

論文

環境思想に関する一考察

— 環境教育と環境倫理の基礎づけのために —

谷口 文章

甲南大学文学部

An Essay on Environmental Thoughts

— Foundation of Environmental Education & Ethics —

Fumiaki TANIGUCHI

Faculty of Literature, Konan University

(受付日 1993年12月1日・受理日 1994年1月7日)

In order to prepare grounds for environmental education, we should consider environmental ethics which gives direction to environmental education. Towards that purpose, we first survey environmental thoughts which have developed throughout the history of mankind, by examining traditional Western thoughts, land ethics and global ethics. Next, we compare Western thoughts with Oriental ones and point out the merits and demerits of each respectively. Finally, we propose the necessity of new social contracts and new global environmental ethics for the environmental education.

Key words : environmental education, environmental ethics, Western and Oriental thoughts, new social contract

1. はじめに

環境教育について、充実した実践的な報告がなされつつあるが、原理的研究が未だ少ないようである。

実践的な報告は、大きく区分すると、横軸に具体的な諸事例、縦軸にカリキュラムやプログラムなどが位置づけられよう。しかし、これに加えて、垂直軸として環境教育の理念が必要であると思われる。そして、その理念の中核をなすものの一つとして、環境倫理が考えられる。しかしながら、現状では環境倫理が十分に確立しているとは言えないであろう。そこで環境倫理の基礎固めとして、予備的作業である環境思想の検討を本稿ではおこなう予定である。

現代の環境問題をすでに230余年前に予言するかのように、ある思想家は次のように述べる。

「万物を創る者の手を離れるときすべてのものは善いものであるが、人間の手に移るとすべてが悪くなる。人間はある土地にほかの土地の産物を作らせたり、ある木にほかの実をならせたりする。風土、環境、季節をまぜあわせる。……人間は、なに一つ自然が創ったままにしておかない。人間についてさえそうだ。」

これは、教育論の古典『エミール』の冒頭の言葉である¹⁾。ルソーによると、人間の本性(human nature=人間的自然)には自己愛と憐れみの情があるが、社会関係に入ってから利己心に変貌する。そのときには、人間は“自らの自然”を忘却して、“大いなる自然”を侵すことになる。彼は教

〔問い合わせ先〕〒621 京都府亀岡市篠町見晴 2-3-11

育論を通じて、ある意味で、すでに十八世紀に今日の環境問題を洞察していたのであった。

次にルソーに呼応するような、現代文明批判の文を紹介します。

「人は環境の創造物であると同時に、環境の形成者である。環境は人間の生存を支えるとともに、知的、道徳的、社会的、精神的な成長の機会を与えている。地球上での人類の苦難にみちた長い進化の過程で、人は、科学技術の加速度的な進歩により、自らの環境を無数の方法と前例のない規模で変革する力を得る段階に達した。」

「われわれは歴史の転回点に到達した。いまやわれわれは世界中で、環境への影響に一層の思慮深い注意を払いながら、行動しなければならない。……いま必要なものは、熱烈ではあるが冷静な精神と、強烈ではあるが秩序だった作業である。」

過激な思想を思わせる、この二つの引用は「人間環境宣言（ストックホルム宣言）」の第一条と第六条である。それは、「人間、環境、科学技術の関係」、現代が「歴史の転回点」にあることの確認、および環境問題に対処するために「熱烈ではあるが冷静な精神と、強烈ではあるが秩序だった作業」の必要性の訴えである。

そのような状況にある環境問題を秩序だてて整理するために、まず環境思想をめぐる西洋の考え方を吟味し、次に環境思想をめぐる土地概念と環境倫理の問題に触れ、さらに「自我と自己」をめぐる西洋思想と東洋思想を以下に検討する。その思索が、「環境教育と環境倫理の基礎づけ」のための示唆になればと思う。

2. 環境思想をめぐる西洋の考え方

環境問題を考察するためには、西洋の思想そして現代人の考え方を貫く伝統的な西洋の思考法を探る必要がある。

ニーチェは、現代において「神々 Götterは死んだ」³⁾と言ったが、その「神々」とは何であろうか。言語学者の丸山圭三郎は、キリスト教の聖書において神と同値とされる「ロゴス logs」（人間の理性、世界の理法、究極の真理）の絶対根拠志

向が、西洋思想の思考の根底に流れ、時代精神の変貌にもなって、西洋形而上学、キリスト教、そして科学主義がそれぞれ“神々”として現れてきたと言う³⁾。私たちは、そのような価値一元化をもたらず考え方に目を配りながら、むしろ価値の多様化の必要性和、その多様性を感じ得る感性こそが、環境に関する教育と倫理の基礎になることを指摘していきたい。

(1) 近代科学主義の源流—物理的自然観—

環境の基盤でもあり、近代科学が対象とした「自然」概念について、まず考察しよう。

「自然（フィジックス physics）」の語源であるギリシア語のピュシス physisは、元来ピュエイン phyeinという動詞に由来する。能動形で「生み出す」「生かす」、受動形で「生まれる」「生える」「なる」という意味で、名詞形では「誕生」「生長」「生まれたもの」「生まれつきの性質」という意味である。すなわちピュシスは、“生み出されたもの”つまり「自然」と、“生まれたままの性質”つまり「本性」を表す。

タレスをはじめ、古代初期の自然哲学者たちやミトレス学派は、上述のような意味をもつ自然界を何らかの意味で「生きもの」や「魂を有するもの」として試みていた。ここでは世界や自然と、人間や人生は切り離されることなく、つまり世界観と人生観は一体として探求されていた。したがって、人間が自然を支配したり利用するという考え方はなかった。

しかしながら、実在するものとは、不生不滅、不変不動の存在であると主張したパルメニデス、それを原子論と結びつけたレウキッポスやデモクリトスらの原子論の考えとともに、アリストテレスの「実体—属性」の категория⁴⁾が出そろったとき、自然は、すでにプシュケー（魂）のない、無生命の物理的自然となった。なぜなら原子は、あらゆる知覚から独立し実体として不変であり、人間生活にかかわる善悪というような道徳的価値とは無関係であると考えられたからである。そして「実体—属性」の categoria⁴⁾を徹底すると、属性としての様々な性質とその担い手である実体（基

体)との分離が明確化される。さらに日常語の構文である「主語－述語」の区別と結びついて、主語の位置を占める実体そのものは、すべての性質である属性から独立した、どのような述語的規定にも染まらないニュートラルな何ものか、ということになる⁹⁾。

こうして、このアリストテレスの提案した「実体－属性」の把握方式は、原子論の世界像に対して有力な哲学的根拠を与え、両者相たずさえて、やがて近代自然科学による計量的な分析の思考の種がまかれることになった。つまり“生まれたままの性質”という自然存在のリアリティが脱落して、キリスト教の被造物としての“生み出された自然”、さらに近代になって隠れた性質や「形相」の意味は排除されて「質料」としての“物理的自然”ということになったのである。

