

Paul Crowe

Fejezetek a valóság felismeréséről

*Egy Zhang Boduannak (kb. 983–1081) tulajdonított
benső alkímiai klasszikus a Song-dinasztiából*

Forrás:

Paul Crowe: [*Chapters on Awakening to the Real: A Song Dynasty Classic of Inner Alchemy Attributed to Zhang Boduan \(ca. 983–1081\)*](#). In: B.C. Asian Review 12 (Spring 2000): 1–40.

Fordította: Horváth Gábor

Korrektúrázta: Balázs Judit

Amennyiben fel kívánja használni kiadványunkat, így hivatkozzon rá:

Paul Crowe: *Fejezetek a valóság felismeréséről – Egy Zhang Boduannak (kb. 983–1081) tulajdonított benső alkímiai klasszikus a Song-dinasztiából* (Aranyelixír Kiadó, 2015, Budapest), xx. oldal.

Hungarian translation © Horváth Gábor, 2013

Hungarian edition © Aranyelixír Kiadó, 2015

További cikkek, tanulmányok:

<http://www.aranyelixir.hu/blog>

Tartalomjegyzék

Előszó a magyar fordításhoz.....	3
I. Zhang Boduan 張伯端.....	4
II. A déli átadási vonal.....	8
III. Zhang gondolatvilágának forrásai.....	9
IV. A szöveg.....	14
<i>Fejezetek a valóság felismeréséről</i>	15
Irodalomjegyzék.....	24

Előszó a magyar fordításhoz

A magyar fordítás során a következő helyesírási és szedési elveket alkalmaztuk. A kínai kifejezéseket a nemzetközi *pinyin* 拼音 átírással szedtük, kis kezdőbetűvel és dőlt betűvel (pl. *yin*, *yang*, *qi*, *dao*).¹ Toldalékolás esetében csak a szótót szedtük dőlt betűvel, a toldalékot nem. A toldalékolásnál a magyar helyesírás idegen írásmódú szavakra vonatkozó szabályai szerint jártunk el (lásd: *A magyar helyesírás szabályai*, Akadémiai Kiadó, 2013, 215–216. §.), így például a szó végi „o” betű megnyúlik (pl. *daót*).

Tulajdonnevek esetében a magyar helyesírás szabályai szerint a könyvcímeket nagy kezdőbetűvel és dőlt betűvel írtuk (pl. a *Cantong qi*, a *Cantong qi*ben), a személyneveket természetesen szintén nagy kezdőbetűvel szedtük, viszont a dőlt betűt elhagytuk (pl. Laozi). Kínai „személynevek” magyarrá lefordított alakja esetében (pl. Sárga Császár) szintén nagy kezdőbetűt használtunk.

Felmerülhet továbbá a készítés, hogy a taoista irányzatok vagy iskolák (pl. *taiqing*, hatalmas tisztaság taoizmus) nevét is nagy kezdőbetűvel írjuk. Mivel a magyar helyesírás szerint sem a vallásokat (pl. kereszténység, buddhizmus stb.), sem azok alirányzatait (pl. katolikus, unitárius, ferences stb.) nem írjuk nagy kezdőbetűvel, ezért a taoista irányzatok nevei is kisbetűvel írjuk.

Anyagnévi jelzővel ellátott szerkezet esetében a következőképpen jártunk el: amennyiben alkímiai szakszóról van szó, az anyagnévi jelzőt egybeírtuk a nem összetett főnevekkel (pl. aranyelixír, aranyfolyadék, jádefolyadék), mivel az első alkímiai irányzatok fémekkel és ásványokkal végezték műveleteiket, így a jelző azok anyagára és nem színére utal. Bár idővel az alkímiai minőségeket benső élményekre vonatkozó jelképként kezdték használni, helyesírásunk nem tesz különbséget a szóösszetétel anyagi vagy jelképes alkalmazása között (pl. kőszívű), ezért egységesen egybeírjuk azokat. Amennyiben az anyagnévi jelző inkább a jelzett szó színét jelöli, a jelzett szótól különírtuk (pl. Jåde Császár, jáde nők).

Minden, a magyar fordító által betoldott jegyzetet szögletes zárójelbe tettünk és „*a ford.*” megjelöléssel láttunk el (kivétel ez alól az angol nyelvű könyvcímek magyar címének megadása, ilyenkor csak szögletes zárójelet használtunk). Amennyiben a szögletes zárójelbe tett közbevetés után nem áll ott „*a ford.*” felirat, a betoldás értelem szerint a szerzőtől származik.

¹ Ezzel a szedési irányelvvel is szeretnénk hangsúlyozni, hogy ezek a szakkifejezések nem magyar szavak, hanem kínai írásjegyek hozzávetőleges hangtani átírásai. A *pinyin* átírás hozzávetőleges, hiszen a hangsúly, amelynek a kínai nyelvben jelentésmegkülönböztető szerepe van, nincs jelölve. Mi több, egy latin betűs hangtani átírás a magyar anyanyelvű, kínaiul nem beszélő olvasó számára nem lehet más, mint hozzávetőleges (a *yang* 陽 írásjegy esetében például a szóvégi „g”-t elharapják és nem ejtik egészen, hasonlóan az angol *-ing* /ɪŋ/ végződéshez).

I. Zhang Boduan 張伯端

Zhang Boduan életének részleteiről nagyon kevés információ áll rendelkezésünkre. Az alábbiakban közölt ismeretanyag legnagyobb része a *Taoista kánonban*² megtalálható négy, szentek életrajzát elbeszélő írásból származik. Az első, nagyon rövid életrajzot a *Sandong qunxian lu*³ TY1236, DZ992–995 (lásd 992, 2.9b–10a) tartalmazza, melyet 1151-ben Chen Baoguang 陳葆光 szerkesztett és állított össze. Chen *zhengyi* 正一 taoista mester volt Jiangyinben, a mai Jiangsuban. Ezeket az életrajzokat Chen azért gyűjtötte össze, hogy alátámassza azon meggyőződését, miszerint alapos tanulmányozással és erőfeszítéssel a mindent meghaladó megvalósítás bárki számára elérhető, és az egyén lehetőségeit nem teljes mértékben határozzák meg veleszületett adottságai, melyekkel természeténél fogva fel lett ruházva.⁴ Chen életrajza nem közöl részleteket Zhang Boduan életéről, hanem ehelyett futólagos és felületes megjegyzéseket tesz a *Wuzhen pian* tartalmára.

A második és egyben leghosszabb életrajz a *Lishi zhenxian tidao tongjianben*⁵ TY295, DZ139–148 (lásd 148, 49.7b–11a) található. Ez a kánonban megtalálható legnagyobb életrajzgyűjtemény, melyet a Yuan-dinasztia (1260–1338) során állított össze és szerkesztett Zhao Daoyi 趙道一 taoista mester (tevékenykedett 1294–1307 között), aki a Fuyun-hegyen 浮雲山 a mai Zhejiangban élt.⁶

A harmadik életrajz Weng Baoguangnak (tevékenykedett 1173 körül) a *Wuzhen pian*hez írt rövid összegzésében olvasható, melynek címe *Ziyang zhenren wuzhen pian zhibi xiangshuo sansheng bijiao*⁷ TY143, DZ64 (lásd 15a–16b). Zhang Boduan életrajzát a fenti szöveg egyik szakasza tartalmazza, melyet 1337-ben kiegészítésként adott hozzá a szöveg szerkesztője, Dai Qizong 戴起宗 (tevékenykedett 1335–1337 között).⁸ A *Xiaoyao xujing*⁹ TY1452, DZ1081 tartalmazza a negyedik életrajzot (lásd 2.33a–34a). Ez a nagyon rövid mű mindössze két fejezetből (*juan* 卷) tevődik össze, Hong Zicheng 洪自成,¹⁰ egy Ming-dinasztiabeli (1368–1644) taoista mester szerkesztette, aki Xindu 新都 szülőtte volt – ma a Sichuan tartománybeli Chengdu városaként ismert.¹¹ Ez a mű 63 taoista halhatatlan életrajzát tartalmazza, Laozitól kezdve egészen addig a Chang Sanfengig, akit a *taiji quan* megalkotójaként tartanak számon.

Zhang Boduan életének dátumai nem egyértelműek, és a négy életrajz közül egyik sem szolgál születési dátummal. Halálának évét illetően a *Tongjian* kijelenti:

² A *Taoista kánonból* (*Daozang*) származó szövegeket a *Daozang tijaóban* (TY) található elrendezés alapján idézzük, és a *Zhengtong daozaog* (DZ) 1976-os sanghaji újranyomásának ívszámait adjuk meg. Ezeket a számokat az egyes művek esetében csak a legelső hivatkozásnál tüntetjük fel, megtalálhatók azonban az irodalomjegyzékben is.

³ A továbbiakban *Qunxian lu*.

⁴ *Qunxian lu*, 59.

⁵ A továbbiakban *Tongjian*.

⁶ Boltz, *Taoist Literature* [Taoista irodalom], 56–59.

⁷ A továbbiakban *Sansheng bijiao*.

⁸ Boltz, *Taoist Literature*, 317, 447. szám

⁹ A továbbiakban *Xujing*.

¹⁰ *Daozang tijaog* (Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1991), 1158.

¹¹ *Daojiao da cidian* (Beijing: Huaxia chubanshe chuban faxing, 1995), 749, 洪自成 szócikk.

A *yuanyuan* 元豐 korszak (1082) harmadik hónapjának tizenötödik napján keresztbevetett lábakkal leült, és átalakulva elhagyta a világot. 99 évesen megszabadult a holttesttől.¹²

A *Xujing* egy szinte azonos megfogalmazású szakaszt tartalmaz, amely Zhang halálaként ugyanezt a dátumot adja meg. Ha feltételezzük, hogy az ezekben a forrásokban megadott 99 éves élettartam pontos, akkor ez azt jelenti, hogy Zhang Boduan 983-ban született. Livia Kohn,¹³ úgy tűnik, ezt az értelmezést választotta, míg Isabelle Robinet¹⁴ és Judith Boltz¹⁵ biztosra ment, és mindössze a halálának évszámát adta meg. A kortárs kínai források közül a *Daozang tiyao*¹⁶ Zhang születésének és halálának dátumaként a *Daojiao da cidian*hez¹⁷ hasonlóan 984-et és 1082-t adja meg. A taoista benső alkímia (*neidan* 内丹) tudósa és modern gyakorlója, Wang Mu 王沐 állítása szerint Zhang születésének és halálának dátuma 983 és 1082.¹⁸

Az összes életrajzi beszámoló megegyezik abban, hogy Zhang Boduan Tiantai szülőtte volt, amely Zhejiang tartományban található, a tengerparttól hozzávetőleg 50 km-re. Bár a *Tongjian*¹⁹ és a *Xujing*²⁰ röviden szót ejt Zhang ifjúkoráról, megemlítve, hogy a fiatalember nagy tudásszomjjal bírt, a tanulmányai természetét illetően nem szolgál további részletekkel. A *Daozang tiyao* szót ejt arról, hogy Zhang fiatalkorában konfuciánus eszméket tanulmányozott, és futólag foglalkozott a „három tanítás” (*sanjiao* 三教), úgymint a buddhizmus, a taoizmus és a konfucianizmus szövegeivel is. Mi több, tanult még csillagfejtést, gyógyászati jövendölést, csillagászatot és földrajztudományt is.²¹ Ezt a listát kiegészíti még a *Daojiao da cidian* a törvénykezés, a matematika, a gyógyászat és a katonai stratégiák tanulmányozásával.²² A fenti tudósítással ellentétben a *Sansheng biyao* azt írja, hogy mielőtt hírnévre tett volna szert, Zhang nem folytatott tanulmányokat, hanem szabadon vándorolt. Lehetséges, hogy Dai Qizong hibásan másolta le a kérdéses kifejezést a felhasznált forrásszövegből – bármi volt is az. A szövegezés nagyon közel áll ugyanis a korábbi *Tongjian*ben tartalmazott életrajzhoz. A szöveg két sora a következőképpen hangzik:

少無所不學浪跡雲水

Nem volt semmi, amit fiatalkorában ne tanulmányozott [volna]; szabadon vándorolt felhők és folyók [között].²³ (*Tongjian*, 49.7b)

少無名不學浪跡雲水

¹² *Tongjian*, 49.10a. A „megszabadult a holttesttől” kifejezés a *shijie* 尸解 fordítása, mely a halál beálltakor bekövetkező átalakulásra utal. A fordítás forrása Isabelle Robinet: „Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism” [„Átalakulás és a holttesttől való megszabadulás a taoizmusban”], in *History of Religions* 19 (1979): 57–66.

¹³ Livia Kohn, *The Taoist Experience: An Anthology* [A taoizmus világa: Szöveggyűjtemény] (New York: State University of New York Press, 1993), 313.

¹⁴ Robinet, *Taoism* [Taoizmus], 221.

¹⁵ Boltz, *Taoist Literature*, 173.

¹⁶ *Daozang tiyao*, 1223.

¹⁷ *Daojiao da cidian*hez, 張伯端 szócikk, 582.

