

劇場国家におけるミメーシスと暴力の論理（上）

—バリ島と琉球列島における経済社会の内発的展開—

松 島 泰 勝

概 要

本研究の目的はバリ島と列島における経済社会の展開を、「劇場国家」「内発的発展論」「ミメーシスと暴力」「制度」といったキーワードを中心にして論じることにある。第1章ではC・ギアツの経済人類学とM・アグリエッタの経済理論を接合し、第2章では、それをバリ島と琉球列島の実証研究に照らし合わせることにより、両島の経済社会の内発的展開の様を新たな視点の下に位置づけた。

目次

はじめに

第1章 C・ギアツの経済人類学とM・アグリエッタの経済理論の接合

第2章 バリ島と琉球列島における劇場国家の成立

結論

1 はじめに

バリ島と琉球列島の接合点 両島嶼の類似性は第2章で詳しく論じるが、ここでは簡単に、歴史的そして人類学的な側面から両島嶼の接合点を述べてみたい。まず歴史的には、バリ島に隣接するジャワ島、スマトラ島と琉球列島との関係が15世紀初めには認められることである。つまり1428年に、琉球国の王相（王国の攝政的存在）懷機は旧港（シュリービィジャヤ国の中核地パレンバンに対する中国人の呼称）管事官

宛ての書を送った。また1430年には爪哇（ジャワ島北岸港市）に対して、琉球の中山王が咨文を送った⁽¹⁾。

琉球は1372年に明国と冊封関係を結んだ頃から東アジアや東南アジアに出向いて交易活動を行ったが、その際、旧港や爪哇とも接したのである。興味深いのは琉球人の心性が記されているという歌謡集の『おもろさうし』には、東南アジア諸国の中で爪哇の別名である「かわら」のみしか示されていないことだ⁽²⁾。14世紀末から1570年まで交易が続いたシャム国との関係が琉球国にとり、量的にも質的にも重要であったにもかかわらずである。ジャワ島がバリ島に大きな影響を与えたように、ジャワ島は琉球人の心性に何か訴えるものをもっていたと思われる。

岩生成一によると、同氏が1939年にバリ島の

(1) 和田（1986），46~47ページ。

(2) 東恩納（1979a），156ページ。

市場を訪れた際、そこでは寛永通宝が使われていた。鎖国前は朱印船が銅錢を東南アジアに運んだが、鎖国後はオランダ船がそれを積み出した。当時、バリ島を統治していたオランダ政庁は中国の銅錢は鉛の含有量が多く、悪質なため、その使用を停止し、良質な日本銅錢を流通させるための法令を出したと言われている⁽³⁾。琉球も日本の通貨圏の中にあり⁽⁴⁾、歴史的共通性は通貨の面でも認められる。

人類学的な面での類似性も幾つか指摘したい。(1)通過儀礼において水が重要な意味合いで使われること⁽⁵⁾、(2)ハワイ型の親族名称形態（個人が自分の親族を自分と同じ世代によって主に分類するもの）であること⁽⁶⁾、(3)女性が儀礼の中で中心的役割を果たすとともに、妻は婚出先と同時に生家での儀礼にもかかわること⁽⁷⁾、(4)音階の共通性⁽⁸⁾、(5)バリ語との類似性が多いインドネシア語でアカマタ（八重山諸島で行われる来世神來訪祭の時の来世神のうちの一神）のマタは「仮面」をあらわし、八重山の初穂儀礼である「プーリ」は「稻」を示す⁽⁹⁾。また搔き混ぜるという意味の「チャンブル」はインドネシア語、琉球語において同意同音である等、を挙げることができるが、詳しくは第2章に譲りたい。

本論の構成を述べると、第1章は「C・ギアツの経済人類学とM・アグリエッタの経済理論の接合」であり、第1節「劇場国家」と「國家」、第2節内発的発展論、第3節ミメーシス

と暴力、第4節制度というように、項目毎に論じられる。第2章は「バリ島と琉球列島における劇場国家の成立」であり、第1節は劇場国家、策2節は内発的発展論、第3節はミメーシスと暴力について述べ、最後に結論として全体をまとめた。また本論では以下のことを論証することを目的とする。つまり、C・ギアツとM・アグリエッタの議論を接合することにより形成された考え方に基づいて、バリ島と琉球列島における経済活動が劇場国家・ミメーシス・制度・内発的発展等による暴力の厄払い装置に埋め込まれており、この暴力の厄払い装置はまたコストロジーにより発展強化されているということを実証することにある。

第1章 C・ギアツの経済人類学とM・アグリエッタの経済理論の接合

両理論接合の理由 C・ギアツの経済人類学は、インドネシアにおいてはジャワ島、バリ島を分析対象地としているので、本研究にとって不可欠の学説であるといえる。C・ギアツの理論をキーワード風にまとめれば「劇場国家論」「内発的発展論」「儀礼的模倣」「制度としての文化」になると考えられる。またM・アグリエッタの「貨幣の暴力」や「勤労者社会の転換」を中心とした議論を同じようにまとめれば「国家」「内発的発展論」「ミメーシス（模倣）と暴力」「制度」になるであろう。各キーワードの説明は後に回すが、ある一点を除いて両者

(3) 岩生 (1966), 438~439ページ。

(4) 東恩納 (1979b), 9~10ページ。

(5) コバルビアス (1991), 304ページ、倉塚 (1979), 15ページ。

(6) ギアツ (1987b), 312~313ページ、村武 (1984), 175~176ページ。

(7) 吉田 (1992), 93ページ、比嘉 (1987), 23ページ。

(8) 坂本 (1991), 442ページ。

(9) 谷川 (1991), 344ページ。

の共通性は明らかである。「ある一点」とは暴力論である。劇場国家論には暴力論が生かされていない^⑩と、中村雄二郎も指摘している。

よってここに、C・ギアツとM・アグリエッタの理論の共通性を踏まえたうえで、暴力論に基づき置いた後者の社会発展論を、前者の議論に結びつける必要性が生じてくる。そのことによってギアツの経済人類学をより豊富化できるであろうし、アグリエッタの経済理論にもルネ・ジラールの人類学以外にギアツの文化解釈学的な人類学によって一層の深化発展をもたらすことが可能になるであろう。

