

## 住谷一彦先生の人と学問

小林 純

小稿は、住谷一彦の学問の全体的な見とり図を、とくにその成果である九冊の著書を手がかりとして描こうとするものである。現役の研究者ゆえ、展開途上のテーマもあるわけだが、その方向性は著作史の検討を通じてより深く理解できるはずである。ただしここでは時代順に鳥瞰する形はとらなかった。むしろ、戦後日本の社会科学の流れの中で住谷が占めるであろう位置を想定して、その場合の住谷の特色を取り出し、それが彼の著作全体の中にどう組み込まれているのか、それをのぞいてみるという形をとってみたい。戦後の社会科学とはいってもやはり限定されるわけだが、ここで問題となる「ヴェーバー受容」は、戦後社会科学の日本の特質を考えるとときにはやはり大きな比重をもつであろう。（この面については、似田貝香門「現代社会におけるマルクスとヴェーバー——『混迷』から『脱出』への問題群——」『現代思想』1975年2月号、蔭山宏「戦後精神とヴェーバー——ヴェーバー思想受容の一側面——」『知の考古学』1976年、No.8・9、内田芳明「日本社会諸科学におけるマックス・ヴェーバー——日本におけるヴェーバー受容（1905～1978）——」『エコノミア』No. 81, 1984年、の整理を参照した。）その中での住谷評価を問題とするときには、彼に固有のテーマを正しく知らねばならない。というわけで、ここでは評価そのものは意図されないけれども、評価の見地からポイントを取りあげて描写してみたい。（文中敬称略）

思想史家住谷一彦の基本的モチーフ、ならびに手法の持ち味がとりわけはっきりと示されているのは、「分析視角＝河上肇と柳田国男」（『河上肇の思想』1976＝Ⅴ）と「柳田国男と原田敏明——村落構造の関連において」（クライナーとの共著『南西諸島の神観念』1977＝Ⅵ）の二論稿ではないだろうか。（著書は出版年順にⅠ～Ⅸで示し、引用ページをアラビア数字で付す。）ともに二人の人物の思想の比較という形で論じたものである。比較は二つのものを一つの土俵にのせることで可能となる。『リストとヴェーバー』（1969＝Ⅱ）も同様であり、その「序」に土俵設定が示される。「ここではリストとヴェーバーという、それぞれ独自の思想的個性をもって特徴づけられている、したがって単に一時代、一階級の利害状況に制約され尽されない内容を有しているこの二つの思想体系を、両者の思想体系において隅の首石とでもいうべき位置を占めているドイツ資本主義論を媒体とすることによって比較可能な地平面にもちきたらし、さらに山田盛太郎氏の古典的な規定である『エンケル経済の支配と零細土地所有農民の局面』という論点の究明をつうじて両者の思想的関連ならびに位置づけがおこなわれている。」（Ⅱ，8－9）みられるように思想史家住谷の手法は、その叙述がときに与える韜晦・学術的等の印象とは異なり、いたって基本的＝正統的なものである。

## 1

さて河上と柳田の土俵は、論稿の副題「特殊・日本『市民社会』形成の思想体系研究 覚え書」に示される。その場合に住谷は、歴史の一断面を「成りきたったもの」Gewordensein としてその必然性を問うというよりも、むしろ生成途上の、未来への可能態 (Werden) として捉える立場を好む。ここでは河上の農工商併進鼎立と柳田の農政論は、両者のその後の軌跡が極めて対照的であるにもかかわらず、ともに日本の市民社会形成の方向を先駆的に示す構想をもつものであった、とされる。「両者は相互に微妙なニュアンスの差異を示しながらも、当面の時点で『小農』範疇を『全問題解決の鍵』とみる点で、またそれを農工商併進鼎立にもとづく国民経済形成のヴィジョンとの相関において把えている点で共通の利害関心を示しているのであって、この公分母の析出によって両者の全く異質な思想体系を特殊近代的市民社会形成の思想として関連づけ、かつ理解することが可能となろう。」(V, 43)

国際分業重視・自由貿易論と農本主義・農業保護論の両面批判、「小農」を起点とした国富増大構想における「産業組合」の重視、高率現物小作料批判、において重なり合いをみせた両者ではある。だが河上は反営利欲＝利他心に支えられた国民生産力論(愛国の念)から、無我宛への参入と退出後の『資本主義経済学史的発展』(「全編を通じて、利己心是認の思想に対する詮索」)、そして『経済学大綱』へ、まさにリストからスミスを経てマルクス主義へ、という道を歩んだ。対する柳田は「どのような階級的・経済的利害の角逐が行なわれようとも、結局は国民各自がそこで生死する運命にある日本という国土と、そこに土着した人間(＝日本民族)の心性への関心を一層深めてゆく。日本人の自己認識の学としての日本民俗学の構想が発酵し始める。」(V, 50) 両者の分岐点については「国家理念」の微妙なちがいが指摘されている。ともあれ二人の初期の構想は、それに対抗する形で確立をみた明治体制、「半封建的土地所有制の土台の上に、一部大商工業者層の階級的利害に偏して形成されてくる、軍事的・半封建的日本資本主義」によって挫折させられるほかはなかった。そうして住谷は「この深い裂け目から発する苦悩が、彼らの思想の形成と発展の軌跡のなかに、濃い影を落としていると見ることが出来るわけで、それが河上におけるマルクス主義への接近であり、柳田における日本民俗学の生誕というかたちをとってくるといえる」(V, 123) とみている。戦前日本資本主義の確立期における「市民社会」構想の一点で両者の比較がなされたこと、再度確認しておこう。

