

水俣病事件と風土 ― 水俣病事件の普遍性と固有性

萩原 修子

熊本学園大学商学部

I 問題設定：普遍性と個別性、世界性と地方性

水俣病以前を知る「先住民」と自称する民俗学者の谷川健一は、水俣学現地センターの開所式の講演で、弟の谷川雁の危惧¹⁾について言及した。「水俣は世界の隅々まで知られ、世界性は獲得しました。しかし、今までの水俣病患者支援の運動が地方性を獲得し得たか、いわゆる世界性ということで終わったのではないか」（谷川健一、2006、p.25）。

なぜ世界性で終わってはいけないのか。それは、水俣病によって獲得された「世界性」や「普遍性」が観念として肥大すると、水俣病のみに関心のある一部の支援者や有識者の実践や見解のように、個別性を無視した病的なものに陥らざるを得ないからだと言川は言う。そのような陥穽に嵌まらないために、「対抗するもう一つの極」、谷川雁はそれを「世界性」に対する「地方性」とし、谷川健一は「普遍性」に対する「個別性」と言い換えて、その必要性を主張した（谷川健一、2006、p.40）。

こうした観点から、谷川健一は、「水俣病学」ではない「水俣学」に期待を寄せる。その意味は、まず、地方のありふれた町の水俣を対象として、普遍性や完結性の要求される学問は成り立ち得ないが、『水俣病』があるからこそ『水俣学』は可能になる。それは新潟水俣病やカナダ水俣病のように、国境を超えた「世界性」を持っているからであり、医学分野だけではなく、かけがえのない生命の尊さを教えたという点で、思想や情念を普遍的次元にまで高めたからである（谷川健一、2006、pp.39-40）。

一方で、世界性・普遍性に終わらない、水俣自身の個別性・地方性が必要なのである。そのためには、「大雑把に土を鍬で掘るのではなくて、へらで掘らなきゃだめ」「考古学の発掘作業のときのように慎重にスプーン（へら）で水俣を掘るべき」だという。そして、水俣市民の総力を挙げての参加が必要であるとする（谷川健一、2006、p.42）。

これを踏まえて、除本理史（2020）は、水俣の地域再生事業を例とした、資本主義と地域の価値の創生についての論考で、水俣病事件の普遍的意義（ないし教訓）を、次の2点にまとめている。第1に、他の「負」の出来事と同じく、生命の尊厳や人権といった普遍的な価値を逆説的に示していること、第2の意義は「もやい直し」を通じた復興過程にかかわり、社会的災害からの復興に関するさまざまな知見（いわゆる「復興知」）を豊かにくみ出するという点である（除本理史、2020、p.10）。

そして、除本は、谷川の言うように、普遍性に終わらない地方性のために、「この普遍的

意義を水俣という地域へと結びつける作業が必要なのであり、その主体は誰よりもまず、水俣に暮らす人々でなくてはならない」とする。「住民の経験と記憶に基づいて、水俣病の被害とそこからの回復の『物語』を集団的に紡ぎ出していくことが、地域固有性を豊かにするとともに『地域の価値』を再構築する」（除本理史、2020、p.10）と述べるのである。彼は、その観点から、価値の対外発信を進めている修学旅行誘致と、有機農産品の加工・販売を紹介している。

本稿が試みることは、この谷川、除本の議論を踏まえた普遍性と個別性、世界性と地方性について、別の観点から水俣自身の個性・地方性（本稿では両者含めて「固有性」と記す場合もある）とは何かを問うことである。改めて確認すると、除本が示した2つの普遍的意義は、水俣病事件によって生命や人権などの普遍的価値を照射していること、被害からの復興の知見を提供しようという2点である。この普遍的意義は、いまだ終わらない水俣病事件であるが、これまでの「結果」あるいは「総括」として導きだされたものである。しかし、筆者は、そこに至る道筋、つまり「どのように経験したか」にこそ、水俣の固有性を見出さうのではないかと考えている。すなわち、被害者ら関係者は尊い命をめぐる水俣病事件の被害を「いかに」経験してきたのか、そして、彼らは再生に向かう道筋でどのような経験をしてきた／いるのか、その経験の「仕方」にこそ、水俣の固有性が見出されると考える。

その経験の仕方の固有性が何によるものか、筆者は、それを水俣の場所性、風土ではないかと仮定している。水俣の風土は、水俣病事件以前から、当然ながら水俣の固有性としてあり、事件から今に至るまで歴史的に積み重ねられ、一般化や普遍化はできない、その場所固有のものである。

再び谷川の言葉に戻れば、水俣病事件とは、「感覚的に自分たちを育ててくれた風土というものがあって、その風土と自分との有機的なつながりがあり、そこが切れたということ」（谷川健一、2006、p.20）であり、「水俣病患者とその患者家族はもちろん、水俣の一般市民も水俣の風土が受けた傷にじっと耐え」（谷川健一、2006、p.22）ているのだと言う。彼が批判的に言及する一部の支援者や有識者など、外部の人と先住民との大きな違いは、その風土を共有していない、ということにある。彼は次のように言う。

