

オリオン・クラウタウ

『近代日本思想としての仏教史学』

法蔵館，2012年9月刊，340頁，5,800円（＋税）

馬場 真理子

近年、「宗教」を中心とする諸概念について、その近代性が指摘されている。そうした研究の多くにおいて、西洋の構築物を一方的に押しつけられる東洋、という枠組みが見出されうる。しかし本書は、この枠組みからの脱却を試みるものである。本書の基本的関心は、西洋の構築物を受容した東洋が、それをいかに促進・利用したのかという問題にある。直接の対象となるのは、「栄えた中世仏教、衰えた近世仏教」（p. 14）というステレオタイプ化した日本仏教史の語りが生じた近代であり、その担い手の思想である。著者は日本仏教史の語り自体を「大きな物語 grand narrative」（p. 14）として捉える。そして、その物語が西洋的概念を利用しつつ成立した過程を明らかにしてゆく。本書は8年にわたって近代日本における仏教史学の形成を研究してきた著者の学位請求論文を土台としており、国際宗教研究所賞受賞（2010年度）をはじめとして、各所で高く評価されている。

本書の構成は以下の通りである。

序——仏教と近代

第一部 国民国家と「仏教」をめぐる歴史叙述

第二部 僧風刷新と「仏教」をめぐる歴史叙述

結——「日本仏教」の近代

以下、各部の内容を要約したのち、若干の考察を加えたい。

序において著者は、「仏教 Buddhism」概念をめぐる研究史を概観している。「アジアの広範囲に及ぶ『宗教』あるいは『哲学』としての仏教」（p. 19）は、その実践者ではなく、非仏教徒であり東洋にとっての他者である欧州の学者によって構築され、世界的に受容されていった。1990年代以降、この過程を概念史の観点から批判的に検証する試みがなされてきたが、それらはサイドによるオリエンタリズム批判の枠組みを出るものではない、と著者は指摘する。著者は、これまで重視されてこなかった、実践者（東洋人）による欧州生まれの「仏教」の受容と利用という問題を取り上げる。「オリエンタリスト的な言説は、『オリエンタ人』自身が『近代人』として

再出発するために如何にして利用されたのか」(p. 27)——このような根本的関心から、著者は近代日本の大学における仏教研究に注目して考察してゆく。

著者は、「国民国家」と「僧風刷新」という二つのキーワードを提示する。それらはいずれも、近代日本において「日本仏教史」が叙述される際の「語りの動機」(p. 14)として作用したという。本論では、これらを軸として「日本仏教史」という物語の構築の過程を追う。著者の論は極めて明快なかたちで展開されているため、目次に沿って概観してゆこう。

著者は「近代的な枠組みでの『日本』を指す術語」(p. 15)として「国民国家」を用いている。第一部では、東京(帝国)大学で仏教を講じた研究者たちの言説を取り上げ、近代国家において仏教一般とは異なるものとしての「日本仏教 Japanese Buddhism」の語りがいかに形成されたのかを検証してゆく。

第一章において著者は、「日本仏教」という言説が形成される以前の思想史上の転換を問題としている。それは、仏者が日本国内(皇国)に対して自己を語る近世的宗学から、日本の外の世界に向けて「宗教者」として自己を語る近代的仏教学へと至る転換である。「日本仏教」の語りは『宗教』・『科学』・『国家』といったような、西洋中心でありながら『普遍性』を装った言説のなかで促進される」(p. 56)のであるから、「日本仏教」形成の背景として、仏教と「普遍的」なカテゴリ——「仏教」・「宗教」・「科学」など——の遭遇を扱わねばならない。第一章で取り上げられる原坦山(1819-1892)は、「普遍的」カテゴリを用いて仏教を語った人物であり、前近代から近代への思想史的転換点に位置づけられる。仏者でもあった彼は、廃仏毀釈への危機感を背景に、「仏教」を「西洋の説」の枠組みにおいて語りなおす必要性を痛感していた。坦山は、仏法の復興が個人の修養によってもたらされると主張した。また、仏教とは「信」と「智」の双方を備えたものであり、「信」のみしか持たないキリスト教とは大きく異なるとした。ゆえに、両者をとともに「宗教 religion」として語ること自体を坦山は拒んでいた。彼は仏教の非宗教性を主張するために「宗教」という言葉を用いたのである。

