

劉名瑞と趙避塵

——近代北京の内丹家について——

横 手 裕

- 一 千峰山桃園觀
- 二 劉 名 瑞
 - 1 そ の 人
 - 2 内丹法の概略
 - 3 内丹法の性格
- 三 趙 避 塵
 - 1 そ の 人
 - 2 内丹法の概略
 - 3 内丹法の性格
 - 4 在 理 教
- 四 お わ り に

一 千峰山桃園觀

北京郊外、現在の昌平區陽坊鎮の西南に、駐蹕山という山がある。金の章宗がこの地を好んでしばしば來遊し、ある時巨石の上に「駐蹕」の二文字を刻んだので、その山名とされたという。またここは、あたかも筍あるいは劍が並び立つか

のように、無数の突起した石峰に覆われているため、觀石山、石頭山、千峰山などとも呼ばれた。他にも、神山、神嶺峰の稱があり、山中には明代萬曆年間のものという「神嶺千峰」「神山拱佑」の刻字などもある。昌平では指折りの景勝地であつたようであり、清代に至つてここは「神嶺千峰」として「昌平八景」の一つに數えられている。⁽¹⁾

さて、南北に長々と連なるその山並みの中、西から東へ開ける谷の一つに分け入つてかなり登つたところに、山の中にはなかなか立派な廟があつた。もともとは妙峰庵という佛寺であり、明代の嘉靖年間に創建された。天王殿、および釋迦牟尼を祀る正殿に、觀音や關羽などを祀る東西の配殿を具えたものだったというが、深い山谷と綠樹の中に圍まれて、その近くまで到らないと見えないような所だったので、土地の人は沓見庵と呼んだ。その後、清の光緒年間に至つて新たに修築を加え、道士の劉名瑞を迎えて住持とし、その名を妙峰庵から桃園觀へと改め、道觀とされたという。⁽²⁾

その後、劉名瑞はこの桃園觀にあつて、人々に藥品を分け與え、一文の金も取らずに無数の人の病を治したという。たとえば、東貫市村の邵明珍なる者は、結核で柴のように瘦せ衰え、もともと貧血症だったこともあつて命が危うくなつたが、劉は訣法を授け、藥を與えて療養させると一月餘りで完治し、八十餘歳となつてもなお世にあつたとか、また一童女が瘦病を患うと、神佛に叩頭禮拜させ、腹を左向きに三十六回、右向きに二十四回揉み、やはり一月餘りで完治したなどという。その後の光緒二十六年（一九〇〇）、義和團事變に絡んだものであろうか、麓の村民の男女數百人が亂を避け、廟内に逃げ込んで來た。そこで劉が神佛に懇ろに救いを求めると、雲が現れて數日間にわたつてその山廟を下界から遮つて護り、村民は平穩無事を得たという。⁽³⁾

ところでこの頃、麓の陽坊鎮に、趙順一という少年があつた。彼は光緒初年（一八七五）に血便の病に罹つたので、祖母が陽坊から西南十里の千峰山桃園觀へと連れて行き、少年を劉道士に看でもらうことになった。そしてめでたく病は癒えたが、趙はここで劉を道師と仰ぎ、劉は趙に「大悟」の名を賜い、兩者は師弟とあいなつた。

劉名瑞はそもそもがひとかどの内丹家であり、その方面の著作を數種類残すことになるが、一方の少年趙順一も、その

後さまざま遍歴を経て、「千峰先天派」傳人として「千峰老人趙避塵」と名乗り、師に勝るとも劣らぬ内丹家となつてゆく。最終的に、この二人は清末から民國にかけて北京を中心に活動した内丹家の中では最もまとまった著作を残し、最も著名な存在として知られることになったと言つてよいのではないかと思われる。しかし、両者は單純な師弟關係ではなく、全く存在形態を異にする内丹家でもあった。本稿ではこの劉名瑞、趙避塵各人の素性、生平、及び内丹說等を一瞥し、當時の内丹というもののあり方を一考するものである。

二 劉 名 瑞

1 その 人

劉名瑞は、字を琇峰、號を盼蟾子、又の號を敲蹻道人といい、順天府（北京）宛平縣齊家司桑峪社靈水村の人で、道光己亥年（一八三九）の生まれといふ。⁽⁴⁾ 詳しい傳についてはわからないが、自らその經歷について、「余、幼穉の時、三教の經書を博覽す。壯年に至るに及び、志は四方に在り。人爵にありと雖も屢々危險に遭い、一旦忽然と大悟し、即ち職業を棄てて至道に皈し、譚祖南無仙派に依りて、朝夕自省して浮生の一大虛幻を曉り得たり」（『瀝壚易考』盼蟾子後跋）と述べ、また「壯歲に弁職（武官）を棄て、盡く道に歸し、小業を拋別し、悟を急ぎ眞を尋ぬ。吾身は譚祖南無派に皈依し、朝夕己に問う。余、自ら徳は薄俗にして愆垢の重きを知り、自ら浮生の一大虛幻、孽深く障弊をなし、以て消滌し難きを恨む。……」（『道源精微歌』跋要）と言ふほか、その弟子によれば、「維れ我が恩師敲蹻老人、功名に冷淡たりて、富貴を拋棄し、假中由り至眞を尋ね、砂内に精金を淘く。名山巨川、參訪せざるは無し。幸いにして至人に遇し、先天の正學を受かるを得。……」（『敲蹻洞章』柳大激序）などと言われている。これらより、彼は、幼い時から三教にわたる書物を廣く讀み、長じて弁職すなわち武官の類に就き、暮らしむきもゆたかであつたが、壯年となつてそれを棄て、道を求めて各地を雲遊遍

歴し、全眞教南無派の師匠に出會つて該派に歸依することになったものと思われる。この南無派の師匠については、劉は自ら『南無道派宗譜』という書物を作り、初代の譚處端より第二十代の自分まで南無派各代の人物名を列擧して示しているが、そこに第十九代として甄有虚の名が載せられている。甄は字を智本、號を凝陽子といい、嘉慶二十四年（一八一九）の生まれで、山東濟南府宿遷縣新安集の⁽⁶⁾人という。やはり若い時に様々な書物を讀んだが、四十五歳になって第十八代の曾必先に出會い、始めて「還精丹法」を知った。そこで曾に師事して道門に歸依し、後に嶗山に隱棲したという。劉がこの甄有虚について出會つたのかはわからないが、諸方雲遊の途上のことなのであろう。ただ、決して少ないとは言えない彼の著作の中において、他にこの甄有虚について言及されることはまずないようである。後述するが、彼は自ら「予は龍門に演法し、南無に受法す」（『道源精微歌』「論三教」）と明言するように、南無派に受法してその系譜に連なつたとはいえ、特に南無派の諸祖師傳來の敎理を宣揚しようとしている部分もありないようであり、著作の中では基本的に龍門派の丹法を説き示している。

その後いつしか、かの千峰山桃園觀に住することになったのであろう。ただ、桃園觀に留まり續けたというわけでもないようである。光緒初年すなわち一八七五年には、先述のようにその桃園觀で趙順一の病を看たのであろうが、『敲蹕洞章』の自序（一八八四年）の末には、「北平、西南、天壽山桃源觀、敲蹕道人盼蟾子劉琇峰自敘」と記されている。千峰山すなわち駐蹕山は北平すなわち北京城からみれば北西であり、「北平西南」というこの天壽山桃源觀なる所はおそらくはまた別の場所なのであろう。駐蹕山に天壽山の別稱があるというようなことは、今のところどの資料にも見出すことはできない。また『濫觴易考』自序（一八八八年）も同様にその時「北平天壽山桃源觀」にあつて記しているとされている。そして、弟子らによる光緒戊子（一八八八年）の序文三篇を卷首卷尾に配する『道源精微歌』の末尾近くに見える偈において、劉は、「余、桃源に避くること十有^三、極髓を窮研して丹篇を纂す。……」と、その時桃源觀に来て既に十三年を経ていると述べているところを見ると、趙順一出會つて後間もなくそちらへ移つたことになるのであろう。前述のように、

一九〇〇年には桃園觀にあつて麓の人々を救つたとされるので、桃園觀と桃源觀との間を往來していたということになるようである。

いずれにせよ、このような北京界限の道觀に暮らしつつ、次第に少なからぬ弟子や支援者をもつようになっていったようである。やはり『道源精微歌』末近くの偈には、この書が葛秀峰、劉義山、曹大溪、白大慧、趙長明、王大堃、于大濟、劉大森、郝文科らの共同出資で鐫板流通された旨を記し、自身の心願が遂げられたことを喜んでゐる。これらの人物は、彼の著作の中で質問者として現れるが、中でも名に「大」字を含む者は南無派の弟子として正式に認められた者であろう。⁽⁹⁾なお、『性命法訣明指』に、劉名瑞の寫眞が收められている。⁽¹⁰⁾劉は道服に身を包み、頭に混元帽を戴き、手に如意を持つており、道士として正装した姿である。『道源精微歌』の末尾には、全真南無派の「領戒」である盼蟾子敲磬道人劉の撰著と記されているので、彼はやはり全真道士として授戒を経ている正式な道士だったようである。

卒年は民國二十二年（一九三三）の三月五日という。⁽¹¹⁾しかし趙避塵は、晩年に次渠村に住んでいた劉がこの年の二月に羽化したと門徒より聞いたが、その後の四月に自ら會つたと述べたり、また次渠村にて飛昇はできずに脱殻解尸して仙去した、などと記している。⁽¹²⁾

著作としては、主著三部作と言える『道源精微歌』、『敲磬洞章』（一名『鹽鐵錄』）、『濫熈易考』があり、藏外道書などで見ることができる。⁽¹³⁾その他、「戲蟾圖」一卷、『醫宗金鑑』があつたという。⁽¹⁴⁾さらに、『解註』、『三教貫函』、『歷代宗譜』、『南無派源』があつたともいわれる。⁽¹⁵⁾なお先にも觸れたが、『南無道派宗譜』もほとんど劉名瑞の手になると見なしてよいものである。

