

司馬承禎の洞天思想と坐忘論

土屋昌明

はじめに

司馬承禎（643-735）は洞天福地体系を完成させた道士である。その洞天福地体系は南北朝時代にすでに準備された洞天思想を系統化したもので、その具体的な表現が『天地宮府図』にみえる。そこには十大洞天、三十六小洞天、七十二福地が示されている。その一方で司馬承禎は『坐忘論』の著者であり、坐忘の思想を持っていた。では洞天と坐忘とはいかなる関係にあるのだろうか？ 本稿は、この問題について初歩的な検討をおこなおうとするものである。

十大洞天・三十六小洞天と司馬承禎

中国全土の洞天を十洞天・三十六洞天にまとめる考え方は、『真誥』にすでにみえていた。

『無上秘要』巻4「山洞品」に引く『道迹経』に十洞天をまとめた叙述がある（便宜的に番号をふった）。

五嶽及名山皆有洞室。

①王屋山洞周迴萬里。

②委羽山洞周迴萬里。

③西城玉山洞周迴三千里。

④青城山洞周迴二千里。

⑤西玄三山洞周迴千里。

⑥羅浮山洞周迴五百里。

⑦赤城丹山洞周迴三百里。

⑧林屋山洞周迴四百里。

⑨句曲山洞周迴一百里。

⑩括蒼山洞周迴三百里。右出『道迹経』。

『道迹経』は、興寧年間における茅山での神降ろしの記録を南斉の顧歡が編集したものである。これによると、天下に十箇所の「洞室」がある。この十箇所の「洞室」が『真誥』巻11でいう「十天」（十洞天）のことだと思われるが、ここでは句曲山洞は第九とされており、『真誥』が第八とする説と食い違

っている。『真誥』で十洞天の内実が示されていないので、どこがどう相違しているのか、個別には不明であるが、司馬承禎以前に洞天の順次に異説が存在していたことがわかる。司馬承禎の説では、句曲山洞は第八としており、『真誥』の説を承けているようである。

唐末五代の時の杜光庭の「天壇王屋山聖跡叙」に『真誥』を引用して「玄元帝の時、四海の龍神に命じて、修むる所の天下の十大洞天に、疆鼓の石を用いて、重重として相疊ならしむ」という¹。この引用文は現行の『真誥』に見えないが、ここでいう「十大洞天」が『真誥』巻11にいう「十天」のことなのであろう。

そうすると、興寧年間には「十大洞天」という概念があったと考えてよいと思われる。つまり、茅山で降霊がおこなわれ、上清経典が形成された時代には、すでに十大洞天の概念があったのであろう。

ところで、司馬承禎の『天地宮府図』では、はっきりと十大洞天と三十六小洞天が区別されている。しかし彼以前の史料で、三十六洞天の具体的な内容のわかるものがないため、いつからこのような二分類ができたのか、はっきりしない。

三十六小洞天で一見して奇妙なのは、東岳・南岳・西岳・北岳・中岳の古典的な五岳が、大洞天ではなく、小洞天の第二から第六に配置されている点である。五岳は古来尊重されてきた名山であり、高宗や玄宗の時代にも封禪がおこなわれた。これを大小の相違で、明らかに十大洞天より下位に配置しただけでなく、第一小洞天の霍童山より下に配置するのは、なんらかの理由があったと考えるべきである。

この点で、司馬承禎が五岳に対して次のような態度を採っているのが参考になる。李渤「王屋山貞一司馬先生伝」に次のようにある²。

於王屋山自選形勝，置壇宇以居之。先生因上言，今五嶽之神祠，皆是山林之神，非正真之神也。五嶽皆有洞府，各有上真人降任其職，請別立齋祠。帝從其言。因置真君祠，其形像制度，皆請先生推按道經，創為之焉。

司馬の建議によれば、五岳には洞天があり、そこに上真人が棲んでいるから、皇帝は真人を祭祀して国家の安寧を祈願すべきなのである。この当時、玄宗は開元13(725)年に泰山に登って封禪を挙行したが、その後、玄宗はこの建議を容れて、開元19年(731)から開元20年(732)にかけて、五岳に真君祠を建立し、青城山には丈人祠を、廬山には九天使者廟を建立した³。司馬承禎によれば、五岳の祭祀をするには、五岳の神だけでなく、五岳に任職している上真人も尊重すべきだということのである。

注1…杜光庭「天壇王屋山聖跡叙」『道藏』所収。「玄元帝時，命四海龍神，所修天下十大洞天，用疆鼓之石，重重相疊。」「玄元」は「軒轅」の誤りか。羅争鳴『杜光庭記傳十種輯校』（中華書局、2013年）408頁は、この二字に校正を加えていない。

