

道頓堀とベナレス

— 葬墓制と他界観の一局面 —

- 一 近松の「曾根崎心中」
- 二 心中者の遺骸
- 三 道頓堀墓所
- 四 ベナレスの死体焼却場

論文要旨

近松門左衛門の「曾根崎心中」は、元禄十六年（一七〇三）の四月七日に、大阪梅田の曾根崎天神で実際におこった事件をモデルにしている。ところがそれ以後、心中事件が多発するようになり、二十年後の享保八年（一七二三）になって心中取締令がだされた。そのうえ心中者の死骸は心中現場に近い墓所に取り捨てるべきことが申しわたされていた。なかでも道頓堀墓所には多くの心中者の遺骸がかつぎこまれ、その方面での筆頭格であった。そのためこの地域には大勢の乞食女郎非人たちが入りこみ、そこで餓死したり行き倒れたりする者があつたを絶たなかった。

この近世の道頓堀墓所をめぐる死体処理・死者儀礼の景観は、ある点でインド・ベナレスにおけるそれを想わせる。死者の処理をめぐって都市がどのような変貌を示すのかという点でも、その両者のあいだには不思議な照応がみられるのである。なぜなら肉体の焼尽と魂の昇天という転換の位相が、ここでは墓

- 五 死の穢れ
- 六 観音廻りと道行
- 七 終局のコース

山折哲雄

地を仲立ちとする半ば様式化した空間構成を通してあらわされているからである。そしてその空間構成の輪郭を明らかにするために、小論では近松の「曾根崎心中」の冒頭に掲げられている「観音廻り」の場面と、その終結部分に登場する「道行」の場面に分析を加えている。

この近松の「観音廻り」と「道行」の場面が、二種の巡礼のパターンを象徴していることに注目しよう。第一のパターンが、いわゆる霊地霊場廻りを中心とする巡礼である。この場合は「観音廻り」がそれにあたるだろう。これにたいして第二のパターンが、永遠の再生（昇天）を願う死出の旅という最後の巡礼行である。ここではそれが「道行」の場面にあたる。そしてこのような二種の巡礼のパターンがそのままベナレスにおける死者儀礼のなかにもみられることに私は着目したのである。小論はその両者を結び合せる比較研究の試みである。

一 近松の「曾根崎心中」

元禄十六年(一七〇三)の四月七日の夜のこと、大阪梅田の曾根崎天神の森で心中があった。男は、内本町橋詰の醬油屋平野屋忠右衛門の手代、徳兵衛で、女は堂嶋新地新茶屋町天満屋抱えの遊女おはつ、であった。

事件の転末はこうである。

徳兵衛はおはつに通いつめていたが、にわかには主人の忠右衛門の養女と縁組みしたうえで、江戸の店をまかせられることになった。だが、そうはいかじと天満屋にかけつけると、何と、おはつも豊後の客に身請けされることになったところだという。同じ思いの二人はその夜のうちにせっぱつまり、手に手をとって脱出し、心中した。

事件のあった翌宝永元年(一七〇四)になって刊行された『心中大鑑』に、大略そのようなことが書かれている。が、この事件をいち早く浄瑠璃芝居に仕立てあげたのが近松門左衛門であった。かれの反応はきわめて早く、心中のあった一カ月後の五月七日に、大阪道頓堀の竹本座でこれの「曾根崎心中」が上演されている。ときに近松は五十一歳であった。この近松の「曾根崎心中」は、事件には関係のない九平次という敵役を登場させて、恋人に殉じて死ぬ女の輪郭をきわ立たせている。たまたま耳にした心中事件を題材にとり、死によって現世のしがらみを超える理想の恋愛を造型しようとしたもので、その作者の考えが最後の道行の

段に印象ぶかく書きとめられている。

暁の鐘が鳴り、「寂滅為楽」と響くなかを一人はもつれるようにして曾根崎の森にたどりつくが、そこで宙を飛ぶ「人魂」をみる。あれは、もはや死んだ人の魂か、それともわれわれ二人の魂かと思ひ、嘆く。二人の魂ならば、どうか道に迷うな、といって肌を寄せ合い、相生の木にからだをしっかりと結ぶ。あとは男が脇差をとって女の喉笛をつき、自分も剃刀で喉に突き立てて果てる。

その愁嘆と流血の最後の場面を、近松はつぎのように書いてしめくくっているのである。

誰が告ぐるとは、曾根崎の 森の下風音に聞え 取伝へ、貴賤群集
の回向の種 未来成仏、疑ひなき、恋の 手本となりけり⁽¹⁾

死の道行のなかで鐘の音が二人には「寂滅為楽」ときこえ、喉を突いて果てたその二人のむくろにむかって、「未来成仏疑ひなし」と作者はたむけの言葉を寄せている。宙に浮んだ二人の「人魂」も、こうして「貴賤群集の回向」によって浄土へと鎮まっていく。「曾根崎心中」は、作者がいうように「恋の手本」をうたいあげた作品であるにちがいはない。だが同時に、そこには浄土に生まれ変わる「寂滅為楽」の手本が構想されてもいたのである。それは、ひとり近松だけのひそかな想いとどまらず、当時の大阪町人によってひとしく抱かれていた憧憬にも似た感情だったのではないだろうか。恋の心中の道行は、他界への回路を手さぐりする浄土の道行でもあったといつてよいだろう。その最後の土壇場で、南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏の声があたかも地の底にくぐもる

