The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	「避言」ということ : 『論語』憲問から見た中国における言論と権力
Author(s)	浅見, 洋二
Citation	中国研究集刊. 2016, 62, p. 1-17
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61975
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

中国研究集刊　光号（総六十二号）平成二十八年六月　一―一七頁

「避言」ということ

――『論語』憲問から見た中国における言論と権力

浅見洋二

知識人・文人は、その言論・創作活動によってしばしば国家の統治権力と衝突し、弾圧を受けてきた。それは前近代の中国にあっても同様である。例えば北宋期、新旧両党の争いに巻きこまれた蘇軾は、その詩が朝廷を誹謗したとして御史台に告発され、貶謫された（「烏台詩禍」）。かかる国家権力との軋轢を経験した知識人の最初期の典型として挙げるべきは孔子であろう。孔子という体制の中心に鎮座する存在であるかに見なされがちであるが、当時にあってはむしろ反逆の徒、反体制知識人であった。実際、孔子は国を逐われ、亡命した。自らの思想を認めてくれる為政者を求めて各地を放浪するなか、生命の危機に瀕したこと一度や二度ではない。その言論が時の権力に諂（へつら）うことを拒んだからであろう。孔子こそは権力と言論の軋轢・衝突の核心部を生き抜いた知識人であった。

国家権力との軋轢・衝突に際して知識人たる者、如何にふるまうべきか。『論語』憲問のなかで孔子は「避世」「避地」「避色」「避言」という四つの方途があることを説いているが、なかでも特に注目されるのは「避言」である。「避言」とはいったい如何なることを言うのか。本稿では、この「避言」をめぐる歴代の解釈を検討することを通して、孔子の言論観の一端を明らかにしたい。そのうえで更に『韓非子』『管子』など他の著作とも関連づけながら、前近代中国における言論と権力の関係のあり方について考えてみたい。

＊

まずは『論語』のなかから、国家の統治権力と思想・言論との関係を論じた発言を取りあげてみよう。例えば『論語』憲問には

邦有道、危言危行。邦無道、危行言孫（邦に道有れば、言を危くし行を危くす。邦に道無ければ、行を危くし言は孫う）(注1)。

とある。包咸の注によれば「危」は「厲」、「孫」は「順」。「孫」は「遜」に通ずる。「道」＝道義・徳を有する国にあっては「言」＝発言も「行」＝行動も厳しくあっていい。しかし、「道」無き国にあっては「行」は厳しくてもいいが「言」は穏やかでなければならないと説く。「行」については措き「言」に限って更に言い換えるならば、次のようになるだろう。国に善政が行われているときには言論はストレートであっていい、つまり直接的な批判を行ってもいいが、逆に悪政下にあっては言葉を穏当にし、批判も控えるべきである、と。「危言」とは「直言」であり、「言孫（遜）」とはその対極に位置する「曲言」である。自ずと後者には注意深く修辞を凝らした婉曲な表現、いわゆる文学的な表現が多く含まれることになるだろう(注2)。

『論語』には他にも、国家が「道」を有するか否かによって言論と行動のあり方は変わる、あるいは変える必要があると説いた言葉は少なくない。例えば公冶長篇には

甯武子、邦有道則知、邦無道則愚（甯武子は、邦に道有れば則ち知、邦に道無ければ則ち愚）。

とある。衛の大夫甯武子は、国に道有れば智者として、道無ければ愚者としてふるまった（孔安国の注に「佯愚」とある）。孔子は、その処世のあり方を称えている。智者としてふるまうとは「言」を「危」にすること、愚者としてふるまうとは「言」を「危」にすることと基本的には方向性を同じくすると言っていいだろう。

右に挙げた二章からは、孔子にとって自らが仕える国に「道」がそなわるか否かが極めて大きな意味を持っていたことがうかがわれる。いずれも体制内に自分の居場所を確保するための保身術を説いた言葉に見えるかもしれない。だが、そのように解するのは適切ではない。おそらく孔子の関心は体制内に自分の居場所（それは言い換えれば発言権でもある）を確保できるか否かにはない。そもそも「道」のない国に居場所を確保しても仕方ないのだ。憲問篇の別の章に

邦有道穀。邦無道穀、恥也（邦に道有れば穀す。邦に道無くして穀するは、恥なり）。

また泰伯篇に

篤信好学、守死善道。危邦不入、乱邦不居。天下有

道則見、無道則隠。邦有道、貧且賤焉、恥也。邦無道、富且貴焉、恥也（篤く信じて学を好み、死を守りて道を善くす。危邦には入らず、乱邦には居らず。天下　道有れば則ち見われ、道無ければ則ち隠る。邦に道有るに、貧しくして且つ賤しきは、恥なり。邦に道無きに、富みて且つ貴きは、恥なり）。

と説いているように。要するに「道」を有する国のためには命がけで自らの言論を捧げるが、「道」を欠いた国のためにはそうする必要はないということ。つまり孔子は、自らの言論を立脚点として、それを捧げるに値する国家であるか否か、批判に値する国家であるか否かを測ろうとしているのだ。言論に殉じた孔子の、思想家としての胆力が見事に表現された言葉と言うべきではないだろうか。