注2…『全唐文』巻712。

注3…雷聞『郊廟之外——隋唐国家祭祀与宗教』北京三聯書店、2009年。

注 4…『全唐文補遺』434 頁。

五岳では、司馬承禎以前から国家の安寧を祈願するための道教祭祀がおこなわれていた。「大唐大弘道觀主故三洞法師侯尊誌文」に次のような例がみえる⁴。

尊師俗姓侯氏，諱敬忠，鄭州管城人也。----- 通天年，契丹叛逆，有敕祈五岳，恩請神兵冥助。尊師銜命衡霍，遂致昭感。----- 開元四年遂嬰風療，寢疾彌留，春秋六十八。至六年十月十四日，遷化于弘道之別院也。

侯敬忠は鄭州管城の人で、万歳通天の年（696）に、神兵の冥助を祈願すべく、五岳に祈る勅があり、侯敬忠は命を受けて衡山と霍山に赴いた。彼が亡くなったのは開元 6 年（718）であった。ここで興味深いのは、彼が五岳に祈る勅によって祭祀をした場所に霍山が入っている点である。「霍山」は山西省霍県の東南にあり、唐の高祖に用兵の要を教えた霍山の神の山である。『大唐創業起居注』巻一に次のようにある。

甲子，有白衣野老，自云霍太山遣來，詣帝請謁。帝弘達至理，不語神怪，逮乎佛道，亦以致疑，未之深信。門人不敢以聞，此老乃伺帝行營，路左拜見。帝戲謂之曰：「神本不測，卿何得見？卿非神類，豈共神言？」野老對曰：「某事山祠，山中聞語：『遺語大唐皇帝云：若往霍邑，宜東南傍山取路，八月初雨止，我當為帝破之，可為吾立祠廣也。』」帝試遣案行，傍山向霍邑，道路雖峻，兵枉行而城中不見。若取大路，去縣十里，城上人即遙見兵來。」帝曰：「行逢滯雨，人多疲濕，甲仗非精，何可令人遠見？且欲用權譎，難為之朽，山神示吾此路，可謂指蹤。雨霽有徵，吾從神也。然此神不欺趙襄子，亦應無負於孤。」顧左右笑以為樂。

注 5…『全唐文新編』卷 34、421 頁。

玄宗「祠霍山勅」にも「河東冀方，其鎮惟霍，神為天吏，山有嶽靈，在昔皇業初興，肇蒙嘉祉」とある⁵。玄宗時代にも回顧される創業神話の神であるが、この神の山は洞天に入っていない。

注 6…劉沢民主編『三晉石刻大全・臨汾市浮山縣卷』山西人民出版社、2014 年。

これと関連して、唐王朝の創業神話で老君が現われた龍角山も、司馬承禎のいう洞天に入っていない。しかし玄宗は、龍角山を洞天思想によって解釈している。玄宗の「大唐龍角山唐唐觀紀聖之銘」（開元 17 年）碑文に次のようにある⁶。

汾陽之龍角山者，天帝降福之庭，高祖用師之道，□上有華池靈府，下有石穴洞宮，氣接姑射，集神仙之別館，脈通霍鎮，潤珠玉之鄰家。

汾陽の龍角山は、天帝の福を降す庭であり、高祖の用兵の道が伝わったと

ところで、上には華池靈府（道観）があり、下には石穴洞宮（洞天）があり、気は姑射山に接し、神仙を集める別館となっている。地脈は霍山のある鎮に通じているという。これは、名山の洞窟が地下でつながっているという洞天思想にもとづいている。

要するに洞天思想には、それまで五岳や名山でおこなわれていた、国家の安寧を祈願する祭祀を洞天においておこなうという側面があったのであろう。それが端的にあらわれているのが、杜光庭撰とされる「洞天福地記」（一百二十卷本『説郭』巻66）である。その序文に次のようにいう。

國家保安宗社，修金籙齋，設羅天醮，祈恩請福，謝過消災，投金龍玉簡於天下名山洞府。謹按本教龜山白玉上經具列所在去處云爾。

そこに挙げる十大洞天は以下のようであり、司馬承禎と一致する。

- ①王屋洞周迴一萬里。
- ②委羽洞周迴一萬里。
- ③西城洞周迴三千里。
- ④西玄洞周迴一千里。
- ⑤青城洞周迴二千里。
- ⑥赤城洞周迴三百里。
- ⑦羅浮洞周迴五百里。
- ⑧句曲洞周迴一百五十里。
- ⑨林屋洞周迴四百里。
- ⑩括蒼洞周迴三百里。

この本は杜光庭撰とされているが、杜光庭撰『洞天福地岳瀆名山記』とは内容が相違しており、杜光庭の作ではないと思われる。『百川学海』（陶氏涉園影宋咸淳左圭原刻本）にも収められており、そこでは無名氏の撰となっている。この『名山洞天福地記』は、洞天の順位が司馬承禎の『天地宮府図』と同一であり、杜光庭とは異なる。したがって本書は、司馬承禎の説に従っている。ただし、金籙齋をおこなう場所として洞天を示しており、いわば第三の洞天書であるが、上述の理由から、これは司馬承禎が国家の安寧のために洞天上清真人を祭祀するためのものではなかろうか。ただし、司馬承禎の説と以下のような相違も存在する。

