九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

司馬遷の封禅論：「史記」封禅書の歴史記述をめぐって

竹内, 弘行

https://doi.org/10.15017/2328677

出版情報：哲學年報. 34, pp.91-111, 1975-03-31. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

司馬遷の封禅論

――『史記』封禅書の歴史記述をめぐって――

竹内弘行

司馬遷（前一四五―八六？）の『史記』百三十巻のうち巻二十八封禅書（ほうぜんしょ）は、宗教の歴史をあつかったものである。その内容は、漢の武帝（在位前一四一―八七）が挙行した封禅と言う斉の泰山で行なわれる祭儀の歴史を中心にして、その主導権を握った方士たちの妄誕きわまりない言行が表裏とも冷静に描かれている。私はかってこの封禅書を貫ぬくものが、封禅を受命告天の祭儀（天命を受けて新王朝を樹立した帝王がその成功を天に報告する祭り）とみる儒者の思想とそれを不死登仙（不老長寿や神仙になる）のきっかけとみる方士の思想との対立であると指摘した。[1] 言うまでもなく、司馬遷は前者に身を置いて後者の批判を意図していたのであった。だが司馬遷自身が儒者に批判の目をむけていたのも事実であって、当時の思想界の錯綜した状況がうかがわれる。小論では『史記』封禅書の記述をとおして、当時の思想状況と司馬遷の歴史記述の性格とを考察しようと思う。

一

封禅書は次のような文章ではじまっている。

「古より受命の帝王、曷ぞ嘗て封禅せざらんや。蓋し其の応無くして事を用ひし者あるも、未だ符瑞の見（あら）はるるを

睹て泰山に臻らざる者あらざるなり。命を受くると雖も而も功至らず。至るも而も徳洽からず。洽くとも而も日給するに暇あらず。是を以て即ち事の用ひらるること希なり。伝に曰く、『三年礼を為さずんば、礼必らず廃れん、三年楽を為さずんば、楽必らず壊れん』と。世の隆なる毎に則ち封禅して答ふ。衰ふるに及んで息む。厥の曠遠なる者千有余載、近き者数百載。故に其の儀闕然として堙滅し、其の詳得て記聞すべからずと云ふ。」（『史記会注考証』巻二十八、三頁。以下頁数のみを付した引用文は同書同巻によるものである。なお右の引用文中「至梁父矣而徳不洽」の「梁父」は衍文とみて略した。）

この文章は、司馬遷の封禅論の序論であり、また封禅書に一貫する彼の立場を表明したものである。すなわち、古来天命を受けた帝王が必らずその成功を天に告げる封禅の祭りをとり行ったという冒頭の一文は、封禅を受命告天の祭儀とみる儒者側の見解を宣言したものであり、その祭儀の詳細がいまでは亡びて記録できないという結びの文は、武帝の封禅に際して儒者側の祭儀が不統一で役立たず、とうとうその主導権を方士側に取られるに至る封禅書の不如意な展開を暗示しているのである。次いで、この封禅を受命告天の祭儀とみる彼の見解は、以下㈠『尚書』舜典の引用、㈡管仲の言、㈢孔子の言の三つの「史実」によって歴史的裏付けが示されている。

㈠まず『尚書』舜典では、舜が東南西北の四嶽に巡狩し柴を燔いて天を祭り山川を望秩したとあり、その東への巡狩の地が「岱宗」とあって、司馬遷はこれを封禅を行う「泰山」だとみた。天子が天地を祭り諸侯が封境内の山川を祭るという記録は、『周礼』等[2]にもあり問題にされることはなかったが、封禅の地としての泰山の記録は、経書に関するかぎりこの『尚書』舜典の記事が唯一であり、後に詳述するように、つとに議論を呼ぶところである。

㈡管仲の封禅に関する発言は、斉の桓公が覇業をなしとげて三代受命の王とも肩をならべる功績をあげたので封禅しようとした時、それを断念させる為に述べられたものである。すなわち、昔泰山にて封禅した王に七十二家あるが、それらには皆天意を示す瑞祥として嘉穀が生じたり鳳凰麒麟が出現したけれども、今桓公にはそのような瑞祥ど

ころか蓬蒿藜莠が茂り凶鳥の鴟梟が飛来する状態である。これでどうしてよかろうか、と。これはさき引用文の「其の応無くして事を用ひし者」に相当しよう。つまり管仲の言は人間の治績に対して天が相応の現象をもたらすとみる所謂天人相関の立場を表明したものである。

㈢ 孔子は封禅について「姓を易へて王となり、泰山に封じ梁父に禅する者七十余王」（一五頁）あったと言ったという。ここでは、封禅が易姓革命と結びつけられている点に注目すべきだろう。加えて司馬遷は『論語』八佾篇の文章をふまえて季氏が泰山で「旅」の祭りをしようとしたのを孔子が譏ったといい、さらに孔子自身も封禅の祭儀については「知らず」と言っていたと書いている。この点については、後にふれよう。

以上要約すれば、封禅を受命告天の祭儀とみる前提は、㈠儒家の経書である『尚書』にあって、しかも㈡天人相関にもとずく瑞祥と㈢易姓革命による政権交代とを必要としたことがわかろう。そして、それが㈠舜㈡管仲㈢孔子の三者を通して歴史上で確認されたのである。

こうして、封禅書は秦始皇帝と漢の武帝の封禅の経緯に筆を進めていくのであるが、この間巫覡や方術の起源・秦の雍時（時は祭場）の由来・斉の八神の説明等を加えてすこぶる詳細であり、一読して古来の祭祀全般が知られるように工夫されている。だが、我々は、この一見詳細なる事実の羅列に似た記述の中に託された司馬遷の意図を見抜く必要がある。というのは、封禅自体がそもそも司馬遷のいうような歴史的根拠のある古代祭儀ではなく、秦漢人の作為にすぎなかったからである。古くは梁の許懋が「緯書の曲説」（『梁書』巻四十 許懋伝）だと指摘し、近くは清の梁玉繩が「三代以前封禅なし。乃ち燕斉の方士の偽造する所にして秦始に昉まり漢武に侈し」（『史記志疑』巻十六）と論断している通りである。[3]

