

〈老〉と〈幼〉をめぐる多様な価値観

A Study of the Diverse Values of Young and Old in Japan

福井 朗子

FUKUI, Akiko

1. はじめに

本稿の目的は、〈老〉と〈幼〉をめぐる多様な価値観を検討することにある。特に、現代社会において排除の対象となりつつある〈老〉に対する価値観について考察を試みたい。なぜならば、これまでの若手シンポジウムにおいて、〈老〉、〈幼〉をめぐる議論を重ねてきたなかで、澤佳成が指摘する「決して否定的なものではないはずの〈老い〉が、少子高齢化問題など、社会的なネガティブなものとして受けとられるのはなぜかだろうか」（澤 2014：241）という問題意識に強く興味を抱いたからである。なぜ、このように〈老〉は「問題」として立ち上がってきたのだろうか。その背景には、日本社会の少子高齢化や経済至上主義社会の存在が指摘されている。これまでの若手シンポジウムにおいても、「近代化」がひとつのキーワードとして語られている。

現代の産業社会は、生産性と効率の向上が最優先課題であるため、停滞や衰退はその対局に置かれ、何としても避けなければならないのである。その結果、非生産的なものは無用のものと見なされ、いつしか衰退と老化は同等に捉えられ、〈老い〉はこの社会で問題視されるようになったのである。

さて、〈老〉という言葉から想像されるプラスのイメージは、「家老」や「元老」のように重要な地位を示すもの、「老舗」、「老成」など経験の蓄積を意味するものである。それに対し、「老いぼれ」、「老体」など、まさに「絶望と忌避の負性を帯びた」

（栗原 1986：16）マイナスイメージを伴った語感を持つ用法の方が数多くみられる。また、近年、「アンチエイジング」などの言葉がもてはやされるように、マス・メディアも〈老い〉を蔑視し、嫌悪しているようにも感じられる。いかに若く美しくいられるか、が日本社会における重要なテーマとなっているようだ。こうした事態は、私たちの生活のなかで「死」が遠のき、「死」との向き合い方が変化していることも関係しているように思われる。

本稿では、このように排除の対象となりつつある〈老〉の意味を探るために、私たちの社会や文化を支配する思想を検討する必要があるのではないかとの問題意識に立ち、〈老〉、〈幼〉をめぐる多様な価値観について考察してみたい。具体的にいえば、いつから現代のような価値観になったのか、今は異なる価値観が存在したのか、もし存在していたならばそれはなぜなのか、という点に着目したい。

しかしながら、単に過去を美化することは無意味であり、過去に戻ることもまた不可能である。さらに、復古を願うような議論は性的分業を推奨することに繋がる恐れもあるため、そのような姿勢を避けながら、〈老〉と〈幼〉の新たな価値観を少しでも紡ぎ出せるように進めていきたいと思う。特に、〈老〉に絡む負のイメージを変えることで、誰もが経験する〈老〉を、私自身、素直に、ありのままに受け入れるようになればと願っている。

2. 〈老い〉とは何か

〈老い〉とは、天野正子が指摘するように、人間の生活史の終章としての一部ではなく、誕生から死に至るまでの全過程として捉えることも可能なはずである（天野 2006 : 17）。しがたって、「老いていく」とは「生きていく」もしくは「生きている」と言い換えることも可能であろう。つまり、成長とは、〈老い〉る過程そのものである。

それでは、歴史のなかで〈老い〉はどのように捉えられてきたのだろうか。アリエスの『〈子ども〉の誕生』で示されたように、17世紀までは現代のような「子ども」という概念がなく乳幼児の次の段階が大人とされたように、老人という概念も存在しなかったとの指摘もある。

日本では大宝律令によって、61歳から65歳以上までが老、66歳以上が耆老と定められていた。すべての男女が一定の土地の配分を受け、終生それを保有できる反面、人々はその代価として税を支払わなければならなかった。しかし、老齢になると、税の負担は減免され班田を返す必要がないため、老人がいることは有利だったと考えられている。また、養老律令では、自分で生計を立てることができない老人に対しては、近親者が、近親者がいなければ近隣が面倒を診ることが規定されていた。

また、身体的な〈老い〉は個人によって異なり、必ずしも年齢とは一致しないものの〈老い〉は体型にも表れるものである。それは社会における役割の変化に繋がり、それによって〈老人〉と位置づけられたりする。中央アンデスの高地に住むケチュア人にとって、孫の出生と重い荷を背負って山を上下できなくなることが〈老人〉のひとつの指標であり、カナダのイヌイトの場合には厳冬期に狩猟ができなくなると〈老人〉となるという（青柳 2004 : 11）。