一つは、この『名山洞天福地記』では、洞天に棲む神仙の名前が省略されている。唯一、第三大洞天西城洞の部分に「西王母所居，崑崙之別宮」とある。しかし、西王母は司馬承禎の『天地宮府図』には登場しない。その一方で、唐代

に西王母に関わる洞天が伝えられていた形跡がある。「大唐五通觀威儀兼觀主馮仙師墓誌銘并序」（「馮得一墓誌」）に次のようにある⁷。

注 7…趙力光主編『西安碑林博物館新藏墓誌彙編』北京：線装書局、2007 年 624 頁。

仙師法號得一，長樂馮氏，贈工部尚書昭奉之孫，鴻臚卿紹烈之季女。……既而鍊骨道成，玄根厭世，訪蔡經於麻姑之側，迎周穆於王母之前，俗累雖哀，寂滅應樂，享齡七十有一，以元和四年五月廿二日終於五通之玄寺。

馮得一は、長樂の馮氏で、贈工部尚書であった馮昭奉の孫、鴻臚卿であった馮紹烈のすえむすめである。晩年になって道観での仕事を引退し、「訪蔡經於麻姑之側，迎周穆於王母之前」、つまり麻姑山にある蔡經の旧宅を訪ね、西王母を訪ねて周の穆王をしのんだ、という。麻姑山は第二十八小洞天であるが、西王母はどこを指すのか。ここの対句の性質からすると、西王母も洞天のようであるが、司馬承禎の説では西王母に関わる洞天はないのである。ところが『名山洞天福地記』によれば、西王母は第三大洞天西城洞に関わるので、対句の意味が具体的にわかる。

もう一つは、司馬承禎には『洞玄靈宝五岳名山朝儀經』という著書があったらしいこと。この書は伝存していないが、その書名からみると、五岳および洞天と関係がありそうである。呉受琚教授の『司馬承禎集』^{*8}は、司馬承禎の撰文を博搜して有益であるが、『洞玄靈宝五岳名山朝儀經』は収めていない。しかし『歷世真仙体道通鑑』巻 4「洪崖先生伝」に 1 則の佚文がある。

注 8…呉受琚輯釈、俞震・曾敏校補『司馬承禎集』社会科学文献出版社、2013 年 5 月。

洪崖山在豫章之西山，是先生隱焉。隋文帝開皇九年改豫章郡爲洪州，以先生所居山名之……司馬天師五嶽朝儀云：青城山洞，周回二千里。昔先生服琅玕之花而隱，代爲青城真人。

ここで「司馬天師五嶽朝儀」とあるのは『洞玄靈宝五岳名山朝儀經』の佚文にはかならない。しかるに、その内容は『天地宮府図』と一致していない。『天地宮府図』によると、青城山は青城丈人に属して治められているが、『洞玄靈宝五岳名山朝儀經』では洪崖先生が琅玕の花を服して隠れ、代って青城真人となっている。しかも洪崖先生は、本来は豫章西山の神仙である。

さらに、上掲の『名山洞天福地記』序文で「謹按本教龜山白玉上經具列所在去處云爾」というように、この洞天説は『本教龜山白玉上經』にもとづいていることである。『名山洞天福地記』の三十六小洞天の最後にも「右三十六小洞天、出本教龜山白玉上經」とあり、十大洞天・三十六小洞天すべての順次が『本教龜山白玉上經』によるようである。この経典は逸書で、杜光庭も『洞天福地岳瀆名山記』の序文で「龜山玉經」として引用しているが、その文は『名山洞天福地記』にはみえない。

つまり、司馬承禎に関わる洞天説の書には、『天地宮府図』と『名山洞天福地記』と『洞玄靈宝五岳名山朝儀経』とがあり、相互に内容と性質の相違が存在し、その背後には『本教龜山白玉上経』という經典が関わっているようなのである。このうち『名山洞天福地記』は、『通志』の「右名山洞府五十二部五十七卷」に『名山洞天記』一卷および『十大洞天記三十六小洞天記』一卷の書名がみえるのが関連していると想像されるが、詳細は不明とせざるをえない。

司馬承禎『坐忘論』

司馬承禎の思想を考察するには、まず彼の代表的著作とされる『坐忘論』について分析する必要がある。通常、『坐忘論』の現存版本は、明の『道藏』に所載の『雲笈七籤』巻94に収録されたものが最も古く、これが司馬承禎の作とされている（これを通行本『坐忘論』とする）。しかし、通行本『坐忘論』が司馬承禎の作かどうか、問題がある⁹。別の『坐忘論』が存在するからである。しかも、別本の『坐忘論』では、趙志堅という者が『坐忘論』を書いており、それを批判する形になっている。

別本の『坐忘論』は刻石で、済源の王屋山・中巖台の紫微宮の前に立っていた。私は2003年に王屋山天壇を調査した際にそれを確認した。現在は、済南市済瀆廟に移されている。この別本は『有唐貞一先生廟碣』の碑陰に刻されており、大和3年（829）という記述がある（以下、これを碑陰本『坐忘論』とする）。

