

レトリックから見た中国文学

松 本 肇

文学作品は、言葉によって作者の思想を表現するものである。作者の思想を読者に伝達するためには、表現の面でさまざまな工夫が必要となる。レトリックは、そのような工夫のひとつにはかならない。つまり、読者を説得するための有効な武器なのである。

一 達意と修辭

私たちは文章を書くとき、分かりやすい表現を心がける。一方で、美しい文章を書きたいという欲求を持っている。もともと、「文」という言葉は、色を交錯させて作り出した模様を意味していた。美しく飾り立てることは、「文」の本質にかなうことなのである。梁の劉勰の著した『文心雕竜』原道第一によると、動物や植物に美しい模様があるように、人間が美しい文章を書くのは自然の現象なのだという。そもそも、「分かりやすく表現する」とことと、「文章を美しく飾り立てる」とことは、決して矛盾しない。古代ギリシャの雄弁術は、修辭学の発達をもたらした。他人を説得するために、修辭を用いる必要があったのである。

分かりやすい表現、つまり達意の表現と、修辭の問題について考えるとき、孔子の存在を無視するわけにはい

かない。『春秋左氏伝』襄公二十五年の中に、次のような孔子の言葉が載っている。

古書に、「言葉は意志を明らかにし、修辭は言葉を分かりやすくする」とある。言葉で言わなければ、意志は伝わらない。言葉は修辭を用いなければ、遠くまで伝わらない。

志有之。言以足志、文以足言。不言誰知其志。言之不文、行而不遠。

春秋時代、鄭は覇者である晋の命令を受けずに、陳を攻撃した。鄭の宰相子産は、晋に行つて、陳を攻撃した理由を説明した。このときの子産の言葉が、たいへん立派だったので、晋は納得した。この話の後に、孔子の言葉が載っている。つまり、相手を説得するには、修辭の効用が大きいことを述べているのである。

修辭を用いる目的は、自分の意志を相手に伝えることにある。たとえ美しい言葉で飾つても、「意志の伝達」という目的を忘れていれば、空疎な飾りにすぎない。『論語』衛霊公第十五には、孔子の次のような言葉が載っている。

言葉は、意志が伝わればよい。
辞、達而已矣。

修辭を重視するあまり、「意志の伝達」という目的を忘れると、手段が目的化する倒錯した現象が起きる。孔子の右の言葉は、そのような倒錯した現象に対して警鐘を鳴らしたものだろう。なお、「辞」は、一般の言葉ではなく、外国に派遣された使者が、自国の意志を相手に伝える言葉である、という解釈もある。

『論語』と『春秋左氏伝』に載っている孔子の言葉は、文章表現における達意と修辭の重要性を指摘したものだ。達意の文章を書くことと、修辭を用いることは、決して矛盾しない。

宋の蘇軾もまた、「答謝民師書」(『経進東坡文集事略』巻四六)の中で、達意と修辭の関係について触れている。蘇軾は、「言之不文、行而不達」および「辭、達而已矣」という孔子の言葉を引用した後で、次のように述べる。

そもそも言葉が伝達を目的とすれば、修辭を無視するように思われるが、それは間違ひである。事物の本質を把握するのは、風をつなぎとめ光をとらえるようなもので、それを心ではつきり認識できる者は、おそらく千万人にひとりもない。まして言葉と文章ではつきり表現できる者は、なおさら少ないだろう。これを、言葉は意志が伝わればよいと言うのだ。言葉で意志を伝えることができれば、修辭の効果は使いきれないほど大きなものとなる。

夫言止於達意、即疑若不文、是大不然。求物之妙、如繫風捕影、能使是物了然於心者、蓋千万人而不一遇也。而況能使了然於口与手者乎。是之謂辭達。辭至於能達、則文不可勝用矣。

ここで蘇軾は、孔子が「言葉は、意志が伝わればよい」と述べた意味を分析している。蘇軾によれば、「意志の伝達」とは、対象となる事物の本質を認識することと、それを言葉で表現することだという。この二つの要素について、呉小林『唐宋八大家』(安徽人民出版社、一九八四)では、「事物を観察する卓越した才能と、事物を表現する高度の芸術技巧」(二四五頁)と述べている。つまり、観察力と表現技巧が備わってはじめて、「意志の伝達」が可能なのである。そして、「意志の伝達」にとつて、修辭が役に立つという。蘇軾は、一見矛盾するように思える孔子の言葉を取り上げながら、達意と修辭が弁証法的な関係にあることを示したのである。

