

EÖTVÖS LORÁND TUDOMÁNYEGYETEM

Bölcsészettudományi Kar

SZAKDOLGOZAT

A buddhizmus hatása a *quanzhen* iskolára
az alapító tanításainak tükrében

Témavezető:

Dr. Pap Melinda
egyetemi adjunktus

Készítette:

Hatházi Ilona
Kínai szak (osztatlan képzés)

2018

A buddhizmus hatása a *quanzhen* iskolára
az alapító tanításainak tükrében

Az alapító: Wang Chongyang

Tartalomjegyzék

Bevezetés.....	4
Történelmi áttekintés és politikai klíma	7
Vallási környezet: a buddhizmus helyzete	10
A <i>quanzhen</i> iskola története	15
Kialakuló szakasz: az alapító előélete és életútja	17
Kezdeti szerveződő szakasz: az iskola megalapítása.....	20
Szervezett szakasz: az iskola az alapító halála után.....	22
Terjeszkedő szakasz: az iskola az első generációs tanítványok vezetése alatt	23
Kimutatható buddhista hatások az iskola története során	25
A <i>quanzhen</i> iskola alapgyakorlatai.....	26
A kiindulási állapot: az ember mint haldokló lény	27
Erények gyakorlása, törvények betartása.....	32
Elvonulás, remeteség, kivonulás a társadalomból	35
Lemondás és aszkézis	38
A <i>quanzhen</i> iskola haladó tanításai	40
Meditáció	41
Alkímiai átalakítás	45
A gyakorlás beteljesülése.....	47
Összegzés: mennyire buddhista akkor a <i>quanzhen</i> iskola?.....	49
Wang Chongyang álláspontja a három tanításról	50
Wang Chongyang álláspontja a (hosszú) életről és a (korai) halálról	52
Wang Chongyang álláspontja a művelés beteljesüléséről (a halhatatlanságról)	53
Záró gondolatok	54
Függelék: A <i>Chongyang zhenren jinguan yusuo jue</i> kínai szövege.....	55
Bibliográfia.....	67

Bevezetés

Szakedolgozatom célja a Wang Zhe 王嘉 (taoista neve: Chongyang 重陽) (1113–1170) alapította *quanzhen* 全真¹ nevű taoista iskola alapításának, illetve alapítójának, valamint tanainak bemutatása, kifejezetten arra a kérdésre fókuszálva, hogy az iskolára mekkora hatással volt a kínai buddhizmus.

A kutatómunka megkezdése előtt munkahipotézisem így hangzott: „A *quanzhen* iskola a három vallás *sanjiao* 三教 (konfucianizmus, taoizmus, buddhizmus) szintézisére törekedett. Fontos elemeket emelt át a buddhizmus tanításából (például az üresség koncepcióját). Az alapító és közvetlen tanítványai részben annak köszönhetőek népszerűségüket, hogy a szintézis az adott korszakban a politikai ellentétek kiegyensúlyozására is alkalmas lehetett. Erre jó példa Qiu Chuji 丘處機 (1143–1227), aki Dzsingisz kánnál tett látogatása során egyrészt vezető szerepet tudott nyerni a kínai vallások fölött, másrészt ezzel nagyszámú honfitársa életét volt képes megmenteni, a kivégzések betiltásának elérésével.”

Munkahipotézisemet a taoizmusról magyar nyelven elérhető, inkább ismeretterjesztő, semmint szakkönyvekből vett olvasmányélményeim is alátámasztották:

A taoizmus, a buddhizmus és a konfucianizmus első szintézise elsősorban filozófiai volt: a csan buddhizmus Eredendő Tudatról szóló elméletét és a konfucianizmusnak az Eredendő Természet jóságát hirdető alapelvét a taoizmusnak azzal az ágával egyesítette, amely eleve rokonságban állt a belső béke és nyugalom művelésével. Legfőbb kezdeményezője Wang Chongyang volt.

Wang Chongyang (Wang Zhe) klasszikus konfucianista nevelésben részesült, de az Öt Dinasztia császárainak erőszakos katonai uralma nem tudta hasznát venni a konfucianista értékeknek és a jóindulatú politikának. Negyvenévesen Wang Zhe feladta abbéli reményét, hogy a közigazgatásban karriert fusson be. A taoista

¹ Az iskola nevének lehetséges fordításai Komjathy felsorolásában: teljes tökéletesség (Complete Perfection/Total Perfection), teljes valóság (Complete Reality), teljes megvalósítás (Complete Realization), a hitelesség beteljesülése (Completion of Authenticity). Az egyes fordítások iránti pro és kontra érvekről lásd Komjathy 2007: 9–12. A dolgozatban *quanzhen*ként vagy teljes tökéletességként fogok utalni az iskolára (amikor szerzőktől idézek, természetesen megtartom az adott szerző változatát, még ha az eltér is az én fordításomtól). A magyar szakirodalomban több helyen találkoztam azzal a szedési elvvel, hogy a taoista vagy a buddhista iskolák nevét nagy kezdőbetűvel írják (valószínűleg az angol helyesírási szabályok hatása lehet ez). Mivel ezek az iskolák nem intézmények voltak (kezdetben legalább is semmiképpen), ezért a magyar helyesírási szabályai szerint nem kell (sőt, nem szabad) nagy kezdőbetűt használni esetükben. Így én kisbetűvel szedem az iskolák, irányzatok nevét – amikor azonban magyar nyelvű szakirodalomból idézek, akkor természetesen megtartom az adott mű szedési módját. (Mivel magyarul a személynévből képzett ’kálvinizmus’-t sem írjuk nagybetűvel, igazán nem látom indokoltnak, hogy a ’teljes tökéletesség taoista irányzat’-ot nagybetűzzem.)

Halhatatlanok, Lü Dongbin és Zhongli Quan tanítványául szegődött, hogy megtanulja a hosszú élet művészeit, és felvette a Wang Chongyang taoista nevet. A történelem és a legenda elmondása szerint Wang Chongyang a buddhizmus különböző fajtáit, köztük a csan és a Tiantai buddhizmust kutatta, mielőtt a taoista művészetek elsajátításába fogott. Még a taoista képzés befejezése után is nagyra becsülte mind a csan buddhizmust, mind a konfucianizmust. Úgy gondolta, hogy a csan ürességgel kapcsolatos tapasztalásának, a konfucianizmus etikájának, valamint az egészség és a hosszú élet elérését célzó taoista technikáknak az egységbe foglalása elvezethet a végső valóság teljes megértéséhez. Így a taoizmus saját maga teremtette ágát Teljes Valóság (Quanzhen) Iskolának nevezte el. [...]

A Teljes Valóság taoizmus nem különféle elemeket összeválogató és elegyítő eszmerendszer. A taoizmus, a csan buddhizmus és a konfucianizmus egységbe foglalása a taoizmus egyedülálló megközelítését eredményezte, amelyet a test és a tudat párhuzamos művelése jellemzett. A taoizmus alkotta a szintézis alapját, a konfucianizmust és a buddhizmust kiegészítésként vették hozzá. Az összes taoista irányzat közül, ami a Song-dinasztia alatt született meg, a konfucianizmus és a csan buddhizmus Wang Chongyang iskolájára gyakorolta a legnagyobb hatást.²

Illetve:

Wang Zhe a Három Tanítás szinkretikus keverékét tanította. Erősen szembeszállt az alkoholfogyasztással, a szexuális kapcsolatokkal, a haraggal és a kapzsisággal – valószínűleg a mongolok jelenlétére és szokásaikra reagálva –, rendszerébe pedig egyaránt beépítette a konfuciánus erényeket és a buddhista módszereket, kiemelt fontosságot tulajdonítva a konfuciánus klasszikusok (különösen a Szülők tiszteletének könyve), illetve a buddhista szútrák (főként a Szív-szútra) tanulmányozásának.³

Ahogy azonban haladtam a szakirodalom feldolgozásával, úgy vált világossá, hogy a fenti megállapítások erősen túloznak, némileg leegyszerűsítőek, és ezáltal félrevezetőek. Igaz ugyan, hogy a Wang Zhe alapította taoista iskola használ buddhista és konfuciánus szakszavakat és fogalmakat, illetve az is igaz, hogy az iskola tanai merítették a másik két eszmerendszerből, a *quanzhen* mégsem tekinthető másnak, mint ízig-vérig taoista irányzatnak,

² Wong 2011: 103–105.

³ Robinet 2006: 262.

illetve iskolának. Minden tanának és gyakorlatának megtalálható az előzménye a korábbi taoista iskolákban és irányzatokban, és tanainak végkifejlete nem nagyon tér el más, a buddhizmus térnyerését megelőző taoista irányzatokétól – sőt, ahogy azt majd kifejtem, kifejezetten ellentmond a buddhista irányzatoknak.

Wong és Robinet álláspontja inkább a *quanzhen* iskola intézményesedésének és társadalmi beágyazottságának előrehaladtával válik igazgá. Az iskola legelső fázisában (Wang Chongyang élete során), csekély buddhista behatás mutatható ki, és az is inkább egy-egy gyakorlatra szorítkozik. Majd ahogy haladunk az időben, a második és harmadik generációs tanítványok idejében, főleg az intézményesedés és kolostorrendszer kiépítése révén erősödik a buddhista befolyás. Mindezekkel együtt azonban a *quanzhen* iskola alapításától kezdve egy taoista alkímiai iskola volt, és egészen napjainkig a taoista alkímiai tanok szabják meg alapjait, kereteit és célkitűzését.

Eskildsen frappánsan fogalmazza meg az álláspontot, amire kutatómunkám során helyezkedtem, és ami mellett dolgozatomban érvelni fogok:

Úgy tűnik, hogy Wang Zhe különösen jól ismert két központi *mahayana* buddhista szöveget: a *Gyémántsútrát* (*Jin'gang jing* 金剛經) és a *Szívsútrát* (*Xin jing* 心經). Bizonyára ismert néhány csan (*zen* 禪) irodalmi művet is, Hachiya Kunio pedig rámutatott Wang Zhe írásaiban egy passzusra, melyet meglehet, hogy Dazhu Huihai (fl. kb. 780) csan mester feljegyzett mondásainak egyik hasonló szakasza ihlethetett. Nemrégiben Hu Qide érvelt amellett, hogy Wang Zhe írásai és prédikációs módszerei a Linji csan iskola mesterének, Yuanwu Keqin (1063–1135) hatásának nyomait hordozzák. Ahogy azonban Hachiya ügyesen rámutatott, Wang Zhe nem tartotta magát a *mahayana* buddhista filozófia mindenre kiterjedő tagadásához és negatív meghatározásához. Bármennyire is szívesen kölcsönzött buddhista szakszókincset, hogy ettől az átmeneti, tünékeny *szamszarikus* világtól való elszakadásról prédikáljon, Wang Zhe kitartóan hitt az örökkévaló, egyetemes valódi természetben/ragyogó szellemben, mely minden élőlényben a tudatosság (szellem [*shen* 神], természet [*xing* 性]) és az életerő (*qi* 氣, élet [*ming* 命]) forrása. Ez számára nem „üres” (azaz veleszületett létezésétől mentes) volt, hanem teljes mértékben valódi (*zhen* 真).⁴

⁴ Eskildsen 2004: 6–7. Eskildsen angol nyelvű műve esetében hiányoznak a kínai írásjegyek a taoista szakszavaknál és könyvcímeknél. Ezeket beszerkesztettem a dolgozatomba.

A buddhista hatás tehát – természetesen – létező és kimutatható, az állítás viszont, hogy maga az iskola buddhista lett volna, nem helytálló. Dolgozatomban e mellett fogok érvelni. Először áttekintem azt a történelmi és politikai közeget, amelyben az iskola kialakult, majd rátérek az iskola alapítójának életére, és az iskola megalapításához vezető események ismertetésére. Az iskola történelmi áttekintésénél az alapítóra és első generációs tanítványokra szorítokozom.

Az iskola tanainak áttekintése következik ezután. Igyekeztem alap- és haladó gyakorlatokat egyaránt bemutatni és buddhista vonatkozásukat kimutatni. Alap- vagy előkészítő gyakorlatok: elvonulás, aszkézis és lemondás, erények gyakorlása. Ezeket követik a haladó gyakorlatok: meditáció, alkímiai átalakítás, végül a gyakorlás beteljesülésének ismertetése következik. Szakdolgozatomat egy összegzéssel zárom, melyben megvonom annak mérlegét, hogy mennyire tekinthető akkor buddhistának a taoista *quanzhen* iskola.

Történelmi áttekintés és politikai klíma

Felvezetésként tekintsük át a kitajok és a kínai dinasztiák kapcsolatát a 10. században:

A kitajok, a 4. századi xianbeiek távoli leszármazottjai, a Siramuren (Fekete-folyó) völgyében (Nyugat-Mandzsúria) élő nomád állattenyésztők voltak. Ezen a vidéken egyaránt elterjedt az állattartó és a földművelő életmód. Számos kínai földműves élt itt a mongol és türk törzsekhez tartozó népcsoportok mellett. A kitajok gyorsan átvették szomszédaik kultúráját és intézményeit, ami a kínai földek közelségével magyarázható. Már 924-ben hadsereget indítottak nyugatra, hogy behódolásra bírják a Bohai államot. Miután sikeres támadásokat vezettek a mai Peking környékére, amelyet egyik fővárosuknak tettek meg (Nanjingnak, azaz „déli fővárosnak” nevezve el), terjeszkedő birodalmuknak a Liao – kínaiul: Fekete-folyó – nevet adták. 946-ban egészen Kaifengig nyomultak előre, s megdöntötték a Kései Jin-dinasztiát. Kaifengből udvaroncokat és kézműveseket hurcoltak el. Térképet, hivatalos iratokat, vízórákat és hangszereket loptak, s elvitték azt a sztélét is, amelyre a Klasszikusok szövege volt rávésve. Továbbterjeszkedve a mai Hebei és Shanxi tartományokban, majd 986-ban Mandzsúriában, a Kitaj Birodalom rövidesen hatalma csúcspontjához érkezett. A 11. század első néhány évében betöréseik elérték a Sárga-folyó völgyét, s 1004-ben, a Jangce alsó folyásánál fekvő Shanyuanban békeszerződés aláírására kényszerítették a Song császárt. Ebben az időszakban a Liao Birodalom magában

foglalta Mandzsúria nagy részét, Kelet-Mongóliát, Észak-Shanxiban a Datong városát övező vidékeket, valamint Peking környékét.⁵

A kitajok hanyatlása és a dzsürcsik felemelkedése:

A Liao Birodalom fokozatos hanyatlása különböző okokra vezethető vissza. A 11. század közepére a kitajokból kiveszett a harci szellem, szomszédaikkal szemben védekező magatartást tanúsítottak; városaik köré falakat és földsáncokat emeltek, s megerősített őrhelyeket építettek. A „nem ártást” (*ahimsā*) hirdető buddhizmus, valamint Kína gazdagsága és kultúrája, úgy tűnik, bomlasztó hatással voltak a szokásaikra. A birodalom hanyatlása a 12. század elején felgyorsult. Ennek okai a sorozatosan pusztító szárazságok és áradások, az uralkodócsalád széthúzása és egy tunguz törzs, a dzsürcsik északkeleti térnyerése voltak. A mai Heilongjiang tartomány területén élő dzsürcsik, akikkel a Song Birodalom szövetségre lépett a kitajok ellen, 1114-től mind nagyobb katonai nyomást gyakoroltak a kitajokra, ami végül a Liao Birodalom összeomlásához vezetett 1124–1125-ben.⁶

A dzsürcsik hatalomátvétele:

A dzsürcsik felemelkedése rendkívül gyorsan ment végbe. Az általunk ismert első említésük 1069-ből származik, de 1115-re vezetőjük, aki a mai Harbintól északkeletre székelt, már felvette a császári címet. Dinasztiájának a Jin (Arany) nevet adta – állítólag utalásként a környék aranytartalmú homokjára. Ekkoriban vezették első támadásaikat a kitajok ellen, s harcias természetük már a kezdetektől nagyon is egyértelmű volt. Mindössze tíz évre volt szükségük, hogy legyőzzék a gazdasági bajoktól és belviszályoktól tépázott, hanyatlófélben lévő Liao Birodalmat. 1120-ban a dzsürcsik szövetségre léptek a Song-dinasztiával, majd 1122-ben a Song- és Jin-hadak együttes támadást indítottak a kitajok birodalma ellen. A Xia állam 1124-ben, Korea pedig 1126-ban ismerte el a dzsürcsik államát az északkeleti vidék nagyhatalmaként. Röviddel a kitajok birodalmának összeomlása után, 1125-ben, a dzsürcsik megszegték a kínaiakkal kötött szövetségi szerződést, s megtámadták Henan és Shandong tartományokat. Kaifeng 1126-ban esett el. Huizong császárt, a trónörökösét és a császári család háromezer tagját foglyul ejtették, s Harbin környékére hurcolták. Míg a 11. század elején a kitajok betöréseik során nem merészkedhettek tovább a Sárga-folyó völgyénél,

⁵ Gernet 2001: 279.

⁶ Gernet 2001: 280.

addig a dzsürcsi lovasság egészen a Jangcéig és Észak-Zhejiangig eljutott. Itt keresett menedéket a császári család egy része és a régi Song-adminisztráció. 1126 és 1135 között ezeknek a délkeleti területeknek a legtöbb városát kifosztották és felégették. Nanjingot és Hangzhout ostrommal vették be 1129-ben. A következő évben pedig a dzsürcsik egészen Ningbo városáig, Zhejiang tartomány északnyugati csücskéig nyomultak előre. A Jin és a Song Birodalom között az első békeszerződés megkötésére 1138-ban került sor, abban az évben, amikor a Song-dinasztia Hangzhout tette meg ideiglenes székhelyévé. 1142-ben azonban egy tartósabb békeszerződést írtak alá, amely rögzítette a határokat a két állam között a Huai-folyó mentén, s kötelezte a Song uralkodókat, hogy ugyanakkora éves hadisarcot fizessenek nekik, mint amennyit a kitajoknak fizettek. A dzsürcsik által megszállt területeket nem sikerült visszafoglalni, hiába indítottak – néha sikeres – hadjáratokat, s hiába támogatták a Shandong tartományban kibontakozó paraszti ellenállási mozgalmat.⁷

A dzsürcsik hanyatlása és a mongolok felemelkedése:

A Jin Birodalom története, miután a dzsürcsik meghódították Észak-Kínát, néhány dátummal összefoglalható. 1153-ban székhelyüket Harbinből Pekingbe tették át. Ezt követően újabb hadjáratokat indítottak a Déli Song Birodalom ellen. 1161-ben belső válság tört ki, amely erőszakos hatalomátvétellel ért véget. Ezután a „jószomszédi viszony” politikáját alkalmazták a kínaiakkal szemben. A 13. század elején, közvetlenül a nagy mongol támadásokat megelőzően, Zhangzong császár (1189–1208) idején a Sárga-folyó áradása, a Song-dinasztia támadásai, valamint azok az erőfeszítések, amelyekkel a dzsürcsik a mongolok betörései ellenére meg akarták tartani a kelet-mongóliai területeket, megnövelték a kiadásokat, s ez gazdasági nehézségeket okozott. A következő néhány évben a Jin állam a mongol terjeszkedés miatt kénytelen volt kiüríteni Mandzsúriát, s a fővárost Kaifengbe költöztetni, amely kevésbé volt kitéve a mongol támadás veszélyének, mint Peking. Tizenöt évvel később a nagy mongol offenzíva felgyorsította az események menetét: 1232-ben a Jin-udvar a hódítók csapatai elől városról városra menekült Henan tartományban, míg végül a császár, akit körülzártak a szövetséges kínai és mongol csapatok, 1234-ben öngyilkosságot követett el.⁸

⁷ Gernet 2001: 282.

⁸ Gernet 2001: 283.

