



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

**Corso di Laurea Magistrale in Lingue e civiltà  
dell'Asia e dell'Africa Mediterranea**

**ordinamento L-OR/21**

**Tesi di Laurea**

**Wang Liping**

Vita, dottrina e opere di un maestro di *neidan* nella  
Cina contemporanea

**Relatore**

Prof. Jacopo Scarin

**Correlatrice**

Francesca Tarocco

**Laureanda**

Valentina  
D'Onofrio  
882124

**Anno Accademico**

2020/2021

*Ai miei nonni, che mi hanno insegnato con il loro esempio il valore del sapere e con la loro dolcezza l'importanza di credere in se stessi. In particolare a mia nonna Antonietta che non ha potuto conseguire la laurea in lingue che aveva desiderato, pur insegnando in modo magistrale ai suoi alunni di scuola. In un certo senso questa laurea magistrale è un dono a voi, che conoscevate entrambi lingue diverse dalle mie e avevate una mente grande almeno quanto il vostro cuore. Ai miei genitori, che mi hanno aiutata ad arrivare fin qui avendo fiducia nel mio potenziale e mi sono stati vicini sempre con tanto amore. A me stessa, che io possa sentirmi sempre più libera di seguire i miei sogni con la stessa audacia e determinazione, imparando a scegliere secondo il mio sentire profondo e coltivando sempre maggiore fiducia nelle mie abilità. Questa laurea per me significa unicamente una cosa, ricordare che non bisogna porre limiti ai propri sogni, alle proprie ambizioni e capacità e che bisogna darsi tutto il tempo per comprendere quello che si vuole e poi correre ad afferrarlo. Infine a Riccardo, che mi ha aiutato condividendo con me del materiale bibliografico talvolta introvabile.*

## INDICE

<b>Abstract</b>	<b>4</b>
前言	5
<b>I. Biografia del maestro Wang Liping</b>	<b>7</b>
I.1 Biografia critica del maestro Wang Liping	10
I.1.2 Il viaggio	15
I.3 Il <i>qigong</i>	23
1.4 Wang Liping e il <i>qigong</i>	26
1.5 La fine del <i>qigong</i>	40
<b>II. Il lignaggio Quanzhen e Longmen</b>	<b>49</b>
II.1 Le diverse tradizioni del taoismo	63
<b>III. Opere e dottrina: Il Lingbaotong zhineng neigong shu</b>	<b>64</b>
III.1 Il <i>Lingbao bifa</i>	70
III.2 Il <i>Wupian Lingwen</i>	79
III.3 Il <i>Jinhua zongzhi</i>	80
III.3.1 Analisi del <i>Jinhua zongzhi</i>	86
<b>Conclusioni</b>	<b>101</b>
<b>Glossario</b>	<b>106</b>
<b>Glossario generale</b>	<b>106</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>110</b>

## Abstract

L'obiettivo di questa tesi è presentare la figura di Wang Liping, un maestro taoista cinese di alchimia interna attualmente in vita. Lo studio si è focalizzato inizialmente sulla sua biografia critica e sul contesto storico in cui egli ha vissuto e tuttora vive, inoltre sull'analisi delle opere e del suo pensiero. Pertanto, nel primo capitolo è stata rivolta una particolare attenzione al periodo della Rivoluzione Culturale e al fenomeno del *qigong* degli anni Ottanta e Novanta. L'elaborato ha inoltre analizzato il fenomeno del *yunyou* 云游, pratica che consiste nel pellegrinaggio verso luoghi sacri e luoghi di montagna. A tal proposito si è parlato dei viaggi svolti dallo stesso Wang negli anni della sua formazione presso i maggiori luoghi sacri del taoismo. Nel secondo capitolo l'elaborato si è incentrato sulla tradizione taoista Quanzhen e Longmen, di cui Wang Liping afferma di essere erede e sono state ripercorse le tappe storiche fondamentali della loro evoluzione e introdotti i principali patriarchi di entrambe le scuole. Infine, nell'ultimo capitolo, dapprima è stata introdotta la dottrina del maestro Wang attraverso la sua opera *Lingbaotong zhineng neigong shu* 靈寶通智能內功術. In aggiunta sono state analizzate criticamente i tre testi taoisti racchiusi al suo interno ovvero il *Lingbao bifa* 靈寶 比法, il *Taiyi jinhua zongzhi* 太乙金華宗旨 e il *Wu pian lingwen* 五篇靈文. In particolare il *Taiyi jinhua zongzhi* è stato analizzato approfonditamente sia da un punto di vista storico che da un punto di vista testuale e dottrinale. Infine, l'opera è stata esaminata compiendo una comparazione tra gli studi precedenti sull'argomento e le interpretazioni del maestro Wang Liping.

## 前言

这篇论文旨在介绍对道士王力平的门派, 他的门派和他的方法。他是一个在世的老师, 他最重要的道行是内丹和道家冥想。这篇论文的主要目标是研究王力平的背景在当代的中国, 描写人物王力平, 并且验证他的书本内容的真实性。此外, 这个研究分析王力平最重要的著作叫《靈寶通智能內功術》, 另外调研他的书和道教门派的关系。这篇论文包括以下三章。第一章描述王力平的传记, 他的家庭出身, 他和三个道士的相遇, 和他的生活。这个部分也使用他的授权传《大道行: 访孤独居士王立平先生》是为了解释他的生活经验和他的观点。第二部分的第一章宗旨是证实他的生活的一些假设。其他的话题是云游, 其实王力平和他的老师拜访了很多地方是为了回避文化大革命和它的影响。此外, 这个部分综述文化大革命和“气功热”的时期因为也深深地影响着王力平的经验。实际上在中国从1980年开始流行气功, 有很多人练气功, 也有很多气功师。在此期间从1985年到1999年, 王力平也参加了这个社会运动, 可是法轮功危机以后他就停止教内丹了。他重新开始教的时候, 他决定也教外国人关于他的道行和他的知识。

第二章剖析全真道和龙门派的历史，并与王力平的见解比较。这个部分的目的也是介绍最重要的元老例如吕洞宾，钟离权，王重阳，邱长春，王崑陽， 閔一得等。

第三章是关于王力平最重要的著作《 靈寶通智能內功術》，这本书不是全新的书，他的灵感源于三本主要的著作，《灵宝比法》，《五篇灵文》和《金华宗旨》。这个段落解释每一个著作和它们最重要的内容，并且与王力平的教义对比。另外，这篇章描写某些个别方法，比如自然换气法和静坐。第三章也介绍了《金华宗旨》的主要版本，他们的特点与差异。这个部分尤其是解释閔一得的文本龙门派的版本。最后，这篇论文分析和翻译有些最重要《金华宗旨》的部分并且与王力平的教义比对。这章论文也解释在王力平的教义为什么非常重视《金华宗旨》的原因。

这篇论文最主要的方面是了解王力平在中国的社会和世界的使命和宗旨。最后这篇论文表示解释了王力平使用古老道教思想，和全真和龙门派的遗产是为了传授他的教义。本论文的参考书目在本文的附录。

## I. Biografia del maestro Wang Liping

La prima parte di questo primo capitolo verterà sulla biografia di Wang Liping 王力平, maestro di alchimia interna (*neidan* 内丹) attualmente vivente in Cina e si baserà principalmente su quanto documentato nel libro *Opening the Dragon Gate: The Making of a Modern Taoist Wizard*<sup>1</sup>, ovvero la biografia autorizzata del maestro e su quanto scritto dai suoi studenti. L'opera è una traduzione dal cinese del libro *Dadaoxing: fang gudu jushi Wang Liping xiansheng* 大道行:访孤独居士王立平先生<sup>2</sup> (Percorrendo la Grande Via: Visita al laico solitario signor Wang Liping) tradotto da Thomas Cleary.

Secondo quanto scritto nella sua biografia, Wang Liping nasce il 6 Giugno 1949 a Fushun 抚顺 vicino Changbaishan 长白山, nella provincia del Liaoning nella Cina nord-orientale. La famiglia Wang fu un clan abbastanza importante nella regione e anche i suoi antenati furono persone piuttosto distinte. Quando nacque Liping, la sua famiglia non aveva più il prestigio di un tempo, tuttavia, suo padre fu in grado di laurearsi in una buona università<sup>3</sup>, ovvero l'Università Industriale di Fengtian (*Fengtian gongye daxue* 奉天工业大学).<sup>4</sup> Secondo quanto scritto in *Opening the Dragon Gate*, la madre di Wang fu una donna buona e generosa e diede vita a quattro figli e due bambine e Liping fu il suo secondogenito. Sebbene i suoi fratelli e le sue sorelle godessero di una buona salute, al contrario egli nacque con una salute piuttosto cagionevole. Infatti, rispetto alla sua infanzia, sappiamo che a causa di un incendio avvenuto nella

---

<sup>1</sup>Per un maggiore approfondimento sulla figura del maestro Wang Liping si veda Chen Kaiguo e Zheng Shunchao, *Opening the Dragon Gate*, trad. Thomas Cleary, (Boston: Charles E. Tuttle Company, 1996).

<sup>2</sup> Chen Kaiguo 陈开国 e Zheng Shunchao 郑顺潮, "Dadaoxing: fang gudu jushi Wang Liping xiansheng" 大道行:访孤独居士王力平先生( Percorrendo la Grande Via: Visita al laico solitario signor Wang Liping), Beijing: Huaxia chuban she, 1991.

<sup>3</sup>*ivi*, 8.

<sup>4</sup> Fengtian 奉天 è il vecchio nome dell'attuale Shengyang 沈阳, ovvero capoluogo e città più grande della provincia del Liaoning.

sua casa quando era ancora un infante, soffrì di continui mal di testa e problemi alla vista.

Egli iniziò la sua formazione in giovane età e fu discepolo di tre maestri che lo guidarono nel cammino verso il *Dao* 道. Fu nell'autunno del 1962, all'età di tredici anni, che Wang Liping iniziò il suo apprendistato con questi tre maestri, che sarebbe durato quindici anni".<sup>5</sup> Secondo *Opening the Dragon Gate*, i tre maestri taoisti provenivano, come Wang Liping, dalla provincia dello Shandong ed erano situati nei pressi del monte Lao (*Laoshan* 劳山), tradizionalmente ritenuto uno dei luoghi sacri del taoismo. Furono proprio questi ultimi che andarono a cercare il giovanissimo Wang nella sua casa dopo un viaggio durato alcuni mesi. I tre maestri decisero di lasciare le montagne dove per anni avevano vissuto dedicandosi alla coltivazione del sé per fare conoscenza del loro giovane discepolo. Nel tragitto compiuto per raggiungere l'allievo, i tre anziani maestri taoisti si occuparono di aiutare e guarire le persone locali, seguendo uno dei doveri taoisti di carità e servizio.<sup>6</sup> Wang Liping sembra fosse molto giovane e avesse solo tredici anni quando conobbe i suoi maestri e fu introdotto alla coltivazione taoista.

I nomi dei tre anziani eremiti taoisti che lo aiutarono a sviluppare la sua pratica erano Zhang Hedao 张合道 (1880- ?) , Wang Jiaoming 王教明 (1890 - ?) e Jia Jiaoyi 贾教义 (1892-?).

Secondo quanto scritto in *Daoist Internal Mastery*, opera riguardante le pratiche taoiste insegnate dal maestro Wang, Zhang Hedao era un maestro appartenente al lignaggio "Senza Estremo" (Wuji 无极), Wang Jiaoming è ritenuto essere un membro del lignaggio della "Chiarezza e Calma" (Qingjing 清静) e infine Jia Jiaoyi appartenente al lignaggio "Calma vuota" (Qingxu 清虚).<sup>7</sup> Il primo maestro, Zhang Hedao, sarebbe appartenuto alla sedicesima generazione del lignaggio Porta del Drago e secondo quanto riportato nella biografia di Wang, fu un dottore alla corte della dinastia Qing (1694-1911), diversamente, i secondi

---

<sup>5</sup> Chen Kaiguo e Zheng Shunchao, *Opening the Dragon Gate*, 9 .

"So in the autumn of 1962 Wang Liping began a course of apprenticeship in Taoist wizardry that was to last for fifteen years." (trad. mia).

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 8

<sup>7</sup> Wang Liping 王力平, *Daoist Internal Mastery*, trad. Mark Bartosh (St. Petersburg: Three Pines Press, 2019), 19.

due appartenevano alla diciassettesima generazione della Porta del drago. Wang Jiaoming, discepolo di Zhang Hedao fu un istruttore all'accademia militare di Huangbu. Jia Jiaoyi, anch'egli discepolo del maestro Zhang Hedao era invece un esperto agopunturista.<sup>8</sup> Nei primi anni di formazione con i suoi maestri, Liping visse con la sua famiglia e continuò regolarmente con la sua istruzione scolastica occupandosi della pratica dopo la scuola. Egli fu l'unico erede scelto per trasmettere il lignaggio "Porta del drago" (Longmen 龙门) alle generazioni future, così seppur molto giovane egli accettò tale incarico e fu iniziato alle pratiche di questo lignaggio. La scuola Longmen gode di un'antica tradizione ed egli sarebbe il diciottesimo erede e maestro di tale lignaggio, ramificazione della scuola taoista "Completa Perfezione" (Quanzhen 全真).<sup>9</sup> Secondo quanto scritto in *Opening the Dragon Gate*, durante la cerimonia che avrebbe fatto di Wang Liping l'erede di diciottesima generazione del lignaggio Porta del Drago, egli ricevette dai suoi maestri un *daohao* 道号 "nome taoista" ovvero fu chiamato Yongsheng 永生 "Vita eterna" e in seguito ricevette anche il *faming* 法名 "nome religioso", *Linglingzi* 灵灵子 "colui che è spiritualmente efficace".<sup>10</sup>

In relazione a questo, bisogna ricordare che facendo riferimento alla tradizione Porta del Drago ogni discendente del lignaggio deve ricevere un nome taoista, il cui primo carattere è solitamente tratto dalla *Longmen paishi* 龍門派詩 ("Poesia del lignaggio Porta del Drago")<sup>11</sup>. Wang Liping possiede anche un terzo nome, che talvolta usa per firmarsi negli articoli che pubblica online: "il Solitario" (*Gudu* 孤独). Durante la Rivoluzione Culturale, di cui parleremo in seguito, secondo quanto scritto nella sua biografia, egli viaggiò con i suoi maestri lungo

---

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>9</sup> *ivi*, p. 4.

<sup>10</sup> *ivi*, p. 13.

<sup>11</sup> Il primo carattere del nome taoista di Wang Liping, è presente nel poema della Porta del drago assieme quello dei suoi tre maestri.

Segue il poema Longmen in cinese: "道德通玄靜，真常守太清。一陽來復本，合教永圓明。至理宗誠信，崇高嗣法興。世景榮惟懋，希微衍自寧。住修正仁義，超升雲會登。大妙中黃貴，聖體全用功。虛空乾坤秀，金木性相逢。山海龍虎交，蓮開現寶新。行滿丹書詔，月盈祥光生。萬古續仙號，三界都是親"

Fabrizio Pregadio, *The longmen "lineage poem" (Longmen paishi 龍門派詩)*, consultato 7 Luglio 2021, [https://www.goldenelixir.com/files/The\\_Longmen\\_Lineage\\_Poem.pdf](https://www.goldenelixir.com/files/The_Longmen_Lineage_Poem.pdf).

strade e villaggi di montagna al fine di sfuggire alle critiche condizioni dell'epoca. Durante la Rivoluzione Culturale, di cui parleremo in seguito, secondo quanto scritto in *Opening the Dragon Gate*, egli viaggiò con i suoi maestri lungo strade e villaggi di montagna al fine di sfuggire alle critiche condizioni dell'epoca. In quegli stessi anni, verso la fine del 1970, quando Wang Liping aveva ormai appreso tutti i segreti del *neidan* ed era stato istruito da ogni punto di vista dai suoi tre maestri, si recò in Tibet. Questo fu il luogo in cui egli apprese gli insegnamenti del Panchen Lama e studiò la pratica tantrica esoterica tibetana che condivide molti aspetti con quella taoista. Fu proprio dopo essere stato in Tibet che, una volta tornato in Cina, egli si sposò, trovò un lavoro e divenne un taoista domestico.<sup>12</sup> Infatti, dopo aver appreso gli insegnamenti dai suoi maestri, Wang Liping accettò il compito di diffondere le pratiche taoiste e al contempo scelse di adempiere i suoi doveri nel ruolo di padre e marito rientrando nella tipologia di taoisti domestici.

### **I.1 Biografia critica del maestro Wang Liping**

Dopo questa iniziale descrizione della vita del maestro Wang, in primo luogo grazie alle fonti provenienti dalla sua biografia, adesso ci occuperemo della vita del maestro approfondendo il periodo storico di riferimento e servendoci di altri studi e ricerche preesistenti. In particolar modo ci occuperemo del periodo della Rivoluzione Culturale (1966-1976) e del fenomeno del movimento del *qigong* degli anni Ottanta e Novanta in Cina. Inoltre, approfondiremo anche la pratica dello *yunyou* 云游 (errare fra le nuvole) che come vedremo è connessa ai viaggi svolti da parte di membri del taoismo e del buddismo. Il maestro Wang Liping nasce nel Giugno del 1949, solo pochi mesi prima della fine della Repubblica cinese (1912- 1949), nell'anno in cui fu fondata la Repubblica Popolare cinese (*Zhonghua renmin gongheguo* 中华人民共和国). Fu proprio in quegli anni che nella Repubblica popolare cinese si verificò un inasprimento delle politiche nei confronti delle religioni esistenti in Cina. Il Partito inizialmente non abolì le religioni, ma attraverso la riforma delle terre dei primi anni Cinquanta, esso ridusse il numero di templi e monasteri privandoli dei

---

<sup>12</sup> Nathan Brine, *The Taoist Alchemy of Wang Liping: Volume One* (Dragon Gate Press, Vancouver, 2020), cap. 1, Kindle.

mezzi di sostentamento. Inoltre, fondò numerose istituzioni al fine di avere controllo sulle religioni in vigore, tra i quali l'Ufficio degli Affari Religiosi.<sup>13</sup>

Durante la Repubblica Popolare cinese si costituì una nuova forma religiosa e ciò avvenne attraverso la divinizzazione della figura di *Mao Zedong* 毛泽东 e lo studio del marxismo-leninismo.

Infatti, Jiping Zuo sostiene, sulla base della sua personale esperienza in Cina, che già dall'estate del 1966 le strade di Pechino fossero piene di striscioni con motti come "Lunga vita al presidente Mao", o anche "Siamo pronti alla morte per difendere il presidente Mao". Egli afferma che alcune canzoni dei bambini in quegli anni ricordavano persino gli inni occidentali usati per lodare Gesù e Mao veniva glorificato con diversi nomi come ad esempio "Il Sole Giallo", "il Grande Maestro", "il Grande Comandante" e soprattutto il Messia dei lavoratori".<sup>14</sup> Questi aneddoti provano come Mao fosse stato in grado di attrarre l'interesse delle masse e la loro fede a tal punto da essere venerato.

Secondo Marx, la religione era un riflesso della miseria umana e una malattia della società che alienava gli uomini e dava loro una falsa coscienza. Inoltre essa era considerata il cosiddetto *oppio dei popoli* utile a giustificare lo status quo al tempo in vigore e ad assopire gli animi del popolo.<sup>15</sup>

Tuttavia, fu con l'inizio della Rivoluzione Culturale, che vi fu un inasprimento nei confronti delle religioni, autoctone e non. La Rivoluzione Culturale aveva il compito di cambiare la Cina e distruggere i "mostri" e i "demoni" che avevano inquinato la mente della popolazione. Con le espressioni "mostri" e "demoni" si riferisce ai *sijiu* 四旧 ("Le quattro cose antiche") ovvero le "vecchie idee" (*jiu sixiang* 旧思想), la "vecchia cultura" (*jiu wenhua*) 旧文化, gli antichi costumi (*jiu fengsu* 旧风俗) e le antiche tradizioni (*jiu xiguan* 旧习惯).<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Merle Goldman, "Religion in Post-Mao China", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 483, (Gennaio 1986): 147-148.

<sup>14</sup> Jiping Zuo, "Political Religion: The Case of the Cultural Revolution in China", *Oxford Journal*, No. 1 (Primavera, 1991): 100-101.  
[https://www.jstor.org/stable/pdf/3710718.pdf?casa\\_token=84FjkxEHuHYAAAAA:VZjLoL9KdwBejl9mgK8e492F6J5h7QSgf-M0360Xc2GBP6sR3wSFTua36jx94emeAWBPWj436rtMSpMeGHqJeGn2x-iRPrSsH3cNlYpC3yrMiBtrU4E](https://www.jstor.org/stable/pdf/3710718.pdf?casa_token=84FjkxEHuHYAAAAA:VZjLoL9KdwBejl9mgK8e492F6J5h7QSgf-M0360Xc2GBP6sR3wSFTua36jx94emeAWBPWj436rtMSpMeGHqJeGn2x-iRPrSsH3cNlYpC3yrMiBtrU4E).

<sup>15</sup> *ibidem*.

<sup>16</sup> Jonathan Spence, *The Search for Modern China*. 2nd ed. (New York: W.W. Norton & Co., 1999), p 575.

Tra i principali elementi di retaggio culturale vi era anche la tradizione religiosa, vista come una forma di superstizione (*mixin* 迷信), che sarebbe dovuta essere proibita in quanto tale.

La furia della guardia rosse si scagliò contro tutti coloro che erano ritenuti nemici di Mao e della rivoluzione e tutto ciò che veniva considerato controrivoluzionario, inclusi i beni materiali e gli edifici. Molti templi infatti furono demoliti e altri furono semplicemente chiusi o riutilizzati per scopi laici e lo stesso accadde alle moschee, alle chiese, alle reliquie storiche e alle antiche scritture.<sup>17</sup>

E' evidente come l'iniziale repressione si trasformò in una vera e propria distruzione di ogni forma religiosa.

Sebbene le organizzazioni religiose smisero formalmente di esistere, la popolazione cinese non per questo smise di praticare la religione, ma dovette trovare nuovi modi per portare avanti il loro credo religioso, spesso facendolo in modo clandestino.

Rispetto alla figura di Wang Liping, è importante considerare questi avvenimenti storici anche per comprendere il ruolo della sua famiglia nella società del tempo, in che modo avvenne il suo supposto addestramento con i suoi maestri e in quali condizioni e luoghi, affinché sia possibile capire le varie vicissitudini e le diverse fasi della sua vita.

Come abbiamo visto, nel libro biografico *Opening the Dragon Gate* viene affermato che egli apparteneva ad una famiglia distinta.<sup>18</sup> Sfortunatamente non ci sono molte informazioni sulle antiche origini della sua famiglia ma secondo quanto affermato da Livia Kohn egli fu in realtà il secondogenito in una famiglia appartenente alla classe operaia.<sup>19</sup> Al contempo sempre riguardo le sue origini familiari, alcune fonti online riterrebbero che suo padre fosse un ingegnere e che per via delle sue conoscenze scientifiche inizialmente egli fosse piuttosto scettico rispetto alle questioni relative alla pratica taoista.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Merle Goldman, "Religion in Post-Mao China", 147-148.

<sup>18</sup> Chen Kaiguo 陈开国 e Zheng Shunchao 郑顺潮, *Opening the Dragon Gate*, 8.

<sup>19</sup> Livia Kohn, *Daoist China: Governance, Economy, Culture* (St. Petersburg: Three Pines Press, 2018), cap. 58 Wang Liping, Kindle.

<sup>20</sup> Micheal Tse, "A story of the 18th Dragon-Gate sect qigong taoist – Wang Liping", *Qi Magazin* vol. 40 (Aprile 1999).

In realtà, né la biografia autorizzata né altre fonti accennano a tale rigidità del padre di Wang Liping.

Sebbene nel libro *Opening the Dragon Gate* non esistano tali informazioni, da esso si evince che la famiglia Wang non fosse particolarmente gradita durante la Rivoluzione Culturale e che il padre di Liping ricevette l'accusa di essere un tecnocrate reazionario.<sup>21</sup>

Con il termine tecnocrate generalmente ci si riferisce a un individuo in possesso di un'elevata competenza tecnica, questo potrebbe far pensare che, in effetti, si trattasse di una famiglia appartenente alla borghesia e non appartenente al proletariato. Rispetto al termine reazionario, invece, abbiamo osservato come l'ideologia Marxista-leninista fosse rigida nel giudicare l'appartenenza a una classe o all'altra e essere definiti reazionari significava essere nemici di Mao, il leader della Repubblica Popolare cinese nonché il presidente del Partito comunista cinese. Durante il periodo della Rivoluzione Culturale, Mao Zedong si scagliò fortemente contro coloro che egli riteneva essere suoi avversari, ovvero i cosiddetti 'nemici di classe', tra i quali erano sicuramente i membri appartenenti alla borghesia.<sup>22</sup> L'obiettivo di Mao Zedong era quello di liberarsi dagli elementi borghesi che, a suo parere erano all'interno del partito e dell'intera società, si trattava di coloro che appoggiavano il feudalesimo, il capitalismo o di elementi revisionisti sovietici.<sup>23</sup>

Un libro pubblicato in Cina riguardo la pratica del *qigong*, offre delle informazioni aggiuntive proprio sulla sua famiglia d'origine del maestro Wang.<sup>24</sup> A tal proposito esso afferma che il padre di Wang Liping nell'anno 1942 si sarebbe laureato all'università Fengtian, come afferma la stessa biografia del maestro e in seguito lavorò in una fabbrica come ingegnere altamente qualificato. Sua madre, sebbene non si laureò, riuscì a terminare gli studi

---

<https://www.artofmartialarts.com/a-true-story-of-the-18th-dragon-gate-sect-qigong-taoist-wang-li-ping/>.

<sup>21</sup> Chen Kaiguo 陈开国 e Zheng Shunchao 郑顺潮, *Opening the Dragon Gate*, 54.

<sup>22</sup> Mario Sabattini e Paolo Santangelo, *Storia della Cina* (Roma-Bari: Laterza, 2005), 624.

<sup>23</sup> Fenggang Yang 杨凤岗, *Religion in China: Survival and Revival Under Communist Rule*, (USA: Oxford University Press, 2011), 73.

<sup>24</sup> Wang Yin 王寅 e Wang Yanli 王艳丽, *qigong teshu zhenbing fa*

气功特殊诊病法 (metodi di diagnosi particolari del qigong), Ann Arbor, Zhongguo yiyao keji chubanshe, 1990), 76.

superiori.<sup>25</sup> Pertanto, considerando che il padre di Wang fu un ingegnere, probabilmente le sue conoscenze tecniche e scientifiche, fecero sì che la famiglia Wang durante la Rivoluzione Culturale fosse accusata di essere reazionaria, in quanto borghese. Un ulteriore elemento da considerare a proposito della sua famiglia d'origine, è il fatto che Livia Kohn affermi che, dopo la fine della Rivoluzione Culturale, quando il giovane Wang aveva già appreso dai suoi maestri le varie arti taoiste, egli iniziò a lavorare in una fabbrica con lo scopo di aiutare la sua famiglia poverissima.<sup>26</sup> Wang Liping stesso afferma di aver lavorato a tale scopo e inoltre con il fine di aiutare anche i suoi anziani maestri. Questo dato, circa il lavoro che Wang Liping svolse una volta tornato nella sua città, è inoltre presente nella precedente ricerca sul *qigong*<sup>27</sup>, che a tal proposito scrive che Wang Liping fu un addetto al bilancio dell'industria di petrolio del distretto di Fushun nella provincia del Liaoning. Secondo quanto riporta Liping, dopo aver registrato per quattro anni sul suo diario la pratica che aveva appreso dai suoi maestri, con particolare attenzione all'esperienza del digiuno (*bigu* 辟谷), egli dovette bruciarlo<sup>28</sup> e potremmo pensare che ciò si verificò anche a causa delle accuse politiche fatte a suo padre. Il suo diario non poteva essere conservato a casa dei suoi genitori ed egli non avrebbe neppure potuto portarlo con sé in viaggio. Sebbene non vi siano tracce di tale diario è importante segnalare che egli affermi l'esistenza di questo materiale che è andato perduto. Abbiamo anticipato come durante la Rivoluzione Culturale ogni religione fosse colpita indistintamente, che le architetture tradizionali furono saccheggiate e che libri e antichi dipinti furono bruciati; in particolar modo i luoghi religiosi, le statue delle divinità e le scritture sacre finirono sotto accusa. Nonostante questo, alcune persone decisero di provare a salvare i testi religiosi e i manufatti, sebbene questo fosse considerato un crimine punibile con l'imprigionamento o la detenzione in campi di lavoro forzati. Coloro che

---

<sup>25</sup> *ivi*.

<sup>26</sup> Livia Kohn, *Daoist China*, cap. 58 Wang Liping.

<sup>27</sup> Wangyin 王寅 e Wang Yanli 王艳丽, *Qigong teshu zhenbing fa* 气功特殊诊病法, 76.

<sup>28</sup> Chen Kaiguo 陈开国 e Zheng Shunchao 郑顺潮, "Dadaoxing" 大道行, 54.

disubbidivano alle regole in vigore, come intellettuali, leaders religiosi e i fedeli più devoti furono tormentati, imprigionati, torturati o uccisi.<sup>29</sup>

Questi eventi storici rimarcano il fatto che, durante la Rivoluzione Culturale non vi fosse una reale libertà religiosa, perciò l'unica scelta possibile era spesso quella di praticare la religione segretamente e rinunciare alla salvaguardia di testi antichi e manufatti al fine di proteggere se stessi. Sebbene questo non sostituisca l'esistenza del diario di Wang Liping, è una tesi che tiene conto del fatto che ci fossero valide ragioni per liberarsi di documenti religiosi.

Secondo quanto afferma Livia Kohn, fu nel 1960 che i tre maestri, su cui non esistono informazioni aggiuntive, dopo una chiara predizione, andarono a cercare il giovane Liping, appena undicenne, affinché divenisse loro successore. Il racconto della Kohn è pressoché simile a quello presente nella biografia, se non fosse per il fatto che nella biografia *Opening the Dragon Gate*, come già anticipato nella prima parte del capitolo, egli avesse tredici anni e non undici quando incontrò i suoi maestri. Tali maestri secondo il maestro Wang sarebbero i rappresentati del lignaggio la Porta del Drago di Laoshan, nello Shandong.<sup>30</sup> Anche secondo questa versione furono i suoi maestri ad andare cercare il discepolo Wang.

Quel che vi è scritto all'interno della biografia del maestro è che i quattro uomini viaggiarono incessantemente sino alla fine della Rivoluzione Culturale, al fine di mettersi in salvo. E' proprio in questa fase della vita di Wang che, dopo aver rafforzato il suo corpo e la sua mente con differenti tipi di pratiche di meditazione, arti marziali ed esercizi in posizione eretta, egli avrebbe appreso l'alchimia interna (*neidan* 内丹).

### I.1.2 Il viaggio

La pratica del viaggio è un aspetto importante nel taoismo, di solito si tratterà sempre di viaggi o pellegrinaggi con finalità relative alla pratica e allo studio del taoismo. Questo paragrafo si occuperà in particolar modo degli spostamenti

---

<sup>29</sup> Fenggang Yang 杨凤岗, *Religion in China*, 73.

<sup>30</sup> Livia Kohn, *Daoist China*, cap. 58 Wang Liping.

per scopi religiosi, praticati in Cina per diversi secoli e in seguito parleremo del viaggio presumibilmente fatto dal maestro Wang Liping in vari luoghi sacri del taoismo.

Il termine *Dao* 道 ci lascia pensare principalmente al *Dao*, ovvero la *Via* da intendere come la dottrina o il principio cardine del taoismo. Ma sappiamo che il termine significhi anche *Via* in senso di strada, sentiero, cammino, che per i taoisti, in un certo senso è un viaggio attuabile metaforicamente, attraverso il loro percorso interiore verso l'immortalità ma anche percorrendo sentieri naturali poco battuti.

In cinese vi è un termine per definire questi spostamenti ovvero *yunyou* 云游 che letteralmente significa "errare fra le nuvole", da cui inoltre deriva il sostantivo *yunyouseng* 云游僧 (monaco itinerante). Questo fenomeno, del viaggio per scopi di tipo religioso, risalirebbe alla dinastia Han (206-220 d.C), epoca in cui gli eremiti già iniziarono ad andare alla ricerca di luoghi sacri e degli immortali taoisti.<sup>31</sup> Questa pratica esiste ancora oggi ed è mirata al raggiungimento di vari scopi, così come afferma Adeline Herrou in riferimento alla vita taoista nella Cina contemporanea. Ella spiega che il viaggio era ed è parte dell'apprendistato dei discepoli, dunque una delle pratiche indicate è quella di andare in altri templi per consultare archivi, librerie, incontrare altri maestri, condividere e poter scambiare i documenti che si hanno a disposizione.<sup>32</sup>

Secondo la biografia *Opening the Dragon Gate*, Wang Liping e suoi tre maestri, pochi anni dopo essersi conosciuti e proprio all'inizio della Rivoluzione Culturale, viaggiarono per molti anni lungo strade e villaggi di montagna anche per sfuggire alle critiche condizioni del tempo e si misero alla ricerca dei luoghi sacri del taoismo. A tal proposito, nel libro è descritto il significato che il maestro Wang e il suo lignaggio davano al viaggio. In particolar modo esso aveva tre obiettivi principali: la coltivazione interiore, la ricerca di persone realizzate e l'esplorazione della natura.<sup>33</sup> Potremmo dire che gran parte delle

---

<sup>31</sup> Wei Bin 魏斌, "Hermitage in the Six Dynasties", *Journal of chinese humanities* 4 (2018): 41, Brill.

<sup>32</sup> Adeline Herrou, "A Day in the Life of a Daoist Monk", *Journal of Daoist Studies*, Three Pines Press, 2010, 7. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01660017/document>.

