書評 北原淳著『共同体の思想 村落開発論の比較社会学』

<table>
<thead>
<tr>
<th>著者</th>
<th>重富 真一</th>
</tr>
</thead>
</table>
| 権利 | 日本貿易振興機構（ジェトロ）アジア経済研究所

<table>
<thead>
<tr>
<th>雑誌名</th>
<th>アジア経済</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>巻</td>
<td>37</td>
</tr>
<tr>
<td>号</td>
<td>10</td>
</tr>
<tr>
<td>ページ</td>
<td>81-84</td>
</tr>
<tr>
<td>発行年</td>
<td>1996-10</td>
</tr>
<tr>
<td>出版者</td>
<td>アジア経済研究所</td>
</tr>
<tr>
<td>URL</td>
<td><a href="http://hdl.handle.net/2344/387">http://hdl.handle.net/2344/387</a></td>
</tr>
</tbody>
</table>
北原 淳著
『共同体の思想―村落開発論の比較社会学』
世界思想社 1996年 viii+220ページ

序章 なぜ「共同体」か――村落開発における「共同体」
第1章 村落社会と「共同体」概念――共同体イデオロギーの批判的検討
第2章 戦後日本における共同体の否定と復興の歴史
第3章 タイの共同体論―その批判的検討
第4章 村落開発における共同体意識
第5章 「ルース概念」と共同体の構造
第6章 マルクス主義のタイ近代化に関する解釈
終章 市民社会の部分としての共同体
あとがき

1980年代半ばまでのタイ農村社会をめぐる多くの共同体論理的含意をもった議論は、せいいちの資本主義や国家権力の浸透による農村内の階層分化や農村下層貧困化の加速であった。これにたいし、本書が題に載せるところの「共同体文化論」は、資本主義浸透以前の共同体を理想として描き、その復権するという理念、目標、戦略を提示した。このような立場は、もっぱら1970年代後半から農村での活動を活発化させたNGOの理論的リーダーやその活動を支持する研究者によって主張されている。

著者によれば、タイの共同体論（ここで共同体とは必ずしも社会経済史でいう厳密に限定され、コミュニティと呼ばれるような地域的共同体性をもったまとまりも含む）は以下のような3つのポピュリズム的価値観に基づいているという（72〜73ページ）。

1つは「反現代主義」である。すなわち、1商品生産よりも自給自足の再興農業を、2個人的利害よりも共同体の利害を、3近代的物質生活よりも伝統的な精神文化を、4国家集権主義よりも民主的分権主義を、主権に立場である。第2は「民主主体主義」と呼べるものであり、上記の反近代的価値を民衆とその共同体が主体となって実現すべきという主張である。

第3は「ナショナリズム」であり、支配階級の進められる西欧化（文化面）、市場経済の浸透（経済面）といったものは国家的浸透をもたらすものであると主張される。このように運動の理屈家たちの「共同体」は、反近代的価値体系の実現をめざす将来目標としている（74ページ）。そのための方法として、主体的意識条件（理想主義的・精神主義的）文化運動が強調され、組織原則としてネットワークが採用される。

著者によればこのような言説の基盤となった事実認識（タイの伝統的文化の流れとしてアミリズム、世俗仏教的共同体文化）が古くから存在したということは、実証に耐えるものではない。しかし共同体論理をこのような実証主義の基礎から批判するのであれば不充分であり、運動や政策の戦略理論として、あるいはその理念としての言説やイデオロギーとして、共同体論理は検討されるべきという。つまり「こういう戦略的理論は、実証的にその是正を問うもので、多くの地域住民が主観的にいう言説に賛同しかえればよいのである」（39ページ）。むしろ問われているのは、そういう戦略的意義をもたらされた「共同体文化」と言説の理論構築である（40ページ）。

