

現代日本社会で問われる「老いがいい」

——「自分」の社会学という観点から

鍵 本 優

要 旨

本稿の目的は、「自分」の社会学という観点から現代日本社会での「老いがいい」への問いを批判的に検討し、それを社会的な理論枠組みとともに新しく構成することである。

本稿の結論は次のようになる。老いの現象や体験には、社会制度において個人化された自分を揺るがし、その制度的次元を超えうる領域を指し示すものがある。それは従来の「老いがいい」論にはない、新しい「老いがいい」の捉え方である。本稿では、近現代日本の歴史的・社会的・文化的な状況との関係からそれらを具体的に考察するという社会的な問いが構成される。今後はこの新しい「老いがいい」の捉え方を社会学の諸分野の知見に接合することが期待される。

キーワード：社会学，現代日本社会，老い，自分／self，「老いがいい」

1. 「老いがいい」への問い

近年は、生物学的な老化を「病気」としてそれに対抗するという趣旨の一般書が盛んである。だが「老い」とは生物学的な現象だけでなく、隠居や定年退職に代表されるように文化的な現象でもある。年齢を重ねた当事者としての感受性や経験の意義が一挙に消失するはずはない。だとすれば、現代日本社会に生きる人びとの「老いがいい」はどうなっているのだろうか。本稿はそうした問題意識から出発したい。

とはいえ本稿は、昔は十分に「老いがいい」があったと強引に主張するつもりはない。逆に、そもそも人間に「老いがいい」などないと冷笑するつもりもない。どこまで意識するかは別として、本稿の筆者も含めた多くの人びとは、まず次のように感じていないだろうか。年を取った人びとは浮き沈みや挫折も含めた人生経験を長く積み重ね、人間と世間について知識や知恵を深めてきたはずだ。感受性のあり方も若い頃とは違ってくる。それなのに、現代社会では年齢を重ねる意義がだんだんと小さくなっている。

こうした見解は主観的な感想にすぎない、最近ではエネルギー減であり続ける高齢者はいくらでもいるし、2010年代の日本社会の高齢者層における自殺率の低下など、客観的にも高齢者層の生の充実感が社会的に拡大しているといえるではないか¹⁾。なるほど、一面ではそう言えるかもしれない。だが事態はそう単純ではないように思われる。ここでは傍証として2点挙げておこう。

まず、日本社会の高齢者層における「生きがい」について、内閣府『高齢社会白書』からそ

の一定の低下傾向を見出せる。65歳以上の高齢者に行った「生きがい（喜びや楽しみ）を感じる程度について」のアンケート調査の集計結果が報告されている。それによると、高齢者層の「生きがい」を感じる程度が2022年度までの約10年間で全体としては減少していく傾向にある²⁾。老人福祉法の基本的理念では老人が「生きがいを持てる健全で安らかな生活を保障される」（第2条）とうたわれているので、これは問題のある状況だといえよう。

次に、高齢者に生への失望や絶望が広がっていることを示唆する事例がある。『死ねない老人』（2022年）で延命治療の問題を提起する医師の杉浦敏之は、「もう生きていたくない」「死んでしまいたい」といった言葉を繰り返し訴える後期高齢者が自身の医療現場で増えてきたと報告している（杉浦, 2022, p.18）。

このように、超高齢社会を突き進む現代日本は、老いる人生に価値を見出せなくなった高齢者が増えている社会的事態にある。ある面からみれば、この社会では年齢を重ねる意義としての「老いがい」が疑われているともいえるのだ。

とはいえこの事態の根本的な解明や対策の提示は、老年の実証的研究者・専門家でもない筆者の手に負えるものではない。筆者は社会学という学問領域で、近現代日本の「自分」という社会的・文化的な形式の問題に関心を抱いてきた（[鍵本, 2017] [鍵本, 2022]）。上記の事態をふまえた本稿の問いは、現代日本社会における自分のあり方と「老いがい」をどのように関係づけることができるのか、という限定的なものだ。

老いの研究や議論は多いが、「老いがい」をテーマとした研究や議論は少ない。社会的・文化的な形式としての自分を「老いがい」と理論的に関係づけた研究となると、管見のかぎりでは見当たらない。

本稿では上述の限定的な問いから出発し、諸分野の学問的知見や実証的研究の助けを大いに借りつつ、日本社会での自分のあり方と「老いがい」を社会学的な理論枠組みのもとで関係づける。この試みを通じて、自分の社会学を展開させる新たな問いを導出する。以上が本稿の目的である。

本稿の構成は次のようになる。まず、従来の研究成果を参照しながら、「老いがい」を捉えることの難しさを確認する（第2節）。つぎに、「老いがい」の問題が生じる地点を社会学的に探る（第3節）。そして、「高齢者」という概念を手がかりにして現代日本の老いへの社会心理を論じ、「老いがい」のもつ批判的可能性を論じる（第4節）。そこから現代社会の主流の老年観を批判的に検討する（第5節）。その作業をふまえて、社会の制度的次元に生きる自分を揺るがすような老いの具体例を考察する（第6節）。その考察をもとに、「老いがい」と社会の制度的次元との関係を捉える社会学的な理論枠組みを構成する（第7節）。最後に結論を示し、本稿が社会学に寄与する点を述べる（第8節）。

2. 「老いがい」を捉えることの難しさ

(1) 「老いがい」と否定的見解

前節で、年齢を重ねる意義としての「老いがい」と述べた。しかし「年齢を重ねる」というだけでは「老い」を十分に説明しない。とはいえ、もう少し丁寧に「老いがい」を定義づけしようとする、途端に難しくなる。そもそも「老い」とは一般に知的・身体的な能力の低下を意味するの、「かい」は満足感や値打ちがあることを意味するからだ。また耳慣れない言葉でもある。精神科医で『老いの人間学』（1986年）を書いた村田忠良は、1991（平成3）年の「老いについて考える」という座談会で「老いがい」にふれ、「『老いがい』という言葉は今までなかったように思います」と述べている（家調協札幌支部、1991、p.107）。

筆者が現時点で確認できた「老いがい」の先行文例は、仏教雑誌『大乘禅』（中央仏教社）の1977（昭和52）年臨時増刊号の「一期一会」という文章にある。書き手は臨済宗の僧侶で仏教書ブームの先駆けとなった『般若心経入門』（1972年）の著者である松原泰道で、「老人になっても“いまさら”などといわずに勉強していけば、「死シテ朽チズ」の寿^{いのち}ながしの、“老いがい”のある老人となれます。」という言葉がある（松原、1977、p.4）。ほかには1990年代の雑誌・書籍で「老いがい」の語への部分的言及が数例みられる程度で、「老いがい」の議論はとくに行われてはいない（〔樋口、1991〕〔小原、1996〕〔竹尾、1992〕〔吉沢、1992〕など）³⁾。

しかし、これまでに学術的な議論や考察が全くなかったわけではない。管見のかぎり、「老いがい」という日本語を初めて学術文献のタイトルに導入したのは社会福祉学者の松本基子だ。松本の論考「生きがいと老いがいと死にがいのある生」（2001年）には「老いがい」の語があり、その英文タイトルでは“Worthwhile Growing Old”と示される。とくに「老いがい」の定義づけはなく、老年期での個人的な生きがいという程度の意味のように読める（松本、2001）。また、社会学者の天野正子は『〈老いがい〉の時代——日本映画に読む』で日本映画のなかに〈老いがい〉を見出して論じた。〈老いがい〉は、従来の社会的な規定から自らを解放する老いの多様な自己表現として捉えられ、「それまで知りえなかった新しい人生の見方」としての老いへの向き合い方や意味づけ方を指す（天野、2014、pp.iii-vii、p.200）。老人を画一化して隅に追いやってきた社会への批判として、これらは有効だ。

とはいえ、こういった個性の称揚を超えて「老いがい」を捉えようとする、ここでも途端に難しくなる。次のように断じるひとも出てくるだろう。以前（昭和中期くらい？）までの年寄りを思い起こすと、最近では年寄りらしい老人がいなくなったし、笠智衆や大滝秀治のような老名優もいない。世の中は「老いがい」を失った。だがもっと言えばそれも当然で、「老いがい」なども所詮、高齢者の意識を特定の方向に意味づけようとするイデオロギーだ。多くの人間は「老いがい」など念頭に置かず、心身ともに衰弱しつつ老年を送り、そして亡くなっていったはずだ。老年が恵まれている人びともいよう。だが家庭や施設での高齢者虐待などが社会問

題にもなっている。老老介護の問題もある。孤立死の問題もある。悲惨（あるいは自分勝手）な老いとそれに巻き込まれて疲弊した家族も世間に溢れている。高齢者には心身の衰弱のほか、経済力や人間関係の社会的な格差の問題もある。それらの事実を見据えれば、とても「老いがいい」などと綺麗事を言えたものではない。

以上のように、「老いがいい」にはそれを捉えることの難しさや様々な否定的見解があるといえる。

(2) 老いの多様性

前提となる「老い」についてあらためて確認したい。老いという現象で最もわかりやすいのは生物学的側面だろう。いわゆる老化である。高齢になると視力・聴力の低下が進む。足腰や認知機能が衰えることで動作が変容する。転倒しやすくなるうえに骨も弱くなることから骨折のリスクも上がる。脳や神経系統の異常、動脈硬化などの血管系異常、がんなどの病気を抱えることも多い。髪、肌、姿勢などの外見も老化する。いずれもよく知られている事実である。こうした生物学的側面をふまえたうえで、老いの心理的・社会的側面をいくつか確認していこう（以下、生物学的・心理学的な研究については〔松田編，2018〕〔佐藤・権藤編，2016〕に拠った）。

多くの高齢者と身近に接したり、老いについての研究書・論文を読んだりする誰もが気づかされるのは、老いの多様性である。すなわち、個別の高齢者の身体・精神の状態や高齢者をとりまく状況、およびそれらの解釈や文化が実に多種多様だという事実である⁴⁾。

まず、現代日本社会のように平均寿命が延びて高齢者の割合も増加すれば、老いのあり方も多様になる。寝たきりのひとや認知症が進行するひともいる。身体機能が極めて低下しているのに、充分に一人暮らしを楽しめているひともいる。老いてなお意気軒昂で、不安や寂寥感のみならず病や不利な状況さえも意志で克服しようとするひともいる。同じ人物でも、たとえば60代と80代では老いの感覚が全く異なる。老年医学者である小澤利男も、自身の93歳までの老いにふれた文章で「老いというものは、実際に体験しないとわからないものです。」と述べている（小澤，2022，p.3）。

文化的にも老いは多様だ。老人の位置づけを年齢で区切る文化もあれば、担う役割の変化や特定の行為ができなくなることで老人とみなした文化もある。近世の日本でも40歳が「初老」とみなされ、現代のような「老後」はほとんど使われず、多くは「老入^{お入れ}」の語が使われた（福井，2016）。よく芸能の世界では老いによる「円熟」が指摘される。芸事での晩成などを指す「穩座の初物」の語もある。また19世紀までの西欧社会などでは長命が特権階級にしか可能ではなかったため、老いは基本的に権力をめぐる特権階級の男性たちの問題となっていた（Beauvoir，1970=2013，上巻，p.103）。

老年の心理も多様で複雑である。高齢になって吝嗇や頑固さが度を越していくひともいる。

物事へのこだわりが減るひともいる。覚えたはずの物事を忘れるだけでなく、覚えていたこと自体の物忘れや勘違いも生じていくが、それらとも折り合いをつけて納得していくひともいる。中高年ならではの劣等感が新たに生れてはいても、若いころの強烈な劣等感が薄くなっていく。ネガティブな感情に比べてポジティブな感情は加齢とともに一定程度増大する傾向があるという研究報告がある。感情の統制や調整が高齢になると発達するという研究報告もある。いわゆる老成である。体力や筋力の不足に対処しなくても幸福感が高まる「老年の超越 gerotranscendence」という興味深い現象も指摘され、研究されている (Tornstam, 2005 = 2017)。こうした知見からは老いが一種の発達とも捉えられる。

一方で、高齢者の多くはとくに精神的に成熟したり枯淡の生き方をしていたりしているわけでもない。老いた人間の名誉欲はしばしば指摘される。年をとるほど逆に融通が利かなくなる、せっかちになっていくケースも実際には多い。むしろ人生を達観する精神的成熟や枯淡は、実のところ老人をめぐる社会規範として機能してきた面が大きい。マス・メディアにおける老いのイメージの表象はそうした社会規範の定着に大きく寄与してきた (井上, 1986)。

さらに他方で次のような事実もある。嗅覚や味覚や皮膚感覚に至るまで多くのひとは年を取るにつれて感覚能力が低下するが、その反面で若いときには経験できなかった感覚のあり方を経験する。たとえば、足腰が衰えてゆっくり歩くことで自身の視界の動き方が変わってくる。また、詩人の鮎川信夫は老境での眠りの快樂を述べた斎藤茂吉の文章にふれて次のように書く。鮎川は「耄期に入って「全身が清快」という快樂の境地は、少しでも若さに未練のあるうちは、なかなかわかり難い。しかし、これは文字どおり真実である。老体は、何もしなくても、安逸な生の喜びを享受しうるようになっている。」と自身の60代の心身に鑑みつつ、斎藤に共感している (鮎川, 1998, pp.113-119)。元警察官の小川友勝による短歌「ちぐはぐの会話もたのし今昔の話題をともに語り語らせ」なども、市井の人びとの老年期ならではの相互行為をしみじみと思い、その特徴を巧く描写したものといえる (小川, 2005)。これらは「老いがいい」を実感している好例かもしれない。

