

十九世紀中国における靈魂と身体の問題

——譚嗣同『仁学』における「心」の概念をめぐって——

胡 婧

はじめに

譚嗣同（一八六五—一八九八）は、中国近代の哲学者、社会思想家および政治家として、「戊戌の変法」の政治改革で活動するとともに近代的な啓蒙思想を提示し、康有為（一八五八—一九二七）・嚴復（一八五四—一九二二）・梁啓超（一八七三—一九二九）らと共に「戊戌啓蒙思想家」と呼ばれて、その影響は後世に及んでいる。梁啓超は譚嗣同を「清末思想の慧星」と称賛し、「その志と学問は、二十世紀に入る我が中国の幕を開く第一人者」と評価している。その哲学は、西洋の学問の東アジアへの伝来（西学東漸）による衝撃と、伝統思想からの影響が相互作用を起こし、独特な批判意識で心学の概念を形成したものであった。

本論者は、譚嗣同の主要著作である『仁学』によって「心」

の問題を分析する。「以太（エーテル）—心—仁」という図式が仁学に持つ意味（第一節）、キリスト教の影響を受けて導入した「靈魂」概念の、譚嗣同による理解（第二節）を示し、その後、譚嗣同の靈魂説と一般的意味での「靈魂」との相違点を、『仁学』に書かれたキリスト教批判を通して整理する（第三節）。譚嗣同が「靈魂」概念を援用したのは、キリスト教からの影響のみならず、彼自身の哲学の特性および「心」の概念からの帰結でもある。キリスト教が儒教と仏教と並列に、仁学理論の根拠として挙げられていることから、この問題を明確にすることが、譚嗣同の哲学理解にとって重要になると思われる。

一 以太—心—仁

譚嗣同は『仁学』の中で、中国社会存亡の危機の原因は「心」⁽³⁾にあり、『仁学』を書いたのは、「慈悲の」心を用いて中

国を危機から救い出す（以心挽劫）¹ ためである、と述べる。彼が語る「心」には、「劫運」をもたらす「機心」と、「仁」に到達する「慈悲の心」の二種類があるが、いずれの「心」も「仁学」の主旨に関わる重要な概念であり、譚嗣同哲学を理解する要となっている。

本節ではまず、『仁学』の冒頭に書かれた「仁学界説（仁学の定義）」（以下「界説」と略す）に基づいて、いくつかの重要な概念を再確認したい。譚嗣同は、「仁は天地万物の根源である。故に唯心であり唯識である」と宣言する。「仁」は、究極において他者と自己が区別されない状態である。譚嗣同は「仁」、すなわち「平等」の状態を、あらゆるものが障壁なしに貫徹している状態（彼はこの状態を「通」と呼ぶ）として捉え、これを実現する媒介として「以太」（エーテル）という概念を導入した。

「以太」は宇宙に充滿する「ものそれ自体」であって、万物を構成する最小単位である。物理・自然現象もすべて以太の作用による現象である。さらに、以太は万物を構成する第一動因であるため、それ自体が物質（構成の最小単位）と非物質（精神および万物を構成させる働き）という両面を持っている。とはいえ、万物を構成するものである「以太」と万物の本源である「仁」とは、異なる概念である。譚嗣同自らが「界説」で述べているところによれば、以太はあくまで「仁」の根本性質である「通」を実現する道具にすぎず、「心」こそが「仁」なの

である。

譚嗣同はさらに解説を加え、以太は「心力」（識作用）を表現する言葉であると明言する。¹⁰ つまり、構成単位である以太が心力を顕現させるのであり、両者は二段階的構造になっている。「心力」とは「心」（識）と「力」（働き）を結合した言葉であって、あらゆる現象を生み出す根源的な働きとして捉えられる。彼は「心力」を十八種類にまで細かく分類し、自然界にある様々な機械的な力の現象も人間の精神も、すべて「心」（識）の働きによる結果である、と結論づけている。世界は「心」によって構成された現象界なのであり、あらゆる物質や自然現象もすべてまた、「心」をその存在の根源としている。「仁」の実現は、こうした「心」（識）による内部的・本質的な連結において成就されるのである。譚嗣同哲学において、「天地万物の根源」は「心」に帰結するのだが、それはまた「心」の概念が世界の本源と繋がる重要な概念であることを表している。