とすれば、司馬遷が封禅書でのべた三つの「史実」は歴史上の事実を表わしていない事になろう。今その一つひとつを検討すると、㈠『尚書』舜典の記事は、「天子の巡狩」を封禅にみたてた附会であった。後漢の『白虎通徳論』

はこの巡守と封禅とを分けた上で並記している。それが許懋に至って、経書にあるのは岱宗に柴祭する巡狩のみであって、封禅の説は「正経の通義に非ざるなり」(前掲書)と看破されたのである。㈡管仲の言も現行『管子』にはみられず、この『史記』封禅書にのみ残っている話であって真偽が確認できない。また㈢孔子の言も、孔子の名をあげて封禅した者が七十余王あったと言っているのは『春秋繁露』(堯舜不壇移湯武不專殺篇第二十五。他に王道篇第六。後者は孔子にふれていない。)だけである。七十二王封禅説については他に『荘子』逸文や『淮南子』の斉俗訓謬称訓等にもみられ漢初に広く流布したもののようである。[4]従って司馬遷の前提とするような封禅論は先秦時代にその証拠を求めることができないので、従来「秦漢の侈心に出づ」(『困学紀聞』巻十諸子)とみなされてきたのである。

ところで、この封禅説の形成を詳しく考察された福永光司氏は、それが「泰山の古祭」をもとにしていたと結論づけられた。[5]氏はその証として以下の七項をあげている。㈠『論語』八佾篇にある季氏が泰山で行った「旅」の祭り。㈡『尚書』舜典の岱宗に巡狩して行う「柴祭」。㈢『公羊伝』僖公三十一年の伝文に「泰(太)山河海を祭る」とある「望」の祭り。㈣『史記』封禅書にみえる「泮涸禱賽」(三〇頁)の祭り。これは『呂氏春秋』にもみえる。㈤同じく封禅書にみえる斉の八神の一つ「地主」の祭り。ここには明確に「泰山梁父に祠る」(二二頁)とある。㈥『周礼』や『墨子』等にある軍祭。軍事と山岳祭祀(とりわけその巫祝禱請)は古来関係深かったと推測される。最後に㈦泰山そのものの高峻な偉容が古代人の山岳信仰の大きな動機になったであろうこと。以上である。実際、氏の説かれたとおり、泰山を中心とする古い祭儀があってそれをもとに方士や儒者たちがその封禅説を形成していったと考える方が妥当だと思う。

もしそうだとするなら、次のような設問が可能ではなかろうか。すなわち、司馬遷が右のような事実を無視してまで、封禅を古来の受命告天の祭儀と解する儒者側に与してそれを歴史の中に組みこもうとしたのは、何故か。歴史家である司馬遷が封禅論のもつ虚偽性を看破できなかったとも考えられよう。だが、私にはその逆のように思われる。

司馬遷は知っていた。少くとも福永氏のあげた論拠のうち㈣と㈤は、彼の封禅書によるものだし、残りの㈠㈡㈢㈥の書もほとんどみな『史記』やこの封禅書になんらかの形で引用されている。しかも彼は自分の足で中国各地を巡り歩いていたのだから斉の泰山の偉容にも接し、またそこに伝承されていた古祭にも接していたであろう。じじつ、封禅書には文帝の時に泰山のある斉と天柱山のある淮南との両地の祭祀が天子の管理下に移されて旧来どおりにとり行なわれた（三九頁）とある。[6] 従って司馬遷が、封禅そのものが古来受命の帝王の挙行してきた祭儀なぞではなく、泰山の古祭にかこつけた近人の偽造にすぎないと了解していた可能性は十分にある。だが、彼はそのようには書かなかった。司馬遷の儒者批判も実はこのことにかかわってくるのである。

二

漢王朝の宗教政策をみておこう。周知のように、漢初の制度は秦制を踏襲したものであった。しかし、こと宗教に関しては、秦が雍の地に四畤を設け四帝を祭っていたのを高祖が一畤を増して五帝を祭ったこと（前二〇五）や秦が天子の廟を国都に限って建てたのに漢はそれを全国各地に建てさせるようにしたこと（前一九七）など、むしろ積極的に改めようとした。これは、当時祭祀が生活の中心に位していたので、宗教を通して新王朝への民心の帰一を狙ったものであるといわれる。[7]

さらに、文帝の次のような詔も注目すべきであろう。

「今秘祝過を下に移す。朕甚だ取らず。今より之を除け。」（文帝十三年 三九頁）

秘祝とは、司馬遷によれば、すでに秦の祝官の一員としてあり、災祥（凶兆）のあるごとに祝祠してそれを下の者に移す「呪術者」のこと。そのような役目の秘祝を、文帝は廃止したのである。それだけではない。彼はまた次のよ

うな詔も出している。

「釐（福）を祝する者皆福を朕に帰す。百姓与らず。今より祝官敬を致し、祈る所有る毋かれ。」（文帝十四年四〇頁）

すなわち、さきの禍を他人に移すのと同じように福を自分だけに招くことをも廃止させたのである。

もっとも、これは文帝が鬼神を無視した所産ではない。むしろ、鬼神を通しての国家万民の為の祭祀、全体の幸福祈願を重視した結果であった。そのよい例が文帝死後三日で喪を除いたことである。理由は彼が長喪によって「鬼神の祭祀を絶って以て吾の不徳を重ぬる」（孝文本紀巻十、四〇頁）ことを恐れたからである。このように個人の禍福吉凶をあやつる秘祝（呪術）から天地を祭り豊作を祈るような国家的祭祀へと文帝は漢の宗教政策を方向づけた。同時にそれは鬼神に対する畏怖の念を厚くした結果でもあった。

