

〔最終講義〕

マックス・ヴェーバーと日本

——宗教と社会の普遍史的関連の視座から——

住 谷 一 彦

- | | |
|------------------------|--------------------|
| 1 マルクスとヴェーバー —共同体論の定位— | 4 共同体祭祀のカズイスティーク |
| 2 農村調査 —日本とヨーロッパ— | —宗教と社会の普遍史的関連への視座— |
| 3 共同体祭祀 —日本的合理化の起点— | 5 結 語 |

1. マルクスとヴェーバー ——共同体論の定位——

いま小笠原先生からお話をいただきました住谷でございます。ちょっと私の不注意で風邪をひいてしまいまして、いま抑えているのですけれども、申し訳ありませんが座らせていただいて、話をさせていただきます。

私の今年度の講義は、マックス・ヴェーバーの宗教社会学について話してまいりました。立教大学に参りまして今年でちょうど33年教えたことになります。私は赴任したとき、私の先生である松田智雄先生から、講義はできるだけかえてするべきだと示唆を受けまして、私自身は3年に一度ずつ講義をかえてきておりましたけれども、今年は最後だということで、少しわがままを許していただいて、ヴェーバーの宗教社会学のことだけに絞りまして講義をしてまいりました。今日はその最終講義ということで、マックス・ヴェーバーの宗教社会学が私の学問形成にとってどういう意味をもっていたか、また現に持ち続けているか、という点を中心に、私の本年度の講義を少し振り返ってみてみることにしたいと、そういうふうに思いまして、お手元にさしあげましたレジュメを作ったしだいです。若干それで、私自身の個人的な回顧といえますか、大学を出ましてから40年以上たちますが、その間の経緯もそこに織り混ぜて話すことになるということをお許しいただきたいと思います。

私が、いま私の前で講義を聴いている学生諸君と同じくらいの年代のときには、ちょうど敗戦直後でございまして、1945年（昭和20年）から、49年（昭和24年）までが、私の学生生活であったわけです。もちろん今の諸君からすれば、それは遠い昔のことであって、私がちょうど日露戦争あるいは日清戦争のことを思い起こすようなぐらいの距離の差があると思っておりますけれども、それだけに敗戦直後の時代に青春を送った者にとっては、非常に心のなかに刻み込まれた様々な思いがあります。当時は、たとえ占領軍の占領下といえども、いわゆるアンシャン・レジームといわれる天皇制絶対主義国家が倒れまして、軍隊が解体され、財閥がなくなり、そして家族制度が壊され、何よりも農地改革が行なわれて、寄生地主制が根幹から揺れ動

くというような大変動、地殻変動があったときでありました。私たち学生は、その中にいわば揉みに揉まれながら、将来の日本がいかにあるべきかということ、それこそ本郷の前のコーヒー店やそこいらで、ねつっぽく議論を交わしておりました。私にとっても、これはあとでマックス・ヴェーバーの『天職としての学問』を読んだときにその印象を再び思い出したのでありますけれども、学問をする、研究をするということが、私たちにとって一つの選択肢として現われたときに、何がいったい私たちが研究するに値するかということが問題になったわけがあります。私たちの場合、各自それぞれに固有の問題を考えていたことはいうまでもありませんが、私にとってもやはり何がなすに値するかということが、大きな問題になった次第であります。

その時に、私にとって二つの契機、モメントがありました。一つはそこのレジュメにも書いておきましたように、大塚久雄先生に出会ったということであります。たまたま大塚先生は、私が寄宿しておりました、本郷追分町にある東大基督教青年会寄宿舎にご家族と同居しておられました。舎監が、今日作家活動で有名な木下順二さんでありました。3階の部屋には森有正さんがおまして、今から思えば大変豪華メンバーであったわけです。私は、そういうなかで大塚先生がマックス・ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の輪読会をするということで、チェアマンをさせられまして、同僚・友人・知己等々が集まって研究会を青年会で行ないました。その中には、もちろん、その後有名になられた方たち、内田芳明さんとか弓削達さんとか石田雄さんとかがいらっしゃったのですけれども、その研究会の席上で、私は初めてマックス・ヴェーバーという人に会ったわけです。もちろん何もわからずじまいで、何となく名前のマルクスとマックスが似てるなという感じをもったぐらいです。ただ大塚先生の考え方を知りたくて、とにかくやみくもに大塚先生の書いたものを探して買いました。

いま思い出してみますと、大塚先生が書かれた本のなかで、印象に残っているのがいくつかあります。一つは大塚先生が戦時中、病床にありながら一枚二枚と書き続けられた『近代欧州経済史序説』という本であります。これの初版は、1944年2月22日という日付がついた序文をもっておりまして、その中で大塚先生は、自分のこの本の方法が類型的な把握にあるということ、を端的に述べられております。少し述べてみますと、「著者の見解によれば、類型の構成はむしろすぐれて研究の端初を意味する。史実の示すところ、研究の進展するところに即して、類型は絶えず再構成されなければならない。したがって、生産的な誤謬の不可避性は常に承認されなければならない」という3点がそこで示されておりました。ところが再版、これは戦争が終わってからの1946年の2月2日付けの序文では、その類型的な把握ということが一層積極的に、むしろ研究の導きの糸になっているということから、それが或る類型的な対象に関する、類型的な把握を前提にしているというところにまで広げられていきます。したがって、類型的な把握の前提になる、いわば導きの糸になる、その著者のもっている仮設的なものは、たん

に個人ではなくて、広く学問の研究史につながる超個人的な系譜に立つものというふうに位置付けられることになります。そういった研究史をふまえた前提が、類型構成に導かれていくという把握になります。

『序説』の序文をこう見ていきますと、当時大塚先生が類型という問題に格別の注意を払われていたということが、いま思い起されるわけでありますけれども、当時における私の関心は、類型的把握を大塚先生がかくも執拗に追求される背後にあるものに向けられておりました。たとえば、その類型という言葉でいちばん記憶に残るのは、「人間類型」という言葉であります。大塚先生が「人間類型」という言葉を使われるときには、そこに格別な或る関心があると思わされたのであります。この「人間類型」という言葉を大塚先生が使われるときの、いちばん私の印象に残っているのは、「生産力と人間類型」という論文を『歴史学研究』に発表されたときでした。この論文はのちに1948年、ですから昭和23年、まだ敗戦後3年くらいのときであります。『近代化の人間の基礎』と題して刊行された著書の最後に収録されております。私はこの本がちょうど出たときにいただきまして、今も持っているのですけれども、この中で大塚先生は、「人間類型」について初めて具体的な内容規定をされました。それを見ますと、「この人間類型はすぐれて歴史的・社会的なものである。それ—人間類型—は、より高い人間類型に打ち出されることによって、前望的となった勤労諸階級が、歴史形成の主体的契機として作用する」ものだ。しかもそればかりでなくて、「歴史の流れのうちにあって十分に可変的である」。つまり変化可能であるという点ですぐれて歴史的である。「また世界史の流れのなかにおいて種々の社会構造に照応し、それと深く絡み合って相互規定している点ですぐれて社会的である」と、こう言っておられます。つまり、大塚先生のいう「人間類型」は歴史形成の主体的契機であり、さらに歴史のなかで変化していくという意味ですぐれて歴史的であり、様々な社会構造に照応する(entsprechen)という点ですぐれて社会的だと。この「照応する」という表現のなかに、私も後で知ったのですが、カール・マルクスがやはり『経済学批判』の序文のなかで、経済的下部構造とそれに照応する(entsprechen)社会的意識形態—Gesellschaftsbewusstseinsformen—という言葉を使っておられて、大塚先生は もちろん たぶんそれを念頭におかれていたであろうと、今になって思います。

そういうふうな主体的であり、歴史的であり、社会的であるという規定を持った「人間類型」を、大塚先生は「生産力と人間類型」というテーマに絞って発表されたのであって、私は大塚先生の書かれたもののなかでいちばん影響を受けたといま思っている論文であります。ふつう「人間類型」という言葉を使っても、それが経済学でいう生産力と結びつくような形で構想されたケースは非常に稀ではないかと思うからであります。ところがこの「生産力と人間類型」は、よく読みますと、マルクスの『資本論』のなかの原始的蓄積論と照応しているわけでありますけれども、なおそれを一步突っ込んでいく論点があります。それはつまり、先ほどあげました大塚先生の言葉でいいますと、歴史形成の主体的契機であるというところであります。

私はこれが非常にわかりにくかったのでありまして、大塚先生の本を無性に読みまくったのも、それをなんとかして自分のものにしたいということにあったといえましょう。

大塚先生がそれについて触れているもう一つの箇所は、ちょうど1946年の9月17日でありますから、敗戦の次の年になりますが、『近代資本主義の系譜』という本を東大の学生書房からお出しになりました。この本は薄い仙花紙で書かれた非常に粗悪な装丁の本です。鉛筆で線を引きと破れてしまうようなものですが、この『近代資本主義の系譜』を買うために、私たちはたぶん、ちょっと今は場所を覚えてはいませんが、ずいぶん長く行列をした覚えがあります。この『近代資本主義の系譜』の序文のなかに、大塚先生はやはりいま私が追求しようと思っている問題について触れておられます。大塚先生の論文としてはすでに「いわゆる前期的資本範疇について」という有名な論文がありまして、それをさらに訂正された「都市の織元と農村の織元」という画期的な論文があるということは、学生時代に私も知っておりましたけれども、この『近代資本主義の系譜』の序文のなかで、それが非常にはっきりとまとまった形で大塚先生によって定式化されているということを知ったわけでありまして。それは何かと、さきほどの「生産力と人間類型」の論文ではありませんが、生産力、近代的生産力の問題です。大塚先生はこう言っておられます。「いまひとつ新しい諸論文—この『系譜』のなかの諸論文—では、生産力の問題がはっきりと前面に押し出されてきている。このような見解の変遷とともに、近代資本主義発達の基礎視点が、営利の追求や進展過程の問題ではなくて、生産力の発達の問題として打ち建てられなければならない」ということを、はっきりと意識したからだと書いてあります。しかもこの生産力の理解の仕方が独特でありまして、「マックス・ヴェーバーの宗教社会学上の諸論文が引き合いにだされるようになっているのは、まったくこうした意識と関連しているのである」というふうにかかれています。大塚先生の言葉でいいますと、「要するに、生産力さえも単なる客体、歴史の客体として、いわゆる客観主義的ではなく、歴史形成の主体的決定要因として、主体的・能動的にとらえられなければならない」という点に想到したからに他ならぬと、こう書いてあります。ここでも大塚先生は、生産力の問題を単に客体的にではなくて主体的にとらえなければならないということを強調されているわけでありまして。こうしてこの主体的にとらえなければならないという背後には、マックス・ヴェーバーの宗教社会学に対する大塚先生の理解が潜んでいるということが漸くわかったのであります。