以下、キーワード的に挙げた諸項目別に論じてゆくことにより、両理論を接合し、島嶼経済論としてまとめてみたいと思う。

第1節 「劇場国家」と「国家」

C・ギアツの劇場国家論 ギアツは19世紀のバリ島を「劇場国家」であるとした。この概念を簡単にまとめると以下のようになる。数多くの人々と大量の富を動員して行われた各種の国家儀礼は政治目的の手段ではなく、儀礼それ自身が国家の目的であり、国家は集団儀礼上演のための仕掛けなのであった^⑪。この「劇場国家」を経済的に支えたのが自律的な村、各種組合、団体であった。だから、「一九世紀バリの政治とは、対立する二つの力—すなわち模範的国家儀礼の求心力と、国家構造の遠心力—の間の、張りつめた緊張関係であるとみなすことができ

る。一方には、それぞれの君主が司る集団儀礼の総合効果があった。他方には、具体的な社会制度としての政体の、言いかえれば何十という独立的、半独立的、半々独立的な支配者たちが作り上げる権力構造としての政体の、本質において拡散的で分散的な性格があつた^⑫。」

「劇場国家」は現実に存在するバリ島の現象的側面だけにかかわるものではなく、儀礼を通じてコスモロジーという超現実的な性格も持っている。そもそも国家儀礼は、この世の位階制、人間生活の秩序は宇宙の原理であり、宇宙の秩序を地上に映し取ったものであるというバリ島民の主張の下におこなわれたのである^⑬。だから宇宙の中心にあるシバ神を模範とする形で国王が現実化し、国王を模範とする形で国家が現実化し、国家を模範とする形で社会が現実化し、そして社会を模範とする形で現実化するのが自己であるというように^⑭、「模範的中心」としてのシバ神を模倣する形で現実とコスモロジーが直線的に結びつく中で「劇場国家」が形成してゆくのである。

国家儀礼を演じることが目的となり、国民は一人一人重要なアクターとなる「劇場国家」においては社会全体が果てしない錯綜した威信競争に人々は組み込まれ、このような競争がバリ島の政治経済や社会生活を推進する力になった^⑮。ここでおさえておきたいのは、アグリエッタの暴力論の核心にある「ミメーシス」そして、それによる「競争」の機能を動因とする

(10) 中村 (1983), 29ページ。

(11) ギアツ (1990), 12ページ。

(12) 同上書, 19ページ。

(13) 同上書, 119~120ページ。

(14) 同上書, 128ページ。

(15) 同上書, 142ページ。

社会システムがギアツの「劇場国家論」の骨格になっていることである。つまり先に述べた中村氏の批判のように、ギアツは明示的に「劇場国家論」の中で暴力論を展開してはいないけれども、「模倣」という暴力論の基本的枠組みをつかって、「暴力の封じ込め装置」としての「劇場国家」をギアツは論じたということになろう。「暴力の封じ込め装置」については後に論じる。

また「劇場国家」は宇宙の秩序が地上に反映されたものであるから、地上はコスモロジカルなものにより方向づけられ、分節化されることによって安定化し、不可知的な災難から免れると考えられている。それは、「制度」により社会が「規格化」され「組織化」されることで安定化するという、アグリエッタの社会変動論とも符合するといえる。

「劇場国家論」はギアツを嚆矢とするのではなく、W・バジョットの議論がその前に存在した。バジョットによれば英国のような君主制は二つの部分に分かれる。第一は国民の尊崇心を喚起し、維持する部分としての「尊厳的部分」、第二は「尊厳的部分」によって国家が事実上活動し、支配する部分として「実践的部分」がある。このような政体では「尊厳的部分」は政治の動力源となるが、それは「劇場的要素」に満たされているという。つまり「最も無難に敬意を喚起する要素は「劇場的要素」—感覚に訴えるところのもの、最大の人間的観念の体現を以て任ずるもの、場合によつては超人間的原起を誇るところのものである。その要求に於て神秘的

であり、その動きに於て幽玄に、華華しく眼を射るもの、一瞬のあいだ鮮やかにその姿を見せ、次の瞬間にはもはや見えなくなるもの、隠れて隠れなきもの、絵そらごとのやうで実のあるもの、見たところ手にも触れられさうで、実際の結果は手を延すことを許さないもの—正にこのやうなもの、その形は如何やうに変貌しようとも、それを吾々が如何やうに定義し説明しようと、しかも尚ほ大多数の人間の眼に切実に訴えるところの一唯だ一つのものなのである^⑯。」

また「劇場国家」では儀礼によって、その国家としてのイメージが国民に与えられ国家が形成されてゆく。つまり儀礼における贅を尽くした豪華さは、王国の繁栄のイメージを作り出したのだ。ギアツによれば華々しい儀礼は「王をその焦点として収斂することにより、王の中央性のイメージを描き出した。儀礼はまたその中央性に宿る権力のイメージを、そこに集められた富という形で描き出した。さらにまた儀礼はその権力が及ぶ社会的広がりのイメージを、その富を供出する人民という形で描き出した^⑰。」バジョットやギアツのいうように「劇場的要素」は人間の感情に直接訴えかけることで、国民や国家のイメージ形成を可能とする。その意味で国民とはイメージとして描かれた「想像の共同体」であり、共同体は、それ自身の真偽によってではなく、それが想像される形態によって区別される^⑱と論じたB・アンダーソンの国家定義は「劇場国家論」にも有効であるといえる。

さらに「劇場国家」においては支配や榨取の

(16) バジョット (1947), 37~38ページ。尚、同書の劇場国家論については正田健一郎教授の御教示をいただいた。

(17) ギアツ前掲書、154ページ。

(18) アンダーソン (1987), 17~18ページ。

関係ではなく、信頼一忠誠の関係が基本的に上下関係を規定している。臣下の義務として軍役、そして領主が催す宗教儀礼のための準備にたずさわること、また一定量の農作物を納めなければならなかつたが、そのお返しとして十分な食事が与えられた。儀礼準備のための仕事が終われば臣下は演劇的見世物の観衆となつた⁽¹⁹⁾。これらの義務は「Karja (カルジャ)」と呼ばれ、バリ人は自らの文化の真髄を現したものとみなしている⁽²⁰⁾。支配や搾取の関係はまた後に述べる「内発的発展」や、貴族層に対する「模範的中心」としての臣下層の「憧れ」等によりほとんど無化されている。だから文化は上から下へと向かい、権力は下から上へと流れていたのが「劇場国家」の基本的構造であった。

