

環境をめぐる倫理、教育、言葉

西元 和夫
奈良大学非常勤講師

Ethics, Education and Language in Relationship to the Environment

Kazuo NISHIMOTO
Nara University
(受理日2006年8月7日)

This disquisition attempts to investigate ethics, education and language in relationship to the environment. It is not a study of off the shelf "environmental ethics" or "environmental education" per se, but rather, it observes the ground from which ethics and education grow. This ground shall be called the "ecstatic mode of being," namely, a non-self-centered mode of being. In the quest for this state, relationships between nature and human beings are viewed from a radical standpoint. First, relationships between nature and human beings serve as a foundation. Subsequently, relationships between human beings are based on this foundation. The intersection of these double relationships is the axis of this argument. Three concrete angles comprise the axis. Firstly, from an environmental ethics standpoint, the phrase "I am true in the way that the grass and trees are true" (Takamura Koutaro) is considered. Secondly, from an environmental education standpoint, the matter of "oneness" is probed. Finally, from a language standpoint, the restrictions inherent in language itself, and in particular the word "environment," are clarified.

Key words: ecstatic mode of being, non-self-centered mode, radical standpoint, ground

1 はじめに

以下の小論は、ある場所を照らし出そうとする試みである。その場所とは、そこからものを見、考え、そこから何かが生まれてくる、そこから初めて何かを打ち立てることができる、そういう場所である。そこは、我々にあまりに身近なために死角となるようなところ、それを対象化して認識したと思ったときにはすでに背後に回ってしまっているようなものである。まるで雲をつかむような話だが、目立たないがために素通りしてしまうその領域は、次の言葉から聞き取ることができる。「環境教育は授業として行う以前に、学校や幼稚園の生活が環境に根ざしていることが大切」(シュル

ツ 1999)

この「以前」というささいな言葉に示唆されている事柄が決定的である(原子 1999)¹⁾。ここでの「以前」の内容は、文字の上では「生活」であるが、それは〈教育者がどうあるか〉と敷衍しても差し支えない。これは環境教育にかぎらず教育一般に妥当するかもしれない。つまり、教育者は教育する以前に自らのあり方が問われねばならない(今村 1998)。これを欠くとおかしなことになる。例えば「ゆとりの教育」が叫ばれると、ゆとりのない教師がその自覚(つまり以前とは自己のおかれているあり方の自覚)のないまま、懸命にゆとりの教育を施そうとするといった具合である。そして環境教育によって、教育というものに本質

的な或いは当然なこのことが、あらためて浮上してきたと言えるかもしれない。

このような「以前」の領域とは、様々な教育の方法やシステムやカリキュラムを駆使する以前つまり専門家の領域以前であるから、素人の領域ともいえる。教育者とか教育学者という衣をぬいだところに現れる人間が問われる。そこは、専門家の開いこんだ特殊な領域ではないという意味で普遍性を開いている。そこでは専門家ももう一度素人に立ち返ることが要求される。

「以前」が指し示す方向は、或る教育がどこから生じて来たのかという、その源である。前提とも言える。ここへの意識を眠らせないことで、教育実践例のマニュアル化やテクニクに終始する内実の空洞化から免れるであろう。この「以前」を忘失すると、教育が膠着する。というのは、ものごとを成立させたもとに触れず、既成の「教育」から教育を捻出しようとすれば、縮小再生産になるからである。

教育のみならず、「倫理」「宗教」「科学」等あらゆる既成の枠組みにとってこの「以前」ということの蔵する深みは、問題化し得るのであり、また問題にされるべき事柄であると思われる。「環境倫理学」は、「通常の法律・経済・倫理の論争の成立する条件そのものを疑問の対象とする学問」として、これらの「前提そのものをくつがえす必要がないかどうかを問い返さなくてはならない」と言われている（加藤 1998）。そこで、かの事柄をもう一度言い直してみる

いかなる枠組みにもそれがそこから成立してきた「もと」があり、その「もと」は枠を通して自己表現するが、枠のもつ固定性と相容れないため、枠成立の時点でそれ自身を隠す。枠の方からみればその「もと」は、目が目自身を見ることができない如く、見えない。枠を成立させるもとは、枠には尽きないがため、枠を破壊するものでもあり得る。私を生かしている息は私を終わらせる息でもあり得る如くである。このような「もと」と枠とが関わる動態が生きているということであり、これを、生きているもの固有の脱我構造とでも呼んでおこう。

脱我とはもと宗教由来の語であり、特に神秘主義の要訣である。その要とは神秘的合一と言われる、神と人とが一体になる体験のことである。神ではない人が神と一つになるというのであるから、人間的自我というあり方を脱することがなければならぬ。脱我と訳される語ekstaseは、その体験に伴なう「狂気」「恍惚」「至福」という意味をも含んでいる。しかし本稿では、そのような特殊な体験・「無我の境地」と言われるような状態を指すためにこの語を鍵語にしたのではない。狂気や恍惚をさえ可能にしている人間存在の根本構造を明らかにするために使用するのである。人間存在の根本構造とは単に人間だけのことでなく、自然と人と超越的なもの（自然と人を超えてかつ両者を可能にするもの）との関わりのことである。脱我とは特別な人の特別な体験ではなく、むしろ普段は露わになっていない人間の存在構造の根本生起であり、それが場合によって「神秘体験」という至福の経験となり、宗教においては回心経験として顕著となるというだけである。