たしかに前述のような「老いがいい」への否定的見解は無理もない。だがそれでも、社会全体が「老いがいい」を失った、あるいは人間に「老いがいい」などないと一方的に断じることは、筆者にはあまり意義を感じられない。それは老いる人びとのこうしたリアルな複雑さと多様さがあるからだ。老いる人びとへの捉え方にはその地域や時代の文化が大きく刻印されている。それは‘精神的な力を新たに得た崇敬すべき存在’から‘無力な排除すべき厄介者’まで幅広いものを含む。文化人類学者の阿部年晴によると、老年の条件をたんにマイナスだけのものとみなす社会はおそらく人類学者にも知られていない (阿部, 1987, p.245)。このように得失が多元的に入り混じる老いを捉えること自体が、そもそも難しいことなのだ。

(3) 老いの普遍的な捉え方

老いについて書かれたものには、別の興味深い側面も見出せる。それは老いの問題が普遍的な人生や人間の捉え方と強く結びついてくる点だ。老性自覚を経た当事者が書いた文章はもちろん、老いについてのエッセイは全般的に真摯で苦いながらも味わい深い。そうした老い論はしばしば個別の具体性を超えて人生論や人間論の様相を帯びる。

例をあげよう。作家の田辺聖子が「若いときには思いも染めなかった〈老い〉に近づくにつれ、老いの哲学や死生観というものは、実は人間の若いときから無意識に蓄積されているものだ、という感を深くする。」と書いている（田辺、1995、p.125）。読む側も含めて、老いへの感じ方は青年期・壮年期との比較を含みながら、そのひとの老年期までの人生全てが関わってくる。老いは人生の変容であり、そこでは時間のもたらす意味が生まれる。

また古代ギリシアにおいて、プラトンは老年をおもに解放的自由と平和と成熟とみて、アリストテレスは老年を衰弱と卑屈と希望なき不運な病気とみた。両者の結論はおおむね正反対であるが、現代にも通じる老年の人生的価値が論じられていた（瀬口、2021、p.2、pp.100-102）。19世紀後半に生きた詩人のオスカー・ワイルドは「老年の悲劇は、かれが老いているというところではなく、まだ若いと思うところにある。」と書いたそう（河盛編、1957、p.97）。作家のヘルマン・ヘッセも1930年に「老年が青春を演じようとするときにのみ、老年は卑しいものとなるのです。」と書いた（Hesse、2007=2008、p.105）。ワイルドは40代半ばで亡くなっているし、ヘッセの言葉もまだ53歳のときのものではある。だが老いについてのこうした言表は個性を超え、老年期の普遍性をどこか突いている。

以上からわかる通り、老いを論じることは老いる人間の複雑な多様性とある程度までの普遍性をともに抱え込む。このことは「老いがい」の把握をいっそう難しくする。

3. 「老いがい」への問いが生じる地点

前節での確認により、老いの現象が個別で多様なことから「老いがい」も人それぞれだと言うことはできる。だがそうした言明はやはり表面的で、日本社会での「老いがい」という問題の核心までには届かないだろう。

そこで本節では「老いがい」への問い自体が生じる社会的な地点を探る。これは歴史的・社会的・文化的な状況にそくして問題の発生を探るという社会学的な作業となる。本稿では形式としての自分という問題関心のもとにそれを行う。

(1) エイジレスな自分

アメリカの事例で非常に興味深い議論がある。1980年代に高齢者を人類学的フィールドワークの手法で研究したシャロン・R・カウフマンは、人生の連続性を維持し続ける解釈的主

体としての「エイジレス・セルフ」を高齢者たちの自己意識に見出した（Kaufman, 1986=1988, p.7, pp.185-189）。高齢者たちの語りでは個人的に重要な過去の出来事を資源として常に解釈が行われ、自身のアイデンティティが統合的に形成・維持される。ところがそこには老いという概念や老いへの適応は取り込まれない。

むしろ、アメリカの高齢者たちは老いがもたらす肉体的・知的な限界をきちんと認識している。それでも長く慣れ親しんできた自己意識をそのまま統合的に保とうとする。文化人類学者のデイヴィッド・プラスによると、1860年から1960年まで、近代的な生産性の規範が浸透したアメリカ社会では老いへの蔑視が社会的に進んでいった。その後も含めて老人観は変遷しても、とくに産業都市では老人を無力なものとする考えからあまり逃れられていない（プラス, 1986）⁵⁾。この時期、とくに20世紀以降のアメリカでは老人や老化についての生理学的・心理学的・社会的な諸研究が大きく発展してはいた（黒田, 1955, pp.11-16）。しかし高齢者たちのエイジレス・セルフには‘アメリカの近代’という歴史的・社会的な感受性が刻印されていると考えられる。

カウフマンと同様のことをフランスの思想家シモーヌ・ド・ボーヴォワールがその有名な大著『老い』（1970年）で書いている。大部分の老人は老いの認知によって「失墜したくないので時間を拒否し、彼らのかつての自己を彼らがそうでありつづける自己として規定する」（Beauvoir, 1970=2013, 下巻, p.104）。年を取っても自身の内的な本質は変わっていないと感じる高齢者は、産業化を経た近現代の日本社会でも多いようだ。社会学者の副田義也は日本の高齢者へのインタビュー調査でカウフマンと同様の経験をしたと1991（平成3）年の論考で述べている（副田, 2017, p.140-141）。副田が見出したのは、どこまでエイジレス・セルフのような統合的志向をもつのかは別にしても、日本社会における「エイジレスな自分」のあり方と言い直せるものではあるだろう⁶⁾。

老いは人生の変容である。高齢期には視聴覚機能などの感覚が低下するぶん、自身の内面に注目したり過去を回想したりする活動が多くなるとよく言われる。主観的な老い固有の時間の流れがあるとも言われる。身体的に衰えると人間関係や生活移動空間も狭くなる。にもかかわらず、老いてもエイジレスな自分が維持されるのならば実に不思議である。老いて自分の経験の質が変容してくるのに、自分という形式そのものには何も起こらないことになるからだ。

むしろアメリカ社会一般のエイジレス・セルフのように、エイジレスな自分も日本社会一般における特定の感受性が刻印された社会的・歴史的・文化的な構築物とみたほうがよい。社会福祉学者の副田あけみが示唆したように、多くの場合、老年期の人びとの自己概念は社会からの離脱による「寂しい自己反省」によってまずは意識される。臨床心理学者の霜山徳爾もアメリカの老年学研究書の「成熟」理解にみられたオプティミズムを批判的に指摘しつつ、「悔恨と自己嫌悪のない老年の成熟というものが有り得るであろうか。」と述べる。実際には、社会学者の天田城介が高齢者ケアの社会的状況を詳細に論じるなかで指摘するように、当事者の意思に

反して襲いかかってくるような現実の「古い衰えゆく自己」(=「できなくなる私/身体」)は、社会の意味体系を参照しつつ自身に想定・期待する「本当の自己」(=「できる私/身体」)イメージと深く葛藤し苦悩するものなのだ([天田, 2004, p.55, p.60][天田, 2011, p.29, p.46][霜山, 1985, p.10][副田, 1981, p.207])。

したがって、いかに確固たるものと思えても実際に自分という形式は社会的・歴史的・文化的に構築されたものであり、老いを通じて揺らぎうるのである。

(2) 現代日本社会での「老いがい」への問い

とはいえ近代日本社会、とくに戦後のアメリカ的価値観に強く影響されてきた日本社会の人びとがエイジレスな自分を手に入れてきたのは、ある程度まで間違いない。副田義也が確認した通りである。そして日本は21世紀に入って超高齢社会を迎え、現在に至っている。こうした社会状況では自身の死と生について逆に切実な問いかけが数多くなされる。

少子化社会・超高齢社会では死者の割合が高まる。実際に、昭和30年以降に毎年70万人前後で推移していた死者数は昭和50年代後半から75歳以上の高齢者層を中心に増加傾向になり、2003(平成15)年には100万人を超え、超高齢社会での2022(令和4)年は戦後最多の約157万人となった(厚生労働省「人口動態統計月報年計」)。第二次世界大戦後のベビーブームで生まれたいわゆる団塊の世代も2025年には75歳以上の後期高齢者に突入する。また65歳以上の高齢者の単身世帯は2019(令和元)年で過去最高の28.8%になった(内閣府『高齢社会白書』令和4年度)。そうなると高齢での孤立死の増加だけでなく、配偶者や親しい人びととの死別の悲嘆も共有できないまま、高齢者が深い悼みの感情を独りで抱えることも多くなる(森岡, 2012, pp.170-172, p.182)。しかも、厚生労働省によると2025年には約700万人(=65歳以上の約5人に1人)が認知症高齢者になると見込まれている(厚生労働省老健局「認知症施策の総合的な推進について」令和元年)。こうした超高齢社会で長生きするひとの多くは、個人としての自身の生を死とあわせて切実に意味づけざるをえないのではないか。

まず、このことを示す実証的研究がある。教育心理学者の森川宏志と堀薫夫は、大阪府高齢者大学校での受講者を対象に質問紙調査を行い、1995年(全体379人、平均年齢66.4歳)と2019年(全体752人、平均年齢71.1歳)の調査結果を比較した。森川らによると、死について考えている高齢者の数はこの25年間で増加している。とくに「自分自身の死」を意識するという回答は1995年の34.1%から2019年の47.4%に上昇し、死を「恐ろしい」と回答した者も1995年の51.6%から2019年の62.3%に上昇している(森川・堀, 2022)。

また、宗教という社会的制度も日常的な死への不安の軽減にだんだん寄与できなくなっている。日本ホスピス・緩和ケア財団の意識調査(全国全世代1000名)の結果によると、「信仰する宗教があるということは、死に直面したときに心の支えになると思いますか」という問いに「なると思う」と答えた回答者の割合は、東日本大震災後の2012年では一時的に54.8%に急増

したものの、全体的には2008年での39.8%から2018年の32.0%へと減少傾向にある（日本ホスピス・緩和ケア研究振興財団，2018）。

さらに、現代社会では高齢者が家族などの関係性から自発的に撤退していく傾向にある。内閣府『介護保険制度に関する世論調査』（平成22年，全国20歳以上が対象）によると，介護が必要になったときに自宅介護を希望する人びとの割合は2003（平成15）年の44.7%から37.3%に減少している。しかも病院や高齢者用の施設・住宅での介護を望むと答えた人びとの76.7%が「家族に迷惑をかけたくない」という理由を選んでいる。これは過去の調査（1995年・2003年）でも同様にみられ，個人の自己決定としての選択的撤退という社会的傾向を示唆する（石田，2018，p.10-11）。

「老いがい」を扱った本格的な学術文献は，全てこういった21世紀の社会状況において書かれている。松本基子「生きがいと老いがいと死にがいのある生」（2001年）のほか，「老いがい」を具体的に考える小原信「福祉原論としての「配分」の哲学」（2001年）や小向敦子「老年期を享受したシニアの逝き方の質：笑いの余韻を残せるか」（2012年）や須賀由紀子「地域コミュニティ形成における多世代交流の意義と大学の役割」（2017年）といった論考，ならびに天野正子『〈老いがい〉の時代——日本映画に読む』（2014年）などである。いずれも壮年期までの価値観が社会の中心となっている従来の一般的通念を新しく見直そうとしている（[天野，2014] [小向，2012] [松本，2001] [小原，2001] [須賀，2017]）。

以上からわかるように，「老いがい」が失われたという言明は適切ではない。現代日本社会の高齢者層においては死や生への問いかけや意味づけが個人化している。そこで死にひりひりと接していきつつある自身の老いる生が見据えられ，老いのなかで自分のあり方が揺らぐなか，人びとの「老いがい」への問いが浮上してきたのである。

「老いがい」の定義づけが難しい理由はここにもある。老い自体の価値や意義について具体的なことが言えないままに，それぞれの個人へ「老いがい」が問われてきたからである。具体性が不明確な「老いがい」への個人化された問いかけは，現代日本社会を象徴する現象だといえるだろう。

したがって，「老いがい」への問いを考える場合には論の焦点が二つあることになる。日本の近現代社会を批判的に捉えようとする社会的な面と，そこで生きる実存的な関心を捉えようとする個人的な面である。両者が重なっているのである。

4. 「老いがい」のもつ批判的可能性

自分というのは社会的なものであると同時に個人的なものである。両者の重なりという点からしても，また本稿の問題関心からしても，自分の形式という観点からこの現代日本社会を象徴する現象を捉えるのが妥当だろう。そのためには，複雑で捉えにくい「老いがい」を整理し

考察できるような社会的な理論枠組みが必要となる。既存の「老いがい」論ではそれが十分に明示されていないと思われるので、本稿での議論を通じて導出する。

その手がかりとして本稿では具体的な社会心理を考えてみたい。現代日本社会に生きる一般のひとが「老いがい」を問う場合があったとしよう。その個々の実存的な関心の背景として、死に至る老いへの強い不安が働いているとみるのは、前節での議論からも妥当だといえる⁷⁾。以下、老いをめぐる日本の歴史的・社会的・文化的な諸事実を簡単にたどり、本節では老いへの不安という社会心理の現代の特徴を確認する。その作業を通して、次節では「老いがい」を考察するための1つのパースペクティブを取り出す。