孔子が自らの「道」、言い換えれば思想・言論の正しさを強く信じていたことは、右に挙げた泰伯篇の「守死善道」という言葉からも見て取れるが、他にも例えば『史記』巻四七・孔子世家には、いわゆる陳蔡の難に際した孔子が弟子たちとの間に交わした次のような問答がある。孔子は弟子たちに「吾道非邪、吾何為於此（吾が道　非なるか。吾　何すれぞ此に於いてす）」と問いかける。それに対して弟子たちはさまざまな答えを返すが、孔子はなかでも顔回の「夫子之道至大、故天下莫能容。雖然、夫子推而行之。不容何病。不容然後見君子。夫道之不脩也、是吾醜也。夫道既已大脩而不用、是有国者之醜也。不容何病、不容然後見君子（夫子の道は至大なり、故に天下　能く容るる莫し。然りと雖も、夫子は推して之を行う。容れられざるも何をか病まん。容れられずして然る後に君子たるを見る。夫れ道の脩めざるは、是れ吾が醜なり。夫れ道は既に大にして脩むるも用いられざるは、是れ国を有する者の醜なり。容れられざるも何をか病まん、容れられずして然る後に君子たるを見る）」(注3)という答えに対して賛意を示す。孔子にとって最大の関心は自らの思想・言論を守り貫ぬくことにこそあったのである。

では「道」の行われぬ乱れた政治状況に直面したとき、言論の徒たる知識人・思想家はどのようにふるまえばいいのか。『論語』憲問には次のような注目すべき言葉がある。

賢者辟世、其次辟地、其次辟色、其次辟言（賢者は世を辟け、其の次は地を辟け、其の次は色を辟け、其の次は言を辟く）(注4)。

「辟」は「避」に通じる。関わり合いを避け、遠ざかることを言う。本章は、ひとことで言えば「世」「地」

「色」「言」という四つの側面から「賢者」＝有徳の知識人と国家・社会との関係性の遮断について説いたもの。「其次」という語が繰り返される一種の層叙法（漸層法）が採られているが、遮断のレベルを高から低、大から小へと段階を逐って述べたと解せる。最高の賢者、第二等の賢者、第三等の賢者というふうに人物の優劣を言うとする説もあるが採らない（注5）。

「避（辟）世」（以下、特に区別する必要ない限りは「避」を用いる）とは、世間との交流を絶つこと。「世」とは、その時代の人間社会全体の意だろう。その意味では、世捨て人＝隠者となること、すなわち「隠逸」について述べたものと解していい。次の「避地」は、乱れた国の土地を避ける、すなわち別の国に移り住むことと解せる。いわゆる「亡命」もここに含まれよう。このふたつに関しては解釈が分かれる余地はほとんどない。歴代の解釈もおおむね一致している。問題となるのは「避色」「避言」の意味するところであり、歴代の解釈は若干の揺らぎを見せている。

『論語』憲問の右の一章、とりわけ「避色」「避言」はどのように解されてきたか。まずは近年の中国における代表的な訳注書の解釈を挙げて確認しておこう。『論語』の訳注書は汗牛充棟であるが、ここでは三種を挙げよう。まず銭穆『論語新解』は

賢者避去此世。其次、避開一地另居一地。又其次、見人顔色不好始避。更其次、聴人言語不好乃避（注6）。

と述べる。「避色」は「他人の顔つきが悪いのを見て、それを避ける」、「避言」は「他人の言葉が悪いのを聴いて、それを避ける」と訳されている。

また楊伯峻『論語訳注』は

有些賢者逃避悪濁社会而隠居、次一等的択地而処、再次一等的避免不好的臉色、再次一等的迴避悪言（注7）。

と述べる。「避色」は「好からぬ顔つきを避ける」、「避言」は「悪しき言葉を避ける」と訳されている。「色」「言」とはいったい誰の「色」「言」なのか、銭氏・楊氏ともに明確には訳出していない。特定の人物に限定せずに、幅広く他者一般の悪しき顔つき、悪しき発言と解したのであろうか。なお、楊氏は「其次」という語を重ねる層叙法については人物の優劣を段階的に述べたと解しているが、この違いは本稿の主旨に関わらないのでここでは特に立ち入らないことにしよう（以下に挙げる例についても同様）。

そして黄懐信主撰、周海生・孔徳立参撰『論語彙校集釈』は黄懐信氏の按語に

避、去而不遇也。避世、謂隠居、厭世也。避地、去其所厭之地。避色、避見其所厭見之容色。避言、遠去而不聞其言(注8)。

と述べる。黄氏の場合も、誰の「色」「言」なのかは特定していない。広く他者の「色」「言」を言うと解した可能性もあるが、冒頭に「避、去而不遇也」とあるのは君主のもとを去ることを言うと思われるから、君主の「色」「言」と解しているのではないだろうか。

では、近年の日本においてはどのように解釈されているか。数多ある訳注書のなかから代表的なものとして七種を挙げよう。吉田賢抗『論語』は

賢者が仕えずに避け遠ざかる場合が四つある。第一に世が乱れると、避けて世間に出ない。その次の場合は、乱国を去って治まった国へ行く。その次の場合は、君の容貌態度が礼を失っておれば避けて去る。その次の場合は、君を諫めて、君の言と合わなければ、君の言を避けて去る(注9)。

金谷治『論語』は

すぐれた人は〔世の乱れたときには〕世を避ける。その次ぎは土地を避ける。その次ぎは〔主君の冷たい〕顔色を見て避ける。その次ぎは〔主君の悪い〕ことばを聞いて避ける(注10)。

吉川幸次郎『論語』は

もっともすぐれた人物は、その時代全体から逃避する。その次の人物は、ある地域から逃避して他の地域にゆく。その次の人物は、相手の顔色を見て逃避し、その次の人物は、相手の言葉をきいて、それから逃避する(注11)。

