

## 書評 守本順一郎『東洋政治思想史研究』

佐野 公治

本書は、世界史的視野に立ち、思想を体系的構造的に把握することによって、東洋思想の、ひいては東洋社会の特殊東洋的性格を視界にとらえつつその普遍史的性格を明らかならしめようとする、きわめて統括的なスケールをもつ労作である。

守本氏は、まず中国の南宋に成立した朱子学思想体系が特殊中国的性格をもつとともに、普遍史的な封建支配のイデオロギーとしての世界史的性格をもつと説き、その前提として、朱子学が対抗した中国大乘仏教が古代的性格をもつものであること、さらに進んで中国仏教のみならず原始仏教およびその発展形態として的大乗仏教が特殊インド的性格とともに、普遍史的な古代支配のイデオロギーとしての性格をもつ、と説かれる。そしてさらにインドにおけるバラモン教、中国における原始・漢代儒教、および日本の神道がアジア的思惟としての普遍史的性格をもつとともに、それぞれインド的、中国的、日本の特殊性をもつことの検証の方向を示される。

守本氏の精細な論証を蒸溜して上記のようにその結論を図式化することが可能であるとするならば、氏の構想がきわめてトータルなものであることは一見してあきらかであろう。思想史研究、ないし歴史研究が窮極において対象のトータルな体系的認識をめざすものであることはいうまでもないが、現在東洋研究の各個の分野の多くの専門家はそれぞれに実証的なすぐれた業績をあげているにもかかわらず、東洋の体系的認識にはかならずしも成功していない。守本氏の結論を問題提起として受けとめることは、なканずく東洋研究にたずさわる者にとっての責務であり、本書はその価値を充分にもっている。<sup>1)</sup> 以下本書の梗概を紹介し、私なりの問題点のいくつかを指摘したい。

## I

本書は、まず序文で東洋政治思想史の一般的な課題と方法とを素描する。西欧的精神からする東洋把握は周知のようにいわゆる「停滞論」を生んだが、これは西欧的精神にとって東洋が必然的な内的連関をもたなかったために、その本質把握が不可能であったことをいみずるとし、東洋社会にあるものにとって、東洋の本質把握の要請は理論的要請にとどまらず、実践的主体的な課題である、という。かくて守本氏は東洋社会の本質把握を課題とされるのだが、それは近代主義＝西欧精神を超える立場、すなわちマルクスの視角＝方法に立つことによってのみ可能である、とする。この視角に立ち政治思想史的アプローチによってこの課題が追求されるのであるが、いわゆる「近代主義」批判、思想のイデオロギー性の検出、思想の歴史的 성격の構造的把握という問題意識が、いわばサブテーマとなって一貫して貫かれてゆくことにも注目すべきである。

第一章では、日本における朱子学的思惟様式の崩壊過程のうちに、近代的思惟の自生的な成長をたどった丸山真男氏の『日本政治思想史研究』は画期的な業績ながら、実は近代主義的な限界をもつのであって、「停滞的な、それ自体対立を知らない非歴史的世界＝中国社会に生まれた朱子学」を、「当然にそれ自身対立を有たない非歴史的な思想体系＝思惟構造である」(36頁)とする見解が生れたのだ、と批判し、朱子学を歴史的封建的思惟として把握する方向を示す。

第二章では、戦後において中国隋唐の均田体制を古代奴隸制とし、宋代佃戸制に中世＝封建制の成立をみようとするいくつかの社会経済史的な成果があったことを基礎に、南宋の朱子学を中国における封建的思惟として捉えようとする。すなわち朱子は思想体系の確立のために、なによりも仏教を克服の対象としたのであるが、空観を根本とする中国大乘仏教では、客観（法）は主観（我）の観念的投影であるとし、この主観を否定することによって仮象としての客観的実在（法）をも否定し、この絶対的否定の世界に仏教的真実の世界をみようとする。この空観（我法二空）とは「現