つぶやきのよういきこえてくるのも、おそらくそのためなのであろう。他界（浄土）は、この地上に恋の手本をのこして死にゆく二人のうえにさんぜんと輝いているのである。

一一 心中者の遺骸

それならば、その心中した者たちの、この現世にのこされた記念すべき痕跡——墓や塚——は、いったいどのようなものだったのだろうか。近松は徳兵衛とおはつ的心中死を、「恋の手本」という美しい追悼の言葉で飾ったけれども、それではその「恋の手本」にさしのべられた、死後の始末はどのようなものであったのか。「恋の手本」ははたして「寂滅為楽」の響きや「未来成仏」の念仏に見合うだけの慎重さで葬られたのであろうか。

しかしながら、現実はかならずしもそういう具合には運ばれず、事後の手續きはかなり苛酷なものであったようだ。「曾根崎心中」に涙し、それに喝采を送った人びとの脳中に宿った他界の観念は、かれらの亡骸を収める墓所の景観にかならずしもふさわしいものとはいえなかったからである。

曾根崎の天神社の森で心中があったのは、さきにものべたように元禄十六年四月七日の夜である。これがただちに近松の浄瑠璃にとりあげられ、大当りをとると、それを契機に心中が流行するようになった。むしろ、それ以前にも心中事件はあった。事件だけではなく、浄瑠璃芝居に

劇化されるものもあったのである。たとえば、元禄八年（一六九六）十二月六日、道頓堀「墓所石垣南根畑」であった心中は、のちに「艶色女舞衣」の外題で有名になっている。

だが、そうしたなかにあつて、事件としての曾根崎心中と浄瑠璃「曾根崎心中」の大当りは、世間の心中への関心を一挙にあおりたて、現実の心中事件を連鎖反応的にひきおこしたのである。それというのも、曾根崎心中から三カ月たった元禄十六年七月には「京大阪堺心中の子」なるものが出版され、そこに曾根崎心中をも含めて、当時の京・大阪・堺で発生した心中十八件がとりあげられているからである。心中した男女の名前・年齢・身分・心中の場所などを記すといった念を入れたものであった。

こうしてついに、心中は幕府によって取り締られきびしく処罰されることになった。大阪ではそれが享保八年（一七二三）二月のことで、曾根崎の天神の森で心中が発生してから二十年後のことである。つまりこの二十年のあいだに、それだけ心中事件が頻発するようになったということであろう。

この享保八年の禁令によると、心中した者は葬儀をしてはならず、その遺骸は取り捨てにすること、片方が生きのこった場合は殺人犯として死罪にすること、心中を仕損じて両方とも生きのこった場合は三日間晒してから「非人」の手下にすること、というものであった。なお、これまで「心中」と呼びならわしてきたのを今後は「相对死」と称すべきことが同時に定められた。それというのも、「心中」の二字を合せると「忠」

となるからというのがその理由であった。人倫上恥ずべき男女の情死が、武士道の最高規範である「忠」とまぎらわしい文字によって表現されることを避けるためであった。

ここではまず、心中遺骸が葬儀の対象として許されず、そのまま遺棄されることになったという点に注目しよう。すなわち近松によって恋の手本とされ、未来成仏まちがいなしとされた心中も、死後はその遺体が取り捨てになるという運命を甘受しなければならなかったということである。そしてこの禁令は当時、ただちに墓所の運営とその管理者たちの生活に直接かわるような問題を発生させることになった。なぜなら心中のきびしい防止策が打ちだされた享保八年二月に、大阪の六カ所の墓所聖たちが町奉行所に呼びだされ、今後心中者の遺骸は、その心中がおこなわれた場所に近い墓所（其方角之墓所）に捨てよう申し渡されたからである。

しかしこの問題を理解するうえで、墓地形成にかんする大阪の前史について若干ふれておく必要があるだろう。

三 道頓堀墓所

周知のように豊臣氏は元和元年（一六一五）の大阪夏の陣を最後に滅んだが、このときの兵火によって大阪は灰尽に帰した。その再建のために都市プランが練られ、それまで市中のあちこちに散在していた寺院や墓地を、市街地の周辺部に移転させて統合した。

それにともなつて、やはり市内の各地にばらばらに住んでいた大勢の野非人（放浪乞食）たちを道頓堀（当時は難波村にあった荒地）、天王寺（天王寺悲田院町）、鳶田（今宮村字東道）、天満（天神橋筋東二丁目）の四カ所に集め、そこに土地を与えて集団居住の形をとらせた。豊臣氏の滅亡から数えてわずか六、七年後の元和七、八年（一六二一〜二）のことである。³⁾

