

## 本質觀照 絶對知 歴史的認識

船山 信一

一  
 思惟と存在との絶對的同一性——これは、ヘーゲルの論理學がそこから出發するところの前提であり、そしてそれがその發展に於てそこから離れないところの原理である。しかし、此の命題を正當に理解するためには、我々は、かれの言ふ思惟、かれの言ふ存在がいかなるものであり、又その同一性の絶對的といふ性格がいかなるものであるかを知らねばならぬ。一言で言へば、その命題の意味、その特殊性が明にされねばならぬ。思惟なる概念そのもの、存在なる概念そのものと同様に、思惟と存在との同一性も亦、様々なる意味に於て考へられる。そして、思惟と存在とをどう考へるかといふことは、必然的に、二つのものゝ同一性に就いての考へ方を規定するであらう。ただし、關係は關係するものによつて決定されて居るからである。ヘーゲルの論理學に於ける原則としての思惟と存在との同一性は、あくまでも、思惟は存在で

あり、存在は思惟である。といふ同一論的命題に依つて表現さるべきものである。従つてそれは先づ思惟と存在との平行論を主張するものではない。思惟と存在との平行論に於ては、そこで存在が對象としてではなくして、正に存在として理解される限りは、思惟も亦、主觀の自己意識的作業として見られてはならない。思惟が主觀の自己意識的作業とみなされつゝ、而も尙思惟と存在との平行論が取られるならば、存在は主觀の自己意識的作業に從應して出沒するものとなつて、實は存在そのものが否定されるか、又は單に存在の對意識的變容がとらへられるかに止るであらう。存在を存在そのものとして理解する限りの思惟と存在との平行論に於ては、單に存在のみならず、思惟も亦、實體の在り方そのものとして考へられねばならぬ。存在する存在と主觀の自己意識的作業としての思惟とが平行論的に考へられるならば、それ々の思惟に對して、而も同一の存在に就いての多くの思惟に對して、それ々の存在があることになつて、存在そのものゝ自立性・自同性・唯一性が成立し得なくなるであらう。存在する存在と存在する思惟との平行論に於ても、思惟の思惟又は思惟の自覺が否定されるといふことは、既にあるひとがスピノーザに關して言つて居ることである。思惟と存在との平行論は整合的にはたゞ意識の立場に於てのみ考へら

れる。しかし、こゝでは、思惟と存在との平行論といふ本體論的命題は、ノ、エ、シ、スと、ノ、エ、マとの、又は知とその對象との雙關々係といふ現象學的命題へと轉化する。存在は、自己自身として、はなくして、正に對象としてあることによつて、形而上學に陥ることなくして、思惟に對して、平行的、否、知に對して、雙關的であることが出来る。同様に、反對に、思惟も亦、特に知としてあることによつて、そして對象としての存在に對して、雙關々係に於て立つのである。しかし、ヘーゲルの論理學に於ける思惟と存在との同一性は、思惟と存在との本體論的平行論と、知とその對象との現象學的雙關々係論との何れからも區別されなければならない。同様に、次に、ヘーゲルの論理學に於ける思惟と存在との同一性は、勿論、思惟と存在との中の何れか一方を原本的なものとして、他方をそれから導出されたもの、それから派生して來たもの、それから發出せるもの、それによつて構成されたもの、その反映、その發展した一つの形態、その脱落した一つの形態とするところの立場に於て考へられるところの、思惟と存在との結合とは全く別なものである。けだし、かくては、思惟と存在との同一性は、措定するものと措定されるものとの關係、措定されるものと措定するものとの關係となるからである。ヘーゲルの論理學、そのものは、かゝる觀念論、かゝる唯物論の何れにも

屬するものではない。そして又、ヘーゲルの論理學に於ける思惟と存在との同一性は、二つのものゝ一方を勢位の完全なる充實態となし、そして他方を勢位の放散態となす立場とも異り、又二つのものを勢位の兩極とみなして、それらを連續性の概念をもつて結合する立場とも異なる。否、それは更に、二つのものを一つの全體的なものゝ二つの契機として理解する立場からも區別されなければならぬ。そして最後に、それは、特に歴史に於て考へられるところの、客觀態を主觀態の實在化として理解し、主觀態を客觀態の觀念化として理解して、兩者の結合を媒介によつて、實踐的に理解する立場からも區別される。それは單に、ヘーゲル以外の人が思惟と存在との統一についてもつて居る考へから區別されるばかりではなくして、ヘーゲル自身の體系に於ても一つの特有なるものなのである。ヘーゲルの論理學そのものゝ立場に於ての思惟と存在との同一性は、知とその對象との關係、意識の形態と論理的理念との關係、論理的理念の内に於ける諸々の關係の仕方、論理的理念と自然との關係、自然と精神とに於ける概念と實在態との關係、世界精神と諸々の文化形態、意識形態との關係と同一的ではない。それは正に思惟と存在との絶對的同一性であるのである。従つて兩者は無差別的なものゝ、觀點の轉化によつて區別される形相の様なものでさ

へない。けだしかくては、たとへ思惟は存在であり存在は思惟であつても、その無差別的なものそのものは思惟でも存在でもなくなり、従つて思惟と存在との區別はそのものに對して全く外面的なものとなつてしまふからである。しかし、思惟と存在との同一性、此の様な理解は、その思惟、そのもの、その存在、そのものゝ本質を規定することなくしては、決して義化されはしないであらう。けだし、關係と關係するものとは一の必然的聯關を形成して居るからである。

以上に於いて、我々は、ヘーゲルの論理學に於ける思惟と存在、並びにその二つのものゝ同一性が何であるかを、主として、いはゞ消極的に、それらを他のものから區別することによつて明にした。しかし、従つて、それらが積極的に如何なるものであるかは未だ闡明されて居ない。我々は次に此の仕事を果さねばならぬ。思惟と存在との同一性は何よりも先づ作用と對象との同一性ではない。作用と對象とは、たとへ雙關的ではあり得ても、決して同一的ではあり得ない。作用と對象とは、ひとがそれらの關係を志向性として理解して居る様に、あくまでも關係に於いて立つて居るのである。従つて、思惟と存在との同一性は、一層正當には、概念又は思想とことごととの同一性として規定さるべきものであらう。思想とことごととの同一性は、勿論、對

