



Title	啓蒙とセンチメンタリティ-ドイツの教養概念と英・仏からの影響-
Author(s)	木村, 裕之
Citation	大阪大学大学院人間科学研究科紀要. 2008, 34, p. 311-332
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/4518
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

啓蒙とセンチメンタリティ
—ドイツの教養概念と英・仏からの影響—

木 村 裕 之

目 次

1. はじめに
2. イギリスからの影響
3. フランスからの影響
4. 美的教養
5. おわりに

啓蒙とセンチメンタリティ —ドイツの教養概念と英・仏からの影響—

木 村 裕 之

1. はじめに

教養 (Bildung) 概念は、ドイツ独特の概念とされている。たしかに、「教養」は19世紀のドイツ社会を特徴づける概念であった¹⁾。ごく単純化していうならば、教養概念は内面から自発的に自己を形成するという意味である。しかし、そのドイツ独特の概念も成立の過程においてイギリスやフランスの影響なくしては考えることができない。本論は、教養概念とはなにかということよりも、その概念が成立したときの他の概念のコンステレーションと社会構造との関係から教養概念の成立を考察する。

教養は「人格の完成」とも言い換えられる²⁾。「完成」というのは教養概念が成立したときの時間意識を反映していた。18世紀後半はコンドルセに代表されるように、きわめて素朴によりよい社会へと、より完全なものへと進歩していると考えていた。ルソーの『不平等起源論』のような主張もあるが、メルシエがそうであったように彼を支持する者でも進歩を疑っていなかった。ドイツではとくにルソーへの反論が強く進歩を疑ってなかった (Tubach, 1960:146 ff.)。「自己の完全性への直観が、完全性へと向かう自己の進歩の直観に取って代わることができた」 (Luhmann, 1993:133)。「完成」という言葉は完成へのプロセスとその結果という意味をそれほど区別せずに使われていた。教養が意味していたことを具体的に示せば、自己を取り巻く環境との関わり、他の人との交流、その反省的な形式としての手紙や日記など、そのプロセスおよびその反省的形態が自己の形成の証と考えられていた。

「啓蒙 (Aufklärung)、文化 (Kultur)、教養 (Bildung) という言葉は、われわれの言語のなかでは新しいものである。その言葉は書物のなかでしか目にしない。庶民には理解できないものである。」 (Mendelssohn, 1998:3)

これは1784年に『ベルリン月報 (Berlinische Monatsschrift)』に掲載された啓蒙とは何かという論争のメンデルスゾーンの回答である。彼が指摘しているように、教養だけではなく、啓蒙や文化という言葉もその当時としては新しいものであった。それら概念は定着するまで同じ意味で用いられることがあった。とくに、文化と教

養はそれほど区別されずに用いられた。「『啓蒙』という言葉が概念化されたとき、18世紀に啓蒙が次第に実現しつつあった時代の流れを振り返っていた。同じ時期、近代の教養概念が成立したときまなざしはつねに革新的な未来に向かっていた」(Koselleck, 1990:19)とコゼレックは述べている。すなわち、教養は啓蒙時代の思想的な流れのなかで生まれ、未来を孕んだ概念であったことができる。教養概念はドイツの長い19世紀を特徴づける重要な概念となった。

たしかに成立した教養概念はドイツの中で特別な意味を持った。しかし、18世紀後半のドイツの思想的状況および政治社会的状況を考えるならば、教養概念に限ったことではないが、イギリスとフランスとの関係を考慮せずに考察することはできない。本論では、イギリスとフランスとの比較において、ドイツにおける教養概念の成立の前提になる思想史的状況と社会構造の問題を考察する。

むろんこの時期に、イギリスやフランスと違い、ドイツという国は存在していなかった。しかし、ドイツという意識は、「ドイツ人」の側だけでなく、その他の国の人々ももっていた。ヴォルテールの『ルイ十四世の世紀』(1751)では、17世紀についてであるが、フランス、イギリス—17世紀なのでイギリスとスコットランドは分けて記述されている—、そしてドイツ帝国(*L'empire d'Allemagne*)として区別されている。ドイツは当時最強の国で、「連邦都市という六十個の自由市、ほぼ同数の世俗の諸侯、司教と僧院長を合わせ四十人近くの枢機卿、九人中現在四人が王と称している選帝侯、最後に一同を統率する皇帝、これがドイツ帝国と呼ぶ一大集団の構成」(Voltaire, 1832:142=2001:15)だと。こうした「国境」は、当時の文章に非常によく出現する。というのも、当時、国民性(*natal character*)の比較が流行っていたからである。しかし、国民といっても近代の国民国家成立以前のことであり、学問的な記述のために区別された国境ではない。

モンテスキューは、『法の精神』のなかで国民性の違いを他の哲学者と同じように風土(*climat*)から説明しようとした。彼の風土論はある種の普遍主義的な要素を持っている。すなわち、人間の行動のパターンを自然環境が人に与える影響から行動を説明するというのである。したがって、基本となる人間そのものはすべて同じで、生活環境によって性格の違いがあらわれてくるということになる³⁾。この比較の思想は、その本の名声により多くの人に参照された。ヘルダーはモンテスキューを批判し、民族による国民性の固有性とそれに基づく固有の国制があるを主張した(Herder, 1976:99)。

ヒュームは、より冷めた目で国民性について考察している(Hume, 1987:I.XXI)。国民性は、ある程度パターン化することができると認め、その原因を風土などの物理的要因と習慣などの習俗的な要因とに区別する。そこから一般法則を引き出しつつもそれに対する個別の反証も挙げていく。その証明の詳細はともかく、国民性を絶対化するのを批判するとしても比較の準拠としてイギリス、ドイツ、フランス

などの国を準拠点にしている。

18世紀半ばのドイツは、遅らばせながら新聞や本の出版が活発になってきていた。それはドイツ地域の読者層が形成されていることを意味している。国民性は、それが出版され、読まれることでその違いを意識するというポジティブなフィードバックがあった。本論での地域性も当時の人々の思想に準拠している。

2. イギリスからの影響

18世紀後半のドイツはフランスおよびイギリスの思想的影響をかなり受けている。現在まで使われているドイツ語の概念のなかにも18世紀後半に作り出されたものは多い。そのいくつかはその両国の思想を受容する際にドイツ語にされた言葉である。しかし、1758年からドイツでフランス語教師をすることになるE・モヴィヨンはそれより十数年前の1740年に、ドイツはもっぱら英語とフランス語からの翻訳ばかりしていて、しかもその翻訳がひどいと述べていた⁴⁾。とはいえ、その後の優れた翻訳や文学、思想への発展の影響を過小評価することはできない。別の言語の思想を取り入れる際には、翻訳者の能力やそれを紹介する者の能力に大きく依存する。新しい考えを理解可能なものにするために、新しい用語を考え出す必要があったからである。しかし、翻訳はそれだけでなく、翻訳の読み手の知的状況にも依存する。その当時は思想の流れは、圧倒的にイギリス、フランスからドイツへと移動していた。

