

モーニングワークにおける宗教の役割に関する文献研究

高橋和真¹・石田 弓²

Literature Review on the Role of Religion in Mourning Work

Kazuma Takahashi and Yumi Ishida

After the bereavement of a loved one, religious beliefs have been suggested to provide mental support for the bereaved when attempting to find new hope for their lives through mourning work. However, limited research has been conducted in this field in Japan. Thus, this study reviews the existing literature on mourning work and religion and examines the usefulness and role of religion in mourning work. Furthermore, the study examined religion's role in mourning work, which is common to previous studies, from three perspectives, namely, provider, mediator and supporter roles. As people engage in mourning work, although its aspects differ across generations and cultures, served as a place wherein they could express grief and provided cues for making meaning in bereavement (provider); and created bonds between the deceased and the bereaved, God and people, and people (mediator); religion clearly offered mental stability to the bereaved (supporter). While examining the similarities and differences in the role of religion across various generations and cultures was an achievement, further empirical research is also required.

キーワード : mourning work, religion, spirituality, bereavement, literature review

はじめに

この世界に宗教が誕生したのは、確認できるだけでも 3 万～50 万年前にも遡ると言われている。近年は、科学の発展とともに人々の信仰心は薄れ、人々の心を支える役割は、心理学をはじめとする科学分野に取って代われようとしている。しかし、依然として宗教を心の拠り所とする人々は世界中に数多く存在しており、日本においても信仰心は薄いのが、盆や初詣といった宗教的な行事や慣習を大切にしている人は少なくない。一方で、臨床の現場においても、災害支援や緩和ケア医療など、人々が「死」という問題に直面する時、宗教だからこそ果たすことのできる役割があること

¹ 広島大学大学院教育学研究科

² 広島大学大学院人間社会科学研究科

が指摘されている(藤山, 2010 ; 王・稲葉, 2017 ; 大村, 2014 ; 島菌, 2019)。

死別をはじめとする、喪失経験に伴う辛い感情を消化し、その経験に適応していくための心理・社会的な対処作業は「モーニングワーク」と呼ばれる(山本, 2014)。大切な他者との死別は、遺族にとって様々な不安や感情を引き起こす体験であると考えられるが、Elikson, E. H. et al.(1986 朝長・朝長訳, 1990)は、「以前よりも恐ろしそうで分からないものに見える未来に向かう時、生涯を通じての宗教的な信仰は一種の慰めを与えてくれる」と述べ、宗教が遺族の心理的安定に寄与することを示唆している。大切な他者との死別を経験し、モーニングワークを通して、大切な他者がいない不安な世界の中で新たな希望を見出して生きていこうとする時に、宗教への信仰が遺族の心の支えになり得ることが推測される。しかし、モーニングワークと宗教の関係について、日本において実証的研究が十分に積み重ねられてきたとは言い難い。

本論文では、モーニングワークと宗教に関する先行研究を概観し、モーニングワークにおいて宗教がどのような役割を果たしているのかについて検討することを目的とした。

モーニングワークとは

前節でも触れたように、山本(2014)は、「モーニングワーク」を「喪失経験に伴う辛い感情を消化し、その経験に適応していくための心理・社会的な対処作業」と定義した。最初に「モーニング(喪・悲哀)」の問題について提唱したのは Freud, S.である。Freud, S.(1917 井村訳, 1970)は、「モーニング(喪・悲哀)」とは「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」であり、時間とエネルギーを消費しながら、少しずつ愛する対象に注いできたリビドーを切り離していく作業である「モーニングワーク(悲哀の作業)」が終わった後では、自我は再び自由を手に入れると述べた。現在では、モーニングワークによって故人との「継続する絆」を見出すという仮説が支持されている(Klass & Silverman, 1996)。Worden(2008 山本訳, 2011)は喪の過程における四つの課題を提唱したが、彼の著書である『Grief Counseling and Grief Therapy: A Handbook for the Mental Health Practitioner』の初版の中では、喪の過程における四つ目の課題を、Freud, S.(1917 井村訳, 1970)の理論に従って「故人から情愛的なエネルギーを撤収して、新しい対人関係にそのエネルギーを供給しなおす」と定義していたのに対し、第4版では「新たな人生を歩み続ける途上において、故人との永続的な繋がりを見出すこと」と定義し直している。さらに、Neimeyer(2000 鈴木訳, 2006)は、構成主義の立場から、喪失とは安全なはずの想定された世界が崩される体験であり、必要なのは故人に関する記憶を遠ざけるのではなく、喪失した愛情関係を自己の中に再構成し、故人との関係を目に見える身体的な存在から目に見えない「象徴的な絆」に移行させることであると述べた。

日本では、小此木(1979)が、著書である『対象喪失—悲しむということ—』の中で、「悲哀の仕事」は「失った対象を心から断念できるようになること」であるが、「断念」とは「失った対象への思慕の情を忘れ去り、悲哀の苦痛を感じなくなるという意味」ではなく、「大切なことは、その悲しみや思慕の情を、自然な心によって、いつも体験し、悲しむことのできる能力を身につけることである」

と述べた。また、山本(2014)は、喪失体験の三つのモードを提唱し、それぞれの特徴と課題についてまとめている。三つのモードとは、愛着対象が実際には「いる」が心理的に「いなくなる」予期の様態、実際にも心理的にも「いなくなる」剥奪の様態、現実には「いない」が心理的には「いる」と感じられるようになる補償の様態の三様態である。「予期の様態」においては、対象への分離不安と喪失に対する予期悲嘆に対して、愛着の絆を強化したり、やり残しの課題を完了させたりすることによって安堵を手に入れることが課題となり、実際に喪失が生じた直後の「剥奪の様態」では、大切な他者のいない現実の中で悲しみを感じながら少しずつ不在に慣れ、強い悲嘆に対してコーピングを行い、大切な人を忘れるのではなく、「諦め難きを諦めること」が課題となると述べた。そして、「補償の様態」では、記憶の中の大切な他者に苦痛を伴わず懐かしく接近できるようになること、故人の内在化を進め、故人の記憶を心の別の空間に再配置し情緒的な絆を結び直すこと、再び故人に代わる人間関係のネットワークを再構築することで、大切な他者のいない世界をこれからも生きていくためにそれぞれの形で現実を受け入れ、新たな希望を見出していくと述べている。

以上のように、従来のモーニングワークにおいては、亡くした対象との関係性を「断念」することが強調されていたのに対して、現在は亡くした対象との新たな関係性の「結び直し」が重視されている。故人との関係性を結び直す上で有用であると考えられる資源の一つが「宗教」であるが、世代や文化的背景によって宗教との関わり方は様々であり、宗教への関与が死別後の適応にどの程度影響するのかは、まだよく知られていない(Worden, 2008 山本訳, 2011)。

臨床現場における宗教

日本では自然災害による被災地支援での宗教家の活躍によって、遺族への支援における宗教の存在が再注目されるようになった。

島薺(2019)は、東日本大震災における僧侶の関わりは「死者を悼み遺された人の悲しみに寄り添う慈悲の行としての側面が大きい」と述べ、王・稲場(2017)も2016年に起きた熊本地震での宗教家の実践を見て、「死者との関わりを受けとめてくれる宗教家だからこそできる“寄り添い”の重要性」を指摘した。さらに、安井(2018)は、東日本大震災による死別を経験した高齢者の男性と30代の女性を対象にインタビュー調査を行い、死別の意味を見出すための方法の一つとして「宗教性の提示への希求」を行うことによって、宗教または宗教家に対して宗教的信条に基づいた心の平穏を求めたり、祈りによる癒しを求めたりするようなニーズと、死者との新しい関係性を築くことや新しい死生観を創造し、生死や命に対する捉え方を変えるための道具としてのニーズがあることを明らかにした。大村(2014)は、被災地支援において宗教家が活躍できた要因として、慰霊や供養の儀式を通して、生者だけでなく死者に対するケアも行うことができるという点で、他の専門家と比較して「死」に関わる悲嘆への対応に独自の優位性を持っていたことを挙げている。

また、医療における緩和ケアと家族への支援の領域においても、宗教の有用性が多く報告されている。深谷・柴田(2012)は、緩和ケアにおけるチャプレン(病院に所属するキリスト教系宗教専門職)の実践において、患者の中には信仰を持たない人でも極限状態においては宗教的な対話を数多く要

求されるということを報告している。山本他(2021)は、終末期医療における非信者である患者とその家族への宗教者によるケアについて質的な分析を行い、遺族ケアでは必ずしも宗教者の存在が必須なものではないが、日常においてはなかなか話にくい「死後の世界」の話をしたり、故人を思い出し、故人に話しかけたりという「死者へのケア」を悲嘆者である遺族が行う場として、チャペルのような宗教的空間が求められていること示唆した。