要するに人間の経験の根本層から経験というものを見返すことが本稿の企図でもあり、経験の本質として脱我性を挙示するということである。このような、経験の、あるいは生きているということの脱我構造を、環境（問題）をめぐる倫理と教育と言葉とにおいて、あぶり出してゆきたい。

また上述のことは「環境教育学会の課題」（佐島 2001）の次の点に呼応すると思われる。①「啓蒙的はたらき」としての「研究者が研究の器の中だけの研究にとどまることなく」「一般化」される必要に。②「研究的はたらき」としての「総合的アプローチ」の必要に。その総合化を可能にする地点を照明するという意味で。

2 環境倫理の試み

a 何が求められているのか

今日、しきりに倫理ということが言われる。生命倫理、情報倫理、環境倫理等々。ところで、なぜ倫理なのか、例えばなぜ環境の倫理なのかは必ずしも明らかではない²⁾。欧米でそういう議論が先行しているから、それに追いついて行くためか。

環境の、倫理以前にむしろ論理が必要かもしれないではないか。環境問題という事柄にある理、それを辿ることのできる考え方としての理、そういう論理は必ずしも明らかにされているとは言えないだろう。一体なぜ（例えば環境論理ではなく）環境倫理なのだろうか。

倫理感が希薄になったという嘆きもよく耳にする。倫理の欠如が倫理の要求を生むのは当然であろうが、欠如を埋めるために対症療法的に倫理を捻出しようとしても（例えば、倫理感の希薄に対して倫理を謳った法案をつくり規制をする等）、欠如の根っこや由来をも押さえることがなければ、その要求を満たすことはできないであろう。

したがって、根っこや由来、つまり「倫理」をその根源へと越えたものを踏まえて倫理を再構築する営みによって初めて倫理はその根柢を得るのではなからうか。

また、環境倫理が求められているということは、第一義的には、環境倫理学を講義する人が求められているということではない。倫理的に生きる人が求められているのである。環境問題に直面してある種の倫理が要求されるということと、環境倫理学の議論を知るということとは違う。この違いを、研究者は往々にして素通りして問題を後者へと還元する傾向があることは否めない。倫理学者が必ずしも倫理的でないということは、学問が「客観的」研究を事とするという前提が疑われない限り³⁾は叱責を免れ得るであろうが、そのこと自体が甚だ倫理的でない。不誠実である。何故か。客観性という美名のもと自分を隠すから。自分を棚上げすると何でも言えるからである。思想は人から切り離されて幽霊のような観念の集積にすぎなくなる。つまり、どれほど精緻な議論を積み上げても、論じている本人の「言ってることとやっけることが違う」。それは、基本的に無責任である。環境問題にしても倫理にしても当事者として問題を受け止めなければ不毛になる事柄であり、傍観者として何を論じてもしかつめらしいきれいごとくに過ぎなくなるであろう。そんな「倫理」は我々の時代においてはもっとも空疎に響く。

環境倫理はある種の議論をふまえた高度に特殊

化された専門家のためのものなのか。そうではないと言うためには、それに素人の立場で臨むことが可能であることを示せばよい。それはまた、多様な分野・関心から会員が集うこの学会の性格⁴⁾からしても必要な試みであると思われる。したがって、特定の議論や論文を前提にしたり参照したりしなければ理解できないもの、そのために多くの註が付されているような論文、そういう形式は採れない。そうすると、言わば手ぶらで読めるものを、目指すことになる。

「なまじその道に苦勞した目は、あぶない。知らずにゆがんで、平気でぶつてる。素人が素直に直観で見ぬくものが、案外本質であり、尊い。」（岡本 1997）という言葉は、当たっているだけに「専門家」にとっては耳が痛いであろう。学問の専門分化の袋小路が指摘され、その状況を打破すべく学際的な研究というものが行われるようになって久しい。しかしその内実は、袋小路の寄せ集めというのは言い過ぎかもしれないが、自らの専門という固陋性を脱することの難しさを示す結果が多いようである。学際的研究で要求されているのは、脱我であると思う。ここでそれは、自分の属する領域の枠組や、そこに閉じこもろうとする我から脱するの謂いである。枠組を脱することは、そもそも枠というものを作り上げている我（自己意識）を脱することと一つである。脱我などという宗教方面に由来する言葉を胡散臭く思う人のために言い換えると、そこでは自らの（分野や領域の）限界を提示することが必要であろう。限界といえばネガティブに聞こえるが、限界がもつ二重構造からしてポジティブな意味を帯びてくる。つまり限界を知ることによって、そこに限界を越えたものが浮かび上がる可能性があるからである。要するに、環境倫理を、一学問分野として囲い込むようなことをせずに、考えてみようということである。そのための導きとして高村光太郎の詩の一句を引こう、即ち「私の正しさは草木の正しさです」（高村 1970）。

b 世界の重層性

人が住んでいる社会、即ち人と人との間、そこ

がかつての倫理や道徳の本場であった。人間はその社会的身分として、さまざまな地位とかポストについている。社会的身分は名刺にでも書いてある。それは人に渡すものであって、猫には渡さない。社会的身分は人の間でしか通用しない。倫理（「正しさ」、是非善悪）も人の間でしか通用しない。人間的意識（極まるところは自己意識、自意識）によって作られたのが人間社会である。