女性の場合は、家庭内やその周辺で仕事が行われるため、多少の衰えがあってもある程度その仕事を続けることが可能である。しかし、閉経などの身体的な変化から〈老女〉と考えられる場合もあるのである。この他にも、子どもの成長や孫の誕生による家族や親族内での役割の変化によって〈老人〉と規定されてしまうこともあるだろう。

さて、天野正子が指摘するように、〈老い〉はそれをくぐりぬける当事者には容易に理解できないものなのかもしれない。〈老い〉は自覚しにくく、また自分の〈老い〉による衰えを感じたくないのも事実だろう。まさに、「他人のまなざしによってはじめて自分が老人と見られていることに気づく」（天野 2006 : 33）のかもしれない。そして、加齢は、誕生してから毎日積み重ねられる過程であり、時には「成長」として捉えられていたにも関わらず、〈老い〉は突然やってくるものなのかもしれない。そのなかで、多くの人は「若さ」に執着し、できるだけ〈老い〉を先延ばしにしようとする。「若返りの泉」という物語にみられるように、いつまでも若くありたい、との願いは普遍的なものようでもある。

3. 江戸時代に見る〈老い〉

筆者は、近代の産業社会が現代のような〈老い〉を「問題化」したひとつの要因ではないかと推察してきた。そこで、ここでは、日本が近代産業社会となる以前の江戸時代において、どのように〈老い〉が捉えられていたのかを検討してみたい。

まず、年齢から見てみよう。何歳から「高齢者」や「老人」として捉えていたのだろうか。現代では、「高齢者」の明確な定義はないが、一般的に定年退職時期にあたる65才以上が「高齢者」となる。75

歳以上を後期高齢者、74歳以下を前期高齢者と呼ぶこともある。また、内閣府が国の35歳から64歳の男女6,000人を対象に行った「高齢期に向けた『備え』に関する意識調査」では、「一般的に高齢者とは、何歳以上だと思うか」との問いに一番多かった答えは70歳以上であり、全体の40%以上を占めている。「少子高齢化」、「平均寿命が世界一」の日本において、この結果は妥当なものかもしれない。

さて、江戸時代では、40歳が「初老」とみなされ、幕臣や藩士の場合、70歳を過ぎれば病気などがなくとも隠居が許された。氏家幹人は弘前藩の例をあげながら、隠居願いの細かい規定があったことを紹介している（氏家2001：12）。70歳が隠居の基準年齢となった背景には、中国の儒教理念による古代律令の影響があることが指摘されている¹⁾。そして、隠居制度が設けられていたのは、主君に対する奉公義務を負う地位を自らの意思では退くことができなからと推察されている。見方を変えれば、江戸時代では70歳までは働くべき年齢とされていたことが考えられる。

このように制度上では70歳をひとつの節目としていたが、江戸の人々はいつ頃から老いを感じていたのだろうか。氏家幹人は、いくつかの例を取り上げ、40歳前後に達すれば「まぎれもなく老人と自覚していた」と述べている（氏家2001：14）。江戸初期（17世紀初期）の日本の平均寿命は30歳位であり、江戸末期（19世紀後半）の平均寿命が30代後半だったことから、40歳を〈老〉のひとつの目安とすることは自然な流れである。しかし、当時の平均寿命が低かった原因は乳幼児死亡率の高さにあり、高齢者の存在はそれほど稀ではなかったとみられている。江戸後期における21歳以上の平均死亡年齢は、男性が61.4歳、女性が60.3歳と分析され

ており、成人後の平均寿命は私たちの想像以上に長かったようである。そうした社会状況が関係しているのか、柳谷慶子によると江戸時代は長寿を祝う儀式や習俗が身分を超えて、広く地域に根付いた時代であったという（柳谷2011：8）。そして、40代初頭で年祝いをしている地域が多いことから、江戸時代の人々にとって40代が〈老〉のひとつの節目となっていたようだ。

