

〈論文〉

メランヒトンの人間学に関する一考察 —教育思想の基礎としての人間学—

菱刈 晃夫

はじめに

教育とはいってもなく人間の教育である。教育を意図的かつ意識的に行おうとするとき、そこには人間をどのような存在と見るか、という人間観もしくは人間学が自ずと反映されてくる。さらに意図的な教育という行為を意識的に反省したり裏づけようとしたりするとき、教育の理論や哲学や思想が形成されてくる⁽¹⁾。

メランヒトンにおいても事情は同じであり、その教育思想は彼の人間観そして人間学に由来している。ヴォーラーシャイムはメランヒトンの初版『ロキ』(*Loci communes rerum theologicarum*, 1521)をベースに彼の人間観の一面を描いたが⁽²⁾、すでに述べてきたようにメランヒトンは『ロキ』の度重なる改訂の過程でも⁽³⁾、また本稿で取り上げる著作においても、その人間観というよりもむしろ「人間学」を絶えず全面的に成長させ拡充している。彼はルター神学の下で当時のさまざまな学問成果を常に積極的に取り入れ、いわば「メランヒトンの人間学」ともいえる体系を作り上げた、といっても過言ではない。とりわけ今日でいう自然科学すなわち自然哲学へのメランヒトンの関心は絶大であり⁽⁴⁾、その結果からもメランヒトンの人間学は構築されている。この人間学を根幹にしてメランヒトンの教育思想は開花している⁽⁵⁾。ただし根底にあるのは、あくまでもルター神学であることを忘れてはならない。

本稿では、これまで日本で本格的には取り上げられてこなかったメランヒトンの人間学の一端を解明し⁽⁶⁾、これに根差す教育思想との関連について述べておきたい。しかし、そもそも「人間学」(*Anthropologie*)という名称は、やはりメランヒトンの時代になって用いられ始めたアントロポロギウム(*anthropologium*)もしくはアントロポロギア(*anthropologia*)にさかのぼる。そこで、まずは初期近代における人間学の誕生から簡単に跡づけておこう。

1 節 初期近代における人間学の誕生

人間学と邦訳されるラテン語名が付された書物としてまずあげられるのは、マグヌス・フント (Magnus Hundt, 1449-1519) によって 1501 年ライプツィヒで出版された『人間の尊厳に関する人間学』である。原著名は *Antropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, partibus et membris humani corporis* であり、『人間の尊厳、自然本性と特質、人間身体の構成要素、部分と四肢に関する人間学』がタイトルとなる。ここに「人間学」の誕生が文献上明瞭に確認されることになるが、フントによるアントロポロギウムの意図は、楠川も指摘しているように人文学者 (Humanist) から見た人間の尊厳すなわち人間の素晴らしさへの称賛にある⁽⁷⁾。書名にも表れているように、人間の身体についての解剖学的関心をフントも抱いてはいるが、それはあくまでも人間の理性的な魂と並列された記述であり、むしろ魂にこそ重点が置かれている。後述するがメランヒトンの場合、身体への解剖学的かつ医学的関心の寄せ方は、これと少し異なる⁽⁸⁾。その後「人間学」は「心理学」(psychologia) という名称の誕生とともに広がっていく。

心理学についてはメランヒトンが自身の講義のなかで用いたのが最初であり、彼がドイツで初めての心理学者として「心理学」という語を使用したとする説があるが⁽⁹⁾、テキストとして裏づけるものはない⁽¹⁰⁾。ともかく後に見るように、メランヒトンがアリストテレスのデ・アニマを基に靈魂論を展開したのは事実であるが、サイコロギアという名称についてはダルマティアの人文学者マルクス・マルルス (Marcus Marulus : Marko Marulić, 1450-1524) が 1520 年頃『人間の理性的な魂に関する心理学』(Psichiologia de ratione anima humana) で用いたのが最初のようなのである⁽¹¹⁾。

次にマールブルクとヴィッテンベルクで学んだゴクレニウス (Rudolf Goclenius, 1547-1628) が 1590 年『心理学』(Psychologia)⁽¹²⁾ と名づけた書物を著し、その 4 年後の 1594 年ゴクレニウスの生徒であり弟子でもあるカスマン (Otto Casmann, 1562-1607) が『人間学的心理学もしくは人間の魂についての学説』(Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina) を著す。2 年後の 1596 年には第 2 巻目の *Secunda pars anthropologiae, hoc est : fabrica humani corporis* が出される。以降、これらの著作によって「心理学」とともに「人間学」という用語が広がることになる⁽¹³⁾。

ここでカスマンは人間学を二つの部分に分けている。ひとつは心理学であり、人間サイコロギアの魂や精神に関する学説である。もうひとつは「身体学」(somatotomia) であり、人間アントロポロギア

の身体すなわち人体・肉体に関する学説である。心理学は^{ソマトノミア}身体学とともに人間学を形成することになる。

先にフントの場合「人間学」における身体および解剖学への関心は、もっぱら人間の尊厳すなわち人間の素晴らしさへの賛辞にあると述べたが、その際もっとも重要なのは人間の^{ソマトノミア}靈魂である。フントは人間を二元論的に「二つの自然本性」(duplex natura)に分けて捉えている⁽¹⁴⁾。「身体」(corpus)と「靈」(spiritus)である。人間はこの二つの部分から構成されているが、「人間は魂によって神の像なのである」(Homo est dei imago secundum animam)との通り、「魂」(anima)もしくは「靈」こそが人間を人間たらしめ、これを構成する重要な要素とされている。神と世界とのあいだ、天と地とのあいだの結節点に人間は位置しているが、その尊厳は人間のみが有する優れた靈魂にある。この点で人間は世界のなかで特別の地位—「神の像」(imago Dei)としての人間—を占めているとされる。

カスマンにおいても同じく人間は先の二つの構成要素から成り立っている⁽¹⁵⁾。「人間の自然本性もしくは人間の部分には二つある。人間の靈あるいは論理的な魂と人間の身体である」(Humanae naturae seu partes hominis duae sunt : spiritus humanus seu anima logica et corpus humanum)。ここから「人間学」という名称の下、常に靈魂論と身体論が二重に想定されることになる⁽¹⁶⁾。

西洋初期近代における人間学の生成過程で人間がこのように二元論的に捉えられるのは、むしろ古代ギリシア以来の伝統にも深く根差しているが、ルター神学を根底とするメランヒトンの場合、その身体に対する解剖学的かつ医学的な眼差しは、それまでの単なる二元論を超えている。というのも身体を神の像である靈魂よりも卑しく劣ったものとする見方はルター神学では拒絶され、メランヒトンもまたこれに従っているからである。

周知のようにプラトン以来の人間観によれば、人間は大きく靈魂と身体もしくは肉体という二つの部分から構成されていて、この人体は靈魂を閉じ込める牢獄と見なされてきた⁽¹⁷⁾。ルターと同時代人である人文主義の王者といわれたエラスムスも、同様の見解を踏襲している。人間は「靈」と「肉」の二つから成り立っている、と。

この見方はキリスト者の救いの問題について人間の自由意志—意志による選択の自由—の力をどこまで認めるのか、どの程度認めるのか、もしくは全く認めないのか、といった自由意志についての論争をルターとのあいだで引き起こす原因のひとつともなっている。つまりルターとエラスムスとでは、人間観が大きく異なるのである。エラスムスは、こう述べる。

人間は二つあるいは三つのひじょうに相違した部分から合成された、ある種の驚くべき動物です。つまり一種の神性のごとき魂と、あたかも物いわぬ獣とからできています。もし身体についていうなら、私たちは他の動物の種類にまさるものではなく、むしろそのすべての賜物においてそれに劣っています。しかし魂の面では私たちは神性にあずかるものであり、天使の心そのものをも超えて高まり、神と一つになることができるのです。もしあなたに身体が与えられていなかったとしたら、あなたは神のような存在であったでしょうし、もし精神が付与されていなかったら、あなたは獣であったことでしょう。相互にかくも相違せる二つの本性をかの創造者は至福な調和（concordia）へと結び合わせたのでした。だが平和の敵である蛇は不幸な不和（discordia）へとふたたび分裂させたので、猛烈な激痛なしに分かれることもできないし、絶えざる戦闘なしに共同的に生きることもできません。（中略）私はあなたと一緒に生きることができないし、さりとてあなたなしに生きることもできない（nec tecum possum vivere nec sine te）⁽¹⁸⁾。