<sup>33</sup> Chen Kaiguo 陈开国 e Zheng Shunchao 郑顺潮, *Opening the Dragon Gate*, 54.

finalità del *yunyou* sarebbero dunque condivise dal maestro Wang e da Adeline Herrou ad eccezione del viaggio inteso come “fuga” dalla società e in questo caso in relazione agli eventi della Rivoluzione Culturale. In generale, potremmo dire che le ragioni per cui i pellegrini si recavano verso le montagne sacre erano di vario genere e talvolta corrispondevano alla volontà di ricercare un maestro taoista, in altri casi si trattava di studenti e letterati che viaggiavano per visitare luoghi del sapere o godere delle bellezze naturali, quindi meno motivati da interessi prettamente taoisti. Le montagne, oltre che luoghi connessi ai pellegrinaggi, alla conoscenza e alla cultura erano quei posti rimasti ancora inalterati e puri in cui si poteva reimparare a coesistere con la natura. Una delle costanti motivazioni per cui questi uomini erranti partivano, era certamente il desiderio di approfondire le pratiche e conoscenze relative alla “coltivazione di se stessi” (*xiushen* 修身). L’idioma completo costituito da quattro caratteri è *xiushen yangxing* 修身养性 in cui *xiu* potrebbe essere interpretato come coltivare la vita con riferimento particolare allo *shen* 身 ovvero il corpo e *yang* può essere inteso come accrescere il *xing* ovvero le proprie qualità interiori, la propria natura caratteriale. Tale coltivazione sarebbe avvenuta proprio attraverso le pratiche meditative taoiste e il luogo migliore per fare ciò, erano senz’altro “le montagne” (*shan* 山). La ragione per cui questi pellegrini partirono per lunghi viaggi alla ricerca di queste montagne sacre, è attribuibile alle caratteristiche che vengono assegnate alle montagne fin dall’antichità.

Le montagne sono descritte come luoghi “sacri” (*sheng* 圣) e dotati di poteri “numinosi” (*ling* 灵), proprio tale connessione con questi aspetti sacri e terapeutici sembra che fosse già esistente in forma scritta dall’epoca Han, verso il 200 a.C.<sup>34</sup>

Tali pellegrini erano spinti dall’idea che nelle montagne vi fosse la forma più pura di *qi*, in grado di dar loro quello di cui necessitavano per le loro molteplici pratiche spirituali e fisiche in grado di nutrire il *qi* e garantire la longevità, dette (*yangsheng* 养生).<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Ute Luig, “Approaching the Sacred”, *Pilgrimage in historical and intercultural perspective*, ed. Ute Luig, (Berlin: Edition Topoi, 2018), 41.

<sup>35</sup> *ibidem*.

Invero, le montagne gradualmente divennero un ritrovo, un luogo comune per coloro che pur compiendo pratiche diverse, cercavano luoghi di calma, contemplazione e di allontanamento dai problemi del mondo. Perciò tali luoghi erano fra i più indicati per quei pellegrini che desideravano focalizzarsi maggiormente sulla realtà interiore. Questa fu una pratica comune a numerosi viaggiatori, ma sicuramente condivisa da buddhisti e taoisti. A partire dal quarto secolo, infatti, buddhisti e taoisti iniziarono a concentrarsi nei pressi di alcune montagne per i loro ritiri. Grazie a ciò e attraverso la creazione di monasteri buddhisti e di eremitaggi taoisti, si creò un senso di appartenenza a questi luoghi, che divennero uno spazio geografico e culturale preciso in cui compiere determinati tipi di attività.

Oltre che luoghi geografici, la presenza di numerosi maestri, discepoli e praticanti presenti nei pressi di questi eremi e monasteri generò gruppi culturali in grado di continuare a ricordare e tramandare le tradizioni a futuri discepoli. Pertanto queste montagne iniziarono a essere così tanto importanti da divenire dei centri di produzione del sapere durante le Sei Dinastie (220-589 d.C).<sup>36</sup>

Alcuni aspetti ritrovabili nella lingua cinese, sono utili per sottolineare la stretta relazione fra le montagne e la sacralità. Un esempio di questo è rappresentato dal termine *xian* o *xianren* 仙人 ("immortale"), esso è costituito dal radicale *ren* 人 ("persona") e da quello di *shan* 山 ("montagna") a indicare che coloro che si trovano nei pressi delle montagne sono esseri immortali, dunque si tratta di eremiti, di saggi. Il termine *shan* è anche presente nell'espressione *shannmen* 山门 ("entrata nella montagna"), con riferimento ai due caratteri molto spesso presenti sulla porta anteriore dei templi. Questo proprio perché spesso i templi erano situati sulle montagne lontani dalle mura della città. Il loro posizionamento all'entrata del tempio indica l'entrata nel sacro, nello spirituale, attraverso il passaggio per le *montagne* dove il sacro è appunto situato. Ma quali erano esattamente i luoghi in cui questi eremiti e viaggiatori si recavano?

In Cina tradizionalmente esistono nove montagne sacre. Fra queste troviamo montagne che appartengono alla tradizione buddista, taoista e confuciana. Rispetto ai luoghi associati al buddismo le più famose montagne sono i quattro

---

<sup>36</sup> *ivi*, p. 136.

monti buddisti ( *si da fojiao mingshan* 四大佛教名山), ovvero il Monte Wutai (*Wutai shan* 五台山), il monte Emei (*Emei shan* 峨眉山), il monte Jiuhua (*Jiuhua shan* 九华山) e infine il monte Putuo (*Putuo shan* 普陀山). Ciascuna di queste montagne sacre buddiste è inoltre associata rispettivamente a un particolare bodhisattva (*pusa* 菩薩).<sup>37</sup>

Quelle taoiste, invece, sono dette *wuyue* 五岳 (le cinque vette), attualmente queste ultime sono: il monte Tai (*Taishan* 泰山) nella provincia dello Shandong; Il monte Heng (*Hengshan* 衡山), situato nella provincia Hunan province); il monte Hua (*Huashan* 华山) nella provincia dello Shaanxi; il monte Heng (*Hengshan* 恒山), nella provincia dello Shanxi e il monte Song (*Songshan* 嵩山), nella provincia dell'Henan. Fu durante la dinastia Tang che queste cinque montagne iniziarono a essere ritenute così importanti, ma fu grazie a Sima Chengzhen<sup>38</sup> (647- 735) che avvenne la codifica di questi luoghi sacri.<sup>39</sup>

Sebbene queste montagne siano considerate come una sorta di sistema unico, nel corso di secoli, tale sistema non è rimasto immutato. Infatti i cambiamenti politici hanno spesso influenzato quali montagne fossero ritenute più importanti e quali meno.<sup>40</sup>

Al di là delle differenze strettamente religiose, ciò che hanno in comune questi luoghi è appunto il fatto che tutti siano luoghi di "pellegrinaggio" (朝圣 *cháoshèng*), termine che sintetizza l'espressione più lunga "rendere omaggio a una montagna sacra" (朝拜圣山 *cháobài shèng shān*).

Rispetto alle montagne sacre del taoismo discusse sopra, il monte Tai (*Taishan* 泰山) sembra essere uno dei luoghi più prestigiosi.

Il pellegrinaggio verso luoghi sacri era anche una tradizione di numerosi re leggendari e imperatori che spesso vi si recavano affinché potessero svolgere attività rituali come i famosi sacrifici feng 封 e shan 禪. Gli imperatori non

---

<sup>37</sup> Yunfeng Lu 卢云峰, *The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan*, (Lanham: Lexington Books, 2008), 11.

<sup>38</sup> Sima Chengzhen 司馬承禎 (647- 735) fu il dodicesimo patriarca del taoismo Shangqing. A lui vengono associate numerose opere come la *Zuowanglun* (*saggio sul sedere nell'oblio*). Per un maggiore approfondimento su Sima Chengzhen si veda, Livia Kohn, *The Taoist Experience*, (New York: State University of New York Press, 1993), 19.

<sup>39</sup> Ronnie L. Littlejohn, *Historical Dictionary of Daoism* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2019), 86, kindle.

<sup>40</sup> *ibidem*.

furono gli unici a recarsi sulle vette di questa montagna, si narra che anche lo stesso Confucio (551-479), così come anche il filosofo Wang Yangming (1472-1529) e vari poeti e uomini di religione, vi ci fecero visita.

Sebbene le cinque montagne taoiste abbiano avuto centralità nella tradizione culturale cinese in quella più strettamente religiosa, le montagne taoiste in quanto sedi di viaggio sono molte più di cinque.

Inoltre, il fatto che le cinque montagne taoiste godano di questo prestigio non significa che altri luoghi religiosi abbiano occupato un ruolo meno centrale nello sviluppo del taoismo, nella diffusione delle dottrine, delle pratiche nonché nella creazione di testi sacri.

Come scrive John Lagerwey, ci sono anche altre montagne sacre del taoismo che andrebbero considerate per differenti ragioni.

Fra queste montagne è importante parlare ad esempio dei monti Zhongnan (*Zhongnan shan* 终南山), la cui importanza è dovuta principalmente alla storia legata alla rivelazione del *Daodejing* a Yinxin da parte di Laozi 老子.<sup>41</sup>

Wang Liping illustra quali siano stati i luoghi che egli visitò nel corso del suo viaggio con i suoi maestri. Ad esempio, egli afferma di aver visitato il cosiddetto *Louguan* 楼观 che è appunto il luogo nei pressi del Zhongnan in cui Yinxin oltre a ricevere il *Daodejing* ottenne l'illuminazione. Il Zhongnan shan è pertanto uno dei luoghi che dice di aver visitato nella sua biografia, egli inoltre afferma che i maestri Lu Dongbin e Zhongli Quan abbiano praticato la *Via* esattamente in questi luoghi.<sup>42</sup> A proposito del fatto che i due immortali abbiano praticato nei pressi del Zhongnan venne scritto un racconto di cui esistono differenti versioni.<sup>43</sup> Oltre a questo luogo di importanza storica per i taoisti, vi sono altre montagne che si connettono con la tradizione di cui Wang Liping afferma di essere erede e che a suo dire, si incrocerebbero con il cammino

---

<sup>41</sup>John Lagerwey, "Seven. The Pilgrims to Wu-tang shan" in *Pilgrims and Sacred Sites in China*, ed. Susan Naquin e Chiün-fang Yü (Berkeley: University of California Press: 1989), 328.

<sup>42</sup>Chen Kaiguo 陈开国 e Zheng Shunchao 郑顺潮, *Opening the dragon Gate*, 82.

<sup>43</sup>Il racconto in questione è ambientato proprio sul monte Zhongnan e narra del fatto che Zhongli Quan abbia chiesto a Lü Dongbin di andare a cercare un discepolo all'interno del Tempio del Drago Giallo.

Per un maggior approfondimento su questi racconto si veda, Anning Jing, *The Water God's Temple of the Guangsheng Monastery: Cosmic Function of Art, Ritual and Theater*, (Leida: Brill, 2002), 166.

percorso da lui e dai suoi maestri in quegli anni. Fra questi luoghi troviamo anche il monte Lao (*Laoshan* 崂山) che, secondo la sua biografia, è proprio il luogo in cui i tre maestri di Liping coltivarono il *Dao*. Ecco come il maestro Wang riassume la conversazione che egli afferma di aver avuto nei pressi del monte con uno dei suoi maestri: “Questo è il luogo dove l’antenato Qiu Chuji ha praticato la coltivazione, ed è anche il luogo dove praticarono i tre maestri.”<sup>44</sup> Sebbene non esistano altre fonti a riguardo, questo sarebbe il luogo in cui i tre maestri vissero prima di andare a cercare il loro discepolo Wang.<sup>45</sup> Il Laoshan, è la cima più alta della regione costiera dello Shandong, è considerato un luogo per gli eremiti e i fangshi 方士 (“maestri dei metodi”). Il tempio più importante di questo sito taoista è il *Taiqing gong* 太清宫 (“Palazzo della Grande Chiarezza”) luogo in cui nel 1209 Qiu Chuji (1148-1227) scrisse alcuni poemi. Questi ultimi sarebbero in totale dieci, preservati in un’antologia che prende il nome di Panxiji 磻溪集 (Antologia del maestro da Panxi).<sup>46</sup> La montagna Lao iniziò a divenire più centrale durante il periodo Jin 金 (1115 — 1234) e Yuan 元 (1271—1368), anche per la sua connessione con il taoismo Quanzhen 全真 (“Realizzazione Completa”). Inoltre, durante la dinastia Ming 明 (1368 1644), alcuni movimenti ascetici si andarono costituendo proprio sul monte Laoshan. In aggiunta, secondo quanto afferma Monica Esposito, fu proprio grazie al connubio degli insegnamenti Quanzhen di Qiu Chuji con altre altre pratiche ascetiche, che il lignaggio Longmen 龙门 (“Porta del drago”) iniziò a costituirsi. Ovvero, vari gruppi ispirati alle idee Quanzhen esistevano in vari luoghi della Cina, sebbene non fosse stata creata ancora “un’identità Lognmen”, e fra questi luoghi troviamo anche il monte Laoshan.”<sup>47</sup> Dunque, l’importanza del Laoshan è riconducibile al fatto che, come abbiamo visto esso tradizionalmente abbia una stretta relazione con le tradizioni taoista Quanzhen e Longmen e poiché numerosi immortali e eremiti taoisti per secoli praticarono le proprie arti in questo territorio.

---

<sup>44</sup> Chen Kaiguo 陈开国 e Zheng Shunchao 郑顺潮, *Opening the Dragon Gate*, 229.  
“这里就是丘祖修炼之处, 也是他们三人修炼的地方”.

<sup>45</sup> Chen Kaiguo e Zheng Shunchao, *Opening the dragon Gate*, 95.

<sup>46</sup> Louis Komjathy, *The Way of Complete Perfection: A Quanzhen Daoist Anthology*, (New York: Suny press, 2013), 17.

<sup>47</sup> Monica Esposito, *Creative Daoism* (Wil/ Paris: UniversityMedia, 2018), 172.

Un ulteriore esempio citato nella biografia di Wang Liping, inoltre, riguarda il daoista Sun Xuanqing che visse sempre sul Laoshan e che, secondo Wang, sarebbe il maestro della quarta generazione del lignaggio Longmen.<sup>48</sup>

Sun Xuanqing, secondo *L'elenco delle origini taoiste* sarebbe il quarto patriarca del lignaggio Longmen della fine del periodo Ming.<sup>49</sup>

A proposito dei luoghi visitati dal maestro Wang, Livia Kohn afferma che egli abbia visitato anche la montagna Huashan oltre che la Laoshan e il Louguantai.<sup>50</sup> Il monte Huashan è di particolare importanza perchè, come abbiamo visto, esso è una delle cinque montagne taoiste.

Sebbene, per la mancanza di numerosi studi sul maestro Wang Liping, sia al momento difficile venire a conoscenza di maggiori informazioni sugli insegnanti che si occuparono della sua formazione taoista, sicuramente la ricostruzione dei luoghi che egli afferma di aver visitato è utile a penetrare più a fondo nella tradizione di cui egli sarebbe erede.

Inoltre i molti dettagli che egli utilizza nel descrivere tali luoghi, nonché le svariate informazioni date riguardo la tradizione Quanzhen e Longmen, potrebbero far ipotizzare che egli abbia visitato personalmente quei luoghi. Ad esempio proprio visitando il territorio del Laoshan egli parlerà della desolazione di quei luoghi in quegli anni, descrivendo perfino l'interno impolverato e oscuro di una delle caverne del luogo.<sup>51</sup> Ma nonostante le numerose informazioni sul suo viaggio descritto nella sua biografia *Opening the Dragon Gate* attualmente non è possibile verificare se ciò sia realmente avvenuto.

In quest'ultimo paragrafo abbiamo introdotto il periodo della Rivoluzione Culturale e le conseguenze che essa ebbe sulla sfera religiosa della popolazione cinese, inoltre abbiamo descritto le varie motivazioni legate al fenomeno del viaggio nel corso dei secoli. Il fenomeno del *yunyou* intrapreso dal maestro Wang, dunque andrebbe interpretato considerato entrambi questi aspetti, sia per l'antica tradizione di pellegrini alla ricerca dei luoghi più indicati per la

---

<sup>48</sup> Wang Liping, *Daoist Internal Mastery*, 11.

<sup>49</sup> Monica Esposito, *Creative Daoism*, 50.

<sup>50</sup> Livia Kohn, *Daoist China*, cap. 58 Wang Liping.

<sup>51</sup> Chen Kaiguo 陈开国 e Zheng Shunchao 郑顺潮, *Opening the Dragon Gate*, 96.

coltivazione interiore, sia per il clima ostile creatosi nella Rivoluzione Culturale che probabilmente spinse Wang e i suoi maestri a esplorare sentieri poco battuti. Come abbiamo visto svariate sono le indicazioni sui luoghi di questo viaggio anche con un riferimento agli immortali che vi abitarono. Questo può essere inteso come la volontà, in Wang Liping, di essere collegato a una specifica tradizione taoista che è appunto quella Quanzhen e Longmen.

L'esperienza raccontata da Wang Liping rispetto al suo viaggio e agli anni vissuti durante la Rivoluzione Culturale, potrebbe inoltre essere considerata un materiale utile per approfondire questo periodo particolarmente complesso.

### I.3 Il *qigong*

Come abbiamo visto precedentemente Wang Liping aveva lasciato la sua casa nel 1966, e dieci anni dopo, ovvero all'età di 27 anni egli vi fece ritorno. Dopo la fine della rivoluzione culturale del 1976, egli si separò dai suoi maestri per tornare a casa come loro stessi gli suggerirono e iniziò a condurre una vita ordinaria, ottenendo un lavoro in una fabbrica, sposandosi e avendo un figlio.<sup>52</sup> Sebbene, come precedentemente anticipato, la religione fu in particolar modo osteggiata nel decennio Rivoluzione Culturale, il fatto che non fosse consentito svolgere qualsiasi forma di credo religioso non riuscì a sradicare completamente le numerose pratiche di coltivazione interiore. Infatti, molti maestri continuarono a trasmettere le loro tecniche segretamente.<sup>53</sup> Proprio questo elemento sarà centrale nella diffusione del *qigong* nella seconda metà del Novecento.

Mentre egli stava trascorrendo un'esistenza modesta lavorando e occupandosi della sua famiglia, nel frattempo in Cina qualcosa di nuovo stava accadendo. Stava sorgendo un fenomeno di grande portata, che avrebbe preso il nome di "febbre del qigong" (*qigongre* 气功热). Questa definizione sta ad indicare un fenomeno che prese avvio in Cina e si verificò negli anni Ottanta e Novanta del Novecento.

---

<sup>52</sup> Livia Kohn, *Daoist China*, cap. 58 Wang Liping.

<sup>53</sup> David A. Palmer, *Qigong fever: Body, Science, and Utopia in China*, (New York, Columbia University press, 2007), 62.

In quegli anni, le forme più comuni di *qigong* diffuse in Cina, erano costituite da serie di esercizi chiamati *gongfa* 功法 (“metodo del *qigong*”). Ogni metodo solitamente aveva un nome differente e veniva associato a un maestro di *qigong* carismatico che spesso era l’erede o il creatore delle tecniche stesse.<sup>54</sup>

In realtà, il *qigong* non si costituiva in quegli anni, ma era già emerso nei primi anni della Repubblica popolare a partire dal 1949. Invero, il *qigong* fu lanciato nel 1949 quando un ufficiale chiamato Huang Yueting proclamò l’adozione di tale nome riferendosi a esercizi in grado di offrire un gran beneficio per il corpo. Attorno al 1950, infatti, modernità e tradizione continuavano una battaglia che era iniziata alcuni decenni prima, ma che in quegli anni si combatteva soprattutto nel campo della medicina e che sarebbe durata per alcuni decenni. Infatti, sebbene, il “Partito Comunista Cinese” (Zhongguo gongchandang 中国共产党) fondato nel 1921, apprezzasse molto la medicina occidentale, i suoi membri decisero di servirsi anche della medicina tradizionale per differenti scopi: formare il personale medico, per trattare i pazienti e sviluppare farmaci.<sup>55</sup>

Vari avvenimenti, infatti, condussero alla decisione di adoperare anche le cure tradizionali. Essa fu presa dopo l’esperienza dei Soviet nel Jiangxi e Shaanxi, dopo la lunga marcia che subì devastanti perdite fra uomini, feriti gravi e dispersi, nonché per il fatto che l’amministrazione del partito di alcune aree come quella del sud Hebei, dove era situata una base anti-giapponese, non fu in grado di garantire i trattamenti medici necessari. Tutti questi elementi portarono Mao alla conclusione che sarebbe stato utile che i dottori di medicina moderna unissero le forze con quelli di medicina tradizionale.<sup>56</sup>

Un’altra fase importante si aprì dopo che Deng Xiaoping, nel 1978, introdusse le Quattro Modernizzazioni che avrebbero riguardato l’agricoltura, l’industria, la difesa nazionale, la scienza e la tecnologia. In tal periodo il governo, al contempo, desiderava migliorare le condizioni igieniche e sanitarie della Cina e proprio in quest’occasione il *qigong* per via della sua

---

<sup>54</sup> *ibidem*, 29.

<sup>55</sup> Gregory Adam Scott e Stefania Travagnin, *Intellectual History of Key Concepts*, (Berlino: De Gruyter, 2020), 167.

<sup>56</sup> David A. Palmer, *Qigong fever*, 44.

semplicità, efficacia ed economicità risultò essere la scelta migliore.<sup>57</sup> Proprio verso la fine degli anni 70 la ricerca scientifica nel campo del *qigong* divenne un elemento centrale, che poco dopo, ovvero all'inizio del 1980, culminò nella supposta scoperta, attuata in laboratorio, del *qi*, concetto da sempre appartenente all'antica tradizione cinese.

Tale scoperta prese il nome del "*qi* esterno" che i maestri di *qigong* ritenevano di essere in grado di emettere dalle loro mani e dal loro corpo nella direzione di oggetti o pazienti.<sup>58</sup>

Fu proprio questo legame imprescindibile fra scienza, *qigong* e le scoperte che ne derivarono che generò un aumento di maestri e praticanti.<sup>59</sup>

La crescita esponenziale del *qigong* avvenne esattamente fra il 1980 e 1990, gli argomenti più affini a tale pratiche traevano spunto principalmente da concetti ed elementi appartenenti alla medicina cinese, taoista, buddista e dalla scienza moderna. Nonostante non si potesse negare una correlazione del *qigong* con la sfera religiosa, al contempo esso era messo in stretta relazione con la sfera medica e quella sportiva. La religione, infatti, era ancora un argomento delicato e soprattutto sotto il controllo politico.<sup>60</sup>

Il *qigong* fu un fenomeno complesso, da una parte infatti esisteva una rete di scienziati che portando avanti varie sperimentazioni desideravano stabilire una 'scienza del *qigong*' e dall'altra centinaia di maestri emergevano dall'oscurità e diffondevano le pratiche di cui erano a conoscenza. Questi maestri erano all'interno di organizzazioni sponsorizzate dallo stato e furono in grado di convogliare milioni di praticanti nei parchi e spazi pubblici.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> *ivi.* p, 63.

<sup>58</sup> Uno delle pioniere nella ricerca del *qi* esterno la dottoressa Feng Lida, il suo interesse nel *qigong* fu scatenato da delle vittime di cancro che riuscirono a guarire dopo aver praticato il *qigong* di Guo Lin. Per tale ragione la dottoressa Feng sperava di comprendere se il *qigong* aveva delle basi scientifiche. Con i suoi esperimenti lei provò che il *qi* esterno aveva la capacità di indebolire o uccidere vari microrganismi tra cui le cellule del cancro.

Per un maggiore approfondimento sugli esperimenti sul *qi* esterno si veda David A. Palmer, *Qigong fever*, 60.

<sup>59</sup> Lionel M. Jensen e Timothy B. Weston, *China's Transformations The Stories Beyond the Headlines* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2007), 98.

<sup>60</sup> Gregory Adam Scott e Stefania Travagnin, *Intellectual History of Key Concepts*, 167.

<sup>61</sup> David A. Palmer, *Qigong fever*, 87.

Negli anni Ottanta numerosi furono i maestri di *qigong* che presero parte alla diffusione nazionale di tali pratiche, fra questi maestri troviamo certamente una delle prime figure promotrici, Guo Lin 郭林 (1909-1984). Anche i famosi maestri Yan Xin 严新 (1950) e Li Hongzhi 李洪志 (1951) riuscirono ad avere un gran numero di allievi, inoltre entrambi avevano in comune il fatto di aver appreso le tecniche e metodi già prima della vasta divulgazione del *qigong* e proprio durante la Rivoluzione Culturale.<sup>62</sup>

#### 1.4 Wang Liping e il *qigong*

E' In questo contesto culturale di intensa partecipazione della popolazione al fenomeno del *qigong*, che diede inizio ad un movimento di massa nazionale, che si colloca la figura di Wang Liping. Sebbene fin dall'inizio della diffusione del *qigong* egli fosse ben consapevole del fatto che l'attrazione della popolazione verso questo genere di pratiche fosse cresciuto in modo esponenziale, inizialmente egli non vi prese parte. Wang Liping afferma che dapprima egli iniziò a esaminare e a studiare ciò che avveniva nella società anche cercando di interagire con le persone che frequentavano tali seminari o lezioni, in quanto interessato a comprendere cosa pensassero questi praticanti.<sup>63</sup> Fu pochi anni dopo, ovvero nel 1985, che il maestro Wang decise di iniziare a diffondere i suoi insegnamenti attraverso seminari e lezioni.<sup>64</sup> Fino a quel momento, infatti, egli racconta di aver continuato a lavorare diligentemente e a vivere come una persona ordinaria.

Non è chiaro il perchè egli si rifiutò di prendere parte al movimento sin dal suo esordio, ma possiamo ipotizzare che egli volesse distinguersi dagli altri maestri a causa del crescente numero di potenziali rivali. Invero, parlando del movimento che era stava crescendo sempre più negli anni Ottanta, egli disse che la crisi e la confusione erano nascoste nella diffusione del *qigong*, e che "come pesci e draghi erroneamente mischiati", risultava complicato affermare cosa fosse vero e cosa fosse falso.<sup>65</sup> Dunque, la sua criticità e attenta

---

<sup>62</sup> *ivi.* p, 98.

<sup>63</sup> Chen Kaiguo e Zheng Shunchao, *Opening the Dragon Gate*, 128.

<sup>64</sup> Livia Kohn, *Daoist China*, cap. 58 Wang Liping.

<sup>65</sup> Chen Kaiguo e Zheng Shunchao, *Opening the Dragon Gate*, 128.

osservazione era probabilmente dovuta al fatto che, dal suo punto di vista, all'epoca ci fossero molti *falsi* maestri. Eppure, fu proprio in quegli anni e in quel contesto socioculturale che Wang Liping comprese che era giunto il momento di insegnare al pubblico ciò che aveva appreso dai suoi maestri.

Secondo quanto affermato nella biografia *Opening the Dragon Gate* il primo incontro si svolse nei pressi di Pechino nel Xiangjie Si 香界寺 (Tempio del Mondo fragrante),<sup>66</sup> che è il sesto e più grande dei templi del Badachu 八大處 (Otto Grandi Siti), ovvero un complesso di monasteri e templi buddisti.



**Fig.1.** Welch, Holmes (fotografo), Badachu (Eight Grand Sites) 八大處 Xiangjie Si (Fragrant World Temple) 香界寺, fotografia, 1957, jpg, <https://digital.library.wisc.edu/1711.dl/M2QAIQPAPM4E79D>, 30/08/21.

L'argomento principale di cui egli si occupò fu il *Lingbaotong zhineng neigong shu* 靈寶通智能內功術 ("Tecniche di coltivazione interiore e capacità mentali del

---

<sup>66</sup>*ibidem*, 130.

gioiello spirituale”), ovvero l’opera maggiormente rappresentativa del suo pensiero e della sua tradizione.

Anche Livia Kohn scrisse a proposito dello stesso evento, affermando che ci fu la partecipazione di circa un centinaio di persone e che riguardò pratiche relative al respiro, la circolazione dell’energia, la *panzuo* 盘坐 (“meditazione a gambe incrociate”), la guarigione individuale e le basi del pensiero taoista.<sup>67</sup>

Secondo Wang Liping, a partecipare a quell’evento furono donne e uomini, anziani, giovani cioè tutti individui differenti psicologicamente e fisicamente nonché provenienti da varie regioni della Cina. Il seminario era costituito da lezioni tenute da Wang Liping e da varie pratiche guidate da egli stesso.<sup>68</sup>

Due elementi sono inoltre riscontrabili dalle descrizioni di questo primo seminario con studenti. Il primo riguarda la sua visione rispetto alle pratiche di coltivazione taoiste, ovvero il fatto che egli ritenga che inizialmente alcune pratiche possono essere molto dolorose e che non possono essere eseguite in poco tempo. Con questo egli farebbe riferimento alle pratiche di meditazione a gambe incrociate, appunto particolarmente dolorose e lancia al contempo una critica ad alcuni maestri di *qigong* del tempo. Ovvero, diversamente da coloro che si autoproclamano “maestri di *qigong*” egli dichiarava di non insegnare delle tipologie di tecniche energetiche *rapide*, ma che egli al contrario insegnasse in modo appropriato, iniziando con le basi.<sup>69</sup>

E’ evidente che Wang Liping non volesse porsi sulla stessa linea di alcuni altri maestri che, proprio come lui, stavano insegnando in Cina negli anni Ottanta e Novanta. Eppure se analizzassimo il modo in cui gli stessi maestri di *qigong* cercavano di descrivere loro stessi in quegli anni, potremmo notare degli elementi interessanti.

David A. Palmer, a tal proposito, coglie nella letteratura del *qigong* un filo conduttore nelle biografie dei maestri più famosi, ognuna di esse infatti condividerebbe una struttura mitica con temi pressoché simili che ricordano persino le agiografie di immortali del primo secolo a.C.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Livia Kohn, *Daoist China*, cap. 58 Wang Liping.

<sup>68</sup> Chen Kaiguo e Zheng Shunchao, *Opening the Dragon Gate*, 130.

<sup>69</sup> *ibidem*.

<sup>70</sup> David A. Palmer, *Qigong fever*, 90.

La prima caratteristica che il maestro in questione dovrebbe esprimere è quella di dover essere stato un semplice ragazzo di campagna che si distingueva per le sue rare qualità di intelligenza, pietà filiale e poteri miracolosi.<sup>71</sup>

Nella biografia *Opening the Dragon Gate*, questo primo elemento sembrerebbe un tratto distintivo del maestro Wang, soprattutto per il fatto che fin dalla sua giovanissima età si parli di un bambino *diverso* da tutti gli altri. Questa diversità gli permetteva di localizzare oggetti smarriti in casa e trovare sempre i suoi amichetti nel giocare a nascondino. E' descritto come un bambino gentile e coscienzioso, protettivo con i suoi fratelli e persino con i suoi amici e con il vicinato.<sup>72</sup> Quindi da una parte si evidenzia il suo essere particolarmente acuto e perspicace, inoltre il fatto che fin da piccolo egli possedesse uno spiccato senso etico e morale, nonché questa rara abilità di ritrovare le cose ovunque esse siano.

La seconda delle caratteristiche fondamentali, che secondo Palmer sarebbe presente in molte biografie dei maestri di *qigong* di quel periodo è senz'altro l'incontro avuto in tenera età con un maestro. Palmer in questo caso parla addirittura dell'incontro a soli quattro anni di età con un insegnante misterioso, spesso viandante, che solitamente sarebbe l'erede di una tradizione esoterica taoista, buddista, confuciana, di arti marziali o medicina cinese.<sup>73</sup> Anche questo, come abbiamo visto è proprio ciò che avviene a Wang Liping, benché, secondo la sua biografia autorizzata, ciò avvenne all'età di 13 anni.

Un aspetto da considerare è il fatto che, a detta di Wang Liping, dopo aver iniziato ad apprendere le pratiche taoiste e relative all'alchimia interna dai suoi maestri egli riuscì a ristabilire il suo stato di salute.

Tale elemento non è da sottovalutare in quanto accomuna la biografia di numerosi patriarchi taoisti, come per esempio lo stesso Min Yide 閔一得

---

<sup>71</sup> *ibidem*.

<sup>72</sup> Chen Kaiguo e Zheng Shunchao, *Opening the Dragon Gate*, 8.

<sup>73</sup> David A. Palmer, *Qigong fever*, 91.

(1758-1836), che riuscì a guarire grazie alle tecniche di guarigione apprese da Shen Yibing 沈一病 (1708-1786).<sup>74</sup>

Tuttavia, una la particolarità del tutto inusuale, è il fatto che Wang Liping, in base a quanto egli afferma, ricevette gli insegnamenti da non uno ma tre maestri nello stesso arco di tempo.

Infine, il discepolo dopo aver appreso gli insegnamenti ed essere divenuto in grado di padroneggiarli entrerà nella fase successiva, chiamata "lasciare le montagne" *chushan* 出山.<sup>75</sup> Il significato di questo comando che l'iniziato riceve dai suoi maestri è proprio quello di manifestare la propria conoscenza e il proprio potere al pubblico per liberare il mondo dalla sua agonia. Ritorna il tema delle montagne precedentemente analizzato e soprattutto presente nella vita del maestro Wang, che appunto lascerà le montagne ed uscirà fuori dall'oscurità per dare il suo contributo proprio secondo le indicazioni dei suoi maestri. Ecco cosa gli disse, a tal proposito uno de suoi insegnanti, detto il Viandante dell'Infinito ovvero il maestro Zhang Hedao:

Lascia le montagne per diffondere la dottrina, correttamente basata sulla sue fonti, rendi pubblici e trasmetti i metodi classici di lavoro interno del lignaggio Porta del Drago del taoismo Realizzazione Completa e promuovi la Grande Via nel mondo.<sup>76</sup>

Abbiamo visto come ci siano degli aspetti imprescindibili affinché un maestro venisse riconosciuto come tale. Il fatto di essere stato iniziato in una tradizione, di essere una persona virtuosa e infine di avere delle abilità curative. Quest'ultimo punto è particolarmente importante perché era lo spartiacque fra un vero maestro e chi non lo era.<sup>77</sup> Sebbene non sia lo scopo di questa tesi stabilire se Wang Liping sia un maestro autentico, ci sono delle informazioni che ci tornano utili in tal senso.

