上座部仏教の政治社会学

── 国教の構造 ──

石井米雄著

東南アジア研究叢書 9

序

南方上座部仏教に対する仏教学者の関心はこれまでひとえに文献学的・歴史学的であった。十九世紀の二〇年代に開始されたパーリ仏教研究は、厳密な史料批判に基づくテキストの確立、そのテキストによるブッダの本源的教説の解明、宗教として成立した仏教の教理史研究などを主軸として発展してきた。こうした文献学的・歴史学的研究の素材となったパーリ聖典とその注釈書類は、いずれも、スリ・ランカ、ビルマ、タイなどの南方上座部仏教国に伝承され、今日まで保存されてきたにもかかわらず、これらの国々の人々の価値観と根本的なかかわりをもち続けてきた南方上座部仏教の現実相の研究は、ごく最近に至るまで、学的関心の対象となるにはいたらなかった。社会的事実としての南方上座部仏教の研究は、過去十年あまりの間に、これら諸国の文化・社会・政治に関心を寄せる人類学者、社会学者、政治学者らの、人類学的、社会学的、政治学的研究の一環として開始されたのである。最近では若いインド学・仏教学者もこの戦列に加わって、新しい南方上座部仏教研究は急速な進展を示しつつある。

本書は、著者がタイ仏教に関し過去数年間に発表した旧稿に筆を加え、これに未発表の論考および資料を加えて一書としたものである。執筆の時期は数年にわたっているが、著者の問題関心は一貫して、仏教とりわけ仏教サンガが国家および社会と結ぶ関係の解明にあった。材料は、もっぱらタイ仏教に限定されているが、ここで追求されたテーマは、著者が現在行なっているスリ・ランカ、ビルマ等他の諸国の上座部仏教研究との比較によっ

て、さらに深めたいと考えている。あえて「上座部仏教の政治社会学」と題した理由がここにある。

本書において著者のなし得たことは、問題の解明というよりはむしろ、将来解明すべき問題の所在を、荒けずりな形で提示するに止まった。その意味で本書は一つの研究の出発点というべきものである。

本書が出来上がるまでには、じつに多くの方々のお世話になった。とくに猪木正道京都大学名誉教授（現防衛大学校校長）には、筆者がこの研究を開始した当初からたえざる激励を与えて下さった恩人として特別の感謝を捧げなければならない。京都大学東南アジア研究センター市村真一所長には、出版について数々の御配慮をいただいた。また、京都大学法学部福島徳寿郎教授が、発展途上国の政治学的研究における著者の問題関心の重要性を指摘され、多くの助言を与えられたことは、著者にとって大きなはげましであった。

すぐれた同僚に恵まれたことの幸せを、執筆の段階でこれほど痛切に感じたことはなかった。セミナーにおける討論によって、新しい方向を示唆されたことは一再ではない。とくに京都大学東南アジア研究センター坪内良博助教授（社会学）、矢野暢助教授（政治学）が、それぞれ専門の立場から与えて下さったコメント、またよき対話の相手として示された友情と忍耐心とに心からの感謝を捧げたいと思う。

大阪外国語大学赤木攻講師には資料作成の段階で御協力をいただいた。また筆者不在の間、面倒な校正を一手に引き受けて下さった谷本由生枝さん、原稿浄書に献身的努力を傾けて下さった森田恵美子さんにも心よりお礼を申し上げたい。

最後に、著者海外出張中にもかかわらず本書の出版をお引き受け下さった創文社にも感謝の言葉を捧げるものである。

本書に収録するにあたって、加筆修正を加えた旧稿は次のとおりである。

第一部第一章　「タイ仏教におけるサンガと社会」『アジア文化』（第十巻一号）
第一部第二章　（未発表）
第二部第一章　「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」『東南アジア研究』（第九巻一号）
第二部第二章　「国家と宗教にかんする一考察（Ⅰ）――ラーマ一世における仏教の『擁護』」『東南アジア研究』（第七巻四号）
第二部第三章　「国家と宗教にかんする一考察（Ⅲ）――タイ仏教における Ecclesia の成立とその意義」『東南アジア研究』（第十巻二号）
第二部第四章　「タイ国における『教法試験』について」『東南アジア研究』（第十巻四号）
第二部第五章　（未発表）
第二部第六章　「タイ国における国民統合と仏教サンガの役割」『東南アジア研究』（第十一巻三号）
第二部第七章　「タイ・ナショナリズムと仏教」高橋保編『東南アジアのナショナリズムと仏教』（東京・アジア経済研究所・一九七三年）
第二部第八章　「タイにおける千年王国運動について」『東南アジア研究』（第十巻三号）
附論　第一部　（未発表）
附論　第二部　（未発表）

昭和五十年元旦　ロンドンにて

石井米雄

目次

序
はじめに……三
第一部　序論的考察――国教の構造――
第一章　サンガと社会……一
第一節　上座部仏教の規範的救済観……一
第二節　出家とサンガ……一五
第三節　正法の嗣続者としてのサンガ……二四
第四節　福田としてのサンガ……二九
第五節　タン・ブン思想とサンガ……三三
第六節　呪術的仏教とサンガ……四一
第七節　サンガの世俗的機能……四八
第八節　上座部仏教の社会的構造……五四
第二章　サンガと国家……五八
第一節　憲法と仏教……五八
第二節　サンガ・国王・正法……七〇
第三節　「ブラ・タマサート」と「正法王」……七七

第四節　「仏教的エクレシア」とその構造……八三

第二部　サンガ・国家・社会――歴史のなかの仏教――

第一章　スコータイ期における王権とサンガ……九三

第一節　スコータイにおける仏教受容の背景……九七

第二節　スコータイにおけるランカーオンの成立……一〇一

第三節　スコータイにおけるランカーオンの弘通……一〇七

第二章　アユタヤ・ラタナコーシン期における王権とサンガ……一一〇

第一節　史料について……一一一

第二節　サンガの組織……一一三

第三節　仏教「擁護」の支援的側面……一一六

第四節　仏教「擁護」の統制的側面……一一五

第三章　タイにおける仏教エクレシアの成立……一一五

第一節　「サンガ統治法」の制定……一一八

第二節　国王とサンガ……一一三

第三節　王権によるサンガ支配の構造……一一六

第四節　在家者とサンガ……一一四

第四章　「教法試験」制度の成立とその意義……一一六

第一節　「教法試験」制度の沿革……一一九

第二節　「教法試験」の現状……一一七

第五章　民主主義体制下における「サンガ統治法」とその変遷……一九五
第一節　「仏暦二四八四年サンガ法」の制定……一九八
第二節　「マハーニカーイ派」と「タマユット派」の確執とサンガ統治……二〇二
第三節　サリット・タナラットの登場と新「サンガ法」……二〇四
第六章　国民統合とサンガの役割……二二五
第一節　タイ国内の少数民族……二二七
第二節　少数民族対策の基本方針……二三五
第三節　サンガと社会……二四一
第四節　サンガと社会をめぐる新動向……二四九
第七章　タイ・ナショナリズムと仏教……二六〇
第一節　前期的ナショナリズムとしてのタイ・ナショナリズム……二六〇
第二節　国王と仏教……二六六
第三節　文化的ナショナリズムとしてのタマユット運動……二七四
第四節　ワチラウットにおけるナショナリズムと仏教……二八五
第五節　サリットにおけるナショナリズムと仏教……二九三
第八章　タイ国における千年王国運動……三〇〇
第一節　千年王国運動の諸特徴……三〇三
第二節　「オング・マンの反乱」――「ピー・ブン」の一事例――……三〇六
第三節　タイにおける千年王国運動の特徴……三一四
第四節　おわりに……三二四

附論　第一部

タイ仏教研究文献解題……三一七
一　辞典類……三一〇
二　サンガ法関係……三二一
三　上級僧官の名簿および略歴……三二五
四　統計・報告類……三二六
五　仏教教理……三二七
六　戒律……三二五
七　仏教史……三二六

附論　第二部

タイ仏教関係法制史資料（附イスラーム関係法令）……三五三
一　「ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法」……三五三
二　「仏暦二四七七年サンガ統治法改正法」……三七一
三　「ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法」制定前のサンガの状況にかんする
　ソムデット・プラマハーサマナチャオ（ワチラヤーナワローロット親王）の教書……三七二
四　「仏暦二四八四年サンガ法」……四〇三
五　「サンガ法」にかんする政府声明……四一四
六　「仏暦二五〇五年サンガ法」……四一五
七　「仏暦二五〇六年文部省宗教局組織令」……四二四
附一　「仏暦二四八八年イスラームの擁護に関する勅令」……四二七

附二　「仏暦二四九一年イスラームの擁護に関する勅令（第二）」……四元
附三　「仏暦二四八九年パタニー、ナラティワート、ヤラー、サトゥンの各県にイスラーム法を適用する法律」…四三〇
引用文献目録……四三三
索　引……1～9

上座部仏教の政治社会学

――国教の構造――

はじめに

今日、スリ・ランカ、ビルマ、タイ、ラオスおよびカンボジアなど、南および東南アジア諸国で信奉されている仏教は、一般に「南方上座部」として知られている。「南方」とは「南方アジア諸国において信奉されている」という意味であり、「上座部」とはパーリ語「テーラヴァーダ」(Theravāda)の伝統的漢訳である。「テーラ」(Thera)とは、出家後の年数が長く、上座すなわち上席に着座すべき教団の長老を指し、「ヴァーダ」(vāda)は、「語る、話す」を意味する動詞語幹 vad- の派生名詞形で、「説、論、言説」などと訳す。したがって、「テーラヴァーダ」とは、「長老の説」別言すれば、「教団の長老たちによって継承されてきた仏教の正統的教説」を意味する。わが国では、「小乗仏教」、と呼び慣わされてきたが、「小乗」とは、パーリ語「ヒーナ・ヤーナ」(Hīnayāna)の訳語で、自己の救済のみを考えて他を顧みることがない「賤しい」(hīna)「乗物」(yāna)という侮蔑的ニュアンスが含まれているので、[1] 世界仏教徒会議の決議を尊重して、この語の使用を止め、「テーラヴァーダ」あるいは「上座部」を用いるようになっている。現在その信徒数は、タイ国総人口の九四%、ビルマおよびカンボジアでは八五%、スリ・ランカでは六四%、ラオスでは五〇%を占めると言われ、その総数は七〇〇〇万人を越えるものと推定される。上座部仏教は、カンボジア、ラオスの両国では国教、タイでは事実上国教の取り扱いを受けているが、ビルマでは少数民族キリスト教徒の反対もあって仏教の国教化が政治問題化した。[2]

「上座部仏教」は、出家教団を中心とする宗教で、保守的傾向が顕著である。その保守性は、仏滅後第二世紀

に溯る上座部成立当時の状況と密接に関係している。伝説によると、ブッダ入滅後一〇〇年のこと、ヴェーサーリのヴァッジ族出身のビクたちが、戒律によって禁じられた行為のうち、「金銀を受けること」などの十項目（いわゆる「十事」）を取り上げ、その合法性を主張した。その時七〇〇人の上座長老たちは、ヴェーサーリ郊外にあるヴァーリカーの園に会して、討議を行ない、これらの「十事」をことごとく非合法として退けたのち、「元のごとく、一切の教法と戒律とを合誦して、一切の聖教の垢を洗いおとした」という。[3]

『大史』によれば、自己の主張を容れられなかったヴァッジ族のビクたちは、上座長老たちの決定を不服とし、別個に一万人を集めて独自の「結集」を行なった。[4] こうして仏教教団の一味和合は破られ、教団は、伝承の堅持を標榜する保守的な「上座部」(Theravāda) と、周囲の情勢の変化に応じた変革の必要性を主張する進歩的な「大衆部」(Mahāsaṅghika) とに分裂する。この事件が、いわゆる「根本分裂」である。[5]

「根本分裂」の原因は、時代の変化に対応した戒律の修正は許されるべきか、という命題をめぐる保守派と進歩派との対立としてとらえられよう。多数の同調者を集めて「大衆部」と呼ばれた進歩派のビクたちは戒律の修正を提唱し、戒律の不可侵を主張した保守派の長老たちと対立した。「十事」の提唱に対して保守派の長老たちのとった態度の背景には、ひとつの前史が存在する。それは仏滅後間もなく、ラージャガハで行なわれた「第一結集」の際におこった事件である。伝説によれば、ラージャガハの結集において仏弟子アーナンダは、マハーカッサパの問に答えて、五つのニカーヤのそれぞれの由来について述べたのち、つぎのような重大発言を行なったという。すなわち「世尊は正に入滅されようとした時、私に向かって『アーナンダよ、もし私の滅後、教団が希望するならば、小小戒（ごく小さな学ぶべきことがら）は捨ててもよい』と言われた」と。結集に参加した五〇〇人のビクたちは、アーナンダの発言にあった「小小戒」の意味する行為の内容を巡って論争したが、ある者は

それは教団からの追放を定めた四大罪以外のすべての規定であると主張し、ある者は四大罪と、教団の決議によって罪を与える十三条の戒律以外の条項を指すのであると言うなど、発言者によって各種各様の解釈が提出されて結論が得られなかった。この激しい論争のさまを見た座長のマハーカッサパは、「教団は、制定されなかったものを制定せず制定されたものを捨てることなく、制定された戒に従って進むべきである」(Cullavagga XI) という動議の提出によって事態を収拾したという。このエピソードは、上座部仏教の戒律観を根本的に方向づけた事件として重要な意味をもっている。ブッダは、その在世中折にふれ、「このことはしてもよい。このことはしてはならない」(Mahaparinibbana Suttanta, vi, 20) として戒律を定めた。ブッダの教説を信奉する弟子たちにとって、戒律の「法源」は、ブッダのカリスマ的権威の中にあったと考えられる。そのカリスマ的指導者の死に直面した弟子たちの教団は、ブッダによって、すでに制定された戒律に対しては、一切の修正を加えず、制定されたままにおいてこれを護持するという、戒律不可侵の原則を確認することによって、カリスマ日常化への道をひらくことになった。この措置によって、ブッダの戒律の伝統を正しく継承する者のみが正統とされ、これに異を唱える者は異端として排斥されることとなった。マハーサンギカのビクたちが、「悪しきビクら pāpabhikkhū」(*Dipavaṃsa*, v, 27.) と呼ばれたのはこの理由による。われわれは、上座部仏教の本源的保守性の根源を、ここに見出す。

上座部系の仏教は、前三世紀の中ごろ、アショーカ王の子(あるいは弟)マヒンダ長老によってセイロン島に伝えられた。マヒンダ長老は、時のセイロン王デーヴァーナンピヤ・ティッサ王の教化に成功し、王の後援によってアヌラーダプラに「大寺」を意味する「マハーヴィハーラ」(Mahāvihāra) を創建した。その後、系統を異にするアバヤギリヴィハーラが国王の支持を得て台頭し、大寺派は一時衰微したが十二世紀の中ごろ、パラッカマバーフ一世(一一五三〜八六)が出るにおよび、すべてのビクは大寺派の下に統合され、マハーヴィハーラ派の権

威が最終的に確立した。[6] セイロン大寺派系の上座部仏教は十三世紀以降、東南アジア大陸部の各地に伝播し、ここに今日見られる上座部仏教圏の原型が成立した。

南方上座部諸国の仏教教団は、今日もなおさきにのべた「第一結集」以来の戒律不可侵の原則を墨守している。後述するようにウポーサタの儀式の際読誦される戒律の条文が、片言隻語の誤読も許されないというタイ・サンガの慣行は、こうした上座部の戒律観を端的に象徴するものといえよう。

出家教団は、ビクおよびビクへの予備階梯であるサーマネーラによって構成される組織体である。ビク（bhikkhu）はパーリ語の動詞 bhikkhati（食を乞う）の名詞形で、「食物を乞う者」を意味する。「食物を乞う者」の構成する出家教団は、したがって、第三者による物質的支援の存在を予想している。国王など在家の有力者が寄進した寺領地からの収益が、その経済的基盤をなすような特別の場合を除くならば、一般に出家教団は、外部からの恒常的支援なしには存続し得ない。それゆえ、南方上座部が、今日もなお七〇〇〇万人の信徒を擁して繁栄しているという事実は、とりもなおさず、これらの諸国において非生産的な出家教団の存続を許すような機構が社会的に配備されていることを意味するものにほかならないであろう。

セイロンのカンディ地方には、かつてマックス・ヴェーバーが、「僧院領主制」（die Klostergrundherrschaften）と呼んだ寺院土地領有制度が発達し出家教団の強固な経済的基盤を成していた。[7] しかし、「僧院領主制」は、南方上座部の弘通したすべての地域における普遍的現象ではない。たとえばタイ国でも、thōranisong という寺領地の存在が刻文史料その他で確認され、この名で呼ばれる寺院所有地は現在も存在するけれども、その範囲は限られており、出家教団の経済的基盤としての意義ははるかに小さい。タイ国においては、国王によって伝統的に与えられて来た有形無形の支援の持続と、これを背景とした民衆の自発的かつ日常的な寄進行為とが、出家教団の存

続に、より大きな役割を果たしてきたのである。

このように、非生産的な出家教団を支える基盤は、国によりあるいは時代によって異なるけれども、こうした見かけ上の差異の根底には、在家者を教団の支持へとみちびき、教団はその支持に依存してその本源的保守性を失うことなく存続しながら、しかも両者の間に均衡が成立するような構造が存在しているように思われる。われわれがもし、この構造を解明することができれば、それによって多様な現象形態を示す南方上座部仏教の諸相を、整合的に説明することが可能となり、さらには、インドにおける仏教教団滅亡の原因解明にも貢献することができるであろう。

本書は、タイ仏教の中に具体的事例を求めながら、南方上座部仏教の存在構造についての一般的射程をもつモデルを構成しようとするひとつの試みである。第一部においては、まず第一章で上座部仏教の社会的構造の分析が行なわれる。ここでは、仏教の社会的諸機能の考察を通して、社会の底辺における仏教の存在形態が明らかにされるであろう。ついで第二章において、上座部仏教の政治的構造の解明が行なわれる。ここでは、サンガを媒介として民衆生活と緊密に統合した仏教が、王権との間に結ぶ相即不離の関係が考察の対象となる。

第二部は、第一部において提示された理論的枠組の中において、十三世紀以降のタイ仏教史の点検が行なわれる。第一章および第二章は、それぞれ、スコータイ期およびアユタヤ・ラタナコーシン期における王権の仏教「擁護」の性格の解明にあてられている。ここでは、「擁護」が「支持」と「統制」という二つの側面をもつという事実が、刻文史料および古代法典によって実証的に示される。第三章および第四章では、第一部第二章において論じられた仏教エクレシアが、「一九〇二年サンガ統治法」制定によって、タイ国に成立した状況が説明される。第四章は、そのうちとくに「教法試験」の成立過程を実証的に追っている。第五章では、一九三二年の立

憲革命以降のサンガ法の変遷の中に、国家によるサンガ統制の強化を見出そうとしている。第六章および第七章は、国民統合における仏教の機能を解明するひとつの試みである。第六章では、一九六〇年の後半以降の新傾向であるサンガの社会開発計画への参与が、具体的に検討される。第七章は、国民統合のシンボルである仏教が、タイにおけるナショナリズムの歴史の中でどのような役割を果たしたかという問題を、モンクット王、ワチラウット王、およびサリット・タナラットの三人の政治家の各々について考察する。第八章は、第六章および第七章とは逆に、仏教が、国民統合の分解要因としても機能しうることを、一九〇二年に東北タイで発生した千年王国論的宗教運動の検討を通じて明らかにしようとしている。

附論の第一部では、本書の執筆に際し利用した文献を中心として、タイ仏教研究のための基本的タイ語文献資料の解題が行なわれる。さらに第二部では、サンガ法関係の重要法令の全訳を行ない、あわせて、イスラーム関係の法令をも収録して、サンガ法の性格を、側面から浮かび上がらせようと試みている。

注

(1) 「乗物」とは「衆生を迷いの世界からさとりの世界（彼岸）に到達させる乗物」の意。（岩本裕『日常仏教語』東京・中央公論社・昭和四十七年）一四〇頁。

(2) 各国における南方上座部仏教の現状についてのもっとも包括的な著書にはつぎのものがある。

Heinz Bechert, *Buddhismus Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus, Erster Band: Allgemeines und Ceylon.* Alfred Metzner Verlag: Frankfurt am Main u. Berlin, 1966.

-do-, *Zweiter Band: Birma, Kambodscha, Laos, Thailand.* Otto Harrassowitz: Wiesbaden. 1967. また、内容がやや古いが、標準的なものとして、Charles Eliot, Sir, *Hinduism and Buddhism.* Volume Three. Routledge & Kegan Paul: London, 1957. がある。

(3) 増谷文雄『現代語訳仏教聖典』(東京・在家仏教会・昭和二十八年) 二八五頁。

(4) *Mahāvaṃsa*, V.

(5) 「根本分裂」については、その原因を大天の五事に関する教団の討論に求める北方の伝承があるが、ここでは南方伝承にしたがう。なお詳しくは、塚本啓祥『初期仏教教団史の研究』(東京・山喜房仏書林・昭和四十一年) 一五二～一七一頁。

(6) セイロン仏教史については、早島鏡正『初期仏教と社会生活』(東京・岩波書店・昭和三十九年) 一〇七～一八三頁。

(7) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, II.* Tübingen J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) : Tübingen, 1963. (邦訳、池田昭ほか『アジア宗教の基本的性格』五五頁)

セイロンの「僧院領主制」の現状にかんする社会学者の分析としては、

Hans-Dieter Evers, "Monastic Landlordism" in Ceylon : A Traditional System in a Modern Setting, *The Journal of Asian Studies, Vol. XXVIII*, No. 4 (August, 1969). pp. 685-692.

第一部　序論的考察
——国教の構造——

第一章　サンガと社会

第一節　上座部仏教の規範的救済観

上座部仏教教団の保守的存在構造の解明を行なうにあたり、まず、この宗教の救済に関する基本理念を取り上げ、考察の出発点としたい。

上座部仏教は、人間が自らの修行努力によって自己の救済を完成する道を提示する宗教である。道綽以来の「聖浄」二分法にしたがうならば、それは聖道門であり、自力門である。自力教は、タイ語で、「カンマ・リキット」(kammalikhit)と呼ばれる。[1] この語は、「カンマ」＝「行為」と「リキット」＝「書く」の合成語で、語源に即して解釈するならば、「自らの筆をもって自らの救済を描き上げる教説」を意味する。「カンマ・リキット」は、たとえば阿弥陀仏の救済をのぞみ、創造主への絶対帰依による救いを説く他力的な「プロム・リキット」(phrom-likhit)と鋭く対立する。「プロム」とは「梵」であり、広く「神」を指す語である。「カンマ・リキット」は、救

済の過程において「神」（ブロム）を求めず、もっぱら人間の行為（カンマ）を依処とする。上座部仏教の救済観は、「自己のみが自己の依処である。自己以外に依処はない。」（Dhammapada 160）という自力思想に貫かれている。「初転法輪」として知られる経典の中には、こうした自力救済の教説が、簡明に要約されている。関連する部分を引用しよう。(2)

「実に〈苦しみ〉という聖なる真理は次のごとくである。生まれも苦しみであり、老いも苦しみであり、病いも苦しみであり、死も苦しみであり憎い人に会うのも苦しみであり、愛する人に別れるのも苦しみであり、欲するものを得られないのも苦しみである。要約していうならば、五つの執着の素因としてのわだかまりは苦しみである。

実に〈苦しみの生起の原因〉という聖なる真理は次のごとくである。それはすなわち再生をもたらし、喜びと貪りをともない、ここかしこに歓喜を求めるこの妄執である。それはすなわち欲望に対する妄執と、生存に対する妄執と、生存の滅無に対する妄執とである。

実に〈苦しみの止滅〉という聖なる真理は次のごとくである。それはすなわちその妄執の完全に離れ去った止滅であり、捨て去ることであり、放棄であり、解脱であり、こだわりのなくなることである。

実に〈苦しみの止滅に至る道〉という聖なる真理は次のごとくである。これは実に聖なる八支より成る道である。すなわち正しい見解、正しい思惟、正しいことば、正しい行い、正しい生活、正しい努力、正しい念い、正しい瞑想である」（Mahāvagga I, 6）。

この説法の内容は、古くから「四諦八正道」の教説として知られている。四諦の第一は「苦諦」＝「〈苦しみ〉という聖なる真理」である。ここではまず〈苦しみ〉の遍在が指摘される。生老病死、憎む者との邂逅、愛する

者との別離、欲するものの不得、総じて執着の原因をつくる一切の身心環境が〈苦しみ〉と規定される。第二の「集諦」では、その〈苦しみ〉の生起の原因がたずねられる。ブッダは、〈苦しみ〉が生起する原因を、いたるところに悦楽を求めて止むことを知らない人間の妄執（tanhā）に求める。そして、人間がもしこの妄執を断ちきることができれば、〈苦しみ〉を脱却して、己の救済を完成させることができるとされる。第三の「滅諦」では、この原理が説かれている。〈苦しみ〉の止滅を実現するための方法論を説いたのが、第四の真理、すなわち「道諦」である。「道諦」の内容は、八項目から成っているので、一般に、「八正道」ないし「八支聖道」などと呼ばれている。「正しい見解」とは、仏教の正しい世界観・人生観を確立することであり、「正しい思惟」とは、出家者にふさわしく、柔和で、慈悲深く、清浄な心をもって思惟することを意味する。「正しいことば」、「正しい行い」、「正しい生活」とは、身体的・言語的行為のいずれをも正しく行ない、日常生活を正しく送ることである。「正しい努力」とは、理想を目指し、勇気をもって正しく努力することである。「正しい念い」、「正しい瞑想」とは、正しい意識をもち、正しく精神統一を行なうことである。

〈苦しみ〉の止滅を実現する方法論として提示された以上の八項目は、すぐれて顕教的であり、そこには、非合理的要素がほとんど認められないのが特徴的である。これらの教説は、すぐれて人間の理性に向けられていると言えよう。修行者は、まず教説の内容を理解し、その理解に基づく実践によって自らの救済を達成することができるとされる。

「四諦八正道」の原理は、ヒンドゥ医学の論理からのアナロジーであるとも言われる。[3] すなわち「苦諦」は「病気」（roga）、「集諦」は「病因」（rogahetu）、「滅諦」は「健康体」（aroga）にそれぞれ対応するものであり、「道諦」すなわち、「八正道」は、「医薬」（bhaisajya）に相当するという。医学との対比において仏教の根本教理の特

質を考えるならば、そこには実践的、合理的という二つの特徴を見出すことができるであろう。ここでは一切の努力が、〈苦しみ〉の止滅の実現という実践的課題の解決を志向している。さらに、課題解決の手段は非合理的信仰ではなく、実践の指針を理性に求める合理主義である。

上座部仏教における合理主義は、認識論の分野においては主知主義としてあらわれる。仏教によれば、この世に存在する一切の事物は、もろもろの原因が相合することによって形成されたものであり、絶え間なく変化し、「無常」であることをもってその特質とする。それゆえ、人間はなにものに対しても、これはわがものであると考えて執着すべきではない。現象としての一切の法は「無我」である。しかるに、「無明」の中にいる人間は無知ゆえにこのような存在の構造についての真理を理解することができない。その結果〈苦しみ〉が生ずる。しかし、人間が、その身体的・精神的行為を正しくし、精神統一を行なうことによって「無明」を脱却し、明知（paññā）を得ることができれば、〈苦しみ〉は滅尽して、解脱（nibbāna）の境地に至ることができるという。

以上のように、すぐれて合理主義的、主知主義的な仏教の根本的教説は、大衆の教化よりもむしろ理性的な少数の知的エリートを対象とした教説であるといえよう。根本教理に関するかぎり、仏教はヴェーバーのいう「達人」（die Virtuosen）の宗教であって、「大衆」は所詮、根本教理の提示する救済の過程には参与しえぬ存在としてしか考えられないであろう。しかるに、上座部仏教は現実に南および東南アジアの七〇〇〇万民衆により信奉され、繁栄を続けている。その理由は何であろうか。上座部仏教研究者に課せられた課題は、まずたてまえと現実との間に横たわるこのような矛盾的構造、すなわち、エリート志向的教理を基盤として成立した民衆宗教の構造を、整合的に説明しうる原理を見出すことでなければならない。

注

(1) Suchip Punnanuphap, *Khunnalaksana phisēt haeng Phraphuttasāsanā*. Samunakphim: Bannākhān, Bangkok, 1957. p. 19.

(2) 中村元編『仏典Ⅰ』〔世界古典文学全集六〕（東京・筑摩書房・昭和四十三年）二九頁。

(3) Eliot, *op. cit.*, p. 201. 中村元「ブッダの教え」宇野ほか編『講座東洋思想五　仏教思想Ⅰ　インド的展開』所収。三三頁。

第二節　出家とサンガ

四諦・八正道の教説の示す救済の論理は、「難行」と言われる。[1] それは超世俗的環境における厳しい心身の修練を要請する教理であり、大衆が世俗のなりわいを営みながらの実践では、救済という最終目標を達成し難い教説である。それゆえ、修行への専心を決意した人々は、各自の家業を放棄して出家したのであった。出家とは、「家を出る」ことを意味する。パーリ語の定型句はそれを、「家より出でて、家なき（状態）に入る」（agārasma anagāriyaṁ pabbajati）と表現している。[2] ここに言う「家」（agāra）とは、生業の本拠としての「家屋」を指す。生活の本拠である家を去って（pabbajati）、家のない状態（anagāriyā）へと赴くこと、これが出家の原義であった。

修業僧が、家住の生活を放棄したのは、「家に住みついていては、真珠母のように燦然たる絶対に完全、絶対に清らかである清浄行を実践することは容易でない」（*Saṁyutta-nikāya XVI, 11*）からであり、[3]「在家の生活は狭苦しく煩わしくて、塵のつもる場所」（Sutta-Nipāta 406）であるが、「出家はひろびろとした野外」（*ibid.*）[4] であって、煩わしさがなく自由であると信じたからであった。最初期の仏教修行者たちは、遊行しつつ山窟や、森林や、樹下や、墓地など、人里を遠く離れた幽静な場所を求めて、瞑想の修行に専心していたことが知られている。

仏教学者の研究によると、このような出家の形態は、仏教成立の比較的初期の段階で終わったらしい。[5] 出家者たちは、やがて村里近くに移り住み、さらには、在俗信徒が寄進建立した僧院に起居して、同行の出家者とともに、共同生活を送るようになる。仏教出家者の修行共同体は、「サンガ」(Saṅgha) と呼ばれる。この語は、もともと「集い」を意味する普通名詞であったが、のちに固有名詞化して、仏教出家者教団を指すようになった。[6]

こうして、僧院を中心としたサンガが発達すると、出家とは、もはや「家のない状態へと赴く」ことではなくなり、サンガという生活共同体の成員となって、集団的修行生活を送ることを意味するようになる。このような「出家」の意義変化は、単なる修行者の修行形態の変化を示すにとどまらず、仏教という宗教そのものの性格にも、決定的な影響をおよぼすことになった。言うまでもなく、仏教の南および東南アジアへの弘通は、僧院を中心とするサンガが、かなり発達をとげた後のことに属する。それゆえ南方上座部の研究においては、社会的に受容されたサンガという組織体の諸機能の解明が重要な課題となる。

さて、出家の最終目標は、自己の救済の達成にあった。救済を達成する手段として、出家が選択されたのは、「家のない状態」の中に、清浄行の実践にふさわしい環境があると信じられたからである。それゆえ、修行者たちが、孤独な自然の中における生活を止め、サンガという生活共同体を結成した時、その新たな環境の中に求めた条件は、かつてかれらが山窟や、森林の静寂の中に求めたと同様、清浄行実践にふさわしい場であったはずである。サンガ結成の契機に即して考えるならば、サンガとは、出家修行者に対し、かれの修行目的を効率的に達成させる環境を提供するために結成された組織体であると規定することができよう。社会学者は、このように、特定の目的を追求し、そのために役立つような構造をもつ組織体を、「フォーマルな組織体」(formal organizations) と呼んでいる。[7] サンガもまた、「フォーマルな組織体」の一つと考えられる。一般に、フォーマルな組織体は、

(一)、達成されるべき目標、(二)、成員によって遵守されることを期待される規則群、(三)、成員間の関係を規定する役割構造、をもつ。ブラウ（Peter M. Blau）とスコット（W. Richard Scott）は、だれが受益者か（cui bono）という点に着目して、フォーマルな組織体に、つぎの四つの類型を設定した。第一は、その成員一般（the members or rank-and-file participants）を受益者とする組織体で、「相互受益組織体」（mutual-benefit associations）と呼ばれる（具体例としては、労働組合、クラブなどが挙げられる）。第二は、会社などによって代表される「企業体」（business concerns）で、受益者は、その組織体の所有者ないし管理幹部である。第三は「サービス組織体」（service organizations）と呼ばれ、受益者は、クライエント、あるいは、制度上は組織体の外にいるが、その組織体と規則的、直接的接触をもつ公衆（public-in-contact）である（たとえば、学校、病院などがこのカテゴリーに入れられる）。第四は、「公益組織体」（commonweal organizations）で、警察、軍隊などがその代表とされる。[8]

ブラウの四分法にしたがうならば、サンガはこれまで述べてきた性格から「相互受益組織体」のひとつと言うことができよう。なぜならば、サンガは、修行の効率を高めるための組織であり、そのかぎりにおいて受益者は、成員である出家者自身にほかならないからである。

フォーマルな組織体のもつ規則群を、サンガに求めるならば、戒律がこれに相当しよう。戒律は、ブッダ在世当時にあっては、おそらく簡単な修行上の生活規範に過ぎなかったと考えられているが、のちに整備され、複雑な体系をもつにいたった。南方上座部では、戒律はパーティモッカ二二七戒によって代表される。パーティモッカとの関係においてサンガの成員を再規定するならば、サンガの成員は、出家に際して、パーティモッカを受戒したビク（タイ語ではプラ phra）のみに限られる。サンガにはこのほか、二十歳未満の出家者で十戒を授けられているサーマネーラ（タイ語サーマネーン sāmanēn または略してネーン nēn）がいるが、これはビクへの予備階

梯にすぎず厳密にはサンガの準成員と言うべきであって、ビクとはサンガ内における権利義務が異なる。

戒律は、きわめて厳重な手続によって原型を損わぬよう配慮されつつ伝承されている。タイのサンガでは、太陰暦にしたがい毎月、満月と新月の日に「ウポーサタ uposatha」（タイ語ではウボーソット ubōsot）の儀式を行なう。これは、戒律に照らして自己の行為を反省する儀式である。この日には、僧院に止住するすべてのビク（サーマネーラは除外される）は、まず各自の僧房等において、隣室のビクと互いに罪の告白を行なったのち、「ボー bōi」（ウボーソットの略称）と呼ばれる本堂に参集する。「ボー」の内部において厳重な点呼が行われ、全員の出席が確認されてから、参集のビクはパーティモッカ全二二七条の読誦を聴聞する。パーティモッカは、特別に訓練されたビクによって早い速度で暗誦されるが、一句でも暗誦し違えた場合には、脇にひかえた照合役のビクが、読誦僧の注意を喚起し、誤読箇所の暗誦の繰返しを求める。こうしてウポーサタの儀式が、規則的に反覆されるかぎり、パーティモッカの伝統は、連綿と伝承されるであろう。ウポーサタは、パーティモッカの保存維持機能を果たす機構であると考えられよう。

フォーマルな組織体としてのサンガの役割構造については、新成員の加入手続に関与する役職者、とりわけ「親教師」（パーリ語 upajjhāya タイ語 upatchā）の役割が注目される。親教師とは、出家者が、サンガの一員として集団的修行生活を送る上での指導者となるべきビクである。通常、僧院の長あるいはこれに代わる者がその任に当たる。出家を志望する者は、出家に先立って、まず親教師となるべきビクを選び、その諒承を得てはじめてサンガへの加入手続＝出家手続をとることができる。親教師を定めることなしには、出家することは許されない。親教師は、出家者の得度式を主宰し、かれの出家後の生活を監督する。

タイの場合、サンガへの入門式は、「バンパチャー」（banphachā）と「ウパソンボット」（upasombot）という二つ

の部分から成る。[9] 前者は、パーリ語 pabbajjā のタイ訛音で、サーマネーラとしてサンガに加入する儀式を指す。ビクとなるための「ウパソンボット」は、「バンパチャー」のあと、儀式を中断せず引き続いて執行される。「ウパソンボット」の本質的部分は、二二七戒の授戒にある。前述したように出家者は、二二七戒を受戒して、はじめてサンガの正式成員として受け入れられるからである。

二二七戒は、その内容によって、つぎの八群に分類される。[10]

(一) パーラージカ（pārājika, タイ語では pārājik 以上同様）
(二) サンガーディセーサ（saṅghādisesa, saṅghāthisēt）
(三) アニヤタ（aniyata, aniyot）
(四) ニッサッギヤ・パーチッティヤ（nissaggiya-pācittiya, nissakkhiya-pāchitti）
(五) パーチッティヤ（pācittiya, pāchitti）
(六) パーティデ.サニーヤ（paṭidesanīya, pātithēsanīya）
(七) セーキヤ（sekhiya, sēkhiya）
(八) アディカラナサマタ（adhikaraṇasamatha, athikaranasamatha）

パーラージカは、性交、盗み、殺人、すぐれた修行者であると虚言することの四ヵ条より成り、違反者は、「共住すべからざる者」（asaṃvāsa）としてサンガより放逐される。

サンガーディセーサは、自慰行為などの十三条などで、違反者には、サンガの決議によって罰が下される点に特徴がある。

アニヤタ二条は、罰則が状況によって定められる戒である。

ニッサッギヤ・パーチッティヤは、三十条より成り、主として、所持を禁止された品物に関する規定である。パーチッティヤ九十二条は、きわめて多岐にわたる内容をもつ。虚言、飲酒、殺生、非時食、観軍、草木を切ることなどを含む。

パーティデーサニーヤは、四条よりなり、受けるべきでない食物を受けて食べてしまってから気付いた際の懺悔に関する戒である。サンガーディセーサ以下の罪はいずれも軽微な罪で、一人ないし三人のビクに対し懺悔を行なえば許されるとされているが、タイのサンガでは、一人のビクでよいとされている。

セーキヤは、七十五条あるが、罰則はなく、単に「〜との紀律は守らるべし」(sikkhā karaniyā) という指示があるにとどまる。俗家の間を行く時の行儀、食事の作法、説法の行儀が中心的な内容である。

アディカラナサマタは、サンガの中で諍いが発生した際の処理を定めており、多数決など七条より成っている。

サンガは、現実には、個々の僧院＝ワット (wat) と、そこに止住する出家者たちとの結合体として実現されている。タイ国のワットの所在地を観察すると、特殊例をのぞけば、すべて集落の中、あるいはこれに近接した場所に存在している。かつて「森林部」(Aranyawāsi) と呼ばれたワットの場合でも、托鉢のため日常的に人家と接触が可能な場所に位置していたことが知られている。[11] したがって空間的には、サンガは世俗的社会から隔離されておらず、かえってその内側に位置しているのである。単にワットという建物の中に住むことが出家の中心的意義であるとするならば、ワットの生活と在家の生活との差は少なく、そこに「家なき状態」に比較される修行環境を求めることは困難であろう。じつはサンガの超俗性は、客観的条件として与えられるものではない。それはワットの止住者たちの自覚的行為によって主体的に創出されるべき条件なのである。世俗的空間を、超俗的空間へと変換させる契機となるものはビクの持戒である。出家者の戒律の遵守によって、ワットの中に超俗的秩序が

創出され、その結果、そこに清浄行の実践にふさわしい場が実現されるのである。『三印法典』に見える「仏教とはすなわち戒律である」、「ビクがパーティモッカを正しく守るところに真の仏教が実現される」[12]などという言葉の意味は、こうした文脈において初めて理解されるであろう。

図1は、この原理を示す概念図である。空間的に見るならば、サンガは、世俗的社会の中に位置していなければならない。それは「食物を乞う者」の集いであるサンガの論理的要請でさえある。しかし同時にサンガは、成員に修行目的の効率的達成に必要な、超世俗的環境を提供することを期待される組織体であった。これら二つの条件は、互いに矛盾する関係に立つ。この二律背反的関係は、持戒という、サンガ成員の自覚的行為を通してサンガの中に、新しい秩序が創出されることによって止揚されるにいたるのである。

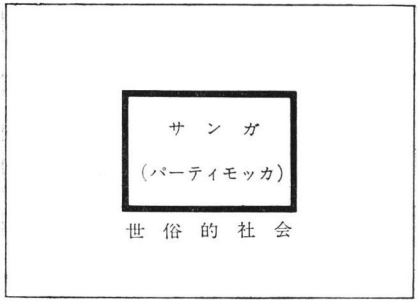

図1　静態的視点からとらえたサンガ

サンガとそれを囲繞する世俗的世界との間には、たえざる緊張が存在する。この緊張が消失するのは、持戒が失われた時である。サンガの成員が、頭髪と眉を剃り、黄衣をまとうのは、この緊張関係をつねに持続させようとする決意の徴表である。図1に示されたサンガを囲む太線は、その内側と外側とが、二つの異なった秩序の支配する世界であり、その間に混淆の許されない状況を示している。タイの僧院内では、右肩を露出して黄衣を着用する。しかし、僧院を出て、俗家の間を行く時には両肩を覆う。これはもとより戒律の規定に基づく作法であるが、同時に、サンガの内外における秩序の相違を、成員に自覚させるための象徴的行為でもある。

図1は、サンガを静態的視点からとらえた図であるが、これに動態的視点か

らの修正を加えたのが図2である。世俗的社会の成員は得度式（具体的には「バンパチャー」と「ウパソンボット」の結合）を経て、サンガに加入し、その成員となる。ひとたびサンガの中に入れば、そこはパーティモッカの支配する社会である。出家修行者は、超世俗的秩序の実現を目指して持戒する。戒律の違反者には反省が求められるが、パーラージカに規定された四大罪を犯したビクは、共住すべからざる者として、教団から放逐されなければならない。

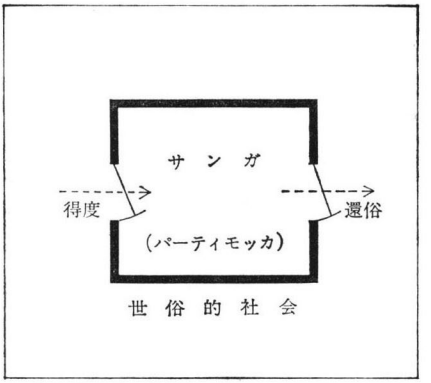

図2　動態的視点からとらえたサンガ

サンガを持戒者の組織体として見たとき興味深いのは、「捨戒」の規定がもうけられていることである。パーティモッカを守っていたビクが、意志薄弱のために性欲の誘惑に負け、パーラージカの第一を犯した事件が発生したとき、ブッダは、婬戒に対して特別に「捨戒」を許されたという。「捨戒」には、親教師などの許可は不要であって、当事者がこれを一方的に宣言し、第三者に知らしめることによって成立する。[13] 図2に即して言うならば、サンガには「還俗」という弁が配備されており、出家者は正当的手段によってこの弁をあけ、ふたたび世俗的世界に復帰することが可能である。この弁の堅さは、還俗に対する心理的抵抗を示すものであって、還俗が社会的に非難されるような場合には、弁は堅いと言うことができるが、タイにおいては、この弁をあけることには、何らの心理的抵抗をも伴わず、したがって弁は軟らかいということができよう。このように、サンガに「還俗」のメカニズムが内包されていることは、フォーマルな組織体としてのサンガの機能を高めている。それは持戒の意志と能力を喪失したサンガの成員を、組織体の外に排出し、他の成員の持戒努力に対する障害を除去

する作用を果たしているからである。[14]

注

(1) 早島「前掲書」五四一頁以下。
(2) 雲井昭善編『巴和小辞典』(京都・法蔵館・昭和三十六年) 一九一頁。
(3) 中村元『原始仏教の成立』(東京・春秋社・昭和四十四年) 二五七頁所収の訳による。
(4) 中村元『ブッダのことば――スッタニパータ』(東京・岩波書店・昭和三十三年) 七二頁。
(5) 塚本啓祥『前掲書』三〇九頁。
(6) 中村元『原始仏教の成立』二四一頁。
(7) Peter M. Blau & W. Richard Scott, *Formal Organizations, A Comparative Approach.* Routledge & Kegan Paul: London, 1966.
(8) *idid.*, pp. 42-43.
(9) Somdet Phramahāmakutrāsamanachao Kromphraya Wachirayānawarōrot, *Upasombotwithi.* Mahāmakutrātchawitthayālai, Bangkok, 1956.
(10) 平川彰『律蔵の研究』(東京・山喜房仏書林・昭和三十五年) 四四一～四七二頁。長井真琴『戒律の根本』(東京・丙午出版社・昭和四年)
(11) Tri Amatayakun, *Namthiaw mŭang subhōthai.* Runrŭangthamma: Bangkok, 1954. p. 83 ff.
(12) Kot Phrasong. No. 2.(「サンガ令」第二)
(13) 平川『前掲書』三一三頁。
(14) 石井米雄『戒律の救い―小乗仏教』(京都・淡交社・昭和四十四年) 九九～一〇一頁。

第三節　正法の嗣続者としてのサンガ

前節では、サンガをもっぱら構成員の側から論じ、これを成員の修行目標達成の効率化を志向する「相互受益組織体」(mutual benefit association) と規定した。[1] このように規定されたサンガは、「目標志向を共同とすると同時に、その実現に必要な活動を、現実にいとなむ人々の集り」[2]である。目標志向を共同とする人々が、その目標実現のためにいとなむ活動は、無秩序に行なわれるのではない。その活動は集団成員にとって共同の意識内容であり、集団成員によって共同的に支持されるところの規範にしたがって営まれる。サンガにおける集団規範は、教祖ブッダによって説示された「法と律」(dhamma-vinaya タイ語 phrathammawinai) である。「法と律」は、のちにこれを体系化しようとした営みの結果成立した「論」を加え、「経・律・論」の三蔵として保持伝承されている。三蔵は、もと、インドの伝統にしたがい、口誦によって伝承されていたが、前一世紀のセイロンにおいて、ヴァッタガーマニー王の治世下で、「正法久住のために」(ciraṭṭhitiatthaṃ dhammassa) 文字にうつされた。(Dipavaṃsa, XX) これが今日南方上座部の諸国に伝持されている「パーリ三蔵」である。

「パーリ三蔵」は、それぞれの民族固有の文字によって書写され伝承されているために一見異質的な印象を与えるが、その内容はおどろくばかりに均質的である。[3] このように、「パーリ三蔵」という形で保持されて来た「法と律」とが、二〇〇〇年の年月を経た現在、ほとんどその原型に近い形を保っているのはなぜであろうか。これには、すくなくともつぎの三つの理由が考えられる。第一は、前述したように、「制定されなかったものを制定せず、制定されたものを捨てることなし」というサンガの保守性が、行為規範である戒律のみならず、思惟規範

である教法についても顕著に現われたことによる。「弟子」はパーリ語では sāvaka であるが、この語は、梵語動詞の「聴く」を意味する śru と関係する仏教梵語 śrāvaka のパーリ語形で、「教えを聴く者」の意味である。伝統的な漢訳では「声聞」と訳される。元来は「ブッダ在世中の弟子」を指すが、後世の大乗仏典では、「小乗仏教に属する僧」を指す語として用いられている。[4] sāvaka の語源は、ブッダの説示した「法と律」とを、ひたすら奉持することにのみ腐心する上座部仏教のビクの本質的性格を見事に言いあてているように思われる。かれらの態度は、ひとえに受動的であり、そこには聴聞した教法を、主体的に発展させる契機がほとんど欠落してしまっている。こうした性向は、一般のビクだけでなく、南方上座部の教学を支えて来た学者僧についても同様に認められる。五世紀のセイロンに出現したブッダゴーサ Buddhaghosa は、そうした学者のなかで最勝の人物であるが、かれの本領は、ブッダの教説の注釈家としての偉大さにほかならない。ブッダゴーサは、その驚嘆すべき勤勉さをもって、一三万七〇〇〇行にものぼる厖大な注釈を残したが、そこには「いかなる議論も討論も見られず、「教義上の発展はなかった」。かれは、自らの新説を立て、主張を行なうことを一切控え、ひたすら忠実なる古説の伝承者に徹したのであった。[5]

第二の理由は、こうした「聴く者」の構成する保守的サンガが、「法と律」の伝承者として、比較的安定的に存在し続けたという歴史的事実である。すでに述べたようにマヒンダによって、セイロンにもたらされたサンガは、大寺派との抗争を繰り返しつつ十三世紀に至り、やがてパラッカマバーフ一世王の支援の下に、統一サンガとしてその権威が確立した。十三世紀以降、東南アジア大陸部に伝えられたセイロン大寺派系の上座部サンガは、ビルマ、タイ、ラオス、カンボジアの各地において、それぞれの置かれた環境こそ違え、パーリ三蔵という共通の規範に支えられて比較的均質的な伝統を発展させて今日に及んでいる。サンガの安定的発展という文脈におい

て注目すべきことは、戦乱、外国支配等、なんらかの理由でサンガの伝統が失われようとしたときに、近隣の諸国から、より「清浄なる」サンガの伝統が移入され、サンガの伝統が回復されたという事実である。二、三の事例を挙げれば、十五世紀の末、下ビルマのペグーを支配したダンマゼディ王は、「三蔵に通暁した僧なき」を憂い、また失われた正しい結界を回復させようと、二十二名の僧をセイロンに派遣し、大寺において再得度せしめ、帰国後、「カルヤーニ結界」(Kalyānisīmā)を創建した。[6] タイでは、十九世紀の中葉、堕落した在来派のサンガの批判者として、ビルマのモーン・サンガの伝統を継承するタマユット派(Thammayutikanikāi)が誕生した。[7] また一方、セイロンでは、十六世紀以来、ポルトガル、オランダの支配によって衰微したサンガを回復するため、逆にビルマおよびタイから、清浄なサンガの伝統が移入された。[8] こうして諸国間サンガの交流は、各地のサンガの興隆に貢献しただけでなく、それぞれのサンガが保持する伝承の平準化にも寄与することが大であったと考えられる。

第三の理由として挙げられるのは、上座部のサンガには、集団規範の危機を克服するための伝統復原機構が、「結集」という形式をとって組み込まれているという点である。タイ所伝によれば、前述した第一、第二結集のほか、つぎのような前後九回の「結集」が知られている。すなわち、パータリプトラの第三結集(インド)、デーヴァーナンピヤティッサ王の第四結集、ヴァッタガーマニー王の第五結集、マハーナーマ王の第六結集、パラッカマバーフ王の第七結集(以上セイロン)、さらにタイにおいては、一四八三年のチェンマイ結集(第八結集)、一七八八年のバンコク結集(第九結集)がこれである。[9] ビルマ所伝では、セイロンでの結集はただ一回のみで、一七八一年のマンダレー結集が第五結集、先年、一九五四年から五六年にかけて行なわれたラングーン結集を第六結集に数えている。[10]

「結集」は、タイ語では動詞的に表現して *chamra* phrathammawinai とも言う。chamra とは chamra tua（身体を洗う）などとも用いられるように、「洗い清める」ことを意味する。「結集」とは、したがって「法と律」とに付着した後世の付加物を、「洗い清める」作業である。結集の原語 sangiti（合誦）とは、むしろ、このようにして「洗い清め」られ、原型を回復した「法と律」とを合誦し、サンガの全成員がこれを確認するという手続面からの命名と見ることができる。「結集」によって、サンガの保持する集団規範は、たえず本源的な「法と律」へと溯って照合され、修正される。サンガには、このようにして、「法と律」の伝統を保持し、これを伝承する機能が配備されている。サンガが正しく維持存続されるとき、正法と正律とは断絶することなく嗣続されるのである。(11)

われわれはこれまで、上座部仏教の正統的救済観を出発点とする考察を続けてきた。要約すれば、上座部仏教の根本思想は、徹底した自力救済であり、出家という非日常的手段によらないかぎり、その目標達成が至難な「難行」である。出家者は、はじめ孤独な遊行者であったが、やがてサンガという生活共同体を結成した。サンガは、その形成の契機についてみるならば、一義的に、成員の修行効率を上昇させる機能を期待された「相互受益組織体」であるが、他方、ブッダの説示した「法と律」とを伝承する機能をも果たすことが明らかとなった。

サンガの成員となることによって、それがいかに難行であったにせよ、正統的教理に基づく救済の過程に入りうるという教説には、ふたつの問題が存在する。第一は、この教説によるかぎり、救済にあずかる人は、つねに限られた少数の知的エリートでしかあり得ないという点である。第二は、その少数の特権的エリートの救済が、正にこの救済の過程から疎外された「大衆」の側から与えられる物質的条件の下においてのみ初めて可能とされるという点である。結論を先取りして言うならば、これらの問題は、サンガという存在を、全く別個の視点から規定しなおすことによって一挙に解決されることになる。次節では、このようにして上座部仏教に新しい地平を

拓く役割を果たした「福田思想」について考察しよう。

注

(1) サンガを mutual-benefit associations の一つとしてとらえる見解については、Hans-Dieter Evers, "The Buddhist Sangha in Ceylon and Thailand: A Comparative Study of Formal Organizations in Two Non-Industrial Societies," *SOCIOLOGUS*, Vol. 18, No. 1 (1968). pp. 25-35.

(2) 清水盛光『集団の一般理論』(東京・岩波書店・昭和四十七年) 二七一頁。

(3) すでに死語であるパーリ語の発音は、それぞれの民族語の話し手の間で、若干の変異が存在する。これは、ヨーロッパ諸国におけるラテン語の発音の場合と類似している。

(4) 岩本『前掲書』一四六～一四七頁。

(5) 前田学『原始仏教教典の成立史的研究』(東京・山喜房仏書林・昭和四十一年) 七九一～八〇五頁。

(6) Miharranjan Ray, *An Introduction to the Study of Theravada Buddhism in Burma*. Calcutta: University of Calcutta, 1946. pp. 182-192.

(7) Robert Lingat, "La vie religieuse du roi Mongkut," *The Siam Society Fiftieth Anniversary Commemorative Publication*. Vol. 1. pp. 25-26.

(8) 早島『前掲書』一二〇～一二二頁。

(9) Somdet Phrawannarat Wat Phracheĕuphon, *Sangkhitiyawong* (*Sangitiyavamsa*). Bangkok, 1923. (cremation volume)

(10) 芳村修基編『仏教教団の研究』(京都・百華苑・昭和四十三年) 五一二～五一七頁。なおビルマの結集については、大阪外国語大学の大野徹氏の御教示を得た。

(11) 水野弘元『仏教要語の基礎知識』(東京・春秋社・一九七二) 一〇八～一〇九頁。

第四節　福田としてのサンガ

「福田」（タイ語 nā bun）とは、「福」（bun）を生む田（nā）の意で、あたかも籾を田に播いて稲の実るように、供養者に「福」をもたらすと信じられる供養の対象を、田にたとえて比喩的に表現したものである。「世間でこの上なくすぐれた福田とは、すべて世間における比類のない福が増す処である」と、ブッタゴーサは『清浄道論』のなかで述べている。[1] タイ語では、「福」（ブン）という語は「それを行なうことによって、生天の願望が成就されるような良き行為（カンマ）」を意味するから、[2] すくなくともタイ国について論じるかぎり、「福田」は、生天の福楽を願わしいと信じるひとびとが、かれらの願望達成のために行なう供養の対象であると規定してもよいであろう。古代インドでは、ジャイナ教に、「生れと明知を具えたバラモン」を福田とする用例があり、仏教ではそれを受けて、初めブッダを福田に比定していたが、のちにその意義を変じてサンガを指すようになったといわれる。[3] この語はタイ語では、もっぱらサンガの代名詞として使用されている。[4]

「生天論」（saggakathā）は、「施論」（dānakathā）「戒論」（sīlakathā）とともに用いられ、ブッダ在世当時のインドにおける一般的宗教思潮であった。それは布施と持戒によって、生天の果報が得られるとする思想である。この思想の背景には、天界に住む「天」（神々）の生活を、人間よりもはるかに優れた、幸福の多い、したがって楽しく好ましい境涯と見る考えが存在している。「天界」に対して「地獄」は苦悩の多い場所であり、ここでの生活は人間の世界とくらべ劣った、苦しくて厭わしい境涯である。ひとびとは、それゆえ、地獄を畏怖し、天界に生まれて楽果を受けることを念願する。

「天」も「地獄」も、「畜生」、「餓鬼」、「阿修羅」、「人間」とならんで、生命あるものの六種類の生存の状態（六趣）のひとつである。生命あるものは、生死を繰り返すごとに、これら六趣のいずれかを輪廻して止むことがない。それゆえ、こうした輪廻的生存のなかにある人間は、死後、より幸福の多い境涯である天界への再生を念願する。しかし、輪廻的生存のなかにおいては、たとえ「天」の境涯といえども有限であり、そこに永遠の至福を求めることができず、したがってそれもまた〈苦しみ〉である。ブッダの説示した「法と律」とは、このように束縛の多い、此岸的な（lokiya）輪廻的生存を脱出して、〈苦しみ〉の滅尽した彼岸的世界（lokuttara）への到達を目指す難行の教説であった。

しかし、ブッダが、その説法のなかで、究極的には克服されるべき生天思想をも拒否せずむしろそれを起点として、対機に応じ順を追って法を説き、聴く者の心に「従順な心、柔軟な心、世を厭う心、法をよろこぶ心が生じた時、さらに本質の法を説いた」（Mahāvagga I, 8）のは注目に値しよう。ブッダはもとより、積極的に生天思想を認めたのではなく、「説法誘引の漸説」[5]として「施・戒・生天の論」を説いたのではあったが、経典の中において、生天思想が否定されなかったという事実は、のちに生天思想を基核とした別個の信仰体系が、正統的信仰体系を補完する形で、仏教の内側に成立するための重要な条件であったように思われる（後述参照）。

さてサンガは、どのような状態において「福田」たりうるのであろうか。この問に対する標準的な解答は、手近なものとして在家信徒によって日常的に読誦される「僧憶念文」（Saṅghānussatibhāvanā）の中に求められる。[6]

「よく履みおこなえる仏弟子の僧団、なおく履みおこなえる仏弟子の僧団、ただしく履みおこなえる仏弟子の僧団、ふさわしく履みおこなえる仏弟子の僧団、これら四雙八輩の仏弟子の僧団は供養に相応し、厚きもてなしに値し、布施をうくるにたえ、合掌礼に適する世の無上の福田なり」（傍点筆者）。

サンガが、「供養に相応し、厚きもてなしに値し、布施をうくるにたえ、合掌礼に適する」ところの福田たりうるためには、それが、「よく、なおく、ただしく、ふさわしく履みおこなえる仏弟子の僧団（sāvakasaṅgha）」でなければならない。「よく」（suppaṭipanno）、「なおく」（ujupaṭipanno）、「ただしく」（ñayapaṭipanno）、「ふさわしく」（sāmīcipaṭipanno）履み行なうための規範は、言うまでもなく、「法と律」である。ビクの集いが、ブッダの説示した法に従い、戒律を正しく持するとき、そのサンガは清浄であり、「世の無上の福田」と呼ばれ、在家者の供養をうけ、布施をうけて存続しつづけることができる。

重要な点は、サンガに対する供養者の期待が、正法正律の伝持者、別言すれば、超世俗的秩序（lokuttaradhamma, lōkuttaratham）の担い手であり、その具現者であり続けることにある。前掲の図1に即していうならば、在家者は、サンガを囲む太線の内側を支配する秩序が、かれら自身の生活する外側の秩序から絶縁され、そこにサンガ固有の超俗性が、保持されることを念願する。なぜなら、その時にこそサンガはよき福田であり、これに対する供養は供養者に生天の果報を約束するものだからである。太線の内と外の秩序の間に、不一致が存在するのは、当然であるばかりか、福田思想の論理的要請でさえある。かくして、テーラヴァーダ・サンガの保守性は、在家の側からもまた持続する契機を与えられることになる。このようにしてわれわれは、非生産的であり、かつ保守的な出家者教団が、今日もなお存続しつづけている第一の理由を、福田思想の中に見出すのである。

注

（1）　早島『前掲書』七〇二頁。

（2）　Phrae Phitthaya, *Photchananukrom Thai chabap khong Borisat "Phrae Phitthaya" Wang Burapha*, Bangkok : Phrae Phitthaya, 1961. p. 753.

(3) 早島『前掲書』七〇二～七〇三頁。

(4) nā bun, nūa nā bun のほか、パーリ語に由来する bun'yakhēt (puññakkhetta) も用いられる。

(5) 早島『前掲書』六九〇、六九七頁。

(6) タイでは「僧讃詠」(Saṅghābhituti) と呼ばれる。東元慶喜訳にしたがう。(Rev. Pannanda Keiki Higashimoto, *Pāli Buddhist Canon in Ordinary Use together with its Explanation*. Tokyo: Institute of Pāli Literature at Komazawa University, 1970. pp. 13-14.) タイにおいては末尾に「われかのサンガに供養したてまつる。われはかのサンガに叩頭して礼拝したてまつる」(tamahaṃ abhipūjayāmi tamahaṃ saṅghaṃ sirasā namāmi.) の二句が加わる。

第五節　タン・ブン思想とサンガ

ごく一部の例外を除けば、彼岸的世界を志向するテーラヴァーダの正統的教理は、此岸的世界における相対的幸福を追求する大方のタイ人にとって関心の薄い存在である。かれらの関心は、輪廻的生存を超克することよりも、むしろその秩序の中における相対的地位の上昇へと向けられる。人類学者ハンクス (L. M. Hanks, Jr.) によれば、タイ人仏教徒は、すべての生命ある者を、「行為目標達成能力の大小」(varying ability to make actions effective) と、「〈苦しみ〉からの自由度」(varying degrees of freedom from suffering) という二つの指標にしたがって、上下に格付けする。たとえば、一声で大河の流れを止める神通力をもつ「天」の神々は、小川の堰を構築するにも労力を用いねばならぬ人間より上位に格付けられる一方、「人間」は、食物を求めて大地を彷徨する野獣より、行為目標達成能力が大きく、したがって、〈苦しみ〉からもより自由であり、「畜生」の上位にあると考えている。このように、「六趣」を構成するさまざまな生存の状態の間に見出されるヒエラルヒー的関係は、人間としての生

存自体の中にも存在すると考えられ、たとえば、部下の運転する官用車で出勤する高官は、泥濘の道を徒歩で田仕事へ赴く農夫より、輪廻的生存のヒエラルヒーの上位に格付けされる。(1)

輪廻的生存のヒエラルヒーにおける地位の高低を決定する要因は、それぞれの行為者が、輪廻的過去において、生死を反復する間に集積した「ブン」(bun) の量である。「ブン」の多い者 (mi bun māk) は、「ブン」の少ない者 (mi bun nōi) よりも、上位に位置づけられる。

しかしながら、このように、「ブン」の多寡によって決定されるところの行為者のヒエラルヒー的位置は、けっして不動ではない。その変化は、一つの生存の状態からつぎの生存の状態への移行という、長久な輪廻的時間の中において現われるだけではなしに、単一の生存の状態が継続する間においても、しばしば観察される。たとえば、トンブリ朝を創始したタークシン王（一七六七～八二）のように、国家の最高権力者である国王でさえ、その地位を失い、しかも処刑されたという歴史がこれを示している。

タイ人は、こうした輪廻的ヒエラルヒーにおける位置の変動を、「ブン」との関係においてとらえようとする。たとえば、前述のタークシン王の悲劇は、王の「ブンが尽きた」(sin bun) という文脈で理解される。『王朝年代記』は処刑を前にしたタークシン王が、刑吏に向かい「わがブン尽きたれば、今われ死の場所に赴かん」(Tuarau ko *sin bun*, cha thūng thi yū laew) と述べん、という形でこれを記録しているのがそれである。(2)

一般に、富裕な者、高位にある者、権勢ある者は、「ブンが多い」(mi bun māk) と言われ、薄幸な者、貧困な者は、「ブンが少ない」(mi bun nōi) とされる。それゆえ、ひとびとの宗教的関心は、もっぱら、輪廻的ヒエラルヒー内における自己の地位の上昇に直結すると信じられる「ブン」の集積という一点に向かって集中する。

「ブン」を集積するという行為は、タイ語で「タン・ブン」(tham bun) と呼ばれる。tham は「造る」の意で

ある。「ブン」の反対概念は「バープ」(bāp パーリ語 pāpa) である。「バープ」は、集積した「ブン」の効果を相殺する。それゆえ、ひとびとはある行為が「バープである」(pen bāp) かどうかに大きな注意を払い、「バープ」を避けようと努力する。そして、積極的には「タン・ブン」を行なって、「ブン」の集積につとめ、未来における輪廻的ヒエラルヒー内における自己の地位の上昇を期待するのである。東地タイの一村落で定着調査を行なった水野浩一は、「村民が、高い社会・経済的地位に生まれかわることを天国と考え、より低い地位や動物に生まれかわることを、地獄と考えており、かれらが『功徳』(＝「ブン」筆者注) を積むのは、苦難から自由な、高い地位を獲得するべき、すぐれた能力と資材とをもって生まれるためであり、また、同じ苦難を、再びくりかえさぬためである」と述べている。(3)

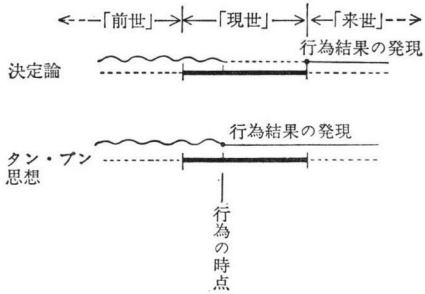

図3　決定論とタン・ブン思想との相違点

見かけ上の若干の類似点の存在にもかかわらず、「タン・ブン」思想は、決定論ではない。それは、自らの行為によって、自らの生存の状態を変更しうると考える「カンマ・リキット」の延長線上に位置づけられるべき自力救済思想の一変種である。図3は、決定論とタン・ブン思想との相違点を示す図である。決定論においては、現在の生存の状態は、現在の生存が開始される以前の輪廻的時間の中で、行為者の営んだすべての善悪の行為の結果によって決定されている。現世における行為者の行為は現在の生存の状態には影響を与えず、その行為結果の発現は死後に始まるつぎの生存の状態の開始をまたなければならない。したがって、現世において与えられた生存の状態は、前世までに行なった行為者の行為の果実として、あるがままに甘受しなければならないのである。

タン・ブン思想も、現在の生存の状態を、前世までに行為者が生死を反復する間に営んだ善悪の行為の結果と見なす点においては、決定論と同様である。両者の違いは、現在の生存の状態における行為結果の発現する時期についての認識の相違に存する。決定論者は、それを来世とするが、タン・ブン思想の信奉者は、これを現世を含むところのすべての未来とする。純理論的に考えれば、行為の時点以後のすべての時を含む未来である。この点を立証する資料としては、タン・ブンの効果発生の時期に関して、「この世とさきの世」(*chua ni* chua nā) という対句の存在がとくに注目される。たとえば、『三印法典』の一節に見える。「この世とさきの世の利益のために」(hai pen prayōt nai *chua ni* chua nā) という文言などがそれである。(4)

「タン・ブン」は、究極的には、輪廻的ヒエラルヒーの中における相対的地位の向上という、行為者の欲求充足を志向した行為である。しかし、この場合における行為者の目標実現は、あくまでも象徴的行為を媒介として達成されるものであるから、その象徴的行為の有効性についての確信が行為者に内在化していなければならない。「タン・ブン」の有効性についてのひとびとの確信は、「福田思想」の中にその根拠を有している（すでに述べたように、「福田思想」は、生天論を前提とした思想であり、その意味においては、あくまでも「説法誘引の漸説」に過ぎないのであるが、現実には、非生産的サンガに対する物質的援助の理論的基盤というサンガの側からの要請と、個人的幸福の獲得という目標達成のための手段という在家信徒の側からの要請とが合致したために、民衆仏教における「教理」の主柱をなすにいたっている)。

「福田思想」によれば、サンガとは、「世の無上の福田」であって、「すべて世間における比類のない福が増す処」である。したがって、「福田思想」の信奉者は、サンガへの供養、布施が、幸福の獲得、より正しくは、輪廻的ヒエラルヒーの中における相対的地位の向上にとって、もっとも有効な手段であると信じ、さまざまな手段に

表1　カウフマンの意識調査

順位	「ブン」を得るための最上の方法
1	プラとして出家すること
2	寺院建設の費用を寄進すること
3	息子をプラとして出家させること
4	全国各地の聖跡を巡礼すること
5	寺院修築の費用を寄進すること
6	毎朝または仏日に僧に食物を供養すること
7	ネーン（サーマネーラ）として出家すること
8	仏日に寺に詣で、八戒を守ること
9	つねに五戒を守ること
10	カティンの祭（カチナ）の際、金品を寄進すること

表2　タンビアの意識調査

順位	「ブン」を得るための最上の方法
1	寺院建設の費用を寄進すること
2	自らプラとして出家するか、息子をプラとして出家させること
3	寺院修復の費用を寄進したり、カティンの際金品を寄進すること
4	毎朝僧に食事を供養すること
5	仏日を守ること
6	五戒を厳格に守ること

よって、サンガに対して「タン・ブン」を行なう。王立寺院のために、寺領地（thōranisong）を寄進し、寺奴婢（khāphra yōmsong）を施入し、伽藍の建立、修築を行なった国王の記録は多いが、民衆レベルにおいても、多様な形態による「タン・ブン」が現在もなお、盛んに行なわれている。

表1は、カウフマン（Howard K. Kaufman）が、バンコク近郊農村において、二十五名の村民（二十歳以上の男子十三名、女子十二名）を対象として、一九五三年に行なった意識調査の一つで、「ブンを得るための最上の方法は何か？」という設問に対する回答を優先度の順に示したものである。(5)

表2は、タンビア（S. J. Tambiah）が、東北タイの一農村において、七十二名の世帯主を対象として行なった同種の調査結果である。(6)

北タイで農村調査を行なったキングスヒル（Konrad Kingshill）は、僧に対する食事の供養、金品の寄進、一般的布施行為、持戒、寺院における儀式への参加などを、「ブン」を得るための行為として列挙している。(7)

これらの調査によって得られた知見を総合してみると、「タン・ブン」の内容として、つぎのような二つのカテゴリーを立てることができる。

(1) サンガの維持に対する直接的貢献

(2) 自己自身の宗教的修練

後者は、いわゆる在家戒として知られる「五戒」および「八斎戒」の遵守であるが、正統的教理の提示する在家者のためのこうした宗教的倫理徳目の実践が、すくなくとも、民衆の直接的関心事である「ブン」の獲得という目標達成の手段としては、低い評価しか与えられていないことは注目されるべきであろう。[8] いずれにせよ、後者に対する前者の卓越は顕著である。

サンガの維持に対する直接的貢献は、さらに、

(a) サンガという組織体の物質的基盤である寺院に対する貢献

(b) サンガという組織体の成員に対する貢献

の二つに分けることができる。

前者は、寺院建設費用の寄進、同修復費用の寄進、カチナの祭に際しての金品の寄進などが中心である。とくに、新しく寺院、とりわけ、その「本堂」(ボー)を新築する際のタン・ブンは格別大きい「ブン」を生む行為として称賛される。カチナの祭に際して寄進される金品は、寺院の経常的な維持費では賄うことのできない新規施設、物品等の購入機会として、とくに地方の弱小寺院などではその意義は大きい。

一九六七年現在、タイの宗教局には、二万四六三四の寺院が登録されている。このうち、何らかの形で、政府から直接的財政援助を受けている王立寺院は、一六一寺にすぎず、残りの二万四四七三寺は、純然とした民間人の寄捨によって建立・維持されている民立寺院である。[9] また、王立寺院に属する僧であっても、サンガ内で何らかの役職についているなど、特定の条件に合致する以外の僧には、政府からの補助(いわゆる「常施食」nitaya-

phat) は与えられない。したがって、サンガの僧が、日常生活を維持して行くためには、前述した調査結果に示されたような、民家のレベルにおける自発的寄進行為がきわめて重要な条件となっていることを指摘しなければならない。

サンガという組織体の成員に対する貢献としては、僧に対する日常的な食事の供養があげられる。都市化の進んだバンコクのような大都市では、寺院と地域住民との間の連帯感が稀薄であり、したがって寺院に止住する僧が、托鉢その他、地域住民からの供養に依存して日常生活を営むことはすでに不可能となっているが、[10] 農村部では、僧の生活は、今日でも、寺院所在地の地域住民の自発的寄進行為に全面的に依存せざるを得ない。[11]

「タン・ブン」とサンガとの関係を考える上で、見逃すことが出来ないのは、「出家」という行為が、「タン・ブン」の中に含められ、しかも、かなり上位にランクされているという事実である。われわれは、さきに、「出家」の意義について考察し（第二節参照）、それが此岸的・輪廻的世界（lokiya）を越えて、彼岸的世界（lokuttara）の中に、永遠の至福を求める宗教的エリートたちが、その目標実現のために難行を実践する手段として選びとられた生活法であることを見た。繰り返すまでもなく、「タン・ブン」は、輪廻的世界の肯定の上に成立するところの行為である。それは、輪廻的世界の内側における相対的幸福を、行為者にもたらすと信じられる行為である。それゆえ、輪廻的世界の超克を目指す「出家」という行為を、「タン・ブン」の一つの形態ととらえることは自己矛盾であるけれども、現実には人類学者の指摘するように、民衆は、「出家」という行為を、「タン・ブン」の文脈でとらえ直し、これに新しい意義付与を行なっているのである。われわれは、このような「出家」の意義変化のなかに、エリート志向型宗教が、大衆の宗教意識に接続される回路を見出すのである。現実の出家者のすべてが、「タン・ブン」に動機づけられて出家したのではないが、中部タイに多く見られる短期出家者の大部分は、

「タン・ブン」のための出家であると考えられる。テーラヴァーダの正統的教理を固執するかぎり、必然的に少数化せざるを得ないサンガ成員は、こうした新たな回路を通ってサンガに流入する非エリート層によって、自律的な組織体としての存在を維持することができる。

「タン・ブン」という、まったく異なった動機によって出家したサンガの成員と、正統的教理に導かれて出家した者との間には、外見上の差異は一切認められない。短期出家者といえども、剃髪し、黄衣をまとい、二二七戒を守る。両者の相違は、動機づけと志向目標の違いである。一方は、輪廻的生存の否定に動機づけられ、その超克を目標とするのに対し、他方は、輪廻的秩序の積極的肯定に動機づけられ、その中における相対的幸福の追求を目標としている。

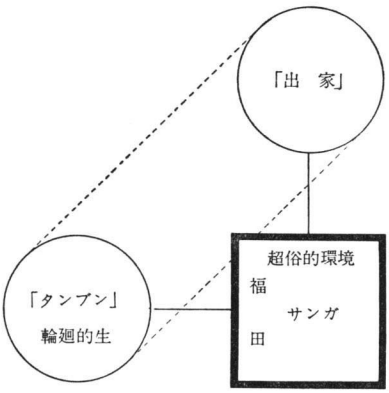

図4　タン・ブン，サンガ，出家の3者関係

図4は、タン・ブンとサンガと出家という三者の関係を図示したものである。正統的教理の立場に立てば、サンガは、修行者に超世俗的修行環境を提供するための組織体であった。修行者は、サンガの中に、かつて出家者が屋外に求めたような「煩いのない」修行の場所を求める。他方サンガには、「福田」としての側面がある。「福田」として見られたサンガは、在家者にとって最勝の「タン・ブン」の対象である。かれらは、「ブン」の獲得を期待して、ひたすらサンガに対し供養し、布施を行なう。在家者の「タン・ブン」によって、非生産的サンガは、よくその存在を続けることができる。「出家」は、もと難行を

実践する少数の宗教的エリートたちの生活形態であった。しかるに、民衆は、「出家」を輪廻的秩序の中で再解釈し、これに新しい意義づけを行なった。このような出家の民衆的再解釈は、組織体としてのサンガ自体の存続にとってきわめて重要な意味をもつことになった。なぜならば、そのエリート性のゆえに、成員の数がおのずから限定され、そのために組織体としての存在がつねにおびやかされざるを得ないサンガは、この再解釈の結果、見かけ上 lokuttara を志向する宗教的エリートたちと同一の相貌を呈しながら、その実、あくまでも lokiya 的・輪廻的秩序の中にとどまっているこれらの「疑似エリート」たちによって新成員の補充が容易となったからである。「タン・ブン」を目的とした出家者と、後述する（第七節参照）教育目的をもった出家者という二種類の「疑似エリート」は、サンガの存在を、その内側から支える二本の支柱をなしている。これらの「疑似エリート」たちの存在が、真正のエリートによって排除されることなく、むしろ、その補完性の認識の上に積極的に評価され、両者が共存していることは、上座部サンガの強靱な生命力を解く一つの鍵であると思われる。

注

（1）L. M. Hanks, "Merit and Power in the Thai Social Order," *American Anthropologist*, Vol. 64 (1962). pp. 1247-1248.

（2）*Phrarāicha Phongsāwadān chabap Phrarāichahatthalekha, phāk chop*, Odeon Store: Bangkok, 1962. p. 438.

（3）水野浩一「宗教儀礼の機能体系―タイ国東北部の一部落ドーン・デング―」、『東南アジア研究』（第三巻第三号、一九六五・十二）七頁。

（4）Phraātcha Kamnot Mai 14.

（5）Howard K. Kaufman, *Bangkhuad : A Community Study in Thailand*. J. J. Augustin Incorp.: Locust Valley, 1960. pp. 183-184.

(6) S. J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge University Press: Cambridge, 1970. p. 147.

(7) Konrad Kingshill, *Ku Daeng—The Red Tomb, A Village Study in Northern Thailand*. The Prince Royal's College: Chiangmai, 1960. pp. 145-149.

(8) 五戒、八斎戒は、タイの民衆にとっては、実践すべき倫理徳目としてよりも、寺院の本堂に詣で、「戒を受ける」(rap sin)という行為自体に、特別の宗教的意義付けを行なっているように思われる。この点についての最近の研究に、B. J. Terwill, "The Five Precepts and Ritual in Rural Thailand," *The Journal of the Siam Society*. Volume 60, Part 1 (January, 1972). pp. 333-343. がある。

(9) *Annual Report of Religion Activities for 1967*. The Department of Religious Affairs, Ministry of Education: Bangkok, 1967. p. 59. (in Thai).

(10) 筆者は、一九五七年四月から六月までの約三カ月間、バンコクのボーウォンニウェート寺においてビクとしての生活を送り、その間、毎朝托鉢に出かけこの事実を確認した。筆者の場合、日常的な食事は、特定の仕出し屋と契約して、日に二回、僧房まで食事を運ばせたが、近くの僧房の僧も同じ方法で食事の調達を行なっていた。これに要する経費(月額一七〇バーツ、当時の換算レートで約三〇〇〇円弱)は、在家に招かれ、読経した際に寄進される「お布施」をあてるのが普通であった。

(11) 東北タイのドーン・デエーング村の状況については、水野浩一氏の御教示を得た。

第六節　呪術的仏教とサンガ

これまで各節において論じてきた問題は、いずれも仏教の救済論(soteriology)の分野に属する問題であった。正統的教理における四諦八正道の教説はさておくとしても、仏教の民衆的受容形態である「タン・ブン」におい

てさえ、その関心は、きわめて長期的次元における救済の達成であって、個人が日常的生活の中で直面するさまざまの危機に際し、「その時その場」(hic et nunc)での問題解決を望む民衆の欲求に、少なくとも直接的に答えるものではなかった。

危機に臨んだ人間が、合理的手段による解決が不可能であることを認識した場合、あるいは、行為結果の予測が不可能である場合、当事者が、しばしば呪術的手段に訴えてその不安を解消させることは、未開人ばかりでなく、現代人の間でも観察されるところである。マリノフスキー(Bronisław Malinowski)が指摘したように、呪術の機能が、客観的事態を変化させることよりも、むしろ個人の不安解消と自信の回復の中に求められるとすれば、呪術は、現代においても、なおその機能を失っていないと言えよう。[1] タイの仏教徒もまた、熱心な霊魂観の持ち主であり、生霊であるクワン(khuan)を身体の内部にとどめたり、悪霊であるピー(phi)の生活空間への侵入を防ぐため、日常的にさまざまの呪法を行なって不安を解消していることが知られている。[2]

もし仏教が、輪廻的生存における救済論にのみ、その任務を限定し、ひとびとの日常的不安の解消にまったく関心を払わなかったとしたら、今日、東南アジアの各地に見られるような仏教に対する広範な民衆の支持はおそらく得られなかったかも知れない。しかし現実のテーラヴァーダ仏教は、こうした民衆の側の呪術的欲求に答えるさまざまな機構を内蔵している。本節では、その中から、タイにおけるもっとも一般的な仏教呪術を事例として、テーラヴァーダ仏教の呪術的側面を検討しようと思う。

(一) プラ・パリットまたはパリット(phraparit, parit)[3]

今日のタイにおける、最も重要な仏教呪術は、プラ・パリット(あるいは略してパリット)であろう。パリッ

ト（parit）は、パーリ語パリッタ（paritta）で、プラ（phra）は尊称的接頭辞である。パリットは、「護呪、護経、救護呪、守護呪」などと訳され、幸福を獲得し、危難や災禍から身を防ぎ護る目的で誦唱される、いわゆる護呪経典を指す。タイに伝承されている二種のパリット集成が、「小王護呪」（Chunlarātchaparit Chet Tamnān）、「大王護呪」（Mahārātchaparit Sipsōng Tamnān）と呼ばれることからも知られるように、もと、国王の保護を目的として誦唱されていたのが、民間に流布して今日に至ったものと考えられる。

パリットの誦唱は、タイのビクに課せられた重要な任務の一つであり、新しく出家したビクは、第二の安居において、右の「小王護呪」「大王護呪」を憶誦するのが一つの格式となっている。誦唱の機会としては、「タンブン・ルアン Tham Bun Rŭan」（家屋の新築祝）、「チャロング・プラ Chalong Phra」（仏像の鋳造、開眼等の行事）のような吉祥に関する行事のほか、「タンブン・ソップ Tham Bun Sop」（安置した遺体の前で死者を弔う仏事）、「タンブン・チェット・ワン・アッティ Tham Bun Chet Wan Atthi」（初七日遺骨供養）などの不祝儀があり、いずれも「小王護呪」が用いられる。「大王護呪」は、特定の王室に関する儀式の際にのみ、ワット・シィーラタナサーサダーラーム（いわゆるワット・プラケオ）の布薩堂において誦される。

これらのパリットを、その内容について見ると、ヒンドゥ的民間儀礼として伝承された章句を仏教的に改作したり、あるいは仏教的内容を付加して成立した経典で、当初から呪文的要素を内包しているものがある一方、他方では、「マンガラスッタ」（Maṅgalasutta）のように、本来、呪術的要素をまったく含んでいない経典が、パリットに転用されているものもあり、その内容は一様ではない。[4] すくなくとも、パリット経典のテキストの内容に呪術性の源泉を求めることは困難であるように思われる。パリットは、その誦唱者の一部をも含む大部分の民衆にとっては理解不可能なパーリ語であるからパリットの誦唱を聴く者にとって、その内容はしょせん不可解である。

筆者は、パリットの呪術性の源泉を、(1)、それがある目的（たとえば吉祥）のために誦唱されるべきパリットであるという知識が、社会的に承認されているという事実、(2)、一定の誦唱作法の存在、(3)、パリット誦唱者に帰属すると信じられている「聖性」の三点に求めるべきではないかと考えている。

ここで「聖性」とは、タイ語 sak sit に相当するが、タイ人は、「三宝」のひとつを構成するサンガを、「聖性をもった存在」(sing sak sit) と考えている。個々のビクによって、構成され、会衆の面前に現前するサンガもまた、それがサンガであるかぎりにおいて、「三宝」のもつ聖性を分有する。このように聖性あるサンガが、社会的に承認された護呪経典であるパリットを、一定の方式にしたがって正しく誦唱するとき、人々はその行為の呪術的効験を信じるのである。

(二) ナム・モン nam mon（聖水）の誦成[5]

ナム・モンとは、タイ語ナム nǎm（水）と、サンスクリット語マントラ mantra（呪文）のタイ訛音モン mon の合成語で、呪文をもって作られる聖水を意味する。ここで「呪文」とは、パリットを指す。ナム・モンの誦成は、しばしばパリット誦唱の一部をなしている。

ナム・モンの誦成には、清浄な水、サーイ・シン sāi sin（直訳すれば〝灌水糸〟）と呼ばれ、特別な手続で縒られた白木綿糸と、ローソクとが必要とされる。まず托鉢用の鉄鉢などの容器に清浄な水を満たして仏像の前に置き、その鉢の縁にローソクを立てて点火する。一方、サーイ・シンの一端は仏像の台座に結び、糸玉を繰って水鉢にひと巻き巻きつけ、さらに糸を延ばして、参勤のビク全員がこの糸を把持できるようにする。パリットの誦唱が、チェット・タムナーンの終句まで進行すると、上座の長老ビクは、ローソクを取って、鉢の縁を回転させ

ながら水中に蠟を滴下する。この呪法をヨッ・ティエン yot thian（滴蠟）という。呪文の句を唱し終えると、そのローソクを水中に浸して火を消す。これで、ナム・モンの誦成は完了する。ナム・モンは、たいてい、儀式終了後、上座の長老が樹の小枝に浸して、これを参会者の頭上から振りかける。この聖水を浴びれば、災をまぬがれ、威力が与えられるとされる。

㈢　ウォング・ダーイ・サーイ・シン Wong Dāi Sāi Sin（聖糸囲繞）[6]

ウォング Wong とは、円く取り囲むこと。ダーイは木綿の意。ダーイ・サーイ・シンとは聖木綿糸を意味する。㈡のナム・モンと類似の呪法で、たとえば新築の家など特定の場所を聖化して、悪からこれを防護するために行なう。その効験は、「三宝とプラパリットの偉力によって守られる」（Ānuphāp phraratanatrai lae phraparit khumkhrong）からであると信じられている。その手順は、ナム・モンと同様で、まず、サーイ・シンの一端を仏像に結び、そこから「右繞 pathaksin, padakkhina」して、聖化すべき場所の囲りに、聖糸を張りめぐらせる。この作業は俗人が前日に行なうが、二、三人がかりで注意深く行なわなければならない。なぜならば、この準備作業中に、聖糸が度々切れるのはよくないとされているからである。また儀礼執行中、誤ってこの糸が切られないよう細心の注意を払う。家屋、塀、その他必要な場所にはりめぐらされた糸の末端は、再び一方の端を結びつけてある仏像のところまでもって来ておく。儀礼の当日は、サンガの全員が所定の席につき、ナム・モンの場合同様、参勤の全ビクが聖糸を把持してパリットを誦唱する。こうすることにより「サーイ・シンは、『聖なる存在 sing saksit』を、一時に（囲繞する）すべての場所にもたらす」のである。「その力と迅速さとは、あたかも電気を運ぶ電線のようである」と、タイの民俗学者アヌマン・ラーチャトンは述べている。[7]

(四) プラ・クルアング (phra khŭrang)

より正しくは、プラ・クルアング・ラーング phra khŭang rāng という。護符として身につける小仏像のことである。多くはプラ・ピム phra phim と呼ばれる粘土製の塑像で、母型を用いて大量に作成される。金属製のものもあり、現在もなお作成されるが、超能力を持つと信じられる僧の作成したプラ・クルアングは、これを身に帯びる者を不死身にすると言われ、数万バーツ（一バーツは約十三円）を超える価格で取引されることさえある。[8] そのため、プラ・クルアングの真偽鑑定のための研究書が刊行されているほどである。[9]

プラ・クルアングは、焼成するにせよ鋳造するにせよ、製作の過程においてサンガを招請し「プッターピセーク」(phutthābhisēk ⟨buddhābhiseka⟩) と呼ばれる「入魂儀礼」が行なわれる。この儀礼の手順は、すべて仏教的文脈の中で行なわれるが、一般のビクのほか、とくに瞑想法に優れた僧、あるいは「サイヤサート」と呼ばれる各種のバラモン儀礼に通じた僧の参加が望ましいとされている点が、仏教と呼術との接点に位置するこの儀礼の性格を示しているものとして着目される。[10] 「入魂儀礼」は、プラ・クルアングに「聖性」を注入し、これを「聖なる存在」へと変換させる儀礼である。

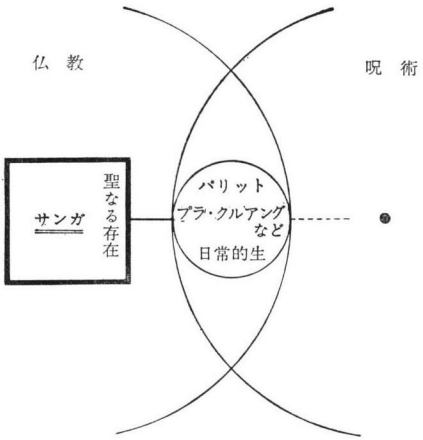

図5　被術対象を聖化する力としてのサンガ

以上述べて来た呪術ないし呪物の内容を検討してみると、一つの共通点が浮かび上がってくる。すなわち、いずれにおいて

も、サンガの聖性が呪術の効験性に対する信仰の源泉となっていることである。プラ・パリットにせよ、ナム・モンにせよ、サーイ・シンにせよ、被術対象を聖化する力としての「聖性」は、「聖なる存在」としてのサンガのそれである。プラ・クルアングに注入される「聖性」もまた、サンガから流出すると信じられる「聖性」である。この状況は、図5によって、説明されよう。すなわち、パリット、プラ・クルアング等々の呪術、呪物は、一方において呪術の範疇に属するが、呪術の構成要素のひとつである超自然性の源泉が、仏教的秩序に属するサンガの聖性の中に求められているという点において、仏教の範疇にも属しており、呪術でありながら、しかも仏教であるというヤヌス的性格を示している。これらの仏教的呪術の存在によって、民衆は、仏教の枠内にとどまりながら、しかもなお、仏教の建前とは相容れない呪術的欲求をも充足するものと考えられる。

注

(1) Brinislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays.* Doubleday & Co.: Garden City, New York, 1954. pp. 17-92; Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory.* The Free Press: New York, 1964. p. 203; George C. Homans, *The Human Group.* Harcourt, Brace & World, Inc.: New York & Burlingame, 1950. pp. 321-330.

(2) 綾部恒雄『タイ族、その社会と文化』(東京・弘文堂・昭和四十六年) 二七三～三二三頁。

(3) 本項の記述は、佐々木教悟「南伝仏教の一様相—シャム仏教における誦咒—」(『大谷学報』二八の二、昭和二十四年)、および同じく「タイ仏教における護呪経典について」(『仏教研究』一九七〇年創刊号) の二論文に負うところが大きい。

(4) 奈良康明「パリッタ (paritta) 呪の構造と機能」(『宗教研究』第四十六巻第二輯二一三号、昭和四十七年) 四五～六四頁。

(5) 佐々木「南伝仏教の一様相」五六～五七頁。

(6) Sathiankōset, "Tham Bun Suat Mon Liang Phra," *Rizang kiaw kap Praphēni Thai.* Bangkok, 1961. (cremation volume) pp. 335-340.

(7) *ibid.*, p. 338.

(8) ただし、仏像は「売買」されるべきではないという原則を貫くために、「売買 sū・khāi」という代りに、「貸・値 hai chao・chao」という動詞を用いる。

(9) たとえば Phrom Suthat Na Ayutthaya, *Phra Phim lae Phra Khrūang khōng Thai*. Bangkok: Phrae Phitthaya, 1969. p. 592. など。

(10) *ibid.*, pp. 4-42.

第七節　サンガの世俗的機能

本節では仏教の宗教社会学的考察において、しばしば見落とされがちでありながら、しかも、宗教としての仏教の存続にとってきわめて重要な役割を果たして来た仏教の世俗的諸機能についてまとめておきたい。近代化の進展にともなう仏教の社会的役割の低下が論じられる場合の「役割」とは、後述するような仏教の世俗的機能を指す場合が多く、この点についての認識は、仏教の社会的機能の考察に欠かすことはできない。

仏教の世俗的機能は、㈠、文化の創造と保存機能と、㈡、文化の伝承＝教育機能に大別される。

㈠　文化的価値の創造と保存機能

タイの伝統社会において、仏教サンガは、文化的価値の創造と保存に、宮廷と比肩しうる役割を果たして来た。たとえば文学の分野では、僧院の中から数多くの仏教文学が生み出されている。タイ文学者のシュヴァイスグート（P. Schweisguth）は、タイ文学の形成に重要な役割を演じた三つの要因として、宮廷、サンスクリット文学、

および仏教の影響を挙げている。[1] 仏教文学の著名な作品としては、一三四五年、スコータイのリタイ王が皇太子時代に作ったと伝えられる「トライ・プーム・カター Traiphūmi Kathā」[2]、仏伝に取材した「パトム・ソムポート Pathomsomphōt」[3]、ヴェーサンタラ・ジャータカに基づいた「マハーチャート・カムルアング Mahāchāt Kham Luang」などがある。[4]「トライ・プーム」は、俗人の作品であり、厳密な意味ではサンガによる創造とは言えないが、その保存と伝承にサンガの果たした役割は大きい。この作品は、前述した輪廻的生存のヒエラルヒーを文学的に表現したもので、壁画の題材ともなって、民衆の仏教思想形成に大きい影響を与えた。「マハーチャート・カムルアング」は、「テート・マハーチャート Thēt Mahāchāt」という恒例の年中行事を通して人々に膾炙している。[5] ジャータカは、タイ仏教文学の中核を成しており、チェンマイの僧によって編纂された「パンヤーサ・チャードック Pan-yāsa Chādok」（五〇ジャータカ）、と五五〇のジャータカを含む編者不詳の「ニバート・チャードック Mibāt Chādok」の二種類の集成が知られている。[6]

歴史書としては、十六世紀のチェンマイの僧ラタナパンニャー長老の「ジナカーラマーリー Jinakālamālī」[7]、現王朝一世王当時ワット・ポーの住職であったプラ・ワナラット僧正 Sondet Phra Wannarat の「アユタヤ王朝年代記」[8]など数種類の作品が僧侶の代表的著作として知られている。

首都にある宮廷周辺部を除けば、大部分の家屋が単純な構造の木造建築であった前近代のタイにおいて、寺院、とりわけ「布薩堂（ボー）」と呼ばれた本堂は、芸術的創造力のほとんど唯一の発現の場であり、また、それに伴う伝統的技術の保存と伝承の場であった。たとえば、本堂の壁面は絵画制作の絶好の画布であり、そこから数多くの壁画が生み出されてきた。本堂の扉、天井、円柱、窓扉等を装飾するために、彫刻、漆細工、象眼細工などの分野で、優れた作品が残された。本堂の建築自体もまた芸術的創造の機会であった。伝統的なタイ紋様も、

寺院本堂との関係で発達したと見られるものが多い。仏像彫刻は、仏教美術史の大宗を成す分野であるが、タイにおいては、近隣諸地域からの複合的影響の下に、独特なスタイルを発展させている。寺院は、このように、総合的な芸術創造の場であるとともに、そのような芸術的創造の基盤をなす、各種の技術の安定的な保存の場でもあった。「建築師、大工、鋳物師、陶工、絵師、左官、瓦師……は、いずれも寺院にいた」と民俗学者アヌマン・ラーチャトン Phra Anuman Rajadhon は書いている。(9)

医薬の知識が寺院によって保存伝承されたことは、タイ古医術保存団体の本部が、現在もバンコクのワット・ポーにおかれているという事実にも反映されているが、寺院は伝統社会における病院でもあった。

「ホーラサート hōrasāt」と呼ばれる占星術と、そのために必要とする計算術も、寺院によって保存伝承された。文字や文法に関する知識が、僧によって保持されていたことは、還俗した僧侶が官途につこうとする場合、公文書を専門に取り扱う役所である「クロム・アーラック Krom Ālak」に採用されたという事実の中に、これをうかがうことが出来る。(10)

このように、サンガと、サンガの成員たちは、伝統社会における数少ない知的エリートであり、文化的価値の創造と保存に貢献してきた。それゆえ、このようにして創造された文化が伝承されるに際して、教育担当者および教育の場として、ビクおよびサンガ（＝寺院）の果たした役割もまた大きかった。

(二) 教育機能

サンガの教育機能は、被教育者の身分によって、俗人教育と、出家者教育の二部門に分けて考察するのが便利である。

(a) 俗人教育　(イ) **デック・ワット (Dek Wat)**　一九二一年に、初等教育法が公布され、一九三五年に至り、この法律の適用範囲が全国に拡大されるまでの数百年の間、タイの伝統的教育は、寺院に止住する僧侶によって担当されて来た。男児は適齢に達すると、「デック・ワット」(寺子) として寺にあずけられ、特定の僧の「ルーク・シット・プラ Luksit Phra」となる。「デック・ワット」には、住み込みと通いの別があったが、いずれも、アーチャン ächan と呼ばれて尊敬を受けた師僧の身辺の雑事をつとめるかたわら、主としてタイ語の読み書きについての基礎教育を受けた。(11)

デック・ワットの制度は、今日も続いている。国民教育の普及した現在では、僧侶は直接デック・ワットの教育には従事しないが、インフォーマルな形での道徳教育を行なうことが、子供の親によって期待される。バンコクでは、寺院が地方出身学生・生徒の寄宿舎化する傾向が顕著である。かれらは、デック・ワットとしてサンガの監督下におかれ、特定僧の身辺の雑用を務めながら通学している。

(ロ) **〝徒弟奉公〟**　伝統社会において、子供になんらかの技術を習得させたいと思う親は、希望の技術をもった僧に子供をあずけ、技能訓練を依頼した。前述したような理由から、寺によってはかなり高度な技術をもった「技術僧」がいたものと考えられる。こうした「技術僧」に、「徒弟 (ルーク・シット)」としてあずけられた子供は、師僧の身辺の世話をしながらその技術の習得につとめた。(12)

(b) 出家者教育　伝統社会にあっては、出家を教育の一部と考えていたことは、「ボワット・リエン buat rian」(出家して学ぶ) という成句の存在によって、立証される。(13) 出家の未経験者を「コン・ディップ khon dip」と呼ぶのは、出家者が知的エリートであって、未出家者は教養に欠けていたという状況と無関係ではないように思われる。「ボワット・リエン」の習慣は、前述したタン・ブンのための出家とならんで、民衆がサンガの成員とな

る二大回路の一つを形成していた。

「デック・ワット」の期間は、ふつう七歳から十歳位までで終了し、十一～十三歳になって、「チュック」という前髪をおとす頃になると、サーマネーラ（タイ語ネーン）として出家する。教育過程の一段階という観点に立てば、サーマネーラの期間は、「中等教育」に相当する。この段階では、デック・ワットとしては学ばなかった仏教経典を学び、ホーラサート、計算術、パーリ語、作詩術などの学課も学ぶ機会があった。サーマネーラの資格は、通常二十歳で終わるが、それ以前に還俗してしまう場合もあったし、そのままウパソンボットを経て二二七戒を守るビクへ移行する場合もあったようである。

ビクとしての教育は、さらに高度の仏教的知識の習得におかれる。タイにおいては、このための「教法試験」が長い伝統をもっている。[14] こうして、数ヵ月から数十年にわたり、ビクとして寺院生活を送ったのち、還俗する。タイ社会において、還俗した僧が脱落者として見なされず、かえって尊敬を受けるのは、サンガが教育機関としてとらえられて来たという歴史を反映している。ふたたび図2に即して考えるならば、一般社会からサンガに入った者は、そこで一定期間とどまる間にサンガ以外では期待できない教育を受ける機会を与えられ、その成果をもって還俗し、一般社会の成員として復帰する。かくして一般社会は、かれのサンガ内での経験に評価を与えるのである。

パユットーピック Phra Mahā Prayut Payutto Bhikkhu は、伝統社会における仏教寺院の機能を、つぎの十一項目に要約している。[15] すなわち、㈠、学校、㈡、貧困者福祉施設、㈢、病院、㈣、旅行者の宿泊所、㈤、社交機関、㈥、娯楽場（祭など）、㈦、簡易裁判所、㈧、芸術的創造と保存の場、㈨、共有財産の倉庫、㈩、行政機関の補助施設、(一一)、儀礼執行の場である。

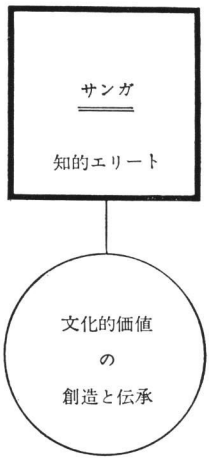

図6　知的エリート集団としてのサンガ

これらの中で、㈡、㈣、㈤、㈥、㈨、㈩は、寺院という物理的施設の世俗目的への転用に過ぎないが、㈠、㈢、㈦、㈧は、いずれもビクが社会の知的エリートであったことの証左と見ることができよう。事実ビクは、宗教の領域だけでなく、世俗的知識においても在家者を凌駕していたのである。

近代における社会の進歩が、ビクのかつての役割を侵蝕したのは、正にこの分野であった。かくして、国民教育の発展は、寺院の教育機能を奪い、近代病院は、ビクが医療活動を行なうことを禁じてしまった。ひとびとは紛争の調停を裁判に訴え、芸術は宮廷や寺院の枠から解放されて一般社会の中により広く、より自由な創造の場を見出すようになった。こうした変容にもかかわらず、サンガが知的エリートの集団として、世俗的文化価値の創造と伝承に貢献し、そのことがサンガの威信を高め、仏教の盛行に寄与していたという歴史、そして現在もなお、こうした機能を完全には失っていないという事実は、注目する必要があろう[16]（図6）。

注

(1) P. Schweisguth, *Étude sur la littérature siamoise*. Paris: Adien Maisonneuve, 1951. pp. 11-15.

