalizzazione che avrebbe riportato la luce nel mondo e che, combinata ai riti di pacificazione per gli spiriti, ha preso il nome di *kagura*.²²¹ I caratteri che formano la parola *kagura* possono avere significato di “intrattenimento per gli dei” o “musica degli dei”, ma per lo più si ritiene che si tratti di una forma contratta per *kami no kura* (seduta dei *kami*), il che implica la presenza stessa della divinità nella performance, in una danza volta a raggiungere lo stato di trance e la possessione.²²² Poiché si trattava di un rituale impiegato per espellere gli spiriti maligni, attirare la benevolenza dei *kami* e ottenere protezione, si faceva uso di elementi sciamanici come i *torimono*, oggetti catalizzatori volti ad attirare gli spiriti che dovevano possedere il corpo dello sciamano, attivando il suo potere.²²³

Nel medioevo la diffusione del *kagura* popolare è stata favorita dagli *shungenja* che hanno combinato elementi degli antichi riti del *kagura* con pratiche caratteristiche, introducendo l'utilizzo di maschere, riti magici e danze di guerrieri, sebbene la loro innovazione principale sia da ricercarsi nell'impostazione generale del palco, nelle decorazioni e negli oggetti utilizzati.²²⁴ La mescolanza di culti tradizionali e buddhismo si ritrova nell'utilizzo ibrido di *torimono* tradizionali e buddhisti: il *torimono* buddhista più comune utilizzato nel *kagura* era lo *shakujō*, un bastone con la punta superiore adorna

²¹⁹ Irit AVERBUCH, “Reflections of Buddhist Thought in Kagura Dance, Song, and Structure” in *Journal of Religion in Japan*, No. 2, 2013, p. 245.

²²⁰ Terence LANCASHIRE, ““Kagura” - A “Shinto” Dance? Or Perhaps Not” in *Asian Music*, Vol. 33, No. 1 (Autumn, 2001 - Winter, 2002), p. 48.

²²¹ AVERBUCH, “Dancing the doctrine. Honji suijaku...”, cit., p. 315.

²²² Irit AVERBUCH, “Shamanic dance in Japan: The Choreography of possession in Kagura performance”, in *Asian Folklore Studies*, Vol. 57, No. 2, 1998, p. 295.

²²³ AVERBUCH, “Dancing the doctrine. Honji suijaku...”, cit., p. 316.

²²⁴ *Ivi*, pp. 316–317.

di anelli di metallo che, agitato in associazione alla recitazione di *sūtra* e *dhārānī*, consegnava il potere nelle mani dello *yamabushi* e si utilizzava inoltre per ritmare il rituale, in combinazione con le più tradizionali *kagura suzu*, delle campanelle per l'evocazione della divinità.²²⁵ Spesso nella stessa mano dello *shakujō* si teneva il *gohei*, un *torimono* tradizionale costituito da una bacchetta di legno a cui erano attaccate delle strisce di carta, utilizzato per lo più col fine di esorcizzare gli spiriti negativi, ma che nello *yamabushi kagura* era spesso impiegato in combinazione con le *mudrā* o per disegnare simboli nel fumo di calderoni di acqua bollente. Infine, come *torimono* si utilizzava anche il *juzu*, il rosario degli *yamabushi*.²²⁶ Sebbene l'uso nel *kagura* di strumenti per gli esorcismi, specialmente spade, archi e frecce, avesse un'origine antica, è stato rinforzato dallo Shugendō in associazione al culto di Fudō Myōō.²²⁷

Uno dei maggiori ambiti di influenza dello Shugendō sul *kagura* riguarda l'allestimento del palcoscenico, poiché l'idea stessa della costruzione di un universo simbolico sul palco rispecchiava in pieno le pratiche del *mikkyō* che si servivano dei *maṇḍala* come simboli carichi del potere di modificare la realtà: questo si può vedere in particolar modo nelle tradizioni di *kagura* che costruivano un *tengai* (copertura) sopra al palco. Esistevano differenti tipi di coperture nel *kagura*, alcune statiche, altre manipolate con dei fili e mosse al di sopra al palco, a rappresentare un sentiero per la discesa delle divinità (*kami no michi*).²²⁸ Le coperture, realizzate generalmente con strisce di carta di cinque colori, su cui alle volte erano trascritti testi di *sūtra*,²²⁹ erano spesso accompagnate da *gohei*, anch'essi di cinque colori, posizionati sull'altare, ai quattro angoli del palco o sopra le coperture stesse. I cinque colori, corrispondenti ai cinque elementi (*gogyō*), alle cinque direzioni e ai cinque Buddha del *mikkyō*, riflettevano, nella combinazione di elementi dello *yin-yang* e del buddhismo, la struttura del cosmo che si manifestava sul palco.²³⁰ Interessante in questo senso è l'esempio dello Hōin Kagura di Miyagi che, secondo un documento del 1739, si sarebbe tenuto su un palco istituito a imitazione dello spazio rituale del *saitō goma*.²³¹ Per tale ragione il luogo veniva chiamato *goma dōjō* e il

²²⁵ *Ivi* p. 318.

²²⁶ AVERBUCH, "Reflections of Buddhist Thought...", cit., p. 247.

²²⁷ AVERBUCH, "Dancing the doctrine. Honji suijaku...", cit., p. 318.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ AVERBUCH, "Reflections of Buddhist Thought...", cit., p. 258.

²³⁰ AVERBUCH, "Dancing the doctrine. Honji suijaku...", cit., p. 318.

²³¹ Rituale del fuoco, uno dei rituali più comuni dello Shugendō basato sull'evocazione di Fudō Myōō nel fuoco acceso dagli *yamabushi* al centro dello spazio rituale affinché esaudisse le richieste dei fedeli.

palco era costruito secondo otto direzioni, segnalate dai quattro imperatori celesti e da dragoni di quattro colori, mentre i cinque colori del *gogyō* erano associati ai cinque Buddha del regno della matrice.²³²

Nelle danze degli *yamabushi* si ritrovavano anche pratiche legate alla “dottrina dei tre misteri” di Kūkai:²³³ i *mantra* erano forniti dal suonatore seduto di fronte al sipario che attirava il *kami* per farlo danzare sul palco tramite la declamazione di sacri poemi (*kamiuta*) mentre suonava il tamburo, oltre ad occuparsi della recitazione dei *mantra* segreti del *kagura* all'inizio e alla fine dell'esibizione. Si faceva un uso frequente di *mudrā* di entrambe le mani e degli *henbai* dei piedi, gesti sacri che denotavano influenze buddhiste e taoiste, generalmente con funzione protettiva, poiché creavano una rete attorno ai danzatori, il palco o il villaggio; attorno al danzatore mentre eseguiva i suoi gesti venivano costantemente disegnate forme di *maṇḍala*, fendendo l'aria con la spada, camminando, saltando e ruotando, con particolare attenzione alle direzioni in una coreografia calcolata nel dettaglio, volta a simboleggiare la creazione di *maṇḍala* protettivi sul palco.²³⁴ Le *mudrā* più comuni erano quelle dell'incantesimo del *kuji* (incantesimo dei nove segni del potere), un incantesimo base di protezione appreso e utilizzato dagli *yamabushi* in tutto il Giappone come scudo contro gli spiriti maligni e per esorcizzare i demoni, per la cui realizzazione ci si serviva di una combinazione di magia buddhista e taoista. Consisteva in nove (*ku*) caratteri cinesi (*ji*), *rin-pyō-tō-sha-kai-jin-retsū-zai-zen*, che formavano una frase il cui significato era all'incirca “tutte le nostre armate sono radunate per proteggerci dai nemici”. Ogni sillaba aveva una *mudrā* equivalente, formata mentre lo *yamabushi* la intonava, poi si formava la *mudrā* della spada con entrambe le mani e con la *mudrā* della spada della mano destra si disegnava una rete protettiva nell'aria di fronte a sé, di nuovo formata da nove tratti accompagnati dalle nove sillabe. Nello *yamabushi kagura* l'incantesimo aveva la particolarità di divenire un oggetto concreto, un anello costituito da una striscia di carta di *gohei* tagliata in nove frange e legata attorno alle dita medie dei danzatori, utilizzato nelle danze più sacre e

²³² AVERBUCH, “Reflections of Buddhist Thought...”, cit., p. 259.

