The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	快感情の起源をめぐるJ.G. ズルツァーの考察 : アカデミー論文(1751/52) についての覚え書き
Author(s)	福田, 覚
Citation	ドイツ啓蒙主義研究. 2003, 3, p. 17-29
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/77692
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

快感情の起源をめぐるＪ.Ｇ.ズルツァーの考察

－ アカデミー論文（1751/52）についての覚え書き －

福　田　　覚

本稿では、ヨハン・ゲオルク・ズルツァー（1720-79）[1]がアカデミーに提出した「快・不快の感情の起源」（1751/52）[2]という論文を取り上げ、このテクストにおいて心理学、生理学、道徳論といった学問分野の横断がどのようになされているか、その具体相を確認する。ここでの考察は、今後の議論において主著と言える『芸術についての一般理論』（1771/74）を俎上に乗せるための一歩として、その準備をしておく覚え書き的な性格のものであることを、予めお断りしておく。

学問横断的な考察に先だって、ズルツァーの著作リスト[3]を眺めることで、その関心領域の全体像を確認しておきたい。まず、自然学に関わるものとして、『彗星についての対話』（1742）、『山地の起源についての研究』（1746）、『地理学、天文学、年代学についての短い構想』（1782）があり、自然についてはさらに、『自然の作品についての道徳的考察』（1745；1770 年の新版では『自然美についての談論ならびに自然学の特殊な対象についての道徳的考察』と改題）、『自然美についての談論』（1750）といった著作がある。『全学問とその他の学識についての短い考察』（1745）は百科全書的な簡潔な手引きである。教育に関わると見れるものに、『古代人の古典的な著作を若い人と読む最善の方法について』（1765）、『注意力と思考力を呼び覚ますための予備練習－ヨアヒムスタール・ギムナジウムの学級用』（1768）があり、ギムナジウムの設立構想の文書[4]なども書かれている。ヒュームの著作を英語からドイツ語に翻訳した『人間の認識についての哲学的試論』（1755）も目を惹く。そして、芸術に関する論考として、『ボドマー氏の叙事詩の卓越した価値について』（1754）、『学問と芸術の起源とさまざまな役割についての考察』（1757；フランス語[5]）、『芸術についての一般理論』（２巻；1771/74）、『芸術の起源、真の本性、最善の使用についての考察』（1772）を挙げることができる。[6] ヴォルフガング・リーデルは、1750 年頃までの初期の著作の中心テーマは自然についての学であり、中期から後期にかけてが人間についての学である、と評している。具体的には、前者は物理学と物理神学[7]であり、後者は心理学や美学である。[8]こうした書誌的な概観からでも、ズルツァーの思考の圏域はある程度窺い知れる。

1773 年にズルツァーのアカデミー論文を集めた論集が出版され、その中には 20 年間（1751 年から 1771 年まで）に書き継がれてきた 14 篇の論文が集録されたが、「快・不快の感情の起源」という論文はその中で最初のものである。この論文は、「すべての哲学的な

問いのなかで、幸福になる手段に関わる問いが最も有名で最も重要である」（V1）という冒頭の一文が示唆するように、幸福や満足（Vergnügen）を主題としている。あらゆる満足を追求しあらゆる痛みを避けるというエピキュリアンの格率を否定する前書きから始まり、第１章(V4-23)で基礎となる「満足についての一般論」を提示したあと、第２章(V23-50)で「理知的な満足」、第３章（V50-77）で「感覚（Sinne）の満足」、第４章（V77-98）で「道徳的な満足」について論じていく。満足にも様々なものがあり、満足を得ようとする能力にも多様なものがあって、その相関は複雑な様相を呈する、というのがズルツァーの基本的なスタンスである。

1　ヴォルフ流

第１章の書き出しは思想史的な背景を感じる文章である。

「すべての満足の第一の源泉を発見し、幾何学者が曲線の本質からその曲線の他の全ての性質を見出すように、そこから様々な種類の満足を導出しようとするなら、我々は、心の本質にまで上りつめなければならない。というのも、快と不快は我々の全ての表象と緊密に結び付いていて、我々の表象のこの２つの一般的な特性は、心の本性に直接左右されているに違いないからである。」（V4f.）

幾何学を考察の規範的モデルと見ていること、一般に経験的なものは先験的な本性から演繹的に導出されるという構図で考えようとしていること、心の活動を表象として捉えていることが、ヴォルフの心理学を想起させる。この一節についてリーデルは、まだ完全に「スコラ的な心理学」の精神が息づいている、と評している。[9]

「心の自然な活動とは、観念を産出することである。お望みなら、観念を取り上げ互いに比較することと言ってもいい。つまりは、思考することだ。」（V5）[10]