実の客観的世界，更に窮極的には人間の全主観を否定した，非現実的な，仏教によって仮構された無差別・不生不滅・平等の意識一般というごときものに他ならない」(59～60頁)。仏教の，この自己否定，したがって人間否定によって現出する仏教的真実の世界では，現実とは本質的に無差別とされるゆえに現実世界に対する批判は放棄される。したがって仏教は「徹底的な自己否定と，逆にまたこれによって必然的に要求される一切の現実への盲目的肯定と」(61頁)の二重性を基本的な特質とするのであり，この二重性は仏教の理論的極限形態である華嚴的思惟にも貫かれる。ところで仏教は隋唐において支配イデオロギーとなる。隋唐は古代奴隷制的性格の均田制に基礎をおく古代＝奴隷制社会である。奴隷制社会では，奴隷を奴隷として正当化することを要する。つまり奴隷は人間であることを徹底的に否定されるとともに，奴隷自身にとっては一切の現実への盲目的肯定＝服従が要求される。上記の仏教論理のもつ二重性はこの奴隷社会の二重性に対応する。そのために仏教は隋唐＝中国古代奴隷制社会の頂点において支配イデオロギーとなったのである。以上のような論理によって，守本氏は仏教を古代奴隷制の，したがって中国では隋唐社会の支配イデオロギーであると考えられたのである。

一方朱子学の根本原理は「理」と呼ばれる。この理は本来道理性において捉えられるが，具体的には君臣間のそれを最も基軸とする五倫，つまり一切の人間関係の上下的分である。このように朱子学は名分論を基本視角とし，人間関係を「分」として垂直的・階梯的に肯定するために，個々の身分はその限りで肯定される。つまり人間は仏教におけるように虚妄なものとして否定されるのではなく，階梯的に肯定されるのである。この朱子学は官僚となる佃戸制地主＝封建的土地所有者のイデオロギーであった。農奴支配の論理では，農奴制社会における農奴が生産手段，就中土地を保有することによって奴隷とは異り，人格的独立の基礎をもつ故に農奴身分の確保，したがってその限りでの農奴の人格的肯定の上に，この分を確保する上下の階梯的・垂直的身分設定を必須とし，かくてそのイデオロギーは階梯的論理を本質とする。かかる意味において朱子学は中国における封

封建的イデオロギーである。しかし朱子の五倫は、純粹の社会身分ではなく、血縁関係の倫理を含むが、それは中国封建社会の特殊性から導かれる。中国では古代社会の解体過程の特質に規定されて、封建的土地所有者は自らを主体とする分権的支配を貫徹できず、農奴支配の保証を自らを官僚とする統一権力にもとめる。ここから君主権力は一見ディスポテックなものとしてあらわれるのだが、その間隙をうめるものとして名分（五倫）において血縁的なものがあらわれる。しかし君主権力は主体によって要請されたものであるかぎり、完全に事実的な絶対性ではない。このように、朱子学の名分論が封建的思惟として、階梯的肯定という特質をもつことをあきらかにした上で、名分論を基本視角とする朱子学的思想体系の論理構造を名分論、科学論、学問論＝政治論、人性論から理気論＝宇宙へと至る上向過程と、逆に宇宙論から名分論に至る下向過程において構成し、ここに名分論の特質が貫かれていることをあきらかにする。以上のような論理で、守本氏は朱子学が中国における封建的思惟の完成形態であったと論ぜられるのである。

ところで、マルクスの視角での古代奴隷制社会の指標は、奴隷所有者と奴隷との関係が、生産関係の基本となっているという点にあり、中世封建制会の指標は、封建的地主と農奴との関係が生産関係の基本となっているという点にあるとされる。上述からあきらかなように、第二章ではそこに視点がおかれ仏教の古代的思惟としての性格、朱子学の封建的思惟としての性格が説かれていた。しかし仏教の分析においては、はたしてそれが古代的思惟としての一般的性格をもつかという点、および印度に成立して中国に伝来された仏教がいかなる特殊東洋的性格をもつかという点を検討する必要があった。また朱子学の分析においては、それが地主と農奴という基本的対抗関係の反映であるという観点は存在していたのだが、むしろ宋代では分権支配が貫徹されず、専制的な君主権力が存在していたという点と、朱子学の名分論が君臣以外は血縁的上下関係を示す五倫であるという点が、いわば特殊中国的・アジア的事情が考慮され（この点は朱子による生産過程の把握という観点から第三章で論じられる）、その上で「理」のも

つ超越的性格と内在的性格とを統一的に理解しようとすることに主力が注がれた。したがって朱子学がはたして農奴支配の論理という封建的思惟の一般性をもつかという点が、改めて正面から問われなければならなかった。これらの点に答えるべく、再び朱子学と仏教とを、西欧の封建的思惟と古代的思惟とに対比して、いくぶん視点を移動させ、個と全体とがそれらの歴史段階ではいかなる関連において成立するかという観点から論じたのが第四章であった。守本氏のマルクスの視角は、主としてマルクスの遺稿『資本制生産に先行する諸形態』の方法によるのであるが、この点は第四章で明確に現れる。

