

《政治文化論》の視座

——クリフォード・ギアツを中心として——

田 野 大 輔

一 はじめに

クリフォード・ギアツの「意味の政治」と題されたエッセイの冒頭に、散文的な流麗さをたたえた次のような文章がある。「文化とは、信仰や慣習ではなく、意味の構造、それによって人びとの経験に形が与えられる意味の構造である。そして政治とは、クーデターや憲法ではなく、そのような構造がおおやけに展開する主なアリーナのひとつである。文化と政治をこのようにとらえなおすと、両者の関係を明らかにすることが実際の企てとなる。もっとも、少し大胆な企てではあるが」〔Geertz, 1973: 312〕。

文化と政治を対比的に結びつけているこの一節は、政治をあつかう社会学に新たな視角を切りひらくものであるようにおもわれる。一般に「劇場国家論」などと称されるギアツの政治理論であるが、これまでのギアツ研究——とくに人類学での——においては、彼の議論は文化と政治の間に完全な断絶をみとめる二元論的な立場に立っており、しかもその文化の側面だけをクローズアップしたものとうけとられることが多かった¹⁾。しかし、上の記述を素直に読むかぎり、むしろ彼の狙いは文化と政治を相互に関連づけることにあったとみなすことができる。たしかに、ギアツ自身は両者の関係を明らかにすることに必ずしも成功しているとはいえないかもしれない。しかし、われわれがそれを試みることは可能であるし、彼の議論の豊かさを汲みあげるためにはそうすることが必要である。というのも、そのような試みのための材料が、ギアツの著作のなかにはすでに十分に揃っているからである。そして、このような視角からギアツの著作を読むとき、修辭的で難解と評されるその広範な議論のなかから一本の政治理論の「糸」が紡ぎだされてくる。本稿は、ここで示された文化と政治の対比にこだわりつつ、その政治社会学的含意をおもにギアツの著作のなかを探ることによって、両者の関係を理論的に把握しようとする試みである。彼の「政治学」をつらぬく一貫した視座をあくまで原理的な水準で図式化することによって、いわゆる《政治文化論》の基本的な構図を提示すること、これが本稿の課題である。

以下での議論の手順は次の通りである。まず、ギアツの「文化解釈学」全般を概観し、いくつかの概念を整理することを通じて、文化と社会を相互に関連づけようとする彼の基本的視角を提示し、そのなかで上に示された文化と政治の対比がもつ含意を明らかにする（二）。次いで、そうした視角からギアツの権力概念を検討し、彼の議論をややこえるかたちで権力を二面的に把握する理論的枠組み——〈権力のダイナミクス〉と〈権力のシンボリック〉——を定式化する（三）。さらに、その枠組みをもとにギアツの政治理論を検討しながら、政治と文化を相互に関連づけ、両者のパラドキシカルな関係を問題にする《政治文化論》の見取図を素描する（四）。最後に、この《政治文化論》の構図がひとつのパースペクティブとしてどのような意義をもつかについて考える（五）。

二 文化と政治

ギアツの「文化解釈学」の中枢に位置づけられているのは、いうまでもなく「文化」の概念である。彼はこの概念について次のように説明している。「わたしの支持する文化の概念は……本質的に記号論的なものである。マックス・ウェーバーとともに、人間は自らが紡ぎだした意味の網の目にぶらさがった動物であると信じるわたしは、文化とはそのような網の目であると考え、したがってその分析は……意味を追求する解釈科学であると考え」[Geertz, 1973:5]。この一節には彼の基本的な立場が簡潔に表明されている。ギアツの解釈学の主軸は「意味の追求」におかれているのだ²⁾。

そこでまず問題となるのは「意味」の概念であるが、彼はこれを「象徴」の概念と対にしてとらえるという立場をとる。ギアツの定義によれば、「象徴」とは「いかなる物体、行為、出来事、質、関係であれ、ある概念の運び手となるもの」であり、一方「その〔運ばれる〕概念がその象徴の『意味』である」[Geertz, 1973:91〔括弧内は筆者〕]という。このように象徴と意味をトートロジカルに定義したうえで、ギアツは「文化」を「象徴と意味のシステム」——より正確には「象徴」によって運ばれる「意味」のシステム——として把握する³⁾。このように文化を概念化することから、ギアツの基本的視座が明らかとなる。彼は漠然とした主観的な観念の次元に「意味」を定位するのではなく、意味を運ぶ具体的・直接的な「象徴」——「思考の有形的な運び手」[Geertz, 1973:362]——に目をむけて、この次元に意味を定位するのだ。ギアツは、文化分析の焦点を意味それじたいではなく、むしろ意味を運ぶメディアないしシニフィアンとしての「象徴」にあてることにより、意味を公共的・相互主観的なレベルで捕捉するのである。

ギアツは文化を象徴の交換においてあらわれる公的な社会的活動としてとらえ、これを

コミュニケーションの様式としてあつかう。M・フーコーと同じく彼にとっても、具体的なかたちをとらない観念や心性のようなものは存在しないのであって、そのかわりに読みとるべきディスクールがあるのである。こうしたギアツの立場は、彼が文化について「テキスト」という概念をもちいるときにさらに明瞭となる。ギアツは文化を「テキストの集積」[Geertz,1973:448]と表現しているが、その含意は、それが「書かれた」ディスクールであり、客体化されており、読みとることができるものであるということだ。しかも、このテキストは文字や言語によってではなく、人間の具体的な社会的行為によって書かれている。文字や言語と同様に行動も、それが意味を運ぶかぎりでは象徴であり、意味を表現する「象徴的行為」である。文化が姿をあらわすのはこの「社会的ディスクール」[Geertz,1973:20]の流れにおいてであって、ギアツの解釈の対象は、まさにこのような「行動によって書かれた」テキストとしての文化なのだ。

人間の行為とその制作物は意味を運ぶ象徴であり、雄弁なテキストであるとするギアツの主張は、文化と社会を相互に関連づける視角を示唆する。行為は象徴であり、意味は象徴により運ばれるということは、象徴を媒介として意味と行為、文化と社会とが結びつくことを意味する。ギアツは文化と社会の間に断絶をみとめるのではなく、そこに連続をみとめるのだ。さらにギアツは、T・パーソンズにしたがって、人びとの社会的行為を「文化システム」と「社会システム」という二つの相をもつものとして定位している。彼によれば、前者は「意味と象徴の秩序だったシステム」であり、「人間が自らの経験を解釈し、その行為を導くための意味の網の目」であって、社会的相互作用のモデルとなるものである。他方、後者はこの「社会的相互作用のパターンそのもの」、「行為がとる形態であり、現実に存在する社会関係のネットワーク」であって、「社会構造」とよばれるものである[Geertz,1973:144f]。この関係をやや敷衍すれば、人間の行為は社会システムという客観的な力関係におけるひとつの「道具」であるが、それが意味の運び手であるかぎりでは、文化システムという差異の構造化された場を構成するひとつの「記号」でもある、という具合に解釈できるだろう。つまり、行為——すなわち象徴——は道具としての価値をもつばかりでなく意味を運ぶ記号でもあって、この二つのモードが接合する地点に位置づけられるというわけだ。

