

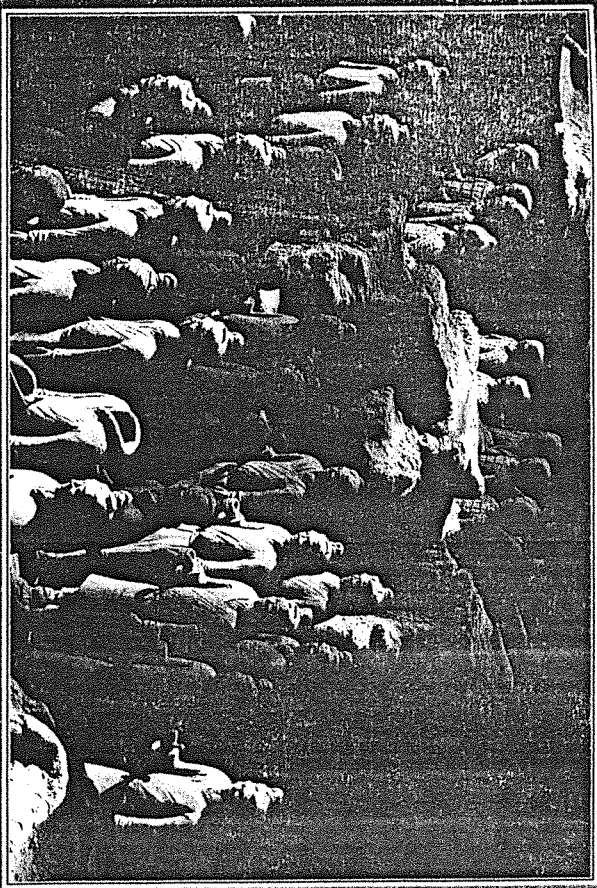
SULLA VIA DEL CATAI

Maggio 2014 - Anno VII - Numero 10

Gli Artigli del Drago

# SULLA VIA DEL CATAI

Rivista semestrale sulle relazioni  
culturali tra Europa e Cina



Maggio 2014

Anno VII - Numero 10

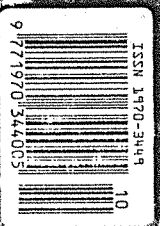
## Gli Artigli del Drago

Il pensiero militare cinese tra confucianesimo e realpolitik

A cura di Paolo Rosa



CENTRO STUDI MARTINO MARTINI



€ 20,00

Abstract. The prevailing attitude that emerges from ancient Chinese sources about war is summed up in a relative compatibility between the aspiration to achieve socio-political balance by promoting virtue, and the knowledge that such a goal can not be achieved without resorting to armed interventions. War, in other words, is inevitable because, on the one hand, human nature is prone to conflict and, secondly, because in order to remedy a violation or a power abuse, the use of force is a moral obligation. This dialectical opposition is the basis of the entire ancient Chinese military-strategic thought, of which the Art of War by Sun Zi is the ultimate expression.

*La guerra tra mito, ritualità e cosmologia*

Le narrazioni mitologiche sulla fondazione della civiltà cinese riportano che, per imporre la pace e la stabilità, si rese necessario al mitico Imperatore Giallo (Huangdi 黃帝) l'impiego di risorse militari. Stando al *Lishi chunqiu* 呂氏春秋 (Annali di Lü Buwei, circa 240 a.C.), le armi sono state prodotte nella più remota antichità e i combattimenti, in fondo, non sono destinati a cessare, poiché nascono contestualmente all'umanità stessa (*Lishi chunqiu* 7.2), dato che, secondo lo Heguanzi 鶡冠子 (Libro del Maestro Heguan, 12), sviluppo dell'intelletto e uso delle armi vanno di pari passo.

I fondatori della dinastia Zhou 周 (1045-221 a.C.), celebrati dalla storiografia quali insigni modelli di virtù, sono stati i sovrani Wen 文 e Wu 武 (r. 1049/45-1043 a.C.), padre e figlio, che sconfissero gli Shang 商 (ca. 1600-1045) e gettarono le basi per la costituzione di un nuovo assetto politico-religioso. È emblematico come le due figure incarnino alla perfezione il connubio tra *wen* e *wu* (Needham, Yates, 1995: 71-72, 76-79 e in particolare, 92-100), categorie opposte ma complementari che, nell'arco di tutta la storia cinese, hanno espresso una feconda

“tensione tra l'aspetto civile della società, sintetizzato nel termine *wen*, e l'aspetto militare, sintetizzato al secondo, si reggeva sulla forza della virtù e della cultura, e si fondava su un sistema di convenzioni e norme di comportamento rigidamente codificate, sull'educazione della persona e sull'educazione letteraria. Il secondo invece valorizzava la fierezza militare, e si basava sulla forza delle armi, sul coraggio e il valore, sul comportamento marziale e altero” (Scarpari 2010: 88-89).

Per meglio comprendere la valenza dell'aspetto marziale si rende necessario guardare all'etimologia della parola *wu*. La forma standardizzata moderna della grafia corrisponde alla parola *wu* 武 “marziale” ricale, strutturalmente, le più antiche attestazioni del termine (HJ: 36080), poiché conserva ancora i due elementi costitutivi originari, *zhu* 攴 “bocciare, fermare” (HJ: 20197, oggi 扌) e *ge* 戈 “ascia-daga, alabarda” (HJ: 3335, oggi 戈). Lo *Zuozhuan* 左傳 (An-nali secondo la tradizione di Zuo, ca. V-IV sec. a.C., B7/1.2.2/175/18) accompagna la suddetta definizione di *wu* a una disamina del significato del termine in questione che travalica la dimensione esclusivamente militare. *Wu*, piuttosto, contempla una serie d'interventi che mirano al ripristino di un'armonia violata attraverso la repressione dei crimini, il ricorso a sanzioni penali giuste, l'allestimento di spedizioni militari, disciplina, rigore e, in modo particolare, la capacità di persuadere l'avversario ad aderire a un preciso modello di esemplarità morale che s'intende affermare. Ecco perché, al di là della forte suggestione logografica del termine *wu*, è sicuramente restrittivo limitarsi a darne una definizione che tocchi esclusivamente l'ambito militare.

