

劇場国家におけるミメシスと暴力の論理（下）

——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琉球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。

第2章 バリ島と琉球列島における劇場国家の成立

第1節 劇場国家

劇場国家としての琉球王国 第1章でバリ島の「劇場国家」について論じてきたので、ここでは琉球王国の「劇場国家性」に関して述べてみたい。1879年に琉球処分が行われるまで琉球は一王国として存在した。バリ島と同じように国王が「模範的中心」となり、それに対して臣下が模倣活動をすることで劇場国家が成立したと考えるのが本稿の仮説的立場である。ただ二つの王権は次の諸点において相異なる。つまり僧であるブラーフマナは宗教的儀礼を司り、王は法的行政的な面で力をもっており、また両者の関係は兄弟の関係に譬えられ、法的権威が宗

教的権威に従うのは当然だとみなされていたという意味で、バリ島の王権は「二重統治」の性格をもっていた⁽¹⁾。

一方、琉球王国では法的行政的な権威は男性である国王に属し、宗教的力は女性である聞得王君（キコエオオキミ）が担った。聞得王君の下には三人の大阿母志良礼（オオアムシラレ）がおり、彼女等は首里にある三山豪族（王国統一以前に存在した山北、中山、山南各小国家の豪族）の祭祀所の司祭者であり、三山各地のノロ（公的司祭者）を統括した。ノロは各間切（今日の村）におかれたが、重要な所には大阿母とよばれる上級巫女が置かれた。ノロの下には一族本家の神に仕える根神（ネガミ）と支家の神に仕える神人（カミンチュ）がという女性巫女がいた⁽²⁾。

(1) 吉田 (1992), 53ページ。

(2) 洞 (1991), 68～69ページ。

聞得王君以下の女性巫女もまた、それぞれに相応する法的行政的権威をもつ男性を靈的に守ったのである。例えば石垣島では長田大王（ナァタオオジ）が島の頭になり、その妹マイチャバが大阿母になり、宮古島では仲宗根豊見親（ナカソネノトミウヤ）が島の頭になり、その妻オトメガが大阿母になった⁽³⁾。このような男女二重王権体制の背景には兄弟を姉妹が靈的に守護するというオナリ信仰がある。『日本書紀』や諸国の風土記にみられるように日本古代においてもヒメ・ヒコ制とよばれる、姫は祭祀を彦は政治、軍事に携わるという男女二重王権が存在したといわれている⁽⁴⁾。

バリ島のゲルゲル朝の宮廷がジャワ島のマジパイト朝の宮廷を模倣したように、ジャワ島を「模範的中心」としたのに対し、琉球では中国と冊封関係にあったことにより、主に中国を「模範的中心」とした。冊封関係の中で琉球は中国本土における郡王と同格の地位にあり、鍍金銀印と皮弁冠服が贈られたが、朝鮮国王や室町将軍は中国親王と同格にあり、金印と九章冕服が供与されたというように、中国的世界秩序の中に琉球は位置づけられていたのである⁽⁵⁾。

しかし琉球は完全な形で中国を「模範的中心」として振舞ったのではなかった。例えば天の命を受けた君主が天子として中国を統治する

という意図をもつ祭天儀礼に対する朝鮮と琉球の対応を挙げることができる。朝鮮では朱子学を厳格に信奉する官僚により原則として祭天儀礼は中国皇帝のみが実施できるという理由で国王による祭天儀礼が批判され、早魃時のみに行うことが許されたが、琉球では「天の御拝」として元旦、冬至、1月15日に行われた。また1719年まで元旦の「天の御拝」においては国王が遙拝する方向は中国故宮の方ではなく、歳徳の明け方の方向であった。つまり日本の陰陽道系の儀礼が王国儀礼に取り込まれていたのである⁽⁶⁾。

また儒教の天は琉球では神仏一般と同じ程度に崇拝されるものでしかなかった。そして王を太陽神であるとみなす琉球在来の信仰が王をそのまま天と考えるという内面的構造の連続性⁽⁷⁾もまた無視しえない。このように琉球の独自性を守りながらも、中国を大枠では「模範的中心」として行動し、その影響を受けたことは様々な方面にみられるが、特にそれが鮮明に現れたのは琉球が冊封体制から切り離される際にみせた国内の混乱と日本への抵抗であった⁽⁸⁾。

ここで王国内部における「劇場国家性」をみてみよう。4月中の吉日を選んで耕地の雑草を取り払い、害虫を駆除し、豊年を祈る「畔払い（アプシバライ）」という儀礼が全島的に行わ

(3) 同上書、134ページ。

(4) 同上書、130～131ページ。

(5) 豊見山（1987）、17～21ページ。

(6) 豊見山（1992）、195～201ページ。

(7) 同上書、201～202ページ。

(8) 琉球処分反対派の頑固党と賛成派の開化党による抗争がもたらした国内の混乱、脱清人による清国への嘆願運動・日本政府命令への不服従等の抵抗がみられたが、王国末の状況については喜舎場（1980）、（1952）を参照せよ。尚、このような島嶼内の争いは、次のように柳田（1990）によれば、島嶼の構造的問題であった。「島は隣が騒々しくなくて落ち付きやすい。従って繁栄する。人口増加の弾力性がある。外へ出て行くことはそう容易ではなく、鎖国政策は自然である。従って内争が起りやすく、これを平和の裡に処理しようとするれば、陰謀ともなれば虚偽ともなるのである。そこへ外部の勢力が参加する段になると、そこにまた新種の痛苦が出現する結果を見るのである。」（213ページ）。

れるが、国王は首里城の御庭で「畔払い」の模範的な祭祀を実施した⁹⁾。国王による模範的な祭祀が全島の豊作を保障する世界観は聞得王君による宗教的權威の国王への賦与に基礎を置く。この世界観を村に伝えるのがノロであり、王から辞令書(役職任命書)や曲玉、簪を授かったノロが、それらを王の靈的力の象徴として祭に使う過程で村人に王権の世界観が受容されたのだ¹⁰⁾。

王国の「劇場的要素」が記されたのは1427年尚巴志王時代につくられた『安国山樹華木之記碑』という琉球最古の金石文であるが、それには老若男女が歌舞に興じたことが記されていた¹¹⁾。また1509年首里城正殿欄干に記された『百浦添之欄干之銘』には尚真王の国家的業績11項目が刻まれているが、その中に王による音楽の振興のことが含まれてあり、それに関して真栄平房昭は「銘文の中にわざわざ音楽のことを挙げている理由は、少なくともそれが国家制度の整備の一環として重要な出来事であると意識されていたからではなかろうか¹²⁾」と述べている。

尚真王の意図は17世紀の摂政羽地朝秀にも受け継がれた。つまり氏族層に対する心得として羽地は『羽地仕置』をまとめたが、その中に唐楽・謡の奨励があったのだ¹³⁾。国家による芸能の管理は、楽器の製作・修理を司る見摺奉行の1612年設置や、1710年の三絃匠主取り設置によ

る三線(琉球の三味線)の弾き手の国家的保護等¹⁴⁾に象徴されるが、1717年に開設された踊奉行の存在は琉球芸能の発展に与えた大きな影響という点で無視しえないものがある。1717年に玉城朝薫が踊奉行に就任して中国人冊封使を歓待する冠船芸能を統括指導したが、その後、玉城により組踊がつくられ琉球芸能の「模範的中心」の一つになった。踊奉行の原形になったのが中元(7月15日)に寺院で催された踊・劇等の「年忌」の芸能であり、王国の官僚がそれを取り仕切った¹⁵⁾。

