

メラネシアの老人 —プロダクティヴィティ、アクティヴィティを求めるエイジング

吉岡政徳(神戸大学)

はじめに

私は、メラネシア地域に位置するヴァヌアツ共和国のペントコスト島北部（北部ラガ）で、1974年から断続的にフィールドワークを実施してきたが、様々な時に何度も目撃したある事柄がある。それは、足が悪くなって普通に歩けなくなった老人に対する人々の対応である。誰も手助けしないのである。足が悪いため、移動するのにつかり立ちをし、探りながら苦労して前に進むが、その場にいる親族も誰も手助けしない。老人はあくまで自力で進んでいこうとするのである。人々は、彼あるいは彼女が席に着くまで時間がかかると、何も言わずにじっと待つ。そして席に着くと、何事もなかったかのように、つまり日本で見られるように「大変だね」「大丈夫だった？」などの気遣いの言葉を掛けることもなく、普通に会話を始める。どうしてなのだろうか？ という疑問が、老人について考える最初のきっかけであった。

また2023年、首都のポートヴィラで乗り合いバスに乗った時のことである。乗客は私と互いに知り合いでなさそうなヴァヌアツの老人と若者の3人だった。私は、10席程度のミニバスの一番奥に、彼らは乗降口近くに座っていた。バスは街中ではなく郊外を走っていたが、赤ん坊を抱いた母親と妊婦と思われる女性が2人、バスを待っているのが見えた。若者はバスが止まるとすぐに老人に奥の方の席に移るように言って、自分は降りて2人の婦人の荷物をもつなどの介助をして乗降口近くの席につかせ、自分は老人の横に詰めて座った。2人連れの女性たちは先に降りていった。若者にありがとうというお礼の言葉もなかった。次に老人が下りた。バス代の小銭がなかったのか、降りたところの傍にあるお店に入って両替をしているようだった。比較的時間がかかったが、運転手も黙ったまま、静かに待った。老人が料金を支払って出発。次に若者が下りた。彼もまた小銭がないので近くの店で両替をしていた。途中で乗ってきた乗客も含めて、これもみんな静かに待った。何度も経験したことだが、時間の観念の違いを改めて実感すると同時に、老人と赤ん坊と母、妊婦に対する扱いの違いも印象に残った。

この二つの事例は、しかし、ヴァヌアツにおけるエイジズムの表れというわけではないと思われる。というのは、村落でも都市でも、フィールドワークをしている中で、老人が特に「排除」、「差別」されているという事例や言説に出会ったことがないからである。ではヴァヌアツにおけるエイジングはどのようなものなのか？ 以下では、これまでの老年学が何を目指してきたのかということを整理した後に、ヴァヌアツの

具体的な事例を取り上げ、「アフリカの老人」とは異なった「メラネシアの老人」の姿を描こうと思う⁽¹⁾。

1. サクセスフル・エイジング論

エイジズム（老人差別）という言葉を作ったバトラーは、次のように言う。「人種差別や性差別が、皮膚の色や性別をもってその目的を達成するように、老人差別は、年をとっているという理由で老人たちを組織的に一つの型にはめ差別をすることである。老人は年をとって思想や行動が頑固で、道徳面でも特技の面でも古くさい・・・。老人差別により若年者は老人たちを自分らとは違った人間と考え、とうとう老人たちをまるで人間ではないかのごとく考え始める。その結果、老人差別は、老人がしばしば貧しく、社会・経済的に苦境に立たされているのを無視しやすくなる」（バトラー 1991:15）。この最後の部分を、パルモアはエイジズムの「肯定的偏見」という表現を用いることで補っている。それは、「高齢者の大多数は裕福であり、貧しい高齢者はほとんどいない」といった「通俗的な考え方」のことである（パルモア 2002:21,23-24）。バトラーは、エイジズムという偏見について 1960 年代から批判してきているが（Butler 1969）、2025 年現在の日本では、それが脈々と息づいているだけではなく、むしろ、強くなっているようにさえ思える。

エイジズムが登場する背景には、「老いの神話」というものが存在する。それは、高齢者は「依存的」で「不健康」で「虚弱」であるゆえに、援助され介護される必要があるという画一的なイメージのことである。アメリカのシンクタンクであるランド・コーポレーションは、もし核戦争が起こったら、その後の政策で一番見捨てられるのは生産性の低い人たち、すなわち、慢性疾患患者、精神障害者、そして老人であると報告している（バトラー 1991:16）。老人は役に立たない厄介者という「老いの神話」をそのまま受け取った場合、普通に年をとる高齢者を否定し、出来るだけ「若さ」を維持する、あるいは「若さ」に戻す、すなわち、アンチエイジングという視点が生まれる。一方、「老いの神話」を真正面から否定して、「幸せな老い」を追求しようとする考え方も現れる。それがサクセスフル・エイジング論である。

サクセスフル・エイジング論は、1960 年代にはすでに登場していた。ハヴィガーストは、「サクセスフル・エイジング論は、個人が最大限の満足と幸福を得られ、かつ社会の中の様々な集団——高齢者、中年、若者、男性、女性など——の満足度がバランスよく維持されるような、個人および社会生活の条件を示すもの」であるという（Havigherst 1961:8）。この定義は、「最大多数の最大幸福」という原則を踏まえたものであり、どの集団も他の集団を犠牲にして満足を得るべきではないと主張するとともに、高齢者との関連で言えば、「高齢者が最大限の満足と幸福を得るために個人的、社会的生活の条件とは何か？」ということを問うている（Havigherst 1961:8）。

サクセスフル・エイジングを実現する上で、相反すると思われる二つの考え方がある。一つは活動理論と呼ばれるもので、サクセスフル・エイジングは、中年期（壮年期）の活動や生活態度をできる限り長く持続することで達成されるという考え方である。もう一つは離脱理論と呼ばれるもので、サクセスフル・エイジングは、能動的な生活から離れることで達成されるという考え方である。前者の理論を支持する人々は、中年期の活動と生活態度をできる限り長く保ち、その後、やむを得ず手放さざるを得なくなる活動領域に代わるものを見つけるべきだと考えている。その意味で彼らは、中年期の状態を人生の発展段階の中で最も望ましいモデルと考え、このモデルから逸脱するものを否定的に捉える傾向をもっている。一方離脱理論は、人々が年を取るにつれて、一般的に中年期の活動から距離を置くようになるという現実に基づいており、老いとは、高齢期にさしかかった人と彼らが属する社会システムとの間で起こる相互的な離脱の過程と考えられている（Havighurst 1961:9）。なお、高齢者が中年期の活動から分離されること自体が、エイジズムを支える理論とされがちだが、世代交代の視点から見れば、かつての日本における隠居制度の例のように、あり得る知恵かもしれない（原田 2020:33）。

ハヴィガーストは、この二つの考え方は実は相反するものではないという。中年期にどのような生活を送っていたかによって、高齢期の幸福や満足度は異なる。つまり、中年期に活動的で生産的であることで幸福や満足を得ていた人は、年を重ねてもある程度の活動性や生産性を維持できれば依然として幸福でいられるのに対して、中年期に比較的受動的で依存的であった人は、さらに離脱的な生活に移行することで、やはり幸福で満足できる可能性が高いというのである（Havighurst 1961:12）。

サクセスフル・エイジング論は、1980 年代に再び脚光を浴びる。ローとカーンは、老年学が長年依拠してきた「病的な状態」と「病的ではない状態」という二分法を修正して、「病的ではない状態」を、さらに「通常のエイジング（病的ではないがリスクが高い状態）」と「サクセスフル・エイジング（リスクが低く機能が高い状態）」に区分した（Rowe and Kahn 1987:143-144, 1997:433）。そしてサクセスフル・エイジングを、次の 3 つの主要要素からなるものと定義している：

- ① 病気および病気に関連する障害の可能性が低いこと——これには病気そのものだけではなく、病気のリスク要因が少ないことも含まれている。
- ② 認知や身体の機能が高いこと——実際にこれらの機能が働いている状態を指す。
- ③ 人生への積極的な関与があること——特に重要なのは、他者との接触ややり取り、情報の交換、気持ちの交流、有給・無給にかかわらず社会的価値を生み出す生産的活動（たとえば、障害のある家族の介護や、教会・病院でのボランティア活動など、無給であっても生産的）などである（Rowe and Kahn 1997:433-434）。

以上の点を踏まえると、サクセスフル・エイジング論は、結局、高齢者の肉体的、精神的健康を増進させるための医学的な進歩を必須であるとした上で、高齢者は健康

を維持し、老齢となる前と同様の活動をし続けることが幸せな老後に結びつくという考え方であると言える。しかし、だからこそ問題点も存在する。それは、健康状態が維持できなくなり人の助けが必要となった高齢者に、結局は、人生の落後者のような自覚をもたせ、多くの人が失意のうちに最後をむかえることになりかねないという点である（秋山 2012:243）。

