
老いを生きる〈わたし〉、他者、宗教

—エリック・H・エリクソンを手がかりに—

川島 大輔¹

老いを生きることと宗教とのかかわりについて、エリクソンの〈わたし (I)〉という概念を手がかりに論じた上で、老いをめぐる困難な社会的状況における、高齢者への宗教者・信仰者の向かい方について検討する。

¹ かわしまだいすけ：北海道教育大学大学院教育学研究科・准教授

1. はじめに

超高齢社会を迎えた日本において、老いを生きること、そしてそのことに宗教がどのようにかかわるのか。この小論では、老いを生きることと宗教とのかかわりについて、エリクソンの〈わたし〉という概念を手がかりに論じていく。具体的には、はじめに、老いを生きる上でどのような失調や衰えに直面するのか、そしてそれらにどのように向き合うのかについて論じることとする。またその向き合いの中核となるものとして、〈わたし〉という感覚を得ることの意味について論じる。次に、老いを生きる〈わたし〉と宗教とのかかわりについて、とくに特定の宗教教義や社会文化に流布する聖なる物語を語りなおす中で〈わたし〉の感覚を見いだしていくことの具体的用例を取り上げつつ、検討していく。同時に、〈わたし〉の感覚を得ることと他者、とくに究極の他者との向き合い方についても論じること、〈わたし〉が他者への応答として立ち上がることを見ていく。そして最後に、老いを生きる人々に周囲の他者、とくに宗教者・信仰者⁽¹⁾がどのようにかかわっていくことができるのかについて論じることとする。

2. 老いを生きること

1) 老いとは何か

そもそも「老い」とは何を意味しているのだろうか。まず「老い」(Aging)とは、大ざっぱに言ってしまえば、字義のごとく加齢に伴う生理的、心理的、社会的変化のことであろう。実際、加齢とともに様々な変化が生じるが、後述するように、とくに後期高齢者においては多くの失調が顕著に認められる。たとえば、日常会話で「最近老いを感じる」などと話す際やエイジングケアを謳った商品では、こうした失調の部分が顕在化しているように思われる。他方で、Aging がワインやチーズの

熟成を意味する言葉でもあるように、人間においても人格の成熟といった肯定的な意味合いを伴って用いられることもある。

こうした加齢による変化に対する意味づけは、特定の社会・文化・歴史において流布している言説と密接につながっているだろう。たとえば、人格の成長や身長伸びも加齢による変化にかかわるものだが、これらは老いとは言及されない。また細胞の老化に焦点化すれば、高齢期にある人々だけが老いを経験するわけではないが、概して老いは中高年の問題と位置づけられているように思う。この捉え方には、加齢に伴う失調的な変化、もっといえば死に向かう変化と、その変化への拒否的な態度が暗黙裏に影響を及ぼしているのかもしれない。実際、米国では、老いは否定的な意味合いで語られることが多く、エイジズム (agism) や老齡恐怖 (gerontophobia) は一つの強力な言説であるという⁽²⁾。日本では、老成持重や亀の甲より年の功といった言葉があるように必ずしも否定的な意味合いだけが老いに付与される訳ではないが、超高齢社会に突入した現代においては、この言説はどの程度有効なのだろうか。

老いと向き合おうとする際、その老いをどのように意味づけるかによって当然ながら、その向き合い方は異なるだろう。そこで次節において、まず、加齢に伴って具体的にどのような変化があるのか、とくに高齢期において人々はどのような課題に直面するのかについて、概観しておきたい。その上で老いを通じた変化にいかに向き合うのかについて検討していく。

2) 加齢に伴う変化と、老いとの向き合い方

(1) 老いに伴う心身の特質

加齢に伴う変化が分かりやすい例として、超高齢期における心身の特質が挙げられる。バルテスはベルリン加齢研究 (Berlin Aging Study) や加齢についての諸研究を概観した上で、超高齢期 (85 歳以上) にあたる人々の特徴を次のように指摘している。つまり超高齢者のおよそ 8 割が複数の疾患を併発しており、認知機能の著しい低下が見られ、また配偶者との死別や施設入居 (あるいは一人暮らし)、複数回の入院といった

社会的出来事を経験している。そして幸福観、社会的接触といった生活の肯定的側面を喪失し、また心理的適応が系統的に衰弱していく中で、人間としての尊厳を保つことさえ困難になるという⁽³⁾。

こうした加齢による失調要素のみに着目した場合、老いることに肯定的な意味を見いだすことは容易ではないだろう。しかし、老いを生きる人々はこうした様々な失調や衰えとも向き合い、折り合いをつけていこうとする。そしてその向き合い方には、大きく次の2つがあるように思われる。すなわち、老いによる変化の中でなお維持されるものに注目することと、老いによる変化を通じて発達するものに注目すること、である。

(2) 老いによる変化の中でなお維持されているものに注目すること

この向き合い方の代表的なものとしてバルテスによる「補償を伴う選択的最適化理論 (Selection, Optimization, Compensation Theory)」⁽⁴⁾が挙げられるだろう。これは、人生に精通し加齢を実りあるものにしていくことをめざし、個々人が衰えの進行に対して選択的および補償的努力を払う、サクセスフル・エイジング (successful aging) という概念ともつながる。また老いの失調要素にもかかわらず保たれる高齢期の活動性や生産性に着目して、プロダクティブ・エイジング (productive aging) やアクティブ・エイジング (active aging) といった言葉も近年用いられている。プロダクティブ・エイジングは、老いを依存性などのネガティブなものではなく生産性という観点から積極的に捉えようとする概念である⁽⁵⁾。アクティブ・エイジングは、1990年代後半から、WHO (世界保健機関) が積極的に用いるようになったものであり、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である⁽⁶⁾。