象的にあるもの、自同性や相等性からは區別されなければならぬ。だがそれは同時に、等しきものは等しきものによつて知られるといふ古きかの命題によつて表現されるところの等性ではない。けだし、思想とことがらとの關係は、知るものと知られるものとの關係ではないからである。思想とはむしろ、知たることをやめた自己である。否、知とは、對象と自己との同一性の確實態であつて、概念はその眞實態である。單に存在を知る、思惟ではなくして、それ自身が存在である様な思惟、而も單に思惟といふ存在に止らないところの思惟は、決して作用的なものに止ることが出来ない。同様に、反對に、單に思惟といふ存在ではなく、又單に思惟によつて知られる存在ではなくして、それ自身が思惟である様な存在は、決して對象とよばれて居るところのものではあり得ない。そして、かゝる存在は單に對象でないばかりではなくして、同時に、ひとが特に實存とよぶところのものでもあり得ないであらう。實存が思惟であるといふやうなことは、いかにしても語られ得ない。知とその對象との同一態——これが思惟存在である。思惟存在とは、關係に於てあるところの知とその對象とが、その關係を廢棄したところのものである。ひとは、絶對知の立場が意識の立場の最高の眞實態ではあるが、しかし決して直に論理學そのもの、立場ではないこ

とを知るべきである。それは意識の立場が論理的理念の立場へそれに依つて移行するところの媒介である。知とその對象との關係が有と無との關係となるためには意識が消えなければならぬ。ヘーゲルに於ても、有と無との同一性は思惟と存在との同一性を媒介として考へられて居るのである。有と無との同一性と差別性とは共に知を媒介として成立して居る。即ち知は有と無との同一性と差別性との同一性の根據である。特に、有の無への移行ではなくして、無の有への移行は、純粹無に於ては直觀さるべき何ものもない。しかし、無の直觀は、それが正に一つの直觀であることによつて、有の直觀と同一である。」といふ言葉を以て表現されて居るのである。否、有の無への移行に於てさへも、純粹有の直觀は空虚な直觀である。」が故に、有は無と同一であるとされて居る。そしてこれらのことはすべて、直觀と存在との同一性を俟つて始めて意味のあることなのである。ひとは、有と無との同一性、その辯證法は、ノエマ的に理解さるべきではなくして、ノエシ的に理解さるべきである。」といふ。固より、「存在」の領域に於ける「移行」を自體に於てのもの、對象的なものとの間の關係として見るならば、我々はそれを承認しなければならぬ。しかし、もし我々にして、「存在」の領域に於ける「移行」を「本質」の領域に於ける「反省」や「概念」の

領域に於ける「發展」に對する區別に於て考へるならば、そこまで一足飛びをする必要は必ずしもないであらう。我々はそれをたゞ、ノエシスのものそのものゝ範疇として、はなくして、ノエシスに對する關係に於てのノエマ的なものゝ間の關係の範疇として見れば足りるのである。もしさうでなければ我々はヘーゲルの論理學に於ける有と無との關係を、論理學的範疇として、否定してしまふことになるであらう。絶對知の立場に於ては知とその對象との同一性が措定されて居る。従つて論理學は思惟と存在との同一性から出發する。しかし、絶對知に於ては「知」が勝つて居ると同様に、純粹有に於ては「存在」が勝つて居る。従つて、ここでは、却つて、思惟が存在の後にかくされて居る、従つて思惟は存在に對して外面的である。二つのものゝまことの統一はかへつて特に「概念」に於て實現されるのである。その意味に於て、意識の立場に於ける知とその對象との關係の「否定」としての、絶對知の立場、純粹有の立場に於て到達されたところの思惟と存在との絶對的同一性は、直接的同一性、従つて抽象的同一性であり、その意味に於て又外面的でもある。だがこゝでは此の直接的同一性はあくまでもかの雙關性の眞實態として見られねばならぬ。思惟存在に於ては、知は知としての性格を失ひ、對象は對象としての性格を失ひ、そして二つのものは

合一する。存在の側から言ふならば、知とは、存在が未だ對自的にならないうちに、又は一層正しく言へばやがて對自的になるために、意識に對してある際の、存在の對自態である。存在はかへつて知を自己の知へと高めることによつて自覺的となる。又、思惟の側から言ふならば、對象とは、思惟が未だ自己を客體化しないうちに、又は一層正しく言へば自己を客體化するために、與へられたものに對して居る時の、思惟の客體態である。思惟はかへつて與へられたものを自己へ高めることによつて自己を客體化する。存在と思惟との同一性は、對象がその外面性をはぎとり、そして知が自己を自己の眞實態へと高めることによつて實現される。知とその對象との雙關性といふ確實性は存在と思惟との同一性となつてその眞實態へ到達する。自己を存在として知つて居るところの自己、それ自身が思惟であるところの存在——これが思惟存在である。思惟は單に存在を知るものではなく、存在は單に思惟によつて知られるものではない。純粹學としての論理學は、同様に事象そのものである限りの思想そのもの、同様に純粹思想そのものである限りの事象そのものを含んで居る。こゝでは、自體に於てあるものが知られたる概念であり、概念そのものが自體に於てあるものである。こゝに、我々は、ヘーゲルに於ては、存在論が論理學であり、論理學が

存在論であることの理由を見るのである。存在は對象ではなくして正に自體に於てあるものであり、思惟も亦作用ではなくして自己自身に於てあるものである。ヘーゲルの論理學に於ける辯證法は、正に思惟と存在とのかゝる同一性のために、思惟存在そのものゝ發展にぞくするものであつて、思惟と存在との關係にぞくするものではない。思惟と存在との關係に關する限りに於ては、ヘーゲルの論理學は同一論である。かれが知的直觀をしりぞけたのはかゝる同一性の生成をあとづけんがためであつた。現代の現象學は對象としての本質しか知らない。従つて、それは、論理學存在論と現象學とのヘーゲルの關係を知らない。ヘーゲルに於ては、論理的觀念は、單に意識の對象でないばかりではなくして、絶對知の立場に於てあらはれるものでもない。それはむしろ絶對知そのものなのである。それ故にこそそれは又意識に對して全く獨立的なものであることさへ出來るのである。現象學とは單に現はれて行く精神の學であるばかりではなくして、同時に、現はれて行く理念の學でもある。言ひ得べくんば、ヘーゲルに於ては、現象學と存在論とは論理學によつて結びつけられて居るのである。我々はもちろん、ヘーゲルの思惟存在をその存在に於てはともかくとしても、その現實化に對して、従つてこのものゝ一つの形態としてのその

