

# 近代ドイツのヒューマニズム

曾田 長人

## 序 ドイツにおけるヒューマニズムの三つの興隆期

以下の論考において、ヒューマニズムとは「古代ギリシャ・ローマを師表とし、古典語・古典研究との取り組みによる人間形成を目指す運動」と規定する。

ドイツにおいてヒューマニズムは中世後期以来、主に学校教育を通じて一貫して継受されてきた。その興隆期は三つ挙げられる。第一の興隆期は 15 世紀から 16 世紀にかけてのいわゆる「古人文主義 Althumanismus」である。当時ローマ・カトリック教会に対する批判、宗教改革、ドイツの国民意識の覚醒を背景としつつ、ヤーコブ・ヴィンプフェリング(Jacob Wimpfeling)、ウルリヒ・フォン・フッテン(Ulrich von Hutten)あるいはフィリップ・メランヒトン(Philipp Melancthon)などのヒューマニストがギリシャ・ローマ古典古代の伝統の活性化を目指した。第二の興隆期は 18 世紀中期から 19 世紀にかけてのいわゆる「新人文主義 Neuhumanismus」である。そして第三の興隆期である 1920 年代から 30 年代にかけての「第三の人文主義 der Dritte Humanismus, Dritter Humanismus」へと続く。以下、( ) 新人文主義と( ) 第三の人文主義の内容、歴史的・社会的な背景などについて、紙数が限られていることもあり、その要点のみを報告する。(以下、引用文内のかっこは引用者の注である。)

### ・新人文主義

新人文主義という名称は、教育史学者フリードリヒ・パウルゼン(Friedrich Paulsen)の著した『中世後期から現代にかけてのドイツの学校・大学における教養授業の歴史』(1885 年)に遡る<sup>1</sup>。彼は同書においてルネサンス期のイタリア・ローマ的なヒューマニズムを古人文主義と名付ける一方、18 世紀以降にドイツで興隆したギリシャ的なヒューマニズムを新人文主義と名付け、従来共にヒューマニズムの伝統の一部として捉えられてきた両者を用語の上で初めて区別した。以下このような相違を踏まえながら、新人文主義の(1) 時代的な背景、(2) 隣接思潮との関わり、(3) 内容、について検討を行い、新人文主義に対して人間や共同体を形成する大きな力が期待されるに至った状況を明らかにし、さらにその(4) 歴史的な展開、についてまとめる。

#### (1) 時代的な背景

18 世紀中期から 19 世紀初期にかけてのドイツは、後に歴史家のラインハルト・コゼレック

---

<sup>1</sup> Paulsen, Friedrich: Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart(1885), Berlin u. Leipzig <sup>3</sup>1919-1921, Bd.1, S.2.

(Reinhard Koselleck)がこの時代を「過渡期」<sup>2</sup>と名付けたように、大きな転換期に位置した。すなわち思想的にはキリスト教から啓蒙主義へ、社会的には身分制社会から市民社会へ、政治的には領邦国家体制から国民国家体制へ、学問的には新たな精神科学の形成など、澎湃たる変化の流れがあった。こうした趨勢にフランス革命、ナポレオン戦争におけるプロイセンの敗北など外からの衝撃が加わり、新人文主義が当時のドイツで大きな思想的・社会的な役割を演じる時代的な背景が形成されたのである。

## (2) 隣接思潮との関わり

新人文主義は元来キリスト教のように唯一の聖典や成文化された教義、聖典や教義を継承する教会のような制度化された組織を持たなかった。それは古典語の知識を身に付けるに至った学者・文人のゆるい結び付き(「学者共和国」)を母体とし、一方では隣接思潮、他方ではヒューマニズムの過去の伝統との取り組みの中から、18世紀末期に至ってようやくその輪郭を得始め、自らのあり方を規定する綱領書が出現した。この場合の隣接思潮とは、「汎愛主義 Philanthropi(ni)smus」とキリスト教(特にプロテスタンティズム)の二つを指す。以下、新人文主義とこの二つの隣接思潮との関わりについて、整理しておきたい。

汎愛主義は18世紀中期のドイツにおいて始まった教育運動であり、市民の実生活のために有用な事柄の知識の習得を重視した(この運動は、19世紀に至って「実科主義 Realismus」という名称の下に継承されてゆく)。それは新人文主義と同様、理性を重視する啓蒙主義の流れに属し、教育をキリスト教(会)の後見から解放するという目的において立場を同じくした。しかし両者は、形骸化の弊に陥っていたラテン語学校での古典語教育を面前として、古典教養の位置付けをめぐる対立した。つまり当時、汎愛主義は古典語教育それ自体を批判しそれに代わって事柄の知識の習得を重視した一方、新人文主義は同じ状況に対して古典語教育の改善を以て応えようとしたのであった。他方、新人文主義とキリスト教(特にプロテスタンティズム)は、それぞれヒューマニズムとキリスト教という共にヨーロッパの精神的な伝統の維持を図る点においては、軌を一にした。しかし両者は、キリスト教(会)の後見からの教育の解放、という点については対立した。こうして新人文主義と汎愛主義、キリスト教(特にプロテスタンティズム)は、それぞれ裏返しの意味において、共闘と対立を孕む両義的な関係にあった。

## (3) 特徴

このような隣接思潮との両義的な関係は、新人文主義の内容的な規定に対しても随所で影響を及ぼしていた。したがって引き続き古人文主義、汎愛主義、キリスト教(特にプロテスタンティズム)との関わりを顧慮した上で、新人文主義の特徴を古典古代観、人間形成観、言語・教養観、学問観という四つの観点からまとめてゆく。

<sup>2</sup> Koselleck, Reinhart: Einleitung, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. v. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Stuttgart 1972, Bd.1, S. .