「水俣病の水俣を誇りにする」と言う人がいますが、そこまでいくのは大変でしょう。そう簡単にはいきません。われわれ先住民は、「水俣病の水俣です」と言うときに、血栓が脳に詰まったような感じになるのです。・・・「お国はどこですか」と聞かれて説明するために、「水俣病の水俣です」と答えるときの、引き裂かれるような苦痛は、水俣に育ったものでなければ、とうてい分からないでしょう（谷川健一、2006、p.19）。

この「血栓が脳に詰まったような」体感覚とは、まさに自分の存在基盤が凍りついた麻痺状態、あるいは、そこから来る言語化できないほどの苦痛であろう。その体感覚を到底理解することができないのが、谷川のいう記憶や歴史を有する風土を共有してこなかった外部の

人たちであり、その間には認識の断絶が示されている。

本稿では、外部の者には共有できない、水俣の個性・地方性を、固有の「風土」として捉えることによって、その風土だからこそその固有の経験の仕方、あるいは形があり、それが「水俣病を経験した水俣」の普遍性・世界性を導き出したという想定から出発する。そして、谷川のいう世界性・普遍性に終わらない水俣の個性・地方性の一つを捉えるためのフレームワークとして、風土からの考察を示したい。

Ⅱ 風土あるいは風景

風土とは、たとえば、精選版日本国語大辞典によれば、「その土地の気候・地味・地勢など。その土地のありさま」というように、一般には自然環境を想起しやすい。しかし、端的に言えば、風土とは、単なる自然環境ではなく、人間と環境との相互作用の歴史的な蓄積の産物であるということが出来る（熊谷圭知、2022、p.136）。

人間と自然環境を切り離さずに、その相互関係に着目した風土論で有名なのは、「人間存在の構造契機としての風土性」（和辻哲郎、1979、p.3）を探究した和辻哲郎である。

彼は、自然環境の概念といかに風土のそれが異なるかについて、次のように寒さの感じ方を例に挙げる。寒さは物理的客観としての寒冷の外気に主観が触れて寒さを感じるのではなく、その主観そのものはすでに物理的客観である寒さに含まれている「志向体験」であり、寒さを感じるのは寒気にかかわる主観の一つの構造にほかならない。しかし、単なる主観の体験のあらわれではなくて、それを「寒い」と周囲で共有できることで「間柄としての我々自身」を見出すのである（和辻1979、p.15）。これは祖先以来の長い了解の堆積であり、我々は風土において我々自身を見、風土現象に関わる火鉢や排水路、家、着物などを作り出した。このように、風土は、「人間の自己了解の仕方」であるとする（和辻1979、p.19）。

和辻に影響を受けたフランスの人文地理学者で、日本研究者であるオギュスタン・ベルクによれば、和辻は、そもそもハイデガーの『存在と時間』の批判的読解から、ハイデガー流の「現存在」が、個人に限定されたものに留まり、社会・歴史的次元から抽象されたままであったことを問題としていた。そして、歴史は風土を通じてしか成立しないし、歴史と風土は、その結合を通じて社会的存在を構造化するため、そこから人間存在だけを抽出することはできない。こうして和辻は主体の問題を、歴史に近づけると同時に、文化（社会・文化的風土、すなわち社会関係、技術、生活様式、等）と自然（気候、地形、等）にも結びつけるのだとする（オギュスタン・ベルク、1992、p.59）。

この和辻の風土論を踏まえて、ベルクは、より風土を「通態的」trajective（ベルクの造語）という概念で捉える。

たとえば、風土は、自然的であると同時に文化的であること、主観的であると同時に客観的であること、集団的であると同時に個人的である。これらの二元性を乗り越えるために、彼が提起した概念が「通態trajet」である。風土が自然的であると同時に文化的であるとは、

自然は社会にとって、文化となった（知覚された、理解され、作り出された）ものとしてしか存在しない。逆に文化は社会にとって、自然化されたものとしてしか存在しない（文化は隔たりなしに「自然に」生きられる）からだ。また主観的であると同時に客観的であるとは、人間が自己の風土をもとにして行なう表象は決して純粋な客観性には到達しない。その表象それ自体、そこに表象される風土の一部を成している。その意味において、表象はまた、もっぱら主観的であるのでもない。その風土に固有の経験が、ある程度まで表象を実証するのである。さらに、風土は集団的であると同時に個人的であるとは、現実把握（表象、行動）の図式は集団によって伝達されるが、その図式は各個人によってしか、また各個人のためにしか存在しない。

