

「老人の民俗学」再考

Folklore of the Aged [Rojin] Re-examined

岡田浩樹

はじめに

①老人という隠喩と「老人の民俗学」

②韓国の還暦儀礼

③還暦儀礼の変化

④「老人の民俗学」再考

⑤「老人」というカテゴリー

おわりに

【論文要旨】

この論文の目的は、近年盛んになりつつあるかのように見える「老人の民俗学」という問題設定に対する一つの疑問を提示することにある。はたして「老人の民俗（文化）」という対象化が有効なのかを、比較民俗学（人類学）の立場から検討する。その際に韓国の事例を取り上げることにより、老人の民俗学の問題点を明らかにする方法をとる。

今日においても韓国社会では、儒教的な規範が人々の行動を強く規定し、敬親の意識や儀礼的な孝の実践が強調されている。いわば老人が明確な社会的カテゴリーとして意味をもち、加齢や老いが価値をもちうる社会である。今日でも盛んに行われる還暦（還甲）儀礼は、いわば個人が老人という社会的カテゴリーに移行する通過儀礼となっており、明確な「老人」というカテゴリーを可視化する装置となっている。にもかかわらず、韓国においても「老人の民俗学」という問題領域は成立していない。同時に韓国においても「老人」が相対的なカテゴリーであることを示した。

日本における「老人の民俗学」の展開を検討すると、その問題提起自体にある種の戦略的言説が込められている。つまり民俗学が近代以降における否定的な「老人」のイメージを覆すことで、高齢化を迎えつつある現代日本社会にながしかの寄与をおこなうことができるという言説である。しかし人口統計学的に見ると、近代以前にはイメージとしての老人は存在しても、「民俗」を共有するような実体的な老人のカテゴリーが成立していないことが明らかである。したがって、近代以前の老人を今日まで連続するような実体的なカテゴリーとし、そこに「民俗」を見いだす「老人の民俗学」に対する疑問を提起した。

キーワード：老人の民俗学，韓国，還暦儀礼，カテゴリー，近代

はじめに⁽¹⁾

本論文は、我々は今「老人」になることができるのか、「老い」だけではないのかという素朴な疑問から出発している。我々は今日の老いや老人の問題について、歴史的過去や民俗における「老い」や「老人」の姿からイメージや知をひきだすことができるのであろうか。

最近の民俗学では、あたかも民俗事象に明確に存在してきたかのように「老人の民俗」を語る傾向がある。そして民俗学が老いと老人をめぐる具体的な民俗の知を看過してきたとする批判があるように見受けられる。そこには民俗学が高齢化社会を迎えた現代社会になにがしかの豊かな民俗的知を提示したいという意図があるのではないか。つまり「民俗学の現代的意義」への志向と言えよう。この志向自体批判されるべきことではない。しかし、このような「老人の民俗学」といった問題設定に問題はないのであろうか。また「老人の民俗学」が民俗学の新しい領域、再生の手段として都市民俗学が担った役割と問題を踏襲していく問題点はないのだろうか。⁽²⁾

この論文の目的は、近年盛んになりつつあるかのように見える「老人の民俗学」という問題設定に対する一つの疑問を提示し、はたして「老人の民俗（文化）」という対象化が有効なのか、を比較民俗学（人類学）の立場から検討していくことにある。ここでは韓国の事例を取り上げることにより、老人の民俗学の問題点を明らかにする方法をとる。仮に「老人の民俗学」という問題領域が重要であるとするならば、この問題は日本社会に限定されるものではない。筆者が主に研究対象としている韓国においても状況は似ている。とするならば、韓国社会においても「老人の民俗学」という問題設定は有効なのであろうか。

①……………老人という隠喩と「老人の民俗学」

近年、民俗学において老人および老いの問題に取り組もうという動きが顕著である。すでに柳田国男、折口信夫、宮本常一らの著作に老人論があったとも指摘される⁽³⁾。近年に至って、山折哲夫、宮田登らの論考は老人と子供の文化について論じ、その境界的性格に着目した。そして最近では、関沢まゆみが老人論の展開を試みようとしている⁽⁴⁾。この動きは日本民俗学会が取り組もうとしている一つのテーマになりつつあると言えるかもしれない。それは日本民俗学会の50周年プレシンポジウムとシンポジウムのテーマがそれぞれ「老いと老人」、「老い—その豊かさを求めて」であることに端的に表れている。老いと老人は今日の民俗学における新しいテーマになりつつある⁽⁵⁾。

このように老人の民俗が脚光を浴びることは、まこと時宜にかなっているような印象を受けるかもしれない。急速に高齢化しつつある日本社会において、老人の問題は様々な分野において関心を集めつつある。この関心は、老人の問題が単なる社会問題としてのみでなく、ある種の文化的な問題であるかのような装いすら呈している。その現れが老人や老いのモデルを提示する出版物の急増である⁽⁶⁾。今日様々に「理想の老い方」「上手な老い方」が物語られることには、むしろ今日の日本人が理想的な老いや老人のモデルを共有していないことを示す。確かにこれほど多くの日本人が老いや老人のあり方の問題に直面したことは未だかつてなかった状況である。

このような未知の状況に直面した場合、人々は過去の経験や歴史、さらには異文化の中から参考となるべきモデルを探しだそうと試みる。この場合、取り出されるのは現実の経験、歴史、異文化ではなく、選択され、変形された経験、歴史、異文化の表象である。この表象を用いることによって、ある種の理想を語り、かくあるべきという言説を紡ぎ出すのである。この言説において老いはある種の隠喩として語られる。

このような老いと老人の語られ方は、病気に対する語られ方と奇妙な一致を示している。ここでソクタグ（富山訳）の『隠喩としての病』のイントロダクションを援用して述べてみよう。文章中の「病気」「病人」などにそれぞれ括弧で「老い」「老人」などを補ってみた。

「……病気（老い）とは人生の夜の側面で、迷惑なものであるけれども、市民たる者の義務のひとつである。この世に生まれた者は健康な（若き）人々の王国と病める（老いた）人々の王国と、その両方の住民となる。人は誰もよい方のパスポートだけを使いたいと思うが、早晩、好ましからざる王国の住民として登録せざるを得なくなるのである。

私が書いてみたいのは、病者（老人）の王国に移住するとはどういうことかという体験談ではなく、人間がそれに耐えようとして織りなす空想についてである。実際の地誌ではなくて、そこに住む人々の性格類型についてである。肉体の病気（老い）そのものではなくて、言葉のあやとか隠喩（メタファ）として使われた病気（老い）の方が話の中心である。私の言いたいのは、病気（老い）とは隠喩などではなく、従って病気（老い）に対処するには、従ってもっとも健康に病気になる（老いる）には、隠喩がらみの病気（老い）観を一掃すること、なるたけそれに抵抗することが最も正しい方法であるということだが、それにしても病者（老人）の王国の住民となりながら、その風景と化しているけばけばしい隠喩に毒されずにすまずのは殆ど不可能に近い。⁽⁷⁾」

もちろん、老い、老人にまつわる隠喩それ自体すべてが不当なものであるわけではない。ただし老人の隠喩から解放され、老いや老人そのものを直視したいと願うならば、隠喩の正体を明らかにせねばならないだろう。その前に、対象化し、言及する「老人」が隠喩であるのか、そうでないのか、慎重に検討する必要がある。民俗学が対象化しようとする「老人」とはなにか。「老人の民俗学」という言葉が、そのまま研究領域の成立を意味するのではないことは確かである。さらに「老人の民俗学」は新しい今日的な隠喩を老いや老人に関して作り出す問題はないだろうか。定義次第では今日の問題である「老人」を、近代以前の「民俗社会」との連続性を前提にし、実体化してしまう。これはある種の文化批評の戦略としては有効であろう。しかし、老いに対する否定的言説に対し、対抗的隠喩を創り出しても、「老い」や「老人」の民俗そのものを検討することではない。