つぎに柳田国男と原田敏明の土俵は、副題にある「村落構造」であるが、同時にこれは神観念 Gottesidee にも連なり、しかも二人の相違がテーマである。柳田の捉えた日本人の祖霊信仰は、彼の独自の村落構造理解と不可分の関係にあった。柳田には「村の氏神祭祀と家の先祖祭祀とがともに族祖神の祭祀であることの論証を通じて日本人の固有信仰が祖霊信仰にある所以を統一的に把え」ることを主張する一連の作品があるが、もしそうだとすると理念的には「一村落一氏神」が前提となろう。柳田には彼独自の村落認識があったのである。つまり「い

わば寝る建物だけを異にしつつ、本家の一部としてすべてが合同生活をしてきた一大家族制が基礎単位をなし、その崩壊過程で異地分家と異職分家が先ず起こり、さらに次いで同地同業のあいだで大小によらず本家の家督をさいて新たに家を立てるといふ、いわゆる今日みられる分家慣行が発生した。つまり『同族団』が形成されることになったと見るのである。」(以上Ⅵ, 167—8) 柳田の氏神観は社会学にいう同族団と、さらに「村落構造論のレベルでは明らかに『同族階層制』論の問題局面と」(Ⅵ, 169) 関連していた。

原田の「宮座」論は、神観および村落構造把握において柳田と対極的である。宮座とは、部落に一つだけある鎮守の社の神を祭る氏子集団であるが、住谷は原田の「宮座」論理解のポイントを六点にまとめている。1. 「宮座」は原初的には宗教行事に関する一種の特権集団ではなかった。2. 「宮座」は本来的に地縁的な集団だった、それゆえ身分や家筋と結びつく階層差も含んでいなかった。原田の想定する村は、「同族階層制」ないし「年齢階層制」村落ではなく、むしろ「講組結合」村落と重なるタイプのようなものである。ここで住谷は、階層差がないとはいえず、村落共同体成員としての認定には何らかの資格が必要なはずであり、それは一定の「世代」への帰属であろう、としている。3. 「宮座」が特権化するときでも、第一次的には地縁的な社会的分化に起因しており、血縁関係による株や筋と呼ばれる場合の特権集団は二次的な現象である。この把握を神観念のレベルでおさえると、「宮座」の神が「氏神」であることと、氏族ないし同族といった一門の族祖神であることとはただちに同じではない、という事態を指示する。4. 「宮座」は対外的・対内的に閉鎖的な性格を帯びた集団であり、前者はその地縁的特質を、後者はその性的・世代的特質(女・子供の排除)を示す。この面では「宮座」は民族学でいう「男子結社」<sup>マンナーブント</sup>の一例といえる。とすれば、女性が祭祀の主たる担い手である沖縄を「古代日本の鏡」とする常識も疑問視されねばならぬ。沖縄の方を二次的形態とみて逆転の理由を解明するか、沖縄には本土と別個の文化層が存在したとみなすか、となろう。5. 「宮座」の祭祀は「座」の成員相互の平等な資格からいって輪番による当番制が最も原初的形態と想定される。当番の決定については「座入〔座仲間に一定の資格を得たということ〕の順番が当番の順序を決定することになる」との原田の指摘があり、これをもって住谷は座入が「世代」を画するものであること、それゆえ「宮座」が「世代階層」制と内的必然性をもって結びつくものであること、を確信する。6. 「宮座」の神は絶対神、唯一神、至上神という性格を帯び、地域を支配し、そこに生活する共同体の運命をつかさどり、かつそれを守護する神である。個性や特殊の機能はもたぬ神である。

村の祭祀組織ならびに神観把握における柳田と原田の対照性は強烈である。原田の論を容れた住谷は稿を結ぶにあたり、「宮座」理解が日本人の固有信仰は何かという基礎的問題局面に深くかかわることを述べたうえで、同族理論・「同族階層制」村落、年齢階梯制理論・「年齢階層制」村落とは民俗＝文化的に性格の異なる宮座制理論・「世代階層制」村落の類型設定が要請されること、南西諸島の御嶽信仰・ノロ祭祀と本土の氏神信仰・宮座祭祀との系統的＝類

型的な把握の途が可能となってきたこと、を記した。(以上VI, 174~82) 原田「宮座」論は住谷にとって決定的とも言える意義をもつ。

## 2

上記二論稿をここにあげた理由を次に記してみよう。それぞれどのような礎石を用いて舞台設定が成っているか、それを示すことによって住谷の基本的モチーフが立体的に見えてくるのではなからうか。まず河上論における日本「市民社会」について。