---

<sup>74</sup> Per un maggiore approfondimento sulla vita del patriarca Min Yide si veda, Monica Esposito, "Longmen Taoism in Qing China: Doctrinal Ideal and Local Reality", *Journal of Chinese Religions* 29, n.1, (2001): 200.

DOI: 10.1179/073776901804774604200

<sup>75</sup> *ibidem*.

<sup>76</sup> Chen Kaiguo 陈开国 e Zheng Shunchao 郑顺潮, "Dadaoxing" 大道行, 308.

"出山行道正本清源, 公开转授 全真龙门派古典内功术, 奖大道弘扬天下."

<sup>77</sup> David A. Palmer, *Qigong fever*, 91.

A questo proposito, un importante elemento da sottolineare rispetto alla narrazione usata nella sua biografia *Opening the Dragon Gate*, è che numerose volte si parla del fatto che egli possiede della abilità curative, in grado di aiutare altre persone. Infatti, in tale libro si racconta di come, quando avvenivano problemi fra i suoi colleghi o nel suo vicinato, il maestro Wang apparisse sempre con parole di conforto e qualsiasi fosse il problema, la malattia o la difficoltà in questione, in qualche modo sconosciuto essa veniva sempre risolta.<sup>78</sup>

Quello che è interessante, è proprio il fatto che questi insegnanti di *qigong*, nel raccontare loro stessi e le loro pratiche utilizzassero una narrazione simile a quella di Wang Liping. Inoltre, Wang Liping proprio come un gran numero di maestri si era formato negli anni della Rivoluzione Culturale e non durante quelli della diffusione del *qigong* di quegli anni. Dunque esistono numerosi punti in comune che egli condivide con gli altri insegnanti del tempo.

L'ultimo aspetto di cui tener conto, rispetto agli attributi che un maestro avrebbe dovuto possedere per godere di una buona considerazione, è il fatto di essere un'uomo di scienza, ovvero uno scienziato in grado di condurre degli esperimenti in laboratorio.<sup>79</sup>

Proprio nelle classi tenute nel Tempio del Mondo Fragrante, nel 1985, si dice che egli diede prova di alcune sue particolari abilità. Esse vengono raccontate dai suoi allievi nella sua biografia *Opening the Dragon Gate*. Durante queste classi, che egli tenne con numerosi studenti, si verificò un particolare evento. Numerosi studenti presenti alle sue lezioni, durante la notte, ebbero lo stesso identico sogno riguardante Wang Liping. Alle domande dei suoi studenti egli negò che lui centrasse con tale evento. In realtà, la capacità di scambiare pensieri nei sogni era un'abilità dei suoi maestri e ne troviamo alcuni esempi anche in fonti Longmen del XIX.<sup>80</sup>

Non è stabilire la veridicità di tale evento, riconducibile senz'altro a quelle serie di abilità di cui i maestri di *qigong* affermavano di avere, l'obiettivo della

---

<sup>78</sup> Chen Kaiguo e Zheng Shunchao, *Opening the Dragon Gate*, 128.

<sup>79</sup> David A. Palmer, *Qigong fever*, 98.

<sup>80</sup> Chen Kaiguo e Zheng Shunchao, *Opening the Dragon Gate*, 128.

nostra osservazione, ma il fatto che questi eventi vengano narrati nella biografia autorizzata dallo stesso maestro fanno comprendere l'idea che egli voleva diffondere di sé, ovvero di un autentico maestro.

Inoltre, i suoi discepoli, a proposito di quest'evento diranno che si fosse trattato di un esperimento dal grande "valore scientifico". Quindi la sua biografia *Opening the Dragon Gate* presenta il maestro Wang come un uomo con sapere scientifico, in grado di compiere esperimenti, sebbene lo faccia in modo non rigoroso secondo i moderni requisiti scientifici.

In aggiunta, bisogna considerare che proprio negli anni in cui Wang Liping iniziò a insegnare, il *qigong*, dalla dimensione religiosa e superstiziosa in cui era sempre stato circoscritto, iniziò una nuova fase, ovvero fece la sua entrata nel regno della scienza. Quel processo, iniziato anni prima, di integrazione del *qigong* e della medicina tradizionale con la medicina moderna e la scienza avrebbe costituito una vera scienza Marxista. Questi erano i presupposti con cui in quegli anni avveniva la diffusione del *qigong*.<sup>81</sup>

In tal senso, non era un evento raro il fatto che un maestro di *qigong* decidesse di dimostrare le sue abilità, o le potenzialità del *qigong* stesso, in un vero laboratorio. Infatti, i maestri spesso ricercavano collaborazioni con istituzioni e università affinché potessero ricevere, grazie a essa, un'aura di scientificità.<sup>82</sup>

Riguardo il maestro Wang Liping, basandoci sulla sua biografia *Opening the Dragon Gate* anche lui mostrò interesse verso la ricerca scientifica, in tale libro in particolare si afferma che alcuni ricercatori dal Giappone si misero in contatto con l'Associazione per Ricerca Scientifica sul *qigong* allo scopo di fare ricerca sul campo con il maestro Wang.<sup>83</sup> Non ci sono molte informazioni aggiuntive, ma il fatto che ciò venga scritto nel suo libro significa che egli voglia sottolineare che in quegli anni egli fosse "ricercato" da vari studiosi per scopi scientifici.

---

<sup>81</sup> Vincent Goossaert e David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*, (Chicago: University of Chicago Press, 2011), 338.

<sup>82</sup> David A. Palmer, *Qigong fever*, 98.

<sup>83</sup> Chen Kaiguo e Zheng Shunchao, *Opening the Dragon Gate*, 134.

Questo mostrerebbe che Wang Liping, come gli altri maestri del tempo avesse il desiderio di servirsi della scienza in relazione al *qigong*. Al contempo, sulla base di alcune sue dichiarazioni, egli riteneva che la scienza moderna fosse "limitata" e che proprio in questo si celava il suo desiderio di diffondere la cultura taoista.<sup>84</sup>

Da questo potremmo ipotizzare che la sua volontà di usare la ricerca scientifica fosse appunto quella di superare i limiti della scienza occidentale e dunque egli non fosse nutrito, come molti ricercatori del tempo, dal desiderio di provare l'attendibilità del *qigong*.

Nonostante ciò, rispetto alle caratteristiche richieste ai maestri in quegli anni, egli è perfettamente coerente con la narrazione diffusa in quel periodo.

Dunque abbiamo visto quali erano i requisiti di cui un maestro doveva essere in possesso negli anni Ottanta e Novanta in Cina per ottenere il carisma e l'approvazione.

Proprio in quegli anni, il tanto agognato desiderio condiviso da numerosi maestri di *qigong* e dallo stesso Wang Liping, di scientificizzare il *qigong*, stava avvenendo grazie al supporto che esso ricevette da figure prestigiose. Una di queste figure fu lo scienziato Qian Xuesen 钱学森 (1911- 2009), che si occupò del programma di armi nucleari cinesi, nonché il politico Hu Yaobang 胡耀邦 (1915-1989) che condusse il Dipartimento della Propaganda e autorizzò la pubblicazione di alcuni dati sul *qigong* per la ricerca scientifica.

Fu all'inizio del 1986 che sotto il patronato dell'Associazione Nazionale per la Scienza e Tecnologia appunto diretta dal sopracitato Qian Xuesan, avvenne la fondazione dell'Associazione di ricerca Scientifica del *qigong* cinese.<sup>85</sup>

Finora abbiamo parlato della posizione sostenuta da Wang Liping rispetto alla scienza e di come egli si inserisca nella realtà culturale e storica del tempo. Adesso ci occuperemo più nello specifico del rapporto che all'epoca egli instaurò con il *qigong* e del modo in cui egli era percepito dal movimento e dalla società cinese.

Ciò che è evidente dai vari libri e fonti cinesi prodotti negli anni Ottanta e Novanta è che Wang Liping fosse spesso associato a maestri di *qigong* anche

---

<sup>84</sup> *ibidem*, 132.

<sup>85</sup> Vincent Goossaert e David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*, 338.

molto rinomati come Yan Xin 严新, Zhang Hongbao 张宏堡, Chen Linfeng 陈林峰, Zhang Xiangyu 张香玉 e Zhang Yansheng 张延生.<sup>86</sup>

Inoltre, uno studio pubblicato in Cina nel 1988 sulla figura di Wang Liping, descrive due eventi, di particolare importanza, in cui Wang Liping prese parte. Il primo di questi avvenne l'Ottobre dell'anno prima a Xi'an 西安, ovvero nel capoluogo dello Shaanxi e fu organizzata proprio dall'associazione di ricerca scientifica di *qigong* cinese. Oltre a Wang Liping, parteciparono anche altri dieci maestri di *qigong*, i cui nomi non vengono precisati nello studio. I vari maestri presero parte attivamente all'incontro e si dice che anche Wang Liping in quell'evento diede una dimostrazione di alcune delle sue abilità.<sup>87</sup> Inoltre, lo studio ci parla anche di quali fossero gli argomenti trattati dal maestro Wang, che furono: *l'yinian chuangong* 意念传功 ("la capacità di trasmettere il pensiero"), *l'yinian tiaozheng* 意念调整 ("la regolazione del pensiero") e *gudai daojia ankangshu* 古代道家安康术 ("le tecniche di buona salute dell'antico taoismo"). In aggiunta, l'articolo parla del fatto che Wang Liping, in quel periodo, stesse tenendo numerose classi sull'opera *Lingbaotongzhinengneigong shu*. Ciò che viene sottolineato nell'articolo è il fatto che egli ricevette una calorosa accoglienza da tutti gli amati praticanti di *qigong* che erano presenti e che si mostravano particolarmente interessati alla sua esperienza di vita e ai suoi studi fatti sulla pratica.<sup>88</sup> Rispetto a questa ricerca, ci sono due elementi iniziali da prendere in considerazione, il primo è certamente il fatto che nel 1987 egli già partecipasse ad un evento dedicato interamente al *qigong*, nonché organizzato proprio dall'Associazione per Ricerca Scientifica sul *qigong*.

Già un anno prima, nel maggio 1986, secondo quanto affermato nello stesso articolo, egli ricevette un ulteriore invito, sempre inviato dalla medesima associazione, in cui gli veniva chiesto di recarsi nei pressi di Pechino al *Xiangjie Si* (Tempio del Mondo Fragrante) per tenere un seminario.<sup>89</sup> Ricordiamo che lo

---

<sup>86</sup>Jiyi 纪一, "Qi zai zhongguo: 10 nian zhongguo qigong dachao xiemi" 气在中国: 10年中国气功大潮泄密 ( *Il qigong in Cina: Dieci anni di qigong in Cina, di cambiamenti sociali epocali e la diffusione dei [suoi] segreti*). Hong Kong: Guoji wenhua chubanshe, 1993, 110

<sup>87</sup>Yu Mei 玉美 e Zhi Qian 致谦, "Rang women changkai xinfei baifang lingbaotong zhineng neigong shu chuanren Wang Liping" 让我们敞开心扉吧: 访灵宝通智能内功术传人王力平 in *Dangdai tiyu*, 10, (1988), 30.

<sup>88</sup> *ibidem*.

<sup>89</sup> *ivi*, p. 30.

stesso evento è anche descritto all'interno della sua biografia dove si afferma che a quell'incontro parteciparono quasi trecento persone.<sup>90</sup> Da queste informazioni appare evidente che non solo egli avesse numerosi scambi con questa associazione, ma che inoltre egli godesse del suo supporto e che dunque avesse vari scambi con il movimento *qigong* già nei primi anni di insegnamento. Evidentemente egli fu in grado, fin dall'inizio, di costituire una rete solida di contatti nel territorio cinese. Infatti, senza la costruzione di quest'ultima non sarebbe stato in grado di avere classi tanto numerose.

A tal proposito, secondo David Palmer, ciò che era indispensabile affinché un maestro potesse avere successo in quegli anni, era la sua personale capacità di coltivare due tipi di reti: una che si proiettava nella direzione dei circoli di ufficiali e l'altra che costituiva una vera e propria relazione di obblighi reciproci con il pubblico, dunque una rete di trasmissione degli insegnamenti e del metodo del maestro.<sup>91</sup>

A proposito della sua capacità di attrarre adepti e di creare reti relazionali nella società, anche Livia Kohn è dell'idea che gradualmente i suoi sostenitori diventassero sempre più fedeli, che la partecipazione ai seminari aumentasse e che le sue dimostrazioni e lezioni iniziassero ad attrarre decine di migliaia di adepti tra cui anche figure rinomate o politiche.<sup>92</sup>

Ora che ci siamo occupati del rapporto tra il maestro Wang e il movimento di *qigong*, risulta fondamentale comprendere quale fosse l'opinione del maestro Wang rispetto al fenomeno del *qigong*. L'articolo riguardante il seminario tenuto nei pressi di Pechino nel 1986, è anche costituito da un'intervista fatta al maestro, perciò, anche attraverso di essa è possibile comprendere quale fosse il suo punto di vista a riguardo. In tale intervista egli prima di tutto afferma che sia sbagliato pensare che il *qigong* sia qualcosa di complicato. Con il titolo del paragrafo *qigong bingbu xuanxu* 气功并不玄虚<sup>93</sup> (Il *qigong* non è un inganno), gli scrittori vogliono sottolineare quale fosse il suo parere su tale argomento.

---

<sup>90</sup> Chen Kaiguo 陈开国 e Zheng Shunchao 郑顺潮, *Opening the Dragon Gate*, 8.

<sup>91</sup> David A. Palmer, *Qigong fever*, 132.

<sup>92</sup> Livia Kohn, *Daoist China*, cap. 58 Wang Liping.

<sup>93</sup> *Xuanxu* 玄虚 può essere inteso come *mistero* ma può indicare anche qualcosa di poco affidabile.

Inoltre, nel paragrafo si evince una vera e propria critica a coloro che confondevano le genti con le loro parole. Ecco le parole del maestro rispetto a questo fenomeno: “Alcuni maestri di *qigong* per mostrare il loro ‘livello’, iniziavano a parlare e sembrava che più le altre persone non fossero in grado di capirli, più loro apparissero brillanti.<sup>94</sup> Inoltre i giornalisti, proprio rispetto a questo, diedero la loro impressione su Wang Liping affermando che egli avesse un atteggiamento aperto e gentile e che usasse affermazioni e metafore appropriate affinché potesse chiarire al meglio ciò che stava dicendo. Dunque sembrano voler affermare che egli in effetti fosse chiaro e non volesse confondere i suoi ascoltatori con le sue parole.<sup>95</sup>

Wang Liping, inoltre spiega del suo tentativo di interagire in modo facilmente comprensibile, in quanto temeva di poter essere frainteso da coloro che lo ascoltavano. Egli a tal proposito racconta di aver cambiato il nome di alcune pratiche perché facilmente fraintendibili. Un esempio riportato nell’articolo è appunto il termine *xiaogui tuimo* 小鬼推磨, dove *xiaogui* potrebbe essere tradotto come “piccoli spiriti”, mentre *tui* e *mo* sono verbi; mentre il primo verbo *tui* indica l’atto dello spingere il secondo verbo, *mo*, quello del massaggiare. L’espressione *xiaogui tuimo* si riferiva ad un esercizio praticato ed insegnato dal maestro Wang, che fu cambiata in *wuxing yunzhuan* 五行运转<sup>96</sup>. Il problema di *xiaogui tuimo* consisteva in *xiaogui* (piccolo spiriti) in quanto esso poteva essere facilmente associabile alle cosiddette *mixin* 迷信 (“superstizioni”).

Rispetto a ciò possiamo affermare che il motivo per cui egli non voleva essere associato alle *mixin* era probabilmente il fatto che ciò non fosse vantaggioso per i maestri di *qigong* e per i loro gruppi di adepti e come Wang Liping comprese, in quegli anni era bene liberarsi di tutti i retaggi del passato, anche a costo di “cambiare il nome alle cose”.

Il numero cinque nella tradizione cinese può essere associato a varie entità, come nel caso dei “cinque elementi” (*wuxing* 五行)<sup>97</sup>, ovvero: *huo* 火 (fuoco), *tu*

---

<sup>94</sup> Yu mei 玉美 e Zhi Qian 致谦, “Rang women changkai xinfei ba” 让我们敞开心扉吧, 31.

<sup>95</sup> *ibidem*.

<sup>96</sup> *ibidem*.

<sup>97</sup> Fabrizio Pregadio, *The Encyclopedia of Taoism, 2-volume Set*, (Inghilterra: Taylor & Francis, 2004), 853.

土 (terra), *jīn* 金 (metallo), *shuǐ* 水 (acqua), *mù* 木 (legno); i “cinque pianeti” (*wuxing* 五星), “le cinque sommità” (*wuyue* 五岳), e i “cinque organi interni” (*wuzang* 五脏) ovvero: *xīn* 心 (il cuore), *gān* 肝 (il fegato), *pí* 脾 (milza), *fèi* 肺 (polmoni) e *shèn* 肾 (reni). E’ proprio ai cinque organi che si riferisce l’esercizio in questione, che solitamente avevano lo scopo di migliorare il funzionamento degli organi interni.

A proposito della questione terminologica connessa alle pratiche di *qigong*, molti intellettuali praticanti e sostenitori del *qigong* in quegli anni credevano nella veridicità di molte pratiche magiche, ma secondo questi ultimi spesso erano le spiegazioni del popolo che non erano altrettanto affidabili.<sup>98</sup> Wang Liping non fu il solo a voler contribuire al processo di allontanamento delle pratiche dal folklore e dalle credenze superstiziose, come lui anche Yan Xin 嚴新<sup>99</sup>(1950), uno dei maggiori maestri di *qigong* più prominenti del tempo, fece lo stesso.

Ad esempio, Yan Xin affermava che la pratica di bruciare incenso nei pressi di immagini o statue, era un metodo di *qigong* per creare un’atmosfera che sarebbe servita alla meditazione, alla stimolazione del *qi* lungo i meridiani e per misurare il passaggio del tempo. Inoltre affermava che l’atto di inginocchiarsi di fronte a un maestro o ad una divinità, fosse un tipo di esercizio per le ossa parietali.<sup>100</sup> Dunque viveva fra i vari maestri la paura che le loro pratiche fossero affiancate alle credenze folcloristiche come avveniva un tempo e che dunque potessero perdere la loro credibilità e per tale ragione sceglievano di “cambiare nome” alle cose. Pertanto, il tentativo era quello di spiegare ciascuna pratica in modo più scientifico e razionale. Probabilmente è proprio questa una delle ragioni per cui Wang Liping si impegnava affinché i suoi ascoltatori comprendessero le sue affermazioni. Infatti una delle critiche

---

<sup>98</sup> David A. Palmer, *Qigong fever: Body, Science, and Utopia in China*, 121.

<sup>99</sup> Yan Xin 嚴新 nacque nel 1950 nella provincia cinese del Sichuan ed è ritenuto una delle figure più rappresentative del *qigong*. Egli è stato attivo nell’esplorazione scientifica della tradizione cinese del *qigong* collaborando con varie università come con quella Qinghua.

David Ownby, *Falun Gong and the Future of China*, (Oxford :Oxford University Press, 2008), 68.

<sup>100</sup> David A. Palmer, *Qigong fever*, 121.

che spesso era rivolta ai maestri era l'impossibilità di spiegare determinati concetti con la scienza.

Un ulteriore argomento di cui parlò Wang Liping in quell'occasione, riguardava sempre l'atteggiamento che egli vedeva in alcuni maestri di *qigong*, ed era il fatto che il loro primo scopo fosse divenuto quello di raggiungere la fama.

Così affermò a riguardo: "al giorno d'oggi ci sono alcuni maestri di *qigong* che cercano tutto il giorno fama e ricchezza, non possiedono solide basi della pratica e non sono in grado di sedere in meditazione".<sup>101</sup>

Tale critica è duplice perché non è solo rivolta a coloro che dedicano molto tempo alla propagazione e commercializzazione dei loro servizi, ma anche perché egli afferma che questi maestri che si occupavano di insegnare il *qigong* non erano in realtà pronti a farlo.

In effetti, la commercializzazione del *qigong* in quegli anni ricevette un grande impulso e vari gruppi iniziarono ad organizzarsi sempre più creando le loro reti di contatti in tutta la Cina. Fu già dalla fine degli anni Ottanta che questo fenomeno acquisì una portata maggiore ad esempio con la figura di Zhang Hongbao 张宏堡 (1954-2006), che attraverso la creazione del Zhonggong 中功, ovvero un'organizzazione burocratica-commerciale, si occupava principalmente della vendita di seminari. Difatti, nel 1994, egli riuscì ad avere 30 milioni di adepti e la Zhonggong diventò la più grande organizzazione di massa in Cina dopo il Partito Comunista.<sup>102</sup>

Dunque, se nella seconda metà degli anni Ottanta l'esistenza di un discorso suddiviso principalmente in un "vero e scientifico" e un "falso e non scientifico" *qigong* fu di centrale importanza, in seguito questa "commercializzazione" che Wang Liping riteneva errata per ragioni legate alla mancanza di conoscenza

---

<sup>101</sup> 现在有的气功师整天追逐个人的名利而自己却没有扎实的基本功,他们不可能入静.

Yu Mei 玉美 e Zhi Qian 致谦, "Rang women changkai xinfei ba:fang lingbaotong zhineng neigong shu chuanren Wang Liping" 让我们敞开心扉吧, 31.

<sup>102</sup> Zhang Hongbao nasce nel 1954 ad Harbin. Fin da bambino iniziò a praticare arti marziali e in seguito si appassionò al *qigong* e prese lezioni da numerosi maestri finché non sviluppò il suo metodo appunto chiamato "Zhonggong". Per un maggiore approfondimento su Zhang Hongbao, si veda James Miller, *Chinese Religions in Contemporary Societies*, (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2006), 164.

tecniche dei maestri, come vedremo, creerà problemi fra lo Stato e questi insegnanti.

Rispetto agli eventi storici principali di quel periodo, c'è da specificare che l'organizzazione Zhonggong non fu ben accolta da alcuni ufficiali e attorno al 1994, Zhang Hongbao rischiò l'arresto. Ma ciò che avvenne fu differente, perché in contemporanea al declino del Zhonggong, il Falungong 法轮功 avrebbe fatto esperienza di un altrettanto grande repressione.<sup>103</sup>

### 1.5 La fine del *qigong*

Gli avvenimenti legati al Falungong sono di estrema importanza in quanto condizionarono in modo irreversibile tutto il movimento del *qigong*. Il Falungong, dopo il 1996, non fu più un'associazione sponsorizzata dallo Stato e perciò proprio come il Zhonggong finì sotto pressione politica. Ma nonostante non fosse più legale, la sua crescita continuò in modo esponenziale.

Il Falun Gong, anche conosciuto come *Falun Dafa* 法轮大法 emerse nel Nord della Cina nel 1992. Le sue dottrine, credenze e pratiche traevano ispirazione da antiche pratiche taoiste, buddiste e dal *qigong* stesso.<sup>104</sup>

Proprio nel periodo in cui il Falun Gong stava raggiungendo un maggior numero di adepti, nel mondo del *qigong* le cose stavano profondamente cambiando, difatti la "scienza" del *qigong* aveva perso la sua credibilità ed era duramente accusata di essere una pseudo-scienza.

Li Hongzhi, fondatore del Falun Gong, scelse di differenziare il suo metodo dal *qigong*. A sua detta, il Falun Gong, aveva scopi diversi da quelli del *qigong*, ad esempio esso non era una terapia ma mirava al perfezionamento spirituale.<sup>105</sup> E al fine di ottenere la salvezza spirituale, gli adepti avrebbero dovuto propagare l'*hongfa* 弘法 (dharma) e difenderlo. Solo praticando in modo adeguato, sarebbe stato possibile ottenere l'illuminazione ed entrare in paradiso. Il successo della pratica sarebbe stato raggiungibile soltanto

---

<sup>103</sup> David A. Palmer, *Qigong fever*, 203.

<sup>104</sup> Helen Farley, "Falun Gong: A Narrative of Pending Apocalypse, Shape-Shifting Aliens and Relentless Persecution", *Alternative Spirituality and Religion Review* 8 (2), (2017): 237.

<sup>105</sup> David A. Palmer, *Qigong fever*, 216.

attraverso lo studio delle scritture del *Zhuan Falun* 转法轮 (Girare la ruota del Karma) e l'aiuto del maestro Li.<sup>106</sup>

Quello che è più importante sottolineare è la relazione fra il *qigong* e il Falun Gong. Se da una parte il *Falun Gong* prese le distanze dal *qigong*, volendosi distaccare dal movimento preesistente, avverrà lo stesso da parte delle maggiori associazioni di *qigong*, come nel caso di Yanxin.<sup>107</sup> Li Hongzhi voleva allontanarsi dal movimento che lo aveva preceduto in quanto egli riteneva che esso fosse nutrito da un rozzo materialismo e mirasse unicamente a inseguire i cosiddetti poteri soprannaturali. Inoltre, egli affermava che soltanto il Falun Gong avrebbe consentito una trasformazione fisica e un'alta comprensione della natura dell'Universo.<sup>108</sup> Inoltre, proprio il fatto che egli affermasse di possedere un ruolo e dei poteri divini fece sì che la sua persona e lo stesso Falun Gong iniziassero a essere visti con un alone di sospetto da parte del Partito Comunista cinese.

Dal momento che, nel 1996 il Falun Gong non fu più riconosciuto legalmente, Li Hongzhi decise di continuare a dirigere la rete attraverso il telefono, internet e mediante e-mail. Inoltre, egli iniziò a organizzare seminari in tutti gli Stati Uniti, dove poco dopo si trasferì, a cominciare dal primo svolto a Houston, che fu seguito da quello a New York, a San Francisco, eccetera.<sup>109</sup>

In Cina nel Settembre del 1999, fu emanata una norma che vietava le associazioni di *qigong* e altre forme organizzative ritenute illecite. L'intento era quello di colpire il Falun Gong, ma tale regola in realtà si estendeva ad ogni altro gruppi di *qigong*.<sup>110</sup>

Fu proprio nello stesso anno, durante una protesta che vide in piazza Zhongnanhai 15.000 aderenti, che si verificò una brutale repressione con la denuncia nei confronti del movimento del Falun Gong di essere una setta eterodossa. Sebbene i partecipanti stessero chiedendo principalmente di

---

<sup>106</sup> Per un maggiore approfondimento sulla filosofia di Li Hongzhi e le scritture del *Zhuan Falun* si veda *ivi*, pp, 210-214.

<sup>107</sup> *ivi*, p, 249.

<sup>108</sup> Helen Farley, "Falun Gong", 239.

<sup>109</sup> Noah Porter, *Falun Gong in the United States: An Ethnographic Study* (Parkland: disseration.com, 2003), 107.

<sup>110</sup> Per un maggiore approfondimento su tale regolamento, si veda [David A. Palmer](#), *Qigong fever* p, 30.

ricevere una legittimazione da parte dello Stato, esso fu ritenuto una vera e propria minaccia da fermare.<sup>111</sup>

Ciò che è senz'altro interessante è la grandiosa abilità del Falun Gong di attrarre partecipanti in tutto il mondo, raggiungendo i 100 milioni di aderenti. Mentre continuò la sua diffusione in Cina, infatti, esso giunse anche a Hong Kong, a Taiwan, nel sud est asiatico, in America, in Australia, Nuova Zelanda e Canada.<sup>112</sup> Sebbene fino a poco prima le autorità cinesi avessero negato che il movimento del *qigong* avesse qualcosa a che fare con la cosiddetta religione, è come se con il Falun Gong le autorità avessero preso pienamente coscienza del fatto che quel movimento di massa fosse basato sulla religione popolare e non più sulla "scienza" del *qigong*.

In Cina, dopo l'inasprimento nei confronti del Falun Gong verificatosi nel 1999, le cose non furono mai come prima.

A tal proposito, lo stato rafforzò il controllo sulla pratica pubblica del *qigong*, emettendo nuove norme che mettevano il *qigong* sotto il diretto controllo delle autorità sportive statali.<sup>113</sup>

Di conseguenza, il *qigong* perse l'identità che l'aveva caratterizzato fino a poco tempo prima e fu trasformato in un semplice metodo di esercizio fisico. Altre forme di esercizi, infatti, iniziarono a essere incoraggiate come ad esempio il *taijiquan* 太极拳, lo yoga e finanche il ballo per anziani.<sup>114</sup>

Al contempo, l'incidente verificatosi fra i membri del Falun Gong e lo Stato cinese, ha fatto sì che un movimento di attivisti nonché praticanti del Falun Gong abbia continuato e stia continuando a diffondere in molteplici paesi nel mondo le loro pratiche, con l'intento di esprimere la loro esperienza e il loro dissenso contro il governo cinese.<sup>115</sup>

---

<sup>111</sup> Helen Farley, "Falun Gong", 246.

<sup>112</sup> *ivi.* p, 239.

<sup>113</sup> Per un maggiore approfondimento sulla regolamentazione del *qigong* secondo le norme emesse nel 2000 si veda David A. Palmer, *Qigong fever*, 250.

<sup>114</sup> *ibidem.*

<sup>115</sup> Per un approfondimento sulla controversia fra il movimento Falun Gong e il governo cinese si veda Helen Farley, "Falun Gong: A Narrative of Pending Apocalypse, Shape-Shifting Aliens and Relentless Persecution", p. 247.

Dopo i fatti del 1999, molti maestri smisero di insegnare, si resero meno visibili, oppure emigrarono all'estero facendo sì che il *qigong* divenisse sempre più conosciuto e praticato<sup>116</sup>.

A tal proposito, Wang Liping, dal 1999 al 2007, fece ritorno completamente nell'oscurità, smettendo di organizzare seminari e di dare lezioni ai suoi studenti. Inoltre, non ci sono informazioni su cosa egli fece in quegli anni o su dove si trovasse.<sup>117</sup> Il fatto che smise di insegnare proprio nel 1999 in contemporanea al declino di tutto il movimento del *qigong* in generale, farebbe pensare che la sua 'assenza' sia connessa alla condizione che il Falun Gong e il *qigong* stavano attraversando in quegli anni in Cina, ovvero una situazione di profonda crisi.

Da quando Wang Liping ricomparve nel 2007, riprendendo le sue attività e offrendo le sue prime lezioni, il numero dei suoi seguaci ha riscontrato una crescita sia in Cina che all'estero. In molti, pur di incontrare il maestro e ricevere i suoi insegnamenti viaggiano sino a Dalian 大连, nella provincia del Liaodong, dov'è situato il suo centro.<sup>118</sup> Inoltre, in questo secondo periodo del suo insegnamento, fra i partecipanti ad alcuni dei suoi seminari e ritiri di meditazione, troviamo individui provenienti da diverse origini sociali, ovvero: avvocati, musicisti, pittori e infine uomini d'affari.

Fra i partecipanti ai seminari del maestro Wang Liping ci sono anche scrittori, questo è il caso Ian Johnson, il quale scrive di aver incontrato il maestro Wang in alcuni articoli e nel suo libro *The Souls of China*. In tale libro oltre a presentare i suoi viaggi in Cina e le sue impressioni sulla sua cultura millenaria, egli si è focalizzato in particolare sul tema della rinascita religiosa nell'epoca post-Maoista. Inoltre, egli racconta il suo incontro con alcune figure emblematiche tra cui il maestro Nan 南 e appunto il maestro Wang Liping.

Il maestro Nan, il cui nome completo è Nan Huaijin 南怀瑾 (1918-2012), fu un comandante nella seconda guerra Sino-Giapponese, in seguito egli lasciò la

---

<sup>116</sup> David A. Palmer, *Qigong fever*, 30.

<sup>117</sup> Livia Kohn, *Daoist China*, cap. 58 Wang Liping.

<sup>118</sup> *ibidem*.

carriera per dedicarsi al buddismo e divenire un maestro di meditazione.<sup>119</sup> Fu proprio durante una cena con il maestro Nan, che Johnson ebbe modo di conoscere una donna chiamata Qin Ling 秦岭, la quale gli disse di essere un'allieva del maestro Wang Liping. Secondo quanto affermato da Livia Kohn, ella sarebbe la moglie di Xiao Weijia, il figlio di un rinomato poeta e attivista di nome Xiao San 萧三 (1896 – 1983).<sup>120</sup>

A proposito dell'incontro tra Johnson e questa allieva del maestro Wang, è interessante il fatto che si siano incontrati durante questa cena e sebbene non ci siano altre informazioni a riguardo, questo potrebbe indicare che ci fossero degli scambi fra i due maestri o comunque fra i praticanti dei due rispettivi gruppi.

Qin Ling non è solo una discepola di Wang Liping, ma è anche un'insegnante di alchimia interna e meditazione che insegna attualmente a Pechino.

Xiao Weijia, vivrebbe con sua moglie Qin Ling nei pressi di Piazza Tian'anmen, ovvero proprio il luogo in cui la donna incontra i suoi allievi per praticare la sua disciplina. A tal proposito, Johnson scrive che durante la sua permanenza a Pechino, praticò meditazione con questa maestra per almeno un anno.<sup>121</sup>

Inoltre, Johnson in un articolo riferisce di aver praticato con Wang Liping nell'autunno del 2012. E' qui che spiega di aver partecipato a un ritiro della durata di 10 giorni organizzato dal maestro Wang nelle caverne di Jinhua, un'area collinare che si trova a 200 miglia da Shanghai.<sup>122</sup> Non ci sono molte informazioni su chi fossero gli altri partecipanti ma secondo quanto precisato dallo stesso Johnson in quell'occasione egli fu l'unico presente ad avere origini non cinesi. Ciò potrebbe indurre a pensare che in quegli anni Wang Liping non fosse ancora conosciuto all'estero, benché un articolo riguardante i seminari del

---

<sup>119</sup> Ian Johnson, *The soul of China: The Return of Religion After Mao*, (New York: Pantheon books, 2017), capitolo 8, ePub.

<sup>120</sup> Livia Kohn, *Daoist China*, cap. 59. Practice Groups.