知に對しては否定的な態度を取る。しかし我々はかれの客觀主義を、そして意識を論理的理念への道としたといふことを高く買ふものである。かれの言ふ存在は、單なる實存ではなく、そして又本質と實存との統一態としての現實態でもなく、更に又對象でもなくして、正に本質である。本質としての存在こそ、意識ならぬ思惟と絶對的に同一的であることが出来るのである。「純粹有」とは絶對知のおしつぶされたものに外ならない。「本質觀照」は單に本質を觀照する意識であるに反して、「絶對知」は「純粹有」と同一である。

## 二

ヘーゲルの論理學に於ては、我々が今明にした様な思惟と存在との絶對的同一性が前提であつた。しかし、このことは決して、それが絶對的前提であることを意味しはしない。否、かれに於ては、その様な思惟そのもの、その様な存在そのものが既に、我々が單純に捉へ得るところのものではないのである。それは正に、獲られた真理である。

こゝで我々は學の端初の問題に出あふ。ヘーゲルは精神の現象學に於ては單純に感性的確實性から出發して居るに反して、論理學に於ては端初の問題に深く立ち

入つて居る。このことは種々なる意味を含んで居る。そして我々は精神の現象學に於けるかれの出發の仕方、現象學についてのかれの見解と我々の見解との根本的相違を見出すものである。しかし我々は今はこれらのことには觸れずして、端初の問題についてのかれの考へそのものを追究しよう。

ヘーゲルによれば學の端初とは直接性と無規定性をもたねばならぬ。固よりこれら二つのものは別のものではない。だが、それを一應區別して考へるといふことは、効果的である。我々は先づ特に端初の無規定性から出發しよう。學の端初は先づ他のものに對する或ものであつてはならない。かゝるものは、正に他のものによつて媒介されたものであることによつて、すべてのものがそこから出て來るところの端初であることが出來ない。同様に又、端初は多樣的なものであつてはならない。そのやうなものは、正にそれが諸々の要素に分解されるものであることによつて、却つてこれらのものゝ成果である。即ち端初は、他に對しても、自己内に於ても、規定されたものであつてはならない。しかし、又同時に、端初は、その發展がそれに對して外から附け加へられたものであるところのものであつてはならない。それは、發展したものを自己の内にもつて居ないものであつてはならず、又假設單なる手が

より主觀的な仕草であつてはならない。端初は、後につゞくすべての發展の中に現前して居るところの、そしてその後の諸規定に對して全く内在的に止つて居るところのものでなければならぬ。かくて、學の端初は、學の全體は自己自身の内に於ての圓環行程であつて、このものに於ては最初のもものが最後のものになり、最後のものが最初のものになる、といふことを可能ならしめるものでなければならぬ。かくて、端初とは、最も包括的なもの、最も抽象的ではあるが、自己を最も具體的にするものである。かくて、端初の無規定性とは、その圓環行程の抽象的表現に外ならぬ。こゝにそれが有として規定された理由がある。人は好んで自我を學の端初とする。しかし、「自我がある。」といふ命題は眞實には何であるか。それは單に自我の存在を言ひ表して居るにすぎないではないか。そこに於ける自我は單に存在する自我にすぎないではないか。大膽に言ふならば、それは存在の一つにすぎないではないか、存在の下に包攝されるものではないか。具體的な自我は直接的なものではなくして、却つて媒介されたものである。かくてヘーゲルは、端初を、單に客觀的なものに對する考慮に於てのみならず主觀的なものに對する考慮に於ても純粹有として捉へたのである。純粹有は、知に對しても、無に對しても同一的である。有と無との關係

についてのヘーゲルの論理學に於ける見解は、それが特に端初の問題に關して考へられたものであることを、我々は忘れてはならない。だが、今までにのべたすべてのことにもかゝはらず、端初の無規定性の問題は決してすべての困難から自由であるのではない。端初は、正にそれが端初であるの故を以て沒規定的でなければならず、又正にそれと同様の理由によつて規定的でなければならぬ。我々に取つて意義の深きものは端初の無規定性よりはむしろその直接性である。

直接性は様々な意味に於て語られる。そして敢へてヘーゲルの注意を待つまでもなく、媒介を含まざる直接性、直接的ならざる媒介——直接性と媒介との統一態ならざるもの——はどこにもない。しかし、直接性と媒介との關係は、沒規定性と規定性との關係に比して、一層媒介的に考へられ従つて一層辯證法的であり、一層合理的である。ヘーゲルの言ふところの學の端初の直接性とはいかなるものであるか。一般に直接性とはどのやうなものであるか。直接性にはどのやうなものがあり、そしてそれらはそれ／＼、媒介に對して、そして又相互に對して、どのやうな關係に於て立つて居るか。

直接性の最も大きな區別は、そのものが、自體に於て直接的なものであるか、我々に

對して直接的なものであるかにかゝつて居る。そして、ヘーゲルの論理學の端初として、純粹有の直接性は全く自體に於てのものであつて、我々に對しては却つて成果、成つたものである。ヘーゲルのシェリングに對する媒介の缺除の非難は、單に絶對者そのものゝ在り方の理解に對してのみ向けられたものではなくして、同時に絶對者への道の理解に對しても向けられたものである。ヘーゲルの絶對知はあるひは一つの獨斷にすぎないでもあらう。だが、かれが直接的意識からの絶對知への道を考へたといふことは、我々に取つて頗る價値あることではなからぬ。我々は、もし恣意的なもの、偶然的なものから出發すれば、どこまで行つても「絶對者」へ到達することが出來ぬ。その意味で、知的直觀、本質觀照は一面の眞理性をもつて居る。だが、それらのものゝ成立し得る地盤を問ふことは、一層根本的に必要である。もしこのことが果されないならば、それらのものは單にそれらのものとして主張されるのみであつて、實は一つの恣意的なもの、一つの偶然的なものであるかもしれない。そして、それを彼岸からの啓示として理解するといふやうなことは、思惟の怠慢以外の何ものでもない。學への道を問ふことそのことは既に一つの學であるのである。ヘーゲルは精神の現象學をいはゆる事實やいはゆる本質の何れからも出發せし