すなわち、封建的段階では、人間の独立した主体性が現れながら、人間＝個は未だ共同体＝全体から完全には袂別できないとし、したがって全体は超越的なものとしてあらわれるが、この段階では超越性＝事実性は個の主体制によって条件づけられている、とする。朱子学的思惟の最高範疇「理」は人間に内在する原理であって、この内在性に媒介されて超越性が現れるのであり、この対立的統一は、ヨーロッパの封建的思惟であるトマス主義にも検出できる。したがって朱子学は、封建的思惟としての一般性をもつが、朱子学の理の具体的内容が原始儒教に説かれる五倫という血縁的したがって所与的超越的なものを濃厚にもっているのは、封建的なものに媒介されてアジア的なものが復活しているのだ、と説かれる。

一方古代的段階では個の一般性が確立されるのだが、それは全体＝共同体に媒介されたものとしてあらわれる。つまり全体＝超越的なものに媒介されることによって個＝人間の一般的意味が確立するのだ、という。ギリシヤ的思惟は古代的段階の危機段階にあらわれた、超越者＝全体と人間＝個との対立的統一を特質とする。このギリシヤ的思惟は奴隷所有者の思想であったが、被支配者の思想としてのキリスト教にも、この特質は検出される、とする。一方仏教は人間＝個が超越者＝全体に媒介されることによって人間＝個として肯定され平等を保証されるという意味において、人間＝個の一般性が超越者の前に確立される、超越者と個との対立的統一の世界である。したがって仏教は古代的思惟の一般性を荷うが、インド古代社

会がカーストの血縁的な枠を否定することによって古代への原理的転換をはたしながら、インドにおける血縁的＝アジア的社会の解体方向の特質に規定され、私的所有者＝奴隷所有者と非私的所有者＝奴隷との二元分裂を生むことなく、支配者と被支配者とを同時に包摂するものであり、人間の実質的不平等が存在していたために、差別そのものを平等とみる論理的方向を始源的に含んでいた、という。以上のように、守本氏は朱子学が特殊中国的・アジア的性格をもちつつ、なお一般的封建的思惟としての特質を具え、仏教は特殊インド的性格をもちつつ、なお一般的古代思惟としての特質を具える、と論じられる。

ところで周知のように、マルクスの歴史発展段階説にしたがえば古代奴隷制の前に生産様式におけるアジア的段階が置かれるべきである、という説がある。本書ではこの段階に対応するアジア的思惟という範疇をうち出している。すなわちインドにおいてはバラモン教が、中国においては原始・漢代儒教が、日本においては神道が、血縁支配のイデオロギーとしてのアジア的思惟の特性を具えつつ、それぞれインド的、中国的、日本の特徴を具えている、とされ、その詳細な検討の方向が示唆されている。

### Ⅲ

守本氏の論理を上記のように図式化してしまうことは、その思想の動態把握を捨象する危険があるが、以下この図式に従って私なりの問題点の一端を示したい。

1 隋唐は均田制に基礎を置く古代奴隷制社会であり、古代支配のイデオロギーである仏教は、隋唐における支配イデオロギーとなった、と説かれていた。しかし仏教が隋唐の支配イデオロギーであるという説はかならずしも説得力をもたない。もとより隋唐に仏教が隆盛をきわめたことは周知の事実であって、すでに北朝において仏教が支配原理となったという説もある<sup>2)</sup>(さしあたり鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』108頁以下参照)。しかし隋から唐にかけて仏教団は皇帝権力に従属し、儒教倫理に全面的に妥協したともいわれる(同上108頁以下)。守本氏は、隋の文帝の「重興仏

教」政策は、「仏教をもってその王朝支配のイデオロギーたらしめることを主眼とするものであった」とされ、仁寿元年の詔<sup>3)</sup>をあげ、これは「儒学が支配イデオロギーとしては既に無益であることを示す」(83頁)とされる。しかしこの詔は儒学者が国家権力の要求にこたえていないことを述べてはいても、儒学そのもののイデオロギー的効用を否定するものではないように思われる。氏はさらに、唐の高祖の沙汰仏道詔は道教を重しとはするのだが、イデオロギーとしての仏教の否定ではない、とされる。しかしもし一歩ゆずって仁寿元年の詔を氏のように解釈するならば、当然この高祖の詔もイデオロギーとしての仏教の否定とみざるをえないのではなからうか。<sup>4)</sup>

