

# 方術から方技へ

山田利明（文学部）

キーワード：方術、方技、後漢書、魏書、科学的思考

顧頡剛は、『秦漢的方士與儒生』の中で、方士とは神仙方士をいい、方士の使う術数を方術として論じた。もちろんこれは、秦漢の方術についてであり、後の『後漢書』中の「方術伝」についてではない。なぜなら、『後漢書』の「方術伝」中の術士がいずれも神仙方士であったとはいえないし、むしろ仕官してその術数によって重用された術士も多い。

確かに『漢書』郊祀志の中に記される方士は、神仙道に通じ、あるいは得仙を目的とする術士が少なくないが、『後漢書』方術伝に記される術士は、多く「家に終わる」ものが多い。自宅で家人に見守られながら臨終を迎える術士である。これを神仙方士と呼ぶことが出来るか。しかも、官途にあつてはその術数を用いて危難を救い、栄達を得るものさえある。一体に『後漢書』に収められる術士は、予言予知をよくするものが多数を占める。後述するように、これには明らかな理由があり、したがって方術の範囲もかなり限られた分野になる。

こうした術数を使う術士を集めた史書には、『三国志』『魏書』（『魏志』）の「方技伝」があり、『旧唐書』の「方技伝」、『新唐書』の「方技伝」と続く。以後の正史にこれに類する部立はない。ここでは、こうした術士の伝を収めた意図を明らかにしながら、方術から方技への意識の変化を考えてみる。

## 1

『後漢書』方術伝は、劉宋の范曄の作である。周知のように、『後漢書』は、後漢時成立の文献を含め、八種程の史書にもとづき、范曄が本紀と列伝を書き、晋の司馬彪が書いた『続漢書』の志をこれに加えたもので、その成立は『三国志』の成立より一五〇年程後れる。つまり時間的には、『魏志』方技伝が成立した後、一五〇年程経てから『後漢書』方術伝が作られたことになる。そうなると、成立順に言えば方技伝から方術伝ということになる。そのために范曄は、方術伝の冒頭に論じて、

漢自武帝頗好方術、天下懷協道藝之士、莫不負策抵掌、順風而屈焉。後王莽矯用符命、及光武尤信讖言、士之赴趨時宜者、皆騁馳穿鑿爭談之也。

（漢は武帝より頗る方術を好み、天下道芸を懷協するの士、策を負い掌を抵ち、風に順いて屈らざる莫し。後に王莽は符命を矯用し、光武に及びて尤も讖言を信ず。士の時宜に赴趨せんとする者、皆騁馳し穿鑿して争いて之を談ず。）

と記し、漢武帝以後の方術、ここでは特に讖緯や予言予知の盛行を論じて、その趨勢の後漢光武帝の代に至るまでを論ずる。要するに漢の武帝以後の趨勢を記すのがこの書であるということになる。し

たがって、標題は正しく漢の方士の方術を承ける「方術伝」でなければならない。要するに、前漢の事例をそのまま受け継ぎ、前漢を継ぐ正統性を示したということであろう。ただし、『漢書』に方術伝はない。しかし『後漢書』方術伝は「漢の武帝は頗る方術を好み、後に王莽は符命を矯用し、光武に及びて尤も讖言を信ずる」と記して、前漢と後漢の連続性を明らかにしている。もちろん符命讖言については、かなり冷淡な表現をしているが、武帝より後漢の光武帝に至る漢室の連続性は見て取ることが出来る。しかし正史に記すには、やはり正当な理由を加えなければならない。「夫れ物の偏す所は未だ蔽なきこと能わず。大道と云うと雖も其の害（害）は或いは同じ」、「数<sup>あざむ</sup>を極めて変を知り、俗を詭<sup>あざむ</sup>かざれば、斯れ数術に深き者なり」、と言うのは范曄の言いわけである。既にして、『史記』封禪書にいう「燕齊海上の方士」とはその性格も数術も異なる。その点を顧頡剛は「神仙説を鼓吹するものたちを方士と称するのは、思うに彼らが神奇な方術を理解し、あるいは多くの薬方を所持していたからである」としている（『秦漢の方士與儒生』）。『後漢書』方術伝には、かつてのように神仙になることを目的とする術者はいない。しかし范曄は、彼らのもつ術数を秦漢の方士の方術として記すことで、前漢と後漢を結びつけて、漢一代の方術の実相を記したといえる。

