

NAI Newsletter No. 16 March 2008

ISSN 0918 - 7448

人類学研究所 通信

Nanzan Anthropological Institute

南山大学人類学研究所

〒466-8673 名古屋市昭和区山里町 18

TEL. 052-832-3111 (Ext.3452)

2008 年 3 月 20 日発行

E-mail: nuai@ic.nanzan-u.ac.jp

発刊に当たって

南山大学人類学研究所長 渡邊 学

人類学研究所は大きな転換期を迎え、私が所長を務めることになった。私は、基本的には宗教学者であり、南山宗教文化研究所第一種研究所員／本学人文学部キリスト教学科教授が本務である。所長として本研究所の存続と改組のために全力を尽くす所存なので、是非ともよろしくお願いしたい*。

今年度は、「紛争と災害の文化人類学」と題して講演会シリーズを 4 回開催した。その中から中原聖乃（さとえ）（中京大学非常勤講師）氏と福武慎太郎氏（名古屋市立大学専任講師）のお二人に寄稿していただいた。また、懇話会を 3 回開催し、イギリスから 1 名とインドから 2 名の講演者をお招きした。その中から川並宏子氏（ランカスター大学専任講師）にご寄稿いただいた。そのため、今回の通信は例年にないほど大部のものになった。（p 2 へ続く）。

目	次
発刊に当たって	渡邊 学 1
難民と現代人類学の課題—東ティモールを事例に	福武慎太郎 3
「被曝の後」を生きる人びと—マーシャル諸島ロンゲラップ	中原 聖乃 10
CHARISMA AND POWER IN BURMESE BUDDHISM	Hiroko KAWANAMI 27
研究所の活動・その他	48

人類学研究所は、その長い伝統と向き合いながら、新たな出発を抜本的に検討する時期に入った。思えば、人類学研究所は南山大学が創立された 1949 年の 9 月 1 日に設立され、南山大学の歴史とともにあった。当初、人類学研究所は、人類学民族学研究所として、民族学（文化人類学）、言語学、（自然）人類学・考古学の 3 部門を擁する壮大な研究所として発足した。神言修道会はヴィルヘルム・シュミットという世界的に有名な人類学者を輩出し、アントローポス研究所を 1931 年に設立していた。本研究所は、このアントローポス研究所との連携のもとに設立されたのであった。その後、本研究所は 1979 年に改組され、アジア地域を中心とした宗教民族学を中心とする研究施設へと生まれ変わった。今年（2008 年）は設立から 60 年、この改組から 30 年の節目となる。

2008 年度と 2009 年度は、研究所内外、学内や学外の研究者や有識者の方々の力を借りて、人類学研究所が新たに 30 年以上活動できるための基礎固めに当てる改組の時期とすることになった。両年度は対外的な活動は休止し、みなさまにはご迷惑をおかけすることになるが、是非ともご了承願いたい。

その間、私は所長として人類学研究所の死と再生に立ち会う予定である。私は、ふたたび生まれ変わる人類学研究所が明るい未来を迎えられるように願ってやまない。

* 改組の経緯については以下の拙論を参照されたい。渡邊学「人類学研究所の歴史と評価」『アルケイア——記録・情報・歴史』2号、南山大学史料室、2008年。



難民と現代人類学の課題——東ティモールを事例に

福武慎太郎（名古屋市立大学専任講師）

難民支援の現在——庇護(Protection)から帰還促進(Repatriation)へ

難民の庇護を目的として設立された国連難民高等弁務官事務所 (The Office of United Nations High Commissioner for Refugees、UNHCR) は、この 20 年近くのあいだに、その活動内容を大きく変えている。難民が発生する紛争当事国や難民を受け入れる隣国も「南」の途上国であることに加え、難民の入国を拒絶する傾向にある先進資本主義諸国と歩調をあわせるかのように、その活動の性格を現場における難民の帰還促進へ変化させた。

ここでは東ティモールにおける難民支援の事例を紹介したい。東ティモールでは独立の是非を問う 1999 年の住民投票後、反独立派民兵による焦土作戦の結果、住民人口のおよそ 3 分の 1 に相当する 25～30 万人が、難民としてインドネシア領西ティモールへの避難を余儀なくされた。東ティモールとの国境近くに 200 ヶ所以上の難民キャンプが形成され、UNHCR や国際 NGO は、そうした難民キャンプを中心に食料や医療など緊急支援をおこなった。事態が落ち着くと、難民の東ティモールへの帰還促進が主要な任務となった。

東ティモールの場合、難民の大半がインドネシア国軍と反独立派民兵によって強制的に移送された独立派住民であり、反独立派民兵の「人質」となっているという認識が前提となっていた。ただしこれを前提として実施された UNHCR の活動は、様々な問題をはらんでおり、結果として地域住民との関係を悪化させることになった。以下、ティモールにおける UNHCR の難民支援について概観し、その問題点を指摘する。そして、UNHCR や国際 NGO による難民支援の文脈ではほとんど語られることのない難民の現実を幾つか紹介することを通じて、難民問題における人類学の課題について考えてみたい。

1. UNHCR の難民帰還促進プロジェクト

UNHCR が支援を開始した 1999 年 10 月の段階で、インドネシア領西ティモールでは国境付近を中心に 200 ヶ所以上の難民キャンプが形成されていた。UNHCR は国際 NGO や地元のカトリック教会と連携しながら、これらの難民キャンプにおける食糧、医療、テントや仮設住居などの緊急支援を開始した。

それと同時に UNHCR は、すでにはじまっていた大量の帰還民への支援を開始した。1999 年 10 月から 12 月までの最初の 3 ヶ月の間に、推定難民総数の約半数に相当する 12 万 6 千人が東ティモールに帰還したとみられている。UNHCR が過去に支援をおこなってきた難民帰還支援では、初期段階は帰還者数がなかなか増加しないというのが一般的であるが、東ティモールの場合、初

期段階での帰還者が多いのが特徴的であった。

最初の 3 ヶ月で推定難民数の約半数が帰還したが、残りの半数はまだ難民キャンプを中心に残っていたとみられた。2000 年 1 月以降の UNHCR の活動は、大量の帰還民にいかに対処するかという当初の活動の性格から、いかに難民の帰還を促進させるかという政策へと方針を転換した。

西ティモールにとどまっている難民約 12 万人についての理解は、相矛盾する仮説をたてていた。ひとつめの仮説は、難民の大半が自らの意思に反して連れ去られてきた「人質」であることである。もうひとつの仮説は、難民キャンプにとどまっているのは重大な人権侵害に関与した反独立派民兵とその親族という理解である。こうした理解にもとづいて、難民キャンプには、少数の反独立派住民と、反独立派民兵の脅迫によって帰ることのできない多数派の独立派住民がいるとみられていた。

しかし、こうした東ティモール難民に対する理解は、今では誤りであったとされている。難民の多くが自らの意思に反して連れ去られたという仮説は、独立に反対した住民が少数派であったことに根拠を置いている。しかし、少数とはいえ、反独立に投票した住民総数は約 9 万 2 千人であり、彼らが全員西ティモールにいるのだとすれば、多数派を構成していることになる。さらに投票権を持たない子どもの数を考慮すると、仮に各投票者に二人ずつ子どもがいると仮定しただけでも、27 万人という数字を既にこえてしまうことになる。

この事実を加味すると、実際には独立支持の住民で西ティモールへ避難していた人々の大半は、最初の数ヶ月のあいだに東ティモールに戻っていた可能性が高い。その場合、反独立派の「人質」であった人数は極めて限定された人数にまで減少する。ある UNHCR の上級スタッフは、「自分自身の意思に反して連れ去られた」難民数を過大に見積もっていたとの見解を示している。

しかし、当時 UNHCR は、難民の多くが「人質」であるということを前提に、難民の東ティモールへの帰還を促進させるためにかなり強引な手法をとった。UNHCR は、難民キャンプを支配する反独立派民兵への情報を遮断し、難民キャンプにいる独立派住民とひそかに連絡をとり、ある日突然キャンプにトラックで乗り込み、難民を飛び乗らせ東ティモールへ運ぶという方法を繰り返した。

こうした強引な帰還促進戦略は反独立派民兵との緊張関係を高め、同年の 9 月におこる UNHCR 事務所襲撃事件の引き金となったとの指摘がある。インドネシア領西ティモールにおける UNHCR の拠点であり郊外に多数の難民キャンプがあったアタンブアにておいて 9 月 6 日、UNHCR 事務所が反独立派民兵によって襲撃を受け、国連職員 3 名が殺害されるという事件がおきた。その後、UNHCR は西ティモールからの一時撤退を決定、国際 NGO などで働く国際スタッフも標的になる可能性があり、全ての援助関係者がこの事件によって西テ

イモールから撤退を余儀なくされた。

この事件の前日、ベル県南部の村で反独立派民兵組織「ラクサウル」のリーダー、オリビオ・メンドサ・モルクが何者かによって殺害されるという事件があった。この事件は UNHCR の活動とはまったく関係がないにもかかわらず、オリビオの殺害に起こった仲間たちが、その矛先を西ティモールでかつどうする外国人へと向けた背景には、当時の UNHCR と反独立派民兵との関係悪化がひとつにはあったと考えられる。

2. 村落社会における避難民——ベル県南部の事例

避難を受け入れる社会の負担

以上のように、UNHCR の難民支援の中心は、難民の帰還促進にあり、その対象は難民キャンプが中心であった。しかし東ティモールの人々の避難先は難民キャンプだけではない。実際には国境周辺地域は、親族・姻戚関係が国境をこえてひろがっており、少なくない人々が自らの親族のいる村へと避難していた。

村落社会へ避難した難民に対して、UNHCR からの支援はほとんど届かなかった。村落社会に入り込んだ難民は、二重の意味で援助対象として軽視されることになった。第一に、UNHCR の活動は難民の本国帰還支援であったため、血縁関係をもつことからインドネシアに留まる可能性がある、と判断され、難民キャンプ外部の難民の支援は軽視された。第二に、インドネシア側に血縁関係のある難民であることから、反独立支持者である可能性が高く、難民キャンプにおける「人質」でない以上、「奪還」の対象外であった。

UNHCR の支援対象とはならない人々として、難民を受け入れている社会に暮らす人々がある。インドネシア領西ティモールにおける国境周辺村落は、もともとそれほど豊かな地域ではない上に、血縁関係のある東ティモール人難民を抱えることによって生活は益々圧迫されていた。UNHCR が西ティモールで支援活動をおこなっている時期、その支援によって難民キャンプの暮らしは、周辺村落よりもむしろ生活水準が高いくらいだった。

2000 年 5 月、南部において数十年ぶりといわれる大洪水がおこり、百数十名の死者をだした。とくに難民キャンプにおける被害が甚大であったことから国際的な関心を集め、国連東ティモール暫定行政機構(UNTAET)がヘリコプターを提供するなど迅速な救援活動がおこなわれた。しかしながら、その後の救助活動に関しては難民キャンプが中心となり、周辺村落に対してはあまり注意が払われなかった。UNHCR は人道的立場から、救援活動においてインドネシア住民と難民を差別せずおこなうと言明したが、人力的な問題、また、交通の便の悪さなどから地元住民に対する救援活動はほとんど行われることがなかった。

こうした救援活動の偏りは、地元住民に不満を抱かせる要因となった。難民キャンプの被害が大きかった地域を中心に救援活動がおこなわれたことも、UNHCR の不信感に拍車をかけた。というのは、橋の断絶により救援活動が難航したベトゥン以西は、難民キャンプの被害が少なかった一方で、地元住民にとってもっとも被害の大きかった地域だからである。

2000 年 7 月、西ティモールの州都クパン近郊の難民キャンプがあったオエサオ村において、村人と避難民との衝突がおこった。避難民による（といわれている）放火により、20 世帯近くの家々が焼かれ、それに腹をたてた村人たちが武器を手に道路封鎖をおこない、キャンプ地の即時移転を訴えたのである。村人たちが強硬な手段に訴えた背景には、国際機関の不平等な支援活動に対する不満も作用していたといわれる。

難民キャンプとして使用された土地は、地方政府の要請により村から提供されたものだが、村人たちはそれに対して何の補償も受けていなかった。キャンプ地周辺では酒を飲み酔っぱらった東ティモール人の若者がにわとりを盗んで食べたり、けんかをしたりとしばしば問題をおこしていた。

しかし、もっとも大きな問題は、村人たちが抱く避難民に対する「ねたみ」であった。西ティモールはインドネシアでもっとも貧しい地域のひとつであり、避難民に土地を提供している村人たちの生活は、避難民以上に苦しいといっても過言ではない。また、この地域では毎年のようにコレラ、デング熱などの病気が流行するが、難民キャンプにおいては国際機関による医療・食糧面の支援がおこなわれる一方、村人たちの医療・衛生状況はほとんど顧みられることがなかった。

紛争後の夫婦の別離

ここで筆者が 2000 年に調査をおこなったベル県南部の事例を紹介したい。この地域では、インドネシア領西ティモール出身者と東ティモール出身者とのあいだの通婚がとくに多く、そのため東ティモールに戻ることは必ずしも必然的な選択肢ではなかった。夫婦、親族の内部でどちらの国を選ぶかで意見が分かかれ、妻と子どもなど家族の一部のみが東ティモールへ戻る例も少なくない。カトリック教徒の多い同地域では、離婚は簡単に認められるわけではないが、事実上の離婚をするという例が、騒乱後増えている。

騒乱後に離れて暮らす家族間の手紙のやりとりなどを支援するイエズス会難民サービス(Jesuit Refugee Services: JRS)のスタッフによると、騒乱後に夫婦が東西ティモールにわかれて暮らすようになる例は、夫婦のどちらかの職業が公務員や学校教員であることが多いという。ここでインドネシアと国境を接するコバリマ県の二人の女性の例を紹介したい。

Pさんは現在、妹と3人の子どもの5人で暮らしている。夫は県教育局に勤める公務員で、1991年に結婚した。1999年の騒乱の最中、母方の従兄が住む西ティモールのカレテ村に避難することを決め、トラックを借り9月15日に夫と妹、子どもたちの7人で出発した。母方の従兄が住む西ティモールへと避難した。

彼女と妹と子どもたちは翌年の2000年1月21日に東ティモールに戻ったが、インドネシア政府から退職金を得るという理由で夫のみに西ティモールに残った。これまでUNHCRの家族の再会プログラムで計4度、国境にて夫と会っているが、現在にいたるまで夫は戻ってはいない。JRSスタッフの話によると、Pさんの夫には既に新しい妻がいるという。Pさんからの依頼を受け、教区司祭とともに彼を訪ねたときにその事実が発覚した。