貝塚茂樹『論語』は

すぐれた人物は、乱れた時代から逃避する。その次の人物は、乱れた地方から逃避する。その次の人物は、人の顔色を見て逃避し、その次の人物は、人のことばを聞いて逃避する(注12)。

宇野哲人『論語新釈』は

賢者は世の乱れたのを見れば辟け隠れて仕えない。その次には乱れた国を去って治まった国へ往く。その次には君が礼儀正しい容貌態度で己を尊敬しなければ去って仕えない。その次には己の意見が君の言と合わなければ去って仕えない(注13)。

平岡武夫『論語』は

賢者は世を避ける。その次は地を避ける。その次は顔色を避ける。その次は言葉を避ける(注14)。

加地伸行『論語』は

賢人は乱世を避けて山村に隠れる。〔それが最高だ。〕

第二等は、乱れた地（国）を去り、治まった国へ行く。第三等は、主君の乱れた顔色を見ることをやめ、他国へ行く。第四等は、悪しきことば・主張を聞けば、去って他国へ行く(注15)。

と訳す。吉田・金谷・宇野・加地四氏は、「避色」「避言」の「色」「言」については乱れた国の君主の顔色・言葉と解する。ただし、金谷氏は「主君の」という限定の語を括弧内に入れている。乱れた国の君主の顔色・言葉と限定せずに広く他者一般のそれと解してもかまわないことを示したかったのであろうか。吉川・貝塚・平岡三氏は他者一般のそれと解しているようだ。

以上十氏の解釈は、いずれも基本的には古くからの伝統的な解釈を受け継いでいると言える。なかでも忠実に受け継いでいるのは「色」「言」を君主のそれとして解する吉田・金谷・宇野・加地氏の解釈である（あるいは黄氏の解釈もここに含まれるか）。では、伝統的な解釈はどのようなものだったのか。以下、前近代の中国における「避色」「避言」をめぐる解釈の歴史を振り返ってみよう。本稿にとって、より重要な意味を持つのは「避言」であるが、「避色」も密接な関連を有しているので併せて取りあげる。

古くは、魏・何晏『論語集解』に引く孔安国の伝が「避色」について「色斯挙矣（色あれば斯に挙ぐ）」、「避言」について「有悪言乃去（悪言あれば乃ち去る）」と説明する。「色斯挙矣」は難解だが、『論語』郷党に鳥が人の顔色を見て飛び去ることを「色斯挙矣」と述べる言葉がある。これと同様の意味、すなわち北宋・邢昺の疏が「不能予択治乱、但観君之顔色、若有厭己之色、於斯挙而去之也（予め治乱を択ぶ能わざれば、但だ君の顔色を見て、若し己を厭うの色有らば、斯に於て挙げて之を去る）」と述べるように、君主が自分を厭うかのような顔色を見せたときはそこを立ち去ると解したものであろう。右のような解釈は、『論語集解』を基に解釈を加えた梁・皇侃『論語義疏』(注16)にも明確に説かれており、「避色」については「不能予択治乱、但臨時観君之顔色、顔色悪則去（予め治乱を択ぶ能わずして、但だ時に臨みて君の顔色を観る。顔色悪しければ則ち去る）」、「避言」については「唯但聴君言之是非、聞悪言則去（唯だ君言の是非を聴く。悪言を聞けば則ち去る）」とある。

では、朱熹『論語集注』(注17)はどのように解するのか。「避色」については「礼貌衰而去（礼貌衰えて去る）」と説く。「礼貌」とは礼儀正しい態度、ここでは特に君主の態度を指して言ったものであろう。『孟子』告子下には、君主の対応如何によって仕えるか否かを決めるべき

であることを説いて「迎之致敬以有礼則就之、礼貌衰則去之（之を迎うるに敬を致して以て礼有れば則ち之に就き、礼貌衰うれば則ち之を去る）」(注18)とあるが、この『孟子』の言葉をほぼそのまま用いて解釈している。また「避言」について『論語集注』は「有違言而後去也（違言有りて後に去る）」と説く。「違言」は自分とは食い違った意見。君主の意見が自分の考えと違うことを言ったものだろう。朱熹の解釈もまた基本的には古注と同じ解釈の枠組みのなかにある。

古注および朱熹はいずれも「避色」「避言」を君主の「顔色」や「言葉」を「避ける」と解している点で同じ枠組みのなかにあると言っていいが、朱熹以後はどのような解釈が行われてきただろうか。伝統の枠を踏み出すような解釈は見られないのだろうか。まずは「避色」について検討しよう。前近代の『論語』解釈のすべてを調査したわけではないが、管見の限り清・劉宝楠『論語正義』巻一七の「辟（避）色」に関する解釈には、古注を踏まえつつも、従来の注釈には参照されることのなかった資料に基づく次のような記述があり、注目に値する。

『呂氏春秋』先識覧「凡国之亡也、有道者必先去、古今一也」。高注引此文「辟色」作「避人」。『子華子』神気篇亦言「違世」「違地」「違人」。後篇傑溺謂子路曰「且而与其従辟人之士也、豈若従辟世之士哉」。「辟人」即「辟色」、当時両称之、高誘或亦随文引之耳（『呂氏春秋』先識覧に「凡そ国の亡ぶや、道有る者必ず先に去るは、古今一なり」という。高注　此の文を引くに「辟色」を「避人」に作る。『子華子』神気篇も亦た「違世」「違地」「違人」と言う。後篇〔『論語』微子〕に傑溺　子路に謂いて曰く「且つ而（なんじ）　其の人を辟くるの士に従わんよりは、豈に世を辟くるの士に従うに若（し）かんや」。「辟人」は即ち「辟色」にして、当時両つながら之を称し、高誘或いは亦た文に随いて之を引くのみ）(注19)。