まず古典古代観について触れると、古代ギリシャ・ローマを「閉じて完結した全体」とする一方、それをエジプト・ペルシャなどのオリент、あるいはフランスが代表する近代ヨーロッパと対置する見方が生まれた。しかし他方で同じ古典古代の中から、古代ギリシャと古代ローマの本質を截然と区別する主張がなされた。つまり古代ギリシャは真善美の体現として芸術や学問など文化に秀でていたのに対して、古代ローマは政治や経済など文明に秀でており、しかも古代ギリシャは古代ローマに優るという主張である。その際、古代ギリシャ・ローマを把握する仕方の中には近代のカテゴリーが投影され、両者をそれぞれ民族・国家・ネーションとして捉える傾向が生じた。というのも、こうした見解が生まれた背景にはドイツとフランスの対抗関係が働いており、ドイツは言語、精神、国民性（自由の重視、文化の高い発展と政治的な分裂など）を介してギリシャと親縁である一方、フランスはローマと親縁であるとする考えが特にフランス革命の激化以降、一般に流布したからである。新人文主義はこのような古典古代観に裏付けられ、一方で古代ギリシャ・ローマを師表、オリентを対抗像とした本来のヨーロッパの形成、他方で古代ギリシャを師表、ローマ・フランスを対抗像としたドイツの国民形成という二重の形成運動と関わりを持つに至る。その際、師表や形成目標の内容としては有機体的な「本来の精神的文化」「学識的な啓蒙」、対抗像の内容としては機械的な「市民的文明」などが挙げられた。新人文主義によるこうした師表や形成目標、対抗像についての内容的な規定は、新人文主義が汎愛主義に対して行った自他の規定と重なっており、それゆえ新人文主義は汎愛主義に対する自らの優位を、その独自の古典古代観に基づいて補強することができたのである。

古代ギリシャ文化の中に高い規範性を求める考えは、新人文主義独自の人間形成観と密接に関連していた。すなわち新人文主義においては当初、ヴィンケルマンが発見した古典主義的ないわゆるアポロ的なギリシャ像に基づく「自然と精神」、あるいは「感性と理性・霊性」の調和の取れた有機体的な人間形成が目標とされた。こうした人間形成観は、隣接思潮による新旧の人間形成観と対立するものとして考えられていた。つまり新人文主義の目指した人間像は、一方で汎愛主義がその形成を目指す新人文主義者の目に映った、既成の身分制社会への機械的な適合を目的とする（都市または経済）市民としての人間像、あるいは若年期での一面的な職業教育に対する批判を含蓄していた（ただしここで注意すべき点は、新人文主義者は職業教育それ自体を否定したわけではなく、古典教養による人間形成が職業能力を副次的に養うがゆえに、その独立した習得を軽視したことである）。他方で新人文主義の目指した自律的な人間像は、キリスト教において目標とされた、他律的な神の道具としての人間像と対立するものとして考えられた。こうして新人文主義者にとって新旧の人間観は、技術的な理性（汎愛主義）あるいは霊性（キリスト教）の偏重に陥った一面的な人間形成を目指すかゆえに批判に値した。これに対して新人文主義は元来「精神 Geist < pneuma」という言葉に含まれていた自然・感性の次元に改めて注目し、それが理性や霊性をいわば包み込む人間形成を目指したのである。

ところでこうした人間形成は古典語・古典研究との取り組みによって可能になると考えられており、新人文主義の人間形成観は独自の言語観と教養観によって支えられていた。つまり言語の

中にはその言語が用いられる国民・民族の精神が内在しており、しかも言語の歴史的な展開の中には言語の誕生から成長、死滅に至る自然的な過程が表れているとする、いわゆるロゴス神秘主義の言語観、さらに「言語の習得が知的な力の展開に役立ち、(中略)個人の自主性と自発性の展開に対して決定的に寄与する」<sup>3</sup>と見なす「形式陶冶 formale Bildung」、個人の主体化を目指す「個人的教養」としての教養観である。その際、古代ギリシャ・ローマは他の国民・民族と比べて最高の文化状態に達していたと見なされたがゆえに、他ならぬ古代ギリシャ語やラテン語の学習が勧められたのである。このような新人文主義の言語観・教養観は、隣接思潮の言語観と以下のような関わりがあった。すなわち一方で、古代ギリシャ・ローマの「言語と(国民)精神 Geist」との関わり、あるいは高い規範性に基礎付けられた言語による教養という言語観・教養観の背後には、キリスト教における聖書の「文字と霊 Geist」との関わり、あるいは(ギリシャ語で記された新約)聖書(の原典)自体との取り組みを重視したプロテスタンティズム(神学)の影響が控えていた。他方、汎愛主義者はその言語観において普遍言語の理想を奉じ、翻訳の使用を重んじた。これに対して新人文主義者は言語が国民性によって規定されていると考え、翻訳を介した古典テキストの事柄の理解を退け、むしろ古典テキストとの原典による取り組みを重んじた。さらに言語の機械的な記号性・道具性を軽視する新人文主義の言語観・教養観は、古代ローマ時代、イタリア・ルネサンス期という以前のヒューマンイズムの伝統においてその中心にあった雄弁・文体の修練などのレトリック、特にいわゆるキケロ主義に対する批判をもたらした<sup>4</sup>。こうして新人文主義において古典語との取り組みは、すでにドイツ語など国民語の台頭によりその説得力を失い始めていた実用的な意義に代わって、むしろ人間形成(教養)のための自己目的として新たな基礎付けを得たのである。

最後に学問観について触れる。古人文主義以来のドイツの古典研究においては、例えば写本の収集を行う場合、収集者の個人的な趣味や関心に基づく好事家的な性格が強かった。しかしそれに対して新人文主義の古典研究においては、有機体的で歴史学的 実証的な古典文献学、ひいてはそれを中核とする(後世そう称された)精神科学の形成が目的とされた。ただしこれは新人文主義者全ての間で共有された目的ではなく、特にプロイセンのヒューマニストの間で追求された目的である。主にルネサンス期以来、ヨーロッパ人の知的な地平は非ヨーロッパ世界との出会い、あるいは啓蒙主義の発展によって拡大し、聖書や古典古代のテキストなど言語の知識に基づく従来の人文学の体系が揺るがされつつあった。これに対して学問としての新人文主義つまり古典文献学は、動揺しつつある人文学の体系を改めて(自然科学の進歩と関連した)事柄の知識に基礎付けることを試み、人文学のいわば再編を図ったのである。

<sup>3</sup> Landfester, Manfred: Humanismus und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Untersuchungen zur politischen und gesellschaftlichen Bedeutung der humanistischen Bildung in Deutschland, Darmstadt 1988, S.32, 43, 47.

<sup>4</sup> 新旧のヒューマンイズムの言語観は共に言語の一面に注目したものであり、古人文主義は(現実に行われる発話行為としての)言語のパロールの側面、新人文主義は(社会制度としての)言語のラングの側面を重視したことが指摘されている。(Muhlack, Ulrich/Hentschke, Ada: Einführung in die Geschichte der Klassischen Philologie, Darmstadt 1972, S.84.)

