

国家と宗教にかんする一考察（Ⅱ）

——スコータイにおける大寺派上座部仏教の受容をめぐる諸問題——

石 井 米 雄*

Theravāda Buddhism in Sukhothai Inscriptions

by

Yoneo ISHII

A tradition of the royal Thai patronage of the Buddhist *Sangha* seems to have already existed in Sukhothai where extant inscriptions show evidences of the first influx of Theravāda Buddhism from Ceylon in the middle of 13th century. The Buddhist church which, since then, enjoyed monarchical support and protection could long remain “unblemished”, continuing to attract popular belief toward “the field of merit” and thus contributing to the integration of Thai society.

Sukhothai inscriptions also indicate a certain degree of hierarchical organization of the *Sangha* offices of which were filled by royal sanction, if not direct appointment. One will see here another example of ecclesiastical “autonomy” allowed to survive only within the cadre of lay government’s control.

まえがき

原始仏教では、出家修行者が国王に近づくことを戒律をもって禁止していたが、それは国王との接触によって、出家者教団への俗権の干渉を招くことを恐れての措置であったという。釈尊は国王をへびにたとえて、王を怒らせぬようにして己れの生命を守れと教えたが、それはまた、仏教教団の国家権力に対する態度でもあった。仏教教団は、国王と無用のあつれきを起こすことを好まず、もしその干渉を避けきれないときには、むしろそれに服従することによって難を避けることをえらんだのであった。こうした釈尊の方針は、世俗的な問題に煩わされず、各自の人格完成に努力することが修行者の道であるという考えを反映したものであったであろう。¹⁾ しかしマヒンダの布教によってセイロンに伝えられ、その後東南アジアの各地に弘通したいわゆる「南方上座部仏教」のように、国王の帰依を契機として仏教が受容され、これに民

* 京都大学東南アジア研究センター

1) 中村 (1959) pp. 122-128.

衆がならうという形で全体社会の仏教化がおこり、仏教がいわば国教化された場合には、国王ないし国家とのあつれきは、経済的に自立できず在俗者の物質的援助を前提とする出家者教団にとって、その存在の根本にかかわる問題であった。仏教教団の選んだ道は、多くの場合、国王に従属することによって教団の形式的な超俗性を守ることであった。このような仏教の存在形式を「国家仏教」と名付けるならば、「国家仏教」にはつぎのふたつの顕著な特徴をみとめることができる。第一は、仏教教団に対する国王ないし国家の統制である。古くはアショーカ王が、教団の内部で紛争を起しサンガの和合を乱したピク、ピクニを教団から放逐せしめたことなどが挙げられよう。²⁾ 第二は、こうした王権による統制を前提としての、教団に対する援助であり保護である。出家者は、「偉大なるウパーサカ」である国王の支持の中に、教団のもっとも強固な存在と発展の基盤を見出したのであった。

筆者は、さきに、「三印法典」等の一次史料を用いて、タイ国のラタナコーシン王朝（1782～）初期における国家と仏教教団との関係について予備的考察を行なったが³⁾、本稿においては、もっぱら刻文史料に則して、タイ国最古のスコータイ王朝における上座部仏教の受容とその後の発展をめぐる諸問題を考察しつつ、タイ国における国家仏教の性格を明らかにしたいと思う。

I スコータイにおける仏教受容の背景

今日、インドシナ半島の中央部を占拠して、そこに民族国家を営むタイ族が、北方の雲貴高原から南下移動した経緯についてはなお不明の点が多い。しかし、北緯7度から26度、東経94度から110度という広大な地域に展開するタイ諸族の基本的居住形態が、いずれも河谷平野に住み、稲作を行なう定住民であることを考えるならば⁴⁾、その移動の態様は、遊牧民のそのような急激かつ大規模に行なわれるものではなく、「旧村を棄てて新村をつくり、新村から子村、枝村をのぼして徐々に浸透」⁵⁾するという緩慢かつ持続的な過程であったと思われる。したがって、タイ国の中央大平原に達したタイ族（シャム族）⁶⁾の活動が、刻文史料によって明らかになる13世紀後半に至るまでには、かなりの長期にわたる前史を想定する必要がある。

タイ族が、史上初の国家形成を行なったヨム河、ナン河中流域は、先進インド系諸文化圏の接点に位していた。これはこの地域が、南方、北方および西方の諸国と、陸路あるいは水路による交通が容易という地理的条件を備えていたことと関係しよう。ヨム、ナン両河は、ピン河と比べると水量も多く、乾季にも船舶の航行が可能であった。この両河川を通してスコータイ

2) *Ibid.*, p. 243.

3) 石井 (1970).

4) *Le Bar* (1964).

5) 岩田 (1971), p. 188.

6) 以下タイ族とはシャム族をさす。

周辺の諸国 (mǔang), タイ史上にいう「北方諸国」(mǔang nǔa) におよんだ南方の文化にはクメールがあり, ナコンシータマラートを中継地とするセイロンの文化があった。16世紀の史書「ジナカーラマリー」には, 13世紀の半ば, ナコンシータマラートに赴いたローチャ王がナン河を利用したことが特記されている。⁷⁾ スコータイからほぼ真西に向かう街道は, ターク, メーソートを経てマータバン方向へ延び, モン文化の中心下ビルマと接し, さらにここを中継地としてセイロンを中部タイと結んでいた。ラーマカムヘング王が王子時代に騎象戦を行なったことが第一碑文に見えているクン・サムチョンの領国ムアング・チョート (Mǔang Chot) は, この街道上のメーソートに比定されており⁸⁾, またリタイ王がセイロン人の大長老を迎えたムアング・パン (Mǔang Phan) もこの街道上に存在した下ビルマの一邑であったと考えられる。⁹⁾ バガンのビルマ文化は, シャン高原を東行したのち南進してピン河上流のチェンマイ盆地に至り, さらに南下してヨム, ナン河流域に達するという後世ビルマ軍が用いたアユタヤ遠征路を経てもたらされたものであろう。これはまたハリプンジャヤのモーン族とスコータイとの交通路でもあった。こうした通路を経て, 近隣の諸文化がスコータイに伝えられたものと思われるが, その結果, 仏教建築を例にとるならば, スコータイの町では, 「セイロンの起原である象が支えるストウパは, クメール様式の筒形の塔の隣にあるし, ビルマの影響である鐘形のストウパの内部にどっしりした寺院とも並んでいる」¹⁰⁾ という状況を現出するにいたったのである。セデスの注目したスコータイ独自の複合美は, かかる複合的文化受容を背景として生み出されたのであった。¹¹⁾

ワット・プラパーイ・ルアングにのこる純粋な12世紀クメール様式の三基の石塔は, スコータイ最古の遺構であると同時に, この地方におよんだクメール人支配の物的証拠とされている。¹²⁾ 第2碑文の記述によれば, スコータイ地方はアンコール王朝から差遣されたクメール人太守の統治下にあった。すでに長期にわたって緩慢な南下を続けていたタイ族は, ヨム河, ナン河, ピン河の中流部, パサック河の上流部などの河谷平野に, 水田稲作を基盤とする部族国家を形成していたものと考えられる。ヨム河中流域の扇状地のように比較的広大な可耕地に恵まれた地方では, さらに高次の農業生産力を背景に, 「ムアング」(mǔang) と呼ばれる土侯国が形成されるに至っていた。スコータイ王国とは, このように成立したムアングのうち, 有力なふたつのムアングの連合軍が, スコータイのクメール人太守を攻撃しクメール王朝の宗主権を打破することによって成立したタイ族の国家である。前出の第2碑文によれば, クメール

7) Jayawickrama (1968), p. 121.