しかし、同じ「天地万物の根源」であるにもかかわらず、「心」はそのまま「仁」と称することができない。なぜなら、譚嗣同が高く評価している「心」は「慈悲の心」を指しているからである。彼によれば、個人が持つ心はそれぞれ形が異なっているため、世界を認識し構成する際にも、主体の差異によって必ずしも同じものにならない。¹⁵ このような差異は、世界の認識のみならず、世界を造らないし改造する時にも現れてくる。同じ外部世界に向き合っても、心の働き（趣味ないし経験）によって

作りあげられた内部世界（認識された世界）には違いが生じてくる。世界は「心力」によって構成（認識）されるのであるから、万物の根源である「心」は、その働きによって「劫」を造ることもあるが、それを解くのもまた「心力」によってのみ可能なのである。このように譚嗣同の場合、「心」は劫をもたらずものと、それを解くものとに分けられ、後者が「慈悲の心」と称される⁽¹⁶⁾。両者はいずれも「心」の働きであるが、「界説」によれば、「仁」と同質なのは「慈悲の心」と考えられる。なぜなら、彼が目指す「仁」の理想は、諸々の「網羅」を突き破り、最終的に絶対的な平等状態に達することだからである。「仁」を実現するには、「慈悲の心」を駆使して「劫」を解消するしかない。このように、譚嗣同が言う「仁」は、「慈悲の心」の働きによってのみ実現されるものである。以上のことから、「以太—心—仁」という図式を再吟味しよう。構成単位である「以太」は、「心」という作用によって、最終的に本体である「仁」に到達する。「心」が万物の根源と見なされる以上、劫も「心」であり、識である。「三界は唯心であり、万法は唯識である」。すなわち、あらゆるものが「心」による創造（唯心）であって、万物の本質は識のみ（唯識）なのである。

本節の冒頭で述べたように、仁学の目的は、中国を滅亡の局面から挽回し、自己と他者を区別しない「平等」の状態を究極的に実現することであった。この「平等」理論の構築は、「以太」を中心として組み立てられているのだが、他方で社会倫理の側

面においては、もうひとつの核心的な概念としての「靈魂」が存在する。坂元⁽¹⁹⁾が指摘しているように、ジョン・フライヤー（傅蘭雅）による漢訳『治心免病法』（Henry Wood, *Ideal Suggestion Through Mental Photography*, 1893）は、譚嗣同の「以太」と「心力」説のモデルであり、彼の「靈魂」概念の形成に多大な影響を与えた。次節ではこの漢訳『治心免病法』における「心」の概念と「仁学」との関係を検討する。

二 譚嗣同と漢訳『治心免病法』

漢訳『治心免病法』（以下『治心免病法』と称する）の主要内容は、人間の心力を増大させて神を感得させ、「人心（靈魂）」とそこにある天心（神）を相顕させることによって、人の主となすことで、天人合一となり、父（たる神）子（たる人間）の相和の増加がそこに収斂する⁽²⁰⁾ことである。神である「天」と人間との新しい天人関係が、「人心（靈魂）」の働きによって成立するとされていることは、譚嗣同の「心」重視と合致する。さらには、譚嗣同は「人心（靈魂）」と「天（神）」の概念を、「心」と「仁」に重ねているのではないかと考えられる。また、タイトルにある「病」とは、西洋のアルコール中毒や中国のアヘン中毒のことであり、その病を根本的に治療するには、薬ではなく心が必要だとされる。「心」の作用は精神的活動に止まらず物質にも影響を与えるとされ、このキリスト教を背景にしつつ『治心免病法』全書にわたって繰り返し使わ

れている「心力」概念が、譚嗣同の思想に影響を与え、『仁学』に反映されたのだと考えられる。

ここで言われる「心力」とは、一種の精神的なエネルギー源であって、人間を万物と連関させるものであり、増幅することによって人間の自己免疫を高め、自然治癒をもたらすものである⁽²³⁾。さらに、人間の無意識の中には「心力」の一種である「陰力」が存在しており、病は身体からではなく、心の陰力から生じる。従って、完治に必要なのは身体に作用する薬ではなく、「人心」を治療する「思念の力 (the power of thought)」である。思念の力は、陰力に濁った心をもとの清らかな状態に回復させる唯一の術なのである。ウッドが明示したこの「治心の法 (thought discipline and control)」の構造は、譚嗣同の「心力」概念と極めて類似しており、キリスト教関連の書物が仁学に影響を与えたことが容易に想像される。

