

日本人の老い観

— 老い文化の底流を求めて —

松 井 富美男

【キーワード】 オキナ、オミナ、老人、老い、神人、常世

序

日本は世界一位の長寿国になった。このような事情を受けて、老後生活を安心して送るための社会制度の抜本的改革が急がれている。しかし社会制度をいかに変えるかといった議論だけでは老いの本質は見えてこない。社会にとって、われわれ自身にとって、老いとは何かが明らかとならないかぎり、いかなる高齢化対策も徒労に終わる可能性がある。重要なことは老いをどう考え、老いをどう生きるかといった生命倫理的な問いである。老いというと直ぐに認知症や死などと結びつけられがちだが、このような取り扱いには老いの一面しか描出できない。老いとは社会によって作り出される文化現象である。本稿は、このような視点から日本人の老い観について考究する。

1. 「老人」の訓み

まだ固有の文字がなかった時代の日本人は、老人をどう呼んでいたのであろうか。この問いに答えるためには、日本の最古文献である『古事記』を基本にしつつ、それを補完する形で『日本書紀』や『万葉集』などの諸文献を参照する必要がある。とりあえず記から老人に関する漢語を拾ってみると、「老夫」「老女」「老人」「老」「老嫗」「耆老」のように数えるほどしかない。次にこれらの漢語をどう訓むかが問題となるが、こうした場合に真っ先に引き合いにされるのが『古事記伝』である。宣長は、この中で記紀における「老夫」「公老」「夫長」「老」などの漢語を一様にオキナ、「老女」「老嫗」「老婆」などの漢語を一様にオミナと訓むべきだとしている¹⁾。「老人」という漢字をロウジンと発音するのはいわゆる「漢文訓」であって、古代日本には「ロウジン」という和語は存在していなかった。老人は一般にオイヒトと呼ばれ、老いた男はオキナ、老いた女はオミナと呼ばれた。

そのオキナとオミナは、キとミの音によって区別される同型語である。宣長は、国産神のイザナキが男神で、イザナミが女神であることから、キとミの字音は性別を表しているとみた²⁾。このような音韻による区別は古代では結構行われていたらしい。例えば夫と妻がヲとメ、甥と姪がヲヒとメヒと呼ばれたり、父と母がチ、とハ、祖父と祖母がオホヂとオホバと呼ばれたりした³⁾。

(1)

オとヲの区別も古代日本においては重要な機能を果たしていた。例えば記の景行段には、双子の兄弟が登場し、兄はオハウスノ命、弟はヲウスノ命と呼ばれる⁴⁾。加えてヲウスノ命はヤマトヲグナとも呼ばれ、記では「倭男具那」、紀では「日本童男」という漢字が当てられている⁵⁾。ここから相補的にみて、「ヲグナ」が少年または未婚の若者を指すとともに、この語が「オキナ」に対比されることも分かる⁶⁾。さらにまた、万葉では「嫗」がオミナと訓じられるのに対して、「婦人」「女」「女子」「孀」などはヲミナと訓じられる。やはりオとヲの字音が長幼の区別を表している。この頃にはこのような言語的区別を必要とする老若制度が既に成立していたのであろう。

漢字をどう訓むかといった「訓法」は、上代文献を繙く上で避けては通れない問題である。宣長の功績は、既存の「漢文訓」に囚われることなく、ほとんど自力で漢字伝来以前の倭言葉の蘇生に努めたことにある。その甚大な影響力は現在においてもいささかも損なわれていない。しかし宣長が依拠した音韻は万葉期のものなので、それが五百年前の音韻と一致するかどうかは精確には分からない。にもかかわらず、宣長が稗田阿礼の口誦を真似しながら、これぞまさに倭言葉だと確信した根拠は何か。阿礼の霊が宣長に取り憑いて、宣長その人が阿礼になったということなのか。そんな疑いもかけたくなるぐらいに、記と言えば宣長といったイメージがすっかり定着して、いまだに宣長訓みの呪縛が解けないでいる。その一例が「老人」の訓みである。この語はヤマトタケルが甲斐国の酒折宮で歌を詠んだときに即興歌を返した人物に使用されている。その人物とは「御火焼之老人」である。宣長はこの語について「御火焼之老人は、美肥多伎能意伎那と訓べし⁷⁾」とだけ記し、「老夫」や「老」と同様にオキナと訓じている。この訓みはいずれの注釈書でも採用されている。

漢語の「老人」は、『大漢和辞典』によれば、「としより。老者。故老。舊老。」を意味するとともに「他人に対して己の父母」を指すときにも用いられる⁸⁾。すなわち、「老人」は現代用法と同じように老いた男女を表した。一方、オキナは男を表すキの字音を含むので「爺」や「尉」などの老いた男にのみ該当し、老いた女の「婆」には該当しない。それゆえ「老人」をオイヒトとせずオキナと訓む場合には、意味の齟齬が生じる。オイヒトの「オイ」は上二段動詞の「於諭」の連用形に由来し「於由」「於伊」「於輿」などと表記される⁹⁾。その語源に関しては「オホヨ（多齢）」「オホキ（多）」「オホイキ（大生）」「オヒ（追）」などの諸説があって定かではない¹⁰⁾。しかしその語源がどうであれ、「オイヒト」という語が老いた男女を含意することは間違いない。ただし、老いた女を表す場合には、「老人」ではなく性別判断が可能な「老女」や「老嫗」などの漢字が当てられるのが普通である。

万葉を引き合いに出せば、「老」「翁」「老翁」「老夫」などはオキナと訓まれ、「嫗」はオミナと訓まれる。これに対して「老人」という漢字は常にオイヒトと訓まれる。例えば「いにしへゆ人の言ひ来る 老人のをつとふ水ぞ 名に負ふ瀧の瀬¹¹⁾」「あづきなく 何のたはこと 今さらに 童言する 老人にして¹²⁾」などの独立歌や「もののふの 八十神の 緒を まつろへの