Fさんの夫もまた西ティモールで新しい妻を持ち戻ってこない男性のひとりである。Fさんはインドネシア時代、小学校の教員で、夫も小学校の教員で同僚だった。夫は西ティモールのベトゥン出身で1984年に結婚した。彼らもまた騒乱後にトラックを借りて親戚のいる西ティモールに避難していた。最初の1か月間は親戚の家で暮らし、互いの子ども同士の折り合いが悪かったことから難民キャンプに移り、そこで1年ほど暮らした後に東ティモールに戻った。

当初は夫もいっしょに東ティモールに戻っていたが、東ティモールが正式独立した直後の2002年7月、夫は仕事を探すために単身で西ティモールへ戻った。彼女もまた子どもを連れて夫とともに西ティモールへ行くことを望んだが、彼女の兄が反対したためにスアイロロ村に残った。JRSスタッフの証言によると、UNHCRの家族再会プログラムによって彼女は国境で夫と会うことができたが、彼に新しい妻がいることを知り、腹をたてた彼女は夫に殴る蹴るの暴行を加え、最後には東ティモール側に無理やり引っ張りこむことに成功したという。しかし夫は1か月もたたないうちに「給料をとりにいく」と言い残して、そのまま戻ってこなくなってしまった。

こうした夫婦間の問題が、公務員や教員を職業とする人々の間でおこる第一の理由は、東ティモールの独立後に職を得られないことに対する不安である。特に教員の場合、独立後の東ティモールで教職につくことを希望する場合、ある程度のポルトガル語能力を求められることになった。しかし、インドネシア時代に教員となった者の多くは、ポルトガル語を理解することができない。インドネシア時代に小学校教員であったFさんもまた、これまでに3度にわたって教員採用試験を受けたが、ポルトガル語の成績が悪く不採用となっている。

夫婦間の別離がおりうる第二の理由は、家における男性の地位の問題である。スアイ周辺地域と、国境を挟んで西ティモール側の南海岸地域は、母系出自と妻方居住を基礎とする社会であり、結婚後に男性は妻方親族の家に入るこ

とになる。仕事がない場合、妻の親族内において肩身の狭い思いをすることになりかねない。とくに男性が西ティモール側出身の場合、東ティモールの独立によって土地などの財産に対する権利と親族集団に対する義務と切り離される可能性が高いことは、西ティモールにとどまることを選択する重要な要因となっている。

国策移民（トランスミグラシ）

最後に、難民問題の文脈のなかでほとんど語られることのなかった問題として、「トランスミグラシ(Transmigrasi)」と呼ばれるインドネシアの国策移民として東ティモールに移住してきた人々の存在についてとりあげてみたい。インドネシア政府による東ティモールへの移民政策は 1982 年にはじまり、1995 年まで実施されている。移住先として広い平野部で水田耕作に適したコバリマ県南部などに集中的に移民政策を進めており、水田耕作に慣れたバリ島民の移住を特に促進させた。1995 年の統計では東ティモールへの移民者 2,600 名のうち、半数の 1,300 名がバリ島出身者である。

こうした東ティモールへの国策移民は、住民投票の権利も持つことなく、1999 年の騒乱前後に水田や住居を残して東ティモール国外に退去せざるをえなかった。1999 年の住民投票前の移住者居住区では、周辺に暮らす若者たちによる移民に対する脅迫、暴力行為が激しさを増し、インドネシアの移民局に対し国外退去の救援要請が移民者たちから出されていることが伝えられている。

国外へ脱出した移民者の多くは自分たちの出身地へと戻っている。しかしながら多くの旧移民者たちは、土地も仕事もなく、政府からも十分な補償金を受けていない状況が続いていた。2004 年 5 月のインドネシア移民局のプレス・リリースによると、東ティモールの独立によって移民家族の 688 世帯が出身地であるバリ島に戻ってきており、そのほとんどが仕事も土地もなく、政府からの米と食費支援、親族からの援助に依存している状況が続いている。

東ティモールでは上記の国策移民以外にも、南スラウェシや中スラウェシ出身のブギス人、マカッサル人、ブトン人などが、東ティモールの比較的大きな町の市場で商業を営んでいた。民族集団別の人口統計がないため、彼らの正確な人口は不明である。しかし宗教別人口からおおよその判断は可能かもしれない。ムスリム、ヒンドゥー、プロテスタント人口の合計は 58,628 人である。このなかには軍・警察関係者とその家族も含まれていると考えられるが、それを差し引いてもこうした東ティモール外部出身者の多くが 1999 年の騒乱前後に土地や財産を残して東ティモールを離れなければならなかった。

おわりに——「ものごとの国民的秩序」による難民理解の陥穽

東ティモール難民は、反独立派民兵によって強制的にインドネシア領に運ばれた「人質」として理解されていた。UNHCRの最も重要な任務は難民帰還支援であり、東ティモールではすなわち人質の「奪還」であった。特に最も弱者とされる女性と子どもたちの難民キャンプにおける状況は盛んに報じられた。こうした「ものごとの国民的秩序(National Order of the Things)」[Malkki 1995]による難民問題の理解は、東ティモール政府以上に、UNHCRのような国際機関や海外の人権団体によって担われていた。

第二次世界大戦終結後、東側諸国からの政治的迫害をおそれて西側諸国へ流入する人々を想定して定義された難民概念は、現在のアフリカ・ラテンアメリカ、アジア諸国における難民の現実とは異なっている。一般的な難民のイメージは、生まれ育った故郷から離れ、生活手段から切り離され言語や文化の異なる国の難民キャンプに暮らしているといったものだろう。多くの場合、そうした難民は受動的で、暴力や差別の被害を受けやすい存在として認識されている。しかしながら現在の難民問題の場合、隣国や同じ国内の避難民が多く、言語や習慣も同じで、親戚も多く暮らしている地域に避難している場合が多い。

人類学が主なフィールドとしてきたアフリカやアジア諸国において紛争や難民問題が深刻化する時代において、難民支援を実施する国際機関の制度分析と、難民発生の地域的文脈を明らかにすることこそ、現代の人類学にとって重要な課題であると考えられる。

参考文献

DOLAN, Chris

2004 *Evaluation of UNHCR's repatriation and reintegration programme in East Timor, 1999-2003*. United Nations High Commissioner for Refugee Evaluation and Policy Analysis Unit.

MALKKI, Liisa H.

1995 "Refugees and Exile: From "Refugee Studies" to the National Order of Things", *Annual Review of Anthropology*. 24: 493-523.



「被曝の後」を生きる人びと——マーシャル諸島ロンゲラップ

中原聖乃（中京大学非常勤講師）

本稿は、アメリカが 1954 年 3 月 1 日に行なった核実験によって被曝し、その後故郷を喪失した被曝民マーシャル諸島ロンゲラップの人びとに関する紹介である。

ロンゲラップ環礁は、太平洋のマイクロステート、マーシャル諸島共和国にある環礁の一つである。環礁はサンゴ礁でできた数個から数十個の小島が輪になって連なったものである。一つひとつの小島の多くは数十分で歩いて一周できるほど小さく、山も川もない平坦な島々の標高はせいぜい数メートルしかない。このような 29 個の環礁と独立した 5 つの島、合計 181 平方キロメートルの国土から構成されているのが、マーシャル諸島である。マーシャル諸島は太平洋のほぼ中央、ミクロネシア¹の東の端に位置している。

この辺境のマーシャル諸島は国連の信託統治領としてアメリカが統治していたが、アメリカが 1946 年から 1958 年まで行なった核実験は、50 年以上経た現在でも環境や人体に対する深刻な放射能汚染をもたらしている。

核実験の中でもとりわけ甚大な被害をもたらしたのが、1954 年にビキニ環礁で行われた「ブラボー」という名前の付けられた水爆実験である。この時、ビキニ環礁から東に 180 キロメートルのところに位置しているロンゲラップ環礁にいた人びとは「死の灰」が降り注ぐ中に 2 日間放置されたことで被曝し、深刻な放射線障害を発症した。一時的に避難したものの、ブラボーから 3 年後にはまた放射線汚染されたロンゲラップ環礁に戻り、以後 29 年間という長きにわたって、ロンゲラップに蓄積する放射線で被曝し続けることになった。

ロンゲラップの人びとは、当時住んでいたロンゲラップ環礁の残留放射能レベルが高いことが判明したために、1985 年にロンゲラップ環礁を離れた。これ以降、ロンゲラップの人びとは、故郷のロンゲラップを離れて避難島であるクワジェリン環礁メジャト島で暮らしている。ロンゲラップの人びとは故郷であるロンゲラップ環礁に戻る事業、ロンゲラップ環礁再定住計画（以下、再定住計画）を進めている。

ロンゲラップの人びとが故郷を喪失したまま今日に至っている背景には、本稿の副題にもなっている「核のポストコロニアル」という構造、および状況がある。ロンゲラップの人びとが避難生活を始めた翌年の 1986 年に、マーシャル諸島共和国は独立した。しかしながら、独立後も独立以前とほとんど変わらないアメリカとの関係が存在する。マーシャル諸島には依然としてあちこちにアメリカの軍事基地があり、そこではミサイルの実験が行われている。独立した

現在でもマーシャル諸島は核兵器開発の用地として搾取され続けているのが現状である。

もちろん、マーシャル諸島の中にあるロンゲラップの人びとの暮らしもアメリカに依存した状況である。他のマーシャル人から羨望を受けるほどの補償金を受領しており、アメリカに大きく依存した生活を送っている。大きな苦しみをもたらしたアメリカに依存し続けている状況を本稿では核実験を行なうための支配に端を発していることから、本稿では「核のポストコロニアル」と呼ぶ²。

本稿で問いたいのは、この核のポストコロニアルにおいて、多様な行動を見せる人々が存在するロンゲラップ共同体が、ポストコロニアルな状況にいかに対処しているのかを描くことである。

本稿では、ロンゲラップ共同体が故郷のロンゲラップ環礁を離れた後に起こった三つの出来事、すなわち借入金政策、再定住プロジェクト、土地使用料分配に焦点をあてる。この出来事の考察を通して、1954年の水爆実験の放射線で汚染された故郷を遠く離れ、避難島で暮らさざるを得ないという苛烈な状況のなかで、ロンゲラップの人びとが生活を再建しようとする仕方や生活の安全を構築していくあり方を明らかにするのが本稿の目的である。

1 「核のポストコロニアル」のなかのロンゲラップ

本稿ではポストコロニアルという言葉、単に時代区分だけではなく、独立後も植民地状況をいまだ内面化した状態が継続しているという状況をさして使うことにする。もちろん、アメリカとロンゲラップの間の交渉にも、ロンゲラップ側がアメリカの支配の網の目をかいくぐって目標を達成してしまうことは幾度となくあった。それは本稿でも描いていくが、それらは支配の網の目というものがはじめにあって、それを乗り越えていくための方策であったのだ。こうしたことから、本稿では支配構造は確かに存在するという意味の「ポストコロニアル」という言葉を使用する。

冷戦構造のなかで、アメリカは核兵器を開発する必要性があった。しかし核兵器の開発は放射能の危険性も伴っていた。しかもその危険性は、なんらかの影響が発生する可能性があるとわかりながらも、特定の影響についての因果関係は曖昧なものであった。ここが交通事故などの事故とは違うところである。たとえば、列車の衝突事故でけがをした場合は、明らかに衝突したことが原因でけがをひきおこしたことが分かる。しかし、放射線の影響は、たとえある特定の個人がガンを発症したとしても、その特定の個人のガンが、煙草の伏流煙でも、食生活の乱れでもなく、たしかに、放射線の影響であると断定することは極めて困難なのだ (ベック 1998:42)。信託統治領統治期におけるアメリカのマーシャル諸島支配は、まさに科学物質の影響に関する断定不可能性を押し付

けたというところに特徴がある（栗屋 2007:100）。

そして、マーシャル諸島では、信託統治領から脱却して独立した後も、アメリカの経済的援助と核実験補償金に依存した状況が続いている。具体的には、放射能の影響があいまいであるにも関わらず、その曖昧性を払拭するかのよう
に、影響の範囲と補償額を確定したことである。明確に規定する権力として核被害賠償金システムが構築されたのである。特に顕著なのは、アメリカは核実験の犠牲者に対して謝罪することなく、明確な補償金システムだけを構築してきたということである。つまり、アメリカは、補償金システムを確立したという保護者の位置を保ち続け、被曝者はその保護下におかれるという支配＝被支配関係は再生産されているのである。

2 故郷ロンゲラップへの思い

ロンゲラップの人びとが現在暮らしているメジャト島は、メジャト島所有者に年間 5000 ドルの借地料を支払って借りている島だ。ロンゲラップの人びとが移住する前には、メジャト島は無人島であったが、無人島であるということは十分な食糧の確保が困難な島だということを意味している。事実メジャト島は土地が肥沃でないため植生が貧弱な上に、メジャト島周辺には魚介類も少ない。その上、ロンゲラップ共同体が借りているのはメジャト島だけであり、その島と周辺で採取できるだけの食糧だけでは、暮らしを支えることが出来ない。

自分たちの島があってはじめてマーシャル人としての存在証明を獲得すると考える人びとの思いは、歌によく現れている。

I kanan rool jen ailon in bwe ikijo rool.

I naj et wot kio de ikabatata.

Ailon eo au dj jolot eo au ijo iar lotak ie

I jap care kin men in kab air in naan

I naj bok wot men in kin jolet eo au.