M・アグリエッタの国家論 J・アタリによれば人類の社会統合の論理は三つの類型に分けられる。それは儀礼的秩序、政治的秩序、商品秩序である。この三類型は年代順に生じるものではなく、暴力を厄払いするために人類のはじめから社会の中で組み合わされてきた。アグリエッタによれば、この三類型において暴力を排除するために、それぞれ主権原理として供犠、法律、貨幣が制度として形成された、つまり社会が規格化された点で三類型は共通性をもつ⁽²¹⁾。

そしてアグリエッタは社会の規格化を国家の主要な特性であるとした。つまり国家は二つの側面をもっており、その第一の側面は規範を制

度化する政治的プロセスの統一性であり、その第二の側面は規範を管理する行政プロセスの多元性である。また社会的規範の政治的創造の正統性は、国家の中央集権性が満場一致で支持されることに依存する。さらに国家は供犠、法律、貨幣という主権原理を管理する中枢であり、社会の規格化の主体でもある。だから国家は敵対関係が蔓延し、非妥協的になるのを食い止めることができる⁽²²⁾。

先の三類型のうち儀礼的秩序や政治的秩序はギアツの「劇場国家」と重なるが、儀礼的秩序においては供犠や贈与が暴力を払う行為として社会の規格化に役立つとされる。供犠は共同体内に存在するあらゆる不吉なものが身代わりの犠牲に集中し、それが殺されることで共同体に平和がもたらされると考えられた⁽²³⁾。

「劇場国家」との関連で注目されるのが贈与のもつ意味である。贈与は交換の最初のカテゴリーであり、即時的専有を放棄することで暴力を厄払いする。それとともに贈与は権力と社会的差異の源となっている。つまり多くを与える人は、贈与を受け取った人に対し、社会的ヒエラルキーの上にたち、贈与に対するお返しの義務を強いるのである。だから儀式毎に供物をめぐる競争がおこるが、この競争により社会的差異が再生産されるのである⁽²⁴⁾。社会的差異は社会の規格化に他ならず、それにより暴力が封じ込められるという構図がみえる。贈与とは儀礼的関係であるが、それが共同体の秩序形成の核

(19) ギアツ・ギアツ (1989), 31ページ。

(20) Greertz (1963a), p. 103.

(21) アグリエッタ・オルレアン (1991), 198~199ページ。

(22) アグリエッタ・ブレンデル (1990), 133ページ。

(23) アグリエッタ・オルレアン (1991), 202ページ。

(24) 同上書, 203~206ページ。

になっているという意味で、ギアツの議論と符合しているといえる。贈与や供犠という主権原理を中枢管理するのが国家であるとするアグリエッタにとり、国家と「劇場国家」との距離は近い。

政治的秩序において王は形成されるとアグリエッタはいう。王は儀礼的秩序のなかで暴力払いのための犠牲が生成されるのと逆の形で生まれた。つまり「死んだ犠牲のもつ力を強調する代わりに、供犠的な儀礼はのちに、犠牲を準備することを、すなわち犠牲を聖化するために必要な象徴物を獲得することを強調するようになる⁽²⁵⁾。」

このような王の生成過程や、その性格は貨幣のものと似ている。つまり貨幣は尊敬と畏怖の感情を引き起こすが、それは神への信仰心にも似たものである。貨幣の管理は儀礼、タブー、慣習を含んでいる。だから諸主体が持つ宗教的尊敬の念により欲望の不安定さから解放された空間、つまり生産的な諸実践が展開する空間を作り上げができるのである⁽²⁶⁾。また貨幣も、それが排除されることで普遍的等価物となり、商品秩序において暴力が厄払いされるが、その時が貨幣生成の契機となる。友杉孝も王権や貨幣は象徴世界に由来する価値体系により社会秩序を造り出し、安定させるという点で両者は結合すると指摘している⁽²⁷⁾。

つまり国王を「模範的中心」として儀礼が競争的におこなわれる「劇場国家」の有様は、貨幣を中心に人々の「ミメーシス」と競争が展開

される近代国家の様相と、その基本構造において共通性をもつのだ。よって「劇場国家論」は儀礼的秩序や政治的秩序ばかりでなく商品秩序においても、社会の規格化や暴力の厄払いという国家の本質的機能の視点から見れば有効であるといえる。

第2節 内発的発展論

ギアツの内発的発展論 内発的発展論の定義は次の西川潤によるものに従う。「こうした発展はそれゆえ、近代資本主義世界の発展をなったような「経済人」としての人間類型にみられるような一面的な人間、利潤動機によって動かされるような一面的な社会、それぞれの発展を拒否し、自然環境との調和や文化遺産の継承、そして他者・他集団との交歓を通じる人間と社会の創造性を重視する発展にはかならず、それは人間の自分の生産様式や発展方法にかんする自律性を前提とする⁽²⁸⁾。」

バリ島において内発的発展が展開する核として、部落（パンジャル）、水利組合（スバック）があるが、その他に会衆組合（プマクサン）、親族組織や各種の芸能集団がある。部落の管理下にあるものは以下の通りである。道路の普請、部落所有施設の建設・維持、裁判・暴力の鎮圧・犯罪人の逮捕等の村の治安維持、そして相続問題・伝統的権利義務に関するもめ事等の民事紛争の解決を部落は管轄するが、部落所有の住宅地の処分を規制する権限も持っていた⁽²⁹⁾。

部落はまた公共の祭を催し、特定の民衆芸能

(25) 同上書、211ページ。

(26) 同上書、76ページ。

(27) 友杉（1984），79ページ。

(28) 西川（1989），3～4ページ。

(29) ギアツ（1990），55ページ。

を支援し、浄化儀礼の主体にもなった。つまりバリ島における社会生活を権威により規制するという厳密な意味での統治は、大部分が部落により行われていたのであり、国家は「演劇的要素」に専念できたのであった⁽³⁰⁾。

水利組合でも部落と同じく、治安維持や民事紛争の解決機能、共有財産の保有・維持等のように、国家や部落等の他組織から独立した形で独自の政策を決定することができる。部落との違いは、「部落は隣人集団間の日々の社会交渉に、調和した市民的結びつきのパターンをもたらした。一方スバックは、農民集団の経済資源一土地や労働力や水や技術知識や、ある程度までは資本設備一を、驚くべき効率の生産装置に組織したのである⁽³¹⁾。」