また王宮には小赤頭(コアクカベ)という元服前の少年が宴会の給仕者や芸能の提供者として奉公していたが、謝恩使・慶賀使として日本本土に行くときには楽童子に選ばれた。楽童子は明楽、後には清楽という中国の曲や楽を「江戸上り」の時の道路や江戸城等で演奏するが、身分は高貴で、才能もあるので多くの者が後に三司官(最高級官僚)に昇進した¹⁶⁾。以上のことは、王国にあって官僚は法的・行政的能力だけでなく「劇場的要素」にも長けている必要があったことを示しているが、このことは劇場国家としての琉球の存立要件の一つをみたとはいえる。

間切役人が参加する国家儀礼は先に述べた元旦・1月15日・冬至の「天の御拜」と元旦の「御棒」・3月3日の「御初」献上であるが、元旦・小正月の儀礼は「天の御拜」「御物参り」

(9) 伊波(1974a), 126ページ。

(10) 津田(1990), 74ページ。

(11) 矢野(1988), 51ページ。

(12) 真栄平(1988), 185ページ。

(13) 同上書, 186ページ。

(14) 矢野前掲書, 90-92ページ。

(15) 池宮(1989), 314ページ。

(16) 同上書, 316ページ。

「社参」にわかれる¹⁷⁾。「御棒」と「御初」の献上は国王への贈与であり、元旦・小正月に行われる国王から臣下への酒の供与は再分配といえよう。伊是名島からは王に対して元旦に曲玉を献上したが、曲玉の献上は服属の印であり、王はそれを身に付けることで生命力を強化すると信じられていた¹⁸⁾。贈与の体系は王と臣下間だけでなく、ノロに対しては漁獲物の一部、特にジュゴン・クジラ・イルカの頭部が贈られ、王にはジュゴンが献上された¹⁹⁾。ミクロネシアの島嶼でも漁獲物、特にカメの頭部は優先的に首長に贈られた。アグリエッタは政治的秩序においては贈与が暴力を厄払いする機能を果たすと述べたが、それは琉球でもみられ、臣下への酒の再分配も同じような働きをしたといえる。

「社参」は各寺院に国王への感謝・子孫繁栄・国泰民安を祈願する儀礼だが、ある時代には王府役人311人、間切役人840人（与那城間切の場合24人が参加したが、仮に本島35間切から同数の役人が出席したと仮定した場合の数）つまり合計1151人が「社参」した。「御物参り」では国王への感謝・子孫繁栄・三国（中国・日本・沖縄離島）の往還の安全・五穀豊饒等が祈願された²⁰⁾。国家儀礼には役人だけが参加したのではない。例えば元旦の諸儀礼がすんだ後、村人が村別に首里城に集まり、国王が王殿に姿を現すと号令に合わせて参拝儀礼を行ったという²¹⁾。

琉球王国の「劇場国家性」は次の例にみられるように強靱な性格をもっていた。薩摩藩は

1624年、奄美地方が王府より冠・簪・衣服等を貰い、ノロが辞令書を受けるのを禁止したが、しかし内密にノロは王府より辞令書を受けていたのである²²⁾。また『沖永良部代官記』によると慶長年間以降、8回冊封使が琉球にきたが、その度に奄美地方から王府に調物が届けられたとともに、沖永良部島からは尚泰の国王就任の際に慶賀のために使節が送られたのであった²³⁾。琉球国としての沖縄諸島と奄美諸島との結びつきは薩摩の分断策にも衰えることもなく、王国末期まで続いたが、その背景には国王への信仰的忠誠心が儀礼として具象化した「劇場国家」として琉球が存在したからであると考えられる。

「劇場国家」の土台には一般農民の神に対する熱烈な信仰的態度があった。勸農策の一環として王府は各地に、ある種の儀礼の禁止令や民間巫女の取締り令を出したが、コスモロジーと一体化した農民は諸禁止令に容易に従わなかった。第2節で詳しく論じるようにコスモロジーは宗教的側面だけでなく、経済的・法的性格をも有しており、内在的な儀礼に拘る農民の動機には自らの生命維持という要素も含まれていたのである。だから農民の熱烈な信仰的態度には「劇場国家」としての「劇場的要素」と、内発的發展に根ざす部分が相互に作用している様を見ることができる。

以上のように、バリ島と同様な王府と農民における「劇場的要素」の存在は、王府—農民関係が支配搾取の関係ではなく、儀礼活動を中核とした国家のなかで両者が儀礼の参加者として

(17) 同上書、364ページ。

(18) 田里前掲書、281ページ。

(19) 真栄平（1989）、136ページ。

(20) 安達（1988）、73ページ。

(21) 伊波（1974b）、456ページ。

活動するといった関係を形成していたということ
を明らかにする。

第2節 内発的發展論

バリ島における内発的發展 バリ島における内
発的發展の枠組み、つまり制度として機能した
ものの一つとしてアダット（慣習）がある。ア
ダットはロンタル椰子に刻まれ、古くから部落
の寺院に奉納されることで部落の基本法として
の役割を果たしてきた。アダットを中心とした
部落の自律性を保障するものとしてトリワンサ
（貴族層）とスードラ（農民層）との「住み分
け」があった。つまり部落を越えて地域的また
は全バリ島のわたる政治的、宗教的地位には
トリワンサがつき、部落内ではスードラが重要
な地位につくという暗黙の了解があった。シャ
トリアは王・大士候に、ウシェアや位の低い
シャトリアは君主・小士候に、プラーフマナは
プダンダ（最高司祭）になれるが、部落内のク
リアン（部落長）・プカセー（水利組合長）・
プマンク（民間司祭）はスードラに限定され
た²⁴。貴族が村の自治を侵すようなことをする
と激しい抵抗にあったので、貴族は臣下から税
金を集めることで満足しなければならなかつ
た²⁵。

アグリエッタのいうように共同体が秩序化さ
れ暴力が封じ込められることで安定性を共同体
は手にすることができるが、そのためには生け
贄にされた者に暴力が集中する必要があった。
近親相姦・農民における双子の誕生・貴族女性

と農民男性の結婚等はタブーとされ、オランダ
統治以前はタブーを侵したものは殺されるか、
村から追放されるか、町の四つ角で犬のまねを
させられた。また部落の成員として認められな
くなると部落の協力を受けられず、葬儀をはじ
めとする各種儀礼・行事が実行できない状態、
つまり人間として生きていけない状況に追いこ
まれてしまう。

法が共同体の秩序化に中心的役割を果たす政
治的秩序においては、アダットに基づいて村内
法違反者の刑罰が執行されたが、その中には肉
体的制裁や罰金刑が含まれた²⁶。一般的に最も
重い犯罪は村の安寧を脅かす行為であり、寺院
の破壊・神々からの窃盗・放火・乱暴・殺人等
がこの例として挙げられるが、昔は罰としてそ
の場で殺してもよかった。また寺院の前にある
警報装置クルクルが早い調子で叩きつけられた
ときには村人は武装して集まらねばならなかつ
た²⁷。

1936～39年の間、バリ島を調査したG. ベイ
トソンもバリ島には争い事を自動処理する技術
が確固として存在していると述べている。例え
ば、ある2人が喧嘩をした場合、地区の代官の
下に出頭して、喧嘩の事実を登記し、最初に口
を出したものが罰金を払うか、寺院に供物を奉
納することに同意する。また王城には防壁と壕
があるが、バリ島民はそれらを戦争防御のため
のものと考えており、そして流浪の民や追放さ
れたものが住む王国間の境界地域も同様の働き
をしたであろうとベイトソンは推測した²⁸。

²⁴ ギアツ（1987）、334～335ページ。論者のバリ島に関する実際の認識は1992年3月に行われた「西川潤ゼミナール海外研修旅行」での、意義深い様々な見学・訪問・懇談会等に基づいている。

²⁵ コバルピマス（1991）、279ページ。

²⁶ Korn（1960）、pp. 353-354. Grader（1960）、pp. 279-280.

