

「自覚」という立場から見た西田哲学の「純粹経験」

“Pure Experience” of Nishida Philosophy from the Perspective
of “Self-consciousness”

趙淼・林美茂

ZHAO Miao and LIN Meimao

中国人民大学哲学院

School Philosophy at Renmin University of China

E-mail: mimolin1230@yahoo.co.jp

要 旨

「自覚」という立場は西田の初期に属する第二の名著『自覚における直観と反省』で提起された立場である。本稿は概念的分析によって、西田が「自覚」段階において提起した「直観」、「反省」「絶対自由の意志」及び「自覚」といった四つの最重要概念と純粹経験の五層の意義の対応関係を探そうとするものである。さらに、自覚段階の論理構築の方法に従って純粹経験の自覚段階における全体的な状態を描くことで、西田初期の思想展開の内的方向性を説明する。また本稿は、西田が自覚段階において実現した自我の超越とその理論構造が到達した成果に対して総括と評価を行い、初歩的であるが初期西田哲学の構造と中後期の発展との関係を述べる。

キーワード：西田幾多郎、純粹経験、自覚、統一力

Abstract

“Self-consciousness” is a position established in “*Intuition and Reflection in Self-consciousness*”, the second of the major works of early Nishida philosophy. The four most important concepts in “self-consciousness” stage are “intuition”, “reflection”, “will of absolute freedom” and “self-consciousness”. This paper analyses the association of these four concepts with the five meanings of pure experience in detail. For pointing out the internal developing direction of early Nishida, this paper also describes the pattern of “pure experience” according to the position of “self-consciousness” and the methods used in

the logical construction in this stage. In addition, this paper summarizes and evaluates the results of self-exceeding of early Nishida's theories and theoretical structures and preliminarily points out the links between early Nishida philosophy and the middle and late Nishida philosophy.

Keywords: Nishida Kitaro, pure experience, self-consciousness, unifying force.

一、「純粋経験」に関する五層の意義

筆者は既に、拙論『『善の研究』における“純粋経験”の五層の意義に関する分析』¹⁾の中で、西田初期の初めての主著『善の研究』の「純粋経験」に対する論述や、高橋里美の「純粋経験」概念の曖昧さや多義性に対する批判と西田の回答²⁾を元に、「純粋経験」の五層の意義を分析しようと試みた。その五つはこのように定義できる。(一) 最初の主観と客観が未分離で統一されている状態、意識が厳密に統一された状態であり、それはまた直接経験の状態である。(二) 動き続け、自我の分化を通して更に進んだ統一状態へ向けて発展する分裂の状態。(三) こうした発展が最終的に到達する理想的な意識の統一状態、即ち最終的な意識統一状態。(四) 上述の過程全体がまた一つの純粋経験である。(五) 上述の各段階の根底にあって、それらの段階を統一する、また各段階の中で統一の作用をなす純粋経験。この五層の意義のうち、前四つは小坂国継の『西田哲学と宗教』において提唱されている。小坂氏はこの四層の意義を分析することによって、早期の西田哲学におい

1) 趙森：『『善の研究』における“純粋経験”の五層の意義に関する分析』『日本哲学与思想研究』、北京：中央編訳出版社、2015。

2) 『善の研究』は出版の次の年に学術界から批判を受けた。高橋里美は純粋経験に含まれる問題から出発して、意識現象の事実と意味に関して西田に疑問を提起した。これらの疑問の中で最も基礎となるものは、純粋経験概念自身の矛盾に対して出されたものであった。高橋は、もしも西田の純粋経験に対する規定が厳密に統一された意識経験であるならば、統一とは純粋経験の本質であるべきであると指摘している。しかし西田は、こうした純粋経験の中から程度の差を見分けただけでなく、不統一までも一緒に意識の系統的発展の中に組み込んでしまった。これでは意味の起源を説明できないだけでなく、事実としての純粋経験自身を説明することもできない。これに対して、高橋は徹底して意味と事実を区別すべきであると主張した。(高橋里美：「意識現象の事実とその意味—西田氏著『善の研究』を読む」『西田哲学選集別巻二』、東京：燈影舎、1998、pp. 8-43を参照。) この高橋の批評と疑問に対して西田はすぐに回答し、自分の意見を表明した。それは純粋経験が唯一の真実在として、その意味は即ち事実であり、事実はいち意味であるというものだった。(西田幾多郎：「高橋(里美)文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答う」『西田哲学選集第一巻』、東京：燈影舎、1998、pp. 256-271を参照。) 二人はこの点に関しては意見が異なっているが、高橋が提起したこの問題自体は西田思想の展開に大きな推進力をもたらした。高橋と西田が意味と事実の問題に特に注目したのは、時代の潮流であった新カント派の影響を受けているので、これが西田哲学を第一段階から第二段階へと発展させた外的要因であった。これと同時に、西田はベルグソンの純粋持続と直観などの学説に内なる共鳴をしており、これが初期西田思想の展開の内的要因に影響を与えた。さらに、西田の思想の最も深いところでは、自身の思想を超越したいという想いがあり、これが西田思想の発展において根本的な動力となったのである。これら内外の要素が結びついて、西田哲学の第一の「純粋経験」から第二の「自覚」という立場への発展と転換を促したのである。

ては個体主義と普遍主義、或いは自我意識と普遍意識の矛盾が存在すると考えている³⁾。これに対し、筆者は疑問を抱き、さらなる分析を通して「純粹経験」の第五の意義を探し出した。

純粹経験の第五の意義——上述の各段階の根底にあって、それらの段階を統一する、また各段階の中で統一の作用をなす純粹経験——これは一般者としての「統一力」を指し、また高橋里美が論文の中で述べた「統一的発展力」でもある。西田においては、実在的分化は小の統一からより大きな統一へと発展するためのものであり、「無限なる唯一実在が小より大に、浅より深に、自己を分化発展するのである」⁴⁾。この性質が決定づけられた為、統一力の実在的分化における最も重要な用きはこうした実在性質に決定された積極的な統一作用であり、これらの統一作用は一つの小さな統一体系をさらに大きな統一体系へと引き入れるのである。西田において、実在は始終ただ一つだけであり、それと対立する矛盾は実在自身の中で発生し、対立が生まれると同時に種々の対立矛盾を統一して一つの実在に成すという統一力が生まれるのだ。統一力とは対立矛盾を統一する「統一者」であり、対立矛盾は統一力の作用対象である。統一力の実在に対する意義は、それが実在（純粹経験）の分化発展の中で統一作用を起こすことにある。

