The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	誕怪不経の正史 ： 『後漢書』方術伝の哲学
Author(s)	山田, 利明
Citation	中国研究集刊. 1998, 21, p. 1-15
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60877
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

誕怪不経の正史
――『後漢書』方術伝の哲学

山田利明
（東洋大学）

歴史を教訓として解釈する立場がある。それは、歴史学が人間社会の構造や意識の変化・発展を時間的にとらえる研究領域である以上、そこに本質的に内蔵された問題意識であって、歴史の中に無数の人生の見本があり、処生の教訓があると考えるのは、当然の帰結というべきであろう。特に、歴史上の事例に倫理的意義を見い出そうとする意識は、歴史的事実よりもそれを解釈する人間の認識によって、時には脚色や増色が加えられて、歴史の事実がより典型化されて伝えられることが少なくない。ことの真偽ではなく、そこに示された倫理観・価値観を重視しようとするのである。既にして、それは歴史学ではなく、倫理学・哲学と称すべき分野にある。

例えば『春秋』がそれである。周知のように、周代後半の魯の国の史記であった『春秋』が、後にはその記述の仕方に価値基準があるとされ、原本には存在しない倫理観を附加されて、むしろその価値観が重視された事実は、歴史がそれを解釈するものの手で自在に意義づけられることを如実に示している。一方、伝えられる歴史を淡々と記すことによって、一つの価値観を築きあげる場合がある。それは、例えば『史記』の伯夷・叔斉伝にみられるように、その出来事自体にある種の倫理観・価値観が含まれるときである。前者は歴史の解釈者の価値観、後者は歴史そのものもつ価値観というべきか。

すでに知られるように、『史記』以来の紀伝体は、この後者の観点に立って歴史を描き、優れた効果をあらわした。ある共通のカテゴリーに属す人々を集めて、そこに自からなる歴史認識を現出させようとするのである。いずれにしても、これらの歴史観は、歴史的事実の伝承よりも、歴史的倫理・価値観の伝承にある。より具体的にこの倫理・価値観を言えば、儒教倫理であり儒教秩序である。その意味

で、司馬遷を含む史書の編者は、『春秋』を目標とし、礼の実践集としての史書を編んだように思われる。

ここでは、このような史書のもつ意識に従って、後世の儒教的価値観からは異端の分野に属する「不経の学」を記した「方術伝」・「方伎伝」の性格について、論じてみようと思う。「経」に準じようとした「史」の中に、何故に「不経」が採られたのか、その意識を明らかにしたい。

一、史学と正史

正史という観念は、周知のように『隋書』経籍志に初めてあらわれる。

（陳）寿卒するの後、梁州の大中正范頵その事を表奏するに、帝は河南の尹、洛陽の令に詔して寿の家に就かしめてこれ（『三国志』）を写さしむ。これより世に著述あり、みな班・馬に擬しもって正史となす。……いま世代により聚めてこれを編み、もって正史を備ふ。

この正史は、班固・司馬遷に擬して、朝代ごとに編んだというから、紀伝体を称したわけで、本伝・正伝という意ではない。しかし、紀伝体を正史というのは、それまでの編年体の史書を正当な史書として認めない、という認識によるもので、史書の概念を新たにする記事である。劉歆・劉向以来の「史」の概念が変わったのである。それを示すのが『隋書』経籍志による四部創出である。

『隋書』以前、例えば『漢書』芸文志は、「太史公百三十篇」すなわち司馬遷『史記』をはじめとする数篇の史書を六藝中の『春秋』類に入れる。この六藝は、そのまま六経を指すから、史書はあくまで経書の一分野の延長上に位置した。

古の王には世々史官あり、君挙げれば必ず書す。言行を慎み、法式を昭らかにする所以なり。左史は言を記し、右史は事を記す。事は『春秋』となり、言は『尚書』となる。（『漢書』芸文志）

古代の帝王には左右両史官があって言と行を記録したという伝承にもとづいて、聖王の言行が『尚書』・『春秋』になったとある有名な記事である。「史」に対するこの認識は司馬遷にもあり、「太史公自序」に『春秋』の賛美が脈々として承け継がれているのを見る。

太史公いわく、先人言うあり、「周公卒して五百歳にして孔子あり。孔子卒して後今五百歳に至る。よく世に紹明して『易伝』を正し、『春秋』を継いで『詩』・『書』・『礼』・『楽』・の際にもとづけることありや」。意はここにあり、意はここにあり。小子なんぞあえて譲らん。（『史記』太史公自序）