このようにエラスムスによれば、人間は魂もしくは精神と肉体とから二元的に構成されている。しかし神性にあずかる魂には精神が備わっていて、これは人間の魂だけがもつ優れた能力である。それは人間の魂における王者としての理性である。人間はこの能力—理性—を最大限に行使用することによって自身の身体を統御していくことができるし、また意志によってそうした選択をする自由を有している、というのがエラスムスの基本的立場である。よって人間は完全に墮落しているわけでも罪人であるわけでもない。

こうしたエラスムスの人間観を哲学的人間学として捉えるならば、ルターによる人間観およびそこから導き出される人間学は、常に罪人として人間存在を神による救いとの関係のなかで捉えようとする神学的人間学といえる⁽¹⁹⁾。次節で見るメランヒトンの人間学はルターによる神学的人間学をさらに自然哲学的にも解釈し直す試みであり、より総合的な人間学を形成しているが、この大きな特徴は金子や楠川も指摘するように「魂と身体」を含めた人間を「ひとつの全体」として捉える見方にある。

「霊」と「肉」あるいは靈魂と身体とを、人間を構成する二つの異なる実体と捉えるのは、ルターによれば完全な誤りである。哲学的には人間の構成部分を大きく二つに、さらに三つに分割することは可能であるが、それはあくまでも人間を個体として見た場合のステティックな捉え方—哲学的人間学—である。そうした哲学による見方を踏まえながら

も、神との関係における救済の動態のなかで人間を見るのがルターである。このダイナミックな捉え方こそが神学的人間学を形成する。

エラスムスは人間のなかに救いに向かう一救いを選択しうる一意志の自由と、その基となる理性的精神は元より備わっていて、その活動は墮罪後たとえ不活発ではあるものの十分残存しているとし、さらに人間の努力や習慣によっては、これをより活発化することも可能であるとする。これはエラスムスが罪に毒されていない理性的精神の独立した存在を確信し、かつ靈魂と身体との二元論に立つがゆえに可能となる帰結といえよう。しかるにルターの場合は靈魂と身体を含めたすべてが「ひとつ」として墮罪の状態にあり、神による救いはこのすべてに関わると考えられている。

ルターにとって、人間の存在のすべて、身体も魂も含めたすべてが恩恵の対象である。これはルターがエラスムスとは極めて対照的に採用する立場である。(中略) ルターにとっては理性的な魂だけではなく、全体としての人間、身体と魂との両方が救済あるいは断罪の対象であった。『魂についての注解』(Commentarius de anima)におけるメランヒトンのキリスト者の魂もまた、このようなルターの教えの光の下に理解されねばならない⁽²⁰⁾。

メランヒトンにおける身体も、そうした救いの対象となる「魂とともにある身体」である。よってメランヒトンは、すでに30歳代の半ばから、人間の靈魂を含めた身体も組み込まれた「自然学」(Physik)、すなわち自然哲学の全体について著したいという意図を抱くようになる⁽²¹⁾。しかし願いはすぐには叶わず、まずは『魂についての注解』という形で1540年に出されることになった⁽²²⁾。これをハートフェルダーは、いみじくも「心理学 (Psychologie) あるいはまさに人間学 (richtiger Anthropologie) (というのも人間の身体をも取り扱っているから) 」⁽²³⁾ であるとは述べたが、この辺りからメランヒトンはアルベルトゥス・マグヌスを除けばドイツで最初に心理学を著した人物であると語られるようになる⁽²⁴⁾。が、これはハートフェルダーによってそう表現されたのであり、繰り返すようにメランヒトン自身がサイコロギアという言葉を用いたわけではなく、ましてや彼が今日でいう心理学者というわけでもない⁽²⁵⁾。

それよりもメランヒトンの神学的かつ哲学的な学問関心は、むしろ靈魂を含めた自然としての人体にあったことを看過してはならない。この点で『魂についての注解』や、その最終版ともいえる『魂についての書』(Liber de anima, 1553) は、フントのよう

に靈魂と単に並列された身体が問題とされているのではなく、靈魂とともに重要な意味と機能とを担う身体について記述されているという点で、ハートフェルダールのいうようにまさにアントロポロジーであるといえよう。ゆえに楠川がとくに注意しているように、メランヒトンのいわゆる靈魂論においては、人間の身体すなわち人体に関する解剖学的記述が極めて重要となる⁽²⁶⁾。それは単なる心理学ではなく、じつは身体をも含めたひとつの全体としての人間に関する神学的かつ哲学的な人間学を構成しているからである。

以上より、確かにアントロポロギウムという用語はフントを先駆けとしてメランヒトンに続く世代によって使用され始めるとはいえ、ルター神学に根差したメランヒトンの靈魂に対する独自の学問的関心からすれば、そのサイコロジ-とも後に呼びうるもののなかに、すでに幅広い学識に裏づけられた独特のアントロポロジーが実り豊かに開花していたといえるであろう。本稿ではハートフェルダールとともに、これをメランヒトンの人間学と呼ぶことにしたい。

2 節 メランヒトン人間学の特質と構成

1518年21歳でヴィッテンベルクにギリシア語教授として招聘されたメランヒトンには、^{つみびと}罪人が信仰によってのみ (sola fide) 救われるというルター神学が刻印された。

先に述べたように、罪人とは「魂と身体」を含めた「ひとつの全体」としての人間である。ルターによれば、法もしくは律法 (lex) により罪人とされた人間は、聖書に記された「言葉」としてのキリストの福音 (evangelium) を受容することを通じて、罪人のまま義人とされ救われる⁽²⁷⁾。神の法によって自身の内面を精査すれば、世にはだれひとりとして完璧で正しい人間はいない。この自分の内心を徹底して告発するのが、ルターのいう「良心」(conscientia) である。法によって覚醒されたキリスト者の良心は、死に至るまで自己を責め続ける。しかし、こうして罪人となった者にこそ、ようやくキリストによる福音の言葉が恩恵によってのみ (sola gratia) 届くようになる。それは聖靈 (spiritus sanctus) を通じて人間の^{アニマ}魂そのものに作用する。人間は人前でなされる善行 (bona opera) によって、すなわち功績によって救われるのではない。罪人である人間は、ただキリストのみに寄り頼み (solus Christus)、聖書のみ (sola scriptura) に記された救いの言葉としての福音を受け容れる信仰 (fides)、すなわち「言葉」への信頼 (fiducia) によってのみ救われる。このように「聖書のみ」(聖書に記された言葉のみ)、「キ

リストのみ」,「恩恵のみ」そして「信仰のみ」を基本原理とするのが、ルター・の信仰義認論 (Rechtfertigungslehre) である。ゆえに人間はまず罪人とならなければ、中心となる信仰においてのみ働くキリストも、福音も、恩恵も、そして救いもない。ここにルター神学の核心がある。この点は、功績主義による行為義認や贖宥状に対してルターが激しく抗議した所以ともなっている。

当初、語学教授としてヴィッテンベルク大学に着任したメランヒトンは、元より神学者ではなく人文学者であるが、彼はギリシアやローマの言語や古典は当然のこと、すでに驚くほど幅広い学問および教養とリンクしていた。その大きさと深みは 1560 年 63 歳でヴィッテンベルクにて死ぬまで成熟し続けるが、このメランヒトンの広範な「学識」(eruditio) を根幹において統合しているのは「敬虔」(pietas) であり、その中心には信仰義認論を核心とするルター神学がある。メランヒトンの人間学さらに教育思想はルター神学との密接な関連の下で展開された⁽²⁸⁾。よってメランヒトンの人間学は敬虔な学識によって形成され、それはフランクも言うように「フィリップ・メランヒトンの神学的哲学」(Die theologische Philosophie Philipp Melancthons)⁽²⁹⁾と簡潔に表現できるだろう。宗教改革者としてルターがもつばら信仰義認論に基づく神学を深化させていったのに対して、メランヒトンはこのルター神学を基礎にして独自の哲学、そして人間学を発展させていったのである。順次辿るように、そこにはメランヒトンならではの人間学と教育思想として、ルターにはない知見と後世への影響が見て取れる。

メランヒトンは哲学を大きく三つの領域に分けている。

哲学は語りの術 (artes dicendi) [弁証法・修辞学], 自然学 (physiologia) [自然哲学] そして市民の道徳に関する教え (praecepta de civilibus moribus) [道徳哲学] を内容としている。こうした学問「学科」は神による善き創造であり、自然のすべての贈り物のなかでも卓越している。しかも哲学は現世の身体的ならびに市民的生活にとって食べ物や飲み物や公の法とかいったものと同様に必要である⁽³⁰⁾。