坦山は、個人のレベルに仏教の実践的理想を見出し、さらに西洋から輸入された普遍的なカテゴリを(否定的にせよ)導入することで、近世的宗学から近代的仏教学への道を開いた。しかし仏教一般とは異なるものとしての「日本仏教」の言説の誕生には、同じく仏者でもあった村上專精(1851-1929)の登場を待たねばならない。專精の仏教学において、仏教はネイションにまつわる言説と遭遇するのである。專精はまず、未整理だった「日本仏教史」の言説を統制していった。それは、日本列島において展開してきた諸宗派を、「日本仏教」という個別の「宗教」として統一する過程でもあった。明治期における「日本仏教史」の語りは、「各々の宗門がその個性を失わずに『仏教』なる近代的なカテゴリの下に自らを再構築する道具として利用され」(p. 91)る。すなわち仏教の「近代化」と普遍的な「通仏教」概念の出現は、宗門の利害を色濃く反映していたのである。次に專精は、仏教一般における「日本仏教」の特色を探求する。その特色とは、鎌倉新仏教に顕著な「宗教的信仰上の発展」と、国家との親和的關係(「国家的な性格」)である。こうして專精は、「日本仏教」の独自性を追究する語りへと向かうこととなった。

「日本仏教」の独自性を主張する語りは、国民道徳論とも深く関わりつつ、「日本仏教」の優位性を語るようになる。著者は高楠順次郎(1866-1945)の思想を取り上げ、大正期における「日

本仏教」の語りの展開を追う。著者は高楠の思想にみられる「二項対立」的思考とナショナリズムとの関わりを指摘している。高楠によれば、「日本仏教」は西洋文化を受容する際に生じる様々な対立——「精神的文明」と「物質的文明」、「家族主義」と「個人主義」など——を解決するものとして登場する。このような高楠の主張の目的は、西洋文明にみられる「個人主義」という危機を回避し、日本固有の「家族主義」を維持しながら、西洋の「物質的」側面のみを受容することにある、と著者はいう。「家族」を日本固有とする高楠の思想は、日本ナショナリズムのイデオロギー装置である「家」と「日本仏教」とを結びつけ、「日本仏教」という言説自体をナショナリズムの表現の場へと変えていったと言える。

以上の言説——「日本仏教」の仏教一般における優位性を説き、それを日本文化の現れと捉えるような言説——は昭和期の国体論の隆盛を背景に、1930年代以降いかなる展開を遂げたのか。第四章では、体制側の日本仏教論を象徴する花山信勝（1898-1995）と、戦後すぐの仏教思想史研究を代表する家永三郎（1913-2002）を取り上げる。両者は「日本仏教」を仏教一般の頂点に掲げ、それを「聖徳太子→鎌倉新仏教」という筋書きで語った点で共通していると著者はいう。このように異なる視座・動機を有する人々によって形成された「鎌倉新仏教中心史観」は戦後、聖徳太子を図式から除外しつつ、鎌倉新仏教の「民衆的」側面を強調することで定着していった。国体論が放棄されようとも、それと密接に結びついた「日本特殊論」的仏教研究の枠組みが失われることはなかったのである。

第二部の「僧風刷新」とは、「目前の僧侶の『墮落』を嘆き、その『覚醒』を促すような語り方」（p. 15）を意味する。「近世仏教墮落論」の主唱者とされる辻善之助（1877-1955）は、近世仏教の衰微や形式化、「民心の離反」を主張し、近世仏教研究の分野ではその克服が長らく試みられてきた。しかしこれらの研究は、『『墮落』なるものを『論』として、つまり辻によって作られた言説としてではなく、一つの『史実』として捉えて」（p. 184）やみくもに否定するばかりであったがゆえに、「仏教衰微」という近世像を克服することができなかった、と著者はいう。著者はこうした姿勢をとる研究者たちが、辻の墮落論から「逃走」していると捉え、墮落論が形成された背景や辻のテキスト自体についての検討を行ってゆく。