一方で、臨床現場では、様々な信仰や宗教性を有する患者と家族へ広く対応しなければならないため、「宗教性」と類似した概念でありながら特定の宗教の性質を除外した「スピリチュアリティ」という用語が広く使用されるようになってきている。「スピリチュアリティ」は、1998年の第101回WHO執行情事会において、従来の健康の定義に「spiritual(霊的)とdynamic(動的)」を加えた新たな定義が話し合われたことによって注目が集まり、最終的に採択は見送られたが、その後も様々な議論が行われてきた(公益社団法人日本WHO協会「健康の定義」)。Damianakis & Marziali (2012)は、配偶者を喪った高齢者を対象にグループセラピーを行い、セッションが進む中で得られたスピリチュアリティに関する語りを分析し、遺族がスピリチュアリティや宗教に支えられながら孤独感や悲しみに耐え、喪ったものの意味を再構成し、個人的・社会的な再活動に向けて進んでいくことを示唆した。一方で、Koenig(2012)は、「スピリチュアリティ」という用語には未だ多くの論争や意見の相違があり、「スピリチュアリティ」を測定した先行研究では、「宗教性」あるいは「精神的健康」の尺度を用いられることが多く、「宗教」と「スピリチュアリティ」という用語を明確に区別して考えることが難しいことを指摘している。Koenig et al.(2012)は、「スピリチュアリティ」を以下のように説明している。

「スピリチュアリティは、神聖なもの、超越的なものとのつながりによって、他のすべてのもの(ヒューマニズム、価値観、道徳、精神的健康)と区別される。...スピリチュアリティは、超自然的なもの、神秘的なもの、および組織化された宗教と密接に関連しているが、組織化された宗教を超えて広がっている(そして、それ以前に始まっている)。スピリチュアリティには、超越的なものを探求することと、超越的なものを発見することの両方が含まれるため、非思慮から疑問へ、そして断固とした不信仰か信念へ、信念があれば最終的には献身へ、最終的には降伏へと至る道を旅することになる。」(原文を筆者が翻訳)

それに対して、金児(1997)は、宗教の作業仮説的定義として「超越的存在と関係する信念と実践の統一された体系である」と述べ、松島(2016)は、「宗教性」について「個人がどの程度宗教に関与しているのか」を測る指標であり、個人が宗教についてどの程度「信じるのか、感じるのか(宗教意識)」、「振る舞うのか(宗教行動)」を表していると定義している。すなわち、「スピリチュアリティ」も、統一された体系を持つ宗教に依拠しているわけではないが、個人的に知覚することができる「神聖なもの、超越的なもの」への信念(宗教意識)とそれらを探求する実践(宗教行動)によって定義することができ、明確に「宗教」と区別することは難しい。日本の研究においても、ほとんどの文献でスピリチュアリティと宗教性の区別がされておらず、日本におけるスピリチュアリティの概念構造を

問う研究の乏しさが指摘されている(Takahashi, 2011)。「スピリチュアリティ」と呼ぶか「宗教」と呼ぶかの境界線は未だ不明確な部分が多いが、「死別」という現実に直面した際に宗教が提供する「神聖なもの、超越的なもの」との繋がりが、人々の精神的健康を支える何らかの機能を持っていることは明白であり、モーニングワークにおいては特に重要な要因となることが推測される。しかし、「神聖なもの、超越的なもの」としてイメージする存在(神や仏、キリストなど)やそれらとの関係性のあり方は、住む地域や国の文化、信仰する宗教、世代によって異なることも予測される。さらに、特定の宗教に対する信仰を前提としない「スピリチュアリティ」という概念を扱う際には、従来の伝統的な信仰の形態に基づく宗教の本来の役割に関する視点が欠落してしまう可能性も考えられる。本論文では、特定の宗教への信仰の有無に関わらず、モーニングワークにおいて伝統的な体系を有する既存の「宗教」がどのような役割を担うことができるのかについて考察していく。

モーニングワークにおける宗教の役割：「世代」による違い

まず、「世代」という視点から、モーニングワークの特徴の違いや宗教との関わり方について考察する。

1. 幼年期，児童期

Worden(2008 山本訳, 2011)は、子どもにモーニングワークは可能かという問いに対して、「子どもは確かに喪の作業を行うが、大人のモデルを子どもにそのまま押し付けるのではなく、子どもに適合する新しい喪のモデルが必要である」という立場を主張し、分離に対する情緒的反応はかなり早期から存在することは知られているが、「死」を理解できるほど子どもの認知が発達した段階にあるかという部分には注意を払わなければならないと述べている(Worden, 2008 山本訳, 2011)。子どもが「死」を理解するためには、ピアジェの発達理論における「具体定操作期」(Piaget, 1973)に相当する認知能力が必要であると考えられている。Worden(2008 山本訳, 2011)は、親を失った子どもへ関わる際の留意点として「5歳頃から7歳頃までの年齢の子どもが最も傷つきやすい。この年齢の子どもたちは、死という永遠の別れを理解できる程度にまで認知的に発達しているものの、コーピングの能力はまだほとんど獲得していないからである」と述べ、この年齢層の子どもに対しては特別な関心を払うことを勧めている。

一方で、子どもの「宗教性」の発達に関する先行研究でも、ピアジェの提唱した「アニミズム」、「実念論」、「人工論」の三概念がよく用いられる(西脇, 2011)。「アニミズム」とは、無生物に対して生命あるいはその属性(意識や意図など)を付与して認知する傾向であり、自分の中の心理的な世界と外の物理的な世界との区別ができないために起こる、自己中心的な状態である。また、幼児期には、物理世界の見方を心理的なものに適用し、頭の中に浮かんだものを客観的に存在するかのよう扱う傾向(「実念論」)や外界の事象に対して、自然発生的な説明ではなく、人間や神のような明確な作り手を置いて説明しようとする特徴(「人工論」)を持っている(旦, 2018 ; Piaget, 1973)。つまり、大人にとっては不合理なことが理解できる論理であっても、子どもにとってはそれが現実と

して認知されている可能性もあり、子どものモーニングワークにおいて見られる宗教的な行動や語りに対しては、子どもの認知発達段階を考慮した理解と対応が必要である。また、Worden(2008 山本訳, 2011)は、死別を経験した子どもは「死に関する明瞭な情報を必要としている」こと、「自分も葬送儀礼の大切な一員だと感じられる必要がある」ことを示唆しており、子どもを「死」から遠ざけるのではなく、子どもにとって分かりやすく、不安になりすぎないような「死」に関する物語を提供したり(例:「お母さんは神様になっていつも空から見守ってるよ」)、葬送儀礼における配慮を行ったりする(例:葬儀で子どもにお別れの言葉を読ませる)など、子どもの発達段階に合わせてながらも、きちんと遺族の一人として扱うような宗教の関与が役に立つと考えられる。

また、子どもの宗教的な行動や空想を、特定の宗教への「信仰」として捉えることにも注意が必要である。Allport(1951 原谷訳, 1953)は、幼児期の情操の未発達さから「児童に見られるところの宗教的にみえる諸反応は一向に宗教的ではなく、全く社会的な性質のものである」と述べ、祈りや讃美歌を歌うような行動は、「善意はあるがむつかしい両親から求められるところの要領をえない諸習慣である」と指摘した。宗教意識の発達について、関(1934)は、0～10歳ごろまでの模倣と被暗示性の高い時期を「軽信期」と呼び、宗教意識が覚醒したり(「覚醒期」)、宗教への懐疑が解決され、宗教意識が定着したりする時期(「確立期」)は、青年期以降に起こると考えた(西脇, 2011; 関, 1934)。Allport(1951 原谷訳, 1953)が指摘するように、子どもの宗教意識や宗教行動は、一見して信仰に基づいているように見えても、周囲の大人や環境から受動的に得た習慣であったり、子ども特有の宗教性に基づいた発言や行動であったりする可能性がある。

以上より、子どものモーニングワークにおいては、子ども自身が「死」をどれくらい理解できているかについて、認知発達の視点から考えることが重要になると考えられる。また、宗教との関わりについても、子どもにとっての宗教との関与は環境から得た模倣的な習慣であり、大人にとっての宗教と関わる意義と同じように捉えることは難しい。その上で、子どものモーニングワークにおける宗教の役割は、不用意に子どもを死から遠ざけるのではなく遺族の一人として扱い、子どもにも理解しやすいような「死」の説明や故人との繋がりを感じられるような物語、具体的な悲嘆への対処方法を提示し、子どもが安全にモーニングワークに取り組めるような環境を提供することであると考えられる。

