イギリス教育史より見たエラスムス とその「キリスト教的ヒューマニズム」

岡　田　渥　美

Erasmus and his 'Christian Humanism'

——Viewed From the History of English Education

Okada Atsumi

(一)

「人間に関することは，何ごとも他人事ならず」(Nihil humani alienum est. 傍点筆者) といった深い叡智が，その顔貌にもはっきり読みとれると云われる[1]「北欧ヒューマニズムの王者」デシィデリウス・エラスムスが，はじめてイギリスの地を踏んだのは1499年初夏，彼の30代初め[2]のことであった。その後18年間に，彼は実に5度びもこの国を訪れ，とくに1509年10月より1514年7月に至る滞英は，ほぼ5年間にわたる長期のものであった[3]。祖国も母国語も，また家族をも持たなかった謂わば「故郷喪失者」の彼は，イギリスにおいて最も親密な人間関係に恵まれたのであった。当時まだ一介の学問僧にすぎなかったエラスムスは，この国において当初より歓迎され，1512年以降は安定した年金を，その一教区より受ける身となったのである[4]。イギリスは，他のヨーロッパ諸国に先がけて彼の真価を認めたのであり，また現代においても依然高い評価を与えている[5]。

このオランダはロッテルダム生れの，「人間に関わること」には何ごとによらず生き生きした関心を寄せた博学多才なヒューマニストは，イギリスから多くを得，また逆にこの国に多くのものを与えたのであった。彼は最初の訪英と殆んど同時に，イギリス・ヒューマニストたちの小さなサークルの主要メンバーとなった[6]。とくにジョン・コレットや，当時まだ20才の青年だったトマス・モアとの間には，忽ちにして強い友情が芽生えた。彼らの生活や性格について折にふれ記されたエラスムスの書翰には，このオランダの学問僧とイギリスのヒューマニストたちとの間にかわされた知的交流の具体相と，やがてそれを豊かな思想的結実へと導いていった共通の精神とが，鮮やかに語られている[7]。

イギリス教育史上，初のヒューマニズム教育の記念碑として永く記憶さるべきコレットの「セント・ポールズ校」(St. Paul's School) 創設(1509-12年)は，その多くをエラスムスの慫慂と協力に負うものであり，また初期イギリス・ヒューマニズムの金字塔『ユートピア』は，ある意味で，モアとエラスムスとの篤き親交の所産であったと云ってよい。右の両イギリス・ヒューマニストをはじめ，W. グロウシィン，Th. リナカー，W. リリー，Th. ラプセット，J. フィッシャー等との個人的交友[8]を通じ，更にまた多数の著作を通じて，エラスムスは，この国の宗教と文学におけると同様[9]，教育と政治に関する思想にも，極めて重大かつ永続的な影響を及ぼしたのであっ

た。いな，その規定的影響力は，エラスムスの名を措いてイギリス・ヒューマニズムの教育と政治に関する思想史的展開は，殆んど論じ得ぬほどに深甚であったと云えよう。彼のコスモポリタン的理想主義は，後続世代に属するヒューマニストたちによって，16世紀イギリスの現実的諸要求に適合化されつつ，やがてナショナリズムとも融合してゆくのであるが，エラスムスの理想の現実的・実践的適用の仕方にこそ，実はイギリス・ヒューマニズムの固有な特徴と，その独自な展開の鍵が潜んでいることは，やがて本稿全体※を通じて明らかとなるであろう。

(二)