2 仏教を隋唐古代社会のイデオロギーとみる背後には、隋唐古代社会説があった。隋唐に古代奴隸制を設定し、宋代佃戸制を中世農奴制とみる見解は1950年度歴研大会において高潮に達した（『国家権力の諸段階』）。本書の第二章は、そうした社会区分説のあかるい未来を見通せる時期の作品であった。しかし現段階では、その方向は定説化へかならずしも歩いていない。六朝莊園制に封建的なものをみようと見る見解もいぜん有力である（谷川道雄「中国史の世界史的把握はどう進んだか」歴史評論 184号。「中国史研究の新しい課題」日本史研究94号）。守本氏が第四章でもっぱら上部構造に焦点を合わせ、古代的なものの性格、封建的なものの性格を『諸段階』を援用して演繹的に把握したのも、一つには上の事情を考慮されたからであろう。だが守本氏には窮極的には基礎過程の反映として思想を捉えるという視角がある以上、ここでのインドにおける仏教＝古代的思惟説は、ふたたび氏の中国の隋唐＝古代社会説と統一的に把握されるべきであろう。その際小川晴久氏が指摘された、中国におけるアジア的段階と古代的段階との区分の問題も視界に収められるべきである（「思想の研究」第2号78頁）。

3 上との関連でいえば、本書では莊園地主としての貴族的土地所有をいかに捉えるかという視点が定かでない。守本氏は唐古代王朝は自らの存立の基礎である奴隸を両税法の対象にまで高めることによって、その危機段階を克服しようとするとして、「招提，蘭若四万余所を拆き，膏腴の上

田数千万頃を収め、奴婢を収めて両税戸となすもの15万人」（106頁注24. 旧唐書18.）という例証をあげられる。しかしこの例文は、仏教寺院の荘園における奴婢を解放したことをいうのであって、氏のいう奴隸（均田農）を両税法の対象にしたのではない。ここには均田農＝奴隸とみる氏自身の見方と、荘園における奴婢を奴隸とする立場とが混同されているのではなからうか。

4 私には仏教を論ずる資格はないが、インド仏教には仏（全体）の超越者的性格が顕著であるとしても、守本氏が説かれるように、中国仏教においては仏の内在化の契機が拡大するように思われる。もちろん、それは超越的なものを内在化させ、超越即内在という形をとるにせよ超越性の契機を稀薄化してゆくとき、この点では仏教は変質しているのではなからうか。仏の内在化は、当然すでに道生にはじまる頓悟論を生むが、そこでは徹底した人間否定は行なわれず、むしろ肯定的に捉えられるのではなからうか。

5 宋代社会は封建的土地所有者による分権支配が貫徹せず、統一的権力があらわれるのであるが、君主の絶対性は臣下によって要請されたものであるために、アジア的、ないし古代的段階における君主の事実性・絶対性とは本質的に異なり、宋代では主体＝官僚から批判＝制約されるとして、「華北官僚司馬光の君主論はこの間の消息を物語っている」と、仁井田陞「中国社会の封建とフューダリズム」に論拠を求めている（102頁）。しかし仁井田氏は、中国におけるいわゆる「封建」の君臣関係は、権力を媒介とする家父長制的命令服従関係、つまり事実関係であったのだが、同時にそれが単純に無条件ではなかったとして、君主権力が特に高まった宋代の史学・哲学は宋初において早くも君権の支柱たる立場をあきらかにしているものの、やはり君父の支配を必ずしも単純無条件とはしていなかったといい、司馬光の君主論などを例証とするのである（いま『中国法制史研究』奴隸農奴法、家族村落法所収論文による）。ここではあきらかに歴代の君主関係の、そしてこの点の把握における原始儒教と宋学との等質性を説いているのであって、守本氏が、アジア的・古代的段階における君主権と、宋