第一章では、近代日本の仏教思想家による自己批判の系譜を近世後期に求め、その経緯を辿る。著者は、仏教界外部からの批判・圧迫に対して自己を弁護する「護法論」だけではなく、自己の宗教的使命を自覚した僧侶たちの自省・自戒のあらわれである「護法論」にも目を向ける必要があると述べる。例えば、近世後期の僧侶・慈雲尊者飲光（1718-1804）による同時代の僧侶への批判は「宗門破壊を目指したものでなく、むしろ、僧風刷新を志した語り」（p. 196）であったと著者はいう。こうした僧風刷新を動機とする仏教批判は、明治維新後にも展開してゆく。維新後の排仏思想の隆盛を背景に、僧侶は国家に対する仏教の貢献を主張し、諸宗同徳会盟を結成した。ここで注目すべきは、明治における体制の変化が仏教界の刷新の好機としても受け入れられた点である。近世の仏教の各宗は「弊」に満ちたものであり、それらを「一洗」すべきだという考え方が成立したのである。それは、僧侶が戒律を守らないことに伴う「弊」が徳川政権と密接に関わるものであり、明治維新はその解決の機会をもたらしたと理解するものであった。

第二章では、このような近世の僧侶の墮落に関する言説が、1879年以降に近代の大学を中心

とする仏教（史）学によっていかに展開されたのか考察する。原坦山の教えを受けた井上円了（1858-1919）は、現今の仏教を否定した。彼はその頽廢が 300 年ほど前から始まり、徳川政権と関わっていると主張する。村上専精やその門下の人々もまた、廢仏毀釈をもたらした責任を維新以前の宗門の墮落に求め、その徳川政権との関わりを主張した。このような筋書きは専精に無関係な人々によっても語られるようになる。「それまで『僧風刷新』や『仏教活論』といった動きのなかで促進された、〈現今仏教の衰微〉を〈江戸幕府〉との関係により説明するような試みは、今や『歴史 History』なる言説枠において再構築され、新たな段階に到達する」（p. 227）のである。一方、日本仏教史学におけるもう一つのパラダイム——鎌倉新仏教中心史観もまた、近世仏教の衰微を語る言説と密接に関わり合っていた。鎌倉新仏教の隆盛との対比において、近世仏教の衰微が語られたのである。近世仏教墮落論と鎌倉新仏教中心史観は、いわば表裏一体の関係にあった。

かくして近世仏教墮落論は、学界における常識として、あるいは客観的事実として認識されるに至った。そしてそれは著者によれば、近世仏教を槍玉に挙げることで仏教自体への批判を回避しようという戦略に基づくものであった。「近世仏教墮落論は明治初期の廢仏毀釈を経た仏教集団が近代仏教として再出発するために必要な語り方であった」（p. 236）のだ。墮落論は、国史学者・辻の研究によってさらに史実としての認識を定着させてゆく。彼は『国史学』の枠組みにおいて『日本仏教』を体系的に扱った最初の人物」（p. 244）として、その実証性・客観性が強調されてきた。だが真に問うべきは、「辻は何故、ほかでもなく『僧侶の墮落』を実証しようとしたのか」（p. 251）という問題である、と著者はいう。第三章では、近世仏教に関する辻の主張に焦点を当て、その研究動機や目的、そして政治性を明らかにしてゆく。著者は、近世仏教の衰微が僧侶の道徳的破綻によるものとした辻の「日本仏教史」を一つの物語として捉え、その「主人公」が僧侶であったことを指摘する。そして、辻がその「筋書き」を選択した理由を解明しようとする。それによれば、辻は個人的に仏教に強い関心を抱いており、同時代の仏教を批判していた。江戸と明治という二つの時代が本質的に異なるものであると考えていた辻は、仏教も時代の変化に対応しなくてはならないと考えた。詰まるところ、辻は同時代の僧侶に「江戸時代とは本質的に異なる時代を生きる日本国民たること」（p. 263）を期待していたのである。したがって、辻の提示した近世仏教像は、近代仏教に自己反省を促すためのものであった。このように、辻の近世仏教墮落論の成立背景には、辻自身の仏教への想いや近代仏教への期待があったと著者は推測する。第三章までの検証によって、以下のことが明らかになった。すなわち、墮落論は辻に端を発するものではなく、また、実証的とされる辻もまた、先行する研究者たちと同様、特定の意図や政治性をもって近世仏教の墮落を論じたのだ。にもかかわらず、このような物語が長らく定説になってきたのは、その語り手たちが動機を共有していたからだと著者はいう——近代日本における仏教の構築である。