著者によれば、共同体文化はオールタナティブな開発の要としている。なぜならば、共同体文化といえるものは共同体の外部に対して非対称的であるからであり、共同体文化の中
味とされる「民衆の知恵」なるものは、しばしば特定のリーダーの知恵であって、即共同体の（民衆全体の）ものではないからである。第3章ではムルダーティダー、アルメフリーズ等の講演を紹介しながら、アナリズム的論理が基盤にあるタイ文化においては、心の结合関係のある内部の団結があっても、外部に強く交渉していく力がなく、そのため村落外部の力に対して抵抗力をもたないのみならず、村落内でも達成階層、集団をまとめることができないと主张される。また「民衆の知恵」（伝承されてきた文化、技術）は、商品経済が浸透した村落では特有の個性によって私的利害のために使われる可能性があり、村落内での犠牲に発展する可能性もあるから、いわば危険均衡の上に立っている。しかもこのような民衆の知恵の主張は、共同体文化論の3つの価値観からみて問題がある。第1に民衆の知恵の中に近代的技術の取り込みやイノベーションもあるから近代主義者に反対である。第2に民衆主体主義と言いつつ民衆の知恵の形成者は村内のエリート層である。第3にいわゆる民主的ナショナリズムではなく、タイ族以外の民衆（の知恵）を排除している。

要するにタイの共同体論者、市民社会を射程に入れない「近代」を批判し、その真実性としての共同体をユートシア化したところに問題がある。タイは市民社会の実現を欠く歴史資本主義圏であるが、共同体論者はこの現状を「近代」と見誤り、批判している。しかし著者は単純に近代をあるべきモデルとしたり、近代と反近代の二分法をとって「あれこれ」といった議論をしているのではない。むしろ、市民社会との共存関係を含む共同体を追求すべきという。

このような著者の主張は、日本の共同体論を検討する中で顕著化される（第2章）。つまり、戦後の日本において大戦後の近代主義的共同体論を皮切りにされた共同体に関する言説は、1970年代に農業経済学者等によって具体的な農村を对象とした共同体評価、農業農村再建の戦略的理論に転換され、これによって「初めて明確に言説としての（あるいはイデオロギーとしての）共同体論」となった（151ページ）。著者はこのような日本の議論を、反近代主義的言説の市民社会的な枠組みでの展開であり、共同体の役割が担う社会計画上の領域の明確化であると評価する（198ページ）。

こうして著者は、価値観としての共同体も対抗性化しなければならず（194ページ）、共同体的言説は市場の競争など近代社会の問題点を抑制するひとつの立場を占めるにすぎないことを自覚すべきだと（198ページ）、と言う。そしてタイの共同体論者へのより具体的なメッセージとして、彼らの運動が「農民の市場経済への交渉能力や対応能力を高める機会を果たす運動」（20ページ）であるべきこと、「農村開発のプログラムとして、対話的に行ない実行可能な性格をもつことも」（20ページ）、そのためにには国会の政策とその関係を考えるべきこと、を提案している。

要するに、著者の主張は以下のようまとめることが可能である。タイの共同体的言説は実態を説明する上での実証性に欠けが、問題はそこにあるのでなく、運動や政策を導く理想、規範としての実効性に欠けている点にある。それは「近代」の肯定的側面である市民社会（の規範？）を正しく理解していないからであり、もしその認識が改められれば市民社会の一部をなす社会システムとして共同体を生かすことができるはずである。

以上が、やや補論的な第5、6章を除いた本書の内容である。

II

確かに、タイの共同体文化論者の言説がユートシア的色彩をもつことは事実であるが、その言説の中に矛盾が含まれているという著者の分析は傾聴に値する。また資本主義社会の現実の中で実現可能なイデオロギー的主張であるべきというのも、もっとも主張である。しかし、著者は共同体的言説の理想主義的側面を強調するに過ぎるために、その中から拾えるものをも一筆のものと切り落としてはいないだろうか。また著者自身のイデオロギー的言説（市民社会の一部としての共同体）の中に実践的意図がどれだけ明確になっているのか、疑わしきとしない。
れらの点を以下でやや詳しく検討してみたい。