2. 青年期

Elikson, E. H. et al.(1986 朝長・朝長訳, 1990)は、青年期において「心理社会的アイデンティティの感覚の発達と、避けることのできないアイデンティティの混乱との相互作用との間の緊張」が生じるが、これらの葛藤を通して「価値体系にはどうしても矛盾が伴うにもかかわらず、強制されずに誓った忠義を支える能力」である「忠誠」の感覚が現れると述べた。青年期における死別経験は、アイデンティティ形成の途上において、不安定な自我にさらなる混乱を生じさせると考えられる。青年期においては、祖父母との死別が人生で初めて経験する死別体験になる可能性が高く、それは死の不安を増加させ、青年期に大きな影響を与える場合があることが報告されている(Ens & Bond, 2005)。中里(2006a, 2006b)は、大学生にとって亡くなった祖父母との関係は親密なものであり、祖父母との死別は

これまでの人生経験の中で大きな衝撃を受けた出来事の一つとして認識される場合があると指摘し、祖母の死別に伴う反応に対しては、性格特性よりも故人がその人にとってどのような人であったかが重要であると述べている。また、峰島(2008)は、児童期に親を亡くした青年の悲嘆について調査し、児童期から青年期にかけて、周囲に気を使わせてしまうことや、家族を悲しませないために、悲嘆を自分の中で消化しようとする者が多く、ソーシャルサポートを受けにくい状況がある一方で、第三者の関わりを求めていることを示唆している。藪本・田中(2018)は、青年期におけるデス・エデュケーションの必要性に関する調査で、青年期においては個人的な宗教性に基づいて悲嘆を消化しようとする傾向があるが、死や悲嘆に関する知識に対するニーズも高く、どのように死別を受け入れればいいのかについての手がかりを求めていることを示唆した。また、Neimeyer(2000 鈴木訳, 2006)は、「愛する人を失うこと。それは自分の一部が死ぬということです」と述べ、死別が自己のアイデンティティを脅かす体験であることを示唆する一方で、喪失は「自己のアイデンティティを拡大させる機会を与えてくれ、逆境を潜り抜けた末に得難い知恵も与えてくれる」とも述べている。山田・新井(2016)は、青年期の死別経験において、故人の死を無駄にしてはいけない、そこから何かを学ばなくてはならないといった姿勢が死別経験後成長感を促す中核的なものとなることを指摘した。青年期における死別は、青年期の不安定なアイデンティティをさらに脅かす経験となると同時に、モーニングワークによって大きな成長をもたらす可能性を有していると考えられる。

青年期の宗教性について、西脇(2012)は関(1944)が『日本児童宗教の研究』で分類した宗教性発達段階である「検討期(懐疑期)」と「覚醒期」について、以下のように説明している。

「検討期は覚醒期へと至る過渡期と位置づけられ、様々な思考傾向が混在する段階と捉えられている。すなわち、万物の由来について神に帰す傾向と、人間や事柄自体に帰す傾向とが混在し、また、万物にその目的を認める傾向と、万物はそれ自体の因果関係によって動くともみる傾向とが混在している。神仏の表象を感性的・可視的に捉える傾向と、観念的に捉える傾向とが混在し、神仏の表象についても人態視と普遍視が混在する。情緒面においては、より複雑な情緒も現れ始める。

覚醒期に至った児童は、万物の由来を宗教的な目的論によって捉える傾向がみられるとともに、運命・応報などに人間の関与を認める傾向もみられる。神仏・運命・応報などの観念について、軽信期における素朴な肯定でも、検討期における疑惑や否定でもなく、自らの合理的判断によって対処しようとする。神仏の表象は観念的となり、人間や社会に内在し、あるいは遍在するものと捉える。情緒面では、一部に宗教的情操と呼べるものが出現する。」

すなわち、青年期は宗教性発達の側面から見ても葛藤の時期であり、モーニングワークにおける宗教との関わりにおいても迷いや抵抗が生じやすいと考えられる。一方で片山他(2021)は、牧師を親に持つ子どもを対象に、青年期における職業選択と信仰心の世代間連鎖について調査を行い、「自分の同一性形成を行う青年期の時期は、特に心理的葛藤を生じやすく、宗教がメンタルヘルス維持に肯定的な影響を与えていた」ことを明らかにした。すなわち、青年期に生じる懐疑心や葛藤が必ずしも宗教へ向けられているとは限らず、その背景にある両親や文化から受ける理想的な要求と自己の欲求の間に生じている矛盾に対して、むしろ宗教が解決の手がかりを与える可能性を示唆して

いる。

つまり、死別を経験した青年は、初めて経験する死別にショックを受けやすく、周囲への気遣いから一人で悲しみを処理しようとする傾向を有している一方で、潜在的には第三者からの関わりや死別に関する知識を求めていると考えられる。しかし、周囲への気遣いや両親や文化の教えの反発心によって第三者の支援が受けづらく(Allport, 1951 原谷訳, 1953; 峯島, 2008), 「死」に関する知識へのニーズはあっても、より個人的な作業としてモーニングワークが行われていると考えられる(藪本・田中, 2018)。さらに、青年期にモーニングワークを経験することは、アイデンティティの確立と人格の成長を促すことにも繋がり、信仰心が青年の心理的安定を支えることも示唆されている(片山他, 2021; Neimeyer, 2000 鈴木訳, 2006; 山田・新井, 2016)。これらのことから、青年期のモーニングワークにおいては、他者に援助を求めることや宗教と関わりを持つことに葛藤が生じやすいことが考えられるが、青年が支援を求めないことを「ニーズがない」と判断するのではなく、宗教が葛藤を解決し得る手掛かりや知識を提供したり、周囲を気遣うことなく自分の思いを話したり、援助を求めたりすることができる場所としての役割を果たすことが求められると考えられる。

3. 成人期, 中年期

成人期の中でも 20 代～30 代の頃は、未成年として庇護されてきた立場から、社会の一員として責任を持ち、生産活動に参加し、働き方や結婚して家庭を持つなどの生活に、自分なりのライフスタイルを確立していく時期でもある(久保, 2018)。40 代～60 代前半ごろまでは、「中年期」と呼ばれ、職場では指導役となったり、家庭では子育てをしたりする時期にあたる(久保, 2018)。Elikson, E. H. et al.(1986 朝長・朝長訳, 1990) は、成人期前期における主要な緊張を、「親密性」と「孤独」との間の緊張と定義し、「分割された機能に生得的に存在する敵意を永遠に抑制して献身すること」である「愛」を手に入れると述べ、中年期では、「愛や必然性や偶発性によって生み出されたものに対する広い関心」である「世話(ケア)」を手に入れると指摘した。

田中(2016)は、成人期の男女の生と死に対する態度に影響を及ぼす背景要因について調査し、成人男性の場合は子どもの数が多いほど生に執着する傾向がある一方で、成人女性の場合はさらに子どもの数や出産経験の大きな影響を受けており、子どもの数だけ人生の目標や希望を抱かせ、生と死のつながりを実感させる要因になると同時に、死への不安・恐怖も低下させることを明らかにした。一方で、福川他(2005)は、友人との死別体験が抑うつに与える影響について、年齢の要因に注目して調査を行い、成人期の中でも年齢が若いほど抑うつに対する影響が強いことを指摘し、その要因として高齢者と比較して死別体験が少ないことを挙げている。また、加齢に伴い自分の死に対する恐怖は減少する傾向が報告されているが(富松・稲谷, 2012)、一方で結婚や出産あるいは両親の介護によって自分が保護する対象が増えること、死別体験が少ないことなどの要因によって、他者との死別に対する恐怖は上昇する可能性が考えられる。これは、ライフステージの変化に伴い、未成年として「守られる」立場から、自分の子どもをはじめ、配偶者、両親、その他の家族などを「守る」立場に役割が変化していくことが、死別への意識に影響を与えている可能性を示唆していると考えられる。

Yanagihara(2016)は、成人期にがんによる死別を経験したきょうだいへの調査から、自分自身の悲嘆を、老いた両親への気配りによって封印してしまうことで周囲に見えづらくしてしまうことを指摘した一方で、両親への気配りが新たな役割の獲得となって原家族への視座を回帰させる機会となり、悲嘆を癒す面もあること

も指摘している。また、成人期に子どもを失う経験について、Worden(2008 山本訳, 2011)は、「子どもと死別した両親は二つの決着点を目指す」と述べ、「子どもなしに生きることを学ぶこと」と「死んだ子どもの表象を内在化すること」を挙げ、それらの課題をやり抜く必要があると指摘した。Inoue(2009)は、子どもを亡くした親に対するエスノグラフィーによる質的調査を行い、子どもを亡くした親の文化を表す包括的テーマは「子どもの死後、私たちは、2つの時間と2つの顔を使い分けながら、亡くなった子どもの親として新たな日常生活を生きる」であり、「死んだ子どもの親として生きる」という新たな生活時間と生活様式を守るために、「2つの時計と2つの顔を使い分ける」という方略で周囲に対処していたことを明らかにした。また、配偶者との死別では、Daggett(2002 荒木訳, 2002)が、中年期男性へのインタビュー調査から、中年期男性は公衆の面前で自分たちの悲しみがコントロールできないことを恥ずかしく思っていたこと、悲嘆へのサポートを求めつつも専門家の対応に失望を経験していた者が多く存在しており、似たような状況の同世代の男性の経験を語り合う機会もほとんど持てていなかったことを報告している。