もし仮に「老人の民俗学」が成立するならば、おそらく次のような問題こそ、まず検討せねばならないであろう。すなわち、「老人の民俗学」は可能なのか。しかも、それが具体的な民俗学的事象の中に確認できるのであるか。それが「老人の発見」であり、今日的な隠喩にならない形で可能なのか。具体的には、(1) 老人というカテゴリーの境界そのものにかかわる民俗慣習があるのかという問いがある。これは「老人になる」際の民俗がどのような形式と内容を伴っているかである。また同時に、(2) 老いといった個人の経験を包含するような「民俗」が存在するのかという問いも立ち現れる。老いという問題設定をする場合、単なる加齢や年齢階梯の上昇とは別の民俗的含意が

そこに前提とされているためである。その上でさらに、(3) 今日的状況において民俗学が古い、老人をいかにあつかうかの問題を議論するべきと思われる。

ここでは(1)を中心に検討をおこない、韓国社会の事例を取り上げ検討する。⁽⁸⁾日本と同様に高齢化社会を迎えつつある韓国において、老人の社会的存在はかつてないほど重要になってきている。⁽⁹⁾儒教的な行動規範が強い韓国社会では「老人」というカテゴリーが明確な境界を持っているように見受けられる。それは、今日でも盛大におこなわれる敬老儀礼、特に還暦の儀礼の存在に現れている。そこで本論ではまず韓国の還暦儀礼に注目し、検討する。

これはある種ヘテロドクスな比較かもしれない。今日においても韓国社会では、儒教的な規範が人々の行動を強く規定し、敬親の意識や儀礼的な孝の実践が強調されている。いわば老人が明確な社会的カテゴリーとして意味をもち、加齢や老いが価値をもちうる社会である。今日でも盛んに行われる還暦(還甲)儀礼は、いわば個人が老人という社会的カテゴリーに移行する通過儀礼となっており、明確な「老人」というカテゴリーを可視化する装置となっている。翻って今日、老人のカテゴリーが曖昧である日本社会においてはたして老人の民俗学という問題設定が妥当なのか、あるいはどのような問題点があるのかを検討する。

②……………韓国の還暦儀礼

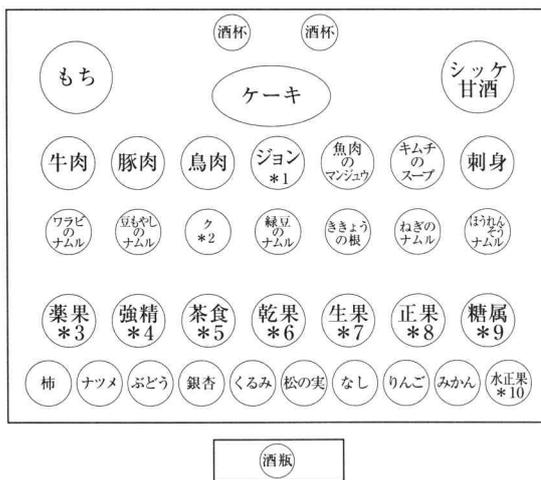
ここで取り上げるのは1993年3月4日に忠清北道P村で観察されたB氏の還暦儀礼である。⁽¹⁰⁾B氏には息子3人と娘2人がおり、長男と次男、娘2人は結婚している。長男と次女はソウル、次男は大田、長女は清州、三男は仁川といずれも他地に住む。現在B氏は妻とP村で二人暮らしで農業を営んでいる。このB氏は、この地域の有力両班K氏の小作人であり、現在もK氏の下位門中所有の水田を耕作し、K氏の祖先祭祀の際には供物の準備などに従事する。かつてのような両班と常民の厳しい社会的階層差はないとは言え、K氏が住民の大半を占めるP村でB氏の地位はそれほど高いとは言えない。今日ではB氏も、子どもたちの仕送りで購入した農地をP村内に所有しており、P村の洞祭(村落祭祀)では輪番で祭官を勤めることもある。セマウル運動などの寄り合いではB氏は若いK氏に対し、年長者としてある程度の威厳をもつ。ただし父系血縁関係が強固なK氏の長老に比べると、他姓氏のB氏の影響力は限られている。

還暦儀礼の費用はすべて息子たちが負担した。P村、さらには郡内の知人や親戚に1ヶ月前に招待状を出し、⁽¹¹⁾参加を呼びかけた。さらに儀礼の当日には早朝にセマウル会館(村の公民館)の放送で村の住民に儀礼への参加を呼びかけるなど、還暦の祝いへの参加が家族・親族のみならず、地域住民や広い範囲の友人・知人にもおこなわれる。

還暦儀礼の準備は、前日に到着した娘や息子の嫁たちが中心である。息子たちは儀礼の時に決まって飾られる餅菓子や酒などを運び込む。準備では村内の主婦たちの協力が欠かせない。B氏の妻が入っている契(頼母子講)のメンバーと付近に住む親戚の女性たちが集まる。肉やナムル、スープを用意し、来客をもてなす料理を準備するためである。韓国では慶事に食べるものとされるククス(素麺)が200人分積み上げられ、ゆでられる。韓国の習慣は客が残すほどの量を出すことが「もてなし」となるために、準備される食料や飲物も非常に多い。B氏宅の前庭には天幕が張り



図1 還暦儀礼の一場面



- *1 (魚肉に)小麦粉をつけ、油をひいた鍋で焼いたもの
- *2 どんぐりの粉を寒天で固めたもの
- *3 小麦粉の菓子
- *4 おこしなど
- *5 栗・ゴマ、などをハチミツで固めた菓子
- *6 干柿など干した果物
- *7 一般に果物類
- *8 果物をハチミツで煮つめた菓子
- *9 砂糖菓子
- *10 ショウガ、シナモンが入った飲み物

図2 還暦儀礼の供物の一例 (文中事例とは別の事例)

巡らされ、正面に大きなテーブルが準備される。このテーブルの上には菓子や果物が積み上げられている。還暦を迎える親の前に設置される膳は「回甲床」とされ、料理の種類や品数、高さなどは奇数を原則とする。この時に菓子(茶食)や栗や棗、松の実などの「乾菓」を円筒状に積み上げ、その側面に「祝回甲」などと模様をつけることがある。

集まった客はB氏と妻に祝いの言葉を述べ、各々思いどおりの場所に座りご馳走をもてなされる。客はP村や郡の人々、B氏のチバン(四代祖が共通である父系の親族)、B氏や息子たちの知人、B氏の娘の婿や姻戚である。主に郡と周辺の郡から来た者が大きな割合を占める。客の席は特に定められることはなく、会場を訪れる時間もまちまちである。

参加者が三々五々集まってくる頃、テーブルの正面に両親が座る。還暦では必ず夫婦を一組とし

て祝う。この日の主賓はB氏とその妻なのである。どちらか一方が還暦の年齢に達していない場合でも両親を共に祝い、配偶者が死亡している場合は位牌を置く。B氏は黒のトルマギ、妻はピンクのチマチョゴリという伝統的衣装を着ている。息子・娘・孫たちもそれぞれ色あでやかな韓服を身につける。

儀礼のクライマックスは、子どもたちによる両親への祝いと感謝の言葉を述べる場面である。正面に座った両親の前に子どもたちが進み、深い拝礼をし、自分を育ててくれた感謝の言葉と祝いの言葉、さらに長寿の祈りを述べていく。長男からはじまり次男・三男・娘たちの順である。B氏は「福がたくさんあるように」など子供たちが幸せに暮らす願い、あるいは戒めの言葉を返す。この時に子供たちの「たくさんの苦勞をされ、私たちを育て上げて下さって……」という感謝の言葉を聞いたB氏の妻は涙を流し、嫁や娘たち、女性の参加者も感極まってもらい泣きをする。その後近しい親族から順にお祝いの言葉を述べる。ただし還甲儀礼は祖先祭祀と比較すると、特に手順が厳しく定められていない。