とはいえ辻の墮落論は、決して肯定的にのみ受け入れられたわけではなかった。むしろ、辻以降の近世仏教研究は、「辻善之助が起点であるとされている墮落論を批判的に乗り越える試みの道筋」（p. 273）であったと言える。第四章では、辻以降の近世仏教研究において、墮落論がいかに関承・批判されていったのかを明らかにする。具体的には、圭室諦成や竹田聰洲、宮田登、柏

原祐泉、圭室文雄、並びに真宗研究者たちを取り上げて、彼らの主張や研究対象の選び方に「墮落論的な要素」(p. 284)を見出してゆく。著者によれば、これらの研究は辻の墮落論を克服しようとしつつも、その枠組みから脱却することはなかった。しかしながら著者は、最後に大桑斉と高埜利彦を取り上げて、語りの枠組みとしての墮落論の廃れを主張する。大桑は近世仏教の盛衰を関心の中心とするのではなく、近世思想に不可欠な要素として仏教を捉える「仏教的世界としての近世」論を提唱する。また高埜は近世国家権力を、幕府のみではなく幕府と朝廷から成る二元的な構成として捉えた。両者の研究は、「語りの枠組みとしての近世仏教墮落論を乗り越えることの一助」(p. 290)として大きな意義を有しているという。

第一部と第二部はそれぞれ「ネーションに対する信奉と、“正しい”仏教の有り方への欲求」(p. 300)を軸として、日本仏教史学における二つのパラダイム——鎌倉新仏教中心史観と近世仏教墮落論——の出現という一つの問題を扱っている。かくして本書では、「日本仏教史」という物語の構築をめぐる諸事情が明らかにされた。もっとも本書で扱われたのは、東京帝国大学を中心とする官学アカデミズムによって形成された「日本仏教」の言説であった。結で著者は、官学アカデミズムの周辺の世界における「日本仏教」言説の変容の探求を今後の課題にするとして、本書を締めくくる。

以上、本書の内容を要約した。本書の主題は、これまで語られてきた「日本仏教史」の言説の近代性を指摘することである。近世仏教墮落論を「史実」ではなく、近代の独特な枠組みにおいて特定の意図をもって形成された「論」として捉えるべきだと著者の指摘は、墮落論の規範的性格を暴くこととなった。とはいえ、墮落論を「史実」として批判的に検証する試みが無意味というわけではあるまい。著者が主張するのは、墮落論の克服をするための手順の誤りであろう。墮落論を否定しようとする試みは、これまでに多くの成果を蓄積してきた。しかしこれらの研究は多くの場合、墮落論を「史実」として捉え、その否定を目的とするものであった。ゆえに、たとえその目的を達成しようとも、それは「史実」としての墮落論の否定に過ぎなかったのである。こうした研究はむしろ、墮落論を「史実」として受容することを促してしまった。例えば、地域社会における真宗の研究を専門とする人々(児玉識・奈倉哲三・有元正雄)は、真宗の特殊性を強調するために、真宗については墮落論が当てはまらないとする一方で、それ以外の宗派に関して墮落論を積極的に受け容れることとなった、と著者はいう。すなわち、墮落論の真偽に拘泥した結果、墮落論を「史実」として認め、その枠組みに規定されてしまったのだ。近世仏教研究全体に亡霊のごとく付き纏ってきた枠組みとしての墮落論は、他説と同じように一つの「論」の地位にまで引き摺り下ろしてはじめて、「史実」として客観的に検証することが可能になるのである。したがって、本書の指摘と従来の墮落論批判の試みは、矛盾するものではない。むしろ前者がなされたことにより、後者はそこにさらなる可能性を見出しうると言える。

もっとも、辻の墮落論が近代仏教への批判と結びついているとの指摘は、これまでもなかったわけではない。黒住真の「よく読んでみると、辻の江戸時代仏教批判は、じつは『昭和の今日』の仏教への批判と結びついている」⁽¹⁾という言葉にみられるように、墮落論形成の意図はある程度認識されてきた。しかしながら、それを主題として歴史的に解き明かす試みは、本書の登場ま

