

で真実(実相)である」と読みかえられた。もっともこのような考え方はすでに仏教、特にインド大乘仏教全般にわたって存在したゆえに、このような読みかえが可能となったのである。さらに「諸法実相」的な考え方は中国、日本などの自然観、世界観とも一致したのである。中国や日本では、現象世界を超えたところに世界の創造主の存在を認めない。したがって、現象世界の本质、根柢はそれ自体の中に求められる傾向にある。「諸法実相」とはこの傾向の具現であるが、このような仏教の考え方は日本における供養の背景に思想的根柢として存在してきたように思われる。

東アジア、特に日本において見られる現象世界(諸法)の聖化は、現代の環境世界を考える際に示唆的だ。とりわけ自然界における魚や動物に「聖なる」命を認める立場は具体的な意味を有すると思われる。

#### 参考文献

- 梶山雄一ほか編 一九八五『原始仏典第一〇巻ブッダチャリタ』講談社  
田口理恵ほか 二〇〇一「魚類への供養に関する研究」『東海大学海洋研究所研究報告』三三二号・五三一九七  
立川武蔵 二〇〇六『聖なるもの 俗なるもの—ブッディスト・セオロジ—(一)』講談社  
——— 二〇〇七『仏とは何か—ブッディスト・セオロジ—(三)』講談社  
Kashikar, C. G., 1964, *Sūtras of Bharadvāja* Part 2, Vaidika Sanshodhana Mandala  
Panashikar, Vasudeva Lakshmana, 1990 *Dharmasindhu of Śrī Kasinītha Upādhyāya*, Chaukhamba Sanskrit Pratishtan  
Tachikawa et al. 2001, *Pitṛā and Saṃskāra*, Motilal Banarasiāss

## 9 反・供養論—動物を「殺す」ことは罪か? ●菅豊

### 1 自然と向き合う人びとの「殺し」と「死」

#### 悲しき生業

おもしろうて やがてかなしき 鵜舟哉

元禄元年(二六八八)、芭蕉四五歳の句である。長良川で鵜舟を眺め、鵜飼の興趣に魅せられ、その舟が目の前を通り過ぎていくときに歓楽が極まったが、やがて離れ、静まり、消え去っていく。この句は、その哀情を詠んだものとされる。

しかし、この句に込められた哀情は、鵜飼の風景の賑やかさ、そしてその喧噪が途絶えたことよってのみ呼び起こされたのだろうか。もっと刹那に心の襞に引つかかる、別の感情があったのではないだろうか。鵜飼という漁のもつ面白味は、誰しも理解できることである。しかし、そこで漁られた獲物の鮎たちは、鵜の口から吐き出され、舟の上で絶命する。その人間の行為の面白味と、しかし、その結果によってもたらされた鮎の死のはかなさを対照して生まれ出た哀情をも詠み込んだものではないか。

鵜飼に限らず、自然を利用する生業の多くには、「殺す」という行為がつきまとう。とくに動物を対象物として利用する場合、それは必然的に「殺す」という段階が不可欠である。鳥獣の狩猟、そして魚介類の漁撈では、「殺す」という不可避の最終操作をもって、動物は食品や製品に変換されるのである。

この「殺す」という段階も含めて、人間が動物に対峙することは、愉悅の境に遊ぶことでもある。広大な自然から獲物を探し出し、近くに忍び寄り、射止めるまでの道程では、どんなに熟練した狩人であろうと、あるいは従容な漁人であろうと、少なからず血湧き肉躍っている。その感情の昂ぶりのなかで、「殺す」という行為は、あまり意識されることはないであろう。経験豊富な狩人や漁人ならば、いつそうそれに慣れ親しんでいるので、一連の動作として躊躇することなく、巧く「殺す」ことができる。また、生活をそれに根差し、それで糊口を凌ぎ、その営みを遠祖より受け継いで来た人びとにとっては、日常に埋め込まれた動物の死をことさら意識することはなかっただろうし、またそのような感傷に浸る暇もなかったことだろう。そのような生活と動物の死が直結していることが当たり前の世界から離れたところに生きていた文人・芭蕉が、感傷的になったところに冒頭の句が生まれたのではないか——この深読みは穿ちすぎているであろうか。

もちろん、生活のなかで動物の死に直面する人びとが、動物の死に対し常に冷徹、かつ冷静に向き合っていたかという点、必ずしもそうではない。死にたいする意識はときおり首を擡げ、責め苛む心がときおり偶成することもあった。そのようなときには、動物に人間と似た靈魂の存在を認める思考が生み出される。

### 「殺し」と「負」の感情

人間が動物に靈魂を意識し、それを弔わなければならないとする思考や行為は、科学知がこれほど溢れる現代社会においても衰えていない。いや、衰えるどころか、むしろより深まりつつあるといってもよからう。ここ数十年の間に、ペットの靈園は普通のものになり、ペットの葬式も珍しいものではなくなった。動物の靈を意識し、それを慮る擬人的な儀礼は、現代社会の進展とともにむしろ盛況となりつつある。もちろん、古くから動物の靈を処理する儀礼と祭式は存在したが、そのような古い文化と必ずしも連続するとはなしに、現代日本社会の至る所で動物の靈をめぐる儀礼と祭式は再生産されているのである。

たとえば、本論で対象とする魚類の死に際する観念的処理に関しては、近代以降に「供養」という形でむしろ盛んになっていることが、近年の研究で明らかにされている。魚類の「供養」の実態に関し全国を網羅し、かつ時系列で追った文化人類学者の田口理恵らの研究によると、建立時期のわかる魚靈(鯨や海亀なども含む魚介類一般の靈)供養碑六八八基のうち、五二三基は明治以降に建立され、近代以降に供養対象となる「生き物」や、建立契機や建立主体が多様化し、平成期の建立に限っても八七基にも上っている事実が明らかになった(田口/関/加藤二〇一六)。動物の靈を意識し、何らかの処理を施そうとする思考や行為は、いまでも再生産されているのである。

日本において、動物に人間と同じく靈が宿り、その死をもって靈魂を意識し、それを処理する所作は「供養」や「弔い」「追善」「回向」「慰靈」などなど種々の表現をもってなし得るが、その一連にはその死を否定的なものと見なし、いかなる形でもよいからその死を処理しなければならぬと考える意識があらわれている。民俗学・宗教学の中村生雄は、生業に自然を利用する際に生起する「負」の感情の正当化、あるいは合理化という側面から、この処理に注目している。中村は次のように述べる。

自然と人間のかかわりの総体を考えた場合、とくに注目されるのは、個々の動物や草木など植物にたいする「殺し」をともしなう操作・改編の行為を、そのような自然界全体にたいする人間の負債の感情として受けとめる観念のありようではないかと思われる。言い換えるとそれは、野生の動物、野生の植物、あるいはもう少し広く「大地」にたいする人間の介入行為と、それがもたらす「負」の感情を、人びとが日々の生存のなかでどのように了解し、どのように正当化していくかという問題である。(中村二〇〇九:七)