2 内丹法の概略

劉名瑞は様々な形式の文章で内丹に關する自らの理論と方法との解説を行っているが、その内丹法の體系全體に沿つて

敘述されているものは、『道源精微歌』卷上に載せる詩歌本文（これをひとまず「道源精微歌」と表記する）とその詳細な自注の部分である。ここでは、全九則の「道源精微歌」を順番に、できるだけ原文を生かしつつ適宜言葉を補いながら譯出し、またその部分の注に基づいて必要な内容を補足し、劉名瑞の内丹法の體系を描き出してみることにする。

其一……築基しようとするならば眞息を調え、（眞意が坎地・子位⇓下腹部を）靜かに守り（丹田の炁が）動けば取りおさえて失敗してはならない。後天（の氣）を採って歲月を延ばし、海底（龍宮⇓下丹田）に風を廻らせば活子時となる。先天を調え彌たせば能く命を接ぎ、徳が薄く志が浅ければ（眞師の暗示や仙訣などに）出會うとも氣づかない。早に寸土を培い猿馬を繋ぎ、時が至れば神が感知して玄機を煉る。

築基とは、たとえば建物の基礎（を築くこと）のようなものであり、塵事、雜念を斷ち、寡欲でなければならぬ。調息は、玄牝（下丹田⁽¹⁶⁾）の内に眞意を棲わせると、自然に識性が逃げて元神が顯れ、口鼻の呼吸の有無がわからなくなり、玄牝の根元が湧動してのびやかで暖かい感じがする、というものである。この（丹田の氣が動いた）時、呼吸と眞意を強くこれに集中し、漏れ出さないようにする。先天と後天（の氣）は表裏の關係にあり、後天が満足すれば先天が補われ、そして先天が満足すれば壽命を延ばす。活子時とは眞陽（すなわち先天）の發生の時である。

其二……道を修めようとするならば己を煉ること専らにし、塵事には淡々として惹牽されてはならない。心を洗い慮を滌い情慾を斷ち、精を顧み氣を補って先天を培う。克己復禮して至善（丹田の一陽）を伏し、丹田に涵養して意念を返觀す。人道を和合して機縁は湊り、高い志操を堅守して工夫を続ける。

人道とは下丹田―玄牝を守って精氣を漏らさないことであり、機縁とは天命や前聖などの助力である。

其三……藥を作り眞鉛を産み出そうとするならば、必ず眞汞で精を專一に制御しなければならぬ。藥を得たならば全て黃婆（意）によつて運らし、爐を安え鼎を立て巽で抽扇する。子より寅まで卦象を翻し、十二時の中に一周天する。規法に従い呼吸を行つて危慮を防ぐが、その規定法度は口傳を受けねばならない。

眞汞とは、心の虚靈不昧を下腹部に收め、久しくして靈妙になつたもので、これにより下腹部に眞鉛＝元精が生じる。黃婆は眞意であるが、これは「一意三用」と呼ばれ、それぞれ輪心（任督脈の中心）・斗杓（任督脈を回る藥物）・沐浴（藥物の停留）において同時に三通りのはたらきをする。眞鉛が発生したら、復、臨、泰、壯、夬、乾、姤、遁、否、觀、剝、坤の十二卦に象徴される過程をたどつて身中を一周する。

其四……小藥を運らすことができれば人仙であり、後に升らし前に降ろすのは天然のはたらきに合す。子（下丹田）より陽火を進めること三十六、午（上丹田）より陰符を退けること二十四にして還る。沐浴の呼吸はまた同じではなく、盡く天機の刻漏に合して旋る。念中の虚靈は先天の理であり、圓融なる寂照で丹田を守る。

小藥とは小周天のことである。陽火を進める際は、神と氣が共に進む。子より丑寅卯辰巳と升らせるのが六陽でつまり六六の三十六、午より未申酉戌亥と降ろすのが六陰でつまり四六の二十四となる。沐浴はこの十二辰で行うようであり、その場合の呼吸と藥物の升降は、吸う時に上げて呼くときに住める／呼く時に下ろして吸う時に住める、というようにする。

其五……周つて復た始まるはたらきは自然に合し、先後二天の神意は觀照する。後天は強からず用いて運らす、もし先天（の神意）が無ければ（先天の）機は發動しない。一爻を看過ればまた一爻が至り、周旋を繼げてから本源の坤田（下丹田）へと入る。河車を運らし罷れば君は再び睡れ、来る朝に天機が改めて起ればまた同様に工夫を續けるのだ。

周天の升降の際には、後天の氣を吸えば先天の氣が升り、後天の氣を呼べば先天の氣が降りる。「來る朝」とは、眞氣が再び動いた時をいう。

其六……小周天の工夫が畢れば三光が現れ、目前に湧上する景象は亂雜ではない。四大沐浴には四正（春夏秋冬）を看轉すこと一周にして中央に入る。左轉は三十六で右轉は二十四、聖胎が出来上がれば溫涼を曉る。藥を孕めば風火（呼吸と意念）による乾燥を備防し、子息（極めて微細な呼吸と意識）の工夫は緊く收藏す。

小周天の回数が十分となり、藥物が靈妙になると、一筋の光華（丹光）が湧き上がる景象が三たび現れる。これ以降、小周天の昇降をやめる（止火）。その後、大藥が出来るので、⁽¹⁸⁾任督脈を子午卯酉の四所で沐浴しつつ回し、中央（中宮）へ入れる。そうしたら、「心目」を左旋右轉三十六回、右旋左轉二十四回すると安定し、聖胎が結する。

なお採大藥には七日かける。五〜七日目に丹田が火熾、兩腎が湯煎し、耳後に風聲、眼底に金光圓滿となれば、陽氣圓滿の徴であり、採取して（任督脈を回して）よい。

其七……功法が中乘に到れば神仙であり、黃庭國內に紫蓮⁽¹⁹⁾を観る。助けず忘れず溫柔に養い、寂照は自然に潤わせて情緣は忘れ去る。識神が顯れれば胎絡を傷うので、知覺中に知覺せず抽添もしない。元神は胎に住して端拱しつつ坐し、灰心の聖火は眞元を養う。

鍊精化氣（還丹）により出来た丹を中丹田（黃庭）にて觀照する。これより鍊氣化神となる。これを十箇月行うのが大周天の火候である。意念を生ぜず靜寂な觀照を續ければ、自然に乾燥を防いで聖胎は潤う。

其八……十月の期間に龍は珠を養い、緊く抱き牢く封じて神氣は互いに握む。二氣（子氣と母氣）を培養して（爐中に）

虚嘘（極めて微かな呼吸⁽²⁰⁾）を凝らし、性は定まり胎は圓かとなり陽は純足す。切に有爲を忌み有用を防ぎ、覺照の禪定で機を待ち錯誤のないようにする。陰が盡きれば胎光は燦爛と輝き、未だ時機が至らなければ鼎爐を移してはならない。

採大藥の後の「結胎」であり、かならずしも十月でなくともよい。呼吸法、念慮を用いず、覺めた意識の禪定で時機を待ちながら、胎は陰が盡きて純陽となる。

其九……ふと靜なる状態が極まつて天花が降れば、坤爐より移して乾鼎の郷へと上げる。鵲巢驚嶺（頭部）には風雲が起こり、（天花は）眉間に颯繞して毫光を放つ。急ぎ三界を超えて嬰兒は演^{うつ}り、魔が遠方へ誘い歸郷できなくなるのを防ぐ。上丹田に乳哺すること三年間きちん^とと行い、靜處に面壁して塵房^{このせかい}を脱す。

靜定中に一輪の浩月が丹田から目前へと昇る。その後、紅日も同様に昇り、日月合竝となる。それを身中に收め、靜めて滅却し、靜かな状態が極まると、一點の純陽の物が湧泉（土踏まずの中心）から中宮へと昇り、道胎と和合する。そうしたら大河車を重轉するが、その際にあたかも風雲が生じ群鳥が騒ぐ様子がある。その後仙胎が充足すると、何かが中下二丹田から眉間に至り、白雪が滿空に舞い散る（天花墜落）。そうしたら道胎——嬰兒を三界（下丹田・中宮・頂門）を超えて體外へと出す。これを上丹田で出入させながら正念で養育する。時に一輪の金光が空中に現れるので、育てた法身の中にそれを收め、また法身を凡身の中に收めて久しくすると、凡身は氣へと化す。また、法身（神）からまた法身をと、百千萬億化身を生み出す。これらの功法が十分にできたら、無人の深山古洞へ入り、兀然と端座して形を煉り、神へと化し、虚へと還る。これを金仙如來末^{さいご}後の事という。

3 内丹法の性格

劉名瑞はその著作の中で、「余、塵醒の時自り、憤志潛究し、三教の金言を力搜し、刻刻參悟し懷念す。敲^{そく}乃ち初め

沖虚伍祖の（仙佛）合宗語録を読み、會せて華陽柳祖の金仙證論、並びに慧命眞經を閲するに、眞宗を洞洩す。此の三集の丹經、慈悲中の慈悲と謂うべし」（『敲蹄洞章』自敘）と述べるように、明の伍冲虚（伍守陽）と清の柳華陽のいわゆる伍柳派の丹法を賞賛し、その影響を強く受けている。特に、「蓋し古書の至佳なる者は、近代柳華陽祖師の著す所の金仙證論一部、慧命經一部、又た前後の増補危險（説）有り、附して二書の内に在り、以て不足の處を補う。此の三部は、功速やかにして玄妙、至れり盡せり。」（『道源精微歌』卷下「登位終論其三十六」）、「……至顯至妙は昏帛に書され、華陽柳祖は心傳を洩らす。慧命眞經は奥究を説き、金僊證論は危險（説）を附す。この經書を除いては遠路を走く、下手を知らざれば是れ傍參なり。……」（同「論三教」）と言うように、柳華陽の『金仙證論』（『危險説』『後危險説』の二篇を含む）と『慧命經』をより高く評價しているが、いずれにせよこれらの言葉の通り、彼の説く内丹法體系の骨格は、伍柳のそれにほとんどそのまま則ったものである。