コロンブスがアメリカ大陸を発見したのと同じ年 (1492年)，エラスムスは首尾よく，それまで彼を縛りつけていた——と少くも彼自身は感じていた——ステインのアウグスティヌス派修道院から無期限の賜暇を得，パリの「モンティギュ学院」に暫く学んだ。しかし，この絶えず「酢の匂いの漂う」「シラミだらけの」，うっとうしい神学的「監獄生活」からは早々に遁れ出し，自由な学問研究に勤むかたわら，生活の資を得るため，パリに遊学中の裕福な留学生たちの個人教師となった。この時弟子としてめぐりあったのが，イギリスからの若い留学生マウントジョーイ卿であった。そしてこの青年貴族に伴われて，初めてイギリスに渡ったのが1499年6月であった[1]。既にこの時までに，対話体の浩瀚な処女作『反蛮族論』(Antibarbari) をものしていたエラスムスは，スコラ哲学の不毛で煩瑣な論理的遊戯や伝統神学の不合理なドグマティズムに対して鋭い批判の刃を研ぎつつ，ラテンの古典文学や教会教父の古典籍をはじめ，新しいヒューマニズムの「よき学問」(bonae litterae) を貪るように追求していたのである[2]。

海峡をへだてたこの島国で，彼は精神文化の豊かで清々しい香気を胸一杯に吸いこみ，知性と学識が現実の力として通用する世界のあることを初めて知ったのであった。オックスフォードでコレットの講義を聴き，ロンドンでは富裕で教養ある有力者や教会貴顕たち，さらには国王の宮廷にも紹介され，また地方の名望家たる貴族やジェントリーの名家とも親しく接するに及んで，精神的にも高貴でより豊かな人間生活が，現に存在し得ることに大きく眼を見開らかれていったのである。古典文学かぶれの学問僧から，類い稀れな学殖と識見とを具えたヒューマニストへの自己脱皮は，かくしてイギリスにおいて始められたのである。エラスムスの著名な伝記作家が指摘するように「彼が……ルネサンスの高度に貴族的傾向に与していた[3]」とすれば，それは単に古代の諸典籍やヒューマニズムの諸著作からの影響だけでなく，イギリスにおける彼自身の直接的体験に由るものだったであろう。けだし彼は，訪英の当初に接触したすぐれた上流人士の間に，富ないし権力と古典的学芸教養との幸福な結合を見出す幸運に恵まれたからである。

エラスムスがコレットを識ったのは，訪英後間もない1499年の夏，オックスフォードにおいてであった。彼とほぼ同年配であったコレットは，当時すでにパウロ神学の講義によって名声を博しており，講筵に列ったエラスムスの記すところによれば，それは多数の優れた聴衆を完全に魅了する講義であったと云う[4]。中世神学の伝統的思考法の殻を打ち破った斬新な方法と，聖書に対

※ ここに謂う「本稿全体」とは，必ずしもこの稿のみを指すのではない。末尾の〔付記〕にも記した通り，本来の姿においては，この稿の後に Thomas More と Thomas Elyot に関する2章が続いていたのである。これらを含めて，ここでは「本稿全体」と呼んでいる。既にそれぞれ独立の論文の形で発表されている，これら後続部分の掲載誌については〔付記〕を参照されたい。なお，この稿を通じて，同じ事情に由来する不正確な表現がある箇所には，※印を付することにする。

する歴史的批判に基づく新解釈とは，その秀抜な人格と相俟って，エラスムスを強く惹きつけずには措かなかった。優れた両人物の間には，この時以来活溌にして持続的な思想交流が始められたのである。その最初の実りが『イエスの苦悶，恐怖，悲哀に関する討論』(Disputatiuncula de tedio, pavore, tristicia Jesu, etc.) であったが，それは又エラスムスの最初の神学的著述であった。かくして，ヒューマニスト＝エラスムスの精神的・学問的成長の路線は，コレットによって決定されたとは屢々指摘されるところであるが[5]，「恥も知らぬげに，癒し難きまでに 文学的であった[6]」エラスムスが，このコレットとの「出合い」を契機に，ヒューマニスティックな修辞的技巧を弄する「ポエタ」から，次第に真摯な学究的「フマニスタ」へと転生していったという推測は，恐らく高い信憑性をもち得るであろう。既にラテンの古典とキリスト教信仰との両立を考え，神や聖霊と交渉し得る人間能力の存在を確信していたエラスムスは，コレットに刺戟されて，古代文化とキリスト教との結合を目指し，これによって理性と信仰，啓示と探究との間に横わる二元的対立を解消せんとの生涯の課題に目覚めつつ，聖書のギリシャ語原典による研究を決意するに至ったのである。1500年初頭イギリスを去ったエラスムスは，ギリシャ語を独力で習得した後，聖書の根本義とその単なる歴史的形式とを弁別[7]しつつ，新約聖書のギリシャ語原典を校訂し，遂いに1516年，これにラテン語訳と註釈とを附した有名な『新約聖書評註』(Novum Instrumentum) を著わしたのである。この神学上の画期的成果によって，従来教会によってオーソライズされていたヴルガータ聖書の権威は地に堕ちたのであり，それは恰かも，17世紀の天文学上の発見が科学界に及ぼしたのと同様の衝撃を，当時の全カトリック教界に与えたと云われている[8]。固より，エラスムスが聖書に対して近代的な歴史学的批判を試みたとは云い難い。しかし中世主義と近代精神との区別が，批判的知性の有無にあるとすれば，彼は神学の中に批判主義・歴史主義を導入した点で，ルターやカルヴァンよりも近代的であったということも許されよう。

