

司馬承禎と天台山

神塚淑子

はじめに

唐の則天武后・玄宗期を代表する道士司馬承禎（六四七〜七三五）は、八十九年の生涯のうち長い年月を天台山で過ごし、衛憑「唐王屋山中巖台正一先生廟碑」（『全唐文』卷三〇六）や『旧唐書』隱逸伝などによれば、司馬承禎は二十一才で道士となり、中嶽嵩山の道士潘師正（体元先生）に師事して、符籙および辟穀導引服餌の術を授けられた。その後、茅山・霍山・衡山などを遍遊したのち、天台山に居を定め、白雲と号した。天台の司馬承禎の名は都にまで聞こえ、途中、則天武后から一度、睿宗から一度（景雲二、七二一年）、玄宗から二度（開元九、七二一年。開元一五、七二七年）召し出され、都に出ることはあったが、開元十五年、玄宗の要請で王屋山に移り住むまでの長い間ずっと、司馬承禎は天台山に住んでいたようである^①。

司馬承禎は、東晋の興寧年間に茅山で行われた神降ろしを契機として起こり、梁の陶弘景によって整理された上清派道教（茅山派道教）の系譜の中に位置付けられている。衛憑「唐王屋山中巖

台正一先生廟碑」には、元元（老子）↓天師（張陵）↓簡寂（陸修静）↓貞白（陶弘景）↓昇玄（王遠知）↓体玄（潘師正）↓司馬承禎という系譜を載せ、また、貞元二一年（八〇五）に書かれた李渤「真系」（『雲笈七籤』卷五）には、楊羲↓許翹↓許黃民↓陸修静↓孫遊嶽↓陶弘景↓王遠知↓潘師正↓司馬承禎↓李含光という系譜を載せている。

吉川忠夫氏の指摘によれば、陶弘景↓王遠知↓潘師正↓司馬承禎という道系が最も早く見えるのは、聖曆二年（六九九）ないしはそれ以前に書かれた陳子昂の「統唐故中岳体玄先生潘尊師碑頌」（『陳伯玉文集』卷五）であり、その碑文の作成には、司馬承禎自身が深く関わっていたという^②。実際に立てられた碑の文（王適「潘尊師碣」、『金石萃編』卷六二）には、何らかの事情でこの道系の部分が削られているが、司馬承禎自身、もしくは、その周辺の人々の間に、司馬承禎を上清派の道系を継ぐ中心人物と見なす意識があったことがわかる^③。

司馬承禎は名山を遍遊する中で茅山も訪れている。また、開元十二年九月に茅山を訪れた時には、陶弘景の徳を顕彰する碑を建

立し、「茅山貞白先生碑陰記」(『茅山志』卷二二)なる文を著している。しかし、茅山を定住の地とするのではなく、天台山に住み続けた。司馬承禎にとって、天台山とはいかなる場所であったのか。上清派の教えの継承者であるという意識と天台山とは、一体どういふつながりがあるのか。本稿では、そうした視点から、司馬承禎の著述とその行跡を通して、若干の考察を行うことしたい。

一 天台山の靈墟

天台山の中で、司馬承禎は靈墟という場所に住んでいたことがわかっている。司馬承禎が著したとされる『天地宮府図』(『雲笈七籤』卷二七)には、道教の靈地として、十大洞天・三十六小洞天・七十二福地を記しているが、天台山の靈墟は、七十二福地の第十四に挙げられている。「七十二福地……第十四、靈墟。台州唐興県の北に在り、是れ白雲先生の隠るる処なり」とあるのがそれである。靈墟⁽⁴⁾という語は、『真誥』に「越の桐柏の金庭、呉の句曲の金陵は、養真の福境、成神の靈墟なり」(卷一一、五b)とあるのをふまえている。

靈墟については、宝曆元年(八二五)に徐靈府が著した『天台山記』の中にいくつか関連する記述が見える。徐靈府は司馬承禎の孫弟子にあたる田虚応に師事した道士であり、初めは南嶽衡山

で修行し、元和十年(八一五)に天台山に入り、以後ずっと天台山で過ごしたという。⁽⁵⁾『天台山記』には司馬承禎に関する記事を多く載せており、『天台山記』全体に占める司馬承禎関係の記事は約三割にのぼる。⁽⁶⁾これは、司馬承禎と天台山との関わりの深さを印象づけるとともに、唐代道教界における司馬承禎の影響力の大きさをうかがわせるものである。その中に次のような一説がある。

(靈墟は)即ち白雲先生の居る所の処なり。先生は早歳にして道に従い、始めは嵩華に居るも、猶雜うるに風塵を以てし、幽賞に任えず。迺ち東して台岳に入り、雅に素尚を愜しとし、遂に此に真を修むるの所を建つ。真誥に云う、天台山中に不死の郷、成禪の靈墟有り、常に黄雲の之を覆う有りと。此れ則ち其の地なり。故に思真の堂を建て、兼ねて黄雲堂と号す。(大正蔵五一、一〇五四⁽⁸⁾下)

これによれば、司馬承禎は靈墟に黄雲堂と名付ける堂を建て、修養の場としていたという。『天台山記』では、このあとさらに、司馬承禎が著した「靈墟頌」なる文を載せている。

司馬承禎が靈墟に住むようになったのは、彼の著した「素琴伝」(『全唐文』卷九二四)によれば、則天武后の長安三年(七〇三)からである。「素琴伝」は、司馬承禎が靈墟の住まいの階前に生じた桐の樹を自分で伐って琴を作り、それを「清素」と名付けて愛玩し、自ら奏でて楽しんでいることを述べた文である。その中

で承禎は、琴の持つ特性について、「琴は禁なり。以て邪僻の情を禁じて雅正の志を存し、身を修め性を理め、其の天真に返る」と述べ、琴の形態と音は天地の形と陰陽の氣に適うものだと述べている。琴の製作のいきさつについては、次のようにある。

予、癸卯の歳（七〇三年）を以て靈墟に居り、丙午の載（七〇六年）に至り、桐の堦前に生ずる有り。壬子の祀（七二二年）に迨び、七歳を得て、材成りて端偉たり、枝葉秀茂す。松竹を林と為して、堅貞 其の雅性を益し、麤澗を友と為して、清冷其の虚心に叶う。意 之を留めて鳳を棲まわさんと欲するも、鳳鳥未だ集まらず。採りて以て琴と為して琴徳久しくす可きに若かず。……甲寅の年（七一四年）を以て、手ずから斤斧を操り、自ら勤めて斲削す。……七月丙戌朔七日壬辰に造り畢る。是に於いて軫珥を施し、宮商を調え、其の音韻を叩けば、果然として清遠なり。故に知る、彼の羣山の常材にして、此の台嶽の秀気なるを。……世を遁れて悶え無く、心を託するの所有り、慮を寂め神を怡ばせ、和を導くの致を得たり。其れとともに靈溪に遊び、華峯に登り、皓月に坐し、清麤を凌ぐ。先に幽蘭白雪を奏し、中ごろに蓬萊操・白雪引を弾ず。此の二弄は自ら造る者なり。

靈墟の住まいの堦前に生じ始めてから七年たった桐を伐つて琴を作り、それが完成した日が七月七日であったと言っているのは、この日が宗教的・宇宙論的な意味を持つ日であるとされたことと

司馬承禎と天台山（神塚）

関連すると考えられる。則天武后が道教の投簡の儀式にのっとり、長生を祈る言葉に刻んだ金簡を嵩山に投じたのは、久視元年（七〇〇）の七月七日であった。また、本稿第三章で述べるように、周の太子王子晋が仙去したとされる日も七月七日である。司馬承禎は、高い精神性と宇宙性を持つ琴を完成させる日として、あえてこの日を選んだのであろう。