(1) 老人から高齢者へ

かつては老人の数も現在ほどは多くなかった。第二次世界大戦後の1950(昭和25)年の時点で65歳以上は日本の総人口の5%に満たなかった。古代ではとくに貴族階級や知識階級で顕著だったようだが、長寿が祝われつつも老醜はときに死(往生)よりも忌避された(今関, 1998)。おおむね老人は物知りや浄土に近い存在などとして畏敬の対象であるとともに、怖れ・嫌悪・蔑視の対象でもあり続けてきた。平安時代での律令を解説した『令義解』(833年)では61歳を「老」、66歳を「耆」と規定した(宮田, 1996, pp.25-26)。老人の敬遠である。近世から一般的慣習となった還暦祝いに象徴されるように、老人を世間から離脱していく存在とみる文化もあった。共同体や社会を存続させるために、老人の位置づけや老人の辿るべき文化的な道筋がその地域ごとに特有の形でつけられていた。

逆にいうと、生と死を循環させる共同体では、人びとが身を委ねられる具体的な‘老人の型’とも呼べるものが、現実の老人たちをある程度支えていたわけである。日本の老い論でよく言及される深沢七郎の小説『檜山節考』(1956年)はそうした型をめぐる物語だ。作家の黒井千次も、昭和10年代での自身の祖母(おそらく明治前半期生まれ)の言動を振り返って次のように書く。具体的な死の話題に対する「縁起が悪いねえ」という嫌悪や恐れと、「お迎え」がきたら行くと黒井に話しながら亡夫への位牌へ小声で語りかける死者への親しみと共感とが、「ひどく老人めいていた」祖母のなかでは見事に統一されていた。そこに黒井は、死との馴れ合いを戒めると同時に、生の奢りをも^{たしな}窘めていた響きを感じ取る(黒井, 1995, pp.97-100)。このように近代以降でも、少なくとも共同体の一部にはまだ生・老・死を統一的に捉える型があり、実際に人びとをある程度まで制御してもいた⁸⁾。

明治期から1930年代まで、基本的に老人は家族などの共同体で暮らしていた。身寄りのない貧しい老人に対する救貧対策事業が部分的に行われていた程度だった。だが、1930年代以降における総力戦体制のもとでは労働者の生産性拡大のために医療保険や年金保険が整備され、それが戦後にも引き継がれつつ、退職する老年労働者の数が増大していく(天田, 2011, p.33)。

一般に、工業化・都市化を一定程度達成した近代の資本主義社会では、人びとの生活関心の中心が経済活動や娯楽行動に向かう。このため労働の生産性だけでなく若さと消費が高い価値をもつようにもなる。その時代の経済状況に左右されながらも、政治経済制度や社会保障制度のもとでの雇用や退職の意味が階級・階層ごとに大きく変容する。男性／女性というジェンダー関係も大きな影を落としつつ、そのことは数多くなってきた老年世代をより不幸で悲惨な存在として社会的に構築していく（Phillipson, 1982）⁹⁾。

こうした理由から、第二次世界大戦後の日本社会では老人の捉え方が複雑に変容した。高度経済成長にともなう産業化・都市化や旧来の家族制度の否定による核家族化が進行するなか、しだいに社会意識としての老人の捉え方が分裂していく。

先述した副田義也の社会学的考察を借りると、経済生産性を失った老人に対する否定的イメージ（蔑視や無関心）がさらにホンネの社会意識になっていく一方で、近世以来の儒教的な敬老思想はさらにタテマエの社会意識となっていく。と同時に、1961（昭和36）年に国民皆保険・皆年金制が実現し、老人福祉事業サービスの向上・拡大や戦後急速に広く普及した定年制も背景にして、1960年代後半から老人の主體的な生き方が労働・レクリエーション・性愛・社会参加などにそくして論じられていく。1960年代には厚生省や文部省の指導の下で「生きがい政策」も推進された。1963（昭和38）年の老人福祉法も、施設やサービスに経済階層別区分が導入されてはいたが、生活保護としての救貧からの分離独立であるという面で社会的に高い評価があった。法律用語として定着したこともあり、一般にもこの1960年代前半から「年寄り」の語が「老人」の語に代わっていく。1970（昭和45）年には65歳以上人口が7%を超える高齢化社会に突入したが、この1960年代から1970年代にかけて、老人たちの「生きがい」をめぐる通俗的な論も盛んになった（〔星野, 1984, p.515〕〔黒岩, 2001, p.224〕〔森岡, 2012, pp.17-19〕〔副田, 1978, pp.6-12〕）。

一方で、1970年代には老人の寝たきりや一人暮らしなどが「老人問題」として着目され始める。1972（昭和47）年には、「長男の嫁」による家族での認知症老人の介護を描いた有吉佐和子の小説『恍惚の人』がベストセラーになった。厚生省の人口動態統計によると、すでに1950年代から医療機関で死亡する割合が増大していき、老人と子どもが交流する機会を減らす傾向にあった。1976（昭和51）年にその割合は自宅での死亡率と逆転する。またこの時期には企業や政党などでの人事の若返りが大きく叫ばれ、1973（昭和48）年ごろには「老害」の文字が大手新聞や財界・ビジネス系雑誌や有名週刊誌の紙面にいくつも見られ始めていた。

このように、社会の能力主義的な人間観を背景にした老人の捉え方の変容は、高度経済成長を背景とした戦後の福祉国家的な社会保障制度の整備過程とまずは重なっていた。そして「老人問題」への認識が社会的に広がるなかで、老年層が各個人の「生きがい」を模索し始めていた。第2節で確認した「老いがい」の用例の嚆矢とみられるものも1977（昭和52）年であり、それは内容面からみてもこうした状況の進展上に位置づけられる¹⁰⁾。

「高齢者」という語は明治期から新聞などで用いられてきた¹¹⁾。とはいえ、私たちの理解するような意味を含む「高齢者」の語は、上述の1960年代後半以降の社会で広がった(森岡, 2012, p.19)。とくに大きな転機となったのは、日本が1994(平成6)年に高齢社会(=65歳人口が14%以上)へ突入したことだ。それに応じて法制度も変わる。1995(平成7)年には高齢社会対策基本法が公布されたが、そこでは高齢者が健康で自立した生活をできるような社会の形成が目指され、従来の老人福祉法とは異なり、主体としての新たな高齢者観が明確に示された(杉本編, 2001, pp.181-182)¹²⁾。高齢の「老人」になることが普通ではなかった社会から、医療の進歩も大きく手伝って大量の人びとが長生きでき、社会的に有用な能力を積極的に活用できる「高齢者」となることが普通である社会に変わってきたのだ。それは1990年代以降のいわゆる「参加型福祉社会」でもある。ただ延命するだけの終末期医療のあり方にも疑問が投げかけられ、近年は在宅で最期を迎える高齢者も少しずつ増えてきている。そこには2000(平成12)年に始まった介護保険制度も大きく影響している。

こうした経緯は世界社会での老年の捉え方とも連動している。1982年に国連が高齢者問題世界会議を招集した。そのさいにライフサイクルという捉え方に合っていた「老人 the old」「老年者 the elderly or the aged」の語に代わり、ライフコースという捉え方に合う「高齢者 the ageing」という進行形の語を使った(星野, 1984, p.513)。こうした世界的潮流のなかで現代日本の高齢者観と法制度も成り立っている。1980年代以降は、活動主体としての高齢者の可能性に関して「サクセスフル・エイジング」「アクティブ・エイジング」「生涯現役社会」などの概念を用いた学術研究も進められてきた(関根, 2019, p.109)。

(2) 老いへの不安の社会的拡大

こうして、現代社会では老人が自立性・主体性を目指すべき個人化された高齢者となった。そして老いをめぐる政策も「中産階級向け社会保障」として作り出されてきた(天田, 2011, p.253)。そのぶん、国家・社会での介護福祉や医療の領域がある程度充実はしても、地域の共同体ごとでの老人の型は人びとをいっそう下支えしえなくなった。

にもかかわらず、人類初の超高齢社会が進むなか、現実には大量の人びとが老化による感覚や感情の変容をより長い期間にわたって経験していく。そうした変容や経済・対人関係の状況は個人差も大きく、自身の老化具合は事前に確定されない。長寿者になれば家族の介護も老老介護となり、限界がくる。医療が進歩して患者の「知る権利」も拡大すると、病状や治療の辛い事実を知らされて悩むことも多くなる。自身の死を恐ろしく感じる高齢者が増加する一方、宗教ではそれが軽減されないと感じるひとも増えてきた。こうした状態では老いへの不安が社会的に広がらざるをえないだろう。

生涯発達という成長的な発想により、近年は衰退のイメージをもつ「老化」という語に替わって「加齢」の語がしばしば世の中で使われる(佐藤, 2022, p.39)。一見するとニュートラルな

生理学的表現への変更だけに思えるが、これは個人的な健康問題のレベルを超えた、社会そのものの健康化への編制の象徴でもある。たとえば、健康・医療の専門研究者を監修者として使いつつ「加齢」と「老化」の違いを述べることで身体の「老化」のほうをいっそう問題視する言説が、有名企業のウェブ上の健康記事に広がっている（[SUNTORY GOOD AGING LABO 編集部, 2020] など）。老化を身体的な損失そのものと見たうえで、あらためてそこに経済的な資源の可能性を見出してもいるのだ。こうした社会的編制は死と生をめぐる煽りとして機能し、人びとの老いへの不安をさらに増大させることになる。

マス・メディアも老いへの不安という社会心理を増大させる。たとえば、有名人を探して追跡する日本テレビ『あの人は今! ?』（1995～2007年）をはじめとする追跡バラエティ番組や対談企画の番組などで、往年の有名芸能人が老いた姿を晒すことがある。あのスターやアイドルだった芸能人でさえこんなに老いて変わってしまうのか、と視聴者がショックと安心感を楽しむ。だがその裏では私たちに素直に老いることを躊躇させるような、老いることへの不安や恐怖がかきたてられてもいる（春日, 2019, p.217-219）。悲しいことにそれがまた映像としてのリアリティを鮮烈にし、私たちを魅了していく。番組の代表格である『あの人は今! ?』が高齢社会に突入した直後の1995（平成7）年から制作されたという事実も象徴的だ。

筆者の個人的な事例で恐縮だが、テレビ朝日系列の番組『徹子の部屋』で2016年2月に放映された番組の40周年を祝う週での永六輔（83歳）と大橋巨泉（82歳）のゲスト回の視聴が強く印象に残っている。重い病気を抱えた昭和期のラジオ・テレビの大スターの風貌とそのゆっくりと話し動く姿は、痛々しくも怖く、死を予感させるに充分だった。ゆえに対談映像としては何とも言えない異様なリアリティをもち、とくにファンでもなかったのに筆者の眼を画面にきぎ付けにした。同年、二人は亡くなった。

スターだった有名人の映像を通じるとき、視聴者はどこか永遠の相のもとにその人を見ていたせいか、そのメディアとしての間接性が往年の風貌と現在との落差をいっそう強烈に感じさせる。老いの印象が映像メディアで拡大され、私たちを驚かせるのだ。

以上のような不安の社会的拡大は、特定の解釈以外への感受性が社会的に失われたことの現れでもある。前述した社会学者の天野正子は老け役の名女優だった北林谷栄の例を引きつつ、現代日本映画における名老け役の不在について述べている。名老け役がいなくなったのは、一般の観客のなかに自身の老いという未見の世界への積極的な感受性が失われてしまっているからだ（天野, 2014, p.87）。名老け役の不在はむしろ人びとの社会意識の反映なのである。「年寄りはお家の宝」「年寄りの唾は糊になる」といったことわざの意味がタテマエとしてさえ通じなくなってきたのも同じことだろう。

(3) 「老いがい」の批判的可能性

簡単ではあるが、以上が現代における高齢者の捉え方と老いへの社会心理の特徴だと考えら

れる。日本社会は老いを特定の仕方解釈し続けることで老人／高齢者の問題を時代状況ごとに構築しつつ、同時に主体的な高齢者像を制度的にも析出し、地域共同体での老人の型を失わせてきた。そして老いへの不安を広く大量に生み出してきた。こうした社会においては、自分のあるべき老い方が特定の方向性に閉じ込められてしまう¹³⁾。

ところで、第2節で確認したように、老い論は老いる人間の複雑な多様性と普遍性とをともに抱え込みうるものだった。だとすれば老い論は、その多様性の面からみても普遍性の面からみても、自分のあるべき老い方を特定の方向性に閉じ込めてしまった現代日本社会への強烈的な批判の矢となる面をもつ。

このことが妥当ならば、現代日本社会で生じてきた「老いがい」への問いも、同じく現代日本社会への強烈的な批判となる面をもちえている。実際に現代の「老いがい」論も従来の社会的通念の見直しを迫るものだった。

ここまでの議論をふまえると、本稿にとって重要な展望となるのは、現代日本における社会的・文化的形式としての自分のあり方を批判しうる「老いがい」への問いかけだ。現代日本社会のエイジレスで個人化された自分においては、あるべき老い方も特定の方向性に閉じ込められてしまった。だとすれば「老いがい」のなかには、そこに何らかの開口＝‘裂け目’が生じるかたちで関わってくる現象や体験が存在しうるといえないだろうか¹⁴⁾。

いま、特定の方向性への閉じ込めに対する何らかの開口を考えるさいに、‘裂け目’という語を用いた。従来の一般的な社会学の立場からすれば、この語は文学的表現に過ぎないとみる向きもあるだろう。だが、そうした従来の議論ではカバーできない事態を捉えるために適切な語であると本稿は判断し、採用する。ここで少し説明を加えておこう。