また、長寿であることは称賛の対象となっており、高齢者への褒章が広い地域でみられた。日本では、古来から長寿を祝う風習がみられ、それは現代まで連綿と続いている。この江戸時代の長寿を称揚する儀式には、「家族に対して尊老の精神を喚起する仕掛けが用意されていた」ようである（柳谷2011：74）。これらの儀式は、子や孫が親や祖父母を思う自然の発露であったと同時に、儒教精神をもって領内の秩序の安定化を目指す意味合いも込められていた。さらに、老養扶持の支給が長寿者に対し施策化されていた藩もみられた。これは、福祉政策の一環であり、敬老精神の啓蒙による風俗統制でもあった。この江戸時代における幕府や藩の事例からは、柳谷が指摘するよう高齢者の扶養が、家や村町の地域を越えて社会全体の深刻な問題となっていたひとつの表れなのかもしれない（柳谷2011：80）。

それでは、〈老い〉た人はどのように看取られていたのだろうか。家族があるものは家族を中心とし、家族のないものは、地域社会にその役割が委ねられていた。五人組帳の前文には、家族のように和合の精神で独居老人の世話をすることが強調されていた。また、養子やその家族を招き入れることによって、高齢者を看取する方法が取られていた。養子は、家を存続させるための常套策でもあったが、独居の高齢者を新たな家族のなかで保障するものとして推進さ

れた一面もあった（柳谷 2011：108）。家を持たない都市の下層民の社会では、借家人同士が互いに存在を支え合うような暮らしが続けられ、容易でないものの扶助の絆が形成されていたのである。

さて、次に江戸の「養生」文化に着目し、社会における〈老〉の位置づけについても探してみたい。

「養生」とは、貝原益軒、杉田玄白、井原西鶴、小林一茶、滝沢馬琴などの作品にみられ、多くの人に使われていた言葉である。江戸時代には「健康」という言葉はなかったものの、「養生」とは健康に関わる言葉であり、日本人が健康ということを民衆レベルで考えだしたのは江戸時代（元禄）以降だといわれている。その背景には、戦乱の世が終り、その後の高度経済成長が安定期に突入し、人々の生活の安定したことによって、内向きの世相へと変化したことが関係している。また、庶民も一日三食となり、白米を常食とする地域では脚気が流行したことなども関わっていると考えられている。さらには、医療が大衆化し、薬が流行するなかで「養生書」が流行している。養生書とは、専門的な医書ではなく、素人向けに書かれた健康法や病気予防の本であり、小児、老人、婦人専門のものも登場した。このことは、健康への関心が老若男女に広がっていたことを示している。そのような時代状況で、貝原益軒の『養生訓』は当時の大ベストセラーとなっている。益軒によると、養生とは、「天地・父母に仕えて孝をつくし、つぎには自分の長生きと安楽のため」であり、「身を慎み、生命を大事にするのは、人間最大の義務」だという。そして、「長生きは、すべての幸福の根本である」とし、人生を楽しむためにも養生の術を学んで健康を楽しむことが大事だと説いている。

また、江戸時代では「老後」という言葉はほとん

ど使われず、それに代わって「老入」という言葉が用いられていた。老年期を表す言葉としては、「老後」よりも「老入」の方が適当であり、何より「老後」の持つ響きよりも「老入」の方が明るい印象を受ける。江戸時代における「いい老入」とは、子どもたちが丈夫でできもよく、孫にも恵まれ家内繁栄ということであった。しかし、そうした境遇に恵まれるのは容易ではなかったため、若いときに苦勞し老いて家族に囲まれて楽をすることが庶民の目標でもあった。

このように幾つかの資料を手がかりとしてみえてくる江戸時代の〈老〉の捉え方は、死を意識したうえで健康で年相応・分相応に人生を楽しむというものである。そして、前近代の農業を主体とした社会では老人は大事な労働力であり、現在のように技術革新が激しくなく変化の少ない時代においては、老人の持っている知識や経験が非常に有用なものであった。家族総出で働かなければならない生産性の低い時代では、孫と遊ぶことも老人の仕事あり、幼児の社会化が祖父母を通して行われていたと考えられている。この他にも、当時の暮らしを描いたものには、働く老人の姿が数多く描かれている。

4. 姥捨山、デンドラ野にみる〈老い〉

これまでみてきたように、江戸時代には確かに今よりも〈老い〉を肯定的に受け止める風潮があったように思える。しかしながら、その一方で日本には「姥捨て山」のような棄老伝説が語り継がれている。棄老伝説のなかには、老いた親を棄てずに隠して養っていた息子が、領主の難題を親の助けによって乗り切り、それを知った領主が棄老を許されるという話もある。これは、前節で述べた老人の知の有効性が発揮されたひとつの例といえるだろう。