¹⁸ Wang Mu, *Wuzhen pian qianjie* [a továbbiakban *Qianjie*] (Beijing: Zhonghua shuju chuban, 1990), 1.

¹⁹ *Tongjian*, 49.7b.

²⁰ *Xujing*, 2.33a.

²¹ *Daozang tiyao*, 1223.

²² *Daojiao da cidian*, 張伯端 szócikk, 582. Wang Mu hasonló listát ad közre a *Qianjie* 2. részében.

²³ A „felhők és folyók” (*yunshui* 雲水) kifejezést a Tang-korban a vándorló szerzetesekre vagy utazó taoista mesterekre utalva használták. *Ciyuan* (Beijing: Shangwuyin shuguan, 1987), 1811, 雲水 szócikk.

Fiatalkorában [amikor még] nem volt neve (hírneve), nem tanult, [hanem] szabadon vándorolt felhők és folyók [között]. (*Sansheng bijiao*, 15.a)

A *Wuzhen pian* írója kétségtelenül nagy jártasságról tesz tanúbizonyságot írástudói képességeit és a *Yijing* alapos ismeretét illetően, és a csillagképekben is tájékozott volt. Mi több, a mű alkímiai részeiben elszórta végig sok szó szerinti idézet és utalás található a *Daode jingre* és a *Zhuangzire*. A szöveg nagy része széles körű buddhista szakszókincset használ, ezzel is mutatva, hogy a szerző meglehetősen megértésre tett szert a *chan* buddhizmus tanaiban. Végül, a testfelszínen és a testben található különböző pontokra és területekre tett utalások bizonyítanak némi jártasságot a különféle élettani és gyógyászati elméletek terén, melyeket jóval a Song-dinasztia előtt fektettek le, és addigra már elterjedtek. Le kell vonnunk tehát a következtetést, hogy a szöveg szerzője nagy műveltségű és olvasott ember volt. Az is lehetséges ugyanakkor, hogy Zhang élete végén kezdett a tanulmányaira összpontosítani, mivel nyilvánvaló, hogy a *Wuzhen pian* idős korában írta meg (lásd lejjebb).

Idősebb korában Zhang sokat utazott és Kína különféle tájait bejárta. Az életrajzok nem tartalmazzak utalásokat Zhang ifjúságára, hanem arra az időszakra összpontosítanak, amely egy megvilágosodott mesterrel való találkozásához, majd azt követően a *Wuzhen pian* megírásához vezetett. Ying Zong 英宗 császár uralmának *zhiping* 治平 korszaka alatt (1064–1067) Zhang egy Lu 陸²⁴ nevű katonatiszt alatt szolgált, aki Guilinben állomásozott.²⁵ Ezt követően helyőrségüket (*zhen zhen*)²⁶ áthelyezték, és Zhang követte Lut a sichuani Chengduba. A *Sansheng bijiao*²⁷ megemlíti, hogy Zhangot kinevezték katonai megbízottnak (*jiedu zhibi shi* 節度制直使),²⁸ és a katonai tanács (*anfu si* 安撫司)²⁹ tanácsadójaként (*canyi* 參議)³⁰ szolgált. A *Tongjian* és a *Xiaoyao xujing* szerint Zhang állítólag ekkor találkozott egy mesterrel, Liu Haichannel 劉海蟾, akitől megkapta a benső alkímiai tanításokat.³¹ A *Sansheng bijiao* nem nevezi meg Zhang tanítóját, pusztán annyit állít, hogy 1069-ben (*jyou sui* 己酉歲) Zhang egy különleges személlyel (*yiren* 異人) találkozott, aki átadta neki a tűz időszakainak titkait (*huohou zhi mi* 火候之秘).³² Nem valószínű, hogy Zhang ténylegesen találkozott Liu Haichannel, akit a taoista halhatatlanokhoz, Lü Dongbinhez 呂洞賓 és Zhongli Quanhoz 鐘離權 hasonlóan gyakran jelöltek meg a rejtélyes tanok forrásaként. Judith Boltz megjegyzi, hogy a korai 14. században, nagyjából a *Tongjian* és a *Xiaoyao xujing* megírásának ideje alatt:

²⁴ Lu nevét többféleképpen adják meg: Lu Longtu gong 陸龍圖公, Longtu Lu gong 龍圖陸公 és Lu gong Longtu 陸公龍圖.

²⁵ *Tongjian*, 49.10a.

²⁶ Charles O. Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China* [Hivatalos címek lexikonja a császári Kínában] (Stanford: Stanford University Press, 1985), 121/371. Huckerre hivatkozva az oldalszámot adjuk meg először, az egyedi hivatkozási számot pedig másodszer.

²⁷ *Sansheng bijiao*, 15a.

²⁸ Hucker, *Official Titles*, 156/949. Ebben a címbe a *jiedu* 節度 olyan előtag, amelyet sok címhez csatolnak, de a katonai megbízottnak (*jiedu shi* 節度使) különösen. Lásd 144/772.

²⁹ Hucker, *Official Titles*, 104/18.

³⁰ Hucker, *Official Titles*, 518/6881.

³¹ *Tongjian*, 49.7b; *Xiaoyao xujing*, 2.33a. A tanításokra, melyekben Zhang részesült, mindkét szöveg ugyanazzal a kifejezéssel utal: „a visszaáramoltatott elixír aranyfolyadékának hevítési időszakai” (*jinyi buandan huohou* 金液還丹火候).

³² *Sansheng bijiao*, 15a.

...számos szöveg jutott arra a feltételezésre, hogy Liu [Haichan] továbbította a tiszteletreméltó Zhongli Quan [Chung-li Ch'uan] és Lü Yan [Lü Yen] tanításait Wang Zhenek [Wang Che] északon és Zhang Boduannak [Chang Po-tuan] délen. Egy ilyesfajta állítás kétségtelenül rendkívül hasznos volt azoknak a szövegíróknak, akik az eltérő származású hagyományokat akarták összeegyeztetni és közös eredetüket megtalálni.³³

Lu halálát követően (a dátum ismeretlen) Zhang északra, Shanxi tartományba költözött, ahol Hedongban egy bizonyos Chuhou 處厚 társával szegődött. Meghatározatlan idő után Chuhout hívták, és épp mielőtt útnak indult volna, Zhang átadta neki a *Wuzhen pian* egyik példányát, megkérve őt, hogy terjessze a művet.³⁴ A *Tongjian* szerint³⁵ Zhang ezután útnak indult, hogy hazatérjen, és 1082-ben, Shen Zong császár uralkodásának *yuanfeng* 元豐 korszaka alatt halt meg.

A fenti adatok kimerítik a négy kanonikus életrajzban fellelhető tudósításokat Zhang Boduan életéről. Egy említésre méltó történet olvasható azonban a *Gujin tushu jichengben* (*A császári enciklopédia*) (lásd a 36. lábjegyzetet lejjebb), melynek témája, hogyan lépett Zhang a *daóra*. A részletek nagyon homályosak: úgy tűnik, miután hivatali pozíciót szerzett, Zhang egyik nap látott egy szolgálólányt, aki éppen elvett egy halat, és Zhang tévesen azt feltételezte, hogy ellopja. Jelentette is az esetet, és a lányt megvesszőzték. Ebben a dühös, felháborodott és feltételezhetően megszegényített állapotában a lány véget vetett életének. Zhang valahogy felismerte tévedését, melynek eredményeként mély megbánást érzett, és ellenállhatatlan késztetés ébredt benne, hogy a *daóra* lépjen. A forrás az alábbi verset mellékeli annak szemléltetésére, hogy Zhang felismerte a hivatalos pozíciójával járó méltánytalanságokat:

Negyven évig hordozva a hivatalnok író tollát,
megszámíthatatlan [alkalommal ítélkezve] helyesen, helyesen, tévesen, tévesen.
Egyetlen jól táplált és felruházott háztartásra ezer háztartásnyi neheztelés jut,
fél nemzedék megbecsülésre és tiszteletre méltó, száz nemzedék vétkes.
Lila bojtok és aranyjelvények, most mind eltűntek,
szalmasaru és bambuszvessző, maguktól vándorolnak messzire.
Az emberek tőlem kérdezik a Penglaira vezető utat:
[nem más az, mint] felhők a zöld hegyekben és a Hold az égbolton.³⁶

A vers első sora szerint Zhang már legalább a hatvanas évei elején járt, mire a *daóra* lépett. A történet azzal folytatódik, hogy leírja Zhang száműzetését a határvidékre.³⁷ Zhangot állítólag azért száműzték, mert hivatalos dokumentumok szándékos elégetésének bűnét követte el (*huofen wenshu li* 火焚文書律).³⁸ Az életrajzok feltételezhetően ennél a pontnál kezdik el beszámolójukat arról, hogy Zhang a chengdui és a guilini helyőrségnél állomásozott.

³³ Boltz, *Taoist Literature*, 173. Nyilvánvaló nehézség rejlik ezen átadási vonal hitelességének bizonyításában, mivel Wangzhe 1112–1170, míg Zhang Boduan 903–1082 között élt.

³⁴ *Xujing*, 2.34a; *Tongjian*, 49.10a.

³⁵ *Tongjian*, 49.10a.

³⁶ A vers és a történet megtalálható a *Gujin tushu jicheng* (Császári nyilvántartás) 18. szakaszában (*Shenyi*), a *Művészetek és tudományok* (Boni) szócikknél.

³⁷ Zhang száműzetését a határvidékre megemlíti a *Tongjian*, 49.13a is.

³⁸ *Tongjian*, 14.13a.

II. A déli átadási vonal

Zhang Boduant hagyományosan a déli átadási vonal (*nanzong* 南宗) második pátriárkájának tartják.³⁹ A déli átadási vonal a taoizmus azon iskolájára utal, amelyik a szellemi művelés alapeszközeként a benső alkímiát használja. A Zhanghoz kapcsolódó tanításokat és átadási vonalat a Wang Chongyang 王重陽 (1112–1170) alapította teljes valóság (*quanzhen* 全真) mozgalommal azonosított északi iskola (*beizong* 北宗) viszonylatában (azaz attól megkülönböztetve) határozzák meg. A „déli átadási vonal” megnevezés, úgy tűnik, egyike azon neveknek, amelyeket nem sokkal Zhang Boduan halála után kezdtek el használni. Zhang írásaiban sehol nem utal tanításaira a *nanzong* kifejezéssel. Judith Boltz Zhang tanainak ezen megnevezésére „ex post facto *nanzong*ként [*nan-tsung*]” utal.⁴⁰ Jó okunk van feltételezni, hogy a déli átadási vonal valóban ex post facto [azaz visszamenő hatályú – *a ford.*]. Úgy tűnik, hogy a Zhang Boduan tanításaival társított áthagyományozási vonal válasz a teljes valóság iskola átadási vonalára, utánozva annak öt pátriárkáját (*wu zu* 五祖) és hét tökéletesedettjét (*qi zhenren* 七真人) is. A déli átadási vonal szintén öt pátriárkát vallott magáénak: Zhang Boduant, Shi Tait 石泰 (tevékenykedett 1120 táján), Xue Daoguangot 薛道光 (tevékenykedett 1120), Chen Nant 陳楠 (tevékenykedett 1212 táján) és Bai Yuchant 白玉蟾 (tevékenykedett 1216 táján). A déli átadási vonal hét mesterének sora úgy lesz teljes, ha az előbb felsorolt öt pátriárka mellé veszünk még további két személyt: az egyik Liu Yongnian 劉永年, Zhang Boduan egyik tanítványa, a másik pedig Peng Si 彭耜, Bai Yuchan egyik tanítványa.⁴¹ A Zhang Boduannal társított *nanzong* „iskolát” illetően Isabelle Robinet így vélekedik:

A *quanzhen* iskolától eltérően ez a csoport nem létesített kapcsolatot hatalmi központokkal. Legtöbb mestere az országban vándorolt, és annak ellenére, hogy a csoportosulás azt állította, vissza tudja vezetni magát Zhang Boduanig, nem fejlődött ki semmilyen, valódi iskolának tekinthető intézmény Chen Nan és Bai Yuchan (tevékenykedett 1209–1224 között) kora előtt, különösen mielőtt Bai Yuchan a mennydörgésrítus nagymestere nem lett.⁴²

A *quanzhen* iskolával való kapcsolat hatásán túlmenően bátran feltételezhetjük, hogy az átadási vonal visszavezetésének *chan* hagyományban betöltött fontossága szintén gyakorolhatott némi hatást azokra, akik a Zhang Boduanhoz kötődő tanításokat szilárdabb alapokra szerették volna helyezni. A taoizmus története során, a különböző időszakokban mindvégig láthatunk példákat arra, hogy a taoista hagyomány különféle vetületeit a buddhizmusra adott reakciók formálták. Erre Ōfuchi Ninji jól ismert tanulmányában taglal példákat a *Taoista kánon* kialakulásáról és felépítéséről.⁴³

³⁹ A déli átadási vonalat nevezik még *quanzhen nanzong*nak 全真南宗 is, nem világos azonban, hogy ez a megnevezés mikor és hogyan terjedt el. Úgy tűnik, azután keletkezett, hogy a mongolok meghódították Kínát, és az északi, valamint a déli átadási vonal gyakorlói elkezdtek egymásra hatni. Ezeket az észrevételeket Stephen Eskildsennek a fejezet első vázlatához mellékelte megjegyzéseire alapozzuk.