向けのまにまに 老人も 女童も しが願ふ 心足らひに撫で賜ひ 治めたまへば ここをしもあやに貴み 嬉しけく いよいよ思いて¹³⁾という長歌の一部に「老人」という文字が認められる。最初の二つは、老人を若返らすという伝説の養老滝を称えた歌と、年甲斐もなく恋心を抱いてしまう老人の心境を述べた歌である。あとの一つは、大伴家持作と伝えられる荘厳な長歌の一部分で、老人、女、子どもの願いを叶える（天皇の）政治を賛美した歌である。これらの歌に共通するのは、老いが若さと並列・対比させられている点である¹⁴⁾。

記では「老人」という語は四度現われるが、いずれもオキナと訓じられている。これに対して、紀では「老人」はオイヒトまたはオイタルヒトと訓まれる。皇極三年六月に、蝦夷大臣が橋を渡るのを見て巫女たちが訳の分からない「神語」を發したときに、「老人等」がこれは時が変わる前兆だと述べる件がある¹⁵⁾。またその翌月には、常世神を信じると貧者は豊かになり「老人」は若返ると説く者が東国の富士川に現われる¹⁶⁾。これらはオイヒトと訓じられている。このように「老人」という語は、オキナともオイヒトとも訓むことができる。どちらの訓みにするかは文脈次第である。それでは、宣長が「御火烧之老人」をミヒタキノオキナと訓ます理由は何か。この「老人」は即興歌を誉められてヤマトタケルから東国造を下賜された者である¹⁷⁾。国造とは大和朝廷の地方官、大化改新後の郡司に当たり、特に男に関係した特権的身分であるから、彼はその当時は下賤でも後には高貴な身分になったと推定される。「御」という接頭語がそれを裏づけている。「火烧きの少子二口」（清寧段）ともあるように、「火烧」は子どもにもできる下賤な仕事であったから、「御」は「火烧」にではなく「老人」に掛かっている。とすれば、「御火烧之老人」は庶民から敬われた特定の老いた男、つまりオキナになるはずである。このように「老人」が若者と対比されるときにはオイヒトと訓み、それが特定の老いた男を表すときにはオキナと訓むようにすれば理解はしやすい。

訓みが問題となるのは、「耆宿」も同様である。この語は一般にはフルキオキナと訓まれるが、フルヒトとも訓むことができる。どちらの訓みになるかは、ここでも文脈次第である。顕宗段のオキメノオミナの話では、そのような微妙な判断が求められる。老人はここではその経験豊かな知恵のゆえに賛美される。顕宗天皇は行方の分からなかった父親の遺骸を捜していた。そこに一人の賤しいオミナが現れて遺骸場所とその確認方法を教える。こうして天皇は父親を弔い、オミナに「オキメ」という名を授けて彼女を大切に庇護した。これが記に見える大筋の内容である。しかし紀ではこの内容が多少異なる。第一に、オキメが現れるのは、天皇が「耆宿」を集めて各人に質問した後である。第二に、「オキメ」という名前は、最初からオミナに付いており、天皇から授けられたものではない。第三に、齒鑑定による身元確認を勧めたのはオキナではなく父親の乳母である。第四に、父親の身元確認に記では成功するが、紀では失敗して二つの遺骸が同等に扱われる。このように記と紀は細かい点で異なる。

そこで問題となるのは、オキメの登場場面についてである。記には「在淡海國賤老媪、參出

白¹⁸⁾とだけあり、淡海国出身の賤しいオキメが突然に現われる。これに対して、紀には「召聚耆宿、天皇親歴問。有一老媪、進白¹⁹⁾とあり、天皇が「耆宿」を召集して、その一人ひとりに質問しているときにオミナが進み出てくる。そのために召集された「耆宿」の一人としてその場に控えていたオキメが天皇の質問に答えているように見える。もしそうであれば、「耆宿」はオキナとオキメの両性を含むので、その訓みはフルヒトとされなければならない。因みに「耆宿」は昔から「布流於木奈」と訓じられてきたようで、過去に出版された紀もフルキオキナという訓みをほぼ採用している²⁰⁾。しかしこの語に対して、武田氏はフルヒトという訓みを与え、また服藤氏もジェンダー論の立場からオキナとだけ訓んじてはならないと指摘している²¹⁾。では、翻して「耆宿」をフルキオキナと訓む場合にはどうなるか。この場合には、天皇は男の老人のみを召集することになるから、その場に控えていたオキメが天皇の質問に答えるという設定は成り立たない。だから記と同じように、その場にいなかったオキメが自分から天皇の前に進み出るというように設定し、これに伴って「有一老媪」の訓みも工夫する必要がある。この箇所は一般に「ヒトリノオミナハベリテ」と訓まれる。「ハベリ」は「有り」の謙讓語である。したがってそのように訓む場合には、オキメの近くに目上の人物、すなわち天皇がいることになるので具合が悪いことになる。だから、そうならないようにするためには、「天皇親歴問」と「有一老媪」との間の句点を活かして、両部分を一旦切る必要がある。その上で「有」をアリと訓むようにすれば、オキメの登場を新たな形で展開できる。しかし「有」にこうした処理をほどこしても、この語に続く「進」の働きがぼやけてしまい不自然となることは否めない。

ところで、天皇が「耆宿」を召集した理由は、父親の遺骸場所を彼らから聞き出すことであった。ということは、天皇が「耆宿」に予め敬意を表し、彼らの知恵や判断力に期待を寄せていたことを意味する。現に天皇は、父親の復讐のために雄略天皇陵墓を破壊すべきかどうか迷って「老賢」に意見を求めている。ここから老人が一定の社会的役割を既に担っていたことが伺われる。「耆宿」もこのような社会的役割を担った者であったであろう。とすれば、「耆宿」がオミナを含むかどうかは重要な問題である。このことは「耆宿」をどう訓むかといった問題とも呼応する。「耆宿」をフルオキナと訓む場合には、男尊女卑の差別が既に存在していたことになり、フルヒトと訓む場合には、この差別はまだ存在していなかったことになるからである。

2. 老いの齡

『魏志倭人伝』には「その会同・坐起には、父子男女別なし。人性酒を嗜む。大人の敬する所を見れば、ただ手を博ち以て跪拜に當つ。その人寿考、あるいは百年、あるいは八、九十年²²⁾とある。これによると、倭人は八、九十歳ないしは百歳まで生きたことになる。しかし彼らは正式な暦をもつことなく農耕年数から經驗的に年齢を割り出したとされるから、この記述をそのまま信用するわけにもいかない。もし人々が百歳以上まで生きることができたならば、六十歳未満