8) Coedès (1924), p. 44 n.

9) *Ibid.*; p. 48 n.

10) Coedès (1962), pp. 134-135: 邦訳, p. 169.

11) *loc. cit.*

12) *Ibid.*, p. 120.

の王女を妻とし、アンコールの王から称号と宝剣とを与えられてムアング・ラート（Mường Rat）を治めていたパー・ムアングは、ムアング・バーンヤングの主侯バーン・クラングターオと結んで挙兵し、スコータイを攻撃してクメール人太守を敗走させた。パー・ムアングは、アンコールの王から受けていた自らの称号を盟友バーン・クラングターオに献げ、かれをスコータイの王として推挙した。これがスコータイ王朝の創業史である。¹³⁾ 刻文上の証拠を欠くが、セデスはこの事件の発生を1220年ごろとしている。¹⁴⁾

スコータイ王朝は、第3代の王ラーマカムヘングのとき最盛期に達し、その勢力は北はルアング・プラバンから南はナコンシートマラートまで、東はヴィエンチャンから西はペグーにおよび（I/4/16～27）¹⁵⁾、また1292年以降、元にも入貢したが¹⁶⁾、王の死後その勢力は急激におとろえた。王の孫リタイ王タンマラーチャー1世（1347～1368）¹⁷⁾は、スコータイ、ピサスローク地方をのこすのみとなっていたその版図を、北はウッタラディットから南はナコンサワンまで、西はピン河から東はバサック河にいたる範囲にまで回復した。¹⁸⁾ しかしながら、1350年アヌタヤにロップリ・スパンブリ合併政権が成立すると、スパンブリ系の諸王は「北方諸国」の軍事的制圧策をとり、しきりにスコータイを攻撃し、リタイ王の子マハータンマラーチャー2世は1378年、アヌタヤ軍の攻撃に屈し、アヌタヤ王朝に対し臣従を誓い、スコータイはアヌタヤの属国となった。

アヌタヤ服属期におけるスコータイとアヌタヤとの関係は、アヌタヤ政権の複合的性格を反映して、時とともに微妙な変化を見せる。¹⁹⁾ すなわち、王朝の始祖ラーマーティボディ系の王は、クメールの勢力圏であった東方経略重視策をとったため、スコータイを中心とする「北方諸国」にはもっぱら宥和策をもって臨んだ。このためスコータイは、アヌタヤの宗主権に反抗はしなかったものの、1393年、ナンとの間に相互援助協定を締結したり（第45碑文）²⁰⁾、1400年、ナコンサワンを占領して一種の独立宣言を行なったり（第46碑文）²¹⁾、1401年、ランナータイの王位継承に干渉したり²²⁾するなど、自主的な行動が顕著にあらわれるようになる。これに対して、スパンブリ系の諸王は、タイ族内における主導権の確保を重視したためか、スコ

13) Coedès (1921), pp. 1-11.

14) Coedès (1964), p. 357.

15) 刻文の引用はすべて「タイ国刻文集成」（引用文献参照）第1巻～第4巻の登録番号にしたがう。ローマ数字は登録番号を、つぎのアラビア数字はそれが第何面または第何片にあるかを示すものとし、（片面のみの場合は0とした）最後の数字をもって行数をあらわした。（例）I/4 16～27：第1碑文，第4面，第16～27行。

16) 杉本 (1959), p. 9.

17) 王の在位期間は，Prasert (1966) に従う。

18) *Ibid.*, p. 44.

19) Wolters (1966), p. 67.

20) Griswold & Prasert (1968), pp. 216 ff.

21) *Ibid.*, p. 228.

22) *Ibid.*, pp. 228 ff.

タイに対してはもっぱら宗主権の強化につとめた。第38,第49碑文において、スコータイがアユタヤの一部としてとりあつかわれていること²³⁾、1419年、タンマラーチャー3世の死後、スコータイの王位継承をめぐる紛争が発生した際、アユタヤ王が自らナコンサワンに赴いてスコータイ王の後継者を定めたことなど²⁴⁾はこうしたアユタヤの政策のあらわれとみられよう。

スコータイのアユタヤ服属時代は、1438年、マハータンマラーチャー4世の死をもって終わり、それ以後はアユタヤに併合されてその直接統治下に入る。かくしてスコータイ王国は、政治的統一を失い、歴史上からその姿を没する。

II スコータイにおけるランカーオンの成立

セイロンの仏教は、3世紀後半以来約1000年にわたって、大乘思想を受容した進歩的なアバヤギリヴィハーラと、これを拒否して上座部の伝統を堅持したマハーヴィハーラ（大寺派）との間に対立抗争がくり返された。パラッカマバーフ1世（1153～86）は、大寺派を正統派と定めて教界の統一をはかり、破戒僧を放逐してサンガを浄化し、パーリ聖典の結集を行なうなど仏教の興隆につとめ²⁵⁾、セイロン史上中興の英主として知られている。同王治下のセイロンにおける上座部仏教の隆盛は、東南アジアの各地にも伝えられ、正法を求めてセイロンへ渡る求法僧が相次いだ。ビルマの伝承によれば、1171年、ウッタラジーヴァ大長老にしたがってセイロンへ渡ったサーマネーラ・チャパタは、大寺において受具し、10年間上座部教学を修めたのち、大寺派の僧4人を伴ってパガンに帰り、そこにシーハラ・サンガを設立した。²⁶⁾ チャパタとともにパガンに渡った僧の一人アーナンダの弟子サーリプッタは、生国の下ビルマに赴いてダラに定住し、モーン人の間に大寺派の伝統をつたえたという。²⁷⁾

こうしたセイロン大寺派系の上座部仏教がタイに伝えられたのは、12世紀末から13世紀初頭にかけてといい²⁸⁾、あるいは1218年といい²⁹⁾、あるいは13世紀中葉ともいわれるが³⁰⁾いずれも推定であって確証はない。上座部仏教の初伝については、(1) 伝来の経路と、(2) 伝来の時期の二点について考察する必要がある。伝来の経路を示すもっとも確実な史料のうち現存する最古のものは、第1碑文のつぎの1節である。

「スコータイの西方に、アラン(ヤ)ニク(寺)がある。ラーマカムヘング王は(この寺を)建立して、サンカラート(sangkharāt/sangharājā)なる大長老に寄進した。(この大長老は)

23) *Ibid.*, pp. 220, 232.