このような思想の下では、世界観と人生観は別々のものとなり、客観的事実を依りどころにする近代科学主義という“神”が世界を支配し、科学技術の進歩とともに、生命なき物理的自然を利用し破壊してきたと言えよう。そうして現代に至って、“自らの環境を無数の方法と前例のない規模で変革する力を得る段階に達した”のである。

(2) キリスト教思想－人間中心主義－

次に、洋の東西を問わず現代人に影響を及ぼしているキリスト教の思想を考察しよう。

全知全能の神は、天地創造のとき、光と闇、天と地、昼と夜、植物と動物を創った。そして天地創造の6日目に、神は“自分の姿に似せて”人を創造し、「生めよ、ふえよ、地に満ちよ、地を従わせよ。まだ海の魚と、空の鳥と、地に動くすべての生き物とを治めよ」(創世紀、第一章)と命じた。ここでは神によって、人間が大地や生命あるものすべてを支配することが認められている。

宗教社会史をふり返ってみれば、古代では、象徴的な濃淡のある聖なる空間と時間、すなわち“聖なる空間”と“永遠の現在”に生きていた。例えば、「宗教的人間 home religiosus にとって空間は均質ではない。空間は断絶と亀裂を示し、自余の部分と質的に異なる」⁹⁾のである。また永遠

の現在として「聖なる時間は本質的に逆転可能である。それは本来、再現された神話の原時間である」⁹⁾と考えられ、祭りのときに人々は、その時間に没入するのであった。そして共通の「天蓋 canopy」の下で、木、泉、小川、丘すべては、それ自身の「守護神」や「聖霊」をもっていた。木を伐り、山を崩し、小川をせき止める前に、儀式や祭りという聖なる時間において、長老の語る言葉(神話・伝承)によって、聖なる空間を守護している神々をなだめ、怒らさないようにした。こうして古代の人々は、神話の思考形式によって「人間が自己およびその環境とを姿形に表せる方法の中に投げ入れ、その中で両者がただ触れあうばかりでなく、たがいに融合しあう限りにおいて、人間は現実を自己に、また自己を現実に啓示していく」⁹⁾のであった。ここでは、人間は共通の天蓋の下に多様な神々や精霊を信じつつ、人間と環境が融合して、聖なる空間・永遠の時間に生きていたのである。

しかしながら、一神教のキリスト教が興り、このような異教の物活観 Hylozoismus やアニミズム animism を破壊し、自然の搾取を公認した。なぜなら、キリスト教の神から創造された「男(アダム)はすべての動物に名前をつけ、このようにして動物すべてにたいする支配権を確立した。神は明らかに人間の利益のためと、また人間にたいする命令として計画したのである」⁹⁾からである。ホワイトは次のように主張する。被造物のどれをとっても、それは人間のために仕えるという以外の目的をもっていない。古代の原始宗教の神々のように半人半獣の象徴的な容姿をとらず、人間は土から造られたとはいえ“神の姿に似せて造られている”のだと。

かくて、以前には自然の内に存していた守護神や精霊は人間の暴力から自然を守っていたが、今や、その存在意味は喪失してしまった。こうして、キリスト教の“唯一神”の下で、人間が自然を搾取することが容認されたのである。

このようにして、聖なる空間・時間よりも均等均質の無機質な空間・時間の基準、魂やアニミズムや「象徴」の排除、自然より人間優位という人

間中心主義の考え方が確立された。

(3) 西洋形而上学の真理観—ロゴス中心主義—
近代科学思想の源流が古代の原子論とアリストテレスの「実体—属性」のカテゴリー把握とが重なりあって、自然が無生命化・物質化し、他方でキリスト教による人間中心主義が正当化されたことがわかった。しかし実は、科学思想やキリスト教思想の背後に、西洋の形而上学を築いてきた「ロゴス」つまり、神の言葉、人間の理性、世界の理法、究極の真理などという絶対根拠志向の考え方が、絡んでいるのである。

まず第一に、“ロゴス中心主義”の考え方を概観しよう。言語の本来の性質は、光／闇、天／地、昼／夜、人間／自然、客観／主観、自我／他我という形で価値の二項対立を生ぜしめ、一方の項が他方の項より優位であるとし、優位な項を実体化し真理であると考え。例えば、新約聖書の中の次の言葉をみよう。「初めに言（ことば）があった。言は神と共にあった。すべてのものは、これによってできた。……この言に命があった。そしてこの命は人の光であった。光は闇のなかに輝いている。そして、闇はこれに勝たなかった」

（ヨハネ、第一章）。ここから、光と闇の二項対立と光の闇に対する優位が、示されているのがわかる。そして優位の項が実体的に固定化し絶対価値を有するようになり、それが価値一元の基準となる。そこから、絶対根拠を求めるロゴスという“神”が生じるのである。

さらに言語の性質として、対象を「存在させる力」と「支配する力」がある。したがって、すべてのものは“名づけられる”ことによって存在させられ、支配されると言う主張から、キリスト教においてもロゴス重視が明らかである。

このように、ロゴス中心主義では、「名」による絶対価値の形成と支配が特徴的であることは注目されてよいであろう。

第二に、ロゴスによって成立する“実体論”では、日常生活において安易なそして目に見える事実のみが真であると考えられる傾向が生じる。なぜなら現代人は、現実／理想を対立させて、現実的事

実や即物的事実の方が非現実的な理想や夢よりも真実だと考えるからである。つまり現代人の価値基準である事実信仰とは、この世のすべての事柄がリアルな意味づけと自己同一性を有すると信じて疑わない「素朴実在論」の考え方である。それが徹底すると、“即物的な事実信仰”つまりリアルで表層的な事実のみが信じられる“神”であるということになる。

しかし少し反省してみると、目の前にある事実のみが真実であるわけではないことに気づく。もし現前する事実のみが真実であるとしたら、科学的に見て肉体は死後消滅するのだから、お盆、葬式、法事などはあまり重大なことではないはずである。しかし現代人といえども、それをやらねば不安に陥るであろう。また、祖父が幼い孫に「お空の雲がほしい」と言われて、手にナイロン袋をもって散歩に出かけ「ほら、取るよ」と言って取った場合、その行動が科学主義的事実からナンセンスであると一笑に付すことができるであろうか。私たちにとって大切なこと、“心の豊かさ”とは、合理的で即物的な現前する事実よりも、夢や希望のある心の真実性 psychic reality にあるのではないであろうか。

この意味で、私たちのリアルな認識は、主観性を帯びており、必ずしも唯一絶対のものではなく、また即物的な事実信仰である素朴実在論にのみ依存しているわけではないのである。