ただ、大塚先生のこの問題がさらに広がっていくのには、二つのステップがありました。一つは1951年に書かれた「資本主義社会の形成」という小論文であります。ここでは今日もうすでに有名になっております、いわゆる資本主義形成のための起点としての局地的市場圏の問題がはっきりとだされております。しかしこの論文は、大塚先生が後で書かれておりますように、途中で中絶になっておりまして、後は覚え書きが書かれているだけで終わりまで展開されなかったという不幸な運命を持っておりました。そのもう一つのステップが、1955年、つまりその

4年後に書かれた『共同体の基礎理論』でありまして、この本は大学院の講義要綱をまとめたものであります。私たちの間ではこの本の影響が非常に大きく出まして、局地的市場圏の問題はいわばそのコロラリーといえますが、系論のような形で続けて受け入れられたというふうな形になりました。大塚先生のなかでは、この二つはもちろん切り離しがたいものとして最初からあったのですが、年代的にはそういう形で、『共同体の基礎理論』のほうが大きくクロージアップされたわけでありまして。

ところで、少し話を戻しますけれども、私たちが、少なくとも私が共同体の問題に目を開かれたのは、実は大塚先生の『共同体の基礎理論』という本によってではないのであります。そうではなくて、年代的にははるか前というところと語弊がありますが、数年前、まだ学生時代の終わりがちになりますが、本学の経済学部の教授でもあった松田智雄先生が長野県の蓼科山の北麓地帯、北佐久の地域に点在する一用水村落と私たちが名付けました一用水村落の村々を調査したときに始まります。これは年代的には昭和23年ごろからでありまして、大塚先生の論文とのつながりでいいますと、まだ大塚先生が人間類型論、ユートス論を前面に出されていた頃であります。だから共同体の問題は私たちの視野の中にはまだ入ってきいていなかった。まして当時非常に力のあったマルクス主義歴史学のなかでも、土地所有の問題は論じられたけれども、共同体の問題は論じられなかった頃といっていいと思います。

そういう状況のなかで、この北佐久調査を始めました。今日私の同僚で、同年にやめられる岡野昇一教授や、あるいは会計史の茂木虎雄教授、あるいは今日お見えになっておられる川鍋正敏教授とか鶴川馨教授、こういった人たちも当時学生で参加されました。私は都立大学の助手をしておりましたが、その一員として加わったのであります。この調査は数年にわたって続けられたのですが、この中で私は初めて水、土地と並んで水という問題が日本の村落で重要であることを知らされたのでした。皆さんは水といってもピンとこないかも知れませんが、農村出身の方であればわかると思います。日本は稲作地帯でありますから、水田耕作でありまして、水による灌漑なしには稲はそだたない。しかも、この水を各田に流すにはルールがいるわけでありまして、そのルールが日本の農村ではきちんと作られてきております。これが用水と呼ばれるものであって、この用水を管理するための水利組合もある。この蓼科の北麓に点在する村々は、大体戦国時代の末期から徳川時代の初期にかけて作られた、一面の荒地のなかに蓼科の北麓から用水路を引き、10里から13里の長い用水路を切り開いて、その末端に水を配分する村々を作ったのであります。そして戦前に反当3石という良田を作りあげました。これは1600年代に拓けた新田であることを考えますと、たいへんな生産力のレベルを示していると考えていいと思います。私たちは、そういう村々を作って、稲作という作業を営まれた人たちの村々を調査したのであります。私は、そこで初めて、日本に限らずアジアの稲作地帯においてはこの水の問題が大事だということを知らされましたし、と同時に、そういう水の問題をいわば日本の灌漑用水のような形では考えなくてすむ、アルプスから以北の乾畑農耕に根ざすヨーロッパ

の村々との違いというものの、その時から頭に入ってくるようになりました。

ただ私の場合は、その用水の調査をしていく過程で、用水組合の性格がとくに問題になりました。用水組合長は非常な権限を持っているわけですが、たとえば有力な村である八重原村の実力者は、黒沢家というきわめて由緒ある家です。この名望家の家に入る場合、絶大な権限を持つ用水組合長でも正門からは入れない。裏門から、勝手口から入るんですね。家の格式というもの、そこでは絶大な力を持っていた。私はそういう経験から、日本の村のなかで家の格式が持つ力というものをどういうふうに理解したらいいかということが、次に私の問題として浮かび上がってきました。この点を共同体の問題のなかでどうやって考えていったらいいか？ マックス・ヴェーバーの書いたもののなかに、『支配の社会学』があり、そこに家父長制の理論、あるいは Patrimonialismus（家産制）の理論等が述べられております。当時私はそれをわからないなりに読むことで、その問題をフォローしようと思ったわけですが、なにぶん『経済と社会』のぎっしり詰まった活字の中身を辞書を片手に読むと、私の語学力では大体1ページ読むのに1日かかるぐらいであって、横にいた私の妻などは、「いったいこれでは800ページの本に何年かかるだろうか？」と慨嘆したぐらいでした。思えば当時本当にたどたどしい読み方で読んでいたのであります。同僚の川鍋君や鶴川君に言わせれば、「住谷と会えばいつもパトリモニアル、パトリモニアルと口が変になるくらい言われる」とからかわれたことがあったぐらいに、それくらい私の頭のなかは、この家の問題でいっぱいになっていたのです。ただ日本のマルクス主義の歴史学の中では、なかなかこの問題はうまく、私の理解できるようなかたちでは説明が得られませんでした。ただ、福島大学におられた藤田五郎さんが、『近代日本産業の生成』という本を出されまして、これも紙の粗悪な本でしたけれども、その中に藤田さんが日本の豪農マニュファクチャーを取り上げて、これを有賀喜左衛門先生の農村社会学に見られる親方子方関係の社会学的研究と結びつけて説明された豪農の佐瀬家の分析があります。私は非常に感銘を受けて、「これあるかな」と思ったのですが、というわけか日本の歴史学界では藤田さんのこの本は悪評でした。賛成者がほとんど得られなかったように思います。藤田さんに会ったときもそういうふうなことを直接うかがいましたけれども、私が一番優れていると思った、その有賀さんの理論との結びつきのところが逆に一番不評だったようです。こういうことに象徴されるような雰囲気、当時の日本の歴史学に残念ながらあったという事実を私は認めないわけにはいきません。それから私の研究は、少し歴史学の、少なくとも当時の歴史学の本道から外れていきました。日本の農村社会学の研究のほうに入ってしまったのであります。この中で私は有賀先生の本とか、あるいは喜多野清一先生の同族団の理論とか、あるいは福武直さんの同族結合と講組結合という村落共同体の二類型、それが東北・西南という二つの地帯に対照的なかたちで分布している問題とか、そういうほうに興味をいなくようになりました。

と同時に、他方では先ほど言いました北佐久の農村調査が続行されておりまして、松田智雄

先生中心の研究会でも、共同体の問題を水と土地の共同占取と利用の形態とどう関連づけるか、それはいわゆるアジア的生産様式論の問題で解けるか、といったようなテーマが熱っぽく議論されました。その時にたまたま出版されたのが、マルクスの『資本制生産に先行する諸形態』と呼ばれる草稿であります。これは今日ではもういろいろ訳が出ましたから読みやすくなりましたが、最初岩波から飯田貫一さんの訳で出たときは、ロシア語からの重訳でありまして、日本語として読んでもわかりにくい。そういうものをテキストにして勉強したわけであります。とにかくその時は、日本語の文章をもう一度これをドイツ語に直せばどういうことになるかというふうに考えて、その上でさらに意味を捉えようというふうな、大変に手間取ったことをやったのでありますけれども、その『諸形態』と普通呼んでおりますマルクスの共同体の理論によって、ここで初めて日本の歴史学は共同体の問題に理論的なレベルでも直面したのではないかと思います。しかしこの『諸形態』は、その後も長く、これを一体共同体の諸類型として考えたらいいか、あるいは土地所有の発展的諸段階というふうにみなしていいのか、論争が継続されました。

先ほど述べました大塚先生の『共同体の基礎理論』が出たのは、ちょうどそういったときであったのです。と同時に、この『基礎理論』によって、論争のそういった様々な問題は、一応終止符が打たれたように思えました。それほど見事に問題点が整理されていたのです。大塚先生はこの『諸形態』を非常に丹念に読まれ、さらにこの『諸形態』をマルクスの晩年の論文—1881年に書かれた、ロシアのナロードニキ、ヴェラ・ザスーリッチにあてた手紙の、農業共同体に関する覚え書き—をよく読み込んで、それと結びつける形で、いわば晩年のマルクスから初期の、1850年代のマルクスの見解を整理するという、非常に手堅いやり方でこの『基礎理論』の構想をまとめあげられたわけであります。その結果、共同体は、マルクスが『経済学批判』序文に述べた、あの有名なアジア的、古代的、封建的、ブルジョア的な社会構成の基底をなしている普遍史的な基礎構造であるという形で整序されることになりました。大塚先生の「生産力と人間類型」という最初のテーマは、この生産力が『基礎理論』では生産諸力として、すなわち、社会的分業の諸形態として、一層深いレベルで共同体の問題に結びつけて展開されるようになっております。人間類型の問題のほうは、その共同体の中の分業の担い手としての家共同体の問題として、具体的に古代から封建時代までの共同体のなかに位置付けられて取り上げられるようになりました。ところが、これは、大塚先生自身書かれておりますように、非常に抽象的なレベルでの理論的整理であります。ですからこの『基礎理論』は、具体的な調査等々を通して突き当たった問題にすぐ生かせるというものではどうもないわけであります。家共同体一つ取り上げても、日本の家の問題はとても複雑であって、『共同体の基礎理論』のなかの「家」では一括するわけにはいかないという問題が私にはわかってきておりました。それで、もう一度この問題を、自分の考えに照らして整理しなおす必要があるのではないかというふうに思いなおすことになったのであります。大塚先生が共同体のアジア的形態のなかで、家共同