L'atteggiamento prevalente che affiora nelle fonti cinesi antiche circa la guerra si riassume in una relativa conciliabilità fra l'aspirazione al raggiungimento dell'equilibrio socio-politico promuovendo la virtù

lui che si distingue per esemplarità morale, ovvero il *junzi* 君子, e l'uso delle armi (*bing* 兵), come leggiamo in questo emblematico brano tratto ancora dal *Laozì Daodejing*:

“Son, l'armi, nefasti strumenti  
 Che gli esseri son soliti abortire.  
 Nell'armi, dunque, non indugia chi la Via  
 possiede.  
 Nella sua magione, l'uomo d'animo nobile  
 onora la sinistra,  
 In battaglia, la destra.  
 E questa la ragion per cui l'armi non son  
 dell'uomo nobile d'animo gli strumenti.  
 Nefasti strumenti son l'armi,  
 Di cui servirsi solo se costretti.  
 Non v'è cosa migliore d'un quieto distacco,  
 E guai ad ammirarle,  
 Che se belle ci paressero, gioiremmo allor  
 dell'uccisione altrui.  
 E nel gioir di ciò, non troveremmo luogo in  
 cui poter realizzar le nostre ambizioni.  
 Sicché, in occasione di eventi fausti si onora  
 la sinistra,  
 Nel lutto, la destra.  
 Il Comandante in seconda tiene la sinistra,  
 Il Supremo Generale, la destra,  
 Il che vuol dir che si dispongono secondo il  
 rito funebre.  
 Di fronte allo sterminio delle genti, si omag-  
 gino le salme con mestro dolore  
 E alle disposizioni del rito funebre sottostia  
 il vincitor della battaglia.”  
 (Laozì XXXI, 151)

Le fonti riconducibili alla tradizione dei *Ru* 儒 (“classicisti” o, come si è soliti definire in termini assai generici, “confuciani”) hanno per certo contribuito a consolidare la convinzione che il ricorso alla forza e allo scontro bellico fossero misure inappropiate per il *junzi*, il quale, si rivelava degno di assumere incarichi amministrativi e di ricoprire alte cariche di governo nel rispetto delle prassi etico-cerimoniali (*li* 禮) ereditate dal passato. Il *junzi* forgiava il proprio carattere secondo gli insegnamenti ispirati ai *lingyi* 六

e la consapevolezza che un simile obiettivo non possa essere raggiunto senza l'intervento armato. La guerra, in altri termini, è ineluttabile perché, da una parte, la natura umana è vorata al conflitto e, dall'altra, perché per sanare una violazione o un sopruso si rende necessario, come obbligo morale, l'uso della forza. La politica dei saggi sovrani prevede, dunque, l'uso congiunto di *wen* e *wu*, poiché il buon governo si attua attraverso l'integrazione dinamica tra i due momenti.

Quando, tra la fine del periodo degli Stati Combattenti (453-221 a.C.) e l'avvio della dinastia Han 漢 (206 a.C.-220 d.C.), fiori la cosiddetta “cosmologia correlativa” di *yin* 陰 e *yang* 陽, *wu* si contrappose a *wen* delineando forme di assertività e coercizione che richiedono certamente di essere esibite, ma non necessariamente messe in atto. Il potere della deterrenza è, spesso, ben più efficace, proprio perché la vittoria può risolversi in una “non-contesa”, come leggiamo nel *Laozì Daodejing* 老子道德經 (Il Classico del *dao* e della virtù attribuito al Vecchio Maestro):

“Un bravo soldato non ha piglio marziale,  
 Un bravo guerriero non è rabbioso,  
 Un bravo vincitore non affronta i suoi nemici,  
 Chi è bravo a utilizzare al meglio gli altri, ad essi sottosta.  
 Ciò si definisce ‘la Virtù del non contendere,  
 Saper utilizzare al meglio gli altri’,  
 Essere pari al Cielo;  
 Ecco la somma vetra cui gli antichi giunsero!  
 (Laozì LVIII, 67; le traduzioni dal *Laozì* seguono Andreini 2004)

Simili considerazioni hanno concorso a identificare la Cina con la patria naturale della stabilità, dell'armonia e della riluttanza all'esercizio della forza. Ciò è dimostrato da numerose opere letterarie antiche che accennano più volte l'incomparabilità tra co-

(*ming* 明) a un esercizio guidato da un virtuoso sovrano affinché fossero ripristinate legalità e giustizia. È proprio grazie all'avallo del Cielo e all'assenso del popolo che la guerra si rende "giusta" (Scarpari 2003; Scarpari 2010: 240-253).

Tuttavia, non sempre i limiti tra ag-

gressione immotivata e aggressione dovuta erano ben chiari. I seguaci di Confucio erano inclini a non appoggiare incondizionatamente l'uso delle armi, motivando le proprie convinzioni esaltando l'ideale civile

(*wen*) che, tuttavia, non poteva prescindere dal pragmatismo necessario che imponeva, talora, di schierare gli eserciti. I Ru si rive-

larono sostanzialmente riluttanti a un'elaborazione esplicita delle ragioni a sostegno della guerra, con l'eccezione, forse, di Xunzi

荀子 (Maestro Xun, ca. 310-215 a.C.), che a questo tema dedicò l'XI capitolo (*Yibing* 義兵 "Dibattito sui principi della guerra") dell'opera omonima, dove egli espresse il proprio sostegno a quelle operazioni militari

motivare dal fine di migliorare le condizioni del popolo. Anche Xunzi, dunque, conferma l'atteggiamento prevalente che affiora nelle

fonti classiche circa la guerra: un'inconciliabilità di fondo tra l'aspirazione al raggiungimento dell'equilibrio socio-politico pro-

muovendo la virtù e la consapevolezza che tale obiettivo necessita il ricorso alle armi. La suddetta tensione è alla base del pensiero strategico-militare cinese, che ha espresso

misure peculiari e sofisticate derivate da quei processi di sviluppo scientifico, tecnologico ed economico che la società, nel tempo, ha

elaborato. Il dominio Shang si fondava sulle abilità guerresche di nobili e aristocratici che vantavano legami di parentela con il clan

reale. Il sovrano esercita un carisma politico-co-religioso di natura pseudo-sciamanica che gli consentiva di amministrare un'area

centrale dall'estensione già considerevole, circondata da territori periferici retti da al-

leati e comunità di tributari. Ovviamente, l'esistenza di un'autorità statale consolidata

華 "sei arti", ovvero riti, musica cerimoniale, scrittura, aritmetica, tiro con l'arco, guida della biga. Risulta evidente come le ultime due pratiche avessero però un'attinenza diretta con le discipline militari, a dispetto di quanti tendono a rimuovere dai principi di autocoltivazione propri della tradizione Ru la componente marziale.