司馬遷の父である司馬談の、いまこそ『春秋』をついで詩書礼楽の域にもとづくときならん、という言を、「意在斯乎」と二度重ねて肯定したのは、『史記』こそ『春秋』を継ぐという意識を明らかにしたにすぎない。その『春秋』を、司馬遷は、「それ『春秋』は、上三王の道を明らかにし、下人事の紀を辨ず。嫌疑を別ち、是非を明らかにし、猶豫を定め、善を善とし、悪を悪とし、……王道の大なるものなり」といって、聖王の道に従い人事百般の綱紀を記したものという。ここには当然ながら、史学という観念はない。歴史というよりも人倫の規範である。いわば経書の説く倫理の実践・実例集とみてよい。ただ、『春秋』と『史記』が異るのは、『春秋』がその筆法によって隠意を示す（と考えられた）のに対し、『史記』は歴史上の事例を具体的に述べて、その褒貶を明らかにするところにある。表現の方法が違うとはいえ、その機能は殆んど変らない。漢代の「史」に対する認識は、およそこれで理解することが出来る。

ところが『隋志』に至ると、微妙な変化があらわれる。

それ史官には、かならず博聞強識にして疎通知遠の士をしてその位におらしむ。……この故に、前言往行は識らざるなく、天文地理は察せざるなく、人事の紀は達せざるなし。……美を書し善を彰にし、悪を記してもって戒を垂る。神化を範囲とし、令徳を昭明し、至人の至頤をきわめ、一代の臺々たるを詳かにす。（『隋書』経籍志）

史官の職掌を往古の王者の言行を記すにとどめず、より広く、往昔の出来事から人事百般にわたり、天文地理をも含めて、これを記録する。彰善垂戒・聖人の言行をとどめて一世の規鑑となることは、「太史公自序」にいう『春秋』の意義と変らないが、明らかに前代の知識に通じ、天文地理をも網羅する学識を史官に求めている。この変化を反映するのが、『隋志』の四部中の「史」部である。その序にいう。

班固は『史記』をもって『春秋』に附すも、いまその事類を開き、およそ三十種もて別して史部となす。

『春秋』類は経部におき、史伝を広く網羅して史部を立て、『列女伝』・『列仙伝』のごとき記伝類や『山海経』・『水経』などの地理書、あるいは『戦国策』などの歴史性を備えたものを採って史部とした。形態としても概念としても、史は経から離れ、往古からの故事・人事の記録を主とし、天文地理を配する範囲にとどまることになる。『春秋』の王者の言行を記したものとは、かなり様相が異る。歴史の独立である。その際、史書は紀伝体で著すのを正統とし、編年体の『春秋』とは異るとした。『隋志』がこの紀伝体

を正史と称したのは、「史」が『春秋』に従属するのではなく、それ自体に一つの価値観を見い出そうとしたからにすぎない。ただし、彰善戒悪の機能はそのまま承け継がれるが、それは冒頭にも記したように、歴史のもつ根元的な問題意識であり、必ずしも経書への従属を意味しない。しかし、こうした史の意義を認識するものは少く、唐代の後半、諫議太夫殷侑は、科挙に史学科を設けるべく穆宗帝に上書して、

歴代の史書は、みな当時の善悪を記し、繫げるに褒貶をもってし、勧戒を垂諭す。司馬遷『史記』、班固・范蔚宗の両漢書の旨義は、詳らかに懲悪勧戒を明らかにして六経に亜ぐ。云々（「請試史学奏」＝『全唐文』巻七五七）

という。『史記』・『漢書』・『後漢書』の主旨を勧善懲悪にあるとする認識は、それぞれの編者の共に記すところである。したがって、この「史学」というのは、史書、特に正史における「懲悪勧戒」の意を明らかにすることと解してよい。史書は紀伝体をもって『春秋』から離れたが、この史学という観念は、結局、史書から褒貶の意をくみ取って、新しい『春秋』乃至はその「伝」を作ろうとするものに他ならない。正史の『春秋』化である。経部から独立して史部は作られたが、史のもつ機能には、依然として経の補助的・補完的機能が求められていたわけである。大多数の知識人のもつこの意識は、その後も承け継がれて、近代史学成立以後も続くことになる。

二、『後漢書』方術伝の成立とその意義

前置きが少し長くなった。本題の『後漢書』方術伝（注1）について書く。『後漢書』は、周知のように劉宋の范曄によってその列伝部が作られた。『史記』・『漢書』・『後漢書』・『三国志』と続くが、この四史書のうちでは最も新しく、陳寿の『三国志』に後れる。したがって、范曄は『三国志』を参考としてこの書を記したともいわれ、事実、『三国志』と『後漢書』とでは、いくつかの共通点がある。『史記』・『漢書』にない方術伝が『後漢書』に収められるのも、『三国志』魏書方伎伝に影響されたものとされる。しかしその方伎伝も、「昔、司遷（司馬遷）は扁鵲・倉公・日者伝をあらわす。異聞を広めて奇事を表わす所以なり。故に存録して云爾」（『魏書』・方伎伝序）というように、『史記』の異聞・奇事を継ぐものであった。ただこの中に収められる華陀（医方）・杜夔（声楽）・朱建平（占術）・周宣（占夢）・管輅（筮術）などを「方伎」と称したことと、『漢書』芸文志にいう「方技」とは、いささかその趣きを異にする。