こうした項は相互に結合し合い、それぞれの極の間に漂うのが、風土の現実である。ベルクはその漂う次元を「通態的」と形容し、風土は諸項間の相互生成、可逆的往来という、「通態性」*trajectivité*として考察されるべきだとする。この永続的な「通態」*trajet*から、常に精気に満ちた交差からこそ、生態学的・技術的・美的・概念的・政治的等々の性質を同時に持つ種々の営みが織り成され、そこからある一つの風土が作られるのであるとする（オギュスタン・ベルク、1992、pp.181-185）。

このように、関係性からなる項の間の次元に交差しつつ織り成されて漂うものが「風土」とするベルクにおいて、その訳語は、まさに示唆的である。和辻の風土は*climate*と英訳されていたが、ベルクの風土は、フランス語*milieu*であり、これは訳者があとがきで示すように、*milieu* = *mi*（間の）- *lieu*（場所）、すなわち「間の場所」を意味したものである。まさに、風土論、環境論の陥りがちな決定論を打破し、主体*sujet*と客体*objet*などの二元論を打破するための概念で、その間を交差する「通態*trajet*」という、風土生成のダイナミックな場を意味している（オギュスタン・ベルク、1992、pp.415-416）。

さて、こうした風土が我々にいかにして捉えられるか。関連する言葉として「風景」があるが、「風景は感覚で捉えうる風土性の現れである」（オギュスタン・ベルク、1994、p.127）とする。「それは、視覚、聴覚、嗅覚等に直接つかみとれる表現で風土のおもむきをあらわす。だから、風景の問題は風土性の問題のなかで重要な位置を占めることが理解されるだろう」という（オギュスタン・ベルク、1994 p.127）。

このように、我々の風土は、風景という形で捉えられることを念頭におきつつ、次節では、水俣病事件を風土の観点から考察する。

Ⅲ 水俣の風土あるいは風景

水俣病事件を風土の観点から捉える研究としては、地理学の熊谷圭知（2022）がある。熊谷は、前節で論じた和辻—ベルクの風土論を踏まえて、とくにベルク風土論から、日本の特徴について概括している。たとえば、自然環境に鋭敏なはずの日本において、なぜあれほど公害問題が頻発したのかについて、日本固有の「自然」性の論理、すなわち「自然」とは、

「おのずからしかり」という性格のものだというベルクの説を紹介している。人間にそれを斥ける資格はないため、高度経済成長が自ずと進行していくものであれば、押し止めることは調和を乱すと考えられた。熊谷は、ベルクを評価しながらも、その風土論はスケールがナショナルなものにとどまっているため、もっとローカルな風土を論じるべきだとし、水俣病と風土について考察する。水俣病の発生と拡大は、水俣湾と不知火海という風土、企業城下町の水俣という風土、高度経済成長期の日本という風土という、3重のスケールで「風土」と結びついている。さらに、水俣の地域には、漁民、農村、街場といった多様な風土と序列が存在し、街場が全体を支配し、漁民の風土が破壊されて生じたのが水俣病と説明している（熊谷圭知、2022、pp.151-155）。また、熊谷は、分断された水俣の風土を再構築するために尽力した地元の人たち、石牟礼道子らを紹介している。これらの見取り図はナショナルとローカルの風土、さらに地域の構造における重層化した風土から水俣病事件を理解するのに適しているが、本稿では、それら風土の重層化や諸項の通態性の具体的な分析を目的とはしない。注目したいのは、谷川健一が体感覚の比喻で記した風土、その恵みを「幼き日の海と森との物語」（谷川健一、2006、pp.43）と記したような、とくに自然との関係性の次元で表出される風土、その破壊から再生に向かう道筋における風土である。

この観点から、水俣病事件を改めてどのように捉えられるか。風土的視点と深く関わったと思われる作家・石牟礼道子、社会学者・宗像巖、地元学・吉本哲郎を通して考察する。

1. 石牟礼道子の作品

そもそも、人が風土を破壊されたらどうなるか。自然災害や戦争によって故郷を失った人々の痛恨や哀切はわれわれの想像に難くない。石牟礼道子の『苦海浄土』には、人間と自然が一体となった民衆の暮らし、自然のなかで生かされてきた人びと、かけがえのない「個」のトータルな破壊が描かれている（除本理史、2020、p.10）。破壊の意味について、人間の空間への帰属性を論じた伊藤洋典（2011）にしたがって、風景という観点から捉えてみよう。

湯堂湾は、こそばゆいまぶたのようなさざ波の上に、小さな船や鯛籠^{いわしかご}などを浮かべていた。子どもたちは真っ裸で、舟から舟へ飛び移ったり、海の中にどぼんと落ち込んでみたりして、遊ぶのだった。

夏は、そんな子どもたちのあげる声が、蜜柑畑や、夾竹桃や、ぐるぐるの瘤をもった大きな櫨^{はぜ}の木や、石垣の間をのぼって、家々にきこえてくるのである。（石牟礼道子、1972、p.10）