さて、『治心免病法』の鍵概念である「心」の原語は soul になわち靈魂である。実際、ヘンリー・ウッドの心霊治療法は、善悪と心身との二元的対立の上に成り立っているが、それらの媒介となるのは「思念」である。「不適切な思念は身体を害する (不合之思念有害於身)」⁽²⁴⁾。ウッドの考えによれば、「人の精神は遮断されている (We are spirits clad in veils)」⁽²⁵⁾ ため、意識の誤謬から「悪」が生じてくる。従って「治心 (心霊治療)」とは、思想の訓練とコントロールを通して、遮断された精神を回復し、心霊の力を放つことである⁽²⁶⁾。

ウッドはひとりの人間を小さな宇宙と見なし、身体は「心 (soul)」の殿堂であると考えた。人の心は「天心 (神)」から分有されたものであるため、「天心 (神)」の本質を有する。それ故、人の本性は善である。神は善であることからすべての被造物も善であり、清らかなものだからである。一方、善でないものあるいは不潔なものは、すべて人の意識による誤謬から生じる⁽²⁷⁾。さらに、人は心を有するのではなく、人は心そのものである⁽²⁸⁾。すなわち、身体はあくまで一時的な物質 (器) にすぎず、心こそが内的な実在であって、身体は思念 (thought) の投影である。

ウッドはこうした心霊理論を提出し、身体に対する心の優位性を唱えた。また、「人心と天心は同じである」や「人心は天心から分有されたもの」と主張すると同時に、「善」による自己暗示や教説によって「心」が修正されうることをも主張している。このような身体と心との関係および「病」と「治心」の概念は、譚嗣同の『仁学』において、肉体と靈魂との関係および劫と心との関係に置き換えられたものと見られる。さらにウッドは、人心の存在の根源を「無形の思念」に帰結させ、実在するのは身体ではなく「思念」のみであると断言した。譚嗣同はこの主張を吸収し、靈魂の優越性を唱えながらも、三綱五倫における身体 (血縁) の重視を強く批判することになる⁽³⁰⁾。

ここでとりわけ注目したいのは、『治心免病法』における「心」が天心から分有された人間特有のものであるのに対して、

譚嗣同が語る「心」とは、以太を基盤とした万物共有のものだ、ということである。この相違は譚嗣同の以太の性格によるものだが、同時に、中国哲学に深く根付いた「関連性思维 (correlative thinking)」³¹からの帰結でもある。それによれば宇宙は、各部分の間と全体である宇宙との間で相互に連関を持った、ひとつの有機体と見なされるとともに、その中ですべての価値の源となる「心」には、普遍必然性が要請される。加えて、譚嗣同の仁学構築で最も重要視されるのは、以太の普遍性において成立する「通」である。こうした性格からも、「心」を人間のみ限定することは不可能であって、「心」を仏教の「識」と同等とし、外在する存在はすべて鏡に映るもののように幻である³²と述べたことから、譚嗣同が言う「心」は最終的に仏教の用語に近く、靈魂 (soul) を含んだより広い射程を持つものとなっている。

三 「靈魂」概念の修正

前節で論じたように譚嗣同の「心」は、身体に対する「靈魂 (soul)」とは異なる意味を持つ概念であるにもかかわらず、『仁学』の中では「靈魂」という言葉が、しばしば英語の soul とほぼ同じ意味で使われている。また、「靈魂」は「心」と同様である³³とも述べられる。『仁学』で「靈魂」概念がいかなる意味で用いられているかについて、ここであらためて説明する必要があるだろう。

『仁学』の中で、「靈魂」についての言及は、ほとんどが「平等観」に関する部分でなされる。張灏も指摘するように、譚嗣同哲学で最も重要なのは「道德的価値」としての仁である。すなわち仁は倫理理論において具現化されるのだが、それを構築する土台とされるのが「靈魂 (soul)」である。譚嗣同は平等観を論じる時、大乘仏教の無差別平等観に基づいて理論を構築しており、靈魂あるいは以太は、その無差別の実質を説明するものとして持ち出された。そのため、従来のように陽気の「魄」(精神的活動を司るもの)と陰気の「魂」(肉体的な活動を司るもの)とに二分される靈魂とは一線を画し、あくまで肉体に相對するものと考えられている。さらに靈魂は、儒教の「元・性」、墨子の「兼愛」および仏教の「性海」と同等のものと考えられ、その実体性が強調される。

