

《書評》

評者 高坂史朗

藤田正勝著

『西田幾多郎——生きることと哲学』

一

藤田正勝『西田幾多郎——生きることと哲学』（岩波新書）が二〇〇七年三月に出版された。この書を開いて、私たち読者に新鮮な驚きを与えられるのは、人名にふりがなが付けてあることであろう。たとえば、西田の恩師である北条時敬ときゆまに時敬とルビが記載されている。私たちは、いや私は恥ずかしながら今まで西田幾多郎の書物やその関連書でこの字が出ると「ほうじようじけい」と音読みで読み飛ばしてきた。音読みで読んだというよりも漢字が頭の中を素通りしてそれですませてきた。元来日本人の名は読み方がわからないときは音読みで読めばよいと誰

かに習った。田辺はなべ元は「たなべげん」三木清は「みきせい」でも良いとされてきた。佐久間象山はいまだに「ぞうざん」と「しようざん」の論争があるそうだ。藤田は丁寧ていねいにふりがなをふってゆく。読者に配慮した丁寧さではあるが、それがこの著者のこの本に対する執筆態度を如実に表している。藤田は「ほうじようじけい」と読み飛ばす態度を拒否している。正しく読むべきだ。正しく読まないといけない、と私たちに告げる。そのことは難解でもって知られる西田の哲学用語・術語に対しても、同一の態度を取ること、あるいは取るべしと宣告しているのである。哲学という作業は実在世界を概念化する作業であるとともに、概念がその実在世界を開いてゆく。実在の世界をより深めて見ようとすればするほど、その表現は難解なものとなってゆく。西田の用語に「絶対矛盾的自己同一」という言葉がある。それは、現実の世界は一方で無限な弁証法的過程であるとともに、他方では、その内容が一つ一つの全体として、同時に与えられるものでもある。そのことを論理的な構造として表現しようとするとき「絶

対矛盾的自己同一」という表現がもつとも端的に言い表しているとする。そしてこの言葉は現実を表現する「論理」である故に、西田も含めてつぎに使う者はその言葉によつて、そのまま實在の世界の様相を表現するものとして使用するのである。それがいわゆる「術語」であろう。西

田に続く者はその表現を使つてより實在のリアルな世界をより深めてゆかなければならないし、その意図で使用するのである。ところが、「論理」の抽象性から、ともすれば言葉が実体を離れてゆく。するとその使用は、いわば西田哲学の權威を借りたものとなる。「絶対矛盾的自己同一」や「弁証法的一般者」という西田の言葉が、たとえていえば「色即是空、空即是色」というお経になつてゆく。お経は中身が分からなくても音読みで読経すればそれだけでありがたいものとなる。のちの使用者は西田哲学の難解な「術語」を称えておれば、それだけで分かった気になるのである。それに対して、藤田はそういうあり方を徹底的に退けている。西田の難解な言葉に、そこに立ち止まって読み砕いて、正しく解釈して議論を進め

てゆく。西田のテキストを解きほぐして、できるだけ事柄そのものに立ち返つて、考え直しその上で文章を綴ろうとするのである。たとえば「絶対矛盾的自己同一」をつぎのように説明する。

西田によれば、現実の世界がそこにおいて成立している「現在」は、過去や未来から切り離された単なる現在、弁証法的な歴史の一点ではなく、そのなかには無限の過去と未来が、つまりそれぞれの時代がもつ意味が同時存在的に含まれている。それらが現在の具体的な中身となり、現在を形作っているのである。(中略)

過去や未来が、あるいはそのなかにあるさまざまの意味や課題・傾向が同時存在的であるということ、同時に現在がそれ自身のうちに矛盾を内包しているということでもある。時代はつねにそれ自身のうちに「自己矛盾」を含み、その故に「自己自身の中から自己自身を越えて行く」のである。(同書

一二〇—一二二頁)