武帝の即位にあたり司馬遷は「今の天子初めて即位するに、尤も鬼神の祀を敬す」（四五頁）と書いている。武帝もまた鬼神を厚くうやまい積極的にさまざまな祭祀を営んだ。その主なものは、㈠元光元年（前一三四）雍に行幸して五時を祀ったこと。これが三年一度の通例になった。㈡元鼎四年（前一一三）汾陰の地に後土祠を立て地神を祭ったこと。五時の五帝が天神だったから今度は地神を祭ったもの。㈢翌元鼎五年、泰時を甘泉に立て太一神（北極星）を祭ったこと。五帝がこの太一神の補佐だと解されたためである。そして㈣二年後の元封元年（前一一〇）泰山において封禅し、以降これらの祭祀を続行していった。

だが、武帝もまた文帝と同様に個人が禍福吉凶をあやつることを禁じた。所謂巫蠱の禁がこれである。元光五年（前一三〇）皇后陳氏の廃位にともない「巫蠱を為す者を捕へて皆梟首にす」（『漢書』武帝紀中華書局洋装本、一六四頁）とあり、天漢二年（前九九）秋には「道中に巫祠する者を止禁す」（前掲書二〇三頁）とある。ただし武帝自身は諸巫を置きこの限りではなかった。武帝の末年の征和元年（前九二）には身内の戻太子が巫蠱によって武帝に病をいたすという事件が起きて

いる。これにより太子は自殺、数万人が処刑された（これは江充の偽りの報告に端を発したもので事実ではなかった）。さらに翌年（前九一）には同じ巫蠱の疑いで丞相劉屈氂一族及び将軍李広利の妻子が誅殺されている。

要するに、漢初武帝頃までの宗教政策は個人間の吉凶禍福をあやつる秘呪や巫蠱のごとき狭義での「呪術」は禁止の方向にあり、国家万民の安泰豊作等を祈る「祭祀」は公認されて増加する方向にあったといえよう。とはいえ、両者は同根の鬼神信仰であり[8]、しかも元来信仰が私的な現世利益や救済にもとづく以上、現実生活に不安が増せば個人間の禍福をあやつる「呪術」的宗教が力を得てき、結局それが絶えることのなかったのは、当然であろう。

さて、漢王朝が封禅を議論し始めたのは文帝の時であった。はじめ、方士公孫臣が漢は土徳の王朝であり黄色を尊ぶべきだと上書し、いったんはしりぞけられたものの、彼の予言どおり文帝十五年（前一六五）成紀の地に黄竜が出現したことや、当時、しばしの民生の安定と豊作がもたらされていたことから、文帝は詔して「異物の神（黄竜）成紀に見はれ、民に害なく歳以て年有り。朕上帝諸神を祈郊せん」（四一頁）といい、雍の五畤に郊祀し、新たに天の瑞祥に応じるよう渭陽に五帝廟を建てて祭るに至った。このような国家的祭祀の盛大化にともない、文帝は「博士諸生をして六経中より刺（取）し『王制』[9]を作らしめ、巡狩封禅の事を謀議せし」（四二―三頁）めた。しかし、方士新垣平の詐偽が露見し、僅か三年余で文帝の熱意もさめてしまい、「是より後文帝正朔服色を改むること（および）神明の事に怠れり」（四四頁）と司馬遷は書いている。ともあれ、漢が王朝交代をへて自からの正統性を朝野に徹底させるてだてとして正朔や服色の改制が議論に登り、そしてそれが祭祀と結びついた封禅や巡狩に及び、やがてそれらの実現が国家的機運にまで高まっていったものと考えられる。しかもそれは、さきに述べた国家万民の為の祭祀という漢の宗教政策に沿うものであった。

武帝の封禅は、このような機運や暫時の国家経営の成功によって挙行された。恐らく彼が鬼神好みの環境に育ったことも動機の一つであろう。しかしここではふれない[10]。武帝は即位そうそう儒者を召して封禅改制のことを図らせた

が、竇太后の反対にあって中止した。彼女の死（前一三五）後、再び儒者を登用し、周知のように、董仲舒や公孫弘らが召し出された。同時に雍の五畤に行幸し三歳一郊の通例をひらく。のみならず、元光二年（前一三三）には方士李少君の言に従い方士を遣わして神仙を求めさせている。ただし、以後武帝治下で功をあげたのは、張湯ら法家官僚や桑弘羊ら経済官僚及び外征に活躍した将軍衛青、霍去病らであって儒者でも方士でもなかった。

だが、儒者に代って封禅を主導した方士の言も漢の国策に極めて密着していた。彼らは、武帝の病気を治す「巫医」であったり、豊作を祈願する「祀官」であったりする外に、「黄金の作成も可能だ」といって財政の欠乏につけこみ、「黄河の決壊も塞ぐことができる」といって水害による国土疲弊に口を合わせた。しかもそれが封禅して神仙と交わることで可能になると説いた（五八頁）。武帝はこのような方士の言を信じる一方で、はじめは広大な大帝国を経営するにふさわしい厳格な責任倫理をもって、方士の言行に効験のない場合には容赦なく処罰した。斉人少翁や欒大らの誅殺がそれである。武帝は方士公孫卿に従い神仙が現われたという場所を見回った時、次のように質している。すなわち「文成（将軍、少翁）、五利（将軍、欒大）に效ふ毋きを得んや」（七十頁）と。武帝は彼もまた妄言しているのではないかと疑っていたのである。これに対する方士公孫卿のこたえは以下のようであった。

「僊者は人主を求むること有るに非ず。人主なる者、之を求むるのみ。其の道少しく寛仮するに非ざれば神来らず。神事を言ふは、事迂誕の如きも、積むに歳を以てすれば、乃ち致すべきなり」（七〇頁）