24) *Ibid.*, p. 241.

25) 早島(1968), pp. 174-180.

26) 生野(1968), p. 144; Taw(1925), pp. 6-11.

27) Bode(1966), pp. 31 ff.

28) Le May(1962), p. 115.

29) Coedès(1962), p. 115.

30) Damrong(1926), p. 98.

三蔵の奥義をきわめその秀いでた学殖はこの国の高僧において並ぶ者がない。（この大長老は）シータマラート（＝ナコンシータマラート）から来たのである」（I/2/28～31）

その境内の中心に「プラアッターロット」（*phra-atthārot*＝高さ18（？）の立像）があるという碑文の記載（I/2/32）から、「アラン（ヤ）ニク（寺）」は、旧スコータイ城壁の西方のサパンヒン丘上の遺址に比定されている。³¹⁾

上に引用した第1碑文によって、ラーマカムヘング王の治世下のスコータイに、ナコンシータマラートから上座部仏教の伝来があったことはほぼ確実と思われるが、大長老のスコータイ到着の時期についてはこの史料には示されていない。ところで、第1碑文には辰年1214年（1292）、亥年1207年（1285）、未年1205年（1283）という三つの年代が見えている。この内辰年1214年すなわち1292年 A. D. は、ラーマカムヘング王が「石工に命じて台座を造らしめ、（14年前ラーマカムヘング王が植えた）しゅろの木の間これを据え付け」（I/3/10～13）させた年である。第1碑文は、おそらくはこの行事を記念して製作されたものであって、1292年は、この碑文の末尾にある16行半の後世付加部分をのぞく第1碑文の主部の成立年代と考えられている。³²⁾ つぎにラーマカムヘング王の登位の時期については、セデスは断定を避けているが、いま前述の「しゅろの木の植樹」の年をもって即位の年とするタイ人学者の所説にしたがうならば³³⁾、1292年から13年を減じて得られる1279年が、これに相当することになる。したがってラーマカムヘング王が、ナコンシータマラートから大長老を招いた時期は、1279年から1292年の間ということになる。

つぎに、ナコンシータマラート自体にセイロンから上座部の伝えられた時期について考えてみたい。この地にセイロン系上座部仏教が行なわれたことについては、ナコンシータマラート県ナコンシータマラート郡ナイムアング村に現存する大仏塔「プラマハータート」にもとづいて確認することができる。この仏塔は、正方形の基壇上に覆鉢型の大塔を配したもので、塔の様式といい、基壇の側壁から突き出して並べられた22の象頭といい、あきらかなセイロンの影響を示している。この「プラマハータート」について重要な点は、その仏塔が内部に全く別様式の仏舎利塔を包蔵していることである。（新しく仏塔を建立する際に、既存の仏塔を破壊せず、それを包みかくす形でより大型の仏塔を建てるという事例は、中部タイのナコンパトムにある「プラパトムチェディ」にも見られる。）「プラマハータート」に内包されている仏舎利塔は、シュリヴィジャヤ様式の特徴を示しており、大乘仏教建築と推定される。³⁴⁾ このような「二重建築物」が存在することは、それまで優勢であったシュリヴィジャヤ系の大乗仏教が衰微し、

31) Tri (1954), pp. 83-86.

32) Coedès (1924), pp. 37ff.

33) Tri (1964), p. 176; Prasert (1966), p. 50.

34) Tri (1962), pp. 35-37.

あらたにセイロン系の上座部仏教が興隆したことを物語っている。ナコンシータマラートにおける支配的宗教交替の時期に関しては、セデスが第24碑文について行なった解釈がひとつのてがかりを与えてくれる。³⁵⁾ 第24碑文とは、スラートターニー県チャイヤ郡所在のワット・ホアウイエンで発見されたサンスクリット語碑文であって、Kaliyuga 4332年、すなわち1230年 A.D.の日付をもち、蓮華王家に属するターンブラリングの王にしてチャンドラバーヌという名をもつシュリ・ダルマラージャ王に対する頌辞をその内容としている。セデスはこの王を、「大史」LXXXIII, 36~48 および LXXXVIII, 62~75 に見える「ジャーヴァカの王チャンドラバーヌ」に比定し、かつリゴール (=ナコンシータマラート) の王であると考え。「大史」によれば、この王は1250年ごろとその数年後の2回にわたって、パラッカマバーフ2世 (1236~71) 治下のセイロンを攻撃し、2回とも撃退されたとある。セデスはさらにこの王を、チェンマイの僧ラタナパンヤの著わしたパーリ語の史書「ジナカーラマーリー」LXXXVII に見える「シリダンマナガラ王」「シリダンマラージャ」に比定する。「ジナカーラマーリー」によれば、この王は、仏滅後1800年、小暦618年 (=1256/57 A.D.) スコータイのローチャ王とともにランカー島 (セイロン) に使を派して「シーハラ仏」(タイ語の「ブラシヒン」) を求めたと記されている。いまもし「大史」の記事と「ジナカーラマーリー」のそれとが、同一の事件をさすのであるとするならば、なに故に一方がそれを侵略として記述し、他方が平和使節の派遣としているのであろうか。この矛盾について、セデスはつぎのような解釈を下している。すなわち、第24碑文の言語がサンスクリット語であるということは、リゴール王の奉じた仏教が、パーリ語を聖典用語とするセイロン上座部仏教とは異なった伝承に属するものであったことの証左であるが、リゴールの使節と、これを接受したセイロン人とのこうした信仰の相違が原因となってなんらかの宗教上の紛争が発生し、それが武力衝突にまで発展したのであろう、と。この推論に誤りがなければ、1256/57年におけるナコンシータマラートの支配的宗教はすくなくともセイロン上座部仏教ではなかったとしなければならない。そしてナコンシータマラートにおいて支配的宗教の交替が起こったのはこの時以後のある時代で、1279~92年より以前という推測がなり立つことになる。

スコータイに伝えられたセイロン上座部仏教のもうひとつの伝播経路は下ビルマを経由するものであって、1361年、この経路によってセイロン人の大長老がスコータイに招かれたことが第4・5・6碑文によって明らかにされている。この3基の碑文はそれぞれクメール語、タイ語およびパーリ語で記載されており、いずれもほとんど同一の内容をもっている。該当部分を第5碑文 (タイ語) によって引用してみよう。

「(プレーヤー・スーラヤポング・ラーママハータンマラーチャーティラート王は) シーサッチャ

35) Coedès (1961), pp. 25 ff.