こうした問題点を乗り越えようとしたサクセスフル・エイジング論がないわけでもない。それはバルテス夫妻らの提唱した SOC (選択、最適化、補償) モデルであろう。これは、加齢が進むに連れて様々な機能の低下が起こることを認め、サクセスフル・エイジングとは残された機能や資源を最もうまく活用して充実した生活を送ることだという考えに基づいている。このモデルでは、先ず、これまでやってきた多くの活動領域の中から、自分にとって重要で意味のある領域を選び、新たな目標を設けて生活の方向付けをする（選択 S）。そして次に、選んだ活動領域にまだ残っている機能や資源を集中的に投入して、新たな目標の達成を目指して努力する（最適化 O）。そして、失った機能を他の機能や資源でうまく補って目標の達成を可能にする（補償 C）というやり方をとる（Baltes and Carstensen 1996:406-413、秋山 2012:243）。しかし、これに対しても秋山は批判的である。つまり「SOC は高学歴で、前向きで、周囲のサポートに恵まれた一部の高齢者にはよいモデルかもしれないが、万人向きではない」ということなのである（秋山 2012:244）。

確かにこの SOC モデルは、アルトウール・ルビンシュタインが高齢になっても華麗な演奏をし続ける、ということから着想を得ているのであり（Baltes 1997:371）、例として挙げられているのは、勝利することにこだわる高齢のマラソン選手、関節炎などで独奏者としてのキャリアを絶たれたため音楽評論家や作曲者への転身する名演奏家、文学を読むのが好きだったが失明したために点字を習っていく人など、功なり名を遂げた人、あるいは極めて意思の強い人の話であり、「普通の老人」とは無縁のように感じられる。また、脳卒中で倒れた時に、どの施設に入るか、どの程度のセルフケアをするか、どの活動を続けるかなどについて選択を行うという事例の場合も、少なくとも日本では、金銭的余裕のある者だけの話であるかのように思えるのである（Baltes and Carstensen 1996:406-407,410）。

2. プロダクティヴ・エイジング論

1981 年、バトラーはザルツブルグで開催される「老い」をテーマとしたセミナーの分科会への参加を求められた。そこで彼は、「老い」の問題を論じるのに、「依存」「介護」「社会的コスト」といった、おきまりの課題から（もちろん、これらの問題の重要性はいささかも減じてはいないが）、そろそろ新しい課題に歩を進めてはどうかと強く提案した。新しい課題の枠組みとは、すなわち高齢者の productivity——「生産性」で

ある」(バトラー 1998a:1-2)。彼は、「「老い」というものをよりポジティブに、積極的な観点からみてみようと考えた。高齢者のもつている広い意味での潜在的な（賃労働や物財の生産だけを意味しない）「生産性」をもっと社会に活用するという発想」を打ち出そうとしたのである(バトラー 1998a:4)。これが彼のプロダクティヴ・エイジング論の基盤である。バトラーの考えるプロダクティヴィティとは、賃労働や物財を作ることに限らず、知識、経験なども含めた、社会が実際に価値を認め恩恵を受けられるものを指しており、社会を豊かにするものである(バトラー 1998b:36-37)。

しかしそうは言っても、バトラーは「生産性のない高齢者」、「依存するだけの高齢者」というイメージに対抗するイメージを構築しようとしているのであり、若者とは異なる意味での生産性が高齢者にはあると主張するとともに、中年期と同じように働くし、能力もあるということを念頭に置いているようである。そして「65歳以上の人々の多くは実際に働きつけたり、地域に貢献できる」、「就労環境や労働条件を変革し、新しい労働形態を追求し」、「若い世代は教育、中高年世代は労働、高齢者は退職といった硬直したシステムを改革しよう」と主張する(バトラー 1998b:37,44)。

さらに、彼がグリーソンと編集した『プロダクティヴ・エイジング 高齢者は未来を切り開く』の第5章には「高齢者と仕事—退職後の就労とボランティア活動」と題された論考が置かれており、高齢者は賃労働者として生産性が低いというイメージを払拭し、高齢者の方が若者よりも仕事において大きな成果を上げることがある、と強調したりしている(ラザラス、ロウアー 1998:113-114)。そしてその論文集全体は、勤労者としての高齢者を強く意識した構成となっており、安川は次のように整理する。

「退職後、精神的、肉体的に健康な生活をおくることに主眼を置く「サクセスフル・エイジング」論にたいして、あくまで職業労働（社会的分業労働）に参加して生きることに主眼をおくのが「プロダクティヴ・エイジング」論である。つまり、働いて、自分の食い扶持自分で稼ぐということが、高齢者にとっても「自立」の要なのだというのである」(安川 2002:39)。

一方、プロダクティヴ・エイジングを「創造的老い」と訳す藤田は、「「プロダクティヴ・エイジング」の意味は、高齢者を「社会の依存者」「社会の重荷」と見るのではなく、「プロダクティヴな存在」として見ようということである・・・彼(バトラー)のいう「プロダクティビティ」とは、単に「物財」を作り出すだけではなく、「社会的関係性」を作りだすことも含み、本質的な意味で社会を豊かにすることを意味している」と主張し、それは経済的優先主義とは一線を画すると考える(藤田 2007:92-93)。そして高齢者の「社会を豊かにする」活動としてのボランティア活動に着目して、次のように述べる。「高齢者はボランティア活動を、「社会的役割」と「自己の満足」という二つの機能を充足できる活動として期待している・・・高齢期の「ボランティア活動」は「社会的」な面と「個人的」な面の両者の充足に求められるのである」(藤田 2007:132)。

プロダクティヴィティが物財に限らないということは、「生産的」という意味には創造的という意味合いがあると藤田は考えているが、こうした視点も、若年期や壮年期が社会的生産を続けることで大きな貢献をしているとの同様、高齢者も何らかの社会的生産ができるということを主張していることになる。ここで注意する必要があるのはプロダクティヴィティ＝生産性という概念そのものである。というのは、近年、人間を生産力とみなすようになって以来エイジズムが出現した、と批判されているからである (cf.上村 1997:93)。そして栗原は、ナショナルな生産力（プロダクティヴィティ）が増して開発が進めば、物も心も豊かになり国民は幸福になるという考え方、つまり生産力ナショナリズムが支配的になると、社会の中心は若年・壮年の労働力によって占められ、外国人労働者、障害者、被差別者、病弱者、そして老年は、産業社会の周縁部分に吹き寄せられるという。その結果、「若さ」と「老い」は二分され、その属性は以下のように振り分けられる。つまり、「若さ」＝有用性・生産性・新しさ・進歩・開発・柔軟さ・明るさ、であるのに対して、「老い」＝無用性・非生産性・古さ・退行・停滞・頑迷さ・暗さ、というのである（栗原 1997:50）。

生産力ナショナリズムにおける「生産力（プロダクティヴィティ）」も、「創造的」と訳されたバトラーの広い意味での「生産性（プロダクティヴィティ）」も、社会に貢献できる何らかの「能力」をもつことが素晴らしいことであると考えている点は変わりがなく、前者がエイジズムの源になっているのは、この能力が高齢者にはないと主張するからである。しかし、能力主義的なこの議論は、後者の場合でも当然のことながら差別的な区分を生み出す。もてる者ともてない者、生産性のある者とない者の差別化は、生産力ナショナリズムがもたらすエイジズムと同じ論理によって生み出されるのである。では、老年学におけるこうした状況の中で、老人類学はどういうスタンスを取ってきたのであろうか？

3. 老人類学

日本における老人に関する人類学的議論の初期の段階で、阿部は次のように述べている。「私たちは、ただ生物学的に老いるのではなく、社会的経済的な条件や社会がもつイメージや観念に適合するような形で老いる。・・・さまざまな意味で、寝たきり老人やボケ老人は、私たちの社会の作品なのである。神話の知識を独占して青・壮年と対抗する老人や、呪詛や祝福の力によって奔放不羈な戦士たちからさえ恐れられたり頼りにされたりしている老人もまた、ある種の社会の産物である」（阿部 1987:231）。徹底した文化相対主義が通底する明快な老人論である。そして彼はさらに、「社会的責任から比較的自由な周縁的存在である老人の豊富な経験、あるいは依存性や心身の衰弱すらも、人間生活に有用な精神的能力と結びついていることにたいていの民族は気づいていた」と論じている（阿部 1987:245）。この文の前半部分は、社会的責任から解

放された老人、周縁的存在である老人、依存性の高い老人、など、「老年期」に見られる特有の性質を指摘するとともに、後半部分では、そうした老年期に有用な能力を見出すことができると述べているのである。

前半部分は、エリクソンが人間の心理的・社会的発達に関して設けていた「老年期」(E.エリクソン、J.エリクソン、キヴィニック 1990)、さらにはその次の段階の年齢期(関根 2019:112)、つまり、トーンスタムの言う「老年的超越」を思い起こさせる。彼らの議論に共通するのは、加齢のプロセスは発達のプロセスと見なされ、うまくいけば、成熟の高い状態に到達すると考える見方である(トーンスタム 2017:79)。フリーダンの言う「老いの泉」も基本的に同じ視座にたった論点であろう。彼女は、「なぜ私たちは、老年期をさらに成長し続ける新しいライフステージだとはみないのだろうか」と問いかけ、次のように締めくくる。つまり、「親としての役目が終わってからの年月は私たち人間だけに特有な時期であり、したがって人間らしさをまとうするためにこの年月があるのではないかとも思われる。・・・私としてははなはだ単純にこう思いたい。老年期に人間の寿命をまとうし、人間の潜在能力を開花させるには、私たち人間特有の能力の複雑な働きを新たな方法で活用する——新しい簡素な形に統合していく——必要があるのかもしれない。このために必要なことは老いを否認することではなく、人間に特有な側面を積極的に肯定することである」(フリーダン 1995:77,91)。まさしく、「老いの神話」への反論であろう。