自然を利用する生業の場合、このような「殺し」をともしなう行為は不可欠であり、それによって生じる複雑な感情を、何らかの解釈によって正当化したり、合理化したりする場合は確かにあった。しかし、動物の心臓を止

め、植物の根を切る行為を「死」と意識し、あるいは「死」と表現し、またそれによって「負」の感情が生まれるといふのは、普遍的で必然的、そして本質的なあり方であろうか。さらに、狭く日本に限ってみた場合、そのような「負」の感情を、自然と向き合う人びとが常に了解し、自らの自然とのかかわりに負い目と呵責を感じ続けてきたのであろうか。

本論では、魚類のなかでも民俗事象(儀礼や口頭伝統、信仰)が豊富に付随する鮭を題材に、それを獲得する生業の諸過程にみられる観念的解釈や説明体系、所作に着目することにより、自然と向き合う人びとが行っていた「殺し」と、それによってもたらされた動物の「死」が、いま私たちが考える「負」の位相とは異なるところに存在していたことを明らかにする。

## 2 「伝統的な生態学的知識」が支える生業

### 「殺し」にたいする畏れ

かつて私は、「殺し」によって生起した複雑な感情を吐露した漁師に出会ったことがある。いまから二十数年前、私は新潟の小さな川で、伝統鮭漁の聞き取り調査をやっていた。その川の畔には、いくつもの鮭漁師たちの漁小屋が立ち並び、漁師たちは冬の鮭漁の季節ともなると、そこに寝泊まりして夜通し鮭を捕っていた。鮭を誘き寄せる仕掛けを作り、ときおり覗き込んで、鮭の所在を確かめる。もし、鮭がその仕掛けに入っていたら、おもむろに鉤で引きかけ、岸に上げるのである。

その漁は、現在、日本各地でみられるような、大型の定置網や築のように一網打尽にする大がかりなものではない。いつ来るともわからぬ鮭を、時間をかけて待ち、一尾一尾捕っていく古臭い伝統漁である。誘き寄せる仕掛けは、ただ鮭を誘き寄せるだけで、何らその動きを束縛しない。そのため、タイミングを逃すと、鮭はそれか

ら易々と逃げていってしまう。もちろん、いつもその仕掛けにつきっきりならば、鮭を獲得する確率は高まるのだろうが、底冷えする冬場であるから、どうしても漁小屋で暖をとりながら、合間合間に仕掛けの場所に赴くしかない。この漁は、至極運に左右されるのである。

ある晩、日頃から面倒をみてもらっていた老漁師の小屋に泊めてもらい、漁の様子を観察していた。その老漁師は、若い頃からこれ四〇年以上も鮭漁をやっている手練れであった。若い頃には、寒さなど厭わずに、蓑笠を着て、仕掛けの側ですと鮭の来訪を見張っていたという。さすがにそのときは齢を重ねており、二時間おきに一〇分程度見回るくらいで、なかなか鮭にはお目にかかれなかった。この老漁師があきらめて小屋に戻って昔語りするには、若い頃、豊漁のときは、一晩に一〇〇尾もの鮭が捕れることがあったという。いまはそんなことはない。そんな晩には、寒いのも忘れて、次から次へと遡ってくる鮭を引っかけ、岸に上げて暴れないように棒で頭を叩いて絶命させ、すぐに次の鮭に取りかかっていた。最初は、鮭を捕るのに無我夢中になっていた。しかし、ふと気がつくと、頭から血を流した鮭が周りにごろごろと並んでいる。そんなときは、冬の寒さ以上に薄ら寒い感じがして、「殺生」をしていることを実感したという。しかし、彼は、ぼつりと一言呟いた。

「エビス様に供えるんだからしかたがね」

日頃、鮭漁に熱心に勤しみ、鮭漁をこの上なく楽しみ、鮭を捕らえたときに何の躊躇いもなく的確に鮭の頭を打ち抜き、嬉嬉としてその漁獲を誇っていたこの老漁師でも、そのような感覚に囚われることがあったことに、私は驚きを禁じ得なかった。

このような彼の複雑な心境は、特定の宗教や信仰によって生起したのでなく、ただ「殺す」という至って単純な行為を繰り返すなかで、沸き起こってきたものである。彼は、「殺生」という表現を使いながらも、それが仏教の五戒の不殺生戒からきた言葉であることはもちろん知らないし、とくに信仰心が厚いというわけではない。また、とくに臆病であったわけでもない。そして、彼はそのような畏れにも似た心や殺生の意識を、常に保持していたわけでもない。夥しい魚体と滴り落ちる血をたまたま眺めたときに、彼の心のなかに非日常的な感情がた

また湧いてきたのである。その非日常的な感情を説明するときに、「エビス様」という神の名を咄嗟にもちだしたのである。

#### 漁を支配する神—エビス

この老漁師は、新潟県の最北、村上市(田山北町)大川谷地区を流れる大川という小河川で鮭漁を行っていた。大川では現在でも個人的で小規模な鮭漁が営まれている。ここでは、罟の鮭を河中に繋いでおき、寄ってきた鮭を罟でかき取る罟漁や、小さな壁状の遮蔽物を河中に仕掛けるモツカリ、また箱状の遮蔽物を仕掛けるコドと呼ばれる漁法が行われている。個々の鮭漁師は、基本的に自分の集落内の分割された漁場で鮭を捕る。その漁場は、一九七〇年代までは集落が管理し、収益が集落に還元される一種の共同財産であった(1)(菅二〇〇六)。

私が足繁く通っていた二十数年前には、先に述べたように湖畔に各漁師の小屋が建ち並び、冬場の漁の拠点としていたが、河川敷への構築物の無許可設置が厳しく咎められるようになって、いまではその姿をほとんどみることがなくなった。また、コドという伝統漁法・漁具も、最近では観光客のために設えられるようになり、本格的なコドを製作する漁師もほとんどいない。まだ、そのような漁小屋や漁具が残っていた二十数年前には、それらの物質文化や技術、そして漁獲行為を、鮭をめぐる観念的な世界と一体としてとらえる意識が古老たちの記憶のなかに残存していた。その観念的世界の中心にあったのが、エビス神であった。

エビス神は、日本の代表的な漁業神として著名である(2)。それは中世以降、七福神にも数えられ、現在では商業の神としても知られるが、本来は漁業を司る漁業神であった。大川でも、それは鮭漁の帰趨を左右する重要な漁業神として機能していた。

