
現代社会における悲嘆の個人化¹⁾

—「悲嘆の共同化」に向けての一試論—

鷹田佳典¹

悲嘆のあり方をめぐって現在起きている大きな変化のひとつが「悲嘆の個人化」である。悲嘆の個人化とは、それまで他者との間で共有されていた悲嘆が、より私的な経験になっていくプロセスを指す。悲嘆の個人化は悲しみ方の自由度を広げるという肯定的側面だけでなく、死別体験者の不安や孤独、負担を大きくするという否定的側面を有する。本稿ではこうした悲嘆の個人化の否定的側面に対し、社会としてどう対処していけるのかを、悲嘆の共同化という観点から考える。

¹ たかたよしのり：日本赤十字看護大学講師

1. 「よくもあり、悪くもあり」

2014年の11月、東京大学において、死と死別の社会学の第一人者であるT・ウォルターの講演会があり、筆者も参加した。講演は、東洋と西洋において「死に方、葬儀の形態、悲嘆の様態」にどのような違いがあり、また、何がそうした違いを生み出しているのかに関するもので実に興味深い内容であったが、この講演でウォルターは、悲嘆をめぐる変化について次のような話をした(ウォルター2016)。

まだ人類の多くが農耕民・牧畜民として小さな村で暮らしていた時代は、いずれの家族も一つ屋根の下で一緒に生活していた。家族のうちの誰かが亡くなると、遺されたメンバーは悲嘆に暮れるわけだが、彼らは皆、同じ家に住んでいた。「そのため、悲嘆は本質的に共有されるもの」(ibid. 13)であった。しかし、今からみると、それは必ずしもよいことではなかったとウォルターは述べる。悲嘆に関する最新の知見では、悲嘆のあり方は死別体験者によって異なることが明らかにされており、悲嘆への対処の仕方が異なる人が同じ空間で過ごさなければならないというのは「言われるほど快適では」ないからである。ただ、そこでは「悲嘆が共有されていた」ということは「確かな」ことである。

こうした、いわゆる伝統的な社会における悲嘆のあり様は、社会の流動化、都市化が進み、平均寿命が大きく伸びた現代社会の状況と対照的である。現在では無数の匿名の他者と生活することが当たり前になっており、家族だからといって常に一緒にいるわけではなく、互いに異なる生活圏を持ち、離れて暮らすことも珍しくない。実際、ウォルターの父親が90歳で亡くなったとき、遺された家族(ウォルターとその母、兄)は皆、別々の場所で暮らしていた。また、職場の同僚はお悔やみの言葉をウォルターに言ってくれたが、彼らは一度もウォルターの父親に会ったことはないのである。伝統的な社会では、ほとんどが顔見知りで、亡くなった人も皆が知っていた。つまり、村の誰かが亡くなれば、村人全員が死別体験者となったということである。これに対し、現在では自分と関わりのある人が皆、亡くなった近親者を知っているわけではない。つ

まり「彼らは産業化される以前の村にいたような服喪者ではないので」(ibid. 14) ある。これに続けてウォルターは次のように語っている。

そういうわけで今や悲嘆は、文字通り、より私的な経験になったと言えます。そしてこのこともまた、よくもあり、悪くもありました。悲嘆のなかで、より孤独で寂しいと感じる人たちがいる一方で、別の人たちはより自由になったと感じるかもしれません。おそらく、兄と私の悲しみ方もずいぶん違うと思います。少なくともわれわれは、一つ屋根の下では暮らしていないのですから。(ibid. 14)

ここでウォルターは、現代社会において悲嘆が「より私的な経験になった」ことを確認したうえで、そのような変化を肯定的にとる向きもあれば、否定的なものとして経験する人たちもいると述べている。それまで他者(家族や地域の人たち)との間で共有されていた悲嘆が、死別体験者個人の私的な経験になっていくプロセスを、本稿では「悲嘆の個人化(individualization of grief)」と呼ぶが、ウォルターが述べているように、この悲嘆の個人化には、特定の悲しみ方から解放されて自由に悲しむことができるようになるという肯定的側面と、他者と切り離された死別体験者が孤独や寂しさを深めるといった否定的側面の二つがある。このうち本稿では、特に後者に焦点を当て、悲嘆の個人化の否定的側面に対し、われわれはどう向き合っていけるのかについて考えていきたい。

2. 個人化と二つの近代

前節ではウォルターの講演内容を手掛かりに、現代社会においては、悲嘆がより私的な経験になっていることを確認した。こうした「悲嘆の個人化」は、現代における悲嘆のあり方を理解するうえできわめて重要な変化であるが、この「個人化(individualization)」は、悲嘆に限ら

ず、現代社会のあらゆる領域で生じている社会変動である。そこで以下ではまず、個人化一般について、その特徴を確認し、そのうえで悲嘆の個人化について詳しく検討することにした。

(1) 個人化の二局面

個人化とは「あまりに多くの意味が詰め込まれた、誤って理解されやすい」概念であるが (Beck 1986=1998: 252)、ここではひとまず、「人々が共同体の拘束から解放され、個人として自立していく過程」と定義しておこう。そうした意味で言えば、個人化は決して「20世紀後半の現象でも考案品でもなく」(ibid. 253)、近代化とともに始まったと言えるが、ここで重要なことは、個人化には二つの段階があるということである。こうした指摘を行っているのが、U・ベックやZ・バウマンといった現代を代表する社会学者である。いずれも、個人化の段階によって近代を二つに区分しており (バウマンは「ソリッド・モダン／リキッド・モダン」に、ベックは「第一の近代／第二の近代」に区分)²⁾、その議論は「悲嘆の個人化」について考えるうえでも非常に示唆的である。そこでまずは、二人の議論を手がかりに、個人化という社会変動の概要を整理したい。

近代化する以前の伝統的な社会では、人々は自らが所属する共同体に深く埋め込まれ、伝統や慣習に従って生活していた。個人の自由や選択肢は著しく制限されていたが、共同体への帰属意識は強く、生活は (変化が少ないという意味で) 安定していた。だが、近代化の進展とともに、それまで人々の生き方を縛ってきた諸々の規範や制度の拘束力が弱まっていく。その結果人々は伝統的共同体から少しずつ解放され、個人としての自立性を手にするようになるのだが、だからといって諸個人は共同体から完全に切り離され、ばらばらの存在になるわけではない。なぜなら、かつての地域社会や身分制秩序から解放された個人は、企業や近代家族という新たな共同体に組み込まれていくからである³⁾。

