

グリーフケアにおける回復とは

——死者との関係をめぐって——

浅見 洋

グリーフケア (grief care) とは「愛する対象の喪失によってもたらされた悲哀 (mourning Ⅱ 喪)、ないしは悲嘆 (grief) が引き起こすさまざまな心理的^①反応から、残されたものが正常な日常生活を取り戻そうとする悲哀の仕事 (mourning work, grief work) を援助すること」である。では、「悲哀」ないしは「悲嘆」とはいかなる心理的狀態であり、それらが引き起こす心理的^①反応とはどのようなものであろうか。また、そこから正常な日常生活を取り戻そうとする^②「つまり」「回復する (recover)」とはどういう事態を意味するのであろうか。

S・フロイト (Sigmund Freud) は『悲哀とメランコリー (Trauer und Melancholie, 1917)』で悲哀を次のように定義している。「悲哀 (Trauer) はきままって愛する者を失ったための反応であるか、あるいは祖国、自由、理想などのような、愛する者

のかわりになった抽象物の喪失にたいする反応である。これと同じ影響のもとにあつて、病的な素質の疑われる人たちでは、悲哀のかわりにメランコリー (Melancholie) が現れる。悲哀は、たとえひどく正常な生活状態から逸脱しているときにも、われわれはそれを病的状態 (Krankhaft) とはみなさないし、医師の治療にゆだねようと思わないのは、注意してよいことである。われわれは、時期が過ぎれば (nach einem gewissen Zeitraum) 悲哀は克服される (überwunden sein) もの^③と信じていて、悲哀感のおこらぬことはかえって理屈にあわぬ不健全なことと思つてゐるのである。」「すなわち、フロイトはこの小論において①「悲哀は対象喪失後の正常な心理的^①反応である」と規定し、その特徴を②「時期が過ぎれば克服されるもの」と記している。対して、悲哀が対象喪失後の正常な心理^①反応から逸脱した病的状態を示す用語

として、メランコリー (Melancholie) という言葉を用いているが、ここでの「メランコリー」は、病的悲嘆 (pathological grief) = 正常な悲哀の変化したもの²⁾、ないしは病的な抑うつ状態 (depression) の同義語と理解されているようである。深い悲哀とメランコリーはともに「苦痛に満ちた不機嫌」、「外界への興味の喪失」、「新しい対象を選ばず能力の喪失」、「死者の思い出に關すること以外のあらゆる行動の回避」という自我の抑制 (Hemmung) と制限 (Einschränkung) を引き起こすが、メランコリーはそれらに加えて「自責や自嘲の形を取る自我感情の低下」妄想的に処罰を期待するなど³⁾の反応を呈するとされる。

そのように、フロイトによれば、悲哀とは愛する者の喪失からの回復過程に伴う心理に他ならない。それゆえ、「悲哀の仕事 (Trauerarbeit) が完了したあとでは、自我 (Ich) が再び自由になって、制止もとれるのである³⁾」と記されている。悲哀は死別直後の喪失対象への過剰な固執 (Objektbesetzung) が減じていく心理過程であり、それに応じて最初の死別のショックから徐々に回復し、新たな外界への興味が喚起され、新たな対象との関係構築が可能になるのである。悲哀の最終過程について、「悲哀は自我を動かして対象を断念する (verzichten) ためこの対象が死んだことを自我に明らかにし、……対象を価値なきもの、価値低きものとし、いわば打ちのめすのである⁴⁾」とも述べている。つまり、フロイトにとって「悲哀の仕事 = 喪の仕事 (Grief work)」の最

終段階は、喪失対象を自己にとって無価値なものとし、死者との関係を断ち切ることでであると解されている。その場合、グリーフケアとは喪失主体が死者への過剰な固執から解放され、死者との関係を断絶し、死者以外との新たな関係を構築することによって「安定した心理状態」と「日常の生活」を回復できるように支援するということになるであろう。臨床現場において、このように死者との関係の心理的な断絶をグリーフケアの一つの目標と考える精神療法家たちは少なくないように見受けられ、一般的にも「早く忘れてしまふことが死別による悲嘆回復には最も有効である」という考えが流布しているように思われる。

西田幾多郎はその人生の中で多くの悲哀を味わい、悲哀を哲学の動機、宗教の出立点とした哲学者である。彼がその悲哀の体験を記した著述は少なくないが、中でも藤岡作太郎『国文学史講話』の「序」は、次女幽子を喪った際の悲哀を赤裸々に記したものとよく知られている。その記述をフロイトの論述と比較するといくつかの相違が見いだされる。