A ben vedere, l'atteggiamento di Confucio (Kongzi 孔子, 551-479 a.C.) che traspare dai *Lanyu* 論語 (Dialoghi) è, sì, fortemente improntato a un pieno riconoscimento della priorità dell'impegno politico e civico (*wen*) rispetto all'elemento marziale (*wu*), per quanto non manchino richiami

alla necessità di preparare adeguatamente gli uomini ad affrontare lo scontro (*Lanyu* 13/30). La stessa ambivalenza è riscontrabile

nel *Mengzi* 孟子 (Libro del Maestro Meng), opera che esprime il pensiero di Meng Ke 孟軻 (Mengzi, 390-305 a.C.), secondo cui

"gli esperti nell'arte della guerra dovrebbero essere condannati alle pene più severe, seguiti da coloro che tessonno alleanze strategiche tra i nobili che governano gli stati, e infine da coloro che mettono a coltura terre incolte

obbligando i contadini a lavorarle" (*Mengzi* 4A14; le traduzioni dal *Mengzi* seguono Scarpari 2013; in relazione al passo specifico, Scarpari 2013: 307).

Gli uomini d'arme vengono definiti "grandi criminali", sempre da Mengzi, "pur affermando che se ognuno desiderasse correggere se stesso, (Mengzi 7B4); tuttavia, pur affermando che

"ra sia anche necessaria, anzi, auspicabile. Nel corpus classico, le misure di aggressione sono espresse ricorrendo ai termini *gong* 攻 e *fa* 伐, mentre l'intervento armato punitivo era associato a *zhu* 誅 e ad altre due parole derivanti della radice semantica *zheng* 正 e "correggere, rettificare", ovvero *zheng* 正, *zheng* 政. Appellandosi proprio a *zheng* 正, Mengzi riteneva che una campagna militare fosse opportuna nel caso in cui il Cielo (*tian* 天) avesse conferito un legittimo mandato

loro avversari e, da un punto di vista strategico, si distinsero nell'utilizzo crescente di carri da guerra. In questa precisa fase ebbe luogo una vera rivoluzione rispetto al passato: lo scontro bellico mutò al punto da sancire l'abbandono del formalismo rituale Shang, a favore di un progressivo potenziamento della forza d'urto militare.

L'esercito restava prevalentemente composto da membri dell'aristocrazia, affiancati da reclute non professioniste. L'elemento teocratico che tanto caratterizzò il potere Shang scemò, per quanto un articolo sistema rituale di natura sacro-religiosa cadenzasse comunque la vita politica Zhou, nel tentativo d'integrare le attività umane in una dimensione cosmica, promuovendo forme devzionali verso gli antenati e, *in primis*, verso il Cielo, entità che dominava gli spiriti ancestrali, le più potenti forze naturali e che trasmetteva ai sovrani e al popolo i criteri di ordine morale. Il re, in quanto "Figlio del Cielo" (*tianzi* 天子), governava per volontà divina ed era investito di un mandato (*ming*) che, se si fosse dimostrato incapace di onorare, gli sarebbe stato revocato.

La prima fase del dominio dei Zhou Occidentali (1045-771 a.C.) è celebrata dalle fonti come un'epoca in cui le relazioni sociali e i vincoli religiosi erano pervasi dal senso di virtù, dall'onore e dal rispetto di prassi cerimoniali che scandivano ogni momento della vita sociale, sia fuori che all'interno della corte. In questa fase storica non si riscontrarono grossi mutamenti nelle strategie militari, ad eccezione del fatto che, per andare incontro alle necessità imposte da un ruolo sempre più attivo assunto dalla fanteria, le armature in cuoio subirono ulteriori perfezionamenti grazie a un avanzamento delle tecniche di conciatura e di lavorazione del pellame. I progressi nella metallurgia ebbero un impatto consistente nella produzione di armi che divennero sempre più sofisticate, durti ed efficaci, al punto che, intorno alla fine dell'VIII secolo a.C., tale processo culminò nella comparsa delle pri-

ta rendeva necessaria una struttura militare stabile, che probabilmente contava su circa un migliaio di unità. Questo contingente rispondeva direttamente agli ordini del sovrano o, presumiamo, era guidato da un apparato burocratico militare già ben delineato, soggetto ad ampliare la propria portata non appena si rendeva necessario l'allestimento di campagne militari contro avversari di piccola-media entità (per manovre che prevedevano l'impiego di 3000-5000 unità) oppure per contrastare entità antagoniste più complesse (fino a oltre 10000 unità). Le attività belliche spesso si risolvevano già al primo scontro, ma talora si protraggono per giorni e, seppur di rado, anche mesi.

L'esercito si disponeva secondo tre ali (destra, centro, sinistra; Sawyer, 2001: 225-238) e schierava unità di fanteria (ovvero coscritti non professionisti che, vista l'evidente difficoltà di produrre su larga scala armi in bronzo, erano equipaggiati assai male) e di carri da guerra. Il carro giunse in Cina dall'Asia Centrale intorno al 1300-1200 a.C.; presumiamo fosse assimilabile a una biga, supportata da dieci-venti uomini di complemento e rappresentò l'unità costitutiva di base degli eserciti almeno fino al periodo degli Stati Combattenti, quando l'incremento della fanteria e la graduale introduzione della cavalleria ne ridimensionarono la portata (Sawyer 2001: 330-344; Shaughnessy 1988, 1989). A partire dalla fase conclusiva del dominio Shang e per buona parte del periodo Zhou, sul carro si posizionavano l'auriga, al centro, l'arciere a sinistra e un fanto a destra. Una squadra era costituita da cinque bighe e cinque squadre formavano una brigata.