さらにギアツは、両者それぞれに特徴的な統合の形態、すなわち「論理—意味的統合」と「因果—機能的統合」によって、文化的次元と社会構造的次元を区別する。両者をこのように区別してとらえることによって、彼は両者がひとつの脈絡で同時にあつかいうる補完的なモードであることを示しているのだといえる。このような観点に立って、ギアツは

具体的な社会的行為における意味の様相を読みとり、文化のあり方を公的な社会的相互作用の脈絡のなかに位置づけながら記述していく。彼の目からすれば、「社会の形態は文化の実体である」〔Geertz,1973:28〕。別のいい方をすれば、「象徴的行為の研究は社会学の分野に属する」〔Geertz,1973:213〕。つまり、「象徴的形態の分析を、できるだけ具体的な社会の出来事や場面、日常生活の公共的世界に密着したかたちでおこなうこと」〔Geertz,1973:30〕が、彼のめざす「文化解釈学」の立場である。このように象徴を媒介として意味と行為を論理的に連関させることによって、彼は文化と社会の研究が記号論の平面で接合するという展望を切りひらいているのである。

端的に言って、ギアツの目標は文化と社会を関係づけることであるが、その際彼は、単に一方を他方の原因や結果にするのではなく、両者を相互関連性においてとらえようとする。ここには、文化は社会的行為をかたちづくり、また逆にそれによってかたちづくられるという、社会学の古くて新しい考えが仮定されている。この文化と社会との間の弁証法的な関係を説明するために、ギアツは「モデル」という概念を導入する。文化のパターン、すなわち象徴のシステムは、人間の行動に関する「モデル」である。しかもそれは、「のためのモデル(model for)」と「についてのモデル(model of)」という二つの補完的な相をもつものとされる〔Geertz,1973:93〕。文化には、行為を定形化し秩序づけるための基準となる面だけでなく、経験されたものが分節化されて認識される際の基準となる面もあるというのだ。ギアツによれば、文化とは行動を支配する「制御メカニズムのセット」であるが、それは人びとの行為を厳格に制御するというよりはむしろ、その条件を制限し、選択範囲をもうけ、定義づけるものである。文化的形態が明らかになるのは行動——より正確には社会的行為——の流れを通じてであり、文化は行為のなかに、つまり象徴的な表現のなかに姿をあらわす。しかし、文化は行為の決定要因ではなく、むしろその意味を運ぶ象徴であって、これが人びとの経験を型にはめこみ、さもなければ理解不可能な社会的状況を有意義なものとし、それによって人間の行為の可能性の範囲を定めるのである。いいかえれば、文化とはなにが起こるかではなく、なにが起こりうるかを明らかにするような一種の「コンテキスト」ないしは「枠組み」なのだ⁴⁾。

ここにみられる相互規定的な関係は、社会理論においてよく使われる古典的な二分法を反映している。F・ソシュール以来、A・ギデンズやP・ブルデューにいたるまで、この関係は「ラングとパロール」、「構造と実践」などとさまざまな用語で表現されてきたが、その意味するところはいずれもほぼ同じである。一方には、概念のグリッド、差異のシステム、カテゴリーのセットがあり、他方には、それにしたがって行なわれる、具体的な個々の行為、実践、事件がある。さらに、両者は条件づけるとともに条件づけられる弁証法的

な関係にあるとされる。ギアツのいう「象徴」もこうした二重の決定を通じて文化と社会を媒介するものであって、そこには、象徴を媒介として文化が行為を構造化するとともに逆に行為によって文化が構造化される、という仮定がある。彼によれば、文化は社会の所産であり、社会の方は逆に文化の具体化である。つまり、意味のシステムないし差異の構造としての文化は、象徴を通じて行為を条件づけ、社会システムを構造化するのであるが、逆に社会のダイナミクスのなかで行為——すなわち象徴——に特定の意味が結びつけられ、これが差異の構造に組み入れられることで、意味のシステムとしての文化が再構造化される。統一と差異はコインの両面にほかならないのだ。

このようにギアツは、文化と社会の相互規定性という観点に立って、社会の基盤にある社会的・物質的現実が、文化が形成され変化するにあたってどのように関わるかという問題をあつかおうとする。ギアツの議論をめぐるのは、これまで「厚い記述」などとよばれるその解釈学的方法ばかりが注目されており、案外こうした側面は等閑視されてきた。われわれはむしろ、この文化と社会の相互関係という彼の論点、それも両者を断絶的にとらえるのではなく、連続的にとらえたうえでたがいに関係づけるという論点にこそ、目をむけるべきではないだろうか⁹⁾。

ここでようやくわれわれの主題にもどれば、文化と政治の関係も、まさにこうした弁証法的なモデルによって説明されるべきものである。ギアツは両者の関係を次のように簡潔に説明している。すなわち、「一国の政治はその文化のデザインを反映している」〔Geertz, 1973:311〕、と。また、別のエッセイのなかでは次のように述べる。「政治的権威は、そのなかでそれ自身を定義し、その主張を提出するための文化的枠組みを、いまもなお必要としている」〔Geertz, 1983:143〕。あるいは、イデオロギーをあつかった論考のなかでは、彼はこれを政治に関する文化システムと規定することによって、文化と政治を結びつける。彼によれば、イデオロギーとは「政治問題を定式化し、それについて考え、それにたいして反応するための象徴的枠組み」〔Geertz, 1973:221〕である。ここで言及されている「政治」についてギアツは直接的には説明をあたえていないが、さしあたってこれを社会システムのサブシステムと理解すれば、彼がここでもこれまでみてきた相互規定モデルを文化と政治の関わりに重ねあわせていることは明らかである。つまり彼は、文化システムとしてのイデオロギーと、それが姿をあらわす場としての政治的現実とをつなぎあわせ、両者の間の繊細微妙な相互関係を分析の俎上にのせているのである⁹⁾。