さて、その伍柳の内丹法の體系を、ひとまず筆者なりにできる限り簡潔に整理して記せば、次のようにまとめられるのではないかと思う。⁽²¹⁾

煉己（調藥）……心を外界の事象から斷つ。

採藥……意念と呼吸を下丹田に集中し、藥物が発生する。

小周天……藥物を任脈・督脈に周流させる。

止火……「陽光三現」があつて小周天を止める。

採大藥……七日間藥物に意念を集中して大藥が出来る。

過關服食……大藥を督脈から上げ、任脈から降ろす。

大周天……さらに十箇月の間、中下二丹田で藥物を養い、「道胎」を作る。

出神……「道胎（陽神）」を上丹田から出し入れして、強く育て上げる。

還虚……百千億化身をも産む陽神を收め、三年九年兀坐して本源なる「虚」へと還る。

前節に示した「道源精微歌」は、前後の則で同じプロセスを繰り返して述べている部分がかなりあつてすつきりしていない面もあるが、しかし読み取れる順序や内容はこれにほぼそのまま重なることがわかるかと思う。⁽²²⁾使われている用語もほとんど同様である。またたとえば、第九則の注に示した「浩月」「紅日」云々以下の文章などは、ほとんどそのまま『伍柳仙宗』にみえる。⁽²³⁾劉が「予は龍門に演法し、南無に受法す」と言つた龍門（派）とは、實質的にはこの伍柳の丹法を念頭に置いているということがわかる。さらに、たとえば『道源精微歌』の體裁を眺めると、夾注付きの本文がまず基本にあつて、その後に各弟子との數問ずつの問答が續く格好になっているが、これなどもやはり『伍柳仙宗』の體裁に倣っているらしいことが看取できる。

ところで、伍柳が、たとえば『仙佛合宗（語錄）』（伍守陽）といった書名に端的に表れているように、道佛一致の立場を前面に出しているのに對し、劉名瑞はこれに儒家の所説を重ねようとする姿勢が顯著である。『敲磬洞章』自叙に、「或る者は、釋玄の道と儒とは同じではないと言うが、これは迂腐の言だ」（三葉裏）と述べる通りであるが、『濫觴易考』に、「余、幼き時、儒原を潛悟し、眞を會して群覽す。而る後に誓立して道に皈し、志して三教に搜るに、眞言何ぞ異なること有らんや」と言うように、幼時から身につけた儒教的教養が大きく作用しているのであろう。劉は、河圖洛書、周易、中庸などの儒書に關する多くの言及をはじめ、無極／太極、天理／人欲、本然の性／氣質の性など、宋學——朱子學の言葉なども著作の中で多用している。これらの内容を一言で言えば「丹道を以て儒理を解す」とでもいうようなもので、儒家的な概念や用語をすべて内丹理論によつて解釋・説明をしている。『濫觴易考』は一書まるごとそのために書かれたものと言つても過言ではないような頗るユニークな著作となっている。彼の所説の特色——獨自性の發揮された所は、寧ろ

このような面に見ることができると言つてよい。

『南無道派宗譜』（東文研本）巻下は、はじめより「經懺」（道教經典）および「丹書」の目録として數多くの書名を載せ、さらにその後、「儒書經集」、「儒書史集」、「儒書子集」、「文集」、「雜集」と續けて夥しい數の書名を擧げている。彼がこれまでどのような書に觸れながらその學を成してきたかが窺えるものであるが、この道書と儒書の目録の間に、偈を一首差しはさみ、「儒は道を離れず先天に本づき、道は若し儒を離れば理は參じ難し。一派は一消にして表裏と分かれ、一を缺けば如何ぞ一元を貫かん」と述べているのがみられる。

彼が佛教に對しても造詣は相當に深く、三教一致の論調も強いことは忘れずに附け加えておかななくてはならないが、儒と道を結ぶことにはやはりかなりこだわりがあつたように思われる。

三 趙 避 塵

1 そ の 人

趙避塵については事跡が比較的詳細にわかるが、紙幅の関係上、以下に年譜式で簡潔に記述してみることとする。⁽²⁵⁾

趙避塵は、前述のように元の名を順一という。また金鵬という名もあつたようである。道號は一子であり、自らは専ら千峰老人と號した。咸豐十年（一八六〇）、北京昌平縣陽坊鎮の生まれである。父の名は趙永寬、母は孟生貞。兄弟は三人で、長兄は魁一、次兄は興一といい、順一は末弟であつた。幼い時に叔父の趙永升の養子となるが、家が貧しく、ただ三年間だけ無料の（農閑期に開かれる）冬季學校に通つただけであつた。

光緒初年（一八七五）、便血の病を患い、祖母に連れられて千峰山桃園觀に劉名瑞を訪ねた。そして師弟の縁が結ばれ、劉より「大悟」の名を賜つたのは、前述の通りである。その後もしばしば劉を訪ねて親しく教えを請うたらし、劉の著

作の中には質問者としてこの「趙大悟」の名がよく現れる。

光緒九年（一八八三）、商人として陽坊鎮に来ていた天津北門外河北堤頭村の人、劉雲普より、武術と道術を習う。彼には弟子が百十人ほどいたが、趙はその二番弟子となった。また後年（民國七年、一九一八）には、千峰山の慶樂高賢館で彼より「開陽關法訣」を傳授されたという。

その後はしばらく、北京からウランバートルの間で、旅行者や荷物を護衛する仕事に携わった。

そして光緒十六年（一八九〇）頃から、清朝の鹽稅の役人となり、主に京杭運河沿いの地域で鹽稅を徵收してまわったが、この立場を借り、仕事の傍ら各地に高名な道人を訪ねて教えを請うてまわった。

光緒十九年（一八九三）、江蘇淮安關の板閘村で、外には佛經を講じ、内には性命雙修の功法を修めるといふ悟蟾老師と知り合い、翌年弟子となり、性功——「觀空而不空、無他無我之妙法」を傳授された。

光緒二十年（一八九四）に、淮安關清江浦の船上にて朱寶祥に遇い、やはり師と拜した。

その後水路にて淮安關から鎮江へと到る。光緒二十一年（一八九五）三月十三日、名刹金山寺にて了然、了空の二禪師に出會い、全身の關竅を決破し、全訣を授けられたという。了然、了空はどちらも佛僧でありながら實は丘祖龍門派の第十代であり、柳華陽から傳授を得たといひ、それぞれ清禪、清淨の道名を持つ。ここで趙は龍門派第十一代の弟子として、「一子」の名を賜った。このとき趙は三十五歳で、子はまだなかったが、二師は趙に對し、まず後嗣を残し、その後で自分らの傳えた法訣を有縁の人々に傳え、その命脈を繋ぐように委嘱したという。その後は基本的には北京に戻り、北郊の昌平平西府にて商業（鹽店らしい）を營んで暮らしてゆくことになるようである。⁽²⁶⁾

光緒二十四年（一八九八）十二月二十七日、北京の三官廟で、理門（在理教）領衆の廣四爺より「眞理」を授かった。

光緒二十八年（一九〇二）重陽節、姚珍賢（字は伯符）と共に金山寺へ到り、姚は了空を師と拜して道號「一中」を授かり、趙の師弟となる。ちなみにこの他、杜心五（名は慎槐）もこの法系の師弟となる。

光緒三十二年（一九〇六）、大連灣小平島の彭茂昌に遇い、採藥訣法、性功回光返照の法を傳授された。その後、民國五年（一九一六）には、北京前門外打磨廠にて、彭に長らく師事した兄の趙魁一の導きで、正式に彼を師と拜す。

民國九年（一九二〇）三月、北京の文昌閣で、金山派第二代の譚至明から訣法を傳授される。そして金山派の第三代の「二」字輩として、「趙一子」の名を賜ったという。

同年五月、了空が北京平西府の趙の店へやって来る。この時趙は六十歳、既に三男一女を遺したこともあり、家業は子女に任せ、その教法を白話を用いて普く廣めるよう命ぜられる。⁽²⁷⁾その後しばらく躊躇するが、二度の入獄を機に誓願を立て、民國十七年（一九二八）四月十七日、北京にて「千峰先天派」を開創して弟子を度し、次の派詩四十字を傳えた。

玄妙先天道、自然性體空。悟真圓光獻、慧命上崑崙。金丹乾坤大、禮義善養功。虛靈清靜意、留名萬古春。

そして、民國二十二年（一九三三）に『性命法訣明指』が上梓されることになった。これは京劇役者として有名な果湘林（果仲蓮）と、その夫人の余素霞（著名な京劇役者の余紫雲の娘で、やはり京劇役者の余叔岩の姉）による出資、刻版、印刷であり、その息子の果文徳が解剖圖を制作した。これらを始め、皆な「玄」字を含む道號を與えられた彼の弟子たちの協力により出版された。

これ以降、著名人を含む数多くの人々に教法を傳授したという。たとえば、總統であつた黎元洪を始め、軍閥の吳佩孚、張作霖および張學良の親子、辛亥革命の功勞者である朱子橋、杜心五、國民黨高級將領の張治中、著名な京劇役者の程硯秋（果湘林の娘婿でもある）なども、彼に教えを受けたという。