『呂氏春秋』先識覧・先識には、有徳の士が徳の衰えた国を去ることについて述べた一節があり、『論語』憲問とも重なる主張がなされる。この一節に後漢・高誘が附した注には『論語』憲問の件の章が引かれるが、そこでは「辟色」を「避人」に作っている。また『子華子』神気には「太上違世、其次違地、其次違人（太上は世を違（さ）け、其の次は地を違け、其の次は人を違く）」(注20)とあって、『論語』と内容のみならず叙述の仕方も類似した言葉が見える（「違」は「避」とほぼ同義の語）。つまり『子華子』は「違世」「違地」「違人」という層叙法によって社会的関係性の遮断を説いているのだ。これもや

はり「避色」とは「避人」と同義であることを支持する例である。そして『論語』微子にも隠者の傑溺が子路に語った言葉として「辟（避）人」という語が見えるが、「辟色」はそれと同義であると劉宝楠は言うのである。

このように「避色」を「避人」と同義だとする点で劉宝楠の解釈は従来にない新しさを示している。「避色」の「色」とは人の外見・様子・ふるまいなどを意味する語だが、人そのものを意味すると考えてもいい。劉宝楠の解釈はそのことを気づかせてくれる点で重要である。もちろん、「色」と「人」とでは根本においてさほど大きな違いがあるわけではなく、全体として劉宝楠の解釈は従来の解釈の枠組みのなかにある。

「辟（避）色」を「辟（避）人」と同義だとする解釈は、清・戴望『論語注』巻一四にも見える。そもそも戴望は本書において『論語』本文の字句を「辟色」ではなく「辟人」に作っている。そのうえで「辟人」については「遠悪人（悪人を遠ざく）」と解し、『大戴礼記』曾子制言上の「吾不仁其人、雖独也、吾弗親也（吾　其の人を不仁とせば、独りと雖も、吾　親しまず）」を引く(注21)。戴望は「色（人）」を君主のそれに限定せずに広く他者一般のそれと解しているようだ。「顔色悪」（皇侃）や「厭己之色」（邢昺）ではなく「悪人」と断言している以上、君主のそれではあり得ないだろう。根本的なところでは伝統的な解釈の枠組みを受け継ぎながらも、一歩踏み出した解釈となっている。先に挙げた近人十氏のうち銭・楊・吉川・貝塚・平岡五氏にも通ずる解釈と言える。

以上に見てきたように、「避色」に関する従来の解釈は「色（人）」を主君の「色」に限定するか否かで異なる。私見では、主君に限定せずに広く他者一般の「色」と解するのがより適切であると考える。つまり「避色」とは、知識人が自分以外の他者の「色」を「避ける」こと、他者（とりわけ悪人）とのつきあいを絶つこと、人と交わらないことを言う、と。更に附け加えて言えば、他者との交流を絶つことは自分自身の姿やふるまいを他者の目から遠ざけ隠すことでもある。結果として「避色」は、人目を避け、目立たぬようにふるまうことにもなるであろう。他者を自己から遠ざけるとは、他者から自己を遠ざけることでもあるのだ。

他方、「避言」についてはどうだろうか。「避言」に関する前近代の解釈は、知識人が君主の「悪言」を「避ける」と解する点でおおむね同じ枠組みのなかにある。だが、そのなかにあって戴望『論語注』は「畏讒言（讒言を畏る）」と解しており、注目に値する。「讒言」とある

以上、君主の言葉ではあり得ない。悪人の悪しき言葉を遠ざけると解したものであり、先に挙げた銭・楊・吉川・貝塚・平岡五氏にも通ずる解釈と言えよう。

このように「言」を君主のそれと限定するか否かで異なる点もあるのだが、「避言」に関する従来の解釈は、知識人が他者の「言」を「避ける」とする点では共通する。だが、「避言」についてもまた「避色」について述べたのと同じことが言えないだろうか。すなわち、他者の言葉を自己から遠ざけるとは、自己の言葉を他者から遠ざけることでもある、と。つまり、ここでは「言」が他者の言葉であるか、自己の言葉であるかはあまり重要な違いとはならない。「言」とは、他者の言葉であると同時に自己の言葉でもあるのだ。要するに、「避言」とは「言」＝言語行為・言論活動そのものを「避ける」ことであり、知識人が他者との言葉のやりとりを絶ち、表立っての言論活動を停止すること、すなわち言語的コミュニケーションの遮断を言うと解せるのではないだろうか。

実は、いま右に述べたような方向の解釈はすでに、金谷治『論語』が憲問篇の件の章に附した注にも示されている。そこで金谷氏は、先に引いた訳文とは別の解釈として

この章には避退を善しとする道家思想の趣があり、それから考えると、「避色」「避言」は「美人から離れ」「ことばをやめる」ことかとも思える。

と述べている。「避色」を「美人から離れる」（皇侃や邢昺の疏に引く鄭玄の注が「柳下恵、少連避〔辟〕色者」と説くのに基づくか）とする解釈には賛同しがたいが、「避言」に関する解釈は大いに傾聴に値する。「ことばをやめる」とは「賢者」＝知識人が口を噤み言葉を発しないこと、すなわち言論活動の停止、言語的コミュニケーションの遮断を言うと解したものであろう。本稿は、ここに金谷氏が述べる別解をこそ支持したいと思う。ただし、このように解したとしても、「避言」が知識人と国家・社会との言語・言論面における関係性の遮断を言うと解する点では、従来の枠組みをはずれるものではない。本稿は伝統的な解釈に対してことさらに異を唱えようとするものではないことを附言しておきたい。

