

「抽象的思考」批判

——カント哲学に通底するもの——

檜垣良成

哲学と言えば、具体的な事柄をさておいて抽象的なことを詮索するものだという印象が強いであろう。殊にカントの哲学はその最たるものだと思われているに違いない。ところが、実は「抽象」ということに対する批判こそが、彼の哲学形成の基底をなしているのである。もちろん彼も「普遍的」(allgemein)な認識を希求した。しかし、そうであるからこそ、当時の（それは現代のものである）「抽象的」な思考や認識には厳しい評価を下したのである。こうした視点からカント哲学を再検討することは、その哲学の本質と一貫性の理解に新たな光を投じるはずである。

一 知性の実在的使用と論理的使用

一七七〇年に教授就任論文として提出した『可感界と可知界の形式と原理について』で、カントは「知性」の使用の二

重性——「実在的使用」と「論理的使用」——に注意を喚起した。のちの批判哲学の展開は実はこの着眼の徹底と改訂にほかならないというのが、本稿の視点である。

前者の使用によつて、物ないしは関係の概念そのものが与えられる。それが実在的使用である。しかし、後者の使用によつて、どこからか与えられたものが、ただ従属的に秩序づけられ、すなわち下位のものが上位のもの（共通〔communis〕の徴表）に従属させられ、また矛盾の原理に即して相互の間で比較される。それが論理的使用と言われる。（II 393）

後者の「知性の論理的使用」は、「あらゆる学に共通である」(a.a.O.) と言われる。

というのは、どのような仕方であれ与えられた認識は、多くのものに共通な徴表のもとにか、それとも、それに対立する徴表のもとにか、含まれていると見なされ、しかも、判断において判明な認識のために行なわれることなく、直接的に直近の徴表のもとに含まれているか、それとも、推理において十全な認識のために行なわれることなく、間接的に含まれているかであるからである。(aa.O.)

どんな起源の認識についても、比較によって共通なものを見いだし、従属的に秩序づけること——「判断」という形であれ、「推理」という形であれ——は可能である。だから、「感性」を起源とする「感性的認識」についても、「知性の論理的使用」によって、感性的認識が共通概念 [conceptus communis] としての他の感性的認識に従属的に秩序づけられ、フェノメノンがフェノメノンのより一般的 [generalior] な法則に従属させられる (aa.O.) ことができる。ただし、ここでカントは、このような使用がどれほど押し進められようと、その認識が「感性的」でなくなることはないことを強調する。それは、裏を返せば、知性の実在的使用によって与えられる「客観や関係の厳密な意味での知性的概念」は、「知性の本性そのものによって与えられ、感覺能力のいかなる使用からも abstrahere [抽象] されない」(II 394) ということを意味する。

ここで abstractus という語の両義性に注意が促され、「本来は、ab aliquibus abstrahere [或るものを捨象する] と言われるべきであり、aliquid abstrahere [或るものを抽象する] と言われるべきではない」(aa.O.) と言われる。ab aliquibus abstrahere は「或る概念において、どのような仕方であれそれに連結された他のものに注意を向けないこと」(aa.O.) を意味するが、aliquid abstrahere は「in concreto [具体的] に、そして、結合されているものから分離されるようにのみ、与えられること」(aa.O.) を意味する。そこで、「知性的概念は、あらゆる感性的なものを abstrahere [捨象] するのであって、感性的なものから abstrahere [抽象] されるのではない」(aa.O.)、その概念を「abstractus な [抽象された] 概念」(aa.O.) と言うよりも「abstractus な [捨象する] 概念」(aa.O.) と言うほうが正しいと分かる。そのため「知性的概念」を「純粹 [purus] な idea」(aa.O.) と、「経験的にのみ与えられる概念」すなわち「経験的概念」(aa.O.) を「abstractus な概念」と名づけるのが得策だと言われるのである。

要するに、「実在的な知性的概念」は、感性的認識を「比較」によって「共通」の徴表のもとに従属させる「知性の論理的使用」という仕方では獲得されず、「経験的概念」のように感性的なものから「抽象」されたりはしない。「知性の

実在的使用」を通して、知性の本性そのものによって与えられる。この使用において強調されることは、感性的なものを「捨象」とすることである。そして、この「捨象する概念」が「純粹なidea」である。この論文では、知性の「論理的使用」と「実在的使用」との区別に、「抽象」と「捨象」との区別が重ね合わせられ、後者の区別に応じて「概念」が「経験的」なものと「純粹」なものとに分かたれることになる。この純粹なideaとしては、「可能性」、「存在」、「必然性」、「実体」、「原因」など (Vgl. II 335) が挙げられているので、それはまさに「純粹知性概念」としてののちの「カテゴリー」と重なる。カントはこの論文で、「純粹」な「知性的」概念は、決して「共通な徴表への従属」によって獲得されず、感性的なものから「抽象」されず、感性的なものを「捨象」するものであると明言しているのである。