これについて考察した朱越利教授の研究によると、以下の理由で碑陰本『坐忘論』が司馬承禎の作だと考えられる。

第一に、通行本『坐忘論』と同じ内容が、現存する趙志堅の『道德真経疏義』に見えており、趙堅と趙志堅は同一人物だと考えられる。

第二に、司馬承禎は外丹術にも通じており、『白雲仙人靈草歌』があること、また服気術にも通じており、『服気精義論』があること、また、司馬承禎の伝記では辟穀、導引、服餌などの諸術を修めていることから、彼の道学は身体と精神の両方を尊重しつつ、身体に重きを置いていることがわかる。この立場は、通行本『坐忘論』ではなく碑陰本『坐忘論』にみえるものである。

また、碑陰本『坐忘論』には「坐忘論 勅贈貞一 王屋山玉溪道士 張弘明書」という記載があり、また碑陽は司馬承禎の伝記であるから、その信頼性は比較的高い。

以上の朱越利教授の論拠は十分合理的であり、同意することができる。

私見では、王屋山は唐末にいたってもやはり道教聖地の名声が高く、そこには他にも司馬承禎に関する文献が伝わっていた。たとえば『金石文字記』巻5に次のようにある。

注9…Robinet教授は慎重な態度を持して「attributed to Sima Chengzhen」としている。The Taoist Canon, Vol.1。以下の論文は碑陰本『坐忘論』を司馬承禎の作とみる。朱越利「『坐忘論』作者考」『炎黄文化研究』第7期、2000年9月。中島隆蔵「『道枢』巻二所収『坐忘篇下』と王屋山唐碑文『坐忘論』—『道枢』巻二所収『坐忘篇上・中・下』小考訂補」『東洋古典学研究』第27集、2009年5月。鄭燦山『六朝隋唐道教文献研究』「唐代道教三篇《坐忘論》考証」新文豊出版、2014年12月。

睿宗與司馬鍊師書三通，玄宗與司馬鍊師書一通，五言詩一首，司馬承禎狀一通，批答，韓抗正書 大中八年五月，今在王屋山陽臺觀。

これによれば、王屋山には睿宗や玄宗とのやりとりが残されていた。このような司馬承禎由来のものを保存した場所柄、司馬承禎の『坐忘論』も残されたと考えることができる。したがって、碑陰本『坐忘論』が司馬承禎の『坐忘論』であると私も考える。

注 10…陳垣『道家金石略』文物出版社、1988 年、176 頁

そこで以下、碑陰本『坐忘論』を分析してみよう¹⁰。

余聞之先師曰；

坐忘者，長生之基地（也），故招真以煉形，形清則合於氣，含道以煉氣，氣清則合於神。體與道冥，謂之得道，道固無極，仙豈有終（1）。

夫真者，道之元也。故澄神以契真。

莊子云，墮肢體，黜聰明，離形去智，同於大通，即其義也（2）。

又曰；智與恬交相養，知（和）理出其恬性（3），是也。

又曰；寓（宇）太定者發乎天光，寓則心也，天光則慧照也（4）。故能先定其心，而慧照內發，故照見萬境虛忘而融心於寂寥之境，謂之坐忘也。

今世之人，務於俗學，竟於多聞，不能得其樞要。又近有道士趙堅，造坐忘論一卷七篇，事廣而文繁，意簡而詞辯。苟成一家之著述，未可以契真玄。故使人讀之，但思其篇章句段，記其門戶次序而已。可謂坐馳，非坐忘也。夫坐忘者，何所不忘哉（5）。或曰，坐忘者，長生之門也。老子何得云，及吾無身，吾有何患（6）。若如無身，還同泯滅，不得失長生之宗乎。

余應之曰；所謂無身者，非無此身也。謂體合大道，不徇榮貴，不求苟進，恬然無欲，忘此有待之身。故聖人勸煉神合道，升入無形，與道冥一也。亦是離形去智，墮肢體之義也。所貴長生者，神與形俱全也，故曰乾坤易之蘊，乾坤毀則無以見易（7）。形器為性之府，形器敗則性無所存。性無所存，則於我何有（8）。故所以貴乎形神俱全也。

若獨養神而不養形，猶毀宅而露居也，則神安附哉。則識隨境變，托乎異族矣。故曰游魂為變（9）是也。

或曰，人壽終之時，但心識正觀，即神超於真境。不墮惡道者，此乃自寬之詞耳，非至正之言也。

夫今高德大賢，或謝風塵之表，或隱朝市之間，皆言彼我兩忘，是非雙泯，見不善則未常不顰眉改容，見行善則未嘗不解眼而笑。

夫神清氣爽之時，猶為善惡所惑，況臨終昏耄之日，焉得不為衆邪所惑哉。心識不可依怙，略舉二義焉。有有識化無識者，有人識化蟲識者。何以明之。至如秦女化石，即是有識化無識，黃氏化鼃，即是人識化為蟲識。由是觀之，心之與識，為陰陽所陶鑄，安能自定哉。道門所貴，形神俱存者，為斯之義也。