二 修辭と認識

自分の意志を相手に伝えるとき、修辭が有効な武器となる。春秋戦国時代に活躍した諸子百家と呼ばれる思想家たちは、自分の学説を宣伝するのに、さまざまな修辭を用いた。諸子百家の活躍が、中国の修辭学の發達をもたらしたと言っても過言ではない。次に、諸子百家の書物から『韓非子』を取り上げて、その修辭法について考えることにしよう。

「解老」第二十は、『老子』の内容を理論的に解説した文章である。例えば、『老子』第五八章に、「禍兮福之所倚、福兮禍之所伏」という言葉がある。災難が幸福に転じ、幸福が災難に転じることがあるから、何が災難で何が幸福か、誰にも分からないことを述べている。この言葉について、「解老」は次のように解説する。

人は災難に遭遇すれば、恐怖を感じる。恐怖を感じれば、行いが正しくなる。行いが正しくなれば、思慮深くなる。思慮深くなれば、ものごとの道理が分かる。行いが正しければ、災難を免れる。災難を免れれば、寿命をまっとうできる。ものごとの道理が分かれば、必ず成功する。寿命をまっとうできれば、健康で長生きできる。必ず成功すれば、金持ちで身分が高くなる。健康で長生きし、金持ちで身分が高くなるのを幸福という。つまり、幸福は災難から生まれている。だから、「災難は幸福のよりどころ」という。災難が成功をもたらすである。

人有禍則心畏恐、心畏恐則行端直、行端直則思慮熟、思慮熟則得事理。行端直則無禍害、無禍害則尽天年。得事理則必成功、尽天年則全而寿。必成功則富与貴、全寿富貴之謂福。而福本於有禍、故曰、「禍兮福之所倚。」以成其功也。

ここでは、「禍兮福之所倚」について解説している。災難が幸福をもたらすことを説明するのに、『韓非子』が

連鎖法 (concatenation) を用いていることに注意しよう。連鎖法は、前の句の最後の言葉を用いて後の句を始める、尻取り形式の手法である。この文章は、複雑な構造を持っている。まず、「人有禍」↓「心畏恐」↓「行端直」↓「思慮熟」↓「得事理」までを連鎖法で述べ、次に「行端直」「得事理」をそれぞれ出発点として論理を展開していく。しかも、「行端直」↓「無禍害」↓「尽天年」↓「全而寿」と、「得事理」↓「必成功」↓「富与貴」という二つの論理の流れを交錯させるのである。禍福の循環が複雑に入り組んでいることを、文体で示したのかも知れない。では、なぜ連鎖法を用いたのか。小野沢精一「韓非子」上(全釈漢文大系第二十巻、集英社、一九七五)は、次のように述べている。

連鎖式の論理を使って、特に心の対応の緊張度と、物事の理に基づけた因果関係を本として、とかく偶然論に陥りやすい禍福論を、客観的な理論にまで、作り上げようとしているのが、目立つ特徴といえる。(四五頁)

禍福は循環するというのが老子の主張で、循環の論理を展開するのに、尻取り形式で言葉を展開する連鎖法が最適の修辞法であることは間違いない。老子の主張は、「韓非子」が連鎖法を用いて解説することによって、「客観的な理論」に高められたことになる。修辞の効果とは、こういうことを言うのである。

「福兮禍之所伏」については、「解老」で次のように述べている。

人は幸福になれば、金持ちで身分が高くなる。金持ちで身分が高くなれば、衣食が立派になる。衣食が立派になれば、傲慢な心が生まれる。傲慢な心が生まれれば、行いは邪悪で動作は道理にはずれる。行いが邪悪ならば、若死にする。動作が道理にはずれば、成功しない。そもそも内に若死にの危険があり、外に成功の名誉がないのは、大きな災難である。つまり、災難は幸福から生まれている。だから、「幸福は災難のひ