これらの中間集団は、20世紀の後半頃まで一定の堅牢さを保持し、人々の人生=生活を継続して支える役割を担った。例えば企業は、長期

雇用や年功賃金、手厚い福利厚生によって労働者（男性の正規雇用労働者）とその家族に安定した生活基盤を提供した。また、労働者にとって企業は重要な帰属先であり、アイデンティティの拠り所でもあった。家族も同様である。高い婚姻率と低い離婚率により、多くの人が家族を形成し、維持することができた。性別役割分業体制のもとで、近代家族は子どもの社会化や成員の情緒安定化といった機能を果たすことができた。このように、個人化が進みつつも、人々の人生＝生活が一定の安定性や確実性、予測可能性を備えていたのがソリッド・モダンであり、第一の近代である。

しかし、その後、個人化は異なるフェーズへと移行する。すなわち、多くの人々が企業や家族といった中間集団からも解放され、いわばむき出しの個人として社会と直接関わっていかなければならない時代が到来する。そこでは、企業も家族も個人にとって防波堤の役割を担い続けることは難しくなり、人々は文字通り自己の責任において人生を選択し、そのリスクを引き受け、アイデンティティを常時更新していかなければなくなる。これが1970年頃から顕著になる新たな個人化の実態である。

(2) 個人化の二側面

では、現在生じているこうした個人化は、われわれの人生＝生活にどのような変化をもたらしているのだろうか。これについては、肯定的側面と否定的側面の二側面を指摘することができる。肯定的側面は選択肢の増加であり、個人の自由の増大である。近代社会になると、生き方の自由度は広がったが、しかしそれはある限られた選択肢の中での自由であった。ひとつの会社に長く勤めるのが一般的であったし、「適齢期」がくれば結婚するのが当たり前であった（皆婚社会）。標準的なライフコースというものが用意され、そこから外れた人生を歩むことは簡単ではなかった。そのような状況に不自由さを感じた人もいただろう。

しかし、第二の近代に入ると、個人に対する企業や家族の規制力は弱くなっていく。例えば仕事に関して言えば、それまでのように、一か所

に長く（場合によっては定年を迎えるまで）とどまるのではなく、自分の能力やライフスタイルに合わせて転職したり、自ら起業したりといった自由な働き方をする人たちが増えていく。バウマンはこうした事態を指して、企業は「キャンプ場」のような存在になったと述べる。

雇用の場は共生のための規則を、忍耐強く、苦勞しながらさがす共同生活の場ではなくなった。それはむしろ、数日間をすごし、快適でなければ、あるいは、満足がいかなければいつでも出ていけるキャンプ場のようなものとなった。（Bauman 2000=2001: 192-193）

家族についても同様の変化を指摘することができる。既述のように、かつてはほとんどの人が結婚し、離婚率も低かった。そこでは文字通り、「死が二人を分かつまで」婚姻関係は継続するものと多くの人が考えていた。しかし、20世紀の後半頃から未婚率や離婚率が上昇し始め、現在では「結婚すること」や「離婚しないこと」がもはや当たり前前の時代ではなくなってしまった。家族よりも個々の成員の生活に重きが置かれ（家族の個人化）、家族は個人にとって所与のものというより、選択されるものという性格を強めている（選択される家族）。

このように、個人化の進展は、人生＝生活における選択肢の幅を広げ、個人の自由度を高めるという肯定的側面を有する。しかし他方で、個人化には否定的側面もある。それはリスクや不安、負担の増大である。既にみたように、近年起きている個人化は、企業や家族といった中間集団からも個人が解放されていくプロセスである。そうした変化がもたらすものを、犯罪社会学が専門のJ・ヤングは次のように表現している。

世界の構造は崩れ、それを支えていた諸要素はバラバラになった。人々が日常を過ごす世界も、多くの問題をはらんで不鮮明になり、確かさを失った。労働と家族という中心にあった制度は、もはや人々を包摂することも、安心させることも、ゆりかごから墓場までの安定を保証するものでもなくなった。（Young 1999=2007: 31-32）

例えば先にみた労働市場の流動化は、同時に雇用の不安定化をもたらしている。近年、グローバル市場での競争の激化や消費者のニーズの多様化に対応するため、企業には一層柔軟な経営が求められるようになってきている。近代初期から中期にかけてのように、労働者を長期にわたって囲い込むのではなく、常に変化する市場の動きに合わせ、雇用をフレキシブルに調整することが今日の主要な経営課題となっている。その結果、派遣や契約社員、パートタイマーなど、不安定な働き方を強いられる非正規雇用労働者が急激に増えてきたことは周知の通りである。

こうした変化は、人々のアイデンティティの形成の仕方にも大きな影響を与える。企業や家族が安定していた第一の近代においては、各人のアイデンティティも安定的に維持されるものであった。しかし、第二の近代になると、企業や家族は不安定化し、かつてのような永続性を失ってしまう。さらには、そうした中間集団への帰属自体も容易ではなくなる。こうしてアイデンティティの構築は、各人がその都度取り組まなければならない課題（プロジェクト）となる。

他方で、新たな秩序はあまりにも流動的で、きちんとした形へと固まることができないし、アイデンティティを組み立てるために頼りにできる準拠枠として採用されるほど、長期に形状を保つこともない。結果として、「アイデンティティ」は、ほとんど自分で設定し、自分で自分に割り振るものとなった。(Bauman 1995 = 2008: 59)

さらに、個人化が進展した現代社会では、人々の分断が進み、連帯感は失われていく。そこでは全てが自己責任となる。人々は「いまこの時代の恐怖、不安、不満は、たったひとりで、耐えなければならない」(Bauman 1995 = 2001: 192) 状況に置かれるのである。

このように、個人化は人々に大きな「自由」を与える一方で、「ある種の寄る辺なさ、不安定さをもたらす」(澤井 2017: 253)。こうした個人化の二側面は「表裏一体をなして」(梶田・野口 2004: 319) おり、切り離すことはできないのである。以上が個人化という社会変動の概略であ

るが、これらを踏まえつつ、次に悲嘆の個人化についてみていきたい。

(3) 悲嘆の様態の歴史の変遷

悲嘆の個人化がどういった社会的背景のもとで生じているのかを理解するうえで、ウォルターによって提起された悲嘆の様態の歴史の変遷に関する議論が参考になる。ウォルターは社会構造や身体的・社会的文脈との関連で、「伝統的な悲嘆／近代的な悲嘆／脱近代的な悲嘆」という三つの「理念型 (ideal type)」⁴⁾を提起している (Walter 1994, 1996, 2007)。以下ではこのウォルターのモデルを中心に、適宜他の研究者の議論も参照しつつ、悲嘆が個人化する経緯を確認する。