まず「語りの術」としての①弁証法や修辞学。次に「自然学」もしくは②自然哲学。そして③道徳哲学である。

①弁証法や修辞学は、古来いわゆるリベラル・アーツとして伝わる自由学芸 (artes liberalis) の重要な構成部分であり、文法とともに伝統的な三学 (trivium) として一後に論理学 (Logik)⁽³¹⁾ —, 知的探究すなわち学問研究の道具となる言語の修練と教育

に深く関係している。

②自然哲学では、ルター神学から派生したメランヒトンの特異な思想が展開される。これは楠川やヘルム、さらにヴェルスも指摘しているように、ルター神学によるインパクトから必然的に導き出されたものではない。ここにメランヒトンならではの神学的哲学が展開されている⁽³²⁾。しかも、これは人間の現世での生活にとって必要であり、かつ有用である。

③道徳哲学は「市民道徳に関する、まさに神の法 (lex Dei) である」⁽³³⁾ とされ、アリストテレスをルター神学の観点から変容・修正しつつ、ここにもメランヒトンならではの神学的哲学が見出される。これもやはり人間の現世での生活にとって必要であり、かつ有用である。

端的に言えばメランヒトンの人間学は、ルター神学の光によって照射される下で、そのユニークな自然哲学および道徳哲学によって構成されているといえるだろう。ここで、とくに重要なのは②自然哲学であり、この見解と関連して③道徳哲学についても説明がなされ、翻って①弁証法や修辞学さらには文法の教育意義とその重要性の強調へと循環する、といった全体的輪郭をひとまず描くことができる。メランヒトンはこの人間学を基に、当時の主に高等学校一後のギムナジウムや大学のカリキュラムおよび教育制度を整備してゆき、自身もそこでの教材となるテキストを数々作成すると同時に、後継ぎとなる教師をも育成していったのである。そこで①については紙幅の関係からも別稿で改めて取り上げるとし、以下では主に②を中心に、あわせて③からも特徴づけられるメランヒトン人間学の構成と内容の一部を、明らかにしておきたい。

信仰義認論はルター神学の核心であるが、これをメランヒトンは合理化し自然化したといえよう⁽³⁴⁾。メランヒトンはルター神学を独自の自然哲学を用いて再解釈し合理化したのである。それは彼の「精気論」(spiritus-Lehre)に基づく人間学によく表れている。メランヒトンがルターの信仰義認論を自らの自然哲学によって解釈し直して合理化し、これを推進していく背景には、当時の熱狂主義者 (Enthusiast) や再洗礼派 (Anabaptist) を席卷した心霊主義との対決、すなわちメランヒトンの反心霊主義 (Antispiritualismus) がある⁽³⁵⁾。それは教育思想にも反映されることになるが、まずは心理学や人間学として表現される。こうヴェルスは指摘している。

メランヒトンによる根本的な反心霊主義は彼の人間学および自然哲学においても表れている。その際、メランヒトンとルターとのあいだの違いが繰り返されるこ

とになる。メランヒトンはその精気論によってルターの信仰義認論に生理学的な基礎づけ (physiologische Begründung) を施していった。つまり恩恵を通じた義認のなかで「自然の原因」(natürlicher Ursachen) によって一ゆえに超自然的原因 (übernatürlicher Ursachen) を想定することなしに一神の霊〔聖霊〕が仲介することの説明可能性を展開したのである。これはルターの義認論が合理化 (Rationalisierung) され自然化 (Naturalisierung) された形式である⁽³⁶⁾。

ルター神学の核心にある信仰義認論のプロセスを自然哲学によって説明するところに、メランヒトン人間学のもっともユニークな特徴が見出される。聖書に記された「言葉」が信仰において人間の魂の内に受け容れられるとき、ここに言葉としての福音は恩恵による聖霊を通じた精気として、人間の心身に生理学的な変化を引き起こす。すなわちメランヒトンによれば、聖霊による人間の魂および身体への作用は自然哲学的かつ自然科学的であり、要するに、生理学的かつ医学的な過程として解明される可能性をもつことになる。まさにメランヒトンは「こうしてルター神学によって与えられたもの〔信仰義認論〕を医学に、より正確には、生理学に翻訳した」⁽³⁷⁾ のである。

さらにメランヒトンは義認のプロセスのみならず、心靈主義に突き動かされている人々の生理学的説明、および神や天使、悪魔や悪霊が働きかけるプロセスまでも自然哲学的に、つまり医学的、生理学的に説明しようとするが、その際には加えて占星学 (Astrologie) が重要な役割を果たすことになる。同時代に地動説を唱えてセンセーションを巻き起こしたコペルニクスを想起するまでもなく、メランヒトンにとって占星学は天文学 (Astronomie) とともに自然科学、つまり自然哲学もしくは自然学の一部であった。よって彼はルター神学に対して、医学や生理学および占星学による自然科学的な説明を付加しようとしたといえよう。

ルター自身は、とくに占星学に対して露骨な嫌悪感を示していて⁽³⁸⁾、聖霊が働きかける過程についても、神による直接的作用についてしか語らない。ところがメランヒトンにおいては、そうした神による直接的作用について語ると同時に、そこに自然哲学的な説明を付与していく。メランヒトンは人間が、ただ神や悪魔や、聖霊や悪霊や、さらに心靈に駆動されているといった非理性的な言説には満足できず、むしろそこに「自然の原因」を究明し、当時の悪しき事態に対して合理的かつ理性的に対処しようとする。こうして重大な問題を論理的に解決し、危機的局面を一つひとつ切り抜けていこうとしたのである。ふつう人々が「超自然的原因」—たとえば悪魔や悪霊の働き—で片づ

けてしまう事柄に対して、メランヒトン³⁸は自然哲学による理性的な探究のメスを入れようとした。しかもそれだけに止まらず、そうした理性的な探究の精神や態度を養う教育を重視したのである。

このようにしてメランヒトンの人間学は、神学と医学そして占星学といった自然哲学のあいだで成長しつつ、同時に道德哲学と教育思想を伴いながら、その全体像を形成していく。しかも、この根底にはルター神学からえられた信仰義認³⁹の確信がある。と同時に、人間を含めた全世界や宇宙が、やはりひとつの神の法に従っているとの確信がある。この点が極めて重要である。

やはりヴェルスも指摘しているように、メランヒトンの自然哲学の背景にはルター神学に基づく法と恩恵との対照関係がある。いわば恩恵のみが働く領域と法が支配する領域との区別であり、世において罪人としての人間はこの二つの領域にまたがって生きているとされる。法は神の律法（Gebot）でもあり、恩恵はキリストの言葉としての福音でもある。つまり律法によって「ひとつの全体」として人間が罪人となる次元と、福音によって「ひとつの全体」として人間が救われる次元の区別であり、そこに現れ出てくる動態の区別である。

これから見ていくように、人間を含めた全世界・宇宙すなわち自然としての物質は、すべて「神の法」（lex Dei）の一側面である「自然法」（lex naturalis）に従っていて³⁹、まずはこの法の支配の下に「魂と身体」からなる人間も完全に服さざるをえない、とメランヒトンは見ていた。この自然法は、天体はもちろんのこと人間の身体にも表現され、これを貫徹しているとされる。すると心身とともにある「ひとつの全体」としての人体の探究、すなわち医学や生理学さらに解剖学は、メランヒトンにとって神の法の一側面である自然法の究明にもつながり、それは同時に神の法の全体をよりよく知ること―神学―へ発展していくとされる。しかも生まれつきの自然本性に備わる「自然の知識」（notitiae naturales）によって人間は、この哲学的探究および究明を、やはり生まれつきの理性を用いて推進していくことができるとされる。その内容を『自然学入門』からスケッチしておこう。

3節 内容について

『自然学入門』（Initia doctrinae physicae, 1549）⁴⁰は、すでに前節で述べたように、30代半ばより抱いていた構想をようやく実現した広範なテキストである。これは人間の

靈魂を含めた身体をも組み込んだ自然学すなわち自然哲学であり、つまるところメランヒトンにおける人間学の重要な構成部門となっている。はじめにメランヒトンは「自然学の教えとは何か」(Quid est physica doctrina?)と問いかけ、こう記述している。