野非人たちはやがて「垣外」の組織にくみこまれて「非人」として人別され、長吏の支配下に入ってさまざまな仕事についた。すなわち、もともと同類であった乞食や野非人たちを取り締まるとともに、奉行所の同心による指揮のもとに犯罪人の探索や追捕の仕事にもあたった。目明し、牢番、芝居小屋の木戸番としてリクルートされることもあり、墓所の見張りや掃除などの仕事もやっていたらしい。ここでは、とりわけ墓所との関係がさしこまれた課題となることはいうまでもない。

さきに、元和の役のあと、大阪府内に散在していた寺院・墓所が統廃合されたということをのべたが、その一つに道頓堀墓所があった。この墓所は元和年間以降、さまざまな変容と発展をとげるが、その東北部の一角には東之坊、西之坊などの六坊が付設され、墓所の全体を管理し葬儀などの一式をとりしきる聖（ひじり）たちが住んでいた。六坊は坊とはいっても寺院ではなく、聖たちも頭は剃り法衣は着ているけれども妻帯していた。やがてこの地域に非人たちのための菩提寺（たとえば竹林寺や法善寺）が建てられ、それをめぐって街区が拡張され、季節をかぎって一時的な店舗も建ち並ぶようになった。

たとえば道頓堀では、墓所に通ずる墓道に、非人たちが毎年お盆の期間だけ西瓜などの果物類を商う小見世をだすようになった。またこの墓道には寛文九年（一六六九）以来、七軒茶屋の名で呼ばれる七軒の水茶屋が、墓道をはさんで竹林寺の向い側に立ち並んでいた。それにたいして非人たちの小見世は、この七軒茶屋の向い側、すなわち法善寺と竹林寺の掛拂にそって仮設されており、それに混って平人たちの小見世もつくられていたという。

なお、その当時この地域に、千日の念仏回向がおこなわれるようになっていたことに注目しよう。道頓堀の法善寺が最初の千日念仏回向をしたのが寛永二十一年（一六四四）であり、それ以後およそ千日を経るごとに二千日回向、三千日回向と念仏回向を興行していたが、それが寛文六年ごろから竹林寺でもおこなわれるようになった。それを機に、この千日念仏をもって後世を祈る機縁と考えるようになり、法善寺や竹林寺にたいする一般町家からの寄捨もふえ、寺運がしだいに興隆するようになっていったのである。元禄に入ると、大阪府内の者で竹林寺に墓をつくる者が増加している。こうしてこの地域が道頓堀・千日前の地名をもなっており、今日に伝えられることになったのである。

ところで、くり返していえば、曾根崎心中によって心中事件が多発するようになったのが元禄十六年（一七〇三）、そしてその二十年後の享保八年（一七二三）になって心中取締りの令がだされた。そのうえこの心中ブームは、実をいうと墓所の管理にかんしても面倒な問題をひきおこしたのである。なぜなら心中防止の手が打たれた享保八年の二月、当局

によって大阪六カ所の墓所聖たちが町奉行所に呼出され、今後心中者の死骸は心中現場に近い墓所に取り捨てるべきことが申し渡されたからである。⁽⁴⁾

当時、心中者は男女ともみせしめのため全裸で捨てられたため、多くの見物人が墓所に押しかけ、石塔は倒される、怪我人が出る、あげくのはてに喧嘩がおこるといふありさまであった。⁽⁵⁾ これでは落着いて葬式もできないことになったが、なかでも道頓堀墓所には多くの心中者の遺骸がかつぎこまれ、その方面での筆頭格であったという。⁽⁶⁾

ちなみに道頓堀墓所で扱った死者の数は元和七年（一六二一）から元禄十二年（一六九九）までの七十九年間に三十一万六千六百八十人であったという。⁽⁷⁾ 元和年間における墓や寺の統廃合のときから曾根崎心中が発生するまでの期間に、道頓堀の墓所がいかに殷賑をきわめたかということがそれでわかるであろう。

それについて曾根崎心中以後の状況はどうであったのか。わかっていないデータでいうと、元文元年（一七三六）から文化十一年（一八一四）までの毎一年間に道頓堀墓所で処理された死者の数は、天明四年（一七八四）の一万一千七百八十四人を最高、寛政十一年（一七九九）の五千四百二十六人を最低にして、毎年ほぼ六千人から八千人のあいだを上下した。さきの元和―元禄年間の死者数にくらべて、同期間にはほぼ二倍近くの死者がそこで処理されていたことになるだろう。⁽⁸⁾ なお遺体の処理の方法は、当時すでに火葬が一般的であったが、野非人とか行倒れ人、あるいは極貧の市民たちは薪代がないため土葬にされるケースが多かった。

以上の趨勢からみても、道頓堀墓所が大阪では死体の処理のためことのほか重要な場所であったことがわかる。それというのもこの墓所が地の利もよく、道頓堀かいわいの繁華な環境にとりかこまれていたからである。そのためこの地域には大勢の乞食や野非人たちが入りこみ、そこで病死したり行き倒れたりする者もあとを絶たなかった。そのみではない。この墓所には嬰子や幼児の死体が遺棄されることがまれではなかった。それらの小さな遺骸は炮烙や火消壺、あるいは桶や醬油樽にまで入れられ、わずかな回向料をそえて捨てられていることがあった⁽⁹⁾。