(2) *Traiphum Phrarŭang khŏng Phrayā Lithai*. Bangkok: Kurusaphā, 1963; G. Coedès, "The Traiphumikātha, Buddhist Cosmology and Treaty on Ethics," *EAST AND WEST, VII* (1957). pp. 349-352.

(3) Somdet Phramahāsamanachao Kromphra Paramānuchitchinorot, *Pathomsomphŏtkatha*. Bangkok: Mahāchulalongkōnrātchawitthayālai, 1960.

(4) *Mahāchāt Khamluang chabap Krom Sinlapakōn*. Bangkok: Mahāmakutrātchawitthayālai, 1953.

(5) Phya Anuman Rajadhon, *Essays on Thai Folklore*. Bangkok: The Social Science Association Press of Thailand,

1968. pp. 164-177.

(6) Pluang Na Nakhōn, *Prawat Wannakhadī Thai samrap Nak Sŭksā*. Bangkok : Thai Watthana Phānit, 1960. p. 58.

(7) A. P. Buddhadatta Mahathera (ed.), *Jinakālamālī*. London : Luzac & Co., 1962 ; N. A. Jayawickrama (tr.), *The Sheaf of Garlands of the Epochs of the Conqueror being a translation of Jinakālamālīpakaranam*. London : Luzac & Co., 1968.

(8) Krom Sinlapakōn, *Phrarātchaphongsāwadān Krung Sī Ayutthayā chabap Somdet Phra Phanarat Wat Phra Chē-tuphon*. Bangkok : Khlang Witthayā, 1962.

(9) Phrayā Anumanrātchathon (Sathienkōset), *Chīwit Chāo Thai Samai Kōn*. Bangkok : Rātchabanditsathān, 1967. p. 164.

(10) David K. Wyatt, "The Buddhist Monkhood as an Avenue of Social Mobility in Traditional Thai Society," *SINLAPAKON*, Vol. 10, No. 1 (1966)

(11) Anumanrātchathon, *op. cit.* pp. 149-163

(12) *Ibid.*, pp. 144-146.

(13) *Ibid.*, pp. 131-134.

(14) 本書第二部第四章参照。

(15) Phra Mahā Prayut Payuttō Bhikkhu, "Botbāt khōng Phrasong nai Sangkhom Thai Patchuban," Sayāmsamākhom. *Phuttasātsanā kap Sangkhom Thai Patchuban*. Bangkok : Sayamsamakhom, 1967. p. 16.

(16) 本書第二部第六章参照。

第八節　上座部仏教の社会的構造

本章におけるわれわれの目的は、タイ仏教という素材を用いて、上座部仏教の社会構造を解明するための発見

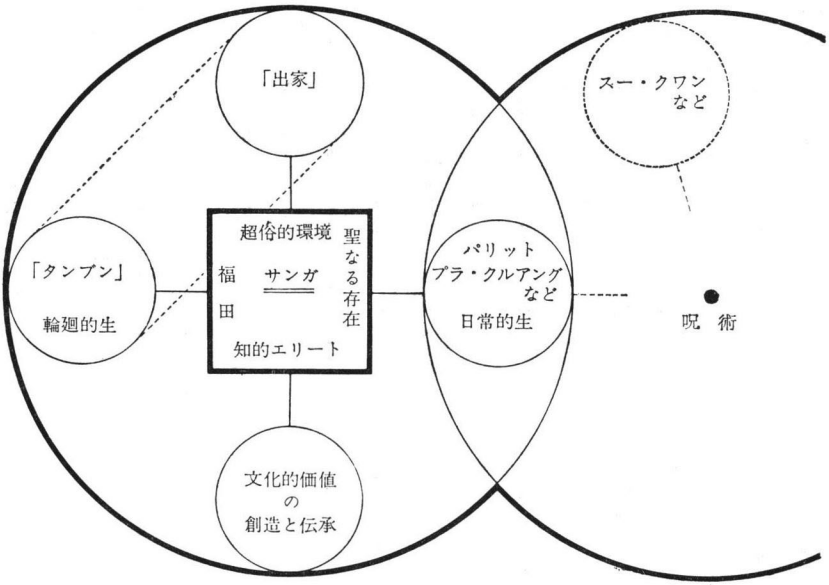

図7　上座部仏教の社会構造

的モデルを構成することであった。これまでの考察から明らかにされたように、上座部仏教は、サンガという組織体を結節点とする、四つの下位体系によって構成される一つの体系を成している（図7）。

第一の下位体系は、人類学者スパイロ（Melford E. Spiro）が、"Nibbanic Buddhism"と名付けたものに相当し、正統的教理の論理的帰結として現われる仏教の発現形態である。[1] リーチ（E. R. Leach）の行なった宗教の二分法によれば、"Philosophical Religion"の範疇に属する。[2] この下位体系におけるサンガの機能は、第一に、修行者に超俗的生活環境を提供する「相互受益組織体 mutual-benefit organization」としてのそれであるが、持戒する修行者の集団という動的視点に立つならば、サンガは、正法・正律の嗣続者として、仏教の自己同一性の維持機能を果たす。この下位体系においては、サンガの成員は、輪廻的秩序の克服を志向し、彼岸的世界における至福を追求する宗教的エリートに限られ、したがってきわめて少数とな

らざるを得ないので、この下位体系のもつ機能だけでは、自律的組織体としてのサンガを維持することが困難となる。

第二の下位体系は、スパイロの"Kammatic Buddhism"[3]であって、民衆における仏教受容（Practical Religion）の主要な発現形態のひとつを構成する。この体系は、輪廻的生存のヒエラルヒーの中における地位の相対的上昇を求める民衆の欲求と、福田思想との結合によって成立する。福田思想に導かれた民衆は、サンガを対象とする「タン・ブン」を行なうことによって、此岸的世界における相対的幸福を得ようとする。出家という、超輪廻的秩序（lokuttara）に属する行為がタン・ブンという輪廻的秩序（lokiya）に翻訳され、最も良きタン・ブンと見なされているという状況は、社会的存在としての上座部仏教の考察上重要な意味をもっている。それは、輪廻的秩序を超輪廻的秩序へと結びつける回路の役割を果たしているからである。この回路を経て、輪廻的秩序の克服を志向しない「疑似エリート」が、大量にサンガの成員となることによって、サンガは成員の枯渇からまぬがれることができるのである。

第三の下位体系は、スパイロの用語にしたがえば"Apotropaic Buddhism"である。[4]この用語法は、攘災・招福のうち、攘災のみを強調し、招福という、積極的側面を表現していないうらみがある。むしろその発現形態に即して、呪術的仏教"Magical Buddhism"と呼びたい。

この下位体系は、仏教と呪術という、二つの上位体系の双方に帰属し、その接点を成している。「何らかの目的のために、超自然的存在（神、精霊その他）の助けを借りて、種々の現象を起こさせ、環境を統御しようとするのが呪術である」とするならば、[5]仏教的呪術を、他の呪術から区別する要因は、助けを求められる超自然的存在の内容にある。仏教的呪術においては、「聖性をもつ存在」（sing sak sit）として、サンガに呪力の源泉が求

められる点に特徴が見られる。

第四の下位体系は、サンガが、伝統社会における知的エリートを内包する集団であったという歴史的事実の結果として現われるもので、サンガの世俗的諸機能群をその要素とする。このうちとくに、サンガの教育的機能は、タン・ブンと並んで、サンガに対する一般社会からの成員補給回路として重要である。サンガの世俗的諸機能は、他の三個の下位体系を補完してサンガの威信を高め、仏教の繁栄に寄与するところが大きかったが、近代化の進展にともない、これらの諸機能は、世俗的諸制度によって代替されつつある。しかし、近年サンガの成員の内部から、サンガ内における世俗教育への要求が高まり、これに応えて、サンガが世俗教育を充実する結果、伝統的な「ボワット・リエン」の慣習が復活しつつあることは注目に値しよう（後述二四七頁参照）。

タイ仏教を素材として構成された以上の上座部仏教の社会的構造のモデルは、ビルマ、カンボジアなど、他の上座部仏教諸国の事例による験証を経てはじめてモデルとしての有効性が確認されるであろう。すくなくとも現時点においては作業仮設の域を出るものではないことを付言しておきたい。

注

（1）Melford E. Spiro, *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes* Harper & Row: New York, Evanston, and London, 1970. pp. 31-65.

（2）E. R. Leach, *Dialectic in Practical Religion.* Cambridge University Press: Cambridge, 1968 p 1

（3）Spiro, *op. cit.*, pp. 66-139.

（4）*Ibid.*, pp. 140-161.

（5）吉田禎吾『呪術』（東京・講談社・昭和四十五年）一三頁。

第二章　サンガと国家

第一節　憲法と仏教

前章において、われわれは上座部仏教の社会的構造を分析して、それを、サンガを中核として成立する四つの下位体系から成る統一的信仰体系と規定したが、そこでは現実にサンガの存在する場が、特定の国家という政治的枠組の中に位置しているという事実が、意図的に捨象されていた。それは、国家との関係を無視し、信仰の形態を個人のレベルに限定することによって、サンガの果たしている社会的機能を、より明確に浮かび上がらせることができると考えたからである。しかしながら、歴史的サンガは、つねに、なんらかの形における国家の中に存在していたばかりか、むしろ国家との間に、積極的な関係を結ぶことによって、その繁栄を保証されてさえきたのである。それは、国家の保護の下に栄え、国家の保護を失って衰微したセイロンのアバヤギリヴィハーラの興亡史をたどり、あるいは、十三世紀以来今日まで、一貫して、手厚い国王の保護を享受してきたタイ国のサンガと、西欧キリスト教諸勢力の圧迫を蒙り、ついには国王の保護を失ったセイロンのサンガとを比較考量することによってよく知られるところである。それゆえ、上座部仏教を成立せしめる諸要素の分析の上に、一般的射程をもつ上座部仏教の構造モデルを構成しようとするわれわれにとっては、国家と仏教、あるいは国家とサンガと

の関係が正しく理解されないかぎり、その作業は完成しないであろう。

タイ国は曲りなりにも、今日までその独立を維持し、王制を保持し続けて来た。後述するように、仏教の存在が国家、とりわけ国王権力と密接にかかわりをもつ以上、このようなタイ国における仏教の存在形態は、多かれ少なかれ上座部仏教のひとつの「理念型」の近似値を示すものと考えられる。本章は、具体的事例をタイ仏教の中に求めながら、上座部仏教の政治的存在形態を分析することを目的とする。

初めに、南方上座部仏教諸国の現行憲法における仏教の取り扱いを通観的に比較して、考察の出発点としたい。

南方上座部仏教発祥の地であるスリ・ランカ（セイロン）は、一五〇五年のポルトガル人の来島以来、相次ぐ西欧植民地勢力の圧迫を蒙ったが、とくに一八一五年、カンディ王朝が滅亡すると、サンガは伝統的な王室による保護の道を絶たれ、仏教は衰微の一途をたどって行った。しかしおそらく、シンハリ族の農民たちの間における仏教信仰は、民間信仰との習合を強めながらも、根強く残存していたものと考えられる。その後一八八〇年に米国神智協会のオルコット大佐が来島して仏教復興運動を起こし、シンハリ族の仏教徒指導者もこれに参加するようになると、セイロン仏教は、しだいにその教勢を回復した。衰微したサンガも、一九六六年の推定では、一万五〇〇〇人から一万八〇〇〇人のビクおよびサーマネーラを擁するに至っているという。(1)

一九四七年にセイロンが独立して以後の、最初の九年間は、キリスト教色の濃厚な統一国民党政権の下で、仏教が政治の次元で論議されることは比較的すくなかった。しかし、一九五六年の総選挙で、仏教復興を政治綱領に掲げたバンダラナイケ S. W. R. D. Bandaranaike が、セイロン総人口の六四％強を占めるシンハリ族仏教徒の支持を背景に大勝して政権の座につくと、事態は一変し、いわゆる「仏教国教化」問題の検討とその実現が、急に政治日程に上るようになった。(2)

バンダラナイケ首相の不慮の死ののち、政界に進出したバンダラナイケ未亡人は、一九七〇年の総選挙に大勝を博して、二度目の首相の座につくと、ただちに共和国憲法の起草に着手した。「スリ・ランカ共和国憲法」は、一九七二年五月二十二日、憲法制定議会において採決され、制定を見た。新憲法は全十六章一三四条をもって構成されているが、とくにその第二章は「仏教」と題され、つぎのように、仏教の地位と、その国家との関係を規定している。

「スリ・ランカ共和国は、仏教に至高の地位 the foremost place を与える。したがって、すべての宗教に対し、第十八条第一項d号の与える諸権利を保証するにもかかわらず、仏教を保護し育成すること to protect and foster Buddhism は、国家の責務 the duty of the State である」(3)。

この新憲法の制定によって、セイロンの仏教は、国教に準じた特権的地位を与えられたと見ることができよう。

一方、ビルマでは、独立以来、仏教の取り扱いをめぐって、政府の態度に複雑な変化のあとが見られる。まず、一九四七年九月二十四日に制定された「ビルマ連邦憲法」では、その第二一条第一項において、「連邦国家は、仏教が、国民の大多数の信奉する特殊的地位をそなえた宗教であることを承認する」と規定し、仏教に、「特殊的地位 the special position of Buddhism」を認めていた(4)。この憲法草案審議の過程においては、仏教徒圧力諸団体から、仏教国教化への強い要求が出されていた。こうした圧力を退け、憲法においては、仏教の「特殊的地位」を認めるにとどめたのは、国内に居住する十五%の非仏教徒少数民族の反発に対するアウン・サンの配慮によるものであったと言われている。しかしながら、やがてアウン・サンが暗殺されると、代わって首相の地位についたウ・ヌは、仏教の国家による保護政策へと転じ、一九五〇年以来、「仏教評議会法」(一九五〇)、「サンガ裁判所法」(一九五一)、「パーリ語教育法」(一九五二)を相次いで制定し、長期にわたる外国支配の下で衰微したサンガ組織の再

建をはかった。一九五四年五月から一九五六年五月にかけては、「第六結集 The Sixth Great Buddhist Council」を政府主催の下に開催し、仏教的エートスの高揚につとめている。

ウ・ヌは、こうした一連の仏教保護政策の帰結として、年来の仏教徒諸団体の要求を容れ、一九六一年八月、憲法の第三次改正を強行して、仏教を国教化した。[5] 改正憲法第二一条第一項は、これまでの規定に代えて、「仏教は、連邦国民の大多数によって信奉される宗教であって、国教 the State religion of the Union, naingandaw batha である」と定めている。ウ・ヌは、この憲法改正と平行して、「国教振興法」を制定し、国家による仏教保護政策の具体化をはかろうとした。

ウ・ヌの仏教国教化政策は、たしかにビルマ人仏教徒に満足を与えはしたが、逆に非仏教系少数民族の不満を増大させた。翌九月、早くも憲法の第四次改正を行なって、すべての宗教に教育の自由と平等の保護を与えることにしたのは、これら少数民族非仏教徒たちに対する慰撫を目的とする措置であった。しかし仏教徒指導者は、第四次の憲法改正は、せっかくかち取った仏教国教化の意義を失わせるに等しい暴挙であるとして憤激した。このような仏教国教化をめぐる仏教徒対非仏教徒の対立や少数民族の自治権拡大要求に加えて、与党内に発生した内紛は政局を混乱させ、翌六二年三月二日のネ・ウィンによる軍のクーデタ発生を招いた。[6]

ネ・ウィンは、世俗国家を標榜し、仏教に対しては政教分離のたてまえから中立の態度をとっており、ウ・ヌ首相在任中に行なわれた仏教保護政策をすべて打ち切ってしまった。憲法上の国教規定については、六二年クーデター以後、「四七年憲法」がいわゆる「棚上げ」の状態とされたので正規の廃止手続はとられていないものの、第二一条第一項の規定は、今日まったくその実質的意義を喪失してしまっている。

なお、ネ・ウィンはその後、あらたな憲法の制定に着手し、案文を起草して、一九七三年十二月十五日から三

十一日まで、全国各地で実施された国民投票により新憲法草案が採択された。ちなみに、新「ビルマ社会主義連邦共和国憲法」には、もとより国教規定はなく、宗教関係の条文としては、信教の自由を保証し（第一五六条第一項）、宗教の信仰は個人的とすべきであり、宗教の政治目的への利用はこれを禁止する（同第三項）旨の規定が設けられている。[7]

カンボジア、ラオス、タイは、いずれも王国であるが、憲法上における仏教の取り扱いにはこれら三国の間で微妙な変化が見られる。まずカンボジアであるが、一九四七年五月六日に発布された「カンボジア王国憲法」では、その八条においてつぎのように仏教を国教と定めていた。

「第八条　良心の自由は、絶対である。信教の自由についても、また同様とする。これらの自由については、公共の秩序が乱されないために必要な制限のほか、いかなる制限も加えられない。仏教は、国教とする。[8]」。

カンボジア王国は、一九七〇年三月十八日のシハヌーク国家元首解任とこれに続くロンノル政権の成立によって、王国から共和国への政体変革が行なわれた。共和国宣言は一九七〇年十月九日付で行なわれている。共和国憲法の起草は、すでに七〇年四月頃から始められたが、国会と政府の間に意見の一致が見られず、結局二年後の七二年四月三十日の国民投票によって新憲法草案が正式に採択され、五月十二日からその効力が発生することになった。新「クメール共和国憲法」は、十一章全一二一条と最終条項より成るが、仏教については、第一章「基本規定」の第二条において、旧憲法同様に、仏教を国教 la religion de l'État と定めている。[9]

「ラオス王国憲法」（一九四七年五月十一日公布）においても、仏教は国教とされているが、クメール（ないしカンボジア）憲法の場合とはやや趣きを異にする。該当する憲法の条文は、つぎの第七条である。[10]

「第七条　仏教は国教 sātsanā khōng pathēt であり、国王は、その至高の擁護者 akkhasāsanūpatham である」。

ここで「国教」と訳した sātsanā khōng pathēt は、さきのカンボジア、クメール両憲法におけるフランス語 la religion de l'État に逐語的な対応を示すラオ語で、「国家の khōng pathēt」「宗教 sātsanā」を意味する。[11] これは前述したビルマ語の場合も同様である（naingandaw〔国家（の）〕batha〔宗教〕）。

いま「国教」を、「国家によって、国民全体（あるいは国民の大多数―筆者）の信奉の対象として選ばれ、特別の保護と権益をあたえられた宗教」（傍点筆者）[12] と規定するならば、ここで言う「国家の de l'État, khōng pathēt, naingandaw」は、まさに国教選択の主体が、国家であることを明確に示す表現と言うことができる。この点は、のちに述べるタイ王国憲法における仏教規定を、タイ以外の憲法から区別する点として強調しておきたい。

さて、「国王はその至高の擁護者である」と訳した条文のラオ語原文は、"Phramahākasat song pen akkhasāsanūpatham." である。この一文は、akkhasāsanūpatham という語の解釈しだいで、つぎのふた通りの翻訳が可能となる。

(a)「国王は仏教の至高の擁護者である」。

(b)「国王は（諸）宗教の至高の擁護者である」。akkhasāsanūpatham は、パーリ語 aggasāsanaupathambha（最勝の・宗教・支持）からの造語である。この内、第二要素の sāsana（ラオ語 sātsanā）を、「仏教」にかぎるか、あるいは一般的に「宗教」とするかによって、(a)、(b)いずれかの訳が可能となるのであるが、ここで(a)の解釈をとったのは、「ラオス王国憲法」のフランス語公式テキストに "Le roi *en* est le Haut Protecteur." とあることに基づく。

以上の記述から知られるように、大方の上座部仏教国の憲法においては、ビルマの新憲法草案を唯一の例外として、仏教が「国教」として明示的に規定され、あるいはスリ・ランカの場合のように、「至高の地位」が与えられている。そこで、まことに興味深いのは、国王による仏教保護の連綿とした歴史を誇り、よく整備されたサンガ組織を有して、上座部仏教諸国のなかで、仏教がもっとも繁栄していると自他共に認めているタイ王国の憲

法において、この種の国教規定が欠けているという事実である。もっとも、タイ国の憲法は、一九三二年の立憲革命以来、めまぐるしいばかりの改廃の歴史をたどり、今日なお臨時憲法施行中で、やがて第七番目の「恒久」憲法が制定されようという状態なのであるが、仏教に関する条文については、どの憲法を比べてみても、まったく同一と言って差し支えない。この点も、憲法の変遷によって仏教の憲法上の取り扱いに変化の見られるスリ・ランカやビルマの場合と比較して対照的である。

タイの諸憲法の中に、仏教に関係した条文を求めるならば、つぎの一文につきるであろう。すなわち、「国王は仏教徒でなければならない。"Phramahakasat tong song pen phutthamāmaka."」そして（国王は）、宗教の至高の護擁者である。"lae song pen akkharasāsanūpathamphok."」がそれである。

一九三二年六月以降、タイは今日までに、つぎの六種類の憲法と、三種類の王国統治憲章をもった。

一、「憲法（Ratthathammanūn）」

(a)「仏暦二四七五年（一九三二）シャム王国憲法」

(b)「仏暦二四八九年（一九四六）タイ王国憲法」

(c)「仏暦二四九〇年（一九四七）タイ王国暫定憲法」

(d)「仏暦二四九二年（一九四九）タイ王国憲法」

(e)「仏暦二四九五年（一九五二）改正仏暦二四七五年タイ王国憲法」

(f)「仏暦二五一一年（一九六八）タイ王国憲法」

二、「王国統治憲章（Thammanūn Kānpokkhrōng）」

(a)「仏暦二四七五年（一九三二）シャム国暫定統治憲章」

(b)「〔仏暦二五〇二年（一九五九）〕王国統治憲章」

(c)「仏暦二五一五年（一九七二）王国統治憲章」

右のうち、「王国統治憲章」は、いずれも前掲の規定を欠くが、六種の「憲法」には、すべてこの条文が存在している。[13] もっとも厳密にその文言を検討するならば、(a)、(b)、(e)では、「国王は仏教徒でなければならない……*tong* song pen phutthamāmaka」とあるのに対し、(c)、(d)、(f)では、"……song pen phutthamāmaka" と "tong" の語を欠き、したがって、「国王は仏教徒である」と訳せる文言を用いている点に相違が見られるが、この点に関しては、タイ人法律学者の著わした憲法のコメンタールの中に言及がなく、この差異に対してほとんど無自覚のまま論議がなされているところから、両者を「同文」と取り扱っても差し支えないものと考えられる。[14]

国王は、何故に仏教徒でなければならないのであろうか。この点について、タイ人の注釈家は、タイ国は「仏教国 mŭang phutthasātsanā」であって、タイ人の大多数が仏教を信奉しており、仏教は、古来、「（タイ）民族の宗教 sātsanā pracham chāt」であったから、タイ国の元首たる国王は、仏教徒でなければならないのであるという論理を用いる点で一致している。[15]

いま「民族の宗教」と訳した sātsanā pracham chāt を、"pracham" という語の意味に即して敷衍的に翻訳し直すならば、「タイ民族という概念に内属した宗教」ということになろう。すなわちタイ人にとって、タイ族と仏教徒とは同義語であり、仏教徒であることは、タイ人としての資質の一部であると考えられているのである。したがってタイ族の国家であるタイ国の首長であるタイ国王が非仏教徒であることは、古来の慣行に反する行為とされる。このことから国王即仏教徒が規範性をもつに至る。

akkharasāsanūpathamphok は、サンスクリット語 agra と、パーリ語 sāsana・upathambhaka を合成してできた梵・巴

混成語で、前出のラオ語 akkhasāsanūpatham と一応同一語と考えて差し支えなかろう。したがって、sāsana (sātsanā) の解釈しだいで、「仏教の擁護者」と、「(諸) 宗教の擁護者」というふた通りの訳語が可能となるのは、ラオ語の場合とまったく同様である。

タイにおけるこの語の文献への初出は、おそらく『三印法典』所収の「サンガ律第一 Kot Phrasong」(一七八二年) における用例であろう。[16] 言うまでもなく、この用例における sātsanā は仏教と同義であって、他宗教についての配慮はまったく払われていない。sātsanā の外延を非仏教にまで拡大して、これに仏教をも含むところの一般宗教の意味を自覚的にもたせる必要が生じたのは、一九三二年末における、シャム王国初の恒久憲法草案審議の過程においてであったと推定される。一九三二年十一月、「仏暦二四七五年シャム王国憲法草案」に対するコメントの中で、ワンワイタヤコン殿下は、憲法草案起草委員長が、同条の規定に対して、「国王は、シャム国民すべての信奉する宗教に対して擁護を与え賜う」という注釈を加えている点を賞讃するとともに、案文中で英訳を Defender of the *Faith* としているのは、sātsanā を phraphutthasātsanā すなわち「仏教」に限定することになるので適切ではなく、"and is the upholder of *Religion*" と一般化した表現にする方が望ましいと述べている。[17]

タイ国王が、かれの臣民である大多数のタイ人を代表する仏教徒であり、国王は仏教の至高の擁護者として、つねに仏教の繁栄を念願するという観念は、タイにおける伝統的価値観の基軸を成してきた。前述したタイ憲法の条文は、こうしたタイ人の伝統的国王観ないし仏教観に法律的表現を与えたに過ぎない。sāsana における意義変化は、伝統的価値観を、西欧民主主義の文脈に適応させるため、人為的に加えられた modus vivendi として理解されるべきであろう。[18]

すでに見たように、ラオス、クメール (カンボジア)、および戦後の一時期におけるビルマにおいては、「仏教

は国教」であったし、あるいは現に「国教」である。戦後独立したこれらの国々が、その憲法に、仏教を国教とする規定を設けたのは、伝統的価値を明示的に再確認することによって、国民の自己同一性確認の根拠とするための措置であったと考えられる。[19]

これに対し、タイ人は、他の東南アジア諸国のように、植民地勢力による伝統的価値破壊の危機に直面した経験を持たず、過去との間に文化的断絶がない。[20] 加えて、国民の実に九四%までがタイ族仏教徒であり、非仏教徒は、南タイ・ムスリムのように、地域的に局在して中央の政治過程に直接的な影響力をもたないか、もしくは文化的に劣った山地民族などに限定されているという統計的事実が存在する。[21] タイ憲法が、あえて仏教を「国教」とする明示的規定を欠いているのは、おそらく、それを必要としないからであろう。仏教はすでに一般タイ人の意識に上らないほどに、「タイ民族に内属」しているのである。われわれが、「国教」の構造の分析に際して、その材料をタイ仏教に求めたのも、こうした歴史と性質をもつタイ仏教のなかにこそ、かえって「国教」の真の姿が実現されており、それを分析することによって、「国教」なるものの本質がよく解明されると考えたからにほかならない。

注

(1) Bechert, 1966, p. 221.

(2) Donald E. Smith, "The Sinhalese Buddhist Revolution," in Donald E. Smith (ed.), *South Asian Politics and Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1966. pp. 453–488.

(3) 第十八条第一項d号の規定は左記のとおりである。

「すべての市民は、思想、良心、および信教の自由に対する権利を有する。この権利は、自己の選択する宗教、または信条を信奉し、または有する自由、ならびに個人でまたは他の者とともに、公然とあるいは私的に、自己の宗教または信

条を、礼拝、儀式、行事宣教によって表明する自由を含む」。

なおテキストは、*The Constitution of Sri Lanka (Ceylon)*. Colombo: The Government Publication Bureau, 1972. を用いた。テキストの入手に便宜をはかっていただいた外務省南西アジア課今川義則氏に感謝したい。

(4) 矢野暢訳編『タイ・ビルマ現代政治史研究史料集纂』(京都・京都大学東南アジア研究センター・昭和四十八年) 一六一頁。

(5) Ronald E. Smith, *Religion and Politics in Burma*. Princeton: Princeton University Press, 1965, pp. 230-280.

生野善応「ウ・ヌーと仏教社会主義の成立」、高橋保編『東南アジアのナショナリズムと仏教』(東京・アジア経済研究所・昭和四十八年) 一〇〇～一〇一頁。

(6) Smith, *loc. cit.*

佐久間平喜「ビルマ式社会主義—その源流と現状—」『外務省調査月報』(第十四巻一号) 五四～五五頁。

(7) 新憲法草案の内容については、外務省南東アジア第二課佐久間平喜氏の御教示による。

(8) 「カンボジア王国憲法」の条文は、山本達郎編『東南アジアの宗教と政治』二五二～二五三頁所収のテキスト訳文によった。

(9) 第二条「仏教はこれを国教 la religion de l'État とする。良心および信教の自由は、絶対的である。すべての制限は、公共秩序の維持のため必要とされる場合を除き、認められない。

国家は、すべての公民に対し、人種、性別、政治的、思想的、宗教的信念または社会的条件その他によって差別することなく、法の前における平等を保証する(後略)」。

テキストは、一九七二年四月三十日付AKP通信所載の仏文テキストを用いた。テキスト入手に御協力いただいた外務省国内広報課林要一氏に感謝したい。

(10) ラオス文「ラオス王国憲法」テキストおよび公式フランス語訳文の入手は、外務省南東アジア第一課平田豊氏の御好意による。

(11) 「ラオス王国憲法」フランス文テキストでは、同じく la religion de l'État となっている。

(12) 田村芳朗「国教」、『原色現代新百科事典』(東京・学研・昭和四十七年) 第四巻、一四〇～一四一頁。

(13) 「仏暦二四七五年シャム王国憲法」(一九三二年十二月十日公布) 第四条、「仏暦二四八九年タイ王国憲法」(一九四六年五月九日公布) 第四条、「仏暦二四九〇年暫定憲法」(一九四七年十一月九日公布) 第四条、「仏暦二四九二年タイ王国憲法」(一九四九年三月三日公布) 第七条、「仏暦二四九五年改正仏暦二四七五年タイ王国憲法」(一九五二年三月八日公布) 第五条、「仏暦二五一一年タイ王国憲法」(一九六八年六月二十日公布) 第六条。

(14) たとえば Duan Bunnag & Phairot Chaiyanam, *Khamathibāi Kotmai Ratthathammanūn, Phāk 2.* Bangkok: Rongphim Nitisan, 1934. pp. 47–48; Michai Ritchuphan, *Khamathibāi Ratthathammanūn haeng Rātchaānachak Thai Phuthasakkarāt 2511 phrōm duai Tuabot khrop thuk Mātrā.* Bangkok: Kasēmbannakit, 1968. pp. 20–21 など参照。

(15) Michai Ritchuphan, *loc. cit.*; Duan Bunnāk & Phairot Chaiyanam, *loc. cit.*

(16) 第二部第二章参照。

(17) Momchao Wanwaithayakōn Wōrawan, *Aphiprāi Rāng Ratthathammanūn.* Bangkok: Bamrungnukunkit, 1932. pp. 28–29.

(18) ミーチャイ (Michai Ritchuphan) は、『仏暦二五一一年タイ王国憲法注解』の中で、つぎのように述べている。

「タイ人のすべてが仏教徒ではない。もし、仏教徒である国王が、他宗教に配慮を与えないならば、少数者を無視することになり、仏教以外の宗教を信奉する少数者は、適切な援助を受けられなくなる。さらに憲法 (第二十六条) には、国民に対し、信教の自由を保証している。それゆえ、憲法は、国王が他の宗教の擁護者でもあることを規定しているのである」(Michai, *op. cit.*, p. 21.)。

(19) その意味において、セイロンが一九七二年の段階で、仏教に「至高の地位」を与えたことの政治的意義を正しく評価する必要があろう。

(20) James N. Mosel, "Thai Administrative Behavior," in William J. Siffin (ed.). *Toward the Comparative Study of Public Administration.* Bloomington: Indiana University, 1957. p. 278.

(21) 少数民族と仏教との関係については、本書第二部第六章参照。

第二節　サンガ・国王・正法

伝説によれば、コーサラ国の首都サーヴァッティに住むスダッタという一人の長者が、コーサラ国のジェータ太子から、「ジェータの園林」を買いとって、ここに精舎（僧院）を建て、これをブッダの教団に寄進したのが、仏教における僧院と、僧院生活のはじまりであるという。(1)

前章で見たように、「家を出た」修行者たちは、はじめ山窟や、森林や、樹下などに住み、あるいは、ようやく雨露を凌ぐに足りるほどの粗末な庵を結んで、孤独な修行生活を行なっていた。しかしその後、修行のためには、森や山窟に住むなどの不便をしのぶ必要はないという主張が行なわれるようになると、ビクたちは、しだいに村里に移り住むようになった。

村里での集団的修行生活が一定の発展段階に達すると、やがて、ビクたちのサンガに精舎を布施する行為が、「最上の施与」であるとして賞讃されるようになる。経典には、さきのスダッタ長老の例に見られるように、財力ある在家信徒が、競って精舎の寄進を行なった状況が述べられている。仏教教団は、こうして寄進された精舎を本拠として発展をとげていったものと想像される。(2)

「家なき人」から「精舎に住む人々」への変化は、たしかに仏教の重要な発展過程の一つではあった。しかし、「精舎に住む人々」もまた、しょせん「家なき人」であった。それゆえ経済活動を放棄して、他者依存の生活形態を継続するという「出家」の本質が変わらないかぎり、精舎居住は、サンガの世俗的諸勢力への依存度をさらに深めることになったと見ることができる。そしてその依存度は、集団の規模の拡大と共に、ますます増加して

行ったに違いない。

古代インドの場合と異なり、商工業の未発達な東南アジアおよびセイロンにおいては、国内における最も有力なサンガの支持者は、国王であった。アソーカ王の派遣した仏教使節マヒンダ長老らの一行を迎えたセイロン王デーヴァーナンピヤ・ティッサは、マハーメーガ園林にティッサーラーマ精舎を建立して、これもマヒンダ長老の活動の本拠として寄進した。これがのちのマハーヴィハーラ（大寺）の起源である。[3] その創設の当初から国王の保護によって発展の基礎をおかれた大寺派上座部仏教は、のちに東南アジア大陸部の各地に伝えられてからも、各国の国王の支持を受けて繁栄した。

国王の仏教に対する保護の形態は一様ではない。さきのデーヴァーナンピヤ・ティッサの例に見られるように、園林に精舎を建立して、これをサンガに施入するのはその一つの形態である。スコータイ王ラーマカムヘング王が、ナコンシータマラートから招請した大長老のため、スコータイ城外の園林にアランニク寺を建立したのは、タイ国における最古の事例であろう。[4] アユタヤ王朝ではボロマラーチャー一世王のプラシーラタナマハータート寺の建立、[5] バンコク王期では三世王時代の盛んな仏寺建立ないし修復がその著名な例である。[6]

国王の建立したこれらの寺院は、一般に「王立寺院 wat luang」と呼ばれている。しかし「王立寺院」がすべて、国王自身の命によって建立された寺院なのではない。ラーマ三世王時代には、三十余の寺院が王立寺院とされているが、その多くは、王族や有力貴族の手で建立あるいは修復されたもので、完成後、国王に献上され、爾後の管理が国王にゆだねられた寺院（wat chao lae wat khunnang sāng thawāi pen wat luang）である。[7]「王立寺院」に対しては、国王から補助金が下賜されるのがつねであった。[8]

このように、サンガの活動の本拠として、寺院が建立寄進されるほか、出家者の日常生活の糧を生産するため

の土地と、耕作のための労働力とが、国王によってサンガに寄進されることがある。国王のこうした寄進行為は、「御供養寄進 boromarāchūthit phŭa kanlapanā」と呼ばれた。寄進の対象となる土地は、王領地の田畑で、寄進後は「寺領地 thōranisong」となった。「寺領地」の耕作者として合わせて施入される「寺院奴隷 khāphra yōmsong」は、公の課役を全免され、もっぱらサンガに奉仕した。(9)

十七世紀の「パタルン文書」に現われた事例によれば、国王によってサンガに寄進された「寺領地」と「寺院奴隷」は、単一の寺院の止住者のために生産活動に従事したのではなく、一定のひろがりをもった地域（たとえばパタルンとその所轄国）に存在する、特定教派（たとえばパー・ケオ派）所属の複数の寺院を対象としたらしい。

このように、国王は寺院を建立し、「寺領地」、「寺院奴隷」の施入によって、寺院止住者の最低の生活を保証したが、このほか、毎年、雨安居明けに行なわれる「カチナ衣裁断の儀式 thōt kathin」に際しては、儀礼的な「カチナ衣」の寄進に加えて、種々の金品の下賜が行なわれた。この慣行は、すでに十三世紀のスコータイには確立していたらしく、最古のタイ語碑文である「ラーマカムヘング王碑文」（第一碑文）にも、「カチナ衣裁断の儀式」の状況が、具体的に記述されている。(10)

国王による仏教の保護は、以上のような、サンガに対する直接的寄進行為につきるものではない。もっぱら国家の繁栄を祈念する鎮護国家の修法への貢献を期待されたわが国の律令時代の仏教や、国王を「ボサツ」とするイデオロギーを提供して、民衆馴致の手段に利用されたジャヤヴァルマン七世時代のクメール仏教のように、民衆から遊離した次元で、体制奉仕の役割を果たしていた諸仏教とは異なり、南方上座部仏教は、その信仰形態において、国王と庶民とが同一の平面を共有している点に特色が見られる。それは、「複雑で、高価で、しかも煩わ

しい祭司や神々のヒエラルヒーの仲介なしに、直接的に人々の心に呼びかける民主的宗教」[11]であった。それゆえ、国王の宗教的行為は、王宮の壁を越えて、ひろく民衆一般の上にも、強い影響力をもつものであった。タイの現国王ラーマ九世王（一九四六～）は、一九五六年、バンコクのボーウォンニウェート寺において、二週間の出家生活を送ったが、それは、一般のタイ人もまたそれに従うところの古来の慣習に則った宗教的行為であり、国王のみを対象とする特殊の慣習によったものではない。出家期間中、国王のまとった黄衣は、同輩のビクのそれであり、国王もまた一ビクとして、早朝の托鉢行を実践したのである。このような国王の垂範的な崇仏の行為は、民衆をして各自の分に応じたサンガ支持行為へと導き、サンガ支持層の拡大に貢献する。

国王の出家の記録は、スコータイ刻文の中にも見出される。一三六一年のマハータンマラーチャー一世碑文（第四・五碑文）には、同王が、一三六一年の雨期明けに、金一万、銀一万、子安貝一〇〇〇万、きんま一〇〇〇万、三衣四〇〇組、鉄鉢四〇〇組等々」をサンガに施入する「大布施」を行なったのち、まずサーマネーラとして出家し、ついでビクとして得度を受けたと記されている。[12]

前節で、タイ国王が、憲法上 akkharasāsanūpathamphok であることを検討した際、「宗教の至高の擁護者」と翻訳されるようになったこの語の原義が、伝統的文脈においては、「仏教の至高の擁護者」にほかならない点を指摘した。[13] akkharasāsanūpathamphok における akkhara とは Skt. agra であって、「至高の、先頭の、卓越した」などを意味する接頭語として用いられている。強いて語源に即した解釈を試みるならば、akkharasāsanūpathamphok という語の中には、在家者として、至高の地位にあるタイ国王が、つねに在家信徒の先頭に立って崇仏の範を垂れ、仏教の繁栄を祈念してこれに擁護を与える卓越した存在であるというタイ人一般の国王観念がこの語の中に込められているといえよう。以上述べたタイ国王とサンガとの関係は、図8のように描くことができるだろう。矢印は、

支持、被支持の関係を示すものとする。

われわれは、これまで、仏教とサンガという二つの言葉を、しばしば無差別に用いて来た。しかし、仏教とサンガとは同意語ではなく、後者は前者の一構成部分を成すにすぎないことは言うまでもない。仏教は、「ブッダ」、「ダンマ」、「サンガ」の三宝によって成立する。いわゆる「三帰依（われブッダに帰依し奉る。われダンマに帰依し奉る。われサンガに帰依し奉る。）」には、仏教の構成要素が分析的に提示されている。

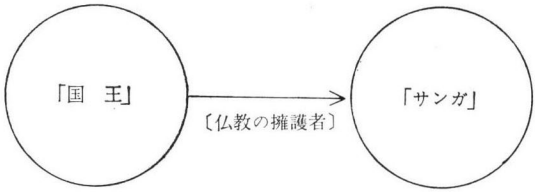

図8　タイ国王とサンガの関係

「ブッダ」とは、仏教の創始者であるゴータマ・シッダッタである。「ダンマ」とは、ゴータマ・ブッダによって説かれた教法の総体を指す。「サンガ」とは、ブッダの教法に従って修行する出家者たちのあつまりである。仏教を構成するこれらの「三宝」は、等質な存在ではない。歴史的ブッダは、すでにこの世を去って二五〇〇年を経過している。仏教徒たちは、多様な表現形式をとって示される仏像を通して「ブッダ」を想起するほかはない。「ダンマ」は、パーリ語の三蔵経（Tipiṭaka タイ語 Traipidok）として伝承されているが、この伝承を支えて来たのは、ほかならぬ「サンガ」である。前章において考察したように、[14] サンガは「正しいダンマ＝正法」の「嗣続者」という機能を果たしてきた。清浄なサンガが衰微すれば、「正法」もまた失われる。マヒンダ長老以来、法燈の根源とされたセイロンのサンガが外国勢力の侵入によって衰えたとき、シャムなどから、清浄なサンガを移入して、正法の復活をはかったことについては、すでに見たとおりである。[15] 上座部仏教は、それゆえ、「サンガ」によって実現され、サンガの組織によって伝承される宗教であると規定することができる

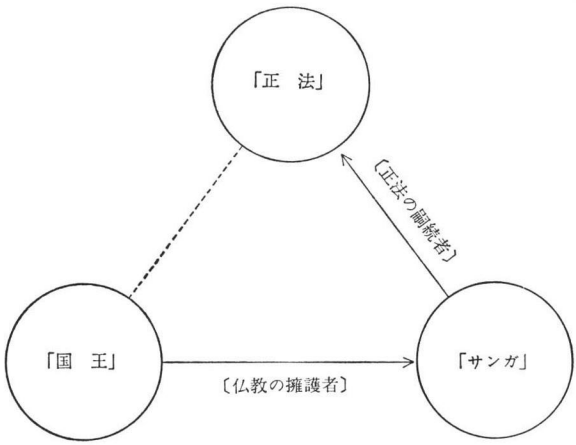

図9　国王，サンガ，正法の相互関係

であろう。このように見るならば、「サンガ」こそは、社会的事実としての仏教の考察上、一義的重要性をもつと言うことができよう。

図9は、この点を考慮して図8を修正した図である。この図は、「国王」、「サンガ」、「正法」三者のつぎのような関係をしめしている。すなわち、「ブッダ」の説示した「正法」は、それ自体によって存在するのではなく、「サンガ」の中に保存され、「サンガ」によって伝承される。一方、「サンガ」は、出家者の集団であるから、第三者、すなわち在家者の支持をまってはじめてその存在が可能となる。この場合、規模の拡大した「サンガ」の繁栄を可能としたのは、「仏教の擁護者」としての国王によって与えられる保護であった。国王は、サンガを支えることによって、間接的に、正法の存続に貢献したのである。

「国王」と「サンガ」、「サンガ」と「正法」における支持・被支持の関係は以上のとおりであるが、それならば、「国王」と「正法」とは、どのような関係に立つのであろうか。次節においては、「正法王」という概念の検討を通じて、両者の関係を明らかにしようと思う。

注

(1) 中村元『原始仏教の成立』〔中村元選集第十二巻〕(東京・春秋社・昭和四十四年) 三四一頁。同『ゴータマ・ブッダ』(京都・法蔵館・昭和三十四年) 一五五～一五九頁。

(2) 中村「前掲両書」。

(3) *Dīpavaṃsa*, XIII, 18-36.

(4) スコータイ第一碑文参照。スコータイ碑文の詳細については第二部第一章を見られたい。

(5) 「ルアング・プラスート本アユタヤ年代記」七三六年の条。アユタヤ王朝年代記の諸本については、拙稿「タイ語文献について」『東南アジア研究』(第二巻第一号) 昭和三十七年九月、一三～二四頁参照。

(6) Chaophrayā Thiphakōrawong, *Phrarāitcha Phongsāwadān Krung Rattanakōsin Ratchakān thi 3*. Bangkok, 1938. (cremation volume) pp. 353-355.

(7) *Ibid.*, p. 353.

(8) *Ibid.*, p. 353.

(9) 「バタルン文書」とは、一九一二年、ダムロン親王がバタルンのケオ・クエング村所在のキエン寺で発見した文書で、アユタヤ中期の一次史料として重要である。下記に近代タイ語訳とともにその全文が収録されている。Khanakammakān chat phim ēkasān thāng prawatisāt, watthanatham lae bōrānnakhadi, Sammak Nāyokratthamontrī: *Prachum Phratamrā Boromarāchūthit phŭa* Kanlapanā Samai Ayutthayā, phāk 1. Bangkok: 1967.

(10) 本書一〇九頁参照。

(11) Lawrence P. Briggs, *The Ancient Khmer Empire*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1951. p. 259 1.

(12) スコータイ第四・第五刻文。

A. B. Griswold & Prasert ṇa Nagara, "The Epigraphy of Mahādharmarājā I of Sukhodaya: Epigraphic and Historical Studies No. 11 Part I," *Journal of the Siam Society* (*JSS*), Volume 61, Part 1. pp. 127-159.

(13) 本書六三頁。

(14) 本書第一章第三節参照。
(15) 本書二五～二六頁。

第三節　「プラ・タマサート」と「正法王」

タイの古代法は、古くから、インド法系に属すると考えられている。タイの古代法典中、もっとも基本的地位を占める「プラ・タマサート Phrathammasāt」が、「ダルマシャーストラ Dharmaçāstras」と、語源的に一致するという言語的事実の存在も、こうした見解を支持するように思われる。インド法とタイ古代法との関係が、具体的な条文の照合という手続によって、実証的に解明されたのは、タイ国司法省顧問政尾藤吉の努力に負うところが大きい。一九〇五年、政尾は「比較法学の一研究としてのタイ固有法の考察」と題する論考を発表して、「奴隷法」における奴隷の七区分、利益は元本の金額を超えることができないとする「賃借法」の規定などの五項目を取り上げ、それぞれに対応する規定を、『マヌの法典』の中に見出して両者の関係を学問的に立証した。(1)

近年に至って、東南アジア大陸部の上座部仏教諸国における古代法典の比較研究が進展し、あわせてタイ古代法の集大成である『三印法典』テキストの批判的研究が深まるにつれ、『三印法典』と「ダルマシャーストラ」の間には、細部にわたってかなりの相違が存在することが指摘されるようになった。とくに、「ダルマシャーストラ」にはまったく見出されない仏教的表現が、『三印法典』の「プラ・タマサート」などに多く存在する事実が注目をひき、「ダルマシャーストラ」と「プラ・タマサート」との間に介在する、第三の法典を見出すために学者の努力が払われた。

一九三七年、フランス人法制史家レエンガ Robert Lingat は、『古代シャム法におけるインドの影響』と題するモノグラフを著わして、タイの「プラ・タマサート」の直接の起源が、インドの「ダルマシャーストラ」ではなく、下ビルマの有力な仏教徒であるモン族が仏教的に改作した「ダンマサッタン Dhammasattham」であることを論証した。[2] このフランスの碩学の見解は、今日、学界の定説として広く受け入れられている。

現存するタイ語の「プラ・タマサート」は、一八〇五年、プラプッタヨートファ王ラーマ一世（一七八二～一八〇九）の勅命によって編纂されたいわゆる『三印法典 Kotmāi Trā Sām Duang』の冒頭に収録されている。[3] その序文によれば、かつてマノーサーン仙 Phra Manōsān Rūsi がマガダ語（＝パーリ語）をもって述べたダンマサッタン（＝プラ・タマサート）は、相承され、ラーマン国（モン族の国家）において、ラーマンの言語（モン語）をもって確立するにいたったが、サヤーム国（タイ国）では、いまだこれを知り難いので、サヤームの言葉（タイ語）に移したと記されている。[4]

このタイ語本「プラ・タマサート」は、二部に分かれ、前半（一～四、章節の区分は Lingat 本にしたがう）は、創世神話をその内容とし、後半（五～十一）では、「裁判官の性質」、「訴訟の原因」など、裁判に関する諸事項が論じられている。このうち、とくに前半には、仏教経典の影響が濃厚にみとめられる。その内容を概観するならば、まず「ブッダ」、「ダンマ」、「サンガ」の「三宝」の礼拝に始まり、これに続いて、『長部経典』の「起世因本経 Aggaṇṇa Suttanta」を思わせる創世説話が語られ、ついで七宝を具足して四大州を統治するマハー・ソムティラート王 Phrachao Mahā Sommutirāt（パーリ語の Mahāsammata 王）と、その大臣であるマノーサーンの物語が述べられる。このマノーサーンは後年出家し、修行の結果超能力を体得して世界の果てにあるチャクラワーン山に赴き、その山腹に巨象の如き大文字をもってしるされたパーリ語の「プラ・タマサート」を記憶して帰り、

それをマハー・ソムティラート王のために書き録したのが、「プラ・タマサート」の起源であるという（二～四）。[5]

さて、マノーサーン仙は、「プラ・タマサート」のなかで、マハー・ソムティラートに向かい、つぎのような王者の心得を説いている。すなわち、王者たる者は、「十種の王法 Rāchatham（= Rājadhamma）」を具足し、五戒を持し、仏日には八斎戒を守らなければならない。また、生きとし生ける者すべてに対して慈悲の心を持ち、つねに「プラ・タマサート」の学習を怠らず、また、王に対する奉仕・非奉仕の正邪を判断し、行ない正しき者を励まし、正義に適う手段によって王室を富ましめ、王室の繁栄をはかるという「四法」を実践しなければならない。[6]

さて、ここに言うところの「十種の王法」とは、王者の備えるべき十種の特質を指し、ジャータカには、しばしば、「王法」を具足した王が、「法をもって統治を行なう *dhammena* rajjam kāreti」という表現が現われる。[7]「ナンディヤミガ・ジャータカ」によれば、「十種の王法」の内容は、dāna（布施）、sila（戒）、pariccāga（喜捨）、ajjava（正直）、maddava（柔和）、tapo（苦行者）、akkodha（無念）、avihimsā（慈悲）、khanti（忍辱）、avirodhana（非妨害）であるという。[8]これらの十種の王法を備えた国王の統治は、「ダンマ（法）による dhammena」統治であり、「王を囲む者もまた義し」[9]くあるところの理想的統治とされる。

「ダンマ（法）をもって統治を行なう王」という名は、タイ国王の呼称としてもしばしば用いられている。たとえばスコータイ碑文には、「タンマラート thammarāt（dhammarāja）」、「タンマラーチャー thammarāchā（dhammarāja）」、「タンミカラート thammikarāt（dhammikarāja）」、「マハー・タンマラート mahā thammarāt（mahā dhammarāja）」、「マハー・タンマラーチャー mahā thammarāchā（mahā dhammarāja）」、「マハー・タンマラーチャーティラート mahā thammarāchāthirāt（mahā dhammarājadhirāja）」などの用例が見られるが、これらはいずれも「ダンマをもって統治する王」、「正法王」を意味している。[10]

『長部経典』の「転輪聖王師子吼経 Cakkavatti Sīhanāda Suttanta」は、仏教的理想王である「転輪聖王 cakkavattin」について述べた経典であるが、この経典は、「プラ・タマサート」ないし、「ダンマサッタン」の著者に大きな影響を与えたと考えられる。[11]「転輪聖王師子吼経」のつぎの一節は重要であろう。

「しからば、わが子よ、おまえは、つねにかの法に依り（dhammaṃ yeva nissāya）、法を恭敬し（dhammaṃ garukaronto）、法を尊敬し（dhammaṃ māneṇto）、法を尊重し（dhammaṃ māneṇto）、法を崇拝し（dhammaṃ pujento）、法を敬い（dhammaṃ apacāyamāno）、法幢となり（dhammaddhajo）、法幟となり、法をもって首とし（dhammādhipateyyo）、正法の守護者（rakkhāvaraṇaguttiṃ）……とならなければならない。[12]」

このような行為規範を守る国王は、理想の王者であり、「正法者 dhammarāja」として、自らの支配を正当化することができるが、[13]もし国王が「法」によらない統治を行ない、タイ語で言うところの ādhamma（＜adhamma）、すなわち「非法」におちいるならば、かれの支配は、その正統性を失い、逆にその支配の拒否が、正統性を獲得するにいたる。トンブリ朝のタークシン王（一七六七～一七八二）は、晩年、精神錯乱に陥り、理由なく臣下を罰するなどの「非法」を行なったが、「王朝年代記」は、この「非法王」を処刑しようとする臣下の行為を正当化してつぎのように述べている。

「国王がかかる不誠実、非法 ādhamma を行なうとき、卿等もっていかんとなす。大臣たちは、この問に答えて、つぎのように言上した。このような正法にもとる行為を行なったからには、（国王といえども）すでに国家の敵であり、これを放置しおくことは許されませぬ。すべからく処刑すべきでございましょう、と」。[14]

この一節は、タイにおける伝統的支配の正統性が、仏教的意味における「法」ないし「正法」（ダンマ）に依拠している状況を示す具体的事例として注目される。

前節において、国王はサンガの擁護を通して、正法の維持に貢献することを考察したが、これまでの検討の結果からすでに明らかなように、「正法」とは、国王による支配の正統性原理をなすものである。いま「国王は、法によって統治を行なうことにより、かれの支配を正当化する」という本節の命題を、前節に掲げた図式に「代入」するならば、「国王」、「正法」、「サンガ」の三者を結ぶ関係は、図10のようにまとめて図示することができるであろう。この図は、いわゆる仏教国における伝統的な国家と宗教の基本構造を示す概念図である。

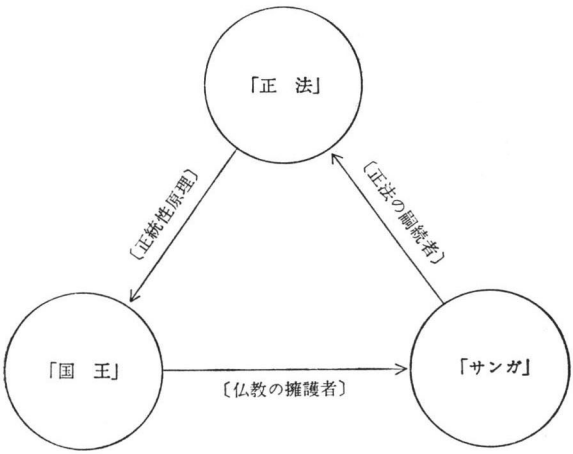

図10　仏教国における伝統的な国家と宗教の基本構造を示す概念図

「ダンマ」は、国王支配の正統性原理をなし、「ダンマによる」国王の支配は正統性を与えられて、人民の臣服を得る。一方、「ダンマ」自体は清浄な「サンガ」によって嗣続されるべきものであるから、「ダンマ」の存在は、「サンガ」の清浄性によって確保される。そして「サンガ」の清浄性は、正しく持戒する出家者たちによって実現される。

在家者は、持戒する出家者の日常的生活を支持する任務を自己に課す。歴史的には、「仏教の至高の擁護者」である国王によって与えられる援助が、サンガを形成する出家者を、日々のなりわいの煩わしさから解放して、超俗的持戒修行の生活形態の存続を許す基礎的条件をつくった。

国王がサンガを支え、サンガは正法を嗣続し、正法は国

王による支配の正統性原理として機能する。このような構造を備えた国家を、「仏教国家 Buddhist State, muang phutthasātsanā」と規定するならば、タイは、「仏教国家」の一典型を示すものと考えられる。

注

(1) Tokichi Masao, "Researches into Indigenous Law of Siam as a Study of Comparative Jurisprudence," *Journal of the Siam Society, Vol. II.* (1905) Bangkok. pp. 14-18.

(2) Robert Lingat, *L'influence indoue dans l'ancien droit siamois.* (Études de sociologie et d'ethnologie juridiques, XXV). Paris: Les Éditions Domat-Montchrestien, 1937.

(3) 『三印法典』については、石井米雄「三印法典について」『東南アジア研究』(第六巻第四号) 一五五～一七八頁を参照されたい。

(4) "Phrathammasāt," Robert Lingat (ed.), *Pramuan Kotmāi Ratchakan thī 1 Chunlasakkarāt 1166 phim tām chabap luang Trā Sām Duang, Lem 1.* Bangkok, 1939. pp. 7-8.

(5) *Ibid.*, pp. 8-14.

(6) *Ibid.*, p. 14.

(7) たとえば、ジャータカ五〇番、一五一番、など。テキストはシャム本を用いる。

(8) *Jātakatthakathāya Pañcamo bhāgo.* Bangkok: Mahamakutarajavidyalaya, 1922. p. 61-62. 訳語は、雲井昭善『巴和小辞典』に従う。

(9) ジャータカ第四六八番。

(10) Yoneo Ishii, *et al.*, *A Glossarial Index of the Sukhothai Inscriptions.* (SEAS Discussion Paper No. 53) Kyoto: The Center for Southeast Asian Studies, 1972. (mimeo.)

(11) Prince Dhani, "The Old Siamese Conception of the Monarchy," in *The Siam Society Fiftieth Anniversary Commemorative Publication Vol. II.* Bangkok, 1954. pp. 164-165.

(12) *Dīgha Nikāya*, XXVI, 5.
(13) Prince Dhani, *loc. cit.*
(14) Krom Sinlapakon, *Phrarātchaphongsāwadān chabap Phrarātchahatthalēkhā.* (*Phāk chop*) Bangkok: Odeon Store, 1962. pp. 437–438.

第四節　「仏教的エクレシア」とその構造

トレルチ Ernst Troeltsch が、キリスト教に関するかれの古典的研究の中で、「教会 die Kirche」と、「セクト die Sekte」の別を立てたことはよく知られている。[1] トレルチにおける「教会」と「セクト」の概念は、かれの主たる関心の対象となった十六世紀ヨーロッパの宗教的諸組織を、その経験的諸特徴に基づいて二分したものであって、宗教的組織体一般の類型論を目指すものではなかった。しかし、トレルチ以後、一九二〇年代の末から、とくにアメリカの社会学者、宗教学者の業績を中心として発展した宗教的組織体類型論は、いずれもトレルチの概念の精緻化を志向しており、「教会」と「セクト」という概念は、今日もなお、その基本的重要性を失うには至っていない。

トレルチ以降の「教会・セクト」概念の展開は、大別してつぎの二方向をとって来た。その一つは、ニーバー H. Richard Niebuhr,[2] ベッカー Howard Becker,[3] インガー J. Milton Yinger,[4] シュタルク Werner Stark,[5] ロバートソン Roland Robertson,[6] らによって試みられている類型概念精緻化の方向であり、他の一つは、キリスト教の研究に始まるこれらの類型論を、キリスト教以外の宗教的組織体に対して適用することの可能性の探究である。[7] われわれもこうした先例にならない、これらの類型論の中で、とりわけ「教会（エクレシア）」[8] の概念を、タイ国における

サンガの構造の解明のために用いてみようと思う。

ベッカーは、かれの「エクレシア」の概念について、つぎのように述べている。

「(エクレシアは)著しく保守的な組織体であり、社会生活の世俗的側面とのあからさまな対決を避け、普遍性をもってその公然たる目標に掲げる」。「成員はエクレシアの中に生まれるのであり、[9] エクレシアに加入するのではない。エクレシアは、それゆえ国家(the nation or the state)に似た社会組織ということができる。エクレシアは、いかなる意味においても選択的ではない。人はひとたび、家族、民族の一員として出生すれば、まさにその必然的帰結としてエクレシアの成員となるのである」。「エクレシアは、その与える恩寵の手段、制定された教理、秘跡の正しい授与、聖職者による(平信徒の)教導を重要視する」。「エクレシアは、その包括する地域の範囲によって、〈多国間エクレシア international ecclesia〉と、〈一国エクレシア national ecclesia〉の別を立てることができる。前者の最適例はカトリック教会であり、後者の例としてはルーテル派と英国国教会が挙げられよう」。[10]「エクレシア」をこのような諸特徴をもつ概念と規定するならば、タイのサンガは、きわめて「エクレシア」的特徴を備えていると思われる。

さて個人は、生涯の間にかれの所属する社会の主要な価値と諸シンボルを学習し、一定の規準に従ってこれらの価値を表出する方法を習得する。このように、個人がある社会の中に統合される基本的プロセスは、「社会化 socialization」と呼ばれる。[11] まず、タイ人の社会化の過程における仏教あるいはサンガの機能について考えてみることにしよう。特殊な一部の地域を除くならば、[12] 経験的にも、統計的にも、タイ人は仏教の「中に生まれ」ている。タイ全国には四・六キロ平方に一寺の割合で寺院が存在する。村には、かならず寺院があり、地域社会住民の生活に密着した宗教的・世俗的役割を果たしている。こうした社会の中にあってタイの子供は、物心がつくこ

ろから、家庭、学校、寺院の中で、「善行によって善果を得、悪行によって悪果を得る」と説く仏教的因果応報説を知り、輪廻的秩序における相対的幸福獲得の手段としての「タン・ブン」の効用を学び、生きとし生ける者に対し慈悲心を持つことをすすめる仏教的倫理観を習得する。子供たちはまた、経文の暗誦法、合掌、跪拝など、仏教的諸動作を学習し、出家者に対する行動の準則、寺院用語などの仏教的シンボル操作の方法を体得する。こうした一連の学習は、仏教に特化せず、社会化の一般過程のなかに拡散している。学習者にとって、仏教的価値ないしシンボルは、なんら特殊なカテゴリーを成さずに、タイ的価値ないしシンボルと未分化に結合している。両者の境界は、通常、自覚されることがない。「仏教がタイ民族に内属した宗教である」と言われ、しばしば、タイ民族と仏教徒とが同義語として取り扱われるのはこのためである。タイにおいては、むしろ非仏教徒であることを公言する時の方が、はるかに大きな自覚と精神的緊張を伴うであろう。一方、すでに見たように、国家的レベルでは、国王が仏教徒でなければならない。かくしてタイ人にとって仏教徒であることは、信教の自由という近代的観念の成立する以前の、特殊タイ的次元において、一つの規範性を帯びるに至るのである（図11）。

「国王」＝「仏教徒」
「タイ人」＝「仏教徒」

仏教徒であることの規範性

図11　特殊タイ的次元における一つの規範性

前章で検討したように仏教は、出家者の教団である「サンガ」と、これを支える「在家教団」という、明確に区別された二つの集団から成る宗教である。しかし仏教を構成するこれら二つの「教団」は、その性格と重要性において一様ではない。第一に、仏教的価値の担い手は、一義的にはあくまでも「サンガ」である。在家教団は、「サンガ」の支え手 upathambhaka であるに過ぎない。

第二に、サンガは、後述するような、「聖寵」の授与者であり、在家者はその受益者であって、両者の関係は決して対等ではない。人はサンガを媒介として救済を得ることが期待できるのである。[13] 第三に、在家教団は、通常、「教団」と呼び得るほどの明確な組織を持たない。タイにおける在家教団とは、現実には全国に散在する各寺院を中心とする二万余個の円周で囲まれた地域内住民（仏教徒）の集合体 collectivity である。それは組織をもたず、「共同の価値を共有しているために連帯意識を有し、そのために役割期待に応えようとする道徳的義務観念を習得している複数の人びとで」あるにとどまる。[14] それゆえ、両者の関係は、在家「教団」と「出家教団」という組織の間に成立するのではなく、あくまでも、在家者個人とサンガとの間に成立するのである。

さて、個人は「サンガ」に何を期待するのだろうか。一般に宗教は、何らかの意味における人間の救済を目的としている。いま、宗教が信徒に約束する救済の内容を「救済財 Heilsgüter」と呼ぶならば、タイの民衆的仏教の与える救済財は、すぐれて此岸的である。われわれはさきにタイ仏教における救済を、輪廻的次元と、日常的次元という、二つの次元でとらえ、それぞれの次元における救済財獲得を目的とする二本の回路を識別した。[15] 第一の回路は、「福田」としてのサンガに対する「タン・ブン」による救済である。「タン・ブン」は、現世をもその一部に含む輪廻的未来において、此岸的救済財の獲得を、行為者に約束する。第二の回路は、「聖性ある存在」としてのサンガの執行する呪術による救済であった。仏教呪術は、被術者に日常的次元における救済財の獲得を約束する。

輪廻的次元にせよ、日常的次元にせよ、これら二つの回路のいずれか、あるいは双方によって、救済財がもたらされるためには、サンガの存在が不可欠であり、しかもその「サンガ」は、「清浄なるサンガ」でなければならなかった。サンガは、その清浄性において、はじめて、「福田」となり、「聖性ある存在」となるのである。注

目しなければならないのは、サンガの「清浄性」が、個々の出家者の内面の問題としてではなく、外面的・形式的超俗性の問題としてとらえられている点である。ここでは個々の出家者における高い宗教性の有無は不問に付され、持戒、寺院止住、剃髪、パーリ語使用、黄衣着用などを指標とする超俗性の形式的満足のみが、一義的重要性を与えられている。「ウパソンボット upasombot (upasampadā)」という正式の手順を経て、サンガの正成員となったビクは、「福田」ないし「聖性ある存在」としてのサンガの資質を分有すると考えられ、かれらの存在によってサンガが現前するとされるのである。現前するサンガによつて営まれる宗教的行為の有効性は、それゆえ、ビク個々人の資質に依存するのではなく (ex opere operantis)、かれが分有していると信じられている客観的存在としてのサンガに認められた資質に依存する (ex opere operato)。この点において、タイのサンガは、カトリック教会に代表される「エクレシア」と近似した性格をもつと言えよう。すなわち、そこでは、正統・カトリック教会におけると同様に、「恩寵への参与は完全に合理化され制度化され」ているのである。[16]

さて、原罪を負うとされる人間は、神がキリストをとおして教会内に創設した秘跡によらなければ、恩寵のもとに至ることができない。「洗礼」は、「諸秘跡の門 sacramentorum ianua」と呼ばれ、[17] 他の恩寵＝秘跡にあずかるための条件であり関門をなすと言われる。[18] 仏教において洗礼が存在しないことはいうまでもないが、それでは仏教には、洗礼のもつ機能を果たす儀礼は、まったく存在しないのであろうか。

前述した二つの回路による救済が達成されるためには、すくなくともつぎの三つ条件が存在していなければならないであろう。その第一は、「清浄なるサンガ」である。「清浄なるサンガ」と救済との関係についてはすでに述べた。第二は、救済を望む者が、仏教的信仰を有していること、換言すれば、かれの前に提示されている救済への回路の正統性についての信仰を有していることである。そして第三に、自らが仏教徒であることについての

確信を有していることである。第三の条件は、信仰の内容ではない。たとえば自らがすでに「神とカトリック教会の子とされている」といった信念を指す。カトリックの場合であれば、こうした信念は、「洗礼」と、さらには「堅信」という「消えざる印号 character indelebilis」によって支えられるであろう。仏教においては、こうした信念は、「洗礼」と「堅信」という、反復不可能な儀礼によってではなく、「在家戒受戒 arāthanā sin」という儀礼の絶えざる反復によって保持されるように思われる。

在家戒とは、「五戒」と、その特殊ケースとしての「八斎戒」のことである。これらは、発生的には在家信徒の行為規範として制定された戒であるし、現在でもそれがたてまえであることに変化はない。[19] しかし、タイ人にとって、これらの在家戒が仏教徒としての行為準則であり、よき仏教徒は在家戒を実践しなければならないという意識はかならずしも明確ではない。賞讃すべき宗教的行為の中で、在家戒の遵守が低い評価しか受けていないという農民意識調査の結果にもこの点が示唆されている。[20] ところで、在家戒は、日常生活の中で一般の人々にどのような形で提示されるのであろうか。

寺院においても、家庭においても、在家者の参加する仏教儀礼にあっては、必ず「三帰五戒」の懇請が行なわれ、その後でビクの先導にしたがって三帰五戒文の読誦が行なわれる。この儀礼は、在家者の宗教生活の中で何度となく反復される儀礼であるが、すべてパーリ語をもって執行される点に特徴があり、通常の参会者ではその意味を理解することができない。すなわち、儀礼の席で誦唱される五戒・八戒は、大多数のタイ人にとっては不可解な呪文と変わるところがない。それは個々の行為準則への反省を呼び起こすよすがとはならないのである。しかしながら、誦唱者が、pāṇātipātā veramaṇī sikkhāpadam samādiyāmi に始まり、Surāmerayamajjapamādaṭṭhānā veramaṇī sikkhāpadam samādiyāmi. に終わる音連鎖を、在家戒であると認識し、それが仏教徒の遵守すべき行為であること

を知っているという事実は重要である。なぜならこれらの在家戒が、儀式の都度、繰り返しサンガから与えられる（授戒 hai sin――受戒 rap sin）ことによって、仏教徒は、自らが「仏教エクレシア」の成員であることを反復確認し、救済への確信を新たにするからである。それゆえ、洗礼（ないし堅信）と「在家戒懇請」とは、もしその文化的内容を問わず、また一方が「消えざる印」であり、他方は反復がむしろ勧められるという相違点を除くならば、機能的に類似していると見ることができよう。

さてタイのサンガは、すでに十三、四世紀のスコータイ時代以来、国王権力の強い影響下におかれていた。これは、前節で述べたような理由から、国王がサンガに対し特別の関心を示したからだけではなく、むしろサンガの側から、世俗権力の抑制的介入を要請したことによる。[21] 超世俗をたてまえとすべきサンガが、積極的に世俗権力の庇護を求め、その支援の下に自らの繁栄をはかろうとする態度は、今日においても、タイ国におけるサンガを特徴づけている。

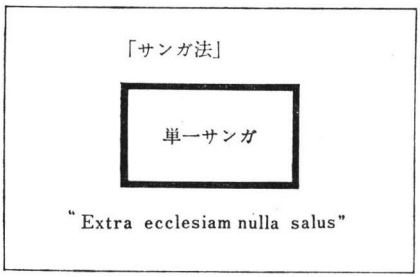

図12　タイ国サンガの「エクレシア」化

サンガに対する俗権の介入は、俗権自体の光被範囲に限界のあった古代においては、部分的介入にとどまっていた。おそらく、国王が影響力を行使し得たのは、首都とその周辺地域の寺院にかぎられていたであろう。こうした状況は、二十世紀に入り、国内の統治機構が整備され、領域国家が成立することによって大きな変貌をとげるにいたる。そしてその直接の契機を成したのが「サンガ法」の制定施行であった。「サンガ法」は、全国に散在する寺院を、単一の管理組織の中に統合することを目的として制定された。その結果として、新たに成立した統一サンガに所属しないところの出家者は、出家者として認められな

いという状況が新たに発生したのである。このことは、いかに高僧知識であっても、統一サンガ機構の統制に服さないかぎり、僧としての身分を主張できなくなったことを意味する。

一方、在家信徒にとって、こうしたサンガの統一組織化は、救済の手段に選択の余地のなくなったことを意味する。信徒が教会の外に救いを求めることは、こうして不可能となってしまった（Extra ecclesiam nulla salus.）。われわれはここに、タイ国サンガの「エクレシア」化の重要な証拠をみとめるのである（図12）。

われわれはこれまで、タイ仏教を材料として、サンガと社会、サンガと国家の関係を考察し、上座部仏教の存在の構造の解明につとめてきた。第二部においては、タイ仏教史にあらわれた様々の歴史的事件を、第一部において構築した枠組に照応させながら考察しようと思う。

注

（1） Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. (1961) (tr. by) Olive Wyon. *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols. (Harper Torchbooks) New York & Evanston: Harper & Row, 1960.

（2） H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*. (New York: Henry Holt, 1929) Cleveland & New York: The World Publishing Co., 1957.

（3） Howard Becker, *Systematic Sociology on the Basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold von Wiese*. New York: John Wiley & Sons, 1932.

（4） John Milton Yinger, *Religion and the Struggle for Power*. Durham (N. C.): Duke University Press, 1946.

（5） Werner Stark, *The Sociology of Religion*. Vols. 1-3. London: Routledge and Kegan Paul, 1966-67.

（6） Rolland Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Basil Blackwell, 1970.

（7） *Ibid.*, pp. 120-122.

(8) はじめて自覚的に類型論を試みたベッカー(一九三二)以来、トレルチの「教会」に対して、語の多義性を避けるため、「ヒクレシア ecclesia」という用語が採用されている。c. f. Becker, *op. cit.*, p. 624.

(9) "born into" この表現は、トレルチによって用いられている。(c. f. "hineingeboren" Troeltsch, *op. cit.* p. 371.)

(10) Becker, *op. cit.*, pp. 624-625.

(11) George A. Theodorson & Achilles G. Theodorson, *A Modern Dictionary of Sociology*. London: Methuen & Co., 1970. pp. 396-397.

G. Duncan Mitchell, *A Dictionary of Sociology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1968. p. 194.

(12) たとえば大都会の華僑街、ムスリム集中地域、山地民居住地帯など。

(13) 「サンガ」は、起原的には「サンガ」自身の成員を受益者とする「相互受益組織体」であるが、「福田」ないし「聖性の根原」としてこれを見るならば、それは、在家者を受益者とする「サービス組織体」と見ることができる。(c. f. Blau and Scott, *op. cit.*, pp. 51-54.)

(14) 岩井弘融『社会学原論』(東京・弘文堂・昭和四十七年) 七二頁。

(15) アラハンに至る道を含めれば回路は三本となる。

(16) 堀米庸三『正統と異端』(東京・中央公論社・昭和三十七年) 四二頁。

(17) ルイジ・チヴィスカ訳『カトリック教会法典』(東京・有斐閣・昭和三十七年) 二九三頁。

(18) 堀米「前掲書」引用箇所。

(19) Khantipalo Bhikkhu, *What is Buddhism*. Bangkok: Social Science Association Press of Thailand. 1965. pp. 77-82.

(20) 本書三六頁。

(21) この形跡は、スコータイ刻文の中に認められる。第二部第一章参照。

第二部　サンガ・国家・社会
——歴史のなかの仏教——

第一章　スコータイ期における王権とサンガ

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、国王と無用の軋轢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軋轢は、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」にはつぎの二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こしサンガの和合を乱したビク、ビ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。

タイ族が、今日のタイ国内に創設した最古の王朝であるスコータイ王朝については、セデス George Coedès、チャム Cham Thongkhamwan、グリスウォルト Alexander B. Griswold、プラサート・ナ・ナコーン Prasert Na Nagara らによる刻文史料の解読によって、しだいにその全貌が明らかにされつつある。本章においては、[3] これらの刻文史料を中心として、スコータイ期におけるサンガの状況を、とくに王権との関係に注目しながら考察する。

注

(1) 中村元『宗教と社会倫理』(東京・岩波書店・昭和三十四年) 一二二〜一二八頁。

(2) 「前掲書」二四三頁。

(3) タイ国内で発見され、今日まで解読された一三〇点の刻文は、つぎの四冊の刻文史料集成に収録されている。第二九碑文までは「文部省芸術局」(Krom Sinlapakōn) が、第三〇刻文以降は「総理府・歴史・文学・考古・文献刊行委員会」(Khanakammakān chat phim ēkasān prawatisāt watthanatham lae bōrannakhadi samnak nāyokratthamontri) が、それぞれ一連の登録番号 (lak thi 1, lak thi 2……) を付し、これが引用の際の正式呼称として広く用いられている。(例、1/2/5 第一碑文第二面第五行) 本書においてもこの慣例にしたがうことにする。なお本書で「刻文」と訳したものの原語は、chārūk であるが、この語は inscription を総称させる場合と、石材以外を用いた inscription を意味させる場合とがある。

「碑文」は silācharūk で、石刻文を意味する。なお、以下は現在までにタイ国内で刊行された「刻文集成」のリストである。

(a)　Yōt Sede (Geroge Coedès),

Prachum chāruk sayām, phak 1. (cremation volume). Bangkok, 1924.

(a′)　George Coedès,

Recueil des inscriptions du Siam, Première partie : Inscriptions de Sukhodaya. (cremation volume). Bangkok, 1924.

〔(a) と合本で刊行されている〕

(a″)　Krom Sinlapakōn,

Prachum silāchāruk phāk thī 1. (cremation volume). Bangkok, 1957.

以上三点の刻文集成には、第一碑文から第十五碑文までが収録され、(a′) にはその仏訳が掲載されている。(a″) には、その後(c)に納められることになった若干のものが、暫定的な整理番号を付して収録されているので、利用にあたっては注意が肝要である。

(b)　Yōt Sede, (George Coedès)

Prachum silāchāruk sayām phāk thī 2. (cremation volume). Bangkok, 1929.

(b′)　George Coedès,

Recueil des inscriptions du Siam, Deuxième partie : Inscriptions de Dvāravatī, de Crivijaya et de Lavo. (cremation volume) Bangkok, 1929.〔(b)と合本で刊行されている〕

(b″)　Geroge Coedès,

Recueil des incriptions du Siam. Deuxième partie : Inscriptions de Dvāravatī, de çrivijaya et de Lāvo. Bangkok : The Siam Society, 1961.

以上いずれも、第一六刻文から第二九刻文までを収録。利用には新解釈をおさめた(b″)の改訂版のほうが便利である。

(b′)、(b″)は、仏訳を載せている。

第三〇刻文以下第一三〇刻文までについては、まとまったものとしては、左記の(c)、(d)があるのみである（若干の

ものについては後述のグリスウォルト・プラサートの論文に英訳されている)。

(c) Khanakammakān chat phim ēkasān thāng prawatisāt……,

Prachum silāchāruk phāk thī 3: pramuan charuk thī phop nai phāk phāk tawanōk chiang nua phāk tawanōk lae phāk klāng khōng prathēt thai. 〔碑文集成第三部・タイ国北部、東北部、東部および中央部において発見された刻文集成〕

Bangkok: Khanakammakān chat phim ēkasān thāng prawatisat watthanatham lae borannakhadi, samnak nayokratthamontri, 1965.

(d) Khanakammakān chat phim ēkasān thāng prawatisāt……,

Prachum silāchāruk phāk thī 4: pramuan chāruk thī phop nai phāk nua phāk tawan ōk chiang nua phāk tawan ōk lae phāk klāng khōng prathēt thai an chāruk duai aksōn lae phāsā thai khōm mōn bālī sanskrit. 〔碑文集成第四部・タイ国北部・東北部・東部および中央部において発見され、タイ、コーム、モーン、パーリ、サンスクリットの文字および言語をもって刻された刻文集成〕 Bangkok: Khanakammakan chat phim……, 1970.

スコータイ刻文中、タイ語碑文のみの総語索引としてつぎのものがある。

Yoneo Ishii, Osamu Akagi, Noriko Endo,

A glossarial index of the Sukhothai inscriptions. (SEAS Discussion Paper No. 53) Kyoto: The Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University, 1972. (mimeographed)

なお、一九六八年以降、精力的に続けられているグリスウォルト・プラサートの刻文研究は、必読の文献である。

A. B. Griswold & Prasert ṇa Nagara,

"Epigraphic and historical studies, nos. 1-11," *Journal of the Siam Society,* Vols. LVI, pt. 2-LKII, pt. 2, 1968-1973. (継続中)

第一節　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、北緯七度から二十六度、東経九十四度から百十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[1]、その移動の態様は、遊牧民のそれ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、枝村をのばして徐々に浸透[2]」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[3]）の活動が、刻文史料によって明らかになる十三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ろう。

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であった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、乾季にも舟舶の航行が可能である[4]。この両河川を通ってスコータイ周辺の諸国（mŭang）、タイ史上にいう「北方諸国（mŭang nŭa）」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。十六世紀の史書「ジナカーラマーリ」には、十三世紀の半ば、ナコンシータマラートに赴いたローチャ王が通行にナン河を利用したことが特記されている[5]。スコータイからほぼ真西に向かう街道は、タ－ク、メーソートを経てマータバン方向へ延びモー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・サームチョンの領国ムアング・チョート（Mŭang Chot）は、この街道上のメーソートに比定されており、[6]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（Mŭang 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。[7]パ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、セイロンに由来する象の支えるストゥパが、クメール様式の笥形の塔の隣にあり、それが、ビルマの影響を受けた鐘形のストゥパの内部にどっしりした寺院と並んでいるという状況を現出するにいたった。[8]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。[9]

ワット・プラパーイ・ルアングにのこる純粋な十二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。[10]第二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」（mŭang）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、有力な二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。

前出の第二碑文によれば、クメールの王女を妻とし、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（Mūang Rāt）を治めていたパー・ムアングは、ムアング・バーンヤングの土侯バーン・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。[11] 刻文上の証拠を欠くが、セデスはこの事件の発生を一二二〇年ごろとしている。[12]

スコータイ王朝は、第三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タマラートまで、東はヴィエンチャンから西はペグーにおよんだ（1/4/16～27）。一二九二年以降、元にも入貢したが、[13] 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一世（一三四七～一三六八）[14] は、スコータイ、ピサヌ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パサック河にいたる範囲にまで回復した。[15] しかしながら、一三五〇年アユタヤにロッブリ・スパンブリ連合政権が成立すると、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、ついにリタイ王の子マハータンマラーチャー二世は一三七八年、アユタヤ軍の攻撃に屈し、アユタヤ王朝に対し臣従を誓い、スコータイはアユタヤの属国となった。

アユタヤ服属期におけるスコータイとアユタヤとの関係は、アユ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。[16] 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」に対して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、アユタヤの宗主権に反抗はしなかったものの、一三九三年、ナンとの間に相互援助協定を締結したり（第四十五碑文）、[17] 一四〇〇年、ナコンサワンを占領して一種の独立宣言を行なったり（第四十六碑文）、[18]

一四〇一年、ランナータイの王位継承に干渉したりするなど[19]、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、スコータイに対してもっぱら宗主権の強化につとめた。第三十八、第四十九碑文において、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[20]、一四一九年、タンマラーチャー三世の死後、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の後継者を定めたことなどはこうしたアユタヤの政策のあらわれとみられよう[21]。

スコータイのアユタヤ服属時代は、一四三八年、マハータンマラーチャー四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、歴史からその姿を没した。

注

(1) Frank M. LeBar, et al., *Ethnic groups of mainland southeast Asia.* New Haven: Human Relations Area Files Press, 1964. p. 187.

(2) 岩田慶治『東南アジアの少数民族』(東京・日本放送出版協会・昭和四十六年) 一八八頁。

(3) 以下狭義のタイ族をシャム族と呼ぶ。

(4) 下流部の開発が開始されなかった当時においては、一層溯航は楽であったと考えられる。以上東南アジア研究センター高谷好一助教授の御教示による。

(5) Jayawickrama, *The Sheaf of garlands of the epochs of the conqueror being a translation of Jinakālamālipakaraṇam of Ratanapañña Thera of Thailand.* London: Luzac & Co., 1968. p. 121.

(6) Coedès (1924), p. 44 n.

(7) *Ibid.*, p. 48 n.
(8) George Coedès, *Les peuples de la péninsule indochinoise.* Paris: Dunod, 1962. pp. 134-135.
(9) *Loc. cit.*
(10) *Ibid.*, p. 120.
(11) George Coedès, "The origins of the Sukhodaya dynasty," *JSS*, Vol. XIV, pt. 1. pp. 1-11.
(12) George Coedès, *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie.* Paris: E. de Boccard, 1964. p. 357.
(13) 杉本直治郎「暹国と中国との交渉」『南方史研究』I、九頁。
(14) 王の在位期間は、プラサートに従う (Prasert Na Nagara, "Kānchamra prawatisāt sukhōthai," *Sangkhomasāt Parithat*, chabap phisēt) June, 1966. Bangkok: Social Science Review.
(15) *Ibid.*, p. 44.
(16) W. O. Wolters, "A western teacher and the history of early Ayudhya," *ibid.*, p. 67.
(17) A. B. Griswold & Prasert na Nagara, "A declaration of independence and its consequences: Epigraphic and historical No. 1." *JSS* Vol. LVI, pt. 2. pp. 216 ff.
(18) *Ibid.*, p. 228.
(19) *Ibid.*, pp. 228 ff.
(20) *Ibid.*, pp. 220, 232.
(21) *Ibid.*, p. 241.

第二節　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、三世紀後半以来約一千年にわたって、大乗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。パラッカマバーフ一世（一一五三～八六）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、[1] 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いて隆盛をきわめた上座部仏教は、東南アジア大陸部の各地に伝えられ、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、一一七一年、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、十年間上座部教学を修めたのち、大寺派の僧四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。[2] 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。[3]

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、十二世紀末から十三世紀初頭にかけてという、[4] あるいは一二一八年といい、[5] あるいは十三世紀中葉ともいわれるが、[6] 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、第一碑文のつぎの一節であろう。

「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/sangharāja）なる大長老に寄進した。（この大長老は）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」（1/2/28-31）その境内の中心に「プラアッターロット」（phra-atthārot＝高さ十八（？）の立像）があるという碑文の記載（1/2/32）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。[7]

右に引用した第一碑文によって、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、第一碑文には辰年一二一四年（一二九二）、亥年一二〇七年（一二八五）、未年一二〇五年（一二八三）という三つの年代が見えている。この内辰年一二一四年すなわち一二九二年 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、（十四年前ラーマカムヘング王が植えた）しゅろの木の間にこれを据え付け」(1/3/10～13) させた年である。第一碑文は、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、一二九二年は、この碑文の末尾にある十六行半の後世付加部分をのぞく第一碑文の主部の成立年代と考えられている。[8] 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、[9] 一二九二年から十三年を減じて得られる一二七九年が、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、一二七九年から一二九二年の間ということになろう。

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」の建築様式からこれを推定することができる。この仏塔は、正方形の基壇の上部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二十二の象頭といい、あきらかにセイロンの影響を示している。この「プラマハータート」についてもう一つの重要な点は、その仏塔の内部に全く別様式の仏舎利塔が包蔵されていることである。（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、大乗仏教建築と推定される。[10] 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、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、セデスが第二十四碑文について行なった解釈が一つのてがかりを与えてくれる。[11] 第二十四碑文とは、スラートターニー県チャイヤ郡所在のワット・ホアウィエンで発見されたサンスクリット語碑文であって、Kaliyuga 四三三二年、すなわち一二三〇年 A.D. の日付をもち、蓮華王家に属するターンブラリンガ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、同王がリゴール（＝ナコンシータマラート）の王であったとする「大史」によれば、この王は一二五〇年ごろとその数年後の二回にわたって、パラッカマバーフ二世（一二三六～七一）治下のセイロンを攻撃し、二回とも撃退されている。セデスはさらにこの王を、チェンマイの僧ラタナパンヤーの著わしたパーリ語の史書「ジナカーラマーリ」LXXXVII に見える「シリダンマナガラの王」「シリダンマラージャ」に比定する。「ジナカーラマーリー」には、この王が、仏滅後一八〇〇年、小暦六一八年（＝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「プラシヒン」）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、第二十四碑文

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。もしこの推論に誤りがなければ、一二五六～五七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であろう。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、一二七九～九二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一つの伝播経路は下ビルマを経由するものであって、一三六一年、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四・五・六碑文によって明らかにされている。この三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。該当部分を第五碑文（タイ語）によって引用してみよう。

「（プラヤー・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）シーサッチャナーライ・スコータイ王となって二十二年、丑年一二八三年、（学者を派して）持戒にすぐれ三蔵に通暁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厳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）このマンゴー園に僧房と堂宇とを（建立した）」（V/2/20～25）

ナコンパンは、第十一碑文（XI/2/15）にも見え、また第一碑文（I/4/25）のムアング（パ）ンとも同じで、上述したように下ビルマにあり、スコータイとマータバ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一三六一年は南方のチャオプラヤー中流域に、アユタヤ王国が成立して十

一年目にあたる。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勢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（Langkāwong）の発展に寄与するところが大きかったと想像される。

碑文によれば、一三五七年陰暦八月、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）このボダイ樹の霊験について同じ碑文はこれを礼拝する者が「ブッ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）と記している。第四・五・六碑文と同じく、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二碑文には、「あるところでは、人々はアラン（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）の国人たちが、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は、「大いなる善行」（II/2/81～82）とされていたという記述が見える。こうした碑文上の証拠から見て、「アラン（ヤ）ニク（寺）」を本拠とするランカーオンは十四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、内にあって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。

注

（1）早馬鏡正「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・日本国際問題研究所・昭和四十四年）一七四～一八〇頁。

(2) 生野善応「ビルマの仏教」山本（編）「前掲書」一四四頁。Taw Sein Ko, *The Kalyani inscriptions erected by King Dhammaceti at Pegu in 1476 A. D.* Bangkok: Bangkok Times Press, 1925. pp. 6–11.
(3) Marbel H. Bode, *The Pali literature of Burma.* London: Luzac & Co., 1966. pp. 31 ff.
(4) Reginald le May, *A concise history of Buddhist art in Siam.* Rutland & Tokyo: Charles E. Tuttle, 1962. p. 115.
(5) George Coedès, *Les peuples……*, p. 127.
(6) Damrongrāchānuphāp, *Tamnān phraphutthachedi sayām.* Bangkok, 1926. p. 98.
(7) Tri Amātayakūn, *Namthiaw müang sukhōthai.* Bangkok: Rungruangthamma, 1954. pp. 83–86.
(8) George Coedès, *Recueil……*, pp. 37 ff.
(9) Prasert, "Kānchamra……," 50.
(10) Tri Amatayakun, "Prawatisāt sukhōthai," *Khamban-yāi sammanā bōrānnakhadi samai sukhōthai.* Bangkok, 1962. pp. 35–37.
(11) George Coedès, *Rucueil…… pt. 2,* pp. 25 ff.

第三節　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一つは、「サンガ」中心である。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、「サンガ」によらずしては存在し得ないのだから、社会的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。「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ことは伝承の中絶した「ビクニ・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、すぐれて超俗的性格をもつことである。「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)[1]の支持に依存している。上座部仏教において「出家者」とは、本来、「食物を乞う者」(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)[2]の中枢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」[3]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」との関係をとりあげるならば、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し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、個個人の信仰にもとづく自発的な寄与に頼るだけでは不充分である。この時国王ないし国家による組織的支持は、「サンガ」の安定的存在に対する最上の保証となるであろう。(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、国王ないし国家は堕落した「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ようとする。「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、かえって俗権の介入を求める傾向が見られる。「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」のごとき内容をもつに過ぎない。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、刻文の内容に即しつつ、スコータイにおけるランカーオン弘通の状況を具体的に検討する。

第一碑文は「スコータイの人々は、慈悲深く、持戒を尊び、布施を行なう。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ヵ月の間続く。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、毎年二〇〇万ビアに達する。カチナの儀式の白 (ñatti) 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ヵ所の城門がある。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」[4]であり、すすんで出家者を敬い、しばしばサンガに布施を行なって、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、ナコンパンより招いたセイロンの大長老のため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）大規模な布施を行なった。そして、スコータイの町の中央、仏舎利塔の東側にある仏像を模した青銅の仏像を開眼し、一〇〇日間にわたって説法を聴聞した。そののち、金一万、銀一万、子安貝一〇〇〇万、きんま一〇〇〇万、三衣四〇〇組、鉄鉢四〇〇個、座具四〇〇枚、寝具四〇〇組……を施入」（V/3/8～17）して布施の範を示し、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拝の事例は、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。それは一九五八年、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）で発見された第九十三碑文である。この碑文は、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・プララーチャテーウィ・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、小暦七六一年卯年（1399 A. D.）パッグナ月白分第七日に、太后が、アソーカーラーマに一基の仏舎利塔を建立し、これにセイロン請来の二粒の仏舎利を奉納した縁起を述べたのちに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五十家族の平民を寺戸（kappikāra-phayāban）として施入した。太后は五〇〇万ビアをもって園地を購い、毎日五十人分の托鉢を満たすための副食供給にあてた」

(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(?)牛車十台の米を収穫できる百ライの土地と、十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にも示されているように、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。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)ではないが、これが、十四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意味した「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、第一の例では「カッピカーラ・パヤーバーン」が、第二の例では「パヤーバーン・ワット」(phayāban wat)が用いられ、「僧の用を足す者」と注記されている。これらの語が、「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。(5) しかしいずれにせよ、一三九九年において、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す事例として興味深い。

出家者の団体である「サンガ」を核として構成される世界は、「世俗的秩序」に対して「仏教的秩序」(phuttha-

chak）と呼ばれる。「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。国王がみずか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一世がそれであった。小暦一二八三年丑年（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・パオの年（＝丑年）、星宿は金帆船、時は夕刻、ブッダが涅槃に入られた年より数えて（王の出家の時まで）一九〇五年、……日を以って数えれば入滅の日より出家の日まで六九万五六〇一日、プラヤー・シースーラやポングラーマ・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）。リタイ王は、その後、さらにビクとして具足戒を受けている。[6]

リタイ王の出家についてヴェーバーは、これを「疑いもなく、ほかならぬ法王として（als Pontifex）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」と述べているが、[7] サンガに入門したリタイ王の「仏教的秩序」における身分は、新参の一比丘に過ぎず、「法王」などではなかったはずである。それゆえ、「法王として教会を指導」することはできなかったであろう。

かりにもし国王が「仏教的秩序」の中で「王」たろうとしたのであるならば、二十世紀タイ国サンガの組織化

に重要な役割を果たしたワチラヤーン親王のように、「仏教的秩序」の内部に働く原理に従い、長期にわたる出家生活の後においてサンガの首長である「サンカラート」の地位に上らなければならなかったであろう。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り、かえって、還俗し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と考えるべきものである。「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。順序を逆にして、まず(2)の役割から検討したい。(8)

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（mahā）正法王（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。第一部でも述べたように、仏教王の統治準則は「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）。仏教王の統治の理想像は碑文の中につぎのようなきわめて具体的な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、死んで世を去ったならば、かれの祖先伝来の家屋敷、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）盗人や隠匿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)。同様の統治の理想は、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、生きとし生ける者を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/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、ここでは碑文にあらわれたかぎりにおける「擁護」の統制的な側面を検討してみたい。

しばしば引用した第一碑文には、「サンカラート」(sangkharāt, sanggharāja) (I/2/29)、「プークルー」(pūkhrū, khrū 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」に対応する僧位であろうか。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）」の類推から「サマナサック（僧位）」と呼ばれる。同じ第一碑文には、また、「マハーテーラ」「テーラ」(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、それぞれ十回および二十五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。十五世紀後半以降の集権化の進行したアユタヤ王国においては、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ーム（欽賜名）」、「タムネング（職位）」の四個の指標によって階統制の中に位置づけられるようになった。[9] 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。

スコー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的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〈sanggharāja〉という語は一四〇六年の第九碑文に見え (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・シーラコンタワナワーシー・タンマキッティ・サンカラーチャー・マハーサワーミー・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が統治の

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ろう。

第九碑文は、こうした僧官の任命に現われた国王とサンガとの関係を示す史料として注目される。この碑文は、アランヤワーシー（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、国王の介入が要請され、その結果希望通りの人事が実現したいきさつを回顧的に記したものである。やや長いが、その該当部分を引用してみよう。

「マハータンマラーチャー王は、おでましになって、（マハーカンラヤーナ長老の）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、マハーカンラヤーナ大長老（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）。「小暦七五〇年（1388）陰暦九月、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、わたしはウェーサープ大長老に……そしてウェ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。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・スワンプラーチャヤー、バー・タンマトライロークをはじめとする学者たち、クン・スコンタロット・ラーチャモントリー、ナーイ・ペーニー・パムーヤラーチャサートら顧問官、サンガ（の側）からはカーマワーシー（都市部）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（森林部）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、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、ヤーナウィサーラ大長老、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、チャレー・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。

小暦七六八年戌年（1406）、陰暦一月黒分十日、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ン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・サンカラーチャー・マハーサワーミー・チャオを、サンカパリナーヨックに任命し、これに（サンガ統治の）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、仏法に違う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い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、シーラートマーダー太后、プークルーらとともに、カンラヤーナ・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、第九碑文のこれらの記述によって、スコータイのサンガが、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。

サンガに関する官職としては、先述の僧官のほか、俗官が任命されていたことが第四十九碑文によって明らか

である。この俗官は「サンカカリー」(sanghakārī) といい、その長は「ナーイ・サンカカリー」(nāi sanghakārī) と呼ばれた。「サンカカリー」の任務は、「国王とサンガとの連絡役」であった。[10] 同碑文によれば、一四一二年スコータイのナイ・インソーラサック某が、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・サンカカリーに命じてその請願を処理せしめている。(II.IX/0/1~14)。

一八〇五年に編纂された『三印法典』には、「訓戒することが(サンガの)力に余るほど多くの悪しきビクがある時は、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助力を与える」「古来の慣行」について言及している。[11] おそらくこのような国王とサンガの関係は、スコータイに大寺派仏教が受容され、「国家仏教」の要件をととのえた時以来、成立を見たものと考えられよう。

注

(1) 「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。

(2) Edmund R. Leach, *Dialectic in practical religion*. Cambridge: The Cambridge University Press, 1968. p. 1.

(3) "Kot Phrasong" No. 2, *Kotmai Tra Sam Duang*. (K. T. D. S). Vol. 4. Bangkok: Ongkānkhā khōng khuru saphā, 1962. 本書においては入手の便を考えクルサバー本によって頁数を示した。

(4) 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・ウバーシーカー」と呼ぶ例がある。

(5) Khanakammakān chat phim……, *Prachum phrataṃrā boromarāchāthit phŭa kanlapanā samai ayutthayā phāk 1*. Bangkok: Khanakammakān chat phim……, 1967. khammam kō-khō.

(6) Griswold & Prasert, "The epigraphy of Mahādharmarājā I of Sukhodaya: Epigraphic and historical studies, No. 11, Part 1," *JSS*, Vol. LXI, Part 1 (1973). pp. 142-143. 旧稿においては、この点について誤った解釈を下していたので訂正したい。

(7) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, II*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1963. SS.

282-283. 池田・山折・日隈訳『アジア宗教の基本的性格』(東京・勁草書房・昭和四十五年) 五八頁。

(8) 第一部第二章第三節参照。

(9) H. G. Quaritch Wales, *Ancient Siamese government and administration.* New York: Paragon Book Reprint Corp., 1965. pp. 35 ff.

(10) Griswold & Prasert, *op. cit.*, p. 236 n.

(11) "Kot Phrasong" No. 7, *K. T, S. D*, Vol. 4. p. 207.