さて、棄老伝説のひとつが、「デンデラ野」である。デンデラ野とは、『遠野物語拾遺』で記された場所である。遠野では、このデンデラ野に老人が60才を超えると捨てられた、とされる。また、この話は伝説ではなく、実際にあった話だと証言も残っている(栗原1986:13)。60歳を過ぎてここに追いやられた老人で体を動かすことが可能なものは、昼間に里におり畑を耕し、簡単な仕事をこなし、夕方になると戻っていったという。デンデラ野は「あの世であるこの場所」であり、墓場とも位置づけられていたため、デンデラ野からでることを「ハカダチ(墓立ち)」、デンデラ野へ戻ることを「ハカアガリ(墓上がり)」といった。

このデンデラ野は、遠野が多くの東北地方同様に繰り返し経験した飢餓や凶作から共同体を守るための手段として存在した。また、栗原彬は、このデンデラ野を「文明社会に共通して見られる老人排除の仕組みを原型的に現している」(栗原1986:14)と指摘しているが、他にどのような形で表れているのか検討が必要であろう。排除されたのは老人だけではなく、間引きにあった嬰兒も排除された存在であり、その存在が遠野では「童神」として姿を変えて語りのなかに引き継がれていたという。先の指摘と同様に、これは遠野に限った現象ではなかった。したがって、「性と生産性の埒外という点において、嬰兒と老人との間には類比が成り立ち、嬰兒殺しは老人殺害につり合う」(栗原1986:14)存在だったということがわかる。ただ「もっとも、遠からずして労働力となる可能性のある子どもに比べて、その可能性のない老人の方に、排除の原則は、より過酷に働いた」(同上)のである。このように姥捨てと子殺しは対となって語られることがある。驚くべきことに、老人は経済的な視点から「穀潰し」として排

除されたのではなく、現役世代におとらぬ働き手であっても60才になるとデンデラ野に捨てられたという。

ところで、この「姥捨て」の話は、日本の口承文芸の世界において、もっと別な形でも語り伝えられていたようである²⁾。工藤茂によると、それは、「山を老人のよみ加えり(若加えり)の場として語り伝える昔話」であった。その概要は「昔、男の嫁が年老いた母を嫌い、男を唆して母を山に捨てさせる。老母は山中で神の助けによって若加えり幸福になる。それを妬んだ嫁は、自分も山に捨てさせるが、神の恵みはなく、たいそう難儀をして死んでしまう」

(工藤茂1979:9)というものである。そして、この昔話は、細部を異にするが、青森県の三戸郡や八戸市、弘前市などで語られていたという。また、八戸の話では、老婆が山から逃げて川端に出て、そこで神の加護を受ける話となっている。「蘇る」の概念と棄老伝説が結びついているのは興味深い。しかし、八戸では飢饉で苦しんだ歴史があり、人が人を食べたという話やそれを描いた絵なども残され、慰霊碑も存在する。そのため、「蘇り」が盛り込まれたのは、過酷な貧しさや飢えによる人間の残虐な行為に対する慰めのひとつだったのではないかと、もいわれている。工藤もこの棄老伝説を「外国から流入したものが、在来の説話と融合して日本化し、現在に至ったもの」(工藤1979:11)と考えており、その背景には、現在の社会では想像の難しい村の人々の貧しさがあったとみている。

5. 〈古い〉の多様な展開

前節において、〈古い〉を排除する仕組みが他の文明にもみられるとの指摘があったが、他の文明では〈古い〉をどのように受容しているのだろうか。

人分類学における〈古い〉の比較研究の先駆けとして位置づけられているのが、1945 年に出版されたレオ・シモンズ (Leo W. Simmons) の『未開社会における老人の役割』という著作である。残念ながら筆者はこれを入手できなかったため、青柳まちこによるこの文献の内容の紹介とそれに対する見解を参考にしながら、他の文化圏における〈古い〉についてみていきたい。

シモンズの研究目的は、青柳まちこの言葉を借りれば、「未開社会（当時の出版物の紹介としてここでは『未開社会』という語をそのまま使用しておく）における老人待遇に関して、彼らが優遇されているか、あるいは冷遇されているかを決定する要因を確定することと、その通文化的規則性を見出すこと」（青柳 2004 : 3）にあった。