この後は、一転して踊りと歌を伴う宴会になる。参加者の大半が立ち上がり、街から呼ばれたエレクトーン奏者の演奏にあわせて唄い、踊り、夕方まで楽しく過ごすのである。銅鼓や太鼓、鐘を打ちならし、老人も熱狂的に踊り続ける。祝い客はその間も次々と訪れ、宴と踊りに加わる。B氏の長男によれば、この日の参加者は250人をくだらなかったという。この日の食事や飲物、エレクトーン奏者への謝礼などの直接の出費だけで約100万ウォンであった。子どもたちは3年前から儀礼の日のために費用を準備していた⁽¹²⁾。

このような還暦儀礼は祭祀の対象者を名実ともに「ハラボジ(祖父)」「ハルモニ(祖母)」と周囲に位置づける。確かに孫が生まれると、子や孫の名の後に「の祖父(祖母)」とつけて呼ぶテクノニミーは一般的であるが、いわゆる「長老(オルン)」の資格があること明確になるのは還暦以降である。つまり、韓国の還暦儀礼は「老人」の境界を明確に社会に示す装置となっている。

一方で、還暦儀礼の背後にあるのは明らかに儒教的行動規範である。還暦儀礼をおこなうことは、村落共同体の祝宴ではなく、子供の義務として意識される。あくまでも直接祝う者は息子・娘たちとその子供という意識が強く、参加者全員が等しく長寿者を祝福するのではない。この違いの背景には父系出自を厳格に守り、その上で親と子供の関係が特に息子の関係として意識されてきた背景がある。他の参加者は長寿を祝うとともに、儀礼を行った子供、特に息子たちの孝道を讃える。長寿そのものを祝っても、長寿者の持つある種の霊的な呪力に対する信仰の面は少ない。あくまでも両親のための子供たちが行う孝道の実践であることを強調する。

孝は加齢や長寿とは別の、親子関係や世代間関係の倫理的規範であり、たとえ還暦儀礼を行った者であっても、その親に対しては子としての孝養を尽くすべきとされる。韓国では今日でも孝行者の逸話などが集め、出版物になっている。政府や地方行政体が「孝子」を表彰することも多く、これに地方の儒林たちが深く関わっている⁽¹³⁾。そのような逸話の中に近年見かけられるのは、還暦に近い(あるいは還暦を超えた)子供や嫁が両親に孝養をつくすというものである。つまり、孝は親子関係の関係の規定であり、加齢や老人そのものを価値づける倫理ではない。親子関係は、後には祖先祭祀において先祖—子孫という関係に移行するのである。この関係から還暦儀礼が「生祭祀」(生きている親に対する祖先祭祀)と呼ばれることや、冠婚葬祭の規範書である四礼便覧において

祖先祭祀の補足的な儀式として扱われていることが理解できる。⁽¹⁴⁾

ここで韓国の還暦がいわゆる隠居制度とは連動していない点は指摘しておくべきであろう。慶尚道地方では父親が60歳代に入る頃、すなわち還暦の後に息子に家産管理の実務を譲り渡す慣行がある。しかし社会的に家を代表する権利、祭祀権、その他父親と息子との権威関係には影響が及ばない⁽¹⁵⁾という。加齢による権威は還暦儀礼を通過して「老人」になることで変質するのではなく、家父長的な権威を保ちながら連続的で直線的に上昇するのである。

③……………還暦儀礼の変化

B氏の還暦儀礼がおこなわれた1993年は、韓国の高度成長が一応の成果を見せ、所得の上昇、生活水準の向上が目に見える形で農村にも及んだ時期であった。同時に、急速な産業化の伸展とこれと平行する都市化は、かつて日本以上に急激な農村の深刻な過疎化と高齢化を招くなど、いくつかの歪みが深刻に取り上げられ始めた時期であった。しかし、この時期にも還暦儀礼は広くおこなわれており、旅行代理店は自由化された海外旅行とのセットを「孝道旅行」として売り出すようになる。これと比較すると日本では、高齢化とともに還暦の祝いが姿を消しつつある。同じ近代以降の経済的成長と平均寿命の伸びを経験しつつも、なぜこのような違いがあるのであろうか。

確かに韓国においては年齢序列が明確で、老人は尊敬を払うべき対象である。老人は老人であることを誇りとし、威厳を持った存在である。つまり「老い」は肯定的な意味が強い。この「老い」に対する価値感を根底に置きつつ、還暦儀礼が行われる。しかし韓国の還暦儀礼の近年の変化はむしろ還暦儀礼が還暦を迎える本人だけでなく、子供たちにとって重要さが増していることを示す。

変化の一つは、還暦儀礼が一般に広く行われるようになったことである。すなわち還暦の大衆化である。平均寿命が伸びたことにより還暦の年齢に達した者は増えた。P村での聞き取りによれば、以前は還暦儀礼は必ずしも行われなかったようである。日本植民地統治期とそれに続く朝鮮戦争の混乱の時期に還暦儀礼を行うことができるのは少数の富める者や両班だけであり、いわばローカルエリートの地域社会における社会的威信の上昇が目的であった。しかし今日こうした還暦儀礼の財力・社会的地位の誇示の性格は弱まっている。

今日の還暦儀礼は故郷を離れ都市に住む子供たちにとって両親に対する直接の孝道を行う数少ない機会となっている。同時に故郷に住む身近な親族、友人・知人関係の再確認の場をも儀礼は提供する。B氏の還暦儀礼でもソウルや大田から息子たちの高校の同級生や会社の同僚を招いていた。つまり今日の還暦儀礼は還暦を迎える本人よりも子供たちにとって肉親や親戚・知人との再会と関係確認の機会であり、ともすれば都市生活の中で揺らぎがちな自分たちのプリ（根）を確認させてくれる。このプリという言葉は自分が何者であることを保証してくれるもの、つまりアイデンティティの基盤を意味する。

還暦儀礼自体の形式の変化も若干変化している。儀礼で提供される食べ物が豪華になり、カラオケなども準備されるようになった。さらに興味深い現象は「孝道旅行」の流行である。韓国の旅行社の新聞広告は新婚旅行と共に孝道旅行の宣伝が大きな割合を占めている。この孝道旅行とは子供たちが還暦を迎えた両親に費用を出して旅行を楽しんでもらうものである。済州島など暖かい観光

地や温泉地などが主な行き先であるが、海外渡航の自由化以後は日本や東南アジアなども多い。1994年にはP村で2組の老夫婦が還暦儀礼の後でそれぞれ香港・台湾と日本に孝道旅行を行った。

もう一つの変化は還暦を行う場所の変化である。この変化は儀礼の背景にある社会関係のあり方の変化も反映している。かつて還暦儀礼には村落の相互扶助・地域の親密な社会関係が顕在化する機会であった。これはB氏の儀礼にも見いだすことができる。儀礼の準備に近隣の主婦たちが参加するだけでなく、儀礼の出費に備えて村人の間に契（頼母子講）が結ばれることも多く、参加者はその地域に住む者が大半であった。しかし今日、還暦儀礼は息子たちの住む大都市で行うケースが増えつつある。両親が息子たちの住む都市に移り住んだ場合は準備などの問題もあり、なおさら故郷で還暦を行う事が難しい。都市での還暦儀礼では会場や食べ物などの準備をすべて業者に委託することもある。故郷の参加者は子供たちが借りたバスに乗って会場まで来るのである。こうした場合、かつての村落の相互扶助・地域の親密な社会関係が顕在化する場という性格は弱くなり、人々が地域社会の諸関係の脈絡とは切り放されていく過程にあることをも示す。