²³³ Insegna che il corpo, la parola e la mente del Buddha universale costituiscono l'illuminazione universale e la realtà ultima e indivisibile. I misteri del corpo, della parola e della mente stanno al centro della pratica rituale in cui le *mudrā* sono la pratica del mistero del corpo, i *mantra* la pratica del mistero della parola e la meditazione tramite la visualizzazione dei *maṇḍala* la pratica del mistero della mente. In YAMASAKI Taikō, *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism*, Shambhala, Boston and London 1988, pp. 106–107.

²³⁴ Irit AVERBUCH, *The Gods Come Dancing: A Study of the Japanese Ritual Dance of Yamabushi Kagura*, Ithaca, NY: Cornell East Asia Series, 1995, pp. 178–203. Cit. in AVERBUCH, “Dancing the doctrine. Honji suijaku...”, cit., p. 322.

indossato da personaggi divini, e poiché durante la danza rimaneva sempre presente, rendeva vana la ripetizione costante dell'incantesimo.²³⁵ Questo tipo di incantesimo rifletteva la tendenza del *mikkyō* a organizzare la struttura della realtà attraverso il sistema numerico e ad attribuire una forma concreta all'astratto.²³⁶ Il concetto di concreto quale testimonianza dell'astratto era centrale nel *kagura* dove gli effetti della danza rituale erano a lungo termine, non immediatamente visibili, ma l'aspetto simbolico e astratto veniva concretizzato nella forza energetica della danza che provocava uno stato di trasmissione subitanea del potere magico degli *yamabushi* al pubblico; tutti i sensi erano in comunione con l'esperienza della danza e l'energia emessa in quest'atto era immediata e diretta, prova tangibile del potere dello *shugenja*.²³⁷ Un esempio di tale irruenza come manifestazione di potere magico si può vedere in una particolare tipologia di danze chiamate *ara mai*, una sottocategoria delle *kami mai*, danze in cui l'interprete era vestito e si comportava come una divinità: il nome *ara mai* deriva dall'impetuoso battito dei piedi sul terreno, utilizzato dal danzatore per mettere in atto un rito magico volto alla pacificazione delle forze malefiche (*fumi-shizume*, pacificazione tramite il battito dei piedi).²³⁸

L'influenza esoterica nel *kagura* si rivelava anche nel tentativo di mantenere un bilanciamento dei poteri in ogni aspetto dell'esibizione: nei costumi, negli strumenti, nei gesti e nella danza stessa e, poiché il *mikkyō* partiva dall'idea di struttura per la generazione di un'immagine unificata dell'universo, giungendo infine all'illuminazione quale distruzione ultima di ogni struttura, nella danza questo si traduceva nella tendenza a organizzare tutto in gruppi equilibrati, ordinati o simmetrici.²³⁹ Un esempio è il *Take kagura* del monte Hayachine, le cui origini risalgono al periodo Muromachi,²⁴⁰ che tendeva a seguire una struttura binaria, accoppiando tutto secondo il binomio maschile-femminile, come nello *yin-yang* o secondo i *maṇḍala* della matrice e del diamante. Nella prima danza di questo *kagura* comparivano le divinità creatrici marito e moglie, Izanagi e Izanami, identificati con le due sillabe *a* e *un* del buddhismo esoterico, che costituivano

²³⁵ AVERBUCH, "Dancing the doctrine. Honji suijaku...", cit., pp. 327–328.

²³⁶ *Ivi*, p. 323.

²³⁷ *Ivi*, p. 329.

²³⁸ HONDA Yasuji, "Yamabushi "Kagura" and "Bangaku": Performance in the Japanese Middle Ages and Contemporary Folk Performance", trad. Frank Hoff, in *Educational Theatre Journal*, Vol. 26, No. 2 (May 1974), p. 195.

²³⁹ AVERBUCH, "Dancing the doctrine. Honji suijaku...", cit., p. 323.

²⁴⁰ NAGASAWA Sōhei, "Field Note: The Deity and the Mountain: Ritual Practice and Environment in Japan's Hayachine Take "Kagura"", in *Asian Ethnology*, Vol. 70, No. 1, 2011, p. 106.

al contempo sia gli aspetti cosmici di inizio e fine, poiché sono la prima e l'ultima sillaba del sillabario del *kana* giapponese, sia gli aspetti di maschile e femminile, la cui unione implica perfezione.²⁴¹ La struttura binaria si estendeva anche all'aspetto pratico, poiché ogni danza era divisa in due parti, la prima più lenta e che si eseguiva con una maschera, chiamata *neri*, e la seconda più veloce e senza maschera, *kuzushi*.²⁴² Molto interessante nell'ambito dello *honji suijaku* era una figura presente proprio in questa tipologia di *kagura*, quella del *dai gongen* che si riteneva essere un'incarnazione del monte Hayachine e che, in quanto *gongen*, costituiva a sua volta una divinità buddhista nella veste temporanea di un *kami*.²⁴³ La divinità, che faceva la sua apparizione nella danza del *gongen mai* contenente un *kaji kitō*, una preghiera che offriva benefici ai partecipanti,²⁴⁴ aveva l'aspetto di una bestia immaginaria, lo *shishi*, derivato dai leoni sacri del buddhismo cinese e indiano, che si pensava fossero in grado di sconfiggere gli spiriti maligni: in questa pratica non appariva nella forma convenzionale di statue o immagini, ma era rappresentato da una figura con la testa di legno chiamata *shishi gashira* che costituiva il centro focale dell'intero rituale.²⁴⁵

Un'altra tradizione di *kagura* che mostra elementi degni di nota è il *Daijō kagura*, originatosi attorno al sedicesimo secolo nella zona di Iwate, le cui performance comprendevano trentatré diversi numeri, ognuno legato al paradigma dello *honji suijaku* poiché ogni divinità coinvolta era associata al proprio originario buddhista: ad esempio nella *Yakushi mai* Gozu Tennō era associato a Yakushi Nyorai, mentre nella *Sakaki mai*, una danza protettiva per garantire la salvezza a tutti gli esseri umani, Gundari Yasha Myōō era associato a Hōsei Nyorai.²⁴⁶

Infine, uno degli indizi più evidenti dell'influenza degli *yamabushi* sul *kagura* si può vedere nel rito dello *yudate kagura*, una pratica di potenza magica e sciamanica. Lo *yudate* era un rituale messo in atto dagli *shugenja*, per i quali si legava al culto di Fudō Myōō, oltre che da altri praticanti della religione popolare quali *miko*, monaci, sacerdoti o asceti, e consisteva nel porre un gigantesco calderone (*kama*) di acqua bollente al centro di uno spazio sacro e nell'invitare le divinità e gli spiriti a discendere nel luogo rituale

²⁴¹ AVERBUCH, "Dancing the doctrine. Honji suijaku...", cit., pp. 323–324.