また同年、兄の趙魁一が著した『再生延年祿三字法訣經（三字法訣經）』に趙避塵が批注を加え、果湘林余素霞夫妻の長女の果葵英と小女の果文英により、刻版印刷される。

民國二十三年（一九三四）、この頃、趙の又の著作である「衛生性命生理學」が小範圍の弟子に流傳する。さらに「内修祕要」というものもあつたが、印刷はされなかつたという。

民國二十四年（一九三五）、内丹修行の過程を十六の圖にまとめた「衛生性命法訣全圖」を著す。

民國三十一年（一九四二）、四生慈善會會長の楊佩蘭から送られた宅院において没す。遺骸は故郷の昌平縣陽坊鎮の南に葬られた。

2 内丹法の概略

趙避塵の主著は、再三名前が出た『性命法訣明指』である。この書は全十六卷であるが、自らの内丹法を十六段階の過程に分けて體系的に記している。各卷は、まず一幅の圖とともにその段階の功法についての總論を述べ、その後に関連する問題についての弟子たちとの問答を載せるという形式になっており、極めて詳細な解説がなされている。また前述の空の指示を遵守したのであるが、口語に近い文體で記されており、内容の理解も容易である。ここではやはりこの『性命法訣明指』の體裁に基づき、その十六段階の内容を順次要約するという形で、趙避塵の内丹法を一通り描き出してみることとする。なお、「衛生性命法訣全圖」は基本的に『性命法訣明指』各卷冒頭の圖と詩訣、および本文の一部を抜き出してまとめたものであり、『性命法訣明指』の内容を最大限に簡略化したものと言えるが、微妙に異なる部分があるので、これも適宜参照して補えるところは補うことにする。

第一・安神祖竅

まずは具體的な坐法について述べる。

靜坐の前に、一切の雜念を拂うよう努め、衣帶を緩めて體を締め附けないようにし、自ずと血脈が阻まれることなくゆきわたるようにする。靜坐に入る時は、體は檣木の如く、心は寒灰の如くにし、兩目は下方に鼻の先端を觀る。目を閉じすぎず、開きすぎず、臉を簾のように垂らして鼻の先端を觀、意念は兩目の中間の平らかなところに置くのを最もよしと

する。長い間こうしていると、「慧光」が自然と現れる。これが修丹の初歩であり、念頭を收拾する法である。心氣が調和したならば、目は外に向けず、耳を凝らし、舌を上顎に頂け、鼻息を調える。息が調って身心はすべて忘れられ、身體の穴を塞いで終日愚人のようになり、盤膝を組んで安らかに坐る。右の腿を外へ向け、左の腿を内に向け、陽が陰を抱くというようにする。左手の親指を中指とぴたり合わせ、右手の親指を左手の中へ插入する。捏子訣であり、右手が外にあり、陰が陽を抱くということになる。これを子午八卦連環訣という。

なお、祖竅とは二目の中心の内であり、安神祖竅とは要するにそこを意守するのである。

第二・玉鼎金爐

内丹鍊成において最も重要な場となる身體内の二部位——玉鼎と金爐——について解説する。

玉鼎とは、耳尖上の中心、大腦の中心である。その内に一胞があるが、それは先天の眞性の居るところであり、すなわち元神の室である。兩邊にそれぞれ一管があり、眼球と連なり、更に心へと通じている。金爐とは、臍下一寸三分、腎の前で臍の後、あるいは前から七で後から三のところ、兩胯上の中心にある。これを眞炁穴ともいう。精を生ずる所である。もともと鼎も爐もないが、精が生じ炁が発した時に、はじめてそれとなるのである。

この他、體內における精氣の生成のシステムや、人の一生における陽氣と陰氣の消長の理などを述べる。

第三・開通八脈

本格的に内丹工夫に入る前に、身體の八つの氣脈を開通させておく必要があることを説く。

その方法は、一、（口を閉じて鼻からの）吸氣とともに（心意を）生死竅（會陰）から督脈を通して頭中へ升らせ、二、呼氣とともに任脈を通して生死竅へ降ろす。三、吸——生死竅から炁穴へ上げ、帶脈で左右に分けて後の腰眼へ回してか

ら兩膀窩へ升らせ、四、呼——にそこから兩肘外、中指を通して掌の中心で止める。五、吸——掌の中心から腕の内側を通つて胸前に至り、六、呼——兩胸前から二筋に帶脈へ降りて合一して生死竅へ戻る。七、吸——生死竅から眞つ直ぐ絳宮まで升り（これが衝脈）、八、呼——また生死竅まで降りて左右に分かれて兩腿の外を通り足指をまわつて足のひらの中心——湧泉穴で止まる。九、吸——湧泉穴から兩腿の内を通つて生死竅を過ぎり眞炁穴まで升り、十、呼——眞炁穴から生死竅へ降りて止まる。これを毎日早朝に行うのである。

第四・採外藥訣

外藥とは眞陽の精であり、（丹田に）生ずれば神が自然と感知する。この精炁が十分に充足して溢れ出そうというとした時、進陽火・退陰符を行う。これらは一呼吸の間に行うものであり、進陽火とは、鼻からの一吸氣の間に、心・神・意を尾閭關より子——丑——寅——卯（夾脊）と上げてしばし留め（沐浴）、また上げて午（泥丸宮）へと至る。退陰符は鼻からの一呼氣の間に、心・神・意を午——未——申——酉と下ろしてしばし留め、さらに下降させて子まで至る。これにより先天の眞精炁を引動して督脈・任脈を後升前降させる。これと同時に、吸氣の間に眼睛を回して下から上へと見、呼氣の間には上から下へと見て、精炁心意とともに眼睛をひとまわりさせる。（より正しくはこれらを總合して進陽火・退陰符と言う。）なおこの際、督脈・任脈の内側でも先天の眞炁が上下に昇降するが、この内里の消息を橐籥と言う。

以上全てで小周天である。

第五（外文武火の法）

外武火は、棒上の小球を見つめることにより、まだ現れない五臓の病を眼から涙として流し出す方法、外文火は舌を上齶の天地穴にあてて靜坐するなどその際に開いた脈管や氣息の状態を元の状態へと戻す方法で、これにかける時間は武

火と文火で三對七の割合にする。この他、進陽火・退陰符などを行う際に関連する十八種の火候について逐一詳しく解説する。

第六（採内藥）

第四卷の採外藥により充足した眞炁は腦へと上昇するが、そこで眼睛を左旋右轉すると腦氣筋と神經系が和合して腦髓が充滿し、「榮光」が現れる。これが「内藥」であり、「玄關」ともいう。眼睛を旋轉させる方法は、下から左を回って上へ子——卯——午——酉（——子）と一周し、三十六轉するのを進陽火、また上から左を回って午——卯——子——酉（——午）と一周し、二十四轉するのを退陰符とする。

第七・翕聚祖炁

第六で現れた「玄關」は、精・炁・神が和合して祖竅（の前）の一處に集まったものであり、「先天眞一の祖炁」ともいう。この「祖炁」の光は發散しやすいが、兩眼で左右からそれを睨み（日月合竝）、回光返照に努めると、盤旋する光も散らなくなる。それを腹内の中宮——絳宮（心下一寸二分）へと收め入れる。この光が未熟で不安定な場合、また左——上——右——下と眼睛を轉じ、口内に満ちてきた唾液（金液）とともに、心・神・意で先天眞一の炁を眞炁穴へ送る。これを「送歸土釜」という。

第八・蟄藏炁穴

第七で祖炁を腹中に入れ、その後炁穴——下丹田へと到る。そこで下丹田を目光で久しく凝視していると、熱力が動き溢れるので、意念を使ってこれを心の位置へと運び、心まで來たらまた意念で腎の位置まで運ぶ。このように心——腎の間

の往來を續けていると、忽然とそれは炁穴内へと落ち込む。これを「竅中の竅へ入る」といい、それにより「大定」が得られることになる。

第九・法輪自轉

第八により、「大定」が得られ、それから胎息の状態が始まる。

具體的には、後天の呼吸の際、口鼻によらず踵で氣を吸い、蒂（生死竅？）で呼くことになるが、この踵での吸氣の際、先天の炁穴内の眞炁が引動され、發動して自然に督脈から泥丸宮へと升る。そして呼氣の際に、眞炁は泥丸宮から任脈を通じて生死竅へと降りる。つまり後天の氣が降りれば先天の炁が升り、後天の氣が升れば先天の炁が降りるという、四つの呼吸の往來となる。このようにして、行住起止のいつの時も後天の呼吸に連動して眞炁の呼吸が升降するようになる——これが法輪自轉であり、大週（周）天である。

第十・收炁法訣

第九の過程により「舍利子」が鍊成されるが、これが十分に充足するかしんかという段階では、ともすると夜内に漏れだしてしまう。そこで、就寢前に以下のような收炁收精の法訣を行う。まず左手を上、右手を下にし、右手の中指を左手の掌の中心にある龍穴（心に通ずる）に當て、左手の中指を右手の掌の中心にある虎穴（腎に通じる）に當てるようにして手を組む。そして舌を上齶に當て、眞意で淫根を内へ一縮させてから、鼻より氣を一吸し、心意を督脈から上へ一升させ、兩眼を下から左を回って上へと一轉する。次いで一呼氣の間に、兩眼を上から右を回って下へと轉じ、心意を任脈から降ろして生死竅へと到る。これを九回で一セット、合わせて四セットで三十六回行えば、舍利子は漏れる恐れがないとする。

第十一・靈丹入鼎

前の段階で精・炁・神が十分鍊成されると頂内に聚まるが、その後この靈丹は口中で津液と化して腹中へと降り、舍利子を滋養する。その後、炁穴から舍利の光が發せられれば舍利子は充足したことになる。しかしより正しく確認する一法がある。それは、面前に油燈をひとつ置き、二目で炎を直視し、兩眼を左から右へ九度回し、目を閉じると眞んに蟾光——圓滿な大月光が見えれば舍利子は充足している。しかし、光圓の輪郭は光っているが、圓内が暗い場合は、まだ充足してはいない。