しかし、我々は意識を本質とするような〈人間〉であるのみならず、〈ヒト〉である。ヒトとしてはどのような身分であろうか。それは名刺には書いてない。人間として属している世界（即ち社会）には人しかなかったが、ヒトとして属している世界にはクヌギやモグラや細菌もいる。また草木を含み火星を含むような大自然という世界において、我々はどのような身分が与えられているのであろうか。

さらに、我々は死の世界にも属している。世界人口が六十四億になろうとも生者の数が死者の数にまさることはないのであり、生者の世界は死者の大海に浮かんでいるとも言える。

このように、我々が住んでいる世界は重層をなしている。

- a) 人間とそのすみかである社会
（そこで我々の身分は意識）
- b) ヒトとそのすみかである自然
（そこで我々の身分は体）
- c) 死者とそのすみかである彼岸
（そこでの我々の身分は!?)

仮にこのように描くことができるような層をなしているが、それは可視的な地層のようではなく、並列では決してなく、浸透しあっている。とはいえ、ここでは上述の順で深みと広がりが増すと捉えているので、以下述べるように、社会を水平軸、自然を垂直軸という構造で考えることもできる。またこの重層性は、「都市と自然」という問題連関にもなるし、「言葉の重層性」を要求してくるものでもある。

c 人間中心主義の転換

それでは、かの詩句は、そして環境倫理はどこ

の層に根づくものであろうか。その倫理は「人間」の中で自己完結するのでない。人間・社会という水平軸にヒト・自然という垂直軸を入れて考え直す。これは $1 + 1 = 2$ という具合に円滑には行かない。むしろ水平軸をその底から揺るがし、破るのが垂直軸だからである（揺るがすもののみが真に支えるものたり得る）。100キロで走る自動車も雪が降ればおそるおそる走るのである。自然という尺度を入れることで、社会内在的には正当性をもっていた政治、経済、法律、常識がひとたび「否定」される。この否定によって引き起こされるラジカルな転換を胚胎するが故に、かの倫理は宗教性を帯びてくる。

光太郎の言葉に照らすと、「私の正しさ」と「草木の正しさ」とが切り結ぶ場所に立つということである⁵⁾。とはいえ、私の正しさを草木の世界にまで拡大させたのではない（人はここに陥りやすい。草木の「権利」を云々するのはこの延長線上にある。「拡大された自己 (the wider Self)」とか「同一化 (identification)」(ドレングソン 2001) は「脱我」とは似て非なるものである⁶⁾。それでは人間中心主義である。ここでは草木から人間を測り、正しているのである。

草木を通して或いは草木として、具現している大自然の営みがあり、そこでは、一切は重々無尽の網のように関係し合っている。自然は生命を端的に、つまり自ら然りというふうに、輝かせている。そのようにして草木は一人間のようにはなく—正しい。なぜなら草木の生において、その事実を対象化し固定し分析するところの意識はない。自らを対象化する意識によって事実から乖離することで、正か誤かという揺らぎの入る余地が生ずるからである。人間の正しさはその裏に誤りがあるが、草木の正しさは正誤が分かれていない正しさであり、あらゆる分別の固定化が発生していない真の次元である。

この正しさの中でなければ人間は一秒たりとも生きていられない。そのことを度外視して政治、経済、文化、文明を作り上げてしまった。草木のまことは事実である。事実が真実である。人間のまことはその事実のように揺るぎないもの（真実）

ではない。絶えず草木に聞いて（これは自己否定を意味する）、己を正して行かなければならない。耳を傾けたからといって、いつもそれが聞けるという保証すらない。それは芭蕉が「松の事は松に習へ、竹の事は竹に習へ」（土芳 1776）と言ったように、芸道に近い困難を伴なう。したがって、「しなければならぬ」と言わざるをえない。それがまた倫理という事柄のもつ固有な緊張感である。

ところで、草木のまことを明らかにするのは科学であるというのが今日の趨勢であろう。たしかに科学はその一つの仕方ではあるが、唯一の仕方ではない。肝腎なことは「松に習」っているかどうか、である。「私意をはなれる」（同上）ということである。科学は「客観的」だから、私意という主観を離れているように見えるが、科学の方法は古来言われるような「自然を拷問にかけて口を割らせる」（下村 1994、西谷 2001）というおそれが拭いきれない。今日は科学というよりテクノロジーの全盛であり、「拷問」の力と範囲は大きくなる一方であることから考えても、その危惧は依然、残る。

d 環境教育の基礎

これまで述べて来た環境倫理についての試みは、環境教育の基礎にかかわる事柄でもある。「地球への一体感がなくては環境教育は成り立たない」と言ったのは、オーストラリアで環境教育に尽力されているリチャード・スミスである。

スミスが、あるシンポジウムで次のようなことを語られた。すなわち、「人間と地球はひとつなのである」。「その〈ひとつのもの one-ness〉の大きさといえば、人間が観察する対象としての地球全体よりも大きい」。この「学習者と地球との精神的一体化」は自分と家族との一体化のごとくである。「家族は、同じ身体を持ってはいないが、同じ構成要素を持っている」と（スミス 1998）。

「地球との一体」ということは、「草木の正しさ」が明らかになるところ、すなわち「自然と一体」ということである。地球を「観察」するのではなく経験せよということであろう。地球を人間の対象として、距離を取って知的に傍観する場合、