こうした向き合い方では失調要素と抗しながら、いかに首尾よくやるか、活動的に生きるか、生産性を維持するのか、といった関心が老いを語る上での基底路線といえるだろう。ただし、老いにかかわる失調要素がまだそれほど顕著ではない場合にはこうした向き合い方も有効ではあ

るが、多くの失調要素が顕著となる超高齢期になると、実際にはこうした向き合い方は困難になってくるかもしれない。

(3) 老いによる変化を通じて発達するものに着目すること

老いても維持されるものに着目した向き合い方とは異なり、むしろ老いを経験することで発達していくものに目を向ける向き合い方もある。

たとえばエリクソンは漸進的発達理論の第8段階として高齢期を位置づけて、「自我統合 対 絶望 (integrity vs. despair)」の心理社会的危機に取り組む時期としている⁽⁷⁾。他の世代との連続性が断ち切れ、それによって生き生きとしたかかわり合い (vital involvement) を失い、その持続的な停滞感から絶望に至る可能性を考えれば、高齢者は子や孫といった世代を教え育む祖父母的な生成継承的機能 (grand-generative function) を保持することができるし、またそうする必要もあるともいえる⁽⁸⁾。しかし複数の慢性疾患を抱えながら、非存在の影と向き合うことが求められる超高齢期においてはとくに、自律感や自主性が失われ、アイデンティティの感覚を感じる事が困難になり、親密さがなくなり、生成継承性 (generativity) を発揮することも難しくなるだろう⁽⁹⁾。そのためこの時期においては、死そのものに向き合う中で、生そのものに対する聡明かつ超然とした関心である「英知」 (wisdom) を備えること、あるいはかかわりあいからの撤退に本気でかかわることが老いを生きていく上で必要となる⁽¹⁰⁾。

そしてこの人生の最終段階においては、希望の最後の形態である信仰 (faith) が大きな意味を伴ってくる。この希望は「わたしであること」 (I-ness) という最も基本的な特質を内包しており、この特質なしには人生が始まることも、意味を持って終わることもありえない⁽¹¹⁾。ここでの〈わたし (I)〉⁽¹²⁾という感覚は、一貫性と連続性を持つアイデンティティの感覚 (the sense of a coherent and continuous identity) を伴うものであり、死という究極的な境界を持つ実存的アイデンティティ (existential identity)、あるいは、その人と全人類、そして神という究極の他者とをむすぶ内的核心のことを指す⁽¹³⁾。そして、中心的であり、

能動的であり、全体が統合され、はっきりと気づいている存在である、この〈わたし〉という感覚によって、老いにおける様々な失調要素の中で無能な受難者としてではなく、有能な行為者 (doer) という感覚を得ることができる⁽¹⁴⁾。

〈わたし〉は、新生児と、最初の他者 (Primal Other) である母親とのあいだのヌミノース的 (numinous) 儀式⁽¹⁵⁾、つまり母なる存在のなかの〈あなた (You)〉に対して振る舞う (counter play) ことにその起源をもつ⁽¹⁶⁾。そして〈あなた〉と〈わたし〉のこの最初の相互交渉は一生涯にわたる基盤となるものである。つまり人生と〈わたし〉は希望とともに始まり、その希望がやがて熟し、高齢期における信仰でその頂点を迎えるのである⁽¹⁷⁾。こうした母なる存在という最初の他者とのかかわりを通じて、もっといえば、他者に抱き上げてもらう出会い (uplifting encounters) を通じて、ヌミノース的なものを感じ取る。それが隔たりを超えてつながっているという感覚と、一個人として他と区別されているという感覚の両方をもたらすのである⁽¹⁸⁾。そして乳児期における原初的な他者とのかかわり、そしてそれ以降の周囲の他者とのかかわりの中で築いてきた〈わたし〉という感覚は、非存在の影と向き合う中で、究極の他者 (ultimate other) とのつながりへと移行する⁽¹⁹⁾。

3. 老いを生きる〈わたし〉と宗教とのかかわり

1) 老いを生きるための、聖なる物語とのむすび

高齢期における〈わたし〉という感覚が究極の他者とのつながりを必要とするのであれば、まさに高齢期において死という非存在の影に向き合う中で、老いを生きる自らを宗教とどのように関連づけて意味づけるのかは興味深い。これまでの研究結果からは、高齢期における内発的な宗教性が顕著なほど、死の不安が低く、死を受容している傾向にあることが示唆されている⁽²⁰⁾。また川島は、高齢期にある浄土真宗僧侶の死の意味づけと宗教との関係性を検討した結果、自己や身近な他者の死を、

往生浄土や倶会一処^{くえいっしょ}(21)といった聖なる物語を意味づける際に引用することで、ライフサイクルの連続性や一貫性の維持を可能にするとともに、先立った家族と死にゆく自ら、そして遺される家族をむすぶことで死の恐怖や悲しみを和らげる機能を果たしていると述べている。以下の田中さん(仮名)の語りはその一例である(22)。

語り 人間の生死と命を借りてくるということ

田中：私の把握してるのはですね、結局生まれてくるということ、そして死んでいくということ、これは生死というて、ね、あってですね。これはね、命を借りてくるということ、生まれるちゅうことは。