ズルツァーはこう述べた後、この命題の証明については近代の哲学者が述べてきたところで、それは繰り返さないとしている。ここに「有名なヴォルフ氏」という名前が出てくる。

ズルツァーにとって、「我々の本質的な活動、つまり、我々のすべての企て、我々のすべての自由な行動の基本的な駆動力（Grundtrieb）となっているのは、思考」（V8f.）であり、心性や満足の多様さはこの同一の源泉から派生したものである。

「従って我々は、すべての行動の源泉であり、すべての心性の第一の根源である活動の基本的な駆動力を心のなかに見出した。人間が、同じ父祖の子供であっても、運命が貴賤の差をつけて生まれさせるのに応じて、身分や位階によって区別されるのと同様、我々の心性や満足の地位や位階もまた、その根源という点ではすべて等しく高貴であったにもかかわらず、様々なのである。問題なのは、それらが我々に対してどのような働きをしているのか、それらと我々の幸福感との結びつきはどの程度緊密なのか、あるいは疎遠なのか、ということである。」（V9）

プロス[11]は、この一節を引きながら、基本命題は改めて証明する必要がないのであって、「美的な感覚の基礎となる多様性における統一」とか、「理知的な芸術観察」といった主題はこの論文にとって表向きのもので、むしろ、快や不快といったテーマを人間の自己保存という問題と結びつけることが真の主題とあると評している。[12] もっともズルツァーは、そう言った後で、心の基本的な力がどのように快や不快の感覚を産み出すかを述べる前に、心の本性をもう少し詳しく述べなければならないとして、一般論である第1章の記述を続けている。

心の「力」という表現でズルツァーが理解しているのは、「すべてのものを観念の産出へと動かす不断の努力」(V9) である。観念の種類も重要で、「心の力は、不明 (dunkel) な観念よりも明晰 (klar) な観念を、ただ明晰な観念よりも判明 (deutlich) な観念をもつよう規定されている。」(V10) しかし、さらにズルツァーは、観念の産出だけでは不十分だとして、「判断、推論、全体的な思考の系列」(ibid.) の形成に言及する。

「観念を比較し、推論を引き出すこうした力を理性と呼ぶ。・・理性は、獲得される技巧ではなく自然の贈り物で、抵抗できない心の本質的な力である。」(ibid.)

こうした記述には、論理学を基調としたヴォルフ心理学の構図、ひいては概念・判断・推論という近世論理学に特徴的な構図[13]が見て取れるだろう。

2　快の一般的な源泉

ただズルツァーは、それに対して最後にこう言い添えて、問題を微妙にずらしている。

「推論における思考の結合が厳密であればあるほど、あるいは同じことだが、推論自体が完全であればあるほど、心は推論に対して満足を覚える。」(ibid.)

「どのようにしてヴォルフ氏が心のすべての知性的な能力をそこ（＝心の活動の基本的な駆動力）から引き出したかは、誰もが知っている。私としては、本論では、この基本的な駆動力をあらゆる快・不快の感情の根源と見なしたい。・・率直に言うと、私には、満足の理論という点で、ヴォルフもデカルトも十分だとは思えないのである。」(V11)

そして、次の手順としてズルツァーは、「快・不快の感情の一般的な源泉」(V14) について語る。それに拠ると、満足は快適さ (Behaglichkeit) から、そして快適さは心の静けさから始まる。逆に、不満は心の圧迫 (Zwang) から始まる (V11)。ただ満足の方が少し話は複雑で、単なる充足 (Zufriedenheit) に活発さ (Lebhaftigkeit) が加わっていて、心は「特殊な状態」にあるとされる (V13)。このことに関連して、「一般に、理知的な満足が、他のどんな満足よりも魅力的で、持続的である」(V14) という独自の見解が述べられる[14]。

また、ズルツァーの説明の一般性に反するかのような満足や趣味の多様さについては、

ユークリッドを読んで大いに満足できるのが幾何学者だけであるように、何らかの対象から満足を得るには、その対象について思考し、それを役立てる術を知っていなければならないのがその要因との補足がなされる（V15）。趣味の多様性は外的な環境の産物であり（V16）、快・不快についての一義的な一般論の水準とは区別される。

「我々は、無数の心性や熱情をもちうる一般的な能力とともにこの世に生まれてきたのであって、心の本質を成すこうした力以外は何も持ち合わせてはいなかった。我々が生活する環境が、いわばこのまだ未規定の力に方向性を与えるのである。」（V17）[15]