こうしてギアツの「文化解釈学」は、現実の政治のダイナミクスについての分析と接合することになる。「社会的行為の象徴的次元を見つめるということ……は、生についての

実存的なディレンマに背を向けて非感情化された形態だけの天上界に逃避するということではない。そのディレンマのまっただなかに飛び込むことである」〔Geertz,1973:30〕。彼は自らの分析の照準を、「いたるところで人間が組み込まれている政治的・経済的・階層的現実といった、生の固い表面」〔Geertz,1973:30〕にあわせる。これによって、ギアツの文化分析の射程には、「紡ぎだされた」意味や「書かれた」テキストだけでなく、意味が紡ぎだされる過程やテキストが書かれる際の政治力学までもが入ることになる。もし文化がテキストであるなら、それは現実の政治的・社会的過程において書かれつつあるテキストだということを意味する。したがってここに、権力関係と象徴行為のダイナミックな相互関連を考察する可能性が開示されるわけである。

以上のようにその概略を示してきたギアツの政治学的な視座を、われわれは《政治文化論》とよぶことにする。そしてこの視座を念頭におきながら、次に考察の照準を「権力」にあわせたい。文化と政治の相互関連のなかで、いったい権力はどのような働きをするのか。文化はどのようにして権力をささえ、逆に権力はどのようにして文化を生みだすのか。こうした問題に解答を与えるためには、ギアツにしたがって権力を二面的に把握することが有効である。次節では、この「権力の二面性」に焦点をあてることによって、《政治文化論》の構図を可能なかぎり一般的なかたちで素描してみたいとおもう。

三 権力の二面性

「権力のシンボリクス」をあつかったエッセイのなかで、ギアツは次のように述べる。「権力のシンボリクスの探究と権力の本質の探究は非常によく似た試みである。支配の装飾とその実体との安易な区別はだんだん鮮明でなくなり、現実的でさえなくなってくる。重要なのは、質量とエネルギーの関係に少し似ているのだが、それらがたがいに姿を変えあう仕方なのである」〔Geertz,1983:124〕。

ここでギアツは、権力の「実体」とその「シンボリクス」という表現をもちいて権力に二つの次元を指定し、両者を対比しつつ同一の平面で結びつけている。もちろん、彼自身にとっては両者を対比することじたいが問題だったのではなく、権力の象徴性とその実体の間の境界線をはっきりと抹消しようとしている。象徴的なものと政治的なものが同一であるというのだ。同じような主張は、「劇場国家論」として知られる『ヌガラ』のなかにも見いだすことができる。そこで彼は、「権力のドラマトゥルギーは権力の働きに外在するという偏見」〔Geertz,1980:136〕と対決して、「ヌガラを理解することは……権力の力学ではなく権力の詩学を彫琢することだ」〔Geertz,1980:123〕と主張する。ギアツの主

たる関心は権力のシンボリクスの方にあり、彼は分析の焦点を「権力の象徴的側面」ないしは「権力の文化的次元」にあてようとしているのである。

しかしながらこれでは片手落ちであって、もっぱら「権力の詩学」をめぐる議論を展開することは、権力の二つの次元の間の区別を曖昧にぼかすことになるし、そもそも文化と政治を弁証法的にとらえる彼自身の視角にも背をむけることになるであろう。さらにこうした立場をとることは、象徴的なものをその「固い表面」から切りはなし、それがおかれている現実の社会的・政治的文脈から解放してしまう結果となる。いたるところで人間をとりかこむ政治的現実をドラマに翻訳しきってしまうのではなく、むしろその政治的現実のまっただなかでひとつのドラマが生みだされてくる過程——あるいはテキスト化のダイナミクス——をえがいていくべきではないか。ギアツの議論の実質的内容をみても、彼が「権力の力学」を不問に付したのではなく、むしろ「権力の詩学」を通して「権力の力学」をも分析の射程におさめようとしていたのだと解釈することができる。われわれにとっては、権力の象徴性とその実体という二つの次元の間の相互関係こそが問題とされねばならない。重要なのは、両者が「たがいに姿を変えあう仕方」なのであって、これについて少なくとも「質量とエネルギー」という比喻以上に多くを明らかにすることだ。それはまさに「権力の詩学」と「権力の力学」を相互に関連づけることにほかならない。

「権力」は政治現象における最も基本的な概念として位置づけられる。しかし同時に、権力概念は最も多義的で曖昧な概念のひとつでもある。ここでは権力を二面的に把握するというやや限定的な視座のもとで、ギアツの議論を手がかりに——そしてそれをいくぶんこえるかたちで——権力概念についてのなんらかの一般的な定式化をおこないたい。さしあたって権力の二つの次元を、彼の語法にしたがって「権力の実体」と「権力のシンボリクス」とよぶならば、これら二つはそれぞれどのようなかたちで概念化できるだろうか。そしてわれわれは、両者をどのように関連づけたらよいのだろうか。

（一）〈権力のダイナミクス〉

まず「権力の実体」であるが、これについてはギアツ自身は直接的には明確な説明を与えていない。それは彼の議論の焦点が権力のシンボリクスの方にあったからであり、そのため「実体」の次元に関する彼の説明は、既存の権力概念を批判するという脈絡でおこなわれている。彼はいくぶん皮肉をまじえながら、これまでの権力概念を特徴づけているひとつの基本的前提を簡潔に要約している。「権力とは他者を拘束する決定を下す能力であり、その表現は強制力、その基礎は暴力、その目的は支配であるとする権力概念は、それ

じたい一六世紀の遺産であるにもかかわらず、現代の政治理論の大部分がしがみついた巨岩である」〔Geertz,1980:134〕。

この指摘は、あらゆる権力概念にあてはまるとはいえないまでも、たしかに権力に関する諸議論のひとつの伝統をいいあてている。権力を広い意味で他者を制御する力とみる概念規定は、ウェーバーによる有名な定義——「『権力』とは、ある社会関係の内部で、抵抗を排してまでも自己の意志を貫徹するあらゆるチャンスを含み、このチャンスがなににもとづくかは問うところではない」〔Weber,1972:28〕——をはじめ、C・W・ミルズやH・D・ラスウェルにいたるまで、権力のひとつの見方として定着しているといえる。そこでは権力が、現実の社会的・政治的過程のなかで他者の行動を左右し、服従させる客観的な力として把握される。こうした権力概念を「ゼロサム概念」と規定し、社会システム論の立場から強く批判したのはパーソンズであったが、その当否はさておき、ここではこれを権力のひとつの側面として理解しておくことにする。すなわち、ある社会関係において、なんらかの手段——より正確には「社会的資源」——によって自己の意志を貫徹し、他者の服従を調達する客観的效果としての権力、他者の制御という外的な次元での権力作用を、われわれは〈権力のダイナミクス〉とよぶことにしたい。