現在では想像しがたいが、この時期のドイツは、フランス語は少なくとも読むことにかんしてはたいていの著作家ができたが、英語に堪能な著作家は非常に少なかった。したがって、思想の受容に関しては翻訳が非常に重要な要素となった。それは、つまりは、それまであまり慣れていない複雑な考え方や言葉を受け入れることであり、それが理解可能になるように新しい言葉を考え出すか、表現し直さなければならなかった。したがって、批評が非常に重要な意味を持った。思想の受容のプロセスは単線的ではないし、同じ作品の解釈も時期や受け入れる層によって変化した。

18世紀後半のイギリスからドイツへの思想的影響は文学作品とスコットランドの哲学者の思想である。いわゆるスコットランド啓蒙というのは第二次大戦後にできた言葉であり、そもそもイギリスでは啓蒙という言葉自体は19世紀になるまで定着していなかった(Himmelfarb, 2003:11 ff.)。概念の問題はともかく、スコットランドで生じた思想(シヴィック的伝統あるいはシヴィック・ヒューマニズム)、イギリス国教会のリベラルな宗教者に広まった道徳感情に由来する思想がドイツにもたらされた。その思想の前提是自然法則としての直接的な感情と内在的な感覚、道徳感情が人間の心に備わっていることである。その感情が身分や宗教とはかかわ

りなく万人に備わっているというのであれば、封建的制度に対する解放的な力を秘めていたのは明らかだ。

スコットランドはイギリスの周辺地域になるが、ドイツにはその周辺の思想が大きな影響を与えた。スコットランドは 1707 年にイングランドと併合された。制度的にはイギリスの制度に取り込まれたが、スコットランドの人々はイングランドの比較において自分たちのアイデンティティを考察していた。スコットランドの高地で語り継がれてきた『オシアン』が 1760 年に英語に翻訳されると、それがスコットランド人のアイデンティティとみなされるようになった。それはすぐに 76 年にドイツ語に訳された。その自然の美しい描写と抒情的な描写はヘルダー、ゲーテ、シラーなどにとくに疾風怒濤期の雰囲気のなかで読まれた。しかし、多くのドイツ人にとってはイングランドとスコットランドの差異はなく、「イギリス人」でしかなかった。

イギリスの小説の父とされるリチャードソンの受容は少なくとも二つの時期に分けることができる。それをみると、イギリスおよびフランスからの文学と思想のドイツにおける受容のあり方をおおよそ示すことができる。

「リチャードソンがすべての高名な文学批評家たち（グラート、ヴィーラント、レッシング）に賞賛された第一の時期は、ゾフィー・ラロッシュの『シュテルンハイム嬢物語』（1771 年）でその頂点に達する。そしてリチャードソンを継承したこの小説もまた、全文学界から、啓蒙主義者からも疾風怒濤期の若い世代からも、熱狂的に賞賛されたのだった。『ウェルテル』とともに始まる第二期には、「高尚な」文学と娯楽の分離はすでに明白になっていた。疾風怒濤期の文学が感傷主義的な生命感情を過激化してこれを乗り越えてしまい、疾風怒濤期の代表者たち（ヘルダーやゲーテ）がリチャードソンにはむしろ距離を置いているのに対して、1774 年〔『ウェルテル』の出版された年（引用者）〕以来ますます数を増してきた感傷主義的教育小説は 18 世紀最後の十年に飛躍的に増加し、『高尚な』文学よりもむしろ娯楽文学に向かい一つある小説の主たるジャンルの一つとなったのである。」（Grenz, 1981=2004:183-4）

これはセンチメンタリティの受容のされ方によってリチャードソンの受容をふたつの時期に分けている。そのふたつは啓蒙主義と疾風怒濤で分けることができる。センチメンタリティの二期目の受容はフランス経由での影響がかなり大きかった。

リチャードソンの『パメラ』、『クラリッサ』は書簡体で書かれた小説である。その特徴は、どこか遠くの英雄伝などとは違い、ごく身近の出来事で読者にも起こりうる出来事として描かれている点、また、手紙を書く「私」の主観的な感情や小冊を通して手紙であるから親密な関係になる人に向けて書かれる点である。そのことは、通常の政治的な空間や社交的な空間から切り離された私的で親密な空間を作り出す。『クラリッサ』のように男性に誘惑され陵辱を受けた女性が書く道徳的な感

情の反省の手紙が読み手の省察を引き出すように、単に親密な領域で可能になる恋愛の心理描写だけではなく、道徳的文学としても受容された。

その影響はドイツの啓蒙主義の文学作品にもあらわれる。グラートの『スウェーデンの G 伯爵夫人の生涯』では、夫人が夫が死んだと思い別の男性と結婚してしまう。だが、第一の夫が突然、夫人の前にあらわれる。そのとき迷いもなく、恋愛感情より理性や経済的合理性が優先され、夫人は初めの夫は戻される。グラートの小説は読み手に有用性と徳を教育しようとする。理性と感情を調和しようとしたレッシングは、むしろ読者に判断を委ねようとした (Grimm, 1992:208)。レッシングの劇作にはつねに身分違いの恋愛の中での社会的葛藤が描かれる。

リチャードソン受容の二期目において、センチメンタリティ概念の感情的な側面のみ強調されるようになる。レッシングは啓蒙的な意図でローレンス・スターの『センチメンタル・ジャーニー』の翻訳をボーデ (Bode) に勧めている。当時の小説の翻訳は、現在なされているようなオリジナルの文献を文字通り翻訳するとはかぎらずに、むしろ登場人物の名前をドイツ風にしたり、登場人物や設定を若干変更したり、長さを縮めたりといった方法で、ドイツの読者が理解しやすいように翻訳をしていた。レッシングがボーデに勧めたのは、現在のような文字通りの翻訳であった。しかし、ドイツの読者に読みやすくするために心理的な考察を感情的な言葉で表現した⁵⁾。ヘルダーは 1768 年 11 月 22 日付けのハーマン宛の手紙でスター説教集のドイツ語訳について、翻訳だとむら気、あれこれと無造作に想念を並べ立てる様子、夢見がちに心情を吐露する様子が失われると嘆いている (Herder, 1977:115)。これはスターの文体を適切に表現している。ゲーテ自身も後になって気がつくように、翻訳を読んだドイツ人はスターのセンチメンタリティに対するアイロニカルな側面が理解できなかった。むしろその翻訳は敬虔主義の土壤の上で解釈され、ちょうど疾風怒濤期とかさなったことでより感情的な側面が強調されて受容された。

『クラリッサ』の翻訳は主人公の名前もドイツ風にアルベルティネとなり、舞台もドイツになる。オリジナルは大部であるが、それをドイツ語版は半分以下にして、40 年後の 1778-9 年にブルジョワ家庭の少女向けの道徳的・教訓的な文学として出版された。これはイギリスのセンチメンタリティの概念がフランス経由でドイツに入ってきた影響も見逃せない。つまりルソー経由である。感傷主義的教育小説は 18 世紀の終わりに娯楽小説へと向かっていく⁶⁾。