四 ベナレスの死体焼却場

近世の道頓堀墓所をめぐる歴史地理的な景観にふれてきたのであるが、それとの関連で私が思いだすのは、唐突にきこえるかもしれないけれども、インドはベナレスにおける特異な都市形成のあり方と、そこで日常的におこなわれている死体処理の光景である。ベナレスという都市は多彩な神話や伝承に包まれているだけではない。遺骸の焼却場と盛り場が近接し、数知れない放浪者や巡礼を今日なお吸引しつづけているという点でも、そこを中心に展開される生死のコスモロジーは、道頓堀の街区の隅々につみ重ねられた悲哀と歓楽の幾星霜を映しだす鏡ではないだろうか。聖地としてのベナレスとかつての道頓堀は、時空を超えて同種の強烈なシグナルを現代のわれわれに送りつづける超自然の拠点であるように、私にはみえるのである。

ベナレスは周知のように、ヒンドゥー教徒によって最大の聖地としてあがめられてきたところである。一般にヒンドゥー教徒は死ぬと、川のほとりにつみあげた薪のうえに遺骸をのせて焼き、あとにこされた遺灰を川に流す。なかでもかれらは、ベナレスに流れ入るガンジス川の河畔で火葬にされるのを無上の喜びとしている。

空間的に眺めると、聖都ベナレスはガンジス川の西岸に半円状に発展した都市である。四周に放射する半円の中心は、ガンジス川に面したマニカルニカー・ガートであり、そこが火葬場になっている⁽¹⁰⁾。

だがここで、死体を焼く場所がちょうど都市の中心をなしていることに注目しよう。ヒンドゥー教徒にとっては、そこで肉体が焼かれたのちかれらの魂がそのまま天上さして昇りゆくことが自明の理とされているからである。マニカルニカー・ガートは、こうして天上と地上をつなぐ結節点であり、地上の人間が肉体の死を媒介にして魂の再生をうるための、聖なる熔鉱炉なのである。

だが、ベナレスというそのような小宇宙の独自の構造にたいして、ガンジス川をはさんだその反対側、すなわちガンジス東岸は、古くから宗教的に不毛の地とされ、したがってそこでは街区の発達はまったくみられなかった。聖都の反対側が宗教的に不毛の地とされてきたのは、そこで死ぬ者はロバに生まれかわって輪廻をくり返すという信仰が生きつづけてきたことからわかる。ガンジス西岸のベナレスが聖都であるのにたいして、その東岸はいつからか負の価値を冠せられた虚空間とされ、人びとを輪廻転生の無限軌道へとさそう虚無の世界とみなされてきたの

である。インドが、浄・穢の観念によって人間を差別するカースト社会を生みだしてきたことはよく知られている。そのよってきたる所以を探ることは容易ではないが、ベナレスにおけるガンジス川も、それと同じメカニズムをこの聖地に刻印していることは疑いない。それは浄と穢のこえがたい障壁をつくりだす分岐点として、昇天する者と輪廻に沈淪する者とを同時に包摂する両義的な聖河でもあるのである。

そしてもう一度、聖都としてのベナレスの原点の位置をしめる「マニカルニカー・ガート」が、同時に死の汚れにさらされた死体焼却場(smāna)でもあるという逆説にみだされた事実注目しよう。この場所は、過去世から累々と堆積しつづけてきた遺骨の「塚」としての性格をもっているのである。そしてその聖地としての「塚」にむかって、毎日のように数知れない人びとが巡礼の流れをつくってやってくる。

土埃にまみれた衣をつけた巡礼が、強欲なパンダ(先達)に率いられ、いきりたつ雄牛とずるがしこい猿どもの徘徊する街なかを歩き、悪臭で充滿する細い路地を押しあいへしあいしながら動いている。人力車が人の波を縫い、黄衣をつけたサマヤシン(遊行者)と素裸のバーバ(お上人)が行きかい、屈強な若者がレスリングをしていたりする。ガンジヤ(麻葉タバコ)をふかしているもの、河岸で沐浴している巡礼や坊主たちもいる。そして大きな竹で編んだ傘の下に坐っているものたち。路地と街路のいたるところにたむろしている乞食やレプラ患者、——そういうありとあらゆる人びとのうえに覆いかぶさるように、土産物屋や飲食を供する店がくねくねと建ち並び、さながら迷路のようなバザールが

できあがっている。

そしてその盛り場の、まさに心臓部を抜け出たところに河岸が開け、ガンジスの流れを前にして火葬焼却場の一面があらわれる。死体処理の一切の業務にたずさわる不可触カーストのドーマたちの姿が突然くつきりと視野に入ってくるのがそのときだ。かれらは屍体を棺架にのせ、それをかついで河岸に降りる。遺体が女であれば紅い布をまき、男であれば白い布をまき。薪や重油を売る仕事にもたずさわり、河岸での葬送のしつらえにも重要な役割を演じている。その死体焼却場に近接して、シヴァ神の祠が建てられている。各地からやってくる巡礼たちはまずそこにお詣りしてから、巡礼路をたどるのである。その巡礼コースはマニカルニカー・ガートを中心にして同心円状にいくつもの弧を描いてのびており、その沿道にはヒンドゥー教の寺院、聖なる樹木や井戸が点在して、巡礼たちの参詣を待ちうけている。