①「時期が過ぎれば悲哀は克服されるもの」と記したフロイトに比して、西田は「人は死んだものはいかにしても還らぬから、諦めよ、忘れよといふ。時は凡ての傷を癒すといふのは自然の恵みであつて、一方より見れば大切なことかも知らぬが、一方より見れば人間の不人情である。……折にふれ物に感じて思ひだすのが、せめてもの慰藉である。死者に対しての心づくしである。こ

の悲は苦痛といへばまことに苦痛であらう、併し親は此苦痛の去

ることを欲せぬのである」と記している。また、「此悲が年と共に消えゆくかと思へば、いかにもあさましく、せめて後の思出にもと、死にし子の面影を書き残した」とあるように、愛する娘を亡くした悲しみが年月を経て消失したという形跡はない。最晩年に長女弥生を喪った後に「弥生のこととは何とも思ひ出されて無限の淋しさと悲哀に沈んで居ります。私も七人の子どもを持ちました。もはや四人は私に先立って逝き、あと三人になりました。幽子の死にはじめて子を失ひし悲哀を味わい、弥生の死に子に先立たれし老人の悲哀を知りました」と記しているように、愛別離苦の悲哀はこの哲学者の人生に随伴し続けている。

②フロイトは喪失対象に固執して愛着を持ち続けることは病的であると考へ、悲哀からの回復は死者との絆を断ち切り、新しい愛着の対象を見つけることによって可能になるとした。対して、西田は「何としても忘れたくない、何か記念を残してやりたい、せめて我一生だけは思い出してやりたいといふのが親の誠である」、「懐かしかった親が心に刻める深き記念、骨にも徹する痛切な悲哀は寂しき死を慰め得て余りあるとも思ふ」と述べているように、死者を思い出として心に刻むという形で死者との関係を保ち続けること、痛切な悲哀を保ち続けることに慰めを見いだしている。西田は友人、恩師、弟子たちの死に際する度にその手向けとして弔辞を読み、遺稿集を刊行し、弟子たちの死後出版の序文

を数多く書き記している。

③フロイトは悲哀を喪失対象への過剰な固執が減していく心理過程と考へ、その後、多くの心理療法師たちによってさまざまな「遺族の悲嘆プロセス」が語られてきた。対して、西田は「物窮まれば転ず、親が子の死を悲しむといふ如きやる瀬なき悲哀悔恨は、おのづから人心を転じて、何らかの慰安の途を求めしめるのである。……深くおのれの無力なるを知り、己を棄て、絶大の力に帰依する時、後悔の念は転じて懺悔の念となり、心は重荷を下ろした如く、自ら救い、又死者に詫びることができぬ」と記している。西田はここで悲哀が減少、消失していく心理的な変化と転換を語っているのではない、むしろ悲哀がその極限においておのずから悲哀を一つの慰安へと転ずる不可思議、悲哀それ自身の根源的な治癒力について語っているのである。悲哀には喪失した不在の我が子が現存するという矛盾がそのままに親にとつての慰めであり、悲しみの深さとは死者への愛の深さそのものなのである。悲哀は死者の不在と存在という自己矛盾的な構造をもつのであれば、悲哀の解消は死者の忘却に他ならない。

こうした西田の二人称の死の体験の内に、フロイト理論とは異なったグリーフケアの新たな回復モデルを見いだすことができるかもしれない。近年の死別研究者でも、悲嘆からの新しい回復モデルとして、その回復過程で喪失対象との絆を断ち切るのではなく、その対象を自分の内的世界の適切な場所に再び位置づけ、そ

の対象との絆を死別前とは異なる形で保ち続ける方が大切である、という考えを打ちだしている者も少なくない⁹⁾。例えば、セラピストであるM・ホワイト(Michael White)は「再会―悲哀の解決における失われた関係の取り組み」という論述をはじめめるに当たって、M・メイヤーロフ(Milton Mayeroff)の次のような文章を引用している。「フロイトは、喪の過程が完了するには、残された人が、喪失したことがらを含まない新しい現実を展開することが必要だという。しかし、喪から完全に回復するには、喪失したことがらが修復され、現在へ取り込まれることでそれが維持されることが必要だ、と付け加えるべきである。完全に思い出して記憶することは、記憶を失うことと同様、回復と健康にとって要となる可能性がある」と記している。また、L・ヘッキ(Lorraine Heitke)とJ・ウィスレッド(Jane Winslade)は「私たちの見解では、関係が終わるものであり、遺された人は愛する故人を自分の人生クラブのメンバーからはすさなければならぬ」という考えは間違っている。……生物学的に死を迎えた後にも、愛する人が心の中に存在し続けることくらい、少し考えれば分かりそうなものである。私たちは引き続き、彼らのことばがこだまするのを聞き、彼らのストーリーを語り、彼らの与えてくれた影響を思い出す」と記し、生きている者たちから切り離された死者を、「人生クラブ」のメンバーとして再度迎え入れるべきだと記している¹⁰⁾。