『漢志』の方技は、医経・経方・房中・神仙など、医術・養生に関わるものを採って、「方技は、みな生生の具にして王官の一守なり。太古に岐伯・兪拊あり、中世に扁鵲・秦和あり。けだし病を論じて国に及ぶ」といい、方技を「生生の具」としての医方・養生に限る。人の病いを国の病いに引伸するところに、史学の史学たるゆえんを見るが、これは立前である。一方、占法・筮法は「数術」に配されていて、方技と数術は別の概念によっていたことが分る。つまり、『魏志』方伎伝は、『漢志』の術数と方技を合せた内容をもつ。この際、「方伎伝」と記して方技を用いないのは、おそらく声楽の杜夔を収めたためとも思われる。

『三国志』より後に編れた『後漢書』方術伝は、まさしく方技と数術を合せた名称ではあるが、「方術」・「方士」・「方術之士」などの語は、すでに『史記』に見え、殆んど神仙方士を指す。顧頡剛は、「鼓吹神仙説的叫做方士」(『秦漢的方士与儒生』第三章)といい、神仙方士とその周辺の神仙説による薬方・仙方のものを含めて方士といい、その方術を、「召鬼神」・「錬丹沙」・「候神」の三種に分ける(同五章)。これは、秦始皇や漢武帝の側近に集った方士が、いずれも神仙方士のみであったことに起因するが、逆に秦・漢の方士の主流が神仙方士であったこと、従って方術も神仙方士の方術が主体となったということであろう。

『後漢書』が方術伝と称したのは、方伎伝とは異った側面を意図したからである。いま、方術伝の収める方術を大別してみると、一は占法・図識、二は医方・治病、三は劾による禁架・禁呪(注2)、四は変化・変形、五は長生・養生などに分けられる。方伎伝が声楽などの芸能をも含むのに対して、異術・奇方に限定した観があるが、しかしその異術はかなり広く渉猟されている。芸能・芸術に優れるものも異能の士には違いないが、不可思議・神秘を事とする異術とは同列にならない。このあたりに、六朝期の知的感性が窺えるようにも思える(注3)。

方術伝は、巻上より巻下に至るまで、ほぼ四十人の方術の士を収める。これをほぼ年代順に配列するが、その時代相を反映して、巻上の前半部には図識に通じる術士、巻下の後半は、医方・禁呪・変化・長生などの方士が多く録される。巻下の一部はまた、時代的には後漢滅亡後の魏に仕えた方士をも含む。実際、方術伝の巻下中程に記される華陀は、『魏志』方伎伝の冒頭に録されるなど、このあたりの区分は明瞭ではないし、むしろ華陀以後に記される方士の多くは、後漢末から三国期の方士といえる。その方士たちは、禁呪・禁架を主とするいわば不可思議な神秘性をもつ方術をよくしたものたちであった。例えば、郝孟節のように、その術によって曹操に見い出され、「曹操は諸方士

を領せしむ」とて、孟節は曹操の命によって多くの異術の士を配下においたものもある。時代的には当然、『魏志』方伎伝の範疇に入るべきものの、方伎伝には収められなかったのである。その理由は、方伎伝が郝孟節のような「棗核を含んで食はざること五年十年、またよく練気して不息。身を動揺させず、状は死人の若」きことを行う怪誕不経の方士を収めなかったということである。方伎伝が集めた芸能の士は、占術・医術などの対社会的活動を行ったもので、個人的な長生法などを除外する。それは方伎伝の内容を見れば、よく理解できる。方術伝がこれを収めたことは、『三国志』が避けた怪誕の領域を採り、その遺漏を補ったということになる。ここに方術伝と方伎伝の基本的な相違がある。

さて、方術伝とはいうものの、それが方士の伝であることに変りはない。内容的にはむしろ方士伝といった方が正しい。方術伝自体の中でも、「方士」という語は二ヶ所で使われており、「甘始・東郭延年・封君達の三人は皆方士なり」、「(郝孟節) は人となり質謹にして、妄言せず。士君子に似たり。曹操は諸方士を領せしむ」と。この甘始・東郭延年・封君達の三人は、いずれも長生延年に長けた神仙方士である。郝孟節もまた先に記したように、結気の術を用い、棗核を食して養生の術に長けた神仙術の術士という。となると、方術伝が方士と呼ぶのは、神仙方士のみを指すもののようである。これは、顧頡剛が指摘するように、秦・漢の神仙方士を方士と称するその本来の用法である。なるほど、方術伝は神仙方士のみを指す「方士伝」という語を用いず、神仙方士以外の術士をも録す。したがって、方術伝のいう方術は、本来の神仙方士のもつ術数としての方術だけではなく、より広汎な術数・方技を指すわけである。これによって、方士伝と称さなかった、と推論できるが、情況はもう少し複雑である。