ちなみに、「避言」に関する右に述べたような解釈の源流を日本の『論語』解釈史に遡るならば、中井積徳（号履軒）の『論語雕題』およびそれを基に整理・修訂を加えた『論語逢原』を挙げられるかもしれない。「避言」について『論語雕題』は「辟言、不与悪人言也（辟言は、悪人と与に言わざるなり）」、「辟言者、不屑与接

言語、而避之言語不相及之処（辟言なる者は、与に言語を接うるを屑しとせず、之を言語相い及ばざるの処に避くるなり）」(注22)と述べ、『論語逢原』は「辟言、不与悪人言也」、「辟言者、不忍与接言、而避之言語不相及之処也（辟言なる者は、与に言を接うるに忍びず、之を言語相い及ばざるの処に避くるなり）」(注23)と述べている。「避言」について中井積徳は、臣下たる知識人が「悪人」と言葉を交わさぬこと、「ことばをやめる」ことを言うと解しているのである(注24)。

近代以降では、北村佳逸『論語の新研究』が「君を諫めても容れられないことを知って黙って言はず、政治の善悪に関心を持たぬ」(注25)と訳しており、「避言」とは知識人が「言は」ぬことであると解している。近年では、宮崎市定『論語の新研究』が「迂闊なことを言う人間と話さない」(注26)と訳するのも解釈の枠組みを同じくするかもしれない。眼を近年の中国に転ずれば、南懐瑾『論語別裁』が「不発牢騒（不平を述べない）」(注27)、金良年『論語訳注』が「避開言談（言葉のやりとりを避ける）」(注28)と訳すのにも同じことが言えるだろう(注29)。

さて、以上を要するに『論語』憲問の件の一章は、「賢者」＝有徳の知識人が「世」＝人間社会、「地」＝居住場所、「色」＝姿・行動、「言」＝言論・発言、と幾つかの段階を踏む形で国家・社会から遠ざかること、言い換えれば自己を国家・社会から遠ざけてゆくことを説いていると解すべきであろう。平たく言うと次のようになる。順番を逆にして後ろから述べよう。国が乱れた場合、知識人はまず初めに言葉のやり取りを絶つ、とりわけ自らに害を及ぼす人物や自らを認めてくれない人物の前では口を噤む。あるいは、表立っての言論活動を停止する。先に引いた憲問篇の別の章の言葉を用いるならば「言孫（言は孫う）」、すなわち言論を穏やかにすること、あるいは婉曲な表現方法を採ることもそれに当たると考えていい。次の段階では、人との交流を絶つ。とりわけ自らに害を及ぼす人物や自らを認めてくれない人物の前には自分自身の姿をあらわさないようにする。次の段階では、住む場所を変える。例えば、別の国へと逃れ出る。そして究極的には、人が作り出す社会そのものを棄て去る。つまりは一種の世捨て人＝隠者となる。このように段階を逐うにしたがって、遮断のあり方はより深まり広がってゆくと考えていいだろう。

『論語』憲問について以上のように解するときに、関連して注目されるのは『韓非子』説疑に見える次の一節である。『論語』の言葉が知識人の視点から語られているのに対して、これは知識人を制御する権力者・為政者

の視点から語られたもの。まさに法家ならではの言葉と言える。

禁姦之法、太上禁其心、其次禁其言、其次禁其事（姦を禁ずるの法は、太上は其の心を禁じ、其の次は其の言を禁じ、其の次は其の事を禁ず）(注30)。

如何にして権力への反逆を禁ずるか、その方法について段階を逐って列挙する。右の文章では、より究極的なものからより初歩的なものへという順番で列挙するが、ここでは逆に後ろから見ていこう。最後に挙げる「禁事」が最も初歩的な禁止＝弾圧方法である。「事」とは行動の意。つまり「禁事」とは行動の禁圧。その次の方法が「禁言」、すなわち言論の禁圧。そして、最も高次の禁圧が「禁心」、すなわち内心・精神の禁圧である(注31)。

一般的に言って反権力の思想は、次のような段階を踏んで権力へと向かってくる。まず最初の段階では、知識人の「心」の奥底に反逆の思想が胚胎する。この段階ではそれはまだ表面に現れてはいない。だが、やがてそれは「言」として表現され、さらには「事」すなわち行動となって権力に危機をもたらすに至る。「事」の段階に至ってから禁圧するのは、統治者の採る策としては下策である。「事」に到る前の「言」の段階で禁圧するのが望ましいが、何と言っても最上の策は「心」の段階での禁圧である。反逆を元から絶つことになるからである。しかし、裏を返して言えば「心」を禁圧するのは最も難しい。なぜならばそれは眼に見えないから。その困難を克服して成し遂げるからこそ「禁心」は最上と位置づけられるのだ。

この『韓非子』の言葉は、『論語』憲問の件の一章と背中合わせの関係に置いて読めるのではないだろうか。層叙法が用いられている点でも共通する。『韓非子』を踏まえて『論語』の言葉を読むならば、次のようになるだろう。