このようなエラスムスの思想的成長ないし自己脱皮が，どの程度コレットの影響に負うものか，また，すでに修道院時代から傾倒していた L. ヴァッラによる先駆的聖書研究[9]は，どれほどの示唆を彼に与えたのか，或いはまた逆に，エラスムスの存在がコレットに対してもつ意義は何であったのか——これらの問いに対する決定的解答は未だ与えられていない。更には，エラスムスが少年後期の７年間を送ったデフェンターの「共同生活兄弟団」の学校と，続く７年間を過ごしたステインの修道院で体得した「新しい敬虔」(devotio moderna) の理念，すなわち「キリストに倣う」(imitatio Christi) という実践的倫理規範[10]が，後の彼の人生観・世界観の全体的連関において如何なる規定的意味をもつものであったか[11]，或いはまた，出生の秘密を背負う天涯孤独の放浪者として，恐らくは精神的にも深い動揺を経験したであろうエラスムスが，聖書研究に立ち向った真の実存的動機はいったい何であったろうか——これらの疑問も同様に解かれざる謎として残されたままである。しかし，ヒューマニストとしてのエラスムスの自己転生に，コレットが大きく関与したであろうことだけは間違いなかろう。両者は共々に 'pietas' と 'humanitas' の二つの理念を抱懐していたのであり，この共通の地盤があったればこそ，彼等の友情は生涯を通じて互いに意義深い実りをもたらし得たのであろう。

しかしながら，両者の間の根本的相違にも注意されねばなるまい。すなわち，コレットが「ピエタス」のために「フマニタス」を求めたとするならば[12]，エラスムスは寧ろ「フマニタス」の

ために「ピエタス」を求めたと云うことが出来るであろう。エラスムスが自由意志論を唱える時，「我々の宗教は要するに平和であり和合である」(Summa nostrae religionis pax est et unanimitas.[13]) と説く時，また予定説を否定して，万人にキリストの許にゆく機会を保証せんとする時，それらは常に，人間の「より人間的なる生」(vitae humaniores) への希冀に発するものではなかったか。宗教と教門政治の同一視がキリスト教団の中心的罪悪であると攻撃する時，僧侶の機械的職務の遂行が，キリスト教の愛の精神と人間教化にとって大きな危険であると宣告する時，また僧侶の悖徳行為を難じ，スコラ哲学の無益な論争を嘲笑し，高僧の拝金主義や贋造遺物による偶像崇拝を愚弄する時，それらは全て，「人間たることと何の関係ありや」(Quid haec ad humanitatem ?[14]) という彼の根本的懐疑に由来するものではなかったか。更にまた，宗教と思想上の過激主義を排して合理性と寛容を強調し，或いはあらゆる機会を捉えて戦争の野蛮性を極力訴えかけたのは，人間の永遠なる平和と高貴なる文化に対する強烈な希求に起因するものではなかったか。はたまた君主に対して，国民の幸福以外の如何なる目的にも法律を適用すべきでないと厳重な訓誡を呈したのも，畢竟「フマニタス」の尊重・擁護を目指すものではなかったか。これら全ての言辞は，このヒューマニストに特有の皮肉たっぷりの冷静さをもって語られ，合理主義的衣裳を巧みに纏ってはいるものの，そこには「より人間的なるもの」(humaniora) を求めて熄まぬエラスムスその人の，熾烈なまでの希冀が籠められているのを明瞭に看取し得るであろう。