成人期から中年期にかけては、守らなければならない対象である家族との死別に対して恐怖心が上昇するが、死別後は死別を経験した当事者であると同時に、残された家族を守る存在であることから悲しみを表出することを抑制したり、普段通りの生活を維持するための別の顔が必要になる可能性が考えられる。Stroebe&Schut(1999)は、「死別の二重過程モデル(dual process model)」を提唱し、死別への対処行動には、より喪失と悲嘆に焦点を当てた喪失志向コーピングと、喪失後の変化した現実生活に焦点化された回復志向コーピングがあり、互いに行ったり来たりしながらモーニングワークを遂行すると述べた。他者を愛することや家族の世話が課題となる成人期・中年期においては、現実の生活を維持する時間と喪失に向き合う時間の両方を、バランスよく作っていくことが重要になると考えられる。

一方で、宗教に関する先行研究については、成人期・中年期を対象としたものは非常に少ないのが現状であることが指摘されている(河野, 2011)。松島他(2015)の調査によると、調査対象者の就業・就学形態で見た際に、青年期(12~25歳)にあたりと考えられる中学生・高校生・大学生については、いずれも信仰を持つとする人よりも、持たないとする人の方が多くなっているのに対し(中学生・信仰あり:27.8%, 中学生・信仰なし:72.2%, 高校生・信仰あり:19.3%, 高校生・信仰なし:80.7%, 大学生・信仰あり:23.0%, 大学生・信仰なし:77.0%), 成人期(26~64歳)に該当する就業している常勤・非常勤では、信仰を持つとする人の方が多くなっていた(常勤・信仰あり:79.0%, 常勤・信仰なし:21.0%, 非常勤・信仰あり:86.2%, 非常勤・信仰なし:13.8%)。また、結婚経験の有無で見た際には、結婚経験「あり」の人の中で信仰も「あり」とした人の割合が88.7%だったのに対して、結婚経験「なし」の人の中で信仰が「あり」の人は31.7%であった。また、子どもの有無で見た場合も、子ども「あり」の人の中で信仰も「あり」の人は89.9%だったのに対して、子ども「なし」の人の中で信仰は「あり」の人は34.0%であった。これらの結果について相澤(2016)は、「人生経験の深まりと個人の信仰の発露には少なからず関連」があり、人々は成人期以降の「就業、結婚、出産、育児において、人生の喜びの時を味わうのと同時に、人間関係や社会関係の変化の中で不安や苦しみ、葛藤や挫折を経験」し、加えて「加齢とともに身体の変化や身近な人の死に直面する機会も増えていく」ことによって、信仰を持つ人が増える」と指摘した。一方で、松島・宮下(2014)は宗教意識における「共同体」の下位因子で、青年期後期(18歳~25歳)と老年期(65歳~90歳)は成人期前期群(26歳~49歳)よりも有意に高い得点を

示したことを報告し、成人期前期には信仰を介した対人的・情緒的な関わりや教会への帰属感が低くなることを示唆した。

以上より、成人期から中年期にかけては、多くのライフイベントに伴う人生経験の深まりによって信仰を表明する人が増えるが、成人期前期のような仕事や家庭内での家事・育児などに意識が集中しやすい時期においては、実際に宗教と関わる機会が乏しくなる可能性も考えられる。また、成人期・中年期のモーニングワークにおいては、喪失の当事者として悲しみを表明する機会が少なくなりやすいことを考えると、家族とも仕事とも違う第三の場所を提供することのできる宗教の役割は大きいと考えられるが、この時期における宗教の役割についてはさらなる研究の蓄積が必要である。

4. 高齢期

高齢期は家族・友人との死別体験が増え、同時に仕事や自分の住居の喪失、身体機能の衰弱、自己感覚の減弱、認知症による脳機能の喪失など、複数の喪失を経験する時期であり、それと共に自らの「死」を自覚しやすい時期であり、これまでの人生を振り返りつつ残された人生にどのような意味や価値を見出すかが課題となる(Worden, 2008 山本訳, 2011)。また、特に高齢期における喪失体験においては、宗教やスピリチュアリティが死別の受容に影響力を持つことが示唆されており(Damianakis & Marziali, 2012 ; Elikson, E. H. et al., 1986 朝長・朝長訳, 1990 ; Golthworthy & Coyle, 1999), モーニングワークにおける宗教の役割も大きくなることが予測できる。高齢期における「多重喪失」(Worden, 2008 山本訳, 2011)は、高齢者のアイデンティティを強く揺さぶる可能性があるが、Elikson, E. H. et al.(1986 朝長・朝長訳, 1990)は、「宗教」という「アイデンティティを構成する永続的な信念は、一貫性という重要な要素と、時間を越えた予知可能性を提供する」と述べている。さらに、高齢者にとって「教会が宗教的信念の表出の場であるだけでなく、おそらくさらに重要なもの、彼らの社会生活の中心でもある」と指摘し、高齢者の心理的安定に深く関与するものであることを示唆した(Elikson, E. H. et al., 1986 朝長・朝長訳, 1990)。特に、高齢期の死別においては、「孤立」が悲嘆からの回復を阻害する大きな課題となるが、悲嘆からの回復には友人関係などの対人交流や社会的サポートを維持することの重要性が多く調査によって示唆されている(岡林他, 1997 ; Sawada et al., 1998 ; 富田他, 2000)。宗教を通じたネットワークの存在は高齢者の孤立を防ぐ役割も担うことができると考えられる。さらに、西村他(2018)は、高齢者を対象としたスピリチュアルケアについて記載のある 13 件の文献を分析し、高齢者の中にはスピリチュアリティが覚醒することで、超越的存在や拠りどころと繋がり、生きる支えや力を得たり、生かされている存在であることを感じている人がいたことを示唆した。また、Damianakis & Marziali(2012)は、配偶者を喪った高齢者を対象にグループセラピーを行い、セッションが進む中で得られたスピリチュアリティに関する語りから、遺族がスピリチュアリティや宗教に支えられながら孤独感や悲しみに耐え、喪ったものの意味を再構成し、個人的・社会的な再活動に向けて進んでいくことを明らかにした。これらの先行研究から、死別によって「孤立」や「孤独」を感じやすい高齢者にとって、宗教の存在は社会生活を営んでいく上での心の支えとなり得ることが示唆されている。

高齢期においては、宗教との関係性を今まで以上に親密にし、自らの宗教性を高めることで、死

別による悲しみや死への不安を和らげ、宗教を通じた社会的ネットワークによって孤独を防止し、これまでの人生を振り返る中で超越的存在との繋がりに気づいたり、宗教的知識をもとに自分の人生の意味を見出したり、残りの人生を生きる意義を考える資源にすることができると考えられる。言い換えると、高齢期のモーニングワークにおける宗教は、高齢者が孤立することなく安全に悲しみを消化することを援助し、超越的存在や故人との繋がりを見出す手がかりを与え、残された人生を生きる活力を与える役割を持っていると考えられる。

モーニングワークにおける宗教の役割：「文化」による違い

前節では世代ごとのモーニングワークの特徴と宗教との関連について概観した。その結果、どの世代においても宗教が死別の受容において重要な役割を果たす可能性が示唆され、同時に宗教との関わり方や宗教の果たす役割については、その世代ごとの特徴が存在することが明らかになった。続いて、モーニングワークと宗教との関係について、日本と海外の先行研究を比較し、「文化」による違いや特徴があるかを検討する。