²⁷ コバルピマス前掲書、97ページ。

²⁸ ベイトソン（1990）、180ページ。

紛争解決装置としての村は経済的な相互扶助の単位でもあった。ほとんどの村には村有の田圃があるが、それは田を持たない農民が順番に小作者として農耕できるように準備されており、彼らの生活を守った。そして村民は低い利率でお金や米を村有の基金から借りることもできた⁽²⁹⁾。ジャワ島のケースであるが、スラマタンという共食関係は同時に宗教的・政治的・経済的な意味でも相互援助の関係として重要な社会的単位になった⁽³⁰⁾。

しかし助け合い単位の最も基本的な型は男女間にある。伝統的には男女の仕事ははっきり区別されており、男性は力や技術を要する仕事つまり農業・大工や屋根葺き・牛の世話・木工・木彫・石彫・絵画・楽器の演奏・ものを書く仕事等をした。鶏・豚を育てるのは女性だが、牛・水牛・アヒルの世話は男性の仕事である。一方、賃仕事を男が嫌うため、低い階層の女性がその代わりに働かざる負えず、建築資材の運搬・ココナツの中国人への販売・炭の配達等をする。家内の仕事は女性がするが、子供の世話は男女一緒におこなう。また日常の食事は女性がつくる一方で、宴会用の豚・亀を料理するのは男性だけで、米はどちらがといてもよい。男の子はアヒルや牛の世話・水田の草取り・父親が職人ならその見習い仕事をする。女の子は荷運び・料理・織物・物売り・母親の手伝いをする。老女は宗教的祭典の時、重要な役割を果たし、また司祭になるものもいた。男の年寄りには村の諸団体の指導者・祭司・呪医・各種芸能の

教師・アヒル番等の仕事を受け持つ⁽³¹⁾。

男女間の分業が明確なバリ島では財産も男女別々に所有した。女性は豚・鶏・服・宝飾品・家庭の道具類を所有し、家・水田・牛・仕事道具等は男性の物であるが、相続は常に男系に添って行われる。女性は自分の収入については処分権をもつが、夫婦で稼いだ金は夫だけが管理する⁽³²⁾。男女別財に関しては、琉球の糸満に住む女性がワタクサーとして自己処分の財を保有していた事例との類似性がみられるが、糸満の場合、男性が漁師であるために生ずる生活不安を防ぐための措置であり、琉球全体では例外的なものであった。そういう意味でも男女の平等性に基づくバリ島の分業体制は特筆されるが、一般に男性が家の代表であり、法と祖先の前では一家を代表し⁽³³⁾、男系的に家督が継承されたのである。

男女間の役割分担の反映として、または分業の秩序化の動因としてシワ神の存在があり、シワ神は最高神であると同時に、男女のもつ創造性を備えている両性具有の性格をもっていた。またランダヤパロンという舞踊劇に登場する怪物も両性具有的である。このようなコスモロジーと内発的発展の単位としての男女関係は、家庭内の男女が自らの理想をシワ神等に求めることで強固に結合する。この構図の中にもまた、コスモロジー・内発的発展・ミメーシスの相互関連をみてとることができる。

以上のように男女間、家族間に仕事は分担されるが、それはまた世帯・部落・水利組合い・

(29) Geertz (1963), p. 87.

(30) Geertz (1960).

(31) コバルビアス前掲書, 108-109ページ。

(32) 同上書, 157ページ。

(33) 同上書, 157ページ。

各種の芸能団体等に仕事が割り振られ、全体として生命維持装置として機能しているからこそ、相互扶助が各層毎に存在しているのであり、コスモロジーはその相互扶助を確固なものにするのに役立っているといえる。

内発的発展の特性の一つである伝統的側面と近代的側面の連続性がバリ島において明確に現れている諸点を次に指摘してみたい。例えば伝統的な社会生活と観光化による経済の近代化は安定的な形で結びついているが、その原因は住民の主体的な行動にあった。ホテル・歓楽街は島民の生活圏から離れた特定地域に限定され、そこから拡大しないように注意が払われている。また観光客に出される芸能は儀礼性の薄いものが主に選ばれ、儀礼的手続きを必要としない仮面や道具を使うという配慮がなされている³⁴⁾。そして観光化が盛んになるほど地域で忘れられていた芸能が復活し、見世物としてより一層きらびやかになってゆくということと、バリ島民が観光客により見られているという状況があいまって地域への拘りと自らのバリ島民としての誇りを生み出すという効果もあった³⁵⁾。

観光化は他の生産活動にも影響を与えた。オランダの統治後、手織り布は一時、安く、質のよい外国製品に圧倒され消滅するかにみえたが、バリ島が観光地として注目を集めるようになり観光客用の商品として需要が伸びた³⁶⁾が、同じ

ようなことは他の伝統工芸にもあてはまるだろう。

伝統文化はただ保存するだけで近代社会に生き残れるのではなく、常に芸術としての価値を維持するための努力が必要であることを示したのもバリ島民であった。バリ島全体にわたる芸術家のコンサルト機関・政府機関 (listibiya) ・芸術コンサルトワール (kobar) はバリ芸術を監視し、習練の足りないグループの興行を禁止するが、眼識がある一般島民の評価も芸術性向上に大きな意味をもっている³⁷⁾。

伝統文化は個々の芸術だけではなく村または島そのものが芸術であるという意識から地域的にも内発的発展の展開がみられた。島民は地域特性無視の政府開発計画への反対・一定地域の観光開発禁止・ヤシより高いホテル建設の禁止・葬儀場での入場券販売禁止・ホテル建設に関して長期の借地権のみの許可等³⁸⁾の行動を起こし、自らの独自性を守ると同時に近代化による生活の向上をはかった。

またバリでは慣習村コンテストが行われているが、それは慣習法の成文法化・村の寺やその儀礼に関する資料の整理・伝統芸能の披露等により視察団が伝統文化が保たれているかどうかを判断するが、これは郡・県・州の各段階で争われるものである。同様なコンテストは水利組合い・青年団にもあり、以上は行政の段階でも

34) 吉田前掲書、173ページ。このような「見る芸能」の発生は琉球王国時代にもあった。先にも述べたように、1717年に玉城朝薫によって形成された組踊りは、それ以前の宗教的要素が濃い寺院で行われた「年忌」の芸能からの変遷であり、組踊りは中国の冊封使に見せるためのものになった。また近世期には祭祀舞踊から古典舞踊への移行がみられるが、それと同時に、儀礼性の濃い芸能も生活の中に根強く生きてきたのであり、「見る芸能」と宗教的芸能の共存という構図は現在も変わらない。変わったのは、「見る芸能」の形成が朝貢一冊封関係維持を目的とするのか、それとも生活費獲得を目的とするのかであるが、双方とも島嶼の生存維持という共通性をもつ。