こうした敬虔なヒンドゥー教徒たちにとって、いきり立つ雄牛やずるがしこい猿どもは怖れるに足りない。悪臭を放つわいぎつな路地のつらなりも何ほどのこともない。パンダの強欲も群衆の喧騒もかれらの静穏な心のなかを騒がす原因にはならないだろう。聖地においてくりひろげられるありとあらゆる不便・搾取・汚物も、この都市における至福の体験を妨げることも脅かすこともないのである。⁽¹⁾

五 死の穢れ

それでは、聖都ベナレスの中心的シンボルがいったいどうして火葬場に定められてきたのであろうか。死体を焼却するという、いわば汚れの凝集する場所がどうしてシヴァ神の鎮座する聖域とされてきたのであろうか。この問題については人類学者のジョン・パリーが興味ある解答を引きだしているのが参考になる。しばらく同氏の刺激的な議論を導きにして考えてみることにしよう。⁽¹²⁾

その理由の第一として、まずベナレスの中心を占める火葬の「ガート」は、ヴィシュヌ神（ヒンドゥー教の主神の一つ）が長い期間にわたって苦行をおこなったところであるからだという。神話伝承が都市プランの構造的生成の動因をなしているのである。かつてベナレス市の行政当局が、「火葬場」を市の中心から移す計画を立てたことがあった。しかしたちまちはげしい反対運動がおこり、その計画はつぶされてしまった。

第二の理由が、火葬というのは、神とりわけシヴァ神（ヒンドゥー教の主神の一つ）に犠牲を捧げることが意味し、そのことを通して宇宙復活の祭儀の一端を担う行為であるからである。ちなみにサンスクリット語で火葬にあたる語アンティエシュティ (antyeṣṭi) は、「最後の犠牲」という意味をもっている。

そして第三に、死体はシヴァ神とみなされ、それ自体きわめて清浄なものとして神性を帯びていると考えられているからである。サンスクリ

ット語の「シヴァ神」(Śiva) と「シャヴァ＝死体」(śava) の首の類似性がそこで強調されていることに注意しよう。逆説的にきこえるかもしれないが、死体は汚れから守られなければならないし、不浄なものがそれに触れることは許されない。たとえば、会葬者の長は一連の入念な清めの儀式を経たあとに、積み重ねられた薪に点火する。また出産時や月経期間中に死んだ女性の汚れた死体は、薪にのせる前に特別な清めの儀式をうけなければならない。つまりここからすけてみえてくるのは、清浄な状態のものが火葬される資格がない、という観念である。

それでは、死体は火葬に付されて骨灰に帰するまで、その清浄の状態をずっと保ちつづけるのであろうか。汚れているはずの死体があるまま清浄でありつづけるというのは明らかに矛盾しているからだ。その矛盾を解決するうえで、どのような信念もしくは神学が用意されているのだろうか。この難問についてさきのパリー氏が提出している解答が、生氣 (Prāṇa) と肉体にかんする伝統理論である。すなわち死は、生氣が肉体を離れるときはじまるとする仮説がそれである。この考えによると火葬においては、その中間の段階で会葬者の長が黒焦げになった死体の頭蓋骨を棒で割り開いて「生氣」を外に出すが、このときに真の「死」が訪れ、「死の汚れ」がはじまるのだという。つまり死者の肉体は、その生理的機能が停止しても生氣がのこっているかぎり死んではいけないのである。神への犠牲遺体としてなお清浄の状態にある。それが、火葬の過程で頭蓋を割られて生氣が外界にさまよい出たとき、汚れた死体へと移行する。死は生理的死それ自体から発するのではなく、肉体と生氣の分

離の時点をもってはじまる。

換言すれば、死による汚れは死体とか死体の生理的活動停止から生ずるのではなく、火葬によって生ずるのである。このような「死」のあり方は、古い時代におこなわれたわが国の「殯」の慣習を思いおこさせるであろう。殯というのは、死後の遺体を一定期間地上に安置しておくことをいう。生理的には死んでいるけれども、社会的にはいまだ死と認知されていない状態である。その状態のなかで霊と肉の分離が徐々に進行していると考えられるのである。この殯の期間が終り、霊肉の分離が確認されて社会的な死が宣告される。埋葬がおこなわれるのがそのときである。

その殯儀礼とは多少文脈は異にするけれども、ベナレスの火葬儀礼においても、生気が遺体から離脱した（霊肉分離の）時点で、その遺体が汚れた死体へと変化し移行するということに注意しよう。共通の靈魂觀念がそこにはみとめられるのである。ただヒンドゥー教徒の場合、火葬において肉を焼くことではじめて「汚れ」がはじまるところに特徴がある。その汚れは、あとにのこされた骨灰をガンジス川に流すことによって最終的に清められるのである。火葬が死体の汚れを発生させ、ガンジス川がその汚れを帳消しにする、という浄穢の交替がそこで実現されているわけである。