国家が「道」を失って乱れた場合、知識人はそれを批判する反権力の思想を「心」のなかに抱く。だが、「心」はそう簡単には見破られないから、「心」のなかに批判を秘めている限りは比較的安全であり、弾圧・迫害を免れることができる。『論語』には「心」に関する記述はないが、件の章に続けて「其次避心（其の次は心を避く）」という文言が加わっていても何らおかしくはない。乱れた国にあっては、まずは他人（とりわけ悪人）との「心」の交流を絶つ、あるいは「心」を他人には見せずに秘めておく、と。だが、国の乱れが増せば社会的関係性の遮断のレベルを引き上げる必要がある。いくら「心」を隠しても、それだけでは十分ではない。他人と言葉を

交わしているうちに「心」を見破られてしまう恐れがある。そこで次には「言」すなわち言葉のやり取りを絶つ。すなわち「避言」。しかし、黙っていても人前に姿を見せていると危険視されるのは免れない。そこで次には「色」すなわち人（同じコミュニティーの成員）との交わりを絶つ。すなわち「避色」（「色」は『韓非子』の言う「事」にも通じるだろう）。次には「地」を離れる。すなわち「避地」。そして最終的には「世」を棄て去る。すなわち「避世」である(注32)。

このような知識人の処世のあり方を説くのは、ひとり『論語』だけではない。例えば劉宝楠『論語正義』は、先に引いた注の後に続けて『管子』宙合の次のような一節を引く（劉宝楠が引いていない部分も含めて挙げる）。

是以古之士有意而未可陽也。故愁其治、言含愁而蔵之也。賢人之処乱世也、知道之不可行、則沈抑以辟罰、静黙以侔免。辟之也、猶夏之就凊、冬之就温焉、可以無及於寒暑之菑矣。非為畏死而不忠也。夫強言以為僇、而功沢不加、進傷為人君厳之義、退害為人臣者之生、其為不利弥甚。故退身不舎端、脩業不息版、以待清明（是を以て古の士　意有るも未だ陽ぐべからざるなり。故に其の治を愁め、言は含み愁めて之を蔵するなり。賢人の乱世に処するや、道の行うべからざるを知れば、則ち沈抑して以て罰を辟く、静黙して以て免がるるを侔る。之を辟くるや、猶お夏の凊しきに就き、冬の温かきに就くがごとく、以て寒暑の菑に及ぶ無かるべし。死を畏れて忠ならずと為すに非ず。夫れ強言は以て僇せられて、功沢は加わらず、進みては人君の厳為るの義を傷い、退きては人臣為る者の生を害し、其の不利を為すこと弥よ甚し。故に身を退くるも端〔笏〕を舎てず、業を脩めて版を息めず〔読書を止めず〕、以て清明なるを待つ）(注33)。

乱れた世にあって「賢人」＝知識人は如何にふるまうべきか、如何にして自己と自己の言論・思想を守るべきかを説いている。そのための方法として、ここに挙げられるのは「愁其治、言含愁而蔵之」すなわち自身の政治上の思想・言論を内に秘めて外に出さぬことである(注34)。右の一章では、それを更に「沈抑」と「静黙」と言い換えている。「沈抑」は「避地」もしくは「避色」に、「静黙」は「避言」にそれぞれ相当しよう。

知識人とは言論の徒、すなわち「言」に身を献げる者である。したがって、権力との軋轢・衝突に遭遇した際に知識人が採るべき方法として『論語』憲問が挙げる「避世」「避地」「避色」「避言」のうち、最も重要な意味

を持つのは何と言っても「避言」であろう。これに類似した言い方には、他にもさまざまなものがある。「慎言」「謹言」「閉口」「噤口」「絶口」「箝口」「緘口」「結舌」「咋舌」など。いずれも、「ことばをやめる」（金谷治）、すなわち言語的コミュニケーションを遮断すること、言論活動を停止すること、もしくは婉曲で穏やかな表現方法を採ることを意味する語である。憲問篇の別の章に言う「言孫（遜）」もそれに当たること、すでに述べたとおりである。そこで孔子は、道無き国においては「危言」＝「直言」を避け「言孫」につとめるべきであると説いていたのであった。

言論をめぐる同様の戒めの言葉は、古くから語り伝えられてきた。例えば『左伝』成公十五年には、春秋晋の諫臣伯宗の妻が夫を戒めた語に「子好直言、必及於難（子　直言を好めば、必ずや難に及ばん）」(注35)とある。「直言」が危険を招くことを警戒した言葉である。実際、伯宗は後に讒言のため殺害される。また『逸周書（汲冢周書）』芮良夫解には「賢智箝口、小人鼓舌（賢智は口を箝（とぎ）し、小人は舌を鼓（ふる）う）」(注36)とあって、「箝口」をこそ賢者の振るまいとして高く評価する考え方が語られている。この考え方は、広く人々の間に共有されていただろう。孔子についても、『説苑』敬慎には「三緘金人」「金人緘口」などの成語を生んだ次のような故事が見える。