35) 同上書、174～175ページ。

36) コバルピナス前掲書、120ページ。

37) マッキーン (1991)、171ページ。

38) 同上書、183ページ。

伝統を維持するための方法が実行されていることを示している³⁹⁾。

琉球列島の内発的発展 バリ島と同じく琉球でも村内法が内発的発展の制度的枠組みの役割を果たした。村内法は村のなかでは村締（ムラジマイ）・村固（ムラガタミ）・村吟味（ムラジミンミ）と呼ばた。村内法で強調されたのは村の治安維持・男女間の交際・勸農・徴税に関することであった⁴⁰⁾。それらの諸目的を実行するために違反者は村から追放されたが、追放は法的な制裁という側面だけではなく、神霊的な意味での「ハライ」とも結びつくという⁴¹⁾意味でも、法的秩序はコスモロジーと重なっていた。村内法の形成には村または間切の自立性が前提となるが、まず琉球の場合、王府からの指令・干渉は部分的であり、時期的にも本土より遅く実施されたことが自立性の下地となった⁴²⁾。また内法は間切の役人以下だけで定めたのであり、儉者・下知役（王府派遣の間切内政の整理役）も王国末期にはそれほどの実権がなかった⁴³⁾。また本土のように親方制度がないし、村役人も1～3年で入れ代わったので専制的体制は形成されず、各分野毎の担当者の集まりか、重大な案件における15歳以上の総員による協議会が村の意志決定の場であった⁴⁴⁾。

民事は基本的には村内で処理するのが原則で

あった。また村だけでなく門中（親族関係）・家内の中で発生した紛争・事件に対しては、それらの内容に応じて、門中・家内が処理単位になった。公的機関による処分を申請する単位も村・門中・家内であり、それはまた刑の解除申請の主体でもあった⁴⁵⁾。公的機関での裁判対象に関して興味深いのは地頭代に対する処罰の他に、御獄（ウタキ：祈祷所）に対する犯罪が王国の最高裁判所に相当する評定所（ヒョウジョウシヨ）で裁判が行われたことである⁴⁶⁾。バリ島のように霊的対象物に対する冒瀆が極めて重い犯罪と考えられたことの中に、王国がもつ、儀礼と法的秩序が相互規定し合っている「劇場国家」としての性格をみることができる。

村内法は百姓にとり役所や王府の法令以上に重要であり、王府から村に適用された法令でも農民がそれを採用し、内法化したものであれば、王府法令も内法的であると主張する奥野彦六郎に対して意義を唱えたのが石尾芳久であったが、以下、その議論を検討してゆきたい。

まず石尾氏は琉球王国は家産官僚制であり、儒教的強化政策が一環として王国に実施されていたと述べた⁴⁷⁾。しかし現実には非儒教的側面が多々見られた。例えば都市部や農村の役人は「銭のめぐり」という金貸しや「仕繰り」と呼ばれる卸業者そして無尽業者として働いていた⁴⁸⁾、のであり武士と商人は分離していなかつ

39) 中村 (1990 a), 187～190ページ。

40) 奥野 (1952), 13～14ページ。

41) 同上書, 1ページ。

42) 同上書, 8～9ページ。

43) 同上書, 123ページ。

44) 同上書, 44～45ページ。

45) 豊見山 (1989), 273ページ。

46) 奥野 (1931), 98ページ。

47) 石尾 (1975), 229～231ページ。

48) 比嘉 (1971), 273～274ページ。

た。王府の教訓書性格をもった『御教条』の第四には「夫婦熟談、各主張を固守する勿れ」と記されており、これは女性の意見の尊重が公的に認められていたことを示すものだといえよう⁴⁹。また18世紀の政治家具志頭親方の『治家捷経』によれば一家の長として「主翁」と「主母」とを併記して、これらを主長・家長・家主と記し、一家の教化・賞罰・養育等の責務と権能を認めた⁵⁰。これも男尊女卑的な儒教的範疇からはみでる現実の姿であった。

王権の強権性を強調するために石尾氏は「氏族的結合の本質は失われ変容せしめられ、氏族的結合の形骸化のみが権力的統治に利用された⁵¹」と論じたが、後に詳論するように氏族的結合の代表としての門中制は王国時代のみならず、現代においても生成発展しており、形骸化はしていないのである。

また「沖縄における家産制支配の成立は、島津氏の琉球入りによって、しかも薩摩藩の権力を背景とすることによって、確固たるものとなったのである⁵²。」と石尾氏はいうが、歴史的には実証されえない主張である。つまり1624年の「定」で薩摩藩は国王に諸役人に対する扶持給与権・裁判権・祭祀権を与えたのであり、1657年の「掟」で薩摩藩は役人の官位昇進決定権・裁判権・地頭の任免権・扶持給与権等を三司官に与えた⁵³。時として薩摩藩が王府裁判権

に干渉することもあったが、刑罰執行権は王府側にあったので嘆願や謝罪使派遣により薩摩藩の科刑要求を撤回することができた⁵⁴。琉球人と薩摩人が喧嘩した場合には琉球人は琉球の国法で、薩摩人は薩摩の国法で処罰するという「属人主義」が琉球にも適用されていた⁵⁵。那覇の薩摩番所における武器管理、対中国貿易への干渉等、薩摩の介入は全くないとは言わないが、行政権・祭祀権・裁判権等、内政に関わる権利は王府が掌握していたのであり、また王府段階における内発的発展の基盤があったからこそ村段階でのそれも保障されたといえよう。

権力関係について石尾氏は「内法が儒教的イデオロギーで色どられているとしても、その本質は、家産制支配の成立に対応する権力によって使喚され威嚇された部落の内部的秩序という点にある⁵⁶」と述べたが、以下の諸点で反論の余地がある。王府の権力関係は下からの申請に基づいて「辞令書」が出されるという「おかず」制に規定されたもので、バリ島と同様に権力は下から上に形成されたのである。例えば国王が中国から冊封をうける際、「結状」を中国に提出しなければならないが、これは次に王となる者の正統性を臣下が連名で保証するものである⁵⁷。また三司官も王子・按司（アジ）・親方・要職にある親雲上（パーチン）等の投票によって選出された⁵⁸。間切役人の最高位である

49) 奥野 (1931), 46ページ。

50) 同上書, 355ページ。

51) 石尾前掲書, 231ページ。

52) 同上書, 231ページ。

53) 紙屋 (1990), 226ページ。

54) 豊見山 (1987 b), 136ページ。

55) 豊見山 (1989), 270ページ。

56) 石尾前掲書, 237ページ。

57) 豊見山 (1990 a), 82ページ。

58) 同上書, 73ページ。

頭役も首里大屋子・与人の役にあるものの中から、蔵筆者・目差役以上の役人の投票により選ばれる⁵⁹。尚巴志による王国統一以前においては三山それぞれに王と塞官による「塞官会議」という合議機関が存在し、そこで王が任命され、各種の決定がなされた⁶⁰。伝統のなかに「おかず」制の原形をみることができよう。よって王国は支配搾取の強権的な関係ではなく、下から上への権力の流れが形成され、文化的つまり儀礼的な要素は上から下へと流れるとギアツが論じた国家体制つまり「劇場国家」的關係であったといえる。

以上のように石尾氏の村内法に関する見解には様々な疑問がある。さらにいえば村内法は国家権力により強制されたものではなく、村人の内在的必要性に基づいて形成・維持されたからこそ、戦前においても村内法は他の法令に矛盾しないかぎり効力をもったという事実もあるのだ⁶¹。琉球内法の独自性と意義は以下の黒木三郎の言葉に如実に現れている。「沖繩が、戦前、柳田国男によって「原日本」あるいは「古代日本の鏡」といわれたのも、こうした旧慣の固定化が行われた結果であったと思われる。本土においては、【民事慣例類集】のような調査資料はあるが、近代民法の下においては、それはあくまで旧慣であったのに対し、沖繩においては、それが成文化されることによって、単なる旧慣ではなく、生きた慣習として存在したのである⁶²。」