住谷の初期の作業は、日本社会の戦後展望を得ようとする試みだったとみてよい。戦後改革、とりわけ農地解放は「特殊的、顛倒的、日本資本主義」(山田盛太郎)の基底を崩すものとされた。大塚久雄の西洋経済史研究からイギリス資本主義の形成期における「主体的」な生産力という基盤を学んだ住谷は、大塚らの領導する近代化・戦後啓蒙の思潮の中にあっただろう。そしてその中で住谷が自らの問題として取り組んだのは、共同体、後進資本主義論、近代市民的的精神、の諸問題ではなかったか。

共同体について。「形成さるべき近代市民社会と解体さるべき共同体」図式の深い理論的意味は、1950年代のマルクス『資本制生産に先行する諸形態』邦語訳と大塚『共同体の基礎理論』によって与えられる。だが住谷はそれ以前に、松田智雄の指導下に行なわれた長野県北佐久の村落調査に従事した。ここで彼は、ヨーロッパにおける土地の共同占取主体の耕作強制と平行関係をなす用水共同利用村落の用水強制に出あい、「一応の帰結として農村社会構造決定の(それも生産力発達阻止の)一要因に村落共同体(=用水強制)の所在を確認し得た」(『共同体の史的構造論』1963=I, 331)のであった。しかも用水管理の役員(村落構成員)の「一人一人が背後にもっている社会関係を十分に考慮しなければ(例えば家族・親族組織, 同族団, 祭祀団体, 道祖神集団等)抽象に過ぎるであろう」(I, 316)との認識を正しく得た住谷は、一方でこの村落構造の問題に深入りしてゆくこととなる。他方で彼は、ヴェーバーの共同体論とマルクスの「フォルメン」の意義を経済史の研究成果のうちに読むことにより、日本資本主義の特質理解(理論的把握と類型的認識)を深めてゆく。「歴史の教訓は国内市場の形成=構造を究極的に決定するものが土地制度の問題であったことを明らかにした。わが国の日本資本主義論争の成果もまた同様の帰結に到達した。こうして、わが国の独立(名実ともに)を達成する究極の客観的基礎が国内市場の形成にあること、その実現は封建的土地所有の解体度に、なかならず共同体の解体、したがってまた農民層の分解如何にかかっていることを知るのである。」(I, 126)と同時に住谷は農村社会学・文化人類学(むしろ社会人類学か?)の成果に学び、村落、とくに家族・親族の構造が共同体の性格規定上にもつ意味を捉え、この面から大塚「共同体」論への補完=批判的立場を固めた。(I, 337)住谷の「共同体」への執着は第一作『共同体の史的構造論』に結実し、これが学位授与の対象となる。

後進資本主義論について。『リストとヴェーバー』のもの種は、1957年土地制度史学会で

の共通論題「土地制度と経済学体系」の共同報告用に執筆したものであった。ここでは、後進資本主義の独自の構造的特質把握のために比較史的分析が必要であり、戦前の日本天皇制レジームと「似而非ボナパルティズム」的社会構成をとるビスマルク・レジーム＝ドイツ資本主義との対比が有意味である、とまず想定された。その上で、「生成過程にあるドイツ資本主義と土地制度との構造的関連を鋭く自らの思想体系の裡に反映せしめているフリードリヒ・リスト」と「ビスマルク・レジームを、すでに形成されたものとして、その内部に孕まれる矛盾を剔抉し、その矛盾の形成と展開、さらにその批判的克服による新たな歴史的展望の可能性をさぐり出すという視角から、ビスマルク・レジーム変革の方位をその思想体系の裡にまざまざと投影せしめているマックス・ヴェーバー」（Ⅱ，4－5）が組み合わせられている。そしてその中で、のちに論争点となるのだが、住谷はリスト、レーニン、ヴェーバーにおける「農民層分解」の現実的認識を指摘している。（Ⅱ，102，225，246）「共同体から市民社会へ」と表わされるマルクス＝ヴェーバーの「市民社会」論の基準形はむしろ「マルクスとヴェーバーにおける『人間』の問題」（1962→『近代経済人の歴史性と現代性』1984＝Ⅸ，159，179）等で示されるが、Ⅱは跛行型市民社会とでもいうべきものの基礎過程を捉える作業であったといえる。この系の上に住谷は、大野英二と共同で、ザハトラの企業者類型を撰取した「資本類型」論を発表する。これによって後進資本主義に規定された「旧体制下に次第に姿を現わしてくる近代市民社会の苦渋に満ちた自己形成過程」の問題性を照射する視角が獲得されたのであって、住谷も「本稿（『河上肇と柳田国男』）は、われわれの資本類型論の日本資本主義分析への具体化の作業の一環」（Ⅴ，20－1）であることを宣した。