²⁴² AVERBUCH, "Shamanic dance in Japan...", cit., p. 315.

²⁴³ NAGASAWA, "Field Note: The Deity and...", cit., p. 107.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 106.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 109.

²⁴⁶ AVERBUCH, "Reflections of Buddhist Thought...", cit., p. 249.

con richieste e invocazioni, offrendo loro acqua purificata.²⁴⁷ Il praticante mescolava l'acqua con foglie di bambù o con un *gohei*,²⁴⁸ spargendo le benedizioni delle divinità evocate sui fedeli e su di sé tramite gocce di acqua benedetta.²⁴⁹ Si pensa che, tra il periodo Heian e il periodo Kamakura, quando il *kagura*, originariamente associato alla corte e ai santuari più importanti, si è diffuso fra la gente comune e si è combinato con le pratiche del buddhismo esoterico, dell'*Onmyōdō* e dello Shugendō, si sia associato al rito dello *yudate*, dando quindi origine alla pratica dello *yudate kagura*.²⁵⁰ Lo *yudate kagura*, diffuso per lo più dal tredicesimo secolo fino al periodo Meiji, veniva di solito messo in scena nei festival del mese di *Shimotsuki* (novembre)²⁵¹ e consisteva in danze attorno al calderone, nella cui acqua bollente erano riuniti gli elementi opposti di acqua e fuoco, che rappresentavano i due aspetti universali della saggezza e della compassione così come i *maṇḍala* del diamante e della matrice.²⁵² Per quanto riguarda lo spazio rituale, sul soffitto erano appese decorazioni simili a quelle dei templi buddhisti e sulle corde che lo circondavano erano attaccati fogli di carta che rappresentavano i cinque colori degli elementi, le quattro direzioni, le quattro stagioni e così via.²⁵³

²⁴⁷ MASATAKA Suzuki, SEKIMORI Gaynor, "Kumano Beliefs and "Yudate Kagura" Performance" in *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 18, Shugendo: The History and Culture of a Japanese Religion / L'histoire et la culture d'une religion japonaise, 2009, p. 196.

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ AVERBUCH, "Dancing the doctrine. Honji suijaku...", cit., p. 318.

²⁵⁰ MASATAKA, SEKIMORI, "Kumano Beliefs and "Yudate Kagura"...", cit., p. 210.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² AVERBUCH, "Dancing the doctrine. Honji suijaku...", cit., p. 318.

²⁵³ MASATAKA, SEKIMORI, "Kumano Beliefs and "Yudate Kagura"...", cit., p. 196.

Conclusioni

Si è visto come il termine *honji suijaku* faccia riferimento a una forma di sincretismo di buddhismo e culti dei *kami* piuttosto complessa e strutturata, presente in Giappone principalmente dal periodo medievale in avanti e fondata su un sistema di assimilazioni e combinazioni tra divinità buddhiste e *kami*, basata sul principio secondo cui Buddha e bodhisattva (*honji*) sarebbero comparsi in Giappone temporaneamente sotto forma di *kami*, loro emanazioni o “tracce” (*suijaku*), per condurre il Paese alla salvezza buddhista. Per avere un quadro completo del fenomeno è, però, necessario tener presente come forme di sincretismo tra questi culti si siano sviluppate in Giappone già a partire dal periodo Nara e siano state nel loro complesso essenziali nella formazione di un paradigma strutturato come quello dello *honji suijaku*. Nel 538 dal regno coreano di Paekche è stato introdotto in Giappone il buddhismo, una religione già di per sé fondata su una forte tendenza inclusivistica poiché aveva avuto fin dal principio contatti con culti indigeni e aveva elaborato modalità per la loro conversione e incorporazione all’interno pantheon buddhista, tuttavia, per quanto riguarda il rapporto tra buddhismo e culti dei *kami*, pensare che si sia trattato di mero inclusivismo risulta riduttivo e si preferisce utilizzare la più ampia categoria di sincretismo. Va inoltre ricordato come ciò che ha consentito a una religione straniera di attecchire tanto facilmente in suolo nipponico sia stata la natura stessa dei culti autoctoni che non costituivano una vera e propria religione, bensì un insieme di credenze sciamaniche e animistiche, che incarnavano la vicinanza della popolazione alla terra e agli elementi naturali, mentre il buddhismo, col suo carattere più sistematico e filosofico e un ampio *corpus* di scritture, ha fornito alla tradizione indigena gli aspetti dottrinali di cui era carente. I primi segni di amalgamazione risalgono alla fine del settimo secolo quando, a seguito di un progetto su larga scala volto alla diffusione del buddhismo in territorio giapponese, sono stati istituiti i *jingūji*, complessi di templi in zone attigue ai santuari, in cui monaci buddhisti eseguivano riti di fronte ai *kami* per liberarli dal loro stato di creature illuse, portandoli all’illuminazione: le modalità rituali di templi e santuari sono state successivamente unificate col ruolo di protezione dello stato e molti di essi sono stati posti sotto il controllo di un sistema chiamato *nijūnisha* (ventidue santuari) che fa riferimento ai ventidue *jingūji* simbolo del sistema di culto e oggetto del supporto imperiale. In questo periodo i *kami* erano considerati per lo più esseri senzienti in cerca della salvezza buddhista, tuttavia si sono riscontrati dei casi eccezionali in cui a un *kami* è stato attribuito il ruolo di *bodhisattva*, come gli episodi del *kami* di

Tado nel 763 e di Hachiman nel 781. La prima volta che il termine *suijaku* è stato utilizzato in riferimento ai *kami* è stato in un documento dell'859 inerente agli ordinamenti annuali dell'Enryakuji in cui essi sono stati identificati come “tracce” del Buddha e quindi meritevoli di ordinamenti annuali. A metà dell'undicesimo secolo le associazioni tra Buddha e *kami* erano ancora poco definite, tanto che spesso si verificava la presenza di più *honji* per un unico *kami*, ma la nozione di *kami* come “tracce” aveva acquisito popolarità e nel corso del dodicesimo e tredicesimo secolo si è assistito alla codificazione degli “originari” buddhisti della maggior parte dei *kami*: tali associazioni erano spesso simboliche, fondate su strutture linguistiche o metafore, oppure erano fatte sulla base di oracoli ricevuti dalle stesse divinità. Il processo di amalgamazione è stato favorito anche dal coinvolgimento delle pratiche dello *yin-yang* e del taoismo che hanno esercitato un'influenza non solo sui culti dei *kami* e sul buddhismo, ma anche sul movimento degli asceti delle montagne dello Shugendō, che ha costituito uno dei maggiori ambiti di prosperità del paradigma dello *honji suijaku*. Un ulteriore riflesso dei processi di amalgamazione è stato rappresentato dalla nascita, nel nono secolo, dei *miyadera*, templi con un *kami* come oggetto principale di venerazione, ma fondati e gestiti da monaci buddhisti, dove, a partire dal decimo secolo, si sono tenute pratiche per la pacificazione dei *goryō*, entità non considerate né *kami* né parte del pantheon buddhista, e degli *onryō*, spiriti di aristocratici che avevano subito una morte ingiusta ed erano rimasti bloccati in un limbo da cui manifestavano la propria ira, dando luogo a culti di divinità combinatorie di notevole interesse, come quelli di Gozu Tennō e di Tenman Tenjin. Va tuttavia considerato come, in alcuni casi, i *kami* siano stati tenuti separati dalle divinità buddhiste: ad esempio, nell'ambito dei *jingūji*, alcuni monaci dovevano specializzarsi nei riti per i *kami* da praticare all'interno dei santuari, oppure vi era una divisione dei compiti per cui il buddhismo si occupava di rituali funebri, esorcismi e cura dei malanni, mentre i culti dei *kami* erano riservati all'ottenimento di benefici mondani, o ancora presso il santuario di Ise, dove era venerata l'antenata imperiale Amaterasu, vigeva un tabù sul buddhismo. Nel Giappone di periodo medievale si è assistito, nell'ambito dei discorsi inerenti al sincretismo tra *kami* e buddhismo, a tendenze in apparenza opposte, ma di fatto strettamente interconnesse: da un lato il paradigma dello *honji suijaku* ha raggiunto il suo culmine e il sistema è andato a interessare diversi culti e aspetti all'interno della società, dall'altro si sono andati formando discorsi che mettevano al primo posto l'importanza dei *kami* a discapito delle divinità buddhiste. Un primo sviluppo molto interessante si è basato sulle teorie del buddhismo esoterico introdotte in