夫與揚言正觀而遺形者，豈非虛誕哉。今往往有人，知榮貴為虛妄，了死生為一體者，每至臨終，求醫祈鬼，甚於凡人。

聖人云死而不亡者壽(10)，豈虛言哉。是以求道之階，先資坐忘。坐忘者，為亡萬境也，故先了諸妄，次定其心，定心之上，豁然無覆，定心之下，空然無基(11)。觸然不動，如此則與道冥，謂之太定矣。既太定矣，而慧自生，慧雖生，不傷於定(12)，但能觀乎諸妄，了達真妙，而此身亦未免為陰陽所陶鑄而輪泯也。要借(藉)金丹以羽化，然後升(昇)入無形，出化機之表，入無窮之門，與道合同，謂之得道，然後陰陽為我所制也，不復云云。

上清三景弟子女道士柳凝然、趙景玄，唐長慶元年遇真士徐君云；游於桐柏山，見傳此文。以今大和三年己酉建申月記於貞石。

(1)「招真以煉形、形清則合於氣、含道以煉氣、氣清則合於神。體與道冥、謂之得道、道固無極、仙豈有終」は、吳筠の「神仙可學論」(『雲笈七籤』卷93)に同一の文がある。

(2)「莊子云、墮肢體、黜聰明、離形去智、同於大通、即其義也」は、通行本『坐忘論』の句を引用している。通行本『坐忘論』は「故莊周云、墮肢體、黜聰明、離形去智、同於大通、是謂坐忘」につくる。

(3)「智與恬交相養、知(和)理出其恬性」は、通行本『坐忘論』の引用で、通行本『坐忘論』は「智與恬交相養，知理出其恬性」につくる。

(4)「寓(宇)太定者發乎天光、寓則心也、天光則慧照也」も通行本『坐忘論』の引用で、通行本『坐忘論』は「宇太定者發乎天光，寓則心也，天光則慧照也」につくる。

(5)「夫坐忘者、何所不忘哉」も通行本『坐忘論』の引用で、通行本『坐忘論』は「夫坐忘者，何所不忘哉」につくる。

(6)「及吾無身、吾有何患」も通行本『坐忘論』の引用、通行本『坐忘論』は「及吾無身，吾有何患」につくり、もと『道德經』の語である。

(7)「乾坤易之蘊、乾坤毀則無以見易」は『易』「繫辭伝上」の引用。

(8)「形器為性之府、形器敗則性無所存。性無所存、則於我何有」は「神仙可學論」(『雲笈七籤』卷93)に同一の文がある。

(9)「游魂為變」は『易』「繫辭伝上」の語。

(10)「死而不亡者壽」は『道德經』第33章の語。

(11)「定心之上、豁然無覆、定心之下、空然無基」は、通行本『坐忘論』にもみえる語で、『洞玄靈寶定觀經注』『太上洞玄靈寶觀妙經』『雲笈七籤』卷17所引『洞玄靈寶定觀經』によっている。

(12)「既太定矣、而慧自生、慧雖生、不傷於定」は、『洞玄靈寶定觀經』に「若定不求慧，而慧自生，此名真慧」とある(『雲笈七籤』卷17)。

まず、碑陰本『坐忘論』の話者について考えておきたい。すなわち「余聞之先師」の「余」とは誰かという点である。

文末に「上清三景弟子女道士柳凝然、趙景玄、唐長慶元年遇真士徐君云：游於桐柏山，見傳此文。以今大和三年己酉建申月記於貞石」とある。つまり、柳凝然と趙景玄は長慶元年（821）のある日に徐君に出会い、徐君はかつて桐柏山で修行したことがあり、ある人が彼にこの文章を伝えたという。柳凝然と趙景玄という二人の女性道士は、この文章を読んだ後、本当に司馬師の書いたものだと感じて、書き写して保存した。その後、大和三年（829）になってその文章を石に刻して碑とした。こうした状況であるから、「余」は王屋山の道士ではなく、徐君か、徐君にこの文を伝えた者か、司馬承禎本人かのいずれかである。

「余」がかりに「徐君」だとすると、そこにいう「先師」とは司馬承禎のことになる。しかし、司馬承禎は735年に亡くなり、徐君は821年に生きていたから、中間は100年近くの時間があり、徐君は司馬承禎に会って彼を「先師」と称することはできない。

もし「余」は徐君と司馬承禎の間のある道士（徐君にこの文を伝えた者）だとすると、柳凝然、趙景玄、徐君の3人は、なにゆえその道士の名をあげなかったのか？ 彼は、先師司馬承禎の講学を直接聞いた人物で、重要人物にほかならない。その彼の名を提示しないのは不自然である。

以上の考察から、「余」は司馬承禎本人と考えるのが適切である。司馬承禎の講学の筆記が桐柏山で伝来したと考えるのは、十分可能である。司馬承禎は生涯で最も長期間を桐柏山ですごした¹¹。

