

不老長寿の意義と物語の世界

—竹取の翁と夏山繁樹—

一 古代社会における「老い」

現代日本社会が克服しなければならぬ最大の課題の一つに、急速な「高齢化」がある。期待される福祉社会とはこの高齢化に対応できる社会である。

そこで求められるのは、高齢者への単なる援助ではない。単なる高齢者の保護でもない。物質的な福利や対処療法的な保護だけでは、真の幸福がもたらされたとはいえないからである。壮年期にもつていた能力が欠落する過程が老化であるという前提が成り立てば、その欠落した部分を補うことが老年期に最も求められる福利と見なしでもよいかもしれない。しかし、その前提に根拠があるわけではない。年齢を重ねることと力量を減じることとは同義であるはずがない。すなわち、高齢者には高齢であることよって新たな能力が生ずると仮定してみると、その能力を行使する機会が保障されなければ、高齢者福祉が達成されたとは到底言えないことになる。また、社会的弱者である老人を強者が養護するという発想では、弱者の急

福田 景道

増に対応し難いのは明らかである。高齢者に独自の能力がないと断定できない限りは、高齢であるという特性をもって健全に社会に貢献でき、高齢者が高齢者として自然に生活できてはじめて、真正の福祉社会・共生社会が確立されたと言えるのではないであろうか。

このような社会を築くためには、高齢者や「老い」についての本質的、多角的な探究が不可欠となる。現在は過去から生まれる。この意味で注目されるのが、前近代の日本社会における「老い」の諸相である。特に、古代の事例には「老い」の観の起源としても軽視できない徴証が少なくない。

日本の古代社会においては、高齢者⇨老人は一定の役割を果たしており、社会の構成に不可欠な存在であった。現在に比べてかなり尊重されていたように思われる。昨年（平成十二年）の成果のうち管見に入ったものに限っても、そう考える証跡を示すことは困難ではない。一例をあげると、「老い」は「生おい」でもあり、「育つ」「繁い」¹という上昇のイメージを伴っていたという見方が表明される。本来、老いることが後退や衰滅だけを意味するとは考えられていなかった可能性がある。また、昔話の語り手が老人である場合が多い

という事実から、長い人生経験の中で熟成する能力（老熟の力）の存在が見いだされた。⁽²⁾この能力が古代に淵源をもつものであつて、社会に貢献できたことは容易に推測できる。説話文学の読解によつて、古老による伝承が現実に関わつて社会生活に有効に機能していたことが明示されてた。⁽³⁾天皇に対する上皇（院）、摂政関白に對する大殿、將軍に對する大御所などの例に顕著なように、日本社会では表舞台を退いたはずの「老人」が強い実権を保つ傾向があるという指摘も無視できない。⁽⁴⁾老人が活躍できる制度の存在を予想してもよい。

これらのすべてが平成十二年一年間の刊行である。民俗学、国文学、歴史学などの種々の立場から、日本の古代社会における「老い」のプラスの意味が剔抉されつつあると見なして大過ないであろう。

ところで、以上のことが、日本もしくは古代日本に特有の現象なのか、それとも全世界に共通性をもつ普遍的な現象なのかは、簡単には判断できない。⁽⁵⁾ただし、日本的な「老人」観がたしかに存在していて、それがこの現象に関与している可能性は認められる。たとえば、山折哲雄氏は「日本の神の多くは翁の姿をとつてこの世に現われてくる」ことから「人間は人生の最終段階においてはじめて神と同化する」という思想⁽⁶⁾を抽出する。小松和彦氏も神々の「正」の属性の表象としての「翁」に注目する。⁽⁷⁾また、黒田日出男氏は、老人が子どもとともに一人前ではないという理由から人生の周縁に位置すると見なされ、そのことから彼ら（特に翁）は人間界の対極にある神々の世界に近接し、さらには象徴的に神に近い存在と意識されてきたことを指摘する。⁽⁸⁾これらの所説に基づくと、日本の老人（特に老翁）は神に近く、それゆえに尊重に値すると言えるであろう。特に、常識的な寿命を超えて生きている老人は、誕生前の子どもと同様に人間界の外部すなわち神々の領域の存在と見なされていたらしい。現代と異なつて、かつての老人には「神性」とでもいうべき

美質が明確に認められていたのである。

なお、神と同化する老人のほとんどが男性（翁）であつて女性（嫗）ではない点は看過できないが、現在までのところその理由を解する材料を持たない。翁が、同様に周縁的存在である子ども・女性に比して神に異様に結びつき易い点と合わせて、今後追究すべき課題であろう。また、右の諸説は、中世の資料によつて実証される場合が多いが、ほとんどが古代の実態と見て支障のないものと判断できる。

さて、「老い」の本質に迫るためには、歴史的に遡つて「老い」がどのように捉えられてきたかを明らかにしなければならぬことは否定し難いであろう。その点で古代の現実の解明が有効であると断定してもよいであろう。それに沿つて、本稿は、古代における「老い」の価値の一端を、文芸作品、特に『竹取物語』と『大鏡』の「翁」に注目して考察するものである。⁽⁹⁾数ある物語の中からこの二作品を選んだのは、その中に現代社会の「老い」の問題解決に貢献できる有効な視点が潜在すると思われるからである。

二 竹取の翁の物語

『竹取物語』という書名は、「竹取の翁の物語」を意味する。「かぐや姫の物語」とも呼ばれるが（『源氏物語』「蓬生」巻）、正式な名称は『竹取（翁）物語』である。⁽¹⁰⁾疑いなき主人公「かぐや姫」ではなく、脇役の呼称が物語の題名に用いられているのは不可解・不適切としか言いようがないが、これには主に二とおりの説明が試みられる。

一つは、「竹取翁の物語」を竹取翁を主人公とする物語の意ではなく、「竹取の翁が語る物語」と解釈するものである。⁽¹¹⁾語り手の名称を物語全体の題名にする例が他に見られないのが難点であるが、