第三に、絶対根拠を求める“西洋形而上学の真理観”について考えてみよう。特に世界や自然の存在を把握する科学的認識論をとり挙げる。この場合、事実信仰は素朴実在論をこえて「科学実在論」になる。つまり、その根底に科学的・客観的真理が置かれる。真理志向は、発見モデルを模範とする。それは自然科学、社会科学、人文科学などの諸分野に方法論として駆使されている。ここに、実体論的発想が隠れていることは言うまでもない。諸科学は知覚的経験を重視しながら、暗黙裡に事実／理論、客観／主観といった区分をなし、前者の項である「事実」「客観」こそ正しく、真理の理性的根拠である、という前提に立っているのである。

しかしながら、素朴实在論と同様に、科学的真理は、人間の認識主観から独立して成り立つわけではない。一方に、発見モデルにみられるような「なま」の客観的事実があって、他方に、「純粹」な認識主観というものがあるわけではない。つまり、一方では科学的事実が感覚によって与えられたデータとして客観的に存在し、他方ではデカルトのような認識の純粹悟性がそのような対象を分析し総合化すると考えるのは、世界や自然と人生や人間とを二項対立的に分断し、分離を生ぜしめることになる。もしそのような方法（知覚の因果説）をとると、客観（世界）あるいは主観（人間）のいずれかの方向に価値の重心が移り、一方の項が固定されて価値の一元化、絶対化、理性信仰等々の“神”が生じる。こうして、科学实在論も、さらにそれを基礎づけている西洋形而上学の真理観も現実のリアリティや体感する实在を捉えきれない、と言わざるを得ないであろう。

その意味で、近代の合理的科学主義も、一神論のキリスト教も、ロゴス中心主義の理性的形而上学も、それぞれ絶対主義に陥る可能性をもつ。このような考え方では、合目的な目標に達するとそこで完結し窒息してしまいう閉鎖体系となり、生きた生命、自然の自己組織化する自律的動き、他と感応する感性が喪失することになる。したがって、一元的価値、絶対根拠を相対化し、価値の多様化をはからねばならない。すなわち環境問題を考えるには、そのような閉鎖性と硬直性を打破しなければならず、価値多元的な関係論的発想へ転換する必要がある。

ニーチェが「神々は死んだ」と言うとき、それぞれが自らを“神”と思い込んだ近代科学主義もキリスト教も西洋形而上学も、すべて否定されたのではなかったか。少なくともニーチェの主張する「生の哲学」の下では。

丸山文化論では、ソシュールを基礎に言語批判をおこない文化の機能と位置づけが確認されるが、それは「生の全き無目的性と盲目的な力」との対峙の継続という相対的關係論に帰着する⁹⁾。現代における“神々”とされるものの絶対価値を相対化することで、価値の多様性を認めようと思

図することは評価できるし、その貢献は大きい。しかしながら、相対的關係論においては、人間はニヒリズムの円環に陥るか、ないしは永遠に相対化し続ける緊張の運動の中に生きることになり、心安らかに生きることはできない。そして、もし絶対価値の位階制が相対化されたとしても、その多様価値が並列し水平の円環運動をするのでは方向づけがなく、さらに“らせん的”に上昇するものでなければならない。

ところで、同じ次元で循環する原因は、人間が理性的な言語思考にのみ頼ることにあると考えられる。そこで、健全な日常生活にもどって、ニヒリズムに陥るのでも緊張の運動の中で苛まれるのでもなく、また理性を重視する視覚優位の立場でもなく、五官を統合した感性（共通感覚）を覚醒させるために“足を大地に踏みしめる”ことから再出発しよう。

3. 環境思想をめぐる土地概念と環境倫理

“大地に足を踏みしめる”の「大地」とはいかなるものであろうか。次に環境思想をめぐる土地概念を考察しよう。

(1) キリスト教における「荒野」

キリスト教思想の人間中心主義の弊害に触れたが、そうであるとはいえ、やはりキリスト教は世界宗教の一つであることに変わりはない。環境をめぐる土地について、その「宗教的なるもの」の本質の一端を少し紹介しておこう¹⁰⁾。

旧約聖書の中の「荒野 Widerness」あるいは「砂漠 Desert」には、ヘブライ語で「ミッドバール midbar」と「シェマーマー shemamah」がある。ミッドバールは、硫黄と火で植物が育たない不毛の地を意味し、「熱風が吹き荒れ」（エレミヤ）、「火のへびやさそりがいる」（申命）、「石と塩穴だらけ」（ゼバニヤ、イザヤ）の荒地、「乾ききった地」（イザヤ、エレミヤ）、「人の住まない、荒れすたれた地」（ヨブ）、「獣のほえる荒地」（申命）などである。他方、シェマーマーの名詞形は砂漠や荒野と同じ意味だが、動詞形は「麻痺する」を意味する。例えば、手や足が麻痺する、と

いう使い方をする。そして、“荒地”とは大地が麻痺した状態である。したがってシェーマーには「麻痺した」「身体」と“大地”が意味されている。シェーマーのラベルをはられた人間は、不治の病いや障害を負った人々で、神に呪われた存在としてニダヤ社会の外に隔離され、砂漠に追放された。こうした人々が神の呪いから解放されるにはどうすればいいのか。また麻痺した大地は、どのようにして緑の大地に蘇るのか。これが旧約聖書をつらぬき新約聖書へと、ひきつがれていく「救い」の問題であった。

(2) 「大地の救い」を求めて

現代が神に呪われているか否かは問わぬとして、自然環境に関する「大地の救い」のことは考えておかなければならない。そのために、政治・社会史、経済学、生態学の各視点から検討しよう。

まず第一に、“政治・社会史”的にみて、土地の私有ということから人間の傲慢は、はじまると考えられる。「ある土地に囲いをして『これはおれのものだ』と最初に思いつき、それを信じるほど単純な人々を見出した人間こそが、政治社会の真の創立者であった。杭を引き抜き、あるいは溝を埋めながら、『こんな詐欺師の言うことを聞くのは用心したまえ。果実は万人のものであり、土地は誰のものでもないということを忘れるならば、君たちは身の破滅なのだ』と同胞たちに向かって叫んだ人があったとしたら、その人はいかに多くの犯罪と戦争と殺人と、またいかに多くの悲惨と恐怖とを、人類から取り除いてやれたことだろう」¹⁰⁾。この文は、土地私有によって人間の幸福な自然状態は終わり、冶金と農業技術から不平等が生じたとする、政治社会体制に対するルソーの批判である。そのような批判は、結果的には土地をめぐる環境問題にも通じるものがあるであろう。

土地に杭を打って囲み、私有することの意味を、現代に起こった事件からイデオロギーを抜きにして、大地に生きる民の心情から少しみておこう¹¹⁾。1973年に北海道伊達市、長和の発電所工事の着工のときのことであった。あるアイヌの詩人