二 「非感性的なものへの上昇」批判

一七八一年の『純粹理性の批判』以降では、もはや「知性の実在的使用」は肯定されない。周知のごとく、同書によれば、「認識」が成立するためには「知性」、「概念」のみならず、「感性」、「直観」が必要である。「知性」によって「思考される」だけでは「実在的認識」とは言えないというのが、

この時期からのカントの基本的立場である。したがって「捨象」も「知性の実在的使用」にみずからの場所をもつことはもはやできない。しかし、だからといって「捨象」という考え方がカント哲学から消え去るわけではない。むしろ、就任論文において「抽象」的思考を批判した（実は二つの）論点が「捨象」という考え方を生かして一層深められて展開することになる。その一つでは、「捨象」が「知性の論理的使用」にこそふさわしいということが明確になる。

ヴォルフ主義哲学の後継者として批判期のカントと対決したエーベルハルトに対する反駁書『純粹理性のあらゆる新しい批判は古い批判によってなしで済ませられるという発見に関して』で、カントは、モナドの実在性の証明にあたつて「konkret (具體的) な時間」と「abstrakt (抽象的) な時間」を区別したエーベルハルトを批判して言う。

「abstrakt な時間」という表現は、全く不当なものであり、とりわけ最大の論理的正確さが重要な場合には、たとえこの誤用が最近の論理学者たちによってさえ權威づけられているとしても、許されてはならない。(VIII 199)

「最近の論理学者たち」の一人は、カントが自身の論理学講義のテキストとして用いていた『理性論からの抜粋』の著者

であるマイアーであろう。彼は「抽象的概念」(abgesonderte oder abstracte Begriffe, conceptus abstractus, notio)の形成を次のように説明する。

私たちが、異なつた物についての一致する諸概念を相互に対比して、それらの物が相互に共通 [gemein] にもつ徴表のみを判明に表象する場合、私たちは論理的分離 [Absonderung] にあつて概念を形成する (conceptus per abstractionem logicam formatus)。 (§ 259)

このように共通の徴表を分離して概念を形成することを批判してカントは、就任論文と同じ「抽象」と「捨象」の区別を「知性の論理的使用」において持ち出す。「或る概念を共通 [gemeinsam] な徴表として abstrahieren [抽象] する」(VIII 199) のではなく、「或る概念の使用において、そのものに含まれているものの差異性を [von] abstrahieren [捨象] する」、すなわち、「概念の或る種の使用において考慮したくないものを捨象する」(aaO.) のであると。例えば「しつけ」の規則を起草する場合、「子供」の概念を in abstracto に根底に置くか、「或る市民の子供」を in concreto に根底に置くかの区別はあるが、「abstrakt な子供」と「konkret な子供」の区別があるわけではない。abstrakt と konkret の相違は、

「概念そのもの」ではなく、単に「概念の使用」にかかわるものだと言ふのである。この批判の意図は、『イェッシェ論理学』を見るとよく分かる。

各々の概念は普遍的 (allgemein) にも特殊的 (besonders) にも (in abstracto にも in concreto にも) 使用される。in abstracto に、より下位の概念がそのより上位の概念に關して使用され、in concreto に、より上位の概念がそのより下位の概念に關して使用される。……「abstrakt なもの」および「konkret なもの」という表現は、概念自体そのものに關係するといふよりはむしろ概念の使用に關係するにすぎない。というのは、各々の概念は abstrakt な概念だからである。(IX 99)

つまり、「概念」は「概念」であるかぎり既に abstrakt なので、「abstrakt でない概念」などないとかントは言いたいのである。abstrakt-konkret という区別は、「論理的」な区別であるかぎりにおいて、「abstrakt な概念の使用」にかかわる区別にすぎない。⁽¹⁾

ここでカントは、単なる「概念の使用」にかかわる「論理的」操作によつて何か別の種の認識がつくりだされたり、そういう認識への上昇が可能になったりはしないという点に注

目している。だから、誤解を与えがちな「抽象」——就任論文で「具体的に分離されて与えられる」と言われていた——ではなく、「捨象」を「知性の論理的使用」の本来の理解として推奨しているのである。特に批判の対象となっているのは、「知性の論理的使用」によって「感性的」なものから「知性的」なものへと上昇できると主張する立場、「知性の論理的使用」による「比較的な普遍化」を「知性化」と考えるヴォルフらの理性主義哲学である。就任論文でも、「知性の論理的使用」がどれほど進められても、「感性的」な認識は「感性的」であるにとどまるという点が「普遍化」に即して強調されていた。

最も一般的 (generalissimus) な経験的法則といえども感覚的である。(II 393)