18 世紀後半にスコットランド啓蒙の多くの翻訳が出された。これまでそれほど注目されてこなかったが、いわゆるスコットランド啓蒙はドイツの著作家たちに多大な影響を与えており、そのいくつかを挙げてみよう。ハチソンの『道徳哲学大系』がレッシングによって 1756 年に翻訳、アダム・スミスの『道徳感情論』は 1770 年に（これはフランス語版が 64 年に出版されており、それが英語版よりも知られていた）、『諸国民の富』がガルヴェによって 1794-6 年に、ファーガスンの『市民社

会史論』がユンガーによって 1768 年に、『道徳哲学綱要』がガルヴェにより 1772 年に出版された。その他、ヒューム、リード、ジェラード等々、美学と哲学、市民社会に関する文献が多数英語からドイツ語に翻訳された。

スコットランド啓蒙、なかでもアダム・ファーガスンのドイツでの受容は、教養という概念の形成というだけではなく、ある著作や概念を翻訳し、受容するときの準拠点となる社会の状況を示すよい例でもある。ファーガスンは、1723 年に生まれ、スコットランドのなかでもハイランドといわれる地域の出身であり、ゲール語を母国語とした。スコットランドは 1707 年にイングランドと統合したが、スコットランドの中でも北と南では統合の進展に差があった。彼は牧師としての教育を受け、ゲール語が話せることから早々にハイランド出身の兵士からなる軍隊付きの牧師に任命され、大陸ヨーロッパを回った。その後、紆余曲折はあるが、エдинバラ大学の教授になった。彼は、スコットランドの独立を目指すジャコバイトの運動に反対し、以前のような奴隸状態から抜け出し、イギリスの制度のなかでの市民的自由を享受することを主張した。その一方でアメリカの独立に反対していた。彼の本は、イギリスだけではなく、ヨーロッパに普及し、とくにドイツとロシアで翻訳され、広く読まれた。彼の本は、アダム・スミスの『諸国民の富』が出版されるのと入れ替えにあまり読まれなくなってしまった。それはシヴィック的伝統の終焉を示していたからである。だが、ドイツでは、ヘーゲルやマルクスが彼に言及しているだけでなく、社会学の中でファーガスンの本は読まれつづけた。シラーが博士論文執筆時に最も影響を受けたのも、ファーガスンであった。ただし、ドイツ語に翻訳されたファーガスンであるが。

当時のスコットランドの思想についてローバートソンは「シヴィック的伝統」(Robertson, 1983=1990:228-9) と呼び、簡潔に説明する。まず、その政治的共同体を制度の面で見れば、その必要条件として「立法権力、行政権力、司法権力を市民に開かれている諸議会と諸官職に分配している正規の国制、および共同体の防衛にすべてをまきこむ軍事力」からなる。そして「共同体の防衛に参加する機会こそが政治的自由を可能にする」のだという。その反対は「国制のない専制と無政府状態で、防衛を傭兵に頼っている」状態で、人民は隸属状態になる。さらに、道徳的条件と物質的条件を満たさなければならないという。道徳的には、「市民は共同の統治と防衛に積極的に参加する公共的な精神あるいは徳を持たなければならない。そうしてのみ市民は、その共同体の諸制度が可能にしている政治的自由を実現することができる」。徳の実行は物質的側面に依存しているという。「経済的次元では市民たちは独立ないし自律的であるべきである」。「しかし、必要にせまられてであれ、市民が公共の道徳よりも私的・物質的利益を公共道徳よりも優先させることになったら……政治的共同体は腐敗の危機にさらされるだろう」。「参加するという市民の道徳責任を解体することによって、それは制度の否定に、また、その結果生

する政治的自由の喪失につながる」。

このように市民の徳は、政治的な制度の中で活動的に政治的共同体に参加することが基本にあった。徳と腐敗はセットで考えられており、両者は隣り合わせで考えられていた。そして狩獵から牧畜、農耕そして商業へと進歩すると考えていた。ファーガスンも人類の歴史を未開から完成に至る進歩と考えている。しかし、文明国においても野蛮な国の脅威にさらされたり、市民の墮落により危機に陥ることがあるという。

スコットランド啓蒙の基本的な概念は、ドイツ語に翻訳されるときに、準拠する社会構造の違いによって大きく変容する。“civil society”という英語は“Bürgerliche Gesellschaft”というドイツ語に訳されるが、その訳語が定着してきたのが18世紀後半であった。しかもその意味も1800年ごろに変化する。これはもともと“societas civilis”というラテン語で都市国家の自由人による政治的な連合、政治社会という意味であった。1807年のカンペのドイツ語辞典にはBürgerは「都市に住む住人」、それから「第三の身分の成員」、最後に「国民（Staatsbürger）」と説明されていた。ファーガスンの“citizen”は“Bürger”と訳されたが、“Bürger”にはドイツ語の“bürgerliche Gesellschaft”と同様に政府や司法などの政治的参加という含みはなかった。むしろ臣民という意味で理解された。カントにおいても統治するものと、統治されるものという区別で社会をみていた。ドイツでは法律的な伝統から市民や市民社会を理解していて、「市民（citizen）」と「臣民（subject）」とを区別できなかつた（Oz-Slzberger, 1995:145）。ファーガスンが用いるcivilの概念はあくまで政治的な概念、政府を正当化するものであった。ファーガスンにあっては“civil”は“rude”（未開状態）と対比され、政府をつくり、統治する社会が市民社会なのである。しかしファーガスンの『道徳哲学綱要（Institutes of Moral Philosophy）』を訳したガルヴェは“civil society”をつねに“bürgerliche Gesellschaften”と複数形で使っていった（Oz-Slzberger, 1995:213）。つまり彼にとっては“society”は具体的なサークル以外のものではなかった。

また、ファーガスンによって“civil”は“civilized”や“civilization”と派生して使われた。たとえば、“civilized and commercial nation”という具合に使われ、それは“commerce”や“politeness”、“refinement”とが“civil”という意味に引っかけられて、文明社会の特徴としてそれぞれ近似的な意味で使われた。彼は“politeness”、“polished”、“civility”、“manners”などという言葉を、未開な状態から進歩し文明化した「市民社会」との関連の中で、『市民社会史論（An Essay on the History of Civil Society）』（1767年出版）において独特のニュアンスで使った。『市民社会史論』のドイツ語への翻訳はウンガーによって1768年に出版された。微妙なニュアンスのファーガスンの用語をそのままドイツ語に訳すのは不可能に近い。ウンガーもガルヴェと同様に、ファーガスンが市民社会の特徴を示すために用いた概念が国家を示す言葉とへ代わってしまっている（Oz-Slzberger, 1995:149-153）。ガルヴェは、“public spirit”を

“Vaterlandsliebe”と訳した。Vaterlandsliebeと訳してしまうと、政治的な参加の概念は抜け落ちてしまう。

また、読み手に理解しやすくするために当時の読者層の中心である敬虔主義の用語でファーガスンの用語が訳された。すなわち、ファーガスンの政治的活動主義的で、マッチョな言葉が、敬虔主義的な言語へと翻訳された。敬虔主義は精神性を重視し、内面の探求による宗教的救済を追求していた。たとえば、“mind”は“Seele”と訳された。もともとそれほど感情を高めるようなものでなくてもドイツ語にしたら敬虔主義的な響きを持つてしまうものもあった。また、政治的な活動主義的な用語が敬虔主義的な内面性を強調する翻訳になっていた。公共的な精神を形作る個人の“pursuit”という概念が敬虔主義の“Streben”という言葉で訳されることで、ファーガスンが市民社会の—腐敗と隣り合わせである—完成（perfection）と言っていたことが、個人の内面の精神的な完成（Vollkommenheit）として理解された。ファーガスンの翻訳においてはシヴィック的伝統の重要な要素が抜け落ちた。