ナーライ・スコータイに王となって22年、丑年1283年、（学者を派して）持戒にすぐれ三蔵に通曉せるマハーサーミー・サンカラート……いにしえのアラハンのごとく戒を守ること敵なるランカー島に住むマハーサーミー……を、ナコンパンより招き、（かれのために）このマンガ一園に僧房と堂宇とを（建立した）。」（V/2/20～25）

ナコンパンは、第11碑文（XI/2/15）にも見え、また第1碑文（I/4/25）のムアング（パ）ンとも同じで、上述したように（*supra* p. 3）下ビルマにあり、スコータイとマータパンを結ぶ街道上の一邑と考えられている。マハーサーミー・サンカラートがスコータイへ招かれた1361年は南方、チャオプラヤー中流域に、アヌタヤ王国が成立して11年目にあたる。スコータイがセイロンへの道を西方に求めたというのもこうした政治状況の変化と無関係ではあるまい。

こうしたセイロンとスコータイとの交渉の存在は、セイロン系上座部仏教、タイ語でいうところのランカーオンの発展に寄与するところが大きかったと想像される。

1357年陰暦8月、リタイ王はピン河の右岸の町「ナコンチュムに、ありふれた仏舎利ではない、遠くランカー（セイロン）島から請来した真正の仏舎利」（III/1/7～9）を安置し、「みほとけがその樹下に座し、魔王の軍勢を降して覚者となり給うた聖なるボダイ樹をその後方に植えた。」（III/1/9～12）そしてこれを礼拝する者は「ブツダ御自身を礼拝するのと等しいほどの善果を得る。」（III/1/12～14）という碑文の記載があり、また第4・5・6碑文と同じく、マハータンマラーチャー・リタイ王時代に帰せられている第2碑文に、「あるところでは、人人はアラン（ヤ）ニクまで出かけて行く。（それは）町の外にあって、シーハラ（セイロン）の匡人たちが、のぼりや旗や、ローソクや、薫香や華鬘などを飾」（II/2/82～83）っていたとあり、さらにまたセイロンに赴いて、正法の護持に寄与することは、「大いなる善行」（II/2/81～82）とされていたことから見て、「アラン（ヤ）ニク（寺）」を本拠とするランカーオンは14世紀中葉においても、セイロンとの交渉を維持し続けることによって新しい刺激を受け、内にはスコータイ諸王の帰依と保護によって繁栄を続けたものと思われる。

Ⅲ スコータイにおけるランカーオンの弘通

上座部仏教の特徴のひとつは、「サンガ中心主義」である。定義上は、「サンガ」もまた、「仏」、「法」とともに、「三宝」の一構成要素であるにすぎないが、「仏宝」も「法宝」も「僧宝」である「サンガ」によって実現され、「サンガ」を通して師資相承されるのであるから、制度としての側面から上座部仏教をとり上げる場合には、「サンガ」の考察が一義的重要性をもつ。けだし、「サンガ」が滅亡すれば上座部仏教もまた消滅せざるを得ないからである。このことは伝承の中絶した「ピクニ・サンガ」の現状に徴して明らかであろう。

上座部仏教の第二の特徴は、上に述べたところの「サンガ」が、すぐれて「超俗的」である

ことである。「サンガ」の成員は「家を出た者」(pabbajita)であり、かれの全存在は、「家に在る者」(gharavāsa)³⁶⁾の態度に依存している。上座部仏教において「出家者」とは、本来、「乞う者」(bhikkhu)としてある。

第三の特徴は、「出家者」の団体である「サンガ」が、「福田」(puññakhetta)として位置づけられ、非自立的存在である「サンガ」の支持行為に、宗教的価値が付与されて、それが「在家者」における実践的宗教 (practical religion)³⁷⁾の中核的部分をなしているという点である。「この田に種子をまき、施与を行なう者は多大なる善果を得る」³⁸⁾と信ずる「在家者」は、おのれの果福を求めて、「サンガ」に惜しみなき財貨の寄進を行なうのである。

上座部仏教の第四の特徴は、上記の施与行為への参加には身分的制限がもうけられていないことから、上は国王から、下は奴隷にいたる社会の全階層の宗教的欲求を充足させる機構を具備していることである。支配者がこの点に着目するとき、上座部仏教は、民衆を馴致して体制の安定的維持をはかるためのきわめて有効な手段となる。いまもし、国王自身の宗教的欲求の充足という側面を無視して、国家統治という政治的側面からのみ「国王」と「サンガ」との関係を取りあげるならば、つぎのような問題が指摘されるであろう。すなわち、(1)「サンガ」が繁栄し、これによって仏教の盛行を見ることは社会の安定をもたらす体制の維持に寄与するところが大きい。したがって「サンガ」を支持し、これを安定的に存続させることは、国家的にも有意義である。(2)一定規模以上の成員を擁するに至った「サンガ」が存続するためには、個々人の信仰にもとづく非組織的な寄与に頼るだけでは不十分である。この時国王ないし国家による支持は、「サンガ」の安定的存在に対する最上の保証となる。(3)「サンガ」が「福田」として、「在家者」の宗教的欲求を充足し続けるためには、「サンガ」がその「超俗性」を失わず、「清浄」でなければならない。もし「サンガ」が自律的に自己浄化を行なう能力を欠くときには、国王ないし国家は「サンガ」に介入して、その「超俗性」を回復させ、「サンガ」が社会統合に果たす機能の維持につとめる。「サンガ」はこのとき、俗権の干渉を拒否し、自力をもってその「清浄」を保つことをせず、かえって俗権の干渉を求める傾向が見られる。かくして、「サンガ」の「超俗性」とは、「俗権に保証される超俗性」ないし「俗権に従属する超俗性」という「奴隷の自由」のごときものとなる。スコータイのタイ族によって受容されたランカーオンもまた上座部仏教のこうした特徴を示している。以下に、刻文の内容に則しつつ、ランカーオン弘通の状況を具体的に検討していこう。

第1碑文は「スコータイの人々は、慈悲深く、持戒を尊び、施与を行なう。スコータイの王ラーマカムヘングをはじめとして、すべての者は、王子も王女も、男も女も身分の上下を問わ

36) 「家居」を意味するこのパーリ語は、タイ語では「在家者」を指す。

37) Leach (1968), p. 1.

38) 石井 (1970), p. 453.