伊藤は、この『苦海浄土』の冒頭の表現に「生類世界」を見る。それは、人間の生活と自然とが間然するところなく一体化しており、この一体化においては、個々の事物はそれぞれ固有の意味を失うことがない、それぞれ置かれるべき場所で、相互に有意味なものとして互いを必要とする関係を持ちうる世界の姿である（伊藤洋典、2011、pp.232-233）。石牟礼の

作品では、こうしたすべてのものがつながっている美しい世界、全てのものが不可欠のものとして相互に結び合っている世界、いわゆる生類世界の感覚的な風景が描かれる。

そして、「人は道を歩きながら家々を眺め、風や光、木々や花々を感じて生活して」おり、「このような風景に石牟礼は人間の救済をみる」（伊藤洋典、2011、pp.233）のであるが、もし、その海、生類世界の風景が変わってしまったらどうなるか。たとえば、命そのものであった海が、（有機水銀によって）その自然が人間の最も大きな敵として現れる。それは、人間と自然の相互交渉が断ち切れ、人間は掘って立つべき大地を失ってしまったということになる（伊藤洋典、2011、pp.235-236）。

石牟礼が描く生類世界の風景の破壊は、その風景に帰属していた人間存在の根源の破壊を意味する。それは、近代化と水俣病事件によってであったが、そこから彼女は「人間と自然が分離していない全的世界への希求」（花崎皋平、2012、p.44）としての思想を表出しつづけた。

一方で、伊藤は、石牟礼が描くこの生類世界の牧歌的な雰囲気は、共同体の現実として、差別の温床でもあることを指摘している。であればこそ、「共同体の現実の姿の向こう側に、石牟礼は生類世界の風景を見出した」（伊藤洋典、2011、p.244）との示唆は、生類世界が現実のリアルな描写ではなく、現実を超えた何かを幻視していることだとも言える。これは、筆者が別稿で石牟礼の思想を考察した「もう一つのこの世」「浄土」「玄郷」という概念にも通じている（萩原修子2018）。

この石牟礼によって招請された研究者の一人・社会学者の宗像巖を次に取り上げたい。

2. 宗像巖：再生への胎動

社会学者として、1980年代の漁民部落の調査を経て、水俣病事件によって破壊された風土、風景、人々の生について記述していたのは、宗像巖である²⁾。彼は、谷川の批判する一部の有識者と同じではないと筆者は理解している。なぜなら、彼はなるべく多くの異なった日常生活の場面にふれるために、ボラ漁に漁民と出かけたり、鍼灸治療に行く漁民を自動車で送ったりしながら、「自分は水俣世界の外部からの訪問者であることを自覚し続けながら、この漁村世界の生活者にとっては、ほとんど自明の事実となっている自然観、死生観、先祖観、倫理観などを学びとろうと努力し」（宗像巖、1983b、p.178）て、4年間の調査を実施したからである。

彼は、廃液が海に流入している様を目の当たりにした漁師の衝撃に触れながら、「漁民にとっての海は、単なる物的自然を越えたものである。海は漁民の心の中にひとつの世界観、宗教の世界を形成する上で重要な基本的な存在枠であったのである」（宗像巖、1983b、pp.175-176）と表現している。

漁民の日常生活に参加して行くと、これらの人々の心の中では自然の存在がきわめて重要な意味を持つものであることがしだいにわかってくる。自然は現実の生活の糧を得

る場所といったものだけではない。心象風景としての自然の持つ象徴的意味—水俣漁民にとっての自然世界の中心は美しい不知火内海であるが—それは人々の魂に深い感動を与える宗教的意味を帯びた対象である。海面にさまざまな模様をえがく潮の流れ、魚介類の生命の誕生、瀬の急流を潜って外海から訪れてくる魚類、あるいは、四季の異なる風とさまざまな雲の形態などは、いずれも漁民にとってこの宗教性をおびた自然世界の存在の輪郭を形成している。御所浦島、獅子島、長島、上島や下島など天草諸島のくり広げる美しい絵画的構成を持った風景は、この地に生まれ、長年月にわたり海を身近に感じて生活してきた漁民の心の奥に、不思議な安定感と永遠性を感じさせる世界を構成してきているのである（宗像巖、1983b、pp.178-179）。

たとえば、季節のさまざまな風に「はえんかぜ」「やすみかぜ」「やまごし」などの名前をつけ、出漁や休止などの状況判断を行う手がかりとする。また、その海は生きる糧となる漁業の場のみならず、「漁民の心に存在の方位感覚と実存的な安らぎをあたえる」ものであり、「苦しい時は親にすがりにゆくような気持ちで海に出てゆく」「海の風は自分の涙を吹き払ってくれる」（宗像巖、1983a、p.101）ところである。