近代化する以前の伝統的な社会は、メンバーが互いに顔見知りであるような小規模の社会である。医学は未発達で、公衆衛生も整備されておらず、天災や飢饉、疫病の流行によって人が突然 (大量に) 死ぬことは珍しいことではなかった。社会史家のP・アリエスが書いているように、人々にとって死は、「なじみ深く、身近で、和やかで、大して重要でないもの」(Aries 1975=1983: 25)であった。こうした社会で権威を有していたのが「伝統」である。変化の乏しい社会では、伝統や慣習に価値を置き、従来やり方を踏襲することが重要であった。死期が迫った者は「昔からのしきたりで教え込まれている動作、人が死に行く時になすべき儀式的な動作を」(ibid: 20)して最期の時を待たし、遺された者たちも伝統的な服喪儀礼に従って死者を悼んだ。

さらに、こうした伝統は宗教的な基盤によって支えられたものであった。死は日常の意味秩序 (ノモス) を危機に晒す「限界状況」であり、人々にとって「悪夢のように恐ろしいものである (Berger 1967=1979)。この死がもたらす「アノミーの恐怖を防ぐ最強の盾を人間に提供する」(ibid. 40)のが宗教である。宗教は死をより高次の包括的意味体系 (コスモス) の中に組み入れることで、それを了解可能なものにする。このように、伝統的な社会に暮らす人々は宗教的伝統に依拠して死や死別に対峙していた。そこでは宗教が「魂にその後の旅路の準備をさせるための言葉と儀礼を提供し、また、身体の消滅を統制していたので

ある」(Walter 1996: 194)。

しかし、近代化の進展とともに、悲嘆のあり方は大きく変化していく。ひとつは、悲嘆がタブーの対象になっていくということである。これについて詳しく論じているのが、イギリスの社会学者のJ・ゴラーである(Gorer 1965=1986)。1905年にロンドンに生まれたゴラーは、10歳のときに海難事故で父親を亡くす。幼いゴラーは黒いネクタイを与えられ、クレープ縫いの喪章を袖につけて喪の時期を過ごした。彼の母親も、外出時の服装を徐々に変えていくという慣習を几帳面に守っていた。近親者を亡くした者がこれとは違った行動をとることは、当時は考えられないことだった。しかし、戦後に入ると、身近な人を亡くしたときの周囲の反応は大きく様変わりする。そこでゴラーは、かつてのような儀礼がすっかり失われてしまったことに気づく。例えば母親の死と弟の死を立て続けに経験したとき、パーティーなどの場でそのことを話すと、周囲の者たちは彼が「何かひどく猥雑なことを口にしたかのように」困惑を示した。また、弟の妻も周囲からまるで「伝染病患者」のように扱われた。彼女は、大したことなど何も起こらなかったかのように振る舞うことで、初めて社会に受け入れられた。

幼少期のゴラーが経験したように、20世紀の初め頃までは、遺族が従わなければならない明確な行動準則があった。近親者の死に遭遇したとき、どのように振る舞い、どういう服装をすればいいのか、また遺族にどう接すればいいのかを、イギリス人の誰もが理解していた。しかし、わずか半世紀の間にこうした儀礼は消失してしまう。遺族もどのように振る舞ってよいのか分からなかったし、周囲も遺族にどう接してよいのか分からなくなってしまった。その結果生じたことは、遺族に対する「哀悼の拒絶」であり、悲嘆のタブー化であった。死別体験者はもはや、「他人の心を害さないために、脱衣や排泄のときと同じように、一人きりで嘆き悲し」(ibid. 178)まなければならなくなったのである。

近代社会で生じた悲嘆の様態をめぐるもうひとつの変化が「医療化(medicalization)」である。医療化とは、それまで医療の対象ではなかったものが、医療の対象とされていくプロセスを指す。先にみたよう

に、伝統的な社会において、死や死別、悲嘆は、主として宗教の対象であった。しかし、近代社会に入り、生活世界が複数のセクターへと多元化していくのに伴い、宗教はもはや社会全体を覆う「聖なる天蓋 (sacred canopy)」ではなくなってしまう (Berger 1967 = 1979)。宗教が提示する世界観は相対化され、死を意味づける多様な枠組みのひとつに過ぎなくなる。そして、宗教に入れ替わる形で権威を持つようになったのが医学である。

治療技術の進歩や医療施設の拡充、保険制度の整備により、社会における医療の存在感は日増しに高まっていった。それとともに、死にゆく過程は、魂の移行ではなく、人間の身体を構成する臓器や器官の生理学的変化として認識されるようになる。伝統的な社会では、聖職者が瀕死者の枕元に赴き、最期の祈りを唱えたが、近代社会になると、死にゆく者は「患者」として医師の管理下に置かれ、病院のベッドの上で亡くなるようになる。「死はもはや教会の所有物ではなく、医学の領域に属するものになった」のである (Howarth 2007)。

死を取り巻く身体的・社会的文脈も変化した。死亡率 (特に乳幼児のそれ) が急速に低下し、平均寿命が延びたことで、近親者の死にふれる機会は少なくなった。これにより、死にゆく過程や死別に対し、どのように振る舞うかについての知識や慣習が世代間で継承されづらくなっていく。加えて、上述したように、それまで死を意味づけ、死に際しての行動指針を提供してきた宗教はその力を失い、葬送・服喪儀礼の中心的な担い手であった家族や地域共同体も、核家族化や都市化の進行とともに弱体化していった。その結果人々は、死にゆくことや死、死別を前にどう振る舞ってよいのか分からなくなってしまった。ここで登場するのが専門職者であり、彼らの持つ専門知識である。

われわれはもはや死にどのように対処すればよいのかを知らない。それは専門家の仕事になったのである。伝統を欠いた社会においては、専門知識が規範を定めるのである。(Walter 1996: 195)

死別体験者が頼るようになったのは、主に精神医学者によって提起された悲嘆モデルである。20世紀半ば以降、リンデマンやパークス、ウォーデンといった精神医学や心理学の専門家によって提起されたモデルは、次第に「標準モデル (standard model)」としての地位を確立していく。その基本的メッセージは、「悲嘆は一つのゴールを持っており、そのゴールとは死別体験者が再び自立した個人となり、別の自立した他者と自由に新しい関係を取り結べるようになるように、喪失という苦痛に満ちた感情から解放されることである」(Walter 2007: 126) というものであった。悲嘆の標準モデルはこのような悲嘆を「正常な悲嘆 (normal grief)」とし、それに合致しない悲嘆は「病的な悲嘆 (abnormal grief)」として治療的介入の対象とした。このように、近代社会において悲嘆は、「自然な人間の経験や社会現象ではなく、医療の対象とされるようになる」(ibid. 126) ののである。

このように、近代社会において悲嘆は、タブー化、医療化されてきた。しかし、1970年代頃から、このように悲嘆が禁忌の対象とされることや、専門職者の手によって管理されることへの反発が強まっていく。そうしたなかで新たに権威を持つようになったのが「自己」である。