仙人は地上の君主なぞ求めてはおりません。人主であられる陛下が彼らをお求めになっているのです。まずその点を御了解していただいた上で、やり方にゆとりをお持ち下さい。そうしなければ神仏はまいりません。神仙の招来を申し上げるのがまるで妄言のようだとしても、歳月をつめば、必らず招くことのできるものです。彼はそう答えた。言

うまでもなく、武帝は当時天下唯一の人主であり、国家万民の為の重責を負った孤独な独裁者であった。その彼に、公孫卿ら方士の言動が、不老長寿や神仙という非現実的な面でのみ受け入れられたか、それともあくまで現実的な国家経営上の手段とみられたかは一概には断じえない。ともあれ、公孫卿らに従って武帝が封禅したのは、在位三十年を過ぎていた。

時に天意を示す瑞祥は文帝の時の黄竜や武帝のときの麒麟（前一二二）宝鼎（前一一三）等すでに十分に備わっていた。加えて、封禅の前年には南越東越の反乱も平定され、外征にも一応の成果を収めていた。また、財政的にも元狩四年（前一一九）の塩鉄の官の設置、元鼎二年（前一一五）の均輸の官の設置に続き、封禅の年（前一一〇）には桑弘羊が治粟都尉となって平準の官を設置し、物価高騰に解決策を打ち出していた（平準書）。つまり、国家経営の最高責任者としての武帝は、いちおうその地位にふさわしい治績をあげた上で封禅に臨んでいたといえよう。もっともその後とし老いた武帝が方士たちの言に従い神仙を求めて奔走していくさまは封禅書の後半に刻明に描かれているとおりである。

三

武帝の封禅に至る経過が前章でのべたようだとすれば、それを導びくに至った方士の封禅論の中に泰山の古祭や神仙伝承の他に漢王朝の成立を意味づける歴史性をも獲得していたであろう事が想像される。では、それは何であったか。司馬遷がこの方士らと対立する立場にたって封禅書を書き上げた以上、彼はその批判を意図して執拗かつ徹底的に書き上げていたと見るべきであろう。

私は、それを方士たちが黄帝を担ぎ出した事に求められると考える。かつて金谷治氏は神仙の三要素として次の三点を指摘された。①不死の観念、②仙人仙郷の存在、③神秘的技術がそれである。[11] 巧みな要約なので引用させていただくが、漢の封禅の主導権を握るためにはもう一つの要素が必要であった。それは④黄帝の（封禅を契機としての）

登仙という「歴史的事実」である。もちろんそれは偽装された歴史的事実であり、方士の妄言であった。司馬遷がそれを見のがすはずはない。

文帝の時の方士は黄色を尊ぶことはのべているがまだ黄帝にはふれていなかった。武帝の時になって漢の宮中にあらわれた方士李少君はまず次のようにのべた。

「竈を祠らば則ち（神）物を致す。物を致さば丹沙化して黄金と為すべし。黄金成りて以て飲食器を為らば、則ち寿を益さん。寿を益さば海中の蓬萊僊者乃ち見ゆべし。之に見へて以て封禅せば則ち不死ならん。黄帝これなり」（四七頁）

つまり、竈を祭って神物をまねきよせるならば、黄金も長寿も手に入れることができるばかりか、海上はるかな仙郷「蓬萊山」の仙人とも会うことができ、会った上で封禅すれば不死身になれる。あの黄帝がそうであったと言ったのである。ここでは、神仙に会う事が封禅することより先行している。武帝はこの言に従い方士を遣わして神仙を求めさせているが、もとより現われるはずはない。まもなく李少君自身が病死してしまった。

だが、武帝の神仙方術に対する興味は逆に増していった。以後、少翁、欒大らの方士を高位に迎えてその言の効験を求め、欺かれては誅殺してくが、そのたびに彼らの陳述が巧みになっていったのは必然の勢であったろう。加えて、国家的な祭祀の増加にともない新しい祭儀の手本として常に過去のそれが持ち出された。祭儀の歴史的根拠を論じて、祠官が「古者云々」「昔者云々」というより方士らの「黄帝云々」という言の方が重視されるに至ったのもまた必然の勢であった。元鼎四年（前一三）汾陰の地から鼎が出土したが、これにかこつけた方士公孫卿の次のような上書はそのことを雄弁に物語っている。

「今年宝鼎を得。其の冬辛巳朔旦冬至、黄帝の時と等し。（公孫）卿に（木）札（の）書有りて曰く『黄帝宝鼎を宛朐（の地）に得て鬼臾区に問ふ。鬼臾区対へて曰く「黄帝宝鼎神策を得。是れ歳己酉朔旦冬至にして、天の紀を得。終りて復始まる」と。是に於て黄帝日を迎へ策を推す。後率ね二十歳にして復た朔旦冬至。凡そ二十たび（策を）推して三百八十年。黄帝僊として天に登る』と。」（六四頁）

公孫卿は木札の古書をもち出して「朔旦冬至」という暦の上の偶然を巧みに利用し、黄帝の登仙を摩訶不思議に証明しているのだが、私には正直「凡二十推三百八十年云々」が何を意味しているのかよくわからない。この書の由来を問われた公孫卿は次のように言う。すでに死んだ斉の申公より入手したもので、申公が仙人安期生を通して黄帝の言を受けたのである。そしてその申公が「漢王も亦当に（泰山に）上って封（禅）すべし。上って封ずれば則ち能く僊として天に登らん」（六五頁）と伝言した、と。黄帝の登遷を木札の書によって証拠づけ、さらにそれを封禅に結びつけて武帝の意を得ようとしたのである。