第二章　アユタヤ・ラタナコーシン期における王権とサンガ

タイ国王は、「宗教の擁護者」(akkhamahāsāsanūpathamphok) と規定されている。伝統的文脈での「宗教」(sāsanā) とは、「仏教」(phutthasāsanā) にほかならない。したがって、「宗教の擁護者」とは、「仏教に擁護 (upatham) を与える者」の意である。すなわち、タイ人の伝統的思想にしたがえば、国王は、仏教を「擁護」する責任を有し、また仏教は、国王の「擁護」をうけるべき存在としてある。すでに述べたように出家者の集団であるタイの仏教サンガは、自ら、いっさいの経済活動とかかわりをもたぬことを建前とする集団であるため、その存続をすべて第三者の持続的支援に依存せざるを得ないという構造をもっている。歴史的視点に立つならば、タイの仏教サンガは、つねに王室の「擁護」(upatham- より正しくは phraboromarāchūpatham) に、大きく依存することによってのみ、繁栄を許されて来たのであった。サンガは、「法」(dhamma) によって結合された自治組織であるが (Gopakamoggallānasutta)、その自律性は、サンガのかかる経済的従属性のゆえに、「擁護者」たる国王の意志に制約されることが多かった。本章においては、前章において検討したスコータイ期につづくアユタヤ期、およびラタナコーシン期初頭におけるサンガと国王との関係を、『三印法典』などの根本史料によって検討しながら、国王の仏教「擁護」のもつ二つの側面、すなわち支援的側面と統制的側面の性格を解明しようと思う。

表3　Kot Phrasong と Phrarātchakamont Mai Nos. 2, 13, 14, の布告

布告番号	布告の日付
Kot Phrasong No. 1	小暦1144年寅年第4年陰暦10月白分15日 土曜日（A. D. 1782-9-21）
〃 No. 2	小暦1145年卯年第5年陰暦6月白分5日 月曜日（A. D. 1783-5-5）
〃 No. 3	小暦1145年卯年第5年陰暦6月白分8日 木曜日（A. D. 1783-5-8）
〃 No. 4	小暦1145年卯年第5年陰暦8月白分15日 日曜日（A. D. 1783-7-13）
〃 No. 5	同　上
〃 No. 6	同　上
〃 No. 7	小暦1145年卯年第5年陰暦12月白分3日 月曜日（A. D. 1783-10-27）
〃 No. 8	小暦1151年酉年第1年陰暦3月黒分11日 水曜日（A. D. 1790-2-10）
〃 No. 9	小暦1156年寅年第6年陰暦9月黒分4日 木曜日（A. D. 1794-8-15）
〃 No. 10	小暦1163年酉年第3年陰暦7月黒分13日 火曜日（A. D. 1801-6-9）

布告番号	布告の日付
Kot Phrasong No. 2	小暦1144年巳年第4年陰暦8月黒分8日 月曜日（A. D. 1782-6-17）
〃 No. 13	小暦1147年午年第7年陰暦12月黒分5日 月曜日（A. D. 1785-11-21）
〃 No. 14	小暦1160年午年第10年陰暦8月黒分2日 木曜日（A. D. 1798-6-29）

第一節　史料について

ラタナコーシン朝ラーマ一世時代のサンガに関する史料としては、つぎの四種の文献が基本的重要性をもつ。

(一)　Kot Phrasong

一七八二年から一八〇一年の間に発せられた表3上欄の十篇の布告であって、Kot Phrasong（レエンガ本）、ないしは Kotmāi Phrasong（ブラドレー本）と題され、『三印法典』に収録されている。発布の時期がいずれもラーマ一世王の治世中に含まれ、『三印法典』成立の時期（一八〇五）に近接していること、および用いられている暦法も正確であることから見て、テキストの信憑性は、『三印法典』の中でも、もっとも高いものの一つと見られる。

(二)　Phrarātchakamnot Mai Nos. 2, 13, 14

『三印法典』には、ラーマ一世の発布した雑多な内容をもつ

「勅令」(Phrarātchakamnot) 四十五篇が、「新勅令」(Phrarātchakamnot Mai) の表題のもとに収録されているが、このうち、表3下欄の Nos. 2, 13, 14 の三篇は、直接または間接に、サンガ研究に有益な内容をもつ。

㈢ Saṅgītivaṃsa または Saṅgītiyavaṃsa『結集史』

一七八九年、プラピモンタム僧正(のちのプラパナラット大僧正)が、ラーマ一世王後援の下に行なわれた「第九次結集」(一七八八年)を顕彰するために執筆したパーリ語の「結集史」である。本書は全部で九章 (pariccheda) より成っているが、その第八章は、「第九次結集記」(Navamadhammasangahaniddesa) と題され、一七八八年十一月十三日から、翌一七八九年四月十日の五ヵ月間にわたって、バンコクのプラシーサンペッダーラーム寺院で行なわれた「第九次結集」の記録がその中心を成している。筆者のプラピモンタムは、同結集に際して、開会宣言を誦し、また Phrathammawisēt (?) の校訂の最高責任者に任じられた重要人物であり、その意味において、当事者による記録としての「第八章」の史料価値は高いといえよう。

Saṅgītivaṃsa は、カンボジアにおいて、つとに五種の写本の存在が知られていたが、[1] タイでは、カンボジア所伝の写本のいずれかを底本とした重写本が一九一〇〜一九二三年の間に作成され、またのちに、インターラム寺で別個の写本が発見された。[2] これらの写本を底本としたテキストに、プラヤー・パリヤッタンマターダーのタイ語対訳をそえた刊本が、一九二三年、チュタートゥタラーディロック親王の葬儀の引出物として、バンコクで刊行された。

㈣ Tamnaeng Phrarātchākhana nai Krung nōk Krung khrang Krung Kaw「アユタヤ朝僧位録」

アユタヤ朝末期のサンガの組織を知るための基本的史料である。ラーマ一世ないし二世当時の写本と推定されるものの全文が、ダムロン親王著『サンガ小史』（一九二三）二四～三二頁に収録されている。採録者ダムロン親王によれば、本史料は、「アユタヤ朝僧位録」の原本ではなく、ラタナコーシン期に入ってから、旧王朝の遺臣の聴き書きに基づいて編纂されたものと考えられるが、[3] ラーマ一世期のサンガ組織の基本となったアユタヤ末期の全国サンガ組織を、これほど詳細かつ体系的に示した根本史料は他に求めがたい。

以上の同時代史料のほか、「御親筆本年代記」（一八五五年）、[4]「一世王年代記」（一八六九～七一）[5] なども、ラーマ一世時代のサンガ研究には不可欠の史料である。

注

(1) Geroge Coedes, "Une recension palie des annales d'Ayuthya," *B. E. F. E. O.* XIV, 3. p. 2.

(2) Kormphra Damrongrachānuphap, "Athibāi nangsŭ sankhitiyawong," in Damrong (ed.) *Sangkhitiyawong, phongsāwadān rŭang sangkhāyanāphrathmmawinai*. Bangkok, 1923. (cremation volume) p. 15.

(3) Kromphra Damrongrachānuphap, *Tamnān khanasong*. Bangkok, 1923. (cremation volume) p. 32.

(4) 拙稿「タイ語文献について(2)」『東南アジア研究』第二巻第一号（一九六四年九月）p. 23.

(5) 拙稿「タイ語文献について(3)」『東南アジア研究』第二巻第二号（一九六四年十二月）pp. 67 ff.

第二節　サンガの組織

De la Loubère は、「シャム王国誌」（一六九一）の中で、当時のタイに「森に住む僧」と「町に住む僧」という、二種の僧侶が存在していたと書いているが、[1] これは、「アランヤワーシー」と「カーマワーシー」の区分に対応す

表4　アユタヤ末期のサンガ組織

カーマワーシー左部		
チャオカナヤイ		1名
首都に住むプララーチャーカナ		17名
地方に住むプラクルー	(22カ国)	24名
プラクルーを欠く諸国		26カ国
アランヤワーシー		
チャオカナヤイ		1名
プララーチャーカナ		7名
カーマワーシー右部		
チャオカナヤイ		1名
首都に住むプララーチャーカナ		17名
地方に住むプラクルー	(26カ国)	56名
プラクルーを欠く諸国		20カ国

るものと考えられる。[2] 前述した「アユタヤ朝僧位録」は、アユタヤ末期のサンガの組織を、表4のように表示している。[3]

この表は、アユタヤ末期においても、タイのサンガが「カーマワーシー」と「アランヤワーシー」に二分されていたことを示している。「アランヤワーシー」については、同じ「アユタヤ朝僧位録」の中に、「ワット・ボートラーチャデーチャのプラプッターチャーンは、アランヤワーシーのチャオカナ・クラーング（chaokhana klang）にして、止観を修する僧のサンガ（phrasong fāi samathawipatsanā）を統轄す」[4]、「モーン人のプラクルー、チャオカナ、ラーオ人のプラクルー、チャオカナは、すべてアランヤワーシーに属す。止観を修する僧のサンガに属する僧は、首都に在る者も、南方・北方の諸国に在る者も、森林の中に住む者（yū nai pā nai dōn）は、ことごとくアランヤワーシーに所属」[5]とあり、この記述から、「アランヤワーシー」が、(1)、地域を問わず、森林の中に住んで止観の修法を行ずるすべての僧と、(2)、ラーオ人、モーン人の僧を統轄するサンガであったことが知られる。

一方、「カーマワーシー」についてみると、これには「左部」と「右部」の別がある。ここで、「左右」の意味を知るために、同史料の記述に基づいて、左右それぞれの「カーマワーシー」に所属する諸国名を、整理すると、表5のようになる。

表に示された国名を、地図上に位置づけてみると、カーマワーシー左部に属する諸国は、ノンブリーをのぞくと、すべてアユタヤ以北に存在しているのに対して、右部の諸国はおおむねアユタヤ以南に位置していることが

表5　左右のカーマワーシーに属する諸国のリスト

カーマワーシー左部		カーマワーシー右部	
プラクルーを持つ国	プラクルーを欠く国	プラクルーを持つ国	プラクルーを欠く国
Prantapaprathēt	Samkhōk	Samutprākan	Suphanburī
Lopburī	Nakhōnchum	Chonburī	Prasae
Pākmōk	Buachum	Sākhōnburī	Cha-am
Wisētchaichān	Kamphrān	Samutsongkhrām	Kui
Nonthaburī	Chaibādān	Phetburī	Prān
Thonburī	Saraburī	Kānchanaburī	Pathiu
Phromburī	Thārōng	Bānglamung	Bāngson
Inthaburī	Nāngrōng	Rātburi	Chawī
Sankhaburī	Phimāi	Rayōng	Songkhlā
Singburī	Chīthep	Krāt	Uthumphōn
Chaināt	Tāk	Sīsawat	
Thammāmūn	Chiangthōng	Saiyōk	
Uthaithāni	Chōmthōng	Klaeng	
Manōrōm		Nakhōn Nāyok	
Nakhōnsawan		Chachoengsao	
Phitsanulōk		Prāchinbuī	
Chumsōnsamdaeng		Chanthaburī	
Chumsaengsongkhrām		Nakhōnsīthammarāt	
Nakhon thai		Thalāng	
Sukhōthai		Takuapa	
Sawāngkhaburī		Takuathung	
Nakhōnrātchasīma		Chaiyā	
		Prasong	
		Langsuan	
		Phatthalung	
		Nakhōnchaisī	

表6　一世王当時のサンガの上級管理職

職　　名	欽　賜　名
Somdet Phramahāsangkhaparināyok	Somdet Phrasangkharāt
Chaokhana Yai, Khana nŭa	Phra Phutthakhōsāchān
Chaokhana Rōng, Khana nŭa	Phra Phimontham
Chaokhana Yai, Khana tai	Phra Phannarat
Chaokhana Rōng, Khana tai	Phra Thammaudom (Thammakhodom)
Chaokhana Aranyawāsī	Phra Phutthāchān
Chaokhana Rong, Khana Aranyawāsī	Phra Phrommunī

わかる。すなわち、カーマワーシー左部の諸国は、ノンブリーの一例をのぞき、いずれも、Krom Mahātthai 所管の「北方諸国」(mŭang nŭa) に一致し、右部の諸国は、ターチン河、メェクロン・クェーノーイ河およびバンパコン河流域地方をのぞくと、すべて Krom Phra Kalahōm 所管のいわゆる「南方諸国」(mŭang tai) および (Krom Phra Khlang 所管のタイ湾沿岸諸国に対応するのである。(6)

ラタナコーシン期に入ると、カーマワーシー左部・右部という区分は消失し、かわって「北方部」(khana nua)、「南方部」(khana tai) という新区分があらわれる。(7) これはおそらく、アユタヤ期におけるカーマワーシーの「左部」と「右部」を、それぞれ継承したものと見ることができよう。

『一世王年代記』の小暦一一四四年寅年第四年 (A. D. 1782) の条によると、一世王は、即位後行なった功臣の論功行賞に引き続いて、サンガの幹部である phrarāchākhana の入れ換えを行なっている。すなわち、タークシン王によって降等を強いられていた高僧の名誉を回復し、逆に、タークシン王にへつらって地位を得た高僧には、降等あるいは還俗を命じた。(8)

一世王当時のサンガの上級管理職は、表6に表示したとおりであって、それぞれに国王から欽賜名 (rātchathinnamām) が与えられていた。(9)

これらの七名につづいて、欽賜名に thamma という語を持つ「タンマ位」(chan thamma)、同じく thep の入る「テープ位」(chan thēp)、rātcha のつく「ラーチャ位」(chan rātcha) の高僧各数名がいる。

(例)

chan thamma: Phra Thammachedi, Phra Thammatrailōk

chan thēp: Phra Thēpmoli, Phra Thēpkawi

chan rātcha: Phra Rātchamōlī, Phra Rātchamunī

これらに、chan sāman（平位）の高僧を加えたものをもって、phrarāchākhana という、高僧の quorum が形成された。phrarāchākhana は、それぞれの位階にしたがって、一定数の thānānukrom（従僧）をもつことが許されていた。

注

(1) "Il y a deux de Talapoins à Siam, comme dans tout le reste des Indes. Les uns vivent dans les Bois et les autres dans les Villes……," Simon de la Loubère, *Du royaume de Siam*, Tome I. Paris: Jean Baptiste Coignard, 1961. pp. 438 f.

(2) Kromphra Narathipphraphanphong, *Chotmāihet Lalubē*, Lem 2. Bangkok: Ongkānkhā khāng khurusaphā, 1962. p. 189.

(3) Kromphra Damrongrāchanuphap, *Tamnān Khanasong*. Bangkok, 1923. (cremation volume). pp. 24-32.

(4) *Ibid.*, p. 26.

(5) *Ibid.*, p. 27.

(6) これは、Phramahāthammarāchā の時代に、カーマワーシーが二分されて今日に及ぶという「御親筆本年代記」の記述を裏付けるものである。(c. f. *Phrarātchaphongsāwadān chabap phrarātchahatthalēkhā*, Lem 1. Bangkok: Odeon Store, 1962. pp. 206 f.) なお、アユタヤ時代の統治区分にかんしては、拙稿「アユタヤ王朝の統治範囲を示す『三印法典』中の三テキスト」『東南アジア研究』第六巻第二号（一九六八年九月）pp. 135-164, とくに pp. 156 f. 参照。

(7) Kromphra Sommotamōraphan-Kromphra Damrongrāchānuphāp, *Rŭang tang phrarāchākhana phūyai nai krungratanakōsin*. Bangkok, 1923. (cremation volume) passim.

(8) Chaophrayā Thiphakōrawong, "*Phrarātchaphongsāwadān krung ratanakōsin ratchakān thī 1*" in Kromsinlapakon (ed.) *Phraratchaphongsāwadan chabap hōsamut haeng chat : ratchakan thi 1-2*, Bangkok: Khlangwitthayā, 1962. pp. 28 ff.

(9) Kromphra Sommot & Kromphra Damrong, *op. cit.*, に基づき作成。

第三節　仏教「擁護」の支援的側面

前述したように、これらサンガの構成員である僧侶（ビク、サーマネーラ）は、語の真正の意味における「出家者」であって、一般人の行なう経済活動にいっさい関与することができない。在家者による食事の供養に生命の維持を依存するという「乞食」の思想は、その建前をくずされていない。したがって、在家の側からの供養のあり方は、出家者集団の存在様式と根底的なかかわりをもつものである。在家者に対するサンガの経済的依存は、サンガの規模の拡大とともにますます増加し、緊密化せざるを得ない。かくして国王によって代表されるところの国家によるサンガの組織的かつ持続的援助が、サンガの安定的存在にとって不可決のものとなるに至る。本節においては、まずラーマ一世王による仏教「擁護」の具体相を、その支援的側面から検討する。

(一)　寺院の建立

サンガの物質的基礎は、僧の生活の本拠としての個々の寺院（wat）である。寺院の建立は、建立者に大きな功徳をもたらす善業と信じられているため、歴代の王は競って寺院の造営を行なった。

「一世王年代記」には、同王のプラチェトポン寺の造営について、つぎのような記述が見えている。

「小暦一一五一年酉年第一年、すなわち一世王の治世第八年（A. D. 1789）、国王陛下は、古寺ワット・ポータラームの荒れ果てたさまをみそなわし、これを修復して旧に倍する麗しい伽藍を建てようと思い立たれた。起伏一様ならず、水溜りの多い境内は、二万人を徴発して土盛りを命じた。しかし、一、二年を経ると、ふたたび

凹凸を生じたので、これをならすため、二五〇チャン十五タムルン（＝二万六〇バーツ）の御内帑金をもって用土を購い、整地を行なわせ給うた」[1]。

プラチェトポン寺修復の事業は、小暦一一五五年（A. D. 1793）の本堂再建着工をもって本格化し、七年五ヵ月二十八日を費やして完成、小暦一一六三酉年第三年（A. D. 1801）、一〇〇〇人の僧を集めて落成式が挙行された。この工事のために下賜された御内帑金の総額は「三七八五チャン六タムルン（三〇万二八二四バーツ）に上った」[2]と言う。

ラーマ一世王によって、建立もしくは修復された寺院としては、このほかに、ワット・サケー、ワット・ラーチャブラナ（旧名ワット・リァップ）、ワット・ラカン（旧名ワット・バンワーヤイ）、ワット・クーハーサワン（旧名ワット・サーラー）、ワット・プラップ、ワット・トーン、ワット・サモーラーイ、ワット・チェン、ワット・ターイタラート、ワット・コークラブー、ワット・スワンなどがある[3]。

(二)　土地と寺奴婢の寄進

サンガが、このような大規模な営造物を維持経営してゆくためには、相当の経費と人力とを必要とすることは言うまでもない。しかし非生産的なサンガは、このような資金を自力で調達する方途をもたない。国王は、そこで Phraāām Luang と呼ばれる王立寺院維持のために、土地と労働力とを寄進するのをつねとした。これが「寺領地」（thōranisong）と、「寺奴婢」（khāphra yōmsong）である。「寺領地」とは、国王によって、特定の寺院の資産として下賜される土地であって、その土地から生ずる収益は、すべて所有者たる寺院に帰属した。「寺奴婢」とは、特定の寺院に隷属して、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帰属する私奴婢という意味で lēk wat とも呼ばれ、またサンガに隷属する一族という意味で phuak samana khrua とも呼ばれた。「寺奴婢」は、寺院に「絶対的に」(dekhāt) 隷属する特殊のグループであって、月々の国家の課役 (kēn duan)、貢納 (kēn suai)、兵役および雑徭 (kēn khaw rapātchakān) からすべて免除され、寺院の用役にのみしたがった。[4]

「一世王年代記」によればプラチェトポン寺院に対し、ラーマ一世王は、壮丁十六名、samanōkhrua[5] 一二四名を「右腕に入墨をほどこし寺奴婢として寄進し、ルアン・ピタックチンシーらにこれら寺奴婢と寺院の管理とを命じ」ているが、[6] 他の王立寺院に対しても、同様の援助が与えられたものと考えられる。

(三) Kathina 衣の寄進

ラーマカムヘング王の碑文（第一碑文）には、「雨安居が明けると、カチナ衣裁断の行事が一カ月間続いた。カチナ衣の裁断式は、子安貝の山、果物の山、供花の山、座具、寝具（の寄進）があった。カチナの祭の供物は、毎年二〇〇万ビアにも上った」(I/2/12-16) とスコータイにおけるカチナ衣の寄進の模様が生き生きと描写されていることについては前章において述べたところである。

カチナ[7]とは、毎年雨安居を終えたビクに対して、在家の信徒から、僧衣用として寄進される木綿布であるが、この寄進は一定の方式にしたがって行なわれる。タイにおいて、カチナ衣の寄進式とは、サンガに対する在家者の、経済援助の補助手段の定型化したものと言ってよい。国王が大規模な行列を従えて主要な寺院を訪れカチナ衣の寄進を行なうと、これにならう善男善女が多額の金品を寺院に寄進するという習慣は、今日もなお続けられている。

一世王当時のカチナ衣寄進の儀式については、「一世王年代記」の小暦一一七〇年辰年第十年（A. D. 1808）の条に、次の記述が見えている。[8]

「また、玉座などを据えたシーサマンタチャイと名づける御座船および（舟行列に加わる）護衛船多数を建造して、大がかりなカチナ衣寄進の舟行列を行なうことになった。陛下の寄進されるカチナの衣と共に年ごとの三衣[9]を、ルア・キン、ルア・エーカチャイ（という二隻の伴船）に積み、王族、貴族ら高位高官には、それぞれに趣向をこらした船を仕立てて行列に加わるよう命じたところ、鰐の船あり、貝を形どった船あり、魚の船あり、様々の水にすむ動物を模した船が（行列に参加した）。色とりどりの船が、各種の楽器を持ち込んで都を一巡したのち、古式にしたがって国王陛下御自らカチナ衣の寄進をしたもうさまは、まことに賑々しいかぎりであった」。

(四) 常施食 nitayaphat の給付

前述した phrarāchakhana など、サンガ内に一定の役職をもった僧、およびパーリ語の試験に合格して parian という資格を許された僧侶には、少額の俸給 biawat が与えられていたが、この慣行は一世王のとき改められ、代りに飯米が支給されるようになった。「一世王年代記」にはこの間の事情をつぎのようにしるされている。「なおまた、トンブリ王の御代には rachakhana, thānānukrom, parian らが、役人同様 biawat を受けていたが、（一世王は）この慣行を不適当と思し召され、（これを廃止して、代わりに）月々 nitayaphat を下賜されるよう改め給うた」。[10]

nitayaphat という語は、パーリ語の niccabhatta「常施食」に対応する梵・巴混成語 nityabhatta のタイ訛音で、「国王によって、毎月僧侶に下賜されるところの飯米」[11]を意味した。給付された飯米の量、給付の方法などの具体相についての詳細は不明であるが、衣と住とに不自由を感じる度合の少ない僧侶にとって、飯米の供給が安定

的に保証されることは、大きな特権であったと言えよう。

(五) 課役の免除

De la Loubère は、僧侶の享受した大きな特権として「六ヵ月の徭役から免除される」ことを挙げ、こうした特権階級の人数を減らすため、時折り、僧たるにふさわしい知識の有無について試験を課したと述べている。[12] また N. Gervaise も、僧侶の最大の特権として toute sorte de tributs & de chages (*sic*) publiques からの免除をあげ、この特権のために、かくも多数の僧侶が発生するのである、と結論している。[13]

アユタヤからトンブリー朝にかけて年間六ヵ月であった壮丁の徭役期間は、ラーマ一世のとき四ヵ月に短縮されたことが知られているが、[14] 僧侶に対する徭役免除の慣行を変更する特別の理由があったとも考えられないので、この慣行は新王によってそのまま踏襲されたものと考えられる。後述するように、一八〇一年の「サンガ令」の中に、強制還俗を命じられて寺を離れた僧の腕に入墨を施して徭役に服させるという記事が見えるのは、この推定を裏書きするものと言えよう。小暦一一七二年午年第二年 (A. D. 1810) の一布告は、[15] 過酷な課役に耐えかねた農民が逃散したことを記しており、その意味で、僧侶に認められた課役免除特権の持つ意義はきわめて大きかったものと考えられる。

(六) 寺院の警備

小暦一一四七年に発布された一布告は、仏法の繁栄を念願する国王が、衆生のため、自ら、あるいは高位高官にすすめて、仏像、仏塔伽藍の製作建立を行なったにもかかわらず、心なき悪人共が、僧侶の無抵抗、無防備に

つけ込んで、寺院の略奪をほしいままにしている状況を嘆いて、「こののち、（首都警護の任をもつ）クロム・プラナコンバーンと、（各地方の）チャオムアン、クロマカーンとは、それぞれの管掌地域を巡回して、仏像、仏塔を損壊する者を捕え、また、僻地の寺院については、村役人（phan nai bān）に命じて、近傍の村民に、交代制で、寺院の警備にあたらしめ、もし仏像、仏塔を荒す悪人をみるときは、これを捕えて上級の役人に引きわたし、法にしたがってこれを処分せしめよ」と命じている。[16]

これまで述べてきたのは王権のサンガに対する積極的援助であるが、この布告に見られるような外敵の侵入から寺院を守るという保護行為も仏教「擁護」の一つに数えられるべきであろう。

(七) 第九次結集の後援

一世王がサンガに与えた援助の中で、もっとも著名なものに、「第九次結集」の後援がある。[17]「第九次結集」とは、一七八八年、一世王の提唱によって行なわれた、タイ国所伝の全三蔵経の校訂作業であって、二一八人の学僧と三十二人の学者が動員され、満五ヵ月を費やして完成を見た。校訂を終えた経典は、これを貝葉にうつし、帙の上下を黄金で飾ったいわゆる「黄金版」（chabap thōng）が製作された。一世王は、この「結集」の事業完成のため異常な熱意を燃やしたらしく、五ヵ月の間、毎日朝夕二回、朝食の供養と供花のために国王自ら作業場にあてられたプラシーサンペッダーラーム寺院を訪れ、関係者の苦労をねぎらった、と年代記はしるしている。[18]この結集に要したいっさいの経費は、すべて王室の御内帑金によってまかなわれた。

注

(1) Thipphakōrawong, *op. cit.*, pp. 231f.

(2) *Ibid.*, p. 237.

(3) *Ibid.*, p. 301.

(4) Khanakammakān chat phim ēkasa……, *Prachum phratamrā phŭa kanlapana*…… Bangkok: Khanakammakān……, 1967. Khamnam ko.-kho.

(5) 前述の samanakhrua 意であろう。

(6) Thipphakōrawong, *op. cit.*, p. 237.

(7) I. B. Horner, *The book of the discipline* (*Vinaya-Pitaka*). Vol. II, London: Luzac & Co., 1957. p. 5 n. 1.

(8) Thipphakōrawong, *op. cit.*, p. 299.

(9) "Phātraipī" の訛。

(10) Thipphakōrawong, *op. cit.*, p. 32.

(11) Dan Beach Bradley, *Dictionary of the Siamese Language*. Bangkok, 1873. p. 366 1.

(12) De la Loubère, *op. cit.*, p. 115.

(13) Nicolas Gervaise, Histoire naturelle et politique du royaume de Siam. Paris: Claude Barbin, 1688. p. 190.

(14) 拙稿「タイの徭役制度の一考察」『東南アジア研究』第六巻第一号（一九六八年六月）五〇頁。

(15) 「前掲新勅令第十三」

(16) *K. T. D. S.* Vol. 5, pp. 244 ff.

(17) プラピモンタムの『結集史』による「結集」の内容はつぎのとおりである。

次数	仏滅後	場所	後援者
1	七日	ラージャガハ	アジャータサットウ王
2	一〇〇年	ヴェーサーリー	カーラーソーカ王
3	二一八年	パータリプトラ	アソーカ王
4	二三八年	アヌラーダプラ	デーヴァナンピヤ・ティッサ王

5	四三三年	アヌラーダプラ	ヴァッタガーマニー・アバヤ王
6	九五六年	アヌラーダプラ	マハーナーマ王
7	一五八七年	プラッティママハーナガラ	パラクラマバフ王
8	二〇二〇年	ナビーシーナガラ（チェンマイ）	シリダンマ王

(18) Thipphakorawong, *op. cit.*, pp. 168 f.

第四節　仏教「擁護」の統制的側面

以上、国王によるサンガ「擁護」の支援的側面を史料によって具体的に眺めてきた。これにより、サンガの物質的基盤が、国王の支援に大きく依存していた状況を知ることができよう。(1) しかし、サンガ「擁護」の支援的側面は、国王のサンガに対する関係の一面を示すにすぎない。

一世王によれば、サンガとは、「世の人の福田であり、そこに信仰の種子を播き、布施を行なうことによって、善果をもたらすところの最上の田」たるべきものであり、(2) サンガをかくあらしめんがためにこそ、「御内帑の中より、多額の《四資具》をサンガに寄進」するのであった。(3) しかし同時にまた、「首都の内外、諸国にあるサンガが、正しく戒律を遵守するよう教戒し給う」ことも国王の任務と考えられていたのである。(4)

国王のサンガに対するこうした「教戒」行為は、サンガが清浄であれかしとする、国王の希望の表明とも見られるが、国王の背後に存在する強大な政治権力を考えるとき、サンガにとってそれは大きな威圧であり、ときにはあからさまな介入となって現われたのである。

本節においては、「サンガ令」を中心とする『三印法典』のテキストに即しつつ、一世王における仏教「擁護」の、制裁的側面を検討したい。

『三印法典』のテキストについてみるかぎり一世王にとって、「仏教とは戒と同義」[5]であり、「ビクの宗教は、その持戒の正しさにかかっている」[6]のであった。「サンガ令」全十篇は、持戒の衰微に対する王の慨嘆、教戒、破戒僧に対する警告と断罪の記事によって満たされているといっても過言ではない。

サンガにおける持戒の弛緩をもたらしたものは何であったか。王はその原因を、新参のビクの教育をなおざりにした責任ある僧の怠慢にあるとし、「今日、ビクは持戒をなおざりにし、互いに教戒し合う努力を怠っている。ひとたび得度を与えれば、その新参僧を、まず和尚の手許にとどめおいて監督するという責任を果たさず、気ままに放浪することを許している」[7]と非難の言葉をあびせている。

しかし、ビクとして具足戒を受けるほどの者はまだよいほうで、中には二十歳を越えていながらサーマネーラの身分にとどまり、守るべき戒の少ないのをよいことにして寺院の規律を乱す者が多数存在した。一世王はこれらの「成人したサーマネーラたち」(nēn yai)の存在を放置しておくことは、世人の信仰の障害のもととなり、ひいては仏法の衰微につらなるものであるとして、ただちに排されるべきであると考えた。「サンガ令」第二の一節は、つぎのようにのべて、不法のサーマネーラの処分を命じている。

「……国家の安寧を危殆に陥れるこれらの不法の徒は、多く年長のサーマネーラ共である……(よって)もし具足戒を受けるべき年齢に達しておりながら、受戒を願い出ず、放浪の生活を続けるサーマネーラのあるときは、ただちにそれを捕え、本人とその師僧およびその親族らをきびしく罰せよ」[8]。

一世王はまた、仏教教理の知識にかけて、多くの僧の水準が低く、説法の多くが低俗で、民衆のなぐさみに堕

している状態を憂い、つぎのように述べている。「いまや世上では、『ヴェーサンタラ・ジャータカ』を、尊い教えとして崇めることを忘れ、いたずらに無益な戯言のみを追い求めている。（ジャータカを）説法する僧の中に、経典を正しく学ばず、その荒筋のみを野卑な俗謡に仕立てては、面白おかしく民衆にうたいきかせ、ひたすら己の利養のみをはかり、修学を怠っている者のあるは、まこと仏法を乱し、衰微へとみちびき、尊いみおしえを世の人のあなどりの的と為すゆえんである……今後ジャータカを説法する僧も、これを聴く在家の信男信女たちも、すべて善果のもととなるパーリ聖典とその古注に正しく従うことをもって旨とせよ」。(9)

持戒の弛緩した状況を、もっとも具体的に示すのは、一八〇一年に発せられたつぎの一布告であろう。(10)

「今やサンガは……不正を行ない、無恥の徒となりはてている。すなわち、各種の酒をくらい、非常に固きものを口にし、ときには夜半にも食事をなし、ある者は三衣、鉄鉢を売りはらってトバクにふけり、自らは衣をまとわず、サーマネーラと偽り、剃髪日に一度ならず髪を剃らず、日夜出歩いてはコーン、ナング、フン、ラコーンなどの見世物を見物し、在家の婦人とたわむれ野卑な会話にふけっている。役人や在家の人の、美貌の少年を見れば、甘言をもってこれを連れ帰って手許にとどめおき、抱擁し、口づけし、どこへ行くのにも連れ歩き、競ってこれに着飾らせ、lūk sawādi, lūk sutchai, sitrāningrat, yānat などと名付けている僧もいるほどである。そしてこのような少年の奪い合いが、果ては棍棒での殴り合いとなり死人を出し、取り調べたところ、真実そのようであり、多数の棍棒が押収されたことさえもあった。

またある者共は、外国の船が入港するのを見ると、ひそかにその船を訪れては、シナ人、チャム人、西洋人の間に入って騒々しく愛玩用の品を買いあさり、いたずらに異教徒のあなどりを買っている。

ある者は、シナ人、インド人の店に出かけて絹布を購い、これをオレンジ色、桃色に染め上げて、肩布、上衣、

下衣、肩衣、腰帯布、小布、内布として身にまとい、ニッサキャパーチッティヤの罪を犯している。

ある者は、朱色の衣のみをまとい、またある者は薄汚れた衣をまとい、腰帯をしめる時もしめぬ時もあり、頭を覆い、煙草をくわえ、耳に花を飾り、俗人さながら、気どり歩きをする。

ある者は、プラプッタバートに巡礼するのに、護符を身につけ刀を手にするさまは、まるで盗賊さながらである。プラプッタバートに到着すれば、群をなして警戒にあたり、日中は洞窟に入って大声で歌い踊り、女共をからかい、夜になれば、頭を覆って、俗人と同じように、手拍子にあわせて歌をうたう。[11]

ある者は読経師であって、〝プラマーライ〟を所望されると、パーリ聖典にはしたがわず、インド、シナ、安南、モーン、西洋と、さまざまの調子でこれを歌い、歌い終えれば菓子をほおばる」。

ビクの中にはパーラージカの第一である女犯の大罪をおかす者さえもあった。「サンガ令」第九布告（一七九四年）は、女官と密通してこれを孕ませた一僧侶についてつぎのように述べている。

「寅年第四年陰暦九月白分九日（一七九四年八月五日）のたそがれ時、ナークラーング寺のプラクルーであるマハーシンは、アパイティベー親王の女官ウングの許にしのび込みひそかに不義を働いていたところを捕えられ、取調べの結果つぎの事実が発覚した。すなわち、マハーシンは寅年第四年陰暦七月以来、数回にわたってウングと密通し、ついにウングを孕ませた。かれはもはや戒に住せず、いやしいパーラージカの罪をおかし、〝道の人〟とは呼べないにもかかわらず、自ら〝道の人〟と言いはり、不正を秘匿してサンガの行事につらなり、和尚の補佐僧として、十三人もの人の得度を受けさせていた」。[12]

サンガは、戒律にしたがって自らを治めるところの自治団体であり、「もし破戒のビクを見るときは、互いにいましめ合い、制裁を下し、戒律にしたがって処分する」[13]のを建前とした。「サンガ令」第七では、サンガ内部

の争いの調停のため、国王に直訴することを禁じている。[14] しかしながら、サンガの自主的処理能力を越える問題が発生した場合には、俗権の介入が伝統的にみとめられていたとするのがラーマ一世王の立場であった。

「もしも、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、相談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であろうことは、古来の慣行どおりである。すなわち、はじめ、年長のマハーカッサパを首席とする、五百人のアラハンが論争し、仏法が乱れようとしたとき、相談ってアージャタサットルー王に奏上した結果王は宗教の擁護者という立場において、最初の結集を行なって（サンガの）混乱を収拾し給うたのであった。その後第二次、第三次、第四次、第五次、第六次の結集が行なわれた。サンガ（phlutthachak）と、国家（phrarātchaānāchak）とが、互いに協力して仏教を浄化し（chamra phrapluttha-sāsanā）、よこしまなビクが仏法を害うことを防いできたのは以上のとおりである。[15]」。

「サンガ令」のテキストをみるならば、ラーマ一世王における「仏法の擁護」とは、自治団体としてのサンガに物質的な援助を与えるという消極的なものにとどまらず、世の人の福田たるにふさわしい清浄なサンガを実現するために、仏教を「浄化」（chamra）するというきわめて積極的な内容をもつものであったことが知られる。それは自治能力を喪失したサンガに、本来的な機能を回復させるための王権の「干渉」であったが、王のこの行為は、「古来の慣行」（praphēni）の中に権威をもつところの「擁護」（phraboromarātchūpatham）行為としてとらえるべきものであり、「宗教の擁護者」としての国王の義務の遂行と考えられたのであった。変革の方向は、サンガの王権への直接的従属ではなくして、あくまでも、サンガの超俗性の回復であり、その故にこそ「浄化」といわれるのである。

「サンガ令」の第二布告は、俗人の財産を受託したバングワー・ヤイ寺の僧ラックの非行に関して発布された

布告である。僧ラックは、在家の女イー・ペングの財産を預かっていたが、イー・ペングはのちに不正を働いて、処刑され、その財産はすべて官に没収されることとなった。しかし、ラックは、イー・ペングの財産を受託した事実を秘匿していた。やがて密告者があらわれ、この事実が明らかになったのでラックは、役人にイー・ペングの財産を差し出した。「布告」は、この後僧ラックの行為にならうビク、サーマネーラが現われることがないようにと、出家者が在家者の金品を預かることをいっさい禁じ、違反のビクは、「盗みの大罪」(adinādānapārājika)をもって僧籍を剝奪した上、重笞刑に処すべきことを定めている。[16] ここでも、サンガから不純分子を排除して、これを「浄化」することに力点がおかれている。還俗の強制が、パーラージカという、サンガの自治原理にもとづいて行なわれていることに注目すべきであろう。王権の「干渉」は、あくまでもサンガの自治を促進するためというたてまえはここでもくずされていないのである。

同様の思想は、パーラージカの摘発を怠ったビクの処罰を定めた他の布告の中にも見られる。「サンガ令」第五は、女犯のパーラージカを犯しながらこれを隠してサンガの行事を行なっていた僧マー、および、ユー老人から甘言をもって金銭を騙しとり、盗みのパーラージカに触れた僧チューらの不行跡についてのべた上、「もしこの布告に従わず、四つのパーラージカの罪を犯した事実を秘匿し、サンガの行事に参加して、仏法を汚す者があるときは……死罪に定められた上、財産は官に没収され、その一族は重笞刑に処せられる」と述べている。[17]

「サンガ令」第九布告は、すでに述べたとおり、女官と密通してパーラージカを犯した僧マハーシンの事件を契機として発せられた布告であって、上記の第五布告と軌を一にするものであるが、この中に「国王が罰を下されることがない仏教の世界をかれの住家とさせてはならない」という言葉が見えるのは国王とサンガとの関係を考える上に示唆的である。[18]

ラーマ一世王は、このように、破戒僧を非難し、これに制裁を加える一方、サンガの管理の責を負うプララーチャーカナや、各寺の住職に対し、自己の統轄する僧の持戒と修学の監督を強化するよう呼びかけている。たとえば「サンガ令」第四に「こののち、寺を離れて（勝手に）放浪しながら、これが自分の任務であるなどと言うビクのないようにせよ。（聖典研究と瞑想の修業という）二つの任務のいずれをも学ばぬということが決してないようにせよ。得度を受けた者は、まず和尚の許に留めおき、和尚は自ら持戒を厳にして、かりそめにも放浪などして弟子に真似されることのないようにせよ。仏法の繁栄はかかって高僧の双肩にある。高僧たる者はビクの教戒を怠ることなく、聖典の研究がふさわしいビクにはそれをすすめ、瞑想の修業が適していると思われるビクには瞑想をすすめよ……（ただし）もしビクにせよサーマネーラにせよ、心いやしくして教えること難く、和尚が幾度さとしてもこれを聴き入れることがない場合には、その者を放逐して、サンガの中にとどめぬようにせよ。これは仏法興隆の道である」[19]とあるのがそれである。

自己の管轄下の僧の監督を厳重にするための具体策として、ラーマ一世は、僧籍簿（banchi hāngwao phikkhu-sāmanēn）の作成を命じ[20]、また、すべての僧が名前、所属寺院名、和尚名などを記載し、それぞれの居住地のプララーチャーカナ、住職などの官印を押捺した身分証明書を所持するように定め、他所の僧を寺院に受け入れるに際してもその身許をあらためた上で入寺を認めさせるようにした[21]。

国王の仏教「擁護」の制裁的側面を、もっとも明確に示す事件は、一八〇一年六月九日の日付をもつ「サンガ令」第十の中に記録されている「見せしめのための破戒僧強制還俗事件」であろう。

この布告は、サンガの堕落した状況を詳細に示したのち、「ここに、プララーチャーカナ、ターナーヌクロム、宗務司（sangkhakārī-thammakān）および学者（rātchabandit）らに命じ、あい協力して、無恥の徒と堕したサンガを浄

化せしめようと調査を進めたところ、事実が判明したので、一二八名の僧を、出家界から還俗させ、後世の人のこれにならうことのないよう、還俗僧をすべて公民（phrai luang）として、その腕に入墨を施した上、官の重い徭役に服」するよう命じている。[22]

さてタイの仏教徒の信仰体系において、サンガは「福田」として位置づけられる。在家者にとって、サンガとは、それに布施する者に「善果をもたらすところの最上の田」である。人はサンガへの布施の中に宗教的満足をおぼえ、サンガは民衆の「福田信仰」の中にその成立の基盤を見出すのである。しかしサンガが「福田」であるためには、「清浄」でなければならない。サンガの「清浄」がそこなわれるとき、人はサンガへの信仰を失い、仏教は衰微する。サンガにおける仏教的価値が、持戒の中に特化しているタイの社会にあって、「清浄なサンガ」とは、すぐれて持戒の円満具足したサンガである。タイにおいては「仏教と戒とは同義」であり、持戒の正しさの中にこそ正しい仏教があると考えられている。

国王の仏教「擁護」（phraborommarāchūpathamphok）は、したがって二つの方向をとる。第一は、サンガに物質的支持を与えることにより、定義上非自立的な出家者集団の安定的存在を保証することである。サンガは、個々の在家者による自発的布施には期待できないところの、大規模にして組織的かつ安定的な援助者を国家の中に見出す。歴史的サンガの繁栄は歴代の国王による「擁護」に大きく依存するものであった。第二はサンガの「清浄性」の護持である。「清浄」なサンガの中にこそ「福田」があり、「福田」の存在するかぎり仏教は繁栄する。持戒中心のタイ・サンガの清浄性は、もっぱら破戒行為の監視、破戒者の排除によって保たれる。自律を標榜するサンガの清浄性は、もともと自己浄化作用の結果として保たれるべきものであった。しかし、サンガに内蔵された浄化装置の機能がそこなわれたときには、仏教の「擁護」者たるべき国王は、その浄化に協力すべきものと考

えられたのであった。同時代史料の検討は、ラーマ一世における仏教「擁護」のこの二つの方向を明瞭に示し出しているように思われる。

注

(1) このことは phraāram luang と呼ばれるところの「王立寺院」についてしかりである。それ以外の寺院については、その建立・修復等に貢献した在家信徒――王族、貴族、地方豪族名望家――などから、同種の援助が与えられたものと思われる。

(2) Kot Phrasong, No. 2, *K. T. S. D.* Vol. 4, p. 171.

(3) *Loc. cit.*

(4) *Loc. cit.*

(5) *Ibid.*, p. 170.

(6) *Loc. cit.*

(7) Kot Phraong, No. 3, *Ibid.*, p. 177.

(8) *Ibid.*, p. 175.

(9) Kot Phraong, No. 1, *Ibid.*, pp. 167 ff.

(10) Kot Phrasong No. 10, *Ibid.*, pp. 224 ff.

(11) 中部タイのサラブリ県にある仏足跡寺、古来巡礼地として著名。

(12) Kot Phrasong, No. 9, *Ibid.*, p. 221.

(13) Kot Phrasong, No. 8, *Ibid.*, p. 207.

(14) *Ibid.*, pp. 95–174.

(15) Kot Phrasong, No. 8, *Ibid.*, pp. 207 ff.

(16) *Ibid.*, pp. 172–174.

(17) *Ibid.*, p. 188.

(18) *Ibid.*, p. 222.

(19) Kot Phrasong, No. 4, *Ibid.*, pp. 184 ff.

(20) *Loc. cit.*

(21) Kot Phrasong, No. 3, *Ibid.*, pp. 175-182.

(22) *Ibid.*, p. 226.

第三章　タイにおける仏教エクレシアの成立

前世紀の末、ある英国の植民地官吏は、ビルマの仏教について、つぎのような見解を述べている。[1]

「ビルマ人は『信仰の擁護者』(a Defender of the Faith) である国王を欠いた宗教というものを概念することができない。サンガの役僧は、国王が任命し、サンガの統治は、国王が行なうものときまっている。だから、王制が廃止されてしまえば、もはや宗教はビルマの民衆にとって存在しないも同然なのだ」。

この一文は、東南アジアの大陸部諸国に弘通した、南方上座部仏教の本質をかなり的確にとらえている。ビルマ仏教が、ともかく植民地支配の六十年を生きおおせた、という歴史的事実の存在する以上、国王とともに仏教も滅んだ、という断定は、誇張にすぎるとはいえ、国王の手厚い庇護の下に繁栄してきた仏教が、その保護の手を外来の植民者に奪われた結果、大きな変質を迫られたであろうことは想像に難くない。本来、超俗をたてまえとすべき仏教僧が、ビルマで政治化した理由のひとつも、ここに求められるのである。[2] 同じく南方上座部を信奉するラオス、カンボジアも、半世紀にわたってフランスの植民地支配下におかれた。こうした東南アジアにおける仏教受難時代を通じて、まがりなりにも、その政治的独立を全うしたタイ国だけは、『信仰の擁護者』としての国王の権威が侵されず、仏教は、伝統との断絶を経験することなく、今日に至っている。それならば、タイ仏教は、その間にいかなる変容からも自由であったのだろうか。

リッグスは、十九世紀後半に始まるタイの近代化を、名目だけの「絶対」王制が、その権力の効果的行使を許す装置をもつことによって実質的な絶対王制へと、自らを強化して行く過程としてとらえた。[3] 事実、タイ国は、前世紀末から今世紀初頭にかけての二十年あまりの間に、国王の権限が版図のすみずみに及ぶ統治体制の確立に成功したのである。[4] この政治的変革は、いわゆる「世俗的秩序」(ānāchak) に属するものであり、すぐれて「仏教的秩序」(phutthachak) に属するところのサンガとは、本来、無縁のものであった。しかしながら、南方上座部仏教という単一の原理に支えられた数万の僧侶が、全国をくまなく覆う数千の寺院によって、地域住民の生活と、物心両面において、深くかかわり合っている、という現実のもつ巨大な潜在的可能性が、王権によって着目されたとき、サンガは、好むと好まざるとにかかわらず、「世俗的秩序」の中へと組み込まれるべく運命づけられていたのであった。そして、この組み込みの過程は、改革の主導権をにぎる国王チュラロンコーンの異母弟であり、当時僧職者として頭角を現わしつつあったワチラヤーン親王 (Krommamun Wachirayānawarōrot) が、法王 (Somdet Phramahāsamana) に就任し、サンガの全権を掌握することによって、さらに加速された。[5]

一八九七年の末、欧州視察旅行を終えて帰国したチュラロンコーン王は、教育改革の緊急性をあらためて痛感し、ふたたびこれに意欲を燃やしたが、弱体な文部官僚は王の期待に応える能力を欠き、国民教育の全国普及事業は遅々として進まなかった。そこで、チュラロンコーンは、「最後の手段として」[6]、地方における教育普及の責任を、サンガにゆだねることによって、事態の収拾をはかろうとした。国王の委任を受けたワチラヤーン法王は、異母弟ダムロン内相の協力を得て、まずサンガの機構自体を整備し、それによってサンガに課された世俗的責任を果たそうとした。こうした一連の計画に、法律的基礎を与えたものが、一九〇二年六月に制定された「ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法」(Phrarātchaban-yat Laksana Pokkhrong Khana Song Ratanakōsinsok 121)[7] である。

この法律は、したがって、「一義的に教育的意義をもつもの」であった。[8] それは同法の施行地域を定めた「布告」の前文の文言にも示されている。[9] しかし、たとえ、その直接の契機が教育の普及という世俗的目的の達成にあったにせよ、サンガ機構自体を対象とするこの法律は、やがて、起草者の意図をはるかに越えた、重要な帰結をもたらすことになる。

結論を先取りして言うならば、「ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法」の制定によって導かれた事態は、仏教による国家体制の強化と、タイ・サンガの「エクレシア」化であった。[10] この法律の施行以来、タイ仏教は「国家教会」(a National Ecclesia) への道を着実に歩み始めたのである。その後この法律は、一九四一年、一九六二年の二回にわたって改訂されたが、いずれも、変化した客観情勢に原法を適応させるための modus vivendi にすぎず、その本質は、いぜんとして変わらなかった。[11] それゆえ、今日のサンガをめぐる種々の問題は、まず、「エクレシア」となったタイ・サンガの性格を解明することによって、はじめてよく理解できるであろう。本章では、「ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法」と、その関係法令等の検討を通じて、タイにおける仏教的エクレシア成立の状況を解明する。

注

(1) D. Smeaton, *The Loyal Karens of Burma*. London, 1887, quoted in Fred R. von der Mehden, *Religion and nationalism in Southeast Asia*. Milwaukee & London: The University of Wisconsin Press, 1968. p. 124.

(2) Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus, Zeiter Band*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1967. S. 96-99.

(3) Fred W. Riggs, *Thailand, the modernization of a bureaucratic polity*. Honolulu: East-West Center Press, 1966. p. 96.

(4) Tej Bunnag, *The provincial administration of Siam from 1892 to 1915 : a study of the creation, the growth, the achievement, and the implications for modern Siam of the ministry of the interior undef Prince Damrong Rachanup'rap.* (Ph. D. thesis, Oxford 1968) は、この過程にかんする一次史料を駆使しての好研究である。

(5) ワチラヤーン親王五十回忌記念事業の一環として、マハーマクット仏教大学が編纂した『ワチラヤーン親王全集』全十四巻 *Pramuan phraniphon somdetphramahāsamanachao kromphrayāwachiranaanawaroro*. Bangkok, 1972. (P. P. S. K. と略す) は、同親王のサンガ改革事業研究の根本史料である。(本書三五〇～三五一頁参照)

(6) David K. Wyatt, *The politics of reform in Thailand*. New Haven & London : Yale University Press, 1969. p. 234.

(7) 本書三五三～三六七頁に全訳が収録されている。

(8) 一九〇二年七月二十五日付、「Bangkok Times」紙社説。Wyatt, *op. cit.*, p. 305 n.

(9) P. P. S. K., *Kān Khanasong*, p. 42.

(10) 「ヨクレシア」の概念については、第一部第二章第四節参照。

(11) 後述第二部第五章参照。

第一節　「サンガ統治法」の制定

一九〇二年六月十六日、チュラロンコーン王は、「ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法」を制定し、同年六月二十九日付の官報をもってこれを公示せしめた。サンガに関する「法律」としては、第二章で引用した『三印法典』所収の「サンガ令」(Kot Phrasong or Kotmai Phrasong) が知られているが、これは、前述したように一七八二年から一八〇一年にかけ、折にふれて布達されたサンガに関する十篇の布告を集めたものにすぎず、近代的な意味で法律と呼びうるものではない。したがって、「ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法」(以下、「サン

ガ統治法」と呼ぶ）は、タイ国で制定された最初の「サンガ法」であるといってよい。細部の検討に先立ち、まず条文の内容を概観しておきたい。

この「サンガ統治法」は、以下の八章四十五条から成る。

前文

第一章　法律の名称と施行（一～一一）

第二章　大管区（三～四）

第三章　寺院（五～九）

第四章　住職（十～十九）

第五章　地方区（二〇～二九）

第六章　地方管区（三〇～三四）

第七章　州管区（三五～三九）

第八章　権限（四〇～四五）

まず、第四条の規定により全国は、宗務行政の便宜上、「北部大管区」（khana nŭa）、「南部大管区」（khana tai）、「中央大管区」khana kĕang）という三つの「大管区」（khana yai）に分けられた。各大管区には、それぞれ二名の大長老が、「大管区長」（chao khana yai）、「大管区次長」（chao khana rōng）として勅任され、所管地域内の全寺院と全僧侶を統轄することになった。一八九四年以降、正式に「ニカーイ」（派）として承認された「タマユット・ニカーイ」に所属する寺院および僧については、これらの三大管区とは別個に、全国をひとつとして「タマユット大管区」（khana thammayutika）を設け、同じく、二名の大長老を大管区長および次長に任じた。以上の四大管

区の正副大管区長八名は、「大長老会議」(mahāthērasamākhom)を構成した。「大長老会議」は、「サンガ統治法」施行下におけるタイ・サンガの最高機関である。

第五条は寺院にかんする規定である。全国の寺院は三種類に分類され、(1)、国王自身が建立したか、あるいは勅令によって指定されたところの「王立寺院」(phra ārām luang)、(2)、私人が建立し、勅許を受けた「浄域」(後述)をもつ「私立寺院」(ārām rāt)、(3)、私人が建立し、「浄域」を欠く「小寺」(sammak song)に分けられた。「サンガ統治法」の制定に先立って実施された「サンガ現勢調査」の報告結果を総合すると、[1]一九〇〇年におけるタイ全国の寺院数は、北部の旧属領地方をのぞくと、七〇二六であった。このうち「王立寺院」は、バンコクに七六寺、地方に四一寺、計一一七寺があるだけなので、[2]のこりの六九〇〇余寺は、すべて「私立寺院」か「小寺」ということになる。[3]

各寺院には、それぞれ最高責任者として、「住職」(chao āwāt)と、これを補佐する「副住職」(rong chao āwāt)が任命された。「住職」は、所轄寺院の動静をつねに把握して、これを逐一、上級の僧官に報告する義務を有するものとされ(十三条)、寺院内の紛争調停権、居住許可権、懲罰権などが与えられた(十七条)。

第十五条は、「すべてのビクおよびサーマネーラは、かならず、いずれかの寺院にその氏名を登録しなければならない」と定めている。この条文は、本法のなかでもとくに注目を要する規定であるといえよう。一九一一年八月二十九日付の文部省通達は、この条文を受けて、放浪僧(phra chōrachat)は、逮捕の上、還俗を強制されると定めているが、[4]このことは、つまり、「サンガ統治法」施行以後、タイ国には、いずれの寺院にも所属しない、自由な独立僧が存在を許されなくなったことを意味する。移籍を希望し、あるいは長期間にわたって本籍寺を離れるビク、サーマネーラに対し、所属寺院の住職が発給権をもつ身分証明書(nangsŭ sutthi)の携行を義務づけた

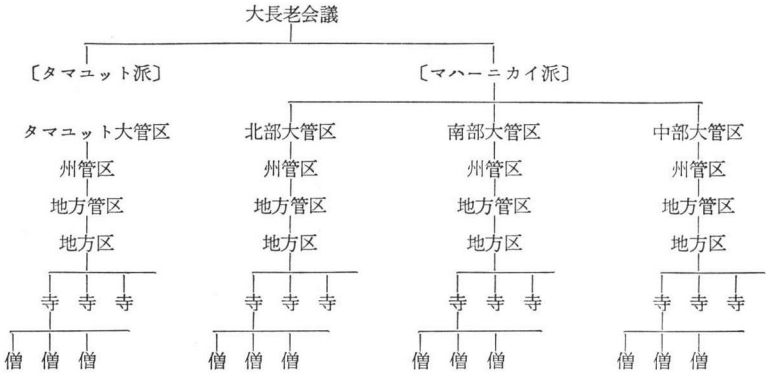

図13　「ラタナコーシン暦121年サンガ統治法」に基づくタイのサンガ組織

第十三条の規定は、十五条を補完して、僧の管理体制をさらに強めたものと見られよう。

第十五条とならんで注目されるのは、第十六条の規定で、ここでは、寺院の治外法権が明示的に否定されている。「サンガ統治法」の解説を目的とした一布告のなかで、[5] ワチラヤーン親王は、つぎのように述べている。

「僧侶は、戒律をもって自らの法としているが、あわせて、国法をも遵守しなければならない。ここで国法とは、とくに僧を対象とした法律だけを指すのではなく、一般の法律をも含む。僧侶は、これらのほかに、戒律と国法のいずれにも抵触しない、社会的慣習をも尊重しなければならない。つまり、僧には、三種のよるべき法がある。すなわち、国法、戒律、および慣習がこれである」。

この言葉は、僧が国法の支配下におかれるべき存在であることを指摘し、サンガに対する国家の優越を強調した発言として、重要な意義をもつ。

中央にある「大長老会議」と、個々の寺院を連結する地方組織としては、大管区の下部単位として、「州管区」(khana monthon)、「地方管区」(khana mŭang)、「地方区」(khana khwaeng) が設けられた。一般の

地方行政区分では「郡」(amphœ) にあたる「地方区」および、後世の「県」(changwat) に近い「地方管区」については、その重要性に応じて、大長老 (mahāthera) もしくは教師 (phrakhrū) がそれぞれの長となり、さらに上位の「州管区」については、大長老が長として任命された。これらの官職は、いずれも勅任である。このようにして、バンコクと、全国に散在する約八万人(当時)[6]の僧とを結ぶサンガ統治体制の基盤が成立した。本法の主務大臣は、文部大臣 (sēnābodi krasuang thammakān) である (四十五条)。主務大臣は、地方官憲と協力して、各レベルにおけるサンガの長の職権遂行を援助する責任を負った (サンガの組織については図13参照)。

「サンガ統治法」は、一九〇二年七月十九日付官報告示をもって、辺境三州をのぞく全国十四州に施行され、同時に、十四名の州管区長人事が発令された。[7]

注

(1) David K. Wyatt, *The beginnings of modern education in Thailand, 1868-1910.* (Ph. D. thesis, Cornell) 1966. p. 653.

(2) *P. P. S. K., Kān khanasong*, pp. 384-390.

(3) この数は、調査された寺院の数であり、実際にはさらに大きかったものと考えられる。

(4) *P. P. S. K. op.cit.*, p. 60.

(5) *Ibid.*, pp. 40-41.

(6) 前記のサンガ現勢報告によると、一九〇〇年度における出家者の総数は七万九六五六人、内訳は、ビク六万八四九人、サーマネーラ一万八八〇七人であった。v. Wyatt (1966) p. 653.

(7) *P. P. S. K. op. cit.*, pp. 42-43. 適用地域は、1. Monthon Krungthēp, 2. Monthon Krung Kao, 3. Monthon Phitsanulōk, 4. Monthon Nakhonsīthammarāt, 5. Monthon Nakhōn Rātchasīma, 6. Monthon Rātburī, 7. Monthon Prāchīn, 8. Monthon Nakhōn Sawan, 9. Monthon Nakhōnchaisī, 10. Monthon Chumphōn, 11. Monthon Phūket, 12. Monthon Chanthaburī, 13. Monthon Isān, 14. Monthon Buraphā. の十四州。なお、州管区長人事については、*P. P. S. K., op. cit.*, pp. 44-45.

第二節　国王とサンガ

王権によるサンガ統制の思想は、「サンガ統治法」の制定に始まるものではない。すでに十三世紀末のスコータイ碑文には、pūkhrū（=phrakhrū）, sangkharāt など、僧侶の位階を示す語が見えており、また、僧官任命の記事もあらわれている。[1] 一四六六年、ボロマトライローカナート王が制定したと推定される「武官・地方官位階田表」(Phra Aiyakān Tamnaeng Nā Thahān Huamuang) には、「仏法に精通したプラクルー」の二四〇〇から、「いまだ仏法に通ぜざるサーマネーラ」の二〇〇に至るまで、仏教僧に対する六段階のサクディナー（位階田）が定められている。[2] サンガ監督の任にあたる「宗務司」(Krom Thammakān) の起原も、同王の治世に求められる。[3] 不行跡のビクが、国王の命によって強制還俗せしめられたという事件は、十七世紀末アユタヤを訪れたヨーロッパ人によって報告されているし、[4] また、『三印法典』所収の「サンガ令」第十にも、一二八名の破戒僧をサンガから放逐した、という記事が見えている。[5] 全国のサンガを南北に分かつ統治方式は、モンクット王（一八五一～六八）時代には、すでに存在していた。[6] また、一八五九年の日付をもつ一布告は、破戒僧の強制還俗、寺院止住者の登録義務、サーマネーラの年齢制限など、十一条にわたるサンガの運営規定を記したもので、その内容は、後世のサンガ統治法を予想させるものがある。[7]

しかしながら、これらの史料を注意深く検討するならば、その対象とする寺院なり僧なりが、いずれも、「王立寺院」ないしはその「所轄（?）寺院」(Wat Khūn) に限定されていたことがわかる。[8] 僧官の任命についてみても、王立寺院についてのみ行なわれていたという史実を合わせ考えるならば、[9] 国王の支配が及んだ寺院は、王

立寺院というきわめて少数の、特権的寺院だけに限られていたといえよう。しかもその王立寺院の分布は、チャイナートからペブリーまでの、首都周辺のいわゆる畿内諸国に限定されていた。[10] 全国に分布し、その数において、王立寺院をはるかに陵駕する私立寺院は、まったく未組織のまま、地方の有力者や住民の支持を受けて、個々に存在し続けていたものと考えられる。[11]

「ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法」制定の意義は、『宗教の擁護者』としての国王の権威が全国におよび、整備されたサンガの官僚機構を通じて、首都の大寺院から辺境の一小寺にいたるまで、すべての寺院と僧侶とが王権の支配下におかれる体制の基礎が築かれた点に求められよう。一八九八年に出された「地方教育の整備にかんする布告」は、「すべての僧に、国王の擁護をおよぼす」という表現の下に、全国の寺院、僧侶を、王権の統一的支配下におこうという思想の表明された最初の公文書であった。[12] この布告は、その名称からも想像されるように、サンガ組織を利用して、初等教育の統一カリキュラムを、全国的にまで普及させようという計画を述べたもので、四年後に制定された「サンガ統治法」の先駆をなすものである。

さて、すでに述べたように「仏教的秩序」とは、「世俗的秩序」の中に包摂されながら、しかもなお、それ自身の秩序を主張し続けることによって、「世俗的秩序」との間に、つねに緊張関係を作り出すことを本質的特徴とするものである。「仏教的秩序」の本質は、その超俗性のなかに存在する。「信仰の擁護者」である国王に課せられた使命は、したがって、サンガの超俗性を失わぬよう配慮することである。国王は、サンガに物質的援助を与えて、その繁栄をはかると同時に、サンガの世俗化を監視し、破戒僧など、サンガの超俗性をそこなう要素が見出されたときには、還俗を強制してこれを排除し、サンガの超俗性を守ろうとする。これが、いわゆる、国王による仏教の「擁護」(Phraboromarāchūpatham) と呼ばれる行為である。しかし、こうした「擁護」は、しばしば、

国王の側から一方的に与えられるものであり、たとえそれがサンガにとって不当と思われる場合でも、サンガは「覆鉢の行為」のような、間接的な抗議手段しかもたなかったので、国王の「擁護」の拡大に対しては、つねに警戒的であった。「すべての僧に、国王の擁護をおよぼす」とは、サンガにとっては、それまで、数少ない王立寺院にのみ限定されていた援助、したがってこれと裏腹の関係をなす国王による統制が、巨大な範囲に対して、際限なしに拡大される危険を意味するものでもあった。[13] この布告の出る二ヵ月前、ワチラヤーン親王は、「サンガが、宗務局によって支配されている、という印象を与えないよう注意しなければならない。これはきわめて重要である」と警告しているのは、サンガの危惧を先取りした発言と見ることが出来よう。[14] それにもかかわらず、現実には世俗的秩序の強大な要請が、サンガの意志とは無関係に、その組織化を着々と進行して行った。

注

(1) 第二部第一章第三節。

(2) "Phra ayakān tamnaeng nā thahān huamŭang," *K. T. S. D.*, Vol. 1, p. 262.

(3) Wales, *op. cit.*, p. 80.

(4) De la Loubère, *op. cit.*, p. 115; Gervaise, *op. cit.*, p. 83.

(5) 前章、第四節参照。

(6) Yen Lavangkura, *The administration of religious affairs: a study of the relationship between the government and the sangha in Thailand.* (M. A. thesis, Thammasat University) Bangkok, 1962. p. 72.

(7) *Prachum prakāt ratchakān thī 4: pho. sō. 2401-2404.* Bangkok: Ongkankhā khōng khurusaphā, 1961. pp. 149-172.

(8) たとえば、注(7)に引用したテキストを見よ。Wat Khŭn の確実な語義は不明。

(9) Wales *op. cit.*, p. 243.

(10) *P. P. S. K., op, cit.*, pp. 384-390. に、一九一五年現在の全王立寺院名が収録されているが、いずれも畿内の範囲に

入る。ただし、ピサヌローク、およびナコンシータマラートという南北両「鎮守府」所在の二大寺は例外とする。

(11) Wyatt (1966) p. 327 n.

(12) "Prakat chat kānlaorian nai huamŭang" *P. K. P. S.* Vol. 16; pp. 414-417; Wyatt (1966) p. 638.

(13) Wyatt (1966), p. 310.

(14) *Ibid.* pp. 316-317.

第三節　王権によるサンガ支配の構造

「サンガ統治法」を基本法とする諸法令とその細則であるサンガの内部規則は、地方行政制度の発展と平行して、つぎつぎと整備され、その結果、一九二〇年代の中ごろまでには、タイのサンガはかつて見られぬほど高度な集権体制を確立するにいたった。こうして成立したサンガ統治の構造を、㈠、サンガへの加入規制の強化、㈡、サンガ官僚制の成立、㈢、正統的教理の確立、という三つの側面から個別に検討を加ることにしよう。

㈠　サンガへの加入規制の強化

王権による仏教「擁護」の目的が、サンガの「清浄」(Khwām Borisut) すなわち、その超俗性の維持にある以上、サンガに加えられる統制は、その超俗性を侵すことなく、かえってこれを強化する方向へと働く。サンガに対する「擁護」は、それゆえ、王権にとっては両刃の剣となる。なぜなら超俗的なサンガは、被治者大衆にとっては国王権力の及ばぬまことに魅力に富んだ聖域となってしまうおそれがあるからである。たとえば、サンガの成員には徭役義務は課されなかったから、もしこれを放置しておくならば、王権の支えである人力がかぎりなく

サンガに流入して、ついには人的資源の枯渇を招く危険が発生する。したがってサンガへの加入に対し、王権がつねに規制を加えようとしたのは、当然のことといえよう。たとえば、モンクット王は、二十四歳から七十歳までの男子に出家を禁じた。また二十四歳に達したサーマネーラに対しては、具足戒を受けてビクとなるか、還俗するかの選択を迫った。[1]「サンガ統治法」施行以後では、一九一三年に、「国によって賦課された義務を怠る者」を含む、出家不許可者の条件が定められたのがこの趣旨に沿った国家的措置の事例といえよう。[2]

このような出家志望者の資格制限のほか、サンガへの加入儀礼執行者に対する規制と、加入儀礼の適法な執行場所としての「浄域」設定に対する規制が王権の手で行なわれている。以下、順を追って検討を加えよう。

(a)「和尚」に対する規制　ビクを志願する者は、律の定めるところにしたがって、まず、師とすべき「和尚」(Upatchā)を求めなければならない。[3]「和尚」を定めずに出家することは不可能であるから、「和尚」の資格や責任範囲の限定は、サンガへの加入規制にとって、有効な手段となる。

パーリ律には、「和尚」となりうるビクの資格として、法臘十年以上など、合計八十八の項目が規定されていた。[4]タイでは、「和尚」の資格は、かならずしも明確ではなかったが、一九一三年、「和尚の任命にかんする布告」[5]が定められ、さらにその細部規則が制定された。[6]その内容を見ると、まず「品行方正であり、僧俗双方に信頼される人物で、善良なるビクを教育するに足る十分な知識を有し、受戒の作法にも精通した、法臘十年以上の僧」という資格に合致するビクの中から候補者を選び、中央においては文部大臣が、地方においては各地方長官が審査の上、これに「和尚」の資格を与える(「布告」第二、四条、「サンガ規則」第一項)。正式に「和尚」の資格を持たないビクが、「和尚」として得度を与えたことが判明した場合には、強制還俗、謹慎、強制移転などの懲罰が加えられた(「布告」第十二、十五条)。その著名な事例の一つとしてよく知られているのは、一九一五年頃に発生し

た、ランプーン県リー郡の僧プラ・シーウィチャイ（＝クルバー・シーウィチャイ）の謹慎事件である。かれは、チェンマイ郊外の名刹ドーイ・ステープ寺に至る長大な参道建設者として著名な僧であるが、一九一五年ごろ和尚の資格なしに多数の者に得度を与えた罪などに問われ、二ヵ年間ランプーンの某寺において謹慎を命じられた。[7] プラ・シーウィチャイは、中部タイの仏教とはやや伝承を異にする北タイの、いわゆる「ユアン（Yuan）派」に属する僧であった。ユアン派が中央集権的サンガの中で独自の地位を認められぬ以上、「サンガ統治法」に照らし、かれの行為は、明らかに違法であった。この事件は、タイ・サンガの「エクレシア化」が進行して、もはや、地方的教派の存在を容認し得ない段階に到達したことを示すものとして注目されるものである。

(b)「浄域」設定にかんする規則　「浄域」とは、wisungkhāmasīmā（＜visuṅgāmasīmā）の訳で、略して sīmā と呼ばれる。しかし、この語は、わが国で「界」と訳されているものよりも狭い概念で、[8] むしろ「戒壇」に相当するものであるが、「布薩堂」（ボー bōt）の範囲とも合致する。サンガへの加入儀礼であるウパソンボット（upasombot ＜upasampadā）は、この「浄域」内で執行されなければ有効と認められない。したがって、「浄域」の設定を規制することは、サンガへの加入規制の手段としての有効性をもつに至る。

「サンガ統治法」第九条によれば、私人が寺院を建立しようとする場合、最初に与えられる勅許は、「浄域」を欠く――したがって、僧の再生産能力を持たない――「小寺」である。これを「浄域」のある「私立寺院」に格上げするためには、「浄域」の設定につき、県知事または文部省を通し、あらためて勅許を申請しなければならない。「浄域」設定のための勅許は、ワチラヤーン親王の言葉をかりれば「郵便局のように、願い出ればただちに送られてくる」[9]といった安易なものではなく、種々、厳しい条件が付されていた。

表 7 「1912年改訂サンガ官職表」（教育職）

(1)	カナーチャーン・エーク（一級教授）
(2)	カナーチャーン・トー（二級教授）
(3)	カナーチャーン・トリー（三級教授）
(4)	アーチャン・ヤイ（正教師）
(5)	アーチャン・ローン（副教師）

表 8 「1912年改訂サンガ官職表」（行政職）

(1)	サコンサンカパリナーヨック（大長老会議議長）
(2)	チャオカナ・ヤイ（大管区長）
(3)	チャオカナ・ローン（大管区次長）
(4)	チャオカナ・モントン（州管区長）
(5)	ローンチャオカナ・モントン（州管区次長）
(6)	チャオカナ・ムアン（地方管区長）
(7)	ローンチャオカナ・ムアン（地方管区次長）
(8)	チャオカナ・クエーン（地方区長）
(9)	ローンチャオカナ・クエーン（地方区次長）
(10)	チャオアーワート（住職）
(11)	ローンチャオアーワート（副住職）

(二) サンガ官僚制の成立

近代官僚制においては、官僚の職務執行は、習得可能な一般的規則に基づいて行なわれる。タイのサンガにおいても、近代官僚制を特徴づける一連の規則群が観察される。「ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法」は、それらの規則群に対する基本法である。この法律を補完して、「法律」(Phrarātchaban-yat) ―たとえば、「第一大罪の処理にかんする法律」[10]、「布告」(Prakāt) ―「省令」(Kot Sēnābodi)、「通達」(Chaeng Khwām) などが、政府によって制定せられ、さらにその細目の規定として「法王命令」(Phramahāsamanānat)、「サンガ規則」(Khō Ānat khōng Khana Song) などが、サンガ自身の手で定められた。

これらの法令諸規則を運用して、サンガを運営する官僚――すなわち僧官には、ビクの中から有資格者が、上位者の推挙をうけ、国王によってそれぞれの官職に任命された。僧官の「官職」(Tamnaeng) は、「大長老会議長」を最高位とし、「副住職」を最下位とする十一段階の「行政職」に分かれ、これらが、サンガ官僚制の行政幕僚を構成した（表8）。このほか、もっぱら僧侶の教育に従事する「教育職」の僧官があった（表7）[11]。

僧官には、俗人における「バンダーサック」（爵位）に相当する「サマナサック」が授与されたが、ワチラヤーン親王はこれを「ターナンドン」（位階）と呼びかえた[12]。位階はすべて国王によって与えられる。大別して Somdet Phramahāsamana, Somdet Phrarāchākhana, Phrarāchākhana, Phrakhrū に分

けるが、これらはさらに細分されて、全体では二十一階級に分類された。これらの位階は、儀式の際に把持する「位階扇」(phat yot samanasak) の種類によって表示される。[13]

僧官には、官職と位階の複雑な組み合せによって、毎月、「常施食」(nitayaphat) と呼ばれる一種の給与が支給 (thawāi) される。一九一三年制定の「常施食定率表」によれば、たとえば「州管区長」は月額二十二～二十八バーツ、「地方区長」は、同じく六～十バーツの「常施食」の支給を受けていた。[14]

かつては、僧官と官職と位階との間に、高い相関が見られた。たとえば「ソムデット・プララーチャーカナ」の位階を持つ僧は、同時に、「大管区長」であった。ワチラヤーン親王の時代になってから、官職が位階から分離された。その結果、後者はただ身分の上下のみを示す指標となり、官職につく候補者の選考にあたっては、本人の能力が規準とされるように改められ、能力ある僧 (phra phū sānāt) に、高い官職への昇進の道がひらかれるようになった。[15] この措置は、タイ・サンガの官僚制発展の一指標と見ることが出来よう。

(三) 正統的教理の確立

「(カトリック教会においては) 教会が (聖書の) 公式の解釈を与えるのであって、信者が公然と用いうる聖書は、聖職者が注釈し承認したテキストに限られている。カトリック信者にとって信じうる書物は、その内容がほとんど常に不明瞭で非常に多種多様に解釈されやすい聖書よりも、むしろ聖伝の簡潔な要約書であって教育的な書物でもある公教要理なのである」。[16] デュロゼルによって述べられたカトリック教会の状況は、エクレシア化の進行と共に、タイのサンガにも発生した。

タイの僧侶のすべてが、パーリ語に通暁しているわけではなかったことは、今日も、当時も変わるところがな

い。そしてパーリ語を解さない僧にとっては、パーリ語をもって書かれた経典は、儀礼の際に読誦する意義不通の呪文と同じであった。タイには伝統的に「教理学」(rian pariyattham) と呼ばれる「教理研究」が存在したが、その実態はパーリ語の学習にほかならなかった。[17] したがって、一般の僧が仏教教理の系統的理解を得る道はほとんど閉ざされていたと言っても過言ではない。タイの仏教に、たとえ正統的教義が伝承され存在していたとしても、その教授と学習の有効な手段を欠く以上、それはなきに等しかった。

こうした憂慮すべき状態を改善しようとして、ワチラヤーン親王は、とくに、習慣に基づいて出家する短期出家者の教育を目的として、「ナワコーワート」(Nawakōwāt) と題する教理教科書を著わした。[18] チュラロンコーン王は、本書の出現を、「(教理の) 要点を記憶し易く配列してあり、正確な教授を期待でき、新参ビクの学習用に有益」と賞賛している。[19] 一九一一年、ビク、サーマネーラの教理にかんする知識の水準を向上させるため、伝統的なパーリ語試験と平行して、タイ語のみによる「教理試験」(sōp nak tham) の制度が導入された。[20] ワチラヤーン親王の「ナワコーワート」は、新設の「教理試験」の最初の、そして最重要の教科書に指定された。その後、試験制度に若干の変遷はあったが、「ナワコーワート」は、今日もなおタイ語で書かれた最も簡潔にして権威ある教理書であり、仏教国家試験 (Sōp Sanām Luang) の第一の書としての地位を失っていない。本書は、一九二九年に創始された、在家者のための「教理試験」(Sōp Thamma Sūksā) においても、同様に、基本教理書として取り扱われている。「ナワコーワート」は、したがって、カトリックにおける「公教要理」に比すべき位置を、タイ仏教の中に占めているということができよう。

ワチラヤーン親王は、本書のほか、「教理試験」用の指定教科書として、「仏教聖句集」、「仏伝」、「戒律の根本」などを著わした。「教理試験」に用いられる指定教科書は、一、二の例外をのぞき、すべてワチラヤーン親

王の筆になるものである。

「教理試験」は、一九二二年までに、「初級」(Nak Tham Tri)、「中級」(Nak Tham Thō)、「上級」(Nak Tham Ek)の三階級が整備された。重要な変化は、これ以後、「教理試験」の合格が、伝統的な「パーリ語試験」の資格要件とされたことである。すなわち、「パーリ語三段」受験者は「初級教理試験」、「パーリ語四段」受験者は「中級教理試験」、「パーリ語七段」を受験しようとする者は「上級教理試験」にそれぞれ合格していることが、受験資格とされた。「パーリ語試験」合格者は、「パリエン」と呼ばれ、国王から「常施食」を下賜され、社会的尊敬を受けていた。この試験に合格することは、サンガ内における昇進の手段でもあった。それゆえ、「教理試験」の権威は、「パーリ語試験」の前提となることによって決定的となったといえよう。サンガに止まる以上、少なくとも「教理試験」に合格することがビクの目標となった。大部分のタイの僧には、教理試験の準備以外に教理を学習しようとする誘因が存在しないほどである。[21] なぜならば、試験の回答に要求されるのは、指定された教科書の内容の正確な再生産であり、受験者に教理解釈の自由は許されていないからである。余力ある者は、非公認の教理書を学ぶより、さらに上級の教理試験なり、パーリ語試験の合格を目指すであろう。かくして、ワチラヤーン親王の「神学」は、教理試験を媒介として、完全にタイ仏教の正統的教理としての地位を確立するに至ったのである。

注

(1) "Prakāt rūang thera Chanthaeng phū mī chū laew nī pai lae hām mai hai buat kunlabut āyu phon 24 thung 70 pen thera pen nēn" in *P. K. P. S.* Vol. 5, pp. 36–38, See also *ibid.* pp. 44–45.

(2) "Prakāt rūang tang upatchāya" in *P. K. P. S.* Vol. 26, pp. 172–176 および "Khō ānat khōng khana song nūang

chāk prakāt tang upatchāya. *Rabiap borihān khanasong dōi anumat khōng mahāthērasamākhom phō. sō. 2477*. Bangkok. 1934, pp. 160-163.

(3) 佐藤密雄『原始仏教教団の研究』(東京・山喜房仏書林・昭和三十八年) 二〇六～二〇九頁。

(4) 「前掲書」二五八～二五九頁。

(5) "Prakāt tang upatchayā" 注(2)参照。

(6) "Khō ānat khōng khana song……" 注(2)参照。

(7) Charles F. Keyes, "Buddhism and national integration in Thailand," *J. A. S.*, Vol XXX, No. 3 (May, 1971). pp. 551-567.

(8) 「浄域」の面積は、特別の場合を除き、幅八〇メートル、長さ一二〇メートルを越えることができない。("Pramahāsamananiyom rŭang kānkhō phrarātchathān thi wjsungkhāmasīma," in Rabiap Borihān (1934) : 234.)

(9) *Rabiap Borihān……*, p. 234.

(10) "Phrarātchaban' yat athikōn prathom pārāchik phō. sō. 2463," *P. K. P. S.* Vol. 33, pp. 12-14.

(11) *P. P. S. K. op. cit.*, pp. 327-338.

(12) *Loc. cit.*,

(13) *Ibid.*, pp. 339-346.

(14) *Ibid.*, pp. 350-361.

(15) *Ibid.*, pp. 331-332.

(16) デュロゼル (大宮・岡田訳)『カトリックの歴史』(文庫クセジュ) (東京・白水社・昭和四十二年) 一四頁。

(17) *P. P. S. K.*, *op. cit.*, p. 123.

(18) Kromphraya Wachirayānawarōrot, *Nawakōwāt* (58 th ed.). Bangkok : Mahāmakut Rātchawitthayālai, 1956.

(19) *P. P. S. K.*, *Phraratchahatthalēkhā-lāiphrahat*. p. 74.

(20) 「教理試験」の詳細については、次章を見られたい。

(21) 現在でもこの状態が変わっていないことは、人類学者の村落調査によっても確認されている。(c. f. Jane Bunnag,

Buddhist monk, Buddhist layman. Cambridge: The Cambridge University Press, 1973. p. 26.

第四節　在家者とサンガ

仏教の正統的教理は、無常であり、無我であり、苦に満ちた、輪廻流転の「此岸的」世界を解脱して、「彼岸的」な、涅槃の境涯の中に永遠の至福を見出す道を教示している。

「これは苦であり、これは苦のおこりであり、これは苦の消滅であり、これは苦の消滅に至る道であると、正しき知恵によって知る。これを正道という。これこそは、人を苦の消滅へと導く行為の準則である」（Nawakōwat: 42)。

しかし、タイの民衆は、「彼岸的」境地に魅力を感ぜず、かえって「此岸的」世界にとどまることを好み、この苦楽の世における相対的幸福を追求しようとする。かれらの求める「救済財」は、「長寿、健康、安穏、威力を祈念する」という常用の成句の中に、集約的に表現されているといえよう。

第一部第一章において見たように、タイにおける在家者の信仰形態には、「功徳追求型」（あるいは「タン・ブン」型）と、「攘災招福型」（あるいは「呪術型」）の二つのタイプを識別することができる。両者の根本的な違いは、これらの「救済財」の追求される時間的次元の差であった。すなわち、前者においては、それが、輪廻転生の境涯という次元において追求されるのに対し、後者においては、関心の焦点が、もっぱらこの時この場に向けられているという違いである。

ところでサンガの「エクレシア」化はサンガと在家者とのこうした関係をどのように変化させたのだろうか。

「功徳追求型」仏教の実践形態は、「タン・ブン」(tham bun) であった。輪廻的世界における人間の幸福が、「ブン」(功徳) の多寡によって左右される、と信ずるタイの民衆は、「タン」(積)「ブン」(徳) に、その宗教的情熱を傾ける。しかし「タン・ブン」は、なによりも、まずその効果が保証されていなければならない。サンガは、自らを「世間無上の福田」と規定することによって、民衆の信仰実践に、たしかな根拠を与えた。サンガに対する奉仕にまさる、確実な「タン・ブン」はないからである。人々は、サンガこそ自己の「ブン」が実り育つ「福田」であると信じてサンガに供養し、あるいは、自ら剃髪、受戒してサンガの成員となる。ここでは、出家さえもがその原義を失って、輪廻的原理に基づく、最勝の「タン・ブン」として理解された。

一方、「攘災招福型」の仏教においては、日常生活における幸福の増進、災禍の祓除が、仏教的表現形式をとったさまざまの呪術的手段を通して追求される。それは、たとえば、サンガによる「プラ・パリット」の誦唱と、「ナム・モン（聖水）」の誦成であり、サンガによって「入魂」された「プラ・クルアング（護身仏）」である。人々にとって、これらの呪術ないし呪物が、霊験をもち、幸福の増進、災禍の祓除をもたらすと信じられるのは、それがサンガ自体の霊威を分有し、その霊威が、呪術的な手段によって人々に転移されると考えられているからである。

繰り返すまでもなく、サンガが「福田」であり、霊威の根源であるという保証はタイのサンガが、偉大なる教祖ブッダの教説の正統的継承者である、とする人々の信仰の中に存在する。この正統性信仰の中にこそ、「福田」の保証があり、霊威の根源が存在するのである。その徴表はサンガの「清浄性」の中にある。そしてサンガの「清浄性」は、すぐれて、正しい持戒の中に求められるのであった。

前述したリーの僧プラ・シーウィチャイが、ドーイ・ステープ寺への参道を建設しようと発願したとき、何百

何千という民衆が、金品を寄進し、労力を提供して協力を惜しまなかったため、参道は、資金資材の調達にまったく心をわずらわせることなく完成したという。[1] これは、プラ・シーウィチャイの中に、人々がカリスマ的資質を見出したからにほかならないであろう。

しかし、このような個人カリスマの存在は、「エクレシア」の統一にとっては脅威であった。プラ・シーウィチャイが弾圧された最大の理由はここにあった。「和尚」の資格云々は、弾圧のための口実にすぎなかった。

しかし現実には、プラ・シーウィチャイのような個人カリスマを持つ僧の存在は、むしろ例外的状況であろう。もし個人カリスマがなければ民衆の信仰が成立しえないとしたら、タイの仏教はおそらく滅び去っていたに相違ない。それが今日まで繁栄を保っているのは、個人カリスマを具備した人物の出現といった僥倖によってではなく、より持続的ななにかに、民衆の信仰の根拠がおかれているからであろう。さきにわれわれは、サンガの清浄性が、――これが民衆の信仰の支えなのであるが――ビクの持戒の中にあることを見た。ブッダの正統的継承者であるサンガは、正しく持戒するビクの存在によって、その正統性を保持し続けるのである。「エクレシア」化したサンガにおいては、サンガを支えるのは個人カリスマではない。「カリスマ的資質」を有するサンガ自体である。それゆえ、正しく受戒して、サンガの成員となり、持戒生活を送るビクは、まさにかれのその行為によって、一つの「官職カリスマ」を獲得するに至る。民衆の信仰はこの「官職カリスマ」を基軸として、展開しているのである。

「サンガ統治法」は、「個人カリスマ」を否定し、ただ僧侶の「官職カリスマ」のみが、民衆の信仰の支点となる状況を生み出した。その結果、民衆は、「教会の外に救いを見出すことは不可能」(Extra ecclesiam nulla salus)となった。タイ・サンガの「エクレシア」化は、タイの仏教に安定をもたらしはしたが、同時に、その精気を失

わせる原因ともなったと言うことが出来よう。

十九世紀後半の危機的時代を通じて、政治的独立を失わなかったタイ国では、『宗教の擁護者』としての国王の座はゆるがず、仏教サンガは、かわらぬ国王の保護の下に繁栄を続けた。こうして見かけ上の連続性にもかかわらず、タイ仏教は、前世紀から今世紀にかけて、大きく変容した。それは、サンガに対する王権の統制が強まり、サンガの「エクレシア」化が進行したことである。今日のタイ・サンガに見られる斉一性は、この過程の所産であり、「ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法」の論理的帰結と見ることができよう。

注

(1) Hiran Suphasanaphiwat, *Prawat khrūbā sīwichai*. Chiang Mai : Sanguankanphim, 1963.

第四章　「教法試験」制度の成立とその意義

国家が出家者に試験を課して、教法にかんする知識や、聖典用語であるパーリ語の読解力を評価し、その結果に基づいて学階、僧階など社会的資格を付与するという慣行は、南方上座部諸国にひろく見られる。たとえばビルマでは、古く王朝時代からPatamabyanと呼ばれる国家試験の制度があった。この試験制度は、英国の植民地時代一時廃止されたが、一八九五年ふたたび復活して今日におよんでいる。(1) 国家の課す僧侶試験の内容は、教理戒律、パーリ語などあくまでも仏教的秩序に属する知識であるが、その試験の結果、僧に与えられる資格は、サンガの枠を越え一般社会においても評価されるばかりか、ひとたび獲得した資格は、還俗してサンガを離れてもなお当人の威信を高める機能を持ち続ける。この事実は、サンガと世俗権力、あるいはサンガと一般社会との相互関係の考察上重要な材料を提供しているように思われる。

「サンガ」自体に即して考えるならば、「教理試験」とは、「サンガ」に属する出家者の仏教教理理解の水準を高め、それによって「サンガ」の発展をはかろうとして制定された制度であるにもかかわらず、「サンガ」の管理機構の整備にともない、「サンガ」がよく訓練された「僧官」を必要とするようになると、「教理試験」が僧官位を得るための手段として自己目的化する傾向を示し始めた。さらに、「教理試験」は、採点、合否の決定という手続きによって、受験者に画一的回答を要求するため、結果的に、「サンガ」の正統的教理を普及させるための、

もっとも有効な機構として機能するにいたっている。前章で述べたタイ・サンガの「エクレシア」化の進行は、「教理試験」制度の導入によって、さらに加速され確立することになった。本章では、ワチラヤーン親王（Somdet phramahāsamanachao Kromphrayā Wachirayānawarōrot）[2]によって整備されたタイ・サンガの「教理試験」制度の沿革とその意義を考察する。

注

（1）Ronald Smith, *Religion and politics in Burma*. pp. 66-71.