以上、古典古代観、人間形成観、言語・教養観、学問観という四つの観点から、新人文主義の特徴を検討した。その結果、いずれにおいても「有機体的 organisch」という言葉が重要な役割を果たしていることが明らかとなった。18世紀末期から19世紀初期にかけての新人文主義者の著作を検討すると、古典古代を模範としたドイツ・ネイションあるいはヨーロッパなどの共同体、言語・学問・文化あるいは学校・大学など形成のメディア、(個人としての)人間という三者の形成を、有機体性を介し関連付けて考察している例にしばしば遭遇する<sup>5</sup>。ここから、当時「ギリシャとドイツの親縁性」及び「形式陶冶」という二つの理念に支えられ、古典語・古典研究との取り組みによる共同体、形成のメディア、人間の三位一体的で有機体的な形成の目指されていたことが推測できる。先ほど(2)において新人文主義の隣接思潮について触れた。以上の(3)で行った検討を踏まえると、新人文主義は啓蒙主義の内部での汎愛主義に対する教育上の主導権争いに際して、プロテスタンティズムから信仰優位の原則を継承し、その信仰をキリスト教的な神ではなく新たに古典古代の人間性や文化に基礎づけたのではないか。それによって汎愛主義の第二義的な導入、ひいては国民国家や、「国家公民 Staatsbürger」あるいは(後世そう称された)「教養市民 Bildungsbürger」を中軸とする市民(社会)の形成を正当化したのではないかと問うことが可能である。なぜならルターの宗教改革が信仰優位の原則に基づき、ローマ・カトリック教会の行為主義を批判しつつも「職業」の概念を肯定的な意味で樹立したように、新人文主義は人間性や文化に依拠することにより汎愛主義をいわば行為主義の名の下に批判し、職業教育を許容したと考えられるからである<sup>6</sup>。こうして新人文主義は、ドイツの古人文主義からプロテスタンティズムとの密接な関連などの諸特徴を引き継ぎ、ドイツの国民形成への寄与という名目下、キリスト教と啓蒙主義とをいわば換骨奪胎し、両者を総合する性格を持っていた<sup>7</sup>。

新人文主義が以上のような社会的な広がりを持つ運動として結実した背景としては、隣接の文化運動との関わりも無視できない。18世紀末期から19世紀初期にかけてのドイツにおいては、観念論哲学や古典主義文学の運動がきわめて活発化していた。新人文主義はこれらの文化運動と、俗流の啓蒙主義またはフランス古典主義美学に対する批判、「人間性」あるいは「精神」の重視などを共有した。その結果、新人文主義は観念論哲学や古典主義文学からいわば「追い風」を受ける一方、他方でこうした文化運動、その遺産を教育・研究の場においていわば担保する役割を担うに至るのである。

新人文主義の大きな枠組みの中から19世紀への歴史的な展開を睨んで重要なのは、その学問観と古典古代観との間に、後にいわゆる歴史主義の問題として顕在化する微妙な関わりが存在した

<sup>5</sup> 例えば、Archiv Deutscher Nationalbildung, hrsg. v. Reinhold Bernhard Jachmann/Franz Passow, Berlin 1812, mit einer Einleitung v. H. J. Heydorn (Nachdruck, Frankfurt am Main 1969)に収録されているラインホルト・ベルンハルト・ヤッハマン(Reinhold Bernhard Jachmann)の諸論文などを参照。

<sup>6</sup> 例えば新人文主義の代表的な綱領書であるNiethammer, Friedrich Immanuel: Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichtes unsrer Zeit, Jena 1808, 特にS.74.を参照。あるいはJaeger, Werner: Die geistige Gegenwart der Antike(1929), in: Humanistische Reden und Vorträge, Berlin 1960, S.170f.を参照。

<sup>7</sup> この主張に関しては、拙著『人文主義と国民形成 19世紀ドイツの古典教養』(知泉書館、2005年)を参照。

ことである。例えばヴィルヘルム・フォン・フンボルト(Wilhelm von Humboldt)はこの両者の間わりを、ギリシャ人についての二様の性格規定として「ギリシャ人は我々(近代ドイツ人)にとって歴史的に知ることが有用な民族であるだけでなく、理想である」<sup>8</sup>と表現した。この引用に現れた、「理想としてのギリシャ人」に注目する古典古代観から、主に詩人・文人による芸術的で非学問的なヒューマニズムが展開する。このヒューマニズムは自然を理想化し、ドイツ・ネイションなど共同体の形成については比較的無関心であり、古典古代から豊かな内容を汲み出しながら、ヴィンケルマンに端を発しゲーテ、シラーを経て、F.シュレーゲルなどへと継承されてゆく。ドイツにおける古典主義からロマン主義への文学の展開は、新人文主義の古典古代観から大きな刺激を受け取っていたわけである。この芸術的なヒューマニズムの例として、シラーの詩「ギリシャの神々」<sup>9</sup>を挙げることができよう。この詩においてシラーは、感性と理性が分裂せず自然が聖化され、万物が調和を保っていた、いわゆる有機体的なギリシャ像を格調高く詠う一方、それとは対照的に生気を失った同時代のドイツの姿などを嘆き、その一因としてのキリスト教による神々の唯一神教化に言及している。さて同じ古典古代へ接近するにせよ、それを古人文主義の系譜を継ぎ言語の知識に基づいて理解するか、あるいは新人文主義の学問観を継ぎ事柄の知識に基づいて、その姿を主として「歴史的に知る」ことを試みたのが学問的なヒューマニズムである。

以下 19 世紀ドイツにおける新人文主義の歴史的な展開を、著名な新人文主義者の事跡を参照しつつ、学問的なヒューマニズムの展開を中心に、1848 年の ( a ) 三月革命以前と ( b ) 三月革命以後という二つの時期に分けて素描する。

#### ( 4 ) 歴史的な展開

##### ( a ) 三月革命以前

1806 年プロイセンがナポレオン軍に対して敗れ、この敗北をきっかけに新人文主義の古典語教育が国民教育の一手段としてドイツ語圏の様々な領邦国家において制度的に導入され始めた。そ

<sup>8</sup> Humboldt, Wilhelm von: Ueber den Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht desselben, in: Werke, hrsg. v. Andreas Flitner u. Klaus Giel, Stuttgart 1981, Bd.2, S.65.