第十二・溫養靈丹

舍利子が十分に充足すると、その象として六景が現れる。すなわち、目に金光が見えること、頭の後方に驚の鳴き聲がすること、右左の耳に龍吟虎嘯があること、丹田に火が燃え盛ること、體が湧^{はねあ}り鼻がひきつること、馬陰藏相——陽物が縮回すること、である。さらにその金光は三度現れ、「陽光三現」と呼ばれる。この三度目の時、炁穴の舍利の光——命光が目前にまで上がって來て祖竅の性光と合一し、目から臍まで一筋の電光となつて、終日この光が見えるようになる。そうしたら、大藥を採取する。

第十三・採大藥過關

採大藥過關服食七日口訣とも言われるように、七日（實際には六日という）かかる。

まず、二目で下丹田を凝視し、六景が現れたら、六根（鼻根・淫根・眼根・耳根・舌根・意根）を震動させつつ舍利子——大藥を動きまわらせる。谷道を饅頭のような木座で壓し、なおかつ手で生死竅を押さえ、大藥（眞寶）を督脈へと導き、眞意を集中し、道侶にさすってもらいながら、尾閭關、夾脊關、玉枕關を通過させてゆき、頭部へと入れる。そうしたら、

道侶に木來年（劍狀の鼻孔を塞ぐ道具）で鼻竅を塞いでもらい、二目を閉じ左から右へ九四の三十六回、右から左へ六四の二十四回まわして神炁を合一させ、「眞種」とする。これを、二目で下方を照らしながら、任脈を通して下丹田まで降りてゆく。

この過程の前半を過三關、後半を服食という。

第十四・嬰兒顯形

過關・服食が終わると二炁氣（先天の炁と後天の氣なのである）が自然に昇降循環するようになるが、以後も兩目で丹田を照らし続ける。すると、十月後には二炁氣は臍輪の内で微動するのみとなり、一年後には臍輪に眞炁が不動となり、元神が一つあつて寂照するのみとなつて、二年で眞胎息となる。そうしたらこの下丹田の眞胎息を兩眼を合わせて照らし、一點一點と上げて絳宮中丹田までもつてくる。すると、絳宮の炁がこれを包み込む。これを道胎という。道胎が結ばれると目前に眞慧光が現れるが、この白月光の中に金光が現れたら、さらに道胎を上丹田へと上げる。そして天花亂墜——雪花が飄飛する情景が現れたら、出胎の時である。

第十五・出神内院

出胎は、「念動向太空口訣」、もしくは「五炁朝元の法」と呼ばれる次の方法による。

閉目打坐して眼前に一月光のごとき性光がある状態を長い間続ける。そして月光の中に雪花が飄飛したならば、まず「唵」と念じて心中の正炁を聚める。以下續けて腹内を左から右まわりに「嘛」で脾中の養炁を、「呢」で肺中の金炁を、「叭」で肝中の青炁を、「囉」で腎の生炁を聚めてまわつて一處に合わせ、尾閭から夾脊・玉枕を通じて泥丸宮へ至り、祖竅を出て上がり百會穴へとぶつかる。そうしたら、目を見開いて上を見、「吽」と心で念じて頂門を突き開ける。五炁

が十分充足していたならば、一筋の金光（眞陰の光炁）が下から上へのはり、性光（眞陽の光炁）と合一してその中に道胎が生まれ出る。そして二目をゆっくり下へ向けて閉じ、心意を軽く下方へ向けて開放すると、あたかも夢から覺めたように、かくて「身外の身」が出来上がる。

これを慎重に上丹田から出入の訓練を繰り返して育て上げ、三年で一應完成とする。

第十六・虚空顯形

道胎Ⅱ法身Ⅱ陽神が十分に育つと、百千萬億もの化身を現し、千變萬化で自由自在となるが、これを全て祖竅の中へ收め入れ、滅盡定によりこれを寂滅する（蟄龍の法）。これを長い間行うと、一爐の神光が燃え盛り、體內の内竅から外竅（いわゆる九竅）へ透出し、また大竅から（八萬四千の）小竅へと貫入し、徹頭徹尾、天地萬物全てが神光の中で光り輝く。これを三年九載、百年千年、千劫萬劫、四大が崩壊し、虚空が粉碎し、跡形もなくなるまで續ける。これにより、肉身の大覺金仙、萬劫不壞の金剛の體となる。また、言い換えれば、圓相○に象徴される眞我、眞性命、金仙不壞の眞體、不生不滅の元神の實現ということになる。

以上の十六段階である。なお本來は書中に圖版が多用されており、それを見れば詳細な理解が得られるように配慮されている。

3 内丹法の性格

趙避塵は、前述のような遍歴の中で、道教の三派の傳授を得てその法系に連なることとなっている。

一つ目は、再三述べたように劉名瑞から南無派の弟子とされ、その第二十一代として、派詩「道本崇眞理、玄微至妙仙。

玄去雲霄上、功成必有名。大教明清靜、……」に基づき「大」字を用いた「大悟」の名を授かった。

二つ目は、了然・了空（道名は清禪・清淨）より龍門派の傳授を得、その第十一代として、派詩「道德通玄靜、眞常守天清。一陽來復本、……」に基づき、「一」字を用いた「一子」の名を授かった。

三つ目は、譚至明より金山派の傳授を得、その第三代として、派詩「玄至、無上、……」に基づき、やはり「一」字を用いた「一子」の名を授かった。

この中で、趙自身が最も重要と位置付けているのが、二つ目の龍門派の傳授である。趙の遍歴において了然・了空からの傳授が決定的であつたことは、先に記したように、彼らに出逢つて全身の關竅を決破し、全訣を授けられ、さらに後脈を繋ぐよう命ぜられたという話からもわかるであろう。さらに『性命法訣明指』卷一では、龍門派を丁寧で紹介して第一代の趙道堅から各代一人一人略傳を連ね、第八代の伍守陽（と伍守虛の兄弟）、第九代の柳華陽、そして了然・了空を経て、最後に十一代として趙自身を加えた格好にしていることなどもその現れであろう。

では、趙を學道へと導いた大恩ある劉名瑞の傳授の位置付けはどうであろうか。やはり同書卷一に南無派の祖師を、二十代から十六代まで遡る形で記しているが、十五代以前は省略されている。また、同書卷十六には、次のような記述がみられる。²⁸

（敲磬老師劉名瑞は）廣く『慧命經』、『金仙證論』、『天仙正理』、『仙佛合宗』等の書を読むよう指導したが、私は若い頃に初めてこれらの書を見てよくわからなかつた。後に訣を得てやつと一半がわかり、了空師より全訣を得てからはじめて全ての内容がわかり、『伍柳仙宗』が萬古の寶書であると知つた。明師がいなければ、廣く經書を読もうとも、全ての内容はわからない。私は後で全訣を得てわかつたが、我が劉老師は「撒手の法訣（煉虛合道——虛空粉碎の法）」を得ていなかった。それで、次渠村で人の病氣をみながら暮らし、飛昇できずに脱殼解尸して仙去することになったのだ。

この一文から、趙避塵において、了空、『伍柳仙宗』、劉名瑞がどのような関係にあったかがわかるであろう。

さて、そこで趙避塵の内丹法の性格を考えた場合、當然龍門派——伍柳派のそれに基づいていることになる。もちろん、内丹法全體の流れはそれをベースにしており、また基本部分は伍柳派の用語で語られていると言つてよいと思われる。しかし一方で、それとは異なり、彼獨特と思われる面もなかなか多い。

たとえば、『伍柳仙宗』の場合、功法は前述のように、

小周天——止火——採大藥——過關服食——大周天……

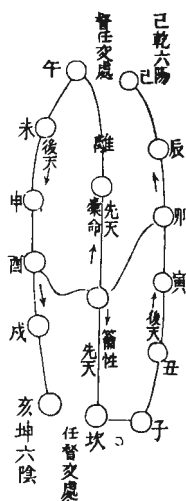
という順序で進めるのであるが、『性命法訣明指』の場合は、前節に示されているように、止火の景は陽光三現は大藥を採取する時が来た驗とされ、その前後の順序も、

小周天——大周天——止火——採大藥——過關服食……

という進み方をする事になっている。その他も、全體として慧光、性光、榮光などの光が現れることが盛んに説かれること、小周天が終わってから採大藥までの過程が非常に長く、詳細な解説がなされていることなどが、『伍柳仙宗』とは異なる特徴であると言えよう。また、現代（西洋）醫學の知識も詳しいようであり、解剖學的な知識を内丹の身體論に導入して解説を行うなどしているが、このような試みも傳統的な内丹書とは異なった甚だ斬新な内容である。圖版も多用され、總じて具體的——實踐的であり、その背後にある彼自身の體驗的な努力が窺える。

ところで、實は彼はかなり重要な點において、寧ろ劉名瑞の影響を受けているように思われる部分がある。いわゆる小周天の經路とは、督脈と任脈で形成する圓環であり、基本的には趙避塵もそのようなものとして扱っているが、しかし、より嚴密な「最も正確な小周天法訣」として、卷四に次のような「小周天坎離交姤圖」⁽²⁹⁾というものが載せられている（圖1）。また、小周天ではないが、この經路を人體に配したより具體的な圖が、卷十一に見える（圖2）⁽³⁰⁾。督脈と任脈の間に上下前後を結ぶ經路が十字にあり、また督脈と任脈は、巳から午、亥から子の部分が結ばれていない。あまり見慣れない