の死は「夭折」であって、七十歳が「老人」と言えるかどうかもあやしくなる²³⁾。それに中世の文献にも「翁年七十に餘りぬ。今日とも明日とも知らず」や「われ六十に餘る身の命、今日明日とも知らぬ老の身を惜しみて云々」などがあるので²⁴⁾、老人が六、七十歳まで生きられるというのは稀有であり、また運よくその年齢まで生きられたとしても虚ろな状態であったであろう。現代社会では身体的老いと精神的老いとが乖離する傾向にあるけれども、古代社会では両者は一致しており、身体能力の低下に伴い老いは社会的に決定された。「その会同・坐起には、父子男女別なし」とあるように、この時代には性差や貴賤差は別にして、老若差はまだ存在していなかったと思われる。それゆえ卑弥呼のような特権的な存在を別にすれば、一般人にとっては強壮や頑健が生存の絶対条件であったであろうから、病人のみならず老人も遺棄の対象となった可能性がある²⁵⁾。

再び記に返れば、かの八俣大蛇伝説には、アシナヅチとテナヅチという老夫婦が登場する。彼らはスサノヲが出雲国に降り立ったときに、娘のクシナダヒメを囲んで泣いていた。彼らの八人娘のうち七人が既に八俣大蛇の犠牲となり、今また残る娘もその犠牲にされようとしていた。記及び紀の大部において話の大筋は同じであるが、紀の第二書はこれとやや内容を異にする。ここではアシナヅチがアシナズテナヅに、テナヅチがスサノヤツミミに、クシナダヒメがクシイナダヒメに改名され、しかも妻は「正に妊身めり」となっていて、クシナダヒメも大蛇退治後に誕生する²⁶⁾。すなわち、アシナヅチとテナヅチは記では老夫婦であるのに対して第二書では若夫婦となっている。そのために第二書では老人を示すオキナやオミナといった語は見当たらない。ちなみに、津田左右吉は、八俣大蛇伝説の原形は記であって、クシナダヒメが大蛇退治後に生まれたとする第二書は「後の変形に違いない」として、記を中心に八俣大蛇伝説を再構成している²⁷⁾。その真偽のほどはおくとして、このような記述の相違から壮年期から老年期への移行、とりわけヲミナからオミナへの移行に際しては、生殖能力が関係していることが分かる。この点については、ボーヴォワールも、未開社会では老人たちは高齢という理由だけで尊重されることもあったが、多くの場合にはその能力に応じて共同体での位置関係が決定され、殊に女であれば子どもが産めるかどうか重要であったと記している²⁸⁾。とすれば「老人」の年齢に関しても、性差や個人差を考える必要があるだろう。『魏志倭人伝』には先述の箇所が続けて「その俗、国の大人は皆四、五婦、下戸もあるいは二、三婦。婦人淫せず、妬忌せず、盗切せず、諍訟少なし。その法を犯すや、軽き者はその妻子を没し、重き者はその門戸および宗族を没〔滅〕す。尊卑各々差序あり。相臣服するに足る。」²⁹⁾とある。邪馬台国は父系制社会であった。身分の高い男は四、五人の女をもち、身分の低い者でも二、三人の女をもつことができた。これに対して、女は一人の男に仕え貞操を求められたようである。興味深いのは、軽い罪を犯した男はその罰として妻子を奪われる点である。いわゆる社会的所有物としての妻子を多くもった男は経済的豊かさを誇示することができた。そのために罪人は、最も痛手となる財産没収の罰を科せられたのであろう。このよう

な社会では、女はモノ化されて男よりも早くに老けさせられた可能性がある。ただし、一般に未開社会では、女は労力として貴重であったし、また労力の用をなさなくても通過儀礼を司ることもできたし、さらに老婆はしばしば魔力者としても恐れられたので、生殖能力の低下理由だけで女が直ちに老人とみなされたかどうかは分からない。

では、古代では何歳から老人とみなされたのであろうか。縄文人や弥生人の寿命は約三十歳と推定されている。つまり、どんなに長生きしても三十歳以上は生きられないので祖母が十五歳で女兒を出産し、その子が成長して同い年に孫を出産したとすると、三十歳の祖母は孫の顔が見られないことになる。それゆえ子-両親-祖父母という家族形態において老いが位置づけられる現代の老い観と、古代の老い観がいかに異なっているかは明らかであろう。この社会にあっては、親が二十歳代半ばで老人となった可能性もある一方で、「老人」という概念そのものが存在しなかった可能性もある。いずれにしても、この時代の老い観を伝える史料は残っていないので想像に頼らざるをえない。

年齢の節目ごとに催される長寿祝いは、現代社会でも還暦祝、古希祝、喜寿祝、米寿祝などの形で継承されている。中世の貴族社会では、四十歳を皮切りに十年の節目ごとに祝賀が催されたことが記録されている。例えば『源氏物語』の中でも、源氏の「四十の賀」が簡素に執り行われたことや、朱雀院や式部卿の「五十の賀」が一年前から準備されたことが記されている（「若菜」「乙女」参照）。貴族の平均寿命がどれほどなのかは分からないが、五十歳まで生きられる人もそれほど多くはなかったであろう。これとは対照的に、『枕草子』には四十歳の老人が疎まれる話が載っている。「昔おはしましける帝の、ただ若き人をものみおぼしめして、四十になりぬるをば失はせたまひければ、人の国の遠きに往き隠れなどして、さらに都の内にさる者なかりけるに、中將なりける人の、いみじき時の人にて、心などもかしこかりけるが、七十近き親二人を持たるに、かう四十をだに制することに、まいて恐ろしと、おち騒ぐに云々」³⁰⁾。この話は、蟻通明神伝説を基にしつつ中將の老親の「年の功」を賛美したものである。彼らは木の根元と先端を見分けたり、蛇の雌雄を見分けたり、七曲玉に糸を通したりする方法についての的確な助言を与え、死後は神になったとされる。ここから老人を神の化身とする中世の老い観を垣間見ることができる。ただし化身の本体も色々で、神仏や観音であったり、場合によっては鬼であったりもする³¹⁾。その点はひとまずおき、ここでは四十歳以上が嫌悪されていることに注意しておきたい。