⁴⁰ Boltz, *Taoist Literature*, 173.

⁴¹ Tao-chung Yao, *Ch'üan-chen: A New Taoist Sect in North China During the Twelfth and Thirteenth Centuries* [*Quanzhen: Egy új taoista iskola Észak-Kínában a 12–13. században*] (PhD-dissz., University of Arizona, 1980), 178–179.

⁴² Robinet, *Taoism*, 224–225.

⁴³ Ninji Ōfuchi, „The Formation of the Taoist Canon” [„A *Taoista kánon* kialakulása”], in *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion* [*A taoizmus arcai: Esszék a kínai vallásról*], szerk. Holmes Welch és Anna Seidel (New Haven: Yale University Press, 1979), 253–261.

III. Zhang gondolatvilágának forrásai

Bár az átadási vonalon belül Zhang Boduan pátriárkává avatása „visszamenő hatállyal” történt, nyilvánvaló, hogy Zhang eszmerendszerek széles köréből merített. Zhangnak a taoizmusban elfoglalt helyét bizonyos tekintetben meghatározhatjuk úgy, hogy megnézzük, milyen eszmerendszerekhez nyúlt vissza benső alkímiai elméletének megfogalmazásához. A Zhang által felhasznált eszmék egészen a Hadakozó fejedelemségek időszakáig (i. e. 403–222) vezethetők vissza, kiterjednek továbbá a Tang- és a Song-dinasztia alatt a *chan* buddhista hagyomány tanítói által kifejtett eszmékre.

A *Wuzhen pian* sok utalást tartalmaz a *Daode jingre*. Erre legalább 17 nyilvánvaló példa található a műben. Kétségtelenül a *Zhuangzi* is jelentős befolyással bír, különösen a szöveg utolsó szakaszaiban. Ahogyan azonban Zhang a *Daode jingre* és a *Zhuangzire* hivatkozik, meglehetősen eltér egymástól. A *Daode jing*ből származó idézetek és a rá tett utalások mindig közvetlenül kapcsolódnak az éppen bemutatott benső alkímiai elmélet különféle meghatározott gyakorlati vetületeihez. Zhang bizonyosan tudatában volt annak, hogy az ilyen hivatkozások hitelességet kölcsönöznek saját eszméinek, és arra is alkalmasak, hogy kihangsúlyozzák a benső alkímiai művelés tekintélyes múltját. Ez természetesen nem zárja ki annak valószínűségét, hogy Zhang teljesen őszintén hitt abban, hogy a *Daode jing* valóban tartalmaz utalásokat egyfajta benső alkímiai művelésre is.⁴⁴

A *Zhuangzi* ugyanakkor legalább két ok miatt nehezebben megfogható módon fejt ki hatását. Először, mivel a *Zhuangzi*ben kifejtett számos gondolat erősen összecseng a *chan* szövegekben található eszmékkel, nehéz tetten érni, hol végződik a *Zhuangzi* hatása és hol kezdődnek a *chan* tanok. Ide sorolhatók olyan elgondolások, mint a spontaneitás vagy szándéknélküliség, és erős hajlam minden olyan ellentét, mint a hagyományos erkölcsi értelemben vett jó és rossz mellőzésére. Másodszor, a *Zhuangzi*t idéző kijelentések a *Daode jing*ből vett idézetektől eltérően nem annyira nyilvánvalóak, mivel nem az a feladatuk, hogy fényt derítsenek a benső alkímia gyakorlati mélységeire. Inkább a beavatott mögöttes hozzáállásáról tudósítanak, mely a szükséges alap szerepét tölti be.

A *Daode jing* és a *Zhuangzi* mellett Zhang Boduan merített még a *Yijing* szimbolikájából, a *bagua* 八卦 nyolc trigramjából, az öt változó állapot (*wu xing* 五行)⁴⁵ rendszeréből, valamint a *yin* 陰 és *yang* 陽 dinamikus kölcsönhatásából, melyek mindegyikét arra használták fel a Han-dinasztia alatt, hogy különféle kozmogóniai és kozmológiai leírásokat fogalmazzanak meg. Míg az öt változó állapot elmélete, a *Yijing* és a *bagua* szimbólumai már a Han-dinasztia előtt léteztek, a *fangshi* 方士, szó szerint a receptek mesterei vagy tudósai⁴⁶ a korai Han-dinasztia alatt kifejtett tevékenységük során alkottak ezekből a különféle eszmerendszerekből egy olyan ötvözetet, amely évszázadokkal később a benső alkímia kidolgozói számára is ihletül szolgálhatott

⁴⁴ Kristofer Schipper érvelése szerint a *Daode jing*ben jó okkal lehet az állam kormányzására tett utalásokat a test kormányzásának hasonlataként értelmezni. Felhívja figyelmünket sok olyan régi szövegmagyarázatra, mely így értelmezi a szöveget, és jelentésének ilyenfajta elemzéseit tartalmazza – ezek nagyon hasonlatosak a Song-dinasztia teljesen kiforrott benső alkímiai szövegeiben fellelhető eszmékhez. Schipper kritikus a „filozofikusabb” szövegmagyarázatoknak szentelt kizárólagos figyelemmel szemben. Ezek leghíresebb képviselője Wang Bi (226–249), akiről megjegyzi, hogy nem is volt taoista. Kristofer Schipper, *The Taoist Body [A taoista test]*, ford. Karen Duval (Berkeley University of California Press, 1993), 187–195. Isabelle Robinet is óva int attól a hibától, hogy figyelmen kívül hagyjuk azokat a szövegmagyarázó hagyományokat, amelyek szerint a *Daode jing*ben utalások találhatóak a hosszú életet biztosító gyakorlatokra. Robinet, *Taoism*, 29–30.

⁴⁵ [A *wuxing* további gyakori magyarázatai: öt elem, öt változó állapot, öt átmenet, öt mozgató, öt hajtóerő, öt hatóerő, öt cselekvő. A szerző által használt angol „five phases” fordítása *öt fázis, öt fokozat, öt állapot* lehet. Fordításunkban az *öt változó állapotot* fogjuk használni – a ford.]

⁴⁶ [A *fangshi* további elterjedt fordításai: a módszerek mestere, a képletek mestere, receptmester, varázsló, szakértő – a ford.]

kulcsfontosságú eszméik megfogalmazásához. A *fangshik* többek között a hosszú élet, mi több, az anyagi halhatatlanság kutatásával foglalatostkodtak, ahogy arról Li Shaojun (tevékenykedett i. e. 133-ban) híres elbeszélése és az első Han-császárnak adott tanácsa is tanúskodik:

Li Shaojun [Li Shao-ch'ün] ezután a következőt javasolta a császárnak: „Ha [fenséged – *a ford.*] áldozatot mutat be a tűzhelynek, magához tudja hívni a szellemeket, és ha a szellemek megérkeznek, át tudja alakítani a cinóbert arannyá. Ezt az aranyat felhasználva készíthet ivó- és evőalkalmatosságot, mellyel megszaporíthatja élete éveit. Ha hosszabb ideig él, meglátogathatja a halhatatlanokat, akik a Penglai-szigeten [P'eng-lai] élnek, a tenger közepén. Ha meglátogatja őket, és bemutatja nekik a *feng* 封 és a *shan* 禪 áldozatot, soha nem fog meghalni. Ezt tette a Sárga Császár is.”⁴⁷

Ebben a rövid szakaszban a vallásos tevékenység, a gyakorlati vegyi alkímia, valamint az emberi test egészségének eszméi mind összekapcsolódnak. Akár ez volt az első példa az eszmék ilyesfajta összetalálkozására, akár nem, egy olyan korai alap létét szemlélteti, amely a külső alkímiai (*waidan* 外丹) módszerek kifejlődésének előfutára volt, és amelyből sokat Ge Hong (284–364) *Baopuzi* című műve ismertet. A külső alkímia ezen módszerei nyújtották a Tang- és a Song-dinasztia benső alkímistái által alkalmazott képi világ alapját. A vegyi alkímisták tűzhelyét (*lu* 爐) és háromlábú üstjét (*ding* 鼎) különféle testrészekkel társították, míg az elfogyasztásra alkalmas elixír létrehozásához használt gyógynövényeket, közönséges fémeket és kémiai összetevőket a beavatott testében fellelhető *qi* 氣⁴⁸ különféle formáinak feleltették meg. A háromféle gyógyírt (*san yao* 三藥), a három ékkövet (*san bao* 三寶) vagy a három őseredendőt (*san yuan* 三元) a lényeggel (*jing* 精), a *qival* és a szellemmel (*shen* 神) azonosították, melyek mindegyike az alapvető *qi* egyre finomabb változata.

Li Shaojunról adott beszámolójában Sima Qian a *fangshi* misztikus erejének részeként említette annak jövendölő képességét is. A *fangshik* képességei között fontos szerepet töltött be a jövendölési módszerek ismerete, valamint az idő múlásának alapját képező naptári ciklusok megértése. Az ilyen jellegű érdeklődés természetes kiterjesztése a csillagászat volt. A *fangshik* jövendölés iránti érdeklődése a térrel és idővel foglalkozó elméletek összetalálkozásához vezetett. Az érdeklődési területek ezen összeolvadása további fogalmi keretet biztosított a külső, valamint később a benső alkímisták számára. A *Yijing* hexagramjai és trigramjai szolgáltatták mind az alkímiai eszmék kifejtésére használt alapvető nyelvezetet, mind az alkímiai folyamat leképezésére és szabályozására szolgáló rendszert. Az alkímiai folyamat magában foglalja a mozgásra és a nyugalomra, valamint a kibontakozásra és a visszahúzódásra alkalmas időszakok ismeretét. Az alkímistának ugyanakkor széles körű ismeretekre van szüksége a benső világegyetem különféle tájait és azok kölcsönös összefüggéseit illetően.

A következő, *Wuzhen pianre* befolyást gyakorló jelentős mű a *Zhouyi cantongqi* 周易參同契 (a továbbiakban *Cantong qi*) TY996, DZ623 című szöveg. Ezt a művet Wei Boyangnak tulajdonítják, akit Robinet így jellemez: „Legendás halhatatlan, aki feltehetőleg az i. sz. 2. században élt.”⁴⁹ Bár találni utalásokat egy azonos című, Han-korra tehető műre, nagyon valószínűtlennek tűnik, hogy az megegyezik ugyanazzal a szöveggel, amely a *Taoista kánon* számos kiadásában a mai

⁴⁷ Burton Watson, *Records of the Grand Historian of China: The Shib chi of Ssu-Ma Ch'ien* [Kína nagy történetírójának feljegyzései: Sima Qian Shiji], 2. kötet, *The Age of Emperor Wu 140 to circa 100 B.C.* [Wu császár kora i. e. 140-től kb. 100-ig]. (New York: Columbia University Press, 1961), 39.

⁴⁸ [A *qi* elterjedt magyar fordításai: lélegzet, lehelet, pára, lég, levegő, fuvallat, életerő, éltető erő – *a ford.*]

⁴⁹ Robinet, *Taoism*, 220. Fabrizio Pregadio ebben egyetért Robinet-vel. Fabrizio Pregadio, „The Representation of Time in the *Zhouyi cantong qi*” [„Az idő megjelenítése a *Zhouyi cantong qi*ben”], *Cahiers d'Extrême-Asie* 8 (1995): 168.

napig megőrződött.⁵⁰ A külső és benső alkímiáról egyaránt szóló műként értelmezett *Cantong qi* bővelkedik abban a szimbolizmusban, amelyet a későbbi benső alkímiai szövegekben, köztük a *Wuzhen pian*ben is megtalálunk. A külső alkímista hosszú életet vagy akár halhatatlanságot nyújtó anyag előállításával foglalatokodott, és tüzet alkalmazott, hogy az alapvető összetevőket a halhatatlanság elixírjévé változtassa át. A tűz felhasználásából következett az igény, hogy az általa gerjesztett hő hevességét szabályozza. A nap tizenkét kettősórája során a hő erejét óvatosan növelni kellett, míg a *si* 巳 órájában (9.00–11.00) el nem érte csúcspontját, majd a nap hátralevő részében a *hai* 亥 (21.00–23.00) órájáig fokozatosan csökkenteni kellett. A hőnek a nap folyamán végbemenő, szinuszgörbéhez hasonló ingadozását 12 olyan hexagramra lehet rávetíteni, melyekben a megszakított és folytonos vonalak tükrözik a hő erősségének változását. Ezek a hexagramok a következők: *fu* 復, *lin* 臨, *tai* 泰, *dazhuang* 大壯, *guai* 夬, *qian* 乾, *gou* 姤, *dun* 遯, *pi* 否, *guan* 觀, *bo* 剝 és *kun* 坤. A folyamat a *zi* 子 (23.00–1.00) órának megfelelő *fu* hexagrammal kezdődik, melynek alján egy folytonos vonal található. A rákövetkező kettősórák során egy-egy folytonos vonal adódik hozzá a jelhez (mindig alulról fölfelé haladva), míg a hexagram a *si* 巳 órájában teljesen *yang* nem lesz. Délben a *wu* 午 (11.00–13.00) időszaka alatt a *yin* visszatér, és egy megszakított vonal jelenik meg a *gou* 姤 hexagram alján. Ezt követően a *yin* vonalak fokozatos alulról fölfelé terjeszkedésével a kör bezárul, és a hexagram a *hai* 亥 órájában teljesen *yinné* válik – ezután az egész körforgás előlről kezdődik. A *Cantong qi* a fenti tizenkét hexagram és a nap kettősórái között fennálló viszonyt használja fel, hogy az alkímisták tüzének szabályozását szemléltesse.⁵¹ A *Wuzhen pian*ben ezt a megfeleltetési rendszert arra használják, hogy megjelenítsék a *yin* és *yang* ingadozását a beavatott testében. Az alábbi szakasz utolsó két sora jellegzetes példája annak, ahogy a tizenkét hexagramot hívják segítségül az alkímiai folyamat leírására:

A vörös sárkány és a fekete tigris [külön-külön] a nyugathoz és a kelethez [tartozik],
a négy jel középen forr össze, ez a *wu ji*.