〈ダイナミクス〉といったのは、この次元での権力が、現実中存在する社会関係のネットワークとしての「社会システム」の「力学」にかかわるものであることを意味する。それが問題とするのは、社会的相互作用レベルでの権力関係がしたがう諸様式、つまり権力作用の効果や機能、そのメカニズムであって、その組織原理をギアツは「因果—機能的統合」とよんだのであった。このような視角から権力をみると、権力とは獲得されたり所有されたりする実体ではなく、サンクションをもちいて他者を制御する働きとして、さまざまな社会関係のなかで行使されるものだといえることができる。〈権力のダイナミクス〉が指示するのは、こうしたあらゆる社会関係の内部で作用し、しかもその作用においてのみ捕捉しうる、他者の制御というモードとしての権力関係である。

人間の社会的行為は社会システムという客観的關係における「道具」とであるとすれば、〈ダイナミクス〉の次元での権力関係を構成する基本的単位はまさにそうした意味での「道具としての行為」である。行為のこの位相は、端的に「身体」とよんでもよい。行為には、その外面的レベルでの身体および身体的行動と、内面的レベルでの意味という二つの相があって、行為とはこの両相の統合だといえるからである——ギアツであれば、これを端的に「行為はテキストである」と表現するであろう。ここでいう「身体」とは、権力作用の帰属点（主体）であると同時にその対象（客体）でもあるような、そうした關係的な実体のことである。〈権力のダイナミクス〉の標的は身体にほかならず、身体的行

動を制御することがその目的である。「政治権力の本質は財産よりは人間にある〔Geertz, 1980:24〕」のであって、身体を動員することが問題なのである。このように身体を権力関係が跳梁する場としてとらえるならば、権力は無数の力関係が構成するネットワークとして把握され、その結び目をなすのが身体ということになる。

それでは、ギアツ自身は〈権力のダイナミクス〉によって構成される権力関係のネットワークを、いったいどのようにとらえていたのだろうか。そこで問題となるのは彼の社会システム観であるが、一般に彼の議論はパーソンズの社会システム論を継承したものとみなされている。しかし彼は、パーソンズのごとく社会システムを有機的な統合体として把握してはならず、むしろそれを不均質で不安定な力の関係としてとらえていた。実際彼は、バリの権力構造を「きわめて錯綜し不均一な地政学的な力場であり、それは統合とはまさに逆方向に働いていた」〔Geertz, 1980:20〕と分析しており、局所的な権力関係がたがいに複雑に交錯し、矛盾や闘争を含みつつもかろうじてネットワークをなしているようなものとして、社会を把握しているのである⁷⁾。この点でギアツの視角は、無数のミクロな権力関係の遍在を印象づけたフーコーの「権力のミクロ物理学」と交差するようにおもわれる。そして、こうしたいわば関係論的な権力理解は、政治を権力闘争とみる闘争論の立場にわれわれをむかわせることになるであろう。

こうした観点からすれば、権力関係のネットワークは、たえざる闘争と衝突によって特徴づけられる不安定な相互連関であり、その相互連関は交錯した支配の状況をえがきだす。それは「権力、地位、特権、富、名声、その他すべてのいわゆる生の『現実的』報酬をめぐる闘争」〔Geertz, 1973:252〕をあらわしており、そのどこにおいても画一的に権力が行使されるような、国家権力のごとき均質な継目なしの一枚岩ではない。むしろ、「国家」それじたいは多様な権力の働きの結果にすぎないと考えるべきである。ギアツとともにわれわれは、「分散した半独立的な権力の諸中心が微妙なバランスを保っているものとして国家をとらえる」〔Geertz, 1973:329〕という立場をえらばねばならない。また一般に「階級」とよばれるものも、緊密に統合された集団としての特性ではなく、権力関係の多様性や相互連関のなかに位置づけられるべきであろう。それは個別的・固定的な集団ではなく、行為の場にすぎないのであって、ギアツはこれを「権力ブロック」〔Geertz, 1980:33〕とよぶ。それはある程度の統合性をもつ権力関係の構成要素であり、そこで競いあうある程度自律的な単位である。こうした複数の権力の諸中心が、そのいずれもが完全に卓越することなく、権力関係のネットワークを構成しているのである。

ギアツによるバリの政治組織の分析に目を転ずるとき、われわれはこのような特徴をも

つ権力構造がそこにえがかれているのを見ることができる。彼は『ヌガラ』のなかで、バリの権力構造を次のように特徴づける。「そこに姿をあらわすのは、きわめて多彩な政治的きずなが構成する広大な場であり、そのきずなが戦略的地点においてはさまざまな規模と強さの節へと密集し、そしてふたたびまばらになりながら、驚くべき入り組んだかたちで、ほとんどあらゆるものをあらゆるものに結びつけるといったものである」〔Geertz, 1980:24〕。ここにえがかれているのは、たかいに激しく競合する権力ブロックがつくりあげる不安定で流動的な「分節的国家」であり、内部の対立と相克にみちた分裂の傾向——あるいは「権力の分散」——であって、いわば「多頭制」的な支配構造である。

しかしながら、以上で論じてきた〈権力のダイナミクス〉は、ギアツの権力観のひとつの側面をあらわしているにすぎない。彼の権力概念にはもうひとつの次元があり、それは〈権力のシンボリクス〉とでもよぶべきものである。次にこれを考察の対象としたい。

（二）〈権力のシンボリクス〉

人間の社会的行為は、社会システムにおける「道具」であるだけでなく、文化システムにおける「記号」でもある。〈権力のダイナミクス〉が前者の「道具としての行為」にかかわるものであるとすれば、後者の「記号としての行為」つまり「行為の語り」にかかわるのが、ギアツのいう〈権力のシンボリクス〉である。現実の社会的相互作用のダイナミクスのなかで行為——つまり象徴——に意味が押しつけられ、意味をおびた象徴が秩序づけられることによって構成される「意味の構造」を、ギアツは「文化システム」とよんだ。

〈権力のシンボリクス〉は、このように意味が紡ぎだされ、テキスト化され、そしてそれらが組織化される過程——ギアツ自身の用語では「象徴的定式化の自律的な過程」〔Geertz, 1973:207〕——にかかわるものである。ここではこうした意味のモードで働く権力作用を、ギアツにしたがって〈権力のシンボリクス〉とよびたい。権力の〈ダイナミクス〉と〈シンボリクス〉とは、行為ないし象徴という同一の対象にかかわる補完的な二つのモードをあらわす。