こんな島からロンゲラップに帰りたい。もう待てないんだ。
あとどのくらいここにいることになるのだろう。

遠くにある私たちの島。

ずっと受継いできた島だ。

私はそこで生まれた。

耳に届く噂なんか気にならない（噂＝メジャトの住人がメジャトのものを採っていると、エバドンの人々が噂すること）。

私はこれを採っているだけなんだ（メジャトの資源を利用するという事）。ちゃんと自分の島は遠くにあると言い聞かせながら。

ロンゲラップの50分の1にも満たないメジャト島の食糧事情は惨憺たるものだ。

ヤシガニを本当に食べたいときは、まだ採りに行かないんだ。本当に本当に食べたくて、もう我慢できなくて、気が狂いそうになって初めて、船を出してこっそり採りに行くんだよ。他人の土地に住んで、所有者のご機嫌を伺いながら、魚やパンノキの実を採ったりするんだよ。こんな居心地の悪い生活はもうたくさんだよ。（メジャト島在住、被曝者、40歳代、男性）

人びとは筆者との話のなかでロンゲラップの思い出を折りにふれて語る。

ロンゲラップにはたくさんの魚がいた。本当にたくさん、たくさん。獲っても獲っても、獲りきれなかった。

これは白血病でなくなった男性の妹の証言である。

夢の中に死んだ兄が出てきて、どうしてお前はメジャト島にいるんだと聞くの。いつもはロンゲラップのことは忘れていたんだけど、その時には、私はロンゲラップに帰らなくちゃいけないんだと思うのよ。

（メジャト島在住、被曝二世、40歳代、女性）

このように人びとの故郷を思う気持ちは強い。人びとロンゲラップを離れる時に作ったロンゲラップの歌を歌うこともあった。しかし、ロンゲラップを思い出して、かえって悲しみがこみ上げてきたという。

ロンゲラップを思い出そう歌を作った女たちもいたよ。女たちはみんな集まって練習したんだ。ロンゲラップでは練習の時楽しかったのに、メジャトに来てみんなで歌ったときは悲しくて涙が出たの。

（メジャト島在住、非被曝者、40歳代、女性）

3 再定住計画

借り物の島メジャト島での生活の不自由さからロンゲラップ環礁への再定住は必要である。再定住はメジャト島への移住直後からの人びとの悲願であった。ロンゲラップ共同体は、独自にロンゲラップ環礁の残留放射能に関する環境調査を行なうとともに³、アメリカ議会に再定住費用の要求をしてきた。1992年には、ロンゲラップ共同体とアメリカエネルギー省との間にロンゲラップ環礁に再び帰って生活するための費用に関する取り決めである「ロンゲラップ再定住プロジェクト信託基金(以下、再定住プロジェクト基金と略記する)」が成立した。この時の合意額は200万ドルと少額であったために、ロンゲラップ政府はエネルギー省に対して増額交渉を継続していた。交渉を行なうなかで基金は徐々に増額され、ついに1996年9月4500万ドルの合意額に達した。ロンゲラップ政府は、エネルギー省の間で正式に再定住プロジェクトの協定が締結された。アメリカエネルギー省が行なったロンゲラップ環礁の調査結果から、(1)ロンゲラップ環礁の北部の島で採れた生産物を摂取しないこと、(2)ロンゲラップ環礁の南の島で採集された食物については摂取する量に制限を課すこと、(3)食物からの放射能の取り込みを抑えるために土壤に化学物質を使用することなどが提案された(National Research Council 1994: 383-384)。この調査結果をもとに、アメリカエネルギー省の関連の建築コンサルタント会社が再定住プロジェクトを立案した。このように、再定住プロジェクトはアメリカ政府の立案したプロジェクトだったのである。

プロジェクトは三段階に分かれている。第1段階は、道路、港、滑走路などのインフラストラクチャー、下水処理システム、発電装置、海水脱塩装置などの各種施設のための工事、そして、汚染表土の除去と新しい表土の入れ替え作業である。第2段階は、アメリカ政府とつながりを持たない科学者による残留放射に関する調査、および調査に基づく必要な作業である。第3段階は、人びとの住居の建設である(E.G.P. Corporation 1998:2-1, 2-4)。1998年7月24日には、第1段階の工事が開始された。2007年11月現在工事は、ほぼ終わり、いつでも移住のできる体制が整っている。

再定住プロジェクトは、21世紀に入り新たな展開を迎えている。ロンゲラップ政府は、再定住プロジェクトを、人びとの暮らしにとってより安全で、かつ外部社会との関係構築の場にしようとしている。

再定住プロジェクトの問題点のひとつは、環礁生活圏のすべてを対象としたものではないことであった。そこで、ロンゲラップ環礁、ロングリック環礁、アイリングナエ環礁のロンゲラップの被害請求者を代表する土地管理者は、核裁定委員会に、1991年11月9日、集団訴訟「アメリカによる核実験プログラムの結果として、およびそれに関連するロンゲラップの人びとの土地に対する損害賠償請求」を提訴した(Claim No. 23-2440)。被害賠償請求者は土地管理者

になっているが、実際に訴訟の費用を負担し、準備を行ったのは、ロンゲラップ政府である。この訴えは、ロンゲラップ全体の土地所有権の損失、放射能除去作業、これまで人びとが核実験によって被った様々な困難の3つから構成されている⁴。近年になって要求額が徐々に認められつつある。2001年1月、一番目の訴えであるロンゲラップ全体の損失の評価額が8億1500万ドルであることが公表された。

まだ最終判決は下されていないが、問題は核裁定委員会での認定額がそのまま支払われるとは限らないということだ。核裁定委員会の認定額は核実験損害基金から出ることになっており、すでに認定額全額を支払う余裕はないからである。そして、アメリカに対しても、核裁定委員会による判決は実効力を伴わない。しかし、今後出されるであろう判決はあくまでプロセスであり、核裁定委員会の認定額を基にアメリカ議会や政府に働きかけることによって、より安全な再定住のための補償金を得ることができると、ロンゲラップ政府は確信している。

再定住プロジェクトにはハワイ大学も一定の関わりを持っている。ロンゲラップ政府は居住地のプロジェクト作りを、ハワイ大学の建築学科の学生と共同で2001年2月から開始したのである。このプロジェクトに関連してロンゲラップ政府は、幅広い学問分野のフィールドワークをする学生に助成金を出してロンゲラップに誘致する予定である。またハワイ大学太平洋ビジネスセンター(University of Hawaii's Pacific Business Center Program)と協力し、ロンゲラップ共同体が経済活動を行なう可能性を模索する。ハワイ大学の学生はロンゲラップ環礁に来たことはないが、住んだこともなく、あったこともない人たちのコミュニティを設計仕様としているのである。ここには、生活を知らない他者、つまり「所与の対面的相互行為の状況から位置的に隔てられた他者」が介入しているのである(ギデンズ 1993:33)。こうして創出される空間が、レルフが「論理的空間」と呼ぶ「経験がなくても創れる空間」である(レルフ 1999:76)。

再定住プロジェクトの一環として高齢者住宅も建設されている。これは広いリビングのついた2LDKと大きな家で、もちろんコンクリート造り、冷房と雨水タンク完備された快適な近代住宅である。高齢者住宅に対するロンゲラップの人びとからの評価はさまざまである。「近代に追いつけ」。「クーラーや電気、水道のあるロンゲラップで生活を送るんだ」。あるいは、雑誌を出してきて、「ロンゲラップの補償金獲得のグラフが高くなっているだろう」と喜ぶ。

しかし、一部のロンゲラップの人からはあまりにも画一的という理由から「あんな醜い家なんて、絶対に住みたくないよ」という声も聞かれる。

ロンゲラップ環礁では既に当初から再定住プロジェクトの一環として予定されていた観光ビジネスも開始されている。ロンゲラップ環礁にはすでに宿泊施

設も整いロンゲラップ政府所有の観光船も運航している。しかもこの観光船はロンゲラップ環礁だけではなく他の環礁や観光地であるビキニ環礁にも運行しており、ロンゲラップ環礁の観光のみならず、他の環礁にも役立っている。

さらに再定住プロジェクトの進展につれて、ロンゲラップ環礁にロンゲラップ平和ミュージアムを建設しようというプロジェクトが持ち上がった。ロンゲラップ環礁を離れている現在の段階では、まずマジュロに建設し、ロンゲラップ環礁への再定住が実現した時にロンゲラップ環礁に移す考えだ。このプロジェクトは、単にロンゲラップの被曝の歴史を展示する「記念博物館」ではなく、科学情報の提供、若者に対する教育活動、医師や科学者の国際的な交流、ロンゲラップの文化的な活動の場として複合的に機能する場が構想されている(MIJ 2001, January 26:27)。アルバックスは、従来社会のなかで共有されていた集合的記憶が、時間を経ることによって個々人の心の中に消失してしまったり、人びとがその記憶に関心を示さなくなったりしたときに有効なのは、「筋のおった物語の形」で書きとめておくことだと述べている(アルバックス 1989:87)。このロンゲラップ平和ミュージアムは、被曝を経験していない若い世代や非被曝者、メジャト島から都市部に移住した人々、不在土地権利者といった被曝したロンゲラップとはすでに離れてしまっていた人びとに、「筋のおった物語」を見せ、被曝の記憶を再確認し、共有する場となる。つまり「被曝」という外部から与えられた歴史を集合的に体験することによって形成された集合的記憶を、今度は逆用しているのである。

このように、ロンゲラップ政府は、再定住プロジェクトで、人びとをロンゲラップ環礁に定住すること、観光産業で経済的利益を得ること、文化施設で外部に被曝をアピールすると共に、移住でばらばらになった人びとの心に一体感をはぐくむものと捉えている。彼らは核実験の犠牲になって現在避難生活を送ることを余儀なくされている。しかし、本当はマーシャル諸島の習慣という意味の「マンテンマーシャル」ではロンゲラップの人はロンゲラップという土地を持っていることが必要になってくる。だから故郷のロンゲラップ環礁に帰らなくてはいけないというわけである。

しかし再定住プロジェクトは、平和ミュージアムにしても、観光化にしても、ロンゲラップ居住地の近代化にしても、そこにはメジャト住民の息遣いは感じられない。そこには、なぜかメジャト住民を離れた外部者の思惑が色濃く打ち出されているのである。

本来、ロンゲラップ環礁に戻るということは人びとが希望したものであったが、それを実現するための再定住計画はアメリカ政府による計画であった。立案から計画まで生活者がほとんど介入しない「住むための機械を作る」事業であったともいえよう(レルフ 1999:204)。再定住事業の一環で建てられた高齢

者住宅も、「どの場所も外見ばかりか雰囲気まで同じように」なった、高い「没場所性」を有した建築物であった (ibid., 208)。そこはまさに、場所の均質化と標準化が起こっているのである (ibid., 246)。再定住プロジェクトは、アメリカ政府が計画、立案したいわば外部から与えられたものである。ロンゲラップ政府はその外部から与えられたプロジェクトを受領しているに過ぎない。

それでは人びとはこの画一化、生活の近代化、一体化にとのように対処しているのだろうか。次章では土地使用料をめぐる人びとの動きを見ていこう。

4 土地使用料をめぐる抗争

ロンゲラップ再定住計画の一環として、ロンゲラップ本島にはさまざまな近代的な施設が建設されている。発電所、海水淡水化装置、コミュニティホール、空港、港などである。この施設をロンゲラップに建設するにあたっては、土地使用料と言う名目でロンゲラップに土地権を持つ人すべてに、土地使用料が支給されている。こうした共同施設はロンゲラップ本島の中心部に集中的に建設されているため、自らの土地には共同施設が建設されていない人もいるが、すべての人に支払われている。土地使用料支払額は、首長、土地管理者、一般の人びとの身分によってそれぞれ異なっている。

このうち、首長はほぼすべてのロンゲラップ共同体の人から承認されており、首長への支払いについては、問題が発生していない。そして一般の人びとの受領する土地使用料も、故郷を離れてしまった不在土地権利者を除いては、平等に分配されるため、受領者の中では問題は起こらない。問題なのは土地管理者が受領する土地使用料である。というのも、ロンゲラップ共同体には土地管理者をめぐる複数の潜在的争いが伝統的に存在したが、土地使用料の土地管理者への支払いは、この土地管理者問題を顕在化させたからである⁵。

従来、マーシャル諸島もミクロネシア同様、「競争的な社会」と言われてきた (KISTE 1974:4; 1977:82)⁶。こうした研究からは、現在ロンゲラップ共同体に見られる補償金をめぐる紛争も、所与のものとして片付けられてしまいがちだ。本節ではなぜその「競争志向」が発動されるのかについてそのメカニズムを明らかにしていく。

身分によって異なる土地使用料の分配方法は、ロンゲラップ議会によって決定された。土地使用料は再定住事業基金から捻出されている。自由連合協定で定められた核実験損害基金とは全く別の枠組みだ。1年間に60万ドルずつが10年間にわたって計上されているので土地使用料総額では600万ドルとなる。

この土地使用料は、初年度分(1999年)は、事務的な遅れがあり、2000年4月に分配された。首長分が10万ドル、土地管理者分が20万ドル、ロンゲラップ

に何らかの土地権を持つ人びと分が 30 万ドルの、計 60 万ドルが分配された。ロンゲラップ政府は、首長に対しては何の問題もなく支払われた。また、ロンゲラップ政府が認めているすべてのロンゲラップ共同体成員 2591 人全員に平等に 1 人 114 ドルずつ分配した。もちろん土地管理者もロンゲラップ共同体成員の一員なので、同額を受領している。後述する一部の不在土地権利者からの不満はあるものの、支払い業務に関する混乱は全くなかった。土地管理者に対しては 1 人当たり 3 万 3000 ドルの分配となった。土地管理者は、さらに自らが管理する土地を利用している土地所有集団の主な成員に再分配する。したがって一般の人びとは、ロンゲラップ政府からの受領分と土地管理者からの受領分を重ねて受領する人も何人か存在する。

土地管理者に対する土地使用料を現地では特に土地管理者金「アラップマネー」と呼んでいる。

この土地管理者金の分配は、誰が正当な土地管理者かという伝統的にやっかいな問題と関わっている。現在、土地使用料を受領する資格があるとされるのは、6 人の土地管理集団の長である土地管理者である。ロンゲラップ共同体の土地管理者に関しては、6 人の土地管理者のうち 4 人までが曖昧である。1999 年度分支払いは、以前より存在していた土地管理者継承問題が顕在化したために、1 年近く遅延し、2000 年 4 月に支払われた。

本来ロンゲラップの土地所有システムの中における土地利用には柔軟さが存在していた。たとえば、共同作業は、自らの土地権のある土地だけで行なっていたのではなく、さまざまな作業グループが形成されて行なわれていたし、土地管理者継承権を剥奪された親族集団も土地利用権までは剥奪されなかったのだ。継承権を剥奪されても、日常的な暮らしの場における不利益はほとんどなかったと言ってよい。土地管理者抗争は特に近年になってから発生したわけではなく以前もあった。しかし、それは話し合いで解決されたり、公式的ではないものの非公式の場では別の土地管理者を認めたり、といった方法で対処されてきた。つまり、土地管理者は母系制にもとづく明確な規定が存在しながらも、実際にはその都度、柔軟に対応してきたのである。マーシャル諸島における土地と養取慣行についての研究を行ったリンキウィッチは、柔軟なシステムが資源の少ない土地で人びとが生きのびるために有効に機能していると論じたが (RYNKIEWICH 1972)、この柔軟さこそが土地管理者抗争を泥沼化させないメカニズムだったといえるだろう。

従来、ロンゲラップ共同体においては、土地所有権は可変的なものであった。ロンゲラップの土地所有集団はたった 1 つであった。それが、ロンゲラップへの新たな人の移住と婚入、その後に移住者から子孫が増加するにつれて、彼らの土地が必要となり、新たに増加した親族集団成員に土地の分配が行なわれた。