『善の研究』の中で、西田は時にこうした統一力を「真の自己」⁵⁾と呼ぶ。精神の中の真の自己が「力」と呼ばれるのは、それが無力な抽象概念ではなく、実在の根底の中で作用を起こす力だからである。この力は意識（精神）の中での力であり、それはまた意識の基礎としての意志の力であるのだ。こうした意味でいうと、統一力は「自己意識」と呼ぶこともでき、それは個体主義的要素を表すのである。同時に、小坂氏の言う純粹経験の第四層は「普遍意識」を指し、普遍主義的要素を表す。もし仮に西田が普遍意識と個人意識を統一したい場合、更に深く純粹経験の第四層と第五層の意義の統一を明らかにせねばならない。小坂氏の「純粹経験」概念に対する分析では第五層の意義が欠けており、その結果、この両者の統一の要が上述の二つの層の意義の統一であることを見出すことができない。そのため、彼は西田初期の思想において、普遍意識と個人意識の間に一貫して矛盾があると考えていたのである。筆者は、理論的には、西田の思想において普遍意識と個人意識の根本的な対立はなく、ただ両者が統一されていることの論証が完全でないだけだと考える。西田の『善の研究』には「我々の思惟意志の根底における統一力と宇宙現象の根底に

3) 小坂国継：『西田哲学と宗教』、東京：大東出版社、1994、pp. 90-100を参照。

4) 西田幾多郎：『善の研究』、東京：岩波文庫、1950、p. 96。

5) 『善の研究』の前三篇が書かれた順序は第二篇、第三篇そして第一篇の順である。この順序に基づくと、西田が統一力を探った過程は、まず存在論の角度から次第に実在の統一力を意識根底の意志の中の自己として確定し、この自己の働きを述べている。そして純粹経験の観点から意識の中でこの自己の実現を考察し、この実現を純粹経験の知的直観に帰結させている。

おける統一力とは直ちに同一である」⁶⁾とあるが、そこではまだ十分な論述が展開されていない。

「自覚」の立場は初期の西田哲学の第二段階の立場であり、この立場の実現は第二の主著『自覚に於ける直観と反省』の出現を指標とする。この段階の西田哲学は全く新しい理論形態で現れたが、その中心思想は「純粹経験」の範疇を離れていない。西田哲学が「自覚」の段階を構築したその中心の一つは、当時哲学界全体が注目していた問題の解決であり、もう一つには、その思想が自我の発展・超越を追求していたことが含まれる。「自覚」段階の理論形態の下で、西田はいくつかの重要な概念を提唱した。それらと純粹経験には内在的な関連があり、それによって純粹経験の学説との相互包括が起こるのである。それだけではなく、『自覚に於ける直観と反省』の最後、西田の立場は「自覚」から更に「絶対意志」へと発展する。絶対意志（絶対自由の意志）という立場は初期西田哲学の終局点であり、中期西田哲学の立場を形成する伏線となっている。本稿は、「自覚」段階において提唱された主要概念、及びその概念と「純粹経験」の第五層の意義との対応関係を分析し、そこから『自覚に於ける直観と反省』における西田の「自覚」立場への転換が、純粹経験の第四・第五の意義を統一するという内在的要求が含有されていることを説明しようとするものである。また、純粹経験の第四・第五の意義の統一においては、西田初期の思想がその時代の問題点であった「独我論」から超脱していたという可能性を隠し持っている。本稿の流れとしては、まず論文『『善の研究』における“純粹経験”の五層の意義に関する分析』に基づいて「純粹経験」の第五の意義を略述し、第二部分においては『自覚に於ける直観と反省』の主要概念と「純粹経験」の五層の意義の静的な対応関係を指摘し、第三部分では、「純粹経験」が「自覚」段階において分化発展するところを動的に描き出し、最後に、「自覚」段階が成し遂げた理論の超越とその効果をまとめる。

二、「自覚」段階の概念と「純粹経験」の意義の関係

小坂氏の考えとは違い、西田の弟子である高山岩男の観点に照らしてみれば、初期西田思想の「自覚」段階では所謂個体意識と普遍意識、或いは多元論と一元論の対立といった問題は全くみられず、全ての意識はここでは個体的意識であるということが出来る。『西田哲学』の中で、高山は「意識は必ず自己の意識でなければならぬが意識は自己でなく自己は意識ではない。自己は意識する者である」⁷⁾と書いている。彼の西田哲学に対するこうした表述は、容易に「独我論」に陥っていると考えられがちである。そして西田哲学、

6) 西田幾多郎：『善の研究』、東京：岩波文庫、1950、p. 85。

7) 高山岩男：『西田哲学』、東京：岩波文庫、1935、p. 87。

特に初期の哲学のこうした内向的なところと主意主義⁸⁾といった特徴の故、人々は往々にして西田哲学に「独我論」の傾向があると批判するのである。

もしも高山岩男が言うように「意識は必ず自己の意識でなければならぬ」ということであれば、独我論を打ち破るには、自我意識の中にも普遍意識が含まれ、且つ自我意識の根底に作用しているのが実際には普遍意識であることを説明せねばならず、「独我論」の打破と普遍意識・個人意識の矛盾の解消・統一とは同一の事となるのである。この統一を成し遂げるため、西田は更に理論的に「純粹経験」の第四・第五の意義の統一を完成させなければならなかった。『自覚に於ける直観と反省』の中で、西田は両者の統一の実現したのであるか？ またどのような方法でそれを成し遂げたのか？ そのほか、高橋氏が指摘した「純粹経験」の曖昧性のため、我々は『善の研究』によって得られる手がかりをもとに、この概念から第五層の意義を分析せざるをえない。西田がもし高橋氏の批判を受けて「純粹経験」に関して更に説明を展開するのであれば、理論の上で必ずこの五層の意義を包含しなければならない。筆者は、西田が「自覚」段階において、正に違う概念をもってこの五層の意義を包摂し、そうして彼の哲学理論を構築したと考える。西田が「自覚」段階で使った四つの主要概念は「自覚」、「直観」、「反省」そして「絶対意志」であり、そのうち「直観」は「純粹経験」の第一層の意義に対応する。「反省」は第二層の意義に、「絶対自由の意志」は第三層の意義にそれぞれ対応し、そして「自覚」概念は正に第四層と第五層の意義を統一した概念なのである。