体の問題を同族団と結びつけて、あるいは大家族と結びつけて捉えられておりますけれども、日本の場合、果たしてそういうふうな形でのアジア的形態と呼べるのかどうかも、一つの問題であると私には受け取れた次第でした。

そこで、どういうふうに整理すればいいだろうかということが、改めて私の問題になりました。それにはヴェーバーへの取り組みの仕方をもう一回考えてみなければならなくなる。大塚先生の『共同体の基礎理論』は、マルクスの普遍史的な発展段階論を念頭に置きながら、共同体をマックス・ヴェーバーの考え、経済社会学といいますか、その核心にある共同体論等と結びつけて説明を試みているものでありますが、この普遍史的発展段階論と呼んで差し支えないような、これは大塚先生が岩波から出た『西洋経済史講座』の「緒論」のなかでも繰り返し指摘されているとおりでありますけれども、そういう考え方をマックス・ヴェーバーの晩年の概念である「普遍史」という理解とイコールに考えていいかどうか、私には問題になったのでした。たまたま大塚先生宅におうかがいしたとき、ちょっとその時と所を定かにできませんが、先生がマルクスの『資本論』のなかに出てくる第一編の商品のところ、貨幣の扱い方に言及されたときであったように記憶しているのですが、マルクスの貨幣論の場合は、価値尺度から始まりまして、流通手段、貨幣蓄蔵、それから支払い手段、そして世界貨幣という一つのカテゴリーの展開がそこではなされておりますが、その中で、マルクスはそれを経済の発展段階と対応するように書いている。しかし果たして実際にそうであるのかが問題で、理論と歴史は、「正に逆」のかたちをとる良い例証ではなかろうか、と話されました。私はその問題を大塚先生にもっと立ち入ってうかがおうとしたら、大塚先生からヴェーバーの『経済史』をよくよみなさいと言われました。

なるほど読み直しますと、ヴェーバーの『経済史』は非常に独特の構成をとっておりまして、その構成を見ますと、第一章が農業史であります。農業制度および農業共産制の問題になっておりまして、かなり長い形で、古代から近代まで続いております。第二章は資本主義的発展の開始にいたるまでの工業および鉱山業の展開を扱っており、これも古代から近代までずっと叙述するスタイルをとっております。そして第三章が前資本主義時代における財貨および貨幣の流通というふうになっておりまして、商業史と貨幣史が中心であります。ですからちょっと考えてみますと、その後第二部として、近代資本主義の成立の全プロセスが次々と描かれていくわけですが、その前史のところは農業史と工業史と商業および貨幣史とう三本立てになっておりまして、フリードリッヒ・リストではありませんが、農工商の、いわば相互規定、併進鼎立の問題がそこで扱われている。それも年代史的にはない。まさに普遍史的な関連をもって扱われているということが読み取れるわけであります。その中に貨幣史というのが一つはっきり入っておりまして、その貨幣史では、ヴェーバーは明らかにたぶんそうだと思うのですが、マルクスの貨幣論を念頭に置いて、貨幣の成立＝発生史は流通手段から始まらない。まして価値尺度ではない。最初にくるのは支払い手段であり、そして貨幣蓄蔵であるというふうに描いて

おります。そして鑄貨としての貨幣が出てくるのは、西暦紀元前7世紀のリディアの地であって、それから後古代ギリシア・ローマを通じて、貨幣はなかなか鑄貨として機能を果たさなかった。流通手段としての機能を果たさなかったということが、非常に詳細に述べられております。1500年代のフェリディナディス1世の鑄貨令の例をみましても、その当時鑄貨は30種類ぐらいあったと言われているぐらいであって、本当に今日の私たちの貨幣のイメージに近くなってくるのは、17世紀になってからだということが言われております。言い換えれば、歴史的には支払い手段、貨幣蓄蔵、あるいは世界貨幣というほうが先にあって、流通手段、それから価値尺度というのは後にくると、ヴェーバーの貨幣史を読むと読み取れるわけであります。だからここで明らかに、貨幣の論理的展開とその歴史的な展開とは、逆になっているというふうに考えざるをえなくなったのであります。それは非常に大きな問題でありますから、私の胸のなかにしまったままでしたけれども、マルクスが『資本論』のなかで、貨幣の発生史を普遍史的な発展段階のかたちで捉える、あの歴史的かつ論理的な展開としては叙述できそうにないということが、少しずつ納得できてきそうに思えたわけであります。

そういう過程で、ヴェーバーの『経済史』が一体どういう性格のものかということが、大きくクローズアップされてくることになりました。『経済史』が、ヴェーバーの宗教社会学的研究とどこでどうつながるのか。これは、今日のお手元にあげたレジュメのなかで「作品史的」と限定しましたが、それについての研究がいまドイツでさかんに行なわれております。ちょうど数日前ですけれども、ハイデルベルク大学の教授、ヴォルフガング・シュルフターさんから一番新しい本を送ってもらったのですが、それは“Rationalism, Religion and Domination”という本であります。この本のなかでシュルフターさんは、ちょうど私がここで話しているようなテーマに取り組んでいることがわかりました。とくに、この『経済史』と『宗教社会学』と、それから晩年の主著と目された『経済と社会』の関係をどう扱うか。これはたいへんな問題を含んでいるわけです。

もう皆さんがよく知っておられるケースでいえば、夏休み前に講義しましたが、「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」というヴェーバーのもっとも有名な、宗教社会学上の論文。あの論文も、1904年から5年にかかれた時点と、それから1920年に『宗教社会学論集』のなかに収めて出版されたときとでは、3分の1近い改訂が施されているということが、安藤英治さんの研究で明らかになっております。これは日本だけではなくて、アメリカやヨーロッパでも、もう周知の事柄に属するようになりました。そして、この改訂がどれほど大きな意味をもっているかは、この「倫理」論文の一番おしまいの註のところを見ると分ってまいります。そこにはヴェーバーがなぜこの「倫理」論文のあとに後続する予定で考えていたテーマをやめたか、という経緯が書かれてあります。最初はその論文につづいてゼクテを書き、さらにルネサンスの時期の人文的合理主義の問題にまで及ぶような大構想が示されていたのでありますけれども、それをやめてしまった。その理由のひとつは、友人であるトレルチの有名な『キリス

ト教会および諸集団の社会理論』が出たことであり、そしてもう一つはおそらく私はこのほうが決定的に重要だと思うのですが、自分の考えが変わったからだと言っております。自分の「倫理」論文で追求するテーマを人類の文化の発展の全体的な関連のなかに位置づける、そして宗教と社会の普遍史的関連のもとに理解する、というふうに仕立てるために改訂を施し、『世界宗教の経済倫理』を書くことにしたのだというふうに述べております。したがって、この晩年の改訂は非常に大きな意味をもっているということがわかってくるのであります。

このシュルFTERさんの研究の前に、そういった点での、晩年のヴェーバーがそれまでのヴェーバーと違うということに触れたのは、テュービンゲン大学のテムブルック教授であります。テムブルック教授は、私たちがこれまで晩年の主著とみなしていた『経済と社会』が、第一部が抽象的な概念図式論、第二部が具体的な宗教・支配あるいは法社会学等々の社会現象についての具体的な分析の学という、二部構成でもって編成されたものだ、というふうにみなされてきていたのを、徹底的に破壊してしまいました。ヴェーバーが晩年に出版社と交渉した手紙が、480通ほど残っているのですが、そのズーベック・モール社という、ちょうど日本の岩波書店のような書店に、出版を交渉した手紙のなかで、ヴェーバーは自分の本はいま送る“*Soziologische Grundbegriff*”「社会学的基礎概念」、つづいて「経済的行為の社会学的基礎範疇」、さらに「支配の諸類型」は、抽象的な概念図式の展開というスタイルでそれぞれ分冊の形式で送ると。さらに「身分と階級」も同じ形式で送るというふうに、以下分冊のスタイルでの続巻を予告しております。だからその中には、今日我々が問題にしている第二部の論文はあの形のままで入らない、というふうに考えざるをえない。今度、一番新しく出たシュルFTERさんの先程あげました本のなかでも一番最後の章は、全編その問題に当ててありまして、私はまったくそこを走り読みしただけですけれども、読んだかぎりでは、シュルFTERさんはテムブルックの現行版のような二部構成は成り立たないという主旨に自分も基本的には賛成だというふうにはっきりと述べています。ですから、もし『経済と社会』ということを考える場合には、私たちは今日残っているなかから、第二部は一応括弧に入れておかないといけないということになります。

ところがこの第二部の中には、実は「支配の社会学」の非常に膨大な論文がありますし、「法社会学」がありますし、さらに「宗教社会学」、それから「都市社会学」があります。さしあたってここでのテーマとの関連でいえば、この「宗教社会学」はヴェーバーの『世界宗教の経済倫理』とどんな関係にあるのか、というふうな問題もあります。言い換えれば、次から次へと新しい問題がそこからでてくることになりまして、いったいヴェーバーは宗教社会学そのものも、どういうふうに考えていたのかが、もう一度問題になってくるように思えるわけです。私たちは今日、ヴェーバーの宗教社会学として『世界宗教の経済倫理』を手にしておりますが、これは三巻本で出ている。講義でも言いましたように、『儒教と道教』、『ヒンドウ教と仏教』、それから『古代ユダヤ教』として出ています。そして妻のマリアンネの表現で言え