税域も土地ではなく水に課せられたので大半は水利組合が課税対象になった。スバックは一ヵ所に集中せず、分散していたので税域も拡散した⁽³²⁾。よって部落が政治的に自立しているのとあいまって、領主の小作地が分散しているように税域も散っていたので領主と臣民の関係は分権的なものにならざるをえなかった。

経済的基盤としてのスバックには国家所有・経営のものではなく、スバックより上位の集団に政治的・経済的に介入されることもなかった。だから「バリについてマルクス主義的見地からどのようなことが言われていようとも、基本的

生産手段の疎外は存在しなかった。そこに現れる制度を原始共産制と呼ぶのはまず無理である。が、一方それは原始国家資本主義—全面恐怖＝全面服従＝全面孤立一でもなかった⁽³³⁾。」直線的発展史観に基づいた指標ではバリ島の現実はとらえきれないであり、多系統的、独自的な内発的発展史観の有効性がギアツの議論で一層明らかになったといえる。

バリ島の政治的、経済的基盤としての部落や水利組合そして、その他の自立的組織は、「seka (スカ)」と呼ばれ、ある一つのスカの中では本人の称号や地位にかかわらず、全ての成員は同等の権利をもち、会合での満場一致により集団的決定がなされ、スカの長は権威的ではないという特徴をもつ⁽³⁴⁾。このように内発的発展のシステムは島嶼のマクロ面だけではなくミクロ面でも確認される根強いものであった。

内発的発展論の一つの側面として「伝統と近代の連続性」があるが、これに関してもギアツはタバナンのフィールドワークに基づき以下の事実を示した。1960年代のタバナンでは貴族層が伝統的な臣下による忠誠心を活用して様々な近代的商業活動を行っていた⁽³⁵⁾。バリ島の中心地デンパサールでも上の事は確認され、ペメテュタン宮殿の所有者である王室家族は収益損失の綿密な記録をつけており、多彩な収入獲得計画を実行していた⁽³⁶⁾。また「伝統と近代の連

(30) 同上書、55ページ。

(31) 同上書、57ページ。

(32) 同上書、79~80ページ。

(33) 同上書、81ページ。

(34) ギアツ・ギアツ (1989), 38~39ページ。

(35) Greetz (1963a) .

(36) マッキー (1991), 170ページ。

続性」に関してギアツは『農業のインボリューション』のなかでオランダという近代西欧との接触において、伝統的作物栽培体系に連続する形で商品作物が導入されたこと、そして複雑で相互依存的な小作関係、各種の相互扶助等の伝統的システムにより人工圧力による貧困化を共同で負担したことを指摘した⁽³⁷⁾。

アグリエッタの内発的発展論 アグリエッタが属するレギュラシオン学派の一人、R・ボワイエによればレギュラシオン学派では「制度諸要因が強調される結果、調整様式のもつ特殊性を強調できるようになる。あらゆる時間とあらゆる場所においても有効な調整様式は存在しない。その反対に、調整様式は正確に限定された空間と時期についてだけ妥当するのである⁽³⁸⁾。」ある特定地域、時点における発展の独自性を強調し、制度諸形態または調整様式と名づけられた、いわゆる伝統的諸側面を重視するという点からいえば、レギュラシオン学派も内発的な発展論への指向性を持っているといえる。なぜなら制度とは、ある地域における歴史的蓄積物であるから、それを伝統的側面と呼び、今日における近代的側面との連続性、不連続性との関係から政治的経済的諸問題の原因を探り、解決策を提示したのがレギュラシオン学派の大きな貢献の一つであると考えるからである。

アグリエッタの経済理論でも制度が強調され、制度化つまり社会の規格化の中枢として国家が位置付けられていることから、氏の理論でも内発的な発展が前提に置かれているといえる。伝統的側面が近代商品社会において持つ意義を述べた部分として以下の文章を引用したい。「文化的伝統は商品競争によって可動化され、社会的差異化戦略の意味をになう物のセットを生産していく。その審美的性質や象徴的価値によって物は、ある社会的な深みを、機能的標準化にさからって獲得されたある文化的リアリティーをあたえられる。ランクづけの闘争によって生みだされたのではなく、文化的遺産—そこにはいまの共同体はみずから特殊性を再生される道をみいだしている—から受け継いだ差異が永続しているということは、こういった文化遺産のおおいなる抵抗力を示している。こんにち存在する技術システムは多目的用の物を生産することができる⁽³⁹⁾。」

第3節 ミメーシスと暴力

アグリエッタのミメーシス—暴力論 アグリエッタにとり模倣衝動は社会諸関係のなかにおける個人にとり不可欠なものとなる。個人が存在するためには絶えず他者に対する模倣衝動が押さえ難いが、一方で他者はその個人の競争者としても存在するというダブルバインド的な状

(37) Greetz (1963b)。尚、加納 (1979) はジャワにおけるオランダ支配により既存のシステムは根本から改造されたのであり、「農業のインボリューション」や「貧困の共有」は部分的なものであると反論した。一方、原 (1985) はむしろギアツの見解に近く、社会に埋め込まれた経済活動に焦点を当て伝統と近代の連続性の各層を論じた。論者はジャワでの「農業のインボリューション」や「貧困の共有」が部分的であるかどうかを実証する任はないが、ただギアツの他の書を検討することでギアツが伝統と近代の連続性を強調した内発的発展論をフィールドワークを通して展開したこと、そしてギアツ以外の他の研究者による実証研究でもそれらが確認されたことを論証すれば、内発的発展論者としてギアツを位置づけるという論者の目的は達せられる。

(38) ボワイエ (1990), 11ページ。

(39) アグリエッタ・ブレンデル (1990), 173ページ。

態が社会諸関係を規定している。そのような状態にある社会諸関係から経済的暴力が発生するのであって、物的な稀少性から生じるのではないとされた⁽⁴⁰⁾。

また模倣衝動による暴力は累積するし、累積した暴力は一点集中による排除によって社会諸関係の混乱を防ぐことができるが、同じようなロジックが貨幣生成の場合にも有効である。模倣の収斂により貨幣の生成を説明するのが適切なのは、それが合意のロジックや支配のロジックと距離をおいて貨幣を定義づけることができるからである⁽⁴¹⁾。ここで興味深いのはギアツにおける社会諸関係の説明も合意のロジックや支配のロジックから無縁であり、「模範的中心」にたいする儀礼的模倣衝動を社会諸関係の核に置いていることである。貨幣のもつ社会の規格化機能を中枢的に管理するのがアグリエッタにおける国家であることを思い出せば、「劇場国家」における国王は貨幣と買じ位置にあることが分かる。