快・不快の度合いと心の状態、対象の性状との相関[16]については、心と対象が関係して、心の根源的な表象能力が活性化された時に著しい快を感じ、それが障害を見出したときに不快を感じる、と述べられる（V18）。心に快・不快の感覚を可能にする直接の条件は、様々な角度からの考察を可能にする「思考の能力（Fertigkeit）」[17]と、「活発さ（Lebhaftigkeit）」である（ibid.）。[18] 対象について言えば、観念という点で内容豊かな対象が快い感覚を産み出し、心が多様なものを展開できないような対象は不快なものとなる。このことから、「心を快く動かす、あるいは不快に動かす対象は単純ではなく」、「必然的に複合的」であると言われる（V22）。この第１章を概括するなら、ズルツァーは、観念が妨げられることなく自由にそして活発に展開できることを、快の一般的な起源と考えていると見ていいだろう。

第２章以降は、第１章の一般論を応用した、３つのタイプの満足[19]についての個別的な議論になる。その議論を始めるに当たってズルツァーは、「幸福についての学は、満足についての厳密な理論を前提とする」（V23）という言い方で位置付けを与え、さらに、満足についての理論は、心の状態についての理論と、その心の状態をもたらす対象の性質についての理論から構成されると述べている（V23）。実際、各章とも大きくは２段構えで、対象について述べ、そこから心の本質へと歩を進める形をとっているように見える。

3　多様の統一としての美

理知的な満足を扱う第２章は、前半を美についての議論に当てている。理知的な満足を最初に議論するのは、すべての満足は最後には心の理知的な能力に関係しているから（V25）とのことだが、ではその対象がどうして「美」になるかと言うと、我々が美と呼ぶのは、「直接、想像力や悟性に適意を与える」（ibid.）ものだからとされている。もっとも、そのあとの議論では、共通性がなさそうなものが同じように美しいと言われる美の主要な様態を、感覚を通じてのものと、想像力を介してのものと、直接悟性を通じてのものとに分けているので（V26）、理知的な満足の対象が美であっても、美そのものには「感覚の美」（V32）というものもあって、しかしまた、その感覚の美にしても、その根底には理知的な能力との関わりがある、という構図になっているものと推察される。

感覚を通じて獲得する美の観念について述べている下りは、そのことを示唆している。ズルツァーは、美を喚起するのは視覚と聴覚だけであると述べているのだが、その理由として、他の感覚は混乱した（verworren）観念しか喚起しないから、という指摘を行っている。そして、混乱した観念は快いことはあっても、美しいことはない、と言われる（V26）。観念の判明性の度合いが条件となっていることは、理知的な悟性能力の関わりがあって初めて美が認識されるという意味に理解される。

感覚の美の次に想像力の美について書かれていることは、感覚の美についての記述内容の延長上にあるが、この時点のズルツァーの想像力概念を知る上で注目に値する一節である。

「想像力は、感覚が引き渡した対象を加工して、そこから新たな対象を創り出したり、もはや感覚には現れない対象を反復したりする。想像力はいわば感覚を補うもの（Supplement）である。そして、ポエジーは想像力に対して語る特殊な言語であるから、ポエジーにも、想像力の美のすべてが一体となっているのが見出される。」（V26f.）

心的能力の一つである想像力は、感覚との関係から理解される能力で、新たな創出と反復を行う。反復という形で不在のものを想像するという機能は、記憶に近いとも言えるだろう。[20]

しかし、ズルツァーによれば、「美しい」対象には、「感覚にも想像力にも属さない」（V27）ものが他にも沢山ある。

「それらは悟性に対して判明な概念を通じて現れる。こうした対象は複数の観念から成り、それらが結び付いて美しい全体を形作っている。」（ibid.）

例としては、命題、思考、体系、叙述、性格、行為の美しさが挙げられ、これが「理知的な美」と総称される。この段階で、美の本質は「多様の中の統一」、あるいは、「統一へともたらされる多様」（ibid.）にあると定義される。このテーゼは、本質から演繹するような幾何学的な推論によって与えられたわけではないように見える。単純なものは美しくなり得ないというテーゼとともに上から授けられるように提示され、具体例によるその例証がそのあとに続く。もっともこの例証は、人体や建物や絵画といった目に見えるものから始まり、人体については、感性的な統一もあれば、理知的な統一もあると付言しながら進む。そのあと「純粋に理知的な美に話を移して」（V32）、命題や法則といった例を検討しながら、理知的な美も感覚的な美と同じ性質をもっていることを、つまり、理知的な美も「多様の中の統一」という同じテーゼで語りうることを証明しようとする。ズルツァーは幾何学命題を比較し、普遍性の高い命題ほど美しいことの確認を求める。その調子が際立った一節を見ておこう。

「偉大なニュートンの一般重力法則は驚くほど美しい。それについては、お分かりのように、その美しさがただ、惑星系全体がそこから導き出せるとか、全ての惑星と衛星の運動や偏倚が、他のさらに多くの自然現象とともにそれによって計算できる、と