もっとも重要な変化は、還暦儀礼を行う子どもたちの役割の変化である。これまで韓国社会は父系出自原理が明確で、家族関係は父と息子たちの父子関係が中心であると見なされてきた。さらに息子たちの中でも、長子優待相続の慣習によって財産さらには祖先祭祀を受け継ぐ長男が重要視されてきた。親に対する孝道も息子たちが行うべき道徳的行為であり、一方娘たちは嫁ぎ先の舅・姑に尽くすことが孝道とされていたのである。舅・姑に孝を尽くした嫁がいわゆる「孝婦」である。かつては長男を中心とする息子たちが費用を出し、行うもので娘たちは参加するのみであった。

今日の還暦儀礼では娘とその夫（婿）の果たす役割が大きい。先に挙げたB氏の儀礼の場合、両親に祝いを述べる順序は長男夫婦からはじまり、次・三男が行った後に長女と次女が行っている。その後で長女と次女の夫たち、B氏の兄夫婦・弟夫婦、妹夫婦と続いた。P村で行われた別の還暦儀礼では、息子たちが揃って祝いを述べ、次に娘たち、その後で息子たちの妻、娘たちの夫の順であった。これは男系子孫のみで行われ、しかも拝礼の順番に年齢の序列が現れる祖先祭祀と異なっている。祖先祭祀と比較すると、還暦儀礼は朱子家礼に基づくような厳格な儀礼の手順や形式が規定されておらず、このゆえに現在の家族関係をより直接的に反映すると言ってよい。B氏の事例の場合、長女の夫は財閥系の会社に勤務し、財政的にも豊かである。還暦儀礼に際しても、息子たちは費用の面から還暦儀礼に用いる文字などをあしらった特別な菓子を業者から借りる予定であったのだが、長女が代金を負担し購入した。長女の夫は儀礼の費用の会計をまかされていた。こうした事情があるために、長女は儀礼の準備に際して強い発言権を持っていた。ただし娘や姻戚の重要性が増していく変化も、還暦儀礼において孝道として収斂されるのである。

④……………「老人の民俗学」再考

今まで見てきたように、韓国では還暦儀礼という一種の通過儀礼によって「老人」というカテゴリーの境界が明確となる。しかし、韓国においてもそのような「老人」のカテゴリーに特有の「老人の民俗」が対象化しうるかは別の問題である。日本と比較した場合、韓国社会は敬老の精神が強く、老人を社会に位置づけ、組み込む慣習が明確にある。その位置づけは儒教的規範を基盤とする

父系出自原理に強く拘束される家族・親族関係の中で位置づけられている。男性の高齢者が還暦後も明確な地位上昇があり権威を保ち続けるのに対し、女性の高齢者は明確な地位や権威が示されない。ここで注目すべきは、明確な「老人」のカテゴリーに対し、韓国民俗学が特有の民俗、慣習を対象化していない事実である。⁽¹⁶⁾ 明確な「老人」のカテゴリーの存在と儒教的行動規範に基盤を置く敬老の価値観からすれば、これは奇妙に思える。これは韓国民俗学の認識論上、方法論上の問題なのであろうか。

ここで日本民俗学における「老人の民俗学」の展開を再検討してみたい。日本民俗学において若いや老人が民俗学の対象として意識されるのは、きわめて最近のことである。1974年に出版された『民俗調査ハンドブック』は、ある意味でそれまでの民俗学における標準的な調査項目を取り上げており、広く普及した。その序には、民俗調査における戦後の問題として世代差が指摘され、「明治生まれの老人が語る日常生活に関する話が、常識的に理解されなくなっている」とある。しかし、一方で人生儀礼では出産、婚姻、葬礼のみを取り上げ、加齢や老人そのものについての調査項目はない。ただし老人に関係するテーマとして隠居があるものの、家族制度、村落組織あるいは特に相続慣行との関連としての隠居制度を位置づける。⁽¹⁷⁾

その後1990年代までに民俗学の重要なテーマとして老いと老人の問題が浮上してくる。まず子供と老人との境界性を改めて論じた山折、鎌田の論考がある。⁽¹⁸⁾ しかし1980年代後半からはじまる宮田登の一連の論考こそ「老人の民俗学」の嚆矢と位置づけることができよう。

老人に関係した論考を取録した『老人と子供の民俗学』において、宮田は次のように老人への民俗学的アプローチを提唱している。⁽¹⁹⁾ すなわち、日本の民俗学は膨大な民俗資料のほとんどをいわゆる古老の知恵にたよって収集してきたのにも関わらず、古老を被調査者の位置づけに終始していたと批判する。そして高齢化社会に必然的に生じている社会問題について民俗学がすこぶる無力なのは、話者、老人、古老の心の問題を、民俗の枠組みからはずしてしまっているところに一つの要因があったと反省する。同時に宮田は老人のもつ民俗文化を設定し、これについての民俗学的研究の必要性を主張している。そして老人と子供の境界性をめぐる議論を展開し、その霊性や神聖性を指摘した。⁽²⁰⁾

ここで宮田は2種類の老人についてのアプローチを提示している。第1に民俗の語り手、老いる主体である個々の老人のライフヒストリーや心性に対するアプローチ、第2に老人という社会（文化）的カテゴリーがもつ民俗へのアプローチである。両者のアプローチの背後に近代以降の変化と今日の高齢化問題が通奏低音のようにあり、老人のあり方の問題に接合している。同時に二つのアプローチは老人の「個人の心（主体）」と老人の「民俗（社会）」というレベルの異なる対象化である。この個人（主体）と民俗（社会）の対置自体が近代社会の産み出した基本的認識の問題であるが、宮田は両者の関連については議論をおこなっていない。実は宮田以前の記述も、この二つのレベル、個々の「老人」と「民俗」の間のスペクトラムとしてみる事が可能である。

第1のアプローチの淵源は宮本常一に見ることができる。宮本の『忘れられた日本人』における「私の祖父」というエッセイは、個々の老人の生活に焦点をあてている。そこで語られるのは「老人の役割」として一般化されるのではなく、あくまでも個別の祖父の生活である。⁽²¹⁾ そこで提示されているのは、ある時代背景における個々の老人のあり方、主体性である。ここで問題となるのは、

個々の老人の語りや生活史を「民俗」と概念化することの有効性であろう。

最近、川森博司はより直截に民俗の語り手としての個々の老人のあり方、主体性に焦点を当てている議論を展開しようと試みている。川森は生きがい論⁽²²⁾（アイデンティティ論）と関連させながら、民俗を語る主体としての具体的老人に着目している。ここで川森が述べる老人は、一つのカテゴリーを表象されておらず、同時に老人自体の「民俗」として対象化されていない。さらに昔話が村落社会の「日常的秩序感覚」を具体的な形で語るものであると同時に、個々の「老人」による「解釈行為」に基づいて語られることに注目している。その上で今日の個々の老人における昔話の語り的问题を議論しようという姿勢を示す。この川森のアプローチは個人（主体）と民俗（社会）そして歴史の関係を具体的な事例を通して検討しようというものである。

次に第2のアプローチは「老人の民俗」を積極的に対象化し、これを宮座など従来の民俗学において取り扱われてきた現象の中に見いだそうと試みるものである。このアプローチが意識的に採用されたのが、先の宮田の一連の論考である。例えば、宮田は宮本のエッセイを紹介した後に次のごとく述べる。「以上のような宮本常一の祖父母のイメージを通じて、老人世代のもつ性格が浮かび上がってくる。一つは老人が孫の世代とのきずなを深く保つことにより、先祖伝来の無形の精神を民俗文化の型として位置づけようとしていることである。二つは、老人世代として生きる目標が、日本の伝統的社会において十分把握できるという点である。三つは老人は死後の世界との親近性をつねにいただくことによって老人文化の存在意義を示しているということである」⁽²³⁾。