Il re Wu dei Zhou sconfisse l'esercito Shang nel 1045 a.C. e fondò una nuova dinastia che ricevette la legittimazione a governare direttamente dalla massima divinità venerata dal clan reale, ovvero il "Cielo". I Zhou, dapprima comunità "tributaria" degli Shang, acquisirono col tempo abilità tecniche tali da produrre armi simili a quelle dei

un solido sistema di vincoli cerimoniali che contemplavano l'attività bellica: anzi, alla guerra era riconosciuta priorità pressoché assoluta, come conferma l'*incipit* del *Sunzi bingfa* 孫子兵法 (L'arte della guerra del Maestro Sun Wu): "tra i principali affari di stato vi è la guerra. Essa non può che meritare un esame attento, perché è il terreno su cui si misurano la morte e la vita, e perché segna il percorso che porta a sopravvivere o a perire" (1, 5; Le traduzioni dal *Sunzi bingfa* seguono Andreini e Biondi 2011).

Similmente, un celebre passo dello *Zuo Zhuan* ribadisce come "i principali obblighi verso lo stato consistano nei riti sacrificiali (祀 祀) e nell'assolvere ai doveri militari (戎 戎)" (*Zuo Zhuan* B8.13.2/209/19; Shaughnessy 1997: 159). La sopravvivenza del proprio clan e quella dello stato erano intimamente legate e la guerra, ben più di un strumento per conseguire fini politici, sanciva doveri religiosi, che erano legittimati poiché si ergevano a difesa dell'onore e del consolidamento dello *status* tanto dei vivi quanto degli antenati. Il tempio ancestrale, emblema della più sentita devozione culturale, era il luogo in cui venivano pianificate le campagne militari; non a caso, proprio lì si custodivano le proprie armi in attesa di muovere battaglia.

Durante la fase delle Primavere e Autunni (770-453 a.C.) la frequenza degli scontri era impressionante, come attestato nello *Zuo Zhuan*, secondo cui in 250 anni si consumarono 540 guerre e altri 130 scontri di entità ridotta. Le operazioni belliche richiedevano l'impiego di alcune centinaia fino a un migliaio circa di carri da guerra e, se necessario, oltre 1000 fanti. Dai dati in nostro possesso risulta come già alla fine del V secolo a.C. gli stati più potenti fossero in condizione di schierare fino a 4000 carri e 40000 uomini. La tecnologia metallurgica applicata alla guerra prevedeva ancora l'utilizzo prevalente del bronzo: ferro e acciaio, anziché essere impiegati solo per la produzione di strumenti agricoli, avrebbero di lì

me spade, sebbene lance sempre più lunghe e "ge" dominassero incontrastate sui campi di battaglia.

Con la fondazione della dinastia dei Zhou Orientali (770-221 a.C.), il quadro politico mutò radicalmente, poiché la casa regnante fu costretta a cedere alle pressioni delle popolazioni nomadi e, seriamente minacciata a seguito di rovinose campagne militari a Sud, spostò verso Est l'asse di governo. In questa fase si assiste a un graduale indebolimento dell'autorità politica Zhou e all'ascesa di potentati locali che dettero vita a entità territoriali che aspiravano a una forte indipendenza militare e politica. In questo prospettiva si delinea il profilo di un'aristocrazia la cui legittimazione primaria era fondata sul ricorso alla violenza e, dunque, alla guerra. L'autorità di questa "aristocrazia guerriera" si realizzava attraverso il controllo assoluto su un impianto rituale che decretava la morte sotto forma di atti sacrificiali (come, ad esempio, la caccia) e campagne militari. Le solenni attività cerimoniali a favore dei culti ancestrali e presso gli altari delle divinità protettrici del suolo e delle messi sancivano alleanze tra i diversi lignaggi aristocratici (Lewis 1990: 15 e segg.), ognuno dei quali era associato a una precisa realtà politico-territoriale, oltre che militare.

La sopravvivenza della dinastia Zhou, minacciata a partire dal VII-VI secolo a.C. da lotte tra stati e scontri sempre più aspri tra stati che si contendevano la supremazia, fu ovviamente messa in crisi dall'emergere di questa nuova fase politica e ideologica. I membri della nuova aristocrazia erano militari e officianti che presidevano complesse cerimonie rituali durante le quali essi offrivano agli spiriti la vita delle vittime sacrificali perché, in cambio, potessero godere del sostegno necessario per esercitare un potere che era sacro e, al contempo, secolare. Il processo di ritualizzazione della morte e, pertanto, della guerra - esprime un tratto fondamentale per comprendere le dinamiche politiche Zhou. Lo stato si reggeva su

In epoca imperiale, il possesso personale di copie di trattati militari fu spesso osteggiato, in quanto ritenuto prova di cospirazione verso lo Stato. Tuttavia, simili misure non hanno impedito che le opere attribuite ai grandi strateghi siano state apprezzate e studiate nel corso della storia cinese. Sotto la dinastia Song 宋 (960-1279) fu addirittura

*Il Sunzi bingfa e le fonti di letteratura militare*

a poco consentito la diffusione di armi più economiche, maneggevoli e potenti. I progressi conseguiti in ambito tecnologico nella fusione del bronzo portarono gli artigiani cinesi a lavorare il ferro già dal VII secolo a.C. raggiungendo notevoli risultati. La produzione in serie di utensili mediante colate di ferro fuso in matrici sovrapposte ebbe ripercussioni consistenti, poiché le vecchie daghe e le spade in bronzo furono rimpiazzate da spade in acciaio a doppio taglio.

Nel *Zhouli* 周禮 (Riti dei Zhou) riscontriamo in modo preciso la struttura degli eserciti: "12500 uomini fanno un'armata (*jun*); il sovrano ne dispone di sei; i principati maggiori, di tre; seguono i principati con due armate; poi quelli minori, che ne dispongono di una... 2500 uomini costituiscono un reggimento (*shi*)... 500 uomini una compagnia (*li*)... 100 uomini una compagnia (*zu*)... 25 uomini un plotone (*liang*)...". (Zhouli 4.2). Il numero dei fanti a sostegno dei carri andò aumentando rispetto all'assetto più tipico adottato dai Zhou Occidentali: presumiamo, dai resoconti delle fonti, che durante il periodo delle Primavere e Autunni vi fossero circa 100 uomini per carro.