ジラールの暴力論に基づいてアグリエッタは暴力の発現形態を三つにわけた。第一の形態は商品交換の基本的な形である主体一対象一競争相手の関係から生じるもので、本質的暴力という。第二の形態は暴力の感染つまり暴力の循環的反復により互いに反発する「部分的諸等価」

が増殖する型態で、相互的暴力という。第三の形態は競争者間の対立関係にとり外的制度として貨幣が選出され排除される過程をへて生成される形態で、満場一致的あるいは創始的暴力という⁽⁴²⁾。

商品秩序においては物の取得欲望が貨幣へと模倣の一点集中つまり暴力が第三形態になることで敵対関係の悪循環から逃れることができるが、一方で敵対関係は満場一致により認められた社会的参照基準が疑問に付せられた時にも発生する⁽⁴³⁾。つまり暴力の三形態は直線的に進み、最後に安定化するのではなく、貨幣に対する信用がなくなり暴力が第三形態から第二形態になりうるという循環的または動態的関係にあるのだ。これはパリ島における諸領主間の戦争とそして、国王による「模範的中心」としての「劇場国家」的安定化との間にある循環性と似ている。

ギアツのミメーシス—暴力論 ギアツは王を中心とする宮廷が「模範的中心」となり、臣下がミメーシスを行う過程で「劇場国家」が成立すると考えたことは先に論じた通りである。例えば都市にいる貴族の邸宅や宮殿を真似て田舎の貴族は自らのものを造ったし、それらは田舎の庶民にとり模倣の対象となつた⁽⁴⁴⁾。王族はまた神話・歴史・詩に精通し、絵画・彫刻・音楽・

(40) アグリエッタ・オルレアン (1991), xvi ページ。アグリエッタのミメーシス—暴力論は R・ジラールのそれを土台としている。ジラール (1982) は人類学、神話学、文学等に基づき、共同体社会の安定化を目指す、ある一点へ集中される暴力について、そして欲望の契機としてのミメーシスについて分析した。アグリエッタはジラールのミメーシス—暴力を社会変動の基底的要因として位置づけ、三つの社会秩序である儀礼的秩序、政治的秩序、商品秩序におけるミメーシス—暴力の働きを論じた。特に貨幣を「生け贋の羊」、つまり、それを経済的暴力の封じ込め手段または暴力拡散の媒介とみなし、現代社会の金融問題を解明したことはアグリエッタの大きな成果であると考えられている。本論ではミメーシス—暴力論を社会変動論の中で展開したアグリエッタの議論に基づくことによって、本論の他のキーワードである制度論、内発的発展論、国家論に連関させるという意図から、アグリエッタのミメーシス—暴力論に大きく依存することになった。

(41) 同上書、xvi ページ。

(42) 同上書、49 ページ。

(43) 同上書、130 ページ。

(44) ギアツ (1990), 52 ページ。

舞踊を極めていなければならなかつたが、「ふつうの人たちは封建領主を行動の模範として詩や踊りや絵や彫刻を学ぶのである⁽⁴⁵⁾。」

社会的に低い位置にある人は自分より高い位置にある人を模写することで、その間にある間隔を狭くし、自分より低い位置にある人との隔たりを広げようとする⁽⁴⁶⁾。このようにミメーシスは王と臣下間のみでなく、臣下の間でも地位の上下に応じて模倣衝動は競争的色彩を帯びて生じるのである。

またミメーシスは王一臣下、臣下の上下間だけでなく、現象界と超現実界つまりコスモロジーとの間でも王が宇宙の主神であるシバ神を模倣するという形で繰り広げられた。その意味で「靈的卓越と政治的優越とは溶け合っていた。呪術的力と政治的影響力は、一体となって王から外へ下へと流れ出し、王の配下の者たちや、王に従う小宮廷があればそれを経て、最終的には靈的にも政治的にも残余的な農民大衆へと流れ込んでいた。この人びとの観念とは政治組織の複寫的觀念であり、そこでは都の生活に微視的に映し出された超自然的秩序の映像が、さらにかすかに村部落全体にも映し出され、このようにして永遠なる超越的領域の模写が粗削りとなつて広がる位階制が生み出された。こうした体系においては、宮廷の行政的軍事的組織は、取り巻く世界に具象的な範型を提示することによって、それを図象的に秩序付けるのである⁽⁴⁷⁾。」ギアツの上の言説においてもミメーシスの主張は明確であるが、アグリエッタのそれ

とは異なるのはミメーシスがコスモロジーの秩序による地上の安定化作用の媒介になりうることである。これについては後に再論する。

このようにコスモロジーをも含む模倣衝動の背景には、バリ人の再生觀がある。ギアツによればバリ人の親族関係には二つの概念が密接に結びついている。その一つは始まり・場所・先行・模範という意味が含まれている「出生地」「核心」「原型」つまり「起源の地点」という概念であり、その第二の概念は「中繼地」「派生」「代理」つまり「複製」である⁽⁴⁸⁾。つまり現在の親族は過去に存在した親族を「起源の地点」として、それからの「複製」として存在するという再生觀なのだ。だから貴族のうち、「模範的中心」のジャワ文化をバリ島にもたらした者に近いほど、その者の再生者であるのだから威光や権威も大きくなるという構図が生じてくる。

以上のような現実世界の間や、そこと超現実世界との間には模倣衝動が競争的に働くが、ギアツの「劇場國家論」では明確にミメーシスと暴力との関係は明確に解明されなかった。しかしアグリエッタの暴力論に基づいた社会変動論をミメーシスという共通項によりギアツの議論と接合することで「劇場國家論」に暴力論を位置づけることができた。つまり前に論じたように「劇場国家」における王、贈与、供犠が商品秩序における貨幣の役割を果たすことで、暴力の累積は停止し、満場一致的に暴力は封じ込められる。しかし王、贈与、供犠そして「劇場国