当時、大川の鮭漁師たちは、鮭の川への遡上について、「鮭は各家のエビス様に供えられるために川を溯ってくる」という、伝承的なきまり文句で表現することが多かった。もちろん、彼らは、科学的に明らかにされていくる回遊魚としての鮭の生態について熟知しており、鮭が産卵のために川を遡上してくることくらいは当然理解している。しかし、そのような科学知による説明とは別の説明体系を、矛盾することなく同時に保有し、それによって鮭漁の具体的な行為を意味付けていたのである。

さらに、鮭漁師たちは、「海から川を溯ってきた鮭は、あらかじめ供えられる家が決まっている」とも語っていた。そのため、どんなにコドの奥の難しいところにおいても、自分の家のエビス様に供えられるために上ってきた鮭は、確実に罟にかかるとされる。逆に、目の前にいてかき取りやすいようにじっとしている鮭でも、他家のエビス様に供えられるために上ってきた鮭は、どうあがいても罟をかくくって逃げてしまおうといわれている。このことから、鮭には各家の所有を示す符号である「ゲタジルシ(下駄印)」(3)が付いているとまでも語られるのである。このような伝承的語りは、鮭漁への人知を越えた観念的力の存在を、彼らが意識していたことを示しており、実際の鮭漁の過程でその語りと連続する具体的な行為が具現化されていた。その具現化の各場面において、過剰ともいえるほどのエビス神が登場していたのである。

#### 漁業技術としての伝統漁

まず、二十数年前に行われていた大川の鮭漁を技術面に絞って解説してみよう。それは、古風な面影を残す伝統漁であり、小規模でその生産性は低い。ウライや築などの大型設備や、刺し網などの網漁具に比べると、漁獲量や労働量にたいする漁獲効率は明らかに劣る。しかし、一方で、大川の鮭漁師たちは、鮭の習性や川の態様など自然を取り巻く知識を知り尽くしていた。

大川のコドによる鮭漁にとって、鮭を引き寄せるコド、それをかき取るための罟、暴れる鮭を絶命させるための棒、さらに漁小屋は重要な「道具」となっている。九月に入ると、鮭漁師たちは鮭の遡上に備えて各自の漁場にコドを製作する。彼らは、コドを作るために、まずコドの敷設場所を選定する。コドを製作するのにもつとも



適しているのは、「デスイ(出水)」と呼ばれる湧水がある場所である。湧水のある場所は、水温が安定し溶存酸素量が多いため鮭が寄りつきやすいが、彼らは経験や伝承によってそれを熟知しているのである。デスイのある場所では適度の深さと流量をもち、玉砂利状になった河床は鮭の産卵場になると考えられており、コドを積極的に敷設する。そのような条件を満たす場所が自分の漁場にならない場合は、コドの集魚機能は十分に働かない。よい敷設場所を見つけるには年季がかり、長年コドを作り慣れている漁師と、作り慣れていない漁師とは、まったく同じようにコドを作っても、敷設場所の選定の優劣によって鮭の寄りつき具合に大きな差が出るといわれている。ただ、熟練した漁師ならば、自分の集落を流れる大川のどのあたりにデスイがあるかぐらいはわかっているものである。

敷設場所が決まると、次に川鋤かわじりせんという道具で鮭が嫌う川底の砂を払い、「スジ」あるいは「イラミチ」と呼ばれる魚道を作る。これが終わるとコドの杭打ちで、上流側から杭を打って藤蔓などで横木を結わえ固定する。この骨組みができあがると、そこに笹や杉の皮、葦や黍の殻で「タレ」という壁を作り、流れ具合を調節する。この技術も熟練を要し、経験がある人ほどコドへの鮭の入り具合がよくなるという。全体に箱状の骨組みができあがると、川の沖合側の面の中心部に長めの杭を少し斜めに打ち込む。これは、コドへの鮭の入り具合を左右する重要な杭とされ、これを打ち込むことにより適度な流れがコドの内部にでき、その流れに乗って鮭がコドに入ってくるとされる。本体上部には人が乗っても大丈夫なように竹や柳、藁などで蓋を張ってコドのなかを覗くための「ミマド」と、鉤を差し込む「カキマド」のふたつの穴を開ける。コドの後部には、「タケシダ」という笹竹を流し、コド後部の流れを弱める。

コドの漁具としての特徴は、その目的、構造からいって、鮭を特定の位置に誘引するのみであって、その行動については何ら掣肘を加えないという点にある。この装置だけでは、鮭を漁獲することはできないため、必ず鉤などの別の主漁具に頼らなければならない。しかし、この装置が適切に設置された場合、単純に河中の鮭を捕ることに比べ、漁獲の確率が高くなることはいうまでもない。

鮭をかき取ると、すぐに岸に上げて、暴れて魚体が傷まないように棒で撲殺する。そして、先に述べたように、最盛期には河畔にある漁小屋を拠点に、昼夜を問わず鮭漁を行っていた。

さて、このように大川の鮭漁を記述すると、コドやそれ以外の漁具、漁小屋は、あくまで鮭を捕るための実際的、実用的な「道具」としか眼に映らないかもしれない。構造や素材などは、いささか古風ではあるが、現在、各地でマジオリティーとなっている先進的な漁業技術と、魚を捕る「道具」という側面において、それらは根本的な違いがないようにみえる。ところが、大川の漁は鮭の習性や川の態様を熟知する自然に適応した技術であり、長年伝承されてきた「伝統的な生態学的知識」(TEK: Traditional Ecological Knowledge)に基づくものであった。それは、自然のみならず、人間、そして超自然的な存在を含む生活—環境全体に渡る知識であり、近代科学で明らかにしてきたような、自然という客体に特化した生態学的知識とは異なるものである。近代科学の見地から非合理的であると思われるような思考や価値をも、生活世界のホーリスティックな体系は含み込んできた。実は、「鮭を捕る」という、実用面、実用面、実用面ととらえることができる大川の鮭漁の「道具」は、単なる「実用品」や「道具」以上の意味をもっていたのである(菅一九九四、一九九五a、一九九五b)。

### 3 「自然—人間—超自然の全体系」のなかの生業

#### 儀礼としての伝統漁

鮭を漁獲する行為は、本来は食料としての鮭、あるいは商品としての鮭を獲得する人間にとつての実利的な行為である。しかし、二十数年前には、そのような行為の意味に、観念的な行為の意味が上乘せ、あるいは融合して記憶されていた。そのため、鮭漁師たちは、「鮭は各家のエビス様に供えられるために川を溯ってくる」と、鮭の遡上を説明していたのである。そして、その説明は、単なる語りの域を超えて、実際に行方として、かつて



写真2 ナウチボウでの鮭の撲殺。かつてエビス様の名の下に行われていた

き、まな板の上に載せ、神棚に腹を向けて、頭を右にして供える。漁小屋は、古くは曲がり木と藁で作った「アンジャ小屋」という簡易型的小屋を用いていたが、これには梁を支えるための構造的な中心となる杭があった。この杭もコドと同じく「エビスグイ」と呼ばれ、やはりエビス様の御札が巻かれており、かつて捕れた鮭はこの杭に供えられていたという。さらに各漁師は鮭を家に持ち帰ると、その家のエビス様に供えた。「鮭は必ずエビス様に供えたあとで食べるもの」であると語られており、エビス様に供されてはじめて食卓に上らせることが