勿論、武帝が無条件にそれらを信じたのではないし、武帝の近臣所忠のように虚偽を見ぬいて反対した者もいた。だが、方士の言はそれを上回る巧悧性を有していた。例えば、武帝が「吾黄帝不死なりと聞くも、今冢あるは何ぞや」と問うたのに「黄帝已に僊として天に上る。羣臣其の衣冠を葬るのみ」（七一頁）と言い、封禅の後にも神仙があらわれるどころか旱害が発生したのに「黄帝の時も封じて則ち天旱あり。封（の祭壇）を乾（燥）せんとすればなり」（八一頁）と言う次第であった。当の史実より黄帝にかこつけた発言のタイミングのよさが、武帝の救いだったかもしれない。例えば、柏梁台が焼けた時、さっそく、黄帝は青霊台を造成して十二日で焼き甘泉で政治をした（八四頁）と言上して甘泉遷都を進言しているほどである。

ともあれ、黄帝という恐らく当時の共通認識として中国の最古の帝王でありそれ故最も偉大な治績をあげたと考え

られた人物と封禅と不死登仙の三者が方士の巧みな弁舌によって結びあわされ、それが武帝の評価及び漢王朝の讃美と二重うつしになって真実味を増し重要視されたものと思われる。

では、これを歴史家司馬遷はどうみていたであろうか。周知のように、彼は『史記』巻頭五帝本紀において右の黄帝を冒頭に置いて筆を進めた。封禅書ではしかし伝承の確実な経典の『尚書』から書いていて自己の見解としては一切黄帝にふれていない。(12) 逆に方士側の黄帝についての発言は丁寧に記されていて、前後の文章から自然にそれが妄誕であり詔いであることがわかるように構成されている。

ところで、五帝本紀の冒頭に黄帝を置くにあたって、司馬遷は次のようにのべている。

「学者多く五帝を称すること尚し。然れども『尚書』独り堯以来を載するのみ。而して百家の黄帝を言ふもの、其の文雅馴ならず。薦紳先生之を言ふを難ず。孔子の伝ふる所の宰予問五帝徳及び帝繋姓、儒者或ひは伝へず。余嘗て西のかた空桐に至り、北のかた涿鹿を過ぎ、東のかた海に渐み、南のかた江淮に浮かぶ。長老皆各おの往々黄帝堯舜を称する処に至りては、風教固より殊なれり。之を総ぶるに古文を離れざる者是に近し。予『春秋』『国語』を観るに、其の五帝徳・帝繋姓を発明するや、章かなり。顧ふに弟だ深く考へざるのみ。其の表見する所皆虚ならず。(中略) 余弁せて論次し、其の言の尤も雅なる者を択ぶ。故に著して本紀の書首と為す。」(五帝本紀 六五―七頁)

すなわち㈠孔子所伝の「五帝徳」(『孔子家語』の篇名)や「帝繋姓」(現行『大戴礼』の篇名)に黄帝の名がみえること。㈡黄帝を称する土地は今もって風俗が乱れずよく教化されていること。㈢『春秋』『国語』のような古書をみてもやはり確認しえること。以上の三点によって黄帝の存在は確実であり縉紳先生や儒者の中には言及を憚る風があるけれども、それは考察がまだ浅いからである、と司馬遷はみていたのである。これは彼の歴史記述に対する慎重

さを物語る。逆にそれだけ当時においては、黄帝が妄りにもち上げられており、当然その反面で識者の間に黙殺する風潮が生れていたのも想像に難くない。従って、五帝本紀では慎重に虚実を見極めて妥当なところを書き、一方の封禅書では『尚書』舜典という一応当時としては確実不動の典拠から筆を起し、その反面で方士の妄言を表裏くまなく書きとめたものと考えられる。

確かに司馬遷は黄帝にかこつけた方士封禅説の虚偽を鋭くみぬいて書き上げていた。しかし、それが封禅そのものの虚偽を明らかにしようとしたものではなかった事に留意すべきだろう。むしろ司馬遷自身も、すでに述べたように、「古来受命の帝王は必ず封禅してきた」とみてその為の偽りの「史実」を陳ねていたのである。

四

司馬遷は、黄帝の記述に際して前章でみたように慎重に「雅(正)なる者」を撰択した上で書いたと告白している。とすれば、逆に「俗悪なる者」は切りすてられたことになる。同じ態度で封禅書も書かれたと考えてよいであろう。もちろん記録されなかったことは論じようがない。けれどもすでにのべた泰山の古祭の存在などは確かな事実とみてよい。しかも泰山の古祭のひとつ「旅祭」は『論語』を典拠にしたものであり、他でもないそれを伝承してきた儒者の中には新たに泰山を中心に挙行されようとした封禅の祭りを虚偽にすぎないと批判する者がいたとしても不思議ではないように思う。司馬遷の儒者批判もこの点と無関係ではない。

たしかに、武帝から封禅の祭儀を問われた儒者のうち誰ひとり「知らず」と答えた者は記録されていない。斉人丁公の「封禅は不死の名に合するなり」（七二頁）という言をもとに封禅することに意を決した武帝は「頗る儒術を采りて以て之を文ろう」（七三頁）とした。儒者の対応は以下のようであったと、司馬遷は遺恨をこめて書いている。

「羣儒既已に封禅の事を弁明する能はず。又詩書古文に牽拘して騁せる能はず。上封禅の祠器を為りて羣儒に示すも、羣儒或ひは曰く『古と同じからず』と。徐偃又曰く『太常の諸生の礼を行ふは、魯の善きに如かず』と。周霸の属封禅の事を図るも、是に於て上（徐）偃・（周）霸を絀けて尽く諸儒を罷めて用ひず。」（七三頁）

つまり、司馬遷の目には当時の儒者たちが封禅についてはっきり説明できずまた詩書古文から離れられないでいると映っていたのであった。裏をかえせば彼らが古来の伝承に固執していたからだ。従って祭器の相違もわかれば、「太常」すなわち国家の礼官の位にいる儒生より「魯」つまり民間の儒生の方がよいという比較もできたのである。