ば、あと『イスラム教』と『原始キリスト教』と2巻つづいて、全部で5巻という予定だったといっておりますけれども、これもシュルフターさんやその他の最近の研究でいきますと、少しちがってくる。1919年の秋にマックス・ヴェーバーがこの出版社に宛てた書簡のなかで、ヴェーバーはこういうふうに言っているのです。「出版の予定は、さしあたり2巻まで」だと。「それには、アルヒーフに発表された『世界宗教の経済倫理』に関するスケッチの拡大したもの、それと『プロテスタンティズムの倫理』、『ゼクテ』論文が含まれるはずである」と。「その他に、エジプトおよびメソポタミア、そしてツァラトゥーストラの各倫理の簡潔な叙述、とくに西洋の社会的独一性の成立をめぐる古代および中世におけるヨーロッパ・ブルジョアジーの発展に関するスケッチが入る予定である。」。こういうふうに言っています。だからこの巻のなかには、今日我々が手にしている『世界宗教の経済倫理』の3巻本は言うまでもなく、それに含まれていない「古代および中世におけるヨーロッパ・ブルジョアジーの発展に関するスケッチ」まで入っているということになります。これが第一巻と第二巻ということになります。第3巻としては、「つづいて未発表の論文だけからなる大冊を予定している」と。「これには原始キリスト教とタルムードユダヤ教、イスラム教、東洋のキリスト教が含まれる」。そして「第4巻は、『西洋のキリスト教』と題される。これには中世のキリスト教倫理とキリスト教一般の宗教史的な独一性が書かれるはずだ」と。言い換えれば、全部で4巻の予定だったということがわかったわけです。ヴェーバーが『宗教社会学論集』として予定していたのは4冊本であって、そのうち印刷可能なものは2冊までであった。その2冊のなかでも、ヨーロッパの都市と市民層に関するスケッチはまだ入っていないということになります。そして第3巻と第4巻については、まったく内容は未定、私達の手ではもはや確かめられないものになる。そういった形として考えるほかはないだろうというわけであります。ですから、今日邦訳されている『儒教と道教』から『古代ユダヤ教』に至るまでの3冊本も、それを『イスラム教』あるいは『原始キリスト教』まで入れた5巻本だとして、それをヴェーバーの『世界宗教の経済倫理』と一括することが果たして妥当であるかどうか、ということが今日問題になってきている。世界的に問題になってきているのです。

そういうふうにみますと、たまたまマックス・ヴェーバーが1919年の秋に、ミュンヘン大学で学生にせがまれて行なった講義ノート、つまりこの『経済史』という今日我々の手元に残されている講義ノートがこの文脈裡で問題になってまいります。これはヘルマン教授と助手のパリイ博士の手によって、「普遍史的社会経済史要綱」にまとめあげられました。これは学生のノートをもとにして作られたものであって、マックス・ヴェーバー自身の手元には、手書きされた数枚のメモしかなかったわけです。彼はほとんど手ぶらで喋ったらしいです。しかしこの『経済史』は、先程言いましたように、古今東西の社会学的、経済史的な叙述が全編に散りばめられている。そればかりでなくて、第一部と第二部という分け方になっていて、第一部は農業史、工業史、商業＝貨幣史という形に絞られて、第二部で近代資本主義の成立過程が全般的

に扱われ、その中には、国家から都市と市民層の成立の問題、宗教社会学的な問題まで全部含まれている。世のいわゆる経済史的叙述とは非常に異なった構成をとっているわけです。これを我々は今日まで『経済史』と呼び慣わしてきておりましたし、そういうものとして受け取って読んできておりましたけれども、確かにこれは経済史として扱うには一風変わったスタイルという他はない。いま宗教社会学に関する彼のプランの問題と関係させますと、今日我々の手元に『経済史』として残されているこの論文は、果たして経済史と言っていいのかどうか、疑わしくなります。少なくとも私は、読んでいくかぎりではそう思える。経済史的ではあまりにもなさすぎる面が多い。最初に出てくるところでもそうです。いってみれば、河上肇『人類原始の生活』で扱われているような問題がいきなり出てきますし、エンゲルスの『家族、私有財産、国家の起源』の批判がある。全般的に言えば、エンゲルスの『家族、私有財産、国家の起源』の批判史みたいでもある。そういう構成をとっているし、しかも加えてその第2部の、「都市と市民層」をみますと、これは『経済と社会』のなかの都市論のエッセンスが使われていると言わざるをえない。そういうふうに見ていきますと、この『経済史』は、確かにヴェーバーが学生の要望に応じてそういうテーマで引き受けたかもしれないけれども、彼自身がそこで述べようとしていた事柄は、彼が当時全力を挙げて書いていた『世界宗教の経済倫理』の2冊本、その最後に予定されていた「西洋のブルジョアジーと都市の問題」、その部分をこの『経済史』が補完しているのではないかと。つまり『経済史』は、独立したものとして扱うよりは、『宗教社会学論集』のなかの第2巻の後半部分を成しているというふうに見たほうが整合するのではないかと、という気が私はするわけであります。そういう意味合いでヴェーバーの『経済史』を、宗教と社会の普遍史的な関連のもとにとらえた一連の宗教社会学的労作の一つというふうに位置づけることができないだろうか。

そういうふうに見ますと、この『経済史』が前半で農工商という縦割りの形態をとりまして、後半部の最後におかれた近代資本主義の成立のところで「都市の市民層」と「国家」と「宗教的なエートス」の問題を扱っているということは、ちょうど『儒教と道教』に非常に構成が似ていることに気づきます。『儒教と道教』もやはり最初に社会学的基礎として、農業あるいは農業史あるいは都市史あるいは貨幣史、そして行政史、国制史を扱っております。そのあとに儒教徒の生活態度がくる。その締括りのところに、「儒教とピューリタニズム」をおいております。ですから、この「儒教とピューリタニズム」に対応するものとして、『経済史』の終わりのところに、西洋的合理主義の帰結点としてプロテスタンティズムの問題が扱われているのであって、いま『経済史』を、ヴェーバーのプランにおける『世界宗教の経済倫理』第2巻の後半部に組み入れたかたちにししますと、ちょうど第2巻の終わりは、第1巻の『儒教と道教』の終わりに対応していることになる。アジア的合理化の方向と西洋的合理会の方向とが、そこで相互に照応しあっている構成をとっているというふうに読み取れるのではないかと、というのが私のヴェーバー「宗教社会学」に関する作品史的な分析であります。

2. 農村調査——日本とヨーロッパ——

だいぶ時間が経ってしまいましたので、その次のほうに入りたいと思いますが、そういうわけでやっと私は、『経済史』の問題をそういうふうに「宗教社会学」との関連で位置づけることに納得をしまして、改めて『経済史』をみますと、『経済史』の一番最初がドイツの農業共同体から始まっていることが問題となりました。マルクスの言え、ゲルマン的形態における農業共同体、その分析から始まっている。これもいわゆる経済史の本としては異例ですね。そこで説明されているのはまったく近代の農村、今日でもそれがうかがわれるような、ドイツの集落の構造がそこで説明されているわけです。つまりそれを尺度として、様々な国々の地域の農業共同体の歴史的な比較分析を彼は展開しているのです。

ところで、私はそれを見ながら、さっき言いましたように、畑作農業を根幹としたアルプス以北の農業共同体と、東アジアのように土地と水がセットされた稲作農業地帯の共同体とは、必ずしも共通の尺度では分析しにくい局面があるように思われると申しましたが、仮りにそういうヴェーバーの農業史にみられる普遍史的観点を借りて、いま日本の農業共同体を尺度として比較直してみるならば、いったいどういうことが問題として出てくるであろうか、と思ったからであります。こうして私は日本の共同体の普遍史的意義を追い求めて本土から奄美大島、さらに沖縄まで足跡を延ばすようになりました。

これは一つにはそこに書いてありますように、都立大学時代の教授であった岡正雄先生の導きにもよるわけであります。岡先生はヴィーン大学で民族学研究所の学生として6～7年にわたってむこうで勉強されて、「古日本の文化層」というタイプで1000ページ以上の大論文、博士論文を書かれた方です。そして、戦後日本の『民族学研究』に「日本民族＝文化の形成と日本国家の源流」という有名な座談会の、いわば主唱者でもありました。石田英一郎先生が司会で、岡正雄先生と考古学の八幡一郎先生と、それからやはり東アジア考古学の江上波夫先生と4人でされた座談会であります。これは昭和24年に出たのですが、座談会としては日本では一番成功した座談会であったように記憶しております。とにかくそれを読んで魂が揺さ振られるような、非常に強烈な問題の迫力が感じられる座談会でした。私もすっかりそれに魅了されました。江上先生はその時に、日本の古代国家の形成を騎馬民族の征服王朝としてとらえるという、当時としては非常に破天荒な理論をたてられました。江上騎馬民族説として諸君も知っているだろうと思います。当時はまだ江上先生も若かったですね。昭和23～24年ですから。しかし江上先生のそれが非常に有名になりすぎて、岡先生の歴史民族学的な日本文化分析、日本文化論のほうが、影が薄くなってしまった。

私はしかし、実は江上先生の学説よりは岡先生の学説のほうに惹かれました。どこに惹かれたかという、岡先生は、日本の民族は単一民族ではない。少なくとも縄文時代からいくつもの異なった種族の流れが日本には入ってきている。それが様々な種族文化を日本に持ち来たら

せて日本の民族を多民族国家に仕上げたのだという学説で、そういう点で、日本は今日でも非常に根強い日本単一民族論、あるいは日本語が唯一の母国語であるといったような、普通の、通説的な考え方とは正面から対立する学説です。私も当時はマルクス主義歴史学に影響されておりましたから、最初は抵抗を感じましたが、実際に調査していくうちに、やはり岡先生の言っているような見方をとったほうが、productive だというふうに考えるようになりました。だからかつてのように、日本の社会を作り上げているのが中根千枝女史が言いますように、タテ社会論といいますか、親と子の関係、親方子方関係といったような、そういうタテのつながりだけではない。むしろヨコのつながりといいますか、今日ここにもおみえになっている江守五夫さんが出されているような、年齢階梯制論ですね。若者組と一般に言われていますが、年齢を principle にして、家の principle ではない、家の本家の息子でも年齢的に若ければ末座に座らされるといったような、そういった年齢階梯制的な principle にたつ村落が日本でも結構多く見いだされる。とくに南西部や沿海地域に。また、先輩と後輩という言葉がありますけれども、そういった特定の時点での initiation の先・後の関係で世代を決める。そういう世代的な principle に基づいた社会の存在もある。それが非常に違った文化をそれぞれ持っているということもわかってきました。だから日本の社会といっても一つではないと考えたほうがいいのではないかと。