(45) コバルビアス (1991), 194ページ。日本における宮廷での文化が地方に拡散することで日本文化が形成されたと説いたのは折口信夫であった。

(46) ギアツ (1990), 142ページ。

(47) ギアツ (1987b), 49ページ。

(48) ギアツ・ギアツ (1989), 190ページ。

家」そのものが価値の参照基準として疑問をもたれた場合、暴力の第二形態である相互的暴力に回帰し、敵対的関係が渦巻く闘争的な状況になってしまう。たとえば1965年のスカルノ失墜の後、「共産党員狩り」が行われ、ある試算によればバリ人同士による殺し合いで約5万人が殺された⁽⁴⁹⁾。相互的暴力の氾濫は現代化による価値の参照基準の疑問視によるだけのものではなく、7つの王国が存在していた頃でも王国間、王国内にみられた。

第4節 制度

制度としての文化 ギアツは文化を制度的なものとしてとらえている。ギアツによれば文化は慣習、慣例、伝統、習慣等の具体的な行動様式の複合体ではなく、計画、処方、規則、指示等の行動を支配する制御装置である。そして人間は自らの行動を秩序づける。身体の外にある制御装置つまり文化的プログラムに何よりも依存する⁽⁵⁰⁾。文化の中でも特に宗教を重視して、環境、政治的権力、富、法的義務、個人的愛情、美の意識等におけるように、宗教は社会秩序を形成すると述べた⁽⁵¹⁾。「制度としての文化」という概念を基にして、権力関係ではなく儀礼を動因とする「劇場国家論」が形成されたのだ。

「制度としての文化」という概念はギアツ経済人類学の中核にあるが、具体的にはモジョクト（東部ジャワ省クディリ県の副郡パレ）におけるフィールドワークを下敷きにしている。モ

ジョクトの社会構造を分析するために次の二点を考察の前提とした。第一に住民自身がモジョクト社会はどのような社会集団により構成されていると考えているかであり、第二は、ある個人が特定の社会集団に帰属する基準として住民は何を考えているのかである。これらの前提より生まれた住民の考え方をギアツはカルチュラル・パラダイムと呼ぶ⁽⁵²⁾。カルチュラル・パラダイムが「制度としての文化」に他ならないことは言うまでもない。

カルチュラル・パラダイムは五つの基準に分類される。第一の基準は「プリヤイ（都市の貴族、官僚層）—アバンガン（農民）」対「サントゥリ（イスラム教徒商人）」つまり「ジャワ主義者」対「イスラム教徒」である。第二の基準は国家レベルの動き、特に政治活動に感應的な者と、そうでない者である。第三の基準はエリート対大衆、第四の基準は都市対農村、第五の基準は近代的側面対伝統的側面である。第二から第五基準までの二分法的対概念によりモジョクト住民は「インテリ」「読書人」「町の大衆」「村のエリート」「農村大衆」に分かれ、第一基準によりそれぞれがジャワ主義者とイスラム教徒に区別された⁽⁵³⁾。

次に「制度としての文化」の概念を基盤にしてギアツの社会発展論が展開される。社会変動は「社会構造（「因果—機能」）次元の統合形態と、文化（「理論—意味」）次元の統合形態との間の不連続性—社会的、文化的統合ではなく社

(49) ギアツ（1991），93～94ページ。

(50) ギアツ（1987a）77ページ。

(51) 同上書，198ページ。

(52) 間茅谷（1983），133ページ。

(53) 同上書，134～135ページ。

会的、文化的葛藤をまねくような不連続性一にその原因を求めなければならないと思う⁽⁵⁴⁾。」他の言葉でいえば、伝統的政治制度と伝統的自己認知様式が近代化に直面して、両者の不連続性が生じるところに社会変動の契機があるのである⁽⁵⁵⁾。よって社会変動による混乱を防ぐためには、国民の自己意識の近代化の速度と、政治制度だけではなく経済制度、社会層のあり方、家族制度等の近代化と調和するような政策を実行することにあった⁽⁵⁶⁾。つまり「制度としての文化」が社会構造を規定するという構図のなかで、両者とも近代的側面に接触することで両者の連結性が切断され、社会に変動または混乱がもたらされるのだ。

このような混乱を防止するために近代的なカルチュラル・パラダイムと近代的な社会構造が並行的に前進しなければならない。「制度としての文化」という概念を含めて、以上のギアツの言説の中で興味深い次の二点を挙げてみたい。第一は、社会組織を文化と社会構造とに二分することで社会変動の要因において文化が果たす役割の主導性を明確にしたことである。第二は「伝統と近代の連続性」という内発的発展論の主題にたいしても、伝統的な文化・社会構造と近代的な文化・社会構造との連続性だけでなく、文化と社会構造そのものの連続性をも意図していることである。これら二点によって「制度としての文化」と内発的発展との密接な関係性も明らかになった。

「制度としての文化」が内発的発展において果たす役割の主導性はバリ島タバナンにおけるフィールドワークによって実証された。このフィールドワークをもとにギアツは以下のようない結論を下した。経済的合理性は多様な文化的背景に応じて変化するものであり、経済的合理性にとり必要となる特殊的で非経済的なものは地域によって異なるので、地域の社会的文化的特性に合致した形で、すべての地域に対応できる経済発展政策をつくり、そのための環境を生み出すことはできない⁽⁵⁷⁾。

地域の文化的背景つまり「制度としての文化」に応じた経済発展策をもとめるギアツにとり、経済発展のために自由に入や物が移動できると想定する、分断された個人と「レッセフェール」に基づく抽象的な経済発展理論は地域の現実をとらえ損ねている上で「ロマンチック」なものであり、地域に害悪をもたらすものであった⁽⁵⁸⁾。ギアツ自身は地域の特殊性を重視するために、経済発展理論形成の際も具体的事実に注意を払い、プラグマチックで現実主義的な態度をとるべきだと考えた。また経済学的、社会学的一般原則を利用するときも、それから経済政策が依拠すべき、ある地域の特殊性を解釈する際の導きとして使用すべきだと主張した⁽⁵⁹⁾。

「制度としての文化」の例として地位称号体系があるが、それが制度ではなく「制度としての文化」である理由は以下の通りである。地位

(54) ギアツ (1987a), 280ページ。

(55) ギアツ (1987b), 193ページ。

(56) 同上書, 196ページ。

(57) Greetz (1963a), p. 154

(58) ibid. p. 156.