孔子之周、観於太廟、右陛之前、有金人焉。三緘其口、而銘其背曰「古之慎言人也。戒之哉、戒之哉。無多言、多言多敗。無多事、多事多患。……」。孔子顧謂弟子曰「記之。此言雖鄙、而中事情。詩曰『戦戦兢兢、如臨深淵、如履薄冰』。行身如此、豈以口遇禍哉」（孔子　周に之（ゆ）きて、太廟を観るに、右陛の前に金人有り。其の口を三緘し、其の背に銘して曰く「古の言を慎む人なり。之を戒めんかな、之を戒めんかな。多言すること無かれ、多言すれば敗るるること多し。多事なること無かれ、多事なれば患（わざわい）多し。……」と。孔子顧みて弟子に謂いて曰く「之を記せよ。此の言　鄙と雖も、事の情に中（あた）る。詩に曰く『戦戦兢兢として、深淵に臨むが如く、薄冰を履むが如し』。身を行うこと此くの如くんば、豈に口を以て禍に遇（あ）わんや」と）(注37)。

「口禍」を免れるためには「多言」を避け「慎言」につとめるべきであると説いている。「避言」を唱えた孔子の言論観を反映するエピソードと言うべきではないだろうか。

＊

国家権力との軋轢に直面したとき、知識人は自らの思想・言論を守るためにどのように行動すべきか。中国にあっては、この問いに対する最も一般的な答えが「隠逸」であったこと、大方の認めるところであろう。では『論語』において、隠逸はどのように捉えられていたか。総じて否定的に捉えられていたと言っていい(注38)。しかし、一方で隠逸に対する肯定的な評価や自らの隠逸への志向を語ったと見なせる発言も散見される(注39)。『論語』憲問の件の章もそのひとつ。本章について金谷治氏は「避退を善しとする道家思想の趣き」すなわち隠逸への志向が見られることを指摘していた。実際、「避世」は「隠逸」と同義の語と言って差しつかえないだろう。そして、このように考えていいとすれば、本稿で問題にしてきた「避言」もまた、それを推し進めてゆけば隠逸へと帰着するようなものとして構想されていたと言えるかもしれない(注40)。

孔子自身が「避言」を隠逸へとつながるものとして捉えていたか否かについては措くとして、『論語』憲問に説く「避言」は、後世には隠逸の枠組みのなかで受けとめられることもあった。例えば梁・沈約『宋書』巻九三・隠逸伝の序の冒頭には、「遯世避世」すなわち隠逸の思想を語った言葉のひとつとして「賢者避地、其次避言」(注41)という孔子の語が引かれている。沈約は明確に「避言」を隠逸へとつながる行為と見なしていたのだ。

いずれにしても、孔子の唱える「避言」が、権力に対して積極的に言論の戦いを挑むのではなく、自らの言論を権力から遠ざけ隠そうとする方向にあったことは否めない。前近代中国の知識人・文人たちにとっては基本的に、国家の権力構造そのものは所与の前提として受け入れるべきものであった。したがって彼らのほとんどは、たとえ権力と衝突した場合でも、権力に対して正面から刃向かおうとはしなかった。もちろん、これを近代の側から消極的・退嬰的だと批判してもあまり意味はない。近代以前にあって言論と権力との関係は、そのような形で確固として構造化されていたのである。

冒頭に述べたように、孔子は権力との軋轢のなかを生きた不遇の知識人であった。そのため、隠逸こそしなかったものの、亡命を余儀なくされた。孔子こそは中国にあって最初期の亡命知識人のひとりである。孔子以後、中国の歴史には多くの亡命者が登場するが、しかし秦・漢帝国の成立以後、知識人の亡命者はさほど多くはない。春秋・戦国時代のように諸侯国に分かれていた時代とは異なって、中国全土が皇帝権力の統治下にある均質な空間となり、逃れの地が失われたためであろう。亡

命が不可能になるのに伴って目立つようになるのが、北宋の蘇軾が巻き込まれた「烏台詩禍」などのような筆禍事案、すなわち言論の罪に問われて左遷・貶謫されるケースである。かかる知識人の言論活動に、本稿で見てきたような「避言」の伝統はどのようなかたちで継承されてゆくのか、更に考察を進める必要がある(注42)。

注

(1) 以下、『論語』とその古注の引用は『論語注疏』、十三経注疏、嘉慶二十年重刊宋本、中文出版社影印、一九七一年による。

(2) 『漢書』巻六四下・賈捐之伝に「危言」の語が見え、顔師古の注に「危言、直言也」。また『子華子』陽城胥渠問に「直言」と「曲言」を対比して「太古之聖人、所以範世訓俗者、有直言者、有曲言者。直言者、直以情貢也。曲言者、假以指喩也」。

(3) 『史記』、中華書局、一九八二年、頁一九三二。

(4) ここに挙げた一節に続けて、孔子は「作者七人矣」――以上のことを実践した者は七人いると述べているが、これについては本稿では論及しない。

(5) 朱熹『論語集注』が引く程子の言が「四者雖以大小次第言之、然非有優劣也。所遇不同耳」と述べ、またそれを踏まえて王夫之『読四書大全説』巻六が「以優劣論固不可、然固必有次第差等矣。……就避之浅深而言也」と述べるのに賛同したい。