一一

さて藤田はこの書をつぎのような内容構成で叙述している。

序章 生きることと哲学

第一章 西田幾多郎という人—悲哀を貫く意志—

第二章 根源に向かって—純粹経験—

第三章 生命の表現—芸術—

第四章 論理化をめざして—場所—

第五章 批判を超えて—世界と歴史—

第六章 具体性の思索—行為と身体—

第七章 眞の自己へ—宗教—

第八章 東洋と西洋のはざま—新たな創造に向かって—

終章 西田哲学の位置と可能性

通常、西田幾多郎の哲学を解説する場合、西田哲学の時代的区分として『善の研究』の「純粹経験」を出発点

に「自覚の立場」「場所の立場」「弁証法的世界の立場」「矛盾的自己同一の立場」といった西田の哲学的な術語をその区分の形容に使用する。そうすることによって、西田の生涯と哲学的思索が、時代とともに発展・変遷することを示すのである。たとえば、明治四十四年に出版された『善の研究』は明治維新以来の近代日本(哲学・国家)の完成として、続く「自覚の立場」が大正教養主義の人格主義的思想を開いてゆき、また、「弁証法的世界の立場」という時代には、マルクス主義の隆盛という時代の意識に対して、ヘーゲルの弁証法、あるいはキルケゴールや危機神学の弁証法の立場を視野に入れて、西田は「絶対無の弁証法」を打ち出してゆく。そしてそれがいかに西洋哲学史の中で位置づけられるかが叙述されるのである。藤田のこの章立ては、そういった年表のように右から左へ流れる時間上の横線ではなく、根源的な生命を縦にあるいは底に、いわば泉の源を捜し求めるように方向付けながら、生命、経験、芸術、論理、世界・歴史、身体そして宗教へと重層に語ってゆくのである。具体的に見て

ゆこう。

「序章 生きることと哲学」のタイトルはこの書自身の副題にも掲げられているように、この書の叙述の方針を示す言葉なのである。つまり藤田は、西田幾多郎の「生きる」ということと「哲学」とが相互に相即的に繋がっていることをこの書の終り（第八章）まで一貫して語るのである。しかも、それをできるだけ西田の「生」の随筆と「哲学」論文の相互の往復的引用によって展開する。たとえば、この章では「私は内的生命の知的自覚を哲学の立場と考える」（『一般者の自覚的体系』）という哲学的主題を掲げつつ、「わが心深き底あり喜も愛の波もどどかじと思ふ」という西田の短歌で生き方を表現しているのである。実際、私たちが西田幾多郎全集をひもといたとき、一方では西田の哲学論文の岩盤のようなとてつもない難解さと、それとくらべて、他方『思索と体験』『続思索と体験』などの収められた随筆の文章に、一種秋の涼風のような清々しさを感ずるのである。「或教授退職の辞」などを読むと、西田幾多郎の随筆家としての文章の能力の

並々ならぬ力量に感嘆するのであり、短歌という形式で語られる心の奥底の心情をしみじみ感じ入ることもしばしばである。そして同時に改めて哲学論文の晦渋な文章との乖離に戸惑うのである。藤田はこの生きる随想と哲学の二種の文体を相即させながら、また接合させながら語ってゆく。

「第一章 西田幾多郎という人―悲哀を貫く意志―」では絶筆となつた「私の論理について」を当初から掲げている。彼の学者としての人生は「体系の構成を目的」とする哲学の「論理」を模索しつつ最後まで「学界からは理解せられない。否未だ一顧も与えられていない」という感慨を抱かざるを得ないものであつた、という。その西田の苦悶、それを自ら「虚幻の泡」と表現する。彼の生涯の悲哀とはただセンチメンタルな悲しみではなく、世間の名声と家庭の不幸、生と死に引き裂かれて、なおそれに向き合う哲学的悲哀なのである。

「第二章 根源に向かつて―純粹経験―」は出发点である『善の研究』の立場であるが、その経験の立場をベル

クソンの直観へ方向付けている。それは日常の経験が「生命の表現」であるからである。そこで「第三章 生命の表現—芸術—」が語られる。しかもフイードラーの芸術理論を通して、実在がそれ自身の中に発展の動力を持ち自己展開する「創造的体系」であることを示す。

「第四章 論理化をめざして—場所—」

論理というのは反省の形式であり、知の成立する場所である。その場所すなわち自己において知は成立する。知は自己において成立するとともにその自己をも知として捉えようとする。しかしその知を包んで自己は成立する以上、その自己はどこまでも知として捉えられない、反省し尽くされないものである。しかも、その反省し尽くすことのできない自己をも論理の俎上へ乗せなければならぬ。それを西田は「場所」と呼んだ。

西周が *philosophy* を「哲学」と翻訳して以来、近代日本の哲学者たちは論理が真理を導く形式であると考へ、またその論理形式によって実在世界の体系が表せると考へた。そしてそこに「儒教(聖人の教え)」とは異なる「哲学」