Durante la fase degli Stati Combattenti (453-221 a.C.) la coscrizione divenne obbligatoria, elemento che portò a una definizione rigorosa dei sistemi di reclutamento, della differenziazione dei livelli gerarchici, fino a un inasprimento dell'addestramento. Gli eserciti crebbero esponenzialmente in numero e la fanteria era capace di produrre un impatto devastante. Simili condizioni rivoluzionarono i principi di conduzione dell'attività bellica, che richiedeva coordinamento tra i reparti e disciplina ferrea per assicurare i risultati sperati. La balestra s'impose sui campi di battaglia (Neeham e Yates, con Mc Eeven 1995: 120-231) e le unità di cavalleria contribuirono ad accrescere la portata offensiva dei già poderosi eserciti. Per quanto concerne le misure di difesa del territorio, furono costruite ampie cinte murarie,

citadelle fortificate e torri di avvistamento che consentivano di prevenire attacchi che si facevano sempre più incessanti e imponenti. Ad esempio, la guerra d'assedio, scoraggiata perché ancora troppo onerosa secondo quello che, stando alla tradizione, è considerato il più antico trattato militare cinese - ovvero il *Sunzi bingfa* (II, 13-14; III, 19-20) - è, al contrario, fortemente sostenuta nel *Sun Bin bingfa* 孫臏兵法 (Arte della guerra del Maestro Sun Bin; cfr. Lau e Ames 2003: 31), a testimonianza di un mutamento dell'approccio offensivo. Torri mobili, arietii, catapulte e macchinari sofisticati a sostegno delle complesse manovre di attacco ma anche di difesa testimoniano quanto avanzata fosse l'elaborazione di tecnologie mirate a produrre strumenti idonei alle finalità belliche (Neeham e Yates, 1990; Yates, 1979, 1982 e 1990).

Insieme di condizioni così articolate rese naturale l'emergere di personaggi carismatici dalle cui decisioni dipendevano sia l'esito degli scontri in battaglia che la sopravvivenza dello stato. Nel tempo, cominciavano a diffondersi le gesta di personaggi dotati di poteri per certi versi sovrannaturali, ovvero comandanti, astuti esperti di strategia militare e consiglieri capaci di assistere il sovrano soprattutto nella gestione dell'apparato militare. Attorno a queste figure eroiche presero corpo testi scritti che ne raccoglievano le gesta, manuali di arte della guerra tra quello attribuito al Maestro Sun Wu 孫武 (V secolo a.C.); il *Sunzi bingfa*.

tura la corte imperiale che incoraggiò una profonda rivalutazione della tradizione militare: grazie all'imperatore Renzong (仁宗, r. 1022-1063), fu promossa la fondazione di un'Accademia Militare che, purtroppo, ebbe vita breve. L'istituzione venne riaperta nel 1072 per volontà dell'imperatore Shenzong (神宗, r. 1067-1085), il quale impose la selezione di un *corpus* di testi su cui gli aspiranti funzionari militari avrebbero fondato le proprie competenze per superare gli esami imperiali. Nel 1080, sette opere entrarono a far parte dello *Wuying qishu* 武經七書 (Sette libri del Canone dell'Arte Militare):

- *Sunzi bingfa*, attribuito a Sun Wu;
- *Wuzi* 吳子 (Libro del Maestro Wu), attribuito a Wu Qi 吳起 (circa 440-381 a.C.);
- *Sima fa* 司馬法 (Metodi adottati dal Ministro della Guerra), attribuito a Tian Rangu 田穰苴, Ministro della Guerra sotto il Duca Jing di Qi 齊景公, r. 547-490 a.C.);
- *Lintao* 六韜 (I Sei insegnamenti segreti), attribuito a Tai Gong 太公 (circa XI secolo a.C.);
- *Weihaio* 尉繚子 (Il Libro del Maestro Weihaio), consigliere del Primo Augusto Imperatore dei Qin 秦 (221-206 a.C.);
- *Huangshigong sanlue* 黃石公三略 (Le tre strategie di Huangshigong), associato alla figura dello stratega Zhang Liang 張良 (262-189 a.C.), discepolo del Maestro Huangshigong 黃石公;
- *Tang Taizong Li Weigong wendui* 唐太宗李衛公問對 (Domande e risposte tra Taizong 太宗, imperatore Tang 唐, e Li Weigong 李衛公), resto del X secolo.

Simile *corpus* non esprime certo una visione coerente sulle tattiche militari, sulla logistica e sui vari aspetti attinenti la guerra. Il *Sunzi bingfa*, ovvio, spicca non solo per la profonda influenza che ha esercitato nel campo della strategia militare cinese, ma anche per l'interesse che da secoli ha suscitato dentro e fuori i confini della Cina e anche al di là dell'ambito bellico. Cao Cao 曹操

Opera condensa in soli 6000 caratteri i più salienti aspetti politici, pratici e anche psicologici legati alla guerra. "Così è, dunque, la guerra", recita l'opera: "Essa si fonda sull'inganno, è mossa dal profitto, ed è soggetta a variabili definite dal continuo frammentarsi e ricomporsi armonico delle forze in campo" (VII, 44). La guerra è definita "arte della dissimulazione. Pertanto, cela la tua abilità mostrandoti inetto; sii pronto, ma mostrati impreparato e se sei vicino, da l'impressione di stare lontano e viceversa [...] quando le loro truppe sono riposate, sfiniscile; adoprati per sciogliere alleanze a te contrarie, attacca quando i tuoi nemici non sono pronti ed esci allo scoperto cogliendoli di sorpresa" (I, 8).