しかもこれを頭に置きながら調査をすすめていきますと、日本の南西諸島の村々の中心には、かならずその村の秩序を保持する神が鎮座しています。それを守る女性の神役たちをノロと言いますが、そういった人たちによって守られている神、これはどうも色々調べましたけれども、はっきりとした個性は持っていないんですね。隠れた神というふうにみなされる。そして、男性であるか女性であるかもはっきりしない。そういう男女の性を超えた神ですね。これは琉球の「万葉集」と言われる「おもろ草紙」のなかにでてくる神も、同じように性別のはっきりしない神だということを安良城盛昭さんが最近書いた『新・沖縄史論』のなかでも指摘しております。ですからそういう神の存在が、私には大きくクローズアップされてくることになったわけです。日本の学界では、それまでは日本の家の関係、とくに本家と分家の関係、あるいは本家の神、同族の神を中心に共同体を作るといったような考え方が非常に支配的であった。しかし、私はそういう同族制社会も地域性を有しているわけであって、必ずしもそれが一般的ではないというふうに考えざるをえないように思えました。ただその場合でも、村の中心というものがやはりあって、その村の中心にはその村の秩序を支える神が住んでいる、という観念を村人が持っているということだけは、非常にはっきりとしてきたのであります。

それをどういうふうにとらえるか。それを柳田国男先生は「氏神と氏子」という有名な論文で、氏神のそれを村人の祖先神として位置付けましたけれども、それは果たして柳田先生の言うとおりであるのかどうか、ということが私の疑問になってきたわけです。レジュメにも書いておきましたように、ちょうどその頃原田敏明先生と会う機会がありまして、原田敏明先生の

宮座研究会というグループに入ることができました。この研究会は今から思うと大変な研究会で、大間知篤三先生とか、あるいは古野清人先生とか、あるいは小川徹先生とか、喜多野清一先生とか、とにかく当時の日本の農村社会学、あるいは宗教人類学といえますか、錚々たるメンバーで構成されていたのです。関敬吾先生もおられました。『日本昔話』の編者ですね。そういった人たちが近畿地方の宮座の研究を実際にされていた。

私はまったく一番の末輩でしたけれども、それに参加させていただいて、長谷寺の調査とか、あるいは大神神社の調査等をしたわけです。大神神社は皆さんのなかで知っておられる方がいるかどうか分かりませんが、日本では非常に由緒のある古い神社で、伊勢神宮と並んで古く、しかもいわゆる神社という形式を持っていない、社のない神社として有名です。それだけにこの大神神社は日本の神社の古い形をとどめているのではないかとされているのですが、そういった神社の調査をしておりますと、だんだん原田先生の指摘しておられる宮座理解が、私にはこれまで私の調査してきたことと整合するように思えたわけです。原田先生の考え方は、村には宮と呼ばれるもの、社と呼ばれるものは一つしかない。たった一つしかないというのですね。神社はいくつあってもいいけれど、その神社がもし宮と呼ばれるならば、その宮はその村に一つしかない。しかもその宮で拝まれる神は、偶像を持たない。だから諸君がもし農村の出身であるならば、自分の村に帰って、村の人にお宮さんはどこにあるか聞いてみて、鎮守の社ですね。お宮さんがあると、そこのお宮さんは必ず一つしかないことが分かると思います。そのお宮さんについて実際に調べてみるといいと思いますね。そのなかにはおそらく、何も飾られてないと思います。これが原田先生に言わすと、日本の宗教のもっとも原点であって、日本の民族宗教は無像性、偶像を持たない。強い言葉で言えば、偶像を拒否する性格を持った宗教だということになる。だからたしかに神像は日本でも出てきますけれども、仏像のように芸術的なセンスに富んだ偶像は、日本の民族宗教のなかからは生まれてこなかったといっているでしょう。それはそういうのを作り出すような性格をそもそも持たなかったからですね。そういうふうな意味の宮座の神というものが、日本の村の共同体を、村秩序を根底において支えているということが、しかも歴史の古い近畿地方の村ほどそうだとということが、わかってきたわけです。だから村は、そういう点では、一つの宗教的な共同体であり、今の言葉で言うならば、一つの祭祀空間をなしている。そういった宇宙論的な、cosmological な秩序を持っている共同体だと考えざるをえない、というふうになってきたわけです。

そういう目でみますと、近畿地方に行かれたらわかりますように、必ず村には入口と出口があります(入口と出口が一つになっている村もあり、それがむしろ古いかも知れない)。そして入口と出口には、その境の神がいる。それは道祖神であるとか、山の神であるとか、色々言われるでしょうけれども、境の神様が必ずいる。そこで村の秩序を守るわけです。私が知っている一番有名な例でいきますと、軽井沢の碓氷峠には長野県と群馬県の県境がありまして、そこには熊野権現の境の神がお互いに境を接して並んでいます。同じ一つの神社であって一方が群

馬県の境の神としての熊野権現であり、一方は長野県の熊野権現の神。二つの神様が同じ境域の両側に背中合わせに立っています。そういうケースは他にもあるわけです。だから境の神は、次第に村が形成されて、村の秩序を支える中心が求められるようになると、境から中心に移ってきて、やがてお宮さんになってくるというふうに理解できる。そして宮の境内は sanctual な、神聖な区域（^{イベ}齋庭）になります。

ですから日本の村は、墓地は神社の境内にはない。どこにもない。墓地は必ず、かりに神社が東にあれば西側のお寺のほうにあります。昔は、墓地は村の外にあった。共同墓地が村の外におかれていたわけです。今でも伊賀のほうの古い村に行くと、共同墓地は村の境の外に作られていて、そこは誰の墓かわからない。五輪の塔が一つ建っているだけです。おそらくそれが近世以前の日本の村の墓地の構造だったろうと思います。それよりさらに前になると、文献的に追求できませんけれども、しかし、たぶんそれは京都のような町でも遠く離れたところにも、あるいは川の一鴨川などの一流域に捨てられたということが言えるかも知れませんし、日本の古代から中世にかけての人たちは、私達が知っているほど先祖崇拝ではなかった。先祖の墓地を知らなかった。どこにあるか知らなかったというケースが、貴族の世界でもあるわけです。平安朝の太政大臣藤原忠平という貴族が、息子の師輔との懐旧談において、兄の時平が亡くなるとき、骨を父基経の墓の東南に埋めてほしいと遺言したのにふれて、基経の叔父良房は良房の祖父内膳の墓が「どこにあるか自分は知らない」と答えた話を述べているのは有名ですね。自分の近親がどこに葬られているかを知らないぐらいの意識であったとみたほうがよくて、仏教が先祖の問題を死霊崇拝の一環として強調してくるなかで、私は日本人のそういう先祖崇拝が、信仰が高まってきたのではないかと思います。ですから、柳田先生のように、祖霊信仰が日本の固有信仰として古代以前から日本人の核心を成していたという考え方は、私にはどうも今だに十分には納得できないでいる次第です。

そういう目で日本の村秩序を見ていきますと、さっき言いましたように、日本の農業共同体を一つの祭祀的な空間としての秩序としてとらえることができ、この上で、それではヨーロッパの共同体、マックス・ヴェーバーが『経済史』でとらえたような意味での共同体を、どういうふうに理解したらいいかという問題が出てまいります。私は友人の、ヴィーン大学のときの学友であったヨーゼフ・クライナー君と二人で、ライン川の西岸にあるアイフェル地方のヒルベラートというごく平凡な農村を、ここ数年調査をしております。これはまったく特別でない、平々凡々な近郊農村でありますけれども、この農村を見ていきますと、このドイツの農村もやはり日本の農村と同じような一つの祭祀空間を持っていることがわかってきました。一年の祭祀の年中行事というものがありますけれども、例えばカーニバルがそうですが、このカーニバルはちょっと後にいたしましても、日本でもよく知られている「^{マイバウム}五月樹」祭が5月1日に行われます。その前日である4月30日—日本で言えば宵宮の祭りのときですけれども—に、村の若い衆が、自分たちの若者組が共有している共有林に出掛けていきまして、大きな木を切りだし

表1 南西諸島の神概念・世界観の諸要素（クライナー・住谷一彦共作）

視座	世界観	神概念	聖地	神役	神祭り	期日	儀礼	拝所	備考
現世(俗) ↑ 他界(聖)	ニライ (海の地底)	マレピト 仮面仮装の 来訪神	海の底 洞穴	男子結社	セチ 節	年の折目	ユンの予 祝	ミヤー広 場	トカラ列島, 両先 島に強い, 奄美に はほとんどみられ ない
	ニライ ネリヤ・カ ナヤ(海の 彼方)	ナルコ・テ ルコの来訪 神 ↓	海 立神岩 浜辺	スドウを 中心とす るタチガ ミ役	ムケー オホーリ	2月・4月 ミズエノ	予祝	浜→ トネヤ	ノロ信仰の成素
	海→山→田	来訪 ↑	神山 農 開拓田	ノロとグ ジを中心 とする神 役全員	アラホバ ナ	6月ミズ エ(ツチノ ト)	稲作儀礼	アシアゲ	
	オボツ (天→山)	オボツ山来 訪	オボツ神山	イガミ役	ムケー オホーリ	2月・4月 ミズエノ	予祝	オボツ神 山→トネ ヤ	
二元論	山一般	山の神来訪	山一般	大山工 山仕事 鍛冶屋	カネサン	1・5・9月 カノエサル		各戸	
	グショ (地下)	祖霊の来訪	イヤンヤン 山中・洞穴	ユタ		盆		各戸	憑依形 シャーマニズム
現世指向性 他界の一元面論	現世=他界	シママモリ シマタチカ ミ常在神	トネヤの神 棚	グジヌシ (役人)	大ウンメ 冬ウンメ	6・7月 ツチノエ 11月 カノエ ミズノエ	粟作 芋作儀礼	トネヤ グジ宅	ノロ信仰の成素
	現世=他界	高祖 常在	イベ・モー ヤ	ノロ グジヌシ	アラシチ シバサシ ドウンガ	8月ヒノエ		イベの前	