彼の分析は、人間と自然の関係、人間と人間の関係、人間とモノの関係という三層構造による世界観の象徴分析であり、その詳細はここでは割愛するが、人間と自然の関係は、漁民部落の人々が映し出す風景にあらわれている。これは、和辻—ベルクの風土論で見えてきたように、その自然との関係において自身の存在を了解してきた風土の感覚的な表現であった。それは、漁民部落で祖先から蓄積されてきた、ベルクの言葉でいえば、自然的でもあり文化的でもある、主観的であり客観的でもある、集団的でもあり個人的でもある。そして、その間で生成される風土あるいは風景は、水俣病事件によって一変した。

しかしながら、宗像によれば、その風土、風景を生み出していた人間と自然の強固な関係性は失われていなかった。「チッソによる環境破壊は人間の身体、自然の生態系に集中し、住民の倫理感性と象徴自然の大部分は破壊されずに残されていた。被害者は受苦のさなかで連帯をくみ、身体の痛みと戦い、親しい者の受難を越え、犠牲者の霊にたいする供養をつづけながら、村の生活の再建に努力してきた」（宗像巖、1983a、p.144）。

それは、その基層構造である人間と自然の連続する世界観とともに、水俣病という受難を経て、平等観、連帯観などの倫理規範が表出されたものだと言及している。

さらに、すでに再生へ向かう力として、次のような新しい試みが始まっていたことも記述されている。

水俣病被害者のあいだでは、伝統的な自然連帯観を継承しつつ、自然と共生する生活様式を模索する試みがはじめられている。乙女塚南畝、反農薬水俣袋地区生産者連合、水俣病患者家族果樹同志会、さらに水俣生活学校は、小規模ながら水俣で新しい生活様式を実践の中から創り出してゆく試みである（宗像巖、1983a、pp.144-145）。

このように、自然との強固な関係性が、再生へ向かう力を備えていたことが、宗像によって示されていた。この宗像による分析に、石牟礼が「通路をつくって下さった」（石牟礼道子・宗像巖他、1983、pp.202-203）との謝辞を述べていたのも、先述した石牟礼の生類世界への直観が、社会学的分析で示されたからであろう。別稿（萩原2009、萩原2012、萩原2018）で論じたが、水俣病事件が政治的和解で幕引きされようとするときに、この再生に向かう力の一つが、石牟礼の思想と共鳴する患者有志で作られた「本願の会」として結実していく。中心的なメンバーである緒方正人は、「チツソは私であった」³⁾との深い覚知から、認定申請運動から離れたのちに、加害者／被害者の別を超えて「もやい直し」を呼びかけ、独自の活動を実践している。

3. 地元学：吉本哲郎

水俣病事件によって破壊された地域再生に、行政と市民の協働によって、熊谷（熊谷2022）も記すように、風土からアプローチしたと言えるのは地元学の実践であろう。

地元学は吉本哲郎によって創出されたもので、彼は、『『環境創造みなまた推進事業』の時期や吉井市政で『もやい直し』へのキーパーソンとなる人物』である。彼は、1971年、市役所に入職後、20年間都市計画課に在籍した（石原明子、2024、p.18）。

吉本は、一般的な町おこしの失敗の理由は、地域固有の文化の把握がなく、生活文化創造の姿勢の欠如だという仮説を立てている（吉本哲郎、1995、p.116）。したがって、「地元学とは、地元の人々が主体になって、地元を客観的に、よその人の視点や助言を得ながら、地元のことを知り、地域の個性を自覚することから始まり、外からのいや応ない変化を受け止め、または内発的に地域の個性に照らし合わせたり、自問自答しながら考え、地域独自の生活（文化）を日常的に創りあげていく知的創造行為だということ」（吉本哲郎、1995、p.118）となる。

具体的には、地元の人によって水の経路図作りや、地域資源マップ作りなどを行う営みが挙げられるが、それを通して、ないものではなく、足元にあるものに気づくまなざしが開発されていくのである。

たとえば、水の経路図作り。これは、海、山、川をつなぐ水に着目して、地区の住民組織「寄り会みなまた」と市職員の協働によって、地元の人自身で、水のゆくえを調べるものである（吉本哲郎、1995、pp.143-144）。「経路」の比喻からわかるように、彼は、地元を生命体にたとえる。健康とは血のめぐりがいいことから、水めぐりをよくしていくにはどうしたらいいのか、環境再生のツボ（経路）はどこかを探し出していく（吉本哲郎、1995、p.144）。

さて、いかにして彼が地元学を創出する発想に至ったのか。それは、まず、地元の海から離れた場所で育った彼が、世界や日本を旅することで水俣病事件を抱える地元を再発見していったからであろう。そして、「水俣病患者の世界観に縄文時代を感じてしまった」（吉本哲郎、1995、p.201）ことへの衝撃である。1万年も続いた縄文時代と、日本人の精神基盤に興味をもっていた彼が、漁師夫婦に「ともかく強烈に海や川や森と共に生きていた縄文時代