知性によって比較された多くの見かけから生じた反省的認識は経験と呼ばれる。したがって、見かけから経験への道は、知性の論理的使用に即した反省による以外にない。経験の共通概念は経験的概念と言われ、……より大きな普遍性 (universalitas) への還元によっても、実在の意味での知性的概念にはならず、感性的認識の種を越えることはなく、abstrahereすることによって、どれほど上

昇し、ようと、どこまでも感性的概念にとどまる。(II 394)
就任論文での「抽象」と「捨象」の区別の話にすぐ続けたカントは言う。

ここから、感性的なものを、より混雑に認識されたものによって説明し、知性的なものを、その認識が判明であるところのものによって説明するのはよくないということが明らかである。というのも、これらは論理的区別にすぎず、それは、あらゆる論理的比較のもとに置かれた与件に全く触れないからである。(a.a.O.)

「知性の論理的使用」によって、認識は確かに或る種の「普遍性」を得ることができる。そして、「論理的」ないしは「知性的」な「判明性」が生じる。しかし、そのことと認識そのものが「知性化」することは別である。「というのは、感性的認識は起源のために感性的と呼ばれるのであって、同一性あるいは対立に関する比較のためにはないからである」(II 393)。それなのに、エーベルハルトは言う。

私たちは、私たちが、感覚能力によって知覚するところの物からか、私たちの固有の魂において意識するところ

の物からか抽出〔abziehen〕しなかったところのいかなる普遍的〔エーベルハルトは「知性的」と解する〕概念もちえない。(VIII 215)

よく誤解されるが、少なくともヴォルフにつらなる理性主義者たちは、認識の源泉としての「感覚」ないし「経験」を決して軽視してはいない。むしろ、「人間の精神の純粹知性は、その認識が人間の精神において直観的でありうるようないかなる対象ももたない」と自覚しているのである。そこから、「知性的認識」は「感性的なもの」から「抽象」されねばならないと結論した。カントが反駁書でまず批判するのは、この点である。

この上昇（すなわち、知性の経験使用における経験的なものの *Abstrahieren*〔捨象〕にすぎないものが、その場合に、私たち自身が私たちの知性の自然性質に従ってあらかじめア・プリオリの中に置いた知性的なもの、すなわち、カテゴリーが残るという理由で、上昇と称せられるとしても）は、単に論理的である。すなわち、より普遍的な規則への上昇であるが、それらの規則の使用は、単に常に可能的経験の範囲内にとどまるのである。なぜなら、その可能的経験における知性使用からかの規則が

abstrahieren されているのは、まさにカテゴリーに対応する、感性的直観が与えられる場合であるからである。

—— 真の實在的な上昇、すなわち、そもそも感覺能力に、たとえそれが最も完全な場合であっても、与えられうるのとは別の類の有への上昇のためには、私たちが知性的と名づけている別の種の直観が要求される。(VIII 216)

理性主義者たちの言う「上昇」は、決して「實在的な上昇」ではなく、実のところ「論理的捨象」にすぎない。だから、この論理的上昇によつて「感性的認識」が「實在的な知性的認識」になることはない。「捨象」そのものは「感性的化」でも「知性的化」でもない。「純粹知性概念」ですら「経験使用」しか許されない『純粹理性の批判』以降のカントにおいては、「捨象」が「知性的實在的使用」と結びつくことはなく、むしろ「感性的なもの」についての「知性的論理的使用」の制限を一層明確にする役割を演じるのである。

しかし、「捨象」という考え方がこのように「實在化」を否定する側面をもつにもかかわらず、就任論文ではなぜ「實在的使用」と重ね合わせて論じられたのか。もちろん、当時のカントはまだ「演繹」の課題を十分に自覚していなかったもので、「感性的なもの」を全部取り去つて残ったものを、それだけで一個の「實在的な認識」として、すなわち「實在的

な知性的認識」として扱うことができたということもあるが、それよりも、「抽象」と「捨象」の区別にカントがこめたもう一つの意図が前面に出ていたためであると思われる。

三 純粋性と真の普遍性

エーベルハルトに対する反駁書において「抽象」と「捨象」の区別を持ち出した先の箇所のすぐ後でカントは二つめの論点に言及する。

「abstractな時間あるいは空間はあれこれの特性をもつ」と私が言うなら、時間および空間が感覚能力の対象でまず与えられ——赤い色がバラや辰砂などで与えられるように——、単に論理的にそこから抽出(extrahieren)されるにすぎないように見える。しかし、in abstractoに考察された、すなわち、あらゆる経験的制約に先立つた時間および空間で、あれこれの特性が認められるべきである」と私が言う場合には、私は、少なくとも、これらの特性を経験に依存せずに（ア・プリオリに）認識されうるものと見なす余地を保持しているのである。このことは、私が時間を経験から abstrahieren（抽象）され、にすぎない概念と見なす場合には、許されていない。