文意としては成立する。さらに、中古文学の中に「翁語り」（翁の視点による語り）の流れを見いだす永井和子氏によって、『竹取物語』は竹取翁の体験譚のたてまえをとること、この翁には語り手になり得る特殊性があることが例証されている（C）。昔話の語り手が老人である場合が多い事実もこれと無関係ではないと思われる。「竹取翁の物語」という呼称はこの物語の原態か前身の痕跡が残ったためという見方もできるであろう。竹取の翁には物語を語る資格がある。ところで、永井氏は、翁の異能性に注目してそれを語り手にふさわしい条件に上げるが、この異能性に書名の謎を解くための二つ目の可能性が潜んでいる。

すなわち、この物語の主人公は本来は竹取翁ではなかったか、という可能性である⁽¹²⁾。王朝物語の主人公は例外なく異能をもつ。常人を超越する能力をもち、出生と同時に選ばれた人間としての人生が約束された存在でなければ、作り物語の主人公にはなれないのである。竹取の翁がかぐや姫を発見し、養育できたことがすでに普通の人間ではないことを証明している。異常出生の小さき神を得て長者になるという展開だけを注視すれば、この翁は完全なる主人公になる。そもそも老齢であること自体が神性を帯びるのである⁽¹³⁾。また、「竹取翁物語」が本来の名称であるとすれば、他の物語名の実状を見る限りは、竹取翁が主人公ということにならざるをえないとも言える⁽¹⁴⁾。

竹取の翁は、『万葉集』にも姿を現す。巻第十六の「竹取の翁、偶に九箇の神女に逢ひ、近づき狎れぬる罪を贖ひて作る歌一首并せて短歌」と「娘子等の和ふる歌九首」（三七九一〜三八〇二）である。そこでは、丘に登って九人の仙女に遭遇した「竹取の翁」が、九人全員と恋愛の和歌を応酬させている。意外にも老翁と女性たちの間には「男と女」の関係が成り立ち、しかも翁の恋は成就してしまうのである。この長歌（三七九一）は難解で、一連の歌群のストーリー

は判然としないが、島内景二氏は、『万葉集』の竹取伝説を「（老いた養父が若い養女を養う）」という話型と、（若者が仙女を妻として所有して幸福になる）」という話型とが、一つに融合している」と捉えた上で、『竹取物語』ではそれが単純化されてもう一度分裂したと読み解く⁽¹⁵⁾。氏によれば、『万葉集』の複雑な竹取の翁が、『竹取物語』では竹取翁と求婚者たちに分化したことになる。このように考えると、現行の『竹取物語』の竹取の翁にも主人公的要素が残存していると予想できる。この作品は形成・変容・改作の痕跡を明瞭にとどめるからである。

このように、『竹取物語』の竹取の翁は、語り手とも主人公ともなり得るような特別の能力をもった存在なのである。

三 竹取の翁にとっての福祉

たけとりの翁、竹を取るに、この子（かぐや姫）を見つけて後に竹取るに、節をへだてて、よごとに（節と節の間の空洞のすべてに）、黄金ある竹を見つくることかさなりぬ。かくて、翁やうやうゆたかになりゆく（翁は次第に裕福になつてゆく）。

（中略）

この児のかたちの顕証なること世になく（この女の子のあざやかな美しさはこの世に類がなく）、屋の内は暗き所なく光満ちたり。翁、心地悪しく苦しき時も、この子を見れば苦しきこともやみぬ。腹立たしきこともなぐさみけり。

翁、竹を取ること、久しくなりぬ（黄金の入った竹を取ることが長く続いた）。勢、猛の者になりけり（大金持ちになったのである）⁽¹⁶⁾。『竹取物語』一八・一九頁

これは、かぐや姫を養育するようになってからの竹取の翁の境遇

を語る部分である。翁はかぐや姫を授かってから次第に裕福になり、「勢猛の者」（大富豪）に成り上がったことが知られる。また、かぐや姫を見るだけで「苦しきこと」も「腹立たしきこと」も解消されるとも言われる。物心両面で、竹取の翁は満ち足りた生活をおくることができるようになった。年老いた人間にとつての全円的な福利を手に入れたとも言えるであろう。後にかぐや姫を迎えに来た天人の王によつて、

いさやかなる功德を、翁つくりけるによりて、汝が助けにとて、かた時とてくだししを、そこらの年ごろ、そこらの黄金賜ひて、身を変へたるごとになりたり（七一・七二頁）

と、翁の善行に報いるためにかぐや姫を下し与えて「身を変えた」という至宝を得て、この世の至福を獲得したと見なされる。かぐや姫の竹取翁夫妻への報恩譚の構想を見い出して『竹取物語』全体を統一的に把握する見方があるが、これに従うと、この物語世界での到達目標に翁らの幸福・福祉が据えられていることになる。

さて、竹取の翁は、最終的に幸福だったのであるうか。物語の結末は、かぐや姫の去つた後の悲傷で埋め尽くされている。竹取の翁夫妻も、

その後、翁、姫、血の涙を流して感へど、かひなし。あの書き置きし文を読み聞かせけれど、「なにせむにか命も惜しからむ。誰がためにか（誰のために命を惜しむのか）。何事も用もなし（意味がない）」とて、薬も食はず。やがて起きもあがらで、病み臥せり。（七六頁）

と、悲惨な有様で物語世界から姿を消してしまふ。かぐや姫のいないこの世では生きていく意味がないと言い切るのである。贅を尽くした生活を永続させるに十分な資産に恵まれたにもかかわらず、生きることを放棄したに等しいと言える。富と幸福とはまったく結び

つかない。むしろ、幸福の絶頂を経験しただけに、その落差によつて不幸福感は絶大なものとなったに違いない。かぐや姫と遭遇する以前の状態に戻つただけだということには決してならないのである。