3. フランスからの影響

ヴォルテール、ダランベール、ディドロらだけでなく、フランスの著作家が書いたものはよく読まれていた。しかし、ドイツで何かと反応を引き起こしたのはジュネーヴ市民であるルソーの思想であった。またヨーロッパ中で読まれたモンtesキーの『法の精神』はドイツで特徴的な受容のされ方をした。

モンtesキーは『ペルシア人の手紙』(1721) や『クニドスの神殿』(1724) の著作でヨーロッパ中で有名であり、ドイツにおいても例外ではなかった。しかし翻訳されたのは遅く、『ペルシア人の手紙』は1759年、『クニドスの神殿』は1750年(1782年までに4回訳された)であった。それに対して1748年にフランスで出版された『法の精神』がケストナー (Kästner) によってドイツ語に訳されたのは、1753年であった⁷⁾。フランス語の「エスプリ」を「ガイスト」と訳しても理解されないだろうということで『法についてあるいは法が各々の統治体制、習俗、地域、宗教、行動等に対して有するとされる関係についての、モンtesキー氏の著作』とした。1782年にシュライター (Schreiter) とハウスヴァルト (Hauswald) が二度目に翻訳したときは「ガイスト」という言葉を躊躇なく使った。多くの人は翻訳で読んだようであるが、モンtesキーを通してドイツの政治の歴史を考察した。

モンtesキー自身はイギリスの政治制度を考察しながら『法の精神』を書いたのであるが——ファーガスンはそれに準拠しながら『市民社会史』を書いていたのである——、同じ本であってもそれを読む側の政治社会状況はフランスとドイツでは大きく違っていた。ドイツ人は「ドイツ」をまだドイツ帝国を考えていたし、それは数百の領邦に分かれていた。依然として等族を中心とした支配・制度が残って

いた。したがって、ドイツの著作家たちにとって『法の精神』の政治体制についてはリアリティが感じられなかった。それゆえ、ドイツの著作家からは歴史的な事実の間違いなどを指摘する批判が多く出た。

それとは別に先に見た風土論に準拠して、国制に関する議論についてモンテスキューの議論はドイツには合わないという議論が出た。すなわち、ドイツにはドイツの風土にあった国制が必要というのである。国民性の違いは宗教や教育の結果であるという反論もなくはなかった。だが、むしろ『法の精神』の「精神」が「国民精神 (Nationalgeist)」、「民族精神 (Volksgeist)」といった使われ方をし始め、歴史的形成体の特徴を模索することになった (Vierhaus, 1987:17ff.)。J·J·モーザー (Moser) は「各国はみずからに固有の統治形式を有する」からその国制によって統治されなければならないとした。ピュッター (J.St. Pütter) は 1777 年に皇帝と帝国等族、領邦君主と領邦等族との関係が原則的にイングランドの王と議会の関係に当たると主張し、ドイツもドイツ的な権力の制限・分権があるとした (Vierhaus, 1987:24)。モンテスキューの『法の精神』は現存の国制を「ドイツ的」国制として正当化する解釈のために使われた。

それに対して、ルソーの影響はドイツでは市民層・有識層に受け入れられ、結果としてその思想は体制を変革しようとするような力をもった。フランスにはもともと *sensibilité* の概念は存在していたが、イギリスの文学作品及び哲学の影響によってそれまでとは違う意味で使われるようになった。1745 年にディドロによってシャフツベリーの著作が *Essai sur le mérité et la vertu* として訳され、イギリス的なセンチメンタリティ概念がフランスで知られるようになった。また、ディドロは「『クラリッサ』の最後で私は長年一緒にいた親しい友人たちと別れなければならない気持ちになり、病気だったのかとか、友達か身近な人を亡くしたのか等と人に聞かれるほどだった」 (Grenz, 1981=2004:203) というようにイギリスの文学作品に影響を受けていた。フランスでは、センチメンタリティ概念は、アンチ絶対王制貴族や市民層に受け入れた。なかでも『新エロイーズ』は小説という形態ゆえに反響が大きかった。

『新エロイーズ』は、貴族の娘ジュリと市民層出身の家庭教師サン・プルーとが恋に落ちるが、身分の違いから結婚できず、ジュリは父親が決めた相手ヴォルマーと結婚し、その後その三人は美しい友情関係を結ぶという、書簡の往復という形式で書かれた小説である。設定は自然豊かな田舎で、日常生活の親密な関係おいての交流を、徳を損なうことなく描いている。そこにはフランス宮廷生活やサロンに対する洗練された文明的生活に対するルソーの批判がある。登場人物は『クラリッサ』を模範にしているが、リチャードソンとは違い悪意を必要とはしないで感性的な人間の交流を展開した (Jauß, 1997:597)。

『不平等起源論』では、ルソーは人間が理性を持つ前に、自己保存と、他者が苦

しむのを嫌う感性を持つといっていた。その二つの原理にそった自然な生活をしていた人間が社会を構成することでそれまでとは違った性質を要求される。感性 (sensibilité) は、失われた自然状態を回復するための要素にもなる。失われた自然を回復するルソーのプログラムは、社会から切り離されたところでの教育 (『エミール』)、支配のない国家の形成 (『社会契約論』)、感性的な人々の小さなサークル内で純粹な人間的関係 – とはいっても男女の差異は明瞭に存在したのだが – の交流 (『新エロイーズ』) であった。経済活動から独立した親密圏は社会的強制から抑圧されている自然を解放する力を持つ⁸⁾。

ドイツで『エミール』は、ルソーの意図とは違い、ペスタロッチやカンペのように初等学校教育の中で受け入れられた。啓蒙主義者が現実社会での有用性を身につけることを『エミール』から学ぶ一方で、別のルートでは『新エロイーズ』と『エミール』がひとつになって受容された。

『新エロイーズ』は出版されたその年にすぐにドイツ語に翻訳された。その作品の評価のあり方はドイツとフランスで分かれた。「フランスでの受容は広い公衆からの賞賛と公的な批評による拒否に分裂したが、それに対してドイツでは第一部か第二部かのどちらを評価するかに分かれた」 (Jauß, 1997:612)。第一部を評価したのは、ヘルダー、ヴィーラント、ユストゥス・メーザー、ジャコビ、ハーマンなどで、感情の礼賛、身分制的な專制に対する反乱など、いわば解放の契機と捉えた。第二部を評価したのは、メンデルスゾーン、レッシング、ニコライなどの啓蒙主義者で、ヴォルマーの改心、田舎での生活や新しい家族のあり方が示されたことを評価した。いずれにしてもドイツでは好意的な評価を得ていた。