<sup>9</sup> 「神話の国にうまれた美しい方々よ、あなたがたがまだあの美しい世界を治めていたころ、喜びを手引きの紐にして幸せの多い諸族をみちびいていたころ、歓喜をもたらすあなたがたの任務がまだ華やかであったころ、ああ、それは今とはまるで違った世界だった、別世界だった。アマトウスのヴェーヌスよ、あなたの神殿は花輪に埋められていたのだった。詩のほのかなヴェールがやさしく真理をつつんでいたそのころ

世界のすみずみまで生命は脈打ち無感覚なものにさえ感情がやどっていた。人々は愛のこもった胸に抱きしめようと「自然」に高い品位を与えた、澄み切ったまなざしはあらゆるものに神を見た。(中略)美しい世界よ、どこに行ったのだ、もう一度帰って来てくれ、自然の青春時代よ。ああ おまえの童話めくおもかげは歌の精たちの国に生きてるだけだ。ひっそりと野原は喪服をつけどこにも神性は見あたらない、ああ、あの生命のぬくもりにみちた思想は消えてただ影だけが残っている。花々は散り果てた、怖ろしい北風にさいなまれて。たったひとりの神を富ますために神々の世界が減びなければならなかったのだ。悲しんでわたしは星空にさすが、月の女神よ あなたをもう見つけることはできない。わたしは森にさげび波にさげび、けれど ああ むなししいこだまが返ってくるだけだ。(後略)」「ギリシャの神々」[手塚富雄訳、『シラー』[世界文学大系 18、筑摩書房、1959 年]p.7, 9.オリジナルは Schiller, Friedrich: Die Götter Griechenlands, in: Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens, 1799-1805, in: Werke [Nationalausgabe], hrsg. v. Julius Petersen u. Friedrich Beißner [Norbert Oellers], Weimar 1943-, Tl.1, Bd.2, S.363, 366. 引用文の改行は、スペースの都合で無視した。)

の結果、新人文主義はギムナジウム・大学という中等・高等教育及び研究の場において主に普及する。これと関連してプロイセンは1812年、大学入学資格をギムナジウムの卒業者に限定するいわゆるアビトゥーア規程を公布し、かつてドイツのヒューマニズムを特徴付けたディレッタント的な性格は次第に消え、新人文主義は国家による人材の育成や知の再生産の体制へと吸収されてゆく。

こうした大きな変化の渦中にあり、芸術的及び学問的なヒューマニズムの両者を一身に体現していたのが、フリードリヒ・アウグスト・ヴォルフ(Friedrich August Wolf)である。彼は1787年、ハレ大学において神学の後見から解放された古典文献学の初の独立したゼミナールを設立し、後にはベルリン大学の教授となった。ヴォルフは教育者のみならず研究者としても優れており、多くの門弟を養成し、新人文主義の祖として、すでに生前いわばカリスマ的な存在と見なされた。彼の名著は「古代学の概念、範囲、目的及び価値についての叙述」<sup>10</sup>及び『ホメロスへの序論あるいはホメロスの作品の古い真正の形態、様々な伝承と確からしい校訂の根拠について』<sup>11</sup>(以下『ホメロスへの序論』と略)である。前者の著作は古代ギリシャ・ローマが教育や研究に値する根拠を画定するなど新人文主義の綱領を開陳することを試み、ヴォルフは古典古代の高い規範性に対して彼なりのいわば信仰告白を行っている。他方、彼は後者の著作において『イーリアス』『オデュッセイア』の成立・伝承の過程について歴史学的・実証的な研究を行った結果、この二大叙事詩が複数の吟遊詩人や編纂者の合作であることを明らかにした。従来の「二大叙事詩ホメロス単独作者説」を覆すこの主張は、ゲーテ、シラーなど同時代の詩人に対して大きな衝撃を与えた。こうしてヴォルフは、古典古代の規範化と新人文主義の自己相対化の両者と関わりがあったと言えることができる。しかしヴォルフによる新人文主義の自己相対化は、古代ギリシャの規範それ自体を否定するのではなく、古代ギリシャの規範を再建する方向へと作用した<sup>12</sup>。というのも、ヴォルフが活動した時期のドイツにおいては古代ギリシャの規範性への信仰の方が、それに対する批判的な吟味よりも強かったからである。

ヴィンケルマン以来の古典主義的ないわゆるアポロ的なギリシャ像は、ヴォルフの芸術的及び学問的なヒューマニズムが広い文化運動として結晶したことが大きく与り、新人文主義のいわば一つのドグマとなった。この新人文主義のドグマは、理想あるいは歴史としての古典古代、芸術と学問、文化と文明、キリスト教と啓蒙主義の間の危ういバランス、生産的な緊張から生じたものであった。

ヴォルフの死後、彼の打ち立てた新人文主義をそれぞれ異なる側面から継承したヒューマニス

<sup>10</sup> Wolf, Friedrich August: Darstellung der Alterthums-Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth (1807), in: Kleine Schriften in lateinischer und deutscher Sprache (1869), hrsg. v. Gottfried Bernhardt, Hildesheim 2004, 2 Bde..

<sup>11</sup> A. a. O.: Prolegomena ad Homerum sive de operum Homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi (1795), Darmstadt 1963.

<sup>12</sup> ゲーテやF.シュレーゲルなどはこの『ホメロスへの序論』に刺激されて、活発な創作を繰り返した。曾田、前掲書、pp.64-70.を参照。

トがゴットフリート・ヘルマン(Gottfried Hermann)とアウグスト・ベーク(August Böckh)<sup>13</sup>である。

ヘルマンはライプツィヒ大学の教授を務め、ラテン語を母語のように操り古人文主義の伝統を継いだ。彼の研究の重点は、韻律に関する研究、古典テキストの批判的な校訂や編纂にあった。他方ベークはベルリン大学教授を務め、歴史学的 実証的な古典研究を推進した。その主著は『アテネ人の国制』<sup>14</sup>と『ギリシャ碑文集成』(Corpus Inscriptionum Graecarum)である。前者の著作において彼は、かつて古典主義的なギリシャ観において理想視されていた古代のアテネが、近代のドイツ・ヨーロッパと同様の政治的・経済的な混迷などの問題を抱えていたことを明らかにした。後者の著作は国家の財政援助によるプロジェクト作業であり、ギリシャ語で記された碑文を散逸から救い、それを批判的に校訂し資料化することを目的とした。さてヘルマンとベークは共にヴォルフの学統を継いだものの、ヘルマンは言語の知識、古典古代の文化的な側面との取り組み、ベークは事柄の知識との取り組み、歴史学的 実証的な研究、古典古代の政治・経済的な側面を重視し、両者や彼らの知人、門弟の間で『ギリシャ碑文集成』第一巻の刊行(1825年)を機に、古典研究の対象を伝統的に言語の知識へと限定するか、それとも事柄の知識へも広げるか、などの方法論をめぐる、いわゆる「ヘルマン ベーク論争」(Hermann-Boeckh-Streit)が交わされた。ヘルマンは歴史学的 実証的な方法が対象領域の拡大などの問題をもたらし、古典研究が学問としてのまとまりを得なくなることを危惧した一方、ベークは歴史学的 実証的な古典研究が学問の進歩や同時代の政治的な国民形成へ寄与することについて楽観的であった。この論争が一つのきっかけとなり、新人文主義におけるキリスト教と啓蒙主義の総合という理想は崩れ始め、新人文主義は一方でヘルマンが代表したような「キリスト教、言語の知識、文化的な国民形成、保守主義、非プロイセン」に近いヒューマニズム、他方でベークが代表したような「実科主義、事柄の知識、政治的な国民形成、リベラリズム、プロイセン」に近いヒューマニズムへと分解してゆくのである。