1. 日本の宗教

文化庁が毎年発行する『宗教年鑑』によると、各宗教法人が報告した日本の信者数の合計が約1億7千万人(令和3年12月31日時点)に及ぶのに対し(文化庁, 2022), 統計数理研究所による国民性調査において「宗教を信じるか」という問いに「信じていない」と答えた人の割合は約7割に及ぶことが報告されている(統計数理研究所, 2013)。宗教法人の報告する信者数と実際の宗教意識に大きな差があることは日本人の特徴であり、信仰心を伴わない慣習に従うだけの「信仰を持たない『信者』が重層的に存在している」と言われている(渡辺, 2021)。また、大河内(2012)が日本人にとって大切なのは、故人との「繋がり」であり、「先に逝った大切な人の代わりとなる、位牌であり、遺骨であり、遺骨を納めた墓なのである」と述べ、宗教的資源が本来の宗教的意義が理解されないまま慣習的に活用されている現状を指摘している。武田・岡本(2010)は、僧侶を対象に宗教活動に対する意識と実態を調査し、僧侶は儀礼的な宗教活動のみでなく、門徒の深刻な状況に関わることを重要としているが、危機的な状況において僧侶を頼る門徒はほとんどおらず、教義を伝えたい僧侶と門徒の間のニーズの相違を明らかにした。金児(2003)は、日本人に共通した宗教に対する態度として、宗教は大切であるが、節度を持ってそれに親しむのが良いという「消極的肯定論」を提唱し、日本人の心の深層に隠れている原始的心性として、「加護観念」と「霊魂観念」を挙げている。「加護観念」とは、風俗や年中行事としての軽い宗教との結びつきに親しみを感じ、自然にも敬虔な気持ちを持った宗教性のことで、「霊魂観念」とは霊的存在への信仰、死者への畏怖の感情、願い事を叶えてくれたり、祟りや罰を与えるような人知を超えた存在に対する畏怖の念、輪廻転生のことを指している(金児, 2003)。すなわち、宗教的な存在や行事を大切にしたい気持ちが日本人の中に深く根付いている一方で、積極的に宗教との関係や信仰があることの表明をしたり、危機的状況で宗教を積極的に頼ろうとしない日本人特有の宗教性が存在すると考えられる(金児, 2003; 武田・岡本, 2010)。

一方で、日本の中でも宗教と深く関わる生活をしている人々は多く存在している。川島(2008)は、老年期にある浄土真宗僧侶へのインタビューから、幼少より家庭や学校において浄土真宗の教義と日常的に深く関わってきた経験が土台となり、死を意味づける際の源泉となるストーリーについて検討した。その結果、家族との死別体験に対する死の意味づけにおいては、死別による悲しみを教義的な物語を積極的に取り入れることで、喜びにかえ、納得しようとするプロセスが見られた一方で、死別に関する客観的な描写や個人的な情動に関する語りでは、必ずしも往生浄土が確実だから安心できるというような意味づけは行われていないこと、教義的な物語に基づく意味づけとそうでない意味づけが混在するような語りも得られたことを明らかにした。すなわち、幼少から宗教と慣れ親しんできた老年期の僧侶であっても、死別の受容において必ずしも宗教教義に基づいたストーリーを採用するわけではないことを示唆している。さらに、川島(2008)は、教義に基づく典型的な納得に至らない語りが見られた理由について、「これが最終的には納得に至る過程の途上にあることを意味するものなのか、あるいは最後まで未完のままであるのかは不明である」と述べ、死別対象の違いによる悲嘆の度合いの違いや僧侶自身のパーソナリティの違いなど、様々な要因が影響している可能性を指摘している。また、モーニングワークに限定した研究ではないが、綾城(2012)は、日本人プロテスタントがストレスフルであると認知した事態に対してどのような宗教コーピングプロセスを経ているのかを質的に検討した。その結果、日本人プロテスタントは「神」という存在を想定して、「神への問いかけ」、「神への委ね」、「神の意図の受容」という「神」と「自己」との内的二者関係の中で行われる宗教コーピングプロセスを経験していたことを明かにし、この結果は欧米での先行研究と類似しており、日本人特有の特徴は見出されなかったと述べている(綾城, 2012)。

これらの先行研究から、金児(2003)が指摘するような多くの日本人に共通して内在している宗教性が存在する一方で、同じ日本という国の中でも、信仰する宗教や幼少期から親しんできた環境、個人の経験によって死別体験への意味づけやストレスコーピング、モーニングワークのプロセスには違いがあることが示唆された。

2. 海外の宗教

Hass & Walter(2007)は、乳幼児を亡くした両親(著者自身)の悲嘆に、アメリカとイギリス、ロシアに住む友人が、それぞれにどのような反応を示したかを分析し、社会構造と文化背景の視点から比較検討を行った。その結果、アメリカ人の場合、人間関係のネットワークのほとんどが宗教的であり、彼らの宗教的信念が悲嘆への対処と「悲しみは正常であるだけでなく、良いことなのである」という回答の枠組みを与えていたことを報告し、このような宗教的信念を持ち出すことを躊躇わないう者が多いことを指摘した。それに対してイギリス人(イギリスに住む他の欧州諸国出身者を含む)は、死別に関して宗教が話題にのぼることはなく、神義論についてどちらの側からもほとんど関与することがなかったと報告している。また、死別に関する文献や研究を読むと、アメリカの文献では宗教が支援として言及されることが多いが、イギリスの文献ではそれがほとんど見られないことを指摘している。一方でロシア人の場合、同じロシア人の中でも常にオープンにスピリチュアルに関する議論に関わった者と、感情的なレベルでは密接に関わるが、死や神学的な問題、さらには悲

劇そのものについて議論することさえも回避する者がいたことを報告している。その要因として、共産党の推し進めた粗雑な唯物論、合理性、世俗主義という新しいイデオロギーが神学に対処する手段をロシア人から奪ったことを挙げている。加えて、1920年代から1930年代にかけての飢饉、収容所とスターリンの恐怖政策、第二次世界大戦での約2000万人の死、1917年から89年にかけてのソ連全体における戦争と国家テロによる6000万人の死など、「死」はロシアの歴史の一部であり、宗教的または精神的な信仰を必ずしも温かく受け入れられなかった可能性があったと考察している(Hass & Walter, 2007)。彼らの調査はあくまで著者本人の経験に基づいているものであり、一般化することの危険性は本人たちが指摘しているが、その国の社会構造や文化背景によって、死への態度や死別時にどのように宗教に関わるのかということの多様性を考え始める上で、非常に有益な知見であったと考えられる。

宗教間の違いで見た場合、Golthworthy & Coyle(1999)は、配偶者との死別を経験したキリスト教徒の高齢者を対象とした研究において、宗教的信念が「喪失」と「生者の継続的な人生に対する意味の創造」に多様に関連していたことを明らかにした。一方で、信仰が明確であっても、パートナー不在の世界を生きていくことの目的に対して疑問を抱く場合があり、葛藤が大きいほどに悲嘆も長期化しやすいが、既存の信念体系の中で死別の意味や生きる目的を見出すことができれば、信仰が故人との繋がりを保ちつつ、悲嘆から立ち直っていく力を高められることを明らかにした。しかし、キリスト教徒の場合、喪失後の悲嘆反応や個人的な困難に対して、「恥と自己批判」の反応が顕著に見られ、信仰があったからこそ効果的に対処できたはずだという信者自身の信念が、他者からサポートを受けることへの抵抗となり、死別のプロセスに悪影響を及ぼす可能性も示唆されていた(Golthworthy & Coyle, 1999)。この結果は、Daggett(2002 荒木訳, 2002)が、アメリカの中年期男性へのインタビュー調査によって明らかにした、公衆の面前で自分たちの悲しみがコントロールできないことを恥ずかしく思っていたという報告とも共通する知見であり、Hass & Walter(2007)が指摘したようなアメリカの文化的背景や宗教的な人間関係のネットワークが強固であることによる社会的圧力の影響などが関係していると推測できる。

また、Zorlu et al.(2022)は、トルコの中央アナトリア地方に住むイスラム教徒の死と弔いにおける宗教的・文化的実践について調査し、参加者の多くが、イスラム教の宗教教義に則って「死は新たな始まりであり、現実的で永続的な人生への移行であり、避けられない終わりである」と語り、死を肯定的な角度から捉えていた一方で、イスラム教徒にも喪失の痛みは一般的に経験され、40日間は喪に服し、故人に代わって慈善活動を行うことが、埋葬後の文化的慣習として行われることも報告している。このような実践も、死者の魂は生き続けており、故人が生きている親族からの施しや祈りを期待しているという信仰に基づくものであり、日本の仏教における初七日や四十九日の法要、仏壇やお墓にお供え物をする文化との類似性が見られる。また、Frei-Landau et al.(2023)は、殺人によって遺族となったムスリムの両親の死別に対する意味形成プロセスについて調査を行い、殺人のように「神の意志」の一部として受け入れることの困難を経験する場合には、両親にとっての宗教的な世界観や信念体系(全ての出来事は神の定めによって決定されるという信念)が損なわれるが、この混乱は「裁きの日」すなわち「カーヤマ(Qayama)」の日に正義と秩序が回復されるという約束

に、意味と慰めを見出すことによって解決されると述べた。しかし、イスラム教徒にとって宗教への懐疑心や内的葛藤を明示的に表現することは、信仰の欠如としてコミュニティから阻害されたり、社会的な批判を浴びてしまう危険性があり、遺族へのストレスを増加させるとともに、沈黙を強いることが指摘されている(Frei-Landau et al., 2023)。