六 観音廻りと道行

以上みてきたことからわかるように、ベナレスの死体焼却場であるマニカルニカー・ガートは、イエルサレム郊外のゴルゴタの丘に似ている。ゴルゴタの丘はイエス・キリストが十字架にかけられて処刑された場所であるが、そこは本来死体の埋葬場であった。しかしイエスはそこで処刑され埋葬されることによって、人類の救世主として蘇った。それだけではない。そこは同時に、神話ではあのアダムが創造され、そして埋められた場所でもあったことを思いおこそう。その意味においてゴルゴタの丘はまさに世界の中心であり、時空をこえた宇宙のヘソの位置を占める聖地だったのである。そのゴルゴタの丘で流されたイエスの血は、すでにその十字架の足元に埋められていたアダムの頭蓋骨のうえにふりかかり、かれと人類の罪をあがなうものと信じられたのである。

とすればひるがえって、わが道頓堀の墓地生成において、事情はどうであったのだろうか。そこにはたしかに、マニカルニカー・ガートやゴルゴタの丘に匹敵するほど明瞭な宇宙創成の神話が息づいていたわけではない。浄穢の転換・移行のドラマが立体的に演出されているというのではないだろう。そのうえ歴史的聖地としての伝統や厚みの差が、そこには歴然と横たわっているのであって、それらを同一の水準で比較しようというのがそもそも無理な話なのである。

しかしそれにもかかわらず埋葬場としての道頓堀の文化地理的な位相

は、何ほどかマニカルニカー・ガートやゴルゴタの終末論的な再生思想を映しだしているように私は思う。肉体の焼尽と魂の昇天という転換の位相が、そこでも墓地を仲立ちとする様式化した空間構成を通して描きこまれているからである。その空間構成の輪郭を明らかにするために、ここでふたたび近松の「曾根崎心中」の世界に立ちもどることにしよう。なかんずく、この作品の冒頭に掲げられている「観音廻り」の場面と、終結部分にあらわれる「道行」のくだりが欠かすことのできない題材となるだろう。

すでにのべたように、「曾根崎心中」は徳兵衛・おはつの心中を主題として書かれた作品であるが、その物語の発端部分に近松は「観音廻り」という華やかな場面を挿入している。橋づくしや花づくしの例にならって、観音づくしの趣向をもち出しているといってもいいのだが、はじめはまず難波（大阪）の都市景観を鳥瞰し、やがてそのレンズの焦点をしぼって曾根崎は天神の森へと読者の眼をいざなっていく。

とにかくこの「観音廻り」が、巡礼・遍路の道行をなぞってここに設定されたものであることはいうまでもない。心中という、人間の執念から生みだされた血なまぐさい行為を語るのに、まずもって観世音菩薩の霊場めぐりを冒頭に掲げて話を展開させようとしていることが、さしあたりここでの問題となる。

「曾根崎心中」冒頭の「観音廻り」の場面はいわゆる「口上場」という導入部にあたる。観客への挨拶、前口上といってもよいだろう。その前口上では、まず「霊地霊仏」を廻れば「罪」が消されるところたいあげ、

「難波津」における霊地霊仏、三十三観音霊場が尻取り式に数えあげられていく。一番に擬される天満の大融寺を皮切りに長福寺、法住寺、法界寺、そして揚羽の超泉寺、小橋の興徳寺などをへて十七番の重願寺、さらに天王寺の六時堂へ。そこを出たあとは大覚寺、金台寺などを廻って最終的に三十三番目の新御霊へとたどりつき、「恋を菩提の橋となし、渡して救ふ観世音、誓ひは妙に有難し」とうたいおさめて落着する。

観音づくしの道行が、これからはじまる「心中」事件の助走路の役割をはたしているのである。そしてその観音づくしの趣向には、いうまでもなく西国三十三観音巡礼と四国八十八札所遍路の道行のイメージが凝縮された形でたみこまれている。全国の各地にみられる一種のミニチュア版になっているのであるが、しかしその趣向が近松の浄瑠璃では「心中」事件の発端をひきだすための助走路になっているところに注意しなければならない。

とはいえ「曾根崎心中」をまっとうにしめくくる本来の道行は、もちろんその助走路部分におかれているのではない。そのクライマックスを画するのは、実をいえばこの作品の最終尾を飾る徳兵衛・おはつの道行であるからだ。もつれにもつれた葛藤を解く手だてがすべて失なわれたあと、二人は手に手をとって、梅田堤を歩いて曾根崎の天神の森にたどりつく。

この世のなごり、夜もなごり、死に行く身をたとふれば、あだしが原の道の霜、一足づゝに消えて行く、夢の夢こそ、あはれなれ⁽¹³⁾。

の出だしではじまる場面である。

七 終局のコース

空に天の川が流れ、暁の七つの時を告げる鐘が鳴る。「七つの時が六つなりて、残る一つが今生の、鐘の響の聞納め、寂滅為楽と響くなり」とあって、二人は梅田の橋を眺め、川沿いの堤をつたって曾根崎の森へともつれる足を運んでいく。やがて名残りの愁嘆場がくりひろげられ、徳兵衛がおはつの喉を突きさし、みずからも喉をついて死ぬ。みるも無残な修羅場をへて最後の幕へとなだれていくのである。こうしてこの梅田橋から天神の森までの末期のさすらいは、それこそ絵に描いたような死出の道行となってわれわれの心を打つ。