<sup>121</sup> Ian Denis Johnson, *The Souls of China*, capitolo 8, ePub.

<sup>122</sup> Ian Johnson, "Notes from a Chinese Cave: Qigong's Quiet Return", *The New York review*, January 13, 2012, <https://www.nybooks.com/daily/2012/01/13/notes-chinese-cave/>.

maestro ci dimostra che egli avesse già numerosi studenti stranieri ancor prima del 2012.<sup>123</sup>

Ecco come Johnson racconta di quel particolare evento:

“A Novembre arrivai a Jinhua con circa altre quattrocento persone per studiare in un ritiro della durata di dieci giorni con Wang Liping, probabilmente il maestro più famoso della Cina di *qigong*, una forma di meditazione ed esercizi di respiro radicato nella tradizione cinese.”<sup>124</sup>

Johnson ci comunica varie informazioni utili: prima di tutto egli afferma che Wang fosse il maestro di *qigong* più famoso della Cina, afferma che le sue pratiche erano focalizzate sulla meditazione e sulla respirazione, inoltre specifica il cospicuo numero di partecipanti e il fatto che fossero tutti cinesi. Infine, è interessante osservare il fatto che inizialmente egli venga introdotto come insegnante di *qigong*.

In effetti il termine *qigong*, di cui abbiamo spiegato il significato e di cui abbiamo analizzato il movimento, è oggi ancora di enorme diffusione in tutto il mondo e potrebbe essere considerato un termine associabile a differenti tipologie di esercizi. Perciò non è errato affermare che le pratiche insegnate dal maestro Wang sono anche pratiche di *qigong*, soprattutto tenendo a mente la considerevole integrazione del maestro nel movimento stesso. Al contempo lo stesso Johnson, sempre nel suo libro *The Soul of China*, scriverà anche un'altra versione. Ovvero egli afferma che dopo la repressione del 1999 attuata nei confronti del Falun Gong, sebbene le persone continuassero a praticare *qigong*, esso avesse preso un'altro nome ovvero quello di *neidan* 内丹 (alchimia interiore).<sup>125</sup> Il riferimento dello scrittore al fenomeno del *neidan*, all'interno del suo libro, è messo in connessione con la figura del maestro Wang.

---

<sup>123</sup> Wang Tingjun, Study and Practice of “The Secret of the Golden Flower”, ultima modifica 7 Ottobre 2011.

<https://longmen.eu/post/portfolio/study-and-practice-of-the-secret-of-the-golden-flower/6/>.

<sup>124</sup> Ian Johnson, “Notes from a Chinese Cave: Qigong’s Quiet Return”.

“In November, I came to Jinhua with about 400 others on a ten-day retreat to study with Wang Liping, probably China’s most famous teacher of qigong, a form of meditation and breathing exercises rooted in traditional Chinese religion.”

<sup>125</sup> Ian Johnson, *The soul of China*, cap. 8, Practice: learning to breathe.

La stessa Livia Kohn nel 2018 a proposito di Wang Liping scrisse che egli sarebbe il più importante maestro di alchimia interiore.<sup>126</sup> Dunque, è interessante notare come Wang Liping abbia seguito esattamente le tendenze dei movimenti all'interno della società cinese, inizialmente partecipando al movimento del *qigong* e dopo la crisi del Falun Gong, facendosi definire un insegnante di *neidan*, prendendo in considerazione la spaventosa perdita di prestigio e riconoscimento sociale del *qigong*. In effetti, la scelta di Wang Liping di non parlare più di *qigong*, come sembra aver fatto, non sarebbe una casualità, ma una strategia per poter continuare a insegnare le proprie pratiche in Cina.

Per concludere con la testimonianza di Ian Johnson con il suo libro *The Soul of China*, egli racconta che con Qin Ling, oltre ad aver appreso la pratica alchemica, egli abbia ricevuto ulteriori informazioni sulla vita e il metodo di insegnamento di Wang Liping. La donna, parlandogli degli anni Ottanta e Novanta, dirà che Wang Liping viaggiando per la Cina fosse in grado di riempire di praticanti interi stadi sportivi.<sup>127</sup> Sebbene non sia semplice reperire tale materiale, sembrerebbe che egli avesse moltissimi allievi e che il suo scopo fosse, a detta di Qin Ling mostrare alle persone che queste "cose" esistevano davvero.<sup>128</sup> Nonostante lo scrittore Ian Johnson non specifichi quali fossero queste "cose", è chiaro che si trattasse delle stesse abilità che i maestri di *qigong* cercavano di dimostrare, anche facendo uso della sperimentazione scientifica.

Sembrerebbe che proprio tali abilità, come la capacità detta *hufeng huayu* 呼风唤雨 ("chiamare il vento e convocare la pioggia"), vengano associate a Wang Liping in numerosi libri riguardanti il *qigong*.<sup>129</sup>

Abbiamo visto come negli anni Ottanta e Novanta, Wang Liping avesse trovato un'ottima collocazione nel movimento del *qigong*, allo stesso modo, dopo che tornò ad insegnare in Cina nel 2007, egli ricevette nuovamente largo sostegno. A tale riguardo, gli stessi ufficiali del Partito, che spesso

---

<sup>126</sup> Livia Kohn, *Daoist China*, cap. 58 Wang Liping.

<sup>127</sup> Ian Johnson, *The soul of China*, cap. 8, Practice: learning to breathe.

<sup>128</sup> *ibidem*.

<sup>129</sup> Lu Yulan 吕玉兰 e Chengxia 程霞, "*dangdai qigong daguan*" 当代气功大观, (Il grande spettacolo del *qigong* contemporaneo), Michigan, Huayi chubanshe, 1988, 2.

enfaticavano l'importanza di una società armoniosa e la centralità dei valori della tradizione, continuarono a supportare il maestro che spesso aveva la possibilità di svolgere i suoi ritiri in tempi ricostruiti.<sup>130</sup>

Dunque, la differenza principale fra il periodo precedente al Falun Gong e quello a esso successivo si evidenzerebbe in due elementi principali. Il primo riguarda il fatto che, fin dalle prime lezioni svolte nel 2007, Wang si interessò all'insegnamento delle pratiche a studenti di origine straniera e in particolar modo europea,<sup>131</sup> cosa che in precedenza non era mai avvenuta. Il suo interesse per studenti stranieri potrebbe avere diverse cause, sicuramente il fatto che molti maestri di *qigong* si fossero già spinti in altri luoghi per insegnare le loro pratiche è uno di questi. Inoltre, la propagazione del *qigong* del mondo e in generale l'interesse nascente da parte dell'Occidente verso la Cina e la sua cultura millenaria sono tra le motivazioni plausibili per questo cambio di rotta in Wang Liping.

Abbiamo varie informazioni su questo primo incontro avvenuto con questi studenti europei, della durata di otto giorni. A tal proposito in articolo scritto su *Longmen Europe*, sito nel quale vengono pubblicate le date dei ritiri svolti dal maestro, si parla di questo particolare evento.<sup>132</sup> Un elemento interessante, riscontrabile proprio in tale articolo riguardante questo seminario è il fatto che il maestro Wang dedicasse un intero corso alla cosiddetta pratica dell'Occhio Celeste, basata sul famoso testo *Taiyi jinhua zhongzhi* 太乙金華宗旨, solitamente conosciuto come *The Secret of the Golden Flower*, ma che in realtà significherebbe *Insegnamenti Ancestrali sul Fiore Dorato della Grande Unità*. Ciò che è necessario sottolineare è che fu dopo la pubblicazione della sua traduzione *The Secret of the Golden Flower*<sup>133</sup> a opera di Richard Wilhelm, che il testo riscontrò un enorme

---

<sup>130</sup> Livia Kohn, *Daoist China: Governance, Economy, Culture* (St. Petersburg, : Three Pines Press, 2018), cap. 58 Wang Liping, Kindle.

<sup>131</sup> *ibidem*.

<sup>132</sup> Wang Tingjun, Study and Practice of "The Secret of the Golden Flower", last modified October 7, 2011, <https://longmen.eu/post/portfolio/study-and-practice-of-the-secret-of-the-golden-flower/6/>.

<sup>133</sup> Per un approfondimento sull'opera tradotta da Wilhelm si veda, Richard Wilhelm, *The secret of the Golden Flower: A chinese book of life*, trad. Gary f. Baynes, (Londra: Kegan paul, trench, trubner & co), 1931.

apprezzamento nella società occidentale divenendo un'opera di fama internazionale. A detta dell'articolo in questione, gli allievi di quel seminario erano tutti di origine straniera.

Anche lo stesso Ian Johnson nel suo libro *The Soul of China*, afferma che Qin Ling gli parlò di quest'opera dicendogli che gli insegnamenti del maestro erano basati su questo famoso testo taoista tradotto da Wilhelm.<sup>134</sup> L'esempio illustrato dall'autore rispetto a questa conversazione con l'allieva del maestro e il fatto che siano documentati seminari svolti sul *Taiyij jinhua zongzhi* mostrerebbero che sia il maestro Wang che i suoi allievi siano consapevoli del prestigio che l'opera gode in ambito internazionale.

Wang Liping sceglie di cambiare referente e di estendere il suo raggio d'azione al di fuori della Cina, inoltre intende insegnare qualcosa che pochi anni prima non sembrava avere così tanta importanza, ovvero la pratica dell'Occhio Celeste basata su un'opera antica, il *Taiyij jinhua zongzhi*, che al contempo già gode di prestigio internazionale. Dunque, il maestro Wang non solo sceglie di cambiare interlocutore, anche le argomentazioni trattate nei seminari cambiano a loro volta.

Anche la stessa Livia Kohn, come Johnson, afferma che l'allieva del maestro, Qin Ling, svolge pratiche insieme ai suoi allievi, sia a proposito del *Lingbao bifa* 灵宝毕法 (Metodi Completi del Tesoro Spirituale) che a proposito del *Taiyi jinhua zongzhi* 太乙金华宗. Entrambe queste opere, come vedremo in seguito, appartengono alla tradizione dell'alchimia interna. Infatti, gli insegnamenti del maestro Wang, grazie al legame con questi testi antichi, appaiono costantemente caratterizzati dalla presenza di elementi legati alla tradizione e allo stesso tempo, come egli aveva già dimostrato nella volontà di "modernizzare" il nome di alcune pratiche o nel voler rinunciare al termine *qigong*, egli sembra pronto a reinventare i suoi metodi e insegnamenti al fine di raggiungere un numero sempre più considerevole di allievi.

---

<sup>134</sup> Ian Johnson, *The soul of China*, cap. 8, Practice: learning to breathe.

La sua propensione verso studenti internazionali ha fatto sì che, già nel 2008, solo un anno dopo aver ripreso le lezioni, otto studenti rumeni raggiungessero il suo centro a Dalian e divenissero dei discepoli ufficiali. E che inoltre, anche negli Stati Uniti, in varie parti del paese attualmente siano stati creati vari gruppi di studenti che prendono parte a un'accademia chiamata Dragongate Academy. Anche questi studenti americani numerose volte si recano in Cina per praticare con il maestro Wang.<sup>135</sup>

Probabilmente l'esperienza del *qigong*, in cui numerosi maestri hanno iniziato a creare delle reti fuori dalla Cina ha spinto il maestro Wang ad avere un approccio simile e a viaggiare in diverse nazioni, pur continuando ad insegnare in Cina.

---

<sup>135</sup> Livia Kohn, *Daoist China: Governance, Economy, Culture*, cap. 59. Practice Groups.

## II. Il lignaggio Quanzhen e Longmen

In questo secondo capitolo ci occuperemo della tradizione del lignaggio di cui Wang Liping afferma di essere erede. Pertanto nella prima parte del capitolo prenderemo in considerazione gli studi preesistenti riguardo la scuola Quanzhen e Longmen, in seguito confronteremo i dati storiografici e approfondiremo quanto affermato dallo stesso maestro Wang all'interno del libro *Daoist Internal Mastery* e dalla sua biografia *Opening the Dragon Gate*. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, Wang Liping ritiene di essere un successore del lignaggio "Porta del drago" (Longmen), ovvero un ramo della scuola "Realizzazione Completa" (Quanzhen).

Secondo gli studi storiografici, la scuola Quanzhen apparì attorno al 1170 nel Nord della Cina sotto l'impero Jin degli Jürchen, ma il suo successo accrebbe ancor più durante la dinastia Yuan (1281-1367).<sup>136</sup>

Una delle caratteristiche principali del Quanzhen monastico, ancora oggi, è il fatto che oltre alla recitazione di liturgie e all'apprendimento di procedure rituali, il loro principale obiettivo sia la pratica di una forma di meditazione conosciuta come *neidan* ("alchimia interna") o *jinggong* 静功 ("esercizi statici"). Inoltre, il traguardo finale di tale scuola sarebbe quello di ottenere l'immortalità procedendo gradualmente attraverso i tre stadi della: la salute, longevità e tranquillità interiore.<sup>137</sup>

Il movimento Quanzhen fu fondato da Wang Chongyang 王重陽 (1113–1170) ma riuscì a raggiungere il suo massimo sviluppo sotto la guida di uno dei suoi discepoli, chiamato Qiu Changchun 邱常春.<sup>138</sup>

Wang Chongyang nacque a Xianyang 咸阳, nella provincia dello Shaanxi e fu il terzo figlio di una famiglia benestante. Ricevette una buona educazione e si

---

<sup>136</sup> Monica Esposito, "Longmen Taoism in Qing China", 124.

<sup>137</sup> *ibidem*.

<sup>138</sup> Jacopo Scarin, "Longmen Institutional Development in Zhejiang Province: The Chongdao Lineage of the Tongbai Palace during the Eighteenth Century", *Journal of Chinese Religions* 47, 1 (2019): 5, Project MUSE.

interessò alle arti militari. Verso la mezza età iniziò a bere molto e a rifiutare le sue responsabilità familiari, ma dopo una conversazione avvenuta con degli immortali, la sua esistenza cambiò. Secondo una fonte si trattava di due uomini, Lü Dongbin 呂洞賓 e il suo maestro Zhongli Quan 钟离权, ovvero due patriarchi della scuola Quanzhen, nonché maestri leggendari di *neidan*.<sup>139</sup>

A proposito di questi due maestri, secondo la tradizione, entrambi apparterrebbero agli Otto Immortali taoisti, ovvero sette uomini e una donna che furono in grado di ottenere l'immortalità. Generalmente gli otto membri sono venerati come gruppo, ma Lü Dongbin ha anche dei templi esclusivamente in suo onore e apparve in numerose sessioni di scrittura spiritica come ispirazione per vari gruppi di taoisti.

Zhongli Quan, in alcune fonti si dice che abbia vissuto nella dinastia Han (206 a.C. - 220 d.C. ) e solitamente è considerato il leader del gruppo. Maestro di Lü Dongbin 吕洞宾, visse a Xianyang 咸阳 vicino la moderna Xi'an e inizialmente intraprese la carriera militare divenendo generale, ma dopo una dura sconfitta fuggì fra le montagne dove incontrò un vecchio uomo da cui ricevette talismani, testi e insegnamenti della religione taoista ed in seguito riuscì a divenire un immortale.<sup>140</sup> In realtà esiste anche un'altra versione che afferma che egli si rifugiò nelle montagne del Zhongnan, dove fu visitato da vari dignitari divini che gli rivelarono istruzioni di alchimia interna. Così egli poté diventare immortale e dopo molto tempo, fu in grado di trovare un discepolo meritevole in Lü Dongbin. Lü Dongbin è il soggetto di numerosi drammi della dinastia Yuan e Ming. Entrambi sono fra i santi patroni del taoismo dell'alchimia interna (*neidan*.)

Anche chiamato Lü Yan 吕严, egli nacque nel 796 e ricevette una buona educazione. Lü Dongbin rinunciò alle sue ambizioni di perseguire una carriera ufficiale dopo un sogno, indotto da Zhongli Quan, nel quale egli fece esperienza

---

<sup>139</sup> Stephen Eskildsen, *The teaching and practice of the early quanzhen taoist masters*, (Albany, State University of New York press, 2004), 1.

<sup>140</sup> Livia Kohn, *The Zhong-Lü System of Internal Alchemy*, (St. Petersburg: Three Pines press, 2020), 12.

della sua lunga vita di successi e fallimenti.<sup>141</sup> Secondo alcune fonti egli fu iniziato alla coltivazione taoista sul monte Hua (*Huashan* 华山) nel Nord della Cina, mentre secondo altre ciò avvenne sul monte Lu (*Lushan* 庐山) nel Sud, ciò differisce in base a quale lignaggio scrisse il racconto.

Ritornando a Wang Zhe, Secondo le agiografie egli era in possesso di poteri miracolosi, aveva capacità di chiaroveggenza, era in grado di guarire malattie e emettere luminosità con il suo corpo. Egli viene ricordato come un maestro severo e con alte aspettative riguardo l'impegno e lo svolgimento della pratica da parte dei suoi allievi. Invero, Wang richiedeva loro che rinunciassero ai quattro impedimenti (alcohol, sesso, ricchezza e ira).<sup>142</sup> Wang Chongyang ebbe numerosi discepoli, i più famosi fra questi furono Ma Yu (1123–1185), Liu Chuxuan (1147–1203), Qiu Chuji (1143–1227), Wang Chuyi (1142–1217), Hao Datong (1140–1212) e Sun Bu'er (1119–1183). Questi sette discepoli inoltre vengono ricordati come i "Sette realizzati" (*qizhen* 七真). Fra loro i più importanti sono considerati Ma Yu e Qiu Chuji.<sup>143</sup>

Alla morte di Wang Zhe, i suoi discepoli si occuparono di seppellire il corpo nel Chongyang Gong 重阳宫, il "giardino patriarcale" (*zuting* 祖庭) il luogo più sacro della tradizione Quanzhen. Sebbene inizialmente fu Ma Yu ad iniziare la evangelizzazione nel territorio dello Shaanxi e a riscuotere anche grande successo, in seguito, dopo che nel 1181 il governo degli Jürchen vide con sospetto il crescente movimento Quanzhen, Ma Yu dovette abbandonare lo Shaanxi e cedette il suo incarico a Qiu Chuji.<sup>144</sup>

Successivamente la fama di Qiu Chuji crebbe così tanto che Genghis Khan quando sentì parlare di lui, decise di convocarlo. Qiu riuscì a ottenere il supporto di Genghis Khan e della nuova dinastia Yuan fondata nel 1222. L'ordine Quanzhen stabilì il suo centro a Beijing, nel 1224 nella capitale mongola e fu in

---

<sup>141</sup> Stephen Little et al., *Taoism and the Arts of China*, ed. Patricia Buckley Ebrey, (Chicago, Art Institute of Chicago, 2000), 321.

<sup>142</sup> Charles E. Farhadian, et al., *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, (Oxford: Oxford University Press, 2014), 521.

<sup>143</sup> Stephen Eskildsen, *The teaching and practice of the early quanzhen taoist masters*, 15.

<sup>144</sup> *ibidem*.

grado di diffondersi in tutta la Cina. Alla sua morte, Qiu Chuji fu seppellito nei pressi della sede centrale, che prese il nome di Tempio della Nuova Bianca 白云观.<sup>145</sup>

Durante la dinastia Yuan, la setta Quanzhen fu il più grande e influente movimento taoista della Cina del Nord. Inoltre, durante quel periodo fu restaurato ed espanso il canone taoista che venne completato nel 1244, ma solo pochi anni dopo esso fu distrutto a causa della disputa tra buddisti e taoisti nel 1281.<sup>146</sup> Dopo questo evento, la scuola Quanzhen riuscì a sopravvivere e a riottenere il favore del governo. Durante i Ming il lignaggio riuscì a restaurare parte della loro importanza a corte e i cinque patriarchi Quanzhen (Donghua Dijun, Zhongli Quan, Lu Yan, Liu Cao, e Wang Zhe) ottennero dei titoli onorari.<sup>147</sup>

Dipoi, sebbene con la dinastia Qing la scuola Quanzhen non fosse più un ordine sponsorizzato dallo stato, essa continuò ad essere considerata un modello e a essere influente per via della sua pratica e dottrina. Inoltre fu un esempio anche per coloro che non volevano appartenere al sistema dei Maestri Celesti. Molte di queste comunità erano connesse all'istituzione daoista del monte Wudang 武当山, che era un importante luogo finanziato dallo stato nel periodo Ming.<sup>148</sup>

Questi gruppi, sebbene non usassero ancora consapevolmente la denominazione Longmen, ne possedevano molteplici caratteristiche. Fra queste connotazioni troviamo: il fatto che derivassero dal lignaggio di Qiu Changchun, l'utilizzo del poema di lignaggio Longmen e il loro interesse per il monachesimo e per tali ragioni si potrebbe parlare di una fase di proto-Longmen.<sup>149</sup>

Fu grazie alla buona condotta e all'importanza data alle regole morali e alla forte disciplina che la scuola riuscì a ottenere parte del prestigio che una volta possedeva nel periodo Jin e Yuan. Questo avvenne nel periodo Qing, dove si

---

<sup>145</sup> Jacopo Scarin, "Longmen Institutional Development in Zhejiang Province", 5.

<sup>146</sup> Stephen Eskildsen, *The teaching and practice of the early quanzhen taoist masters*, 17.

<sup>147</sup> *ibidem*.

<sup>148</sup> Jacopo Scarin, "Longmen Institutional Development in Zhejiang Province", 6.

<sup>149</sup> *ibidem*.

verificò una vera e propria rinascita sebbene tutti i privilegi e i rituali appartenessero ancora alla scuola dei Maestri Celesti.<sup>150</sup>

La diramazione del taoismo Longmen deriva da una località chiamata essa stesso *Longmen* 龙门, a Longzhou 龙州, nello Shaanxi, luogo in cui Qiu Chuji si sottopose alla sua pratica ascetica. Sebbene il lignaggio in effetti venga tradizionalmente connesso a Qiu, la scuola sarebbe apparsa molto dopo, probabilmente nel periodo Ming.<sup>151</sup>

Un altro aspetto fondamentale del taoismo Longmen è il fatto che le sue origini non risalirebbero unicamente al Quanzhen dei territori settentrionali, esso infatti deriverebbe anche dalla combinazione con movimenti sviluppati nel Sud della Cina. A tal proposito, infatti, ancora oggi molti templi del settentrione e meridione affermano di appartenere a questo lignaggio.<sup>152</sup>

Sebbene Qiu Chuji abbia fondato il lignaggio Longmen, fu molto dopo, sotto la guida di Wang Kunyang 王崑陽 (?-1680) che esso divenne una scuola con un lignaggio ufficiale e un monastero organizzato.

Wang Kunyang nacque a Lu'an 潞安 nello Shanxi in una famiglia di praticanti taoisti. La sua attrazione per la religione accrebbe dopo essere riuscito a guarire da una seria malattia. In seguito, nel 1628 iniziò a viaggiare alla ricerca di maestri illuminati e sul monte Wang incontrò Zhao Fuyang 趙復陽 che gli trasmise gli insegnamenti. Egli profetizzò che Wang sarebbe divenuto il principale riformatore del taoismo nella capitale. La profezia si avverò nel 1656, quando Wang iniziò a compiere ordinazioni pubbliche per taoisti neofiti. Il contenuto di tali ordinazioni fu creato nello stesso anno nella sua opera chiamata *Chuzhen jielu* 初真戒律 ("Regole per i precetti della perfezione iniziale").<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> Per un maggiore approfondimento sulla scuola Zhenyi, si veda, Monica Esposito, *Facets of Qing Daoism*, (Wil/ Paris UniversityMedia, 2016), 9-11.

<sup>151</sup> *ibidem*, 12.

<sup>152</sup> *ivi*.

<sup>153</sup> Esposito, "Longmen Taoism in Qing China", 194.

Wang fu colui che costituì l'istituzione Longmen creando un movimento che pur essendo principalmente taoista aveva in sé anche elementi Neo-confuciani e buddisti. Formata sulla base di lignaggi proto-Longmen, la scuola Longmen rappresenta uno stadio successivo grazie a due elementi principali, l'utilizzo del nome Longmen e la trasmissione dei precetti.<sup>154</sup>

Ciò che rese particolarmente significativa e così diffusa la “standardizzazione Longmen” fu il fatto che tutti i taoisti, indipendentemente dalla loro originaria affiliazione, seguirono gli insegnamenti di Wang. Ovunque, sia a Nord che nel Sud della Cina, i suoi insegnamenti furono osservati sebbene spesso venissero mescolati con tradizioni, culti e santi locali. Pertanto, ciò che caratterizza il lignaggio Longmen nel periodo Qing e nei tempi moderni è proprio il fatto che sussista sia una varietà di insegnamenti indipendenti che un'uniformità dottrinale.<sup>155</sup> Oltre a restaurare la tradizione Quanzhen, in questo periodo il lignaggio Longmen riuscì a ottenere l'approvazione dei sovrani Qing divenendo l'ordine taoista favorito nella dinastia. Sebbene nella Cina imperiale il clero Quanzhen avesse più di trenta lignaggi, questi ultimi erano dominati da quello Longmen. Per giunta, la prova che la scuola Longmen fosse tanto diffusa si capisce dal fatto che due terzi del clero Quanzhen era divenuto Longmen.<sup>156</sup> Invero, il prestigio e la rilevanza di tale lignaggio è tuttora riconoscibile in Cina e viene talvolta paragonato a quello avuto dal Linji in ambito buddista. L'importanza e la grande diffusione di entrambe queste scuole hanno infatti dato forma ad un detto “Linji e Longmen hanno diviso il mondo” (*Linji Longmen ban tianxia* 臨濟、龍門半天下).

Rispetto alle caratteristiche principali della scuola Longmen, potremmo dire che oltre ad aver appreso la dottrina dalla scuola Quanzhen, essa è certamente conosciuta per gli insegnamenti sul *neidan* (alchimia interna). Invero, il *neidan*, anche chiamato “Via dell'elisir dorato”, è un sistema di trasformazione taoista che costituisce il cuore degli insegnamenti Longmen. Fra i numerosi discepoli

---

<sup>154</sup> Jacopo Scarin, “Longmen Institutional Development in Zhejiang Province”, 7.

<sup>155</sup> Esposito, “Longmen Taoism in Qing China”, 192.

<sup>156</sup> Vincent Goossaert, *The Taoists of Peking, 1800–1949: A Social History of Urban Clerics*, (Leida: Brill, 2020), 34, E-book.

di tale lignaggio, troviamo alcuni autori di opere di *neidan* tra cui Wu Shouyang 伍守陽 (1574–1644?), Xie Ningsu 謝凝素 (fl. 1642), Liu Huayang 柳華陽, Liu Yiming 劉一明 (1734 – 1821) e Min Yide (1758-1836).<sup>157</sup>

Proprio a proposito del patriarca Min Yide, egli è ritenuto essere uno dei taoisti del sud est più conosciuti del diciottesimo e diciannovesimo secolo. Min Yide è l'undicesimo patriarca Longmen, connesso alla branca del monte Jin'gai 錦蓋山 fondata da Tao Jing'an (1612-1673). Min è inoltre ritenuto essere il più importante compositore dei testi Longmen e della storia del lignaggio.

Riguardo la sua biografia, sappiamo che egli nacque con una costituzione piuttosto debole e per tale ragione suo padre lo condusse al monte Tongbo a Tiantai 天台. In questo luogo egli incontrò il decimo patriarca Longmen della branca Tongbo chiamato Gao Dongli 高東籬 che gli trasmise la “ginnastica daoista” (*daoyin* 導引), successivamente incontrò anche il discepolo di Gao, Shen Yibing 沈一病 (1708-1786) da cui apprese i principi Longmen. Fu grazie agli insegnamenti Longmen che comprendevano sia precetti che tecniche di guarigione, che egli fu in grado di guarire la sua salute.<sup>158</sup>

L'importanza di questo patriarca taoista risiede nel fatto che, oltre ad aver stabilito una narrativa tradizionale, aver creato un corpus di letteratura e differenziato il proprio lignaggio dagli altri affermando di appartenere al lignaggio ortodosso, egli abbia costituito un approccio dottrinale e pratico diverso dai preesistenti. In particolar modo egli combinò la precedente tradizione Quanzhen con i suoi interessi per l'alchimia interna e con la scrittura spiritica di Lu Dongbin praticata sul monte Jin'gai.<sup>159</sup>

L'importanza della branca del monte Jin'gai, nel Zhejiang, sarebbe inoltre dovuta al possesso della collezione di testi del *Daozang xubian* 道藏續編, proprio ad opera dello stesso Min Yide. L'opera sarebbe costituita da ventitre testi che originariamente costituivano il *Gu Shuyinlou cangshu* 古書隱樓藏書 (“Collezione

---

<sup>157</sup> Fabrizio Pregadio, “The longmen lineage”, *Golden Elixir Occasional Papers* 4, (2014): 14, [https://www.goldenelixir.com/files/Longmen\\_Lineage.pdf](https://www.goldenelixir.com/files/Longmen_Lineage.pdf).

<sup>158</sup> Monica Esposito, “Longmen Taoism in Qing China”, 200.

<sup>159</sup> Jacopo Scarin “Longmen Institutional Development in Zhejiang Province”, 14.

dell'antico padiglione nascosto dei libri").<sup>160</sup> L'antologia compilata da Min Yide risulta essere di particolare importanza in quanto, secondo quanto egli afferma, la trasmissione del patriarca Wang Kunyang era stata perduta e per tale ragione i membri Longmen avrebbero creato la branchia del monte Jin'gai, ovvero affinché essa e i suoi discepoli potessero colmare quell'intervallo temporale. Invero, proprio la stessa antologia avrebbe avuto lo scopo di garantire continuità con il lignaggio Longmen.<sup>161</sup> Tale corpus di testi indicherebbe il fatto che, dopo la morte di Wang kunyang, gli insegnamenti ortodossi Longmen appartenessero alla loro branchia.

All'interno di tale raccolta vi sarebbe anche il famoso testo di cui abbiamo accennato precedentemente ovvero il *Jinhua zongzhi* 金华宗旨 anche detto *Secret of the Golden Flower*.<sup>162</sup> Tale testo, tradizionalmente attribuito al patriarca Lü Dongbin, uno dei cinque patriarchi fondatori del taoismo Quanzhen, è fra le opere più significative del canone Longmen e sarebbe stato trasmessa dallo stesso Lü per mezzo della scrittura spiritica. La rivelazione dei *Jinhua zongzhi*, non fu però un evento isolato, in quanto secondo quanto affermato dallo stesso Min Yide, il luogo possedeva un'antica tradizione come sito sacro dedicato al patriarca Lü. Inoltre lo stesso Min era profondamente interessato alle attività di scrittura spiritica legate a Lüzu, prova ne è il fatto che numerosi testi siano stati scritti attraverso tale pratica all'interno del *Gu shuyinlou cangshu*.<sup>163</sup> Infine, Min racconta di un incontro fra Wang Kunyang e Tao Jing'an, membro del linea del monte Jin'gai, durante il quale il primo avrebbe mostrato a Tao il testo sopracitato.<sup>164</sup>

Dunque grazie al mezzo della scrittura spiritica del patriarca Lüzu e a all'incontro con Wang, la setta del monte Jin'gai si sarebbe guadagnata una legittimazione per cui essere ritenuta ortodossa.

---

<sup>160</sup> Monica Esposito, "Longmen Taoism in Qing China", 192.

<sup>161</sup> *ibidem*.

<sup>162</sup> *ibidem*.

<sup>163</sup> Mori Yuria, "Identity and Lineage: The Taiyi jinhua zongzhi and the Spirit-Writing Cult to Patriarch Lü in Qing China" in *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*, a cura di Livia Kohn e Harold David Roth (University of Hawaii Press, 2002), 179.

<sup>164</sup> *ibidem*, 178.

## II.1.2. Wang Liping e la tradizione taoista

Dopo aver descritto la tradizione dei lignaggi Quanzhen e Longmen e le fasi della loro evoluzione, ci occuperemo di considerare cosa invece afferma Wang Liping rispetto a queste scuole.

Come anticipato nel capitolo sulla sua biografia, egli ritiene di essere diciottesimo erede della tradizione Longmen. All'interno di *Internal Daoist Mastery* vengono descritti i principali passaggi storici della tradizione Quanzhen e Longmen ponendo una particolare accento alla distinzione tra i lignaggi del Nord e del Sud. Egli afferma infatti che la scuola Quanzhen si divide in due tradizioni. Quella del Sud, sarebbe basata sul lavoro di Zhang Boduan 張紫陽 (983- 1082), la cui opera *Wuzhen pian* 悟真篇 ("Comprendere la realtà") è ritenuta un classico dell'alchimia Spirituale taoista e sarebbe apprezzata e studiata anche dai taoisti del Nord. Mentre la scuola settentrionale, a sua volta, sarebbe basata sul lavoro di Wang Chongyang.<sup>165</sup>

A proposito del patriarca Zhang Boduan, secondo alcuni studi egli nacque a Tiantai 天台, nella provincia del Zhejiang e fu un importante taoista nel periodo Song. Dopo aver terminato gli studi con il massimo punteggio, egli intraprese la carriera nell'ufficio amministrativo del suo distretto. In seguito, mentre si trovava nel Sichuan, un maestro gli trasmise gli insegnamenti alchemici e pochi anni dopo egli scrisse la sua opera.<sup>166</sup> Egli, come afferma anche Wang Liping è principalmente conosciuto per la sua opera *Wuzhen pian* 悟真篇 che viene considerata una trattazione sulla coltivazione interiore. L'opera integrale inoltre includerebbe una sezione dedicata a poemi ispirati al buddismo Chan. Dunque la sua peculiarità è proprio quella di mettere insieme sia pratiche taoiste che buddiste.<sup>167</sup>

---

<sup>165</sup> Wang Liping, *Daoist Internal Mastery*, 11.

<sup>166</sup> Fabrizio Pregadio, *Awakening to Reality: The "Regulated Verses" of the Wuzhen pian, a Taoist Classic of Internal Alchemy* (Mountain View, Golden Elixir Press, 2009), 2.