以上より、死別に対して悲嘆が生じるという現象自体は、国や文化、信仰する宗教の違いに関わらず、人間に共通する情緒的反応であることが伺われた。また、宗教がモーニングワークを促進させる役割があることについては、日本と海外の文化の違いに関わらず共通した知見が得られていたが、モーニングワークにおける宗教への関与の度合いや質的な側面については、その国が持つ文化や歴史的な背景が大きく影響していると同時に、同じ国内でも個人の宗教性の違いで関与の仕方に違いがあることが示唆された(Hass & Walter, 2007)。さらに、キリスト教徒イスラム教の信者に対する調査では、モーニングワークにおいて速やかに悲しみを消化できなかつたり、教義に対して葛藤や疑念を抱いたりすることが、信仰に背く行為として自他による批判感情を生じさせ、モーニングワークを阻害する可能性が示唆された(Frei-Landau et al., 2023 ; Golthworthy & Coyle, 1999)。このような宗教がモーニングワークにネガティブな影響を与える可能性についても、それが宗教自体の要因によるものか、信仰の態度を形成する文化や個人的な要因によるものであるかなど、さらなる研究の余地があると考えられる。松島他(2016)が「宗教性」という概念の一般化について、研究対象を明確化した調査の積み重ねから帰納的に共通性を見出していくアプローチの必要があると指摘したように、モーニングワークにおける宗教の役割についても、「世代」や「文化」を超えた共通性を見出そうとする際には、明確化された個別な事例に対する研究の蓄積が必要であると考えられる。

宗教の役割に関する三つの視点からの考察

モーニングワークとは「死別をはじめとする、喪失経験に伴う辛い感情を消化し、その経験に適応していくための心理・社会的な対処作業」(山本, 2014)であり、喪失の悲嘆に対処しつつ、現実生活を維持しながら、喪失対象との関係性を自己の中に再構成し、「故人との永続的な繋がり」(Worden, 2008 山本訳, 2011)や「象徴的な絆」(Neimeyer, 2000 鈴木訳, 2006)に移行させ、大切な他者のいない世界をこれからも生きていくためにそれぞれの形で現実を受け入れ、新たな希望を見出していく営みであると言える(山本, 2014)。モーニングワークの様相は、世代ごとに直面する認知発達やアイデンティティの課題によって異なり、そこに伴う宗教との関わり方にも、世代や文化、個人の経験や発達のな問題など、様々な要因が関係することが示唆された。その中でも、世代と文化に共通して見られたモーニングワークにおける宗教の役割と言える部分について、「宗教」を主体として「提供者の役割」、「仲介者の役割」、「支援者の役割」の三つの視点から考察を行った。

1. 提供者の役割

まず、宗教の「提供者」としての役割である。先行研究より、死別に直面した際に提供することができる宗教的資源として、想像しづらかった死後の世界観や物語、死別の意味を考える手掛かり

となるような宗教的信念，悲しみを表出することが許される機会としての葬送儀礼や慣習，故人を慰霊したり語りかけることができるような空間，さらには宗教を通じた人間関係のネットワークや情緒的関わりが挙げられた(Damianakis & Marziali, 2012 ; Golthworthy & Coyle, 1999 ; Hass & Walter, 2007 ; 金児, 2003 ; 片山他, 2021 ; 川島, 2008 ; 大村, 2014 ; 山本他, 2021 ; Zorlu et al., 2022)。宗教によって提供される資源を，積極的に活用するかどうかは，文化的・社会構造的背景などが影響することが予測されるが(Hass & Walter, 2007)，日本においては，宗教と関わる機会が葬儀や法事の時に限られていたり，宗教的な年中行事もイベント化の傾向から，本来の祖先信仰や宗教的意義を感じる機会としての意味合いは乏しくなっている可能性が考えられる(大河内, 2012)。その反面，「死」という問題に取り組む際には，宗教へのニーズが高まることも指摘されている(深谷・柴田, 2012)。

しかし，宗教が積極的に自分たちの教義を提示しながら関わろうとすることは，一方的な押し付けや信仰の強要のように感じられて，反対に抵抗感や葛藤を強めてしまう可能性も考えられる。また，Golthworthy & Coyle(1999)や Frei-Landau et al.(2023)が報告するように，遺族側の宗教を重視する気持ちが強すぎても，信仰への個人的あるいは社会的な完璧主義の傾向が，モーニングワークにおける葛藤を抑圧したり，他者からのサポートへの抵抗感につながる可能性も考えられる。緩和ケアや被災地支援などの臨床現場で活動する宗教家いわゆる「臨床宗教師」(藤山, 2010)は，自らの宗教性を積極的に提示することや布教は行わず，患者や遺族の信仰や人種・国籍を問わない「スピリチュアリティ」を尊重する関わりを重視している(藤山, 2010)。すなわち，信教の自由に基づいて，どのような信仰や宗教性，スピリチュアリティを抱き，どのように宗教と関わりながらモーニングワークに取り組むかは，遺族個人の主体性や自由に委ねられた営みであるが，宗教にはモーニングワークに有効な資源の「提供者」となる役割があると考えられる。そして，宗教が提供した資源を目の前にして，遺族がモーニングワークにそれを活用しようという気持ちが意識的あるいは無意識的に生じた時，初めて宗教が持つ有用性を発揮することができると考えられる。

2. 仲介者の役割

次に，宗教が故人と人，神と人，人と人を繋ぐ「仲介者」としての役割を果たしていると考えた。多くの死別に関する研究において，モーニングワークの最終的な帰結は「絆」や「繋がり」を見出すことであると述べられていた(Klass & Silverman, 1996 ; Neimeyer, 2000 鈴木訳, 2006 ; Worden, 2008 山本訳, 2011 ; 山本, 2014)。また，山本(2014)は故人との繋がりを見出すことに加えて，「再び故人に代わる人間関係のネットワークを再構築すること」によって，新たな未来への希望を持つことができると述べており，故人との関係性だけでなく，現実的な人間関係を再構築・維持することの重要性を示唆している。宗教は，「超越的存在と関係する信念と実践の統一された体系」(金児, 1997)であり，「魂」，「極楽浄土」，「天国と地獄」のような死後の世界観や故人との繋がりや永続性に関する信念を提供し，信者は宗教的実践によってその信念をさらに強化・維持していると考えられる。それによって，故人との「繋がり」は実際に目に見えるものではないが，宗教的信念を取り入れることで故人との繋がりをより具体的に想像することができると考えられる。また，宗教施設

への参拝や儀式への参加，日常的な宗教実践は神や祖先を敬う行為であり，同時に故人への感謝や寂しい気持ちを表現し，擬似的に対話する機会にもなる。さらに，墓石や位牌，仏壇などは，現実には存在しない故人の存在感を強めてくれると考えられるが，このような宗教的資源もその存在意義を裏付ける宗教的信念があつてこそその道具であり，故人と遺族の繋がりを強化していると考えられる。大河内(2012)は，日本人にとって大切なのは，故人との「繋がり」であり，「先に逝った大切な人の代わりとなる，位牌であり，遺骨であり，遺骨を納めた墓なのである」と述べ，宗教的資源が本来の宗教的意義が理解されないまま慣習的に活用されている現状を指摘していたが，反対に厳密な宗教的意義は理解されていないとしても，宗教的な資源であるからこそ「繋がり」を感じやすいという可能性も考えられる。また，同じ宗教を信仰する信者同士のコミュニティやサポートが，現実的な人間関係を再構築・維持することに寄与し，モーニングワークと現実適応を支える資源になっていると考えられる。

以上より，モーニングワークを通して「絆」や「繋がり」を見出すプロセスにおいて，宗教は故人との繋がりとしての役割を果たしており，同時に現実的な人間関係を仲介する役割も担うことができると考えた。

3. 支援者の役割

最後に，宗教が果たす「支援者」としての役割について述べる。多くの先行研究において，宗教が死別後の悲嘆に寄り添い，孤独や悲しみに耐える人々を支え，安心感を与えることで，この先の未来を生きていく力を与えることが指摘されていた(Damianakis & Marziali, 2012 ; Elikson, E. H. et al., 1986 朝長・朝長訳, 1990 ; 西村ら, 2018 ; 王・稲場, 2017 ; 島菌, 2019)。宗教に支援を求めるか，また宗教のどのような部分をモーニングワークに対する支援として受け取るかは，遺族個人に委ねられていると考えたが，死後の世界や魂の永続性，死の受け取り方に対する宗教的知識を提供することや故人を適切に弔うこと，宗教家との対話や寄り添い，神に加護されている感覚など，宗教に触れることがモーニングワークに取り組む人々の心を癒し，精神的安定を支える「支援」になると考えられる。特に，山本(2014)が「剥奪の様態」と呼ぶ死別直後の時期においては，「悲嘆へのコーピング」と「諦め難きを諦めること」が課題となるが，超越的な存在である神(あるいは神との仲介者・代弁者としての宗教者)が，やり場のない強い悲しみを受容してくれる受け皿として存在し，死後の世界観や故人との繋がりについての物語を与えてくれることは，「諦め難さ」に囚われる遺族に魂の永続性や象徴的な絆の存在に気づく手がかりを与えると同時に，感情の表出を促して遺族の悲嘆を癒す役割を有していると考えられる。また，実際に臨床や被災地における「支援者」としての宗教家の活動の様子が報告されていた(藤山, 2010 ; 王・稲場, 2017 ; 大村, 2014 ; 島菌, 2019)。さらに，宗教家による傾聴活動や具体的な生活の支援だけでなく，宗教を通じたコミュニティや宗教施設(教会や寺院など)が遺族の孤立を防ぐ社会的資源となったり，家族とも仕事とも違う第三の居場所として自分自身の悲嘆感情を扱うことができる場所になったりすることで，遺族のモーニングワークを支援することもできると考えられる。