「ヘルマン ベーク論争」の帰趨は学問的に決することがなく、両者の代表した立場はそれぞれの弟子へと継承されてゆく。こうした中で、ベークが代表した研究を継承した一例がベルリン大学の私講師(後に教授)のヨーハン・グスタフ・ドロイゼン(Johann Gustav Droysen)による『アレクサンダー大王伝』<sup>15</sup>である。ドロイゼンは同書の中で、従来の古典主義的・文化的なギリシャ観の立場から、「ギリシャの自由の破壊者」としてもっぱら否定的な評価を蒙っていたマケドニアの復権を試み、アレクサンダー大王が行ったギリシャ世界の統一、ギリシャとオリエントの東西融合の企てを肯定的に評価した。というのも、ドロイゼンはマケドニアの歴史の中からプロイセ

<sup>13</sup> 従来 Böckh という名前にに関して、「ベエツク」「ベヨック」「ベック」など様々な表記が行われてきた。その中で原音にもっとも近い表記が「ベーク」であることについては、Schaefer, Ursula: Vorwort, in: Vogt, Ernst: Das Werk August Böckhs als Herausforderung für unsere Zeit, Berlin 1998, S.6.を参照。

<sup>14</sup> Böckh, August: Die Staatshaushaltung der Athener, Berlin 1817, 2Bde..

<sup>15</sup> Droysen, Johann Gustav: Geschichte Alexanders des Großen. Nach dem Text der Erstausgabe 1833, Zürich 1984.



ンを中心としたドイツの政治的な国民形成、「統一と自由」の実現への示唆を読み取り、コスモポリタニズム的なヘレニズムが後のローマによる地中海世界の統一、普遍主義的なキリスト教が伝播する条件を準備したと考え、「古代の近代的な側面」を高く評価したからである。こうしてドロイゼンは、「ギリシャとドイツの親縁性」の内容を従来の文化的な含蓄から政治的な含蓄へ、時代的には前五世紀の古典主義期から前四世紀の後半以降のヘレニズム期へと移し、新人文主義の古典古代像の批判的な継承を試みた。さらに彼はギリシャとローマ、オリエント、キリスト教とのギリシャ優位の下での区別を相対化し、古典古代を一つの統一体として捉える見解に先鞭をつけた、とすることができる。

#### (b) 三月革命以後

三月革命に際してリベラルな教養市民は、自らの享受した古典語教育の成果を社会的な実践という形で十全に示すことができなかった。この革命の前後の時期、古典語教育の見直しやその活性化が論じられた一方、新人文主義は文化・国民国家・市民社会の形成よりも、むしろその現実形態の維持へ寄与する性格を強めてゆく。三月革命が失敗に終わった後、「ドイツ語とラテン語の親縁性」が唱えられ、従来の個人的教養よりも国家に忠実な市民の形成を目指す政治的教養がむしろ重視されたなどの結果、古典語教育は新たな基礎付けを得、制度的な存続を許された。古典研究においても、時代の先端を担うとの自負に翳りが生じ、研究の細分化 専門化など歴史学的実証的な研究の問題点、自らが衰退期に入ったとの自覚が当事者の立場から表明される。それを表すのは、『ギリシャ碑文集成』のプロジェクトをベークから引き継いだアドルフ・キルヒホフ(Adolf Kirchhoff)が1860年に行った、ベルリン大学への就任演説<sup>16</sup>である。第二帝国の成立(1871年)後、高揚した国民感情の下で、新人文主義は主に実科主義とドイツ・ナショナルなものの形成を目指す大衆ナショナリズムの批判に曝された。この批判は1880年代以降、古典語、実科的あるいはドイツ的な科目の授業時間数などをめぐるいわゆる「学校戦争 Schulkrieg」へと先鋭化した。その結果、新人文主義は実科主義と大衆ナショナリズムの共闘に屈し、19世紀を通じて保持していた人文主義ギムナジウムの卒業者による大学入学資格の独占などの特権を、1900年に放棄せざるを得なかった。ドイツにおいては宗教改革以来、国民形成と結び付いた文教政策上の大きな転換は「行為主義に対する信仰優位の原則」を反復する気運によって担われてきた。19世紀

<sup>16</sup> 「新しい生の新鮮な衝動が我々の学問の所でも告げられ、それが新たな道へと導かれた(ゲーテ、シラーなどドイツ古典主義の)時、この衝動は古典古代に関する研究も活性化しこの研究との取り組みを自立した学科としての認められた地位へと高めました。この学科は若い精神の時代に生まれ、成長しました。その精神とは理想を目指し、至るところで全体へと努力し、それゆえまた至るところで創造的に、形成的に現れました。(中略)しかしあの時代は過ぎ去り、あの理想は色あせ、すべての徴は新しい時代が我々の民族の生、その学問的な生においても準備され始めたことを示しています。(中略)偉大さや全体へ努力した形成衝動は死に絶えたように見え、探求は個々の部分に自らを失い、アトムへと分裂する危険に曝されています。(中略)古典研究の基礎と共に我々は我々自身に対して、英雄が我々を置き去りにし、垂流の時代が始まったと言わねばなりません。」(Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin [1900], Bd. 2, Hildesheim 1970, S.977f.) 実際、キルヒホフがこの演説を行った際に念頭にあったであろう『ギリシャ碑文集成』は、収蔵の対象領域が当初の計画よりもはるかに拡大したなどの理由から完結せず、1877年に打ち切られた。

末期においても同様の気運が現れ、大衆ナショナリズムの主唱者はドイツ精神への信仰に基づいて、形骸化した新人文主義の古典語教育・古典研究を、いわば行為主義の名の下に批判したのである。しかし、三月革命以降、新人文主義の曝された内部での衰退の意識、外部からの批判に抗い、ベーク、ヘルマンそれぞれの系譜を継承しつつ新人文主義のドグマの形骸化を乗り越える企てが、以下の如く現れた。