川島：命を借りてくる。

田中：うん。ご先祖様か、そのお母さんか、と言うて、その色々の言い方がありますけれど、これはやはり大きな、大宇宙とかね、そういう中からですね、命を借りてくる。そしてその何が、借りて人生を送っていった、その最終的には、そら平均年齢がなんやかんやて言うたというけれども、返さなくちゃならない、借りたものは。と、そういうものが人間の生死というもの。死ぬちゅうことは命を返すっていうこと。(中略)でそういう、やっぱり借りる、どっからか命を借りるっていうようなそういうものが何かっていうことを考える。それが仏さんだと考えたら、我々はほんまに仏さんに(命を)お返しをするということ。

鍋島は、癌で亡くなった寺の坊守であった平野恵子の手記を紹介し、無量寿の世界という生きとし生けるもの達の「いのちの故郷」より生まれ、そこに還ってゆくとの意味づけが、彼女の死後、自己の生命が自然のあらゆるいのちと一体となり、限りないいのちとなって子どもたちと一緒に生きていく希望をもたらしているとして、そこに壮大な縁起の生命観を読み取っている(23)。

こうした、特定の社会や文化に流布する聖なる物語の取り入れは他者との死別経験に対しても行われる。実際、遺されたものは、その死別という経験に対して様々な意味づけを行い、物語る。たとえば川島は、この浄土真宗における聖なる物語を個々人がどのように自分の物語として語りなおし、死別という経験を意味づけているのかを検討する中で、^{くえいっしょ}俱会一処という聖なる物語の語りなおし、とくに「また会える」「先に往って還ってくるのを待っている」といった物語が、死者と生者をむすぶ機能を有することを指摘している。ただし同時に、「会えるとは思わない」と受け入れない語りや、「一つになっていく」ことの方便として^{くえいっしょ}俱会一処を語るなど、語られる物語がゆらぎや多様な意味づけによって彩られていることも見いだしている⁽²⁴⁾。

ところで上記は宗教教義と明示的な関係性の中で死を語りなおしている例であるが、他方で、特定の宗教に依ることなく、自らのライフサイクルと究極の他者をむすぶ人々もいるだろう。たとえば遺されたものが、辛く悲しい経験のなかに、なんらかの意味を見いだした際に、明るい天空や天気語られることがある⁽²⁵⁾。それはある種の解放感に満ちていて、雲や光、あるいは風となった、愛する人からのメッセージとして語られる。ここから特定の宗教教義を媒介することなく生じるヌミノース的なもののかかわりにおいては、季節や自然といったより大きな循環サイクル⁽²⁶⁾に関連づけて語られる可能性が指摘される。またこうした大きな循環サイクルをして、やままだは「大きな生命体のなかの人の生死」⁽²⁷⁾という、文化に流布している物語について言及している。先に取り上げた、往生浄土と絶対他力という浄土真宗の聖なる物語を引用して構築された「借りている命をお返すする」という意味づけも、個々の人間は「自然の大きな生命体」の一部にすぎず、そこから生まれ、そしてそこへ還っていくという、浄土真宗教義に限定されない、広く日本文化に通底する死生観、生命観である可能性もあるだろう。

2) 他者への応答としての〈わたし〉

先において、特定宗教がこれまで提供してきた聖なる物語と同時に、

社会や文化に広く流布する「大きな生命体のなかの人の生死」という聖なる物語を取り入れ、語りなおすことで〈わたし〉という感覚を見いだしていくことを指摘した。

ただしここで留意しなければならないのは、ライフサイクルの連続性と一貫性を見いだすという側面を過度に強調することである。もちろん、老いの変化にもかかわらず連続する何か、そしてそうした変化にも生き生きとかかわり合おうとする主体に迫ることこそ、老いの核心に触れることであろう。しかし、たとえば昨今の「私らしいお葬式」という言葉からは、時間に縛られたアイデンティティが強調されているようにも思える⁽²⁸⁾。これは究極的な他者とのつながりを得て非存在の影と向き合うこと、あるいは生死という分断の境界を超えることよりも、自分の周囲と現在という時間にとらわれ、非存在との境界に対して盲目になる危険性を孕んではいないだろうか⁽²⁹⁾。

既述のように〈わたし〉は、中心的であり、能動的でありながら、〈わたし〉という感覚は個人の力のみで見いださるものではない。むしろ他者とのつながりから見いだされる感覚である。また本当の意味での他者、そして究極の他者は、常に〈わたし〉よりも前に存在しているのであり、〈わたし〉はそれに対するものとしての位置取りを事後的にとることによってはじめて、〈わたし〉という感覚を得るのである。つまり〈わたし〉は常に他者への応答として立ち上がるものなのである⁽³⁰⁾。人生のはじまりにおいてそうであるように、他者との出会い、そして他者への応答を通じてはじめて、他者とのつながりと区別によって立ち上がる〈わたし〉という感覚をもつことができる。こうした向かい方においてこそ、希望が一生涯をかけて発達した信仰を、そして神と人とをむすぶ〈わたし〉という内なる光⁽³¹⁾を見いだせるのではないだろうか。