めては居ない。彼はそこでは端的に意識から出發して居る。蓋し意識こそは我々に取つて最も親知的なものであるからである。而も廣義に於ける意識の中でも、自己意識・理性・精神は一層後に現はれるものであつて、直接的意識は意識そのもの、その中でも更に感性的確實性である。そこでは、對象は單に在るもの、此のものであり、自我は此の自我である。此の立場に於ては如何なる還元もなければ如何なる構成もない。自我は對象を構成するものではなく、對象は自我によつて構成されたものではない。自我は對象に於て何ものをも變化——剝奪・添加——せずして、それをそのあるがまゝの姿に於て取り上げる。否、單にそれのみならず、對象も自我も共に自己内に於ても無規定的である。精神の現象學に於ける端初は正にかゝるものなのである。否、たゞに出發點そのものに於てのみならず、そこからの發展に於ても、ヘーゲルは何の恣意をも加へはしない。彼は、對象の側面に於ても、自我の側面に於ても、正に此の個別的なものが普遍的なものであることを示さんと努めるのである。

たとへ、我々の意識は背後の意識ならぬものによつて規定されたものであり、又意識は自己自身を超えて行くものであるにしても、我々は我々自身の意識からよりしか出發することが出来ない。たとへ我々が意識の事實からではなくして、事實その

ものから出發するとしても、このやうな直接的事實は客觀的にはたゞその意識の色彩によつて規定されて居るものである。事實そのものはたゞ意識の一定の發展形態に於てのみ捉へられる。我々は固より意識から出發するにしても、永久に意識に、自己の意識にまとはれて居るのではない。かゝる意味に於て意識の事實を事實そのものとして絶對化することは、意識の媒介を全く否定して事實を直接に捉へんとすることゝ同様に誤りである。客觀的な事實はたゞ一定の意識形態の下に於てのみとらへられるのである。だから問題は一般の意識と此の特定の意識との關係をどう考へるかに横つて居るのである。ヘーゲルの言ふ意識は現代の現象學者の言葉に従へば、自然的意識にすぎないものでもあらう。然しヘーゲルは意識を出發點とすることによつてかへつて意識を越えることが出來た。然るに現代の現象學者はどうであらうか。彼等は意識からではなくして事實から出發する。そして彼等に於ては意識も一つの事實にすぎない。然しかゝる立場は決して意識そのものゝ立場ではない。此の點に於て、現象學者のいはゆる形相的還元と先驗的還元との關係は、整合的には、はつきりとした次元でなければならぬ、と私には思はれる。即ち、この立場に於ては、原理的に、形相的還元が先驗的還元に行先するのでなければなら

ない。現象學者は事實を本質へ還元するといふことをいふ。然し事實を本質へ還元するものは何であるか。それは、何らかの意味に於て意識でなければならぬ、然し自然的意識であつてはならない。かゝる意味に於て本質的還元は先驗的還元を豫想して居る。

純粹なる意識の立場に於ては、在るものはすべて事實としてあるのではなくして、對象としてあるのである。従つて事實から出發する立場は眞實に現象學的であるとは言へない。

しかし事實の本質への還元とは一體如何なることであるか。我々は直接には事實の世界にはなくして意識の事實の世界に生きて居る。單なる事實の世界に生きて居るものは全く無意識的なものである。しかし、それはとにかくとして、我々は純粹に事實的な認識をもつて居るであらうか。自然科学者でさへも、單なる事實の認識に止つて居るものではなからう。その意味に於いては自然科学者も自體的無意識的に本質的還元を行つて居るとも言はれ得よう。フッサール自身本質的認識と共に本質的認識を認めて居るではないか。その様な意味に於ては事實と本質とは單に階層的關係を成して居るにすぎないではないか。事實と本質との關係は、一

層高次の本質に對しては事實として在るものも、一層低次の事實に對しては本質として存在するといふ關係のものではないか。勿論かく言ふならばフツサールはそれは形相化と普遍化との混同であるといふであらう。然らば本質と事實との結合はどう考へらるべきであらうか。フツサール自身も、一方では事實認識からの本質認識の無依存性を説きつゝも、他方に於ては本質と事實との不可分性といふことをいふて居る。本質と事實とを二世界主義的に理解することはフツサールの本意でもあるまい。本質の事實からの區別と同様に、否それ以上に、本質と事實との結合こそ、現象學に取つて大きな問題でなければならぬ。我々は、本質についての理説を一層生産的ならしめんがためには、ヘーゲルの、即ち本質と實存との統一態としての現實態を考へなければならぬ。この方面より、我々は、ヘーゲルとフツサールとに於ける、本質についての見解の大きな相違に出あふ。ヘーゲルに於ては、事實が單なる事實としては意味をもたないと同様に、本質も亦それ自身では價值あるものではない。彼に於ては單なる事實と單なる本質とが問題ではなくして、何よりも先づ兩者の眞實態即ち現實態が問題なのである。價值あるものは、實存の本質であり、本質の實存である。彼が言ふところの「現實的なものは理性的であり、理性的なものは

現實的である」といふ命題に於ても、その現實的なものとは正にかゝる、實存と本質との統一態である。その限りに於てかの命題は、なんら、理性主義の辯護でもなければ、保守主義の支柱でもない。實存を缺いた本質は理性的ではなく、本質を缺いた實存は現實的ではない。ヘーゲルは、もつばら事實を事とする輩に對してと共に、事實からの本質の超脱性に固執する徒に對して、大なる侮蔑をもつて居た。現象學者は固より事實からの本質への道を上らうとはするでもあらう、しかし本質からの事實への道を下らうとはせぬ。従つて彼等は事實に於ける本質を事實そのものから引き出してそれを獨立化せしむるのみならず、事實的ならぬもの、現象的なものに於ける本質を以て満足する。一言で言へば彼らは媒介としての事實を輕視する。固より、事實からは事實しか出て來ないでもあらう。しかし、本質からは果して事實が出來るであらうか。かくて本質的還元といふ沒媒介的な概念が語られるのである。事實を否定すれば、又は事實を單なる假象とするならばすなはち止む。しかし、苟しくも事實を肯定するならば、そして又それを本質の實存として規定するならば、本質の事實への關係が基礎づけられねばならぬ。本質は單に在るものであつてはならず、同時に規定するものでなければならぬ。