この段階で宮田は、老人に対する民俗学的アプローチの必要性を提示することに限定しようとする慎重な態度を崩していない。宮田が指摘した論点は、老人と子供があこの世とこの世との間の境界的存在として類似性をもつこと、また民俗事象の中の老いがマイナスの価値だけでなくプラスの価値をもつことである。論考の最後に宮田は次のように述べる。「民俗学的に考えると、老人固有の気質が老人の霊力として発現したとき、それは子供の霊力と相乗作用を起こすことになり、老人文化として一つの枠組みを提示してくるのではないだろうかと思う。われわれは、老人気質と老人の職業、仕事の適合性を検討する必要がある、それには老人文化を創り出している地域社会の伝統文化の特性を、前提としてとらえ直す必要があると思われる」⁽²⁴⁾。ここでは「老人文化」を一つの「サブカルチャー」として他の「地域社会の伝統文化」や「子供文化」との関連において検討されるものとして位置づけている。

ところが、宮田は1997年の「日本民俗学会五〇周年プレシンポジウム『老いと老人』」においてコメントの冒頭で次のように述べる。「老人あるいは高齢者のもつ民俗文化について、これがサブカルチャーという認識は一般になされているものの、その独自性を論議する機会は少なかった」⁽²⁵⁾。ここでは宮田はあくまでも問題提起の一つの戦略として「老人の民俗（文化）」を設定したのである。

宮田の方向性をその後展開したのが近年の関沢の論考である⁽²⁶⁾。ここに至って老人の民俗学があたかも実体のように語られはじめる。ある意味で関沢は宮田の指摘した点を拡大解釈した。すなわち宮田は、それまでの民俗学において取り扱われていた題材を「老人」という角度から再検討し、柳田、折口、宮本らの先行研究における老人に関する部分を取り上げ、自身の見解を加えた。しかし、関沢は、先行研究の検討において、特に柳田や折口に対する批判をおこなう。すなわち関沢は、柳田はイエや先祖との関係から老人を記述したと述べる。そして隠居制度や祖先祭祀において老人

は、イエや先祖との関連においてのみ対象化されている点を批判する。また折口および山折、宮田、飯島らが展開した老人の境界性についても、「これらは基本的には大人を中心的存在ととらえることによって、子供、老人を周縁的な存在として位置づけるものであった」とする。⁽²⁷⁾その上で従来の民俗学における「老人論」を次のように批判する。「現実の社会的存在としての老人そのものをとらえる問題意識は希薄であり、その意味では当時の民俗学においては老人論は存在しなかったといってもよい。(中略)家における老人や村落における老人の実態、老いの現実とその民俗学的意味について明らかにしようとするものではなかった」⁽²⁸⁾。

この関沢の批判は老人論の限りにおいて妥当なものであるかもしれない。しかし、そもそも柳田や折口などは、老人論を意図として論考をおこなったのではない点は注意すべきであろう。また関沢のいうところの近代以前から今日までを包含するような「実生活の中の老人」それ自体は、今日においてある種のイメージ化された「老人」像であろう。つまり、そこでいう「老人」とはいつの、どこの、どのような、「老人」なのかという重要な問題を看過している。例えば「老人」を宮座や「長老衆」との関連で描く限り、村落生活の公的領域に関わる男性に集中する。村の「長老」を中心としたライフヒストリーや聞き書きは男性が主たる対象となり、調査におけるジェンダーバイアスの問題を顕在化せしめてしまう。

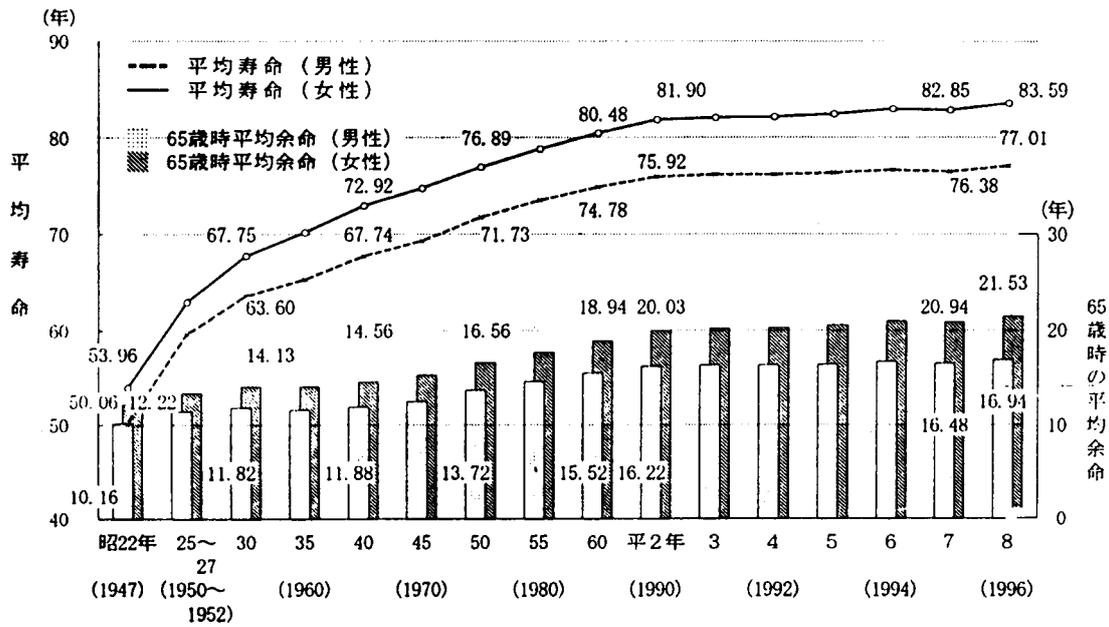
⑤……………「老人」というカテゴリー

では「老人の民俗学」という問題設定自体が無意味であるのであろうか。ここで、宮田が今日の民俗学において「老人」を戦略的に対象化した点が注目される。そこには近代以降において「老人」というカテゴリーがイメージのみならず実体として重要な存在になった事実が前提になっている。

そもそも、老人というカテゴリーは文化によって、あるいは時代によって大きく異なっている。またいわゆる老人問題とは、近代産業社会、都市社会、あるいは核家族化という現象があって問題となった。そして「老いの民俗学」が注目を集める背景には高齢化がすすみ、老年層が増大しているという状況とこれに対応した社会的関心、要請があることは疑いもない。しかし高齢化社会が到来したからといって、かつての「民俗社会」に老人独自の意味世界を求めることの問題はないのであろうか。そもそも老人自体、かつての「民俗社会」に量的に実体的なカテゴリーになるような存在量であったかどうかの問題となる。この問題を人口学的データから検討してみたい。