では、司馬承禎がいう「先師」とは誰か。衛邢の『唐王屋山中巖臺正一先生廟碑』によると¹²、司馬承禎は21歳で入道し、中嶽嵩山道士潘師正（體玄先生）に師事した。したがって、司馬承禎がいう「先師」とは潘師正のことだと考えられる。

だとすると、「余聞之先師曰」の一段の文は潘師正が述べた説だということになる。私見では、以下の理由から、その言葉を潘師正の説と考えてよいと判断できる。

碑陰本『坐忘論』が提示する「先師」の語は、上掲（11）に指摘したように、呉筠の『神仙可学論』に見いだすことができる。しかし、碑陰本『坐忘論』の状況からして、呉筠の弟子が呉筠の著作から引用したとは思えない。もしそうだとすると、「余」は呉筠の弟子ということになり、柳凝然らがそれを司馬承禎ととりちがえるとは思えない。呉筠（？～781）は潘師正を継承した道士であり、司馬承禎の「先師」ではない。ならば、呉筠が碑陰本『坐忘論』を引用したのか、それとも両者は共通の老師である潘師正の説を引用したのか？ 私は後者

注 11…神塚淑子「司馬承禎と天台山」『名古屋大学文学部研究論集』162号、2008年。

注 12…衛邢『唐王屋山中巖臺正一先生廟碑』『道藏』、『全唐文』巻306、『道家金石略』、『北京図書館蔵中国歴代石刻拓本彙編』23。陳垣はこの碑文は735年に司馬承禎が仙去後ひさしからずして建てられたとする。

の可能性が比較的大きいと思う。なぜなら、碑陰本に「余聞之先師曰」というからには、碑陰本はもともと司馬の講学の記録であって彼の著作ではない。呉筠が司馬承禎の講義を受けたり、その記録を読んで引用したりしたと考えるより、司馬と呉筠はともに潘師正の道学を参照して自分の意見を立てたと考える方が合理的である。

実は、碑陰本と『神仙可学論』とが共通する語はもう一例ある。

碑陰本『坐忘論』：故曰「乾坤易之蘊、乾坤毀則無以見易」、形器為性之府、形器敗則性無所存、性無所存、則於我何有。故所以貴乎形神俱全也。

『神仙可学論』：殊不知「乾坤易之蘊、乾坤毀則無以見易」、形氣為性之府、形氣敗則性無所存、性無所存、於我何有、遠於仙道一也。

両者は『易』「繫辞伝」を引用して、それから形（身体）と神（心神）の俱全の道理を述べている。しかし「乾坤易之蘊、乾坤毀則無以見易」という「繫辞伝」の語は、形神の俱全を直接表わしているわけではなく、「形器為性之府、形器敗則性無所存、性無所存、則於我何有」という解釈があって、はじめてその「繫辞伝」の説が形と神の関係を比喩したものだと理解できるのである。したがって『神仙可学論』が「殊不知」というのは、「形器為性之府、形器敗則性無所存、性無所存、則於我何有」という道理をわかっていないという意味である。「繫辞伝」だけではこの道理はわからないのであるから、呉筠は「繫辞伝」を解説した説を前提し、それをわかっていないと言っているのである。その同じ説が碑陰本『坐忘論』にもみえるということは、両者に共通する、当時のある一定範囲の人たちがこの説を知っていたと想定できる。それは、司馬承禎と呉筠が共通して承知していた潘師正の説法なのではなかろうか。

碑陰本『坐忘論』は「求道之階、先資坐忘」という。つまり坐忘は修行の終着点ではなく、長生修練の初歩的階梯だというのである。彼にすれば、修行の終点は「與道合同、謂之得道、然後陰陽為我所制也」なのである。碑陰本は通行本の『坐忘論』が述べるものは坐忘ではなく、坐馳にすぎないと批判する。真の坐忘とは、長生修練の基礎あるいは初始の段階であって、長生の修練は形と神との俱全であるべきなのである。「所貴長生者、神與形俱全也」「若獨養神而不養形、猶毀宅而露居也、則神安附哉」というのは、いずれもそのような意味である^{*13}。

このほか碑陰本『坐忘論』は、最後に「要借金丹以羽化、然後升入無形、出化機之表、入無窮之門、與道合同、謂之得道、然後陰陽為我所制也」と主張する。つまり無窮の門に登り詰めるためには、必ず金丹を服用しなければならない。このような金丹に対する尊重は、当時の玄宗時期には広く見いだせる。ただし司馬の立場は形神俱全にあり、「形」の最終的な飛翔には金丹が必要で

注 13… こうした主張も呉筠と一致している。ただし、呉筠は佛教徒を批判することに重きを置いているようである。麥谷邦夫「呉筠事跡考」によれば、呉筠は佛教徒を批判するために「殊不知乾坤易之蘊、乾坤毀則無以見易、形氣為性之府、形氣敗則性無所存、性無所存、於我何有」という説を述べたという。麥谷邦夫「呉筠事跡考」『東方学報』2010年3月、243～270頁。