そのなかに観察者は入っていない。そうして認識された「全体」は、それぞれの私があるところに息づいている地球ではない。寝ても覚めてもそこにいる地球の全体はむしろ、感じることににおいて一体的に覚知される。そこから環境教育にとって重要な発想も出てくるということが、スミスの言葉の意味するところであろう。

そのシンポジウムの後、筆者はスミスに尋ねた。「私の師は“我々は一人一人みな山である”と言います。」この言葉を彼は軽く歓喜して肯がった。そこで私は問うた「そのことがリアルになるのはどこででしょうか」。彼曰く「自然の中」。「この会場では？」「無理だろう」。

彼はこのわずかな対話のなかで、しごくもったもなことをおっしゃった。と同時に、光太郎の言葉に鑑みて、不十分と言わざるを得ないところがある。また、“我々は一人一人みな山である”とは、現実の世界の根本構造すなわち人間と世界とそれらを越えたものとの関わりの全体を言っているが（廣川 1999）、その全体性にも届いていない。

問題は、「人間は地球とひとつ」と言われた、その「ひとつ」ということにある。これは単純であるが故に、いくつかのレベルを内蔵している。さしあたって「自然」と「都市」という二つの場面（先述の世界の重層性と呼応した場面）に即して、段階的に考えることができよう。

①自然と一体、これは決定的な意味をもつ。というのは、我々の生活は不自然な、あるいは反自然的なものだから。人間の作り物ではないのが自然であるのに対し、人間が中心となり制御し予測することで成り立っている世界を、かりに都市と言っておこう。都市は基本的に人工物でできているので、そこで「自然」が感じられないのは当然である。それで山や海などへ出かけていって「自然体験」をする。草木にうもれたら、ふと「自然と一体」が実感されるかもしれないし、そううまくいなくても一体の体験が準備されるかもしれない。環境教育に「自然体験」が必要なゆえんである。

しかしこの段階で終わるなら、その「体験」は

都市に帰って来たら雲散霧消して終わる。かろうじて記憶として残るくらいのものであろう。体験の現場が生き生きしたものであっても、体験の残像は、頭だけの「知識」と大差はない。進一歩が必要である。

②都市のただ中でも自然に生きる。それによって、「自然」のない都市のなかに自然が生きてくる。「ひとつ」というなら本当はそうなるはずである。この立場に至らねば都市は否定されるほかない。「自然に帰れ」というスローガンは単に昔に帰ることを主張する、懐古趣味の情緒にすぎなくなる。そんな情緒はテクノロジーに蹂躪されて終わる。自然ばかりを主張しても一面的で力をもたないだろう。自然的生活も都市的生活も人間の蔵している矛盾するような二面性の表現だからである。人間といっても我々一人ひとりのことであり、したがって矛盾といっても我々一人ひとりがそれであるような矛盾である。この矛盾をどう生きるかが大切なのであって、これを解消すればきれいごとに墮ちる。あきらめれば居直りに墮ちる。

都市をいたずらに否定して「自然」を礼讃する態度と、都市を謳歌してそこに息づいている自然に耳を傾けようとしないう態度とは、実は同根である。したがって都市謳歌型はもちろん自然礼讃型も、自然がどんどん都市的変容をうけていくことに気づかない。その自然とは例えば身体である。

地球と一体といっても、人間は地球ではない。イコールではない。一体に余るところがある。それゆえ、一体ということが空想とも思えるのであり、地球を対象にした科学を営み得るのであり、自然界に反する事もできてしまうのである。「余るところ」をどうするのか、どちらに向けてどう整えるのか、それが問題なのである。

光太郎はただ草木のことを言っているのではない。人間の正しさのことを言っているのである。しかもただ人間のことを言っているのではない。また、草木が正しくて人間が間違っていると言っているのでもない。人間は草木ではないのに、人間の中に草木の正しさの次元を開こうとしているのである。人間の倫理の背骨に自然を据えようと

いうのである。それは我々の居場所が「自然」であるか「都市」であるかの別を問わない。ただ、そこでは人の間だけで成り立つような正しさは、いくら人間的に正しくても、正しくない。生命の自然を尺度にして人間をはかり、整える。そこに成立するのが環境倫理や環境教育と呼ばれるに足るものであろう。

③ 脱我の要求

奇しくも、上で学際的研究のために必要であると言った、既製の枠・我を脱するということは、環境問題を打開するために要求される根本態度でもあり、環境倫理や環境教育の核でもあり得る。当然宗教とも深くかかわる。宗教といっても「世界にはたくさんの宗教がある」と往々にして語られる時の、「宗教」の「現象」のことではなく、宗教の「本質」にかかわる。鈴木大拙が戦前に挙示した「靈性」(鈴木 1972)、今日欧米でいわれる「スピリチュアリティ」(岡野 1998)を考えてもよい。宗教の核心にあるのが「脱我」である。すでに述べたように脱我といっても幽体離脱のようなことではない。主体の転換のことである。

例えば聞くということである。そこで人は、掴む主体から受け容れる主体に変転している。前者は我が自らに閉じている。後者には、我が開かれることと一つに、世界が開かれている。前者の自己の内実は自我意識である。後者の自己の内実は世界である。