を感じてしまった」(吉本哲郎、1995、p.87)。ここで示されている世界観は、石牟礼の思想や宗像の分析で見てきた世界観である。こうして、彼自身が地元の風土を新たに主体的に捉え直し、そして、住民協働へと働きかける。自身がそうしたように、住民に、自らが含まれる風土の再発見を促す方法が地元学といえる。

彼が具体的に行った最も重要な点と言えるのは、「環境」という言葉を使わない住民の生活実感の「つぶやき」を、行政の「環境」「地域再生」の言葉に接続していったことだ。

農業や林業、漁業など海や山を相手に働いている人は、「環境」という言葉はほとんど使わないが、住民の「川の水が汚れた、緑鳩(あおばと)がおらん、・・・」など、手先、足先で知った具体感のあるつぶやきを注意深く集めた(吉本哲郎、1995、p.148)。そして、その変化に含まれる住民自身による主体の再発見が導かれ、それを行政の事業で用いる「自然」「環境」という言葉に接続させていった。こうして、吉本は住民とともに、水俣病事件を経た風土の再構築を試みたのである。

Ⅳ 水俣の風土による「経験の仕方」の個別性、地方性

以上、3つの視点から、水俣病事件を風土から捉えるアプローチを概観してきた。ここで捉え直してみたいのは、風土と主体の関係である。主体は、地元学の事例で明らかに、自らが含まれる風土において、新たに再構築されていることである。吉本にとっても「当たり前」であった地元は、旅を通して、そして、水俣病患者である「海の民」である漁師の緒方正人、杉本夫妻たちとの出会いによって、地元の風土を相対化し、これまでとは異なるまなざしを獲得する。

さらに、吉本は、「杉本さん夫妻是水俣病の業苦の中から『魚のお陰で暮らしている。自然に生かされている。』との感覚を身につけているし、緒方正人さんも海に出て、漁を再び始める暮らしの中から『もやい直し』や『癒し』という言葉を使っている」(吉本哲郎、1995、p.124)と言い、彼らの自然環境との共生の在り方を先生として学んでいる。すなわち、彼は、こうして、自らを含む風土における新たな主体を構築していったと言えよう。そして、それを地域の住民に地元学という方法論を通して、同様に、当たり前で何もないものとして風土に沈潜していた人々が、自らを含む風土に新たなまなざしを向けはじめる。

一方、吉本が出会い、学んだ緒方正人や杉本夫妻らも、いち早く、彼らの風土で、彼ら自身が新たな主体を構築させていた。緒方正人は認定制度を問い直し、責任とは何かを問い続けた結果、「チッソは私だった」という加害／被害を超えた覚知に至る。その言説と実践は、患者支援運動とは別に、「もやい直し」を呼びかけ、石牟礼道子らと「本願の会」の創設に至った(萩原2009)。

網元だった杉本夫妻も、部落での差別など壮絶な体験を経ながらも、「のさり」や「水俣病は私の守護神」などの語り部活動により、「もやい直し」事業の指揮をとった、当時の吉井正澄市長に強烈な影響を与えた(吉井正澄、2016)。

このように、彼らも、その育まれた風土に沈潜するのではなく、それぞれ水俣病事件を通して固有の体験を経て、その風土に生きる自身の主体を再構築していたと言える。

さらに、石牟礼の作品は、そうした彼らの思想発信の主旋律、ときには伴奏であったと言えよう。水俣の方言を交え、不知火海の世界の地方性・個別性と、そこから昇華された人間の尊厳や近代化への問いという普遍性を併せ持つ作品は、彼女の支援活動の実践とともに、広く表現され、高い訴求力をもっていた。

そして、外部の社会学者・宗像巖は、杉本夫妻ら漁民部落にみられる、人間と自然の連続感、吉本の言葉でいえば「縄文時代」に連なる世界観から、危機的状况に表出される倫理性を描出していた。そして、彼はそれに「再生の胎動」を見出していたのだった。すなわち、このような石牟礼の思想や、緒方正人、杉本夫妻ら漁民部落の風土で生きる彼らが、その風土から新たな主体を構築していく様こそが、再生への胎動の一つであったと言える。そして、それが吉本による地元学創出の導き手となって、吉本ら漁民部落ではない農村部や山間部の人々が生きる風土においても、そこから新たな主体を再構築していったのである。

そもそも、風土と一体となって、そこに沈潜している主体、とくに日本の風土的主体は、ベルクの指摘するように、主語のない述語を重視する「場」の論理が優先される（オギュスタン・ベルク、1992、p.355）。したがって、熊谷が概括したような、高度経済成長の風土が「自然」（おのずからしかり）であれば、それに反対することは不自然であるし、チッソが支配する街場の風土の中ではそこで突出した主体は生起しづらい。多くは、その風土に沈潜して、その場の論理と調和していく、その自然にある。