第一に、ベークの学統を継いだテオドール・モムゼン(Theodor Mommsen)の試みが挙げられる。彼は元来ローマ法の研究者であったが古代ローマ全体の史的な研究へと関心を広げ、その後半生においてはベルリン大学の教授を務め、古代ローマについての歴史学的 実証的な研究によって前人未到の業績を遺した。モムゼンの主著は『ローマ史』<sup>17</sup>と『ラテン碑文集成』(Corpus Inscriptionum Latinarum)である。前者の著作において彼は、ローマを中心としたイタリアの統一、ローマの世界帝国化の過程を、建国からカエサル時代に至るまで政治・経済・文化など包括的な観点から叙述することを企てた。その際モムゼンは、古典古代の規範の拠り所をギリシャではなく新たに共和制ローマの中に見出し、「(共和制)ローマとドイツの親縁性」に依拠し、自らの著作を通じたドイツの「統一と自由」への寄与を目指した。『ラテン碑文集成』は古代ローマの領土に散在していたラテン語で記された碑文や、各地の図書館で保存されてきた碑文の写本を体系的に収集・検分し、その批判的な校訂を企てるものであった。このプロジェクトは、様々な学者の共同作業によるドイツの分邦主義の乗り越えやヨーロッパ諸国の相互理解への寄与、という学問政治的な目論見をも有していた。モムゼンはプロイセンにおける古典研究の正嫡の流れを継ぎ、『ローマ史』はドロイゼンの『アレクサンダー大王伝』から、『ラテン碑文集成』はベークの『ギリシャ碑文集成』から大きな影響を受けていたのである。

第二に、ヘルマンの学統を継いだニーチェの企てを挙げることができる。彼は新人文主義の危機を一方で芸術的なヒューマニズムや理想主義の停滞、他方で学問的なヒューマニズムにおける歴史学的 実証的な研究の過度の進展から捉え、この危機を「文化改革」の構想の下に打開することを図った。ニーチェがパーゼル大学の在職中に発表した処女作『音楽の精神からの悲劇の誕生』<sup>18</sup>の中に、この構想が如実に現れている。彼は同書において言語・芸術・文化を、一方で「像や夢」に象徴されるアポロンのなもの、他方で「音や恍惚・破壊」に象徴されるディオニュソスのもの、という二つの原理の結び付きから把握した。ニーチェはこの芸術哲学を古典古代についての歴史的な考察に適用し、エウリピデス・ソクラテス以前においてはディオニュソスのもの、話された言語、芸術が優位する悲劇的文化が存在したのに対して、彼ら以後この文化が凋落し、それに代わってアポロンのもの、書かれた言語、(歴史学的 実証的な)学問が優位するアレクサンドリア文化が成立した、と主張した。ニーチェによれば彼の同時代はこのアレクサンド

<sup>17</sup> Mommsen, Theodor: Römische Geschichte (1854-1856, 1885), München 62001, 8 Bde.. (『ローマの歴史』長谷川博隆訳、名古屋大学出版会、2005年)

<sup>18</sup> Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (1871), in: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967-, Bd. /1, S.1-152. (『悲劇の誕生』秋山英夫訳、岩波書店、1966年)

リア文化の支配下であり、これに対して彼は盟友ヴァーグナーの芸術運動との共闘、歴史的実証的な研究に対する批判により、悲劇的文化を師表としたドイツ文化の再生を唱えたのである。ニーチェの「文化改革」の構想を従来の新人文主義のあり方から整理すると、彼は古代ギリシャの規範性の根拠を形骸化した古典主義的ないわゆるアポロンのなギリシャ像に代わって新たにロマン主義的でアルカイックな、いわゆるディオニュソスのなギリシャ像に基礎付けることを試み、「ギリシャとドイツの親縁性」を文化的な意味において新たに捉え直すことを企てた。さらに彼のアレクサンドリア文化批判は（啓蒙主義に近い）ドロイゼンのヘレニズム重視やモムゼンのローマ重視の新人文主義に対する批判、ニーチェの悲劇的文化の再生への期待は、キリスト教（特にプロテスタンティズム）に対する隠れた評価と結び付いていた<sup>19</sup>。こうしてニーチェはヴォルフ以降その結び付きが希薄になっていた芸術的なヒューマニズムと学問的なヒューマニズム、キリスト教と啓蒙主義の総合としての新人文主義の再編を、新たに芸術的なヒューマニズムやキリスト教（特にプロテスタンティズム）優位の下に図ったと考えることができる<sup>20</sup>。しかしニーチェの「文化改革」観は同時代人の広く理解するところとはならず、それが一般に影響を及ぼし始めたのは、彼が精神活動を停止した後になってからであった。

以上、19世紀ドイツにおける新人文主義の歴史的な展開を、著名な新人文主義者の事跡を参照しつつ、学問的なヒューマニズムの展開を中心に素描してきた。この展開を整理すると、「ヘルマン・バーク論争」、三月革命などを通して新人文主義のドグマの形骸化が次第に意識され、これに対して一方では古典古代の規範性を従来の古典主義的なギリシャ文化からヘレニズムやローマの文明（政治・経済）へ移し、それを同時代の国民形成と関連付けることによって新人文主義の活性化を図るドロイゼンやモムゼンなどプロイセンの古典研究者の企てが現れた。他方では同じ事態に直面して、ギリシャ文化の規範性の根拠を文化的に掘り下げる、非プロイセンに位置したニーチェのような試みが生まれた。この二つのいずれの企てにおいても、ドイツと古典古代の任意の時代・内容との親縁が前提され、新人文主義はドイツの国民形成と密接な関連を保っていたのである。

バークとヘルマンの学統の総合を自負しつつ実はバークの系譜により強く連なり、19世紀後期

<sup>19</sup> ニーチェはドイツにおけるディオニュソスのなものの再生の兆しをルターの宗教改革の中に求めており、歴史的・実証的な研究をいわば行為主義の名の下に批判し、『悲劇の誕生』における「芸術と学問」の関わりの中から、ルターにおける「信仰と行為」の関わりへの反映を読み取ることが可能だからである。曾田、前掲書、pp.330-336.を参照。

<sup>20</sup> 彼は（歴史的な）学問それ自体を批判したのではなく、それを芸術や自然に基礎付けることを試みた。日本においてニーチェは、キリスト教に対する批判を行った広い意味での啓蒙主義者の一人として捉えられることが多いが、ドイツ・ヨーロッパにおいて彼のキリスト教観・啓蒙主義観が未だに一定していないことについては、以下の近著を参照。Biser, Eugen: Nietzsche. Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?, Darmstadt 2002. (『ニーチェ キリスト教の破壊者それとも更新者?』) Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer? Internationale Tagung der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Forschungsstelle Mainz und der Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen vom 15.-17. Mai 2003 in Weimar, hrsg.v.Renate Reschke, Berlin 2004. (『ニーチェ 急進的な啓蒙主義者それとも急進的な反啓蒙主義者?』) ニーチェに現れた、キリスト教と啓蒙主義に対する両義的な態度は、草創期の新人文主義に元来固有のものであった。