ゲーテは『新エロイーズ』を読んだ者に向けて『ウェルテル』を書いた。しかし、その二つの作品のあいだには断然があった。『新エロイーズ』では理性と感情のバランスは維持されていた。『ウェルテル』は結末にしても、小説のスタイルからしてもセンチメンタリティが強調された。

ウェルテルの手紙がモノローグであることから『新エロイーズ』のような相手からの道徳的コメントがなくなり、道徳的判断は読み手に委ねられる。その意味では自立した個人を読者として前提にして書いていたのである。『ウェルテル』に対する反応は、ドイツでの『新エロイーズ』の評価の違いを反映して、啓蒙主義者とロマン主義者とで正反対であった。『ウェルテル』は熱狂をもって受け入れられた。しかし、宗教者はいうまでもなく、啓蒙主義者もその小説に対する道徳的な影響に対して批判を向けていた。ニコライは『ウェルテル』のパロディでウェルテルは本当は死んでなかつたとまで書いた。

手紙小説の形式が、手紙のやりとりからモノローグになったことにより、個性 (Individualität) の新たな経験の可能性が生じる。すなわち全体性を失った、感じやすいウェルテルが、自分が背を向けている外的な世界を彼の内的な世界において

自分自身の形式で再発見するのである。ルソーは自然に帰ることで社会との距離を取っていたが、ゲーテの場合は自分の感情の内面性に退行することで社会から距離を取り、批判的な態度を獲得する。ゲーテにおいて自然は無制限によい性質ということはできない⁹⁾。ルソーにおいては自然と社会、人間と市民の分裂が問題となっており、労働そのものは肯定的に扱われていた。しかし、ゲーテにおいては分業からくる自己疎外、そして社会の歯車になっていく労働に対しても距離を取った。

また、アルベルトは理性的な男性の象徴として描かれている。当時の流行語で言えば“Gelassenheit”である。その背後には、「経済的な合理性」がある。「アルベルトの有用性と理性性は同時に政治的な制約と絶対主義国家の支配構造への順応にもとづいている」(Mog, 1976:128-9)。そのことは、有用性を身につける啓蒙主義の教育についてもいえる。むしろ、啓蒙主義者に批判された、感情的な新人文主義的な教養が、人間の完全性を唱えることで「個人」の誕生に寄与した。『ウェルテル』の中では、感情の側面が強調されただけで、完全な人間については描かれず、フランス革命後に書かれた『ヴィルヘルム・マイスター』において調和的な人格形が描かれた。

『ウェルテル』は、シラーの『群盗』とともに疾風怒濤の運動の中で旧い規範に対する反発を引き起こした。その一方で、グレンツが指摘していたようにセンチメンタリティを通俗化することにも一役買うことになった。しかし、教養概念は、1790年代に疾風怒濤期の社会に対する批判的な態度とも通俗的なセンチメンタルな小説とも距離を取る。そして、むしろ調和がキーワードとなって、肯定的に人格の形成が描かれることになる。

4. 美的教養

シラーの文学理論は、極めて反省的である。ゲーテが客観的な手法を取ったのに対し、シラーはカント哲学の影響を受け、完全に主観的であった。シラーにあつては、道徳と感性はスコットランド啓蒙やルソーのように直接的なものではなく、反省的なものになる。シラーはそのことを「素朴文学と情感文学について」で歴史哲学として記述した。シラーの文学理論は、「モダン」を極めて反省的に捉えたものである。彼のいうモダンとはキリスト教世界の誕生以降であり、古代との断絶(Entzweiung)、すなわち、自然で完全な世界からの断絶を反省的に捉えたものである。それはフランス革命以前のドイツの文学からの転換点になっているとともに、フランスの「新旧論争への回答」(ヤウス) になっている。ここでは、時代意識と感性の関係から教養概念を考察する。

また、この節の後半ではシラーの美的教養の歴史哲学とその社会との関係を考察する。1784年マンハイムでおこなった演劇についての講演で既に表明されている

ように、シラーは芸術による社会の融和を図ろうとしていた (Schiller, 1784)。宗教はもはや大きな問題を解決することができなくなつたし、法律は禁止するだけで社会の融和の障害にもなつた。それに対し、演劇は、裁判権が及ばない領域での悪徳を舞台の上で罰し、舞台から徳を説くことができる。そして現実の国家を舞台という法廷で裁こうという企ても持つていた。それはフランス革命以前のゲーテと共通する試みであった。しかし、1790 年代になると彼の主要な関心は教養の問題へと変わつてくる。

1795 年から 96 年にかけてシラーの「素朴文学と情感文学について」が雑誌に発表された。ヴァンケルマンやヘルダーは生物学的な成長の比喩 - 弁証法ではなく - として歴史を捉えていたのであるが、シラーは文学のあり方から歴史を体系化して捉え、古代を独立したものではなく、近代との比較において考察している (Szondi, 1978:63- 4)。彼は、古代芸術と近代芸術の断絶を明確に示し、もはや古代には戻れない近代において完全性という目標に至る道筋を示そうとした。

シラーは「素朴文学と情感文学について」の中で素朴な (naiv) と情感的 (sentimentalisch) という概念を使って古代文学と近代文学の違いを記述した。シラーは、素朴を人間以外の自然と子どもや田舎の人、未開人で、「感覚的に快いわけでも、知性や趣味を満足させるわけでもなく、単にそれが自然であるというためだけに、一種の愛と感動的な尊敬を捧げるときがあるもの」であるといい、「自然が人工 (Kunst) と対照をなし、しかも人工を恥じ入らせることが必要である。第二の条件が第一の条件に付け加わるや否や、自然は素朴なものとなる」 (Schiller, 1800:3-4 = 1993:227-8) と説明している。

正確には人が自然を認識してしまうとそれは素朴ではなくなる。自然は自律的な存在、不変の法則に従うものであるが、人が自然に関心を持つとその表象が必要になる。自然に対して持つ感情は、理念によって媒介されるもので、直接の観察によつてもたらされるのではない。だからシラーは自然に対するそのような心地よさは感覚的なものではなく、道徳的なものであるという。固有の法則、内的な必然性など、自然そのものではなくそこに表される理念を好むのである。すでにこの時点で直接的な自然からの断絶を見て取ることができるが、シラーはさらに「そのような存在は、我々がかつてあったところのものであり、またふたたびなるべきところのものである。我々はかつてそれらと同じように自然であった。そして我々の育成 (Kultur) が理性と自由の道を通つて、再び我々を自然へと連れ戻すべきなのである」 (Schiller, 1800:7 = 1993:229) という。ここで育成 (Kultur) という言葉が使われているが、まだ教養という概念がまだ定着する以前だったのでそれほど用法が定まらず、育成という言葉も教養と同じ意味で使われた¹⁰⁾。ここで重要なのはその文字通りに自然に戻ることを述べているのではないことである。この時期のシラーは、カントの影響下にあり、彼の歴史哲学はカントに依拠している。

「詩人は自然であるか、あるいは自然を求める、と私は言った。前者は素朴詩人となり、後者は情感詩人となる」(Schiller, 1800:57=1993:258)。そして、素朴詩人と情感詩人はそれぞれ古代と近代の詩人に対応している。「古代詩人は自然によって、感性的眞実によって生き生きとした現在によって我々を感動させ、近代の詩人は理念によって我々を感動させる」(Schiller, 1800:62=1993:260)。素朴詩人は、自然を模倣するだけである。「素朴詩人は単純な本性 (Natur) と感覚に従い、現実の模倣ということに自己を限定している」(Schiller, 1800:69=1993:264)。