<sup>167</sup> Jacopo Scarin "Longmen Institutional Development in Zhejiang Province", 23.

Tornando alla distinzione tra la scuola di Realizzazione Completa del Sud e del Nord, esse, secondo quanto afferma Wang Liping, differirebbero per varie ragioni. Le due scuole deriverebbero dallo stesso lignaggio ed entrambe si occuperebbero della coltivazione della “natura interiore”(xing 性) e della “vita-destino” (ming 命). Ma secondo Wang la scuola del Nord fu tramandata principalmente attraverso la trasmissione ortodossa connessa a Lü Dongbin e non avrebbe in sé alcun insegnamento buddhista. Mentre nella scuola del Sud, molto popolare nel Jiangnan, i patriarchi integrarono abbondantemente le idee e i metodi buddisti.<sup>168</sup>

A tal proposito, la relazione tra il taoismo e il buddismo è un argomento notevolmente studiato in quanto caratterizzato da numerosi aspetti significativi. Anzitutto, quando si fa riferimento al rapporto con il buddismo solitamente bisogna ricordare l'importanza dei “tre insegnamenti” (*sanjiao* 三教) ovvero del sincretismo esistito fra buddismo, taoismo e confucianesimo. Ma in questo caso ci occuperemo in particolar modo della relazione tra il taoismo e buddismo. Le influenze buddiste sul pensiero e della dottrina taoista iniziarono a intravedersi già durante le Sei Dinastie (220-589 d.C), ovvero proprio nel periodo in cui il buddismo fiorì. Fu in seguito, nel periodo Tang (618 — 907), che si verificò una stretta relazione fra buddismo, taoismo e confucianesimo e ci fu un consapevole sforzo per armonizzare i tre insegnamenti. Infatti gli scambi accrebbero sempre più fra i vari discepoli e dal sesto secolo su alcune montagne come il monte Tai nello Shandong, si crearono varie comunità buddiste e taoiste che vissero in armonia fra loro.<sup>169</sup>

In effetti proprio durante le Sei Dinastie e la dinastia Tang sia elementi confuciani che in particolar modo buddisti entrarono nella religione taoista. Fra questi elementi troviamo: regole confuciane legate alla pietà filiale e alla lealtà, nozioni buddiste come il *yinguo baoying* 因果报应 (Kármán) comunemente

---

<sup>168</sup> Wang Liping, *Daoist Internal Mastery*, 11.

<sup>169</sup> Isabelle Robinet, “Syncretism.” in *The encyclopedia of Taoism*, (Londra/New York: Routledge, 2008), 21.

chiamato karma, il lunhui 轮回 (*samsāra*)<sup>170</sup> e la liberazione che è un concetto simile all'immortalità celeste.<sup>171</sup>

In seguito, nel periodo Song, con l'emergere del neoconfucianesimo, il sincretismo taoista divenne ancora più significato e diffuso soprattutto nel *neidan* e nei rituali. L'alchimia interna che nasceva in quel periodo sintetizzava elementi taoisti come esercizi di respiro, linguaggi *waidan* 外丹 (*alchimia esterna*) e visualizzazioni, insieme a speculazioni buddiste, metodi didattici *Chan* 禪 e l'uso dei trigrammi e gli esagrammi. I rituali Song incorporavano elementi da varie tradizioni taoiste e di *neidan* ma anche dalle pratiche tantriche buddiste.<sup>172</sup>

Un esempio dell'influsso che il buddismo ebbe sul taoismo è presente negli scritti di Wang Zhe che mostrano quale fosse la sua attitudine verso questa religione. Il suo approccio verso il buddismo fu infatti chiaramente di apprezzamento e di conciliazione. Secondo quanto egli dichiarò in vari scritti ciò che metteva in comune i tre insegnamenti era riscontrabile nella pratica della disciplina mentale; essa era basata sul mantenimento della purezza della mente e sulla restaurazione della "Vera Natura" (*zhenxing* 真性),<sup>173</sup> che spesso viene oscurata dalle delusioni e problematiche della vita terrena.<sup>174</sup>

Il fatto che ci fossero scambi reciproci fra i maestri di *neidan* e maestri buddisti si evince in quanto i primi spesso conoscevano il buddismo e le modalità classiche di coltivazione interiore, così come alcuni buddisti conoscevano le pratiche di *neidan*.

Fra i sutra buddisti più citati e studiati troviamo il "Sutra del cuore" *xinjing* 心经 (*Hridaya*), il "Sutra del diamante" *jinggang jing* 金剛經 (*Vajracchedika*), il

---

<sup>170</sup> Tale concetto rappresenta il ciclo di vita, morte e rinascita.

<sup>171</sup> Stephen Eskildsen, *The teaching and practice of the early quanzhen taoist masters*, 2.

<sup>172</sup> Isabelle Robinet, "Syncretism", 22.

<sup>173</sup> La Vera Natura immortale è connessa all'obiettivo conclusivo dell'immortalità taoista. Essa è perseguibile ottenendo salute, longevità e tranquillità interiore. Il termine può anche essere sostituito da quello di *yangshen* 陽神 (Spirito Radioso). Il termine si riferisce anche al termine buddista *法身* Corpo del Dharma.

Per un ulteriore approfondimento sul termine *yangshen* si veda Stephen Eskildsen, *The teaching and practice of the early quanzhen taoist masters*, 195.

<sup>174</sup> *ivi*, 21.

“Progresso Eroico” *Shoulengyanjing* 首楞嚴經 (*Sūraṃgama*) e infine il libro “Perfezione della saggezza” *Boreboluomi* 般若菠萝蜜 (*Prajnaparamita*).<sup>175</sup>

Inoltre, molti vocaboli legati al taoismo trovarono un corrispettivo nella terminologia buddista, ad esempio la realizzazione del “non essere” (*wu* 无) corrispondeva alla creazione del vuoto (*kong* 空), così come il concetto di ritorno all’origine” (*huanyuan* 还原) del *neidan* equivaleva all’obiettivo di ritornare alla “mente originale” (*benxin* 本心).<sup>176</sup>

Sinora abbiamo visto come i tre insegnamenti fossero in un costante scambio, inoltre studi recenti proverebbero che i primi maestri Quanzhen provassero un profondo rispetto nei confronti dei membri del buddismo e confucianesimo per la capacità dei loro insegnamenti di condurre alla pace interiore e alla crescita morale. Allo stesso tempo, tali maestri ritenevano di essere eredi degli immortali del passato, perciò di essere connessi alla tradizione dell’alchimia interna taoista che differiva dalle altre due tradizioni.<sup>177</sup>

Sebbene Wang Zhe, come abbiamo visto, avesse grande stima di confucianesimo e buddismo, l’atteggiamento di alcuni suoi successori non fu il medesimo e la tradizione del *neidan* mutò il suo comportamento verso il buddismo. Questo è in particolar modo riscontrabile nei testi attribuiti al patriarca Qiu Chuji come nel *Dadan zhizhi* 大丹直指<sup>178</sup> (“La retta direzione del Grande Elisir”) e in generale nella tradizione del movimento Quanzhen. Tale atteggiamento, da parte dei praticanti di *neidan*, era nutrito dalla particolare credenza che la liberazione spirituale guadagnata attraverso la pratica dell’alchimia interna fosse intrinsecamente superiore a quella ottenuta attraverso il sentiero buddista.<sup>179</sup>

---

<sup>175</sup> Isabelle Robinet, “Syncretism”, 23.

<sup>176</sup> Livia Kohn, *Daoism Handbook* (Leida: Brill, 2018 ), 482, E-book.

<sup>177</sup> Stephen Eskildsen, *The teaching and practice of the early quanzhen taoist masters*, 18.

<sup>178</sup> Sebbene fra le opere attribuite all’immortale Qiu Chuji ci sia anche il *Dadan zhizhi* alcuni studiosi hanno sottolineato che il testo sarebbe stato scritto successivamente. Per un maggiore approfondimento sull’opera si veda, John Lagerwey, *Modern Chinese Religion I (2 Vols.): Song-Liao-Jin-Yuan (960-1368 AD)*, (Leida: Brill, 2014), 1083, E-book.

<sup>179</sup> *ibidem*.

Dalle informazioni tratte finora possiamo comprendere vari aspetti del taoismo passato e presente e anche circa le posizioni ideologiche sostenute da Wang Liping riguardo le differenze tra il Nord e il Sud della Cina relative all'influsso buddista. Pertanto, è innegabile lo scambio esistito fra i tre insegnamenti che ha dato vita a un importante sincretismo religioso ed ha influenzato notevolmente il movimento taoista.

Come abbiamo visto, i membri della scuola Quanzhen e gli stessi praticanti di *neidan* si servirono della dottrina buddista e di svariate pratiche integrandole alle loro. Infatti, abbiamo in parte anticipato come molte tecniche antiche furono incorporate nell'alchimia interna, sebbene talvolta ciò avvenisse apportando delle modifiche. Per fare alcuni esempi di questa integrazione troviamo: tecniche di respiro come il respiro embrionale, pratiche riguardo i Cinque Agenti e i loro corrispettivi organi e infine forme di meditazione buddiste come la *zuowang* 坐望 che letteralmente significa "sedere" e "dimenticare" e la *neiguan* 内观 (meditazione Vipassanā).<sup>180</sup>

Abbiamo anticipato che Wang Liping affermi che la scuola del Sud della Cina fosse più caratterizzata dagli influssi buddisti di quanto non lo fosse quella del nord legata a Wang Zhe. Ma come abbiamo descritto sino ad ora, in realtà tale sincretismo religioso era largamente presente nella dinastia Yuan, caratterizzò lo sviluppo della dottrina taoista a partire da Wang Zhe e continuò a essere presente anche successivamente per esempio nella dinastia Qing con Wang Kunyang. Quest'ultimo infatti cercò di diffondere i suoi precetti tendendo sempre presente i tre Insegnamenti e la standardizzazione del taoismo Longmen avvenne in tutta la Cina da Nord a Sud. Perciò parlare di una netta differenza fra una cosiddetta "scuola del nord" e "scuola del sud" è una affermazione riduttiva. Invero, la scuola iniziata da Wang Chongyang e dai suoi discepoli di prima generazione nello Shandong orientale nacque come una piccola comunità e in seguito divenne un movimento che si diffuse in numerose parti della Cina.<sup>181</sup> A tal proposito, un ulteriore esempio della fluidità con il quale il movimento taoista ebbe modo di espandersi non restando ancorato

---

<sup>180</sup> Livia Kohn, *Daoism Handbook*, 482.

<sup>181</sup> Charles E. Farhadian, et al., *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, 521.

all'area in cui sorse è portato dallo studio sul diciottesimo secolo rispetto ai taoisti Longmen del Palazzo Tongbai 桐柏宮 ovvero un tempio taoista esistente sul monte Tongbai 桐柏山 nella contea Tiantai 天台縣 (Zhejiang). Tra questi esponenti troviamo alcuni discepoli del maestro Gao Qingyu, costoro non solo riuscirono a espandere il lignaggio Lognmen nel Zhejiang, inoltre grazie a loro si verificò un'espansione del movimento verso Yuhuang, Huzhou, in alcune località più a Nord e Nord-est verso il lago Tai nonché in alcune località più a Sud come Hangzhou.<sup>182</sup> Dunque parlare di una sostanziale differenza fra la scuola del sud e quella del nord è una forzatura che non tiene conto di numerosi fattori culturali, storici e religiosi.

In conclusione, rispetto ai tre insegnamenti, si può affermare che la tarda Cina imperiale fosse caratterizzata da un clima di profonda unità ed integrazione religiosa. Questo è evidente in quanto l'unione dei *sanjiao* caratterizzò sia la società Ming che quella Qing e fu lodata dalle scuole religiose, dalle sette, dall'élite intellettuale e anche dagli stessi imperatori.<sup>183</sup> Infatti, se i governanti Ming videro i tre insegnamenti come uno strumento di legittimazione ufficiale, i Qing, essendo una dinastia straniera, li utilizzarono enfatizzando il ruolo del neo-confucianesimo in contrapposizione al buddismo e taoismo. Per giunta durante i Qing si perseguì un controllo su tutte le religioni e l'integrazione culturale portò a una grande uniformità religiosa. Tale uniformità fece sì che molte divinità locali scomparvero o che diversi culti locali venissero uniti sotto una sola sigla.<sup>184</sup>

## II.1 Le diverse tradizioni del taoismo

Nel capitolo precedente, abbiamo parlato del fenomeno del *yunyou*, ovvero di una forma di pellegrinaggio svolto dai taoisti che spesso si recavano sulle montagne e di come questa usanza fosse importante per varie ragioni. Pertanto ci si aspetterebbe che questi praticanti taoisti avessero la consuetudine di compiere frequentemente queste peregrinazioni. Sebbene questo sia vero, al contempo questa non fu l'unica modalità utilizzata dai taoisti per accrescere le

---

<sup>182</sup> Jacopo Scarin, "Longmen Institutional Development in Zhejiang Province", 28.

<sup>183</sup> Monica Esposito, *Facets of Qing Daoism*, 33.

<sup>184</sup> *ibidem*, 35.

loro conoscenze e esperienze.<sup>185</sup> A tal proposito Nathan Brine, discepolo di Wang Liping, afferma che il maestro Wang appartenga alla tradizione chiamata *shandao* 山道 (“lignaggio di montagna”) contrapposta generalmente a quello denominato *jiadao* 家道 (“lignaggio dei templi”) e alla tipologia domestica. La tradizione dei lignaggio di montagna sarebbe principalmente basata sulla trasformazione del sé attraverso la pratica del *neidan* attuata principalmente in luoghi di montagna.<sup>186</sup>

Rispetto a questa distinzioni fra le varie tipologie di taoismo, essa sono riscontrabili anche in epoche precedenti. Sebbene l’immagine dei taoisti Quanzhen all’interno dei testi faccia pensare a monaci, vegetariani e casti, in realtà nel periodo dei Qing, solo il dieci per cento del clero Quanzhen visse in monasteri, molti infatti vivevano in piccoli templi o case. Inoltre molti taoisti Quanzhen erano sposati e mangiano carne e solo le elite vivevano in grandi templi e monasteri e seguivano la norma della dieta vegetariana e il celibato.<sup>187</sup>

Abbiamo approfondito nel capitolo precedente il fenomeno del viaggio in connessione ai lignaggi di montagna giungendo alla conclusione che numerosi taoisti e praticanti di alchimia interna sceglievano di vivere in questi luoghi. Sebbene ciò sia vero, al contempo non tutti i taoisti preferivano percorrere lunghe distanze, come viene raccontato nella biografia del maestro Wang Liping rispetto al suo viaggio, infatti i taoisti dei templi e i taoisti domestici erano spesso attivi solo in piccole aree e nei distretti delle loro contee. Per quanto riguarda invece i taoisti domestici, tale tradizione avrebbe origine almeno nel sesto secolo. Questi taoisti generalmente iniziavano a studiare con i familiari più anziani fin dall’infanzia e spesso era una pratica usuale quella di compiere rituali per il popolo. Era infatti una consuetudine il fatto che una singola famiglia composta da padre, nonni e zii costituisse un gruppo rituale.<sup>188</sup> A tal

---

<sup>185</sup> Stephen Jones, “Temple and household Daoists: Notes from North China” in *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500–2010* a cura di Xun Liu and Vincent Goossaert (Berkeley: Institute of East Asian Studie, 2013), 315.

<sup>186</sup> Nathan Brine, *The Taoist Alchemy of Wang Liping*, cap. 1, Kindle.

<sup>187</sup> Vincent Goossaert, “Quanzhen, What Quanzhen? Late Imperial Daoist Clerical Identities in Lay Perspective”, in *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500–2010*, a cura di Xun Liu e Vincent Goossaert (Berkeley: Institute of East Asian Studies, 2013), 22.

<sup>188</sup> Stephen Jones, “Temple and household Daoists”, 315.

proposito, Stephen Jones suddivide le varie tipologie di taoisti in tre tipologie, ovvero: sacerdoti taoisti che vivevano nei templi, taoisti domestici che formalmente vivevano nei templi ma che spesso erano ritornati alla vita laica e taoisti domestici con un'antica tradizione domestica che non avevano mai vissuto nei templi.<sup>189</sup>

Wang Liping viene definito un taoista di tradizione *shandao*<sup>190</sup> e abbiamo visto come le montagne abbiano costituito un punto di riferimento importante negli anni in cui egli apprese le arti del taoismo, infatti egli trascorse dieci anni viaggiando e visitando numerosi luoghi sacri del taoismo. Al contempo, dopo la Rivoluzione Culturale egli ritornò alla vita laica, cercò un lavoro, si sposò, andò a vivere in un'abitazione e procedette con una vita comune, perciò egli non visse in templi né in luoghi di montagna. Quindi è errato dire che egli sia un taoista di montagna o un *jiadao*, potremmo perciò affermare che piuttosto egli appartenga al gruppo di coloro che in seguito sono ritornati alla vita laica.

---

<sup>189</sup> *ivi*.

<sup>190</sup> Nathan Brine, *The Taoist Alchemy of Wang Liping*, cap. 1, Kindle.

### III. Opere e dottrina: Il *Lingbaotong zhineng neigong shu*

Wang Liping afferma che l'arte dell'immortalità usata nel lignaggio Longmen, deve la sua origine ai cinque patriarchi del Nord. Inoltre sostiene che Zhongli Quan tramandò gli insegnamenti a Lü Dongbin e che insieme i due immortali scrissero il *Lingbao bifa* e il *Taiyi jinhua zongzhi* (*The secret of the Golden Flower*), entrambe opere che appartengono alla tradizione di cui Wang ritiene di essere erede.<sup>191</sup> Nel seguente capitolo pertanto ci occuperemo delle opere che caratterizzano la dottrina del maestro Wang.

In relazione al sistema di alchimia interna Longmen a cui appartiene Wang Liping, è necessario prima di tutto fare riferimento all'opera chiamata *Lingbaotong zhineng neigong shu* 靈寶通智能內功術 ("Arte della coltivazione interiore, saggezza e potenziale mediante il tesoro spirituale") anche chiamata *Neigong shu* 內功術.<sup>192</sup>

Il *Lingbaotong zhineng neigong shu*, è ritenuto essere il testo principale su cui si basano gli insegnamenti di Wang Liping. L'opera è stata pubblicata in inglese nel titolo *Lingbaotong zhineng neigong shu* con una traduzione di Richard Liao e in seguito è stata redatta un'altra versione chiamata *Daoist Internal Mastery* tradotta da Mark Bartosh.<sup>193</sup>

Nelle pagine introduttive del *Neigong shu*, si afferma che l'opera sarebbe una guida pratica per la coltivazione della salute taoista e della meditazione e che essa si basi su oltre 30 anni di insegnamento di Wang Liping sulla filosofia e pratica del taoismo.<sup>194</sup>

---

<sup>191</sup> Wang Liping, *Daoist Internal Mastery*, 14-15.

<sup>192</sup> Wang Liping, "*Lingbaotong zhineng neigong shu*" 靈寶通智能內功術 (Arte della coltivazione interiore, saggezza e potenziale mediante il Tesoro Spirituale), trad. Richard Liao, (Stati Uniti: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012), 18.

<sup>193</sup> Per un approfondimento sull'opera si veda Wang Liping 王力平, *Daoist Internal Mastery*, trad. Mark Bartosh (St. Petersburg: Three Pines Press, 2019), 19.

<sup>194</sup> *ibidem*.

L'opera al suo interno contiene tre importanti testi taoisti: il primo testo è il *Lingbao bifa* 灵宝 比法, la seconda opera è il *Taiyi jinhua zongzhi* e l'ultima è il *Wu pian lingwen* 五篇灵文.

Oltre a questi testi di diversa datazione, l'opera è composta principalmente da scritti di Wang stesso che a sua detta sarebbero basati sugli insegnamenti Longmen da lui appresi. La parte dell'opera ideata da Wang Liping descrive dettagliatamente le varie fasi e gli esercizi da lui utilizzati per coltivare i vari aspetti della pratica taoista.

In una pubblicazione cinese si parla dell'opera *Lingbaotong zhineng neigong shu* in connessione al maestro Wang. Essa spiega che il giovane Wang nel corso del suo apprendistato continuò a frequentare la scuola durante il giorno, mentre la sera svolgeva la pratica con i suoi maestri sulle tecniche inerenti al *Lingbaotong zhineng neigong*.<sup>195</sup> Inoltre, si accenna al 1985, anno in cui Wang avrebbe tenuto una classe sullo studio e sulla pratica del *Neigong shu*.

Infine, la stessa pubblicazione introduce anche il patriarca Qiu Chuji, dicendo:

Qiu Chuji ha fondato la scuola taoista Longmen, che è stata tramandata di generazione in generazione, tale pratica è stata chiamata *Lingbao tong zhineng neigong shu*.<sup>196</sup>

Sebbene sia vero che Qiu Chuji sia alla base della fondazione del lignaggio Longmen, al contempo Qiu Chuji non è direttamente connesso al titolo in questione, ovvero egli non si è mai servito del titolo di quest'opera. Se esiste una connessione tra Qiu Chuji e l'opera questo può dipendere dal fatto che Wang e presumibilmente i suoi maestri si servirono di questo titolo e dei suoi contenuti in connessione alle loro pratiche taoiste che loro stessi dichiarano essere di derivazione Longmen.

---

<sup>195</sup> 邱處機便開創了道家龍門派,一代代傳下來,功法也就定名為《靈寶通智能內功術了》”。Wuxiao Hua 吳曉華, *Zhongguo chaoren sou qi lu* 中國超人搜奇錄 (Ricerca di testimonianze straordinarie sul superuomo cinese), Michigan: Wanfeng gongsi, 1987), 119.

<sup>196</sup> *ivi*, 123.

<b>Opera:</b>	<b>Autore:</b>	<b>Anno di pubblicazione:</b>	<b>Traduzione:</b>
<i>Lingbao tong zhineng neigong shu</i> 灵宝通智能内功术	Wang Liping  <b>Traduttore:</b> Richard Liao	2012	Arte della coltivazione interiore, saggezza e potenziale mediante il tesoro spirituale
<b>Indice opera</b>			
Primo capitolo: <i>Yin Xian Fa</i> (引仙法)			Metodi per attrarre l'immortalità
Secondo capitolo: <i>Zhi Neng Gong</i> (知能功)			Esercizi per la capacità intellettuale
Terzo capitolo: <i>San Xian Gong</i> 三仙功			Metodi per i tre immortali
Quarto capitolo: <i>Taiyi Jinhua zhongzhi</i> 太乙金华宗旨			The secret of the Golden Flower
Quinto capitolo: <i>Nüdan Xinfu</i> 女丹心法			Metodi per l'Elisir d'Oro femminile
Sesto capitolo: <i>Shui Gong</i> 睡功			Pratica per le capacità del sonno
Settimo capitolo: <i>Nei Shi Fa</i> 内视法			Metodi per la visione interiore

Ottavo capitolo: <i>Jin Yang Huo and Tui Yin Fu</i> 进阳火 退阴符			Aumentare il fuoco Yang e ridurre l'impatto Yin
Nono capitolo: <i>Zi Shi Gang</i> 子时功			Abilità dello Zishi
Decimo capitolo: <i>Guan Shi Mo Xiang and Ting Fu Yi Mu</i> 观师默象, 听父忆 母			Visualizzare il proprio maestro e memorizzare la sua immagine. Ascoltare e ricordare i propri parenti.
Undicesimo capitolo: <i>Zi Ran Huan Qi Fa</i> 自然换 气法			Pratica di scambio energetico con la natura
Dodicesimo capitolo: <i>Ping heng Gong</i> 平衡功			Pratiche sulla capacità dell'equilibrio
Tredicesimo capitolo: <i>Zhan zhuang</i> 站桩			Pratica in posizione eretta
Quattordicesimo capitolo: <i>Dao ri jing yue gui ji fa</i> 盗日精 月归己法			Metodo per catturare la luce del Sole e della Luna

<p>Quindicesimo capitolo: <i>Wai wuxing kai mai gong</i> 外五行开脉功</p>			<p>Muovere i cinque elementi per aprire i canali supplementari</p>
<p>Sedicesimo capitolo: <i>Bagua Yi Qiu Gong</i> 八卦意求功</p>			<p>Abilità relative alla sfera, all'intenzione e agli otto trigrammi.</p>
<p>Diciassettesimo capitolo: <i>Tian Gang Ba Gua Bu</i> 天罡八卦步</p>			<p>Gli stadi degli otto trigrammi e del Grande Carro</p>
<p>Diciottesimo capitolo: <i>Tian Gang Stars Training</i> 天罡七星步的修炼方法</p>			<p>Pratiche delle sette stelle e del Grande Carro</p>
<p><b>Testi taoisti:</b></p>			
<p>1. <i>Zhong Lü Chuan Dao Ji</i> 钟吕传道集</p>	<p><b>a cura di:</b> Lü Dongbin</p>		<p>Antologia sulla trasmissione del <i>Dao</i> da Zhongli a Lü</p>
<p>2. <i>Taiyi Jinhua Zhongzhi</i> 太乙金花宗旨</p>	<p><b>a cura di:</b> Min Yide</p>	<p>1834</p>	<p>The Secret of the Golden Flower</p>

3. <i>Wu Pian Ling Wen</i> 五篇灵文	scritto da: Wang Chongyang		Cinque articoli sull'anima
---------------------------------	----------------------------	--	----------------------------

Tabella 1: Indice dei vari capitoli dell'opera *Lingbaotong zhineng neigong shu* sulla base della traduzione inglese pubblicata nel 2012.

### III.1 Il *Lingbao bifa*

Dopo aver introdotto gli elementi principali che costituiscono l'opera ci occuperemo in particolare di alcune delle sue parti più rilevanti. Per quanto riguarda le due opere *Lingbao bifa* e il *Taiyi jinhua zongzhi* (*The secret of the Golden Flower*) queste ultime sarebbero associate alla cosiddetta tradizione Zhong-Lü ovvero connessa ai due immortali Zhongli Quan e Lü dongbin. In effetti, secondo quanto afferma Livia Kohn, l'alchimia interna praticata nel lignaggio Quanzhen ha molte affinità con le teorie e i metodi *neidan* della tradizione Zhong-Lü. Invero, la scuola Quanzhen possiede una significativa connessione con tale tradizione e vari testi rilevanti sarebbero connessi ai due patriarchi Lü Dongbin e Zhongli Quan, come ad esempio il *Zhong-Lü chuandao ji* 钟吕传道集 (Antologia sulla trasmissione del *Dao* da Zhongli a Lü).<sup>197</sup>

Il *Zhong Lü chuandao ji* è un'opera attribuita a Zhongli Quan e che sarebbe compilata da Lü Yan. In seguito essa sarebbe stata trasmessa da Shi Jianwu 施肩吾 (fl. 820–35). Il periodo in cui ciò avvenne corrispose probabilmente a quello dei Song settentrionali (960- 1127).

Ci sono diverse versioni dell'opera, una di esse è presente nel *Zhizhai shulu jieti* 直齋書錄解題 ("Note dei libri della collezione Zhizhai") e un'altra versione nel *Daoshu* 道樞 ("Fulcro del *Dao*") del 1150, entrambi i testi appartengono al periodo Song. Il *Zhong Lü chuandao ji* presenta il dialogo fra i due immortali ed è diviso in otto argomenti riguardanti l'alchimia interna. Gli argomenti sono principalmente teorici sebbene ci siano allusioni alla pratica. Il testo sarebbe una

<sup>197</sup> Livia Kohn, *The Zhong-Lü System of Internal Alchemy*, (United States of America: Three Pines press, 2020), 14.

base concettuale al *Lingbao bifa* che invece spiegherebbe gli esercizi pratici più in dettaglio.<sup>198</sup> Il *Chuandao ji* è costituito da diciotto capitoli e offrono una rappresentazione dei principali insegnamenti della tradizione. In particolar modo esso è basato sulla cosmologia, sulla pratica alchemica e infine sull'obiettivo generale degli insegnamenti.<sup>199</sup>

Il testo di cui parla Wang Liping in *Daoist Internal Mastery* è invece il *Lingbao bifa* 灵宝比法 (Metodi Completi del Tesoro Spirituale) ovvero il secondo dei testi più importanti della tradizione dopo il *Zhong-Lü chuandao ji*. Wang afferma che l'opera derivi da Zhongli Quan che tramandò gli insegnamenti a Lü Dongbin.<sup>200</sup> Il titolo completo del testo in realtà sarebbe *Bichuan Zhengyang zhenren Lingbao bifa* 秘傳正陽真人靈寶畢法 ("Trasmissione segreta del Metodo Completo del maestro Zhengyang del gioiello sacro"), in effetti l'opera è presumibilmente attribuita a Zhongli Quan e in seguito fu compilata da Lü Yan. L'opera è anche menzionata come *Zhonglishou Lü gong lingbao bifa* 钟离授吕公灵宝比法 e corrisponderebbe anch'essa al periodo dei Song settentrionali.<sup>201</sup> Infine, il testo fu probabilmente trasmesso dal praticante di alchimia interna del diciannovesimo secolo Shi Jianwu 施肩吾 (780–861), sebbene questo ultimo dato non sia certo per un'allusione a Liu Cao, una figura del decimo o undicesimo secolo.<sup>202</sup> Secondo Wang Liping l'opera sarebbe costituita da tre livelli o veicoli, dieci capitoli e un totale di dodici argomenti. I tre livelli sono collegati fra loro e questa suddivisione in stadi indica un diverso grado di difficoltà della pratica. Il processo si evolve iniziando dal veicolo più basso, in seguito si passerà al medio e infine a quello più alto. Secondo la descrizione fatta in *Opening the Dragon Gate* i tre livelli prendono il nome di immortalismo umano, immortalismo terreno e immortalismo divino.<sup>203</sup> Inoltre, secondo il maestro Wang il primo

---

<sup>198</sup> Farzeen Baldrian-Hussein, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, a cura di Franciscus Verellen e Kristofer Schipper (Chicago, University of Chicago Press, 2019), 801, E-book.

<sup>199</sup> Per un maggiore approfondimento sul *Zhong-Lü chuandao ji* 钟吕传道集 si veda Livia Kohn, *The Zhong-Lü System of Internal Alchemy*, 14.

<sup>200</sup> Wang Liping, *Daoist Internal Mastery*, 14- 15.

<sup>201</sup> Farzeen Baldrian-Hussein, *The Taoist Canon*, 802.

<sup>202</sup> Stephen Eskildsen, *The teaching and practice of the early quanzhen taoist masters*, 7.

<sup>203</sup> Chen Kaiguo e Zheng Shunchao, *Opening the Dragon Gate* 43.

riguarderebbe principalmente il controllo del respiro ed esercizi di guarigione, ovvero è utile per stabilire le solide basi del *neidan*. Il secondo descrive la circolazione del *qi* e dei fluidi e infine il terzo si focalizza sulla meditazione e vari metodi di trascendenza.<sup>204</sup>

Lo studio svolto da Farzeen Baldrian-Hussein sull'opera afferma che i metodi descritti nel testo furono estratti dal *Lingbao jing* 灵宝经 che lo stesso Zhongli Quan avrebbe scoperto in una cava nel Zhongnan. Secondo lo studioso, proprio come afferma Wang Liping uno degli argomenti principali sarebbero proprio i "tre veicoli" detti (*sancheng* 三乘) o i "tre stadi di raggiungimento" (*sancheng* 三成). Similmente a quanto affermato dal maestro Wang, lo studioso afferma che il primo veicolo sia divisibile in quattro sezioni e descriverebbe appunto metodi di respiro e ginnastica. Il secondo veicolo è formato da tre sezioni e riguarda metodi di circolazione dell'energia e dei fluidi interni nel corpo. L'ultimo stadio della terza sezione, invece riguarda metodi di meditazione e trasformazione.<sup>205</sup> Dunque egli condivide il punto di vista di Wang riguardo gli argomenti trattati nell'opera, questo mostrerebbe che il maestro Wang conosca in modo piuttosto approfondito l'opera di cui farebbe uso all'interno del suo libro e nella pratica da lui insegnata.

### III.1.2 Dottrina: interpretazioni e risvolti pratici.

Ora che abbiamo approfondito il *Lingbaobifa* analizzandone alcuni elementi storici e di contenuto, possiamo osservare in modo più approfondito l'organizzazione degli insegnamenti del maestro Wang per comprendere come egli interpreti le varie parti della sua dottrina anche in termini più pratici. Nella prima parte introdurremo dunque quale sia la sua interpretazione della dottrina.

Prima di tutto, troviamo tre componenti fondamentali da distinguere negli insegnamenti di Wang Liping, ovvero l'Yinxian fa 引仙法 (Metodi per Attrarre l'Immortalità), i *Sanxianfa* 三仙法 (Metodi per i tre immortali), e la Pratica dell'

---

<sup>204</sup> Livia Kohn, *The Zhong-Lü System of Internal Alchemy*, 15.

<sup>205</sup> Farzeen Baldrian-Hussein, *The Taoist Canon*, 802.

Occhio Celeste di cui parleremo successivamente in relazione al *Jinhua zongzhi*.<sup>206</sup> Ognuna di esse è parte integrante del *Lingbaotong zhineng neigong shu*,<sup>207</sup> ovvero l'opera riassuntiva del pensiero di Wang Liping. I metodi dell'*Yinxian fa*, sarebbero focalizzati principalmente sulla meditazione da seduti e secondo Wang sarebbero connessi con le pratiche più avanzate del *Lingbao bifa*<sup>208</sup> e perciò avrebbero un legame con la tradizione di Zhongli Quan e Lü dongbin. Secondo quanto affermato dal maestro Wang essi consisterebbero in dodici segmenti preparatori alla vera e propria pratica alchemica che hanno lo scopo di regolare mente e il corpo per entrare nella quiete.<sup>209</sup> Questa tecnica di preparazione, svolgerebbe una funzione indispensabile poiché il suo ruolo sarebbe quello di costituire il fondamento per i passaggi della pratica successivi. Nel complesso lo scopo di queste tecniche sarebbe quello di ripristinare lo stato di salute originario e riparare le perdite energetiche del corpo. Secondo il maestro Wang solo dopo aver praticato con successo questo primo passaggio sarà possibile procedere con gli altri stadi.<sup>210</sup> A causa della loro propedeuticità si evince l'importanza, nell'alchimia interna, di ristabilire la salute nel corpo e nella mente per poter procedere nella pratica.