『後漢書』のいう方術は、例えば方術伝の序論に、『易』繫辞伝の「卜筮はその占を尚ぶ」の語を引用して、占法がすでに先王によって、禍福を定め嫌疑を決するために用いられてきたこと、占法に河図洛書・箕子の術（『尚書』洪範の陰陽五行）・師曠の書（災異の占書）・緯候の部（七緯）・鈐決の符（玉鈐符）などがあり、その支流に風角・遁甲・七政・元気・六日七分・逢占・日者・挺専・須臾・孤虚の術・望雲省気などがあるという。これらはいずれも占法乃至は暦法である。次に「漢は武帝より頗る方術を好み」、天下に道芸の士を求めること多く、後に王莽は符命を詐称し、光武帝もまた図讖を信じ、ために志あるものはことの真偽を談じたが、悪用するもの少なからずあり。儒者はその不経を論じて慷慨するのみと。みな占術と図讖の不経を

論じて、「聖人は怪神を語らず」と結論する。これと相応ずるように、方術伝の巻上から巻下にかけては、二・三を除いて、ほとんどが上記の占法・図讖を行うものの記録である。先にも記したように、方術伝の配列はほぼ年代順によるから、それは後漢代全般にわたって、こうした占法や図讖の学が他の学術よりもかなり盛んに行われていたことを示すといってよい。しかも、そうした占法に優れた術士は、またその大部分が官途に就いていたことを記している。上は将軍・博士から、下は郡吏・県吏に至るまで、身分位階はさまざまであるが、大多数が官途につき官職をもつ公人として記録される（注4）。もともと官吏であったものが、占法に効験をあらわしたり、あるいは占法に優れたために官に召されたりなど、官途に就いた経緯は一定しない。しかし、官にあるものが占法を行うとは、その占法が、少なくともその官人の行う占法が、官によって認知されたことを意味する。いわば官許の術士である。異術をもつものを官位に署すことで、その異術を国家・王朝の統制下に置うとするのである。曹操が行った郝孟節をして諸方士を領せしむる政策がこの最たるものであろう。統治者のもとにある術士は、自からの意志で自由に方術を用いてはならない。方術さえも王権の下にあるのである。

「数を極めて変を知り、俗を詭さざれば、これ数術より深きもの」（方術伝序論）というのは、それぞれの数術を極めて変事を予知でき、なおかつ世俗を乱さざればそれは数術以上のものとなる。正確な予知・予言は、変事に対処する方策をあたえる。それは単なる数術以上の効果をもつ。一方、市井の術士による占術の流言欺語が世俗をまどわし、やがては一揆・反乱に結びつくことも恐れた統治者の見解でもある。官吏となった術士は、術士である以前に官吏でなければならないのである。方術伝の基本的な立場はここにあるといえる。あくまでも官に仕える術士としての立場を貫くことである。すでにして、それは官吏であって術士ではない。それら術士を集めた伝は、方士伝ではなく、方術を扱う官吏の伝でなければならない。方術伝論部にいう。

樊英・楊厚を徴するに及び、朝廷は神明を待つが如きも、ついにその異なきに至る。英の名は最も高きも、毀たるること最もはなはだし

樊英は五経に通じ最も風角・星算・河洛七緯に通じた術士。賢良方正有道に挙げられるも就かず。一旦、暴風の西方より起るあり。樊英は成都に火災ありと云い、口に水を含んで西に向かってこれを吹き、その日時を書き留めさせた。後日、蜀都より使あり、某日某時成都より出火するも、黒雲の東より起ってたちまち大雨す。火はついに消滅すると云う。日時を確かめるに、はたして樊英の書き留めさせ

た日であったと。樊英の方術は天下にとどろいた。安帝のとき博士となり、その後累進するも就かず。その後は奇異深策なく、方術の効験を全くあらわさなかった。周囲は失望し、かえって激しく謗られた。それを論部では、「朝廷はその神秘を期待したのに、以後まったく奇跡を示すことはなかった」という。国家が術士に期待したのは、国家のために神異をあらわすことであった。一旦官途に就けば、いかなる術士も王権のもとに統治される官吏にすぎなかった。能吏がよく行政に当るごとくに、術士はよく効験を示すことが求められたのである。

三、正統と異端の方術

術士が官吏となって統治者の下に従属すると、結局、その生き方は、官僚化して伝統的な価値観のもとでの生き方となる。そこには、秦始皇や漢武帝に仕えた方士のような破格の生き方はなく、功を重ねつつ累進する官吏としての姿が描かれる。