既述のように、近代社会においては、悲嘆の標準モデルによって特定の悲しみ方が正常なものとされ、それに合致しないケースは「病的な悲嘆」として治療の対象とみなされた。しかし、1980年代に入る頃から、既存の悲嘆モデルに対する激しい批判が寄せられるようになる。それらは、従来の悲嘆モデルが十分な科学的根拠を欠いた「神話 (myth)」(Wortman & Silver 1989) であることを明らかにし⁵⁾、それに代わる新しい悲嘆モデルが次々に提示された⁶⁾。また、学問領域のみならず、悲嘆についての「統制権」を取り戻そうとする死別体験当事者からも、既存のモデルに対し、自分たちの悲しみ方が特定の悲しみ方に合致しないからといって病的とみなされるのはおかしいとの異議申し立てがなされていく。こうして、それまで沈黙を強いられ、専門家によって管理されていた死別体験者「個人の経験を舞台の中央に位置づけようとする試み」が拡がっていくのが「脱近代的な悲嘆」⁷⁾の特徴である (Walter 2007)。

(4) 個人化する悲嘆

上で悲嘆の様態の歴史的変遷を概観したが、そこで生じた大きな変化のひとつが、それまで他者に共有されていた悲嘆が次第に私的な経験になっていく個人化のプロセスである。それは、社会の近代化とともに始まった変化であるが、近代のある時期までは、悲嘆の標準モデルが死別体験者の間に共同性を作り出す役割を担っていた。こうした議論を展開しているのが、イギリスの社会学であるC・シールである(Seale 1998)。共同性と言っても、遺族会などを除いて、死別体験者が直接なんらかの組織に所属するわけではない。しかし、死別体験者は悲嘆の標準モデルを、自らの経験を方向づける「指針(guide)」として活用し、それに沿って自己を再構築していくことで、そうしたモデルを共有する人たちから成る(仮想の)共同体の成員資格を獲得し、それを通じて死別によって損なわれた社会的絆や存在論的安心感を回復していく。そういった意味で悲嘆モデルは、「同じ考えを持つ諸個人から成る想像の共同体を構築し、彼らの伝記を、想像の死別体験者共同体に属する参加者のそれと象徴的に結びつける」(ibid. 198)ものとして機能しているというのがシールの主張である。

これに対し、1980年頃から生じた悲嘆をめぐる変化は、それまでとは性格を異にする個人化だと言えよう。というのもそこでは、特定の悲しみ方を「適切／正常」とする悲嘆の標準モデルをも否定し、死別体験者個々人の自由な悲しみ方を強調するものであるからだ。

このように、悲嘆についても、先にみたような個人化の「二局面」が確認されるわけだが、われわれが次に考えるべきことは、こうした悲嘆の個人化の「二側面」、すなわち選択肢や自由の増大という肯定的側面と、不安や負担、リスクの増大という否定的側面についてである。確かに、「自分の望むやり方で悲しみたい(Doing it my way)」(Walter 1994)と思っている死別体験者にとっては、個人の選択や多様性に重きが置かれる脱近代的状況は歓迎すべきものであろう。しかし、ウォルターが講演で語っていたように、悲嘆がより私的な経験になったことで、「孤独で寂しい」と感じる死別体験者もいる。そうした人たちに対

し、「それは自分で引き受けるべき課題だ」といって自己責任を強調すれば、死別体験者をさらに孤立させ、孤独の淵に追いやることになるだろう。そして、ゴラーが警告するように、「苦悩・孤独・絶望・適応不良行為に対するこの無策の代償は、極めて高くつく」ことになる（Gorer 1965 = 1986: 182）。では、現代社会は、こうした悲嘆の個人化の否定的側面に対し、どのように向き合うことができるのだろうか。次節ではこの問題について考えたい。

3. 悲嘆の共同化とその可能性

悲嘆の個人化がもたらす否定的側面にどう対処していくのかについては、それほど多くの研究があるわけではない。以下では、島藺（2019）の議論を参考に、その手がかりを確認したうえで、具体的な取り組み例について検討していく。

(1) 「悲嘆の分かち合い」とグリーフケアの興隆

宗教学者の島藺進は、『ともに悲嘆を生きる－グリーフケアの歴史と文化』という書物のなかで、まさにこの問題を主眼的に論じている（島藺 2019）。そこでの議論の前提になっているのは、人が悲嘆を受け止めるためには、それを分かち合う他者の存在が不可欠であるという認識である。愛する人を失うという経験は、人が独力で向き合うにはあまりに厳しい現実である。そこで人類は古来より、家族や親族、地域の人たちの間で悲嘆を分かち合うための「文化的装置」を作り出してきた。宗教はその代表であるが、他にも文学や詩歌などがこうした装置として機能してきた。人々は葬送儀礼を共同で執り行ったり、悲しい「うた」を一緒に口ずさんだりすることで、なんとか悲嘆をともに生きようとしてきたのである。

しかし、近年、宗教文化の衰退や民俗行事への関心が希薄化し、家族や地域共同体も弱体化したことで、悲嘆を分かち合い、ともに悲嘆を生きる場や機会を提供してきた従来の文化的装置がうまく機能しなくなっ

てしまった。それによって生じたのが、死別体験者の孤独であり、孤立である。それは、悲嘆を受け止めるためにはそれを共有してくれる他者が必要であるという先の認識に立てば、危機的状況と言えよう。そうしたなかで注目されているのが「グリーフケア (grief care)」である。グリーフケアとは、「悲嘆のさなかにある人を支える」営みを広く意味する言葉である (高木編 2012)。グリーフケアには、専門家による一対一のカウンセリングから、遺族会や自助グループまでさまざまなものが含まれるが、そうした実践が現代において、死別体験者が「ともに悲嘆と生きる」ための新たな文化を創出しようのを探ることが、この著書の中心課題となっている。

さて、島藺が述べている現代の死別体験者の孤独・孤立は、まさに上でみた悲嘆の個人化の帰結であるのだが、こうした事態に対処するうえで鍵になるとされているのが、本書で繰り返し言及される「共同性」である。ここでの共同性とは、死別体験者に「悲嘆の分かち合い」や「ともに悲嘆を生きる」ことを可能にする他者との「つながり」のことである。かつては家族や親族、地域といった共同性が存在し、それが悲嘆を分かち合うための宗教文化や葬送儀礼の担い手として機能してきた。近代社会に入り、親族共同体や地域共同体は衰退するが、代わりに「国民」という新たな共同性が立ち上がり、「唱歌」などを通じて、人々は悲嘆の分かち合いを実感することができた。だが、戦後はこうした国民共同体も十分に機能しなくなっていく。その結果として生じているのが現代社会における死別体験者の孤独・孤立である。したがって、悲嘆の分かち合いを可能にする新たな共同性を創出することが、悲嘆の個人化がもたらす否定的側面に対応するための鍵となる。本稿ではそうした営みを、「悲嘆の共同化」と呼ぶことにしたい。以下では、死別や悲嘆に関する幾つかの実践例やアイディア⁸⁾を取り上げながら、こうした「悲嘆の共同化」の可能性を探っていきたい。