いったことに由来することさえ知ればよいのである。著名なライプニッツの最善世界や、全ての出来事の普遍的な連関に関する法則もまた、同じように美しい。何故ならそれは、哲学や道徳論における無数に多くの問いに光を放つからである。」(V35)

こうした美の本質についての一連の議論の最後には、異なる種類の美の比較という話が置かれている。そして幾つかの比較のあと、無限の多様性を有しながらすべてが結び付いている自然の美が賞賛され、それには天才も敵わないと言われている(V36)。

4　美によって生起する快

2章の後半は、美の所在を示したので、今度はその美がどのようにして心の中に快い感情を産み出すかという問題を扱うところである。ここでの議論は、明晰判明知の考え方をベースにしていて、論理学へのシフトが色濃いものとなっている。

美が喚起する快について論じる起点になるのは、第1章の主要概念であった「活発さ(Lebhaftigkeit)」である。

「美しいと認識される対象はどれも、こうした活発さを精神においてさかんにする力をもっている。そのような対象は、多くの観念を一度に提示する。この観念は統一のつながりを通じて互いに結び付いている。そのため精神は、それを展開したり、この対象の中にある様々なものすべてを共通の中心点に帰することができる。注意を向けさえすれば簡単に展開できる、この多くの複合された観念を知覚することによって、心は対象を、こう言ってよければ、心の本質的な趣味を満足させてくれる獲物と見なすようになる。そして、一心にそこに向かう。これが、美しいものを観察した時に喚起される満足の起源である。」(V38)

美しいものは、そこに含まれた多くの観念を展開したり、また一つに集めたりという精神の活発な運動を約束するものである。この精神の自由な展開こそが、第1章で普遍的な形で述べられた快の源泉であった。

ズルツァーは、判明な認識をこうした精神の自由な展開の条件であるかのように語る。天文学の知識なしに、無数の恒星がまたたく広大な宇宙空間を初めて眺める人を仮想的な例に挙げ、そういう人は、心は動かされるけれども、観念は非常に混乱しているため(verworren)、何も判別することができなくて、この光景の印象は心の中には長くは留まらない、とする。それに対して、天文学者の知識があれば、対象が無限という点では同じでも、その観念は結合し秩序化している。こうした表象には多様なものに統一があり、精神はこれらの観念を加工したり、多様なものの探究に長く関わり続けることができる、と言われる(V38f.)。やや抽象的に述べられた結論はこうである。

「統一、多様性、部分の調和といったものが、我々にとって対象を快いものとするのは、それらが心の実効的な力に対して好ましい関係を有する場合のみである。」(V39)

そしてそれを「別の形に」言い換えて次のように述べる。

「混乱した観念が頻繁に判明になればなるほど、第１章で確認した原則から見て、心がその観念に対して満足を感じるようになるのは必然的となる。」(ibid.)

認識の判明性を高めることは、諸部分の連関が容易に見出せるようになるということなので、「諸部分の結合が自然で、そこに不自然なものが認められない」(V40) ことが助けとなる。

ズルツァーは、観念を処理して判明な認識を獲得するための補助手段というような位置付けで、習慣の問題についても語る (V44f.)。「精神には、観念をある特定の仕方でのみ展開する決まった傾向というものがある」(V45) ので、ある美しさの度合いの対象ばかり見ていると、それを次第次第にすべての美の基準とするようになる。美しい絵ばかり見ていると、それが基準になるのである。

こうした見解を集約してズルツァーは主知主義的とも言うべき立場を明らかにする。それによれば、あるジャンルに馴染まないと、そのジャンルの美はすぐには掴めないし、結局のところ、もしすべての人の知識が同じなら趣味も同じである。知識や見方の違いからのみ、趣味の違いは生じる (V46f.)。

「精神に対する美の関係は必然的であり、従って不変である。」(V46) [21]

「どんなジャンルの美にも、いわば、それ自体の学問というものがある。美について正しく判断するには、それを研究しなければならない。」(V47)

ズルツァーの立場では、美や趣味は恣意的なものではなく、趣味の違いは知識が十全でないことの帰結である。最後に、「この章で論じた、想像力と悟性の美を認識する前提は、・・幾らかの知識と、ある程度の推論技術の訓練である」、と述べられる時、ズルツァーの美学は論理学的な悟性能力を基礎としたものに最も近付き、だからこそ理知的な満足の対象として美の問題を取り上げてきたことが理解されるのである。

5　感覚知覚の強さと複合性

アカデミー論文の第３章は「感覚の満足について」論じている。感覚は知覚の道具であると同時に、快を産み出すという意味で、満足の道具でもある。精神にとっての感覚の位置付けは、心は世界で起こるすべての変化について感覚を通じてしか知り得ない (V53) という形で規定されている。こうした議論は形而上学的な心身問題へと接続しうる位置にあるが[22]、それと同時に、この章の大半は、知覚対象の質料に発する運動が神経を圧迫して感覚知覚を産み出すところに焦点を当てていて、生理学的な色彩が濃い。