脱我とは、既成の枠組みの解体でもある。ここで詳論はできないが、あらゆる枠、固定性は自我に固有のはたらきから発源するからである。それでは自我性と一つにある既成の枠組を脱してどこへゆくのか。現実へ、である。

そうなると、それは今日の諸問題を解くための共通の鍵であるかもしれない。というよりむしろ、看板にのみ目を奪われるような無思慮な習慣はもうやめにしよう。「環境問題」「倫理」「教育」「宗教」、その枠が大事なことを見えなくする。問題の所在を隠し、問題を増やすことにもなる。枠はどんどん細くなりしきりに専門家が増える。「一体性」はどんどん失われる。看板をはがし自分を巻

き込んで、生きた言葉で語ろう。我々は既製の概念に振り回されず自由にものを考えなければならぬ。考えるべきことを素人の勇気をもって考え、直接経験から語ってゆくことこそ、我々の住んでいる時代からの要求ではないだろうか。

3 環境問題と言葉

a どういう問題か

環境問題と言葉という聞きなれない提題であるが、それはどのような問題なのであろうか。

環境問題と言葉との関わりの問題点は、理論と実践の両面にわたるものである（理論と実践という枠組み自体、実は、知性の場で成り立っている固定的な見方であるため問題を孕んでいるが、それは今は問わないことにする）。理論と実践は、診断と治療に対応させることができる。診断ミスは治療のあやまりを帰結する。ミスやあやまりがあって、その原因を究明する場合、それを言葉の問題として捉える必要があると思われる。

①まず、診断すなわち環境問題についての認識に関しては、次のような問いが立てられる。〈環境問題と呼ばれている或る事態について、それにふさわしい言葉が開拓されているかどうか〉。これは、理論の方面ともいえる。といっても理論を組み立てるといのは高度な作業だが、ここでいう言葉の問題とはそれ以前のもっと単純なところを指す。あるいは基礎的な次元と言ってもよい。理論は言葉によって立てられるからである。

②次に、言葉に対する態度の問題。それは実践の基礎にある問題であり、倫理ということもそこから可能になるであろう。

例えば、「物は豊かになって心は貧しくなった」。この常套句がスローガンのように叫ばれ続けているが事態は変わらないようである。なぜか。この言葉の現実把握の仕方、その前提が問題をはらんでいるからである。ここでは物量の多さが豊かさとして、それは自明的に肯定されているので、心を豊かにするために物を減らすという行動に赴くかといえ、否である。物の豊かさは大いに結構だという思いがあり、それを温存したうえで、心の方もという発想であろう。ここからは、なんの

積極的な方向性も見えて来ない。ただの嘆きということかもしれない。出てくるものはせいぜい「だから、心の時代だ」という、抽象的な心を掲げるもう一つの常套句くらいである。そこでは、物を量ではかり、量の多さを豊かさと思うこと、その心の貧しさには気づかれない。戦後の物不足の状況ではない。物が多ければ多いだけ、それらに自分の能力や時間を譲り渡して所有者自身は虚しくなっていく。結果として、今日、物が実に貧しくなっている。物の命がまっとうされず、使い捨てという姿をとっている。「物が豊か」という「大量生産－大量消費－大量廃棄」と同じ発想の言葉が、心を豊かにするはずがない。しかしこの言葉がスローガンのように「大量」に「消費」されるほど、記号化し、その内実や行為の喚起力が剥落してゆく。

b 言葉の性格

ところで、言葉は鼻のうえにのっかっている眼鏡に似ている。眼鏡を通して世界を、現実を見るのであって、眼鏡を見るのではない。むしろ眼鏡は見えない。また、眼鏡なしでありのままの世界を見ているわけでもない。我々は言葉で考える。それどころか、見たり聞いたりという感覚でさえも、ものごころつくころには、言葉のフィルターがかぶっている。けれども主題として取り上げられるのは、つまり意識にのぼるのは、フィルターを通して見られた世界の方であり、フィルター自身ではない。言葉自身のもつ制約や性格はかえりみられない。言葉について考えようとする場合でも、それを考えるのがまた言葉であるから、基本的な制約から脱することは困難である。

よく耳にするように、環境問題に対して要求されるのは意識の転換、人間中心主義からの転換であるなら、転換した意識にうつるのはどのような事態（世界）であろうか。新しい意識のもとではどのような言葉が使われるべきか。意識が本当に転換したなら、その証拠に言葉も転換するはずである。というのも、意識は言葉に現れるのであり、また意識は言葉で編み込まれているからである。そのような意識や言葉は今までの常識では理

解できないものとして出会われてくるであろう。

c 主観客観というフィクション

先に、環境問題と呼ばれている或る事態について、それにふさわしい言葉が開拓されているかどうかと問うた訳は、ふさわしい言葉で言わないと問題を問題として捉えられない、問題の所在を見誤るからである。環境問題という往々にして、環境の問題であると思う、その時点ですでに問題の所在を見誤っている。環境に問題があるのでなく、人間に問題があるのである（西元 2000）。あたりまえのことであるが、案外素通りされてしまうところである。