Giappone da Kūkai che, combinate con la tendenza di periodo Nara e periodo Heian a rendere i luoghi sacri del Giappone, in particolar modo le montagne, aree di addestramento religioso tramite pratiche ascetiche, hanno dato luogo a un graduale processo di mandalizzazione del territorio giapponese, per cui diverse aree geografiche sono state intese come attualizzazioni dei *maṇḍala* esoterici del Kongōkai e del Taizōkai. Centrale per quasi tutte le teorie di questo periodo è stata poi la diffusione capillare del concetto di *hongaku*, illuminazione originaria, risalente al buddhismo cinese del sesto secolo, ma introdotto in Giappone prima da Kūkai, che l'ha utilizzato per la formulazione dell'idea di identità col Buddha cosmico e del raggiungimento della buddhità nel proprio corpo, e successivamente nell'ambito del buddhismo Tendai sul monte Hiei. In un testo risalente alla fine del periodo Heian, il *Nakatomi no harae kunge*, questo concetto è stato utilizzato ai fini di una nota classificazione buddhista dei *kami* che, a seconda del loro grado di illuminazione, sono stati suddivisi in *kami* di illuminazione originaria (*hongakushin*), *kami* che hanno acquisito o stanno acquisendo l'illuminazione (*shigakushin*) e *kami* non illuminati (*fukakushin*). Nel corso del periodo Kamakura si è affermata l'idea che non tutti i *kami* fossero manifestazioni provvisorie di Buddha o bodhisattva, ma che alcune divinità fossero invece *jisshajin* (veri *kami*), entità autonome che, a causa della loro intrinseca natura malvagia, non venivano assimilate all'interno del pantheon buddhista, e questo si è rivelato un pretesto per la critica a tutte le forme di culto slegate dal buddhismo. Nel corso del dodicesimo e tredicesimo secolo, a seguito della classificazione dei *kami* avvenuta nel *Nakatomi harae kunge* e alla diffusione delle dottrine dell'illuminazione originaria, alcuni *kami* in qualche modo legati ad Amaterasu sono stati promossi dal ruolo di *suijaku* di divinità buddhiste a quello di incarnazioni dell'illuminazione universale di Dainichi, divenendo divinità focali in alcuni rituali del buddhismo esoterico, influenzando non soltanto il buddhismo esoterico stesso, ma anche le successive elaborazioni dello shintō e portando allo sviluppo di rituali conosciuti come *jingi kanjō*, in cui si trasmettevano testi e dottrine riguardanti i *kami*. Il concetto di illuminazione originaria ha influenzato anche le modalità di associazione di *kami* e Buddha per cui, mentre secondo lo *honji suijaku* i *kami* erano manifestazioni locali di Buddha e bodhisattva, in tardo periodo Kamakura hanno acquisito popolarità teorie che vedevano i *kami* come originari e le divinità buddhiste come loro emanazioni: così come nella concezione di *hongaku* del Tendai veniva dato maggior valore al concreto rispetto all'astratto, allo stesso modo i *kami* sono stati investiti di un ruolo primario rispetto ai Buddha perché, liberatisi della loro luce, si sono mescolati con la polvere del mondo

(*wakō dōjin*). Queste nuove idee hanno posto le basi per l'affermazione della concezione di Giappone come *shinkoku*, terra sacra dei *kami*, e di teorie volte al ribaltamento del paradigma dello *honji suijaku*, poi concretizzate nello *han honji suijaku*. Le teorie dello *han honji suijaku*, formulate inizialmente nell'ambito del buddhismo Tendai dai monaci Jihen e Sonshun, sono state codificate nella fondazione in tardo periodo medievale dello Yuiitsu shintō da parte di Yoshida Kanetomo: egli ha creato una sorta di tipologia dello shintō, suddividendolo in *honjaku-engi shintō*, praticato in quei santuari che, pur avendo mantenuto le loro tradizioni rituali e mitologiche, erano stati influenzati dal buddhismo, *ryōbu-shūgō shintō*, lo shintō delle combinazioni di templi e santuari, dove il termine *ryōbu* si riferiva ai due reami di Dainichi nel buddhismo esoterico, associati ai santuari interno ed esterno di Ise e *genpon-sōgen shintō*, legato al suo lignaggio che egli riteneva fosse esistito fin dalla fondazione del Giappone e simboleggiasse l'insegnamento originario dei *kami*, non influenzato dal buddhismo. Lo shintō di Kanetomo era strettamente legato all'idea di *shinkoku* su cui si basava la concezione della centralità del Giappone all'interno del cosmo, in quanto terra dove prima di ogni altro luogo aveva brillato la luce dei *kami* grazie all'operato della divinità creatrice Kuni-no-Tokotachi, per cui la via del Giappone rappresentava la via dei *kami*, esistita prima del buddhismo. Nel corso del periodo Edo i contrasti tra *honji suijaku* e ideologie incentrate sulla supremazia dei *kami* sono giunti al culmine: mentre da un lato la pratica dello *honji suijaku* è arrivata ad abbracciare ogni aspetto della vita e della società, al contempo, dopo la grande popolarità riscossa dallo Yoshida shintō, hanno preso piede numerosi altri movimenti volti a minare la supremazia buddhista. Nel tredicesimo secolo, a seguito delle deificazioni degli *shōgun* Toyotomi Hideyoshi, venerato secondo i rituali dello Yoshida shintō col nome di Hōkoku Daimyōjin, e Tokugawa Ieyasu, deificato con l'appellativo buddhista di Tōshō Daigongen, numerosi *daimyō* locali hanno iniziato a deificare sé stessi o i loro antenati, e al contempo anche la popolazione ha iniziato a considerare eroi e divinità coloro che avevano sfidato l'autorità del governo. La grande diffusione dello *honji suijaku* aveva permesso ai templi buddhisti di assumere il controllo dei santuari dei villaggi giapponesi, con il pretesto di considerare il *kami* del santuario una manifestazione del Buddha o bodhisattva del tempio, e in molti casi la divinità tutelare di un villaggio era definita come *gongen* di una divinità buddhista, per cui anche se i dettagli teologici dello *honji suijaku* non erano noti alla gente comune, il paradigma era diffuso anche fra la popolazione. Questo è visibile in particolar modo nella pratica dei pellegrinaggi, svolti per lo più in occasione del ringraziamento per un raccolto abbondante, spesso guidati da