ず、おしなべて仏教を信奉している。」(I/2/8~12)と述べて、上座部仏教が支配階級の独占でなく、タイ族社会のすべての階層によって信奉されていたことを強調する。「雨期の定住に入ると、人々はこぞって持戒にはげみ、雨安居が明ければカチナ衣裁断の儀式が一カ月の間続く。カチナ衣裁断の式には、子安貝の山、果物の山、供花の山、座具、寝具が施入される。カチナの供物は、毎年200万ピアにも達する。カチナの儀式の白の誦唱を聴こうと、人々は町はずれのアラン(ヤ)ニク(寺)まで出かける。アラン(ヤ)ニクから町にもどる人々は、野のはずれまで行列して、さまざまな楽器の音、人々の歌いさざめく声で(にぎわう?)。たわむれたい者はたわむれ、笑いたい者は笑い、喜び歌いたい者は歌う。スコータイの町には四カ所の城門がある。人々は王がローソクに点火し、花火をあげるのを一目見ようと、先を争って城内になだれこむ。スコータイの町はわれんばかりの賑わいである。」(I/2/8~20) 上座部仏教徒にとって、国王とは「偉大なるウパーサカ」³⁹⁾であり、すすんで出家者を敬い、しばしばサンガに施与を行なって、在家者に仏法讃仰の範を示すものであった。たとえば、ラーマカムヘング王は、「新月、満月の(仏)日には、白象ルチャシーの頭や背を美しくよそおい、左右のきばを黄金をもって飾らせ、これをお召しになってアラン(ヤ)ニクのプラ(?)を参詣」(I/3/19~22)して、ランカーオンを尊ぶべきことを教えた。また孫のリタイ王は、ナコンバンより招いたセイロンの大長老のために僧房と堂宇を建ててこれを寄進し、「雨期の定住が終わると、(王は)大規模な施与を行なった。そして、スコータイの町の中央、仏舍利塔の東側にある仏像を模した青銅の仏像を開眼し、100日間にわたって説法を聴聞した。そののち、金10,000、銀10,000、子安貝10,000,000、きんま10,000,000、三衣400組、鉄鉢400個、座具400枚、寝具400組……を施入」(V/3/8~17)して施与の範を示し、これにならう信徒の献げた供物の数は、「数え切れぬ」(V/3/17~19)ほどであったという。こうした王室による仏教崇拜の事例は、刻文の各所に散見されるが、つぎの史料はサンガの経済的基盤の実体を示唆するものとしてとくに注目される。これは1958年、スコータイ城壁の東南端の南方にのこる遺址「アソーカーラーマ」(Asokārāma)で発見された第93碑文であって、リタイ王の女で、異母兄のマハータンマラーチャーの妃となったソムデッド・プララーチャターウィ・シーチュラーラクサナ・アッカララーチャマヘーシー・ティローカラタナ太后が亡夫の菩提を弔うために建立したと推定される「アソーカーラーマ」の由来をパーリ語およびタイ語で録したものである。

その内容はまず、小暦761年卯年(1399 A.D.)パグナ月白分第7日に、太后がアソーカーラーマに一基の仏舍利塔を建立し、これにセイロン請来の二粒の仏舍利を奉納したことなどを述べたあとで次のように記している。

「それから太后は、ナイ・チェング・シーチャンを監督者とする50家族の平民を寺戸(ka-

39) この語は碑文には現われていないが、XLIX/0/23に太后を「マハー・ウパーンカー」と呼ぶ例がある。

ppikāra-phayābān) として施入した。太后はまた毎年、年初に牛車20台分の米……2億ピアの価値ある土地を寺領地として施入した。太后は、500万ピアをもって園地を購い、毎日50人分の托鉢を満たすための副食供給用とした。」(XCIII/1/16~21)

「(太后は) アソーカーラーマを建立しただけでなく、ワナラタナ長老のためにタクシナーラーマ (Thaksinārāma) を建て、年間(?) 牛車10台の米を収穫できる100ライの土地と、10家族のプライを寺戸として施入した。」(XCIII/1/27~30)

ここに引用した碑文の記載からあきらかなように、王室は、王室が建立寄進した寺院については、これに田地や園地を施入し、寺戸をして耕作せしめることによって寺院に止住する出家者の生活維持をはかったのである。寺戸として寺院に隷属せしめられた者は、アソーカーラーマの例では「平民」(phū khon), タクシナーラーマの場合は「プライ」とあって、いずれも「奴隷」(khā, thāt) でないことは、14世紀末のスコータイにおいては、いまだ制度としての奴隷が存在しなかったためか、あるいはそのほかの理由によるものかは不明である。ここではアユタヤ朝において寺院奴隷をあらわす「カー・プラ」(khā phra) ないし「ヨーム・ソング」(yōm song) という語は用いられておらず、第1の例では「カピカーラ・パヤーバーン」が、第2の例では「パヤーバーン・ワット」(phayābān wat) が用いられ、「僧の用を足す者」と注記されている。これが「特定の寺院に絶対的に隷属して、その使役に服し、また寺領地の耕作を行なって、寺院に所属する僧侶の食糧を生産するため、国王によって寺院に寄進されるところの一群の男女」を意味するアユタヤの「寺奴婢」とどの点で相違するかについてはさらに検討が必要であろう。⁴⁰⁾ しかしいずれにせよ、1399年において、王室によって寺領地と、これを耕作する労働者とが寺院に施入されていたという事実は、非生産的なサンガが、その「超俗性」を犠牲とすることなしに、安んじてその成員の生活を維持できたサンガの経済的基盤を具体的に示して興味深い。

出家者の団体である「サンガ」を核として構成される世界を「仏教的秩序」(phutthachak) という。「仏教的秩序」は、「世俗的秩序」(rātcha-ānāchak) の中に包摂されながら、しかもつねにそれ自身の秩序を主張することによって「世俗的秩序」との間に緊張を持続する。その緊張をつくり出す力は、「サンガ」にあっては「持戒」による「清浄性」の維持であり、在家にあってはサンガの「超俗性」の尊重である。国王が自ら出家してサンガの秩序に服するとき、かれは、「仏教的秩序」と「世俗的秩序」との関係のあるべき姿を人民に示しているのである。スコータイ王朝においては、リタイ王タンマラーチャー1世がそれであった。小暦1283年丑年(1361)、ナコンパンからセイロンの大僧正を招き、僧正が雨期の定住をそこでおくるために僧房と堂宇を建立したリタイ王は、「雨安居が明けた水曜日、タイ語でいえばルアング

40) 石井(1970), p. 449.