「台嶽の秀気」によって育まれた桐から作った琴を、「心を託する」友とし、天台の山水の中で、自作の曲を奏でて楽しむ司馬承禎の姿は、隠逸の生き方を選んだ風雅の士としての側面を存分に伝えている。「素琴伝」の終わりの方には、「古より賢人君子、之（琴）を操りて以て悶え無く、之を玩びて教うこと無からざるは莫し。左琴右書、蓋し以有るなり」という。『旧唐書』隠逸伝に、「承禎 頗る篆隸書を善くす。玄宗 三体を以て老子経を写し、因りて文句を刊正し、五千三百八十言に定著して真本と為して以て之を奏上せしむ」とあるように、司馬承禎は書の名手でもあった。承禎が天子をはじめ朝廷の公卿たちの厚い信頼を得た理由は、道士としての道術もさることながら、琴と書に代表される教養を備え方外の士として生き続けた潔さにあったと考えられる。「素琴伝」にはまた、「清素なる者は、山は桐柏と名づくるを以て桐樹生ず。地は靈墟と号すれば靈氣出ず」とも述べている。「清素」と名付けたこの琴は、桐柏山（天台山の別名）の靈墟に住まう司馬承禎自身をまさに象徴するものであったと言えよう。

二 桐柏観

靈墟のほかに、天台山の中で司馬承禎と関わりの深い場所がもう一つある。睿宗が景雲二年(七一)に勅命を出して再建させた桐柏観がそれである。睿宗の勅命は、次のように言う(『全唐文』卷一九「復建桐柏観勅」)。

台州始豊県界天台山の廃せる桐柏観一所。呉の赤烏二年、葛仙翁より已来、国初に至るまで、道を学ぶものの壇宇、連接すること十余所あり。聞くならく、始豊県の人、壇場を毀壞し、松竹を砍伐し、耕種し及び墳墓を作る。此の触犯により、家口死亡し、敢えて居住せず。是において出売す。宜しく州県をして地に準じて畝を数え、価を酬い、仍りて一小観を置き、其の旧額を還さしむべし。更に当州において道士三五人を取り、精進して業を行う者を選択し、並びに侍者を將いて供養するを聴す。仍りて州県をして司馬鍊師と相知らしめ、天台山中において封内四十里を辟して禽獸草木長生の福庭と爲し、採捕者を禁断せよ。

この勅命では、桐柏観は呉の葛仙翁(葛仙公、葛玄)にゆかりがあるものとしているが、すでに指摘があるように¹¹⁾、これは史実とは見なしがたい。葛玄を天台山と結びつけることは、六朝時代に書かれた靈宝経の中に見える。すなわち、『太上洞玄靈宝真一勅誡法輪妙経』(道藏第一七七冊)に、天台山で修行中の葛仙公

(葛玄)のもとに、太極真人徐来勒から命を受けた三人の太上玄真人が降臨して教えを垂れたとある。また、『太上太極太虚上真人演太上靈宝威儀洞玄真一自然経訣上』(敦煌写本ペリオ二四五二)にも、葛仙公が天台山において鄭思遠・沙門竺法蘭・釈道微・呉先主孫権に経を伝授したとある。東晋の興寧年間以降の上清派道教の興起に刺激を受けて、四世紀末から靈宝経が作成されるようになったのであるが、その靈宝経の中で葛仙公は、元始天尊の教えを地上の人々が実践するための具体的な指針を説く重要な役割を担っている¹²⁾。天台山の桐柏観を葛仙公と結びつける伝承が起こったのは、六朝靈宝経に記されたこうした話をふまえていると考えられる。徐霊府『天台山記』によると、唐代には、こうした話をふまえて、太極三真人が葛仙公に降臨した場所という謂われを持つ石壇が存在したようである¹³⁾。

六朝時代において、天台山(桐柏山)に桐柏観という名の道館・道観が存在したことを示す資料は見あたらない。六朝時代に天台山(桐柏山)に道館が置かれたことが資料上確認できるのは、第一に、劉宋末頃、顧歡が「刻の天台山に於いて館を開き徒を聚め」(『南齊書』高逸伝) たというもの、第二に、南齊の永泰元年(四九八)に沈約が天台山(桐柏山)に隠棲して住んだという金庭館(沈約「桐柏山金庭館碑」、『全梁文』卷三一)——「桐柏山金庭館碑」には金庭館のことを「高きに因りて壇を建て、巖に憑りて室を考し、降神の宇を飾り、朝礼の地を置く。桐柏の在る

所、厥れ金庭と号す。事は靈凶に冨たり、因りて以て館に名づく。聖上は曲げて幽情を降し、信を留むること弥々密なり。道士十人を置き、用て嘉社を祈る。約は不才を以て、首として斯の任に膺る」と記している——、第三に、陳の徐則が住んだという天台山館（徐陵「天台山館徐則法師碑」、『芸文類聚』卷七八）の三例だけのようである。¹³⁾

睿宗の勅命によると、葛仙公にゆかりがある場所とされたころに建てられていた壇宇は、その後、地元の人によって壊され、耕種や墳墓の地として使われていたが、その神罰があらわれたため、その土地が売りに出された。そこで、睿宗は台州始豊県に對して、その土地を買い上げ、桐柏觀を再建して道士三一五名をおくこと、そして、天台山中の四十里にわたる土地の採捕を禁じて禽獸草木の樂園とすることを命じている。この勅命が出された景雲二年に、ちょうど司馬承禎は睿宗に召されて都に出、睿宗と会見し、道教に関する質問を受けている。睿宗が台州始豊県に對して桐柏觀の再建を命じたのは、その会見と何らかの関係があると推測される。勅命の中に司馬鍊師（司馬承禎）の名が挙がっていることからわかるように、桐柏觀の再建にあたって実質的に力を尽くしたのは司馬承禎であった。¹⁴⁾

久視元年（七〇〇）進士大中大夫行尚書祠部郎中の崔尚の撰になる「唐天台山新桐柏觀頌并序」（『全唐文』卷三〇四）は、桐柏觀を再建した司馬承禎を褒め称えた文である。これと同じ文は

司馬承禎と天台山（神塚）

『天台山志』（道藏第三三二冊）にも「桐柏觀碑」として収めており、ここでは、末尾に、「天宝元年太歲壬午三月二日丁未、弟子昆陵道士范惠超等立」という文がある。天宝元年（七四二）は、司馬承禎が亡くなってから七年目にあたる。この年に、弟子の道士范惠超らがこの頌を刻んだ碑を建立したことがわかる。

「唐天台山新桐柏觀頌并序」の「序」の部分は、「天台や、桐柏や、代（世）には之を天台と謂い、真には之を桐柏と謂う。此の両者は同体にして異名、同じく元（玄）に契し、道は在らざる無し」という文で始まり、前半には、桐柏觀の由来と睿宗が新たに作った桐柏觀の様子を述べ、後半には、司馬承禎の略伝とその徳、および「道」の働きの修道の場としての山の役割を述べる。桐柏觀の由来について、「古觀荒廢すること則ち已に久し。故老相い伝えて云はく、昔 葛仙公（翁）始めて此の地に居り、後の有道の士、往往にして之に因ると。壇址五六、厥の迹（跡）猶お在り」と記すのは、上に見た睿宗の勅命と同じであるが、それに続けて、「我が唐に泊び、司馬鍊師の焉に居る有り」と述べているのによれば、司馬承禎はこの葛玄ゆかりの地とされる場所に住んでいたことになる。¹⁵⁾

「唐天台山新桐柏觀頌并序」の記述で注目されるのは、桐柏山と王子晋との関係について言及している点である。「桐柏山、高さ万八千丈、周旋八百里、其の山は八重にして、四面一の如し。中に洞天有り、号して金庭宮と曰う。即ち右弼王子晋の処る所な

り。是れを之れ不死の福郷、養真の靈境と謂う」とあるのがそれである。これは明らかに、『真誥』に見える桐柏山に関する記述をふまえている。『真誥』の記述とは次のようなものである。

①「越桐柏之金庭、呉句曲之金陵、養真之福境、成神之靈墟也……（注・右弼王王真人受命密示許侯。此即桐柏帝晨所説、言呉越之境、唯此両金最為福地者也）」（卷一一、五b）