まず著者の問題設定のポイントを要約するならば、
(1)タイの共同体文化論は実証性があるか否か、(2)著
者の言うように実証性がないとして、運動や政策を
導く上の実効性があるか否か、(3)実効性がないと
して、それはなぜか（どうすればよいのか）、の3
点によう。

第1の実証性があるか否かという点についてで
あるが、確かに著者の言うように共同体的言説の中で
も抽象度が高く、社会体制的なもの（例えば本書
で詳しく検討しているチャティッブやブラウェート
のそれ）はユートピア的であり、実質が示されて
いる面がある。仏教と基盤とした共同体規則の強調な
どをそのもっととすると、あたかも農村住民が著者同様女
の集団であったかのような理解をしているように読
める。しかし思想というものは、常にある程度現実
把握の単純化をおこなって表現されるものではない
だろうか。「現実は複雑である」という言説は
思想的なインパクトをもつそうではない。抽象的な思
想が力もつか否かは、それが人々の具体的な行為
に即した良質の「翻訳」をもつか否かにかかっている。

タイの共同体文化論も、一見ユートピア的に見え
る言説の背景には、より現実に即した「翻訳」が伴
っている。たとえばブラウェートが「正法主義共同体
（物欲から自由になった仏教徒による自給の農
業共同体）」なるものを提倡しているが、それを仏教
的価値観の観点で翻訳して、例えば言説された民で
ライスバンクを創ったといった実践の解釈ないし抽象
的表現が見ることはできないだろうか。チャティッ
プの言う協同性の強調も、農村開発に必要な住民組
織において資源交換を長期化するために不可欠な規
範と翻訳すれば、実態と思想との間のつながりを見
えてこよう。このような協同規範の必要性はユート
ピア的でなくとも、例えば近代企業を主な対
象とする内部組織における経済学においても強調され
ることである【注1】。したがってタイの共同体文化論的
実証性を批判するためには、このような「翻訳」部分
が間違っていないか後を問わず検討しないわけはな
らない。著者の批判は、もっぱら抽象度の最も高い言
説だけを絞りに載せ、実証性と関わってくる「翻
訳」部分の言説を無視しているように思える。

しかし著者は実証性に乏しいことを批判している
のではなく、むしろ実効性の欠如を問題としている
のであた。そこで第2の点について検討してみよう。
まず方法論上の問題として、実証性のないイデ
オロジーが実効性をもつということがあるか、とい
う疑問が出てくる。共同体文化論は農村発展という実践
の場から生まれ、実効性を意識した思想であるから、
現実を踏まえずに作られた言説が現実を動かす力を持
つということは考えにくいのではないだろうか。著
者の結論は「実証性も実効性も」ということだ
から、そこに論理上の問題はないにしても、なぜ実
証性と実効性を分けるような問題設定を、共同体文
化論においておこなうのか、評者は理解できなかっ
た【注2】。

しかし共同体文化論が実証性も実効性もないとす
ると、このようなイデオロジーをわざわざとりあげ
て検討する必要性があるだろうか。おそらく著者は
このイデオロジーがタイの知識人の中にかなり流布
していると理解し、批判の必要性を感じたのであろ
う。実際、NGOの活動家が多く、このイデオロジー
を少なからず支持している。このように、農村
住民と日々接触し、農村社会の改良に現場で関わっ
ているワーカーたちでさえそうだということは、著
者の結論とは逆に、むしろ共同体的言説の少なくと
も一部は実効性をもつと考えた方がよいのではない
ろうか。