4. 老いを生きる人にかかわるということ —老いに宗教はどう向き合うか—

1) 〈わたし〉の知覚と宗教の機能

三木によると、宗教 (religion) は、そのラテン語の語源からして再びつなぐ (re-ligare) ことを意味するという⁽³²⁾。既述のように聖なる物語や大きな生命体のなかの人の生死といった物語が、ひとつには老いにおける非存在の影と向き合いながら、究極の他者と〈わたし〉をむすぶ機能を果たしているといえるだろう。また同時に、すでにヌミノース的儀式とのかかわりについてみてきたように、儀礼・儀式⁽³³⁾も、〈わたし〉という感覚を見いだす上で大きな機能を果たしている。エリクソンは定式化された相互交渉と、意味ある間隔において周期的に反復されるものをして儀式化 (ritualization) と呼んだが⁽³⁴⁾、そこで欠くことのできないヌミノース的なものが宗教儀礼にも認められることを指摘する⁽³⁵⁾。儀礼・儀式には、とりとめのない感情を整理し、出来事に対する象徴的な秩序を与える機能がある。葬儀はもっともわかりやすい形の儀礼であり、個人を超えた共同体において公に悲しむことで周囲の他者とのつながりをむすびなおす機能を持つといえる。また教会や寺院、神社等に赴くことも同様に、既述した儀礼・儀式が行われる場 (topos) でのヌミノース的なものとのかかわりを通じて、同じ信仰を持つもの同士という他者とのつながりを感じさせる機能を有している。もっといえば、そこで見いだされる〈わたし〉という感覚は、教会や寺院という場を通じて、〈われわれ (We)〉という感覚へとつながっていくものであるという⁽³⁶⁾。

なお近年着目されている老いの新しい理論に社会情緒的選択理論 (Socioemotional Selectivity Theory) がある。この理論では、若年者のように時間は無限にあると思う場合、人間は情報を追い求めるよう動機づけられるが、反対に高齢者のように時間が限られていると認識する場合、社会的接触は選択的に縮小され、遺された重要な他者との情動的な満足を追求するよう動機づけられると考える。この小論の議論と結びつけて考えた場合、聖なる物語、儀礼・儀式、そして教会という宗教の

構成要素はまさにこの情動的な交流を促す機能を果たしているといえよう⁽³⁷⁾。

またこれら明示的なかかわりや場以外にも、ごく日常的な関与が、老いを生きる人々が喪失や失調、そして非存在の影と向き合う足場となることも十分考えられる。たとえば、曹洞宗月宗寺住職袴田俊英氏は、秋田県藤里町で自殺予防のために「コーヒーサロンよってたもれ」を営み、主婦から高齢者までがふらっと珈琲を飲みを訪れ、談笑もしながら、ときには深刻な相談にも乗っている⁽³⁸⁾。また宮城県でカフェ・デ・モンクを営む曹洞宗大通大寺住職の金田諦應住職氏も、自らの信仰する宗教教義を全面に押し出すのではなく、他者の意味づけに寄り添う実践を強調している。これらは、聖なる物語の提供や儀礼といった明示的なかかわりをその全面には押し出していないものの、実践者の信仰に強く裏打ちされた実践にほかならない⁽³⁹⁾。

2) 老いを生きることが困難な社会的状況の中で

これまで老いを生きる上での〈わたし〉という感覚の重要性を見てきた。しかし現代日本においてその感覚を見いだしていくことは容易ではないかもしれない。

たとえば高齢者のお話を聞いていて、よく耳にするのが、「ポックリいきたい」「早くお迎えが来てほしい」という言葉である。そしてこうした高齢者のニーズに応えるように、ポックリ寺参りという現象があるが、現世利益的な行為や信念はむしろ死の不安を助長する可能性も指摘されている⁽⁴⁰⁾。そうであるならば、こうした現世利益的な行動を抑制し、高齢者の内発的な宗教性を高めるようなかかわりが必要ということになるのかもしれない。この解釈は一面では正しいのだろう。しかし、そう結論づける前に、そもそも「なぜ高齢者はポックリいきたいのか」といった、この行為の背景に目を向ける必要がある。

ポックリいきたい背景には、もちろん死に際の痛みに対する怖れがあるのだろう。実際、高齢者は死の不安よりも、死に際の痛みに対して強い恐怖を示すことも報告されている⁽⁴¹⁾。ただしそれと同時に注目すべき

は、寝たきりになることへの怖れである。ポックリ寺参りをする高齢者への調査を行った井上によると、「寝たきり」への怖れは、人の世話にならざるをえなくなり、個人の尊厳が侵されるとの思いから生じていたという。またポックリいくことは「死」の願望であるにもかかわらず、この調査ではほとんどすべての高齢者に「生」の願望である長寿願望があったことから、ポックリ願望は、健康で幸福な生を願う長寿願望と同根であるとも考えられる⁽⁴²⁾。

さらにこうした寝たきりになることへの恐怖は、高齢者介護を取り巻く社会的状況と密接にかかわっているだろう⁽⁴³⁾。実際、高齢者介護の多くは、配偶者や子どもなどの家族によって担われており、また障害の程度が重たいほど、家族が介護を担う割合は高くなる⁽⁴⁴⁾。こうした背景には、入居施設の圧倒的不足に加えて、「家族による介護が最も望ましい介護のあり方である」という根強い意識があると推察できる⁽⁴⁵⁾。家族に介護の重荷が集中する社会的状況と、「迷惑をかけたくない」、「寝たきりになりたくない」、「ポックリいきたい」と願う高齢者の心性を考えれば、ポックリ寺参りを頭ごなしに非難したり、「いろいろ大変だけれども、自分の信仰がしっかりしていれば大丈夫ですよ」などと安易に声をかけることはしないだろう。むしろこうした社会的状況に生きる高齢者の振る舞いをまずは受け止め、その中で求められるものに伝えていくことこそ求められているのではないだろうか。