もちろんその間に消滅した親族集団も存在する。

しかしながら、別々に機能していた土地権利と土地の利用が、被曝補償システムが確立したことで一体化したのだった。ロンゲラップ議会の議員は決められた 6 つの土地所有集団から順番に選出されたり、アメリカに対する放射線被害の裁判の訴状に 6 人の土地管理者の氏名が記載されたりしているが、このように公的書類に名前が記載されることによって、6 人の土地所有集団の地位に関する認識が固定化されるのである。

これは、土地制度が伝統の脈絡からはずれ、補償金システムのなかで再構築されたと捉えられるだろう。そこでは文化が伝統的な文化的脈絡から離れてしまうという「脱領土化」が起こっている。ギデンズは、「社会関係を相互行為のローカルな脈絡から『引き離す』脱埋め込みと、それを「時空間の無限の拡がりのなかに再構築する」再埋め込みが起こっていると述べている(ギデンズ 1993 : 35-36)。本来の土地と離れた環境下に置かれるとそれをチャンスとして捉え、新たな土地管理者になろうとするのである (KISTE 1974)。

カイステは土地をめぐる争いは、土地権相続の問題が操作可能なものへと変質したことを示していると述べているが(ibid., 188)、そうではなく人びとによる操作が、固定化したシステムにおいては必ずしも、実を結ばないところに紛争が発生する要因があると言えるだろう。

現在の土地管理者をめぐる地位争いの原因は、柔軟さがなくなり、タイトルを獲得することが資源の利用(土地使用料)のコントロール権も同時に得るようになったことにある。土地をめぐる争いが頻発し、また長期化しているのは、それまで柔軟性をもっていた土地所有システムが首尾一貫した固定的なものになったことに起因している。土地管理者はあくまでも一人であり、「あの人も土地管理者ということにしておこう」といった以前みられた曖昧な対処は、もはや許されない。土地管理者か土地管理者ではないかという近代の明確な二分法がここでも適用されることになったのである。

伝統のなかに柔軟に存在していた土地制度は、首尾一貫した補償金システムのなかに編成されたのである。

こうしたことから、現在では、土地所有集団の分裂や新たな土地所有集団を認めなくなっている。ロンゲラップ議会の議員は決められた 6 つの土地相続集団から順番に選出されたり、アメリカに対する放射線被害の裁判の訴状に 6 人の土地管理者の氏名が記載されたりしているが、このように公的書類に名前が記載されることによって、6 人の土地所有集団の地位の認識が固定化されるのである。共同体の人びとの認識においては、すでに土地所有集団が確定され、それ以外の母系リネージ成員による土地所有を認めなくなっている。土地をめぐる争いが増加するのは、人びとによる土地の操作が必ずしも、実を結ばないと

ころに要因がある。現在の争いは、不在土地権利者による主張などを例外として、土地所有を求める主張がなかなか受容されにくいという点にあるのである。

こうした変容は、暮らしの場に埋め込まれていた土地所有システムが脱埋め込みされて、補償金システムのなかに再埋め込みされたことと関係がある。抗争が長引くのは、土地紛争に関する解決のメカニズムが補償金システムのなかに再埋め込みされなかったからなのである。

5 創りかえられる再定住プロジェクト

これまで、人びとが核のポストコロニアル状況下で、補償金をめぐって対立する様を描いてきた。もちろんその対立は、人びとの本質に競争志向があるからではなく、土地権利と利用の概念が変化したために、土地争いの解消メカニズムがうまく機能しないことも明らかにしてきた。

それでは補償金に起因するこうした対立、あるいは問題を人びとはどのように乗り越えようとしているのだろうか。

多くの人びとは本当にロンゲラップ環礁に帰ってそこで永続的な暮らしを立て直すだろうか。個人の暮らしや自身の健康に関わる問題を、それほど簡単に「土地に根ざした親族の論理」で不問に付し、ロンゲラップ政府が創り上げる「近代的生活」のなかに埋もれてしまうのだろうか。

ロンゲラップ政府が進める再定住プロジェクトはいよいよ最終段階に突入している。2002年には、ロンゲラップの人びとを招いて盛大な着工式が執り行われた。この着工式は、一般の人びとの住宅を建てるための起工式である。この式典で、100人近いロンゲラップの人びとが、22年前に離れたロンゲラップに集まり、2日間を過ごした。こうした再定住の一層の実現化にむけた動きの中でも、人びとは現在の生活の場で日々の暮らしを送っている。

ロンゲラップ政府の提示する再定住プロジェクトから押し出されてくる、強力な画一化、集住化、近代化に対して、人びとはどのような「生きられた空間」を構築しているのだろうか。

再定住計画の問題は二つある。第一は、すべての人がロンゲラップへの帰島を望んでいるわけではないことだ。すでに避難島であるメジャト島での生活が長期にわたっているために、またロンゲラップ政府が進めている帰島計画に対して、人びとはあからさまな反対意見を述べることはできない。それは、再定住計画を勧めているロンゲラップ政府のリーダー層のなかに、自らの親族がいるからである。しかも、メジャト島に暮らしている住民は、このロンゲラップ政府のリーダー層に何らかの援助を受けている。たとえば、借金をしていたり、ロンゲラップ政府の職を斡旋してもらっていたりするるのである。メジャト島住民は、こうした事情からリーダー層に反対意見を述べることはできないのであ

る。

それではロンゲラップの人びとは、ロンゲラップ政府の推し進める再定住計画にただただ従っているだけなのだろうか。

実際にはそうではない。メジャト島に居住している人びとは、さまざまな方法でロンゲラップ環礁の残留放射能を避ける行動を起こしている。再定住計画によってロンゲラップ環礁に移住してしまえばメジャト島の自宅は不要になってしまうのだが、それにも関わらず人びとは 2002 年ごろから、メジャト島の自宅周辺を整備し始める人が出てきた。それまで雑草や蔦が生い茂り、灌木が茂っていたところを切り開き、ココヤシやタコノキを美しく整列させて植え始めたのである。「ロンゲラップに帰る事になったらこの木を置いていかななくてはいけないのが、悲しい」と人びとは口にする。

そして、ロンゲラップ政府が再定住計画の一環として建設することを決めた高齢者向けの住宅を、住宅の権利を手に入れた人びとは例外なく、首都のマジュロや人口集中地のイバイ島に建設をしている。放射能に汚染されたロンゲラップ環礁には建設しないのである。

また、計画にはあからさまな反対を示さない人びとも、計画が実行に移されるときには、つまり、メジャトの人びとがロンゲラップ環礁に再定住しなければならぬときがきたら、ロンゲラップ環礁以外のほかの島に、自らの親族や配偶者の親族を頼って移住するというのである。

このように、あからさまな反対を述べない人びとも、各自の都合に合わせて、ロンゲラップ環礁の残留放射能を避けるような行動をとっているのである。

ロンゲラップの人びとが、ロンゲラップ環礁、メジャト島、他の環礁、都市部へ拡散し、それぞれの場所に定住してしまうと、もはや共同体がばらばらになるだろう。そうするとロンゲラップ共同体は崩壊してしまうのだろうか。

共同体の崩壊を防ぐのが、あちこちに手に入れた住宅の間を「行ったり、来たり」する生活である。住民が予測する工事終了後の姿は、ロンゲラップともう一つのロンゲラップ以外の場所を移動する横断的な生活形態である。こうしたありかたを人びとは「イトーイタック」という。ロンゲラップに帰ると答えた人も、ロンゲラップ環礁を時には離れて、都市部の暮らしをすると答えているし、都市部の住宅を手に入れた人やそもそも都市部に居住している人も、クリスマス時期やサマーシーズンにはロンゲラップに帰るのだと述べる。あるものは、計画に従って一旦はロンゲラップ環礁に帰島するものの定住せず、必要に応じてロンゲラップ環礁とそのほかの場所を往復しながら生活するというのである。年配者はロンゲラップ環礁に住みたいと熱望するが、ほとんどの人が小さな子供を危険なロンゲラップ環礁に定住はさせないという意志を持っている。そして、若者は、都市部で近代的な生活を送りたいと考える。こうして、

愛着のあるロンゲラップ環礁と安全な他の場所や便利な場所の間で移動しつつ暮らしていくのだと人びとは語る。

今後のロンゲラップ共同体も同様に、それぞれの生活の場を移動することで、かかわり合いを維持することができる。このように、イトーイタック、つまりそれぞれの環礁の間を行ったり来たりする生活形態で構成されるのが、「かかわりの空間」である。再定住プロジェクト後のロンゲラップ共同体は「かかわりの空間」という「生きられた空間」（レルフ 1999:52）を作ろうとしているのである。

ロンゲラップ共同体の「かかわりの空間」とは、たとえば「ロンゲラップの人はロンゲラップに住まなくてはいけない」という言説などによってきまるものではないし、ましてやロンゲラップ政府が現定する「メジャト局はロンゲラップ共同体の中心的居住地である」という文言で決まるものではありえない。それは、日常的なかかわりのなかで作られる関係の連鎖によって構成される空間なのである。

一見すると個人的な利益追求にみえる、異なる場所に住宅を複数所有するのは、ロンゲラップ環礁での暮らしを現実可能にするためである。ロンゲラップ環礁は、残留放射能によって土地生産物の制限や子供への影響が懸念されており、離島で一般的に行われている「伝統的な」生活はもはや無理である。こうした状況で、自宅の周辺整備は新たな役割を果たす。もしも、工事が終了して移住した後も、政府がメジャト島残留希望者のために居住地として残せば、残留放射能のために土地生産物の摂取が制限されるロンゲラップ環礁のために、メジャト島が安全なローカルフードの供給地となる可能性もある⁷。また、都市部に建設された被曝者住宅は、汚染されたロンゲラップ環礁から時に脱出する住宅になったり、食糧購入するための資金を獲得する場となったりもする。

人が移動して、ロンゲラップを含んだ生活の場を繋ぐ。このような移動生活によってロンゲラップの放射能を回避することができ、かつロンゲラップ環礁ともかかわり続けることができるのである。

6 まとめ

放射線は低線量であっても、長期間受け続けることによって身体に影響を及ぼすが、そうした危険をロンゲラップの拡散された空間は回避する手段となっている。「ロンゲラップ環礁で長期間暮らすのは怖い」という思いから、人びとは「イトーイタック」の生活をする。これは日常的なつながりで構成される場所であり、ロンゲラップの生きられた空間となる。しかし、この生きられた空間は、ポストコロニアルのなかで再定義され、異なる空間として立ち現れる。それは放射線リスクを低減させるための戦略空間ともなっている。

ロンゲラップ政府の提唱する再定住プロジェクトはメジャト島住民がロンゲラップ環礁で定住することが基本である。メジャト島での自立的生活の可能性を求めて、ロンゲラップ政府は観光産業への参入も視野に入れ、被曝した経験で認知度を高めようとしている。これは、資本主義経済システムの枠組みにおける自立を目指した計画であると言えよう。

これに対して、再定住プロジェクトの主な対象者であるメジャト住民は、政府の政策にただ盲目的に従うのではなく、むしろ自身の都合に合わせてマーシャル諸島全土に拡散する傾向にある。ロンゲラップ政府に従ってロンゲラップ環礁に帰ろうとしているのではなく、補償金に頼ることなく、土地を中心に生活を立てなおしていくことを選択している。ロンゲラップ環礁を中心とした生活を送ることを目指すこのやりかたは、政府の行なう再定住プロジェクトの根本的な政策である定住する計画を作り変えているのである。セルトーの言葉を借りれば、押し付けられたものとは全く別のものを作り出しているといえる（セルトー 1987:114）。まさに、再定住プロジェクトという「ものを使いこな」して、再定住プロジェクトから一人ひとりが得た利益をファミリーのネットワークが「繋ぎ合わせ」ているのである（*ibid.*, 19）。

結果的に人びとが拡散してしまいそうな再定住プロジェクトは、様々な場所に生活拠点を築いた人びとが新たなネットワークを構築することで創り変えられる。世帯ごとに個人的利益を追求する行動が、結果的にロンゲラップ社会内部の人びとの多様なあり方を可能にし、ロンゲラップ環礁を中心として、メジャト島、首都マジユロ、人口集中地イバイ島をつなぐ緩やかなネットワークを形成するのである。

ロンゲラップの人びとは、その拡散した状態を、一箇所にまとまって暮らすことで解消するのではなく、個々人の事情に合わせた暮らしをそれぞれの場で構築しながら、ロンゲラップとのかかわりを維持している。そのかかわりの維持は、結果的に共同体を長期にわたって存続させる力となっている。

注

1 ミクロネシアは、西太平洋の南緯 3 度～北緯 20 度、東経 130 度～180 度の海域に散在する島々の総称である。現在のミクロネシアは、グアム、北マリアナ諸島、パラオ共和国、ミクロネシア連邦、マーシャル諸島共和国、キリバス共和国といった国々と地域を含む。本稿でのミクロネシアはこの地理的範囲を指す。もちろんミクロネシアは明確な分類は困難である。例えば、現在のナウル共和国は、オーストロネシア語族のミクロネシア諸語に属していることから、ミクロネシア系文化を持っていたと考えられているが、メラネシア

系文化から多くの影響を受けてもいる。現在のツバル共和国は文化的にも人種的にもポリネシアに属するものの、言語的にはミクロネシアのキリバスの影響を若干受けている（石川他 1990:98, 172, 187, 286）。そのほか歴史的にはアメリカによる国連信託統治領太平洋諸島をミクロネシアと呼称する場合もある。その場合北マリアナ諸島、パラオ共和国、ミクロネシア連邦、マーシャル諸島共和国を指し、キリバス共和国は含まれない。

2 「ポストコロニアル」とは、もともとは「植民地の後」という意味であり、単なる時代区分を示す言葉であった。地域が独立することによって植民地の後を迎えることができると、それまでの統治国とは物理的にも、感情的にも、独立した存在となると信じられていた。そして、国家という国際社会上の特別な主体となることが約束されており、自らの国に関する決定権を持つことができるのだと考えられていた。ポストコロニアルには、新興国家は、すばらしい自主独立の道を進んでいくと考えられていた。

ところが実際はそのようなポストコロニアルは到来しなかったのである。実際にやってきたのは形を変えた新植民地の時代であった。

その支配方法は政治的形態、軍事的形態、文化的・イデオロギー形態、経済的形態、集团的植民地主義による統治の形態などさまざまであるが(土生他 1992:124-127)、マーシャル諸島は、マーシャル諸島の前節の状況から考えると、アメリカはマーシャル諸島に「形式的な独立を付与」しているにすぎず、「実質的には政治的支配を継続し」ていると言える(*ibid.*, 124)。

制度的な支配関係が存続しているという議論とともに、植民地後も植民地主義の統治システムや思考が変わらず残存し、そこにいる新たな国民もその新たな支配構造を内面化している状況をポストコロニアルと称するようになった。そしてこのポストコロニアルな状況についての議論がさかんに行われるようになっていく。