から 20 世紀初期にかけての学問的かつ現状維持的なヒューマニズムを代表したのが、ウーリヒ・フォン・ヴィラモーヴィッツ＝メレンドルフ(Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf)である。彼はベルリン大学教授として歴史学的 実証的な古典研究を大成し、第二帝国を代表するヒューマニストとなった。ヴィラモーヴィッツ＝メレンドルフは古典古代に関する美的な理解を排斥し、ニーチェの歴史学的 実証的な研究批判に対してこの研究を擁護し、古典古代を一つの統一体として捉え、義父のモムゼンがローマ研究において挙げた成果に匹敵する業績をギリシャ研究において遣した。ヴィラモーヴィッツ＝メレンドルフは政治的にはきわめて保守的であり、君主制の擁護を古典研究の一つの目的として掲げた。そして第一次世界大戦中にはドイツの国益を守る活動に積極的に参加し、大衆ナショナリズムと結び付くに至ったのであった。

20 世紀初期の新人文主義が直面した最大の課題は、いわゆる歴史主義の問題であった。新人文主義のドグマにおいては古典古代の規範性と歴史学的 実証的な研究、芸術的なヒューマニズムと学問的なヒューマニズムの両立が期待されていたのに対して、後者が前者を掘り崩す事態が 19 世紀を通じて、特にニーチェを先駆けとして問題視されるに至ったわけである。この過程については、20 世紀ドイツを代表する古典文献学者の一人であるカール・ラインハルト(Karl Reinhardt)が 1942 年に印象的なまとめを行っている<sup>21</sup>。このいわゆる歴史主義の問題を克服する方途として、ヴィラモーヴィッツ＝メレンドルフのように歴史学的 実証的な研究を重視して古典古代の規範性を犠牲にするか、それとは逆にニーチェの影響を受けたゲオルゲ・クライスのように後者を重

<sup>21</sup> 「あの(1930年にナウムブルクで開かれた第三の人文主義の)会議で明らかとされながら、はっきりと言明されなかったのは、1800年頃から1930年頃にかけて、歴史学的 文献学的な意識が自らの展開の結果、座標軸を回転させたという事実です。(中略)喩えを使って私(ラインハルト)に話をさせて下さい。人は歴史主義というますます広がる流れの中で泳ぎ続けることに疲れ、何か不動のもの、確固とした立場や絶対的な価値、いわば島を求め、それを我々のヨーロッパ文化の全時代の中からギリシャの紀元前5世紀の中に固定された古典的なもの、という理想の中に見出しました。そこで明らかとなったのは、島自体が流れと共に漂流する、ということでした。どうすればよかったですか？人はその島を固定するために、ありとあらゆる種類の碇をすべての方向へ投げ、最後には現象学風の個人的な信仰告白という碇すら投げるに至りました。(中略)しかし美しい調和は次第に空虚なものとなり、あるいはこの美しい調和から不協和音が現れました。そしてあの(ドイツ古典主義の)最後の期間ほど、たとえ不協和音がすでに潜在的に調和の下に漂っているにせよ、調和が成就しているように見えることはありません。私たちはドイツ・ヒューマニズムの象徴としてシラーの「ギリシャの神々」を、ドイツの歴史主義の象徴として、その精神における最初の大事業、つまり「ギリシャ碑文集成」の事業の開始を取り上げてみましょう。すると私たちは、この両者が互いに15年しか離れていないことを見出します。「ギリシャの神々」はその修正を加えた再版が1800年に出版され、アウグスト・ベークは1815年にベルリンのアカデミーにギリシャの碑文を収集するための申請を行いました。(中略)しかし彼は、「碑文」の精神がどの程度の規模でギリシャの神々を破壊することになるのか、予測できませんでした。その後、古代について責任ある仕方と言明された全てのことは、以前のあらゆる言明から根本的に区別されました。それは、模範や理想や思弁的な構築、あるいはしばしば言われたように「夢」の代わりに歴史学的な「真理」という形を取った「現実」が入り込んだためだけでなく、それ以上に直接的な関係、古代の声から直接呼びかけられる代わりに間接的で距離を置いた関係、古代を制限し明らかにする歴史的・空間的な連続性に関する古代のあらゆる言明のその都度の関係への問いが入り込んだためなのです。」(Reinhardt, Karl: Die Klassische Philologie und das Klassische [1942], in: Begriffsbestimmung der Klassik und des Klassischen, hrsg. v. Heinz Otto Burger, Darmstadt 1972, S.68-71.) 引用部の最後における、「古代の声から直接呼びかけられる」古代との関係という言い回しではニーチェのことが、「間接的で距離を置いた関係、古代を制限し明らかにする歴史的・空間的な連続性に関する古代のあらゆる言明のその都度の関係への問い」という表現ではヴィラモーヴィッツ＝メレンドルフのことが示唆されていたようである。

視して前者を犠牲にするか、という選択肢が存在した。しかし二つの選択肢に対して、古典古代の規範性と歴史学的 実証的な研究の両者を共に重んじてヒューマニズムの再興を図ったのが、ヴェルナー・イエーガー(Werner Jaeger)を中心とする第三の人文主義であった。

### ．第三の人文主義

第三の人文主義は、第一次世界大戦での敗北後「西洋の没落」論が流布し、他方で文化や政治の更新への期待が存在したヴァイマル共和国での思想的・社会的な混迷状況を背景に生れた。イエーガーはヴィラモーヴィッツ＝メレンドルフの後任としてベルリン大学教授へ赴任した後、1920年代に雑誌『古代』(Die Antike)の創刊、「古代文化協会」の結成、1930年ナウムブルクでの文献学会議における「古典的なものという問題と古代」についての討論を経て、第三の人文主義の内容をおおむね定式化した。それは物質主義、教養に関する統一的な理解の欠如、教養市民階級の衰退、大衆化、産業社会、文化と学問の機械化などの趨勢に抗し、古典古代との取り組みによりドイツ・ヨーロッパの再生を目指した。以下、第三の人文主義の特徴(古典古代観、教養観、人間形成観)と歴史的な展開をまとめてゆく<sup>22</sup>。

第一に特徴に関して、イエーガーは古典古代、ひいてはその後の西洋文化の展開を、古代ギリシャの「パイディア(Paideia 教育)」概念が目的論的に歴史的な空間を実現してゆく過程、として捉えた。つまり彼は、古代ギリシャの文化理念のルネサンス(再生)という概念に基づいて古代と西洋文化の統一を保証し、精神というカテゴリーによって古代ヨーロッパ文化の優位とその継続を保証することを試みた。その際、新人文主義とは異なってギリシャとローマ、キリスト教との緊張ないしは対立関係が緩和され、新プラトン主義な「流出」によるギリシャのローマ及びキリスト教的古代に対する影響が特筆され、キリスト教はプラトン哲学の調和的な完成とされた。このような古典古代観に基づいて、教養の効果は(古典語など)特定のメディアとの取り組みによるのではなく、ヨーロッパの文化伝統の教養意識を意識化する点に求められたのである。