②「桐柏山高万八千丈、其山八重、周廻八百余里、四面視之如一。在会稽東海際、一頭垂在海中。金庭有不死之郷、在桐柏之中。方円四十里、上有黄雲覆之。樹則蘇珥琳碧、泉則石髓金精、其山尽五色金也。経丹水而南行、有洞交会、從中過行三十余里則得。（注・此山、今在剡及臨海數県之境。垂海中者、今呼括蒼。在寧海北、鄞県南。金庭則前右弼所称者。此地在山外、猶如金靈而靈奇過之。今人无正知此処。聞採藤人時有遇入之者。鳴隩甚多、自可尋求。然既得已居呉、安能復覓越。所以息心。桐柏真人之官、自是洞天内耳）」（卷一四、一九a）

右のうち、①は、司馬承禎が住んでいた靈墟という地名の由来として、すでに前章に挙げたものであるが、この言葉は、『真誥』の注記によれば、右弼王王真人が許侯（許謚）に授けたもの、桐柏帝晨が説いたものということになっている。右弼王王真人と桐柏帝晨は同じく王子晋（桐柏真人、侍帝晨などとも呼ばれる。次章参照）のことを指す。

「唐天台山新桐柏観頌并序」の文が桐柏山と王子晋の關係につ

いて言及しているのは、睿宗の勅命には見えなかったこととして注目されるが、『真誥』に見える王子晋（桐柏真人）の記述に大きな関心を持っていたのは、実は、司馬承禎自身であった。司馬承禎が著した『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』がそのことを示している。次章では、この『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』について見ていくことにしたい。

三 『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』

『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』（道藏三三四冊）は、桐柏真人王君（王子晋、王子喬）の行跡を文章と図・讚で表したものである。はじめに序文があり、司馬承禎がこれを著すに至った理由を、桐柏真人王君の行跡と絡めながら説明している。まず序文では、次のように述べている。

其の初め卒して後に仙なるは、亦た疑怪するに足らざるなり。是を以て京陵の墓は、古啓を経て劔飛び、緜氏の祠は、今立に迄ぶまで神在す。化昇の致、事理昭然たり。承禎、早に嵩嶽に処り、山林の抗迹を慕い、堂廟に謁する毎に、影響の余靈を欽しむ。風景に対して心を虚にし、七日の昨の如きを懐い、雲天を瞻て思いを悠かにし、三清の又玄を仰ぐ。

王子晋は嵩山で修道し緜氏山で仙去したとされる。若くして嵩山の道士潘師正に師事した司馬承禎は、嵩山で王子晋ゆかりの堂

廟に謁し、七月七日に仙去した王子晋に思いを致したことを、ここでは述べている。

さらに続けて次のように言う。

復た玉晨の策命を以て、侍弼の榮秩に当たり、金庭に宰職し、桐柏の名山に赴く。五嶽を是れ司り、群神の奉ずる所、八洞交会し、諸仙遊集す。周紫陽は素奏の符を受け、夏明晨は黄水の法を稟く。密契する者、秘訣を同道に伝え、帰誠する者、幽遯の殊庭を告ぐ。靈墟は信に奇にして、丹水 成神の域を濟し、福地は異を旌し、黄雲不死の郷に靄たり。林宇巖房、諸を栖憩に存し、石梁峯闕、其の登遊を紀す。所以に笈を負いて幽尋し、室を為りて静処し、希夷尚お闕にして、視聽通ずること罕なり。乃ち仙伝を觀て、伊洛の発迹を追い、復た真誥を披き、華陽の降形を慕う。軽く丹青を運らし、敬んで図象を載せ、敢えて讚述を為し、庶わくは誠心を表さん。方に以て香を焚きて啓翫し、天洞を素牒に窺い、氣を聴きて内思し、光儀を絳府に奉ず。在世より昇真まで、凡そ一十一図有り、一卷を纂成す。

仙去した王子晋は、上清天の宮殿で玉晨大道君から命を受け、侍帝晨領五嶽司右弼王桐柏真人の称号を授かり、桐柏山の洞府金庭宮に赴くことになった。桐柏山は仙人たちの集う場であり、幽遯の秘訣がひそかに伝授されてきた神聖な地である。その桐柏山で長らく暮らしている司馬承禎は、「乃ち仙伝を觀て」「復た真誥

司馬承禎と天台山(神塚)

を披き」、華陽洞天のある茅山の山館で、東晋の興寧年間、桐柏真人王君が楊羲のもとに降臨した情景に思いを馳せながら、この『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』を著したのである。

桐柏真人王君の行跡は十一の場面に分けて書かれており、各場面には図が描かれている。司馬承禎は自ら鑄造した鏡と劍を玄宗に献上する時、解説図付きの説明文(『上清含象劍鑑図』、『道藏』第一九六冊)を添えていることからわかるように、絵を描くことにも秀でた多彩な文人であった。『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』の十一の場面には、その図の内容について説明した文がついている。その説明文は、桐柏真人王君の行跡を簡潔に表しているのですが、それを挙げておこう。

第一…「図画周朝宮闕、作穀洛二水相合而闕、稍毀宮城処、人夫負土、欲壅此川。作太子具冠服、立於靈王前諫事」

第二…「図画東宮殿宇、作太子坐処、与叔誉師曠問答事。其師曠乃拳躅其足」

第三…「図画太子吹笙、遊於伊洛間、道士浮丘公降接之事」

第四…「図画宮殿作太子臥卒形、群臣嘔泣事、及太子共浮丘公東南行、向嵩高山事」

第五…「図画嵩高山作修学巖林居処。巖中有經書丹竈、浮丘公坐在其中。巖前作壇、王君坐在壇上、燒香精思事。又王君出於山次、見桓良共語事」

第六…「図画王君乘鶴駐在緱氏山頭、举手謝時人。并作周国帝

王儀仗及時人衆等、望不得到、及王君控鶴昇天事」

第七…「図画天上上清宮闕、作道君形像、仙真侍衛。作二重側立、共捧案。案上有玉策。并作一真人側立、宣付王君」

第八…「図画王君乘雲車羽蓋、仙靈侍從、旌節導引、龍鶴飛翔、從天而降、欲赴桐柏山洞宮事」

第九…「図画桐柏山作金庭洞宮、王君坐在宮中、衆仙侍衛。并五嶽君各領佐命等、百神來拜謁」

第十…「図画真人周季山作道士服、於桐柏山見真人王君。王君以左手執素奏丹符、欲付周君。周君長跪而受之。作夏馥著古人衣、遇見王君。王君把一卷書、欲付馥。馥長跪、拳兩手受之。其周夏二人、皆作山人裝束、各作一笈解在其人辺石上著、跪於王君。王君作真人衣服。并有三五箇仙人侍在左右」

第十一…「図画茅山楊君学道壇宇処、王真人降見、着芙蓉冠、絳衣、白珠綴衣縫、帶劔。楊君把紙筆、附前而書。其衣作真仙之製、其劔鞘依經中様式」

以上の十一の場面のうち、第一（王子晋が父の靈王を諫める場面）は、『国語』周語下にもとづき、第二（王子晋が師曠と問答する場面）は、『逸周書』太子晋解にもとづく。ついで、第三（道士浮丘公の降臨を受ける場面）、第四（浮丘公と共に嵩山に行く場面）、第五（嵩山で修行をする場面）、第六（緱氏山で鶴に乗って昇仙する場面）はいずれも、『列仙伝』王子喬伝にもとづいて書かれている。第六の場面までは、東晋中期に上清派が興起する

以前から存在した王子晋像を示していると言える。しかし、第七（上清天で大道君から玉策を受ける場面）、第八（雲車に乗って桐柏山に赴く場面）、第九（桐柏山の金庭宮で諸嶽群神の拜謁を受ける場面）、第十（周季山と夏馥に道術を授ける場面）、第十一（興寧三年、茅山に降臨する場面）の五つの場面は、いずれも、上清派道教において説かれた新しい王子晋（桐柏真人）像にもとづいている。