それは、すべての身体の順序、質、運動、自然における種、生成、消滅の原因、元素における他の運動と、元素の混合によって生じてきたその他の身体を、この人間の精神の暗闇において許される限りで、探究し、解明するものである⁽⁴¹⁾。

周知のように「身体」(corpus)には「物体」や「物質」も含意されるので、ここでのコルプスには人間の身体は元より、これも含み込んだ自然物質世界全体という身体も含まれている。これら^{コルプス}全体を、たとえ人間の精神が罪によって暗闇に陥っているにせよ、許される限りで(quantum)探究し解明していくのが自然学であり⁽⁴²⁾、これは神が創造した全世界の秩序と法則、すなわち「法」を認識することであると同時に、その作り主である神を知ることにもつながる。人間の精神(mens humana)によるあらゆる探究成果の結晶である学問や教養、すなわち「^{エルディティオ}学識」は、このとき「^{ビエタース}敬虔」へと至る。「自然学の目的と有用性について—自然学の目的と益とは何か」(De fine et utilitate physices. Quis est finis et usus physices?)と問いかけ、こうメランヒトンは答えている。

すべての自然の事物は人間の知力にとっていわば劇場〔舞台〕のようなものである。神はこれら〔自然の事物〕が注視されることを望んでいる。それゆえに神は人間の精神に、これを考察しようとする熱望と、その認識に伴う喜びを与えたのである。この〔自然の事物の〕原因は健康な知力を自然の熟考へと誘う。たとえ何ら有用性が伴わなくても、見ることが〔人を〕楽しませるように、精神はその自然本性によって事物を注視することへと駆り立てられる。したがって、これ〔精神〕はこうした研究の原因となりうる。というのも自然を考察することは、その〔精神の〕自然本性に最大限に即応しているからであり、精神が自ら進んで考察することは、たとえ何ら他の有用性が伴わなくても、もっとも快い喜びをもたらすからである⁽⁴³⁾。

この私たち人間自身も含めて「すべての自然の事物」(tota natura rerum)が人間の知力(ingenium)にとっての劇場(theatrum)であり、これらを人間の精神は自らの自然本性に駆られて、たとえそれが何かの役に立つというわけでなくとも、ただ探究そのもの

が快樂であるがゆえに、これをより広く深く認識し熟考しようとする。いかにも好奇心旺盛なメランヒトンらしい始まりといえよう。人間は知ることを元より欲し、かつ知ること自体に純粹な喜びが伴うといった言説は、「すべての人は生まれつき知ることを欲する」といったアリストテレス『形而上学』の冒頭を想起させる。しかし、メランヒトンにとってこの快樂は、神によって人間の健康な精神に付与された能力による当然の結果である。ゆえに、この知力による自発的探究や研究は、自然の事物全体を創造した神の法を明らかにすることへとつながると同時に、神による神秘を知る最初の道筋ともなり、さらに人間の生にとっても極めて有用であると続けられるのである。

しかし〔研究のための〕他の原因がさらに加わる。それゆえに神は自然の探究へと駆り立てるこうした炎を精神に挿入した。それは、この学問が神を認識することへの最初の道となり、次いで人生に助けを示すためである⁽⁴⁴⁾。

人間の精神のなかに神が自然研究に向けた「炎」(flamma)を置き入れた〔挿入〕(indidit)。それは自然学という教え〔学問〕(doctrina)が神認識への最初の道〔進路〕(primum iter)となるためであり、なおかつ人間の生にとっても「助け」〔援助・保護〕(praesidium)となるためである。つまりメランヒトンにとって神を知ることは、それそのものが喜びであり、さらに人生にとって助力ともなる。そこで、さらにこう続く。

それではどのような助けを〔自然学は〕人生にもたらしてくれるのか、考察していくとしよう。

この教えから医学という学問が形成される。というのもここで元素、質、質による行動、類似、対立、元素と〔その〕混合における変化の原因、人間の身体における体液の自然本性的差異、気質もしくは〔その〕合成、そしてこれらのものと精気の調和、人間における傾向と情念が区別されるからである。

自然学は神認識—最終的に神学—への入り口になると同時に、医学への道をも切り開く。しかも、この医学という学問(ars medica)は人間の生にとっての、まさに援助であり保護であり、人生に有用かつ有益な教えである。そこで医学のなかにメランヒトンは、人間各自の「体液」(humor)の自然本性的差異やこれと連動した「気質」(temperamenta)、こうした自然的事物としての身体への「精気」(spiritus)の作用、さ

らにおのおの「傾向」(inclinatio)や「情念」〔感情・情動〕(affectus)の区別といった探究を、内容として含めている。要するに自然学の一部である医学は、メランヒトンにとって気質や傾向や感情といった、いわば人間の非合理的な部分をも研究内容とした人間学と捉えられている。メランヒトンの人間学は、こうした当時の医学の意味において、まさに医学的人間学であったともいえよう。

こうしてメランヒトンは自然学が扱うべき70のテーマを列挙するが⁽⁴⁵⁾、最後に「人間の目的について」(De fine hominis)が置かれ、次のように続けられる。

さて、このように自然学は研究者を、医学という学問ばかりでなく倫理学へも送り出す〔開く〕ことになる。というのも医者は人間の身体の四肢や部分、性質の多様性や作用〔結果〕、身体の多様性について、もっと多くのことを明らかにするからである。次いで病気の原因を明らかにし、治療〔薬〕を与え〔付加し〕、植物、動物、鉱物、宝石を探究する。

倫理学は、さらに自然学から魂の段階、行為の矛盾、知識、愛情(στοργή)、さまざまな情念〔に関する知見〕を手に入れた後に、この教え〔学問〕から人間の目的について、すべての行動を導く自然法について積み上げていく。それゆえ、もし私たちが倫理学を重んずるなら、医者が捉えた甘美なる自然の認識と、自然学のなかに伝えられているこの始まりを認識することは必要不可欠である⁽⁴⁶⁾。

このようにメランヒトンは自然学および医学からえられた研究成果をベースに「倫理学」(ethice)を構築すると同時に、倫理学もまた自然学と医学を必要不可欠(necesse)な土台としているとする。メランヒトンにおいてこの両者は、ともに人間の生の目的というテーマと最終的に深く関わるとともに、つまるところ人間のすべての行動を統率する「自然法」(lex naturae)を明らかにしていくこととも通底している。ともかく、その「始まり」(exordia)が自然学にあり、この『自然学入門』はまさにその「開始」(initita)である。ゆえにメランヒトンの人間学は、ここからもまず自然学的すなわち自然哲学的始まりと基礎をもつことになる。

では、メランヒトンは「魂と身体」を含めた「ひとつの全体」としての人間のすべての行動(omnes actiones)が、一体どのようにして生じてくると考えたのであろうか。メランヒトンの人間学における行動原理について、簡単に整理しておきたい。

すでにルター神学の下で人間の全体が罪人として墮落している—人間の精神が暗闇に

陥っている—ことは前提済みであるが⁽⁴⁷⁾、それにもかかわらず (tamen) 許される限りにおいて、人間は自らの精神に残された知力をフルに活用して、自然学的にこの人間を探究していくこと、すなわち人間学の第一段階を遂行していくことができる。その際に用いる「方法」(methodus)を、メランヒトンは—アリストテレスに依拠しながら—学問の三つの「基準」(κρίτηρια)に求める。事物の「原理」(principia),「普遍的な経験」(experientia universalis),「知性の(論理的)帰結」(intellectum consequentiae)である⁽⁴⁸⁾。繰り返すまでもなく、三つ目の「知性の論理的帰結」を修練するには、別稿で扱うように先の①弁証法や修辞学等の教育が必要となるが、ともかくこうした基準に根差した方法を用いて、メランヒトンは人間の行動を引き起こす原因を六つあげている。

そもそも、この世界での「出来事」(eventus)は三つのもの「自然(本性)」(natura),「運命」(fortuna),「偶然」(casus)によって生じてくるとされるが⁽⁴⁹⁾、とりわけ人間の行動にとって最後の「偶然的出来事」(eventus fortuiti)には、大きく六つの原因が考えられるとメランヒトンはいう。

ところで偶然的出来事は大部分こうした六つの原因に帰せられる。つまり、神とそれに仕える神聖な天使、悪霊、気質、星から生じるさまざまな傾向、各自の習慣、最後に物質の流動性である⁽⁵⁰⁾。