代の君主権（したがってそれぞれの君主論）の異質性を説く例証とされるのは早急であろう。

第二章では朱子の「理」のもつ超越的性格を、より中国封建社会の特殊性から導いた。第四章ではこの超越性は、封建的思惟の基本的特性でもあって、アジア的・古代的なものにおける事実性・超越性とは質的に異なるのだとされた。しかし上述の疑問がある以上、原始ないし漢代儒教の君主論と、宋代のそれとの質的差異を再びとりあげるべきであろう。その場合朱子の名分論が、君臣関係を基軸とするという正確な指摘は、すでに君臣関係を人間関係の最上位とし、自然秩序と等しい不変性をもっと説いた荀子の君臣論<sup>9)</sup>をも視野に収めるものでなければならない。さらに朱子学の最高範疇「理」は仏教からの影響を受け、それを批判克服する過程で内面的原理としてうち出されたものであるけれども、孟子においてすでに四端説などによって、たとえそれが血縁的な倫理という本来事實的、超越的なものであったにせよ、ともかくも内面的な原理として把握されていたのではなかったかという点も問われるべきであろう。

6 このように具体的な分析においても問題とすべき点はあるが、本書はなによりもトータルな世界史的視野に立っている点で、当然その方法そのものの妥当性をも検討しなければならない。

守本氏の東洋把握の特色は、一つには歴史の発展段階の初発に、アジア的段階を、したがってアジア的思惟を設定される点にある。それは氏が方法＝視角を、主としてマルクスの『諸段階』に負っていることと基づく。<sup>10)</sup> マルクスはこの草稿において資本主義に先行する歴史的発展段階に必然的なものとして存在した共同体に注目し、アジア的・古代的・中世ゲルマン的という継起的に発展する歴史段階を理論的に設定した。しかしながらマルクスのこの見解は、当然に当時の研究段階に規定され、理論的に誤っていないにしても理論的な仮説の域を出ないものといわれる（角田文衛「共同体」『共同体の研究』所収参照）。また『諸段階』の解釈も一定していない。またマルクス自身においてもこの諸段階の理解は後年においていくらかの修正をみる（塩沢君夫『古代専制国家の構造』第一章第一節。および

角田先掲論文)。したがって守本氏におけるマルクスの方法が、事実として東洋を停滞と捉えたマルクスをマルクスの方法によって捉えるものだといわれる以上、氏自身における『諸段階』の意味づけを明確化される必要があった。氏は「アジア的社会においては、全代＝共同体はまさに実体＝超越者として個の前に立ちあらわれるのであって、ここでは、個＝人間はその実体の前にただ単に偶発的なものとしてあらわれるに止まるように思われる。『ゲルマン的共同体—これは、東洋的共同体におけるように、個々の人間がそれに対して偶発性としてのみあらわれるところの実体ではない』というマルクスの指摘を想起されたい」(192頁注5)といわれるが、この『諸段階』の指摘は、東洋を停滞と把握したうえでの指摘ではないだろうか、守本氏にはアジア的段階を歴史の初発段階と考えられながら、このマルクスの指摘をいかに意味転換するかという視点は失われている。アジア的段階を歴史の初発とみながら、停滞的に把握したマルクスの東洋理解に従うことは論理的矛盾であろう。<sup>7)</sup>

マルクスが東洋を停滞と把握したのは、当時の研究段階に制約されたのであったが、それは窮極的にはマルクスも西欧的精神の基盤からのみ生れる思想であったことを意味するのではなからうか(角田先掲論文27頁)、アジア的停滞論の克服は、アジア的・古代的・封建的・近代ブルジョア的という歴史段階を必然的に継起する段階として、東洋社会にそれを設定することによってのみ可能なのであろうか。マルクス的前提を離れて、東洋の史実に着目するとき、こうした問題意識も必要ではないかと思われる。

#### IV

以上本書の紹介と私なりの問題点の一端とを示した。<sup>8)</sup> しかしそれによって本書のもつ意義が覆いつくされたわけではけっしてない。伝統が蓄積されることの少ない日本の学問研究は、本書によって示された批判と継承との方法をも受容しなければならない。

本書ではたとえば、丸山氏が朱子学を停滞的なアジア的なものと理解したと批判しながら、この批判・意味転換を通して、丸山氏の東洋の停滞性

の事実認識，思想の構造分析の方法が，守本氏自身の視角のうちに生かされる（第一章，および第四章181頁以下），西欧的立場でのマックス・ヴェーバーの事実認識もまた，氏自身の視角に生かされる（序注3および260頁）。