ところで、右の引用文中の「薬も食はず」については、疑問が残る。「薬」とは何の薬なのか明らかにされていないのである。この部分だけを読むと、健康を取り戻すための一般的な薬を服用することを拒否して、延命を望まなかつたと解釈して支障がない。しかし、他の箇所に出てくる「薬」はすべて「不死の薬」であることから、この「薬」も同様のものではないかという疑念が生じる。かぐや姫は、帝に「不死の薬」を贈るのであるが、かぐや姫と別れた帝は、あふこともなみだにうかぶ我が身には死なぬ薬も何にかはせむ（七六頁）

と慨嘆して、富士山頂でその薬を焼却させるのである。翁姫の「薬」以外の「薬」はすべてこの「不死の薬」である。かぐや姫が、帝に贈つた妙薬を、恩愛を受けた養父母に与えなかつたとは考え難い。竹取の翁は、不老不死をも拒否したと言えるのではないであろうか。物語本文にはこの薬を「不死の薬」とする直接的根拠は見られない。この「薬」の内実は不明としかかない。ただし、不死の薬であるなら服用して、一般的な薬の場合に限って服用しなかつたということはあり得ない。とにかく、竹取の翁らは生き長らえることを拒絶したのである。

一方、前掲の『万葉集』の歌群をも視野に入れると、「不死の薬」であつた可能性が再浮上する。その長大な詞書を引用してみる。

昔老翁あり、号を竹取の翁といふ。この翁季春の月に、丘に登り遠く望す。忽ちに羹を煮る九箇の女子に値ひぬ。百の嬌は儂なく、花の容は匹なし。ここに娘子等、老翁を呼び嗤ひて曰く、「叔父来れ、この燭火を吹け」といふ。ここに翁唯々といひて、漸くに趨き徐に行き、座の上に着接きぬ。良久にし

て、娘子等皆共に笑みを含み、相推譲りて日く、「阿誰かこの翁を呼びつる」といふ。すなはち竹取の翁謝まりて曰く、「非慮る外に、偶に神仙に逢ひぬ。迷惑ふ心、敢へて禁むる所なし。近づき狎れぬる罪は、希はくは贖ふに歌を以てせむ」といふ。即ち作る歌一首 并せて短歌 (一一〇・一一頁)

この後の長歌一首と短歌二首の引用は省略するが、その中で翁は、過ぎ去った青年時代の華やかさと現在の老境の嘆きを訴える。彼は若さを取り戻して、九人の天女と恋愛関係を結ぶことを望んでいるように思われる。これに応える九人の返歌のうち六首までが「我は寄りなむ」の句を含んでおり、翁の求愛を受け入れる意向が示される。他の三首も「惑けて居らむ」「にほひて居らむ」「にほひ寄りなむ」の句によつて、翁への好意を表明している。なぜ、老耄の翁に、「百の嬌は儻なく、花の容は匹なし」と評される無類の美女たちが悉く恋情を抱くのであろうか。右の詞書にも翁の詠歌にもその経緯は示されない。そこで注目されるのが詞書中の「養」である。何を煮込んだものなのかは不明にしても、永遠の若さを保つ「神仙」の食物である。不老や若返りの効能をもつていても不思議ではない。島内景二氏は「翁は、歌を歌ったあとで仙女たちから〈養〉を分けてもらったはずであり、それを食べた結果若さを回復したのではないか」「翁は、歌を歌うことによつて試練を克服し、若さを取り戻した」と解釈する。この見地に基づくことができるならば、『万葉集』の竹取の翁は若さと生命力を手に入れ、当然寿命も延長されたと考えられる。そして、これが『竹取物語』の竹取の翁の原形をなすのであれば、こちらにも不老や若返りの力が付与されたという推定に導かれるであろう。「養」と「不死の薬」は同じものであったかもしれない。推測に依拠する部分が多いが、以上によつて『竹取物語』の翁に不老や不死の能力が与えられたと仮定してこの物語を再読すると、翁と不死・不老との連関の痕跡がさらに見いだせるの

である。

このこと（かぐや姫の昇天）を嘆くに、鬚も白く、腰もかがまり、目もただれにけり。翁、今年は五十ばかりなりけれども、物思ひには、かた時になむ、老いになりにけると見ゆ。（六七頁）

竹取の翁は、かぐや姫と別れなければならぬ心労のために瞬時に老いのである。ということは、かぐや姫との暮らしが老化を阻止していたと考えても差し支えないであろう。また、かぐや姫に「かの都の人は、（中略）老いをせずなむ」という発言がある。月の世界と地上とは、不老不死の世界であるか否かによつて決定的に異なる。月は不死なのである。巨万の富を手中にしてこの世の榮華を謳歌できるようになった翁にとつて、次に希求されるのは、この幸福を未来永劫に維持することに違いない。それには極楽往生と不老長寿の二方向の未来がある。『竹取物語』は明らかに不老長寿の方に傾斜する作品である。

竹取の翁への福祉は不死の能力授受をもつて完結するはずであった。功德はこの段階で完全に報いられる。理想的な未来が約束されていた。ところが、翁はそれを厳しく拒絶してしまうのである。かぐや姫を失った翁にとつて、生き長らえることこそが究極の不幸であったと思われる。「薬も食はず」「病み臥せ」るしかなかつたのである。さらに言えば、帝が竹取の翁の分身であるとすれば、同様に不死を拒否したのも必然の帰着となる。

『竹取物語』は、人間にとつての真の幸福が物質的な富裕ではないことを説く。その点では伝承世界の致富長者譚の水準をはるかに超えている。最終的には、不老長寿さえもそれだけでは無価値であることを宣言している。不老不死が人類の究極の願望の一つであり続けてきたことは言うまでもない。『竹取物語』はそれを否定するのである。この作品の到達点の高さが仄見える。それでは、老境に