シモンズは、71 の「部族 (tribe)」で老人の地位と待遇についての通文化的比較研究を行っている。取り上げられた 71 の「部族 (tribe)」の地理的分布は、北アメリカ 16, 中央・南アメリカ 10, アフリカ 14, ヨーロッパ 3, アジア 16, オセアニア 4 である。生態学的な分布は、1 年の大部分が夏である温暖気候が 36, 夏冬ほぼ等しい気候が 24, そして寒さの厳しい寒帯気候 11 である。「老人の社会参加」と「老人に対する取り扱い」に着目し、56 に渡る項目を男女別に評価し、それを 5 分類に整理している⁽⁴⁾。それらをもとに、シモンズは老人に対する態度と生態学的要因、社会的要因との相関関係を求めた。

食物の配分という点では、老人は多くの社会で男女の区別なく配分を受けているが、気候条件の厳しい地域では老人は配分を受けなければ生存することが不可能であるため、その傾向が顕著にみられるという。また、採集・漁撈民の間では、この食物配分

の傾向が強くみられ、社会が複雑な様相をみせると老人の社会への依存割合が減少するようだ。そして、シモンズは、農耕民はこの傾向が最も少ないとの結論を導いている。

また、老人の威信については、「大部分の未開社会において、老人が年を取りすぎて無力にならない限りは、何らかの尊敬を受けている」（青柳 2004 : 4）ようだ。その威信は、老人の広範な知識、熟練した技能、呪術的能力、宗教的な権威などに由来する。そして、「父権的な家族形態、農耕、定住、食料生産が十分で、確立した政治形態、土地、畜群、その他の財物など財産の蓄積が可能である場合」（青柳 2004 : 5）、男性老人がより力を発揮できるという。

前節において、姥捨て山のような棄老文化は、文明において共通にみられるということであったが、この点についてはどうだろうか。老人遺棄については 39 の情報のある社会中、18 の社会で実施されており、それは定住していない採集民や狩猟民、遊牧民に多くみられるという。反対に、定住的漁撈民、農耕民の間ではこの事例はあまりみられない。この老人遺棄は、39 社会のうち、7, 8 社会が「遺棄が通常の慣行」であり、5, 6 社会が「かなり一般的」、4, 5 社会が「稀に」、21 社会が「存在せず」という結果になっている。さらに、遺棄以上に残酷な行為である殺人について、情報があつた 44 社会のうち、「頻繁にある」、「かなり頻繁に存在する」が 11 社会、「時として存在する」が 11 社会、「存在しない」が 22 社会であった。この老人殺しも遺棄も、気候が厳しく、非定住的で食料確保が不規則な場所で起こる傾向がみられ、反対に定住的で、食料確保が安定している農耕社会ではみられないという。農耕社会でも特に穀物農耕社会であり、土地の所有権が確

立し、中央政権が確立し成文化した法を有する社会においては、このような行いは稀だという。このことから、遺棄や老人の殺害について、シモンズは「個人的な気まぐれや、野蛮な心情ということではなく、未開生活の厳しさからくるせっぱ詰まった必然性から行われてきたのであろう」（青柳 2004：5）との結論を示す。また、シモンズは、検証を行った結果、老人の財産、権威、老人への尊敬・恐怖は3つの気候帯でほとんどの差がみられないが、老人遺棄と老人殺しに関しては、他の地域と比較して過酷な寒冷気候帯において高い頻度で出現しているとの結論に至っている。この指摘は非常に興味深い。日本における姥捨山伝説やデンドラ野の話は、日本でも有数の寒冷地帯で生じている。日本のこの棄老伝説の背景や、また「穀つぶし」として殺される乳幼児の事例などについても、このような視点で検討してみたい。

ところで、シモンズの調査は非常に興味深く参考になるものであるが、取り上げられた社会でどのように老いを定義していたのかという疑問が残る。この疑問について、青柳は他の論文を紹介しながら、〈老い〉の定義について論じている。

シモンズ以降、〈老い〉に関する人類学的研究はさほどみられることなく推移してきたが、老年学の発達に伴い1960年代後半からアメリカで盛んになったという。青柳は、いくつか発表された論文のなかで、1981年のグラスコック (A. P. Glascock) とファインマン (S. L. Feinman) の論文「老人は社会の資源か？ 社会の重荷か？ —非工業社会における老人の処遇 Social Asset or Social Burden : Treatment of the Aged in Non-industrial Societies」(青柳 2004：6) を紹介している。この論文では、これまでに展開された議論に足らなかった