高獲は異貌の持ち主であったが、若き日の光武帝と旧交あり。一旦、獄に下された高獲を光武帝は諭して官に就かせようとするが、高獲は辞退。時に郡は大いに旱す。高獲は、天文・遁甲をよくし、鬼神を役使し得る力をもつ。太守の鮑昱は自から高獲に問うに、高獲は答えていう「急ぎ県の督郵を罷免し、太守自から北に出でて三十里の里亭に至るべし。されば雨至る」と。果してそのようになった。……その後、高獲は遠く江南の各地を巡り、石城で卒す。石城の人は、彼の功績を思い、祠を立てて祀った。（巻上）

高獲は、光武帝の諭言をも拒んで野にあったが、その異術は民を救い、しかもおそらく悪業を行っていたであろう督郵をも免ずることになった。官途には就かなかったが民を救い不正の官人を免ずるのは、本来統治者の掌にある。天は不正の督郵を免ずるべく大旱を起しその意志を明らかにしたのである。天の意を知ることが出来る高獲は、その後もいくつかの効験をあらわした。しかし、術士の功績を見ると、その大多数はほぼこのように、郡乃至は県という局地的な救民活動、あるいは個人の変事に対処するといった類のものであり、国家の命運を左右する重大な事変に関わってはいない。旱天の救雨に関わる記録が多いのも、一つの特徴として指摘出来よう。おそらく、当時の社会情況の反映ではあろうが、旱魃という人為の及ばぬ自然作用に対して、為すすべを持たなかった人々の願望の反映でもある。

高獲の場合は異るが、方術伝に記される術士の末期は多く「家にて卒す」と記される（注5）。家庭をもち、一族

郎党に見守られながら一生を終える術士とは一体何であろう。少なくとも、ここには命をかけて詐術を用いた秦・漢の方士の風貌はない。官吏としての恵まれた一生と穏やかな晩年こそは、福・禄・寿に代表される現世利益そのままの生き方である。小吏であれ大官であれ、あたえられた分に安んずる市民の生き方である。

こうした術士、あるいはそれを描いた范曄の意識はどこからくるのであろう。そこに指摘できるのは、方術の正当化である。『繫辞伝』は、「卜筮はその占を尚ぶ」として、占筮を正当視する。術そのものは天意を知ることであり、そこに何の不当性はない。それを妄りに用いて俗をまどわすことに不当性がある。

それものの偏するところ、いまだよく蔽なきにあらず。大道というといえども、その碍はあるいは同じ。乃ちち『詩』の愚に失し、『書』の誣に失するがごとくなれば、しからば則ち数術の失は、俗を詭すに至らんか。（方術伝序論）

『詩経』といえども、その説く温柔敦厚のみに偏すれば愚人に近い。まして数術のみに偏すれば俗を乱すこと必定というわけである。術そのものは不経ではない。これを用いて世俗を乱すことに害がある。小吏といえども、官吏がこれを行い、太守が賞すれば明らかに官の行う方術となる。正統的方術である。術士は自からに課せられた使命として天意を占い、その神託をのべるにすぎない。これを用いるか否かは、かかって上司あるいは天子にある。官によって統制された方術といってもよい。確かに范曄はその点を見通していた。だからこそ、「家に卒す」という一句を付すことで、術士のいわば官僚化された側面を描き、国家の正統に位置づけられた方術の有効性を論ずるのである。

後漢末の大乱は、術士にとって多くの活躍の場をあたえた。すでに記したように、方術伝巻下には、鬼神役使・禁架・長生の術士が録される。比較的平穏な社会にあっては、変事を予知することが術士の務めであったが、混乱の中にあっては、予知よりもむしろ眼前に奇異を示す術士に目が注がれたということか。彼らの多くは、官に仕えず市井にあって効験をあらわした。一見、国家とは無縁の彼らも、方術伝の中では正統的地位があたえられる。

徐登はもとは女子。いま変じて丈夫となる。ときに、趙炳なるものあり、越方をよくする。漢末の兵乱に遭い、疫疾大いに流行するに、二人共にその術をもって民に施療して大いに効験があった。後に趙炳は、章安県の県令に衆を惑わすとして捕らえられて死す。人々は永康の地に趙炳を祠り、今に至るも蚊蚋はその祠室に入るを得ず。（巻下）

趙炳は、衆を惑わす、すなわち妖乱の罪をもって章安県

令に殺害された。後に多くの宗教々団が「惑衆」の嫌疑によって弾圧されるが、これはその初期の例、趙炳は民間の術士であった。同じ療病の行為を行っても、彼が官に属していたならば、全く違った対応がなされていたはずである。民は永康に廟を建てて祀った。「惑衆」の異端・邪教の人を祀ったのであるから、本来は淫祀に当る。それが残されていたのは黙認か。方術伝に記されるに至って趙炳の名誉は回復され、正統に列せられたというべきであろう。「今に至るも蚊蚋入るを得ず」というのは、その霊力の強力な効果を示唆したもの。ここには范曄の評価がかなり含まれると見てよい。