達してからの真の幸福はどこにあるのであろうか。不老長寿は本当に福利ではなかったのであろうか。

四 夏山繁樹の長寿の理由

物語世界を代表する長寿の老人に、『大鏡』の翁たちがいる。百九十歳の大宅世継と百八十歳の夏山繁樹と繁樹の妻とが雲林院で出会って昔語りを展開するのがこの作品の設定である。²⁴この二翁の驚異的な高齢は語られる歴史の長さに相当する。百年を超える期間の出来事を物語る語り手は、それ以上の人生経験をもつ人物でなければならぬ。原則として物語は実見談として提供されるからである。前に紹介した山折氏や黒田氏の考説によると、この超高齢者たちは神々の世界の住人と言ってもよい。竹取の翁と同様に語り手となる資格は十分に備えている。語り手であることが神性を証明しているとも言える。森正人氏は、『大鏡』の翁像を詳細に考察して、彼らが「神仏の化現」としての性格を持ち、「支配者を賛美し、その繁栄を祝福する」役割を果たすことを説明した。²⁵神仏の化現であることは、本稿のこれまでの論旨と一致する。しかし、「賛美」「祝福」は、竹取の翁の物語からは予想できない、まったく別種の性格である。この祝福性については、特に世継翁に関して、しばしば論究されている。²⁶そこから、「世継物語」と別称される『大鏡』という作品の根幹にかかわる諸問題が湧出するのであるが、それを論ずる余裕はない。ここでは、夏山繁樹に注目して検証してみる。

この翁は、主たる語り手大宅世継に比して、発言量は極端に少ない。藤原道長の栄華の由来を説く『大鏡』の主要部分ではほとんどすがたを隠してしまい、不要な人物であるようにも思われる。しかし、祝福性という点に関しては、明瞭な存在感を示すのである。

夏山繁樹は卑賤の身で養父に育てられた彼は自分の誕生年を知ら

ないのであるが、「十三にてぞ、おほき大殿にはまありはべりし」(『大鏡』「序」一八頁)と貴族社会に参入した時点は明言する。歴史の証人としての繁樹の人生はこの時に始まったと推断できる。

「おほき大殿」とは藤原忠平(貞信公)である。また、

おのれは、故太政のおとど貞信公(忠平)、藏人の少将と申しし折の小舎人童、大犬丸ぞかし。(『大鏡』「序」一四頁)

と、忠平に仕えていたことで自己の素性を説明する。「夏山繁樹」の名も、この忠平に命名された(一五頁)。藤原忠平は、摂政・関白・太政大臣をすべて経験し、約四十年間にわたって政界を主導した人物である。ただし、天曆三年(九四九)には没しており、それは老翁たちの歴史語りが行われた万寿二年(一〇二五)の七十六年も前のことである。この七十六年間の繁樹の暮らしは忠平とは無関係であったことになる。仮に万寿二年の繁樹が百四十歳であったとすると、忠平没時の繁樹は六十四歳になる。²⁸これは律令の規定で課役を免除される六十六歳に近く、超高齢者が半ば属する神界の入口に達していたと考えられる。普通の人間であれば、この前後に寿命が尽きたはずである。しかし、繁樹はそれからさらに七十六年以上生き続ける。

いであはれ、かくさまさまにめでたきことども、あはれにもそこら多く見聞きはべれど、なほ、わが宝の君に後れたてまつりしやうに、ものの悲しく思うたまへらるる折こそはべらね。(「藤原氏物語」三六四頁)

このように、繁樹は、忠平に先立たれたことを、最大の痛恨事、生涯の悲劇と明言している。「宝の君」と言うほど心酔していた忠平が世を去った時、繁樹の人生も事実上終わったと言ってよいかもしれない。この発言の際、彼は「鼻度々かみて、えも言ひやらず、いみじと思ひたるさま、まことにその折もかくこそと見えたり」(三六五頁)と、言葉を詰まらせ、悲しみを隠さず、見る人に「その折

もかくこそ（忠平薨去の時もこのようであったに違いない）」と思わせる。まるで、たった今、主人の死に立ち会ったかのようなであつたらしい。しかし、これは七十六年も過去のことなのである。悲しみの大きさは尋常ではない。

この繁樹の悲嘆は、かぐや姫を失った時の竹取の翁の心境に近いと言つて大過ないであろう。長い人生の終盤になって、最愛の人物を失うという最大の悲劇に立ち会わなければならなかつた点でも両者は共通する。ところが、竹取の翁は不死の能力を手中にしなごら死を願ひ、夏山繁樹は特別な能力を持つていたとは思われぬのに延々と生き続けるのである。何が両翁の運命を峻別したのであるか。長命の理由を、繁樹自身が次のように告白する。

一日片時^{ひととき}生きて世にめぐらふべき心地もしはべらざりしかど、かくまでさぶらふは、いよいよひろごり栄えおはしますを見たてまつり、よろこび申させむとはべめり。（「藤原氏物語」三六五頁）

生きる氣力を失つた繁樹の生命を保たせたのは、忠平の子孫が「ひろごり栄えおはします（広がり繁栄するのを）」を見届け、「よろこび申させむ（お喜びを申し上げさせよう）」としたためであると断言するのである。そのための七十六年間であつた。夏山繁樹という称呼自体が藤原氏の繁栄を象徴する。この命名が忠平によることから、繁樹翁は藤原氏忠平流の繁栄と運命をともしにする宿命を負つていたとの推量に導かれる。ここに竹取の翁との違いがある。

もしも『竹取物語』のかぐや姫が子孫を残していたら、状況は変わつていたと思われる。竹取の翁はかぐや姫とその子孫の繁栄を守護し、祝福するためなら、喜んで不老長寿の道を選んだのではない。翁が姫の結婚を切望したのも、こう考えたと納得できる。もしもかぐや姫が帝と五人の貴公子のうちの誰かと結婚していたら、その家門は異数の繁栄を果たしたに違いない。かぐや姫の子孫たちは

さまざまな障害を乗り越えながら、尊貴な血統を持続させていったことであろう。翁はそれを祝福し、時には守護し、神々の時間を生き続けたことであろう。しかし、『竹取物語』はそうなる寸前にかぐや姫を昇天させて、無惨にも翁の生き甲斐を奪い去るのである。竹取の翁と夏山繁樹とはこのように隔絶する。