monaci buddhisti, ma legati soprattutto alle divinità del santuario di Ise, oppure nell'associazione con varie divinità combinatorie della maggior parte delle occupazioni e delle azioni della vita quotidiana, come si racconta in narrative sviluppatesi per lo più dal tardo periodo Muromachi fino alla fine di periodo Edo, che riportano leggende sull'origine di determinati mestieri e istruzioni per svolgere in modo sacro pratiche della vita di ogni giorno. Al contempo diversi movimenti hanno messo in pericolo la popolarità del buddhismo, rivelando una forte tendenza all'isolamento dei *kami*. In primo luogo, è possibile osservare l'associazione dei nuovi lignaggi dello shintō con le idee del neo-confucianesimo, soprattutto ad opera di Hayashi Razan, Nakae Tōju, Kumazawa Banzan, Yamaga Sōko e Yamazaki Ansai, che puntavano a spiegare lo shintō, considerato l'unica forma religiosa valida per il sostegno del governo del Paese, attraverso la chiave di lettura del confucianesimo cinese, escludendo completamente il buddhismo. Un'ulteriore minaccia è venuta poi dalla formazione delle cosiddette “nuove religioni” da parte di Kurozumi Munetada, Nakayama Miki e Kawate Bunjirō che, rivolgendosi alla popolazione rurale, hanno dato vita a culti monoteistici in cui, divenendo essi stessi *kami* incarnati sulla terra, promettevano loro la salvezza. Infine, si è assistito alla formazione dei movimenti nativisti (*kokugaku*), poi utilizzati come base ideologica per i provvedimenti della restaurazione Meiji: le figure fondamentali in questo periodo sono state quelle di Motoori Norinaga, che si è focalizzato su una rilettura del *Kojiki* e sulla centralità della divinità solare Amaterasu e del governo imperiale, Aizawa Seishisai, con idee di stampo più nazionalista poiché riteneva che il Giappone, in quanto terra dove sorge il sole, fosse destinato a governare le altre nazioni e Hirata Atsutane che postulava la superiorità assoluta del Giappone poiché terra delle divinità che avrebbero dato origine al mondo e perseguiva un ideale arcaico di lavoro basato sull'equilibrio tra uomo e natura. Tra i maggiori fautori dello shintō moderno troviamo seguaci di questi nativisti, come Ōkuni Takamasa e Fukuba Bisei, che hanno contribuito attivamente alla formazione del discorso ideologico e alla stesura degli stessi provvedimenti della restaurazione Meiji: durante i primi anni del periodo Meiji una serie di leggi conosciute col nome di *shinbutsu bunri rei* ha condotto alla divisione dei *kami* dai Buddha, smantellando il sistema combinatorio dello *honji suijaku* che aveva caratterizzato la religiosità giapponese per diversi secoli. Il nuovo sistema ideologico, incentrato sulla figura dell'imperatore quale discendente della dea del sole Amaterasu, era volto a giustificare la necessità della restaurazione del primato imperiale e si basava sul concetto di *saisei itchi* (unità di religione e governo), per cui i santuari sono stati posti sotto l'autorità dell'antica

istituzione del *Jingikan* e separati sistematicamente dal buddhismo, rimuovendo ogni possibile traccia buddhista, allontanando i monaci e distruggendo immagini delle divinità ed edifici buddhisti con una violenza tale che questo procedimento è stato definito col nome di *haibutsu kishaku* (soppressione del buddhismo). Nel mentre ci si è occupati della creazione di nuove divinità tramite la dissociazione delle divinità combinatorie, rinominandole o inventandone di nuove che potessero divenire parte della religione di stato, gli *yamabushi* sono stati dichiarati fuorilegge e obbligati a scegliere di divenire monaci buddhisti o sacerdoti shintō oppure di tornare a vita laica, mentre i centri di pratica sulle montagne sono stati convertiti in santuari del nuovo shintō. La dissoluzione del paradigma sincretico dello *honji suijaku* si è quindi concretizzata nel tentativo del governo di ritrovare la “vera fonte” dell’identità nipponica, tramite la negazione della tradizione e una riscrittura a tavolino della storia giapponese.

Gli sforzi volti all’annientamento delle forme combinatorie di buddhismo e culti dei *kami* onnipresenti prima della Restaurazione si sono rivelati alquanto efficaci, tanto che al giorno d’oggi il giapponese medio considera lo *honji suijaku* poco più che una incomprensibile forma di superstizione tipica della cultura del Giappone pre-moderno.¹ Sono divenute pratiche comuni i matrimoni celebrati con rituali shintō, così come le visite ai santuari per il nuovo anno attuate da circa il 70% della popolazione, senza che ci si interroghi realmente sul loro significato, e i cambiamenti alle istituzioni religiose imposti dal governo sono stati tali che molte persone non hanno idea di quale fosse la loro struttura prima della Restaurazione, rimanendo per lo più totalmente ignoranti in termini di sincretismo tra shintō e buddhismo.² I giapponesi sembrano non aver chiara in mente una distinzione tra *kami* e Buddha, tanto che entrambi vengono generalmente definiti con un’unica parola, “*kami*”, utilizzata non in accezione shintō, ma come una semplice traduzione del termine “divinità”.³ Se da un lato questo può essere segno di un mancato interesse nei confronti della storia religiosa, lo studio della quale risulta fortemente carente anche in ambito educativo,⁴ secondo Rambelli implica al contempo un’idea di pluralità religiosa tutt’ora sottesa alla religione giapponese che concepisce l’esistenza di

¹ Fabio RAMBELLI, Mark TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion and the *honji suijaku* paradigm in pre-modern Japan” in Fabio Rambelli, Mark Teeuwen (a cura di), *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku As a Combinatory Paradigm*, Routledge, 2002, p. 42.

² Allan G. GRAPARD, “Japan's Ignored Cultural Revolution: The Separation of Shinto and Buddhist Divinities in Meiji ("Shimbutu Bunri") and a Case Study: Tōnomine” in *History of Religions*, Vol. 23, No. 3 (Feb. 1984), p. 246.

³ RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit. p. 42.

⁴ GRAPARD, “Japan's Ignored Cultural Revolution...”, cit., p. 246.

entità sacre non riducibili alle idee di Buddha o *kami* (nel senso di divinità dello shintō).⁵ In ogni caso, la confusione dei giapponesi in campo religioso potrebbe essere legata al fatto che l'idea stessa di religione è rimasta estranea alla società giapponese fino al 1868, poiché il termine *shūkyō* utilizzato oggi in Giappone per “religione” è di fatto un neologismo risalente al diciannovesimo secolo come traduzione del concetto europeo di religione, basato su idee di fede primaria e appartenenza che non erano fino ad allora parte delle pratiche giapponesi. L'impiego di questo termine ha avuto grande importanza in ambito Meiji perché ha consentito al governo di fare distinzione tra pratiche individuali o rituali e il Kokka shintō che è stato in seguito inteso come una “non-religione”.⁶ Al giorno d'oggi la parola ha assunto agli occhi dell'opinione pubblica un'accezione quasi negativa, arrivando a implicare un'idea di religione come qualcosa di “committing, restrictive and even intrusive,”⁷ in particolare a seguito degli attacchi alla metropolitana di Tōkyō perpetrati dallo Aum Shinrikyō nel 1995: per questo motivo sebbene la maggior parte dei giapponesi partecipino ad attività rituali e facciano visita a luoghi religiosi, in cerca di quelli che possono essere definiti nel complesso *genze riyaku*, benefici pratici come salute, ricchezza, amore o successo, molti si proclamano non religiosi (*mushūkyō*) e queste pratiche sono considerate per lo più legate al folklore e non a qualcosa che possa intendersi come *shūkyō*.⁸ Infine, alcuni studiosi non hanno mancato di mettere in luce come la tendenza degli accademici giapponesi a confermare un discorso ideologico sul Giappone fondato sul mito dell'omogeneità interna e sull'essenzializzazione della cultura giapponese, in realtà sia stata rinforzata e legittimata da una parallela spinta ‘occidentale’ che ha voluto intendere il Giappone come un'entità “eterna e distinta”, mostrando quindi scarsa capacità analitica nella valutazione della reale situazione: in questo senso quindi l'ignoranza del giapponese medio riguardo alle proprie origini risulta, seppur non giustificabile, quantomeno comprensibile.⁹

In ogni caso il discorso sul sincretismo è oggi quantomai attuale e sono in molti a sostenere la necessità di un suo rinnovamento in contesto moderno. C'è chi, come Lande,

⁵ RAMBELLI, TEEUWEN, “Introduction. Combinatory religion...”, cit. p. 42.