圖姤交離坎天周小



1

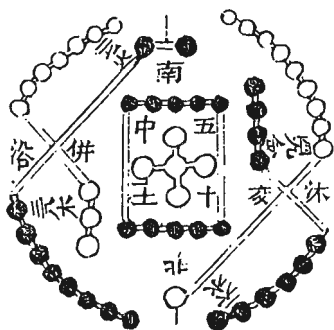
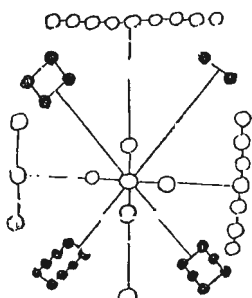
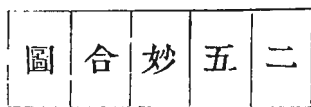


圖 3

洛書辨形圖



4



5

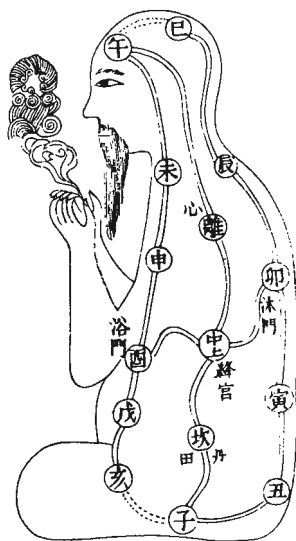


Figure 2

る。そして趙避塵もこのような考えに則って體内の精氣の動きを捉えることになったのであろう。

4 在 理 教

在理教は、理教、理門、あるいは理善會などとも呼ばれた民間宗教である。これが實は趙避塵を語るにあたつて缺くことのできないものであつたようである。

在理教は、明末に山東即墨縣に生まれた羊宰、字は來如（あるいは楊萊如ともされる）に始まり、清代後半より天津、山東、北京などの北地を中心としながらも全國的に廣まった。教徒は、儒釋道の三教の理を信仰し、「佛教の法を奉じ、道教の行を修め、儒士の禮を習う」とし、また八宗戒律として、一戒煙、二戒酒、三戒燒香、四戒禁化紙帛、五戒拜偶像、六戒書符呪、七戒蓄鷄猫犬、八戒吹打唱念を遵守したが、とりわけ喫煙（アヘンを含む）と飲酒に對する禁戒を徹底した。信徒が活動する施設は「公所」と呼ばれ、その負責人を「領衆」、俗稱では「當家的」と言つた。信徒は入教すると、師より「五字眞言」と呼ばれる祕語を傳授される。これは、元は反清復明に燃える羊宰により傳えられた「復明滅大清」であつたともいわれるが、一般には「觀世音菩薩」であるとされている。⁽³⁸⁾

さて、前述の略傳で趙避塵は光緒二十四年に在理教領衆の廣四爺より教えを授かつたとみえたように、彼はその求道遍歷の中で、何人かの在理教の傳道者に師事したことがあつたようである。たとえば、『性命法訣明指』の中に、彼はかつて三十餘人の師を拜したが、性命雙修の法訣を有したのは五人だけだと述べ、了然了空禪師、彭茂昌儒師、敲蹻道師（すなわち劉名瑞）、理門金山派譚至明理師と列舉する部分がある。⁽³⁹⁾ここに端的に記されているように、譚至明は金山派の傳人でありながら、同時に理門の人でもあつたようであり、やはり同書に彼の寫眞と紹介文がみえるが、その寫眞「譚相師像」にも「金山派至明子／理門來生眞人」と添え記されている。そしてさらに、殘る彭茂昌も實は理門の領衆であり、大連灣の小平島の山上にある公所の當家（的）であつた。⁽⁴⁰⁾彭には胞兄趙魁一が先立つて門を叩き長年師事していたが、前述

のように趙避塵も後日この魁一の手引きで彭を師と拜することになる。趙魁一はかつて『三字法訣經』を著して、自ら千本印刷したが、民國十年には「理善勸戒煙酒總會」すなわち在理教の編集長・富來明らによって千本翻印されたという⁽⁴¹⁾。

このように、在理教と少なからぬかかわりを持ちながら求道の半生を送ったわけであるが、これはそれからの傳道の晩年に大きく反映されることになったようである。前述のように、趙は民國十七年に千峰先天派を開き、數多くの弟子を受け入れて「性命の道」を傳授してゆくことになるが、その様子は、『性命法訣明指』卷一の一六葉裏以下に長々と記されている。まずは「初度」として、涿縣の慈善堂にて玄陽子吳文煥と玄升子謝玉順に傳道を行つたのを皮切りに、「二度」は北平西直門外の本善堂で玄正子徐秀峰と玄逢子李顯、「三度」は北平西單牌樓の樂善坤堂で玄潤姑劉葛仲芳、「四度」は北平平則門の普善堂で玄法子徐忠山、「五度」は昌平縣留芳卷村の修善堂で玄學子戴文宣、「六度」は北平北新橋の至善堂で玄誠子馬元良、以下「三十三度」まで（落丁か何かでこの後も續きがあるように思われるが）綴られているが、そこに「十度」の玄法子閻月亭、および「二十一度」の玄德子謝德新は、「理門領衆」であると記されている。しかし、より注目すべきは、「十六度」のみ具體的な地點が記されていないが、これを除いて、全て「○善堂」なる場所で行われているということである。實は、これらは在理教の宗教施設——「公所」であつたと思われる。在理教の實態についての報告はこれまでにいくつがあるが、たとえば、「現在各所に在理公所の看板を見るが其れには戒酒戒煙として、何々善堂と稱する宗教的結社道場と見るべきものがある」⁽⁴²⁾（傍點は筆者）とか、「理門の人が外に出かけて、もし困つたときには、各地の公所へ行つて援助を頼むことができる。各地の公所はみな某某堂⁽⁴³⁾といひ、一目見ればすぐわかる」⁽⁴⁴⁾（同前）等々という。「公所」は具體的には「○○堂」と稱したが、とりわけその多くは「○善堂」といつた。このため、一般に「善堂公所」とも呼ばれたようである。そしてさらに付け加えれば、『性命法訣明指』は卷一から卷二にかけて、弟子との問答の各條で、まずそれを行つた場所が、慈善堂、本善堂、修善堂、普善堂などと記されているが、質問者と場所の關係が、卷一の「初度」——「三十三度」に見えるものと基本的に一致する。その後の卷三以下も、質問者の名で始まる條だての問答で文章が

續くが、その多くの名がやはり既に卷一の「三十三度」までの中に見えている。これらのことから推せば、趙避塵の傳道布教は實はほとんど在理公所をその場として行われたものであり、さらに言えば、『性命法訣明指』という書物の主要な舞臺は在理公所だったということになるのではないかと思われるのである。

しかしそうだとしても、これは必ずしも不思議なことではない。在理教は、祕密結社のような排他的なものではなく、⁽⁴⁵⁾基本としては一定の宗教性を持った禁煙禁酒團體といったような比較的ゆるやかな性格のものであったようである。そして前述のように「道教の行を修める」と言われるが、開祖楊萊如は嶗山の程楊旺に従って道教を學んで在理教の基礎をなしたといい、この程楊旺は道教龍門派の邱仙人に教えを受けたというので、在理教は龍門派の分派であるともされる。⁽⁴⁶⁾そこで、熱心な有志は趙避塵のような「龍門丹法」を稱する人物を公所に招いて道教式の坐功運氣⁽⁴⁷⁾——すなわち内丹を學び、また在理でない人にも一緒に學ぶ場として公所を提供するなどの活動を行ったのではないだろうか。因みに、趙避塵も『性命法訣明指』卷六の中で、同善社にはじまり、悟善社、慈善社、聖賢道、聖人道、天地門、太上門、混元門、東西華堂、三聖道、道德學社、先後天道等々、當時存在した民間宗教、宗教結社や修養法などを数々列舉し、冷ややかに評する部分があるが、その最後で「在理戒煙酒門有り。該門に五字眞經有り、性命の眞功を煉るが、凡夫は知らず。余、五字經を將^もて逐字に解釋し、人をして皆な保命の眞功有ることを知らしめん」と述べ、在理教のみ別格の扱いをしているのも、以上に述べてきた事情を背景にするものなのであろう。

四 おわりに

劉名瑞は、全眞教の徒として授戒を経た正式な道士であったようであり、住むところも道觀であった。出家して道師を求め、南無派の法系に連なることになるが、内丹法はこれとは別に、龍門派の方法を説く。この龍門派とは、正確に言えば伍守陽（伍冲虚）と柳華陽のいわゆる伍柳派、そしてより端的に言えば、『仙佛合宗』『慧命經』などのテキストである。

彼はほとんど師傳とは無關係に、この伍柳の著作を獨習して内丹を修めたということであつたように思われる。そして元々少なからず親しんでいた他の道書、儒書、佛典などの知識をもつて、そこに膨らみをもたせ、彼なりの教説を形成したのであらう。

一方趙避塵であるが、彼は道士ではなく一般人である。鹽税を徴收する役人として各地をまわりながら、私的に三十餘人を拜して内丹法などの教えを請い、一段落すると故郷の昌平に戻り、おそらくはその舊業の關係から鹽店を営み生計を立てた。内丹法は了然、了空からの傳授を根本とし、自ら龍門派第十一代をもつて任じている。しかし劉名瑞の場合とは逆に、龍門派といつても却つて『伍柳仙宗』の記述には必ずしも忠實ではない。これは、趙の方法論が了空その他の人々から直接に學んだことを主體としていたためなのであらう。もつとも先にみたように、趙にとつても『伍柳仙宗』はやはり「萬古の寶書」であつて、龍門派の了空の教えによつてはじめてその眞價がわかつたのである。趙自身に言わせれば、彼の内丹法は當然それを受け繼ぐものなのであらう。そして晩年になると、自らの遍歴過程、および兄の趙魁一の導きなどにより形成された在理教關係の人脈などを使い、北京およびその周邊地域で内丹法を教えてまわつたようである。