で無に等しかったと言ってよい。この問題を詳細に論じた本書は、今後の近世仏教研究にとって大きな意義を有するものと考えられる。

こうした問題は主に第二部で論じられている。それによれば、墮落論は語り手の自覚の有無に関わらず戦後も語りの枠組みとして作用してきたが、近年の大桑斉や高埜利彦の研究によって克服への一歩が踏み出された。近代にとどまらず現代にまで目を向けている点は本書の特長の一つと言えるが、ここで著者の論に対して二つの疑問が持ち上がる。第一に、戦後も作用したとされる墮落論の枠組みとは具体的に何を指すのか。本書ではこの点が初めに提示されないまま、各事例について「墮落論的な要素」を見出す作業がおこなわれている。それゆえ、ともすれば墮落論の持続を主張する著者の論が恣意的な印象を与える恐れがある。それを避けるためにも、この問題を明らかにする必要がある。そして第二に、近年になってその克服を可能とする風潮が生まれたのはなぜか。この点についても、著者の主張する墮落論の展開を裏づけるためには、明示するべきであろう。以下では本書において完全には示されていないこれら二つの点を提示するが、「墮落論的な要素」の問題については、提示するだけでなく著者の論自体に見受けられる問題を指摘したい。

まず一つ目の問題であるが、先述のように「墮落論的な要素」の何たるかという点について、著者は明確に定義していない。しかし第二部第四章を中心に著者の見解を参照してみると、本書で指摘されている「墮落論的な要素」は、大きく二つに分類できるように思われる。一つは近世仏教の「衰微」であり、もう一つは「民心の離反」である。前者は竹田聰洲・柏原祐泉、後者は圭室諦成・圭室文雄についてそれぞれ指摘されている。まずは前者の要素についてであるが、「衰微」は辻の墮落論で用いられた言葉であり、「近世寺院が本末制度・寺檀制度を通して政府の支配末端として機能し、このような状況の下に民衆の信仰生活が束縛される」(p. 278)状態を指す。著者は、研究者たちが辻の「仏教の衰微」説——政治と宗教の関係性における近世仏教の形式化・形骸化——を認めたくらんで、それ以外の場に近世仏教の「生きている」側面・「本質」を見出そうとしたと指摘する。すなわち、彼らは研究対象を選択する時点ですでに墮落論を前提視してしまっているというのである。これについては、引用されている研究者たちの言葉を見ても、妥当な指摘であると考えられる。

その一方で後者の要素——「民心の離反」については、その妥当性を検証する必要がある。著者によれば、辻は僧侶の腐敗ゆえに民心が仏教から離れる事態が室町時代に始まり、江戸時代にますます盛んになって廃仏毀釈に至ったと考えていた。著者はこのような見方が、近世仏教は民衆の関心に背を向けたとする圭室諦成の主張や、寺院が形式化したために民衆が離れていったとする圭室文雄の主張にも見受けられるとし、これによって彼らの研究のなかに墮落論の枠組みが機能していると判断する。圭室諦成・圭室文雄の論と墮落論が類似の見解を共有していることは首肯できるが、圭室諦成・圭室文雄の論が墮落論の枠組みを受け継いだものだと断じることは適当であろうか。例えば著者は圭室諦成の『葬式仏教』を引用し、『教説を定型化』したことなどによって仏教側が『民衆の関心』に背を向けたと主張するところ」(p. 276)に墮落論の「民心の離反」という要素を見出している。墮落論における「民心の離反」とは、上述のように、僧侶の腐敗ゆえに民心が離れてゆく事態を指す。一方で上記の圭室諦成の主張は、これとは異なる文脈

においてなされているように思われる。確かに圭室諦成は近世の檀家制によって農民が寺院経済に圧迫されていたこと、それゆえに幕府や諸藩が僧侶の奢侈を禁ずる政策をとっていたことを論じている。だがその上で圭室諦成は、以下のように述べる。「修道生活の墮落、および戒律生活の荒廃は、この時代の文献に多くあらわれているところであるが、それをもって、この時代における墮落が、相対的にはなはだしかったと考えるよりも、何がゆえにそのことが、とくにこの時代に問題にされねばならなかったかを考えることが、問題の正しい提出の仕方であると思う」⁽²⁾。ここからわかるように、圭室諦成は僧侶の腐敗を議論の前提としているわけではない。少なくとも『葬式仏教』の上記の箇所において近世排仏論の台頭の理由として提示されているのは、民衆の宗教的関心と仏教との乖離や儒学・国学の興隆、幕藩体制の財政窮乏であって、僧侶の腐敗ではないのだ。確かに圭室諦成の主張と墮落論の間には類似点が見出されるが、その文脈は必ずしも一致しているとは言えない。ゆえに、ここに「墮落論的な要素」を見出す論にはいささか急性な印象を受けるのである。