Eskildsen így foglalja össze röviden a *quanzhen* iskola kialakulását övező történelmi eseményeket:

A *quanzhen* iskola korai fejlődése egymást követő idegen uralmak alatt ment végbe. Először a dzsürcsik Jin-dinasztiája, majd a mongolok Yuan-dinasztiája alatt. A dzsürcsik a Song-dinasztiával folytatott véres háború (1125–1142) után vették át teljes Észak-Kína fölött az uralmat. A mongolok 1210-ben kezdték meg a dzsürcsik elleni támadásukat, és 1215-re sikerült nekik a Sárga-folyótól északra fekvő összes területet meghódítani. A dzsürcsik királysága Henan és Shandong tartományra zsugorodott, és az elvesztett területeket úgy igyekeztek pótolni, hogy háborúba kezdtek a Song-dinasztiával – ez azonban sikertelennek bizonyult. A mongolok, kínaiak és a nyugati Xixia királyság irányából érkező nyomás, parasztlázadásokkal kiegészülve 1234-ben vetett véget a Jin-dinasztiának. A vérontás és a háború 1279-ig folytatódott, amikor a mongolok egész Kínát meghódították.⁹

Vallási környezet: a buddhizmus helyzete

Nagy vonalakban tekintsük át, hogy milyen megítélése, társadalmi beágyazottsága és helyzete volt a buddhizmusnak a Wang Chongyang megjelenését megelőző évszázadokban. Kezdjük a Tang- (i. sz. 618–907) és a Song-dinasztiá (i. sz. 960–1279) közti átmenettel:

A Tang-dinasztiá bukását követő fél évszázadnyi zűrzavar, széttagoztság és küzdelem végül 960-ban, a Kínai Birodalom Song-dinasztiá általi egyesítésével ért véget. Hangsúlyozni kell azonban, hogy a Song alatt kifejlődött buddhizmus számos tekintetben eltért a Sui- és a Tang-dinasztiá alatti buddhizmustól. Az összes Tang-kori iskola közül csak a *chan* és a tiszta föld maradt aktív az új dinasztiá alatt. Igaz ugyan, hogy a szerzetesi közösség valószínűleg számosabb és a szangha gazdasági tevékenysége még kiterjedtebb volt, mint a Tang-korban, ugyanakkor nem tevékenykedett olyan kiemelkedő buddhista szerzetes, mint Xuanzang, Fazang vagy Zhiyi, új buddhista iskola nem fejlődött ki és nem is fordítottak le fontos buddhista szútrákat. Az az intenzív intellektuális tevékenység a buddhista körökben, ami a megelőző dinasztiá alatt oly sok eltérő eszmerendszert hívott életre, feltűnően hiányzott a Song-kor alatt. A buddhista művészet és építészet terén úgy tűnik, hogy a nagy eredmények már a múlté

⁹ Eskildsen 2004: 15–16.

voltak, ezért a Song-kor fő hozzájárulása elsősorban a folytonosság és a kisebb változtatások voltak.¹⁰

A Song-dinasztia alatt, ahogy a nomád sztyeppei népek növekedő nyomása miatt a központi hatalom, úgy a buddhizmus is újabb kihívásokkal találta szembe magát:

A Song-dinasztia alatt a kormányzat által tapasztalt anyagi megszorítások kapcsán a bevétel növelése érdekében a császári hatóságok két intézkedést fogantatosítottak. Mindkettő romboló hatással volt a szerzetesek erkölcsi tartására.

A Song-dinasztia által tapasztalt anyagi megszorítások két körülmény, egy külső és egy belső miatt léptek fel. A külső: a dinasztiát állandóan fenyegették az északi határon a betörések és a támadások, először a kitájok és a tangutok, majd a dzsürcsik és az aranyhorda. Állandó zsoldos hadseregre volt ezért szükség, hogy védje az északi határvidéket. A nagy katonai kiadások mellett a Song kormányzat jelentős éves jóvátételt is fizetett, annak részeként, hogy megvásárolja a békét az északi barbároktól. Az 1005-ös békekötés szerint a Song-dinasztia évi 100 000 uncia ezüstöt és 200 000 vég selymet fizetett a kitájoknak. Később ezt 200 000 uncia ezüstre és 300 000 vég selyemre emelték.¹¹

Ez az anyagi nyomás a következőképpen hatott ki a Song-kori buddhizmus helyzetére:

Mindeddig az volt a gyakorlat, hogy azok kaptak szerzetesi igazolványt, akiket hivatalosan felszenteltek, rendszerint azután, hogy sikeresen letettek egy vizsgát a szútrákból. Miután megszerezte valaki ezt az igazolványt, mentesült az adófizetés és a minden felnőttre vonatkozó kényszermunka alól. Emiatt a dokumentum jelentős gazdasági értékkel bírt.

Ahogy a Song-dinasztia alatt a bevétel iránti kereslet növekedett, a Nemzeti Áldozati Iroda, az igazolványokat kiállító szerv, úgy érezte, hogy jelentős bevételre lehetne szert tenni, ha mindazoknak, akik szerzetessé akartak válni, eladnák a felszentelési igazolványokat. 1067-ben a kormányzati politika hivatalos része lett az igazolványok eladása.

Az eredeti ötlet szerint a dokumentum birtoklása azt bizonyította, hogy birtokosa megfelelően felszentelt szerzetes volt, és a neki kijáró előjogokkal rendelkezett. Most azonban, amikor már meg is lehetett venni az igazolványokat, nem volt

¹⁰ Ch'en 1964: 389.

¹¹ Ch'en 1964: 390.

szükséges a birtokosra nézve, hogy leborotválja a haját és szerzetesi csuhát viseljen. Maradhatott otthon és folytathatta megszokott társadalmi, gazdasági tevékenységeit, és mégis igényt tarthatott az adózási és munkaszolgálati felmentésre. Emiatt volt nagy a kereslet a népesség körében az igazolvány iránt. Nagyon gyakran a gazdagok több igazolványt vásároltak, de nem azért, hogy szerzetessé váljanak, hanem hogy élvezzék a mentességeket, valamint hogy vagyontárgyként birtokolják azokat, egyfajta állami kötvényként – eladhatták, amikor az eladási ár ismét kedvező volt. Másfajta emberek is hasznot húztak még az üzletből. Az igazságszolgáltatás elől menekülők például, akiknek az igazolvány megvásárlása lehetővé tette, hogy menedékre leljenek a kolostorokban, ahol a polgári igazságszolgáltatás nem érte utol őket. Valamint voltak még a lusták, akiket vonzott az a lehetőség, hogy ruháztatták és etették őket anélkül, hogy fizikai munkát kellett volna végezniük.

Ennek a politikának elkerülhetetlen következménye volt az, hogy a szanghához csatlakozó szerzetesek színvonala lecsökkent. A szerzetesi vizsgarendszer alatt a felszentelésre váró jelöltnak demonstrálnia kellett, hogy legalább némi tudással bír a szútrákról. Most semmi ilyesmi követelményt nem támasztottak, csakis a megfelelő összegre volt szükség, amivel meg lehetett venni az igazolványt. Így olyanokat is lehetett találni a közösségben, akiknek semmi ismeretük nem volt a szútrákról és a vallásos tanokról. Ilyen körülmények között a szerzetesi közösség tekintélye lehanyaglott és a szerzetesek gúny és tiszteletlenség céltáblái voltak. Ezt a hozzáállást legjobban néhány, a Song-dinasztia után elterjedt közmondás szemlélteti:

A szerzetes felvesz egy szútrát, de még csak elolvasni sem képes.

Amikor egy vak ember pénzt lát, szemei kinyílnak, amikor egy szerzetes lát pénzt, még a szent iratokat is eladja.

A pokol kapui előtt sok buddhista szerzetes és taoista pap áll.

Míg száján Amitábha van, addig szívében fészekalja mérges kígyó lakozik.¹²

Térjünk rá most a buddhizmus helyzetére a sztyepei népekből lett dinasztiaik alatt. Kezdjük a Liao-uralkodóházzal:

¹² Ch'en 1964: 391–392.

A kínai történészek a Song-dinasztiát rendszerint három idegen uralkodóházzal helyezik egy csoportba, akikkel ideig-óráig egyidejűleg uralkodtak: a kitáj Liao (907–1125), a dzsürcsi Jin (1115–1234) és a mongol Yuan (1206–1368). Helyénvaló ezért most némi figyelmet fordítani a buddhizmus fejlődésére ezen nem kínai eredetű dinasztiák alatt.

[...]

Az uralkodóház viszonya a buddhizmussal mindent összevetve kedvező volt. Bár az uralkodók névlegesen tiszteletüket fejezték ki a konfucianizmus mint uralkodó ideológia iránt, tudomásuk volt a konfucianizmusban benne rejlő idegenellenességről, ezért érzelmileg jobban kötődtek a buddhizmushoz. Buddhista szútrákat is alkalmaztak a császári család gyerekeinek oktatása során, és egyes családtagok buddhista nevet is fölvettek. [...] Buddha és nem Konfuciusz születésnapját ünnepelték nemzeti ünnepként. Szerzeteseket neveztek ki magas tiszteletbeli pozíciókra és még azt is megengedték nekik, hogy császári kocsikon közlekedjenek.

Ennek eredményeként templomok és kolostorok sarjadtak mindenütt, melyeket a császári család, a nemesek és közemberek építettek. [...] A vallás befolyását az Égnek bemutatott állatáldozatok számában beálló hanyatlás is szemlélteti, mivel Shengzong (ur. 1031-ig) uralma alatt az állatáldozatok gyakorlatilag eltűntek. Az együttérzés szellemét rendeletek foganatosították, melyek megtiltották, hogy bizonyos ünnepnapokon életet oltsanak ki, illetve a kitájok elkezdtek hamvasztást alkalmazni.¹³

A buddhizmus helyzete a Jin-dinasztia alatt:

Mivel a buddhizmus virágzott a Liao-dinasztia uralma alatti területeken, logikus azt feltételezni, hogy a vallás azután is virágzott, hogy a Jin-dinasztia átvette az irányítást. A korai Jin császárok némelyike is kedvezően viszonyult a buddhizmus iránt. Az első császárnak tulajdonítják, hogy évente tartott egy ünnepet, melynek keretén belül több, mint tízezer szerzetest és apácát láttak vendégül, míg a második császár, Xizong uralma alatt állítólag több, mint egymillió szerzetest szenteltek fel. Amikor Xizong egyik fia megbetegedett, buddhista templomba vitte, hogy imádkozzanak a gyógyulásáért. Ugyanakkor lépéseket is tettek azért,

¹³ Ch'en 1964: 409–410.

hogy korlátozzák és megakadályozzák a szerzetesek magánjellelű felszentelését. Erre az intézkedésre valószínűleg azért volt szükség, mert az Északi Song-dinasztiától elfoglalt területeken nagyszámban adtak el kitöltetlen igazolványokat a Song hatóságok – ennek következményeként került számos hamis szerzetes a rendbe és volt tapasztalható az általános feslettség.

[...]

Mire 1189-ben Zhangzong lépett a trónra, elterjedt az a nézet, hogy bizonyos szabályozásra van szükség annak érdekében, hogy nagyobb legyen a befolyás a rend fölött. Ezért 1190-ben a magánjellelű felszentelést megint betiltották, és háromévente tartandó vizsgarendszert vezettek be, hogy megsűrjék a rendbe belépni kívánó jelentkezőket. A *Lótusz-szútrát* és a *Huayen jinget* kellett tanulmányozni. 1191-ben egy rendeletet fogadtak el, mely megtiltotta a szerzeteseknek, hogy a császári család hercegeinek és magas rangú hivatalnokok otthonába lépjenek, feltételezhetően azért, hogy kizárják a szövetkezés, a megvesztegetés, a kivételezés vagy a szerzetesi befolyásszerzés lehetőségét. Végül 1192-ben egy másik rendeletet is elfogadtak, mely felszólította a szerzetesrend tagjait, hogy tanúsítsanak tiszteletet szüleik irányába és vegyenek részt a temetési szertartáson, ha arra sok kerül. Egy ilyen rendelet azt is jelezte, hogy a Jin császárok többé nem úgy tekintettek a buddhizmusra, mint ami a társadalmon kívül vagy a fölött létezik. Bár korábban a dinasztia betiltotta a szerzetesi igazolványok árusítását, 1197-ben a kormányzat által tapasztalt pénzügyi nehézségek miatt a gyakorlatot ismét bevezették. 1198-ben és 1212-ben ismét árultak igazolványokat, hogy az éhínség okozta veszteségek pótlására forrásokat biztosítsanak. Az utóbbi esetben az is lehetséges volt, hogy katonai célokra is sürgősen szükség volt pénzügyi forrásokra, mivel addigra a mongol seregek már nyomást gyakoroltak a birodalom határaitra.¹⁴

A buddhizmus helyzetét a Yuan-dinasztia alatt szemléltesse egy történet:

A mongolok, akiket általában a lámaizmussal társítanak, nem kerültek közvetlen kapcsolatba a buddhizmussal addig, amíg el nem foglalták Észak-Kínát. Akkor pedig az első kapcsolat a *chan* iskola *linji* ágának Haiyun (1201–1256) nevű szerzetesével esett meg. 1219-ben a mongolok Mukali vezetésével lerohanták

¹⁴ Ch'en 1964: 411–413.

Shanxi tartomány Lancheng városát, ahol Haiyun tizennyolc éves volt akkor, és azért maradt a városban, hogy mesteréről, Zhongguanról gondoskodjon – a többi lakos viszont pánikszerűen elmenekült. A mongol hadsereg tábornokai között volt két kínai, Shi Tianxiang és Li Qike, akik látták Haiyunt gondtalanul sétálni a városban. Megkérdezték ki ő, mire azt válaszolta, hogy szerzetes. Shi erre megkérdezte, hogy a buddhizmus melyik irányzatához tartozik: amelyik a meditációt, vagy amelyik a tan tanulmányozását hangsúlyozta. Haiyun azt válaszolta, hogy mindkét irányzat annyira nélkülözhetetlen a buddhizmus számára, mint a madár két szárnya, vagy mint a harcos és a tudós az állam számára. Ezután felajánlotta nekik, hogy elviszi őket mesteréhez.

A két tábornokot meglehetősen lenyűgözte Haiyun kiállása és válaszai, ezért szívesen vele tartottak a Zhongguanhoz. Olyannyira elkápráztatta őket Zhongguan vallásmagyarázata, hogy elismerték mesterüknek és szoros barátságot kötöttek vele. A mongol tábornokot, Mukalit magát is olyannyira lenyűgözte ez a két szerzetes, hogy kedvező jelentést küldött róluk és tanaikról a nagy Dzsingisz kánnak. A kánnak a jelentésre adott válaszát abban a bizonyos kínai stílusban foglalták szavakba, mely a mongolok dokumentumait jellemezte, és melynek jellegzetességei elvesznek a következő fordításban: „Abból, amit követeid mondtak nekem úgy tűnik, hogy az Idős Tiszteletes és a Fiatal Tiszteletes mindketten valódi 'Éghez szólók'. Etesd és ruháztasd őket jól, és ha másokat is találsz a fajtájukból, gyűjtsd egybe őket és hagyd, hogy annyit 'szóljanak az Éghez' amennyit csak akarnak. Ne bánjon velük tiszteletlenül senki, és 'darkan' (azaz mongol szabad ember) legyen a rangjuk.”¹⁵

A kitekintést természetesen még sokáig lehetne folytatni, annyi viszont már ezekből a részletekből is kiviláglik, hogy a buddhizmus államilag támogatott vallás volt, és széles társadalmi beágyazottsággal, valamint elismertséggel bírt. Amikor Wang Chongyang és iskolája megjelent a színen, a buddhizmus tehát már nemcsak az elit, hanem a nép körében is népszerű és elterjedt alternatívája volt a taoizmusnak.

A *quanzhen* iskola története

Az iskola történeti áttekintése elsősorban Komjathy kutatása alapján kerül bemutatásra, aki az alábbi szakaszok megkülönböztetését javasolja:

¹⁵ Ch'en 1964: 414–415.

1. **Kialakuló:** az alapító, Wang Zhe elvonulása és szellemi elhatározása, majd azt követő kísérlete, hogy vallásos élményeit kommunikálja mások felé.
2. **Kezdeti szerveződő:** elhivatott tanítványok szegődnek az alapító mellé, akikkel egyesületeket vagy gyülekezeteket (*hui* 會 / *she* 社 / *tang* 堂) alapít – ebben a szakaszában a *quanzhen* egy helyi vallási szervezet, szerzetesekkel (*chujia* 出家) és támogató világi követőkkel.
3. **Szervezett:** az iskola elterjedése Észak-Kínában, különösen az első generációs tanítványok – Ma Yu 馬鈺 (1123–1183), Wang Chuyi 王處 1142–1217, Qiu Chuji 丘處機 1143–1227 – vezetése alatt, akik már hivatalos kolostorokat alapítanak, melyben szerzetesek és apácák élnek, gyakorolnak. Az iskola ebben a fázisában válik szerzetesrenddé, jól megkülönböztethető vallásos mozgalommá, az ebből levezethető saját identitással.
4. **Terjeszkedő:** fokozott kapcsolat a császári udvarokkal és uralkodói rétegekkel, ami Qiu Chuji 1222-ben Dzsingisz kánnál (ur. 1206–1227) tett hivatalos látogatásában csúcsosodik ki. Az utat követően a *quanzhen* veheti át az irányítást az észak-kínai vallásos szervezetek fölött. A tagok száma egészen az 1200-as évek végéig emelkedett, a mongol Yuan-dinasztia (1279–1368) alatt is, amikor az iskola adómentességet élvezett (4000 szent hely és 20000 körüli a szerzetesek/apácák száma ekkor). Kubiláj kán (ur. 1260–1294) alatt törik meg a fejlődés íve, amikor több taoizmusellenes rendelet születik, és a stagnálás-hanyatlás a Ming-dinasztia (1368–1644) alatt is folytatódik.
5. **Újjáéledő:** a Qing-dinasztiával (1644–1911) veszi kezdetét, amikor a *quanzhen* iskola *longmen* 龍門 irányzata megalakul.
6. **Modern:** egybeesik a császári uralom 1911-es megdöntésével, felöleli a kulturális forradalom (1966–1976) örületét, majd a kommunista kormánynak a *longmen* irányzat hivatalos elismerését, végül az iskola kiterjedését nagy Kína határain túlra (Hongkong, Tajvan, Európa, Észak-Amerika).¹⁶

Dolgozatomban az alapító életútjára, az iskola megalapítására és az első generációs tanítványok irányítása alatti történésekre, tehát a fenti felosztásból az első négy szakaszra, szorítkozom.

¹⁶ Komjathy 2007: 33–35.

Kialakuló szakasz: az alapító előélete és életútja

Wang Chongyang a Chang'anhoz (a mai Xi'an) közeli, Xianyangban található Dawei faluban, vagyonos földbirtokosok családjába született 1113-ban, akik nagyban megszenvedték Shaanxi 1131-es dzsürcsi megszállását – Wang ekkor 18 éves volt.¹⁷ Az életéről fennmaradt életrajzok szerint klasszikus oktatásban részesült, és Jingzhaoban az előjárósági akadémián készült a hivatalnoki vizsgára. Az elért eredményekről nincs forrásunk, 1138 és 1140 között viszont már a hadsereg hivatalnoki karánál akar pozíciót szerezni. Egy földrajzinév-tár szerint a Chang'an közeli Ganhe városban kishivatalnok, aki alkoholos italok adóbeszedéséért felel.

Az 1143 és 1159 közötti időszakot a szentek életéről szóló beszámolók nagyvonalúan átugorják, különösebb részletek nélkül aszketikus életmódjának kezdeteként utalnak rá. Valamikor meg is házasodott és gyermekei születtek. Egyik versében a fiát/fiait említi, de nem világos, hogy mikor és milyen nemű gyermeke/gyermekei születtek. Figyelembe véve az alapító kudarcos életét ebben az életszakaszában inkább arról lehetett szó, hogy családjától fokozatosan elszigetelődött, az ivásba menekült és elhagyta magát. Erre utal gúnyneve is: Haifeng 害風 (azaz vad, örült) és Fengzi 風子 (azaz holdkóros, hibbant).

1159 nyarán, 48 évesen Ganhe községben (Shaanxi tartományban, Huxian közelében) egy borkimérésben találkozott egy (vagy több) halhatatlannal, azaz transzcendens lényvel, és élete új irányt vett. A halhatatlanokat a hagyomány Zhongli Quanként 鍾離權 és Lü Dongbinként 呂洞賓 azonosítja. Wang ezután veszi fel a Chongyang nevet és kezdi meg vallásos utazását. 1160-ban ismét misztikus találkozás megy végbe Wang és Lü Dongbin között, aki szóbeli tanításokat ad át neki. 1161-ben Wang Chongyang elhagyja családját és Nanshi faluba költözik (Ganhe és Huxian közelében), ahol egy néhány méter alapterületű földrakás alá kapar magának egy „remetelakot” és elnevezi Holtak Felélesztésének Sírjának (*huo siren mu* 活死人墓). Wang három évet tölt ebben a lakban, és közben minden bizonnal aszketikus gyakorlatokat, belső alkímiát és meditációt gyakorol, a hozzá látogatókkal pedig eszmét cserél.

Ez az első olyan pont életében, ahol nyilvánvaló buddhista párhuzam adódik, hiszen Sákjamuni Buddha is elhagyta családját és társadalmi kötelezettségeit, hogy teljes lényével a szellemi megvalósítás felé fordulhasson. Ő is remeteségbe vonult és lemondott világi életről.¹⁸ Ahogy azt azonban az elvonulásról szóló alfejezetben látni fogjuk, ez a kivonulás nem buddhista eredetű, már az ókori taoizmusban is létezik az előképe. Mi több, a történelmi

¹⁷ A kialakuló szakasz tárgyalásáról lásd Komjathy 2007: 36–45.

¹⁸ Skilton 2013: 13.

Buddha élete pont hogy teljes volt, amikor szellemi útra lépett – míg hősünk kora társadalmi normái szerint inkább számíthatott szerencsétlen vesztésnek, aki megbukott a hivatalnoki vizsgán.

1163 őszén Wang betemette meditációs kunyhóját és a Zhongnan-hegységben fekvő Liujiang faluba költözött, Nanshi községtől kb. 3 kilométerre, ahol egy kis remeteközösség élt és végezte magányos gyakorlatait. He Dejin 和德瑾 és Li Lingyang 李靈陽 nevét említik a források. Wang következő misztikus találkozására állítólag 1164-ben Ganheből a faluba visszatértében került sor: egy alak inni kért tőle, majd a kulacsát folyóvízzel megtöltve megkínálta Wangot, aki megkóstolva az italt, nektárt ízelet. Az alak Liu Cao 劉操 halhatatlanként azonosította be magát, és Wang ettől fogva nem fogyasztott alkoholt.