（2）モンクット王ラーマ四世王の第四十七子（二十五男）〔一八五九年生～一九二一年没〕。親王名のローマ字表記は一定しないが、しばしばパーリ語式に Vajirañāṇavarorasa と書かれる。タイ語の発音は「ワチラヤーナワローロット」略して「ワチラヤーン」と呼んでいる。

第一節　「教法試験」制度の沿革

(一)「ワチラヤーン改革」までの歩み

パーリ聖典の知識の深浅を指標として、出家者を社会的に格付けする思想ないし制度の存在を示唆した最初のタイ語史料は、一四六六年、ボロマトライローカナート王の勅命によって制定された「兵部・地方官位階田表」（Phra Ayakān Tamnaeng Nā Thahān Huamŭang）であろう。[1] ここで「位階田」と訳した「（サクディ）ナー」（sakdinā）は、国王以外の全国民の社会的威信の大小を、各人が理論上所有を認められた田地（nā）の面積をもって数量的に表示する制度で、一九三二年まで存続した。「位階田」は、「副王」の一〇万ライを最高とし、「奴隷、子奴隷、

乞食、門付」の五ライ（一ライは一六〇〇㎡）を最低とする。四〇〇ライが、良・庶の境界にあたり、四〇〇ライ以上の「位階田」を持つ「良人」は、裁判に際し代理人を立てる権限が認められていた。

さて「兵部・地方官位階田表」二十六節は、つぎのように仏教僧の「位階田」を定めている。「教法の知識あるサーマネーラは一律に三〇〇（ライ）、教法の知識なきサーマネーラは一律に二〇〇（ライ）、教法の知識あるビクは一律に六〇〇（ライ）、教法の知識なきビクは一律に四〇〇（ライ）、教法の知識あるプラクルー[2]は一律に二四〇〇（ライ）、教法の知識なきプラクルーは一律に一〇〇〇（ライ）」。

この「位階田表」によると、サーマネーラ、ビク、プラクルーは、「教法の知識」の有無によって高低二種の「位階田」が定められていたことがわかる。「教法」という、すぐれて宗教的秩序に属する知識が、ここでは世俗的次元における威信の大小に翻訳され評価をうけている。「位階田表」の中には、「教法の知識」の有無を判定する客観的基準は示されていないが、これらの規定から、われわれは十五世紀中葉のタイ国において、出家者のもつ教法知識を評価するシステムが何らかの形で存在していた事実を推測することができる。

後世の「教法試験」（Sōp Phrapariyattham）の先駆とも言える一種の国家試験について初めて言及したのは、十七世紀末にアユタヤを訪れたフランス人たちであった。Nicolas Gervaise はかれの著作の中で、タイの僧侶におけるパーリ語学習の重要性について触れたのち、つぎのように書いている。

「batluang に叙任されるには、少なくとも（パーリ語が）読め、多少ともその解釈ができなければならない。しかしこの慣例は、多年にわたりないがしろにされて来たので、大方の僧侶は（経典の）文字の判読さえもが覚束無いという有様であった。[3]四年前のことであるが、現国王（プラ・ナライ）は、特別の土木事業を実施するため、労働力調達の必要が生じたのを奇貨として、このような無秩序を改善しようとした。すなわち、ある種のパーリ

語の書物を王立寺院のすべてに送りつけ、これを解読できなかった僧は勅命をもって還俗させることとしたのである。この勅命はすみやかに実行に移された。その結果、五、六日後には、何千人という男たちが、まだ黄衣をまとったままの姿で野良に出て鋤鍬をふるい、煉瓦焼に汗を流して、無知の報いを受けている姿が散見された[4]」。

ルイ一四世の使節団の一員として、一六八七年秋から一六八八年初にかけてアユタヤを訪問したSimon de la Loubèreは、ナライ王の勅命によって実施された僧侶の試験についてつぎのように述べている。

「国王は（六ヵ月にもおよぶ官の夫役を免除されていた）これら特権身分層（＝仏僧）の数を減少させようと、時折パーリ語とパーリ聖典の試験を行なっている。たまたまわれわれの一行がこの国に到着した時は、数千人もの無知な僧侶たちが、国王の命令で還俗させられたばかりであった。この試験の統括者はオークルアング・スラサックという二十八歳から三十歳くらいの青年で、その父は象軍司令官のオークプラ・ピピットラーチャーであった。しかし『森林部』に属する僧たちは、こうした俗人の手で課される試験を拒否し、自派の長老による試験以外は承服できないと主張した[5]」。

これら二つの報告は、いずれもサンガが俗権の及ばない聖域となることを防止するために実施された、いわば消極的意味をもった「僧侶試験」についての記述である。これに対し、ダムロン親王は、パーリ語の知識のすぐれた僧にbārianという称号を与えて社会的尊敬のしるしとする、という積極的意味をもつ「僧侶試験」が、すでにアユタヤ時代から存在していた事実を指摘している。親王によれば、試験合格者を意味するbārianは三階級に分かれ、それぞれ一級、二級、三級バーリエン（bārian ēk, thō, tri）と呼ばれていたという[6]。ティパコーラウォング（Chao Phrayā Thiphakōrawong）の「ラタナコーシン朝一世王年代記」小暦一一四四年寅年（一七八二）の条には、parian（＝bārian）ēk、thō という語が見えているから、アユタヤ末かおそくともトンブリ朝（一七六七～八二）まで

には、ダムロン親王の言う三段階方式のパーリ語国家試験制度が完成していたものと考えられる。一世王時代は、激動のトンブリ時代を経て、アユタヤ朝の諸制度が復活整備された時代である。一七八八年には、いわゆる「第九次結集」が行なわれて、乱れていた経律が整えられた。[7] アユタヤ朝以来のパーリ語試験も、新ラタナコーシン朝二代目の法王 Somdet Phra Sangkharāt (Suk)（一七九四～一八一六）の時、古式に則って再興されている。これによると、伝統的パーリ語試験の内容はつぎのように行なわれたという。[8]

(1) 三級バーリエン (bārian trī)　試験委員が「経蔵」の中から選んだパーリ語の文章をタイ語に翻訳させる。
(2) 二級バーリエン (bārian thō)　同じく「経蔵」と「律蔵」の中から選んだパーリ語をタイ語に翻訳させる。
(3) 一級バーリエン (bārian ēk)　同じく「経蔵」と「律蔵」と「論蔵」の中から選んだパーリ語をタイ語に翻訳させる。

解答の方法はいずれも口答によった。パーリ語の翻訳が試験の内容を成すところから、俗には「パーリ語翻訳（試験）」(plae bāli) あるいは「教法翻訳（試験）」(plae phrapariyattham) などと呼ばれた。

この三段階評価法は、二世王の時、第三代の法王 Somdet Phrasangkharāt (Mī)（一八一六～一九）によって、現行方式の原型である九段階法に改められた。各段階の名称と試験課題はつぎのとおりであった。[9]

(a) プラョーク一段～三段 (Prayōk 1-3)　プラョーク一段・二段は独立の段位とはみとめられず、第三段への予備階梯とされ、一～三のすべてに合格して初めて「プラョーク三段」となり、「パリエン」(parian) と呼ばれた。一般にその名前の前に「マハー」(Mahā) という敬称をつけて呼ぶ。課題は『法句経』の注釈書『ダンマパダッタカター』の中から、貝葉で三葉分（一葉の貝葉には裏表各五行の文章が刻みつけられている）、すなわち三十行のパーリ語が与えられ、これを居並ぶ高僧らの面前で、口頭でタイ語に翻訳させる。試験の方法は、以下

いずれもこれに準じて行なわれた。

(d)　プラョーク四段（Prayōk 4）　課題テキストは、チェンマイの僧シリモンコン（Sirimongkhon=Shrimaṅgalācārya）の編と伝えられる『マンガラッタディーパニー』（吉祥義闡明）の前半。貝葉二葉分二十行。

(e)　プラョーク五段（Prayōk 5）　はじめ『パーリムッタカ』（Pāḷimuttakavinicchāya?）[10]が課されたが、一時『サーラッタサンガハ』（Sāratthasaṅgaha）[11]に変更され、その後ふたたび旧に復した。同じく貝葉二葉分二十行。

(d)　プラョーク六段（Prayōk 6）　「プラョーク四段」で用いた『マンガラッタディーパニー』の後半から、貝葉二葉分二十行。

(e)　プラョーク七段（Prayōk 7）　課題はブッダゴーサによる律の義疏である『サマンタパーサーディカー』、貝葉二葉分二十行。

(f)　プラョーク八段（Prayōk 8）　『清浄道論』（Visuddhimagga）の中から貝葉二葉分二十行。

(g)　プラョーク九段（Prayōk 9）　セイロンの僧サーリプッタの『清浄道論』への復注『サーラッタディーパニー』から貝葉一葉分十行。[12]

パリエン試験の出題は、その時の法王自身か、あるいは法王の委任を受けた高僧が行なった。試験の方法はアユタヤ朝以来の伝統的な「口述試験」方式（Kānsōp Pākplao）が踏襲された。採点はきわめて厳格で、解答はただ一回しか許されず、言い直しは一切認められなかった。ただある段位・試験に合格した者は、ただちに上級の段位を受験することが認められたので、まれにはまだサーマネーラの身分にある内に、同時にプラョーク三段から九段までの全段位に合格した、のちの Somdet Phrasangkharāt（Sā Pusathēwa）のような事例もあらわれた。[13] プラョーク四段以上は「パリエン・ニタヤパット」と呼ばれ国王から「ニタヤパット」（常施食）という一種の「給与」

が下賜された。[14]

前述したように、「プラョーク一段」から「三段」までは一つの単位と考えられ、第三段に合格してはじめて「パリエン」と認められたが、三世王の副王で Kromphrarātchawangbōwon Mahāsakdiphonthēp は、若いサーマネーラたちのパーリ語学習を奨励するため、「プラョーク二段」の合格者に援助を与える慣例を作った。これは公認の制度ではなかったが、副王の奨励を受ける僧は、俗に「パリエン・ワングナー」（副王パリエン）と呼ばれた。[15]

こうした伝統的試験制度の下では、僧たちはまず「ムーラパコン」（Mūlapakōn ＜ Mūlapakaraṇaṁ）など古典的なパーリ語文典にしたがってパーリ語の基礎を修めてから、順次、『ダンマパダッタカター』、『マンガラッタディパニー』『サーラッタサンガハ』などの訳読に進むのが一般的学習法であったが、古典的文典によるパーリ語学習が困難であったという理由から、学業を中途で放棄する者も多く、また形通り一応の課程を終えた者でも、そのパーリ語の実力のほどは疑わしい者が多かった。試験が口述方式によったことは、試験場をふやさぬかぎり一時に多人数の受験が不可能な訳で、一回の試験を終えるには、ふつう三ヵ月もの時日を要した。そのため、試験は三年に一度しか開催されなかった（この状態は一八九八年まで続く）。したがって受験者は、一度試験に失敗すると、次の機会まで三年も待たなければならず、加えて、時に何らかの都合で試験が行なわれないことがあると、六年間もの間無為に過さねばならぬことさえあった。さらに大寺の住職に任命する都合などのため、僧が「プラーチャーカナ」（Phrarāchākhana）という高僧位に叙任されると、自動的に受験資格を失った。こうしたさまざまな理由から、高段者とくにプラョーク九段を得た僧はきわめてわずかであった。[16]

(二) 試験制度改革への先導的試行

伝統的なパーリ語試験制度は、その後大きな変化もないまま五世王チュラロンコーンの治世を迎えた。チュラロンコーン王は、西欧的諸制度の導入によって、タイ国近代化の基礎を礎いた国王として知られているが、サンガにおいてもまた同王の治世下に改革が行なわれている。しかし、一般国政の分野と異なりサンガはあくまでも出家者の「自治」を建前とする組織であるため、改革はサンガ自身のイニシアチブによることが必要で、俗権の果たす役割にはおのずから限界があった。その意味で国王の異母弟にあたるワチラヤーン親王(Somdet Kromphrayā Wachirayānawarōrot、パーリ語式綴では Vajirañāṇavarorasa)が、生涯僧職者としてサンガの中に留まる決意を固めたことは、タイ・サンガ改革の遂行に決定的意義をもつものであった。[17]

ワチラヤーンは、一八五九年四世王モンクットの第四十七子として生まれた。十四歳の時、古式に従ってサーマネーラとして七十八日間出家生活を送ったのち還俗した。その後、王宮の中にひらかれた英語学校に入り、英国人 Francis G. Patterson について英語を学んだ。かれの同級生には、のちに兄王を助けてタイ国の近代化に貢献したテーワウォン親王(外相)、ダムロン親王(文相、内相)らがいた。ワチラヤーンの開明的思想は、かれのこのような少年期の環境に負うところが大きいと考えられる。二十歳のとき、ふたたび剃髪してビクとなった。チュラロンコーンはかれの出家に大きな期待をかけていたらしく、もし僧職に三年間留まったならば、王族としての栄誉のしるしである「クロム」の位階を授けようと約束している。二十三歳の時ワチラヤーンはパーリ語試験に臨み、一気に「プラヨーク五段」に進んだ。その年かれは約束通り「クロム」を与えられ、同時にタマユット派の副管長(Chaokhana Rōng Khana Thammayuttika)の重職に任じられた。

一八九二年、ワット・ボーウォンニウェートの住職で、タマユット派の初代大管長であったパワレート親王が逝去すると、ワチラヤーン親王がその後を襲って同寺の住職となり、翌九三年には第二代のタマユット派大管長

に昇進した。その後次第にサンガ内における影響力を確立し、一九〇〇年第九代法王の逝去後はサンガ改革の中心的人物となり、一九〇二年のサンガ法制定に決定的な役割を果たした。一九一〇年、ラタナコーシン朝第一〇代の法王となり、名実ともにサンガの指導者として、精力的に改革を推進した。

これまで述べて来たように、タイ国には古くから僧侶の国家試験制度が行なわれていたけれども、いわゆる「パリエン」となってパーリ聖典を読解する能力をもった僧は全体のごく一部に過ぎず、とりわけ地方では、一般僧侶の教法についての知識水準はきわめて低く、通俗仏教文学の『三界経』、『プラマーライ』などが、かれらの教法知識の源泉とされていた。一八八七年、チャンタブリ地方を旅行したチュラロンコーン王は、たまたま立ち寄った寺院で聴聞した説法の荒唐無稽さに驚き、ワチラヤーンに書簡を送って僧侶教育の改革の必要性を強調している。[18] こうした状況に対して、サンガの内部からの改革への動きはほとんど現われていない。一八三〇年の後半以後、モンクット親王（のちの四世王）によって進められた「タマユット運動」は、パーリ聖典への回帰を旗印に掲げた復古的改革運動であり、そのため同派の運動の発祥地であり本拠地であったワット・ボーウォンニウェートではパーリ語研究が盛んに行なわれた。しかしこの運動は一種のエリート主義であって、その影響力はバンコクを中心とする一部の寺院に限られていた。タイの近代化は、チュラロンコーン王とその王弟たちによって推進された「上からの改革」であると言われているが、サンガにおいてもまた、変革への契機は、国王とかれの王弟によってもたらされたのであった。

一八九三年十月一日、ワット・ボーウォンニウェートの境内に、「マハーマクット仏教学院」(Mahāmakut Rātcha-witthayālai) が創設されたことは、沈滞したサンガに改革の開始を告げる象徴的な事件であった。ワチラヤーンは、この「学院」を本拠として、「教法教育」「パーリ語教育」、「教法試験」などさまざまな実験的試行に着手する。

ワチラヤーンはその四十二年におよんだ僧侶生活の間に、尨大な数に上る教育的著述を行なっているが、中でもパーリ語の平易な学習書『パーリー・ワイヤコーン』(Pāli Waiyakōn) 全六篇を著わしたことは特筆に値しよう。本書の出現によって、パーリ語習得の困難さは大きく軽減されたといわれる。

一般に「マハーマクット方式」(Baep Mahāmakut) として知られる新形式の「パーリ語教法試験」も、ワチラヤーン親王の改革実験のひとつである。この試験は、タマユット派の僧侶を対象とした試験であったが、一八九五年以降はその成果がみとめられ、この試験の合格者にも、伝統的試験の合格者と同様に「パリエン」という公的資格が与えられるようになった。「マハーマクット方式」における最大の改革は、「筆記試験」の導入である。筆記方式の採用によって、試験はより正確に、より迅速に実施できるようになった。「マハーマクット方式」による第一回の試験は一八九四年二月に実施されている。記録によると、試験は三段階に分かれ、初歩クラスは「三等生」と呼ばれ、パーリ語文法のテスト、中級の「二等生」は「ダンマパダッタカター」の前半、上級の「一等生」にはその後半が試験されている。受験者と合格者との比率を見ると、「三等生」は二十九名受験して十五名合格（合格率五一％）、「二等生」は十名中六名（六〇％）、「一等生」が四名中一名（二五％）であった。各クラスとも一日で試験を修了している。翌年度以降は独自な「教法試験」も実施された。ここでも三段階方式がとられ、「三級」で『マンガラッタディーパニー』、「二級」で「律蔵」『スッタヴィバンガ』の「マハーヴィバンガ」と「ビクニヴィバンガ」および「経蔵」の一部、「一級」では『カンダカ』の「マハーヴァッカ」、「チューラヴァッガ」に「論蔵」の一部を加えたものが、それぞれテキストとして用いられた。

「マハーマクット方式」によるこれらの試験は、毎年一回、八年間行なわれたが、やがて廃止された。その理由は「筆記試験」が難しく、受験者に不評であったからであるという。しかし本当の理由は、ワチラヤーン親王

の影響力が、まだサンガの中に十分確立していなかったためではなかろうか。なぜならば、かれが法王に就任した一九一〇年以降は、筆記試験の採用を含む試験制度の改革が、まったくワチラヤーンのペースでつぎつぎと進められているからである。なお伝統的試験は一八九八年二月一日の布告[19]で一部改正されて以来、毎年実施されるようになった[20]。

さてこのようにして開始されたワチラヤーンによる本格的改革について見るに先立ち、試験制度改革の直接のきっかけをつくった「徴兵法」制定のことに触れなければならない。

㈢ 「徴兵法」の制定と「教法試験」

一九〇五年八月二十九日、タイ国初の「徴兵法」が制定された。この法律の制定は[21]、これまでサンガの内部の問題にすぎなかった「教法試験」を、国家行政機構の一部に取り込む契機をつくった。というのは、同法がその第十三条で定めた「一定の期限をかぎって徴兵を免除される者」の中に、「教法の知識あるビク、およびサーマネーラ」という一項が加えられたからである。おそらくは男子人口四〇人に一人の僧をかかえていた当時のタイ国としては、「徴兵法」の円滑な運用上、「教法の知識あるビクおよびサーマネーラ」の内容を法的に規定することが緊急の課題となったと考えられる[22]。本法の主管官庁である国防省は問題の決定を、サンガ事務を管掌する文部省に一任した。一方文部省は本件がサンガの利害に大きな関係をもつ点を考慮し、その実質的検討をサンガにゆだねた。

本件に関する文部省とサンガとの折衝の経緯を、公刊資料によって再構成することは困難だが、文部省の諮問を受けてから、本件審議のための第一回大長老会議が開催されるまでには、実に足掛け六ヵ年を要している。こ

うした長期におよぶ遅延は、一九〇〇年一月の法王逝去以降、長年にわたって法王位が空席であった事実と無関係ではあるまい。

十年後の一九一〇年ワチラヤーンが法王に就任して六ヵ月余を経た一九一一年六月十二日、「教法の知識あるビク、サーマネーラ」の法律的定義を議題として、第一回の大長老会議が開催された。この会議で得られた結論は、つぎのように要約される。

(A)　バンコク以外の諸地方では、当人の存在が仏教にとって有益か否かを判定の基本方針とし、当該地方の実情に即応して「教法の知識ある」僧の資格を定める。

(B)　バンコクにおいては、試験委員が合格と判定するパーリ語の知識をもつ者を「教法の知識ある僧」の有資格者とする。

(C)　仏教にとって無益な者とは、たとえば怠惰な僧で、その者が（たとえ還俗しても）寺務に支障を来たさぬような僧を指す。この種の者に徴兵令状が出された場合には、還俗させて兵役につかせるものとする。

この結論は、やがて国防省に伝達され、同省はこれをそのまま了承した。[23]

その年の十月、「教法の知識あるサーマネーラの資格を定める試験」が、はじめてバンコクの三寺院で実施された。この試験はその内容形式共、伝統的試験と異なっているのが注目される。試験科目は、『ダンマパダッタカター』、『ナワコーワート』、『プッタサーサナスパーシット』の三科目であった。

第一の『ダンマパダッタカター』は、旧来の通りで一見変化は見られないが、さきに不評を買って中止された「筆記試験」方式が復活採用されている点が異なる。「筆記試験」はこの時以降、タイ国サンガにおける試験形式として定着するにいたる。

第二の『ナワコーワート』の採用は注目に値しよう。前章で述べたとおり本書はタイの僧侶の教法知識の貧弱さを憂えたチュラロンコーン王の要請に応え、ワチラヤーン親王が自ら新参ビクの教育を目標として執筆した教理教科書で今日も引き続き用いられ、タイ仏教における一種の「公教要理」的位置づけを与えられている重要な著書である。[24] 全体は三篇に分かたれ、第一篇は「ウィナイ・バンヤット」でパーティモッカ二二七戒各条のタイ語訳、第二篇は「タンマウィパーク」と題され、「三蔵経典」中の重要章句のタイ語訳を「法敎」の順に並べ教理の根本を理解させようとするもの、第三篇は「キヒパティパット」と呼ばれ、第二篇と同様の形式で人間としての正しい生活のあり方を示したものである。

さて、旧来の試験は、「教法試験」(Sōp Pariyattham) と呼ばれるもののその実際の内容はパーリ語の「語学試験」で、そのためタイの僧侶の関心は教法の理解よりも、パーリ語の翻訳、つまりは言葉の置き換えに終始していたと言っても過言ではない。ワチラヤーン自身、はっきりとこの欠点を自覚していた。[25] それゆえパリエンと呼ばれる知的エリートたちでさえ教法の理解には欠けるところが多く、ましてパーリ語を読む力のない大半の僧侶が、教法の基本的知識さえ持っていなかったとしても、それは当然のことであったと言えよう。チュラロンコーンも、先に触れたワチラヤーンあての書簡の中でこの点を指摘して、「なぜならかれらには真の（仏法）実践法を学ぶ書物が与えられていないからである」と述べている。[26] したがって僧侶国家試験は、この『ナワコーワート』の採用によって、その性格を一変したと見ることが出来る。この時以降、タイの僧侶は、仏教教理をタイ語で理解し、その理解した教理の内容を、タイ語をもって表現する機会と方法とを与えられたのである。同じことが第三の『ブッタサーサナスパーシット』についても言える。これは『ナワコーワート』第二篇の増広版とも言うべきもので、パーリ聖典中の重要章句の抜粋をパーリ語とタイ語の対訳でアレンジした書物である。試験では、

この本を用いて、「ダンマ」すなわち仏教教理を論述することが求められた。

第一回試験には一八九人のサーマネーラが受験し、その内一三九人が合格した。合格者は三段階に分かれ、全科目に合格した者（一級）が四十八名（二七%）、二科目に合格した者（二級）が四十四名（二五%）、一科目に合格した者（三級）四十七名（二六%）であった。この内二級以上が兵役免除の有資格とされた。なお、一級合格者は、「教法の知識あるサーマネーラ・プラョーク初級」（Sāmanēn rū thamma prayōk 1）と呼ばれ、伝統的試験の「プラョーク初段」に相当する実力をもつと認定されたので、旧制の試験を受ける際には、「プラョーク初段」が免除されることが決定された。翌年実施された旧制の試験では、「新プラョーク初段」のサーマネーラ三十一名が受験したが、その五四%にあたる十七名が「プラョーク二段」に合格、内十名は「三段」にも合格して「パリエン」の称号を得ている。このデータは、ワチラヤーンに自信を与えた。[27]

一九一二年三月四日、大長老会議はワチラヤーン親王の提案した「教法学習カリキュラム」を正式に採択した。新カリキュラムは仏暦二四五五年度（一九一二～一三）から実施されることになった。以下はカリキュラムの概要である。

まず「教法試験」（Sōp Khwāmrū Thamma）を、「普通科」（sāman）と、「高等科」（wisāman）の二科に分け、サーマネーラだけに限らず、ビクにも受験を認める。これはサーマネーラだけでは年齢的に十九歳以下にかぎられるからで、「徴兵法」の制定を契機として着手した改革を、さらに一歩前進させたことになる。両科とも、タイ語の作文能力を受験資格に加えているのも興味深い。

「普通科」はパーリ語を必要としない。二段階がもうけられていて、「プラョーク初級」では『ナワコーワート』第二篇と、教法に関する論述、「プラョーク上級」では『プッタプラワット』（仏伝）と教法に関する論述の

それぞれ二科目が課された。「プラョーク上級」試験の合格者は「合格証書」の受理資格を得たが、実際に「証書」の交付を受けるためには、『ナワコーワート』第一篇で戒律の基本を学びその試験にも合格する必要があったので、まだ具足戒を受けていないサーマネーラは、ビクになる時まで待たなければならなかった。「普通科」はバンコクのみならず各地方にも普及させることとし、「プラョーク上級」に合格した者には兵役免除の特典が与えられた。

「高等科」はパーリ語の履修を必須とし、「普通科」と同じように「初級」、「上級」の二段階に分けられた。「初級」では『ダンマパダッタカター』の訳読が、「上級」では『バーリーワイヤコーン』と、与えられたパーリ語文中の各語の機能を説明させる、いわゆる「サンパン」を、それぞれ課題とする。「上級」試験の合格者は通常の「プラョーク三段」同等の認定を受けた。[28]

㈣ 「教法試験」制度の整備

一九一三年の春、新カリキュラム後、初の試験がバンコクで実施された。しかし旧制方式の試験も存続され、設けられた二つの試験場のうち第一試験場のワット・ベンチャマボピットでは新制度による筆記試験が、第二試験場のワット・プラケオでは旧制度のままの口述試験が、それぞれ平行して行なわれている。この辺のワチラヤーンの改革の進め方はきわめて現実的・漸進的で、たとえば奴隷制度の廃止を宣言してから、その完成までに三十年余の時日をかけた兄王チュラロンコーンを思わせるものがある。

前に述べたように、プラョーク四段以上のパリエンは、「パリエン・ニタヤパット」と呼ばれ、伝統的に国王から「ニタヤパット」の下賜を受けていた。ワチラヤーンはこの慣習に着目し、自後「ニタヤパット」の下賜を

受けようとする者は、まず「新制普通科プラヨーク一級」の課程を修め、その試験に合格していなければならないという規定をもうけた。この方法によって「教法」の知識をもたない「教法試験」の合格者の数を減らそうとしたのである。事実、同年六月、従来の「パリエン」のために特別に実施された新カリキュラムによる「普通科」試験では、合格者は三十八名中十六名、合格率四二%という状態で、旧制度の欠陥を露呈していた。

翌一九一四年には筆記試験方式が「プラヨーク三段」にまで拡大され、改革はさらに前進を示した。新制カリキュラムによる教育もようやく地方寺院に浸透し始め、試験成績も前年度よりさらに向上したと、ワチラヤーンは書いている。

一九一五年からは「普通科」初級・上級を一本化し、これを「ナク・タム三級」と名付けた。これが今日の「ナク・タム」の濫觴である。「プラヨーク三段」の受験者にはまず「ナク・タム三級」合格が義務づけられた。この年には、「プラヨーク五段」にも、従来の「口述試験」と平行して、「筆記試験」が実験的に採用されている。新カリキュラムに基づく教育は、クルング・カオ州（アユタヤ、アーントーング、シンブリ）、クルングテープ州（ノンタブリ、パトゥムターニー、ナコンクアンカン、タンヤブリ、サムットプラカーン）、ナコンサワン州（ナコンサワン、ウタイターニー）、ラーブリ州（サムットソンクラーム）、パーヤップ州などの各地方に普及を見た。ワチラヤーンは、新カリキュラムによる教育を普及させるため、有資格のビクを各地に派遣して、教育方法の指導にあたらせた。その結果、アユタヤ、ラーブリ、サムットソンクラームなどでは、自力で「ナク・タム試験」を実施できるまでに成長した。バンコク市内の教育機関もその数を増し、十一の寺院で新カリキュラムによる僧侶試験が実施された。

一九一七年には「プラヨーク九段」までの全試験に対する学習カリキュラムが整備され、その結果、伝統的な

「口述試験」はここに全廃されることとなった。この年には「ナク・タム」に「第二級」が新設され、「プラョーク四段」受験者に、その合格が義務づけられている。

ワラチャーンは、一九二一年八月、六十二年の生涯を閉じた。しかしすでに生前において、かれは「ナク・タム一級」の全教科書の執筆を終了していたので、逝去の翌年から「ナク・タム一級」の制がもうけられ、これによってワチラヤーンの構想による「教法試験」体系は、「ナク・タム」、「パリエン」全段階において完成を見るに至った。[29]

「教法試験」は、その後二つの方向に向かって整備拡充されてきている。そのひとつは、「ナク・タム試験」の門戸を在家者にも開くことである。この試験は「タンマ・スクサー」(Thamma Suksā)と呼ばれ、戒律にかんする教科をのぞき「ナク・タム」と同一のカリキュラムが用いられている。一九二九年はじめて「タンマ・スクサー三級」の試験が行なわれた。「二級」および「一級」は、それぞれ一九三〇年と一九三五年に開始されている。[30]

第二の方向は、パーリ語試験を地方でも実施するための努力である。これが実現したのは立憲クーデター以後のことで、一九三六年に「プラョーク三段」の試験が全国七十一県で行なわれたのが最初である。[31] 一九三九年からは「プラョーク四段」が、一九四二年以降は「プラョーク五段」までが各県で受験できるようになった。[32] 一九三八年には、出家歴五年未満のいわゆる「ナワカ」に「ナク・タム」の受験が法律的に義務づけられることになり、[33] ワチラヤーンの目指した教法知識の普及は、さらに前進を見た。[34]

注

(1) Ronald Smith (1965), pp. 66-71. 本史料は、一八〇五年に編纂された『三印法典』に収録されて今日に伝えられてい

る。制定年代については、石井米雄「アユタヤ王朝の統治範囲を示す『三印法典』中の三テキスト」『東南アジア研究』第六巻第二号（一九六八年九月）、一四六～一四七頁参照。（cf、石井米雄「三印法典について」『東南アジア研究』第六巻第四号（一九六九年三月）、一六三～一六七頁。

(2) 「プラ・クルー」は、アユタヤ期以降の文献に現われる僧階の名称で、スコータイ期の「プー・クルー」に相当すると考えられている。

(3) パーリ語聖典は、すべて「コーム文字」（カンボジア文字）で書かれていた。

(4) Gervaise, *op. cit.*, pp. 198–199.

(5) de la Loubère, *op. cit.*, p. 439.

(6) Damrong, *Tamnān Khamasong*. p. 47.

(7) Thipphakōrawong, *Phrarātchaphongsāwadān krungratanakōsin ratchakān thi 1*. p. 29.

(8) Sangiam Khumphawat, *Somdet phrasangkharāt samai chakkrīwong*. Bangkok: Ruamsan, 1965. p. 51.

(9) *Ibid.*, pp. 70–77.

(10) G. P. Malalasekera, *The pali literature of Ceylon*. Colombo: M. D. Gunasena & Co., 1958. p. 191.

(11) Mabel Haynes Bode, *The pali literature of Burma*. London: The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1966. p. 108.

(12) Sangiam, *op. cit.*, pp. 72–73.

(13) Sangiam, *op. cit.*, pp. 74–77, 205.

(14) Damrong, *Tamnan……*, p. 48.

(15) Sangiam, *op. cit.*, pp. 203–204.

(16) Chun Yotkherini, "Phrapraw at Somdetphramahāsamanachao Kromphrayā-Wachirayānawarōrot," in *P. P. S. K.: Phrapraw at*, pp. 172–175.

たとえば、一八七〇年から一八九〇年までの二十年間に、国家試験が五回実施されたが、その間に誕生した「パリエン」は、第三段から第九段までの全段位をあわせてわずかに二四六名。一回あたりの合格者数の平均は、四十九・二名である。

(c. f. Phramaha Prayut Payutto, "Botbāt khōng phrasong nai sangkhom thai patchuban," in *Phutthasātsanā kap sangkhom thai patchuban*. Bangkok: Sayāmsamākhom (The Siam Society), 1970. p. 27.

(17) ワチラヤーン親王の伝記としては、*P. P. S. K.: Phraprawat* 所収の「自伝」と、同じくチューン・ヨーセーニーの「ワチラヤーン親王伝」の二書が有益である。

(18) *P. P. S. K.: Phrarātchahatthalēkhā-Lāiphrahat*. pp. 54–56.

(19) "Kotkhōbangkhap samrap kānplae phrapariyattham nai sanām," in *P. K. P. S.* Vol. 16. pp. 480–486.

(20) 本項の叙述は、Chun, *op. cit.*, pp. 114–122 による。

(21) "Phrarātchaban'yat laksana kēn thahān rattanakōsinsok 124." *P. K. P. S.*, vol. 20. pp. 302–314.

(22) 「教法の知識ある」の原語 "rū thamma" は、先に引用した「位階田表」の用語法そのものである。

(23) Chun, *op. cit.*, pp. 177–178.

(24) 初版は一八九九年。翌一九〇〇年に改訂版が出版された。なお本書についてのチュラロンコーン王のコメントについては、*P. P. S. K.: Phrarātchahatthalēkhā-Lāiphrahat*. pp. 74–76.

(25) *P. P. S. K.: Kānkhanasong*. p. 129.

(26) *P. P. S. K.: Phrarātchahatthalēkhā-Lāiprahat*. p. 54.

(27) *P. P. S. K.: Phraprawat*. pp. 178–180.

(28) *Ibid.*, pp. 180–182.

(29) *Ibid.*, pp. 182–205.

(30) Phra Monkhonthepmuni, *Prawat kānsātsanasuksā-kānsuksā nangsŭ thai khōng wat anongkhārām lae tarunānusāt*. Bangkok, 1957. (cremation volume)

(31) Ongkansuksā, *Rŭang sōp bālī khōng ongkān sŭksā, pho. so. 2497*. Bangkok, 1954. p. 56.

(32) *Ibid.*, p. 57.

(33) *Ibid.*, p. 58.

(34) Krom kānsātsanā, *Pramuan rabiap kānsātsanā khōng krom kānsātsanā krasuang sŭksāthikān*. Bangkok, 1951. p. 241.

第二節　「教法試験」の現状

「教法試験」は、今日まで、タイ国のビク、サーマネーラの生活に大きな影響を与えて来た。タイ国サンガの身分階統制のなかで、「パリエン」、「ナク・タム」の称号は、世俗的社会における学歴に似た役割を果たしている。ビク、サーマネーラの関心も「教法試験」に向けられている。

一九六三年、新サンガ法の制定によって「サンガ議会」が廃止されるまで、「一等パリエン」（プラョーク七段以上）は、「サンガ議会議員」選出資格のひとつであった。今日でも「親教師」（upatchā）となるためには、「ナク・タム一級」試験に合格していなければならない。

「教法試験」はまた、世俗的にも意味をもっている。たとえば「ナク・タム一級」あるいは「プラョーク三・四段」合格者は、旧制中学（マタョム）六年修了試験受験資格を与えられている。また「プラョーク五段」をとれば、旧制中学（マタョム）八年の修了試験の受験資格をうることが出来る。「プラョーク九段」をもつ者が、還俗して官吏となる場合、もし「パーリ語専門職」あるいは「宗教準教師」の職種を希望すれば大学卒としての取り扱いを受け、三級官吏に採用される。私立学校の教員の例をとると、「ナク・タム三級」以上であれば小学校の「道徳」、「公民」、「タイ語」の教員資格がとれ、「プラョーク三段」以上のパリエンならば、中学校で同じく「道徳」、「公民」、「タイ語」を教えることが出来る。こうした「教法試験」合格の副次的効用は、ビク、サーマネーラたちにとって受験への一つの動機づけとなっていることは否定できないであろう。タイ国のビク、サーマネーラたちの生活を観察していると、かれらにとって教法の学習とは、国家試験のための受験勉強と同義語の

ように思われる。[1] このことは、「教法試験」改革の趣旨に沿って考えれば、いちがいに非難することはできないが、「教法試験」と関係のない、純粋に自己自身の宗教理解の深化を目指した教法研究へのインセンチブを奪う結果を生んでいる。もちろん、プラョーク九段までを終えてなおゆとりを持ち、さらに経典や注釈書や、諸外国の仏教研究の成果を学んでいる僧が皆無という訳ではない。しかし多くの僧の関心はもっぱら教理試験に向けられ、その精力の多くが受験準備に費やされていることもまた否定できないであろう。したがって、タイ人僧にとって仏教教理とは何かを知るもっとも有効な方法は、現在ほとんど完成の域に到達している教法試験の全内容を分析することであろう。いま、細部にわたってその全内容に検討を加える余裕はないが、一応全貌を概観して将来への足がかりとしておきたい。

(一)「ナク・タム」試験の内容

「ナク・タム」試験の試験科目と、その指定教科書は、それぞれつぎのように定められている。[2]

(a)「ナク・タム三級」

1　論文　『プッタサーサナ・スパーシット』第一巻　ワチラヤーン親王著

2　経蔵　『ナワコーワート』　ワチラヤーン親王著

3　仏伝　『プッタプラワット』全三巻　ワチラヤーン親王著

『パトムソンボート』　プラサンカラート（サー）著

『サーサナピティ』　教務局編

4　律蔵　『ナワコーワート』　ワチラヤーン親王著

『ウィナヤムック』第一巻　ワチラヤーン親王著

(b)「ナク・タム二級」

1　論文『プッタサーサナ・スパーシット』第二巻　ワチラヤーン親王著

2　経蔵『タンマウィパーク・パリチェート・2』　ワチラヤーン親王著

3　仏弟子伝『アヌプッタプラワット』　ワチラヤーン親王著

『プッターヌプッタプラワット』　ワチラヤーン親王著

『サンキーティカター』　ワチラヤーン親王著

『パトムソンポート』　プラサンカラート（サー）著

4　律蔵『ウィナヤムック』第二巻　ワチラヤーン親王著

(c)「ナク・タム一級」

1　論文『プッタサーサナスパーシット』第三巻　ワチラヤーン親王著

2　経蔵『タンマウィチャーン』　ワチラヤーン親王著

『サマタカンマッターン』　ワチラヤーン親王著

『ウィパッサナーカンマッターン』　ワチラヤーン親王著

『中部経典サティパッターナスッタ（訳）』

『増支部経典ギリマーナンダスッタ（訳）』

3　仏伝等『プッタプラワット』全三巻　ワチラヤーン親王著

『プッターヌプッタプラワット』　ワチラヤーン親王著

『アヌプッタプラワット』　ワチラヤーン親王著
『サンキーティカター』　ワチラヤーン親王著
『プラパトムソンポーティカター』　パラマーヌチット親王著

4　律蔵　『ウィナヤムック』第三巻　「仏歴二五〇五年サンガ法」

各級とも、(1)、「論文」、(2)、「教理」、(3)、「仏伝」ないし「仏弟子伝」(「結集史」を含む)、(4)、「戒律」の四課目をもって構成されている。「論文」は『プッタサーサナスパーシット』を材料とし、これに基づいて「ダンマ」に関して与えられた特定のテーマについて小論文を書かせる試験である。「教理」の試験はいずれもワチラヤーンの執筆した各種の教理教科書に基づいて準備する。三蔵経典の原典は、わずかに「一級」で、短い経典二篇がタイ語訳で採用されているに過ぎない。「仏伝」、「仏弟子伝」などでは、一部に古典的作品も見られるが(『パトムソンポート』など)、ほかはすべてワチラヤーンの「教科書」を用いている。「戒律」も同じくワチラヤーンによる律蔵コメンタールである『ウィナヤムック』全三冊によって学習される。

これらの試験科目を一見して知られる特徴は、三蔵中の「論蔵」にかんするものがまったく含まれていない点であろう。これは仏教の基本教理の習得という「試験」の性質上当然のことかも知れないが、哲学的思弁を好まぬタイ人の一般的傾向と無関係でないかも知れない。タイ国では論蔵に対する関心がいちじるしく低い。この点ビルマや、あるいはかつてのランナータイ(現在のチェンマイ付近)が論蔵研究を発達させたのと比較して対照的である。

以上のように「教法試験」は(その制定の経過から見て当然ながら)、指定教科書の九〇%以上がワチラヤーン親王一人の手によって執筆されている。そしてこれらの教科書に盛られた内容は、事実上、タイ国サンガ唯一

の正統的教義を成しているのである。このことは、一方においてタイ国における仏教研究の不毛な状況と対応するものであろうが、同時に、タイ国サンガがすでに「エクレシア化」したことの傍証と見ることもできよう。

(二)「パリエン試験」の内容

皮肉なことに「ナク・タム」試験の導入整備によって、「パリエン試験」はふたたび伝統的な語学試験へと立ち戻ってしまったかのように思われる。各段とも試験科目は、「パーリ文タイ語訳」と「タイ文パーリ語訳」から構成されている。後者はパーリ「訳」とは言うものの自由訳はみとめられず、与えられたタイ語から、元のパーリ語原文を逐字的に復原再構させる試験で、その準備には原典の完璧な暗誦を必要とする。出題量は五〇〇語にも満たないが、暗記を要するテキストの分量は尨大なもので、たとえば「プラヨーク八段」を例にとると一六万語を越えるほどである。以下に各段の試験科目の使用テキストを掲げる。(3)

(a)「プラヨーク三段」

1　パーリ文タイ語訳　『ダンマパダッタカター』全八編
2　文中における語の機能解説　『ダンマパダッタカター』全八編
3　パーリ語文法　『パーリーワイヤコーン』
4　タイ語誤用訂正、各種公用文

(b)「プラヨーク四段」

1　タイ文パーリ語訳　『ダンマパダッタカター』第一編
2　パーリ文タイ語訳　『マンガラッタディーパニー』第一編

(c)「プラョーク五段」

1 パーリ文タイ語訳『マンガラッタディーパニー』第二編

2 タイ文パーリ語訳『ダンマパダッタカター』第二〜四編〔※〕

(d)「プラョーク六段」

1 タイ文パーリ語訳『ダンマパダッタカター』第五〜八編

2 パーリ文タイ語訳『サマンタパーサーディカー』第三〜五編

(e)「プラョーク七段」

1 タイ文パーリ語訳『マンガラッタディーパニー』第一〜二編

2 パーリ文タイ語訳『サマンタパーサーディカー』第一〜二編

(f)「プラョーク八段」

1 パーリ語作詩

2 タイ文パーリ語訳『サマンタパーサーディカー』第一〜二編

3 パーリ文タイ語訳『ヴィスッディマッガ』第一〜三編

(g)「プラョーク九段」

1 パーリ語作文

2 タイ文パーリ語訳『ヴィスッディマッガ』第一〜三編

3 パーリ文タイ語訳『アビダンマッタヴィバーヴィニー』

「プラョーク三段」から「九段」までに用いられるパーリ語テキストを、その区

表 9 パーリ語テキストの分類

区分	段 位	テキスト
経	三〜六	ダンマパダッタカター
〃	四〜五	マンガラッタディーパニー
律	六〜八	サマンタパーサーディカー
論	八〜九	ヴィスッディマッガ
〃	九	アビダンマッタヴィバーヴィニー

表10　「1967年度教法試験統計」（その1）

	(a)在籍者数	(b)受験者数	b/a（%）	(c)合格者数	c/a（%）
ナク・タム	181,423	144,765	79.7	35,744	24.7
パリエン	20,051	5,980	29.8	1,471	24.6

表11　「1967年度教法試験統計」（その2）

ナク・タム				パリエン			
級位	受験者数	合格者数	%	級位	受験者数	合格者数	%
3	112,736	26,380	23.4	3	1,728	651	37.7
2	20,384	6,727	33.0	4	1,263	406	32.2
1	11,555	2,637	22,8	5	1,411	263	18.6
				6	1,010	111	11.0
				7	373	20	5.4
				8	93	15	16.1
				9	102	5	4.9
合計	144,675	35,744	24.7	合計	5,980	1,471	24.6

（資料：Rāingān Kānsātsanā Pracham Pi 2510）

分にしたがって分類すると表9のようになる。

全体の構成をみると、三段から六段までが「経蔵」、六段から八段までが「律蔵」、八段と九段が「論蔵」という形をとっている。特徴的なのは、パーリ三蔵の原典が一冊もなく、すべて蔵外の注釈書ばかりである点である。「ナク・タム」の場合と同じように、学習者はここでもまた、原典と直接取り組む機会を持たず、正統的な解釈のみを忠実に記憶し再生する能力のみが問われることになる。

最後に、最近における「ナク・タム」、「パリエン」両試験の傾向について見ておきたい。一九六七年度の『宗教局年次報告書』[4]によれば、同年度における「ナク・タム」学習課程の在籍者数は一八万一四二三名で、「パリエン」のそれは二万〇〇五一名であった。この内、同年度の受験者数は、「ナク・タム」一四万四七六五名、「パリエン」五九八〇名、合格者数はそれぞれ三万五七四四名と一四七一名であった（表10、11参照）。ここから知られることは第一に合格率の低さである。「ナク・タム」、「パリエン」共、四人のうち三人は不合格である。これは「教法教育」の成果

が十分に上がっていないことを示すものであろう。第二には、「パリエン」試験における受験者数の低い割合である。十人の学生中、試験に臨む者が三人に満たない。これは「パリエン」試験のむずかしさを示すと共に、試験自体に対する関心低下の指標とも見られよう。「パリエン」試験は、現代のサンガの成員によって、その時代への適合性を問い直されていると見ることができる。すでにサンガではこうした傾向を先取りして、世俗的な科目を加えた新しい「新パーリ語試験学習カリキュラム」を準備しているという。[5] もしこの方式が採用されるとすれば、タイの「教法試験」は、「ワチラヤーン改革」につぐ、第二の改革を経験することになろう。

注

(1) Jane Bunnag, *Buddhist monk……*, p. 26.

(2) 一九六六年現在。(c. f. Phramahā Uthai Phutthawangsō, "Kan suksa pariyattham," in *Phutthasāsana kap sangkhom thai* (cremation volume) Bangkok, 1967. pp. 53-65.)

(3) Phramaha Uthai, *op. cit.*, pp. 61-62.

※印の箇所は、引用資料が文意不通なので、Ongkānsuksā, *op. cit.* に基づき、推定した。

(4) Krom kānsātsanā, *Rāingān kānsātsanā pracham pi 2510*. Bangkok: Krom kānsatsanā, 1967. p. 98.

(5) Phramahā Uthai, *op. cit.*, p. 64.「新パーリ語試験 Bālī phaen mai」は、ビク、サーマネーラの視野の拡大を目的とし、(1)、パーリ語、(2)、普通教科、(3)、一般教養の三部に分かれているという。

第五章　民主主義体制下における「サンガ統治法」とその変遷

一九三二年六月二十四日に発生したクーデターによって、五世王チュラロンコーンの四十二年にわたる治世以来、ほぼ完成の域に達していた絶対王制が倒れ、タイは国王が憲法に基づいて統治を行なう立憲君主制国家へと変貌する。その後四十年のタイ国政治史の歩みをふりかえり、その間に既遂・未遂をふくめ前後十数回のクーデターが発生し、憲法の改正は一部修正を含めると十六回におよび、しかもその十六番目の「恒久憲法」さえもが、二年にして廃止され、今日はてしない「布告政治」が続いているという現状を眺めるとき、タイ国の民主国家への脱皮はいぜんとして完結していないとの感を深くする。(補注)それにもかかわらず、一九三二年六月を境として、国王の存在理由が大幅な修正を蒙り、国家の形式的制度が一挙に民主化されたという事実は、王権との深いかかわりの中に発展して来た歴史をもつタイ国サンガに、世俗権力との新たな調整を迫るものであった。本章では、立憲革命以後制定された二つの「サンガ法」の比較検討を通じて、民主主義体制下におけるタイ仏教の状況をめぐる問題点を考察したい。

一九三二年十二月十日制定された「シャム王国憲法」は、その第四条において「国王は仏教徒でなければならない。そして国王は信仰の擁護者である」と規定し、国王と仏教との伝統的な関係を法律的に再確認した。しかしながら、新たに成立した民主政府の指導者たちは、仏教それ自体に対しては、明らかに無関心の態度をとりつ

づけた。しかし、仏教がタイ国社会のすぐれた統合要因であることは、新政府にとっても十分に認識されていたはずであり、国民の支持を失わないためにも、仏教がかつて絶対王制下において享受していた俗権による援助が、新政府の手で大幅に奪われたという印象を与えないようにとの配慮が一方において働いていたものと考えられる。

一九三四年四月、寺院の財政状態を調査するため、独自の権限をもった委員会が設置されたことは、サンガに対する新政府の最初の接近として注目される。表面上は、サンガ資産と個人資産の混同を排除することを目的としたというこの委員会には、同時にサンガ資産の評価を行なう任務をも課せられており、民主政府のサンガ統制の第一段階を示す措置であった。同じ年の八月、人民代表議会に、一二二の新寺院建設計画案が提出されたとき、議会は「怠惰で人民に寄与するところの少ない僧侶」に対して強い反発を示したという。激しい討論の末、これまで国王固有の権限であった寺院建立の認可権が人民代表議会に移されることとなった。こうした議会の反サンガ姿勢は、サンガ資産をめぐるその後の討議にも反映している。一九三六年には、ビクに対する徴兵法の適用を緩和する内容をもった法案が否決されている。(1)

政体変革後次第にたかまりを示してきた世俗勢力の反サンガ的風潮に対し、サンガの内部においては二つの動きが注目される。その一つは、サンガの管理幹部と新世俗勢力との関係の調整であり、他の一つは、サンガの内部における一部僧侶の造反の動きである。もともとタイ国におけるサンガは、国家に対立する存在でなく、建前としてその固有の自治を主張しながらも、他方国家の体制内部にあって、世俗権力に従属した存在であった。この傾向はサンガ統治法の制定によってますます助長されていた。それゆえ、一九三二年のクーデターに際しても、法王は、つねに支配者を支持する側に立つという伝統的なサンガの立場を堅持し、ただちに革命政府を支持する方針を打ち出したのであった。こうした世俗権力に対するサンガの従属は今日に至るまでタイのサンガを特徴づ

けている。

クーデター以降の新しい動きとして注目されるのは、サンガ内部に発生した若手僧侶の造反運動である。クーデター後三ヵ月を経た一九三二年九月、一部の僧侶が結束して、サンガの管理体制に対する反対運動を組織するという事件が発生した。これに対してサンガの幹部は新政府の支持を背景に強圧的態度をもって臨み、翌三三年一月、首謀者である三十三名の僧侶を法王命令をもって還俗せしめ事態を収拾した。(2) この事件は変動期におけるタイ・サンガの動向を知る重要な手がかりを与えるものと見られる。

また二年後の一九三五年二月には十二の県を代表する二千名の僧侶が大挙上京して、プラヤー・パホン首相に対し、サンガ行政を民主化してほしいとの嘆願を行なっている。(3) この事件もまたクーデター以後のサンガ内統制の弛緩を示す指標として注目に値する。いずれも研究の現段階においては、事実関係で不明な点が多く残念ながら問題の重要性を指摘するにとどめざるを得ない。

注

（補注）本稿脱稿後、一九七三年十月十四日、バンコクの学生を中心とするタイ国近代史初の大衆蜂起の結果、タノム・プラパート政権は崩壊した。

（1）以上の叙述は Virginia Thompson, *Thailand, the New Siam*. New York: The Macmillan Company, 1941. pp. 638-640. に基づく。

（2）*Ibid.*, pp. 641-642.

（3）*Ibid.*, p. 642.

第一節　「仏暦二四八四年サンガ法」の制定

一九四一年八月、「仏暦二四八四年サンガ法案」が人民代表議会を通過し、十月十四日御璽を得て制定公布された。この法律の施行に際し発表された政府声明によれば、新法の特徴は、「戒律を犯さぬ範囲において、サンガの統治組織を、国家統治の方式に近づける」ことであった。[1]「サンガの統治組織を国家統治の方式に近づける」とは、この時点においては、サンガ統治に民主主義的原理を導入することを意味するものであった。そして事実、新法には旧法には見られない民主主義的文言がちりばめられていた。

こうしたサンガの形式的民主化が、はたしてサンガ内のいわゆる「民主化要求」の高まりに対する回答として行なわれたものであるか、それともそのようなサンガが内部の動勢とは関係なく、政府独自の判断において行なわれたものであるかについての検討はまだ行なわれていない。のちに触れるマハーニカーイ派対タマユット派の抗争問題をも含め、今後に残された研究課題である。

さて、一九〇二年、ワチラヤーン親王の主導の下に制定されて以来、四十年にわたって施行されてきた「ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法」に代わって、民主政府が新たに制定した「仏暦二四八四年サンガ法」は、サンガの統治組織を、三権分立という近代国家の統治原理に適合するよう、形式的に整備することを目的として制定されたものである。[2] したがって用語法にいたるまで、政治用語の仏教的タームへの翻訳色が濃厚である。国王に対する「サンガの王」としてのサンカラート sangkharāt〈sangharāja（法王）は、伝統的用語法の中にも見出されるもので、特に目新しくはないが、「大臣 ratthamontrī」に対する「法臣 sangkhamontrī」、「内閣 khana ratthamontrī」

に対する「法臣会議 khana sangkhamontrī」、「総理大臣 nāyok ratthamontrī」に対する「主席法臣 nāyok sanghamontrī」、「国会 ratthasaphā」に対する「サンガ議会 sangkhasaphā」は、いずれも、「国家」を意味する rattha を、sangkha つまりサンガに置きかえてつくった新造語である。

以下「仏暦二四八四年サンガ法」の重要な点につい逐条検討しよう。

「法王（サンカラート）」という語の起原は古いが旧法には見えていなかった。新法ではこの伝統的用語が「統一サンガの首長」という特定の意味をこめて用いられている。「法王」の任命権は国王にあり（第五条）、これによってサンガの国家に対する従属的関係が明確化された。「法王」は終身職であり、解任に関する規定はもうけられていない。

「法王」は、「サンガ議会」の助言によりサンガの法律に相当するサンガ律 sangkhānat を制定し（第七条）、「法臣会議」を通じてサンガの行政を統轄し（第八条）、「サンガ裁判所 khana winaithōn」を通じてサンガ内の紛争を裁定する（第九条）。これらの規定は、「仏暦二四七五年シャム王国憲法」の第六条（国王は、人民代表議会の勧告と同意により、立法権を行使する）、第七条（国王は、内閣を通じて行政権を行使する）、第八条（国王は、法律によって設置された裁判所を通じて、司法権を行使する）のなぞりであろう。

サンガの立法府としての「サンガ議会」は、四十五名を越えない議員をもって構成される。議員は、(1)、「タンマ位」以上の長老、(2)、一級プラカナーチャン、(3)、一級パリエンの三種より成る（第十一条）。その合計が議員の定足数を越える場合は、(1)、(2)、(3)、の順序と、有資格者の臘次に従う。たとえば、一空席に対して、二名の有資格者があり、一方が臘次十三年の一級プラカナーチャーンで、他が臘次二十年の一級パリエンであった場合、前者が後者に優先して議員に任命される。「タンマ位」以上の長老とは、具体的には、「サンカラート」、「ソ

ムデット・プララーチャーカナ」および欽賜名の中に「タンマ」の語を含む最上級の「プララーチャーカナ」を指す。「プラカナーチャーン」とは、サンガ行政の事務を分掌する僧官で、国家における官吏に相当する。[3]「一級パリエン」とは、パーリ語試験七段以上の合格者を指す。

「法臣会議」はサンガの内閣に相当する行政機関である。主席法臣を長とし、九名を越えない法臣によって構成される。法臣の任命権者は法王であるが文部大臣がこれに副署する（第二十八条）。「法臣会議」を構成するこれら十名の法臣は、主席法臣を含めその半数にあたる五名が「サンガ議会」に議席をもたなければならない（第二十九条）。法臣会議の任期は四年である。法臣は文部大臣の解任要求によって解任される（第三十一条）。

国家の行政機構における各省に相当する機関として、「行政法省 Ongkān pokkhrōng」、「教育法省 Ongkān sŭksā」、「布教法省 Ongkān phoeiphae」、「建設法省 Ongkān sāthāranūpakān」の四つの法省がもうけられている。各法省は法臣の中から任命された各一名の長官によって統轄される（第三十三条）。

「サンガ裁判所」は、パーリ律に言う「諍事 adhikaraṇa タイ語 athikōn」の裁決機関である（第五十条）。ここでは一般の裁判所に準じた、三審制が採用されている。

サンガの地方行政機構については、サンガ律をもってこれを定めている（第三十四条）。この規定にもとづく最初のサンガ律は、本法施行の翌年、一九四二年十一月十四日制定された「地方サンガ行政規則を定めるサンガ律 Sangkhānat rabiap borihān kān khanasong suan phūmiphāk phutthasakkarāt 2485」である。[4] それによると、サンガの地方区分は、国家の地方行政区分に従い、「県管区」、「郡管区」、「行政村管区」の三段階となっている。なお右の「サンガ律」と同日付で制定された「大管区の範囲を定めるサンガ律 Sangkhānat kamnot khètphāk pho. so. 2485」、[5] によると、「県管区」の上位区分として、「中央大管区 phāk klāng」、「東部大管区 phāk būraphā」、「東北大管区 phāk

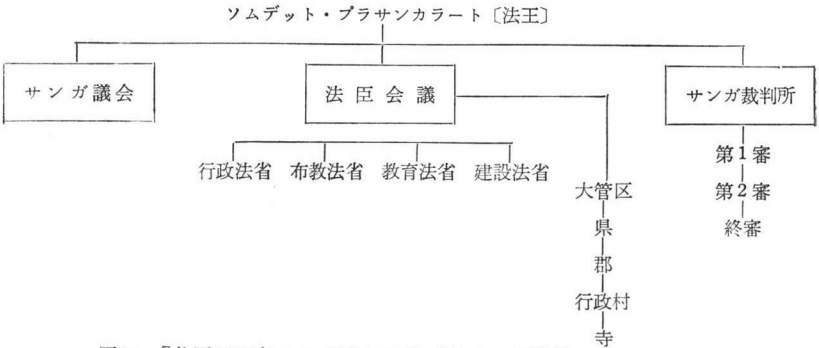

図14　「仏暦2484年サンガ法」に基づくサンガ機構

īsān」、「北部大管区 phāk nūa」、「南部大管区 phāk tai」、「特別大管区 phāk phisēt」という六個の「大管区」がおかれている（第四条）。ただし大管区の範囲や数は県管区以下の行政単位と比較すると不安定で、これを制定した翌年の一九四三年八月六日に、早くも「大管区」を国家における地方行政単位である「行政管区」と一致させるという改正が行なわれ、右の六大管区は廃止された。一九五二年に九つの行政管区が制定されるとサンガもそれに合わせて、「九大管区」をもうけている。[6]「県管区」、「郡管区」には、中央行政機関である四法省の下部組織がおかれている。

サンガ組織の最末端は「寺院」である。「寺院」には、「浄域設立の勅許をうけた寺院」と「小寺」の二種類がある。前者はいわゆる「結界」した布薩堂をもつ寺院で、サンガの正式行事（得度式、ウポーサタなど）を行なうことができる。浄域をもたない「小寺」に止住するビクは、ウポーサタの都度、浄域（Sīma）をもつ寺院に赴かなければならない。浄域設定の認可権を俗権が保有していることは、サンガの俗権への従属を示すもう一つの徴候として注意する必要がある。

「寺院」は「住職 chao āwāt」によって統轄される（第四十二条）。寺院内に止住する出家者（ビク、サーマネーラ）、在家者（寺子など）は、住職の監督下におかれ、住職の命令に従わないときは、寺院から追放される（第四十

四条)。

このようにして、法王を頂点とし、各寺院を底辺とするサンガの階統制が、「ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法」より、さらに整備された形で成立したのであった。

図14は、「仏暦二四八四年サンガ法」に基づくサンガ機構を図示したものである。

注

(1) "Thalaengkān ruang phrarātchaban'yat khana song" in *Phrarātchaban'yat khana song phutthasakarāt 2484 phrōm thang khum thalaengkān*. Bangkok: Rōngphim Mahāmakutrātchawitthayālai, 1941. ko-khō.

(2) 本書四〇三〜四一四頁に、「仏暦二四八四年サンガ法」が全訳掲載されている。

(3) 「官吏分限令」に相当するものとして「仏暦二四八六年プラカナーチャーンの分限を定めるサンガ律 Phra Khanāchān Phutthasakarāt 2486」が制定されている。(Saat Milinthawat, *Pramuan rabap khanasong*. Bangkok, 1956. pp. 50-66.)

(4) Saat, *op. cit.*, pp. 45-50

(5) Krom kānsātsanā, *Pramuan rabiap kān sātsanā*. Bangkok: Krom kānsātsanā, 1951. pp. 27-28.

(6) 一九六七年現在、全国には十八大管区がおかれている。Krom Kānsatsana, *Rāingan Kān Sāisanā prachum pi 2510*. の付図参照。

第二節 「マハーニカーイ派」と「タマユット派」の確執とサンガ統治

「仏暦二四八四年サンガ法」によってタイ・サンガに導入された民主主義的統治機構は、当初、円滑に機能するかに見えたが、サンガ統治の主導権をめぐるマハーニカーイ派、タマユット派の抗争は、サンガの統治に重大

な危機をもたらし、二十年後に登場したサリット政権の手で廃止されるに至る。本節ではその間のサンガ政治史の輪郭を断片的な資料を手がかりとして組み立ててみたい。

タマユット派は、一八三六年、当時僧籍にあったモンクット親王（のちの四世王）によって創始されたサンガ内の復古主義的革新派である。モーン僧の影響を強く受けていたことから、初めは一般の受け入れるところとならなかったが、王族が相次いで同派で出家したことから威信が高まり、次第にサンガ内における勢力が増大した。タマユット派の勢力を決定的にしたのは、チュラロンコーン王の異母弟で、当時ボーウォンニウェート寺の住職であったワチラヤーン親王が一八九三年タマユット派の大管区長に就任し、前章で詳述した教法試験の改革に着手するなどサンガ改革の主導権を掌握し、兄王の支援の下に「サンガ統治法」の制定をはじめとする中央集権的サンガ改革を精力的に推進したことであった。ワチラヤーン親王は地方行政制度の改革における内相ダムロン親王にも比すべき大事業を、サンガの分野において完成した人物として記憶されなければならない。ワチラヤーンは、一九一〇年法王に任命され、名実共にサンガの首長となり、サンガ内におけるタマユット派の優位を確定的なものとした。

統計的に見るかぎりでは、マハーニカーイ派とタマユット派の較差は歴然たるものがある。一九五八年の一資料によると、全国二万九四四寺院の九七%弱にあたる二万二九五寺がマハーニカーイ派に属し、タマユット派所属の寺院は、わずかに六四九寺に過ぎない。[1] ところが、サンガ管理幹部になると、両派の地位は逆転する。たとえば、ワチラヤーン親王以後の法王のニカーイ別を調べてみると表12上欄のようになる。時間的に見れば四十八年間のうちわずか六年間をのぞくあとの四十二年間がすべてタマユット派によって法王の座を占められたことになり、数の上では四人の法王中三人までがタマユットと、タマユット派出身者の圧倒的卓越が目立つ。つぎに、

表12　法王，主席法臣のニカーイ別分類

	法　王　名	在任期間	ニカーイ別
第 10 代	ワチラヤーン親王	1910～1921	タマユット
第 11 代	チナウオーラシリワット親王	1921～1937	タマユット
第 12 代	ティッサテーウォー比丘	1938～1944	マハーニカーイ
第 13 代	ワチラヤーナウォング親王	1945～1958	タマユット

	主 席 法 臣 名	在任期間	ニカーイ別
第 1 代	ソムデット・プラマハーウィラウオング（ティッソー比丘）	1942～1946	タマユット
第 2 代	ソムデット・プラプッタコーサーチャン（ヤーナワロー比丘）	1946～1951	タマユット
第 3 代	プラサーサナソーボン（ウッタージー比丘）	1951～	タマユット

「仏暦二四八四年サンガ法」制定以来の「主席法臣」の出身ニカーイ別を調べてみると、表12下欄のように、これまたまったくタマユット派が一方的にその職を独占していることがわかる。

「サンガ議会」議員の勢力分野を見ると、定員四十五名の議員中、二十三名がマハーニカーイ派、二十二名がタマユット派と、その差は一名に過ぎず、両派の勢力はほとんど伯仲していた。(2) 他のすべての条件を除くとしても、こうしたサンガの権力機構内部における「不均衡」が、多数派であるマハーニカーイ派にとって不満の原因となったであろうことは容易に想像がつく。ピブン首相が、両派の対立の続く状態を憂慮し、その統合を目的として、プラシーマハタート寺を建立したり、経律の結集を企画したりしたが、結局失敗してしまったというのも、こうした権力配分上の不均衡を不問に付して理想論に走っていたからであろう。ところでこうしたマハーニカーイ・タマユット両派の抗争は、一九四九年に至って、一挙に表面化するに至る。その端緒をつくったのは、タマユット派事務局長が、地方管区長に対して公然と「サンガから離脱」することを指令した一通の回章であった。

先に解説を加えたサンガの中央統治組織においては、マハーニカーイ派も、タマユット派も、ニカーイの区別なく両派の僧が共同でそれぞれの職

務を分掌していたが、地方行政機構に関しては、両派がそれぞれに管区長を任命して、自派の寺院を統轄していた。しかし、タマユット派の寺院はその数が少なかったので、県によっては、マハーニカーイ派の管区長が実質的にこれを統轄する場合が多かった。ところが、タマユット派の幹部は少数派なるがゆえに自派の寺院がマハーニカーイ派の統轄下におかれることを好まず、一九四九年に至りついに「サンガ法」無視とも受け取られかねない強硬措置に踏み切ったのである。

一九四九年七月十六日、タマユット派事務局長の署名入りで、全国のタマユット管区長に送付された回章は、この間の経緯を知るための重要史料なのでやや長いが以下に全訳しておこう。(3)

ボーウォンニウェート寺内
タマユット派事務局
仏暦二四九二年七月十六日付
書簡第三四一／二四九二号
タマユット派書記長発
タマユット各管区長宛

「地方におけるタマユット派の統轄に関する件」

現在、多くの県において、マハーニカーイ派の管区長が、タマユット派の寺院を、自派の統轄下におこうとする動きがあらわれている。これは、ニカーイの自由に対する侵害であり、仏暦二四九二年憲法の違反行為である。今後とるべき措置の原則を定めるため、タマユット派においては、本件を委員会の審議に付託したところ委員会は審議の結果つぎのような結論に達した。すなわち、「仏暦二四八四年サンガ法」の経過規定がいぜんとして効

力を有している現状において、タマユット派は自治の自由を主張する権利がある。また「仏暦二四九二年憲法」にも、ニカーイを選択する自由およびニカーイ内部における自由が規定されている。さらに教育振興に関する教育法省規則においても、ニカーイの別を認め、たとえば補助金の額も一郡あたりマハーニカーイは九十バーツ、タマユットは三十バーツとそれぞれ別個の額を規定している。以上の理由により、（委員会は）タマユット派の寺院が、すべてラタナコーシン暦一二一年法当時の状態に復帰すべきである（と考える）。

タマユット大管区長はすでに本件に承認を与え、各地方のタマユット派寺院が、かつての状態に復帰すべきことを指令している。すなわち、タマユット派寺院は、下級管区から大管区にいたるまで、すべての管区においてタマユット派の管区長の統轄をうけるべきであって、他のニカーイの管区長に従属すべきではない。各地方の管区長は、統計作成上ビク、サーマネーラの数を必要とするが、これはタマユット派の県サンガ管区長を通じて入手させるべきものであり、各寺院からの直接入手を許すべきではない。以上の次第につき、各位は今後タマユット大管長の発出した本命令に従って行動し、所轄県内に存在するタマユット派の全寺院にその趣旨を周知徹底させるよう努められたい。

プラマハー・サーイ・トゥンテョー　　署名

ここでいうところの「経過規定」とは「仏暦二四八四年サンガ法」の第六十条で、そこにはつぎのように規定されている。

「第六十条　経律の結集が完了するか、あるいはこの法発効の日から起算して少なくとも八年を越えないかぎり、古来信奉され実践されてきた教義を変更させるような、いかなるサンガ律、サンガ規則、法王命令、省令ま

たは施行規則もこれを制定することを禁ずる」。

ピブンの企図した「経律の結集」にかんする資料が利用できないため、この経過規定の立法の趣旨を正確にとらえることはできないが、マハーニカーイ、タマユット両派の合同がピブンの目的であったことは、同法施行に際して発表された「声明」からも明らかであり、その点を考慮するならば経過規定の有効期間であることを理由として、現行のサンガ法そのものを否定するような行動に出たことは根拠が薄弱なように思われる。しかしこの点の解明には正確な原史料にもとづく研究の深化によって、さらに事実関係を明らかにすることが必要であろう。いずれにせよ、こうしたタマユット派の露骨な分派行動は、かねがねタマユット派に反感を抱いていたマハーニカーイ派の反発を招いたが、さらに主席法臣の人事問題がこれにからみ、問題は一層深刻化した。

一九四六年タマユット派のソムデット・プラプッタコーサーチャーン（ヤーナワロー比丘）を第二代の主席法臣とする、法臣会議が成立した。かれはその後五ヵ年間引き続いて主席法臣の職にあったが、晩年には老齢のため執務不能となったので、同じくタマユット派である布教法省長官プラサーサナソーポン（ウッタージー比丘）を事務代理として任命し、主席法臣の職務を代行せしめた。一九五一年、ソムデット・プラプッタコーサーチャーンが逝去したときその後任者として、事務代理であったプラサーサナソーポンが主席法臣に昇格したが、この措置によって、マハーニカーイ派の積年の憤懣は爆発した。

新主席法臣の任命が、一九五一年六月十一日に終了した四日後の六月十五日、マハーニカーイ派の四十七名の高僧は、連名で長文の嘆願書をピブン首相あてに送付している。この書簡は戦後サンガ史の一時期におけるタマユット・マハーニカーイ両派の対立の実態を知るための貴重な資料と考えるので長文ではあるが、以下にその全文を訳出しておきたい。(4)

仏暦二四九四年（一九五一）六月十五日

ソムデット・プラワナラットの主席法臣任命に関する件

総理大臣閣下およびタイ国政府殿

「われらマハーニカーイ派の長老一同は、以下に申し述べる事件について、閣下の御英断をわずらわしたく、ここに書簡を呈する次第であります。こいねがわくば、マハーニカーイ派に対して、その立場と状況にふさわしい正義と擁護の示されんことを。

サンガ統治の過去と現状につきましては、ここに繰り返して述べるまでもなく、閣下の御高承のとおりであります。しかしながらマハーニカーイ派の立場がどのようなものであるかについてはいまだ閣下および閣下の政府のお耳に達することなきを憂うるものであります。

今日、タイ国・サンガは、経過規定を除けば、すべて「仏暦二四八四年サンガ法」をその法的規範としているのであります。すなわち、タイ国・サンガは、一体となって統治すべきであって、タマユット派、マハーニカーイ派とを区別すべきではないことは申すまでもありません。また僧官としてサンガに職を奉ずる者は、僧の資格と能力とによって選抜されるべきであって、マハーニカーイ派たるとタマユット派たるを問わないのであります。

当初、サンガの運営はこの法律に則って行なわれておりました。しかるに、その後タマユット派はわれらの知見の遠く及ばざる権勢と利益とに心奪われたのか、直接・間接にあらゆる手段をつくして、「仏暦二四八四年サンガ法」を抹殺しようと試みたのであります。直接には、自派の支持者を通じて国会に干渉し、憲法の条文を歪曲して解釈し、ついに「仏暦二四八四年サンガ法」を空文化することに成功したのであります。また間接的には、さまざまな遁辞をもうけて「サンガ法」に反対を試み、各種の反対文書を流すなどの謀略を行なっておりました

が、これでもなおかれらは満足しなかったのであります。それは一九四九年のことでありました。タイ国・サンガの師父たるべき現法王は、そもそも偏りの心の持主なのでありましょうか、それとも痴毒に犯され給うたのでありましょうか、少数派の人々に加勢して、自らタマユット派の大管区長の職を兼ね、同派の事務局長に命じて全国のタマユット管区長に回章を送り、「仏暦二四八四年サンガ法」体制からの離脱を命じられたのであります。このサンガ法は、タマユット派の僧も多く僧官としてその体制の一翼を担っており、法王御自身さえその体制下において職を奉じておられるにもかかわらずであります。

その時以来、タイ国・サンガはこの法律の建前を逸脱した姿へと変貌してしまいました。すなわちタマユット派は、独立してマハーニカーイ派とは別個のサンガ統治を始めたのであります。これもまた、大管区長自らが、マハーニカーイ派の僧官の監督を拒否せよとの指令を発したからにほかなりません。厚顔にもタマユット派の人人は、自派がマハーニカーイ派を支配し続けてきたことには目をつむりながら、マハーニカーイ派がタマユット派の僧を監督することを許せぬとでもいうのでありましょうか。そればかりではありません。新サンガ法の制定この方、タマユット派の僧たちは、あらゆる手段を弄してマハーニカーイ派がサンガの要職、とりわけ主席法臣となることを妨げてきたのであります。タマユット派がサンガ法を尊重せずひたすらサンガの要職を占めることのみに腐心した事実は、以下にのべる証拠によって歴然たるものがあります。

(1)　初代主席法臣のソムデット・プラマハーウィラウォングはボロマニウェート寺（の住職、すなわちタマユットでありました）。

(2)　二代目主席法臣は（同じくタマユット派の）テープシリン寺の（住職である）ソムデット・プラプッタコーサーチャーンでありました。この僧は老齢のため執務も思うにまかせぬ状態になってさえ主席法臣の職に留ま

りました。それは、まったく法的根拠をもたぬ主席法臣事務代理などと称する職を置いたからにほかなりません。しかもその事務代理は、余人ならぬタマユット派のプラサーサナソーポンでありました。

(3) 三代目の主席法臣は、当のプラサーサナソーポンその人であります。かくして、サンガの統治機構が改革されて以来、主席法臣の三人が三人ともにタマユット、いやもし事務代理を一人と数えるならば、三人から四人までもがタマユットによって独占されて来たのであります。マハーニカーイがタマユットと比較して数十倍の僧を擁していることは万人の認めるところであります。資格といい年功といい、数多くのすぐれた長老をマハーニカーイ派は有しているのであります。それにもかかわらず、サンガの師父たる法王は、われらをいやしい妾腹の子とでもみそなわし賜うたか、マハーニカーイ派に一顧だに与えず、あまつさえ、その「妾腹の子」の権利さえも奪いとってこれを正室の子に分け与えたのでありました。今日の主席法臣は、いわばタマユットがその統治には無縁のはずのマハーニカーイ派だけの統轄者ではありますまいか。なぜならば、全国のタマユット派のサンガは、一九四九年以降われらの師父なる御方が偏愛のあまりに御自身でこれを養おうと持ち去られてしまったからであります。しかし、法王は不応行を怖れ賜うたか、法的にも状況的にもマハーニカーイ派の権限に属すべき主席法臣の職をば、法王御自身の嫡子に与え賜うたのであります。

いま正義にもとづいて思案をめぐらすならば、今回の主席法臣の地位は、ベンチャマボピット寺住職のソムデット・プラワナラットにこそ与えられるべきであります。前代、前々代の主席法臣の地位は、タマユット派によって占められました。これは世尊の教えにしたがい年功をもって判断の基準としたのであって、とくにマハーニカーイの利害を考えたのではないと言われれば、目をつぶって御意に御座居ますと申し上げておきましょう。われらの師父は、地位や立場にふさわしい憐みの心を持たぬ御方でありますから。

心を空しうして、人物と諸般の事情を勘案し、サンガの安寧、政府と大多数の国民の福利を願って考えるならば、以下のごとき結論に達するでありましょう。すなわち、

(1) ソムデット・プラワナラットとプラサーサナソーポンを比べれば、ソムデット・プラワナラットのほうがプラサーサナソーポンより、年齢も上であり、資格もすぐれ、僧位においても上級に位しているのであります。

(2) ソムデット・プラワナラットはマハーニカーイ派の長老であります。そして現在の主席法臣の地位は、すでに指摘いたしましたような事情からマハーニカーイ派のサンガのみを統轄する役職であります。

(3) ソムデット・プラワナラットは、プラサーサナソーポンとくらべ数十倍も多い僧俗の信徒の信望を集めている人物であります。

(4) 現法臣会議の中で（すでに会議に出席不能となったソムデット・プラプッターチャーンを除けば）ソムデット・プラワナラットが臘次も最高であり、しかもタマユット・マハーニカーイ双方の法臣から尊敬を受けております。

(5) 現在、ソムデット・プララーチャーカナの僧位をもつ最高位の大長老の中で、まだ健康体であり、執務可能なのは、ソムデット・プラワナラットただ一人であります。その人徳といい、吉相といい、過去、現在、未来にわたる客観的事情のすべてを総合して見るに、ソムデット・プラワナラットこそは、主席法臣たるにもっともふさわしい人物であることは間違いありません。

以上の理由により、われらマハーニカーイ派の長老全員は、総理大臣閣下、および閣下の政府が、本件を慎重に審議され、ソムデット・プラワナラットを主席法臣に任命し、もってマハーニカーイ派のサンガおよび在俗信徒に吉祥がもたらされるよう請願するものであります。

今般、われら一同が、閣下の御心を悩ますごとき行動を起こしましたことにつきましては、まことに遺憾に存ずる次第であります。なぜならば出家者はそもそも平和的な手段を旨とするべきだからであります。しかしながら、諸般の事情を十分に考え抜いた末、大義のためいかにしても行動を起こさざるを得ないとの結論に到達したのであります。このような手段に訴えても事態のすみやかな解決をはからぬかぎり、サンガにとってもはたまた政府にとっても、大なる損失を生むやも知れぬと判断したからであります。マハーニカーイ派の僧たちは、かかる不法に長年月忍従を強いられて来たことに幻滅の悲哀を感じております。われら心を一にする者がもっとも懸念いたしますのは、このような立場におかれたマハーニカーイ派の僧が一斉に立ち上がり、不満分子にありがちなかの不法をおかしてまで権利の要求をかかげる事態が到来することであります。なぜならば、不法をおしつけられ続けて来た者たちは、こうすることによってサンガ、あるいは悲しめるタイ国仏教の名誉を輝かそうと考えるでありましょうから。それゆえにこそわれら一同は、平和的な手段により、こうして閣下と閣下の政府に訴え出たのであります。

もしこれを悪意にとり、未だ煩悩を断ち切れぬ僧侶共が、平和を乱す行ないにふけっていると考えられるならばいたしかたありますまい。しかし、煩悩の虜となった権力者の所業によってある結果が生じたとすれば、その結果はいきおいその原因にふさわしいものでありましょう。統治原理の真実に基づいて言うならば、権力者とはこの世の権勢をほしいままにする者であります。もし、その権力が、不法によって築かれ、時と処にふさわしからぬ権力であるならば、何とおそろしいことでありましょうか。呪法によって権力を握った者が、タマユット派であり、かつてマハーニカーイの長老たちの上に君臨するところのプラサーサナソーポンに武器をあたえるならば、しかもかれがマハーニカーイとは実は何のかかわりももたぬ人であることを考え合わすならば、まことにも

って戦慄すべきであります。

プラサーサナソーポンが、総明で、タマユット派の信望を集める有力なタマユットの大長老であると、タマユット派なりあるいはタマユット支持の在俗信徒たちが言われるのなら、マハーニカーイ派もこれに同意し、マハーニカーイのためにその能力と知力を惜しみなく使って下さる寛容さの前に感謝の言葉を捧げるでありましょう。しかしながら、プラサーサナソーポンは、未だ煩悩を離脱し切れぬ大長老であり、マハーニカーイの信頼をつなぎとめることはできません。これまでの行動から判断するに、タマユット派はマハーニカーイ派にこだわり地位身分に執着しております。もし地位に執着しないというのであれば、主席法臣の席をマハーニカーイ派に譲ってそのあかしを立てて見せていただきたい。マハーニカーイ派はその時はじめてかれを信じ、将来共にこれに尊敬を捧げるでありましょう。

最後に衷心より念願いたしますのは、閣下および閣下の政府が、これまで述べ来たった事柄の真実に注目して、マハーニカーイ派大多数の決意をうけたわれら一同の嘆願の正しさを直ちに立証されることであります。もし、何らかの理由によって、この嘆願の趣旨に違う結果が生じましたる場合には、サンガの中に好ましからざる事態が発生しようとも、遺憾ながらわれらはこれについて責任を負うわけにはまいらぬということを、この機会に明言いたすのであります。

なお、同趣旨の嘆願は、法王に対しても行ない、われらの目的の実現を期しております。

プラタンマトライローカーチーヤン他四十六名」

右の書簡の内容からも知られるように、マハーニカーイ派はサンガ政治における劣勢を、国家権力の介入を求めることによって挽回しようと、この嘆願書を提出したのであった。

マハーニカーイ派による巻き返しは功を奏し、法王は、七月三日、要求通り、プラワナラットを主席法臣に任命し、プラサーサナソーポンを主席法臣から降格させて、従前の職である布教法省長官に復帰させた。こうしてサンガは、一応その危機を回避することが出来たのである。しかしながら、両派の反目はその後も終息せず、七年後の一九五八年、法王位継承問題をめぐって、ふたたび表面化するに至った。

注

(1) *Patithinsātsanā 2501 khong rongphim kānsāisanā*. Bangkok, 1958. p. 4.

(2) 出所は、「法王」、「主席法臣」については、Sangiam Khumphawat, *Somdet Phrasangharāi Samai Chakriwong*. Bangkok: Ruamsan, 1965.「サンガ議会」の議員の出身ニカイについては注(1)に引用の資料の七～八頁に掲載された議員名簿による。

(3) 底本には、Sangiam, *op. cit.*, pp. 438-447. 所収のテキストを用いた。

(4) *Ibid.*, p. 452. なお任命の日付については、Wichien Wachiraphalu, *Pramuan Phrarātchaphithi, Phrarātchakuson, Ratthaphithi, Sātsanaphithi lae Rabiap Borihān Kānkhanasong, Khānu Phrakhanāhikān (chabap phiset)*. Bangkok, pp. 266-273 所収の「法臣会議名簿」参照。

第三節　サリット・タナラットの登場と「新サンガ法」

一九五八年十一月十一日、第十三代法王クロマルアング・ワチラヤーナウォング親王は脳出血のため、八十五歳の生涯を閉じた。一九四五年法王就任以来、十四年目のことであった。[1] 第十四代法王候補者の選考の実情は不十分な資料からはこれをうかがい知ることはできないが、前法王の逝去から新法王の就任までに十八ヵ月を要し

たこと、一九六〇年五月ごろ以後、サンガの幹部である某高僧が、政府を欺こうとしている旨の怪文書が配布される事件が発生したことなどから、法王位をめぐって、マハーニカーイ派、タマユット派の間に暗黙の抗争が行なわれていたことが推定される。この推定を裏付ける資料は、一九六〇年十月二十八日付の「サンガの動向にかんする総理府声明」である。この声明文もまた、先に引用した二資料と共に数々の重要な内容を含んでいるので、今後の考究の足がかりとして全訳しておこう。(2)

「サンガの動向にかんする総理府声明」

政府がその全力を傾注して国家開発を推進し、愛国的な国民各位が近隣諸国の情勢によって惹き起こされた非常事態に身命を捧げて立ち向かおうとしている今日、サンガにおいては憂慮すべき事態が発生している。もしこの事態を放置しおくときは、ひとり仏教の衰亡をまねくに留まらず、国家にも危害を加えるおそれなしとしないので、政府はここに声明を発して、その所信を明らかにするのを適当と考える。

政府の真意は国民各位と同様である。すなわち、仏教を民族固有の宗教と信じ、民族、宗教、国王を三つの宝として尊重する。全国に二十五万人も存在する僧侶を尊敬し、これに一般の俗人に勝る特権を付与し、何物も借りず、買わず、世のなりわいに心煩わすことなく生活を送ることを許し、税金も支払わず、兵役の義務も免れ、いかなる危険をもおかす要なく過ごすことを可能とさせているのは、ただ一つの目的の達成、すなわち、戒を正しく守る清浄の人、仏法を厳格に実践する人、そして仏教をとこしえに繁栄せしめる人であって欲しいと念願するからにほかならない。

しかるに、仄聞するところによれば、高僧のある者は、出家者の身分にあるまじき行動に走ることすでに久しいという。政府はこれによって被害を蒙った筋からの嘆願を受け、また仏教の将来を案ずる人々の斬えを聞き、

これをいかに処置すべきかにつき検討を加えた。処置の仕方には二つの方法がある。その一つは、政府がこれに一切介入せず、仏教内部の事柄として放置しおく方法である。もう一つの方法は、政府がはたしてそれを黙過することが許されるかどうかを問題とすることである。仏教は（タイ）民族固有の宗教であり、国民の大多数はこれに関心を払い、それが衰微するのを好まない。そして国家と民族、宗教、国王を守護することはまさに政府の責務なのである。

これらの二つの方法を検討した結果、政府は自らの任務をサンガに対する協力者と規定した。すなわちこれは、もし法臣会議が、証人や証拠を必要とする時は、政府はその力の及ぶかぎりこれに協力を惜しまないことを意味する。これまで法臣会議で何を審議しようと、どのような措置がとられようと、政府がサンガに干渉したことはなかった。しかしながら一方において政府は、不隠な情勢、安全をおびやかす事態の発生にはつねに十分の注意を払って来た。政府は、今日のごときサンガの事態に対してその見解を公にしたことはなかったが、これはサンガが政府に遠慮することなく、まったく自由に自ら理非曲直の判定を行なうことを念願したからであった。事実、サンガが自らの力をもって自らを治め、政府がなんらの容喙の必要もないことは、まことに慶賀にたえぬ次第なのである。

しかるに事態は好ましからぬ方向へと発展してしまった。すなわち、五ヵ月前に配布されて世間をさわがせたものと類似の法王の後任問題、法臣会議の改造問題にかんするパンフレットがふたたび配布されるという事件が発生したのである。このパンフレットは、某高僧を非難し、政府がある種の高僧によって欺かれていることを暗に非難している。事実はどうか。政府はこの声明文を発出するまで（この問題に関し）何人の言をも信じなかった。法臣会議もまた、最終的な判定をまだ政府に通告してきてはいないのである。

思うに、国民各位がもっとも関心を寄せているのは、いまかりに法臣会議がある種の決定を下したとして、その決定の対象となった者が法臣会議の命に従わず、しかも法臣会議にその命令を強制する能力がない場合、もし政府がこれに協力を求められたならば、政府としてはどのような態度に出るかということであろう。政府がこの声明文をもって明確にしておきたいのはつぎの一事である。すなわち、もし法臣会議から要請されたならば、政府は法律の許す範囲内においてこれに協力を与えなければならないということである。もとより政府は事件が戒律、サンガ律、総じてサンガの内部の問題として平隠裡に落着し、仏教の衰退をもたらさず、政府の関与を必要とせずにすむことを念願している。しかし、もし事件が平隠裡に解決せず、国家に対する不隠の動き、危害となる事態が発生するおそれがあるならば、わが政府は法臣会議と協力して、絶対的措置を講じなければならないであろう。政府は事態が政府が自ら好まぬところの措置をとらざるを得なくなる段階にまで立ち至らぬよう衷心より希望する。

ここに政府の所信を国民各位に声明する次第である。

総理府

仏暦二五〇三年十月二十八日」

当時の首相は一九五七年、五八年の二度のクーデターによって政権の座についた陸軍元帥サリット・タナラットであった。サリットは、この声明文の冒頭にも見られるように、国家開発を最重点政策とし、民主主義的原理を犠牲として国家統治機構の高度な集権化を行ない、行政能率の高揚に努めた。かれはまたその開発政策の一環として、伝統的価値を宣揚しそれによって国民統合の強化をはかろうとした。それゆえ仏教とりわけサンガの動向は単なる宗教界の問題ではなく、サリットの一連の施策の推進における、戦略的重要性を持つものであった。

サンガにおける分裂抗争は、国家利益の破壊につらなる行為としてとらえられたのである。右の総理府声明には、自制と焦燥の入りまじったサリットのサンガ観が明確に示されている。

サリットは、サンガの混乱が、「仏暦二四八四年サンガ法」によってサンガに導入された民主的諸装置の存在に原因すると判断し、サンガがかれの役割期待に沿った機能を効率的に遂行しうるようこれを改造しようとした。かくして、新サンガ法の原案作成が命ぜられたのである。一九六二年六月二十八日、新サンガ法原案は当時の制憲議会に提出され、五ヵ月余にわたる専門委員会の審議を経たのち、同年十二月十三日の制憲議会において一一二対一をもって可決成立した。新サンガ法は「仏暦二五〇五年サンガ法」と呼ばれ、同年十二月三十一日に公布され、翌六三年一月一日から施行された。次節においては、この新サンガ法を、前二法との比較において検討しようと思う。

(一)「仏暦二五〇五年サンガ法」の特徴

新サンガ法は、旧法を特徴づけていた民主主義的色彩をまったく払拭して、サンガ統治に関するすべての権限を法王の一身に集中し、法王が自らの任命する大長老会を通してサンガを統轄する体制を成立させようとするものである。このように法王の権限を強化する一方、新サンガ法が、それまで終身職であった法王職を、勅命によって解任できる規定をもうけたことは、世俗権力に対するサンガの従属度を、さらに高めたものとして注目される。

「仏暦二五〇五年サンガ法」制定の事情は、同法の末尾にそえられたつぎの注記の簡潔な文言の中に、明らかに示されている。

「この法律を制定施行した理由は、そもそもサンガの運営は、現行の法にみられるような権力の均衡を目的とする権力分立の原理に基づいて行なうべきではないのであって、かかる制度の採用はいたずらに運営効率の低下をもたらすばかりであると考えたことによる」。

この一文は、旧法によってサンガに導入された民主主義的統治原理が、サンガ運営にとって本質的に不適当であったという判断を、政府が公文書の中において明示的に述べたものであり、一九六〇年当時の政治的エートスの反映として単に仏教史家のみならず政治史家にとっても興味ある研究資料を提出しているように思われる。旧法における民主主義的原理の存在は、「ピブーン体制の特色である外来原理嗜好の性向」[3]のあわられにほかならないが、新法を制定したサリットの政治哲学はまさにこの旧ピブーン体制の性向を否定し、「タイ的な原理（ラクタイ lak thai）」に基づく政治を行なうことであった。これは、かれのスポークスマンとしての役割を果たした外相タナット・コーマンのつぎの講演の中に明快に説かれている。

「過去の政治的不安定の根本的原因は、おおむね外来の諸制度を、われわれの土壌の上に、細心の準備もなく、それにもまして、わが国の社会論理やわが国民の性格特性、一言で言うならば民族の天性、について十分顧慮を払うことなしに、唐突に移植したことに求められよう。……これが民族の歴史をふりかえるとき、はっきり気付くことは、この国が、なんらかの権威――暴君的権威ではなく、民族のすべての要素がそのまわりに秩序づけられる統一的権威――のもとにおいて、もっともうまく機能し、繁栄する、ということである」[4]。この文脈においてさきに引用した「サンガ法注記」の文言を見るならば、そこには明らかに、サリットの民主主義的統治原理に対する不信感を読みとることができるであろう。

サリットは「恩情主義的専制支配を、まるで所与の約束事であるかの如く当然視した」という指摘が、政治学

者によって行なわれている。[5] 新サンガ法に示された統治原理もまた、こうしたサリットの政治哲学を反映している。「サンガ法注記」の後段は、つぎのように、あるべきサンガ統治の姿を要約する。

「それゆえ……サンガの最高権者が、法律と戒律とに従い、大長老会を通してサンガを統轄するように改めたものである。これは仏教の繁栄をもたらすための措置である」。

ここで「サンガの最高権威者」と訳した語の原語は sakōnmahāsangkhaparināyok で、「サンガ全体を導く指導者」を意味する。具体的には「法王」を指す。したがって、「法王」を最高の指導者とする「専制的支配」こそが、サンガにとってもっともふさわしい統治体制であるという認識が、この「注記」の中に示されているといえよう。

以下、「二五〇五年サンガ法」の本文の内容と、そこに示された二、三の特徴について検討する。

本法はつぎのような八章四十六条よりなっている。

第一条～第六条（法律の名称ほか）

第一章「法王」（第七条～第十一条）

第二章「大長老会」（第十二条―第十九条）

第三章「サンガの統轄」（第二十条～第二十三条）

第四章「懲戒と還俗」（第二十四条～第三十条）

第五章「寺院」（第三十一条～第三十九条）

第六章「宗教資産」（第四十条～第四十一条）

第七章「罰則」（第四十二条～第四十四条）

第八章「雑則」（第四十五条～第四十六条）

比較のため、「仏暦二四八四年サンガ法」の構成を掲げてみよう。

前文

総則（第一条～第四条）

第一章「法王」（第五条～第十条）

第二章「サンガ議会」（第十一条～第二十七条）

第三章「法臣会議」（第二十八条～第三十七条）

第四章「寺院」（第三十八条～第四十五条）

第五章「宗教資産」（第四十六条～第四十九条）

第六章「サンガ裁判所」（第五十条～第五十二条）

第七章「罰則」（第五十三条～第五十六条）

第八章「雑則」（第五十七条～第五十九条）

経過規定（第六十条）

両法の差は、その構成の上にも明瞭に現われている。すなわち、「二四八四年法」を特徴づけていた「サンガ議会」、「法臣会議」、「サンガ裁判所」の規定が「二五〇五年法」ではまったく消え、代わって「大長老会」という名称が再登場している。「大長老会」は、最初のサンガ法である「ラタナコーシン暦一二一年法」によってはじめて設置された機構で、当時の四大管区の正副大管区長である八名の長老を構成員とするサンガの合議体であった。「ラタナコーシン暦一二一年法」が制定された一九〇二年は、ちょうど法王の空位期間にあたったこと、そしておそらくは八年後に法王となるワチラヤーン親王の勢力が、いまだサンガ内に確立していなかったという

事情とも無関係ではないと考えられるが、この法律には「法王」に関する規定がもうけられていない。それゆえ法律的に見る限り、サンガは一九一〇年の「法王」任命後といえども「大長老会」を構成する八名の大長老の合議体によって統治されていたのである。しかしながら、その後「二四八四年法」によってサンガの首長としての「法王」の地位は法的に確定するに至った。この点に関しては「二五〇五年法」も原則的に前法を踏襲している。

「二五〇五年法」によると、大長老会は、法王と最高位の大長老である四名のソムデット・プララーチャーカナを職権による会員とし、ほかに法王がプララーチャーカナの中から四名ないし八名を任命する任期二年の会員をもって構成される（第十二条）。「大長老会」は、「サンガを整然と統轄する権限と義務」とを与えられており、そのために「法律および戒律に抵触しない限り、大長老会令を公布し、施行規則を布告し、同細則を定め、または命令を発し、これらを施行する権限を有している（第十八条）。新法で復活した「大長老会」はそれゆえその権限と義務において、「ラタナコーシン暦一二一年法」のそれにやや近いといえるものの、「一二一年法」の「大長老会」はその構成員の地位が平等であったのに対し、新法においては、「法王」が職権上の議長として特別の地位を与えられていること、さらに「法王」が任命議員を通じて、「大長老会」の過半数ないし三分の二を支配することが出来るという点において、両者はその性質を大幅に異にしている。「サンガ議会」、「法臣会議」が廃止されたことと共に、これは「法王」の権限を、かつて見られなかったほどに強化したことの証左と見ることができる。

「二五〇五年法」のもう一つの特徴は、「法王」を終身職とする旧法の黙示的規定を変更して、明示的に勅命による解任の道をひらいたことである。「須陀洹果」を得たと自称したタークシン王に反抗して、平僧に降等せしめられたトンブリ朝（一七六七～八二）の法王プラサンカラート（シー）の古典的な事例以後、[6] 現ラタナコーシ

ン朝一九〇年の歴史において、法王が国家権力によってその他位を奪われたという事例はまったくない。そしてタークシン王の場合も、年代記はこれを乱心した王の所業として非難しているのである。「二四八四年法」においては、「法王」の国王による勅任を定めておきながら、その解任についての規定をもうけなかったのは、「法王」は終身職であるという一般的な黙示の承認があったことによるものであろう。それゆえ、「二五〇五年法」において、こうした慣例を破棄し、明示的に勅命による解任を規定したことは、そこにかなり積極的な意志の存在をみとめなければならないであろう。ある注釈者は、「法王に勅任されるほどの大長老であれば高徳の人物であり、したがってこのような事態（勅命による解任—筆者注）はあまり発生しない。にもかかわらずこの規定がもうけられたのは、おそらくは予防措置として、あるいは万一かかる勅命が下された場合、この規定に基づいて処置が出来るようにとの考慮によるものであろう」と述べ、規定の「異常性」を示唆する記述を行なっている。(7)

前にもふれたように、サリットにとってサンガは、かれの開発重点施策にとって戦略的重要性をもつものであり、それゆえ、サンガは効率性をもって運営されなければならない存在であった。ここで効率性とは、サンガに対する政府の役割期待の文脈においてとらえるべきは繰り返すまでもなかろう。「法王」の解任という異例の事態をあえて想定した理由もこの文脈においてはじめて理解することができよう。

以上、述べてきたように、「仏暦二四八四年サンガ法」と「仏暦二五〇五年サンガ法」とは、ピブーンとサリットという二人の首相の政治哲学、あるいは一九四一年というピブーン時代の一断面と、一九六〇年というサリット時代の歴史の一断面におけるタイの政治的エートスを、きわめてよく反映している。前者は民主主義という外来の政治原理を形式的にサンガに導入したが、マハーニカーイ派とタマユット派の抗争というサンガ政治の実

態をまったく考慮することなしに機械的に適用された枠組はかえってその対立を固定し激化にみちびくという逆効果を生んだ。サリットは、ピブーンと異なり、積極的にサンガをかれの統治に利用しようとし、そのために、サンガの効率的運営を妨げる諸制度、換言すればサンガの効率的利用を妨げる諸制度を、国家統治の見地からドラスチックに改変した。これによって、一九〇二年以降、タイのサンガを特徴づけていた「エクレシア化」は、国家への従属を最高度に高めた形において、さらに進行したと見ることができよう。

注

(1) Sangiam, *op. cit.*, p. 464.

(2) 底本には *Pramuan Sunthōraphot khōng Chomphon Sarit Thanarat Phō. Sō. 2502-2504.* Bangkok, 1964. pp. 260-261. 所収のテキストを用いた。

(3) 矢野暢『タイ・ビルマ現代政治史研究』(京都、京都大学東南アジア研究センター、昭和四十三年) 二三七頁。

(4) *loc. cit.*

(5) *Ibid.*, p. 239.

(6) 石井米雄『戒律の救い—小乗仏教』(京都・淡交社・昭和四十四年) 一九〇～一九一頁。

(7) Praphat Trinarong, *Tuabot lae khambanyai Phrarātchabanyat Khanasong Phutthasakarāt 2505 Athibāi Riang Lamdap Mātra.* Bangkok, 1963. p. 57.

第六章　国民統合とサンガの役割

ギアツ Clifford Geertz は、発展途上国の国民統合を阻害する「分権自治主義 communalism」の根底に、隣接居住、血縁関係、特定の宗教共同体への出生に基づく帰属、特有語または方言の使用、特定の社会的習慣の遵守など、人間が社会的に存在する以上かならず与えられるところの諸条件に由来する感情や愛着心の存在を認め、これを「根原的感情」あるいは「根原的愛着心」(primordial sentiments, primordial attachments) と呼んだ。[1]「人が自己の親族、隣人、信仰を同じくする友に対し義務を感ずるのは、かれが親族であり、隣人であり、同信の友であるという事実それ自体による。それは個人的な愛情とか、実生活上の必要とか、共通の利益とか、あるいは義務の強制とかによるものではなく、大部分はそのような関係それ自体のもつ言葉ではあらわしきれないある種の絶対的重要性によるものなのである。そのような「根原的」紐帯の強さ――そしてだいじなのはその紐帯のタイプなのだが――は人により、社会により、また時代によって一様ではない。しかし、実質的には誰にでも、どんな社会にも、そしてほとんどの場合いつでも、社会的相互関係からと言うよりは、むしろ自然発生的な――あるいは精神的と言ったほうがいいかも知れない――親和性から生まれる愛着心が存在するように思われる」。[2]

ギアツの指摘した「根原的感情」ないし「根原的愛着心」は、発展途上国の構成民族のそれぞれの内部を強く結合する紐帯の役割を果たすことによっていわゆる「分権自治主義」を生み出し国民統合を阻害する。その事例

はインドにおける言語分布に基づく州再編成の動き、マレーシアを構成する民族間の権利配分問題をめぐる紛争などの中に求められるであろう。皮肉なことに、市民政治の伝統を欠く多くの発展途上国においては、国民統合のほとんど唯一の契機となりうるものもまたこの「根原的愛着心」であるという矛盾的状況が存在する。ただこの場合も、もし優勢な民族が、かれら固有の「根原的愛着心」を強調しすぎる時は、それを共有しない他の構成民族の反発をまねき、国民統合を崩壊へとみちびく危険が発生する。ビルマにおける仏教国教化をめぐる一連の動きは、その典型的なケースと見ることができよう。[3] そこではビルマ族の「根原的愛着心」の根原である仏教に与えられた特権的地位が総人口の十五%を占める非仏教系民族をしてビルマ族主導型の国民統合に反発させる結果をもたらしたのであった。

周知のとおり、タイ国においては、仏教と国王とが、国民統合の二大シンボルとされている。このふたつのシンボルは、タイ国旗の中に視覚化され、[4] さまざまな儀式における国旗の使用を通して、これらの象徴に由来する「根原的感情」が再生産されている。タイ国の場合、仏教と国王とは、互いに別個の存在としてあるのではなく、国王はその支配の正統性を仏教の擁護者としての資格に負うところが大きい反面、仏教はその超世俗性の持続的維持を国家の保護に依存しており、両者は相即不離の関係にある。[5] かくして、国王・仏教という象徴複合はタイ人の「根原的感情」をとりわけ強く刺激するのである。

タイ国は、東南アジア諸国のなかでは、民族構成の均質な国とされている。国民の中核的構成民族であるマレー人がようやく総人口の半数に達するにすぎないマレーシア、国民の四分の一の異民族を包含するビルマ、などと比較するならば、タイ人が人口の九〇%をはるかに超えるタイ国の社会は、「顕著な均質性を示す」[6] と言って過言ではなかろう。それにもかかわらず、タイ国にもまた社会統合をおびやかすさまざまの要因の一つとして、

少数民族問題が存在することもまた事実である。本章においては、こうした少数民族の存在によってしばしば弛緩せしめられる社会統合の強化要因として、仏教がどのような役割を果たしているかについて、サンガの新しい動きに即しながら検討を加えようと思う。

注

(1) Clifford Geertz, "Primordial sentiments and civil politics in the new states," Geertz (ed.), *Old societies and new states*. New York: The Free Press, 1963. pp. 105-157.

(2) *Ibid.*, p. 110.

(3) D. E. Smith, *Religion and Politics in Burma*. Princeton: Princeton University Press, 1965. pp. 230-280.

(4) 現行のタイ国旗は、六世王によって一九一七年九月二十八日に法律をもって制定された（"Phraratchabanyat kaekhai phraratchabanyat thong phraphutthasakkarat 2460," Sathien Lailak (ed.) *Prachum Kotmai Prachum Sok*, Vol. 30. Bangkok, 1934. pp. 391-395.)。「トライロング Traitong 旗」と呼ばれる横縞の三色旗で、縦横の比は二対三、縦長を六等分し、中央に縦長の六分の二の濃青の横縞をおき、その上下に、それぞれ縦長の六分の一の幅の赤縞を配している（第三条）。六世王自身の解説によれば、中央の青は国王をあらわし、それを囲む白色は宗教（＝仏教）を、赤は民族を象徴しているという。

(5) 本書第一部第二章参照。

(6) Wendell Blanchard, *et al.*, *Thailand, its people, its society, its culture*. New Haven, H. R. A. F., 1958. p. 56.

第一節　タイ国内の少数民族

デュファール Jean Duffar は、タイ国内に居住する少数民族を、

(1) 人口が僅少で、かつ各地に散在しているもの
(2) ある程度の人口を有してはいるが、居住地が一地方に限定されているもの
(3) 人口も大きく、かつその居住地域も全国にわたるもの

という三つのカテゴリーに分類している。[1]

第一のカテゴリーに属する民族には、いわゆる印僑と、中国系あるいはベトナム系のカトリック教徒がある。前者は、一九六〇年のセンサスで約六七〇〇人、そのうち六割程度がバンコクに集中し、残余は地方中小都市に居住して、主として商業に従事している。カトリック教徒は、人口約十二万七〇〇〇人と言われ、中国系が多いが、チャンタブリ県など東南部タイにはベトナム系のカトリック部落が見られ、また東北タイのノンカイ県にはラーオ人のカトリック部落が多い。

このカテゴリーに属する少数民族は、いずれも周囲のタイ系住民とよく同化しており、とくに政治問題を起こしてはいない。[2]

第三のカテゴリーに属する少数民族は、華僑であるが、これについてはすでに多くの論著があり、[3]かつ本章の主題とは直接関係しないので省略する。

少数民族のうち、政治的にもっとも重要な意味をもつグループは、デュファールの分類で第二のカテゴリーとされたものである。これには、

(1) 東北タイのラーオ系住民（人口約一〇〇〇万人）
(2) 南タイのマレー・ムスリム（人口約八〇万人）
(3) 北部および西北部タイの山岳地方に住む山地民族（人口約三〇万人）

(4)　東北タイのベトナム難民（人口約四万人）

の四つのグループが含まれる。以下それぞれのグループについて概観を加えよう。

(一)　東北タイのラーオ系住民

東北タイは十五県より成り、総面積十七万平方キロ、タイ全土の三一・五%を占める広大な地域である。東と北はメコン河を介してラオスと接し、南はダングレク山脈がカンボジアとの国境を成している。西方にはペチャブン山脈が南北に走って、北タイおよび中部タイとの交通をさまたげている。住民の大半はタイ・ラーオ族でラオス王国のラーオ人と民族的にきわめて近い関係にある。歴史的に見ると、東北タイの住民は、十九世紀末までは、タイよりもむしろヴィエンチャンおよびルアングプラバンに忠誠を誓っていた。一方、バンコクを中心とするタイ国政府にとっては、東北タイは近年に至るまで、遠隔かつ交通不便のため一般にほとんどなじみの薄い地域であり[4]、そのため開発の手が加えられぬまま放置されていた。東北タイのタイ・ラーオ族は、もち米を常食とし、中部タイ人にとっては「田舎くさく」ひびくラーオ系方言を話し、ケーンという特殊な竹製楽器の伴奏で「モーラム」（語り物）を楽しむという特殊の地方文化を有しており、これが地理的条件に加わってバンコクの中央文化との間に心理的隔絶をもたらしてきている。東北タイは、また、経済的貧困が顕著である。たとえば、一九五三年度の全国農業調査によると、一戸当りの農家所得が全国平均で一〇三米ドルであるのに対し、東北タイのそれは四六米ドル弱に過ぎなかった[5]。そのため、中部タイ（輪タク、労働者など）、南タイ（錫鉱山労働者など）への出稼ぎ者が多い。一九五四年十月の調査によると、バンコクで発給された輪タク営業許可証所持者の約半数が東北タイ出身者によって占められていたという[6]。東北タイの経済的貧困の最大の原因とされるのは、水

不足ないし不安定な水供給にもとづく農業生産性の低さである。輪タク運転手を対象とする前記の調査でも、出稼ぎを必要とする最大の理由に、東北タイにおける水不足が挙げられている。(7)

このような社会経済的背景の下において、東北タイには伝統的に反中央感情が強い。中央集権化の進行によってこの地方にタイの支配が浸透し始めた今世紀の初頭には、千年王国論的イデオロギーに導かれた農民暴動が発生している。(8) 今日においては、こうした東北タイ自体の問題のほか、ラオスにおける共産主義勢力の台頭とその影響という国際政治の問題がからみ、事態を複雑化している。タイ政府が、一九六一年十月「東北タイ開発委員会」を発足させた時、あらためて東北タイが「タイ王国の不可決にして不可分の一部であり、東北タイ住民がタイ国民であるという事実」(9)を再確認する必要があったというのも東北タイ問題の深刻さを示唆しているものといえよう。

(二) 南タイのマレー系ムスリム

一九六〇年センサスによると、タイ国南部には、約八十三万人のムスリムが居住しており、とくにマレーシアに接するいわゆる辺境四県（ナラティワート、ヤラー、パタニー、サトゥン）においては、人口の八〇%以上がマレー系ムスリムであるといわれている。(10) もともと、これらの辺境地方はタイの「朝貢国」で、大幅な自治にゆだねられていたが、一八九七年制定された地方行政法が、一九〇一年末以来適用され、バンコク政府の直接統治下におかれることとなった。しかし、住民の大半はマレー人で、タイ語とはまったく系統を異にするマレー語を話し、イスラームを奉じ、独自の文化を有しているため、異教徒であるタイ人仏教徒の支配下に入ることを好まず、ことごとにバンコク政府に反発して来た。一九〇二年の初め地方行政法適用の示達が行なわれた時、ターニー

（パタニ）、ラゲ（ナラティワート）の国王は地方役人の中央政府による任免、とくに徴税官の派遣を拒否した。これに対しバンコク政府は、軍艦を派してターニーニーの国王を逮捕、その官職を剝奪してピサヌロークへ追放するという事件が発生している。[11]

このように、当初から仏教文化圏によるイスラーム文化圏の政治的・軍事的征服という形で進行したマレー人居住地域のタイ国への統合は、住民の中央政府への不信と反発を生み、それがタイ政府の支配から離脱しようとする累次の試みとなって現われている。一九四七年には、十五万人の署名を添えた請願書を国連事務総長に送付して国際監視の下に住民の帰属を定めるための住民投票が行なわれるよう要請を行なっている。[12]

タイ国内のマレー系ムスリムのもう一つの集中地域はバンコク周辺部を中心とした中部タイの諸県（バンコク、トンブリ、アユタヤなど）で、一九六〇年のセンサスではこの地方に住むムスリムの人口は十九万人強となっている。[13] これらのムスリムの大半は、一八三二年の南タイ討伐後、バンコク周辺地区に強制移住せしめられたマレー人捕虜の子孫で、[14] 固有の信仰を捨ててはいないが、圧倒的に優勢なタイ文化に包囲されて同化を余儀なくされ、政治的にはほとんど問題となっていない。[15]

㈢　北部・西北部の山地民[16]

タイ国の北部地方の山間盆地には十三世紀以降タイ族が進出して、小・中規模の灌漑による比較的集約的な農業を生産の基盤とする小国家群を成立させた。チェンマイを中心とする北部の諸土侯国は、南タイと同じ「朝貢国」として、自治にゆだねられていたが、一八七四年の総督派遣以来、中部タイへの統合努力が進められ、今日ではほぼ完成の域に達している。この地方は、中部タイのタイ人が、「タイ・ドゥーム（本源的タイ）」と呼んで

憧憬する独自の伝統文化を有しており、また伝統的な灌漑施設の整備により農業生産性も高いので、東北タイおよび南タイに見られるような反中央意識はほとんど感じられない。

北部地方には、これら山間盆地のほかにもう一つの生活空間として、山地民の居住地域である山岳地帯が存在する。まず、最北端にはデーンラーオ山脈が東西に走ってビルマのシャン州との境をなし、西方にはタノントンチャイ山脈がビルマのカヤ州との境界を形造っている。また、東部のラオス国境に沿ってはルアングプラバン山脈の南端とこれにつづいてペッチャブーン山脈が南に延び、中央部には、ピーパンナーム山脈、クンターン山脈が縦走する。山地部の平均標高は一六〇〇mであるが、最高峯のドーイ・インタノンでは標高二五九五mに達する。これらの山地部には、チベット・ビルマ語系、ミャオ・ヤオ語系、モン・クメール語系の言語を話す十数種の山地民約三〇万人が居住している。主なものを挙げれば、カレン族（十二万三〇〇〇人）、ミャオ族（五万三〇〇〇人）、アカ族（二万五〇〇〇人）、ティン族（一万九〇〇〇人）、リス族（一万七〇〇〇人）、ラフ族（一万六〇〇〇人）、ヤオ族（一万六〇〇〇人）などである。いずれも焼畑農業を主たる生業とする漂泊的農耕狩猟民で、阿片を栽培する者が多い。一般に平地民であるタイ人との接触が少なく、タイ国への帰属意識が稀薄である。とくにミャオ族は、中央政府の阿片栽培制限などに対する利害の対立から反タイ意識が強く、ときおりタイ側官憲と武力衝突を起こしている。

㈣　東北タイのベトナム難民

第二次大戦後、主としてラオス、一部カンボジアから多数のベトナム人がメコン河を越えて東北タイに避難した。タイ政府は、当初、これらの難民に十三県への居住を許したが、のちにこれを五県に制限するとともに、北

ベトナムへの送還の方針を打ち出し、一九五五年のバンドン会議を契機として北ベトナムとの非公式接触を開始した。一九五九年八月、タイ・北ベトナム両赤十字代表による送還協定がラングーンで締結され、この協定にもとづいて、一九六〇年一月から六二年六月までの三十ヵ月間に、約三万五〇〇〇人のベトナム難民が北ベトナムへ送還された。一九五九年十一月に行なわれた帰国希望者調査によると、北ベトナムへの帰国希望登録を行なった者の数は約八万人に上ったという。残余の帰国希望者については、新協定の調印により、一九六四年七月まで引き続いて送還が継続されたが、ベトナム戦争の激化に伴い、北ベトナム側から安全を理由とする受入れの一時停止の申し入れが行なわれ、送還業務は中止された。一九七三年九月現在、ベトナム難民の北ベトナムへの送還業務の再開見通しは立っていない。(17)

注

(1) Jean Duffar, *Les forces politiques en Thailande*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972. pp. 85-126.

(2) *op. cit., p.* 85; George L. Harris, *et al., Area Handbook for Thailand*. Washington, D. C., 1966. p. 213.

(3) タイ国における華僑研究としては、

G. William Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*. Ithaca: Cornell University Press, 1957.

Richard J. Coughlin, *Double Identity: The Chinese in Modern Thailand*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960.

の二著が基本的である。

(4) Reginald Le May, *The Economic Conditions of North-Eastern Siam*. Bangkok: Ministry of Commerce & Communication, 1932. p. 1.

(5) Ministry of Agriculture, Thailand Economic Farm Survey, 1953. Bangkok, 1955. p. 26.

(6) Robert B. Textor, *From Peasant to Pedicab Driver*. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies, 1961. pp.