(2) 「寄り添い型の支援」と「死を含むコミュニティ」

第2節で確認したように、伝統的な社会において宗教は、死を意味づ

けるための枠組みや、死や死別に際しての振る舞いの指針を与えてくれるものであった。メンバーを失った人々は、共に葬送・服喪儀礼を執り行うことで、死によって脅かされた共同体の秩序を修復し、メンバー間の連帯意識を再確認した。しかし、近代以降、こうした宗教の機能は次第に低下し、その権威は医学をはじめとする専門知識に取って代わられてしまったことは既述の通りである。だが、ここに来て、終末期やグリーフケアにおいて宗教が果たしうる役割に対して再び関心が高まっている。東日本大震災を含む災害現場での宗教者の活躍は広く知られるところであるし、公共空間において心のケアを行う「臨床宗教師」の育成も始まっている（鈴木2019）。

では、こうした宗教や宗教者の活動は悲嘆の共同化にどのように寄与しているのだろうか。ひとつには、宗教者自身が死別体験者との間に共同性を作り出すということが挙げられる。島藺は先の東日本大震災でみられた宗教者や宗教団体による支援活動は、これまでの活動と「色合いを異にしている」とし、その特徴を「寄り添い型の支援」と呼ぶ。

それを一言でいうと、「寄り添い型」の支援ということになるだろう。宗教側が出来合いの教えを提供するというよりも、被災者の苦しみ、悲しみや求めるものに応じて、臨機応変の支援活動をするという傾向だ。それはまた、宗教者であるとともに自らも苦しみ悩む者の立場に置いて、支援しようとする姿勢でもある。（島藺2015: 150）

被災の現場において、近親者（だけでなく、家屋や住み慣れた土地、仕事など）を失った人たちに対し、「上から既存の教えを説くのではなく、文字通り被災者の傍らに身を寄せ、その声にじっと耳を傾ける。それは島藺が述べるように、宗教者である自分もまた、目の前の死別体験者と同様、「苦しみ悩む者」であるとの認識があるからだ。被災地をはじめ、日本各地の「苦」の現場で活動する宗教者の姿を描いた北村利泰の『苦縁』には、さまざまな苦しみを抱えた人と共にあろうと苦悶し、

苦闘する宗教者が多数登場する（北村 2013）。そこで宗教者と被支援者との間で築かれる共同性は、宗教の専門家と素人との上下関係ではなく、苦（そこには悲嘆も含まれる）を介した水平的なつながり（＝苦縁）と言える。

宗教（者）が悲嘆の共同化において果たす役割は他にも考えられる。ここでは、コミュニティに関する広井良典の議論が参考になる（広井 2009）。広井によれば、コミュニティは常に「外部」を持ち、その外部に向けて「開いた」性格を有する。すなわち、「外に開かれた窓」であるということがコミュニティの重要な特性だということである。そして、「コミュニティの中心」は、こうした外部（外の世界）との「接点」の役割を果たす。コミュニティの中心にはいろいろなものがあるが、そのひとつが教会や神社、お寺といった宗教施設である。これらは、「彼岸あるいは異世界（あちらの世界）」との接点であり、あるいは「コミュニティの成員としての死者の世界」との接点である（ibid. 92）。

死が身近にあった伝統的な社会では、死者はコミュニティの重要なメンバーであった。特に日本では、お盆など、死者と定期的に交流するための行事も多く、墓地や寺院はそうしたあの世とこの世を結ぶ場として地域の中に存在してきた。しかし、祖先崇拜儀礼の衰退とともに、死者は生者の世界から排除され、両者が交流することは困難な時代になってしまった。そうしたなかで広井が目指すのが、「死を含むコミュニティの再構築」である（広井 2005）。

現在は、戦後の日本人が失っていったそうした「たましいの帰っていく場所」を、それぞれの仕方で再発見していくことが求められる時代になっているのではないだろうか。言い換えれば、コミュニティ（共同体）とは、本来「死」という要素をその本質として含むものであり、今後は“「死」を含んだ（あるいはスピリチュアリティという要素を含む）コミュニティの再構築”が日本社会にとって大きな課題なのではないだろうか。（ibid. 168）

実際広井は、地域保育や地域交流の場として神社や寺院を活用している先進的な取り組みなどを調査し、宗教施設が「死を含むコミュニティの再構築」において重要な役割を担うることを明らかにしている⁹⁾。こうした点も、宗教が悲嘆の共同化に寄与しうる部分であると言えよう。

(3) “Compassion” によってつながるコミュニティの開発

次に、オーストラリア出身の社会学者である A・ケリヒアが提唱する“Compassionate Cities/Communities”という実践についてみていきたい。“Compassionate Communities”は現在、イギリスやオーストラリア、カナダ、インドなど、世界中で関心を集めている新たな取り組みである¹⁰⁾。“Compassionate Communities”のもとになっているのが、1986年に世界保健機構(WHO)が打ち出した「健康都市(Healthy Cities)」構想である。これは、人々の生活=人生(life)の基盤となる都市を戦略的な健康政策の場と位置づけ、地域が有する社会関係資本を有効に活用することで、住民の健康と well-being を高めていくことを目的としたものであった。

ケリヒアはこうした「健康都市」の狙いを評価しつつも、そこには重要な点が欠けていると指摘する(Kellehear 2005)。すなわち、死にゆくことや死、死別、病い、障害、老いなど、全ての人にとって避けることのできない事象が組み込まれていないということである。その根底には、これらを、健康と二項対立的なカテゴリーとして捉える「近代主義的恐怖症(modernist phobias)」(Kellehear 2007: 78)がある。だが、ケリヒアによれば、両者は決して対立するものではなく、健康は病気や障害、喪失の只中にあっても存在しうる「ポジティブな概念(positive concept)」である。したがって、「健康都市」は病気や死、悲嘆を含み込んだものとして構想され直さなければならない。そうして提起されたのが“Compassionate Communities”である。その基本理念は以下のようなものである(Kellehear 2005: 44)。

- ① Compassion、すなわち苦しむ他者に対し、手を差し伸べ、寄り添い、苦しみを共有しようとすることは、コミュニティの住民が健康であるための倫理的責務 (ethical imperative) である。
- ②健康は疾患や障害、喪失の只中であってもポジティブな概念である。
- ③ Compassion は全体的・包括的概念である。
- ④ Compassion は、喪失という、誰もが経験する普遍的事象への関心を意味する。