原理を考へ、自ら思索する営みを模索した。西田もそのように考へた一人である。しかしその際、実在の世界が西洋哲学者たちが考へる知的判断形式に基づくものと異なっていると考へた。つまり、実在はそのような判断論理の形式で主体と切り離された対象として現れるより先に、経験と一つになってかえつてその判断を成り立たせるものであると考へたのである。このような西田の「場所」のもつ意味を、藤田は哲学の歴史という広い視野の中において大きな意味をもつとしている。

自己を「場所」として捉える西田の思想は、いま述べたような近代の人間観とは根本的に異なった仕方
で人間を理解するものであると言つてよいであろう。
われわれがものを認識し、行為することは、事柄の
基点ではなく、むしろ「場所」のなかで生起する一
つの出来事であるという理解がそこにはある。その
ような意味で西田の場所論は、近代的な人間観を根
底から問い直すものであったと言つことができる。

さらに言えば、西田が場所を「無」と言い表すとき、それは、つねに「存在」を中心に置いて考察してきた西洋の哲学そのものを見直すという意味をもつものであったと言ふこともできる。(同書 一〇〇頁)

三

「第五章 批判を超えて—世界と歴史—」という表題の言葉の順序は、この書の執筆の方針をよく表している。多くの西田哲学の解説書は、この頃の西田の時代を表現する場合、藤田が副題として掲げた「世界と歴史」という言葉を使って表現する。「弁証法的世界の立場」(高坂正顕)「歴史的創造の倫理」(柳田謙十郎)「表現的世界」(中村雄二郎)などである。それは西田の哲学を日本の思想史に位置づけ、西周から始まる近代日本の哲学史の一つの完成として西田哲学を意義づけるあり方である。そして、それは象徴的な意味でも明治元年(実際に三年)に生まれ、明治・大正・昭和と生き抜き、奇しくも昭和

二十年の近代日本、ないしは大日本帝国の瓦解の前に死を迎えた西田の哲学の有り様の吟味でもある。そしてこの時期、昭和の初年は西田の場所の論理が「世界」に対して「歴史」に対してどう意義づけられるかという近代日本の哲学的完成の時代でもある。そして日本が世界的に展開していると考えられた時代である。しかし、藤田はそういった西田幾多郎の哲学を近代日本思想上に位置づけたり、あるいは歴史的に限定することによって相対化したりしようとはしない。藤田はあくまで西田の「生きること」に焦点を当てて、この時期に、西田へ向けられた哲学への批判的言辞を西田がどう受け止めどう克服しようとするかという面を見つめるのである。

「第六章 具体性の思索—行為と身体—」がそれである。「西田哲学」に対する当時の批判は、確立された「場所」の立場、すなわち「見るもの」(直観)の立場からは行為、あるいは歴史的・社会的実践の立場が出てこないというものである。

この章の結論部分を引用しよう。

西田の理解では、見ることは働くこと、つまり行為し、物を作ることと別の事柄ではない。それは歴史的世界を変ずることと結びついている。そして変ぜられたものは、われわれに対して立ち、われわれをふたたび行為へと動かす。以上のような意味で見ることが実践であり、制作であるのは、われわれが「この世界に於いてありこの世界から生まれたもの」であること、言いかえれば「身体」をもつ存在であることに基づいている。われわれは現実の世界においては「身体的に物を見る」のである。(一三八頁)

もちろん、行為なり身体という提出のされ方そのものが、認識や直観あるいは心に対立する概念として指定されたもので、藤田のいう近代の人間観から導き出される主体と客体に応じた対象的認識であり、西田が「具体的」と捉えるものとは異なっている。この文章においても、また他の文章においても、ともすれば西田の文章は通常

の理解の仕方では矛盾した、ないしは飛躍した展開で語られる。「見ること」と「働くこと」は本来同義語ではない。ましてや「見ること」は「制作である」というのは通常では誤っている。そこには主体の作用と客観的对象とを区別して論じてきた近代の人間観と西田自身の実在と捉える世界そのものが異なっているのである。

ヨーロッパの学問の発展は、神学と切り離されて、啓蒙的な理性が百科全書として人間の知識の秩序と連関を体系的に論理的に展開する。それは心の三つの機能、記憶(歴史)、理性(哲学)、想像力(芸術)を分類の軸とした。さらにカントやヘーゲルによって感性・悟性・理性という人間の認識能力と外界の客観的对象との関係が確立された。この確固たる学問体系と認識論を学問の根本原理、すなわち哲学であるとして、明治以来、私たちは西洋の学問を移入したのである。もちろん、同時にその世界観・学問体系に戸惑いも生じた。それは私たちのものとの関わりを「具体性」に即して見つければ見つけるほど、見ること(認識すること)とものに働くこと(行為すること)