司馬承禎が自ら「復た真誥を披き、華陽の降形を慕」って著したと述べているように、『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』の第七から第十一の場面は、『真誥』の記述をもとにして書かれている。ここで、『真誥』の記述と『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』との関係を見ておきたい。

『真誥』には、上清派道教が作り上げた独自の宗教的世界観が描かれている¹⁸。仙人鬼の三部世界、地仙の住む洞天が地脈を通じてつながっていること、仙人の世界で上位にある真人が地仙を監督支配するという構造などがそれである。『真誥』には数多くの真人が登場するが、中でも、女性の真人が重要な役割を担っていること、男性の真人の中では、茅山との関連で三茅君（司命君・定録君・保命君）が最も親密な存在とされていることが注目される。桐柏真人は男性の真人たちの中で突出して重要視されているわけではないが、他の真人たちと同様に、上清派の宗教的世界観の中で一定の役割を担っている。

『真誥』には、桐柏真人に関する記述が二十箇所ほど見える。その中で、注目されるものを挙げておくと次のようになる。(前章に挙げた『真誥』に見える桐柏山の記述①②に続けて番号をつけておく)

- ③「南嶽夫人与弟子言書識如左(注…弟子即楊君自称也。此衆真似是集洞宮時。所以司命最在端、当為主人故也。夫人向楊說次第位号如此。非降楊時也)。…桐柏真人右弼王領五嶽司侍帝農王子喬。…右二十三真人坐西起南向東行」(卷一、二a)
- ④「又有一人、年甚少、整頓非常、建芙蓉冠、著朱衣、以白珠綴衣縫、帶劍都未曾見。此人來多論金庭山中事、与衆真共言、又有不可得解者。揖敬紫微・紫清・南真三女真、余人共言平耳、云是桐柏山真人王子喬也。都不与某語」(卷一、一五a。卷二、三aにもほぼ同じ記事が見える)
- ⑤「六月二十九日夜、桐柏真人同來降、復論授令某書曰、夫八朗四極、靈峰遼遐、…如其心併愆浪、目擊色袂、動与罔罟共啓、靜興争競之分者、此乃適仙路逸、求生日闊也。子其慎之。某書畢、取視、乃以見与」(卷二、六b)
- ⑥「王子晋父周靈王有子三十八人、子晋太子也、是為王子喬。靈王第三女、名觀香、自衆愛、是宋姬子、於子喬為別生妹。受子喬飛解脱網之道、得去入經(注…外書作雜字)氏山中。後俱与子喬入陸渾、積三十九年、觀香道成、受書為紫清宮内伝妃、領東宮中候真夫人(注…此即中候王夫人也)。子喬弟兄七人得道(五男二

女)。其眉寿是觀香之同生兄、亦得道」(卷三、二a)

⑦「写我金庭館、解駕三秀畿、夜芝披華錄(謂応作峰字)、咀嚼充長飢、高唱無道遙、冬興有待歌、空同酬靈音、無待将如何。右桐柏山真人歌」(卷三、三a)

⑧「有道者皆当深研靈輿、栖心事外。但思味勤篤、糟粕余物、亦足自了耳(注…桐柏真人言)」(卷七、三b)

⑨「明晨侍郎夏馥、字子治、陳留人也。少好道、服朮餌、和雲母。後入吳山、從赤須先生、受鍊魂法。又遇桐柏真人、授之以黄水雲漿法、得道。今在洞中」(卷二一、一〇b)

⑩「桐柏有二十五人弟子、八人学仏」(卷一四、七b)

⑪「王子喬墓在京陵。戦国時、復有發其墓者、唯見一劍在室。人適欲取視、忽飛入天中也」(卷一四、一八a)

③は、仙界における桐柏真人の称号を示している。この称号は、『上清侍帝農桐柏真人真図讚』では第八の場面に、「王君、金闕に於いて策命を拝受し、号して侍帝農領五嶽司右弼王桐柏真人と曰う」と見える。王子晋にこの称号を授けたのは、『上清侍帝農桐柏真人真図讚』の第七の場面によれば、上清天高聖太上玉晨玄皇大道君という神格である。この神格は、『真誥』巻五(一b)に、「太上は道の子孫、道の本を審らかにし、道の根を洞く。是を以て上清真人と為り、老君の師と為る。(注…此れ即ち太上高聖玉晨大道君を謂うなり)」と見える。上清(天)高聖太上玉晨玄皇大道君は、『真靈位業図』(『洞玄靈宝真靈位業図』、道蔵第七三冊)

では第二中位に置かれており、桐柏真人は第二右位に置かれている。王子晋は高聖太上玉宸玄皇大道君を補弼するとともに、桐柏山に赴き、五嶽を統領する役目を担うとされたのである。

④は、興寧三年(三六五)六月二十六日の夕べ、衆真が降臨した際、年若い桐柏真人も姿を現した。その時の桐柏真人の衣冠の様子を説明したものである。『真誥』のこの記述は、『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』の第十一の場面に引用されるとともに、図に描かれた王真人(桐柏真人王君)の姿を説明する文にもそのまま使われている(上記参照)。

⑤は、興寧三年六月二十九日夜、桐柏真人が楊羲のもとに降り、美文調の言葉によって教えを垂れたことを言っている。その教えの内容は、世俗の欲望や他人との競争を離れ、心を静寂な世界に憩わせることができる者だけが、真人の仲間入りをするできるといえるものである。この記述もやはり、『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』の第十一の場面に引用されている。

⑥は、王子晋の腹違いの妹、観香(中候王夫人)のことを述べたものであるが、これについては、『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』には見えない。中候王夫人は、許翹の夢に現れ、詩を授けており(『真誥』卷一八、一二b)、茅山の神降ろしの場では、なじみ深い真人だったようである。

⑦は、十名の真人が、有待・無待について詩の形式で議論した時の桐柏真人の詩である。この詩の中に、「我が金庭の館を写し、

駕を三秀の畿に解く」とあり、桐柏山(「金庭館」)から茅山(「三秀」)へ天空の車駕を巡らすことを歌っているのは興味深い。この詩は、『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』には引用されていない。第十一の場面の末尾に、「又 降りて歌述等の詞有り。此には備さには載せず」と断っているものに相当する。

⑧は、道を学ぶ者の心得を桐柏真人が論じた言葉で、心を世俗の外に置き、修道に専心すべきことを言っている。これは、『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』の第十一の場面に引用されている。

⑨は、山中で桐柏真人に遇って道術を授けられた夏馥のことを述べたもので、これは『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』では第十の場面に見える。ちなみに、第十の場面に夏馥と並んで記載されている周季山のことは、『真誥』には見えず、『紫陽真人内伝』に「乃ち桐柏山に登り、王喬に遇い、素奏丹符を受く」と見える。

⑩は、桐柏真人の弟子について述べたもので、これは『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』には見えない。ここで、二十五人のうち八人が仏教を学んでいると言っているのは、天台山が東晋以来、仏教の修行の地でもあったこと⁽¹⁹⁾と関連するようにも思えるが、『真誥』のこの箇所の前には、裴真人と周真人の弟子の中にも仏教を学ぶ者がいると述べているので、これはむしろ、上清派全般の性格を示すものと理解すべきであろう。

最後の⑪は、王子晋の仙去は劔を残して去る劔解であったこと、その墓が発かれた時、劔が飛び去ったことを言う。劔が飛び去る

ことは、上に見たように、『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』の序文に言及されている。

以上、『真誥』の中の桐柏真人に関する記述の主なものを挙げ、『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』との関連を指摘した。一般的に『真誥』の記述を下敷きにしつつ、司馬承禎自身の創作も加えながら『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』が書かれていることがわかる。司馬承禎の創作は、第七・第八・第九の場面、王子晋が大道君から玉策を受け、雲車に乗って桐柏山に赴き、桐柏山金庭宮で諸嶽群神の拝謁を受ける様子を、具体的に記述している点に見られる。こうした創作的な部分は、『紫陽真人内伝』など、上清派の形成に関与した内伝類²⁰からヒントを得て記述されたと考えられる。