環境とは、人間という主体に対する客体を表す言葉であるが（今村 2001）、そういう言葉を使うことを通して、その言葉が内蔵している「主観・客観」という構図にはまり、すると世界には初めから主観と客観とが独立にあるかのように見えてくる。そうして、「自然環境」という言葉を当たり前のように使えるようになる。宇宙環境という言葉だって何の違和感も覚えず、宇宙が地球の外にあると思って疑わない。宇宙が地球の外にある、本当か。そうだとしたら、地球は宇宙の外にあることになる。（そうではない、と気づいたら何が起るか。宇宙が足元に来て、貫く。ここが宇宙だ。）これは地球中心主義であり、要するに人間中心主義の意識である（西元 2002）。

こうした意識の枠組が体験を制約する。

自然はどこにあるのか。「周り」の自然と言う。周辺に自然が見いだされている。つまり見出している中心は人間である。そこでは、自然を環境として、自分の外に見る見方に自然破壊の根があるとは思ってもよらない。物事を「自分」の「外」に見る。「外」として見る。この見方こそ問題なのだ。「自然体験」などと言っても、「自然」を外に求めて行っているかぎり、自然の自然性は経験されないのではないか。経験されても、その自然性が如実に（それがそうある如くに）自覚されないのではないか。同様に、経験の現場で生起していたことが自らに明らかにならないのではないか。はっきりした自覚にならないと、人間中心主義が

基調をなす常識の中に再び流されてしまう。自然の本質が如実に言葉にまで結晶しないと、それは共通認識にもならず、新たな世界観も形成されないであろう。古来自然と対立せずに生きてきたといわれる日本人がなぜここまでの環境破壊をなしたのかは不問のままである。

内と外、主体と環境、延いては「理論と実践」という区別は、知性に重心を置いたところから出てくる世界解釈であって、行為や直接経験による世界把握ではない。直接経験においては、つまり我々が本当にそこに生きているありのままの現実においては、内も外もない。あえて内と外という枠を使うなら、内が外、外が内とでもいうほかない。「自然」という抽象概念をやめて、例えば大地と言ってみる。大地、と言えはまたまた自分の外に見てしまう。しかし、大地と人とを臍の緒がつないでいる。見えますか。見えません。見えないけれど実在する臍の緒が、食べるという行為である（そもそも行為とは、行為者に見られないものである）。食べるということにおいては、内が外、外が内である。食べ物は自分の外にあるように思うけれど、自分を自分たらしめているような外はもはや外ではない。

食べ物に感謝とか自然を大切にとか言うけれど、それはまだ自分の存在を前提にした言い分だ。それは不遜であり慢心にすぎない。食べることでそれを可能にする地水火風空なしに個体はありえない。私があつて食べるのではない。それなしには私はゼロだということなのである。自分にとって大切という程度では、先立つものの自覚ではない。食べる、息をする、そういう直接経験は内外という物差しでははかれない。それは、自分の存立に先立って自分の根源をなすものの経験である。

d 転倒したがって転換

言葉の成立のもとにはある転倒が潜んでいる。その転倒に、詩人は見入る。中原中也は言う。

「これが手だ」と、「手」といふ名辭を口にする前に感じてゐる手、その手が深く感じられてゐればよい。（中村 1986）

パッと手を掲げた時の、指があり指紋があり、

多様な色を帯び、未だ腕や胴体と区別されず、手が手で有り得るために与かったすべての縁を凝縮し歴史を湛え、天地において有る、具体的な手⁷⁾。その、「手」と言われる以前の手に「手」という名をつける。一旦つけると「手」という言葉が既成事実化される。すると、手が「手」であったのが、転倒して「手」が手になる。我々はあらゆるものに既に名前がつけられている世界に住んでいるが、名前がつけられる以前の世界（手！）は名前に尽きないものがある。尽きないものがあるゆえに既成事実として固定された名前世界と現実がずれてくることがある。

現実の抽象化が言葉世界であるが、言葉世界がひとたび既成事実化されると、抽象化された現実が実在の位置を奪う（西元 2004）。我々はたえず言葉と現実との乖離に晒されているのであるが、それを忘れると、言葉を記号化したり形骸化したり機械化したりして、言葉は生命を失う。また、かの転倒から勃興するのが言葉に対する先入観、例えば言葉は人間の意思伝達の道具であるとか言葉は人間が作ったとかである。それらは人間中心主義の言語観と言える。ヒトは言葉によって種としての存立を得たのであり（中村 1999）、個人の発達においても言葉の獲得によってヒトから人間になるのである。人間の成立と言葉の成立とは軌を一にしているのだから、人間が言葉の主人であるというのは思い上がった転倒である。

既に転倒がある。そこに転換の必然性と必要性がある。

その転換とは如何。人間の自己中心性の転換である（西元 2001）。我々が言葉を話す存在から聞く存在に転じることと一つに言語観が転換する。即ち、言葉は人間の所有ではなく、人間を越えかつ人間をして人間たらしめるものの方からもたらされるものである。それが言葉の根源的経験であり、詩の源泉でもあり、倫理もそこから創造しなければならない。というのは、言葉の根源の経験が、言葉に対する誠実さを生むからである。言葉に対する誠実さがなければ、言行不一致はゆるされ、約束は成立せず、責任のある行動は潰え、かくして倫理はその基礎から崩れてゆくであろう。

それで、二重の仕方言葉を大事にしなければならない。

①<自然と人との間の言葉>を大事にする。その鍵は聞くことにある。自然と一体になる体験を言葉にもたらすということは、体験の現場に満ちている言葉・自然の言葉に耳をすましてそれを人間の言葉に翻訳することである。ここに〈自然と人間との間のまこと〉である。自然のおのづからなる事実（こと）が、降り立つ場所を、人間の言葉（ことのは）のうちに聞く。そういう課題である。