そむところ」という。

人有福則富貴至、富貴至則衣食美、衣食美則驕心生、驕心生則行邪僻而動棄理。行邪僻則身死天、動棄理則無成功。夫内有死天之難、而外無成功之名者、大禍也。而禍本生於有福、故曰、「福兮禍之所伏」。

この文章も、先の文章と同じような構造を持っている。まず、「人有福」↓「富貴至」↓「衣食美」↓「驕心生」↓「行邪僻而動棄理」までを連鎖法で述べ、次に、「行邪僻」「動棄理」をそれぞれ出発点として、「行邪僻」↓「身死天」、「動棄理」↓「無成功」のように論理を展開する。先の文章ほど複雑ではないけれども、後半から二つのプロセスに分けて論じる方法は、共通している。小野沢精一氏によれば、連鎖式の論理は中国の古典に珍しくないが、このような「途中から二系列に分かれる論理」は、あまり多くないという（前掲書）。ともかく、連鎖法という修辭法が、禍福は循環するという老子の主張にぴったり適合したのである。

『韓非子』から別の文章を引く。名医の扁鵲が蔡の桓公の病氣を治療する話で、「喻老」第二二に載っている。「喻老」は、『老子』の内容を比喻を用いて解説した文章である。

扁鵲が蔡の桓公に謁見した。しばらくの間立っていてから、扁鵲は言った、「主君は皮膚の表面に病氣があります。治療しなければ、進行していくでしょう。」桓公は言った、「わたしには病氣はない。」扁鵲は退出した。桓公は言った、「医者には病氣でない者を治療して、自分の功績にするのを好むものだ。」

十日が経った。扁鵲はまた謁見して言った、「主君の病氣は、皮膚の内側に入りました。治療しなければ、ますます進行するでしょう。」桓公は答えなかった。扁鵲は退出した。桓公はまた喜ばなかった。

十日が経った。扁鵲はまた謁見して言った、「主君の病氣は、腸と胃に達しました。治療しなければ、ますます進行するでしょう。」桓公はまた答えなかった。扁鵲は退出した。桓公はまた喜ばなかった。

十日が経った。扁鵲は桓公を遠くから見ると、走って引き返した。桓公はわざわざ人をつかわして尋ねさせ

た。扁鵲は言った、「病気が皮膚の表面にあれば、薬湯と湿布で治せます。皮膚の内側にあれば、針で治せます。腸と胃にあれば、せんじ薬で治せます。骨髓に達したものは、運命の神の支配下にあつて、どうすることもできません。いま病気は骨髓に達しました。だからわたしは治療を勧めなかつたのです。」

五日が経った。桓公の体が痛み出した。人をつかわして扁鵲を捜させたが、すでに秦に逃亡していた。桓公はこうして死んだ。

だから名医が病気を治療するとき、皮膚の表面にあるうちに治す。これはみな、小さなうちに勝負をつけるのである。そもそも、ものごとの災難と幸福にも、やはり皮膚の表面のようなどころがある。だから、「聖人は早めにものごとを処理する」という。

扁鵲見蔡桓公。立有間、扁鵲曰、「君有疾在腠理。不治将恐深。」桓侯曰、「寡人無。」扁鵲出。桓侯曰、「医之好治不病以為功。」

居十日、扁鵲復見曰、「君之病在肌膚。不治将益深。」桓侯不応。扁鵲出。桓侯又不悦。

居十日、扁鵲復見曰、「君之病在腸胃。不治将益深。」桓侯又不応。扁鵲出。桓侯又不悦。

居十日、扁鵲望桓侯而還走。桓侯故使人問之。扁鵲曰、「疾在腠理、湯熨之所及也。在肌膚、鍼石之所及也。在腸胃、火齊之所及也。在骨髓、司命之所屬、無奈何也。今在骨髓。臣是以無請也。」

居五日、桓公体痛。使人索扁鵲、已逃秦矣。桓侯遂死。

故良医之治病也、攻之於腠理。此皆争之於小者也。夫事之禍福亦有腠理之地。故曰、「聖人蚤從事焉。」

扁鵲が桓公の病気を早期に発見して、治療を勧めたにもかかわらず、桓公は扁鵲の意見に従わなかつた。そのため、病気が進行し、最後は手遅れになって死んだ、という話である。ものごとは早めに処理しなければならぬ、という教訓を、たとえ話によって説明している。ただし、「聖人は早めにものごとを処理する」という文章は、現在伝わる『老子』にはない。