ところで原始仏教は無我を説いて、靈魂の存在を否定するところから、譚嗣同のこのような「靈魂」の考え方は、たとえばキリスト教思想からの影響を受けていたとも想定できる。しかし、『仁学』における「靈魂」概念は、キリスト教からの影響を全面に受け入れているわけでもない。譚嗣同が唱えた「靈魂」は、あくまでも以太によって構成される実在であり、人間のみならず万物が有するものとされる。こうした意味での靈魂は、キリスト教思想の影響からはすでに離脱し、むしろ仏教概念のもとに置かれていると言える。

このような思想の流れに基づいて、譚嗣同はキリスト教思想

から由来した靈魂概念に対して、以下のような修正を行った。

(1) 靈魂は人間固有のものではなく、動物や植物など世界の万物が有するものである。⁽³⁹⁾ 譚嗣同の考えによると、人間も含めて万物はすべて「性海」から生じ、性海を分有する。根源が同じである以上、その性質や構成もまた同じである。また、性海は靈魂と同様であることを踏まえた上で、「人は羊に生まれかわり、羊が人に生まれかわる（人化為羊、羊化為人）」という例を持ち出して、人も羊も同じ靈魂を有するにもかかわらず、その肉体の相違は「悪業」によるもので、本質的な違いではないとする。さらに、「人間が靈魂を護れないと動物に墜ち、動物も靈魂を護りさえすれば人間にかえる」⁽⁴⁰⁾。つまり、動物と人間との相違は靈魂があるかどうかではなく、その靈魂の完全性によるものだと考えられている。

(2) 靈魂であるかどうかの判断は、「知」を備えているかどうかによる。「知」には程度の差があり、世間万物の靈魂の区別はすべて「知」の程度差による。⁽⁴¹⁾ 近代儒教では「知」を、物事に関する実証的知識を含む、善悪や是非に対する人間の知覚・認識・判断などの働きと見なした。しかし譚嗣同は、生物の習性や物理の法則などもすべて「知」と見なしている。「知」は動物や植物など世間万物が有するものであり、人間が有する「知」は最も多面的なものではあるが、動物や植物などが有する「知」と本質的な差異はない。これを証明するために、譚嗣同は解剖学の知識を引用し、「知」の場と思われる心臓も脳も、

単独に見ればただの物質にすぎない。「知」はこれらの物質そのものではなく、物質が有する能力である。すなわち、「好き嫌い、攻撃と受容（好悪攻取）」の能力こそが「知」であるとしている。動物も植物もそうした能力を有することから、「知」を有するとも言える。反対に、「知」を担っている身体である心臓や脳は単なる物質である以上、人間の肉体もまたひとつの物にすぎず、その本質は動物や植物と区別されない。

(3) 靈魂があるかどうかの判断が「知」にあるとすれば、人間だけでなく動物も植物も靈魂を有する。⁽⁴²⁾ 譚嗣同によれば、「知」も靈魂も同じ以太によって構成されている。以太は不生不滅であるから、知も靈魂もまた不生不滅である。万物は以太によって構成されている以上、知あるいは靈魂も、当然万物が有するものとなる。また、不生不滅は仁の「体（本質）」⁽⁴³⁾であることから、知も仁の「体」と見なされうる。さらに、靈魂が不生不滅の知である以上、知を有することは靈魂を有することと同等であると考えられる。(2)で述べたように、一種の「好き嫌い、攻撃と受容（好悪攻取）」の能力として捉えられるかぎり、物に靈魂がないとする主張は自己矛盾であると、譚嗣同は指摘している。

(4) (2)と(3)の内容を踏まえて、譚嗣同はキリスト教の原罪説を、肉体に拘泥した話である⁽⁴⁴⁾と考える。というのも、天国や地獄が靈魂の存在に関する話であるのに対して、原罪の話は、人類の先祖であるアダムとイヴの罪にまでしか遡らない。原罪の