村内法を制度的枠組みとした村にはまた、砂

糖模合・豆腐模合・貯金模合・家模合・月模合・字模合等、産業別、期間別、地域別の相互扶助団体である模合（モアイ）が存在した⁶³。制度的枠組みが明確に存在すれば、経済活動も制度的なものに規定される琉球の村の様相は、社会変動論において制度や「制度としての文化」を重視するアグリエッタとギアツの議論の有効性を示すものだといえよう。

村内法を中枢とした伝統的な内発的発展の組織化は現代においても、共同店運動・村おこしや島おこし運動・芸能活動等の基盤を公民館・自治会等を中心とした村が担っているという形で継承されている。

第3節 ミメシスと暴力

バリ島におけるミメシスと暴力 ミメシスー暴力論はR. ジラールが初めに論じ、それをアグリエッタが自らの社会動態論の土台として取り入れた。それを簡単にまとめると以下のようなになる。他人の存在自体を模倣することによって個人の欲望は満たされるが、ダブルバインドの状態にある他人がミメシスを拒否すると、その時、暴力が生じる。暴力は王・贈与・生け贄・貨幣・制度等によって封じ込まれるがそれらの封じ込め策が満場一致の同意を得られない時、再び暴力が蔓延する。ギアツはミメシスを「模範的中心」への模倣としてとらえたが、ギアツの場合、ミメシスは人対人・人対コスモロジー・国対国のように様々なレベルで生じるとされた。

59) 同上書、76ページ。

60) 安里 (1991), 115ページ。

61) 黒木 (1984), 801ページ。

62) 同上書、802ページ。

63) 田村 (1927), 404ページ。

バリ島の中では王宮が「模範的中心」となり、王宮での舞踊を始めとする諸文化を村の少年・少女が使用人として宮廷で奉公する過程でミメシスしたが⁶⁴、同じようなことはジャワ島の宮廷一村の間にも村人が品位のあるものを模倣するとい形で生じた⁶⁵。バリ島を越えた次元からみたミメシス衝動はインドージャワーバリという線に沿って展開した。つまり南インドのパラウ・ア・グラタ文字はジャワ島に伝えられ、後にジャワ文字の母体となり、古バリ語の基にもなった。そしてプラナガリ文字は北インドで発達した文字で、ナーランダ寺院を本拠とする大乘仏教とともに各地に伝播したが、大乘仏教を信じたシュリウ・イジャヤに、そしてバリに伝えられた⁶⁶。ヒンズー教も上の線に沿うが、ヒンズー三神を祀る寺院や各家庭の寺院はダルマウダヤナ王の時にジャワ僧が広めたものであった⁶⁷。

インドを模倣の本源とするとはいってもバリの独自性を消し去ることはなかった。例えば火葬の習慣はインドに由来するものだが、インドの火葬が簡単なものであるのに対し、バリの火葬は位階の高さや富を誇示するためにできるだけ派手に行く。また豪華で念入りな供物、山側—海側の方向感覚、再生観念等はヒンズー教とは異なるものである。またインドでは牛が神聖化されるが、バリでは農耕用、供儀用、食用につかわれる⁶⁸。また儀礼に欠かせないものとして水があり、バリの儀礼が「聖水の宗教」と呼

ばれるようにインドにはみられない要素である⁶⁹。

ミメシスとアイデンティティの共存はバリ島とインド・ジャワの間だけでなく、バリ島内でもその事例をみいだせる。中村潔はバリの儀礼はウサバ型儀礼とオダラン型儀礼に分類できるといふ。ウサバ型儀礼は地方毎の独自性を持ち、簡素で男性中心に行われる秘儀的性格を持った儀礼である。つまり儀礼に参加するのは村の特定の土地を持つ者の輪番制によって実施されるのであり、伝統に忠実な形で儀礼が行われる。一方、オダラン型儀礼は華やかで女性中心に行われる、バリ島に普遍的な形態を持つ儀礼である。だから儀礼は全員参加型であり、常に新しい要素が追加される性格を持つが、その背景には農民が貴族層の儀礼を模倣しようとする性向がある⁷⁰。このような二つの対照的な儀礼のあり方はともに伝統的なものであり、儀礼だけでなくバリ島民の行動様式を特徴づけるものとしてミメシスとアイデンティティの共存という概念にまとめることができよう。ミメシスにより新しい要素を注入することで共同体を活性化するとともに、アイデンティティにより共同体への愛着を強化するというように、社会の組織化にとり双方とも非常に重要な役割を果たしているのだ。

再びミメシスの議論に戻る。位階の上の者を模倣することで昇進することについては前に論じたが、バリ島には、カーストに代表される

(64) Geertz (1963), p. 103.

(65) Geertz (1960), pp. 228-234.

(66) 吉田前掲書, 21~23ページ。

(67) 同上書, 25ページ。

(68) 同上書, 100~101ページ。

(69) Hooykaas (1973), p. 25.

(70) 中村 (1990 b), 278~286ページ。

社会集団でもなく、経済力に基づく流動的な、階級でもない、一部重複しながら上下に位階付けられ整合的に結びついた敬称の体系がある⁽⁷¹⁾。敬称の体系として例えば、敬語の用法、会食の席次や優先順位、婚姻に関する規則、家屋の配置、建物の種類、衣服、家のなかの「宮殿」について許される装飾等⁽⁷²⁾、身分識別の厳格な様式が社会の中にはりめぐらされていた。

ペローによれば、人々は階層化を社会悪と考えず、幸福そうであったし、また、それは社会の規則として機能することで社会の安定化に寄与していた⁽⁷³⁾。

敬称の体系に沿った形でミメーシス衝動が生じるのだが、一方で敬称の体系は模倣衝動の結果おこる暴力の厄払いをもする。つまり臣下が貴族を模倣することで社会が同質化し暴力の累積がすすむが、身分識別法が「制度としての文化」となり社会を秩序化することで暴力が封じ込められるのである。位階制そのものが人々のミメーシス衝動の結晶化であるとともに、制度として暴力を消散させるものである。すなわちミメーシスは暴力累積の媒体である反面、暴力消滅の媒体でもあるのだ。

ここでミメーシスとコスモロジーとの関連について論じよう。ミメーシスはバリ島の再生観念と結びつくことでコスモロジーと関わり合うと前に論じたが、再生観念にある循環性は出生順位名にもみられる。スードラ層でいうとワヤンは第一、第五、第九子につける名であり、マ

デは第二、第六子に、ニョマンは第三、第七子につけられ、クトゥは第四、第八子につけられる名である。親族名称にも循環性がある。曾祖父母と曾孫がクンピという同じ名であり、曾祖父母の父母と曾孫の子もブユという同名をもつ⁽⁷⁴⁾。出生順位名や親族名称の循環性の背景には次のようなバリ人の人間観がある。つまり肉体は魂が着る服であり、肉体が減んだとしても魂は生き続ける。人間の成長も幼年期、青年期、老年期と段階を経るに従い個人的色合いを帯びるのではなく、通過儀礼の諸段階の変化に沿った形で人間は成長するのであるから、個性的色彩は人生に彩られないのである⁽⁷⁵⁾。だからバリでは個人名を人前で言うのが忌避されているのであり、個人名だけでなく、「より個性的な、その人個人だけにかかわることも隠され、したがって、人間としての彼の存在の移り変わる側面（われわれのより自分本位の枠組みで「パーソナリティー」と呼んでいるもの）も隠され、より典型的で、きわめて慣例的な、したがって持続的な側面の方が優先されているのである⁽⁷⁶⁾。」

肉体としての人間は消え去っても、社会的には登場人物は永遠に変わらない。なぜなら「新しいワヤンやクトゥたちが神々の超時間的な世界から現われ（赤ん坊もまた神性からほんのわずか離れているのだから）、神なる世界に再び消えていった者たちと交替するからである⁽⁷⁷⁾。」肉体の世界が魂の世界つまりコスモロジーをミ

(71) ギアツ・ギアツ (1989), 109ページ。

(72) ギアツ (1990), 34-35ページ。

(73) Belo (1970), p. 106.