王子晋が天台山と結びつけられた例としては、孫綽(三二四―三七一)の「遊天台山賦」(『文選』卷一一)が挙げられる。「遊天台山賦」は、序文によれば、孫綽が天台山の「図像」を見ながら、「神を馳せ思いを運らし」て詠じたものであるが、その中に、「王喬は鶴を控いて以て天に沖し、応真是錫を飛ばして以て虚を躡む」という句がある。このように、天台山を詠む作品の中に王喬(王子晋)が出てきているのであるが、これについては、王喬は応真(羅漢)と対になる形で書かれているところから見ても単なる文学的修辞であって、王喬は仙人の代表として名が挙げられているにすぎないという見解がある²¹。確かにこの表現はその可能性が高いであろうが、ただ、孫綽の在世年代と、『真誥』に記

録された茅山の神降ろしが行われたのがほぼ同時期であることを考えると、「遊天台山賦」のこの句の背景に、王子晋と天台山とを結びつける観念があったことも否定できないように思われる。

上に述べたように、桐柏真人は『真誥』の中で三茅君ほどには重要な役割を持つてはいない。しかし、茅山の神降ろしの場において、桐柏山は茅山と特別な関係にあるとされていた。すでに本稿第一章・第二章に挙げた「越の桐柏の金庭、呉の句曲の金陵は、養真の福境、成神の靈墟なり」(卷一一、五b)という桐柏真人の言葉がそれを示している。この箇所²²の注には、「呉越の境、唯だ此の両金を最も福地と為す者なるを言うなり」とある。つまり、桐柏山の洞天「金庭」と茅山の洞天「金陵」は、あわせて「両金」と呼ばれて呉越の境における福地の最高なるものとされている。真人たちから教えを授けられた楊羲が、将来は「呉越鬼神の君と為る」という予言を九華安妃から与えられている(『真誥』卷二、八a)ことからわかるように、茅山の神降ろしの当事者たちにとって、最も直接的な関心は、自分たちの住む呉越の地のことにあった。桐柏山が茅山と並んで、呉越の地における福地として最高の場所を有する山とされていることは、やはり大きな意味を持つていえると言わなければならない。したがって、その点においては、桐柏山、ひいては桐柏真人は、上清派の宗教的世界観の中で、茅山・三茅君に次いで重要な存在であったと言える。

茅山の神降ろしが行われた東晋中期と比べると、司馬承禎が生

きた時代には、天台智顛（五三八〜五九七）の例を挙げるまでもなく、天台山はすでに宗教的靈地としての位置を確立していた。⁽²³⁾ 投龍など唐王朝の国家的道教儀礼が行われる山でもあった。したがって、司馬承禎が天台山（桐柏山）に住むようになったのは、最初は必ずしも『真誥』の記述とは直接の関連はなく、単に隱遁の地としてふさわしいという理由で選んだのかも知れない。しかし、八十一歳で王屋山に移り住むまでの長い間、この山に住み続け、また、桐柏真人のことをわかりやすく解説した『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』を著したのは、司馬承禎が上清派の宗教的世界観を重視し、自分は上清派の道系を継ぐ人物であるという意識を強く持っていたことに関連すると思われる。はじめにも述べたように、司馬承禎は茅山に住むということとはなかった。実際に茅山に入り、上清派ゆかりの遺跡の復興に努めたのは、司馬承禎の弟子の李含光（六八三〜七六九）であった。⁽²⁴⁾ しかし、以上に見たような、『真誥』に記載された桐柏真人に対する司馬承禎の深い関心、そして、『真誥』における桐柏山と茅山の位置付けを考え合わせると、司馬承禎が天台山に住み続けたことは、上清派の教えの継承者であるという意識と何ら矛盾するものではなく、むしろ、『真誥』に記された上清派の宗教的世界観を尊重する意志の表われと解しうるものであると言わなければならない。

四 五嶽真君祠

『旧唐書』隱逸伝によれば、司馬承禎は、開元十五年、玄宗に召されて都に出、玄宗の命で王屋山において自ら形勝の地を選び、壇室を置いて住むことになったのであるが、その後、玄宗に対して、五嶽に上清真人を祀る祠を立てることを請う上言を行った。その上言の文は、『旧唐書』隱逸伝のほか、李渤「真系」、『冊府元龜』卷五三、『唐会要』卷五〇、『全唐文』卷九二四などに見える。上言を行った年については資料によって違いがあるが、上言の内容はほぼ同じである。今、『旧唐書』隱逸伝の文を挙げておこう。

今、五嶽の神祠は、皆是れ山林の神にして、正真の神に非ず。五嶽には皆洞府有り、各々、上清真人の降りて其の職に任ずる有り。山川風雨、陰陽気序、是れ理むる所なり。冠冕章服、佐従神仙、皆名数有り。別に齋祠の所を立てんことを請う。

玄宗は司馬承禎のこの上言に従い、五嶽に勅して、それぞれ「真君祠一所」を置かせ、その「形象制度」はすべて承禎に命じて「道経を推按し、創意して之を為らしめた」という。玄宗が五嶽真君祠建立の勅命を出したのは、『旧唐書』玄宗本紀によれば、開元十九年五月壬戌（十五日）である。⁽²⁵⁾

司馬承禎の上言に従って建立された五嶽真君祠については、近年、雷聞氏の研究によって具体的なことがわかってきた。雷聞氏

は、まず、関連する石刻資料の調査に基づき、中嶽を除く四嶽の真君祠の建立の時期、および、これとほぼ同時に建立が認められた青城山丈人祠・廬山九天使者廟の建立の時期を明らかにされた。それによれば、開元十九年五月十五日の五嶽真君祠建立の勅命に引き続き、同年八月二十一日に青城山丈人祠・廬山九天使者廟建立の勅命が出され、同年十一月には東嶽真君祠が完工して三日三夜の齋が営まれた。同年末頃には西嶽真君祠、開元二十年正月には北嶽真君祠と青城山丈人祠がそれぞれ完工して記念碑が建てられ、さらに同年正月二十五日には廬山九天使者廟が完工して齋が営まれるとともに記念碑が建てられ、南嶽真君祠は最も遅れて開元二十年十月に完工して記念碑が建てられたという²⁷⁾。つまり、開元十九年・二十年の両年の間に集中して、五嶽真君祠および青城山丈人祠・廬山九天使者廟が建立されたことになる。そして、その祠廟の中には、司馬承禎の創意になる図像が置かれたものと考えられる。

司馬承禎が五嶽真君祠の建立を言うするに至った理論的根拠として、雷聞氏は三つの要素を挙げている。すなわち、第一に上清經の記述（『真靈位業図』に見える五嶽の真人）、第二に『五嶽真形図』の記述（特に『五嶽真形図序』、『雲笈七籤』巻七九、に見える五嶽君の記述）、第三に、司馬承禎の創案として、五嶽洞天の真人の考え方（『天地宮府図』三十六小洞天に見える五嶽洞天の仙人のこと）、を挙げる。そして、雷聞氏は、「司馬承禎が五嶽

二山の祠廟を置いた基本思想は、上清派の伝統観念に淵源し、五嶽真形図の重要理論を結合し、あわせて、自己の洞天福地学説に対する研究に基づいて創造性を発揮したものである²⁸⁾と述べている。雷聞氏の論証は綿密であり、その結論も、おおむね妥当であろうと考えられる。ただ、司馬承禎の五嶽真君祠建立の上言の理論的根拠として雷聞氏が並列的に挙げられた三つの要素のうち、「上清派の伝統観念」をもう少し強調してもよいのではないかと思われる。その理由として、本稿では次の二つの事柄を挙げておきたい。その第一は、南嶽真君廟に祀られたのが太虚真人であるという記述が『南嶽小録』（道藏第二〇一冊）に見えること、第二は、天台山に王真君壇が存在していたという記述が『天台山記』に見えることである。