その中で、水俣病事件が起こった。谷川は「『水俣病でない水俣』に関心がない人は、水俣の先住民の沈黙が分からない。なぜ水俣の人が黙っているのか、なぜ声を上げないのか分からない」（谷川健一、2006、p.21）ことに触れて、「水俣病患者とその家族はもちろん、水俣の一般市民も水俣の風土が受けた傷にじっと耐えながら口をつぐんでいる」（谷川健一、2006、p.22）のだと言った。こうした水俣の風土に沈潜している多くの人々のなかで、口を開く主体となるためには、その風土から新たに主体を再構築する必要があったのであろう。

被害者らが固有な名で声をあげ、闘争、裁判に至る、降りるなどの道筋も切り拓いていった過程には、このような風土的主体の再構築がなされたと考えられる。本稿ではフレームワークのみで、その詳細を十分叙述することはできないが、水俣の風土に生きる人々が、それぞれの場所から、主体を新たに構築した「結果」こそが、さきに除本の指摘した水俣病事件の普遍的意義の2点を貫くものであろう。人と自然の関係が破壊されることで普遍的ないのちの価値が照射されたこと、そこから再生する人々の道筋がわれわれに災害などの復興の教訓となるという普遍的意義は、風土から再構築された主体が導出したものである。

本稿では、水俣病事件の固有性が、その普遍的意義に至る道筋にあるとの仮定から、その固有性に風土との関連を見ることが出発点だった。結論として明らかになったことは、普遍的意義を導出してきたのは、その場所に生きるそれぞれの人々であり、彼らの経験の仕方＝新たな主体の構築が水俣の固有性であるということである。たとえば、宗像が分析した不知

火海の漁民部落の風土における人と自然の関係性は、日本にも世界にも類似した地域は数多くあるだろう⁴⁾。しかし、顕著な固有性は、何より、その風土の内側から加害／被害を超える新たな主体、加害者を許す主体、自然と連続している自己認識を得る主体がそれぞれの葛藤を経て、次々に再構築されてきた、という点である。彼らが新たな言説を発信し、それに呼応する地元学のような風土の内側からの実践が登場してきたということである。もちろん、今回言及しなかった多くの再構築された主体の存在がそこにあったことは言うまでもない。

そこで、改めて、なぜそれが水俣で可能だったのだろう。筆者は、谷川が批判する一部の外部の支援者・有識者らも含めて、彼ら外部のまなざしや存在があったからこそ、ではないかと考える。それは、地元学で吉本が「風」⁵⁾ というように、外からの眼差しを受けてはじめて、地元が新たに見出せるといったことにも通じる。実際、孤立していた漁民部落の被害者が裁判に向けた道を開いていくのは、「告発する会」のような外部の支援者たちの力が大きかった（萩原2018）。さらに、もちろん、医師や専門家をはじめとして、カメラマンやジャーナリストら、外部者が初期から水俣に訪れていたことが、水俣の風土の痛みに耐えていた人たちに、固有名を出して新たな主体の構築を促したかもしれない。さらに、除本（2020）が地域固有の価値を創造する事例として挙げた、修学旅行誘致や甘夏販売についても、支援に訪れた外部者が定住して実践しているものである。このように、風土の外部者からのまなざしや存在を受けて、ダイナミックな通態性により、変化しつづける風土の新たな主体が生まれてきたのだろう。

V 展望

本稿では、風土の概念から水俣病事件の普遍性・世界性と個別性・地方性について考察を試みた。水俣病事件を経た「結果」としての普遍性・世界性の一方で、水俣病事件の経験の仕方こそが、水俣の個別性・地方性をもつものと捉えた。それは水俣の風土と調和して、沈潜していた主体を再構築させ、顔と固有名を出して「語る」主体とさせたのだった。緒方や杉本夫妻、そして吉本らは、まさに外部からの支援や刺激を経ながら、歴史的な変化を受け、自然との関わりの通態的な生き生きと交差する次元で、彼らの主体を再構築させて、語りを発信し続けた。それがさらなる外部者を呼び込み、通態性がますます拡大、ダイナミズムを増していく。その往還が、今でも、水俣病事件の普遍性への探求と、個別性への関心と呼び寄せ続けるのではないか。

本稿で最後に展望としてあげたいのは、上記のような風土の通態性のダイナミズムを可能にしてきた最も大きな要因として、石牟礼道子の作品と存在を考察することの必要性である。