中国研究者の業績をも，氏の視角は包摂する。すなわち仏教に中国思想史上の位置を与え，宋学が仏教の影響，絶縁によって朱子学となったと説いたのは武内義雄氏（『中国思想史』）であったが，この業績は先述にあきらかなように，守本氏の視角に生かされる。また安田二郎氏の朱子学研究は宋学研究の最高の成果であるともいわれるが，守本氏は安田の朱子理解を批判しつつ（182頁以下），朱子の五常論においては「信」が最高範疇である，という安田の指摘を，自己の視角に生かされる。さらに，朱子学を封建的支配者＝士大夫層のイデオロギーを捉えることは仁井田氏によって端緒を与えられたのであったが（先掲書第4章），仁井田氏には，このように中国史を発展的に捉えようとする視点と，家父長主義・専制主義といったいわば停滞性・不変性の事実認識とが共在し，この二側面は統一的に把握されていない。しかし守本氏はこの二側面を統一的・構造的に把握して，仁井田説を批判的に継承されるのである。

このように旧来からの諸研究を集大成しつつ超克した本書は，とりわけ東洋研究にたずさわる者に新たな問題を投げ与えており，本書と対決することはわれわれの責務であることを最後に確認しておきたい。

名古屋大学教授守本順一郎著

『東洋政治思想史研究』337頁

1967年，9月20日，未来社刊

〔注〕

- 1 本書に対しては，「思想の研究」第2号に小川晴久氏による「批評と紹介」があり，あわせて読んでいただきたい。
- 2 北朝において仏教がもった意義は，南北の地域差，および北朝が異民族支配であった点をも考慮しなければならない。南朝でも梁の武帝などは仏教の篤信者であったが，彼は，仏教が民衆支配のイデオロギー的効用をもっていないと考えていたように思われる（新田雅章「梁の武帝と仏教」松阪女短大論叢3参照）。

3 詔の原文は次の通りである。

儒学之道，訓教生人，識父子君臣之義，知尊卑長幼之序。升之於朝，任之以職，故能贊理時務，弘益風範。朕撫臨天下，思弘德教，延集学徒，崇建庠序，開進仕之道，佇賢雋之人。而国学胄子，垂將千數，州郡諸生，咸亦不少，徒有名録，空度歲時。未有德為代範，才任国用，良由設学之理，多而未精。今宜簡省，明加奨励。（殿版隋書による）。

4 守本氏が引用された詔の出処は定かでないが，この引用文，または旧唐書武徳9年の条所載の詔と注2所引の詔とを対比するならば，両者に対する守本氏の解釈はかならずしも妥当ではない。

5 荀子は多くの場合君臣を父子の上位に置いて人間関係を説く。たとえば，

君子理天地。君子者天地之参也。万物之摠也。民之父母也。無君子則天地不理，礼義無統。上無君師，下無父子。夫是之謂至乱。君臣父子兄弟夫婦，始則終，終則始，与天地同理，与万世同久。夫是之謂大本。（王制篇）

6 守本氏は『諸段階』を，大塚久雄氏の『共同体の基礎理論』の理解を通して受容されているように思われる。アジア的段階の設定もそこから導かれるのであるが，大塚氏の『諸段階』理解には藤原浩，角田文衛氏らの反論もあり，かならずしも定説化されていない（大塚氏の理解およびそれへの反対の見解は本文に引く塩沢氏著参照。ただしこれらの反対意見は，理論的仮説の必要性を説かれ，それに厳格な限定を付される大塚氏の真意をかならずしも汲んでいない）。なお『諸段階』が契機となって，戦後において西歐的見地からもふたたび論じられているアジア的生産様式論については，本田喜代治氏の「思想」496号，501号所収論文および同氏編訳『アジア的生産様式の問題』参照。

7 守本氏が方法を『諸段階』から導いたことに上述の疑問を抱きうるとすれば，宋子学的思惟をトマスの思惟と対照させ，トマスの「法」は事實的超越的なものではなく，個の主体性によって条件づけられている，という『諸段階』のゲルマン的共同体の本質把握に従った解釈(200頁)も，かならずしも説得力をもたない。トマスの「法」がいかに個の主体性によって条件づけられているかはより詳細に論じられるべきであろう。

8 読者の便宜のために言えば，本書で論拠とされる引用文のいくつかは，印刷上のミスでもあろうが，かならずしも正確ではないように思われる。異本を使用されたのならば典拠を示す必要があった。一例をあげれば第二章注60の呂氏大学解に対する朱子の見解の引用文，注61所引の朱子文集にはかなりの誤記がある。