船山信一はヘーゲル哲学と西田哲学を比較して以下のような結論を出した。すなわち、ヘーゲルが『精神現象学』と『論理学』の中で概念を対応させた方法とは異なり、西田哲学では、『善の研究』のきっかけとしての「純粹経験」と『自覚に於ける直観と反省』の端緒となった「事行」の関係、及び『善の研究』の終着点としての「知的直観」と『自覚に於ける直観と反省』の結びとしての「絶対自由の意志」の関係、更に言えば、「純粹経験」と「絶対自由の意志」の関係は規定的でないと考えている⁹⁾。これは我々が「自覚」の立場から「純粹経験」を考え、これらの概念の対応関係を分析したときに大きな難題にぶつかることを暗示しているようである。西田自身も『自覚に於ける直観と反省』が完全でない著作であり、この本を書く前に全体的な計画を欠き、複雑な分析を経ながら、確かな結論へと到っていないことを慎重に認めているようだ。しかしたとえそうだととしても、この著作が西田思想の進行過程において高い価値を持っていることを否定することはでき

8) 黄文宏：「西田幾多郎場所論的内的転向」（台北：『國立政治大學哲學學報』、2010）の中では、『善の研究』と『自覚に於ける直観と反省』が主意主義に属するとされている。

9) 船山信一：『ヘーゲル哲学と西田哲学』、東京：未来社、1984、p. 29。

ない¹⁰⁾。また、クラウス・リーゼンフーバーが指摘するように、ある思想家を理解するには、その思想家自身ももしかしたら自覚していない基本動機を導き出さなければならない。その動機と思想家の全ての発言を有機的に結びつけ、根本的な関心事に遡ることで、その思想家の考えを解釈するのである¹¹⁾。よって、私はまず第二の主著の原文と先学の研究から「直観」、「反省」、「絶対意志」そして「自覚」の四つの概念の独立した意味を分析し、それらの上で分析した「純粹経験」の五層の意義の対応関係を明らかにしたい。

まず、西田の「直観」に対する規定は「主客の未だ分れない、知るものと知られるものと一つである、現実その儘な、不断進行の意識である」¹²⁾とある。西田のこの概念は明らかにベルグソンの「純粹持続」の影響を受けている。ベルグソンの言葉を借りれば「生き生きとした時間流」¹³⁾となる。この定義と「純粹経験」の第一層の意義が対応しているのはほぼ明らかであろう。

次に、所謂「反省」とは「この進行の外に立って、翻って之を見た意識である」¹⁴⁾ことを指す。反省とは直観に対する反省であって、「ベルグソンの語をかりて云えば、純粹持続を同時存在の形に直して見ることであり、時間を空間の形に直して見ることであり」¹⁵⁾。この概念と「純粹経験」の第二層の意義はぴたりと符合する。同時に、直観に対する反省は自覚の中でこそ可能となる。以下、この点を明らかにしたい。

さらに、ちょうど船山氏の言うように、「絶対意志」は『自覚に於ける直観と反省』が到達する終局であり、前三部分の論述を経て、西田は「結論」部分において終に「絶対的意志」の立場へと達している。西田は絶対意志に対してははっきりと定義しておらず、「真に創造的な絶対的実在はディオニシユースやエリユゲナの考の様に一切であると共に、一切でないものでなければならぬ。ベルグソンも緊張の裏面に弛緩があると云って居るが、真の持続はエリユゲナの云った如く、動静の合一、即ち止れる運動、動ける静止でなければならぬ。これを絶対的意志とも、既にその当を失して居る、真に所謂説似一物即不中である」¹⁶⁾と述べている。前の二つの概念と純粹経験の明確な対応に比べて、「絶対意志」と「知的直観」の対応は説明しづらい。一方で、これははっきりとは言えないもの

10) K・リーゼンフーバー：「純粹経験と絶対意志——〈自覚に於ける直観と反省〉における意識の構成」(上田閑照編『西田哲学——没後五十年記念論文集』、東京：創文社、1994、p.5)を参照。

11) K・リーゼンフーバー：「純粹経験と絶対意志——〈自覚に於ける直観と反省〉における意識の構成」(上田閑照編『西田哲学——没後五十年記念論文集』、東京：創文社、1994、p.5)を参照。

12) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』II、『自覚に於ける直観と反省』、東京：岩波書店、1994、p.15。

13) K・リーゼンフーバー：「純粹経験と絶対意志——〈自覚に於ける直観と反省〉における意識の構成」(上田閑照編『西田哲学——没後五十年記念論文集』、東京：創文社、1994、p.5)を参照。

14) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』II、『自覚に於ける直観と反省』、東京：岩波書店、1994、p.15。

15) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』II、『自覚に於ける直観と反省』、東京：岩波書店、1994、p.15。

16) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』II、『自覚に於ける直観と反省』、東京：岩波書店、1994、p.278。

で、それを「絶対的意志」と呼ぶのはただの便宜的なやり方ともいえよう。他方では、船山氏の言うように、この二つの概念は西田初期の著作の終局の二つの概念として分かれているが、西田はそれらの関係に対して何も規定していない。また、「絶対意志」は一種の「意志」であり知的直観は一種の「直観」であることから、両者の違いはとても大きいように感じられる。しかし西田の考えをよくよくみると、両者の必然的な関連性、乃至一致性を見出すのである。