一方、阿部の後半で述べている「有用な能力」が老年期には存在するという主張であるが、これも「老いの神話」への確固たる反論である。そして、その社会で老年とされる人々がいかに有用な能力をもっているのかという点が、その後の2000年代に入って活発化する老人人類学の議論の中核を占めることになる(青柳 2004、片多 2004)。

最も活発に議論を進めてきたのはアフリカ研究である。アフリカの老人は畏敬される力をもっているが、「老いの力」の源泉となるのは、家畜や土地の所有、年齢階梯制の存在、一夫多妻的な家父長的な権力、呪詛と祝福などの宗教的実践などであるという。一般にこれらの力は、近代化に伴って伝統文化が衰退していくことで衰えていくと言われるが(青柳 2004:17)、アフリカでは、グローバルな外部エージェントと結びついたり、儀礼が世界遺産に登録されたりすることで「老いの力」が復活しているという(田川 2015:6、2016:7-8、慶田 2016:53-54)。つまり、アフリカの老人は伝統世界での経済的、政治的、宗教的優位性をもつだけではなく、特に伝統に関する知識においても優位性をもち、伝統が近代に侵食されても、それに対する知識がグローバルな動きと連動することで再び力を発揮しているということなのである。こうした「能力」は、まさしくバトラーの言う広義の「プロダクティヴィティ」であり、プロダクティヴ・エイジングの一つの理想型と言えよう。アフリカにおける老人研究が活発化する前からバトラーは、「未開地のほうが、文明社会よりも、人々は老人の指導を受けてより大きな利益を得ているし、老人を尊敬し価値を認めることによって賢くなれること

を、経験から心得ている」(バトラー 1998a:9) と述べているのである。

4. アクティヴ・エイジング論

プロダクティヴ・エイジング論は、様々なヴァリエーションを伴って議論されてきたが、バトラーの当初想定した「広義のプロダクティビティ」は影を潜め、それらの議論は結局、「財・サービスの生産という狭い範囲に焦点を定めており、道具主義的・経済主義的」になってしまっているという。こう批判したウォーカーは、それに対してアクティヴ・エイジング論は、「生産活動や労働市場に関連する活動よりも広範な活動を重視し、高齢者を完全な市民として社会に参加させ、また社会に取り込むことに焦点を当てている」と述べる (Walker 2002:123-124)。さらに、WHO が力を入れて推進してきたこのアプローチは (cf. World Health Organization 2002)、「人々をより長く働きさせようとするだけではなく、加齢に伴う身体的・精神的健康を維持するための包括的な生活戦略を示唆している。現代のアクティヴ・エイジングの本質は、プロダクティヴ・エイジングの中核要素を取り入れながらも、生活の質と心身の健康を重視する点にある」という (Walker 2002:124)。

ところで、これまでの高齢者のイメージは、生産年齢からはずれ、労働市場からも地域活動からも周辺領域におかれた「弱い立場にあるもの」というものであった。それから抜け出しがちなエイジング論の出発点となった。『厚生白書平成 12 年版』では、「新しい高齢者像を求めて」と題された章で WHO の新しい考え方を紹介している。それによれば、これまでの高齢者像は以下の 6 点の神話からなっていた。①ほとんどの高齢者は先進国に住んでいる、②高齢者は皆同じである、③男性も女性も同じように年をとる、④高齢者は虚弱である、⑤高齢者は何も貢献できることはない、⑥高齢者は社会に対する経済的な負担である。

WHO は「老人=弱者イメージ」などの画一的な老人イメージを打ち壊し、高齢者は社会にとって有用な資源であり、高齢者に対し適切な医療と健康増進教育を行うなどにより、活力ある高齢化を実現することで、できるだけ多くの高齢者が「健康で生きがいをもって社会参加できる」ように支援していくと宣言する。そして、高齢者が社会の中で何らかの役割を果たすことの重要性を訴え、高齢者に関する一般的な見方を打ち破ることで「活力ある高齢化（アクティヴ・エイジング）」の実現につながり、すべての高齢者が自立してその人らしく多様な生き方を選択することができる社会をめざすことが出来ると考えている。WHO は 2001 年にさらに、アクティヴ・エイジングを「高齢者の健康、自立、生産性」によって定義し、その基本原則を設定している。それらは以下のようなものである (Walker 2002:124-125)。

①「アクティビティ」とは、本人、その家族、地域社会、さらには社会全体の福祉に貢献するあらゆる意味のある営みを指すべきであり、有償労働や生産活動のみに

限定されるべきではない。雇用の重要性（社会参加の主要な手段であること）は否定されるものではないが、活動とは有償労働以上のものを含むという認識が必要である。

- ②アクティヴ・エイジングは、ある程度の虚弱や依存状態にある人も含めたすべての高齢者を対象とすべきである。
- ③アクティヴ・エイジングは予防的概念であるべきで、その主たる焦点は、疾病、障害、依存、スキル喪失などを未然に防ぐことに置かれるべきである。
- ④アクティヴ・エイジングは世代横断的な概念であり、高齢者だけのものではなく、私たち全員の将来に関わるものである。
- ⑤この概念は権利と義務の双方を包含するものでなければならない。社会的保護や生涯教育・訓練の権利が認められる一方で、教育や訓練の機会を活用し、何らかの形で活動的であり続けるという義務も伴う。
- ⑥アクティヴ・エイジング戦略は、参加型かつエンパワーメント志向でなければならない。
- ⑦アクティヴ・エイジングは国や文化の多様性を尊重すべきである

WHO の設定したこうした原則は、高齢者政策としての側面が強く出ており、これまでのサクセスフル・エイジングやプロダクティヴ・エイジングとは多少ニュアンスが異なるが、従来のエイジング論の問題点を踏まえたうえでさらにより進んだ枠組みを出そうとしていることが見て取れる。

では、高齢者に求められている具体的なアクティヴィティをどのように捉えればよいのだろうか。前田は以下のようなものを提示している。①高齢者の活動を就業活動に限定せず、ボランティア活動や地域活動を含めた社会活動と捉える必要、②一人一人が自分に相応しい働き方や生活のスタイルを自分自身で模索していく必要、③シルバー人材センターでの任意就業などで、新たな人とのつながり形成、④高齢期のアクティヴ・エイジングは、職業キャリアの視点のみならず、家族とのつながり、近隣・地域や友人との関りといった、ヨコのつながりの多様性を描写するネットワークの論点が必要になる、⑤健康状態が低下しても、部分的にでも残された機能を可能な限り活用し、社会に貢献する市民として位置づける必要、である（前田 2006:16-17,197）。

謳い文句としてはともかくとして、現実のアクティヴィティの具体的な姿を見ると、問題点が多いような気がする。前田が挙げる①ボランティア活動などは、確かに高齢者のアクティヴィティとして考えられるものではあるが、それは賃労働以外のいわゆる無償の活動を推奨していることにもなる。つまりは、高齢者は賃労働から排除されるということをそのまま承諾しているようで、エイジズム的なニュアンスから逃れられないのではないだろうか。②について言えば、高学歴や裕福な者についてはそうした選択肢があるかもしれないが、年金生活者の少なくない人々はそうした選択をする余裕はないと言えよう。令和3年の年金で、月10万までの年金しかもらえない受給者

は全体の 43.6%にのぼっている。これには、夫婦で年金をもらっている世帯の中の、国民年金しかもらえない一方の配偶者も受給者として計算されているので、そのまま貧窮した生活を表した数字とは言い難いかもしれないが、単身者の場合に限定しても、38%の受給者が月 10 万円までの年金しかもらっていない。そして、夫婦が共に年金をもらう世帯の 28%が二人合わせても月 15 万円に届かないという現実があるのだ（厚生労働省「年金制度基礎調査（老齢年金受給者実態調査）令和 4 年」）。苦しい生活中で自分に相応しい働き方を選ぶなど出来ようか？ ③について言えば、シルバーハウスセンターが紹介する仕事は清掃、草取り、書類整理など限られた業務であり、こうした就労は、高齢者みんなにとって「やりがい」があるのか、生きる活力になるか、こうした就労が本当に新たな人間関係を作り出すと簡単にいえるのか、考えてみる必要があろう。このことは④についても言える。近隣、友人などの「ヨコのつながり」は高齢になればなるほど減少し、質的にも維持するのが困難になる。家族との関係にしても、ますます難しくなっていく。こうした点をこそ考察せねばなるまい。最後の⑤だが、健康が悪化し、使える肉体的・精神的機能がなくなってきたときにも、その残された機能を使って社会貢献をしろと言われたら、高齢者は苦しくて仕方がないのではないだろうか。

何らかのかたちで活動的であり続けることを求めるアクティヴ・エイジング論も、結局は高齢者は有用な資源であり、それを生かして社会貢献をする道はあるという議論であり、それはつまるところ、プロダクティヴィティ・エイジング論と同様に、老人に何らかの能力を認めてそれを発揮させる場を作ろうということである。それは、広い意味での生産性を問題としているということになると言えよう。