右の文章では、桓公の病気が徐々に進行していくようすを表わすのに、漸層法 (climax または gradation) を用いている。漸層法は、構造の似た句法を三つ以上並べながら、表現内容の価値を段階的に高めていく修辞法である。扁鵲の言葉によれば、桓公の病気は、「臍理」↓「肌膚」↓「腸胃」↓「骨髓」のように進行している。皮膚の表面から肉体の内部へ病気が移っていく。それに対応して、治療の方法も、「湯熨」↓「鍼石」↓「火齊」↓「無奈何」のように変化する。病気の進行を表現するのに、漸層法ほどふさわしい修辞法はない。漸層法を用いることによって、症状がいかに悪化していくか、また、それに対する治療がいかにむずかしくなっていくかというところが、手に取るように理解できるのである。

『韓非子』の文章を取り上げて、連鎖法と漸層法について考えた。禍福の循環、病気の進行を表現するのに、それぞれ最適の修辞法だった。ほかの修辞法ではあげられないような効果をあげている。レトリックというものは、表現内容に適合しなければならぬ。表現内容に適合してはじめて、幸福と不幸は循環する、ものごとは早めに処理する、という主張が説得力を持つようになるのである。つまり、修辞は認識を強化する役割を果たしている。修辞と認識が密接な関係にあることを忘れてはならない。

なお、青木五郎「文学としての『老子』『莊子』」(加地伸行編『老莊思想を学ぶ人のために』、世界思想社、一九九七)は、諸子百家のうち、『老子』と『莊子』の文学性について論じている。レトリックの問題を考えるのに役立つので、参照していただきたい。

三 反復の魔術

修辞は認識を強化する。認識に影響を与える。修辞と認識の関係について、ここでは反復法 (repetition) を例に考えてみよう。反復法は、同一内容の語を数回繰り返す修辞法である。

はじめに、『論語』を取り上げることにする。「衛靈公」第十五に、次のような孔子の言葉が見える。

どうしよう、どうしようと言わない者を、私はどうしようもない。
不曰如之何、如之何者、吾末如之何也已矣。

この文章について、平岡武夫『論語』（全釈漢文大系第一巻、集英社、一九八〇）は、「常にものごとを根底から問いなおしてゆく者のみが、孔子の教育にあずかる」と書いている。「どうしよう」「どうしよう」という反復表現は、悩み苦しむようすを示している。平岡氏の言葉を借りれば、「ものごとを根底から問いなおしてゆく」苦悶の叫びである。苦悶の叫びをあげる者に対する、孔子の答えが右の文章である。この文章の面白さは、「どうしよう」「どうしよう」という相手の言葉をそのまま用いて、「どうしよう」もない、と否定形で切り返したところにある。「どうしよう」という言葉が、三回も繰り返される。孔子は、次のように答えることもできたはずである。

悩みや苦しみは人間にとって必要なものだ。いや、悩みや苦しみこそが人間を成長させる。ものごとを根底から問いなおしてゆけば、悩みや苦しみを避けられない。だから、悩みや苦しみを恐れてはいけない。それは誠実さの証でもある。

もしも、このように答えていれば、教育者にふさわしい孔子のイメージが形成されただろう。だが、そうしなかつた。孔子は、相手の言葉を利用して、反復法で答えた。それは、駄洒落と言ってもよい。ユーモアのセンスを感じさせる。反復法を用いることによって、孔子は相手に、教育者としてのイメージばかりでなく、ユーモリストとしてのイメージを植えつけることに成功した。孔子の回答によって、相手の孔子に対する見方は変わったはずである。修辭は、もの見方を変える。

なお、鈴木修次『文学としての論語』（東京書籍、一九七九）は、修辭学の観点から『論語』について考察し

ている。

「反復法は、認識に変容をもたらす。そのような例をほかに挙げよう。『世説新語』惑溺第三五に、次のような話が載っている。

王安豊の妻は、いつも安豊をあんたと呼んだ。安豊が言った、「妻が夫をあんたと呼ぶのは、礼儀正しくない。これからそのように呼ぶのはやめなさい。」妻が言った、「あんたに親しみあんたを愛している。だからあんたをあんたと呼ぶのです。私があんたをあんたと呼ばなければ、誰があんたをあんたと呼ぶのですか。」こうして、いつもあんたと呼ぶのを許した。