劉根は嵩山中に隠れ住む隠士であった。多くの好事家が彼を慕い道を学んだが、太守は百姓を惑わすとして捕えた。その術の効験を太守の眼前で示さなければ死刑とて、太守の父祖近親のものの霊数十人を呼び出したところ、亡者は口々に太守の非をせめ、家祖を汚すと罵った。太守は叩頭流血して罪を詫びたが、劉根はこれに応えず、忽然として姿をくらました。（巻下）

太守が自らの非を認めたことで、劉根の罪は消え、「惑衆」の嫌疑もはれた。正史の立場を「勧善懲悪」・「彰善垂戒」とするが、この場合は懲悪されたのは太守である。劉根もまた民間の術士。趙炳・劉根が「惑衆」の嫌疑をかけられたのは、彼らが民間にあった術士であったからにほかならない。官の管理下にない彼ら術士たちは、「惑衆」によって反乱・一揆の首謀となることを恐れられた。太平道張角の起した黄巾の乱は、まさしく後漢王朝を衰退させる一因となった。後漢末の地方官にとって、信者を多く集める教団の教主は、きわめて危険な存在でしかなかったのであろう。民間の術士たちは、この地方官にとって脅威でしかなかったのである。「惑衆」は弾圧の口実である。官にある正統な術士に対して、これら民間の術士は異端として弾圧されていく。その構造がここには窺えるが、范曄の立場は、むしろこうして弾圧される術士に同情的でもある。

さて、このようにいくつかの術士の伝をみてみると、明らかに官を正統とし、民を異端とする意識があらわれる。野にある術士も官に組み入れ、王権のもとに従属させて統制する。それが出来なければ口実をもうけて弾圧する。術士に対する政策の一端が窺える。方術自体は正当であっても、それを用いる術士の立場・身分によって正統と異端に分かれるという構図は、天子のもつ正統性がその代行者である官吏としての術士にまで及ぶ、という認識を示すものである。考えてみれば、天子は天からその正統性を付与される。その天の意志を知るのが占術であるから、占法・占術は本来的に天子の統制下にあるべきものであったといえ

よう。

四、范曄の視点

方術伝は、ここに記された限りの方術を、明らかに肯定的にみている（注6）。その姿勢の根幹が、正統的方術という認識にあることは、以上記したごとくである。それは、換言すれば勧善懲悪の方術と称してもよい。「惑衆」として弾圧されるのも、懲悪であり、逆に衆の苦難を救った術士を弾圧する太守を懲らしめるのも懲悪である。一方は官による正統性の主張であり、一方は范曄のみる正統性である。この二つの価値観が方術伝には含まれる。正史のもつ勧善懲悪の意は、実は往々にしてこのような官のもつ意識と、撰者のもつ意識との狭間に立たされる。それが端的にあらわれたのが劉根伝であろう。

劉根の基本的な文献として、もう一つ『神仙伝』がある。『神仙伝』の成立については従来から異説があるが、六朝末までの古い形態を残す部分も少なくはなく、特に文献資料の少ない秦・漢の方士・術士については、比較的古い伝承を伝えるものと考えられる。したがって、『神仙伝』の記事は、范曄の時代にも存在したであろう記録にもとづくと云える。この『神仙伝』の劉根伝は、およそ三つの説話から構成され、一つは王莽がしきりに劉根を招こうとするのに、それに応じなかったこと。一つは『後漢書』と同様に潁川の太守に捕えられ、祖先の霊を呼び出して方術の効験を示したこと。この記述は、『後漢書』より詳細で、太守夫妻はその後狂死する。さらに残る一つは、劉根自身が語る修業時代の霊験譚である。この三番目の説話は、ほとんど神仙怪異の記録であって、あるいは後世の附加が考えられる。問題は前の二つ。

『神仙伝』は、「漢の孝成帝綏和二年に孝廉に挙げられ、郎中に叙せらる」というから、年代からすると前漢末から後漢初期ということになる。その時期が、王莽の招聘と一致するが、第三の修業の回顧談に至って、劉根自身は得仙したことになっているから、王莽の簒位によって官を罷めた劉根が、仙道を修業して第二の潁川太守の亡魂現出が起ったと考えなければならない。『後漢書』の配列に従えば、巻下の後半は特に後漢末以後の術士の記録であるから、方術伝は劉根を後漢末の術士としていることになる。つまり、この両者の間には、二百年ほどの差がある。その差を『神仙伝』は「仙を得た」ことで解決するのである。後漢末の嵩山に、劉根と称する術士が存在した。方術伝はあくまでその事実を記す。一方の『神仙伝』は、その後漢末の劉根が、前漢末から生存する仙人というのである。