5. 批判的老年社会学

こうした議論に対する徹底的な批判は、批判的老年社会学と呼ばれている（松本 2017:31）。その論者の一人、天田は、上記のそれぞれの新しい老年学の試みは「多様な老いという前提」から生まれる高齢者像を追求しているが、それは、老年期を健康で趣味やサークル活動に関わりながら過ごし、主体的に生きてゆく姿を求めており、その結果、かつての高齢者像の呪縛からの解放を謳いながらも、他者による支えなしには生きられない状態となった高齢者に対する新たな「否定性」を喚起する、と主張している（天田 2010:83-84）。「老い衰えてゆくこと」とは「できたことが、できなくなる身体」として生きることであり（天田 2011:29）、バラ色の楽園がまっているわけではないのだ。彼は言う。「まず、高齢者である「私」はこうした「自立した主体的高齢者であることが望ましい」という規範によって逆に「私」の中に自立した主体的高齢者ではない部分、すなわち“あってはならないもの”＝私の内部の＜他者＞を「発見」してしまうこととなる。そのため、不断の努力によって“あって

はならないもの”を隠蔽し、可能な限り遠い将来へそれを遅延化しようと懸命になる。そのため、最終的に他者による支えや補いなくして生きざるを得なくなると、絶望的なまでの状況として当事者には感受されるようになってしまうのである」（天田 2010:101-102）。「老いの神話の脱神話化」は老年学の重要な課題であった。しかし天田はそれに対する異議申し立てを行っていると言えよう。

6. もう一つ別のエイジング観

「老いの神話」への反発がプロダクティヴ・エイジング論やアクティヴ・エイジング論を生み出したが、それらは広く言えば、老人に生産性を認めるような価値観への転換を求めていた。そして、医療の改善、保健の改善などを通して老人が社会に関与できるような社会を構築しようとしたが、エイジズム、高齢者バッシングから逃れるのは、依然として難しい。現在の日本でも、「高齢者は経済的な負担」、「高齢者だけ優遇され若者は割を食う」、「高齢者の自動車事故多発」などの言説は後を絶たない。たとえば最初の言説を考えると、高齢者は、特に医療、福祉の分野において経済的に大きな負担をかけていることは確かである。しかし、「子育てに対する支援は国家財政の負担となっている」と誰も正面切って言えないのは、年寄りばかり増えて子供の数がどんどん減少していくのを何とか食い止めねばならないという理由があるからであろう。その理由を正当化している視点が、これから労働力となる、あるいは生産の担い手となる子供たちが少なくて、生産力のない高齢者ばかりが増えると国が成り立たない、というものだろう。でも、これこそが何度も論じてきたエイジズムに貫かれた観点なのである。

こうした見方を変更することをこれまでの老年学は訴えてきたが、経済的な意味での生産性の高い能力をもった老人はそれほど多くはないし、知識や「子育てを終えた人間のもつ人類特有の能力」も、どんな役に立つかと言われば明確には答えを見つけることは難しい。何よりも、国家自体が、「何かの役に立つか役にたたないか」という基準で物事を捉える姿勢をもっている日本では⁽²⁾、ますます、高齢者のもつ独自の生産性などにはあまり意義を見出さないだろう。しかも、今問題にしている高齢者独自の生産性という新しいパラダイムへの転換も、天田が言うように、健康を害して自立できなくなった人々に、否定的なステигマを与してしまうのである。

そこで、模索してきたもう一つ別のエイジング観に着目する必要があると思われる。その典型的なものが、「年をとれば誰でも衰えて弱くなり、動きも鈍くなつて、周囲に面倒をかけることもあるでしょう。それがどうした、その何が悪い？」というエイジング観である。これは、上野が『ボーヴォワール 老い』の中でバーバラ・マクドナルドを紹介したときの文言である（上野 2021:97）。マクドナルドは、老年期は死に至るまでのゆっくりとした過程であつて自然なプロセスなのであり、私たちは老い

をあるがままに受け入れ、このプロセスを肯定的に捉える必要があると主張した（マクドナルド、リッチ 1994:208）。彼女はそう考えることで、「からだが老いつつあるからといって屈辱を感じることなく、老いた我が身を守れずにその身を放棄したくなるのではないかと不安に思うこともなく、からだと連帯しながらともに協力し、自分の人生を生き抜こうと思えるようになった」という（マクドナルド、リッチ 1994:69）。つまり、それは老いを老いとして引き受ける（上野 2021:103）、あるいは、老いをあるがままに受け入れるというエイジング観なのである。

この点は鷺田にも共通する。彼は、「わたし自身も、歳とともに、たしかに老い衰えは否みようのないものになってはきている。が、これが「問題」だとは、わたしはおもわない。わたしが、そして身のまわりのひとが、なんらかのかたちでこれを引き受けてゆかざるをえない、ただそれだけのことである」と述べる（鷺田 2003:11）。天野も同様に、「人は生まれ、生き、老いて死ぬ、それぞれに。それでよいのではないのか。老いを生きる「意味」を問うこと、「人間らしい」老いのあり方を問うこと、そして、その「意味」や「人間らしい」の内実を、「自覚」やさめた「意識」のもたらす一元的な価値に閉じ込めていくことが、老いのリアリティをゆがめ、人びとに若づくりを強い、安易な安楽死説に市民権をあたえる」と述べる（天野 2006:47）。要するに、船津が言うように、最近の傾向として「あるがままの「老い」を肯定し、「老い」をそのままに受け入れるべきという見方が広まってきている」ということなのである（船津 2003:50）⁽³⁾。

これらの一連のエイジング観を見据えながら、「アフリカの老人」論的な人類学的研究を批判する議論を展開したのが、福井である。彼はヴァヌアツ共和国、アネイチュム島の老人を取り上げ、伝統についての知識がない老人も尊敬されるという事例を報告している。アネイチュムでは、老人は知識という点で大きくは以下のように区分される。①伝統を知っている老人：彼らは伝統についての知識をもち、伝統会議などで活躍する、②島を離れていた老人：彼らはアネイチュムの伝統についてはほとんど知識はないが、都市での経験をもつものが多く、近代的な知識をもっている、③どちらでもない大多数の老人：彼らは伝統にも近代にも知識をもたない。これらの老人は、しかし、上記のどのカテゴリーの者であっても年長者に対する表敬行為を受け、家族内での最年長者としてリーダーシップを発揮しているという（福井 2007:606, 609）。

福井は、年長者に対する表敬行為を指して高齢者に対する尊敬と考えているようだが（福井 2007:597-598）、それは必ずしも正確ではない。というのは、表敬行為というのは礼儀作法と関連しており、形式的な関係性の発露に過ぎないことが多いからである。アネイチュムでは年長者は年少者よりも儀礼的に上位に立つということであり、それは、たとえば、高齢者の中でも伝統文化に精通していて伝統会議でも活躍する人物が尊敬されている、ということとは性質が少し異なると言える。前者は礼儀作法上の問題であり、後者は生産性の高さゆえの敬意であろう。

一方、家庭内のリーダーシップに関しては興味深い事例と言えよう。アネイチュムでは、生産性の高くない高齢者であっても家庭内で実質的な力を発揮することが出来るとすれば、家族内の最年長者という地位がオフィスとして機能しており、そのオフィスにリーダーシップの実権が付随していると考えることが出来よう。オフィスに就くことが出来る者は、能力とは関係なく誰よりも家族内で年齢を重ねた者である。その仕組みは、アフリカにおける年齢階梯制を思い起こさせる。

しかし、アネイチュムはアフリカの階梯制社会とは違う。アフリカでは、老人カテゴリーには人々から期待される一定の役割、あるいは設定される「老人らしさ」があり、それを全うすることで老人としての地位を得るが、アネイチュムにおける「老人」というカテゴリーは、「老人らしさ」の実践によって構築されるのではなくて、「歳を取る」という選択不可能な宿命的行為の実践によって構築されているのである（福井 2007:619）⁽⁴⁾。つまりアネイチュムでは、「歳をとる」という行為のみによって「老人」となり、一定のオフィスに入る。それは特別な行為ではなく、誰もが経験する宿命的なものであり、当たり前の現実として受け取られているということなのである。

従来の人類学は、老人を知識や権力などのプロダクティヴィティの視点から取り上げてきた。つまり、プロダクティヴ・エイジング論に沿った議論といえる。それに対して福井は、別のエイジングの在り方についての具体的な事例を提示しているといえる。それは、権力も知識もない、要するにプロダクティヴィティのない「普通の」老人も排除されない社会の有様である。福井は天野の議論を次のように整理する。「生産的で健康な」老人だけが私たちの帰着点だということは、寝たきりや痴呆を伴った老人、生きていくのに他人のケアを必要とする老人はアブノーマルな彼岸の「他者」だということになる。そうして「老い衰えた老人」はもはや「老人」ではなく、「病理」「異常」というアブノーマルなものとして断絶の向こう側へと囮い込んでしまう危険性があるのである（福井 2007:620）。