〈権力のシンボリクス〉の問題は、これまでの社会学や政治学においては、おもに「権威」や「正当性」、あるいは「支配」の脈絡で論じられてきた。権力の概念がいまなお曖昧さを残しているのも、それがこれらの概念と密接にかかわっていることにある。ウェーバーをはじめとする諸議論のなかでは、権力が強制力をもちいて有無をいわず服従させるのにたいし、支配は服従する者のなんらかの自発的な同意にもとづく、というように一般的に区別して理解されている。権力が象徴化され、正当性ないし権威を体現するものとしてたちあらわれ、服従を自明視させるような意味構造が生じることによって、支配が成

立するとされる。〈権力のシンボリクス〉とは、こうした服従者の自発的な同意を基礎づける象徴化された意味の構造としての——しかもそうした意味の構造を産出するものとしての——権力であり、外的な客観的效果としての権力現象の深層ないし基底にあってこれを方向づける、いわば意味レベルでの権力のことである。

権力は単に行動を左右するだけではなく、人びとの認識様式にもかかわるのであり、その点では「知を形成する権力」でもある。権力関係のネットワークは、人びとの行為をとりかこみ、身体を服従させる一方で、身体に政治的意味を結びつけ、これを組織化すること——つまりディスクールの編成——によって「意味の網の目」を紡ぎあげる⁹⁾。権力は抑圧するばかりでなく創造もするのであって、とりわけ権力は知を、つまりそれじたいの正当化をつくりだすのだ。〈権力のシンボリクス〉はこうした意味化とその組織化の過程、つまりディスクールの相関的な形成過程にかかわるものであり、この点でそれはフーコーの権力分析と接合する。フーコーにおいては、身体は社会的・政治的秩序の象徴として、つまり権力の展示される場として機能するものである。その際に彼が重視したのは、視線やまなざしの働きである。つまり、見ることと見られること——ギアツ流に言えば、解釈することと解釈されること——のなかに、〈権力のシンボリクス〉の作用があるのだ。このように身体が見られ、書かれ、「知の領域」が産出される局面は、すでにみた文化の「についてのモデル」としての位相に相当する。

ギアツのいう「象徴的定式化の過程」は、相互に働きあう象徴と意味を組織化し、ひとつの枠組みのなかにおさめることによって、さもなければ理解不可能な社会的状況を有意義なものとし、そのような社会状況を背景とした政治活動を可能にするものである。そこに働く組織化の原理、つまりディスクールが編成される際の規則性を、ギアツは「論理—意味的統合」とよんだのである⁹⁾。そして、これによって紡ぎだされる「意味の網の目」——あるいは「意味と象徴の秩序だったシステム」——が、ギアツのいう「イデオロギー」である。彼はイデオロギーについて次のように説明している。「イデオロギーの機能は、政治を意味あるものとする権威ある概念、つまり政治を知覚的に把握できるようにするための手段となるような説得力あるイメージを供給することによって、ある自律的な政治を可能にすることにある」[Geertz, 1973: 218]。つまり、イデオロギーとは現実の政治活動の基盤にある「政治秩序のイメージ」であり、「政治とはなんであるかについての、文化的特徴をそなえたひとつの見方」、あるいは「現実がどのように構成されているかについての一般的な概念」[Geertz, 1983: 144]である。こうしたイデオロギーの政治的象徴性は、その下に隠される支配という目的の達成のための単なる道具ではなく、支配者自身

をも縛るものである。それは現実の政治過程にたいしてまったく外在的な位置にあるのではなく、むしろ逆に、政治活動の方がこのなかに組み込まれているのだ。

こうしてイデオロギーは現実の政治過程のなかに姿をあらわす。とはいえ、それは政治を決定づけるのではなく、むしろそれを条件づけ、その範囲を定め、定義づけることによって政治に秩序をもたらすのである。ギアツが「のためのモデル」とよんだ局面であるが、ここでの権力作用は、端的に言って、政治的行為の「予測可能性」を高める働きの中にある。つまりここでは、「文化的枠組み」としてのイデオロギーが社会的現実を定義し、いかなる政治的行為が行なわれうるかを明らかにすることによって、現実の政治活動を水路づけ、組織化し、そこにある程度の斉一性を与えるのである。このような働きを、N・ルーマンであれば「複合性の縮減」〔Luhmann,1975〕とよぶであろう¹⁰⁾。ここでは文化が規範ないしパラダイムとして作用して、行為の「予測可能性」を高めるのである。

このような権力が効果的に作用するためには、「政治秩序のイメージ」を上演するための政治的装置、つまり観客をそなえた舞台が存在していなければならない。それは、そこで演技する者の身体に公的な意味が付与され、「意味の網の目」が編成されドラマ化されるような、そうした公共領域ないし「意味空間」のことである¹¹⁾。ギアツ自身はこれを「中心」とよび、それを「重大な行為が本質的に集中する場所」、あるいは「社会の支配的な理念と支配的な制度があいまって、そのメンバーの生活にきわめて重大な影響を与える出来事が生起するアリーナをつくりだす、社会のなかのひとつあるいはいくつかの地点」〔Geertz,1983:122f〕と定義する。こうした政治的中心において演じられるドラマは、現実の社会的・政治的秩序の単なる反映ではなく、むしろそれを表現し、ドラマ化し、これによって現実をつくりかえようとする文化的なパラダイムである。この公共空間のなかでつねに観客の目にみえるように演出され、そのリアリティを保つこのドラマは、観客の現実認識の強力なパラダイムとして作用し、その行為の「予測可能性」を高めるであろう。社会の統合が可能になるとすれば、それはまさにこうした働きによってである。

ギアツのよく知られた「劇場国家論」は、こうした〈権力のシンボリクス〉による文化的統合体として、バリの国家すなわち「ヌガラ」を理解しようという試みである。彼は次の有名な一節のなかで、これを見事に特徴づけている。「〔この国家が常にめざしたのは〕スペクタクルであり儀式であり、バリ文化を支配する強迫観念——社会的不平等と地位の誇り——をおおやけにドラマ化することであった。それは、王と君主が興業主、僧侶が監督、農民が脇役と舞台装置係と観客であるような、劇場国家であった。……華麗さが権力に仕えたのではなく、権力が華麗さに仕えたのである」〔Geertz,1980:13〔括弧内は筆者〕〕。こうした華麗なドラマがバリの現実を構成していた。「みずからを模倣する劇場