一方で、『善の研究』からみれば、「知的直観」は芸術家の直観や天才のインスピレーションのような直覚であり、最も深遠な意識の統一であって、意志の根底において作用し、意志は正にこれによって確立する。他方、『自覚に於ける直観と反省』からみれば、西田は絶対意志をフィヒテの「絶対我」と同一視し、それは「最も直接なる創造作用」¹⁷⁾であり、西田は芸術的直観を以てこうした創造の作用を説明している。同時に、彼はここで芸術の立場と宗教の立場を並べ、絶対意志が真に自己の具体的な全体に帰れば必ず芸術的立場、宗教的立場に入ると考えている¹⁸⁾。また、西田は絶対意志を意識の根底のものとしている。この意味においては、「絶対意志」は「知的直観」の内容を包含しているのだ。しかし、西田は『善の研究』の「知的直観」の章において芸術的立場と宗教的立場を区別せず、『自覚に於ける直観と反省』の「結論」部分において区別している。彼は、宗教的立場は超越した意識の立場であり、芸術の立場はそれと反対の部分的経験の中での宗教的立場であって、芸術の直観が知覚よりも具体的である理由はここだと考えている¹⁹⁾。よって、厳密な意味では、宗教的立場があって初めて本当の深いところでの統一に到達できるのである。さらに、西田は絶対自由の意志に知的直観よりも多くの宗教上の内容を与えている。彼は「我々に最も直接なる具体的経験の真相は絶対自由の意志である、種々なる作用の人格的統一である、種々なる経験体系の内面的結合である」²⁰⁾と言っている。西田においては、自由意志は無内容の形ではなく、豊かな人格の統一であった。人格統一に関する問題は「善の研究」の中でも「倫理」と「宗教」の部分に属し、それは倫理上の「善」から宗教上の「神人合一」へと昇華していることを意味する。よって、「絶対自由の意志」は最高度の「知的直観」に対応するのだ。

最後に、西田は直観と反省に対してはすぐにはっきりと定義を定めたが、「自覚」に対しては紙幅を大量に割いて論証と解釈を行っている。クラウス・リーゼンフーバーは、西

17) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』II、『自覚に於ける直観と反省』、東京：岩波書店、1994、p. 283。

18) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』II、『自覚に於ける直観と反省』「結論」四十三、東京：岩波書店、1994、pp. 311-327を参照。

19) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』II、『自覚に於ける直観と反省』「結論」四十三、東京：岩波書店、1994、pp. 311-327を参照。

20) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』II、『自覚に於ける直観と反省』、東京：岩波書店、1994、p. 312。

田が言う自覚は「自己意識」であり、具体的な直観の意識作用と理論化された反省は、両者共に自覚（自己意識）を共通の根底としていると考える²¹⁾。このように言えば確かに大きな問題ではないようではあるが、彼は西田の言う自覚が自我意識であると同時に、その根底で作用するのが実は「普遍意識」であり、且つ自覚それ自体が一種の普遍意識であって、それは自我意識が現れたいろいろな体系を含み、それらを統一している、ということがわかっていない。このように、「自覚における」の提起の仕方は、普遍意識と個体意識が相互に包括し合い、互いにその根底となるに留まらず、両者の合一を直接意味するのだ。よって、西田の言う自覚とは確かに自我意識のことであるが、決して一般的に言う自我意識ではなく、いろいろな自我意識の体系を包含し、また特殊な「自己意識」をも含んだ「自己自身」なのである。その後の論文「内部知覚について」の中で、西田は自覚の本質は実際には「我を超越したもの、我を含むものが我自身である」²²⁾と言う。これも正に——「意識は必ず自己の意識でなければならぬが意識は自己でなく自己は意識ではない。自己は意識する者である」——という高山岩男の理解の真意である。

しかし、西田はなぜ直観と反省をすぐに定義しながらも、自覚を明確に定義せず、それに対して紙幅を割いて論証と解釈を展開したのだろうか？ ここには主に二つの原因が考えられる。一つは、この概念が複雑だからである。二つ目は、序言において西田が既に説明しているが、彼の言う自覚はフィヒテの「事行」(Tathandlung)に類似したものである。フィヒテにおいて、自我がある種の本源的行動であることはよく知られている。これはつまり、自我は行動者であると同時に行動の産物でもあり、活動者でありながら活動によって作り出されたものでもあることを意味するのだ。Tathandlung の名前は、行動と事実が同一のものであることを直接的に意味するのである²³⁾。しかしながら、もしも西田の自覚がただ単にフィヒテの本源的行動の踏襲であったならば、西田のこの思想の価値が大きく失われてしまうと疑わざるを得ない。よって我々は、フィヒテの本源的行動と西田の自覚が完全に同じものなのかどうか、また西田が自覚に対して何か特有の設定を与えていないかを追求しなければならない。

Tathandlung という単語は、中国語において「本原行動」以外にもう一つ「純粹活動」

21) K・リーゼンフーバー：「純粹経験と絶対意志——〈自覚に於ける直観と反省〉における意識の構成」(上田閑照編『西田哲学——没後五十年記念論文集』、東京：創文社、1994、p.5)を参照。

22) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』IV、『働くものから見るものへ』、東京：岩波書店、1994、pp.127-128。

23) Tat という語は行為・行動と訳することができるが、ドイツ語においては例えば、in der Tat は「確かに」または「実際は」という意味がある。一方、事実という語は Tatsache であり、Handlung は働き・活動という意味である。Tathandlung は働きとそれから生じる事実が完全に同一であることを表している。

という訳があり²⁴⁾、日本語では「事行」と「純粹活動」の二つの訳がある²⁵⁾。西田が『自覚に於ける直観と反省』の中で使っているのは「事行」であり、「我々に與へられた真の直接経験は意識内容それ自身の発展である、即ち事行である」²⁶⁾と述べている。しかし西田は時に、「事行」を「事」と「行」の二文字に分けて使い、「連続のもの即ち極限を有つものは己自身の中に作用を含むものである、極限に於て事と行とが合一するのである」²⁷⁾とも言っている。岡田勝明氏は、西田のここで言う事行は「働き」であって、働く、つまり発展していくこと自身において、自己を維持し、存在する²⁸⁾、と考えている。

これだけでなく、岡田氏はまた、西田の自覚は「『知』の働き」を包含するところにその特殊性があることを指摘する。西田において、意識（実在）の「内の内」と「外の外」は相接するもので、その接触点は西田によってヘルマン・コーエン（1842–1918）の「能生点（der erzeugende Punkt）」のようなものだと呼ばれた。能生点は単に直線上の空虚な点のようなものではなく、ヘーゲルのいう方向性と動力を内在する点であって、「宇宙の生命」の中に含まれる、自己自身としてのもの、自己世界を含み、自己世界の焦点としてのものなのである。それによって、西田が「物が働くということは他との関係に入ることではなければならぬ」²⁹⁾というように、自他が出会う可能性が自他両者における一般的で共通のものから生まれる、それを「事行」というのだ。したがって、働きの中に存在するが故に、事行は自他の関係の発展それ自身となり、そこには「知」の確立の根拠がある。よって、西田において事行は知の原理として考えられたのである³⁰⁾。