五 神々の時間を生きる

夏山繁樹は、七十六年前の藤原忠平の死を「その折もかくこそ」と思わせるように哀悼し、昨日のことのように回想する。全生涯の大半に相当する七十六年間が一瞬にして過ぎ去つたかのようなのである。『大鏡』は忠平の子孫の繁栄を祝福する以外の繁樹の後半生を決して語らない。忠平に勤仕した前半生とは対照的でさえある。

『大鏡』には、大宅世継の歴史語り有一段落した後、繁樹の語りがまとまつて展開する部分がある。「同じことのやうなれど」と前置きして「寛平・延喜などの御譲位のほどのことなどは、いとかしこく忘れず覚えはべるをや」と宣して、物語を始めている（『雑々物語』三七一―三八二頁）。「寛平」は宇多帝を、「延喜」は醍醐帝を指す。繁樹の昔語りは寛平九年（八八九）の宇多帝の譲位から語り起こされる。繁樹四歳のことである。以下に、醍醐・朱雀・村上三帝の時代の優雅な逸話がほぼ時代順に並べられるのであるが、その中で最末部にあつて最も新しいと思われるのは、村上帝と承香殿の女御（重明親女王徽子）の交流のエピソードである。この女御の入内は天曆二年（九四八）で、忠平死没の前年のことである。したがって、忠平生前、繁樹も現役の時代の出来事と見られた可能性はある。その最終時点と考えられる。これより前の記事はこれ以前の出来事と位置づけられるので、忠平時代に属すると見なしてよい。すなわち、繁樹がここで語るのは忠平存命時代の出来事に限定され

ていることになり、注目に値する³¹。繁樹の昔語りはもう一度展開するが（「雑々物語」四一―四一七頁）、そこでも主に醍醐朝が対象となり、紫野の子の日の曾禰好忠の一件を除いて右に矛盾しない³²。

のである。世継がその前後のことも変わりなく語り伝えるのと大きく異なる³³。大宅世継の昔語りが忠平に及んだとき、繁樹が様子を変させて「それぞ、いはゆる、この翁

繁樹が歴史の証人になり得るのは、敬愛する忠平公に側近く仕えていた期間に限られるが宝の君貞信公（忠平）におはします」（「基経伝」七三頁）と話に割り込む場面がある。これも忠平時代に意識・関心が集中しているためと考えられるであろう³⁴。

繁樹の人生は二分される。忠平に親近した華やかな時代と忠平を追懐する閑静な時代とを経験したのである。忠平とともにまぎれなき、忠平の後裔を見守りつつ再び生きたとも言える。

この後半生は、通常の寿命をはるかに超えた時間のものである。前述したように、神々の時間に等しい。そこでの時間の流れは、明らかに前半生の人間の時間とは異なっている。繁樹が忠平の死を直前のことのように感じるのは、あたかも時間が停止しているように実感しているからである。ここから「若い」の時間感覚の關係が注目されるが、これについては、別に論じる予定である。以下に、不老寿の時間についてだけ簡単に言及しておく。

大隅和雄氏に、神代の時間と人の世の時間との異質性の指摘がある。そこでは、『日本書紀』『古事記』から『神皇正統記』に至る史書の神代記述の中から、神世の最後の鸕鷀草葺不合尊の寿命が八十三万六千四十年なのに対してその子で人王初代の神武天皇がわずか百二十七年しか生きられなかったという比較を絶する違いがあることが注目されて、神々の時間は歴史を測るには無意味なもので、神々は無時間の世界の存在であることが言明されている³⁵。ただし、

神々の世界でも時間が流れないわけではない。極端にゆっくりと流れているので、人間の世界から見れば静止しているように感じられるとも解釈できるであろう³⁶。

『大鏡』世界の夏山繁樹の後半生は無時間的な世界、あるいは時間の流れが異様に遅い世界に属していたとは言えないであろうか。そのような世界から、飛ぶように時間が流れてゆくこの世を眺めていたのではないであろうか。そうであれば、七十六年前の忠平薨去も万寿二年の直前と感じられたとしても不思議ではない。神々の領域から忠平の子孫の行く末を見守っていた夏山繁樹のような異界の住人たちが、雲林院の菩提講という神聖な空間で人間と接触したということではないか。この時の雲林院は、両世界の境界となつていたに違いない³⁷。『竹取物語』の中の不老不死の世界も同様に理解できる。この物語の月は無時間的世界で、その中を生きる者は不老不死に等しく感じられたのではないか。

夏山繁樹には不老不死の無時間世界を生きる必然性があつた。尊崇する忠平の子孫の繁栄が永続することを祝福するには、それを一気に見通す必要があつた。血脈の行方を最後まで見届けて全体を統括しなければ責務が完遂できなかった³⁸。神々の時間の一瞬がこの世の数百年に相当するとすれば、それが実現できたはずである。

もしも最愛のかぐや姫の末裔が存在したなら、竹取の翁も躊躇なく不老不死の生を選択したと思われる。不老不死は明確な目的を伴ってこそ価値があるのである。この世と異界には、それぞれの時間速度に適した生き方があると言い換えてもよいであろう。

不老不死の世界は実は時間の流れ方が極端に遅い世界である、各世界には固有の時間速度があつて、それに適した生き方をしなければならぬ、というように考えてみたのであるが、これはこの世だけしか知らない現代人にも適用できると思われる。本川達雄氏は動物にはそれぞれの体の大きさに見合った時間が存在することを明らかに

かにし、さらに老人には青年や壮年よりもゆるやかな時間が与えられているので、老人はそれに適した活動をすべきであり、自分で時間をデザインすることをも提案する。また、老年には老年にしかできない生き方があることが提唱される。老年のみに許された時間速度があるので、それを確実に理解して自分に適した時間速度を選んだ、独自の時間世界を演出すべきである。夏山繁樹のように二種類の時間、あるいは数種類の時間を我々も生きることができるのである。古代社会から教えられるのは、自分独自の時間世界を主体的に生き抜くところに「老い」の福祉が見いだせるということなのである。