“Compassionate Communities”においては、コミュニティに暮らす全ての住民が、年代やエスニシティ、教育水準、健康状態に関わらず、病気や障害、喪失といった人間であれば誰しもが経験する普遍的事象によって（潜在的に）苦しみを抱える者として、互いに共感し、支え合いながら生きていくことが目指される。では、こうした基本理念を持つ“Compassionate Communities”は、どのような点で悲嘆の共同化に寄与しうるのであろうか。この点についてケリヒアは、「悲嘆の終わり (end of grief)」という表現を用いてそのポイントを説明している (Kellehear 2007)。従来の心理学的悲嘆モデル（先に悲嘆の標準モデルと呼んだもの）においては、悲嘆を、「個別の治療的介入 (individual therapeutic intervention)」 (ibid.75) を必要とするメンタルヘルスの問題として位置づける見方が支配的であり、社会関係や社会的文脈への関心は希薄であった。だが、1990年以降に提起された新しい悲嘆モデルが明らかにしたのは、悲嘆というものが決して「個人内的な (intrapsychic)」ものではなく、他者との関係性や社会構造、文化規範と深く結びついているということだった。また、喪失は故人への「執着 (obsession)」を生み出す否定的な経験ではなく、他者の「苦しみに対する共感 (compassion)」を育む能動的な側面を有する経験であることも指摘された。こうした認識の広がりにより、悲嘆についての狭量で否定的な見方は「終わり (the end)」を迎えることになったのである。

そして、“Compassionate Community”が依拠するのも後者の見方である。悲嘆を死別体験者の内面に押し込め、自助努力による対処や専門

家による個別対応（カウンセリングなど）を求めるのではなく、喪失や悲嘆を誰しもが経験する普遍的事象として、また、それを通じてケアや生きることについて学ぶための機会として位置づけ、住民同士が支え合う「コミュニティの開発（community development）」に取り組むのが“Compassionate Communities”である。それはまさに、悲嘆の共同化のための環境作りと言えよう。

4. 悲嘆の共同化の諸課題

ここまで本稿では、悲嘆のあり方をめぐって生じているここ数十年の変化として、「悲嘆の個人化」に着目し、特にその否定的側面に社会全体としてどう対応していけるのかについて考えてきた。具体的には、相互に分断され、孤独感や孤立感を深める死別体験者を他者とつなぎ、悲嘆の分かち合いの場・機会を提供する「悲嘆の共同化」にその可能性を見出し、そうした悲嘆の共同化につながりうる実践例として、二つの取り組みを取り上げ検討した。しかし、このように悲嘆の共同化を押し進めるということは、逆に悲嘆の個人化の肯定的側面（自由な悲しみ方ができるようになる）を打ち消してしまうことにはならないのだろうか。そうした点も含め、最後に悲嘆の共同化が持つ課題について若干の考察を行い、本稿を終えたい。

(1) 現代的コミュニティの一時性／限定性

バウマンによれば、リキッド・モダンの時代にも共同体は存在するが、それはソリッド・モダンの時代における共同体（企業や家族）のような安定性や永続性を有してはいないということだった。バウマンはそうした特徴を踏まえ、このような現代の共同体を、「カーニバル・コミュニティ」（Bauman 2001=2008）や「クロークルーム・コミュニティ」（Bauman 2000=2001）と呼んでいる。それは、目的や興味関心、あるいはその場のノリを共有する諸個人の集まりが作り出す一時的な共同性であり、パフォーマンスが終了すればたちどころに霧散してしまう

ものである。コミュニティに参加している間はお祭り騒ぎの熱狂や高揚、参加者間の強固な一体感も生まれるだろうが、それも「単なるガス抜きに過ぎ」（澤井 2015: 74）ず、後に残るのは祭りの後の虚しさと疲労感だけかもしれない。

悲嘆の共同化によって形成されるコミュニティについても、いかに持続性を維持していくかが課題のひとつになると思われるが、他方では、その一時性・限定性を前提としたうえで、死別体験者支援のために有効に活用するという方法もあるだろう。例えば島藺は、グリーフケアにおける「うた」という社会資源の「再活用」について論じるなかで、この点にふれている（島藺 2019）。島藺によれば、日本には唱歌や童謡を通じて悲嘆を分かち合う国民共同体が存在したが、敗戦以降、そうした国民共同体に依拠した悲嘆の共有感次第に薄れていった。ただ、今でも葬儀などでこうした「うた」が用いられることはある。しかし、「そこで悲嘆と望郷の持続的な連帯感が取り戻されたわけではなく、「一時的な共有感が現出されたにとどまっている」（*ibid.* 185）。そのうえで島藺は次のように書く。

いわばかつて強い拘束力をもっていた「伝統」であることを意識しつつ、その限定的な機能を自覚的に再活用しているのだ。そのような文化資源の再活用を通して、悲嘆の孤独に閉ざされがちな個人々人がつながり合えることを何とか確認しようとしているともいえるだろう。（*ibid.* 185-186）

リキッド化が進む現代社会において、長期にわたって共同性を維持していくことはますます困難になっている。そうしたなかで、たとえかつてのような永続性を有していないとしても、既存の社会資源をうまく活用しつつ、より「持続可能な（sustainable）」悲嘆の共同化の仕組みを整備していくことが必要になっていくだろう。

(2) 共同性に伴う同化／排除

悲嘆の共同化に伴うもうひとつの課題として、「コミュニティの強化が排除をとまなうというジレンマ」(松宮 2012: 44)がある。すなわち、「強いコミュニティ」では同質性や凝集性は高くなるが、代わりに排除圧力も強まるということである。澤井はこの問題を、「死の共同性」に伴う「同化と排除の構造」として論じている(澤井 2005)。悲嘆について言えば、ある特定の悲しみ方を「よい悲嘆 (good grief)」と考える人たちが集まり、そこに共同性が立ち上がっていくと、参加者の意図に関わらず、コミュニティのなかで理想とされる特定の悲しみ方に向けて同化圧力が高まるとともに、それとは異なる悲しみ方をする人たちを排除するような力が生まれてしまうということである。