Una simile strategia retorica e operativa impone una ridefinizione radicale dei significati e, soprattutto, della relazione tra gli elementi in gioco. Per prevalere, un esercito proietta un'immagine che rivela l'antitesi di se stesso. Ciò non significa che l'esercito potente debba nascondere la propria forza per sembrare debole: più sottilmente, debolezza e forza sono condizioni relative, complementari ma inscindibili che lo stratega dosa opportunamente al variare delle circostanze. In tal modo, l'avversario viene privato di punti di riferimento, poiché non riconosce assetto, ovvero "corpo e forma" (*xing* 形), allo schieramento che ha di fronte. L'ontologia daoista, e il pensiero strategico militare concordano nel rivendicare che ciò che è senza-forma (*wuxing* 無形) domina ciò che ha forma (*yoxing* 有形): "un esercito si prepara a cogliere i vantaggi strategici che derivano da circostanze mai costanti e, in ciò, è simile all'acqua, la cui forma non è mai costante" (*Sunzi bingfa*, VI, 40).

profonda rivalutazione della tradizione militare: grazie all'imperatore Renzong (仁宗, r. 1022-1063), fu promossa la fondazione di un'Accademia Militare che, purtroppo, ebbe vita breve. L'istituzione venne riaperta nel 1072 per volontà dell'imperatore Shenzong (神宗, r. 1067-1085), il quale impose la selezione di un *corpus* di testi su cui gli aspiranti funzionari militari avrebbero fondato le proprie competenze per superare gli esami imperiali. Nel 1080, sette opere entrarono a far parte dello *Wuying qishu* 武經七書 (Sette libri del Canone dell'Arte Militare):

- *Sunzi bingfa*, attribuito a Sun Wu;
- *Wuzi* 吳子 (Libro del Maestro Wu), attribuito a Wu Qi 吳起 (circa 440-381 a.C.);
- *Sima fa* 司馬法 (Metodi adottati dal Ministro della Guerra), attribuito a Tian Rangu 田穰苴, Ministro della Guerra sotto il Duca Jing di Qi 齊景公, r. 547-490 a.C.);
- *Lintao* 六韜 (I Sei insegnamenti segreti), attribuito a Tai Gong 太公 (circa XI secolo a.C.);
- *Weihaio* 尉繚子 (Il Libro del Maestro Weihaio), consigliere del Primo Augusto Imperatore dei Qin 秦 (221-206 a.C.);
- *Huangshigong sanlue* 黃石公三略 (Le tre strategie di Huangshigong), associato alla figura dello stratega Zhang Liang 張良 (262-189 a.C.), discepolo del Maestro Huangshigong 黃石公;
- *Tang Taizong Li Weigong wendui* 唐太宗李衛公問對 (Domande e risposte tra Taizong 太宗, imperatore Tang 唐, e Li Weigong 李衛公), resto del X secolo.

Simile *corpus* non esprime certo una visione coerente sulle tattiche militari, sulla logistica e sui vari aspetti attinenti la guerra. Il *Sunzi bingfa*, ovvio, spicca non solo per la profonda influenza che ha esercitato nel campo della strategia militare cinese, ma anche per l'interesse che da secoli ha suscitato dentro e fuori i confini della Cina e anche al di là dell'ambito bellico. Cao Cao 曹操



il Laozi:  
"Al mondo non v'è cosa più molle e più debole dell'acqua,  
Eppure, nell'assalir quel che è duro e forte, niente può superarla,  
Tant'è che non v'è cosa che la rimpiazzì.  
Che sia mollezza a sopraffar rigidità,  
E debolezza a sopraffar la forza,  
Nessun l'ignora.  
Eppure, nessun riesce a metterlo in pratica."  
(Laozi LXXVIII, 87)

"Se vuoi contrarlo bisognerà certo tenderlo,  
Se vuoi fiaccarlo, rafforzalo,  
Se vuoi abbandonarlo, uniscitici,  
Se vuoi depreddarlo, bisognerà certo conce-  
dergli qualcosa.  
Cio' si dice 'Sortile Lucentezza':  
Fragilità e debolezza han la meglio sulla forza.  
Pesci non si traggan all'abisso,  
E le affilare armi di cui lo stato dispone, mai  
si esibiscano al popolo."  
(Laozi XXXVI, 161)

Tale dialettica oppositoria evoca tutta la propria potenza attraverso due coppie di termini opposti e complementari che costantemente appaiono negli scritti militari: *zheng-qi* 正奇 e *xu-sbi* 虛實. Il primo composto indica "le manovre regolari, consuete, e quelle irregolari" (*Sunzi bingfa* V, 32). Nella dimensione civile (*wen*) l'elemento convenzionale, regolare (*zheng* 正) è valorizzato rispetto a *qi* 奇, ovvero la deviazione dalla consuetudine. *Qi*, tuttavia, prevale in ambito bellico, poiché esprime l'insieme di modalità "anomale" che forzano le situazioni e consentono così di strappare la vittoria (*v. Laozi LVII, 41*). L'espressione *xunshi* (*Sunzi bingfa* VI, 37-40) significa, alla lettera, "vacuità e massa", "vuoto e pieno", ma nel gergo militare indica le strategie derivanti dall'uso congiunto di misure che necessitano sia la dispersione delle forze e il palesare i propri punti deboli (*xu* 虛) sia la concentra-

zione delle risorse e la manifestazione della propria portata bellica e della propria solidità (*sbi* 實). *Xu* e *sbi* delineano, quindi, tratti che integrate da alternare per disorientare il nemico. Sebbene il *Sunzi bingfa* tratti aspetti squisitamente tecnici e operativi in relazione alla guerra, altri sono i temi centrali dell'opera, poiché è evidente come la dimensione militare venga, in realtà, "trascasa": il conflitto, infatti, è elemento costitutivo dei fenomeni sociali ma, più ancora, naturali.  
Durante il periodo degli Stati Combattenti, la guerra, ormai pallido riflesso di antiche pratiche rituali e sempre più aggressive utilitaristica, diviene strumento per affermare condizioni temporanee di stabilità. Del resto, però, l'armonia (*he* 和), valore centrale nella cultura cinese, impone il riconoscimento del divenire come vettore della realtà, la quale è in perenne assessment, essendo caratterizzata da conflitti che, al di là della loro intensità, sono necessari per consentire una ridefinizione necessaria di equilibri che non possono che essere precari. Ciò spiega perché al comandante di un esercito sia richiesto in primo luogo di cogliere *sbi* 勢, il vantaggio strategico dato dalla comprensione delle circostanze. Si tratta di una forza che, in realtà, non appartiene né al comandante né al suo esercito, poiché è sprigionata solo dalla dinamica stessa degli eventi. Si tratta di una potenza disponibile nel contesto che ci rende strumenti capaci di costruire armonia, la quale non s'identifica con la soppressione dello scontro, bensì con l'equilibrio tra stabilità e conflitto.