〔注〕

- (1) 宮田登「老いを生きる」(宮田登・新谷尚紀編『往生考—日本人の生・老・死—』平成十二年、小学館刊)。
- (2) 川森博司「民俗文化の知識と老人—伝承知と経験知」(宮田登他編『老熟の力—豊かな(老い)をもとめて』平成十二年、早稲田大学出版部刊)。
- (3) 小峯和明「老いの表現史」(『往生考—日本人の生・老・死—』前掲(1))。
- (4) 網野善彦著『「日本」とは何か』(日本の歴史第00巻、平成十二年、講談社刊、一七・一八頁)。
- (5) シモーヌ・ド・ボーヴォワール著『老い』(朝吹三吉訳、昭和四十七年、人文書院刊)・今村仁司「老い—排除と差別」(『季刊仏教』第十八号、平成四年一月)などによると、世界的には老年を尊重する傾向の強い地域や時代が決して少なくなかったことは十分に予測できるのであるが、その中に日本の実態を位置づけて対比することはできなかった。今後

の課題としたい。

- (6) 山折哲雄著『神と翁の民俗学』(『学術文庫』版まえがき) (講談社学術文庫、平成三年刊。本書の底本は同著『神から翁へ』(昭和五十九年、青土社刊))。
- (7) 小松和彦「根元神としての翁」(『伝統と現代』第四十三号、昭和五十二年。同著『神々の精神史』(昭和五十三年、伝統と現代社刊。増補新版、昭和六十年、北斗出版刊。福武文庫版、平成四年刊。講談社学術文庫版、平成九年刊)に再録)。
- (8) 黒田日出男著『境界の中世 象徴の中世』(昭和六十一年、東京大学出版会刊、二二七—二三〇頁。初出は『歴史地理教育』第三六〇号、昭和五十八年十二月)。
- (9) 日本の古代文学と「老い」との関係についての先行研究は、近年増加しつつあるように思われるが、決して多くはない。水野裕美子著『日本文学と老い』(平成三年、新典社刊)、岡田喜久男「古代文学の中の『老い』—『古事記』と『万葉集』の場合—」(佐藤泰正編『文学における老い』平成三年、笠間書院刊)、河島修「万葉集における『老い』のうた」(『福祉文化研究』第一巻、平成四年三月)、永井和子著『源氏物語と老い』(平成七年、笠間書院刊)などが見いだされたが、残された問題があまりにも多いと言わざるを得ない。なお、吉海直人編『源氏物語ハンドブック2』(平成十一年、翰林書房刊)には、「(老人) 関係研究文献目録」が収載されていて、『源氏物語』の「老い」を扱う二十六点の論考が紹介されている。
- (10) 片桐洋一「解説」(同他校注・訳『竹取物語 伊勢物語 大和物語 平中物語』日本古典文学全集8、昭和四十七年、小学館刊)など参照。

- (11) 堀内秀晃「竹取物語の世界」(同他校注『竹取物語 伊勢物語』新日本古典文学大系17、平成九年、岩波書店刊)など参照。
- (12) 永井和子「文学史上における『竹取物語』―竹取翁の物語として―」(古文研究シリーズ16『竹取物語』昭和六十一年五月、尚学図書刊)・『翁語り』の系譜試論―竹取・伊勢・土佐・豊蔭・大鏡―(『学習院女子短期大学国語国文論集』第二十一号、昭和六十三年三月。ともに同著前掲書(9)に再録)。
- (13) 山折哲雄著前掲書(6)など参照。
- (14) 妹尾好信「『幼き人』竹取翁礼讃の書―『竹取物語』の主題と方法―」(『国文学攷』第一〇三号、昭和五十九年九月。王朝物語研究会編『研究講座竹取物語の視界』(平成十年、新典社刊)に再録)、永井和子「文学史上における『竹取物語』―竹取翁の物語として―」(前掲(12))など参照。なお、「他の物語の実状」とは、「平中物語」「在五が物語」「多武峰少将物語」「浜松中納言物語」「花桜折る中将」「逢坂超えぬ権中納言」「恋路ゆかしき大将」などのように、物語名に用いられる人物名は主人公の名前に限られると思われることである。
- (15) 島内景二「竹取物語の系譜」(同著『初期物語話型論』(平成四年、新典社刊)所収。初出は、『竹取物語』の系譜と祖型―『竹取物語』を遡る―(『電気通信大学紀要』第五巻第一号、平成四年六月)。
- (16) 『竹取物語』の引用は、片桐洋一校注・訳「竹取物語」(『竹取物語 伊勢物語 大和物語 平中物語』新編日本古典文学全集12、平成六年、小学館刊)により、()内に解釈などを適宜補足した。以下同じ。
- (17) 竹取の翁の幸福を、富裕と安寧という物心の二面で理解してきたが、実は、社会的身分・官職においてはついに充足されていないのである。これが、帝との交渉の過程で特に問題となると思われるが、本稿の主旨と一致しないので省略する。また、自らが獲得した繁栄を子孫にそのまま伝えたいという欲求もあったと思われる。この点については、後段で触れる。
- (18) 菊田茂男「竹取物語における現実的意義―報恩譚の構想の意義を中心として―」(『文芸研究』第三十六集、昭和三十三年十月)。
- (19) 小嶋菜温子「主題と表現」(鈴木日出男編『竹取物語伊勢物語必携』別冊国文学第三十四号、昭和六十三年五月、学燈社刊)など参照。
- (20) 『万葉集』の引用は、小島憲之他校注・訳『万葉集四』(日本古典文学全集5、昭和五十年、小学館刊)による。
- (21) 水野裕美子著前掲書(9)六七―七〇頁など参照。
- (22) 島内景二著前掲書(15)一五―一五七頁。
- (23) 島内景二「翁・帝―翁の変貌、帝の変貌―(竹取物語の人物造型)」(『国文学』第三十八巻第四号、平成五年四月)など参照。
- (24) 作品内で大宅世継は清和天皇が譲位した年(貞観十八年(八七六年))とかなり正確に自己の誕生年を記憶している。また、この歴史語りが展開されたのは万寿二年(一一〇二五年)であることが明らかである。この両記事から計算すると世継の年齢は百五十歳になり、原型に近いと思われる諸本がすべて百九十歳とするのと矛盾する。それに連動して、世継より十歳年少とされる夏山繁樹の年齢も百八十歳と百四十歳の二説が並び立つことになる。しかし、いずれにしても現実的に信じられない超高齢者に設定されていることでは変わらない