Felvetődik a kérdés, hogy voltak-e tanítói Wang Chongyangnak, és ha igen, milyen háttérrel bírtak? He és Li a források szerint egy évtizeddel idősebbek voltak, így adódik, hogy inkább ők voltak hatással az alapítóra és nem fordítva. Wang közvetlen tanítványai mesterbátyként (*shishu* 師叔) hivatkoztak rájuk, ami szintén ezt a feltételezést támasztja alá – részletek viszont nem maradtak fenn. Shaanxiban lehetett még kapcsolata helyi buddhista és taoista gyakorlókkal/mesterekkel, Wang maga egy szertartásmestert és egy buddhista mestert említ, előbbi a *Daode jinghez* 道德經 írt magyarázatokat, utóbbi a bűnbánatról és a 18 fogadalomról tanította őt.

Eskildsen kutatása is érinti ezt a kérdést és hasonló következtetésekre jut:

[...] volt Wang Zhenek tanítója? Lehetséges volt-e egy hívő világi ember számára, hogy összegyűjtse a releváns könyveket és egyes egyedül gyakorolja a *neidant* 內丹? Talán nem. Míg az egyáltalán nem volt szokatlan, hogy világi emberek tanultak és gyakoroltak *neidan* (a leghíresebb *neidan* mesterek közül egyesek sem szerzetesek, sem papok nem voltak), a szövegek nem fedik fel megfelelően a meditációs transzállapot művelésének tényleges eljárásait.

Marsone azt a roppant érdekes lehetőséget vetette fel, hogy valójában He Dejin és Li Lingyang lehetett Wang Zhe tanítója, mivel mindketten kb. tíz évvel több tapasztalattal bírtak vallásos koldus-szerzetesekként, mint Wang Zhe. Bár ez a feltevés nehezen bizonyítható, e két ember élettörténete a magányos taoista remeték kultúrájának létezésére mutat rá, mely lehetővé tette számukra, hogy időnként együttműködjenek és egymástól tanuljanak. Érdekes módon mindkettőjükéről fennmaradt, hogy misztikus megtérésélményekben volt részük.

He Dejin megtérése állítólag egy furcsa élmény eredménye volt, melyben egy halálosan beteg taoista (*dao*者 道者) kapott szerepet, akinek nagyvonalúan szállást adott, és akiről gondoskodott. Az életrajzi beszámoló szerint a betegeskedő taoista egy évre rá halt meg, hogy He Dejin otthonába költözött. Nem sokra rá He Dejin, az elhunyt gyászoló anyjának könnyörgésének engedve kinyitotta a koporsót és az üres volt. Erre föl a gyászoló anya is eltűnt. A betegeskedő taoista így tehát csak színlelte a halálát, hogy a halhatatlanságot a „holttest általi megszabadulás” (*shijie* 尸解) ősi eljárásával érje el. He Dejin erre „elhagyta a feleségét és gyerekeit, hogy rálépjen a *daora*.” Kis idővel később értesült róla, hogy Wang Zhe hasonló, szokatlan élményeken esett át és Zhongnanban gyakorolt (a megye, ahol Ganhe község és Nanshi falu feküdt). Úgy döntött, hogy csatlakozik hozzá.

Li Lingyang kóborló taoista volt azóta, hogy a Tiande uralkodói éra (1149–1153) alatt találkozott egy „különleges személlyel”, aki megtérítette őt. A vadonban vándorolt, „élvezte a *daot*”, valamint „elfedte ragyogását és elfedte nyomait”. Saját nevét nem fedte fel az emberek előtt, ezért a falusiak így utaltak rá: „Li, a megvalósított ember”.

He Dejin és Li Lingyang tehát mindketten magányos taoista remeték voltak már azelőtt, hogy találkoztak volna Wang Zhevel – és lehet, hogy más remeték is éltek a környéken. A Zhongnan-hegység, mely a lakóhelyük közelében feküdt, történetileg – és napjainkban is – a kolostori taoizmus egyik legfontosabb központja Észak-Kínában. Talán akkor is több más magányos remete élt a térségben, akik valahogy kapcsolatban voltak a templomokkal és kolostorokkal. (Lényeges információ, hogy He Dejin és Li Lingyang a Zhongnan Taiping Gong kolostorban telepedett le nem sokkal azután, hogy Wang Zhe kelet felé távozott.)¹⁹

Wang esetleges mestereinél nem jelenik meg tehát számottevő buddhista befolyás vagy hatás. Térjünk vissza Komjathy kutatásához:

Négyévnyi liujiangi remeteség és gyakorlás után, 1167-ben, 54 éves korában Wang felgyújtotta kunyhóját és a keleti Shandong tartomány felé vette útját. A felkerekedés oka lehetett az, hogy tanítványokat találjon maga mellé, a Shandong-félsziget mellett pedig

¹⁹ Eskildsen 2004: 7–8.

szólhatott annak elszigeteltsége és viszonylagos nyugalma – miközben az Észak-Kína fölötti uralomért folyt a harc –, de a végcél lehetett pusztán véletlen választás eredménye is. Első shandongi tanítványa azonban nem maradt az alapítóval, hanem a Zhongnan-hegyekbe ment, talán pont azért, hogy az ott élő remete közösséghez csatlakozzon.

Shandongba érkezése után tovább indult Ninghai (a mai Muping) felé, ahol találkozott az egyik legfontosabb tanítványával, Ma Yuvel, aki helyi földbirtokosként engedélyezte, hogy Wang meditációs kunyhót építsen a földjére – melynek neve *quanzhen an* 全真庵 (a teljes tökéletesség remetelakja) lett. Ezzel elérkeztünk a *quanzhen* iskola „megalapításához”, és átlépünk a kezdeti szerveződő szakaszba.

Kezdeti szerveződő szakasz: az iskola megalapítása

E remetelak neve a *quanzhen* kifejezés első előfordulása: Wang Chongyang és közvetlen tanítványai ilyen meditációs lakokban végezték aszketikus, meditációs, alkímiai gyakorlataikat – mivel az iskola is e lakokról kapta a nevét, kijelenthetjük, hogy középpontjában a magányos aszketikus önművelés állt, magvát az alkotta.²⁰ E törekvés mellett pedig a vallásos egyesületek és közösségek alapítása jelzi a közösségi szertartások fontosságát. 1168 tavaszáig élt Wang a *quanzhen* kunyhóban, miközben tanítványokat gyűjtött maga köré. Ninghai-i működése során az alábbiak csatlakoztak szigorú elvárásokat támaztató iskolájához:

- Qiu Chuji 丘處機
- Tan Chuduan 譚處端
- Wang Chuyi 王處一
- Ma Danyang 馬丹陽
- Sun Buer 孫不二

Mivel a mester megkövetelte a szexuális önmegtartóztatást, illetve a szűkebb, valamint a tágabb család elhagyását, sokan akadhettek fönn a rostán és morzsolódhattak le. Aki csatlakozott, megkapta a lemondó, vagy szó szerint „családelhagyó” (*chujia* 出家) címet. Az összes tanítvány közül Ma részesült a legtöbb közvetlen tanításban (a fennmaradt, Wangnak tulajdonított versek és írások közül neki címezte a legtöbbet).

Miután 1168-ban Ma megtért, vagyonát fiára hagyta és elvált feleségétől, Sun Buertől. Wang és a kis kompánia a kelet shandongi Kunyu-hegységbe 崑崙 ment, ahol megalapították a *yanxia dong* 煙霞洞 (a ködös párák barlangja) elvonulóhelyet. Itt éltek hat hónapig és

²⁰ A kezdeti szerveződő szakasz tárgyalásáról lásd Komjathy 2007: 45–52.

folytattak intenzív gyakorlást: alvásmegvonás, forróság és fagy elviselése, verés (a mester által), szidás, koldulás volt terítéken. Ezen időszak alatt csatlakozott az iskolához Wang Chuyi megözvegyült édesanyja is.

1168 őszén elhagyták a Kunyu-hegyet és áttették székhelyüket Shandongba: '68–69-ben szerte Shandongban vallási közösségeket alapítottak, és ezen időszak alatt csatlakozott hozzájuk Ma ex felesége, Sun és sok más tanítvány is. Az iskola létszáma a becslések szerint több ezres nagyságrendűre duzzadt, és helyi, regionális vallásos mozgalommá vált. A vallásos misszió hivatalos tanítványokra és világi támogatókra egyaránt számított, az ő segítségével Wang gyülekezeteket, egyesületeket, gyűléseket (*hui* 會 / *shi* 社 / *tang* 堂) szervezett és alapított. Nincs megbízható információnk arról, hogy ezeket a gyűléseket kik indítványozták vagy hívták össze, hányan vettek részt és mit műveltek, vagy hogy volt-e maradandó hatásuk. Arra viszont kiválóan alkalmasak voltak, hogy találkozási helyként szolgáljanak, és az érdeklődők bepillantást nyerhessenek az iskola tanaiba. Felügyeletüket Wang és elkötelezett tanítványai látták el, akikből nem volt túl sok – hiszen Wang továbbra is szigorú elvárásokat támasztott a szerzetesek és az apácák felé. Praktikus hasznuk abban is megnyilvánult, hogy a patrónusok általi támogatással a zsebükben, a független remeték elszigetelt csoportjának lehetősége nyílt szerzetesi és papi elit által irányított vallásos szervezetté válni.

Meg kell említeni, hogy e gyülekezetekre utalva jelenik meg a *sanjiao* 三教 (azaz három tanítás: buddhizmus, konfucianizmus, taoizmus) kifejezés. Ebből arra következtethetünk, hogy a *quanzhen* iskola közismert szinkretizmusa nem a belső tanítványok által végzett gyakorlatok felépítésére utalt (azaz nem képezte az iskola magvát alkotó önművelés részét), hanem inkább a világi gyakorlók és támogatók felé kommunikált „marketingfogás” volt. Ebben a kontextusban a három tanítás közös vonása két területre szorítkozhatott: (1) az alapvető erkölcsi és etikai alapelvek betartására, (2) a világi tanítványoknak tanított meditációs alapgyakorlatokra (tisztaság *qing* 清 és nyugalom *jing* 靜 művelése), a teljes jogú tanítványok viszont aszketikus, alkímiai gyakorlatokat műveltek, melyek autentikus taoista eljárások voltak.

1169 végén Wang és négy tanítványa (Ma, Tan, Liu, Qiu) nyugat felé vette útját – talán azért, hogy az alapító otthonába, Shaanxi tartományra is kiterjessze vallási közösségét. Céljukat azonban nem érték el, mert egy bianliangi (a mai Kaifeng, Henanban) ivóba vették be magukat, ahol érkezésük után két hónappal, 1170-ben Wang Chongyang meghalt. Az iskola vezetése Mara szállt.

Wang testét Bianliangban eltemették, majd a négy tanítvány Shaanxiba utazott, ahol találkoztak Wang korábbi társaival és tanítványaival. A tanítványok Liujiang faluban, pont azon a helyen, ahol anno Wang felgyújtotta meditációs kunyhóját, sírhelyet és egy kis kegyhelyet emeltek. Ezután a mester testét Bianliangból a liujiangi templomba szállították, ahol eltemették. Miután a tanítványok három évet Zutingban töltöttek azzal, hogy mesterüket gyászolják, útjaik elváltak, hogy hittérítői küldetésüket folytassák.

Szervezett szakasz: az iskola az alapító halála után

Most tekintsük át az iskola helyzetét az alapító személyes tanítványai vezetése alatt.²¹ Az alapító halála nem okozott törést az iskola történetében, személyes tanítványai tevékenységének hála a tagok és a támogatók létszáma stabilan növekedett tovább. A kis vallási közösség egy szervezett, regionális vallási mozgalommá változott, és kilépett addigi határain túlra: nyugaton Shaanxi, keleten Shandong, északon Hebei is *quanzhen* iskolák és közösségek helyszínévé vált.

Ez a szervezté válás abban is megnyilvánult, hogy az uralkodók érdeklődését is felkeltették. A dzsürsík Jin-dinasztia Shizong 世宗 (ur. 1161–1189) császára 1187-ben Wang Yuyangot, rá egy évre Qiu Chujit hívta meg udvarába. Mindkét vezető a halhatatlanságról tanította a császárt és szertartásokat mutatott be a császári család számára: „Wang Chuyi elmondta a császárnak, hogy a test művelésének kulcsa a nemi esszencia táplálásában (azaz a szexuális önmegtartóztatásban), valamint a szellem kiteljesítésében rejlik. Arra is rámutatott továbbá, hogy királyhoz méltón ülni és semmit nem tenni (a be nem avatkozó kormányzás) az alapelv a birodalom uralásához.”²²

Ma Danyangtól kezdve a *quanzhen* iskola tagjait a szertartások terén is kiképezték, így a rítusok a szerveződés fontos elemévé léptek elő. A tény, hogy a szertartások alkalmasak voltak a világi követők megszólítására, illetve az iskola azon hajlandósága, hogy halhatatlanok kultuszait is beemelte „szentjei” és szertartásai közé, nagyban hozzájárult terjedése és egyre népszerűbbé válásához. Mivel eredeti *quanzhen* szertartások nem léteztek, ezért az iskola más taoista iskolák és irányzatok szertartásait és rítusait vette át és tanulta el. Ez lehetett tehát a *quanzhen* iskola mögött meghúzódó szintetizálás egyik alapja: nem a másik két tanítás, a buddhizmus és a konfucianizmus beolvasztása önmagába, hanem a többi taoista irányzat módszereinek, szertartásainak átvétele, taglétszámának és befolyásának növelése érdekében.

²¹ A szervezett szakasz tárgyalásáról lásd Komjathy 2007: 52–60.

²² Eskildsen 2004: 16.

1181-ben, saját halála előtt három évvel, Ma átadta az iskola vezetését Qiunak. A hatalomátadás mögött a nagypolitika állhatott: „Az új vezető, Ma Yu Shaanxiban térített nagy sikerrel, 1181 telén azonban a dzsürcsi kormányzat rosszállva és gyanúval kezdett tekinteni a növekedő *quanzhen* mozgalomra, és elrendelte, hogy Ma hagyja el Shaanxit és térjen vissza Shandongba. Ma Yu engedelmesskedett, és a shaanxi közösséget Qiu Chuji gondjaira bízta.”²³

Qiu irányítása alatt az iskola létszáma és befolyása tovább növekedett. Ez a befolyásszerzés a hatalom tekintetét sem kerülte el, 1190-ben a Jin-dinasztia Zhangzong 章宗 (ur. 1190–1208) császára törvényen kívül helyezte az iskolát. A tiltást azonban 1197-ben fel is oldották, miután az iskola képviselői sikeresen lobbiztak a császári támogatásért.

A mongolok 1210-ben megkezdték a dzsürcsik dinasztia megdöntését, és 1215-ben már uralták a Sárga-folyótól északra fekvő területeket. Qiu még két további meghívást kapott Délről, egyet a hanyatló Jin-dinasztia császárától 1216-ban, egyet a Déli Song-dinasztia uralkodójától 1219-ben, ő azonban mindkettőt visszautasította. Qiu valószínűleg előre látta a mongol hódítás elkerülhetetlen sikerét és az uralmon levők vesztét.

Terjeszkedő szakasz: az iskola az első generációs tanítványok vezetésé alatt

A mongol Yuan-dinasztia (1279–1368) uralma alatt lépünk át a terjeszkedő szakaszba.²⁴ 1219-ben Dzsingisz kán (kb. 1162–1227; ur. 1206–1227) követeket küldött Qiuhoz Shandongba, akik meghívták őt a kán táborába a Hindukus-hegységben (a mai Afganisztánban). Qiu és tanítványai 1220-ban kerekedtek föl Közép-Ázsia irányába. A legendák szerint a kán a hosszú élet módszereire volt kíváncsi, a valódi magyarázat ennél azonban sokkal prózaibb is lehetett: Észak-Kínában a *quanzhen* iskola rendelkezett a legnagyobb szervezeti hatalommal és társadalmi beágyazottsággal, ezért egy egyezmény a hódítók és a vallási szervezet között kölcsönös előnyökkel kecsegtetett. Az iskola segíthetett az új mongol uralkodóknak hatalmuk megszilárdításában és a lakosság támogatásának megnyerésében, azaz a területek lecsillapításában, és így a további hódítások előkészítésében. Cserébe a *quanzhen* ingatlanai, tanítványai, követői császári védelmet és elismertséget kapnának. Az is valószínűsíthető ugyanakkor, hogy Qiu a bennszülött lakosság védelméért is szeretett volna valamit tenni.

Qiu és kísérete 1222-ben érkezett meg a kánhoz, akivel négy hivatalos találkozója volt. A kán elégedettségét jelezte, hogy Qiu egy keleti útjára is vele tartott. A források szerint

²³ Eskildsen 2004: 16.

²⁴ A terjeszkedő szakasz tárgyalásáról lásd Komjathy 2007: 61–62.

Qiu az egészségre és a bölcs kormányzásra vonatkozó tanácsokkal látta el a kánt, akinek megelégedésére szolgálhattak a hallottak, mert 1223-ban kiadott egy rendeletet, mely felmentette a *quanzhen* taoistákat az adófizetés és a közmunka alól. Később ezt még azzal is megtoldotta, hogy Qiu uralma alá helyezte mindenkit Észak-Kínában, aki elhagyta a családját (azaz minden taoista és buddhista szerzetest, apácát, illetve a vallási közösségek ingó és ingatlan vagyonát).

A kánnak adott tanácsokat Eskildsen így összegzi: „[Qiu] arra buzdította a kegyetlen hódítót, hogy katonai taktikája legyen kevésbé brutális, illetve az egészség és a hosszú élet művelésének alapelveiről tanította. E küldetés eredményeként Qiu állítólag sok életet mentett meg.”²⁵ Jómagam hajlok arra a magyarázatra, amelyik a két vezető közti megállapodás reálpolitikai és nem spirituális olvasatát hangsúlyozza. Nem valószínű, hogy a mongol nagykánt, aki (elődeihez és utódaihoz hasonlóan) levágott fejekből rakatott halmokat a leigázott területeken, meghatották volna egy szerzetes szájából a bölcs uralkodás szabályai.

Qiu 1223-ban érkezett vissza Észak-Kínába, és élete utolsó négy évében a *quanzhen* iskola egy regionális vallási szervezetből országos szerzetesrenddé bővült (Észak-Kína lakosságának egyötöde tartozhatott az iskola tagjai, követői és támogatói közé). A 13. század közepére-végére a szerzetesrend – a taoista iskolák és szervezetek között – addig példa nélküli méretre, befolyásra, társadalmi támogatottságra és hatalomra tett szert: szent helyeinek száma négyezerre, papsága húszezerre rúgott.

A császári patronálás során visz végbe a *quanzhen* egy módszeres, koordinált, szervezett szerzetesi intézményesedést. A korai *quanzhen* karakterisztikák azonban mindvégig megmaradnak: a szerzetesi életmóddal járó lemondás és elvonultság, illetve a magányban végzett alkímiai önművelés mindvégig megtartja a vallásos gyakorlatban betöltött központi szerepét.

Bár a terjeszkedő szakaszban is sok érdekességről lehetne beszámolni (például az első taoista kánon összeállításáról és elégetéséről, a buddhista-taoista vitákról vagy arról, hogy Kubiláj kán hogyan töltötte ki dühét az iskolán egy balul sikerült japán hadművelet miatt²⁶), történeti áttekintésünket itt megszakítjuk és rövidesen rátérünk a *quanzhen* iskola alapgyakorlataira.

Előtte azonban még egy gondolat. Eskildsen a társadalmi / történelmi helyzetet is belelátja az iskola népszerűségének növekedésébe: „Míg a mozgalom megszületésének legkorábbi éveit viszonylagos béke és stabilitás időszakával estek egybe, a mongol hódítás

²⁵ Eskildsen 2004: 17.

²⁶ Goossaert – Katz 2001: 92.

alatt az iskola fenomenális sebességgel látszott növekedni. A meghurcolt tömegek nagy számban keresték a *quanzhen* iskolánál a szellemi és a fizikai segítséget, mivel az lelki vigaszt, szertartásokat, gyógyítást és jótékony adományokat biztosított (és különösen ingyenes ételt).²⁷

A fejezet zárásaként lássuk, Goossaert és Katz hogyan foglalja össze a *quanzhen* mint szerzetesrend szerepét: „Szerzetesrendként segített lefektetni a »modern« taoista aszketizmus és önművelés alapjait, vallásos mozgalomként pedig a *han* és a nem *han* társadalom teljes keresztmetszetét képviselő hívők támogatását is magához vonzotta.”²⁸

Kimutatható buddhista hatások az iskola története során

Mivel dolgozatom fókuszában a buddhizmus hatásának vizsgálata áll, tekintsük át, hogy az iskola kialakulása és története során hol és milyen mértékű buddhista hatást lehet kimutatni. Goossaert és Katz is felhívja erre az értelmezésre a figyelmet: „Mi több, a *quanzhen* tanulmányok történetírását két fő szövegmagyarázó megközelítés jellemzi. Az első és régebbi lekicsinyelte a *quanzhen* taoizmus vallásos karakterét és helyette azt hangsúlyozta, hogy az írástudók menedéke volt, valamint abbéli hozzájárulását méltatja, hogy a válság idején hozzájárult a kínai kultúra fennmaradásához. A második nézet szerint a *quanzhen* taoizmus vallásos reformmozgalom volt, mely a »hagyományos« taoista mozgalmak hanyatlását próbálta meg orvosolni azzal, hogy buddhistaszerű tanokat emelt be rendszerébe.”²⁹ (A hagyományos vs. modern taoizmus kérdéskörére nem szeretném kiterjeszteni a dolgozatot, a buddhista hatásokra szorítkozom.)