は、次のように書いている。

「我らがモシリ（静かな国）を／どこまで破壊しようというのか／昔 流された血を／又もや流させようというのか／許しはしないぞ／偽善者ども！／自然の神々も決して／許しはしないだろう／お前たちが／クイを打ち込んだ その時／聞いは 始まったのだ／安心するのは まだ早い／お前たちの／薄汚れた手から／大地を守る為の闘いならば／私は 死をもいとわない！」（括弧内、筆者）

このアイヌの詩人は、クイ打ちに大地の悲鳴を聞き、海のわななきを見た。別のアイヌの女性は、ブルドーザーが建設予定地のニラ畑をかきむしったとき、単なるレトリックではなく、大地の皮膚が裂かれ、血がほとばしるのを幻視したという。このように大地と密着し、そこに生きる人間にとって土地は“母なる大地”なのである。

環境に関する「土地問題」は、世代間倫理として考える必要があり、その際、参考になるのは、17、18世紀における市民革命に大きな影響を与えたホブズ、ロック、ルソーなどの社会契約説である。これは、自然状態から市民状態への移行を「原始契約」の仮説によって説明し、国家主権の正当性を基礎づけようとした理論である。

この説は、「自然法 natural law」に基づいて人間の基本的な権利と義務の体系を提示し、これによって政治・社会における「自由」と「拘束」を統合的に説明した¹²⁾。大地を基礎とする地球環境を考える場合、今一度このような契約説を再評価、再構成する必要があるだろう。つまり“新しい自然法”の下で“まだ存在せぬ”未来の世代の「権利」に対して、現代の世代が「義務」を負うかどうか、そしてどのようにして自然状態から市民状態へ、さらに「世界市民」状態へ移行するのか、ということを決める“再”契約が必要ではないだろうか。その際、「人間環境宣言」が重大な示唆を与えてくれよう。

もちろん、現代において妥当するように、「自然法」を自然のリズム、自然の展開法則であると捉えかえすと、この意味での新しい自然法は17、18世紀の分析・総合する啓蒙理性ではすでにな

く、生命の輝きと母なる大地の声を感じとれる「共通感覚 *sensus communis*」として、そして土地私有ではなく地球財産の保護の問題として受けとめなければ“麻痺した大地の救い”はないであろう。

第二に、“経済”的レベルで土地を考えると、アダム・スミスの『国富論』の一節を思い起こす必要がありそうである。「農業では、自然も人間とならんで労働する。……製造業では、自然は何もしないで人間がいっさいをおこなう」¹⁴⁾。この場合の自然は、土壌としての土地と考えてよいであろう。すなわち第一次産業では土地は、“生命を育む土壌”で人間とともに労働するのに対し、第二次産業以降では土地は、私有されるべき“生命なき資本や商品”として取り扱われる。このようにして、土地の本来の機能が実利的関係となる第二次産業以降は働かないのである。スミスは、経済活動において利己心を発動するホモ・エコノミクスの活動と利己心 *self-interest* による自由競争を体系化したと言われる。しかし、スミスは他方、道徳哲学者でもあり、『道徳感情論』では共感 *sympathy* の機能を原理としながら、利己心とともに仁慈 *beneficence* もはっきりと認めていた¹⁵⁾。さらに、自然のバランスも考慮していた。「栽培と耕作は、活動している自然の豊度を活気づけるよりも、むしろそれをほどよく調整することが多い。そして栽培と耕作の労働がすべてなされたあとも、まだ仕事の大部分がいつも残されていて、それは自然によってなされるものである」¹⁶⁾。このように「自然の成り行き」を主張していた別の姿のスミスにも、現代の経済学は耳を傾けるべきであろう。そして、こうした生命を宿す自然と人間が調和した土地概念、つまり“生きた自然”を経済学的にもう一度位置づけしなおす必要があらう。

シューマッハーは、「経済学」は自立した学問ではなく、「メタ経済学 *meta-economics*」からの派生的学問であると言う。そのメタ経済学とは、“人間を扱う部分”と“環境を扱う部分”からなる。つまり、あるべき姿の経済学の目的と目標は人間の研究から導き出されねばならないし、その

方法論の主要部分は自然の研究から導き出すべきものであるとする¹⁷⁾。彼は、従来の経済学を批判して、「経済学が国民所得、成長率、資本産出比率、投入・産出分析、労働の移動性、資本蓄積というような広漠とした抽象概念をこえて、貧困、挫折、疎外、絶望、社会秩序の分野、犯罪、現実逃避、ストレス、混雑、醜さ、そして精神の死というような現実の姿に触れないのであれば、そのような経済学は捨てて、新しく出なおそうではないか」¹⁸⁾と主張する。そのために、「巨大信仰という病いにかかっている」現代人に経済の適正規模 (*Small is beautiful*) を自覚させ、「いかに人生を生きるべきか」の概念と価値を教える教育の役割の大切さを訴える。環境をも視野に入れた彼の教育論は、現代要請されている環境教育に通じるものがある。

「資源」について述べるなら、工業文明は再生不能な資本を安易に所得と思ひこんでいる。しかし、再生不能であるが故に、地球財産という資本として「化石燃料と自然の許容限度と人間性の中身」¹⁹⁾をシューマッハーは挙げる。このことを考慮に入れると、物理的資源と自然の浄化能力の限界の自覚、そして自分の潜在能力を実現できる人間性の中身を大切にしながら、生産と消費についての新しい方法による生活様式を作り出すことが必要であろう。

さらにシューマッハーは、「正しい土地利用」として農業の目的に触れる²⁰⁾。(i) 人間と生きた自然界との結びつきを保つこと、(ii) 人間を取り巻く生存環境に人間味を与え、これを気高いものとする、(iii) 相応な生活を営むのに必要な食糧や原料を作り出すこと、の三つを挙げている。しかし現代文明は (iii) の目的しか認めず、しかもこれを傍若無人に追求してきた。その結果、(i)、(ii) の目的を無視した上、組織的にそれに反する現代文明は、長期にはとうてい存続できないと予言する。この意味で、人間と環境を基礎に据えた新しい経済学の構築が望まれるのである。