『徒然草』にも次のような記述がある。「四十にもあまりぬる人の、色めきたる方、おのずからしのびてあらむはいかがはせむ、ことにうち出でて、男女のこと、人のうへをもいひたはぶるゝこそ、似げなく見苦しけれ。大方、聞きにくく見ぐるしきこと。老人の若き人にまじはりて、興あらむと物いひむたる云々」³²⁾と。兼好は、年齢相応の振舞いを美とし、老人が人前で物知り顔で説教したり、若者と同じように好色を吹聴したりすることに苦言を呈している。これを兼好は何歳で書いたのかは定かでないけれども、少なくとも彼自身が既に「老人」の齢にあったことは

間違いない。それゆえこれは老人による老人批評とみることもできる。ここでも壮年期と老年期の境が四十歳に設定されている。

四十という年齢は「不惑」の年齢でもある。この時期を、兼好は下降人生の開始期として、孔子は上昇人生の開始期として描いているのは対照的で面白い。『礼記』には、四十歳を「強」と称して仕官の年齢とし、五十歳を「艾」と称して要職を担う年齢とし、六十歳を「耆」と称して人を指揮する年齢とし、七十歳を「老」と称して後進に道を譲る年齢とし、八、九十歳を「耄」と称して尊重するとある³³⁾。このように中国社会においては、年齢に応じて老人の呼び方も異なっていた。このことは、裏返して言えば、中国社会がいかに長寿文化を伝統的に育んできたのかを物語っている。これに対して、日本では四十歳という比較的若い段階で老人に組み入れられる。このような老い観は、当然のことながら中世の厭世観を背景にして生み出されたものであろう。

また兼好は次のようにも述べる。「あかず惜しと思はば、千年を過すとも、一夜の夢の心地こそせめ。すみはてぬ世に、みにくきすがたを待ちえて何かはせむ。命長ければ恥多し。長くとも、四十に足らぬ程にて死なむこそめやすかるべけれ。その程過ぎぬれば、かたちをはづる心もなく、人に出でまじらはむことを思ひ、夕の陽に子孫を愛してさかゆく末を見むまでの命をあらまし、ひたすら世をむさぼる心のみ深く、もののはれもしらずなりゆくなむあさましき。」³⁴⁾と。「命長ければ恥多し」の箇所は、『莊子』の「壽則多辱」からの転借と目されている³⁵⁾。莊子は、世間が望む長寿は辱めの原因となるので徳としてふさわしくないとしながらも、辱めを受ける年齢がいつなのかを明示していない。一方、兼好は、「長くとも、四十に足らぬ程にて死なむこそめやすかるべけれ」と述べて四十歳をその目安にしている。彼からすれば、四十までが生きるに値する「生」であって、四十過ぎの「生」は生きるに値しない。ここでは壮年期から老年期を飛び越えて一気に死に至る道しか説かれていない。これは文字どおり死の美学であって、とうてい老いの美学にはなりえない。

3. 老いの評価

老いにもものあはれを感じ取る老い観は昔からあった。記の雄略段には次のような逸話が載っている³⁶⁾。天皇は、あるとき三輪川の辺で洗濯中の美少女に声をかけて、嫁がずに待つようにと命じた。彼女は赤猪子と呼ばれ、天皇の大命を堅く守り続けた。しかしいつまで待っても何の音沙汰もなかったので、彼女は八十歳のときによく意を決して天皇に謁見した。天皇は老女が誰なのか分かるはずもなかった。そこで赤猪子は自分の素性を明かして、容姿は衰えたけれども貞操を持ち続けていると答えた。天皇はそれを聞いて不憫に思い、彼女と結婚してやろうと思ったが、その老齢ぶりに憚られて歌と贈物を与えるだけにした。その贈歌が「引田の 若来栖原 若くへに 率寝てましもの 老いにけるかも」であり、その返歌が「日下江の 入り江の蓮 花蓮 身の盛り人 羨しきろかも」である³⁷⁾。贈歌は赤猪子の若いときに共寝をしておけばよかつ

たのに、といった意味である。返歌は現在のわが身が蓮のような若い盛りにないのが残念である、といった意味である。どちらも老いの境遇を嘆息する歌となっている。この話の原型は巫女伝説であって、八十歳まで未婚を通す赤猪子は巫女の純潔を暗示していると言われる³⁸⁾。この話で興味深いのは、天皇が「心の裏に婚ひせむ」と思う場面である。この気持ちは天皇自身の罪意識から生じたものではない。老いても純潔を失わない赤猪子への愛らしさから生じたものである。だがこの気持ちも、赤猪子の現実を目の当たりにして嘆息に変わる。

老いとは、このように元来客観的なものである。老化は気持ちとは無関係に進行し、そのプロセスは内側からはなかなか見えにくい。そのように考えなければ、赤猪子が八十歳まで純潔を保ち続けた理由を理解できない。彼女は気持ちの上では乙女のままであった。彼女は八十歳になってわが身を振り返ったときに宮中に召されないことを実感する。それは彼女が天皇の裏切りを気づいたからではない。彼女の身体が自らの純粋な気持ちを受け止められないほどに既に老いてしまっていたのである。では、天皇はどうか。天皇は赤猪子以上に高齢だから身体に関してはもっと深刻なはずである。ところが天皇の身体はこの場面から掻き消され、天皇は赤猪子に対する「視点」としてだけ存在する。だから天皇は赤猪子以上に純粋でいられるわけである。天皇が自らの身体にも眼差しを向けていたら、赤猪子の純潔さに心打たれて彼女と結婚してやろうと思うより前に、その不可能性を達観したことであろう。いずれにしても、天皇も赤猪子も心情的には若いままであった。しかし赤猪子の身体が二人をまどろみから呼び覚ます。その老いた身体は天皇にとっても、いや赤猪子自身にとっても、身体の他者性として現れる。「羨しきろかも」や「老いにけるかも」の「かも」がそうした寂寥感を表現している。