L'importanza della costruzione di "solide fondamenta" non è una prerogativa esclusiva di questo maestro ma in realtà è un aspetto diffuso nell'alchimia interna. Pertanto, Pregadio afferma che l'espressione "costruzione delle fondamenta" (*zhuji* 筑基) sia una metafora spesso utilizzata nei testi alchemici. A tal proposito solo quando le basi saranno stabili sarà possibile la formazione

---

<sup>206</sup> Nathan Brine, "Nathan Brine: Wang Liping's taoist system", *Nathan Brine, Teaching taoist alchemy*, (consultato il 5 Settembre 2021), /<https://nathanbrine.com/overview/>.

<sup>207</sup> Wang Liping, *Daoist Internal Mastery*, 19.

<sup>208</sup> *ibidem*.

<sup>209</sup> Nathan Brine, "Nathan Brine: Wang Liping's taoist system".

<sup>210</sup> Wang Liping, *Daoist Internal Mastery*, 19.

dell'elisir interno.<sup>211</sup> Come vedremo anche alcuni classici dell'alchimia interna come lo stesso *Jinhua zongzhi* faranno riferimento al concetto di *zhuji*.<sup>212</sup>

I metodi dell'*Yinxian fa*, secondo Wang Liping, sarebbero basati sulla meditazione a gambe incrociate, tale pratica prende anche il nome di *panzuo* 盤坐 e ha origini antiche. Tale forma meditativa non è presente solo nel taoismo ma esiste anche nel buddhismo *Chan* 禪 e le sue origini risalgono alla dinastia Tang (618-907).<sup>213</sup> Tale tipo di meditazione comporta dover sedere silenziosamente in una posizione a gambe incrociate, preferibilmente nella posizione del loto, con la schiena dritta ed entrambe le ginocchia e le natiche fermamente appoggiate a terra.<sup>214</sup> Questo genere di pratica meditativa permetterebbe di addomesticare la natura selvaggia (*yexing* 野性) dell'essere umano, che è ciò che ci distoglierebbe l'uomo dalla pratica di ricongiungimento con il *Dao*. La meditazione taoista è ciò che più di ogni altra cosa permetterebbe lo svuotamento della mente, sino al punto che la potenza del *Dao* divenga in grado di superare la barriera del corpo ed acceda al sé. Proprio per questo, nella costruzione delle basi della pratica è fondamentale allenare il corpo. A tal proposito, Wang Liping rispetto alla pratica del *jingzuo* 靜坐 (sedere nella quiete) afferma che bisognerebbe sedere in tale posizione per praticare il lavoro interiore sebbene possa essere molto doloroso e bisognerebbe continuare fino a superare il limite. Tale limite sarebbe costituito dalla perdita dei sensi.<sup>215</sup> A tal

---

<sup>211</sup>Con il concetto di *zhuji* si fa nuovamente riferimento al *jing, qi e shen*, è infatti il ripristino di questi elementi, ovvero dei cosiddetti "tre tesori" ciò che è alla radice della completa riuscita di questo stadio della pratica.

Per un maggior approfondimento sul *zhuji* si veda Fabrizio Pregadio, "Laying the Foundations". Goldenelixir. Consultato il 2 Giugno, 2021.  
[https://www.goldenelixir.com/jindan/wm\\_laying\\_the\\_foundations.html](https://www.goldenelixir.com/jindan/wm_laying_the_foundations.html).

<sup>212</sup> Monica Esposito, "La Porte du Dragon. L' école Longmen du Mont Jingai et ses pratiques alchimiques d'après le Daozang xubian (Suite au Canon Taoïste)", (Tesi di dottorato, University of Paris VII, 1993), 180, pdf.

<sup>213</sup> Catherine Despeux e Livia Kohn, *Women in Daoism* (United States, Three Pines Pr, 2005), 215.

<sup>214</sup> *ibidem*.

<sup>215</sup> *ivi*, p. 130.

proposito, Livia Kohn afferma che le “meditazione a gambe incrociate” (*panzuo*) proposte da Wang Liping, poiché richiedono di mantenere la posizione senza compiere movimenti per alcune ore inizialmente potranno essere profondamente dolorose, ma in seguito lo saranno meno.<sup>216</sup>

Tra le varie tecniche consigliate per preparare il corpo tradizionalmente c'erano quelle legate al *daoyin* 导引, termine che letteralmente significherebbe “guidare il *qi* e distendere il corpo”, ovvero un tipo di ginnastica cinese in grado di allungare il corpo e guidare il *qi*.<sup>217</sup> Tali tecniche, così come le arti marziali interne sebbene siano consigliate dal maestro Wang<sup>218</sup> non sono parte del suo insegnamento che invece è focalizzato principalmente sull'alchimia interna.

La pratica del *daoyin* sarebbe però rilevante in quanto permetterebbe di preservare il corpo e l'anima. Questi esercizi andrebbero praticati assieme a pratiche di respirazione per avere risultati più significativi.<sup>219</sup>

Mentre, fra le pratiche insegnate dal maestro, in stretta relazione con le tecniche dell'*Yinxianfa* abbiamo la cosiddetta *ziran huan qi fa* 自然换气法, (Pratica di scambio energetico con la natura), in grado di unire l'utilizzo del corpo, la respirazione e il movimento. Essa è connessa alla creazione delle basi della pratica. Solitamente andrebbe attuata in luoghi naturali dove vi siano aria fresca, fiori e alberi, sebbene questi elementi non siano totalmente indispensabili. In *Opening the Dragon Gate* questa pratica viene esplicitamente introdotta, sebbene con un altro dei suoi nomi, ovvero *zishen yuzhou huxi* 资深宇宙呼吸 (“respiro dell'universo personale”).<sup>220</sup>

La camminata insegnata da Wang viene descritta da Livia Kohn, che afferma che la pratica insegnata dal maestro richieda di mantenere un respiro focalizzato durante il movimento. Il respiro sarebbe praticato alternando l'inspirazione e l'espirazione una volta ogni sei passi e successivamente

---

<sup>216</sup> Livia Kohn, *Daoist China*, cap. 59 Wang Liping, Kindle.

<sup>217</sup> Livia Kohn, “Daoism and the Origins of Qigong”, Adobe of the Enternal Tao. Consultato il 5 Giugno 2021.

<https://abodetao.com/daoism-and-the-origins-of-qigong/>.

<sup>218</sup> Nathan Brine, *The Taoist Alchemy of Wang Liping*, cap. quattro.

<sup>219</sup> Xiaorong Chen et al., “Dao Yin (a.k.a. Qigong): Origin, Development, Potential Mechanisms, and Clinical Applications”, *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine* 1, (2019): 2.

<sup>220</sup> Chen Kaiguo e Zheng Shunchao, *Opening the Dragon Gate*, 28.

aggiungendo anche la ritenzione del respiro. Compiere tale pratica per un'ora senza pause, accrescerebbe l'intensità del respiro, del movimento e in generale la resistenza fisica.<sup>221</sup>

La camminata taoista non è una caratteristica riscontrabile solo negli insegnamenti di Wang Liping, infatti anche in *Women in Daoism*, proprio in relazione alla pratica alchemica si fa riferimento a essa affermando che oltre che alle meditazioni a gambe incrociate esistono altre tecniche che ad esempio includono pratiche svolte in piedi in posizioni da fermi, oppure camminate lente che si rifanno alla pratica di *Qigong* contemporaneo.<sup>222</sup> Sebbene entrambi parlino di questo genere di pratica, mentre in questo caso si descrive un tipo di una camminata lenta e piuttosto "contemplativa", nella descrizione di Wang Liping si fa riferimento a una camminata abbastanza rapida, che avrebbe il fine di favorire il movimento del *qi*, del sangue e del respiro lungo tutto il corpo. Questo sottolinea come varie visioni e diverse tecniche coesistano nella pratica alchemica sebbene esse presentino un certo grado di somiglianza.

Dopo aver introdotto la pratica dell'*Yinxian fa*, possiamo focalizzarci sul secondo componente centrale degli insegnamenti di Wang Liping chiamato "Pratica dei Tre Immortali" (*Sanxian gong* 三仙功). Secondo il maestro Wang, infatti, tale pratica sarebbe a tutti gli effetti il centro del lavoro alchemico. La sua importanza è anche associata alla cosiddetta tradizione Zhong-Lü, inoltre essa corrisponderebbe all'insegnamento orale del classico sull'alchimia chiamato *Lingbao bifa* del patriarca Lü Dongbin.<sup>223</sup> In *Opening the Dragon Gate* viene inoltre spiegato più nei particolari quale sia la relazione fra *Lingbao bifa* e la Pratica dei Tre Immortali. Secondo Wang Liping, il *Lingbao bifa* avrebbe un approccio focalizzato principalmente sui principi della dottrina ma non spiegherebbe sufficientemente i metodi concreti da utilizzare. Per tale ragione quando Wang Chongyang ottenne questo insegnamento egli compilò una serie di esercizi basati su questi principi così che potessero essere messi direttamente in pratica.

---

<sup>221</sup> Livia Kohn, "Daoist China", cap. 59. Practice Groups.

<sup>222</sup> Catherine Despeux e Livia Kohn, *Women in Daoism* (United States, Three Pines Press, 2005), 215.

<sup>223</sup> Nathan Brine, "Nathan Brine: Wang Liping's taoist system"

Ciò che egli scrisse sarebbero proprio i *Sanxian gong*.<sup>224</sup> Inoltre nella biografia del maestro viene descritta la trasmissione di tali pratiche, che viene spiegata così come segue:

Wang Chongyang trasmise gli esercizi dei tre immortali a Qiu Chuji e in seguito queste pratiche diventarono i metodi trasmessi segretamente nel linguaggio Porta del drago.<sup>225</sup>

Invero, vari articoli e alcuni libri cinesi parlano del legame tra tali pratiche e il patriarca Wang Chongyang. In uno di essi viene affermato che gli esercizi dei tre immortali trasmessi da Zhongli Quan furono appunto rinominati dallo stesso Wang Chongyang e che tale opera è presente nel sistema di alchimia taoista Zhong-Lü.<sup>226</sup> Una simile interpretazione viene data anche in altre pubblicazioni cinesi, in una di esse viene appunto affermato che Wang Chongyang, fondatore della scuola Quanzhen e grande maestro di “*qigong*” abbia fondato la pratica dei Tre Immortali.<sup>227</sup>

Nonostante ci siano varie articoli e fonti riguardo tale questione, al contempo non esistono accurati studi sull’argomento perciò sarebbe opportuno approfondire la questione con ulteriori ricerche in merito.

Come abbiamo osservato precedentemente l’alchimia interna praticata nel lignaggio Quanzhen ha molte affinità con le teorie e i metodi *neidan* della tradizione Zhong Lü.<sup>228</sup> Ciò è significativo perché il fatto che un’opera antica sia

---

<sup>224</sup> Chen Kaiguo e Zheng Shunchao, *Opening the Dragon Gate*, 45.

<sup>225</sup> 这就是《三仙人》，王重阳将？《三仙人》传给丘处机，后来《三仙功》就长为龙门派内部秘传功法。

Chen Kaiguo 陈开国 e Zheng Shunchao 郑顺潮, “*Dadaoxing: fang gudu jushi Wang Liping xiansheng*” 大道行: 访孤独居士王力平先生, 109.

<sup>226</sup> Shen Zhigang 沈志刚 et al., “*Zhong Lü chuandao jizhu yi: Lingbaobifa zhuyi*” 钟吕传道集注译: 灵宝毕法注译 (Commentario sulla Trasmissione del Dao da Zhongli a Lü: annotazioni sul Lingbao bifa), Beijing: Zhongguo shihui kexue chubanshe, 2004, 200.

<sup>227</sup> Zhang Cailie 章采烈, “*Zhongguo zongjiao tese lüyou*” 中国宗教特色旅游 (Il turismo caratteristico delle religioni della Cina), Nanchino, Jiangsu renmin chubanshe, 2002, 63.

<sup>228</sup> Livia Kohn, *The Zhong-Lü System of Internal Alchemy*, (United States of America: Three Pines press, 2020), 18.

La tradizione di cui stiamo parlando, ovvero la tradizione Zhong-Lü fa riferimento a Lü Dongbin e Zhongli Quan, il suo maestro anche conosciuto come Han Zhongli. Entrambi fanno parte dei famosi otto immortali taoisti.

al centro della pratica di *neidan* di Wang Liping sottolinea il fatto che egli voglia mantenere una profonda connessione con la tradizione di Zhongli Quan e Lü Dongbin. Nonostante la volontà di mantenere una correlazione con tale tradizione, egli ha reinserito il *Lingbao bifa* in un testo contemporaneo, ovvero il *Lingbaotong zhineng neigong shu* compiendo un'opera di rielaborazione e reinterpretazione delle varie pratiche.

Rispetto alle tecniche relative agli esercizi dei Tre Immortali, secondo Wang esse si focalizzerebbero sullo sviluppo di pratiche attuati in meditazione a gambe incrociate che combinano il movimento e la staticità. L'interna metodologia si incentra sulla "regolazione del corpo" (*tiaoshen* 调身) "la regolazione del respiro" (*tiaoxi* 调息), inoltre sul raffinare il corpo fisico (*lianxing* 练形) e "raffinare lo spirito" (*lianshen* 练神).<sup>229</sup> Secondo Wang Liping le pratiche sono fra loro propedeutiche perciò la raffinazione del corpo fisico verrà dopo le precedenti due fasi e così sarà anche per le altre tecniche. Mentre *tiaoshen* prevede in primis di divenire padroni delle posizioni sedute e in seguito la chiusura delle nove maggiori aperture, *tiaoxi* significherebbe riuscire a calmare il respiro ordinario così che possa emergere il respiro vero. *Lianxing* invece consiste nel rivolgere lo sguardo e l'ascolto verso l'interno e mettere in funzione i cinque elementi nel corpo affinché essi ritornino nel posto giusto. Con l'ultima fase, chiamata *lianshen* sarebbe possibile entrare nell'universo situato all'interno del proprio corpo, ovvero nei pori e nelle aperture dell'intero corpo, per ottenere un stato al di là della coscienza.<sup>230</sup>

Per quanto concerne le pratiche relative al respiro (*tiaoxi*), Livia Kohn afferma che la respirazione insegnata dal maestro Wang Liping consista in inspirazioni ed espirazioni profonde e ritmiche in grado di espandere e contrarre il diaframma. Inoltre che il respiro successivamente sarà invertito, ovvero si svolgerà con un'espansione del diaframma durante l'espirazione e con una contrazione nell'ispirazione.<sup>231</sup> Anche il libro *Opening the Dragon Gate* descrive

---

<sup>229</sup> Chen Kaiguo e Zheng Shunchao, *Opening the Dragon Gate*, 46

<sup>230</sup> *ivi*, 46-47.

<sup>231</sup> Livia Kohn, *Daoist China: Governance, Economy, Culture* cap. 59. Practice Groups.

questa pratica chiamata “respiro inverso” che è definita essere una fase successiva alla regolazione del respiro ordinario.<sup>232</sup>

Infine, per quanto riguarda la pratica connessa ai cinque elementi del corpo, essa fa riferimento ai cinque organi ed è chiamata “cinque fasi” (*wuxing* 五行), essa sarebbe parte integrante della meditazione a gambe incrociate e consisterebbe non solo nella visualizzazione e la diffusione della luce nel corpo, ma anche nella circolazione di quest’ultima attraverso gli organi, con lo scopo di purificare i medesimi. In seguito, tale luce dovrà essere stabilizzata nella zona del basso ventre, ovvero il campo inferiore (*xiatian* 下田)<sup>233</sup> dove eventualmente crescerebbe l’embrione immortale.<sup>234</sup> I cinque organi tradizionalmente connessi alla teoria cinese sarebbero: il fegato, il cuore, la milza, i polmoni e i reni; inoltre, ognuno di esso è sempre legato ad un elemento: il legno, il fuoco, la terra e l’acqua.<sup>235</sup>

### III.2 Il *Wupian Lingwen*

Il *Wupian Lingwen* 五篇灵文 (Cinque articoli sull’anima) è un’altra delle opere presenti nel *Lingbaotong zhineng neigong shu*. All’interno del *neigong shu* l’opera è introdotta da un brevissima prefazione che accenna ai contenuti dell’opera e allo scrittore di quest’ultima, che sarebbe Wang Chongyang.<sup>236</sup> In effetti l’opera viene attribuita a Wang Zhe, e fra i vari argomenti al suo interno egli sottolineerebbe l’importanza della coltivazione della parte fisica ma anche di quella legata alla morale e allo spirito. A tale riguardo, egli farebbe riferimento a due condizioni, in una afferma che persona con buona salute ma senza carattere sarà avvilita, nell’altra ritiene che un individuo con buon carattere ma privo di

---

<sup>232</sup> Chen Kaiguo, Zheng Shunchao, *Opening the Dragon Gate*, 42

<sup>233</sup> Generalmente vengono distinte tre aree nel corpo umano, una chiamata campo inferiore (*Xiatian* 下田), una chiamata campo intermedio (*Zhongtian* 中田) e infine il “campo superiore” (*shangtian* 上田).

<sup>234</sup> Livia Kohn, *Daoist China: Governance, Economy, Culture* cap. 59. Practice Groups.

<sup>235</sup> Ronnie L. Littlejohn, *Historical Dictionary of Daoism* (Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2019), 87.

<sup>236</sup> Wang Liping, “*Lingbaotong zhineng neigong shu*” 靈寶通智能內功術 (Arte della coltivazione interiore, saggezza e potenziale mediante il tesoro spirituale), trad. Richard Liao, (Stati Uniti: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012), 381.

salute non potrà vivere a lungo.<sup>237</sup> Tale opera è inoltre presente nel *Chongkan Daozang yijiao xubian zimu* 重刊重刊道藏輯要总目 (“Generale tabella dei contenuti del canone taoista ristampata”) e fu inserita al suo interno prima del 1917.<sup>238</sup>

### III.3 Il *Jinhua zongzhi*

L'ultimo argomento legato alle pratiche di Wang è chiamato pratica dell'Occhio Celeste (*tianmu* 天目) ed è la parte legata all'opera *Jinhua zongzhi*. Abbiamo visto precedentemente come il *Taiyi jinhua zongzhi* abbia un'importanza centrale nella tradizione alchemica taoista e che questo ruolo gli venga attribuito anche nel corpus di testi del *Lingbao tong zhineng neigong shu*. A causa dell'importanza che l'opera ha ricevuto da parte del maestro Wang, in particolar modo negli anni più recenti, deriva la scelta di analizzare sia l'origine dell'opera e le sue diverse versioni che i vari capitoli e argomenti al suo interno. Inoltre alcuni argomenti principali del *Jinhua zongzhi* verranno approfonditi facendo un confronto con la lettura data da Wang Liping.

La versione presa in considerazione nell'opera *Lingbao tong zhineng neigong shu* sarebbe quella Longmen di Min Yide. Secondo il *Neigong shu*, la versione di Min sarebbe differente dalle altre anche per via della sua enfasi pratica.<sup>239</sup> Secondo alcuni studi, la versione Min Yide non è la sola a esistere e a tal proposito ci occuperemo di spiegare quali siano le versioni sinora riconosciute dagli studiosi.

Invero, secondo Monica Esposito, esisterebbero sei diverse edizioni del *Jinhua zongzhi*. Ognuna sarebbe connessa a lignaggi taoisti specifici e a gruppi di scrittura spiritica differenti.

La versione più antica apparterrebbe al lignaggio Jingming 淨明 (“Pura luminosità”).<sup>240</sup> La rivelazione del testo originale avvenne nella prefettura di

---

<sup>237</sup> Ovvero egli fa riferimento alla duplice coltivazione di *xing* e *ming*.

Liu zhanwen 刘占文, et al., *Health Cultivation in Chinese Medicine* (Singapore: People's Medical Publishing House, 2012), 21.

<sup>238</sup> Monica Esposito, *Creative Daoism*, 242.

<sup>239</sup> Wang Liping, *Lingbaotong zhineng neigong shu*, 337.

<sup>240</sup> Monica Esposito, “Longmen Taoism in Qing China”, 203.

DOI: 10.1179/073776901804774604

Piling 毘陵 (Changzhou 常州) e si verificò mediante il mezzo della scrittura spiritica in connessione a Lü Dongbin. Shao Zhilin 邵志琳 (1748- 1810) fu il compilatore di questa versione, egli nella prefazione dell'opera spiega che il testo derivava da un manoscritto di un certo Wu da Suzhou. Il titolo completo dell'opera è *Xiantian xuwu taiyi zongzhi* 先天虚无太乙金花宗旨 (“Dottrina del Lignaggio del Fiore Dorato Supremo dal Vuoto del Cielo Creatore”).<sup>241</sup> Il testo è presente nel *Lüzu quanshu* 吕祖 全书 (“Collezione Completa del patriarca Lü”). L'opera è frutto di due distinte trasmissioni spiritiche, una prima tramandazione orale connessa a Xu Xun 许遜 fondatore del lignaggio Jingming e una scritta legata a Tu Yu'an 屠圃乾元 e Zhang Kanzhen 张坎真. In seguito, nel 1692 il testo fu trasmesso ad altri sette membri in un altro alare di Piling, chiamato *Guhongmeige* 古红梅阁 (Il vecchio padiglione rosso prugna).<sup>242</sup> Il libro inizialmente era costituito dai documenti della trasmissione del patriarca Lü, dalle introduzioni di immortali e di divinità e la prefazione dei discepoli che la ricevettero. Shao Zhilin modificò il formato riducendolo a tredici capitoli che furono seguiti da alcune istruzioni come appendice. Secondo quanto afferma Shao Zhilin la versione originale di Tu Qianyuan e Zhuang Shuang'an, era infatti composta da venti capitoli che egli stesso ridusse in tredici.<sup>243</sup>

Rispetto alle origini della comunità connesse con la fondazione dei due altari di scrittura spiritica, essa sarebbe strettamente legata all'élite borghese locale dei territori di Wujin del sedicesimo secolo.<sup>244</sup> Dopo la creazione di questa prima versione, altri lignaggi taoisti affermarono di aver ricevuto la trasmissione di questo testo e ognuno di essi ha cercato di fare uso del testo come prova della propria legittimità dichiarando che l'opera derivasse dalla loro tradizione.

La seconda versione esistente fu restaurata da Chen Mou 陈謀 圃 nel 1852 con l'aiuto di associazioni e templi locali devoti a Lü Dongbin.

---

<sup>241</sup> Come si evince dal titolo, in esso è racchiusa anche la denominazione “*taiyi* 太乙” che sarebbe legata alla creazione di un nuovo lignaggio, appunto il “lignaggio *Taiyi*” (*taiyi fapai* 太乙法派).

Monica Esposito, *Creative Daoism*, 272.

<sup>242</sup> *Ibidem*, 274.

<sup>243</sup> *Ibidem*, 280.

<sup>244</sup> Lai Chi Tim and Li Zhitian 黎志添 “Revisiting the Jingming Origin of the Taiyi jinhua zongzhi”, *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 25, (2016), 52.

Secondo Monica Esposito l'opera o più probabilmente solo la sua prefazione sarebbe connessa a un certo Gu Qingya 顾晴崖 che veniva dal Jiangning 江宁 e deriverebbe da una versione del *Quanshu zongzheng* 全书宗正 ("Collezione Completa del Lignaggio Ortodosso") per mezzo di Peng Qifeng 彭啟豐 (1701–1784), ovvero uno studioso di epoca Qing.<sup>245</sup> I blocchi stampati furono preservati da ufficiali di alto rango che veneravano Lü Dongbin.

La differenza con l'edizione precedente è nel fatto che questa seconda versione non contenga la prefazione dei discepoli Jingming che ricevettero la trasmissione all'altare spiritico di Piling. Inoltre "l'affiliazione Jingming" (*Jingming sipai* 淨明嗣派) fu trasformata nella nuova "affiliazione Jinhua" (*Jinhua sipai* 金华嗣派). Infine, dopo aver eliminato le informazioni sull'altare di Piling, il loro lignaggio non venne spiegato né attraverso un poema di lignaggio o una liturgia e neppure con una localizzazione specifica.<sup>246</sup>

La terza versione dell'opera è invece connessa alla figura di Jiang Yuanting 蔣元庭 (1755–1819), il quale secondo Min Yide aveva connessioni con l'élite nazionale e fu il responsabile del canone taoista privato della dinastia Qing, il *Daozang jiyao* 道藏輯要.<sup>247</sup>

A tal proposito, secondo alcuni documenti come il *Guochao qixian leizheng chubian* 國朝耆獻類徵 ("Collezione iniziale di documenti categorizzati sui servi della dinastia"), un'opera Qing risalente 1883, egli occupò la funzione di capo del ministero degli uffici dello stabile imperiale e ricoprì anche altre funzioni importanti nel ministero del lavoro e nel ministero delle entrate.<sup>248</sup>

Jiang fu un ufficiale governativo che stabilì a Pechino questo altare chiamato *Jueyuan tan* 觉源坛 or *qiyikaihua tan* 第一开化坛.

Secondo Mori Yuria l'interesse di Jiang verso la scrittura spiritica è più che evidente. In una prefazione attribuita a Liu Shouyuan si afferma che Jiang ricevette l'ordine di compilare un'antologia chiamata *Quanshu zhengzong* 全书正宗. Tale antologia fu stilata all'altare di Jiang Yupu, ovvero il luogo dove egli

---

<sup>245</sup> Monica Esposito, *Creative Daoism*, 280.

<sup>246</sup> *ivi*, 281.

<sup>247</sup> Jacopo Scarin, "Longmen Institutional Development in Zhejiang Province", 2.

<sup>248</sup> Mori Yuria, "Identity and Lineage: The *Taiyi jinhua zongzhi* and the Spirit-Writing Cult to Patriarch Lü in Qing China", 172.

venerava Lüzu e Liu Shouyang come principali divinità.<sup>249</sup> A tal proposito, la terza e la quarta edizione del *Jinhua zongzhi* sarebbero rispettivamente parte di due diverse collezioni, ovvero della *Quanshu zhengzong* 全书正宗 e della *Daozang yijiao* 道藏辑要 entrambe a opera di Jiang Yuanting.

Sia la terza versione che la quarta sono costituite da tredici capitoli e da un'appendice contenente il *Jinhua chanyou wenda* 金华 阐幽问答, che è presente anche nella versione di Chen Mou. Inoltre, la quarta versione presenta anche alcune revisioni come ad esempio delle modifiche nell'ordine delle sue prefazioni. Infatti mentre la terza versione è costituita da due prefazioni la terza ne possiede tre.<sup>250</sup>

L'aspetto che differisce maggiormente dalle prime due edizioni è il fatto che la terza e la quarta introducano un nuovo lignaggio il Tianxianpai 天仙派 (Lignaggio Immortali Celesti), connesso con la figura di Jiang Yuanting e con la tradizione Quanzhen. Per tale ragione sia la terza che la quarta versione, entrambe a opera di Jiang, avranno un nuovo titolo ovvero *Fuyou shangdi Tianxian jinhua zongzhi* 孚佑天先金花宗旨 ("Dottrina del Fiore Dorato del lignaggio Immortale Celeste del Imperatore Supremo e Protettore sincero [Lü Dongbin]").<sup>251</sup>

Tale testo ebbe modo di circolare fra ufficiali di alto rango che adoravano Lü Dongbin come perno centrale del taoismo.

Le differenze fra la versione di Jiang Yupu e di Chen Mou con quella di Shao Zhilin sono numerose. La prefazione scritta nel nome dei discepoli Jingming è assente e sebbene venga mantenuta la prefazione scritta da Tu Yu'an tutte le referenze al lignaggio Jingming vengono rimosse.

La differenza fra la versione di Jiang e di Chen invece è il fatto che in Chen venga preservata un'appendice molto simile a quella presente nella versione di Shao, mentre essa mancherebbe nella versione di Jiang. Da ciò si evince che Jiang volesse negare chiaramente la connessione tra l'opera e il lignaggio Jingmin.<sup>252</sup>

---

<sup>249</sup> *ivi*, 173.

<sup>250</sup> Monica Esposito, *Creative Daoism*, 286.

<sup>251</sup> *ibidem*.

<sup>252</sup> Mori Yuria, "Identity and Lineage: The Taiyi jinhua zongzhi and the Spirit-Writing Cult to Patriarch Lü in Qing China", 172.

La quinta versione è intitolata *Lüzū shī xūwū Taiyījinhua zongzhi* 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨 (“Istruzioni del maestro Lü sullo sviluppo del Supremo Fiore Dorato, sul Vuoto del Cielo Creatore”). Tale edizione è del 1834 e come abbiamo anticipato precedentemente è connessa al patriarca Min Yide, esponente del lignaggio Longmen. L’opera, connessa con tale lignaggio, sarebbe basata su una scrittura spiritica verificatasi nel 1688 all’eremitaggio di Longqiao 隆桥. Min Yide a proposito dell’origine del testo afferma che la versione originale del *Jinhua zongzhi* fu a opera di Tao Shi’an un sacerdote taoista vissuto sul monte Jin’gai dal 1645.<sup>253</sup>

Secondo quanto dichiarato da Min Yide, il testo originale sarebbe costituito da tredici capitoli. Ma come abbiamo anticipato precedentemente in realtà il testo inizialmente aveva venti capitoli e il seguito fu ridotto a tredici. Sebbene Min abbia criticato la versione di Shao Zhilin, sembrerebbe che il testo incluso nella sua antologia fosse una versione modificata di quella di Jiang presente nel *Daozang jiyao*.<sup>254</sup> Quindi sebbene ritenesse l’opera di Shao un falso testo (*weiben* 偽本), fu proprio il testo da cui questa versione di Min avrebbe attinto. Secondo questi dati, possiamo notare che il testo presente sul monte Jin’gai e attribuito a Taoshi’an fu composto dopo la riduzione del *Jinhua zongzhi* in tredici caratteri e dunque che l’originalità del testo fosse in realtà fittizia.

Per quanto riguarda le altre caratteristiche della quinta versione, essa presenta varie differenze con le precedenti e non include il *Jinhua chanyou wenda* e neppure delle prefazioni. Associata con il lignaggio Longmen, essa è arricchita dalle annotazioni fatte da Min Yide e dei commenti attribuiti a maestri Longmen.<sup>255</sup>

Un ulteriore e ultimo aspetto da prendere in considerazione è l’associazione del Fiore Dorato del monte Jin’gai con il termine *yishi* 医世 (“guarire il mondo”). Il termine ha un significato significativo in quanto sottolinea un nuovo lignaggio e una nuova tradizione connessa a quella Longmen. Mentre con la prima

---

<sup>253</sup> *ivi*, 176.

<sup>254</sup> Lai Chi Tim and Li Zhitian 黎志添 “Revisiting the Jingming Origin of the Taiyi jinhua zongzhi”, 51.

<sup>255</sup> Monica Esposito, *Creative Daoism*, 272.

edizione di Shao Zhilin era stato creato il lignaggio *Taiyi jinhua* 太乙金花 per la trasmissione del Fiore Dorato, con Min viene fondato un nuovo lignaggio chiamato *yishi zong* 医世宗 che connette la tradizione esoterica del monte Jin'gai con la tradizione Longmen ortodossa. Questa linea di patriarchi connessa alla tradizione Vinaya ortodossa Longmen e alle loro scritture ha fatto sì che il Fiore Dorato trovasse una collocazione all'altare di monte Jingai.<sup>256</sup>

Sebbene sia Jiang Yupu che Min Yide affermino che l'autenticità dell'opera derivi dal loro lignaggio, sia il lignaggio Tianxian che quello Longmen avrebbero in realtà ideato l'appartenenza del *Taiyi jinhua* nelle loro rispettive sette, in quanto l'originalità di queste versioni non troverebbe delle corrispondenze storiche verificabili.

Attraverso la comparazione di questi testi è stato possibile notare come il *Jinhua zongzhi* inizialmente si sia formato nella tradizione Jingming e in seguito in tutte le altre sette. Inoltre, come ognuna di esse abbia cercato di dimostrare l'appartenenza del testo al proprio lignaggio. Ciò che appare ancor più interessante è il fatto che tutte questi diversi gruppi fossero profondamente connessi alla scrittura spiritica in particolare in relazione a Lü Dongbin. Se da una parte in quanto membri di culti di scrittura spiritica, questi lignaggi erano in possesso di una stessa identità in quanto discepoli del maestro Lü, allo stesso modo, il fatto di affermare l'appartenenza del testo a ciascuna setta ha fatto sì che si creasse un senso di affiliazione all'interno di ogni gruppo. Dunque la scrittura spiritica non solo ha permesso di connettere delle persone reali al cielo ma anche di fornire loro un lignaggio sulla terra.<sup>257</sup>

Sinora abbiamo osservato come bensì cinque differenti versioni del *Jinhua zhongzhi* abbiano circolato in Cina fino all'Ottocento. Successivamente, nel Ventesimo secolo, il numero di edizioni dell'opera accrebbe ancora di più grazie alle varie traduzioni in lingua straniera.

---

<sup>256</sup> *ivi*, 302.

<sup>257</sup> Mori Yuria, "Identity and Lineage: The Taiyi jinhua zongzhi and the Spirit-Writing Cult to Patriarch Lü in Qing China", 182.