さて第三に、自然環境の基盤である土地を、政治・社会史や経済的視点ではなく、“生態学”的

視点にも立って考えなければならぬであろう。レオポルドは、「土地倫理 landethics とは、要するに、この共同体（個人と社会）の境界を、土壌、水、植物、動物、つまりこれらをひとまとめにした『土地』にまで拡大するのである²¹⁾と述べる。従来の倫理は、反社会的行為と社会的行為を区別し、個人や社会がおたがいに助け合うための規範であった。しかし、その倫理は人間と土地および土地に依存して生きる動物や植物との関係を律する規律ではなかった。その意味で、レオポルドは倫理規則を、個人、社会に次いで、自然の重要な構成員である「土地」についての倫理を提唱する。なぜなら人間と土地とは、いまだに実利的な関係で結びついており、人間は特権を主張するばかりで土地に対して一切の義務を負っていないからである。そして土地倫理の規範を受け容れるなら、人間の役割は、土地という共同体の征服者・支配者から平凡な一員、一構成員へと変わる。これは、生命をもつ仲間に対する尊敬の念の表れであると同時に、自分の所属している共同体への尊敬の念の表れでもある。この考えは、シューマッハーの「人間味あり気高い生存環境 (ii)」に対応するであろう。

このようなレオポルドの土地倫理の提唱は理念として理解できるが、シューマッハーの「人間と生きた自然の結びつき (i)」の具体性と理論的裏づけが明確でない。そのため「エコシステム（生態系）」を次に考察しよう。エコシステムは通常、水草や草木などの緑色植物という「生産者」、植物や小動物を栄養源として有機物を細分する動物である「消費者」、バクテリアや菌類などの微生物で生産者や消費者の排泄物や屍体を分解し、無機的な物質に循環し還元する「分解還元者」に分けられる。しかし、さらに重要なことは、地球表面を構成する岩石、土壌、水、空気という物質および太陽や地殻のエネルギーなどの「非生命的・無機物質」も最初の三者が生きる環境である「場」の構成員として、つけ加えられねばならない。なぜなら環境主体である生命は、環境客体である非生命的なもの、実は有機的に関係性を有しているからである。そして、エコシステムの基

本的機能は“食物連鎖 food chain”であるが、その作用は自律性を保ち、生命や物質やエネルギーの循環、制限・安定作用、生態調節と考えられる。

このように考察してみると、生態系に現れる現象も含めて、土地概念の検討から得られる理論的命題は、次のようになる²²⁾。(i) エコシステムを構成する主体、例えば人間は食物連鎖を通じて環境（他の主体や無機的環境）とつながっている「定常開放系」の一員にすぎない。(ii) エコシステムは循環の原理に従うもので、無生物と生物の間、生物同士の間で物質やエネルギーの投入・産出・交換がおこなわれ、各主体は緻密な境界をもたない「未完の循環」である。(iii) 各主体は、それぞれ全体のエコシステム内に与えられた地位と役割をもち、システムの構成員でありながら全体に影響を及ぼす要素間の相互作用とともに、全体から自らにも影響されるという「自己言及」的な性質をもつ。そして他の個体とは競合しつつ、棲み分けている。(iv) エコシステムは、「動的均衡システム」において存立し、“ゆらぎと引き込み”を通じて、変化、構造化、遷移しつつ、自己創造する働きがある。

このような四つの理論的命題は、定常開放系、未完の循環、自己言及、動的均衡システムなどの自己組織性の問題として捉えねばならないであろう。これらは、今まで考察してきた自然科学の“主観よりも客観”が基準、キリスト教思想の“自然よりも人間”が優位、西洋伝統の形而上学の“ロゴスによる実体論が求める絶対根拠の志向”などの二元論によっては捉えられない諸問題である。

本稿では新しい理論を展開する余裕はなく、思想のレベルで問題点の指摘に甘んじざるを得ない。したがって、自然科学的認識に対しては客観・主観の対立以前のリアリティの場面からの出発、キリスト教思想に対しては東洋思想の再評価、西洋形而上学に対しては価値多元的な関係論を提示し、内実として自己組織性のオートポイエーシス auto-poiesis の論理（例えばマトゥラーナ＝ヴァレラの説）の必要性を示唆するにとどめておこう。

(3) 土地倫理から地球環境倫理へ

ともあれ、こうした生態系をもそのパースペクティブに入れるなら、レオポルドの主張するように、社会的規範を「人間」だけでなく「土地」にまで拡張することが、環境倫理の基礎となる。しかしながら、私たちは土地倫理をさらに拡張して「地球環境倫理」にまで視野を広げなければならないであろう。なぜなら、地球という環境は「宇宙船地球号」(ボールディング)という、限界のある常開放系であるからである。

ところで、“大地の救い”を求めようとする今までの考察をすべて踏まえた上で、なお、「外的環境の破壊は、内的環境の破壊すなわち心の汚染による」と筆者は考えている。つまり心における「自我 ego」のあり方が究極には問題であろう。すなわち、言葉が作りだしたロゴスによる理性偏重や土地私有の欲望などを生ぜしめるアントロポセントリック anthropocentric (人間中心主義)ないしエゴセントリック ego-centric (自我中心主義)な視点が、原因となって、環境問題は引き起こされたとも考えられる。その意味でエゴセントリックな視点から、「あらゆる存在は、人間にとって単なる道具的な価値ではなく、平等で内在的な価値 inherent value, それ自身における価値をもつ」²³⁾と主張するバイオセントリック biocentric (生命中心主義)な視点への拡張と転換が要請される。そこで次に、「エゴ(自我)」の構造と“環境という場”の根底にある「セルフ(自己)」の問題を心理学的に考察する。それから西洋思想と東洋思想との比較を軸として、自然観、言語観、宗教観の検討をおこない、自然や環境に対し西洋と東洋がどのように接してきたかを明らかにしたく思う。

4. 「自我と自己」をめぐる西洋思想と東洋思想

物理的自然観、人間中心主義、ロゴスの理性の偏重、土地に関する欲望や無生命観そして合理的な接し方などが環境破壊に加担していると思われるが、それらすべて「私的幸福」を求める「自我」にその根源を求めることができよう。

(1) 「自我と自己」に関する心理学的分析

まず「自我と自己」の関係を考察してみよう。分析心理学者ユングによると²⁴⁾、「自我 ego」とは、意識の中心である。それに対し「自己 self」とは、意識と無意識の全体を統合するものである。そして、自我のある意識は、自己をも含んだ無意識の氷山の一角にすぎない。ところで、自我と自己とがうまく対応せず、エネルギーが循環していないとき、自我の硬化と自己の内にある抑圧されたものの鬱滞によって病理現象が生じると考えられる。

ところで、自己は自我意識が置いてある「場」であり、自我の環境でもある。それは、意識上のロゴスのコミュニケーションを直接果たすというより、対象をコミュニオン communion (交感、感応)的に感じ、自分を統合している。さらに、自己のその奥は、他者とも開かれており、他のあらゆるものと共有する根源的生命に触れているのである。