Fu és *gou* [folyamatát] ebből a pontból kiindulva lehet kivitelezni,

[ami az] aranyelixírt [illeti], ki mondja, hogy művét nem lehet beteljesíteni!⁵²

A fent említett *fu* és *gou* külön-külön a *yang* és a *yin* újbóli megjelenését jelképezi, és közvetlenül a beavatott bensőjében létrehozott aranyelixír kialakulásához kapcsolódik. Ez az aranyelixír ruházza fel végül a gyakorlót a transzcendens állapottal és a felébredéssel, csakúgy mint a kicsattanó egészséggel.

A fent ismertetett körforgás közvetlenül megfeleltethető a Nap egy nap alatt leírt pályájának; a *Cantong qi* azonban felhasználja a Hold mozgását is, hogy az órák helyett a hónapok során végbemenő hullámozást szemléltesse.⁵³ Fontos megjegyezni, hogy a két rendszer (a havi és az óránkénti) egyaránt a tizenkettes felosztáson nyugszik, ami lehetővé teszi az alkímistának, hogy művét az idő összetömörítésének eszközeként szemlélje. Az alkímista a tűzhelyével (*lu* 爐) és az üstjével (*ding* 鼎) lényegében olyan hétköznapi hozzávalókból állít elő tiszta szubsztanciát, melyek

⁵⁰ A *Cantong qi* különféle szövegkritikai vizsgálatairól további részletek találhatóak a „Historical notes on the *Cantong qi*” [„Történeti jegyzetek a *Cantong qi*ről”] című függelékben a következő cikk végén: Pregadio, „The Representation of Time in the *Zhouyi Cantong qi*,” 168–171.

⁵¹ A *Cantong qi* 90 *zhang*ból 章 áll, és a 49–60. szakasz foglalkozik kifejezetten az említett megfeleltetésekkel.

⁵² *Wuzhen pian*, 27.12b. Sok további példa található még a szövegben, ezeket az alább olvasható fordításban a magyarázó jegyzetekben tüntettük fel.

⁵³ A holdfázisok és a hexagramok összekapcsolásával foglalkozó részek a *Cantong qi* 13–15. és 46–48. *zhang*jában olvashatók.

kialakulása a Földben normális esetben évezredekig is eltartana. Ezután a végtermék elfogyasztásával az alkímista eléri az elixírben rejlő évezredek üdvét.⁵⁴ A *Wuzhen pian* bővelkedik a Hold körforgására tett utalásokban, melyeket a napi ciklushoz hasonló módon használ fel. A benső alkímiai nyelvezet egyéb, a *Cantong qiből* kölcsönzött jellemvonásait Robinet a következőképpen foglalja össze:

Az alaptrigramokat apaként, anyaként, fiúgyermekként és lánygyermekként személyesítik meg, majd az öt hajtóerővel és azok különféle jellemvonásaival társítják. Ezek szolgáltatják egyben az alapanyagot is, amely képek és szimbólumok gazdag tárházát nyújtja a benső alkímiai szerzőknek: a Nap varangyos békája, a Hold nyula, a holdsarló alakú üst és tűzhely, a sárga rügy, a folyami szekér, az aranyvirágot tartalmazó fekete higany stb.⁵⁵

Az utolsó két kifejezéstől eltekintve az összes felsorolt, *Cantong qiből* származó szimbólumot belefoglalták a *Wuzhen pian*ben található benső alkímiai folyamat leírásába. Mi több, a *Cantong qi* utalásokat használ a sárkányra és a tigrisre is, melyek a *Wuzhen pian*ben a *kan* és a *li* trigram közötti kölcsönhatás szimbolizálására szolgálnak. A tiszta *yang* és a tiszta *yin* ezekben a trigramokban lelhető fel. A sárkány és a tigris találkozása az újraegyesülést szimbolizálja, azt az újraegyesülést, amely a *Daode jing* 42. fejezetében bemutatott kozmogóniai kibontakozás megfordítását jelképezi addig az állapotig, amelyben még egység volt, és nem megosztottság:

A nyugati hegy fehér tigrise megőrül,
a keleti tenger zöld sárkánya nem bírja elviselni.
A két állat élethalálharcban megragadja [egy mást],
[és így] egyetlen bíbor-arany színű dérkupaccá alakul át.⁵⁶

A sárkányra és tigrisre tett utalások további példái megtalálhatók a *Cantong qi* 29. és 40. *zhangjában*. E nehéz szöveg alapos tanulmányozása nélkül azonban elhamarkodott lenne kísérletet tenni bármiféle megállapításra a szimbólumok szövegben betöltött szerepéről. Általánosságban elmondható, hogy a *Wuzhen pian* jelképes szókincsének jelentős részéért a *Cantong qinek* tartozik köszönettel – ideértve a külső alkímiai kifejezéseket, az öt változó állapot jelképezte összefüggések és kölcsönhatások rendszerét, valamint azt a módot is, ahogy a *Yijing* hexagramjain keresztül a különféle idősíkokat összefüggésbe hozza, majd összepárosítja a *yin* és a *yang* mozgásával.

A *Wuzhen pian*ben utolsóként nyilvánvalóan megjelenő fő eszmerendszer a *chan* buddhizmus. A *chan* tanok szövegben betöltött szerepe abban a tekintetben a *Zhuangzíché*hez hasonlítható, hogy egyik elsődleges célja annak a ragaszkodástól mentes hozzáállásnak a leírása, amelynek gyakorlását a benső alkímiai folyamat elvégzését megkísérlő beavatottól megkövetelik. A buddhista rész hozzávetőlegesen a szöveg egyharmadát teszi ki, és kifejezetten *chan* buddhista. Nagyon világos a határvonal a szöveg első kétharmadát kitevő, alkímiai szakkifejezésekben bővelkedő leírás és a fennmaradó egyharmadot alkotó buddhista rész között. A szöveg alkímiai szakasza csak szórványosan tartalmaz buddhista szakkifejezéseket, és Zhang Boduan kevés tanúbizonyságot tesz arra nézve, hogy bármilyen módon is megkísérelte volna egységbe rendezni e két eszmerendszert. Passzív, leíró szerepükön túlmenően a buddhista eszmék olyan eszközként

⁵⁴ Ezeket az eszméket Nathan Sivin fejti ki részletesen a „The Theoretical Background of Elixir Alchemy” [„Az elixíralkímia elméleti háttere”] című művében, *Isis* 67 (1976), 513–527.

⁵⁵ Isabelle Robinet, „Original Contributions of Neidan” [„A *neidan* öröksége”], in *Taoist Meditation and Longevity Techniques* [Taoista meditáció és a hosszú élet technikái], szerk. Livia Kohn (Ann Arbor: Center for Chinese Studies The University of Michigan, 1989), 303.

⁵⁶ *Wuzhen pian*, 27.13b.

szolgálnak, mely által a beavatott ki tudja szabadítani elméjét azon hagyományos feltételezés börtönéből, hogy rögzített, személyes önazonossága egy objektív, lényegében valóságos, az érzékszervei által megtapasztalt világhoz viszonyítva létezik. Felfogásuk szerint közvetlen kapcsolat van e nem hagyományos igazságok felismerése, valamint a beavatott azon képessége között, hogy meditációban belépjen a mély összpontosítás állapotába. A benső alkímia céljait illetően az akadályozatlan valódi elme teszi lehetővé a beavatott számára, hogy szert tegyen a szöveg első kétharmadában leírt események mozgásba hozásához szükséges összpontosítás elmélyültségére. Bár az olvasó számára nyilvánvaló, hogy a szöveg buddhista szakasza egyértelműen elkülönül az alkímiai tant tartalmazó résztől, azok célja mégis közös. A maga módján mindkét rész hozzájárul ahhoz, hogy megingassa a beavatottnak mind a hagyományos igazságokba, mind a nyelv hasznosságába vetett hitét, hogy létrehozza azt a fajta belátást, amely a bensőleg létrehozott alkímiai folyamat során ösztönzésül szolgál. A két szövegrész közötti különbség inkább formai, mint működésbeli.

A benső alkímia nyelvezete egyaránt szolgál az ismeretek átadására és visszatartására. E kettős szerepével az olvasót vagy hallgatót olyan eszmecserébe vonja be, amely a felszínen mintha saját belső renddel és jelentéssel bírna, pusztán azért, hogy végül rávezesse: az előadott történetnek nincsen egyértelmű végkifejlete. Miután az alkímia jelképei behálózzák, a reményvesztett beavatott esetleg átbucskázik a nyelvi korlátokon, és a megértés ösztönösebb szintjére kerül. Isabelle Robinet más szavakkal mondja el a *quanzhen* mestere és második pátriárkája, Danyangzi 丹陽子 (1123–1183) magyarázatát, aki fényt derít a benső alkímiai nyelvezet ezen szerepére:

Ő [Danyang zi] folyvást hangsúlyozta, hogy az alkímia nem más, mint szóképek halmaza. Összefoglalva úgy fogalmazott, hogy a *neidan* valójában nem új, eltekintve attól, hogy különleges nyelvezetet használ, melynek célja a megkeményedett csomók és merev korlátok darabokra szaggatása révén a közönséges gondolkodás szétzúzása. Ez a nyelvezet végül meglágyítja az elmét, pontosan úgy, ahogy korábban a különféle légyógyakorlatokkal a testet is ellazították.⁵⁷

Nyilvánvaló, hogy míg a benső alkímia jelképekkel terhelt nyelvezete nagyon különbözni látszik a *chan* buddhizmusétól, céljuk igenis közös: az elme felszabadítása a gondolkodás megszokott „üzemmódja” alól.

E szakasz lezárásaként meg kell jegyeznünk, hogy a benső alkímiai szövegek óriási gyűjteményében sok egyéb írás is található, melyek kétségkívül hozzájárultak a *Wuzhen pian* tetten érhető eszmék alakulásához – Judith Boltz megfogalmazásában a *Wuzhen pian* „a taoista szemlélődő irodalom vízgyűjtő medencéje”.⁵⁸ A Tang- és az Öt-dinasztia (907–960) alatt sok további szöveg létezett, amely minden bizonnyal komoly befolyást gyakorolt Zhang Boduan gondolatvilágára. E szövegek közül mindenképpen meg kell említeni a következőket: *Yinfujing* TY121, DZ57, melyből több különféle változat található a *Taoista kánonban*, a *Jiuyao xinyinjing* TY224, DZ112, valamint a *Ruyao jing*, amely a *Xinzheng shishu* 37. fejezetében található. Már nagyon régóta esedékes egy olyan történeti mű megírása, amely a legkorábbi (talán a *Cantong qi*ben leírt) időktől egészen a jelenkorig végigkövetné a benső alkímia fejlődését.

⁵⁷ Robinet, „Original Contributions of Neidan,” 302. Robinet sajnos nem ad meg hivatkozást Danyang zi gondolatainak forrásaként.

⁵⁸ Boltz, *Taoist Literature*, 174.

IV. A szöveg

A *Taoista kánon* a *Wuzhen pian* számos változatát tartalmazza, melyek hossza jelentős mértékben eltér. Az alábbiakban bemutatott kivonat a kánonban fellelhető leghosszabb szövegváltozat nyitó szakasza, mely egy tekintélyes terjedelmű *chan* buddhista részt is magában foglal – ez a névtelenül összeszerkesztett szemelvényes gyűjteményben, a *Xiuzhen shishuban* (*Tíz szöveggyűjtemény a tökéletesség műveléséről*) (TY262, DZ122–131) található.⁵⁹ E taoista enciklopédia összeállításának időpontját még nem határozták meg, Judith Boltz azonban megjegyzi, hogy a legkésőbbi írások a 13. század közepéig tartalmaztak dátumokat.⁶⁰ A *Wuzhen pian* a *Xiuzhen shishu* 26–30. fejezetét (*juan* 卷) teszi ki. Az itt közreadott rövid szakasznak nincs címe, tizenhat hétszótagú versből áll, melyek arra buzdítják az olvasót, hogy az aranyelixír (*jindan* 金丹) útját követve művelje magát. A tizenhatos szám jelentőségét a szöveg egy másik kiadásában a szakasz cím alá betoldott rövid megjegyzés magyarázza meg.⁶¹ A külső alkímiából vett hasonlattal élve a megjegyzés írója kijelenti, hogy ezzel két azonos mennyiség, kétszer nyolc „uncia” elegyítését jelképezik, melyek együtt tizenhat „unciát” vagy egy „fontot” (*jin* 斤) tesznek ki.⁶² Ez a külső alkímiában utalás az ólom és a higany egyesítésére, melyet a benső alkímiai beavatott testében a *yin* és a *yang* kiegyensúlyozott egybeolvadásának szemléltetésére használnak.