の不可分なあり方が見出される。それは認識作用を抽象して導かれる学問体系とは乖離するのである。さらに啓蒙的理性が学問と人間性を連関させることによって「神による根拠付け」を絶ち、それ故に学問の、そして哲学の宗教的基礎付けを見失うのである。西田が見つめる實在の世界は「内的生命」に充たされる宗教的根拠に根ざしたものである。

「第七章 眞の自己へ—宗教—」

したがってその實在の世界の中で生き、行為する自己をどこまでも掘り下げてゆくと、その生命の根本的な事実としての宗教の問題があらわとなる。西田はこの宗教というものを対象的区別あるいは領域的な区別として考えているのではない。どこまでも日々の営みの中に現れるものである。藤田はそれを種田山頭火の俳句の中で説明する。

へうへうとして水を味^{あじ}う

「へうへう（飄々）として」という表現は、世俗の世

界への執着から解き放たれた山頭火の生きざまから発せられた表現と言つてよいであろう。炎天下の行乞^この中でたまたま出会つた湧き水を、何のとらわれも気負いも憂いもなく、ただただ味わう。心の底まで味わう。そのようなとりたててどうということのない日々の営みが表現されている。

西田が宗教の究極に見ていたのは、そのようなごく普通の行為、ごく普通の生の営みであつた。（一四二—一四三頁）

この説明は日常性と自己の生命の源とのつながりを見事に表現している。そしてこの章は生命の根本的事実としての宗教を説明し、さらに西田の術語「逆対応^{さかむかひあひこたへ}」や「平常底^{じょうてい}」の理解に繋げてゆく。

ところで、藤田が西田の哲学の本質をこのように平易に、解きほぐして説明すればするほど、私にはそのわかりやすさによつて、かえつてわからない事柄が浮かび上がってくる。それは、なぜ西田はこのように難解に書いてい

るのか、という疑問である。このことについては藤田も第六章で小林秀雄が与えた西田への「病的な孤独」という表現や、林達夫が評する西田の思索のスタイルといった事柄で述べてはいるが、私には西田は意図的に難解に書いているのではないかと思える。「難解」という言葉は適切ではない。意図的に「論理」形式を作り上げようとしながら書いている。論理にならない論理構築なのである。この論の当初で述べたように、西田の随筆や短歌の生の心情を語る文筆力は並々ならぬものである。この「宗教的世界」を、西田が意図的に別の表現方法をとれば、平易とは言わないまでも、また藤田のような詩情豊かな表現にはならなくとも、他者の理解を拒むような術語「矛盾的自己同一」の表現とは異なる描き方が可能であったのではないだろうか。しかし西田は「一即多、多即一の矛盾的自己同一」の場所的論理による宗教的世界の表現に固執したのである。

四

西田幾多郎の哲学を源とする「京都学派」と呼ばれる思索の伝統は今も継承され息づいていと言われる。この書の著者、藤田正勝氏は京都大学の日本哲学史に属し、制度的にもその継承の位置にある。しかしだからといって、彼は西田哲学を世界遺産として保存していこうと提唱するわけではない。現在の私たちにとつて西田が生きたことと、その哲学がどういう意義を持つのかを問い直すことを課題としているのである。続く最後の二つの章でそれに答えようとする。

「第八章 東洋と西洋のはざま―新しい創造へ向かって―」

「戦争」を前にした西田哲学の立場は、当時においても、また今日においてもさまざまな批判と解釈がなされる。「国家」という問題、「東洋主義」という地域主義、あるいは「矛盾的自己同一」の「日本文化」的性格の意

義などに対してである。それに対して藤田は、西田の『働くものから見るものへ』の「序」、「形而上学的立場から見た東古代の文化形態」「日本文化の問題」などの諸論に精緻な考察を加え、西田の主張は、世界歴史が現実的な意味を持つ時代において、自らの特殊性の中に閉じこもることなく、世界の文化の発展に対して寄与すること、という態度を失ってはいないとする。そして、それを「新たな創造に向かつて」と表現する。