澤井は共同性が不可避的に随伴するこの「同化と排除」の問題を乗り越える方途を、ベックの「世界公共性」やK・マンハイムの「相關主義 (relationisum)」の議論を手がかりに探っている。その内容について詳述することはしないが、ポイントは、「自他の異質性」や「自らの相対性」を認めたくえて、なおかつ共通の課題に「協同で対峙するために互いのつながりを維持しようという志向が存在する」かどうかである (ibid. 204)。澤井はこうした志向性を有した共同性を「開かれた共同性」と呼んでいるが¹¹⁾、前節で取り上げた事例には、「開かれた共同性」につながるような要素を見出すことができるように思われる。例えば被災現場で活動する宗教者の「寄り添い型の支援」は、被災者の抱える圧倒的苦難を前に、自らと被災者との超えられない距離を強く自覚しつつ、高みに立って教え導くのではなく、同じく苦しみ悩む者としてその傍らに立ち、共に苦しもうとする姿勢を特徴としていた¹²⁾。また、ケリヒアが提唱する“Compassionate Communities”も、エスニシティや世代、階層といった違いを超え、病いや死、喪失という誰しもが経験する普遍的事象に対し、互いに苦しむ者として、共感し、支え合うことのできるコミュニティの開発を目指す運動であった。それはまさに、住民間の多様性を前提としつつ、死や喪失という共通の課題に協同で取り向く志向 (compassion は全住民の倫理的責務であるとの基本理念) をする「開か

れた共同性」であると言える。

島藺が述べるように、個人化や多様化の進んだ現代では、「異なる個人同士という前提を差しおいて、悲嘆の共同性をよびさまそうとしても無理がある」（島藺 2019: 218）。それは、個人化の肯定的側面の否定につながるものである。そうではなく、自他の異質性を認めつつ、それでもなお他者と共にあろうとする「共生」の視点が求められている。

(3) 個人化社会における新しい哀悼儀礼とは

グローバル化の進展や再帰性の高まり、新自由主義的思考の広まりは、個人化が今後も一層進んでいくことを予感させる。悲嘆についても個人化は不可逆的なプロセスであるように見える。もちろん、繰り返すように、悲嘆の個人化は悪いことばかりではない。死別体験者が特定の悲しみ方を強制されることなく、それぞれの望むやり方で悲しむことが尊重されることはきわめて重要である。しかし、同時にわれわれが考えていかなければならないのは、悲嘆の個人化がさらに進むことで、死別体験者の分断が深刻化し、不安と孤独のなかで死別という過酷な現実と向き合わなければならないような事態をどう回避していくかということである。社会学者の鈴木宗徳は個人化をテーマにした論集の序章で、「一方において選択の自由を最大限確保しながら、他方において同時にリスクや不安、負担や責任を極小化できるような社会制度は、どのようにすれば設計できるだろうか」と書いているが（鈴木 2015: 8）、悲嘆についても、こうした「個人化のパラドクス」への対応が今後の大きな社会的課題になるだろう。戦後のイギリスにおいて遺族を支えるための儀礼が失われてしまったことを喝破したゴラーは、これからの社会には「新しい哀悼儀礼」が必要だと訴えている（Gorer 1965=1986）。そしてそれは、「親密な交わりを求める遺族の欲求と、他方、一人きりでいたいという欲求とを、共に考慮に入れなければならない」という（ibid. 182）。半世紀前になされたゴラーのこうした問題提起を、われわれは改めて考えなければならない時代にきているのかもしれない。

付記

本稿は、平成30年度上廣倫理財団研究助成ならびに科学研究費補助金基盤C(19K02116)の助成を受けた成果の一部である。

参考文献

- Aries, P. (1975) *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Paris: Editions du Seuil.
(=1983 伊藤晃・成瀬駒男訳『死と歴史—西欧中世から近代へ』みすず書房)
- Bauman, Z. (1995) *Liquid Life*. Polity Press. (=2008 長谷川啓介訳『リキッド・ライフ—現代における生の諸相』大月書店)
- Bauman, Z. (2000) *Liquid Modernity*. Polity Press. (=2001 森田典正訳『リキッド・モダニティー—液状化する社会』大月書店)
- Bauman, Z. (2001) *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Polity Press Ltd. Cambridge. (=2008 奥井智之訳『コミュニティ—安全と自由の戦場』筑摩書房)
- Beck, U. (1986) *Risikogesellschaft auf dem Weg in eine anderne Moderne*, Frankfurt am Main: SuhrkampVerlag. (=1998 東廉・伊藤美登里訳『危険社会—新しい近代への道』法政大学)
- ウルリッヒ・ベック (2010) 「個人化の多様性」(伊藤美登里訳) ウルリッヒ・ベック・鈴木宗徳・伊藤美登里編『リスク化する日本社会』岩波書店: 15-35.
- Berger, P. L. et al. (1967) *The Sacred Canopy*. Doubleday. (=1979 藪田稔訳『聖なる天蓋: 神聖世界の社会学』新曜社)
- Gorer, G. (1965) *Death, Grief, and Mourning in Contemporary Britain*, London, Cresset Press. (=1986 宇都宮輝男訳『死と悲しみの社会学』ヨルダン社)
- 広井良典 (2005) 『ケアのゆくえ科学のゆくえ』岩波書店
- 広井良典 (2009) 『コミュニティを問いなおす—つながり・都市・日本社会の未来』筑摩書房
- Howarth, G. (2007) 'The rebirth of death: continuing relationships with the dead', in M. Mitchell (ed) *Remember Me? Constructing Immortality*, Washington DC: Taylor & Francis.: 19-34.
- Jakoby, N. R. & Reiser, S. (2013) Grief 2.0: Exploring virtual cemeteries. *Internet and Emotions.*: 79-93.
- 梶田孝道・野口裕二 (2004) 「特集〈「個人化」と社会の変容〉によせて」『社会学評論』54

(4): 318-321.

Kellehear, A. (2005) *Compassionate Cities; Public Health and End-of-Life Care*. Routledge, London.

Kellehear, A. (2007) The end of death in late modernity: An emerging public health challenge. *Critical Public Health*, 17(1): 71-79.

北村敏泰 (2013) 『苦縁—東日本大震災に寄り添う宗教者たち』徳間書店

Klass, D. (1999) *The Spiritual Lives of Bereaved Parents*. Philadelphia: Brunner/Mazel.

松宮朝 (2012) 「コミュニティと排除(上)」『人間発達学研究』3: 43-52.

野口裕二 (2018) 『ナラティブと共同性—自助グループ・当事者研究・オープンダイアログ』青土社

澤井敦 (2005) 『死と死別の社会学—社会理論からの接近—』青弓社

澤井敦 (2011) 「原子化・私化・個人化—社会不安をめぐる三つの概念」『法学研究』84(2): 221-278.

澤井敦 (2015) 「リキッド・モダン社会のなかの死別」澤井敦・有末賢編 (2015) 『死別の社会学』青弓社: 54-80.

澤井敦 (2017) 「個人化」友枝敏雄・浜日出夫・山田真茂留編『社会学の力—最重要概念・命題集』有斐閣: 250-253.

Seale, C. (1998) *Constructing Death: the Sociology of Dying and Bereavement*. Cambridge University Press.

島蘭進 (2015) 「宗教者と被災者—寄り添い型の支援活動の広がり」似田貝香門・吉原直樹編『震災と市民2—支援とケア』東京大学出版: 149-167.