次に老いが逆説的に評価されている事例を万葉から拾ってみよう。ある時、竹取翁は春の夜に山中で九人の美しい娘に遭遇する。娘たちは鍋の火を吹いてくれないかと笑いながら彼を誘う。翁は妖しいと思うけれども、誘われるままに彼女らの側で火を吹き始める。そのうちに「阿誰ぞこの翁を呼びし」という娘子の声が出て、翁は自分が異界を侵犯したことを知って謝罪の歌を詠み始める。長歌は、栄光に満ちた翁の半生を高らかに詠いあげた後に、以下の最終部へと導かれる。「かくぞ為来し いにしへ ささきし我や はしきやし 今日やも子らに 不知にとや、思はえてある かくぞ為来し 古の 賢しき人も 後の世の かたみにせむと 老人を 送りし車 もち還り来し。」³⁹⁾昔華やかだった自分がこれほどに醜くなったなどと、今の子は信じないだろうと思うから、古の賢人は後世に手本を示そうとして、老人を捨てて行った車を持ち帰ったのさ、というのが大意。この典拠は『令集解』または『孔子伝』とされる⁴⁰⁾。原穀の父は息子とともに弱った祖父を車に乗せて山中に捨てて行った。ところが一緒に捨てたはずの縁起の悪い車が家にあった。それは息子の原穀が将来父を捨てるときにも役立つと思って持ち帰ったものである。父はそれを知って後悔し、祖父を連れ戻して親孝行をしたという。引用部分は、こうした中国の古典を基にしながら、老人を疎かに扱えばその報いを受けるという暗示を与えている。この

主題は反歌にも引き継がれ、翁は自分の老醜を嘆きつつも、こうした境遇は若者にも必ず訪れると言いつつ含めている。そして翁の長短歌に答える形で娘子たちの歌がさらに続く。彼女たちは、翁の歌に聞き惚れて「我もよりなむ」と言いながら一人、また一人と翁に靡いていく。こうして全体は、娘子たちに馬鹿にされていた翁が歌を通じて彼女たちを屈服させていくというドラマ仕掛けになっている。翁の老いへの嘆きは、このような転結ドラマを導出するための演出に過ぎない。それゆえ老いの現実はこのからは読み取れない。

老人にとって、現実はずっと過酷であったであろう。「哀世間難住歌一首并序」と題する山上憶良の歌は、このような老いの現実を描写している。

「集ひ易く排ひ難きは、八大の辛苦、逐げ難く盡し易きは、百年の賞楽。古人の嘆きし所、今亦之に及けり。所以因りて一章の歌を作りて、以ちて二毛の嘆を撥ふ。その歌に曰く、……蝮の腸か黒き髪に いつの間か 霜の降りけむ 紅の 面の上に いづくゆか 皺がきたりし……手束杖 腰に束ねて か行けば 人に厭はえ かく行けば 人に悪まえ 老男は かくのみならず たまきはる 命惜しけど せむ術も無し」⁴¹⁾

この老人描写は、現代にもそのまま通用する。手束杖を腰にあてがって歩く白髪老人は、あちこちの憎まれ者、嫌われ者である。憶良はこの歌を六十九歳で詠んだとされるが⁴²⁾、さすがに七十歳近くになると老人の惨めさは隠しようもなくなる。「老人とはこんなものだろう」と達観しつつも、命を惜しむ老人の心境が哀れである。とはいえ、この心境はけっして憶良に固有なものではない。彼がここで挙げている「八大の辛苦」や「古人の嘆きし所」のものとは、生老病死、愛別離苦、怨憎会苦、求不得苦、五蘊盛苦の四苦八苦を指す。こうした仏教観は奈良時代後期には確実に浸透しており、憶良もその影響を被っている。いや、彼は稀に見る敬虔な仏教信者であった。そのことを端的に示しているのが「沈痾自哀文」と題する長歌である。

「我、胎生せしより今日に至るまで自ら修善の志あり、曾て作悪の心無し。……所以、三寶を禮拜して、日として勤めずといふこと無く、……。百神を敬ひ重して、夜として闕くといふこと有ること鮮きはや。……嗟乎媿しきかも、我何の罪を犯してか、此の重き疾に遭へる。」⁴³⁾

この大意は次の通り。私は生まれてこの方、進んで善を修めようとし、一度も悪をなしたことはない。だから仏・法・僧の三宝を尊び、毎日勤めに励んできた。神々を敬うことを一夜も怠ったことはない。ああ、恥ずかしい、私はいかなる罪のゆえにこのような重病を罹ったのかと。当時の仏教が現世利益を基調としたことはよく知られている。かつて仏・法・僧の三宝を篤く敬うように教えたのは聖徳太子である。その教えは奈良時代に鎮護国家思想として開花する。だが現世利益という即物的な考え方は、しばしば仏教の根本理念を歪める結果にもなる。よいことをすれば必ず報われ、悪いことをすれば必ず罰せられる、といった因果応報は民衆には分かりやすかった。憶良も例外ではなかった。彼はこの当時七十四歳であったが、その十年ほど前から慢性関節リウマチを患っていた。リウマチという病気は、全身の関節に痛みと腫れを引き起こす当事者に

とって辛い病気である。彼は、上述の引用箇所が続けて、老病という二重苦を負わされた悲しみを切々と訴えている。

「鬢髮斑白け、筋力汪羸れたり。但、年老いるのみにあらず、復た斯の病を加へつ。……四支動かず、百節皆疼み、身体太だ重く、猶鈞石を負へるがごとし……。布を懸けて立たむとすれば、翼折れたる鳥の如く、杖に倚りて歩まむとすれば、足跛へたる驢の如し。』⁴⁴⁾

筋力が衰えて鬚髪が白くなるのは老人の特徴である。彼はそれすらも素直に認めることができないから老いも苦となる。これにさらに病苦が加わる。手足の自由が利かない、身体のあちこちが痛む、身体が錘のように重い、布に掴まって立とおうとしても羽の折れた鳥のようになる、杖に寄り掛かって歩こうとすると足の萎えた驢馬のようになる、などの症状に日々悩まされている。その痛々しい様子がリアルに伝わってくる。憶良の面目躍如たる部分である。世間一般からすれば、長生は慶びのはずなのに、憶良にとっては苦痛でしかなかったのである。そうであれば、なぜ彼は死を選ばなかったのであろうか。