近代市民的精神について。学窓の頃よりすでに大塚の指導の下にヴェーバーの「倫理」論文を読んでいた住谷は、近代市民社会を支える主体＝近代的人間類型の理解を早くより深めていた。それを直接に表わすものは早期には少ない（『マックス・ヴェーバーにおける『資本主義の精神』』1953→Ⅰ，『『禁欲』のエートスの歴史性と現代性』1961→Ⅸ）が、そのことはこれが前二項のテーマと不可分であって、かつそれらを支える位置を占めているからであろう。ここで指摘したいことは、共同体の解体の中から分立して市場関係において自立した個人として生きる人間の精神は、それと対照的に否定的に捉えられる共同体的定在を与えられた人間の心性の理解があってこそ、初めて実践的に把握されるであろうことだ。住谷の場合、これは村落調査や民族学研究によって果たされている。ヴィーン留学中に接した文化圏＝文化層説（ヴィーン学派）の方法については別の文脈での評価をまつが、少なくとも素材としての多様な神観や古世界観は住谷の日本民俗学研究に奥ゆきを与えた、とみてよいのではないか。ともあれ「階級」と「常民」の分岐を展望しうる視座を備えることによって、日本「市民社会」形成の思想体系を論ずる土俵は成ったのである。ついでに河上論について言えば、父住谷悦治『日本経済学史』（1958）と内田義彦「明治末期の河上肇」（1960）が先行してあり、住谷は内田の論稿を高く評価し、「氏の問題提起線上に」（Ⅴ，33）この論稿を草したと述べている。

以上の三項を「河上肇と柳田国男」の舞台を支える礎石とみたい。住谷はここで河上肇を論ずるのは勿論であるが、河上の思想的記述のうちに日本社会像をうかびあがらせたかった。この手法はドイツについても同様で、『リストとヴェーバー』の副題は「ドイツ資本主義分析の思想体系研究」であった。リストの植民論やヴェーバーの世襲財産論、GdSを扱ったところ<sup>1)</sup>ではそれが強く意識されている。「河上肇と柳田国男」をここに挙げた理由でもある。

## 3

「柳田国男と原田敏明」は、もと『宮座』論ノート(1975)と題された、どちらかといえば小篇である。とはいえこの論稿は、住谷の現在までの学問展開を思うとき、戦略的管制高地たる位置を占めるべきほどのものと感じられるのである。その理由を、原田「宮座」論が住谷に与えた意義をあえて次の三点に簡約することで記してみたい。村落構造、神観念、そして民俗学の方法の問題、がそれである。

村落構造について。これは、1節の宮座の要約2と5ですでに触れておいたが、「世代階層制」類型の設定である。まず住谷は「伊豆伊浜部落の村落構造」(1955→『歴史民族学ノート』1983=Ⅷ)調査で、耕地分配や共同労働にみられる、「家」的原理によらない階層関係や若衆組の存在に出会う。(Ⅷ, 294, 303) 後年に記された同稿の「まえがき」には、「伊豆伊浜部落の調査は非同族村落を理解する上で、磯田進氏の無家格村落論と並んで研究史上の一頁を占める意義を持っている」(Ⅷ, 280)とある。次に1956年の「三宅島・御蔵島の社会構造」(1958→Ⅷ)調査報告では「神着や御蔵の若者組はもともといわゆる年齢階梯制の厳格な地域のそれとは異なり、むしろ無階梯的な同齡集団、寝宿婚がみられるような地域のそれと比較されてよいように思われる」(Ⅷ, 447)という記述がみられる。1977年の同報告「あとがき」によると、住谷たちはそこで「全くの未出とも言えた新たなタイプである『世代階層』制の問題局面」(Ⅷ, 456)と苦闘していたわけであった。「世代階層制」論は江守五夫(1957)を起点とし、それを継ぐ村武精一・坪井洋文の成果が1959年に出される。(Ⅰ, 321-2) こうした成果を批判的に継承して三類型が親族組織を基準に比較可能な「型」として設定されうる、との立場を住谷が表明したのは1962年であった。(Ⅰ, 368-70) そしてその同じ論稿の最後の注において住谷は、原田の最新の論稿にも言及しつつ、「宮座」の構造と世代階層制の関連を課題として提起したのである。(Ⅰ, 381) ただし、ヴィーン留学中に岡正雄の宮座論(男子結社, 1節の4)をにらんでの世代階層制論をまとめたゼミナール・アルバイト執筆(1960年)という伏線はあるようだ。(Ⅷ, 516) さて、先の課題の一端は翌1963年の「奄美大島国直の神祭」で果たされる。そのことは「国直ではノロが男の兄弟の娘に、つまり伯・叔母から姪に継承されていく傾向を示している」(Ⅵ, 105) 点の指摘の文に付された注の中で、「ノロ祭祀組織と、それに整合する社会構造を統一的に分析できる方法ないし視角の検討は、本稿の指向するところでもあった。それはやがて宮座を含む日本本土の祭祀組織とその基盤の問題につながってくる枢

要な論点である。それについての筆者の看点は〔I, 381の注〕において若干述べておいた。本稿は、それを少しく展開すべく試みたものである〕(VI, 116)と明記される。

ここらあたりまでが原田「宮座」論との出会いと言ってよかろう。これ以降の跡については、著書九冊に収められた諸論稿の中だけでは、どうもフォローできない。そして、やや唐突に一の感はぬぐえない——1節で詳しく紹介した1975年の「柳田と原田」対比が現われる。住谷は原田本人と直接に会う。彼は1973年、原田の企画になる奈良県大神神社を中心とする宮座調査に参加した。その後に書かれた「パティローマ」では、世代階層制村落の特徴である双系出自による親族関係の重要性が、波照間島の祭祀団体たるパナスファー分析と縦横に重ねられて論じられるに到る。(VI, 287-9)