A mű e nyitó szakaszában a hangsúly nem a benső alkímiai módszer pontos részletein van, hanem a szerző inkább arra akarja sarkallni az olvasót, hogy ismerje fel helyzetét és a szövegben leírt átalakításban rejlő lehetőséget. Az olvasónak arra a tényre is felhívja a figyelmét, hogy mindenki rendelkezik a szükséges hozzávalókkal ahhoz, hogy testében véghezvigye a benső alkímia átalakításait, ezért nem szükséges gyógynövények vagy ásványok keresésére indulni.

A szöveg második célja az aranyelixír útjának meghatározása az összes tévhiten alapuló módszerrel szemben és azok fölé helyezve, így szemléltetve, hogy „az összes csoda és tökéletesség közül [ez] a legvalódibb”.⁶³ A szerző több konkrét gyakorlatot megnevez, amelyeket nem szabad összetéveszteni az aranyelixír útjával. Ezek közé tartoznak a légzésszabályozás technikái, a böjtölés, a külső alkímia és a cölibátus.⁶⁴ A *Wuzhen pian* e rövid bevezető szakasza elegendő jelképes hivatkozást tartalmaz a benső alkímiai folyamatra, hogy az olvasó érezhesse a szöveg egészében használt nyelvezet összetett és alkalmanként összezavaró természetét. Ebben az általános bevezetésben eltekintettünk a konkrét szakkifejezések részletes kifejtésétől, az alább következő fordítás magyarázó jegyzeteiben azonban kitérünk rájuk.

⁵⁹ A címet Judith Boltz fordítja így. Boltz, *Taoist Literature*, 234.

⁶⁰ Boltz, *Taoist Literature*, 236.

⁶¹ *Ziyang zhenren wuzhen pian zhushu* [a továbbiakban *Zhushu*] (TY141, DZ61–62), 1.1a.

⁶² Egy tizenhat „unciából” álló *jin* 1,3 fontnak vagy 0,5897 kg-nak felel meg.

⁶³ *Wuzhen pian*, 26.11b

⁶⁴ Az önművelés „egyéb” útjait a szerző a 8–15. versben sorolja fel. *Wuzhen pian*, 26.20a–21a; 26.30a–32a. A *quan zhen* iskola által helyeselt cölibátus gyakorlatát illetően a szöveg valójában csak az ember feleségétől való elválásra utal, amit meddőnek tart, mert azzal csak a *yin* és a *yang* elválasztását lehet elérni. *Wuzhen pian*, 26.30b.

Fejezetek a valóság felismeréséről

1.

Aki nem keresi a hatalmas utat, hogy elhagyja a káprázat ösvényét,
bírhát bár erénnyel és képességgel, méltó ember-e?

Száz év⁶⁵ egy fellobbanó szikra,
az egész élet egy röpke buborék.

Mindössze nyereség és kegyek után sóvárogni, megbecsülést és hírnevet keresni,
nem törődni a testtel, elszenvedni a tudatlanság okozta gyötrelmet és romlást.

Hadd kérdezzem meg: még ha hegycsúcsnyi magasan halmozza is fel az aranyat,
élete végén⁶⁶ ki tudna eleget fizetni, hogy megakadályozza a halál eljövetelét?

2.

Bár az emberi élet [rendes] ideje száz év,
[senki] nem tudhatja előre, soká él-e vagy korán hal, kudarc vagy siker éri.

Aki tegnap még az úton lovagolt,
ma már holttestként fekszik a koporsóban.

Feleségét és vagyonát mind elhagyta, nem a tulajdona [többé],
bűnös karmája működésbe lép, nehéz lesz becsapnia.

Aki nem keresi a hatalmas gyógyírt, hogyan lenne képes ráakadni?

Aki ráakad, de elmulasztja finomítani, buta és meggondolatlan.

3.

[Aki] a halhatatlanság tanulmányozására [adja a fejét], csak az égi halhatatlanságot tanulmányozza,⁶⁷

egyedül [az] az aranyelixír legfőbb tana.

Amikor a két dolog⁶⁸ egyesül, [akkor] az érzelmek és a benső természet egybeolvad,

⁶⁵ Széles körben a száz évet tartották a szokványos emberi élettartam határának. Lásd a második versszakot alább.

⁶⁶ A *wu chang* 無常 ezen olvasata Wang Mutól származik, *Qianjie*, 2, 10. sz. A *wu chang* értelmezhető buddhista kifejezésként, és utalhat az állandótlanság tanára is. Soothill és Hodous, *Chinese Buddhist Terms* [Kínai buddhista szakkifejezések], 378, 無常 szócikk.

⁶⁷ A halhatatlanoknak több osztálya van, mint például az égi halhatatlanok (*tian xian* 天仙), a földi halhatatlanok (*di xian* 地仙), a szellemi halhatatlanok (*shen xian* 神仙), az emberi halhatatlanok (*ren xian* 人仙) és a kísértet halhatatlanok (*gui xian* 鬼仙) – közülük az égi halhatatlanok a legkiválóbbak. *Daojiao da cidian*, 182, 天仙 szócikk. Egy másik, hármas felosztást tartalmaz a *Baopuzi neipian* TY1175, DZ868 *Halhatatlanok beszélgetései* (*Lun xian* 論仙) című része.

⁶⁸ A szövegmagyarázat a nyolc trigram (*ba gua* 八卦) közül a *kan* 坎 és a *li* 離 hivatkozik „két dologként”. A *kan* a víz, míg a *li* a tűz. A benső alkímia egyik központi alapeszméje az ellentétek egyesítése, és e két trigramot gyakran használják az alkímista testében végbemenő egyesülés leírására. *Wuzhen pian*, 26.10b–11a. A hexagramokra minden

ahol az öt változó állapot kiteljesedik, a sárkány és a tigris⁶⁹ egybefonódik.

Kezdetről fogva *wu* és *ji*⁷⁰ közvetítésére kell hagyatkozni,

azután férj és feleség legyen nyugodt és örömteli.

Egyszerűen várjunk, míg a mű beteljesedik, [majd] látogassunk el az északi palotába,⁷¹

ragyogás közepette, kilenc rózsaszínű felhőben a szerencse *luan* madarán fogunk lovagolni.

4.

Ez a módszer az összes csoda és tökéletesség közül a legvalódibb,

minden összhangban van velem, egyedül én különbözöm a többiektől.⁷²

Tudatában vagyok a *lib*ől és *kan*ból kiinduló megfordításnak,

ki ismeri fel, hogy fölemelkedésük és lesüllyedésük⁷³ határozza meg, ki a házigazda és ki a vendég⁷⁴?

[Aki] az aranyüstben bent kívánja tartani a higanyt a cinóbervörösben,⁷⁵

esetben a *banyu pinyin* átírásukkal utalunk, és nem fordítjuk le őket, mert azzal esetleg egy másodlagos olvasatukat vagy utalásukat figyelmen kívül hagynánk. Lefordításuk helyett az egyes hexagramoknak az adott szövegkörnyezetben való használatára vonatkozó magyarázatokat lábjegyzetben adjuk meg. [A *gua* 卦 jelentése *jójel*, ezért utalhat a három vonalból álló trigramra és a hat vonalból álló hexagramra is – *a ford.*]

⁶⁹ A sárkányra és a tigrisre gyakran történik utalás ebben a szövegben. A tigris képviseli a valódi *yang*ot (*zhen yang* 眞陽), míg a sárkány a valódi *yin*t (*zhen yin* 眞陰). Jelölik ugyanakkor a *kan* és a *li* trigramot is. Ezek a mondabeli állatok a leírásokban gyakran egyesülnek, ami ugyanazt jelenti, mint a *kan* és a *li* középső vonalának felcserélése a *qian* és a *kun* trigram létrehozásához.

⁷⁰ *Wu* 戊 és *ji* 己 az ötödik és a hatodik égi törzsre utal (*tian gan* 天干), ezek együtt a központi helyet elfoglaló föld állapotnak felelnek meg. A közép az a hely, ahol a *kan* és a *li* összekapcsolódik. [Az angol versben *wu* és *ji* helyett *ju*ei áll, a lábjegyzet azonban egyértelműsíti, hogy a *wu* és a *ji* a helyes olvasat – *a ford.*]

⁷¹ Az „északi palotát” nem említi a szövegmagyarázat, a *Ziyang zhenren wuzhen pian jiangyi* [a továbbiakban *Jiangyi*], TY146, DZ66 azonban az „északi palotát” (*bei que* 北闕) „jádopalotaként” (*yu que* 玉闕) adja meg, melyet a *Daojiao wenhua cidian* (Shanghai: Jiangsu guji chubanshe, 1992) egy halhatatlan lakhelyeként határoz meg, 1205, 玉闕 szócikk. Isabelle Robinet „északi kapuként” (Porte du Nord) fordítja, lásd Isabelle Robinet, *Introduction à l'alchimie intérieure taoïste: De l'unité et de la multiplicité [Bevezetés a taoista benső alkímiába: Egységről és sokféleségről]* (Párizs: Les Éditions du Cerf, 1995). 206.

⁷² Ez a kifejezés úgy tűnik, hogy a *Daode jing* 20. szakaszát visszahangozza, ahogy az Launál olvasható, *Tao Te Ching*, 31: „Egyedül én vagyok bolond és faragatlan. / Egyedül én különbözöm másoktól / és értékelem, hogy az anya táplál.”

⁷³ Ez a sor a nyolc trigram Ég utáni elrendezésében a *kan* és a *li* trigram helycseréjét írja le. A *kan*, amely a vízzel és a valódi ólommal társul, szokványos esetben lesüllyed, míg a *li*, amely a tűzzel és a valódi higanyal társul, rendszerint fölemelkedik. Ez a dolgok természetes menetét írja le, amely öregedéshez és halálhoz vezet. Az alkímista e folyamat megfordítására törekszik (*dian dao* 顛倒), ezért először le kell süllyesztenie a tüzet és fel kell emelnie a vizet, ami a *kan* és a *li* felcseréléseként is értelmezhető. *Zhushi, shang*, 9b–10a.

⁷⁴ Szokványosan *kan* lenne a vendég, mivel lesüllyedéssel társul, míg *li* lenne a házigazda, mivel felemelkedéssel és lebegéssel párosul. Ez az állandó vagy közönséges út (*chang dao* 常道). Az alkímista e felállás megfordítására törekszik, hogy lesüllyedése révén a *li* legyen a vendég, és felemelkedése által a *kan* legyen a házigazda. *Zhushi, shang*, 9b–10a; *Wuzhen pian*, 26.11b–12a. Lásd még a Wang Mu által közreadott, nagyon világos magyarázatot a *Qianjüben*, 6, 6. sz.

⁷⁵ Ebben a szövegkörnyezetben a cinóbervörös (*zhu* 朱) a cinóbervörös homokra (*zhu sha* 朱砂) utal, amely egy külső alkímiai kifejezés, és rokon értelmű az elixírhomokkal (*dan sha* 丹砂) vagy a cinóberrel, amely a hagyományos vegytani szaknyelvben a vörös higany-szulfidot jelöli. Wong Shin Hon, szerk., *Daozang danyao yiming suoyin* (Tajpej:

annak [először el kell érnie, hogy] a jádetavacska⁷⁶ vizében az ezüst alászálljon.

A szellem munkája és a tűz keringetése nem igényel egy egész éjt,
[mire] az egyedüli napkorong megnyilvánul és előbukkan a mély tóból.⁷⁷

5.

A tigris táncol, a sárkány meglovagolja a szelet és a hullámokat,
a valódi közép elsődleges székhelye⁷⁸ létrehozza a rejtélyes gyöngyöt.⁷⁹

Az ágakon termő gyümölcs idővel megérik,
különbözhetne-e [tőle – *a ford.*] bármiben is a magzat az anyaméhben?⁸⁰

Dél és észak a trigramok jeleinek megfordítása [révén] összhangban van a Forrással,⁸¹
pirkadatkor és alkonyatkor [a beavatott testének] hevítési időszakai összhangban vannak az égi
tengellyel.⁸²

Xuesheng shuju, 1989), 50. (Megjegyzés: a *The Concise Oxford Dictionary* [*Az oxfordi kéziszótár*] 7. kiadása, a *cinnabar* [cinóber] szócikkénél a „vermilion”-t [cinóbervörös] a „cinnabar” rokon értelmű szavaként tünteti fel.)