Komjathy így összegzi a buddhista hatások megjelenésének szerepét és fontosságát, az iskola kialakulásának és történetének vetületében:

...amikor a korai *quanzhen* taoizmusról beszélünk, a hangsúlyt az elsődleges aszketikus, alkímiai és misztikus jellemvonásokra kell helyezni. A másodlagos, egyéb jellemvonások közé tartozik a közösségi, altruisztikus, szertartásos, reformista és „szinkretikus” tendencia. Ezek azért másodlagosak csupán, mert nem képezik részét Wang Chongyang és első generációs tanítványainak fő vagy tudatos motivációinak – legalább is addig nem, amíg nem lett Qiu Changchun 丘長春 az országos vezető és a *quanzhen* nem vált országos szerzetesrenddé. [...] A buddhizmus és konfucianizmus módosító elemeinek átvételekor az átvétel

²⁷ Eskildsen 2004: 16.

²⁸ Goossaert – Katz 2001: 91.

²⁹ Goossaert – Katz 2001: 93.

gyakran esetlegesnek, szövegkörnyezettől függőnek vagy sietősnek tűnik. Az átvétel gyakran vezet megnövekedett taglétszámhoz. Mi több, különösen a tudatosságról és üdvözüléstanról alkotott *chan* 禪 (*zen*) vagy másfajta buddhista nézetek átvételekor a *quanzhen* beavatottak szinte mindig kifejezetten taoista rendszerbe olvasztják bele azokat (akár a világrépről, akár gyakorlatokról vagy célokról legyen is szó). Ezen kívül a *quanzhen* adott és éppen vizsgált történeti szakaszát is figyelembe kell venni. [...] Az átmenetben, mely során remeték közösségéből vallásos mozgalom, majd szerzetesrend lett, a legfontosabb elem a hivatásszerűség és az intézményesedés volt.³⁰

Eskildsen összegzése a következő:

Megkockáztatom a feltételezést, hogy Wang Zhet felzaklatta volna utódainak viselkedése [...]. A saját írásaiban és viselkedésében a buddhizmus irányába tetten érhető viszonyulás következetesen a megbecsülés és az összeegyeztetés volt. Az is igaz azonban, hogy a tágabb *neidan* hagyomány kifejezetten vitázó állásra helyezkedett a buddhizmussal szemben – fenntartva állítását, hogy a *neidan* gyakorlás révén elnyert szellemi megszabadulás elidegeníthetetlenül magasabb rendű annál, mint amire a buddhista ösvényen lehetett szert tenni.³¹

A lényegi pont tehát, hogy buddhista hatás tekintetében jelentős különbség van az alapító, illetve az első generációs tanítványok taoizmusa, különösen Qiu Chuji taoizmusa között. Míg az előbbi az átvett buddhista fogalmakat és gyakorlatokat egy tágabb, taoista alkímiai keretrendszerbe integrálta (tehát a buddhista hatás csupán esetleges volt), addig az utóbbi a kolostori és szerzetesi rendszer propagálásával jelentősebb, rendszerszintű buddhista hatásról gondoskodott – viszont ezek is intézményi és nem elméleti, üdvtani, gyakorlati vagy módszertani hatások voltak elsősorban, a spirituális művelés és beteljesülés tekintetében a taoizmust tartotta ő is elsődlegesnek.

A *quanzhen* iskola alapgyakorlatai

Az iskola alapgyakorlatai azt célozták, hogy a gyakorló megteremtse a művelés feltételeit. Ide tartoznak: erkölcsi, etikai alapelvek mentén az életvitel megváltoztatása, „kijavítása”, önmagunk megtisztítása (vallásos szertartásokkal vagy bűnbánattal például), az elvonultság (azaz a kivonulás a társadalomból és az evilági emberek közül) és az aszketikus

³⁰ Komjathy 2007: 23–24.

³¹ Eskildsen 2004: 18.

életvitel (azaz a lemondás bizonyos dolgokról). Kicsit talán félrevezető alapgyakorlatokként hivatkozni rájuk, hiszen ezek az alapok a teljes művelési ciklusuk során végigkísérték a *quanzhen* iskola beavatottjait.³²

A *quanzhen* iskola gyakorlatainak rövid és velős áttekintése:

A legelemibb szinten a korai *quanzhen* beavatott úgy tekintett a közönséges emberi lényre, beleértve önmagát is taoista megtérése és gyakorlása előtt, mint akit érzelmi és értelmi zavarosság, személyes megszokások, családi és társadalmi kötöttségek és önpusztítás jellemez. Ezen a szinten a korai *quanzhen* vallásos közösség rothadó holttestként tekintett az emberre. A közönséges emberi lényt a szivárgás és a megsemmisülés felé vezető út jellemzi. [...] A korai gyakorlók szerint a zavaron és a tévelygésen túl volt egy másik lehetőség is. A *quanzhen* gyakorlási módszerei iránti elköteleződés által a beavatott megvalósíthatta szunnyadó szellemi képességeit és alkímiailag átalakított lényvé válhatott. [...] Az én a *quanzhen* művelés kontextusában egyszerre volt a nagy világegyetem megtestesülése, isteni jelenések és képességek helyszíne, valamint alkímiai edény. Ezen nézeteket párhuzamosan alkalmazták és keltették életre a haladó gyakorlási módszerek által. A magas szintű gyakorlatok általi megvalósítás megkívánta a *quanzhen* hívőtől, hogy valami mást testesítsen meg, hogy más lényvé váljon.³³

Mielőtt rátérnék az alapgyakorlatokra, ismerjük meg a középkori taoisták emberképét. Hogyan tekintettek ők a művelést megkezdő közönséges, halandó emberre? És miben különbözött tőle a gyakorlás beteljesülését követő, alkímiailag átalakított ember, a halhatatlan alkimista?

A kiindulási állapot: az ember mint haldokló lény

Egyértelmű különbség van a közönséges, érzelmek, vágyak és a megszokás által vezérelt ember, illetve a vallásos gyakorlást művelő ember között.³⁴ Előbbiek csontvázak, két lábon járó holttestek, futó csontvázak, utóbbiak beavatottak, akik a *daot* és a tökéletességet művelik. A *quanzhen* taoisták emberképe összhangban volt a hagyományos kínai és taoista emberképpel: az ember egyszerre volt mikrokozmosz (kis világegyetem), közigazgatási egység (az egyes szervek voltak a hivatalnokok, tábormokok), isteni lények lakhelye és az alkímiai műveletek helyszíne (alkímiai üst). A vallásos gyakorlás célja pedig egyszerre volt a

³² Komjathy 2007: 27.

³³ Komjathy 2007: 26–27.

³⁴ A kiindulási létállapot és a közönséges ember tárgyalását lásd Komjathy 2007: 98–112.

kis és a nagy világegyetem közti összhang megteremtése, a szervezetben lakozó isteni lények felélesztése és az alkímiai műveletek elvégzésével a halhatatlanság elérése. Mindezen műveletek természetesen csak akkor értelmezhetőek, ha a gyakorlók is úgy tekintettek testükre és egész lényükre, mint amit a *qi* vagy az energia különféle fajtái alkotnak, és így van mód az egyes finomenergiák egymásba alakítására. Konkrétabban:

Az egyik szinten az ént, mint a megszokás által uralt és szétdarabolt lényt, meg kellett haladni és el kellett hagyni. Egy másik szinten a testre úgy tekintettek, mint ami szükséges a szellemi munkához. Bár úgy tűnik, hogy a *quanzhen* iskola időnként meglehetősen radikális, aszketikus irányultsággal bír, a korai beavatottak mégis felismerték a testi-lelki egészség fontosságát és a testben eredendően benne rejlő isteni természetet. A testet nem lekicsinylés vagy kiéheztetés által kellett meghaladni, hanem alkímiailag kellett átalakítani egy másfajta „testté”.³⁵

A kiindulási állapotban levő közönséges ember ismérvei: társadalmi kötelezettségek, családi elvárások, személyes megszokás, szivárgást és szétszóródást okozó tevékenységek uralják, el van választva a *daotól* mint forrástól, anyagiasság és világiasság jellemzi.

A *quanzhen* hívő ismérvei: nyitott a létezés finomabb energiái iránt, és a transzcendencia, a *dao* felé orientálja életét, a külsőségektől a belső átalakulás és a szellemi megvilágosodás felé halad.

Ezt a fajta kiindulási állapotot jól szemléltették a *quanzhen* irodalomban visszavisszatérő csontvázbrázolások: mi szemléltetné jobban a közönséges emberre váró sorsot, mint egy oszladozó, rothadó húscsontokkal borított csontváz (amikből mind Wang Chongyang, mind a tanítványai valószínűleg többet láttak, mint amennyit szerettek volna, hiszen a Jin-, Song-, Yuan-dinasztiák közti háborúknak keresztül-kasul estek áldozatul a kínai őslakosok). Adódik a buddhista párhuzam, hiszen Sziddhártha herceg is a halál különféle arcaival találkozott, amikor a palotát elhagyva megszületett benne az elhatározás, hogy világi életét a vallásos útkeresésre cseréli fel.³⁶ Ezt azonban nem nevezném buddhista hatásnak, mivel egyrészt az ember tisztában van halandó mivoltával és – még ha időlegesen meg is feledkezne róla – az élet folyton emlékezteti rá, másrészt taoista előzmény is létezik: már Zhuangzi is összefut Chu fejedelemségben egy koponyával, akivel eszmecserét folytat a 18. fejezetben:

³⁵ Komjathy 2007: 99–100

³⁶ Skilton 2013: 13.

Amikor Zhuangzi Chu államba ment, meglátott egy üres koponyát, mely már fehér volt, de alakját még megőrizte. Megkopogtatta a lovaglópalcájával, és így szólt hozzá: „Uram, életed során elment vajon az eszed és azért jutottál erre a sorsra? Vagy talán a pusztuló állam szolgálatában egy bárd büntetett így? Vagy talán polgári életed során szégyent hoztál szüleidre, feleségedre és gyermekeidre? Vagy talán a hideg és az éhség miatt? Vagy talán kiteljesítetted élethosszodat?” Miután kifejezésre juttatta így kérdéseit, fogta a koponyát és párnaként használva elaludt rajta.

莊子之楚，見空髑髏，髑髏有形，擻以馬捶，因而問之曰：「夫子貪生失理，而為此乎？將子有亡國之事，斧鉞之誅，而為此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜，而為此乎？將子有凍餒之患，而為此乎？將子之春秋故及此乎？」於是語卒，援髑髏枕而臥。

Éjfélkor, álmában megjelenik neki a koponya, és így szól: „Úgy fecsegsz, mint egy szónok, minden szavad az élők kuszaságairól árulkodik. A halál után mindez már nem létezik. Szeretnél leckét kapni a halottakról?” Zhuangzi így felelt: „Igen.” A koponya folytatta: „A holtak között nincs uralkodó fönt és nincs alattvaló lent, nincsenek a négy évszak szerinti ügyletek. Mivel semmit nem kell tenni, tavaszaink és őszeink végtelenek, mint az ég és a föld. Egy trónján ülő király sem lehetne ennél boldogabb.” Zhuangzi nem akarta elhinni, ezért így szólt: „Ha rá tudnám venni a Sorsigazgatót, hogy testedet élessze föl, adja vissza csontjaid, húsdod, bőröd, kapd vissza apádat és anyádat, feleségedet és gyermekeidet, az összes falusi ismerősöd, szeretnéd, hogy megtegyem?” A koponya mereven rámeredt, összevonta szemöldökét és így szólt: „Hogyan dobhatnám el magamtól királyi udvarom örömeit és venném magamra ismét az élet kínlődásait az emberek között?”³⁷

夜半，髑髏見夢曰：「子之談者似辯士。視子所言，皆生人之累也，死則無此矣。子欲聞死之說乎？」莊子曰：「然。」髑髏曰：「死，無君於上，無臣於下，亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。」莊子不信，曰：「吾使司命復生子形，為子骨肉肌膚，反子

³⁷ *Zhuangzi* 18 (Watson 1968, 193–194 alapján részben idézi Komjathy 2007: 102. n. 6. is).

父母妻子、閭里、知識，子欲之乎？」髑髏深曠蹙頰曰：「吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎？」

A közönséges emberre jellemző másik toposz a szétszóródás vagy szivárgás. Mi szivárog el vagy szóródik szét? Az ember eredendő életenergiája, amivel mindenki születik, és amit a közönséges emberek elpazarolnak, a taoista beavatottak viszont megőriznek és a halhatatlanság elérésére fordítanak:

A *lou* 漏 (szivárgás, szétszóródás) írásjegy használata szintén nem a véletlen műve. A *lou* számos meghatározott dologra vonatkozó szakkifejezés, köztük a karmát létrehozó tevékenységeket, az érzékszervi kiáradást, valamint a vágyakon alapuló, *qit* szétszóró belebonyolódásokat. Azt is lehetne mondani, hogy a csontvázként (*kulou* 骷髏) aposztrofált hétköznapi emberi lény áll szemben a *quanzhen* beavatottal, aki elérte a *wulou* 無漏 (nem szivárgás, szó szerint 'folyás nélküli') állapotot.³⁸

A szivárgás okai sokfélék lehetnek, de a legfontosabbak az alkohol (*jiu* 酒), a szex (*se* 色), a vagyon (*cai* 財) és a harag (*qi* 氣; ugyanaz az írásjegy, mint a finomenergiáé, ami sugallhatja, hogy a harag az életenergia elszivárgó megnyilvánulása). A szex nem csak a nemi közösülést jelenti, hanem kiterjed a mag bárminemű kiengedésére (önkielégítés vagy éjszakai megömlésre) férfiak, illetve a menstruációs vérveszteségre nők esetében. Wang Chongyang szerint: „Az alkohol elhomályosítja az eredendő természetet, akadályozza a szellemet, eltékozolja a tökéletességet és kimeríti a hosszú életet (DZ 1153, 1.18ab). A szexuális tevékenységtől elszivárog az éltető esszencia, kárt okoz a testfolyadékoknak, tönkreteszi a *qit* és a szellemet és megrontja az erényt. [...] A gazdagság és a pénzéhség zavarodottságot kelt, túlzáshoz vezet, szétszórja az erényt és szenvedést idéz elő (1.18b–19a). Végül a harag szétszórja a szellemet, sérülést okoz a gyomornak, vizály hoz létre és lehetővé teszi, hogy az érzelmek felülkerekedjenek a *daon* (1.19a).”

A buddhista hatás ebben a tekintetben is látványosan hiányzik. A buddhista szenvedéstan és a szenvedésből való megszabadulást jelentő oksági tanítás helyett³⁹ itt testi váladékok és energiák, illetve azok elszivárgása és szétszóródása jelenik meg, mint a szenvedés és a korai halál oka. A közönséges ember kiindulási létállapotára adott magyarázat tehát autentikusan kínai és taoista, buddhista hatást nem látok megjeleníteni. A szivárgás-

³⁸ Komjathy 2007: 103.

³⁹ Skilton 2003: 18: a szenvedés és a Négy Nemes Igazság tanítása.

szétszóródás és az abból adódó negatív következmények pedig tetten érhetőek a korábbi taoista irodalomban, nevezetesen a *Zhuangzi* 7. fejezetében is:

A déli óceán császárat Rövidségnek (*shu* 儻) hívták. Az északi óceán császáranak neve Hirtelenség (*hu* 忽) volt. A középpont császáranak neve Őseredendő Káosz (*hundun* 混沌) volt. Rövidség és Hirtelenség gyakran találkozott Őseredendő Káosz területén, aki nagyon nagyvonalúan bánt velük. Rövidség és Hirtelenség azon tanakodott, hogyan tudnák viszonyozni Őseredendő Káosz belső erejét. Így szóltak: „Mindenkinek van hét testüreege, hogy tudjon látni, hallani, enni és lélegezni. Egyedül Őseredendő Káosznak nincsenek ilyen nyílásai. Fúrjunk neki néhányat.” Minden nap fúrtak rajta egyet. A hetedik napon Őseredendő Káosz meghalt.⁴⁰

南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儻與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儻與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。

Aztán ott van még a mentális, pszichés tevékenység okozta szivárgás is: „Szoros összefüggésben az érzékszervekkel, a korai *quanzhen* beavatottak az érzelmi és értelmi reakciók negatív hatásait is hangsúlyozták. Az érzelmekre (*qing* 情), a gondolatokra (*nian* 念 / *si* 思 / *yi* 意) és a tudásra (*zhi* 知) a zavarodottság forrásaként tekintettek, ami a közönséges emberi életet uralja és elhomályosítja az ember vele született, szellemi képességeit.”⁴¹ Mindezt a meditációról szóló alfejezetben fogom bővebben kifejteni és alaposabban bemutatni.

Az utolsó leküzdendő akadály, ami a közönséges ember előtt tornyosul, és meggátolja, hogy a vallásos útra lépjen, az a család és a társadalom. Itt Ma Yu a mintakép, aki jómódú gazdaként és földesúrként fordít hátat a világi életnek és lesz vallásos kereső, remete és aszkéta. Erről a kivonulásról szól az *Elvonulás, remetesség, kivonulás a társadalomból* című alfejezet.

Összegezve tehát a kifelé irányuló közönséges emberekkel szemben a *quanzhen* gyakorló befelé irányítja figyelmét, az érzékszervekkel felfogható külvilágra átmenetiként, nem valóságosként és korai halálhoz, szenvedéshez vezetőként tekint. Ez a befelé fordulás az

⁴⁰ *Zhuangzi* 7 (Watson 1968, 97 alapján idézi Komjathy 2007: 108–109. n. 34. is).

⁴¹ Komjathy 2007: 109.

elvonulással (tehát a külvilágból érkező inger mennyiség radikális visszanyesésével) és a meditáció gyakorlatával fog konkrét formát ölteni.

Erények gyakorlása, törvények betartása

Egy némileg későbbi forrás, a 13–14. századi *Quanzhen qinggui* 全真清規 (*A teljes tökéletesség tiszta szabályai*, DZ 1235, 11b–13a) című kötetben megtalálható “Jiaozhu Chongyang dijun zefa bang” 教主重陽帝君責罰榜 („Chongyang Nagyúr büntetéslistája”) jól szemlélteti, hogy a konfucianizmus által központi szabálykövetés milyen fontos helyet foglalt el a *quanzhen* iskolában:

- (1) Akik megszegik az ország törvényeit, a rendből való kizárással büntessenek.
- (2) Akik vagyont vagy tulajdont lopnak és a feljebbvalóik vagy az idősebb testvéreik között osztják szét, büntessenek ruháik és táljaik elégetésével, amellet, hogy kizárják őket a rendből.
- (3) Akik hamisan beszélnek, zavart okozva ezzel a teremben és a közösségben, bambuszpálcával legyenek megkorbácsolva, és legyenek kizárva a rendből.
- (4) Akik alkoholt isznak, szexelnek, vagyonra tesznek szert, dühbe gurulnak vagy erős szagú zöldségeket esznek, kizárással legyenek büntetve.
- (5) Akik gonoszak, alattomosak, lusták, fondorlatosak, féltékenyek vagy álnokok kizárással legyenek büntetve.
- (6) Akik engedetlenek, arrogánsak és nem működnek együtt másokkal, [kötelező] böjttel legyenek büntetve.
- (7) Akik fellengzős beszédbe és dicsekvésbe bocsátkoznak, és azok, akik türelmetlenek munkájuk során, legyenek azzal büntetve, hogy füstölőt kelljen égetniük.
- (8) Akik furcsa történésekről beszélnek és viccelnek, valamint azok, akik [jó] ok nélkül hagyják el templomot, legyenek azzal büntetve, hogy olajjal [kelljen megtölteniük a lámpákat].
- (9) Akik nem összpontosítanak a munkájukra, és azok, akik gonoszak, álnokok, tunyák vagy lusták legyenek azzal büntetve, hogy teát [kell felszolgálniuk].

(10) Akik kisebb vétkeket követnek el, kötelező istentisztelettel legyenek büntetve.⁴²

Mint látjuk nincs taoista közösség szigorú szabályok és rend nélkül. Beszédes továbbá, hogy az első pont az ország törvényeire vonatkozik. Az is világossá válik azonban a felsorolásból, hogy a kezdeti kis taoista közösség az évszázadok során kolostorok, templomok és iskolák szervezetévé alakult. Ehhez a szervezeti átalakuláshoz a buddhizmus szolgáltatta a követendő mintát, és a taoista szerzetesi szabályokat a buddhista szabályokról mintázták:

A fenti lista azt sugallja, hogy a művelés közege a kis remetelakokról és remeték kis közösségeiről áttevődött a formális meditációs csarnokokra és kolostori közösségekre (azaz *anból* 庵 *tang* 堂 lett). Mi több, „Chongyang Nagyúr büntetéslistája” a buddhista *vinayat* (kolostori szabályok) követve megfogalmazza abbéli aggodalmát, hogy a kolostori közösségben feslettség és erkölcsi romlás ütheti fel a fejét – ekkor pedig rendkívüli fegyelemre volt szükség a rend fenntartásához. Mindazonáltal Liu Changsheng és Ma Danyang tíz intésével párhuzamba állítható aggodalmakat és erkölcsi iránymutatásokat is megfigyelhetünk.⁴³

A szabályok és fogadalmak betartásának fontossága a halhatatlanok osztályozásánál is felmerül:

A halhatatlanok egyik legkorábbi osztályozása Ge Hong 葛洪 (Baopuzi 抱朴子 [Az egyszerűséget átölelő mester], 283–343) *Baopuzi neipian* 抱朴子內篇 (Az egyszerűséget átölelő mester belső fejezetei; DZ 1185; ford. Ware 1966): „A felsőbbrendű beavatottakat, akik testükben emelkednek fel és szállnak fel az Ürességbe, mennyei halhatatlanoknak nevezik. A közepes szintű beavatottakat, akik neves hegyek között vándorolnak, földi halhatatlanoknak nevezik. Az alacsonyabb rendű beavatottakat, akik előbb meghalnak és utána vetik le testüket (*xiansi houshui* 先死後脫), holttest által megszabadult halhatatlanoknak (*shijie xian* 尸解山)” (2.11a) nevezik. [...] A 10. századi *Chuandao ji* (A dao átadásának szöveggyűjteménye; DZ 263, j. 14–16; vagy DZ 1309; ford. Wong 2000) a következőt tartalmazza: „A halhatatlanoknak öt osztálya van: kísértet halhatatlan, emberi halhatatlan, földi halhatatlan és szellemi halhatatlan. A

⁴² Komjathy 2007: 155–156.