このことは先驗的還元の問題に如何に反映するであらうか。意識も一つの事實である限り、それは還元さるべきものであつて、還元するものではない。従つて本質の意識への還元といふことは既にそれが如何なる意識への還元であるかを規定して居る。蓋しそれは事實の意識への還元ではないからである。従つて、本質がそこへ還元されるところの意識は、既に一つの事實として、他の事實と共に本質へ還元されたところの自然的意識であつてはならない。それは先驗的意識又は純粹意識でなければならぬ。しかし、我々の考へによれば先驗的意識は、純なる意味に於ての意識ではない。それは、意識されたる意識、意識する意識の何れでもなくして、意識せざる意識、意識されざる意識でなければならぬ。純粹意識とは本來、觀念論が、主觀的觀念論としての自らの不整合性を意識することによつて、そしてその不整合性を脱却せんがために、自己の奥へ深まらんとしつゝ、實は對象の方へ頭をつゝ込みながら、而も尙自己の内へ進んだのであると考へて居るものにすぎない。ヘーゲルは意識の最高の形態たる絶對知に於て同時に意識が消滅するのを見た。このことはそのまゝ純粹意識に關しても言はれねばならぬ。事實が事實そのものとして、自體に於てあるものであつて意識に對してあるものではないと同様に、本質を觀照す

るものも意識ではない。意識とは何よりも先づ比量的なもの、媒介を通してものを見るものである。意識は、自己を消滅させることによつて自己を完結する。ヘーゲルは他の何人とも異つて、主観的なものを學そのものゝ端初——アルケー——とはしなかつた。自我を學の端初とすることは、一部は最初の眞なるものからすべての後續のものが導出されねばならぬといふことから、そして第二には最初の眞なるものは熟知されたもの否、それのみならず直接的に確實なるものであるといふ反省から來て居る。そしてかゝる考察は偶然的なもの、人によつて異なるものではない。蓋し、自我は最も熟知されたものであつて、他の熟知的なものは固より、自我に屬しはするが、しかし同時に自我から區別されたもの、従つて偶然的なものであるからである。しかし自我は同時に最も具體的なものである。従つて自我が哲學の端初であるためには、この具體的なものゝ剝除が行はれねばならない。自我が自己から自己を純化するところのこの絶對的作用は、即ち純粹自我は直接的なもの、熟知されたものではない。しかも直接的意識からの純粹知への具體的自我の前進は單に主観的な要請ではなくして、自我自身に即して行はれねばならない。かくて例へば哲學の端初としてのフイヒテの命題は何ら直接的なものではなくして、かへつてあらゆる自我

活動の成果である。自我は先づ、純粹自我・超越的自我としてあるのではなくして、却つて末梢的自我としてあるのである。知的直觀、先驗的統覺、絶對知——かゝるものを學の端初とするためには、先づ以てかゝるものゝ生成が基礎づけられなければならぬ。更に又たとへ「自我は自我なり。」が哲學の端初として役立ち得るとしても、かゝる自我が具體的には何であるか、明にされねばならない。自我がある——この命題に於ては自我はむしろ單に存在としての述語の内容しかもたぬものではないか。

## 三

存在といふ概念がさうであるやうに、否それにもまして、存在論といふ言葉はまことに廣い意味に於て理解される。ひとは恐らくあらゆるものを存在といふ概念をもつて表現することが出来るでもあらう。すべてのものは存在であり、すべてのものは存在する。ヘーゲルが自己の論理學を存在から出發せしめたといふことの理由の一つもこゝにある。あらゆるものは規定されてある前に先づ單に存在しなければならぬ。従つて、例へば、單に、神は存在するといふ命題に依つてしては、具體的には眞實なる何ごととも言表されては居ないのである。蓋し、そこに於ては、たゞ、神は

存在するものとして措定されて居るに過ぎずして、内容的には全く無差別的、又はむしろ全然空虚であるからである。存在といふ概念そのものはかくて無領域的であると言はれることが出来よう。これ、存在そのものゝ學、形式的存在論が單に對象性一般についての學として理解される所以である。具體的には、人は例へば物質を、意識を、理念を、まことの存在とみなす。ひとは、ヘーゲルの論理學を、否そののみならずカントの純粹理性批判をも存在論的に解釋する。このことは、それらのものがその現實の土臺から引き離されて、形式的に、單にそれ自體に於て考察されるに到つた時に、それらをそれらの地盤に引き戻して理解したり、又は單に過去の事實の理解を越えて、新なる建設の土臺素材合理化として歴史を現代的に、未來的に解釋したりするため、必然的に要求されることであらう。だが、ある體系を存在論的に解釋するといふことも、たゞそれだけに止つて居るならば、未だ不充分である。けれど、あらゆるものは存在として見られ、従つてあらゆる體系は存在論的として解釋することが出来るからである。従つて、我々に取つて一層重要なことは、單にある體系を存在論的に解釋するといふことではなくして、存在論が何故にこゝに於ては此の學として、そしてかゝるに於てはかの學として規定されたかを問ふことである。例へばヘー

ゲルに關して言つても、彼の論理學が存在論であるかどうかを問ふこと、彼の論理學を存在論として見ることも、それが如何なる存在論であるかを明にすること、そして最後にヘーゲルに於ては存在論が何故に特に論理學でなければならなかつたかを究めることが、一層根本的に要求される。カントの場合に於ても、純粹理性批判を存在論的に解釋することよりも、彼に於ては「形而上學の基礎づけ」が何故に特に純粹理性批判といふ形態を取つて現れねばならなかつたかを問ふことが決定的な意味をもつて居る。そして、これらのことは、疑ひもなく、我々を學の歴史的批判へと導いて行く。それらの時代、それらの階級は、自己の學的體系構成に先立つて、そしてこのものに於て救はれるところの、存在理解をもつて居る。しかし、我々にしても、ここに止つて居るならば、それはたとへもろくの存在論の一定の形態の如何にを記述し得ても、その何故にを説明することが出来ない、従つて又一の存在論の他の存在論への移行の必然性を基礎づけることが出来ない。それは勿論この上もなく困難な課題であらう。しかしその課題を解くことを斷念すべく我々は運命づけられては居ない。むしろ歴史は今やその問題の提出と同時にその解決の可能性をも作り出せしものゝ如くである。この問題は本質學や現象學に對しては全くとぎ

されたるなぞであらう。しかしそれは同時に單なる時代主義としての歴史主義に依つても解決され得ない問題である。そこにはデイルタイ的方法ではなくして、何らかの意味に於てのヘーゲル的方法が決定的に要求されるのである。

我々は次に、このことを眼中に置いて、存在論と現象學と論理學との關係に就いて考へて見たい。あらゆる哲學は存在論をもつて居る、またはあらゆる哲學は存在論である。しかし存在論が存在論として獨立的に主張されるのは極めて稀である。