3) 老いを生きる他者に応答すること、並びみること

老いに向き合う主体はあくまでその人であり、究極の他者への応答を通じて、〈わたし〉という感覚を見いだす。それゆえ周囲の人々は、その行為そのものに直接介入するのではなく、そうした主体の向き合い方について、その方向性を調整したり、足場を提供したりすることが求められる。

既述のように、老いを生きる〈わたし〉に対して、聖なる物語の提供、儀礼・儀式、教会や寺院などの場、そして信仰に裏打ちされた日常的なかわりなどを通じて、周囲の宗教者・信仰者はかわることになる。

その際、老いを生きる人が、周囲の他者や究極の他者とのつながりの中で〈わたし〉という感覚をすでに見いだしているときに、宗教者・信仰者が改めてかかわる余地はあまりないかもしれない。他方で、老いに伴う様々な失調要素を経験することで、その喪失や衰えがその人の人生の意味を支配してしまっていることもある。たとえば「もう年だから、いまさらやっても」「あちこちガタがきて思うようにならないし、人様に迷惑をかけてまで生きてもしようがない」などの語りは珍しくない。こうした状況においては、その人の意味ある行為や人間関係を、老いにかかわる失調や衰えといった支配的な出来事に彩られた物語によって汚されることのないものとして語りなおすための、足場を作ることが重要であろう⁽⁴⁶⁾。

またそうした向き合いは、主体と主体がかかわり合い、ぶつかり合うことをも意味する。実際、かかわりの中で、宗教者・信仰者は老いを生きる人々にただ寄り添うだけでよいのか、つまり儀礼や説法などによる明示的な宗教的関与は必要ないのか、という疑問が生じるかもしれない。宗教者・信仰者もまた独自の思いをもった一個の主体であるからして、周囲の他者とつながる〈わたし〉と、究極の他者とつながる〈わたし〉のあいだに齟齬や境界が生まれることが必然に生じうる。しかし老いにかかわる失調や衰え、あるいはエイジズムといった支配的な物語によって身動きの取れなくなってしまった高齢者と宗教者・信仰者が向き合う際、両者の関係性は明らかに非対称・非対等である。そのためまずは高齢者が、宗教者・信仰者という水平軸における他者によって応答され、抱き上げてもらうことを通じて、垂直軸における究極の他者とのつながりを見いだしていく足場を作ることが大切ではないだろうか。また同時に、宗教者・信仰者もまた、高齢者という他者に向かうとき、その他者に応答することを通じて、究極の他者とのつながりの中で〈わたし〉という感覚を見いだすとはいえないだろうか。

さらに宗教者・信仰者が高齢者と、究極の他者を並びみることも高齢者への向き合い方の一つであろう⁽⁴⁷⁾。宗教者・信仰者が、究極的他者への応答の中でいかに〈わたし〉という感覚を見いだしているのか、そう

した究極の他者との向き合い方自体を並び示すことで、老いを生きる人々もまた、自らの向き合い方を見いだしていくこともあるのではないだろうか。同時に、老いを生きる高齢者その人が、非存在の影と向き合いながら、究極の他者とのつながりを見いだそうとするその姿を並びみることによって、宗教者・信仰者自身もまた、自らの究極の他者とのつながりを見つめなおすのである。

5. 結語

〈わたし〉という感覚を見いだす上で、その足場を担っている宗教の意味と同時に、老いを生きることを困難にしている社会的状況、たとえば介護負担の問題や老いに対する偏った見方など、について見つめ直すことが重要である。またライフサイクルの一貫性と連続性を見いだそうとすることは、ともすれば究極の他者の自己への回収へと至る危うさも孕んでいる。しかしこれまで見てきたように、本当の意味での〈わたし〉とは常に他者への応答として立ち上がるものであろう。

高齢化は今後ますます顕著となり、老いをめぐる社会的状況は〈わたし〉という感覚を見いだすことをより困難にさせるかもしれない。その中で宗教者・信仰者に求められるのは、高齢者が老いと向き合う中で、他者そして究極の他者に応答するための、最近接発達領域にかかわることではないだろうか。

注

(1) 宗教者という呼称は特定宗教に所属している否かといういわば社会的基準からなされるのに対して、信仰者とは個々人の信仰の度合いといういわば個人的・主観的基準からなされるように思うが、ここでは両者を併記することで、いずれも高齢者に向かう主体として考えたい。

(2) N. J. Osgood, "Ageism and elderly suicide: The intimate connection," in: *Death attitudes and the older adult: Theories, concepts, and applications*, ed. by A. Tomer, Philadelphia: Brunner-Routledge, 2000, pp.157-173.

(3) Paul B. Baltes & Jacqui Smith, “New frontiers in the future of aging: From successful aging of the young old to the dilemmas of the fourth age,” *Gerontology*, 49, 2003, pp.127-130.

(4) たとえば Paul B. Baltes & Jacqui Smith, “Multilevel and systemic analyses of old age: Theoretical and empirical evidence for a fourth age,” in: *Handbook of theories of aging*, ed. by V. L. Bengtson, & K W. Schaie, New York: Springer, 1999, pp.153-173.