A tal proposito, la famosa traduzione tedesca del *Jinhua zhongzhi* del sinologo Richard Wilhelm si basò sul libro di un certo *Zhanran Huizhenzi* 湛然慧真子 che pubblicò l'opera all'inizio del Novecento. A sua volta tale edizione era connessa a un altro testo chiamato *Chanshengshu* 长生术 (L'arte della longevità) di Hedaozi 合道子 del 1917. In merito a ciò, Hedaozi spiega che egli trovò il libro in un negozio di antiquariato di Pechino. Tale opera inizialmente conteneva solo una prefazione di un certo Yiliao shanren 一了山人. Anche questa edizione, come tutte le precedenti, è connessa alla pratica della scrittura spiritica per mezzo di Hedaozi che si mise in connessione con Lü Dongbin e grazie al quale furono aggiunte dieci prefazioni.<sup>258</sup>

L'ultima versione è chiamata *Changshengshu* 长生术 ("L'arte della Lunga Vita") e fu pubblicata nel 1921 grazie a Zhanran Huizhenzi 湛然会真子. Sebbene il testo sia basato sulla versione di Yao Jichang esso includerebbe anche un commentario di Zhangran Hui. L'opera sarebbe stata congiunta con un nome altro testo chiamato *Xuming jing* 续命经, perciò il suo titolo completo sarebbe *Changsheng shu Xuming jing hekan* 长生术续命经合刊 (Edizione unita dell'Arte della Lunga Vita e del Metodo per incrementare la Forza Vitale).<sup>259</sup>

### III.3.1 Analisi del *Jinhua zongzhi*

Abbiamo giustappunto introdotto l'origine dell'opera da un punto di vista storico introducendo le diverse versioni esistenti. In questa ultima parte ci occuperemo di analizzare la versione appartenente al linguaggio Longmen, ovvero quella scelta per il *Lingbaotong zhineng neigong shu*.

Pertanto, in quest'ultima parte osserveremo nello specifico la versione appartenente a Min Yide analizzando i vari capitoli e argomenti di maggiore rilevanza. Inoltre, vedremo in che modo alcuni suoi aspetti principali vengano interpretati nel *Lingbaotong zhineng neigong shu* di Wang Liping. La versione presente nel *Neigong shu* è costituita da tredici capitoli come quella di Min e

---

<sup>258</sup> Monica Esposito, *Creative Daoism*, 305.

<sup>259</sup> *ivi*, 307.

anch'essa non comprende prefazioni. Come la versione di Min presente nel *Daozang xubian* e nel *Gushuyinlou cangshu*, essa non include la sezione *Jinhua chanyou wenda*.

Rispetto ai contenuti del testo, il termine che caratterizza il titolo dell'opera e anche parte sostanziale delle sue tematiche è il *jinhua* 金花, ovvero il Fiore Dorato, esso rappresenterebbe la natura della mente e la luce dell'auto illuminazione. Inoltre il termine è spesso considerato un sinonimo di *jindan* 金丹 o elisir dorato.<sup>260</sup> Il *jinhua* è infatti ciò che è in grado di generare, secondo la dottrina del *Jinhua zongzhi*, "l'elisir d'oro" (*Jin Dan* 金丹).

L'argomento principale dell'opera è considerato essere l'*huiguang* 回光 ("invertire la luce")<sup>261</sup> che avverrà attraverso il "metodo di capovolgimento" (*nifa* 逆法) e permea gran parte dell'opera. Esso permetterebbe appunto di "ribaltare" la mente ordinaria e il punto di vista del praticante. I vari capitoli, infatti, sarebbero concepiti come degli stadi progressivi per raggiungere lo scopo dell'*huiguang*.

La struttura del testo, fin dal principio rispecchia la "trasmissione maestro-discepolo", infatti ogni capitolo inizierà con "il fondatore dice [...]" (*zushi yue* 祖师曰) presentando gli insegnamenti che furono rivelati all'altare di Lü Dongbin.<sup>262</sup>

Il primo capitolo dei tredici, è chiamato *Tianxin* 天心<sup>263</sup> (Mente Celeste), esso fa riferimento alla trasmissione vis-à-vis avvenuta nel taoismo fra maestro e discepolo e che successivamente andò perduta.<sup>264</sup> A proposito del *tianxin*, l'opera gli attribuisce vitale importanza in quanto connessa con le "tre abilità"

---

<sup>260</sup> Monica Esposito, *Creative Daoism*, 267- 268.

<sup>261</sup> Fabrizio Pregadio, *Taoist Internal Alchemy: An Anthology of Neidan Texts* (Mountain View: Golden Elixir Press, 2019), 223.

<sup>262</sup> Altre versioni presentano lo stesso schema ma in base alla versione potrà essere scritto *Lüdi yue* 吕帝曰 oppure *Lüzü yue* 吕祖曰, sempre facendo riferimento alla figura di Lüyan.

<sup>263</sup>

Il termine *xin* 心 letteralmente significa cuore ma in molti casi è ugualmente appropriato tradurlo come "mente." Inoltre talvolta è definito anche "centro." *Tianxin* in questo caso potrebbe essere tradotto come "Cuore celeste", "Mente del cielo" e "Centro del cielo".

*ibidem*.

<sup>264</sup> Monica Esposito, *Creative Daoism*, 268.

(*sancai* 三才) dette cielo, terra e uomo. Il *tianxin*, inoltre è anche chiamato *xuanqiao* 玄窍 (apertura misteriosa). Tali abilità sono possedute da ognuno ma non in tutti nello stesso modo. Infatti sebbene tutti possiedano tali capacità, il *tianxin* sarà aperto soltanto nel meritevole e nel saggio, mentre nel folle e nell'illuso esso sarà chiuso. La differenza sarebbe nel fatto che quando esso sarà aperto si potrà trascorrere una lunga vita, mentre quando sarà chiuso si morirà prematuramente.<sup>265</sup>

Riguardo la trasmissione della *Via*, essa non è segreta ma dovrà avvenire da cuore a cuore oppure non potrebbe essere trasmessa o ricevuta. Affinché essa possa verificarsi è necessario che nel praticante vi sia una fede sincera e completamente pura. A tal proposito, ciò che viene sottolineato è che sebbene alcuni prima entrino nella *Via* e in seguito si risveglino alla *Via*, altri prima saranno in grado di risvegliarsi e in seguito di entrare in essa. Al contempo il testo afferma che ciò che non è mai avvenuto è che qualcuno sia riuscito a entrare nella *Via* senza aver prima realizzato l'unità e l'autenticità del Cuore.<sup>266</sup> L'importanza dell'unità e dell'autenticità del cuore viene spiegata e accentuata dicendo: "Se uno non può vedere il proprio cuore, come potrà unirsi al cuore trasmesso dal più alto?"<sup>267</sup>

Tale aspetto viene rimarcato a tal punto che, per accrescere la sua importanza, vengono riportati alcuni esempi dagli altri due insegnamenti del confucianesimo e buddismo. Infatti, mentre i taoisti utilizzerebbero il termine *neiguan* 内观 (contemplazione interiore), i confuciani parlano di *neixing* 内行 (osservazione interna).

Inoltre, viene citato un sutra buddista che afferma che fissando il proprio Cuore in un punto solo, nulla sarà impossibile. Dunque, come afferma anche lo stesso sutra buddista la contemplazione interiore consiste nell'istruzione di

---

<sup>265</sup>Lü Dongbin, "Lüzü shi xuwu Taiyijinhua zongzhi" 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨 (Istruzioni del maestro Lü sullo sviluppo del Supremo Fiore Dorato, sul Vuoto del Cielo Creatore), a cura di Min Yide, 1834, primo capitolo, E-book.

<sup>266</sup> Fabrizio Pregadio, *Taoist Internal Alchemy: An Anthology of Neidan Texts*, 226.

<sup>267</sup> *ibidem*.

concentrare il proprio Cuore, inoltre questo sarebbe anche il segreto della trasmissione faccia a faccia.<sup>268</sup>

In seguito, una volta che la mente celeste sarà aperta, rimarrà aperta per sempre. Ma quello che è necessario anche in questo caso è che si riesca a “mantenere la sincerità” (*cuncheng* 存城).

A tale riguardo, nel testo vengono date alcune istruzioni sul come mantenere la sincerità, infatti esso dice:

Dopo aver lasciato andare le diecimila condizioni (*wanyuan* 万缘), bisognerà solo usare il simbolo (*yi* 伊) di *Fantian* 梵天 (Brahmā), costituito da tre punti.<sup>269</sup>

Inoltre il testo suggerisce di mantenere la concentrazione sul punto centrale nella posizione fra le sopracciglia e afferma che il punto a sinistra sia l’occhio sinistro e quello a destra sia l’occhio destro. Il punto fra le sopracciglia è invece “l’Occhio Celeste” (*Tianmu* 天目), il punto attraverso cui i tre corpi luminosi (三光) entrano ed escono all’unisono.

Secondo quanto affermato da Min Yide i tre Corpi celesti sono il sole, la luna e il “Grande Carro” (*Tiangang* 天罡). A livello microcosmico essi rappresentano l’occhio destro, l’occhio sinistro e l’occhio centrale, esso è anche un simbolo generalmente associato anche ai tre occhi di Shiva.<sup>270</sup> Rispetto a questa tecnica essenziale del *Jinhua zongzhi*, Wang Liping nel suo libro *Daoist Internal Mastery* allo stesso modo afferma che gli antichi chiamavano questa pratica “l’occhio sinistro il sole, l’occhio destro la luna” e che i testi classici affermavano di “roteare il sole e la luna.” Infine egli sostiene che bisognerà ruotare gli occhi e allineare il loro movimento. Ciò prenderà il nome di “il sole e la luna uniti”.<sup>271</sup> Dunque le sue affermazioni sulla tecnica inerente alla dottrina del *Jinhua zongzhi* finora sono pressoché uguali alle affermazioni dell’opera. In seguito, il *Jinhua zongzhi* afferma che l’unico modo per progredire, sarà concentrarsi sul processo e purificare i propri pensieri. Dopo

---

<sup>268</sup> *ibidem*.

<sup>269</sup> Monica Esposito, “Longmen Taoism in Qing China”, 206.

<sup>270</sup> *ibidem*.

<sup>271</sup> Wang Liping 王力平, *Daoist Internal Mastery*, 296.

che questo processo sarà portato avanti per molto tempo il corpo si trasformerà nello “spontaneo corpo del dharma”(ziran fashen 自然法身).<sup>272</sup> Il secondo capitolo dell’opera, è chiamato “yuanshen 元神、shishen 识神” e si focalizza su due concetti principali ovvero quello dello *yuanshen* 元神 (Spirito originale) e dello *shishen* 识神 (Spirito cosciente).

Secondo quanto affermato nell’opera, vi sono varie differenze fra i due *shen* (spirito), il primo *shen* sarebbe esistito molto a lungo e quando il *jing* (essenza) e il *qi* decadranno assieme alla terra e al cielo esso continuerà a esistere.<sup>273</sup> Lo *yuanshen*, invece, è l’essenza della mente celeste ed è associato all’animo superiore (*hun* 魂), che osserva il mondo senza le restrizioni dell’ego ovvero da una prospettiva celeste. Invece, lo *shishen*, incarna lo spirito cosciente ovvero l’essenza della mente ordinaria e viene associata all’animo inferiore (*po* 魄), esso è connesso al mondo tramite le emozioni viscerali.<sup>274</sup> In altre parole mentre *hun* rappresenterebbe le componenti più Yang dell’animo umano, *po* incarnerebbe quelle più Yin.<sup>275</sup>

Anche in *Daoist Internal Mastery* viene data una definizione di entrambi questi termini. Nel libro si afferma che lo *shishen* sia concepito nello stesso modo da tutti i maestri e i patriarchi. Esso avrebbe un ruolo minore, ed è connesso alla sfera terrena e agli stati d’animo. Infatti è ciò che permette la manifestazione delle sette emozioni e dei sei desideri. Esso si rivela in modo intenso in connessione alle “porte dei sensi” ovvero gli occhi, le orecchie, il naso e la bocca.

---

<sup>272</sup> Monica Esposito, “La Porte du Dragon”, 166.

<sup>273</sup> Lü Dongbin, “Lüzü shi xuwu Taiyijinhua zongzhi” 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨 secondo capitolo.

<sup>274</sup> Monica Esposito, *Creative Daoism*, 269.

<sup>275</sup> Fabrizio Pregadio, “Taoist Views of the Human Body”, Golden Elixir.

Consultato il 30 Settembre 2021.

[https://www.goldenelixir.com/taoism/views\\_of\\_the\\_body.html](https://www.goldenelixir.com/taoism/views_of_the_body.html)

Il *yuanshen*, invece, è ritenuto essere eterno e onnipresente, esso esiste nella linea fra yin e yang, infatti è divisibile in *yinshen* 阴神 e *yangshen* 阳神. Infine il *yuanshen* è ciò che supervisiona le funzioni inconsce.<sup>276</sup>

Il terzo capitolo, chiamato 回光守中 (Invertire la luce e osservare il centro) si focalizza su un altro aspetto centrale presente nell'opera, cioè sull'importanza assegnata agli occhi. Infatti essi sono il luogo in cui il bagliore dell'essere umano si concentra e sono anche la barriera e chiusura del corpo. Il testo per mettere rilievo questo aspetto si serve di alcune opere come del *Yinfujing* 阴符经 ("Il libro dell'Intesa Nascosta"), che afferma: "Il meccanismo è negli occhi."<sup>277</sup>

L'importanza degli occhi è profondamente connessa all'inversione della luce e in relazione ad essa viene sottolineata l'importanza della pratica quotidiana che viene approfondita nei capitoli successivi. Il testo afferma che se non si siede in uno stato di quiete per un solo giorno, la luce vagherà via e nessuno saprà dove si fermerà. Ma se si è in grado di sedere in meditazione anche per poco tempo, i diecimila secoli e le centinaia di nascite<sup>278</sup> giungeranno alla fine.<sup>279</sup>

In aggiunta, sempre in connessione agli occhi viene portato un altro esempio dal libro *Huangdi sujian* 黄帝素问 ("Domande basilari all'Imperatore Giallo") che afferma: "L'essenza dell'essere umano è tutta concentrata negli orifizi del corpo umano."<sup>280</sup>

---

<sup>276</sup> Wang Liping 王力平, *Daoist Internal Mastery*, 404.

<sup>277</sup> 机在目。

Lü Dongbin, "Lüzü shi xuwu Taiyijinhua zongzhi" 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨 terzo capitolo.

<sup>278</sup> Con l'espressione i diecimila secoli e le centinaia di nascite si fa riferimento al termine *Lunhui* 轮回 (saṃsāra) che nel buddismo è la dottrina inerente al ciclo di vita, morte e rinascita. Iconograficamente esso viene rappresentato con la [ruota dell'esistenza](#).

<sup>279</sup> Fabrizio Pregadio, *Taoist Internal Alchemy*, 232.

<sup>280</sup> 人身精华。皆上注于空窍是也。

Lü Dongbin, "Lüzü shi xuwu Taiyijinhua zongzhi" 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨, terzo capitolo.

Invero, prima della nascita gli occhi sono chiusi e i nove orifizi (*jiuqiao* 九窍) sono sigillati. Alla nascita l'infante scoprirà i suoi occhi e i nove orifizi saranno aperti. A tal punto, il *qi* inizierà a uscire fuori da questi ultimi.<sup>281</sup>

Un'altro argomento ricorrente nell'opera è la presenza di elementi e similitudini con buddismo e taoismo. Infatti il testo afferma che ciò che i saggi hanno continuato a trasmettere nei secoli riguarda appunto il *fanzhao* 返照 ("invertire la luce"). Sebbene spesso si trattasse della stessa pratica, essa ricevette nomi differenti, infatti Confucio la chiamò *zhizhi* 知止 (sapere come fermare), i buddisti la chiamarono *guanxin* 关心 (Contemplazione della mente) e Laozi la definì *neiguan* 内观 (contemplazione interiore).

Appare dunque evidente la concomitanza con i tre insegnamenti che viene mostrata più volte nel testo. Un altro esempio di ciò sono i termini cessazione e visualizzazione (*zhiguan* 止观) sempre di matrice buddista, in grado di calmare la mente e in seguito di permette la conoscenza della natura delle cose.<sup>282</sup>

Il fatto che vi siano numerosi elementi tratti dai tre insegnamenti non è un caso isolato, infatti essi permeano tutta l'opera e a tal proposito, Monica Esposito afferma che al suo interno siano incluse numerose opere. Fra questi libri troviamo testi taoisti come il *Xinyin jing* 心印经 (Il sigillo mentale), classici come il *Huangdi suwen* 皇帝素问 ("Domande basilari all'Imperatore Giallo"), metafore dall'*Yijing* 易经, espressioni dal *Zhuangzi* 庄子 e dal *Daodejing* 道德经 e infine classici sull'alchimia come il *Jindan sibaizi* 金丹四百字 ("Quattrocento caratteri sull'elisir d'oro") e il *Wuzhen pian*.<sup>283</sup>

Il quarto capitolo, chiamato *huiguan tiaoxi* 回光调息 (Invertire la luce e regolare il respiro) introduce alcuni suggerimenti tecnici sulla pratica che verranno approfonditi anche nei capitoli successivi. In particolare esso si focalizza sull'armonizzare il respiro e la mente. Specificatamente esso si incentra sui primi stadi della pratica in cui solitamente nell'individuo potrà esserci la presenza

---

<sup>281</sup> Stephen Eskildsen, *The teaching and practice of the early quanzhen taoist masters*, 74.

<sup>282</sup> *ivi*, 234.

<sup>283</sup> Monica Esposito, *Creative Daoism*, 268.

della malattia e del dolore. In tali circostanze sarà necessario concentrarsi sul respiro e sulla regolazione di quest'ultimo.<sup>284</sup> Anche il maestro Wang si esprime a proposito dell'importanza del respiro in connessione al *Jinhua zongzhi*. Egli afferma che se si è incapaci di stabilizzare il respiro non sarà possibile raggiungere la quiete. L'unico modo per riuscire a rimanere fermi nella meditazione da seduti sarebbe appunto quello di stabilizzare se stessi con profondi respiri, ciò renderà mente e corpo stabile.<sup>285</sup>

Il *Jinhua zongzhi* inoltre spiega l'esistenza di due diversi stati che possono verificarsi nel principiante e a tal proposito dice:

Quando non si siede in meditazione, sebbene tu sia distratto, non saprai di esserlo. Quando se sei consapevole di essere distratto, questa è l'opportunità per rifiutare la distrazione.<sup>286</sup>

La differenza fra uno stato e l'altro è nel fatto che nel primo caso la condizione vissuta dall'individuo sarebbe più semplice da gestire della seconda in quanto entrerebbero in gioco due elementi differenti, nel primo caso infatti, *Hun* cercherà di resistere al puro *Yin*.

Ecco come il *Jinhua zongzhi*, invece spiega la seconda tipologia:

Essere storditi e non saperlo, con l'essere distratto ed esserne consapevole, è uno stato molto diverso, come essere migliaia di miglia lontani!<sup>287</sup>

La differenza sarebbe nell'aver coscienza o meno di trovarsi in quella determinato condizione. Inoltre, nel secondo caso, non agirà *Hun* (l'animo superiore) ma sarà la dominanza di *po* a prevalere.

---

<sup>284</sup> Lü Dongbin, "Lüzü shi xuwu Taiyijinhua zongzhi" 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨, quarto capitolo.

<sup>285</sup> Wang Liping 王力平, *Daoist Internal Mastery*, 289.

<sup>286</sup> 若不静坐时, 虽有散乱, 亦不自知。既知散乱, 即是却散乱之机也。

Lü Dongbin, "Lüzü shi xuwu Taiyijinhua zongzhi" 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨, quarto capitolo.

<sup>287</sup> 昏沈而不知, 与昏沈而知, 相去奚啻千里!

*ibidem*.

Nel pensiero cinese, l'essere umano è fatto da due elementi contrapposti, uno è detto *po* ed è ciò costituisce gli elementi fisici e l'altro è *hun* che simboleggia quelli spirituali in grado di sopravvivere più a lungo.<sup>288</sup>

Mentre *Hun* può essere considerato l'anima celeste, *po* è ritenuto essere l'anima terrestre, inoltre se da una parte l' *hun* sarà il respiro celeste, *po* sarà invece il respiro terrestre.<sup>289</sup> Affinchè sia possibile eliminare tale stato di distrazione, il *Jinhua zongzhi* suggerisce di focalizzarsi sulla regolazione del respiro attraverso la bocca e il naso e questo in seguito darà accesso al respiro autentico. Il respiro dovrà essere sottile e chiaro, viceversa esso darà vita a uno stato di sonnolenza.<sup>290</sup> Dunque non solo il respiro sarà importante un importante strumento per regolare lo stato della mente ma esso stesso potrebbe generare una differente condizione nell'uomo.

Nel quinto capitolo chiamato *Huiguang chamiu* 回光差谬 (“Errori nell'inversione della luce”), si riferimento alla modalità con cui bisognerebbe approcciarsi alla pratica e ai possibili sbagli dei neofiti. Infatti non bisognerebbe essere troppo attenti o distratti, ma sarebbe meglio trovarsi a metà fra essere e non essere. Sarà necessario aspettare intenzionalmente e lasciarsi guidare dai segni e dalle esperienze che insieme giungeranno man mano.<sup>291</sup> Inoltre il testo parla di alcuni errori che si possono riscontrare durante la pratica, tra cui quello di seguire le emozioni durante la meditazione. L'opera afferma che sebbene questo possa sembrare familiare e confortevole, tale atteggiamento condurrà alla caduta nel reame del desiderio e della brama. Questo comportamento è ciò che porta al sentiero minore e a una vita di piaceri e deviazioni. Ecco come tale inclinazione è spiegata nell'opera:

---

<sup>288</sup> Thierry Meynard S.J. e Dawei Pan, *A Brief Introduction to the Study of Human Nature: Giulio Aleni*, (Leiden/Boston: Brill, 2020), 90.

<sup>289</sup> Catherine Despeux, *Taoism and Self Knowledge: The Chart for the Cultivation of Perfection (Xiuzhen Tu)*, (Leida: Brill, 2018), 158.

<sup>290</sup> Lü Dongbin, “Lüzu shi xuwu Taiyijinhua zongzhi” 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨, quarto capitolo.

<sup>291</sup> Monica Esposito, “La Porte du Dragon”, 173.

Ciò prende il nome di “il maestro diventa schiavo” e se sostenuto esso causerà la caduta per molto tempo nel reame del desiderio e della lussuria.<sup>292</sup>

Le emozioni hanno un ruolo centrale in connessione al sentiero minore e a quello più alto in quanto sono un tratto distintivo dell'uomo. Nel pensiero cinese, esistono alcune emozioni e sentimenti prevalenti che sono l'amore, l'odio, il piacere, l'ira, la tristezza e la gioia e ognuna di essa è connessa ai “sei qi” (*liuqi* 六气). In relazione all'antico taoismo e ai testi medici, la manifestazione di emozioni è sempre stata considerata uno squilibrio di *qi*. Per tale ragione, tutte le emozioni erano ritenute eccessive e non venivano considerate come un costituente necessario o desiderabile per l'interiorità dell'individuo.<sup>293</sup>

A tal proposito anche in *Daoist internal Mastery* troviamo alcuni spunti interessanti. Wang Liping, nel libro afferma che la pratica e il particolare modo lo *shengguang* 神光 (luce dello spirito), non possano essere influenzati dalle “sette emozioni e dai sei desideri” (*qiqing liuyu* 七情六欲). Inoltre ritiene che le persone dovrebbero avere dentro sé le sette emozioni ed i sei desideri e sentirli nel corpo. Egli afferma che al di là del livello di ottenimento dell'individuo, le emozioni e i sentimenti continueranno a essere presenti nell'uomo. Infine Wang Liping crede che gli esseri umani siano obbligati a fare esperienza delle emozioni, ma che non dovrebbero lasciare che esse diventino eccessive.<sup>294</sup> Ovvero la sua opinione sembra dire che nel vivere le emozioni e farsi attraversare dagli stati d'animo esista un giusto mezzo oltre il quale non bisognerebbe farsi influenzare. Dunque similmente al *Jinhua zongzhi*, egli afferma che da “maestri” non bisognerebbe divenire schiavi delle proprie emozioni.

Il sesto capitolo chiamato *huiguang zhengyan* 回光证验 (“prove effettive dell'inversione della luce”), è basato su alcune esperienze fondamentali che

<sup>292</sup> 此名主为奴役，久之落于色欲界。

Lü Dongbin, “Lüzu shi xuwu Taiyijinhua zongzhi” 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨, quinto capitolo.

<sup>293</sup> Lisa Raphals, “Thirteen Ways of Looking at the Self in Early China”, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 26, n. 4 (Ott., 2009), 325.

<sup>294</sup> Wang Liping 王力平, *Daoist Internal Mastery*, 14- 15.

possono indicare la buona riuscita della pratica di inversione della luce. Ci sono tre esperienze che possono essere testate in quanto episodi frequenti. La prima si verifica quando una persona siede e dimentica di se stessa. Il suo *shen* è come se fosse in una valle dove può sentire una persona parlare da miglia di distanza, eppure le parole sono molto chiare come se la persona le fosse accanto.<sup>295</sup> La seconda si verifica quando si siede in meditazione e si vede una luce bianca, come un vapore bianco appare di fronte ai propri occhi, ma in realtà quando si apriranno gli occhi non ci sarà più nulla. Infine la terza esperienza avviene quando lo *shen* ritorna in cima alla corona della testa, ma ciò potrà verificarsi solo sedendo abbastanza a lungo in meditazione.<sup>296</sup>

Sebbene queste esperienze possano variare in base alle capacità di ognuno, potrebbero anche essere ottenute immediatamente se ad esempio si trattasse di uomini di grande talento che abbiano l'intento di salvare tutti gli esseri senzienti. Il significato di questa sezione infatti è riconducibile alla forza dell'uomo che ispira a migliorare se stesso divenendo il migliore fra gli uomini.<sup>297</sup>

Il capitolo sette prende il nome di *huiguang huofa* 回光活法 ("Il metodo di inversione della luce nella vita quotidiana"), esso spiega come vivere in armonia nel mondo senza dimenticare della luce. Ciò consiste nella capacità di accettare le cose ed esaminare la loro natura. Inoltre nella capacità di utilizzare ogni momento per fare ritorno alla luce.<sup>298</sup>

In aggiunta sono anche dati alcuni consigli pratici sul momento giusto e sulla modalità in cui svolgere la pratica. L'opera afferma che sia indicato praticare al mattino presto perchè sarebbe più semplice chiarire la mente per ritornare allo stato originario. Inoltre che bisognerebbe sedere per una durata di una o due ore.<sup>299</sup>

---

<sup>295</sup> Lü Dongbin, "Lüzū shī xūwū Taiyījīnhuā zōngzhī" 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨, sesto capitolo.

<sup>296</sup> *ibidem*.

<sup>297</sup> Monica Esposito, *La Porte du Dragon*, 173.

<sup>298</sup> Lü Dongbin, "Lüzū shī xūwū Taiyījīnhuā zōngzhī" 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨, settimo capitolo.

<sup>299</sup> *ibidem*.

Anche Wang Liping dà molti consigli a proposito della modalità e del momento giusto per svolgere la propria pratica giornaliera. In particolare egli afferma che svolgere la meditazione seduti al mattino non sia positivo quanto farlo al pomeriggio. La motivazione da lui sostenuta, sarebbe dovuta al fatto che al mattino si assorbirebbe il *qi* del cielo, mentre il pomeriggio il cielo assorbirebbe il *qi* del praticante e sarebbe più indicato il secondo caso. Inoltre, la pratica del pomeriggio farebbe sentire piacere e non dolore.<sup>300</sup> Dunque in questo caso egli ha un'opinione diversa da quella sostenuta dal *Jinhua Zonzhi* rispetto al migliore momento da dedicare alla pratica meditativa.

Nel capitolo otto chiamato *Xiaoyao jue* 逍遥诀 (“Formula per vagare liberamente”) viene inoltre ricalcata l'importanza del *Dao*, che potrebbe essere sintetizzato con un'espressione da quattro caratteri, ovvero *wuwei erwei* 无为而为 (“agire attraverso il non-agire”). Inoltre ritornando all'*huiguang*, l'opera afferma che essa sia solo una descrizione generale e che con il procedere verso il livello successivo, la luce diventerà più abbondante e il metodo verrà perfezionato.<sup>301</sup>

Il nono capitolo, chiamato *Bairi zhuji* 百日筑基 (“Costruire le basi della pratica in cento giorni”), descrive l'importanza di stabilire le fondamenta della pratica spirituale. A tal proposito, nel momento in cui si agisce in armonia con il vero respiro, la luce della natura innata apparirà. Ciò potrà verificarsi alla fine dei cento giorni,<sup>302</sup> numero simbolico che si riferisce all'impegno e alla perseveranza necessaria a progredire nella pratica. Tale concetto trae ispirazione dall'opera *Xinyin jing* che afferma: “Se il vento turbinoso si fonde, la pratica diventerà prodigiosa in cento giorni.”<sup>303</sup> L'importanza delle basi nella pratica alchemica taoista, fa riferimento a tre elementi basilari chiamati *jing* 精 (essenza), *qi* e *shen* che corrispondono a delle vere e proprie fasi. E' infatti il

---

<sup>300</sup> Wang Liping 王力平, *Daoist Internal Mastery*, 323.

<sup>301</sup> Lü Dongbin, “*Lüzu shi xuwu Taiyijinhua zongzhi*” 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨, ottavo capitolo.

<sup>302</sup> Monica Esposito, “La Porte du Dragon”, 180.

<sup>303</sup>《心印经》云：“回风混合，百日功灵。”

Lü Dongbin, “*Lüzu shi xuwu Taiyijinhua zongzhi*” 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨, nono capitolo.

ripristino di questi elementi, detti i “tre tesori” (*sanbao* 三宝), l’obiettivo centrale di questo processo.<sup>304</sup>

Anche Wang Liping parla frequentemente dell’importanza di questa fase preliminare rispetto alla pratica del *jingzuo* 静坐 (sedere nella quiete), sui cui si basa anche l’opera *Jinhua zongzhi*. A tal proposito egli afferma che dopo aver praticato la meditazione seduta per uno o due anni, la dolcezza emergerà dall’asprezza e sarà come entrare in un altro mondo.<sup>305</sup> Secondo il maestro Wang, varie pratiche sono in grado di agevolare il processo di *zhuji* (“costruzione delle basi”), basti pensare al *qigong* o al *neigong* (内功). Nella sua visione le arti marziali interne sarebbero un ottimo strumento per favorire questa fase, fra queste pratiche troviamo per esempio il *tai qi*, il *xingyi quan*, il *liuhebafa* e il *bagua zhang*.<sup>306</sup>

Il decimo capitolo è chiamato *xingguang shiguang* 性光识光 (“La luce naturale e la luce artificiale”) ed è dedicato alla differenza fra queste due diverse luci insite nell’uomo. Difatti, la diversità è nel fatto che *xingguang* sia come uno specchio che cattura immagini senza volerlo fare. Dopo un po’ di tempo, *xingguang* diventerà *shiguang*.<sup>307</sup> Ovvero, mentre *shiguang* è spinto dalla frenesia del mondo e progressivamente si focalizza sulla realtà esterna, la luce naturale invece si rivolge spontaneamente verso l’interno. Quando un’immagine si presenta in uno specchio, esso non sarà più uno specchio così come quando un’immagine si presenta nell’acqua, non sarà più acqua.<sup>308</sup> In questo consiste il tramutarsi del *xingguang* nello *shiguang*, quando lo *shiguang* prende forma, il *xingguang* viene sostituito. Infine, l’opera afferma che usando continuamente lo

---

<sup>304</sup> Questi tre elementi corrispondono a delle vere e proprie fasi, attraverso cui dallo *shen* in seguito si farà ritorno al vuoto, detto *xu* 虚 o al *dao*. Da essi inoltre dipenderanno la salute e la malattia nell’uomo.

Per un maggiore approfondimento sui tre tesori (*sanbao*) si veda Wang Mu, *Foundations of Internal Alchemy: The Taoist Practice of Neidan*, trad. Fabrizio Pregadio (Mountain View: Golden Elixir Press, 2011), cap. The Functions of Essence, Breath, and Spirit, kindle.

<sup>305</sup> Per un maggiore approfondimento sul concetto di *zhuji* 筑基 (costruzione delle basi), si veda Chen Kaiguo e Zheng Shunchao, *Opening the Dragon Gate*, 12.

<sup>306</sup> Nathan Brine, *The Taoist Alchemy of Wang Liping*, cap.3, neidan theory.

<sup>307</sup> Lü Dongbin, “Lüzü shi xüwu Taiyijinhua zongzhi” 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨, decimo capitolo.

<sup>308</sup> Monica Esposito, *La Porte du Dragon*, 180.

*shi*, lo *shen* non potrà essere creato. Se il cuore non è vuoto, l'elisir "*dan* 丹" non potrà essere formato. In questa parte del testo vengono date varie definizioni connesse al concetto di vuoto, ad esempio il testo afferma che avere "un cuore calmo" (*xinjing* 心静) significhi non bloccarsi nel pensare alle cose, mentre un "cuore vuoto" (*kongxin* 空心) significhi non focalizzarsi sulle cose. Inoltre nel capitolo viene data una definizione di vuoto, ovvero:

Quello che appare essere vuoto, in realtà non è tale; quando si riuscirà a dimenticare il vuoto, solo a quel punto esso potrà essere ritenuto il vero vuoto.<sup>309</sup>

Nel capitolo numero undici chiamato *Kanli jiaogou* 坎离交媾 ("La copulazione di *Kan* e *Li*"), si parla del rapporto fra *kan* 坎 e *li* 离 e delle loro rispettive caratteristiche. Quando si perde la propria essenza e il proprio *shen* nell'individuo vi sarà la prevalenza di *li*. Quando si coltiva con la calma lo *shen* e lo *shi* 识 ("la conoscenza") questo invece sarà chiamato *kan*. Inoltre *kan* e *li* simboleggiano anche altre forze all'interno dell'uomo e l'opera ne parla dicendo:

*Kan* e *Li* sono yin e yang, yin e yang sono la "natura interiore" (*xing* 性) e la "vita-destino" (*ming* 命), a loro volta la natura interiore e la vita-destino sono il corpo e la mente, il corpo e la mente sono lo *shen* e il *qi*.<sup>310</sup>

Vengono dati anche altri esempi del testo, come il fatto che il *li* rappresenti il flusso di energia verso l'esterno e lo scambio con cose in movimento mentre *kan*, emblema dell'acqua, rappresenti l'interiorizzazione nel riposo.<sup>311</sup>

---

<sup>309</sup> 空, 如果是能够发现的空, 那空就不能算空; 直到空得忘掉了空, 这才算做是真空。Lü Dongbin, "Lüzü shi xuwu Taiyijinhua zongzhi" 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨, decimo capitolo.