神観念について。宮座の神は1節の6で示した如きものである。そしてこの局面は、上にみた原田「宮座」論との出会いの中では検討されていなかったのであり、本人との出会い以降に大きく影響するものであった。その経緯は住谷自身が詳細に記している。「原田の説く宮座の神は……常にその地においてすべてを支配し、一切の偶像を拒否する神であるということは、たとえ氏神を氏人の祖神であるとする日本民俗学における通説的理解からするとまことに奇異な説であるとしても、南西諸島の神観念に関する私たちの調査経験からみるときには、極めてスムーズに納得できる所説であった。」(VI, 358) こうして南島における常在神と来訪神に関する柳田説と調査結果の矛盾は解け、またヴィーン歴史民族学の遺産もぐいとたぐり寄せられてくる。(コッパース「高神の造形化的表現」1965→VIII)さらにはこの絶対の神を得たことによって、河上肇と伊波普猷に始まり原田敏明に到る「日本思想研究ノート」もめでたくその円環を閉じることができた。(『日本の意識——思想における人間の研究——』1982=VII)

方法について。とはいえ、とくに神観念の内容と切り離して方法のみを論ずるのは不可能である。むしろ日本民俗学の視角とでもいうべきか。これも便宜的ではあるが以下三点に分けて示しておこう。

原田は「宮座」の語義の検討を執拗に行なう。それは、日常的用語の指示する宮座を構成する諸要素をもって「宮座」概念の形成を行なっている通説批判であった。原田は宮座の古来の意味を探り、発生史的に理念型的な概念構成をとる。そしてその歴史的先行物(「結衆」)をつかみ出す。近畿地方の「もろと」「もろこ」「むろと」と称する祭祀集団はこれと同質のものであった。古来、座衆は村人だったのである。そして宮の氏神は村の神として理解さるべきことが明らかにされた。

次に柳田批判である。柳田は、彼の想定した日本人に独自の祖霊信仰・他界観念・来訪神の神表象の系統を辿って南西諸島にたどりつき、『海上の道』を発表する。そうしてこの固有信仰の解明が日本民族の起源=形成の問題と結びつくときに、稲作民族としての単系的進化=文化形成の局面が前面に出されることとなった。だがこれに対して住谷は「奄美・加計呂麻島の神祭にはナルコテルコ神のような来訪神とは別に村および島の守護神で常在神であるオボツ神信

仰が厳存しており、その神観の系統は沖縄本島から八重山にかけて汎く浸透している御嶽信仰のうちに見取できるように思われるばかりか、日本本土の近畿地方の宮座の神祭にまでも、その系譜を遡源できるように見える（原田敏明氏の御教示による）」（VI, 159—60）としている。したがって1節の4で示しておいた、本土とは別の文化層が南西諸島に存在した可能性もあるのであって、両者を「時間的先後関係（＝発展段階）において把えるレベルに踰越することはできなくなり、どうしても空間的な併行関係として、すなわち、両者の発展類型の差異の問題として検討」（VI, 179）することの意味が出てくる。住谷が各所で「系統的＝類型的genetisch＝typologisch な把握」を強調する重要な根拠がここにある。このことは沖縄研究（沖縄学）の意義にもかかわってくる。たしかにそれは日本研究と不可分な関係をもつ。ただ、それでも南西諸島を本土研究の認識根拠とする構図の転換が意味をもつことは主張されており（VI, 310）、さらには両者を同心円的ではなく二つの文化圏の複合として楕円的に（＝原田批判！）理解する必要性も説かれる。（VI, 360）ここまでくれば、沖縄学はその固有の対象を普遍史的視野の中に位置づけ比較研究することも必要である——とまでは明記されていないが、人類学をくぐった住谷の立場は「宮座」の原田を超えてそうなるであろうし、またヴィーン学派の批判的撰取の意図をこの指向のうちに見ることも過りではあるまい。ともあれこうして例えば奄美ノロ祭祀組織と照応する神観念を、往還するもの（ナルコ・テルコ神）、常祀されるシマ守り神、族祖神ないし家の先祖神、の三タイプの複合と把える立場（VI, 308）が了解されるであろう。