『国文学史講話』(一九二九年)は西田と同じように娘光子を喪つ

た国文学者藤岡作太郎がその記念として刊行した書物であり、それに応えて友人西田はその序を寄せた。西田にとっても作太郎にとってもこの書は喪つた我が子が「心の中に存在し続ける」ようにという記念の書である。それゆえ、『国文学史講話』の「序」での生者と死者との関係は「死者の記憶」を保ち続けることであり、そこには前期西田の思索の特徴である心理主義、ないしは意識主義が色濃く反映している。前期西田でも、死者との再会を説くグリーンフケア関係の論文でも、そこで捉えられているのは「死者の記憶」との関係であって、「死者」との関係ではない。

末木文美士は『他者／死者／私 哲学と宗教のレッスン』(二〇〇七年)において、「死者」と《死者の記憶》とは全く違う。《死者の記憶》はあくまで心理現象にすぎない。自分の心のうちだけで完結してしまい、他者ではない¹¹⁾とし、自ら体験できない自己の「死」や「死者の記憶」ではなく、他者としての「死者」へと哲学の主題をシフトすることを試みている。末木がそうした「死者の哲学」の現代哲学における先駆的な仕事として注目するのは田辺元の「死の哲学」である。

田辺元の晩年の哲学は六十歳代の「懺悔道の哲学」と七十歳代の「死の哲学」に分けられるが、それら二つの哲学的立場を共通して貫くものとして「実存協同」の思想がある。『懺悔道の哲学』(一九四六年)で記された実存協同である「愛の社会的共同体」は、主として死復活した生者間の共同体であるのに対して、死後に刊

行された論文「生の存在学か、死の弁証法か」(一九六二年)では、「この死者生者の交互愛に於ける協同感応を通じ、生者の自力浄化に依るのでなく、それに先だち死者の浄淨に感応することにより、生者もその限り媒介的に浄化せられて、死者生者共に聖化せられ浄き道交に入るといふ、生死を超ゆる実存協同こそは、クリスト教の古き信仰に属したいはゆる「聖徒の交わり」を神話性から洗淨めたものに外なるまい」と記されている。つまり、一九五七、八八年にかけて書かれたと推測される《死の哲学》と呼ばれる緒論考の特色の一つは、理想とすべき「実存協同」が、単に自己の死を自覚した生者たち相互の協同ではなく、死者を含んだ協同として解され、かつカトリックの「聖徒の交わり (communio sanctorum)」を非神話化したものとして構想されていることにある。また、今一つの特徴は、自己の死(一人称の死)の自覚とともに、他者の死、特に近親者の死(二人称の死)が考察の対象になっており、『懺悔道の哲学』で強調された自己の死復活が二人称の死に媒介され、より弁証的に捉えられているということである。「短絡を恐れずにいえば、後期西田の場所論における「個物と個物の相互限定」が田辺の晩年の哲学では「死者と生者の相互限定」にまで展開されているといえる。

さらに「自己復活は他人の愛を通じて実現せられる。自己のかくあらんことを生前に希つて居た死者の、生者にとつてその死後まで不断に新たにせられる愛が、死者に対する生者の愛を媒介に