視点、まさに〈老い〉の定義に関わる点について留意している。それは、具体的には、「(1)無文字社会において人々は老いを明確に定義しているか、もし定義しているならば、どのような基準が用いられているのか、(2)それまでの研究において区別はされてこなかった老人に対する待遇と尊敬／敬意を区別する」(青柳 2004：6) というものである。

調査の結果、資料とした57社会のうち、〈老い〉の定義については、無文字社会でも62%が老齢について何らかの指標を有していたことがわかり、その指標は、年齢、社会的役割の変化、能力上の変化の3つにわけられるが⁴⁾、その中でももっとも大きな指標になっていたのは社会的役割の変化との結論が導き出されている。また、老人の待遇については、大多数の社会で記述があり、それを以下の3つにまとめている。(1)扶養、(2)冷遇⁵⁾、(3)死に追いやるほどの極端な冷遇⁶⁾、である。

まず、扶養は、調査した社会の35%に存在するが、扶養が単独で存在するのはそのうちでも16%であり、残りの84%は何らかの形の冷遇と結びついて存在しているという。これと同様に、老人殺しは19%の社会にみられるが、その大多数の社会では老人殺しと扶養が共存していたという。この分析結果に対し、「同一社会の中に、扶養と冷遇が共存している場合、待遇が一転するのはどのような契機によるのであろうか、また人々は何らかの心理的葛藤なしに、老人に対する態度を扶養から冷遇へ一変させることができるのであろうか」(青柳 2004：7) との疑問が湧き上がるが、それに対しては「健康な老人に対する周囲の態度と、老衰した老人に対する周囲の態度の差ということで説明ができる」としている(青柳 2004：7)。つまり、健全な老人は、尊敬・愛着の対象として大切にされるが、老人の心身

の衰え、老衰・痴呆などの症状が現れると社会のお荷物となり、冷たくあしらわれるのである。前述したデンデラ野などは、扶養と冷遇の共存に位置づけられるのだろうか。また、今の日本社会はどこに分類されるのだろうか。

6. 「近代化」と〈老い〉

さて、〈老い〉にまつわる否定的なイメージは、本当に近代の産物なのであろうか。新村拓は、経済と共同体との変化について次のような分析をしている。自給自足の自然経済においては、家もしくは村落共同体が一個の有機体となり、成員それぞれが有機的に繋がりのある仕事を分担することで、家や共同体が存続されていたとするが、商品経済が発展し市場経済システムが浸透するにつれて、農民の家は分解されはじめたと指摘する（新村 1991 : 26）。また、産業化社会における労働生産性に着目すると、労働能力が尺度となった社会では、老人はその労働力の低さから役立たないものとして排除されてしまうのである。これまでも老人と子どもは対になって捉えられてきたが、決定的に違うのは、自立できない老人と子どもは同じ「弱者」という立場であるにも関わらず、子どもは投資効果を考慮されるため、老人のように排除されることはないものと考えられることである（新村 1991 : 27）。

また、前近代における老人の「価値」は、家族や共同体の紐帯としての役割、日常生活・政治体制が先例を忠実に踏襲する仕組みだったことによる蓄積した経験知として尊重され意見するという役割、親と子のような人間関係における調整機能の役割、そして、文化の伝承と長寿者が持つとされる呪力の役割、などに見出される。しかし、核家族化や情報化社会などを伴う近代社会の出現によって先に挙げた

老人の「価値」が縮小し、老人の居場所は次第に狭められているようである。似たような指摘は、ウィリアムズによるアメリカの白人文化における老人の役割の後退の考察にも表れている⁷⁾。

しかしながら、これとは逆の事例も報告されている。近年の少数民族の伝統文化復興運動のなかでは、伝統文化に詳しい老人の出番が増えている。ニュージーランドにおける先住民マオリの例がその良い見本である。マオリがこれまで被ってきた苦痛や不正の是非を審判所に請求することができるようになったのだが、その提出書類を作成するために過去に詳しい老人の知識が必要とされているだけではなく、マオリ風の集会や儀礼が多く行われていることから老人は尊重される存在となっている。このようなマオリの例は、〈老い〉を排除する現代的な風潮のなかで、〈老い〉が社会から敬われる数少ない事例のように思われる。産業社会がグローバル化の勢いそのままに世界的な広まりをみせる今、生産性が低い〈老い〉はますます排除されてしまうのではないだろうか。