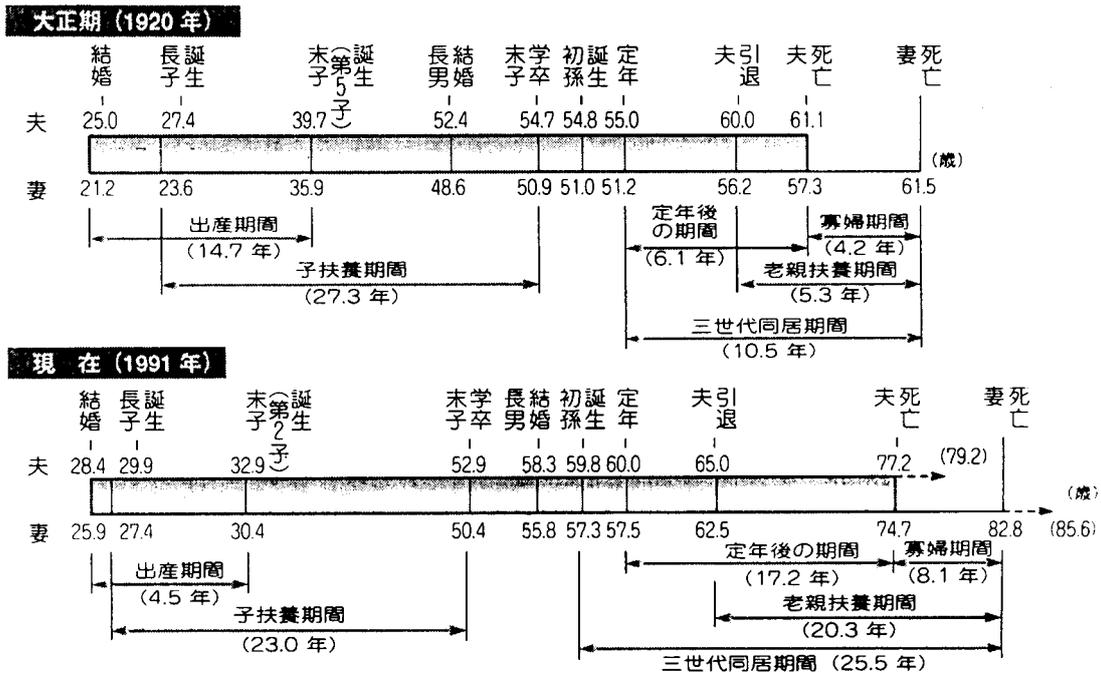
まず日本における平均寿命の推移を見ると、平均寿命は一貫して伸びている。⁽²⁹⁾昭和22年には男性が50.06年、女性が53.96年であったのが、平成7年には男性が76.38年、女性が82.85年となっている。65歳時の平均余命も、昭和22年(1947)から平成8年(1996)までに男性が6.78年、⁽³⁰⁾女性が9.31年と伸びている。この間、いわゆる「恍惚の人」が話題となった1970年は、65歳以上の高齢者人口は全人口の7.1%(730万人)であった。また1985年には日本人の女性の平均寿命が80歳を越え、「人生80年時代」の幕開けと称された。このような平均寿命の伸びとともに、少子化の現象も相まって全体人口に占める高齢者人口の割合が増加する。これがいわゆる高齢化の現象である。

このような人口統計からは、近代化、しかも高度成長期以降に「老人」が明確な実体として社会



資料：厚生省大臣官房統計情報部「完全生命表」，「簡易生命表」

図3 平均寿命・余命の推移（総務庁（1998）35頁より転載）



- (注) 1. 大正期は1920年前後のデータから作成。
 2. 出生間隔はコーホート・データ。他はすべてクロス・セクション・データ。
 3. 夫妻の死亡年齢は、各々の平均初婚年齢に結婚時の平均余命を加えて算出している。そのため、たとえば本モデルの寡婦期間は、実際に夫と死別した妻のそれとは異なることに注意する必要がある。
 4. 現在（1991年）の夫と妻のライフサイクルの点線部分は、2025年における夫妻の推計死亡年齢を示す。

図4 ライフサイクルの変化（久武・戎他（1997）238頁より転載）

で重要な位置を占めていく状況が見て取れる。同時に、60歳以上を「老人」とするならば、そもそも近代以前の「民俗社会」において「老人」は希な存在であった。これはしばしば老人と対置される「子供」と決定的に異なる点である。図4は大正期のライフサイクルモデルと現代とを対比したものであるが、この時期ですら老人として生きる期間の短さが見て取れる。

一方、韓国社会も日本とはやや遅れて高齢化が始まっている。1926年には平均寿命がわずか42.6歳であったのが、1955年に52.6歳、1970年に63.2歳と伸び、1980年に65.8歳と高齢者の年齢を超える。そして1990年に71.6歳と、「人生70年時代」を迎える。韓国社会においてもごく最近まで還暦を迎える高齢者は多くなかった。このように日本、韓国とも「老人」は近代以降、しかも高度成長期以降に、実体をともなったカテゴリーとして出現してきた。それ以前の「民俗社会」においては「老人」は「周知的」存在以上に位置づけられるほどの実体を伴っていないとも言えよう。

アリエスによれば16-17世紀のフランスでは老人の地位が低く、それが19世紀になると長寿への希望とともに老人の社会的地位が向上したという。⁽³²⁾太田は日本において長寿への期待が広がった時期として18-19世紀を設定し、この時期に人々の老年期に対する期待と関心が高まったのではないかと推測する。⁽³³⁾太田の言うようにイメージとしての肯定的老人像の萌芽は近世後期にはじまるとしても、それは老人の実態とは別の次元である。近代化以降の老人像は逆に肉体・精神が衰えた存在として否定的なイメージとして提示される。⁽³⁴⁾一方で近代以降の平均寿命の伸びはさらに老年期に対する期待と関心の高まりも増加させ、このせめぎ合いの中で様々な老人の実態が産み出されてきたのではないだろうか。

今日の「老人」は高齢化社会の中で、かつては成立していなかった年齢層が老人というカテゴリーを形成しつつある。しかも、それは死と生との境界にたつもの、というよりライフサイクルの一段階として設定されている。このような「老人」のカテゴリーの成立は、短期間のうちに寿命が30年以上も伸びるといふ近代化のプロセスに付随した現象なのである。

日本人が一般に「老人」であることを意識するのは、還暦を迎えたとき、初孫が誕生したときといわれる。また現在では便宜上に年齢で、社会生活からの引退年齢として、老年学(gerontology)から65歳という暦年齢が設定されている。しかしながら社会生活からの引退、あるいは本人と周囲の認識の一致を考えると職業、地域、性などによる個人間のばらつきがますます大きくなっている。実は老人というカテゴリーは多様な要件を含み、明確に規定しにくい。この多様さは、韓国の還暦儀礼のような社会全体が共通の境界を設定する装置をもたないゆえに、日本社会における老人というカテゴリーを複雑な概念にしている。

このような多様な概念を含む老人というカテゴリーにひとつの民俗を見いだすことの妥当性はあらためて問われるべきであろう。もし、民俗学がかつての「伝統社会」だけでなく今日という時代にアプローチしようとするならば、近代以降の「民俗」をとりまく社会状況と、その「民俗」の近現代における連続性／非連続性を考慮したフィールド調査が必要となる。

おわりに

「老人になること」はきわめて現代的な問題である。社会の高齢化が進み、同時に平均寿命が長

くなった日本社会において「老人」のカテゴリーは曖昧になりつつあるといえるだろう。一方で高齢者を家族や地域社会でどのように扱うかといった問題は、ますます現実の老いの問題として現れている。ここには老人の文化的価値づけ、慣習、老いの社会的現実の齟齬があらわれている。これを別の言葉で言えばイデオロギー・民俗慣習・社会的現実の間の葛藤の問題である。我々は、老人という存在、老いという現象を所与のものとして考えがちである。だが、生理的老化現象は老人にのみ起こるものではなく、また老人というカテゴリーが普遍的に規定されるのではない。波平が指摘するように、老人とは相対的なカテゴリーなのである⁽³⁵⁾。

一方で今日の「老人」は親子関係や家族関係から切り離して成立する一般のカテゴリーともなりつつある。このカテゴリーは現在における老いをめぐる葛藤を反映する。韓国社会では高齢者を家族関係の中で位置づける傾向が強く、現在のところ高齢者と家族をめぐる変化も「孝道」に収斂しようとする。都市化や農村の過疎化の変化の中で、「あるべき」家族関係から切り離されがちな高齢者の問題が「老人問題」であり、それはきわめて現代的な社会問題として認識されている。つまり韓国社会では「老人」という一般のカテゴリーについての文化的イメージが日本と異なるのである。生理的老化は普遍的現象であっても、「老い」と「老人」は時代、文化、社会状況による個別的现象であり、「老人の民俗」についての安直な比較民俗学的研究はこうした点を見逃している。