(5) Robert N. Butler & Herbert P. Gleason, *Productive aging: Enhancing vitality in later life*, New York: Springer, 1985. なおプロダクティブ・エイジングを捉える指標としてプロダクティブな活動が挙げられ、この活動には働くこと（有償労働のみならず、無償労働も含まれる）や趣味や孫の世話といった様々な生産的な活動が含まれる（岡本秀明「地域高齢者のプロダクティブな活動への関与と well-being の関連」『日本公衆衛生学雑誌』56号、2009年、713-723頁）。

(6) World Health Organization. *Active aging: A policy framework*.

<http://whqlibdoc.who.int/hq/2002/who_nmh_nph_02.8.pdf>, 2002. 高齢者の活動性に関して、とくに高齢者の閉じこもりの問題が、寝たきり（要介護状態）の予備軍として位置づけられる。これまでの実証的研究では、とくに生活行動範囲が屋内に限られる場合や、外出頻度が週1回程度以下であることが、要介護に移行する割合や死亡率の高さを予測することが報告されている（川島大輔「高齢期の社会性」二宮克美・浮谷秀一・堀毛一也・安藤寿康・藤田主一・小塩真司・渡邊芳之編『パーソナリティ心理学ハンドブック』福村出版、2012年、324-325頁）。

(7) Erik. H. Erikson, *Childhood and society*, New York: W. W. Norton, 1950.

（エリク・H・エリクソン、仁科弥生訳『幼児期と社会 1、2』みすず書房、1977、1980年）345-347頁。なおこの小論における引用箇所表現については、原著より直接訳出したものもあるため、訳書の表現と必ずしも同じではないことに注意されたい。

(8) Erik. H. Erikson & Joan Erikson, *The life cycle completed: A review*, expanded edition, New York: W. W. Norton, 1997. （エリク・H・エリクソン、ジョアン・M・エリクソン、村瀬孝雄・近藤邦夫訳、『ライフサイクル、その完結（増補版）』みすず書房、2001年）82頁。

(9) 実際、エリク自身も第8段階における統合や英知といった概念を老衰前的高齢者に当てはまるものとして検討していたし（『ライフサイクル、その完結（増補版）』、84頁）、エリクの死後、妻のジョアンによって書き加えられた記述では第9段階における老年的超越（gerotranscendence）の重要性が述べられるに至っている（同書、149-165頁）。ただし老年的超越が「物質的な世界から超越的な世界への移行」といった命題にすり替えられてしまった場合、エリクが、そしてこの小論が試みているような、他者とのつながりの中で〈わたし〉の感覚を見いだすこととは、大きく隔たるように思う。

(10) 『ライフサイクル、その完結（増補版）』、79頁。Erik. H. Erikson, Joan Erikson & Helen Q. Kivnick, *Vital involvement in old age*, New York: W. W.

Norton, 1986. (エリック・H・エリクソン、ジョアン・M・エリクソン、ヘレン・Q・キヴニック、朝長正徳・朝長梨枝子訳、『老年期—生き生きしたかわりあい』みすず書房、1990年)、50頁。

(11) 『ライフサイクル、その完結 (増補版)』、81頁。

(12) エリクソンは自ら老いを経験する中で、自我やアイデンティティという言葉を超えて、〈わたし (I)〉という感覚に対する関心を強くしていったという

(Lawrence J. Friedman, *Identity's architect: A biography of Erik H. Erikson*, New York: Scribner, 1999. (ローレンス・J・フリードマン、やまだようこ・西平直監訳『エリクソンの人生 上・下—アイデンティティの探求者』、新曜社、479頁)。

(13) 『老年期』、52頁。『ライフサイクル、その完結 (増補版)』、xvi頁。Erik H.

Erikson, “The Galilean sayings and the sense of ‘I,’” *Yale Review*, 1981, p.323, 343, 348. ここでのアイデンティティとは時間にしばられたアイデンティティを超越した、全人的実存的アイデンティティ (all-human existential identity) のことである (『老年期』、53頁。)。さらに、後述するように、究極の他者とのつながりにおいて見いだされるのが〈わたし〉という感覚であるとすれば、これは自分自身の持続を措定する月並みなものではなく、むしろ他者の時間への移行なのかもしれない (Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger la deuxième édition*, Paris: Vrin, 1967. (エマニュエル・レヴィナス、佐藤真理人・三谷 嗣・小川昌宏・河合孝昭訳『実存の発見—フッサールとハイデッガーと共に 第二版』法政大学出版局、1996年、278頁)。

(14) 『ライフサイクル、その完結 (増補版)』、120頁、126頁。

(15) エリクソンはヌミノースという概念の定義を明確にはしていないが、「生きているという感覚、ひいては実存の本質的基盤という感覚」とほぼ同義のものとして位置づけている (『ライフサイクル、その完結 (増補版)』、122-123頁)。

(16) 『老年期』、45-47、284頁。“The Galilean sayings and the sense of ‘I,’” p.330.

(17) 『ライフサイクル、その完結 (増補版)』、81頁。“The Galilean sayings and the sense of ‘I,’” p.351.