イエーガーは主著『パイディア ギリシャにおける人間形成』<sup>23</sup>において「ギリシャ人における理想的な人間像の精神的な構成とギリシャ人の歴史的な形成過程をその相互作用において描く」ことを目的とし、その人間形成観を詳説している。同書において彼は、新人文主義と同様に個人と国家 社会の媒介を要求しつつも、プラトンの政治哲学に現れたように個人よりも国家を重視し、(宗教的、美的ではなく)政治的な人間の形成を目指した。イエーガーはこのような人間形成観によって、ドイツの危機は新人文主義的な個人的教養の結果である、という批判を避けようとしたのである。

<sup>22</sup> 以下のまとめは主に次の文献からの説明に依拠している。Landfester, Manfred: Dritter Humanismus, in: Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike. Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte, in Verbindung mit Hubert Cancik und Helmuth Schneider, hrsg. v. Manfred Landfester, Stuttgart 1999, Bd.13, S.877-883. Rüdiger, Horst: Der Dritte Humanismus, in: Humanismus, hrsg. v. Hans Oppermann, Darmstadt 1977, S.206-223.

<sup>23</sup> Jaeger, Werner: Paideia: die Formung des Griechischen Menschen (1934, 1936, 1944), Berlin 1973.

第二に歴史的な展開として、第三の人文主義は草創期、その理想主義的な主張が同時代の民主主義的なヴァイマル共和国に対する挑発を含蓄しており、政治的な抱負を掲げたにもかかわらず、同時代の文教政策や芸術運動と深い関わりを持つことができなかった。ナチスが政権を握り第三帝国が成立した1933年以降、第三の人文主義に与した一部のヒューマニストは社会的な接点を見出すべく、第三帝国に対して自発的に共同作業の提案を行った。しかしナチスのイデオログは「人種」や「民族」から疎遠な第三の人文主義を敬遠し、第三の人文主義の主張はナチスに容れられなかった。そして妻がグダヤ人であったイエーガーが1936年ドイツを去るに至って、第三の人文主義の運動は制度的に終焉した。

第三の人文主義に対しては、堅忍不拔の信仰を必要とした、同時代の問題意識が希薄であった、固定した文化伝統に依拠した、学問と生の緊張を克服できなかった、ナショナリズムの波に押された、過渡的な流行現象に過ぎなかった、などの批判が加えられている。

## 結語

最後に、近代ドイツのヒューマニズムを三点に分けて整理する。

第一に新人文主義、第三の人文主義と以前の（古代ローマ、ルネサンス期イタリア）ヒューマニズムとの相違をまとめると、前者においては同じ古典古代の中から（ギリシャ優位の下で）ギリシャとローマの区別、さらに同じギリシャの中から（ソクラテス以前の優位の下で）ソクラテス以前と以後の区別を行うなどの企てが現れ、規範を純化する傾向が見られる。さらに新人文主義においてはルネサンス期のキリスト教的ヒューマニズムと比してキリスト教との断絶が一般に強まる一方、他方でプロテスタンティズムにおける信仰優位の枠組みが抱え込まれ、新人文主義それ自体がいわばキリスト教の代用宗教としての役割を果たした。以上二つの特徴から、新人文主義は規範の純化を目指す点においてはプロテスタンティズム・キリスト教との類似が認められるが、純化を目指す規範の内容がキリスト教（の福音）ではなくギリシャ・ローマ古典古代の一部である点においてプロテスタンティズム・キリスト教と対立しており、新人文主義とキリスト教、以前のヒューマニズムとの間に独特のねじれが生じている。これはヘルムート・プレスナー(Helmut Plessner)による、ドイツにおいては文化が世俗化したルター主義としての役割を果たした、という指摘<sup>24</sup>とも関連するであろう。また近代ドイツのヒューマニズム、特に新人文主義についてはドイツの国民形成との結び付きが強く、以前のヒューマニズムと比較すると教育や教養に対する関心の高かった点が特徴として挙げられるであろう。

第二に新人文主義をその垂直的あるいは水平的な広がりによって整理すると、垂直的な広がりとしては、ヴィンケルマン、シラー、ニーチェなどに現れたように、古代あるいは近代の神話・宗教・芸術を新たに発見・創出する、古典主義やロマン主義に通じる面が現れた。これはキリス

<sup>24</sup> Plessner, Helmut: Die verspätete Nation (1935), in: Gesammelte Schriften, Bd. ..., Frankfurt am Main 1982, S.82-90. (『ドイツロマン主義とナチズム 遅れてきた国民』[松本道介訳、講談社、1995年] pp.121-135.)

ト教と関連のある新人文主義の面であったと言えよう。他方、水平的な広がりとして、古典文献学は精神科学の基礎学として（文学研究、哲学、歴史学など）隣接諸学の発展を促し、リベラルで近代的な個人の形成へ寄与した。これは啓蒙主義と関わりのある新人文主義の側面であったと言える。の（3）において新人文主義の当初の枠組みを説明する際に、新人文主義がキリスト教と啓蒙主義の一種の総合から成り立った、と記した。の（4）とで行った、19世紀から20世紀にかけて新人文主義、第三の人文主義の歴史的な展開についての検討結果を踏まえると、その中においては一方で人間性、文化、パイデアなど新たな理念・精神の発見・創出・維持、他方でその理念・精神の現実化との間のせめぎあい、論争その他の形を通して時として明らかとなった。ヨーロッパ精神史の二つの柱であるヘブライズムとヘレニズムの絡み合いから、主たる流れがヘブライズムからヘレニズムの方向へ移動するように見えつつも、前者の伝統が後者の伝統を支えている側面があるように思われる。

最後に、新人文主義と第三の人文主義の両者について言えることであるが、これら近代ドイツの二つのヒューマニズムは共に単に思想・文化の内在的な発展の結果のみならず、戦争での敗北、政治的・社会的な危機意識に触発されて初めて、精神運動として多かれ少なかれ結実した。18世紀末期から19世紀初期にかけてにせよ、1920年代にせよ、改めて「人間とは何か」という問いに遡り、その模範を古典古代の中に求め、古典古代と近代の間に何らかの親縁性を前提することにより、個人と文化、個人と共同体の形成を関連付けて捉え、危機からの脱出が図られた、と言えるのではないだろうか。