(59) ibid. p. 157.

称号体系は道徳的なものでも、経済的なものでも、政治的なものでもなく、宗教的なものであるからだ。それはコスモロジーが持つ秩序の現世での反映であり、このような秩序に基づいて人間関係が形成される。あらゆる称号は神に由来し、主に父から子へと継承されてきた。称号の違いは神に対する祖先の貢献の違いを示すものであり、神聖な行動基準の実施は人びとにより異なった⁽⁶⁰⁾。つまり人びとの意識、世界観が制度形成において中心的位置を占めるので、単なる制度ではなく「制度としての文化」という概念表現になったのだ。

「慣習（アダット）」も地位称号体系と同じような意味で「制度としての文化」の機能を果たす。すなわち「慣習」は礼儀作法、相続規則、耕作方法、芸術様式、祈祷儀礼等を表す言葉として使われるが、この場合も、これらの秩序はコスモロジーの映しであり、人と神の共存がその前提に置かれている⁽⁶¹⁾。

また地位称号体系やアダットは社会秩序を安定化するという点からいえば、法体系としての面をもっているが、この法体系または換言すれば犯罪処罰制度も宗教と密接に結びついている例を次に示そう。米の女神スリ神やランブット・スダナ神（富の神）に対し、米、その他の作物の豊饒を祈願する儀礼、ウサバ・スンブは同時に、村のあらゆる社会的・宗教的集団が社会的秩序を回復することをめざす祭でもある。重要なことは、この儀礼の後、月に一度開く村

会議で、村中における違反行為の摘発が行われたことである⁽⁶²⁾。ここには儀礼による社会の秩序化という意図がある。

以上のように制度、法秩序体系とコスモロジーの一体性をみてきたが、一方、制度と、内発的発展という経済活動との関係性については既に論じた。いってみれば法秩序体系、コスモロジー、経済活動が内的に相互関連して、分割不可能な状態で存在しているのがバリ島の経済社会のあり方であると言える。このような状態を象徴的に示すのが闘鶏である。法秩序体系の側面から言えば、裁判審理過程の規則や用いられる言葉が闘鶏の場合のものと類似していることだ⁽⁶³⁾。コスモロジーとの関連では闘鶏は貪欲な悪鬼を鎮めるために歌と供物と共に捧げられなければならない血の供儀である。あらゆる寺院の祭は闘鶏によって始まる⁽⁶⁴⁾。経済活動とのかかわりでは、闘鶏の多くが地元の商人連合により組織され後援されていることだ。地元商人の意図は闘鶏に賭けるために人びとが家から金を持ち出し、流通させて交易にも役立つというものである。闘鶏と市場、商人との一体化は古くからのもので、碑文にも記されている。

「何百年もの間バリの田舎では交易は闘鶏にともない、闘鶏は島の通貨普及にとって主要な要因の一つであった」⁽⁶⁵⁾。

制度諸形態 「社会分析の出発点として社会諸関係に強調点をおくということは、なお依然と

(60) ギアツ（1987b），325～326ページ。

(61) ギアツ（1990），58～59ページ。

(62) 吉田（1992），65ページ。

(63) コバルビアス（1991），99ページ。

(64) ギアツ（1987b），401ページ。

(65) 同上書，452ページ。

して、方法論的個人主義に対する類いまれなる代案の一つを示しているのである。一社会の凝集（あるいは分裂）とか総体的な経済動態とかが問題であるかぎり、全体論的方法は不合理な方法などではおよそない。少なくともこの方法は、人類学、民族学、歴史学、そしてとくには経済史学において、多大な成果をおさめてきたのではなかったか。「レギュラシオニスト」にとって出発点は、社会諸関係（商品関係および／あるいは賃労働関係）の総体が経済的規則性に対してどういう影響をあたえるか、という問題以外のなにものでもない⁽⁶⁶⁾。上の言葉はボワイエのものであるが、社会諸関係は別の表現では制度諸形態になることは言うまでもない。ここで興味深いのは制度諸形態と経済的規則性を分離し、前者のほうに決定力を与えたことであり、制度諸形態を強調した全体論的方法はギアツの人類学と繋がるということである。

制度諸形態の作用原理として、法律、民間協定がなくとも、ある価値体系や表象体系を有した共同体が存在すれば宗教も含めることができるとした⁽⁶⁷⁾ボワイエの議論は、ギアツの「制度としての文化」と制度諸形態との距離の近さを明らかにする。

ここでレギュラシオニ学派の諸概念を整理したい。調整様式は様々な制度諸形態を結合することで個人的諸行動を形成、誘導、拘束する機能とまた、制度諸形態の結合による市場調節メカニズムとしての機能をもつ⁽⁶⁸⁾が、簡単にいえば各種の制度諸形態の全体的特徴をまとめたも

のだと言えよう。蓄積体制とは資本蓄積が広範で、かなり一貫した形で保証されるような⁽⁶⁹⁾生産活動体系を言う。以上のような説明の仕方は大きな枠組みという前提付きではあるが、「制度としての文化」と社会構造を分離したうえで前者に決定力をもたせ、社会変動要因として両者の不連続を挙げ、解決策として両者の連続性を主張したギアツの社会発展論との共通性を指摘できる。つまり制度諸形態または、その結合体である調整様式と蓄積体制とを分離し、前者に決定力をもたせ、社会変動または経済危機の原因として両者の不連続性を挙げ、解決策として両者の連続性を説いているからである。細かい点では社会構造と蓄積体制では概念的に一致しないが、「制度としての文化」は制度諸形態、調整様式と重なる部分が大きいといえるのではないか。

アグリエッタ自身は制度諸形態または規範の重要な性に関して以下のように論じている。「大部分の社会的行為が規範を尊重し、ルーティンにしたがうことからなるのは、よこしまな国家権力の悪業によるのではない。なんらかの目印があってこそわれわれは時間的継続のなかで存在しうるのであってこの目印なしにはわれわれは、しだいしだいに新しいものを同化してゆけないであろう。反対に激烈な社会的危機の経験がよく示しているように、こういった目印が消滅してしまうと、われわれは混乱と無媒介的状態に陥り、そこからはいかなる方向性も自然発生的には出現しないのである⁽⁷⁰⁾。」だから社会