そして彼は次のように結んでいる。「だが、「生産的で健康な」老人だけではなく、「老い衰えた」老人も、実は明日の私たちの姿かもしれないということに想像力を働かせるならば、重要なのは「老人」というカテゴリーを空疎なものにすることなのでではなくて、むしろ「老人」をありありとしたリアリティとして認識し、そして選択不可能な「宿命」として受け入れた上で、そこにどれだけの意味を付与することができるかなのだろう。そう考えれば、アネイチュムにおいて「老人」が確固たるリアリティをもって存在しているという事実から私たちが学ぶべき点は決して少なくない」（福井 2007:621）⁽⁵⁾。

福井の議論の舞台は、ヴァヌアツ共和国の南部に位置するアネイチュム島であるが、以下では私がフィールドワークを継続してきたヴァヌアツ共和国の北部に位置するペンテコスト島の事例を取り上げ、福井の議論の補足としたい。

7. メラネシアの老人

ペントコスト島は、言語的、文化的に大きくは北部、中部、南部という三つの区域に分かれる。私が長年関わってきたのはこの北部（北部ラガ）である。人口は約7000人（2020年のセンサス）であり、人々は、タロイモ、ヤムイモ、マニオク、バナナなどを栽培する焼畑農耕民である。家畜としては、豚、鶏、牛、犬、猫などがあるが、豚は最も貴重な家畜であり、伝統的貨幣としての役割を演じてきた。豚は牙の大きいものほど価値が高いとされ、牙の大きさによって区分された豚相互の交換レートが定



図1 ヴァヌアツ共和国

まっている。また、女性たちが編んで赤く染めたパンダナス製のマット（大小の二種類がある）も伝統的貨幣としての機能をもっており、豚との交換レートも定められている⁽⁶⁾。独立国家ヴァヌアツの通貨はヴァツで、村落でももちろん流通しているが、現在でも伝統的貨幣が大きな役割を演じていることも確かである。こうした現実もあって、北部ラガで展開されてきた伝統復興運動の中で、豚の銀行が作られ、豚の牙を「預金」するなどの活動が行われている（吉岡 2020a,2020b）。



写真1 豚



写真2 赤く染めたパンダナス製の大マット



写真3 豚の銀行に預金された豚の牙

北部ラガは母系社会であり、母系半族が現在でもきちんと機能している。また規定的縁組の社会でもあり、すべての人々が親族名称でカテゴリー化されている。婚姻に

よって結びついた他の地域、他の島の人々も、私のような部外者のフィールドワーカーも、この地域での親族体系のなかに組み込まれ、人々からは親族名称で呼ばれることになる。

またこの地域は階梯制社会であり、階梯を登っていくことで地位を上げるというシステムが存在している。男性はタリ→モリ→リヴァ→フィラという具合に順に階梯を登り、最上階梯のフィラ (*vira*) になると、政治的リーダーであるラタヒギ (*ratahigi*) として村落政治に参入できるようになる。階梯を登るためにボロロリ (*bolololi*) と呼ばれる儀礼の中で、既定の数、価値の豚を儀礼的に撲殺することと、各階梯に相応しいとされる記章を豚を支払って購入することが求められる⁽⁷⁾。一方女性にも階梯があり、メイ→ミタリ→ミサレ→ミタライ→モタリという具合に階梯を登り、最上階梯のモタリ (*motari*) に到達すると、男性のように政治的な権力と結びつくわけではないが、ラタヒギしか入ることが許されないタブーの場所に入ることができるなど、高い位階を獲得する。階梯を登るために豚を殺すことや記章を購入することが求められるが、男性の場合も女性の場合も、身に付けることが出来る記章はダンスの折などに飾りとして身に付け、それによって自らがどの階梯にいるのかを人々に示すことになる。



写真4 飾り記章を身に付けて豚を殺す 写真5 ボロロリ儀礼で記章（腕輪）を受けとる



写真6 ボロロリ儀礼で豚を支払って記章を手に入る

さて、北部ラガにおける「老人カテゴリー」は、男性に対してはバタフェガ (*bwatavega*)、女性に対してはバターフエ (*bwatave*) が用いられる。これは髪の毛が白くなるなどの基準によって決められるという。とても長生きした人を意味するタマラガイ (*tamaragai*) は男女共通で、これには特に一定の基準があるわけではない。ただ、周りの人々との対比で長生きしていると認識される人物を指して使われる。彼ら高齢者は、高齢ということだけで尊敬されているとは言えない。また、表敬行為も高齢者に対して設定されているわけではない。

北部ラガにおける表敬行為は、アネイチュムと同様に年長者に対するものとしては存在する。それは年長者の前を通る時には、腰をかがめて通るというものであるが、その行為は礼儀であり形式的なもので、常に守られるとは限らない。また、親族関係による表敬の規定も存在している。それは、系譜的には母の父に代表される親族カテゴリー・シビ (*sibi*) に対する規定であり、シビの頭を触ってはならない、シビの後ろを通ってはならない、シビのいる側で放屁をしてはならないなどの規定であり、違反するとパンダナス製の小マットによる罰金を支払わねばならない。シビという親族名称は、母の父が帰属する母系親族集団全員を指すもので、その中には姉妹の夫やその兄弟も含まれている。その意味で高齢者に対する表敬の規定とは言い難いが、なぜシビに対するこうした規定が存在するのかを説明するのに、シビは母の父であり、母が幼いとき、彼女を背負って面倒を見てくれていた母の父の背中は、母のおしっこで汚れていたからだという理由が言われる。

年長者に対する形式的な表敬行為とは違って、実際に敬意が表明される高齢者というのも存在する。それは伝統的知識をもっている者、豚をたくさん殺して高い位階をもっている者、実質的に政治的力をもっている者であり、彼らに対しては礼儀としての表敬行為もおおむね守られる。近代的側面について知識をもっている者、その側面で高い地位に就いている者は微妙な位置にある。アネイチュムでは近代的知識をもっている者も尊敬の対象だと言われているが、福井も言うようにアネイチュムは「伝統」そのものが弱いところであるのに対して（福井 2007:600）、北部ラガは「伝統」が強いと自他ともに認めている地域であり、伝統は近代より価値が高いという認識の強いところである（cf.吉岡 2005）。従って、近代的知識をもっているだけでは、敬意の対象にはなってこなかった。しかし、学校の先生、キリスト教の司祭などは一応敬意をもって意見を聞いてもらえる立場にあると言える。ただし、伝統に関する知識や伝統的システムに則った政治的リーダーの力は、退職というものがない以上、高齢になってもそれなりに力を発揮できるが、近代の側面における学校の先生などの地位は、退職することでその地位から外れるため、敬意の対象ではなくなってしまうこともある。

こうしたことを考えれば、北部ラガという村落生活において伝統的な知識、権力、地位をもっている老人は、実質的に敬意をもって接せられるが、そうでなければ必ずしも実質的な敬意が向けられるというわけではないということになる。これら大多数

を占める後者の老人は、しかし、排除されたり、卑下されたりするわけでもないという点を強調しておかねばならない。つまり、村落で暮らしているほとんどの老人は、尊敬もされないが排除もされない、それまでの若年期、壮年期などと何ら変わりない普通の生活を続けていくのである。

ところで、ペントコストという島は、東西で切った断面図が台形になるような地形をしている。私が滞在してきた村落は海岸の高台にあって、この村の人々の畠は、そこからさらに急斜面を登りきった先の平坦地をしばらく歩いた先に作られている。従って「歩く力」が生産活動では不可欠なものとなる。人々は歩ける限り自分で畠に行って、収穫物をもって帰ってきて自活する。しかし、病気や怪我、高齢などの理由によって、歩く力がなくなることもある。ある壮年期の男性は、足の骨の病気のせいで、突然、松葉杖を使用せざるを得ない生活になってしまった。そんな体では斜面を登って畠には行けない。彼はそのことを嘆くが、絶望するわけでもなく、まもなく、豚を殺す儀礼をして階梯を登りラタヒギとなる予定だと私に語ってくれた。食料の自給もできないのに、しかも、儀礼をして豚を殺すとしても松葉杖についてそれを行うのは難しいだろう、という私の心配は、この社会ではあまり必要が無いようである。というのは、ヤムイモの畠は毎年切り開かれるが、これは共同作業として村人の協力で行われる。自分が参加できなくても自分の家族がそこに参加して、村人の強力を得れば開墾、植え付けも可能となる。収穫は、妻と子供たちで可能だし、こまごまとした用事は、子供たちの領分である。さらに言えば、何かをするのに時間がかかるって人々は待ってくれる。儀礼で豚を殺すのにかなりの時間がかかるっても、儀礼が成立する社会なのである。



写真7 筆者が滞在していたL村

年齢を重ねると足腰が弱くなる。そして老人としてまず身体の不調として現れるのが、歩く力が弱くなるということである。「はじめに」で少し述べたが、私は足が弱って歩行困難な老人を何度も見てきた。彼らは家の中での移動も困難で、物につかまりながら時間をかけて移動する。しかし、誰も手助けしない。老人は、自力で歩行する。その間、周りのみんなは何も言わずに待つのである。こうした老人は、経済的な意味での生産性が極めて低くなる。しかし彼らに生産性が要求されることはない。親族には、生産力のある子供たちがいるのだ。彼らは、こうした老人が元気な時から、「手伝い」要員として使われていたし、畠の収穫物の運搬などに關しても、彼らは立派な労働力として役立ってきたのである。