先の場合には、私は、経験的に規定された時間および空間とは区別された純粋な時間および空間について、あらゆる経験的なものを abstrahieren（捨象）することによって、ア・プリオリな根本命題によって判断することができる。（II 196）

ここで「捨象」について、「別の種の認識への上昇ではない」という否定的側面ではなく、「抽象」にはない或る積極的側面が指摘されている。すなわち、「捨象」によってこそ「純粋」な認識が見いだされうるのである。

就任論文では「捨象」は「知性の実在的使用」に重ね合わせられたが、それは、この使用によって与えられる概念が「知性的」概念であるからというよりもむしろ「あらゆる感性的なもの」を捨象する「純粋」な概念だったからである。というのも、上の引用からも分かるように、「捨象」によって見いだされる「純粋」なものは「知性的」なものとはかぎらないからである。abstrahens（捨象する）は「純粋」を意味する。就任論文で「知性の論理的使用」が「経験」すなわち「経験的」認識に重ね合わせられたので、「捨象」は「純粋」知性概念を認識する「知性の実在的使用」の側に配置されたのである。他方、「抽象」について言うなら、「純粋」なものは決して「経験」から「抽象」されえないが、「経験的」

なものであれば、十分に「抽象」が可能である。だから「経験的概念」は abstractus (抽象された) と称されることができ、「経験」は「知性の論理的使用に即した反省による以外にない」(II 394) ので、「抽象」は「知性の論理的使用」に重ね合わせられたのである。ただし、「純粹理性の批判」以降、「知性の実在的使用」は断念され、「純粹」な認識はむしろ「経験」を可能にするものとして不可欠とされる。そのため、先に見た「捨象」の否定的側面も意識されて、「捨象」が「知性の経験使用」および「論理的使用」に場をもつようになるのである。

このように「捨象」によってのみ見いだされる「純粹」な認識と、「抽象」による「経験的」な認識との間には、「普遍性」をめぐって決定的な違いがある。なるほど、「経験」からの「抽象」によっても或る種の「普遍性」は獲得された。「比較」を通して「共通の徴表」のもとに従属的に秩序づけられることで、確かに認識は「普遍性」を得ることができるからである。しかし、『純粹理性の批判』の序論でもカントは言う。

経験は決してその判断に、真の普遍性あるいは厳密な普遍性を与えはせず、ただ想定された比較的な普遍性(帰納による)を与えるにすぎないので、本来、「私た

ちがこれまで知覚してきたかぎりにおいては、あれこれの規則にいかなる例外も見いだされない」と言われねばならない。……それゆえ、経験的な普遍性は、単に、たいていの場合に妥当する妥当性からあらゆる場合に妥当する妥当性への恣意的な上昇にすぎない。例えば「あらゆる物体は重い」という命題におけるように。(B36)

就任論文で「知性によって比較された多くの見かけから生じた反省的認識」(B36)と言われた「経験」は、「抽象」を事とする認識であって、「共通概念」として「より大きな普遍性」へと還元され続けられうる「経験的概念」や、「最も一般的」とも言われうる「経験的法則」を与えることができるが、どれほど「抽象」が進み、普遍性が増そうとも、この場合の普遍性は「比較的な普遍性」にすぎず、決して「真の普遍性」ないしは「厳密な普遍性」ではない。「捨象」こそが「真の普遍性」に至る道である。ところで、「捨象」によって見いだされる「純粹」なものは、『純粹理性の批判』では「ア・プリオリ」と呼ばれるものにほかならない。だから、そこでも、「純粹な認識」ないしは「ア・プリオリな認識」の「徴表」は「真の普遍性」ないしは「厳密な普遍性」であると言われるのである。

……経験から感覺能力に属するあらゆるものを取り去つても、或る種の根源的な諸概念およびそれらから生ぜしめられた諸判断が残るが、それらは全くア・プリオリに経験に依存せず、生じたに違いない……。それらは、諸主張が単に経験的な認識が提供できないような真の普遍性および厳密な必然性を含むようにする……。 (A2)

或る判断が厳密な普遍性において考えられるなら、すなわち、全くいかなる例外も可能であるとは許されないというふうに見えるなら、その判断は、経験から導出されておらず、端的にア・プリオリに妥当的である……。厳密な普遍性が或る判断に本質的に属するなら、この普遍性は、その判断の特別な認識源泉すなわちア・プリオリな認識の能力を指し示す。 (B4)

『純粹理性の批判』においてそのような普遍性をもつ表象として見いだされるのは、「純粹直観」としての「時空」と「純粹知性概念」としての「カテゴリー」である。

物体の君たちの経験概念から、そこで経験的であるところのあらゆるものを次々取り去つてみたまえ。……それでも、その物体……が占めていた空間が残り、それを君

たちは取り去れない。同様に、君たちが、各々の物的でないしは非物的な客観についての君たちの経験的概念から、君たちに経験が教えるあらゆる諸属性を取り去るなら、それでも君たちはその客観から、それらによつて君たちがその客観を實體ないしは實體に附帶するものとして考えるところのものを取ることはできない。 (B5f)