(74) 吉田 (1984), 68-69ページ。

(75) Mead (1951), p. 30.

(76) ギアツ (1987), 310ページ。

(77) 同上書, 312ページ。

メシスするという原理が、変わることはない登場人物を「劇場国家」に出演させるのを可能にするのだ。また、コスモロジーのもつ秩序性を地上にミメシスを通じて、反映することで肉体的世界を秩序化するというミメシスの安定化機能つまり暴力封じ込め機能がバリ人の再生観に強く結びついているといえる。

琉球列島におけるミメシスと暴力 琉球王府もバリ島の宮廷と同じように「模範的中心」となった。例えば、王府を中心に形成された組踊りを始めとする芸能は村の中にも取り入れられたが、その際、中央の芸能は村出身の王府に奉公する若者や地方に移り住んだ氏族層により伝えられた。また王府が存在する首里はコスモロジー的に王国の中心に位置した。伊従勉によれば琉球王国の祭祀空間は「腰当（コシアテ）なるもの」と「地平なるもの」という二つの要素に分類できるが、この二つの祭祀体系を通じて家一村一島一国家は首里を頂点としてコスモロジー的に結びつけられる。「腰当なるもの」は村の始祖アマミキヨの現前としての大男（オヒヤ）が、「地平なるもの」はノロが媒介者となり首里一村の現世軸とコスモロジー一村の来世軸を結びつける⁷⁸⁾。

現在でも首里を「模範的中心」とする考え方は生きている。沖縄の各離島や遠隔地では、首里に典型的にみられる、男系血縁を特徴とする門中制が浸透している。これを門中化現象というが、二つの形態が確かめられている。一つは

首里を中心とした沖縄本島に祖先の系統を求め、所属すべき門中を見つけ出す形態であり、その第二は首里・那覇の完成度が高いとされる門中の構成原理を受け入れる形態である⁷⁹⁾。

王国を越えたミメシス活動はまず琉球と中国間にみられた。例えば、王府における元旦の儀礼のように中国式儀礼が採用されたり、その際の祝文も中国皇帝の恩への感謝を強調する内容になっていた⁸⁰⁾。その他、風水思想・墓の形式・信仰内容等にも中国の影響がみられ、中国と冊封関係を結んでいた琉球は主に中国を「模範的中心」としてミメシスを行っていたといえる。

しかし石碑、石棺、辞令書、『おもろさうし』における平仮名の使用に代表されるように、日本をも「模範的中心」としていたと考えられる事実も無視しえない。琉球の舞踊や歌は日本の風流踊り、鳥刺し舞、榊舞、小歌躍り、江戸時代の歌謡の影響を強く受けているのに対し、中国舞踊の影響を受けることは少なかった⁸¹⁾。また琉球初の歴史書である『中山世鑑』が和漢混濁の文体で書かれたことに象徴されるように、一般的には漢文学より和文学のほうが盛んであった。石垣島の士族は、お茶・お花を嗜み、謡曲は観世流・宝生流、狂言は大蔵流、弓は日置流、庭造りは遠州流というように日本の諸芸に通じていた⁸²⁾。さらに士族には三つの名があり、通称としての童名、公式の呼び名としての名乗り、字としての唐名に分かれる。名乗りは大和名とも呼ばれ、元服後につけられるが名乗

78) 伊従 (1987), 57ページ。

79) 笠原 (1989), 20~21ページ。

80) 豊見山 (1990 b), 266~267ページ。

81) 矢野前掲書, 235ページ。

82) 池宮 (1990), 230ページ。

り頭は一族固有のものであった。唐名は外交文書以外にはほとんど使用されないもので、一般士族には不要物であった⁸³⁾。

以上のように中国、日本両国を「模範的中心」とした琉球の歴史的背景には、冊封関係に基づく中国型華夷秩序と、朝鮮と琉球の外交使節を媒介とした日本型華夷秩序という東アジアシステムの中に琉球が組み込まれていたという事実がある。地理的に中国に近い朝鮮は中国の影響を強く受けたことについては先に述べたが、琉球は両秩序から海洋により隔てられた島嶼であることから、両秩序から等距離の位置で両秩序をミメシスする媒介者として存在したといえる。

島嶼とミメシスとの関連性についてF・ブローデルは以下のように示唆的な見解を述べている。「自閉状態と同時に、また自閉状態とは逆に、支配者や運命の何らかの変化次第で、一挙に、生活や文明のまったく新しい局面を歓迎するということが島には起こる。一方、習慣やモードや言語そのものも、島は、何世紀もの間、納屋に入れて、そのまま取っておくことができるのであり、こうしてすでになくなってしまった大変革の生きた証拠でありつづける。つまり「孤立」というものは相対的な真理であるということだ。島が実際に海の生活の回路の外にある場合、海が島を包み込み、また他のどんな環境よりもその他の世界から海によって島が隔絶されているということは、ほんとうだ。しかし海の生活の回路に入り、何らかの理由で（たいは外的な理由であり、根拠のない理由であ

る）、その回路の連鎖のひとつになると、島は今までとは打って変わって、外部の生活に積極的に巻き込まれ、いくつかの山が越えがたい隘路によって外部世界から遮断されるよりも外部の生活から隔てられることははるかに少なくなる⁸⁴⁾。」

ブローデルの、島は古いものと新しいものが共に存在できる場であるという指摘は、前に論じたバリ島におけるアイデンティティとミメシスとの共生状況と符合し、伝統と近代の連続性という内発的發展が展開される場所としての島嶼の特性をも明確にするものである。そして海の生活の回路に乗ることで外部世界に積極的に巻き込まれるということから、次のことがいえよう。すなわち海は多様な外部的秩序を包容するものであると同時に、外部的秩序をミメシスする媒体としても非常に大きな力をもつものであるということだ。琉球においては中国・日本型華夷秩序だけでなく、「米国型華夷秩序」にも太平洋戦争以後、組み込まれ、模倣衝動により暴力が累積した事態を忘れてはならない。

さて琉球国内におけるミメシス活動の議論に戻りたい。琉球にもバリ島のように敬称の体系があり、下位の者が上位の者をミメシスする形の競争が繰り広げられた。琉球の位階は正一品から従九品までであるが、日本の位階制との違いとして3点、挙げることができる。第1に家格は不変なものではなく、位階もそれに応じて変動することであり、第2は二・三男でも出仕できるし、功績により有禄者にもなれることであり、第3は百姓にも位階が与えられること

83) 東恩納 (1978), 140ページ。琉球が中国・日本をミメシスしたように、日本は江戸時代以前においては中国を、明治時代以後においては西洋をミメシスしたといえよう。