さて、西田が東洋の伝統的な思想に注目したのは、まさにいま述べた課題に対する関心、つまり、自己と事物との、あるいは自己と世界との全連関を把握する論理の構築という関心からであつたと言ふことができる。もちろんすでに述べたように、東洋の伝統思想においても事柄の全連関が見られているわけではない。しかしそれを把握する重要な手がかりが東洋思想のなかにあるという確信をもっていたと言つてよいであろう。(中略)

しかし、そのように東洋の思想的伝統に注目することは、それを「西洋」に対する対抗言説として打ちだすことではない。西田が意図したのは、東洋の伝統を伝統という枠を超えて、より広い問題領域のなかに解き放ち、それを「生きて働く精神」にすること、そこから新たな創造の可能性を考えることであつた。(同書一七九—一八〇頁)

「西田哲学」へのまさに未来への可能性を語る言葉である。私がかつてこの議論を「東洋と西洋の図式」が近代日本の知識人(西田幾多郎も含めて)の陥穽である、と否定的に論じたことがある。『近代という躰』ナカニシヤ出版、一九九七年)しかし、この時代の西田の言説を私のように否定的に限定しようが、あるいは藤田のように肯定的に限定しようが、いずれにせよ「限定する主体者」そのものがつぎの哲学的行為を迫られているのである。つまり「新たな創造の可能性」という課題はもう西田の課題ではなく、私たちの時代の課題である。すな

わち、西田幾多郎の哲学的思惟に即して思索する私たちがこの世界の現実はどう哲学的に応えてゆくかを問われているのである。藤田の最終の章はその意義を示唆している。

「終章 西田哲学の位置と可能性」

西田哲学を世界的哲学と賞賛する人も多い。西田の哲学的課題は世界の哲学者が問題としてきた存在／非存在の問題に「絶対無」という一つの解答を与えたというものである。しかし、ともすれば日本人の西洋コンプレックスの裏返しのような意識から、西田によって日本の哲学が世界的水準に達した、西洋哲学に列なつたという観点でそれは発せられる。世界的かどうかは日本人が評価する問題ではなく、それぞれの国の哲学者が、ないしは世界の哲学者が西田哲学を学ぶことによって自己の課題が解決するか、新たな地平が見いだせるかである。それは日本人以外が答えを出すものである。

近年、海外で西田をはじめとした京都の哲学者の著作が読まれている。仏教を媒介として導き出された「無」

「空」の考え方が、キリスト教が抱えるニヒリズムの問題や、ヨーロッパ近代あるいはポストモダンの課題に解決を与えるものであるかどうかの検証である。あるいは「東洋と西洋」の文明の対立に対して、融合に資するものであるかという東アジアのまなざしである。藤田はそれを「知のネットワーク」「知の飛び火」「知的地平の拡張」という視座で見つめるのである。

西田哲学の今日的意義や、日本の哲学が「世界哲学のフォーラム」において果たすべき貢献について考えるとき、われわれはやはり、この「外」からの視点というものを考えざるをえない。そのようなまなざしによって、われわれは、われわれ自身の固定した思索の枠組みを動揺させ、そこから新たな、創造的な思索を生みだしていけるのではないだろうか。

(一九三—一九四頁)

五

さて、藤田は第一章の冒頭に、西田の絶筆の文となつた「私の論理と云うのは学界からは理解せられない。否未だ一顧も与えられていないと云つてよいのである」を引用して、その言葉は明らかに事柄を正確に言い表したものである、と主張する。そして第五章でも「むしろ逆に、日本の哲学の歴史のなかで西田の思想ほど批評や批判の対象となつたものは他に例がない。それはまさにそこに西田自身の立場と呼びうるものが存在したからである。それは、別の言い方をすれば、西田の哲学が、他の思想家が自らの思想を展開するに当たつてその位置を確定するための座標軸の役割を果たすようになったといふことでもある。」(同書一〇四―一〇五頁)と述べる。確かに藤田の言う通りである。逆にそのことが同時に西田が続けて言う「批評はないではない。併しそれは異なつた立場から私の云う所を曲解して、之を対象としての批

評に過ぎない」と述懐する言葉に当てはまるのではないだろうか。

はたして西田が哲学の思索の努力の中で作り上げようとした論理、「場所的論理」は本当の意味で受け止められたであろうか。そして今日、哲学的営為として受け止められているであろうか。