国家のドラマは、結局のところ幻想でも虚偽でもなく、まやかしても見せかけでもなかった。そのドラマこそ、そこにあるものだったのである」〔Geertz, 1980:136〕。

さて、以上でわれわれは権力の二つの次元を素描しおえたので、次にギアツが両者を具体的にどのように結びつけていたかについて、次節でみておくことにしたい。

四 文化と政治のパラドクス

これまでの議論で明らかにしてきたことは、ギアツの権力概念は二つの次元——すなわち、現実の政治的過程にかかわる〈権力のダイナミクス〉と、その基底にある文化としてのイデオロギーにかかわる〈権力のシンボリクス〉——に区別できるということである。それでは、ギアツは両者の関係をどのように理解し、それによってどんなことを示し、どのような「社会学的青写真」〔Geertz, 1980:10〕を構築しようとしていたのだろうか。

結論を先取りするなら、ギアツは権力をこの二つの次元で双眼的に捕捉しており、しかも、両者の間に完全な断絶を認めるというよりはむしろ、両者の間の緊張を主題化しつつ両者を関連づけようとしたところに、彼の分析方法——すなわち《政治文化論》的アプローチ——の主要な特徴があるということができる。そのことは、たとえば『ヌガラ』のなかの次の記述にも示されている。「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、それぞれの君主の指導のもとで行なわれる集団儀礼の統合効果があった。他方には、具体的な社会制度としての政体の、い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つくりあげる権力システムとしての政体の、本質において拡散的で分節的な性格があった」〔Geertz, 1980:18f〕。つまりギアツのみるところ、「ヌガラ」は社会を統合するためには演劇を上演する必要があったが、他方で演劇に人びとを動員するためには現実の交錯した権力の回路を通す必要があり、彼はこの二つの必要が拮抗するものとみなしていたのである¹²⁾。その意味で、彼の議論全体を「劇場国家論」という言葉で簡単に特徴づけてしまうのはいささか短絡的にすぎる。ギアツは〈権力のシンボリクス〉だけを論じたのではなく、むしろ「劇場国家」なるものを〈シンボリクス〉と〈ダイナミクス〉という二つの次元に分析的に解体しようとしていたのであって、彼の狙いはこの二つの次元を相互に関連づけ、それらをひとつの総体としてあつかうことにあった。そこには、めまぐるしく変化する現実の政治過程を、にもかかわらず一貫した宇宙的秩序の体現としてみるような、統一的な視座がある。

こうした二面的な把握の仕方は、なにも一九世紀のバリの伝統的国家を考察の対象とする場合にかぎられるものではない。現代のインドネシアの政治についても、ギアツは同じように文化と政治を区別し、文化的レヴェルでの「統合主義」と政治的レヴェルでの「細分化」との不調和を問題とするのだ。「ひとつのレヴェルでは高度に一般的なコンセンサス——インドネシアは集団的に近代化の高みに突進しなければならず、同時に同じく集団的にその伝統の本質にも執着しなければならない、ということ——が、もうひとつのレヴェルでは、その近代化の高みにはどの方向から突進すべきなのか、その伝統の本質とはなんなのか、についての考えの相違がしだいに大きくなることによって逆襲されたのである」〔Geertz, 1973:321〕。ギアツの双眼的な視角は現代のインドネシアにもむけられており、このことは彼のアプローチの射程がひろく現代の政治現象にまでおよぶことを示すものといえよう——もっとも一定の留保は必要であろうが。

これらの記述のなかで主題化されているのは、政治と文化の間の——つまり、権力の〈ダイナミクス〉と〈シンボリクス〉の間の——軋轢である。ここで重要なのは、このような「コスモスたる感情」と「カオスたる出来事」との軋轢を主題化するなかで、ギアツが両者を関連づけてとらえようとしている点である。いやむしろ、彼はさらにすすんで、両者がたがいに補完しあうものであることを示唆する。彼は『ヌガラ』のなかで次のように述べる。「表現においては高度の集中化であるものが、制度においては著しい分散化なのであり、その結果、地理や習慣や地域史の特殊性から生ずる激しく競合的な政治が、神話や儀礼や政治的夢想の普遍的象徴論から生まれる静的秩序のイデオロギイのもとで行なわれるということになった」〔Geertz, 1980:132〕。ここでギアツは、文化と政治の間のパラドキシカルな相互関係を問題としている。この関係は、若干の推察をまじえるなら、たとえば次のように解釈することができるだろう。つまり、文化ないしイデオロギイのレヴェルで統合主義を押し通して原理的に多様性を排除すれば、結果として権力ブロック間の利害を調整する手段が失われて、政治闘争の激しさがいっそう強まることになるであろうし、逆にそのような激しい競合・対立は、結果的にそれを調停しうる唯一の文化的規範——多くの場合には、支配者の誇大妄想的な世界観——への過剰な同調をもたらし、その統合主義的なイデオロギイを貫徹せしめることになるだろう、といった具合にである¹³⁾。

このように解釈するとき、ギアツの主張の狙いが浮き彫りになってくる。彼は、文化と政治の間の緊張こそが権力の働きをささえていること、いいかえれば、〈権力のシンボリクス〉と〈権力のダイナミクス〉との対抗的な相補性が権力そのものの基盤となっていること、この点を示そうとしていたのではないだろうか。このように彼の主張を読みとれば、われわれは先にみたギアツの基本的視角、すなわち「文化と政治の弁証法」へとふたたび

まいもどることになる。そこには、差異なしには統一は不可能であり、逆に統一なしには差異を把握することはできない、という基本的な認識があるのだ。ギアツは、文化の次元での意味の統一性ないし一貫性と、政治の次元での差異の働きとを相互に結びつけ、この相互関連のなかに権力を位置づける。つまり、権力というものを統合と分化の働きを総合するメカニズムとして、弁証法的にとらえようとしているのである。

《政治文化論》は、こうした文化と政治のパラドクス——ギアツ自身の用語では「文化的誇大妄想と組織的多元主義とのパラドクス」〔Geertz,1980:19〕——を解明するための、ひとつの視座を提供しうる。それは、支配者の統合主義的なイデオロギーをうのみにして国家を一枚岩的なピラミッドに還元してしまうのではなく、むしろそうしたイデオロギーと、それを通常はきわめて不完全なたちでしか実現させない社会制度——社会構造の仕組みや政治的装置——とをはっきりと区別し、それによってイデオロギーが展開する現実の政治的意志決定過程をも視野にとりこんで、国家に関するより現実にもくした「社会学的青写真」を構築しようとするものなのである。