范曄は、こうした劉根の伝承や記録のいがわしい部分を削り落して、後漢末に起った潁川太守による収獄を主として記録した。亡霊云々の話は、劉根が優れた術士であったことを象徴化したものではあるが、姿をくらませたというのは、殺害されたか脱獄したかのいずれかであろう。『神仙伝』はこのあたり、もう少し怪異性を含む。范曄は出来る限り、こうした荒唐な記事を削ぎ落して方術伝を記したことになる。それでもかなりの神秘性が残ったのは、時代のなせるわざといえる。おそらく、范曄が記そうとしたのは、著名な後漢末の術士劉根のもつ方術と、それを不当に捕えた太守の独善にある。その対決の手段としての異術の披瀝は、もちろんその原型となる方術が存在した。禁呪・禁架・劾法・召魂など、いずれも漢から後漢の術士のよくしたわざである。真か偽かは問わないが、世間にはこうした異術が多数存在したのである。太守夫妻が狂死することを記す『神仙伝』の立場は既に明らかである。あくまでも太守を悪とし、術士劉根を善とするが、范曄は官の立場に立って、そこまでは書かない。忽然として姿を消したことで、太守を赦したのである。

もともと、禁呪や劾は、巫祝が用いた呪術を基盤とする。巫は本来、神霊や亡魂との交感を行うもので、その機能を備えたものは、既に殷代には存在した。彼らは祈雨・治病・召魂などのわざを分担し、こうした技術を全て呪術によった。これに対して、周代末に出た方士は、陰陽説・五行観などによる原理的説明を行い、その原理にもとづく技術を開発した。もちろん、その原理にはなお神秘的部分が少なくなかったが、法則・理論から技術を生み出そうとする近代の科学技術と、方法論的にはかなり類似してはいた。

秦・漢に至ってこの両者の術は相互に混淆し、方術の中に含まれた、というのが通説である。後漢代の術士の行う交霊法や鬼神役使の呪法などもこのように展開された。治病をはじめ祈雨・占卜など多くの需用があったのである。後漢代の人々にとって、それらはかなり日常的な存在であったといえる。おそらく范曄の時代もまた同じであったろう。范曄にとっては、それが非現実的な詐術ではなく、一般的な認識として肯定し得るところがあったのである。

方術伝の成立基盤はここにある。時あたかもいわゆる志怪文学の全盛期である。神秘の風聞と技法は巷間に充ちていた。五経にもとづかない伝承を不経という。これら神秘の技法は、いずれも怪誕不経、怪力乱神の域にある。それを『史記』・『漢書』につぐ史書の中に収めるために、范曄は官の正統性を主張しつつ、一方では懲悪の価値観に従って方術伝を記したというのが、筆者の見方である。

さて、冒頭に記したように、歴史を教訓として解釈する

立場がある。方術伝を教訓として考えれば、どんな意味をもつか。おそらく、『論語』にいう「小道といえども必ず観るべきものあり、遠きを致して泥むを恐る」というのが最も当を得た答えのように思われる。この一句と表裏の関係にあるのが、方術伝序論に「それものの偏するところ、いまだよく蔽なきにあらず。大道というといえども、その孩あるいは同じ」の言である。大道も小道も、一辺倒になればその害は同じというのは、いささか范曄の言い訳けのようにも聞えるが、その実、小道にも見るべき正義はあり、記すべき善もあるというのが本音であろうか。

最後に蛇足を付す。中国知識人の史書に対する思い入れは今も続く。長大な歴史といっても、その間には異民族の支配があり、国家の分裂と統一、王朝交替による国名の変換などの繰り返しであり、必ずしも「一統」が保持されたわけではない。正史は断代史ではあるが、前朝を継ぐ正統としての立場を明らかにする史書である。王朝が変り、国名が変っても、連綿として一統が保たれたことを二十四乃至は二十五の正史によってあらわすのである。それゆえに、為政者はこの書に多大な関心を寄せた。民国政府による『清史稿』の編纂も、底流にはその意識が窺える。この書から「稿」がはずされることは、もうないであろうが、当時の意識は明らかに正史の編纂にあった。大戦後、時の蔣介石総統の頌寿記念として、宋本を主とした『仁寿本二十五史』を刊行して世界の大学や研究機関に贈ったこともあった。その後、中国では碩学顧頡剛を中心として『校点本二十四史』が刊行されたが、これは周恩来首相によって推進された国家規模の事業であった。業中ばにして周首相は死去したが、事業は完遂された。経や諸子・集はその時々の価値観によって評価が変り、後代はほとんどかえりみられなくなることもあるが、正史のもつゆるぎない記録性は、永遠に価値をもつ、と判断したためであろう。