たりすることもあった。

かき取られた鮭は、暴れるのでコドの外に素早く取り出し、「ナウチボウ」という長さ四〇センチメートルほどの柳や樫の木の棒で撲殺される。大川沿岸では、「ナウチボウは御幣の形に作るもの」とされ、使用しないときにはエビス様の神棚に供えていた。また、これで鮭を殴打するときには「オエビス、オエビス、オエビス」とエビス様の名を三回唱えるものであったという。

絶命した鮭は、その時点で食料へと変換されるのだが、それを食料とするにはさらなる観念的所作が必要とされていた。鮭は漁獲後、漁小屋に運ばれる。その小屋の奥にはエビス様の神棚が設えられ、エビス様の御札、御幣、柿、御神酒などが供えられている。捕らえられた鮭はこの神棚の下に、必ず供えるものである。そのとき、まな板の上に載せ、神棚に腹を向けて、



写真1 コドのエビスグイに巻かれるエビス様の御札

具現化されていた。

先にコドの中心部に長めの杭を打ち込み、これがコドへの鮭の入り具合を左右する重要な杭であることを紹介したが、この杭は「エビスグイ」と呼ばれている。コドという漁具の集魚性能を左右する構造上の中枢と考えられている杭に、エビス神の名が冠されていることからわかるように、それは単なる漁具の部位ではなく観念的意味合いをも付与された重要な部位である。事実、エビスグイは一種の「祭壇」、あるいは神の「依り代」的な役割を果たしていた。

コドの製作が完了し、いつでも漁が行えるようになると、「コドハジメ」といって漁の口開けを祝うが、このときエビスグイにはエビス様の御札を紅白の水引でしっかりと結わえ付け、これに餅と御神酒を供えた。さらに、鮭の遡上を願って、エビス様の御札を川に流す。エビスグイに付けた御札は、「カギアライ」にて川に流す。

大川沿岸では、一二月一五日を「オースケ・コースケの日」と呼び、鮭の化け物が上がってくるとされ、この日はかつて休漁とされた。この日に漁師たちは、エビスグイにカラコモチという餅を供え、その前で「オースケ・コースケ上れや下れ」という呪言を唱えていたという。また、鮭漁では、葬式などの不幸に用いたものが縁起のよいものと考えられており(4)、棺桶を担ぐときに使った丸木をエビスグイに使うこともあった。

鮭を実際に漁獲するために鉤を用いることはすでに述べたが、この鉤にもエビスグイと同じく、コドハジメにエビス様の御札を巻き付ける。鉤の柄には、葬式の花輪の足を転用したり、棺桶を縛る赤いさらし布を巻き付け



写真3 ハツナギリで家のエビス様の前に供えられた鮭

できるのである。

を敷きハツナを横たえる。この藁は調理するときも敷いたままなので、鮭の血で真つ赤に染まる。最終的にこれは、オースケ・コースケの日に、自分の漁場へと流される。「コメの如く、万倍鮭が捕れるように」と、コメ粒を頭、腹、オツパ(尾鰭)の上にひと掴みずつ置いていく。翌日、ハツナは調理されるが、イチビレ(胸鰭)とオツパはエビス様に供え直される。これによって鮭を一尾供えたことになるという。もともとハツナはイラジル鮭の汁にして家族全員で食べ、また親類や漁仲間配るものであったが、二十数年前には、鮭の身を薄切りにして柿の葉に載せて配っていた。それは僅かな分量ではあるが、万病除けになるといつて、貰った家でも家族全員で食べるものであった。

#### 鮭とエビス神の語りと観念的实践―当たり前の「殺し」がある光景

鮭漁のさまざまな場面における、これら入念なエビス神と鮭の接触は、大川流域の人びとが、「鮭は各家のエビス様の神棚に供えられるために川を溯ってくる」という語りを体現したものである。遙か遠くの海より、各家のエビス様を指してやってくる鮭にたいし、川に流され、エビスグイや鉤に巻かれたエビス様の御札は目印のような役割を担っているとされる。つまり、海の彼方の別世界にいる鮭は、自分の供えられるべきエビス様の存在する場所を、流れてきた御札によって知り、川ではさまざまなコドや鉤をみかけるが、御札によって自分の目指すエビス様の在処を判別できる。そして、そこで鮭はエビス様の名の下に殴られ、その身体は鮭漁師たちによって少しずつエビス様に導かれ、最終的にそれぞれの鮭が目指す家の、エビス様の神棚に供えられるのである。

鮭とエビス神をめぐる語りと、それを具現化した漁のなかのエビス神をめぐる所作は、エビス神、人間、鮭の三者の関係性を表現している。その語りと所作では、鮭とエビス神の交渉を仲立ちするものとして人間(鮭漁師)が位置づけられている。つまり、鮭をエビス神へと導き、その関係性を仲介することが人間の役割、あるいは鮭漁の役割として説明されているのである。そして、エビス神に供えられたいという鮭の願望を叶えることと、実利的な意味合いをもつ人間の鮭漁とは合致するのであり、鮭の願望を叶えてやった段階で、ようやく人間の糧として鮭は利用されるのである。

大川では、鮭がエビス神のもとへと到達することを手助けするという説明体系の上で、かつて鮭漁は展開されていた。それは、食料としての鮭を獲得するための単なる経済的活動ではない。その活動の背後には、それを裏打ちする観念的な意義が付与されていたのである。そして、鮭を漁獲することを神との関連で叙述する説明体系には、また鮭を「殺す」という行為も当たり前の自然な行為として埋め込まれていたのである。そのため、かつて老漁師に、鮭の死にたいする殺生の意識や複雑な心性が思いがけず芽生えたときに、このエビス神の名が口について出たのである。

もちろん、このような鮭とエビス神の語りと観念的実践が、そのような意識と心性を「解決」するために構成されたと考えるのは早計である。それは、毎年の鮭の遡上と、自ら営む自然から産物を得る生業を、自然のみならず、人間、そして超自然的な存在を含む「生活—環境」全体のなかで、解釈、説明した土着の思考であったに過ぎない。それが、老漁師に偶然生まれた意識や心と、偶然合致したに過ぎないのである。いや、もっというならばその説明体系自体には、本来的に「殺す」という行為、また「死」という表現すら存在しないのである。鮭漁師の説明体系は、鮭漁が鮭をエビス神に導く仕事であることを表現しているに過ぎず、また、鮭の願意を受けて行っている行為を説明したに過ぎない。その説明体系では、鮭を「殺す」行為や、それによってもたらされる「死」が意識化されていない。鮭をエビス神に導く過程では、鮭を「殺す」ことや「死」が正当であるとか、不当であるという価値判断すら行われなような、鮭の「殺し」と「死」が、当たり前で普通の日常の行為として繰り返されてきたに過ぎないのである。