84) ブローデル (1991), 248~249ページ。

である⁸⁵⁾。百姓でも「親雲上」にまで昇進する者がいるし、一方、士族でも下位の「筑登之（チクドン）」に終わる者もいた⁸⁶⁾。

敬称の体系に沿ったミメーシス衝動の展開として、競争の激化により暴力が累積してゆくことは先に論じたが、その事態を防ぐために社会の組織化、とりわけその一つとしての敬称の体系が暴力の厄払いの機能を発揮する。17世紀末に系図座が王府内に設置され、家格が設定されることで昇進に家格の上下によって制限が置かれた。また位階制には様々な身分識別の方法がとられた。簪に関しては、王子・按司・法司は金製、一般士族は銀製、新参士族は銅製、百姓は真鍮製であった⁸⁷⁾。八巻においては王子・按司・法司は紫、士族は黄と赤、百姓は緑と青にきめられた。その他、履物、着物、家屋の種類や大きさ等に対して身分的・位階的な立場に応じた規制措置がとられた⁸⁸⁾。ここで混乱のないように確認しておくが、位階制はミメーシス衝動の結晶化であるとともに、制度として暴力を封じ込めるものでもある。そこで意味しているのは、位階制は制度であると同時に、両義性をもつミメーシスにより制度そのものの機能を喪失した現象的形態でもあるということだ。制度はあくまで暴力払いの装置であり、それ自体が暴力累積の媒体ではない。満場一致の合意が崩れたとき制度は暴力累積の媒体となるのだ。

さてミメーシスとコスモロジーを結びつける事例として童名の命名方法があり、そこに霊的

世界へのミメーシス衝動が強く働いている様子をみることができる。例えば、命名儀礼の時、火の神・祖先神・守金神・御嶽神への言及がある。沖縄本島では命名を米占でした事例があるが、米占は神事と結びつくのであり、宮古島では籤により童名が決められるが、籤は神事と関連があり、名前の候補として御嶽の神の名が含まれていた。また籤による命名は祭祀集団への帰属決定方式と同一の様式をとっていた。さらに、一般的に命名には父方祖父から長男へ、父方祖母から長女へというように親族名称の循環性がみられる⁸⁹⁾。命名とは関係ないが、波照間島ではブヤとパーという男女二神がやってきたという伝承があるが、ブヤとパーは自己の二世代上の同性親族を指す呼称でもある。石垣島の盆行事アンガマーに霊界からやってくるウシュマイ、ンミーも二世代上の親族呼称である⁹⁰⁾。

上のコスモロジーにたいするミメーシス衝動の背景には琉球人の生死観がある。八重山諸島では一般に生とは霊が肉体に宿ることであり、死とは霊が肉体から離れることであると考えられている。「生」と「死」は、霊と肉体の関係が流動的な状態にあることでは同じである。このようにみえてくると、「死」はすべての終わりなのではなく、同時にまた一つの「生」としての新たな転生の始まりであると考えられているのかもしれない⁹¹⁾。このような琉球人の再生観が基礎にあるから、生者と死者の間にミメーシス衝動が容易に機動するのである。

85) 球陽研究会 (1974), 45ページ。

86) 田名 (1990), 55ページ。

87) 同上書, 46ページ。

88) 比嘉 (1971), 240～241ページ。

89) 高田 (1988), 122ページ。

90) 鈴木 (1991), 474ページ。

91) 同上書, 474ページ。

ミメーシスとコスモロジーとの関連性を象徴するものとして水がある。バリ島の宗教が「聖水の宗教」と呼ばれ、儀礼に水が不可欠のように、琉球でも水は非常に重要な意味をもった。葬式でも来世生活の安定を祈る「水上げ」の儀礼をはじめとして、水は中心的な役割を果たした⁹²⁾。また「産水（スディミズ）」という言葉のスディの動詞形スデルは生まれ変わるという意味をもつが、水を媒介に時間が新たに切り変わることを象徴的に示した儀礼は琉球各地にある⁹³⁾。琉球では死亡時以外でも魂が肉体から抜けるという信仰があるが、「遊離魂を籠める」時にも吉方から取水した水が不可欠であった⁹⁴⁾。国王もまた琉球霊地の中樞、斎場御嶽（セーフアウトキ）からもたらされた水により再生儀礼を行った⁹⁵⁾。

興味深いのはインドネシア語のチュチ（cuci）は物理的な意味で洗うことを意味し、またスチ（suci）は光・明るさとともに、神聖をも意味する⁹⁶⁾ことであり、スディ水のスディとの言語的な類似性、スディの意味である再生が、意味論的に洗う・光・明るさ・神聖とも繋がっているのではないかということである。

コスモロジーをミメーシスすることで生者の世界を秩序化するという、ミメーシスをもつ規格化の側面の現われとして各種の象徴的・二元論を挙げることができる。屋敷・村落空間・墓の内部空間・各種儀礼等に象徴的・二元論に基づく分類わけがみられるが、沖縄本島南部の名城部

落の場合、原初的の宗家である「国元」は北に位置し、西には「海元」という準宗家があり、海・水・西・左・日没・陰・来訪神・女性・海の幸・生のもの（魚の供物）を象徴する。また東には「嶽元」という準宗家があり、山、大地・東・右・日の出・陽・滞在神・男性・山の幸・料理されたもの（焼魚やおかゆなどの供物）を象徴する⁹⁷⁾。バリ島にも象徴的・二元論が明確である。バリ島南部地域の場合、台所は家屋の南側に立てられ、女性が日常の台所仕事をする。社は家の北東部に造られ、男性が日々礼拝するが、地下の悪霊に供物を捧げるのは女性である。つまり台所・女性・南部は劣位を象徴し、社・男性・北東部（または北部）は優位を象徴する⁹⁸⁾。

このような二元的象徴論は社会にとり構造的なもの、つまり不変的なものであるが、それはコスモロジーがもつ秩序の反映であり、その秩序化により変動きわまりない現世を安定化しようとする両島嶼民の心性が二元的象徴論には伺える。

結 論

以上、C. ギアツとM. アグリエッタの理論を「劇場国家」「内発的発展論」「ミメーシスと暴力」「制度」等のキーワードにまとめる形で接合し、それをバリ島と琉球列島の実証研究に適用してきた。本稿の内容を以下、簡単にまとめてみたい。劇場国家は儀礼を目的とする国家

92) 藤井 (1991), 315ページ。

93) 鈴木前掲書, 465ページ。

94) 伊波 (1974c), 146ページ。

95) 渡名喜 (1988), 298ページ。

96) 吉田 (1992), 103ページ。

97) 村武 (1975), 206ページ。

98) 吉田 (1992), 85ページ。

形態であるが、その政治的経済的土台は内発的発展にあった。そして国家儀礼はミメシスを通じて社会の秩序化を行い、暴力を封じ込めてきた。暴力はまた制度・内発的発展によっても厄払いされた。バリ島や琉球列島について論じるとき、儀礼的秩序、政治的秩序にある社会状態に焦点をあてた。これらの社会状況においては経済活動は宗教的、芸術的、政治的活動とは切り離せないのであり、それらは相互規定的に存在した。だから、このような社会を分析するにあたり人類学的知を理論の基底において理論構築したC. ギアツとM. アグリエッタの議論は有効であったといえる。

ギアツとアグリエッタは様々な面で共有点もあったが、その共有点を手掛りとして両者の議論を接合することで理論的にも、実証的にも上のキーワードにまとめた諸概念の内容を豊かにすることができた。また両者の特徴点つまりギアツの宗教人類学的視点とアグリエッタの暴力論に基づいた社会変動論を結びつけることで、バリ島と琉球列島の実証研究分析にも大きな力を発揮した。なぜなら両島嶼とも神々と人間が共生するコスモロジカルな空間であるとともに、国家、村落の存続の背景には暴力の厄払いに関する色々な装置が埋め込まれていたからである。