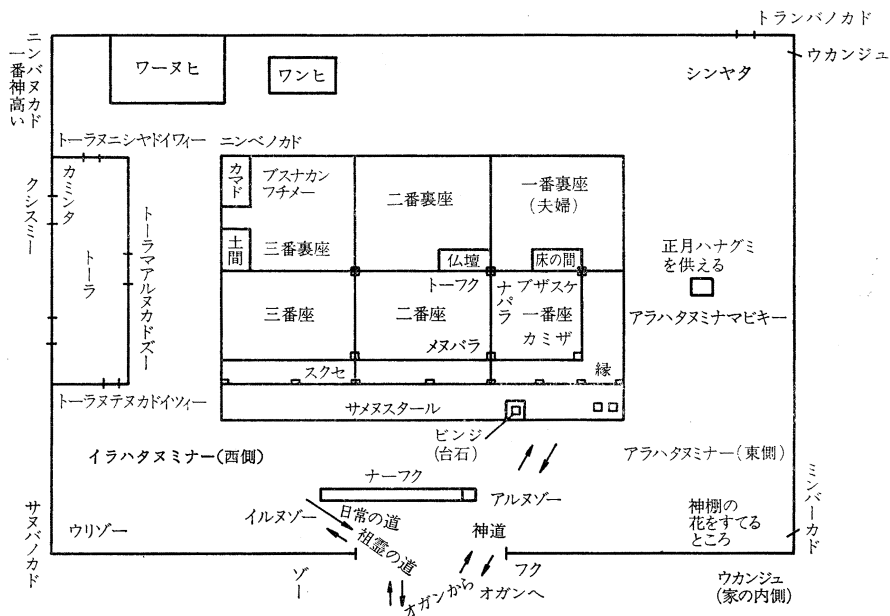


図1 波照間の家の祭祀空間

てきます。30～40メートルある、この「教室の」左から右まであるぐらい大きな木を切りだしてきて、これをその村の入口の一隅に立てるわけです。これを立てることによって、その村は一年間、その秩序が維持されることになる。そのあと、マリアヒンメルライエという聖体行列がありますけれども、この聖体行列のときに、そこに祭壇がもうけられて、神父がそこで村人達と一緒に祭礼を行なう。そのために教会からでていく行列は、神道（かみみち）を通って行くわけです。この道もきちっと決まっているわけで、お葬式のときに通る道とは違う。

日本の村も神道がありまして、神輿が通る道、ご神体が通る道と、それから我々が普通お葬式に通る道、葬式道とは絶対重ならないようになっています。だから、祖霊と神霊といいますか、祖霊と神霊とは、そこでも相交わることがないようになっているわけです。それがよくわかるのは、お手元にさしあげました図のなかにあります。その上の図のほうは日本人が神と考える場合にも単に一つの神を考えているわけではなくて、実にそこにあるように様々な神があるという例であります。私が言いました偶像を持たない神というのは、一番下の二つの欄に書かれている島守りの神のことであります。これが村人の信仰の核になっているのです。この説明をしだすと切りがないので端折ります。それでいまお話ししようと思っているのはもう一つ下の図で、これは家の図なんですけれども、そこにありますように、入口からして右と左で違うわけです。むかって右のほうは神道です。アルヌゾーのほうですね。これは神聖な道です。そして、むかって左のほうはイルヌゾーであって、これは祖霊が通る道。それから死んだ人をお墓に送るときにはこの道を通ります。普段は日常生活のときもこちらを使うわけです。絶対右のほうにはいかない。そしてこの家の真ん中から右のほうは神聖な清浄で明るい空間であり、左側はそれに対して不浄で暗い空間です。ですからそこにあるのは勝手口とか、ワースヒというのは家畜小屋、トーラというのは台所ですが、そういったものとかゴミを捨てる場所といったものは左側。そして祖霊を祀る仏壇も真ん中から左です。右側のほうはブザスケといって床の間があり、神様がそこにくる。そして神聖な行事は右のほうの一番座で行なうというふうにはっきりと空間的にもわかれているわけです。これは家の中という縮小された空間ですが、拡大された村の空間もそういうふうな構造をとっているということを知っていただきたいと思いまして図示した次第です。

3. 共同体祭祀——日本の合理化の起点——

今申しましたように、ヨーロッパの農村調査をしましても同じようにそういう祭祀空間が見られるということがわかりました。神道と葬式道とは違うということです。ところが日本の村とヨーロッパの村が、一番決定的な点で違うことが一つあります。それが実はそこに書いておきましたように、ヨーロッパの村の中心には教会があります。そしてその教会の横には必ずお墓があるんですね。この両方はワンセットなのです。ところが日本の村は確かに中心にお宮さんがいますけれども、お宮さんの境内にはお墓はない。お墓は非常に離れたところに、も



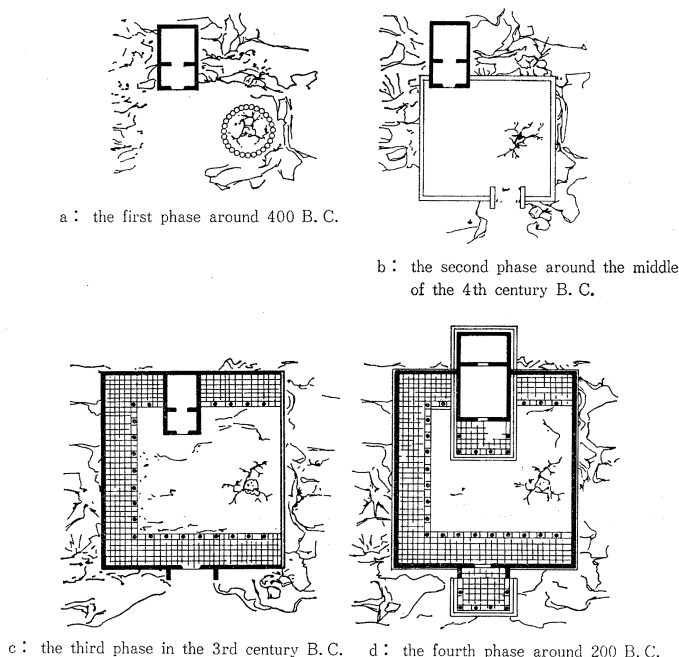
SPIEGAZIONE DELLE SIGLE

Acr.	: Acròpoli
Ag. ar.	: agorà arcaica
Ag. el.	: agorà eleutera
Ar.	: Areopàgo
As.	: Asclepièo
B.	: Buleutèrio
Cr.	: Crène en oisyoia=la fontana dei salici
D. el.	: santuario di Dioniso eleutereo
D. l.	: santuario di Dioniso nelle paludi(en Ilmnais)
Dp.	: Dpylon
Dr.	: dròmos=il corao
El.	: Eleusnio
Enn.	: Enneàcrunos: la fonte dei nove rampilli
H. p.	: Hierà pyle
hydr.	: acquedotto di Piaistrato
K. ag.	: Colòno agorèo
Kl.	: Clessidra
L.	: Lenèo
O. P.	: odèo di Pericle
Or.	: Orehestra dell'Agorà
Pn.	: Pnice
Pr.	: Propilei
Py.	: Pythion ap' àcras
St.	: basileios stoà
T.	: Teatro di Dioniso
Th.	: Tholos

I numeri indicano le quote di livello.

図2 古代アテネの都市構造

しお寺があればお寺の墓地にあるわけです。だから日本の村とヨーロッパの村は、祭祀空間としてみると非常に色々な点で似ているわけですが、ところが一番その秩序の中心を成すところが、一方は一緒であり、他方は離れて分離しているという構造を持っているのです。私はヨーロッパの農村調査をして、非常にそれがおかしい、わからない問題として心に残りました。一体どうしてそういう違いが出てきたのか。それを実は川田順造さんの主宰する『『未開』概念の再検討』研究会の席上でたまたま建築学をやっている陣内秀信さんにうかがったところ、その図の2と図の3にあるような貴重な説明をいただいたのでお見せしました。図の2はアテネ、古代ギリシアのアテネの都市構造が書かれておりまして、ここでもアクロポリスが右の上にあります。そしてこれは小高い岡の上にあります、その真下のところに野外劇場がありまして、その外は城壁の外になっており、これはネクロポリスと呼ばれている死者の世界です。だから、古代ギリシアの城壁のある囲まれた地域は生者の住んでいる世界で、アゴラがあり、そして演劇場があって、演劇場は野外劇場として自然とそこでオープンに対応している形をとる。それに対して、その城壁の外に死者の世界が広がっている。だから生者と死者の世界もそこでは、つまり古代ギリシアでは分離していたわけです。図の3は、ギリシアの神殿が、日本の境の神が村境から中央に移ってくると丁度パラレルに発展している点を示しております。同じように古代ローマの場合も、生者の世界と死者の世界とが分離していることが陣内さんの報告でわかります。しかも陣内さんによりますと、この古代ローマのポリス、すなわちキピタスの場合は、ポリスの城壁をはさんだ外側と内側を聖なる空間としてはずしておく。つまり何もそこに置かないということが定められていたと言われているのです。そこをポメリウムと呼