現代人の私たちが抱くような死にたいする恐怖や、死に至らしめることの原罪意識は、自然と直接向き合ってきた人びとの「自然—人間—超自然の全体系」のなかに、同じような形で存在していたとは限らない。むしろ、そこに「負」の感情をアプリアリに読み取る解釈は、現代人が身につけている感覚、あるいは「自然—人間—超自然の全体系」から切り離されたところに生きる人間が身につけている感覚からなされた解釈であることに気がつかなければならぬ。動物を「殺す」とその「死」とを、最初から「負」と決めつけてしまう現代人の偏った感性は、自然と真正面から向き合ってきた人びとの感性とは異なっている可能性がある。

大川の鮭とエビス神の語りと観念的行為に、「供養」や「弔い」という「負」の感情に根差した解釈をもち込むことは適切ではない。それは鮭のエビス神への来訪をめぐる観念的世界を描いた「神話」として理解すべきなのであり、鮭漁という実利的行為も「神事」として理解すべきなのである。ただし、鮭とエビス神をめぐる「神話」と「神事」は、鮭漁師たちの実利的な日々の鮭漁と分断されていたのではなく、実利と非実利、現実と観念とが渾然一体として存在していたことが重要なのである。

ここ大川でも、二十数年前には、このような鮭とエビス神の語りに基づく観念的行為は、記憶の彼方に忘れ去られたつあった。すでに、過去の観念的実践となりつつあったのであり、エビス神を信仰し、忠実にエビス神をめぐる観念的所作を履行する「理想」的な鮭漁師は存在していなかった。それは古老に語られ、何らかのきっかけで喚起される記憶になっていた。もはや、その鮭漁からは、観念が剥ぎ取られつつあったのである。そして、神を含んで理解された漁業は、普通の魚を捕るための漁業へと変貌しつつあったのである。

一方、当時、「供養」と呼べる観念的行為も行われていた。大川沿岸の府屋と呼ばれる集落にある曹洞宗の高岩寺と常楽寺は、大川漁業協同組合に依頼され、「鮭の千本供養」を行っていた。朽ち果てた千本供養塔が、現在でも大川のふ化場の脇に立てられている。「鮭の千本供養塔」は、新潟北部では、本来、海における鮭の建網



写真4 鮭の千本供養塔

漁の儀礼で、鮭が千尾捕れるごとに卒塔婆を一本立ててその霊を供養するものである。その習俗は、新潟県から山形県庄内地方まで分布している。「鮭を千本殺すと、一人殺したと同じ」といって、一度に大量に鮭を捕る海浜の漁師の間で行われていたが、その頃には川でも行われるようになっていた。ただし、千尾の鮭を捕獲することは、大川に特徴的な個人的漁撈活動の側面からみて、個人で達成することは不可能であり、この



「供養」をやり始めたのは漁撈組織の大型化・漁業協同組合の成立以降のことだという。このような仏式の「供養」や「供養観」、さらにそれに基づく鮭の死にたいする畏れや、贖罪の意識と結びつく理解の回路は、この地においても存在していた。そのため、かつて老漁師は畏れを口にしたのである。しかし、このような鮭の「供養」は、エビス神をめぐる観念的世界観とは説明原理を異にするものである。そのような異なる観念的説明原理が、習合したり輻輳したりしていることが、在地的な自然と向き合う人びとの生活の現実であるといえよう。

私たちが現在普通に見聞きする動物の「供養」は、古くより各地の動物をめぐる観念体系と絡み合ってきた。また、本論の冒頭で、魚類の供養塔の建立が、近代以降むしろ盛んになっているとする研究成果を紹介したように、その「供養」的な観念的所作と世界観は、いまこの時点でもさらに普遍化や汎用化が進行しているのである。一方で、大川の鮭漁にみられたような、生業にそもそも観念的意味が混交したようなあり方は、忘却されつつある。

#### 4 「殺し」を当たり前のこととして受け入れる心性

##### 「供養」の政治性

現在、一般的に、「供養」などという言葉をもって表現される儀礼は、実際に自然と向き合って動物を「殺す」人びとが直接行うのではなく、僧侶や神主などの外部の宗教的職能者へ委託され、その観念的作法に則って処理される場合が多い。それは、実際の生業とは切り離された場で行われる観念的処理であるといえる。ところが、かつて自然に強く依拠してきた生活者は、自らが行う実際的な活動の内部で、死に接する、あるいは死を生み出す行為を自ら観念的に処理してきた。そのような観点から自然をめぐる生業を眺めると、かつて生業自身が儀礼などの観念的行為と渾然とし、また生業を営む普通の人びと自身が観念的行為の「祭祀者」だったといえ

る。そして、そのような人びとの生活のなかに、動物の「死」は当たり前のこととして内包されていた。

冒頭紹介した中村生雄は、動物を「殺す」罪の意識を解決する方法で、人類の文化はふたつに大別できるといふ。ひとつは「供養の文化」であり、動物を神との関連で読み解く文化、もうひとつが「供養の文化」であり、人間と同じように動物の霊を弔う文化である(中村二〇〇一)。この区分けでは、本論で示した大川の鮭漁師たちの文化は、「供養の文化」と位置づけられるであろう。しかし、その「供養の文化」において、「死」を生み出す行為が、「負」の感情や罪の意識を生成させたとは、必ずしもいえない。そこには、「負」の感情や罪の意識すら感じさせないような、合理的で当たり前な「殺し」や「死」があった。むしろ、そこに「負」の感情や贖罪意識をことさら見出す(ときに押しつける)のは、自然を利用して生きることを必要としない人間なのである。「殺し」や「死」の負性は、自然と直接対峙する生活世界と断絶した人間のまなざしによって生み出されているのである。もちろん、日本には古代より中国系大乘仏教の影響を受けた殺生罪業観は存在し、それに基づき律令国家が殺生を罪とらえ禁断し、呪術的に利用してきており(原田二〇〇七)、そのような支配的な国家的行為としてなされた「供養の文化」が、自然と向き合ってきた人びとの観念的世界観に、古くから大きな影響を与えてきたことは間違いない。さらに、そのような罪業観が宗教者や文人墨客、権力に近い知識人層によってデフォルメされ、後年、「日本人の動物観」「自然観」として言挙げされる日本文化の「本質」として構築され、自然と向き合う人びとも含めた人口に膾炙していることも間違いない。しかし、そのような大きな力をもつ「供養の文化」が、自然と向き合う人びとの意識のすべてを蚕食し尽くしたかという点、実はそうではなかった。それぞれの土地土地で、度合いは異なりながらも「供養の文化」の影響を受けつつ、「供養の文化」を営み続ける人びとも存在したのである。鮭漁の畏れを語った大川老漁師も、そのようなふたつの文化が輻輳するなかで、「殺す」行為を受けとめていたのである。