周知のごとく、これらの表象は、「純粹知性の根本諸命題」という形で「経験の可能性」そして「経験の対象の可能性」の「制約」であることが明らかになる (A158/B197)。だから、それらをもつ普遍性は、「経験」そして「経験の対象」に対する「制約としての普遍性」であると言ってよいであろう。

四 純粹理性の批判

このようなカントの「抽象」批判が経験主義者のロックに向けられるということは、まず明らかであろう。「普遍性」を「抽象」によると考えた代表が彼だからである。しかし、同じ経験主義者に数えられるバークリは、カントと同様に「抽象」を批判して「捨象」を唱えた人物として有名である。カントの批判は彼には当たらないのか。確かに、「普遍的な

もの」を「個物」(「可感的」対象)から遊離させないという意図で「捨象」を強調したという点では、両者の一致が認められねばならないだろう。⁽⁹⁾しかし、カントが「捨象」論を導入したもう一つの目的は、「経験的なもの」と「純粹なもの」との峻別である。経験主義のバークリにおいては、この峻別に主眼が置かれているように思われない。だから「真の普遍性」も、少なくともカントが意図したようなものとしては確保されていない。そのかぎりにおいてバークリもカントの批判の対象である。では、ヒュームはどうであろうか。カントは、みずから「純粹知性概念」の一つと見なす「原因」の概念について言う。

「あらゆる変化は原因をもたねばならない」という命題においては、原因の概念自身があまりに明白に結果との連結の必然性の概念と規則の厳密な普遍性の概念を含んでいるので、原因の概念は、それを、ヒュームがなしたように、生起するものの、先行するものとの度重なる随伴と、そこから生じた表象を連結する習慣……から導出しようとするなら、完全に失われてしまうであろう。(B5)

「度重なる随伴」や「習慣」といった「経験的」な根拠から導出される普遍性は、「原因」という「純粹なもの」がもつ

べき「真の普遍性」ではありえない。この指摘自体はヒュームの見解とも一致するものであるが、「だから、原因の概念は単に主観的な信念にすぎない」と結論を下すヒュームに対して、カントは、「ヒュームは原因の概念の真の普遍性ないしは純粹性を保証できていない」と批判しているのである。経験主義に対するカントの批判の動機が「純粹なもの」の確保、「真の普遍性」への要求であったことが改めて確認されるであろう。

では、理性主義に対するカントの批判はどのようなものか。通例、経験主義と理性主義は相対立するものと見なされるので、両者に対する批判も反対のものになると考えられる。「内容を欠く考えは空虚であり、概念を欠く直観は盲目である」(A51/B75)という有名なテーゼの前半が理性主義に對するものであるとするなら、「直観」ないし「感性」を欠いた「概念」ないし「理性」中心の哲学が、理性主義であるということになり、「経験」を認識の「源泉」として尊重していない点がカントの批判の焦点になるはずである。しかし、既に第二節で見たように、理性主義だからといって「経験」を認識の源泉として軽視しているとはかぎらない。エーペルハルトにあつては、「人間知性」は「その認識が直観的でありうるような対象」をもたず、「外的感覚」ないしは「内的感覚」から「抽象」する以外に「知性的」ないかなる概念

ももちろんと明言され、「経験」とその「直観性」の意義が明確に自覚されているのである。ここでは、ヴォルフの「ア・プリオリ」概念に対するカントの批判を手がかりにして、理性主義に対するカントのスタンスを再確認しよう。

本来は認識の「秩序」ないし「依存関係」にかかわる「ア・プリオリ」と「ア・ポステリオリ」との区別は、十八世紀には、「理性的」と「経験的」という認識の「種」にかかわる区別と重ね合わせられ、「起源」ないしは「源泉」からの「導出関係」を意味するものとなった。ヴォルフは、私たちの認識の源泉を「感覺能力」と「理性」に限定した上で、前者を源泉とするものを「ア・ポステリオリ」、後者を源泉とするものを「ア・プリオリ」と呼んでいるが、「感覺することによって明晰な認識」が「経験」であるから、まさしく両区別を重ね合わせていることになる。カントが「純粹理性の批判」の第二序論で最初に論じる「純粹な認識」と「経験的な認識」との区別の問題が、結局、「ア・プリオリな認識」と「ア・ポステリオリな認識」との区別の問題として論じられるのも、この重なりを踏まえてのことであろう。そこで「経験的」に對置されるのは「理性的」ではなく「純粹」であるが、「経験」とは区別された「理性」を源泉とするものは十分に「純粹」と呼ばれうるからである。しかし、重なりを意識しているのであれば、なぜカントは「理性的」ではな