(18) 『ライフサイクル、その完結 (増補版)』、47、55頁。

(19) 『ライフサイクル、その完結 (増補版)』、124頁。『老年期』、45-47頁。

なおエリクソンは究極の他者について、他の用語と同様、あるいはそれ以上に明確な説明をしていないが、旧約聖書の一節を引用しつつ、「御顔をあなたに向け、あなたに平安を与えられる」(lift up His countenance upon you, and give you peace) 存在として究極の他者を捉えている (『ライフサイクル、その完結 (増補版)』、124頁)。ただし、ここから、究極の他者をユダヤ教における神と同一視することは早計である。実際、エリクソンは初期の著書である『幼児期と社会』においてすでにダゴタ族の「太陽の踊り」とその宗教的な儀式の意味について論じたり (『幼児期と社会』、182-185頁)、ルター (Erik. H. Erikson, *Young man Luther: A study in psychoanalysis and history*, New York: W. W. Norton, 1958.

(エリク・H・エリクソン、西平直訳『青年ルター』みすず書房、2003年、278-283頁) やガンディー (Erik H. Erikson, *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence*, W.W. Norton & Company, 1993. (エリク・H・エリクソン、星野美賀子訳『ガンディーの真理—戦闘的非暴力の起原1、2(新装版)』みすず書房、2002年) の研究においてもこの主題に取り組んできた。また途中でどん挫はしたものの、キルケゴールについての研究も試み (『エリクソンの人生』、485-486頁)、最晩年にはガリラヤ時代のイエスの言葉に着目し、神と〈わたし〉という感覚とのつながりについても論じた (“The Galilean sayings and the sense of I,” pp.321-362.)。そうした、区別が曖昧な影のような境界上で人生を生き、ユダヤ教徒ともキリスト教徒とも言いがたかったエリクソンの人生が、この究極の他者、そして〈わたし〉という用語にも投影されているといえるだろう (『エリクソンの人生』、492頁、513-514頁、519頁)。

(20) 川島大輔『生涯発達における死の意味づけと宗教—ナラティブ死生学に向けて』、2011年、ナカニシヤ出版、30頁。

(21) 往生浄土とは阿弥陀仏の浄土に往き生まれることである。俱会一処とは死別後もまた出会える世界があること、またそのことへの確信を示す。

(22) 『生涯発達における死の意味づけと宗教』、85頁。なお語りの引用に際して、仮名など多少の変更を加えている。

(23) 鍋島直樹「浄土教における死と慈愛—ビハーラの意義」鍋島直樹編『死と愛—いのちへの深い理解を求めて』法蔵館、2007年、253-256頁。

(24) 『生涯発達における死の意味づけと宗教』、121-122頁。同様に、在宅緩和ケアの現場で「お迎え」体験についての調査研究を行った諸岡らは、そこには救いを求める激しい宗教的情熱や、地獄に対する恐怖心が見られることはなく、なじみ深くあたたかい存在としての家族や親類、知り合いが姿をあらわしていたことを受け、「お迎え体験」には自分が一人で死んでいくのではないという観念が表現されていると指摘している (諸岡了介・桐原健真「“あの世”はどこへ行ったか」清水哲郎監修、岡部健・竹之内裕文編『どう生き どう死ぬか—現場から考える死生学』弓箭書院、2009年、170頁)。

(25) やまだようこ『喪失の語り—生成のライフストーリー』新曜社、2007年、137-183頁。

(26) これは、西脇のいう「宗教的自然観」ともつながるものだろう (西脇良『日本人の宗教的自然観—意識調査による実証的研究』ミネルヴァ書房、2004年)。

(27) 『喪失の語り』、36頁。

(28) これは喪失や死という受け入れがたい要素を否定することによって成り立つ疑似統合 (pseudo-integration) につながる危うさを有している『老年期』、74-75頁。実際、トマーとエリアソンは、宗教に傾倒することは、首尾一貫性 (Sense of coherence) 尺度の下位因子である有意味性 (人生は生きるに値するという感覚) を促すことで死の不安を減じる一方で、自らが望む人生を生きられるという信念も醸成することで、死の不安を高めるという矛盾する側面を報告している

(Adrian Tomer & Grafton Eliason, “Beliefs about self, life, and death: Testing aspects of a comprehensive model of death anxiety and death attitudes,” in: *Death attitudes and the older adult: Theories, concepts, and applications*, ed. by A. Tomer, Philadelphia: Brunner-Routledge, 2000, pp.137-153.)

(29) 本当の意味での他者は常に人の理解を超えていく存在である。レヴィナスもまた、他のものと他者を区別する。それは遍歴の果てに故郷のイタカ島に戻るオデュッセウスにおける他のものと、故郷を棄て、神が示すいまだ知られざる土地へ旅立つアブラハムにおける他者の対置に他ならない。絶対的な他者とのかわりとは、決して自己へと回帰しない他者に向かう、回帰なき運動である（『実存の発見』、270-278頁）。

(30) これは何が他者であるのかという、外部性 (outerness) や他者性 (otherness) の問題である（『ライフサイクル、その完結 〈増補版〉』、129頁）が、エリクソンはこのことについて十分な説明を行っていないため、その意味するところは定かではない。ただしこの他者性の問題は、レヴィナスによる議論を著者には意識させる（たとえば、Emmanuel Lévinas, *Altérité et transcendance*, Paris: Fata Morgana, 1995. (エマニュエル・レヴィナス、合田正人・松丸和弘訳『他性と超越』法政大学出版局、2001年)）。

(31) “The Galilean sayings and the sense of ‘I,’” p.329, 361.