王安豊婦、常卿安豊。安豊曰、「婦人卿壻、於礼為不敬、後勿復爾。」婦曰、「親卿愛卿、是以卿卿。我不卿卿、誰當卿卿。」遂恒聽之。

王安豊の妻は、夫のことを「あんた」と呼んではいけないと言われるが、「あんた」を連呼して夫を屈服させることに成功する。「あんた」、すなわち「卿」は、親しい仲間、あるいは目下の者を呼ぶ言葉である。王安豊は、王戎で、竹林七賢のひとり。王安豊の妻は、「あんた」という言葉を八回も繰り返している。この反復が、王安豊の認識を変容させたのである。ジル・ドゥルーズ、財津理訳『差異と反復』（河出書房新社、一九九二）は、ヒュームを引きながら、「反復は、その反復を観照する精神になんらかの変化をもたらすのである」（一一九頁）と述べている。反復は、単なる繰り返しではない。繰り返し返すたびに、変化つまり差異が生じる。王安豊は、「あんた」という言葉を八回も聞かされて、うんざりしたことだろう。だが、けつきよく妻の意見に従っている。王安豊の妻は、あえて禁じられた言葉を反復することによって、夫の意識を変革した。反復法は、人の心を変える。まるで魔術のようだ。

「反復法で夫を屈服させた王安豊の妻は、機智に富んだ女性と言える。もしも、「あんた」という言葉は親しい人

に呼びかける言葉なので、決して失礼には当たりません。私がそのような言葉を用いるのは、あなたを愛している証拠なのです」などと言っていたら、王安豊は照れ臭くなつて、かえつて反発したかも知れない。王安豊の妻は、夫の操縦法をよく心得ていた。『世説新語』には、このような機智にあふれた話がたくさん載っている。『世説新語』の機智の構造と、レトリックについて論じた著書に、井波律子『中国人の機智―『世説新語』を中心として』（中公新書六九三、一九八三）がある。また、向島成美『漢詩のことば』（あじあブックス、大修館書店、一九九八）では、「卿」という言葉について考察している。

なお、二「修辭と認識」で取り上げた、扁鵲が桓公の病氣を治療する話でも、「十日が経った」という言葉が三回繰り返される。この言葉が繰り返されるたびに、桓公の病氣が悪化していること、つまり反復が変容を引き出すことに読者は気づくだろう。

次に、陶淵明「止酒」（『陶淵明集』卷三）を例に挙げよう。「止酒」は、禁酒を詠じる詩で、「止」という言葉を二十回繰り返し返している。

- | | | |
|---------|------|------------|
| 1 居止次城邑 | 居止 | 城邑に次（ちか）く |
| 逍遙自閑止 | 逍遙して | 自ら閑止す |
| 坐止高蔭下 | 坐して | 高蔭の下に止まり |
| 歩止葦門裏 | 歩して | 葦門の裏に止まる |
| 5 好味止園葵 | 好味は止 | だ園葵のみ |
| 大權止稚子 | 大權は止 | だ稚子のみ |
| 平生不止酒 | 平生 | 酒を止めず |
| 止酒情無喜 | 酒を止 | むれば情に喜び無し |
| 暮止不安寢 | 暮に止 | むれば安らかに寝ねず |

10 晨止不能起 晨に止むれば起くること能わず

日日欲止之 日日之を止めんと欲するも

營衛止不理 營衛止むれば理まらず

徒知止不樂 徒だ知る止むることの樂しからざるを

未知止利己 未だ知らず止むることの己を利するを

15 始覺止為善 始めて止むることの善なるを覺り

今朝真止矣 今朝真に止めたり

從此一止去 此れより一たび止め去りて

將止扶桑淡 將に扶桑の淡に止まらんとす

清顔止宿容 清顔宿容を止むること

20 癸止千万祀 癸ぞ止だ千万祀のみならんや

(大意) 町の近くに住み、のんびり暮らしている。高い木陰の下に座り、粗末な家の中を歩く。うまいものは畑の野菜だけで、楽しみは子供だけ。ふだん酒を止めたことはない。酒を止めれば楽しみがなくなる。夕方止めれば安眠できない。朝止めれば起きられない。毎日酒を止めようと思っているが、止めると血行が悪くなる。止めても楽しくないことばかりで、止めて得することなどない。止めるのはよいことだとやっと分かり、今朝ほんとうに止めた。これから酒を止めて、仙界の水辺に行ってみよう。美しい顔はもとのままで、千万年以上も長生きできる。