⁷⁶ A jádetavacska (*yu chi* 玉池) több lehetséges jelentéssel bír. A *Xinzhben shishu jindan dachengji* [a továbbiakban *Dacheng ji*] TY262, DZ123 (lásd a *Jin dan wen da* 金丹問答 című szakaszt) világosan kijelenti, hogy a „jadedetavacska” a szájra vonatkozik. Wang Mu nem ért egyet, és határozottan kijelenti, hogy ebben a szöveggörnyezetben a jádetavacska nem a szájra utal, hanem inkább a *kan* trigramra. Wang Mu, *Qianjie*, 7, 9. sz. Weng Baoguang szövegmagyarázata a *Zhusubun*-ban, 2.10b–11a, amely a *li* trigramot az üsttel, a *kan*-t pedig a jádetavacskaival társítja, látszólag Wang észrevételét támasztja alá. Ráadásul, ebben a sorpárban az üst és a jádetavacska tényleg úgy tűnik, hogy összetartozó párként szerepel.

⁷⁷ A „mély tó” (*shen tan* 深潭) nem a fent említett jádetavacska, hanem inkább a felső elixírmezőre (*shang dantian* 上丹田) utal. A *Daojiao da cidian*, 893, 深潭 szócikke erre a kifejezésre 66 rokon értelmű szót sorol fel, köztük a sárgolyó palotát (*ni wan gong* 泥丸宮), a lebegő gyöngy palotát (*liu qiu gong* 流球宮) és a rejtélyes palotát (*xuan gong* 玄宮). [A szerző mind a *chi* 池, mind a *tan* 潭 írásjegyet „pool”-nak, azaz „tavacska” fordítja. Mivel az utóbbi inkább jelent mélyebb vizet, és itt is ez a jelentése, eltérve az angol fordítástól „tóként” magyaráztuk – *a ford.*]

⁷⁸ Ez a négy írásjegyből álló kifejezés (*zhong yang zheng wei* 中央正位) az alsó elixírmezőre (*xia dantian* 下丹田) utal. A szövegmagyarázat szerint az alsó elixírmező három hüvelyekkel a köldök alatt van. *Wuzhen pian*, 26.13b. Ye Shibiao a „középső palota” (*zhong gong* 中宮) kifejezéssel utal az alsó elixírmezőre. *Wuzhen pian*, 13a. Az elixírmezőket (Joseph Needham fordításában „az éltető hó területei”) tárgyalja Needham, *Science and Civilisation* [Tudomány és műveltség], 5.5. kötet, 38–39.

⁷⁹ A „rejtélyes gyöngy” a „fiúgyermek” (*ying'er* 嬰兒) vagy az „aranyfolyadék visszaforgatott elixírének” (*jinye huandan* 金液還丹) másik elnevezése.

⁸⁰ Ez a kifejezés, a fiúgyermek hasonlatát felhasználva, visszaautal a fent említett „rejtélyes gyöngyre”, amely az ellentétek újraegyesítésének vagy párosításának folyamata révén az alkímiai beavatottban bensőleg megfogant.

⁸¹ Észak és dél *kan* és *li* iránya a nyolc trigram későbbi Ég elrendezésében (*houtian* 後天), illetve *kuné* és *qiané* a korábbi Ég elrendezése (*xiantian* 先天) szerint. *Kan* és *li* középső vonalának megváltoztatása vagy felcserélése révén e két trigram átalakul délen *qianmé* és északon *kunmé*, ami „összhangban van” a korábbi Ég alakzatával és így a létezés eredendő állapotával.

⁸² Ez a kifejezés szinte biztosan a cirkumpoláris Nagymedve csillagkép részét képező Északi Véka (*bei dou* 北斗, tkp. a Göncölszekér – *a ford.*) hét csillaga közül az elsőre utal. Ez a kifejezés hangsúlyozni szándékozik annak fontosságát, hogy a beavatott hozzáigazítja testében a kis világegyetem ritmusait a nagy világegyeteméhez. A Hold növekedését és fogyatkozását, valamint a nappalból az éjszakába való átmenetet úgy fogták fel mint a *yin* és a *yang* váltakozását. Ezek a képek gyakran fordulnak elő a benső alkímiai irodalomban az emberi testben végbemenő *yin–yang* váltakozásnak a világegyetemben látható párhuzamaként. Az Északi Véka a megfigyelő számára naponta és évente is körbeforgoni

E hatalmas rejtély megértésére képesnek kell lenni [még] a zűrzavaros piactéren időzve is, mi szükség [visszavonulni] mélyen a hegyekbe a békés magány megőrzéséhez?

6.

Mindenki [magában] hordja a hosszú élet gyógyírját,
[mégis] öntelten, ostobán, megtévedve és beképzelten eldobja magától.
Amikor az édes harmat alászáll,⁸³ Ég és Föld egyesül,
[azon] a helyen, ahol a sárga rügek⁸⁴ nőnek, *kan* és *li* kölcsönhatásba lép.
A kútban lakó béka⁸⁵ azt válaszolja, hogy nincsen sárkányodú,
honnan tudná a fürj a kerítésen, hogy létezik főnixfészek?
[Amint az] elixír megfő, a szoba⁸⁶ megtelik arannyal,
miért vesződnénk gyógynövények felkutatásával és a mályvafőzés megtanulásával?

7.

Fontos tudatában lenni, hol van a gyógyír forrása:
egyszerűen fogalmazva, otthona délnyugaton van.⁸⁷
Amikor egyszer csak létrejön az ólom a *guból*,⁸⁸ gyorsan össze kell gyűjteni,

látszik. Forgását párhuzamba állították a testben a *qi* körforgásával. Needham, *Science and Civilisation*, 5.5. kötet, 59. n.b.

⁸³ Xue Daoguang szövegmagyarázata szerint mind az „édes harmat” (*ganlu* 甘露), mind a következő sorban megjelenő „sárga rügy” (*huang ya* 黄芽) az aranyelixírré utal. Ugyanebben a szövegben Lu Ziyé magyarázata is alátámasztja, hogy mindkét kifejezés a gyógyír (*yao* 藥) másik neve, amely viszont – természetesen – az aranyelixír gyakori megnevezése. *Sanzhu*, 1.20a–21a.

⁸⁴ A sárgára tett utalások gyakran ismétlődnek a szövegben. A sárga színt a föld állapottal és a középpel állítják párhuzamba, azzal a hellyel, ahol az ellentétek összetalálkoznak, és egészséget alkotnak. Ebben a sorpárban a szöveg az Ég és a Föld egyesülését, valamint a *kan* és a *li* trigram kölcsönhatását említi. E két sor között az alkotja a kapcsolatot, hogy *kan* és *li* kölcsönhatása révén középső vonalaik (a valódi *yin* és a valódi *yang*) felcserélődnek, és az így létrejövő trigram a *qian* és a *kun*, más néven az Ég és a Föld.

⁸⁵ Ez célzás lehet a *Zhuangzi* egyik híres mondására: „Az Északi-tengerből való Jo így szólt: »Hiába beszélne az óceánról a kútban élő békának – a tér, amelyben él, korlátok közé zárja.«” Watson, *Chuang Tzu*, 175.

⁸⁶ Wang Mu, *Qianjie*, 12, 15. sz., azt állítja, hogy ez a kifejezés az elixírüregre (*dankong* 丹穴) utal, Yuan Gongfu azonban, Ye Shibiaóval egyetemben kijelenti, hogy a „szoba” (*wu* 屋) a testet (*ti* 體) jelenti. *Wuzhen pian*, 26.16b.

⁸⁷ A nyolc trigram későbbi Ég szerinti elrendeződésében a délnyugati irányt a *kun* trigram foglalja el, amely a föld állapottal társul. A nyolc trigram korábbi és későbbi Ég szerinti elrendezését, valamint különféle összefüggéseit mutatja be Needham, *Science and Civilisation*, 5.5. kötet, 50–51.

⁸⁸ Az égi törzsek (*tian gan* 天干) közül a tizedik, a *gui* 癸 az északi iránnyal társul, és amikor *remel* (壬) állítják párba, a víz állapotnak felel meg. A *Daojiao da cidian*, 815, 鉛遇癸生 szócikk még egy bejegyzést is tartalmaz, mely leírja a kapcsolatot e két kifejezés és a *Wuzhen pian* jelen sorában előforduló négy írásjegyből álló mondás, *qian yu gui sheng* 鉛遇癸生 között. A szócikk részleges fordítása így hangzik: „Az ólom a vese vizét képviselő kifejezés. A vizet két fajtára lehet osztani: a korábbi Ég vesevizének benső természete *ren* 壬 vízként ismert, mely világos és fényes. Az Ég utáni, *guként* 癸 ismert vesevíz homályos és nehéz. A *ren* víz a *gui* vízben tárolódik, a *gui* víz létrejövetelével nélkül a *ren* víz nem fog megnyilvánulni, és nem látjuk meg a valódi ólmot.” A szócikk a továbbiakban elmagyarázza, hogy

valahányszor telihold van,⁸⁹ az arany távol marad, és nem lehet megkóstolni. Vissza [kell] küldeni a földüstbe,⁹⁰ és biztonságosan le kell zárni, ezután hozzáadható a lebegő gyöngy⁹¹ – együtt megfelelő párt alkotnak. A gyógyír súlya egy *jin*, [amit] kétszer nyolc⁹² [unciából⁹³ lehet megalkotni]; szabályozzuk úgy a tűz időszakait, [hogy] támogassuk a *yint* és a *yang*ot.

8.

Hagyjunk fel a három sárga és a négy szellem finomításával,⁹⁴ [még] ha gyógyírok sokaságát kutatjuk is át, egyik sem valódi. Amikor *yin* és *yang* neki megfelelő párral találkozik, újra kölcsönösen hatnak egymásra, mivel a két nyolcas jól illik egymáshoz, természetes összhangban egyesül. A Nap vörösen izzik a tó mélyén, a *yin* rejtélyesen eltűnik, a Hold fehérlik a hegytető fölött, a gyógyír újra kivirágzik.⁹⁵

mindegyik fajta vízből félfontnyi (*ban jin* 半斤) szükséges. A korábbi és a későbbi Ég akkor lép kölcsönhatásba, amikor a kétfajta víz egyensúlyban van a testben. (Egy *jin* tizenhat „unciából” áll, és 1,3 fontnak vagy 5,5897 kg-nak felel meg.)

⁸⁹ A Hold növekedésének és csökkenésének képe a testben a *yin* és a *yang* emelkedésének és süllyedésének vagy előrenyomulásának és visszahúzódásának leírására szolgál a napi körforgás során. A telihold a *yang* tetőpontját jelképezi, és a délnek (*wu* 午, 11.00–13.00) felel meg. Első ránézésre ez jó időpontnak tűnhet a körforgásban. Needham azonban kimutatja, hogy a *xi* 子 [23.00–1.00 – a ford.] és a *wu* kettősóra „az ingatagság és átfordulás időszakát” jelöli. Needham, *Science and Civilisation*, 5.5. kötet, 70. Ez a szakasz tehát arra figyelmeztet, hogy ez nem megfelelő időpont a létrehozott értékes arany felhasználására.

⁹⁰ A „földüst” (*tufu* 土釜) az alsó elixírmézőre (*xia dantian* 下丹田) utal. *Daojiao wenhua cidian*, 751, 土釜 szócikk. [A *fu* 釜 jelent még *fazekat*, *edényt* is, nem összekeverendő a *bárolmlábú üst* jelentéssel bíró *ding*gel 鼎 – a ford.] Ez összevág Weng Baoguang szövegmagyarázatával, amelyben az „elixírmézővel” a földüstre utal. *Wuzhen pian*, 26.19a. [Megjegyzés: a *Wuzhen pian*ben Weng Baoguangra Wu Mingziként utalnak, az egyszerűség kedvéért azonban itt csak a Weng Baoguang nevet használjuk.]

⁹¹ A lebegő gyöngyöt (*liu qiu* 流球) Xue Daoguang a higannyal azonosítja. *Sanzhu*, 1.23a, 24a. A „lebegő gyöngy” a higany 42 rokon értelmű elnevezése közül az egyik, amelyet a *Daozang danyao yiming suoyin* [a továbbiakban *Daozang danyao*] megad (Taiwan: Taiwan Xuesheng Shuju, 1989). 275–280/2346.

⁹² A két nyolcas a két hozzávalóra, az ólomra és a higanyra utal, melyeket a benső alkímistának egyenlő mennyiségben kell felhasználnia. A két nyolcas a holdnegyedekre is vonatkozhat, amikor a Hold egyik fele sötét, a másik fényes, és a *yin* és a *yang* pillanatnyilag egyensúlyban van. Needham, *Science and Civilisation*, 5.5. kötet, 57–59.

⁹³ Ez a sor a 88. lábjegyzetben leírt kétféle víz egyenlő mennyiségét visszhangozza (mindegyikből félfontnyi szükséges).