6-7.

(7) *Ibid.*, pp. 15-16.

(8) 本書第二部第八章参照。

(9) The Planning Office, N. E. D. B., *The Government of Thailand, The Northeast Development Plan: 1962-1966*. Bangkok, n. d. p. 1.

(10) Government of Thailand, *Thailand Official Yearbook 1968*. Bangkok, 1968. p. 547.

Duffar, *op. cit.*, pp. 97-98.

(11) Tej Bunnag, "Phrayā Khaek Chet Huamŭang Khabot Rō. Sō. 121," *Chumnum Botkhwām Thāngwichākān Thawāi Phrachaoworawongthoe Krommamun Narāthipphongpraphan, Lem 2*. Bangkok: Samākhom Sangkhommasāt haeng Prathēt Thai, 1971. pp. 15-39.

(12) 南タイのマレー系住民を包括的に取り扱った研究はまだ少ない。比較的まとまったものとしてつぎの著書および論文がある。

Virginia Thompson & Richard Adloff, *Minority Problems in Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press, 1955. pp. 158-165.

Jean Duffar, *op. cit.*, pp. 97-107.

Astri Suhrke, "The Thai Muslims: Some Aspects of Minority Integration," in *Pacific Affairs*, Vol. XLIII, No. 4 (1970/71). pp. 531-543.

(13) Government of Thailand, *op. cit.*, p. 547.

(14) Pierre Fistie, *La Thailande*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. pp. 13-14.

Chaophraya Thiphakorawong, *Phrarātchaphongsāwadān Krung Ratanakōsin cabap Hōsamut haeng Chāt: Ratchakān thī 3-4*. Bangkok: Khlangwitthayā, 1963. p. 121.

(15) Duffar, *op. cit.*, pp. 97-98.

(16) 北タイ、西北タイの山地民族に関する研究としては、次の三書が基本的である。

Peter Kunstadter, *Southeast Asian Tribes, Minorities and Nations*, (in two volumes). Princeton: Princeton University Press, 1967.

Frank M. LeBar, *et al.*, *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia*. New Haven: H. R. A. F., 1964.

Gordon Young, *The Hill Tribes of Northern Thailand*. Bangkok: Siam Society, 1962

(17) 東北タイ在住のベトナム難民についてのもっとも包括的な研究として、

Peter A. Poole, *The Vietnamese in Thailand: A Historical Perspective*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1970.

がある。論文としてよくまとまっているのは、高橋保「タイにおけるベトナム人問題の現状と歴史的背景」、『アジア経済』（第十二巻第七号）六七～九五頁である。

第二節　少数民族対策の基本方針

以上の簡略な叙述からも知られるように、タイ国内に居住する少数民族の構成はきわめて複雑である。民族的に見ると、広義のタイ族は、東北タイ・ラーオ族だけで、それ以外は、すべて非タイ系に属する。非タイ系の内訳も、チベット・ビルマ系、メオ・ヤオ系、モン・クメール系、ヴェト・ムオン系、マレー系と多岐にわたっている。宗教的には、タイ人と同一の南方上座部仏教徒がタイ・ラーオ族とクメール族、ムスリムが南タイおよび中部タイのマレー人、カトリックと、儒・仏・道混成教徒が東北タイのベトナム難民、プロテスタント諸派のクリスチャンが北タイ、西北タイの山地民の一部、そして山地民の大半はいわゆるアニミストで、世界宗教の影響外にある。生業形態についてみても、東北タイのタイ・ラーオ族は自給自足的稲作農民、ベトナム難民は蔬菜栽培、手工業職人、小売商人など、南タイのマレー人は半農半漁民、北および西北部の山地民は焼畑栽培民ときわ

めて変化に富んでいる。さらにまた直接間接に関係する外国についても、ラオス、カンボジア、ベトナム、ビルマ、マレーシア、中国と近隣のすべての国に及んでいる。このように複雑な背景をもつ少数民族に対するタイ政府の政策は、それぞれの民族の特性、歴史的背景、現勢などに応じて、積極的同化から、漸進的統合、封じ込めないし排除策に至るまでの多様性を示している。

まず、南タイ・中部タイのムスリムから見て行きたい。ムスリム住民に対するタイ政府の態度は積極的な同化政策をとったピブン政権下の一時期を除けば、おおむね、漸進的統合の方向を示しているといえよう。かれらの宗教であるイスラームについては、憲法に明示されている信教の自由の建前から、仏教と同様の擁護と奨励を与えるという立場を基調としている。一九四五年五月制定された「イスラームの擁護に関する勅令」(一九四八年一部改正)は、この基本的立場の法律的表現である。[1] この勅令は、タイ国王が「宗教の擁護者」という憲法上の資格において、ムスリム住民の宗教活動に与える擁護奨励をその内容としている。右の勅令の規定にもとづきイスラーム教育振興のため、一九五〇年、五年制の「イスラーム専門学校」がバンコクに創設された。[2] 一九四六年十月、南タイ四県におけるムスリムを両当事者とする家族法および相続法関係の民事訴訟に対し、イスラーム法の適用を定めたのもこの基本理念に沿ってとられた措置と考えられる。[3] このように、タイ政府は、一方においてムスリムの宗教的自治を許しながら、他方、ムスリム・コミュニティ全体を政府の統制下におく方途を講じている点が注目される。すなわち、前記「擁護勅令」は、タイ・ムスリムの最高責任者に「チュラーラーチャモントリ」という称号を与え、これにタイ国王の「イスラーム擁護」の実施責任者としての任務を課し、そのための管理組織として、「チュラーラーチャモントリ」を長とする「タイ国イスラーム中央委員会」と、その下部組織として「各県イスラーム委員会」、「各スラウ・イスラーム委員会」の設置を定めている。これにより、タイ王国官

吏としての資格を与えられた「チュラーラーチャモントリ」が、各スラウを通して全ムスリムを統轄する統一組織成立の基盤が出来上がったのである。宗教の国家統制という見地に立つならば、一九四五年の「擁護勅令」は、仏教における「一九〇二年サンガ統治法」にも比すべき重要な意味をもつものである。

このように、宗教的には性急な同化策（＝仏教化）を排し宥和的統制策をとる半面、初等教育の強化による長期的な視点による同化策も平行的に推進されている。たとえば、一九六五～六七年に、南タイ四県だけで七十八校もの小学校が新設された。南タイにおける教師対児童比はヤラーで一対二十八、サラティワートで一対三十三であるが、これは国家開発第二次五ヵ年計画の目標である全国平均一対三十五ないし三十八を、すでに大幅に達成した数字である。現状では、父兄が伝統的なポンド（コーラン塾）を好む傾向がいぜんとして強く、高学年に近づくにつれ、小学校におけるムスリム児童の比率は低下するが、このような教育重視政策がタイ・ムスリムの同化に与える影響はやがて現われるであろう。(4)

東北タイに、近年発生した「ベトナム難民問題」と、中部のシャム族を中心とする国家形成の結果生じた中部タイ、東北タイの対立関係という十九世紀末以降存在する歴史的問題とが、共産主義戦略という国際政治の次元で微妙なからみ合いを見せている。まず、「ベトナム難民」については、居住地域の制限による行動の監視と、祖国への送還が政府の基本方針であることは前述したとおりである。一九六七年現在、東北タイ在住の「ベトナム人難民」の数は四万四八〇〇人とされているが、その全員が必ずしも帰国を希望しているわけではないという。タイ政府は、これらのベトナム人が、東北タイに出没する共産主義テロリストを支持しているとの見方を捨てておらず、今後の成り行きが注目される。(5)

東北タイのタイ・ラーオ系住民をめぐる問題は、しばしば「タイ・ラオス国境における治安問題」という文脈

でとりあげられるが、[6] その背景には長い歴史と社会経済的原因のあることについては前に述べた。したがって、政府の対策にも、ゲリラ討伐を目標とする対症的措置と、生活環境の整備による住民の生活水準の向上という予防的措置という二段構えで進められている。

一九六六年、タイの南ベトナム派兵決定を契機として、東北タイにおけるゲリラと軍警との武力衝突は急増している。ナコンパノム、カラシン、サコンナコン三県にまたがるプーパーン山地のジャングルには、ハノイ、および北京と直接接触を持つ約一二〇〇名のゲリラが潜伏していると言われるが、タイ政府はしばしば正規軍および警察部隊を出動させ、討伐作戦を展開している。たとえば一九七二年一月～五月の五ヵ月に、ナコンパノムで行なわれた作戦ではテロリスト側は四十二名の戦死者、一四五名の負傷者、七十名の捕虜を出し、政府側もまた戦死者五十七名、負傷者七十三名の損害を出したと発表されている。[7]

こうした対症的ゲリラ対策と平行して、地域開発を重点的に推進することによって、住民の生活水準を向上させ、これによってタイ・ラーオ系住民の反中央政府意識を払拭しようという努力が、一九六一年以来サリット内閣の手で開始されタノム内閣も大筋においてこの政策を踏襲していた。

「東北タイ開発委員会」は、サリット首相自身を委員長として、一九六一年設置され、一九六二～六八年の五ヵ年にわたる「東北タイ開発五ヵ年計画」が立案された。この計画は東北タイ住民の生活水準を、他の諸地域の水準にまで引き上げ、さらに将来の経済的安定と発展のためこの地方の社会的経済的基盤整備を目標とする計画である。その内容は、(1)、水利施設の改善、(2)、道路網の整備、(3)、農業の振興、(4)、電力供給の拡大、(5)、民間商工業部門の振興、(6)、地域開発の促進として、コンケン市を東北タイのまったく新たな中心都市として発展させ、これを中核として地域全体の開発を促進するという方針が打ち出された。[8]

一九六四年には、東北タイのうち、とくに国境に近いナコンパノム、ルーイ、ノンカイ、サコンナコン、ウドン、ウボンの各県を対象とする「緊急農村開発計画 ARD(=Accelerated Rural Development Program) が開始され、開発の速度が加速された。翌一九六五年にはローイエット、カラシンの二県が対象地域に加えられている。計画の中心を成すものは道路建設で、一九六五年には前記六県で二〇二㎞の新道路が開通した。このほか地域住民の訓練、農業振興、学校建設、灌漑施設、保健所の整備も進められ、一九六三年には、巡回医療団が組織されて、僻村への巡回医療を行なっている。(9)

北タイ・および西部タイの山地に居住するいわゆる山地民と、平野部のタイ族とは、伝統的に「相互不干渉」の関係を保っていた。これらの山地民たちは、国勢調査からも、地方の現勢報告からもつねに除外されており、その人口さえも推定の域を出ていない。ごく最近まで、北および西北山地地帯は、タイ国領内にありながら、事実上、タイ国の統治の及ばない地方であった。一九五八年十二月、サリット首相は、阿片の栽培を禁止し、内務省に取り締りの責任を課した。前述のように、山地民の中には、阿片栽培を生業としている者が多かったので、この時以来、山地民は、取り締りの対象となり中央政府との関係を深めることになった。

一九五九年六月の閣議決定によって、内務省の「山地民定着化計画」が承認されると、同省公共福祉局は、パイロット・プロジェクトとして、タ―ク、チェンマイ、チェンライ、ルーイの四県に各一ヵ所ずつ、「ニコム」と呼ぶ「定着地域」を設定したが、山地民側の受け入れるところとならず失敗に終わった。一九六一～二年、同局は、国際機関および外国政府、財団の協力を得て、ミャオ、ヤオ、リス、ラフ、アカ族など、阿片栽培民を対象とする社会経済調査を行なった。この調査の結果にもとづいて提出された勧告にしたがって、一九六三年から六四年にかけて、(1)、定着化計画の拡大と強化、(2)、定着地域外の山地民に対する巡回開発チームの接触、(3)、

山地民研究センターの創設という三つのプロジェクトが開始された。定着化計画拡大強化の内容には、農事試験所、農業普及センター、換金作物売捌センターの設置のほか、開発普及員訓練センター、および基地の設営が含まれている。[10]

右の諸計画は、禁制品である阿片栽培と山地部土壌の浸食をもたらす焼畑輪作を平和裡に止めさせ、これに代わる生業を山地民に与える方途を見出すために立案された計画であるが、同時に、これまでタイ政府の威令の及ばなかった山地民をその統制下におき、かれらにタイ人としての帰属意識をもたせることもその目標に含まれている。そして、北タイにも、いわゆる共産主義者の浸透工作の存在が指摘され、チェンライ県知事の殺害事件に見られるように、現実にタイ人官吏の襲撃などが行なわれるようになると、山地民問題は、当初の比較的限定的な枠を超えて、治安問題へと展開する形勢を示している。たとえば、一九七二年三月にはパテトラオ、北ベトナム人、およびミャオ族を含む約五〇〇人の共産主義者がチェンライ県のラオス国境地帯のペエレエ山地部一帯を制圧したと報告され、また同年六月には、ラオスのサイヤブリー州から越境した共産軍がナン県のトウンチャング地方の山中に基地をもうけ、これに対抗する措置として、タイ政府に忠誠を誓った土地民部隊が編成され、ナン、チェンライ、ペッチャブンの山地地帯に配置され作戦を行なう旨の発表が行なわれている。[11]

注

(1) "Phrarātchakrusadikā wā duai Kānsāsanupatham fāi Issalām Phutthasakkarāt 2488" この勅令は、本書四二七～四二九頁に全訳されている。

(2) "Rabiap Krasuang Suksāthikān wā duai Issalām Witthayālai haeng Prathēt Thai," in *Pramuan Rabiap Kānsāisanā khōng Kromkānsāisanā Krasuang Suksathikan.* Bangkok, 1951. pp. 156-159.

(3) "Phrarātchabanyat wā duai kān chai Kotmāi Itsalām nai Khētchangwat Pattanī Narāthiwāt, Yalā lae Satūn Phō. Sō.

2489”この法律は、本書四三〇～四三二頁に全訳されている。

(4) Suhrke, *op. cit.*, p. 543.

(5) 一九七二年六月二日、プラパート副首相は、国家安全保障会議議長の資格において、ベトナム人難民のある者はタイ国内の共産主義テロリストに援助を与え、北ベトナムのために募金を行なっていると指摘している。(*Asia Research Bulletin*, Vol. 2, No. 3 (August 1972). p. 1061 B.

(6) たとえば本節注(5)に引用した論文は“Background to the Security situation of the Thai-Laotian Border”と題されている。*Ibid.*, pp. 1059 A-1066 B.

(7) *Ibid.*, pp. 1063 B-1064 A.

(8) The Planning Office, N. E. D. E., *op. cit.*, pp. 1-104.

(9) Government of Thailand, *op. cit.*, pp. 390-391.

(10) Hans Manndorff, “The Hill Tribe Program of the Public Welfare Department, Ministry of Interior, Thailand: Research and Socio-Economic Development,” in Peter Kunstadter (ed.), *Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations*. Princeton: Princeton University Press, 1967. pp. 525-551.

(11) *Asia Research Bulletin*, Vol. 2, No. 3, p. 1063 B.

第三節　サンガと社会

(一)「根原的愛着心」の源泉としての仏教

一九六〇年センサスによると、タイ国総人口二六三五万人のうち、九三%にあたる二四五六万人が仏教徒である。[1] この数字にはムスリムが県内人口の八〇%以上を占める前記南タイ四県が含められているので、いまこれを

除いた地域における仏教徒の対人口比をとってみると、九六%という高い数値が得られる。住民の民族構成がより均質な農村部では、この数値はさらに上昇するものと考えてよいであろう。

「仏教はタイ民族に内属した宗教である Sātsanā Phut pen Sātsanā *pracham* Chāt」という命題を、「国民各位と同様に政府もまた信じている」という発言が公的な立場においてさえなされるところの統計的背景を、われわれはこの数字の中に見出すことができる。(2)

第一部で詳述したように、南方上座部仏教は、サンガを中心とする宗教である。言うまでもなく、サンガが現実に具象化される場は寺院 wat と、寺院に止住するプラ（＝ビク）およびネーン（＝サーマネーラ）である。一九六七年度の宗教局統計によると、全国の寺院数は、大小とりまぜて二万四六三四寺、プラとネーンの合計は二十八万二四九〇人、一寺の平均止住出家者数は十一・五人であった。同年における全国の行政村（タンボン）の数は五〇三六村なので、一村当りの平均寺院数は四・八寺となる。さらに、寺院および出家者の対人口比をとってみると、村民一三一六人に対し、一寺が存在し村民一一五人に一人の割合で黄衣の出家者がいることがわかる。出家者の対男子人口比は一対五十六である。

いま、その建立者ないし維持者を基準として寺院を分類すると、「王立寺院 Phra Aram Luang」と「私立寺院 Wat Rat」の別を立てることが出来る。前者は国王が建立したか、あるいは私人の建立した寺院の管理がのちに国王にうつされた寺院で、現実には国家がその維持管理に責任を負っている。これに対し「私立寺院」は、民間の浄財によって建立され、法律に基づいて寺格を与えられた寺院である。統計によれば、「王立寺院」の数は全国でわずか一六一寺、しかもその中の七十八寺がバンコク市内に集中している。バンコクでは全寺院数一八六寺の四一%までもが王立寺院である。一方、私立寺院の数は二万四四七三寺にも上り、そのうち二万四三六五寺が

地方に存在する。これを前記の数字とあわせ考えるならば、地方寺院の実に九九%強が私立寺院という計算になる。地方の王立寺院がすべて、都市部に存在していることを勘案するならば、今日全国の農村のすみずみに見られる寺院はそのほとんどすべてが住民の浄財の寄進によって建立維持されている寺院であるという事情が知られる。つまり、国民の八八%を占めるタイの農民にとって、生まれながらにして与えられた存在であるところの仏教とは、同時にその存続発展のために村民の積極的貢献が不可欠の要因として期待されている存在でもある。タイ人の「根原的愛着心」の源泉としての仏教を理解するためには、この点を十分に考慮する必要がある。以下、具体的な事例について検討しよう。

表13「バーンクワット寺年間収入一覧」
（カウフマンの調査による）

現金収入	寺院土地財産賃貸料	432バーツ
	礼拝用金箔売上	130バーツ
	カチナ祭寄進	24,000バーツ
	各種賃貸料（臨時）	1,470バーツ
	住職個人寄付	4,000バーツ
米	雨安居用寄進備蓄玄米	3,600 kg
	換金用籾米（キロ当り0.4バーツ）	6,200 kg（＝2,480バーツ）
	モチ米	1,600 kg
日用品	筆記具・書籍等	800バーツ相当
	住職への特別寄進（煙草・石けん等）	4,880バーツ相当
	＊現金収入合計	38,192バーツ

注　換金用精白米はキロ当り0.4バーツで現金に換算して加算してある。

表13は、カウフマン Howard K. Kaufman が、バーンクワット村で行なった調査結果で、調査村の寺院の年間収入を示す資料である。バーンクワット村は、バンコクの東北方二五Kmの運河沿いの小村で、世帯数一四七、人口七四四人という典型的な中部タイデルタ稲作農村である。この寺院はバーンクワット寺と呼ばれ、調査当時（一九五三～五四）十名のプラが止住していた。これは前掲の平均値に近い。

この表からあきらかなようにバーンクワット寺には、年間三万八一九二バーツの現金のほか、托鉢を行なわない雨安居用の備蓄米として三・六トンの玄米と、ほかに一・六トンのもち米が寄進されている。この金額の中には、寺院財産の賃貸料、金

箔売上代金と、英国系の某社がカチナの祭に際して臨時に寄進した二万バーツが含まれているので、いまその合計を減ずると、現金一万六一九四バーツという数字が得られる。この金額と五〇〇〇kgの米との合計が、この寺の維持にたいする、純粋にバーンクワット村民の貢献となる。つまりこの村では、一世帯につき年間平均一一〇バーツ（邦貨換算約一九〇〇円）の現金と、三十五kgの米とを、寺院維持のために自発的に拠出しているのである。(3)

バーンクワット寺と、バーンクワット村村民との関係は、このように数量化できるものを媒介とする関係に限られてはいない。こうした金品の授受は、さらに深い精神的紐帯の一つの側面を示すにすぎないのである。いま村民各個人が生涯に経験する通過儀礼を見ると、そのほとんどすべてが、なんらかの形で仏教と関係している。(4) たとえば、産気づいた妊婦が「火神」に安産を祈願する儀礼においてさえ、祈願は「ナモータッサ」で始まる「総礼文」（かの世尊、応供者、等正覚者に帰命したてまつる）とともに唱えられるのである。出生児の臍の緒切断も「ナモータッサ」を三度唱えながら行なわれる。出生後一ヵ月ののちに行なわれる「剃髪式 Khôn Phom Fai」には僧が招かれて祝福の祈禱を行なう。これらはいずれも、仏教の文脈の中にある儀礼である。

バーンクワット村では、中部タイの文化的特性を反映してネーンとして出家する者は少ないが、二十一歳から三十歳までの男子は、八〇%までが少なくとも一雨安居の間、プラとして持戒生活を体験する。(5) 出家の儀式は、出家者自身にとってのみならず、多くの村民に宗教的体験の機会を与える。得度式への参与は「タン・ブン」（功徳を得る行為）の中でも、とくに大きな功徳を生む行為と信じられているからである。タイの結婚式は仏教と直接的関係をもたないが、「タン・ブン」の文脈でしばしば僧が招かれる。バーンクワット村では、結婚式に先立ち、婚家へ招かれた僧が新郎新婦の面前で祝福の読経を行なう。死者儀礼は、もっとも重要な仏教的行事の一つ

である。通夜、初七日、五十日、百箇日に読経が行なわれるほか、火葬の当日には、最大の法要が営まれる。火葬の時期として二月から五月が選ばれるのは、この時期にはすでに米の売却代金が支払われ、法要に要する多額の出費を賄うにもっとも都合がよいためであるという。

このように、個人の通過儀礼がすべて仏教によって彩られているだけでなく、仏教はまた季節感の乏しい熱帯の一ヵ年にめりはりを与える役割を果たしている。「マーカブーチャー」(二月)、「ウィサーカブーチャー」(五月)、「雨安居入り」(七月)、「カチナ衣奉納」(十月中旬〜十一月中旬)など、純然たる仏教行事に留まらず、元旦、ソンクラーン(四月＝旧正月)、ローイカトング(十一月)など、起原的には仏教と無関係の儀式においても、現在ではさまざまな形で仏教僧の参加が見られるのである(たとえば、僧への食物の供養、読経など)。

さらに、満月、新月、二度の半月に廻ってくる「ワン・プラ(仏日)」の存在も、バーンクワット村民に仏教徒の自覚を喚起させる契機をなしている。ワン・プラとその前日の性行為はタブー視されているといわれている。[6]

このように、バーンクワット村においては、村民であることが同時に仏教徒としてあることであり、両者は相即不離の関係に立っている。そして人類学者の研究は、同一の状況が中部タイのみならず、南タイの一部を除くタイ全土の稲作農村に、くまなく存在していることを示している。[7] こうした状況を背景として、初めて、仏教がタイ人の「根原的愛着心」の対象と考えられる事情を理解することができるであろう。

(二) 威信ある社会的存在としてのサンガ

仏教は、「ブッダ」、「ダンマ」、「サンガ」の三宝をその構成要素としているけれども、「ブッダ」と「ダンマ」とは「サンガ」によって初めて社会的に実現され、「サンガ」を通して伝承されるのであるから、社会的事実と

しての仏教を考察する場合、「サンガ」がとりわけ重要な意味をもつことは繰り返すまでもない。仏教教理は超輪廻的秩序を志向する出家修行者の存在を予想し、出家修行者は自己の修行の効率化のために生活共同体を組織し、その結果サンガが発生した。サンガはその全生存を在家者に負うことによって、その行動目的における超輪廻性と、行動様式における超俗性を保持しつづけている。われわれは、さきに、タイにおけるサンガ繁栄の原因の一つを、「タン・ブン」という輪廻的秩序における、出家原理の再解釈の中に見たが、[8] すくなくとも形式的には、出家者はあくまでも超輪廻的秩序の追求者としてある。それは慣例に従った短期出家者においてさえ、自己の出家目的が涅槃の追求であることを、儀式的過程の一段階において表白しなければならないという事実の中に示されている。[9] 「タン・ブン」に動機づけられた出家者は、涅槃を求めず、あくまでも輪廻的幸福を追求しているという点において、輪廻的秩序の克服を目標とする存在でないとはいえ、かれが黄衣、剃髪、持戒など、出家者の外的指標を失わないかぎり、あくまでも超世俗の次元にとどまり、世俗的次元と触れ合うことはない。出家者を超俗の次元にとどめることは、タン・ブンの原理に立つ世俗の側からの要請でさえある。[10]

ところで、サンガが、このように理念の世界において世俗的秩序を拒否しながら、空間的には特定の地域社会の中に存在し、しかもその中でたとえばカトリック修道院のように閉鎖的社会を構成せず、きわめて自由に在家者の接近を許しているという事実は、サンガに意図しない世俗的機能を果たさしめる結果を生み出した。第一部第一章において指摘したサンガの非宗教的機能がこれである。伝統的タイ社会において、僧侶は「教師」であり、「医者」であり、「調停役」であり、「相談役」であった。寺院の建物は、「教場」であり、「集会場」であり、「夜泊所」であり、「村役場」であり、「裁判所」であり、「倉庫」であり、「病院」であり、「養老院」であり、「博物館」であり、「美術館」であった。こうしたサンガの世俗的機能は、宗教的信仰と密接に結合して発現されるも

のであるがゆえに、サンガの威信をさらに高める役割を果たしてきたのである。しかし、伝統社会においてサンガの果たしていたこれらの機能が、近代における世俗的諸制度の整備にともなって、しだいに減衰しつつあることは認めなければならないであろう。とりわけ都会においてその傾向はいちじるしい。こうした文脈において眺めるとき、最近に至って、サンガの側から、伝統的社会においてサンガの享受していた世俗的権威の復権をもとめる声が上がりつつあることは興味深い。バンコクのマハーチュラロンコン仏教大学の指導的立場にあるプラユット師は、つぎのように述べている。

「過去において、出家者と在家者とが親密な関係を保ちえたというのは、要するに、両者の生活環境に大きな較差がなかったからだ。しかし今日、とくに都市部においては、在家者の生活と出家者の生活とのギャップははなはだしく、出家者の側から、もっと幅のひろい教育を受けたいとの希望が高まっている。……しかしわれわれは決して僧侶を世俗化しようとしているのではない。むしろ、われわれは、世の人の宗教的指導者の伝統的な地位の回復を、いま試みているのである（傍点筆者）。[11] ここで「宗教的指導者」という語は、むしろ「宗教的・世俗的指導者」と読みかえたほうが実態に即している。プラユット師のこの発言は、仏教大学のカリキュラムの中に、一般教科が増大しつつある状況の説明として行なわれたものであるが、[12] 最近におけるサンガの一般的傾向の一つの側面を示したものとして注目されよう。

注

(1) 「儒教徒」として四十六万強が別掲されていることから推定するならば、この数字は中国人仏教徒を含まず、南方上座部仏教の信奉者のみを示すものと考えられる。

(2) 一九六〇年十月二十八日の総理府声明。（本書二一五頁参照）

(3) Howard K. Kaufman, Bangkhuad, *A Community Study in Thailand*. Locust Valley: J. J. Augustin Incorp., 1960. pp. 105-109.

(4) *Ibid.*, pp. 140-162.

(5) 出家行動の地域的差異については、石井米雄・坪内良博「タイ国における出家行動の地域的変異についての一考察」『東南アジア研究』(第八巻第一号、一九七〇年六月) 二～一五頁) 参照。

(6) Kaufman, *op. cit.*, p. 156.

(7) 北タイ農村における仏教については、

Konrad Kingshill, *Ku Daeng—The Red Tomb*. Chiangmai: The Prince Royal's College, 1960.

東北タイについては、

Charles Madge, *Survey Before Development in Thai Villages*. U. N. Secretariat, 1955 (mimeographed). 参照。

(8) 第一部第一章第五節参照。

(9) Kaufman, *op. cit.*, p. 126.

(10) 第一部第一章第四節参照。

(11) Donald K. Swearer, "Some Observations on New Directions in Thai Buddhism," *The Social Science Review*, Vol. 6, No. 2 (1968). pp. 53-54.

(12) マハーチュラロンコン仏教大学は、出家者だけが入学資格をもつ大学で、「仏教学部」、「教育学部」、「人文・社会福祉学部」の三学部をもつ。このうち、たとえば「人文・社会福祉学部」は、専攻としてタイ語、英語、東南アジア地域研究、社会学の三種があり、そのカリキュラムを見ると、教養学部に相当する一・二年の過程で、パーリ語、サンスクリット語、仏教教理等の単位数が多いことを除くと、一般大学との間にほとんど差をみとめることができない。(c. f., *Mahachulalongkornrajavidyalaya Buddhist University Catalogue, B. E. 2510-11/1967-68 A. D.* Bangkok, 1967.)

第四節　サンガと社会をめぐる新動向

前節においては、サンガによって実現されている仏教が、タイ人の「根原的愛着心」の対象となっている事情、およびサンガが伝統的にもつ宗教的機能とそれと相即不離の関係にある世俗的機能が相乗的に働いて、サンガを社会的に威信ある存在たらしめている状況について考察した。本節では、以上の予備的考察を背景に、最近十年間において顕著に見られる、サンガの世俗的関心の深化、とりわけ政府の国家開発計画に対するサンガの協力を具体的に検討しよう。

(一)　開発計画とサンガ

タイにおいて開発の問題が急激に重要視され始めたのは、一九五九年の初頭成立したサリット内閣が内政面における最重点政策として「国家開発 Kān Phatthanā Prathēt」を取り上げ、タイ国最初の長期経済開発計画を発足させて以来のことである。サリットがあらゆるマス・メディアを動員して強力に推進したキャンペーンの結果「開発 Kān Phatthanā」という語はまったく新しい内包を付与されてタイ日常語彙の中に定着して行った。こうした時代的風潮はサンガにおいては、まず青年知識層の中心を成す仏教大学への関心となって現われた。一九六一年、これまで「仏教学部」一学部をもつのみであった「マハーチュラロンコン仏教大学」に、「教育学部」がもうけられ、「教育学科」、「心理学科」、「図書館学科」、「理学科」の四学科が新設された。一九六三年には、さらに「東南アジア地域研究学部」が増設されている。この学部は三年後の一九六六年、「人文・社会福祉学部」へと

改組された。[1] 明らかにサンガの社会開発への関心を示す再編成である。

一九六三年、仏教大学の卒業生を各地方へ教師として派遣する計画が大学当局の手で立案された。この計画に対してはアジア財団が資金援助を行なっている。しかし、当時は地方開発に対する仏教大学生の関心はまだ低調で、計画初年度には一名しか派遣できなかったという。[2] しかし、その後学生の関心も高まり、一九六六年度までの四年間に、六十三名の卒業生を二十六県に送り出した。[3]

この計画によって各地方へ派遣された仏教大学の卒業生は、一年ないし二年間それぞれの任地に留まり、「ナクタム教理試験準備コース」、[4]「パーリ語学校」、「寺院立小中学校」などで教鞭をとり、学校の整備にも助言を与えるかたわら、仏教日曜学校を設置したり、各種の機会をとらえて仏教講演を行ない、また希望者に瞑想法を指導し、さらに各地の地域開発計画にも参加している。

仏教大学によって先鞭をつけられた仏教僧侶の開発への協力活動は多大の反響を呼び、一九六五年には、宗教局によって、「タンマトゥト Thammathūt」と称するさらに大規模な僧侶の地方派遣計画が立案された。サンガはこの計画に全面的な協力の姿勢を示し、翌六六年度からは、計画の一切がサンガの手に移されている。派遣地域は九地域に分かれるが、東北タイへの派遣が群を抜いて多いのは、第二節で述べたようなラーオ系住民の統合問題の存在する東北タイの開発が、政府の重点施策のひとつとなった事実に照応している。表14に示すように、一九六七年度では一三四八人の全派遣者の五四%にあたる七三五

表14 「タンマトゥトの派遣先と派遣者数」

派遣地域	派遣者数	
	1967	1968
第一地域（バンコク中心）	114	105
第二地域（アユタヤ中心）	36	35
第三地域（ピサヌローク中心）	53	84
第四地域（チェンマイ中心）	221	301
第五地域（ウドン中心）	545	448
第六地域（ウボン中心）	190	364
第七地域（プラチンブリ中心）	94	150
第八地域（ラーブリ中心）	77	100
第九地域（南タイ）	18	17
合計	1,348	1,604

表15　「タンマトゥト活動状況」(1967年度)

	第一地域	第二地域	第三地域	第四地域	第五地域	第六地域	第七地域	第八地域	第九地域	合計
タンマユット派遣数	114	36	53	221	545	190	94	77	18	1,348
ビク・サーマネーラ研修	1,374	887	568	3,489	1,275	4,352	1,164	341	263	13,713
村民法話会	55,146	33,360	34,117	100,050	174,494	149,494	91,086	49,848	73,717	761,327
官吏研修	1,935	3,580	1,139	398	1,351	3,317	2,885	1,205	1,169	*16,978
児童生徒研修	33,697	9,011	51,948	16,449	21,510	70,183	2,885	1,556	11,741	218,980
受刑者研修	—	450	1,854	300	—	218	1,394	990	1,167	* 4,703
授三帰五戒	349	—	38	157	9,735	13,405	20,608	—	—	44,292
瞑想法指導	—	—	380	80	—	1,867	—	—	—	2,327
地域開発参加(回)	—	11	—	25	102	177	66	—	—	381
住民訪問(回)	—	3	—	7	—	150	203	2	—	365

*　この数字は誤りと思われるが原表に従った。　　(1967年度宗教局報告)

名が東北タイによって占められた。翌六八年度には、さらに七十七名増加して八一三名が東北へ赴いている。

「タンマトゥト」とは、「法(タンマ)」の「使節(トゥト)」であり、本来、「布教師」、「伝道師」を意味する。事実、この語のパーリ語形「ダンマドゥタ Dhammadūta」は、海外伝道師の意味に用いられている。[5] それゆえ、タンマトゥトの活動領域は、一義的には仏教の布教である。村民を対象とする法話会の開催、官吏、生徒、児童、受刑者などに対する研修、瞑想法の指導などはこうした狭義の伝道活動である。同じ「法の使節」の名で呼ばれながら、国内を対象とする「タンマトゥト」が、海外向の「ダンマドゥタ」と異なるのは、前者が単なる宗教活動の枠を越え地域開発という世俗的活動に直接参与している点である。日本などの大乗系の仏教においては、仏僧が社会的活動を行なう事例は枚挙にいとまがないが、本質的に超世俗を志向するタイの上座部仏教の僧侶が、自発的に社会的活動に参加し始めたのは近年の現象であり注目に値しよう。

表15は、一九六七年度における「タンマトゥト」の活動状況を数量的に示したものである。

「タンマトゥト」には、バンコクにある二つの仏教大学、すなわち前記のマハーチュラロンコン仏教大学（マハーニカーイ派）と、マハーマクット仏教大学（タマユット派）が、派遣訓練の分野で側面的に協力している。すなわち、一九六六年に開始された「地域開発促進のための僧侶訓練計画 Khlongkān Oprom Phraphiksu Phūa Songsœm Kānphatthanā Thōngthin」がそれである。本計画には、(1)、僧侶に宗教教育を施し、また地域開発に関する知識を与えることによって、民衆の依処としての僧侶の地位を保持せしめること、(2)、僧侶の地域開発参加を奨励し、開発計画の目的達成に協力すること、(3)、タイ国民の団結を強め、もって国家の安全をはかること、の三つの目的が掲げられているが、立案者の意図は、次の計画趣旨書の一節にきわめて明確に示されている。(6)

「タイ国においては、二、三十年前まで、僧侶が宗教のみならず、教育的、社会的活動の全分野で指導的役割を果たしていた。僧侶は、自ら進んで、地域社会の福祉のために物心両面における社会奉仕活動を行なっていた。たとえば、家庭に問題が発生したり、地域社会の成員に不幸があった時などには助言や援助の手を差しのべ、個人間にいさかいのある時はこれを調停し、また医療活動にも従事していた。一八七〇年、八〇年代に開始された国家教育計画もまた、初期においては、サンガに依存するところ大であった。僧は教師となって教壇に立ち、大半の公立学校は寺院によって運営されていた。

現在では、すでに公教育における僧侶の責任は解除され、教壇に立つ僧の数も、寺院学校の数も、ともに減少の一途をたどりつつあるとはいえ、いぜんとして多数の学校は寺院の中にある。一般に、そして中でも農民社会においては、僧侶は今日もなお自発的に社会福祉のため貢献し続けている。宗教の分野に限らず、僧は率先して学校、病院、休息所、井戸、道路のためその施設を開放している。バンコク・トンブリの首都圏では、公立学校で教鞭をとる僧はほとんどいなくなったが、十四歳から二十歳におよぶ、九九一四名もの地方出身の青少年学徒

表16　「地域開発促進のための僧侶訓練計画」(1966—68)

	一期生 (1966)	二期生 (1967)	三期生 (1968)	合　計
Aコース	34	37	29	100
Bコース	39	26	35	100

(「研修コース修了証書授与式における委員長報告」より作成)

たちが、二〇〇余の寺院において僧と起居を共にしているのである。

地方における民衆の僧に対する信頼は厚く、その信仰心は深い。僧の要請であれば、何事であっても、人々はこれに服従し協力を惜しまない(傍点筆者)。開発の速度が加速を要する今日、もしサンガの援助と協力があれば、地域開発諸計画は、必ずや効果的に達成されるに違いない。

以上の諸点を勘案し、政府の国家開発政策の趣旨に沿って(傍点筆者)、当(マハーチュラロンコン大学)は、地方住民の生活水準向上を目指す政府の努力に応分の助力を行なう目的をもって、地域開発計画の促進のため僧侶の訓練計画を立案することが適当であると考える。」

この「訓練計画」は、各地方から選抜された出家歴五年以上二十五年以下の青壮年僧(資格はナクタム三級以上)を対象とする「Aコース」と、仏教大学の卒業生を対象とする「Bコース」とに分かれる。「Aコース」の研修を終えた僧は、それぞれの出身地において、地域開発の中核として活躍することが期待されている。一九六六年、本計画開始以来、一九六九年までの三ヵ年間に、両仏教大学の協力の下に「Aコース(四〜六ヵ月)」、「Bコース(二ヵ月)」が各年一回、計三回開催され、それぞれ一〇〇名の研修生を送り出した(表16)。

一九六九年七月五日、六日の両日、バンコクにおいて、過去三ヵ年の同計画の成果を評価するための両大学合同セミナーが開催された。このセミナーの報告書は地域開発における僧侶参加の実態と、かれらの問題意識の一端を示して興味深い。[7] セミナーは、「社会問題」、

「寺院および村落開発」、「国家と仏教の安全」、「地域社会と布教」、「地域社会と教育」の五分科会に分かれ、各地方における活動経験者の報告が行なわれた。各分科会の議論を総括すると、(1)、農村における貧困、とりわけ東北タイにおける水不足は、恒常的な貧窮を農民に強いているという事実の認識、(2)、農村在住の僧は、農民の尊敬を受けているが、教育水準が低く、開発の推進に指導者たり得ないこと、(3)、(2)との関連において、開発を指導する人材不足が指摘されている。また、(4)、共産ゲリラであると否とを問わず、地方における匪賊（chon-phurai）の跳梁が農民を悩ましていること、(5)、異民族に対する布教は、急速な効果を期待出来ないこと、(6)、異民族に対しては、相互理解の努力が必要であるが、現状は理想から遠く離れていること、(7)、青少年の非行が社会問題として存在していること、などが議論の中心となった。

こうした諸問題に対して、地域の開発問題は、政府の力だけにたよらず、各地方の住民の努力が必要であるとし、そのために僧侶も協力すべきであるという発言が行なわれている。

いずれにせよ、開発計画に対する僧侶の協力参加は、近年において弱まりつつあったサンガの非宗教的機能を再強化しようとする運動であるが、こうしたサンガの新傾向に対しては、僧は政府に利用されるべきではないとして、これに真向から反対を唱える在家者もあり、[8]今後の動向が注目される。

(二) 山地民統合問題とサンガ

前節においては、仏教あるいはサンガに対する上座部仏教徒の「根原的愛着心」に着目して政府が地域開発計画の末端への浸透に僧侶の協力を要請し、サンガは開発計画への積極的参加を、むしろサンガが伝統的に享受していた社会的権威回復の機会と受けとめ、自発的に協力している状況を見た。本節では、北タイ・北西タイの山

地民統合問題とこれに対するサンガの協力について検討する。

一九五九年に着手されたタイ政府の山地民対策が、一九六三年ごろからしだいに本格化した事情については、すでに述べた。[9] こうした情勢の中で、山地民部落に僧侶を派遣して仏教の伝道を行ない、まず山地民を仏教徒に改宗させることを通して、かれらにタイ人としての自覚をもたせようとするいわゆる「タンマチャーリック計画」[10]が構想された。仏教化というプロセスによって異民族のタイ化を促進させるというこの着想は、山地民問題の直接担当者であった内務省公共福祉局山地民課課長のプラシット・ディッサワット氏 Nai Prasit Ditsawat の個人的体験に負うところが多い。すなわち、一九六四年、たまたま慣例に従い同氏が得度を受け、バンコクのベンチャマボピット寺において僧として修行中、タイ人の精神的紐帯としての仏教の果たす役割の重要性を身をもって再認識した結果、山地民をタイ人とするためには、まずこれを仏教徒とすることが得策であり、その手段として、布教僧を山地民部落へ派遣するという計画を考えついたのであるという。ベンチャマボピット寺住職プラタンマキッティソーボン Phrathammakittisophon はプラシット課長の新構想に賛意を表し、同寺の僧で文部省タイ文化振興センター・精神文化委員会会長であったプラシーウィスッティウォング Phrasiwisutthiwong に、協力を指示した。プラシーウィスッティウォングは、準備としてまず現地調査を行ない、問題点の把握につとめることが重要であるとし、内務省係官を帯同して、ペッチャブン、ピサヌローク、ルーイ三県のミャオ族部落を視察して、帰京後、小規模な実験的計画を策定し、公共福祉局に提出して、その承認を得た。翌一九六五年、タック県、メェホンソーン県、チェンマイ県、チェンライ県、ペッチャブン県に居住する六部族、すなわち、ミャオ族、ヤオ族、アカ族、リス族、カレン族、ムス族の部落、計十部落に対し、五人編成の布教グループ十組、計五十人の僧が派遣された。これが最初の「タンマチャーリック」である。これらの僧たちは一カ月半現地に留まって布教し

た結果、八〇〇人の山地民が仏教徒に改宗し、内十二名はサーマネーラを志望して上京し、ベンチャマボピット寺において得度を受けた。[11]

計画第二年次の一九六六年には、地方寺院からの応援もあり、十六班六十名のタンマチャーリックが編成された。得度者の数も二十名に増加している。一九六七年度の計画はさらに拡充され、二十一班九十六名が派遣され、得度者の数も四十六名と急増し、しかもうち四名がビクとして出家している。六八、六九年の両年度は一班減の二十班のタンマチャーリックが活動したが、七〇年度には旧に復して二十班が送り込まれている。[12]

「タンマチャーリック」計画の意義について考察を進めるに先立ち山地民部落における活動状況を報告書に従って具体的に追ってみることにする。[13]「タンマチャーリック」の活動は早朝の托鉢に始まる。托鉢は僧を迎えて食事の供養を行なう用意ある山地民部落に限定して行なわれる。食事後、朝の読経、続いて近傍の山地民部落の訪問が行なわれる。昼食終了後、ふたたび山地民部落を訪問する。夕方は読経ののち、来訪した山地民に仏教教理を解説したりして過ごす。この間にも、タンマチャーリック僧たちは、山地民の言語を学習し、僧として許される範囲での医療活動を行ない、政府の山地民に対する考え方を理解させるよう努めたと報告書は述べている。

報告書に現われたかぎりの材料を基準として判断するかぎりでは、仏教僧の布教活動が、教理の理解よりも、形式的儀礼の習得に片寄っているのが特徴的である。たとえば、僧房を訪れた部落の病人に薬をのませ、あるいは薬物を塗布する際には、その前後にかならず仏像に向かって、三度正しく「五體投地」の礼を行なうことを教え、また僧が部落民の家を訪れた際にも同様の礼をもって迎えるよう指導しているなどがそれである。おそらくは言語上の障害のため、教理を逐一説明理解させることが困難な状況と無関係ではなかろう。こうして一通りの仏教儀礼の基本動作を習得させた上で、関心を示す部落民があればこれに「三帰五戒」を受けさせ、仏教徒とし

てのしるし（小型の仏像か？）を授与した上、僧と共に記念撮影を行なって、他の山地民に対する布教資料とするというのが通常の手順とされている。

さて、タイ政府の山地民同化政策の直接の目的は、(1)、焼畑による山地土壌の浸食防止、(2)、阿片栽培の禁止、(3)、山地民の生活水準を向上させ、国家開発に協力させる、(4)、国境地帯の安全確保の一翼を担わせることであり、そのために、(1)、定着的農業を行なうよう指導し、(2)、阿片栽培に代わる生計の道を与え、(3)、とくに「ニコム」（定着実験部落）の開発を促進させ、(4)、タイ人としての国民的自覚を持たせるための努力が払われてきた。[14]「タンマチャーリック」計画は、この中で、とくに山地民にタイ国民として自覚を与え、タイ国に対する忠誠心を強化する効果を期待して立案された計画である。「タンマチャーリック」の歴史は未だ浅く、またその性質上急速に効果が現われにくいので、速断は避けなければならないが、現状においても、検討を要する二、三の問題点が存在するように思われる。まず山地民の仏教に対する関心度の数量的指標の一つは、得度志望者数の増大である。前述のとおりその数は着実な増加を示してきた。「タンマチャーリック」の標準的編成として、バンコクから派遣される僧二名、各地方出身の僧二名、山地民出身の僧一名の計五名が挙げられているところから見ると、[15]山地民の得度者数は、当事者にとっては、単なる関心度の指標にとどまらず、計画の遂行自体に実質的な影響を及ぼすフィードバックの量を示す数値としてとらえられていると考えられる。そのような視点に立つとき、重要なのは、得度者の数ではなく、むしろ、得度を受けた山地民が、僧籍にとどまる期間の長短であろう。一九六六年までに得度を受けた山地民は、一九六八年二月までにはその大半が還俗し、二名のサーマネーラのみが僧籍に残留している。一九六七年の出家者は五十歳を最年長とする四名のビクを含み計四十六名あったが、雨安居終了後も還俗せず、タイ語の学習、ナクタム受験準備へ進んだ者は二十八歳のビク一名と、二十六名のサーマネ

ーラで、残留率は五八%であった。これらのサーマネーラは十一歳から十六歳までの少年である。年長者の年齢は、五十歳以下、四十八歳、四十歳、二十八歳と続くが、高年齢者は、急ぎ帰郷して家族を養わねばならないため還俗の比率が高いと説明されている。ほかに、一般的問題として、言語上の障害が大きく僧としての任務を完全に遂行することが出来ないという指摘が注目される。人類学者カイズ Charles F. Keyes は、メェサリエンのカレン族部落へ派遣されたタンマチャーリックについて直接調査した結果、僧とカレン族との間に共通語が無いため意志の疎通を欠き、そのため、たとえば行乞の僧に食物の供養を行なうといった外面的行為の断片を、その内的意義連関とは無関係に教えるにとどまっていると指摘し、さらに、このような仏教の皮相的理解は、全くの無知以上に危険であるとして、カンチャナブリ県で発生したポーカレン族による仏教的千年王国論運動の事例を挙げて警告している。[16] タイにおける反政府的な仏教千年王国論運動については第八章で詳述するが、もし、タンマチャーリックの布教活動の結果がこうした運動のイデオロギー的基礎を与えるとすれば、それはまったくの逆効果と言わなければならないであろう。

注

(1) *Mahachulalongkornrajavidyalaya Buddhist University Catalogue, B.E. 2510-11/1967-68 A. D.* Bangkok, 1967 pp. 13-15.

(2) アジア財団クラウスナー氏 William Klausner のセミナーにおける挨拶 (*Kānsammanā Phraphiksu phŭa Songsoem Phatthanā Thongthin khong Mahāwitthayālaisoong na Mahāchulalongkōnrājchawitthayālai nai Phraborommarājupatham, Wan Āthit thi 6, Karakadākhom 2512.*)

(3) *Mahachulalongkornrajavidyalaya……*, p. 87.

(4) 本書第二部第四章参照。

(5) "Introducing 'Dhammaduta'", *Dhammaduta*, Vol. 1. Bangkok, 1969. pp. 1-2.

(6) *Mahachulalongkornrajavidyalaya……*, p. 89.

(7) *Kānsammanā Phraphiksu phŭa Songsoem Phatthanā Thōngthin khōng Mahāwitthayālai nai Phraboromarāchupatham, Wan Sao thi 5 lae Wan Āthit thī 6, Karakadākhom, 2512.* (in 2 volumes). Bangkok, n. d. (mimeograghed)

(8) たとえば評論家のスラック・シーワラックなど（前記セミナー第二日に行なわれた特別講演参照）。

(9) 二三九～二四〇頁参照。

(10) 「タンマチャーリック」は、律蔵大品第一、十一一に「比丘等よ遊行せよ Caratha bhikkave carikam (Mahāvagga, I. 11,)」とあるによる。Krom Prachāsongkhro, *Rāingān Kānphoeiphae phraphutthasātsanā kae Chāokhao Thāng Phāk Núa Pī 2509*. Bangkok, 1967. p. 47.

(11) *Ibid.*, pp. 45-48.

(12) Charles F. Keyes, "Buddhism and National Integration in Thailand," in *The Journal of Asian Studies*, Vol. XXX, pp. 39-44.

(13) Krom Prachāsongkhro, *op., cit.*, pp. 39-44.

(14) Suwan Ruenyote, "The Development and Welfare Scheme for the Hill Tribes in Thailand," *Chiengmai, Thailand: Tribal Research Center, First Symposium on Hill Tribes in Thailand, August 29, 1967*. pp. 18-19 puoted in Keyes, *op. cit.*, p. 564.

(15) Kong Songkhro Chāokhao, *Phaenkān Thawāi Khwāmsaduak kae Khana Thammachārik Khŭn Pai Phoeiphae Phraphutthasātsanā Kae Chāokhao Changwat Tangtāng nai Khētpatibatkān Thāng Phāk Nŭa Pracham Pī 2511*. Bangkok, 1968. p. 11.

(16) Keyes, *op. cit.*, pp. 564-565.

カンチャナブリ県において発生した仏教的千年王国論運動については、Theodore Stern, "Ariya and the Golden Book: A Millenarian Buddhist Sect among the Karen," *Journal of Asian Studies* Vol. XXVII (1968), pp. 297-328.

第七章　タイ・ナショナリズムと仏教

第一節　前期的ナショナリズムとしてのタイ・ナショナリズム

ナショナリズムは、すぐれて、歴史的概念であり、その発生と発展のパターンは、主体となる民族の歴史と深くかかわりあっている。周知のように、ヨーロッパのナショナリズムは、ローマン・カトリック教会と神聖ローマ帝国とによって象徴される、中世の普遍的世界の内部に起こった多元的分裂にその起原を求めることができる。民族国家、民族教会の成立は、ナショナリズムの出発点であった。しかし、民族国家とは言うものの、十六・七世紀に成立したヨーロッパの諸国家においては、国家は「全く王の一身に備わ」り、「国際関係は国王や君侯のあいだの関係」であった。[1] 経済政策の目的も、「共同社会あるいはその成員の福祉を増進することではなく、主権者に体現される国家（ステート）の力を強化することであった」。[2] E・H・カーは、この段階におけるナショナリズムを、第一期のナショナリズムと規定した。[3] その担い手に注目するならば、第一期のナショナリズムは、「君主のナショナリズム」と呼ぶことができるであろう。[4] ヨーロッパのナショナリズムは、フランス革命を一つの契機として、第二期の「民主主義的ナショナリズム」、あるいは「ブルジョワジーのナショナリズム」へと発展する。ここでは、ナショナリズムの担い手が、国王個人から、中産階級という集団に移行している。さらに今世紀に入ると、

ナショナリズムは、その底辺をさらに拡大して、民族という概念の社会化を特徴とする、いわゆる「大衆のナショナリズム」が発生する。[5]

アジアにおけるナショナリズムは、ヨーロッパのナショナリズムとはまったく異なった歴史をたどってきた。ヨーロッパが、そのナショナリズム、ないしは、ナショナリズムの中核としての民族意識の発生を、中世の普遍的世界の分裂に負うているとすれば、アジアにナショナリズムをもたらした歴史的事件は、十九世紀におけるヨーロッパの衝撃であった。アジア・ナショナリズムの発展史は、それゆえ、ヨーロッパの挑戦に対するアジア諸民族の応戦の仕方という文脈の中でとらえられる。この過程において、アジア諸民族の多くは、その政治的独立を失って行った。その結果、アジア・ナショナリズムには、「植民地型ナショナリズム」と「非植民地型ナショナリズム」という、二つのパターンが識別されるようになる。前者は、「植民地隷属諸民族の自主独立と主権的平等を要求する政治的・経済的・文化的自己解放運動」（傍点筆者）と規定されるナショナリズムである。[6] 東南アジアの大部分の民族に見られるナショナリズムが、このパターンに属する。後者に属するのは、日本およびタイ国におけるナショナリズムである。その本質は、ヨーロッパ勢力の圧力に対する、伝統的特権支配層の政治的・経済的・文化的自己防衛運動と考えられよう。この二つの国において、植民地をまぬかれることが出来た最大の理由は、いずれにおいても、支配階級による上からの革命に成功し、程度の差こそあれ、中央集権国家を成立させた点に求められよう（中国は、支配階級の内部における進歩派の改革運動が成功せず、十九世紀後半における帝国主義諸国の集中的蚕食によって、いわゆる「次植民地」の地位に落ちてしまったため、植民地ナショナリズムに似た帝国主義支配に反対するパターンのナショナリズムが発展した。そのナショナリズムの担い手は、伝統的支配層でなく、これに反対して社会的政治的変革をもたらそうとする革命勢力であったという点において、中

国のナショナリズムは、むしろ「植民地型ナショナリズム」に傾斜した両者の中間型と見られよう)。」

さて、こうしたヨーロッパの衝撃を、最初に意識し、これに敏感な反応を示したのは、伝統的特権支配層であった。この段階においては、最後まで独立を維持し得た諸国も、のちに、植民地の地位に転落する諸国においても、共通の現象が見られる。それは未知の外夷に対する猜疑と恐怖に基づく支配者の警戒的態度であって、典型的には「攘夷」思想となって現われる。丸山真男は、この段階におけるナショナリズムを「前期的ナショナリズム」と命名した。[7]「前期的ナショナリズム」には、つぎのような特徴をみとめることが出来る。まず第一に、その担い手は、伝統的特権支配層である。第二に、それはかれらの身分的特権を維持しようとする欲求と不可分に基づいて発生する。したがって、第三に、「前期的ナショナリズム」には、国民的連帯意識が稀薄である。この点では、E・H・カーの「第一期(君主の)ナショナリズム」と共通しているといえよう。第四に、以上の当然の帰結として、ナショナリズムの諸シンボルは、その担い手である特権的支配層によって独占される。植民地化された諸国においては、植民地化の過程において、こうした「前期的ナショナリズム」の担い手であった旧支配層が消滅し、それに伴って、外来の植民者による帝国主義的支配に反対する解放運動が、植民地の被支配層の中から、新たなナショナリズム(=植民地型ナショナリズム)として発生するようになる。ところが、支配層の自己再編によって、帝国主義勢力の圧迫に対抗し、植民地となることをまぬかれた国の場合には、ナショナリズムがその担い手を変更する契機を欠くため、「前期的ナショナリズム」は、近代にいたるまでその特権を残存させる傾向を示す。日本の場合には、ナショナリズムが、「早期から、国民的解放の原理と訣別し、逆にそれを国家的統一の名においてチェックした」のであった。[8]

ところで、圧倒的に優越したヨーロッパ勢力に直面した伝統的特権支配層は、かれらの文明を受容することに

よって、自己を武装し、それによってヨーロッパの圧力に対抗する必要を感じた。しかし、その過程には、避けがたい矛盾が存在していた。つまり、もしヨーロッパ文明の全面摂取に踏み切るならば、それはキリスト教、自由主義、民主主義などに代表されるヨーロッパ的価値をも同時にとりいれなければならず、もしこれを容認するならば、支配層の存在の基盤である伝統的価値との衝突は必至であり、ひいてはかれらの存在の根原をゆさぶる結果を生むことが予見されたからである。このアポリアをとく鍵として、伝統的特権支配層の採用した方法は、「物質文明」と「精神文明」との「使い分け」であった。かれらは、摂取すべきヨーロッパ文明を、「物質文明」にのみ限定した。そして、自らの支配を強化するために、かれらはヨーロッパの産業・軍事技術的知識を積極的に採用した。明治政府が、このような方法によって、富国強兵策を推進し、上からの近代化に成功したことはひろく知られている。しかし、一方で旧支配層は、ヨーロッパ文明の精神的側面を、きびしく排除し、その浸透を阻止しようとした。これは、ヨーロッパ文明の摂取もまた、さきの「攘夷」思想と同様に、伝統的支配層の身分的特権維持の欲求にもとづいていることからの論理的帰結であったといえよう。(9)

タイにおけるナショナリズムの発展史を眺めるとき、そこには「前期的ナショナリズム」とその延長という、「非植民地型ナショナリズム」に共通するパターンを見出すことができる。一六八八年、ナライ王の死後、西洋諸国に対し事実上の「鎖国」政策を堅持してきたタイに、最初のそして持続的インパクトを与えたのはイギリスであった。一八二一年、インド総督の使節クローファード（John Crawfurd）がバンコクに上陸した時、タイの支配層は表面上友好的態度を示しながらも、イギリスに対する警戒的態度をくずさず、条約関係の設定にはきわめて冷淡であった。タイ側史料によれば、クローファードがタイのごときは二、三隻の軍艦をもって制圧できると豪語したという噂が伝えられ、これがタイ政府の態度を硬化させた直接の原因であったという。しかしながら、

タイの対西洋鎖国政策は、プッタルーラー王ラーマ二世（一八〇九～二四）の治世をもって終わり、次代のナンクラオ王ラーマ三世（一八二四～五一）時代には、部分的な開国が始まり、チョームクラオ王モンクット・ラーマ四世（一八五八～六六）の登位によって、全面的開国に入る。後述するように、四世王は、すでに国王となる以前から、西洋の科学知識の摂取に積極的姿勢を示し、のちに「チャクリ改革」として知られるようになった上からの近代化改革に道を備えた人物である。しかし、宮廷に英語教師を招聘する件に関するつぎの手紙の一節は、「前期的ナショナリズム」の担い手としての四世王の性格を示し出している。[10]

「お傭い教師が、アメリカ人の宣教師の真似をして、生徒の改宗に夢中になり、語学や文学の教育をおろそかにするようなことがあっては不愉快である。なぜなら、われわれの支出する費用は、すべてわが国にとって有用となるべき語学や文学の知識を得るために支払われるものであって、生徒がだれも信じないような宗教のためにではないからである」。

タイにおいて上からの近代化が成功し、中央集権的民族国家としての体制がほぼ固まるのは、チュンラチョーム王チュラロンコーン・ラーマ五世（一八六八～一九一〇）の四十二年間に及ぶ長い治世の間である。タイは、ワチラウット王ラーマ六世（一九一〇～二五）時代の終りまでには、国際連盟にも加盟し、世界における近代国家の一員としての地位を確保するに至った。次代のプラチャーティポック王ラーマ七世（一九二五～三五）のときに発生した立憲「革命」は、その見かけの華麗さにもかかわらず、本質は宮廷革命の域を出ず、そこにもたらされた政体の変革は、統治者と被統治者を結ぶ、支配関係の基本的パターンに変化をもたらさなかった。[11] 被支配者である大多数の国民にとってみれば、絶対王制から立憲君主制への移行は、国王の専制的支配ないしは王族の寡頭的支配が、軍部による寡頭制支配に変わっただけに過ぎなかった。近代化は、自己の身分的特権の温存を志向する

支配層が、その権力行使の合理化を目指して企画され遂行されるものであって、庶民はつねにその過程から疎外されており、したがって、それによって、かれらに、近代的市民としての内面的自覚をもたらすことはなかった。そしてこの状況は、今日においても、その基本的性格を変更するに至っていない。タイにおけるナショナリズムは、かくして特権的支配層という、その伝統的担い手の存在を否定する契機をもたなかった。絶対王制を倒した人民党幹部もまた、結局は、国王による認証のなかにその政治的支配の正当性を見出さざるを得なかったのである。[12] そして、このパターンは、相次ぐクーデターのたびごとに繰り返されて今日に及んでいる。

本章は、このような歴史をもつタイのナショナリズムにおける仏教の役割ないし位置を解明しようとする一つの試みである。次節においては、ナショナリズムのシンボルとして、仏教の果たす役割を検討するために、伝統的支配の正統性原理の中に占める仏教の地位について考察を行なう。ついで、「前期的ナショナリズム」の文化的発現として、モンクット親王によるタマユット改革をとり上げる。第三節においては、ワチラウット王におけるナショナリズムの性格を明らかにし、そこで仏教がどのような取り扱いを受けているかを検討する。そして最後の節においては、立憲クーデター以後において現われたナショナリズムと仏教との関係、とりわけサリット・タナラットにおけるナショナリズムと仏教との関係を考察しようと思う。

注

(1) E. H. Carr, *Nationalism and after*. London: MacMillan, 1968. pp. 2-3.（大窪愿二訳『ナショナリズムの発展』みすず書房、一九七一年、六頁）

(2) *Ibid.*, p. 5.（邦訳、九頁）

(3) *Ibid.*, pp. 2-6.（邦訳、六～一〇頁）

(4) 上山春平『日本のナショナリズム』至誠堂、一九六五年、三二頁。
(5) Carr, *op. cit.*, pp. 6-26.（邦訳、一一～三九頁）；上山、『前掲書』三二～三八頁。
(6) 板垣与一『アジアの民族主義と経済発展』、東洋経済新報社、一九六五年（第六版）、一三四頁。
(7) 丸山真男『増補版現代政治の思想と行動』未来社、一九六九年（第三五版）、一五六頁。
(8) 丸山、『前掲書』一六〇頁。
(9) 丸山、『前掲書』一五七～一六〇頁。
(10) Abbot L. Moffat, *Mongkut the King of Siam*. Ithaca : Cornell University Press, 1961. pp. 166-167.
(11) 一九三二年の立憲クーデタの性格についてのすぐれた分析は、矢野暢『タイ・ビルマ現代政治史研究』第一部（五～二八〇頁）に見出される。
(12) 矢野暢『前掲書』六八頁。
（補注） 本章は、高橋保編『東南アジアのナショナリズムと仏教』（東京・アジア経済研究所・昭和四十八年）五五～九〇頁に掲載された拙稿に若干の修正を加えたものである。

第二節　国王と仏教

タイ国における伝統的国王観念と仏教との関係は、かならずしも単純ではない。その複雑さは、チャオプラヤー大平原に進出したタイ族が、周辺の諸民族との接触の過程で蒙った文化変容の複合性にも対応している。

確実な刻文史料の現われる十三世紀以前のタイ族の歴史にはまだ不明の点が多くのこされているが、先住民であるドヴァラヴァティのモーン族の文化的影響を強く受けたことはほぼ確実と考えられている。タイ族がモーン族から継承した文化遺産のひとつに、『プラ・タマサート』[1]がある。この聖典は、太古、マノーサーン仙が、世

界の果てにそびえ立つチャクラワーン山から写し取り、この世にもたらしたと信じられ、伝統的統治規範として、近代法の導入にいたるまで、タイ人によって長く尊重されて来た基本法典である。その内容には、パーリ聖典の濃密な影響が各所にみとめられる。仏教的な理想王の観念も、その一つに数えられる。(2)

まず『長部経典・起世因本経』(Aggañña Suttanta) の一節を引用してみよう。(3)

「婆悉吒（ヴァーセッタ）よ、摩訶三摩多（マハーサンマタ）とは『全人類によりて選ばれたる者』てふ意なり。実に第一の語として『摩訶三摩多』てふ名が用ひらるゝに至れり。婆悉吒よ、刹帝利とは『農場の主』てふ意なり。実に第二の語として、『刹帝利』てふ名が用ひらるゝに至れり。婆悉吒よ、王とは『法によりて他人を喜悦せしむる者』てふ意なり。実に第三の語として『王』てふ名が用ひらるゝに至れり。婆悉吒よ、是の如く、この刹帝利の一般に、古の、最初に生ぜる、慣例によりて、その名が用ひらるゝに至れり」。

『プラ・タマサート』によれば、人類の持った最初の王は、人間の間に発生した紛争の調停者として「選ばれた者」(sammata) であってタイ語では、「マハー・ソムッティラート」(Mahā Sommutirāt＝Mahā＋Sammata＋Rāja) と呼ばれた。「マハー・ソムッティラート」は、「王者の十徳にしたがい、常の日には五戒を守り、仏日には八斎戒を守り、生きとし生ける者すべてに憐れみの心を抱き、『プラタマサート』の学習に精励し、つぎの四つの法を実践しなければならない。すなわち、王に対する奉仕、非奉仕の行為の正邪を判別すること、行い義しき人をたすけること、義しき手段によってのみ国富を増大させること、義しき手段によってのみ王国の安寧をはかること、以上の四つの法を実践しなければならない」(『プラ・タマサート』四) とされた。(4) ここで言う「王者の十徳」(thotsaphitrātchatham＜dasavidhirājadhamma) とは、「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」を意味する。(5) このように、タイ族がモーン族から受け継いだ国王観念

は、まず人々によって選ばれ、仏教的な法（ダンマ）に基づいて統治を行なう王であった。こうした「プラ・タマサート」的仏教王の理念は、スコータイ碑文の各所に、きわめて具体的な形で提示されている。たとえば、一三六一年のリタイ王碑文のつぎの一節はその一例であろう。[6]

「（この王は）王者の十徳に則って統治を行なう。王はすべての国民をいつくしむ。他人の米を見てもこれを喜ばず、他人の富を見ても、これによって心を動かされることがない……どのような悪事を働く者があっても、これを打ち、その生命を奪うことはない。敵の隊長や兵卒を捕えた時には、かれらを殺したり打ったりせず、かれらを衰亡と破壊から守るためとどめて食を与える……」。同様の記述は、ラーマカムヘン王碑文の中にも見出される。[7]

さて、さきに引用した「起世因本経」には、王が『法によりて他人を喜悦せしむる者』であるという一節があった。この思想は、リタイ王に始まるスコータイ王の称号「タンマラーチャー」（thammarāchā〈dhammarāja）の中に結晶されている。「タンマラーチャー」とはパーリ語「ダンマラーヂャ」のタイ訛音である。この語は、パーリ聖典の中において、全世界を統治する理想的帝王である「チャクラヴァルティン」（転輪聖王）の形容語句としてしばしば用いられ、[8]「正義あり信念ある王」、[9]「真理の王」、[10]「法王」[11]などと訳されている。タイ人の注釈者は、「タンマラーチャー」という語を、「タンマ（＝正法）によって王となる者」、[12]「タンマの中にある王」[13]と解している。すなわち、「タンマラーチャー」とは、「正法に基づいて統治を行なう王」という意味になる。タイ人の観念によれば、国王が、国王としてその支配の正統性を主張しうるのは、かれが「正法に基づいた」統治を行なうからにほかならない。したがって、王が正法をふみはずすとき、その統治は否定されうるのである。たとえば、晩年、精神錯乱におちいって統治能力を失ったトンブリー朝のタークシン王（一七六七～一七八二）が、部下の手

によって除かれたという事件について、『王朝年代記』は、タークシン王の所業が、「不誠実」(āsat)であり、「非法」(athamma)となったからである、と説明していることについては、すでに言及した。[14] 以上が『プラ・タマサート』に基づく伝統的国王観念であって、複合的なタイ人の国王観のひとつの核を成している。

さて、モーン族についてタイ族が影響を受けたのは、東隣のクメール文化であった。とくに、国王観念との関連で重要なのは、devarāja すなわち「神王思想」である。「神王思想」とは、国王をシヴァ神、ヴィシュヌ神などヒンドゥ教の神々の化身とするクメール人の思想であって、その影響は、アユタヤ時代の国王名、たとえば「ナライ王」(=ヴィシュヌ神)、「ナレースエン王」(ナラ／人＋イスエン／シヴァ神)などにも現われている。ウェルズ(H. G. Quaritch Wales)は、タイ族がクメール族から受容した「神王思想」と、国王を菩薩の一人と考える思想の結合のなかに、アユタヤ期に成立した国王専制思想の根原を求めた。[15] しかし、タイ人の歴史家ターニー殿下(Prince Dhani Nivat)は、デーヴァラージャ思想が、タイにおいては、単に外見上の荘厳を国王に付与する役割以外の何物でもなかったとして、暗にウェルズの見解を批判している。[16] この批判はたしかに正当な批判ではあるが、「選ばれた王」、「正法に基づいて統治する王」といった、国王の「合法的支配」の側面のみを強調し、タイ国王における「カリスマ的支配」の側面が看過されているターニー殿下の見解もまた一面的と言わなければならないであろう。民衆にとって国王とは、単なる恩情主義的統治者ではなく、疑いもなく「聖性をもつ存在」(sing saksit)であるからである。憲法にさえ国王は、「神聖にして尊崇さるべき存在」(thī khawrop-sakkāra)であると規定されているのである。国王のもつこの即自的聖性は、国王による支配の正当性の考察上きわめて重要な意味をもっている。そして devarāja 思想と共にクメールからもたらされた国王を飾る種々の paraphernalia ——即位式を構成する一連の儀礼、国王に対する呼びかけあるいは言及の際に用いる特殊な用語法、国王の身体にかんする種々

のタブー等々――は、国王のもつ即自的聖性をつねに想起させる機能を果たしている点を見逃すことは出来ない。

さて、タイ国王は、『プラ・タマサート』により、「タンマラーチャー」として「正法」に基づく統治を行なうことが期待されていた。ところで、ここで言うところの「正法」を現実に保存し、これを伝承する担い手は誰であろうか。言うまでもなく、その担い手は、「ブッダ」および「ダンマ」と共に「三宝」を構成する「サンガ」である。「サンガ」が正しく機能し続けることによって、「法輪は転じられ」、「正法」は存続するのである。サンガは、定義上、非自立的存在であって、外部からの物的支持によってのみ存在することが可能な組織である。それゆえ、統治の基礎となるべき「正法」の存続をねがう国王は、サンガに物的支援を与えて、その繁栄をはからなければならない。ここから「宗教の擁護者」としての国王の役割がみちびき出される。タイ国王による仏教の擁護については碑文、年代記、古代法典などに多くの事例を求めることができるが、国王を明示的に「仏教の擁護者」と規定したのは、モンクット王ラーマ四世である。即位式において、新国王は、参集したサンガの長老たちの面前においてつぎのような誓詞を述べる。

「大徳よ、信仰を有し、仏法を喜び、三宝に帰依するわれは、いま王として灌頂礼を受けたり……われは仏法に義しき擁護を与えんとす。大徳よ、願わくば、われを『仏法の擁護者』(Phraboromatrachūpathampbok Phraphuttha-sātsanā) として受け入れ給え」。

サンガはこれに応えて国王に祝福の言葉を与えるのである。[17] 『仏法の』という言葉は、一九三二年の立憲クーデター以降制定され憲法では、『宗教の』という表現に変わっているが、これは近代憲法に不可欠な信教の自由条項との抵触を避けるための変更にほかならない。しかし、この表現変更によって失われた部分については、別に、「国王は仏教徒でなければならない」という一文を挿入することによって、これを補充しているので、国王が

「仏教の擁護者」であるという伝統的立場は、いぜんとして不変である。

第二部第二章において述べたように、国王の仏教擁護には、積極・消極の両局面がみとめられる。積極的側面とは、主として、サンガに対する物的支援であって、具体的には、寺院の運営、修復、寺院に対する土地や寺婢の施入、僧に対する衣食の供養等の形をとって行なわれ、その事例は、碑文、年代記、古代法典などに数多く見出される。いわゆる「結集」も、すべて国王の援助によって行なわれて来た。これに対し仏教擁護の消極的側面とは、サンガの清浄性に対する監視であって、たとえば破戒僧の出現などによって、サンガの清浄性がそこなわれると判断される場合には、王権をもって還俗の強制が行なわれる。アユタヤ朝のナライ王（一六五六～八八）、現ラタナコーシン王朝初代のプッタヨートファ王（一七八二～一八〇九）の破戒僧追放などが、歴史的事例として知られている。

以上述べて来た国王と仏教との関係は、つぎのようになろう。すなわち、国王は「仏教の擁護者」の立場においてサンガを支援する。国王の支援を受けたサンガは、「正法の保持者」としての役割を果たす。清浄なるサンガによって保持された正法は、国王に「統治規範」を与え、国王はこれに基づいた統治を行なうことによって「タンマラーチャー」と呼ばれ、その支配の正当性が確立する。これがタイにおける伝統的支配の構造である。したがって、この基本的構造を脅かすものの存在は、支配の正当性に対する挑戦として受けとめられ、しかるべき防衛措置が講じられることになる。仏教に対するキリスト教の攻撃が、単に宗教の領域にとどまらず、政治的領域に対する挑戦ととらえられる理由もここにある。また、支配階層の主導によって発揚されるナショナリズムのシンボルとして、仏教が利用されるというのも、それが直接に支配体制の強化につながるという回路が定立しているからにほかならない。

一九三二年のクーデターによっても、国王と仏教とを結ぶ伝統的関係は温存された。人民党以来の民主政府は、むしろこうした関係を利用し、「仏教の擁護者としての国王の立場の擁護者」として自らを規定することの中に、支配の正当性を見出しているように思われる。それはたとえば、クーデターに訴えざるを得なかった理由を説明するために出されたサリットの「革命団布告第四号」において、共産主義者が「王位を危うくし、仏教を滅ぼそうと」したと述べていることの中にも示されている。[18]

さて、タイ人によって受容され、信奉されている上座部仏教は、それ自身の中に、「達人の宗教意識」と「大衆の宗教意識」の双方を満足させる複合的な原理をもった宗教である。[19] 教理の次元における仏教は、合理的精神に合致する哲学的内容をもっている。キリスト教の挑戦を受けて立つモンクット親王が手にした武器は仏教のこの側面であった（次節参照）。しかし仏教は、現世的利益を求める大衆の心情をもとらえるもうひとつの側面をもっている。「功徳追求型」、「攘災招福型」仏教と呼ばれるものがこれである。とりわけ後者は、仏教の呪術的側面を代表するものであって、サンガはここでは「聖性をもつもの」(sing saksit) としてとらえられている。「攘災招福型」の仏教を信奉し実践する大衆にとっては、関心は仏教のわくをこえて、すべての「聖性あるもの」に及ぶ。タイ人の常用句である「聖なる三宝およびこの世界にあるすべての聖性あるものよ、願わくば云々」(Khō khunphrasi ratanatrai lae *sing saksit thanglāi nai sākonlaōk*……) という表現はかれらの関心の所在を示しているものと言えよう。ここにおいて、さきに指摘した「国王の聖性」がふたたび想起されなければならないであろう。すなわち、大衆の意識の中では、国王と仏教とは、ともに「聖性をもつもの」であるという点において一致し、両者は融合してしまっているのである。ナショナリズムのシンボルとして、国王と仏教が、ワンセットとして用いられる時、きわめて有効に機能するもう一つの理由をわれわれはここに見出す。

注

(1) "Phrathamasāt" *K. T. S. D.*, Vol. 1. pp. 7-41. (cf. Robert Lingat, *L'influence indoue dans l'ancien droit siamois.* Paris: Institut de Droit Comparé, 1937; -do-, "La conception du droit dans l'Indochine hînayâniste," *B. E. F. E. O.*, *44*, pp. 163-185.)

(2) Prince Dhani Nivat, "The old Siamese conception of the monarchy," *The Siam Society Fiftieth Anniversary Commemorative Publication*, Vol. II. Bangkok: The Siam Society, 1954. pp. 163-166.

(3) 『南伝大蔵経』第八巻，一一三頁。

(4) *Kotmāi Trā Sām Duang*, p. 16.

(5) E. B. Cowell (ed.) *The Jātaka*, Vol. III. London: Luzac & Co., 1957. pp. 173-174. 中村元『宗教と社会倫理』岩波書店，一九五九年，一三六頁。

(6) G. Coedès, *Prachum Chāruk Sayām, phāk 1.* Bangkok, 1934. pp. 110-111. (-do-, *Recueil des inscriptions du Siam I: Inscriptions de Sukhodaya.* p. 107.)

(7) Coedès, *Prachum*…… pp. 53-54; Coedès, *Recueil*……, pp. 44-45.

(8) Rhys Davids & William Stede, *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, Pt. IV. London: The Pali Text Society, 1952. p. 174 r.

(9) 『南伝大蔵経』第六巻，「阿摩晝経」一三三頁。

(10) 中村元訳『ブッダのことば―スッタニパータ』(岩波文庫) 一九五八年，一〇四頁。

(11) 水野弘元『パーリ語辞典』春秋社，一九六八年，一三三頁。

(12) "phū pen phrarāchā *phro thamma*", Prince Kitiyakara, *Pathānukrom Bālī-Thai-Angkrit-Sansakrit* (*Pali-Thai-English-Sanskrit Dictionary.*) Bangkok, 1969. p. 379.

(13) "phrarāchā *haeng thamma*", *Photchanānukrom chabap rātchabanditsathān*, phō. sō. 2493. Bangkok, 1955. p. 481.

(14) *Phrarātcha Phongsāwadān chabap Phrarātchahatthalēkha, phāk chop.* Bangkok, Odeon Store, 1962. pp. 437-438.

第一部第二章。

(15) H. G. Quaritch Wales, *Ancient Siamese government and administration*. New York: Paragon Book Reprint Corp., 1965. pp. 16-17.

(16) Prince Dhani, *op. cit.*, p. 171.

(17) H. G. Quaritch Wales, *Siamese state ceremonies*. London: Bernard Quaritch, 1931. pp. 89-90.

(18) *Prawat lae phonngān chonphon Sarit Thanarat*. Bangkok, 1964. (cremation volume) p. 70.

(19) 拙稿「仏教の構造」、『アジア経済』第十二巻十二号（一九七一年）三六～五〇頁。

第三節　文化的ナショナリズムとしてのタマユット運動

一八〇四年、モンクット親王が二世王の長子として誕生したとき、タイの周辺には、ようやくヨーロッパ勢力の衝撃が現われ始めていた。タイ史上「コ・マーク」（きんま島）と呼ばれるペナン島は、一七八六年、タイの属領であったケダのサルタンによって、英国東インド会社に割譲され、一八〇〇年には、その対岸のプロビンス・ウェルスレイも同じく英国の領有するところとなった。古代法典に、タイの朝貢国として掲げられているマラッカも、一七九五年以来、英国の支配におかれた。一八一九年には、ラッフルズがシンガポール島に上陸し、英国によるマライ半島統治の第一歩を踏み出す。一八二一年には、クローファードがインド総督の信任状を携えてバンコクを訪問した。一八二四年、二世王崩御の年、西隣のビルマではイギリスがラングーンを占領、翌一八二五年にはプロームを攻略して、アヴァに迫った。一八二六年二月、英印軍の攻撃開始を間近にひかえたアヴァの宮廷は、平和条約を受諾する。これにより、ビルマは、アラカンとテナセリムとを失い、英国との通商関係に入る。

同じ年、バンコクの宮廷が英国と結んだ「バーネイ条約」は、こうした国際関係の変化に対応してタイの平和と独立を維持するための政治的譲歩の所産であった。十三条にわたる全文は、頑なばかりの相互主義思想に貫かれ、タイ人の外夷に対する警戒心を如実に物語っていた。しかし、さまざまな制約を課したとはいえ、同時に調印された通商取り決めによって、タイは英国との通商を開始することになる。一八三三年には、アメリカとの間に、同種の条約が締結された。三世王ナンクラウの登位後、バンコクへ渡った英国の商人ハンター(Robert Hunter)は、一八三五年までには大商館を構える貿易商に発展し、四隻の船を所有して活発な貿易活動を行なっていた。一八四二年には五十五隻もの横帆船が、ボンベイ、シンガポール、中国、さらには英本国から交易を求めてバンコクを訪れている。(1)

一八五一年四世王として登位し、著名な「ボーリング条約」を締結して、タイに本格的な「開国」をもたらしたモンクットは、父王の崩御した一八二四年には、僧籍にあった。モンクットは、二世王の正室による長子であって、本来ならば王位を継承すべき人物であった。しかしタイには、王位継承に関する明文の規定がなく、後継者は重臣会議の推薦によって決定されるため、出自よりも、崩御の時点における宮廷政治の力学がより重要な意味をもっていた。この場合には、モンクットの異母兄であり、当時、すでに内政・外交の両面において実績を挙げていたチェダサーボディントンが、未知数のモンクットを破って重臣の支持を獲得し、三世王に推挙された。モンクットは、この決定を受け入れ、僧籍にとどまる決意を固めた。

当初モンクットの出家は、王族の慣例にならった短期出家で、そのために、短期出家者の修行にふさわしい寺として、ワット・サモーラーイが選ばれたのであった。この寺は都心を離れた静寂な場所にあって、森林部に属し、「観法」の修行にすぐれていた寺である。しかし、いまただちに王位を継承する望みを失ったモンクットは、

僧侶として長くサンガにとどまる決意を固めたのである。かれはワット・サモラーイを去って、王宮に近いワット・マハータートに移り、ここで三年間、パーリ語の研鑽に励んだ。その結果、パーリ聖典の読解力に関しては、かなりの水準に達し、三世王の勧めに応じて、王族として初のパーリ語試験に臨んだときには、わずか三日の間に第五段までの試問に易々と合格するほどの実力を保持するほどになっていた。このように、自ら進んでパーリ聖典をひもとき、仏教の理解を深めたモンクットには、当時のタイ・サンガが、律蔵にしるされた戒律の遵守からは遠い存在となっている事実が、大いに不満であった。かれはこうした状態のサンガにとどまることは無意味であるとして、一時は還俗を考えさえしたという。たまたま、律蔵に造詣の深いモーン僧の存在を知ったモンクットは、早速その僧の許を訪れて教えを乞うた。かれはここで、モーン僧の行儀作法が、かれのパーリ律蔵研究の結果と一致するのを見て力づけられ、自らも、モーン僧にならった修道生活を始める決意を固めた。一八二九年かれは、再び首都郊外のワット・サモーラーイに戻っている。おそらくは、都心から離れ住むことによってかれの行為に対するサンガの幹部たちの非難を、やわらげようとしたのであろう。その思想に共鳴する六名の僧らと共に、ワット・サモーラーイに移ったモンクットは、在来のビクとは別個に「サンカカム」(僧伽羯摩)を営んで、その独自性を主張した。

モンクットは、かれの改革派グループを、「タマユット」(法に結ばれた者)と名付けた。「タマユット運動」は、一八三六年、モンクットがワット・ボーウォンニウェートの住職に任命されることによって、新しい段階に入る。すなわち、この時初めて、タマユットは、本拠とする寺院をもつにいたったのである。新しい出家者集団の出現に対する在来派からの抵抗にはかなり激しいものがあったが、王と王弟という特殊な関係に支えられたモンクットのひきいるタマユット運動は、その後も着実に共鳴者の数を増して行った。[2]「タマユット」の特徴は、

第一に、仏教教理の原典に即する理解を重規したことにある。そのためさかんにパーリ語の学習を奨励した。一八四〇年から四五年にかけて、セイロンから大部のパーリ聖典テクストがもたらされたことは、この傾向をさらに助長し、ワット・ボーウォンニウェートは、タイにおけるパーリ語研究の中心となった。第二に、パーリ原典研究の結果、従来、タイで広く用いられていた仏教書の多くが後世の付加であり、異端的であるとして批判され捨て去られたことである。とりわけ積徳積善を勧める民衆仏教に理論的根拠を与えていた仏教的宇宙論「トライプーミカター」(三界経)が真先に否定されたことは注目される。第三には、仏教の合理主義的側面が強調されたことである。原始仏教は合理性、客観性をその特徴としているが、民衆に受容された仏教においては、そのすぐれた特徴が失われてしまっていた。タマユットは、仏教を純化することによってその本来的な合理的・客観性を回復しようとした運動である。第四に、タマユット運動はもともと律蔵にかんする疑問に端を発した運動であるから、そこでは持戒の重要性がとくに強調された。ただ一般には、三衣の着用法、鉄鉢の把持法、パーリ語の発音などといった形式面における厳格さのみが、タマユットであると受け取られたきらいがある。

さて、タマユット仏教改革運動が、一八三〇年前後の時点において発生したという事実は、どのように解釈すればよいのか。それは、モンクットの出現という歴史の偶然に解消されてしまってよい現象なのであろうか。とりわけ、タマユットが仏教の合理主義的側面を強調したという事実はどのような意味をもつのであろうか。筆者は、モンクットの「タマユット運動」を、タイにおける「前期的ナショナリズム」の、すぐれた文化的な発見として考えている。この仮説を立証するためには、まず、「タマユット運動」の成立とその発展についての実証的研究がさらに進められなければならず、あわせてモンクットに加えられた、ヨーロッパあるいはアメリカのインパクトの具体的な事例が、さらに明らかにされなければならない。現状では、このいずれの分野においても、き

わめて僅かな材料があるにすぎない。こうした史料上の制約はあるにせよ、この仮説を支える状況証拠は、すでにかなりの数に上っているように思われる。

モンクットは、僧侶であり、したがって世俗界とは無縁な出家者ではあった。しかしなによりもまずかれが王族でありしかも王位継承者の資格をもつ最高位の王族であった事実を忘れることは出来ないであろう。モンクットは、明らかに「前期的ナショナリズム」の担い手である旧国家の特権的支配層に属していたのである。事実かれは、二十七年の僧院生活の後に、タイ国王として即位した。それ故、兄王ナンクラオと、その宮廷政府に加えられた西洋の衝撃が、モンクットにとっても、同様の痛みをもって感じられたとしても決して不思議ではない。ただ、当時、政治過程から疎外されていたモンクットのナショナリズムは、政治の次元ではなく、宗教という文化の次元において現われたと考えられる。しかし、前節において検討したとおり、仏教と政治との間に、相即不離の関係がみとめられる以上、仏教に加えられた攻撃からその立場を擁護することは、同時にかれ自身の属する特権的支配階級の権益を守ることでもあった。

モンクットの受けた西洋の衝撃は、主としてキリスト教の伝道者たちによるものである。ダムロン親王は、ナンクラオ時代に開始されたキリスト教の伝道におけるカトリックとプロテスタントとの相違について、つぎのような興味深い指摘を行なっている。(3)

「アメリカ人の宣教師とフランス人の神父とは、キリスト教の伝道という点では一致したにもかかわらず、若干の点で重要な違いを示した。ローマンカトリックの神父は、自らを「プラ」(僧)と規定し、教区をつくり、改宗者を精神的に指導することによってその宗教の維持発展をはかろうとする。これに対して、アメリカ人のプロテスタント宣教師は、自らの役割を「クルー」(教師)と考え、外国人であるわれわれすべてを、誰かれの差

別なしに、かれらの宗教と文明へと導こうとする。かれらの教化のやり方は、たとえば医療活動とか、技術知識の教授といった実用的手段を用いてまず相手の信頼を獲得し、その上で宗教を説こうとしたのである。」

カトリックの布教態度は、ひとえに宗教的であったといえよう。そこでは衝撃は宗教という一点に集中した。したがってこれを受けとめる側も、その一点に注意を向けさえすればよかったのである。対立は、キリスト教と仏教という、二つの信仰体系間にのみ限定された。これに対してプロテスタントの宣教師によって加えられた衝撃はきわめて拡散的であった。かれらにおいてはキリスト教と西洋文明とは不可分の関係にあった。西洋の進歩した科学技術は、キリスト教の信奉者によって生み出されたものであるから、科学技術の優秀性は同時にキリスト教の優秀性の証左というのが、かれらの基本姿勢であった。それは逆に言えばタイの未開野蛮が、仏教のような偶像崇拝の結果であり、そのような野蛮人の信奉する宗教は、その文明開化の度合いと比例して劣っている、とする論理にも通じるものであった。事実、初期の宣教師の日記などには、こうしたかれらの先入見がいたるところに見出される。

モンクットに、最初に西洋の知識をもたらした外国人は、フランス人神父パレゴワであった。パレゴワは、一八三〇年の初めタイに渡り、衰微していたカトリック教会の再建に着手した人物である。たまたま、その教会が、ワット・サモーラーイに隣接していたため、パレゴワは、しばしばモンクットを訪れてタイの言語・習慣等について質問した。[4] 二人の交遊が、ラテン語とパーリ語の交換教授に発展したというエピソードはひろく知られている。現在の限られた知識から、性急な断定を下すことは避けなければならないが、パレゴワとの出逢いは、プロテスタントの宣教師に対するほどの「敵意」をモンクットに意識させなかったように思われる。この時にパレゴワから得た知識は、のちのプロテスタントとの「対決」に、武器としてさえ用いられている。たとえば、モンクッ

トは、しばしば英語のバイブルをラテン語の聖書と比較して論じ、また登位してからは、好んで Rex Siamensium というラテン語の称号を用いて西洋の古典的教養を誇示した。

量的にも、内容的にも、カトリックとは比較にならぬ大きさの衝撃をタイ人に与え、モンクットに「敵」の存在を意識させたのは、プロテスタントとくにアメリカ人の宣教師たちであった。一八二八年から一八三一年にかけて活動したドイツ人ギュツラフ (Carl F. A. Gutzlaff)、英国人トムリン (Jocob Tomlin) ら二人のパイオニアの後をうけ、一八三一年以降「アメリカ外国伝道委員会」のアビール (David Abel)、ブラドレー (Dan Beach Bradley)、カズウェル (Jesse Caswell)、バプテストのジョーンズ (John Taylor Jones)、チャンドラー (J. H. Chandler)、プレズビテリアンのマトゥーン (Stephen Mattoon)、ハウス (Samuel House)、マクファランド (S. G. McFarland) などが、続々とバンコクに到着して伝道を開始した。[5] これらの宣教師の大半が、同時に医者であったことは、ミッショナリーをタイ人が受け入れる際の態度を、大きく方向づけた。ギュツラフはその日記の中で、診療のためしばしば宮廷に招かれたと記している。[6] ブラドレーなどは、バンコク上陸後十日もたたぬ内に、コレラや天然痘にかかった奴隷や捕虜たちの診療を依頼されている。もっともこれは国王の慈悲の行為ではなく、国王が診断を乞う前に新来の医者の腕をためそうとしたのであったという。[7] アメリカのミッショナリーたちは、タイ人の前にまず「モー（医者）」として現われた。ブラドレーは一八三七年には大砲の暴発で傷ついた僧の腕の切断手術に成功している。一八三八年には、タイ国で最初の種痘が同じくブラドレー博士の手で成功した。三世王は宮廷医を派して、同博士から種痘術を学ばせている。[8] 宣教師のもたらしたこれら西洋文明の所産は、医学の分野にかぎられなかった。一八三九年には、政府の依頼をうけたブラドレー博士の印刷所で、「阿片禁止令」九千部の印刷が行なわれている。[9] あるタイの高官は、ブラドレー博士に対し、タイにくるミッショナリーは、経験ある博物学者、化学者、

系譜学者、鉱物学者であるべきだと強く要望したという。[10] これはタイ人のミッショナリーに対する期待を端的に表明したものとして興味深いものがある。

モンクットもまた、医者としてのミッショナリーを高く評価し、自らも、数回その診療を乞うている。しかし、科学知識の卓越を背景として、仏教に対するキリスト教の優越を説くかれらの態度は、仏僧としてのモンクットにとって、放置できない挑戦と感じられた。仏教は異教の攻撃から守られなければならない。仏教の敗北は、タイ的価値の敗北を意味し、支配層によって立つ基盤の崩壊をまねく危険を意味したからである。モンクットの戦略は、「敵」の「戦力」を分断し、これに各個撃破を加えることであった。まず、科学技術が、宗教から分離された。かれはさらに、自ら進んで科学技術を学び、この分野において、西洋人と対抗しうる能力のあることを実証しようとした。宗教については、民衆の受容によって、本来の合理性、客観性を失った仏教を純化し、それが、西洋の科学的批判精神の試練に堪えるどころか、かえって近代思想と合致し、キリスト教以上にすぐれた宗教であることを示そうとした。

まず、宗教と科学との分離について考えてみよう。これは、日本や中国における近代化の過程において見られ、タイにおいても、為政者をその担い手にするナショナリズムにその事例を求めることのできる、いわゆる「使い分け」――ヨーロッパ文明の採用をいわゆる「物質文明」に限定し、ヨーロッパ思想の浸潤を最小限におさえる――の場合とはやや趣を異にしている。[11] なぜなら、「使い分け」を行なう為政者の関心は、伝統的価値に対する外圧の浸潤を防止するという、消極的・防衛的立場であるのに対し、僧侶という、伝統的価値の、直接の担い手であったモンクットの立場は、伝統的価値を擁護し、さらにすすんで西洋的価値に反撃を加えないかぎり、かれ自身の存在が危くされるという、より危機的状況におかれていたからである。そして、分離は、この戦いに勝利

するための戦略にほかならなかった。

ワット・ボーウォンの住職となった、モンクットが、ブラドレー博士について英語を学ぼうとしたのは、かれの攻撃的防御策の文脈においてとらえられよう。ただし、この計画はただちに実現はしていない。かれが同じ米国外国伝道委員会のジェス・カズウェルから英語の個人指導を受けたのはようやく一八四五年のことである。週四回も行なわれた個人レッスンは十八カ月間以上も続けられたという。教授料の代りに、ワット・ボーウォンに隣接した建物の中でキリスト教の伝道を行ない、文書の配付を行ないたいというカズウェルの厚かましい交換条件を受け入れ、仏教寺院の境内でキリスト教の活動を認めるという異例の譲歩を行なったことは、モンクットの英語習得に対する意欲の大きさを示している。[12] 英語を武器として、モンクットは、地理、物理学、化学、数学、天文学を意欲的に学び、当時の世界の大勢にかんする知識を吸収した。かれの書斎には、米国聖書協会のバイブル、ウェブスターの英語辞典と航海表が常備されていたという。[13] モンクットは、計算によって日蝕を予知することを好んだ。かれの死も、日蝕観測旅行中に得た病が原因であった。これは単にかれの個人的趣味というよりも、科学の領域で西洋人に伍す能力を示そうとする積極的な意欲の現われと考えたほうが理解し易い。

宣教師とりわけかれの英語の師であるカズウェルとの交遊によって、モンクットは西洋の学問、とくに自然科学に対する興味を強く抱いた。同時に宣教師たちとの議論の過程において、かれは、仏教にまとわりついているさまざまの俗信が、仏教に対する軽侮の原因であることを認識した。そして、西洋文明の圧力から仏教を守るためには、これらの非正統的付加物を、仏教からとり去らなければならないと痛感した。[14] しかし、これこそは、モンクットが出家以来、一貫して抱きつづけやがてタマユット運動へと発展した方向とまさに合致するものであった。タマユット運動の発生と、キリスト教の影響との因果関係を立証することは、現在の研究段階では困難であ

る。それはタマユット運動の成立時期決定の問題にもかかわっているからである。もし、モンクットがワット・ボーウォンの住職となる一八三六年以前に、タマユットがかなり明確な形で成立していたとすれば、キリスト教の影響がタマユット運動を生んだと断定することは行きすぎであろう。なぜなら、モンクットとミッショナリーとの直接接触は、一八三五年に来タイしたブラドレー博士にはじまる可能性がかなり濃厚だからである。[15] しかし、たとえその発生の直接的原因をキリスト教に求められないとしても、タマユット運動の正しさが、むしろキリスト教との対決の過程で立証され、運動がさらに強化されたことは、ほぼ間違いないと考えてよいであろう。かれのいだいた仏教に対する自負心は、たとえば、一八四九年、ニューヨークの友人夫妻に書き送ったつぎの手紙の一節の中にも示されている。[16]

「……しかし私自身や他の学識ある賢者たちは、キリスト教が、蛮族にも似た古代ユダヤ人の迷信に過ぎないことを承知している。……われわれが英国やアメリカの友人と交際するのは、科学や芸術の知識を得るためであって、野卑な宗教に対する尊敬や驚きによるものではさらさらない……（わたしを改宗させさえすれば、人民も皆これに従って改宗するだろうなどという）乱暴な考えを私の友人たちが持つとしたら、それはかれらが、われわれをサンドウィッチ島の原住民並に見ているからであろう。しかし、われわれとかれらとは大違いである。われわれには、驚くほど正確な体系に支えられ、信じるべき論理的帰結を伴った道徳と教養の長い伝統がある。それらは、非難に値するバラモン教や未開宗教との習合に侵されているとは言え、ユダヤの（宗教）体系と比べればなおもはるかに賞讃されるべきものである……」

モンクットの合理主義的見地に立ったキリスト教攻撃には、むしろ宣教師の側が受身に立っている。フェルタス（G. H. Feltus）は、サミュエル・R・ハウスの伝記の中でつぎのように書いている。[17]

「あきらかにチャオファ・ヤイ（＝モンクット）は……キリスト教を哲学的に考察しようとした。どのような宗教も、哲学的に見れば、克服し難い欠点をもっている。宗教というものは、実際に人生に適用され、人間の精神にどのような影響を与えるかによってのみその価値を判断できるのではないだろうか。もしかれが、西洋の科学に対したときのような実践的姿勢でキリスト教を学んでくれさえしたら、その結論は、疑いもなく別のものになっていたであろうに。」

タマユット運動が、たとえその発生を、モンクットという、一宗教者の思想的遍歴の結果に負うものであったとしても、それは、十九世紀中葉の世界史状況の中においては、個人の次元を越え民族の危機を超克するという大きな使命を担っていたといえよう。

注

（1） Walter F. Vella, *Siam under Rama III*. Locust Valley: J. J. Augustin Incorp., 1957. pp. 125-126.

（2） Prince Damrong Rāchānuphāp, *Rūang phrachomklaw*. Bangkok, (cremation volume), 1957. pp. 10-28.

（3） *Ibid.*, pp. 33-34.

（4） *Loc. cit.*

（5） タイにおけるプロテスタント宣教活動については次の二書がある。

George B. McFarland (ed.), *Historical sketch of protestant missions in Siam, 1828-1928*. Bangkok: Bangkok Times Press, 1928.

Kenneth E. Wells, *History of protestant work in Thailand, 1829-1958*. Bangkok: Church of Christ in Thailand, 1958.

（6） Charles Gutzlaff, *Journal of three voyages along the coast of China in 1831, 1833 with notices of Siam, Korea, and the Loo-choo islands*. London: Frederic, Westley & A. H. Davis, 1834. (repr. in Taipei, 1968) p. 26.

（7） McFarland, *op. cit.*, pp. 12-13.

(8) *Ibid.*, pp. 16-17.
(9) *Ibid.*, p. 16.
(10) Vella, *op. cit.*, p. 36.
(11) 丸山真男「前掲書」一五六～一六〇頁。
(12) McFarland, *op. cit.*, p. 19; Abbot L. Moffat, *Mongkut, the King of Siam.* Ithaca: Cornell University Press, 1961. pp. 19-20; George Haws Feltus, *Samuel Reynolds House of Siam, Pioneer Medical Missionary 1847-1876.* New York, Chicago: Fleming H. Revell, 1924. p. 48; Damrong, *op. cit.*, p. 35. Feltus は、英語学習の期間を三年としている。
(13) Feltus, *op. cit.*, p. 53.
(14) Feltus, *op. cit.*, p. 50.
(15) Bradley 以前に来タイした宣教師とモンクットとの関係については不明な点が多い。Gutzlaff は、モンクットに言及してはいるが、直接会ったとは明言していない。(Gutzlaff, *op. cit.*, p. 27.)
(16) Prince Mongkut, *Samnao lae khamplae phrarātchahatthalēkhā phrabāt somdet* phra chom klao chao yū hua kōn thaloengthawān rātchasombat. (cremation volume) Bangkok, 1932. pp. 6-7.
(17) Feltus, *op. cit.*, p. 51.