本稿での‘裂け目 (fissures)’という語と理解は、社会学者アンソニー・エリオットの社会的自己論に拠っている ([Elliott, 2014] [鍵本, 2015])。エリオットは1990～2000年代の社会的自己論の動向をふまえつつ、現代社会における経済・技術などの急速なグローバル化とそれにとまなう自己 (self) の断片化とを考察しながら、「心的なもの the psyche」による社会的自己への‘破壊的作用’に言及した。精神分析理論を批判的に応用するエリオットの考えでは、その作用は認識や言説や言語行為だけでは捉えきれないものだ。

たしかに社会学の一般的見解として、自己は文化的・社会的・政治的な制度のもとで精密に作られ続ける社会的構成物だ。とはいえ一方で、自己は内的な空想のはたらきや無意識的な歪曲 (contortions) のもとで活発に構築・再構築される心的想像物でもある。これをふまえて、エリオットは後者の破壊的な側面に着眼する。人間の内的な欲望や感情や空想は、日常の社会的な相互作用の境界を混乱・崩壊させている。つまり、社会的なものである自己の産出において、本当はさまざまな矛盾や‘裂け目 (fissures)’が浸透しているのだ (Elliott, 2014, pp.185-186)。「裂け目」とは、このように社会的自己への破壊的作用の痕跡だといえる。

上述の論での「社会的自己」のあり方は、本稿の文脈における「社会的・文化的形式として

の自分のあり方」へと位置づけ直すことができるだろう。現代日本社会において、自分はエイジレスで個人化されたものとして構築されている。あるべき老い方もその方向性に閉じ込められている。したがって、閉じ込められた自分のあり方を破壊する作用を考察するうえで「裂け目」という概念を導入するのは、エリオットの論を受け入れるかぎり、一定程度の妥当性をもつと本稿は考える。そのうえで、「老いがい」のなかには自分に「裂け目」が生じるかたちで関わってくる現象や体験が存在しうるのでないか、と本稿はみるのだ。

むろんこれだけではまだ1つの展望を取り出したにすぎない。次節でこれをより明確なパースペクティブにしていく議論を行いたい。

5. 主体的老年観の限界

自分という形式に「裂け目」が生じる場合を考えると、自身への老いの侵入に気づくときがそれにあたる。ボーヴォワールが執拗に述べるように、私たちは侵入していた老化にふと気づかされ、強いショックを受ける。他人からの老人扱いでもそれに気づかされ、愕然とする(Beauvoir, 1970=2013, 下巻, p.9, pp.14-16)。そして思わず対処しようとする。このことから考えてみたい。

(1) 老いへの処し方

現代社会の老いへの対処についてはアンチ・エイジングなど、老いへの抵抗という方向性がある。「老いてなお〇〇」という意識である。外見を若く見せるひとも多い。一定の老化を認識しつつ運動に励んだり、脳トレーニングのドリルをしたり、健康食品やサプリメントを試したりする。いうなれば、自身の「みずから」に頼る処し方である。

これとは反対に、老いの馴致という処し方がある。高齢になると心身が衰弱する。外見的に他人からも老い具合を判断され、老人という社会的なラベルを貼られる。現代社会の多くの人がとはそうした扱いに不本意だろうが、衰弱の自覚と社会的なラベリングとが何度も重なるうちに自分をだんだん老人や高齢者とみなしていく(副田, 2017, pp.134-135)。いうなれば、自身の「おのずから」に自身を従わせる処し方である。現代日本でのそれは無理のない楽で「自然な」生き方として推奨されることが多い。それは「満ち足りた老い」が目標ともなっていよう¹⁵⁾。

現代社会の中高年層の多くは、これら老いへの抵抗と老いの馴致の2つの処し方を合わせながら生きていられると思われる。前者と後者のバランスは個人の好みや性格の問題のほか、その社会の文化的自己観にも影響されよう。日本倫理学研究者の竹内整一が主張するように、少なくとも日本文化においては「おのずから」と「みずから」は完全一致をせず、それらの「あわい」=間の自覚のなかでこそ具体的な文化現象が生きてくる(竹内, 2023)。老いにおける自由も両

者の「あわい」を生き抜くということにほかならない。「LED 使い切るまで無い寿命」(佐々木義雄)などに代表されるシルバー川柳もそうだが、多くの老いのエッセイが読み手に訴える力をもつのは、したたかにこの点を押さえているからだろう¹⁶⁾。

だが、ここで重要なのは次の点である。それは、これら2つの処し方の背景に「諸個人が自由な「自分らしい」生き方を追求すべきだ」という規範意識が垣間見えることだ。こうした規範意識からすれば「老いがい」は次のようなものになる。すなわち、当該の社会や世間での役割・規範に適応するかたちで、個人それぞれが主体的で自由な選択のもとに年を重ねていくことこそが「老いがい」だとなる。もう少し丁寧にいうと、多様な個人の資質にあわせたそのひとの年齢相応の心身状態において、自身に残された生の時間を個人的自由のもとに有効活用しつつ具体的選択を積み重ねていくことが「老いがい」だとなる。世界保健機構などが1990年代後半から提唱してきた「人々が歳を重ねても生活の質が向上するように、健康、参加、安全の機会を最適化するプロセス」としてのアクティブ・エイジングも、これと同じ発想のもとにあるだろう(WHO, 2002=2007, p.15)。

だとすれば、「老いがい」への問いとは、主体性の尊重をふまえた諸個人の選択の問題だということになる。だがこれは結局、何かを自立的にできることを評価軸とする主体的老年観である。もちろん、高齢者自身や周りの人びとが寝たきりよりも何かを自立的にできることを切実に望むケースも多いだろう。できる範囲でのボランティア活動などで他人の役に立つことも高齢者の生きがいになろう。筆者もそれらを否定できない。しかしこの主体的老年観は、主体的個人としての青年や壮年が想定された近代思想上の理想と実のところ根本は同型ではないか¹⁷⁾。

(2) 主体的な意味づけ

主体的老年観は書籍名によくある「老いてこそ〇〇」という積極的な構えに直結する。だがその個別具体的な行為になると、実は老いをわざわざ経由しなくていいものも多い。むしろ「せっかく老いたんだから、とくに何もしなくていいやん。」という声を聞こえなくさせ、退屈を問題視していく面をもつ。また、何もしない高齢者を前にした家族や関係者や施設スタッフをしばしば焦らせてしまう(竹中, 2000, p.188)。本来異なりうるはずの高齢者施設での遊戯と管理が現実には相補的にもなってしまう。

主体的老年観で人びとを塗りこめることは、近年の一部の老化研究のように老いの抹消(=エイジレス)を夢見るものかもしれないが、年を重ねたことならでの「老いがい」の可能性への想像力を委縮させる。現実にはそうした萎縮にさえ気づかせないくらい、周囲の世界への主体的な意味づけという社会的営為が当然視されている¹⁸⁾。

主体的な意味づけの多様性として「老いがい」を捉えることは、弱者としての画一的な老人像を撃つ点ではたしかに意義をもつ。個別の主体的な行為に感じる「老いがい」もあろう。社

会生活の権利というノーマライゼーションも大切だろう。高齢者も含めた誰もが利用しやすいようなユニバーサルデザインの普及も社会的な課題といわれる。

だが筆者には、「老いてこそ〇〇」という構えがどのみち相対的には数の少ないパワフルな人間たちにしか通じないのではないか、という疑いを拭いきれない。作家の曾野綾子が言い当てたように、「美老年になる道はいくつもあるが、同時にどれも険しいと言える。」というのが筆者を含めた普通の人の老年の実相だ（曾野，2017，p.128）。老年精神医学者の竹中星郎も現実の老年期には逆説的な現象が生じることを指摘する。すなわち、それまでの社会的役割から解放されて自由になるものの、主体的に生きることを見出すのは逆に難しくなるのだ（竹中，2000，p.31）。

(3) 非合理性を発動させる老い

このように、主体的な意味づけが現代の老いへの処し方の主流となっている。これは諸個人の「自分らしさ」がもつ内容の豊かな多様性を訴えはする。ところがそこで暗に想定されている自分のあり方は、自立的・主体的で個人化されている。それは意外にも型に嵌まっている。そこにあるのは「老いがい」を「やりがい」「生きがい」に引き寄せた理解だ¹⁹⁾。それは前節で確認した現代の高齢者像にも直結する。とはいえ個人の「老いがい」が近現代社会の枠組みをもとに求められる以上、ある程度これは仕方のないことでもある。

主体的老年観は特定の価値合理性のもと、主体的で個人化された人間像に依拠している。ところが死と背をあわせざるをえない老いは、むしろ主体性などの余地が消失するような、どこかある種の非合理性を発動させるものではないだろうか。老いの全てがそうではないにしても、この点を無視することはできないだろう。

老いについてのこの発想はそう突飛なものでもないと思われる。たとえば、作家の富士正晴は老いをめぐるエッセイで次のように書いた。富士は「若いころ、四国の人里離れた山中を歩いていて、背中の曲った杖をつけてよちよちというより、よろよろといった感じで歩いている老婆に出くわし、そのもうこの世と関係ないわとまったく無関心であるような姿に、何ともいえない妖気、凄み、こわさを感じて、足もすくむ思いがしたことがある。」という。そのうえで、「自分が老人になったくせに、としよりはこわいとまだ思っているのも変なものだが、やっぱりこわい。」と心情を吐露する（富士，1982，pp.95-97）。

老いを通じてあたかも人間界を卒業したかのような非合理的な凄みを富士は直観してしまった。「こわさ」「足もすくむ思い」という表現からも、それは自分が揺るがされる強烈な体験だったとみてよい。そこでは主体的な意味づけなどの余地がなく、人間の老いを通じて自分のあり方が破れる瞬間だったろう。

なるほど、現代の都市化が進展した社会ではこうした事例はあまりないかもしれない。この事例は老いから生まれた強烈な体験だが、直接のきっかけは富士自身の老いでもない。しかし

主体的な意味づけの余地が消失する、自分のあり方を揺るがすような非合理性が発動された、老いならでの体験ではあった。

このように、老いの体験を‘自分のあり方を揺るがせるもの’として捉えることが可能である。こうしたパースペクティブは現代日本社会の高齢者像や主体的老年観をはみだすものだ。このパースペクティブからみると、自分や他人の老いを受けとめる現象や体験は具体的にどのようなものとして捉えられるのか。社会学的な理論枠組みを導出するためにも、次節ではそのことを主に現代社会にそくして論じたい。

6. 社会の制度的次元で生きる自分を揺るがす老い

(1) ポール・トゥルニエの老い論

ボーヴォワールは老いの侵入を否定的に捉えた。それに対して自身の老いを受けとめる意義を主張したのが、スイスの精神科医・思想家ポール・トゥルニエの『老いの意味』（1971年）である。

どんな年齢においても「生きることは老いること」だとみたトゥルニエは、「《老いを受け入れよ》」ではなく「《老いを未完成のまま受け入れよ》」と述べる。「未完成のまま」という点が重要だ。トゥルニエは、欠如の感覚や有限性の強い自覚に基づく苦悩こそが人間を真に人間にさせるともみた（『苦悩』1981年）。全ての真理は神から生じる。だから有限で未完成であるほかない、時間のかかる苦悩の受容が人間の根本的条件に位置づけられる（[Tournier, 1971=1975, pp.287-364] [Tournier, 1981=1983, pp.101-118]）。

トゥルニエのこうした考えは前節でみた老いの馴致と似ている。だが未完成の強調や欠如・有限性の自覚による苦悩という点では、老いの馴致を通じて「満ち足りた老い」を目指す考えとは少し異なる。トゥルニエの主張を「老いがいい」論として捉えるなら、苦悩のなかで欠如や有限性を真摯に感じながら時間をかけて自身の生を受容していくことが人間の「老いがいい」だということになる。

興味深くはあるが、こうしたトゥルニエの思想にはキリスト教圏の西欧文化特有の内的自由の称揚がついてまわっている。「《老いを未完成のまま受け入れよ》」も、積極的な内的自由の元にそうせよという西欧近代的な思想に貫かれている。つまり自身が特定の文化圏で理想とされる自己であり続けるためにこそ、老いを未完成のまま受け入れる必要があるというわけだ。これは人生における超越的な神や永遠（＝完成）の問題と背中合わせである。私たちが一般に合理性や合理的という言葉で漠然と考えるようなものをそれはたしかにはみ出している。『老いの意味』の最終章のタイトルが「信仰」であるのもその証左だ。

しかしここで躓いてしまうのは非キリスト者の筆者だけでもないだろう。積極的な内的自由というものも、やはり個的で自立的・主体的な形式に埋め込まれている。なるほど、どんな年

齢でも「生きることは老いること」である。だがトゥルニエの論には、個人が自身の欠如・有限性を（神や永遠という観点から）苦悩して自覚しつつも主体的・能動的に前方を向いてばかりいる、というような印象がある。それを最後まで「老いがい」にできる人びとは問題ない。だが、前方へ向き続けられずに生を終わっていく筆者のような多くの人びとの「老いがい」を、この論は捉えきれない。

私たちがトゥルニエの論から引き出せるポイントは、欠如のなかで時間をかけて老いることの意義である。現に、世間知や洗練された文化的教養などを苦勞して（＝自身の欠如を自覚して）身につけていくことは「老いがい」の範疇に入りそうに思える。けれども、苦勞して身につけるといふ点に「老いがい」の核をみるとおそらく問題を見失う。それも結局は自身の「みずから」に頼る処し方だからだ。ここで肝要なのは、欠如が意義をもつには時間をかけるしかないという、ある種のどうしようもなさのほうである。