あり、そのまえに形神俱全を用意できなければ、金丹があっても役に立たない。この点は呉筠にも相似した観点がある。『神仙可学論』に次のようにいう。

大丹可以羽化，服食可以延齡，遂汲汲於鑪火，孜孜於草木——不知金液待訣於靈人，芝英必資於道氣。莫究其本，務之於末，竟無所就，謂古人欺我，遠於仙道六也。

総じて言えば、司馬承禎の修養観およびそこにおける坐忘の位置づけは、碑陰本『坐忘論』によって考察すべきであり、その基本的立場は形神俱全にあるのであって、この思想は、おそらく潘師正の道学を継承したものなのである。このように形神俱全を強調する思想は、佛教の天台止観およびそれに影響を受けた道学（たとえば通行本『坐忘論』の趙志堅）など、身体を軽視して、修心修性を重んじる傾向を糾そうとしているのである。

ちなみに、司馬承禎が潘師正から継承されたものとして、服気の問題も関わっているように思われる。前掲『唐王屋山中巖台正一先生廟碑』にいう。

年二十一，始服巾褐入道，師體玄先生。先生中嶽之隱几者也。尊師神凝用簡，情汰事落，其秉操不可瀆，其執勤不知倦，體玄乃洗然異之。他日以金根上經、三洞祕籙、許真行事、陶公微旨盡授于我尊師。

これによれば、潘師正は司馬承禎に「金根上經、三洞祕籙、許真行事、陶公微旨」を授けたことがわかる。これらは彼らの師承関係の核心であるといえる。

「金根上經」は正統道藏『洞真上清青要紫書金根衆經』という經典に相当する。『雲笈七籤』巻4にいう。

玄都上品第五篇曰，消魔智慧、玉清隱書、寶洞飛霄、絕玄金章、紫鳳赤書、八景晨圖、金真玉光、靈書紫文、金璫玉珮、金根上經、三天正法，皆太上大道君、元始天王、金闕帝君之寶章。

「金根上經」は、おそらくこれら上清經典を代表している。

「三洞祕籙」については、『茅山志』「上清品」に「三洞隱書」と記しており、三洞部の道書のことをいう。『南岳総勝集』巻下にいう¹⁴。

注14…『大正大藏經』第

薛季昌，漢州綿竹人。世皆宦族。季昌幼不好榮不茹葷，常布素酷於山水。一日遊請城，父母謂不遠而從之。遂南遊桃源。後遇正一先生於南嶽，受三洞祕籙。

「正一先生」は司馬承禎のことであり、司馬承禎は薛季昌に「三洞祕籙」を授けたわけである。つまり「三洞祕籙」の伝授は一脈の系譜（潘師正→司馬承禎→薛希昌）を証明している。

「許真行事」は茅山の許謐の伝記のようであるが、詳細は不明とせざるをえない。

「陶公微旨」について、「陶公」は陶弘景である。

潘師正から司馬承禎に伝授された以上の4件のうち、「陶公微旨」が注目される。『唐王屋山中巖台正一先生廟碑』の次の言及は、この「陶公微旨」と司馬承禎の関係を述べているのではなかろうか。

初隱居抄撰道書，為登真隱訣，其存修之道，率多闕文。尊師乃著修真秘旨十二篇，見行於世。

「隱居」とは陶弘景である。ここの意味は、陶弘景の『登真隱訣』の論述が不完全だったため、司馬承禎は『修真秘旨』十二篇を著述したというのである。実は、『道門教法相承次序』には『登真隱訣』の内容が大量に引用されている。このことから考えると、潘師正が司馬に授けた「陶公微旨」は服氣導引術の著作であり、『登真隱訣』と関係が深いと考えられる。

正統道蔵には司馬承禎の『修身精義雜論』がある。その内容は「導引論」「符水論」「服藥論」「慎忌論」「五臟論」「療病論」「病候論」という七論から成っている。この書は司馬承禎が著したという『修身秘旨』が「十二篇」であるのより五篇少ないが、その内容と書名が類似している点から思うに、『修身精義雜論』は『修身秘旨』の一部分なのではなかろうか。『修身精義雜論』の別の版本が『雲笈七籤』巻57にあり、『服氣精義論』と呼ばれている。

以上の考察から、潘師正と司馬承禎の間の師承関係では、『服氣精義論』が重要な位置にあったと想像される。これは、司馬の道学が坐忘によって「神」を修めるだけでなく、服氣によって「形」を修めることも重視する点と一致している。

さらに「唐聖真觀故三洞郭尊師墓誌」（「郭元德墓誌」）に次のようにある^{*15}。

51 卷 1082 頁。

注 15…『唐代墓誌彙編』

尊師姓郭，諱元德，洛陽人也。代無軒冕，世襲玄風，以全德保真，純□養性，深根固蒂，泉源澄徹。---尊師□居冠褐，長而周仁，降心好問，飽悟玄理。年十九，詣昇玄劉先生授盟威廿四階。大中三年十一月廿一日，又詣麻姑鄧尊師□洞神洞玄及上清畢法。紫紋交帶，累參密籙，身佩靈符。---修坐在立忘之術，□昇入無形之道。曾謂門人曰：古之蟬蛻，今之坐忘也，吾今得矣。