⁴³ Komjathy 2007: 156–157.

mennyei halhatatlan minden osztályt meghalad. Mindezek halhatatlanok” (14.2b). [...] A késő 13. századi *Zhenxian yulu* (A tökéletesedett halhatatlanok feljegyzett értekezései; DZ 1256) a következőt tartalmaz: „Ma [Danyang] pátriárka mondta, hogy »a halhatatlanoknak négy osztálya van, köztük a kísértet halhatatlan, az emberi halhatatlan, a földi halhatatlan és a szellemi halhatatlan” (2.12a).⁴⁴

E rövid bevezetés után lássuk, hogyan vélekedett Wang Chongyang a halhatatlanokról és osztályozásukról, valamint a különféle szabályok betartásának fontosságáról:

Valaki így kérdezett: „A hatalmas *daoban*, a szellemi halhatatlanoknak hány osztálya (*deng* 等) van?”

Chongyang tökéletesedett így válaszolt: „A *Chuandao ji* (A *dao* átadásának szöveggyűjteménye) szerint a szellemi halhatatlanoknak öt osztálya van. Az első osztályba tartozók sem az előírásokat nem tartják be, sem az alkoholt és a húst nem kerülik. Nem undorodnak az élet elvételétől és nem elmélkednek a jón. Ez a kísértet halhatatlanok osztálya (*guixian* 鬼仙). A második osztályba tartozók táplálják a tökéletes *qit* és meghosszabbítják az életet/sorsot. Ez a földi halhatatlanok osztálya (*dixian* 地仙). A harmadik osztályba tartozók jártasak a harcban és a versengésben. Ez a kardos halhatatlanok (*jianxian* 劍仙) osztálya. A negyedik osztályba tartozók meditálnak és önművelést végeznek. Ez a szellemi halhatatlanok osztálya (*shenxian* 神仙). Az ötödik osztályba tartozók gyermekként viselkednek és gondoskodnak a tanárokról, az idősekről és a szülőkről. Az ilyen halhatatlanok betartják a hat tökéletességet (szkr. *pāramitā*), gyakorolják az ügyes módszerek tízezer tevékenységét, azon munkálkodnak, hogy megmentsek az összes érző lényt, és elvágják a köteléket a tíz gonoszhoz. Nem veszik el senki életét, nem isznak alkoholt és nem esznek húst. Nem deviánsak és nem lopnak. Szándékuk azonos az ég szándékával. Szívük/elméjük egyenes és becsületes, [nyomát sem tartalmazza] önzőségnek vagy hamisságnak. [A halhatatlanok ezen osztályát] mennyei halhatatlanoknak nevezik (*tianxian* 天仙).” (DZ 1156, 13a)⁴⁵

Ahogy láthatjuk, a taoista művelés legmagasabb szintjét nem egzotikus gyakorlatokkal, hanem erkölcsös életvitellel lehet elérni – legalább is a *quanzhen* iskola szerint. Buddhista

⁴⁴ Komjathy 2007: 251. n. 9.

⁴⁵ Komjathy 2007: 251–252.

utalások is megjelennek, ezek azonban nem helyezik más megvilágításba a taoista tanokat, inkább csak kiegészítik az alap mondanivalót. A törvények és a szabályok betartása tekintetében mindhárom rendszer, a buddhizmus, a konfucianizmus és a taoizmus ugyanazon az alapon nyugodott: a deviáns viselkedés ellehetetleníti mind a gyakorlóközösség életét, mind az egyéni művelés eredményeit.

A legmagasabb szintű megvalósítás elérésében szerepet játszó erkölcsi alapelvek és az ezekből kinövő jócselekedet fontosságára az alábbi anekdota is rámutat. A Qiu Chuji életéről szóló történetek között olvasható, amikor három tanítvány azon tanakodott, hogy melyik volt a mester legnagyobb cselekedete. Lehetséges megfajtként elhangzik szigorú, hét évig tartó aszketikus elvonulása, az aranyelixír elkészítése, a sok varázslatos képesség, amire művelés során szert tett, valamint a térítő és szervező tevékenysége is. A helyes válasz azonban valami egészen más: amikor a hatalmas mongol sereg elfoglalta Dél-Kínát és válogatás nélkül hullottak a civilek, akkor Qiu mester Dzsingisz kán hívására nyugatra utazott, hogy találkozzon vele. A kán már az első találkozón ellágyult, és a második megbeszélés után el is rendelte, hogy az együttműködő civileket és a magukat megadó katonákat ne bántsák. Erre föl rengeteg ember menekült meg a kivégzéstől, a megkínzástól és a szörnyű haláltól. Beszámolója végén a beszélő felteszi a kérdést: „Azon kívül, [hogy mindezen életet megmentette], ugyan mi haszna lett volna a kilencszer keringetett cinóberhomokból és a hétszeresen visszatérített jáde folyadékból?” Az elbeszélés tanulsága tehát, hogy a legmagasabb szintű alkímiai gyakorlatok is eltörpültek a jócselekedetek mellett.⁴⁶

Elvonulás, remeteség, kivonulás a társadalomból

A remete lét jellegzetességeit, a társadalomból való kivonulás taoista előzményeit és a *quanzhen* iskolában betöltött szerepét Komjathy (2007: 161–166.) kutatására hagyatkozva mutatom be. Már az iskola alapítását és korai szakaszát is jellemezte magányos elvonultságban végzett gyakorlás (lásd Wang Zhe dokumentált elvonulásait). A mozgalom hangsúlyt fektetett a meghatározott ideig tartó, „meditációs elvonulóhelyeken” (*huandu* 環堵, *huanqiang* 環牆) végzett önművelésre. Már a *Zhuangzi*-ben megjelenik a taoista remete képe, amikor Lao Dan 老聃 (azaz Laozi 老子) egyik tanítványa, Gengsang Chu 庚桑楚 így fogalmaz:

Amikor a tavaszi *qi* testet ölt, a különféle növények nőnek. Később, amikor megérkezik az ősz, a tízezer gyümölcs megéri. Vajon tavasz és ősz hogyan

⁴⁶ Eskildsen 2004: 157–158.

okozhatná mindezt? Az ég útja máris mozog. Azt hallottam, hogy a legteljesebb személy holttestként lakik egy négyfalú szobában (*huandu zhi shi* 環堵之室). A különféle törzseket hagyja vad és meggondolatlan útjukat járni, mit sem tudva a tevékenységeikről.⁴⁷

夫春氣發而百草生，正得秋而萬寶成。夫春與秋，豈無得而然哉？天道已行矣。吾聞至人尸居環堵之室，而百姓猖狂不知所如往。

A másik előfordulás a 28. fejezetben található:

Yuan Xian 原憲 [Konfuciusz egyik tanítványa] Lu államban élt. Egy négyfalú szobában (*huandu zhi shi*) lakott, mely gazokkal fedett és zsúpfedelű volt. Törött ajtaja fonott tüskebokorból, ajtófélfája eperfából készült. [Falakba épített] aljnélküli edények durva szövettel betömve szolgáltak védelemül az időjárással szemben és ablakként a két szobában. A tető beázott, a padló nedves volt, Yuan Xian azonban egyenesen ült, citerán játszott és énekelt.⁴⁸

原憲居魯，環堵之室，茨以生草，蓬戶不完，桑以為樞而甕牖，二室，褐以為塞，上漏下溼，匡坐而弦。

Kiolvasható ezekből a részletekből, hogy visszavonulva a külsőségektől a taoistának alkalma nyílik művelni a belsőt, hiszen elhagyva a társadalmat (és az azzal járó kötöttségeket), a gyakorló teljes egészében vallásos praxisának szentelheti magát.

Wang Chongyang a hároméves (vagy 1000 napos) és a háromhavi (vagy 100 napos) elvonulást népszerűsítette. Előbbi időintervallum arra az időre utal, amit a holtak felélesztésének sírjában, utóbbi pedig arra, amit a teljes tökéletesség remetelakjában töltött. A „meditációs elvonulóhely” tehát egyszerre jelentette a fizikai helyet és az intenzív gyakorlásnak szentelt időt is. Wang hároméves elvonultságából 100 napot töltött „lezárt kunyhóban” (*suoan* 鎖庵), azaz teljes elzártságban – ez idő alatt valószínűleg Ma Danyang látta el a szükséges dolgokkal.

Mesteréhez hasonlóan Ma Danyang is gyakorolta az elvonulást:

A mester egy asztallal, heverővel, tollal, tustáblával és báránybőrrel felszerelt meditációs elvonulóhelyen élt. Szükségtelen dolgok nem foglalták a helyet. Kora

⁴⁷ *Zhuangzi* 23 (Watson 1968, 248–249 alapján idézi Komjathy 2007: 161 is).

⁴⁸ *Zhuangzi* 28 (Watson 1968, 315–316 alapján idézi Komjathy 2007: 162 is).

reggel egy tálka rizskását evett, délben egy tálka tésztát. Ezen kívül hús és erős illatú zöldségek soha nem érintették száját. (*Danyang yulu*, DZ 1057, 4a)⁴⁹

A remetelak tehát az egyszerűség irányelvét követi, hiszen a gyakorlás az elsődleges, ezért minden fölösleges dolgot eltávolítanak – a konkrét térből, és ezáltal szimbolikusan a taoista testéből és elméjéből is. A buddhista szerzeteseket idéző megkötés az étkezés tekintetében azt is hangsúlyozza, hogy az elvonultság során az evilági test táplálása csökken, és ezzel párhuzamosan a transzcendens szellem táplálása kerül előtérbe.

Az ilyen elvonulást végző gyakorlók társául gyakran szegődött néhány gyakorlótárs, tanítvány vagy világi követő. Az ő feladatuk volt, hogy biztosítsák a szükséges támogatást, vizet, ételt, orvosságot. A társadalmi, családi kötelek – időleges – felszámolása segített túllépni az evilági érzelmi és értelmi megkötéseken, és a hétköznapi emberi lény átalakítását halhatatlan, transzcendens lényé. Ennek érdekében az elvonulás során alkímiai, meditációs és aszketikus gyakorlatokat végeztek (ezeket a későbbi fejezetek taglalják).

A remeteségről írt fejezet záró sorait egyben is érdemes idézni Komjathy dolgozatából:

A korai tanítványok közül úgy tűnik, hogy Ma Danyang volt a legelhivatottabb meditációs elvonulást gyakorló, és ő járult hozzá leginkább, hogy a későbbi *quanzhen* szerzetesi rendben intézményesítették ezt a gyakorlatot. A 100 napos meditációs elvonulást Ma Danyang különféle tanítványai is magukévá tették és gyakorolták, és így széles körben elterjesztették a gyakorlatot a *quanzhen* vallásos közösségekben, szerte Shaanxi, Henan, Shanxi, and Gansu tartományokban. Ahogy a *quanzhen* vallásos mozgalom nőtt és szerzetesrenddé fejlődött, a meditációs elvonulóhelyeket belefoglalták a szerzetesi építészetbe és a hivatalos szerzetesi képzésbe. A 13. századra a *quanzhen* kolostorokba és köré meditációs elvonulóhelyek sorait építettek, ahogy azt sok kolostori felirat is megőrizte.

[...]

Vincent Goossaert azt is felidézi, hogy a korai Ming-dinasztia (1368–1644) korából származó kéziratok dokumentálják, ahogy meditációs elvonulóhelyeken végzett elvonulásokat fokozatosan ritualizálták és adott dátumokhoz kötötték. Sok beavatott végzett 100 napos téli elvonulást több sorban épített *huandu* kamrákban a téli napfordulótól újjéven át. A résztvevő szerzeteseket és apácákat szigorúan felügyelte a felelős mester, aki gyakran érdeklődött lelkiállapotuk felől. „Így egy

⁴⁹ Komjathy 2007: 163.

egyéni aszketikus gyakorlatot intézményesítettek, és szabályos beavatási szertartássá alakították át.”⁵⁰

Más kutatók is alátámasztják, hogy a remeteségbe vonulás szerves része volt a *quanzhen* iskola hagyományainak. Eskildsen tanulmányában például beszámol róla, hogy az iskola követői között voltak nők is. Személyesen Wang Chongyangnak két női tanítványa volt, Sun Buer (Ma Yu felesége) és Zhou Deqing (Wang Chuyi édesanyja), és ez a hagyomány a mai napig él a *quanzhen* taoista közösségekben. Megállapítását érdemes idézni: „Mindez azt sugallja, hogy a taoizmus remeteségbe vonult, aszketikus megközelítése élt és virult a késő 12. században, különösen Wang Zhe otthonában, Shaanxi tartományban – mi több, nők is részt vettek benne. Úgy tűnik, hogy a *quanzhen* iskola megörökölte, fenntartotta és kiterjesztette ezt a gyakorlatot.”⁵¹

Lemondás és aszkézis

A társadalomból való kivonulással szorosan összefügg a lemondás is, hiszen a gyakorló lemond a kényelmes életvitelről, a változatos és ízletes falatokról, a társadalmi ranggal együttjáró előjogokról, kiváltságokról és luxusról, valamint a család adta biztonságról és támogatásról is – nem beszélve a házaselet testi élvezeteiről. Ennek a lemondásnak a továbbvitele vagy kiterjesztése az, amikor időlegesen vagy akár hosszabb időszakra az étkezésről vagy az alvásról (legalább is a természetes alvásciklusról) is lemond a gyakorló. Komjathy így foglalja össze a *quanzhen* iskola aszketikus vetületét:

A világi élet elhagyását és a vallásos élet felvételét, az elköteleződést a megszokásból az önátalakítás felé a korai *quanzhen* taoizmusban legalább négy irányelvvel indokolták. Minimum négy fő oka volt annak tehát, hogy valaki aszkétává váljon és intenzív taoista gyakorlásnak vesse alá magát. Elsőként, a klasszikus taoista modellel összhangban, a nyugtalan és zaklatott mintázatokat követő közönséges szív/elme szétzúzta az ember veleszületett kapcsolatát a *daoval*. A *quanzhen* gyakorlás által vissza lehetett térni a kozmikus egység állapotába, és a *dao* megnyilvánulásaként meg lehetett valósítani veleszületett természetünket. Másodikként, a klasszikus kínai gyógyászat meglátásaival összhangban [...] a korai *quanzhen*ben a betegségeket testi-lelki (és/vagy lelki-testi) jelenségekként értelmezték. Bizonyos túlzásba vitt érzelmek a nekik megfelelő keringési rendszerben (*zangfu* 臟腑/藏府) okozhattak kárt és bizonyos

⁵⁰ Komjathy 2007: 165–166.

⁵¹ Eskildsen 2004: 12–13.

betegségeket hozhattak létre. [...] Harmadikként, a buddhista világnézet egyes szempontjainak átvételeként a közönséges emberi életre úgy tekintettek, mint amit szenvedés és mulandóság jellemez. A vágyalapú élet karmikus kapcsolatokat (*yinyuan* 因緣) eredményezett, ami elkerülhetetlenül vezetett még több szenvedéshez (amire gyakran utaltak úgy is, hogy „kellemetlenségek” vagy „szerencsétlenség”). A *quanzhen* gyakorlás által az ember megtisztíthatta karmáját és megszabadíthatta magát a vágytól, valamint felszabadulhatott a szenvedés és lélekvándorlás végtelen körforgásából. Végül negyedikként az alkímiai megközelítést népszerűsítve a korai beavatottak úgy tekintettek a közönséges emberi lényekre, mint akik életük során folyton szivárognak és így eltékozzolják velük született képességeiket az alkímiai átalakításra és a misztikus tapasztalásra. A *quanzhen* gyakorlás által az ember megőrizhette anyagi alkotóelemeit és felhasználhatta azokat a radikális alkímiai átalakítás alapanyagaként. Életre kelthette és megvalósíthatta veleszületett minőségeit, addig a pontig fokozva őket, hogy „halhatatlanná” vagy „tökéletesedetté” válhatott.⁵²

Ezek a szempontok indokolták tehát a lemondást és az aszkézist. Jegyezzük meg, hogy a négyből három klasszikus kínai vagy taoista szempont, a buddhista előző életek tana pedig meglehetősen esetleges átvétel, mivel nem tér ki arra, hogy mi biztosítja a kapcsolatot az egyes életek között (a kifejtést lásd *A gyakorlás beteljesülése* alfejezetben).

Ettől függetlenül világos, hogy a lemondás, elvonulás, aszkézis szerves részét képezi a buddhizmusnak. Ez egy közös pont a két vallási irányzat között, viszont biztos, hogy nem buddhista hatás, hiszen már az ókorban volt egy remetehagyomány a taoizmusban (lásd Laozi vagy Zhuangzi). Komjathy odáig megy, hogy az aszketizmust jelöli meg a három tanítás közös metszeteként: „A hangsúlyt ismét az egyszerűsége, elegendőségre, minimalizmusra és szükségesre helyezik. A beavatottat arra sarkalják, hogy a megvalósítás ősi modelljeit kövesse, melyet az úgynevezett három tanítás egy-egy alakjával jelképez, ahogy átölelik az egyszerűséget és csökkentik a vágyaikat. Az anyagi és a lelki egyszerűség szellemi bőséghez vezet.”⁵³

Számomra kicsit sántít a lemondást megtenni közös metszetnek, hiszen a konfucianizmus alapelveinek némileg ellentmond a társadalomból való kivonulás és a ranggal járó pozícióról való lemondás (arról nem is beszélve, hogy az ember nem teljesítheti szülei

⁵² Komjathy 2007: 112–113.

⁵³ Komjathy 2007: 170.

iránti kötelezettségeit és magukra hagyja őket, ha mindenről lemond). Ettől függetlenül a taoizmus és a buddhizmus tekintetében tisztán és világosan jelenik meg a lemondás szükségessége.

A *quanzhen* iskola haladó tanításai

Miután az alapgyakorlatokkal a tanítvány létrehozta a művelés feltételeit, megkezdhette a haladó gyakorlást. Ezek összetettebbek voltak és célirányosan a gyakorló létállapotát kívánták megváltoztatni: a haldokló, „szivárgó” emberből egy átalakított, tökéletesedett halhatatlant, egy istenszerű lényt kívántak létrehozni. Ide tartozik az intenzív meditáció (a tisztaság és a nyugalom művelése és a benső megfigyelés), a belső alkímiai átalakító gyakorlatok, melyek a hagyományos ébrenlét-alvási ciklust megtörve akár éjszaka is végzendők voltak.⁵⁴

Mivel dolgozatom központi kérdése a buddhista hatások tetten érése és mértékük kiértékelése, álljon itt néhány gondolat arról, hogy minden buddhista hatás ellenére a *quanzhen* iskola miért maradt meg alapvetően taoista iskolának.

...a korai *quanzhen* mozgalom elsődleges jellemvonásaiként az alábbiakat azonosítanám: aszketizmus, belső alkímia és misztikus tapasztalás. [...] Bár a korai *quanzhen* beavatottak egyértelműen a kvietista és az apophatikus gyakorlás köré szerveződött klasszikus taoista modelleket alkalmazták, köztük az üresség és a nyugalom hangsúlyozását, a szellemi megvalósítás elsődleges modellje mégis az aszketikus, az alkímiai és a misztikus gyakorlás maradt. Azaz a lenyugtató és kiüresítő gyakorlatokat egy tágabb alkímiai modellbe foglalták bele. Bár minden bizonnyal van kettősség a hagyományban, a korai *quanzhen* itt felvázolt elsődleges jellemvonásai párhuzamot alkotnak más Song-Jin vallásos mozgalmakkal. Ezen történelmi kitekintésen túl, akkor is némi megértésre tehetünk szert, ha megfontoljuk a *quanzhen* halálról és a halhatatlanságról vallott nézeteit. A kvietista modellben a halál eltűnés a kozmoszban, a *daoba* mint kozmikus folyamatba való elveszés. Itt az ember nem „halhatatlan”, hanem egy összetevőkből álló emberi lény, akinek az a végzete, hogy elemeire bomoljon, mind anyagilag, mind szellemileg. A *quanzhen* esetében a cél a halhatatlanná válás, az anyagi világ hátrahagyása és a mennyei halhatatlanok vagy tökéletesedettek soraiba való emelkedés. Ezt nem a „visszaállítás” [...], a visszatérés révén teljesítik be, de még csak nem is azáltal, hogy az ember pusztán

⁵⁴ Komjathy 2007: 27.

az, ami kezdettől fogva volt. Ehelyett, a korai *quanzhen* vallásos gyakorlás magában foglalta az intenzív gyakorlást, mely a radikális lecsupaszítás, az alkímiai átalakítás és a létállapotban végbemenő váltás köré szerveződött. [...]