(2) 社会の制度的次元

私たちの日常生活では、社会の規範や慣習に適應するかたちで様々なことを行っている。そして社会的に意味づけられた知識や経験を自分のなかに蓄積していく。それらは人間を形成し拘束する社会の制度にどこまでも適應した行為である。

制度には経済・政治・宗教・教育・家族・情報伝達などがある。さしあたり、制度とは「一定の目的を果たすための集団と、その集団の規範や慣習などから成る装置」といってよい（作田, 1993, p.1）。ひとが他人たちとともに知識や経験を組みあげて社会の規範や慣習に適應しながら生きているところを、本稿では包括的に「社会の制度的次元」と呼んでおきたい。

この社会の制度的次元だけで「老いがい」を捉えようとする、「老いがい」への理解がその社会で適應した主体的な「自分らしさ」のある個的な「やりがい」「生きがい」にどうしても引き寄せられてしまう。これは前節で確認した通りである。そこで筆者は、前節で導出されたパースペクティヴをふまえて次のように考えてみたい。

私たちは社会の制度的次元に適應するかたちで日々の生活を送っている。だがときに、そこで生きている自分を根本から揺るがすような、ある種のショッキングな出来事につかることがある。そのとき、社会の制度的次元での様々な意味づけによって編み上げられている個的な自分のあり方が揺るがされ、一瞬であれ部分的であれ、破られる。「自分らしさ」を考える余地などそこには全くないだろう。こうした現象や体験は、老いをめぐっても具体的な形で生じていると考えられる。つまり、社会の制度的次元での社会的な意味づけによって編成されている自他の境界の意識が、たとえ一瞬であれ、誰かの老いを通じて破られるという可能性である。

ここでさらに、社会学者の和田修一による「生きがい」という日本語の歴史的考察を補助線にして論を進めてみる。現代での「生きがい」の語は、自身の価値基準から判断された精神的・心理的な充足感（＝「生きている実感」など）を指している。だが和田によるとこの個人化さ

れた理解は近代以降のものである。近世での「生きがい」の語は、個人の主観性を超えた共同体での道徳的価値基準に照らして評価されうるもの（＝「生きているだけのねうち」など）を指していた（和田，2001）。「死にがい」などは、現代における理解でも、個人を超えて家族などの誰か他人のために命を懸けて初めて成り立ちうるものといえる。

だとすれば同じように、ある種の「老いがい」も誰かの老いを誰かが受けとめることで成り立つのではないだろうか。前述の可能性により、そのとき受けとめたひとは深く感じ入ったり強いショックを受けたりするだろう。といっても、これだけではやはり抽象的でわかりにくい。具体的な事例をみて確認していく必要がある。

しかしその前に、「生きがい」「死にがい」「老いがい」という似た用語が並んだので、混乱を避けるためにも、ここでいったん本稿なりの概念整理を行っておきたい。むろん、従来の諸研究でも各概念が明確な定義で統一されているわけではない。以下では、本稿のここまでの議論をもとにした、各概念の一般的な意味の整理にとどまる。だがそれによって、「老いがい」についての本節での議論の意図を明らかにすることができる。

一般に「生きがい」とは、何らかの主體的行為にともなわれる精神的・心理的な充足感を中核とした、「自分が現在、生きていること」への再帰的な意味づけ・価値づけだといえる。この概念の理解は近代以降の日本社会で個人化されてきた。そして、高齢化した戦後の平時社会の制度的次元で、高度に発達した。

一般に「死にがい」とは、積極的・消極的を問わず、「何らかの共同体を前提とした、遠くない将来に自分が（自然死以外で）死ぬだろうこと」への意味づけ・価値づけだといえる。それは自身の死を受容するための意味づけ・価値づけであり、戦時社会の制度的次元で高度に発達した（井上，1973，p.6，p.12）。

一般に「老いがい」とは、老いを契機とした、自分のそれまでの経験ならびに人生への新しい意味づけ・価値づけである。それは自身への再帰的な発見として、とりわけ超高齢化した現代日本社会の制度的次元で、大きく問われ、また求められてきた。

このように、各概念は異なった位相と範囲をもつが、互いに相補的であるわけではない。とくに「生きがい」と「老いがい」の関係には曖昧なところがある。現代日本社会では、多くの場合、主體的かつ個的に閉じた自分のあり方が前提となっている。このため、「老いがい」が結局のところ「生きがい」の概念とかなり重なってしまう。いわば、老いを契機として問われてきた「老いがい」が、答えとしての「生きがい」に着地してしまうのである。

一般に理解されているような上記の「老いがい」に対し、「生きがい」には回収されないものとして、誰かの老いを誰かが受けとめることで成り立つ（＝主體的でも個的でもない）ある種の「老いがい」があるのではないかと考えられる。それは老いの体験を「（閉じた）自分のあり方を揺るがせるもの」として捉えることでもある。本節での議論の意図は、数は少ないながらも、そうした現象や体験を具体的に見出す点にある。

(3) 老いをめぐる体験① —— 存在のリアリティ

本節での議論の意図を明示できたので、具体的な事例の考察に移ろう。

長野県で認知症対応型共同生活介護施設などを設立した看護師の江守けさ子は、高齢者やグループホームでの看取りについて次のエピソードを紹介している。周りを大いに振り回すなかなか大変な98歳の女性入居者がいた。その女性は自室ベッドの閉鎖空間が大嫌いで、5年ものあいだ眠る場所は居間のソファであった。ある日の正月におせちをたべながらコトンと机に伏してしまい、自室のベッドに運ばれた。そのとき若い男性スタッフの手を握り、かすかにある意識のなかで「世話になったな」と言って亡くなった。江守は「まさかの言葉に皆で泣きました」と述べる(江守, 2022, p.154)。長い間日常的にこの老女に振り回されてきたスタッフたちは、その最期の反転的ないたわりの言葉に不意を突かれた。だが同時に、看取りでの言葉であるため表面上の相互行為は断絶される。スタッフたちはただ受けとめるほかない。スタッフたちは老女とともに長い時間を抱えてきたこともあり、そこで深い感慨が生まれ共有されたと考えられる。

また、老人看護専門の看護師である桑田美代子は「未知との遭遇を楽しむ」(2005年)という文章において次のような自身のエピソードを紹介している。桑田は病室の103歳の痩せた女性から両手の細い指でゆっくりと輪郭を感じるように顔と頭を触られていったとき、「妙な安堵感」と「パワーをもらった感じ」がしたと言う。思わず「ありがとうございます」という言葉がついて出た。そして高齢者だからこそ与えることができたものだと感じる。どんな思いでそうしたのかを尋ねたが、老女は「何も言わずに微笑んでいた」(桑田, 2005)。

先述の天野正子も『老いへのまなざし』(2006年)で同様の報告をしている。天野は、生身の老人との接触自体が少ない社会学専攻の学生たちに老人のライフヒストリーを聞き取らせる指導を行った。そして、生活が消極的になって静かに沈んでいくような、老いていくことのリアリティに気づかせていく。「身体が「意識」を裏切り、やがて「意識」がくずれ、ただ「存在」しているだけのように見えて、みとるものに何かを深く感じさせる老人もいる」のである(天野, 2006, pp.94-95)。

再び筆者の個人的な事例で恐縮だが、筆者の妻の祖父は103歳の誕生日を目前にして亡くなった。妻の叔父の一家が祖父の世話をし看取ったのだが、病室でぎゅっと丸くなって固まった乾いた物体のようなその亡き姿を叔父は携帯電話で写真におさめる。叔父はその写真を通夜場で心安く親族に見せていた。筆者は少々驚きつつも写真での死去直後の姿を見た。亡くなってすぐの姿を携帯電話の写真に撮って他人にも見せるのは、一般的には非常識な行為であろう。にもかかわらず、100歳越えの大往生であったこともあり、筆者自身もその叔父の行為に不思議と納得してしまっていた。

これらのエピソードは精神科医・作家の神谷美恵子の論にも通じる(『こころの旅』1974年)。老年期について書いた文章で神谷は「知能だけが人の存在意義を決めるものではない。」とす

る。というのも、安らかな老いに到達したひとの姿はそれだけで「あとから来る世代を励ます力」を持ち、「有用性よりも「存在のしかた」そのものによって、まわりの人びとをよるこばす」からだ。むろん現実にはこうしたあり方が妨げられる場合も多いが、それだけに「人間の可能性について心打たれる」と神谷は言う（神谷, 1982, p.179）。

励ましとは異なるが、社会学者の青井和夫も「寝たきり老人でなければ与えることのできないような「何物か」」について述べている（『白秋・玄冬の社会学』1997年）。青井は『冬の陽光』（NHK 総合）という1987（昭和62）年末放送のテレビ番組を考察した。番組では小学三年生の男子生徒が特別養護老人ホームを訪問する。そしてホーム最年長の95歳の女性にトマトを手渡す。初対面の二人はそうしたやりとりで慣れていないため、お互いにぎこちない。その生徒は数日後、再訪問したさいにその老人が亡くなったと知らされる。そのとき生徒の驚愕と恐怖の表情が大きくクローズアップされる。老人のその具体的な姿と死は「われわれがどんなに力^{リキ}んでも与えることができないような強烈な思い出」を与えていたのである（青井, 1997, pp.12-13）。

「何も言わずに」のように、あるいは「何か」「何物か」と表現せざるをえないように、こうした地点では言葉による社会的な意味づけの余地が消失している。老いたひとの「存在のしかた」が社会的な意味づけを超え、それだけで誰かに直に深く受けとめられる場合があるのだ。そこでは個人化された主体的高齢者像などは吹き飛んでいる。死に通じた老いをめぐる独特の体験が生じている。

なるほど次のような反論もある。誰でも生身にふれた人間の死などにはショックを感じる。これらの人びとの情動はそれにすぎない。別に高齢でなくてもよいではないか。

しかしながら上記の老人たちは、老いにおける欠如を通してこそ、その「存在のしかた」を具体的な姿から放射していた。社会的な意味づけがもはや成立しえない地点だったからこそ、逆に「存在のしかた」としてのリアリティが際立つ。だから死に通じた老いにおいてはそのリアリティが顕著なのだ。そうした地点にまで至らなくても、前述した短歌「ちぐはぐの会話もたのし今昔の話題をともに語り語らせ」のように、意味のやりとりがきちんとは成立しなくなった老年期の状態にはどこか人びとを惹きつけるものがある。

老いやその果ての死に深く巻き込まれるこうした独特の現象や体験は、老いの当事者における欠如によるものだ。言い換えれば、長い老いの時間を抱えて醸成された「なしえなさ」によるものだ。こちらがまだ経験しえない「なしえなさ」を前にして、上記の老人たちが十分な時間を抱え、それまでの社会的役割における数多くの有用な意味を削ぎ落してきたことが直観される。老いを通じて身体から主体性が消失することで、受動的な「存在のしかた」が浮かびあがる。その徹底的な受動性がまるで磁場のように周りの人たちを深く巻き込んでいったと考えられる。前述の天田は「老い衰えゆく当事者の本源的受動性」という語を用いてこのことを指摘している（天田, 2004, p.193）。いわば、「存在のしかた」の不思議な純粋さに人びとが惹き

込まれるのである。

(4) 老いをめぐる体験② —— 転写・共鳴

こうした深い巻き込みは間接的にも生じる。詩人の松永伍一に『老いの品格』（1998年）という著作がある。松永は、歌人・国文学者の扇畑忠雄が76歳のときの老いの境地を詠んだ短歌「生きてみてこんなものかといふ声す自らの声か或いは死者の」を引き、その感慨に共鳴している。

「生きてみて」は「こんなものか」という語と連なることで、過ぎた時間の長さを読み手にしんみりと感じさせる。歌い手の生への自嘲と諦めが松永には自らの声として聴かれると同時に、死者の誰かの声としても一瞬感じられている（松永、1998、p.9）。自分と死者の境界が曖昧になる瞬間が歌に込められているわけだが、それは自身の老いへの意識を通じて自分のあり方に‘裂け目’が生じたということである。

そうした感じ方は68歳の書き手であった松永にも宿り、そして読む私たち自身にもどこか響いてくる。自他の境界で生じた一瞬の‘裂け目’が、いわば次々と転写されるのだ。転写はその人が自分の意図を超えて受けとめたことを意味する²⁰⁾。

受けとめが時間をかけて自分に深く滲みてくる場合もある。ノンフィクション作家の上坂冬子は自身の60代での心情の変容を次のように書く（『抗老期』2000年）。上坂には「女傑といわれた遠縁の老女」がいた。その老女が敗戦間近に一人息子の戦病死の公報を受けたとき、「じたばたするな。この世で起きたことは、この世で終わる」とつぶやいていた。そしていつもの通り手拭いをかぶって畑へ出て行った。当時10代だった上坂は「老女の気迫に打たれるのみだったが、五十年忌もすんだいま、ようやく彼女の含蓄に富む言動が理解できる。」と述べる（上坂、2000、p.127）。

一人息子の「戦病死の公報」に老女は耐える。ある種の宗教的な感覚を暗示するつぶやきでそれを押し込めながら、いつもの通り畑に向かう。当時はその「老女の気迫に打たれるのみだった」というのは、それらが相まって上坂の自分を強烈に揺るがせたからだろう。とはいえ、それを受けとめつつも若い自分はまだ共鳴に至らない。自身の老いを通じてこそ、上坂は「含蓄に富む言動」として「ようやく」わかったと言うのである。