また第3の点についてであるが、仮にこの共同体
化言説に実効性がないとして、その理由や解決の方
向を著者の言うなかたちで理解してよいのだろう
か。著者によって繰り返し表明される批判は、共
同体文化論の在を「近代化」と見誤っているとい
うことである。たしかに、タイの状況は「成熟した
市民社会」というイメージからはほど遠いものであ
ろう。しかし彼らがタイの現状を正しく「新発資本
主義化」と理解したとして、いったいどうなるとい
うのだろうか。彼らは現にある資本主義の状況と、
あった（あるいはあるべき）共同体の状況を比較し
て、後者の方を評価しているのであるから、前者が
歴史的な規定上でのような資本主義であろうと、彼らの行動は変わりないのでだろうか。

彼らのどのような行動がまちがっており、仮に現在の歴史的段階を正しく認識すれば行動の手段が変わりそう。ではどのような方向性を彼らに与えればよろしいだろうか。もっと市民社会の成熟を進めよ、というのだろうか。それは市場経済、資本主義をもっと奮闘させよ、という主張はどう違うのか。いつ訪れるとも知らず「成熟した市民社会」を目標とした運動を、現実の問題に直面している人々に教え込むというのは、エーメリアンとしての共同体復活を主張するのと何ら変わらないことに思える。そもそも著者は市場経済の浸透した農村では「民衆の知識」が共同体全体のものとならないと指摘している（122ページ）だから、いったいどのように市民社会が成熟すればよいか。評者はとまとまってしまう（注3）。

最後に、成熟だろうが半熟だろうが「市民社会の一部としての共同体」（の機能）が存在可能だとして、それをどうイメージすればよいか。それにいて日米の共同体論が引き合いに出されるが、著者自身が第5章で述べているように、タイの共同体は日本のそれとは対照的といえる性格をもつのだから、日本の例がそのままタイに適用できるわけではあるまい（注4）。日本の1970年代以降の農業組織論、地域農業論が、まさに資本主義の浸透した農村における「共同体としての共同体」を評価するものであることに評者も異存はないが、それからタイの農村開発や共同体論が何を学べるのかを示すべきではなかろうか（注5）。

「共同体復活」であろうと「市民社会の一部としての共同体」であろうと、それは同じイデオロギー的言説であり、農村開発の担い手たちの導きの糸であるべきだろう。その糸が強く太いものであるためには、余をたどるより具体的な方策があわせて提示されねばならない。著者の共同体論批判は、「市民社会の一部としての共同体」という理念の「翻訳」を先にしてこそ、タイの共同体論者にとって耳を傾けるべき言説となるだろう。

（注1）「かつて人類「人と組織の社会経済学」東洋経済新報社 1987年 124～125ページ。
（注2）たしかに著者の言うように、イデオロギー批判にはその実証性を問題とする立場と、イデオロギーの構造自体を問題とする立場がある。著者は後者の立場に立つと宣言しつつ、イデオロギーの実効性を持ち出すことで、実は前者をも問題にしているのではないだろうか。
（注3）市場経済の浸透によって共同体的な人々のまとまりが消失するという理解は、共同体文化論者に著者よりも共通している。しかしこ共同体文化論者が重視する人々の協同活動（野組組合やライスバンク、あるいはコミュニティ林など）は市場経済の浸透への対応として生まれてきたものである。したがってこの点では、著者も共同体文化論者も事実を一面的にしかとらえていない。
（注4）著者は大塚久雄の近代主義的共同体論を実証主義、1970年代以降の農業経済学者の共同体論をイデオロギー的観点としているが、共同体論のことは近代主義というイデオロギーの良い点ではなかったのか。だからこそ小谷沢之が大塚の議論を実証的に検討した上で、その背後にある「慣例にした世界史」というイデオロギーを暴露したのではなかったか（小谷沢之「共同体と近代」青木書店 1982年）。
（注5）その点で佐々木隆は、農村地域経済にとってのムラを、共同体概念に対する批判と評価の二分法を越えてどのように理解すべきか論じており、参考になる（佐々木隆「ムラは資源をどう動かすか——地域住民組織としての集落と町内会」（アグリカルチャーラブ顧「現代農学事情」汐文社 1992年））。

（アジア経済研究所地域研究部）