島蘭進 (2019) 『ともに悲嘆を生きる—グリーフケアの歴史と文化』朝日新聞出版

鈴木岩弓 (2019) 「臨床宗教師の誕生とその意義(特集 死と向き合う支援)」『人道研究ジャーナル』8: 70-79.

鈴木宗徳編著 (2015) 『個人化するリスクと社会—ベック理論と現代日本』勁草書房

高木慶子編著 (2012) 『グリーフケア入門—悲嘆のさなかにある人を支える』勁草書房

鷹田佳典 (2003) 「『悲嘆の伝記モデル』の検討」『現代社会理論研究』13: 215-224.

鷹田佳典 (2005) 「死別研究における物語論の可能性と課題—Neimeyerの『意味の再構築モデル』を中心に」『法政大学大学院紀要』54: 139-150.

鷹田佳典 (2006) 「故人との絆はいかにして継続されるのか」『年報社会学論集』19: 177-188.

鷹田佳典 (2013) 「医療現場における死別体験者の分断と共同—死者を『共に悼む』ための手がかりを求めて」『三田社会学』18: 61-77.

- Walter, T. (1994) *The Revival of Death*. London and New York: Routledge.
- Walter, T. (1996) Facing death without tradition. in Howarth, G. & Jupp, P. C. eds. *Contemporary Issues in the Sociology of Death, Dying and Disposal*.: 193–204.
- Walter, T. (1999) *On Bereavement*. Buckingham: Open University Press.
- Walter, T. (2007) Modern grief, postmodern grief. *International Review of Sociology*. 17 (1): 123–134.
- Walter, T., Hourizi, R., Moncur, W. & Pitsillides, S. (2012) Does the internet change how we die and mourn? Overview and analysis. *OMEGA-Journal of Death and Dying*, 64 (4): 275–302.
- トニー・ウォルター (2016)「死にゆくこと、東と西と」(堀江宗正・鷹田佳典訳)『死生学・応用倫理学研究』21: 8–33.
- Wortman, C. & Silver, R. (1989) The myths of coping with loss. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. 57 (3): 349–357.
- 山崎浩司 (2012)「死生を支えるコミュニティの開発」『老年精神医学雑誌』23(10): 1194–1200.
- 山崎浩司 (2017)「共感の倫理に根ざしたまちづくり—松本地方における地域協働的な死別体験者支援モデル構築の実践」『いのちの未来』2: 106–119.
- Young, J. (1999) *The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity*. Sage Publication, London. (=2007 青木秀男・伊藤泰郎・岸政彦・村澤真保呂訳『排除型社会』洛北出版)

注

- 1) 筆者は以前、医療現場において死別体験者の分断が生じていることに着目し、遺された者が故人の死を「共に悼む」ためにはどうすればよいのかについて検討したことがある(鷹田2013)。本稿はこのときの議論を引き継ぎ、個人化について蓄積されてきた知見を参照しつつ、悲嘆の共同化の可能性と課題をさらに探らうとするものである。
- 2) 両者の間には、個人化についての見解の相違もあるが、この点については澤井(2011)を参照。
- 3) ベックはこれを「解き放ち」と「再埋め込み」のプロセスと呼んでいる(ベック2010)
- 4) 理念型とは、「望ましいという意味での理想形」でも「統計的な意味での典型」でもな

- く (Walter 1994)、研究者が複雑な現実を整理し、比較検討するために生成した概念である。
- 5) そうであるにも関わらず、悲嘆の標準モデルが長く支持されたのは、その基本主張が「合理性」「進歩」「未来」「自立」といった近代の諸価値を明確に反映したものであったからである (Walter 2007)。
 - 6) そのうち、ウォルターの「悲嘆の伝記モデル」については鷹田 (2003) を、R・ニーマイヤーの「意味の再構築モデル」については鷹田 (2005) を、D・クラスの「絆の継続モデル」については鷹田 (2006) をそれぞれ参照されたい。
 - 7) 「脱近代的な悲嘆」においては、唯一の正しい悲しみ方を否定し、個々の死別体験者の自由で個人的な悲しみ方が重視されるわけだが、だからといって専門職者による死別体験者の管理が全くなくなるというわけではない (Walter 1994, 1999)。例えば、クライアントである死別体験者の自由な悲しみ方の尊重を標榜しつつ、「健全な悲嘆 (healthy grief)」に巧妙に導いていく死別カウンセリングはその典型である。このように、現代社会においては、死別体験者の個性や自己に価値を置く「脱近代的な要素」とは別に、専門職者や彼らが依拠する専門知識によって悲嘆がより洗練された形で管理されるようになった「後期近代的な要素」も存在する (Walter 1994)。
 - 8) 本稿では紙幅の関係で取り上げることができなかったが、近年、インターネットが悲嘆のあり方に大きな影響を与えており、「悲嘆 2.0 (grief 2.0)」(Jakoby & Reiser 2013) や「バーチャルな悲哀 (virtual mourning)」(Walter et al. 2012) として注目されている。ウォルターは東京での講演で、フェイスブックを例に、現代のインターネット技術は、離れて暮らす人たちがネットを介して直接つながり、故人を共同で悼むことを可能にしている点に着目している (ウォルター 2016)。こうした「新たな服喪共同体」(ibid. 15) の可能性と課題については別の機会に論じることとしたい。
 - 9) 悲嘆が個人化する中で、死別体験者 (生者) と故人 (死者) との関係も個別化され、さらには故人との関係を切断することが悲嘆作業における不可欠の課題とされてきた。しかし、D・クラスが明らかにしているように、故人との「継続する絆 (continuing bonds)」は、遺された者が悲しみと向き合う上でポジティブな機能を果たすものであるし、「単なる個人的事柄ではなく (not simply individual matter)」(Klass 1999: 41)、コミュニティにおいて、他者との間で共有されることで、より確かなものとして存在しうる。それはまさに、死者を生者のコミュニティの一員として認知していく作業に他ならない。
 - 10) 日本での先駆的な実践例としては、長野県中心地方で行われている「共感の倫理に根差したまち作り」がある (山崎 2012, 2017)。
 - 11) 社会学者の野口裕二は、「ナラティブと共同性」と題する論考において、個人化社会

における「共同性を生み出すナラティブ」の重要性に触れ、「それは、個人化に対抗するナラティブを共有することによって生まれる共同性ではなく、それぞれの個別のナラティブを持ち寄ってそれが相互に理解されることによって生まれる共同性」だと述べている(野口2018: 233)。ここにも澤井のいう「開かれた共同性」と重なり合う認識を読み取ることができる。

- 12) また、宗派を超えた宗教者のつながりも、「開かれた共同性」に通じる点である。