倉石忠彦は、民俗学会のプレシンポジウムの総括討論において、次のように民俗学における老人の重要性を提言している。「現在日本の社会はかつて経験したことのないような高齢化社会を迎えようとしている。そうした状況下において、老人に対しても大きな関心を寄せられるようになった。しかし、いつの時代にも老人はいたし、基本的には誰も平等に老いを迎える。誰も老いから逃れることはできない。そうした『老い』とか『老人』とかという問題に対して、いったい民俗学はどのような提言ができるのであろうか」(下線部筆者)⁽³⁶⁾

このしかし以下の認識が問題であると思われる。このようなしかしは近年の老いや老人の民俗学においてしばしば暗黙の了解となっている。つまり現代の日本社会の高齢化を問題意識の背景にしつつ、しかしと、この問題をひとたび切断した上で、「伝統社会」に老いと老人に関する民俗資料を見出す。そして(にもかかわらず)現代の日本社会においてプラスの付加価値をもつような老人像を民俗学が提示しようという共通の了解である。

こうした問題にとりくむ民俗学者の姿勢は、老人や老いの問題はいつの時代もどの社会でも存在する普遍的な問題として日本民俗学が寄与しようというものである。確かにこの姿勢自体は今日のある種の言説として戦略的におこなわれる場合は非難されるべきものではない。しかしながら奇妙な点は、こうした重要な問題に注目してこなかったという反省に収斂することである。

ここに、「老いと老人の民俗学」におけるふたつの「ねじれ」が発生しているのではないだろうか。まず第1に、民俗学における「老人の発見」と、「老いと老人の文化的価値の発見」ともなう「ねじれ」である。老人あるいは高齢者がある種のサブカルチャーともいべき民俗文化をもつという「仮定」がある。「民俗文化」の文化的価値をとりだし、これを伝統社会における老人の力とみなすといった、民俗資料の中に老人のもつプラスの付加価値を探し出す姿勢が見受けられる。

第2に、伝統社会において「発見」された「老いと老人の文化的価値」をあくまでも今日の状況においてプラスの付加価値として位置づける「ねじれ」である。そこで見出されるのはあくまでも

老いや老人のプラスの文化的価値であり、マイナスの文化的価値について言及することは少ない。プラスマイナスいずれにせよ、現在の視点からの老人と老いの価値付けである。この現在の視点の底流に近代の産物としての高齢者の増加という現実と老人に対する近代的認識がある。

また、民俗学がこれまでなぜ老いや老人を主な議論の対象にしてこなかったのかという検討もなされてきたとはいいがたい。これまで民俗学者が老いや老人の問題に着目してこなかったのは、はたして民俗学者の怠慢によるものなのであろうか。あるいは日本の民俗社会それ自体の問題なのであろうか。老いや老人のプラスの文化的価値のみを既存の民俗資料やフィールドデータから探し出すことには問題がないのだろうか。今日の問題に寄与しようとするあまり、意識的に（あるいは無意識に）資料を選択してしまうことは避けねばならないのではないか。

このように、本稿は「老人の民俗学」という問題領域の設定に疑問を提起した。ただし民俗学の今日の課題として現代社会における老人をめぐる問題への接近を取り上げることはできないのではない。本論では詳細に検討しなかったが、宮本常一のエッセイから川森につづく、民俗の語り手としての個々の老人のあり方、主体性に焦点を当てる方向性は、歴史性を帯びた曖昧な「民俗」や「常民」など、の概念に呪縛されることがない。また従来の民俗学の諸領域や蓄積に強引に関連をつける必要性もない。同時代の生きる「民俗」を検討するという点で、高度成長期以降の社会においても、現在の民俗学がアプローチしうるひとつの方向であると思われる。

注

(1)——本稿の執筆に際しては、安井真奈美さんから貴重なご意見をいただいた。またドラフト前の素稿についてコメントをいただいた杉本良男・星子夫妻、田口理恵さんをはじめとする通称「タコ研」のメンバーと川村清志さんに感謝いたします。

(2)——都市民俗学とその問題点については、大月[1992]が明確に論じている。都市民俗学の背後には「現在」という問いをどのように民俗学に取り戻すことができるのかという問いがあるという大月の指摘（前掲書23頁）はそのまま老人の民俗学にも適用できる。筆者は都市民俗学の諸研究すべてを否定するのではないが、大月の提起した議論がその後展開することなく今日に至っている点に疑問をもつ。

(3)——柳田、宮本、折口の中の老人に関わる記述の指摘と検討は関沢[1999]1-12頁に詳しい。

(4)——関沢前掲書。

(5)——「特集3 日本民俗学会50周年プレシンポジウム 老いと老人」日本民俗学会[1998]214号、85-101頁。

(6)——例えば、サライ編集部編の「上手な老い方」[1997]などである。あるいは赤瀬川源平の「老人力」のように、これまでどちらかという否定的に見られがちであった老いの属性を逆転させ、注目を集めたものも

ある。

(7)——ソントグ（富山訳）1982 5-6頁。

(8)——ただし、同じように見える現象を比較するという単なる比較民俗学的視点で韓国の事例を取り上げることには問題がある。ここでは慎重にいくつかの留保をつけた上で、事例を呈示したい。それは「老人」の境界に関わる問題である。これまで「老人の民俗学」において60歳が老人の指標となってきた。例えば宮田は姥棄山の伝説、当屋訳の宮持などを挙げ、いずれも60歳が目安になっていることを指摘している。飯島、関沢もこの60歳の基準を支持している。ここで宮田が60歳を重視するのは中国の本野返りから来た考えと指摘する事は注目される。本野返りは干支による歳の生まれ歳と同じになることからいわれ、いわゆる還暦の歳にあたる。そして数え年61歳の還暦を祝う還暦の儀礼は日本のみならず、中国、韓国、沖縄に広く見られる慣習である。その内容はそれぞれの社会独自の発展を遂げたであろうし、日本の場合隠居という別の基準があるという説もある。ただし、還暦が中国を起源とすることは疑いもなく、日本においても「還暦を迎える頃、隠居する」というように老人を規定する境界であると言えよう。この点で東アジア社会は共通点をもつ。日本において還暦の習慣がどれだけ広く行われてきたかは不明であるが、少なくとも

韓国社会においては地方差に関わらず行われている。むしろ還暦の区分は日本よりも明確に意識されている。韓国では相手の歳を聞く場合干支を聞いたり、また結婚の相性占い（宮合）を行う場合にも干支を重視する。

(9)——近年韓国においても高齢化が社会問題となりつつあり、様々な分野で研究が進められている。1960年成立の現行民法、1981年成立の老人福祉法では家族重視の傾向があり、老人の介護などを国家が公的に担うことについての抵抗が大きい。韓国の高齢者問題については、政府の統計、報告書以外に、1980年（追加調査1988年）の基礎統計資料として韓国ギャラップ調査研究所[1990]がある。その他に大韓老人會、韓國社會福祉研究所、韓國老年學會などが様々な報告書を出している。

(10)——この調査は文部省アジア諸国等派遣留学生制度によっておこなわれた。

(11)——招待状の文面は以下のものであった（原文韓国語）。

謹んでご案内申し上げます。

さてほかでもなく、来月3月4日はお父様の還暦に当たりますので、子としての喜びを万分の一なりとも表したく、心ばかりの意味にて粗酒一献差し上げたく、当日午前10時までにお父様の宅までご光栄を賜りますよう。