さて、彼らをみてみると、當時の内丹というもののあり方がなかなかよく表れているように思う。龍門派は全眞教の最大門派であり、本來は主要道觀において授戒の儀式を行い、戒牒や戒衣の發給をもつて正式に傳えられるものであるが、ここではそのようなことはほとんど關係ない。「龍門丹法」は、南無派の道士が伍柳のテキストを読んで習得しつづ弟子たちに傳えることもあれば、柳華陽から了然了空という佛僧を經由して鹽税の徴收員のような普通の人に傳わり、さらにそこから民間宗教の内に廣められたりもする。全國的にかどうかは必ずしもまだわからないが、伍柳丹法あるいは『伍柳仙宗』はこのような分野をかなりのレベルで席卷していたらしいことは、たとえば『修道全指』などのこの時代の他の内丹書を見ても想像がつく。また、既に少なからず指摘があるように、多くの民間宗教の修養法が内丹法であつたということも、思い合わせずにはいられない。様々なものが錯綜するこのあたりの状況について、どうしたらうまく整理して考え

ることができるのか、今後しばらく模索する必要があるのかもしれない。附け加えれば、そうかといって彼らの著書のうなものは「正式」な道教から疎まれるというわけでもなく、今日では中國道教協會を經由して各地の主要道觀で堂々と販賣されている。

ところで、様々な遍歴を経た趙避塵であったが、彼は何故「千峰老人」と號するのか、傳えるところの法派は何故「千峰先天派」なのか、特に説明されることもないので、どうもひっかかっている。修道者としての自分の原點である千峰山桃園觀が、彼の内に何よりも重く存在し續けていたということなのだろうか。

註

(1) 以上、耿繼先・潘問奇等『康熙昌平州志』卷四「山川」、顧炎武『昌平山水記』卷上、周家楣・繆荃孫等『光緒順天府志』卷二「山川」等參照。

(2) 筆者は過日、この桃園觀の遺址を訪れた。現在は鳳凰嶺自然風景區の北線に「妙峰庵遺址」として存在し、昌平區ではなく海淀區に屬する。そこには現在説明板が立てられており、以下のように記されている。

妙峰庵……

妙峰庵始建於明代嘉靖年間、座落在平緩的山谷砌垣上、掩映於山巒綠樹之中、不到近前看不見、俗稱「吾見庵」。

該廟有殿兩座、第一座爲「天王殿」、第二爲正殿、殿內供奉釋迦牟尼。東・西配殿分別供奉觀音・關羽諸神。殿後有石碾・石磨・青竹及清泉山洞等。

清光緒年間又進行修復、由道家劉名瑞住持、將妙峰庵改名爲桃園觀。

天王殿東梁有修仙洞、西陀有觀音洞、二洞開鑿年代似金代。

一九三七年妙峰庵被日寇焚毀。

なお、桃園觀の搜索にあたっては、當時北京在住であった櫻井澄夫氏に大變お世話になった。そもそも「吾見庵」の所在地は、櫻井氏がご自身の貴重な藏書を使つて發見して下さったもので、更には自らの車に筆者を乗せて一緒に現地を搜して下さった。誠にこれは感激に堪えない出来事であつた。ここに満腔の謝意を表したい。

(3) 趙避塵『性命法訣明指』には、彼が師事した人などの寫眞とともに簡単な紹介文が各冊の冒頭などに載せられている。これは趙自身による劉名瑞の紹介文にみえる記事。

(4) 『性命法訣明指』卷一。また『南無道派宗譜』（社科院本）。この書については次注參照。

(5) 筆者は未見であるが、中國社會科學院世界宗教研究所資

料室に抄本で所蔵されているということであり、王志忠『明清全眞教論稿』（巴蜀書社、二〇〇〇年）、卿希泰主編『中國道教史 第四卷』（四川人民出版社、一九九五年）等で、それに基づき南無派各代宗師の傳が載せられている。

またこれとは別に、東京大學東洋文化研究所に抄本があり、その各宗師の傳が略されているなど不完全なもののようにあるが、それでもかなりの分量がある。これは複寫したものが筆者の手元にあるが、そこにみえる内容は、「昉蟾子格言訪道小引」、「敲蹠養氣小補」など、明らかに劉名瑞の手になる文章が集められている。本稿では前者を「社科院本」、後者を「東文研本」と呼び分け、必要に応じて引用する（前者は孫引きということになる）ことにする。因みに、本來は前者を含む叢書「中國宗教歷史文獻集成2・三洞拾遺」（江蘇古籍出版社）がほとんど出版する運びになつていて、本稿の計畫もそれを視野に入れていたのだが、ある審査の未通過につき、昨夏出版直前で中止になったと聞く。非常に残念であつた。

（6）『性命法訣明指』は「……新家集」に作る。

（7）ただし、南無派の派名に關しては次のような解説をしている。「南は離なり。離は心火爲り。無は火滅するなり。故に南無仙派と曰う。……」（『道源精微歌』跋要）、「蓋し、南は後天に在つては離爲り、人に於いては心爲り、五行に於いては火爲り、乃ち人心中の所藏の識神のみ。凡そ識神並びに火性は靈窟に潜隔し、識神變じて元神と爲り、火性を化して慧性と爲す。故に南極と曰う。而して移りて北辰

に寓すれば、斯の時妄念自ずから除かれ、火性は自滅し、方めて南無の甚深の隱義を知るなり。……此の南無の二字を體するは、即ち是れ性功の初乘、無人無我、終始一如、……故に孟子曰く、我れ四十にして心を動かさずと。然る後に再び長生久視の道を覓む。……」（『敲蹠洞章』敲蹠後跋）。「濫觴易考」の「昉蟾子後跋」にも同旨の文章がみえる他、『南無道派宗譜』（東文研本）巻下「昉蟾子秘跋南無派」はこの内容を擴充して一篇としたものと言つてよいが、いずれも劉名瑞個人の解釋を述べているという印象を受ける。

（8）『南無道派宗譜』（東文研本）巻上の末には、「天壽山甘露庵桃源觀」と記されているのがみられる。

（9）本文中で後にも言及するが、南無派の派詩は、「道本崇眞理、玄微至妙仙。玄去雲霄上、功成必有名。大教明清靜、……」であり、二十代は「名」、二十一代は「大」の字を道名に使う。

（10）單行で出版された劉名瑞の著作（注13參照）の多くにもみられるが、體裁から考えて、もとは『性命法訣明指』からの轉用と思われる。

（11）社科院本『南無道派宗譜』に基づくと思われる、王志忠『明清全眞教論考』（一〇三頁）による。

（12）『性命法訣明指』巻頭の紹介文、および巻一六・六葉裏參照。

（13）藏外道書第二十三冊にこの三書を收める。その他、中國の主要道觀ではこれら三書の影印版が單行で販賣されてい

る。また、『道源精微歌』と『敲蹠洞章』は臺灣の眞善美出版社からも単行で販賣されている。

- (14) 「敲蹠圖」一卷は、『道源精微歌』卷上「論三教」の中で三部作と共に名が挙げられている他、著作中に時折言及される。『醫宗金鑑』は、『性命法訣明指』に収める趙避塵による劉の紹介文に、三部作と共に挙げられている。因みに、東文研本『南無道派宗譜』卷下の道書目錄に、劉盼蟾の撰として、道源精微一集、敲蹠洞章一集、澄境易考一集、敲蹠圖一卷、醫書一集の計五部を挙げている。この「醫書」は『醫宗金鑑』に當たるのかもしれない。

- (15) 前掲『明清全眞教論稿』一〇四頁には、『南無道派宗譜』（社科院本）に據るとして、これらの書名を挙げている。ただ、最後の二つは一體のもの（すなわち『南無道派宗譜』のこと）なのではないだろうか。

- (16) 玄牝は、「……逐日調息す。神を移して下降し、玄牝の郷に止隅す。……其の地は、乃ち臍後腎前、前七後三、稍下一寸三分、即ち中宮是れなり」（『敲蹠洞章』卷上五五葉裏）と言う。ただ中宮は、中丹田や中下兩丹田の間の部位などを指す場合もあるようであり、捉え方が微妙である。
- 『敲蹠洞章』卷下一七葉裏、『道源精微歌』卷上六八葉裏、同卷下「妙合圖」、「大藥圖」などを参照。もちろん下丹田とする場合もある（『道源精微歌』卷上五四葉裏など）。

- (17) 『敲蹠洞章』卷下一〇葉裏を合わせて参照。

- (18) 大藥の產生については「道源精微歌」の中にはそれほど詳しい記述がないが、『道源精微歌』卷下二一葉裏以下、

『敲蹠洞章』卷下二二葉表以下などがそれに當たるようである。

- (19) 聖胎——嬰兒の坐す場（臺座）のイメージなのであろう。
- (20) 前則の「子息」とは同じであろう。『敲蹠洞章』卷下二二葉裏——二四葉裏参照。

- (21) 筆者は以前、簡単にではあるが伍柳派の内丹法についてまとめたことがある。拙稿「道教の修行法と内丹法」（『宗教の闇』、岩波書店、二〇〇〇年）を参照されたい。

- (22) 念のため、本文に示した伍柳丹法のプロセスに「道源精微歌」の各則を對應させると次のようになる。煉己（調藥）…其一、其二／採藥…其一、其二、其三／小周天…其三、其四、其五／止火…其六／採大藥…其六／過關服食…其六／大周天…其七、其八／出神…其九／還虛…其九。

- (23) 『慧命經』四三葉表以下。なお『伍柳仙宗』は、『天仙正理』『仙佛合宗』（以上伍守陽）、『金仙證論』『慧命經』（以上柳華陽）の四書を集めたもの。本稿では河南人民出版社の影印本（一九八七年）に據る。