これに対して、『魏志』方技伝は様相を少し異にする。巻頭に華佗を配し以下にその弟子を記す。次に雅楽に巧みな技量をあらわした杜夔を記して、他書とは異なる構成を示す。さらに管輅などの占法・予知に秀でた術士を記している。

華佗は、中国史上最も技術の高い医師として知られるが、ここに記述された医法を見る限り、巫医に近い療法もあり、必ずしもその記録が実際の状況を記したとは言い難いものもある。もっとも、それは療法だけの問題ではなく、病状そのものにもいえることであるが、腹中より蛇を吐く症状、あるいは「赤頭にして半身は生魚の膽<sup>なます</sup>」のとごき虫三升ほどを吐くなど、おそらく寄生虫であろうが、病状を過大に記録した部分もあって、正確な状況がなかなか理解できないところもある。

いずれにしても、華佗の逸話は他にも多くあって、それらが華佗の神醫的伝説を生む要素ともなっている。そうした中では、さすがにこの『魏志』華佗伝の記事は抑制された表現といえる。

このような記述の変化は、医が巫や祝師などの呪術から離れて、病理的薬学的な基盤をもつようになったことと無関係ではない。例えば張仲景の『金匱要略』や皇甫謐の『鍼灸甲乙經』などは、後漢末三世紀初期から同末期の著作である。特に『金匱要略』は、薬方処置の原点とされる古典で、これ以後、薬物処方が広く行われるようになる。また『鍼灸甲乙經』も、鍼灸の具体的な位置（ツボ）を示すなど鍼灸治療の最も古い経典とされる。いずれも経験的処置にもとづく療法であるが、後の医書に大きな影響をあたえた。

つまり、呪術的医方から経験的医方への変化である。華佗の医方もこうした経験値による処方に従うことが多かったのであろう。つまりどれだけ多くの症例を診るかによって、その技量が決まってくる。特に薬学的処置は、多くのサンプルを必要とし、こうした症状の際にはこの薬、という方法である。したがって漢方医学は、現在でも目の色、舌の状態、痛い部位、熱の状況を重視する。薬方についても、同様に多くの症例が求められたはずである。病気の原因が解っても、適合する薬種を知らな

ければ、場合によっては患者が死亡することもある。実は、先に記した蛇を吐く症状の記事の中に、そうした医方の状況を示す事例が記されている。

佗行道、見一人病咽塞、嗜食而不得下、家人車載欲往就醫。佗聞其呻吟、駐車往視、語之曰、向來道邊有賣餅家蒜齏大酢、從取三升飲之、病自當去。即如佗言、立吐蛇一枚。

(佗道を行くに一人の咽塞を病むものを見る。嗜食するも下すを得ず。家人車載して醫に往かんとするに、佗はその呻吟するを聞き、車をとどめて往きて視る。これに語りて曰う、向來、道邊に賣餅家あり、蒜齏の大酢あり、よりて三升を取りこれを飲ましめれば病は自ずから去ると。

すなわち佗の言のごとくすれば、たちどころに蛇一枚を吐く。)

華佗が道すがらに出会った病人は、ひどい便秘で苦しみ呻吟していた。そこで、近所の餅屋に行き蒜齏の大酢を求めさせ、三升ほど飲ませたところ、直ぐに蛇一匹を吐いて治った。