⁶ Aike P. ROTS, *Forests of the Gods: Shinto, Nature, and Sacred Space in Contemporary Japan*, University of Oslo, 2013, p. 49.

⁷ Ian READER, *Religion in Contemporary Japan*, Houndmills: Macmillan, 1991, p. 14. Cit. in ROTS, *Forests of the Gods...*, cit., p. 51.

⁸ ROTS, *Forests of the Gods...*, cit., pp. 51–52.

⁹ DUTTON, “Lead Us Not into Translation: Notes toward a Theoretical Foundation for Area Studies.” in *Nepantla: Views from South*; HAROOTUNIAN e MIYOSHI, “Introduction: The “Afterlife” of Area Studies.” in *Learning Places: The Afterlives of Area Studies*, Durham: Duke University Press, 2002. Cit. in ROTS, *Forests of the Gods...*, cit., p. 47.

ha formulato ipotesi azzardate come il voler vedere nella ritrovata armonia politica fra stato e pratiche religiose del Giappone post Restaurazione una sorta di prolungamento del concetto di *honji suijaku*, ove il sistema imperiale ha costituito un nuovo *honji* a cui qualsiasi religione giapponese, tradizionale come il buddhismo o di nuova formazione, doveva far riferimento, portandone le tracce (*suijaku*).¹⁰ Altri studiosi si domandano invece quali saranno gli sviluppi futuri di shintō e buddhismo: Yamaori Tetsuo e Alubomulle Sumanasara in *Mayoi to kakushin: Daijōbukkyō kara Tērāwāda bukkyō he* (2007), considerando la possibile evoluzione del buddhismo giapponese, parlano di un revival dello *shinbutsu shūgō*.¹¹ Gli autori ritengono inadeguato intendere la parola *shūgō* in contesto moderno in termini di “sincretismo”, allo stato attuale si stima più corretto parlare di “co-esistenza”, un mezzo tramite cui le varie istituzioni religiose possano trovare un dialogo pur preservando le proprie forme tradizionali.¹² Yamaori Tetsuo appartiene a coloro che credono non sia stato possibile separare definitivamente buddhismo e shintō in periodo Meiji poiché la coscienza religiosa giapponese era intrisa troppo profondamente della cultura sincretica¹³ ed è inoltre acceso sostenitore di una posizione critica verso il concetto moderno di *shūkyō*, in quanto non corrispondente alle modalità tradizionali della religiosità giapponese, caratterizzata da un approccio inclusivo e combinatorio e dal legame coi luoghi sacri.¹⁴ Proprio per questo una delle misure più importanti per il revival dello *shinbutsu shūgō* è stata la fondazione nel 2007 della *Shinbutsu Reijo Kai* (Associazione dei luoghi sacri buddhisti e shintoisti), una società che include membri del clero shintō e buddhista di Ōsaka e Kyōtō che, tramite una pratica congiunta e cooperativa, hanno sviluppato un programma per facilitare i pellegrinaggi verso i più importanti templi buddhisti e santuari shintō,¹⁵ col fine di favorire un nuovo incontro della popolazione coi luoghi sacri che consenta la riscoperta della religiosità tradizionale giapponese.¹⁶ Un altro studioso particolarmente interessato al sincretismo è Kamata Tōji che si focalizza soprattutto su tradizioni come lo sciamanesimo, lo Shugendō e i festival locali e ritiene i luoghi sacri giapponesi, come le montagne nella prefettura di

¹⁰Aasulv LANDE, “Shinto-Buddhist Dialogue” in Cornille, Catherine (a cura di), *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, John Wiley & Sons, Incorporated, 2013, p. 269.

¹¹E. S. LEPEKHOVA, “On the Modern Interpretation of Shinto-Buddhist Syncretism in Japan.” in *International Journal of Buddhist Thought and Culture*, Vol. 15, 2010, p. 54.

¹²*Ivi*, p. 55.

¹³*Ibidem*.

¹⁴ROTS, *Forests of the Gods...*, cit., p. 88.

¹⁵LEPEKHOVA, “On the Modern Interpretation of Shinto-Buddhist...”, cit., p. 55.

¹⁶YAMAORI Tetsuo, *Kindai Nihonjin no shūkyō ishiki*, Tokyo: Iwanami shoten, 1996. Cit. in ROTS, *Forests of the Gods...*, cit., p. 88.

Aomori, il monte Miwa o i santuari di Kumano, in grado di evocare nelle persone sentimenti spirituali consentendo loro di entrare in contatto con l'altro mondo.¹⁷ In Giappone, tuttavia, ormai si assiste sempre più al fenomeno dello *seichi junrei* (pellegrinaggio verso i luoghi sacri) legato a luoghi popolari non tanto per la loro potenzialità spirituale, ma perché nominati in *drama*, *anime* o film e pubblicizzati da numerosi opuscoli, riviste, guide di viaggio e tour organizzati.¹⁸

Per quanto riguarda lo Shugendō, basti pensare che, nonostante le ingenti perdite causategli dai tentativi di annientamento attuati dal regime Meiji e il proposito dei sacerdoti shintō di appropriarsi dei riti appartenenti alla tradizione degli *yamabushi* a seguito dello *shinbutsu bunri*,¹⁹ ultimamente si sta assistendo a un sempre rinnovato riconoscimento dell'origine di queste pratiche, in combinazione con la crescente popolarizzazione anche a livello mediatico di questa tradizione, soprattutto a seguito dell'emersione di gruppi di *shugenja* a livello locale in tutto il Paese.²⁰ Questi gruppi, che a volte contano anche migliaia di discepoli, puntano a ricostituire strutture scomparse in periodo Meiji o alla creazione di nuove organizzazioni e si occupano di officiare rituali per diversi templi o vengono spesso impiegati per pubblicizzare eventi e restituire popolarità a determinati luoghi.²¹ Una particolarità delle pratiche dello Shugendō contemporaneo è che sono potenzialmente rivolte a tutti: si offrono occasioni di pellegrinaggio in cui si consente alle persone di entrare a contatto con la natura e, attraverso il rapporto con il paesaggio delle montagne, si può riscoprire la propria interiorità e comprendere il senso degli sforzi e dei valori culturali condivisi.²² La diffusione di queste iniziative ha favorito enormemente la popolarità del fenomeno, adeguandolo sempre più ai tempi moderni in direzione di un riavvicinamento alla società contemporanea, con la speranza che sempre più persone siano spinte a interessarsene.²³ Per concludere, un esempio di applicazione moderna dello *honji suijaku* si può ritrovare nell'utilizzo fattone nell'ambito delle aziende giapponesi. Da un lato la tradizionale sacralizzazione delle attività produttive, che era in origine basata sul buddhismo, risulta ora per lo più fondata sui *kami* perché si ha come fine quello di trasferire legami sociali

¹⁷ ROTS, *Forests of the Gods...*, cit., p. 91.