まず、南嶽真君廟に祀られたのが太虚真人であるということについて。五嶽真君祠にどのような上清真人が祀られたかということについて、やや具体的にわかるのは、南嶽衡山の場合である。南嶽衡山の真君廟については、唐宋の道士李冲昭が九〇二年に著した『南嶽小録』『真君廟』の項に、関連する記載がある²⁹⁾。それによると、南嶽真君廟は司馬承禎の上言により創設されたものであって、この廟は、「啓夏の際、潔斎して醮を致し、兼ねて道士五人を度し、長く焚修洒掃に備う。即ち開元十五（九の誤りか？）年五月十五日の明制なり」というように、正式に置かれた道士によって維持されていた。さらに、『南嶽小録』では、『上真記』な

る書物からの引用として、「太虚真人領南嶽司命は、即ち炎老君なり。潜山真人鮑君は副治、霍山真人韓君は佐治なり。金華真人黄君初平、天柱真人左君元放、南霍真人鄭君思遠、霍林真人許君映、丹霍真人周君陽、紫虚元君魏夫人華存は、並びに佐命の曹に居る。呉越楚蜀の会、皆これを司察するに当る」という。つまり、南嶽真君として祀られたのは太虚真人(炎老君)であり、南嶽真君は副治や佐治の真人たちを従えて、呉越楚蜀の地域の人々の生命を司るといっているのである。ここに見える真人たちの名前は、すでに指摘があるように、『抱朴子』や『真誥』によく出てくるものが多い。³⁰⁾

太虚真人が南嶽真君であることは、上清派の文献である『真誥』や『真靈位業図』に見える(ただし、炎老君という呼び方は見えない)。一方、『五嶽真形図序』では、南嶽の神格は「南嶽衡山君」と記され、『天地宮府図』では、南嶽衡山洞は仙人石長生が治められていると記されている。南嶽真君として祀られていたのが太虚真人であるという『南嶽小録』の記述が事実であるならば、少なくとも南嶽について言えば、真君廟に祀られた上清真人は、上清派の文献(『真誥』と『真靈位業図』)に拠ったことになのである。

『真誥』や『真靈位業図』には、南嶽以外にも五嶽の真人のことが、男性の真人の場合は「某嶽真人」という形、女性の真人の場合は「某嶽夫人」という形で出てくる。³¹⁾これらは東晋中期の上

清派が、おそらくそれ以前からあった神仙伝説や山岳信仰などを吸収しながら構想したと考えられる真人たちの世界であるが、『真誥』や『真靈位業図』に出てくる五嶽の真人について言えば、東嶽の司命君(三茅君のうちの大茅君茅盈)や南嶽の魏夫人(魏華存)のように、茅山の神降ろしにおいて欠かすことのできない重要な真人もいれば、そうでない真人もいる。また、一つの山に複数の真人がいる場合もあり、全体としてあまり整合性があるとは言いがたい。しかし、上清派が構想したこうした真人の世界の一端を、司馬承禎は、祭祀の対象とするという形によってクロージアアップしようとした。その一例が、この南嶽真君廟の太虚真人であったと考えられるのである。

次に、天台山に王真君壇が存在していたことについて。徐靈府『天台山記』によれば、唐代の天台山には桐柏真人の儀像が置かれた王真君壇があったという。「門外西南一里余、王真君壇に至る。真君は即ち桐柏真人なり。小殿有り、即ち真君の儀像儼たり。開元の初め、玄宗之を創立し、道士七人を度して灑掃せしむ」(大正蔵五一、一〇五三下)とあるのがそれである。ここに言う「開元の初め」というのが事実であるならば、司馬承禎が五嶽真君廟の設置を請う上言を行ったのよりも前に、すでに玄宗の勅命により、王真君壇が作られ、桐柏真人王真君の像が祀られていたのであろうか。あるいは、五嶽に上清真人を祀る真君廟が設置されたのと相前後して、天台山にも桐柏真人王真君を祀る堂壇

が置かれたのであろうか。いずれにしても、五嶽真君廟の場合と同様に、王真君壇にも、それを維持管理する道士が国家公認のものと配置され、その小殿の中には、王真君の儀像が置かれていたことをこの文は語っている。この王真君壇の設置を玄宗に求めたのは、やはり司馬承禎であつた可能性は高いと思われる。

前章で述べたように、桐柏真人王君は仙界での称号を「右弼王領五嶽司侍帝晨」といい、五嶽を統領する任務を負っているとされた。その任務遂行の様子は、『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』の第九の場面に描かれている。前章に述べたように、第九の場面は、桐柏山の金庭宮に坐す桐柏真人の前に、五嶽君がそれぞれ佐命を従えて至り、百神ともども桐柏真人に拝謁する様子を描いたものである。五嶽に真君廟を置くことを請う上言を行った時期と、『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』の作成の時期との前後関係は明らかではないが、司馬承禎の意識の上では、両者はつながっていたと思われる。想像を逞しくすれば、『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』は、この王真君壇の設置に関連して作成されたものかもしれない。

このように見てくると、『上清侍帝晨桐柏真人真図讚』の作成、王真君壇の設置、そして五嶽真君廟の設置の上言という三者は、司馬承禎にとつて一連のものであつたと推測できる。上清派の宗教的世界観の中で五嶽を統領する任務を負っているとされた桐柏真人王子晋のことを解説した「真図讚」を作成し、王真君壇の設置を認められ、さらには、五嶽それぞれに真君廟を設置すること

を奏請し、それが認められるという形で、司馬承禎は天台山と五嶽において、唐王朝の公認のもと、上清真人を祀ることを実現させた。それは玄宗の厚い信任があつたからこそ可能となつたものであるが、司馬承禎が上清真人を祀ることに力を尽くした根底には、雷聞氏の言う「上清派の伝統観念」を大切にしようとする意識があつたからに違いない。そして、そこには、『真誥』に記された茅山の神降ろしに由来する上清派の教えとその道系を継ぐ者であるという、司馬承禎の強い意識と使命感が存在したと考えられるのである。

おわりに

司馬承禎の主著『坐忘論』には、天台智顛が初心者のために著した坐禪の指導書『修習止観坐禪法要』(いわゆる『天台小止観』)からの影響が認められる。これは、司馬承禎の時代には『天台小止観』が一般によく読まれていて、それを道教の心の修養論としての『坐忘論』を著す時に参考にしたからであつて、司馬承禎が天台山に長く住んでいたことは直接の関係は無いようである。司馬承禎が天台山に住んでいた頃は、天台仏教はむしろ不振であつた。智顛とその弟子灌頂(五六一〜六三二)の時に栄えた天台仏教は、灌頂の弟子智威が天台山を去つてからは衰え、その衰退は、天台中興の祖と言われる湛然(七一〜七八二)が晩年に

天台山に住むようになるまでの百年以上の間、続いたという。³⁾ 司馬承禎が天台山に住んでいたのは、ちょうどこの天台仏教の空白期間にあたっている。

本稿では、司馬承禎の著述と行跡を通して、天台山に対する司馬承禎の意識を探った。名山を遍遊した後、天台山を修真の場と定めた司馬承禎は、住まいの霊墟に生じた桐の樹を伐つて琴を作り、天台の自然の中において、自作の曲を奏でる時間を楽しんでいる。司馬承禎は、まず何よりも「台嶽の秀気」を愛した高雅な隠逸者であった。

司馬承禎が睿宗の勅命により再建に力を尽くした桐柏観は、葛仙公の伝承と結びつけられた道観であり、葛仙公は六朝靈宝経の構想の中で重要な位置を占める人物である。唐代道教の実質的な中心は、この六朝靈宝経によって形づくられた部分であった。それは、唐初に盛んであった道仏論争において、仏教側からの厳しい批判を浴びたのは主に靈宝経の思想と儀礼であったこと、また、敦煌の道経写本のうち靈宝経が圧倒的に多いことなどから明らかである。葛仙公の伝承を持つ桐柏観が勅命によって再建されたのは、こういう事情と関わりがあると考えられる。再建された桐柏観に住んだとも言われているように、司馬承禎もそうした唐代道教の大きな枠組みの中に道士として生きていたのは間違いない。