・パオの年（＝丑年），星宿は金帆船，時は夕刻，ブッダがねはんに入られた年より数えて（王の）出家の時まで1905年，……日を以って数えれば入滅の日より出家の日まで69万5601日，ブラヤー・シーヌーラヤボンゴ・ラーマ・マハータンマラーチャーティラート……は，宮殿の上手におわす仏像の前において，修行者として，十戒を守る決意をされた。それからマハーサーミー・サンカラートをはじめ，もろもろの長老・比丘たちを招き，玉座に上って……サーマネーラとして得度を受けた」（V/3/22～37）のである。

リタイ王の出家については，これを「疑いもなく，ほかならぬ法王として教会を指導するとともに，またこの教会を通して臣民を指導するためであった」⁴¹⁾ とする意見があるが，この見解の前段については同意しがたい。なぜならば，「世俗的秩序」を去って「仏教的秩序」に入ったリタイ王の身分は，サンガの階統制に従えば，227戒を守る比丘の下位におかれるサーマネーラに過ぎないのであって，もしサーマネーラが，比丘を支配するとすれば，それは「仏教的秩序」を否定することにほかならないからである。リタイ王がもし「仏教的秩序」の中で「王」たろうとしたのであるならば，後世のモンクット親王（のちのラーマ4世王）やワチラヤーナ親王のように，「仏教的秩序」の内部に働く原理に従い，たとえば，サンガの首長である「サンカラート」の地位に上っていたであろう。リタイ王の出家は，「世俗的秩序」による「仏教的秩序」の認証，ないし尊重の象徴的表現であって，かえって，還俗によってふたたび俗界の王となることによって，その意味が完結するのである。「仏教的秩序」を包摂する「世俗的秩序」の支配者である国王は，このときにこそ「教会を通して」よりよく人民を支配することができるからである。

いま，仏教との関係においてながめる時，国王には，(1)「仏教的秩序の擁護者」という役割と，(2)「仏教的理想の世俗的秩序における顕現者」という二つの役割とが期待されているといえよう。順序を逆にして，(2)の役割から検討してみよう。

リタイ王の称号である「マハー・タンマラーチャー」とは，いうまでもなく「偉大なる(maha) 法治王(thammarāchā<dhammarāja)」であり，仏教的理念に基づいて統治を行なう王という意味である。

仏教王の統治準則を示したものは「王として守るべき十の法」（タイ語：トッサピットラーチャタム，パーリ語：dasavidhirājadhamma）と呼ばれ，これに従うことがよき王のしるしとされた。(III/2/26, V/1/15) ここにいう「十の法」とは，「ジャータカ」385番に見えており，「施与」，「戒律」，「捨離」，「正直」，「柔和」，「修養」，「不瞋」，「不害」，「たえ忍ぶこと」，「逆わぬこと」がそれであるという。⁴²⁾ 仏教王の統治の理想像は碑文の中にきわめて具体的な

41) Weber (1967), pp. 259ff. : 邦訳, p. 58.

42) 中村 (1959), p. 136.

形をもって示されている。「ラーマカムヘング王の御代に、スコータイは栄えた。水の中には魚が住み、水田には稲があった。国主は道路に沿って牛をひいて商いをする者、馬に乗って売りに行く者たちから税金をとり立てなかった。象を商いたい者は象を商い、馬を商いたい者は馬を商い、金銀を商いたい者は金銀を商った。庶民、貴族、王族のだれであっても、死んでいなくなったならば、かれの祖先伝来の屋敷、衣服、象、家族、米倉、召使、祖先伝来のびんろう樹やきんまの園は、ことごとくかれの子供たちに相続される。庶民、貴族、王族で争いがおこったならば、正しく審問を行ない、公平な裁決を下す。(王は)盗人や隠とくする者に加担することがない。他人の米を見ても、これを喜ばず、他人の富を見ても、これに心動かされることがない。なに人であれ、象に乗って来て、その領国を(ラーマカムヘング王の)庇護下におくことを願う者があれば、これに助力を与えた。かれがもし象を持たず、馬を持たず、男女(の召使)を持たず、銀や金を持っていない時には、これらをかれに与えた。あたかも自身の国にいるかのようにこれを助ける。敵の隊長や兵卒を捕えた時にも、これを殺さず、これを打たない。」(I/1/18~31) 同様の理想は、リタイ王の碑文にも示されている。「(この王は)王として守るべき十の法に則って国を治める。王はすべての臣民をいつくしむ。他人の米を見ても、これを喜ばず、他人の富を見ても、これに心を動かされることがない。父が死ねば、(その財産は)子供に譲り、兄が死ねば弟にこれを譲る。どのような悪を働く者であろうとも、これを死ぬまで打たせるようなことは決してなかった。そして敵の隊長や兵卒を捕えた時には、殺したり打ったりせず、かれらが破滅に陥らないようにこれを養った。邪心ある者、無礼な者、魚の中に……米の中に毒を入れて食べさせ、王を病気にして殺してしまおうとする者を捕えたとしても、殺したり打ったりは決してせず、王に悪心を抱く者に対しても数えきれぬほど慈悲をかけた。王が(このように)身心を抑制するのは、ブッダとなり、生きとし生ける者のことごとくこの転生の苦しみの彼岸へと導き渡すことを願うからである。」(V/1/14~33)

仏教王のもうひとつの役割、すなわち「仏教的秩序の擁護者」とは、言葉をかえていえば、「仏教的秩序の維持者」であり、これには、(a)保護・育成という積極的な面と、(b)統制という消極的な面という二面がある。前者については、すでに述べてきたような、物心両面からのサンガに対する援助をあげることができる。そこで、ここでは統制的な側面を、いくつかの角度から検討してみたい。

しばしば引用した第1碑文には、「サンカラート」(sangkarāt<sanggharāja) (I/2/29)、「プークルー」(pūkhūrū, khūrū<guru) (I/2/26, 30) という語が見えている。「プークルー」は、今日の「プラクルー」に対応するものであろう。いずれも僧官の階級を示す称号であって「世俗的秩序」における「バンダーサック(爵位)」に対して「サマナサック(僧位)」と呼ばれる。同じ第1碑文には、また、「マハーテラ」「テラ」(I/2/27) という語も見えている。これらは法臘の長短を示す称号であって、それぞれ10回および25回の雨期の定住を経験した長