--- 時春秋五十有八，以咸通十年三月十九日，解化於洛陽縣聖真觀東院。

郭元徳は洛陽の人で、19歳で劉昇玄に「盟威廿四階」を授かった。かつて門人にいわく「古の尸解仙とは、今の坐忘のことであり、自分はいまやそれを会得した」と。咸通10年（869）3月19日に58歳で洛陽の聖真観の東院で尸解した。郭元徳が「坐忘」について考え、坐することは忘ずることであり、それが「無形の道に入る」ことだというのは、どうやら碑陰本の『坐忘論』に近い。

集』1079頁。

注16…この点は、拙稿「唐代洞天巡礼行程初探」で触れた。

注17…『道家金石略』136頁。

注18…『道家金石略』

郭元徳は、咸通10年（869）3月19日に58歳で尸解したから、生年は812年である。郭元徳がいた聖真観は、王屋山と関係がある^{*16}。「張探玄墓誌」によれば^{*17}、開元21年に張探玄が聖真観の観主になり、王屋山に玉真公主の私院を建築する準備にあたった。聖真観と王屋山の関係は唐末まで続き、「大唐王屋山上清大洞三景女道士柳尊師真宮誌銘」によれば^{*18}、開成5年（840）6月29日に聖真観で仙去した柳尊師は、若き日に授度も聖真観でしており、郭元徳の先輩であった。この柳尊師が大和三年（829）に碑陰本『坐忘論』を建てた柳凝然である。郭元徳は、自分が三洞位を取得した時（大中三年＝849年）にはすでに王屋山に建っていた司馬承禎の『坐忘論』を知りつつ、「いにしへの尸解はいまの坐忘だ」という説を述べたわけである。

結語

最後に、この碑陰本『坐忘論』と洞天思想の関係を考察して結語とする。『雲笈七籤』巻27所載の『天地宮府図』の序文「天地宮府図叙」には次のようにいう。

夫道本虚無，因恍惚而有物。氣元冲始，乘運化而分形。精象玄著，列宮闕於清景。幽質潜凝，開洞府於名山。元皇先乎象帝，独化卓乎真宰。湛爾冥寂，感而通焉。故得瓊簡紫文，方傳代學。鄺函丹訣，下濟浮生。誠志攸勤，則神仙應而可接。修鍊克著，則龍鶴昇而有期。

至於天洞區畛，高卑乃異。真靈班級，上下不同。又日月星斗，各有諸帝，並懸景位，式辨奔翔。所以披纂經文，據立圖象，方知兆朕，庶覲希夷，則臨目内思，馳心有詣。端形外謁，望景無差。乃名曰『天地宮府圖』。

其天元重疊，氣象參差，山洞崇幽，風煙迅速。以茲縑素，難具丹青，各書之於文，撰『圖經』二卷。真經所載者，此之略備。仙官不言者，蓋訣而未詳。

「方知兆朕，庶覲希夷」について、「兆朕」は身体のこと、「希夷」は虚寂玄妙な状態、つまり感覚を喪失して、坐忘の境地に近づくことをいうのであろう。そのような状態になると「臨目内思，馳心有詣」つまり心神が洞天に馳せ跳び、

「端形外謁、望景無差」、洞天で修養するのと同じだ、というのではなからうか^{*19}。

司馬承禎にとって洞天は、まず身体を忘れる場であり、「神」「形」双修のための場だったのだと思われる。だから洞天は、坐忘と服気の両方において優良な環境を備えていなければならない。洞天は『服氣精義論』で扱われている気や藥草を備えており、最後には金丹を製造するための自然環境がある。

以上を要するに、司馬承禎の坐忘の思想は、『有唐貞一先生廟碣』の碑陰に刻された『坐忘論』にもとづいて考察すべきであった。それによれば、真の坐忘とは、長生修煉の基礎あるいは初始の段階である。長生の修煉は、「形」と「神」との俱全であるべきだ。「形」の修養のためには服気をしなければならない。「形」の最終的な飛翔には金丹が必要であるが、そのまえに形神俱全を用意できなければ、金丹があっても役に立たない。以上のような坐忘・服気・金丹の実践について、優れた気と素材を提供できる自然条件を備えているのが洞天である。そこに直接赴いて修養するだけでなく、そこで国家の安寧を祈願する金籙齋もおこなう。さらに『天地宮府図』によって、いながらにして洞天に赴くことができる。

付言：本論は、Vies taoïstes – Daoist Lives、Colloque international d'études taoïstes In honor of Kristofer Schipper's 80th birthday、Centre Paul Langevin、73500 Aussois、France、10-12 septembre 2015 で発表した内容にもとづく。

179 頁。

注 19…これについて前稿で述べたことがある。拙稿「李白と司馬承禎の洞天思想」『洞天福地研究』第 6 号、2016 年 3 月。