では、なぜ華佗は一目見ただけで治療法を知ったのか。謝礼に來たこの患者は、華佗の坐る北側の壁に、吐いた蛇と同じような十数匹の蛇が懸けられているのを見た。

華佗は、同じような症例をすでに十数回処置していたわけである。それで症状を聞き、状態を見て処方したのである。懸けてあったといっても、既に乾燥したもので、おそらくは回虫であったか、サナダムシであったか。寄生虫が腹中で大きくなったのであろう。そうすると、飲ませた「蒜齏の大酢」とは何であったのか。蒜はニラ、齏はノビルと訓ぜられる葷菜である。これを漬け込んだ酢か。あるいは蒜類によるなれずしか。いずれにしても臭気芬々たるもの。これを三升（現在の三合ほど）飲ませた。なれずしといっても固形ではない。この場合はドロドロの状態となる。餅屋で売っているものであるから、特殊な食品ではない。華佗は、こうした食品が吐瀉剤として有効であることを知っていたわけである。

## 2

『魏志』方技伝のもう一つの記録は占い、予言予知である。その記録の大半は、管輅によって占められる。ただ占う内容が『後漢書』に記される占法といささか異なるのは、『後漢書』が反乱や暗殺などの国家王朝の危急に関わる人が多いのに対し、『魏志』の管輅伝には、私人の身边に起こる変異を見て、その妖祥を判ずることが多く記される。この違いは、『後漢書』方術伝の冒頭に記される方術伝の論説に、「王莽は符命を矯用し、光武に及びて尤も讖言を信ず。士の時宜に赴趨せんとする者、皆聘馳し穿鑿して争いて之を談ず」とある。この結果、凶讖の中に自らの名が記されると云うもの、あるいは光武帝の讖言解釈に付和雷同して、出世するものも出た。要するに讖緯の説を弄して国政を紊した。それは占法の罪ではなく、それを解釈するもの態度によるとして、中庸の態度で臨むべきという。

讖緯の説は、結局は王朝交替の変事に及ぶ。したがって、『魏志』では讖緯について記さない。いずれも個人の変事のみを記す。ここに占法相術に対する認識の変化を見ることができる。

管輅は、最後に自分の死亡する年齢をいい当て、その時に卒する。管輅の年齢は四十八歳であった。

その前年、弟の管輅は兄の管輅にたずねて「大將軍は君を待つ意厚し、富貴たるを冀<sup>ねが</sup>うか」と。大將軍の招聘に応ずれば、富と地位を得ることができるというのである。これに対して管輅は、「吾れは自ずから分直あるを知る。然れども天は我に才明を与えるも年寿を与えず。恐らくは四十七八の間か。……もしこれを免れるを得れば、洛陽の令となり、路に遺を拾わしめず、枹鼓鳴らず……」と。落し物をかすめ取るものがおらず、あるいは戦いを知らせる太鼓が鳴らない町を作りたいという。この四十七八歳の大厄を乗り切れれば、洛陽の知事となって善政を施したいというのである。それと管輅のもつ占法との関係は明らかではないが、人の運命を見ることの重圧から逃れ、民を善導する職に一種の使命感を見出していたのかも知れない。その地が洛陽というのも、前朝の故地に対する憧憬か。

いずれにしても、管輅の関わった占法に国家を左右する程の事件はない。個人の変事に関わることとはいえ、人の運命を左右する重さに疲れたのか。

このように『魏志』の方伎伝を見てくると、華佗の医方も管輅の占法も、民の危難を救うことに視点が置かれているように思われる。方伎伝の末尾に評語が記されていて、そこに

華佗之醫診、杜夔之聲樂、朱建平之相術、周宣之相夢、管輅之術筮、誠皆玄妙之殊巧、非常之絕技矣。

とあるのは、確かにそうであったのであろう。ただ、『魏志』はそれ以上の価値を記さない。しかも、こうした絶妙な技術を記したのは、かつて司馬遷が扁鵲・倉公・日者の伝を著して異聞を広め奇事を表したことから云う。つまり『史記』に従ったことを意味する。確かに『三国志』は既に触れたように、『後漢書』より一五〇年程早く成立している。『漢書』には「郊祀志」があって、これも方士数人を収めるが、主眼は方士の伝にあるのではなく、漢帝の行った祭祀の記録である。『史記』には「日者列伝」「亀策列伝」がありト占のものを収める。さらに「扁鵲伝」「倉公伝」の医がある。これを承けて「方伎伝」を記したというのである。