すなわち，「宗教」という体系の中には，遺族の心理的安定を支える信念や宗教家からの情緒的関

わり、故人との繋がりを見出すための教義や神話、宗教的道具、悲嘆を消化するための気持ちを吐き出す場所や人間関係のネットワーク、その他にも宗教的習慣や実践が日常生活の維持を支えたり、生きがいを与える資源になったりなど、モーニングワークを「支援」する際に有効な資源が多く含まれていると考えられる。一方で、厳格な信仰心や宗教の教えを強く守ろうとする気持ちがモーニングワークを停滞させる可能性もあるため(Frei-Landau et al., 2023 ; Golthworthy & Coyle, 1999), 遺族の主体性に応じた宗教による「支援」の形を模索していく必要があると考えられる。

まとめ

本論文では、モーニングワークにおける宗教の役割について、先行研究をもとに「世代」と「文化」の観点からまとめ、「提供者の役割」、「仲介者の役割」、「支援者の役割」という三つの視点から考察を行った。そして、宗教は様々な宗教的資源を提供することで、故人との繋がりを仲介することができ、モーニングワークを支援する役割を持っていると考えた。しかし、本研究は文献研究であり、様々な先行研究を概観してきたが、宗教とモーニングワークの関係性を調査した研究は未だ発展途上であると考えられる。また、数少ない実証的研究と研究者の経験に基づいた知見をもとに探索的に考察を行ったが、本論文で宗教の役割として示した三つの視点は、一般化できる理論として主張することは難しい。一方で、「死」に関する問題に「宗教」が役に立つという点は、どの先行研究においても共通していた。どのように役に立ち得るのかという点については、それぞれの宗教や文化背景、世代等によって違いがあることが予測されるが、さらなる研究の発展が期待できる分野であると考えられる。

さらに、モーニングワークの様相や宗教の果たす役割が、世代や文化、社会背景など、様々な要因によって影響を受けており、世代間・文化間で多くの共通点と相違点があることや宗教がモーニングワークを阻害する可能性についても示唆することができたのは、本論文の成果であると考えられる。今後も、多角的な視点から個別の宗教における事例的な研究や世代・文化等を統制した研究を積み重ねるアプローチが必要であると考ええる。

引用文献

相澤 秀生 (2016). 第3章 日本の中で「信仰」に生きる人々——あなたの知らない世界?—— 松島 公望・川島 大輔・西脇 良(編) 宗教を心理学する——データから見えてくる日本人の宗教性——(pp.61-82) 誠信書房

Allport, G. W. (1951). *The Individual and his Religion*. The Macmillan & Co.

(G. W. オルポート 原谷 達夫(訳) (1953). 個人と宗教 岩波現代叢書)

綾城 初穂 (2012). 日本人プロテスタントの宗教コーピングにおける神—自己関係とストレス—の所在——GT 法による質的研究——健康心理学研究, 25(1), 1-10.
https://doi.org/10.11560/jahp.25.1_1

- 文化庁(編)(2022). 宗教年鑑 令和4年版 文化庁 Retrieved January 30, 2024 from https://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/hakusho_nenjihokokusho/shukyo_nenkan/pdf/r04nenkan.pdf
- Daggett, L. M. (2002). Living with loss: Middle-aged men face spousal bereavement. *Qualitative Health Research, 12*(5), 625-639.
- (荒木 美和 (2002). 喪失と共に生きる——配偶者の死別に直面した中年期男性—— 看護教育, *43*(12), 1066-1067.)
- 且 直子 (2018). 第8章 認知の発達 開 一夫・齋藤 慈子(編)(2018). ベーシック発達心理学(pp.135-156) 東京大学出版会
- Damianakis, T., & Marziali, E. (2012). Older adults' response to the loss of a spouse: The function of spirituality in understanding the grieving process. *Aging & Mental Health, 16*(1), 57-66. <https://doi.org/10.1080/13607863.2011.609531>
- Erikson, E. H., Erikson, J. M., & Kivnick, H. Q. (1986) *Vital Involvement in Old Age*. W. W. Norton & Company.
- (E. H. エリクソン・J. M. エリクソン・H. Q. キヴニック 朝長 正徳・朝長 梨枝子(共訳)(1990). 老年期——生き生きした関わりあい—— みすず書房)
- Ens, C., & Bond Jr, J. B. (2005). Death anxiety and personal growth in adolescents experiencing the death of a grandparent. *Death study, 29*, 171-178. <https://doi.org/10.1080/07481180590906192>
- Freud, S. (1917). *Mourning and Melancholia*.
- (S. フロイト 井村 恒郎(訳)(1970). フロイト著作集6(全11巻) 人文書院)
- Frei-Landau, R., Abo-Mokh, I., & Ben-Yohosyua, N. S. (2023). Religious meaning-making among Muslim parents bereaved by homicide: Struggling to accept 'God's will' and yearning for 'Qayama' day. *Heliyon, 9*(9). <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2023.e20246>
- 藤山 みどり (2010). 臨床宗教師——死の伴走者—— 高文研
- 深谷 美枝・柴田 実 (2012). スピリチュアルケアと援助者の宗教性についての実証的研究 明治学院大学社会学部附属研究所年報, *42*, 43-57.
- 福川 康之・西田 裕紀子・中西 千織・坪井 さとみ・新野 直明・安藤 富士子・下方 浩史 (2005). 友人との死別が成人期の抑うつに及ぼす影響——年齢および家族サポートの調節効果—— 心理学研究, *76*(1), 10-17. <https://doi.org/10.4992/jjpsy.76.10>
- Golsworthy, R., & Coyle, A. (1999). Spiritual beliefs and the search for meaning among older adults following partner loss. *Mortality: Promoting the Interdisciplinary of Death and Dying, 4*(1), 21-40. <https://doi.org/10.1080/713685964>
- Hass, J., & Walter, T. (2007). Parental grief in three societies: networks and religion as social supports in mourning. *Omega: The Journal of Death and Dying, 54*(3), 179-198. <https://doi.org/10.2190/023p-2j03-8511-561r>
- Inoue, H. (2009). The reintegration into daily life of parents who have experienced the loss of a child, starting

- from building another lifestyle with their deceased child. *Journal of the Tsuruma Health Science Society Kanazawa University*, 33(1), 1-10. <http://hdl.handle.net/2297/19534>
- 金児 曉嗣 (1997). 日本人の宗教性——オカゲとタタリの社会心理学—— 新曜社
- 金児 曉嗣 (2003). 日本における近代的価値観と宗教意識の変質 都市文化研究, 1, 23-35. https://dlisv03.media.osaka-cu.ac.jp/il/meta_pub/G0000438repository_111E0000014-1-4
- 片山 典子・松下 年子・川口 朝子・原田 美智 (2021). 青年期における職業選択と信仰心の世代間連鎖——牧師を親にもつ子どものインタビュー調査—— アディクション看護, 18(1), 2-20. http://purl.org/coar/resource_type/c_6501
- 川島 大輔 (2008). 老年期にある浄土真宗僧侶のライフストーリーにみる死の意味づけ 質的心理学研究, 7(7), 157-180. https://doi.org/10.24525/jaqp.7.1_157
- 河合 隼雄 (1994). 河合隼雄著作集 第9巻——仏教と夢——(全14巻) 岩波書店
- Klass, D., & Silverman, R. P.(1996). *Continuing Bonds New Understanding of Grief*. American Psychological Association.
- Koenig, H. G., King, D. E., & Carson V. B. (2012). *Handbook of Religion and Health (2nd ed.)*. Oxford University Press.
- Koenig, H. G. (2012). Religion, spirituality, and health: The research and clinical implications. *International Scholarly Research Notices*, 2012, 278730. <https://doi.org/10.5402/2012/278730>
- 河野 由美 (2011). 第6章 中年期と宗教 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(pp.123-138) ナカニシヤ出版
- 久保 南海子 (2018). 第16章 成人期～老年期 開 一夫・齋藤 慈子(編)(2018). ベーシック発達心理学(pp.287-303) 東京大学出版会
- 中里 和弘 (2006a). 青年期における祖父母との死別に関する研究(第1報) ——祖父母の死に対する認識と死別反応についての検討 —— 生老病死の行動科学, 11, 11-20. <https://doi.org/10.18910/6255>
- 中里 和弘 (2006b). 青年期における祖父母との死別に関する研究(第2報) ——死別反応とその関連要因(性格特性, 個人の生前の機能)についての検討—— 生老病死の行動科学, 11, 21-29. <https://doi.org/10.18910/8792>
- Neimeyer, R.A. (2000). *Lessons of Loss : A Guide to Coping*. PsychoEducational Resources.
- (ロバート・A・ニーメヤー 鈴木 剛子(訳) (2006). <大切なもの>を失ったあなたに——喪失をのりこえるガイド—— 春秋社)
- 公益社団法人日本 WHO 協会「健康の定義」 Retrieved January 30, 2024 from <https://japan-who.or.jp/about/who-what/identificationhealth/>
- 西村 美穂・大森 美津子・森河 佑季 (2018). 高齢者に対するスピリチュアルケアに関する文献検討 香川大学看護雑誌, 22(1), 23-35. https://doi.org/10.34390/njku.22.1_23
- 西脇 良 (2011). 第4章 子どもと宗教 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(pp.87-102) ナカニシヤ出版