①神と天使 (deus et angelis), ②悪霊 (mali spiritus), ③気質 (temperamentia), ④星から生じる傾向 (inclinationes a stelli orate), ⑤習慣 (mores), ⑥物質の流動性 (fluxibilitas materiae)。①と②が人間に直接的に働きかける自然学的メカニズムについては次に取り上げるが、メランヒトンの人間学において、私たちの日々の行動の多くを占める偶然的なものは、ほぼ私たちのもつ気質と傾向とそれに伴う感情や、その毎日の繰り返しとしての習慣に帰せられるといえよう。また身体を含めた物質も、常に流動的であり不安定である。

そこでメランヒトンは、まず人間の気質をヒポクラテス以来の伝統に従い「体液病理学」(Humoralpathologie)によって基礎づけ⁽⁵¹⁾、さらにこれが占星学による知識に基づいて星の影響を受けるという⁽⁵²⁾。つまり人間の気質は体液病理学と占星学によって規定されていて、これは私たちにとって生まれつき自然の素質 (ingenium) となっている。要するに、各自の「気質の幸福」(temperamenti foelicitas)あるいは「不幸」(infoelicitas)は生まれつきのものであって、こうした気質に対して各自には星から影響された傾向が

さらに加わり、その人の行動や性格を規定していくと捉えられるのである。

メランヒトンによれば、たとえば音楽が苦手であまり歌えない音痴は、基本的に素質的気質によるものである。加えて占星学の知見を取り入れたホロスコープを用いて見て、音楽家向けのよい気質に対して太陽 (Sol)、月 (Luna)、金星 (Venus) そして水星 (Mercurius) がうまく位置づいていれば、その人は音楽に向いていることになる。反対に気質がよいにしても、土星 (Saturnus) と火星 (Mars) によって気質は妨げられ、重ねて素質的気質も元来よくなければ、無骨で粗野となる⁽⁵³⁾。これは詩人や語り手についても同様、各人にはそれぞれの素質的気質があり、またホロスコープから見た傾向が備わっていて、これが各自にとっての行動の向き不向きを自然学的に規定している、とメランヒトンは考えていた。そこに習慣が重なる。習慣および意図的な習慣づけは、むしろ教育における修練とも深く関係してくる。

ただし占星学によっても影響された気質や傾向が必ずしもすべてを決定する要因ではない、という点には注意しなければならない—さもなければメランヒトンの人間学は運命論となってしまう—。ここにメランヒトンならではの人間の自由意志—選択の自由—が活躍する余地が残されている。これはあくまでも、この自然界における自由意志の行使であり、それは人間の身体をも含めた自然世界を貫く自然の法、もしくは法則を探究し究明することへと導かれる。先述したように、私たち人間は墮罪後にも残された知力を用いて許される限り、この自然の法および法則を明らかにすることへと自然本性的に駆り立てられる。結果として、それは神の法の一側面を解明することにつながっていた。ヴェルスは、こうまとめている。

自然、そこに人間の気質に影響を及ぼす星のみならず人間の身体も全体として属しているが、これは「諸法」(Gesetzes) の顕現 (Manifestationen) である。神は自らを自然のなかに、自然の法に則するもの〔すなわち法則〕として自己を明らかにしている⁽⁵⁴⁾。

この自然世界の範囲内で、そこに属する私たちもまた自然法に従うのだが、メランヒトン当時の言葉にある通り「星は影響を与えるが、必然ではない」(astra inclinant, non necessitant.)⁽⁵⁵⁾ のである。つまりメランヒトンによれば、こうした気質や傾向に関する知識をえること、その自然の法を知ることを通じて、私たちは偶然と思われる出来事に対して、よりよく行動できるようになりうるものであり、ひいてはそれが各自にとって

のよりよい人生へとつながる。『占星学の価値について』(Dignitas astrologiae, 1535)では、こう述べられる。

もし、それぞれが自分の自然本性の傾向 (inclinatio) を理解するなら、よいところを育て強め (alere bona et cofirmare), 入念さと理とによって悪徳を避ける (vitare vitia) ことができるのである⁽⁵⁶⁾。

こうした訓練が、まさに意志的な習慣づけによる教育の課題でもあることは繰り返すまでもない⁽⁵⁷⁾。

そこで残すところ、いよいよ人間の日常生活においては①神と天使、そして②悪霊もまた常に働きかけており、これらは私たちの行動に大きな影響を与えている。とくに②の作用から免れている者はひとりもない。この点でメランヒトンがルターの神学的人間学を忠実に踏まえている。ただし先にも触れたように、ルターは神や天使にせよ、悪魔に悪霊にせよ、これらが直接的に人間に作用してくると捉えていて、これらに対してメランヒトンのような自然学的説明を加えることはなかった。

メランヒトンが根差すルターの神学的人間学において、人間は絶えず「誘惑」(Bekörung)に晒されている。それには「悪魔」(Teuffel), 「この世」(welt), 「肉」(freisch) という3つがあげられる⁽⁵⁸⁾。ルターは『大教理問答書』(Der Große Katechismus, 1529)のなかで誘惑を「試み」(versuchung)あるいは「試練」(anfechtung)とも換言し、人間そのものが「肉」であることを第一にあげている。

それは私たちが肉の中に住んでいて、古きアダムをになっているからである。この古きアダムが活動して、私たちを刺激し、日ごとに淫奔、怠惰、暴飲暴食、貪欲ならびに隣人を欺き、暴利をむさぼる詐欺的行為を犯させるのである。要するに私たちは、生まれながらに身に固着し、その上、他人との社交、すなわち、しばしば純真な心までもそこない、燃えたたせるような悪い手本や見聞によってかきたてられるあらゆる種類の悪しき欲望をになっているのである⁽⁵⁹⁾。

ルターによれば人間は、はじめから「肉的」(freischlich)であり、その本質には「悪しき欲望」(böse lüste)がある。私たちは「悪しき欲望」を本質とする「肉、そのなかで日々生きている」(das freisch, darynn wir teglich leben)⁽⁶⁰⁾のである。注目すべきは、1節

で見たように、ここで人間の身体あるいは肉体が靈魂とは切り離されて、それ自体として「悪」とされているわけではない、という点である。神の律法が人間の実存を良心によって隈なく精査する下では、その内に必ずや「悪しき欲望」が見出され、神との関係性のなかで私たちは「悪しき欲望」を本質とせざるをえない、という事実をルターは示している。

この肉の性質たるや、神を頼まず、信ぜず、常に悪しき欲望と奸計のままに動くもので、私たちは日ごとにことばとわざとにおいて、あるいはことをなすと、なさざるといずれの場合にも罪を犯し、そのため良心の平和は乱され、神の怒りと不興とおおそれ、こうして福音からの慰めと確かな期待とを失ってしまうのである⁽⁶¹⁾。

「魂と身体」を含めた「ひとつの全体」としての人間が神との関係において「肉」であり、「肉的」である。決して人間の身体が靈魂と切り離されて二元論的に肉的であるわけではない—よってルターは修道士の独身制にも何ら価値を置くことなく、むしろ妻帯を自らも実行した—。ゆえに、この全体としての人間が救われるためには「祈り」(Gebet)と神による全面的な働きかけ、すなわち聖書のみ、キリストのみ、これへの信頼としての信仰のみによる「言葉」＝福音の作用が必要である。神は聖霊を通じて人間に働きかける。それによって私たちが祈ることもまた可能になる。この往還的な繰り返し。よってルターが—まずは親の責任としての—子どもの教育においてもっとも重要視したのは、こうした「祈りの習慣づけ」⁽⁶²⁾であった。

日ごとに請い求める習慣を子供の時から養うことが肝要である。(中略)要するに、私たちの隠れ場、避難所は祈りの中にしかない (allein ynn dem gebete) ということを知らねばならない⁽⁶³⁾。

こうした「肉的」性格をもつ人間に、さらに追い打ちをかけるように「この世」と「悪魔」が迫ってくる。

次にはこの世である。それはさまざまのことばやわざをもって、私たちの心を傷つけ、私たちを怒りと焦燥に駆りたてる。要するにそこにあるものは、ただただ憎悪と嫉妬、敵意と暴力、不正、不実、復讐、呪詛、嘲罵、誹謗、傲慢、それに虚飾、名誉、

名声、権力などと結びついた不遜以外の何ものでもなく、そこではだれも自分が最小の存在であることを好まず、人の上位にすわって、人々の目にとまることをのみを求めているありさまである⁽⁶⁴⁾。