これらの体験で興味深いのは、老いと死を通じて個的な人間のあり方が超えられている点だ。しかも人間の老いがそのことを深く捉えている。一定の宗教文化を背景にしつつも、老いを通じた共鳴や転写が個的に閉じた自分の境界や限界を破っていくわけである。

(5) 老いをめぐる体験③ —— 解体の予感

ここまでの事例は老いを通じて誰かとの関係性が開かれる現象や体験であった。それらとは逆に、老いが個的に閉じていく先に見えるものもあるようだ。

堀秀彦という哲学者・評論家がいる。多くの人生論を書き、自分が老いることへの否定的感情を率直に述べた著作でも知られる。堀は自身の老いを見つめて語り続けた。凡庸な人間の老いは「雑多な、雑然とした経験の堆積がもたらしたくたびれ」である（堀，1979，p.124）。堀は自分の心がいつも何かを我慢し、「日々、足を引きずるようにして、生きているということに堪えているのだ。」と言う。ただしそれは「生きていることが特別つらいから、我慢しているというのではない。生きているそのことが、すなわち、我慢しているという感じ」なのである。堀は「若い人には多分この気持ちは分かるまい。」とも述べる（堀，1984a，p.154）。つまり生に堪えることが老いの問題として捉えられていた²¹⁾。だとすれば、堀にとって「老いがい」などは一切考えられないのではないかと思われよう。

ところが、晩年近くの82歳のときに出版した『石の座席』（1984年）の最後で、堀は次のように書いた。

私は老化した生物として死ぬ。死ぬ前に私は人間であることを多分意識していないであろう。私はすでに人間であることを止めているにちがいない。このことは、私を悲しませるところか、いま、私の心に一縷のやすらぎに似たものをあたえる。（堀，1984b，p.269. 傍点は引用者による）

宗教を頼らずに老いを噛み締め続けた一人の老人として、ここで堀は最期の死の状況での自分の解体を予感的に書き記した。おそらく堀は遠くない自分の老衰死を想定し、その前の時点で人間としての自分の意識が消失すると考えていたのだろう。

ここで興味深いのは、それが「一縷のやすらぎに似たもの」として堀に認識されていることだ。一見すると、それは生に堪えてきた老いから解放されるためだと思われるだろう。しかし堀は『年齢をとるということ』（1979年）で次のようにも書いていた。

年寄りとは——むろん私をも含めて——自分の卑小さ、あってもなくてもどっちでもいような卑小さを、考えればよいのだ。そしてまた、年寄りは、そのように考えるのにふさわしい人間になってしまった。

年寄りよ。自分を卑下しよう。卑下して、そのはてに自分の存在をひと思いに忘れ去ってしまおう。無限のなかで、一を引いたって、足したって、無限はビクともするわけじゃない。（堀，1979，p.182）

実のところ、上述の「すでに人間であることを止めているにちがいない。」やこの「卑下して、そのはてに自分の存在をひと思いに忘れ去ってしまおう。」という言表は、社会の制度的次元で適応してきた自分のあり方が老いを通じて無効化され、破られていく可能性を示してい

る。死に至る老いを通じて自分が解体することを予感的につかまえている。自分につきまとう意味づけがもう介入しえないことで、自分の解体状態が招き入れられる。それ自体が「一縷のやすらぎに似たもの」となると感じられたのではないか²²⁾。

7. 生成される「老いがい」 —— 社会学的な理論枠組み

具体例の列挙はここまでにしよう。どうも老いの現象や体験のなかには、現代日本の社会の制度的次元で閉じ込められて個人化されていた自分のあり方を揺るがし、そこに何らかの開口＝‘裂け目’を生じさせ、その次元を超えようことを指し示すものがあるようだ。それは誰かの老いに端を発して表出され、誰かに受容・転写・共鳴される。そうした出来事においては個人的な自分のあり方が破られている。

この現象や体験はある程度社会的なものだが、しかし事後にしか指摘しえない出来事である。筆者は、これが従来の研究や議論では明示されていなかった「老いがい」を照らし出すものではないかと考える。生成された出来事は、長い時間を抱えて生きてきた誰かの老いならではのものである。だからやはりある種の「老いがい」だと考えられる。

だがこれだけでは、まだ社会学的な理論枠組みとしては不十分である。社会の制度的次元を超えた現象や体験を捉えるには、社会の制度的次元での意味で織りなされた自分のあり方を相対化しつつ、その外側に出ようとする観点が必要となる。その観点と論理を明確に提示したのが社会学者の作田啓一による人間学的研究である。

作田は、自己と外界の境界を伴いながら制度的に人びとを拘束する「定着の世界」の論理と、自己と外界の境界をもたない「生成の世界」の論理とを関係づけ、理論化した。基本的に前者の論理は自己中心的な知性による分割を、後者の論理は対象中心的な感情の流れによる生きたリアリティを、それぞれ大きな特徴とする。いかに多元的な現実があるといっても、大別すれば現実も根本的にこれら定着と生成の二種類である(作田, 1993, pp.30-33, pp.86-89, p.95)。

この作田の論を本稿の議論に接続すれば、次のようになるだろう。社会の制度的次元のもとで個人化される自分はどこまでも「定着の論理」に動かされている。だから、それは個人の主体的な意味づけに適合的である。その論理は自分のあり方を作りあげていく。それに対して自分のあり方に‘裂け目’が生じているとき、そこには自身と外界の境界を消失させる対象中心性を特徴とした「生成の論理」がある程度発動されていると推測される。そのとき社会の制度的次元での自分のあり方は揺るがされ、ときに破られる。だからそれは自身が深く巻き込まれたり、誰かに受けとめられたり、転写されたりすることに適合的である。

社会学的なパースペクティブとしてここで重要なのは、前者と関係づけられたうえでの後者をいかに導入するかである。前節でみた老いの具体的な現象や体験は自分のあり方を作りあげる社会の制度的次元、つまり前者の世界に収まるようなものではない。むしろ後者のように、

社会の制度的次元での自分のあり方が揺るがされ、そこに‘裂け目’が生じて、その次元を超えた先の何かが直観されるものだろう。そこでは自分のあり方を織りなしていた社会的な意味が介入できないので、自身の解体も予感される。

思わず「このひとのように老いたい」と私たちが感じ入るとき、あるいは亡くなる直前の突然の意外な言動に驚かされながら反転的にいたわられて深く感動するとき、その現象はそのひとへの羨望や敬意といった世俗的な捉え方を超えていよう²³⁾。つまり、社会的な意味づけや有用性を中心とした制度的次元での定着の論理には収まりきらないものが生じている。そこでは個的に閉じられていた自分という形式が、一瞬でも部分的にでも、破られている。

ところが同時に、自己と外界の境界が完全に溶け去ってしまう特別な体験でもないかぎり、私たちが生成の世界に浸っているとまでは明言できない。また私たちが何かを対象化するとき、それは社会の制度的次元でどこまでも定着の論理に基づいている。対象化とは知性によって分節化することだからである。

つまり原理的に考えると、私たちが生きている社会の制度的次元で生成の論理を直接的に対象化して観察することはできないのである。本稿の関心に引きつけば、定着の論理に基づく自分という形式が破られる瞬間において、生成の論理があくまでも間接的にかつ理論的に見出されるほかないのだ。私たちには生成の論理が何か直接的にかつ具体的に「ある」と言うことはできない。直接的にかつ具体的に「ある」とは、社会の制度的次元に位置づけられることにほかならないからだ。むろん作田がその人間学的研究において行ったように、厳格な理論的立場から2つの論理を対比的に整理して把握することはできる。だが自分という形式を負って社会で生きる私たちの視点からすれば、生成の論理の発動はあくまでも推測されるほかないものだ。社会の制度的次元にある自分という形式にそくして社会学的な議論や考察を進めてきた本稿も、この見解を採用することになる。

ここでようやく、「老いがい」を整理して考察するための社会学的な理論枠組みを示すことができる。

現代日本社会に生きる自分は、社会の規範や慣習に適応して個人化しながら作りあげられ、定着の論理での意味で織りなされた社会の制度的次元で日々を送っている。良し悪しにかかわらず、前提としてこの自分のあり方は肝要である。あるとき、その次元に収まりきらないものが自身も含む誰かの老いを通じて自分にやってくる。一瞬であれ部分的であれ、解体の予感であれ、自分のあり方がそこで揺るがされる。自分に‘裂け目’が生じ、個的な自分のあり方が破られる。そのときは自身と外界との境界が破られたことになるので、自分において定着の論理を超えたものが直観・予感されていることになる。先にみた事例の現象や体験ではまさにこうした出来事が生成されていた。そして、それを讀んだり聞いたりする人びとの自分にもその出来事は転写される。少なくともこういった可能性がある。社会的な意味づけや有用性を無効にする老い、とりわけ死に通じる老いに関してはそれが顕著である。死が人間には経験できな

いため、定着の論理では死に通じる老いを十分に位置づけられないからである²⁴⁾。

上記の社会学的な理論枠組みにおいて示されている可能性こそが、現代日本社会での主体的な「自分らしさ」や「やりがいがいい」「生きがいがいい」には搦めとられない「老いがいい」の可能性ではないか。誰かの老いに端を発して表出され、ときに誰かに転写される出来事が発動される独特の現象や体験がありうる。前節で挙げたいくつかの例のように、老いた当事者に自覚されない場合も多い。

こうした「老いがいい」は社会的な意味づけを逃れているために既存の語に回収しにくいですが、さしあたっては、生成される「老いがいい」と呼んでよいだろう。それは社会的な有用性や雑多な意味づけが削ぎ落されていく先に一つの欠如態として浮上する、端的に言えば‘できなくなる’を中核にした「老いがいい」である²⁵⁾。

「やりがいがいい」「生きがいがいい」を感じる多くの場合、自分は個的な自身の果たす何らかの役割を通じて誰かと社会的に関わっている。それらは基本的に定着の論理による社会の制度的次元で個人化されたものだ。むしろそれらを「老いがいい」としてもよい。それらは「自分らしさ」による「やりがいがいい」「生きがいがいい」と置換可能であり、いわば定着された「老いがいい」とでも呼べるだろう。それは主体的であること、端的に言えば‘できること’を中核にした「老いがいい」である。

なるほど、「老い」も「かいい」も社会的な意味で構成された概念である。現代日本社会の呼びとが「老いがいい」と聞くと、この定着された「老いがいい」がイメージされるのは当然のことではある。しかし、老いが知的・身体的な能力の低下を含む以上、‘できること’が中核にある定着された「老いがいい」には限界があるというのも事実だ。それだけだと、老いた先に「老いがいい」がなくなるという矛盾が生じてしまうからである。それとは反対に、前節の諸事例のような‘できなくなる’を中核にした「老いがいい」の領域がある。その生成される「老いがいい」を定着された「老いがいい」と関係づけながら理論的に捉えることには、大きな意義があるように思われる。

また、死に通じる老いに関わる以上、社会の制度的次元にある自分のあり方を破るものは、老いの望ましい表出に限らない。富士の体験や上坂の遠縁の老女の体験はもちろん、特別養護老人ホームを訪問した男子児童が驚愕と恐怖の表情をしたように、また筆者がテレビ番組での対談者から感じたショックのように、負の何かというほかないものが表出・受容されている場合がある。老いを源とするそうした（世俗的な望ましきとは程遠い）表出・受容の現象や体験も、同じく生成される「老いがいい」となりうる²⁶⁾。望ましきなどの社会的な意味づけは、ちょうど破れ目を縫うように、あくまでも制度的次元で事後的になされるものである。

8. 結論

現代日本では何においても社会の制度的次元で問題を解き、説明することに力点が置かれる。だから現代社会での老いは対象化しやすい身体的・社会的な問題への対策が第一になってしまう。しかし同時にそうした社会状況では老いや死への意識や不安も高まり、切実な「老いがいい」への問いかけがなされている。

「老いがいい」への問いかけにおいては、近現代日本社会を批判的に捉える社会的な面と実存的な関心を捉える個人的な面とが重なっている。そうした「老いがいい」の考察には、社会的なものであると同時に個人的なものである「自分」という観点が有効である。

本稿の目的は、現代日本社会での自分のあり方（＝自分の社会的・文化的な形式）と「老いがいい」を社会学的な理論枠組みのもとで関係づけることにあった。そしてこの試みから、自分の社会学を展開させる新たな問いを導出することになった。

まず、自分のあり方と「老いがいい」の関係づけは次のように整理できる。

現代日本社会での自分のあり方はエイジレスで個的に閉じたものになっている。数多くの社会的な意味づけを通じ、諸個人は自分を主体的なものとして作りあげている。主体的老年観に基づき、老いも個人化された自分ができうるかぎり対処するべきものとなっている。高齢でのスポーツ実践でもコミュニティでの交流でも古寺巡礼でも自分史執筆でも健康維持でも何でも、自分にとって有用なそれらが「老いがいい」だと言われれば本当にその通りである。それらは「できること」を中核にもつ、老いの主体的な自己表現である。こうした「老いがいい」は社会の制度的次元に位置づけられるものだ。これらは主体的な「自分らしさ」による「やりがいい」「生きがいい」と置換可能であり、本稿では定着された「老いがいい」と呼んだ。ただし、老いが知的・身体的な能力の低下を含む以上、この定着された「老いがいい」という捉え方には限界がある。老いた先に「老いがいい」がなくなることになるためだ。