く「純粹」と言い、「ア・プリオリ」の説明でも「経験」への非依存性といった消極的規定を採用したのかと言えば、「経験的」なものに對置されるものとしてヴォルフにはなかった「感性的」で「純粹」ないし「ア・プリオリ」なものが見いだされたからである。これをも包括して「純粹」および「ア・プリオリ」はリニューアルされたのである。しかし、これらの概念が本来標的としているのは、あくまでも「理性」である。

ヴォルフにおいては、「ア・プリオリな認識」の原理は「ア・ポステリオリな認識」によって獲得され、また、この原理からの「推理」による「ア・プリオリな認識」すなわち「理性的な認識」は、「経験」すなわち「ア・ポステリオリな認識」によって検証されるという「理性と経験の結婚」という事情があり、私たちの「理性」が完全に「感覺能力および想像力から自由」すなわち「純粹」であるということはありえない。カントが最も強調しなかった点は、この「人間理性」の不純性に対する異議である。「ア・プリオリな認識」の本来の「源泉」および「能力」である「理性」の「純粹性」を確立し、「感覺能力」と「理性」との間に認識の「源泉」ないしは「種」としての区別を真に根拠づけようとした（理性（ないし知性）の「純粹性」の確立は同時に「感性」とは異なる「源泉」の確保を意味する。だから就任論文でも重

ねて論じられた」が故にこそ、「あれこれの経験に依存せず
に生じる」(B2f.) *a priori secundum quid* な認識ではなく、
原理となる認識そのものがどこまで行ってもア・プリオリで
あるような「端的にあらゆる経験に依存せずに生じる」(B3)
a priori simpliciter な認識を、批判的な意味で「ア・プリオリ
な認識」と見定めたのである¹⁶⁾。この批判は、まさしくヴォル
フを代表とする理性主義に対するものである。「ア・プリオリ
な原理からの認識の能力」(V 16) という意味で「ア・プ
リオリな認識の能力」である「純粹理性」、これを何らかの
形で人間の認識能力として確立することこそが、「純粹理性の
批判」の究極的意図である¹⁸⁾。その意図は、「ア・プリオリな
認識」の徴表についての考察から明らかのように、認識の
「真の普遍性」への要求と軌を一にしている。
理性主義に対するカントの批判の焦点は、「経験」を認識
の「源泉」として尊重せず、「理性」を偏重しているという
点よりもむしろ、「理性」を「源泉」として「経験」から「純
粋」に確保できていない、認識の「真の普遍性」を確立でき
ていないという点に存する。この点において、経験主義と理
性主義に対するカントの批判の焦点は一致するのである。

五 純粹意志と幸福

このように理論哲学におけるカントの究極的意図が「純粹
理性」の確立にあるとすれば、それと実践哲学における究極
的意図とが合致することは明らかであろう。『実践理性の批
判』の意図するところが「純粹実践理性」の確立にあるとい
うことは言うまでもないからである(Vgl. V 3)。ここでは、
その「純粹実践理性」の確立が、同時に「真の普遍性」を求
めての「抽象的思考」批判であるという点を確認したい。そ
れがまず明確なのは、『道徳形而上学の基礎づけ』の序文で
のヴォルフ批判である。

それ(ヴォルフの一般[allgemein]実践哲学)は、まさ
にそれが一般実践哲学であるべきであるが故に、何らか
の特殊な種のいかなる意志も、例えば、あらゆる経験的
動機(Bewegungsgrund)¹⁹⁾なしに全くア・プリオリな原
理から規定され「純粹意志」と呼ばれうるような意志を
考察せずに、意欲一般を、この一般の意味でのその意欲
に帰属するあらゆる行為および制約とともに考察したの
であり、そのことによって、それは道徳形而上学から区
別される。(IV 390)

「意欲一般」を考察する「一般実践哲学」なのに、なぜ「純粹意志」を考察しておらず、「形而上学」ではないと言われるのか。「一般」は「特殊」を含むのではないか。カントは、「それ（一般実践哲学が道徳形而上学から区別されること）」は、まさしく「一般（allgemein）論理学が超越論的哲学から区別されるのと同様である」（aaO）と言う。「一般論理学」が「超越論的哲学」から区別される点は、「認識の起源」にかかわることができない点である（Vgl. A56/B80）。だから次のように言われる。

というのは、道徳形而上学は、可能的で純粹な意志のIdeoおよび原理を探究するべきであって、大部分が心理学から汲みとられるところの人間の意欲一般のはたらしと制約を探究するべきではないからである。……彼ら（一般実践哲学の著者たち）は、全くア・プリオリに単に、理性によって表象され、本来的に道徳的であるところの動機を、知性が単に経験の比較によって普遍的概念へ高めるところの経験的な動機から区別せず、それらの動機の源泉の相違に注意を払うことなしに、単にそれらの動機の総和の大小に従って（それらの動機がすべて同種と見なされることによって）それらを考察するのである。

(IV 390f.)