"Pertanto, chi eccelle in battaglia sa come approfittare di condizioni ambientali straordinariamente favorevoli, che gli consentono di elaborare un tempo di risposta istantaneo. Il favore strategico di cui dispone è assimilabile a una balestra quando la sua corda è tesa; il tempismo, al momento in cui il colpo è scoccato (...). Il condottiero che confida nel favore delle circostanze lascia i propri uomini all'assalto con lo stesso impeto di tronchi e macigni rotolanti. La

natura d'un tronco o d'un macigno fa sì che

esso resti fermo se giace su un piano stabile e che si muova, invece, quando è in pendenza; si blocca, se è squadrato, e procede, se sferico. Ebbene, la capacità di cogliere i favori concessi dalle circostanze da parte di chi è maestro nel condurre i propri uomini in battaglia sprigiona la stessa forza di un macigno che rotola da una vetra alta o troma piedi: ciò dimostra quanto importante sia saper approfittare dei favori concessi dalle circostanze" (*Sunzi bingfa* V, 33-34).

Il vero modello è il Cielo, poiché, come ribadisce il *Laoshi*, "il corso (*dao* 道) del Cielo a prevalere senza combattere" (*Laoshi* LXXIII, 77). Ciò non si discosta da quanto riscontriamo nel *Sunzi bingfa*:

"Non è detto che vincere cento battaglie su cento sia la cosa migliore; la cosa migliore è, invece, costringere alla resa senza combattere (...). Pertanto, chi eccelle nel condurre la guerra, piega gli eserciti avversari senza dar battaglia, espugna le città nemiche senza gettarsi all'assalto, distrugge gli altri regni senza prostrarli oltremodo gli scontri." (III, 20-21).

Ai fini di un pieno successo, talvolta l'azione militare non va intrapresa, secondo quanto esposto dal *Sunzi bingfa*, che incoraggia a non affrontare mai "un avversario che sfoggi vessilli impeccabili; mai colpire un nemico i cui ranghi manifestino maestosa imponenza" (VII, 46). La rispondenza con i seguenti versi dello *Sbjing* 詩經 (Classico delle Odi) è piena:

"Predisponi carri e cavalli  
Balestre, frecce e ogni altra arma.  
Il tuo congegno sia pari a quello che assumi  
quando ti prepari all'azione militare.  
E terrai, allora, a distanza le orde del Sud."  
(*Shijing* 256/132/25)

## Bibliografia

R.T. Ames, *Sun-tzu: The Art of Warfare. The First English Translation Incorporating the Re-*

- bridge, 2005
- D.C. Lau, "Some Notes on the Sun Tzu", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXVIII, n. 2, 1965, pp. 319-35.
- D.C. Lau, R.T. Ames, *Sun Bin: The Art of Warfare. A Translation of the Classic Chinese Work of Philosophy and Strategy*, Albany, 2003
- M.E. Lewis, *Sanctioned Violence in Early China*, Albany, 1990
- M.E. Lewis, *Writing and Authority in Early China*, Albany, 1999
- M.E. Lewis, "Writings on Warfare Found in Ancient Chinese Tombs", in *Sino-Platonic Papers*, n. 158, 2005
- Li Ling 李零, "Sunzi" guben yanjiu 孙子古本研考, Beijing, 2000
- V.H. Mair, *The Art of War: Sun Zi's Military Methods*, New York, 2007
- J. Needham, R.D.S. Yates, *Science and Civilization in China*, Vol. 5, *Chemistry and Chemical Technology*; Part 6, *Military Technology: Missiles and Sieges*, Cambridge, 1994
- R.D. Sawyer, *The Seven Military Classics of Ancient China. History and Warfare*, Boulder (CO), 1993
- R.D. Sawyer, *Ancient Chinese Warfare*, New York, 2011
- E.L. Shaughnessy, "Historical Perspectives on the Introduction of the Chariot into China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, XLVIII, 1988a, pp. 189-237
- E.L. Shaughnessy, "Historical Geography and the Extent of the Earliest Chinese Kingdoms", *Asia Major* (third series), II, 1988b, pp. 1-22
- E.L. Shaughnessy, "Military Histories of Early China: A Review Article", *Early China*, XXI, 1997, pp. 159-82
- R.D.S. Yates, "The Mohists on Warfare: Technology, Technique, and Justification", *Journal of the American Academy of Religion*, Thematic Studies Supplement, XIV, 1980, pp. 549-603.
- R.D.S. Yates, "Siege Engines and Late Zhou Military Technology", in Li Guohao et al. (a cura di), *Explorations in the History of Science and Technology in China, Compiled in Honour of the Eightieth Birthday of Dr. Joseph Needham*, Shanghai, 1982, pp. 409-52
- R.D.S. Yates, "New Light on Ancient Chinese Military Texts: Notes on Their Nature and Evolution, and the Development of Military Specialization in Warring States China", *T'oung Pao*, LXXIV, 1988, pp. 211-48
- R.D.S. Yates, "War, Food Shortages, and Relief Measures in Early China", in L.F. Newman e W.C. Crossgrove (a cura di), *Hunger in History: Food Shortage, Poverty, and Deprivation*, Oxford-Cambridge, 1990, pp. 147-177
- R.D.S. Yates, "Texts on the Military and Government from Yinqueshan: Introduction and Preliminary Translations", in S. Allan e W. Xing (a cura di), *Studies on Recently Discovered Chinese Manuscripts: Proceedings of International Conference on Recently Discovered Chinese Manuscripts*, August 2000, Beijing, 2004, pp. 334-87
- R.D.S. Yates, "The History of Military Division in China", *East Asian Science, Technology, and Medicine*, XXIV, 2005, pp. 15-43