さまざまな論者が植民地後についての研究を行っているが、時代区分は一致しているものの、ポストコロニアルという時代をどのような状況としてみるかという点においては大きな違いを生んでいる。同じ植民地後を研究対象とする研究者でも、「植民地状況が現在も継続している状態」だという認識に立つ論者と、かつて植民地であった場所の文化とそこを支配していた文化がさまざまに交じり合っているために、支配関係を自明のものとして捉えないという論者との大きく分かれるのである(吉岡 2005:6)。

3 この調査を行ったのは、環境調査を行なうワシントンにある民間のシンクタンクで、当時の国会議員チェトンが委託した。このシンクタンクに所属する研究員のバーンド・フランク(Bernd Franke)は、独自の科学調査をするのではなく、これまでアメリカ政府関連機関によって調査されたものをまとめて、今後ロングラップ居住に必要な調査を呈示した。さらにロングラップに居住したことのある人びとの体内に存在するプルトニウム調査や、ロングラップ環礁内にある超ウラン元素の分布調査、そのほか多岐にわたる調査の必要性を主張した(FRANKE 1989)。本調査結果は、住民集会を開いて説明されたが、調査結果を聞いた人びとはロングラップ環礁に帰島できるのは何十年も先のことになるかと落胆したと

いう。

4 核裁定委員会における審議は、基金保護(Defender of the Fund)、公的弁護(Public advocate)の 2 サイドに分けられる。文字通り基金保護サイドは、自由連合協定によりもたらされた核実験損害基金の使用をいかに減らし守っていくかという点から審議し、公的弁護は核実験による被害請求を起こした個人や共同体の立場に立ち弁護を行なう。

5 土地をめぐる紛争はマーシャル諸島のみならず、ミクロネシア全般に見られる傾向である。パラオでも親族集団内での土地やタイトル、財の交換をめぐる裁判はよく見られる親族間緊張関係である (MCKNIGHT 1960:13; 遠藤 2002:133)。

6 この競争志向はマーシャル諸島のみならず、ミクロネシア全般に見られるようである。例えばパラオの人びとも自らを「競争的」であるという認識を持っているという (MCKNIGHT 1960 :26)。

7 メジャト島のあるクワジャレン環礁は、1958 年からは米国のミサイル実験場となっており、米国から環礁めがけて飛来してくるミサイルには一時劣化ウランが積み込まれていた、劣化ウランによる放射能汚染が懸念されるが詳しい調査は行われていない。

参考文献

外国語文献

E.G.P. Corporation

1998 *Rongelap Atoll Resettlement Plan Phase I*: 2-1 - 2-4.

FRANKE, Bernd

1989 *Is Rongelap Atoll Safe?* Institute for Energy and Environmental research.

KISTE, Robert C.

1974 *The Bikinians: A Study in Forced Migration*. Menlo Park, Calif.: Cummings Publishing.

Marshall Islands Journal (MIJ)

2001, January 26

MCKNIGHT, Robert Kellogg

1960 *Competition in Palau*. Ph.D. diss., The Ohio State University.

NATIONAL RESEARCH COUNCIL

1994 *Radiological Assessments for Resettlement of Rongelap in the Republic of the Marshall Island*, National Academy Press, pp.383-384.

RYNKIEWICH, Michael

1972 Adoption and land tenure among Arno Marshallese. In *Transactions in Kinship*. Ivan BRADY, pp. 93-119. Honolulu: University Press of Hawaii.

日本語文献

アルバックス、M

1989『集合的記憶』小関藤一郎訳、行路社。

栗屋かよ子

2007『破局—人類は生き残れるか』海鳴社。

石川 栄吉・小林 泉・越智 道雄・百々 佑利子監修

1990『オセアニアを知る事典』平凡社。

遠藤 央

2002『政治空間としてのパラオ』世界思想社。

ギデンズ、アンソニー

1993『近代とはいかなる時代か？—モダニティの帰結—』而立書房。

ド・セルトー、ミシェル

1987『日常の実践のポイエティック』国文社。

土生 長穂・徳永 俊明・松下 冽

1992『第三世界への視点』大月書店。

ベック、ウルリヒ

1998『危険社会』法政大学出版局。

吉岡政徳

2005『反・ポストコロニアル人類学—ポストコロニアルを生きるメラネシア』風響社。

レルフ、エドワード

1999『場所の現象学』高野岳彦・阿部隆・石山美也子訳、筑摩書房。

CHARISMA AND POWER IN BURMESE BUDDHISM

Hiroko KAWANAMI (Lancaster University)

1. Introduction

In order to understand the notion of charisma and power in contemporary Burmese Buddhism, I return briefly to Weber (1946) who first introduced the notion of 'charisma' into the social context and examine how useful the concept is in the context of Burmese society. Reynolds (2005) has recently drawn our attention to the fact that the notion of charismatic power has its own share of problems when it comes to cross-cultural applicability. He says that it can unnecessarily reinforce the dichotomy between sacred and profane, the human and the spirit world, Buddhism and spirit cult, and so on.¹ I will not go into the debate for the purpose of this paper, but highlight the danger of compounding further misunderstanding by not paying enough attention to what actually takes place in the field of living Buddhism. Despite concerns however, I use the term charisma here since it is useful as a reference point to draw out certain features of power exercised by the actors; in this case Buddhist monks, and in order to understand their 'power' in relation to other kinds of powers.

At a popular level, a monk who attracts a large following does so due to his unique personal qualities that appeal to the general public in many different ways. Weber saw this kind of influence to imply an open and creative force that showed a potential for anti-structure, which was made possible by a person becoming the centripetal force, "opposed to all institutional routines, those of tradition and those subject to rational management." (1958, 52). Thus charisma for Weber was not only about an intrinsic quality of a specific individual, but was also about the relationship that was created and sustained by his loyal followers. Weber distinguished the notion of charisma broadly into two types (1958, 95-96); the institutional charisma that has its authority invested in an institution or organisation, and a primal form of charisma invested in an individual endowed with extraordinary qualities that can potentially overthrow the former type of power. Some of the charismatic monks I allude to in this paper represent both institutional authority and exceptional personal qualities, although some more than the other, and my case studies represent a general spectrum of their spiritual appeals. Nevertheless, the ideal of an *arahant* ultimately goes beyond the

confines of society and individual, which reflects the beliefs of Burmese Buddhists who aspire for some awe-inspiring kind of mystical power that transcends their ordinary human existence. I hope to broaden the discussion about the notion of charisma and power, and examine many aspects of spiritual appeals of Buddhist monks in my attempt to unravel the very source of people's devotional worship and understand some of the local appeals that have wider cosmological and transcendental implications.

In order to understand what is in store for charisma in Burmese society, I refer to the so-called 'ideal types' of monks and use them as a conceptual barometer in order to examine certain features of their power and influence, and determine the quality of their attraction over their devotees. The three monks I enlist here as case studies have been chosen from a popularity survey conducted on 40 senior Burmese nuns who are ardent supporters of the *Sangha* authority. As we will see in the next section, the monks they have chosen represent various aspects and qualities of charisma, which reflect the religious expectations, spiritual ideals and general aspirations of Burmese lay devotees. Their popularity derives from a mixture of qualities, talents, and outstanding communication skills they manifest, as well as various expectations devotees hold towards them.

Firstly, there are monks who are the state-recognised scholars whose monastic life is devoted to the learning and teaching the Buddhist scriptures. They are respected for their knowledge and academic achievements. The Burmese state has traditionally fostered monastic education and rewarded high academic achievers, and erudite scholars have been granted with special privileges and patronage for life. Ironically, whilst the authorities promote a certain type of monastic elite, they are simultaneously threatened by the wide influence monk teachers can command through their fraternity and network of disciple monks and the reverence in which they are held by the general public.

The second typology refers to monk preachers who draw a large crowd by giving *dhamma* talks and sermons. Those monks with oratorical skills can communicate and reach a wide range of audience from illiterate villagers in the remotest corner of the country to the educated Burmese population living in the diaspora. Although it is their intention to give sermons primarily to disseminate religious and moral messages, there are also monks who have used their skills to criticise the regime. Eloquent preachers can appeal and

inspire, and even mobilise their followers to generate a movement, in that their very presence and skills can become a source of social instability and a potential concern for the government.

However, a monk who is the ultimate focus of people's devotional worship is an *arahant*; the enlightened one. Such a monk represents supreme moral qualities of virtue and wisdom in his enlightened state. Some of them go beyond the ordinary and human, and as a consequence he is believed to be endowed with extra-ordinary powers, albeit his disinterest in them.² Meanwhile, his supra-natural powers and extraordinary qualities have to conform to the normative standards and criteria set out in the Buddhist soteriology, which are also influenced by local criteria set out in popular beliefs and religious myths. In one respect, an *arahant* seems to show a potential for anti-structure as envisaged by Weber and Turner, whilst on the other, his power is all encompassing that provides the foundation for social stability, natural reproduction and cosmic regeneration. A rumoured *arahant* in Burma usually does not have high academic qualifications or official ranks, and reside in peripheral regions far away from secular politics. However, his appeal goes beyond the values and prestige authorised by institutional status and monastic authority of the *Sangha*. Such a monk seems to symbolise a kind of cosmic microcosm for his devotees, which gives them a glimpse of a spiritual pathway through which the cosmic and transcendental, and the human and spiritual worlds intersect. Even senior politicians and army generals who represent military force and secular power, frequently visit and seek blessings from such a monk in the hope of soliciting an overarching spiritual support to realise their temporal wishes in an uncertain world.

The traditional oppositional typology of monks we have seen is that between the detached forest dweller (Pali: *āraññavāsīn*) and the engaged village/town monks (Pali: *gāmaavāsīn*); between the monastic practitioners who meditate and those associated with doctrinal learning and ritual. Nevertheless, the kind of oppositional rivalry described by Ferguson (1978, 69) is no longer evident when applied to the contemporary scene of Burmese Buddhism. In this respect, the Burmese situation is different from Thailand where the forest monks have established and maintained their autonomous ascetic culture far away from the intervention of the political centre (Kamala 1997). In Burma, many forest monks and ascetic practitioners were purged;

forced to disrobe or escaped to the Thai borders due to government enforcement of its purification policies in the 1980s. Furthermore, the encroaching secularisation as well as the achievement orientated values that permeated the monastic community in the recent few decades, have brought many bright young men from rural villages to study in renowned monastery schools in the urban centres. As a result, we can no longer discern a clear opposition between the wandering ascetics in the forest and sedentary monastic scholars in towns.

The annual ecclesiastical exams supervised by the Department of Religious Affairs and also promoted by many private Buddhist associations have helped to change the general climate in the monastic community. Whilst more monks and nuns have come to concentrate on the vocation of *pariyatti* (scriptural learning and teaching) and contribute to spreading the *dhamma* under the national banner of *Sāsana-pyu* (dissemination of the *Sāsana*), there are fewer monastic who can claim to meditate full-time, unless by default, such due to illness or old age, since meditation does not generate donations or endow them with further symbolic uplift. Meanwhile, *patipatti* (practice of meditation) or the vocation of meditation (*vipassanādhura*) especially that of *Vipassanā* has been eagerly taken up by lay practitioners instead who invent their daily frustration and disenchantment in their practice of meditation.

Consequently, few Burmese monks remain in the forest and fewer *arahants* have been discerned in recent times, nevertheless, the *arahant* ideal continues to inspire and attract both the monks and laity as an important religious symbol that commands as well as provides direction to people's devotion and spiritual imagination. Thus although the last two famous *arahants* have passed away due to old age in 2003, the spiritual prototype continues to survive in the Burmese collective memory, and people are still eager to seek out and meet another *arahant* in their lifetime. In this respect, the 'centrality' of his position (Tambiah 1984, 26) continues to be relevant even amongst the most renowned scholars in the *ganthadhura* tradition, and after accomplishing themselves in their scholastic career, the ideal of virtuous detachment is embraced by some of them, perhaps as a way to navigate through the sensitive political environment as well as to re-connect with society and people as we will see in the next example.

2. *Insein Ywama Sayadaw: the Scholar*

U Tiloka Biwuntha (1939 -) is a monk scholar, commonly known as Insein Sayadaw, who represents all the features and qualities of a learned scholarly monk. He was born in 1939 in Lower Burma, in Zalon district of the Irrawaddy division. When he was 15 years old, he became a novice monk in the village monastery. He was ordained in 1959 and started his formal education in Minjyan at a well-known monastery school run by a senior monk Sayadaw Bathanda Thawbita. He passed the state ecclesiastical exams in quick succession, and was awarded the official degree of Sāsanadaza Siripawara Dhammacariya to become a *dharmma* scholar. He also passed the Sakyadhiha exams in Mandalay renowned for its difficult questions, and received the honorary suffix of Biwuntha (Abhivamsa), meaning "higher lineage", affiliating him with the small exclusive club of selected monk scholars. He was not only a bright student, but a gifted teacher. In 1969, he was invited to Insein Ywama in Yangon to teach as head teacher of a large monastery school where he remains. He rose to the height of his teaching profession in 1983, becoming professor in Abhidhamma studies at Pariyatti Sāsana University in Yangon, where he later became Vice Chancellor. He was also appointed as judge in the Sangha Court and served as one of the 47 members of the state executive committee of Sangha Maha Nayaka since 1990.

He has written more than 30 books and textbooks that are used in the state Buddhist curriculum. But what established his reputation as a remarkable teacher was the special method he developed to teach important books such in the Abhidhamma. He reworked on the old syllabus and created a much more effective method to understand the principles and difficult concepts by using simple tables and charts. It is said that his learning method has revolutionised the Abhidhamma studies and made it much easier for students to understand the principles of intricate concepts when preparing for exams. In the last 30 years of teaching since 1971, it is said that almost 2,000 students under his tutelage have passed the state exams. Amongst them, Ashin Thilatkana became the seventh Tipitakadhara, which is awarded to a monk who has learned and memorised the entire Pali canon, by which achievement of his disciple the reputation of him as a great teacher was further enhanced. U Tiloka's CV is full of academic achievements, publications, and distinguished disciples. Nevertheless, what appeals to the

Burmese public derives from his special personal qualities, which are seen to be antithetical to what is expected of a highly accomplished scholar. Many of the devotees' narratives centred on his benevolent behaviour that pointed to his unusual lack of pride or sense of self-importance. All these traits were viewed as most unlikely for a distinguished scholar, which had all the more, enhanced his spiritual worth in the eyes of society. Accounts concerning his compassionate nature and lack of selfish desires continue to be generated. He is also known to engage in volunteer work, for example, he gives private tuition to nuns and visits ethnic minority areas to teach disadvantaged children.