自然とか生命とか言っても不如意なるものの謂いであるが、人間の側の意を否定してあらわになるもの、その当体がひるがえって人間の意図を可能にする。不如意なるものが、意を、我意として膨張しないよう調えつつ、はたらかせる。

自然の体験は生命の充溢の体験であるがゆえに、既成の言葉や理論を突破する。しかも新しい理論の源泉となる。それには、どこまでも体験を体験として受け止めることが肝腎である。そこで転換が起こる。「個人あって経験あるのではなく、経験あって個人あるのである」（西田 1988）から、体験が中軸となるということは、自己が中心になるのではなく、体験において開かれている世界が中心となるということである。我々は、自然と一体的になる体験を如実に言い得る言葉をもっているだろうか。一体の体験は決して環境などという言葉に満足しないはずである。

②<人と人との間の言葉>を大事にする。しかも〈自然と人のまこと〉にもとづいて、人と人との間をただしてゆく。人間の、善悪、正邪、美醜、好悪、上下、左右などの二項対立の概念に仕立てあげられた分別にたいして、自然は無記（善も悪もない、無分別）である。一度善悪を善悪なきところに透かして、そこからひるがえってもう一度新しく善悪を打ち立てて行く（鈴木大拙のいわゆる「無分別の分別」即ち無分別が主体となって分別するということ）。そこでは〈人と人との間のまこと（誠実さ）〉が自然に由来する。人と人との間に交わされる言葉の根は自然への聴従のうちに根を張っている。ここでは言葉から言葉を捻出すような、人間の作り物の言葉、消費され使い捨てられる言

業、沈黙を欠いた絶え間無い喧噪のような言葉は、しずめられる。人と人との間の言葉が整う時、人と人との間すなわち社会も整うであろう。

環境倫理の本場を指し示している「私の正しさは草木の正しさです」という詩句は、環境教育や言葉に関する上記のような事柄を充填しているのである。

4 おわりに

今日の知と行は具体的な統一を失っているように見える。知が平板化し、世界の重奏性をとらえることができず、行(実践)は運動化してカラ回りしている。情や意が思索に反映されない。すると情は知を含まなくなり情に溺れる。そうして、我々の思考はたいてい、知識をつける、概念操作する、計算する、計画する、等で止まっている。「客観的」な認識を得て事足りれりとする。つまり「環境問題のことは知っている」で終わる。とにかく色々知っている。それは、環境問題であれなんであれ、問題ということにふさわしくない思考である。問題を知る、問題を考える、問題を問題として受けとめる、とはどういうことであろうか。問う、悩む、ということである。それが、ひとごとではない、代理不可能な、つまりかけがえのない仕方での思索である。そこに自己と世界の新たな関係を産み出すような思索が胎動してくるのではないだろうか。否、それ以上に、悩み苦しみつつ問う、その時すでに人は、世界の中で、人間のあるべき場所に定まっているのではないだろうか。

以上の反芻的思索によって試みたことはただ一つ。冒頭に述べた「以前」とは我々の存在に先立つものであり、そこを見届けつつ、その領域をあけておくということである。環境や食や言葉を、先立つものとして踏まえることによって、現実を非現実的に即ち自己中心的に認識するのでなく、現実を現実的に自覚することが可能になるのである。

注

1) 原子(1999)は、ここで言う「以前」の領域を「環境教育実践の土台にあって、その実践を

環境教育観の見取り図

	教育観	保護訓練主義教育	自由・進歩主義教育	批判主義教育
環境観				
科学技術主義	保護的な「環境のための教育」			
環境調和型開発主義		自由主義的な「環境の中の教育」		
地域社会主義		自由主義的な「環境の中の教育」	批判的な「環境のための教育」	
ユナイター主義		自由主義的な「環境のための教育」	思慮的な「環境とともある教育」	

[J-Fion 1993より作成]

表中の矢印は、各理念間のつながり方向性を示す

正当化し根拠づけているもの。即ち「環境教育観」として、六つの環境教育観を取り出し見取り図にして提示している。この図をかりて本稿の狙う位置を示せばおそらく「根源的な「環境とともにある教育」」にあるといえよう。

- 2) そこで、環境倫理から環境哲学へということが語られているようである(ドレングソン 2001)。しかし、哲学・存在論・論理から倫理・道徳へという行き方がオーソドクスであり、例えばデカルトが哲学全体を樹木にたとえて、その根を形而上学、幹を自然学、枝の一つを道徳と体系づけたように(デカルト 1981)、或いは西田幾多郎が何を為すべきかを論ずる前に天地人生の真相・真実在とはいかなるものかを明らかにしなければならないと言ったように(西田 1988)、その行き方が理の当然であろう。本稿もその線にそって、環境倫理を「試みる」、つまり試みている立場は或る種の哲学の立場であり、したがって哲学から倫理へという行き方を取っている。むしろ逆に、哲学の脈のないような倫理があることが奇態であると思われる。
- 3) あいにく本学会もその前提を疑っていないむきがある。というのも、本稿はかつて論文として提出し、受理されなかった経緯をもつ。その際の理由がこの「客観性」に関わる。その「客観性」とは、既に語られてしまっていることについて語ることによって得られるかのようである。過去の研究をふまえるというこの面だけの正当性を強調する人の悪弊は、語られていないものや語れないものを語る時に発生する生きた語りを、認めないことにある。