それに対して情感詩人は合理的な道を歩む。「情感詩人は、対象が彼に与える印象について反省する (reflektieren)。そして彼自身と我々を巻き込む感動は、もっぱらこの反省にもとづいている。ここでは対象は理念に関係づけられており、彼の詩人としての力は、もっぱらこの関係にもとづいているのである。それゆえ情感詩人はいつも相争う観念と感情、つまり、限界を与えるものとしての現実と無限なるものとしての彼の理念を相手にしていることになる」(Schiller, 1800:69-70=1993:264)。その二つの扱い方によって文学のあり方 (風刺文学、哀歌文学、牧歌) が変わってくる。いずれにしても近代の詩人は感じたものを反省によって人為的に理念へと向ける。

すでに近代人の感覚からすれば、素朴詩人と情感詩人の違いは、文学の制作方法の違いと感じられなくもない。実際、シラー自身も近代にも純粋ではないけれど素朴な文学があるし、古代にも情感文学がないわけでもないと述べている。しかし彼は近代と古代の断絶をみている。

「ただの自然児だったとき、我々は幸福であり、また完全であった。我々は自由になって、そしてこの二つのものを失ってしまった。……君を運んでくれた梯子を取りされられて、君はもう自由な意識と意志で法則を捉えるか、あるいは救われようもなく底なしの淵に沈むか以外に取るべき道はない (傍点は引用者)」(Schiller, 1800:37-40=1993:246-47)。

一度失われた自然はもはやものものにはならない。したがって、ルソーのように「自然に帰れ！」ということはできない。そうではなく、理性と自由をもって自然の理念に向かう。それがシラーのいう教養 (Kultur) の問題になる。しかし、それが自然に帰れとどのように違うのだろうか。その論文に挿入された学者向けの注の中 (Schiller, 1800:145-6=1993:309) を、シラーの主張に合わせて単純に表記すると、第一に素朴なものがあり、その反対の情感的なものが第二に来る。そして第三のものとして理想的なものになる。これはカントの『純粋理性批判』の§11の注2にもとづいている。これにはシラーの Nationalausgabe 版の注釈にあるような反論もあるが、W・ファンボルト宛のシラーの手紙にあるように、シラーの全体の論旨からみてもこの解釈は妥当である (Szondi, 1978:98 ff.)。

シラーのこの注の重要性は、もうひとつ他にある。カントはカテゴリー表の説明

の中で形式的に説明して、それ以上発展させなかつたわけであるが、シラーはカントのその図式を歴史に当てはめたのである。歴史の区分を三つの区分に分けたのはシラーが初めではない。フィオーレ (Joachim von Fiore) が既に述べていたのであるが、彼の区分について『人間の美的教育について』でシラーは触れている。シラーによる文学のあり方の解釈において、弁証法的に展開する体系的な歴史哲学の基礎が与えられた。シラーにおいてはもはや戻れない完全な過去から断絶した現在から、完全な未来へと至る積極的な歴史プログラムを描くことが可能になった。シラーは彼のプログラムのなかで人格の形成と道徳的国家の形成と結びつけて語る。

学生時代にシラーは、ファーガスンの著作に強く影響を受けた。シラーは、レッシングやメンデルスゾーンなどのように原文を英語で読むほどに英語に通じていなかつた。シラーは、ファーガスンの著作を翻訳したウンガーやガルヴェを通してファーガスンの思想を取り入れたのである。とくにガルヴェの翻訳には彼が解説として付けた注釈が全体の約三分の一にもなつていて。ドイツのファーガスン読者はその解釈に多大な影響を受けた。「ガルヴェによるファーガスンの誤った解釈を通じて、シラーは人間の完成という理想を導き出した」(Oz-Saltzberger, 1995:282)。博士論文の執筆時のシラーに印象を与えたのは、ファーガスンの意志の法則 (Ferguson, 1994:90ff.=2000:79ff.) である。ファーガスンの意志の法則のひとつは自己保存の法則。二つ目は社会の法則、すなわち社会を営むのも共通の幸福 (common weal) を追究するのも自然である。最後に欠陥を避け、excellence などを欲することである。ファーガスンは人間の活動のこと、すなわち、市民的な徳について語っていた。しかし、ガルヴェの翻訳では excellence が Vollkommenheit (完全性) となり、せいぜい「改善する」ということが「完全性」の理想に代わつてしまつた。シラーの合格しなかつた博士論文「生理学の哲学 (Die Philosophie der Physiologie)」のなかにおいて、最後の二つの法則の区別がなくなり、単純に人格の完成を目指すことに関心が向けられていた (Oz-Saltzberger, 1995:285-8)。これはガルヴェによるファーガスンの解説的な翻訳に大きく依拠していたことによる。結論として言えば、三番目の法則の社会的参加や制度に関わるもののがシラーにおいてはすっかり抜け落ち、人格が完成するときに幸福になるというように「完成」の意味が変わって、政治的要素が抜け落ちてしまった (Oz-Saltzberger, 1995:290-1)。こうした「完成」理解は『人間の美的教育についての書簡』にも色濃く反映されている。

『人間の美的教育について』の中でシラーはこのように言う。「人間がまさに、単なる自然が人間であるのは、単なる自然がつくってくれたままのところでとどまらずに、自然が人間について予想した歩みを理性によってたどり直し、必然の所産をみずから自由な選択の所産につくりかえ、自然的 (physisch) 必然性を道徳的必然性に高めるところにあるのです。」(Schiller, 1995:8=1993: 90)

そして、芸術は精神の必要性から為すべきことを見出す。このようにシラーの美

的教養のプログラムは語られる。人間は感覚的まどろみから目覚めると、「自分が国家のなかにいることを見出します」(Schiller, 1995:8=1993:91) とシラーは言う。民族 (Volk) を人間の比喩で表現しているのであるが、その国家の状態を自然国家から道徳国家に変えなければならないという。これはファーガスンとの対比でみればシラーの特徴が明瞭になって来るであろう。ファーガスンはモンテスキューを引用して、「人間は社会の中で生まれ、そこで成長する」(Ferguson 1966:16) という。ファーガスンは、市民社会のなかでの交流—むしろ競争といった方が適切かもしれないが—において人間を考察しなければならないという。スコットランドの思想家は国家という言葉はあまり使わず、むしろ nation, people, country といった言葉か commonwealth や community, polity といった言葉を使った。そのような言葉は以前にみたようにそこで社会に参加し活動する市民という意味が含まれていた。しかし、ドイツ語に翻訳されるときに多くは「国家」という言葉に置き換えられた (Oz-Saltzberger, 1995:44-6)。また、シラーにおいては、近代の分裂は「内なる人間の分裂」(Schiller, 1995:27=1993:112)、理性と感性の分裂であり、感性の側から、すなわち、美的教育によってそれを調和し、幸福で完全な人間を形成することによって、道徳的国家に至る。道徳的国家になることによって、法律によって人格が形式的に扱われることがなくなり、外からの圧力から解放されるとシラーは考えていた。これは、分業社会において熟練により工場生産物がより完全になる一方で社会連帯が解体し、個人が孤立化するというファーガスンの評価とも対照的である (Ferguson, 1966:218)。また、シラーは現存の国家を肯定しているわけではないが、国家の具体的な制度を示していないために¹¹⁾、結果として単に現存する国家を肯定するということになってしまふ。このようにシラーが人間形成を語る場合にはスコットランド啓蒙でいわれるような活動的で政治的な市民社会の要素がなくなり、さらにゲーテの『ヴィルヘルム・マイスター』にはあった社交性もほとんど見られなくなっている。結局、残るのは、自由な意志によって人格を形成する個人と道徳的国家である。