最後に両墓制に関してであるが、住谷はこれをもって柳田民俗学批判のいわばダメを押すこととなる。両墓制とは、死者埋葬の埋墓と礼拝供養の対象となる詣墓の二つがおかれる慣行で、近畿を中心に日本の中央部にのみ分布する。原田によると、これは中世末から近世初頭以降の新しい現象である。埋墓は穢れの対象として儀礼すら伴わない。より古くは死者は村境の外の共同墓地に埋められた。つまり忌むべきもの・悪穢は聖なる村の外に追い出された。村は聖なる地域であって、「そもそも村での日常生活自体が祭りごとである……、眼に見えぬ神の支配に服しつつ営まれる聖なる生活である」（VII, 240）ことが分かる。詣墓、家の墓は仏教などの影響で祖先崇拜の意識が高まったこと、なかんづく「共同体内部ですでに何らかの社会分化＝階層分化があつてのことであり、血統あるいは家の先祖信仰はもともとその内部に個性を持たない一つの全体であつた共同体意識の分化＝発展してきた結果」（VII, 241）なのであつた。詣墓の成立については、古来は骨や墓土を移したのが略されたとして、琉球の洗骨改葬習俗の略化抽象化に両墓制の起源をみる柳田説継承の研究もある。もしそうだとすると、日本上代にもあつた洗骨改葬習俗の変種である古い葬制の両墓制が、日本中央部のみの分布であつて東西周辺部に欠如する事実はどう説明されるか。この事実は「古俗、僻遠の地に存す」の立場をとる柳田らの「方言圏」論では説明がつかない。原田は両墓制成立をさきのように理解し、かつ柳田らと「正に逆」の「文化のすり鉢型発展」論をとる。それは、「周辺部ほど変化の衝撃に対する抵抗力が弱く、特定現象の変遷過程を遡求しようとする場合には、連鎖の系は却つた

ぐり難い……。文化の古層はむしろ文化の中心部において最も良く探ることができる」（Ⅶ, 240）というものである。そうして両墓制が「新らしい現象であるという事態は、それを上代の改葬習俗に由来するとみて、人間が死ぬと次第に清まって神になるという、柳田のいわゆる日本人に固有な祖霊神信仰論の視角から説明することをそもそも許さないものである」（Ⅶ, 242）という論断がなされる。日本古来の神が「宮座」の神であって「日本の意識」Das Japantumを規定しつつけているとすれば、村と氏神の関係は、若き河上が「国家教」にみた国家と神の関係（「日本独特の国家主義」）にびたりと照応しているのである。（Ⅶ, 252）

## 4

卒業論文に「社会心理学の一攻究——マックス・ウェーバーについて」を書き、初発からウェーバー研究に取り組んでいた住谷にとって、当初ウェーバーは1節で示した二つの土俵をあぶり出してゆく際の杵と素材を与えてくれるものであった。ただ市民社会論（共同体、後進資本主義、市民的精神）に比して村落構造・神観念の方ではそれほど明示的ではなかったが。

1950年代後半以降の一連の作業（→Ⅱの後半）によって住谷は、安藤英治・内田芳明とトリオをなしてウェーバー研究「第二世代」の核ともなる位置を占め、そのことを一般に印象づけたのが『マックス・ウェーバー研究』（大塚・英藤・内田・住谷、1965）であり、安藤・内田・住谷編『マックス・ウェーバーの思想像』（1969）であった。また概説書『マックス・ウェーバー——現代への思想的視座——』（1970＝Ⅲ）は、住谷の著書では例外的に幾度も版を重ねた。「スミスとリスト」から「マルクスとウェーバー」へ、「生産力と経済倫理」から「市民社会と社会主義」へと言われたして久しく、ウェーバー研究の進展、細分化もめざましかったにもかかわらず、入門書としては大塚『社会科学の方法』、青山秀夫『マックス・ウェーバー』くらいしかなかった中で、学生・読書層の要求にみあうものとしてⅢはタイムリーだったのであろう。そこでは欠けていた宗教社会学の局面の展開という課題（Ⅲ, 279）については、1967—8年に別の視角からではあるが補うべきものが書かれており、のちに『思想史としての現代——「脱出」と「捕囚」の歴史意識——』（1974＝Ⅳ）に収録された。「儒教と道教」による中国論を下敷きとして中国革命の意義を探った「長征と出エジプト」、マルクス主義の思想史的検討を含む「思想史としての現代」、思想の生成とその凝集力の存続の問題や思想類型を論じた「バビロン捕囚」は、キリスト者住谷の現代意識が歴史の上に遺憾なく投影されたものである。そしてそのトーンも、比喩的に言えば、座して視線を下向きにしながら語るウェーバー論（Ⅱの後半）とは違って、頭をあげてのびのびと語られた住谷「思想論」の感がある。中国革命の扱いについてはポジ・ネガ両面の強い印象を与えたことが諸論者の批評に現われているという注目作でもあった。

明るい民主主義的な「市民社会」イメージから形式合理性の貫徹した管理社会の抑圧機能へといったウェーバー論議のトーンの変化は、1964年ハイデルベルク・シンポジウムを明示的起

点とみてよかろう。日本でもこれが、従来からのマルクス派からする「階級的側面を見ぬブルジョワ・ヴェーバー」批判と並んで現われてくる。また、安藤の住谷「聖マックス」像批判は1971年であった。ヴェーバー自身の「近代」批判は、大塚以来「倫理」論文末尾の指摘によってとりあげられてきたが、住谷もそれを継いでいる。(Ⅲ, 112, IX, ch. 2, 5) ヴェーバー研究自体はこの後、「普遍史」「合理化過程」の概念的彫琢に進み、とくにドイツでは全集の編集・発刊作業とからんで「著作史」的接近によるヴェーバーの全体像再構築が試みられる。住谷は大学院演習で『経済史』をとりあげるなど、「普遍史」の意味を確認しようと努めていたようである。またここに付け加えておくと、1973年の「バビロン捕囚」で住谷は「伝道の書」の一理解を示しているが、これを今日的状況から読み込むとき、そこには現在の「ポストモダン」的知的遊戯までも射抜くような思想史の視角が据えられているように思われる。