五 おわりに

ギアツは《政治文化論》的アプローチを次のように定義づけている。「政治生活を、それが最もとびな場合でさえ、それをはるかに超越した関心から生じる一連の概念——理想、仮定、妄想、判断——によって特徴づけられたものとしてみることによって、理解可能なものにすることであり、それらの概念を、精神的形態といったなんらかの漠然とした世界のなかに存在するものとしてではなく、パルチザン闘争といった具体的な直接性のなかにあるものとしてみることによって、それらの概念にリアリティを与えることである」〔Geertz,1973:312〕。本稿で論じてきたのは、このように政治と文化を関係づけ、文化という統一的な観点から現実の政治のダイナミクスに接近して、全体の連関をひとつの総体として把握しようとする視座である。つまり、「ある政体のなかにいる行為者を導く秩序の概念と、その行為がなされる制度的コンテクストとを概念的に区別すること」〔Geertz,1973:339〕によって、「文化的なテーマとその政治的な展開との間の社会学的関係をはっきりつきとめること」〔Geertz,1973:314〕、いいかえれば、支配のイデオロギーとそれが展開される政治的過程との間の現実的な相互関係をあとづけていくこと、それがここのいう《政治文化論》の基本的視角なのである。

このように概念と制度をわけて論じることは、ギアツがいうように、「政治家の力がお

よびうる範囲は彼が実際に力をおよぼせている範囲とまったく同じとは限らない」〔Geertz, 1973:338〕という現実的な認識を生みだすことに貢献しうる。それは、これまでの政治理論や国家論のよってたつ足場をゆるがすことになるであろうし、現代政治の分析に際しては、大衆社会論や全体主義論のえがくような一枚岩的な社会像に大幅な修正をせまることになるだろう。またそれは、象徴形態の分析を狭義の儀礼や祝祭についておこなうばかりでなく、その背後にある現実の政治のダイナミクスについてもおこなう道を切りひらく。さらにそれは、これまでの権力論やイデオロギー論における中心的なテーマ——とりわけ、可視的で表層的な権力作用と、その深層にある不可視の権力作用とをどう関連づけるかという問題——にたいして、新たな視点をつきつけることにもなる¹⁴⁾。

実際にも、こうした《政治文化論》的な視角から現実の政治現象をとらえようとする経験的研究が、すでにいくつか行なわれている。フランス革命史の分野では、リン・ハント〔Hunt, 1984〕が革命の「政治文化」をとりあげ、政治の深層に位置する文化的枠組みに焦点をあてているし、ドイツ近現代史の分野では、G・L・モッセ〔Mosse, 1975〕の研究が大衆政治の象徴分析を試みている。ナチズムについて筆者が行なった研究〔田野, 1994a〕も、不十分ながらこのような視点を適用して、ナチズムの政治の基底にある「意味空間」を分析したものである。

政治と文化との関係について、一方を他方の原因や結果としてしまうような議論とはちがって、《政治文化論》は両者を相互関連性においてとらえようとする。したがって、このアプローチをとる者は政治と文化の間の「ずれ」に敏感でなければならない。そしてこの「ずれ」に敏感であることは、ギアツが「社会学的リアリズム」〔Geertz, 1973:338〕とよぶものに一步一步近づいていくことにほかならないのである。

注

- 1) たとえばM・ブロックは、ギアツを批判して次のように述べている。「政治とイデオロギーの完全な断絶を説くという別の行き過ぎ、これが『ヌガラ』におけるギアツの立場である。バリの偉大なる宮廷儀礼が作りだす世界は日常的な政治の世界からまったく切り離されている、というのが彼の主張である」〔Bloch, 1986:188〕。また関本も、ギアツの立場を「断絶的二元論」とよんだうえで、S・タンバイアによるギアツ批判を引用しながら、政治とイデオロギーの関係をどう理解したらよいのかと問う〔関本, 1987:30〕。しかしながら、ギアツは両者を関連づける必要にたびたび言及しており、『ヌガラ』がそうした必要に答えようとしたものであったこと——それに成功しているとは必ずしもいえないが——について、彼自身言及している〔Geertz, 1983:29f〕。いうまでもなく本稿は、そうした方向でギアツの政治理論の洗練をめざそうとするものである。
- 2) なお、本節におけるギアツ解釈は、おおむね小泉〔小泉, 1983〕とR・ウォルターズ〔Walters, 1980〕の研究に依拠している。

- 3) ギアツは「文化」を「歴史的に伝えられる、象徴に具現される意味のパターン」、あるいは「象徴的形態に表現されている、継承された概念のつくるシステム」と定義し、「それを手段として、人びとは生についての知識と生にたいする態度を伝達し、存続させ、展開する」[Geertz, 1973: 89]としている。
- 4) こうした象徴を媒介とする文化と社会の相関について、ギアツはややちがった角度からさらに説明をくわえている。彼によれば、象徴には「世界観」と「エートス」を統合する機能があり、両者を統合することによって秩序のイメージと行為のコードをつなぎあわせるという。つまり、「人間の行為を心にいだかれた宇宙の秩序に結びつけ、また宇宙の秩序のイメージを人間経験の局面に映しだす」[Geertz, 1973: 90]のである。
- 5) 小泉は、この文化と社会の相互関係にたいして「ギアツは概して無関心であり現在の解釈学は無力である」[小泉, 1983: 63]という見解をとっているが、本稿では、ウォルターズらとともに、ギアツの関心がまさにこの点にあったという見解をとる。たとえばギアツの次の記述を参照。「社会学者や人類学者や心理学者や政治学者、またときには宿無しの経済学者でさえもが、象徴システムの分析に大きな関心をもつようになっていることは、そのようなシステムとこの世で起こっていることとの関係という問題を——いずれにしても暗黙に、ときには明白に——提起している」[Geertz, 1983: 34]。
- 6) この点について、ギアツは次のように明確に主張している。「〔イデオロギー的形態の〕意味構造を分析するには、その構造と社会的現実との間の多岐にわたる指示的なつながりをたどってゆかざるをえない」[Geertz, 1973: 213 [括弧内は筆者]]。
- 7) ギアツは、バリにおける支配者と被支配者の関係が、構造的に多様かつ非整合的であったことを指摘している。彼によればバリでは、農民が負う三つの主要な義務——軍事と儀礼に関する奉仕、小作料、税——が三種の異なる関係に分配され、それぞれが別々の君主に支払われていたことがあったという。
- 8) この点についてフーコーの言葉を借りれば、「権力と知は相互に直接含みあう」のであり、権力は「身体を攻囲してそれを知を客体となしつつ服従させる」[Foucault, 1975: 32f]ということになる。本稿でいう「権力のシンボリック」は、フーコーの「知を産出する権力」やブルデューの「象徴暴力」と実質的にはほぼ同じものである。なおフーコー解釈については近藤の研究[近藤, 1989]を参照。
- 9) こうした意味の組織化原理についての具体的な検討は今後の課題とする。ただし、そこで編成される「意味の網の目」については、『ヌガラ』のなかに豊富な事例——たとえば「模範的中央の教義」とよばれるものなど——があることを指摘しておきたい。
- 10) つまりそれは、行為の偶有性を保存し、他でありうる可能性を残しつつ、行為にたいしてその可能的範域を指定することによって、行為をこれに方向づける働きである。
- 11) 「意味空間」とは、人々がみずからの属している空間と時間を意味で満たし、その点について何らかの共通の了解が認められるような、まとまりをもったリアルな「意味の構造」のことである。つまり、意味空間を意味空間たらしめているものは「文化」そのものである。この概念について、くわしくは拙稿[田野, 1994a]を参照。
- 12) この点に関連して、ギアツは次のように述べる。「底辺では機能的、あるいはバリ人のいうように『粗野な』ヌガラは、頂点では美学的な『洗練された』ものであった」[Geertz, 1980: 132]。つまり、「権力のダイナミクス」を担うのはより下の階層であるのにたいし、「権力のシンボリック」を担うのはより上の階層だということである。
- 13) この問題についてのより詳細な検討は別途におこなうほかはない。ただし、こうした文化と政治の二極乖離をひきおこす原因として、とりわけ「中間集団」の機能不全があることをここでは指摘しておきたい。