これに対して、老いの現象や体験のなかには、主体的な「自分らしさ」に溢れる現代日本の社会の制度的次元で日々を送っている私たちの個人化された自分のあり方を揺るがし、その個人的なあり方に「裂け目」を生じさせて開きつつ、その次元を超えようことを指し示すものがある。意図的に得られるわけでもなく機会も少ないかもしれないが、それは心身ともに年齢を重ねた誰かの老いに端を発し、自他において表出・受容・転写・共鳴されうるものである。この可能性が「老いがいい」の重要なあり方の一つだと考えられる。これは「できなくなること」を中核としており、社会の制度的次元には位置づけにくいものだ。これを本稿では生成される「老いがいい」と呼んだ。社会的な意味づけや有用性を無効にする老い、すなわち死に通じる老いにおいてこれはとりわけ顕著になる。そこまでいかなくても、社会的な意味づけや有用性が欠如していく老いにおいては、生成される「老いがいい」が一定程度発動しうる。このように、生成される「老いがいい」の発動には強度がある。

つぎに、こうした理論的な整理を受けて、後者の生成される「老いがい」に着目した新しい実践的な問いを導出できる²⁷⁾。定着された「老いがい」と生成される「老いがい」が老いの当事者において具体的にはどのように交差しうるのか、という新たな問いがまず導出される。また、近現代日本の社会の制度的次元にある自分という形式を揺るがして生成される「老いがい」は、個別具体的にはどのようなかたちで、どういった歴史的・社会的・文化的な制度的状況のもとで、ジェンダーや階層や地域も含めてどのような人びとに直観・予感されてきたのか、という問いが導出される。つまり特定の老いの現象や体験をめぐる知識社会学的な問いである。本稿では引用文の性質から、作家・研究者・思想家・各専門職といった知的水準の高い層での「老いがい」が論の中心となった。このことを知識社会学的に自覚しつつも、前述のように筆者を含めた普通の人びとの老年の実相を考えようとすれば、より広い一般的な層の「老いがい」論への展開が必要である。

以上が本稿の結論である。本稿の議論の成果は、上記のように導出された問いの形で、社会学の分野に新しい具体的な研究対象の可能性を拓く。今後は「老いがい」についての知識社会学的な研究のほか、社会学的な行為論・自己 (self) 論・アイデンティティ論・消費文化論・メディア論の観点からのアプローチなども可能になると期待される。

【註】

- 1) 本稿でいう「生」は仏教でのいわゆる「生病老死」の「生」(=誕生)ではなく、生きていることそれ自体を指す。なお、日本社会での自殺率の年齢階級別推移については厚生労働省 HP「自殺対策について」(https://www.mhlw.go.jp/stf/seisakunitsuite/bunya/hukushi_kaigo/seikatsuhogo/jisatsu/sesakugaiyou.html)を参照(2023年11月28日閲覧)。
- 2) 集計結果をもとに割合を計算すると以下の通りである。平成22(2010)年度は生きがいを「十分感じている」が44.2%、「多少感じている」が38.3%で、合計は82.5%。平成24(2012)年度はそれぞれ38.9%/43.2%で合計は82.1%、平成27(2015)年度はそれぞれ15.7%/49.8%で合計は65.5%。令和2(2020)年度はそれぞれ36.9%/42.1%で合計は79.0%、令和4(2022)年度ではそれぞれ22.9%/49.4%で合計は72.3%。途中で一時的に上昇したとはいえ、このように全体としては減少していく傾向にある。
- 3) 先の村田はこの1991(平成3)年の座談会で「老いがい」を「私が自分で作った言葉だと思っているんです。」と述べている(家調協札幌支部, 1991, p.107)。とはいえ1986(昭和61)年に刊行された村田の『老いの人間学』に「老いがい」を描こうとした論述はあるが、「老いがい」の語は出てこない(村田, 1986)。さしあたり「老いがい」という日本語の登場は1977(昭和52)年の松原の言表などが嚆矢と考えられる。少なくとも、日本社会で「生きがい」論がある程度隆盛した後の1970年代後半に登場してきた語ではないかと推定される。また「老いがい」は「老害」をもじった言葉として生れてきた面があるとも推察されるが、松原の言表に数年ほど先立つ1971(昭和46)年には『日経ビジネス』誌上で、1973(昭和48)年には『朝日新聞』『毎日新聞』『読売新聞』など大手新聞や『週刊文春』といった有名雑誌で「老害」という言葉が見られ始める。
- 4) 本稿のテーマから逸れるので深入りはできないが、ここには「老い」の社会的構成という社会学的にも重要な問題が絡んでいる。社会学者の見附陽介は、個人の能力や機能の低下としての「老い」さえも、実際には物理的なものを含む社会的環境との交互作用のなかで社会的に構成されるものと論じて

- いる（見附，2023）。
- 5) 心理学者ベティ・フリーダンは浩瀚な『老いの泉』（1993年）でアメリカ人の多様な老いのあり方を豊富な事例で具体的に提示した。だがその研究を行った1980年代でさえ、一般的なアメリカ文化と同様に多くの老年研究者が老いを衰えとしてしか捉えていなかったとも批判している（Friedan, 1993 = 1995）。
 - 6) 英語文化圏の「self」と日本語文化圏の「自分」との歴史的・社会的・文化的な相違については〔鍵本，2022〕を参照。
 - 7) 前出のポーヴォワールの『老い』も、老いへの嫌悪と恐怖から書かれたものである。
 - 8) 本稿での「老人の型」をめぐる論述はこうした黒井の論から示唆を得た。
 - 9) イギリスの社会学者プライヤン・S・グリーンによれば、そもそも20世紀の老年学(gerontology)も、実のところ一つの社会的現実として構築されたものにほかならない。それは科学的な制度的言説を通じて「老人 the elderly」を合理的に測定できる対象として構成しながら成立・発展してきた（Green, 2017）。
 - 10) 当時、松原のいう「老いがい」も含む老人の「生きがい」は、日本の戦前・戦中世代へ向けられて論じられたとみてよい。社会学者の井上俊は、当時の若者層である戦後世代が「死にがい」とそれを付与するシステムが失われているなかで育ってきたという新しい現象を、1970（昭和45）年の論考「死にがい」の喪失——戦無派世代の死生観で指摘した。「生きがい」論の隆盛は主に戦争を通じた死の意味づけ（＝「死にがい」）が社会的に顧みられなくなってきたことの裏返しだった（井上，1973, pp.5-24）。
 - 11) たとえば、1881（明治14）年10月23日の『朝日新聞』では「^{おそろ}くは日本第一の^{にほんだいいち}高齢者^{かうれいし}」とある。
 - 12) すでにこの前段階として、1982（昭和57）年制定の老人保健法では、高齢者自身の健康保持の強調と同時にレクリエーションやスポーツが社会的機能訓練として捉えられていた（黒岩，2001, p.229）。この時期における老いへの新しい意味づけについては、ノンフィクション作家の加藤仁『おお、定年——一五〇人の新たな選択』（1985年）などがある。加藤は日本社会での定年後の男性たちのエネルギーギッシュで前向きな選択に焦点を当て直した（加藤，1988）。1970年代以来の「老害」扱いへの反動ではあろうが、「老害」が政治や経済の世界から出てきた捉え方であったことと同様に、こうした老いにおける前向きな選択も実は近代社会での労働文化の文脈に位置づけられていたと考えてよい。
 - 13) 前出の黒井千次は75歳のときに書いたエッセイで、老いを肯定し我が身に受けいれるにはそれなりの「老いる気力」が求められると書いた（黒井，2010, p.183）。これは老いへの一般的な心構えとしてよりも、特定のイメージに閉じ込められながら個人化された現代社会の高齢者の状況を探りあてたうえでの提言であるように思われる。
 - 14) 本稿では社会学者の作田啓一にならない、意識に先立つ経験のことを「体験」と呼ぶことにしたい（作田，1993, p.28）。
 - 15) 美術家の赤瀬川源平が書いた『老人力』（1998年）も、老いによる能力低下をポジティブに解釈替えたことで話題になった（赤瀬川，2001）。
 - 16) アメリカ社会の文化的自己観を示す象徴的な一例として、E.H.エリクソンらによるパークレーでの老年研究がある。それによると、研究対象者たちは自身の老いを「統合的に」捉えようとしている。すなわち、「老年者は、まだこれから生きなければならないというよりはもうほとんど完結しているライフサイクルを目のあたりにし、残された未来を生き抜くための英知の感覚を統合し、現在生きている世代の中でうまく釣り合う位置に自分を置き、無限の歴史的連続の中での自分の場所を受け入れる、という課題に直面する。」と述べられる（Erikson, Erikson and Kivnick, 1988 = 1990, p.59）。ここでは老いへの抵抗と老いの馴致との「あわい」の解消がむしろ目指されているといえよう。
 - 17) テレビや新聞などで繰り返し報道されているのに、高齢者が特殊詐欺に騙されてしまうことが絶えない。警察庁の「特殊詐欺認知・検挙状況等」によると、平成30（2018）年の特殊詐欺の被害者の年齢別構成では60歳～69歳で全体の15.2%、70歳以上で全体の68.3%であり、主に高齢者層が被害にあっている。被害者数でのジェンダー差（女性>男性）や、高齢による認知機能の低下などの要因もあるので、この問題で単純なことはいえない。だが同年の警察庁「オレオレ詐欺被害者等調査の概要

について」(2018年)をみると、調査に回答した被害者の78.2%が自分は被害にあわないと思っていたという。その理由として「だまされない自信があったから(家族の声やうそを見分けられる自信があった)」が割合で最も高かった(57%)。逆に詐欺を自己看破したひとの場合、前者は56.8%に減り、後者も46.4%に減っている。自分は心理的・精神的に自立しているのだという過信が、逆に詐欺被害を受ける確率の上昇にある程度は寄与してしまっているとみてよい。この事実は高齢における主体的個人の問題を示唆している。

- 18) なるほど、多くの認知症高齢者は主体的な意味づけから逃れられているはずだと言うひともいるだろう。だがよく知られているように、認知症はまだらのように進行することがある。また高齢者医療の研究によると、興味深いことに認知症のひとも積極的な意味づけを行っている。認知能力の衰えた高齢者にはしばしば作話や被害妄想が生じるが、これも人間の脳の自然な産物である。そこでは自身の「意味の世界」の保持・防衛という心理的機能が働いている。人間の認知能力は確実ではなく、認知能力の衰えがなくても私たちの脳は作り話を日常的に行う。認知症の高齢者の生活を妄想が呑み込むと、妄想は反復されながら意味世界を自身の周りに定着させていく(浅野・阿保編, 2010)。
- 19) 高齢者をめぐる「生きがい」の理解も(「やりがい」としての)社会活動や社会参加などに引き寄せられているという批判的な指摘がある([片岡・吹野, 2014][須賀, 2017, p.10])。また、孤立や孤独をすすめる社会的言説の多くも、結局は何らかの分野で業績をあげたような人びとの自信に裏うちされた、主体的な選択的関係性に基づくものである(石田, 2018, p.132)。註10)もふまえるなら、死の価値づけが喪失した社会状況で「生きがい」を理解すると、肝心の「生きがい」の理解そのものがこのように狭められることになるのではないか。
- 20) この「転写」という発想は、社会学者の高橋由典による「苦痛の転写」論から示唆を得た。高橋によれば、誰かの苦痛が転写されることは「主体がそれと気づく前に心が深部から動員されてしまう経験」の一つであり、「自身の生の全体が巻き込まれる経験」といえる。高橋の議論は具体的な社会関係に規定されたものを超え、共同体の内/外という構造が解体・超越される地点を捉えようとする展望から行われている([高橋, 2007, pp.131-135][高橋, 2013, pp.69-70])。だが本稿では形式としての自分という関心から、転写を「具体的な誰か他人の存在や経験が、個的な自分のあり方に向けて「裂け目」を生じさせて自分を開かせる現象」と捉えておきたい。
- 21) 本稿では扱えなかったが、社会の制度的次元での意味づけに回収しない形で自身の老いを見つめ続けるという「老いがいい」の可能性を、この堀の論考は示唆している。これは堀がしばしば論及するミシェル・ド・モンテーニュだけでなく、特定の仏教思想とも親和性があるように思われる。大変難しいテーマではあるが、今後の課題としたい。
- 22) フィクションではあるものの、作者の医師としての知見もふまえた久坂部羊の小説『老乱』(2016年)は、臨終時のこのことを主人公の視点から内在的に描いた(久坂部, 2016, pp.322-324)。
- 23) 江守や桑田や神谷が挙げたような反転的ないたわりを、ここでもう一例だけあげておきたい。日本でのホスピス開設に尽力した医学者・医師の柏木哲夫は、末期の肺がんで衰弱が進んだある60歳の女性へのホスピス回診で「いかがですか?」と問うた。柔らかい雰囲気をもつその患者は「おかげさまで順調に弱っています」と答え、柏木はそれを聞いて「いたわられた」「この人はすごい」と感じたという。死を目にした時期でなかなかそんな言葉は出ないものだからだ(柏木, 2021, pp.61-62, p.171)。
- 24) 制度的次元からみた「定着の論理」と「生成の論理」の関係、ならびに「死に通じる老い」の特質についての上記の記述は、社会学者の亀山佳明のご教示に示唆を得た。
- 25) だから、前述の鮎川信夫は斎藤茂吉の文章に感銘を受けつつ(=転写)、「老体は、何もしなくとも、安逸な生の喜びを享受しうる」(傍点引用者)と書いたのである。そこには生成される「老いがいい」をみることができる。
- 26) 実際に、前述した作田は生成の論理による「マイナスの溶解体験」「マイナスの超個体我」についても指摘している(作田, 1995, pp.130-131)。こうした負の何かともいうべき現象や体験からみた「老いがいい」については、大変難しいテーマではあるが、今後の課題としたい。
- 27) なお、前者は[天野, 2014]など従来の「老いがいい」論も展開していると判断されるため、本稿では