いま「市民社会」の語で一括したが、もう少し言えば、ヴェーバーは、西洋出自の近代科学・近代知、自然抑圧的人間中心文明に対する批判的に象徴化されていた。一方では「日本の経営」論の流行する時勢でもあった。1920年代ドイツの「職業としての学問」論争、日本の「近代」の超克論ともパラレルな面をもつ状況ではあった。この時期、住谷は『日本の意識』を中心とする一連の研究を深めていたのである。そしてその延長上に現在の住谷の位置が読めるのではないか。

## 5

人は処女作に向かって旅するという。住谷にとっては「共同体」が原点であった。だが今の住谷が問題にしようとするのは、もはや経済史の術語である土地占取の主体としてのGemeindeではなく、社会をなして生きる人間の共同性を支える契機、いわば特定のGemeinschaft関係の質あるいは共属感情の定在形態を表現しようとする「共同体」のようである。「日本『近代』を、西欧とは著しく異なった相貌を有するとはいえ、ともかくも非西欧地域で初めて『近代』とよび得るような市民社会＝共同体（『市民社会』か『共同体』かという二者択一的でなく、むしろ相互に規定しあい、補強・補完しあう、すぐれて普遍史的な相関の構造）へと作りあげてゆく動因として」(Ⅶ, 256)のDas Japantum, という表現には、すでにその後の住谷の方向が示唆されている。内容的にこれを補えば、神観念＝宗教意識のつぎに80年代に獲得されたものはEthnosであろう。これによってヴェーバー『経済と社会』第2部の3・4・5章にあたる問題領域はおさえられた。

かく武装のなった住谷が相手とするのは、もちろんマックス・ヴェーバーその人であり、しかも宗教社会学体系の基本テーマに照準が合わされている。最新の公表論稿にはそれが明瞭に示される。「私は、ヴェーバーが宗教と社会の普遍史的関連の視座からこれらの諸世界宗教を取り上げたのは、……キリスト教を核としたヨーロッパ的合理化の道筋を解明する、そういう意図が鮮明にあったからであろうと思うわけでありませんが、われわれにとってはヴェーバーが

その視座からもうひとつの軸として立てたアジア的合理化というラインを解明する必要がある。」(『日本の共同体——『宗教と社会の普遍史的関連』の視座から——』中村勝己編『マックス・ヴェーバーと日本』1990, 107—8)「ヴェーバーの宗教と社会の普遍史的な関連という視座に立って見ていく場合に、『日本の共同体と宗教意識』という、日本的合理化における宗教と社会の史的関連のどういうところが普遍史的テーマとして浮かび上がってくるか。」(同113) そうして合理化の一面期として重要な国家教突破の段階でのアウグスティヌスと聖徳太子の相違が、彼我の村落共同体レベルでの宗教意識の類型的相違に影響するであろうことまで想定されてゆく。さらには共同体レベルでの宗教と社会の普遍史的関連の分析に資すべく、高神的・象徴的世界観、系譜的・歴史的世界観、魔術的・宇宙的世界観のトリアーデよりなる「民俗文化のパダライム」図も提示される。(同119)

ヴェーバーのアジア観は「使命預言の欠如、都市の欠如、合理的経営組織の欠如」で停滞的構造を説明する欠如論だ、というような批判の誤りを、ヴェーバーの動機からの確に指摘したのは増淵龍夫であった。「東洋社会がヴェーバーに対してもつ意味と、東洋社会が、その中に住む私達に対してもつ意味とは、必ずしも同一ではない」(『歴史家の同時代的考察について』1983, 269) がゆえに『宗教社会学論集』の論理・篇別構成は、欠如論とも評されるような今ある姿(未完ではあるが)をとった。日本人、つまり「日本という極東の非西欧的文化世界に生を享けた者」(Ⅶ, 256)が、その世界の独自の合理化を普遍史的関連において説明するときには、自ずとヴェーバーとは別様の構想をもってするであろう。そして、これは増淵の眼がとどかなかったことかもしれぬが、その場合には同じヴェーバーの『経済と社会』(『経済と社会的秩序および諸力』草稿群)が用いられるのを妨げるものはないし、むしろそれは有用たらんと企図されていたのではないか。(拙著『マックス・ヴェーバーの政治と経済』1990, 233) 住谷は共同体にこだわりつづけ、『経済と社会』の概念装置、とくに家・人種・宗教共同体の理解を調査を通して深めることによって、さきの基本テーマに迫ることとなったのである。