「年長く 病みしわたれば 月累ね 憂へ吟ひ ことことは 死ななと思へど 五月蠅なす 騒く兒等を 棄つてては 死には知らず 見つつあれば 心は燃えぬ』⁴⁵⁾

やはり憶良も死を考えていたようである。いざ死のうと思っても、元気な子どもたちを放ってはおけず、じっと見ていると、逆に生きたいという衝動に駆られる。憶良の偽らざる気持ちであろう。彼の心は生と死の間を何遍となく揺れ動いたに違いない。しかしどんなに辛い人生であっても、彼は自分のために死ぬことは許されなかった。現実をしっかりと受け止めて生き続けることが、彼に残された唯一の選択肢であった。

憶良が病気をもたない老いを迎えていたら、その老い観はかなり違ったものになっていたであろう。事実、彼は「若し幸あらずして長生を得ずは、猶し生涯に病患無きを以ちて、福大きなりとすむか』⁴⁶⁾と詠い、病気をもたない人生を全うすることが最高の喜びであるとしている。これは彼がリウマチから教えられた負の老い観である。老人が何らかの病を抱えるのはむしろ自然である。とはいえ、老いたからといって必ず病気になるわけでもない。病気になって老いることもあろうが、病気にならなくても老いは必ず訪れる。その忍び寄る老いとはいかなるものであるのか。それを考える上で参考になるのが、杉田玄白が八十四歳のときに著した『耄耋独語』である⁴⁷⁾。この中で玄白は老人がやたらと長生きしたがるのは間違いだと指摘する。彼は八十歳近くまで二、三里を自由に歩いて往復できたというから相当の健脚であったに違いない。その彼が嫡孫の男子を亡くしたのをきっかけにして急速に衰え始める。この衰えの現象が老いである。目・鼻・耳・歯・足腰の機能低下に加え、歯も耄耋して食事の楽しみがなくなり、排便やし尿もしづらくなる。このように老いというのは、可能から不可能への変化の重なりを自覚することで生まれる。本書はそのような老いの実態を軽妙洒脱に伝えている。四十歳は昔から「初老」と呼ばれた。その倍以上生きられる「耄耋」は、世間から見れば憧れの対象である。しかし玄白は、老い

をもたない長生は存在しないという理由からそうした老い観をきっぱりと否定する。彼は長生を人生の楽しみとするどころか、逆に苦行と捉えて、世間の「養生」への加熱振りを揶揄する。何事も自然任せにするのがよい、というのが玄白の見解である。この辺りの議論は、貝原益軒の『養生訓』を意識したものであろう。

老いの価値は本来その内容から規定されるべきものである。すなわち、単に老いることではなく、いかに老いるかといったソクラテスの命題が重要である。長生はそのための前提である。ところが長生そのものが目的にされると、益軒に代表されるような養生法が老いの主題となる。養生法としての老い論は、ボーヴォワールによれば、ヨーロッパでも15世紀まで主流であった⁴⁸⁾。それらはどれも長生をよいものとみなす点で共通している。益軒も同様である。「もし養生の術をつとめまなむで、久しく行はば、身つよく病なくして、天年をたもち、長生を得て、久しく楽しまん事、必然のしるしあるべし。此理うたがうべからず。」⁴⁹⁾という。すなわち、長生こそが人間が求める最高の喜びであって、それゆえに日々健康管理に努めて長生を目指すことはよいことであるとされる。しかし玄白からみれば、これこそが妄想であって、長生は苦痛以外のなにものでもないのである。いずれにしても、漢方医の益軒と西洋医師の玄白という二人の碩学が老いに関して全く異なった見解を提出しているのは興味深い。

4. 神人から翁へ

「人」という漢字は呉音でニン、漢音でジン、現代中国語でレンと発音される。古代日本人は和語の「ヒト」にこの漢字を対応させて「比等」「比土」「比斗」などの万葉仮名を当てた。このヒトには「人間」以外に「他人」などの意味がある。折口はヒトが「他人」を表すようになったのは後になってからのことで、元来は「神人」または「神聖の資格をもって現れるもの」を意味したという⁵⁰⁾。「神人」は常世を住処とし、しばしばこの世に現われて人々に福利をもたらした。では、その価値源泉となる常世とはいかなる場所をいうのか。

トコヨには一般に「常世」の漢字が当てられるが、これ以外に「常夜」「常呼」「常代」などの漢字、あるいは「登許余」「等許余」といった万葉仮名も当てられる⁵¹⁾。ここからトコヨが倭言葉であって、後になって色々な漢字が当てられたことが分かる。次にその内容について検討しておこう。天の岩屋戸神話には、アマテラスの石屋戸ごもりによって世界が闇夜に包まれたときに、八百万神が「常世の長鳴鳥」を集めて鳴かせる件がある。この「常世」を「常夜」の言い換えとみるのが宣長以来の通説であるが、それならば「常世」は闇夜と無関係かということそうでもない。例えば万葉には「常世にと わが行かなくに 小門に もの悲しらに おもへりし わが兒の刀自を」⁵²⁾とあって、「常世」は紛れもなく死の世界を意味している。「常世」という語はオオクニヌシの国作り神話にも見いだされる。スクナビコナという小人神がヒムシの衣を纏いガガイモの舟に乗って海上から現れ、オオクニヌシと協力して国作りをした後に常世國に帰っていく⁵³⁾。紀