そして、第二の問題——近年になって墮落論克服の兆しが見え始めた理由であるが、これについても著者は本文中で明言していない。それは、この問題が著者にとって自明だったためであろう。というのも、近代日本の仏教(史)学の相対化という問題関心は、大桑や高埜に限らず、他の仏教研究者にもみられるものなのである。この傾向は、下田正弘が「新アジア仏教史」シリーズの第二巻第一章において『近代仏教学』とはなにか」を主題に掲げ、「仏教学の立つ現在地を確かめる目的」のためには「仏教学がその名において進めてきたじっさいの営みを、関連する知的営為の歴史の中に位置づける」必要があると述べて「本章は仏教史を主題とする本シリーズ全体へのプロローグである」と位置付けた⁽³⁾ことにも表れている。それはポストコロニアリズム志向とも言い換えられるものであり、近年の一般的傾向とも捉えうるため、著者は敢えて言及しなかったと考えられる。とはいえ、語り手側の問題関心の変容を解明することは、著者の論を根拠づけると共に、物語たる「日本仏教史」言説の展開を見極めることにもつながるものであり、ある程度の言及が必要となろう。

次に、本書の成果を受けて、我々は今後いかなる研究を展開するべきか、私見を述べたい。今後の課題として著者は官学アカデミズム以外の場における「日本仏教史」言説の受容と変容を挙げている。もちろんそれは、「日本仏教史」の構築の全体像を明らかにする上で不可欠な研究である。しかし、本書の基本的問題である『西洋』と『東洋』の言説的交流(p. 39)もまた、注目すべき問題であろう。本書では、東洋のイメージが西洋で一方的に形成されたというありふれた議論を越えて、西洋の言説を東洋がいかに受け入れたのかという点に目が向けられた。しかし、両者の「言説的交流」は西洋→東洋という図式で完結するものではない。近代日本で形成された言説は、西洋において批判を浴び(東洋→西洋)、その影響は日本にも及んだ(西洋→東洋)。これは、前述のポストコロニアリズム志向へとつながってゆく。すなわち、近代日本で変容した西洋の言説は、西洋で日本仏教学批判に晒され、日本における近代仏教(史)学の相対化をもたらしたのだ——このようなトランスナショナルな視点は、オリエンタリズムの構造を理解するうえでも重要であると考えられる。その意味で、本書において示された結論は極めて示唆的であり、今後さらに考察を深めていく必要がある。

近世仏教研究においては、辻の墮落論に対し何らかの意見表明をしなくてはならない状態が長らく続いてきた。しばしば言われるように⁽⁴⁾、1980年前後以降の30余年は、仏教研究にとって激動の時代であった。そのなかで従来の仏教史の言説への批判がさかんになされたが、墮落論は（たとえ批判的にであっても）近世仏教研究全体に及ぶパラダイムであると暗黙のうちに了解され続けていた。研究者はそれに対する姿勢を表明することで、自らの研究の立ち位置を示さなくてはならなかったのである。だが、墮落論の地位を問い直した本書の登場は、こうした状態に終止符をうつ契機となることが予想される。本書は、墮落論がパラダイムではなく一つの「論」に過ぎないことを明らかにした。肯定的にせよ否定的にせよ、もはや必要以上に墮落論を意識する謂れはない。本書によって、近世仏教研究は新たな一歩を踏み出したといえよう。

註

- (1) 黒住真『近世日本社会と儒教』、ペリカン社、2003年、p. 149。
- (2) 圭室諦成『葬式仏教』、大法輪閣、1963年、p. 268。
- (3) 「近代仏教学の形成と展開」（奈良康明・下田正弘編『新アジア仏教史 02 インドⅡ 仏教の形成と展開』佼成出版社、2010年、p. 14）。
- (4) 斎藤明「はしがき」i（桂紹隆・斎藤明・下田正弘・末木文美士編『シリーズ大乘仏教 第一巻 大乘仏教とは何か』春秋社、2011年）や奈良康明「序」p. 1（奈良康明・下田正弘編『新アジア仏教史 01 インドⅠ 仏教出現の背景』佼成出版社、2010年）を参照。