もとより論稿「日本の共同体」はさきのテーマを全面的に展開したものではないし、またなによりも民族がそこには登場していない。だが現在の住谷がこの方向での仕事に意欲をもっていることは、今年になってヴェーバーの「普遍史」概念についての一論を脱稿したことにもうかがえる。こう綴ってきて、筆者が想起せざるをえないのは住谷の石田英一郎観である。石田を評した論稿中にわれわれは次のような記述をみる。「……石田が自らの夢を託した文化人類学が、『科学的認識の客体としての人間と、意欲し行動する価値の本体としての人間とは、現実私どもの中でほどよく統合されることによって、人類の生のいとなみはつづけられているように見える。私の文化人類学は、この統合の秘密を解き明かすような人間学でありたい』とするならば、どうしても従来哲学の領域とされていた局面に入りこむことにならざるを得ないであろう」(Ⅷ, 203—4), 「……マルクスがその実現を指向する担い手として措定したプロレタリア階級といった個と普遍とを媒介する特殊の範疇が石田の提示する文化人類学的思想像の場

合には、見当らない……。その点あくまでも日本人＝日本民族という特殊のレベルに固執し続けた柳田の思想にある強味が存しているように思われる。」(Ⅷ, 207—8) 住谷の「日本の共同体と宗教意識」研究が普遍史的関連の中に位置づけるためには、必ずや民族 Ethnos の介在が要請される局面がくるであろう。それによってまた日本独自の「国家教」、卑俗には「天皇制」の理解を深めるという課題も果たされることであろう。またヴェーバーに学んだ住谷の学問が、石田とは異なり、あくまで現実科学指向のものであったし、またそうであり続けることであろう——筆者はそう願う。

住谷は処女作末尾においてこの課題を提起していた。社会構造の「型」と生産力地帯構造との交錯する象面の立ち入った検討は、「農村社会学の『共同体論』分析をつうじて経済学と社会学とのあいだの通路を問題とした本稿の範囲をはるかに越えることになるので、改めて別の機会に譲ることにしたい」(Ⅰ, 376)と。本節にみたようなテーマへと進む過程でこの課題はひとたびは放棄されたかに思われた。しかし、日本の「共同体」類型論が普遍史的枠組の中ではるかヨーロッパ諸村落と関連されるに至り、さきの課題がいささかの変容をみせつつも実現される地平がほの見えるのである。これも処女作に向かうとみえる所以である。

(1990年9月8日)

\* \* \*

立教大学大学院時代に私は住谷一彦先生に指導教授となっていた。私は住谷先生の指導を求めて立教に入ったわけではなかった。入学直後、あるきっかけで育英会奨学生応募用紙の「指導教員所見」欄の記入を住谷先生にお願いすることになった。同期生たちは望んだ教授に下書き風のものを求められていたようだったが、住谷先生は簡単な面接のあと、サラサラと記入して下さった。半年ほどたって、私はいわば借りを返す形で先生に指導教授をお願いしたのである。学生一人一人に、親身にしかも寛容をもって接して下さる姿勢に私は心打たれた。その指導教授はしかし、ドイツ資本主義論のヴェーバーという局面に限られていた。上述のような民族学・人類学の方面での住谷先生は、私には遠い存在であった。先生のキリスト者としての活動・思想も縁遠かった。

その私がこの拙文を敢えて草する気になったのは、ひとえに『住谷一彦著作目録』(1990)が存在したからである。これは「立教大学住谷ゼミナールOB会」発行の、OB黒崎征佑・山科登両氏の編集で成ったものだ。OB会はすでに20周年・30周年を記念して『ゼミナール讃』と題する記念論集を二度発行しており、この度、先生の退職を記念する事業として著作目録を発行したのであった。制度的な好条件等々もあっただろうが、このことだけでも教育者住谷先生とOB諸兄姉との33年にもわたる humane な交流を見事に証している。大学院で指導をうけたわれわれも先生の還暦を祝い、先生の御指導の下に論文集『ドイツ国民経済の史的研究』を刊行することができた。思いの一端はその本の「あとがき」に記したのでここでは繰り返さない。

著作目録を見るまでもなく住谷先生は多産的だ。だがいつも身体的に健かであったわけではない。とくに70年代以降、心臓と眼の病いに悩まされた。眼は研究者生命を、心臓は命そのものを危くするほどのものだったが、その後の眼の手術は成功し、心臓もかなり平静さをとり戻したようで、まずは喜ぶべきことである。こうした中でも住谷先生は数多くのお仕事を続けてこられた。あのやわらかな表情の奥に、私は、恐るべき精神的肉体的強靱さを見るものである。

ヴィーン・ケルンでの留学や客員教授の御経験からとくにドイツ語圏に広い人的交流をお持ちの住谷先生には、(ヴェーバー研究に限ってみても)国際的学术交流を日本で中心的に担うことが学界レベルで要請されていること、先生御自身も承知されておられよう。また住谷版普遍史構想の構築作業もいまだ完結してはいないようである。さらに先生は研究行政上のお仕事を抱えておられるとも伝え聞く。先生の指導を受けたものとして私が自らの未熟さを痛感するにつけても、研究者住谷先生には、新たな職場である帝京大学の規定にかかわらず、幸か不幸か定年はないものと覚悟していただかねばなるまい。

先生は私の知る限りでも二度生命の危機にさらされた。一度は御蔵島で(Ⅷ, 527)、もう一度は渡独の際の飛行機の中で。いくら強靱な先生でも、もう武勇伝を重ねるお年ではあるまい。まずは健康に留意なされたいうえで、さらなる御活躍をつづけて下さるようお祈りする次第である。