ので、この問題については本稿では言及しない。松村博司校注『大鏡』（日本古典文学大系21、昭和三十五年、岩波書店刊）四三八・四三九頁「補注」、同『大鏡』の成立」（同著『栄花物語の研究 補説篇』平成元年、風間書房刊）など参照。

(25) 森正人「翁と鏡と物語—大鏡論—」（『東アジアにおける社会・文化構造の異化過程に関する研究』平成六—七（一九九四—九五）年度科学研究費補助金一般研究（B）研究成果報告書、平成八年三月）。同「世継と繁樹は雲林院の仏たち—大鏡とその語り手についての覚書—」（『いづみ通信』第十九号、平成八年三月）、同「ヨツギの物語化—大鏡とその語り手—」（江本裕他編『散文文学（説話）の世界』講座日本伝承文学第四巻、平成八年、三弥井書店刊）参照。

(26) 佐藤謙三「大鏡研究—作者の問題と世継の翁の問題—」（『国文学論究』第四冊、昭和十二年二月。同著『平安時代文学の研究』（昭和三十五年、角川書店刊）などに再録）、林屋辰三郎「世継翁の登場—歴史と伝説と文学—」（『読史会創立五十年記念国史論集』昭和三十四年一月刊。同著『古典文化の創造』（昭和三十九年、東京大学出版会刊）・同著『史料の探求』（日本史論聚七、昭和六十三年、岩波書店刊）に再録）、同「歴史と鏡」（『新訂増補国史大系月報』45、昭和四十一年五月。同著『歴史・京都・芸能』（昭和五十三年、朝日新聞社刊）に再録）、菅野雅雄「大鏡の構想にみる伝承的要素」（『国学院雑誌』第六十五巻五号、昭和三十九年五月。同著『古事記説話の研究』（昭和四十八年、桜楓社刊）に再録）、保坂弘司「『大鏡』の方法としての虚構」（『学苑』第三九五号、昭和四十七年十一月。同著『大鏡新考 総論・索引篇』（昭和四十九年、学燈社刊）・『大鏡研究序説』（講談

社、昭和五十四年刊）に再録）、福田晃「民俗学からみた大鏡—世継の伝統とその鎮魂性—」（山岸徳平他編『大鏡・増鏡』鑑賞日本古典文学第十四巻、昭和五十一年、角川書店刊。福田晃著『中世語り物文芸—その系譜と展開—』（昭和五十六年、三弥井書店刊）に再録）など参照。

(27) 『大鏡』の引用は、加藤静子他校注・訳『大鏡』（新編日本古典文学全集34、平成八年、小学館刊）による。以下同じ。

(28) 繁樹が十三歳で蔵人少将の忠平に出仕したという証言を信じて、忠平が蔵人少将であったのは十五歳以上二十歳未満であったことが明らかなので、忠平と繁樹の年齢はそれほど離れていないことになる。忠平の誕生が元慶四年（八八〇）なので、繁樹は仁和二年（八八六）の生まれで、万寿二年（〇二五）当時は百四十歳であったことになる。

(29) 森正人前掲論文（25）など参照。

(30) 安西迪夫「大鏡『昔物語』の構成」（『国文学言語と文芸』第五十八号、昭和四十三年五月。同著『歴史物語の史実と虚構—円融院の周辺』（昭和六十二年、桜楓社刊）・『歴史物語I』（日本文学研究資料叢書、昭和四十六年、有精堂刊）に再録）など参照。

(31) 承香殿の女御の逸話の直前に、繁樹が勅命により梅を求めて紀貫之の女と交渉したことが配置され、これは忠平没後のことであっても不自然ではないが、『大鏡』の配列方法から見て、承香殿の女御の逸話より古い出来事と見なされたと考えられる。

(32) 曾禰好忠の一件についてはたしかに例外になるが、この部分を語ったのが誰かは本文には記されていないので、世継でなく繁樹であるとは言えないように思われる。なお考究したい。

(33) 繁樹の妻が村上朝の末頃の体験を語り、繁樹がそれに口を

挟む場面があるが、この妻は後妻で、その体験の当時まだ若年であつたような語り方であり、かなり両翁よりは若いと思われる。

十一号、平成十二年八月）など参照。

(34) 福井貞助「大鏡における夏山繁樹と大和物語」（弘前大学『文経論叢』創刊号、昭和四十一年十一月）、拙稿「『大鏡』における藤原忠平の栄華」（『日本文芸論稿』第十二・十三合併号、昭和五十八年七月）など参照。

(35) 大隅和雄「神話から歴史へ」（同著『愚管抄を読む―中世日本の歴史観』昭和六十一年、平凡社刊。講談社学術文庫版〈平成十一年刊〉より引用。初出は『講座日本思想四 時間』〈昭和五十九年、東京大学出版会刊。原題「持続と変革―神話から歴史へ」〉。さらに「人王の世は、時の流れとともに移り変わり、そこにあらわれる人々はつぎつぎに生まれ、死んで行く世界であるのに対して、神々は無時間の世界の存在であり、人王の時代に入っても当然存在している。神代は終わったのではなく、神代と人王の世は同質の時間の流れの中で連続しているわけではないのである。」と説かれる。