老であることを示している。「サンカラート」「プークルー」と「テーラ」「マハーテーラ」の違いは、前者が国王によって与えられる「僧官」の称号であって、いわば「世俗的秩序」と「仏教的秩序」との接点に位置しているのに対し、後者は「仏教的秩序」にのみ属しているという点にある。「サマナサック」の存在は、サンガの国王に対する従属の一指標であるといえよう。15世紀後半以降の集権化の進行したアユタヤ王国の官吏は、「サクディナー（位階田）」、「ヨット（爵位を含む位階）」、「ラーチャティンナナム（欽賜名）」、「タムネング（職位）」の4個の指標によって階統制の中に位置づけられた。⁴³⁾ こうした「世俗的秩序」の支配原理は若干の変更を加えてサンガにも適用され、その根本思想にまったく手を触れられることなく今日に至っている。スコタイのサンガにおける、こうした階統制の発達の全体像をとらえることは史料制約のため困難であるが、しかもなお断片的史料によってさえ、俗権によるサンガの統制、俗権に対するサンガの従属の状況をうかがうことができる。たとえば、サンガの最高統轄者の「職位」である「サンカパリナーヨック」(sangkhaparināyok < sangghaparināyaka) という語は1406年の第9碑文に見え (IX/3/27) その僧位およびおそらく欽賜名は「プラボロマクルー・ティローカディロク・ティラタナ・シーラコンタワナーシー・タンマキッテイ・サンカラチャー・マハーサーミー・チャオ」(IX/3/27~28) であったことが知られる。こうした僧官は、国王によってサンガ統治の権能を認証され、そのしるしとして僧位、欽賜名等が与えられたのであったが、この第9碑文は、こうした僧官における国王観ないし国家観を明確に示している史料として注目される。

この碑文は、アランヤワシー（森林派）を統轄する僧官（チャオカナ）であって、同時に全サンガの最高責任者（サンカパリナーヨック）である前記の大長老が、一寺院の住持を指名しようとした際に、二名の大長老から異議が申し立てられ、これに対抗するために、国王の介入を求め、この措置によって希望した人事を実現したいきさつを回顧的に記したものである。やや長いですが、その該当部分を引用したい。

「マハータンマラーチャー王は、おでましになって、（マハータンマラーチャー長老の）遺体を御覧になった。葬儀が終了すると、祖父王マハータンマラーチャーは、マハータンマラーチャー大長老（が着用していた？）大衣を……わたしの肩の上に（おのせになった）。そしてわたしを祝福してこうおっしゃった。猊下よ、末永く宗師の教えを守られよ。……これらのすべての寺院を猊下にゆだね……」(IX/1/28~33) 「小暦750年（1388）陰暦9月、パトムウッタラ長老が亡くなると、わたしはこの寺の管理をタンハンカラ大長老にゆだねた。タンハンカラ大長老が死ぬと、わたしはウエーサープ大長老に……そしてウエーサープ大長老が死ぬと、モンコンウィラーサ大長老に、それぞれこの寺の管理をゆだねたのであった。ところがその時、サーリ

43) Wales (1965), pp. 35 ff.

プッタ大長老とプッタワンサ大長老は、(この指名に)異議を申し立てたのでここに大争論がおこったのである。孫王マハタンマラーチャーティラート、シータンマラート太后、プープラヤー、ナーイ・スワンプラーチャー、バー・タンマトライロークをはじめとする学者たち、クン・スコントロット・ラーチャモントリー、ナーイ・ペニー・パムーヤラーチャサートら顧問官、サンガからはカーマワーシー(都市派)を代表して、サンカラート・ヤーナルチー大長老を上首とし、トライピドク大長老、プッタワンサ長老、マハーアーリポン長老、バー・ヤーンコンティク、バー・スワンテープ、バー・ラーフン、バー・ヤーンウィラートら、プラループ(派?)からは、タマラシー大長老、スポーターナンタ大長老ほかもろもろのビクたち、アランヤワーシー(森林派)からは、スモンコン大長老、ケーマモンコン大長老、タンマコーサ大長老、ヤーナカンピラ大長老、サマンテープ大長老、プッタウィサーラ大長老、スリヤー大長老、ラーマランシー大長老、タンマセーナーボディ大長老、プラヤーティカ大長老、スパンナサヤーマ大長老、ヤーノウイサーラ大長老、アーナンタ大長老、アッカヤーナ大長老、タンマキッティ長老らもろもろのビク衆が相集い、チャーレ・チャーにある布薩堂を埋めた。かくしてかの二長老のひき起こした争論を鎮めたのである。

小暦768年戊年(1406)、陰暦1月黒分10日、日曜日の初更、マハータンマラーチャーティラートがタレーチャーにある堂宇に出御し給うた時の詔：予は、プラボロマクルー・ティローカティロク・ティラタナ・シーラコンタワナーワシー・タンマキッティ・サンカラチャー・マハーサーミー・チャオを、サンカパリナーヨックに任命し、全権を与う。何人たりとも、アランヤワーシーに属しながら、仏法に違ふことある時はボロマクルーは専断を下すべく、ボロマクルーの行なういかなる決定も予に異存はない。その後で、わたしと衆僧は、国王マハータンマラーチャーティラート、シーラートマダー太后、プークルーらとともに、カンラーナ・ワナーワート寺の管理の全権をモンコンウィラート大長老にゆだねることを(確認した。)」(IX/3/1~32)

われわれは、第9碑文のこの記載によって、スコタイのサンガが、内部の紛争を解決するために、あえて国王の権力を利用して怪しまなかったことを知るのであり、「仏教的秩序」が「世俗的秩序」に包摂され、その寛容によって支えられている事例を見るのである。「もし、訓戒することがその力に余るほどの多くの悪しきビクがあるならば、相誘って国王陛下にその旨奏上すれば、王土の守護者である陛下は、仏法の護持に心をくだく大長老たちに対し助力を与える」という「古来の慣行」は⁴⁴⁾、スコタイにおいて大寺派が受容され、「国家仏教」となった時以来成立を見たものと考えられる。

サンガに関する官職としては、上述の僧官のほか、俗官が任命されていたことが第49碑文に

44) 石井(1970), pp. 456 ff.

よって明らかである。この俗官は「サンカカーリー」(sangkhakārī) といい、その長は「ナーイ・サンカカーリー」(nāi sangkhakārī) と呼ばれた。「サンカカーリー」の任務は、「国王とサンガとの連絡役」であった。⁴⁵⁾ 同碑文によれば、1412年スコタイのナーイ・インソーラサク某が、その所有地をサンガに施入し、そこに僧房を建てたいとして勅許を仰いだ時、国王はナーイ・サンカカーリーに命じてその請願を処理せしめている。(ILIX/0/1~14)

俗権によるサンガの統制としては、以上のほか、いわゆる「私度」を防止するための「ウパチャー」(親教師)の官許制、破戒僧のサンガよりの追放を含む僧の処罰などがあるが、本稿では刻文に現われたもののみ限定した。また、バラモン教、精霊崇拜などの他の信仰体系と国王との関係については、他の機会に論じたいと思う。