第四節　ワチラウットにおけるナショナリズムと仏教

一九一四年、"ASVABAHU"という筆名で執筆された反華僑的論文「東洋のユダヤ人」の存在によって、多くの学者は、ワチラウット王ラーマ六世（一九一〇～二五）に、タイ・ナショナリズムの最初の唱道者という評価を下している。しかし、「英国国王以上に英国人」[1]といわれたほどの西欧的教養の持ち主であったワチラウットが、

「ナショナリズムという重要な西欧的理念をタイ国へ紹介した」[2]という事実を一応みとめるとしても、あまりにも有名なかの「東洋のユダヤ人」、あるいはひろくかれの反華僑思想一般を、ワチラウットにおけるナショナリズムの中心的テーマとしてとらえる行き方には、にわかには同調しがたいものがある。

問題の論文は、一九一四年、Siam Observer 紙に、"The Jews of the Orient" と題して、英語で掲載されたのが最初である。[3] ここでただちに疑問が生ずる。もし論文執筆の目的が、在タイ華僑の言動の不当性を批判し、それによってタイ人の民族意識を高揚することにあったとすれば、なぜ英文をもって書かれたのであろうか。それがのちにタイ語にうつされたとしても、まず英語で執筆されたという事実は、ワチラウットの予想した聴衆が、なによりもまず、在バンコクの外人社会であったことを物語るものではないか。[4]「東洋のユダヤ人」という発想自体、ワチラウットの独創ではなかった。一八九一年から五年間、鉱山局長としてタイ国に滞在した英国人スミス（H. Warington Smyth）は、一八九八年に出版した回想録の中で、「華僑はタイのユダヤ人だ」と書いている。[5] 一九〇六年には、地元の英字紙にも、華僑を「タイのユダヤ人」として非難する論調が現われている。[6] おそらく当時のバンコクにおける「英語社会」、とりわけ、反華僑的傾向の強かった英国人社会では、華僑を「ユダヤ人」と見立てる議論が、一つの常識となっていたものと考えられる。ワチラウットが「東洋のユダヤ人」の中で展開した激烈な反華僑論は、まずこのような読者を予想した議論であった。

もうひとつの疑問は、論文執筆の時期である。もしワチラウットが、一九一〇年の華僑ストライキの不当性を攻撃しようとしたのであるならば、事件発生後四年間も、かれがこの問題について発言をひかえていたのは何故であろうか。その間において、かの "ASVABAHU" は、同じ Siam Observer 紙上で、さかんに中国問題を論じているのである。[7] たとえば、辛亥革命の成功に興奮する在タイ華僑を論じたつぎの一文と、「東洋のユダヤ人」と

のギャップはどう説明すればよいのだろうか。

「（中国問題が最近しきりと論じられている）われわれは、中国と国境を接してはいないが、国内にかくも多数の中国人をかかえている以上、中国問題には少なからず関心を払わざるを得ない。中国や、最近の中国での出来事について、馬鹿げた説をなす者が多いが、これは正しくない。われわれは極端な議論を抑制すべきである。もしわれわれが、かれらの内なる隣人や外国人に尊敬されようと欲するならば、何よりもまず、われわれが冷静な判断を下す能力のあることを示すべきである。ヒステリーは神経過敏な女どもにまかせようではないか。有能なる男性、そして女性もまた、冷静であるよう努力すべきである」[8]。

さらにもし、ワチラウットが「東洋のユダヤ人」に書きまくった反華僑論を、本気で実行に移すつもりであったのなら、論文執筆後、かれの政府によって反華僑的政策がまったくとられなかったのはなぜであろうか。かれは市井の一評論家ではなかった。れっきとしたタイ国王である。もし政治的判断がそう命じさえすれば、かれはどのような処置を講ずることも可能であったはずである。しかも、その後間もなく、巡洋艦購入資金募集呼びかけに応じた、在タイ華僑団体が、巨額の献金を行なったとき、ワチラウットは、華僑をわが友と呼んでその行為を賞讃してさえいるのである[9]。こうした気まぐれは、責任ある政治家の態度とは思われない。

現在の筆者には、「東洋のユダヤ人」をめぐるこれらの疑問に明解な回答を与える用意はない。ただ、この論文を過大評価する定説を離れた立場で、ワチラウットのナショナリズムの実態に接近する必要を感じるのみである。

ワチラウットは、一八八一年、チュラロンコーン王ラーマ五世とサワパー妃との間に長子として生まれた。一八九三年、十三歳の若さで英国へ渡り、一九〇二年帰国するまでまる九年の間、かの地で留学生活を送っている。

その間、サンドハースト陸軍士官学校に学び、ついでオクスフォード大学に転じ、ここで歴史学を学んだ。[10] ワチラウットは、こよなく英国文化を愛した人物である。かれはタイ文芸史上、もっとも多作な文筆家とされているが、その中には、「ヴェニスの商人」(Wēnitwānī)、「お気に召すまま」(Rūang Tām Chai Than)、「ロメオとジュリエット」(Romeo lae Chūliet) など、シェクスピアの戯曲の翻訳をはじめとする英国人作家の作品の翻訳、翻案多数が含まれている。[11]

ワチラウットの思想と行動を理解する上でかれがその精神形成期の大半を「英国人」として過ごした、という事実のもつ意義はきわめて大きいと言わなければならないだろう。かれは当初皇太子ではなかったが、在英中、異母兄の皇嗣子の死去によって王位を継承する立場となり、一八八五年、ロンドンのシャム公使館において立太子礼を行なった。この時以来かれは未来のタイ国王として、かれ自身の存在根拠である伝統的価値を擁護すべき責任を課せられたのであった。その英国的教養がいかに深かろうとも、かれには、もはや déracíné となる自由は残されていなかった。ワチラウットにおけるナショナリズムの原点は、まず「英国人」としての自我の中から、「タイ人」としての自我を析出して行く過程の中に求めなければならない。

われわれは、さきに、ヨーロッパの衝撃に直面した伝統的支配層が、「使い分け」原理を駆使して、精神面における自己同一性を失うことなしに、ヨーロッパ先進文明の所産を摂取し、自らを武装して行った歴史について言及した。モンクット親王についてみるならば、かれは自らがその中に育ったところの伝統的価値を洗練し、その洗練によって強化された伝統的価値を武器として、キリスト教と対決しようとした。ところで、この状況は、ワチラウットの場合はどうであろうか。ワチラウットがその青春の大半を過ごしたのは、英国という異質的価値をもつ社会であった。そこにおけるかれは、まず「英国人」としてあったのである。しかし、今や皇太子となっ

たワチラウットには「タイ人」となる使命が課せられてしまった。かれは、伝統的価値を学び、これをわがものとし、さらにその優越性を主張さえしなければならぬ立場におかれてしまったのである。

普遍に対する個の自覚であれ、他の個との対立における個の自覚であれ、ナショナリズムが、他者の存在を前提としての個の自覚に始まるものであるならば、ワチラウットにおける「他者」とは、自らの外にではなくかえって自らの中に存在していた。ワチラウットにおけるナショナリズムは、それゆえ、かの脳中に座を占めるところの「内なる英国人」と、タイ国王たらんとするかれ自身との観念上の争いであったといえよう。

一九〇四年八月二十一日から同年十二月十四日までの一一一日間、ワチラウットは古来の慣習にしたがい、バンコックのワット・ボーウォンニウェートで、ビクとして出家した。[12] 一説によれば、ワチラウットの学識は当時の住職であり、かれの叔父にあたるワチラヤーン親王が、かれに、新参僧の教理試験の採点を手伝わせたほどであったとも言うが、[13] かれが仏教教理の研究に、とりわけ熱心であったという徴候はない。かれがのちに著わした仏教にかんする書物を見ても、その内容は仏教教理の精細な研究というよりも、むしろ基本教理の解説であり、通俗説教書という色彩が濃厚である。しかもかれが意識していた聴衆は、つねに西欧的な教養ある、あるいは、すくなくとも西欧文明に関心ある青年層であった。かれは、かれ自身の創設した疑似軍隊である「スアパー義勇軍」のメンバーに向かって、好んで「説教」を行なっている。かれの定例「説教」の内容は *Thēisanā sŭa pā*（スアパーに与うる説教）、と *Pluk chai sŭa pā*（スアパーへのはげまし）という二冊の本によってこれを知ることが出来る。[14] これらについて見るかぎり、ワチラウットの仏教理解は、ひとえに倫理的であるといえる。かれは、道徳の面でしか仏教をとらえていない。そこでは仏教の宗教的側面がほとんど無視されてしまっている。しかもその道徳の面ににおいてすら、仏教の特異性を強調することは、歯がゆいばかりに抑制されているのである。「サ

ーサナー（宗教）」という言葉は、伝統的なタイ語の文脈では「仏教」を意味した。しかし、ワチラウットの「説教」では、「サーサナー」とは、つねにキリスト教をも含むところの宗教一般である。「われわれは、なぜ仏教を擁護しなければならないのか」という言葉で始まる話でさえ、第二パラグラフに入るや否や、他宗教が登場してしまうのだ。「すべての宗教は、たとえ教義は違っても、その目的は一致している。それは人間を善所へと導くことである……他宗教の信者であっても、わたしはその人を善人だとみとめよう。なぜなら、かれの目指すところも、わたしの目標として変わりはないからである」といった具合だ。[15] ワチラウットの「説教」は、タイの教養のある青年を対象としてはいたけれども、そのメッセージは「内なる英国人」に対するアポロギアであり、自己説得であった。

一方において、仏教に対するこうした「確信のなさ」を心に秘めながらも、他方ワチラウットは、仏教が一般のタイ国民の primordial sentiments (Geertz) に深く根ざした有効なシンボルであることを熟知していた。かれは、第一次世界大戦への参戦に際して、「多くの連合国と同じ」三色旗を国旗として制定したが、そのひとつの色に「宗教」＝仏教を象徴させることを忘れなかった。ワチラウットは出征兵士に向かって、新国旗の意味を、詩をもってつぎのように説明している。[16]

「白　汚れなく　めでたき三宝　　タイ人の心に宿るみほとけの教え
赤　はらからの血　　民族と宗教のために流す紅い潮
青　輝ける色　　国長のあれまししよき日のしるし」

ナショナリズムのプロパガンディストとして国民の前に立ったワチラウットは、「サーサナー」という言葉を「チャート」（民族）と共に頻用している。この二語は「チャート・サーサナー」のように熟語として用いられ

るが、その場合、「サーサナー」という語によって理解される宗教が「仏教」であることは言うまでもない。上に引用した説明詩の中で、「民族と宗教のために流す……」と訳したものがそれである。ワチラウットは、仏教道徳の遵守がタイ国を強盛へと導く道であると繰り返し、近隣の仏教国がことごとく西洋の植民地となってしまった現在では、タイ国こそが仏教の最後のとりでとならなければならないと主張した。かれは「正法の中にあることの有用性について」という一文の中で、仏教の説くダルマが、近代社会では時代遅れになったと考える一部の人々をいましめ、つぎのように述べている。[17]

「道徳的行為に流行はない。家にあっても国にあっても、人間が他者に依存して生きている以上、廉直、信頼、名誉ある行為などは、つねに美徳である。それゆえタイ人は、古来の仏教の教えを堅持すべきである。ダルマに則った道こそが、国際社会で尊敬をかちうる道であり、真の文明に至る道である」。

かれはまた、かつてその非法な行為によってタイ人を苦しめて来た中国、カンボジア、ビルマの現状に言及し、今やタイ国が自由を享受しているのは、とりもなおさず、タイ人が正法を守って来たからではないかと述べている。[18]

ワチラウットは、世界の宗教を学び、その結果仏教がもっともすぐれた教えであるとの結論に達し、熱烈に仏教を信奉したと言われている。[19] しかしかれの代表作と言われる『スアパーに与うる説教』を読んでも、ある意味でもっとも宗教的といえる小論文『ブッダは何を悟ったか』をひもといても、[20] そこには熱烈な仏教信者の姿も、深遠な哲理をとく仏教学者の姿も見出すことはできない。かれはたしかに仏教の熱心な擁護者ではあった。しかしかれは仏教的価値を真にわがものとして内在化し得たのであろうか。かれが仏教のプロパガンダの声を高めれば高めるほど、仏教徒になり切れなかった「英国人」ワチラウットの姿がかえって鮮明に浮かび上がってくるよ

らにそえ思われるのである。

注

(1) Phra Sarasas, *My country Thailand*. Tokyo : Maruzen, 1942. p. 132.

(2) Walter F. Vella, *The impact of the west on government in Thailand*. Berkeley & Los Angeles : Univ. of Calif. Press, 1955. p. 352.

(3) Walter F. Vellla, "Vajiravudh of Thailand : Traditional monarch and modern nationalist." (mimeographed) p. 16.

(4) *Loc. cit.*

(5) H. Warington Smyth, *Five years in Siam*, Vol. 1. London : John Murray, 1898. pp, 285-286.

(6) *Siam Free Press*, Sept. 27, 1906 quoted by Skinner in his *Chinese society in Thailand*, Ithaca : Cornell Univ. Press, 1957, p. 404.

(7) "ASAVABAHU," *A Siam miscellany*. Bangkok : "Siam Observer" Printing Office, n. d. には、一九一二年八月五日から十二月三十一日までの間に、かれが Siam Observer 紙に投稿した英語論文十六編が再録されている。

(8) "ASAVABAHU," *op. cit.*, p. 2.

(9) Vella, "Vajiravudh……," p. 20.

(10) クチラタンナットの伝記としては、

So. Watthanaset, *Kiatikhun Phramongkut klao, kasāt nak prāt khōng chāt thāi*. Bangkok : Watthaphānit, 1957.

Praphat Trinarong, *Chīwit lae ngān khōng Atsawaphāhu*. Bangkok : Watthanaphānit, 1963.

Sathien Phantharangsi, *Phramongkut klao lae Chaofā Phetcharat*. Bangkok : Phrae Pitthaya, 1950.

Peayut Sitthiphan, *Rātchasamnak Phramongkut klao*. Bangkok : Samnakphim Thammasewi, 1955. などがある。

(11) かれの文芸作品については、Praphat, *Chīwit*……, pp. 645-730. に主な六つの作品の解題がだされている。なお作品の性格については、P. Schweisguth, Etude sur la littérature siamoise. Paris : Imprimerie nationale, 1951. 321-334. の解説が役に立つ。

(12) Prince Wachirayan, *Tamnān wat bōwonniwēttwihān*. Bangkok, 1922. (cremation volume) pp. 102-104.
(13) Praphat, *Chīwit……*, p. 198.
(14) *Thēisanā sŭa pā*. Bangkok, 1937.
Pluk chai sŭa pā. Bangkok, 1950.
(15) Sō Wattanaset, *Kiatikhun……*, pp. 327-328.
(16) Sagnuan Ānghong, *Sing raek nai mūang thai*. Bangkok: Prae Phitthaya, 1959. pp. 365-366.
(17) "Prayōt haeng kānyū nai thamma", in *Pramuan bot phrarātchniphon*, phāk pakinaka suan thi 2. (Bangkok: Sirisan. 1961), pp. 33-43. quoted by Vella, *Vajiravudh……*, p. 7.
(18) *Loc. cit.*
(19) Prayut, *Rātchasamnak……*, p. 258.
(20) *Phraphutthāchao tratsarū arai*. Bangkok, 1964. (cremation volume)

第五節　サリットにおけるナショナリズムと仏教

一九三二年六月の人民党による立憲クーデターは、「自己正統化のてがかりに乏しい革命」と言われている。[1] 時宜を得た自己変革によって欧米列強の外圧をたくみにかわし、民族主権を失うことなしに、タイ国を近代国家の一員として発展させ、国際社会に仲間入りさせた栄光の歴史をもつチャクリ王制は、このクーデターによっても、その社会的妥当性を喪失しなかった。クーデターが一段落した同年十二月、人民党幹部が国王に拝謁してその非礼を詫び、国王は「威厳の言葉をもって」これを許した、という史実は、その後の「民主政府」に課せられた政治的正統性の問題を考察する上に、重要な示唆を与えている。[2] 人民党が当初目指した近代的代表原理の導入

は、「文治派」指導者たちの努力にもかかわらず、現実的基盤を欠くタイの土壌には、結局定着するところとならなかった。そして、権力主義的志向と、民主主義的志向のアンビバランスに混乱を示した戦後五十年代のピブーン長期政権を経て、一九五七年九月十六日のサリット・クーデターを迎えたのである。

「サリットの登場は、代表原理との関係においては、一九三二年革命に準ずるほどの重要な政治的変革の契機をなすものであった[3]。すなわち、これ以後、「ピブーンまで残存した西欧的理念への心理的拘泥あるいは偽善的理想主義嗜好への傾向が消え[4]」、「本質的に百年以前の絶対王制当時の統治理念と変わらない[5]」、「先祖帰り的」政治運営が開始されることとなった。

見かけの反動性にもかかわらず、サリットの志向した政治目標は、タイ国の近代化であった。それは近隣諸国における政治的不安定、とりわけ共産主義の侵略からタイを守るために採用された戦略であった。「水は清く流れ、光空に満ち、家計は富み、身体はすこやかに、人々を豊かなる幸福へと導く」ことをスローガンに掲げたサリットは、すべての施策を「国家発展」(kān patthanā prathēt) という一点に向かって収斂させた。タイ国最初の国家経済開発計画を立案させ、これを実施に移したのもかれの業績である。その政治目標達成のために、かれの理想とした国家秩序は、第一に「タイ的な原理」(ラック・タイ) に基づくものであり、第二に、政府→官僚→民衆という横断的社会秩序の上に立つものであり、第三に、スコータイ時代以来の、家父長的な、恩情主義的専制支配によって維持されるものであった[6]。

「ラック・タイ」とは、ラーマ六世王の三色旗制定にその萌芽をもとめられる思想で、一九二八年、恩賜賞を与えられたクン・ウィチットマートラーの論文「ラック・タイ[7]」によって体系化され、「民族」「宗教（＝仏教）」、「国王」の三つをタイ国体の根本理念とする思想である。「ラック・タイ」の構成三要素は、しかしながら、同

列におかれるべきものではない。第一番目に挙げられた「民族」は、ラーマ六世王のナショナリズムに由来するもので、起原的にはもっとも新しい。ここに「民族」と訳出したタイ語“chāt”は、パーリ語 jāti を語源とする語で、もともと、仏教的意味における「生存の状態」を意味した。「今生」chāt nī、「前生」chāt kōn、「来世」chāt nā、「人間としての生」chāt manut などと用いられる。六世王自身の解説によれば、[8] chāt phrām, chāt kasat は、それぞれ「バラモンとしての生」、「王者としての生」を意味したが、それが後に、そのような生を受けた人の集合体を示すようになり chāt thai といえば、「タイ人として生を受けた人々の集合」すなわち「タイ民族」を指すようになった、という。「民族」は、その起原が新しいだけでなく、「国王」および「仏教」の下位にあって、これらを支持する存在である。タイ国旗が、国王の象徴である青を中央に、仏教の清浄を示す白がこれをかこみ、さらにその外側を民族の赤が縁どっているのは、単なるデザイン的効果以上の意味をもっているのである。

「国王」と「仏教」との関係については、すでに本章第二節で詳説したのでここでは繰り返さないが、要するに、「国王」は仏教を擁護し、「仏教」は「国王」に統治原則と支配の正統性を付与したのであった。

ところで、一九三二年の政体変革によって、国王は、政治上の直接支配者の地位を退き、象徴的存在となった。しかし、タイの為政者にとっては、国王は、象徴以上の意味をもつものであった。なぜなら、それは、いぜんとして、支配に正統性を与える力を持ちつづけたからである。この点を少し考えて見よう。サリットが「ラック・タイ」をその統治の根本理想としたというのは、つまり、「ラック・タイ」的秩序が実現するような政治を行なおうとしたということにほかならない。図15は、「ラック・タイ」の内部構造を示し、そして図16は、「ラック・タイ」と「立憲的政府」との関係を図示したものである。

すなわち、政府は「ラック・タイ」的秩序を維持するような統治を行なうことによって、支配の正統性を得る。

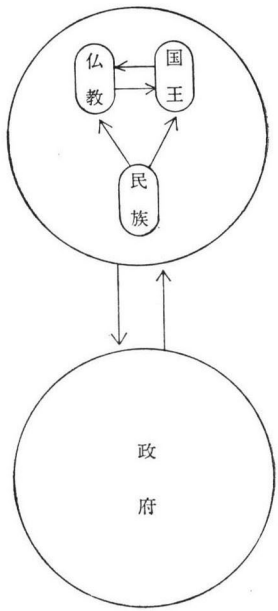

図15 「ラック・タイ」の内部構造

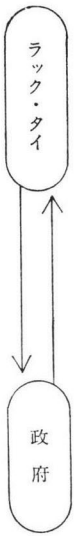

図16 「ラック・タイ」と「立憲的政府」との関係

ここで「ラック・タイ」的秩序とは、国王が元首として君臨し、仏教が繁栄し、国民が国王を敬い、仏教を信奉するという状態を意味する。かつて国王が仏教の擁護者としてその支配を正当化したことにならって言えば、サリットは、「国王を仏教の擁護者たらしめる秩序の擁護者」つまり「ラック・タイ」の擁護者であることの中に、支配の正統性原理を見出したと言うことができよう。

それゆえ、サリットにとっては、国王の権威の高揚と並んで、仏教が栄え、民衆によって信奉されることは、宗教の枠をこえた政治的意味をもつものであり、かれの政治目的を達成するためには不可欠の前提であった。

繰り返すまでもなく、仏教を現実に支えているのはサンガである。タイのサンガ組織は、一九〇二年の「サンガ法」制定以来、きわめてよく整備され、いわゆる National Ecclesia として確立していた。[9] サンカラート（法王）を頂点として形成されるサンガの階層制は、他の上座部サンガには見られぬ整然たる秩序を誇っていた。ところが、一九四一年、時のピブーン政府によって、三権分立という世俗的政治理念が、サンガの中に導入されると、

もともと底流として存在していたマハーニカーイ派（在来派）と、タマユット派との確執が顕在化して、サンガ行政は混乱し始めた。とくに、一九五八年来、タマユット派出身のサンカラートが逝去すると、同法王の後継者をめぐる両派の反目は日一日と激しさを加え、新サンカラートは空席のまま一年半を経過するという異常事態が発生した。結局、一九六〇年の五月、マハーニカーイ派からサンカラートが任命されたが、サンガの内部抗争は終息のきざしをみせず、他派攻撃のパンフレットが配布されるなど、不穏な空気がサンガを覆っていた。

サリットにとっての関心事は、後継者としてどちらの派が選ばれるかということではなくして、サンガが、内部分裂によってその社会的威信を低下させることであった。それはひいてはかれの支配体制の弱化にもつらなる危険を内蔵していたからである。一九六〇年十月二十八日、かれは、つぎのような政府声明を発して、サンガに警告を与えている。(10)

「政府は現在、国家の発展に全力を傾注し、国家を愛する国民もまた、近隣諸国の情勢の発展によっては、わが国にも波及すべき危機に備えて犠牲を忍ぶ心構えをもつに至っている時、サンガでは、憂慮すべき事態が発生している。この事態を解決できないならば、ひとり信仰の衰微をもたらすに留まらず、国家にとってもゆゆしき問題を生むにいたるであろう。よって政府は、全国民に対し、その意図と方針とを周知させることを適当と考える」。

このような前文に始まる声明文は、その文言の丁重さとは裏腹に、きわめて高圧的内容をもつものであった。

「政府の考え方は、国民一般と同じであって、仏教をタイ民族に内属した宗教（sāsanā pracham chāt）と考え、『民族・宗教・国王』の三者を敬い、二十五万人にも上る……（特権的生活を送る）僧侶が、ただひたすら清浄なる生活を送り、厳格に戒律を守り、仏教が末永く存続するように努力することのみを念願している。しかるに、

高僧のある者が、出家者の身分にふさわしからぬ言動を行なっているとの噂がひろまって久しく絶えることがない」。

声明はここで、政府はこのような事態を黙認して、その処理をサンガの自治にまかせおくべきか、それとも「民族・宗教・国王を擁護するという政府の使命」に従って、サンガの自治に干渉すべきかの選択に迫られた事情を述べ、さらに、事態をこれ以上放置しておくときには、国家にも危害がおよぶと判断したので、サンガから要請があれば、「絶対的な権限を行使する用意がある」と結んでいる。この警告によって、サンガ内の紛争は一応納まったものの、サリットは事件の再発を防止するため、サンガの「民主的」機構を一切廃止し、サンカラートに権限を集中することによって、サンガ運営の効率化を高めるとともに、これまで終身制であったサンガ全体を強力な政府の統制下におく新サンガ法を制定したのであった。(11)

この措置は、サリットの政治哲学の当然の帰結といえるであろう。

仏教は「タイ民族に内属する宗教」(sātsanā pracham chāt) であると言われる。人口の九三・六%という大きな部分が、すべて仏教徒であるという事実を考えるならば、仏教をタイの国教と呼ぶことは決して誤りではない。現に sātsanā pracham chāt は、多くの英語文献において the State Religion という訳語を与えられている。しかし、それにもまして重要なことは、仏教が民衆宗教として、民衆の心情に深く根ざした支持を得ているという事実である。さらにそうした民衆の信仰の上に、国王が、仏教の擁護者として、その宗教的・政治的地位を伝統的に確立していることである。タイのナショナリストたちは、多くのナショナリストたちと同様に、伝統的価値の操作の上にそのナショナリズムを展開して来た。仏教は、それが支配の正統性を統治者に与えるという構造のゆえに、

ナショナリズムのシンボルとして最もよく機能して来た。そしておそらくは今後も、かなりの長期にわたって、その機能を保ちつづけるであろうと思われる。

注

（1）矢野暢『タイ・ビルマ現代政治史研究』京都大学東南アジア研究センター、一九六八、一一三頁。
（2）矢野暢『前掲書』一一四～一一五頁。
（3）同上、二三五頁。
（4）同上、引用個所。
（5）同上、二三九頁。
（6）同上、二三七～二四〇頁。
（7）Khun Wichitmatra, *Lak thai*. Bangkok, 1928. (3rd. ed., 1935.)
（8）So. Watthanaset, *Kiatikhun*……, pp. 321-322.
（9）第二部第三章、第四章参照。
（10）"Khamthalaeng khōng ratthabān rūang khwām pen pai khana song" in Khanaratthamontri, *Pranuan sunthōraphochōmphon sarit thanarat Phō. Sō. 2502-2504*. Bangkok, 1965. pp. 260-261
（11）このサンガ法についてはYoneo Ishii, "Church and state in Thailand," in *Asian Survey*, Vol. VIII, No. 10 (1968). pp. 864-871. なお、第二部第五章参照。「声明文」は別個の翻訳を試みた。

第八章　タイ国における千年王国運動

被抑圧階層に蓄積された現状への不満が、政治的手段によって充足される見通しを欠く場合、それは時として、千年王国論的イデオロギーを背景として出現するカリスマ的指導者の指導の下に、狂熱的なエネルギーの噴出となってあらわれることがある。近世の初め、北ドイツのミュンスターで発生した再洗礼派の千年王国運動などはその古典的事例の一つといえよう。千年王国運動（millenarian movements）は、もと、ユダヤ＝キリスト教の黙示文学の系譜をひく宗教運動なので、直接・間接に、ユダヤ教、キリスト教、あるいはイスラム教の影響のおよんだ地域に多く発生している。[1] たしかに、仏教やヒンドゥ教のように、「世界を不断の流れ、循環運動の連鎖、あるいは永遠に静止し続けるものとみなす宗教的伝統のなかで、千年王国論的イデオロギーを構築することは困難」[2]と考えられよう。とくに、合理主義的自力救済を強調する南方上座部仏教の教理は、千年王国論とは一見無縁の存在であるかのように思われる。しかし、南方上座部仏教においても、正統教理の一部に存在する未来仏思想が、民間信仰と結合して、独得な千年王国論を生み出す可能性は存在する。伝統的な呪術師（weikza）信仰が、「ミロク仏」ないし「転輪聖王」信仰と合体して、「千年王国論的仏教」（Millenarian Buddhism）とでも呼ぶべき特異な宗教を生み出したビルマがその一例である。[3] タイにおける「千年王国論的仏教」は、これまで学者の関心をほとんどひかなかった。すくなくとも、仏教研究者の側からはまったく無視されてきたといっても言い過ぎではないで

あろう。しかし、最近の歴史研究は、タイにおいてもまた、今世紀の初頭、その鎮圧に軍隊の出動を必要としたほどの反乱が、千年王国運動のよそおいをとって発生した事実を教えている。

この事件について言及した最初の学者は、当時、内務大臣としてその鎮圧の最高責任を負う地位にあったタイの歴史家ダムロン親王（Prince Damrong Rachānuphap）であった。親王は、正史に現われない歴史上の事件についての覚え書きをまとめた『ニターン・ボーランナカディ（昔語り）』（一九四四）のなかで、一九〇二年、東北タイで発生した「ピー・ブンの反乱」の経緯を語っている。[4] 東北タイ研究家トゥーム・サンハッサティット（Toem Sang-hatsathit）は、その後、『メコン河の右岸』（一九五六）を書き、そのなかでこの宗教的反乱をさらに詳細にじた。[5]

「ピー・ブンの反乱」に学的考察を加えた最初の学者は、歴史学者テット・ブンナーク（Tej Bunnag）であろう。テットが一九六七年、タイ語で発表した小篇「ラタナコーシン暦一二一年の東北タイにおけるプー・ミー・ブン（＝ピー・ブン）の反乱」は、タイにおける千年王国運動を取り扱った最初の論文である。[6] テットは、その翌年、オクスフォード大学に提出したかれの学位論文のなかでも「ピー・ブンの反乱」に触れ、この反乱と相前後して北タイ、および南タイで発生した反政府暴動とともに、この事件を、バンコク政府の行政中央集権化に反発した辺境諸民族の反体制運動の文脈でとらえようとした。[7] テットのこれら二篇の論文は、いずれも一次史料を駆使しての優れた実証研究であり、今後の研究の出発点となるべき労作である。

一九〇二年に発生した東北タイの「ピー・ブンの反乱」について見るかぎり、テットの問題提起は適切であり、その主張は説得的である。しかし、タイの千年王国運動は、この年に起こった「ピー・ブンの反乱」につきるものではない。王朝年代記の中にも、アユタヤ王朝滅亡後の混乱に乗じて、おそらく千年王国論的イデオロギーを背景に成立したと推定される短期的な地方政権の記事が見えているし、近くは一九五九年に、チュラロンコーン

大帝の生まれ代わりと自称する「ピー・ブン」が出現して、警察と衝突して死者を出す事件が発生している（後述参照）。それゆえ、テットの取り上げた「ラタナコーシン暦一二一年のプー・ミー・ブンの反乱」もまた、世界の諸地域において見られる千年王国運動の視点から見直され、その特殊タイ的な特徴が明らかにされなければならないであろう。タイ国の千年王国論的宗教運動について、今日われわれが利用できる資料はきわめて限定されている。こうした状況は今後の研究の深化によって改められなければならないが、幸いその徴候は、すでに現われかけている。[8] 本章は、そのような将来の研究への足がかりを得る目的をもって、仏教的文脈の中で発生した千年王国運動の性格を解明しようとする一つの試みである。

注

(1) ホブズボームは、*Social Bandit and Primitive Rebels* の初版（1959）および再版（1963）において、古典的な千年王国運動が、「ユダヤ＝キリスト教の影響の及んだ諸国においてのみ」（only, or practically only, in countries affected by Judeo-Christian propaganda）起こっているように思われると書いたが、第三版（1971）では、この見解を改め、「ヒンドゥ教や仏教のような宗教は、千年王国論的期待についての異なった合理化を編み出している」（Hobsbawm: 1971, 57）と述べている。

(2) E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels*. New York: Frederick A. Praeger, 1963. pp. 57–58.

(3) Spiro. *Buddhism and Society*. London: George Allen & Unwin, 1971. pp. 162–164.

(4) Kromphrayā Damrongrājānuphāp, *Nithān lōrānakhadi*. Bangkok: Sānnakphim Kawnā, 1962. pp. 421–427.

(5) Toem Sanghatthit, *Fang khrū̂a mawnān khlōng*. Bangkok: Sānnakphim Khlangwitthayā, 1956. pp. 221–244; Toem Wiphākphotchanakit (Sanghatthit), *Prawatisāt isān*. Lem 2. Bangkok: Sānnakphim Sanākhom Sangkhomsāt haengprathēt thai, 1970. pp. 559–587.

(6) Tej Bunnag, "Khabot phū mī bun isān rō. sō. 121," in *Sangkhommasātparithat*. Vol. 5, No. 1. (1967). pp. 78–86.

(7) Tej Bunnag, *The provincial administration of Siam from 1892 to 1915 : A study of the creation, the growth, the achievements, and the implications for modern Siam of the ministry of the interior under Prince Damrong Rachanupap.* (Ph. D. Thesis, Oxford) 1968.

(8) たとえばワシントン大学の社会人類学者 Charles F. Keyes は、東北タイの宗教運動について研究を進めている。

第一節　千年王国運動の諸特徴

「その日には、この患難の後、日は暗くなり、月はその光を放つことをやめ、星は空から落ち、天体は揺り動かされるであろう。そのとき、大いなる力と栄光とをもって、人の子が雲に乗って来るのを、人々は見るであろう（マルコによる福音書一三・二四～二六）。

「また見ていると……イエスのあかしをし神の言を伝えたために首を切られた人々の霊がそこにおり、また、獣をもその像をも拝まず、その刻印を額や手に受けることをしなかった人々がいた。彼らは生きかえって、キリストと共に千年の間、支配した」（ヨハネの黙示録二〇・四）。

"Millenarian" あるいは "chiliastic" という語は、聖書的な文脈において、「天から雲に乗って」来臨した「人の子」イエス・キリストが、復活した聖徒たちとともに統治する至福の一〇〇〇年（millenium）を意味したが、現在では、その特殊聖書的な限定の枠を越えて、ひろく類型論的に、全面的かつ究極的な集団的救済が、この世に、すぐにも起こるべきことを待望する宗教運動を特徴づける形容詞として用いられている。(1)

千年王国論運動（millenarian movements）は、なんらかの形で存在する現状への不満を動因として発生する。それ

はたとえば農村社会への近代資本主義の侵入によって貧困化した農民（イタリアのラザレッティ運動）、圧制と飢餓に苦しむ都市下層民（ミュンスターの再洗礼派）、白人支配に対する社会的・経済的不満を抱く未開民族（メラネシアの「カーゴ・カルト」）などの間で発生する。運動の担い手に着目するならば、千年王国論運動は、「圧迫された階層の宗教」（the religions of the oppressed: Lanternari）ということができよう。

千年王国論者の狂熱的期待は、目前の苦しみからの解放である。しかし、かれらは改良主義者ではない。現状がよりよくなることは、かれらに満足を与えない。かれらが求めるのは、現存する一切の秩序の崩壊であり、まったく新しい、完全な世界、善そのもの、至福の世界の究極的実現である。

千年王国運動の一つの特徴は、こうした願わしい新秩序を実現する具体的手段についての認識がきわめて漠然としたものでしかない点にある。[2] このことは、千年王国論の信奉者たちが、しばしば政治的に未組織であり、政治過程から疎外されている状況と無関係ではない。かれらは、自らの苦しみや、解放への欲求を表出し、これを効果的に伝達するための制度的手段を欠いている。千年王国運動が、「本質的に前政治的現象」（essentially a pre-political phenomenon）と言われるのはこのためである。[3] もちろん、千年王国運動のなかには、変革を志向する合理的行動の欠落した、より「純粋な」ものから、たとえば、シシリー島のファッシの例のように、同じく伝統的な千年王国運動の装いを示しながら、指導者と近代的イデオロギーとプログラムを備えている点で、近代的革命運動により近いものにいたるまで、さまざまな変種が存在している。しかしその理想型を立てるならば、革命のプログラムをもたないことが、千年王国運動の一つの特徴に数えられよう。ホブズボームは言う。「（かれらは）革命の担い手ではない。……千年王国運動への参加者は……（革命が）ひとりでに起こるのを期待する。神よりの啓示によって、天上よりの告知によって、奇蹟によって、それが何となく起こるのを期待するのである（傍点

筆者)」。「かれらは、ただ「集まる」のである。備えを為すのである。来たるべき審きの徴を見守るのである。偉大な日の到来を告げる予言者の叫びに耳を傾けるのである。あるいは、悪にまみれたこの世の垢塵を洗い流し、きらめく無垢の世界へと参入することが許されるようわれとわが身を浄めることである」[4]。

しかし、千年王国論者の行動様式が、このようにすぐれて宗教的であることは、かれらの強い期待と関心とが、地上的であることをなんら妨げるものではない。事実、「千年王国論者は将来の千年王国のことなど気にかけてはいない。彼にとって重要なことは、千年王国がこの世にあり、現在存在することである」[5]（傍点筆者）。「雲に乗って来臨する人の子」は、永遠の国をこの地上にもたらすのである。この点は、十分に注意されなければなるまい。なぜなら、千年王国運動のかかる地上的性格は、この運動と地上の権力との対決を必至のものとし、やがて権力の弾圧をひきおこして、崩壊と消滅を招く結果を生み出すからである。その意味において、ミュンスターに立て籠った再洗礼派の悲劇的結末は、はなはだ示唆的であるといえよう。

最後に、千年王国論運動を特徴づけるイデオロギーのパターンと、運動の指導者について一言しておく必要があろう[6]。多くの千年王国運動は、「メシア的」である。つまり、救済は、神的なものと人間的なものを仲介する「仲保者」によってもたらされる。そのもっとも著名な事例は、ナザレのイエス・キリストであろう。中世のヨーロッパでは、眠れる王がその永遠の眠りから目覚めて、民衆を救うというモチーフが見られた。未開社会においては、権力の手にかかって死んだ指導者とか、ある場合には多数の祖霊がメシアとなって出現するという例もある。千年王国運動には、また、超能力を神より与えられたと自称するカリスマ的指導者がしばしば重要な役割を演ずるのも特徴的である。

さて、以上にのべた千年王国運動の諸特徴は、仏教の優勢なタイにおいて発生した千年王国運動のなかで、ど

のような形で発現しているだろうか。次節では、一九〇二年に、東北タイ一帯に猖獗をきわめた、いわゆる「ピー・ブン」のうち、最大の反乱に発展した「オング・マンの反乱」の具体的検討を通じて、タイの千年王国運動の諸特徴を検討しよう。

注

(1) Yonina Talmon, "Millenarism," in *I. E. S. S.*, Vol. 10. London: Collier-Macmillan, 1968. p. 349.

(2) E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels*. Manchester: Manchester University Press, 1971. pp. 57-58.

(3) Yonina Talmon, "Pursuit of the millennium the relation between religious and social change," in *Archiv. Europ. Sociol.*, III (1962). p. 138.

(4) Hobsbawm, *op. cit.*, p. 58.

(5) マンハイム著鈴木二郎訳『イデオロギーとユートピア』(東京・未来社・昭和四十三年) 二二六頁。

(6) Talmon (1962), pp. 133-134; Talmon (1968), pp. 351-352.

第二節 「オング・マンの反乱」——「ピー・ブン」の一事例[1]——

ラタナコーシン暦一一九年(1900/01)、東北タイのメコン河沿岸地方一帯に、大異変の到来を予言した一片の貝葉(lāi thaeng)をめぐる噂がひろまった。その貝葉の出所や作者などはいっさい不明であるが、各種の資料を総合してみると、およそつぎのような内容をもっていたものと考えられる。すなわち、『ラタナコーシン暦一二〇年三月あるいは四月(一九〇二年二月あるいは三月[2])に、大異変(phiētphai)が起こる。その時、金銀はすべて砂礫となり、この地方に多いラテライト中の砂礫[3]が金銀に変わる。豚と奇形の角をもつ白子の水牛が鬼(yak)とな

り、人を捕えて食べる。とうがんやかぼちゃが、象や馬に変身する。すると、「ターオ・タンミカラート」が出現して、この世に君臨する。こうした大異変に際して、災から逃れようと願う者は、貝葉に書かれた予言の内容を、人々に宣べ伝えなければならない。罪のない者は砂礫を集めて「正義の王」「ターオ・タンミカラート」の来臨を待つがよい。この世に現われた「正義の王」は、人々の集めた砂礫をことごとく金銀に変えるだろう。罪に汚れた者は、僧を招いて「ナン・モン(聖水)」の儀礼を行ない、罪を洗い浄めよ。死を怖れる者は、その日の来る前に、豚や水牛を殺し、それらが鬼となって人々を食うのを未然に防止せよ。若い娘たちや、未婚の女たちは、鬼に食われぬうちに、いそいで結婚せよ』云々。

こうした噂について、当時の地方役人たちは、愚かな農民の迷信として取り合わず、遠からず消滅する噂話と考えてこれを放置しておいた。ダムロン内相は、のちに当時を回想して、「私自身もそう考えていたのである」と述懐している。[4] ところが、こうした政府関係者の楽観的予想に反し、異変発生の予言を録した貝葉の噂はますますひろがり、イサーン州のみならず、ウドン州、ナコンラーチャシーマー州など、東北タイの全域に拡大する形勢を示した。そして、予言された時が近づくと、各地において不穏な動きが現われ始めた。たとえば、セーラプームからは、住民たちが、すでに豚を殺す準備をととのえ、しきりと砂礫を集めているという報告がもたらされた。

ここに至って、政府はようやく事態の重大性を認識し、各行政村の村長や字長に対し、民衆の説得に努めるよう指令したが、すでに集団ヒステリー状態に陥っていた村民の動揺を押えることはできなかった。一方、こうした異常な精神的状況を背景として、超能力を体得したと自称する白衣の行者が各地に現われ、さまざまな「奇蹟」を行なって、民衆の注目を集めた。これらの行者たちは、おおよそが出家の経験者であって、いずれも「ナ

ン・モン」の呪法に長じていた。「ナン・モン」とは、「パリット（護呪）」の誦唱と「サーイシン（霊糸）」によって、「ナン・モン」と呼ばれる霊水を生成する呪法で、今日でもタイ全土で日常的に行なわれている攘災招福儀礼であり、民衆仏教の重要な構成要素の一つとなっている。「ナン・モン」に存在すると信じられている神秘的な霊力は、第一に「パリット（護呪経典）」自体に付与された霊性に由来するものであるが、パリットを誦唱する僧の資格とも無関係ではない。民衆は、修行によって超能力を体得したいわゆる「プー・ウィセート（phu wisêt）」の誦成した「ナン・モン」に特別の霊験を認める。したがって、さまざまな「奇蹟」を示して、超能力の存在を確信させることに成功したこれらの行者たちが、民衆の信じこんだ予言の言葉を引用しながら、「ナン・モン」によって、己の罪を浄め、呪いの日に備えよと説いたとき、これを聞いた無知な民衆が、進んでその言葉にしたがったのは、むしろ自然の勢いであったといえよう。これらの白衣の行者たちのある者の周囲には、やがてそのカリスマ的支配に服従する信徒集団が形成されていった。

東北タイの農民はこれらの行者たちを、「プー・ミー・ブン」と言い、その名の前に「オング」という尊称をつけて呼んだ。（例……オング・マン）。「プー・ミー・ブン」（訳せば「功徳ある人」）とは、「長期にわたる善業の蓄積の結果として、卓越した境涯に到達し得た人」を意味し、文献上では、「ブッダ」、「アラハン」、「転輪聖王」などを形容する語として用いられている。[5] のちにこれが「ピー・ブン」という蔑称で呼ばれ、「オング・マン」が「アイ・マン」と卑しめられるようになったのは、「プー・ミー・ブン」とその信奉者の行動が、明確に、反政府暴動に発展し、あるいはその危険をはらんだため、不法分子として取り締りの対象となってから以後のことである。[6] そして、その原因の一つをつくったのが「オング・マンの反乱」であった。

オング・マンの素姓は不明であるが、ラオス領出身のラーオ人らしく、サバンナケート付近で活動していた行

者といわれる。かれは、地上に住む人類を救済するため天界より来臨した「プー・ミー・ブン」、「チャオ・プラサートーング」、「パヤー・タンミカラート」であると自称した。「プー・ミー・ブン」の意味については前述のとおりであるが、つぎの二つの語については若干の説明を要しよう。「チャオ・プラサートーング」とは、アユタヤ王朝第二十五代のタイ国王 Phrachao Prāsāthōng のことであろう。ただしこの国王名が、ラーオ人にとってどのように理解され、なにゆえ「救世主」の名として引用されたかという事情は不明である。つぎの「パヤー・タンミカラート」については、二通りの解釈が成り立つ。一つはこれを実在の国王名と考える解釈であって、その場合の有力な候補は、十七世紀後半の五十七年間、ランサン王国の支配者として内政・外交に治績大いにあがり、また文芸の黄金時代を築いたといわれる Phra Chao Suryavongsa-Thammikarad である。(7) もう一つの解釈は、これを普通名詞と解し、「法を奉ずる王」(dhammikarāja) つまり「転輪聖王」とする見方である。いずれも推定の域を出ないが、「プラサートーング」と併記されている点から見て、固有名詞説の可能性が高いように思われる。

さて、オング・マンは、ラオス領において「プー・ミー・ブン」として知られ、すでに多くの信奉者を得ていたが、さらにタイ国内に進出し、とくに、イサーン州の州都であるウボンにその勢力を扶植しようとして、一九〇一年、メコン河を渡ってタイ領に入った。オング・マンは、メコン河沿いの古邑ケマラートと、ウボンの中間にあるトラカーン・プートポン在住の医者ルアン某（のちにオング・ファとして知られるようになった）の協力を得て、同地において約二〇〇名の信者を獲得することに成功した。オング・マンらは、ついで、ケマラートに赴き、ここで教勢の拡大をはかったが、かれの不穏な言動を察知したケマラートの代官は、かれの活動を妨害しようとした。怒ったオング・マンは、まず副代官と村役人 (kromakān) を捕え、二人をケマラートの郊外に引き出して処刑した上、代官を人質にした。オング・マンらは捕えた代官を轎に乗せて行列の先頭にさらし者にして行

進し、その実力を誇示した。サブーヤイ村では、火薬の代わりに砂をつめた銃を村民の面前で発射するなどの「奇蹟」を示し、住民に対し、さかんに「ナン・モン」の呪法を行なった。この村では、約一〇〇〇人にも上る信者を新たに獲得している。ここでは、また、その名声を慕って各地から集まって来た七人の行者たちが、オング・マンの一党に加わっている。オング・マンは、こうして形成された、一〇〇〇人を越える信徒集団を軍隊風に組織し、各隊の指揮者に行者たちを配した。かれは、ここで、燧発銃などの武器や糧食の調達を命じて、ウボンへ向かう体制をととのえた。隊長の行者たちは、色とりどりの衣を僧侶風にまとい、頭には、呪文を刻した貝葉を巻きつけるという異様ないでたちであったという。トゥームは、当時の雰囲気をつぎのように描写している。

「隊長の行者たちは、オング・マンの身辺を交代で警護した。『かがり火を絶やすな。火縄に火をともせ。武器を手元にひきよせよ。もし、大悪魔が現われてわめいたならば、その首を打ち落として、オング・マン様に捧げよ。皆の者、ぬかるな』この命令を聞くと、いっせいに『サー、サー、サー、(然り、然り、然り)』という関の声が上がった[8]」。

一方、イサーン州総督サンパシット・プラソング親王は、オング・マンの一味が、サブー・ヤイ村に集結して気勢を上げ、まさにウボンを窺おうとしているとの報告を受けると、まず少数の巡邏警察隊(あるいは現地徴発兵ともいう)を派遣して、不穏分子を逮捕させようとした。ところが、逮捕に赴いた警察官たち——おそらくはイサーン出身のラーオ人であろう——は、オング・マンの姿を見るとその気迫に恐れをなし、隊長のモム・ラーチャオング・ライ大尉一人を後に残し、全員逃亡してしまった。この様子を見てオング・マン一党の士気はますます上がった。

当時、イサーン総督の配下には、バンコク兵二〇〇名と、現地徴発のラーオ兵を合わせ、五〇〇名足らずの兵

力が置かれていた。イサーン総督サンパシット・プラソング親王は、ウボン駐在歩兵連隊司令官ルアング・ソラキット・ピサーン少佐に対し、状況視察のため偵察隊の派遣を命じた。ソラキット少佐は完全武装の歩兵十二名よりなる偵察隊を編成し、リー少尉を指揮官としてサプー・ヤイ村方面に派遣した。この時の状況については、トゥームが、事件に関係した父よりの聞き書きをもとに記録した、偵察隊員一兵卒ポムの証言に詳しい。それによれば、リー少尉のひきいる偵察隊が、クル村に到達すると、圧倒的に優勢なオング・マンの軍勢に遭遇したので、援軍を求めにカセーム村に引きかえす途中、オング・マン一派の待ち伏せ攻撃に出合い、リー少尉は捕えられ、偵察隊員は、辛うじて逃げのびたポム一兵卒をのぞく全員が戦死してしまったという。

イサーン総督は、この段階に至ってようやく重火器の使用と、本格的な兵力の投入を決意する。サンパシット・プラソング親王は、ソラキット司令官に命じて、二門の大砲を装備したバンコク出身の下士官および兵卒一〇〇名とウボン代官らのひきいる民兵とを合わせた討伐軍を編成せしめ、ルアング・チットソーラカーン大尉を指揮官として、オング・マン一味の討伐を行なわせることとした。討伐戦の詳細についての叙述は省略するが、とにかく、放たれた四発の砲弾は、オング・マンのひきいる「千年王国軍」を完全に沈黙させたのであった。オング・マン一味は、三〇〇名の戦死者と、四〇〇名の捕虜を出した。しかし首魁のオング・マン自身は、戦闘の混乱に乗じ、農民に変装してメコン河を渡り、ラオス領（当時仏領）に逃れたため、逮捕にいたらなかった。

イサーン総督は、オング・マンの反乱の鎮圧に成功すると、各地方官に対し、それぞれの地方にひそむ「ピー・ブン」の一味およびオング・マン事件の荷担者を捕え、ただちにウボンへ護送するよう指示した。この事件に関連して逮捕された指導者ピー・ブンの中には、セーラプームをはじめ、イサーン州の各地で活動していた五名の「オング」のほかヤソートン郡サムラン村の僧プラクルー・イン、討伐隊の隊長の地位にありながら命に反

して部下とともにピー・ブン側に寝返ったカセームシーマー郡サンミン村村長のカムナン・スイなどが含まれていた。僧をのぞくこれらの首謀者たちは、見せしめのため、それぞれの事件の関連地方へ送られ、そこで処刑された。僧については、還俗した場合には無期懲役刑にするという条件付で、僧形のまま寺院に軟禁した。以上が、「オング・マンの反乱」の概要である。

一九〇二年を中心として東北タイに発生したいわゆる「プー・ミー・ブンの反乱 Khabot phū mī bun」は、上述した「オング・マンの反乱」にとどまらなかった。たとえば、同じくセーラプームに発生した別の「ピー・ブン」鎮圧のために、ナコンラーチャシーマー総督に支援が要請され、これに基づいて、ブリラム、コーラートの両地方の駐屯兵六二〇名と、ヤソートンにおいて現地徴発した兵五二〇名の計一、一四〇名の兵力の投入が行なわれている。国立古文書館所蔵の各州総督からの報告に基づき、テットが計算したところによれば、一九〇二年七月末までに各地で逮捕された「ピー・ブン」の数は、イサーン州で四十三名、ウドン州で五十四名であった。このほかに、少なくとも二十名の「ピー・ブン」の逮捕を確認する資料があるというから、「ピー・ブン」の総数は、一九〇二年にあらわれただけでも、優に一〇〇名を越えたことになる。(9)

大異変の到来を予言した貝葉の噂が、東北タイ一円に及んでいた事情を考えれば、これらの「ピー・ブン」の形態は、おそらく大同小異であったものと思われる。その運動の規模の相違こそあれ、いずれも終末への切迫感を強調し、救済のための儀礼的手段としての「ナン・モン儀礼」を執行し、予言者、あるいはオング・マンの事例に見られるように、「メシア」を自称するカリスマ的人物が登場するといった基本的パターンを有していたと考えてよいだろう。

以上の記述から明らかなように、「オング・マンの反乱」に代表される東北タイの「ピー・ブン」は、前節で述

べた千年王国運動の一般的特徴をかなりよく反映している。「金銀が砂礫となり、砂礫が金銀に変わる」というモチーフは、既存の価値が全面的に否定され、まったく新しい秩序が誕生することに対する期待と願望の表明であろう。その秩序の変容をもたらす者は「ターオ・タンミカラート」である。オング・マンの場合には、かれ自身が「ターオ・タンミカラート」つまり「メシア」であると称した。他の群小の「ピー・ブン」においては、おそらく「メシア」を自称せず、たとえばセーラプームの例のように、もっぱら来たるべき救済にあずかる資格を付与すると信じられた「ナン・モン」の呪法の執行を媒介として信徒集団を形成拡大していったものと思われる。

注

(1) 本節の内容は、主として Toem (1970), Damrong (1962) および Tej (1967) にしたがう。

(2) Tej (1967), p. 78. による。ダムロンおよびトゥームは、いずれも陰暦六月としている。

(3) 京都大学東南アジア研究センターの久馬一剛教授の御教示によれば、強い風化作用をうけた熱帯土壌およびラテライト中には、「コンクリーション」あるいは「ピゾリス」(pisolith) と呼ばれる黒褐色をした大型霰弾 (buck-shot) 状の鉄質形成物がみられることが多いという。ここの「ラテライト中の砂礫」とは、おそらくこうした物質を指すものと考えられる。

(4) Damrong, *op. cit.*, p. 422.

(5) たとえば「トライブーミカター」などにその用例を見ることができる。(c. f. *Traiphūm Phrarūang khōng Phrayā Lithai*. Bangkok: Onglānkhā khōng khurusaphā, 1963. p. 93.

(6) テットによれば、「ピー・ブン」という語が用いられたのは、一九〇二年四月十二日付のイサーン総督発ダムロン内相あての電文中が最初であるという。c. f. Tej (1967), p. 78.)

(7) Maha Sila Viravong, *History of Laos*. New York: Paragon Book Reprint Corp., 1964. pp. 75-77.

(8) Toem (1970), p. 566.

(9) Tej (1967), p. 84.

第三節　タイにおける千年王国運動の特徴

「ピー・ブン」は、一九〇二年に多発した。しかし、「ピー・ブン」の伝統は、その年をもって絶えたのではなかった。たとえば、「オング・マンの反乱」が鎮圧されて二十二年を経た一九二四年、ルーイ県ワング・サプング郡・ノングダン村ノング・バッケオにおいて、小規模ながら「ピー・ブン」の反乱が起こっている。この時は、チャイヤプーム県出身のブンマー・チャトラットなる者が、さまざまな「奇蹟」を行なって農民の信仰を集め、近く鬼がこの世に現われて人を食うという予言を行なったのが事件の発端となった。ブンマーは、自ら、人類救済のため天より降臨したと称し、鬼難を避ける手段として、しきりにナン・モンの儀礼を行ない、また護符・呪衣などを頒布したりした。信徒は遠くロイエット、マハーサラカムからも集まって来たと言われ、その数は一〇〇〇名を越えるほどであったという。ブンマーは、ワング・サプング郡の郡長の地位をうかがい、当時まだ十分に整備されていなかった地方警察の弱体に乗じて、一味二十三名とともに郡役所を襲撃したが、やがて鎮圧された。[1] 最近の例では、一九五九年にナコンラーチャシーマー県チョークチャイ郡で、やはり「ピー・ブン」の反乱が発生している。首謀者の「ピー・ブン」は、ウボン出身のチャンシ・ラーなる人物で、チュラロンコーン大帝の生まれ代わりを自称し、一〇〇名を越える部下をひきいて、チョークチャイ郡バーン・マイ・タイチャルーン村のバーン・コングタムレーに拠って、自治を主張した。警察側との衝突では、双方に数名の死者を出している。[2] このほかにも、「反乱」にまでいたらない「ピー・ブン」は、おそらく数多く存在していたものと思われる。

現在においてさえ、「ピー・ブン」の記憶が人々の脳裡を去っていない証拠として、一九六六年、東北タイを旅行したアメリカのジャーナリストの報告をあげることができる。これによると東北タイの一寒村、小寺の住職であるルング・ポー・ジーという僧侶が空の鉄鉢に、呪文を唱えて米を満たしたり、木の枝にかけた投網に純金の魚がかかったなどという「奇蹟」を演じたところ、村人はただちにこれを「ピー・ブン」の文脈でとらえたという。[3]

さて、これらの「ピー・ブン」は、いずれも東北タイ地方において発生しているのが特徴的である。[4] すくなくとも、これまでに報告された事例だけから判断するかぎり、「ピー・ブン」とは、東北タイに特有な、したがってすぐれてタイ・ラーオ的な現象と言わざるを得ない。われわれは前に、千年王国論が抑圧された者の宗教であり、民衆の心に鬱積した不満のはけ口を求めて千年王国運動へと発展すると述べた。東北タイに「ピー・ブン」の多発した背景には、やはりそのような民衆の不満が存在していたにちがいない。そして「ピー・ブン」という発現形態は、東北タイにおける宗教的伝統と深くかかわり合っているものと思われる。本節では、まず「ピー・ブン」の発生の社会経済的基盤を検討し、つづいて、その宗教運動に形態をあたえた宗教的基盤を論じよう。

(一)　社会経済的基盤

一八九三年十月三日に締結された暹仏条約によって、タイは、メコン河左岸の領土権をすべて放棄し、右岸地方つまりタイ領内についても、河岸から二十五メートル以内に軍事施設を設けないことが義務づけられた。[5] いわゆる「二十五キロ地帯」は、実質的にフランスの支配下におかれ、フランス人は、タイ側官憲によるなんらの掣肘を蒙ることなしに、自由に物資を搬入することが可能であった。逆に当該地区へは、現地出身者つまりラーオ

人の役人以外のタイ国官吏の立入りが制限された。フランス人官吏は、また、タイ領内のラーオ人に対し、ルアング・プラバン王の名において租税を賦課し、タイ側役人を逮捕して、ルアング・プラバンに送ったりした。(6) このように、当時、メコン河沿岸地方においては、タイ政府の威信がはなはだしく低下してしまっていた。

一方、タイ政府は、主権の独立を守り、領土の保全をまっとうするため、中央の威令が辺境にまで及ぶ統治体制の確立を急務と考えていた。そのため、チュラロンコーン王は、かれがもっとも信頼した王弟ダムロン親王を内相に配して、地方行政制度の整備に力を注いだ。これまで、世襲的な地方土侯の大幅な自治にゆだねられていた辺境地方も、「モントン・テーサーピバーン（州）」として徐々に再編され、中央から派遣された総督らの統治下におかれた（たとえば、イサーン州総督には、国王の異母弟サンパシット・プラソング親王が総督として派遣されていた）。一八九九年には、属領時代の名残りである貢納制が廃止され、代わって、近代的税制導入の先駆的試行として、壮丁一人につき一律に年額四バーツの「課役代」が徴収されることになった。また州名からラーオの文字がおとされて、異民族意識の払拭がはかられた。(7) 一九〇二年という年は、こうしたラーオ人居住地域の、タイ国家への統合が、ラーオ人の反発をひきおこすある段階に到達した時点にあたったと言うことができよう。

それまでラーオ人の居住地域であり、中央政府からは、名目上の支配しか受けていなかった東北タイが、このように、タイの中央集権的統治組織の一環に組み込まれたことは、各方面に大きな影響を与えずにはおかなかった。たとえば、各地方に在住する土着の下級役人層の権益は、これによって大きな打撃をうけた。中央政府によって「課役代」が導入されるまで、かれらには各種の手数料や、租税徴収の報奨金などの収入があるほか、農民の労働力を私的に使用出来るなど、かなりの特権を享受していた。ところが、「課役代」が導入され、農民を「私徭」に徴発することが禁止されたばかりか、地方官の取り分が、総額で、一人当りの課役代四バーツ中一六%弱

に相当するわずか〇・六二五バーツに押えられてしまった。しかも「ナイ・モワット」「ナイ・コング」などと呼ばれる最下層の役人たちは、一件につき、一人三・一二五サタン（＝〇・〇三一二五バーツ）を越えない額と定められた。かれらにとって、これは明らかな収入減であった。こうした、中央政府による地方下級役人の既得権益侵害は、タイ政府の役人としての威信の低下と相乗して、在郷の下級役人層の不満をつのらせた。[8] イサーン総督の報告には、「クンムン、パン、タナイ（下級役人の官名）の中で、伝統的手段によって生計を維持していた者は、既得利益を失い、ピー・ブンとなった」と述べられているように、「ピー・ブン」は、まず地方の下級役人層の不満を代表していたといえよう。[9]

イサーン州サンガの管長の地位にあったプラ・ヤンラッキット長老は、一九〇二年の「ピー・ブン」の反乱の原因を、農民の貧困に求めている。[10] 水利に恵まれず、気候条件によって作柄が大幅に左右される東北タイの水田では、しばしば収穫がゼロに近い状況が発生するが、その場合でも、近隣に労働市場が存在せず、現金収入の道はきわめて限定されていたため、農民は困窮した。こうした不安定な農業を生業とする東北の農民の生活は、恒常的な貧窮の中に押しとどめられて来たのである。しかも地方役人による圧迫は、ただでさえ貧困にあえぐ農民の生活の苦しみを倍加させた。とくに中央集権化が進み、辺境にも複雑な行政組織が導入されると、地方役人の中には、行政手続についての農民の無知につけこんで、私利をむさぼる者が現われた。たとえば、家畜取引に登録証明を要するよう制度の改正が行なわれると、その制度は悪用されて家畜の円滑な取引を妨げ、農民は無用の出費を強いられる結果を生んだ。また一九〇二年の初め、東北タイでは、例年に見られぬほどの家畜泥棒が各地に発生したこともまた農民の負担を増加させた。[11] これらの原因が相乗的に作用して、農民を「ピー・ブン」の煽動に乗りやすい心理状態に追いこんでいたと考えられる。

最後に東北タイの住民が、バンコクに対して抱く被害者意識、被差別感について付言しておきたい。東北タイ地方は、もともと人口稀薄であったが、一八二六年のいわゆるヴィエンチャン反乱の戦後処理の一環として、ヴィエンチャン王国の人口削減政策が採用された結果、多数のラーオ人が、メコン河右岸地方へ強制移住させられ、これが原因となって東北タイにラーオ人の人口が急増したと言われている。[12] こうした歴史的事情によって、一般に東北タイのラーオ系住民には、被征服民ないし隷属民としての劣等意識、被害者意識、差別感があり、そうした感情は今日もなお東北農民の心の中に根強く残存している。また、かれらには、バンコクを中心として展開するタイの政治過程からつねに疎外されているという意識が抜け切れない。これらの要因もまた、貧困とならんで、東北タイに「千年王国運動」が発生しやすい素地を生み出すことに貢献している。

(二) 仏教的基盤

パーリ語大蔵経には、ユダヤ＝キリスト教の「メシア」に相当する「救世主」の思想はほとんど現われていないが、長部経典（Digha Nikāya）中の「転輪聖王師子吼経」（Cakkavatti-Sīhanāda-Suttanta）は、その数少ない例外として、しばしば引用される。[13] この経典には、「ミロク仏」（Metteyya）と呼ばれる未来仏と、「転輪聖王」（Cakkavatti）と呼ばれる理想王の双方が取り上げられており、上座部仏教と千年王国論の接点に位する canon として、注目されなければならない。

さて、「転輪聖王師子吼経」によれば、人間の寿命が八万歳になった時、七つの宝を具足した転輪法王が、人民の保護者として世にあらわれ、「刀杖を用いず正法を以って」あまねく四天下を統御し、また、ミロクと呼ばれる「応供、等正覚……仏、世尊なる如来」が出現して、「初めも善く中も善く後も善き法を説き、文義具足せる一切

円満にして清浄なる梵行を説く」という。[14] ビルマにおける千年王国論を論じた Melford Spiro も、この Cakkavatti-Sihanāda-Suttanta を、「仏教的千年王国説」の典拠として挙げている。[15]

しかし、上座部仏教における「メシア」思想は、蔵外文献の中で、より詳細に論じられている点に注目したい。たとえば『未来史』(Anāgata-vaṃsa) がそれであるが、ここでは、ゴータマ・ブッダがこの世を去った後、正法が五つの段階を経て漸次消滅して行き、最後に、ミロク仏を出現して人々を救うと説いている。ここでは、「終末」において、究極的な救いにあずかる者の資格が詳細かつ具体的に論じられている。[16]

ただ、タイ仏教の場合、これらの蔵経あるいは蔵外文献が、そのままの形で広く知られたということは、この国における不振な教学の状況からみても、その可能性がきわめて低いといわなければならないだろう。一八三〇年代の後半、タマユット派が成立し、復古的仏教改革の原動力として、パーリ語聖典の重要性が叫ばれるまで、タイ仏教を支えていた「聖典」は、十四世紀のスコータイ王リタイ王の著作といわれる「三界経」(Traiphūm あるいは Tebhūmikathā) などの通俗仏教書であった。タマユット改革ののちにおいても、パーリ聖典が、読誦用ではなく、内容の理解を目的として研究されたのは、大都市のごく一部の寺院にすぎず、大部分の地方小寺院においては、パーリ語聖典はほとんど読まれなかったと言ってさしつかえないであろう。一八八七年、東南部タイ御巡幸の途中、たまたま地方寺院を訪問し、講話を聞く機会を得たチュラロンコーン王は、僧の講話の内容が愚劣であるとして、深い憂慮の念を表明していることについては、前述したとおりである。[17] それゆえ、東北タイの僻村の農民の間に未来仏ないし転輪聖王についての知識が流布されていたとすれば、それはパーリ聖典や蔵外経典以外の、別のなにかの中に求めなければならないだろう。

タイ国各地の寺院の本堂には、たいてい壁画が描かれているが、そのモチーフは、前に触れたリタイ王の「三

界経」であることが多い。タイの農民は、壁画という視覚的表現を通して、「三界経」の内容にかなり古くから親しんでいたと考えられる。「三界経」の「三界」とは、「欲界」(kāmaphūmi)、「色界」(rūpaphūmi)、「無色界」(arūpaphūmi) の三種類の生存の状態を指す。生命あるもののさまざまな生存の状態を、詳細かつ具体的に描写することによって、厭わしい状態に陥るのをさけ、好ましい境涯に生まれるために、人は何を為すべきかを、民衆に理解しやすい形で提示した通俗仏教書、これが「三界経」である。内容的には、「欲界」についての記述がもっとも多く、中でも「人間界」のそれが、全巻の五分の二を占めているというのも、本書の実践的性格を示しているといえよう。[18] その巻頭と巻末に、典拠とした文献三十数点が列挙されているが、その中には『未来史』など、終末論をとりあつかった文献が含まれている点に注目したい。[19] とくに、「人間界」(manutsaphūmi) の一節において、七宝を具足した転輪聖王が、この世に現われ、正法にしたがって全世界を統治し、人々は合掌して王の支配を讃仰すると述べ、しかも「転輪聖王」を、「ブッダ」や「ボサツ」と並んで、「プー・ミー・ブン」の一つに数えているのは、東北タイの千年王国論との関係で興味をひかれる。[20] おそらく、『三界経』は、未来に出現する理想王の理念の普及に、重要な役割を果たしたに違いなかろう。この理想王が、タイ語あるいはラオ語で、thammarāchā あるいは thammikarāt (それぞれ、パーリ語 dhammarāja および dhammikarāja の訛音) と呼ばれ、それが国王の名の一部としても用いられている点も、あわせて指摘しておきたい。

この『三界経』とならんで、タイの民衆に親しまれて来た通俗仏教文学に、『プラ・マーライ』(Phra Malai) がある。これは、タイのみならずひろく東南アジア各地に分布している作品で、その原型はセイロンで書かれた Metteyasutta であるといわれる。[21] ラオスでは、Tamnān Pra Mettai, Pŭn Pra Si Ān などと呼ばれている。[22] 現存するタイ語の『プラ・マーライ』は、アユタヤ朝後期の詩人、チャオファ・タンマティベー (チャオファ・クングとも

言う）の作品と言われ、未来仏 Sri Ariya Metteyya（俗に Si Ān と言う）を一つのテーマとして書かれた長篇詩である。その大筋は、セイロンの僧プラ・マーライが、修行の末、超自然的能力を会得し、飛翔して天界と地獄とを経めぐり、ついに未来仏である「シー・アーン」にめぐり会うという話である。ここには、未来において、この世に「シー・アーン」なる「メシア」が来臨して人々を救済するという思想が明確に述べられている。

ところで、『プラ・マーライ』は、どのような形で民衆に受容されたのだろうか。アヌマン・ラーチャトンによれば、『プラ・マーライ』の読唱は、もと婚姻儀礼の重要な一部であったという。すなわち、タイの伝統的慣習によれば、新郎は結婚式の夜直ちに新婦と同床することが許されず、吉日が到来するまで、三日、五日、七日あるいはそれ以上の期間、独り空閨を守らなければならなかった。この慣習は、タイ語で「ノーン・ファオ・ホー」（nōn fao hō）と呼ばれる。この期間中、新郎・新婦双方の両親は、毎夜、学識ある俗人をそれぞれ二人ずつ招き、閨の外で『プラ・マーライ』を読唱して新郎に聞かせるのが古くからの慣習であった。『プラ・マーライ』の内容は、天国・地獄巡りに仮託した仏教道徳説であり、これを新郎に聞かせることによって、結婚後の生活への戒めを与えようとしたのであろう。『三界経』が、壁画という視覚を媒介としての道徳教育であれば、『プラ・マーライ』は、詩の朗唱という聴覚に訴える民衆教化の方便であったといえよう。なお、この習慣は、次第に失われ、現在では婚姻儀礼ではなく、葬儀の際、死者に対する「引導」として、『プラ・マーライ』の朗唱が一部の地方で行なわれているという。[23] 以上の考察から、つぎのような想定が導かれるであろう。すなわち、(1)、東北タイの「ピー・ブン」は、『三界経』ないし『プラ・マーライ』などの通俗仏教文学書の視覚的・聴覚的表現を通じて、人々に膾炙していた「未来仏」と「転輪聖王」という二つの観念の合体によって成立した思想を背景として発生した。(2)、この二つの観念は、「タンミカラート」という語の中において合体を見た。「タンミカラート」とは

「正法に基づく統治を行なう王」の意である。しかし、この王は、単なる伝説上の存在としてではなく、歴史上実在の人物として意識されている。「オング・マン」の場合には「ターオ・タンミカラート」が実在のラオス国王を意味していた。一九五九年に発生したチョークチャイ事件の場合、チュラロンコーン大帝の名が用いられているところから、「未来仏＝転輪聖王＝歴史上の国王」という結合のパターンは、タイ・ラーオ系の千年王国論運動の一つの特徴と見ることができるかも知れない。

注

(1) Toem (1970), pp. 579-587.

(2) Thai Noi, *Nāyokratthamontri khon thi 11 kap phūnam patiwat*. Bangkok: Prae Pittaya 1964. pp. 546-549.
この事件については、『朝日アジア・レビュー』(昭和四十八年冬季号) に紹介した。

(3) Louis E. Lomax, *The war that is, the war that will be*. New York: Random House, 1967. pp. 65-76.
この事件については、『朝日アジア・レビュー』(昭和四十七年冬季号) に紹介した。

(4) もし、「御親筆本王朝年代記」に見える。チャオブラ・ファーングの「仏教王国」が、「ピー・ブン」あるいは類似の「千年王国論運動」であったとするならば、「ピー・ブン」は、東・西両ラーオに共通した社会現象、あるいは文化現象なのかも知れない。チャオブラ・ファーングの「仏教王国」とは、一七六七年、アユタヤ王朝の滅亡によってタイの統一が破れ、全国各地の群雄が割拠したとき、ビサヌローク以北を支配したという地方政権であるが、その支配者であったルアンは、北タイ出身でサワンカブリーの大僧正の身分を持った仏僧で、「王位」についても僧形を捨てず、しかも、その「王国」の幹部は、すべて僧侶であったという。この「王国」は、三年後、トンブリ王朝の始祖ブラヤー・タークシンによって滅ぼされた。(c. f. *Phrarātchaphongsāwadān chabap phrarātchahatthalēkhā*. phāk chop. pp. 306 ff.)

(5) Pensri (Suvajij) Duke, *Les relations entre la France et la Thaïlande (Siam) au XIXè siècle d'après les archives des affaires étrangères*. Bangkok: Librairie Chalermnit, 1962. pp. 178-179.

(6) M. L. Manich Jumxai, *History of Laos*. Bangkok: Chalermnit, 1967. p. 302.

(7) Tej (1968), pp. 271 ff.

(8) Tej (1967), pp. 80-81.

(9) *Ibid.*, p. 79.

(10) *Ibid.*, p. 81.

(11) *Loc. cit.*

(12) Maha Sila Viravong, *op. cit.*, p. 135.

(13) Malalasekera, *The pali literature*……, p. 161.

(14) 『南伝大蔵経』第八巻「長部経典」(東京・大正新修大蔵経刊行会・昭和四十五年) 九二～九三頁。

(15) Spiro, *Buddhism and*……, p. 171.

(16) Henry Clark Warren, *Buddhism in translations*. Cambridge: Harvard University Press, 1953. pp. 481-486.

(17) 本書一七六頁。

(18) 『三界経』のテキストには、本章第二節 注(5)に引用のクルサベー版を用いる。

(19) George Coedès, "The Traiphūmikathā, Buddhist cosmology and treaty on ethics," in *East and West*, VII (1957). pp. 350-351.

(20) *Traiphūm*……, pp. 93-94.

(21) Dhaninivat, "Phra Malai, royal version, by Chaofa Kung, Prince Royal of Ayudhya, 45 pages, 1948," (review), *JSS*, XXXVII (1948), pt. 1. pp. 69-72; Eugène Denis, "L'Origine Cingalaise du Prah Malay," *Felicitation Volumes of Southeast-Asian Studies presented to H. H. Prince Dhaninivat*. Bangkok: The Siam Society, 1965. pp. 329-338.

(22) Louis Finot, "Recherches sur la littérature laotienne," *B. E. F. E. O.*, XVII, 5 (1917). pp. 64-65.

(23) Sathienkōsēt (Anumanrājadhon), *Praphēni nŭang nai kān taengngān lae praphēni núang nai kān plūk rŭan khōng sathienkōsēt*. Bangkok: Samnakphim Samākhom Sankhomsāt haeng prathēt thai, 1964. pp. 251-257.

第四節　おわりに

以上述べたように、「千年王国論運動」は、ユダヤ＝キリスト教の伝統の及んだ地方にとどまらず、仏教の優勢な国々においても発生している。タイ国もまた、その例外ではない。今日までタイの「千年王国運動」（「ピー・ブン」ないし「プー・ミー・ブン」）は、東北タイにのみ発生している。その理由は、この地方の住民がラーオ族であり、かつての被征服民の後裔として、タイ国の支配民族であるタイ族（シャム族）に対し、被差別感、被抑圧感、疎外感をもっているという心理的事情に加えて、東北タイ地方の住民が、水利に恵まれず、天候に左右されたはなはだ不安定な農業を生業としており、恒常的貧困に苦しめられているという経済的事情によるものと考えられる。一九〇二年には、「ピー・ブン」の異常な大量発生を見たが、これは、タイの近代化の進展とともに、行政の中央集権化がすすみ、ラーオ族がタイ社会の中へと強制的に統合されて行く過程において新旧勢力の利害が衝突し、土着支配層が反発したという新しい要素が加わっていたためと見られる。

さて、われわれは、本書の中で、仏教がタイ国の社会統合に正の役割を果たして来た事実を前提として、そのような役割の達成を可能とした条件を、国家と仏教と社会という三者の関係の中に見出そうとつとめてきた。そして、国家と仏教との間に、相互補完的なトリアーデを設定[1]し、社会と仏教との間には、サンガを媒介とする緊密な結合関係が成立していることを見出した[2]。しかしながら、本章で取り上げた「ピー・ブン」の内容を検討するならば、それがまったく仏教的枠組の中で組み立てられた反体制運動であることに気づくのである。起原的に

はバラモン教であるが、現在では、民衆仏教の必須的構成要素を成す「ナン・モン」の儀礼が、「ミロク仏」（タイ語では「シー・アーン」）あるいは「転輪聖王」信仰と結合して、特殊タイ的な「千年王国論」の成立しうることが実証されたことは、仏教の中にもまた、社会統合を分解するという負の機能を果たしうる要素が内包されているものとして、注目されよう。

注

（1）本書八一頁

（2）本書五五頁

附論　第一部

タイ仏教研究文献解題

ここでは本書執筆に際して利用した文献資料を中心に、タイ仏教研究のために参考とすべき一次資料、研究書、論文などの簡略な解題を行なって、今後の研究進展の足がかりとしたい（本書の性質上仏教美術関係の研究は取り上げない）。

欧米語で書かれたタイ仏教の研究書として広く利用されているのは、

Kenneth E. Wells, *Thai Buddhism, its rites and activities.* Bangkok: The Bangkok Times Press, 1939. xii-284 p.

である。本書は一九六〇年に全面的に改訂され、

Kenneth E. Wells, *Thai Buddhism, its rites and activities.* Bangkok: The Christian Bookstors, 1960. viii-320 p.

の新版が出版されている。全体として仏教儀礼の記述が多いが、学術的なタイ仏教研究入門書としては唯一のまとまったものである。

仏教を政治および社会との関係においてとらえた研究としては、

Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus. Zweiter Band: Birma, Kambodscha, Laos, Thailand.* Wiesbaden: Otto Harrazzowitz, 1967. x-377 p.

がもっともよくまとまっている。第四章（一八一～二一八ページ）がタイ仏教にあてられている。

村落レベルの仏教の現地調査にもとづく最新の研究では、

Jane Bunnag, *Buddhist Monk, Buddhist layman: A study of urban monastic organization in central Thailand.* Cambridge: Cambridge University Press, 1973. xii-219 p.

S. J. Tambiah, *Buddhism and the spirit cults in north-east Thailand.* Cambridge: Cambridge University Press, 1969. xii-388 p.

の二著がすぐれている。とくにタンビアの研究は、東北タイにおける実践的仏教を精霊信仰の諸形態と共に村民の全信仰体系の中に位置づけた社会人類学者の労作で、高度の理論的水準を示している。なお民衆レベルの仏教の現地調査にもとづく研究にはこの二著のほか、

Kingkeo Attagara, *The folk religion of Ban Nai, a hamlet in central Thailand.* Bangkok: Kurusapha Press, 1968. 597 p.

が、仏教的フォークロアを多数英訳の上収録して有益であり、

Howard Keva Kaufman, *Bangkhuad, a community study in Thailand.* Locust Valley: J. J. Augustin Incorp., 1960. ix-235 p.

Konrad Kingshill, *Ku Daeng-The red tomb, a village study in northern Thailand.* Chiengmai: The Prince Royal's College, 1960. xiii- 310 p.

は、それぞれ中部タイ、および北タイの調査村における仏教を詳細に記述している。実地調査による研究ではないが、先年物故したタイの民俗学者アヌマンラーチャトンの

Phya Anuman Rajadhon, *Life and Ritual in Old Siam.* tr. by W. J. Gedney. New Haven: HRAF Press. 1961. 191 p.

は参考になる。

また、

Manning Nash, *et al.*, *Anthropological studies in Theravada Buddhism.* Cultural Report Series No. 13. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies, 1966. xii-223 p.

も、タイ仏教に関する論文二編を含んでいる。歴史的仏教の研究としては、小冊子ながら、

Prince Dhaninivat, *A history of Buddhism in Siam.* Bangkok, 1960.

が、もっとも秀れている。

Henry Alabaster, *The wheel of the law, Buddhism illustrated from Siamese sources.* London: Trübner & Co., 1871. lviii-323 p.

は、タイ仏伝（パトムソンポート）など三編のタイ語資料の英訳を収録しており、とくに第一部

"The modern Buddhist; being the views of a Siamese minister of state on his own and other religions"

は、十九世紀中葉におけるタイ人知識層の仏教観を知るための資料として有益である。

学術的研究とは言い難いが、最近のタイ仏教の動向を知るためには、

Donald K. Swearer, *Buddhism in transition.* Philadelphia: The Westminster Press, 1970. 160 p.

Robert C. Lester, *Theravada Buddhism in southeast Asia.* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1973.

の二著が役に立つ。

なお、タイ仏教を取り扱った研究ではないが、方法論的に多くの示唆を得られる仏教研究書としてつぎの二著を挙げておきたい。

Melford E. Spiro, *Buddhism and society, a great tradition and its Burmese vicissitudes*. New York, Evanston, and London: Harper & Low, 1970. xiv-510 p.

Hans-Dieter Evers, *Monks, priests and peasants, A study of Buddhism and social structure in central Ceylon*. Leiden: E. J. Brill, 1972. xii-136 p.

以上、欧語で書かれたタイ仏教研究書について簡単な紹介を行なったが、タイ仏教の宗教社会学的ないし政治社会学的研究はようやく始まったばかりの段階に過ぎず、今後さらに、文献研究と実地調査とを併用して研究が深められなければならないであろう。そのためにはタイ語文献資料を利用可能の状態にする必要がある。筆者の知るかぎりでは、仏教に関するタイ語文献を網羅的に紹介した文献目録は、まだ作成されていないようである。以下に掲げる資料は、筆者が手元において利用したものに限られており、きわめて不完全な目録にすぎないが、一応の目安にはなるであろう。項目別に、解題を行ないたい。

一　辞典類

仏教辞典としてはつぎの二種がある。

Suchip Punyanuphap. *Photchanānukrom Sap Phraphutthasāsana, Thai-Angkrit lae Angkrit-Thai*. Bangkok: The Ma-

hamakuta Educational Council, 1961. 16-472-39 p.（タイ・英、英・タイ仏教用語辞典）

P. M. Prayuddha P. Arayankura, *Students' Thai-Pali-English Dictionary of Buddhist Terms*. Bangkok: Mahachulalongkornrajavidyalaya, 1969. iv-54 p.

専門辞典ではないが、

奥野金三郎『タイ日大辞典』（刀江書院・昭和三十三年、八五八頁）の仏教用語解説は、専門家の校閲を経ており信頼できる。

二　サンガ法関係

一九〇二年の「サンガ統治法」制定以前のサンガ関係法令としては、『三印法典』所収の「サンガ律」全十篇（Kot Phrasong）がある。『三印法典』のテキストには、「ブラドレー本」（一八六二～六三年）、「ルアング・タムロン本」（一八九五年）、「ラーブリ親王本」（一九一〇年）、「P・K・P・S本」（一九三五年）、「タマサート大学本またはレエンガ校定本」（一九三八年）、「クルサパー本」（一九六二年）などの諸刊本があるが、このうち、もっとも秀れたテキストは「タマサート大学本」である。「クルサパー本」は、「タマサート本」の脚注を除いたもので入手も容易である（『三印法典』の諸刊本については、拙稿「三印法典について」『東南アジア研究』六巻四号、一九六九年、八二五～八四八ページを参照されたい）。「サンガ律」は、一七八二年から一八〇一年に制定された布告を集めたもので、ラーマ一世王時代のサンガ研究者にとって、不可欠の史料である。なお、ラーマ四世王時代のサンガ研究基礎史料としては、

Krom Sinlapākōn, *Prakāt Sangkhānat nai Ratchakān thī 4 Pī Kun Phō. Sō. 2394, Pī Chuat Phō Sō. 2395 lae Pī Chalū Phō. Sō. 2396.* Bangkok, 1969. (cremation volume) 17-20 p.（四世王時代サンガ関係布告——仏暦二三九四年亥年、仏暦二三九五年子年、仏暦二三九六年丑年）

がある。

(一)「ラタナコーシン暦一二一年（一九〇二）サンガ統治法」

テキストとしては、バンコクの法律専門出版社ニティウェート（Nitiwet, Thanon Tha Phrachan, Na Phraborommaharatchawang, Bangkok）刊行のテキストがもっとも権威がある。本書では、

"Phrarātchabanyat Laksana Pokkhrōng Khana Song" in Sathian Lailak (ed.), *Prachum Kotmāi Prachum Sok, Lem 18.* Bangkok: Nitiwet, 1935, pp. 399-417.

を用いた。

「ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法」施行時代におけるサンガの諸規則は、

Rabiap Borihān Khana Song dōi Anumat khōng Mahāthērasamākhom. Bangkok, 1934. ii-9-338 p.（大長老会制定サンガ管理諸規則）

に収録されている。

(二)「仏暦二四八四年（一九四一）サンガ法」

本書ではつぎの二テキストを用いた。

Phrarātchabanyat Khanasong Phutthasakkarāt 2484, phrōm duai Kot Krasuang Sūksāthikān Ōk tām Khwām nai Phrarātchabanyat ni kap Kham Thalaengkān. Bangkok: Nitiwet, 1948. 28 p.

Phrarātchabanyat Khanasong Phutthasakkarāt 2484 phrōm thang Kham Thalaengkān. Bangkok: Mahāmakutrātchawithayālai, 1941. ii-16 p.

「仏暦二四八四年サンガ法」施行当時のサンガ関係法令規則等は、

Krom Kānsātsanā, *Pramuan Rabiap Kānsātsanā.* Bangkok: Rōngphim Sātsanā Sūksā, 1951. 8-542 p.（宗教局編宗教関係法規集）

Saāt Milinthawat, *Pramuan Rabiap Khana Song phrōm thang Khamathibāi dōi laiat, Khāmū khōng Phrakhanāhikān lae Phū patibat Ngān kiaw kap Khana Song.* Bangkok: Sammak Lēkhanukān Krom Kānsātsanā, 1956. ii-viii-385 p.（サンガ関係法規および解説、僧官およびサンガ関係者のための便覧）

の二書に収録されている。

㈢「仏暦二五〇五年（一九六二）サンガ法」

テキストにはつぎの版を用いた。

Phrarātchabanyat Khana Song Phō. Sō. 2505. Bangkok: Nitiwet, 1962. 11 p.

同法のコメンタールには、つぎの三種がある。

(a) Prasān Thōngphakdi, *Phrarātchabanyat Khana Song Phō. Sō. 2505 phrōm duai Khamathibāi riang Lamdap Māra.* Bangkok: Rōngphim Aksōnsāt, 1963. ii-52 p.（仏暦二五〇五年サンガ法逐条解説）

(b) Praphat Trīnarong, *Tuabot lae Khamathibāi Phrarātchabanyat Khana Song Phutthasakkarāt 2505, athibāi riang Lamdap Mātra phrōm duai Kot Mahāthērasamākhom thī Ōk mai tām Laksūt Naktham Chan Ēk.* Bangkok: Udomsŭksā, 1963. iv-268 p. (ナクタムー級用「仏暦二五〇五年サンガ法」逐条解説および関係大長老会令)

(c) Chot Thongprayun, *Khambanyāi Phrarātchabanyat Khana Song Phō. Sō. 2505.* Bangkok: Rōngphim Hatthasin, 1966. 15-148-60-73 p.

「仏暦二五〇五年サンガ法」関係大長老会令などの関連法規は、

Wichian Akatsaruk, *Pramuan Rabiap Kān Pokkhrōng Khana Song.* Bangkok: Krom Kān Sātsanā, 1968. 3-197 p. (サンガ統治諸規則集成)

Prasān Thōngphakdi, *Khamathibāi Phrarātchabanyat Khana Song Phō. Sō. 2505 phrōm duai Kot Krasuang, Kot lae Rabiap Mahāthērasamākhom dōi khropthuan.* Bangkok: Rongphim Aksonsat, 1972. 180 p. (仏暦二五〇五年サンガ法解説、付関係省令、規則、大長老会令)

の諸本の中に求めることが出来る。

現行の「大長老会令」には、第一から第八までについてつぎのような詳細なコメンタールが刊行されており、たいへん便利である。

Khambanyāi Kot Mahāthērasamākhom (in 3 volumes). Bangkok: Rōngphim Hatthasin, 1966.

Lem 1: Kot chabap thī 1-2-3-4. 10-173-63-54 p.

Lem 2: Kot chabap thī 5-6. 7-168-74-27 p.

Lem 3: Kot chabap thī 7-8. 14-164-111-77 p.

なお「一九〇二年法」、「一九四一年法」、「一九六二年法」の英訳として、つぎの訳書があるが、誤りが多く利用に耐えない。

The Mahamakuta Educational Council, *Acts on the administration of the Buddhist order of Sangha*. Bangkok: The Mahamakuta Educational Council, 1963. v-58p.

具体的なサンガの運営状況について知るためには、こうした法令集のほか、数種類刊行されている僧官の便覧類が参考になろう。やや古いがつぎのものはその一例である。

Wichian Wachirapbahu, *Pramuan Phrarātchaphithi, Phrarātchakuson, Ratthaphithi, Sātsanaphithi lae Rabiap Boriān Kān Khana Song: Khūnū Phrakhanāthikān (chabap phisēt)*. Bangkok: Krom Kānsatsanā, 1960. 284 p.

三　上級僧官の名簿および略歴

Prong Chanthasānon (ed.) *Thanniap Phrasamanasak lae Thanniap Wat Tanglang thua Rātchaānachak, 2509*. Bangkok: Nuson, 1966. 736 p.（僧位保持者および全国寺院目録）

はもっとも網羅的な僧官名簿である。

ラタナコーシン朝（一七八二～）の歴代法王の略歴については、

Sangiam Khumphawat, *Somdet Phrasangkharāt Samai Chakriwong*. Bangkok: Ruamsān, 1965. 552 p.（チャクリ王朝法王伝）

がもっとも詳しく、かつ重要な記録類を多数収録しており見逃すことが出来ない。

Kromphra Sonmotamōraphan and Kromphra Damrongrāchānuphāp, *Rāang tang Phrarāchākhana Phūyai nai Krung Rattanakosin.* Bangkok: Rōngphim Sopionphiphanthanākōn, 1923. iv-14-408 p.（ラタナコーシン朝プララーチャーカナ叙任記録）は、一七八二年から一九二三年までに叙任されたプララーチャーカナの叙任証書の公式内容を記録しており、重要な一次資料である。

最新の僧官の名簿は、毎年新年に宗教局から発行される日記兼用の「宗教年鑑」に掲載される。

Krom Kānsātsanā. *Patithin Sāsanā*, Bangkok: Krom Kānsātsanā (annually published).

四　統計・報告類

寺院数、僧侶数などサンガの現勢を示す基礎的統計は、毎年あるいは隔年、タイ・英両語で統計局から発行されるつぎの『タイ国統計年鑑』によるのが便利である。

National Statistical Office, *Statistical Yearbook, Thailand.* Bangkok: National Statistical Office, Office of the Prime Minister.

さらに細部にわたる統計を得るためには、宗教局の年次報告がある。

Krom Kānsātsanā, *Rāingān Kānsātsanā Pracham Pi 2510.* Bangkok: Krom Kānsātsanā, Krasuang Sūksāthikān, 1967. 197 p.

内務省公共福祉局山地民課所管の「タンマチャーリック」（僧侶による山地民教化計画）の活動報告にはつぎの報告書がある。

Krom Prachāsongkhro, *Rāingān Kān Phoeiphrae Phraphutthasāsanā kae Chaokhao Thāng Phāk Nūa Pi 2509 doi Khana*

Phrathammachārik Run thi 2 nai Khwām Upatham khong Kromprachāsongkhro, Krasuang Mahāthai. Bangkok : Krom Prachasongkhro, 1967, 53 p.（内務省公共福祉局後援第二回北部地方派遣タンマチャーリック布教団山地民教化活動報告〔一九六六〕）

Krom Prachāsongkhro, *Raignan Kān Phoeiphrae Phraphutthasaisanā kae Chaokhao Thāng Phāk Nūa Pi 2510 doi Khana Phrathammachārik Run thi 3 nai Khwām Upatham khong Kromprachāsongkhro, Krasuang Mahāthai.* Bangkok: Krom Prachasongkhro, 1968. 71 p.（内務省公共福祉局後援第三回北部地方派遣タンマチャーリック布教団山地民教化活動報告〔一九六七〕）

Kōng Songkhro Chaokhao, *Phaenkān Thawāi Khwāmsaduak kae Khana Phrathammachārik Khŭn Pai Phoeiphrai Phraphutthasāisanā kae Chaokhao Changwat Tangtāng nai Khētpatibatkān Thāng Phāk Nŭa Prachum Pi 2511.* Bangkok : Kōng Songkhro Chaokhao, Krom Prachasongkhro, 1968. 11 p.（mimeographed）（一九六八年度北部タイ諸県派遣タンマチャーリック山地民布教団活動計画）

「タンマトウト」計画についても謄写刷の報告があるが未見である。

五　仏教教理

仏教の基本典籍は、「パーリ三蔵」である。一九二六年から三〇年にかけ、ラーマ七世王の勅命により、マハーマクット協会が監修して出版した四十五冊本のタイ字「パーリ三蔵」は、世界の学界から高い評価をうけている。『パーリ三蔵』のタイ語訳は、一九四〇年、十七年後の仏暦二五〇〇年に全訳刊行を目指して着手されたが、作

業は予定通り進捗して、一九五七年、仏暦二五〇〇年記念事業の一環として宗教局の手で刊行された。

Krom Kānsatsanā, *Phra Traipidok chabap Phāsā Thai (in 80 volumes)*. Bangkok: Krom Kānsātsanā, 1957.

三蔵各巻の解題としては、

Suchip Punyānuphāp, *Phra Traipidok chabap Samrap Prachāchon (in 5 volumes)*. Bangkok: Sanmakphim Banmākān, 1958-60.（万人のための三蔵経）

があるが、さらに簡単なものに、

Phra Amōramuni, *Nam Thiaw nai Phratraipidok phrōm thang Aksarānukrom Phrasit lae Aksarānukrom Chādok*. Bangkok: Saphākansuksa Mahāmakutrātchawitthayālai, 1955. 160 p.（パーリ三蔵案内、付経蔵およびジャータカ索引）

があって広く親しまれている。

しかし、一部の篤学者をのぞけば、一般のタイ僧が、三蔵の原典、ないしそのタイ語訳に親しむ機会はすくない。第二部、第三・四章で述べたように、タイ僧の仏教教理への接近は、「ナクタム」および「パリエン試験」への準備を通してなされる。それゆえ、タイ僧の仏教教理の理解内容を知るためには、これら二つの試験に要求される知識内容が検討されなければならない。以下ここにその全テキストをかかげる。出版者はすべてバンコクのマハーマクット仏教大学であるので、いちいち明記せず、一、二の例外をのぞき、出版年次のみを記すことにする。

まず得度に際して習得すべき作法、読誦用基本経典を収録した新参ビク、サーマネーラの手引として、

Somdet Phramahāsamanachao Kromphrayā Wachirayānawarōrot, *Upasombotwithi lae Būraphakit samrap Phiksu Mai*. (16th imp.) 1957. ii-9-106p.

がある。出家経験者がかならず一度は手にする基本書である。

㈠　ナクタム三級試験用テキスト

S. P. K. Wachirayānawarōrot, *Nawakōwāt*. (59th imp.) 1957. ii-20-84 p.

—do—, *Winayamuk, lem 1*. (25th imp.) 1957. 11-245 p.

—do—, *Phutthaprawat, lem 1-3*. (38 th/4 th/34 th imp.) 1957. viii-127/iii-42/ii-76 p.

Somdet Phrasangkharāt (Pussāthēwa), *Pathomsomphōt, Thammasombat Muat thī 1*. (12th imp.) 1956. viii-292 p.

S. P. K. Wachirayānawārōrot, *Phutthasāsanasuphāsit., lem 1*. (21st imp.) 1957. ii-xvi-82 p.

㈡　ナクタム二級試験用テキスト（既出のものを除く、以下同じ）

S. P. K. Wachirayānawarōrot, *Winayamuk, lem 2*. (20th imp.) 1957. iv-184 p.

—do—, *Thammawiphāk Paritchēt thī 2*. (27th imp.) 1957. xx-146 p.

—do—, *Anuphutthaprawat*. (21st imp.) 1958. viii-87 p.

—do—, *Thammasombat Muat thī 2, Sangkhītikathā*. (17th imp.) 1955. xii-172 p.

Khana Kammakān Kōng Tamrā, Mahāmakutrātchawitthayālai, *Phutthasātsanasuphāsit, lem 2*. (13 th imp.) 1956. ix-69 p.

S. P. K. Wachirayānawarōrot, *Phutthānuphutthaprawat*. (20th imp.) 1957. vii-159 p.

㈢　ナクタム一級試験用テキスト

S. P. K. Wachirayānawarōrot, *Winayamuk, lem 3.* (16th imp.) 1958. vi-338 p.

—do—, *Thammawichān suan Paramatthapathipatha lae suan Sangsarwat.* (19th imp.) 1957. xii-98 p.

—do—, *Samatthakammatthān, Huachāi Samatthakammatthān, Samathaphāwana lae Phraphutthakhun.* (10th imp.) 1957. x-182 p.

—do—, *Wipatsanākammatthān, wipanlasakathā lae Phratilakkhanakathā.* (11th imp.) 1957. 84 p.

—do—, *Thammasombat, Muat thī 10: Samathakammatthān lae Wipatsanakammatthān.* (12th imp.) 1957. 90 p.

Somdet Phraphutthakhōsāchān, *Mahāsatipatthansut Plae lae Khirimananthasut Plae.* (14 th imp.) 1957. iv-83 p.

S. P. K. Wachirayānawarōrot, *Phramonkhonwisētkathā.* (11th imp.) 1957. v-166 p.

Khana Kammakān Kōng Tamrā, Mahāmakutrātchawitthayālai, *Phutthasāsanasuphāsit, lem 3.* (10th imp.) 1958. xi-75 p.

Phrarātchabanyat Khana Song Phō. Sō. 2505, Kot Mahāthērasāmakhom chabap thī 1 thūng chabap thī 9 lae Rabiap Mahāthērasamākhom. Bangkok: Rōngphim Kānsātsanā, n. d. ii-121 p.

(四) パリエン試験用共通パーリ語教本

「パリエン試験」は実質的に見て語学試験であるので、受験者にとってパーリ語の習得は必須である。タイ人僧侶のパーリ語教科書には、つぎの二種が用いられている。

(i) 初級文法

S. P. K. Wachirayānawarōrot, *Bālīwaiyakōn 6 Phāk.* 258 p.

Phāk 1: *Akkharawithi Phāk thī 1, Samanyaphithān lae Sonthi.* (25th imp.) 1957.

Phak 2: *Wachiwaphak Phāk thī 2, Nām lae Apphayasap.* (33th imp.) 1957.

Phak 3: *Wachiwaphak Phāk thī 2, Samat lae Tatthit.* (25th imp.) 1957.

Phak 4: *Wachiwaphak Phāk thī 2, Akhāyat lae Kit.* (26th imp.) 1957.

Phak 5: *Wakayasamphan Phāk thī 3, Tōn Ton.* (18th imp.) 1958.

Phak 6: *Aphaiphakayapariwat, Phāk thi 1-2.* (22th imp.) 1957

(ii) 上級文法

Luang Thapdarunānusit, *Bālīwaiyakōn Phisēt,*

Lem 1: *Nām.* (2 nd imp.) 1949. vii-121 p.

Lem 2: *Kiriyākit.* (2 nd imp.) 1949. iv-94 p.

Lem 3: *Akhāyat.* (2 nd imp.) 1950. 115 p.

Lem 4: *Kārok.* (2 nd imp.) 1949. 139 p.

Lem 5: *Nāmakit lae Unathi.* (2 nd imp.) 1949. ii-125 p.

Lem 6: *Tatthit.* (2 nd imp.) 1950. 115 p.

Lem 7: *Samat.* (2 nd imp.) 1950. v-109 p.

Lem 8: *Sanyāphithan lae Sonthi.* (2 nd imp.) 1950. 120 p.

(iii) 文法解説書

Phra Amarāphirakkhit, *Athibāi Bālīwaiyakōn: Samanyaphithān lae Sonthi.* (6 th imp.) 1956. 30 p.

Kammakān Kōng Tamrā, Mahāmakutrātchawitthayālai, *Athibāi Bālīwaiyakōn: Nām lae Apphayasap.* (7 th imp.) 1957. 117 p.

Phra Amōramuni & Phra Piyathatsī, *Athibāi Bālīwaiyakōn : Samat lae Tatthit.* (6th imp.) 1956. 98 p.

Phra Mahānāk, *Athibāi Bālīwaiyakōn : Akhayat.* (7th imp.) 1956. 121 p.

Kammakān Kōng Tamrā, Mahāmakutrātchawitthayālai, *Athibāi Bālīwaiyakōn : Nāmakit lae Kiriyakit.* (6th imp.) 1955. 120 p.

Kammakān Kōng Tamrā, Mahāmakutrātchawitthayālai, *Athibāyawakayasamphan, lem 1.* (2nd imp.) 1949. 201 p.

Kammakān Kōng Tamrā, Mahāmakutrātchawitthayālai, *Athibāyawakayasamphan, lem 2.* (2nd imp.) 1949. 239 p.

Phramahā U, *Pramuan Panhā lae Chaloei Bālī Waiyakōn.* (2nd imp.) 1949. 203 p.

㈲ プラミーク八段用テキスト

S. P. K. Wachirayānawarōrot, *Dhammapadatthakathāya (in 8 parts).* 168 p/173 p/211 p/157 p/133 p/211 p/188 p/222 p. 1955–1957.

Khanakammakān Phanaek Tamrā, Mahāmakutrātchawitthayālai, *Phrathammapathatthakathā Plae (in 8 parts).* 228 p/251 p/199 p/232 p/194 p/297 p/269 p/313 p. 1955–1957.

㈳ プラミーク四段用テキスト（既出分を除く 以下同じ）

S. P. K. Wachirayānawarōrot, *Maṅgalatthadīpanīya.* 1955. 390 p.

Khanakammakān Phanaek Tamrā, Mahāmakutrātchawitthayālai, *Mangkhalatthathīpanī Plae* (4th imp.) 1955. 205 p.