- (24) この他、『道源精微歌』卷下八五葉表以下にも、讀むべき道書として數多くの書名を列挙している。

- (25) 『性命法訣明指』の刊行に關わる詳細な事情はわからないが、もともと複數回印刷されたのではないかと思われる。近年も様々な形で影印出版され、現在筆者の手元には五種のテキストがある。

1. 洋装一冊、（臺灣）眞善美出版社刊、一九六三年。封面に「中華民國二十二年初版于北平／板存北平石駝馬大街

八十八號慈善會」(活字で打ち直したもの)とある。

2. 洋装一冊、(北京)學術期刊出版社、一九八八年。『三字法訣經』、「衛生性命法訣全圖」と合刊。封面に「民國二十二年刻板／每本參圓不准翻印／板存石駙馬大街浸水河澳門十二號千峰老佛堂」とある。

3. 藏外道書第二六冊所收本。出版クレジットなし。

4. 線装四冊一帙、一九九九年到北京白雲觀にて購入。封面(第二、四冊のみ)に「民國二十二年刻板／每本壹圓不准翻印／板存石駙馬大街八十八號慈善會」とある。

5. 線装五冊一帙(『三字法訣經』、「衛生性命法訣全圖」を含む)、二〇〇一年到北京白雲觀にて購入。封面に「民國二十二年刻板／板存暫在前外一尺大街龍華齋刻字鋪」とある。

それから、北京在住で明鏡功傳人の梁光祥氏が一九九〇年頃に白雲觀で購入したという線装本は、趙避塵の再傳にあたるという席春生氏が趙避塵の子孫から著作權、版權を委託されて出版したものであるが、そこに席氏による「趙避塵略傳」が附されている。席氏はおそらくは趙避塵の子孫から生前のことなどを聞き、その情報をもとに趙避塵に盛り込んでいっているように思われたので、この資料を尊重しつつ、『性命法訣明指』の卷一に述べられる趙自身の履歷を語る部分や、巻頭に載せる師友らの略傳などを照合して、傳記をまとめることにする。

なお、快く資料の複寫を許して下さった梁光祥氏にこの場を借り謹んでお禮申し上げたい。

(26) 『三字法訣經』五四葉表「余(趙避塵)由光緒二十一年三月十三日、得受了然空全訣全法、後在平西府經商多年、胞兄(趙魁二)在舖內養道。……」という。そして席春生氏の「趙避塵略傳」に、「民國九年五月、了空來北京。在北京昌平縣平西府趙避塵鹽店寓所、……」としているが、

『性命法訣明指』卷一・一六葉表に、「又是年(民國九)五月、了空師法駕至京北平西府鎮鹽店內、……」、および同書の了空・趙避塵合影裏の文章にも、「民國九年五月、在京北平西府舖內、得受了空師尊天命、……」とあるので、そういうことなのであろう。

(27) 『性命法訣明指』所收の了空・趙避塵合影の裏に記す文章参照。

(28) 『性命法訣明指』卷一六・六葉裏。

(29) 『性命法訣明指』卷四・八葉表。

(30) 『性命法訣明指』卷一・一二葉裏。

(31) 『濫觴易考』卷上一三葉表。

(32) 『濫觴易考』卷上一九葉裏。

(33) 『濫觴易考』卷上一四一葉表。

(34) 『濫觴易考』卷上一二葉表裏。

(35) 『濫觴易考』卷上一四一葉裏。

(36) 『濫觴易考』卷上一四二葉裏。

(37) 『道源精微歌』卷下四七葉表。

(38) 在理教については、宋蘊璞輯『天津誌略』(經興商行、一九三一年)第四編第六章「理教」、濮文起主編『中國民間秘密宗教辭典』(四川辭書出版社、一九九六年)「在理

教」、佐々木衛編『近代中國の社會と民衆文化』（東方書店、一九九二年）三（三三）4「獨流鎮の理門の信仰、活動、擔い手」等に據る。大陸では中華人民共和國成立後、程なくして禁止となったが、臺灣などに今も残る。邵雍『中國會道門』（上海人民出版社、一九九七年）、李桂玲『臺灣漢宗教概況』（東方出版社、一九九六年）等參照。

(39) 「性命法訣明指」卷五・一八葉裏參照。

(40) 「三字法訣經」四五葉表裏參照。

(41) 「三字法訣經」五四葉表および奥附參照。

(42) 「青島に於ける支那側宗教活動狀況調査」（『調査月報』第三卷第四號、興亞院、一九四二年）（三）「理教」。

(43) 前掲『近代中國の社會と民衆文化』三三六頁上段。

(44) たとえば『三字法訣經』四五葉裏參照。

(45) 前掲『近代中國の社會と民衆文化』三四五頁上―中段參照。

(46) 前掲「青島に於ける支那側宗教活動狀況調査」、末光高義『支那の祕密結社と慈善結社』（滿州評論社、一九三二年）「第二十一在理教」參照。

(47) 前掲『近代中國の社會と民衆文化』三四四頁に、「理門のなかでは、一般の人は戒烟戒酒だが、少數の人だけが氣を練じ法を學び、師傅にそれを求める」（上段）、「問…法師は平常どのような活動をするのか。答…坐功運氣、念經、傳法、そして齋日を主宰することだ。……」等參照。

political issues of the day.

LIU MINGRUI AND ZHAO BICHEN: PRACTITIONERS OF NEIDAN IN MODERN BEIJING

YOKOTE Yutaka

Regarding practitioners of neidan 內丹 (internal alchemy) Liu Mingrui 劉名瑞 and Zhao Bichen 趙避塵, who were active in the Beijing area from late-Qing through early Republican times, I have examined their backgrounds and their neidan practice, in considering the manner neidan was practiced during the period.

Liu Mingrui was from Wanping county 宛平縣 in Beijing. In middle age, he became devoted to Daoism, and studied under a mentor from the Nanwu school 南無派 of the Quanzhenjiao 全真教, and he is found in their lineage as the twentieth head of the Nanwu school. He lived at Qianfengshan 千峰山 and Taoyuanguan 桃園觀 in Changping county 昌平縣 to the northwest of Beijing, and had several disciples. He authored three works, the *Daoyuanjingweige* 道源精微歌, the *Qiaojiaodongzhang* 敲驕洞章, and the —*yikao*—易考, all of which were concerned with neidan practice. In his works, he often had high praise for the works of Wu Chongxu 伍冲虛 (Wu Shouyang 伍守陽) and Liu Huayang 柳華陽, known as the Wu-Liu school 伍柳派, and, when his neidan practice is examined, primarily in the *Daoyuanjingweige*, one sees that it duplicates exactly that advocated by the Wu-Liu school.

Zhao Bichen was from Changping county in Beijing. In his youth he became a student of Liu Mingrui, and began his study of neidan practice. Thereafter he visited famous neidan practitioners in various locations, meeting Liao Ran 了然 and Liao Kong 了空 of the Longmen school 龍門派 at Zhenjiang 鎮江, and then becoming the eleventh head of the Longmen school. Thereafter, while operating a shop on the northern outskirts of Beijing, he spent his life in spiritual training and conversion of disciples. When the content of his *Xingmingfajuemingzhi* 性命法訣明指 is examined, it is clear that on many points he was at odds with the works of the Wu-Liu school, which was representative of the Longmen school. Moreover, in his later years he converted many disciples to Daoism, but the main location were the facilities of the popular religion Zailijiao 在理教, and not Daoist temples.

Judging from the above—the facts that while Liu Mingrui was an adept of

neidan practice of Nanwu school of the Quanzhenjiao, he expounded the neidan practice of the Longmen school, and that Zhao Bichen expounded neidan practice and saw himself as the eleventh head of the Longmen school, although he was a lay person and not entirely faithful to the Longmen texts, the popularity of the neidan practice of the Wu-Liu school, and the relationship to the Zailijiao—I conclude that by considering these two men, one sees a direct indication of the concrete conditions of neidan, which was intermixed with various elements at the time.

**THE CHRONICLES OF THE MONGOLS FROM THE SEVENTEENTH
TO EARLY EIGHTEENTH CENTURIES: WITH PARTICULAR
EMPHASIS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN THE *ERDENI-
YIN TOBČI*, (CHINESE, 蒙古源流) AND THE *SIRA TUDUŽI***

MORIKAWA Tetsuo

This article re-examines previous theories concerning the problems regarding the Mongol chronicles compiled in the seventeenth and eighteenth centuries, and then suggests how they should be employed in the study of Mongol history from the Ming to early Qing dynasties. The authors and dates of compilation of many of the chronicles from this period have not been recorded, and although bibliographic studies of the works have continued, many problems remain unanswered. One of these problems concerns the chronicle *Sira tuyuǰı* and its relation to the *Erdeni-yin tobči*. It has been known that the title *Erten-ü mongyol-un qad-un ündüsün-ü yeke sira tuyuǰı* has been affixed to one manuscript of the *Sira tuyuǰı*, and that this corresponds to one of the seven works employed in the compilation of the *Erdeni-yin tobči*. Given this fact, prevailing opinion has been that the *Erdeni-yin tobči* was compiled after the *Sira tuyuǰı*, and is that the *Sira tuyuǰı* was used in the compilation of the *Erdeni-yin tobči*, however, by comparing the contents of the *Erdeni-yin tobči* and the *Sira tuyuǰı*, I have confirmed that the two works share many passages, and although the *Sira tuyuǰı* appears to abbreviate many portions of the *Erdeni-yin tobči*, the *Erdeni-yin tobči* was compiled earlier and I have indicated in this article that the prevailing view is mistaken. I have also made clear the fact that the *Sira tuyuǰı* employs the *Asarayçı neretü-yin teüke*, which had been compiled in 1677. Additionally, given the fact that the lineage of princes recorded in the *Sira tuyuǰı* records the names