『旧唐書』は、「方伎」と称して占法・医方・異術を主に採る。その冒頭に記して

夫術數占相之法、出于陰陽家流。自劉向演鴻範之言、京房傳焦贛之法、莫不望氣視祲、懸知災異之來。運策揲著、預定吉凶之會。固已詳於魯史、載彼周官。

(夫れ術數占相の法は、陰陽家流より出ず。劉向は鴻範の言を演じ、京房は焦贛の法を伝えてより、望氣視祲せざるなく、災異の来るを懸知す。運策揲著、預め吉凶の会を定むるは、もとより已に魯史に詳し。彼の周官に載す。)

と一応形どおりの前書きがあり、次に

その弊なるは業を肆うも精ならず、非に順いて偽を行い、人を庸いて徳義を脩めず、妄に遭逢するを冀<sup>ねが</sup>う。

とその弊害をのべて、以下に歴代の実害を名を挙げて列する。ただ袁天綱・李淳風などは「伎書」を刪方して「其の要を備言す」ともいう。ここではさらに「桑門道士の方伎等も、並にこの篇に附す」として、出家僧および道士の伎も載せる。

ここで触れておかなければならないのは、「方伎」という題についてである。『三国志』の「方伎」

は、方術の方と技法の技を一体としたもの。これによって秦漢の神仙方士の方術を、技能としての方伎に変えたことが分かる。では、「方伎」とは何か。通常この伎は「巧み」を意味して用いられ、芸能に巧みなものを指すこともあったが、漢代頃に方伎を医家とする（『後漢書』桓譚伝）ものもある。これに対して「技」も芸を謂うことが多く、いずれも「巧み」を意味する（『故訓匯纂』）。とすれば、唐代頃には伎と技は、ほぼ同じ意味をもって行われていたと考えてよい。ただし、芸能的要素をもつことについては、「伎」を用いることがある。『旧唐書』の方伎伝には、音律に精しいものも含まれるから、伎を使ったのか。『三国志』では、音楽に杜夔を載せているから、「方伎」でも通ずるが、そのあたりの使い分けについては不明。

『旧唐書』の方伎伝については、しかし多様な巧者を記録するし、前言に書かれるように仏僧・道士も記される。玄宗の時の道士張果は、後に張果老仙として信仰の対象にもなるが、ここでも自らは数百歳というなど、仙法に巧みな技術をもって記される。葉法善も高宗に仕えた道士。時に東都の凌空觀にて醮祭を行うに、見物の士女は競いてこの醮を見るの時、俄かに数十人火中に身を投じて観るもの大いに驚く。法善曰く「此れみな魅病、わが法の攝する所なり」と。

仏僧では入竺僧玄奘や一行などが記されていて多士済々といったところか。

ただしこうした多様な人士を記録していけば、当然ながら方伎伝の内容もかなり多様になって、その性格も薄くなる。

巻末の贊にいう、

贊に曰く、術数の精なるものは事必ず前に知る。祭たること垂象の如く、變告すること疑い無し。

これに対してただ怪しき言説を弄するものは、

怪誕の夫は、著龜を誣罔して彼の庸妄を致し、時の艱危を幸とす。

『旧唐書』方伎伝の記録は、正史の記述というよりも、むしろいわゆる唐代伝奇小説の種のごとき様相をもつものもある。

### 3

方術伝がどちらかという、呪術めいた技法によって構成されているのは、神仙という架空の存在に目指した術数であることがそのように思わせるのか。しかし秦漢という時代性から見ると、その直後に本草に関わる記録があり、例えば『漢書』芸文志には、