ある人は現象學こそ存在論基礎存在論であると言ひ、ある人に於ては論理學が存在論とされて居る。又他の人は獨立的存在論をとなへつゝも、それを本體論形而上學として規定することに依つて、それを何らかの意味に於て神學と結びつける。そしてこれらのことは、存在が常に一定の存在理解の上で捉へられて居る限り、偶然なことではない。存在論は一般に、存在一般の學たらんとしつゝも、特に優越的なる存在の學であり、そして他のすべての存在はそれの獨立性に於てははなくして、却つてその優越的なる存在との聯關に於て、又はそれへの從屬の下に論議さるべき運命に置かれて居る。かくて、存在論は常に存在しつゝも、存在論主義はかへつて偶にしか現れない。

ヘーゲルの論理學は存在論である。このことは自明のこと、論理學の内容そのものによつてわかることである。しかし、ヘーゲルに於ては存在論が何故に特に論理學でなければならぬか。このことは、論理學を單にそれ自身としてではなくして、精神の現象學との關係に於て見ることによつて、始めて明にされるのである。ヘーゲルの精神の現象學といふものは様々に理解されるであらう。併し私はこゝで、それを獨立的なものとして見る場合に起る所の諸問題に就いての考察を他日の機會に譲つて、それと論理學との關係を中心として考へて見よう。此の見地に於ては、ヘーゲルは精神の現象學を學そのものとしての論理學に對して、學への道として規定して居る。此の様な見地に於ては現象學は決して存在論・基礎存在論ではあり得ない。それはむしろ、一つの領域的存在論・否一層眞實に言ふならば存在への通路の學である。こゝでは、現象學は云はゞ客觀的側面から見ても、存在としての存在の學ではなくして、かへつて對象としての存在の學である。現象學が同時に學そのものであるのは、存在の學としてではなくして、單に對象の學として、そして一層根本的には意識といふ存在の學としてである。現象學がヘーゲルに於ては意識の經驗の學として規定されて居るのはこのためである。それは、意識が未だ存在としての存在をつか

めないまでの學である。そして意識は存在そのものをつかむことによつて、意識た  
 ることをやめる。かくて意識は常に經驗する意識である。その意味に於て意識は  
 必然的に經驗的意識でなければならぬ。意識についての學は意識の經驗の學しか  
 あり得ない。従つて、現象學は同時に意識の經驗の學、意識の學であり得るのである。  
 我々は意識の經驗の學は意識の唯一の學であるとさへ言ふことが出来る。意識の  
 本質學は、意識といふものゝ本性上意識の經驗の學以外にはどこにもあり得ないので  
 である。もし、それがどこかにあるならば、それは意識の本質學ではなくして、かへつ  
 て單に本質の學、本質學である。フッサールの現象學、意識の現象の學は、たとへ現象  
 の意識の學、又は一層進んで本質の現象の學、現象の本質の學、意識に對しての本質の  
 學ではあり得ても、決して現象の本質の學、現象する本質の學、本質そのものゝ學では  
 あり得ない。現象學が、もし、かゝるものであるならば、それは正に存在論、本質學でな  
 ければならない。然るにフッサールに於てはかゝるものは既に現象學的に、先驗的  
 に排除されて居るものである。フッサールに於ては現象學は單に意識の本質の學  
 に止るものではない。蓋し彼の言ふ意識とは諸々の存在の中の一つの存在として  
 の意識の學ではなくして、かへつて、現象學的殘基として先づすべての事實的なもの

が、そして次にすべての本質的なものが排除されて残つたところのもの、それらがそこへ還元されるところのものであるからである。かくて、フッサールに於ては、あらゆる事實學と本質學とを排除することによつて現れた現象學は、それにも拘らず、否正にそのためにこそ、自己を本質學存在論の地位にすゑねばならなかつたのである。フッサールの現象學は、客觀的自體的にあるところのもの——事實本質——から出發して、それを意識に還元するに反し、ヘーゲルの現象學はかへつて、意識に對してあるものから出發して、それを自體に於てあるものへと還元するのである。かくてフッサールに於ては現象學が存在論である。ひとはフッサールの意識は先驗意識ではないといふかもしれない。それは固より論理的に考へられるところの意識一般のやうなものではないであらう。しかしもしそれを主觀的なもの、個別的なものとするならば、それと先に排除されたものとしての事實としての意識との關係を明にすることが困難とならう。ヘーゲルの絶對知の立場論理學の立場はそれ自身が問はるべきものであらう。否、我々はある意味に於てそれを斥ける。しかし、ヘーゲルが學そのものとしての論理學に對して、學への道としての精神の現象學を考へたといふことそのこと、並びに學そのものを論理學として容觀的なものゝ學とし、現象學を

學への道として主觀的なものに止めたといふことは不朽の功績である。これに反してフツサールに對しては我々はフツサールが現象學を學そのものとなしたとそのこと並びにそれへの道をもたなかつたといふ二重の意味に於て反對する。現象學が純粹意識の學であり、そして學そのものであるとするならば我々は必然的に現象學者に對して學への道としてのそれ自身の精神の現象學を要求するのである。フツサールに於ては何よりも先づ學の生成が缺けて居る。現象學的態度を自然的態度の排除として見ることは内在的批判の立場に於ても不充分である。そのやうなことはたゞ現象學的態度の存在並びにその現實性を獨斷的に假定することによつてのみ可能である。自然的態度はかへつて現象學的態度への道として理解されねばならぬ。現象學的態度の概念は自然的態度からの現象學的態度の生成を除いてはどこにも存在せぬ。ハイデツガーは人間存在から出發せしことによつてフツサールよりも一層現象學を我々に對して親近的なものとなした。しかしハイデツガーに於ても現象學は存在論である。そして彼に於いては勿論存在論は存在一般の學ではなくして人間存在の存在論である。我々は固より人間存在を通してしか存在一般に到ることが出来ないであらう。だがこのことは果して、人間存在の存在

理解が單に存在一般の理解への通路であるばかりではなくして、人間存在の存在論が基礎、存在論であることを意味するであらうか。しかしてこのことは彼が常に存在を存在の理解として捉へて居ることに基づいて居る。人間の存在はあるひは存在の理解にあるでもあらう。しかし存在一般は存在の理解に對して一層廣い。否、それのみではなくして、人間の存在に關して言つても、その存在は存在の理解よりは一層根本的である。存在の理解の如何にはかへつてこの根原的存在によつて規定されて居るのである。對象的存在の存在は存在の理解を超越して居り、人間の原本的存在はそれを規定し、そしてそれを背後にこえて居る。人間の存在的存在は決して存在論的存在につきはしないのである。存在を單に存在の理解としない限り、我々は單に存在一般に關してのみならず、人間の存在に關しても、その存在の理解を存在への通路として見ることに止らねばならぬ。ハイデツガーは、その主著の發端並に終末に於て、人間の存在を存在一般の中の特に優れたものとしてのみならず、又それへの道としても見て居るものゝ如くである。しかしこのことは彼の方法によつては果して可能なことであらうか。彼は存在論と現象學との間を學の内容とそその方法との關係として見て、存在論は現象學としてのみ可能であるとのべて居る。