しかし、司馬承禎を天台山と結びつける上で大きな役割を果たしたのは、靈宝経よりもむしろ、『真誥』に記された上清派道教

の世界であった。『真誥』の記述に基づきながら、『上清侍帝晨桐柏真人真凶讚』の作成したことにそれは顕著に表れている。そしてこれは天台山における王真君壇の設置、さらには五嶽に真君廟を設置することの一言と結びついていたのであろうことは、本稿で述べたとおりである。これらのことから、司馬承禎が上清派の観念を守ることに強い情熱を持っていたことは明らかである。

司馬承禎のこのような姿勢と関連して思い起こされるのは、玄疑の『甄正論』（大正蔵第五二巻）のことである。則天武后の万岁通天元年（六九六）、洛陽の仏授記寺の僧玄疑が著した『甄正論』には、道教の諸方面にわたる批判が展開されているが、中でも最も厳しい批判の対象になっているのは、經典では靈宝経、人物では葛玄・陆修静・宋文明である。しかし、上清派の陶弘景については、靈宝の法を非難した人物として、高い評価を与えている。玄疑は、もとは杜又鍊師と号し、洛陽の大弘道観の観主をつとめたこともある優れた道士であったという（『宋高僧伝』卷一七）。『甄正論』が著された頃、司馬承禎はどこを何をしていたかは明らかではないが、『甄正論』について何らかの情報を得ていた可能性は十分にありうるだろう。もし、司馬承禎が『甄正論』の内容を知っていたならば、これに対してどういう反応を示したであろうか。司馬承禎は道教側の人物であり、玄疑が批判した事柄をそのまま受け入れることはもちろんなかったであろう。しかし、玄疑の言葉に首肯する部分も少なからずあったのではないだ

ろうか。上清派は道教の全体的な枠組みの中で微妙な位置にあることを、『甄正論』は示唆している。

注

- (1) 王屋山に住むようになったのを開元十五年とするのは、『旧唐書』隱逸伝である。衛憑「唐王屋山中巖台正一先生廟碑」(『全唐文』卷三〇六)では開元十二年、李渤「真系」(『雲笈七籤』卷五)「王屋山真一司馬先生」では開元十年とする。今はひとまず『旧唐書』隱逸伝に従うこととする。なお、徐靈府『天台山記』には、「先生(白雲先生司馬承禎)住經二十八載、頻奉勅詔、先生多不就……開元十一年、玄宗皇帝追入内、先生辞帰」(大正蔵五二、一〇五五上)とあり、天台山に二十八年間いたとしている。
- (2) 吉川忠夫「道教の道系と禪の法系」(『東洋学術研究』第二七卷別冊、一九八八年)参照。
- (3) 小林正美『唐代の道教と天師道』(知泉書館、二〇〇三年)第三章「経録の伝授における三師説と上清経録伝授の系譜の形成」では、陶弘景、王遠知、潘師正の三師と司馬承禎を結びつける系譜は潘師正が作ったものとしている。
- なお、小林氏は、「唐代には上清経録は天師道の道士の間でのみ伝授されていたのであって、上清派(茅山派)の道士は唐代には活動していなかったのである」(同書一六六頁)と述べている。これは、唐代の道士の位階制度についての氏の研究にもとづく見解である。確かに、小林氏の研究により、唐代の道教が統一的な位階制度を持っていたことが明らかになった点は重要であるが、位階制度が一元化されていたということ、個々の道士がどのような思想を持ち、どのような生涯を送ったかということとは別の視点で考えるべきであろう。位階制度が一元化されていたとしても、それは、唐代の道士がすべて均質的な存在であったことを意味するも

司馬承禎と天台山(神塚)

のではない。

小林氏が指摘するように、上清経録の伝授は、唐代道教の一元的な位階制度のもとに行われ、司馬承禎から潘師正への伝授も、大きくは、その枠組みの中で行われた可能性は考えられよう。上清派は、独自の位階制度を持つ教団組織という意味では、存在していなかったかもしれない。しかし、上清派という語は、独自の位階制度を持つ教団組織という意味あいだけに用いられるのではないと考えられる。六朝道教思想の中でもとりわけ特徴のある宗教的世界観と方法論を持ち、旧来の天師道に対する批判として出てきた上清派の思想は、道教内部の人物のみならず、唐代においては李白や顔真卿をはじめとする文人・知識人たちにも大きな影響力を持っていた。司馬承禎は本稿で述べたように、その著作と言動から、上清派の教えの継承者という自覚を強く持っていたことがうかがわれる。そのような司馬承禎の人物と思想を説明するときに、「天師道」という捉え方では十分には説明しきれないと思われる。唐代の道教の中で、司馬承禎はどのような位置にあり、その思想はどのような特徴があったのかという問題を考える際に、やはり、上清派という語は必要である。また、一元的な位階制度を持つ唐代道教の全体的な枠組みを「天師道」という名称で呼ぶのがよいのかどうか、さらに慎重な検討が求められよう。

(4) ここに司馬承禎の尊称である「白雲先生」という表現が出てきていることと、同じく七十二福地の第六十に、司馬承禎の故事にちなむ「司馬梅山」が見えることから、『天地宮府図』には後人の手が加わっていることがわかる。

(5) 『天台山記』の書誌学的な問題については、薄井俊二「天台山記」の流伝(『日本中国学会報』第五五集、二〇〇三年)、同「徐靈府撰『天台山記』の研究」一・二・三(『埼玉大学紀要・教育学部』人文社会科学、第一巻第一号・第二号・第五三巻第一号、二〇〇二年、二〇〇四年)参照。