一九世紀末から二〇世紀初頭の明治・大正期にかけて、日本では軍用動物や大学などの実験動物の供養祭・慰霊祭などが行われるようになった。第二次世界大戦前の近代日本では、個人的な供養観と並行して、「靖国の



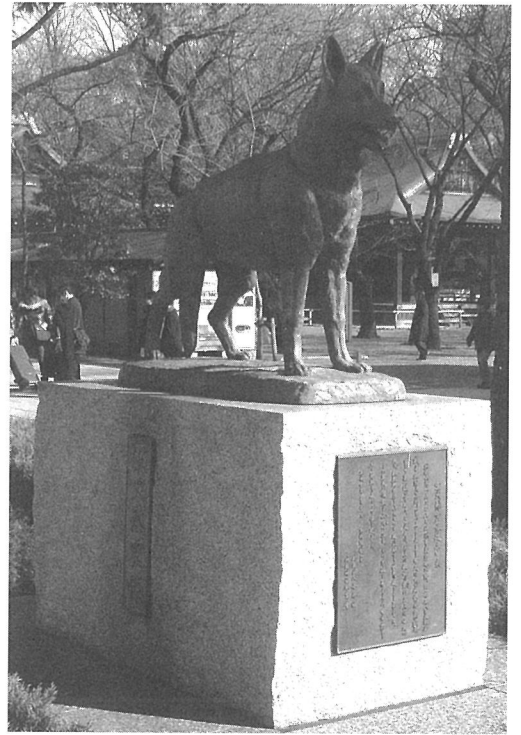


写真5 靖国神社に祀られた「軍犬慰霊像」

思想」に連なる抽象的な「殉国死」という解釈が「供養」の上を覆っており、動物の「供養」や「慰霊」は、国家イデオロギーの道具として用いられていたという指摘がある(フェルトカンブ二〇〇九)。「供養の文化」はイデオロギーとして操作されてきたのであり、そして、さらにいまでもイデオロギーとして操作されつつある。

二〇世紀後半、「動物の権利(animal rights)」にたいする意識が高まり、「動物の福祉(animal welfare)」が叫ばれるようになり、また伴侶動物(companion

animal)などという表現で人間と動物との距離が縮められるなか、動物を擬人的に尊重する動きは加速している。ペットの葬儀や墓の隆盛は、この一連の社会情勢の変化に基づくものである。そのようななか、まさにいまの時点で「供養の文化」と、それに基づく動物の「殺し」への「負」の感情、そして「死」の忌避観というものが増幅されつつあるといっても過言ではない。そして、そのような増幅の過程で、「殺し」を「負」のものとし、「死」を忌み嫌うものとするまなざしを私たち現代人が強化しつつある。

動物尊重の思想と並行して環境共生の思想が盛況となり、日本の「供養の文化」は、日本人と動物との共生思想を体現した、世界的にも珍しい、日本が誇るべき本質的な文化のように喧伝されることがある。たとえば、環境宗教学者の岡田真美子は、「わが国では、『供養』という術語が仏教によってもたらされる遙かむかしから継続的に行われてきた作礼さらいであると考えられる」とし、日本の環境共生を肯定しながら、「日本的な環境共生の道を継承・再生するのに、不殺生戒と供養の伝統は有効であると思われる」と述べている(岡田二〇〇九:二〇一―二〇四)。しかし、日本人にとって甘美なその語りは、「人間の利益のために自然界を利用し破壊してきた西洋文化とはちがって、日本人は古来、人間と自然の共生」を実現してきたという俗耳に入りやすい文化ナシヨナリズムム(中村二〇〇九:四)の域を出ていない。そのようなまなざしによる過去の人間と自然との関係性の読み直しは、明らかに環境をめぐる共生思想という、現代的なグローバル・ポリティクスからの過去の修正に他ならない。私たちは、むしろ「供養の文化」から説明されるような、負性を帯びた「殺し」や忌避される「死」のイデオロギーとは異なる、普通の当たり前の「殺し」と「死」がかつてあったこと、また、いまでもあること、そして、当たり前であったはずの「殺し」と「死」が、いまこの時代にさらに「供養」によって負性と忌避性を帯びさせられていることに気がつかなければならぬ。

### 「殺し」ことは罪か？

最後に、「供養の文化」の過剰な肯定と価値構築が、現代社会において禍根を胚胎する可能性があることについて指摘しておこう。「供養」が、もし人間の負債の感情に基づくものであり、その罪責感を軽減したり、解消したりするものであるとしたら、逆にその「供養」そのものが、動物の「殺し」が罪であるということのアブリオリに承認させたり、増幅させたりしてしまう可能性があることを指摘しておきたい。「供養」自体が、人間生活に必須である動物の「殺し」を否定する回路を生み出し、忌避感を増幅する可能性があることに、私たちはもう少し敏感になるべきである。

動物をめぐる「殺し」は、いまでも至る所で行われているが、そのような「殺し」がもっとも切実な問題として浮かび上がるのは「屠場」における食肉処理の場面である。屠場の世界は、私たちの「負」のまなざしによつ

て、みつめられ続けてきた。そこに現出する「殺し」は、「殺し」を否定視する他者の表象によって、負性を帯びさせられてきたのである。その結果、そこで働く人びとが、いわれなき差別に苛まれてきたことは、誰しも知るところである。その屠場世界の社会的問題を考究した社会学者・桜井厚は、屠場で働く人びとの「殺し」にたいする新しい視点を抽出している(桜井二〇〇九)。

桜井が取り上げたのは、横浜食肉市場である。通常の屠場は一般的に辺鄙な場所に建てられるか、塀を高くして内部が窺えないようになっていく。この市場も設計段階では、外からの視線に晒されないような高い塀が計画されたが、しかし、横浜屠場労組の求めで、普通の高さになっている。それは屠場であることを隠す必要はないという発想に支えられているからである。さらにこれまで、食肉処理作業を、大切な「命をもらって命を生かす仕事」と肯定的に表現し、その仕事に対する否定視をなくす教育がなされてきたが、そのような啓発の言葉にも彼ら彼女らは批判的に対応しているという。子供たちの屠場見学学習では、差別を否定する教師の意向を鋭敏に子供たちが感じ取って、屠場で働く人びとに感謝の言葉を綴ったあとで、「だれもしたがらない仕事をしてくれてありがとう」と続くのがお決まりだという。「昔だと、殺すんじゃない、生かすんだ」という発想をしたときに、みんな受けがよかった」が、それは「殺す」ことから「眼をそむける」ことであり、生かしているんだという『言い方に逃げる』こと」だと、彼ら彼女らは考えたのである(桜井二〇〇九・二二二)。