- 西脇 良 (2012). 関寛之の宗教性発達理論について 南山神学, 35, 135-156.
- 松島 公望・宮下 一博 (2014). ホーリネス系教会に関わる高齢クリスチャンの「キリスト教における宗教性」 千葉大学教育学部研究紀要, 62, 91-97. <https://opac.ll.chiba-u.jp/da/curator/900117550/>
- 松島 公望(編) 金児 暁嗣・河野 由美・西脇 良・具志堅 伸隆・川島 大輔・ミカエル カルマノ・渡部 美穂子・大村 哲夫・浦田 悠・武田 正文・中尾 将大・酒井 克也・小林 正樹・平子 泰弘・徳野 崇行・相澤 秀生・Masami Takahashi (2015). 宗教性/スピリチュアリティと精神的健康の関連——苦難への対処に関する実証的研究——研究成果報告書 東京大学駒場学生相談所 http://psychology-of-religion-japan.org/project/2012Kaken_report.pdf
- 松島 公望 (2016). 序章 日本人の宗教性を測る——宗教を心理学するためのガイドライン—— 松島 公望・川島 大輔・西脇 良(編) 宗教を心理学する——データから見えてくる日本人の宗教性——(pp.1-19) 誠信書房
- 松島 公望・川島 大輔・西脇 良(編) 大村 哲夫・川島 大輔・浦田 悠・相澤 秀生・中尾 将大・西脇 良・酒井 克也・小林 正樹・荒川 歩・タカハシ マサミ (2016). 宗教を心理学する——データから見えてくる日本人の宗教性—— 誠信書房
- 峰島 里奈 (2008). 児童期・青年期に死別経験をした青年の悲哀過程——悲哀の課題とソーシャルサポートとの関わりについて—— 社会福祉学, 49(1), 46-59. https://doi.org/10.24469/jssw.49.1_46
- 岡林 秀樹・杉澤 秀博・矢富 直美・中谷 陽明・高梨 薫・深谷 太郎・柴田 博 (1997). 配偶者との死別が高齢者の健康に及ぼす影響と社会的支援の緩衝効果 心理学研究, 68(3), 47-154. <https://doi.org/10.4992/jjpsy.68.147>
- 小此木 啓吾 (1979). 対象喪失——悲しむということ—— 中公新書
- 大河内 大博 (2012). 第 3 章 日本社会の伝統的なグリーフケア 高木 慶子(編著) グリーフケア入門——悲嘆のさなかにある人を支える——(pp.61-90) 勁草書房
- 王 文潔・稲場 圭信 (2017). 熊本地震の支援現場における宗教者と市民アクターとの連携 宗教と社会貢献, 7(2), 17-29. <https://doi.org/10.18910/65068>
- 大村 哲夫 (2014). 心のケアワーカーとしての宗教者「臨床宗教師」とは何か? ——臨床心理士との比較から—— 東北宗教学, 10, 1-17. <https://doi.org/10.50974/00002052>
- Piaget, J. (1973). *The Child's Conception of the World*. Paladin Books.
- Sawada A., Tsukamoto N., Nakabayashi M., & Matsuda T. (1998). Grief Process of Elderly after the Bereavement of Their Spouses: From the Result of a Survey in Rural Society in Japan. 富山医科薬科大学看護学会誌, 1, 9-21. <https://toyama.repo.nii.ac.jp/records/2499>
- 関 寛之 (1934). 児童学原論 増訂 5 版 東洋図書
- 関 寛之 (1944). 日本児童宗教の研究 彰考書院
- 島菌 進 (2019). ともに悲嘆を生きる——グリーフケアの歴史と文化—— 朝日選書
- Stroebe, M., & Schut, H. (1999). The dual process model of coping with bereavement. *Death Studies*, 23(3), 197-224. <https://doi.org/10.1080/074811899201046>
- Takahashi, M. (2011). 第 3 章 宗教とスピリチュアリティ 金児暁嗣(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(pp.61-80) ナカニシヤ出版
- 武田 正文・岡本 裕子 (2010). 浄土真宗僧侶の宗教活動が門徒のメンタルヘルスに果たす役割 広島大学心理学研究, *10*, 284-299. <https://doi.org/10.15027/31323>
- 田中 美帆 (2016). 成人期の生と死に対する態度に影響を及ぼす個人的背景要因の検討 神戸大学発達・臨床心理学研究, *15*, 30-34. <https://doi.org/10.24546/E0040947>
- 富松 梨花子・稲谷 ふみ枝 (2012). 死生観の世代間研究 久留米大学心理学研究, *11*, 45-54. <http://hdl.handle.net/11316/422>
- 富田 拓郎・瀬戸 正弘・鏡 直子・上里 一郎 (2000). 死別体験後の悲嘆反応と対処行動——探索的検討—— カウンセリング研究, *33*(1), 48-56. <http://hdl.handle.net/10112/4899>
- 統計数理研究所 (2014). #3.1 宗教を信じるか Retrieved October 10, 2023 from https://www.ism.ac.jp/kokuminsei/table/data/html/ss3/3_1/3_1_all.htm
- 渡辺浩希 (2021). 日本の宗教人口——2 億と 2-3 割の怪の解—— 武蔵野大学仏教文化研究所紀要, *27*, 25-37. <https://mu.repo.nii.ac.jp/records/1657>
- Worden, J. W. (2008). *Grief Counseling and Grief Therapy: A Handbook for the Mental Health Practitioner (4th ed.)*. Springer Publishing Company.
- (J. W. ウォーデン 山本 力(監訳) 上地 雄一郎・桑原 晴子・濱崎 碧(訳) (2011). 悲嘆カウンセリング——臨床実践ハンドブック—— 誠信書房)
- 藪本 知二・田中 愛子 (2018). 青年期における死別後の悲嘆に関する調査 山口県立大学学術情報, 高等教育センター紀要, *11*(2), 41-45. <https://ypir.lib.yamaguchi-u.ac.jp/yp/1492>
- Yanagihara, K. (2016). Grief and bereavement due to loss of a sibling to cancer in adulthood: Transformations of family system. *Journal of the Tsuruma Health Science Society Kanazawa University*, *40*(1), 65-74. <https://core.ac.uk/download/pdf/196714787.pdf>
- 山田 健斗・新井 邦二郎 (2016). 青年の死別経験に対する意味の付与と死別経験後成長感 東京成徳大学臨床心理学研究, *16*, 21-29.
- 山本 力 (2014). 喪失と悲嘆の心理臨床学——様態モデルとモーニングワーク—— 誠信書房
- 山本 佳世子・葛西 賢太・打本 弘祐 (2021). 宗教系病院における死亡した非信者患者及びその家族への宗教者によるケア 天理医療大学紀要, *9*(1), 13-23. https://doi.org/10.24667/thcu.9.1_13
- 安井 優子 (2018). 東日本大震災による死別体験者が苦しみの中で求めるもの——スピリチュアリティの視点からの考察—— 社会福祉学, *59*(3), 55-68. https://doi.org/10.24469/jssw.59.3_55
- Zorlu, S., Memis, A., & Yumusak, M. (2022). Religious and cultural practices of muslims living in central Anatolia on death and mourning: A qualitative study from Turkey. *Journal of Religion and Health*, *61*(6), 4934-4958. <https://doi.org/10.1007/s10943-022-01607-4>