⁹⁴ A „három sárga” (*san huang* 三黃) és a „négy szellem” (*si shen* 四神) a külső elixír (*wai dan* 外丹) gyakorlói által használt különféle kémiai hatóanyagokra és nyersanyagokra utal. A három sárga a következő: auripigment [kémiai elnevezése arzén-triszulfid – a ford.] (*cihuang* 雌黃), arzén-diszulfid vagy más néven realgár (*xionghuang* 雄黃), valamint kén (*liuhuang* 硫黃). *Daozang danyao*, 42/0373, 349/2896, 174/1514. A négy szellem a következő: cinóber (*zhusha* 朱砂), higany (*shuiyin* 水銀) (amely a cinóber szinonimája is), ólom (*qian* 鉛) és kálium-nitrát vagy más néven salétrom (*xiao* 硝). *Danyao*, 50/0437, 277/2362, 219/1915, 341/2846.

⁹⁵ Weng Baoguang elmagyarázza, hogy e két sor képi világa a benső alkímisták által használt két elsődleges hozzávalót, az ólmot és a higanyt írja le. A szövegmagyarázat elmondja, hogy a tó mélyén a Nap vöröse a *yang* a *yin*ben, a Hold fehérsége a hegycsúcs fölött pedig a *yin* a *yang*ban. *Zhushu*, 3.5b.

Kortársaimnak fel kell ismernie a valódi ólmot és [a valódi – *a ford.*] higanyt, [ez] nem a közönséges homok és higany.

9.

Ne a magányos *yint* ragadjuk meg azért, hogy *yang*hoz jussunk, pusztán az egyik művelése csak a gyengeséget állandósítja.⁹⁶ Masszázzsal és nyújtógyakorlatokkal⁹⁷ kimeríteni a testet, nem a helyes út, finomítani a *qi*⁹⁸ és elnyelni a reggeli felhőket,⁹⁹ mindkettő örültség. [Akik] egész életükben az ólom és a higany titka után kutatnak, mikor láthatnák meg a sárkány és a tigris alászállását? Erre buzdítalak: gondosan puhatold ki, hol születik az én, visszaáramolni a forráshoz, visszatérni az eredethez, ez a legkiválóbb gyógyír.

10.

Jól megmarkolni a valódi ólmot,¹⁰⁰ és figyelmesen keresni, nem hagyni az időt elillanni. Ehelyett a földi lélekkel (*po*) ragadjuk meg a cinóbervörös higanyt, hogy az égi lélek (*hun*) magától uralja a vizes aranyat.¹⁰¹ Elmondható, hogy amikor a *daót* felmagasztalják, a sárkány és a tigris behódol,

⁹⁶ A szövegmagyarázatok nem nyújtanak pontosabb értelmezést erről a két sorról. Megalapozottnak tűnik azonban a következtetés, hogy az előző versszakban megfogalmazott állítást egészítik ki, miszerint a két összetevő, az ólom és a higany elengedhetetlen. Az ólmot és a higanyt a nyolc trigram közül kettővel, külön-külön a *kamal* és a *livel* társítják. Az alkimistának e két trigram két középső vonalának felcserélődését kell előmozdítania, mert az a valódi *yang* és a valódi *yin*. Így az alkimista képes átrendezni a nyolc trigram későbbi Ég szerinti elrendeződését, hogy létrehozza a korábbi Ég mintázatát. Ez csak úgy valósulhat meg, ha az egyedüli *yin* és az egyedüli *yang* vonalat kiemeli az egyes trigramokból és áthelyezi a másikba. A szöveg ilyen olvasata megegyezik Wang Mu magyarázatával, *Qianjie*, 16, 1. sz.

⁹⁷ A „masszázszt” és a „nyújtógyakorlatokat” a párban szereplő *an* 按 és *yin* 引 írásjegy jelképezi, amelyek itt a masszázst (*anmo* 按摩) és a nyújtógyakorlatokat (*daoyin* 道引) jelentik.

⁹⁸ A „*qi* finomítása” (*lianqi* 煉氣) megnevezéssel különféle, légzőgyakorlatokat és gyógyszerek fogyasztását magukba foglaló módszerekre utalnak. *Daojiao wenhua cidian*, 818, 煉氣法 szócikk.

⁹⁹ Ez a *qi* vezetésének módszerére utal. A *xia* 霞 esetleg fordítható egyszerűen *ködnek* vagy *párúnak*, ez a gyakorlat azonban kifejezetten a hajnali köd belélegzését foglalja magában. A Nap vörös és sárga *q̄*je ekkor kezd el előbukkanni. *Wenhua cidian*, 823, 餐霞 szócikk.

¹⁰⁰ A „valódi ólom” jelképezi a *yang*ot a *yin*ben, az öt változó állapot rendszerében pedig a fémet a vízben. *Daojiao da cidian*, 792–793, 真鉛 szócikk. A „valódi ólmot” (*zhen qian* 真鉛) felsorolják ugyanakkor a külső gyógyír (*wai yao* 外藥) 36 szinonimája között is, melyet Weng Baoguang *Wuzhen pian*ról írt részletes tanulmánya, a *Ziyang zhenren wuzhen pian zhibi xiangshuo sancheng bijao* [a továbbiakban *Sancheng bijao*] ad közre, DZ64, TY143, 31b–32a.

¹⁰¹ Yuan Gongfu elmagyarázza, hogy ezek a kifejezések a *yang*ot kereső *yint*, valamint a *yint* kereső *yang*ot írják le. *Wuzhen pian*, 26.15a. Ez a felosztás megegyezik a benső alkímiai szakkifejezések azon *yin* és *yang* szerinti osztályozásával, amelyet Weng Baoguang követ. Ő a *po* lelkeket *yinként*, a higanyt *yangként*, a *hun* lelkeket *yangként*, illetve az aranyat *yinként* osztályozza. *Sancheng bijao*, 25b–27a. Weng Baoguang ennek a két sornak részletesebb magyarázatát adja közre. *Zhushu*, 3.4a–5a.

azt mondhatni, hogy [amikor] az erényt komolyan veszik, a kísértetek és a szellemek fejet hajtának.

[Ha] ezt valaki felfogja, élethossza az Égével és a Földével lesz egyenlő,

[ilyenkor] bosszankodás és bánat semmilyen módon nem fogja már felkavarni az elmét.

11.

Nem nehéz a sárga rügyek és a fehér hó után kutatni,¹⁰²

akiknek képesség adatott, az erényes magaviselet mélységére kell hagyatkozniuk.

A négy jel¹⁰³ és az öt változó állapot teljes egészében a földre hagyatkozik,¹⁰⁴

a három eredendő¹⁰⁵ és a nyolc trigram távol van-e a *rentől*?¹⁰⁶

Nehéz felismerni a teljesen finomított isteni tartalmat,

[amint] az összes rosszindulatú *yin* szellem szétszóródik, a kísértetek nem törnek be.

[Habár] át kívánom adni másoknak a rejtély illetően magyarázatait,

még egyetlen hangot sem hallottam senki emberfiától, aki megértette volna.

¹⁰² A sárga rügyek (*huang ya* 黃芽) és a fehér hó (*bai xue* 白雪) az ólom és a higany eltérő megnevezése. Wang Mu, *Qianjie*, 20, 1. sz. Wang a *Xiuzhen shishu* nevezi meg forrásaként, és egy idézettel is szolgál, de pontosabb utalást sajnos nem ad meg. A *Daojiao da cidian*, 397, 白雪 szócikk is összhangban van Wang észrevételével. A *Dacheng ji Jindan wenda* szakaszában is van egy bejegyzés, 10.7a, amely az ólomra és a higanyra használt kifejezések között felsorolja a „lófogakat” és a „fehér havat”. A „lófogak” a „sárga rügyek” fedőneve. Needham, *Science and Civilisation*, 5.5. kötet, 213.

¹⁰³ Ye Shibiao magyarázata szerint a „négy jel” (*si xiang* 四象) [a *xiang* 象 további lehetséges fordítása *alak, kép, képmás – a ford.*] a zöld sárkányra, a fehér tigrisre, valamint két csillagképcsoporra utal: *zhuqiao* 朱雀 (cinóbervörös madár) és *xuanwu* 玄武 (sötét harcos). *Wuzhen pian*, 26.25a. Yuan Gongfu egyetért ezzel a magyarázattal. *Wuzhen pian*, 25b. Robinet a „négy jelet” „négy hexagramként” fordítja, és jegyzeteiben hozzáteszi, hogy a négy hexagram a *qian*, a *kun*, a *kan* és a *li*. Robinet, *Introduction à l'alchimie [Bevezetés az alkímiába]*, 214. A fenti szövegmagyarázók által említett négy kifejezés a négy égtájnak, valamint a negyedik, a nyolcadik, a tizennyolcadik és a huszonötödik holdháznak (*xin* 信) felel meg. Ez a négy helyzet pontosan megfelel a Robinet által felsorolt négy hexagramnak is. A *Fényes tükör ábrája* (*Ming jing zhi tu* 明鏡之圖) című kép kiválóan szemlélteti a benső alkímiában használatos, egymásnak megfelelő tér- és időbeli kifejezések jórészét. Lásd *Jindan dayao*, TY1056, DZ736–738, valamint Needham, *Science and Civilisation*, 5.5. kötet, 56–57. A holdházak rendszerének részletes kifejtése: Needham, *Science and Civilisation in China, Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth [Tudomány és műveltség Kínában, Az égbolt és a föld matematikája és tudománya]*, 3. kötet, 242–252.

¹⁰⁴ A föld az öt változó állapot egyike, kiemelt jelentőséggel bír azonban, mivel a közepet jelképezi. A fennmaradó négy állapot számára – melyeket a négy égtájjal és a fent említett négy hexagrammal állítanak párba – a kölcsönhatás színhelye.

¹⁰⁵ A „három eredendő” (*san yuan* 三元) Yuan Gongfu az Égnek, a Földnek és az Embernek felelteti meg. *Wuzhen pian*, 26.25b. Nehéz megérteni, hogyan illik bele ez az értelmezés a jelenlegi szövegkörnyezetbe. A benső alkímiai szövegekben a „három eredetit” is gyakran használják, mégpedig a lényegre (*jing* 精), a *qìre* (氣) és a *shenre* (神) utalva. [A szerző angol fordításában megkülönbözteti a „three primes” és a „three originals” kifejezéseket, előbbi fordítottuk „három eredendőnek”, utóbbi „három eredetinek”. Nem világos azonban, hogy két különböző kínai kifejezésről van-e szó – a ford.] Ez a benső alkímista által felhasznált három „hozzávaló” tiszta, eredeti alakjában, még mielőtt a születés után leromlott volna. Needham, *Science and Civilisation*, 5.5. kötet, 26. Robinet úgy gondolja, hogy ez a kifejezés utalás a meditáció során alkalmazott felidézéssel/vizualizációs gyakorlatokra. Robinet *Introduction à l'alchimie*, 215.

¹⁰⁶ Mind Weng Baoguang (*Zhushu*, 3.1b), mind Xue Daoguang (*Sanzhu*, 2.8b) a vízzel azonosítja a *rent* (壬). A *ren* az égi törzsek közül a kilencedik, a víz állapottal áll párban és az északi irányra utal. Lásd a 88. lábjegyzetet.

12.

A füvek és a fák *yine* és *yangja* valóban egyenlő mértékben párosul,
ha az egyik hiányzik, nem [válnak] illatossá.

[Amikor] a zöld levelek nyílni kezdenek, a *yang* jár elől,
azután, [amikor] a vörös virágok kivirulnak, a *yin* később követi.

[Ami] az állandó *daót* illeti: ez egyszerűen az, amit a hétköznapi életben használnak,
ki érti [azonban – *a ford.*] az igazi forráshoz való visszaáramlást?

Azok az urak, akik kijelentik, hogy a *daót* tanulmányozzák,
[és mégsem] ismerik fel a *yint* és a *yangot*, ne nevéssenek [ezen].

13.

[Aki] nem ismeri fel a megfordítás felfordítását a rejtélyesben,
hogyan értené meg a tűzben nyíló lótosz gondos művelését?¹⁰⁷

Hurcoljuk vissza haza a fehér tigris táplálékért,
hozzunk létre egy fényes gyöngyöt, a holdudvarhoz hasonlatosat.

Fokozatosan őrizzük a gyógyír tűzhelyét és tartjuk be a tűz időszakait,
figyelmesen ügyeljünk a szellemre és a lélegzetre, és hagyjuk, hogy természetesek legyenek.

[Amikor] minden, ami *yin*, teljesen lefoszlott, és az elixír teljesen elkészült,
kiszökellünk az evilági ketrecből, és tízezer évnyi hosszú életet élünk!

14.

3, 5, 1, e három szám mindegyikét,¹⁰⁸

az ősi időktől a jelenig, valóban kevesen értik.

A kelet 3, a dél 2, együtt 5-öt tesznek ki,

az észak 1, és a nyugati irány – mivel 4 – teljesíti ki.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Needham ennek a kifejezésnek a következő magyarázatát adja: „Ez a festői kifejezés egy újabb példa a *yin-yang* elmélet paradoxonjaira, egyenértékű azzal, hogy a férfi beavatott fiúgyermeknek képes életet adni önmagában.” Needham, *Science and Civilisation*, 5.5. kötet, 92. Ez a megállapítás, úgy tűnik, összhangban van Weng Baoguang szövegmagyarázatával. *Wuzhen pian*, 26.27a.