そういったなか、全国各地の屠場にはほぼ例外なくある「畜霊碑」という供養塔を、ここでは撤去したのである。つまり、「供養」という自らも無意識に呪縛していたあり方を、彼ら彼女らは拒絶したのである。

そこには、畜霊碑に代えて一枚の掲示板が立てられた。

……食肉市場でと畜される牛がかわいそうだという心情は、畜産農家からお肉屋さんまで、食肉に関わる人、とりわけ直接と畜の仕事をする人を、『かわいそうなことをする人』と決めつけることに通じかねず、結果それらの人々やその家族を深く傷つけることとなります。(中略)過剰な感情移入や、人の命と動物の命を同じに

みてしまう思いこみやこだわりがこうした意識や心情をつくり、偏見や差別に結びついていたことがわかってきました。(桜井二〇〇九・二二三)

この文言から、桜井は「家畜を殺して食料にしている現実から眼をそらさないこと、人間の生は家畜の死とともにある、という厳然たる事実と向かい合い受け入れていくこと」の重要性を読み取っている。そして、「屠畜は、隠されるべきものではなくもつとも身近で私たちが命と向き合うたぐいまれな経験であることに思いを致す必要がある」と述べる(桜井二〇〇九・二二三)。動物を「殺す」行為、そしてそれによってたらされる「死」を、隠蔽するのではなく、しっかりとそれと向き合うことが求められているのである。その点からいうと、「供養」は、動物の「殺し」を人間の負債の感情を生み出すものとし、それを原罪として所与に位置づける説明回路の上に成り立っている。そのため、畜霊碑という供養塔を彼ら彼女らは撤去したのである。その罪を生み出す回路を遮断すること、すなわち動物の「殺し」と「死」を当たり前前の行為と認識し、それがあつた場を当たり前前の風景と化すことが、いま希求されているのである。

本論でみてきた大川の鮭漁では、「殺す」行為は、本来、実利的、かつ観念的な意味合いが渾然一体となった説明体系のなかに、当たり前前の行為として埋め込まれていた。それは、「負」の感情を正当化することはあつたとしても、その感情を正当化するために創造された説明体系ではなく、本来自然と向き合う人びとが自然と人間、超自然的存在を巧く理解するために生み出された「神話」としての説明体系でしかなかった。

先に紹介した、日本の環境共生を肯定するなかで「供養」のあり方を肯定的に受けとめる岡田真美子は、鯨漁師について「かつてそのなりわいは彼らに殺生の苦しみを感じさせ、罪悪感を覚えさせるものであつた。それゆえ漁村は、クジラを用い、その墓を拝み、過去帳を整え、法会に参列し、クジラたち魚族の平安を祈って出家させしてきた」(岡田二〇〇九・二〇〇)と解釈し、海人たちの深い生の悲しみを看取している。しかし、ここで看取すべきは、そのような苦しみを感じさせ、罪悪感を覚えさせた殺生観、そしてそれと表裏一体で償いの論理を押し

しつける供養観こそが、鯨漁師の苦しみの根源となってきたことではないだろうか。

鯨の供養が存在した証左は、近世まで溯ることができ、そのような観念的思考と所作が、それ以前から変わらず本質としてあり続けたということはあり得ない。ある段階で、そのような殺生観と供養観を広めた人びと、そして受容した人びとがいた。そのような観念の転換を機に、むしろ「殺す」ことが咎重きこととなされ、それによって「負」の感情が醸成されるという「負」の循環に絡め取られてしまった。

実際は、中村生雄がいう「供儀の文化」と「供養の文化」は、日本において長い年月をかけて習合し、その度合いは地域ごとにさまざまであったものの、その両者を分かつことができないような、観念的所作や語りが創り上げられている。供儀の性格が強かった大川の鮭漁ですら、それを営む老漁師があるきっかけをもとに、僅かながらも殺生を意識したし、それへの「負」の感情を抱いた。それは、彼が「供養の文化」が少なからず浸潤した世界で生きていたからである。

近代から現代にかけて、供儀的思考は衰退しつつある。動物を神のものとし、その一部を享受するような考え方は、どんどん消え去っている。一方、供養的思考は、すでに述べたように、いまでも衰えることはなく、宗教者のみならず、動物にかかわる産業や環境思想家、研究者らによって、新しい価値付けの文脈のなかで再生産されている。まさに、近代から現代にかけては「供養の文化」の再拡大期といってもよいであろう。動物をめぐる観念的所作や説明体系が多様であった時代から、「供養の文化」に画一化する時代へと移り変わりつつある。この移り変わりによって、現代人は、動物の「殺し」や「死」の恐れから自由になれたのだろうか。もちろん、動物の「供養」によって救われる人びと、あるいは救われた人びとは夥しい数に上るであろう。

しかし、「供養」は、清濁あわせもつ。そのため、このあり方を、一面的に肯定することはできない。「供養」は、動物の「殺し」が人間の負債である、あるいは逃れがたき原罪であると所与に位置づける危険な説明回路を、隠微な陰りのなかに温存させる可能性があるのだ。そのような危うさを、私たちは閑却してはならないのである。

(1) 大川の漁場使用慣行は、集落と密接に関わってきた点において非常に特徴的である。鮭の採捕自体は、大川全体で漁協が一括に許可を受けているものの、実質的な漁場の管理については、集落ごとの権限を慣習的に認め、実際の漁場の使用については、集落の管理のもと個人使用を慣習的に認める形で大川の鮭漁は行われてきた。また、集落で川を使用、管理し、そこから収益を集落へと還元してきた。一九七〇年代後半まで、鮭漁の漁場を分配する際に生じた入札金が集落の運営費になり、また集落の各戸に平等に分配されていた。鮭漁には、個人が利益を上げるといふ発想に加えて、ムラのみんながその利益に与れるという「共益」の発想があるのである。

(2) 民俗学で漁撈研究に大きな足跡を残した桜田勝徳は、漁業祈願の対象となる神をすべて漁業神とした場合、第一に、漁業者個人、あるいは漁の仲間が自分の漁業を守護してもらうことを祈願する対象の神と、第二に、何かの折に漁業祈願をなすこともある漁村の産土神、鎮守神とに分かたれるとする。そして、前者が主として漁業祈願の対象として機能が特化しているのに対し、後者は直接漁業祈願の対象ではないとして、狭義に漁業神をとらえた場合、前者に漁業神の語を限定的に使用すべきことを述べている(桜田一九五二・四五七―四六〇)。また、関敬吾は、海村社会を調査する中で、日本の漁撈生活を支えてきた信仰を、「一は漁の神であり、他は海の神である。しかし今回の調査の結果ではそれほど明確には現はれてゐないが、前者はエビス様と謂はれ、後者は龍王様といつてゐる。勿論他の項で問題にされるであらうが、今一つの信仰対象は船霊様である」(関一九四九・二九九)と三つに区分している。