「経験的心理学」から汲みとられるのは「意欲の抽象的なたらきと制約」にすぎないであろう。一般実践哲学は、「知性が経験の比較によって普遍化した抽象的な動機」から「全くア・プリオリに理性によって表象される動機」を区別することはできない。「比較」は「同種のもの」の間でだけ可能なので（Vgl. V 23）、経験的に認識された「感性的なもの」から「比較」によって脱するということは不可能であり、「共通なもの」に注目する「抽象」では決して「理性的に純粹なもの」を見いだすこともできないからである。だから、後者の動機に基づく「純粹に理性を源泉とする意志」も考察できない。ここでも、「抽象」では「認識の源泉の相違」にかかわることができず、「純粹なもの」を考察することもできないという着眼が貫かれている。当然、「抽象的な動機に基づく意欲」では、それがどれほど普遍化されようと、「真の普遍性」は担えない。担えるのは「純粹意志」のみである。

この「純粹意志」は、『基礎づけ』の本文冒頭で「世界のうちで、それどころかそもそも世界のそとでもどこでも、よいと制限なしに思われうるものは、唯一よい意志以外には何も考えることができない」（IV 383）と言われるときの「よい意志」と同じものである。この意志の「よさ」は、「よさ」一般を「相対的」と「絶対的」に区別したときの後者と同義

ではない。⁽⁵⁾ここでの主題は最初から「道徳的なよき」であり、その内部にあつて「よい意志」は「道徳的なよきの制約」として「よい」のに対して、「知性」や「勇気」や「権力」など (Vgl. aaO) はこの制約によつてはじめて「道徳的によい」ものになるのである。そういう「制約としてよい意志」は「内的で無制約的な価値」(IV 394) をもつが、だからこそ「それ自体でよい」(aaO) ものでもあり、「比較を絶して」(aaO) 評価されるべき「絶対的価値」(aaO) をも有するのである。「純粹意志」ないしは「よい意志」が担う普遍性は、やはり「制約としての普遍性」である。

実践哲学におけるカントの批判相手としては、「幸福を實踐の原理とする」立場を挙げることができ、批判は決して「幸福」を意図することそのものに向けられているのではない。依存的有であるかぎりでのあらゆる理性的有にとつて、「幸福への意図」は「確実かつア・プリオリに前提されうる意図」(IV 415) である。問題は、「幸福」という概念が実践哲学の原理として機能しうるかどうかにある。

幸福の原理はなるほど格率を与えるが、しかし普遍的 [allgemein] 幸福が客観とされる場合ですら、決して意志の法則に役立つ格率を与えることはできない。というのは、この幸福の認識は純然たる経験と件に基づくが故

に、また、幸福に関する各人の判断は甚だしく各人の見解に依存するが、その上、この見解がそれ自身極めて変わりうるが故に、その原理は、普通一般の [generell] 規則を与えることはできるが、決して普遍的 [universell] 規則を与えることはできない。すなわち、平均して最も頻繁に該当する規則を与えることはできるが、いつも必ず妥当しなければならぬ規則を与えることはできないからである。……それゆえ、この原理は、あらゆる理性的有に同一の實踐的規則を指定するわけではない。たとえそれが共通の [gemeinsam]、すなわち「幸福」というタイトルのもとに立つとしても。(V 36)

あらゆる道徳的概念は、経験的な、このため偶然的にすぎないようないかなる認識からも抽象 [abstrahieren] されない。(IV 411)

本来の實踐哲学の原理たりうるものは「法則」を与えねばならない。比較による抽象化がどれほど進み、「平均して最も頻繁に該当する」という意味での普遍性に達しようと、それと「真の普遍性」とは全く異なるのである。「幸福」とは単なる「名」であり、決して「真の普遍性」をもつような「真の概念」を与えることはできない。

おわりに

「抽象」的な思考に対する批判という論点は、少なくとも就任論文から『純粹理性の批判』までのカントの思考を貫いている。この論点は、「純粹理性の批判」という周知の課題に帰着するが、その批判の究極的意図は常に「実践哲学においてのみならず、理論哲学においても」「純粹理性」の確立にこそあるという点を強調しておきたい。そして「抽象的普遍性」に対する批判は、単に過去のものではなく、経験的データを偏重しがちな現代の諸科学や、たとえ全体の「幸福」であれ何らかの利益の見積もりを前提とするあらゆる倫理学に対する警鐘と見なすということも付言しておきたい。

※草稿の段階で鈴木崇夫氏より貴重な示唆をいただきました。記して謝意を表します。

注

(1) カントからの引用はアカデミー版全集の巻数と頁づけによる。ただし『純粹理性の批判』については、第一版をA、第二版をBの記号で示し、その頁数を付す。また『レフレクシオン』については、Ref.という略号とその番号を記す。引用文中の「」内および……は引用者による補足と省略であり、丸傍点による強調は