以上のような意味で、バリ島と琉球列島における経済社会の内発的展開を一言でいうと次のようになるだろう。すなわち両島嶼の経済活動は、劇場国家・ミメシス・制度・内発的発展による暴力封じ込め装置の中に埋め込まれていたのであり、この暴力封じ込め装置または生命維持装置を強化発展させるものとしてコスモロジーが存在した。

★「経済学説史特論」の授業において本稿に対し、貴重なコメントならびにアドバイスを与えて下さいました、西川潤教授をはじめとして西川研究室の皆様にご心より感謝申し上げます。

参考文献

- 安達義弘 (1988) 「琉球王府の中央集権体制と火神信仰」 (窪徳忠先生沖繩調査二十年記念論文集刊行委員会編『沖繩の宗教と民俗』第一書房)。
- 安里進 (1991) 「塞官と大型グスクの時代」 (琉球新報社編『新琉球史・古琉球編』琉球新報社)。
- ベイトソン, G. (1990) 佐藤良明訳『精神の生態学』思索社。
- Belo, J. "The Balinese Temper" in Belo, J. ed., *Traditional balinese Culture*, Columbia University Press.
- ブローデル, F. (1991) 浜名優美訳『地中海Ⅰ—境の役割—』藤原書店。
- 田名真之 (1990) 「身分制—士と農—」 (琉球新報社編『新琉球史 近世編 (下)』琉球新報社)。
- 藤井正雄 (1989) 「沖繩における墓供養—供物を中心として—」 (渡邊欣雄編『祖先祭祀 [環中国海の民俗と文化 第三巻]』凱風社)。
- Geertz, C. (1960) *The Religion of Java*, The Free Press of Glencoe.
- (1963) *Pedders and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*, The University of Chicago Press.
- ギアツ, C. (1987) 吉田慎吾他訳『文化の解釈学Ⅱ』岩波書店。
- ・ギアツ, H. (1989) 鏡味治也他訳『バリの親族体系』みすず書房。
- (1990) 小泉潤三他訳『ヌガラ—19世紀バリの劇場国家—』みすず書房。
- Grader, J. C. (1960) "The Irrigation System in The Region of Jembrana" in Dutch Scholars eds., *Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual*, Wo Van Hoeve LTD.
- 東恩納寛惇 (1978) 「琉球の歴史」 (『東恩納寛惇全集 第一巻』第一書房)。
- 比嘉春潮 (1971) 「沖繩の歴史」 (『比嘉春潮全集 第一巻 歴史篇』沖繩タイムス社)。
- 洞富雄 (1991) 『日本母権制社会の成立』クレス出版。
- Hooykaas, C. (1973) *Religion in Bali* Leiden E. j. Brill.
- 伊波普猷 (1974 a) 「古琉球の政治」 (『伊波普猷全集第一

- 卷] 平凡社)。
- (1974 b) 「孤島苦の琉球史」(同上, 第二卷)。
- (1974 c) 「沖繩考」(同上, 第四卷)。
- 伊従勉 (1987) 「祭祀の選擇性と守護性についての空間論的考察—沖繩伊是名島の年中祭祀をめぐって—」(『季刊人類学』18—2)。
- 池宮正治 (1989) 「冠船芸能の変遷」(琉球新報社編『新琉球史 近世編(上)』琉球新報社)。
- (1990) 「和文学の流れ」(同上, 近世編(下))。
- 石尾芳久 (1975) 『日本近世法の研究』木鐸社。
- 紙屋敦之 (1990) 『幕藩制国家の琉球支配』校倉書房。
- 笠原政治 (1989) 「沖繩離島社会の門中再考」(『日本民俗学』第178号)。
- 喜舎場朝賢 (1952) 『琉球見聞録』東洋遺著刊行会。
- (1980) 『東汀隨筆』ペリかん社。
- コバルピアス, M. (1991) 関本紀美子訳『バリ島』平凡社。
- Korn, E. V. (1960) "The Village Republic of Tenganan Pègèringsingan" in Dutch Scholars eds., *Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual*, Wo Van Hoeve LTD.
- 黒木三郎 (1984) 『比較法社会学研究』早大出版部。
- 球陽研究会 (1974) 編『球陽 読み下し編』角川書店。
- 真栄平房昭 (1988) 「琉球国王の冊封儀礼について」(窪徳忠先生沖繩調査二十年記念論文集刊行委員会編『沖繩の宗教と民俗』第一書房)。
- 真栄平房敬 (1989) 『首里城物語』ひるぎ社。
- マッキーン, F. (1991) 「観光活動の理論的分析を以て—バリ島にみる経済の二元構造と文化的包摂—」(スミス, 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)。
- Mead, M. (1951) "The Significance of Growth in Culture" in Mead, M. and Macgregor, C. F. eds., *Growth and Culture: A Photographic Study of Balinese Childhood*, G. P. Putnam's Sons.
- 村武精一 (1975) 『神・共同体・豊穰—沖繩民俗論—』未來社。
- 中村潔 (1990 a) 「バリ化について」(『社会人類学年報』Vol-16)。
- (1990 b) 「儀礼の精緻化—バリ島スラット村における寺の祭礼の二つの型—」(阿部年晴他編『民族文化の世界—儀礼と伝承の民族誌—(上)』小学館)。
- 奥野彦六郎 (1931) 『沖繩の人事法制史と現行人事法改定管見』司法省調査課。
- (1952) 『南島村内法—民の法の構成素因・目標・積層—』法務府法制意見第四局。
- 鈴木正崇 (1991) 「八重山諸島における時間認識の諸相」(植村明石編『神々の祭祀 [環中国海の民俗と文化] 第二巻』凱風社)。
- 高田峰夫 (1988) 「琉球列島における命名法の一考察—童名の名命法を中心として—」(『日本民俗学』174号)。
- 田村浩 (1927) 『琉球共産村落之研究』岡書院。
- 谷川健一 (1991) 『南島文学発生源論』思潮社。
- 田里修 (1988) 「間切公事帳にみる祭祀儀礼」(窪徳忠先生沖繩調査二十年記念論文集刊行委員会編『沖繩の宗教と民俗』第一書房)。
- 豊見山和行 (1987 a) 「琉球王国形成期の身分制について—冊封関係との関連を中心に—」(『年報中世史研究』第12号)。
- (1987 b) 「近世琉球の王権に関する一考察」(地方史研究協議会編『琉球=沖繩—その歴史と日本史像—』雄山閣)。
- (1989) 「犯罪と刑罰」(琉球新報社編『新琉球史 近世編(上)』琉球新報社)。
- (1990 a) 「官人制度—側面—」(同上, (下))。
- (1990 b) 「琉球王権への一視座—近世における儀礼の転回—」(『文藝』第29巻, 第4号, 冬季号)。
- (1992) 「琉球の王権儀礼—祭天儀礼と宗廟祭祀を中心に—」(赤坂憲雄編『王権の基層へ』新曜社)。
- 渡名喜明 (1988) 「琉球王権論の一課題—国王の久高, 知念, 玉城行幸の廃止を巡って—」(窪徳忠先生沖繩調査二十年記念論文集刊行委員会編『沖繩の宗教と民俗』第一書房)。
- 津田博幸 (1990) 「地方巫女と琉球王権」(『新沖繩文学』No. 85)。
- 柳田國男 (1990) 「青年と学問」(『柳田國男全集 第27』筑摩書房)。
- 矢野輝雄 (1988) 『沖繩舞踊の歴史』築地書館。
- 吉田禎吾 (1984) 『宗教人類学』東大出版会。
- (1992) 『バリ島民—祭りと花のコスモロジー—』弘文堂。

(博士後期課程第2年度生)