して絶えずはたつき、愛の交互的なる実存協同として、死復活を行せしめるのである」とあるように、死者と生者の実存協同を成り立たせる媒体として双方向的な愛が挙げられている。一つの方角は「死者の側において生前から持続する愛」であり、もう一つの方角は「死者に対する生者の愛」である。両者の愛の交互作用が、死者と生者の「実存協同」を可能とするのである。こうした田辺の死者生者の実存協同という概念の形成は妻ちよの死(一九五一年九月一七日)という二人称の死の体験を一つの契機としている。「小生にとつても、死せる妻は復活して常に小生の内に生きて居ります。同様にキリストを始め多くの聖者人師は、小生の実存内容として復活し、主体的に小生の存在意義となつて居るのでございます。その意味ではゆる(聖徒の交わり)に、小生も参し得るわけです」とあるように、田辺における「死者と生者の実存協同」は二人称の死に伴う悲哀の概念化に他ならないのである。こうした田邊元の死せる妻の死復活の体験について、西谷啓治は講演の中で「御夫人は、ご存じかと思ひますが、多年にわたつて献身的に先生に尽されて、北軽井沢の山の中で病氣になられ、長い間臥たきりで居られて亡くなつたわけですが、その御夫人が亡くなつた後で、先生がひとりて遺骨と共に暮して居られた間に、その追憶のなかから、次第に強い実在感をもつて、亡くなつた方がありありと浮び出てきたといふことがあるのではないか。(幽冥界を異にす)という世間の言葉がありますが、幽界と明界との

境がだんだん無くなつて、死んだ者の世界と生きてゐる者の世界との間を距ててゐる冥い壁が、次第に透明になる。死んだ人が何か非常な現実性をもつて生者の心に現前して来る。同時に、生きてゐる者の現存在がその死者の現存してゐる次元にまで延び入つてゆくといひますか、その次元に参加してゆくといひますか、要するに、死んでゐる者と生きてゐる者の境、幽明の境といふものが、だんだん薄らいできて、死者の世界が生者の世界と入り混つてくる。何かさういふことが想像されるのであります。先生が「生の世界と死の世界とが交徹した境地」と言われてゐるやうなことであります。これは先生の最晩年のことですから、さういう境地のところまで来てゐたのではないか。……実存協同といふものが（聖徒の交はり）といふ概念と結びつけられ、そこでの感応道交といはれるところには、昔の聖徳太子も引かれた（世界虚仮唯物是真）、仏と仏の世界といふものだけが本当にリアルな真実だといふやうな感じが、どことなく漂つてゐる感じすら致し「す」と解説している。

二人称の死においては、生前と同じようなコミュニケーションが喪われたとしても、それによつて夫婦、親子、兄弟、師弟の関係、つまり愛の人格的關係は喪われていないのである。それゆゑ西田や田辺に見られるやうなグリーンプロセスは我と汝の關係が生者と生者の關係から、生者と死者の關係へと変わりいく過程であり、他者なる死者との關係として生者が自己の日常を再構築し

ていく過程とも考えられるのではないだろうか。また、平山正義は「段階論的」考えに基づいて、回復の最終段階において「遺族は死者との死別という事実と一定の距離をおくことができるようになる」と記しながらも、「この段階においてはじめて死者と生者は再統合され、新たな自己実現が可能になる。具体的には、遺族が肯定的側面を発掘し、信頼關係を構築し、死者が残された人の心のなかで、今ここで生き生きと生きており、生者を励まし、勇気づけてくれるものとして位置づけられる。このとき遺族は新しい自己同一性を獲得できるようになり、この世での人の役に立つ仕事をすることが死者の心に寄り添うことであるように思えることになる」と語っている。

死別の喪失悲嘆においては、その遺族の喪失のとらえ方、対処の方法、喪失後に影響のでやすい問題の種類に至るまで、その民族のもつ文化や伝統、生活習慣、死生観などが色濃く反映される。そのため、欧米の死別研究の結果を日本でそのまま取り込むことができるかどうかは再吟味する必要があると思われる。日本人にはその風土、歴史、宗教的伝統の中で培われた独特の死生観、死者理解がある。例えば、波平恵美子は「日本人の死のかたち」で「かつて多くの日本人たちは……人は死んでも『死者』として存在することを信じていた。残された人びとは死者と何らかの關係を持ちうるし、また、残された者が望まなくても、死者の側から主体的に生者に対して働きかけようと考えていたのである」とし、

日本人の死の観念は死者の観念によって規定されており、日本人の「死の文化」は、「死者を想定する文化」であると記している。

古来、葬送儀式は遺された者が死者のため、死者の靈魂をこの世からあの世(他界)へ送り出すために行われていた。それと同時に、遺された生者はさまざまな服喪儀式によって死別の悲しみを和らげてきた。仏教行事と結びついた枕行に始まり、初七日、年忌供養、お盆、精霊流し、水子供養といった死者供養は、日本人の伝統的生死観に基づく悲哀の仕事でもあった。さらに、日本では「先祖と子孫」という関係によって、死んでいった死者と生者との結びつきが捉えられ、いのちの営みの連続性が意識されてきた。しかし、現代日本では死者供養、葬送儀式が形骸化しつつあるばかりか、「死者の送り先である他界」や「草葉の陰で見守る先祖」といった観念が消失しつつあり、死者の存在そのものが希薄化している。その結果、柳田國男が「別れの悲しみは先祖たちの世に比べると、更に何層倍か痛切なものになって居るのである」と予感したことく、我々はまさに新たなグリーフケアが必要な時代、悲嘆回復が困難な時を生きているのである。