このようにみてくるとき、この最後の道行がさきへのべた冒頭の「観音廻り」の道行と対応するように構成されているということがわかるであろう。くり返していえば「観音廻り」の道行は、天満の大融寺からはじまって最後の新御霊にいたる巡礼路を、いわば鳥瞰的に見渡したものであった。それにたいして最後の道行は、梅田橋から天神の森までのほんのわずかな距離を、二人の内面から凝視めつづけた死のための巡礼の道行であったといえよう。西国三十三観音や四国八十八札所をモデルにした廻遊の形式が生から生への循環をあらわしていたとすれば、七つの鐘を今生の鐘の聞きおさめに川堤をたどるジグザグの道行は、さしずめ死を媒介とする成仏への回路を象徴していたといってもよいからである。

そのような二つの巡礼の様式を、この「曾根崎心中」という作品はそ

の前後（冒頭と末尾）に巧みにふり分けて配置しているのである。はじめの「観音廻り」では「恋を菩提の橋となし、渡して救う観世音」とうたい出されていることに注目しよう。それが末尾の結章部分になって、「未来成仏疑いなき、恋の手本となりけり」と応じて、死（成仏）に賭ける恋のエクスタシーがみごとにすくいあげられている。その前後のコントラストの妙、首尾照応の仕掛けに、近松のひそかな工夫があったのではないだろうか。

ここで私は、この近松の仕掛けというか演出にふれて、はからずもベナレスにおけるヒンドゥー教徒たちの巡礼を思いおこさずにはいられない。なぜなら近松の「曾根崎心中」の前後にはめこまれて二種の道行のパターンが、ほとんどそのままの形でベナレスの巡礼路にも埋めこまれていることに気づかされるからである。それでは、ベナレスにおける二重の道行のパターンとはいったい何か。

その第一は、いわゆる霊地霊場巡りを中心とする「道行」のパターンである。さきにもふれたことだが、聖地ベナレスにはさまざまな巡礼路が十重二十重に発達している。いずれの巡礼コースもさきのマニカルニカー・ガート（火葬場）が出発点をなし終着点をなしているが、そのコースを巡拝して歩く形式はわが国の四国八十八の札所巡り、西国や板東の三十三観音霊場巡りの場合と何ら異るところはない。

巡礼たちは先達（シヅメ）に引きつれられ、寝具や炊事道具を背負って、バスや鉄道にゆられてやってくる。マニカルニカーの火葬場に直行して、そこに祀られているシヅメ神（実はベニスを象徴するリンガム）に礼拝し、

すぐそばの河岸で沐浴をする。神々に祈り、祖霊に祈り、自分と一族の幸運を祈る。川に花を献ずる者もいれば、瞑想に入って微動だにしない者もいる。バラモンの遊行者も下層民の巡礼も、それぞれ各自各様の方式でマニカルニカー原点の周辺に蝟集し、マントラを唱え、祈りを捧げ、その「原点」を包围する小祠や寺院や聖樹をゆっくり巡拝して廻るのである。「曾根崎心中」でいえば、「観音廻り」の道行にあたる部分と比べてよいだろう。

これにたいして第二が、永遠の再生(昇天)にむかう「道行」のパターンである。もはや生きて帰ることのない、死にむかう人びとの静かな流れがそれだ。真実をいえば、それあるがゆえにベナレスはこれまで人びとによって渴仰の対象とされてきたといってもいいのである。医者から見はなされ、天命から見はなされた人びとは、ごくわずかな家族とともに人生最後の巡礼路をたどってベナレスへとやってくる。そしてかれらが最終的に落ち着くべきは、あのマニカルニカー原点のすぐそばに建てられている「死にゆく者のための家」である。そこは、人生最後のほんのわずかの時をすごすために設けられた「休息の家」でもある。

この死者の家で息を引きとったものは、そのまま担架にのせられて、すぐそばにあるマニカルニカー・ガートへと運ばれていく。そこには薪がうす高く積まれ、そのむこうに悠久のガンジスが静かに流れている。そのガンジスの流れはやがて、死にゆく者たちの最後の「巡礼」すなわち火葬の儀礼が果てたあと、そこにのこされた骨灰をゆっくりとのみこむであらう。

このようなベナレスにおけるもう一つの「道行」のパターンが、「曾根崎心中」では最後の場面に姿をあらわす「心中死」の道行に対応しているように私にはみえるのである。徳兵衛とおはつは、世間や近隣の一切から見はなされ、浮世の一切のきずなから解き放たれて一直線に死の淵へとさまよい出ていき、最後に喉をえぐって浄土へと転入する。そのかれらの終局の道行のコースが、梅田から天神の森までの川堤、だったのは偶然のこととはいえ、暗示的ではないだろうか。