- 14) このようなテーマを扱った権力論としては、S・ルークスの研究 [Lukes, 1974] などがあげられる。

文献

(なお引用に際しては、既存の訳書にはかならずしもしたがっていない。)

Geertz, Clifford

1973 *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books. = 1987 吉田禎吾ほか訳『文化の解釈学』(I・II) 岩波書店

1980 *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton University Press. = 1990 小泉潤二訳『ヌガラ——19世紀バリの劇場国家——』みすず書房

1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books. = 1991 梶原景昭ほか訳『ローカル・ノレッジ——解釈人類学論集——』岩波書店

Bloch, M. 1986 *From Blessing to Violence*, Cambridge University Press. = 1994 田辺繁治ほか訳『祝福から暴力へ』法政大学出版局

Foucault, M. 1975 *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Gallimard. = 1977 田村淑訳『監獄の誕生——監視と処罰——』新潮社

Hunt, L. 1984 *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, University of California Press. = 1989 松浦義弘訳『フランス革命の政治文化』平凡社

—— ed. 1989 *The New Cultural History*, University of California Press. = 1993 筒井清忠訳『文化の新しい歴史学』岩波書店

小泉潤二 1982 「ギアツ試論——解釈学の解釈に向けて——」『現代思想』第6号

—— 1983 「ギアツの解釈」江淵一公ほか編『儀礼と象徴——文化人類学的考察——』九州大学出版会

近藤哲郎 1989 「フーコーの権力概念と権力分析の構図」『ソシオロジ』第106号

Luhmann, N. 1975 *Macht*, Ferdinand Enke Verlag. = 1986 長岡克行訳『権力』勁草書房

Lukes, S. 1974 *Power: A Radical View*, Macmillan.

Mosse, G.L. 1975 *The Nationalization of the Masses*, Howard Fertig. = 1994 佐藤卓巳ほか訳『大衆の国民化』柏書房

Parsons, T. 1969 *Politics and Social Structure*, Free Press. = 1974 新明正道監訳『政治と社会構造』(上・下) 誠信書房

関本照夫 1987 「東南アジア的王権の構造」伊藤亜人ほか編『現代の社会人類学3——国家と文明への過程——』東京大学出版会

田野大輔 1994a 「第三帝国における『民族共同体』——意味空間の政治文化論的考察——」『ソシオロジ』第119号

—— 1994b 「リン・ハントの政治文化論」『京都社会学年報』第1号

Walters, R.G. 1980 "Signs of the Times: Clifford Geertz and Historians," in: *Social Research* (Autumn 1980). = 1982 木村秀雄ほか訳「ギアーツと歴史学——時代の徴——」『現代思想』第6号

Weber, M. 1972 *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl., J.C.B. Mohr. = 1972 清水幾太郎訳『社会学の根本概念』岩波書店

(たの だいすけ・修士課程)

The Politico-Cultural Perspective: A Revision of Clifford Geertz's Theory of Politics

Daisuke TANO

Clifford Geertz writes at the outset of one of his essays that "culture, here, is not cults and customs, but the structures of meaning through which men give shape to their experience; and politics is not coups and constitutions, but one of the principal arenas in which such structures publicly unfold." This distinction between the two seems to be the skeleton of his theory of politics.

Amplifying Geertz's argument, this article attempts to link politics and culture theoretically, in order to formulate the "politico-cultural" perspective. First of all, through giving a general survey of his interpretive anthropology and clarifying some of the key concepts, I show how consistently politics and culture are mutually related in his explanation. Suggesting that culture structures, and is structured by, politics through the medium of symbol, Geertz points out the way to synthesize the two in the realm of semiotics.

Then, in the main part of this article, I analyze this dialectical relationship between politics and culture into two modes of power: "dynamics" and "symbolics" of power. The former denotes the substantial aspect of power, the control over the actions of others, which is exercised in actually existing political relations; the latter denotes the symbolic aspect of power, the production of a cultural system (i.e. ideology), which underlies actual politics and makes those politics possible.

If "dynamics" and "symbolics" are thus defined, discordance between them becomes apparent. On the level of dynamics of power, there appears the centrifugal, dispersive structure of political relations; on the level of symbolics, there appears the centripetal, ordered system of meanings and symbols. That is to say, what is intensely competitive politics on the one hand, is highly unified ideology on the other.

Geertz himself is aware of this discordance, which he calls the "paradox of cultural megalomania and organizational pluralism," and sees the Balinese state as "stretched taut" between them. And moreover, through correlating these two opposing factors of politics and culture, he suggests that they complement each other. This article therefore concludes that, in the "politico-cultural" perspective, we must trace out the link between politics and culture, rather than deduce from one to the other, in order to approach what Geertz calls "sociological realism."