¹⁸ *Ivi*, pp. 95–96.

¹⁹ Anne BOUCHY, “Transformation, Rupture and Continuity: Issues and Options in Contemporary Shugendō”, trad. Jessica L. Hackett e Katelyn Aronson, in *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 18, Shugendō: The History and Culture of a Japanese Religion, 2009, p. 24.

²⁰ *Ivi*, p. 26.

²¹ *Ivi*, p. 22.

²² *Ivi*, p. 30.

²³ *Ibidem*.

incentrati sui principi di armonia e coesione e funzioni produttive tipiche della religione, in particolare dello shintō, nell'ambito del proprio ambiente lavorativo.²⁴ Tuttavia, in alcune compagnie si praticano forme di sincretismo che possono servire a testimonianza di come la centralità della presenza congiunta di Buddha e *kami* nelle questioni economiche abbia lasciato il segno: alcune aziende che hanno Inari come divinità tutelare praticano funerali e memoriali in templi buddhisti, altre come la Mitsukoshi venerano divinità sia buddhiste che shintō e altre ancora come la Matsuzakata venerano Toyokawa Inari, una delle poche divinità combinatorie rimaste in Giappone.²⁵

Si è quindi messo in luce come tracce del sincretismo pre-Restaurazione siano ancora più che presenti all'interno di vari aspetti della società contemporanea giapponese, per cui è auspicabile che ulteriori studi siano svolti in merito, per stabilirne l'effettiva portata, inquadrando quali siano i campi in cui esso possa rivelarsi o meno una valida chiave di lettura, in particolare tentando di comprendere se e in che misura una teoria come quella dello *honji suijaku* abbia influito e influisca tuttora sull'eterogeneità del panorama religioso presente in Giappone.

²⁴ Fabio RAMBELLI, "Honji Suijaku at work. Religion, economics, and ideology in pre-modern Japan", in Fabio Rambelli, Mark Teeuwen (a cura di), *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku As a Combinatory Paradigm*, Routledge, 2002, p. 281.

²⁵ *Ivi*, p. 282.

Bibliografia

ANDREEVA, Anna, “Saidaiji Monks and Esoteric Kami Worship at Ise and Miwa” in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 33, No. 2, Varieties of Pure Land Experience (2006), pp. 349–377.

ARICHI Meri, *Hie-Sanno Mandara: The Iconography of Kami and Sacred Landscape in Medieval Japan*, PQDT – Global, 2002.

AVERBUCH, Irit, “Shamanic dance in Japan: The Choreography of possession in Kagura performance”, in *Asian Folklore Studies*, Vol. 57, No. 2, 1998, pp. 293–329.
- “Reflections of Buddhist Thought in Kagura Dance, Song, and Structure” in *Journal of Religion in Japan*, No. 2, 2013, pp. 244–275.

BEISE, Kristin, GRIFFITHS, Paul J., *A Critical Analysis of Buddhist Inclusivism towards Religious Others*, ProQuest Dissertations and Theses, 2002.

BENDER, Ross, “The Hachiman Cult and the Dokyo Incident.” in *Monumenta Nipponica*, Vol. 34, No. 2, 1979, pp. 125–153.
- *The political meaning of the Hachiman cult in Ancient and early Medieval Japan*, Columbia University, 1980.

BLAIR, Heather, “Buddhism in Japanese History” in Poceski, Mario (a cura di), *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*, John Wiley & Sons, Ltd, Oxford, UK, 2014, pp. 84–103.

BOUCHY, Anne, “Transformation, Rupture and Continuity: Issues and Options in Contemporary Shugendō”, trad. Jessica L. Hackett e Katelyn Aronson, in *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 18, Shugendo: The History and Culture of a Japanese Religion, 2009, pp. 17–45.

BREEN John, TEEUWEN, Mark, *Shinto in History: Ways of the Kami*, Curzon, 2000.
- *A new History of Shinto*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010.

DEAL, William E., RUPPERT, Brian, *A Cultural History of Japanese Buddhism*, John Wiley & Sons, 2015.

DEVI, Shanti, *Hospitality for the Gods: Popular Religion in Edo, Japan, an Example (Buddhism)*, ProQuest Dissertations and Theses, 1986.

DRAKAKIS, Athanasios, “Onmyōdō and Esoteric Buddhism”, in Charles D. Orzech, Henrik H. Sørensen, Richard K. Payne (a cura di), *Esoteric Buddhism and the Tantras*, BRILL, 2011, pp. 683–690.

GRAPARD, Allan G., “Flying Mountains and Walkers of Emptiness: Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religions.” in *History of Religions*, Vol. 21, no. 3, 1982, pp. 195–221.

- “Japan's Ignored Cultural Revolution: The Separation of Shinto and Buddhist Divinities in Meiji ("Shimbutsu Bunri") and a Case Study: Tōnomine” in *History of Religions*, Vol. 23, No. 3 (Feb. 1984), pp. 240–265.

- “Ritual, and Ideology: The Twenty-Two Shrine-Temple Multiplexes of Heian Japan” in *History of Religions*, Vol. 27, No. 3, Shintō as Religion and as Ideology: Perspectives from the History of Religions (Feb. 1988), pp. 246–269.

- “The Shinto of Yoshida Kanetomo.” in *Monumenta Nipponica*, Vol. 47, no. 1, 1992, pp. 27–58.

- “Religious practices”, in Donald H. Shively and William H. McCullough (a cura di), *The Cambridge History of Japan, Vol. 2, “Heian Japan*, Cambridge University Press, 2008 (1° ed. 1999), pp. 517–575.

GUTH, Christine, *Shinzō: Hachiman Imagery and Its Development*, Cambridge, Mass.: Harvard University, Council on East Asian Studies, 1985.

HARDACRE, Helen, “Creating State Shinto: The Great Promulgation Campaign and the New Religions.” in *Journal of Japanese Studies*, vol. 12, no. 1, 1986, pp. 29–63.

- *Shinto: A History*, Oxford University Press, 2016.

HONDA Yasuji, "Yamabushi "Kagura" and "Bangaku": Performance in the Japanese Middle Ages and Contemporary Folk Performance", trad. Frank Hoff, in *Educational Theatre Journal*, Vol. 26, No. 2 (May 1974), pp. 192–208.

ISOMAE, Jun'ichi, "Reappropriating the Japanese Myths: Motoori Norinaga and the Creation Myths of the Kojiki and Nihon shoki", trad. Sarah Tahl, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 27, No. 1/2 (Spring, 2000), pp. 15–39.

ITO, Satoshi, ENDŌ, Jun, MORI, Mizue, NOBUTAKA, Inoue e TEEWUEN, Mark, *Shinto, a Short History*, London: RoutledgeCurzon, New York, 2003.

KAMSTRA, J. H., *Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism*, E.J. Brill, 1967.

KANETOMO, Yoshida, "Yuiitsu Shintō myōbō yōshū", trad. Grapard Allan G., in *Monumenta Nipponica*, Vol. 47, No 2 (Summer 1992), pp. 137–161.

KAZUMITSU, Kato, "A Reflection on the Question of a Philosophy of Assimilation in Buddhism" in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 93, No. 3 (Jul. - Sep. 1973), pp. 328–334.

KITAGAWA, Joseph, *Kobo-Daishi and Shingon Buddhism*, The University of Chicago, ProQuest Dissertations Publishing, 1951.

- *On Understanding Japanese Religion*, Princeton University Press, 1987.

KOCHINSKI, Lisa, "Negotiations Between the Kami and Buddha Realms: The Establishment of Shrine Temples in the Eighth Century", in *Journal of Asian Humanities at Kyushu University*, Vol. 1, 2016, pp. 39–45.