私が親しくしていた LO 村の老人のケースを紹介しよう。彼は私が滞在していた L 村の小学校の校長を長年務めてきており、近代の側面での知識人として、現役のころは何かと頼りにされていた人物であった。そして彼は、退職してから伝統的な階梯制のシステムに入り、地位をあげてラタヒギにまで到達していった。しかし、年齢と共に足腰が悪くなり、2013 年に会った時には、ついに、家の中を移動するだけでもかなり時間がかかるようになった。つかまり立ちで、苦しい表情を浮かべながら移動する姿は、気の毒で見ていられないという印象のものだったが、一方で、あくまで自力で移動するという孤高の姿は感動的でさえあった。ところがこの老人は、2014 年には、北部ラガ地方では前代未聞の偉業を成し遂げたのである。それは、儀礼で豚 100 頭の撲殺を行ったということである。北部ラガの階梯制では、ラタヒギになってからも豚を殺し続け、理想的には最終段階として豚 100 頭の撲殺という儀礼が設定されている。しかし現状では、豚を 10 頭撲殺することはしばしば目撃されても、100 頭の撲殺というのは聞いたことがない。しかも、歩行困難であるためどれだけ時間がかかったか想像もつかないが、彼がそれをやり遂げただけではなく、その儀礼に協力した人々も、彼の行動を長時間黙って見守り、その達成を後押ししたのである⁽⁸⁾。彼が自力で歩くのを「見ていられないもの」とか「感動的なもの」と感じたのは私だけで、人々にとっては、それは健常者と同じく老人の「普通の姿」だったのである。

2019 年に、私は 6 年ぶりに L 村を訪れた。その時に私の父に当たる人物、もう故人となっているが、その家に間借りすることになった。首都で政府の機関で働いていた彼の息子が建てたもので、リビングと 3 つほどの部屋に仕切られた部分からなっている大きな近代建築の家だ。その 1 室には、私の父の 3 番目の妻が寝ていた。歩行困難で生活に支障をきたしており、基本的に介護生活だった。彼女は、1 日の多くは寝たきりで、食事と排泄の世話は息子たちの妻たちが行っていた。図 2 の S が私の父にあたる人物で、階梯制の中で高い位階にあり、政治的な権力をもち、伝統的な知識も深くもっているラタヒギであった。そして T がその妻で、被介護者である。S の子どもたちの中で、1 は S の最初の妻①の娘で、2019 年時点ですでに本人は 78 歳と言っていた。2 は、二番目の妻②の長男で、S の意を汲んで伝統的世界にとどまり、この時点で

比較的高い位階のラタヒギである。しかしその妻と T は仲が悪い。3 はヴァヌアツの元首相の妻であると同時に、バス会社や観光客用の露店の経営者などを兼ねる商才豊かな女性で、首都在住。4 は小学校の先生、5 は学部をパプアニューギニア大学で、大学院をオーストラリア国立大学で学んだエリートで、元政府の中核で働き、今も首都で生活している。T が住まう家を作った人物でもある。6 は元国会議員で、首都在住の政治家である。黒丸、黒三角は T と同じ L 村で居住している者たちだが、基本的に 4 と 7 の妻たちが、交代で T の介護に当たっていた。

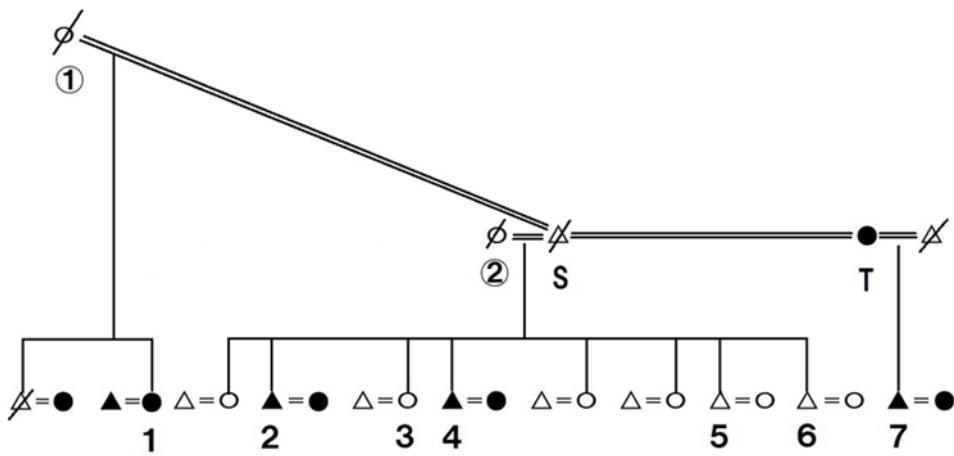


図2 被介護者とその親族

T の実父は、もう故人となっているが、L 村からかなり南に位置する T 村にいたアングリカンの司祭であり、かつ、伝統的知識をもっている人物として尊敬を集めていた。また、彼の息子の一人は、アングリカンのヴァヌアツ教区の初代ヴァヌアツ人ビショップであり、T 自身も教会に深く関わってきた。ただ、T が S と再婚しようとした時は、この T の父、T の兄弟、そして L 村の T の親族、そして S の二番目の妻②の子どもたちも大反対で、ちょっとした騒動となった (cf. 吉岡 1998:405-407)。1981 年のことである。それから 38 年、S は他界し、T は介護が必要な老人となった。T 自身は敬虔なクリスチヤンであるとともに、女性に関する伝統的知識には秀でたものをもっており、自らの女性の階梯制の中の高い位階を獲得していた。

S が伝統的知識においても政治的力においても絶頂期にあった 1997 年に、私は妻と息子と一緒に L 村に滞在した。S は私の息子に豚を殺す儀礼をほどこすことを提案し、私と妻からいろんな人にパンダナス製の赤いマットを贈与することが決まった⁽⁹⁾。S は私から S にマットを贈与するのはどうか、と提案したが、なんと T が「その必要はありません」ときっぱりと否定したのだ。豚に関しては男の仕事、マットに関しては女の仕事とされているが、権勢が頂点にあった S の提案を即座に否定する力を T はも

っていたのだ。Tはまた、近代的な側面においても活躍し、教会の女性グループを率いるなど、元気な頃はある意味で「大物」の女性だったが、介護が必要になってからは、そうした栄光は影を潜め、普通の「おばあさん」としての扱いを受けることになったのだ。

食事は、世話をする側の都合で時間、内容は変わる。食事を運んできてもらうとTは「ありがとう」というだけ。一方、排泄は、バケツに水をいたれたものをそばに置いておくだけのことで、世話をする者が毎日入れ替える。これに対してTは、「ごくろうさん」というだけ。Tが何かして欲しいことがあると、基本的に子供が呼ばれる。一番よく呼ばれていたのは小学生の女の子で、Tを「ムア (mua)」と呼んでいた。ムアというのは自分と同じ半族で系譜上の母と同じ世代、あるいは±2世代に属する女性を指すカテゴリーで、この場合の関係は、日本的に言えば曾祖母になる。この子供は呼ばれたらTの元に来るが、遊んでいる時などTのところに行きたくない時は居留守を使う。みんなが畠に行ってしまって、誰も村に残っていないこともある。Tは大声で誰かを呼ぶが、誰もいないこともある。要するに、小間使いのような役割をするこの女の子も、曾祖母に敬意をもって接しているというわけではなく、普通に、親族の中の「おばあちゃん」と接している。Tの方もその子が学校のない土日にはよく呼びつけるが、いなければいないのでかまわないのだ。いないからといって怒ることはない。

傍で見ていると、介護といつても必要最小限の介護しかしない。出来るだけ自分の力でするように「ほっておく」。Tの方も、「ありがとう」「ごくろうさん」と言うだけ。これは日常で普通の状態の元気な親族が誰かに用事を頼んだり、何かしてもらったりした時のやり取りと同じである。Tの方には、特別に「世話になって申し訳ない」という感覚はないと言える。確かに、食事は「介護状態」ではなくても誰かが作って行って行ったりもって来たりするし、特別に介護的な行為と言えば、下の世話くらいだ。多くの社会で寝たきりになれば、自力で何かをするという気力もなくなり、すべて介護者任せになってしまうことが多いが、北部ラガでは、自力でなんとかすることが基本である。従って、寝たきり老人の介護の中には、入浴という作業も含まれるが、北部ラガでは足が悪くてもつかまり立ちで歩行することは可能であり、緊急性がないのであれば、時間がかかるって自分で何とかすることになる。

さて何度も述べてきたが、北部ラガでは、年を取っているからということだけで敬われること、つまり、敬老というものが存在しているように思えない。しかし、逆に、老人=弱者という視点もない⁽¹⁰⁾。誰でも出来るだけ自分のことは自力です。しかしできない場合は誰かが助ける。それは、老人だけではなく壮年であっても青年であっても同じである。そして、老人カテゴリーは、「老けた」と「若々しい」というような年齢の連続によって生じる対比で壮年カテゴリーから区別されるのではなく、「ヒフォ (hivo)」と「ワシ (wasi)」という概念で対比される。前者は、「沈む、衰える、しほむ、痩せる」という意味で、後者は「強い、硬い」という意味であるが、「彼