根拠は、靈魂ではなくあくまで肉体にある。彼の理解によると、キリスト教は魂の不死を唱えている以上、靈魂の性(本質)も変わることはないはずである。アダムとイヴが犯した罪は、彼ら自身の靈魂に関するものであり、他の者の靈魂にその罪を被せることはできない。しかるに、原罪の説はあくまでアダムとイヴの罪を根拠にしている。このことから、もし①アダムとイヴの靈魂が現世の靈魂と直接な繋がりがあんなら、靈魂の性も輪廻によって転生することになりかねず、それは魂の不死と矛盾する。②アダムとイヴが犯した罪が原罪として我々の魂の中に現存する根拠を、彼らが人類の先祖であるということに置けば、それは肉体的な血縁の繋がりにすぎず、靈魂を重視する宣教師たちの自説に背反する。魂の不死が絶対的なものであれば、①はそもそも不可能である。一方、②のように見ると、西洋人も中国の因果論と同じ過ちを犯しており、血縁の繋がりがという肉体に拘って、靈魂という本質から目を逸らしていることになる。

譚嗣同は「靈魂」を身体の対義語として使い、靈魂と身体との対立を絶対化した。さらに、「靈魂は智慧(仏の平等智)に属し、肉体は業識(衆生の差別、分別心)に属する」(『全集』293)ため、肉体からは差別しか生まれず、平等を求めようとするは靈魂の優位を確保しなければならぬ。智慧に属する靈魂の優位を通じてのみ、肉体は束縛から解放され、「肉体が靈魂になる」⁶⁵⁾。この靈魂と肉体との転換は、両者が同じ以太によ

って構成されている故に可能となる。靈魂は「心力」の現れとして、その優位性を確保することによって「通」になり、無差別の平等状態(仁)に達することができるのである。

譚嗣同が、このように靈魂の優位性を主張し、それを身体と厳密に区分することに拘った理由のひとつは、明清時代の反朱子学者たちが提唱した身体重視のイデオロギーに対する反発であろう。しかし譚嗣同の「心」重視の理論は、このイデオロギーに反発する一方で、従前の朱子学に戻帰することもできないことから、従来の心身合一論と完全に区別できるような、新たな概念が必要とされる。彼が『治心免病法』で学んだ「靈魂」の概念は、まさにこうした需要に合致していた。ただし、人間に固有な靈魂という点は、彼の「以太—心—仁」というプロセスに相違する部分があるため、本節で述べたような概念の修正が必要となった。靈魂は万物共通の普遍性を持たないと「通」になれず、「仁」に到達することができない。故に、譚嗣同は魂の不死を仏教の不生不滅の下に置き、靈魂を「心」の中に置くことを通じて、万物共通の普遍性を持たせたのである。

結語

譚嗣同はキリスト教の影響を受けて「靈魂」を身体の対義語として捉えつつ、それを同時に仏教概念の下に置いた。彼の靈魂説にアニミズムな部分が含まれているのは、そうした性質および目的からの帰結だと考えられる。自己と他者とを区別しな

い無差別の平等状態に達するため、「通」を実現しうる要素としての靈魂は、万物に存在しなければならぬ。また、「心」の性質からも、認識主体である靈魂には、身体に対する優位と不死が必要とされる。なぜなら、「仁」の本体は不生不滅である故に「心」も「識」もまた不生不滅でなければならぬし、「心力」によってなされた靈魂も不生不滅の性質を有しなければならぬ。靈魂の不死を唱えたのも、「仁」(心)がそのような不変性を持つからである。

以上のように、譚嗣同の仁学における「心」は、彼の平等観に応用しようとした時、仏教用語としての本来の意味にキリスト教からの影響が流れ込んで、「靈魂」とされたものと思われる。従って、譚嗣同が唱えた「心」には、「靈魂(soul)」と「識」という二つの側面が見られるのであり、その独特な靈魂理解は、常に「以太—心—仁」というプロセスの実現に関わっているのである。

そもそも、儒教の文脈において心身は合一であるが、明清時代には身体重視の学説も現れてきた。また、個人は常に社会共同体の中に置かれ、個人の生命の意義は全体性の中に顕現されて、社会倫理の関係の中に溶け込んでしまっていた。しかし、譚嗣同はそうした社会倫理の関係性そのものを「劫」と見なし、「心」の誤作用によって生じた「網羅」であると考ええる。古い社会的な倫理関係から離脱するため、彼は『治心免病法』に注目し、その中で強調された個人と天との連関によって、旧い社