「従って、こうした知覚（＝感覚的知覚）はどれも、身体の神経の運動によって引き起こされる、と言おう。そして、心は感覚神経における類似の運動なくしては感覚知覚をもちえない、という原則を仮定しよう。」(V54)

これがこの章の第１の原則である。この言葉のあと、知覚の強さは神経の運動の強さに比例すること、運動が多様で複合的であるということは知覚も多様で複合的であるということ、が考え方として提示される。そして、

「感覚一般の本質は、一般に（durchgängig）想定されているように、神経にある。」（ibid.）[23]

と述べられる。

ズルツァーの考察の特徴は、神経への衝突（Stoß）というモデルを採用していることである（V56f.）。そのモデルに拠れば、物質に起因する衝突の力が神経運動の強さに比例し、それがまた知覚の強さに比例する。感覚器官への作用が継続している時、それは中断していないようで中断している衝突の連続であって、その中間部分に我々が気付いていないだけである。神経は一定時間の振動運動を受け取ることはしない。神経は弦でも硬直体でもないからである。

第３章の要諦を掴むために、末尾に配置された理知的満足と感覚的満足の比較論を少し先取りしておくと、ズルツァーは、感覚的満足の第一の長所として、強い知覚を呼び起こす点を（V74）、第二の長所として、原因を判明に認識しなくても享受できる点を（V75）挙げている。ズルツァーの立論の中では、感覚知覚は事物についての「強くて活発な表象」（V53）なのである。

感覚知覚の強さという問題と並んで、知覚の複合性というテーマもこの章では大きな問題である。

「どんな感覚知覚も多数の瞬間的な知覚から合成されている。」（V58）

これがこの章の第２の原則であり、衝突モデルによる考察に基づきそれを継続する議論の流れのなかで提示される。そしてズルツァーは、瞬間的な知覚、連続する単純な知覚、複合的な知覚と順を追って思索を展開する。これは思考実験である。対象が感覚を動かす仕方は推測するしかないのであって、経験からは立証できない旨をズルツァーははっきりと述べている（V68）。

瞬間的な知覚は、強さで区別されるだけで、強すぎると不快である（V59）。連続する単純な知覚は、間隔と強さが同じで速度だけが違う一様なものと、間隔か強さが異なる多様なものとに分けられる（V64）。一様な連続には美しさがあり、心はたとえ判明にではなくても、その美を知覚し、そこから快い知覚が生じるとされる。しかしこの快は多様性を欠いているので、大きなものとはならない。それは直線の表象の快さと同じとされる。心は活発な方が快いから速度は速い方がいいが、それにも限度があって、あまり速すぎても疲れてしまう。単純で、規則的に変化する知覚は、曲線の観察が与えるのと似たような満足を呼び起こす（V65f.）。単純な知覚での考察は、複合的な知覚にも当てはまる。複合的な知覚は種々の衝撃の連続ということになるが、これは、瞬間的な圧迫の連続が規則的な全体を構成するなら、快いものとなる。

このような考察によって、ズルツァーは、感覚の快もまた想像力や悟性の快と同じ原則

に帰することができた、と考えている（V67）。

「判明ではない表象において心が感覚を通じて満足を覚えたものには、もし精神が判明に表象できるようになった場合には、さらに満足を覚えることだろう。・・ひょっとしたら、これで、感覚の満足と精神の満足のアナロジーについては十分述べたかも知れないので、もうここで議論を止めてもいいのかも知れない。」（V70）

この「アナロジー」を確立することがこの章の議論の目的であったと言えるだろう。それは生理学的な意味での刺激の複合性と、心理学的な意味の観念の複合性との間のアナロジーである。

6　道徳的対象と道徳的感情の源泉

アカデミー論文の４章では、道徳的な感覚や行動に起源をもつ道徳的満足の問題が論じられる。ズルツァーは章の冒頭で、この章が最も重要だと述べている（V77）。ここでの議論もまた、快を生む対象の性質を探り、それと心の性質の関係を探るという二段構えの議論となっている（V78）。