だとすれば、実際には儒者の内部に大きな対立があったのではなかろうか。一方は太常の諸生のように為政者の下で可能なかぎりその意に合うように、司馬遷の言葉を借りれば「騁せる」（つまり拡大解釈する）ように努めた者たちであり、他方はあくまで伝承を墨守して民間にいた者たちである。後者もまた徐偃の言のように国家祭祀への参加を切望して機会を狙っていたものと思われる。これが武帝治下の儒者をめぐっての思想界の状況ではなかったろうか。

ところで、右のような対立は漢初の叔孫通と魯の儒生との対立にすでにその萌芽がみられる。かっては秦の博士でもあった叔孫通が漢の高祖の為に儀礼を作ろうとした時、魯の儒生が同行を拒み「公の為す所、古に合はず、吾行かず」といい、逆に叔孫通は「五帝楽を異にし、三王礼を同じふせず。礼は時世人情に因りて、之が節文を為す者なり」（叔孫通伝巻九九 一四頁）と明言しているからである。この「礼は時世人情によって変化する」という考え方は、周知のように董仲舒も強調しており[13]、児寛も封禅の祭儀が経文にないことをふまえて「事宜に称ひて之が節文を為せ」（『漢書』児寛伝 中華書局 二六三二頁）と進言し武帝が封禅に際して儒術を採用する契機を作っている（周霸らがこれを担当したが、さきにみたとおり結局退けられた）。ここで仮に彼らを中央の変礼派と名づけ、叔孫通に反対した魯の儒生や徐偃らを地方の古礼派と名づけておこう。この方が事がはっきりする。もちろん両者が絶対的固定的な対立関係にあったとは言えな

い。同一人物でも中央の実際政治に参加すれば変礼の立場をとらざるを得なかっただろう。しかも武帝は儒教に国家教学の位置を与え、また地方の儒生である賢良文学を中央に集めて意見をのべさせていたのだ。だが、儒者の政治への参加が大巾に認められ、地方の儒者が中央に集められるほど、実際の内部対立は激化したのではなかろうか。[14] 恐らくのちの塩鉄論争もこのような対立の延長とみてよいと思われる。この時には地方の古礼派に対して中央官僚が自から真正面に立つて応答したが――。

さて、右のような対立を前提として考えれば、封禅に際しては、方士の妄言の前に儒者同士が内部対立によって共倒れしたのではないだろうか。司馬遷は言うまでもなく変礼派の一人としてそれをみていた。その結果が、封禅書において方士を批判するかたわらで古礼派の古祭の無視や曲筆となったように思われる。以下それを例証する。

㈠元鼎六年（前一一一）武帝は「民間の祠すら尚ほ鼓舞の楽有り。今郊祀して楽無し。豈に称はんや」（七〇頁）といって楽を備えさせた。『漢書』礼楽志によれば漢初に叔孫通が秦の楽人によって漢の宗廟の楽を制したという。司馬遷はそれに一言もふれていない。確かに郊祀の楽と宗廟の楽とでは相違があるかもしれない。しかし封禅書はまるで武帝が初めて楽を作らせたと言う書き方である。推測をたくましくすれば叔孫通の楽が「猶ほ古の降神の楽のごときなり」（『漢書』礼楽志（中華書局一〇四三頁））とされていた事に、司馬遷がそれを無視した理由が求められないだろうか。神降しは文帝の廃止した秘祝と通じるからである。推測の域を出ない。

㈡元狩五年（前一一八）武帝が鼎湖の地で病気になった時、彼は鬼神を降して治療する巫を召した。封禅書にはその巫の祭る神を神君といいその神君に序列があって「太一」が最も貴く「大禁」がその補佐で以下「司命」の類がこれに従うとある（五四頁）。太一神は後に武帝によって祭られるが問題はこの「司命」にある。司馬遷は高祖四年に高祖が全国の祭祠を継続させたとして各地の祭祠を列挙し、その中で荊巫が「堂下・巫先・司命・施糜の属を祠る」（三七頁）と書いている。諸注ともこれを『周礼』鄭衆注によって「文昌宮の第四星」とし、又司馬遷自身も天

官書でその星を「司命」と呼んでいる。だが、前後の堂下・巫先・施糜の神と並べるとあまりにも釣り合わない。これはさきの武帝の病を治した神君の「司命」と同様に人命を司どる神であったように思われる。そのような意味で『楚辞』の九歌に歌われ、『礼記』祭法の七祠に数えられているからである。[15] とすれば、『礼記』や『周礼』の「司命」も元来は神降の神の一種であったが、それが天の星の名称にも転じ、司馬遷の天官書は後者のみを記録したものであろう。恐らく、礼経に忠実な古礼派の祭儀は巫呪や方士のそれと同類であったか、又は司馬遷によってそうみなされていたに相違ない。「風伯」「雨師」（三一頁）の説も同例とみられる。

㈢右の二例によって司馬遷が儒者の伝承した神降しに似た古礼を無視しようとした事が推測される。次の萇弘の記述はこの推測をより確かなものにするであろう。

「萇弘、方（術）を以て周霊王に事ふ。諸侯周に朝する莫し。周力少ければなり。萇弘乃ち鬼神の事を明かにし設けて貍首を射る。貍首とは諸侯の来（朝）せざる者（の譬）なり。物怪に依りて以て諸侯を致さんと欲す。諸侯従はず。而して晋人執へて萇弘を殺す。周人の方怪を言ふ者、萇弘よりす」（一六―七頁）