經方者、本草石之寒温、量疾病之淺深、假藥味之滋、因氣感之宜、辯五苦六辛、致水火之齊、以通閉解結、反之於平。

（經方は、本草・石の寒温、疾病の浅深を量り、薬味の滋に假り、気感の宜きに因り五苦六辛を辨じて水火の齊きを致し、もって閉を通じ結を解き、これを平にかえす。）

とある。おそらくこれは、経験から得た診断であり、対症的療法か否かは分からないが、ある程度の効果があったものと思われる。つまり当時は、必ずしも神仙方士の仙法だけではなく、医療的観点に

立った方法も存在したわけである。その観点が現代医学の方法から見て問題があると考えるのは、身体観や疾病観の違いというべきであろう。古代には古代の疾病観があり身体の理論があった。その理論に沿えば、ある種の反応はある。それを疑似科学といえば、現代医学においても、似たような現象は起こる。かつてかなり話題となった鍼麻酔もこの範疇に入るであろう。なぜなら鍼灸術は、経絡という実際には存在しない体内の気の通路を想定し、そこに鍼をうち、あるいは灸によって刺激して効果を得るものであるからである。原理はともかく、実効性があることは知られている。つまり「ツボ」と称される部位が、身体機能に作用するということである。

極論すれば、見えるものだけが存在しているわけではない。気という物質化される以前の元素を見るのが、彼ら方士の役割であった。

ここから考えれば、将来起こるであろう現象は、気の推移を知ること、予知することが出来る。「易」を始めとする数々の占法はこれである。もちろん、記録された話には多くの誇大な表現が附加されるが、それらを削ぎ落としてみると、案外妥当な事実が現れてくるのかも知れない。ただし、これを科学と称することは出来ない。科学というには、例えば普遍性が乏しいこと、論理性に欠けることなどを挙げる事が出来よう。相対性理論の否定にもつながる。

ところが、その相対性理論が通用しない境域のあることが、一九八〇年代に指摘されるようになる。これを指摘したのは、フィリッチョフ・カブラ Fritjof Capra とその論旨に賛同する科学者たちで、彼らはニュー・サイエンス *New Science* といわれる新しい科学理論の構築を目指した。

この研究者たちに共通する考え方は、彼らのいう「東洋的思考」にあり、禅や瞑想によって身体的活動を制御しようとする、あるいはそれを制御する仏教や道教の修行者をサンプルとするものであった。カブラは、宇宙の構成を人体の組成に見立てて、相対性理論の通用しない領域があることを記している。

さて、そうなる物質がそのままの形態を保ちながら、他の物質の中を透過することも可能である。つまり、壁の中を突き抜けて行くこと出来るというのである。

実は中国における気の思想はこれに近い。物質の構成要素を気とみなし、その気を意志の力によって作用させる。すると、壁の向こう側を見ることも出来るし、時空を越えて、過去の世界も、未来の世界も見ることが出来る。これをノーベル物理学賞を受賞した研究者が考えている、ということである。

このように見てくると、方術伝の思想はあながち非科学的とはいえない。もちろん物質を分子レベルまで理解しているわけではないし、論理的な飛躍があって、一見すると空想力の産物ということになる。それは時代の然らしむる所であって、書いている本人もまた、その時代の人であったということである。

「方術から方技へ」という文献学的タイトルを付したが、結論的にはその文献を題材にして科学という領域を考えたということになる。しかしそれは決して不可思議な世界の肯定ではない。むしろ

それを否定しつつ、ここに至ったといえる。

原稿〆切の関係上、細かい注は一切省略した。別稿を考えているので、それには載せるつもりである。