こうした人間の内面を洗いざらい正直に暴き出したうえで、最後に「悪魔」がとどめを刺す。

そこへさらに悪魔がやってきて、至る所でけしかけ、あおりたてる。わけでも、良心や霊的事がらに関係ある方面を駆りたてる。すなわち、人々が神の御言と御わざとの二つながらを無視し、軽蔑するようにしむけ、信仰と希望と愛とから私たちを引き離し、迷信や誤った自負頑迷に導き、あるいは一転して絶望に突きおとし、神を否定冒瀆させ、その他数々の恐ろしい悪に誘いこもうとする。これはまさしく罠であり、網である。否、それどころか、これこそ血肉にあらず、悪魔が心臓に射こむ最も有毒な火矢である⁽⁶⁵⁾。

私たち人間は、まず自身が「肉」であるうえに、さらに「この世」からも、「悪魔」からも常に誘惑に遭い続けている。あるいは、こうした三重のものから常に試みられ、試練に晒され続けている。「私たちは誘惑にあうどころか、その中にあみこまれてさえるのである」(wir müssen anfechtung leiden, ia daryn sticken)⁽⁶⁶⁾。若者はとくに「肉の誘惑」〔肉欲〕を感じ、老年には「この世の誘惑」〔名誉欲や権力欲〕を感じるとルターはいう。最後に「悪魔」は私たちの「心臓」〔心〕(hertz)に毒矢を打ち込む。これを撃退し防御できるのは「祈り」のみ。「けれども祈りは悪魔を防ぎ、これを撃退することができるのである」(aber das gebete yhm wehren und zu rück treiben)⁽⁶⁷⁾。

こうしたルターによる神学的人間学をメランヒトンが忠実に受け継ぎ、さまざまな誘惑との戦いにある人間の様子を、その自然学を用いて哲学的に解明しようとした。では神に発する聖霊や、あるいは悪魔や悪霊は、一体どのような自然学的プロセスを経て人間に作用してくるのか。人間がなしうる唯一の抵抗手段としての祈りは、どう作動するのか。

そこで、ようやく聖書による「言葉」の働きが登場する。つまり聖書に「文字」として記された「外的言葉」(das äußere Wort)が、信仰のみによる祈りの際に聖霊の働きを通じて私たちの内に「内的言葉」(das innere Wort)として作用するとき、こうした誘惑への激しい対抗戦が生じてくる。ルターもメランヒトンも聖書に記された文字から

は一步も離れようとはしない点では全く同じであり、聖書に記された奇跡以外のものを一切認めない点でも全く同じである⁽⁶⁸⁾。が、メランヒトンは聖霊を通じて人間の「心」あるいはアニマに働きかける「言葉」の作用を、独自の「精気論」を用いて自然学的かつ医学的に解釈し合理化したのであった。たとえばルターが、悪魔は絶えず私たちの心のなかに入り込もうとしているとして次のようにいう場合、メランヒトンは人間の心に働きかける神の言葉が、文字通り「心臓」において医学的かつ生理学的に作用していると見なしていた。

あなたは心の中にも、口にも、耳にも、絶えず神の御言を持っていなければならない。もし心がなまけていて、御言が響かないと、さっそく悪魔が侵入してきて、それと気づかないうちに害をなしてしまう。反対に、御言が熱心に注目され、聞かれ、行われるところでは、御言は力を持ち、決して実を結ばずに過ぎることはなく、かえって、常に新しい理解と喜びと敬虔とを呼びおこし、純真な心と意思をつくりだす。御言は決して不確かなものでも、死んだものでもなく、営々として生きて働きたもうものだからである⁽⁶⁹⁾。

ルターによれば、聖書に記された神による「創造する生きた言葉」(schefftige, lebendige wort)は「純粋な心と意思」(rein hertz und gedancken)を作り出す(machen)が、これをメランヒトンは自然学的に解釈し直し、合理化する。『教会で用いられている数多くの語句の定義』(Definitiones multarum appellationem, quarum in Ecclesia usus est. 1552/53)から要点のみ確認しておこう。

言葉は聖霊を通じて人間の「心臓」に作用する。

聖霊は神性の第三のペルソナである。永遠の父と子から発出し、これと同質(ὁμοούσιος)である。そして聖霊は愛であり、実質的な喜び(laetitia substantialis)である。聖霊は福音の声によって信じる者の心「心臓」に送られる。それは信じる者を聖別するためである。つまり彼らが教えを理解できるように彼らの内に光(lux)を灯し、賛同(assensio)を強め、神と一致する運動(motus congruentes Deo)を引き起こし、祈る者たちを駆り立てて、神のなかで休息する喜びをもたらすためである⁽⁷⁰⁾。

キリストの福音が一聖書に記された文字を媒体として一聖霊の働きによって心臓に送られると、次のようになる。

そして子が精神のなかで慰めを語ると同時に、聖霊が心〔心臓〕のなかに注ぎ出し、これはそれ自体の新しい運動を点火する。それから生命精気と混ぜ合わされ、心臓（こころ）の運動と調和して知識は、より明るく輝くものとなる⁽⁷¹⁾。

「聖霊」(spiritus sanctus) は文字と音声を通じて人間の「心臓」に入り込み、そこで自然の生物としての人間がもつ「生命精気」(spiritus vitalis) と混合される。さらに心臓は、さらにこのよい精気を血液によって全身へと運ぶ。

メランヒトンは心すなわち心臓を、やはり伝統的に「感情」の座 (sedes) もしくは臓器と規定したが、聖霊と混合された生命精気は「喜び」(laetitia) という感情をもたらす。

喜びとは心〔心臓〕のなかの快い運動〔動き・情動〕(suavis motus) であり、いわば弛緩〔リラックスしていること〕(laxatio) である。このなかで血液は温められ、豊富に輝く精気の炎が生まれる。これによって全身が温められる。これらの端緒〔苦痛と喜び〕から、どのような感情でも記述されることが可能である。というのも大部分の感情は、次のように、これらが組み合わさったか、あるいは混合したものである⁽⁷²⁾。

その反対は「怒り」(ira) である。

怒りとは敵対する〔有害な〕対象から逃れようとする心の苦痛であると同時に、これを撃退しようとする欲望である。ところで抑圧によって苦痛が生じる。というのも心〔心臓〕を援助しようと、血液が流れ込むからである。しかし撃退の欲望は〔血管の〕拡張を引き起こす。これによって心臓は血液と精気とを外的な四肢へと大量に送り出し、これらをいわば武装する。この両方〔心臓と四肢〕の運動が高まることで心と精気との燃焼が生まれる⁽⁷³⁾。

そしてメランヒトンは「信仰」について、こう定義する。

信仰とは私たちに伝えられた神の言葉のすべてに賛同すること（assentiri）であり、このなかで神の子のゆえに約束されている恩恵の保証への賛同である。この賛同によって罪の赦しと和解の約束が把握される。さらに信仰とは信頼（fiducia）であり、仲介者のゆえに神のなかで休息することであり、これによって私たちは本物の恐怖〔不安〕のなかで鼓舞され、神において生と喜びとを感じる⁽⁷⁴⁾。

この「賛同」をメランヒトンは決して比喩的ではなく、文字通り自然学的かつ物理的な運動として捉えていた。ヴェルスは、こう説明している。

信仰は神の言葉との感情的〔情動的〕な賛同であり、この感情的賛同は生理学的な次元では聖霊と人間の動物精気との混合である。メランヒトンが聖霊を「神的光」（divina luce）を通じて媒介されると記述するとき、これは比喩的にではなく、字義どおりに理解されている。というのも精気は太陽や星の光を通じて運ばれるからである⁽⁷⁵⁾。

「動物精気」（spiritus animalis）も動物としての人間が身体にもつ精気であるが⁽⁷⁶⁾、これと聖霊とが信仰による祈りを通じて、太陽や星の光を介して私たちの心臓に運び込まれてくるとき、ルターのいう「純粋な心と思い」が作られる。こうした聖霊のいわば注入を、メランヒトンは自然学的かつ物理的に理解していた。ルターの神学的人間学に依拠するメランヒトンにとって、この聖霊の働きなしに人間が信仰によって義人とされることはなく、キリスト者としてふさわしい生もありえない。「聖霊の助けなしに、人間が自ら信仰という肯定的な感情を形成することはできない」⁽⁷⁷⁾。そして反対に、悪魔や悪霊によって引き起こされる、もしくはこれらに取りつかれていると考えられた心霊主義者たちについても、同様に自然学的「合理的」な説明を繰り返していくのである⁽⁷⁸⁾。