この詩は三つの段落に分けることができる。第一段落は、第一〜六句の全六句で、田園生活の喜びを詠じている。質素な生活と子供が楽しみという。丁仲祐『陶淵明詩箋注』（芸文印書館）に引く何燕泉の説に基づけば、ぜいたくな生活はやめたけれども、酒だけはやめられないと、暗に言っていることになる。第二段落は、第七〜

一四句の全八句で、酒をやめられない理由について述べている。酒をやめると、精神衛生に悪いという。第三段落は、第一五〜二〇句の全六句で、禁酒の効果について述べている。酒をやめると、健康と長寿が得られるという。この詩で、「止」という言葉は、とどまる、とどめる、ただ、やめる、などの意味に用いられている。

陶淵明は、ほんとうに酒をやめたいと思っているのだろうか。あるいは、「止酒」という詩は、陶淵明のジョークにすぎないのだろうか。さまざまな議論があるけれども、このような設問自体が誤っている、と私は思う。陶淵明は、「飲酒二十首」〔陶淵明集〕卷三と題する詩を書いている。「止酒」詩では、「止」という字を二十回用いている。この「二十」という数字に注目して、両者の間に呼応する面白みを発見したのが、王叔岷『陶淵明詩箋證稿』(芸文印書館、一九七五)である(二七三頁)。これほど鋭い発見があるだろうか。陶淵明は、「飲酒」と題する詩を二十首書いた。それに合わせて、「止」という言葉を二十回用いて、「止酒」と題する詩を書いた。飲酒も禁酒も、平等ということになる。そもそも、「酒をやめた」と何回も繰り返すのは、なぜだろうか。「ほんとうに酒をやめるつもりならば、一回言えば済むことである。「酒をやめた」という言葉を繰り返すたびに、「ほんとうは酒が好きだ」という意味に変わっていくことを見落としてはならない。ここにも、反復の魔術が見られることが分かるだろう。

なお、「止酒」詩については、李華主編『陶淵明詩文賞析集』(巴蜀書社、一九八八)に収められた蕭哲庵氏の鑑賞文を参考にした。

四 助字の戯れ

陶淵明は「止酒」の中で、「止」という言葉を二十回繰り返し返した。邊欽立校注『陶淵明集』(中華書局、一九七九)、袁行霈『陶淵明集箋注』(中華書局、二〇〇三)などによれば、第二句の「止」は、助字であるという。助字の「止」は、確定を表わす。ここでは、助字を巧みに用いた文章を取り上げることになろう。

唐の韓愈に、「祭十二郎文」〔昌黎先生集〕卷三三と題する文章がある。十二郎は、韓老成をいう。韓愈の次兄韓介の子供で、長兄の韓会に子供がなかったため、韓会の養子となって家を継いだ人物である。韓愈は、三歳で父親を亡くし、長兄韓会の手で育てられた。韓老成は、韓愈のおいに当たるが、幼い頃から一緒に暮らしていたので、兄弟のように親密な関係にあった。少年時代を追憶しながら、その韓老成の死を弔ったのが、「祭十二郎文」である。この中で、韓老成が死んだと聞いたときの心の動揺を、韓愈は次のように述べている。論述の都合上、四つの段落に分けて記す。

ああ、ほんとうにそうなのか。夢なのか。死の知らせはほんとうではないのか。

①嗚呼、其信然邪。其夢邪。其伝之非其真邪。

ほんとうならば、私の兄は立派な人間なのに、その跡継ぎが若死にすることがあるのか。おまえはまじめで賢いのに、兄の恵みを受けることができなかつたのか。若い者、健康な者が若死にし、年長の者、衰えた者が生きながらえることがあるのか。