道頓堀もベナレスも、人間の最期とその後の運命を考えるうえできわめて興味ある舞台を提供しているように私にはみえるのである。

註

(1) 日本古典文学全集『近松門左衛門集』一・「曾根崎心中」小学館、八三頁。

(2) 岡本良一・内田九州男編『道頓堀非人関係文書』下巻、大阪・清文堂、「解題」五三六―七頁。

(3) 同右、五〇三頁。

(4) 岡本良一・内田九州男編『道頓堀非人関係文書』上巻、大阪・青文堂、五一九―二〇頁。

「去享保八年卯二月廿四日蔭田・小橋・道頓堀・梅田・葭原・浜村右六ヶ所之墓守共、宗旨御役所江被為御召出、男女相对死仕候者之死骸、向後者其方角之墓所江引捨被為仰付候旨被為仰付奉長候、……………」

道頓堀墓所聖

宝曆式壬申年四月三日

(5) 同右、五二一頁。

「……………右相对死引捨御座候節者見物人群集仕、或者石塔、塚印等踏倒し混乱仕、或者押し合口論杯仕毎度難波仕候、勿論人込ニ而葬礼之僧俗等も迷惑仕候、……………」

道頓堀墓所聖

宝暦貳壬申年四月廿一日

六坊
右六坊之内
正貞

(13) 前掲書、七七頁。

(国際日本文化研究センター)

御奉行様

同

詠賢

- (6) 寛延四年(一七五二)七月二十八日の夜、今宮の広田神社の森で中心があり、二人の死骸が道頓堀に捨てられた。そのときの状況は、『道頓堀非人関係文書』上巻(五一―八頁)によるとつぎのようなものであった。――男は願慶寺堀の帆屋の手代、女は同町鉄屋の隠居の腰元であった。男には国許に許婚がいて添いとけることができないため、心中したらしい。男はまず女を縁つきの莫座の上に枕をして寝かせ、脇差で咽喉を突いて殺したうえ、手拭を四角に折りたたんでその疵あとを覆った。顔は左の手に開いた扇子をもたせて隠し、右の手には水晶の数珠をもたせて、その死骸を飾った。そのあとで男はそばの松の木に女の抱帯をひっかけて首をつって死んだのであるが、その口は数珠をくわえていた。神社の垣根には、「かねてより命のかぎりしらざれば、今身のうへにおもひこそすれ」という辞世の和歌が、紙に書いてくりくりつけてあったという。

(7) 同書上巻、三五四頁。

(8) 同書下巻、「解説」五四〇頁。

(9) 同書上巻、五五五頁。

「千日墓所之内死骸之男子捨有之候事

一 十二月五日昼時過、墓所六坊參焼香堂際ニ当歳之男子死候を葛桶ニ入捨有之ニ付、御番所奥津能登守様へ御断申上候処、……………」(宝暦十辰年)

このほか同書上巻、五六二頁、六三〇頁、下巻三、六八頁。

(10) 以下、拙著『宗教民俗誌』(人文書院)のうち、「巡礼のメカニズム――インドと日本のあいだ」を参照。

(11) 以上の記述については、とくにBaidyanath Saraswati: *Kashi-Myth and Reality of a classical cultural tradition*, Simla, 1975を参照。

(12) ジョナサン・パリー・里麻静夫訳「犠牲の死と再生」(『現代思想』一九八四年九月号)、青土社。

Dōtonbori and Benares

YAMAORI Tetsuo

“*Sonezaki Shinjū* (The Love-Suicide at Sonezaki)” of CHIKAMATSU Monzaemon was modeled after an affair which actually happened at Sonezaki Tenjin (shrine dedicated to the deified spirit of SUGAWARA-no-Michizane), in Umeda, Ōsaka, on April 7 of Genroku 16 (1703). Thereafter, love-suicides came to occur frequently, and twenty years later, in Kyōhō 8 (1723), a Prohibitory Decree on Love-Suicide was issued. Furthermore, the order was given to abandon the bodies of love-suicides in a cemetery near the site of the suicide. The bodies of many love-suicides were carried into the Dōtonbori Cemetery, which ranked top in this respect. Because of this, a large number of beggars, prostitutes, and untouchables entered this area, and there was no end to those who died of disease or collapsed on the street.

Scenes of the disposal of the body and the services for the dead in this pre-modern period remind us of the scene of Benares, India, in some respects. There can be seen a strange correspondence between them in the way the city underwent a transformation connected with the disposal of bodies, because the phase of transition between the destruction of the flesh by fire, and the ascension of the spirit, was expressed in a semi-stylized space structure through the mediation of the cemetery. To clarify the outline of the space structure, the author, in this paper, analyzes the scene of the “Pilgrimage to the Kannon” at the beginning of CHIKAMATSU’s “*Sonezaki Shinjū*”, and the scene of the “Lovers’ Trip” at the conclusion of the piece.

Let us pay attention to the fact that these scenes, the “Pilgrimage to the Kannon” and the “Lovers’ Trip” by CHIKAMATSU, symbolize two types of pilgrimage. The first type is a pilgrimage centering on visits to so-called sacred places or sites; in this piece, the “Pilgrimage to the Kannon”. The second type, on the other hand, is the final pilgrimage, that is the suicide trip of lovers who hope for eternal resurrection (ascension to Heaven); in this piece, the scene of the “Lovers’ Trip”. The author also notes that these two types of pilgrimage appear in exactly the same form, in the services to the dead in Benares. This paper is an attempt at a comparative study that links these two.