Nowadays, he has reverted to the traditional ascetic practices, and meditates for long hours occasionally going to the graveyard to contemplate on rotting corpses. He has also taken up vegetarianism, eats only once a day, mixes up all the food in his bowl, and it is said that he does not show any attachment to the tastes of food. People report how he often rests in a sitting position or sleeps outdoors, which is as if he is subscribing to the prescriptive ascetic practices in the forest tradition. However, unlike an *arahant*, he does not limit his physical movement or contact with his many lay followers. And although he claims to be entirely detached and non-political, he appropriates the ideal of a wondering ascetic to travel around the country. He conducts rituals to bless poor labourers and engineers working in the most hazardous conditions in remote parts of the country. He is respected because he is able to descend from a high pedestal despite his academic and monastic credentials, and breaks down social barriers and distinctions. He is loved because he cares and listens, and can communicate with everyone on equal terms. All these qualities, an antithesis to high scholarship and monastic position, are spoken of as rare and remarkable qualities of this monk whom people find extremely worthy.

3. *Sitagu Sayadaw: the Preacher*

U Nyanissara (1937 -) is one of the most popular preachers in Burma who fits the typology of charisma as we normally understand the term. He was born in Thegon in Lower Burma, and became a novice when he was 15 years old. From a young age, it is said that he had the vision to go abroad to disseminate the *Sāsana*. He obtained a MA degree in Buddhist doctrine at

Khinmagan Pali University in Mandalay and a diploma in English at the Sangha University in Yangon. Although he studied to pass the higher levels of state ecclesiastical exams, it seems he did not pursue his scholastic interests within the narrow confines of monastic learning. After a spell at BBM College as headmaster in Lay Myethna town, he moved to Sagaing Hills in Upper Burma, a well known educational centre for monks and nuns, to establish a foundation to play a key missionary role. The late monk Anesakhan Sayadaw (1899-1977) was widely known in the area for his preaching skills. U Nyanissara became his disciple and learned the tradition of decorative Buddhist homiletics that later established him as an accomplished preacher. He continued to study English as he knew that a linguistic ability would help him reach the outside world and allow him to establish foreign links. In 1979, Sitagu Kyaung Monastery was donated to him by one of his devotees and this became his monastic base.

His fame and influence derived from a combination of linguistic and oratorical skills, charismatic leadership, and a socially-engaged vision, which subsequently materialized in many of his projects. His sermons were well sought after; devotees came from far and wide and he was often invited by sponsors to far corners of the country. In the early 1980s, he started going abroad, firstly to countries in Asia and then to USA on invitation by the Burmese diaspora to deliver sermons and conduct ceremonies. By the end of the 1980s, he was exerting considerable influence, and with the donation funds collected by his sermon trips, he started to engage in social projects. His first project in the early 1980s was to install a water pump by the Irrawaddy River for an area known for its arid climate and shortage of water, to pump up, filter the river water, and distribute it to all the residents. This project took four years and cost 30,000 dollars to complete, but as a result, water pipes have been laid down to provide water to over 600 monasteries and nunneries in Sagaing Hills, and 8,000 monastic residents have benefited much from it. This was followed by another project (1987-91), which was a construction of a private *Sangha* hospital, Sitagu Aryudhana hospital, which was primarily meant to provide service to the monks and nuns in the area. The project took four years and cost 350,000 dollars to complete, but the hospital was opened in March 1990. His vision for communal development and international missionising came together in his third project to build a Buddhist University called Sitagu Buddhist Academy, which was completed

in 1998. Due to his wide influence and ability to make things happen, the authorities have been wary of his presence and activities, however, due to his political acumen, he has succeeded in using his influence to his advantage, and provided much needed facilities for the local monastic community.

U Nyanissara's has become widely respected for his ability to 'make things happen'. However, his projects and activities have also made him increasingly identified with this-worldly aspirations rather than with the other-worldly, which has led to some criticism. Nevertheless, he is sought after as an effective leader who is audacious enough to engage in projects that have brought about changes and development in a traditional society. His popularity also derives from his flexibility, worldly acumen, and an understanding of the demands of society. However, social-engagement for a Buddhist monk can be a double-edged sword since he is in competition with secular authorities who are trying to exert their own reign of control over the general public. Under such circumstances, there is always a danger of his religious virtues to become compromised.

4. *The Meditator (Konlon Sayadaw)*

The late Konlon Sayadaw U Tezaniya (1907-2003) was a simple meditating monk, who became much sought after as people identified him as an accomplished *arahant*. He comes from an ethnic minority group called Danu, a sub-group of Shan, and was born in a small village in Pindaya district in the Shan State. He became a novice when he was 13 years old and was ordained at Pyani Monastery in Htethon village. It is not recorded whether he sat for any ecclesiastical exams or obtained scholarly degrees, but it is known that he had dabbled in alchemy, herbal medicine, painting, construction work, and architecture. He focused most of his time on meditation and was a committed vegetarian.

In the tradition of Burmese *arahants*, there are many miracle stories and unusual incidents surrounding him, which are narrated, written down, and circulated by his followers. In fact, miracle stories surrounding this monk have increased over the years, and despite them being parochial and locally based, these stories have appealed to and continued to attract more devotees. He meditated in caves deep in the jungle where wild animals were known to have roamed. There are many stories on how he could communicate with wild animals and they became tame when in contact with

him. Some described how the spirits in the environment protected him so that he was never harmed. What is especially unique is that the monk is associated with unusual natural occurrences associated with the local ecology and the land. For example, flowers on his premises are said to be always in full bloom even when they are out of season. The story of two unusually shaped gourds and a mutant corn produced in the locality may typify the association between his unique spiritual qualities, fertility of the surrounding land, and the potency of the Buddha. The story goes that the monk had already known in his dream that three unusual Buddha images would arrive, so he prepared three glass cases to enshrine them and waited for their arrival. He was more than pleased when a local farmer brought him the first mutant gourd in the shape of the Buddha. The second gourd was harvested, which was in the shape of snake protecting the Buddha. The third arrived when a local farmer brought a strange corn shaped with one tall peak in the middle that resembled a pagoda, surrounded by eight small spires of corns. All of them were treated as auspicious signs that occurred in nature as the result of Buddha's innate power.

In addition to these stories of unusual natural occurrences, there are physical manifestations as evidence of the monk's innate spiritual qualities. For example, his right thumb is said to have displayed the image of a cobra protecting the Buddha, and his left thumb showed the image of the sacred rock that hangs on a cliff top near Kyaito. Both his palms displayed images of popular legendary *arahants*: Shin Upagutta and Sivali, revered as protector saints in Burmese Buddhism. The sole of his feet is said to have emitted a sweet smell of nectar and the monk himself often invited visitors to come close so that they could smell them. On his right sole, there was an image of a lotus bud, and on the left sole, there was a mark that resembled an open lotus flower. All these special features were noted, admired, and then circulated through words of mouth that invited more people to come and pay homage.

In his case, what seems to appeal to the devotees is quite the reverse of the scholarly monk I have already mentioned. For example, Konlon Sayadaw comes from a poor ethnic minority background and does not have much academic credentials. However, despite his relative lack of monastic learning, people emphasised his deep insight, empathy and wisdom. He could communicate with animals and spirits, and gave sermons that

could impress the most learned audience. Although he did not know English, it was also mentioned that he could understand and communicate with any foreign visitor. He also attracted important politicians and educated middle classes from Yangon and Mandalay. The monk's special quality was authenticated by the account of a very learned Singapore monk who happened to be there when he gave a lecture on meditation. It was noted that this monk who had many doctorate degrees from foreign academic institutions, commented that that he had never met anyone who could expound the essence of *Vipassanā* meditation as well as Konlon Sayadaw, and that gave him a public seal of approval. However, Konlon Sayadaw appeared completely oblivious to the kind of influence he exerted on the audience, and left an impression of equanimity and gentle warmth. He passed away in 2003, and it is said that he left quietly without showing any pain or signs of suffering; a true mark of an *arahant*.

5. *The Burmese Notion of Charisma and Power*

In order to examine the concept of charisma and understand its implications within the context of Burmese Buddhism, I explore several terms in Burmese language that pertain to the notions of authority and power. The notion of *anā* is most commonly used to describe political power and an ability to impose order by secular force, which derives its authority from its political office and military strength. Perhaps, *anā* is a concept that is closest to the Western notion of political power that is inherently secular, although it has not been sanctioned by a democratic process or by the courts in this case. In contrast, the religious authority of the *Sangha* is never described as *anā*, but referred to as *awza*; it derives its source of authority from the reverential influence monks exert over the general public. Its religious authority may be legitimised by the ruling political power, but its social influence is maintained through a wide network of influential abbots and their monasteries that are supported by their respective circle of lay devotees. Hence, an interdependent relationship between monastic members and society precedes the concept of *awza*, and it refers to a kind of reverential authority that commands and makes people spontaneously want to offer their services, but without any form of coercion. So the concept cannot be equated with physical force, nor does it derive its strength from an institutional foundation. In a country where people have little confidence in

political and legal apparatus, we can assume that the notion of *awza* ultimately rests with the virtuous and respectful quality of an individual beheld in the eyes of the people. The concept has an added dimension of patronage whereby the authoritative position is sustained upon the care and attention given by the holder of *awza* towards those who come under his/her influence, and thus the main feature of *awza* rests, "chiefly and almost exclusively on consensus" (Nash 1965, 57). Moreover, the concept is not gender specific as a mother is seen to have *awza* over her family members, but in situations that usually concern domestic decision making.

Meanwhile, a culturally specific term that describes the notion of individual charisma may be found in the Burmese term: *hpòn*. If someone has *awza*, it is naturally assumed that the person is equipped with *hpòn*. *Hpòn* is described as a charismatic quality of person that does not have to be confined to the spiritual or religious domain, but such quality is often associated with Buddhist monks who are addressed to as *hpòn-gyì* the big *hpòn* or 'big glory', equipping them with something special that "accounts for the monks' prestige and position in Burmese society" (Spiro 1970, 401). Nash has described this concept as such that "a man of *hpòn* need not try to dominate, for his power radiates, and people come to him to give allegiance and to offer up services and trust." (1965, 272). Meanwhile, Spiro translated this term as 'spiritual charisma', and described it as a uniquely male quality, providing males with an unspoken consensus for moral superiority (1977, 270-71).³ Most of my informants agreed that *hpòn* was an emanating sort of influence that benefited the person, so that he would never be short of money or influential friends, and whatever he wished, it was always fulfilled. So what makes a person stand out in such an interdependent society seems to derive from his intuitive understanding of social situations and human psychology. A man with *hpòn* is a leader who takes risk, settles disputes, listens to junior members, directs and commands without coercion, and often has a far reaching vision that allows him to co-ordinate people's services and resources to make things actually happen. A monk is expected to show such leadership due to his impartiality as well as his pivotal position in society that makes him well informed and regularly interact with his many different devotees.

Another term that is used in combination with *hpòn* is *kan* (*karma*), and the two combined together gives an even stronger justification for a

person's charisma or position of leadership. A person with *hpòn-gan* is popular, wealthy and successful, and is endowed with good fortune as a consequence of meritorious deeds accumulated in the past lives. It is said that past virtues justify one's present power and help the person to avert danger or deflect malice of other human beings, adding another kind of symbolic weight to the charismatic quality. *Hpòn-gan*, however, is not acquired; one either has it or not. And the popularity of a monk with *hpòn-gan* is seen to be predetermined; he can attract support effortlessly and exert a centripetal grip on his followers without coming under the immediate influence of any lay benefactor. Amongst the three monks I listed here, U Nyanessara, the popular preacher, is perhaps a typical charismatic monk who manifests universal features of authority and the kind of personal qualities implicated in the notion of *hpòn*. In other words, he is a modern prototype of a charismatic monk who has enhanced his spiritual worth by active social engagement and successes in bringing many of his projects into fruition. In one respect, his appeal may be akin to that of a popular politician who can reach a wide audience as a result of his far-sighted vision, communication skills and political acumen. Such a monk can assert his authority that is *awza*, without succumbing to the secular power of politicians that is *anā*, nor to the interests of any of his wealthy supporters, and ultimately succeed in having his way due to his *hpòn-gan*. However, many of his projects that have profited the local community may be seen as this-worldly, and thus his influence can be ultimately temporal.

6. *Beyond the Notion of Charisma*

In comparison to a charismatic monk in the general category, an *arahant* is understood to be disinterested and detached from any worldly concern, and thus he represents the highest level of spiritual perfection for a human being that is beyond any implication of power or its applications. And yet, many of the stories surrounding him focus on his miraculous powers and supra-human feats that cast light on his extraordinary abilities. There is a general tendency for Burmese people to have strong fascination for such a figure and they are always in search of an all-encompassing power crystallised in the *arahant* ideal. Therefore, we have to understand the social and spiritual environment in which such a monk comes to be seen as an agent who can connect to the very source of mystical potency that is ideally

channelled for the benefit of his people.

Following the tradition of *Visuddhimagga*, ascetic monks in the forest tradition are known to have engaged in thirteen kinds of austerities referred to as *dhUtanga*. Ascetic monks in Burma have combined these with other practices such as vegetarianism and abstention of grains, as well as *samatha* meditation; a one pointed method of concentration, sleeping in a sitting position, as well as occasionally staying in the graveyard to focus the mind on rotting corpses. Although, there seems to be some confusion among the general public who sometimes refer to an *arahant* as a *weikza* (but never the other way round), we must not confuse the virtuous standing of an enlightened *arahant* with that of a *weikza* (*vijja* in Pali), literally meaning 'higher or esoteric knowledge'. *Weikza* is a Burmese term commonly used to refer to a type of practitioner, both layman and monastic, whose practice is "dedicated to the attainment of magical powers and extraordinary long life" (Pranke 1995, 343). Strictly speaking, however, an *arahant* who has eliminated all his desires cannot be equated with a *weikza* who is still striving to realise his ultimate aim; to meet the Future Buddha. Nonetheless, the manifestation of his extraordinary skills can take a similar form to that of an *arahant*, albeit for the latter, he is ultimately not interested in what he possesses. The sort of supra-normal abilities or skills alluded here are collectively referred to as *zan* (Pali: *jhāna*) in colloquial Burmese rather than *ekdhi* (Pali: *iddhi*) in the doctrinal tradition, but they both point to the special mental state achieved in meditation and the resultant mastery of supra-normal powers by the practitioner.⁵

Another important concept that signifies spiritual power in Burmese language is that of *dago*, which has to be brought into the discussion to understand the overriding spiritual potency of an *arahant*. In contrast to the extraordinary mastery of supra-human skills described as *zan*, *dago* alludes to a kind of miraculous potency embodied in the spiritual field and at times channelled by an *arahant*. The notion is activated by invoking the Three Jewels; the Buddha, Dhamma and Sangha, since *dago* is believed to originate from the same source of miraculous powers of the Buddha, and the virtuous state of an *arahant* associates him directly with the powerful concept. Furthermore, it is believed that an *arahant* can invoke the regenerative powers inherent in nature and affect the cycle of reproduction and fertility, as well as bring karmic retribution upon the wrong-doers whilst

giving protection to the moral abiders. In this respect, he is perceived to be part of the cosmic totality in which he plays the role of an 'ordinator' as well as that of a life-giver and moral-judicator. In a wider context, the concept of *dago* is sustained in the relationship Burmese people have with their immediate environment, and this realisation of their spiritual susceptibility makes us pay more attention to the symbolic notions they attribute to unusual occurrences and incomprehensible events in nature.