KUBOTA, Hiroshi, ANTONI, Klaus J., NAWROCKI, Johann, WACHUTKA, Michael (a cura di), *Religion and National Identity in the Japanese Context*, LIT Verlag Münster, 2002.

KURODA, Toshio, "Shinto in the History of Japanese Religion." in *The Journal of Japanese Studies*, Vol. 7, no. 1, 1981, pp. 1–21.

- "The Discourse on the 'Land of Kami' (Shinkoku) in Medieval Japan: National Consciousness and International Awareness.", trad. Rambelli, Fabio, in *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 23, no. 3/4, 1996, pp. 353–385.

- "The World of Spirit Pacification: Issues of State and Religion.", trad. di Grapard, Allan G., in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, no. 3/4, 1996, pp. 321–351.

LANCASHIRE, Terence, "'Kagura" - A "Shinto" Dance? Or Perhaps Not" in *Asian Music*, Vol. 33, No. 1 (Autumn, 2001 - Winter, 2002), pp. 25–59.

LANDE, Aasulv, "Shinto-Buddhist Dialogue" in Cornille, Catherine (a cura di), *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, John Wiley & Sons, Incorporated, 2013, pp. 261–278.

LAW, Jane Marie, "Violence, Ritual Reenactment, and Ideology: The "Hōjō-e" (Rite for Release of Sentient Beings) of the USA Hachiman Shrine in Japan" in *History of Religions*, Vol. 33, No. 4 (May 1994), pp. 325–357.

LEPEKHOVA, E. S., "On the Modern Interpretation of Shinto-Buddhist Syncretism in Japan." in *International Journal of Buddhist Thought and Culture*, Vol. 15, 2010, pp. 47–58.

MAEDA, Hiromi, HARDACRE Helen, *Imperial Authority and Local Shrines: The Yoshida House and the Creation of a Countrywide Shinto Institution in Early Modern Japan*, 2003, ProQuest Dissertations and Theses.

MASATAKA Suzuki, SEKIMORI Gaynor, "Kumano Beliefs and "Yudate Kagura" Performance" in *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 18, Shugendo: The History and Culture of a Japanese Religion / L'histoire et la culture d'une religion japonaise, 2009, pp. 195–222.

MATSUNAGA, Alicia Orloff, *The Buddhist Philosophy of Assimilation: The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory*, Sophia University Press, 1969.

MATSUNAGA, Daigan, MATSUNAGA, Alicia, *Foundation of Japanese Buddhism*, Buddhist Books International, 1974.

MCMULLIN, Neil, “Historical and Historiographical Issues in the Study of Pre-Modern Japanese Religions.” in *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 16, no. 1, 1989, pp. 3–40.

MCNALLY, Mark Thomas, *Phantom History: Hirata Atsutane and Tokugawa Nativism*, University of California, Los Angeles, 1998.

MIYAKE Hitoshi, “Religious Rituals in Shugendo: A Summary” in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 16, No. 2/3, Shugendo and Mountain Religion in Japan (Jun. – Sep. 1989), pp. 101–116.

- “Japanese Mountain Religion: Shrines, Temples and the Development of Shugendō”, trad. Yamamoto Miyabi, Sekimori Gaynor, in *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 18, Shugendo: The History and Culture of a Japanese Religion / L'histoire et la culture d'une religion japonaise (2009), pp. 73–88.

NAGASAWA Sōhei, “Field Note: The Deity and the Mountain: Ritual Practice and Environment in Japan's Hayachine Take "Kagura"”, in *Asian Ethnology*, Vol. 70, No. 1, 2011, pp. 105–118.

ORZECH, Charles D., SØRENSEN, Henrik H., PAYNE, Richard K. Payne (a cura di), *Esoteric Buddhism and the Tantras*, BRILL, 2011.

RAMBELLI, Fabio, “Religion, Ideology of Domination, and Nationalism: Kuroda Toshio on the Discourse of Shinkoku.” in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, no. 3/4, 1996, pp. 387–426.

- “The Ritual World of Buddhist ‘Shinto’: The Reikiki and Initiations on Kami-Related Matters (Jingi kanjo) in Late Medieval and Early-Modern Japan”, in *Japanese Journal*

of Religious Studies Vol. 29, No. 3/4, Tracing Shinto in the History of Kami Worship (Fall 2002), pp. 265–297.

- “Re-positioning the Gods: ‘Medieval Shintō’ and the Origins of Non-Buddhist Discourses on the Kami.”, in *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 16, 2006, pp. 305–325.

RAMBELLI, Fabio, TEEUWEN, Mark, *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku As a Combinatory Paradigm*, Routledge, 2002.

RILL, Bryan R., *Shugendō: Cultivating spiritual power and health in contemporary Japan*, The Florida State University, ProQuest Dissertations Publishing, 2011.

ROTH, Carina, “Where Mountains Fly: The Honji-Suijaku Mechanism in Japan”, in *Etudes asiatiques LVIII-4*, Société Suisse-Asie, Peter Lang, Bern, 2004.

ROTS, Aike P., *Forests of the Gods: Shinto, Nature, and Sacred Space in Contemporary Japan*, University of Oslo, 2013.

SCHEID, Bernard, “Shintō Shrines: Traditions and Transformations” in Prohl, Inken, Nelson, John K. (a cura di), *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, BRILL, 2012, pp. 75–105.

- “Shōmu Tennō and the Deity from Kyushu: Hachiman’s Initial Rise to Prominence” in *Japan review: Journal of the International Research Center for Japanese Studies*, Vol. 27, Nov. 2014, pp. 31–51.

SEKIMORI Gaynor, “Defining Shugendō Past and Present: The “Restoration” of Shugendō at Nikkō and Koshikidake” in *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 18, Shugendō: The History and Culture of a Japanese Religion / L'histoire et la culture d'une religion japonaise (2009), pp. 47–71.

SHIELDS, James, *Critical Buddhism: A Buddhist Hermeneutics of Practice*, ProQuest Dissertations and Theses, 2006.

STONE, Jacqueline, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, University of Hawai'i Press, 1999.

TAMURA Yoshiro, "Critique of Original Awakening Thought in Shoshin and Dogen." in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 11, no. 2/3, 1984, pp. 243–266.

- "Japanese culture and the Tendai concept of original enlightenment" in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 14, No. 2/3, Tendai Buddhism in Japan (Jun. - Sep. 1987), pp. 203–210.

TEEUWEN, Mark, "From Jindō to Shinto: A Concept Takes Shape" in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 29, no. 3-4, 2002, pp. 233–263.

THAL, Sarah, "Redefining the Gods: Politics and Survival in the Creation of Modern Kami", in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 29, No. 3/4, Tracing Shinto in the History of Kami Worship (Fall, 2002), pp. 379–404.

TYLER, Susan, "'Honji Suijaku' Faith", in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 16, No. 2/3, Shugendo and Mountain Religion in Japan (Jun. - Sep. 1989), pp. 227–250.

WAI-MING, Ng, "The 'I Ching' in the Shinto Thought of Tokugawa Japan" in *Philosophy East and West*, Vol. 48, No. 4 (Oct. 1998), pp. 568–591.

YAMASAKI, Taikō, *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism*, Shambala, Boston and London, 1988.

YOSHIRO, Sakurai, ERI Fujieda, "The Myth of Royal Authority and Shinbutsu-Shūgō (Kami-Buddha Amalgamation)." in *Cahiers D'Extrême-Asie*, vol. 13, 2002, pp. 85–99.