ところで、民俗学的な知見では、老人と子どもの世界は質的に共通項があるともいわれている。例えば、宮田登は、老人と子どもの特質を「あの世とこの世の境界的性格」とした。天野正子は、このような幾つかの事例を考察しながら、近世の人々は老いのなかに再生や若さに通じる生命の循環をみてとっていたのではないかと見解を示している。さらに、近代において、そのような生命観が失われた理由のひとつを、アメリカの精神科医のE・キューブラー・ロスの著作『死ぬ瞬間の対話』を手掛かりとし「農的なもの」の喪失に求めている（天野 2006 : 28）。なぜならば、農に関わる人々は、その過程において自然に誕生 - 老い - 死という生命の循環を読

みとり、自分の生と重ねて受容しているとみることができからである。そして、その生と死の両端に、子どもと老人がいる風景をみるとしている。しかし、これまでみてきたように、子殺しや棄老などの文化が農耕社会においても出現していたことをみれば、農の復権が必ずしも〈老い〉の地位改善に繋がらないと思われる。また、「農的なものの」復古を願う思いは、性的分業の推奨に帰結する可能性があるため、この点に注意しながら慎重に議論しなければならないだろう。

7. おわりに

本稿では、〈老〉を中心に〈老〉と〈幼〉をめぐる多様な価値観を考察してきた。これまでも人間が〈老〉を恥じ、それからできれば逃れたいとの思いが普遍的なものだということもわかったが、現代のような〈老〉への抵抗感や嫌悪感は、効率やスピードを是とする近代産業社会によってもたらされた部分も多いのではないだろうか。誰もが経験する

〈老〉の居場所が、確実に狭くなっているような気がしてならない。「労働生産性」とは異なる価値観で、〈老〉を人間の変化の一過程として自然に受容することはできないだろうか。また、現代の「労働生産性の低い人」、「役に立たない人」は存在価値がないとする風潮を克服することはできないだろうか。それには人間観の転換が必要だと思われる。

広井良典は、人間を「ケアする動物」だと定義している（広井 2013 : 15）。それは、人間は他者との「ケア」の関係（ケアすること／ケアされること）を通じてこそ存在できるものであり、また、自己自身の成り立ちにおいても他者とのケアを通じた関わりが不可欠の意味を持つという意味である。広井は、それを言い換えて、人間を「ケアへの欲求」を本質的

に持つものとして捉えている。したがって、ケアなしでは生きていけないという人間の特性は「弱さ」でもあり、「強さ」でもあるという（広井 2013 : 16）。この視点から〈老〉と〈幼〉をもう一度捉え直すことが必要ではないだろうか。〈老〉を排除し、拒絶する価値観は、人間自身を深く傷つけている可能性がある。また、「ケア」について考えることが、社会における生産性や経済という基本概念そのものの見直しや再定義に繋がることとして期待されていることから、その変化のなかで〈老〉や〈幼〉の見方も次第に変わっていくかもしれない。

天野正子は、「老人を一段と劣った存在として位置づけるのでも、もちあげるのでもなく、また『敬して遠ざける』というタテマエとホンネの乖離のうえに位置づけるのでもなく、人それぞれがそれぞれの老いの固有のかたちで生きることを可能にするにはどうすればよいのか、そのために、国家と社会はどのような支援ができるのかというかたちで設定されねばならない」（天野 2006 : 266）と指摘する。

その上で、「老い」に対する一元的な価値体系を解き放ち、「共感」という多元的な価値へと転換していくことを提案している。しかし、それは天野自身が述べているように、老いや老年期の価値観の転換だけですべての問題が片づくわけでもないだろう。それでも、ボーヴォワールの言葉を引きながら、「私たちが老いや老年期に向けるまなざしを根底から見つめ直し、問い直していくとき、そこから新しい、望ましい社会のありようと方向性が、より鮮明な像となって浮かびあがってくる」（天野 2006 : 269）との主張に筆者は賛同したい。このような主張はこれまでも繰り返されていることから、聞き飽きている方もいるかもしれない。しかし、私が至った結論も天野と同じであった。なぜならば、私たちは、情報

化し、グローバル化した社会において一見多様な価値選択を可能としているにも関わらず、一元的な“まなざし”でしか〈老〉を捉えていないのではないかと考えたからである。

これまでみてきたように、「若い」とは変化の観念と結びついている。生物としての肉体的老化のみを指すのではなく、社会的・経済的・心理的なさまざまなものに関わった「文化」の問題でもある。それは、「何をもって老人とするか、換言すれば『若い』の尺度は文化や時代によって異なる。暦年齢、外見的な変化（白髪など）社会的な地位・役割の変更（退職・隠居）などがその基準となるのが一般的」（杉本 2001：89）との指摘からも明らかである。そうであるならば、これから新しい〈老〉の形を紡ぎ出すことも可能なのではないだろうか。