しかし兩者はかゝるものとして、はなくして學そのものと學への道との關係と、て捉へられねばならぬ。ハイデツガーの現象學は、フツサールの現象學の様に意識を空虚にすることによつて本質を自己の中に取り入れ、そしてそれ自身が存在一般の學へ轉化するのとは反對に、かへつて本質學、存在論を不可能にする。前者に於ては現象學と存在論とが中和されるに反し、後者に於ては存在論が現象學にのみこまれる。勿論、何らの意味に於ても現象學を経ることなくして、直接に存在論を説くことは先カント的問題であり形而上學であらう。人間は何らかの意味に於て現象學を通つて存在論に到り得るのである。しかし、このことは、存在そのものに關してのことではなくして、存在の理解に關してのことである。存在論へ到るための道として現象學を見ることは、決してそれを存在論となすこと、存在論を否定すること、は異なる。我々は現象學と存在論との獨自の領域を求め、而も兩者の關係を、前者を學そのものとし、後者をそれへの道として理解すべきである。存在論主義も亦、それ自身の學への道をもたざる限り、獨斷的である。

我々は上に於て、ヘーゲルに於ける生けるものを、かれが學そのものと共に學への道を考へたといふこと、並びに、學そのものとして存在論を、學への道を精神の現象學

として理解したことをあげた。しかし、ヘーゲルの論理學に於ては、我々が此の論文の冒頭に於て見た様に、思惟と存在との絶對的同一性が前提であつた。この前提こそ、彼の場合に、論理學を存在論たらしめ、存在論を論理學たらしめたものである。ヘーゲルに於ては論理學は單に存在認識の方法論であるばかりではなくして、更に存在そのものゝ在り方の學であり、存在論は思惟に外的なものゝ構造に關する學ではない。かれに於ては論理學は存在論方法論である。そして我々は(二)に於て、此の存在論的論理學又は論理學的存在論が單に確信主張斷言としてもちきたらされたものではなくして、かへつて我々の直接的意識との結合に於て考へられたものであることを見た。そして此の論理學と精神の現象學とを結びつけるものは、正にかの絶對なる概念である。ひとはしばしばヘーゲルの絶對知をしりぞける。だが我々の忘れてならないことは、ひとが常に絶對知をそれ自身として、又は單に意識の經驗の最高の眞實態としてのみ見て、それと感性的確實性との關係を見落して居ることである。我々は、特に、始めからの終りへの道を常に一つの圓環行程として規定するヘーゲルの場合に於ては、かれが精神の現象學の最高段階を絶對知となしたといふことの理由の少くとも一つを、かれが端緒を感性的確實性に求めたといふ正にその

ことから導き出し得るのでなければならぬ。絶対知の立場は感性的確實性を現象學の出發點とすること、一の必然的聯關を形成して居るのである。そして又、絶対知を否定するならば存在論としての論理學は否定される。勿論その場合にも存在の論理性そのものは必ずしも否定されはしないであらう。しかしそれは我々には分らないものとなる。かくて不可知論が生れる。存在そのものは論理的であるかもしれない。しかしそれを論理的なものとして認識することは我々に取つて不能である。かくて存在論は論理學であり得ず、論理學は存在論であり得なくなる。絶対知を否定するならば必然的に論理學と存在論とは分離しなければならなくなる。絶対知が絶対知であるからこそ論理學は存在論であり得るのであるし、絶対知が絶対知であるからこそ存在論は論理學であり得るのである。否、絶対知の承認不承認は單に論理學存在論と現象學との關係を變更せしめるだけではない。それは同時に現象學に於ける出發の仕方並びに發展の仕方をも變化させる。精神の現象學が絶対知に於て終るのでなければ、それは學そのものとしての論理學に對する學への道といふ性格を失ふ。けだし絶対知に於てこそ論理學は成立し得るからである。ヘーゲルに於ては到るところでさうであるやうに、精神の現象學に於ても發展

は圓環運動である。そこでは端初と終端との何らかのいみに於ける同一性がある。従つて我々は感性的確實性と絶對知との必然的聯關をさがし出さねばならぬ。かくて我々は現象學に於ける出發點の問題に出あふ。現象學が正に意識の學である限り、我々は現象學そのものを意識を對象的にこえて居るもの意識の背後にあるもの全體意識、體驗の客觀態から出發させることは出来ない。現象學の出發點は本質——意識の本質、本質の意識、本質そのもの——でないことはもちろんのこと、事實でもなくして、正に意識の事實でなければならぬ。現象學は同様に又、それが意識の學である限り、純然たる個人的意識から出發してはならぬし、又かゝる意識の發展を叙述するものであつてはならない。これが現象學が普遍的個人の意識の學として規定される所以である。しかしこのことは決して、現象學の取扱ふ意識がいはゆる普遍妥當性をもつた意識であることを意味しない。意識を普遍的に妥當する意識として見ることは、既に、意識を本質の立場に於て考へること、従つて現象學を本質學となすことを意味して居る。かくて現象學の出發點は正に歴史性、社會性——階級性は兩者の眞實態であり、特に兩者の現代的な形態である。——をもつた意識でなければならぬ。しかし、意識のこの歴史的社會的性格は、必ずしも端初に於て意識さ