環境問題を考える場合、西洋的思想では限界があり、東洋思想にもどらねばならない、としばしば言われる。その意味を、まず検討してみよう。

ユングによると西洋と東洋とは、外向的態度と内向的態度の相違に表れている²⁵⁾。“西洋の意識”は「自我」から発想され、言語的コミュニケーションで外界を意識的に捉え、外界の対象を観察し、分類、分析して、自我/他我、主観/客観、内界/外界、原因/結果などと二分節してから後、合理的に一つのまとまりを構成する。その限り、西洋では早くから自我や個の確立がなされている。そして、分析的な観察態度と外向的な傾向が結びついて自然科学的な因果関係の把握思考が発達した。これに対し、内向的態度をとる“東洋の心”においては、現実とは内的現実であり、「無我」とか「無心」と言われるように、それは主観/客観の対立以前のリアリティの場面において動いている。したがって、西洋のように外の実体的存在、言語レベルのもの、意識的なものに重点を置かず、そのようなものは迷妄として退け、全体としての「自己」の存在とまわりの環境を＝

ミュニオンして、融合的に感じていた。この意味では、東洋の心は、知覚的経験を理性的に判断するのではなく、象徴言語によって表現する。それ故、それはアニミズムや神話形式に通じるものがあると言えよう。

このように、自己を重視するときには、意識と無意識の境界は不明確なものとなり、それらは漠然とした象徴形式をとるが、それなりに一つの統合性をもつ。例えば、イメージ、瞑想、マンダラ、修行などが示すように「自我のない意識」や身体的「行」から自己の存在の全体を確認する方法をとったことに、それが現れている。したがって、自我/他我、主観/客観などの境界があいまいで、表層よりも深いところで自己と他者を共有するところがある。その意味で、全体を感じるとる内向的な傾向のある東洋では自我や個の確立が十分でないと言われる一方、自我から生じる二項対立から離れて世界のすべての事象に対して、あるがままの全体つまり存在のリアリティを、因果関係ではなく“意味ある偶然の一致”が重視される「共時性 synchronicity」の次元で、感じとっていく態度が発達したのである。

(2) 自然観をめぐる西洋と東洋

このような自我と自己との関係を環境思想に引きあててみよう。「西洋では運命と戦うことに意義を見出し、東洋では運命を味わうことに生き甲斐を感じている」²⁹⁾と言われる。科学技術が発達しない頃の人類の“運命”とは「自然」である。この“運命”という言葉は「自然」に置き換えれば、西洋の心理が行きついた環境問題の根が明らかになるであろう。つまり、西洋では“自然”との戦いであり、東洋では“自然”を味わうことが人生なのである。さらに言うならば、自然の接し方について西洋的発想が自我を強調する「エゴセントリック」なものであるのに対し、東洋は、自己を強調するところから個は深層で開かれ、その根底で生命の基盤に根ざしており、「バイオセントリック」な考えに近いものであると言えよう。いわば個人や生命が置いてある「場」としての環境が自己展開し、その都度、生成、消滅している

のである。

ところで、西洋の形而上学がデカルトのように、一人称の「自我」から出発したのに対し、非人称を尊重する東洋の思想をここで考えてみよう。上述のような生命の環境である「場」は、人称を重視する西洋でも、天然、自然を表す非人称(it, es, id など)で表記される。例えば精神分析学のフロイトの説では、自我の最下層で“本能や性の衝動”の領域において自我に知られず人格に影響を及ぼす「エス das Es」は、自我の場や自我の背景であることを表すために使われた³⁰⁾。さらに物理学者のマッハが、もっとも自然で“原初的な意識体験”が非人称的なものであって、デカルト的な「我思う Ich denke」ではなく、「閃く es blitzt」と同様に、端的な「思う es denkt」だと主張するのも、自我では捉えきれない自己の存在を示唆していよう。そしてマッハは「自我」を仮定し要請するのは、実践上の必要にすぎないのであると述べている³¹⁾。

この意味で、東洋の心は、西洋の形而上学が真理の認識の出発点とした自我によるロゴス的なし理性的認識で成り立っているのではなく、非人称(it, es, idなど)的にしか表わせない「自然」や「生命全体」を尊重するのであって、それは心理学的には「自己」に相当するであろう。これが、環境問題について西洋思想よりも東洋思想が強調され、それに拠り所を求めようとされる所以と思われる。

(3) 言語観をめぐる西洋と東洋

さて、次に東洋哲学の視点から考えてみよう。東洋思想を、自我から生じる言語レベルではなく、つまり西洋的言語論—ソシュール=丸山説—ではなく、東洋の“自己における言語”を考察してみる。

もともと人為を加えない、ありのままの天然、自然は、渾然としたものであり、この自然に有無の差別が生じるのは、物事を二つに分けなければ承知しない人間の思考、そしてそれを形成する言葉のなせる術である。この自我的分別を捨てない限り、世界や自然に存在するリアリティは見えない

い。莊子は天然、自然である「道」と言葉の関係を、次のように述べる。「夫れ道は未だ始めより封あらず、言は未だ始めより常あらず。是が為にして珍あり（いったい、道とはもともと〔無限定〕で境界分別をもたないものであり、言葉はもともと一定した意味内容をもたないものである。こういうことからして〔道を言葉であらわすとすると〕対立差別が生まれることになる）」³⁹。ここでは本来「境界分別」のない自然を、言葉（ロゴス）によって分節し「対立差別」つまり二項対立を生ぜしめ、そのため「道」の全体を捉えきれないことが示されている。

東洋哲学では一般に根深い言語不信が働いており、井筒俊彦にしたがうと、その言語観は「コトバの意味表象喚起作用に謀かれた人間意識の『妄念』すなわちコトバの生み出した現象的多者を、客観的にそのまま実在する世界と思ひ込む人間意識の根本的な誤り、を打破して、その基礎の上に、絶対無分別の立場から見た分節的世界の真相をあらためて把えなおそうという試み」⁴⁰なのである。つまり、自我の働きを中心とする日常生活では、人間は自分自身、および自分が主体的にかかわりあう様々な知覚される「客観」的物事について疑いを抱かない。しかし、実のところそれは、言葉が作り出した「妄念」であって、幻影の世界にすぎない。なぜなら、世界や自然を把握しようとする言葉は粗い網の目しかつくりだすことはできず、世の中の物事のリアリティすべてをすくい上げることができないからである。したがって東洋的観想の「道」や宗教的な「行」によって、言葉によってつくられた「粗大な」物事の「粗大な」形象を一つずつ消していくことで、自我意識（主体）とその対象（客体）の存在との言語的「結び目」をほどこき、主客が対立する以前の存在のリアリティに触れることができる、と考える。

そして、東洋哲学が明らかにしようとする世界像は、客観と主観、物質と意識が峻別されることなく、むしろ逆に両者が浸透しあうような流動する自然の全体的世界である。そこでは、いわゆる物事は不変で独立自存する実体としての存在では

なく、それぞれ一つのダイナミックな存在的出来事（関係性）なのである。「全体としての世界は、こういう数限りない存在的『出来事』の相関的、相互依存的、相互浸透的な網目構造の不断に繰り広げられ、畳みこまれる流動的プロセスとして現れる」のである⁴¹。