その問題を考える場合、西田をして「場所的論理は君が一番よく分かつて」といふと言わしめた務台理作を例にするのがよいであろう。務台理作は、西田の生前中は最も信頼の厚かつた高弟であり、西田の哲学的立場を継承しつつ思索した。彼はヘーゲルの体系的構想に基づいて現象学と論理学と歴史哲学の内的連関性を究明するが、それは西田の個と世界の表現の立場である。したがつて、西田も、務台の論文に対して「表現を世界性の立場から把握しようとする論理といふのは我意を得たものとおもひます」と言う賛辞を与えるのである。さらに昭和十四(一九三九)年に出版された務台理作の『社会存在論』は田辺元が西田に向けた批判を西田の個と世界を維持しつ

つ「種的基体」を受け止めようとする作品である。いわば西田哲学の継承者としての務台の社会哲学である。ところが戦後、務台は西田哲学から急速に離れてゆく。そしてつぎのような批判をなしている。

西田の思想がきわめて日本の思想であつたということは、同時に日本近代思想が共通にもつところの弱点をも大きく背負うことを意味している。それは思想以前の非合理をもつた無媒介な実感と、その上に組み立てられた高度の思想との両者が相互のきびしい緊張をもたずに、きわめて日本的にたやすく重なり合つてしまつたという弱点、したがつて外来思想と日本伝統思想の間のきびしい対決がぬきにされて、前者はとり入れる限りにおいてすでに日本思想へ傾斜しているものとなり、日本思想はまた外来思想の中本来の親近性を見出すという具合になつて、いわば馴れ合いのかたちで重なり合つてしまふという弱点である。(中略)

これと同時に彼の意識体験も本来のままでは前思想的であり、とくに禅体験といふごとき非論理的直観的なものが、そのまま論理的なもの(即非の論理)となり、異質的な高度の近代論理の方へ傾斜してくる。この日本的な実感、体験のもつ前近代的、非論理的なもの、その上におかれた高度の近代思想性とが、互いの格闘を経ずにきわめてスムーズに融合するというのが西田哲学の特色であり、ひいては日本的な思考様式の特色を示すものである。思想の近代性が体験の中に含まれる前近代的な非論理性の中へ屈折すると同時に、体験の重さがそのまま近代性の重さであるかのような形になる。一種の東西両思想の融合の形をとることである。(中略)東洋的な「即」とか「一如」という無媒介的な論理のつなぎで片づいてしまふ。これが「絶対矛盾の自己同一」の論理になつた。

『務台理作著作集』、こぶし書房、
第五卷二九八—二九九頁)

西田の場所的論理をもっともよく理解していたはずの務台でさえ、戦後の「社会の問題」「政治の問題」「生活の問題」のあまりに巨大で混沌である現実を前にして西田の「場所的論理」の継承を放棄してしまうのである。やはり西田の論理は「未だ一顧も与えられていない」のだろうか。

そしてさらに藤田のこの書を読みながら私自身答えの出せない疑問に逢着している。それは、哲学とはいったいどういう知的営為をいうのだろうか。この書は、西田哲学の非常に優れた解説書であり、新たな知見を開く研究書としての意義を持つものである。また「道しるべ」という表現のもとに、藤田は西田の文章から多くの引用を行いつつ、見事にそのテキストを解きほぐしてゆく。私たち読者は藤田の思索に導かれて西田哲学への思惟を深めてゆく。おそらく「京都学派」が培う思索の伝統とというのはカントやヘーゲルやあるいは西田幾多郎の「哲学」に自己（読者）が自己否定して、哲学者自体の思索に身を投じて自分の思索を深めてゆくあり方であろう。

ところが、翻って考えてみて、その藤田の『西田幾多郎』を読む読者としての私の行為は哲学的行為なのだろうか、藤田が西田幾多郎のテキストを解きほぐす行為は哲学的営為なのだろうか。いったい哲学的営為はいかなる行為なのだろうか。「哲学」という言葉は「儒教」と区別された学問領域である。儒教とは「四書五経」を中心とする聖人のテキストに真理があると考え、それを自己自身に、その時代その政治的・社会的状況にテキストを解きほぐし、真理を導く行為なのである。それがかつて、「泥古」とされ、ただの解釈でありそこには「哲学なし」とされて、哲学的行為から峻別されたのである。そして儒教とは異なった西洋哲学の方法を取り入れたはずなのだが、私たちの営為は、儒教的な方法に戻ってしまったのではなからうか。もちろん必ずしも儒教的な方法が誤っていたとは言えない。テキストそのものへとどこまでも理解を深め、それによって自己の思索を深める方法は優れた思索のあり方である。

いったい哲学とはどういう思索なのだろう。