道徳的対象は、思考に自由な動きを与え、心の自然な活動をより完全なものにする、と言われる。そのメカニズムには二つあって、心が活動するのに必要な諸観念を心のなかに創り出すことと、その活動に制限を加えたりそれを押し止めたりする障害を取り除くことである（V79）。従って、第１章での一般的な議論の結論からすれば、そうした対象は、当然、満足を与えうる。例として挙げられているのは、友人とか財産とか中庸といったようなことである（V82f.）。友人を想起すると、想像力はその友人を数多くの将来の満足の出発点となる人として思い描く。そうすると、そこに含まれている多くの観念が展開されてくる。財産も、そうした思考や観念の展開を助けるもので、時には構想したことの実行も可能にする。中庸を心得ていれば、余計な情念が不快な感情をもたらすこともなく、不可能なことを諦めさせて、そうして心の活動を自由にする。結局、どうして幸福を追求するものが快を与えるかというと、心はそうした対象の中に将来の満足をとらえるからだ、という言い方もズルツァーはしていて、それが心の活動を自由にすることの具体相を捉えているように思われる。

第２章の反復を思わせる主知主義的な前提も書かれている。知識のない自然児を想定して、観念が限られていれば、心の活動が未発達とならざるを得ないので、快を得ることはほぼ不可能と言われる（V79f.）。未開と文明という対比の中で、人間を幸福にするには観念を与えることだと考えるところに、ズルツァーのいわゆる啓蒙主義者としての側面が表れている。同じようにズルツァーは、身体が弱いとか、境遇が悲惨であるとか、情緒が不安定といった人についても、精神に自由を与えられることが幸福にする条件のように考えている。

次に、道徳的対象からそうした対象に向き合う心の性質に議論の焦点を移していく時、感情移入や共感といった概念が前面に立ち現れてくる。しかし、その根底にある「心の本質」は、やはり自動的な観念の展開というものである。

「我々がある対象に注意を向けるとすぐに、たとえ意志に反してでも、その主たる対象と必然的に結び付いている一連の観念を心の中に引き入れてしまう、という心の本質と言える事象が、そのことに随伴して起こる。同じ理由で我々は、歴史や小説や演劇のなかの英雄たちに熱中する。たとえ自分に何も関係なくても、そればかりかよくあるように単なる作り話にすぎなくても。」(V87)

他者の関心への共感もこれと同じメカニズムで、他者に注意を向けると、自然とその人物と必然的に結合している諸観念が展開するということだと理解してよいだろう。そうすると、直接には他の人が自分の幸福を追求するだけの道徳的対象であっても、他人の幸福も自身の幸福と同じように心に作用する(V85)。

「思慮のある存在はみな、予め何も考えていなくても、他者に関係するすべての善悪に共感する本性がある、と言おう。善についての判明な観念は、必然的に快感を呼び起こす。たとえその善が我々自身に関係なくても。」(ibid.)

こうした意味で、「道徳的満足は心の本性や理知的な能力の必然的帰結」(V92)と言われる。観念の在り方が議論の本質を成す点は、第1章の一般論、第2章の理知的満足に関する議論と同じであり、理知的満足と感性的満足との間にはアナロジーが確立されただけであったのに対して、道徳的満足の議論は基本的には理知的満足の議論に還元されていると見てよい。ズルツァーが、道徳的な知覚や満足は利益や習慣や教育に由来するのではない(V91)と述べるのは、こういう言説戦略そのものから派生する帰結である。そしてそれと同じ意味で、共感というのは「自然なもの」(V93)なのである。

「機械[24]が自然な状態にあり続ける限り、すべての感覚はそれにふさわしい働きをする。そして身体は健康である。同じように、心が自然な状態にあり続けるなら、その本質的な駆動力が美や善に関する趣味を産み出す。そして人間は幸福である。従って、人間の大きな関心は、人を美や善に向かわせるこうした自然の声に忠実になる、ということにある。」(ibid.)

7　満足の比較論

ここまで、ズルツァーがベルリンのアカデミーに最初に提出した論文を、順を追って見てきたが、この論考にはもう一つ特徴的な議論がある。それは、第3章と第4章の最後に配置された比較論である。論文全体が、種々の満足というものを、心の本質という共通の起源に帰する論調で貫かれているとしたら、この部分は逆にそれらの差異を明確にする記述となっていて、ズルツァーの視点を浮かび上がらせている。

第３章の締め括りでは、その章で論じた感性的な満足が理知的な満足と比較されている。感性的な満足の長所は、強い感覚を呼び覚ます点と、判明な認識が伴わなくても享受できる点にあると言われる（V74f.）。しかし、強い感覚を呼び覚ますのは欠点でもある。それは快が強いのと同じように不快も強く、危険な情念を呼び覚ます可能性があるからである。それに比べて理知的な満足の場合、どんなに不快な観念でも痛みを伴うことはないし、悟性の満足というのは心に静けさを与えてくれるものだと評される。判明な認識を欠くこともまた、想像力によって再生しづらいという意味では、感性的満足の欠点でもある（ibid.）。総合的に見て、ズルツァーが理知的満足の方を重視しようとしていることは明らかである。