注

(1) 『礼記』には、50才を「艾（がい）」、60才を「耆（き）」、70才を「老」としたことに由来したという。「艾（がい）」、「耆（き）」の50代、60代は社会の中心で働くが、70才になれば隠居して第一線を退くとする。また、氏家は、制度としての老人は70才だったとしても、「艾（がい）」は髪がよもぎ色に変わることを意味し、「耆（き）」が年寄りの意味を示していることから、50代、60代もすでに老化と捉えられていることは明らかだったと述べている（氏家 2001：12）。また、柳谷慶子『江戸時代の老いと看取り』（柳谷 2011）にも同様の指摘がみられる。

(2) 工藤茂は、現代文学における「姥捨」の系譜を次のように述べている。「太宰治の小説『姥捨』、里見惇の小説『姥捨』は、いずれもそれを「甦りの場所」として再生してみせているし、堀辰雄の『鍔

捨』、井上靖の『鍔捨』、深沢七郎の『檜山節考』などは、『嫡捨へと促す女性像』を描いた小説となっている。村田喜代子の『蕨野行』も同様の小説だと言っているのかもしれない。山本昌代の『でんでら野』、小池真理子の『姥捨の街』は、都市空間に鍔捨の場所を発見した小説であった。その他に、お伽話としての鍔捨が登場し、エッセイの中にもそれを主題にした作品が現れた。水上勉の『じじばばの記』は、新藤兼人の『現代姥捨考』、柳田国男の『親棄山』と共にエッセイとして書かれたものである。」（工藤 1999：1）

(3) 「老人社会参加」では、財産保有権、若年者の世話や教育、シャーマンの役割、農耕・狩猟・漁撈などの補助的な役割など34項目、「老人に対する取り扱い」は、コミュニティからの支援や一般的支援、敬意といった老人に対する厚遇、その反対の身体的暴行および殺人、遺棄などの冷遇を含む22項目である。それらを、明瞭に存在する、存在するが顕著ではない、わずかに存在する、存在しない、情報欠如の5分類で整理している。（青柳 2004：4）

(4) 社会的役割の変化とは、労働形態の変化、子どもの成人、閉経を示し、能力上の変化は病弱、痴呆、身体上の変化を示している。

(5) たとえば、老人に対する侮蔑、老人を邪術師とみなす、財産の奪取、主たる社会集団から老人を隔離するなど、である。

(6) 例えば、老人の放置、遺棄、殺人などである。

(7) 青柳まちこによると、ウィリアムズ (Williams, G. C.) は、白人文化のなかでの老人の役割の後退は、(1)国内移動の増加に伴って親族紐帯が弱められたこと、(2)老人たちを主要な生産の役割から除外した急速な技術的变化、(3)全人口に占める老人人口の割合の増大、(4)生産性の向上を強調するア

メリカ的価値観のなかで、老人の重要性が感じられなくなってきたことと関連しているとするクラーク (Clark, M.) とアンダーソン (Anderson, B. C.) の説を紹介しているという。(青柳 2004 : 19)

参考文献

- 青柳まちこ編 (2004) 『老いの人類学』世界思想社
天野正子 (2006) 『老いへのまなざし 日本近代は何を見失ったか』平凡社
伊藤光晴 (1986) 『老いの発見 1』岩波書店
伊藤光晴 (1987) 『老いの発見 3』岩波書店
氏家幹人 (2001) 『江戸人の老い』PHP 新書
貝原益軒 (1982) 『養生訓』(伊藤友信訳) 講談社学術文庫
工藤茂 (1979) 「現代文学における「姥捨」の系譜 (一) : 太宰治『姥捨』」『別府大学国語国文学 21』
澤佳成 (2014) 「『老い』への考察をおおしてみえてきたオルタナティブの未来」総合人間学会『総合人間学』第9号
杉本喜代栄編 (2001) 『日本人と高齢化』人間の科学社
新村拓 (1991) 『老いと看取りの社会史』法政大学出版局
広井良典 (2013) 『講座ケア ケアとは何だろうか』ミネルヴァ書房
柳谷慶子 (2011) 『江戸時代の老いと看取り』山川出版

[ふくい あきこ／いわき短期大学／環境哲学]