後者に着目した。

【引用文献】

- 阿部年晴 (1987) 「老いの価値」 多田富雄・今村仁司編『老いの様式 —— その現代的省察』誠信書房, pp.229-257.
- 赤瀬川原平 (2001) 『老人力 全一冊』ちくま文庫.
- 天田城介 (2004) 『老い衰えゆく自己の／と自由 —— 高齢者ケアの社会学的実践論・当時者論』ハーベスト社.
- 天田城介 (2011) 『老い衰えゆくことの発見』角川選書.
- 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』平凡社ライブラリー.
- 天野正子 (2014) 『〈老いがいい〉の時代 —— 日本映画に読む』岩波新書.
- 浅野弘毅・阿保順子編 (2010) 『高齢者の妄想 —— 老いの孤独の一側面』批評社.
- 青井和夫 (1997) 「白秋・玄冬の社会学」井上俊ほか編『岩波講座現代社会学 13 成熟と老いの社会学』岩波書店, pp.1-26.
- 鮎川信夫 (1988) 『すこぶる愉快的な絶望』思潮社.
- Beauvoir, Simone de (1970) *La Vieillesse*, Editions Gallimard. (= 『老い 上・下巻 [新装版]』(2013) 朝吹三吉訳, 人文書院.)
- Elliott, Anthony (2014) *Concepts of the Self*, 3rd edition, Polity.
- 江守けさ子 (2022) 『老いも死も自然がいいね —— 80歳現役看護師の挑戦』農文協.
- Erikson, Erik H., Joan M. Erikson and Helen Q. Kivnick (1988) *Vital Involvement in Old Age*, W. W. Norton & Company. (= 『老年期 —— 生きいきしたかかわりあい』(1990) 朝長正徳・朝長梨枝子訳, みすず書房.)
- 富士正晴 (1982) 『竹林翁落筆 せいてはならん』朝日新聞社.
- 福井朗子 (2016) 「〈老〉と〈幼〉をめぐる多様な価値観」総合人間学会編『総合人間学 第10号』, pp.219-229.
- Friedan, Betty (1993) *The Fountain of Age*, Simon & Schuster. (= 『老いの泉 上・下』(1995) 山本博子・寺澤恵美子訳, 西村書店.)
- Green, Bryan S. (2017) *Gerontology and the Construction of Old Age*, Routledge.
- Hesse, Hermann (2007) *Vom Wert des Alters*, Herausgegeben und mit einem Nachwort von Volker Michels, Surkamp Verlag. (= フォルカー・ミヘルス編『老年の価値』(2008) 岡田朝雄訳, 朝日新聞社.)
- 樋口恵子 (1991) 「梶井幸代著『女は三度の老いをみる』」医療・福祉問題研究会編『医療・福祉研究』No.4, p.97.
- 堀秀彦 (1979) 『年齢をとるといふこと —— その哀しみ, 楽しみ, そして知恵』光文社.
- 堀秀彦 (1984a) 『銀の座席』朝日文庫.
- 堀秀彦 (1984b) 『石の座席』朝日新聞社.
- 星野信也 (1984) 「社会福祉と老人の主体性 —— イギリスとの比較」副田義也編『日本文化と老年世代』中央法規出版, pp.513-550.
- 今関敏子 (1998) 「老いの表現 —— 平安・鎌倉期の文学から」安井信子・沢山美果子・今関敏子『成熟と老い』世界思想社, pp.136-168.
- 井上俊 (1973) 『死にがいの喪失』筑摩書房.
- 井上俊 (1986) 「老いのイメージ」伊東光晴ほか編『老いの発見 2 老いのパラダイム』岩波書店, pp.161-184.
- 石田光規 (2018) 『孤立不安社会 —— つながりの格差, 承認の追求, ほっちの恐怖』勁草書房.
- 家調協札幌支部 (1991) 「老いについて考える」『家調協雑誌』第20号, 全国家庭裁判所調査官研究協議会事務局, pp.98-107.

- 鍵本優 (2015) 「『脱・自分』の社会学的考察への理論的予備作業——問題提起と社会学的アイデンティティ論・自己論の批判的検討」社会学研究会『ソシオロジ』第60巻2号, pp.39-56.
- 鍵本優 (2017) 『『近代的自我』の社会学——大杉栄・辻潤・正宗白鳥と大正期』インパクト出版会.
- 鍵本優 (2022) 「『自分』という語と概念の検討——『脱・自分』の社会学的議論のために」『京都産業大学論集』社会科学系列39号, pp.293-330.
- 上坂冬子 (2000) 『抗老期——体力・気力・記憶力と闘う』講談社+α文庫.
- 神谷美恵子 (1982) 『こころの旅 神谷美恵子著作集3』みすず書房.
- 柏木哲夫 (2021) 『老いを育む』三輪書店.
- 春日武彦 (2019) 『老いへの不安——歳を取りそこねる人たち』中公文庫.
- 片岡佳美・吹野卓 (2014) 「『高齢者の生きがい』再考——生きがいのもう一つの視点」『生きがい研究』第20号, 一般社団法人長寿開発センター, pp.37-51.
- 加藤仁 (1988) 『おお, 定年——一五〇人の新たな選択』文春文庫.
- Kaufman, Sharon R. (1986) *The Ageless Self - Sources of Meaning in Late Life*, The University of Wisconsin Press. (= 『エイジレス・セルフ——老いの自己発見』(1988) 幾島幸子訳, 筑摩書房.)
- 河盛好蔵編 (1957) 『世界名言全書(1) 幸福と希望と人生』創元社.
- 小向敦子 (2012) 「老年期を享受したシニアの逝き方の質: 笑いの余韻を残せるか」日本笑い学会編『笑い学研究』19, pp.97-108.
- 黒田俊夫 (1955) 「高年化現象の人口学的研究(2)」国立社会保障・人口問題研究所編『人口問題研究』(62), pp.10-42.
- 黒井千次 (1995) 『老いの時間の密度』角川書店.
- 黒井千次 (2010) 『老いのかたち』中公新書.
- 黒岩亮子 (2001) 「生きがい政策の展開過程」高橋勇悦・和田修一編『生きがいの社会学——高齢者期における幸福とは何か』弘文堂, pp.217-241.
- 久坂部羊 (2016) 『老乱』朝日新聞出版.
- 桑田美代子 (2005) 「未知との遭遇を楽しむ」村瀬嘉代子・黒川由紀子編『老いを生きる, 老いに学ぶところ』創元社, pp.153-154.
- 松原泰道 (1977) 「一期一会」『大乘禅 臨時増刊号』中央仏教社, pp.2-8.
- 松田修編 (2018) 『最新老年心理学——老年精神医学に求められる心理学とは』ワールドプランニング.
- 松本基子 (2001) 「生きがいと老いがいいと死にがいのある生」『皇學館大学社会学部紀要』No.4, pp.179-186.
- 松永伍一 (1998) 『老いの品格』大和書房.
- 見附陽介 (2023) 「『老い』の社会的構成の理論——超高齢社会の社会学のために」『社会学評論』74 (1), pp.51-65.
- 宮田登 (1996) 『老人と子供の民俗学』白水社.
- 森川宏志・堀薫夫 (2022) 「高齢者の死への意識と死への準備教育に関する調査研究」『大阪教育大学紀要 総合教育科学』第70巻, pp.129-144.
- 森岡清美 (2012) 『『無縁社会』に高齢期を生きる』アユスの森新書.
- 村田忠良 (1986) 『老いの人間学』サンパウロ.
- 日本ホスピス・緩和ケア研究振興財団 (2018) 「ホスピス・緩和ケアに関する意識調査2018」<https://www.hospat.org/research1-4.html> (2023年11月28日閲覧).
- 小川友勝 (2005) 「友の歌」村瀬嘉代子・黒川由紀子編『老いを生きる, 老いに学ぶところ』創元社, pp.100-101.
- 小原信 (1996) 「情報化社会の倫理——世紀末日本の幸福論」『信濃教育』(1317), 信濃教育会, pp.100-114.
- 小原信 (2001) 「福祉原論としての『配分』の哲学」小原信・神長勲編『日本の福祉——福祉の多様化と介護保険制度』以文社, pp.5-48.
- 小澤利男 (2022) 『老いとはなにかを伝えたい』幻冬舎.
- Phillipson, Chris (1982) *Capitalism and the Construction of Old Age*, the Macmillan Press LTD.
- ブラス, デイヴィッド (1986) (= 「米国における老年——恥ではないがしかし……——」(加地永都

- 子訳)『老いの人類史』岩波書店, pp.192-205.)
- 作田啓一 (1993)『生成の社会学をめざして——価値観と性格』有斐閣。
- 作田啓一 (1995)『三次元の人間——生成の思想を語る』行路社。
- 佐藤眞一 (2022)『あなたのまわりの「高齢さん」の本——高齢者の心理がわかる 112のキーワード』主婦と生活社。
- 佐藤眞一・権藤恭之編 (2016)『よくわかる高齢者心理学』ミネルヴァ書房。
- 霜山徳爾 (1985)『老いと死の意味——五風十雨』馬場謙一・福島章・小川捷之・山中康裕編『老いと死の深層』有斐閣, pp.1-40。
- 須賀由紀子 (2017)『地域コミュニティ形成における多世代交流の意義と大学の役割』『実践女子大学 生活科学部紀要』第54号, pp.7-16。
- 杉浦敏之 (2022)『死ねない老人』幻冬舎新書。
- SUNTORY GOOD AGING LABO 編集部 (2020)『意外と知らない「加齢」と「老化」の違い』<https://www.suntory-kenko.com/contents/aginglabo/rouka/01/> (2023年11月28日閲覧)。
- 瀬口昌久 (2021)『「完熟」の老い探究——プラトン・アリストテレス・キケロも悶悶』さくら舎。
- 関根薫 (2019)『高齢期の幸福な老いとエイジズム』晃洋書房。
- 副田あけみ (1981)『老年期のパーソナリティ』副田義也編『講座老年社会学 I 老年世代論』垣内出版, pp.195-245。
- 副田義也 (1978)『主体的な老年像を求めて』『現代のエスプリ 老年——性愛・労働・学習』至文堂, pp.5-24。
- 副田義也 (2017)『老いとはなにか』東信堂。
- 曾野綾子 (2017)『老いの儂倅』幻冬舎新書。
- 杉本貴代栄編 (2001)『日本人と高齢化』人間の科学社。
- 高橋由典 (2007)『行為論的思考——体験選択と社会学』ミネルヴァ書房。
- 高橋由典 (2013)『愛のふるまいの根拠』『Becoming No.32』BC出版, pp.59-72。
- 竹中星郎 (2000)『高齢者の孤独と豊かさ』NHK ブックス。
- 竹尾忠文 (1992)『老いの執念——ある離婚調停事例から』『家裁調査官研究展望』(21), 全国家庭裁判所調査官研究協議会事務局, pp.54-61。
- 竹内整一 (2023)『「おのずから」と「みずから」——日本思想の基層』ちくま学芸文庫。
- 田辺聖子 (1995)『ほととぎすを待ちながら——好きな本とのめぐりあい』中公文庫。
- Tornstam, Lars (2005) *Gerotranscendence: A Developmental Theory of Positive Aging*, Springer. (=『老年的超越——歳を重ねる幸福感の世界』(2017) 富澤公子・タカハシマサミ訳, 晃洋書房。)
- Tournier, Paul (1971) *Apprendre à vieillir*, Delachax et Niestlé. (=『老いの意味——美しい老年のために』(1975) 山村嘉己訳, ヨルダン社。)
- Tournier, Paul (1981) *Face à la Souffrance*, Labor et Fides. (=『苦悩』(1983) 山村嘉己訳, ヨルダン社。)
- 和田修一 (2001)『近代社会における自己と生きがい』高橋勇悦・和田修一編『生きがいの社会学——高齢者期における幸福とは何か』弘文堂, pp.25-52。
- WHO (2002) *Active Ageing: A Policy Framework*. (=『WHO「アクティブ・エイジング」の提唱』(2007) 日本生活協同組合連合会医療部会訳, 萌文社。)
- 吉沢勲 (1992)『六十歳からの幸福つきあい学——老年期を朗年期に』海竜社。

Rethinking the Notion of “Worthwhile Growing Old” in Modern Japanese Society:

From the Perspective of the Sociology of “*Jibun*”

Yu KAGIMOTO

Abstract

The purpose of this paper is to establish a sociological framework and introduce a fresh perspective on the concept of “worthwhile growing old” in modern Japanese society. This reassessment is approached from the perspective of the sociology of “*Jibun* / self”, by critically examining the prevalent question surrounding this topic.

The conclusions drawn by this paper are as follows. Some of the aging-related experiences and phenomena have the potential to unsettle the notion of the individualized *Jibun* / self situated in the social institutions. These experiences reveal areas that can transcend the confine of the institutional dimension. This is a new conception of “worthwhile growing old.” This paper formulates a question in sociology of knowledge that concretely explores this concept in relation to the historical, social, and cultural situations of modern Japan. In the future, the new concept of “worthwhile growing old” will be intersected with the insights drawn from various fields of sociology.

Keywords: Sociology, Modern Japanese Society, Old / Aging, *Jibun* / Self, “Worthwhile Growing Old”