第４章の末尾では、道徳的満足が理知的満足と比較される（V97f.）。第一に、理知的満足は知識が前提となるが、道徳的満足は一般的な精神の性質があり、他人を自分の一部と思い、人と交際している、ということだけが前提となる。第二に、理知的な満足が思弁を対象とするのにするのに対して、道徳的満足は感覚的に知覚される対象で幸福に直結するものを対象とする。具象的な対象が問題になるので、精神に働きかける力の強さとしては、道徳的満足の方が強い。第三に、自分の誠実な行動が他者の自分に対する態度に影響するなど、道徳的満足は自然と他の道徳的満足を誘導する。これらの点から、道徳的満足は他のものよりも優れたものとされる。

表象の強さと判明性という視点がこうした比較論の枠組みを構成している。そうした意味では、ズルツァーは基本的なところでヴォルフ哲学の思考法を踏襲していると見てよいように思われる。心身を横断する感覚と観念の二元論のなかで、道徳的満足の位置は、道徳的満足の長所とされる最初の２点が感性的満足で長所とされた点と同じであることからも分かるように、理知的満足と感性的満足とを弁証法的に統合した位置にある。また、ここでは比較されていないが、感性的満足について語る生理学的な議論がきわめて機械論的・因果論的であるのに対し、道徳的満足について語る道徳論の議論には目的論的な様相があると言ってよいだろう。

ズルツァーのこの時点での議論が、今後ズルツァーが独自の美学を展開していくことにどのように寄与しているか、また、ヴォルフ学派の体系性や当時の諸学の関係性をどのように反映したものであったかなどの問題は、稿を改めて論じたいと思う。

模倣や想像といった概念を軸に、18 世紀に起こった人文主義科学の地殻変動を記述しようとする時、一般に、詩学や美学といった領域は、隣接する哲学、論理学、心理学、修辞学との関係の中でその構成を変えていることが見て取れる。そして、私見では、それを理解するための思想史の大きな物語として、情念を制御する装置であったスコラ哲学の修辞学の伝統と、それに対して「新興の」と形容されるライプニッツ＝ヴォルフ学派の論理学を基盤とした哲学体系の枠組みとが、影響作用史のなかで向き合っていたとか、その後、ヴォルフ学派の体系にしても、諸学を統合するパラダイムとしての地位を築いたあと、またそれを失っていった、というマクロな思想風景が、啓蒙主義の時代区分とともに徐々に

確認されてきたように思われる。

美学者として知られているズルツァーだが、想像力について理論的に考察するような場面で、知覚との関わりから、同時代の生理学の議論を参照している面がある。(しかしそれとは対照的に、エルンスト・アントン・ニコライ（1722-1802）やヨハン・クリスティアン・ボルテン（生没年不明）のように、ヴォルフ学派の心理学を精神病治療に取り入れようとした医師もいた。）[25] また、ズルツァーは、「境界を行き来する者（Grenzgänger)」と呼ばれ、ズルツァーは、合理主義と経験主義の間を、そして初期の啓蒙主義と後期の啓蒙主義の間を行き来する人物として表象されてきた。[26] そうした意味で、ズルツァーに着目する考察には、今後思想史記述のための物語をさらに精緻なものにすることに寄与する面があると思われる。

---

[1] ズルツァーは、1720年10月16日にチューリッヒ州のヴィンタートゥアーに生まれ、1779年2月27日にベルリンで亡くなっている。スイス派と称されるボドマーやブライティンガーの流れを汲むが、チューリッヒのギムナジウムでは、自然科学者のヨアネス・ゲスナーの教えを受けており、そのことも彼の学問的な歩みにとっては大きな刻印となっている。1747年にズルツァーは、ベルリンのヨアヒムスタール・ギムナジウムで数学の教授となる。1750年には王立アカデミーの正会員となっている。1763年に教授職を辞し、クロップシュトックに同行してチューリッヒに戻っているが、65年にフリードリッヒ2世に招聘されて新設されたベルリン貴族学院（Ritterakademie） の哲学教授の職に就いた。75年にはベルリンのアカデミーの哲学部門の長になる。

[2] J.G.Sulzer, Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen. 1751 In: Johann George Sulzers vermischte philosophische Schriften. (Erster Teil.) Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt. Leipzig 1773.（以下、Vermischte Schriften からの引用は記号Vとページ数とによって略記する）

[3] ズルツァーの死後、1781年に出版された論集には、48件の著述リストが付されている。 Johann George Sulzers vermischte Schriften. Zweyter Theil　Leipzig 1781. (頁数の記載なし)

[4] J.G.Sulzer, Entwurf der Einrichtung des von ... Herzoge von Curland in Mitau neu gestifteten Gymnasii academici. 1774.