(6) 徐靈府の伝記については、薄井俊二「唐徐靈府撰『天台山記』初探」(『中国研究集刊』二九、二〇〇一年)参照。

- (7) ただし、この中には、白雲先生が王羲之に書法を教えたという、年代の合わない話(大正蔵五一、一〇五三上)も含まれている。
- (8) 本稿では、『天台山記』の引用は大正蔵本によるが、一部、唐文拾遺本によって文字を改めた箇所がある。
- (9) 七月七日の宇宙論的な意味については、小南一郎『西王母と七夕伝承』(平凡社、一九九一年)参照。
- (10) この則天武后の金簡は、一九八二年五月に嵩山で発見された。蔵中進「嵩山出土「則天武后金簡」考」(蔵中進「則天文字の研究」翰林書房、一九九五年)、拙稿「則天武后期の道教」(吉川忠夫編『唐代の宗教』朋友書店、二〇〇〇年)参照。
- (11) 井上以智が「天台山に於ける道教と仏教」(桑原博士還暦記念東洋史論叢)弘文堂、一九三一年)六三九頁。
- (12) このことについては、拙稿「六朝靈寶経に見える葛仙公」(麦谷邦夫編『三教交渉論叢』京都大学人文科学研究所、二〇〇五年)参照。
- (13) 『天台山記』に「観(桐柏観)南一里有石壇一級。以埶石雜砌、方広三十二丈。按法輪経、即太極三真人下降、授葛仙公修道於天台山、感降上真於此壇也。仙公真経并義注之所也。事迹具在本起伝中、此不備載。壇西南下、石上有隸書。刻記之曰、誥使徐公醮壇、授仙公経。真人自称、姓徐、名来勒、字則未詳何人也。壇前有塘、名曰降真塘」(大正蔵五一、一〇五三下)とある。
- (14) 都築晶子「六朝後半期における道館の成立——山中修道——」(『小田義久博士還暦記念東洋史論集』、一九九五年)参照。
- (15) 太和三年(八二九)に元稹が徐靈府に乞われて書いた「重修桐柏観記」(『全唐文』卷六五四)には、「実唐睿祖、悼民之愚、乃詔郡県、厲其封隅、環四十里、無得樵蘇。復觀桐柏、用承厥祀、俾司馬氏、宅時靈都、馬亦勤止、率合其徒、兵執鋸鋸、独持斧鉞、手締上清、実勞我軀」という。
- (16) 『天台山記』にも、「先生初入天台後、睿宗皇帝詔、復桐柏旧額、請先生居之」(大正蔵五一、一〇五三中)、「睿宗景雲二年)帝遂置桐柏観。請先生居之」(大正蔵五一、一〇五五上)という。なお、睿宗の勅命により再建
- された桐柏観は、司馬承禎のち再び荒廃したが、元和年間(八〇六)八二〇)に天台山に入った道士馮惟良によって重修されたという。広成先生劉処静撰『洞玄靈宝三師記』(道蔵一九八冊)に、「籍師天台山桐柏観上清大洞三微君馮君諱惟良、長樂人也。……元和中、東入天台山、弘宣大教。会稽廉察河南元稹聞其風而悅之、叙懇誠詞、望雲致敬、執弟子之礼。時桐柏観、自貞一先生繕修之後、綿歷歲年、華殿層樓、榛蕪鬱鬱。三君記元戎之力、再加興構、作上清閣・降真堂・白雲亭・脩閑院、以復貞一先生之跡」と見える。注15に挙げた元稹「重修桐柏観記」は、この時に書かれたものである。なお、天台山の道士馮惟良のことは、李冲昭「南嶽小録」にも、「田先生(良逸)有弟子陳微君・馮微君(惟良)・張微君。三人不就微、皆於天台山相次得道」と見える。
- (17) 『上清侍帝宸桐柏真人真図讀』の各場面については、井上以智が「天台山に於ける道教と仏教」(前掲)六四〇頁に簡単な紹介がある。
- (18) 『真誥』に見える宗教的世界観については、拙稿『真誥』について(上)(下)、『名古屋大学教養部紀要』A第三〇・三二輯、一九八六・八七年のち、拙著『六朝道教思想の研究』創文社、一九九九年、所収)参照。
- (19) 井上以智が「天台山に於ける道教と仏教」(前掲)六〇四、六一頁、宮川尚志「天台大師以前の天台山」(天台学会編『伝教大師研究』早稲田大学出版部、一九七三年)参照。
- (20) 上清派の形成と内伝類との関わりについては、小南一郎「漢武帝内伝」の成立(下)、『東方学報』京都、第五三冊、一九八一年のち、同氏『中国の神話と物語り』岩波書店、一九八四年、所収)、拙稿「上清経の形成とその文体」(『東洋文化研究所紀要』第一二九冊、一九九六年のち、拙著『六朝道教思想の研究』所収)参照。
- (21) 井上以智が「天台山に於ける道教と仏教」(前掲)六三二頁。
- (22) 東晋中期から隋代までの天台山の宗教的な概況については、井上以智が「天台山に於ける道教と仏教」(前掲)、宮川尚志「天台大師以前の天台山」(前掲)参照。
- (23) たとえば、『天台山記』に、「亦是国家投龍璧醮祭祈福之所。高宗永淳二

- 年、投龍於此。玄宗開元二十五年、詔令太常卿修禮儀使韋縉、齋金龍白壁投於井（大正藏五一、一〇五四上）なれと見える。
- (24) 李含光については、吉川忠夫『書と道教の周辺』（平凡社、一九八七年）第二章参照。
- (25) 注1参照。
- (26) 『旧唐書』玄宗本紀上には、「開元十九年）五月壬戌、五嶽各置老君廟」とあるが、「老君廟」は「真君廟」の誤りであろう。雷聞「五岳真君祠与唐代国家祭祀」（栄新江主編『唐代宗教信仰与社会』上海辞書出版社、二〇〇三年）注参照。
- (27) 雷聞「五岳真君祠与唐代国家祭祀」（前掲）四六頁参照。
- (28) 雷聞「五岳真君祠与唐代国家祭祀」（前掲）五七頁。
- (29) 任繼愈主編『道藏提要』（中国社会科学出版社、一九九一年）参照。また、『南嶽小録』の南嶽真君廟の記事については、吉川忠夫「五岳と祭祀」（『ゼロ・ビットの世界』岩波書店、一九九一年）参照。
- (30) 吉川忠夫「五岳と祭祀」（前掲）二七七頁。
- (31) 『真誥』と『真靈位業図』に出てくる五嶽の真人をまとめておくと次のとおりである。
- 東嶽——「東嶽上真卿司命君」（『真誥』卷一、二b）、「司命東嶽上真卿太元真人茅君」（『真靈位業図』第二左位）。
- 南嶽——①「太虚南嶽真人」（『真誥』卷三、四a）、「太虚真人南嶽赤君」（『真誥』卷六、七bほか）、「左聖南極南嶽真人左仙公太虚真人赤松子」（『真靈位業図』第二左位）。②「傅先生……乃升太清為南嶽真人」（『真誥』卷五、七b）、「南嶽真人傅先生」（『真靈位業図』第四右位）。③「上真司命南嶽夫人」（『真誥』卷一、四aほか）、「紫虚元君領上真司命南嶽魏夫人」（『真靈位業図』第二女真位）。
- 中嶽——①「昔、高丘子、殷人也。……今為中嶽真人」（『真誥』卷五、九b）、「中嶽真人高丘子」（『真靈位業図』第四左位）。②「昔有道士王仲甫者、……今在玄州、受書為中嶽真人」（『真誥』卷一〇、一八a）、「中嶽真人王仲甫」（『真靈位業図』第四右位）。③「鄧伯元、王玄甫……今在北
- 玄圃台受書、位為中嶽真人」（『真誥』卷一四、八b）。④「中嶽真人孟子卓」（『真靈位業図』第四右位）
- 西嶽——①「乞食公者、西嶽真人馮延寿也。周宣王時史官也」（『真誥』卷九、一aほか）。「西嶽真人馮延寿」（『真靈位業図』第四右位）。②「八靈道母西嶽蔣夫人」（『真誥』卷一、四aほか）、「八靈道母西嶽蔣夫人」（『真靈位業図』第二女真位）。
- 北嶽——「北嶽上真山夫人」（『真誥』卷一、四b）、「北嶽上真山夫人」（『真靈位業図』第二女真位）。なお、『真誥』には「北嶽蔣夫人」という名も見える（卷九、二二b。卷一五、一〇a）が、これについては、「前篇有西嶽蔣夫人、又云北嶽、未審有兩人、為是誤也」（卷一五、一〇a）という注記がある。
- (32) 拙稿「司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論——」（東京大学東洋文化研究所『東洋文化』第六二号、一九八二年）参照。
- (33) 井上以智為「天台山に於ける道教と仏教」（前掲）六一六頁、鎌田茂雄『中国仏教史』第六卷（東大出版会、一九九九年）第四章第二節参照。
- (34) 『甄正論』の成立を万歲通天元年とするのは、『仏祖統紀』卷三九（大正藏四九、三七〇中）に基づく。

Abstract

司馬承禎與天台山

神塚淑子

受到武則天、唐玄宗尊崇、對唐代社會具有很大影響力的道士司馬承禎（公元六四七～七三五年），在天台山度過了很長的歲月。他在上清派道教（茅山派道教）的譜係中占有一席之地。這篇論文的目的，在於闡明：對於司馬承禎而言，天台山是一個怎樣的地方？以及司馬氏與其作為上清派道教的繼承者這一意識及天台山之間，究竟存在怎樣的聯繫？

據說司馬承禎在天台山中的住處為靈墟與桐柏觀。本文的第一章，依據司馬承禎緣於靈墟所作的《素琴傳》，闡明他是一位喜愛天台山的風光氣候的文人隱士。接下來的第二章，對司馬承禎接受唐睿宗的勅命於天台山重建桐柏觀的相關事項進行考察。

第三章，對司馬承禎為說明桐柏真人王君（王子晉、王子喬）的事跡而著的《上清侍帝晨桐柏真人真圖讚》進行考察。《圖讚》的內容多基於《真誥》之記述。本文指出其與《真誥》的對應關係，說明司馬承禎對上清派的宗教的世界觀所持有的極大關注。隨後的第四章，對司馬承禎向玄宗上書得到許可建立五嶽真君祠一事進行考察，指明奏請設置五嶽真君祠、於天台山設王真君壇、以及撰述《上清侍帝晨桐柏真人真圖讚》等一係列事情，均與其作為上清派道教繼承者的使命感密不可分。