An expression of awe towards something extraordinary and mysterious is commonly referred to as *hpaya dago*: 'the miraculous power of the Buddha'. *Hpaya dago*, however, seems to imply a mysterious cosmic force that is even beyond the powers of historical Buddha, which governs the foundation and essence of all natural occurrences in the phenomenal world. Sacred sites in Burma are commonly known for their unusual natural features or spectacular landscape, and associated with *hpaya dago*, as pagodas and Buddha images are build on them to contain their extraordinariness. There are many sites alluded to as very 'powerful', because these sites are believed to exemplify the mystical workings of the Buddha that become manifest in their extraordinary physical features. For example, the famous golden rock; Kyaiktiyo found near Kyaikto in Lower Burma, is a site where a huge piece of rock now covered in gold leaves sits precariously balanced on the edge of a cliff top. The site must have attracted countless pilgrims even before the Buddha relics were enshrined to authenticate the veneration of the rock, but now it is one of the most important and powerful sites that Burmese Buddhists visit once in their lifetime.

Many of these spiritually potent places manifest strange physical features, spectacular landscape, or unusual natural occurrences, which are described as *thu-zein-thi* (strange, out of ordinary), therefore, 'awe-inspiring' and powerful. Signs of such mysterious powers were occasionally revealed to a special human being, as we have seen in the case of Konlon Sayadaw who received unusually shaped agricultural products that people saw as a sign of Buddha's powers, but he had already dreamt of their arrival and prepared for it. As he connected with the miraculous potency and regenerative powers of nature, devotees believed that harvest was assured and flowers were always in full bloom in his presence. In this respect, we have to understand the role of an *arahant* in a much more encompassing manner, in the totality of people's devotion and life, as well as in their deep aspiration for something

transcendental in relation to the phenomenal world. We also have to recognise a general aspiration for charisma that is beyond the narrow confines of the Weberian concept, which is a more all-encompassing expectation that resonates with the primordial needs and religious imagination of the Burmese public.⁷

7. *Burmese Saintly Monks*

During my first visit to Burma in the mid 1980s, I met several monks who were rumoured to be *arahants*: Taung-hpila Sayadaw, Pareikamma Sayadaw, Konlon Sayadaw, Thamanya Sayadaw, etc. In reality, meeting a rumoured *arahant* is nothing extraordinary since he tends to be a simple meditating monk who displays no frills or grandeur in the manner that we would expect a powerful person to be. These monks were already elderly in their seventies and eighties, and lived mostly in remote places in the margins of the country, often on their own, sometimes in caves or in simple wooden huts, far away from urban comforts and human habitation. Whenever I came across such a monk, the same question always sprang to my mind; how on earth did he manage to survive in such a remote place away from everything? In fact, to my amazement devotees continued to arrive from somewhere, prostrating themselves to the monk, bringing him food and necessities, and taking up whatever task that had to be done in the monastery. The monk usually remained silent or uttered a few words at the most, but visitors would nod and whisper that he was indeed an *arahant*. Although such a monk was known to have acquired supra-normal abilities, these skills were never flaunted, and even without showing any of the acquired arts, his extraordinariness was said to simply 'radiate'. What seemed important to many of his followers was that he could see what they wanted and responded to their prayers. Although he said little, he usually had a spokesperson by his side, a lay devotee or sometimes a monk assistant, who spoke enthusiastically about his special spiritual qualities, contributing to the spreading of miracle stories related to him.

When asked about an *arahant's* special qualities, devotees almost uniformly referred to his *metta* (loving-kindness), which was described as boundless compassion; a kind of deep empathy that emanated indiscriminately towards everyone, even towards animals, spirits, and supra-natural beings. Despite the orthodox understanding of a detached and

distant *arahant* who is about to eclipse into *parinibbāna*, people held these living *arahant* monks with tremendous affection. In fact, many of the qualities people were drawn to pertained to those of a compassionate *bodhisattava* rather than that of a distant *arahant*. In this respect, perhaps we have to understand the phenomenon in its connection with the religious developments found in north Indian Sanskrit Buddhism as advocated by Strong (1992). Many of these monks I met showed almost childlike innocence in their simplicity and directness; they smiled easily and exuded warmth, but in practice did not offer more than a single tap on each visitor's head. And yet people stayed for hours to meet their eyes and more kept coming to receive their *metta* or what they regarded as a kind of spiritual inspiration.

Burma saw its politically unsettled phase following the 1988 political upheaval and the transition from SLORC to SPAS in 1992. During the period of social unrest in the 1990s and at present, however, the "overtones of millennial Buddhism" described by Spiro (1970, 172) that represented the post-Independence era in the 1950s and the 1960s whilst he was in Burma, no longer seem to be felt as strongly. Most people I interviewed showed almost no interest in the coming of a Future King and many were dubious about the existence of *weikzas* even in his association with the Ari Metteyya Buddha. Meanwhile, Thamanya Sayadaw and Konlon Sayadaw, both rumoured to be *arahants*, saw their popularity rocket during the 1990s. Both of these monks were of ethnic minority origins and they lived in peripheral ethnic minority states away from the influence of the political power in Yangon. None of them were ever assertive in any way of their prophetic role, however, their charismatic authority and guidance were sought after by thousands of people and even by those in the regime. They became the focus of people's worship especially when social tensions were heightened and attracted a considerable amount of devotion from people all over the country.

After almost two decades of interval, I visited one of them; Konlon Sayadaw, a few months before his death in 2003. His humble monastery, which I first visited in 1986, had developed beyond recognition into a vast complex of buildings and pagodas. What used to take more than an hour by horse trap following a dusty and narrow path from the nearest town Pindaya, could now be easily reached within ten minutes. I even noticed a helicopter pad near the main entrance of his monastery used by senior politicians who regularly visited the monk from the capital. The once quiet and a solitary

compound had developed into a vast compound of many large buildings, and it had become the residence of more than 100 monks students who were studying in a monastery school started in 1998. To my surprise, the physical signs and extraordinary bodily features that were witnessed on his body, interpreted as an outward manifestation of his spiritual heights, had dramatically increased. Various kinds of stigmata were witnessed on almost every surface of his body, and miracle stories had also multiplied as well as the number of souvenirs being sold, contributing to the ever growing arahant myth. The monk already old and frail, however, appeared bewildered and almost lost.

8. *Honorary Titles for Monastic Members*

Since the early 1990s, *Sāsana-pyu* (dissemination of Buddhism) has flagged as essential state slogan to promote Burmese cultural and religious heritage, and government policies have been directed to rebuild and refurbish historically important pagodas and religious buildings. The political authorities have been worried about popular monks who have a large following in the country since their "uncontrolled manifestation of charisma" could possibly "erode the regime's control over the country." (Houtman 1999, 121). In order to absorb their influence, the government has adopted a hands-on policy to appease and control the Sangha, acknowledging their religious work with an overall intention to diffuse the potential tension that could manifest between the religious authority and political power.

In their attempt to normalise the powers of influential monks, the granting of honorary titles to monastic members started in earnest under the SLORC regime in May 1991. Official criteria were set for worthy monastic who made special contributions to the *Sāsana* and their religious work were acknowledged in the following four categories: Agga Mahā Gandavacaka Pandita (honorary title for: work in monastic education and teaching), Agga Mahā Kanmahtana Sariya (work in meditation), Mahā Dhammakathika Bahujanahitadhara (work in expounding the dhamma), (Ahbidaza) Agga Mahā Saddhamma Jotikadhaja (work in the dissemination of *Sāsana*). All three monks I have referred to in this article have been recognised by the state and granted honorary titles in their respective work.⁹ Nevertheless, these titles do not seem to ultimately affect the social perception of their religiosity or interfere with their popularity. In this scheme, ascetic monks in

the forest tradition, normally left outside the scheme, have also come to be conferred honorary titles and incorporated into the national monastic fold. Special privileges were not limited to monks, but nuns have also been rewarded for their religious work as well as lay people whose contribution in the last category have been publicly acknowledged.

Whilst the government has assumed its role as patron of the *Sāsana*, influential monk teachers have extended their influence in the monastic community and their extensive network of monastic fraternal has become increasingly threatening. We have seen how monk teachers have asserted their leadership during the anti-government movement in 1988-89 and more recently in 2007, causing tremendous anxiety for the authorities. It is noteworthy that many monks arrested during these times of unrest were not charismatic individuals or political agitators, but respected teachers of large monastery schools who could command a large number of students following, becoming a potential source of threat to the regime. None of these monk leaders emanated the kind of coercive power that is described as *anā*, but they were often scholars who exuded quiet authority and reverence of *awza*. In other words, they did not manifest 'typical' charismatic features as we know them, but their authoritative position as 'teacher' and the web of trust and personal allegiance between monastic teachers and disciples made them considerably 'powerful'. Moreover, unintentionally from their point of view, the extensive network of monastic fraternity sustained through scholarly lineage and personal relationships has come to represent an alternative power base and a potential challenge to the political power.

9. *Conclusion*

The 1990s witnessed major structural changes in Burmese cities; the market economy of neighbouring countries penetrated her closed doors and various means of advanced technology had introduced secular values and a different outlook to a traditional society. At the same time, the unstable political environment and high inflation deeply affected people's lives and their sense of security was increasingly corroded. It was during this time that the presence of the two aforementioned *arahants*, residing in the ethnic periphery far away from the political centre, provided a major outlet to the disenchanting masses. Their followers, attempted to build a peaceful Buddhist utopia in an imperfect and unjust world, and focused much of their

attention on realising their ideal spiritual vision. The *arahant* himself did not instigate or solicit his followers to engage in such an action, nevertheless, he became a vacuous medium through which people tried to realise their vision for a harmonious and communal society. However, the *arahant* ideal being ultimately world renouncing, its purpose was not to serve the secular interests of his followers or to become the focus for a "great revolutionary force" as assumed by Weber. Perhaps, an *arahant* ideal appealed to everyone who saw him as the metaphor of human perfection that could not be after all attained in this world. However, after the passing away of the last of popular and otherworldly Buddhist saints who represented an era, the phenomena ended there as with the cult of personality and the devotional energy of the people became defused and dissipated into the margins of the country.

1 Lindholm (1993, 157) examined the concept of charisma in 'pre-modern' contexts, which he probably meant by 'non-western' contexts. He paid special attention to the role of shamanic practitioners who had some kind of mysterious supernatural power that was asserted through ecstatic trance.

2 One rarely has the opportunity to witness his powers since he does not flaunt them or admit that he has acquired that highest spiritual stage; that is, he would be defeated if claimed to be so.

3 Although Spiro attributed a gender specific value to the notion (1977, 236, 259), most of my informants said a woman was not excluded from having such a quality. Nash stated that he was not exactly clear as to the notion of woman's *pon* (1965, 52).

4 In popular Burmese Buddhism, there is a widespread belief in *Ari Metteyya* (the Future Buddha) that he will arrive 5,000 years after the historical Buddha's death to deliver Dispensation. In Burma, there are ascetic practitioners whose practices are dedicated to prolong their lives to meet his arrival.

5 My Burmese informants referred to *eikdhi* (*iddhi*) when they were referring to the miraculous powers of Buddha in the context of his many life stories, but distinguished the special powers of Buddha and those of a *weikza*. It is generally understood that *zan* or *eikdhi* is generated as a side effect of meditational practice; means rather than an end, which has been described as the "by-products of their mastery" by Tambiah (1984, 45).

6 A person endowed with *dago* does not necessarily have to be an *arahant* or monk, and at times, even a spirit medium is said to possess *dago*.

7 Charismatic authority is known to be unstable and normally dies with the person. It

is said that this is because a charismatic monk often fails to delegate his authority, which is non-transferable to start with, as it derives from his personal abilities and qualities. His projects are administered by supporters and the operation tends to rely on the good will of volunteers. But since the operation is not run on a solid foundation or by trained operators, his legacy can go into decline after his passing away.

8 There has been a sharp rise in bogus monks claiming to be *weikza*, that is, Burmese people spoke of them as being 'bogus', and on the whole skeptical about their 'supra-natural' powers. Although some still attract lay visitors who travel long distance to ask for the winning lottery numbers, the general belief in *weikzas* seems to have waned perhaps due to the successive government crackdown on such monks.

9 Insein Sayadaw was awarded Agga Mahā Gandavacaka Pandita, Konloun Sayadaw with Agga Mahā Kanmahtana Sariya, and Sitagu Sayadaw with both Mahā Dhammakathika Bahujanahitadhara and (Ahbidaza) Agga Mahā Saddhamma Jotika-dhaja. In the case of Insein Sayadaw, he did not receive the title of Agga Mahā Pandita until 1998 as he was imprisoned for his anti-government stance in 1988.

References:

Ferguson, John P.

1978 The quest for legitimation by Burmese monks and kings: the case of the Shwegyin sect (19th-20th centuries). In *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*, ed. Smith, Bardwell, 66-88. Chambersburg: Anima Books.

Houtman, Gustaaf

1999 *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.

Kamala, Tiyanich

1997 *Forest Recollections: Wondering Monks in Twentieth Century Thailand*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Lindholm, Charles

1993 *Charisma*. Oxford: Blackwell Publishers.

Nash, Manning

1965 *The Golden Road to Modernity: Village Life in Contemporary Burma*. New York: John Wiley & Sons.

Pranke, Patrick

1995 On becoming a Buddhist wizard. In *Buddhism in Practice*, ed. Lopez, Donald,

343-47. Princeton: Princeton University Press.

Reynolds, Craig, F.

2005 Power. In *Critical Terms for the Study of Buddhism*, ed. Lopez, Donald, 211-28.

Chicago: University of Chicago Press.

Spiro, Melford

1970 *Buddhism and Society*. Berkeley: University of California Press.

Strong, John S.

1992 *The Legend and Cult of Upagupta: Sanskrit Buddhism in North India and Southeast Asia*. Princeton: Princeton University Press.