川田順造編『未開概念の再検討』I, リプロポート刊, 1989より

図3 ドドナ・ゼウスの聖域の形成発展段階

んだそうですけれども、そのポメリウムには誰も汚れたものは入れないということになっていた。軍隊も、シーザーのような偉い人でさえガリアの地で戦って勝利をえて帰ってきても、ポメリウムの前で一旦軍をとめて、そこへ凱旋門を作って、その凱旋門の前で禊をやってはじめてなかに入ることができた。そしてなかに入ってから、その中心であるゼウスの神を祭っているカピトリヌスの岡に行くまでには様々な神道を迂回して通らないといけなく、ということが定められていたわけです。それぐらい古代ギリシア・ローマのポリス、キピタスは、日本の村とそういう点では似た生者と死者の空間がはっきり区別されていた。ところが、それが中世に入ると、キリスト教の復活信仰に支えられて、教会のなかに死者が入ってくる。だから諸君がヨーロッパに旅行するとわかりますように、教会に行きますと、教会の床の下には、その教会に功績のあった聖者のお墓がある。カタコンベですね。そういうふうに、教会と墓地が接近してくるようになった次第です。

ですから日本の村とヨーロッパの村を今述べたように、祭祀共同体という観点から見ますと、決定的に違う点はそこにある。そしてその違いをどうして引き起こすに至ったかという、その転回点を調べていきますと、私はどうしても西暦4世紀から5世紀にかけての古代ローマにおける有名なローマ教とキリスト教との凄絶な戦いを転機に置かざるをえないように思うのであります。時間がもうだいたい迫りましたので端折らないといけなくなりましたが、それは諸君も知っていますように、コンスタンティヌス帝が最初のキリスト教徒の皇帝になりますけれども、

その後、コンスタンティウス帝がローマの元老院のなかに安置されていたビクトリア祭壇というものを撤去します。そして祭礼のときの供え物等を禁止する、神殿を閉鎖する、という非常に革命的な行動をされるわけです。それに対する反動は、辻邦生さんの小説で有名な『背教者ユリアヌス』となってでてくるのですけれども、その後テオドシウス大帝とか、ローマ皇帝の次々にでてくるなかで、徐々にキリスト教の国教化がすすむ。

その中での有名な問題が二つあります。西暦384年のビクトリア事件と、385年のミラノ事件であります。この辺の経緯は、内田芳明さんが『マックス・ヴェーバーと古代経済史研究』という有名な本のなかの後半で非常に詳細に扱っておられますので、私もほとんどそれにしたがっているわけですが、その事件のなかで、ローマ国教のほうに味方するシンマックスと、それからキリスト教の側に立つアンブロシウスとの間の熾烈な戦いがある。このシンマックスが言っている事柄は非常におもしろいのですが、彼はローマ教のことをこういうふうに言うんです。「各人は自分の宗教を持ち、自分の習慣を持つ。各民族もその運命をつかさどる守護神を持っている。宗教とか神の価値は、その民族国家に与える利益によってのみはかられる。すべては歴史がそれを実証しているのだ」と、こういうふうに言うわけで、古代ローマ教の場合は、そういう日常の祭祀というものがすべてであった。この点は、これも弓削達さんが書かれた『ローマ皇帝礼拝とキリスト教』という本のなかでキケロの『神々の本性について』というのを引用しているなかにあるのですが、古代ローマの神々に対しきわめて懐疑的な立場をとっていた哲学者のコッタが、こういうふうに言っているのです。「自分は非常に懐疑的だけれども、我々の父祖に対してはいかなる理論的論証がなくとも信じなければならない。だからそういうことについて色々議論する哲学者の立場と、しかし自分が国家の神官として責任ある立場にある場合とのそれを、はっきり区別する」ということを言っている。そういうローマ教の立場というものが、アンブロシウスからアウグスティヌスにいたる流れのなかで決定的に破られる。古代キリスト教徒はそういった祭事の実修を、自分の信仰にかかわる事柄として拒否した。古代ローマの皇帝のほうからすると、クリスチャンがどういう信仰を持っているかはかまわなかったのです。信仰の内容までどうこう言うわけではなかった。ただ古代ローマは、先祖代々昔から行なってきた祭事、祭礼に加わるように、それを拒否しないようにと言ったにすぎないのです。それすら古代キリスト教徒は断わったというので、弾圧が行なわれたということになります。この結果、キリスト教がアウグスティヌス以降のローマ・カトリックのなかで、アルプスを越えてゲルマンの世界にまで拡がっていくという結果をもたらします。

こういった形をとったことによって、さっき言ったゲルマン的農業共同体の囲いをなす秩序が構成されてきたというふうにみなしますと、それに照応するような日本の共同体は一体どうなのか。つまり、教会と墓地の結びつきに対して、教会と墓地が分離するような形をとっている日本の共同体は、一体どこでどうやって形成されたのかということが、宗教と社会の普遍史的な関連の比較点として浮かび上がってくることになります。私はその画期を、レジュメに書

きましたように、西暦6～7世紀の頃、ちょうど聖徳太子が十七条の憲法を定めたときにおきたいと思います。日本でも民族宗教である一神道という言葉はその後にできてくるのですが—固有の宗教に対して、世界宗教としての仏教がはいってきます。ちょうどキリスト教が古代ローマ教の世界に入ってくるのと同じ図式ですね。諸君も知っていますように、物部守屋と蘇我馬子の熾烈な排仏、崇仏の争いが起こり、そして物部氏が敗れる。そして蘇我氏が勝利を占める。その上に推古天皇と聖徳太子の時代が始まるということは、ご承知のとおりです。

私はこの聖徳太子の役割というものが、ちょうど聖徳太子の『十七条憲法』と対比されるものが、アウグスティヌスの『神の国』キピタス・デイであろうというふうに思いますけれども、このキピタス・デイと、十七条憲法のなかに示されている三経義疏の聖徳太子の考え方が、非常に好対照を成しているように思うのです。「和を以て貴しとなす」から始まる聖徳太子の思想のなかには、仏教と儒教と道教と、それから道教といっても老荘思想等々すべて盛り込まれていると、いろんな研究者の方が言われています。私は聖徳太子の研究者ではありませんから、そういう人たちの考え方をただ受け売りするわけですが、とくに坂本太郎先生の説明は非常に合理的で、私には説得的でした。坂本先生は、聖徳太子の十七条憲法の根底には儒教が非常に強いとか、荘家の刑罰の思想が見られるとか色々言われるけれども、根底的には仏教思想が一貫して貫いているというのです。君と臣と民という三秩序をそこで決めてあるのは、ちょうど仏教における仏と菩薩と衆生の対応にピッタリと合っているのだということを指摘されておられます。そういうことまで考えると、聖徳太子のこの十七条憲法に流れる思想というのは非常に深いものがあるし、日本における世界宗教の受容の一つのモデルケースとして後々までその強い影響がそこに示されていると言われることは、間違いないと思います。十七条憲法の十七条という言葉も、その後ずっと影響が残ります。鎌倉時代の貞永式目も五十一条、これは十七条の3倍ですね。それから足利尊氏の建武式目も十七条であるし、徳川家康の公家諸法度も十七条というふうに、十七条憲法の影響もずっと後まで続くわけです。そういう影響力がある点でも、アウグスティヌスと匹敵するのではないかと私は思います。

問題は、その後日本では大化の改新がおこり、そして中臣氏の興隆がある。藤原氏が政権を握っていく過程のなかで、日本の仏教と固有神道の間の関係が自ずから定まってくる。そこがヨーロッパの合理化と違う点ではないかと私は思うのです。一番それがはっきりしてくるのは、西暦698年、文武天皇がその前年に即位しますが、文武天皇は即位してすぐ翌年に即位の礼としての大嘗祭を行なおうとする。ところが、大嘗祭を行なうときに、伊勢神宮をはじめとして日本全体の神社の様々な勢力を動員するわけです。その時の動員の原動力になったのが中臣氏であり、藤原不比等であったのであり、その時に藤原氏は不比等とその一党だけに藤原という姓を与えて、清麻呂以下の人たちには藤原氏を名乗らせないで、中臣氏に戻すんですね。中臣氏は昔から神道の系統を司っていたわけですから、中臣氏がそこで藤原氏と分れて神祇を守る、その主宰者になるということは、政治と祭祀、この両方を分離するということになりま

す。だからちょうど文武天皇の大嘗祭が行なわれるその時に、この藤原氏と中臣氏が分離して、いわば大化の改新のときの神祇と太政の2官の区別をはっきり打ちだす律令体制への布石が打たれたということは、それからもうかがわれるのです。こういうふうな形で、結局世界宗教としての仏教はキリスト教のような形ですべての信仰をキリスト教一つに凝集させるようなことなしに、むしろ固有信仰と役割を分担せざるをえないような形で日本の社会に根をおろすようになった。その結果が、私は日本の村における神社の境内と寺の墓地は分離せざるをえなくなったという状況と結びついたと思うわけです。もちろんこの両方は厳密に歴史^{ヒストリイ}のなかで parallel にどうこうしたというのではなくて、一つの symbolical な意味関連のレベルで受け止めてはしいのですが、しかしヨーロッパの場合と日本の場合とがなぜ違うかを調べていきますと、その世界宗教の受容の仕方に非常に関係したように、私には思えたわけです。

4. 共同体祭祀のカズイステーク——宗教と社会の普遍史的関連への視座——

それで、私の最後の問題に入ります。私はそういった共同体を祭祀的な観点から再構成、概構念成しなおす必要があると考えてきています。というのは、経済学的な概念で構成された共同体は、確かに市民社会の形成とともに理論的にはその解体を前提にするというふうに理解されるわけですが、現実^{ヒストリイ}にヨーロッパの農村社会を見てみましても、共同体が解体され尽くしたケースは、私が知っているかぎりではあまりない。むしろ生き延びている。もちろん支配的ではありませんけれども生き延びてきているし、それなりの意味を現実の日常生活のうちで持っている。むしろ市民社会を支える共同体となっている。とすれば、それだけの生命力をどうして共同体という社会組織は持つのかということが、やはり解かれなければならないし、場合によってはそれを市民的共同体というふうに呼びかえても差し支えないようにも思える。とすれば、共同体概念を発展段階論的に概念構成されてきた経済レベルを超えて普遍史的な視座から祭祀レベルでもう一度再構成してみる必要があるだろう、というふうに私は考えてきております。