この記述が史実でない事はすでに梁玉繩が考証している（『史記志疑』巻十六）ので、ここではふれない。ところで『漢書』郊祀志では右の文中より冒頭の「方術を以て事ふ」と末尾の「方怪を言ふ者萇弘よりす」の二句を除いて引用している。司馬遷は萇弘の行為を方士と同類とみて批判的に書いているのだが後漢の班固にはそのような意図はなかったのだ。というのは、例えば『儀礼』大射に「貍首を奏して以て射る」とあり鄭康成の注に「貍首は逸詩曽孫なり。貍の言は不来なり。其の詩に『射諸侯首不朝者』の言有り。因りて以て篇に名づく。」と解されているように、「貍首」は逸詩の楽であって『儀礼』の他に『礼記』射義にも同様に記録されていたからである。だが、銭大昕が「萇弘の行ふ所乃

ち是れ古礼なり。戦国の後礼廃る。乃ち其の神怪を疑へばなり」（『二十二史劄異』漢書二）と言うように、司馬遷は蓋弘の行為を神怪とみたのだ。その神怪は『太平御覧』に『六韜』を引いて次のようにあるのと等しい。すなわち武王の所に丁侯が来朝しなかったので丁侯を策に書いて射た。すると丁侯は発病した。卜者が武王に祟をうけていると告げたので武王に臣従の意を示し、策に射た矢をぬいてもらったところ病は治った（『太平御覧』巻七三七意訳した）。つまり貔首を射るとはもともと人形を作って呪いをいたす巫蠱の一種であった。それが銭大昕の言うように「古礼」であり、『周礼』や『礼記』に依る儒者がそれに固執したとしたら、漢の宗教政策と抵触する事も予想されたろう。司馬遷は敢えてそれを方士側の記録にみたてて記述したのではなかろうか。[16]『尚書』を引用しての巫咸の起源説（五―六頁）も同例とみられる。

㈣司馬遷は封禅の祭儀が煙滅し「其（封禅）の俎豆の礼章かならず。蓋し之を言ひ難し」として『論語』を引いて「或ひと禘の説を問ふ。孔子曰く『知らず、禘の説を知らば、其れ天下に於けるや、其の掌に視す（がごとく）ならん』」（一五頁）と言う。前後の文派から考えれば、孔子は封禅の祭儀どころか禘祭も知らなかったことになるのである。[17]

もっとも、古注の解釈はそうではない。『論語』の原文は「子曰く『禘、既に灌してより往は吾之を観んことを欲せず』」という文に続けて「或ひと禘の説を問ふ。子曰く『知らざるなり。其の説を知る者の天下に於けるや、其れ諸を斯に示すが如きか』と。其の掌を指せり」（『論語』八佾篇）とあり、禘とは先祖を祭る五年に一度の大祭であってきび酒（鬱鬯）を注いで神降しをするのだが、『公羊伝』文公二年にあるとおり、魯の文公はなき僖公の位碑を閔公のそれより上に置いて正しい秩序を乱し、そのままきび酒を灌ぎ禘祭をはじめた。孔子が「之を観んことを欲せず」と言ったところ、或ひとが禘祭の正しい説明を問うた。孔子はまず「知らず」と答えて魯の国の恥をさらすのを防いだ。「之を説かば、国の悪を彰かにす」（『論語注疏』巻三）ることになるからだ。しかし、本当に知らなかったのではない。それを知っ

た者はこの世間のどこにでもいるといわんばかりに手のひらをさした。そう古註は解しているのである。

司馬遷はそのような解釈を取らなかった。恐らく、孔子が神降しの古祭や古礼なぞ知っていては不都合だったからだろう。少くとも、漢王朝が封禅という歴史的な大祭典を挙行しようとしている時に、そのような事実は一利にもならないと判断されたように思われる。

司馬遷の封禅書が以上のような取捨選択を経て成ったとすれば、「古来受命の帝王は必らず封禅した」とみる見解は、方士の妄説でも古礼派儒者の説でもなく、司馬遷をも含めた漢王朝の儒学官僚の創意（変礼）の所産とみるべきであろう。だが、漢王朝の宗教政策を推進する立場の彼らが新参の古礼墨守の儒者と内部対立を続ける間に、不老長寿や神仙思想を有する方士らが黄帝にかこつけた巧妙な封禅説をもって武帝の意を獲得してしまった。それ故封禅書は、方士の言動に対してはそれが妄誕であり詔いであることを際立たせながら、儒者内部の対立にはほとんどふれられなかった。恐らく儒者にとって国家祭祀の担当は叔孫通以来の伝統があり、それはまた当時の漢王朝では法家官僚や経済官僚や諸将軍の功績と比肩しえるほとんど唯一の活躍領域であったろう。とすれば、司馬遷はそのような自分たちの立場を徹底的に自覚していたにちがいない。そして、その上で漢の宗教政策をふまえ且つよく経典を「騁せ」（拡大解釈し）て作り上げたあるべき理想の封禅説を前提に、方士に盲従する現実の漢王朝をも射程に入れた批判の筆をとっていたと思われる。それは、彼が無視せざるを得なかった（古礼派の）「儒者」以上に国家教学としての儒教的な「虚偽意識」に徹した歴史記述であったと言ってよいのではなかろうか。

以上のまとめを列挙して小論のむすびとしよう。

㈠司馬遷の歴史記述は、封禅書でみるかぎり、現実批判の意味を込めたあるべき理想を歴史事実を偽ってまでも作り上げそれを前提（基準）にしてなされていた。その理想は内山俊彦氏の言を借りれば「皇帝を頂点とする漢の国家体制の模型」[18]にふさわしいものであったが、変礼派儒者としては当然の行為であろう。

㈡またその内容において、方士の呪術のみならず古礼派の神降しや古祭儀をも否定した事は一定の合理的思惟の成果であった。漢初の儒者を古代的呪術の集大成者のようにみる見解[19]もあるが、漢王朝の宗教政策の推進者が上述の変礼派の儒者であるとすれば[20]、事は反対になる。ともあれ、漢初思想界のより広い視野からの考察が必要である。