岡田氏の結論はさらに、西田の「自覚」（事行）が正に「自己意識」と「他者意識」を関係づけ、さらに「個体意識」と「普遍意識」を統一した概念を実現したこと、そして西田の「自覚」に「知的作用」が含まれていたことを証明した。しかし実際にはこれだけでなく、西田において個体意識と普遍意識のこうした共通性が正に知的作用を通して実現されたものであることを、岡田氏ははっきり指摘しておらず、また、知的作用の具体的な形も表していない。この問題については本稿第三部分にて説明したい。しかし、この問題を

24) 藤田正勝：『西田幾多郎の現代思想』、呉光輝訳、河北：河北人民出版社、2011、p. 13。

25) 岡田勝明：『フィヒテと西田哲学——自己形成の原理を求めて』、東京：世界理想社、2000、p. 63を参照。

26) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』II、『自覚に於ける直観と反省』、東京：岩波書店、1994、p. 86。

27) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』II、『自覚に於ける直観と反省』、東京：岩波書店、1994、pp. 166–167を参照。

28) 岡田勝明：『フィヒテと西田哲学——自己形成の原理を求めて』、東京：世界理想社、2000、p. 64を参照。

29) 岡田勝明：『フィヒテと西田哲学——自己形成の原理を求めて』、東京：世界理想社、2000、p. 65を参照。

30) 岡田勝明：『フィヒテと西田哲学——自己形成の原理を求めて』、東京：世界理想社、2000、p. 65を参照。

説明するのはとても困難であり、岡田氏の言うように、西田の自覚は実際には知の原理として考えられたものであるので、『自覚に於ける直観と反省』のほとんどがこの問題について述べており、それを手短な言葉で総括するのは極めて難しいことなのだ。その中で、「直観」、「反省」そして「絶対自由の意志」の「自覚」の立場における関連、及び「自覚」の立場が諸経験の体系を越えて個人意識と普遍意識を統合する働きを見出すことが出来るのである。

三、「純粹経験」の「自覚」段階における様態

「自覚」の立場に包含される知の働きを説明するには、「純粹経験」の「自覚」段階における全体の様態を描く必要がある。所謂自覚の中の知の働きは知的直観を根底と終点とした「直観」と「反省」の働きである。この働きとは根本的に言うと「知的直観」であり、この働きの終点も最高度の「知的直観」。前に述べたように、自覚は一種の「働き」であり、一般者は直観を経て自覚の中で自発的に自己発展する。一般者の自発的な自己発展は「内展」だけでなく、同時に「外展」でもある。一般者の自己発展のプロセスにおいて、種々の表象や経験の体系が形作られ、こうした経験の体系の統一には程度の差がある。正に直観を通して、小さな経験体系は結合・拡大し続け、大なる統一体系へと不断に発展し、この統一が最も深くて広い程度に達したとき、絶対自由の意志へと達する。この過程において直観と反省の意志活動はたゆまず行われ、種々の直観と反省に意識の根底の中で須く知的直観が働いているのである。上の論述によって知られるように、一般者の自己発展の全過程は純粹経験のあらゆる方面、あらゆる意義に包括され、逆に言うと、この過程はまた「純粹経験」の立場に含有される。

『自覚に於ける直観と反省』において、西田はまず「直観」と「反省」に対して定義づけを行った。上述したように、所謂直観とは、主客の未だ分れない、知るものと知られるものと一つである、現実その儘な、不断進行の意識である。所謂反省とは、この進行の外に立って、翻って之を見た意識である。西田は「如何にしても直観の現実を離れることが出来ないと考えられる我々に、かかる反省は如何にして可能であらうか、反省は直観に如何に結合せられるか、後者は前者に対して如何なる意味をもって居るであらうか³¹⁾と問うている。西田は、この両者の内在の関係をはっきり表すのは、我々の「自覚」であると考えている。

一方で、自覚の中で自我は自我の働きを対象としてそれを反省すると同時に、この反省

31) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』II、『自覚に於ける直観と反省』、「序論」一、東京：岩波書店、1994、p. 15を参照。

は直ちに自己発展の働きになる。所謂反省とは、自覚の意識の中で、意識自体の必然的性質であり、実際には自己が自己を反省するものである。そして所謂自覚とは「自己が自己を知る」、「自己が自己に対して働く」、「思惟が思惟を思惟する」、「当為が当為自身を承認する」、「価値意識が価値意識自身を承認する」ということである。他方、西田の言う自覚は心理学での考え方よりも、より根本的な意識の事実である。それによって我々は時間を超越し歴史的に思考することができる。自覚において、第一の自己とそれを反省する第二の自己は同一であるが、心理学者が考えるようなものでは決してない。それは両者を思惟の対象として見てそれらが同一だと考えているからである。自覚の中では、思考される自己は思考する自己そのものに対して同一なのだ。こうした同一は自己超越を意識した同一であり、二つの意識の根底における統一的意識（統一力）の表現であり、内面的当為の意識（Sollen）³²⁾である。西田は普遍的な「価値意識」と個体的な「自己意識」を本質的に結びつけた。「自覚における」という言い方は、直観と反省の知の働きが自己の発展の中に含まれることを意味し、同時に、自覚が統一的意識として直観と反省の意識の根底において働くことをも意味している。この意味においては「自覚に於ける直観と反省」は「直観と反省の中の自覚」とも言える。このことから分かるように、西田は「自覚」段階の構築を通して、小坂国継氏の指摘する個性と普遍性の矛盾及び、そこから生じる可能性のある「独我論」の誤解をも解消したのである。

しかしそれに伴って起こる問題は、もし「自覚」が一切の意思統一の根底においての統一作用の「自覚」であれば、この能動的自己は終に我々の意識の対象とはなり得ず、我々の反省する自己は既に能動的な自己自身ではなくなってしまっている。自己が自己を反省するという意味では、自覚の事実というのは不可能だと言わなければならない。しかし我々が意識を反省する、或いはそれを知るとはどのようなことであろうか？ この問題は實際上、上田閑照の提唱した問題と似ている。彼は西田が「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明して見たいという」³³⁾時、作用しているのはより高次の反省的思惟であって、説明される思惟ではなく、「純粹経験は唯一の實在」であるが為に、こうした高次の反省

32) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』Ⅱ、『自覚に於ける直観と反省』、「序論」一、東京：岩波書店、1994、pp. 15-21を参照。

33) 西田幾多郎：『善の研究』、序、東京：岩波文庫、1950、p. 4。

的思惟は如何にして可能なのだろうかと考えている³⁴⁾。

この問題に対して、『善の研究』には自覚ということはでてこない。西田は『自覚に於ける直観と反省』の中で、批判哲学の立場から出発して、自覚を「当為が当為自身を承認する」となってこそ、初めてその意義と可能性を明らかにすることが出来ると考えている。フィヒテはこのような自覚は我々が決して直接説明することのできない根本的事実であると述べ、これを「知的直観」³⁵⁾と呼んだ。彼の思想によれば、「我々が我々自己を意識する」ことに対して、思考する自己と思考される自己を区別しなければならない。しかしそうすると、その思考する自己は必ず思考する自己の更なる対象にならねばならず、それには終わりがなく、最終的には自覚を説明することができなくなるのだ。しかし自覚の事実は確かに存在し、そのため自覚における主観と客観は必ず一つになっており、それを「直観」という。こうした意味において、「自覚」を「直観」と呼ぶことができ、「直観」はすなわち「働き」なのである³⁶⁾。このように、西田は「自覚」、「直観」、「働き」の三者を関連づけ、こうして直観という知の働きを通してこそ自覚の事実が可能となり得ることを表明した。西田はこうして再び前述の厳密な意味における「純粹経験」の立場へと回帰した。

意識は直観の知の働きの下、内面と外面の発展を経て更なる統一へと達する。西田はこの過程に対して多くの十分な論証と説明をしている。正に岡田氏がいうように、寧ろ自覚の立場は知の原理として考えたものであり、こうした知の働きを通じた統一は最も高次のレベルへと発展し、絶対自由の意志へと達する。西田にしてみれば、我々の最も直接的で具体的な経験の真相は絶対自由の意志であり、それは種々の働きの人格の統一であり、

34) 上田閑照『西田幾多郎を読む』、東京：岩波書店、1991、pp. 166-169を参照。言葉を換えれば、「純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明して見たいという」立場においては、思惟・意志・知的直観、或いは実在としての自然・精神・神といったものは全て純粹経験の自発的展開に定まっているが、こうした「説明」自体は純粹経験においてどのように説明されるのであろうか？「一切を説明する」時、この「一切を説明する」こと自体は説明されることはないのである。であれば、説明されることを超越した「純粹経験の自発的展開」というものは畢竟存在するのであろうか？西田はこの問題を自覚的に取り上げておらず、『善の研究』においてははっきりした位置づけが行われていない。このことと純粹経験を合わせると、西田は新しい原理から始めて新しい立場を探し、そしてこの立場はまた純粹経験の中に含まれることになる。

35) フィヒテの知的直観（智的直観）はある意味非感性的でありながら、しかし自己に対する直接的な直観のやり方である。フィヒテの言葉で言うならば「我々がさらに直接、我々の直接的直観自体を直観するならば、これも直観に対する直接的直観である。よって、主体-客体としての自己の純粹直観は可能なのである。このように直観自体が感性的材料をもっていない為、それは自然と智的直観と呼ばれる」ということである。「智的直観」は東西の思想比較研究において倪梁康：『「智的直観」東西思想における異なった運命』を参考にできるであろう。

36) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』II、『自覚に於ける直観と反省』、「序論」一、東京：岩波書店、1994、pp. 15-21を参照。

種々の経験体系の内的結合なのである。西田にとって、もし種々の立場の上に建てられた経験体系を一つ一つの円で表すとすると、これらの円の中心を結びつける線が絶対自由の意志であり、その統一は認識対象として思考し到った静的統一ではなく、自身の中に独立と無限を包含した動的統一なのである³⁷⁾。

『自覚に於ける直観と反省』の最後に、西田は「我々は此の現在の『我』を通じて自由に何の世界にも出入することができるのである³⁸⁾と述べる。自由、それはどの世界にも出入りすることができる。彼は「絶対自由」を『金剛経』の「応無所住而生其心」と「座水月道場、行空華万行」のような禅の境地だと考えた³⁹⁾。西田は最後の「結論」部分で絶対自由の意志に関する論述に到り、そこで幾度か禅語と仏典経文を引用している。その中に禅の修行が西田思想に与えた深い影響を見ることが出来る。『自覚に於ける直観と反省』全体にわたる複雑な論証と推理を経て、西田は最終的に絶対と相対、普遍と個別、独自と多様を一つに合わせる終局点に達し、そこに達すると同時に、実際に「自覚」段階の全ての概念と原理を、原初の厳密な「純粹経験」の立場に回帰させたのである。

四、「自覚」段階の内的超越及びその効果

もし「自覚」の立場が「純粹経験」の新たな解釈だけであるならば、西田の哲学における転向はその必要性を失ってしまう。しかし本稿において展開しているように、西田哲学は批判の中で前へ進んでいる。西田が度重ねて立場を転換する理由は批判への回答、新しい真理の探究の為であり、それは自己内在性の超越と統一の実現、より高い次元の立場の追求、そして説明できそうにない問題を説明するためである。「自覚」段階の発展を通して、西田はどのような事に対して良い説明を加え、またどのような問題が西田に更なる立場の転換を迫ったのだろうか？ また、以上の分析によって、西田は「絶対自由の意志」の中でその自覚の立場での終局点や最高地点に到ったようであるが、振り返ってみると西田は1941年の『自覚に於ける直観と反省』改訂版の序において「最後の立場として絶対意志の立場と云ふのは、今日の絶対矛盾的自己同一を思はしめるものでもあるが、尚それに至らざること遠いものである⁴⁰⁾と述べている。西田が高次の絶対矛盾の自己同一的立

37) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』Ⅱ、『自覚に於ける直観と反省』、「結論」四十三、東京：岩波書店、1994、pp. 311-327を参照。

38) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』Ⅱ、『自覚に於ける直観と反省』、東京：岩波書店、1994、p. 344。

39) 上田閑照：『西田幾多郎を読む』、東京：岩波書店、1991、p. 29：「座水月道場、行空華万行」は禅語であり、五代呉越国延寿禅師『宗鏡録』第二十七巻には「修習空華万行。安座水月道場。降伏鏡像天魔。証成夢中佛果」とある。

40) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』Ⅱ、『自覚に於ける直観と反省』、東京：岩波書店、1994、p. 12。

場に立って自分の若いときの絶対自由の立場を振り返り、そこから絶対自由の意志が彼の思想の終局点から遠く離れていると指摘していることは明らかである。西田は何故、絶対自由の意志という立場へ遠く及ばないと考えたのであろうか？ ここで、この問題に対して総括と説明を加えることにする。

まず第一に、既に述べたように、高橋里美が曾て論文「意識現象の事実とその意味——西田氏著『善の研究』を読む」において、「純粹経験」概念の曖昧性や多義性を指摘し、意識現象の事実と意味の区別ということを提起した。西田は『自覚に於ける直観と反省』の中で、この問題を重く見ていることを示した。この問題は西田の「自覚」段階の思考の発端として現れたと言える。西田は「余が此論文の稿を起した目的は余の所謂自覚的体系の形式に依ってすべての実在を考へ、之に依って現今哲学の重要な問題と思はれる価値と存在、意味と事実との結合を説明して見ようといふのであった⁴¹⁾」と述べている。今まで既に述べてきたことから、西田が「純粹経験」の立場から実在を取り扱い、意味とは事実であり、また事実は意味であると主張していることがわかる。この根本的立場は、高橋の論文への回答から『思索と体験』、そして『自覚に於ける直観と反省』に到るまで変わっていない。しかし西田の思想が進展していく過程において、この問題に関する論述は哲学の中で不断に綿密に深化していった。

始め、論文「高橋（里美）文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答う」の中で、西田はこの立場を簡単に示したに過ぎない。その後、『思索と体験』において西田はさらに「真に自発自展的な純粹経験とは、存在と当為との単なる抽象的対立を越え、之を自己自身の内的分裂として自発自展に進み行く動的一般者といふ如きものてなけねばならない⁴²⁾」と表明している。しかし西田は、この本でも問題に対する回答は大きな成功を取めたとは言い難く、ただ彼の意図を表しているに過ぎないと認めている。そして『自覚に於ける直観と反省』に至って、前述したように、西田は価値意識を一種の普遍意識として意識の根底に置き、「内面的当為の意識」と呼んだ。このようにして西田は価値と存在、意味と事実、及び個体意識と普遍意識の統一を成し遂げたのである。しかし西田の意図はそれに留まらず、この統一の「上」（同時にまた「内」でもある）に超越的なものがなければならず、西田は試みに「自覚」をこのようなものとしており、この立場が西田哲学のその後の発展を後押ししている。よってこの点も西田中期の著作の数多い叙述の中で証明されうるのである。私はここで小坂氏のこれに対する呼称を引用したい。彼はこの立場を「内在的超越論⁴³⁾」と呼んだ。

41) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』Ⅱ、『自覚に於ける直観と反省』、東京：岩波書店、1994、p. 3。

42) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』Ⅰ、『思索と体験』三訂版の序、東京：岩波書店、1978、p. 208。

43) 小坂国継：『西田哲学と宗教』、東京：大東出版社、1994、p. 105。

第二に、上田氏の指摘——結局、説明される純粹経験を越えるものはあるのか——という立場についてであるが、今になってみると、この問題と高橋の問題は実際的には既にとても近いものとなっている。前述の通り、西田は批判哲学の立場から自覚を「当為が当為自身を承認する」こととしてこそ、その意味と可能性を明らかにすることが出来ると考えたのである。しかし西田の方法は心理学の方法ではない。心理学では思考する我と思考される我を区別しなければならないが、西田は主観と客観を合わせた「直観」という方法なのだ。西田はこの意味で、自覚の中においても「直観」であり、「直観」は「働き」とであると強調している。こうした考えを経て、中期の西田哲学は『働くものから見るものへ』において、筋道が立った状態で自然に「主意主義」から「直観主義」へと転向した。この転向は西田初期のこの著作の中から手がかりを見いだせる。翻ってみると、これも本稿第二部分において論じた「絶対意志」と「知的直観」の対応関係の一つの証明であった。

最後に、小坂氏が提起した個体主義と普遍主義、個人意識と普遍意識の矛盾、及び西田思想の中に現れる「独我論」の非難に対してであるが、私は本稿で「自覚」概念に対して重点的に論じたことで、今になっては初歩的な結論には到ったので、贅言は要しないと思う。しかし『自覚に於ける直観と反省』における考えはこの両方面の統一に対して未だに足らざる部分がある。この本の中で、西田が力を入れて論じたのは、普遍意識の内在としての当為意識と個体の統一であったが、世界全体と個体の統一についての言及は明らかに満足のいくものではなく、この話題については後期西田哲学、「弁証法世界」の立場においてやっと全面的に花開いていくようである。

上述した三つの問題が実際には全て緊密に関わり合っているということである。その後の西田哲学の歩みからみれば、これらの問題は全て一つに纏まっていくのである。また根本的なところからすれば、これらによって西田の哲学に対する超越が導かれ、初期から中期に到るまでの毎度の哲学的立場の転換は更なる高い境地を目指して行われ、同時に自己に対する超越には、この過程における思想上の苦しい探求を伴った。正に彼が『自覚に於ける直観と反省』の序言で「此書は余の思索に於ける悪戦苦闘のドッキュメントである」⁴⁴⁾と述べた如くである。

また、『自覚に於ける直観と反省』における終着点は「絶対意志」の立場に定まったが、それは決して西田哲学の最終的な立場ではない。西田は「結論」部分において、絶対意志というのはエリュエゲナの言う「神」のようなものであることを何度も強調している。彼は「真に創造的な絶対的実在はディオニシユースやエリュエゲナの考の様に一切であると共に、一切でないものでなければならぬ」⁴⁵⁾と述べた。彼はなぜ創造的絶対自由の意志

44) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』Ⅱ、『自覚に於ける直観と反省』、東京：岩波書店、1994、p. 11。

45) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』Ⅱ、『自覚に於ける直観と反省』、東京：岩波書店、1994、p. 278。