[5] 国王フリードリッヒ2世の誕生日の祝典にアカデミーで読み上げられたもの。1781年の論集にドイツ語訳が収められている。Johann George Sulzers vermischte Schriften. Zweyter Theil　Leipzig 1781. S.110-128

[6] これ以外に、悲劇や旅行記も公刊されている。Cymbelline, König von Britannien. Ein Trauerspiel, nach einem von Shakspeare erfundenen Stoffe. 1772; Tagebuch einer von Berlin nach den mittäglichen Ländern von Europa gethanen Reise und Rückreise. 1780

[7] 物理神学（Physikotheologie）は当時の流行思潮で、例えば、宗教的な奇蹟について考察するときに、自然学の法則や心理学の想像力に即して検討する。

[8] Wolgang Riedel, Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer. In: Hans-Jürgen Schings(Hg.) , Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. Stuttgart, Weimar 1994, S.411

[9] Riedel, ibid. S.414

[10] リーデルは、「観念の産出」はラテン語の用語で言えば repraesentatio に当たり、「思考」は cogitatio に当たると述べている。vgl. ibid.

[11] Wolfgang Proß, "Meine einzige Absicht ist, etwas mehr Licht über die Physik der Seele zu verbreiten". Johann Georg Sulzer(1720-1779). In: Hellmut Thomke, Martin Bircher und Wolfgang Proß(Hg.), Helvetien und Deutschland. Kulturelle Beziehungen zwischen der Schweiz und Deutschland in der Zeit von 1770-1830. Amsterdam 1994. S.133-148

[12] ibid. S.136

[13] 山下正男「西洋論理学史上における『ポール・ロワイヤル論理学』の意味」、「人文學報」45号（1978)、10-12頁参照

[14] プロスは、心の基本的な力を「知的なもの」と称することには違和感があるとしながらも、その理由について、感覚の偶有的でない性格を問題にしているだけであって、感覚を生じさせる対象の分類を意味するものではないだろう、と推測している。 Proß, ibid. S.136

[15] Vgl. Proß, ibid. S.136; Rainer Godel, „Eine unendliche Menge dunkeler Vorstellungen" Zur Widerständigkeit von Empfindungen und Vorurteilen in der deutschen Spätaufklärung. In: DVjs. 76 Heft4 (2002), S.542-576; hier S.559 文明人であれ、未開人であれ、すべての人間に見出される共通の一般的心性として、ズルツァーは「希望、恐怖、自己愛」を挙げ、ひとことで言えば、それはデカルトが単純な情念と呼んだものだと述べている（V17）。

[16] この相関についてプロスは、「理性と情念を同一化する可能性」と評している。「理性」は観念を比較し推論を行う論理学的営為を指し、「情念」は快・不快の感覚を指すものと思われる。Proß, S.137

[17] ズルツァーは、その意味で、文明人の方が未開人よりも、あらゆる種類の快や不快に対してはるかに感受性が高い、と述べている（V18f.）。

[18]間接的な条件についても、観念の展開を阻まれると心は不愉快に感じ、生き生きと観念が展開できる場合に満足を感じるという風に括られている（V20f.）。

[19] ズルツァーは、直接の満足と間接の満足とを分けたあと、前者について、感覚と心と理知的能力とが道具となる３つの種類の満足があると述べている（V24）。「心の満足は道徳的感情がその起源である」（ibid.）とされていることから、この３つは、理知的満足・感覚的満足・道徳的満足という２章以降の各章で扱われるものを指していることが分かる。

[20] デュルベックは、「補うもの（Supplement)」という言い方が決して想像力を感覚の付録のような低い地位に置くものではなく、補充しさらに拡張していくものだと見ている。vgl. . Gabriele Dürbeck, Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750. Tübingen 1998. S.201

[21] プロスは、このテーゼには、心的機構の分析のみが美の相違を基礎付けられるということが含意されている、とコメントしている。vgl. Proß, ibid. S.138　同じ箇所に関して、デュルベックは、このテーゼのもとにあるのは、美は心の統一的な本性から導かれるという考え方だということを述べ、知識や教養は美の本質や人間精神に対するその作用を変えるものではなかったと付言している。vgl. Dürbeck, ibid. S.200

[22] ズルツァーは、感覚器官と知覚の関係に関して、アリストテレスは真の因果関係があるとし、デカルトは単に誘因にすぎないとし、ライプニッツは予定調和によって導かれるにすぎないとしていることを紹介している（V53）。

[23] プロスは、この結論が、彼が取り上げる医学・生理学の学派においては、決して「一般的」なものではないと書いている。vgl. Proß, S.139

[24] 身体機構を意味する。

[25] Vgl. Dürbeck, ibid. S.139

[26] Vgl. Riedel, ibid. S.411