それで祭祀組織というか、祭祀空間として共同体から、すなわちもう一度宗教から経済・社会をみるという視点を貫こうとした次第です。それが、お手元の表の最後の表(4)になるわけで、この表を説明しますと、実はこれちょっと切りがないわけですから、まあ眺めて楽しんでいただければいいということにしたいと思いますが、一番上の図は、民俗文化—Folk-culture—レベルでの共同体の比較ということであります。私はその真ん中にありますように3つの座標軸を立てました。さっき言いましたように、日本の村の氏神のように、偶像を持たない神信仰というものを私は歴史民族学の用語法に従って高^{ホフホフト}神と呼ぶことにして、高神的=象徴的世界観というのを一つ立てます。それから、先祖代々といいますが、先祖神を中心としました系譜的な信仰を左側の下の系譜的=歴史的世界観とします。それに対して、宇宙論的な村の秩序を宇宙の秩序になぞらえて構成するような、そういった世界観を宇宙的=呪術的世

界観というふうにして右の下におきまして、三角形を作ります。この三角形の矢印は、それぞれ担い手と展開の方向を示しておりまして、もちろんこれは主な担い手ですが、例えば一番右をとりますと、すなわち、高神的世界観から出発しますと、外側の矢印は預言者でありまして、古代イスラエルの預言者がエホバの神の担い手になる。そして古代ギリシア・ローマのような宇宙的な、また系譜的な世界観のミックスした世界に入り込んでそれを貫通すると、中世キリスト教的な聖人崇拜の世界が広がってくる。キリスト教の村の世界を諸君が行きますとわかりますように、唯一神ヤーヴェを祀るキリスト教の世界ではありますけれども、教会には聖アントニウスの神がいまして、これは旅などのときの守り神です。願い事の神です。だからオーストリアなどでもマリアツェルのように、絵馬を捧げて願い事をかけるような風習は今でもありますし、さらに水の神様聖ネポムクもいます。聖ヨハネのような火の神様もいるわけです。だから、必ずしもヨーロッパの村だからといって、イエス＝キリスト一色ではもちろんないわけです。そういった神々が依然としてヨーロッパの村々に住んでいるということは知っておいていいことだと思いますが、そういったこともこの図式で解明できるのではないかというふうに思います。一番左の下の方座の問題も、だからやはり高神的世界観から出発して外側の男子結社の矢印を通してこれが担い手になるわけですし、そして系譜的な世界観と宇宙的世界観によって支えられている同族団と村組の秩序の結びついた日本の村（共同体）のなかで、その中心をなす形をとると宮座になる、という次第です。日本の宮座の担い手が男子結社であるということは周知のことで、いまさら指摘するまでもないですね。そういうふうな形で、他にも色々中国の場合であるとか、あるいは蒙古の場合とか、いろんな場合についてのケースをそこから導きだしたいというふうに思っておりますが、これは一つのカズイスティックであります。

そういうふうな共同体レベルの比較を一つ考えていこうというのと、さらに、ただその共同体は今言ったように、祭祀空間に凝集されるような一つの共属感情というものを持っています。そういう共属感情は、そこにはマックス・ヴェーバーがあげていますように、宗教社会学でいうエートス論とは違ったレベルの問題があるのです。ヴェーバーはこれをハビトゥス *Habitus* という言葉で呼んでいるわけです。*Habitus* というのは、これは形質人類学のほうで使う言葉でもあります。姿・形のこと、外観のことです。容姿端麗というときの容姿にあたる言葉が *Habitus* です。ですから、共同体を構成する人々の感性的な思考と行動の様式ですね。この人たちの生活のなかにエートスの問題と並んで、この *Habitus* の問題が最初からあるということをお我々は知っておく必要があります。エートスのほうからだけ見ていくと、ヴェーバーの宗教社会学の世界が展開されますけれども、それだけではない。つまり、共同体はそれだけではないということです。この *Habitus* のほうからみていきますと、ここでは倫理的というよりももっと生物学的な感性レベルにおける人間の行動様式ができます。マックス・ヴェーバーはそれを吸引と反発の関係のダイナミックスとしてとらえようとしているわけです。要するに、好きだとか嫌いだという世界はこの *Habitus* の世界なんで、彼が引用している有名な故事でい

きますと、昔ギリシアでスキタイの男性にはギリシアの女性を、ギリシアの男性にはスキタイの女性をめとらせようという試みを催した。ところが、スキタイの女性は髪の毛をバターで化粧し、ギリシアの女性はオリーブ油で化粧した。お互いにその匂いが嫌いだったので、ついに実現しなかったという話がありますけれども、そういった外見からの関係を芯にして、感情の世界のなかの力学をヴェーバーは Habitus の吸引と反発の世界として展開しようとしています。

この Habitus の世界から展開された世界が、その「Ⅱ」の共同体のなかの Stamm とか、あるいは Volk とか Nation という世界の問題に連続してくるわけであって、共同体の Habitus はそういう種族、Stamm のような形をとる場合、あるいは Volk のような形をとる場合、Nation のような形をとる場合、それぞれその核になる感情が違うわけです。共属感情が違うということがそこで指摘されているのです。私が非常に印象的だったのは、この間ベルリンの壁が除かれたときに、あそこで東独と西独の人たちが集まって歌った歌、「ベルリン ベルリン」という歌が歌われたのですが、あれはその前から流行っていた歌ですけれども、「ベルリン」の次にくる言葉は、「Wir sind ein Vlk」という言葉です。「我々は同じ民族だ」という言葉で歌われているのですね。「Wir sind ein Volk」というように、Volk という言葉がそこで初めて使われている。これが私には非常に印象的でした。だからこの Volksgefuehl（民族感情）というのは決して過去の事柄ではなくて、現にいまヨーロッパで渦巻いている激動の根底にある感情です。アゼルバイジャンとかアルメニア共和国などのあの問題は、諸君が新聞でみてわかりますように、あれも国民感情というよりは民族感情ですね。だからついこの間日本でインタビューがありましたけれども、ソビエトの評議員のエリツィンがあの問題を解決するには二つしか解決の仕方がないと言っています。一つは、民族の自主権を最大限にまで拡大することだと。自主決定権の拡大が一つ。もう一つは民族の誇りを傷つけないことだと。こう言っています。だからこの民族の誇りという言葉の中には、民族感情、ここに私が書いております大衆の名誉感情といわれているような、Ehresgefuehl というものが根幹にあるということを、エリツィンはよく知っているのではないかと私は思いました。

そういうふうな民族感情を基礎としたような、そしてそれをさらに政治的な国民感情にまで高めていくような力学の問題が、共同体のこの吸引と反発の力学から導きだされなければならない。Habitus の問題は、そこに一つ大きな意味をもっているというふうに思います。そしてそれから後の市民のレベルの問題。それから国家レベルの問題。この市民レベルの問題については、田中豊治さんが『ヴェーバー都市論の射程』という本のなかで詳細に扱っておりますので、ぜひそれを読んでいただければわかると思いますが、マックス・ヴェーバーはその三角形の左下の国民的市民—彼は Nationalbuergerstand と言っていますけれども—の形成の問題を非常に重視しています。そして(3)のところ、国家のカズイステークのところ、これは福田歓一さんの国家論のカズイステークを借用させてもらっておるわけですが、この国民国家の問題も、実は右の国家S—主権国家—からの一つのフィクションとして提起されてきて、

One Nation, One Language, One State といった、そういった国民国家のイメージは一つのフィクションにすぎなくなったということが、いまや明らかになってきている。だからその国家を越えたレベルの問題こそが大事だということを、福田さんは指摘しておられまして、私はそれに同感します。

それをどこで越えるかというのは、その〔レジュメの〕最後の地域 (Raum) というレベルで考えていいのではないか。これは共同体の問題自体が一つの Raum の問題、地域の問題ですから、共同体論の到達するところといいますか、これから展開されていく到達点には、この地域の問題があると考えてよい。そして国家もまた一つの地域を基礎にしているわけですから、共同体と同じく、それを越えるレベルの問題を地域性のなかで考える必要があるのではないか。今日文化人類学でエスニシティと呼んでいる民族性の問題もやはり地域性と結びついて初めて意味があるというふうに考えて、今日の話で図示してみたわけであります。

最後にもう一度『経済史』のヴェーバーの問題に戻りますと、ヴェーバーの『経済史』をよく見ますと、その終わりの決定的なところで、すなわち、この共同体の問題のところで、民族、国家、国民の問題がでてくるのです。もう時間が無くなりましたからおしまいにしますけれども、『印度教と仏教』のなかのアジア的合理化の問題を扱うところで、インド・中国・日本を扱っているなかで、日本だけに民族的な感情の芽生えがあった、中国やインドの場合には一あの当時ですよ。ヴェーバーの生きていた時代ですー、見当らないということが、日本を近代化にもっていく決定的な一つのポイントになっていると言っています。『経済史』のヨーロッパ的合理化の最後のところでも、やはりヨーロッパの資本主義が今日の資本主義文化に世界的に拡大する、一つの資本主義文化になるためには、当時成立しつつあった民族国家と結びつかなければならなかったというふうに、やはり民族の問題がでてくるわけで、両方とも一番大事な最後のところに民族、あるいは共同体の問題が顔をだしているということは、私は非常に重要な示唆であるように思っているのであります。こうして、40年以上前に共同体を経済レベルで理解し概念化すべく努めることから出発した私は、その最終講義において共同体を概念構成の面で180度正反対の宗教レベルから把握するという地平に立つに至りました。今日の話は、言ってみれば、私の共同体研究が何故180度の対照的な地点に着地するに至ったかの経緯を説明することであったといえましょう。私の講義は、これで閉じることにします。

たいへん長時間にわたって、私の勝手な話を満員の席で窮屈になりながら聞いていただいていたありがとうございました。私は今日で立教大学の教壇からお別れするわけですが、この席上を借りまして、いま私が述べましたようなたいへん勝手気ままな内容の研究を今日に至るまで自由に許していただいた経済学部の教授会の皆様、同僚諸君、そして私を励ましてくださった大学院の若い研究仲間たち、そしてさらに加えて学部のゼミの学生諸君、立教大学の学生諸君、すべての人に対して心から感謝の意を表したいと思います。どうも長い間御清聴ありがとうございました。