学会とはそもそも何であるのか、どうあるべきか、そしてどうあり得るのか。

- 4) 「日本環境教育学会10周年記念誌」の「キーワード一覧」(40頁)は例えば「アオコの毒性評価」と「過疎の村おこし」と「私さがし」とが並立しているところにその性格が現れている。また「環境教育及び学会に対する会員アンケート」の「最も関心のある環境教育の対象」(46頁)を見てもそれがわかる。
- 5) 光太郎に限らず、垂直軸と水平軸を切り結ぶ場を照射する詩は少なくない。たとえば、八木重吉の「草にすわる」を挙げることができる。詩人によって生きられたこの倫理的状況を、倫理学者が生き得ているかは、寡聞にして知らない。

草にすわる

わたしの まちが이었다
わたしのまちが이었다
こうして 草にすわれば それがわかる

(八木 1988)

- 6) egoとselfとを一定の意味を持たせて使い分けるということはネスに限らずよく行われることである。そしてネスはセルフと言っておりエゴを拡大するとは言っていないから、そもそも脱我とは関わりがないと考えるかもしれない。しかし本稿の難語「脱我」は「脱自」とも訳される。「我」と「自」ではだいたい語感が異なり、前者はエゴに、後者はセルフに対応するであろうが、そもそもekstaseにはエゴもセルフも入っていない。この語を選んだのは経験の事実を聞き開くためであり、それはいわば月を見るための指であることがわかれば、これ以上指の描写にとどまる必要はないであろう。むしろ問題は、術語上で「エゴ」ではなく「セルフ」だと言ったところでエゴから抜けられるわけではなく、むしろセルフと言いながらエゴ的発想が残っていること、そこにある。
- 7) このような具体的な手を、芸術家は形にもたらずべく、はらわたを絞るのであろう。手近な絵本を挙げれば、「空のたべかたおしえましょ

う」(はた 1992)が好例である。

引用文献

- デカルト, 桂寿一訳, 1981, 哲学原理, 岩波文庫.
- Drengson, A. and Inoue, Y. 1995, The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology (訳本 アラン・ドレングソン・井上有一編, 2001, デイブ・エコロジー—生き方から考える環境の思想, 昭和堂).
- エアハルト・シュルツ・今泉みね子, 1999, 日本は環境先進国ドイツから何を学ぶか, 地球のひと (ふゅーじょんぶろだくと), 2: p.172
- はたよしこ, 1992, 空のたべかたおしえましょ, すずき出版.
- 原子栄一郎, 1999, 「私」の環境教育観を探る, 環境問題を学ぶ人のために, p.231, 世界思想社.
- 廣川和夫, 1999, 山—西田哲学を体認するために, 北陸宗教文化, 11: 27-40.
- 今村光章, 1998, 学校における環境教育の教育学的基礎づけを求めて, 環境教育, 8(1): 11-22.
- 今村光章, 2001, 「環境教育」概念の検討—用語【環境】と【環境教育】の語義と由来をめぐって—, 環境教育, 10(2), 24-33.
- 加藤尚武編, 1998, 環境と倫理—自然と人間の共生を求めて, p.13, 有斐閣.
- リチャード・スミス, 1998, 人間性と環境教育, p.49, 国際シンポジウム '98 環境倫理と環境教育 (甲南大学).
- 中村桂子, 1999, 生命誌の世界—私たちはどこから来てどこへ行くのか, p.116-132, 日本放送出版協会.
- 中村稔編, 1986, 中也のうた, p.135, 社会思想社.
- 佐島群巳, 2001, 草創期から21世紀の学会へ, p.9-12, 日本環境教育学会10周年記念誌.
- 西田幾多郎, 1911 (1988年再版), 善の研究, 岩波文庫.
- 西元和夫, 2000, 環境問題と宗教をつなぐもの (一)—問題の所在を究明する試み, 教学研究 所紀要, 8: 316.

- 西元和夫, 2001, 環境問題と宗教をつなぐもの
(二) -業、即ち行為における世界連環の問題
として, 教学研究所紀要, 9, 247-269.
- 西元和夫, 2002, 信の具体的課題としての環境問
題, 教学研究所紀要, 10, 33-35.
- 西元和夫, 2002, なぜ環境破壊は止まらないの
か, 宗教と環境, p.50-65, 本願寺出版社.
- 西元和夫, 2004, 花はどこに咲いているか-Jポ
ップで哲学する, p.28-60, 文芸社.
- 西谷啓治, 2001, 宗教と非宗教の間, p.290, 岩波
現代文庫.
- 岡本太郎, 1997, 歓喜, p.93, 二玄社.
- 岡野治子, 1998, 仏教と欧米のフェミニストた
ち, 宗教研究, 315:67.
- 下村寅太郎ほか, 1994, 近代の超克, p.188, 富山
房百科文庫.
- 鈴木大拙, 1972, 日本の靈性, 岩波文庫.
- 高村光太郎, 1970, 高村光太郎詩集, p.200, 岩波
文庫.
- 土芳, 1776, 三冊子, 去来抄・三冊子・旅寝論,
額原退蔵校訂, (1975年、岩波文庫より出版).