(36) 浦島子伝説では、異界の時間の進み方が非常に遅かったのでその間に地上では何百年も経過してしまつたと考えられている。この点も別稿に譲る。

(37) 森正人前掲論文（25）など参照。

(38) 藤原忠平の子孫、藤原氏撰閲家が存続する限り、夏山繁樹の使命は終了しないとも言える。この翁は今も生きているのかもしれない。

(39) 本川達雄著『時間―生物の視点とヒトの生き方』（平成八年、日本放送出版協会刊）。

(40) 竹中星郎「高齢者の豊かさとは何か」（『季刊仏教』第五

39 (二) 頁上段 5行

のである。世継がその前後のことも変わりなく語り伝えるのと大きく異なる。大宅世継の昔語りが忠平に及んだとき、繁樹が様子を一变させて「それぞ、いはゆる、この翁

繁樹が歴史の証人になり得るのは、敬愛する忠平公に側近く仕えていた期間に限られるが宝の君貞信公（忠平）におはします」（『基経伝』七三頁）と話に割り込む場面がある。これも忠平時代に意識・関心が集中しているためと考えられるであろう。

19行
実感して

38 (三) 頁上段 4行

老年のみに許された時間速度があるので、それを確実に理解して自分に適した時間速度を選んで、独自の時間世界を演出すべきである。夏山繁樹のように二種類の時間、あるいは数種類の時間を我々も生きることができるのである。古代社会から教えられるのは、自分独自の時間世界を主体的に生き抜くところに「古い」の福祉が見いだせるということなのである。

(24)

作品内で大宅世継は清和天皇が讓位した年（貞観十八年Ⅱ八七六年）とかなり正確に自己の誕生年を記憶している。また、この歴史語りが展開されたのは万寿二年（一〇二五年）であることが明らかである。この両記事から計算すると世継の年齢は百五十歳になり、原型に近いと思われる諸本がすべ

繁樹が歴史の証人になり得るのは、敬愛する忠平公に側近く仕えていた期間に限られるのである。世継が自分の生涯の範囲を超えて前後のことも変わりなく語り伝えるのと大きく異なる。大宅世継の昔語りが忠平に及んだとき、繁樹が様子を一变させて「それぞ、いはゆる、この翁が宝の君貞信公（忠平）におはします」（『基経伝』七三頁）と話に割り込む場面がある。これも忠平時代に意識・関心が集中しているためと考えられるであろう。

実感して

老人に

は老人のみに許された時間速度があるので、それを確実に理解して自分に適した時間速度を選んで、独自の時間世界を演出すべきである。そこで老人が主役となる。

夏山繁樹のように二種類の時間、あるいは数種類の時間を現代人も生きることができると忘れてはならない。一瞬で燃焼し尽くすような迅速な時間も、静止しているほど緩慢な不老不死の時間も、人間の時間世界として創造できるのかもしれない。古代社会から教えられるのは、自分独自の時間世界を主体的に生き抜くところに「古い」の福祉が見いだせる、そのような環境が確立されなければならないということなのである。

(24)

成立当時の古態を多く残すと思われる古本系『大鏡』の諸本はすべて大宅世継の年齢を「百九十歳」と記し、それに伴って夏山繁樹も「百八十歳」とされる。しかし、作品内で大宅世継は清和天皇が讓位した年（貞観十八年Ⅱ八七六年）とかなり正確に自己の誕生年を記憶している。また、この歴史

て百九十歳とするのと矛盾する。それに連動して、世継より十歳年少とされる夏山繁樹の年齢も百八十歳と百四十歳の二説が並び立つことになる。しかし、いずれにしても現実的に信じられない超高齢者に設定されていることでは変わらないので、この問題については本稿では言及しない。松村博司校注『大鏡』（日本古典文学大系21、昭和三十五年、岩波書店刊）四三八・四三九頁「補注」、同『大鏡』の成立（同著『栄花物語の研究 補説篇』平成元年、風間書房刊）など参照。

語りが展開されたのは万寿二年（一〇二五年）であることが明らかである。この両事実から計算すると世継の年齢は百五十歳になり、それに連動して、世継より十歳年少とされる夏山繁樹の年齢も百四十歳になる。注（28）にも述べるように、本稿では、両翁の発言を重視して世継百五十歳、繁樹百四十歳と考えるが、二説が並び立っているのが実状である。いずれにしても現実的に信じられない超高齢者に設定されていることでは変わらないので、その点を確認して、本稿ではこれ以上は言及しない。年齢の矛盾については、松村博司校注『大鏡』（日本古典文学大系21、昭和三十五年、岩波書店刊）四三八・四三九頁「補注」、同『大鏡』の成立（同著『栄花物語の研究 補説篇』平成元年、風間書房刊）、拙稿「古典教材としての『大鏡』の特異性」（島根大学教育学部『教育研究論集』第四集、平成二年三月）など参照。

46 (二五) 頁下段 5行	社会	[誤]	現在は過去から生まれる。この意味で注目されるのが、前近代の日本社会における「古い」の諸相である。	福祉社会	[正]	この意味で注目されるのが、前近代の日本社会における「古い」の諸相である。現在は過去から生まれる。
45 (二六) 頁上段 2行	明示された ^③			明示された ^③		
44 (二七) 頁上段 4行	例証されている(C)。			例証されている ^②		
44 (二七) 頁上段 12行	可能性である。 ^②			可能性である。		
42 (二九) 頁上段 9行	これに應える九人の返歌			これに應える天女たちの返歌九首		
41 (二〇) 頁上段 4行	百九十歳			百五十歳 (または百九十歳)		
	5行	百八十歳		百四十歳 (または百八十歳)		
	13行	とも言える。森正人氏は、『大鏡』の翁像を詳細に考察して、彼		とも言える。森正人氏は、『大鏡』の翁像を詳細に考察して、彼		
40 (二二) 頁下段 8行	繁樹四歳のことである。			万寿二年の繁樹が百四十歳であったとすれば、繁樹四歳時の実見譚から語り始めたことになる。		