(32) 三木英「被災地の教団」三木英編著『復興と宗教—震災後の人と社会を癒すもの』東方出版、2001年、19頁。

(33) 明示的な意味で宗教がかかわる儀礼に加えて、極めて宗教的な機能を果たしながらそうとは位置づけられないものをここでは儀式としている。

(34) 『ライフサイクル、その完結 〈増補版〉』、52頁。

(35) 『老年期』、46-47頁。このヌミノース的なものは、君主政治や政治イデオロギーにも認められるという（『ライフサイクル、その完結 〈増補版〉』、56頁）。

(36) 『ライフサイクル、その完結 〈増補版〉』、119-124頁。エリクソンは『青年ルター』において水平軸と垂直軸という用語を語っており、そこでは前者を地上における定型化された階級序列内部でのアイデンティティあるいはこの世における制度や歴史、後者を、常に差し迫る永遠のアイデンティティあるいはこの世の制度からの超越と区別している（『青年ルター』、278-283頁）。ただし西平が指摘するように、重要なことはこの二つの軸を区別することではなく、この二つがいかに関連するか、その緊張関係に目を向けることであろう（西平直「用語解説」エリク・H・エリクソン、西平直訳『青年ルター』みすず書房、2003年、xx頁）。そして〈われわれ〉という言葉を考えるとき、個々の自己の寄せ集めを超えた「超越を知っている、というアイデンティティ (the identity of knowing transcendence)」が、〈わたし〉から〈われわれ〉へのつながりをもたらすものではないかと考えられる（『青年ルター』、280頁）。

(37) Laura L. Carstensen, Derek M. Isaacowitz & Susan T. Charles, “Taking time seriously: A theory of socioemotional selectivity,” *American Psychologist*, 1999, p.54, 165-181.

(38) <http://www.kokoro-inochi.com/>

(39) たとえば高橋原「臨床宗教師の可能性—被災地における心霊現象の問題をめぐって」『現代宗教』、2013年、秋山書店、189-190頁。

(40) 金児曉嗣「宗教とメンタルヘルス」金児曉嗣監修、松島公望・河野由美・杉山幸子・西脇良編『宗教心理学概論』ナカニシヤ出版、2011年、160-163頁。

(41) 『生涯発達における死の意味づけと宗教』、28頁、136-137頁。

(42) 井上勝也「老人の死生観—“ポックリ願望”の心理的背景」井上勝也・長嶋紀一編『老年心理学』朝倉書店、1980年、188-202頁。

(43) この他、高齢者数の増大による、より抜かれた一握りの長老 (elders) から、大量の年配者 (elderlies) への変化もあるだろう。つまり、少数者に与えられた神聖な贈物であり、かつ少数の人間にのみ与えられた特殊な義務という、長寿に対するかつての意味はもはや通用しなくなったという歴史的背景である(『ライフサイクル、その完結〈増補版〉』、3-4頁、80頁)。

(44) 東京都福祉保健局『平成22年度東京都福祉保健基礎調査「高齢者の生活実態」報告書』東京都福祉保健局総務部企画課、2011年、60-62頁。

(45) 唐沢かおり「家族メンバーによる高齢者介護の継続意志を規定する要因」『社会心理学研究』22号、2006年、172-179頁。

(46) これはまさに老いにおける最近接発達領域 (Zone of Proximal Development: ZPD)、つまり現下の発達水準と、他者がかかわることで可能となる発達水準とのあいだにかかわるということであろう(レフ・S・ヴィゴツキー、柴田義松訳『思考と言語(新訳版)』新読書社、2001年、297-304頁)。なお、こうした向き合い方は、東日本大震災を経験した被災地での宗教者・信仰者のあり様とも一致するのではないだろうか(中下大樹「福島で今、起っていることは、日本の縮図である」『現代宗教』2013年、350-360頁)。

(47) (やまだようこ『ことばの前のことば—ことばが生まれるすじみち1』新曜社、1987年、139-159頁。) これに対して、周囲の他者が高齢者に応答しようとする向かい方は、向かう関係といえる。なお宗教者・信仰者として老いを生きる場合にも、当然ながら、自らと究極の他者とのつながりを見いだしていくこと、それと同時に周囲の他者、たとえば若年者、他の宗教指導者、門徒・信徒などのつながりの中で、老いと向き合っていくことが必要であろう。

掲載論文一覧

《特集：老いに向きあう宗教》

戸松義晴・安藤泰至・司会：堀江宗正
「超高齢社会における尊厳死—『宗教』
の立場から考える—」

川島大輔

「老いを生きる〈わたし〉、他者、宗
教—エリク・H・エリクソンを手がか
りに—」

Masami Takahashi

「高齢化と宗教の老年学のおよび心
理的な考察—『生きがい』と『自分
らしさ』のダークサイド—」

白波瀬達也

「あいりん地域における単身高齢生
活と死—吊いの実践を中心に—」

川又俊則

「老年期の後継者—昭和—ケタ世代
から団塊世代へ移りゆく宗教指導者
と信者たち—」

猪瀬優理

「教団の維持・存続と少子高齢社会—
信仰継承に着目して—」

アイリーン・パーカー

「新宗教における高齢化の問題—老
後の経験の諸相—」（翻訳：高橋原）

《継続特集：3.11 後を拓く》

川上直哉

「3.11 以後の宗教の取組み」

黒崎浩行

「復興の困難さと神社神道」

《学術動向》

中野毅

「宗教の起源・再考—近年の進化生物
学と脳科学の成果から—」

現代宗教2014 2014年3月4日発行

発行者 (公財) 国際宗教研究所 ©国際宗教研究所
上掲論文は <http://www.iisr.jp/> よりダウンロード可能です