花崎皋平によれば、「彼女の思想の原点はいくまでもなく水俣病である。水俣から文明を考え、水俣から宗教を考え、水俣から人類が生きなおすモラルを考え直す。水俣が、人間愛、哲学、科学を問い直すことをうながしている」（花崎皋平、2012、p.51）というように、生類世界を描く石牟礼の思想そのものに、個別性・地方性を有した水俣からの普遍性・世界性

が貫かれている。

地方に生きた風土の作家・石牟礼は、風土にそもそも沈潜できなかった、それがゆえに風土の調和を希求しつづける風土の主体であったと言える。彼女と伴走してきた渡辺京二が、「彼女の視界にある世界は、自然も人間も調和から遠く、原初的な不幸、孤絶、不調和に宿命づけられている。世界はひき裂けている。・・・そこから彼女は歩み始めた」（渡辺京二、2019、p.19）と言うように、前近代と近代の間を通態する主体であったと言える。

この石牟礼の作品と実践が、水俣の前近代と近代を通態化する風土の言語となり、緒方正人や杉本夫妻の主体の再構築を支え、その語りの発信を伴奏／伴走しつづけた。さらに、石牟礼の作品が外部者に大きな影響を与えたからこそ、水俣に多くの外部者が支援に訪れた。

これには、さらに精緻な論証が必要であるが、水俣病事件の普遍性・世界性と個性・地方性を考察する上で、彼女の思想と表現、実践の重要性は改めて考察する必要がある。

注

- 1) 谷川雁（1995）では、水俣病の地方性なき世界性の未来を懸念している。
- 2) 彼は、石牟礼によって招聘された不知火海総合学術調査団の一員として、漁民部落の茂道を単独で行っていた。その成果は、宗像巖（1983a）にまとめられている。
- 3) 緒方正人『チッソは私であった』葦書房、2001。
- 4) 日本では、花崎（2012）はアイヌとの類似性を指摘する。また、北米先住民のあるコミュニティで生じた環境汚染の草の根活動の民族誌（エリザベス・フーパー）では、土地や川とつながるその風土で生きる人々の生存と外部者との協働が描かれている。
- 5) 吉本は、外部のまなざしを「風」と呼び、地元学を構成する要素としている。

参考文献

- 石原明子「都市計画・建築計画と『もやい直し』」『建築ジャーナル 地域研究「水俣」』1356、2024、pp.17-19。
- 石牟礼道子『苦海浄土』講談社、1972。
- 石牟礼道子・宗像巖他（討論）「意識する宗教とは」門脇佳吉・鶴見和子『日本人の宗教心』講談社、1983。
- 伊藤洋典「風景への帰属、あるいは帰属の風景」『熊本法学』122、2011、pp.221-250。
- 緒方正人『チッソは私であった』葦書房、2001。
- 熊谷圭知『つながりの地理学 マイノリティと周縁の地誌』古今書院、2022。
- 谷川雁『北がなければ日本は三角』河出書房新社、1995。
- 谷川健一『水俣学ブックレットNo.1 水俣再生への道～谷川健一講演録～』熊本日日新聞社、2006。
- 萩原修子「語りえなさに耐える：水俣病事件がもたらした宗教と倫理の回路」『宗教研究』83(2)、2009、pp.289-312(577-600)。
- 萩原修子「生み落とされることば、手渡されていくことば：水俣病事件と『本願の会』」『宗教研究』86(2)、2012、pp.203-230(393-420)。
- 萩原修子「水俣病事件と『もう一つのこの世』」『現代宗教2018』国際宗教研究所、2018、pp.111-132。
- 花崎皋平『天と地と人と 民衆思想の実践と思索の往還から』七つの森書館、2012。

- フーバー、エリザベス著、下田健太郎・飯島力・香室結美訳、『川は私たちの中に 先住民モホークの環境汚染との闘い』花伝社、2023。
- ベルク、オギュスタン著、篠田勝英訳、『風土の日本 自然と文化の通態』、ちくま学芸文庫、1992。
- ベルク、オギュスタン著、三宅京子訳『風土としての地球』、筑摩書房、1994。
- 宗像巖「水俣の内的世界の構造と変容―茂道漁村への水俣病襲来の記録を中心として」色川大吉編『水俣の啓示―不知火海総合調査報告（上）』筑摩書房、1983a。
- 宗像巖「水俣問題に見る宗教」門脇佳吉・鶴見和子編『日本人の宗教心』講談社、1983b。
- 除本理史「現代資本主義と『地域の価値』―水俣の地域再生を事例として」『地域経済研究』38、2020、pp.1-16。
- 吉井正澄『「じゃなかしゃば」新しい水俣』藤原書店、2016。
- 吉本哲郎『私の地元学 水俣からの発信』NECクリエイティブ、1995。
- 吉本哲郎「風に聞け、土に着け―風と土の地元学」『現代農業』5、2001、pp.190-254。
- 渡辺京二『預言の哀しみ―石牟礼道子の宇宙Ⅱ』弦書房、2018。