Egyéb, másodlagos jellemvonások közé tartoznak a közösségi, altruisztikus, szertartásos, reformista és „szinkretikus” tendenciák. Ezek azonban másodlagos jellemvonások, mivel nem képezték részét Wang Chongyang és az első generációs beavatottak fő vagy tudatos motivációinak – legalább is addig nem, amíg Qiu Changchun 丘長春 át nem vette az országos vezetést és a *quanzhen* országos szerzetesrenddé nem vált. Amikor például más vallásos mozgalmakat kritizálnak, a korai beavatottak leggyakrabban a *quanzhen* felsőbbrendűségét és hatékonyságát próbálják bemutatni, és nem próbálják „megreformálni” ezeket a mozgalmakat. A buddhista és konfucianista elemek átvételét és módosítását illetően: ez gyakran esetlegesnek, az adott helyzetre vonatkozóan vagy kapkodónak tűnik. A magába foglalás gyakran vezet a megnövekedett tagszámhoz. Mi több, különösen a tudatosság és az üdvtan *chan* 禪 (zen) vagy másfajta buddhista átvételek tekintetében a *quanzhen* beavatottak szinte mindig kifejezetten taoista nézetek, gyakorlatok és célok keretrendszerébe foglalják bele azokat. A *quanzhen* vizsgált történelmi időszakára is figyelmet kell fordítani. Itt a legkorábbi történelmi szakaszra koncentrálok.⁵⁵

Az iskola gyakorlatainak keretrendszere tehát mindvégig a taoista alkímia volt, és nem a buddhizmus. A haladó gyakorlatok bemutatása és elemzése során mindvégig ezen állítás mentén fogok érvelni.

Meditáció

A *quanzhen* mindenféle értelmi, érzelmi, pszichés és mentális tevékenységet és képességet a szív/elmével (*xin* 心) hozott kapcsolatba, ezért ezen értelmi, érzelmi stb. szint művelése a *xin* művelését foglalta magában. A Wang Chongyangnak tulajdonított *Chongyang lijiao shiwu lun* 重陽立教十五論 (*Chongyang tizenöt előadása a tanítás megalapozásához*; rövidítve *Shiwu lun*) című mű „Jiangxin” 降心 („A szív/elme szabályozása”) fejezete a következőt írja:

Hadd magyarázzam el a szív/elme útját. Ha a szív/elme állandóan mély, akkor mozdulatlan marad [nem izgatja fel magát]. Homályosan és sötéten nem figyel a

⁵⁵ Komjathy 2007: 22–24.

tízezer élőlényre. Mélységesen és homályosan nincs olyan, hogy belső vagy külső. A gondolatok legapróbb nyoma sem marad. Ilyen a rögzített szív/elme (*dingxin* 定心), nincs szüksége irányításra.

Ha azonban a szív/elme a külső megjelenések (*jing* 境) által feléled, izgatottá és felbolydulttá válik, a fejet kutatja és a farkok után lohol. Ezt nevezik a kaotikus szívnek/elmének (*luanxin* 亂心). Sürgősen ki kell vonnod és ki kell üznöd. Ne engedd, hogy zabolátlanná váljon. Az ilyen szív/elme tönkreteszi és elrontja a *daot* és a belső erőt. Kárt okoz és gyengíti a belső természetet és az életet/végzetet. Állva, járva, ülve vagy fekve, [ha a szívet/elmet] folyton kimeríti a hallás és a látás, a tudás és az észlelés, akkor csak betegség és szenvedés lesz. (*Shiwu lun*, DZ 1233, 3b–4a)⁵⁶

Komjathy a következőképpen értelmezi és elemzi az előbbi passzust:

Különbség van a közönséges szív/elme, vagy „kaotikus szív/elme”, és a tökéletesedett vagy megvalósított szív/elme, azaz a „rögzített szív/elme” között. Az előbbi a közönséges tudatossághoz kapcsolódik, melyre az jellemző, hogy a közönséges emberi lényt a felizgatott és megszokások által vezérelt szív/elme irányítja és zavarja össze. A korai *quanzhen* beavatottak gyakran utalnak a közönséges szívre/elmére úgy, hogy „majom elme és ló gondolat” (*yuanxin mayi* 猿心馬意; *xinyuan yima* 心猿意馬), [...] mivel az jellemzi, hogy az egyik külső megjelenésről a másikra ugrik, és az egyik gondolattól a másikig üget. A „rögzített szív/elme” a megtisztított tudatossághoz kapcsolódik, mely során a taoista beavatott eléri azt a szintű tisztaságot és nyugalmat, hogy a belső harmónia állandó. [...]

A közönséges ember a külső belefeledkezés, a belső nyugtalanság és az embertársaival folytatott viszálykodás állapotát „normálisnak” tekinti. A korai *quanzhen* szemszögéből ez valójában egy széttöredezett és abnormális állapot. A szívnek/elmének vannak veleszületett szellemi képességei is, melyek tudatosan művelhetők.⁵⁷

A majom és a ló kapcsán álljon itt még egy Hawkes idézet, ami más kontextusba helyezi az elme megzabolázásának szükségességét: „Mint a *quanzhen* szóképek nagy része,

⁵⁶ Komjathy 2007: 111.

⁵⁷ Komjathy 2007: 111–112.

az elme majma és az akarat lova is valószínűleg buddhista eredetű. Mivel azonban a *quanzhen* mesterek a sztoikus lelki nyugalom (*qingjing* 清靜) megszállottjai voltak, mint ami az aszkézisük elsődleges tárgyának, a mag visszatartásának nélkülözhetetlen előfeltétele volt, állandóan azt mantrázták, hogy irányítás alatt kell tartani a majmot és a lovat.” Már most rögzíthetjük tehát, hogy a nyugalom csak a magasabb szintű művelés előfeltétele – mint ilyen eszköz – volt csupán, és nem végcél (a részletes kifejtést az *Alkímiai átalakítás* című alfejezet tartalmazza).

Ahogy a *quanzhen* legtöbb gyakorlatának és módszerének, úgy a meditációnak is megvannak a taoista előzményei. Lásd például a *Zhuangzi* 4. és 6. fejezetének azon részeit, melyek a „szív/elme böjtölése” (*xinzhai* 顏回) és „ülés és feledés” (*zuowang* 坐忘) körül forognak.⁵⁸ A meditáció tehát bizonyosan nem buddhista eredetű, viszont egy másik szempontból nagyon is jelentős szerepe van a taoizmus és a buddhizmus (illetve a konfucianizmus) egymáshoz való viszonyának vizsgálatában: a törekvés, hogy a gyakorló kiküszöbölje heves, vehemens érzelmeit és indulatait, mind a buddhizmus, mind a taoizmus szempontjából központi jelentőséggel bír – ehhez pedig módszerként a meditációt használják. A nyugalom iránti igény tehát közös pont, viszont más és más okból az.

A taoizmus szerint (ahogy azt fõnt is láthattuk) a heves érzelmek megzavarják a szívet/elmét – mely egyben a szellem (*shen* 神) székhelye is – és így akadályát képezik a magasabb szintű alkímiai gyakorlatoknak (ezek a következő két fejezetben kerülnek bemutatásra). A nyugalom kialakítása tehát alapvetõ fontosságú, hogy a beavatott tovább tudjon lépni a haladóbb gyakorlatok felé.

A buddhizmus szerint szintén károsak a heves érzelmek, mert az általuk vezérelt gyakorló nem tud elegendõ jó karmát felhalmozni (illetve megfordítva, indulatai hatására sok rossz karmát termel), ezért alsóbb létbirodalmakba aláhullva elveszti emberi testét és lehetőségét a megvilágosodásra. Megint csak, az indulatok akadályként jelennek meg, ezért a megfelelő gyakorlatokkal le kell csillapítani õket.

Említsük még meg a konfucianizmust is. Konfucianista szempontból ugye a társadalmi rend a lehető legfontosabb (az apa-fiú, uralkodó-alattvaló, idõs-fiatal stb. közti megfelelő viszony), amit a heves érzelmek által vezérelt ember könnyedén felforgat (a fiú ellentmond apjának, az alattvaló fellázad uralkodója ellen stb.). Ezzel szemben a nyugodt, indulatokat nem tápláló ember szabálykövetõ, és így engedelmes „emberi erõforrásként”

⁵⁸ Komjathy 2007: 131.

építgeti a birodalmat. Nem zavar sok vizet, a társadalom kiszámítható és megbízható tagjaként éli kispolgári életét. Wang Zhe meg is fogalmaz valami hasonlót:

Tartsd az elmét kiigazítva és ne engedd, hogy gonosz [gondolatok] keletkezzenek.
A három tanítás, ha megvizsgáljuk, egy iskolának bizonyul.
Amikor jelentésük és alapelveik megnyilvánulnak, mi a különbség köztük?
Amikor a csodás rejtélyen áthatol valaki, nincs mit hozzátenni.
Föl kell hagyni a különféle dolgokhoz való ragaszkodással.
[Az elmét] tisztán és nyugodtan tartani mind közül a legjobb.
A kalpákon (*jie*) átívelő valódi személy ismét felfedi magát;
Ezáltal ismét felszállhatsz a felhőkre és a ködökre.⁵⁹

Eskildsen hozzáteszi: „Wang Zhe fönti verse kijelenti, hogy a három tanítás (taoizmus, buddhizmus, konfucianizmus) lényege és közös alapja a mentális gyakorlatokban lelhető fel. Az elme tisztaságának és nyugalmanak fenntartásával az ember visszaszerzi az eredendő, halálnélküli valódi természetet (»A kalpákon átívelő valódi személy«), melyet elvesztett és elhomályosított a világi élet zűrzavara és káprázata.»⁶⁰

Összegzésként tehát a *quanzhen* iskola által képviselt gyakorlás kiinduló alapja a tisztaság és a nyugalom művelése. Miután ezt sikerült elsajátítania a beavatottnak, rátérhetett a haladó alkímiai módszerekre. Ma Yu megfogalmazásában:

Ami [a *dao* művelését] illeti, egyszerűen [a következőkből áll]: [tartsd fenn az elme] tisztaságát és nyugalomát, és [gyakorold] a nemcselekvést. Vándorolj gondtalanul akaratom szerint. Maradj makulátlan és ragaszkodás nélkül (*qingjing wuwei xiaoyao zizai buran buzha*). Ha alaposan megrágod és megízleled ezt a tizenkét írásjegyet, a *dao* embere leszel, aki kifürkészte a mélységet. Hidd el ennek az öregembernek a szavait. Ha ezt gyakorolod, bizonyosan hasznodra lesz. Biztosan nem vezetlek félre titeket, fiatalokat [a szavaimmal].

A 36 *daoyin* gyakorlat és a 24 visszaforgatott elixír, ezek pusztán fokozatos kapuk a *daora* való rálépéshez. Ne téveszd össze őket magával a nagy *daoval*. Ha kifürkészed a kemence és a tűzhely [alapelveit], vagy a teknős és a kígyó formáját követed, ott is ügyeket hozol létre, ahol nincsenek ügyek, és hamisságot adsz a [rejtett, valódi] természetedhez. Mindez rendkívül félrevezető! Ezért az alkímiai szentiratokat és a különféle filozófusok könyveit, az ezer klasszikust és a tízezer

⁵⁹ Eskildsen 2004: 21.

⁶⁰ Eskildsen 2004: 21.

tanulmányt a következő kifejezéssel lehet összefoglalni: „tisztaság és nyugalom”.⁶¹

Nézzük tehát mi vár arra a beavatottra, aki szorgalmasan meditált, kitartó gyakorlásával meg tudta szilárdítani a tisztaságot és a nyugalmat, és így magasabb osztályba léphetett.

Alkímiai átalakítás

Kezdésként kóstoljunk bele a taoista belső alkímia nyelvezetébe és hangulatába. Hawkes így foglalja össze a feladatot:

A *quanzhen* beavatottak által gyakorolt „belső alkímia” vagy *neidan* 內丹 arra törekedett, hogy tiszta *yang*ot hozzon létre, amit egy képzeletbeli olvasztótégelyben, a köldök és az ágyék között található cinóbermezőben, a test felső és alsó testnedveiből komplikált belső folyamatok által kivont esszenciák összeházasításával kívánta elérni. A nyál lenyelése, miután a nyelvvel habbá alakították, a folyamat fontos része volt. Ez volt a „felső víz”, amit végül egyesíteni kellett a test alsó részéből származó „tűzzel”. [...] A test alsó részéből kisugárzó „tűz” hasonló folyamaton ment keresztül. *Kan* és *li* 坎離, a vizet és a tüzet jelképező trigramok neveit használták erre a „szellemi vízre” és „valódi tüzre”, amikor azok a cinóbermezőben találkoztak. Az ezen módszerek sikeres alkalmazásával létrejövő „tisztá *yang*” ugyanaz volt a *quanzhen* beavatottnak, mint ami a régi vágású külső alkímistáknak az elixír volt. Csakis a „tisztá nyugalom” 清靜 állapotában lehetett létrehozni, amikor az elme teljesen szabad volt az aggodalmaktól, vágytól vagy bármilyen másik zaklatottságtól (a majomtól és a lótól).

Egyből látjuk tehát, hogy egy testközpontú rendszerrel és megközelítéssel állunk szemben. Nézzünk még egy példát. Az első generációs Ma Danyang így magyarázza egyik tanítványának az alkímiai gyakorlást:

„Egyik nap behívott az elvonulóhelyére, megkért, hogy üljek le. Megkérdeztem:
»Mesterem útja (*dao* 道) különbséget tesz-e vagy-vagy között? «

A mester így felelt: »Wu 無. Még ha a *ge*-dalok és a *ci*-versek is a sárkányról és a tigrisről, a gyerekekről és a szűzről énekelnek, akkor ezek csupán egyszerű szavak.

⁶¹ Eskildsen 2004: 24–25.

Ezért ha a *dao* csodájára áhítozol, semmi sem jobb, mint a *qi* táplálása. Az emberek azonban a haszon után sodródnak és hírnévben fuldokolnak, e során pedig eltékozzolják és tönkreteszik *qijüket*. Akik a *daot* tanulmányozzák, nem foglalkoznak semmi mással, mint a *qi* táplálásával. Na most, ha a szív *ye* folyadékai alászállnak, a vese *qije* pedig fölemelkedik és eléri a lépet, az eredendő *qi* éltető hatása pedig nem szóródik szét, akkor az elixír összesűrűsödik. A máj és a tüdő [keringési rendszerek], amelyeken [a folyadékok és a *qi*] jön-megy. Ha sokáig gyakorlod a nyugalmat, te magad is tudni fogod. Ha nem táplálsz a *qit*, még ha hónod alatt fogod is a Tai-hegyet és átszökelsz az Északi-tengeren, az nem a *dao*.« (*Danyang yulu*, DZ 1057, 4ab; cf. *Dadan zhizhi*, DZ 244, 1.12b–13a)⁶²

Komjathy az alábbi magyarázatot fűzi hozzá ehhez a szakaszhoz:

Ma Danyang tájékoztatja tanítványait, hogy a legfontosabb gyakorlat a „*qi* táplálása”. Ez úgy valósul meg, hogy mindenekelőtt elzárjuk magunkat mindenfajta szivárgás elől. Nyugodt meditációban ülve, kiürítve és megnyugtatta a túlzott érzelmi és értelmi tevékenységet, az ember elkezd visszatérni eredendő energetikai és életerős állapotába és egységébe. Így már nem a haszonszerzés és a hírnév gondolata vezérli. A fenti idézet javaslata szerint a nyugalom művelése és az alsó elixírmezőre való összpontosítás beindít egy belső alkímiai folyamatot. Nem világos, hogy alkalmaznak-e bizonyos konkrét *neidan* technikákat, Ma viszont azt sugallja, hogy a tényleges gyakorlásnak meg kell haladnia az ezoterikus nyelvezet fölötti vitát és aggodalmaskodást. A következő meditációs gyakorlás révén a beavatott közvetlen tapasztalásra tesz szert testi-lelki állapotában. Ez magában foglalja a folyadékok alászállását a szívből, illetve a *qi* fölemelkedését a veséből, ami végül az eredendő *qi* kiteljesedéséhez, valamint a halhatatlanság elixírjének kialakulásához vezet. Mindez a körpályák összhangját és általános jól létet is eredményez.⁶³

Itt ismét azt látjuk, hogy a magas szintű alkímiai művelés testfolyadékokat, testi energiákat használ fel és mozgat meg a szellemi művelés érdekében. Nem arról van szó, mint a buddhizmus esetében, ahol pusztán meditációval beteljesíthető a művelés célja, és a test csak és kizárólag mint akadály jelenik meg. A *quanzhen* iskolában a test szerves részét képezi

⁶² Komjathy 2007: 164–165.

⁶³ Komjathy 2007: 165.

a művelésnek, a beavatottak a testből nyerik ki a beteljesüléshez szükséges minőségeket. A test nem ellenség, hanem eszköz. Ezzel a megközelítéssel az iskola alapjaiban tér el a buddhista praxistól. Következtetésem, hogy a magas szintű gyakorlás autentikusan taoista és nem figyelhető meg benne számottevő buddhista hatás.

A gyakorlás beteljesülése

Az adatgyűjtés és a dolgozat megírása során ennél a pontnál vált számomra teljesen világossá, hogy a három tanítás egymással összeegyeztethetetlen. Ennek oka pedig, hogy világnézeteik alapvetően és fundamentálisan eltérőek, ezért az általuk kitűzött célok is alapvetően különböznek. Mi a művelés betetőzése az egyes tanításokban? Mikor dőlhet hátra az adott tanítás követője és mondhatja azt, hogy „kész vagyok, ezzel meg is volnánk”?

A konfucianizmus esetében a „művelés” jutalma a tisztességben való megőregedés és a halál várása azzal a nyugodt tudattal, hogy az ember nem járult hozzá a káoszhoz, hű maradt császárához és engedelmes, hasznos fogaskerék volt a gépezetben. Illetve a leszármazottakon keresztül annak a biztos tudása, hogy bemutatják majd a megfelelő szertartásokat az ősök csarnokában és így a konfuciánus hivatalnok nem merül örök feledésbe.

A buddhizmus esetében a művelés jutalma a hamis én képzetének feloldása és ezáltal a szenvedés megszűnése, a kilépés az örök reinkarnációs körforgásból.

A taoizmus esetében a művelés jutalma ezeknél sokkal színesebb-szagosabb és egészen más dimenziókba vezet: a *yang* szellem a halált követően túléli az egyént, aki így kapcsolatot tud létesíteni halhatatlanokkal, istenségekkel, azaz betekintést nyer a kozmosz rejtett összefüggéseibe, de akár korábbi tanítványokkal vagy gyakorlótársakkal is kapcsolatba tud lépni, azaz megmarad némi személyes kapcsolata a világgal.

Eskildsen megfogalmazásában:

Úgy tűnik, hogy a *quanzhen* iskola és tágabb értelemben véve a belső alkímiai mozgalom fenntartotta a következőt: a test és a testi energiák fölötti uralom révén lehetett a megvalósított belső alkímistát buddhista ellentétpárjánál magasabb rendűnek tekinteni, miután megszabadult a testétől. A felszabadult fénylő szellemről azt tartották, hogy képes akarata szerint felvenni egy tisztán látható alakot, szilárd, kézzelfogható jellemvonásokkal. A felszabadult buddhista beavatotról ezzel szemben azt mondták, hogy nem válik mássá, mint *yin* szellemmé, mely képtelen megjelenni a halandó tekintetek előtt vagy testi jellemvonásokat felmutatni. Ez a hiedelem világosan megjelenik Lü Yan legendájában, amit a *Chunyang dijun shenhua miaotong ji* jegyez fel. Ebből

értésülünk arról az állítólagos történetről, amikor Lü Yan és egy prominens buddhista szerzetes szelleme meglátogatott egy otthont, ahol vegetáriánus ünnepet tartottak. Lü Yant egyből kiszolgálták a házigazdák, a buddhista szellemnek azonban külön kellett kérnie egy adag ételt, mivel őt a házigazdák nem látták. Végül Lü Yan ette meg mindkét adagot, mivel a buddhista szellem képtelen volt az evésre (csak a levegőt tudta magába szívni).⁶⁴

Amikor tehát a végső beteljesülésre kerül a sor, eltűnik az is-is, ez-is-az-is, lehet-hogy-igen-lehet-hogy-nem hangulatú érvelés, nincsenek buddhizmusból átvett rigmusok és jelképek, a taoista *quanzhen* iskola egyértelműen foglal állást: „Amit mi kínálunk, az nem az, mint amit a buddhisták kínálnak. Ha velünk tartasz, ó gyakorló, akkor nem ugyanoda jutsz, mint a buddhisták. A mi portékánk össze sem hasonlítható az övékkel.” Qiu Chuji megfogalmazásában:

Ami azokat a buddhista szerzeteseket illeti, akik belépnek a *samadhiba* és ülő meditáció közben halnak meg, illetve azokat a taoistákat, akik belépnek a nyugalomba és így küldik ki a *yin* szellemeket: ezek a [szellemek, amiket kiengednek, nem mások, mint] a tiszta üresség kísértetei – nem tiszta *yang* halhatatlanok. Távolról alig láthatóak, nincs megjelenésük, és végső soron nincs hova menniük. Azok, akik [a halhatatlanság útját] tanulmányozzák, miért követik el ezeket a hibákat? Különösen nem értik, hogy a tiszta *yang qi* azután születik, hogy az esszenciát finomították és elixírré alakították. Miután finomítottad a *qit* és kiteljesítetted a szellemet, a megvalósított isteni halhatatlan meghaladja a közönségest és belép a szentségbe. Elhagyod a héjadat és felemelkedsz a halhatatlanságba, ezt nevezik „meghaladásnak és megmenekülésnek”. Ez az isteni halhatatlanok módszere, mely százmillió évek óta nem változott.⁶⁵

Újfent megerősítést nyert tehát, hogy az eltérő vallások / iskolák eltérő célok megvalósítását kínálják a követőiknek. Mivel a buddhizmusban központi szerepet játszanak az előző életek és az azok során felhalmozott karmikus következmények, nézzük mi a helyzet az előző életekkel, ha azokra a taoizmus hivatkozik. Eskildsen 2004 egy egész fejezetet szentel e témának (97–102. oldal), itt csak a summázatot idézem a 102. oldalról: „Changsheng (Liu Chuxuan) atyamester gyakran mondogatta, hogy »az iskola tagjai, akik tiszta

⁶⁴ Eskildsen 2004: 92.