このような東洋哲学からすると、世界や自然のありのままを把握するとは、言語によって生じた意識上の「自我」による認識を明らかにすることではなく、その底にある「自己」の本質を全体的に感じ直覚することである。そのときの洞察は、世界や自然とともに、自己や人生をも一挙に把握するとともに、たがいが依存し浸透しあっている「関係性の網の目」に自らを位置づけることなのである。このように意識しないことにより「縁」でつながっている全体像を感じるからこそ、環境を考えるには大切なことであろう。

(4) 東洋の宗教観と環境思想

東洋的言語論を東洋の宗教観、特に禅の立場から考察しよう。「元来有意識面が有つ意味は『我』の成立と言うことであるが、此の『我』が成立すると同時に、分別の世界が出来上がる。分別の世界とは此の差別の世界と言うことであるが、一旦此の世界が展開し出すと、善悪邪正真偽美醜などと言う価値の入込が紛糾して来る。従って『我』執、『我』欲、『我』慢などと称へられる『我』の一系列が成り立つ。そこで心の有意識面なるものは二元論の大元節と言うことになり、これから拡がり出る分別網は、その究極を知る能はぬのである。それで分別を分別し批判してその標準の所帰を定めなくてはならぬ。それが所謂般若の知慧である」⁴²。鈴木大拙によると、般若の知慧によって、はじめて心の有識面から無意識層へ貫く転向が可能になり、あれこれと分別する「我」の根源に無分別性の源のあるのが明らかになる。そのとき般若の知慧が光るのであって、それを体験すると、今までの世界はまったくその趣きを変えて現れる。そして、この光明の世界に飛び込んで光明と一つに働くのが「無我・無心の境地」と言われるのである。

いずれにせよ、我も我もという思いから迷妄を生ぜしめる自我意識から、流動変転する相互浸透的な網目構造を有する、この世界のリアリティを対象化して捉えようとする、輪廻転生の因果に陥る。したがって、「生および事物の究極真理は一般に、概念的にでなく直覚的に把握されるべきだ」³²⁾ということになる。その直覚が生まれいずるところは、自我を成立せしめその環境をつくっている「自己」であり、さらにその底の「阿頼耶識 ālayavijñāna」であり、「宇宙的無意識 cosmic unconscious」なのである。それは創造性の原理、神の作業場であり、そこに宇宙の原動力が蔵せられている³³⁾。

このような宗教的境地に至ると、ロゴスの理性の真理観は言うまでもなく、心理学的な自己も相対的關係論も突破して、「絶対の大地」と一体となり自ら動き出しているのがわかるであろう。

冒頭のルソーの言葉と対比しつつ、大拙の次の言葉を銘記すべきであろう。「大地は詐らぬ、欺かぬ、またごまかさぬ、人間の心を正直に映しかへす鏡の人面を照らすが如くである。大地はまた急がぬ。春の次でなければ夏の来ぬことを知って居る。蒔いた種子はその時節がこないと芽を出さぬ、葉を出さぬ、枝を張らぬ、花を咲かぬ、従って実を結ばぬ。秩序を乱すことは大地のせぬところである」³⁴⁾。このようにして人間は大地から、物に秩序があること、辛抱すべきことを教えられる。まさに、大地は人間にとって「大教育学者」であり、「大訓練者」なのである。

かくして、西洋思想の‘成果’の一つである科学技術の発展によって、環境問題があらゆるままとされている現代、東洋思想を再評価する主張も故なしと言えないであろう。環境破壊が、まず「自然」に向けられて、次には「社会」や「心」の環境にまで及んでいるが、それはいたずらに肥大した自我が見える対象のみを考慮し、見えはしないが自我を背後で支えている自己、無意識、相互浸透した世界の網の目である“生命の基盤”を無反省に崩してきたためであると思われる。

5. むすびー環境教育と地球環境倫理ー

今まで、環境をめぐる、伝統的な西洋の考えと現代人に流れる思想を追ってきた。そして、そこで発見したのは「内なる環境の破壊が、外なる環境を破壊した」ということである。換言すれば、「自己という心」の汚染は、硬化した自我意識の一元的価値から生じたのであり、そしてそれが外に向かって発動したからである。そのため、自我中心的発想ではなく、自我が置いてある「場」としての環境、つまり多元的な価値や関係性がそこから生まれ、五官すべてに開かれて内奥に存する“英知”的な「本来の自己」にまで、人間は謙虚に立ち還る必要があると思われる。

最後に、本稿の論を踏まえて、「環境倫理」の理念・規範・論理について次のように示唆しておきたい。

レオポルドは、ニエネルギーの循環回路としての土地に関して、基本的に (i) 土地は単なる土ではない、(ii) 土着の動植物はニエネルギー回路を通じた状態に保つ、(iii) 人為的な変化は進化になる変化とは異なった秩序であり、当初の意図や予測よりも広範な影響を及ぼす、と考える³⁵⁾。

私たちは第一に、このレオポルドの (iii) とシューマッハーの三つの正しい土地利用を合せ、さらに地球レベルでの視野とサーカディアン・リズム (概日周期リズム) をもつ生命の自覚を加えて、“地球環境倫理の理念づくり”をおこないたい。すなわち①土地は生命を育む土壌であること、②地球環境は生命、ニエネルギー、水、大気が循環する定常開放系であること、③しかし、その循環は未完の循環であり、その一つを人為的に切断すればすべての地球のシステムに影響を及ぼすこと、④人間を取り巻く生存環境に人間味を与え、これを気高いものにすること、⑤サーカディアン・リズムによって生命を支えられている人間が、五官を統合する共通感覚の覚醒によって自然や大地のリズム (1年＝四季、季節＝4ヶ月、1ヶ月＝4週間、1週間＝7日、1日＝24時間、1時間＝60分等々) に融合すること、が「地球環境倫理」の理念であると考えてよいであろう。

第二に、“規範”について、ホワイトは「現代

文化の規範の変化」の中で、四つの規範がそれぞれ次のように移行しなければならないことを指摘している。すなわち (i) 西洋の規範から地球の規範へ、(ii) 倫理と言語の規範は象徴の規範へ、(iii) 合理性の規範から無意識の規範へ、(iv) 価値の位階性から価値のスペクトルへ移行しなければならない、と主張する”。

私たちはこれに、「現在を分析する共時的倫理から世代間の公平さ intergenerational equity を原理とする通時的な世代間倫理」を入れなければならないと考える。なぜなら、空間的だけではなく時間的にも規範を拡張しなければ、目指すべき“地球環境倫理”は確立されないと思うからである。