引用文献

I. 刻文集成：

タイ国内で発見され、今日までに解読された130点の刻文は、つぎの4冊に収録されている。第29碑文までは「文部省芸術局」が、第30刻文以降は「総理府歴史文書刊行委員会」が、それぞれ一連の登録番号を付し、これが引用の際の正式呼称として用いられているので、本稿でもそれに従った。なお本稿で用いた「刻文」の原語は、タイ語の chārūk であるが、この語は inscription 一般を表わす場合と、材料が石以外の inscription を指す場合がある。「碑文」は silāchārūk の訳語で、石刻文を意味する。

1. ศาสตราจารย์ ยอช เซเดส์. 1924. ประชุมจารึกสยาม ภาคที่ 1 จารึกกรุงสุโขทัย, Bangkok.
 - 1'. Coedès, G. 1924. *Recueil des inscriptions du Siam, Première partie: Inscriptions de Sukhodaya, Bangkok.* (前記と合本)
 - 1''. กรมศิลปากร. 1957. ประชุมศิลาจารึก ภาคที่ 1. จารึกกรุงสุโขทัย, Bangkok.
- 以上の3冊には、第1碑文から第15碑文までが収録されている。1''には、その後3に収められることとなった若干のものが、暫定的な整理番号を付されて収められているので利用の際には注意を要する。
2. ศาสตราจารย์ ยอช เซเดส์. 1929. ประชุมศิลาจารึกสยาม ภาคที่ 2 จารึกกรุงทวารวดี, เมืองละโว้, และเมืองประเทศราชขึ้นแก่กรุงศรีวิชัย, Bangkok.
 - 2'. Coedès, G. 1929. *Recueil des inscriptions du Siam. Deuxième partie: Inscriptions de Dvāravati de Crivijaya et de Lavo, Bangkok.* (前記と合本)
 - 2''. ศาสตราจารย์ ยอร์ช เซเดส์. 1961. ประชุมศิลาจารึก ภาคที่ 2 จารึก ทวารวดี ศรีวิชัย ละโว้ (พิมพ์ครั้งที่ 2 แก่ใหม่), Bangkok.
 - 2'''. Coedès, G. 1961. *Recueil des inscription du Siam. Deuxième partie: Inscriptions de Dvāravati, de Crivijaya et de Lavo, Bangkok.* (前記と合本)
- 以上いずれも第16刻文から第29刻文までを収録。利用には新解釈をおさめた1961年改訂版のほうがよい。
3. คณะกรรมการจัดพิมพ์เอกสารประวัติศาสตร์. 1965. ประชุมศิลาจารึก ภาคที่ 3 ประมวลจารึกที่พบในภาคเหนือ ภาคตะวันออกเฉียงเหนือภาคตะวันออก และ ภาคกลางของประเทศไทย, Bangkok.
- 第30刻文から第84碑文までを含む。
4. คณะกรรมการจัดพิมพ์เอกสารประวัติศาสตร์. 1970. ประชุมศิลาจารึก ภาคที่ 4 ประมวลจารึกที่พบในภาคเหนือ ภาคตะวันออกเฉียงเหนือภาคตะวันออก และภาคกลางของประเทศไทย, Bangkok.
- 第85碑文から第130刻文までのほか、あらたに解読された第40碑文の第2面をおさめている。

45) Griswold & Prasert (1968), p. 236 n.

II. 欧文文献：

- Bode, M. H. 1966. *The Pali literature of Burma*. London.
- Coedès, G. 1921. "The origins of the Sukhodaya dynasty," *JSS*, Vol. XIV, pt. 1.
- . 1924. *Recueil des inscriptions du Siam. Première partie: Inscriptions de Sukhodaya*. Bangkok.
- . 1961. *Recueil des inscriptions du Siam. Deuxième partie: Inscriptions de Dvaravati, de Crivijaya et de Lavo*. Bangkok.
- . 1962. *Les peuples de la péninsule indochinoise*. Paris.
- 邦訳：辛島・内田・桜井訳，ジョルジュ・セデス『インドナ文明史』東京，1969.
- . 1964. *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*. Paris.
- Griswold, A. B. & Prasert na Nagara. 1968. "A declaration of independence and its consequences; Epigraphic and historical studies, No. 1," *JSS*, Vol. 56, pt. 2.
- Jayawickrama, N. A. 1968. *The sheaf of garlands of the epochs of the conqueror being a translation of Jinakalamalipakaranam*. London.
- Leach, E. R. (ed.) 1968. *Dialectic in practical religion*. Cambridge.
- Le Bar, F., Hickey, C. C. & Musgrave, J. K. 1964. *Ethnic groups of mainland Southeast Asia*. New Haven.
- Le May, R. 1962. *A concise history of Buddhist art in Siam*. Rutland & Tokyo.
- Taw Sein Ko. 1925. *The Kalyani inscriptions erected by King Dhammaceti at Pegu in 1476 A. D.*, Bangkok.
- Wales, H. G. Quaritch. 1965. *Ancient Siamese government and administration*. New York.
- Weber, M. 1967. *The religion of India*, New York.
- 邦訳：池田・山折・日隈訳，マックス・ウエーバー『アジア宗教の基本的性格』東京，1970.
- Wolters, W. O. 1966. "A western teacher and the history of early Ayudhya," *The social science review, special issue*.

III. タイ語文献：

- Damrong (1926). สมเด็จพระมหารัชมงคลมุนี. ตำนานพระพุทธเจดีย์, Bangkok, n. d.
- Prasert (1966). ประเสริฐ ณ นคร, "การชำระประวัติศาสตร์สุโขทัย" ใน สังคมศาสตร์—ปริทัศน์ ฉบับพิเศษ มิถุนายน 2509 (1966)
- Tri (1954). ศรี อมาตยกุล, นำเที่ยวเมืองสุโขทัย, Bangkok.
- Tri (1960). ศรี อมาตยกุล, " นครศรีธรรมราช " ใน รวมเรื่องนครศรีธรรมราช, Bangkok.
- Tri (1962). ศรี อมาตยกุล, " ประวัติศาสตร์สุโขทัย " ใน คำบรรยายสันนิษฐานโบราณคดีสมัยสุโขทัย พ.ศ. 2505., Bangkok.

IV. 邦文文献：

- 早島鏡正 1968 「上座部仏教の性格—セイロン仏教を中心として—」 山本達郎編『東南アジアの宗教と政治』東京.
- 生野善応 1968 「ビルマの仏教」 山本前掲書所収
- 石井米雄 1970 「国家と宗教にかんする一考察」『東南アジア研究』7 卷 4 号.
- 岩田慶治 1971 『東南アジアの少数民族』東京.
- 中村 元 1959 『宗教と社会倫理』東京.
- 杉本直治郎 1959 「暹国と中国との交渉」『南方史研究』I.
- 本稿を執筆するについて、佐々木教悟：「タイ族の仏教受容について—インド文化圏における仏教の弘通—」『仏教史学』第7 卷第2 号から多くの示唆をうけた。