はヒフォしている (*mwa hivo*)」と若者に対しても「彼はやせてしまった」という意味合いになるが、老人に対して「彼は虚弱になった」というニュアンスが強くなる。それは、「強靭」と対比される「虚弱性 (frailty)」に近いものと言える。しかし老年学では、虚弱は自立性の対極に位置づけられ (Kaufman 1994:48)、すぐに「介護」の状態と結びつくが、北部ラガでは「ヒフォ」となっても自立が重視されるのである。また、「ヒフォ」というのは「ワシ」としての新しいものを作り出すという意味合いをもっている。ヤムイモの生育に関して「植えた種芋は、しほんで新しいイモを作り出す」と言われるが、それと同様に、「男性は衰えて、新しいもの、つまり、彼の姉妹が生んだ甥を後釜に据える (*Atamwani hiv garana ira aloana gabe tuana vavine mwa hagora.*)」と表現される。母系社会における母方のオジと姉妹の息子の関係を示した文言であるが、北部ラガでは「虚弱になる（老いる）」と「強靭さ（若さ）」を作り出す生産性をもつということになる。しかし、ここで重要なのは、こうした生産性は、誰でも齢をとればもつものであり、特に尊敬の対象になったり評価されたりするものとして扱われるわけではないということである。また、「ヒフォ（虚弱になる）」は、近代社会におけるように自立を阻み介護への道に向かう、という意味合いをもつわけでもないから、否定的な捉え方をされるわけでもない。つまり、老人が「虚弱」になっても、それが特別な状態になるということではなく、その人が壮年期であった頃や青年期であった頃と同じ扱いを受け続けているというだけのことなのである。

北部ラガでは、老人排除の根幹にある「生産力ナショナリズム」がない。知識、権力、財力のない普通の「老人」は、ことさら尊敬もされないが、排除もされない。尊敬される（何らかの生産力をもつ）老人も、やがては体力、気力の衰えとともにその生産力が途切れてしまう。そうなると、彼は普通の老人となる。しかし生産力ナショナリズムがないから、彼らの生産性がなくなっても排除されない。老人は、普通に「老人」として生きていく。

「齢をとるのは当たり前」とは言っても、体力が衰退し病気になるなどすると、それまでできたことが出来なくなる。こうした意味で「老い衰えていく」ことを本人は強く自覚することになる。しかし、まわりはこうした老人を、「アブノーマルな彼岸の他者」としては扱わない。つまり、特別視しないのである。北部ラガでは、「老人」はアンチ・エイジングを求めず、年齢を重ねて、生を全うする。排除されているわけではないので、無理に「老人としての生きがい」を求める必要もないし、村人すべて親族なので、それまでのかかわり方を変えることもないし、その必要もない。従って、無理にアクティヴになる必要もない。今まで通りなのだ。

おわりに

北部ラガの階梯制では、既定の価値、数の豚を殺すことで階梯を登っていく。そし

て各階梯に到達すると、その階梯に相応しいとされる記章を、豚を支払って購入せねば次の段階に進むことはできない。この仕組みの中で、多くの男たちは規定以上のことをしようとする。つまり、儀礼の場で規定以上の数や価値の豚を殺し、規定以上の支払いをして記章を手に入れることで、自らが「太っ腹」であることを見せつけようとする。リーダーは「花のように人々に恵みを与える存在」であると考えられており、実際に S は、大きな商売をして蓄えた財をなげうって道路を作ったり教会を作ったりしたし、もめ事があれば調停に乗り出し、場合によっては首都まで出向いて政府と掛け合うこともしてきた。こうしたリーダーとしての姿は、まさにビッグマンのそれと似ている。

古典的なビッグマン像では、「金の切れ目は縁の切れ目」、「個人的能力の枯渇は権力の喪失」といわれる。確かに生産性がなくなればビッグマンではなくなり、人々を束ねることは出来なくなるかもしれない。しかし、こうした議論は、我々の社会が背負っている生産力ナショナリズム的な価値観に引っ張られすぎた議論かもしれない。北部ラガのリーダーは、ビッグマンのごとく高い生産性をもって人々を取りまとめる。しかし、生産力ナショナリズムが働かない社会である。生産性をもつことが称賛されても、それがないからといって排除、蔑視の対象にならない北部ラガのようなメラネシア社会では、老いとともに生産力が落ち、ビッグマンでなくなったとしても、みじめな姿をさらすことにはならないのだ。ビッグマン制を、プロダクティヴィティを求めるエイジング観から、再考する必要があるかもしれない。

ところで、ヴァヌアツでも重い病気になれば病院に入院する。そして病院で最後を迎えることが多い。病院から見放されて戻ってくることもある。また T よりも重症な、動くことのできない本当の寝たきり状態などもある。そのへんは、我々の社会と同じである。「寿命が延びるにつれ、慢性疾患や虚弱化により、多くの人が必要とするケアの強度と期間も増大する・・・新たな医療処置や技術によって多くの病気の生存率が向上することで、かつては致命的だった病状が慢性疾患へと変化し、人々は何年、場合によっては何十年にもわたって継続的かつしばしば集中的な支援を必要とするようになっている」のであり、その傾向は世界的に広がる (Bush 2015:278)。その結果、文化の差異を超えて、「人間としてのより良き在り方」を探求するような介護議論が展開されることになる。しかし、こうした長期の介護を必要とする状態の背後に横たわるエイジング観によって、そのあり方も変わると思われる。「老年期は青年期、壮年期と同様に人間の加齢による状態の変化にすぎず、だれでも通過する状態だから、あたりまえのものとして受け止める」という視点をもっている文化は、介護する方もされる方も、「老年期が特別厄介なものである」と考える文化に比べると、精神的負担が少ないのであろう。阿部の言うように、「寝たきり老人やボケ老人は、私たちの社会の作品なのである」という点からも、介護の問題を見ることも必要であろう。

註

(1) 本稿は、2024年10月25日に、『第100回神戸人類学研究会 記念講演』として神戸大学で行った講演「メラネシアの老人——プロダクティヴィティ、アクティヴィティを求めるエイジング」に基づいている。

(2)かつてのヨーロッパ人は、「未開人は役にたつものにしか興味を示さないが、我々文明人は役にたたないものにも興味をもつ。それが知的欲求ということだ」と考えていた。この「未開人観」は間違っており、彼らも高い知的欲求をもっているという議論がレヴィ=ストロースによって展開されたが（レヴィ=ストロース 1976）、ここで興味深いのは、役にたつかたないかという基準は、知的欲求が低い段階で重視されると、みんな考えているということである。

(3) 船津は、あるがままのエイジングを認めようといっているように見えるが、他の論者たちと少し違った立ち位置にいる。彼の議論は、自分たちのリズムで年をとり、自分たちのやりかたで過ごす中で、前向きな新たな関係性を見つけ出すという趣旨に貫かれているように思われる。つまりは、船津にとっての「あるがままの老年」は、「それまでとは違う価値をもつ」という発想から出来上がっているといえる。というのは、彼は「老い」の肯定的イメージを生み出し、高齢者の積極的生活を創出していく必要がある」と主張しているからである（船津 2003:51）。

(4) アフリカにおける年齢組や年齢階梯制の初期の議論は、年齢という要素だけで長老の地位に立ち、権力を発揮できるシステムとして興味を引いたが、詳細な民族誌的研究の蓄積と老人人類学の積み重ねによって、老人の力の背後にある「生産性」の重要性が指摘されるようになった。それは、プロダクティヴィティやアクティヴィティを問題とするエイジング観と軌を一にしていたが、福井の議論は、「もう一つ別のエイジング観」と連動する形で、単純な「年齢の積み重ね」を是とする姿を見直しているといえる。

(5) 高橋は福井のアネイチュムの議論を批判して、次のように述べている。「福井は「なぜあなたは老人なのか？」という問い合わせを投げかけ、「だって私はもう65歳なんですよ」という答えが返ってくることを理由に、年齢を重ねることそのものが老いることであるという認識がバヌアツの老人たちに共有されていると考える。だが、これは質問の仕方に問題があるのではないか。インタビューにおいて、老いの主観的認識を直截的な質問から引き出すことの困難さについては、本書の第8章でも触れている」（高橋 2013:76）。確かに質問の仕方で返答が変わることはあるだろうが、福井はその答えをもとに結論を出しているわけではない。彼は、他の社会では「老人らしさ」を全うすることによって老人カテゴリーが構築されるが、アネイチュムではただ年をとるという行為によってのみそのカテゴリーが構築されるということを、様々な局面の議論を通して論証しており、上記のエピソードはそれを傍証している例の一つである

と解釈するほうが彼の言わんとすることに近いであろう。ちなみに高橋は、栗原の「老人はその両義性において〈他者〉である」という言説に対する批判として、「老いの肯定/否定はむしろ、自分自身の老い、あるいは自分もいつかは老いていくことへの不安の裏返しだと考える」ので栗原の見解には同意しないとしたうえで、老いとは〈自己〉の問題であると主張している（高橋 2013:259）。栗原は、両義性ゆえの「シンボルとしての他者」を論じているのに対して、高橋は、生身の人間としての老人を設定し、自分がやがて年を取り不安になるから他者ではなく自己の問題だと捉える。これも、栗原の言わんとすることとは少し異なったレベルでの議論ではないだろうか。