(6) 新校本『銭穆先生全集・論語新解』、九州出版社、二〇一一年、頁四四二。原著初版は香港・新亜研究所、一九六三年。

(7) 『論語訳注』、中華書局、一九八〇年、頁一五七。初版は一九五八年。

(8) 『論語彙校集釈』、上海古籍出版社、二〇〇八年、頁一三三七。

(9) 『論語』、明治書院、新釈漢文大系第一巻、一九八四年、頁三三〇。初版は一九六〇年。

(10) 『論語』、岩波書店、岩波文庫、一九七九年、頁二〇四。初版は一九六三年。

(11) 『論語（下）』、朝日新聞社、中国古典選、一九六三年、頁一八二。

(12) 『論語』、中央公論社、中公文庫、一九七三年、頁四一九。

(13) 『論語新釈』、講談社、講談社学術文庫、二〇一五年、頁四五〇。初版は一九八〇年。

(14) 『論語』、集英社、全釈漢文大系第一巻、一九八〇年、頁四一八。

(15) 『論語（増補版）』、講談社、講談社学術文庫、二〇〇九年、頁三四三。初版は二〇〇四年。

(16) 『論語義疏』、懐徳堂記念会、一九二四年。

(17) 『四書章句集注』、新編諸子集成、中華書局、一九八三年、頁一五八。

(18)『孟子注疏』、十三経注疏本。
(19)『論語正義』、高流水点校、十三経清人注疏、中華書局、一九九〇年、頁五九六。
(20)『子華子』、文淵閣四庫全書本。本書は、春秋晋・程本の著とも伝えられるが、実際は宋人の著と考えられる。
(21)『論語注』、『南菁書院叢書』第二集所収本。
(22) 中井積徳手稿本。大阪大学懐徳堂文庫復刻刊行会監修『論語雕題』、懐徳堂文庫復刻叢書九、吉川弘文館、一九九五年、頁一三二。影印本では判別しにくい箇所については手稿本によって確認した。
(23) 注22所掲書、頁四〇六～七。
(24) 中井積徳はここで更に『論語』本文の錯簡問題にも踏み込んで「避色」と「避言」の順番を入れ替えるべきだと説いている。『論語雕題』には「避言旧在辟色之上、旧文蓋錯互、宜改正」と述べて「避言」はもとは「辟色」の前に置かれていたと見なしている。また、この見方を踏まえ『論語逢原』では本文の「辟色」と「辟言」とを前後入れ替えたうえで、注には「避言旧在避色之下、蓋錯文、今試改正」と述べている。
(25)『論語叢書』第四巻、大空社、二〇一一年、頁二九三。原著は大阪屋号書店、一九三三年。
(26)『論語の新研究』、岩波書店、一九七四年、頁三二〇。
(27)『論語別裁』、復旦大学出版社、一九九〇年、頁六八九。原著初版は台湾・老古文化事業公司、一九七六年。
(28)『論語訳注』、十三経訳注、上海古籍出版社、二〇〇四年、頁一七七。
(29) この他にも近似した解釈の例はあると思われるが、詳細な調査は後日に期したい。
(30)『韓非子』、四部叢刊本。
(31) 近代以降の法が制御の対象とするのは「事」や「言」までであって、「心」には立ち入らない。「内心の自由」という原則のもと「心」のなかで何を考えようと自由であり、それが違法として処罰されることはない。ところが『韓非子』の法は「心」を最終的な制御対象としており、その前近代的な性格を如実に示すと同時に、かつて法というものに本質的にそなわっていた剥き出しの権力性をまざまざと見せつけてくれる。
(32)『論語』憲問の「避言」が『韓非子』説疑の「禁言」と背中合わせの関係に置いて読めるとすれば、「避言」は知識人が「ことばをやめる」ことを言うとする解釈の妥当性はより高まると言えよう。
(33) 劉宝楠は「是以古之士有意而未可陽也。故愁其治言、含愁而蔵之也」の一節を引いていない。ここでは、郭沫若・聞一多・許維遹撰『管子集校』、科学出版社、一九五六年、頁一六八により補って引用した。

(34) この一節については、注33所掲『管子集校』や黎翔鳳撰『管子校注』、新編諸子集成、中華書局、二〇〇四年などを参考にして解釈したが、なお疑問がのこる。

(35)『春秋左伝注疏』、十三経注疏本。

(36)『逸周書（汲冢周書）』、四部叢刊本。

(37)『説苑校証』、向宗魯校証、中華書局、一九八七年、頁二五八。

(38) 例えば微子篇に見える隠者の長沮・桀溺とのやり取り。ここで桀溺は自らを「辟（避）世之士」、孔子を「辟（避）人之士」と規定したうえで、自らの生き方は孔子のそれよりも優れているとするが、それに対して孔子は、あくまでも「世」＝人間社会のなかに自らの生きる場所を見出すことの大切さを説こうとするのである。社会への積極的な参画を旨とする儒家としては、譲れぬ立場であったと言うべきだろう

(39) 例えば季氏篇に「隠居以求其志」、公冶長篇に「道不行乗桴浮于海」と述べるなど。

(40) ただし「避言」は老荘思想的な「無言」「忘言」とは一線を画するものであっただろう。公的な場面での言論活動の停止であって、言論活動そのものの停止ではないのだから。ここでは儒家思想の支えのもと「言」は厚く信頼され肯定されていると考えるべきである。信頼し肯定すべき自らの「言」を守るためにこそ「言」を避けるのである。

(41)『宋書』、中華書局、一九七四年、頁二二七五。なお、沈約「高士伝賛」（『藝文類聚』巻三六・人部隠逸上）にも「亦有哲人、獨執高志。避世避言、不友不事。恥従汙禄、靡惑守餌。心安藜藿、口絶炮胾。……」とあって、「高士」＝隠士のふるまいを述べるなか「避世」「避言」の語が用いられている。

(42) 蘇軾については、拙論「言論統制下的文学文本――以蘇軾詩歌創作為中心」（『復旦大学学報』二〇一六年第四期）において若干の考察を試みた。