はこの様子をより詳しく「淡嶋に至りて、粟茎に縁りしかば、弾かれ渡りまして常世郷に至りましき」⁵⁴⁾と記している。この記述から推して、津田左右吉などは、「淡嶋」は瀬戸内海のどこかの場所を表しているとみている⁵⁵⁾。もしこの通りだとすれば、スクナビコナは海に関係し、常世も海の彼方の異郷を指していると思われる。続いて垂仁段には、天皇の命を受けて常世に香の木の実を探しに行くタヂマモリの話が載っている。この話を詠んだ歌は万葉の十八巻第4111首にも見られる。ただし、ここでの主題はタヂマモリが常世から持ち帰った橘である。タヂマモリの話は紀でも採録され、彼が常世への往復に十年の歳月を要したことや、常世が凡人の近寄げない神仙の国であることなどの内容が増補されている。そう言えば『竹取物語』にもこれと似た話がある。かぐや姫から、根が白銀、茎が黄金、実が白玉の木の一枝を蓬莱山から持ち帰るように言われた車持皇子は、その贖物を拵えて、海の彼方の蓬莱山からさもそれを持ち帰ったかのような作り話をする。もしこの話が絶対に不可能であれば、かぐや姫は皇子の話信じなかっただろうし「この皇子にまけぬべし」とも思わなかったであろう⁵⁶⁾。絶対に不可能なように見えてそうでないところがこの話の味噌である。常世は実在の世界なのである。いずれにしても、紀編纂期の頃には「常世＝はるか彼方の国」というイメージが定着していたものと思われる。そのことを浦嶋伝説が裏づけている。紀の雄略段二十二年には浦嶋子が「蓬莱山」に到ったことが記され、この語にトコヨノクニという訓みが与えられている⁵⁷⁾。また万葉には、常世は「老いもせず 死もせずして 永き世に ありける」ところなのに、ここから帰った浦嶋子を「愚人」と詰っている歌がある。この歌は、記紀から題材を採っているので、雄略段二十二年よりもずっと後の作品であると推定される。ここに至っては、常世は「蓬莱山」のみならず「ワタツミ」とも同一視され、不老不死の世界となっている。加えて常世には他の意味もある。紀の皇極三年七月には、オホフベノオホが蚕に似た虫を常世神と称して、「此の神を祭る者は、富と寿とを致す」と民衆に説いて回った話が載っている⁵⁸⁾。ここから常世が常世神の住む世界と考えられていたことが分かる。この常世神とは折口のいう「常世人」または「まれびと」に当たる⁵⁹⁾。いずれにしても、この時代には常世神が富や長寿をもたらすという信仰が成立していたのであろう。

このように見てくると、常世は人間の根源的欲求と結びついた古代人の憧憬ではなかったかと思われる。もしそうだとすれば、問題となるのは根の国と常世国との関係である。言うまでもなく、根の国は死の世界を暗示している。ヒノヤギハヤヲの出産で焼死したイザナミが赴いた先は黄泉国であった。そこは穢れた暗黒の世界であった。後にササノヲが妣の住む国に憧れて移り住んだのも根の国である。根の国は文字どおり「根」に関係することから地下や地底に存する。一方、常世国は先述のように海の彼方に存在する不老不死の世界であった。とすれば根の国と常世国とは空間的におのずから区別されるように思われる。こうした見解に対して柳田や折口ら是否定的である。柳田は根の国をこの世の人がいつでも自由に往来できる「第二の世界」とみている⁶⁰⁾。確かに根の国も常世国もこのような超時間的な性格を有する点では共通する。イザナギも

オオクニノヌシも根の国に自由に出入りしており、どこまでが生の世界で、どこまでが死の世界なのかは判じにくい。だが空想力に長けた古代日本人にとっては、それが当たり前だったのかもしれない。ネノクニヤトコヨといった古代日本人に固有の観念がまず存在し、それが陰陽五行説や神仙思想の影響の下に老人・長寿・永久性などの諸要素を取り込みながら、記紀万葉の常世観念へと分化してきた可能性も否定しきれない⁶¹⁾。

いずれにしても、このような観念分化以前には、いかなる老人もただのオイヒトに過ぎなかったであろう。しかし社会的生産関係の変化に伴い老人の社会的地位が向上すると、とりわけ経験豊かな老人は、ジェンダーとは無関係に「耆宿」や「古老」などと呼ばれ、一定の社会的役割を果たすようになった。顕宗段に登場するオキメノオミナはその典型である。しかし時代が下るにつれて、知恵者としてのイメージはしだいに翁に限定されていき、近世の翁文化へと発展して行くのである。

注

- 1) 本居宣長『古事記伝（三）』（倉野憲治校訂）岩波書店 2003年 20頁参照。
- 2) 同上。
- 3) 野村八良『上代文學に現れた日本精神』東京大岡山書店 1931年 163頁参照。
- 4) 倉野憲司校注『古事記』岩波書店 1990年 115頁参照。
- 5) 倉野『古事記』115頁参照。坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野信校注『日本書紀（二）』岩波書店 1994年 86頁参照。
- 6) 「ヲグナ」の語を「語義未詳」としているものもある。坂本他『日本書紀（二）』61頁参照。
- 7) 『本居宣長全集（十一）』筑摩書房 1969年 247頁。
- 8) 諸橋徹次『大漢和辞典』大修館 1980年 9503頁。
- 9) 賀茂真淵『語意・書意』（松田好夫校注）岩波書店 2001年 30頁参照。
- 10) 日本国語大辞典第二版編集委員会『日本国語大辞典（二）』小学館 2001年 310頁。
- 11) 佐々木信綱編『万葉集（上）』岩波書店 1981年 271頁（6/1034）。
- 12) 佐々木『万葉集（下）』23頁（11/2582）。
- 13) 同書 243-244頁（18/4094）。
- 14) 若さを暗示しているのは、「童言」「女童」「をつ」などの語である。「をつ」という語は「復つ」と書かれ、ヲトコ（壮夫）やヲトメ（少女）のヲトと同源語である（中田祝夫編『新選古語辞典』小学館 1987年 1204頁参照）。
- 15) 坂本他『日本書紀（四）』220-222頁参照。
- 16) 同書 222頁。なお、黒板勝美編『日本書紀（下）』（岩波書店 1957年）は「オキナ」としているが、誤訓ではないかと思われる。