(66) ボワイエ (1989), 35~36ページ。

(67) 同上書, 90ページ。

(68) 同上書, 88ページ。

(69) 同上書, 76ページ。

(70) アグリエッタ・ブレンデル (1990), 184ページ。

の統合は一般的、抽象的、均一的な法則によってなされるのではなく、「社会の個別的諸構造」や「種々雑多な行動・生産様式・生活様式の間で結ばれる複合的な関係」つまり「様々な社会成員の差異化」を通してなされるのである⁽⁷¹⁾。上の括弧に括られた概念の他に、アグリエッタは組織化や規格化という言葉で制度諸形態を示した。

第3節の「ミメーシスと暴力」でアグリエッタの社会動態論が模倣の構造と欲望の収斂を土台としていることを述べたが、模倣衝動に基づく社会動態論はまた次のような三つの性格をもつ。第一に社会の動態が感染的で累積的であること、第二に社会動態が自らを自動的に転換する動き（差異化／非差異化）をもつこと、第三に社会の動態が自らを安定させるために様々な慣習を利用することである⁽⁷²⁾。よってある社会においてミメーシスによる暴力の累積が発生した場合、「社会の個別的構造」等の差異化または規格化が行われるが、その際、慣習等の制度諸形態が社会の安定化に大きな役割を果たすというアグリエッタの社会動態論は、暴力とその封じ込めのための制度諸形態という構図を明確にしたといえる。

以上、C・ギアツとM・アグリエッタの学説を「劇場国家と国家」「内発的発展論」「ミメーシスと暴力」「制度」と節毎に論じてきたが、これらは相互規定的な概念であることは言うまでもなかろう。つまり「劇場国家」または国家は国家内の内発的発展を基礎としており、制度的枠組みはその発展を規定する重要な要因とし

て機能した。また国家、制度、内発的発展は模倣衝動による暴力の累積の厄払いとして社会のなかに埋め込まれていた。次の第2章ではギアツとアグリエッタの理論がバリ島と琉球列島においてどのような意味をもつかを検討してゆきたいが、上に述べたような概念の相互規定性により「制度」の項目は特別に節立てをせずに、他の節に含ませる形で論述をすすめたい。なぜなら「制度としての文化」や制度諸形態はギアツ、アグリエッタの社会動態論における中枢的概念つまり、他の三つの概念を結合する中心軸に位置するので他の項目で制度的特徴を論じたほうが実証的説明の場合は適切ではないかと考えるからである。

参考文献

- アグリエッタ, M・ブレンデル, A. (1990) 斎藤日出治他訳『勤労者社会の転換』日本評論社。
 ———・オルレアン, A. (1991) 斎藤日出治他訳『貨幣の暴力』法政大学出版局。
 アンダーソン, B. (1987) 白石隆訳『想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行—』リプロポート。
 バジヨット, W. (1947) 深瀬基寛訳『英國の國家構造』弘文堂。
 ポワイエ, R. (1989) 山田銳夫訳『レギュラシオン理論—危機に挑む経済学—』新評論。
 ——— (1990) ———他訳『入門レギュラシオン—経済学／歴史学／社会主义／日本』藤原書店。
 Geertz, C. (1963a) *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*, The University of Chicago Press.
 ——— (1963b) *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*, University of California Press.
 ギアツ, C. (1987a) 吉田頼吾他訳『文化の解釈学Ⅰ』岩波書店。
 ——— (1987b) 同上『文化の解釈学Ⅱ』同上。

(71) 同上書, 21ページ。

(72) アグリエッタ・オルレアン (1991), 179ページ。

-
- ・ギアツ, H. (1989) 鍛味治也他訳『パリの親族体系』みすず書房。
- (1990) 小泉潤三訳『ヌガラ—19世紀パリの劇場国家—』みすず書房。
- (1991) 梶原景昭他訳『ローカル・ノレッジ—解釈人類学論集—』岩波書店。
- ジラール, R. (1982) 古田幸男訳『暴力と聖なるもの』法政大学出版局。
- 原洋之介 (1985) 『クリフォード・ギアツの経済学—アジア研究と経済理論の間で—』リプロポート。
- 比嘉政夫 (1987) 『女性優位と男系原理：沖縄の民俗社会構造』凱風社。
- 東恩納寛惇 (1979a) 「黎明期の海外交通史」(『東恩納寛惇全集第三巻』第一書房)
- (1979b) 「南島通貨史の研究」(『東恩納寛惇全集第四巻』同上)
- 岩生成一 (1966) 『鎖国』中央公論社。
- 加納啓良 (1979) 「ジャワ農村経済史研究の視座変換—「インボリューション」テーゼの批判的検討」(『アジア経済』第20巻, 第2号)
- コビルビアス, M. (1991) 関本紀美子訳『パリ島』平凡社。
- 倉塙暉子 (1979) 『巫女の文化』平凡社。
- マッキー, F. (1991) 「観光活動の理論的分析を目指して—パリ島にみる経済の二元構造と文化的包摶—」(スマス, B編, 三村浩史監訳『観光リゾート開発の人類学—ホスト & ゲスト論でみる地域文化の対応—』勁草書房)
- 間芋谷栄 (1983) 『現代インドネシア研究—ナショナリズムと文化—』勁草書房。
- 村武精一 (1984) 『祭空間の構造—社会人類学ノート』東京大学出版会。
- 中村雄二郎 (1983) 『魔女ランダ考—劇場的知とはなにか—』岩波書店。
- 西川潤 (1989) 「内発的発展論の起源と今日的意義」(鶴見和子・川田侃編『内発的発展論』東京大学出版会)
- 坂本龍一 (1991) 『坂本龍一全仕事』太田出版。
- 谷川健一 (1991) 『南島文学発生論』思潮社。
- 友杉孝 (1984) 「貨幣の象徴について」(青木保編『象徴人類学』至文堂)
- 和田久徳 (1986) 「一四・五世紀における東南アジア船の東アジア来航と琉球国」(島尻勝太郎・嘉手納宗徳・渡口眞清先生古稀記念論集刊行委員会編『球陽輸叢』ひるぎ社)
- 吉田禎吾 (1992) 『パリ島民—祭りと花のコスモロジー』弘文堂。

(博士後期課程第1年度生)