さて、このように自然哲学的に考察された人間学に、さらに②の道徳哲学的もしくは倫理的な考察が加わって、メランヒトンの人間学の全体像が浮かび上がってくる。倫理学は、先にも触れたように、自然学的人間学を土台として人間の目的を指し示し、その行動を導く原理としての法をも究明する。『倫理学概要』（Epitome Ethices, 1532）のなかでメランヒトンは「人間の目的」について、こう述べる。

原因が探し当てられたとき事柄はついに解明されるのであるから、今度はどのようなことについてでも、その目的が探究されねばならない。したがって聡明かつ学識ある人々は人間の目的について探究する。とくに哲学の他の部分は別の原因について語るが、道徳哲学は人間の目的の探究に全力で取り組む。このようにして自由な認識がもたらされることになる。というのも人間が自らの自然本性の目的について理解することは、もっとも価値あることだから。アリストテレスが初めて幸福が人間の目的であると定義し、あるいは幸福という言葉を用いてこれに〔初めて〕答えた。私たちは彼の定義に従って主張しよう。理性は徳の行いが人間の目的であることを示している。つまり理性は徳の行いが善のすべてであると判断するのである。そして、それはそれ自体がもつ価値のゆえに追求されるべきすべてである、と理解される。多くの者は徳が人間の自然本性のなかに記されていて、人間はとりわけ徳に向けて作られており、人間の自然本性は徳に向かって呼び寄せられているなどという。わたしは先に哲学は神の法の一部であると述べた。ここから人間の目的について判断することができるであろう。まさに神の法は人間の目的が理性によって理解される限りでの法に従うことにある、と述べるのである。もちろん神の意志について理性は確かめることはできないが、しかし外的および市民的な生活に関する法を理性は理解する。そして福音の判断によれば、人間の目的とはキリストによって与えられた憐れみを認識して受容し、反対にその好意に感謝をし、神に従うことにある。しかし私たちは今、理性が与えてくれる目的について話をしている⁽⁷⁹⁾。

やはり、ここでも法と恩恵との対照関係の下にメランヒトンが人間学を構成していることが読み取れる。自然哲学も道徳哲学も、自然学も倫理学も、どちらも神の法の一部を限られた理性もしくは知力をフルに用いて探究する。一方は自然の法を明らかにし、他方はこの自然の法を基礎として生活に関する法、すなわち「道徳法」(lex moralis)を明らかにする。そして理性は、こうした法に従って生きることが人間の生の目的に適うという。が、ルターの神学的人間学に基づけば、それだけではまだ不十分である。ここに恩恵としての聖霊の助力がなければ、人間の生の目的、すなわちキリスト者としての人生の究極の目的―神に従うこと―には近づきえない。法の解明とこれへの服従は必要であるが、まだそれだけでは十分とはいえないのである。つまりメランヒトンが依拠するルター神学によれば、律法によって恩恵への、すなわちキリストへの、福音への、さらに聖霊が働く世界への次元が開かれねばならない。ここでようやく私たちは、メランヒトンの「神学的哲

学」による人間学を基礎とした教育思想を扱う段階に至ることになる。

おわりに

以上、メランヒトン人間学の全体的な特質と構成および内容が概ね明らかになったであろう。確かに人間の知力は墮罪後衰弱してはいるものの、完全に無能力となっているわけではない。この理性的能力を可能な限り用いて、私たちは自然の法を解明していくことができるし、それはまた人間の自然本性に適った喜びでもあり、使命でもある。しかし人間は、罪人の状態から自らの力で脱することはできない。そこには恩恵へと準備する法、すなわち律法の役割が必要であり、しかも私たちは恩恵による再生を必要としている。こうしたキリスト教的人間の生成と教育の過程を、メランヒトンはそのユニークな人間学を基礎にして提示した。この成果は教育課程および教育内容さらに教育制度を含んだ教育思想に具体化されている。

畢竟するに、人間が元より使用しうる能力—とりわけアニマの理性的能力—を人間学的、つまり自然学的・生理学的・医学的・解剖学的に明確にしておくことは、メランヒトン教育思想において、教育という人間の意志的行為の可能性を最大限に活用かつ確保するための前提であった。しかし、これは無限の教育可能性ではない。むしろメランヒトンの人間学は、人間の力すなわち教育が及ばない、神学的人間学による恩恵の領域も強力に堅持している。人間および人生のすべてを包含する自然の法の探究と、これを包摂する神の律法による恩恵への誘導は、同時的に進行しているといえよう。詳細は別稿に譲る。

(注)

- (1) Cf. Dörpinghaus, Andreas / Uphoff, Ina Katharina : Grundbegriffe der Pädagogik. Darmstadt 2011. S.12ff. Fromm, Martin : Einführung in die Pädagogik. Grundfragen, Zugänge, Leistungsmöglichkeiten. Münster 2015. S.38ff. フロムによれば「人がだれかを教育したり、だれかに教授しようとする場合、ある観念 (Vorstellung) を抱かざるをえない。それは、この作用 (Einwirkung) を通じて最後に到達されるべきところに関する観念である。これは意識的もしくは明確に定式化されたものである必要はないが、しかし、それはなければならない」(ibid. S.40.)。教育という行為が目指す観念をすでに広く支えているのが、人それぞれの無意識的な習慣的人間観といえるであろう。現代における教育学の視座からすれば、次のような整理が可能である (Cf. ibid. S.38.)。①経験的教育科学 (Empirische Erziehungswissenschaft) は主に教育の現実が何で「ある」(ist) かの解明に従事する。次に②教育哲学 (Philosophie

der Erziehung)は主に教育がどうある「べき」か、何をを目指す「べき」(soll)かの探究に従事する。そして③実践的教育学(Praktische Pädagogik)は、この「ある」から「べき」への中間に位置していて、主に「ある」から「べき」への道や方法の解明と探究に従事する。この全体を一般に教育学は包括していて、その根底にあるのが人間観であり、より学的に深化させていけば人間学となるであろう。今日の日本でいえば、教育社会学や教育心理学などは①に属し、教育哲学や教育思想は②に属し、教育課程を含む教科教育学などは③に属するといえよう。ただし②には、これまでの教育の歴史全体を振り返る教育史や教育哲学史さらに教育思想史なども含まれるので、総じて教育学の本質もしくは中心といえる。メランヒトンの時代、こうした教育学に関する明確な分類は存在していないし、狭義の教育学もまだ誕生していない。しかし、これから見ていくように、メランヒトン自身も時代と社会の変化のなかで①教育の現実を把握して、これを独自の人間学に基づいて自然学的にも解明しようとし、②教育が目指すべき目標や目的について探究し、③そのための方法やカリキュラムについても具体的な計画を示して、なおかつ自らこれらを実践した。16世紀メランヒトンのなかには、すでに全体的な教育学の原型と事例、さらにこれを意識的に下支えする学問的な人間学が見出される。この点でもメランヒトンは「ドイツの教師」(Praeceptor Germaniae)という名称にふさわしい。

- (2) Cf. De Angelis, Simone : Bildungsdenken und Seelenlehre bei Philipp Melanchthon. Die Lektüre des *Liber de anima* (1553) im Kontext von Medizinthorie und reformatorischer Theologie. S.95f. In : Musolf, Hans-Ulrich / Göing, Anja-Silvia (Hrsg.) : Anfänge und Grundlegungen moderner Pädagogik im 16. und 17. Jahrhundert. Köln 2003.
- (3) 次を参照。拙著『ルターとメランヒトンの教育思想研究序説』淡水社、2001年。
- (4) Cf. Kusakawa Sachiko : The Transformation of Natural Philosophy. The Case of Philip Melanchthon. Cambridge 1995.
- (5) ただしデ・アングリスも指摘するようにメランヒトンの人間学には、本稿で試みるように、さらなる補足が必要である。Cf. De Angelis, op.cit., S.96f.
- (6) 次を参照。M.H. ユング『メランヒトンとその時代—ドイツの教師の生涯』菱刈晃夫訳、2012年、知泉書館、245頁以降「訳者あとがき」。
- (7) Cf. Kusakawa, op.cit., p.88.
- (8) Cf. ibid.
- (9) Cf. Lapointe, Francois H. : Origin and Evolution of the Term “Psychology” . p.640. In : American Psychologist. 25. 1970. 640-646.
- (10) Cf. Hartfelder, Karl : Philipp Melanchthon. Praeceptor Germaniae. Berlin 1889. S.241f. しかし文献としての証拠はない。Cf. Kristić, Krno : Marko Maulic. The Author of the Term “Psychology” . In : Acta Instituti Psychologici Universitatis Zagrabensis. 36. 1964. 「Classics in the History of Psychology」 (<http://psychclassics.yorku.ca/Krstic/marulic.htm>) 2016年7月7日閲覧。
- (11) Cf. Lamanna, Marco : On the Early History of Psychology. p. 292. In : Revisia Filosófica