5. おわりに

W・フンボルトはフランス革命が起こったときに彼の家庭教師をしていたカンペとともにフランス革命見物に行った。フンボルトは、検閲もあるので公表を見送ったものもあるが、フランスで書いたいくつかのエッセイを雑誌に公表した。1792年にベルリン月報に寄稿した原稿の中で国家と市民の安全について書いた (Humboldt, 1850:VI)。彼は、文化的な段階へ達した人類は、個人の人格形成によってのみより高みに上ることができるという。国家が法律で圧力をかけて人々を強制するのではなく、教育によって自律的な個人に成長することが重要であるとした。

しかもそのとき彼は公教育をあまり肯定的に見ていなかった。というのも、公教育は、国家の必要とする紋切り型の「市民（Bürger）」しか生み出さないからである。フンボルトが必要だとしたのは、多面から自己を形成する「人間（Mensch）」であり、個人であった。その意味では国家も必要ないとまでいいたが、すべての人がそのように自己形成することは不可能なので、公教育が必要であり、ないよりはよいとしていた。しかし、公教育によって慣習（Sitte）を変えることは国家の影響の範囲外であると考えた。むしろ国家は内部の安全をもたらすことで、個人が自由に発達できる環境をつくることが重要だと考えた。

この論考で彼は、市民よりも形成ではなく、教養ある人間が形成されることで国内の安全が保たれると考えた。皮肉なことに、彼は約20年後に宗務公教育庁の長官になって、教育に関わることになる。彼のこの考えが、シラーが考えた美的教養から道徳的な国家を作るという、いわゆる下からの、個人から国家を作るということといかに親和的であるか見て取ることができる。イギリスとフランスからの思想は、それを受け入れる準拠点となる偶然的な知的、社会的状況により解釈された。著作の解釈は読まれる側に準拠した期待地平のなかで行われる。教養概念が成立するときにはすでに「ドイツ的」絶対主義的国家を肯定する点を理論的に内包していた。教養はむしろ文芸的な公共圏で中心的な役割を演じたのである。

注

参考文献で翻訳のあるものは、翻訳を参考にした。引用した部分も適時文脈にあわせて翻訳を修正した。

- 1) しかし、その概念は日本でも受容されたし、わずかな時期ではあるがイギリスでも使われたし、最近では北欧でも注目されている。日本については渡辺（1999）、最近の北欧については Løvlie（2002）を参照。イギリスでは *culture* という言葉でかなり教養と同じように使われた。
- 2) *Gebildeten* という言葉は18世紀の半ば頃から使われ始めたが、それ以前から使われていた *der Gelehrten* という言葉とそれほど明確に区別して使われていたわけではない。Gelehrten は広い意味で著作家（Schriftsteller）と考えられていた。その概念についてはフィアハウスが詳細に示している。Vierhaus（1987:1658-9）を参照。本論文では、そのような人々を著作家と呼ぶ。
- 3) その一方で、肌の色の区別は本質的なものとして黒人奴隸を容認している（『法の精神』15編5章）。
- 4) E. Mauvillon, *Lettres Françaises et Germanique*, London 1740.引用は Michelsen（1972:51）を参照。ファーガスンは1754年にライプツィッヒのモヴィジョンのところ滞在した。
- 5) ミヒヤエルゼンが、原文とドイツ語訳を対比して詳細に例証している。“good

“nature”が“Gutherzigkeit”、“spirits”が“Herz”、“weak”が“weichherzig”、“it struck me”が“fiel es mir aufs Herz”、“sprightliness”が“seelenvolles Gesichte”、“look of kindness”が“Blick der Liebe”、“pleasurable anecdote”が“eine zärtliche Anekdote”、“fair spirit”が“schöne Seele”、“better principle”が“bessere Empfindung”へと翻訳される。(Michelsen1972:68 ff.)

- 6) Grenz (1981) を参照。
- 7) モンテスキューの翻訳に関しては、Vierhaus (1987:12ff.) を参照。なお、フィアハウスのモンテスキューに関する論文「18世紀のドイツにおけるモンテスキューの影響」のみ『伝統社会と近代国家』成瀬治編訳、1982年、岩波書店に掲載されている。
- 8) 私的領域については Habermas (1996:112=1994:69) を参照。
- 9) 『ウェルテル』で「歯車が狂えば人は死ぬのも自然だ」(8月12日の手紙)だと述べている。
- 10) フンボルトはそれまでそれほど区別されてこなかった *Kultur* と *Bildung*とのあいだにある違いを見ている。「ところが、われわれが母国語で教養と言うときには、先のもの〔Civilisation, *Kultur*〕より一段高く、かつより内面的なものを考えている。つまり、精神的、倫理的な向上意欲の総体としての認識や感情をもととして、われわれの感性や性格に調和をもたらす、人間の志操のあり方のことである。」Gadamer (1990:16=1988:13-4) からの引用。Orig. Wilhelm v. Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Akademi-Ausgabe, Bd. VII, 1 S. 30
- 11) モンテスキューの「権力の立法権、執行権、裁判権への分割がシラーにとって何の役割を演じていなかった」。Benno von Weise, *Friedrich Schiller*, Stuttgart 1959, S. 336.引用は Vierhaus (1987:23) を参照。

文献表

- Ferguson, Adam, 1966 [1767], *An Essay on The Civil Society*, Edinburgh University Press --, 1994 [1769], *Institutes of Moral Philosophy*, Routledge. (=2000 [1772], *Grundsätze der Moral philosophie*, Übersetzt von Christian Garve, Thommes Press.)
- Gadamer, Hans-Georg, 1990, *Wahrheit und Methode*, 6. Auflage, J.C.B. Mohr. (=1988『真理と方法 I』轡田収他訳、法政大学出版局。)
- Goethe, Johann Wolfgang, 2004 [1774], *Die Leiden des jungen Werther*, Reclam. (=1991『若きウェルテルの悩み』竹山道雄訳、岩波書店。)
- Grenz, Dagmar, 1981, *Mädchenliteratur*, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung. (=2004『少女文学』中村元保、渡邊洋子訳、同学社。)
- Grimm, Gunter E., 1992, “Vom *poeta doctus* zum *Volksdichter?*”, In: *Europäische Aufklärung(en)*, hrg. von Siegfried Jüttner und Jochen Schlobach, Felix Meiner Verlag.