Tambiah, Stanley, J.

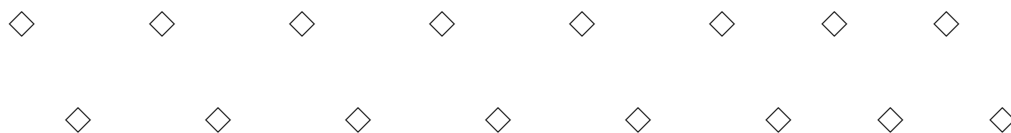
1984 *Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, Victor W.

1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine.

Weber, Max

1958 (1946) *From Max Weber: Essays in Sociology* (trans., eds., with an Introduction), Gerth, H. H. & C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.



◆研究所の活動◆

(2007年1月1日-12月31日)

◎講演会

シリーズ「紛争と災害の人類学」

第一回：2007年7月13日(金)

午後5時00分～7時00分

場所：南山大学名古屋キャンパスJ棟

1階Pルーム

講師：中原聖乃氏（中京大学非常勤講師）

演題：「マーシャル諸島における核実験と人びとの戦略」

第二回：2007年7月27日(金)

午後5時00分～7時00分

場所：南山大学名古屋キャンパスJ棟

1階Pルーム

講師：福武慎太郎氏（名古屋市立大学人文社会学部講師）

演題：「紛争と和解の人類学——東ティモールを事例に」

第三回：2007年10月26日(金)

午後5時00分～7時00分

場所：南山大学名古屋キャンパスJ棟

1階Pルーム

講師：杉本良男氏（国立民族学博物館民族社会研究部教授）

演題：「奇蹟とナショナリズム——南インドにおける津波災害と人類学」

第四回：2007年12月7日(金)

午後5時00分～7時00分

場所：南山大学名古屋キャンパスD棟

2階D21教室

講師：岸上信啓氏（国立民族学博物館先端人類学科学研究部教授）

演題：「極北のイヌイト社会と地球の温暖化」

◎懇話会

第一回 2007年9月13日(木)

午後5時00分～7時00分

場所：南山大学名古屋キャンパス人類学研究所

講師：川並宏子氏（ランカスター大学講師）

演題：「カリスマ再考——ミャンマー仏教僧のケース・スタディーから」

第二回 2007年10月2日(火)

午後5時00分～7時00分

場所：南山大学名古屋キャンパスJ棟

1階PPルーム

講師：Rev. Dr. Dominic Emmanuel, SVD.

演題：“Communalism, Identity and Minority Rights in India”
[インドにおけるコミュニナリズム（宗派主義）、アイデンティティ、マイノリティの権利]

第三回 2007 年 10 月 18 日 (木)

午後 5 時 00 分～7 時 00 分

場所：南山大学名古屋キャンパス J 棟

1 階 P ルーム

講師：Dr. Sangeetha Menon

演題：“Gestures, Expressions and
the Poise: Symbolism in
Indian Dance and Drama”

[しぐさ、表現、つり合い—インド
の舞踊と演劇における象徴表現]

◎ 人類学研究所第 8 期長期特定研究
プロジェクト研究会 (2007 年実施
分)

第四回研究会 2007 年 2 月 24 日 (土)
14 時～

場所：人類学研究所 3 階会議室

発表者：川田牧人 (中京大学社会学部
教授)

テーマ：洞窟の驚異：セブ市グアダ
ルーペ奇跡譚に見るポストコロ
ニアリズム・カトリシズム」

発表者：坂井信三 (第二種研究所員、
南山大学人文学部教授)

テーマ：「チェルノ・ボカールとアマ
ドゥ・ハンパテ・パー—植民地支
配下のムスリムのエキュメニ
ズム」

◎ 研究所員の活動

○ 渡邊 学 (人類学研究所長)

I. 出版活動

1) 著書

共著：Gerrie ter Haar and Yoshio
Tsuruoka, eds. *Religion and Society:
An Agenda for the 21st Century*
(Leiden: Brill, 2007).

共著：島藺進他編『宗教学文献事典』
弘文堂、2007 年

2) 論文

「現代社会における宗教の本質と信
仰—世俗化と宗教回帰現象のはざ
ま」『キリスト教文化・東洋宗教研
究所紀要』26 号、上智大学キリスト
教文化・東洋宗教研究所、2008 年

「宗教における修行と身体—宗教学
の視点から」『宗教研究』第 81 卷第 4
輯 355 号、2008 年、1-20.

「人類学研究所の歴史と評価」『アル
ケイア—記録・情報・歴史』2 号、南
山大学史料室、2008 年

「〈カルト〉は宗教か—〈カルト〉に
対する歴史的視座—」『中央評論』261
号、中央大学、2007 年、51-58.

II. 学会発表

パネリスト：「宗教における修行と身
体—宗教学の視点から—」日本宗
教学会第 66 回学術大会公開シンポジ
ウム、立正大学、2007 年 9 月 15 日

指定討論者：星川啓慈「宗教間対話に
おける言語の問題—非自然言語をい
かに宗教間対話にとりこむか—」に
対するレスポンス、東西宗教交流学
会第 26 回大会、2007 年 9 月 11 日

○ 宮沢千尋（第一種研究所員）

I. 出版活動

1) 著書

「バクニン省ヴィエムサー村に見る富の再分配機構としてののむら—農業生産合作社を中心に」板垣明美編著『ヴェトナム—変化する医療と儀礼』共著：春風社、2008年 31-60.

2) 書評

“*Viet Nam: Borderless Histories.*” Edited by Nhung Tuyet Tran and Anthony Reid. *Asian Folklore Studies*, LX□ 1-2 273-274.

II. 研究活動

平成19年度科学研究費補助金（基盤研究（B））研究課題名（課題番号19320112）「植民地東アジアの民衆諸宗教の伝播と交流～情報メディアの分析」研究協力者

○ 森部 一（第二種研究員）

I. 出版活動

1) 論文

タイにおける「下からの」村落開発運動に関する若干の議論—北タイの開発僧プラ・テープカウィ（以下、PTと略述する）による運動を手掛かりとして—『アカデミア』人文・社会科学編第84号 1-41. 2007年

II. 研究発表

南山大学人類学博物館オープンリサーチセンター人類学部会公開研究

会（2007年11月17日南山大学名古屋キャンパス B47 教室、テーマ「タイ西北部山地民の現在Ⅱ」）において、「2008年度南山大学オープンリサーチセンター人類学部会調査報告」の分担報告、「タイ北部山地民予備調査報告（報告分担者は、上智大学名誉教授の量博満氏）

III. 調査活動

南山大学人類学博物館オープンリサーチセンター人類学部会のプロジェクト。2007年10月30日～11月7日、タイ北部山地民ミエン・ヤオ族の予備調査（上智大学名誉教授 量博満氏との共同調査）

○ 坂井信三（第二種研究員）

I. 講演・ワークショップ

1) 講演「西アフリカの織物 技術・神話・商業から見たはた織り」南山大学人類学博物館 2007年6月9日

2) ワークショップ「人類学は映像をどのように語ることができるのか？南山大学人類学博物館特別展『フィールドの記憶』を通して」南山大学人類学博物館 2007年11月23日

II. 調査活動

アフリカ・マリ共和国、トンブクトゥおよびガオ周辺で、ムスリムのリテラシーに関するフィールドワーク（平成19年度科学研究費による）2007年12月15日～2008年1月15日

○加藤隆浩（第二種研究員）

I. 出版活動

1) 編著

J. Zevallos, T. Kato y L. Millones
(ed.) *Ensayos de cultura virreinal
latinoamericanas*, Universidad
Nacional Mayor de San Marcos,
Fondo Editorial, Lima .218 p.

2) 論文

「アンデス世界におけるハルハリア
一近親と同居の危険性」『説話・伝承
学』第 15 号、説話・伝承学会、109-129.

○吉田竹也（第二種研究員）

I. 出版活動

1) 論文

「文化というまなざしー人類学的文
化論覚書ー」『アカデミア』人
文社会科学編84:43-126.

○石原美奈子（第二種研究員）

I. 出版活動

1) 論文

「エチオピア帝国への包摂と地方の
形成ー旧ギベ5王国の事例を通して」
福井勝義編著『抵抗と紛争の史的アプ
ローチーエチオピア 国民国家の形
成過程における集団の生存戦略ー』京
都大学大学院人間環境学研究科、72
ー96.

「エチオピアの霊媒師」「エチオピア
のイスラーム」『季刊旅行人 はるか
なる神の国へ エチオピア』No.154

II. 学会発表

"Spirit Possession and
Pilgrimage-the Formation and
Configuration of the Tijjani Cult in
Western Oromoland"

第 16 回国際エチオピア学会（ノルウ
ェー、トロンダイク）（単独）

"On the Filming of <Pilgrimage to
Ya'a>"（南山大学大学院松波康男氏と
共同）第16回国際エチオピア学会（ノ
ルウエー、トロンダイク）

III. 調査活動

エチオピア南東部で現地調査

2007年8月20日～9月21日

10月22日～11月26日

12月22日～2008年1月8日

○アントニサーミ・サガヤラージ

(Antoysamy Sagayaraj)

(第二種研究所員)

I. 出版活動

1) 論文

"The Status of Dravidian Women
of South India: A Case Study of
Kerala Nurses",『アカデミア』2007年1
月, 第84号、南山大学、127-135.

"Collective Violence and Recon-
ciliation: A South Asian Narrative,"
『アカデミア』2007年6月, 第85号、南
山大学、107-123.

II. 学会発表
日本文化人類学会 第41回研究大会、名古屋大学、2007年6月2～3日
「南インドのドラヴィダ人女性－ケーララ州看護婦の事例－」

“Natural Disasters and Communication: Community as Media,” CMS SYBOLS: SYMPOSIA ON COM-

MUNICATION FOR SOCIAL DEVELOPMENT, University of Hyderabad, India. 2007年11月1～3日

◇ ◇ ◇ ◇

CONTENTS

ASIAN FOLKLORE STUDIES LXVII-2, 2007

Narratives and Rituals in

Asian Folk Religion and Culture

Special Issue honoring Professor Peter Knecht

Editor of *Asian Folklore Studies*, 1980–2006

Guest Editors: Clark CHILSON, Scott SCHNELL

Clark CHILSON and Scott SCHNELL—Editors' Introduction 1

Articles

Peter KNECHT—Rice: Representations and Reality..... 5

Gerald GROEMER—Female Shamans in Eastern Japan during the Edo Period..... 27

Royall TYLER—The True History of Shido Temple 55

Keiko SUZUKI—The Making of Tōjin: Construction of the Other
in Early Modern Japan 83

Noriko T. REIDER—Onmyōji: Sex, Pathos, and Grotesquery
in Yumemakura Baku's Oni..... 107

James Huntley GRAYSON—The Kwallye Samga of Korea:
A Failed Attempt at Christian Accommodation to Confucian Culture 125

Vibeke BØRDAHL—The Man-Hunting Tiger:
From “Wu Song Fights the Tiger” in Chinese Traditions 141

F. Georg HEYNE—Notes on Blood Revenge among the Reindeer Evenki of Manchuria (Northeast China).....	165
Ülo VALK and S. LOURDUSAMY—Village Deities of Tamil Nadu in Myths and Legends: The Narrated Experience	179
Chie SAITO—Ordinary Religion, Extraordinary Anthropology: The Contributions of Peter Knecht.....	201
<i>Research Notes</i>	
Peter METEVELIS—How Ancient Is Lore: Southeast Asia Speaks Up.....	213
Edwina PALMER—A Striking Tale of Weaving Taboos and Divine Retribution: A Reinterpretation of the Asauchiyama Myth in Harima Fudoki	223
<i>Research Material</i>	
Libu LAKHI, Brook HEFRIGHT, and Kevin Stuart—The Namuyi: Linguistic and Cultural Features.....	233
<i>Book Reviews</i>	
GENERAL	
The Dall Sheep Dinner Guest: Iñupiaq Narratives of Northwest Alaska. Compiled by Wanni W. Anderson. (Honda Shunwa [Stewart Henry])	255
Hosay Trinidad: Muharram Performances in an Indo-Caribbean Diaspora. By Frank J. Korom. (Keith E. McNeal).....	257
JAPAN	
Localizing Paradise: Kumano Pilgrimage and the Religious Landscape of Premodern Japan. By D. Max Moerman. (R. Keller Kimbrough).....	261

CHINA

- Guan Gong chuanshuo yu Sanguo yanyi 關公傳說與三國演義 [Kuan-kung legends and the Romance of the Three Kingdoms].
By Li Fuqing 李福清 [Boris Riftin]. (Xiaohuan Zhao) 263

- Classical Chinese Supernatural Fiction: A Morphological History.
By Xiaohuan Zhao. (Roland Altenburger) 265

- Telling Stories: Witchcraft and Scapegoating in Chinese History.
By Barend J. Ter Haar. (Pearce Lee) 267

CENTRAL ASIA

- Folktales of China's Minhe Mangghuer.
By Kevin Stuart, Keith W. Slater, Wang Xianzhen et al. (Arienne M. Dwyer) 269

- Les Contes facétieux du cadavre. Translation by Françoise Robin
with the collaboration of Klu Rgyal Tshe Ring. (Per-Arne Berglie) 271

VIETNAM

- Viet Nam: Borderless Histories. Edited by Nhung Tuyet Tran
and Anthony Reid. (Miyazawa Chihiro) 273

SOUTHEAST ASIA

- The Way that Lives in the Heart: Chinese Popular Religion and
Spirit Mediums in Penang, Malaysia. By Jean DeBernardi. (Tan Chee-Beng) 275

- Sacred Painting in Bali: Tradition in Transition.
By Thomas L. Cooper. (Haruya Kagami) 277

INDIA

Gender and Story in South India. Edited by Leela Prasad,
Ruth B. Bottigheimer, and Lalita Handoo. (Coralynn V. Davis)..... 279

IRAN

The Secret of Laughter: Magical Tales from Classical Persia.
By Shusha Guppy. (Kinga Márkus-Takeshita) 282

Vafsi Folk Tales: Twenty Four Tales in the Gurchani Dialect of Vafsi as
Narrated by Ghazanfar Mahmudi and Mashdi Mahdi and Collected by
Lawrence P. Elwell-Sutton. Transcription, translation, and annotation by
Donald L. Stilo. (Kinga Márkus-Takeshita) 284

年間購読料：6000 円（団体）、3000 円（個人）
購入や投稿に関するお問い合わせは以下へお願いします：

南山大学 Asian Ethnology 編集室

〒466-8673 名古屋市昭和区山里町 18 番地

Tel: (052) 832-3111 (南山大学代表)

Fax: (052) 833-6157

e-mail: nirc@ic.nanzan-u.ac.jp