—do—, *Mangkhalatthathīpanī Plae. lem 2.* (2nd imp.) 1948. 373 p.

(ヒ) プラヨーク五段用テキスト

S. P. K. Wachirayānawarōrot, *Samantapāsādikāya nāma Winayatthakathāya Atthayojanāya Dutiyo Bhāgo.* 1954. 777 p.

—do—, *Samantapāsādikāya nāma Winayatthakathāya Tatiyo Bhāgo.* 1954. 672 p.

Somdet Phramahā Wirawong, *Tatiyasamantapāsathikā Atthakathā Phrawinai Mahāwak Wannana, Ton 1.* (6th imp.) 1957. 236 p.

—do—, *Tatiyasamantapāsāthikā Atthakathā Phrawinai Mahāwak Wannana, Ton 2.* (6th imp.) 1957. pp. 237–427.

Phrarātchawēthī, *Chatutthasamantapāsāthikā Atthakathā Phrawinai Chunlawak Wannana.* (6th imp.) 1957. pp. 429–714.

Phra Sātsanasōphon, *Panchamasamantapāsāthikā Atthakathā Phrawinai Pariwan Wannana.* (5th imp.) 1955. pp. 715–1001.

(ハ) プラヨーク六段用テキスト

S. P. K. Wachirayānawarōrot, *Maṅgalatthadīpanīya Dutiyo Bhāgo.* 1957. 504 p.

Phra Sirisuthammamuni, *Kaṅkhavitarāni nāma Pātimokkhavaṇṇanā.* 1941. 173 p.

Khanakammakān Kōng Tamrā, Mahāmakutrātchawitthayālai, *Mangkhalatthathīpani Plae, lem 3.* (3rd imp.) 1955. 280 p.

—do—, *Mangkhalatthathīpani Plae, lem 4.* (3rd imp.) 1955. 252 p.

—do—, *Mangkhalatthathīpani Plae, lem 5.* (3rd imp.) 1955. 191 p.

Chan Phaichit, *Kangkhawitarāniphadēt, Atthakathā Phrapātimōk.* 1949. 247 p.

(九) プラヨーク七段用テキスト

S. P. K. Wachirayānawarōrot, *Samantapāsādikāya nāma Vinayatthakathāya Paṭhamo Phāgo*. 1953. 654 p.

—do—, *Samantapāsādikāya nāma Vinayatthakathāya Dutiyo Bhāgo*. 1954. 601 p.

Samantapāsādikāya nāma Vinayatthakathāya Atthayojanāya Paṭhamo Bhāgo. 1952. 661 p.

(十) プラヨーク八段用テキスト

Visuddhimaggassa nāma Pakaraṇavisesassa Paṭhamo Bhāgo. 1939. 360 p.

Visuddhimaggassa nāma Pakaraṇavisesassa Dutiyo Bhāgo. 1939. 295 p.

Visuddhimaggassa nāma Pakaraṇavisesassa Tatiyo Bhāgo. 1939. 405 p.

(十一) プラヨーク九段用テキスト

Mahāmakutrātchawitthayālai, *Abhidhammatthasangahapāliya saha Abhidhammatthavibhāvini nāma Abhidhammatthasangahatīkā*. 1954. 298 p.

Paramatthamañjusā nāma Visuddhimaggasaṃvaṇṇanā Mahāṭīkāsammatā Paṭhamo Bhāgo. 1925. 490 p.

Paramatthamañjusā nāma Visuddhimaggasaṃvaṇṇanā Mahāṭīkāsammatā Dutiyo Bhāgo. 1926. 403 p.

Paramatthamañjusā nāma Visuddhimaggasaṃvaṇṇanā Mahāṭīkāsammatā Tatiyo Bhāgo. 1927. 728 p.

六　戒律

パーリ律二二七戒のタイ語訳は、「プラョーク三段」用テキストに採用されている「ナワコーワート *Nawakōwāt*」(二〜二八頁)に掲載されているが、「パーティモッカ」の逐語訳としてはつぎの二種がある。

Momchaoying Phim Rampai, *et al.*, *Phraphiksu Pātimōk Boribūn thang Atthā lae Plae*. 1920. 282-84-76 p.

Mahāmakutrātchawitthayālai, *Phikkhupātimōk, Bāli-Plae*. (4th imp.) 1957. iii-viii-259 p.

前者はタイ訳のほか、解説も収録されている。なお、英訳の「パーティモッカ」がバンコクから出版されていることを付記しておく。

Ven. Ñanamoli Thera, *The Patimokkha, 227 Fundamental Rules of a Bhikkhu*. Bangkok: The Social Science Association Press of Thailand, 1966. xxv-119 p.

タイにおける戒律の正統解釈は、「ナクタム試験」三級から一級までの各級の教科書であるワチラヤーン親王の『ウィナヤムック *Winayamuk*』全三巻によっている。『ウィナヤムック』第一巻は、最近英訳された。

Mahamakutratchawitthayalai, (Mahamakutarajavidyalaya), *The Entrance to the Vinaya. Vinayamukha, Vol. 1.* Bangkok: Mahamakutarajavidyalaya, 1969. xv-246 p.

七　仏教史

Kromphra Damrongrāchānuphāp, *Tamnān Phrārām lae Thammiap Samanasak*, Bangkok, 1914. 15-4-209 p. (cremation volume)（王立寺院史・僧位考）

本書はタイ仏教史として最初に手にすべきダムロン親王の著作である。とくに二〇〜一〇〇頁の「サンガおよび僧位について」は、のちに「サンガ史」のタイトルを付し独立の書として出版された。

Kromphra Damrongrāchānuphāp, *Tamnān Khana Song*. 1923. 62 p. (cremation volume)

Somdet Phraphannarat Wat Phrachetuphon nai Ratchakān thi 1, *Saṅgītiyavaṃsa : Phongsāwadān Ruang Saṅghāyana Phrathammawinai*. Bangkok, 1923. (cremation volume) 21-574 p.（結集史）

ラーマ一世王のときのプラチェートポン寺住職ソムデット・プラパンナラットが、同王の後援の下に一七八八年に行なわれた結集を記念して翌一七八九年、パーリ語で著わした「結集史」に、プラヤー・パリヤットタンマターダーのタイ語訳を付したもの。本書の第七章は「アユタヤ史」として、セデスが紹介している。(George Coedès, "Une recension pâlie des annales d'Ayuthya," *B. E. F. E. O.*, XIV, 3. pp. 1-31.)

十六世紀のチェンマイの僧ラタナパンニャー長老の著「ジナカーラマーリー」は、チェンマイを中心とする北方ランナータイへの仏教伝来史として基本的重要性をもつ。テキストおよび翻訳はつぎのとおり。

(一) テキスト

(a) Hō Phrasamut Wachirayān (ed.), *Nangsŭ Chinakālamālinī Phāsā Makhot*. Bangkok, 1908. (cremation volume) 188 p.

(b) George Coedès (ed.), *Jinakālamālinī*. in G. Coedès, "Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental," *B. E. F. E. O.*, XXV (1925), pp. 36-72. ("Haripuñjayappavatti" より終章までのみ)

(c) A. P. Buddhadatta (ed.), *Jinakālamālī*. London: Luzac & Co. (Pali Text Society), 1962. xv-153 p.

(二) 翻訳

(i) タイ語訳

(a) Phrayāphotchanaphimon (tr.), *Chinakālamālinī*. Bangkok, 1908. (cremation volume) 251 p.

(b) Sathien Phantharangsī (tr.), *Chinakālamālinī*. Bangkok, 1936. (distribution volume) xxi-379 p.

(c) Saeng Manawithūn (Manavidura), *Chinakālamālīpakōn*. Bangkok: Krom Sinlapākōn, 1958. 20-202 p.

これら三種のタイ語訳の中では、(c)が、とくに地名の比定においてすぐれている。

(ii) 欧語訳

N. A. Jayawickrama, *The Sheaf of Garlands of the Epochs of the Conqueror being a translation of Jinakālamālīpakaraṇam of Ratanapaññā Thera of Thailand*. London: Luzac & Co. (Pali Text Society), 1968. xlviii-235 p.

本書の訳者序文および、セヨング・マナウィトウンの「考察」は有益。

George Coedès, "Jinakalamalini: traduction," in Coedès, *op. cit.*, pp. 73-140.

(一)—(b)のテキストの翻訳。

ランナータイおよびスコータイ仏教史として、本書とならんで重要な古典に、『チャーマデーヴィヴァンサ』（パーリ語）と、『仏教伝来史』とがある。

Phra Phōthirangsi, *Chāmathēwiwong Phongsāwadān Mūang Hariphunchai thang Phāsā Bāli lae Kham Plae*. Bangkok, 1930. (cremation volume) viii-353 p.

『チャーマデーヴィヴァンサ』のテキストとプラヤー・パリヤットタンマターダーによるタイ語訳を含む。第十三章より終章までのテキストおよびフランス語訳はつぎのとおり。

George Coedès, *op. cit.*, pp. 140-171.

『仏教伝来史』とは *Mūnlasāisanā* の意訳である。本書はプラプッタプカーム Phraphutthaphukām と、プラプッタヤーン Phraphutthayān という二人の経歴不詳の僧によって書かれたランナータイ仏教史で、前記二書と密接に関係する内容をもっているが三書の関係は不明である

Krom Sinlapākōn, *Tamnān Mūnlasāisanā*. Bangkok, 1939. (cremation volume) vi-363 p.

アユタヤ時代の仏教史としてまとまったものはないが、つぎの史料集は、南タイ発見の寺院寄進文書を翻字翻訳したもので、当時の寺領地、寺院奴隷研究の基礎史料として役に立つ。

Khanakammakān Chatphim Ēkasān Thang Prawatisāt, Watthanatham lae Bōrānnakhadī Sammak Nāyokratthamontri, *Prachum Phratamrā Boromarāchūthit Phŭa Kanlapanā Samai Ayutthayā, Phāk 1*. Bangkok : Khanakammakān Chatphim…, 1967. vii-84 p.

十八世紀中葉にはじまり十九世紀中葉まで続くタイとセイロンとの仏教上の交流に関しては、ダムロン親王編のつぎの史料集が便利である。

Kromphrayā Damrongrāchānuphāp (ed.), *Rūang Praditsathān Phrasong Sayāmawong nai Langkāhawip*. Bangkok, 1960. (cremation volume) 55-36-447 p.

これとの関係において、つぎの論文がバンコクから単行本として再刊されていることを付記しておきたい。

P. E. Pieris (tr.), *Religious Intercourse between Ceylon and Siam in the Eighteenth Century*. Bangkok: "Siam Observer" Office, 1908. 57 p.

なおこれらの特殊史のほか、一般史の中にも仏教に関する言及が多くなされている。スコータイに関しては、刻文史料が中心となるが、既刊の刻文史料については本書第二部、第一章（九四～九六頁）を参照していただきたい。刻文の利用にあたっては、つぎの「語彙集」の利用が便利であろう。

Yoneo Ishii, Osamu Akagi & Noriko Endo, *A Glossarial Index of the Sukhothai Inscriptions*. (SEAS Discussion Paper No. 53) Kyoto: Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University, 1972. iii-233 p.

また、アユタヤ朝（一三五〇～一七六七）、トンブリ朝（一七六七～八二）、ラタナコーシン朝五世王初期まで（一七八二～一八七〇年代前半）に関しては、それぞれ「王朝年代記」があり、そのほとんどすべてが出版されているがそれらの解題については、つぎの拙稿を見られたい。

石井米雄、「タイ語文献について (2) —Phrarātcha Phongsāwadān Krung Kao—」、『東南アジア研究』第二巻第一号（一九六四）一三～二四頁。

—同—、「タイ語文献について (3) —Phrarātcha Phongsāwadān Krung Ratanakōsin—」、『東南アジア研究』第二巻第二号（一九六四）六七～八〇頁。

また、年代記に含まれていない五世王の治世については、つぎの文献目録がある。

Yoneo Ishii, Toshiharu Yoshikawa & Osamu Akagi, *A Selected Thai Bibliography on the Reign of King Chulalongkorn.* Osaka: Thai Section, Osaka University of Foreign Studies, 1972. v-45 p.

五世王治下のタイ・サンガに発生した最大の変化は、王弟ワチラヤーン親王を中心とするサンガ改革であろう。ワチラヤーン親王に関しては、一九七一年が、同親王の五十回忌に当たったため、同親王の選集の出版があり、研究資料が豊富になったことを喜びたい。

ワチラヤーン親王五十回忌に刊行された「御著作集」(*Pramuan Phraniphon Sondet Phramahāsamanachao Krom-phrayā Wachirayānawarōrot.* Bangkok: Mahāmakutrātchawitthayālai, 1971) は、つぎの十四冊で、いずれも有益な資料である。

(1) *Phrapravat.* 24-314 p. (ワチラヤーン親王伝)
(2) *Kān Khana Song.* 24-534 p. (サンガ関係文書集成)
(3) *Phrarātchahatthalēkhā.* 16-iii-338 p. (書簡集)
(4) *Kān Sūksā.* 33-490 p. (教育関係文書集成)
(5) *Lāiphrahat kiaw kap Kānsūksā.* 23-634 p. (教育関係書簡集)
(6) *Phramahāsamanawinitchai.* 24-307 p. (決裁文書集成)
(7) *Phraniphon Tāng Rūang.* 32-497 p. (小論集)
(8) *Pravatisāt-Bōrānnakhadi.* 32-351 p. (歴史論集)
(9) *Wannana Phrasūt.* 26-318 p. (経典問答)
(10) *Phrathammathēsanā.* 32-492 p. (説法集)

(11) *Satphrōtthēsanā*. 32-495 p.（追善説法集）

(12) *Thammakhadi*. 28-366 p.（宗教論集）

(13) *Khathā Chādok lae Baep Aksōn Ariyaka*. 19-67-29 p.（書跡集成）

(14) *Pramuan Phrarūp*. 8-n. p.（写真集）

これらのうち、とくに(2)〜(6)は、サンガ行政に関する公的書簡類（とくに五世王との往復文書）多数を収録した史料集として近代史研究上きわめて高い価値をもつ。

ワチラヤーン親王関係の文献としては、以上のほか、つぎのものが重要である。

Krom Kānsatsānā, *Somdet Phramahāsamanachao Kromphrayā Wachirayānawarōrot chabap Krom Kānsātsanā*. (in 2 volumes) Bangkok: Krom Kānsātsanā, 1967.（宗教局版ワチラヤーン親王著作集全二巻）

これは、一九一二年から一九一七年にかけての、ワチラヤーン親王の地方サンガ巡察日記である。

近代サンガ発展史の研究上、若干の寺院史は有益な文献資料として利用できる。たとえば、

Phrachunlachomklaochaoyūlua (Rama V), *Rūang Wat Samōrai an mi nām wā Rāchāthiwāt*. Bangkok, 1956. (cremation volume) xi-61 p.（サモーライ寺またはラーチャーティワート寺史）

はタマユット派の成立を知る上に必須の資料。

同じくタマユット派については、同派発祥の地となったボーウォンニウェート寺のつぎの沿革史がある。

Kromphrayā Wachirayānawarōrot, *Tamnān Wat Bōwonniwētwihān*. Bangkok, 1922. (cremation volume) 10-141 p.（ボーウォンニウェート寺史）

ついでながら、簡略なタマユット史として、

Kromphra Narāthippraphanphong, *Praditsathān Phrasong Khana Thammayutikanikāi lae Niyai Rŭang Tamonglai*. Bangkok, 1965. (cremation volume) ix-235 p. (タマユット派の創設ほか)

を挙げておきたい。

このほかに重要な寺院史としては、つぎのものがある。

Kromphra Damrongrāchānuphāp, *Rŭang Prawat Wat Mahāthāt*. Bangkok, 1918. (cremation volume) (マハータート寺史)

Kromphra Damrongrāchānuphāp, *Prawat Wat Benchamabophitdusitawanārām*. Bangkok, 1940. (cremation volume) vii-10-7-283 p. (ベンチャマボピット寺史)

Krom Sinlapākōn, *Prawat Wat Chaiphruksamālā, Wat Rātchaōrasārām, Wat Chaloemphrakiat*. Bangkok, 1963. (cremation volume) ii-ii-102 p. (チャイプルクサマーラー寺、ラーチャオーラサーラーム寺、チャルームプラキエット寺史)

Phra Mongkhonthēpmuni, *Prawat Kānsātsanasŭksā-Kānsŭksā Nangsŭ Thai khōng Wat Anongkhārām, Prawat Wat Anongkhārām lae Tarunānusāt*. Bangkok, 1957. (cremation volume) iii-26-92 p. (アノンカーラーム寺における宗教教育、タイ語教育の沿革、アノンカーラーム寺の沿革ほか)

なお一般向きのタイ仏教史としては、

Praphat Trīnarong, *Khwām pen mā khōng Phutthasātsanā nai Mŭang Thai*. Bangkok: Samnakphim Khlang Witthayā, 1957. vii-476 p.

が手頃であろう。ただし、叙述はアユタヤ朝までにとどめられている。

附論　第二部

タイ仏教関係法制史資料（附イスラーム関係法令）

一　「ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法」
(Phrarātchabanyat Laksana Pokkhrōng Khanasong Pō. Sō. 121)

かしこくもマハーチュラロンコン・チュンラチョムクラオ王は、以下の布達を発し賜い、これを衆庶に知らしめよとの勅命をお下しになった。すなわち、今日、王権の及ぶ世俗の分野においては、陛下の思召によって改革が行なわれ、統治組織は、多くの部門において整備され、従前に比べて多大の発展を遂げるに至った。

さて、一方、仏教界を見るに、そもそもサンガの統治（が正しく行なわれるということ）は、仏教にとって有益であるに留まらず、王国の進歩発展にとってもまた有益である。サンガの統治が整然と行なわれる時は、仏教は繁栄してゆるぐことなく、みほとけの教えに対する信仰も深まり、正しく行ない、サンガをよりどころとして勉学に勤しむ風が生じるのである。陛下は、サンガが発展し仏法の徳が末永く続くよう念願され、以下のように

法律をお定めになった。

第一章　法律の名称とその適用範囲

第一条　この法律は、「ラタナコーシン暦一二一年[1]サンガ統治法」と呼ぶ。この法律を適用すべき州（monthon）および適用の時期については、官報にこれを告示する。

第二条　この法律の適用される地域においては、本法施行の日以降本法の条文と抵触するすべての法令および慣行はこれを廃止する。

第二章　大管区（Khana Yai）

第三条　この法律は、宗派（ニカーイ）には関与しない。各宗派独自の慣行および方式であって、これまで、それぞれの宗派の管区長（Chao Khana）または総長（Sangkhanāyok）の権限において処理されてきたものについては、旧にしたがうものとする。ただし、すべての宗派に共通する一般的行政事項については、この法律の定めるところによる。[2]

第四条　四名の大管区長（Chao Khana Yai）、すなわち、「北部大管区長」、「南部大管区長」、「タマユット大管区長」、「中央大管区長」と、四名の大管区次長（Phrarāchākhana Chao Khana Rōng）、すなわち、「北部大管区次長」、「南部大管区次長」、「タマユット大管区次長」、「中央大管区次長」を、すべて「大長老」（Mahāthēra）とし、仏教およびサンガ行政全般に関する事項について国王を輔弼せしめる。仏教およびサンガの重要事項は、五名以上の大長老の出席する「大長老会」（Mahāthērasamākhom）においてこれを審議する。大長老会の決定は最高であって、これを上訴し、またはこれに反駁することは出来ない。[3]

第三章　寺院（wat）

第五条　この法律において、「寺院」とは、つぎの三種類を指す。すなわち、「王立寺院」(phra ārām luang)、「私立寺院」(ārām rāt)、「小寺」(thi sannak song) がこれである。

(一)「王立寺院」とは、国王の建立した寺院、あるいは勅命をもって、王立寺院として登録された寺院をいう。

(二)「私立寺院」とは、勅許による結界地を有してはいるが、王立寺院としては登録されていない寺院をいう。

(三)「小寺」とは、勅許による結界地を欠く寺院をいう。

第六条　この法律において、「寺院境内」((thi wat)、「寺院敷地」(thi khun wat) とは、「境内」(thi wat)、「寺領地」(thi thōranī song)、「寄進地」(thi kanlapanā) の三種の土地をいう。

(一)「境内」とは、寺院の敷地およびその境内をいう。

(二)「寺領地」とは、それが存在する場所の如何を問わず、寺院の財産であるところの土地をいう。

(三)「寄進地」とは、それが存在する場所の如何を問わず、国王が当該の土地より生ずる租税収入を寺院に寄進することを定めた土地、あるいは、私人の土地であって、その土地の権利の移転は行なわれないが、その土地から生ずる果実が、寺院に寄進される土地をいう。

第七条　「寺院境内」、「寺領地」は、いずれも宗教資産である。仏教の擁護者である国王は、その至高の権能をもってこれに保護を与える。何人も、これらの土地の権利を譲渡することは出来ない。(4)

第八条　僧の起居していない廃寺は、(5)王国官吏がこれを管理する。これらの廃寺に属する「寺院境内」ならびに「寺領地」についてもこの定めに従う。

第九条　新たに寺院を建立しようとする者は、事前に勅許を得なければならない。勅許は以下にのべる方式に従って与えられる。

第一項　新たに「小寺」を建立しようとする者は、文書をもってその旨を所轄の郡長に届出、郡長は、郡サンガ管区長と協議の上、以下の事項を検討しなければならない。

(一)　寺院の用に供しようとする土地について、出願者が適法の権利を有しているか。[6]

(二)　その土地に寺院が建設されても、王国の官務に支障を来すことがないか。[7]

(三)　建立した寺院が、僧の居住にふさわしいか。[8]

(四)　寺院を建立することが、地域の住民に益をもたらすか。[9]

(五)　建立された寺院が、たとえば既存寺院の衰微と荒廃をもたらすなど、仏教にとって不利益をもたらすことがないか。[10]

以上の五点に関し、郡長と、郡サンガ管区長の意見が一致したとき、郡サンガ管区長は小寺建設許可証を発給する権限を付与される。一方、郡長には、同許可証に官印を押捺する権限が与えられる。（寺院が建立される）土地の所有者は、地券を寺院に譲渡するための適法の措置を講じなければならない。以上の手続きを経た後、小寺の建立を開始することが出来る。

第二項　既存の（私立）寺院を新たに修復したり、あるいは小寺を私立寺院に昇格させるため、結界の勅許を得ようとする者は、その旨、所轄県知事に出願しなければならない。（申請を受けた）県知事は、勅許を上申するものとする。ただしバンコク県の場合には、申請人は、文部省に申請を行ない、文部省において勅許を上申するものとする。[11]

第三項　あらたに私立寺院を建立する場合には、一度にこれを行なうことなく、まず小寺建立の申請を行ない、その許可を得た上で、さらに結界の勅許を申請するものとする。[12]

第四章　住職（chao āwāt）

第十条　各寺院には、一名の「住職」僧をおく。「王立寺院」の住職の選出と任命は、勅旨による。「私立寺院」、「小寺」についても、勅旨による住職の選出と任命を行なうことがある。[13]

第十一条　バンコク県内の寺院において、もし勅旨による住職の任命がない場合、「王立」「私立」の別を問わず、当該寺院所在郡所轄の役僧（phrarāchakhana）[14]が、その寺院に在籍する僧および寄進者と協議の上、住職たるべき僧を選出する。役僧は、その僧が住職たるにふさわしい僧であると認めたならば、その権限において、この僧を当該寺院の住職に任命することができる。任命書には、文部省の長が政府を代表して官印を押捺し、認証のしるしとする。

第十二条　バンコク県以外の地方所在の寺院において、もし勅旨による住職の選任がない場合には、郡サンガ管区長が、当該寺院に在籍する僧および寄進者と協議の上、住職たるべき僧を選出する。郡サンガ管区長は、住職たるにふさわしい僧につき意見の一致を見た場合にも、あるいは意見が分れて候補者が複数となった場合にも、僧および寄進者との協議の結果を県サンガ管区長に報告するものとする。県サンガ管区長は、住職たるにふさわしいと認めた僧を、当該寺院の住職に任命する権限をもつ。任命書には、県知事が政府を代表して官印を押捺し、認証のしるしとする。

なお、住職となった僧は、すでに上級の僧位を得ている場合を除き、すべて「アティカーン」（athikān）の位を与えられる。[15]

第十三条　住職は以下の各項に掲げる任務をもつ。

第一項　それぞれの力量、能力に応じて、所轄寺院の維持管理を行なうこと。

第二項　所轄寺院が、犯罪者の隠れ家とならぬよう監視すること。

第三項　所轄寺院に止住する出家者および在家者の監督を行なうこと。

第四項　所轄寺院に止住する出家者および在家者の秩序を維持し、その間で発生した紛争を処理すること。

第五項　出家者および在家者に対し仏教教育を行ない、それぞれが各自の器量に応じた正しい生活を送るよう指導すること。

第六項　所轄寺院に起居する在俗の寺子が、学業に励むようしかるべき配慮を行なうこと。[16]

第七項　所轄寺院において、在俗の信男信女が徳を積み易くするよう配慮すること。[17]

第八項　所轄寺院に止住するすべての出家者および在家者の名簿を作成し、かつ寺院の諸行事に関する報告書を作成し、これらをサンガ管区長に提出すること。[18]

第九項　所轄寺院所属のビクおよびサーマネーラが、他寺院へ移籍することを希望し、あるいは長距離の旅行を希望するとき、これに対して身分証明書の発給を行なうこと。[19] ただしそのビクあるいはサーマネーラが、他処に赴いて悪しき行為を行なうおそれがあると判断される場合には、身分証明書の発給を拒否することができる。ただしその場合には、当該のビクあるいはサーマネーラに対し、拒否の理由を明らかにしなければならない。

第十四条　所轄寺院に止住する出家者および在家者は、住職の職務の遂行を助けなければならない。

第十五条　すべてのビクおよびサーマネーラは、かならず、いずれかの寺院の名簿に登録されなければならない。

第十六条　寺院に起居する在家者は、一般市民と同様、国法に対し義務と責任を負う。[20]

第十七条　住職は以下の各項に掲げる権限をもつ。

第一項　所轄寺院に止住するすべての出家者および在家者を統轄する権限。

第二項　所轄寺院内で発生した紛争については、その内容が戒律に関するかぎりにおいては、住職がこれを審議する権限をもつ。もしその内容が民事訴訟に関するものであれば、両当事者の同意を得て、住職がこれを調停することができる。

第三項　出家者たると在家者たるとを問わず、住職の許可を得ることなしに、その寺院において出家し、あるいはその寺院に止住することはできない。[21]

第四項　寺院に止住する出家者および存家者が、住職の命令に従わないときは、（住職は）所轄寺院での止住を許可しないことができる。[22]

第五項　住職が、戒律および国法に基づいて適法にその職務を執行しているとき、その住職の所轄寺院に止住するビク、およびサーマネーラが、住職の命令に従わず、あるいはこれに反抗するときは、住職はその者に対し、懲罰を課すことが出来る。[23]

第六項　住職が、国法に基づいて適法にその職務を遂行しているとき、存家者がこれを妨害し、または住職の名誉を毀損する行為あるときは、二十バーツ以下の罰金もしくは一ヵ月の禁固に処し、あるいはこれを併課する。[24]

第十八条　住職の命令を不服とする者は、バンコク県内においては、当該寺院所轄の区サンガ管区長に対し、地方の諸県においては、郡サンガ管区長に対し、それぞれ異議の申し立てを行なうことができる。

第十九条　多数の僧を擁する寺院の場合、あるいは住職が高齢者であって、その職務のすべてを果たすことが出来ない場合、バンコク県内においては、当該寺院所轄の区サンガ管区長が適当と認めるならば、副住職一名を任命して、住職の職務を補佐せしめることが出来る。副住職の権限は、住職の権限を超えることが出来ず、また住職の決定に背馳することはできない。

地方の寺院においては、県サンガ管区長が副住職の任命権をもつ。[25] 副住職が、より上級の僧階をもたない場合には、「副アティカーン」(rōng athikān) の位を与えられる。

第五章　区サンガ管区長 (chaokhana khwaeng)

第二十条　本法に基づき、一つの郡 (amphoe) に一つの区 (khwaeng) を置く。バンコク県内においては、一区につき一名の役僧 (phrarāchakhana) を「区長」(phū kamkap khwaeng) として任命する。地方の諸県においては、一区ごとに「区サンガ管区長」をおく。ただし、一区内の寺院数が僅少であるときは、州サンガ管区長が適当と認める方法により、複数の区を一括し、一名の区長をしてこれを統轄させることができる。

第二十一条　バンコク県内においては、勅旨によつて役僧 (phrarāchakhana) の中から区長の任命が行なわれる。バンコク県以外の地方における郡サンガ管区長の選出と任命とは、県サンガ管区長の任務とする。郡内寺院の住職の選出を行なった郡サンガ管区長は、これを州サンガ管区長に報告し、州サンガ管区長は、これを適当と認めたときは、郡サンガ管区長の任命を行なう権限をもつ。任命状には、州総督が、[26] 政府を代表して官印の押捺を行なう。

なお、郡サンガ管区長は、さらに上級の僧位をもっている場合を除き、すべてプラクルー (phrakhrū) の僧位が与えられる。もし特別の勅旨による選任であったり、欽賜名を付した任命状が下賜されるような場合には、郡サンガ管区長は、さらに上級の僧位を与えられることがある。[27]

第二十二条　バンコク県所在のすべての寺院は、区長である役僧 (phrarāchakhana) によって統轄される。バンコク県以外の地方の寺院は、それぞれの寺院所在地の郡サンガ管区長によって統轄される。ただしいずれの場合においても、特定の宗派、特定の役僧によって統轄されるべきことが別途に定められているならばこの限りではない。[28]

第二十三条　バンコク県内の区長である役僧には、（その僧位に対して定められた数の従僧のほかに）「プラサンカラック」（phrasangkharak）という職名の従僧一名を任命することが許される。ただし、その役僧がすでに三名以上の従僧を許される僧位にある場合には追加任命の必要はない。

第二十四条　区長である役僧（phrarachakhana）は、以下に掲げる事項をその任務とする。

第一項　寺務および僧務[29]を指揮監督して、すべての所管事項が、戒律および本法律の規定の定めるところにしたがって行なわれるようつとめること。

第二項　本法律に基づいて与えられた権限により、郡サンガ管区長[30]、住職および副住職を任命すること。

第三項　所轄寺院内における仏教教育および一般教育を監督しその振興をはかること。

第四項　所轄郡内所在の寺院に対し、適宜視察を行なうこと。

第五項　紛争の処理に関し住職を援助し、また住職に対する不服に裁定を下すこと。

第二十五条　バンコク県の区長である役僧（プララーチャーカナ）は、以下の各項に掲げる任務をもつ。

第一項　本法律に基づく権限によって任命した郡サンガ管区次長、住職、副住職が、不行跡あるいは無能力であることが判明し、その職に留まることが不適当と判断された場合、これを解任すること。

第二項　所轄郡内の住職の行なった決定に対する不服申し立ての裁定、住職の命令および判定に対する確執の処理を行なうこと。

第三項　戒律および国法に基く事項に関し、所轄郡内所在の寺院に属するビクおよびサーマネーラを指揮監督すること。

第二十六条　バンコク以外の地方における郡サンガ管区長である役僧（プラクルー）は、以下の各項に掲げる任

務をもつ。

第一項　寺務および僧務を指揮監督して、すべての所管事項が、戒律および本法律の規定の定めるところにしたがって行なわれるようつとめること。

第二項　本法律の定めるところにしたがい住職および副住職を選出すること。

第三項　所轄寺院内における仏教教育および一般教育を監督し、その振興をはかること。

第四項　所轄郡内所在の寺院に対し、適宜視察を行なうこと。

第五項　紛争の処理に関し住職を援助し、また住職に対する不服に裁定を下すこと。

第六項　所轄郡内において、寺務あるいは僧務に関する紛争が発生し、その処理が自己の能力を越える場合、すみやかにその事情を県サンガ管区長に対し報告すること。

第二十七条　郡サンガ管区長は、以下の各項に掲げる任務をもつ

第一項　所轄郡内の住職の行なった決定に対する不服申し立ての裁定、住職の命令および判定に対する確執の処理を行なうこと。

第二項　所轄区内の寺院に所属するビクおよびサーマネーラに対し、戒律および国の法律に基づく適法の事項について指揮監督すること。

第二十八条　郡サンガ管区長は、「プラサム」(phrasamu) および「プラバイディカー」(phrabaidīkā) という二名の従僧をもつ。ただし欽賜名を付した任命状の下賜を受ける郡サンガ管区長は、さらに一名の従僧「プラパラット」(phrapalat) をもつ。

第二十九条　バンコク県とその他の地方の諸県の別を問わず、多数の寺院が存在する場合には、バンコク県内に

あっては区長である役僧が、地方にあっては県サンガ管区長が適当と認めたときは、所轄郡サンガ管区内の寺院の住職を、郡サンガ管区次長に任命し、一村またはそれ以上の村における寺務を統轄させることができる。郡サンガ管区次長は、適当数とするが、一名の次長の管轄する支郡内には、すくなくとも五寺院以上の寺院が存在していなければならない。[31] 郡サンガ管区次長は、郡サンガ管区長の命にしたがい、これを補佐する任務をもつ。郡サンガ管区次長は、もしより上級の僧位をもっていない場合には、「チャオ・アティカーン」(chao athikān) の僧位を与えられる。

第六章　県サンガ管区 (khana mŭang)

第三十条　すべての県に、プララーチャーカナもしくはプラクルーの僧位をもつ一名の役僧を「県サンガ管区長」(chaokhana mŭang) として任命する。県サンガ管区長の選出と任命は勅旨による。[32]

第三十一条　県サンガ管区長は、以下に掲げる事項をその任務とする。

第一項　県内のすべての寺務および僧務が戒律と国の法律の規定にしたがって整然と行なわれるよう指揮監督すること。

第二項　本法律によって与えられた権限に基づき、県内の郡サンガ管区次長、住職、および副住職の任命を行なうこと。

第三項　県内のすべての寺院における仏教教育および一般教育を監督し、その振興をはかること。

第四項　郡サンガ管区長の誤りを正し、紛争を処理し、県内の郡サンガ管区長が下した命令および裁定に対する上訴を審議すること。

第五項　住職の中から適当な人物を郡サンガ管区長候補者として選び、これを州サンガ管区長に報告すること。

第三十二条　県サンガ管区長は、以下の各項に掲げる権限をもつ。

第一項　戒律および国の法律に基づく適法な事項について、所轄県内の全サンガを指揮監督すること。

第二項　本法律の規定によって与えられた権限に基づいて任命した郡サンガ管区次長、住職および副住職が、不正な行為を行ない、あるいは無能力のゆえに、その職に留めることが不適当と判断されたときこれを解任すること。

第三項　郡サンガ管区長の下した命令あるいは裁定に対する上訴を裁定すること。

第三十三条　県サンガ管区長は、その職務を補佐する僧として、「プラパラット」(phrapalat)、「プラウィナイトン」(phrawinaithon)、「プラウィナイタム」(phrawinaitham)、「プラサム」(phrasamu)、「プラバイディカー」(phrabaidikā) の五名の従僧をもつ。

第三十四条　事務量の多大な地方においては勅旨により、一名もしくはそれ以上の県サンガ管区次長 (phrakhrū chaokhana rōng) を任命し、県サンガ管区長の事務を補佐せしめる。

第七章　州サンガ管区 (khana monthon)

第三十五条　各州に「プララーチャーカナ」の僧位をもつ役僧から一名を「州サンガ管区長」(chaokhana monthon) として任命する。州サンガ管区長の任命は勅旨による。

第三十六条　事務量の多大な州においては、勅旨により、「プララーチャーカナ」の僧位をもつ役僧一名もしくはそれ以上を、「州サンガ管区次長」(chaokhana rōng phūchuai phāra monthon) として任命する。

第三十七条　州サンガ管区長は、以下の各項に掲げる任務をもつ。

第一項　所轄州内の寺院における仏教の振興、教育の発展に関し、勅旨の実現に努めること。

第二項　しかるべき時期をえらび所轄州内のサンガおよび教育の実情の査察を行なうこと。(33)

第三項　欽賜名を付した任命状の下賜を受けない州内の郡サンガ管区長の任命を行なうこと。

第四項　所轄州内の県サンガ管区長の誤りを正すこと。

第三十八条　州サンガ管区長は、以下の各項に掲げる権限をもつ。

第一項　所轄州内のすべてのビクおよびサーマネーラに対し、戒律および国の法律に基づく適法な事項について指揮監督を行なうこと。

第二項　適当な範囲内において、州サンガ管区次長にその権限の一部を移管し、州内の所管事項を処理せしめること。ただし所管事項の移管は、州サンガ管区長の権限を超えず、またその決定に違反しない範囲に限るものとする。

第三項　所轄州内の僧官の中で、その行動もしくは能力において、その職にふさわしくないと認められる者があるとき、州サンガ管区長はこれを解任することが出来る。ただし、欽賜名を付した任命状を下賜され、その職に勅任された僧についてはこのかぎりでない。

第四項　州サンガ管区長は、県サンガ管区長の下した命令もしくは裁定に対する上訴に関し、決定を下す権限をもつ。

第三十九条　州サンガ管区長の従僧は、以下の六名とする。

「プラクルー・パラット」(phrakhrū palat)

「プラクルー・ウィナイトン」(phrakhrū winaithon)

「プラクルー・ウィナイタム」(phrakhrū winaitham)

「プラサンカラック」(phrasangkharak)
「プラサム」(phrasamu)
「プラバイディカー」(phrabaidika)
ただし、(州サンガ管区長)就任前において、すでに有していた従僧については、新たに任命する必要はない。

第八章　権限

第四十条　文部大臣および各地方官は、サンガ管区長が、本法律の規定にしたがってその職権を行使できるよう助力を与えるものとする。

第四十一条　ビクおよびサーマネーラは、各自その監督下にある管区長の命令を遵守しなければならない。もし管区長の命令を遵守せず、その権限を侵犯する行為あるときは、管区長はこれに懲罰を加える権限をもつ。

第四十二条　管区長が法律に基づく職務を遂行しているとき、在家者がその管区長に反抗し妨害する行為あるときは、公務執行妨害として処罰される。

第四十三条　住職を被告とする訴訟、住職の裁定もしくは命令に対する上訴、郡サンガ管区次長を被告とする訴訟、郡サンガ管区長の従僧を被告とする訴訟、郡サンガ管区次長もしくは郡サンガ管区長の従僧の命令に対する上訴において、その内容が戒律の範囲内にあるか、あるいは本法律の規定に該当する場合には、その訴訟の発生した郡の郡サンガ管区長が訴訟を裁決する権限をもつ。

右の訴訟において、被告もしくは上訴された者が、郡サンガ管区長、県サンガ管区次長、あるいは県サンガ管区長の従僧である場合には、県サンガ管区長が訴訟を裁決する権限をもつ。

もし被告もしくは上訴された者が、県サンガ管区長、州サンガ管区次長あるいは州サンガ管区長の従僧である

場合には、州サンガ管区長が訴訟を裁決する権限をもつ。

もし被告もしくは上訴された者が、州サンガ長あるいはプララーチャーカナの僧位をもつ区長である場合には、原告あるいは上訴を行なおうとする者は、文部省に上申書を提出し、文部省がこれを奏上して裁可を仰ぐものとする。[34]

第四十四条　バンコク県内の諸寺の統轄を命じられたプララーチャーカナの僧位をもつ役僧のように、本法律に明示されていない特別の大管区の統轄を命じられたプララーチャーカナの僧位をもつ役僧あるいは総長（sangkhanāyok）は、プララーチャーカナの僧位をもつ区長と同様に、所轄寺院[35]を統轄する任務をもつ。

第四十五条　文部大臣は本法律の所管大臣とする。

今上陛下の統治が始ってより第一万二二七〇日目、ラタナコーシン暦第一二一年六月十六日これを公布す。

ワチラヤーン親王注

（1）仏歴二四四五年（西暦一九〇二年四月より一九〇三年三月まで）。

（2）ここで宗派とは、具体的にはタマユット派を指す。同派は、従来行政上の自治が認められていた。「すべての宗派に共通する一般事項」とは、たとえば「住職の義務と権限」を定めた規定などをいう。

（3）この法律が制定された当時、「法王位」（Somdet Phramahāsamana または Somdet Phrasangkharāt）は空席であった。したがって四人の大管区長および四人の大管区次長は、それぞれの四人の間に上下関係はなかった。共同で取り扱うべき問題が生じると、文部大臣は、勅命を受けて、上級僧位を持つ大長老を議長に推挙した。わたしは、当時、議長であった。現国王陛下の御代になって、わたしは全サンガを統轄する立場に任ぜられた。したがって、本法律の規定に基づく（大長老）会議は、一時、廃止されることとなった。言葉を変えていえば、わたしが全サンガを統轄している間、大長老会議は開催されないのである。わたしは大長老会議の存続を願っていたので、これを召集し、サンガの案件をここで決定しよう

とした。しかし、大管区長は、おおかたが高齢者で出席可能な僧もあったが、不可能の僧もあった。大管区次長は、すべて州サンガの責任者で、空席の場合もあり、したがって、本法律の定める五人の定足数に満たぬことがあった。そこで、通常の会議には「タンマ位」をもつ高僧をも出席させ、特別の場合には、州サンガ管区長または一級宗教教師の出席を求めたりした。

(4) これは絶対的な禁止ではない。許可になった事例もある。この項の意味は、勝手に譲渡することは出来ず、譲渡には勅許を要するということである。

(5) まったくの廃寺か、僧の数が少なく、一人か二、三人といった状態を指す。地区サンガ管区長が新寺の建立を不適当と判断したときは、他寺との合併を命ずる。

(6) 寺院の建立者が、村内の土地を寺院用地とするためには、その建立者は、当該土地の所有者であるか、あるいは、そのような行為を行なう権限をもつ者でなければならない。

(7) 「王国の官務に支障を来す」とは、たとえば当該の土地が道路予定地にあたるとか、官庁用建物用地である寺の場合を指す。

(8) 「僧の居住にふさわしくない」とは、たとえば、地域住民の大多数が他宗教の信者で、仏教徒の数が少なく、寺院の維持が困難である場合か、あるいは、その周辺がいわゆる非行処であつて、売春婦がいたり、酒楼に近接していたり、あるいは極貧地帯である場合を指す。

(9) もし寺院を、他宗教の信徒の集落に建立するならば、地域住民の益とはならないであろう。寺院は、仏教徒の中にあってはじめて有益なのである。

(10) 一村の中で、もし村民が一寺を維持する余力しかない場合、一寺をさらに建立する時は、寺院の支持者が二派に分裂し、もし新しく建立した寺院の方に力があれば、より多くの支持者を吸収して、既存の寺院は衰微してしまう。逆に、新寺の方に力がなければ自滅せざるを得ない。要するに、互いに衝突しない程度に離れた村に立てるとか、あるいは、寺が遠すぎて寺詣でに不便である場合に限るべきである。

(11) もとは、その寺の住職が、建立者あるいは修復者と連名で申請を行なったが、最近では（一九一四年現在）州サンガ管区長と、県サンガ管区長が申請の義務を課されている。

(12) まず小寺として確立し、その基礎がゆるぎないものとなってから（結界の勅許を）申請するのがならわしである。

(13) 私立寺院の住職の勅任は、「プラクルー・チャオ・アーワート」（プラクルーの僧階をもつ住職）に任命する旨の国王自署の任命状の下賜によって行なわれるが、その位は王立寺院の「プラクルー・チャオ・アーワート」より低い。このような手続きで「プラクルー・チャオ・アーワート」に任命された僧は、すでにそれぞれの私立寺院の住職となっていた僧にかぎられている。

(14) 五世王の御代では、バンコク県内でこの役僧がおかれたのは、ドゥシット郡だけであったが、今上陛下（六世王）の時代になって、中央大管区の中に、バンコク県のすべての郡が編入された。本法にいう郡所轄の役僧は、他県における県サンガ管区長と同等の地位にある。ただし、すでに、より上級の僧階に達している僧についてはこのかぎりではない。

(15) 住職はプラ・アティカーンである。郡サンガ管区次長すなわち支郡サンガ長（chaokhana muat）はチャオ・アティカーン、現在では親教師も同じくチャオ・アティカーンと呼ばれている。

(16) 住職自らが教鞭をとるという意味ではない。学習の便宜をはかるため適当な措置を講じることである。

(17) たとえば、信徒の求めに応じて、出張読経をあっせんしたり、儀式のための場所を提供したり、必要な祭具を貸与したりするなど、親身になって、村民の積徳を助けることである。

(18) ここでサンガ管区長とは、自分より上級者のこと。たとえば、支郡サンガ長が作成者の場合は郡サンガ管区長に対し報告する。

(19) 身分証明書に記載すべき重要事項は、ビクの場合つぎの諸点である。まず、その人物が原籍寺院において、正しく僧としての務めを果たしていたかどうか、すなわち、ウポーサタ（布薩）、パワーラナー（自恣）など、サンガカンマ（一定数の僧の参加を得て、一定の方式、一定の場所で行なわれるサンガの正式行事―訳者注）を共にしていたかどうかを記さなければならない。このほかには、ビクの名前、原籍寺院の名称、移籍先寺院の名称もしくは移籍先寺院の所在する村名、移籍の理由、さらに、ウパサンパダ（受具）の場所、和尚の名、教授師の名が含められればさらによい。サーマネーラについては、サンガカンマに関する事項が不要になるので、普通のサーマネーラであるという事実がわかるだけでよい。

(20) たとえば、官の役務に服すること、課役代を納入すること、裁判所の命令によって証人となること、など。寺院に居住する在家者は、これらの義務について、僧が享受しているような免除を与えられない。

(21) 「出家する」とは、在家者が出家し、その寺院に止住することを指す。「その寺院に止住する」とは、他で得度を受けた僧が、ビクあるいはサーマネーラとしてその寺院に移り、そこに居住することを意味する。ただし、本法ではこれを広義に解して、ある寺院の布薩堂をかりて得度をうけ、他の寺院に止住したり、一時的にある寺の客僧として留まる場合にも、事前に許可を受ける必要があるとする。

(22) ここで命令とは、行政上の命令を指す。

(23) ここでいう懲罰内容は、こらしめのための使役であつて、たとえば、水汲み、掃除などを指し、時に謹慎を含むが、拘禁や、緊縛、鞭打ちなどの刑罰は含まない。

(24) これらの刑は国家によつて科されるもので、住職の任務ではない。

(25) 副住職は必ずしもすべての寺院には置かれていない。

(26) 現在（一九一四）では州知事（samuhathesāphibān）と呼ばれるようになった。

(27) 慣例としては、まず州サンガ管区長によって任命され、その職務を忠実に果たしあるいは勅許のあった郡サンガ管区長に対して、欽賜名とともに任命状が下賜される。

(28) 特定の宗派によって統轄されるとは、たとえばタマユット派の寺院の場合であって、同派の寺院は、首都バンコクであれ、地方であれ、その所在地のいかんを問わず、すべてタマユット派の統轄下におかれる。本法制定の当時、首都所在の寺院は、中央大管区、北部大管区、南部大管区のいずれかに所属していたが、（それがタマユット派の寺院である場合には）本条の適用を受ける。特定の役僧によって統轄される寺院とは、勅旨によって、一つもしくは支郡の定数に満たない数の寺院が、他の寺院に止住する役僧によって統轄されることを言う。

(29) 寺務とは、土地建物にかかわる業務であって、たとえば、保全管理とそれにともなう人事管理をさす。僧務とは、ビク、サーマネーラの管理に関する業務であって、たとえば、新参ビクの得度、教育や、サンガ運営上必要とする役僧の任命——食事役、僧房役など——がこれにあたる。

(30) バンコク県においては、支郡長（chaokhana muat）と呼ぶ。

(31) この数は一応の目安であって、それぞれの土地の状況にしたがって判断すべきである。たとえ三ないし四寺しかない場合でも支郡を置くことはできるが、この場合には、寺院定数に満たない支郡とし、その長は事務代理とする。もし二寺

しかない場合には、一方の寺院を他方の寺院の統轄下におくのを建前とする。もし一地域に八寺院が存在するような場合には、これを五寺院と三寺院の二つの支郡に分けるようなことはせず、ひとつの支郡とすべきである。

(32) すなわちこの役職は勅任官である。

(33) 本法律施行当時、州サンガ管区長はすべてバンコクに在住していたのでこのような規定がもうけられたのである。

(34) 「法王」(Sondet Phramahāsamana) が任命されて後は、まず法王に奏上するよう変更になった。しかし、法王が大長老会議の席上で裁決を下せば、本法に基づく最終的な決定とみなされた。

(35) 注(28)に同じ。

二　「仏暦二四七七年サンガ統治法改正法」

ナリッサラーヌワッテオング摂政殿下（署名）

（仏暦二四七六年一月十一日付勅令に基づく）

プラチャーティポック国王は、以下の通り命じ給う。人民代表議会は、「ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法」の改正が適当であるとの勧告を行なったので、人民代表議会の助言と承認に基づき、以下の通り法律を制定せしめる。

第一条　この法律は、「仏暦二四七七年サンガ統治法改正法 Phrarātchabanyat Laksana Pokkhrōng Khanasong kaekhai phoem thoem Phutthasakkarāt 2477」と呼ぶ。

第二条　この法律は、官報に告示された日から施行する。

第三条　「ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法」第七条を廃止し、以下の規定をもってこれに代えしめる。

「第七条『寺院境内』、『寺領地』は、いずれも宗教資産である。信仰の擁護者である国王は、[1]その至高の権能をもってこれに保護を与える。何人も、法律にその旨規定する場合をのぞき、これらの土地の権利を譲渡することはできない」。

今上陛下の治世第十年、仏暦二四七七年九月四日これを公布す。

副署者総理大臣陸軍大佐プラヤー・パホンポンパユハセーナー

訳注

(1)「信仰の擁護者」と訳したものの原文は akkharasāsanūpathamphok である。「ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法」の訳出にあたっては、この語を「仏教の守護者」と訳した。この語は、akkhara（最高の）＋sāsana（宗教）＋upathamphok（守護者）の三語より成る合成語である。この内、sāsana は、伝統的な用語法においては、特に明記されないかぎり「仏教」を意味した。しかし、「仏暦二四七五年シャム王国憲法」第四条においては、sāsana が、仏教以外の宗教をも含めた宗教を指しているという見解が、おおかたの注釈者によって示されている。それゆえ、本改正法の翻訳においては、その見解にしたがって、これに「信仰の擁護者」という訳語を与えた。

三　「ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法」制定前のサンガの状況にかんするソムデット・プラマハーサマナチャオ（ワチラヤーナワローロット親王）の教書

(一)「宗派 nikāi」について

「ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法」が制定される以前のシャム王国には、マハーニカーイ（Mahānikāi）、

タマユッティカニカーイ(Thammayuttikanikāi)〔いわゆるタマユット派に同じ（訳者注）〕、ラーマンニカーイ(Rāmannikāi)という三つの宗派があった。

マハーニカーイとは、タマユッティカニカーイ成立以前から存在していた在来派である。タマユッティカニカーイとは、マハーニカーイから分かれたサンガであるが、ラーマンニカーイで再得度を受けた僧の伝統をひいている。ラーマンニカーイとは、（ビルマに存在していたモン族の国）ラーマン国の血脈をひくサンガで、僧はすべてモーン人である。

これら諸ニカーイの由来についてはわたしの書いた「ニカーイについて」を読んで欲しい。

このほか、ビルマ僧の一派を別派として立てることもできよう。ビルマ僧は他派の僧と共住しないし、また読経の方法をはじめ、儀式も他派とは異なっているからである。しかし、僧の数が少ないので一派とは数えないでおこう。

前述した三つのニカーイは、いずれもインド仏教の南方派（Thaksinanikāi〈daksinanikaya）の流れを引いており、儀式にはパーリ語を用いている。

このほかに、アンナム・ニカーイ（安南派 Annamnikāi）とチーン・ニカーイ（中国派 Chinnikāi）とがある。これらの派は、インドの北方派に由来し、もともとサンスクリット語を用いて儀式を行なっていたが、現在ではその使用を止めて、それぞれの特有語を使用している。

（シャムにおいては）これらの二派はビクとしての尊敬を受けておらず、単なる修行者とみなされている。もともとこれら二派の総長は、公的な官位も与えられず、一般の中国人や安南人と同様に、港務左局の管轄下におかれていた。五世王（一八六八～一九一〇）の時、アンナム・ニカーイの管長にプラクルーの僧位と欽賜名とが与

えられ、チーン・ニカーイについても管長がプラ・アーチャーンに任じられ、港務左局から、(タイの僧の場合と同様)文部省の所管にうつされた。それにもかかわらず、アンナム・ニカーイ、チーン・ニカーイの僧たちは前記三宗派の僧ほどの尊敬を受けることがなく、たとえば裁判所の要求があれば証人として出頭する義務があり、法廷では一般人同様に宣誓しなければならなかった。もともとこれら二派の修行者は、本法律〔ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法を指す。以下同様(訳者注)〕の適用から除外されていたのであったが、その後、今上陛下〔六世王—一九一〇〜一九二五(訳者注)〕の御代になって、勅旨により、僧としての取り扱いを与えられるようになり、本法律に基づく権利を享受できるようになった。たとえば、住職、管区長としての義務を課されるようになったことなどがその一例である。

(二)「大管区 Khana」について

サンガの統治は、四つの大管区によって分掌される。すなわち、「北部大管区」、「南部大管区」、「中央大管区」、「タマユッティカニカーイ大管区」がそれである。このうち最初の三大管区は、マハーニカーイ派の下位区分である。

(a)「北部大管区」　かつて、「クロム・マハータイ(民部省)」の所管した地方に存在する寺院がすべてこの大管区に属す。後に州制がひかれその所管が変わったが、寺院はいずれも北部地方に存在している。

(b)「南部大管区」　かつて「クロム・プラカラーホーム(兵部省)」と「クロマター(港務省)」の所管した地方の寺院がこの大管区に属す。いずれも南部地方にある。

(c)「中央大管区」　バンコク県、ナコン・クァンカン県所在の寺院がすべてこれに属すると考えがちである

が、実際には違う。バンコク県の寺院は、北部大管区に属する寺もあれば、南部大管区所属のものもあり、また中央大管区に属している寺院もある。郡や村単位で所属に線を引くことはできず錯綜している。郡によっては、その寺院が三つの大管区に別々に属しているという場合もある。このようにこの中央大管区は、バンコク県内にバラバラに存在している寺院を、全部でなく一部のみを、統轄しているのである。ナコン・クァンカン県の寺院は、本法律の制定当時、バンコク州サンガ管区に属していた。したがって、本法律においては中央大管区の序列は、第四位となっている。

(d)「タマユッティカニカーイ大管区」　バンコク県内であれ、地方の諸県であれ、北方であれ南方であれ、その所在地を問わず、タマユッティカニカーイ派に属するすべての寺院はこの大管区の統轄下におかれる。

これら四つの大管区の中で、最初の三大管区は、ソムデット・プララーチャーカナ（Somdet Phrarāchākhana）の僧位をもつ高僧が大管区長に任命される。タマユッティカニカーイ大管区では、私〔ワチラヤン親王（訳者注）〕の代になるまで、代々王族が大管区長をつとめてきた。僧位は同じソムデット・プララーチャーカナであるが、従僧の数が特別に増されている。

各大管区には、それぞれ一名の大管区次長がおかれている。

大管区長と大管区次長の欽賜名はつぎのとおりである。

北部大管区

大管区長　ソムデット・プラプッタコーサーチャーン（Somdet Phraphutthakōsāchan）

大管区次長　プラピモンタム（Phraphimontham）ただし、ソムデット・プラサンカラート〔法王〕（Somdet Phrasangkharāt）あるいはソムデット・プラアリヤウォングサーカタヤーン（Ariyawongsākhatayān）が大管区長となる場

合には、ソムデット・プラブッタコーサーチャーンは、大管区長補となる。

南部大管区

大管区長　ソムデット・プラワナラット（Somdet Phrawanarat）

大管区次長　プラタンマワロードム（Phrathammawalōdom）

中部大管区

大管区長　ソムデット・プラブッターチャーン（Somdet Phraphutthāchān）

大管区次長　プラプロムムニー（Phraphrommuni）

タマユッティカニカーイ大管区

大管区長　未だ任命されず

大管区次長　プラサーサナソーポン（Phrasātsanasōphon）

以上八名の大管区長および大管区次長が、本法律に規定された「大長老会」（Mahathērasamakhom）を構成する。これらの大管区長および大管区次長は、タマユッティカニカーイ大管区の場合を例外として、自ら所轄大管区を指揮監督せず、それぞれ一名のプララーチャーカナもしくはプラクルーの僧位をもつ高僧を代理に任命し、これに大管区長事務代理の称号を与え、主として在バンコクの寺院に関する事務を統轄せしめている。各大管区所轄の地方寺院に関してはそれぞれ県の格に応じ、一名のプラクルーを事務代理とし、事務を処理せしめている。すなわち、ピサヌローク県、チャンタブリー県などの大県については、サンカパーモーク（Sangkhapāmōk）位もしくはそれと同等のプラクルーを、ピチット、トラート等の小県にあっては、管区次長級のプラクルーを、それぞれ県管区長に任命している。なお、バンコク市内在住の県管区長については、自身が各所轄県に出向して執務す

るのではなく、文部省に事務を委任している。

これらの四大管区のうち、「北部大管区 Khana Nŭa」と「南部大管区 Khana Tai」は、スコータイ、アユタヤ両時代サンガ区分における「左部 Khana Fai Sai」、「右部 Khana Fai Khwā」を原型として発展したものと考えられる。スコータイ時代においては、サンガは、「都市部 Khāmawāsi」を「右部」とし、「森林部 Aranyawāsi」を「左部」とし、それぞれがプラサンカラーチャー Phra Sangkharāchā（今日の言葉で言う）「管長 Chao Khana」によって統轄されていた。アユタヤ時代においては、ソムデット・プラアリヤウォングサー・サンカラーチャーティボディ Somdet Phra Ariyawongsāsangkharāchāthibodi を「左部」すなわち「森林部」の「管長」とし、プラパンナラット Phra Phannarat」を「右部」すなわち「都市部」の管長とするようになったものと考えられる。

「北部大管区」、「南部大管区」という区分は、首都を基準とした方向による分類であって、ソムデット・プラサンカラート、およびプラパンナラットをそれぞれの首長として統轄していたものであろう。ラタナコーシン時代に入ると、ソムデット・プラサンカラートをマハーカナルソン・タクシナサリット Mahakhanaruson Thaksinasarit という称号をもって呼ぶ場合が見られるが、これは「南部大管区長」を意味する語である。これが何世王の治世のことであるかについては記録を欠くが、おそらく一世王の時代、あるいはさらに溯ってもトンブリ時代のことであろう。この場合、プラパンナラットは当然「北部大管区長」ということになる。

四世王の時代に、ソムデット・クロムプラ・パラマーヌチットチノーロット親王 Somdet Kromphra Paramānuchitchinōrot が、ソムデット・プラマハーサマナ〔王族である法王の呼称（訳者注）〕に勅任され、したがってソムデット・プラアリヤウォングサーカタヤーン Somdet Phra Ariyawongsākhatayān という欽賜名をもつ「北部大管区長」に任命された。「南部大管区」については、ソムデット・プラパンナラットが管長に任命された。その後、ソム

デット・プラプッタコーサーチャーン Somdet Phraphutthakhōsāchan が、「北部大管区長」に任命されたのである。

ソムデット・プラサンカラートすなわち法王は、サンガ全体の統轄者である。それならば、「僧位録」には、なぜ一方の大管長のみが法王とされているのであろうか。これは、二つの管区（カナ）が、もと別々のものであって統合されていなかったことによるものと考えられる。スコータイ時代の「僧位録」にも見えているように、もともとはプラサンカラーチャー（という位階をもつ僧）が、（都市、森林）両部のそれぞれの管長であった。のちに、両部が統合されると、国王はその一方の管長をソムデット・プラサンカラートに任命した。しかし、旧来の慣行にしたがって、ソムデット・プラサンカラートは、かつての管区統轄者としての地位も合わせもっていたのである。この慣例が、五世王の御代においても踏襲されていたことは「タマユット大管区長」であったソムデット・クロムプラヤー・パワレートワリヤーロンコーン親王 Somdet Kromphrayā Pawarētwariyalongkōn が法王ソムデット・プラマハーサマナに叙任されたのちも、「タマユット大管区長」の職を兼ねたことからも知られるところである。また親王逝去ののち、「北部大管区長」のソムデット・プラアリヤウォングサーカタヤーンが法王（ソムデット・プラサンカラート）に昇格したが、「北部大管区長」の任は解かれなかった。

「左部 Khana Sāi」、「右部 Khana Khwā」が、「北部大管区」、「南部大管区」に変わった時期がいつであるのかわたしにはわからない。わたしは道理に合わぬかぎり、たとえ書物に書いてあっても信用しないことにしている。「御親筆本年代記」には、マハータンマラーチャ王（一五六九～九〇）の治世に改革されたと記されている。この年代記には原本があるのだが、この記事は原本には見当らない。信憑性のうすい他の記事とともに信ずるに足りぬ記述と考えられる。しかし、いずれにせよこの改革はさほど古いことではあるまい。というのは、年代記の古写本には僧位 Samanasak についての記述を欠いているからである。この問題は、古記録作者と年代記の編集者の

考慮に上っていない。アユタヤ朝の法王名を、ソムデット・プラアリヤウォングサーサンカラーチャーティボディ Somdet Phra Ariyawongsāsangkharāchathibodi と記録したのは、改革以前のことであろうし、ラタナコーシン朝の法王名をソムデット・プラアリヤウォングサーカタヤーン Somdet Phra Ariyawongsākhtayān と記録した時には、すでに改革を終えた後のことであると考えられる。

「アリヤウォング」という名は、セイロンの僧プラマハーシーララタナ比丘の教示によれば、セイロンの法王（サンガラージャ Sangharāja）の名がかつてそうであったという。もっとも、この名は法王の位階に付された名ではない。法王の名はいろいろでその人によって一定ではない。もしこの説が正しいとすれば、「アリヤウォング」という名は、セイロンに由来すると考えられる。しかしこれがいつタイにもたらされたものかについては一考を要しよう。プッタコーサーチャーン Phutthakhōsāchān（= Buddhaghosājariya）と、パンナラット Phannarat あるいはワンナラット Wannarat という名も、セイロン起原である。プッタコーサーチャーンのほうは、インドで生まれ、のちにセイロンへ渡り、三蔵聖典の古注をシンハラ語からパーリ語にうつしたかの学僧の名である。「北方年代記」には、チェングセエーン侯プラシータンマトライピドック Phrasithammatraipidok が、パスッチャラート Phrachao Phasutcharāt 侯治下のシーサッチャナーライ Sisatchanālai 城を攻撃した際、ランレエング寺のプッタコーサーチャーン比丘が戦闘の停止を訴えたという記述が見えている。しかし、スコータイ時代の僧位録には、この名が見当らない。あるいは、一方の「部」のサンカラーチャーであったのかも知れない。もし、この推定が正しいとすれば、その「部」は、「右部」すなわち聖典研究を専らとする「都市部」の管長であったものと考えられる。「パンナラット」という名は、セイロンの長老ヴァナラタナサーミ Vanaratanasāmi に由来、「パーケオ（宝玉の森）の主」を意味する。おそらくは、その住処と関係した職位の名であろう。これと比較される名に、ウトゥンポンキ

リサーミ（Udumbaragirisāmi）がある。「いちじく山の主」と訳される。これは、かつて、ファーング地方の監督長老の名であった。「パーケオ（宝玉の森）」と言えば、スコータイ時代の僧位録に「ワット・トライプーミ・パーケオ」という形で現われている。あるいは、（この名は）「左部」すなわち「森林部」の管長であったのかも知れない。アユタヤ朝年代記の中では、ナレースエン王の治世に、パーケオ寺のソムデット・プラパンナラットが、ペグーの大軍との象戦への出陣におくれをとった臣下のために王に対し赦免を乞うたという記事がある。

「アリヤウォング」という名は、摘録 Bangchuk の中には現われるが、年代記の中にはみあたらない。一つの例外は、「御親筆本年代記」で、前述したようにタンマラーチャー王の条にこの名が見えている。「アリヤウォング」という名が、ワンナラット（＝ワナラタナ）」のように、セイロン僧の名を記した文献の中に現われないのは、これがプッタコーサチャーン（＝ブッダゴーサーチャリヤ）や、ワンナラット（＝ワナラタナ）より後世に用いられるようになった名であることに原因があるのかも知れない。シャムとセイロンとの交流は、シャム、セイロン双方の文献に現われているが、ボロマラーチャー三世王の一七五一年以降といえば、セイロンがもはや仏教を信奉する諸国の師表とはなり得ない状況に立ち至っていたのであって、そこから（この名を）借用したとは考えにくい。すでにアユタヤ滅亡の年（一七六七）も迫っており、それから僧位録に採録したことも可能性が低いと見れば、あるいはそれ以前に借用が行なわれていたとも見られよう。

こうした結論がもし受け入れられるものならば、「北部大管区」「南部大管区」という区分は、アユタヤ時代には存在していなかったのかも知れない。それ以後であるとすれば、可能性のもっとも高いのはトンブリ王が北部地方、南部地方を平定してシャムの統一を回復した時であるが、しかし、トンブリ朝といえば、戦乱が絶え間なく発生した時代であり、果たしてこうした整備に心を用いる暇があったであろうか疑いなしとしない。しかも文

献上の証拠を欠いている。わたしの入手した資料は、こうした地域区分のない時代のものと、すでに地域区分が出来上がってからのものに限られている。しかしいずれにせよ、この問題は歴史家の考究にまつべきであって、わたしや諸卿のようにサンガ行政の実務にたずさわる者にとっては重要な問題ではなかろう。

本サンガ法が制定された時、「北部大管区」はラーチャブーラナ寺 Wat Rātchaburana のソムデット・プラプッタコーサーチャーン（セエング）が大管区長で、ソーマナットウィハーン寺 Wat Sōmanatwihān のプラピモンタム（ヤング）Phra Phimontham が大管区次長であった。「南部大管区」は、マハータート寺 Wat Mahāthāt のソムデット・プラワンナラット（ディット）が大管区長、大管区次長にはベンチャマボピット寺 Wat Berchamabophit のプラタンマワロードム Phra Thammawarōdom が任命されていた。

「中央大管区 Khana Klāng」については、わたしの知見の及ぶかぎりでは、三世王が法王クロムプラ・パラマーヌチットチノーロット（当時はまだ、クロマムーン・ヌチットチノーロットと呼ばれ法王位にはついていなかった）に、首都区 Khwaeng Krungthēp の寺院を一つの「管区」にまとめて統轄させたのが初めで、この管区がのちに「中央大管区」となったのである。この管区は「北部大管区」や「南部大管区」のような広範な地域にわたる管区ではない。大管区長の順位も、南部大管区次長プラタンマウドムの次位となっているから、「森林部」の管長と同格であると考えられる。この大管区長は次長をもっていない。四世王の時代となり、同大管区長が法王の位に昇格した後も、中央大管区長の職を兼ねていた。ただし、二人のソムデット・プララーチャーカナ位の高僧が補佐役に任命されていた。法王クロムプラヤー・パワレートワリヤーロンコーン親王がまだクロマムン・ボーウォンランシースリヤパンの欽賜名を有していたころ、同親王はタマユット派の僧の統轄者であり、マハータート寺のソムデット・プラプッタコーサーチャーン（チム）が（在来派の）マハーニカイ派の僧を統轄していた。

親王の逝去後四世王は、タマユット派に親王の遺骨を守らしめた。法王クロムプラ・パラマーヌチットチノーロット親王は、プラチェートポン寺のプララーチャーカナに、法王御自身の統轄されていた部分についてだけの監督を命じられ、法王の御遺骨を守る従僧をこれにつけられた。わたしがタマユット大管区長に就任した当時の中央大管区の状態はこのように衰微の状況にあった。その後、五世王の御代となると、一八九四年に、ラカンコーシターラーム寺 Wat Rakhangkōsitārām のモムチャオ・プラピモンタム（サンカタット）親王が、モムチャオ・ソムデット・プラプッターチャーン Monchao Somdet Phrapuththāchan の位をおくられ、「中央大管区長」に任ぜられた。同親王には、金版の勅任状も常施食の額も他の大管区長と同様としたが、従僧の数だけは他の大管区長の十名に対し八名と少なかった。ただ、（次長格である）プラクルー・パラット Phrakhrū Palat の位は、大管区次長と同等とした。わたしが考えるに、これはソムデット・プラプッターチャーンの位に付随している資格だからで、文部大臣はこの点だけを取り立てて奏上することを思いつかなかったのであろう。この時、プラプロムニー Phra Phrommuni の僧位が「中央大管区次長」に昇格され、大管区長と同じ八名の従僧を持つことが許された。ボロマニウァート寺 Wat Boromaniwāt のプラプロムムニー（ムアン）は、初代の中央大管区次長であった。その後、タマユット大管区次長のプラオングチャオ・アルンニパークナーコーン Phraongchao Arunniphākhunākōn が中央大管区長に任命された。ソムデット・プラプッターチャーンに対しては、とくに常施食を下賜される従僧一組計二名の加増が勅許され、従僧の数は他の大管区長と同じ十名となった。むしろ、他の大管区長より優遇されていたといえる。というのは、常施食を下賜される従僧一組を含んでいたからである。ただこれは中央大管区長という職によるものではなく、その任にあったプラオングチャオ・プラアルンニパークナーコーン親王の王族としての資格によるものである。親王逝去の後、アルンラーチャワラーラーム寺 Wat Arunrāchawarārām のプラタンマワロードム Phra

Thammawarōdom（リット）が、ソムデット・プラプッタコーサーチャーンに昇格し、モムチャオ・ソムデットプラプッターチャーンに与えられていたと同様の僧位と職とが与えられた。本サンガ法施行の時点では、ソムデット・プラプッターチャーン（リット）は大管区長、ラーチャーティラート寺 Wat Rāchathirāt のプラプロムムニー（キィオ）が次長であった。

「タマユット大管区 Khana Thammayutikanikāi」は、三世王の時はわずか一寺院にすぎなかった。すなわち、サムナック・ワット・ボン Samunak Wat Bon と呼ばれたボーウォンニウェートウィハーン寺 Wat Bōwōnniwet がそれで、当時、まだ僧籍にあったのちの四世王の統轄下にあった。この派にしたがう寺はいくつもなかったのである。そこで、法王プラパラマーヌチットチノーロット親王の統轄していた中央大管区の中に含められていた。一八五一年、四世王が登位すると、法王クロムプラ・パッシートクリヤロンコーン親王（当時はまだプラオングチャオの位であった）を、クロマムン・ボーウォンラングシースリヤパンに昇格させ、タマユット派の監督者に任じた。任命状にはこの「派」を「タンマユッティカニカーイカソング・マタヨムボーウォンニウェーサーティカナ Thammayutikanikāikasong Matthayombōwōnniwēsāthikhana」と呼んでいる。この時をもってタマユットは、中央大管区内の一支派としての資格をもって「サムナック（寺院）」から「カナ（派管区）」へと昇格せしめられたのである。そしてその長には九名の従僧が許された。この数の中には、大管区次長のもつプラクルー・パラットと同格の右プラクルー・パラットと、プラクルー・ウィセートと同格の左プラクルー・パラットが含まれている。のちにこれらのプラクルー・パラットは昇格し、右プラクルー・パラットは大管区長のそれと同等の、左プラクルー・パラットは大管区次長のそれと同等の僧位をそれぞれみとめられ、さらに、常施食を下賜されるプラクルー一組が、パリット読誦僧として加増された。右プラクルー・パラットはマハーヌナーヨック Mahanunāyok、左プラク

ルー・パラットはチュラーヌナーヨック Chulānunāyok と呼ばれた。これはアヌナーヨック・ローングに昇格されたものと見てよいであろう。法王プラパラマーヌチットチノーロット親王が逝去した後は、パワレート親王は、タマユット派（正確にはタンマユッティカニカーイカソング・マタヨムボーウォンニウェーサーティカナ）のみを統轄し、中央大管区全体を統轄しなかった。ただ、法王在世中の時のようには、タマユットが中央大管区に属さなくなったことで、この時以来、タマユットは一つの「カナ（大管区）」として独立したのである。五世王の一八八一年、わたしはクロマムーン・ワチラヤーナワローロットに昇任して、「タマユッティカニカーイ大管区次長」に補され、他の次長と同格の八名の従僧を許された。王族としての特権はなかった。わたしは、タマユットが大管区となって初めての「大管区次長」である。タマユット大管区が、大管区としてのすべての資格を付与されると、わたしは「次長」から「大管区長」に昇格し、法王クロムプラヤー・パワレートワリヤロンコンと同様の増位を与えられた。のちに、プラオングチャオ・プラアルンニパークナーコンと、ラーチャプラディット寺のプラサーサソーポン（オーン）の二名が、相次いで「大管区次長」に任命された。

以上のほか、僧位録には、カナ・アランヤワーシー Khana Aranyawāsī（森林部）と、カナ・ラーマン Khana Rāman（モーン部）という二つの「カナ」が見えている。これら二つのカナは重要度も低いので、本法の中では言及されていない。

「森林部（アランヤワーシー）」は、特別の独立した「カナ」で、前にのべたようにその歴史は古い。「カナ・ヌア（北部大管区）」、「カナ・タイ（南部大管区）」が、（左部、右部に）代わって設置されてからは、（左部〔森林部〕・右部〔都市部〕という）二つの「カナ」は、森林部に統合されてしまった。（その統合された一つの）「カナ」は二つの「支部」すなわち「カナ・アランヤワーシー（森林部）」と「カナ・カーマワーシー（都市部）」と

に分かれたものと思われる。その証拠として挙げられるのはその監督長老の名前で、「マハーカナリソーン・ボーウォンサンカーラーム・カーマワーシー・アランヤワーシー（傍点訳者）」とあることからもこの間の消息をうかがうことができる。この名の意味は、「都市部・森林部双方のサンガに所属する寺院を監督する長老」である。プラ・パンナラットが一方の大管区（南部）の大管区長に任命されるようになってからも、「森林部」には監督長老が任命されていた。わたしの知っている時代では、ソムデット・プラプッターチャーンが、中央大管区長の就任する以前に銀版の勅任状（ヒランヤバット）を受けて（この職に任ぜられ）、八名の従僧と二級のプラクルー・パラットを許されていた例がある。森林部の監督長老はその時以来、プッターチャーンという名が続いている。あるいは以前には別の名であったのか、その点は不明である。森林部の監督長老の職は名誉職で、統轄すべき寺院をもたない。たとえば、プラプッタパートにあるナイクェーン寺 Wat Nai Khwaeng などは北部大管区から分かれて特別の地位をもった寺で、おそらくは森林部の寺院と考えられるが、ソムデット・プラプッターチャーンの監督下にはおかれず、別の高僧によって統轄されている。五世王のとき、森林部の監督長老ソムデット・プラプッターチャーンを中央大管区長とし、森林部の監督長老には別個の名を与えないこととした。

「カナ・ラーマン（モーン部）」はタマユットと同一の方式でモーン人の僧の止住する寺院をまとめたもので、監督長老のプラ・スメーターチャーン Phra Samethachan には、時に応じて様々な僧位が与えられていた。最初の場合としては、「タンマ位のプララーチャーカナ」と同格という事例がある。もと中央大管区 Khana Klāng に所属していたという。おそらくは、監督長老の止住する寺院であるチャナソンクラーム寺 Wat Chanasongkhrām が、中央大管区所属であったことによるものであろうか。しかし、中央大管区所属といっても、チャナソンクラーム寺と、ナコン・クアンカン所在の寺院だけなのである。この「カナ」に属する僧は、その徳から見ても、数の少な

いことから言っても、さしての発展は見られない。監督長老がとどめても、(僧は)離れてしまうので、一つの「カナ」として尊敬されるところが少ない。そこでモーン寺はいずれも所在地の大管区に所属してしまっている。「カナ・ラーマン」は、名のみの存在である。

(三) 僧位 samanasak について

「ソムデット・プラサンカラート Somdet Phrasangkharāt」すなわち「法王」という職は、古くから存在し、三世王(一九二四〜五一)の時まで任命されていたが、四世王(一九五一〜六八)の時代になって、クロムプラ・パラマーヌチットチノーロット親王 Somdet Kromphra Paramānuchitchinōrot が、「ソムデット・プラマハーサマナ〔法王が王族である場合の呼称(注)〕」に任命された。親王が逝去されて後は、「ソムデット・プラサンカラート」も、「ソムデット・プラマハーサマナ」も、いずれも任命されぬまま空席となっていた。五世王(一八六八〜一九一〇)の時、クロムプラヤー・パワレートワリヤロンコン親王が「ソムデット・プラマハーサマナ」に任命されるとともに、ワット・ラーチャプラディットのプッサテーワ比丘ソムデット・プラアリヤウォングサーカタヤーンが「ソムデット・プラサンカラート」に任ぜられた。これ以後、この二職への任命は行なわれず、「ソムデット・チャオカナ・ヤイ」すなわち後世の大管区長に相当する役職名をもった僧が、まったく独立に(それぞれの所轄地区の)サンガを統轄していた。この状況は四世王時代と同様で、サンガの総括的な監督の責任は、文部大臣がこれを負っていた。特別に重要な事項については、文部大臣は国王陛下御裁可を得てこれを処理する。別言すれば、文部大臣がサンカラートの事務を代行していたのである。現に、本法律制定の時点においては、「ソムデット・プラサンカラート」も、「ソムデット・プラマハーサマナ」も、いずれも空席で、四名の「ソムデット・チャオカナ・

ヤイ」がたがいにまったく独立にサンガを統轄していた。

「ソムデット・プラマハーサマナ」と「ソムデット・プラサンカラート」は、どう違うのであろうか。もともとは、「ソムデット・プラサンカラート」という一つの呼称しかなかった。三世王までは、王族がこの位に就くことはなかったが、四世王の時、クロムプラ・パラマーヌチットチノーロット親王が、ソムデット・プラサンカラートに任命されるにあたり、これを特別に待遇する必要が生じソムデット・プラサンカラートが通常受ける三重の天蓋よりさらに上級の五重の天蓋を許すこととし、その名も、ソムデット・プラサンカラートではなく、「サマヌタマハーサンカパリナーヨック Samanutamahāsangkhaparināyok」と称した。これが、王族が、ソムデット・プラサンカラートすなわち法王の職に就任した最初の事例である。その後、二名の王族が「サマヌタマハーサンカパリナーヨック」に任命されている。すなわち、五世王時代におけるクロムプラヤー・パワレートワリヤーロンコン親王と、今上陛下の御代における筆者の二人である。「ソムデット・プラマハーサマナ Somdet Phramahāsamana」という呼称は、（とくに上級の）王族が「マハーサマヌタマーピセーク Mahāsamanutamāphisēk」と呼ばれる儀式によって、ソムデット・プラサンカラートすなわち法王の職に任じられた時に与えられる呼称で、筆者をもって嚆矢とする。通常のソムデット・プラサンカラートの場合には、三重の天蓋のみが許される。

「ソムデット・プララーチャーカナ Somdet Phrarāchākhana」には、二階級がある。すなわち、「ソムデット・プララーチャーカナ・チャオカナ・ヤイ Somdet Phrarāchākhana Chaokhana Yai」つまり「大管区長ソムデット・プララーチャーカナ」と、「ソムデット・プララーチャカナ・プーチュワイ Somdet Phrarāchākhana Phūchuai」つまり「大管区長補のソムデット・プララーチャーカナ」がそれである。後者は、臨時に任命される。たとえば、五世王の時、「チャオカナ・ヤイ」の職がまだ空席になる以前に、ワット・ラーチャブラナのプラタンマワロードム（セエーン）

が、ソムデット・プラプッタコーサーチャーンとなり、「北部大管区長補」に任ぜられた。そして、「大管区長」が空席となった時に、「大管区長」に昇格したという例がある。また、四世王のとき、ソムデット・プラプッタコーサーチャーン（タム）が中央大管区長補に任命されたが、同一の事情によるものであろう。ソムデット・プラプッターチャーンは、森林部の監督長老にすぎない。

「上級プララーチャーカナ Phrarāchākhana」には四階級がある。すなわち、

(1) 大管区次長級のプララーチャーカナ
(2) 「タンマ位」のプララーチャーカナ
(3) 「テープ位」のプララーチャーカナ
(4) 「ラート位」のプララーチャーカナ

がそれである。(1)〜(3)の三階級の歴史は古いが、(4)の「ラート位」のプララーチャーカナは、五世王の時に制定され、全部で四階級となった。

「下級プララーチャーカナ」には三種類がある。すなわち、

(1) プララーチャーカナ・パリエン（パーリ語試験合格者）
(2) プララーチャーカナ・サマタ（瞑想法にすぐれた者）
(3) プララーチャーカナ・ヨック

これらの三種はいずれも同格であるが、一応の順位を付している。もともとは、プララーチャーカナ・パリエン、プララーチャーカナ・ヨック、プララーチャーカナ・サマタの順であった（プララーチャーカナ・ヨックとは、教法に通じているが、パリエンの試験を受験しない者を言う）。その後、プララーチャーカナ・ヨックに、パーリ

語の出来ない者の数が増したため、五世王の時、順序を変更して、プララーチャーカナ・サマタが第二位となり、プララーチャーカナ・ヨックは三位に落とされた。

ソムデット・プラマハーサマナ（高級王族である法王）およびソムデット・プラサンカラート（平民である法王）は、バンコクに在住する。ソムデット・プララーチャーカナおよび上級プララーチャーカナも、ほとんどがバンコクに在住している。例外は、アユタヤ在住のプラタンマラーチャーヌワットである。この位をどれと同等に取り扱うかは勅旨による。「テープ位」と同等とされたこともあるが、おおよそ「タンマ位」に準じた位とされている。このほか、五世王の時に一度、プラタンマラーチャーヌワットを、ソムデット・プラプッタコーサーチャーンに任じた事例がある。また「テープ位」のプララーチャーカナをアユタヤに留めておいた例もある。

下級プララーチャーカナの中には、バンコクを離れて、地方に在住する者もいる。また地方在住の僧をこれに任ずる場合もある。

「プラクルー Phrakhrū」には、「バンコクのプラクルー」と「地方のプラクルー」の二種の別がある。「バンコクのプラクルー」の順位はつぎのとおりである。

(1)「ソムデット・プラマハーサマナ」、「ソムデット・プラサンカラート」、「大管区長」の「プラクルー・パラット Phrakhrū Palat」に勅任されたプラクルー。

(2)「大管区次長」の「プラクルー・パラット」に勅任された「プラクルー」および、官寺の住職である「プラクルー」。

(3)　特任プラクルー。位階は高いが、(1)、(2)と同等の扱いをうける。

(4)「私立寺院」の住職である「プラクルー」。

「地方のプラクルー」の順位は、つぎのとおりである。

(1) 「県サンガ管区長」である「プラクルー」。(サンカパーとしての位を有す)

(2) 「県サンガ管区次長」待遇の「管区長」である「プラクルー」および、各県サンガにおいて、(管長の事務補佐として任命される)「次長」であるプラクルー。

「ソムデット・プラマハーサマナ」、「ソムデット・プラサンカラート」、「ソムデット・プララーチャーカナ」、「上級・下級のプララーチャーカナ」、「プラクルー」は、いずれも勅任の僧位である。「ソムデット・プラマハーサマナ」あるいは「ソムデット・プラサンカラート」は、いずれか一名である「ソムデット・プララーチャーカナすなわち大管区長」は四名。「大管区長補佐」は、時に応じて任命される。「上級プララーチャーカナ」は、各階級につき四名を定足数とする。「下級プララーチャーカナ」は、定員はない。ただ、仄聞するところでは、「ソムデット・プララーチャーカナ」、「上級プララーチャーカナ」を含め、全部で「プララーチャー」の数が、八十名を越えることがないという。この数は、ブッダの「八十弟子」の数と一致する。しかし、後世では、この数を越えている。

「プラクルー・パラット」の数は、二階級共「管区長」の数と同数である。「県サンガ管区長」である「プラクルー」は、各県につき一名。「官寺の住職であるプラクルー」、「特任プラクルー」、「県サンガ管区次長であるプラクルー」、これらのプラクルーには定員がない。「私立寺院の住職であるプラクルー」は、個個人に特有のものである。

「ソムデット・プラサンカラート」、「大管区長」は、国王から金版の任命状 suphannabat を下賜される。「大管区長補佐」について、五世王にうかがったところによれば、すでに銀版の任命状 hiranyabat を国王から下賜され

ている者であれば、金版の任命状が下賜される。もし、これを受けていない場合には、銀版の任命状が下賜される。しかし、任命の実例を見ると、すでに銀版の任命状を受けた者ばかりなので、いずれも金版の任命状が下賜されている。聞くところでは、四世王の時、ソムデット・プラプッタコーサーチャーン（チム）が、銀版の任命状しか下賜されなかった事例があったという。これは、おそらく右の基準に依ったものであろう。

「大管区次長」は、銀版の任命状を受ける。ただし、当人が（王族の）モムチャオ、モムラーチャウォングであれば、金版の任命状が下賜される。右以外は、いずれも通常の任命状 sanyābat が下賜される。

「プラ・パリエン」の任命も勅旨により、格付けも一定しているが、サンガの行政の中では、一定の職をもつものではない。

これらの僧位を付与された高僧たちは、それぞれの階級に応じた従僧を持つことが勅許される。従僧は、「ソムデット・プラマハーサマナ」、「ソムデット・プラサンカラート」、「大管区長」、「上級プララーチャーカナ」については、「プラクルー・ターナーヌクロム（プラクルーである従僧）」、「下級プララーチャーカナ」および「プラクルー」の従僧は、「プラ・ターナーヌクロム（単なる従僧）」と呼ぶ。

「ソムデット・プラマハーサマナ」あるいは「ソムデット・プラサンカラート」は以下の十五名の「プラクルー・ターナーヌクロム」を持つ。

(1) 右プラクルー・パラット　一名
(2) 左プラクルー・パラット　一名
(3) 常施食一級の下賜をうけるプラクルー　二名
(4) 常施食二級の下賜をうけるプラクルー　四名

(5) プラクルー・ウィナイトン winaithon　一名
(6) プラクルー・ウィナイタム winaitham　一名
(7) プラクルー・クースウォット khū suat　二名
(8) プラクルー・ソング song　一名
(9) プラクルー・サム samu　一名
(10) プラクルー・バイディカー baidikā　一名

「ソムデット・プラサンカラート」の従僧は、これらに「プラクルー・パラット・クラーング」一名が加わって、総計十六名となる。この数は、伝統的なものではなく、近年制定された追加である。「プラクルー・パラット・クラーング」という職は、ラタナコーシン朝のソムデット・プラサンカラートの従僧群の中に見られるが、右・左という古来の区分からはみ出している。しかも名前がない。アユタヤ時代にはこの職は存在していなかった。もし、「中央大管区」のための職であるならば、「タマユット大管区」のほうに追加されてもよいように思われるが、余計である。そこで、わたしが法王としての任命の儀式を終えた時、これを廃止して従前のソムデット・プラマハーサマナの従僧の数に等しい十五名のみと定めた。

「大管区長」の従僧はつぎの十名である。

(1) プラクルー・パラット　一名
(2) プラクルー・ウィナイ winai　二名
(3) プラクルー・クースウォット　二名
(4) プラクルー・ロング rong　二名

(5) プラクルー・ソング　一名
(6) プラクルー・サム　一名
(7) プラクルー・バイディカー　一名

「大管区長補佐」の従僧はつぎの「大管区次長」の従僧と同数の八名とする。

「大管区次長」の従僧は「大管区長」の従僧から、プラクルー・ロングの二名を減じた八名である。

「タンマ位のプララーチャーカナ」の従僧は、もと

(1) 欽賜名のないプラクルー・パラット　一名
(2) プラクルー・ウィナイ　二名
(3) プラクルー・サム　一名
(4) プラクルー・バイディカー　一名

の計五名であったが、五世王の時、「プラクルー・ソング」一名を追加して六名となった。

「テープ位のプララーチャーカナ」の従僧は、「タンマ位」より「プラクルー・ウィナイ」の二名を除く計四名。

「ラート位のプララーチャーカナ」の従僧は、さらに「プラクルー・ソング」を減じた三名である。

以上が高僧の任命状に記載される勅許の従僧数である。

つぎにこれ以外の高僧に許される従僧の数について述べる。

「住職であるプララーチャーカナ」は、「プラパラット」、「プラサム」、「プラバイディカー」という計三名の従僧を持つ。「住職でないプララーチャーカナ」では、「プラバイディカー」を減じた二名の従僧がみとめられて

いる。「上級プララーチャーカナ」であっても住職でない場合にはこれと同様にバイディカーを任命しない。バイディカーは、各寺院につき一名が任命されることになる。

「官寺の住職であるプラクルー」は、「プラパラット」以外の二人が従僧となる。

「私立寺院の住職であるプラクルー」には従僧は認められるべきではないが、「官寺の住職であるプラクルー」に準じた「従僧」を持っている。ただし、これには位階もなく、トライピー traipi の下賜もないので、問題はない。

「県サンガ管区長であるプラクルー」は、「サンカパーモーク」の僧位を有し、「プラパラット」、「プラウィナイトン」、「プラウィナイタム」、「プラサム」、「プラバイディカー」各一名、計五名の従僧を持つことが許されている。

「県サンガ管区次長に準じた位をもつ県サンガ管区長であるプラクルー（プッターン花紋様の扇を持つ）」は、「プラウィナイ」の二名（「プラウィナイトン」、「プラウィナイタム」）を減じた三名の従僧を許される。

しかし、県によっては、「プラクルーサンカパーモーク」の場合と同様、五名の従僧を持つ場合がある。この場合も、位階扇を与える必要がなく、問題はおこらない。なお「県サンガ管区次長であるプラクルー」の従僧は三名である。

「プラクルー・パラット」と「特任のプラクルー」には、従僧は許されない。

「大管区長」、「プララーチャーカナ」、「勅任のプラクルー」、「従僧に任命されたプラクルー」の名は、クロムプラ・ダムロンラーチャーヌパープ親王がプラヤー・プルッターティボディ（オーン）に命じて編纂させた僧位録に掲載されているので、参照されたい。しかしながら、注意すべきは、従来編纂されて来た僧位録には、これ

らの定足数の定めがなく、その都度の任命にしたがって名前を記録しているので、規定の数より多い場合がままある。たとえば、わたしの発見した事例では、一八八九年、ラーマ五世王治下にあって「南部大管区」の組織の整備を行なった際、ナコンシータマラートではプラクルーが五名、ソンクラーでは同じく三名いたのに対して、小県であるパタルンにこれら二つの大県より多い五名のプラクルーが存在していた。古い僧位録ではこれがさらに増えて六名となっていた。おそらく、アユタヤ時代には監察が行き届かなかったのであろう。上申があってこれを許し、そのまま僧位録に記載したのではあるまい。「プラクルー」の任命は、「地方役人 kromakan」同様、地方長官が行なって来たのであるから、後世僧位録が編纂されるに際し、これらの任命が含められたものにちがいない。

㈢「常施食 nitayaphat について」

これらの各僧位をもった高僧は、最高位から「下級プララーチャーカナ」、「首都の官寺の住職であるプラクルー」まで、すべてに「常施食」が下賜される。「常施食」とは「食費 khā ahān」の意味である。地方のサンガ管区長であるプラクルーは、官寺を統轄し、あるいは官寺に止住しないかぎり、「常施食」を与えられることがない。一世王は、かつて、係を定めて、僧に食物を布施させようと試みたが円滑に事が運ばず、方法上限度があることが判明したのでこれを中止し、伝統的方式にしたがい「常施食」と呼ぶ食費を下賜することとした。「常施食」とは、純然たる「食費」として下賜されるものであったから、その額は僅少であった。地方在住のプラクルーは「常施食」を受けず、毎月一人につき一タング（約二十立）の精米を王室倉庫から受領した。この現物支給が、現金支給に変わったのは、五世王の時、王室倉庫が廃止されて以降のことである。「執事人」 waiyawatchakōn

に現金を与えるという方式に切り換えることによって便利になった。その結果、地方在住のプララーチャーカナや官寺止住のプラクルーも、「常施食」の下賜を受けられることになった。「常施食」の率は一定していない。ある階級の僧に対して増額の行われたこともある。ソムデット・プラサンカラートでありながら、月額五タムルング（二十バーツ）しか支給されなかった例もあったと聞く。わたしが僧位を得てからも、支給率が増えた経緯がある。五世王時代の「常施食」の率は左記のとおりであった（いずれも月額）。

(1) 法王（ソムデット・プラマハーサマナおよびソムデット・プラサンカラート）……十二タムルング（四十八バーツ）。

(2) 大管区長……七タムルング（二十八バーツ）。特別の場合十タムルング（四十バーツ）。のちに、一律に十タムルングとなり、例外がなくなった。

(3) 大管区長補佐……大管区長と同額のものもあれば、大管区次長と同額の者もあった。

(4) 大管区次長……はじめ六タムルング（二十四バーツ）であったが、のちに増額され、七タムルング（二十八バーツ）となる。

(5) 「タンマ位」のプララーチャーカナ……はじめ四タムルング三バーツ（十九バーツ）であったが、五タムルング（二十バーツ）となり、さらに七タムルング（二十八バーツ）に増額された。

(6) 「テープ位」のプララーチャーカナ……はじめ四タムルング半（十八バーツ）。のちに、六タムルング半（二十六バーツ）となる。

(7) 「ラート位」のプララーチャーカナ……はじめ四タムルング一バーツ（十七バーツ）であったが、のちに六タムルング（二十四バーツ）となる。

(8)「パリエン」であるプララーチャーカナ……もとプラヨーク九段～四段は、一律に四タムルング（十六バーツ）であったが、のち各段ごとに増額され、五～六段は各段につき一バーツ増、七段は二バーツ増、八～九段は各段につき一バーツ増となり、その結果、最高額（九段）は五タムルング二バーツ（二十二バーツ）、最低額（四段）は従来通りの四タムルング（十六バーツ）となった。

(9)「プラヨーク三段位」をもつプララーチャーカナ……三タムルング半（十四バーツ）。

(10)「プララーチャーカナ・ファイ・サマタ」、「プララーチャーカナ・ヨック」、「法王および大管区長のプラクルー・パラット」……いずれも、三タムルング（十二バーツ）。

(11)大管区長補佐のプラクルー・パラット……二タムルング半（十バーツ）。

(12)大管区次長のプラクルー・パラット、官寺の住職であるプラクルー、一級従僧であるプラクルー……二タムルング（八バーツ）。

(13)特任のプラクルー、二級従僧であるプラクルー……一タムルング半（六バーツ）。

(14)「パリエン」である僧……四段を六バーツとし、以後、各段ごとに二バーツ増。六段はもと増額されなかったが、のち七段から一バーツをもって増額された。九段は最高額で三タムルング半（十四バーツ）〔すなわち、はじめ、四段六バーツ、五段六段八バーツ、七段十バーツ。八段十二バーツ、九段十四バーツであったのがのちに六段が九バーツになったものと考えられる。

(15)「タンマ位」のプララーチャーカナのプラクルー・パラット……はじめ常施食なし。のち一タムルング（四バーツ）が下賜されるようになった。

以上のほか、特定の僧に対して特別増額が行なわれることがあり、また特定の階級について減額されることも

あった。

「常施食」とは、もともと階級を示すものではなかったが、後世に至ると、階級と不可分の制度となり、常施食の額が任命状に記載されるようになった。

㈣「寺院の建立について」

もともと信仰心のある者が寺院建立を出願する時には自ら所有する土地があればこれを寄進して寺院を建立することができたのであって、現在のように、寺院を建立しようとする村を統轄する管区に対して、サンガの止住を懇請する必要はなかった。知己の僧があればその僧に対して、止住を懇請するもよく、あるいはいずれかの寺の知己の僧に委嘱して建立した寺院に止住する僧を求めることも出来たのである。寄進者から止住を懇請された僧はその寺に赴いてそこに留まり、新寺に止住する僧の招請を委任された僧は、サンガを構成するに要する一定数の僧を求めたのである。このように、「小寺」と呼ばれる寺院の場合には建立者の志のおもむくままに新寺を建立することが出来た。しかし、その「小寺」に結界地を設けて、布薩、自恣、僧伽羯磨を行なう段になると、戒律に定められた手続きに従うと、結界地の勅許を受けなければならなくなる。四世王の時までは、役人が結界地の指定を行なうだけであったが、四世王以降は、勅許状に基づいて、所管の長官が結界地指定の命令を発出するようになった。勅許の申請者は、建立者自身でも、住職となるべき僧でもよく、また両者が共同で署名申請してもよいのであって官側から特別の措置がとられることもないまま申請通りの勅許が得られるのがつねであった。

近年における寺院の建立は、政府が関与するようになってきている。建立者が発願して寺院を建立すると、（それだけではすまず）その寺院はいずれかの寺院の管轄下におかれなければならないのである。それは同一県の寺

院の場合もあれば、他県の寺院であることもある。いずれにせよ、サンガの統轄下におかれることになる。もっとも、まだ混乱した状況にあるが……。

こうして寺院が建立されても、それが当該地域にとって好ましくない場合がおこる。たとえば、一地域に必要以上の数の寺院が出来る場合がそれである。地域の住民は、もともとある寺院で儀式を行なっていたのが、その儀式に加わることを喜ばない者が新しい寺を建てることがある。またこれ以外にも、寺院の建立を何かの手段として利用しようということもある。一地方にあまり多くの寺院があると、信者の奪い合いが発生し、対立する派閥が形成されるようになる。能力のある住職の寺には大勢の人が出かけるが、住職の力が弱ければ競争に勝てず、寺は衰微してしまう。とくに、優勢な寺がない場合には、共存も可能であろうが、お互いに発展しないという事態が起こる可能性もある。建立した寺院が荒れはてているのをよく見受けるが、これは、一度寺院とした以上、これを他に転用することも出来ないからで、恒久的な建築物が放置されているのは、仏教を信奉する者にとって嫌悪すべきことである。アユタヤや、ナコンシータマラートには、こうした寺院が多く、見苦しい。

一つの宗派の寺院であったものが、別の宗派に移ることがある。たとえば、マハーニカーイ派の寺院がタマユット派の寺となる場合などで、これには移籍許可を申請する必要はない。

(五)「子弟の教育について」

寺院は、宗教のみならず一般社会にとっても教育の場である。宗教上の学習には、二種の別があって、その一つは聖典の学習、これは「カンタトゥラ Khanthathura」と呼ばれる。もう一種は瞑想法の学習で、「ウィパッサナートゥラ Wipatsanāthura」と呼ばれている。いにしえにおいては、こうした学習の二区分にしたがって、「都市

部」と「森林部」の区別が生まれたのである。「都市部」の寺院は人家の近傍にあり、「カンタトゥラ」すなわち聖典の学習をもっぱらにする僧である。一方、「森林部」は「森林」の中に住む僧であって、「ウィパッサナートゥラ」、つまり瞑想法の修行に専心する僧である。これらの学習の各分野は、寺によってそれぞれに特徴があり、たとえば、ボーウォンニウェート寺は、かつて学問寺としての名声が高かったし、ラーチャシッターラーム寺は、瞑想法で知られていた。プラチェートポン寺やマハーターート寺などの大寺院では、双方の学習が行なわれており、カナ・クティという瞑想法を専修する僧の僧房があるなど、一寺院の中に、二つまとめられている。長い歴史を見る間に、このうち一方が優勢となり、たとえば上記の寺院について言うならば、マハーターート寺では学問が、プラチェートポン寺も同様学問で名高く、瞑想法の実践は衰微して数名を数えるのみとなり、カナ・クティも荒れ果ててしまった。寺院の中には学僧の居処となっている寺もある。これら二種の学習は、ビクたる者のすべてが学び、師は弟子を導かねばならぬのが建前であるが、現実では、すべての寺においてその学習が可能なのではない。それは寺の数と比べて、教師たり得る僧の数が足りないからである。教師をもっている寺院の場合でも、現実に有効に利用されている場合はむしろ少ない。その器量才覚によると言うべきか。

世俗の教育についてみるならば、寺院は家庭の子弟の学習の場である。しかし、これは保護者が（特定の僧に）子弟をあずけ、ビクはあずけられた子供を教育するというように個人次第であって、寺院としての事業ではない。教える知識内容にしても、程度の高低は教師である僧によってまちまちである。五世王の御代に文部省の一局として教育局が設置され、一般国民の知識の振興がはかられた。教育局は、手はじめに、首都の各寺院に学校を設けたが、これはサンガの仕事とは関係がなかった。一八九八年、国民教育を全国の地方に普及させる議が起こり、わたしに寺院教育統轄の勅命が下された。その趣旨は、僧はすでに教育に協力しているが、制度として