- Habermas, Jürgen, 1996, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp. (=1994『公共性の構造転換』細谷貞雄、山田正行訳、未来社。)
- Herder, Johann Gottfried, 1976, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, Reclam: Stuttgart (=2002『ヘルダー 旅日記』嶋田洋一郎訳、九州大学出版会。)
- , 1977, *Johann Gottfried Herder Briefe Erster Band April 1763- April 1771*, Hermann Böhlaus Nachfolger Weimar.
- Himmelfarb, Gertrude, 2004, *The Roads to Modernity*, Vintage Books
- Humboldt, Wilhelm von, 1851, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, <http://www.gutenberg.spiegel.de> (2006/11/1 参照)。
- Hume, David, 1987, *Essays, Moral, Political, and Literary*, ed. Eugene F. Miller, Liberty Fund.
- Jauß, Hans Robert, 1997, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp.
- Koselleck, Reinhart, 1990, "Einleitung – Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung", *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert Teil II Bildungsgüter und Bildungswissen*, hrg. von Reinhart Koselleck, S. 11-46.
- Løvlie, Lars et al.(Herg.), 2002, *Educating Humanity*, Blackwell: Oxford.
- Luhmann, N., 1993b [1981], "Theoriesubstitution in der Erziehungswissenschaft. Von der Philanthropie zum Neuhumanismus", In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* Bd. 2, Suhrkamp, S. 105- 194.
- Mendelssohn, Moses, 1998 [1783], "Über die Frage: was heißt aufklären?", In: *Was ist Aufklärung?*, Reclam.
- Michelsen, Peter, 1972, *Laurence Sterne und der deutsche Roman des Achtzehnten Jahrhunderts*, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mog, Paul, 1976, *Ratio und Gefühlskultur*, Max Niemeyer Verlag.
- Montesquieu, 1961, *De l'Esprit des Lois* Tom I, II, Garnier Frères (=1989『法の精神』上中下、野田・稻本他訳、岩波書店。)
- Oz-Salzberger, Fania, 1995, *Translating the Enlightenment*, Clarendon Press.
- Robertson, John, 1983, "The Scottish Enlightenment at the Limits of the Civic Tradition", In: *Wealth and Virtue*, edited by Istvan Hont and Michael Ignatieff, Cambridge University Press, pp. 137-178. (=1990「シヴィック的伝統の極限にあるスコットランド啓蒙」『徳と富』未来社、223-295 頁。)
- Rousseau, J. J., 1823, "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité", *Oeuvres complete de J. J. Rousseau 1*, p. 223-356. (=1986『人間不平等起源論』本多喜代治、平岡昇訳、岩波文庫。)
- , 1823, 24, *Oeuvres complete de J. J. Rousseau 8, 9.* (=1979『ルソー全集九巻』、1981『ルソー全集十巻』松本勤訳、白水社。)

- Sauder, Gerhard, 1992, "Spielarten der Empfindsamkeit in England, Frankreich und Deutschland," In: *Europäische Aufklärung(en)*, hrg. von Siegfried Jüter und Jochen Schlobach, Felix Meiner Verlag.
- Schiller, Friedrich, 1784, *Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet*, <http://www.gutenberg.spiegel.de> (2006/9/26 参照).
- , 1995 [1795], *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Reclam. (=1993 「人間の美的教育について」『美学芸術論集』石原達二訳、富山房百科文庫、83-224 頁.)
- , 1800, "Über naïve und sentimentalische Dichtung", *Kleine prosaische Schriften*, Leipzig, S.1-216. (=1993 「素朴文学と情感文学について」『美学芸術論集』石原達二訳、富山房百科文庫、225-348 頁.)
- Szondi, Peter, 1978, *Schriften II*, Suhrkamp.
- Tubach, Frederic C., 1960, "PERFECTIBILITÉ", In: *ÉTUDES GERMANIQUES* 1960 No. 15, S. 144-151.
- Vierhaus, Rudolf, 1987, *Deutschland im 18. Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht.
- , 1998, "Bildung", In: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, Vierte Auflage, hrg. von Otto Brunner et al., Klett-Cotta, S. 508-551.
- Voltaire, 1832 [1751], *Oeuvres complètes 14 (Siècle de Louis XIV)*, Armand-Aubréé. (= 2001 『ルイ十四世の世紀 (一)』丸山熊雄訳、岩波書店.)
- 渡辺かよ子, 1999, 「「修養」と「教養」の分離と関連にかんする考察」『教育学研究』第 66 卷 第 3 号、20-28 頁.

Enlightenment and Sentimentality

— German Self-Cultivation and the Influence of Britain and France in the 18th Century —

Hiroyuki KIMURA

The concept of Self-Cultivation (*Bildung*) characterized 19th century Germany, but in 18th century social thoughts and aesthetics from Britain and France were received by Germany, and thus set the preconditions that produced the concept of Self-Cultivation. I will approach the emerging situation of the concept Self-Cultivation in a comparative history of reception.

Many translations and criticisms played an important roll for transferring different ideas. Translations do not depend only on the translator's abilities, but also on the situation of the intellectual conditions of the recipients. Furthermore, translations develop ideas and concepts within their own context, irrespective of the originals. The receptional references of foreign thought in the 18th century Germany shifted its weight from representatives of the enlightenment (*Aufklärer*) to those of romanticist (*Romantiker*), from reason to sentimentality.

Richardson's epistolary novels *Pamela* and *Clarissa* separated the intimate sphere from the political, and enabled intercourses of the subjective feelings and reflection by the letter writers without regard to the social conventions of their time. The *Aufklärer* welcomed it. Sterne's *Sentimental Journey* was translated into German by J.J.C. Bode. He used a pietistic expression in order to make it easily conceivable for German readers. Therefore, the translation reinforced sentimentality and failed to convey the ironic stance by Sterne. Sterne's work was therefore first understood as a proponent of "Sturm und Drang" in Germany.

Scottish thinkers emphasized that man possessed immediate feelings and an internal sense for nature. This means that morality and sense or sentiment can not be separated from each other, while German thinkers considered these two as quite separate. Scottish social thought, especially Ferguson was received in Germany without its British political implications. His works represent the so called "civic tradition", but because of the German translations, intellectuals in Germany understood inner perfection (*Vollkommenheit*) instead of "public spirit" and active virtue of political thought, as well as state (Staat) in stead of community or commonwealth.

Montesquieu's climate theory gave legitimacy of the existing German regime to German politicians and thinkers. Rousseau's *la nouvelle Héloïse* influenced Goethe's *Werther*. The

Aufklärer welcomed the former and criticized the latter, while romanticist embraced both. The *Aufklärer* valued usefulness and economic rationality, meaning they conformed to the existing political constitution. Romanticist on the other hand rebelled against the feudal system.

After the turbulences of the French Revolution, Self-Cultivation came into focus. As a result “feeling” is not immediate, but reflexive for Schiller under the influence of Kantian philosophy. He insisted that man cultivated himself toward the ideal through reflection. As Schiller had only read Ferguson’s works in translation, he was of the opinion that man cultivated himself innerly without “public spirit” and thereby must transform the state into moral state. In doing so, he unintentionally accepted the German absolutistic state.