(3) ゲタジルシとは、農具や漁具などに自分の家の所有を示すために付された表示である。家紋などと異なり、類似する他人の所有物と区別するために、日常の道具類につけられる。一般的には「家印」として知られている。

(4) 漁業に人間の死忌を縁起の良いものとする考えは、全国的に見られる。一方、女性にたいしては忌避感があり、大川でも産忌に関しては家に出産がある場合、七日間は川へ出てはならないとされておられ、さらに女性が漁場に近づくことすら極力避けられている。

- 岡田真美子 二〇〇九「不殺生の教えと現代の環境問題」中村生雄／三浦佑之編著『人と動物の日本史4―信仰のなかの動物たち』吉川弘文館
- 桜井厚 二〇〇九「屠場の社会／社会の屠場」菅豊編著『人と動物の日本史3―動物と現代社会』吉川弘文館
- 桜田勝徳 一九五二「漁業神」『日本社会民俗辞典二』（日本民族学協会編、なお本書は名著出版『桜田勝徳著作集二』による）
- 菅豊 一九九四「呪具としての魚叩棒・呪術としての魚叩行為（アイヌ編）」『動物考古学』三三号・二二―四二
- 一九九五a「呪具としての魚叩棒・呪術としての魚叩行為（北米北西海岸ネイティブ編）」『動物考古学』四号・五三―八〇
- 一九九五b「呪具としての魚叩棒・呪術としての魚叩行為（日本本州編）」『動物考古学』五号・三九―六八
- 二〇〇六「川は誰のものか―人と環境の民俗学」吉川弘文館
- 二〇〇九「人と動物の日本史3―動物と現代社会」吉川弘文館
- 関敬吾 一九四九「漁撈と祝祭」『海村生活の研究』（日本民俗学会、なお本書は国書刊行会版（一九七五）による）
- 田口理恵／関いずみ／加藤登 二〇一一「魚類への供養に関する研究」『東海大学海洋研究所研究報告』三三二号・五三―九七
- 中村生雄 二〇〇一『祭祀と供儀―日本人の自然観・動物観』法蔵館
- 二〇〇九「信仰のなかの動物たち」中村生雄／三浦佑之編著『人と動物の日本史4―信仰のなかの動物たち』吉川弘文館
- 文館
- 原田信男 二〇〇七「殺生罪業観の展開と狩猟・漁撈」中村生雄／三浦佑之／赤坂憲雄編『狩猟と供儀の文化誌』森話社
- フェルトキャンプ、エルメル 二〇〇九「英雄となった犬たち―軍用犬慰霊と動物供養の変容」菅豊編著『人と動物の日本史3―動物と現代社会』吉川弘文館

## 10 虫送りの生命観―日中の棲み分け共生思想●岡田真美子・中峰空

### 1 虫送りとは何か

火や鉦や遠里小野の虫送 正岡子規  
隅々や稲虫除の護符 寺田寅彦

せいおうしゃくびやくし……青黄赤白紫の五色のことである。この五枚の色紙を細長く切りつなぎ合わせてつくったお札を棒の頭にくくりつけて子供たちがあぜ道をめぐる。七月の農村で見られる伝統行事「虫送り」の一風景である。

ところによって儀礼の内容は異なっていて、沖縄久高島などのように浜に集まり舟に害虫の代表を乗せて海に送り出すというものあれば（比嘉二〇〇〇・一八四―一八六）、長門市から下関市までの北浦地方に伝わるサバ―送りと呼ばれるワラで作られた馬にまたがるワラ人形を地区ごとリレーして伝えるというものもある。このワラ人形のうち一体は「サネモリ」と呼ばれている。これは、平安末期の武将、斎藤別当実盛がイネの切り株に躓いて転んだために敵に討たれて死んで、その怨霊がイナゴになって稲に害をもたらす、という「さねもり」伝説に由来するものである。またサネモリ人形をかついで松明行列をしたあと、人形を焼き払う地域もある。

寺から僧が赴いて拝むこともあれば、踊りを神社に奉納して祈願することもある。虫送り唄、虫送り踊りもあった。

「虫送り」は、この様に様々な形で旧暦五月から六月に行われてきた農業儀礼であった。鉦や太鼓、あるいは

## 秋道智彌

1946年京都市生。総合地球環境学研究所教授。生態人類学。理学博士。京都大学理学部動物学科、東京大学大学院理学系研究科人類学修士課程修了、同博士課程単位修得。国立民族学博物館民族文化研究部長、総合研究大学院大学先導科学研究科客員教授を経て現職。

著書に『コモングの地球史』(岩波書店)、『コモングの人類学』(人文書院)、『クジラは誰のものか』(筑摩書房)、『クジラとヒトの民族誌』(東京大学出版会)、『海洋民族学』(東京大学出版会)、『アユと日本人』(丸善)、『海人の民族学』(日本放送出版協会)等。編著に『論集モンスーンアジアの生態史』(弘文堂)、『水と世界遺産』(小学館)、『紛争の海』(人文書院)等多数。

## 日本の環境思想の基層—人文知からの問い

2012年3月27日 第1刷発行

編著者 あきみちともや  
秋道智彌

発行者 山口昭男

発行所 株式会社 岩波書店  
〒101-8002 東京都千代田区一ツ橋 2-5-5  
電話案内 03-5210-4000  
<http://www.iwanami.co.jp/>

印刷・法令印刷 カバー・半七印刷 製本・牧製本

© Tomoya Akimichi 2012  
ISBN 978-4-00-024290-5 Printed in Japan

Ⓡ(日本複写権センター委託出版物) 本書を無断で複写複製(コピー)することは、著作権法上の例外を除き、禁じられています。本書をコピーされる場合は、事前に日本複写権センター(JRRC)の許諾を受けてください。  
JRRC (<http://www.jrrc.or.jp>) eメール: [info@jrrc.or.jp](mailto:info@jrrc.or.jp) 電話: 03-3401-2382

## 執筆者一覧

秋道智彌●総合地球環境学研究所教授

桑子敏雄●東京工業大学大学院社会理工学研究科教授

中牧弘允●国立民族学博物館民族文化研究部教授

井田太郎●国文学研究資料館研究部助教

末本文美士●国際日本文化研究センター研究部教授

岡本貴久子●総合研究大学院大学文化科学研究科博士課程

井原今朝男●国立歴史民俗博物館歴史研究部教授

佐藤洋一郎●総合地球環境学研究所教授

湯本貴和●京都大学霊長類研究所社会生態研究部門生態保全分野教授

立川武蔵●国立民族学博物館名誉教授

菅豊●東京大学東洋文化研究所教授

岡田真美子●兵庫県立大学環境人間学部教授

中峰空●三田市有馬富士自然学習センター学習指導員

小松和彦●国際日本文化研究センター研究部教授