西紀1993年2月吉日

（長男・次男・三男の名）再拜

(12)——韓国においてB氏の還暦儀礼は決して大がかりな方に属するのではない。P村で1971年に行われたK氏の長老の還暦儀礼には700名以上の参加者があった。この元里長はK氏の有力な長老の一人でもあり、この時には忠清北道各地やソウル、太田に移住した親族、郡の親しい儒林（儒者）たちや他姓氏の有力者が数多く集まった。この時にはプロの歌手と楽団がソウルから呼ばれ、K氏長老は、息子たちの担ぐ輿に乗って村を一周するといった大がかりな儀礼であった。当時の写真で興味深い点は、還暦を迎えたK氏長老夫妻の横に近しい親族の長老と配偶者がそれぞれ座り、同じように祝いを受けている点である。還暦儀礼は祖先祭祀と同じく（儀礼）を契機に一族の「長老」の存在が改めて可視化される装置となっている。またかつては両班層は還暦の当日にあらかじめ決められた韻字を用いた漢詩を参加者が作り、これを編纂した『壽宴詩集』を作って残すこともあり、両班として儒教的教養を地域社会に誇示する機会でもあった。

(13)——本田[1999]参照。

(14)——例えば忠清北道の儒道會（儒者の団体）が一般

教化のために出版した冠婚葬祭の教科書『四礼便覧』においても還暦は祖先祭祀の一つとして挙げられるだけで、その形式は命日におこなう祖先祭祀（忌祭）と同じと述べるにとどまる[儒道會忠清北道本部 1987]。

(15)——嶋陸奥彦[1986]、458頁

(16)——例えば『韓国民俗学大観』には各地方の還暦儀礼の事例が報告されている。しかし、「老人」に特有の慣習、あるいは還暦を迎えた後に習得する「伝承」についての記述はない[高麗大學校民族文化研究所1980：516-574]。韓国の民俗学あるいは「韓国伝統社会」を扱った文化人類学的研究においても「老人」という項目やテーマが独立して設定されることはほとんどなかった。例えば韓国人の一生について民俗学（文化人類学）の見地から考察した李光奎[1985]においても還暦および老人の問題を独立した章として議論していない。

(17)——福田・宮田[1983]参照。

(18)——山折[1990]、鎌田[1990]など参照。

(19)——宮田[1996]

(20)——宮田（前出）178頁

(21)——宮本[1984]参照。

(22)——川森[1997]91-94頁

(23)——宮田[1996]53頁

(24)——宮田（前出）72頁。近年の「老人の民俗学」はひとつの戦略的言説となっている点は評価すべきであろう。例えば天野正子は、「老人問題とは、ある時代のある社会が、その社会や文化やしぐみにとって、老人の存在が障害になると判断したときに生まれる」[天野：173]という認識に立ち、老いを切り口に現代社会を考察した論考の中で宮本常一のエッセイに見いだされる「老人の知のありよう」[天野：11]や沖縄の長寿儀礼カジマーに現れる「長寿と記憶の共同体」を評価[前掲書：167-176]する。しかし、このような老人の知の再評価も前近代における共同体を近代の陰画とすることが前提になっている。

(25)——宮田[1997]99頁

(26)——関沢（前出）参照。

(27)——関沢（前出）12頁

(28)——関沢（前出）11頁

(29)——総務庁[1998]35頁

(30)——総務庁（前出）35-36頁

(31)——統計廳[1998]94頁

(32)——アリエス[1980]33頁

(33)——太田[1992]159-160頁

(34)——例えば、中野[1992]は戦前の国定教科書に描か

れた老人の姿を考察している。彼によれば、近代化のな
 かれていくことになったという〔中野：前出 123 頁〕。
 かで老人が「家」制度を補強する「孝」の対象として、
 (35)——波平[1999]75-76 頁参照。
 精神的、肉体的に衰えた扶養される存在として描き出さ
 (36)——倉石[1997]86 頁

参考文献

- 赤瀬川原平 1998 『老人力』筑摩書房
 天野正子 1999 『老いの近代』岩波書店
 アリエス (杉山光信他訳) 1980 『子供の誕生』みすず書房
 飯島吉晴 1991 『子供と老人一家と村の再生システム』『子供の民俗学—子供はどこからきたのか』新曜社
 上野和男・高桑守史他 1974 『民俗調査ハンドブック』吉川弘文館
 太田素子 1992 「老年期の誕生—十九世紀前期農村の『楽隠居』を手がかりに」宮田登・中村桂子他監修『老いと「生い」—隔離と再生』藤原書店 7-40 頁
 大月隆寛 1992 『民俗学という不幸』青弓社
 川森博司 1997 「老人と昔話の語り」『日本民俗学』214 91-94 頁
 倉石忠彦 1997 「趣旨と経過」『日本民俗学』214 85-86 頁
 サライ編集部編 1997 『上手な老い方』小学館
 嶋陸奥彦 1986 「老人」伊藤重人他監修『朝鮮を知る事典』平凡社 458 頁
 関沢まゆみ 1999 『宮座と老人の民俗』吉川弘文館
 総務庁 1998 『高齢社会白書平成 10 年度版』
 ソンタグ (富山 (太佳夫) 訳) 1982 『隠喩としての病い』みすず書房
 鎌田東二 1990 『老いと死のフォークロア』新曜社
 中野新之祐 1992 「教科書に見る『老人』の社会史」宮田登・中村桂子他監修『老いと「生い」—隔離と再生』藤原書店 7-40 頁
 久武綾子・戎能民江他 1997 『家族データブック』有斐閣
 福田アジオ・宮田登編 1983 『日本民俗学概論』吉川弘文館
 本田 洋 1999 「儒教規範の実践と評価—韓国南西部南原地域における郷校表彰の事例から—」三尾裕子・本田洋編『東アジアにおける文化の多中心性』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所 85-117 頁
 宮田 登 1996 『老人と子供の民俗学』白水社
 宮田 登 1997 「コメント」『日本民俗学』214 99-101 頁
 宮本常一 1971 『忘れられた日本人』未来社
 波平恵美子 1999 「老人と社会」『暮らしの中のハンドブック』出窓社
- (韓国語：가나順)
 高麗大學校民族文化研究所編 1982 『韓國民俗大觀 1 (社會構造・冠婚葬祭)』高麗大學民族文化研究所出版部 Seoul
 儒道會忠清北道本部 1987 『四禮便覽 (冠婚葬祭教材)』非売品 清州
 李 光奎 1985 『韓國人の一生』螢雪出版社 Seoul
 統計廳 1998 『大韓民國 50 年の經濟社会上變化』統計廳 Seoul
 한국갤럽조사연구소 (韓國ギャラップ研究所) 1984 『韓國老人의生活및意識構造』한국갤럽조사연구소 (韓國ギャラップ研究所) Seoul

(甲子園大学)

(2001 年 2 月 28 日 審査終了受理)

Folklore of the Aged [*Rojin*] Re-examined

OKADA Hiroki

This paper poses a question to making the issue of “folklore of the aged” which appears to have been popular these days, and considers whether it is valid or not to objectify this issue, from the standpoint of comparative folklore (anthropology). The problems of this issue is to be clarified by picking up examples in Korea.

In Korean society, the filial piety of the Confucian norm firmly prescribes people’s behavior even now, and reverence toward parents and formal obedience to parents are emphasized. That is to say, elderly people have meaning as a distinct social category, and aging or old age is able to have value in society. The sixtieth birthday is enthusiastically celebrated even today, and this is considered to be initiation of a person into the social category of the aged. This celebration stands for a device which clearly visualizes this category. Nevertheless, “folklore of the aged” has not been established as an issue of study in Korea. Consequently, it is apparent that even in Korea, “the aged” is a relative category.

When we examine the development of “folklore of the aged” in Japan, we notice that the presentation of this issue includes a certain kind of strategic opinion. That is to say, if folklore overthrows the persisting negative image of “the aged” since modern ages, it could contribute to some extent to present-day Japanese society which is facing aging society. However, according to statistics of population, it is apparent that the substantial category of the aged who held “folk” in common was not established before modern ages, even if there existed an image of the aged. Therefore a question is posed to “folklore of the aged”, which regards the elderly before modern ages as in substantial category continuous up to now, and finds “folk” there.

key words: folklore of the aged, Korea, initiation, social category, modern