<sup>310</sup> 坎离即阴阳, 阴阳即性命, 性命即身心, 身心即神气。Lü Dongbin, "Lüzü shi xuwu Taiyijinhua zongzhi" 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨, dodicesimo capitolo.

<sup>311</sup> Monica Esposito, "La Porte du Dragon", 181.

I trigrammi *kan* e *li*, come si evince dal *Jinhua zhongzhi* non sono solo simboli cosmologici ma sono incarnati nel praticante stesso. L'obiettivo della pratica è quella di ricreare Qian 乾, ovvero un corpo di Yang puro, un corpo immortale.<sup>312</sup>

Il dodicesimo capitolo è chiamato *Zhoutian* 周天 (“La Rivoluzione Celeste”) ed è anch'esso connessa a *kan* e *li*, ovvero il *Zhoutian* si verifica proprio quando *kan* e *li* stanno copulando. Il *Zhoutian* è connesso sia al momento nella giornata in cui ciò si verifica a livello cosmologico che al suo verificarsi all'interno del corpo umano, in quanto il corpo segue il ritmo naturale stabilito dal cielo e dalla terra.<sup>313</sup> Questo avviene quando *Yin* e *Yang* sono in armonia, ciò è descritto nel libro dell'elisir come un “bagno invisibile” (*muyu fa* 沐浴法) che si verifica solo con “il grande *Zhoutian*” (*Da zhoutian* 大周天).<sup>314</sup>

Il capitolo tredicesimo detto *Quanshige* 劝世歌 (“Una canzone di esortazione per il mondo”), è la parte conclusiva del testo e nei suoi contenuti riassume gli elementi fondamentali presentati nei capitoli precedenti. Inoltre porta anche alcuni ulteriori esempi di come bisognerebbe perseguire la pratica e di come bisognerebbe non farlo.

L'esempio conclusivo che l'opera ci offre è sintetizzato dalla figura di Confucio e del suo studente Yanzi mentre si trovavano al monte Tai e stavano osservando un cavallo bianco. Yanzi aveva ormai esaurito il suo *shen*, ma finalmente si rese conto che il cavallo era bianco. Yanzi usò la sua visione e il suo *shen* a tal punto e così frequentemente che morì molto presto.<sup>315</sup> Il racconto è utile a mostrare il valore dell'inversione della luce *huiguang* e del praticare nel modo adeguato preservando la propria energia vitale e il proprio *shen*.

Tale capitolo conclusivo inoltre sottolinea non solo il dover praticare nella giusta modalità ma anche il doverlo fare in armonia con il naturale movimento

---

<sup>312</sup> Elena Valussi, “La concezione del corpo femminile del Daoismo”, *Sinosfere* 9, Ultima modifica 13 Marzo 2020,

<https://sinosfere.com/2020/03/13/elena-valussi-la-concezione-del-corpo-femminile-nel-daoismo/>

<sup>313</sup> Lü Dongbin, “Lüzü shi xuwu Taiyijinhua zongzhi” 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨, dodicesimo capitolo.

<sup>314</sup> Monica Esposito, “La Porte du Dragon”, 184.

<sup>315</sup> Lü Dongbin, “Lüzü shi xuwu Taiyijinhua zongzhi” 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨, tredicesimo capitolo.

del Cielo, che è proprio ciò che significa l'espressione "invertire la luce."<sup>316</sup> Le ultimissime parole sono un vera e propria esortazione a proseguire nella pratica, per tale motivo non bisognerebbe attendere troppo a lungo che il tempo passi, oppure potrebbe essere troppo tardi. Ecco infine le ultime parole che descrivono a pieno l'importanza della pratica descritta nel *Jinhua zongzhi*:

Un giorno in cui non si inverte la luce, è un giorno vissuto da fantasmi; la pratica di un solo respiro può invertire la luce, perciò un solo respiro potrà trasformarti in immortale.<sup>317</sup>

## Conclusioni

L'intento di questa tesi è stato quello di approfondire la figura del maestro Wang Liping prima di tutto analizzando criticamente la sua biografia e traendone elementi rilevanti rispetto alla sua formazione nel taoismo, alla sua visione della dottrina taoista e dell'alchimia interna e infine rispetto ai lignaggi Quanzhen e Longmen.

All'interno del primo capitolo, è stato possibile comprendere più a fondo il suo pensiero e le sue posizioni rispetto alla pratica e al suo rapporto con il movimento del *qigong*. E' stato particolarmente utile ripercorrere le tappe principali della cosiddetta "febbre del *qigong*" (*qigong re*) degli anni Ottanta e Novanta e analizzare le successive ripercussioni della crisi del Falungong e *qigong* sulla professione di molti maestri di *qigong* del tempo e sullo stesso Wang Liping. Quello che è emerso da questo studio è il fatto che, proprio come affermava lo stesso Palmer, molte biografie dei maestri più famosi di quegli anni condividevano una struttura mitica e temi pressoché simili alle angiografie degli immortali del primo secolo a.C.,<sup>318</sup> e attraverso un'analisi della biografia del maestro è risultato evidente che anche per Wang Liping

---

<sup>316</sup> Monica Esposito, *La Porte du Dragon*, 185.

<sup>317</sup> 一天的时间不回光，那一天就做了鬼，一息的功夫能回光，那一息就成了仙。  
Lü Dongbin, "*Lüzü shi xuwu Taiyijinhua zongzhi*" 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨, tredicesimo capitolo.

<sup>318</sup> David A. Palmer, *Qigong fever*, 91.

fosse lo stesso. Alcune prove di ciò sono ad esempio il fatto che il maestro Wang affermi di aver ricevuto gli insegnamenti da tre antichi maestri taoisti, il fatto che in seguito abbia lasciato le montagne (*chushan*) per insegnare ciò che aveva appreso e infine le sue presunte capacità curative, questi sono tutti elementi della narrativa legata al *qigong* di quegli anni.

Inoltre, egli come molti altri maestri di *qigong*, si adoperò per verificare la scientificità di tali pratiche e si è dimostrato disposto a “rinunciare” agli antichi nomi di tecniche e pratiche, allo scopo di depurare i suoi insegnamenti dei retaggi della superstizioni (*mixin*). Tutti questi elementi, insieme alla partecipazione a incontri dedicati al *qigong* e al sostegno che il maestro ricevette in quel periodo, sono una prova del fatto che il maestro Wang Liping partecipò in modo attivo al movimento del *qigong* di quegli anni e che egli fosse uno di questi esponenti.

Il secondo capitolo è dedicato alla tradizione Quanzhen e Longmen, esso analizza le fasi principali di ambedue i lignaggi e individua i patriarchi fondamentali di entrambe le scuole. Inoltre, il capitolo spiega come il buddismo abbia influenzato notevolmente il pensiero taoista al di là delle differenze geografiche esistenti, diversamente da quanto affermava Wang Liping nel ritenere che il buddismo avesse influenzato solo la scuola meridionale legata a Zhang Boduan. In aggiunta, questa seconda parte approfondisce le differenze fra diverse forme di taoismo chiamate *shandao*, *jiadao* e la tipologia di taoismo domestico. A questo proposito sono state spiegate le differenze fra le varie tipologie, che possono essere divise in tre sottogruppi: i sacerdoti taoisti che vivono nei templi, i taoisti domestici che dopo aver vissuto nei templi ritornati alla vita laica e taoisti domestici con un'antica tradizione domestica che non avevano mai vissuto nei templi.<sup>319</sup> In seguito abbiamo spiegato la tipologia a cui apparterebbe Wang Liping e sebbene egli sia stato descritto come un taoista di montagna (*shandao*) e in effetti egli trascorse gran parte della sua formazione nell'alchimia interna in viaggio su numerose vette della Cina, in seguito egli decise di ritornare ad

---

<sup>319</sup> Stephen Jones, “Temple and household Daoists”, 315.

avere una vita laica, cercare moglie e trovare un lavoro in città. Per tale ragione sarebbe più opportuno considerare il maestro Wang un taoista domestico riconvertito alla vita laica.

Nel terzo capitolo l'argomento principale riguarda i testi classici che Wang Liping inserisce nel suo libro *Lingbaotong zhineng neigong shu*, opera che racchiude la dottrina da lui insegnata, che avrebbe lo scopo di fungere da guida per la coltivazione della salute e della meditazione. Anzitutto, l'opera *Neigong shu*, è stata analizzata nelle sue diverse parti ed è stato osservato come oltre ai testi scritti dal maestro Wang ci siano al suo interno tre opere principali ovvero: il *Lingbao bifa* 灵宝比法, il *Taiyi jinhua zongzhi* e infine il *Wu pian lingwen* 五篇灵文. Le opere a cui Wang Liping fa principalmente riferimento sono le prime due, esse infatti sembrano essere il centro della pratica alchemica insegnata dal maestro. E' inoltre apparso evidente come il *Lingbao bifa* venga messo in stretta relazione con pratiche dette *Yinxian fa* (Metodi per attrarre l'immortalità) e ai *Sanxianfa* (Tre immortali). Mentre gli *Yinxianfa* sono ritenuti essere dei metodi propedeutiche a quelle contenute nell' *Lingbao bifa*,<sup>320</sup> i *Sanxianfa* sono esercizi tratti proprio dall'opera *Lingbao bifa* che a detta di Wang Liping furono compilati da Wang Chongyang al fine di spiegare più dettagliatamente lo svolgimento della pratica.<sup>321</sup> Varie fonti affermano che fosse stato Wang Chongyang a mettere per iscritto questi insegnamenti e in seguito a tramandarli a Qiu Chuji, ma non trattandosi di studi accademici è necessario che l'argomento venga approfondito maggiormente.

Quello che si evince attraverso il *Lingbaotong zhineng neigong shu* e dalle varie dichiarazioni di Wang nei suoi libri e in alcune interviste è la sua volontà di mantenere una profonda connessione con la tradizione taoista. Ciò è evidenziato dal fatto di essersi servito del *Lingbao bifa* e del *Jinhua zongzhi*, opere entrambe connesse alla tradizione di Zhongli Quan e Lü Dongbin e

---

<sup>320</sup> Wang Liping 王力平, *Daoist Internal Mastery*, 19.

<sup>321</sup> Chen Kaiguo 陈开国 e Zheng Shunchao 郑顺潮, "Dadaoxing: fang gudu jushi Wang Liping xiansheng" 大道行, 109.

infine del *Wupian Lingwen* opera attribuita a Wang Zhe. Al contempo ciò che rende originali e contemporanei i suoi insegnamenti è il fatto di aver compiuto un'opera di rielaborazione e reinterpretazione delle varie pratiche attraverso la stesura del *Neigong shu*.

L'ultima parte del terzo capitolo è interamente dedicata all'opera *Jinhua zongzhi*, la scelta di analizzare il testo è senz'altro dovuto alla volontà di conoscere e approfondire uno dei testi cinesi più conosciuti e diffusi in Occidente, ma la ragione principale è stata quella di voler comprendere la funzione dell'opera all'interno del *Neigong shu* e in connessione all'ultima parte della pratica insegnata dal maestro Wang, dedicata all'Occhio Celeste (*tianmu*). L'interesse verso l'opera è sorto per la centralità che Wang Liping sembra aver attribuito all'opera negli ultimi anni della sua carriera.

Il *Jinhua zongzhi* in un primo momento è stato approfondito da un punto di vista storico, con l'introduzione dei vari lignaggi e delle sei diverse edizioni esistenti. In seguito l'opera è stata analizzata nei suoi contenuti anche attraverso la traduzione di alcune parti più emblematiche. Come la stessa Monica Esposito aveva considerato, sebbene esistano sei diverse versioni in realtà l'autenticità è legata a una sola di esse, ovvero alla prima edizione appartenente al lignaggio Jingming. La rivelazione del testo sarebbe avvenuta nella prefettura di Piling nel Jiangsu e viene associata agli altari spiritici dedicati a Lü Dongbin.<sup>322</sup>

La versione presa maggiormente in analisi in questa tesi è invece quella Longmen associata a Min Yide, che deriverebbe, come le altre, dalla versione di Shao Zhilin del lignaggio Jingming, che Min avrebbe presumibilmente preso dal *Daozang jiyao* e avrebbe successivamente modificato.<sup>323</sup> Oltre a ciò, è stata analizzata l'opera da un punto di vista testuale e contenutistico, approfondendo gli argomenti principali e traducendo dal cinese le parti fondamentali dei tredici capitoli dell'opera. Inoltre, l'obiettivo è stato quello

---

<sup>322</sup> Monica Esposito, "Longmen Taoism in Qing China", 203.

<sup>323</sup> Lai Chi Tim and Li Zhitian 黎志添 "Revisiting the Jingming Origin of the Taiyi jinhua zongzhi", 51.

di paragonare il testo e le interpretazioni critiche esistenti con quanto affermato da Wang Liping al fine di analizzare le sue affermazioni sugli insegnamenti contenuti nel testo. Molto spesso le dichiarazioni fatte dal maestro Wang sembrano corrispondere a quelle del testo e con quelle degli altri studiosi, ma in pochi casi esse sono nettamente discordanti. A tal proposito nel settimo capitolo chiamato *Huiguang huofa* vengono date varie spiegazioni sul come vivere in armonia nel mondo e sul come accettare gli eventi e la natura delle cose. Inoltre, vengono dati consigli sul momento giusto in cui svolgere la propria pratica e a tal proposito si suggerisce di svolgerla al mattino presto in quanto la mente potrà tornare più facilmente allo stato originario.<sup>324</sup> Wang Liping al contrario ritiene che tale tipo di pratica associata all'Occhio Celeste vada invece svolta al pomeriggio e che questo genererebbe nel corpo meno dolore e più benessere.<sup>325</sup>

Infine, la tesi offre una panoramica completa sulla figura del maestro taoista Wang Liping tenendo conto delle influenze socioculturali principalmente dovute alla Rivoluzione Culturale e al Movimento del *qigong* degli anni Settanta e Ottanta. E' stata inoltre analizzata anche la tradizione Longmen e Quanzhen a cui egli afferma di appartenere, sebbene attualmente non ci siano informazioni storiche sufficienti riguardo i tre maestri taoisti che gli avrebbero tramandato gli insegnamenti. Questo è infatti un aspetto che dovrebbe essere approfondito se emergesse altro materiale in merito. Infatti, la mancanza di ricerche accademiche sul maestro Wang talvolta ha reso poco agevole un confronto con fonti diverse sull'argomento. Tuttavia, essendo un maestro di alchimia interna tuttora in vita e attivo Cina e negli altri continenti, in seguito sarà probabilmente possibile continuare a studiare il suo pensiero al fine di comprendere altri aspetti legati ai suoi insegnamenti e alla tradizione taoista.

---

<sup>324</sup> Lü Dongbin, "Lüzū shī xūwū Taiyījīnhuā zōngzhī" 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨, settimo capitolo.

<sup>325</sup> Wang Liping, *Daoist Internal Mastery*, 323.

## 1. Glossario generale

<b><i>Pinyin</i></b>	<b>Cinese</b>	<b>Italiano</b>
<i>Bairi zhuji</i>	百日筑基	Costruire le basi della pratica in cento giorni
<i>Benxin</i>	本心	Mente originale
<i>Bigu</i>	辟谷	Digiuno
<i>Chaobai shengshan</i>	朝拜圣山	Rendere omaggio a una montagna sacra
<i>Chushan</i>	出山	Lasciare le montagne
<i>Dao</i>	道	<i>Dao, la Via</i>
<i>Daohao</i>	道号	Nome taoista
<i>Faming</i>	法名	Nome religioso
<i>fanzhao</i>	返照	Invertire la luce
<i>Guanxin</i>	关心	Contemplazione della mente
<i>Gudai daoia ankangshu</i>	古代道家安康术	Le tecniche di buona salute dell'antico taoismo
<i>Hufeng huayu</i>	呼风唤雨	Chiamare il vento e convocare la pioggia
<i>Huiguang</i>	回光	Invertire la luce
<i>Hun</i>	魂	Animo superiore

<i>Jiadao</i>	家道	Lignaggio dei templi
<i>Jin Dan</i>	金丹	L'elisir d'oro
<i>Jing</i>	精	Essenza
<i>Jing Jinhua</i>	金花	Il fiore dorato
<i>Jingzuo</i>	静坐	Sedere nella quiete
<i>Lianshen</i>	练神	Raffinare lo spirito
<i>Lianxing</i>	练形	Raffinare il corpo fisico
<i>Linji Longmen ban tianxia</i>	臨濟、龍門半天下	Linji e Longmen hanno diviso il mondo
<i>Liuqi</i>	六气	Sei <i>qi</i>
<i>Ming</i>	命	Vita-destino
<i>Muyufa</i>	沐浴法	Bagno invisibile
<i>Neidan</i>	内丹	L'alchimia interna
<i>Neiguan</i>	内观	Contemplazione interiore
<i>Neixing</i>	内行	Osservazione interna
<i>Po</i>	魄	Animo inferiore

<i>Qigongre</i>	气功热	Febbre del qigong
<i>Qiqing liuyu</i>	七情六欲	Sette emozioni e sei desideri
<i>Sanbao</i>	三宝	Tre tesori
<i>Sanxian gong</i>	三仙功	Pratica dei Tre Immortali
<i>Sanxian gong</i>	三仙功	Pratica dei Tre Immortali
<i>Shandao</i>	山道	Lignaggio di montagna
<i>Shanmen</i>	山门	Entrata nella montagna
<i>Shishen</i>	识神	Spirito cosciente
<i>Tianmu</i>	天目	Occhio Celeste
<i>Tianxin</i>	天心	Mente Celeste
<i>Tiaoxi</i>	调息	La regolazione del respiro
<i>Xianren</i>	仙人	Immortale
<i>Xiushen</i>	修身	Coltivazione del sé
<i>Xuanqiao</i>	玄窍	Apertura misteriosa
<i>Yangsheng</i>	养生	Preservare la propria forza vitale

<i>Yinian chuangong</i>	意念传功	La capacità di trasmettere il pensiero
<i>Yinian tiaozheng</i>	意念调整	La regolazione del pensiero
<i>Yuanshen</i>	元神	Spirito originale
<i>Yunyou</i>	云游	Errare fra le nuvole
<i>Waidan</i>	外丹	Alchimia esterna
<i>Wuwei erwei</i>	无为而为	Agire attraverso il non-agire
<i>Wuxing</i>	五行	Cinque elementi
<i>Ziran fashen</i>	自然法身	Spontaneo corpo del dharma
<i>Ziran huan qi fa</i>	自然换气法	Pratica di scambio energetico con la natura
<i>Zishen yuzhou huxi</i>	资深宇宙呼吸	Respiro dell'universo personale

## 2. Glossario parole sanscrite

<i>Pinyin</i>	Cinese	Sanscrito	Italiano
<i>Fantian</i>	梵天	Brahmā	Brama
<i>Hongfa</i>	弘法	Dharma	dharma
<i>Yinguo baoying</i>	因果报应	Kārman	Karma

<i>Lunhui</i>	轮回	Samsāra	Ciclo di vita morte e rinascita
<i>Xinjing</i>	心经	Prajñāpāramitāhṛdaya	Sutra del Cuore
<i>Jinggang jing</i>	金剛經	Vajracchedika	Sutra del diamante
<i>Shoulengyan jing</i>	首楞嚴經	Śūraṅgama	Progresso Eroico
<i>Boreboluomi</i>	般若菠萝蜜	Prajñāpāramitāsūtra	Perfezione della saggezza

## Bibliografia

Baldrian-Hussein, Farzeen. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. A cura di Franciscus Verellen e Kristofer Schipper. Chicago, University of Chicago Press, 2019. E-book.

Chen Kaiguo 陈开国 e Zheng, Shunchao 郑顺潮, "Dadaoxing: fang gudu jushi Wang Liping xiansheng" 大道行: 访孤独居士王力平先生 (Percorrendo la Grande Via: Visita al laico solitario signor Wang Liping), Beijing: Huaxia chuban she, 1991.

Chen Kaiguo e Zheng, Shunchao, *Opening the Dragon Gate*, trad. Thomas Cleary, (Boston: Charles E. Tuttle Company, 1996).

Chen Xiaorong et al., "Dao Yin (a.k.a. Qigong): Origin, Development, Potential Mechanisms, and Clinical Applications". *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine* 1 (2019): 1-11.

Despeux, Catherine e Kohn, Livia. *Women in Daoism*. United States, Three Pines Pr, 2005.

Despeux, Catherine. *Taoism and Self Knowledge: The Chart for the Cultivation of Perfection (Xiuzhen Tu)*. Leida: Brill, 2018.

Eskildsen, Stephen. *The teaching and practice of the early quanzhen taoist masters*. Albany, State University of New York press, 2004.

Esposito, Monica. "La Porte du Dragon. L' école Longmen du Mont Jingai et ses pratiques alchimiques d'après le Daozang xubian (Suite au Canon Taoïste)". Tesi di dottorato, University of Paris VII, 1993. pdf.

Esposito, Monica. *Facets of Qing Daoism*. Wil/ Paris UniversityMedia, 2016.

Esposito, Monica *Creative Daoism*. Wil/ Paris: UniversityMedia, 2018.

Farhadian, Charles E., et al., *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Farley, Helen "Falun Gong: A Narrative of Pending Apocalypse, Shape-Shifting Aliens and Relentless Persecution". *Alternative Spirituality and Religion Review* 8 (2), (2017): 237-247.

Goldman, Merle. "Religion in Post-Mao China". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 483, (Gennaio 1986): 145-156.

Goossaert, Vincent e Palmer, David A. *The Religious Question in Modern China*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

Goossaert, Vincent. "Quanzhen, What Quanzhen? Late Imperial Daoist Clerical Identities in Lay Perspective", in *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500–2010*. A cura di Xun Liu e Vincent Goossaert. Berkeley: Institute of East Asian Studies, 2013, 19-43.

Goossaert, Vincent. *The Taoists of Peking, 1800–1949: A Social History of Urban Clerics*. Leida: Brill, 2020. 34, E-book.

Hua Wuxiao 華吳曉. *Zhongguo chaoren sou qi lu* 中國超人搜奇錄 (Ricerca di testimonianze straordinarie sul superuomo cinese). Michigan: Wanfeng gongsi, 1987.

James Miller. *Chinese Religions in Contemporary Societies*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2006, 164.

Jensen Lionel M. e Weston, Timothy B., *China's Transformations: The Stories Beyond the Headlines*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2007.

Jiyi 纪一, "Qi zai zhongguo: 10 nian zhongguo qigong dachao xiemi" 气在中国: 10年中国气功大潮泄密 (Il *qigong* in Cina: Dieci anni di *qigong* in Cina, di cambiamenti sociali epocali e della diffusione dei [suoi] segreti). Hong Kong: Guoji wenhua chuban gongsi, 1993.

Jones, Stephen. "Temple and household Daoists: Notes from North China" in *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture 1500 –2010*. A cura di Xun Liu and Vincent Goossaert (Berkeley: Institute of East Asian Studie, 3013, 308- 333.

Jing Anning. *The Water God's Temple of the Guangsheng Monastery: Cosmic Function of Art, Ritual and Theater*. Leida: Brill, 2002.

Jonathan Spence, *The Search for Modern China*. 2nd ed. New York: W.W. Norton & Co., 1999.

Kohn, Livia *The Taoist Experience*. New York: State University of New York Press, 1993, 19.

Kohn, Livia. *Daoist China: Governance, Economy, Culture*. St. Petersburg: Three Pines Press, 2018.

Kohn, Livia. *The Zhong-Lü System of Internal Alchemy*. St. Petersburg: Three Pines press, 2020.

Komjathy, Louis. *The Way of Complete Perfection: A Quanzhen Daoist Anthology*. New York: Suny press, 2013.

Lai Chi Tim and Li Zhitian 黎志添. "Revisiting the Jingming Origin of the Taiyi jinhua zongzhi". *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 25 (2016): 47-76.

Lagerwey, John "Seven. The Pilgrims to Wu-tang shan" in *Pilgrims and Sacred Sites in China*, a cura di Susan Naquin e Chün-fang Yü. Berkeley: University of California Press: 1989, 293-332.

Lagerwey, John. *Modern Chinese Religion I (2 Vols.): Song-Liao-Jin-Yuan (960-1368 AD)*. Leida: Brill, 2014. E-book.

Littlejohn, L. Ronnie. *Historical Dictionary of Daoism*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2019.

Little, Stephen et al., *Taoism and the Arts of China*, ed. Patricia Buckley Ebrey. Chicago, Art Institute of Chicago, 2000.

Liu Zhanwen 刘占文, et al ., *Health Cultivation in Chinese Medicine*. Singapore: People's Medical Publishing House, 2012.

Lü Dongbin. "Lüzü shi xūwú Tàiyījīnhuā zōngzhī" 吕祖师先天虚无太乙金华宗旨 (Istruzioni del maestro Lü sullo sviluppo del Supremo Fiore Dorato, sul Vuoto del Cielo Creatore). A cura di Min Yide, 1834.

Lu Yulan 吕玉兰 e Chengxia 程霞, "dangdai qigong daguan"当代气功大观, (Il grande spettacolo del qigong contemporaneo), Michigan, Huayi chubanshe, 1988.

Lu Yunfeng 峰卢云. *The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan*. Lanham: Lexington Books, 2008.

Meynard, Thierry S.J. e Pan, Dawei. *A Brief Introduction to the Study of Human Nature: Giulio Aleni*. Leiden/Boston: Brill, 2020.

Miller, James. *Chinese Religions in Contemporary Societies*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2006.

Nathan Brine, *The Taoist Alchemy of Wang Liping: Volume One*, Dragon Gate Press, Vancouver, 2020.

Noah Porter, *Falun Gong in the United States: An Ethnographic Study*. Parkland: disseration.com, 2003.

Ownby, David *Falun Gong and the Future of China*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Palmer, A. David. *Qigong fever: Body, Science, and Utopia in China*. New York, Columbia University press, 2007.

Pregadio, Fabrizio. *The Encyclopedia of Taoism, 2-volume Set*. Inghilterra: Taylor & Francis, 2004.

Fabrizio Pregadio, *Awakening to Reality: The "Regulated Verses" of the Wuzhen pian, a Taoist Classic of Internal Alchemy*, Mountain View, Golden Elixir Press, 2009.

Pregadio, Fabrizio. "Longmen Lineage" in *Golden Elixir Occasional Papers 4* (2014): 1-20.

Pregadio, Fabrizio. *Taoist Internal Alchemy: An Anthology of Neidan Texts*. Mountain View: Golden Elixir Press, 2019.

Porter, Noah. *Falun Gong in the United States: An Ethnographic Study*. Parkland: disseration.com, 2003.

Raphals, Lisa. "Thirteen Ways of Looking at the Self in Early China". *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 26, n. 4 (Ottobre 2009), 315-336.

Robinet, Isabelle. "Syncretism" in *The encyclopedia of Taoism*. Londra/New York: Routledge, 2008. 20-23.

Ronnie L. Littlejohn. *Historical Dictionary of Daoism*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2019, kindle.

Sabattini, Mario e Santangelo, Paolo. *Storia della Cina*. Roma-Bari: Laterza, 2005.

Scarin, Jacopo. "Longmen Institutional Development in Zhejiang Province: The Chongdao Lineage of the Tongbai Palace during the Eighteenth Century". *Journal of Chinese Religions* 47, 1 (2019): 1-32. Project MUSE.

Shen Zhigang 沈志刚 et al., "Zhong Lü chuandao jizhu yi: Lingbaobifa zhuyi" 钟吕传道集注译: 灵宝毕法注译 (Commentario sulla Trasmissione del Dao da Zhongli

a Lü: Annotazioni sul Lingbao bifa). Beijing: Zhonguo shihui kexue chubanshe, 2004.

Scott Gregory Adam e Stefania Travagnin. *Intellectual History of Key Concepts*. Berlino: De Gruyter, 2020.

Ute, Luig, *Approaching the Sacred. Pilgrimage in historical and intercultural perspective*, ed. Ute Luig. Berlin: Edition Topoi, 2018.

Wang Liping 王力平. *Daoist Internal Mastery*, trad. Mark Bartosh. St. Petersburg: Three Pines Press, 2019.

Wang Liping. “*Lingbaotong zhineng neigong shu*” 靈寶通智能內功術 (Arte della coltivazione interiore, saggezza e potenziale mediante il Tesoro Spirituale), trad. Richard Liao. Stati Uniti: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012.

Wang Tingjun. Study and Practice of “The Secret of the Golden Flower”. Ultima modifica 7 Ottobre 2011. <https://longmen.eu/post/portfolio/study-and-practice-of-the-secret-of-the-golden-flower/6/>.

Wang Yin 王寅 e Wang Yanli 王艳丽. *Qigong teshu zhenbing fa* 气功特殊诊病法 (Metodi di diagnosi particolari del qigong), Ann Arbor, Zhongguo yiyao keji chubanshe, 1990.

Wang Mu. *Foundations of Internal Alchemy: The Taoist Practice of Neidan*. trad. Fabrizio Pregadio. Mountain View: Golden Elixir Press, 2011. Kindle.

Wei Bin 魏斌, “Hermitage in the Six Dynasties”, *Journal of chinese humanities* 4 (2018): 41, Brill.

Wilhelm, Richard. *The secret of the Golden Flower: A chinese book of life*, trad. Gary f. Baynes. Londra: Kegan paul, trench, trubner & co, 1931.

Yang Fenggang 岗杨凤. *Religion in China: Survival and Revival Under Communist Rule*. Stati Uniti: Oxford University Press, 2011.

Yu Mei 玉美 e Zhi Qian 致谦. "Rang women changkai xinfei ba:fang lingbaotong zhineng neigong shu chuanren Wang Liping" 让我们敞开心扉吧:访灵宝通智能内功术传人王力平 in *Dangdai tiyu*, 10, (1988): 30-33.

Yuria, Mori "Identity and Lineage: The Taiyi jinhua zongzhi and the Spirit-Writing Cult to Patriarch Lü in Qing China" in *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*. A cura di Livia Kohn e Harold David Roth. University of Hawaii Press, (2002): 165-184.

Zhang Cailie 章采烈. "Zhongguo zongjiao tese lüyou" 中国宗教特色旅游(II turismo caratteristico delle religioni della Cina). Nanchino, Jiangsu renmin chuban she, 2002.

## Sitografia

Esposito, Monica. "Longmen Taoism in Qing China: Doctrinal Ideal and Local Reality". *Journal of Chinese Religions* 29, n.1 (2001): 191-231.  
<https://doi.org/10.1179/073776901804774604>

Herrou, Adeline, "A Day in the Life of a Daoist Monk". *Journal of Daoist Studies*. Three Pines Press, 2010, pp.117-148.  
<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01660017/document>.

Johnson, Ian. "Notes from a Chinese Cave: Qigong's Quiet Return". The New York review, Ultima modifica 13 Gennaio 2012. <https://www.nybooks.com/daily/2012/01/13/notes-chinese-cave/>.

Kohn, Livia. "Daoism and the Origins of Qigong". Adobe of the Enternal Tao. Consultato il 5 Giugno 2021. <https://abodetao.com/daoism-and-the-origins-of-qigong/>.

Pregadio, Fabrizio. "Laying the Foundations", Goldenelixir. Consultato il 2 Giugno, 2021. [https://www.goldenelixir.com/jindan/wm\\_laying\\_the\\_foundations.html](https://www.goldenelixir.com/jindan/wm_laying_the_foundations.html).

Pregadio, Fabrizio. The longmen "lineage poem" (*Longmen paishi* 龍門派詩). Goldenelixir. consultato 7 Luglio, 2021. [https://www.goldenelixir.com/files/The\\_Longmen\\_Lineage\\_Poem.pdf](https://www.goldenelixir.com/files/The_Longmen_Lineage_Poem.pdf).

Pregadio, Fabrizio. "Taoist Views of the Human Body". Golden Elixir. Consultato il 30 Settembre 2021. [https://www.goldenelixir.com/taoism/views\\_of\\_the\\_body.html](https://www.goldenelixir.com/taoism/views_of_the_body.html)

Tse, Micheal. "A story of the 18th Dragon-Gate sect *qigong* taoist – Wang Liping", *Qi Magazine* vol. 40 (Aprile 1999). <https://www.artofmartialarts.com/a-true-story-of-the-18th-dragon-gate-sect-qigong-taoist-wang-li-ping/>.

Valussi, Elena. "La concezione del corpo femminile del Daoismo". Sinosfere 9. Ultima modifica 13 Marzo 2020. <https://sinosfere.com/2020/03/13/elena-valussi-la-concezione-del-corpo-femminile-nel-daoismo/>

Wang, Tingjun. Study and Practice of "The Secret of the Golden Flower". Ultima modifica 7 Ottobre, 2011.

<https://longmen.eu/post/portfolio/study-and-practice-of-the-secret-of-the-golden-flower/6/>.

Zuo Jiping. "Political Religion: The Case of the Cultural Revolution in China". *Oxford Journal*, No. 1 (Primavera, 1991): 99-110.  
[https://www.jstor.org/stable/pdf/3710718.pdf?casa\\_token=84FjkxEHuHYAAA:VZjLoL9KdwBejl9mgK8e492F6J5h7QSgf-M0360Xc2GBP6sR3wSFTua36jx94emeAWBPWj436rtMSpMeGHqJeGn2x-iRPrSsH3cNlYpC3yrMiBtrU4E](https://www.jstor.org/stable/pdf/3710718.pdf?casa_token=84FjkxEHuHYAAA:VZjLoL9KdwBejl9mgK8e492F6J5h7QSgf-M0360Xc2GBP6sR3wSFTua36jx94emeAWBPWj436rtMSpMeGHqJeGn2x-iRPrSsH3cNlYpC3yrMiBtrU4E).