さて、社会主義中国にあって、唯物史観による正史こそ書かれなかったものの、実は官史と称すべきものしか出版されなかった事情は、今もさして変らない。しかし、考えてみれば、正史とはいわないまでも、それに準ずるものはある。教科書である。国定・官製の教科書こそ現代の正史とよぶにふさわしい。先年来、しばしば論ぜられる日本の歴史教科書への批判は、実は中国の歴史認識になお勧善懲悪の意識があることを示すもので、教科書を正史・官史として認識していることを明らかにしている。同じ儒教文化圏にあった韓国もまた同様といえる。歴史に倫理を求めることこそ、そのあらわれである。これにわが国の一部の人達が呼応して、ある種の価値観をもって歴史事象を選択し

て教科書を作ると、立派な「正史」が出来る。現代の怪誕不経の書である。

注

1　史書の方術伝の性格を論じたものに、坂出祥伸「方術伝の成立とその性格」(『中国の科学と科学者』京大人文科学研究所研究報告・一九七八年、また同教授著書『中国古代の占法』研文出版所収)がある。この論文は、『三国志』魏書方伎伝以後の各史書の方術・芸術伝類の性格を論じたもので、拙論には大いに参考となった。この論文の中で、教授は、『後漢書』以後の方術伝では、術数を「礼的秩序」の枠内におしとどめようとする意図が示される、として、その性格を把握する。拙論の立場は、いわばここを基盤とするもので、坂出教授のいう「礼的秩序」を、王権のもとに位置づける官吏としての術士の姿としてとらえた。従来、方術伝の研究は、実はあまり手が着けられていない。それは、方術そのものの真実性や方術伝の内容が、むしろあまりに小説的であり、他の史伝と一律にあつかえない、という意識が強かったことも原因の一つであろう。近来、方術も一種の技術という認識がかなり一般化されつつある。本論もその立場に立つ。

2　劾とは、呪術によって鬼神を役使する方法である。主には、呪言によって禁ずる禁架・禁呪などとも称され、河を禁じて逆流させ、枯木を禁じて蘇生させるなどの方術が存在した。澤田瑞穂『中国の呪法』(平河出版社)・同『鬼趣談義』(国書刊行会)などがある。

3　坂出教授は方術伝類の指す方術の概念が、後には徐々に拡大されていくことを指摘する。確かに後の方伎・芸術伝類は、呪術的要素が薄れ、より技術的なものを示すようになる。ただ今日のいわゆる芸能・芸術に関するものは、一貫してこれら方術の中には含まれない。例外として、『三国志』方伎伝の声楽家杜夔、『魏書』術芸伝の書家江式などがあるが、方術・方伎の主体は、殆んど占法・医法・天文・呪法であり、六朝末以降は、機器・建築などの技能者も多い。これは、書画などを文人のたしなみとする考え方から発するようで、あくまでも知識人の素養・教養としての書画弾琴であって、本来的には『漢志』の「生生の具」を方技とする認識に従った方術・方伎の観念によるものであろう。

4　例えば、巻上冒頭の任文公は哀帝の時の司空掾、次の郭憲は光武帝の博士、許楊は成帝の時の葉県令、謝夷吾は少くして郡吏となり、後に鉅鹿の太守となった地方官、楊由は郡の文学掾、李南は有道に挙げられ、李郃は幕門候吏、樊英は博士より進んで侍中に至る。以上いずれも地方官、あるいは中央の官職に就

いた記録をもつものを巻上から摘記したが、いずれもが占術に長ける。

5　「卒於家」の記録は、上記（注4）の諸家の殆どに記され、他にも官途には就かず、市井に学を講じた術士の記録にも見られる。弟子数十人、数百人をもつ私学の師というのも、一種の公人であり、王権のもとの知識人であったことは間違いない。

6　范曄の思想を明らかにした論文に、福井重雅「范曄と仏教」（『牧尾良海博士頌寿記念論集―中国の宗教・思想と科学』昭和五九年・国書刊行会）がある。この論文は、范曄が無神論の立場から仏教の説く鬼神論を否定し、「無仏」の立場を貫いたことを論ずる。この際、范曄の立場が仏教の鬼神論や霊魂論のみを否定したのか、あるいは鬼神・霊魂全般の否定であったのかは、いささか疑問が残るところで、該論文は、「仏教のみ」の鬼神論への反発と位置づける。要するに反仏教の立場である。方術伝には、鬼神役使や劾法なども採られ、必ずしも否定的な扱いをされているわけではない。とすると、これらも、范曄の反仏教からくる一種の中国的伝統への回帰ということになるか。方術伝では、こうした不可思議なものを肯定的にとらえようとする視点は一定している。