⁶⁵ Eskildsen 2004: 93–94.

őszinteséggel az úton (*dao*) haladnak, mind találkoztak előző életeikben Zhengyang (Zhongli Quan) és Chunyang (Lü Yan) tökéletesedettekkel.«⁶⁶”

Számomra az, ahogyan a *quanzhen* iskola hozzányúl az előző életek képzetéhez, jól szemlélteti, hogy miért *nem*, sőt *kicsit sem* buddhista ez az irányzat, és hogy a buddhista hatás miért szorítkozik esetleges átvételekre. Bár felhasználják a múlt életek képzetét, arra már nem térnek ki, hogy akkor mi a kapcsolat az életek / inkarnációk között? Van valami folytonosság az életek között? Lélekvándorlásról beszélünk? Ez ellentmond a hagyományos kínai (és taoista) elképzelésnek, hogy halálkor az ember összetevői (*hun* 魂 és *po* 魄) visszatérnek az égbe és a földbe. Azaz az emberi lény alkotóelemeire esik szét és megszűnik, hiszen a *yang* szellemet alkímiai átalakító módszerekkel létre kell hozni, az nem jár „alanyi jogon” az embernek (az alkímiáról szóló alfejezetben érintettük ezt bővebben). Az életek közti folytonosság – ami az előző életek képzetének beemelését egyáltalán indokoltá teszi – tehát kidolgozatlan és nem látszik beleilleni a taoizmus világképébe. Ez egy számomra nagy horderejű példa arra a következtetésemre, hogy a *quanzhen* iskola *ad hoc* módon emelt át elgondolásokat a buddhizmusból, így annak hatása pusztán marginálisnak tekinthető.

A fejezet zárásaképpen néhány gondolat a művelés beteljesüléséről:

A további kutatás az abbéli hitet is felfedi azonban, hogy a valódi természet / ragyogó szellem örök élettel bír, mely így meghaladja a reinkarnáció körforgását, és isteni jellemvonásokkal, valamint mágikus erőkkel rendelkezik, a fizikai test halála előtt és után egyaránt. A valódi természetet az egyetlen, egyetemes *daoval* azonosítják (néha a *dharmatest* buddhista kifejezéssel is utalnak rá). A *quanzhen* mesterek ugyanakkor világosan úgy tekintettek mennybe emelkedett testvéreikre, mint akik megtartották egyéni, isteni személyiségüket, annak ellenére, hogy állítólag azonosak vagy egyesültek a *daoval*. Sajnos nem találtam olyan szakaszt, ahol ezt a látszólagos következetlenséget tudatosan taglalták és racionalizálták volna.⁶⁶

Arra tehát nem térnek ki a mesterek, hogy mi a kapcsolat az egyetemes és a személyes között.

Összegzés: mennyire buddhista akkor a *quanzhen* iskola?

Dolgozatom lezárásaként az alapítónak tulajdonított művel foglalkozom: *Chongyang zhenren jinguan yusuo jue* 重陽真人金關玉鎖訣 (*Chongyang Tökéletesedett útmutatásai az*

⁶⁶ Eskildsen 2004: 195.

aranyátjáróról és a jádelakatról, DZ 1156). Néhány idézettel támasztom alá dolgozatom érvelését, mely szerint a buddhizmus csak marginális hatást gyakorolt az iskola tanaira, főleg gyakorlatok vagy módszerek átvételére szorítkozott, a tan lényegét, velejét nem érintette – az mindvégig autentikusan taoista maradt.⁶⁷

Wang Chongyang álláspontja a három tanításról

Az első lépésben nézzük meg a „három tanítás” (*sanjiao* 三教) szóösszetétel néhány előfordulását:

A három tanítás olyan, mint egy üst. Három lába van, de a teste ugyanaz. Visszaállítva az egységet nincs kettősség vagy hármasság. **[13a]**⁶⁸ A három tanítás nem különül el a tökéletes *daotól*. Egy mondás szerint: „A fa egyetlen gyökéréből három ág sarjad.”

三教者如鼎。三足身同。歸一無二無三。三教者不離真道也。踰曰似一根樹生三枝也。

[...]

A három tanítás a következőből áll: követjük abbéli szándékunkat, hogy átalakítsuk az összes érző lényt, hogy egyik se legyen elválasztva a *daotól*. **[15b]** A régi embereknek volt egy mondása: „Szerte a világon a természet és az élet miatti aggodalom jelentős.”

三教者是隨意演化眾生皆不離於道也。古人言曰世間性命事大。

[...]

[18a középtájon] [Wang Chongyang] így szól: „E három nagy folyam a három tanítás és a három átadás.”⁶⁹ [Ezeket követve] ki lehet úzni a három halálhozót, rögzíteni lehet a három kincset és meg lehet haladni a három világot.”

曰三條大澗者是三教三專起三屍定三賢超三界。

[...]

⁶⁷ A mű kinaiból való lefordításához főhasználtam Komjathy 2007: 286–367. oldalon közadott, angol nyelvű, jegyzetekkel ellátott fordítását is. A kínai eredeti forrása <https://zh.wikisource.org/zh-hant/重陽真人金關玉鎖訣> (megtekintés 2018. 02. 25.), <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=534097> (megtekintés 2018. 02. 25.), valamint Komjathy műve (4. függelék). Ez utóbbit függelékben én is közlöm.

⁶⁸ A könnyebb visszakereshetőség érdekében meghagytam Komjathy számozását, mely a függelékben található oldalakra utal.

⁶⁹ A „három átadás” utalhat a buddhizmus három fősodrára (a három szekérre), de lehet a három tanítás szinonimája is.

Az összes követő, aki a három tanítás szerint végez belső művelést, minden betegséget meggyógyít. [22b] Mi több, szert tesznek arra a képességre is, hogy meghaladják az élet [körforgását].

三教內行法門者盡各治於疾病也。更有能超生。

Láthatjuk tehát, hogy a három tanítás – a taoizmus, a buddhizmus és a konfucianizmus – egyaránt nagy becsben van tartva az Alapító tanításaiban. Szinte úgy tűnik, mintha egymással felcserélhetőek lennének, mintha mindegyik ugyanazt a célt tűzné a gyakorló elé. Ezen felületes vizsgálódásból könnyen le lehetne vonni a következtetést, hogy akkor itt tényleg egy szintetizáló iskolával van dolgunk, mely nem igazán tesz különbséget taoizmus, buddhizmus és konfucianizmus között. Így visszatekintve nem meglepő ezért, hogy szakdolgozatom megírása és a szakirodalom feltérképezése előtt én is erre az álláspontra helyezkedtem.

Erre a következtetésre juthatunk akkor is, ha például a *Daozang Tiyao* (道藏提要 *Szemelvények a Taoista kánonból*) című mű Wang Chongyangra és művére vonatkozó szócikkbe olvasunk bele:

Ezért azt javaslom, hogy a három tanítást egyesítsük: Laojun, Sákjamuni és Konfuciusz, mindegyiknek megvan a saját módszere arra, hogy segítsen az embereknek túljutni a nehézségeken; így „a három tanítás olyan, mint az üst három lába, a testük azonos és visszatérnek az egységbe, nincs köztük kettősség vagy hármasság, aki a három tanítást követi, nem tér le az igaz útról” (12. oldal). Azt is mondja: „Taishang az ő, Sákjamuni a példakép, Konfuciusz tanai adják a módszert [amivel társadalomban képviseltethetőek a tanok]” (14. oldal). Ezeket [a gondolatokat] nemcsak a taoista szent iratok idézik, hanem az olyan buddhista szútrák is, mint a *Szív szútra* és az *Abhidharma szútra*.⁷⁰

是編倡 三教歸一，謂老君，釋迦，孔子各於第一第二第三會上說法度人，謂 „三教者如鼎三足，身同歸一，無二無三，三教者不離真道也”(頁十二)。又謂 „太上爲祖，釋迦爲宗，夫子爲科牌”(頁十四)，不僅引證道經，亦引佛經如《心經》，《達磨經》中語。

Ahogy azonban szakdolgozatomban bemutattam, ez a szintetizáló hozzáállás csupán a látszat. Amikor a három tanításról kell nyilatkoznia, akkor Wang Chongyang azt állítja, hogy

⁷⁰ Ren – Zhong 1991: 911.

a három között nincs különbség, ha viszont megtekintjük néhány alapkérdésre adott választát, akkor azok egyértelműen és minden kétséget kizáróan taoista válaszok lesznek, nem pedig buddhista és nem is konfucianista válaszok. Nézzünk néhány sarkalatos kérdést vagy témakört.

Wang Chongyang álláspontja a (hosszú) életről és a (korai) halálról

[2b] Valaki feltett egy másik kérdést: „Miután emberré lett valaki, mi okozza az egyik ember hosszú életét és a másik ember korai halálát?”

[Wang Chongyang] így válaszolt: „Ami a korai halált illeti, egyesek azért halnak meg korán, mert az emberi szív/elme ragaszkodik a vágyakhoz és az örömhöz, csakúgy mint a mohósághoz és az emberi világhoz. Így a férfiak szétszórják esszenciájukat, míg a nők kimerítik vérüket. Nappal nem távolítják el a tudatlanságot és a bosszúságot, éjszaka nem üzik ki a három halálhozót és a *yin* szellemeket. Az ilyen férfiak és nők máris a mulandóságban időznek.”

問曰既為人因甚生死先後者何也。答曰先死者為其人心著欲樂貪戀境界是。男子者捐精婦人損血。白日不斷無名煩惱夜中不斬三屍陰鬼。男子婦人已有無常也。

Valaki így kérdezett: „Hogy lehet, hogy egyesek nem halnak meg?”

[Wang Chongyang] így válaszolt: „Egyesek azért nem halnak meg, mert a testük tiszta és nyugodt, szennyezések nélküli. Megőrzik a tökéletes *qi*t az elixírmezőben, így az esszencia és a vér nem fogy el. Az ilyen emberek nem halnak meg.”

問曰不死之人何也。容曰不死者為其人身清靜無垢。惜真炁在丹田精血不衰。其人不死也。

Valaki tiltakozott: „Gyakran láttam olyanokat, akik tiszták és nyugodtak, mi több, házasságban sem élnek, és mégsem képesek beteljesíteni a *daot*. Miért van ez?”

[Wang Chongyang] így válaszolt: „Annak ellenére, hogy ezek az emberek tiszták és nyugodtak, nem valósították meg a tökéletes tisztaság és nyugalom beteljesülését. Annak ellenére, hogy az egész testük tiszta és nyugodt, nem tudják rögzíteni esszenciájukat és vérüket, vagy táplálni a tökéletes *qi*jüket. Lehet, hogy az ilyen emberek teste tiszta, a szívük/elméjük azonban nem tiszta, lehet, hogy a testük nyugodt, gondolataik azonban nem nyugodt.”

難曰多見今人清靜休妻亦不能成道者何也。容曰雖是此人清靜却(卻)不達真清靜之功。其人雖是一身清靜却(卻)不能定於精血養真氣。此人身清心不清其身靜意不靜豈。

Összegezve Wang Chongyang válaszait levonhatjuk a következtetést, hogy a *quanzhen* iskola alapítójának álláspontja az olyan alapvető kérdésekről, mint az élet és a halál, ízig-vérig kínai és taoista. Wang szerint a hosszú élet és a korai halál okai élettani/energetikai (az esszencia és a vér megőrzése vagy szétszóródása), valamint lelki folyamatokra (nyugalom és tisztaság, szemben a tudatlansággal és a zavaros gondolatokkal) vezethetők vissza, és még véletlenül sem az előző életekben elkövetett erényes tettekre és bűnökre – azaz a karmikus büntetésre vagy jutalomra. Az emberi lét egyik alapkérdése kapcsán tehát fel sem merül a buddhizmus egyik alaptanítása, mely egy buddhista rendszerben magyarázatot adhatna a korai halál és a hosszú élet közti különbségre.

Wang Chongyang álláspontja a művelés beteljesüléséről (a halhatatlanságról)

[4a] [...] Valaki kérdezett: „Mit értsünk az alatt, hogy »elérni a szellemi halhatatlanságot az egység átölelése által«?»

[Wang Chongyang így válaszolt:] „Az »egység átölelése« azt jelenti, hogy az Égalatti a test gyökere/eredete. Az egység a tízezer létező gyökere. A *dao* az egység. Régen a kezdeti egység a tökéletes víz volt. A *qi* a vízből születik, a víz a *qiből* születik. A tízezer létező az egységből születik, a tízezer létező így születik és táplálódik. »Az egység megszülte a kettősséget, a kettősség megszülte a hármasságot, a hármasság megszülte a tízezer létezőt.« A hármasságból jött létre: a négy bölcsesség beteljesülése, az öt látás, melyből létrejött a hat gyökér/eredet. Ezek aztán szétszóródnak a hét *pová*, melyek mozgatták és kinyitották a nyolc trigramot. [Meg kell még említeni] a hétféle gondolkodást is. A tökéletes *dao* attól függ, hogy a nem-szivárgás gyümölcse teljes. A szándék és a gondolat révén a szellem örökké az elixírmezőben időzik. Öleld át és őrizd az eredendő *qit*. Ne engedd, hogy szétszóródjon vagy elveszen. Ez az egység átölelésének módszere.”

問曰何者是神仙抱一。抱一者天下人身之根本。一者是萬物之根末。一者為道也。昔為初一者真水也。水中生氣，氣中生水。萬物者從一生，萬物是長養。一生二，二生三，三生萬物。三中四智功，五眼，悠起六根。掃蕩七魄，運開八卦。說丸思。真道憑無漏果圓融。意想自神長在丹田。抱守元炁。莫教散失。此者是抱一之法。

Áttekintve az Alapító válaszát ismét láthatjuk, hogy egy alapkérdés esetében a felelet tipikusan taoistának mondható: kozmikus minőségek (egység, azaz a *dao*, kettősség, azaz a *yin* és a *yang* stb.) és azok testi-lelki megfelelői alkotják a *quanzhen* iskola vizsgálódásának fókuszát, nem pedig buddhista elméletek. Nincs szó példának okáért az oksági láncolat belátásáról és a szenvedés okainak megszüntetéséről (függő keletkezés).

Záró gondolatok

Dolgozatomat természetesen még sokáig lehetne folytatni Wang Chongyang szövegének elemzésével és további példák felsorakoztatásával, viszont úgy érzem, már ennyivel is sikerült szemléltetnem és bizonyítanom az alaptételemet: bár Wang Chongyang tanaiban bőségesen jelennek meg buddhista eredetű szakszavak, gyakorlatok, elméletek, azok gyökeresen nem befolyásolják az iskola világgépét és tanításait. Az iskola tanításai mindvégig a taoizmus keretei között maradnak, a buddhizmus ezért csak marginális hatást gyakorolt rájuk. Mindez természetesen csak akkor derül ki, ha a szövegeket alaposabban tanulmányozzuk, a felületes olvasó a buddhista szakszavak és átvételek jelenlétéről tévesen arra következtethet (ahogy tettem azt én is, dolgozatom megírása előtt), hogy itt egy komoly szintézis ment végbe a taoizmus és a buddhizmus (valamint a konfucianizmus) között. Az alaposabb vizsgálódás azonban feltárja, hogy az alapkérdések tekintetében ez egy ízig-vérig taoista iskola volt, a buddhizmus nem érintette meg az iskola alapjául szolgáló világgépet.

Függelék: A *Chongyang zhenren jinguan yusuo jue* kínai szövege

A *Chongyang zhenren jinguan yusuo jue* kínai szövege.⁷¹

1b

三訣同卷
重陽真人金闕玉鎖訣
重陽真人授丹陽二十四訣
馬自然金丹口訣
蘇南山重陽子王結撰

重陽真人金闕玉鎖訣
或問曰如何是修真妙理答曰第一先除無名煩惱第二休貪戀酒色財氣此者便是修行之法夫人之一身皆具天地之理天地所以含養萬物萬物所以盈天地間其天地之高明廣大未嘗為萬物所蔽修行之人凡應萬事亦當體之難曰天有昏暗地有動搖山有崩摧海有枯竭日月有盈缺且人有疾病無常如何治之答曰欲要治之除是遠太上煉五行之法

問曰如何是五行之法訣曰第一先須持戒清靜忍辱慈悲實善斷除十惡行方便救度一切衆生忠君王孝敬父母師資此是修行之法然後習真功訣曰第一身中東西要識庚甲卯酉第二身中南北要識坎離鉛汞訣

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=100210&page=2>

2b – 2a

曰庚甲卯酉者為晝夜甲卯者是肝之氣八節中立春春分口中為津也庚酉者是肺之氣八節中立秋秋分口中為液也坎離者寒暑離鉛者是身中心氣八節中立夏夏至身中為血也坎汞者是腎中氣八節中立冬冬至身中為精也精生魄血生魂精為性血為命人了達性命者便是真修行之法也訣曰精血者是肉身之根本真氣者是性命之根本故曰有血者能生真氣也真氣壯實者自然長久聚精血成形也

問曰既為人因甚生死先後者何也答曰先死者為其人心著欲樂貪戀境界是男子者損精神人損血白日不斷無名煩惱夜中不斬三屍陰鬼男子婦人已無常也

問曰不死之人何也答曰不死者為其人身清靜無垢惜真炁在丹田精血不衰其人死也難曰多見今人清靜休妻亦不能成道者何也答曰雖是此人清靜却不達真清靜之功其人雖是一身清靜却不能定於精血養真氣此人身清心不清其身靜意不靜豈

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=100210&page=3>

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=100210&page=4>

⁷¹ Komjathy 2007: 423–434.