れる必要はない、否端初に於て意識されてはならぬ。現象學は、我々に取つて最も直接的なもの、最も熟知されたものから出發する。従つて、現象學の出發點は純我の先驗的統覺の様なものであつてはならない。かゝるものは却つて媒介されたもの、知が純粹知へ高まつた時に始めて現はれるものである。しかし、我々に取つて最も直接的なもの、それは、それだからと言つて、自體に於ても最初のもの、絶對的に最初のものである。必要はない。否、自體に於て最も直接的なものを、同時に、意識に對しても最も直接的なものとするのは、それ自身がたゞ神の意識に於てのみ可能なことなのである。そして、同様に、意識に取つて最も直接的なものを自體に於ても最も直接的なものとする立場は、個我の僭越に外ならない。意識に取つて最も直接的なものは自體に於ては却つて媒介されたものである。しかしそれを媒介されたものと觀することは意識の立場に於ては不可能である、少くとも直接的意識の立場に於いては不可能である。同様に又、我々に取つて最も直接的な意識は中樞的意識ではない。しかしそれは又同時に末梢的自我でもないであらう。しからずして、それは正に、歴史的な、しかし歴史的としては知られざる意識である。かくて、我々に取つて最も直接的な意識は、例へば自分が赤いものを見て居るといふ意識ではなくして、かへつて、例へ

ば「貧困でどうにもならない」といふ意識である。精神の現象學は正にかゝる意識から出發せねばならぬ。例へば赤いものを見て居るといふ意識はかへつて觀想的反省的意識である。もちろん例へば貧困であるといふ意識から出發する現象學に於ても終りは始に復歸するかもしれぬ。しかしその際に開ける世界は決して理念の世界ではない。従つてそれは正に絶對知ではなくして、歴史的認識である。否、それどころではなくして、例へば赤い花を見るといふ意識は偶然的なものであるが故にその根據といふものはない。しかるに貧困であるといふ意識は正に根據ある意識であるが故に、それは必然的に意識の背後にあるものへの反省をよびおこす。かくて、意識の歴史的超越は歴史的意識に於てのみ可能である。現象學はかくして歴史的制約をもつのである。そして意識の歴史的制約は歴史的認識の可能性の根據である。絶對知に於て展開する存在は理念としての存在本質的なものであつた。然るに歴史的認識の内容は現實的なものである。我々は唯歴史的意識を問題にすることによつてのみ、意識の歴史的超越を問ふことが出來、又歴史的認識を言ふことが出來る。歴史的認識とは單に歴史の認識ではなくして同時に認識の歴史性である。歴史的認識は本質觀照や絶對知又は普遍妥當的認識に對して價値のひくいものと

されて居る。しかし、その際にもそれはたゞ本質的なものに關する限りに於てのみ言はれるのであることを我々は忘れてはならぬ。認識が歴史的であるといふことはかへつて強みである。一定の階級の輝しき歴史的使命を認識し得るのは、特にその階級の人々である。我々に取つて學への道の出發點となるものは自覺的な又は特に未自覺的な階級意識である。赤色を見るといふやうな絶對的に直接的な意識は、それが正に偶然的なものであつて、媒介されたものでないといふことによつて、自己の根據へ、社會的原因へ、従つてその歴史性へ導いて行きはしない。けだしそれは、それがこれらのものをもたないからである。歴史性とは特に階級性・社會性に於て成立する。個人に於ては歴史性とは時間性にすぎぬ。デイルタイに於ても歴史とは生の形態化にすぎぬ。そこでは恐らく生の狡計が承認されて居る。デイルタイに於ては、歴史の認識はあるが、認識の歴史性はない。そしてそのことの理由は、かれが、歴史的認識の主體を、單なる知の立場をこえしめたにしても、依然として、全人といふ見地にたつて居ることの中にある。歴史は人間學によつて説明されるべきではなくして、却つて逆に人間學が歴史によつて説明されるべきである。そしてこのことは必然的に人間學の階級性となる。人間學はたかだか生理學、民族學、人類學にまでひ

ろげられるにすぎない。而してこれらはすべて媒介されざるものを對象としてもつて居る。媒介されてあるものは民族ではなくして社會である。従つて歴史性は原本的には社會性と結びつく。現象學の現實的な出發點は社會的な従つて歴史的な意識である。かゝる意識に於てのみその背後が問はれる。そしてかゝる意識はその結果に於ても決して絶對知へつきはしない。現象學の眞實態に於てはかくて何よりも先づ理念、本質ではなくして現實的なものが現はれる。意識はその出發點に於ても到着點に於ても現實的なものに出あふ。従つてこの立場に於ては現實的なもの、本質的なもの、現象學的なものゝ關係は決して還元といふ概念によつては考へられない。この概念は、ハイデッガーの負課性、企畫性の關係と共に決して辯證法的なものではない。かくて我々の立場に於ては現象學は單に存在論でないのみではなくして、本質的なものへ到る道でもないのである。現象學は自己を存在論へ轉化することによつて辯證法的性格を失ふ。だがヘーゲルの現象學も内部的には辯證法的ではあつても、他の現象學に對して、そして特に現實的なものに對して辯證法的ではない。辯證法的現象學は發展史的汎神論を生むところの歴史の社會的境位に於てのみ可能である。然らざる場合には、それは獨立的なものとしては否定され

るか、又は存在論として單に形式的に理解され、又は世界觀說として折衷主義に陥る。辯證法的現象學はたゞ一定の歴史的社會的境位に於てのみ可能である。

意識と本質とは決して學そのもの、唯一の可能な對象ではない。否、かへつて、現實的なものこそ學のまことの、そして最も根柢的な領域である。歴史的認識——歴史の認識・認識の歴史性——の概念は現實性の土地に於てのみ獲得され、そして効果的であることが出来る。意識本質の立場からするあらゆる論議が、現實性が唯一の眞理性である現代に於ていかに無力であるか、否、それが正にそのためにいかに反動的役目を演じて居るかは我々の常に見るところである。

本質的に最初のもものは意識に對してあることによつてのみ始めてそのものとして知られ、意識に對して何が最初のものであるかを規定するものは現實的なものである。従つて我々に於ては、意識の發展とは、現に在る直接的なものが、それによつて措定されて居るところの意識がそれを知り、そしてそれを成つた直接的なものとして理解し、更にそれを消滅する直接的なものと知る過程である。こゝにこそ直接性の辯證法的理解がある。然らざる限り、それについての論議は、自己完結的な圓環行程、又は單にさくべからざる循環に止るのみであらう。我々に於ても勿論意識の圓

環行程がある。然しそれは現實態から出發し、そして現實態に終るのである。意識は出發點に於ても到着點に於ても一定の現實態によつて規定されて居る。意識がそれ以上に進むためには先づ以て現實態が進まなければならぬ。絶對知は僭越であり本質直觀は空虚である。歴史的認識こそ現實態を現實態として認識させるものである。フオイエルバッハ的出發方法でさへも決してヘーゲルの出發方法の眞實のアンチテーゼではあり得ないのである。(一九三二・一〇・二七)