㈢もっとも、司馬遷の合理的思惟が鬼神の存在までも否定するに至らなかったことは、銘記しておいてよい[21]。儒者の起源は鬼神をあやつるシャーマンであるともいわれ、宋儒に至っても鬼神は敬遠するにとどまっていた。それは儒者の重んじる祭祀が鬼神を介さずには考えられなかったからではなかろうか。

最後に、漢の祭祀はのち儒教経典の記述に合うよう改革が呼ばれるようになり前漢末王莽に至り実現する。いわば伝承墨守の古礼派の巻き返しであった。恐らくこの間に古文経典も確立しその解釈にも手直しが施されたに相違なかろう。これらの思想展開の考察には、他日を期したい。

註

（1）拙稿「司馬遷」、本田済編『中国哲学を学ぶ人のために』世界思想社、所収。

（2）『周礼』春官大司楽。他に『公羊伝』僖公三十一年、『礼記』王制等にある。

（3）反論もあるがふれない。詳しくは福永光司「封禅説の形成」（『東方宗教』第六号・七号　道教学会）参照。

（4）（5）福永氏前掲論文。

（6）また、元鼎四年には后土祠の設立にちなみ太史公司馬談が祠官寛舒らと「后土宜於沢中圜丘為五壇」（五六頁）と上奏しているが、これは斉の八神の一つで泰山で行う「地主」の祭祀に「祭之必沢中圜丘云」（一二頁）とあるのを踏襲したものであろう。

（7）西島定生著『秦漢帝国』講談社、一二四頁。

（8）このよい例が、太初元年（前一〇四）将軍李広利が大宛を討つにあたり、丁夫人と虜初とが方術でもって祭祠し匈奴大宛を呪詛した（八五頁）件である。応邵は「これによって丁夫人が功をえた」と言っている（王先謙『漢書補注』）。このよう

に同じ行為でありながら目的如何で時の為政者から許容も禁止もされた。また、このような巫呪的なものを漢が徹底的に弾圧しなかったことが、民衆の内面把握の欠如となり反国家秩序の形成をもたらしたと言われている。増淵達夫『中国古代の社会と国家』弘文堂、一一五頁。

(9) この『王制』は、現行『礼記』王制篇ではなく、劉向『七録』に「文帝所造書有本制兵制服制篇」とあるもの。現行『礼記』は魯恭王が孔子宅の壁中より得たものであり、武帝が宝鼎を得て封禅しようとしたとき「羣儒采封禅尚書周官王制之望祀射牛事」(七二頁)とある『王制』は文帝の作ったものだとされている。

(10) 武帝の外祖母平原君が神君を祭っていたこと(四六頁)。神君には東洋的シャーマンの典型がみられる。

(11) 金谷治「神僊の形成」筑摩書房『世界の歴史』第三巻、二五四頁。

(12) ただし、管仲の「黄帝が封禅した」という発言は例外である。司馬遷もまた五帝本紀では黄帝の封禅にふれている。

(13) 『漢書』董仲舒伝に「継治世者其道同、継乱世者其道変。今漢継大乱之後、若宜少損周之文致、用夏之忠者」とある。叔孫通、董仲舒、児寛に共通する変礼(法)論は『淮南子』斉俗訓にもみえやはり泰山封禅を主張している。

(14) 漢初の儒者を二分する見解は、斉学と魯学との対立とみる説(武内義雄・金谷治氏)や孝経をうけて呪術的に漢王朝支配を支えた儒家官僚とそれに反対し感応を信じた淮南子荘子系道家との対立とみる説(板野長八氏)等がある。

(15) 『楚辞』九歌「大司命」「小司命」。これに対する注釈は星の名でそれが人命を司どるとみる。『礼記』祭法の司命は鄭注に「司命主督察三命」とあり当時の民間信仰にも司命を祭る風があるとのべられている。他に『韓非子』喩老、『風俗通』祀典等にも類例がある。

(16) 参考までに、『春秋繁露』楚荘王第一に、貍首を射る行為と楽奏とを混同して考える愚が説かれていて過渡期を思わせる。

(17) 原文は「或問禘之説、孔子曰不知、知禘之説、其於天下也、視其掌」である。孔子の返事を意訳すれば、「知らない。それがわかったら世界中のことをこの掌の上に示してみせられるよ」となろう。『論語』の本文(後述)にこだわるのは司馬遷の意にそわないだろう。なお『礼記』中庸篇では、明らかに論語をふまえて「郊社の礼、禘嘗の義を明かにせば国を治むること其れ諸を掌に示すが如きか」とあり、祭儀を知っていることが国家統治を容易にするという。

(18) 内山俊彦「司馬遷と歴史」『山口大学文学会志』十四―二、五三頁。

(19) 板野長八『中国古代における人間観の展開』岩波書店、四八三頁等。

(20) 文帝に対して鬼神を論じた賈誼(『漢書』文帝紀)や武帝に対して儒教が方術より勝ることを示した董仲舒のエピソード(『風俗通』巻九怪神)がある。

(21) 『史記』留侯世家の太史公曰に「学者多言無鬼神。然言有物。至如留侯所見老父予書亦可怪矣。高祖離困者数矣。而留侯常有功力焉。豈可謂非天乎」とある。司馬遷の時代に「鬼神無し」と言った者が存在した事は注目に価しよう。ただこの文から司馬遷の鬼神肯定の歴史観が当時の天人相関論に支えられていた事がわかる。

【付記】小論における「漢初」の時代区分は、両漢四百年のうち前漢の高祖より武帝に至る約百年をあてた。なお、執筆にあたり狩野直喜「支那上代の巫・巫咸について」、木村英一「封禅思想の成立」など諸先学の論文を参照した。とりわけ田中麻紗巳氏にはテキストについての御教示をたまわった。