不聞清靜經云夫道者有清有濁有動有靜
 清者濁之源動者靜之基經云不垢不淨若
 論真清靜者眼內無淚鼻內無膿口內無唾
 不鍊大小便男子養精女子定血萬邪歸正
 萬病不生方可是丹田清靜令人說清靜者都
 是假名夫修行若內外相應末言大乘先說
 小乘心經云能小能大未言過去先說見在
 過去者是果見在者是功又云功成果滿未
 言真是說假惟一靈是真肉身只是假相借
 煉假成真虛合為一訣曰見在一身安樂為小
 乘○都是大乘之根初地法心為小乘結果為
 大乘小乘為根大乘為梢訣曰梢根相借精
 借根而生今修行者不知身從何得性命緣
 何生訣曰皆不離陰陽所生須借父精母血
 二物者為身之本也令人修行都不惜父精
 母血耗散真氣損却元陽故有老老有病病
 中有死既有無常何不治之夫真道者空中
 有寶寶中有空經云大道無形生育天地大
 道無名長養萬物從真性所生為人者亦復
 如是昔日老君煉金木水火土留下三乘妙

<https://cext.org/library.pl?if=gb&file=100210&page=5>

<https://cext.org/library.pl?if=gb&file=100210&page=6>

言行行滅罪句句長生第一上有神仙抱一
 第二中有富國安民第三下有強兵戰勝
 問曰何者是神仙抱一抱一者天下人身之
 根本一者是萬物之根本一者為道也昔為
 初一者真水也水中生氣氣中生水萬物者
 從一生萬物是長養一生二二生三三生萬
 物三中四智功五眼德起六根掃滂七魄運
 開八卦說九思真道德無漏果圓融意想自
 神長在丹田抱守元炁莫教散失此者是抱
 一之法
 問曰何者是富國安民訣曰男子女人身中
 各有九江四海龍宮庫藏中有七珍八寶莫
 教六賊偷了此是富國安民
 問曰何者是強兵戰勝訣曰夫戰勝者天下
 少人知夫戰勝是常之法難曰既論清靜之
 法何得說戰勝理解曰今人不達戰勝之法
 又能治於病疾無常戰勝者第一先戰退無
 名煩惱第二夜間境中要戰退三尸陰鬼第
 三戰退萬法此者是戰勝之法若人會得三
 乘者廢殃惱為福也夫修行者常清靜為根

<https://cext.org/library.pl?if=gb&file=100210&page=7>

<https://cext.org/library.pl?if=gb&file=100210&page=8>

本大乘之法欲為大乘者須索從小乘而起清不離濁動不離靜靜中便生動濁中便自有清有天地有日月有水火有陰陽謂之真道經云純陽而不生純陰而不長陰陽和合者能生萬物令人修道者却不修真道道者了達性命也性命者是精血也人有萬病是病者皆傷人之命矣有疾病者盡不干五臟之事都是損了精氣血三寶欲要安樂長生者除是持清靜之識或有未出家之人年少時不能持清靜之果從小乘入中乘上乘初地達法心為小乘覺悟者為中乘了達者為上乘第一是化城第二是銀城第三是金城似一根大樹先有其根後有其梢如常時只宜清靜大為正道也

問曰假令一身清靜却逢天魔之日如何治之又假令逢外道波地請曰如何治之答曰波地者界也境界皆有只要識進退三要辨清濁若逢陰陽者加大入水却濁不相煎之法訣曰假令魔軍來時急須準備檢三千強兵訣曰三千疏真功強兵者為其氣也有來

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=100210&page=9>

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=100210&page=10>

無去千息數積其氣在丹田不散只教眼不教冷自結胎仙為妙法也若人得如上妙者永得如上真功功成果滿永得安樂長生一切修功之人臨有難之日小心準備

問曰如何治之解曰人臨有難之日先見其死相

問曰如何是死相訣曰天柱動搖樹倒山摧六神俱亂性命不能保精神恍惚天地闇日月無光便是無常之苗也有漏之身為地獄無漏之果為天堂人有漏之身須證無漏之果圓者皆共成於道果

問曰假令白牛去時如何擒捉訣曰白牛去時緊叩玄關牢鎖四門急用仙人釣魚之法又用三島手指黃河逆流掩上金關納合玉鎖如人斬眼白牛自然不走名機出水登彼岸之法有十般定性命之法訣曰一名金關玉鎖定二名三島回生換死定三名九曲黃河逆流定是名無漏果圓者皆共成於仙道若定了寶時休教喘了腰脚昏了眼目此是定三寶之法

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=100210&page=11>

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=100210&page=12>

問曰若有人收定三寶搬運歸寄何處先用
 蘆芽穿膝之法烹氣衝竇爐骨運氣直至湧
 泉補於二足然後七返還丹之法如氣滯定
 腰脚時便行鐵車黑牛功然後開宰門如得
 元炁實壯者先行肘後飛金晶之法如不用
 行此功者不行穿膝之法不行七返三鳥之
 法便行肘後搬精補腦之法望長生不老今
 人行功額上不顛下如小兒建塔下不堅牢
 也如何是中炁實要堅牢也又於坎宮使用
 羊鹿大牛三車搬從荆山運寶訣曰荆山却
 近○有一人姓卞名和有一日荆山打柴却見
 一鳳凰落於一塊石上卞和便知石中有寶
 將來獻帝帝大怒削了卞和雙足訣曰卞和
 者識也意頑石也鳳凰者是真氣成是身玉
 者是骨中精髓則者是兩足不行穿膝之法
 訣曰善清靜名曰下元寶成如日月相似便
 用三車搬運上崑崙頂嘆曰今人能道不能
 造能說不能訣又曰行功心行意不行令人
 多迷不修身體第一神性是大牛之車須索
 勤青牛拽車車中載寶是鹿車第二行白牛

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=100210&page=13>

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=100210&page=14>

拽車車中載寶第三暖氣行火是羊車赤牛
 拽車車中載寶三車行時初離荆山尾闕中
 入地軸過天關過下雙關腎俞二穴是腰腿
 入曹溪地夾脊上雙關夾脊是也雙射上苑
 巖分水嶺二名天臺嶺三名女子運寶前安
 乳香頓進真火如行此功一年今婦人如童
 男意想鉛汞二珠射蓬萊腦後開天門自開
 透紅霞真炁入髓海自暖令人頭白再黑名
 曰肘後飛金晶之法我師言曰皆見提井人
 不見用繩兒無雖後生有神水還丹田夫行
 功之時于午起踞跌坐搔手如真氣煎體過
 天橋過額顯是也只教上腮下腮上用意分
 真氣兩下流轉太陽元中落於腮上流牙齒
 從左口角右口角取液又為玄珠甘露用赤
 龍攪得勻停漱為雪花白有甘味也口是八
 色琉璃渠一中八味水二水中能生八識口
 含藏真氣真氣中分八卦艮為立春震為春
 分巽為立夏離為夏至坤為立秋兌為秋分
 乾為立冬坎為冬至八卦中各生陰陽陰陽
 中各分寒暑訣曰咽津為陰隨後行氣乃為

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=100210&page=15>

<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=100210&page=16>

陽須索陰陽水火停分二清津分三兩咽常留二停恐樹枯竭又云惜水流不得江河斷絕又問七返訣曰咽神水到氣額中肺化為液善治諸咳嗽漸生於魄又云咽津到心上令人心開悟解又是洗心神水洗心見性頌曰見花五葉開步步入仙臺神水化血又咽神水到肝肝為木假名為青龍龍得水時必旺善治一切眼氣化為津又咽神水到脾脾為土土得水者能生黃芽腹為大小腸九曲至臍中一寸三分方圓一寸左青右白前赤後黑中黃戊己名為丹田內一座官宮中名曰黃庭宮中有一爐名為丹爐爐上坐定一隻金鼎下頻進真火上頻添神水水火者坎離也夫水火是君火臣火民火三火者為真味也心性意是也今人未了達三般者第一味不明第二味不悟第三味智不成道矣若人達三般者三明六通也進火時上用水洗下用火煨經云身下出火身上出水其上合下閉乾坤相合教龍盤金鼎使虎遶丹田者為妙名曰鑑刀圭也若人行此功者永得

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=17>

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=18>

安樂長生也問曰既刀圭何者言為一粒刀圭何者自飲刀圭何者為鐵離刀圭訣曰三刀圭者為寶也是精氣血也訣曰一粒刀圭者津液自飲刀圭者咽津服炁錢離刀圭者是真炁行功不退變萬邪皈正如行功時飢食金針渴飲玉漿冷時進火熱時進水火者是真陽水者是真陰此功者是抽添加減之法訣曰抽者從上收真炁添者從下進暖炁入丹田若人腎宮暖者萬病消除問曰男子女人忽時便有疾病無常何如也答曰為一切男子女人心著慾樂貪慾境界之事白日不斷無名煩惱夜間境中不能斷三尸陰鬼男子損却精女人損却血炁三寶走却元陽故乃人有疾病無常也不聞神仙之語人似破漏房屋主人不修補者官殿倒塌壞其梁柱是人 有疾病也難曰因甚小兒清靜不損三寶亦有疾病無常者何也訣曰小兒有病者首日在母腹中因母血氣虧弱受母十月胎氣不足又或犯風溼暑濕四集不忌受胎小兒故有疾病無常也

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=19>

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=20>

問曰因甚有醜好之人何謂也訣曰貌正者是日父母二氣感應日月午時已前丑時已後便得端正真實長命有衣祿貌正得父母喜悅之心午時已後丑時已前受胎有一貌不正者或病聾喑瘖多性劣不得人意命窮無衣祿壽命不長也此是造化之根本也

問曰假令逢冤魔者如何治之訣曰宜清靜忙中偷閑閑中取靜若人有難之時急須回避心王須用灌想之法急驅神意入上泥丸神宮正坐意想眼見前仙男女各動仙藥

叩齒定意看崑崙山景見上半羊虎馬五鬼○意想上拿住繫定功時忽思上有一寶樹樹上有花花開結子意摘取吞之是喫了此物者永得安樂長生此是修正法一句了然大牢鎮四門訣曰血海命門氣定無開閉戶精定不思外境神定精血散者性命也一意者為真主人也齒是為玄關閉丹田者為下玄關提全精上玄者為全關緊叩齒者為玉鎖六根不動者是六度說都關下納氣為勒陽關上腮為頂陽關鼻為天門夾脊為雙關行

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=21>

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=22>

功之時一齊開鎖神不動者意不亂也意者恍惚也此是清靜之法也及春夏秋冬但小兒小便黃色者是丹田虛敗失却下元存真炁急用穿九曲之法又名九轉穿小腸九透真炁入腎堂小便自然青白色也一身便得安樂

問曰何者是三乘之法訣曰下乘者如新生孩兒中乘者如小兒坐地上乘者如小兒行走若人通此三乘便超三界欲界色界無色界是心性意顯具三身清靜法身圓滿報身

○三昧化身三者各有顯跡之神第一會太上煉甲乙木是虛坦會老君著青衣度三千青衣道士者轉青神黃卷三十六部靈寶尊經留下九轉丹黃芽穿膝之法絕國第二會釋迦佛留下煉南方丙丁火身被烈火裂裳三千赤子比丘僧人留下十二部大乘尊經射九重鐵鼓之法虛芽穿膝之法龍華三會夫子在魯國之習學堂煉西方庚辛金三千白衣居士留下十卷論語并穿九曲明珠蘆芽穿膝之法三教者如鼎三足身同歸一無二

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=23>

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=24>

無三三教者不離真道也喻曰似一根樹生三枝也

問曰大道之中離幾等神仙解曰聞傳道集中有五等神仙第一不持戒不斷酒肉不殺生不思善為鬼仙之類第二養真氣長命者為地仙第三好戰爭是劔仙第四打坐修行者為神仙第五孝養師長父母六度萬行方便救一切眾生斷除十惡不殺生不食酒肉邪非偷盜出意回天心正直無私曲名曰天仙當月初發善心處便是吉祥之地為善法大修行人後有禁忌之文訣曰男女五月六月宜清靜大忌十一月十二月宜清靜又男子五月六月大殺之月勿近婦人為五勞七傷男損性命女人損性者是精血氣也損者令人左癱右瘓亦白帶下若損五行真氣為勞損七寶為傷萬病者各有來處

問曰病從何生訣曰萬病皆從八節不正之氣而生

問曰何者八邪訣曰八卦中陰陽不順是八節中氣令人入邪者是飢飽勞役風寒暑濕

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=25>

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=26>

飢來痛飽寒極憂心遠行困倦及冷熱身醉亦不可行功變成大病也宜清靜行之行時舌上收玉液丹鼻中收元陽丹腎堂中收金液丹如精髓滿骨實者死經百年筋骨不解名為連子環鎖骨訣曰二十四忌大丹者是一年二十四炁上令告我師願求妙訣須索意自息肯捨重金淨財第一捨身布施第二將花獻師第三令膳而供養解曰捨身布施者若見師長父母危時捨命求命將花獻師者若師長須打罵復將喜笑迎之面上無嗔怒令儲而供養者食有好味先奉其師此名三布施也仙人言曰堅者為道歡喜者為緣若求師不勤豈至於道呂翁曰不因師指此事難知又云學而不知者不學而悟之學而不從師名為盜學也是法中賊若掩祖上師得促自己壽與常人同例自揚已得是斷行做作此人可以成道乎其人謂輕師慢法不堪為師未學修行先持救濟他人者為救自己者憑功德行人各認祖宗科牌太上為祖釋迦為宗夫子為科牌自從三教既寂已後

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=27>

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=28>

一切男女在愛河內煎煮苦海漂沉受其煩惱六道沉淪不生不落去住三教聖主三界聖母却來救度兒女名號記願現分明壽印信為其勸同解曰一身為金受戒者為記心悟了達者為火隨求經云如意寶印從心顯名為號有十號者為十善十號者為能人一號元修二號轉分明三號通三界四號長生五號光明現六號意通七號全身主八號福祿增九號天元修十號者為能人一加性十號無漏功德自然成三教者是隨意演化眾生皆不離於道也古人言曰世間性命事大修行者生老病死苦令人各不曉真道往往著空盡落空現在亦不能了何言過去之事又聞達磨經云過去非言實未來不為真太上煉九轉還丹令人去病疾了生死夫子教仁義禮智信恐人招業在身令人修此亦能治其疾病

問曰如何治於病疾訣曰除眠大良藥解曰長大歡為良藥訣曰歡喜者是藥之根本常煩惱者是萬病之根本或常清靜者是大道

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=29>

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=30>

之苗但見令人修行或僧道五戒男子婦人却因甚病疾無常或男子女人有夫無婦者丹田走却靈龜耗散真炁下元虛冷漸生萬病男子清靜六十四日精炁滿女子清靜四十九日血炁滿物極者則返清為濁返靜為動返心意散失九竅走却真氣炁濁令女子月水多男子夜夢陰境並了七珍八寶故人有疾病也

問曰陰鬼如何治之答曰用刀圭之法曰何者為刀圭訣曰刀圭者一也有水有氣能生萬物也炁為圭為雲水為雨又曰出炁為刀入炁為圭行功為萬有驗者為刀圭是返老還童也經云身下出火身上出水水火為藥訣曰蘆芽穿膝上下河車安壺窻是紫河車搬精補腦之上車進火時水暖進水時火涼水火雙行者是溫溫鉛鼎鼎中入氣起休交上隨車火時散入百脉皮膚滋潤身體光澤此是修養之法難曰因何人肥者先衰訣曰肥人者修外不修裏骨中無髓丹田走却真炁故衰病也修內道者安樂長生之苗訣曰

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=31>

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=32>

長教龍盟金鼎虎遶丹田震卦起雷巽卦起風行功時漱津一大口分三度咽按氣下行三偏自然有龍吟虎嘯之聲亦能除腹中萬病耳聽之如雷槌畫鼓上者為昇下者為降頌曰真空妙理無人知曲江端坐看鳥飛震地雷聲駕鬼魅正是陰陽造化時子後午前加減用水火烹煎龍虎隨金公帶酒黃婆醉拽定王公問是誰

問曰金公是神黃婆是炁陽炁是嬰兒陰炁是姤女青龍者是肝之炁也白虎者是肺之炁也坎離者是精血訣曰行功時坐如泰山立如寶塔牢鎖四門緊叩玄關漱津一口為猛三咽下按炁過離活作三度自然龍虎之炁復如行住坐臥禁口閉目耳不聽聲眼視內景一日正觀丹田意中想見隨呼炁下降隨吸炁上昇不過離隔不教注面上六炁各到中元相見清炁右行濁氣左行各轉九遭炁上下不能出左右結成蟻窠龍盤虎遶氣自然和會又嬰兒姤女為夫婦之法炁聚於脾上安爐竈黃婆匹配之法又名天

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=33>

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=34>

地交泰之法又名坎離交媾是體交神不交之法神不交者是清靜之法千端不搖不動之法今人者多修外道不修內道見在道過去法夫修行者外有條大道教內有正路無人知處大眾前行三里見三條大澗亦無底怎生過去訣曰三條大澗者是三教三乘起三屍定三寶超三界向前又行三里見六條深溝不能前進是何門訣曰是六度萬行六根清靜斬六賊戒六欲樹六梯向前又行三里見三產枋是寶淨枋七林屍多便是臨作用行三里又見一座園名為含果園一翁看定園門有緣者空手得過向前園又行三里見一根大樹上繫定金牛河邊上有座臺男子黃金臺女子鳳凰臺神仙釣魚臺安樂千花臺若無常望鄉臺河口有三箇女子渡口便是魔女東滿舟船過此河又行三里見一座大山名是須彌山山東坡有一隻青羊是老者之炁西坡見一隻白羊是夫子之炁正南見一隻黃羊是大覺金仙之炁三箇羊兒引接大眾入山名三陽聚鼎山中有一座

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=35>

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=36>

城名為北城有四門門上有牌牌上有字東是開光門西是長生門南是金光門北是大淪門此是眼耳鼻口入得四門見四洞府天樂洞白雲洞竹園洞長生洞入得四洞見四寺無淨寺玄空寺竹林寺 有四果安禪羅漢斯陀舍須陀洹阿那舍阿羅漢為四寺主此是四果仙人也向前又見五觀第一功名觀第二醫藥觀第三安陽觀第四真如觀第五兜率觀五觀中有五宮雙女宮是眼大龍宮是口上白宮是鼻水晶宮是耳天秤宮是心內坐大樓閣上下十二呼吸名曰十二重樓也有中宮樓月宮樓天仙樓取寶樓聖井樓法炁妙音樓識道樓禪頂樓景陽樓鐘鼓樓二聖樓每年十二月一日十二時人身中有十二月樓樓者按經十二經十二支干四面又見九宮是人九竅也夫九竅宮者東有風雷宮雙林宮南有紫微宮牟尼宮西有聖母宮惠羅宮北有梵宮水晶宮中央號安宮此名為九宮猶地列九州也又微府元共計十州也是十國焦祖國牟尼國開花

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=37>

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=38>

城名為北城有四門門上有牌牌上有字東是開光門西是長生門南是金光門北是大淪門此是眼耳鼻口入得四門見四洞府天樂洞白雲洞竹園洞長生洞入得四洞見四寺無淨寺玄空寺竹林寺 有四果安禪羅漢斯陀舍須陀洹阿那舍阿羅漢為四寺主此是四果仙人也向前又見五觀第一功名觀第二醫藥觀第三安陽觀第四真如觀第五兜率觀五觀中有五宮雙女宮是眼大龍宮是口上白宮是鼻水晶宮是耳天秤宮是心內坐大樓閣上下十二呼吸名曰十二重樓也有中宮樓月宮樓天仙樓取寶樓聖井樓法炁妙音樓識道樓禪頂樓景陽樓鐘鼓樓二聖樓每年十二月一日十二時人身中有十二月樓樓者按經十二經十二支干四面又見九宮是人九竅也夫九竅宮者東有風雷宮雙林宮南有紫微宮牟尼宮西有聖母宮惠羅宮北有梵宮水晶宮中央號安宮此名為九宮猶地列九州也又微府元共計十州也是十國焦祖國牟尼國開花

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=39> (eltérő szövegre mutat)

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=40> (eltérő szövegre mutat)

時神氣轉悉逐意行運時前趕前衝為陰左將陰神六甲驅轉六相八識匡一真靈內遊九宮看龍十國長生降臺使嬰兒蛇女丹田安爐竈進火燒麻意想見爐紅竈熱丹藥方成意想青龍在左白虎在右朱雀在前玄武在後四坐大神各手執長鈴闕劍看定藥爐自服妙藥若人累行此功未得長生令邪氣自散真氣自生口若飲荆山玉泉口中自然香甜也二下穴通達腎堂隨呼吸取之寶氣入口嗽三十六遍為雪花咽入丹田為雪也。○隨後使上合下閉乾坤相合真氣滿足脾暖者萬病消除似竈中燒瓦時到自然成如雞抱卵婦人懷胎不計時候但覺身中疼痛者便是鐵黑牛搬車也是真一氣真一性黑者是下氣也痛氣大便出腫氣小便出又有降天關地軸法望項陽關泥丸宮鼻中長引真氣入口大呵作六遍天關地軸如死不動每日行宮者常調和陰陽冬至日一陽生夏至日一陰生冬至者是子時已後望東方日出為陽夏至者午時已後日沒是陰也陰陽返

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=41>

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=42>

復之理也地氣上騰天雨下降三日一風十朝二雨風雨順時人民便快樂便是一身快樂無病長久也人有萬病者每一病各一法真功治其病自應也第一大煉九轉還丹之法有黃芽穿膝之法射九重鐵鼓之法太子遊四門之法有金鞭指輪之法有蘆芽穿膝之法有軒轅跨火之法有玉女摸身之法有鍾離背劍之法有呂翁釣魚之法有陳希夷大睡之法三教內行法門者盡各治於疾病也更有能起生者人行轉此功丹田養熟真氣夜間多夢見山上放牛其牛者是赤牛或青牛或仙人道士宮觀寺院大道好房高車好樹夜見小兒女并大官人者是丹田氣壯若夢見小道荒棘惡人趁破房屋塔墓樹側河渡恐怕並是丹田氣衰弱宜用補之訣曰對三人休言說六耳恐漏神仙之機訣曰此三人者第一對夫不孝之人第二對夫不敬信之人第三對夫不傳戒不善之人莫說此訣除此等人外不分男子女人僧道官人皆得傳法受戒此修真成訣者價直須彌金取

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=43>

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=44>

諸經爲祖對安樂者是小乘之法雖是小乘
却是大乘根本因果經中俱言修行有八般
福田救苦看病福田者是第一救生性强如
南寺燒香壇院送供救一人之命如造七級
寶塔若男子女人收得此訣勿可亂傳如有
亂傳者輕世仙人妙機九祖盡墮於沉淪永
鎮鄴都不得人身慎之戒之信受奉行

重陽真人金關玉鎖訣

<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=100210&page=45>

Bibliográfia

- Ch'en, Kenneth K. S. 1964. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press.
- Eskildsen, Stephen 2004. *The Teachings and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters*. Albany: State University of New York Press.
- Gernet, Jacques 2001. *A kínai civilizáció története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Goossaert, Vincent – Katz, Paul 2001. „New Perspectives on Quanzhen Taoism: The Formation of a Religious Identity.” In: *Journal of Chinese Religions*. 29.1: 91–94.
- Hawkes, David 1981. „Quanzhen Plays and Quanzhen Masters.” In: *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. 69.1: 153–170.
- Komjathy, Louis 2007. *Cultivating Perfection: Mysticism and Self-transformation in Early Quanzhen Daoism*. Leiden: Brill.
- Ren, Jiyu 任繼愈 – Zhong, Zhaopeng 鐘肇鵬 (szerk.) 1991. *Daozang Ti Yao 道藏提要 [Szemelvények a Taoista kánonból]*. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshi 中国社会科学出版社.
- Robinet, Isabelle 2006. *A taoizmus kialakulása és fejlődése*. Budapest: Arany Hegy Alapítvány.
- Skilton, Andrew 2013. *A buddhizmus rövid története*. Budapest: Damaru Könyvkiadó.
- Wong, Eva 2011. *Útmutató a taoizmushoz*. Budapest: Magyar Taoista Egyház.