不備な点が多い。たまたまその頃、地方の諸国を州に編成する計画が進んでいたので、各州の一名の僧を、視学僧として任命し、わたしの指揮下におこうという計画を立てた。政府側からはクロムプラ・ダムロンラーチャーヌパープ親王（当時クロムルアング）が本計画の後援者に任ぜられた。当時の改革は、個人の教師（僧）による教育を、寺院の事業とするもので、住職に監督の責任を課し、学校建設の力がある寺院には補助金を与えてその建設を推進し、（こうして創設された）寺院学校を、小区、区、県、州の各単位で統合していくという計画であった。この計画は、当時のわたしの力でも実現可能な計画と考えられたので、ダムロン親王とわたしとにその任務が課されたのだが、教育の整備だけを単独に進めることは障害が大きく、サンガの統合とあわせて推進すべきであるという結論に達した。本法が制定された理由の一つもそこにある

ある種の技芸は寺院に保存されていて、寺院はその伝承の場でもあった。しかし、こうした（伝統的）技芸は、文字を中心とする学問の勢いにおされて後退し、寺院の人々も学問一点ばりになってしまった。それは瞑想法が、聖典の学習に圧倒された事情に似ている。

(六)「出家と還俗について」

出家を希望する者は、どの寺で得度を受けるにせよ、当該の寺の住職に挨拶し、各自の主人に別れの許しを得れば、その寺院あるいは別の寺院から親教師、羯磨師、教職師等を決めることによって、定めの日に得度を受けることができる。

五世王の時代、親教師はサンガ管区長および文部省によって任命されるようになった。親教師は、得度志望者に身許保証人を要求するのが慣例である。身許保証人は出家者についての一切を保証しなければならない。当人

が宮内官の場合を除き、当時はまだ官の許可証を必要とはしなかった。宮内官が出家に際して許可証を要求されたのは四世王以来の慣行である。その後、各自の居住地の役人が、出家志望者に対し、許可申請を要求するようになり、本法が制定された時には、すでにこれが慣例化していた。都合によっては、別の寺院で得度式を行ない、定めた寺に移ることは認められていた。得度式終了後、止住先の寺の住職の許に身分を登録するのがしきたりである。新出家者の教誡は住職の任務である。還俗の際は、その住職に別れの許しを乞うた後、儀式はその寺で行なうことも、あるいは他の寺で行なうことも、次第により許されている。

ある寺のビクが他の寺院に移動するためには、受け入れ先の寺の住職の許可があれば移動可能である。この場合、慣例として受け入れ先の寺の住職は保証人を要求し、同様に登録を行なうのが慣例となっていた。

マハーニカーイ派のサーマネーラは、デック・ワット（俗人の寺子）と大差はない。出家は、住職の一存で出来、保証人や許可証を必要とせず、還俗も容易であった。

タマユット派では、ビクの場合もサーマネーラの場合も、本人の自由にまかせず、サンガのこととして厳重に取り扱った。他の寺院から僧を受け入れる際には身分証明書などの厳重な審査を行なった上で受け入れた。サーマネーラについても、布薩、自恣、僧伽羯磨を除けば、ビクと共に、訓練を受ける機会を与えた。

デック・ワット（寺子）の受け入れは住職とその子供の保護者の間で定められる問題である。デック・ワットを止める場合についても、同様であった。

これまで述べてきたのは大方の寺院における慣行で、これよりはるかにすぐれた慣行をもつ寺もあったであろうし、またはるかに劣る寺もあったに違いない。

この解説を読んだ者は、本法の内容を明らかに理解することができるであろう。本法の条文の中には、さらに

説明を加える必要のあるものもあろう。サンガ管区長でさえ、誤解していたということもあった。さらに、本法制定後に、変わったところもある。たとえば、法王の任命もそれ以後のことであったし、中央大管区を拡大したことなどがそれである。それゆえ、本法に基づいて執務する者が理解できるよう、わたしは必要な条文に注を加えたのである。

ビクは、戒律をもってその身を律する法とするばかりでなく、サンガに関する特定の法および一般人を対象とした国法の適用をも受けなければならないのである。そして、そのほか戒律および国法に抵触しない世俗界の慣習をも尊重しなければならない。以上要約するに、ビクたる者は、三つの法の支配を受けるのである。すなわち、国法、戒律、慣習がこれである。本法は、国家の法である。それゆえその内容を理解して、正しくこれを遵守すべきものである。

クロム・ワチラヤーナワローロット（署名）

仏暦二四五七（一九一四）年七月十五日

四　「仏暦二四八四年サンガ法」

アーナンタマヒドーン国王の御名のもとに、（仏暦二四八〇年八月四日付人民代表議院議長布告に基づき）摂政団、すなわちアーティットティップアーパー、陸軍大将ピットジェントーラョーティンは、今上陛下の治世第八年目に当たる仏暦二四八四年十月十四日これを印す。

人民代表議会がサンガ法をより適切に改正すべしと議決したことに基づき、国王陛下は、人民代表議会の助言

と承認を得て、以下のごとく法律を制定せしめ給う。

総則

第一条　この法律は、「仏暦二四八四年サンガ法（Phrarātchabanyat Khana Song Phutthasakkarāt 2484）」と称する。

第二条　この法律は、官報に告示された日から発効する。

第三条　この法律施行の日以降、現行法令および規則のうち、この法律に定められているもの及びこの法律に抵触するものはこれを廃止する。

第四条　この法律の主管大臣は文部大臣とする。文部大臣はこの法律にしたがい、その職務を遂行するため省令を発する権限を有する。省令は、官報に告示されたとき発効する。

第一章　法王

第五条　国王は、法王 Somdet Phra Sangkharāt を任命する。

第六条　法王は、サンガの最高権威者 Sakonmahasangkhaparināyok の地位にあり、この法律の条規にしたがいサンガを統轄する。

第七条　法王は、サンガ議会 Sangkhasaphā の助言に基づき、サンガ律 Sangkhāyat を定める。

第八条　法王は法臣会議 Khana Sangkhamontrī を通して、サンガの行政を統轄する。

第九条　法王は、サンガ裁判所 Khana Winaithōn を通じて、サンガ内の紛争を裁定する。

第十条　法王位が空位の場合、あるいは法王が一時的に任務を遂行できない場合は、主席法臣 Sangkhanāyok または法臣 Sangkhamontrī が法王に代わってサンガを統轄する。

第二章　サンガ議会

第十一条　サンガ議会（Sangkhasaphā）は、左記の資格のいずれかをもつ四十五名を越えない数の議員 Samāchik をもって構成する。すなわち、

(1)「タンマ」位以上の長老

(2)　一級プラカナーチャーン

(3)　一級パリエン

もし定数を越えるときは、(1)、(2)、(3)の順位および臘次順にしたがう。

第十二条　通常議会においては、会期ごとに法王がサンガ議会の議決に基づき、サンガ議会議員の中から一名を議長に、一名もしくは数名を副議長に任命する。

議長及び副議長の任命に際しては、文部大臣が副署する。

第十三条　サンガ議会議長は、規則に従って議会を運営する義務を負う。副議長は、議長が不在または義務遂行不可能の場合、議長の職務を代行する義務を負う。

議長及び副議長が任命されていない場合、または議長及び副議長が不在の場合には、議員は当該の会議時のみのための議長を互選によって定める。

第十四条　サンガ議会の会議は、毎回総議員数の半分を下らない議員の出席をもって定足数とする。

サンガ議会の会議は、毎回、戒律 phrawinai に抵触しないかぎり、内閣総理大臣、文部大臣、もしくはその代理人が会議を傍聴し、またその会議において説明を行なうことができる。

第十五条　サンガ議会議員は、つぎのいずれかに該当するときその資格を失う。

(1) 死亡
(2) 還俗
(3) 辞任
(4) サンガ議会が出席議員の三分の二以上をもって罷免を決定したとき、

第十六条　サンガ議会会議が受理し審議する案件は、次の三者によって提出される。すなわち、法臣会議、文部省、及びサンガ議会議員がこれである。サンガ議会議員が案件を提出しようとする場合には、主席法臣の承認を必要とする。

第十七条　この法律または律蔵に特別に定めのないかぎり、案件の議決は多数決を原則とする。

投票においては、一名の議員が一票を行使する。投票数が同数の場合、その会議の議長が最終決定を下し、またはその案件を保留する権限を有する。

ただし、戒律の解釈について、疑問のある場合には、戒律を守るようこれを解釈し、議決を行なわないものとする。

第十八条　一年間に開会される通常会期を一期とするか、または複数期とするかは、議会においてこれを定める。通常議会は一期について、三十日を越えない期間とする。ただし、法王はその会期を延長することができる。

初回の会期の開会日は、文部大臣がこれを定める。

第十九条　法王は、会期にしたがってサンガ議会会議を召集し、これを開会する。

会議の開会および閉会は、法王が出席して行なう。ただし、主席法臣に代行を命じることができる。

第二十条　必要の際には、法王はサンガ議会の特別議会を召集することができる。

また、法王は文部大臣の要請があるとき、サンガ議会特別議会を召集する。文部大臣の要請による特別議会の召集には文部大臣が副署しなければならない。

第二十一条　サンガ律は、以下の場合にこれを定める。

(1)　戒律を実践する方法を定める場合。

(2)　サンガ律として制定することが法律によって規定されている場合。

第二十二条　サンガ律 Sangkhayat、サンガ規則 Katikāsong、法省令 Kot Ongkān、法王命令 Phrabanchā Somdet Phra-sangkharāt、省令 Kot Krasuang、施行規則 Khōbangkhap、及び施行細則 Rabiap は、戒律に抵触してはならない。

サンガ律は違反行為を定め、戒律及びサンガ律に違反する行為を行なった出家者に対する罰を規定する。この規定は戒律の定める罰とは別個である。

第二十三条　戒律及びサンガ律に対する違反行為に関して、サンガ律に定められる罰は、次の七種類とする。

(1)　強制還俗の上、再出家を禁止

(2)　強制還俗

(3)　「駆出羯磨」(papphāchāniyakam)

(4)　休職または免職

(5)　拘禁

(6)　寺院内懲役

(7)　贖罪

第二十四条　サンガ議会がサンガ律の起草を終えたとき、主席法臣は、これを法王に提出してその署名を求める

ものとする。

サンガ律はサンガ布告 Thalaengkān Khana Song をもって告示された時から発効する。

法王がサンガ律案文に賛成せず、主席法臣がこれを提出した日から起算して十五日以内にサンガ議会に差し戻されるか、あるいは、十五日以内に差し戻しが無い場合、サンガ議会は該当案文を再度審議の上、秘密投票によって修正の可否を決定しなければならない。サンガ議会が原案通り議決を行なったならば、再度当該サンガ律案を法王に提出するものとする。法王が七日以内に署名を行なわない場合には、文部大臣がこれを審議し、適当と認めた場合には、そのサンガ律案を七日以内にサンガ議会議長に回付する。この場合、サンガ議会議長がサンガ律の告示に署名すれば発効する。

第二十五条　サンガ議会はサンガ議会の職務またはサンガに関する業務を遂行し、これを審議し調査することを目的として、サンガ議会議員の中から常任委員を選任し、サンガ議会議員であるビク、またはサンガ議会議員でないビクの中から特別委員を選任する権限を有する。

前記委員会の会議は、過半数委員の出席をもって定足数とする。

第二十六条　サンガ議会は、この法律の条規を運用するために、サンガ議会の議事および審議規則を定める権限を有する。

第二十七条　サンガ議会、サンガ議会委員会、法臣会議または法臣会議の設置した委員会が秘密会において審議した事項の内容の公開は、文部大臣の許可を得た時のみこれを行なうことができる。

第三章　法臣会議 Khana Sangkhanontri

第二十八条　法王は、一名の主席法臣 Sangkhanāyok 及び九名を越えない法臣 Sangkhamontri からなる法臣会議を

任命する。

法臣会議の任命は、文部大臣がこれを副署する。

第二十九条　主席法臣及び法臣のうち、少なくとも四名は、サンガ議会議員の中から選ばなければならない。その他は、とくに学識経験あるビクの中から選ぶものとし、必ずしもサンガ議会議員たることを要しない。

サンガ議会議員でない法臣は、サンガ議会に出席し意見を述べることが出来るが投票権はない。

第三十条　主席法臣はサンガ行政についての責任を負う。また、各法省の長官に任命された法臣は、所管法省を統轄する責任を負う。すべての法臣は、法省の長たると否とを問わず、法臣会議のすべての行為に対し、連帯責任を有する。

第三十一条　法臣会議はその在任期間が満四年に達したとき、総辞職したとき、または主席法臣がその資格を終了したとき、サンガ行政担当の職を辞さなければならない。辞職した法臣会議は新たに法臣会議の任命があるまで、引き続きその地位にあって職務を遂行しなければならない。

前記の場合のほか法臣は以下の場合にその資格を失う。

(1)　死亡

(2)　還俗

(3)　辞任

(4)　文部大臣の辞任要求

第三十二条　法王はサンガ律の規定にしたがい、サンガ規則を定める権利を有する。

第三十三条　サンガの中央行政機構としての法省をおく。

(1) 行政法省
(2) 教育法省
(3) 布教法省
(4) 建設法省

サンガ律をもって、右記以外の法省を増設することができる。

各法省は、その統轄責任者として一名の法臣をおかなければならない。必要に応じて、副監督責任者として、副法臣を置くことができる。

第三十四条　サンガの地方行政制度は、サンガ律をもってこれを定める。

第三十五条　サンガ律の定めるところにより、各管区 phāk に監督長老 Chaokhana Truatkān を置く。

監督長老は、サンガ行政が戒律、サンガ律、サンガ規則、法省令、法律、施行規則、施行細則にそって運営されるよう、サンガ行政に関する業務を統轄し、命令し、助言を与える権限を有する。

第三十六条　第十二条、第二十条、及び第二十八条の規定に基づき、サンガに関するサンガ律、サンガ規則及び法王命令には法臣一名の副署を要する。

第三十七条　サンガ行政職である親教師 Phraupatchāya の任命、解任または転任は、サンガ律に規定された原則と方法によって行なう。

第四章　寺院

第三十八条　寺院には二種ある。

(1) 浄域設定の勅許をうけた寺院

(2)　小寺 Samnak Song

第三十九条　寺院の建立創設、合併、譲渡、移転及び閉鎖は省令による。

浄域の設定は勅許による。

第四十条　境内（thi wat）及び寺院に属する土地は以下のとおりとする。

(1)　境内。寺院の敷地及びその寺院の領域内の土地をいう。

(2)　寺領地。寺院の所有財産である土地をいう。

(3)　寄進地。寺院または仏教の利益のために寄進された土地をいう。

第四十一条　境内及び寺領地の所有権の移譲は法律によってのみ行ない得るものとする。

第四十二条　一寺院に一名の住職 Chao Āwāt を置く。適当ならば、一名または若干名の副住職 Rōng Chao Āwāt、住職補佐 Phūchuai Chao Āwāt を置くことができる。

第四十三条　住職は以下の任務を負う。

(1)　サンガ律、サンガ規則、法省令、法律、施行規則、施行細則にしたがい、寺務を統轄し、寺院財産を管理すること。

(2)　所轄寺院内に止住または寄留する出家者及び在家者が戒律、サンガ律、サンガ規則、法省令、法律、施行規則、施行細則にしたがって行動するよう指導監督すること。

(3)　出家者及び在家者に仏法と戒律を教え導くこと。

(4)　（在家者）の宗教行事に便宜を与えること。

第四十四条　住職は、以下の権限を持つ。

(1) 住職に無断で出家者または在家者が寺院内への立入りまたは止住するのを禁止すること。

(2) 住職の命令訓告に従わない出家者または在家者を寺院外へ追放すること。

(3) 寺院内に止住または寄留する出家者または在家者が、戒律、サンガ律、サンガ規則、法省令、法律、施行規則、施行細則に基づく住職の命令に違反した場合、当該の出家者または在家者に寺院内懲役または thambon または khōkhamātiōt の懲罰を科すること。

第四十五条　出家者はいずれかの寺院に所属し、かつ一定の住所をもたねばならない。

第五章　宗教資産 Sātsanasombat

第四十六条　宗教資産はつぎの二種に分けられる。

(1) 共有宗教資産　いずれの寺院にも帰属しない仏教共有の資産をいう。

(2) 寺院宗教資産　寺院所有の資産という。

第四十七条　共有宗教資産の管理維持は文部省の所管とする。

第四十八条　文部省は共有宗教資産のための年度予算を作成する。文部省は法臣会議の承認を得て当該予算を公布しこれを執行する。

第四十九条　寺院宗教資産の取り扱いは、法臣会議の承認を得て、文部省が制定した規則による。

第六章　サンガ裁判所 Khana Winaithōn

第五十条　サンガ内の諍事の審理および判決は、サンガ裁判所の所轄とする。

第五十一条　サンガ裁判所構成員の任命及び、諍事の審理判決の手続きは、サンガ律による。

第五十二条　サンガ裁判所は戒律及びサンガ律にしたがって諍事を自由に審理し判決する。

第七章　罰則

第五十三条　何人も、第二十七条に抵触する行為を行なった者は、三ヵ月以下の禁固刑に処する。

第五十四条　何人も、以下の各号に該当する行為を行なった者は六ヵ月以下の禁固刑に処する。

(1)　戒律に基づいて出家していないにもかかわらず、出家者を模倣した服装をすること。

(2)　出家をする権利を失った者が、その事実を秘匿して出家すること。

(3)　パーラジカに定められたにもかかわらず、出家者の服装をやめないこと。

(4)　強制還俗の最終裁定を受けたにもかかわらず、還俗しないこと。

第五十五条　タイ・サンガまたは他のサンガに属する僧を誹謗し、これを衰退させ分裂させるような行為を行なった者は一年以下の禁固刑に処す。

第五十六条　その職務の遂行において不正を行なった在俗補佐役は、刑法に規定する官吏の職権及び地位の不正利用の罪によって処罰される。

第八章　雑則

第五十七条　この法律の定めるところにより職務を遂行する地位に任ぜられた僧は、刑法にいう政府係官 Chao Phanakngān とみなす。

第五十八条　タイ国サンガ以外のサンガ行政は、省令の定めるところによる。

第五十九条　サンガ議会事務局及び法臣会議事務局の事務は、宗教局においてこれを行なう。このために宗教局は法臣会議に意見を提出する権限を有する。

経過規定

第六十条　経律の結集が完了するか、この法律発効の日から起算して少なくとも八年を越えないかぎり、古来信奉され実践されてきた教義 latthi を変更させるような、いかなるサンガ律、サンガ規則、法王命令、省令または施行規則もこれを制定することを禁ずる。

勅命副署者
ピブーンソンクラーム
内閣総理大臣

五　「サンガ法」にかんする政府声明

「仏暦二四八四年サンガ法」の施行にあたり、政府は国民各位に衆知せしめるため、以下の声明を行なうことを適当と考える。

わが政府が、仏教を称揚し、これにあらゆる援助を与えようと多大の努力を払ってきたことは、たとえば（マハーニカーイ、タマユット両派の大合同の期待の下に）プラシー・マハータート寺院を建立したことなどからも明らかに知られるところである。サンガ統治の改善については、従来「仏教保護奨励対策検討委員会」を設置して作業を続けて来たが、今般、主要な部分についてその作業が完成を見た。すなわち、本声明と同日付で官報に告示される「サンガ法」がそれである。今回制定された「サンガ法」は、さきにサンガの承認を得、また国会を通過成立したものである。本法の特徴は、戒律を犯さぬ範囲において、サンガの統治組織を、国家統治の方式

に近づけたことにある。サンガの統治を国家に準じて行なうことは、世尊御在世の当時より、用いられてきた方式であって、たとえば季節の数え方など、世尊の御制定になったさまざまな事項の中にこれを見ることができる。下って、ラタナコーシン王朝五世王の治世において、チュラロンコン大帝陛下は、「ラタナコーシン暦一二一年サンガ統治法」を御制定になったが、その序文の中においても、サンガの統治が、王国の統治と同様に、改正されるべきことが示されている。

いずれにせよ、本法はブッダの教法と戒律とを基本とするものであって、各条においても、教法と戒律とに違反した行為を許さないとの方針が貫かれており、戒律を厳重に遵守するためにあらゆる手段をつくすことを建前としているのである。

本法において喜ぶべきことは、経律の結集の実施を重視している点である。経律の結集が完了するか、あるいはおそくとも本法施行の日より八年以内に、（マハーニカーイとタマユットニカーイという）二つのニカーイ（派）が合同することが期待されている。（両派の）大合同は、僧俗双方、全国民の力によってはじめて実現されるであろう。そしてその実現はタイ国民、仏教徒のすべてにとってまことに慶賀すべきことである。

（仏暦二四八四年十月十四日官報に掲載）

六　「仏暦二五〇五年サンガ法」

プーミポン・アドゥンヤデート（署名）

仏暦二五〇五年、治世第十七年、十二月二十五日、公布。

プーミポン・アドゥンヤデート国王は、勅命をもって以下のとおり布告せしめ給う。

サンガ法を改正することが、時宜に適したことであると考えられるので、国会の地位を有する憲法起草議会の助言と承認により、以下の通り法律を制定せしめる。

第一条　この法律は、「仏暦二五〇五年サンガ法 Phrarātchabanyat Khana Song Phō Sō 2505」と呼ぶ。

第二条　この法律は、官報に告示された日の翌日から施行する。

第三条　仏暦二四八四年サンガ法を廃止する。

第四条　この法律施行の日から起算して、一年間以内は、この法律が官報に告示された日に施行されているところのサンガに関するすべての省令 Kot Krasuang、サンガ律 Sangkhayat、サンガ規則 Katikāsong、法省令 Kot Ongkān、法王命令 Phrabanchā Somdet Phrasangkharāt、施行規則 Khō Bangkhap、施行細則 rabiap は、この法律に抵触しない限り続けて有効とする。ただし、省令、大長老会議令 Kot Mahāthērasamākhom、法王命令、大長老会議命令—施行規則、全施行細則をもって廃止を定めたとき、あるいは同一の趣旨あるいはこれと抵触する省令、大長老会令、法王命令、大長老会命令施行規則、同施行細則が制定されたとき、あるいは別段の定めをもうけたときはこのかぎりでない。

第五条　第四条の実施のために、サンガに関するサンガ律、サンガ規則、法省令、法王命令、サンガ法施行規則、施行細則の定めるすべての権限義務のうち、この法律にその職掌が定められていない職にあるビクまたは委員会の権限義務としているものについては、大長老会議が、大長老会令をもって、いかなる位の単数もしくは複数のビクにその権限義務を与えるかを、しかるべく定める権限を有する。

第六条　この法律の実施は、文部大臣の所管とする。文部大臣は、この法律の実施のために省令を公布する権限

を有する。

省令は、官報に告示されて施行される。

第一章　法王

第七条　国王は、法王を任命する。

第八条　法王は、サンガ最高権威者 Sakonmahā-Sangkhaparināyok の地位にあり、サンガを統轄し、国の法律、戒律、大長老会令に抵触しないかぎりにおいて、法王命令を布告する。

第九条　法王は、大長老会議の議長の任務を遂行する。

第十条　法王位が空位の場合、臘次が最高であるソムデット・プララーチャーカナ Somdet Phrarāchākhana が法王の任務を代行する。

法王が王国内に不在または任務を遂行できない場合、法王はソムデット・プララーチャーカナの中から一名を事務代理に任命する。もし、任命されていない場合は、臘次が最高であるソムデット・プララーチャーカナが法王の任務を代行する。

法王事務代理に任命されたソムデット・プララーチャーカナが法王の任務を代行できない場合、臘次が最高である他のソムデット・プララーチャーカナが法王の任務を代行する。

第十一条　法王は、つぎの場合にその任を解かれる。

(1)　死亡したとき

(2)　還俗したとき

(3)　辞任したとき

(4) 勅命によって解任されたとき

第二章　大長老会

第十二条　大長老会は、法王を職権上の議長とし、職権による会員であるソムデット・プララーチャーカナの全員と、法王の指命するプララーチャーカナ四名以上八名以下をもって構成する。

第十三条　（文部省）宗教局長を大長老会の職権上の書記とし、宗教局を大長老会の事務局とする。

第十四条　法王が大長老会会員に指名したプララーチャーカナの任期は二ヵ年とし、重任をさまたげない。

第十五条　大長老会会員は、第十四条の規定に基づいて解任されるほか、つぎの場合にその任を解かれる。

(1) 死亡したとき

(2) 還俗したとき

(3) 辞任したとき

(4) 法王の命令によって解任されたとき

大長老会会員が任期満了前に離職した場合、法王はプララーチャーカナ一名を後任の会員に指名する。

前項により指名された会員の任期は、前任者の任期満了までのみとする。

第十六条　大長老会議長が会議に欠席するかまたは不在であり、かつソムデット・プララーチャーカナに任務の代行を委任していない場合には、大長老会は一名のソムデット・プララーチャーカナを代行に指名する。この指名を行なうための大長老会では、臘次が最高のソムデット・プララーチャーカナを議長とする。

第十七条　大長老会は、職権上の委員及び任命による委員の合計の半数を下らない委員の出席をもって定足数とする。

大長老会会議規則は、大長老会議令にしたがう。

第十八条　大長老会は、サンガを整然と統轄する権限と義務を有する。このため、法律及び戒律に抵触しない限り、大長老会令を公布し、施行規則を布告し、同細則を定めまたは命令を発し、これらを施行する権限を有する。

第十九条　大長老会会員の任命及び解任は、法王命令に文部大臣が副署してこれを行なう。

第三章　サンガの統轄

第二十条　サンガの統轄組織は、大長老会令をもってこれを定める。

第二十一条　地方サンガの統轄については、以下に分ける。

(1) 大管区 phāk
(2) 県管区 changwat
(3) 郡管区 amphoe
(4) 行政村管区 tambon

各管区の数及び範囲については、大長老会令をもってこれを定める。

第二十二条　地方サンガ統轄のため、以下のとおりの各管区統轄責任者としてビクを任命する。

(1) 大管区サンガ長 chaokhana phāk
(2) 県管区サンガ長 chaokhana changwat
(3) 郡管区サンガ長 chaokhana amphoe
(4) 行政村管区サンガ長 chaokhana tambon

大長老会令が適当と認めるときは、各サンガ長 chaokhana を補佐する者として、大管区サンガ副長 rōng

chaokhana phāk、県管区サンガ副長 rōng chaokhana changwat、郡サンガ副長 rōng chaokhana amphoe、行政村サンガ副長 rōng chaokhana tambon を置くことができる。

第二十三条　親教師 phra upachā、住職 chao āwat、副住職 rōng chao āwat、住職補佐 phūchuai chao āwat、その他のサンガの統轄の任にあるビクおよび在俗補佐役 waiyāwat の任命及び解任は、大長老会令の定める原則と手続による。

第四章　懲戒 nikhakakam と還俗

第二十四条　戒律に違反したビクは、懲戒を受けねばならない。ビクに下される懲戒は、戒律に基づく懲戒でなければならない。

第二十五条　第二十四条の規定のもとに、懲戒が正しくすみやかにかつ公正に行なわれるよう、大長老会はその原則と手続きを定めた大長老会令を公布する。権限を有する大長老会が、大長老会令において、大長老会自身あるいは、サンガ統轄に責任を負うビクに対し、戒律に違反したビクに懲戒を加える権限を与え、いずれの審級をもって最終裁定とするかについて定めることは適法とみなされる。

第二十六条　戒律に違反し、最終裁定で還俗の懲戒処分に決したビクは、その裁定の時から二十四時間以内に還俗しなければならない。

第二十七条　還俗に至らない懲戒処分の裁定を受けながらもその処分に応じないビク、またはいずれの寺院にも属さず定住地も持たないビクについては、大長老会は審議の上これに還俗を命ずる権限を有する。

前項により、還俗の裁定を受けたビクは、裁定を知った日から起算して七日以内に還俗しなければならない。

第二十九条　刑法上の犯罪を犯した容疑で逮捕されたビクで、取調官または検事が一時の釈放を適当とせず、当

該ビクが所属する寺院の住職が身柄の保護を拒否し、または住職が身柄を保護するのを不適当と判断した場合、または当該ビクが所属する寺院をもたない場合、取調官は当該のビクを還俗せしめる手段を講ずる権限を有する。

第三十条　裁判所の判決または命令によって、ビクを禁固、拘留、拘禁する場合、裁判所の判決または命令を執行する権限と職務を持つ取調官は、当該ビクを還俗せしめる手段を講ずる権限を有する。当該ビクの還俗は裁判所に報告されるべきものとする。

第五章　寺院

第三十一条　寺院はつぎの二種類とする。

(1)　浄域設定の勅許をうけた寺院

(2)　小寺（sammak song）

第三十二条　寺院の建立、創設、合併、移転、閉鎖及び浄域設定の勅許申請は、省令の定める手続きによる。

寺院閉鎖の場合、閉鎖された寺院所有の財産は共有宗教資産 sātsanasombat klāng となる。

第三十三条　境内（thi wat）及び寺院に属する土地は、以下のとおりとする。

(1)　境内 thi wat。寺院の敷地及びその寺院の領域内の土地をいう。

(2)　寺領地。寺院の所有財産である土地をいう。

(3)　寄進地。寺院または仏教の利益のために寄進された土地をいう。

第三十四条　境内及び寺領地の所有権移譲は、法律によってのみ行ない得るものとする。何人も、境内および寺領地についての時効に関し、寺院と争うことはできない。

第三十五条　境内及び寺領地は、訴訟の対象としえない財産である。

第三十六条　一寺院に一名の住職 chao āwāt を置く。適当ならば、副住職 rōng chao āwāt または住職補佐 phūchuai chao āwāt を置くことができる。

第三十七条　住職は以下の任務を負う。

(1)　寺院の振興をはかり、寺務を統轄し、寺院の宗教財産を管理する。

(2)　所轄寺院内に止住しまたは一時止住する出家者及び在家者が戒律、大長老会令施行規則、施行細則または大長老会命令を履行するよう監督する。

(3)　出家者及び在家者に仏法を説法する。

(4)　（在家者の）宗教行事に便宜を与える。

第三十八条　住職は、以下の権限を有する。

(1)　住職の許可を得ない出家者または在家者の寺院内への立入りまたは居留を禁止すること。

(2)　住職の勧告にしたがわない出家者または在家者を寺院外へ放逐すること。

(3)　所轄寺院内に止住し、または一時止住する出家者及び在家者が戒律、大長老会令、施行規則、施行細則、大長老会命令に違反した場合、寺院で労役を課し、制裁を加えて贖罪させること。

第三十九条　住職が空位の場合または住職がその任務を遂行できない場合には、住職代行を任命する。住職代行は、住職と同一の権限と任務を有する。

住職代行の任命は、大長老会令の定められる原則と手続きにしたがう。

第六章　宗教財産

第四十条　宗教財産（sātsanasombat）は、以下の二種に分けられる。

(1)　共有宗教財産。特定の寺院の所有でない仏教所有財産をいう。

(2)　寺院所有宗教資産。特定の寺院が所有者である資産をいう。

共有宗教財産の管理維持は、宗教局の所管とする。このかぎりにおいて、宗教局は共有宗教財産の所有者とみなす。

寺院所有宗教財産の管理維持は、省令の定める手続きにしたがう。

第四十一条　文部省は、大長老会令の承認をえて共有宗教資産の年度予算を作成する。官報に告示されてはじめて当該予算を執行することができる。

第七章　罰則

第四十二条　第二十六条、第二十七条または第二十八条に違反した者は、六ヵ月以下の禁固刑に処する。

第四十三条

(1)　パーラージカによって、出家の権利を喪失しながら、その事実を秘匿して出家した者

(2)　パーラージカに定められたにもかかわらず、引き続き出家者としての服装をやめない者

は六ヵ月以下の禁固刑に処する。

第四十四条　タイ国サンガを衰退させ、または分裂させるような中傷を行なった者は、五〇〇〇バーツ以下の罰金または一年以下の禁固刑、または罰金及び禁固刑の両方を科する。

第八章　雑則

第四十五条　サンガ統轄に任命されたビク及び在俗補佐役は刑法にいう政府係官とみなす。

第四十六条　タイ国サンガ外のサンガの統轄については、省令に従う。

勅命副署者

陸軍元帥　サリット・タナラット

内閣総理大臣

注

この法律を制定施行した理由は、そもそもサンガの運営は、現行のサンガ法に見られるような権力の均衡を目的とする権力分立の原理に基づいて行なうべきではないのであって、かかる制度の採用は、いたずらに運営効率の低下をもたらすばかりであると考えたことによる。それゆえ、旧法の改正を適当と考え、サンガの最高権威者が、法律と戒律にしたがい、大長老会を通してサンガを統轄するように改めたものである。これは仏教の繁栄をもたらすための措置である。

七　「仏暦二五〇六年文部省宗教局組織令」

プーミポン・アドゥンヤデート（署名）

仏暦二五〇六年、治世第十八年、七月三十日、公布。

プーミポン・アドゥンヤデート国王は、勅命をもって以下のとおり布告せしめ給う。

文部省宗教局の組織を定めることが適当と考えられるので、「仏暦二四九五年国家行政組織法」第七条の規定に基づき、つぎのとおり勅令を制定せしめる。

第一条　この勅令は、「仏暦二五〇六年文部省宗教局組織令」と呼ぶ。

第二条　この勅令は、官報に告示された日の翌日から施行する。

第三条　文部省宗教局の組織は、つぎのとおりとする。

㈠　局付書記官官房　四課とする。
(1)　文書課
(2)　統計・登録課
(3)　法規課
(4)　会計課
㈡　宗教教育部　三課とする。
(1)　教科書・図書室課
(2)　調査課
(3)　宗教大学課
㈢　道徳教育部　二課とする。
(1)　宗教教員課
(2)　道徳教育振興課
㈣　宗教擁護部　三課とする。
(1)　儀典課
(2)　宗教振興課
(3)　法省課
㈤　宗教資産部　四課とする。
(1)　資産登録課

(2) 財務課
(3) 中央資産運用課
(4) 地方資産運用課

(六) 大長老会書記局　五課とする。
(1) 総務課
(2) サンガ課
(3) 教理試験課
(4) 教育振興課
(5) 公益課

(七) 開発部　四課とする。
(1) 宗教営造物課
(2) 寺院保全課
(3) 技術課
(4) 調整課

第四条　本勅令の主管大臣は文部大臣である。

勅命副署者
陸軍元帥　サリット・タナラット
内閣総理大臣

注

本勅令は、宗教局が設置されてすでに長く、事務は増大の一途をたどるので、現行の「サンガ法」の規定にそって、同局の組織を改正することを適当と考え制定したものである。

附一　「仏暦二四八八年イスラームの擁護に関する勅令」

アーナンタマヒドーン王の摂政プリディ・パノムヨング、（仏暦二四八七年〔一九四四〕八月一日付人民代表議会議長声明に基づき）仏暦二四八八年（一九四五）五月三日、すなわち今上陛下の治世第十二年、これを制定す。

（前文）

タイ王国憲法にしたがえば、タイ国民は信教の完全な自由を有し、タイ国王は宗教の擁護者である。いま、イスラームを信奉する地方に居住する国民について思いをめぐらすに、陛下のムスリム臣民は、その信仰に基づいて宗教的活動を行なえるようこれに援助と保護を与え、独立国タイの国民たるにふさわしからしめることが適当であると考える。よって国王陛下の摂政は、タイ王国憲法第五十六条の規定に基づき、以下のとおり勅令を制定せしめる。

第一条　この勅令は、「仏暦二四八八年イスラーム擁護に関する勅令」と呼ぶ。

第二条　この勅令は、官報に告示された日から施行する。

第三条　「チュラーラーチャモントリ Chulārātchamontri」はタイ国王を代表してイスラームに対するタイ国王の擁護を実施する任務を有する。

第四条　文部省が適当と認めるとき、「タイ国立イスラーム専門学校 Itssalāmwitthayālai haeng Prathēt Thai」を創設して、ムスリムに宗教上の教育と訓練とを受ける機会を与えるものとする。この大学の卒業者はメッカ巡礼者に対する御下賜金の受領申請を行なう資格が与えられる。右御下賜金を受ける者の人数は、その都度定められる。

第五条　（タイ国）政府は、「タイ国イスラーム中央委員会 Khanakammakān Klāng Itssalām haeng Prathēt Thai」を設置し、イスラームに関する事項について、内務省および文部省の諮問に応ずる任務を課すことができる。

第六条　「タイ国イスラーム中央委員会」はムスリムたる委員長と五名を下らないムスリムの委員をもって構成される。委員長、委員の任免は内務大臣の助言にしたがい勅旨をもってこれを行なう。「チュラーラーチャモントリ」は、職務上、本委員会の委員長となる。

第七条　イスラームを信奉する住民が多数居住する地区に対し、内務省は、県ごとに「イスラーム委員会」を設け、所轄県内のイスラームに関する事項について、県当局の諮問に応じせしめる。各県の「イスラーム委員会」は、ムスリムである委員長と五名を下らないムスリムの委員をもって構成される。委員長、委員の任免は内務省がこれを行なう。

「イスラーム委員会」の設置されていない県においては、「イスラーム中央委員会」が当該県の「イスラーム委員会」の任務を代行する。

第八条　各県の「イスラーム委員会」は、県当局の同意を得てスラウ surau 単位の「イスラーム委員会」を設置することができる。（スラウの長である）ト・イマム to imam を、同委員会の委員長とする。

スラウ内における宗教上の役職の任免、および、宗教的事項の処理方法は、「タイ国イスラーム中央委員会」が、内務省の同意を得てこれを定める。

第九条　「タイ国イスラーム中央委員会」、「各県イスラーム委員会」、「各スラウ・イスラーム委員会」の各委員およびイスラーム関係役職者は、勅令をもって定められた規則に従った寛服を着用し、記章を佩用する権利を有する。

第十条　本勅令の主管大臣は内務大臣および文部大臣とする。

内務省と文部省は、本勅令の条項を実施するため、「タイ国イスラーム中央委員会」と協議の上、イスラームの擁護に関する規則を制定する。

副署者　クォング・アパイウォング

総理大臣

（テキストは Pramuan Rabiap Kānsātsanā Khōng Krom Kānsātsanā Krasuangsŭksathikān. Bangkok, 1951. pp. 133-135. による）。

附二　「仏暦二四九一年イスラームの擁護に関する勅令（第二）」

プーミポン・アドゥンヤデート王の摂政団としての任務を有する「最高顧問会議 Khana Aphiratthamontri」議員、ラングシット・クロマクン・チャイナートナレントーン、アロングコット、ターニーニワット、マーナワラーチャセーウィ、アドゥンデーチャラット、仏暦二四九一年（一九四八）今上陛下の治世第三年これを制定す。

「仏暦二四八八年イスラームの擁護に関する勅令」の改正が適当であると思われるのでタイ王国臨時憲法第八十六条の規定に基づき、つぎのとおり勅令を公布する。

第一条　この勅令は、「仏暦二四九一年イスラームの擁護に関する勅令（第二）」と呼ぶ。

第二条　この勅令は、官報に告示された日の翌日から施行する。

第三条　「仏暦二四八八年イスラームの擁護に関する勅令」の第三条を廃止し、つぎの条文をもってこれに代える。

「第三条　国王は、チュラーラーチャモントリを任命し、イスラームに関する事項について、文部省事務局の諮問に応じせしめる。チュラーラーチャモントリに対し、その地位にふさわしい額の補助金を支給する」。

副署者　ポー・ピブン・ソンクラーム

総理大臣

附三　「仏暦二四八九年パタニー、ナラティワート、ヤラー、サトゥンの各県にイスラーム法を適用する法律」

プーミポン・アドゥンヤデート国王の摂政団、ラングシット・クロマクン・チャイナートナレントーン、プラヤー・マーナワラーチャセーウィ、仏暦二四八九年（一九四四）十一月十九日、今上陛下の治世第一年、これを制定す。

パタニー県、ナラティワート県、ヤラー県、サトゥン県においては、家族および相続に関する民事訴訟の裁判において、原告・被告共にムスリムである場合、あるいは異見のない場合には、申請者がムスリムであるならば、

イスラーム法を適用することが適当であると考えられるので、国王は、国会の助言と承認に基づき、つぎのとおり法律を制定せしめる。

第一条　この法律は、「仏暦二四八九年パタニー、ナラティワート、ヤラー、サトゥンの各県にイスラーム法を適用する法律」と呼ぶ。

第二条　この法律は、官報に告示された日の翌日から施行する。

第三条　パタニー県、ナラティワート県、ヤラー県、サトゥン県においては、家族および相続に関する裁判において、原告・被告が共にムスリムである場合、あるいは異見のない場合には申請者がムスリムであるならば、民商法の該当規定に代えて、家族および相続にかんするイスラーム法の該当規定を適用するものとする。ただし、相続の時効に関する規定についてはこのかぎりではない。本条は、訴訟の提起が本法の制定前に行なわれたか否かを問わず適用されるものとする。

第四条　第三条の規定に基づく裁判を行なう第一審法廷には、判事と共に「ダト・ユティタム」(Dato Yutthitham 法律職ムスリム)一名を参加せしめる。

右の「ダト・ユティタム」は、イスラーム法にしたがって訴訟を審議し判決を下す権限を有する。「ダト・ユティタム」は、その判決にしたがい判決文に署名する。

イスラーム法に基づく「ダト・ユティタム」の裁決は、当該の訴訟案件にかんする最終判決とする。

第五条　「ダト・ユティタム」に対する異議の申し立ては、民事訴訟法の異議申し立てにかんする規定を準備する。

「ダト・ユティタム」がその職務を遂行できないときは、当該の訴訟のみに関し、当時者の合意により、ムス

リムの中から一名を選んで、「ダト・ユティタム」の職務を代行せしめる。もし、当事者間の合意が得られないときは、当事者の双方から、三名を越えぬ同数の候補者を選択せしめ、これを裁判長に提出せしめる。裁判長は、両当事者の提出した候補者名簿の中から一名を選び、当該の案件のみについて、「ダト・ユティタム」の職務を代行せしめることができる。

第六条　この法律の条項は、本法施行の日に裁判所において係争中の訴訟事件には適用されない。ただし、その訴訟が第一審裁判所において係争中であって、かつ、当事者の双方または異見のない場合には申請者が、本法施行の日から三十日以内に、新方式による裁判の続行を出願した場合を除く。この場合、裁判所は訴状または申請書を新規に提出せしめた上、本法の規定に基づく裁判を行なうものとする。

第七条　この法律の主管大臣は法務大臣とする。

副署者　海軍少将　トー・タムロンナーワーサワット

総理大臣

引用文献目録

略符号

A. A.: *American Anthropologist.*

B. E. F. E. O.: *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient.*

I. E. S. S.: *International Encyclopedia of Social Sciences.* 17 Vols. New York : Crowell Collier & Macmillan, Inc., 1968.

J. A. S.: *Journal of Asian Studies.*

J. S. S.: *Journal of the Siam Society.*

K. T. S. D.: *Kotmāi Trā Sām Duang.*（三印法典）本書では、入手の便を考慮し、テキストはすべてつぎのクルサバー本を利用した。*Kotmāi Trā Sām Duang.* 5 Vols. Bangkok : Ongkānkhā khōng khurusaphā, 1962.

P. K. P. S.: *Prachum Kotmāi Prachām Sok.*（年次法令集成）Bangkok : Nitiwet, 1935—

P. P. R. S.: *Prachum Prakāt Ratchakān thi Si.* 4 Vols.（四世王布告集成）Bangkok : Ongkānkhā khāng khurusaphā, 1961.

P. P. S. K.: *Pramuan Phraniphon Somdetphramahāsamanachao Kromphrawachirayānawarōrot.*（ワチラヤーン親王御著作集）14 Vols. Bangkok, 1971.

一　邦文

綾部恒雄、一九七一、『タイ族・その社会と文化』東京・弘文堂

石井米雄、一九六九、『戒律の救い—小乗仏教』京都・淡交社

——、一九六二、「タイ語文献について」『東南アジア研究』（第二巻第一号）

——、一九六九、「三印法典について」『東南アジア研究』（第六巻第四号）

——、一九七一、「タイ仏教の構造」『アジア経済』（第十二巻第十二号）

——・坪内良博、一九七〇、「タイ国における出家行動の地域的変異についての一考察」『東南アジア研究』（第八巻第一号）

出村彰、一九七〇、『再洗礼派』東京・日本基督教団出版局
板垣与一、一九六五、『アジアの民族主義と経済発展』東京・東洋経済新報社
岩田慶治、一九七一、『東南アジアの少数民族』東京・日本放送出版協会
岩本裕、一九七二、『日常仏教語』東京・中央公論社
上山春平、一九六五、『日本のナショナリズム』東京・至誠堂
宇野精一、一九六八、『講座東洋思想五、仏教思想Ⅰ・インド的展開』東京・東京大学出版会
雲井昭善、一九六一、『巴和小辞典』京都・法蔵館
佐久間平喜、一九七三、「ビルマ式社会主義—その源流と現状—」『外務省調査月報』（第十四巻第一号）
佐々木教悟、一九七〇、「タイ仏教における護呪経典について」『仏教研究』創刊号
——、一九四九、「南伝仏教一様相—シャム仏教における誦呪—」『大谷学報』（二十八の二）
佐藤密雄、一九六三、『原始仏教教団の研究』東京・山喜房仏書林
清水盛光、一九七二、『集団の一般理論』東京・岩波書店
杉本直治郎、一九五九、「暹国と中国との交渉」『南方史研究』Ⅰ
高橋保、一九七一、「タイにおけるベトナム人問題の現状と歴史的背景」『アジア経済』（第十二巻第七号）
——（編）、一九七三、『東南アジアのナショナリズムと仏教』東京・アジア経済研究所
田村芳朗、一九七二、「国教」『原色現代新百科事典』（第四巻）東京・学研
塚本啓祥、一九六六、『初期仏教教団史の研究』東京・山喜房仏書林
デュロゼル、一九六七、大宮誠・岡田徳一訳『カトリックの歴史』東京・白水社（文庫クセジュ）
中村元、一九六九、『原始仏教の成立』〔中村元選集第十二巻〕東京・春秋社
——、一九五九、『ゴータマ・ブッダ』京都・法蔵館
——、一九五九、『宗教と社会倫理』東京・岩波書店
——、一九五八、『ブッダのことば—スッタニパータ』東京・岩波書店
——、一九六八、『仏典Ⅰ』〔世界古典文学全集六〕東京・筑摩書房
長井真琴、一九二九、『戒律の根本』東京・丙午出版社
奈良康明、一九七二、「パリッタ paritta 呪の構造と機能」『宗教研究』（第四十六巻第二、二ノ三）
早島鏡正、一九六四、『初期仏教と社会生活』東京・岩波書店

平川彰、一九六〇、『律蔵の研究』東京・山喜房仏書林
ホブズボーム、一九七一、青木保編訳『反抗の原初形態—千年王国主義と社会運動』東京・中央公論社
前田恵学、一九六六、『原始仏教教典の成立史的研究』東京・山喜房仏書林
増谷文雄、一九五三、『現代語訳仏教聖典』東京・在家仏教会
丸山真男、一九六九、『増補版、現代政治の思想と行動』東京・未来社
マンハイム、一九七一、鈴木二郎訳『イデオロギーとユートピア』東京・未来社
水野浩一、一九六五、「宗教儀礼の機能体系—タイ国東北部の一部落ドーン・デング—」『東南アジア研究』(第三巻第三号)
水野弘元、一九六八、『パーリ語辞典』東京・春秋社
——、一九七二、『仏教要語の基礎知識』東京・春秋社
芳村修基、一九六八、『仏教教団の研究』京都・百華苑
矢野暢、一九六八、『タイ・ビルマ現代政治史研究』京都・京都大学東南アジア研究センター
——(訳編)、一九六八、『タイ・ビルマ現代政治史研究史料集纂』京都・京都大学東南アジア研究センター
山本達郎(編)、一九六八、『東南アジアの宗教と政治』東京・国際問題研究所
吉田禎吾、一九七〇、『呪術』東京・講談社

二 タイ文

Anuman Rājadhon (Rātchathon), Phraya, 1961
Rūang kiaw kap praphēni thai. Bangkok. (cremation volume)
—do—, 1964
Praphēni nŭang nai kāntaengngān lae praphēni nŭang nai kānpluk rŭan. Bangkok
—do—, 1966
Lao rŭang nai traiphūm. Bangkok
—do—, 1967
Chīwit chāo thai samai kōn. Bangkok : Rātchabanditsathān.
Chot Thongprayun, 1965
Khambanyāi phrarātchabanyat khamasong phō. sō. 2505 Bangkok

Chun Yotkherini, 1971
"Phraprawat Somdet Phramahāsamanachao Kromphrayā Wachirayānawarōrot, " in *P. P. S. K· : Phraprawat*. Bangkok.
Coedès. George (Yōt Sēdē), 1924
Prachum chārŭk sayām, phāk thī 1 : chārŭk sukhōthai. Bangkok : Bangkok Times Press.
—do—, 1929
Prachum silāchārŭk sayām phāk thī 2 : chārŭk krung thawārawadī, mŭang lawō lae mŭang prathētsarāt khŭn kae krung sīwichai. Bangkok : Bangkok Times Press.
Damrong Rāchānuphāp, Kromphra, 1923
"Athibāi nangsŭ sankhītiyawong," in *Sangkhītiyawong*. Bangkok. (cremation volume)
—do—, 1923
Tamnān khanasong. Bangkok. (cremation volume)
—do—, 1926
Tamnān phraphutthachedī. Bangkok. (cremation volume)
—do—, 1957
Rŭang phrachomklaw. Bangkok. (cremation volume)
—do—, 1952
Nithān bōrānnakhadī. Bangkok : Samnakphim Khlang witthayā.
Duan Bunnāg & Phairōt Chaiyanām, 1934
Khamathibāi kotmāi ratthathammanūn, phāk 2. Bangkok : Rongphim Nitisan.
Kānsammanā phraphiksu, n. d.
Kānsammanā phraphiksu phŭa songsoem phatthanā thōngthin khōng mahāwitthayālai nai phraboromarāchūpatham, wan sāo thī 5 lae wan āthit 6, karakadākhom, 2512. 2 vols. (mimeo.)
Khanakammakān chat phim ēkasān prawattisāt, 1965
Prachum silāchārŭk phākthī 3 : pramuan chāruk thī phop nai phāk nŭa phāk tawanōk chiang nŭa, phāk tawanōk lae phāk klāng khōng prathēt thai. Bangkok.
—do—, 1967

Prachum phratamrā boromarāchūthit phŭa kanlapanā samai ayutthayā, phāk 1. Bangkok.

—do—, 1970

Prachum silāchārŭk phāk thī 4 : pramuan chārŭk thī phop nai phāk nŭa, phāk tawanōk chiang nŭa, phāk tawanōk lae phāk klāng khōng prathēt thai. Bangkok.

Kōng songkhro chāokhao, 1968

Phaenkān thawāi khwāmsaduak kae khana thammachārik khŭn pai phoeiphae phraphutthasātsanā kae chaokhao changwat tangtang nai khēt patibatkān thāng phāk nŭa pracham pī 2511. Bangkok.

Krom kānsātsanā, 1951

Pramuan rabiap kānsātsanā khōng krom kānsātsanā krasuang sŭksāthikān. Bangkok.

Krom Prachāsongkhro, 1967

Rāingān kānphoeiphae phraphutthasātsanā kae chāokhao thāng phāk nŭa pī 2509. Bangkok.

Krom Sinlapākōn, 1953

Mahāchāt khamluang chabap krom sinlapākōn. Bangkok.

—do—, 1957

Prachum silāchārŭk phāk thī 1, chārŭk krung sukhōthai. Bangkok.

—do—, 1962

Phrarātchaphongsāwadān chabap phrarātchahatthalēkhā, phāk chop. Bangkok : Odeon Store.

—do—, 1962

Phrarātchaphongsāwadān krung sī ayutthayā chabap somdet phra phannarat wat phra chētuphon. Bangkok : Khlang Witthayā.

Lingat, Robert (Laengga), 1939

Pramuan kotmāi ratchakān thī 1 chunlasakkarāt 1166 phim tām chabap luang trā sām duang, 3 vols. Bangkok.

Lithai, Phrayā, 1963

Traiphūm phraruang khōng phrayā lithai, Bangkok : Ongkānkhā khōng khurusaphā.

Mīchai Ritchuphan, 1968

Khamathibāi ratthathammanūn haeng rātchaānāchak thai phutthasakkarāt 2511 phrōm duai tuabot khrop thuk mātrā.

Bangkok : Kasēmbannakit.

Narāthip Praphanthaphong, Kromphra, 1962

Chotmāihet lalubē, 2 vols. Bangkok : Ongkānkhā khōng khurusaphā.

Ongkān sŭksā, 1954

Rŭang sōp bāli khōng ongkān suksā phō. sō. 2497. Bangkok.

Paramānuchichinōrot, Somdet Phramahāsamanachao Kromphra, 1960

Pathomsomphōtkathā. Bangkok : Mahāchulalongkōnratchawitthayālai.

Phitthayālap phrŭtthiyākon, Krommamun, 1967

Rŭang phrabāt somdet phraphuttha yōtfa chunlalōk song fŭnfū watthanatham. Bangkok. (cremation volume)

Phrae Phitthayā, 1961

Photchanānukrom thai chabap khōng borisat "phrae phitthayā" wang būraphā. Bangkok : Phrae Phitthayā.

Phramahā Uthai, 1967

"Kānsŭksā pariyatthitham," *Phutthasātsanā kap sangkhom thai*. Bangkok. (cremation volume)

Phramongkhonthēpmunī, 1957

Prawat kānsātsanasŭksā-kānsŭksā nangsŭ thai khōng wat anongkhārām lae tarunānusat. Bangkok. (cremation volume)

Phrawannarat, Somdet (Wat Phrachetuphon), 1923

Sangkhītiyawong. Bangkok. (cremation volume)

Phrom Suthat na Ayutthayā, 1969

Phra phim lae phra khrŭang khōng thai. Bangkok : Phrae Phitthayā.

Praphat Trīnarong, 1963

Chīwit lae ngān khōng atsawaphāhu. Bangkok : Watthanaphānit.

Prayut, Phramāha (Payutto Bhikkhu), 1967

"Botbāt khōng phrasong nai sangkhom thai patchuban," Sayāmsamākhom, *Phutthasātsanā kap sangkhom thai patchuban*. Bangkok : Sayāmsamākhom.

Plŭang na Nakhon, 1960

Prawat wannakhadī thai samrap nak sŭksā. Bangkok : Thai Watthanā Phānit.

Prasoet na Nakhon (ṇa Nagara), 1966
"Kānchamra prawattisāt sukhōthai," *Sangkhommasāt Parithat chabap phisēt mitthunāyon 2509*. Bangkok.
Prayut Sitthiphan, 1655
Rātchasamnak phramonkhut klao. Bangkok : Samnakphim Thammasēwī.
Rabiap borihān, 1934
Rabiap borihān khanasong dōi anumat khōng mahāthērasamākhom phutthasakkarāt 2477. Bangkok.
Saāt Milinthawat, 1956
Pramuan rabiap khanasong. Bangkok.
Samnak Nāyokratthamontrī, 1964
Prawat lae phonngān chōmphon sarit thanarat. Bangkok. (cremation volume)
Sangiam Khumphawat, 1965
Somdet Phrasangkharāt samai chakrīwong. Bangkok : Ruam Sān.
Sanguan Angthong, 1959,
Singraek nai mŭang thai, 3 vols. Bangkok : Phrae Phitthayā.
Sathien Lāilak (ed.), 1934
Prachum kotmāi pracham sok. Bangkok : Nitiwēt.
Sathien Phantharangsī, 1950
Phramonghut klao lae chao fā phetcharat. Bangkok : Phrae Phitthayā.
Sēla Rēkharut lae Udom Pramuanwitthayā, 1961
Piyamahārāt chulālongkōn. Bangkok
Sommot Amōraphan, Kromphra & Damrong Rāchānuphāp, Kromphra, 1923
Rŭang tang phrarāchākhana phūyai nai krung rattanakōsin. Bangkok. (cremation volume)
Suchīp Punnanuphāp, 1957
Khunnalaksana phisēt haeng phraphutthasātsanā. Bangkok : Samnakphim Bannākān.
Tet Bunnāk (Tej Bunnag), 1967
"Khabot phū mī bun īsan rō. sō. 121," *Sangkhomasāt Parithat*. Chabap thī 1, pī thī 5. Bangkok.

—do—, 1971

" Phrayā khaek chet huamŭang khabot rō. sō. 121," *Chumnum botkhwām thāng wichākān thawāi phrachao Wōrawongthoe krommamun narāthipphongpraphan, lem 2.* Bangkok : Samākhom sangkhommasāt haeng prathēt thai.

Thai Noi, 1964

Nāyokratthamontri khon thī 11 kap 3 phūnam patiwat. Bangkok : Prae Pittaya.

Thammathibēt, Chaofa, 1966

Phramālai kham luang. Bangkok. (cremation volume)

Thipphakōrawong, Chaophrayā, 1938

Phrarātchaphongsāwadān krung ratanakōsin ratchakān thī 3. Bangkok. (cremation volume)

—do—, 1960

Phrarātchaphongsāwadān krung ratanakōsin ratchakān thī 1. Bangkok : Ongkhankhā khōng Khunusaphā.

—do—, 1962

Phrarātchaphongsāwadān krung ratanakōsin chabap hōsamut haeng chāt ; ratchakān thī 1—2. Bangkok : Khlangwitthayā.

—do—, 1963

Phrarātchaphongsāwadān krung ratanakōsin chabap hōsamut haeng chāt : ratchakān thī 3—4. Bangkok : Khlangwitthayā.

Toem Singhatsathit, 1956

Fangkhwā maenām khōng, 2 vols. Bangkok : Samnakphim Khlang Witthayā.

Toem Wiphākphotchanakit, 1970

Prawattisāt īsān. 2 vols. Bangkok : Samnakphim Samākhom Sankhomasāt haeng Prathēt Thai.

Trī Amātayakūn, 1954

Namthiaw mŭang sukhōthai. Bangkok : Runruangthamma.

—do—, 1960

" Nakhonsīthammarāt," *Ruam rŭang nakhōn sī thammarāt.* Bangkok.

—do—, 1962

" Prawatisāt sukhōthai," *Khambanyāi sammanā bōrānnakhadī samai sukhōthai. phō. sō.* 2505. Bangkok

Wachirayānawarōrot, Somdet Phramahāsamanachao Kromphrayā, 1922

Tamnān wat bōwōnniwētwihān. Bangkok. (cremation volume)
—do—, 1956
Upasombotwithī. Bangkok : Mahāmakutrātchawitthayālai.
—do—, 1971
Pramuan Phraniphon Somdet Phramahāsamanachao Kromphrayā Wachirayānawarōrot. 14 vols. Bangkok.
Wichitmātrā, Khun, 1928
Lak thai. Bangkok. (3rd. ed.)

洋書

Anuman Rajadhon, Phya, 1968
Essays on Thai Folklore. Bangkok: The Social Science Association Press of Thailand.
" ASAVABAHU " (King Rama VI), n. d.
A Siam miscellany. Bangkok : " Siam Observer " Printing Office.
Bechert, Heinz, 1966—67
Buddhismus Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus, Erster Band : Allgemeines und Ceylon. Frankfurt am Main u. Berlin : Alfred Mentzner Verlag.
Zweiter Band : Birma, Kambodscha, Laos, Thailand. Wiesbaden : Otto Harrassowitz.
Becker, Howard, 1932
Systematic Sociology on the Basis of the Beziehunglehre and Gebildelehre of Leopold von Wiese. New York : John & Sons.
Blanchard, Wendell, 1958
Thailand. New Haven : H. R. A. F.
Blau, Peter M. & Scott, W. Richard, 1966
Formal Organizations, a Comparative Approach. London : Routledge Kegan Paul.
Bode, M. H., 1966
The Pali Literature of Burma. London : Luzac. & Co.

Briggs, Lawrence P., 1951
The Ancient Khmer Empire. Philadelphia : The American philosophical Society.
Buddhadatta Mahathera, A. P. (ed.), 1962
Jinakālamālī. London : Luzac & Co.
Carr, E. H. 1968
Nationalism and after. London : MacMillan.
Coedès, George, 1914
L'Une recension pālie des annales d'Ayuthya," *B. E. F. E. O.* XIV, 3.
—do—, 1921
" The Origin of the Sukhodaya dynasty," *J. S. S.* XIV.
—do—, 1924
Recueil des inscriptions du Siam. Première partie. Bangkok.
—do—, 1957
" The Traibhūmikathā, Buddhist Cosmology and Treaty on Ethics," *East and West*, VII.
—do—, 1961
Recueil des inscriptions du Siam. Deuxième partie, Bangkok.
—do—, 1962
Les peuples de la peninsule indochinoise. Paris : Dunod.
—de—, 1964
Les état hinduisés d'Indochine et d'Indonésie. Paris : E. de Boccard
Cohn, Norman, 1970
The Pursuit of the Millennium. London : Maurice Temple Smith.
Coughlin, Richard J., 1960
Double Identity : The Chinese in modern Thailand. Hong Kong : Hong Kong University Press.
Cowell, E. B. (ed.), 1957
The Jātaka. London : Luzac & Co.

Davids, Rhys & Stede, William, 1952
The Pali Text Society's Pali-English Dictionary. London : The Pali Text Society.
Denis, Eugène, 1965
"L'origine cingalaise du P'rāḥ Malăy," *Felicitation Volume of Southeast Asian Studies presented to H. H. Prince Dhaninivat.* Bangkok : The Siam Society.
Department of Religious Affairs, The, 1967
Annual Report of Religion-Activities for 1967. Bangkok : Dept. of Religious Affairs.
Dhaninivat, Prince, 1949
"Phra Malai, royal version, by Chaofa Kung, Prince Royal of Ayudhya, 45 pages, 1948." (review), *J. S. S.* XXXVII, pt. 1. Bangkok.
—do—, 1954
"The Old Siamese Conception of the Monarchy," *The Siam Society Fiftieth Anniversary.* Bangkok : The Siam Society.
—do—, 1960
A History of Buddhism in Siam. Bangkok.
Duffar, Jean, 1972
Les forces politique en Thailande. Paris : Presses Universitaires de France.
Duke, Pensri, 1962
Les relations entre la France et la Thailande (Siam) au XIXe siècle d'après les archives des affaires étrangères. Bangkok : Chalermnit.
Eliot, Sir Charles, 1957
Hinduism and Buddhism. 3 Vols. London : Routledge & Kegan Paul.
Evers, Hans-Dieter, 1968
"The Buddhist Sangha in Ceylon and Thailand : a Comparative Study of Formal Organizations in Two Non-Industrial Societies," *Sociologus.* XVIII, No.1.
—do—, 1969
"'Monastic Landlordism' in Ceylon : A Traditional System in a Modern Setting," *J. A. S.* XXVIII. No. 4.

Feltus, George H., 1924
Samuel Reynolds House of Siam. London & Edinburgh : Fleming H. Revell Co.

Finot, Louis, 1917
" Recherches sur la littérature laotienne," *B. E. F. E. O.* XVII, 5.

Fistié, Pierre, 1963
La Thailande. (Collection que sais-je?). Paris : Presses Universitaires de France.

Geertz, Clifford, 1963
" Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States," Geertz (ed.) *Old Societies and New States.* New York : The Free Press.

Gervaise, Nicolas, 1688
Histoire naturelle et politique du royaume de Siam. Paris : Claude Barbin

Government Publication Bureau, The, 1972
The Constitution of Sri Lanka (Ceylon).

Government of Thailand, 1968
Thailand Official Yearbook 1968. Bangkok.

Griswold, A. B. & Prasert na Nagara, 1968
" A declaration of independence and its consequences ; Epigraphical studies, No. 1," *J. S. S.* LVI.

—do—, 1973
" The Epigraphy of Mahadharmaraja I of Sukhodaya : Epigraphic and Historical Studies, No. 11, Part 1," *J. S. S.* LXI, pt. 1.

Gutzlaff, Charles, 1834
Journal of three voyags along the coast of China in 1831, 1833 with notices of Siam, Korea, and the Loo-choo islands. London : Frederic, Westley & A. H. Davis. (repr. 1968)

Hanks, Lucian M. 1962
" Merit and Power in the Thai Social Order," *A. A.* LXIV.

Harris, George L. 1966

Area Handbook for Thailand. Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office.

Hobsbawm, E. J. 1963

Primitive Rebels, Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th centuries. New York : Frederick A. Praeger.

—do—, 1971

Primitive Rebels. Manchester : Manchester University Press.

Homans, George C. 1950

The Human Group. New York & Burlingam : Harcort, Brace & World, Inc.

Ishii, Yoneo 1968

"Church and State in Thailand," *Asian Survey*. VIII, No. 10.

—do—, 1972

"Ecclesiastical Examination in Thailand," *Visakha Puja B. E. 2515*. Bangkok.

Ishii, Yoneo, Akagi, Osamu, & Endo, Noriko. 1972

A Glossarial Index of the Sukhothai Inscriptions. (SEAS Discussion Paper No. 53). Kyoto : The Center for Southeast Asian Studies. (mimeo.)

Jayawickrama, N. A. (tr.). 1968

The Sheaf of Garlands of the Epochs of the Conqueror being a translation of Jinakālamālipakaraṇam. London : Luzac & Co.

Johnson, Harry M. 1964

Sociology : a Systematic Introduction. London : Routledge & Kegan Paul.

Kaufman, Howard K. 1960

Bangkhuad : a Community Study in Thailand. Locust Valley : J. J. Augustin.

Keyes, Charles F. 1971

"Buddhism and national integration in Thailand," *J. A. S.* XXX, No. 3.

Kingshill, Konrad, 1960

Ku Daeng—The Red Tomb, a Village Study in Northern Thailand. Chiengmai : The Prince Royal's College.

Kunstadter, Peter, 1967
Southeast Asian Tribes, Minorities and Nations. 2 vols. Princeton : Princeton University Press.
La Loubère, Simon de. 1691
Du royaume de Siam. 2 vols. Paris : Jean Baptiste Coignard.
—do—, 1969
The Kingdom of Siam. Kuala Lumpur : Oxford University Press.
Lanternari. Vittorio, 1963
The Religions of the Oppressed : a Study of Modern Messianic Cults. (tr.) by Lisa Sergio. London : MacGibbon & Kee
Leach, Edmund R. 1968
Dialectic in Practical Religion. Cambridge : Cambridge University Press.
Le Bar, F., Hickery, C. C. & Musgrave, J. K. 1964
Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia. New Haven : H. R. A. F.
Le May, Reginald, 1932
The Economic Conditions of North-Eastern Siam. Bangkok : Ministry of Commerce & Communication.
—do—, 1962
A Concise History of Buddhist Art in Siam. Rutland & Tokyo : Ch. Tuttle.
Lingat, Robert. 1937
L'influence indoue dans l'ancien droit siamois. (Études de sociologie et d'ethnologie juridiques, XXV) Paris : Les Éditions Domat-Montchrestien.
—do—, 1954
"La vie religieuse du roi Mongkut," *The Siam Society Fiftieth Anniversary Commemorative Publication.* Vol. 1. Bangkok.
Lomax, Louis E. 1967
The war that is, the war that will be. New York : Random House
Madge, Charles, 1955
Survey before Development in Thai Villages. Bangkok : U. N. (mimeo.)

Mahachulalongkornrajavidyalaya, 1967

Mahachulalongkornrajavidyalaya Buddhist University Catalogue, B. E. 2510—11/1967—68. Bangkok : Mahachulalongkornrajavidyalaya.

Malalasekera, G. P. 1958

The Pali Literature of Ceylon. Colombo : M. D. Gunasena.

Malinowski, Brinislaw, 1954

Magic, Science and Religion and other Essays. Garden City : Doubleday & Co.

Manich, M. L., Jumxai, 1967

History of Laos. Bangkok : Chalermnit.

Masao, Tokichi, 1905

"Researches into Indigenous Law of Siam as a Study of Comparative Jurisprudence," *J. S. S.* II.

McFarland, George B. 1928

Historical Sketch of Protestant Missions in Siam. Bangkok : Bangkok Times Press.

Mitchell, G. Duncan, 1968

A Dictionary of Sociology. London : Routlege & Kegan Paul.

Moffat, Abbot L. 1961

Mongkut, the King of Siam. Ithaca : Cornell University Press.

Mosel, James N. 1957

"Thai Administrative Behavior," Siffin W. J. (ed.) *Toward the Comparative Study of Public Administration.* Bloomington : Indiana University.

Niebuhr, H. Richard, 1929 (1963)

The Social Sources of Denominationalism. Cleveland & N. Y. : The World Publishing Co.

Nottingham Elizabeth K. 1954

Religion and Society. New York : Random House.

O'Dea, Thomas F. 1966

The Sociology of Religion. Englewood Cliffs : Prentice-Hall Inc.

Parsons, Talcott, 1964
Essays in Sociological Theory. New York : The Free Press.
Planning Office, N. E. D. B. n. d.
The Government of Thailand, the Northeast Development Plan : 1962—1966. Bangkok.
Poole, Peter A. 1970
The Vietnamese in Thailand : a Historical Perspective. Ithaca & London : Cornell University Press.
Ray, Miharranjan, 1946
An Introduction to the Study of Theravada Buddhism in Burma. Calcutta : University of Calcutta.
Riggs, Fred W. 1966
Thailand, the Modernization of a Bureaucratic Polity. Honolulu : East West Center Press.
Robertson, Roland, 1970
The Sociological Interpretation of Religion. Oxford : Basil Blackwell.
Sarasas, Phra, 1942
My Country Thailand. Tokyo : Maruzen.
Schweisguth, P. 1951
Étude sur la littérature siamoise. Paris : Adrien Maisonneuve.
Sila, Maha, Viravong, 1964
History of Laos. (tr.) by the U. S. Joint Publication Service. New York.
Skinner, William G. 1957
Chinese Society in Thailand : an Analytical History. Ithaca : Cornell University Press.
Smith, Donald E. 1966
South Asian Politics and Religion. Princeton : Princeton University Press.
—do—, 1967
Religion and Politics in Burma. Princeton : Princeton University Press.
Smyth, H. Warington, 1898
Five Years in Siam. 2 Vols. London : John Murray.

Spiro, Melford E. 1970

Buddhism and Society : a Great Tradition and its Burmese Vicissitudes. New York, Evanston, and London : Harper & Row.

Stark, Werner, 1966—67

The Sociology of Religion. Vols. 1—3. London : Routledge & Kegan Paul.

Stern Theodore, 1968

"*Ariya* and the Golden Book : a Millenarian Buddhist Sect among the Karens," *J. A. S.* XXVII, 2

Suwan Ruenyote, 1967

"The Development and Welfare Scheme for the Hill Tribes in Thailand," Chiengmai : Tribal Research Center, *First Symposium on Hill Tribes in Thailand, August 29, 1967.*

Suhrke, Astri, 1970

"The Thai Muslims : Some Aspects of Minority Integration," *Pacific Affairs.* XLIII, 4

Swearer, Donald K. 1968

"Some Observations on New Directions in Thai Buddhism," *The Social Science Review,* Vol. 6, No. 2.

Talmon, Yonina, 1962

"Pursuit of the millennium ; the relation between religious and social change," *The European Journal of Sociology,* III.

—do—, 1968

"Millenarism," Shils (ed.) *I. E. S. S.* Vol. 10.

Tambiah, S. J. 1970

Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand. Cambridge : Cambridge University Press.

Taw Sein Ko, 1925

The Kalyani Inscription erected by King Dhammaceti at Pegu in 1476 A. D. Bangkok.

Tej Bunnag, 1968

The Provincial Administration of Siam from 1892 to 1915 : a Study of the creation, the growth, the achievements, and the implications for modern Siam of the Ministry of the Interior under Prince Damrong Rachanuphap. (Ph. D. Thesis : Oxford)

Terwill, B. J. 1972
"The Five Precepts and Ritual in Rural Thailand," *J. S. S.* LX, pt. 1
Textor, Robert B. 1961
From Peasant to Pedicab Driver. New Haven : Yale University Southeast Asia Studies.
Theodorson George A. & Theodorsen, Achilles G. 1970
A Modern Dictionary of Sociology. London : Methuen Co.
Thompson, Virginia, 1941
Thailand, the New Siam. New York : The MacMillan Co.
Thompson, Virginia & Adloff, Richard, 1955
Minority Problems in Southeast Asia. Stanford : Stanford University Press.
Troeltsch, Ernst, 1923
Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen : Mohr ; (tr.) by Olive Wyon, *The Social Teaching of the Christian Churches*. 2 Vols. New York & Evanceton : Harper & Row.
Vella, Walter F. 1955
The impact of the West on Government in Thailand. Berkeley & Los Angeles : University of California Press.
—do—, 1957
Siam under Rama III. Locust Velley : J. J. Augustin Incorp.
—do—, n. d.
"Vajiravudh of Thailand : Traditional Monarch and Modern Nationalist." (mimeo)
Von der Mehden, Fred R. 1968
Religion and Nationalism in Southeast Asia. Madison, Milwaukee & London : The University of Wisconsin Press.
Wales, H. G. Quaritch, 1931
Siamese State Ceremonies. London : Bernard Quaritch.
—do—, 1965
Ancient Siamese Government and Administration. New York : Paragon Book Reprint Corp.
Warren, Henry C. 1953

Buddhism in translation. Cambridege : Harvard University Press.

Weber, Max, 1963

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, II. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (fr. *The Religion of India.* New York : The MacMillan Co.)

Wells, Kenneth E. 1958

History of protestant Work in Thailand 1829—1858. Bangkok : Church of Christ in Thailand.

Wenk, Klaus, 1968

The Restoration of Thailand under Rama I : 1782—1809. Tucson : The University of Arizona Press.

Wolters, W. O. 1966

" A Western teacher and the history of early Ayudhya," *The Social Science Review.* Special Issue.

Wyatt, David K. 1966

" The Buddhist Monkhood as an avenue of social mobility in traditional Thai society," *Sinlapakon.* Vol. 10, No. 1.

—do—, 1966

The Beginnings of Modern Education in Thailand, 1868—1910. (Ph. D. Thesis, Cornell).

—do—, 1969

The Politics of Reform in Thailand : Education in the Reign of King Chulalongkorn. New Haven & London : Yale University Press.

Yen Lavankura, 1962

The Administration of Religious Affairs : a Study of the Relationship between the Government and the Sangha in Thailand. (M. A. Thesis : Thammasat) Bangkok.

Yinger, John M. 1946

Religion and the Struggle for Power. Durham (N. C.) : Duke University Press.

Young, Gordon, 1962

The Hill Tribes of Northern Thailand. Bangkok : The Siam Society.

タンマラーチャ1世 (Thammarājā I) …99
タンマ・スクサー (thammasŭksa) ……184
タンマトゥト計画 (Thammathūt) ……250
ターナンドン (thānandōn) ……159
ターオ・タンミカラート (Thāo Thammikarāt) ……307
達人の宗教 (Weber の用語) ……14
天国 (sawan c. f. svarga) ……34
テーラ (thēra c. f. thera) ……115
テーラ・ヴァーダ (Theravāda) ……3
テート・マハーチャート (Thēt Mahāchāt) ……49
thōranīsong ……6
東部大管区 (phāk būraphā) ……200
東北大管区 (phāk īsān) ……200～201
東北タイ開発委員会 ……238
特別大管区 (phāk phisēt) ……201
都市部 (khāmawāsī c. f. gāmavāsī) ……377, 400
『東洋のユダヤ人』(The Jews of the Orient) ……285
徒弟奉公……51
トライプーム・カター → 三界経
トレルチ (Ernst Troeltsch) ……83
使い分け ……262, 281

U

右部 (khana fāi khwā) ……377
ウパソンボット (upasombot c. f. upasampadā) ……18
ウポーサタ……18
ウポーソット → ウポーサタ

W

ワチラウット王 (King Wachirawut, Vajiravudh) ……285
ワチラヤーン親王 (Prince Wachirayān, Wachirayānawarōrot, Vajirañāṇavarorasa) ……146, 169, 175, 203
若手僧侶の造反 ……197
ワン・プラ (wan phra)……245
ワンワイタヤコン殿下……66
ワット (wat)……20
ワット・ボーウォンニウェート → ボーウォンニウェート寺
ワット・サモーラーイ ……275
ウェーバー (Max Weber) ……6, 14
ウィパッサナー (wipatsanā, c. f. vipassanā) ……399
ウォング・ダイ・サーイ・シン (聖糸囲繞) ……45

Y

役僧 (phrarāchākhana) ……362
ヨッ・ティエン (滴蠟) ……45

Z

在家戒……88
前期的ナショナリズム (丸山真男の用語) ……262
俗人教育……51

20, 171, 377, 384, 400
シリ・モンコン (Sirimongkhon, Siri Maṅgala) ……173
四諦八正道……12
——とヒンドゥ医学……13
正法，支配の正統性原理としての……81
正法久住……24
正法王 (thammarāchā c. f. dhammarājā) ……79～80
精舎に住む人……70
精舎の寄進……70
小寺 (samnak song) …201, 355～356, 398, 411, 421
——の定義 ……355
小乗仏教 (Hinayana Buddhism) ……3
『清浄道論』(Visuddhimagga) ……29, 173
食物を乞う者 (bhikkhu) ……6
声聞……25
『小王護呪』(Chunlarātchaparit Chet Tamnan) ……43
小小戒 ……4
少数民族，タイ国の……227
少数民族対策 ……235
生天論……29
「初等教育法」……51
宗派 → ニカーイ
宗派の管区長 ……354
州管区 (khana monthon) ……151
宗教資産 (sātsanasnmbat)……412, 422
出家……15, 401
——の意義変化 ……16, 38
——の禁 ……157
タンブンとしての——……38
出家者統計，タイ国の
1900年度 ……152
1967年度 ……242
出家者教育 ……51～52, 176～177
宗教の擁護者 ……236
州サンガ管区 (khana monthon) ……364
州サンガ管区長 (chaokhana monthon) ……364
州サンガ管区次長 (chaokhana rōng phūchuai khana monthon) ……364
総長 (sangkhanāyok)……354
僧位 (samanasak) ……386
僧院領主制 (die Klostergrundherrschaften) ……6
僧官……159～160
「ソムデット・プムワナラットの主席法臣任命に関する嘆願書」……208～213
ソムデット・プラプッタコーサーチャーン ……207
「僧憶念文」……30
スパイロ (Melford E. Spiro) ……55
スコータイ ……99～100
スラウ・イスラーム委員会 ……236
スリ・ランカ……59～60

T

タイ国イスラーム中央委員会 ……236
タイ国立イスラーム専門学校 ……428
タイ国旗 (Trairong) ……227
——の意味 ……290
タイ的な原理 → ラク・タイ
タークシン王 (King Tāksin) ……33
タマユット (法に結ばれた者)……276
タマユット派 (Thammayutikanikāi) …26, 203
「タマユット派の統轄に関する回章」…205～206
タマユット大管区 (Khana Thammayutikanikāi) ……374, 383
タマユット大管区長 (Chaokhana Yai ...) ……354
タマユット大管区次長 (Phraratchakhana Chaokhana Rong ...)……354
タマユット運動 ……176
文化的ナショナリズムとしての——……274
タン・ブン (tham bun) ……33～36
——チエット・ワン・アッティ……43
——ルアン……43
——ソップ……43
タンマチャーリック計画 (Thammachārik) ……255
タンバイア (S. J. Tambiah) ……36

ポー・カレン族…… 258
practical religion (E. R. Leach の用語)
……56
プラシット・ディッサワット ……255
プラヨーク (prayōk) ……172～174, 181
プラユット師 → パユット・ビク
プー・クルー (phū khrū) ……115

R

ラーマカムヘング王 (King Rāmakham-haeng) ……71, 98
「ラタナコーシン暦121年サンガ統治法」
……146～152
——に対するワチラヤーン親王注
……367～371
——制定の意義 ……154
——テキスト邦訳……353～367
ラタナパンニャー長老……49
輪廻的次元……30, 38, 86
輪廻的生存のヒエラルヒー……32～33

S

左部 (khana fāi sāi)……378
サーイ・シン (sāi sin) ……44
sak sit → 聖性
サマナサック samanasak (僧位)……115
サーマネーン → サーマネーラ
サーマネーラ (sāmanera) ……6, 17, 52
『サマンタパーサーディカー』……173
山地民定着化計画……239～240
サンガ (saṅgha) ……16
開発計画と—— ……249
山地民統合問題と—— ……254
——文化的価値の創造と保存機能……48
——の超俗性……20
——の伝統の移入……26
——の空間的位置……20
——の教育機能……50
——の清浄 ……156
——の世俗的機能……48, 246
——修業目的の効率的達成の環境……16
聖性をもった存在としての——……56
相互受益体としての——……17
『三界経』(Traiphūmikathā)…49, 176, 277, 319
サンガ議会(sangkhasaphā)…199, 405～407
サンガ行政民主化の嘆願 ……197
サンガ官僚制……159～160
サンガ裁判所 (khana winaithōn) ……200, 404, 412
「サンガ裁判所法」(ビルマ) ……60
『サンガ小史』(Tamnān Khanasong) …123
サンガ律 (sangkhāyat) ……407
サンカパリナーヨック (sangkhaparināyok) 115
サンカラート → 法王
『三印法典』(Kotmāi Trā Sām Duang)
……66, 77～78, 121
——サンガ令 (Kot Phrasong) …121, 136
——サンガ令第 2 ……136, 139
——サンガ令第 4 ……141
——サンガ令第 7 ……138
——サンガ令第 8 ……139
——サンガ令第 9 ……138, 140
——サンガ令第10 ……137, 141
三権分立 ……198
『サーラッタサンガハ』(Sāratthasanghaha)
……173
サリット・タナラット (Sarit Thanarat)
……217, 294
sātsana における意義変化 ……66
sātsanā pracham chāt → 民族の宗教
sāvaka……25
聖性……44
千年王国運動 (millenarian movements)
……300
——の仏教的基盤……318～322
——の特徴……303～305
——タイにおける運動の特徴…314～322
世俗的秩序 (rātchaānāchak) ……111, 146
捨戒……22
此岸的 → 輪廻的次元
四法……79, 267
信仰の擁護者 ……372
親教師 → 和尚
森林部 (aranyawāsī c. f. araññavāsi) ……

……354
南部大管区次長 (Phrarāchākhana chaokhana rōng khana tai) ……354
難行……15
南方部 (khana tai) ……126
南方上座部仏教 ……3
——の保守性 ……3
——の規範的救済観……11～14
——のタイ初伝 ……102
サンガによって伝承される宗教としての——……74
ナワカ (nawaka) ……184
『ナワコーワート』(Nawakōwāt) …161, 180
『ニバート・チャードック』(Nibāt Chādok) ……49
Nibbanic Buddhism (M. Spiro の用語)…55
日常的次元……86
ニカーイ (nikāi) ……203～206, 372～374
ネーン → サーマネーラ
ネ・ウィン (Ne Win) ……61
能力ある僧 (phra phū mī sāmāt) ……160

O

オークルアング・スラサック (Okluang Surasak) ……171
オークプラ・ピピットラーチャー ……171
オング・マン (Ong Man) の反乱 …306～313
教えを聴く者……25
和尚 (upatchā c. f. upajjhāya) …18, 187, 420
——に対する規則 ……157

P

『パーリムッタカ』(Pālimuttakavinicchāya) ……173
『パンヤーサ・チャードック』(Panyāsa Chādok) ……49
パーラージカ……19
パレゴワ (Jean B. Pallegoix) ……279
パリエン (parian) ……172, 177
——試験内容……191～192
——・ニタヤパット (parian nitayaphat) ……173
——・ワング・ナー (parian wang nā, 副王パリエン)……174
「パーリ語教育法」(ビルマ) ……60
ピー・ブン (phī bun) ……308, 313
パリット, プラ・パリット (phra parit c. f. paritta) ……42～43
パタルン文書……72
『パトム・ソムポート』(Pathomsomphōt) ……49
パーティモッカ……17
パワレート親王 (Prince Pawarēt) ……175
パヤバーン・ワット (Phayabān wat)…111
パユットー・ビク (Phramahā Prayut Payutto Bhikkhu)……52, 247
philosophical religion (E. R. Leach の用語) ……55
プラ (phra ビクに同じ, タイ語) ……17
プラ・クルアング(phra khrŭang)…46～47
プラ・クルー (phra khrū) …115, 360, 389
プラ・マハーサマナ (phramāhasamana) ……386～388
『プラ・マーライ』(Phra Mālai) …176, 320
プラ・パリエン (phra parian)……391
プラ・パリット → パリット
Phrarātchakamnot Mai ……121
プララーチャーカナ (phrarāchākhana) ……357, 360, 364, 388～390
プラサンカラック (phra sangkharak) …363
プラサンカラート → 法王
プラサーサナソーボン (ウッタジー比丘) ……207, 210, 211～213
プラシーウィチャイ ……165
プラシーウィスッティウォング ……255
プラタンマキッティソーボン ……255
『プラ・タマサート』(Phra Thammasāt) ……77, 266
プラヤー・パホン (Phrayā Pahon) …197
プラ・ワナラット僧正……49
プロム・リキット (phrom likhit) ……11
プー・ミー・ブン (phū mī bun) ……308
プー・ウィセート (phū wisēt) ……308

根原的愛着心（primordial attachments Geertz の用語）……225
根原的感情（primordial sentiments Geertz の用語）……225
「この世のさきの世」（chua nī chua nā）……35
根本分裂……4
Kot Phrasong →「サンガ令」
区長である役僧（phrarāchākhana）…360～361
区サンガ管区長（chaokhana khwaeng）……360
クーデター（1932. 6. 24.）……195～196
クロム・アーラック（Krom Ālak）……50
教育法省（Ongkān sŭksā）……200
教理試験（Sōp Naktham）……161～162
教理学（Rian Pariyattham）……161
教法試験（Kānsōp Phrapariyattham）…168～192
——伝統的三段階評価法……171～172
——口述試験方式（Kānsōp pākplao）……172, 173
——九段階評価法……172～173
——教法翻訳試験（plae phrapariyattham）……172
——パーリ語翻訳試験（plae bālī）…172
「教法の知識ある」（rū thamma）…170, 178
「教法の知識あるサーマネーラの資格を定める試験」……179
「教法の知識あるサーマネーラ・プラョーク初級」……181
救済財……86, 164

L

ラック・タイ（Lak thai）……294
リーチ（Edmund R. Leach）……55
レェンガ（Robert Lingat）……78
リタイ王（King Lithai）……98
lokiya → 輪廻的秩序
lokuttara → 超輪廻的秩序

M

マハー（mahā）……172
『マハーチャート・カムルアング』……49
マハーチュラロンコン仏教大学（Mahachulalongkornrajavidyalaya）…248, 249, 252
マハーカッサパ……4
マハーマクット仏教学院……176
マハーマクット仏教大学……252
マハーマクット方式（Baep Mahāmakut）……177
マハーニカーイ派とタマユット派……203
——の抗争……202～214
マハータンマラーチャー2世……99
マハーテーラ（Mahāthera）……115
マハーソムティラート（Mahasommutirat c. f. Mahasammatarājā）……78, 267
マハーヴィハーラ……5, 71
マヒンダ長老……5
『マンガラスッタ』（Maṅgalasutta）……43
『マンガラッタディーパニー』（吉祥義闡明）……173
マノーサーン（Phra Manōsān Rūsī）…78
マリノフスキー（Bronislaw Malinowski）……42
政尾藤吉……77
身分証明書，僧の（nangsŭ sutthi）……150
民族の宗教（sātsanā pracham chāt）……65
未来仏 → ミロク仏
『未来史』（Anagatavaṃsa）……319
ミロク仏（Metteya）……318, 321
モンクット親王（Prince Mongkut）……274
ムアング（mŭang）……98
ムアング・パン（Mŭang Phan）……98
『ムーラパコン』（Mūlapakōn）……174

N

ナク・タム試験（→教理試験）…161～162
ナク・タム1級……184
ナク・タム2級……184
ナク・タム3級……183
ナク・タム試験内容……188～191
ナム・モン（nām mon）……44
南部大管区（khana tai）……149, 201, 374, 379
南部大管区長（Chaokhana yai khana tai）

K

課役の免除，僧に対する ……132
課役代（khā rātchakān） ……316
戒律（vinaya） ……17
戒律二二七戒……19～20
下級ブララーチャーカナ ……390
カルヤーニ結界（Kalyānisīmā） ……26
カーマワーシー（Kāmawāsī）…123, 377, 399
カーマワーシー左部 ……124
カーマワーシー右部 ……124
神（プロム phrom） ……12
カンマ・リキット（Kammalikhit） …11, 34
Kammatic Buddhism（M. Spiro の用語）
……56
官職カリスマ ……166
カナ・ラーマン（Khana Rāmān） ……385
カンタトゥラ（khanthathura c. f. gantha-dhura） ……399
カウフマン（Howard K. Kaufmann） …36, 243
カッピカーラ・バヤーバーン ……111
カレン族 ……258
カチナ（kaṭhina，タイ語では kathin） …37
——カチナ衣の裁断式(thōt kathin)…72
カトリックとプロテスタント，タイにおける ……278
境内（thī wat） ……355, 411, 421
県イスラーム委員会 ……428
県管区（changwat）……200, 419
県管区サンガ長（chaokhana changwat）
……419
県管区サンガ副長（rōng chaokhana chang-wat） ……420
県サンガ管区（khana mŭang）……363
県サンガ管区長（chaokhana mŭang） …363
建設法省（Ongkān sāthāranaūpakān）…200
憲法における仏教，南方上座部諸国の
……59～67
スリ・ランカ共和国（1972） ……60
ビルマ連邦（1947） ……60
ビルマ連邦第三次憲法改正（1961） …61
ビルマ社会主義連邦共和国第三次憲法
草案（1973） ……62
カンボジア王国（1947） ……62
クメール共和国（1972） ……62
ラオス王国（1947） ……62
タイ王国……64～66
結集……26～27
第1結集 ……4
ビルマ所伝による……26
第6結集（ラングーン） ……61
タイ所伝による……26
第9結集（バンコク）……133
『結集史』（Saṅgītivaṃsa, Saṅgītiyavaṃsa）
……122
カイズ（Charles F. Keyes） ……258
コン・ディップ（khon dip） ……51
キングスヒル（Konrad Kingshill）……36
寄進地（thī kanlapanā）……355, 411, 421
行為結果の発現……35
個人カリスマ ……166
国家仏教……91
国教……63
（ビルマ語：naingandaw bāthā） ……61
（ラオ語：sātsanā khōng pathēt）……62
「国教振興法」（ビルマ） ……61
刻文史料（タイ） ……94～96
第1碑文（ララーマカムヘング王碑文）
……72, 102, 109, 113, 115
第2碑文……98～99
第4碑文……73, 105
第5碑文……73, 105, 110, 112, 114
第6碑文 ……105
第9碑文 ……115
第24碑文 ……104
第38碑文 ……100
第45碑文……99
第46碑文……99
第49碑文 ……100, 117
第93碑文 ……110
国王の役割 ……113
「国王は仏教徒でなければならない」……64
「国王は宗教の至高の擁護者である」
……62～67
『公教要理』 ……160

tambon)……420

H

ハンクス (Lucian M. Hanks Jr.)……32
彼岸的世界 (lokuttara) ……30, 38
非法 → āthamma
北部大管区 (khana nŭa)……149, 201, 374, 379
北部大管区長 (chaokhana yai khana nŭa) ……354
北部大管区次長 (phrarāchākhana chaokhana rōng khana nŭa)……354
本堂 → ボー
法王 (sangkharāt c. f. sangharājā)……199, 386, 387, 390, 404, 417
　解任規定の創設 ……222
　終身職としての―― ……199
　統一サンガの首長としての―― ……199
北方部 (khana nŭa) ……126
ホーラサート (hōrasāt) ……50
放浪僧 (phra chōrachat) ……150
法臣会議 (khana sangkhamontrī) ……200, 404, 408
法と律 (phrathammawinai c. f. dhammavinaya) ……24
『兵部・地方官位階田表』(Phra Ayakān Tamnaeng Nā Thahān Huamŭang) ……169～170

I

偉大なる正法王 (mahāthammarāchā c. f. mahādhammarājā) ……113
位階扇 (phat yot samanasak) ……160
『一世王年代記』……123, 126, 128
イスラーム専門学校 (Itsalām witthayālai) ……236
「イスラームの擁護に関する勅令」→「仏暦2488年――」
一等バリエン ……187

J

地獄 (narok c.f. naraka) ……34
寺院 (wat)……354～356, 410, 421
　王立―― ……37, 71, 242, 355
　私立――……37, 242, 355
　伝統社会における機能……52
寺院奴隷……72, 129
持戒……21
『ジナカーラマーリー』(Jīnakālamālī) ……49, 97
寺奴婢 → 寺院奴隷
寺領地 (thōranīsong) …6, 36, 72, 129, 355, 411, 421
浄域 (sīma)……158
　――設定にかんする規則 ……158
　――設定の勅許をうけた寺院…201, 410, 421
上級ブララーチャーカナ…… 390
常施食 (nitayaphat) ……37, 131, 160, 395
十事…… 4
呪術…… 42, 56
呪術的仏教 (magical Buddhism) ……56
十戒……17
住職 (chao āwāt) …150, 201, 357, 420, 422
住職補佐 (phūchuai chao āwāt) ……420
従僧 (phra thānānukrom)……391
　大管区長の―― ……392
　大管区長補佐の―― ……393
　大管区次長の―― ……393
　郡サンガ管区長の―― ……362
　住職であるブララーチャーカナの―― ……393
　管立寺院の住職であるブラクルーの―― ……394
　県サンガ管区長の―― ……364
　県サンガ管区長であるブラクルーの―― ……394
　県サンガ管区次長に準ずる県サンガ管区長であるブラクルーの―― ……394
　プラサンカラートの―― ……391
　プラマハーサマナの―― ……391
　私立寺院の住職であるブラクルーの―― ……394
　州サンガ管区長の―― ……365
十種の王法……113, 267～268

……363
チャパタ (Samanera Chapaṭa) ……102
チャロング・プラ (chalōng phra) ……43
チャート・サーサナー (chāt sātsanā) ……290～291
地方管区 (khana mŭang) ……151
地方区 (khana khwaeng) ……151
「地方教育の整備にかんする布告」(1898) ……154
「徴兵法」(1905) ……178
懲戒 (nikhakam, c. f. niggata-kamma) ……420
チュラ--ラーチャモントリー (chulārātchamontrī) ……236, 427, 430
チュラロンコーン王 (Phrabāt Somdet Phraparamintharamahāchulālongkōn Phrachunlachōmklao Chaoyūhua, 1868—1910) ……146
中央大管区 (khana klāng) ……149, 200, 374, 381
中央大管区長 (chaokhana yai khana klāng) ……354
中央大管区次長 (chaokhana rōng khana klāng) ……354

D

大長老 (mahāthēra) ……354
大長老会 (mahāthērasamākhom) ……221, 354, 418
大管区 (khana yai) ……354, 374, 419
九大管区 ……201
六大管区 ……201
大管区長 (chaokhana yai) ……354, 375
大管区サンガ長 (chaokhana phāk) ……419
大管区サンガ副長 (rōng chaokhana phāk) ……419
大管区次長 (Phrārāchakhana chaokhana rōng) ……354, 391
『大王護呪』(Mahārātchaparit Sipsōng Tamnān) ……43
ダムロン親王 (Prince Damrong Rajanubhab) ……278
ダト・ユティタム (Dato Yutthitham) …431
デック・ワット (dek wat) ……51
デーヴァーナンピヤ・ティッサ王 (Devānaṃpiya Tissa) ……5, 71
ダンマゼディ王 (Dhammaceti) ……26
『ダンマパダッタカター』(Dhammapadatthakathā) ……172, 174
『ダンマサッタン』(Dhammasatthaṃ) …78
ドーイ・ステープ寺 (Wat Dōi Suthēp) ……165

E

エクレシア (ecclesia) ……84
——としてのタイ・サンガ ……87
"Extra ecclesiam nulla salus" ……166

F

フェルタス (George Haw Feltus) ……283
フォーマルな組織体 (formal organization) ……16～18
副アティカーン (rōng athikān) ……360
福田 (nā bun c. f. puññakhetta) …29～31
福田思想 ……35～36
副住職 (rōng chao āwāt) ……150, 359, 422
覆鉢の行為 ……155
布教法省 (Ongkān phoeiphae) ……200

G

ギアツ (Clifford Geertz) ……225
還俗 ……22, 52, 401, 420
ジュルヴューズ (Nicolas Gervaise) ……170
疑似エリート ……40
御供養寄進 (boromarāchūthit phŭa kanlapanā) ……72
『御親筆本年代記』 ……123
郡管区 (amphoe) ……200, 419
郡管区サンガ長 (chaokhana amphoe) …419
郡管区サンガ副長 (rōng chaokhana amphoe) ……420
行政法省 (Ongkān pokkhrōng) ……200
行政村管区 (tambon) ……200, 419
行政村管区サンガ長 (chaokhana tambon) ……419
行政村管区サンガ副長 (rōng chaokhana

索　引

A

アバヤギリ・ヴィハーラ (Abhayagiri Vihāra) ……5
akkhasāsanūpatham の解釈 ……63
akkharasāsanūpathamphok の解釈……65, 73
アーナンダ (Ānanda) ……4
アヌマン・ラーチャトン (Phya Anuman Rajadhon) ……50
apotropaic Buddhism (M. Spiro の用語) ……56
アラン(ヤ)ニク寺 (Arannik c. f. arññaka) ……71, 102
アランヤワーシー (aranyawāsī c. f. araññavāsī) ……123
アリヤウォング (Ariyawong c. f. ariyavaṃsa) ……379
悪しきビクら (pāpabhikkhū) ……5
"ASVABAHU" (ラーマ6世王のペンネームの一つ)……285
āthamma (c. f. adhamma) ……80
アウン・サン (Aung San) ……60
『アユタヤ王朝年代記』……49, 349

B

『バーリー・ワイヤコーン』(Bālīwaiyakōn) …… 177
バンダラナイケ (S. W. R. D. Bandaranaike) ……59
バンダラナイケ未亡人 (Sirimavo Bandaranaike) ……60
バンパチャー (banpachā c. f. pabbajjā) ……18
バープ (bāp c. f. pāpa) ……34
バーリエン (bārian) ……171
ビク (bhikkhu, タイ語 phikkhu)……6, 17
——「家なき人」から「精舎に住む人」への変化……70
ボー (bōt, ubōsot の約音 c. f. uposatha) ……18, 37, 49
ボーウォンニウェート寺 (Wat Bōwonniwēt = Wat Pavaranivesa) ……73, 175
ボワット・リエン (buat rian) ……51～52
ボロマトライローカナート王 (Boromatrailōkanāt) ……169
ブラドレー (Dr. Dan Beach Bradley, タイ語 Mō Bratlē)……280
ブッダゴーサ (Buddhaghosa) ……25, 29
仏教評議会法 (ビルマ) ……60
仏教国家 (mūang phutthasātsanā)……82
仏教国教化 (ビルマの) ……61
仏教的秩序 (phutthachak, 世俗的秩序 rāchaānāchak の対)……111, 146
——の擁護者としての国王 ……114
仏教の至高の擁護者 ……62～66, 73
仏教統計
　仏教徒人口比率 ……3
　タイ国の仏教徒数 (1960)……241
　タイ国の寺院数 (1967) ……37, 242
　タイ国の僧侶数 (1900)……152
　タイ国の僧侶数 (1967)……242
ブン (bun c. f. puñña) ……33
分権自治主義 (communalism) ……225
仏法の擁護者 (Phraboromarāchūpathamphok Phraphutthasātsanā) ……270
「仏暦2484年サンガ法」……198～202
——テキスト (邦訳) ……403～414
「仏暦2505年サンガ法」……218～223
——テキスト (邦訳) ……415～424
「仏暦2488年イスラームの擁護に関する勅令」……236～237
——テキスト (邦訳) ……427～429

C

カズウェル (Jesse Caswell) ……282
チャオ・アティカーン (Chao athikān)

石井　米雄（いしい・よねお）

1929年東京生まれ．1955年東京外国語大学（シャム語）中退，同年外務省に入り，1957年タイ国留学．在タイ大使館，外務省勤務ののち，1965年京都大学助教授，現在同教授（東南アジア研究センター）．1973年～1975年ロンドン大学に研究留学．著書『戒律の救い――小乗仏教』（淡交社），『タイ国――ひとつの稲作社会』〔編著〕（創文社）など．ほかに論文多数．

〔上座部仏教の政治社会学〕　東南アジア研究叢書　9

昭和五〇年六月十五日　第一刷印刷
昭和五〇年六月二十日　第一刷発行

定価　五〇〇〇円

著者　石井米雄

発行者　久保井理津男
東京都千代田区一番町一七

印刷者　中内あき子
東京都豊島区高田一一一二

発行所　株式会社　創文社
東京都千代田区一番町一七―三
〒102　電話〇三（二六三）七一〇一
振替東京九二四七二

（落丁・乱丁本はお取替いたします）

中光印刷・橋本製本　3336-896060-4226