グリーフワークにおける回復が「死者と生者の再統合」において可能であるとすれば、悲哀という自己矛盾的な構造をもつ絶対無の場所、生死を超える実存協同という京都学派における死を内包する形而上学的概念はグリーフケアにとって魅力的な宗教哲学的概念であるといえるのではないだろうか。日本における効果的

な遺族ケアには心理学的、精神医学的なグリーフケアの方法の充実、日本人の生死観の宗教哲学的考察に加えて、伝統的な葬送儀式、死者供養のもつ意義を再認識する必要があると考える。

(1) さまざまなグリーフケアに関する文献では、死別後の心理状態を示す用語である「悲愛 (mourning)」と「悲嘆 (Grief)」の使用法に混乱が見られる。心理学上は「悲哀 (喪)」を対象喪失後の一連の心理過程、「悲嘆」をその心理過程における情緒的な体験や表出(反応)という区別をするようである。しかし、本稿でも引用の都合上もあって、これらをはほぼ同一の心理状態、心理反応を示す用語として区別せずに使用する。

(2) Sigmund Freud, *Gesammelte Werke, Werke aus den Jahren 1913-1917*, S. Fischer Verlag, 1946, S. 428-9.

(3) S. 430.

(4) S. 445. 引用部の記述は「メランコリーの仕事」と「悲哀の仕事」の類似性を語っているがために、喪失対象に対する態度にはより否定的な記述になっている。

(5) ③三二頁、西田の引用は新版の『西田幾多郎全集』の巻数と頁を示す。

(6) ③三五八頁。フロイトも晩年に同じような手紙を写している。

(7) ①三三三頁。

(8) ①三三四-三五頁。

(9) 小高康正「悲哀と物語―喪の仕事における死者との関係」、平山正英編著『死別の悲しみに寄り添う』聖学院大学出版会、二〇〇八年、一一九-二〇五頁参照。参照部分には、現代の心理療法における死別者と死者との関係理解が明解に紹介されている。

(10) マイケル・ホワイト「再会―悲哀の解決における失われた関係の

取り込み」、シエリル・ホワイト、デヴィッド・デンボロウ編、

小森康永監訳『ナラティブ・セラピーの実践』金剛出版、二〇〇〇

年、二八頁。Milton Myerhoff: Life history among the elderly: performance, visibility and remembering, 1982, p.111.

からの引用。

(11) L・ヘッキ、J・ウィンスレド著、小森康永、石井千賀子、奥野

光訳『人生のリ・メンパリング』金剛出版、二〇〇五年、二二頁。

(12) 末木文美士「他者／死者／私―哲学と宗教のレッスン」岩波書店、二〇〇七年、五三―七七頁。

(13) 田辺元「生の存在学か死の弁証法か」、田辺元全集第一三巻「筑摩書房、一九六四年、五八〇頁。

(14) 〈生死交感的自己相入の交互感〉の具体例としては、〈聖徒の交わり〉というキリスト教的な実存協同な表象に勝るものとして、碧巖集第五五則と伝えられる公案「道悟漸源一家弔意」において示された生者と死者の交流が取り上げられている。(田辺元「メント・モリ」、田辺元全集第一三巻「筑摩書房、一九六四年、一六八頁以下参照)

(15) 同右、五七五頁。

(16) 田辺元・野上弥生子、「田辺元・野上弥生子往復書簡」岩波書店、二〇〇二年、三三四頁。

(17) 西谷啓治「田辺哲学について」、西谷啓治全集第九巻「創文社、

一九八七年、二八四―五頁。

(18) 平山正美編「生と死の看護論」メジカルフレンド社、二二二頁。

(19) 波平恵美子「日本人の死のかたち」朝日新聞社、二〇〇四年、一三頁。

(20) 柳田国男「先祖の話」『柳田国男全集第一三巻』筑摩書房、一九

九〇年、一八四頁。

(あさみ・ひろし、宗教哲学・医療倫理、

石川県立看護大学教授)