をエリューゲナの言う「創造してもいない、創造されてもいない神」(Natura nec creata nec creans) のようなものであると見なしたのか⁴⁶⁾、またなぜ知識の絶対意志の立場から出発してからしか、幾多の矛盾の統一は成し得ないと思ったのであろうか⁴⁷⁾？ 私はここに、西田がより高次元の立場を求めた動機があると考ええる。つまりその後の「直観主義」と「場所」理論の為の準備であるといえよう。

西田がエリューゲナの「創造してもいない、創造されてもいない自然」に言及したことは、「意思の統一」には意識の根底に必ず「創造してもいない、創造されてもいないもの」がなければならないことを示している。西田は意識の統一が一種の場、或いは中心であり、創造の働きはただの映像であると考えている。創造の働きが確立されるには、創造してもいない、創造されてもいないものがなければならず、創造の働きの基体となるものの存在が必須である。つまり、有形のものは無形のもの映像であり、無形の場の中だけにあるとこそ、無限なる有形は確立しうるのだ。我々の自我は無限に発展・活動し、その根底には必ず生または不生、動または不動のものがあり、これによって我々の意識の統一が可能となる。これは西田が後に「内部知覚について」という論文の中で言う「基体」⁴⁸⁾である。西田がここで言う基体とは、古代ギリシャ哲学の影響を受けただけではなく、重要なところはやはり西田哲学自体からきている。それは一切の働きを越えた働きそのものを指し、全ての働きの根底にある「自己自身」であり、全ての働きに未だ入っていないものであり、同時に「自己を知る」もしくは「自己を見る」ということなのである。西田の後の思想においては、「自覚」は無限の自己発展及び自己の創造としての働きであるだけでなく、一切の働きに未だ入らない基体であり、「自己の中に自己を映す、じこの中に自己を見」⁴⁹⁾るものである。西田の基体への興味、及び自覚に対する叙述にはその思想が「場所」という立場へ発展した必然性⁵⁰⁾が含まれていることが見て取れるが、こうした必然性は西田初期の思想に既に深く伏線が張られていたのである。

46) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』Ⅱ、『自覚に於ける直観と反省』「結論」四十、東京：岩波書店、1994、pp. 278-289参照。

47) 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』Ⅱ、『自覚に於ける直観と反省』「経験体系の連結」三十九、東京：岩波書店、1994、pp. 255-278参照。

48) 基体とはアリストテレスの *υποκειμενον* (hupokeimenon) 概念の基質的意味を転用しており、根拠という意味がある。しかし西田の理解はアリストテレスの基体に対してプラトンのような還元があり、基体と場所が結びついている。

49) 藤田正勝：『西田幾多郎の思索世界——純粹経験から世界認識へ』、東京：岩波書店、2011、pp. 82-95を参照。

50) 高山岩男は『西田哲学』の中で、「自覚的一般者」は自己感知・自己意識という、自己の在る場所であることを提起した。それは自己自身の知者なのである。

結 論

純粹経験という段階において、西田哲学にはまだ未解決の問題が残されている。高橋氏が指摘する純粹経験の矛盾や曖昧さ、及びこれによって派生する意義と事実の関係の問題以外にも、『善の研究』には如何にして純粹経験の直観と哲学の反省等を自覚として総合・理解するかという問題が含まれる。これらはどれも西田が第二段階の自覚の観点から解決しなければならない問題である。さらに、純粹経験には個体主義的要素と普遍主義的要素の混在や、個体意識と普遍意識の矛盾といった問題が残っているかもしれない。こうした問題は多種多様であるが、結局は『善の研究』の純粹経験概念の矛盾、曖昧さ、多義性というところにその原因があるのだ。

純粹経験における個体主義的要素と普遍主義的要素の矛盾の発見は、小坂氏が純粹経験概念を四重の意義に分けた研究がもとになっている。しかし実際は、小坂氏の行った区別は第五層の意義、つまり意識の根底の「統一力」を見落としており、この「統一力」は初期西田哲学において一般者としての真の自己を指している。真の自己とは一般者としての自我意識であり、それと小坂氏が「普遍意識」と呼ぶ純粹経験の第四層の意義との統一には、西田初期の思想がその時代特有の問題である「独我論」を超脱した可能性を孕んでいる。純粹経験のこの第五層の含意を分析してこそ、西田思想がその発展と構築の中で独我論を超脱できた糸口を初めてはっきりと見いだせるのである。この糸口は西田思想の隠れた動機として、初期西田哲学において働いているだけでなく、西田哲学全体においても終始一貫している。『自覚に於ける直観と反省』において、西田哲学が「自覚」の立場へと転換したことは、純粹経験の第四層と第五層の意義を統一するという内在的な要求を包含している。同時に西田の構築によって自覚の観点は純粹経験のさまざまな意義を含むことになり、自身の思想の内在的超越を成し遂げると同時に、自身の思想全体としての純粹経験の立場に含まれるのである。

概念分析を経て、西田が「自覚」段階において提唱した「直観」、「反省」、「絶対自由の意志」及び「自覚」といった四つの主要概念と純粹経験の五層の意義の対応関係、また「自覚」概念こそが純粹経験の第四層、第五層の意義を統一した概念であることを見出すことができた。「自覚」段階の主要概念の発展は、即ち「純粹経験」の自覚段階における自発的發展である。「自覚」段階の立場の転換によって、西田は「純粹経験」に残された問題に対して初歩的な解決を行ったが、これは充分ではなかった。

西田の『善の研究』における真意は「独我論」に対する超脱である。小坂氏のいう個体と普遍の矛盾は、決して西田哲学のどの段階にも存在する矛盾というわけではない。この一対の矛盾が生まれたのは主に西田初期の純粹経験概念の曖昧性、及びそれに対する叙述の不十分さが原因であるが、西田哲学が発展するにつれて、この矛盾は推進力を発揮する

と同時に、西田哲学の中において不断に解消されていくのである。『自覚に於ける直観と反省』の立場はこの両方面の統一を多少進めるのであるがやはり不十分である。この書の中で、西田が力を入れて討論しているのは、普遍意識の内在的当為としての意識と個体の統一であり、それは即ち意識の内面的統一である。しかし世界全体と個体の統一に論が及ぶと、明らかにそれは満足のかない論述となってしまっている。この論題はもしかしたら、西田中期哲学の自己超越を通して、「絶対無の場所」の論理において思想の最高点に達し、振り返って世界を見たとき、後期「弁証法世界」の立場において初めて完全に花開くのではないだろうか。