- de Coimbra. 38. 2010. 291-313., Kristić, *ibid.* 次に新しい成果がまとめられているので参照。Luccio, Riccardo : *Psychologia – the Birth of a New Scientific Context*. In : *Review of Psychology*. 20. 2013. 5-14.
- (12) 原題は *Psychologia, hoc est de hominis perfectione, animo et in primis ortu huius commentationes ac disputationes quorundam theologorum et philosophorum nostrae aetatis* である。
- (13) Cf. Lamanna, *op.cit.*, p.304f., Ritter, Joachim (Hrsg.) : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd.1. Basel 1971. S.362f.
- (14) Cf. Schipperges, Heinrich : *Krankheit und Kranksein im Spiegel der Geschichte*. Berlin 1999. S. 87
- (15) *Ibid.*, S.87f.
- (16) Cf. De Angelis, *op.cit.*, S. 198ff.
- (17) 次を参照。拙著『習慣の教育学—思想・歴史・実践』知泉書館, 2013 年。
- (18) 『宗教改革著作集 2—エラスムス』教文館, 1989 年, 36 頁。Erasmus von Rotterdam : *Ausgewählte Schriften*. Bd.1. Darmstadt 2006. S.108.
- (19) 次を参照。金子晴勇『ルターの人間学』創文社, 1975 年。
- (20) Kusakawa, *op.cit.*, p.89.
- (21) Cf. Hartfelder, *op.cit.*, S.238. これは後述する *Initia doctrinae physicae* で初めて実現される。ただし、メランヒトン自身が自然学を大学で担当することはなかった。Cf. Vermij, Rienk : *A Science of Signs. Aristotelian Meteorology in Reformation Germany*. S.660. In : *Early Science and Medicine*. 15. 2010. 648-674. , Kusakawa, *op.cit.*, p.144ff.
- (22) Cf. Kusakawa, *op.cit.*, p.85ff.
- (23) Hartfelder, *op.cit.*
- (24) Cf. *ibid.*, S.241f., Pertersen, Peter : *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*. Leipzig 1921. S.80.
- (25) Luccio, *op. cit.*, p.6. によれば、メランヒトンが最初に *psychologia* という名称を用いたと誤って伝えたのは、1884年のフォルクマンと1879年のオイケンだとされている。ハートフェルダーらも、これらを参照したのかもしれない。
- (26) Cf. Kusakawa, *op.cit.*, p.88.
- (27) 以下、ルターの神学的人間学については拙著前掲『ルターとメランヒトンの教育思想研究序説』を参照。
- (28) 同前。
- (29) Cf. Frank, Günter : *Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497-1560)* . Leipzig 1995.
- (30) CR 12, 689. 『福音と哲学の違いについて』(*De discrimine Evangelii et Philosophiae*. 1527) より。メランヒトン全集 (*Corpus Reformatorum*) には CR の略号を用い、続く数字は巻、次に頁。

- (31) Cf. Frank, op.cit., S.63.
- (32) Cf. Wels, Volkhard : Manifestationen des Geistes. Frömmigkeit, Spiritualismus und Dichtung in der Frühen Neuzeit. Göttingen 2014. S.129.
- (33) CR 12, 689.
- (34) Cf. Wels, op.cit., S.89.
- (35) Cf. ibid., S127ff.
- (36) Ibid., S.89.
- (37) Ibid., S.90.
- (38) Cf. ibid., S.106ff.
- (39) 詳しくは教育思想に関する別稿で扱うが、さしあたり次を参照。De Angelis, op.cit., S.103ff., Scattola, Merio : Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des ›ius naturae‹ im 16. Jahrhundert. Tübingen 1999. S.28ff.
- (40) 原題は *Initia doctrinae physicae, dictata in academia vuitebergensi* である。
- (41) CR 13, 179.
- (42) ゆえに、むろん *physica* は物理学でもある。
- (43) CR 13, 189.
- (44) CR 13, 190.
- (45) CR 13, 195-197.
- (46) CR 13, 197.
- (47) 次を参照。拙著前掲『ルターとメランヒトンの教育思想研究序説』。
- (48) Cf. CR 13, 193ff.
- (49) Cf. CR 13, 320.
- (50) CR 13, 322.
- (51) これも詳しくは教育思想に関する別稿で扱うが、さしあたり次を参照。Schipperges, op.cit., S.31ff.
- (52) Cf. CR 13, 323ff., Kushukawa Sachiko : *Aspectio divinorum operum. Melanchthon and Astrology for Lutheran Medics*. In : Grell, Ole Peter / Cunningham, Andrew (Ed.) : *Medicine and the Reformation*. London 1993.
- (53) Cf. CR 13, 325.
- (54) Wels, op.cit., S.127.
- (55) Cf. Frank, op.cit., S.312., CR 13, 339f. *Sed hic necesse est simul doceri, nequaquam omnes eventus ad astra referendos esse.* このように、すべての出来事が星に帰せられるべきではないとしてメランヒトンは、①人間の意志、②気質、③星、④神、⑤悪魔、⑥外的な力の6つをあげるが、とくに①は教育とも深く関わる。
- (56) CR 11, 266.『占星学の価値』(Dignitas astrologiae, 1535) より。

- (57) Cf. CR 13, 340. In moribus et artium studiis aliquid etiam variant educatio et disciplina. Sed haec duo ad primum pertinent, scilicet ad voluntatem. これも詳しくは教育思想に関する別稿で扱う。
- (58) WA 30, 208. ルター全集 (Weimarer Ausgabe) には WA の略号を用い、続く数字は巻、次に頁。邦訳は次に依った。『ルター著作集 第1集 第8巻』聖文舎、1983年、505頁。
- (59) Ibid. 同前。
- (60) WA 30, 206-207. 同前書、502頁。
- (61) WA 30, 207. 同前書、502-3頁。
- (62) 次を参照。拙稿「学校教育」(金子晴勇・江口再起編『ルターを学ぶ人のために』世界思想社、2008年、所収)。
- (63) WA 30, 197. 同前『ルター著作集』、487頁。
- (64) WA 30, 209. 同前書、505-506頁。
- (65) WA 30, 209. 同前書、506頁。
- (66) WA 30, 209. 同前書、507頁。
- (67) WA 30, 210. 同前書、508頁。
- (68) Cf. Wels, Volkhard : Melanchthons Anthropologie zwischen Theologie, Medizin und Astrologie, S. 54. In : Greyerz, Kaspar von / Kaufmann, Thomas / Siebenhüner, Kim / Zaugg, Roberto (Hrsg.) : Religion und Naturwissenschaften im 16. und 17. Jahrhundert. Gütersloher 2010. つまり Luthers Reformation ist das Werk eines Professors, nicht eines Propheten.なのである。
- (69) WA 30, 146. 同前書、409頁。
- (70) CR 21, 1077.
- (71) CR 21, 1084.
- (72) CR 21, 1089.
- (73) CR 21, 1089.
- (74) CR 21, 1079.
- (75) Wels, op.cit. Melanchthons Anthropologie zwischen Theologie, Medizin und Astrologie. S.57.
- (76) Cf. CR 13, 88f. 別稿でも再び取り上げるが、メランヒトンにおける靈魂論、スピリトゥス、そして占星学については、すでに拙著でも扱っているので参照。『近代教育思想の源流—スピリチュアリティと教育』成文堂、2005年。
- (77) Wels, ibid., S.60.
- (78) Ibid., S.67ff.
- (79) Heineck, Hermann : Die älteste Fassung von Melanchthons Ethik. Berlin 1893. S.5f.

本稿は2016年度「学外派遣研究員」としてゲッティンゲン大学にて行った研究—「宗教改革期ドイツにおけるメランヒトンの人間学と教育思想の解明」—成果の一部である。