②信也、吾兄之盛徳而天其嗣乎。汝之純明而不克蒙其沢乎。少者彊者而夭歿、長者衰者而存全乎。

そんなことは信じられない。夢であり、死の知らせがほんとうでないならば、東野の手紙と耿蘭の知らせが、どうして私の側にあるのだろう。

③未可以為信也。夢也、伝之非其真也。東野之書、耿蘭之報、何為而在吾側也。

ああ、ほんとうにそうだったのだ。私の兄は立派な人間なのに、その跡継ぎが若死にしてしまった。おまえはまじめで賢く、家業を継ぐのにふさわしい人間なのに、兄の恵みを受けることができなかつた。天という

ものは計り知れず、神秘的なものは明確にできない。道理というものは推し量れず、寿命は知ることができない。しかし、私も今年になってから、しらがまじりの髪がすっかり白くなってしまったものもある。ぐらぐらする齒が抜け落ちてしまったものもある。頭髮と血色は日増しに衰え、氣力は日増しに弱まっていく。おまえの後を追って死ぬのも、速いことではない。

④嗚呼、其信然矣。吾兄之盛德而天其嗣矣。汝之純明宜業其家者不克蒙其沢矣。所謂天者誠難測、而神者誠難明矣。所謂理者不可推、而寿者不可知矣。雖然、吾自今年來、蒼蒼者或化而為白矣。動搖者或脫而落矣。毛血日益衰、志氣日益微。幾何不從汝而死也。

文中に見える東野は、孟郊、字は東野のことで、韓愈の友人。耿蘭は、韓老成の家の召使いであろう。この二人から、韓愈は韓老成の死亡を知らされた。右の文章の特徴は、意味の異なる助字を反復して用いていることにある。

①では、「邪」を三回、②では、「乎」を三回反復している。「邪」も「乎」も、疑問の助字で、韓老成死亡の通知に衝撃を受けながら、それを事実として認めまいとする気持ちを表現しているだろう。

③では、「也」を四回反復している。「也」はここでは、断定と疑問を表わす。④では、「矣」を七回反復している。「矣」は、決定を表わす。韓老成の死亡を事実として認めたくないけれども、目の前に死亡通知が存在する。ほんとうに韓老成は死んだのだという悲しみが、決定の助字にこめられているだろう。

韓愈の文章は、疑問と断定・決定の助字を順番に用いながら、韓老成の死を信じようとして信じられず、また信じまいとして信じずにはいられない、疑問と確信の両極で揺れる心の葛藤を巧みに表現している。

宋の費衮は『梁谿漫志』巻六「文字用語助」で、「文字のなかに助字を用いすぎると、文章の勢いが弱まることがある」と述べながらも、右に挙げた「祭十二郎文」の助字の用い方を絶賛し、「反復出沒するようすは、怒濤や激流のようで、変化を予測することができない。文章にすぐれた者でなければ、どうしてこういう芸当がで

きよう」と言っている。

助字の反復使用は、文章の遊戯の一種である。だが、韓愈は真剣に助字と戯れている。文体の冒険を試みるころこそが、少年時代とともに過ぎ去った死者の霊を慰めることになる、韓愈は考えていたに違いない。

(付記) 本稿は、平成十五年度学内プロジェクト研究・助成研究(B)「レトリックから見た中国文学の研究」の研究

成果である。なお、執筆に際して、以下の著書を参考にした。

陳望道『修辞学发凡』(上海教育出版社、一九七六)

姜宗翰『古典文学辞格概要』(雲南人民出版社、一九八四)

王德春主編『修辞学词典』(浙江教育出版社、一九八七)

成俸鈞・唐仲揚・向宏業主編『修辞通鑑』(中国青年出版社、一九九二)

O・デュクロ/T・トドロフ共著、滝田文彦他訳『言語理論小事典』(朝日出版社、一九七五)

佐藤信夫『レトリック感覚―ことばは新しい視点をひらく―』(講談社、一九七八)

グループM、佐々木健一・樋口桂子共訳『一般修辞学』(大修館書店、一九八一)

中村明『日本語レトリックの体系―文体のなかにある表現技法のひろがり』(岩波書店、一九九二)