- Brashier K.E. (1996). Han Thanatology and the Division of "Souls". *Early China*, 21, pp. 125-158.
- Brown M. (2002). Did the Early Chinese Preserve Corpses? A Reconsideration of Elite Conceptions of Death. *Journal of East Asian Archaeology*, 4, pp. 201-223.
- Brown M. (2007). *The Politics of Mourning in Early China*. Albany: State University of New York Press.
- Cedzich A. (1993). Ghosts and Demons, Law and Order: Grave Quelling Texts and Early Taoist Liturgy. *Taoist Resources*, 4(2), pp. 24-27.
- Cook C.A. (2006) *Death in Ancient China: The Tale of One Man's Journey*. Leiden: Brill.
- de Groot J.J. (1964). *The Religious System of China*. Literature House: Taipei (ed. or. 1892-1910).
- Fracasso R. (2009) Hanguan: Il mistero delle Sorgenti Gialle. In G.G. Filippi (Ed.), *I Fiumi Sacri. Corsi celesti e correnti sotterranee: le acque vitali nel macrocosmo e nel microcosmo*. Atti del Convegno Nazionale, Venezia 9-10 Ott. 2008, *Indaistica* 6 (pp. 253-261). Venezia: Cafoscariina.
- Gansu sheng wēnyu kaogu yanjiusuo (Ed.) (2009). *Tianshui Fangmatan Qinjian*. Beijing: Zhonghua shijie.
- Gao Wen (Ed.) (1985). *Hanbei jishi*. Kaifeng: Henan daxue chubanshe.
- Granet M. (1953). Le dépôt de l'enfant sur le sol. In *Études sociologiques sur la Chine*. 2<sup>e</sup> éd. (pp. 159-202). Collection Dito. Paris: Presses Universitaires de France.
- Granet M. (1975). Il linguaggio del dolore nel rituale funerario della Cina classica. In M. Granet, M. Mauss, *Il linguaggio dei sentimenti* (pp. 15-39). Milano: Adelphi (ed. or. 1922).
- Harper D.J. (1985). A Chinese Demonology of the Third Century B.C. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 45(2), pp. 459-498.
- Harper D.J. (1994). Resurrection in Warring States Popular Religion. *Taoist Resources*, 5, pp. 13-28.
- Harper D.J. (1996). Spellbinding. In D.S. Lopez Jr. (Ed.), *Religions of China in Practice*. Princeton Readings in Religions (pp. 41-51). Princeton: Princeton University Press.
- Harper D.J. (1997). *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts*. London and New York: Kegan Paul International.
- He Shuangquan (1989). Tianshui Fangmatan Qinjian zongshu. *Wenwu*, 2, pp. 23-31.
- Jue Guo (2011). Concepts of Death and the Afterlife Reflected in Newly Discovered Tomb Objects and Texts from Han China. In A.L. Oberling, P.J. Ivanhoe (Eds.), *Mortality in Traditional Chinese Thought* (pp. 85-115). Albany: State University of New York Press.
- Keightley N.D. (1994). L'antica civiltà della Cina: riflessioni su come divenne "cinese". In P.S. Kopp (Ed.), *L'eredità della Cina* (pp. 33-68). Torino: Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli (ed. or. 1990).
- Lai Guo-long (2005). Death and the Otherworldly Journey in Early China as Seen through Tomb Texts. *Tavel Paraphernalia, and Road Rituals. Asia Major*, 18.1, pp. 1-44.
- Li Jiamin (1999). Contagion and Its Consequences: The Problem of Death Pollution in Ancient China. In Yasuo Otsuka, Shizu Sakai, Shigehisa Kuriyama (Eds.), *Medicine and the History of the Body*. Proceedings of the 20<sup>th</sup>, 21<sup>st</sup> and 22<sup>nd</sup> International Symposium

- on the Comparative History of Medicine, East and West (pp. 201-217). Tokyo: Ishiyaku EuroAmerica, Inc.
- Li Xuejin (1990). Fangmatan jian zhong de zhiqunai gushi. *Wenwu*, 4, pp. 43-47.
- Lippiello T. (Ed.) (2003). *Confucius: Dialoghi*. Torino: Einaudi.
- Lippiello T. (2013). Peniero e religione in epoca Zhou. In T. Lippiello, M. Scarpari (Eds.), *La Cina*. 1.2. *Dall'età del Bronzo all'impero Han* (pp. 573-632). Torino: Einaudi.
- Loewe M. (1979). *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality*. London: George Allen and Unwin.
- Loewe M. (1982). *Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason in the Han Period*. London: George Allen and Unwin.
- Ma jixing (1992). *Mawangdui gu yishu kaoshi*. Changsha: Hunan kexue jishu chubanshe.
- Machle E.J. (2002). *Shenming* (Shen-ming): Gods or Godlike Intelligence. In A. Cua (Ed.), *Encyclopedia of Chinese Philosophy* (pp. 701-702). London and New York: Routledge.
- Mawangdui Hanmu boshu zhengli xiaozu (Ed.) (1985). *Mawangdui Hanmu boshu*. Beijing: Wenwu chubanshe.
- Mezger T.A. (1985-1987) Some Ancient Roots of Ancient Chinese Thought: This-worldliness, Epistemological Optimism, Doctrinality, and the Emergence of Reflexivity in the Eastern Chou. *Early China*, 11-12, pp. 61-117.
- Moeller H.G. (2004). *Daoism Explained. From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*. Chicago and La Salle: Open Court.
- Needham J. (Ed.) (1956). *Science and Civilization in China*. Cambridge: Cambridge University Press. Vol. 2.
- Oberling A.L., Ivanhoe P.J. (Eds.) (2011). *Mortality in Traditional Chinese Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Poo Mu-chou (1990). Ideas Concerning Death and Burial in Pre-Han and Han China. *Asia Major*, 3rd series, 3(2), pp. 25-62.
- Poo Mu-chou (1998). *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*. Albany: State University of New York Press.
- Poo Mu-chou (2011). Preparation for the Afterlife in Ancient China. In A. Oberling, P.J. Ivanhoe (Eds.), *Mortality in Traditional Chinese Thought* (pp. 13-36). Albany: State University of New York Press.
- Riegel J. (1995). Do Not Serve the Dead as You Serve the Living: The *Lishi chungiu* Treatise on Moderation in Burial. *Early China*, 20, pp. 301-330.
- Scarpari M. (2010). *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*. Torino: Einaudi.
- Seidel A.K. (1987). Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs. In Akizuki Kan'ei (Ed.), *Dōkyō to shūkyō bunka* (pp. 21-57). Tokyo: Hirakawa shuppansha.
- Steele J. (1917). *The I-li, or Book of Etiquette and Ceremonial*. London: Probsthain & Company.
- Sterckx R. (2011). *Food, Sacrifice, and Sagehood in Early China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ushhd P.U. (2003). *Huang Di Nei Jing Su Wen: Nature, Knowledge, Imagery in an Ancient Chinese Medical Text: With an Appendix: The Doctrine of the Five Periods and Six Qi in the Huang Di Nei Jing*. Berkeley: University of California Press.