¹⁰⁸ Yuan Gongfu kifejezések sorát adja meg az említett három számmal összefüggésben. A 3 a fával, a *li* nővel (*li nü* 離女) és a cinóbervörös higannyal (*zhu gong* 朱汞) párosítható. Az 1 a vízzel, a *kan* férfival (*kan nan* 坎男) és a fehér fémmel (*bai jin* 白金) társul. Az 5 a földdel, a középső palotával (*zhong gong* 中宮), valamint a *wu* és a *ji* székhelyével (*wu ji wei* 戊己位) egyezik meg. *Wuzhen pian*, 26.29a. (Megjegyzés: a *wu* és a *ji* az égi törzsek közül az ötödik és a hatodik, melyek párba állítva a földet jelképezik.) Ezek a Yuan Gongfu nyújtotta társítások világos megfeleléseket biztosítanak a szövegben említett számok és a *Folyó ábra* (*he tu* 河圖) számai között. Az eredmény tehát a *yin* és a *yang* középén végbemenő egyesülésének leírása.

¹⁰⁹ A számok és a nekik megfelelő irányok megegyeznek a *Folyó ábrán* megadottakkal, és minden egyes vonal összege 5, amely a föld állapotot, a közepet és az egységet jelképezi.

A *wu* és a *ji* természetes lakhelye hozza létre az 5-ös számot,
 e három család¹¹⁰ közötti kölcsönös megbecsülésből fejlődik ki a fiúgyermek.
 [Így] a fiúgyermek egységes, és megtestesíti a valódi *qit*,
 tíz hónap [vagy holdhónap – *a ford.*] alatt a magzat kiteljesedik; ez a szentségbe való belépés
 alapja.

15.

Aki nem becsüli meg a valódi ólmot mint hiteles őst,
 a tízezer fajta [hamis módszer] alkalmazása [miatt] hiábavalóan tesz erőfeszítést.
 Ha elválik becsúlni és száműzött feleségétől,¹¹¹ [csak azt éri el, hogy] *yin* és *yang* szétválk,
 ha követi a gabonák elhagyásáról szóló hiábavaló tanítást, a gyomra üres marad.
 A füvek, a fák, az arany és az ezüst mind üledék,
 az olyan dolgok, mint a reggeli felhők, a Nap és a Hold¹¹² mind káprázat.
 Mi több, fittyet kellene hányni a kifújásra és beszívásra, meg a gondolatok összpontosítására,
 ennek a sokféle módszernek semmi köze az aranyelixír működéséhez.

16.

A halhatatlanok tízezer tekercsének és szentiratának szavai mind ugyanazok,
 egyedül az aranyelixír az alapvető tanítás.
 Hagyatkozzunk *kun* helyzetére a test étellel telítéséhez és kiteljesítéséhez,
 ültessük el *qian* házába, a kölcsönhatás palotájába.
 Ne vádoljunk az Égtől kapott értelmet a végleges elszivárgásért és kimerülésért,
 mindez a tanítványok teljes eltévelyedése miatt van.
 Ha az emberek megértik e versekbe foglalt jelentést,
 akkor azonnal meglátják a Három Tisztaságot, a Mindenható Feljebbvalókat.¹¹³

¹¹⁰ A „család” (*jiu* 家) a *Folyó ábrán* egymással összefüggésbe hozott számpárokra utal.

¹¹¹ Wang Mu megjegyzi, hogy ebben a sorban a negyedik írásjegy valószínűleg hibás: a „száműz” (*qian* 遣) helyett inkább az „útnak” vagy „ösvénynek” (*dao* 道) kellene állnia. Így a sor fordítása a következő: „Feleséged elhagyásának téves útja...” Wang Mu, *Qianjie*, 27, 4. sz. Wang Mu megjegyzése egy Qing-dinasztiabeli szövegmagyarázaton alapszik, melynek címe *Wuzhen pian zhengyi*.

¹¹² Robinet fordításában ez a szakasz a Nap és a Hold fényének elnyelését célzó gyakorlatra utal. Robinet, *Introduction à l'alchimie*, 218. Wang Mu ugyanezzel a magyarázattal szolgál a Napra és a Holdra való utalás tekintetében. Wang Mu, *Qianjie*, 28, 9. sz. Ennek a módszernek egy meglehetősen részletes kifejtése található Needham, *Science and Civilisation*, 5.5. kötet, 181–184.

¹¹³ A Három Tisztaság (*san jing* 三清) a következő: az Égi Becses Úr (*tianbao jun* 天寶君), más néven az Óseredendő Kezdet Égi Ura (*yuanshi tianjun* 元始天尊); az Isteni Becses Úr (*lingbao jun* 靈寶君), más néven a Legfelső Dao Úr (*taishang daojun* 太上道君); valamint a Szellemi Becses Úr (*shenbao jun* 神寶君), más néven a Legfelső Tiszteletreméltó Úr (*taishang laojun* 太上老君). *Daojiao da cidian*, 74, 三清 szócikk. [A szerző a Szellemi Becses Úr (*shenbao jun* 神寶君) esetében *divine*-ként, azaz *istenként* fordítja a *shen* 神, ami ebben az alakjában egybeesne az Isteni Becses Úr (*lingbao*

Irodalomjegyzék

Elsődleges források

紫陽真人悟真篇註疏 *Ziyang zhenren wuzhen pian zhushu* (The Realized Man Purple Yang's Explanations of the Chapters on Awakening to the Real). TY 141, DZ 61–62.

紫陽真人悟真篇三註 *Ziyang zhenren wuzhen pian sanzhu* (Three Commentaries on the Realized Man Purple Yang's Chapters on Awakening to the Real). TY 142, DZ 63–64.

紫陽真人悟真篇拾遺 *Ziyang zhenren wuzhen pian shiyi* (An Amended Edition of the Realized Man Purple Yang's Chapters on Awakening to the Real). TY 144, DZ 64.

悟真篇註釋 *Wuzhen pian zhushi* (Explanations of the Chapters on Awakening to the Real). TY 145, DZ 65

修真十書悟真篇 *Xiuzhen shishu wuzhen pian* (Chapters on Awakening to the True in Ten Books on Cultivating the Real). TY 263 (*juan* 26–30), DZ 122–31.

金丹四百字 *Jindan sibai zi* (Four Hundred Words on the Golden Elixir). TY 1070, DZ 741.

玉清金笥青華秘文金寶內煉丹訣 *Yuqing jinsi qinghua binwen jinbao neilian danjue* (The Green and Elegant Secret Papers in the Jade Purity Golden Box on the Essentials of the Internal Refining of the Golden Treasure the Enchymoma). TY 239, DZ114.

紫陽真人悟真篇直指詳說三乘秘要 *Ziyang zhenren wuzhen pian zhi zhi xiangshuo sancheng biyao* (A Direct and Detailed Discussion of the Abstruse and Important Points of the Three Vehicles Contained in the Realized Man Purple Yang's Chapters on Awakening to the Real). TY 143, DZ 64.

修真十書金丹大成集 *Xiuzhen shishu jindan dacheng ji* (An Anthology on the Great Completion of the Golden Elixir). TY 263 (*juan* 9–13), DZ 122–31.

金丹大要 *Jindan dayao* (Great Essentials on the Golden Elixir). TY 1056, DZ 736–738.

抱朴子內篇 *Baopuzi neipian* (Inner Chapters of the Master who Embraces Simplicity). TY 1175, DZ 868–870.

三洞群仙錄 *Sandong qunxian lu* (On the Concourse of Transcendents in the Three Caverns). TY 1236, DZ 992–995.

歷世真仙體道通鑒 *Lishi zhenxian tidao tongjian* (Comprehensive Survey of Successive Generations of Perfected Transcendents and Those Who Embody the Tao). TY 295, DZ 139–148.

消搖墟經 *Xiaoyao xujing* (Scripture on [Those Who] Wandered in the Wilds). TY 1452, DZ 1081.

古今圖書集成 *Gujin tushu jicheng* (Completed Collection of Graphs and Writings of Ancient and Modern Times).

列仙全傳 *Lixian quanji* (Complete Biographies of the Immortals).

jun 靈寶君) névével: az ő névében szereplő *linget* 靈 *numinous*ként fordítja, ami magyarul szintén *isteni* lenne, ezért a *shen* másik bevett jelentését, a *szellem*t használtuk fel – a *ford.*] Ezen alakokról, valamint a test három elsődleges éltető erejével (lényeg, *qi* és szellem) való összefüggéseiről további fejtegetés található Kristofer Schipper, *The Taoist Body* [*A taoista test*] című könyvében (Berkeley, University of California Press, 1993), 118–119.

孟乃昌, 孟慶軒, 輯編。周易參同契三十四家注釋集萃 Meng Naichang, Meng Qingxuan (szerk.). *Zhouyi cantong ji sanshisi jia zhushi jizui* (A Compilation of Thirty Two Schools of Commentary on The Token of the Three in Accordance with the Book of Changes of the Zhou). 北京: 華夏出版社出版發行, 1993.

四川通志 *Sichuan tongzhi* (Sichuan Provincial Gazetteer).

四庫全書總目提要 *Siku quanshu zongmu tiyao* (Annotated Catalogue of the Four Imperial Library).

台州府志 *Taizhou fu zhi* (Taizhou Prefectural Gazetteer).

王沐 Wang Mu, 淺解。悟真篇淺解 *Wuzhen pian qianjie* (Simple Explanations on the Chapters on Awakening to the Real). 北京: 中華書局出版, 1990.

浙江通志 *Zhejiang tongzhi* (Zhejiang Provincial Gazetteer).

周易參同契 *Zhouyi cantong ji* (The Token of the Three in Accordance with the Book of Changes of the Zhou). 林聰富, 發行人。台北市: 武陵出版社, 1990.

莊子集解 *Zhuangzi jijie* (Collected Explanations on Zhuangzi), 揚州, 江蘇: 揚州古籍書店發行, 1991.

Másodlagos források

Boltz, Judith M. *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*. Berkeley: Institute for East Asian Studies University of California Berkeley, 1987.

Chao Yün-ts'ung és Tenny L. Davis. „Four Hundred Word Chin Tan of Chang Po-tuan.” *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 73 (1940): 371–377.

Ch'en Kuo-fu és Tenny L. Davis, ford. „Inner Chapters of Pao-p'u-tzn.” *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 74.10 (1941. december): 297f.

Cleary, Thomas, ford. *Understanding Reality: A Taoist Alchemical Classic*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

Davis, Tenney L. – Chao Yün-ts'ung. „Chang Po-tuan of Thien-Thai; his Wu Chen Phien (Essay on the Understanding of the Truth); a Contribution to the Study of Chinese Alchemy.” *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 73 (1939): 97.

_____. „The Secret Papers in the Jade Box of Ch'ing-hua.” *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 79 (1940): 385–386.

_____. „The Three Alchemical Poems by Chang Po-tuan.” *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 73 (1940): 377–379.

Henricks, Robert G. ford. *Lao-Tzu Te-Tao Ching*. New York: Balantine Books, 1989.

Hucker, Charles O. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 1985.

Kohn, Livia. szerk. *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1989.

Lau, D.C. ford. *Tao Te Ching*. 1963. Reprint. Hongkong: Chinese University Press, 1982.

Needham, Joseph, et al. *Science and Civilisation in China*. 5.5. kötet, *Spagyric Discovery and Invention: Physiological Alchemy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Ōfuchi, Ninji. „The Formation of the Taoist Canon.” In *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. szerk. Holmes Welch és Anna Seidel. New Haven: Yale University Press, 1979.

Pregadio, Fabrizio. „The Representations of Time in the Zhouyi Cantong qi.” *Cahiers d'Extrême-Asie* 8 (1955): 155–173.

Robinet, Isabelle. „Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism.” *History of Religions* 19 (1979): 37–70.

_____. „Original Contributions of Neidan to Taoism and Chinese Thought.” In *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. szerk. Livia Kohn. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1989.

_____. *Introduction à l'alchimie intérieure taoïste: De l'unité et de la multiplicité*. Párizs: Les Editions du Cerf, 1995.

_____. *Taoism: Growth of a Religion*. Ford. Phyllis Brooks. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Schipper, Kristofer. *Concordance du Pao-p'u-tseu neip'ien*. Párizs, 1965.

_____. *The Taoist Body*. Ford. Karen Duval. Berkeley: University of California Press, 1993.

Sivin, Nathan. „Manipulation of Time.” *Isis* 67.239 (1976): 513–526.

Watson, Burton, ford. *Records of the Grand Historian of China: The Shib chi of Ssu-Ma Ch'ien, 2. kötet. The Age of Emperor Wu 140 to circa 100 B.C.* New York: Columbia University Press, 1961.

_____. ford. *The Complete Works of Chuang Tzu*. New York: Columbia University Press, 1968.

Yao Tao-chung. *Ch'uan-chen: A New Taoist Sect in North China During the Twelfth and Thirteenth Centuries*. Ann Arbor, Michigan: University Microforms International, 1980.