原著者、筆先傍点による強調は引用者による。

(2) 同じ節の3)を見ると、マイアーも「捨象」ということを自覚していたかのようであるが、続く節で、「分離された概念 (abstrakte 概念) は、それらからその概念が分離されたものどもを自己のものに含んでいる」とも言われているように、あくまでも共通なものが *absondern* (分離) され *abstrahieren* (抽象) されるという点が強調されている。

(3) 先立つ第六節で、「論理学において、*Abstraktion* という表現は必ずしも正しく使用されていない。私たちが *Etwas abstrahieren* (*abstrahere aliquid*) [或るものを抽象する] と言っているのは、*von Etwas abstrahieren* (*abstrahere ab aliquo*) [或るものを捨象する] と言わねばならない。……だから *abstrakte* 概念は本来、*abstrahierend* な概念 (*conceptus abstrahentes*) と名づけられるべきであろう。すなわち、それにおいていくつかの *Abstraktion* が起る概念である」(IX 95) と、就任論文と瓜二つのことが言われており、「知性の論理的使用」における *abstrakt* という表現に問題があることは確認されている (第六節のタイトルは「比較、反省および *Abstraktion* (捨象) という論理的作用」である。ただ、別の種の認識への上昇でなくかぎりでは「抽象」と言ってもよいであろう (Vgl. II 395, 406, VIII 216)。

(4) 『イェンシェ論理学』第一節でも「普遍的 (*allgemein*) 概念あるいは共通的 (*gemeinsam*) 概念について語っている単なる同語反復である。——普遍的、特殊的 (*besonder*) および個別的 (*einzel*) という概念の正しくない区分に基づく誤りである。概念そのものでなく、概念の使用だけがそのように区分されうる」(IX 91) と言われている。マイアーは「概念」を「個別的」「特殊的」および「普遍的」と区分していた (Vgl. S. 260, 262)。

(5) Johann August Eberhard (Hg.), *Philosophische Magazin*, Bd. I, S. 168.

- (6) 「経験的なものをすべて度外視するわけではない捨象」も、この論点では「抽象」と同じ位置を占める。
- (7) 就任論文の「捨象」にも注目しつつ、カントの「ア・プリオリ」の概念の形成史を丹念に追った研究として、山本道雄「先験的論理学の構想をめぐる諸問題——カントの「ア・プリオリ」の概念ならびに先験的論理学の存在論的起源について」(『神戸大学文学部紀要』第二二号、一九九五年)が特筆されるべきである。ただし、第二節でも確認したように、あくまでも「感性的認識」を可能にしているかきりのものであって、「実在的な知性的認識」ではないことに注意。
- (9) パークリとカントを比較し、カント哲学の「抽象」批判という側面を浮き彫りにした先駆的研究として、福谷茂「パークリとカント——『抽象的「一般概念」をめぐる——』(『獨協大学教養諸学研究』第三二巻、一九八七年)が特筆されるべきである。
- (10) 本節後半については、拙稿「カントの理性概念——その二義性とVerstandとの関係——」(御子柴善之・楢垣良成編『現代カント研究10 理性への問い』晃洋書房、二〇〇七年)第五節を参照のこと。
- (11) cf. *Philosophia rationalis sive logica*, § 663, *Psychologia empirica*, § 435.
- (12) Vgl. G.F.Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 201.
- (13) cf. *Philosophia rationalis sive logica*, § 1232.
- (14) cf. *Psychologia empirica*, § 314,315, *Deutsche Metaphysik*, § 285.
- (15) 「理性」≡「知性」の異同については、前掲拙稿を参照のこと。
- (16) Vgl. *Ref.* 4473,4630,5668,5670,5671, XXVIII 356ff.
- (17) もちろん「理性」(とごうりょ)も「知性」の理論的認識の「実在性」のためには「感性」の「純粹形式」が不可欠な役割を演じるのであるが。
- (18) 「ア・プリオリ」および「純粹」の概念を殊に「理性」とのかかわ

- りにおいて周到に追究した研究として、角忍氏の「純粹理性の二律背反」について——純粹理性の規定の問題——」(『高知大学学術研究報告』第三七巻人文科学、一九八八年)がとても参考になる。
- (19) *Bewegungsgrund*を「動機」と訳すことについては、『筑波哲学』第16号に掲載予定の拙稿「カントのいわゆる「動機」概念」を参照のこと。
- (20) 久保元彦「道徳的なよきについて(一)——『道徳形而上学』の基礎づけ」第一章、第一及び第二段落の検討」(『理想』第五三五号、一九七七年)を参照のこと。

(ひがき・よししげ 筑波大学)