もちろん、このような空間および時間的規範の拡張は、古い規範のテーゼに対しての、単なるアンチテーゼとしての新しい規範であってはならないであろう。例えば、西洋の考え方に限界があるからといって、東洋の考え方に転換すべきであるという短絡的な思考では、同じ土俵の変化にすぎない。また「土地私有」に対してトラスト運動を、今までの環境破壊に対して「環境に優しい」「環境保全」をおいても、それらはアンチテーゼの運動であって、根本的解決にならない。真の新しい倫理規範は、テーゼ、アンチテーゼを止揚したものであることとは言うまでもない。

この意味で、①西洋と東洋を含んだ地球規範、②合理性(言語)と非合理性(象徴)を含んだ英知規範、③意識と無意識を統合した環境的「場」の規範、④価値の垂直と水平を含んだ「らせん的」多元価値、⑤共時的・通時的倫理などが、今こそ考えられねばならないであろう。

第三に、“論理”的には、まず形式的枠組を考慮するために、ロックやルソーとはちがった意味で自然法と自然権について、現代的に考察する必要がある。すなわち自然法と自然権の論理を基礎づける、新しい「社会契約説」について検討せねばならない。具体的には世代間倫理を検討する場合、現代的な自然法の下で“まだ存在せぬ”未来世代の権利と現代世代の義務との関係や、市民状

態から世界市民状態への移行の理論づけなどに関する社会契約の問題”である。そして、もしこのような形式の論理が調べば、次に内実の論理として、新しい自然概念の検討が必要となる。つまり、自然は、生きており自己創出するものであり、そのために定常開放系、未完の循環システム、自己言及、動的均衡システムなどの諸問題を解決する“自然”の自己組織性の論理が精査、考察されねばならぬであろう。

“歴史の転回点に到達した”現代、“熱烈ではあるが冷静な精神”をもった人々を養成し、自然の存在の連鎖に気づくために視覚、聴覚、嗅覚、触覚、味覚という五官を統合する共通感覚を覚醒し、それを支える身体感覚を突感する「環境教育」がなされねばならないであろう。そして本来の生命力が発現するとき、人間は自らのあり方(等身大の価値尺度)に満足しながらも、無限の環境的世界へ開かれる。そのようなレベルでこそ、“強烈ではあるが秩序だった作業”によって環境問題の可能な解決へ、一步一步、進むことができるであろう。

注

- 1) J.-J.Rousseau, ÉMILE, Éditions Gallimard, 1969, p.55. この文のすぐあとに、より適切な社会制度の必要性和教育論が展開するが、今は割愛する。
- 2) F.Nietzsche, Also Sprach Zarathustra, Alfred Kröner Verlag Stuttgart, 1969, S.288.
- 3) この点については、丸山圭三郎『文化のフェティシズム』(勁草書房, 昭和59年), 『生命と過剰』(河出書房新社, 昭和62年), また言語論については、ソシュール『一般言語講義』(岩波書店1989年) [F.de Saussure, Cours De Linguistique Generale, C.Bally et A.Sechehayé, 1949], 丸山圭三郎『ソシュールの思想』(岩波書店, 昭和58年), 『ソシュールを読む』(岩波書店, 1986年)を参照。
- 4) 藤沢令夫『ギリシヤ哲学と現代』(岩波書店, 1980年), 77~79頁, 参照。
- 5) M.Eliade, The Sacred and the Profane,

- Harcourt Brace Jovanovich, Sandiego, 1959, p.20.
- 6) *ibid.*, p.68.
- 7) E.Cassirer, *Sprache und Mythos: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, S.80-81.
- 8) L・ホワイト『機械と神—生態学的危機の歴史の根源—』(みすず書房, 1990年), 87頁。
- 9) 丸山圭三郎『生命と過剰』, 58頁。
- 10) 山形孝夫『聖書小辞典』(岩波書店, 1993年), 17~19頁, 参照。
- 11) J.-J.Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Éditions Gallimard, 1964, p.164.
- 12) 花崎皋平『静かな大地—松浦武一郎とアイヌ民族—』(岩波書店, 1993年), 19~20頁。
- 13) 例えばロックの次の箇所を参照。J.Locke, *Two Treatises of Civil Government*, Everyman's Library, Chapter II, Section 6.
- 14) A.Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Clarendon Press, Oxford, 1976, pp.363-364.
- 15) Cf., A.Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Clarendon Press, Oxford, 1976.
- 16) A.Smith, *An Inquiry into the Nature And Causes of the Wealth of Nations*, p.363.
- 17) Cf., E.F.Schumacher, *Small is Beautiful: Economics as if people mattered*, Horper Perennial, 1989, pp.48-49.
- 18) *ibid.*, p.80.
- 19) *ibid.*, p.21.
- 20) *ibid.*, pp.119-120.
- 21) A.Leopold, *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, 1989, p.204.
- 22) 永安幸正『経済学のノスモロジー—地球環境時代の経済原論—』(新評論, 1991年) 第10章, および玉井芳郎『生命の経済学』(学陽書房, 1990年), 第2・3章, 参照。
- 23) K.S.Shrader-Frechette, *Environmental Ethics*, The Boxwood Press, 1991, p.3.
- 24) C.G.Jung, *Über Grundlagen der analytischen Psychologie*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1975, S.13-32.
- 25) 河合隼雄『母性社会日本の病理』(中央公論, 昭和55年), 170~184頁, 参照。
- 26) 河合隼雄『ユング心理学入門』(培風館, 1979年), 282頁。
- 27) S.Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse; Gesammelte Werke XV*, S. Fischer Verlag, S.79. フロイトは, 人格を超自我 Über-Ich, 自我 Ich, エス Esの三つの領域に区分したが, 「エス」という非人称代名詞は, 「自我」の奥底にあって自我に気づかれないことを言い表すのに適当であると考えた。またその「エス」の概念は, 生の哲学を主張したニーチェの言葉に由来していることも興味深い。
- 28) E.Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, Jena, Verlag von Gustaf Fischer, 1919, S.23.
- 29) 金谷治訳注『荘子(内篇)』(第一冊, 岩波文庫, 1990年), 69~70頁。
- 30) 井筒俊彦『意味の深みへ—東洋哲学の水位—』(岩波書店, 1989年), 67~68頁。
- 31) 前掲書, 43頁。
- 32) 鈴木大拙『無心ということ』(鈴木大拙全集第七巻, 岩波書店, 昭和43年), 281頁。
- 33) 鈴木大拙『禅と日本文化』(全集第十一巻, 昭和45年), 117頁。
- 34) 前掲書, 131~132頁, 参照。
- 35) 鈴木大拙『日本の靈性』(全集第八巻, 昭和43年), 46頁。
- 36) A.Leopold, *ibid.*, p.218.
- 37) ホワイト, 前掲書, 第2章, 参照。
- 38) Cf.Shrader-Frechette, *ibid.*, pp.59-81.