会倫理の批判に用いたのだと考えられる。そうした観点からすれば、譚嗣同が靈魂を強調したのは、個人を従来の社会倫理の束縛から解放し、ひとりの人間としての価値を強調するためであった。旧社会倫理という「網羅」を突き破るために、新たな天人関係が要請される。「靈魂」は、儒教の「心」とは別の新しい実在として、この新たな関係が成り立つためのキーコンセプトとして援用された。靈魂という概念を通じて、独立した個人と個人との関係性を構築しようとする点で、譚嗣同のこの思想が近代的で啓蒙的な側面を持っていることは否定できないだろう。彼が構築した新たな靈魂と身体との関係は、十九世紀中国における近代化思潮の一側面として捉えられるのである。

(1) 梁啓超『清代學術概論』湯志鈞・湯仁澤編『梁啓超全集』北京出版社、一九九九年、五二九五頁。

(2) 譚嗣同『仁学』蔡尚思・方行編『譚嗣同全集(增訂本)』中華書局、一九八一年、二九三頁。

(3) 同書、三五六頁。

(4) 同書、二九二頁。

(5) 同書、四三二—四三四頁。

(6) 同書、二九四および三〇六頁。

(7) 同書、二九三—二九五頁。

(8) 同前。

(9) 譚嗣同哲学における「仁」と「以太」との関係は、体と用との関係である。この点に関しては、島田慶次「中国近世の主観唯心論について—万物一体の仁の思想—『東方学報』第二八号、京都大学人文科学研究所、一九五八年、一—八〇頁や張灏『烈士精神与批判意識—譚嗣同思想分析—』聯経出版、一九八八年など参照。

- (10) 譚嗣同、前掲『仁学』二九一頁。
 (11) 同書、三七一頁。
 (12) 同書、三六三頁。
 (13) 同書、二九五頁および四六二頁。
 (14) 同書、四六六―四六七頁。
 (15) 同書、三七二頁。
 (16) 同書、四六六―四六七頁。
 (17) 同書、二九〇頁。
 (18) 同書、三七二頁。
 (19) 坂元ひろ子「譚嗣同的《仁学》和烏特・亨利《治心免病法》」『中国哲学』第十三輯、人民出版社、一九八五年、二六四―二七五頁。
 (20) 烏特亨利『治心免病法』(一九八三年) 傅蘭雅訳、上海格致書房、一九九六年、二頁。
 (21) 同書、序。
 (22) 同前。
 (23) 同書、一二頁。
 (24) 同書、一五頁。
 (25) 同書、四〇頁。
 (26) Henry Wood, *Ideal Suggestion Through Mental Photography*, American, Kessinger Publishing LLC, c.2003, pp.35-42.
 (27) 烏特亨利、前掲『治心免病法』六頁。
 (28) 同前。
 (29) 同書、一六頁。
 (30) このことについては、胡婧「伝統と変革・譚嗣同の平等理論におけるキリスト教の位置づけ」<http://philosophy-japan.org/news/non001/>、二〇一九年九月十九日アクセスを参照。
 (31) 「関連性思惟 (co-relative thinking)」は、同質性を有する二つの事物あるいは現象を関連付けて考察することである。中村元『東洋人の思惟方法・シナ人の思惟方法』、『中村元選集 (決定版第二巻)』春秋社、一九八八年および楊儒賓『儒家身体観』台湾中央研究院中国

文哲研究所、一九九六年も参照。

- (32) 楊儒賓、前掲『儒家身体観』三一四―三三二頁。
 (33) 譚嗣同、前掲『仁学』二九二頁。
 (34) 同書、三三一頁。
 (35) 同書、三二二頁。
 (36) 張灏『烈士精神与批判意識・譚嗣同思想分析』聯経出版、一九八八年。
 (37) 同書、二九三―二九四頁。
 (38) 中村元『原始仏教の思想1』中村元選集 (決定版第一五巻)、春秋社、一九九三年参照。
 (39) 譚嗣同、前掲『仁学』三二〇頁。
 (40) 同書、三一〇頁。
 (41) 同書、三一頁。
 (42) 同前。
 (43) 同書、二九二頁。
 (44) 同書、三一―三二二頁。
 (45) 同書、二九一頁。
 (46) 同書、二九二頁。

(二)・せい、中国哲学・認識論・宗教学、上智大学大学院
 博士後期課程)