(6) 北部ラガの詳細については、吉岡 1998、2018 を参照。

(7) 儀礼での豚の殺し方は決まっている。それは、撲殺である。棍棒、あるいは鉄斧の頭（刃と反対側の部分）で豚の頭を殴って殺す。これには宗教的な意味合いがある。詳細は吉岡 2018:14-15、吉岡 1998:355-364 参照されたい。

(8) 彼は、偉業を成し遂げた翌年の 2015 年に他界した。

(9) 儀礼を行うときは、その儀礼の主人公から様々な役割をもった人びと、たとえばダンスを依頼された人、儀礼後のカヴァの宴用にカヴァを切り出す係の人、などにパンダナス製の赤い大きなマットを贈与する。主人公がまだ子どもであれば、その父や母がマットを準備し、主人公がマットの端を頭に載せて渡す。これらの人々は基本的に主人公の類別的父、場合によっては類別的父方オバと決まっており、今回の場合、簡略化されてはいるが、私がマットを用意し、息子の頭に載せて彼の類別的父 3 人に贈与した。また、妻は自らマットをかぶり、彼女の父に贈与した。後者の贈与は、前者とは異なったルールで出現している。この意味は良く分からなかったが、こうしたマットの贈与は、以前してもらったことへの返礼ということで行われることも多く、15 年ほど前に妻が初めて豚を殺して最初の階梯に入った時に、彼女の父から豚をもらったが、それへの返礼かもしれない。ちなみに、ダンスは多数の男たちが円形になって踊るサヴァゴロ (*savagoro*) と呼ばれるダンスで、カヴァの宴が開催されたことから深夜の 1 時頃まで続いた。

(10) 「敬老精神」こそが、老人を特別扱いする思想に裏打ちされており、エイジズムの裏返しになる危険性をももつていていると言えるかもしれない。特に、「弱者は守られねばならない」という考え方と「高齢者は弱者である」という考え方方が連動すると、「敬老」のように見えてしまう点にも注視する必要があろう。

引用文献

青柳まちこ

2004 「老いの人類学」 青柳まちこ編『老いの人類学』、京都：世界思想社、pp.1-22.
秋山弘子

2012 「サクセスフルエイジング」高橋恵子、湯川良三、安藤寿康、秋山弘子編『発達科学入門3 青年期～後期高齢期』、東京：東京大学出版会、pp.237-250.

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』、東京：誠信書房、pp.229-257.

天田城介

2010 『〈老い衰えゆくことの〉社会学（増補改訂版）』、東京：多賀出版

2011 『老い衰えゆくことの発見』、東京：角川書店

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』、東京：平凡社

上野千鶴子

2021 『ボーヴォワール 老い』、東京：NHK出版

上村くにこ

1997 「エイジズムまたは文明のスキャンダル」井上俊他編『岩波講座 現代社会学 第13巻 成熟と老いの社会学』、東京：岩波書店、pp.75-94.

エリクソン,E.、J.エリクソン、H.キヴィニック

1990 『老年期 生き生きしたかかわりあい』朝長正徳、朝長梨枝子訳、東京：みすず書房

片多順

2004 「長寿のシマ沖縄の高齢者たち」青柳まちこ編『老いの人類学』、京都；世界思想社、pp.23-44.

栗原彬

1997 「離脱の戦略」井上俊他編『岩波講座 現代社会学第13巻 成熟と老いの社会学』、東京：岩波書店、pp.39-60.

慶田勝彦

2016 「老いの相貌—ケニア・ギリアマにおける老人の威厳、悲哀そして笑い—」田川玄、慶田勝彦、花渕馨也編『アフリカの老人 老いの制度と力をめぐる民族誌』、福岡：九州大学出版会、pp.33-60.

関根薰

2019 『高齢期の幸福な老いとエイジズム』、京都：晃洋書房

高橋絵里香

2013 『老いを歩む人びと 高齢者の日常からみた福祉国家フィンランドの民族誌』、東京：勁草書房

田川玄

2015 「アフリカから<老いの力>を学ぶにあたって」『JANES ニュースレター』22:4-7.

- 2016 「アフリカで老いること、日本で老いること」田川玄、慶田勝彦、花渕馨也編
『アフリカの老人 老いの制度と力をめぐる民族誌』、福岡：九州大学出版会、
pp.1-14.
- トーンスタム, L.
- 2017 『老年的超越—齢を重ねる幸福感の世界—』富澤公子、タカハシ・マサコ訳、
京都：晃洋書房
- バトラー, R.
- 1991 『老後はなぜ悲劇なのか？—アメリカの老人たちの生活』グレッグ・中村文子
訳、東京：メヂカルフレンド社
- 1998a 「高齢者はパイオニア」バトラー, R.、H.グリーソン編『プロダクティブ・エイ
ジング 高齢者は未来を切り開く』岡本祐三訳、東京：平文社、pp.1-19.
- 1998b 「健康・生産性・高齢化」バトラー, R.、H.グリーソン編『プロダクティブ・エ
イジング 高齢者は未来を切り開く』岡本祐三訳、東京：平文社、pp.21-45.
- 原田謙
- 2020 『「幸福な老い」と世代間関係—職場と地域におけるエイジズム調査分析』、東
京：勁草書房
- パルモア, A.B.
- 2002 『エイジズム—高齢者差別の実相と克服の展望』鈴木研一訳、東京：明石書店
福井栄二郎
- 2007 「「伝統を知らない」老人たち：ヴァヌアツ・アネイチュム島における老人の
現在と社会構築主義批判」『国立民族学博物館研究報告』32-4:579-628.
- 藤田綾子
- 2007 『超高齢社会は高齢者が支える 年齢差別を超えて創造的老いへ』、吹田：大
阪大学出版会
- 船津衛
- 2003 「高齢者の自我」辻正二、船津衛（編）『エイジングの社会心理学』、東京：北
樹出版、pp.41-54.
- フリーダン, B.
- 1995 『老いの泉・上』山本博子、寺澤恵美子訳、新潟：西村書店
- 前田信彦
- 2006 『アクティブ・エイジングの社会学—高齢者・仕事・ネットワーク—』、京都：
ミネルヴァ書房
- マクトナルド, B.、C.リッチ
- 1994 『私の目を見て』寺澤恵美子、山本博子、久保とし子、N・ミナイ訳、三鷹：
原柳舎
- 松本奈々子

- 2017 「〈古い〉をめぐる学びに関する考察」『生涯学習基礎経営研究』42:25-37.
- 安川悦子
- 2002 「現代エイジング研究の課題と展望」 安川悦子、竹島伸生編『「高齢者神話」の打破—現代エイジング研究の射程—』、東京：お茶の水書房、pp.3-48.
- 吉岡政徳
- 1998 『メラネシアの位階階梯制社会—北部ラガにおける親族・交換・リーダーシップ』、東京：風響社
- 2005 『反・ポストコロニアル人類学—ポストコロニアルを生きるメラネシア』、東京：風響社
- 2018 『豚を殺して偉くなる—メラネシアの階梯制社会におけるリーダーへの道』、東京：風響社
- 2020a 「トゥラガ・ネイション（その1）—ヴァヌアツにおける新しい伝統復興運動」
『日本オセニア学会 ニューズレター』127:1-26.
- 2020b 「トゥラガ・ネイション（その2）—伝統と近代の相克」『日本オセニア学会 ニューズレター』128:1-25.
- ラザラス,M.、ロウアー, H.
- 1998 「高齢者と仕事—退職後の就労とボランティア活動」バトラー,R.、H.グリーン編『プロダクティブ・エイジング 高齢者は未来を切り開く』岡本祐三訳、東京：平文社、pp.105-150.
- レヴィ=ストロース, C.
- 1976 『野生の思考』大橋保夫訳、東京：みすず書房
- 鷺田精一
- 2003 『古いの空白』、東京：弘文堂

- Baltes, M.M. and L.L. Carstensen
- 1996 “The Process of Successful Ageing.” *Ageing and Society* 16: 397-422.
- Baltes, P.B.
- 1997 “On the Incomplete Architecture of Human Ontogeny: Selection, Optimization, and Compensation as Foundation of Developmental Theory.” *American Psychologist* 52(4):366-380.
- Bush, E.D.
- 2015 “Anthropology of Aging and Care.” *Annual Review of Anthropology* 44:277-293.
- Butler, R.
- 1969 “Age-Ism: Another Form of Bigotry.” *The Gerontologist* 9:243-246.
- Havighurst,R.

- 1961 "Successful Aging." *The Gerontologist* 1:8-13.
- Kaufman, S.
- 1994 "The Social Construction of Frailty: An Anthropological Perspective." *Journal of Aging Studies* 8-1:45-58.
- Rowe, J. and R. Kahn
- 1987 "Human aging: usual and successful." *Science* 237:143-149.
- 1997 "Successful Aging." *The Gerontologist* 37:433-440.
- Walker, A.
- 2002 "A strategy for active ageing." *International Social Security Review* 55-1:121-139.
- World Health Organization
- 2002 *Active Ageing A Policy Framework*. World Health Organization.