- 17) 紀は「東国造」について何も述べずに、褒美をもらったことだけを記している。
- 18) 倉野『古事記』「原文」302頁。
- 19) 坂本他『日本書紀（三）』「原文」442頁。
- 20) 『古事記伝（三）』20頁参照。他に坂本他『日本書紀（三）』、黒板勝美編『日本書紀（中）』、小島・直木・西宮・蔵中・毛利校注訳『日本書紀（二）』（小学館 1996年）など。
- 21) 武田祐吉校注『日本書紀（三）』朝日出版社 1954年 221頁参照。服藤早苗『平安朝に老いを学ぶ』朝日新聞社 2001年 76頁参照。
- 22) 石原道博編訳『魏志倭人伝・後漢書倭伝・宋書倭国伝・隋書倭国伝』岩波文庫 2005年 48頁。
- 23) 武田秀夫「三つの人生観」（『アジア、老いの文化史』神泉社 1997年 所収）33頁参照。
- 24) 中河與一訳注『竹取物語』角川書店 1980年 12頁。『保元物語・平治物語・北条九代記 全』有朋堂 1931年 249頁。
- 25) 航海を占うための「持衰」においては、疾病は凶とされている。『魏志倭人伝』46頁参照。
- 26) 坂本他『日本書紀（一）』96頁参照。
- 27) 津田左右吉『神代史の歴史』岩波書店 1938年 222頁参照。
- 28) ボーヴォワール『古い（上）』（朝吹三吉訳）人文書院 1972年 46-100頁参照。
- 29) 『魏志倭人伝』48頁。
- 30) 清少納言『枕草子（下）』（石原穰二校注）角川書店 1984年 102頁。
- 31) 『平安朝に老いを学ぶ』33-64頁参照。
- 32) 吉田兼好『徒然草』（今泉忠義校注）角川書店 1951年 78-79頁。
- 33) 竹内照夫『礼記（上）』（新釈漢文大系 27巻）明治書院 1971年 16頁参照。
- 34) 『徒然草』20-21頁。
- 35) 金谷治訳注『莊子（二）』岩波書店 1987年「天地篇」109頁参照。
- 36) 倉野『古事記』186-188頁参照。なお、赤猪子の話は紀に見当たらない。
- 37) 同書 188頁参照。
- 38) 次田真幸全訳注『古事記（下）』講談社 1984年 125頁参照。
- 39) 佐々木『万葉集（下）』167-168頁（16/3791）。
- 40) 伊藤博釋注『萬葉集（八）』集英社 2005年「補注」634-635頁参照。
- 41) 佐々木『万葉集（上）』212-213頁（5/803）。
- 42) 小島憲之・木下正俊・東野治之校注『万葉集（三）』小学館 1973年「注」57頁参照。
- 43) 佐々木『万葉集（下）』231頁（5/896）。
- 44) 同上。
- 45) 同書 236頁（5/897）。

- 46) 同書 234頁 (5/896)。
- 47) 杉田玄白『蘭学事始ほか』（芳賀・緒方・楳林訳）中央公論新社 2004年 325-340頁参照。
- 48) 『老い（上）』25頁参照。
- 49) 貝原益軒『養生訓』（石川謙校注）岩波書店 2001年 25頁。
- 50) 折口信夫「翁の発生」（『古代研究Ⅰ』中央公論新社 2002年 所収）330頁。
- 51) 例えば記では歌謡の40番と96番、万葉では18巻第4083首などに見られる。
- 52) 佐々木『万葉集（上）』196頁（4/723）。
- 53) 倉野『古事記』53頁参照。
- 54) 坂本他『日本書紀（一）』104頁。
- 55) 『神代史の研究』282頁参照。
- 56) 『竹取物語』16-18頁参照。
- 57) 坂本他『日本書紀（三）』84頁参照。
- 58) 坂本他『日本書紀（四）』222頁参照。
- 59) 折口信夫「古代生活の研究」（『古代研究Ⅰ』所収）34頁参照。「翁の発生」329頁参照。
- 60) 柳田國男「海上の道」（『柳田國男全集Ⅰ』筑摩書房 1989年 所収）127-128頁参照。
- 61) 折口信夫「妣の国へ・常世へ」（『古代研究Ⅰ』所収）11頁参照。

付記 本稿は平成18年度文部科学省科学研究費補助金（基盤研究（C）「生命倫理的観点からの「老い」に関する日中比較研究」18520015）による研究成果の一部である。

On Japanese Ideas of Aging — In Search of the Undercurrent of Aging Culture —

Fumio MATSUI

We need to ask what one takes “aging” for and how one should live when one grows old, in order to consider the issues of the aged. “Aging” is a cultural phenomenon which is produced by the society. The purpose of this paper is to consider Japanese ideas of aging from such a standpoint. What did the Japanese call the elderly in times when they had not possessed their own letters yet? The best way to know it is to investigate into the ancient literatures, laying stress on “*KOJIKI*,” “*NIHONSHOKI*,” “*MANYOSHU*” and so on. The elderly in general were called “*OIHITO*,” old men “*OKINA*,” and old women “*OMINA*.”

When did people begin to be called the elderly? Physical aging tends to be different from psychological aging in the contemporary society. But the former accorded with the latter in the ancient society, where physical incapacity stands for aging. On one hand there is possibility that people were regarded as the elderly in their middle twenties; on the other there is possibility that even the concept of “aging” didn’t exist. The Chinese have traditionally produced culture of aging in which one takes longevity for the best. In Japan, people were regarded as the elderly when they entered upon their fortieth year. Once Kenko YOSHIDA thought that humans were worth living till forty years old. It shows the very difference between Chinese culture and Japanese culture.

“Aging” was given a double evaluation, that is to say, a negative one and a positive one. In respect of the degeneration of life, aging can be the object of misery, ugliness, hatred and so on. Aging can be also beautiful if it brings about “*MONONOAWARE*.” Aging can become the worst if it appears with such illness as rheumatism, which Okura YAMANOUE got. Philosophically speaking, aging means the knowledge of the changes from “possibility” to “impossibility.” In addition, the method for acquiring longevity was called the regimen, as Ekken KAIBARA advocated.

Now, the image of apotheosized “*OKINA*” originates from that of “*SHINJIN*.” It was said that “*SHINJIN*” from “*TOKOYO*” brought the wealth and long life to people in this world. “*TOKOYO*” has three characteristics of “a foreign country far beyond the sea,” “the real

world,” and “the ageless and immortal world.” It stands for the longing of ancient people, which is composed of primitive desires. According to Shinobu ORIGUCHI, in the first place, there was once such an original idea peculiar to the Japanese as “TOKOYO” or “NENOKUNI,” and then it developed into that of “TOKOYO” in the NARA age, getting factors of “the aged,” “longevity,” “eternity” etc. under the influence of “Five Principles of Yin and Yang” or “Belief in a Supernatural Being.” Old people were only “OIHITO” before the development of this idea. However, old people of large experience played a given social role with the change of social production relations. After then, the image of the aged as the wise belonged to old men alone, and led to the development of “OKINA” Culture at last in the modern ages.