(三)

コレットをはじめとするオックスフォード・ヒューマニストたちの活溌な活動とその精神的雰囲気とが，初めてイギリスを訪れたエラスムスの心に如何に強烈な印象を刻みつけたかを伝えるものとしては，先にも触れた彼自身の書翰文に勝るものはなかろう。大陸の友人にあてた一書には，彼等オックスフォード・ヒューマニストたちが，打揃って正餐をしたためる光景が細大洩らさず語られ，恰もそれは，イタリアはフレッンツェの，古代はアテネの「アカデミア」のシュムポジオンにも比すべきものとして描き出されている[1]。或いはまた，コレットをプラトンその人に譬えたり，この国で新たに友情を結んだ若干のヒューマニストたちの人柄と学問についても，生彩あふれる筆で書き記している。「……私はこれまで，如何なるものも斯くまでに好みはしなかった。多くの教養に接し，活き活きした学問を目のあたりにし，陳腐ならざる深みのある純正なラテン語とギリシャ語を耳にしたので，今や私は単なる好奇心を除けば，イタリアへの旅に殆んど関心がなくなってしまったほどだ。コレットの語るのを聴いた時，私は恰かもプラトン自身に耳を傾けているような気がしたものだ。グロウシィンの，かくも完璧な学問の世界に接して，いったい何人が驚嘆せずにおれようか。リナカーの判断力ほど鋭く，造詣深く且つ精確なものが他にあり得ようか。トマス・モアの天稟ほど純粋で，また雅量に富み，親切かつ魅力的で愉快な性格を，かつて自然が創った例があっただろうか。……この国で現在隆昌を極めている古代の学問の実りが，如何に広汎で如何に豊穣であるかは，全く驚異のほかはない[2]」。ヒューマニストに通有の誇張的表現を考慮せねばならぬとしても，右の讃嘆の声には衷心からの感動の響が籠っており，第1回の訪英を終えるに当ってのエラスムスの感懐が露わに表出されているといえよう。

エラスムスとモアの邂逅は，前者の渡英直後のことであった。8才以上の年令の開きにも拘らず，二人は直ちに深い友情の絆で結ばれたと云う[3]。エルサム宮で後の「新学芸のパトロン」へ

ンリー８世――当時はまだ８才のヘンリー王子――に拝謁できたのも，モアの仲介によるものであった[4]。エラスムスがコレットの知遇を得たオックスフォードへの旅以来，モアとの間に頻繁な文通が始められたが[5]，それは生涯を通じての習慣となった。エラスムスは無二の親友モアについて，こう語っている。「あらゆる私の友人の中で，最も優しい魅力に富んだ人であり，彼と共に居りさえすれば，愉快な仕事であれ気のすすまぬ仕事であれ，ともに行動すること自体が，常に私を喜ばせてくれる[6]」と。これは，1505年末再びロンドンを訪れたエラスムスが，モアの新婚家庭において，ギリシャのハイネと称せられるルキアノスの対話集(Tyrannicida) を共同で翻訳した折[7]，大陸の一友人宛に送った報告文中の言葉である。６年前ギリシャ語聖書の原典研究を志して一旦イギリスを去ったエラスムスは，その２年後の秋までにはギリシャ語に熟達していたと云われるが，一方モアも，この間にグロウシィンとリナカーのもとでギリシャ語を学び，右のルキアノス翻訳の前年には，後のセント・ポールズ校の初代校長リリーと共に，既にギリシャの寸鉄詩集 (Progymnasmata) を翻訳編纂していたのである[8]。なお，エラスムスが最初の訪英に際して接したオックスフォード・ヒューマニストたちも，この時点までには概ねロンドンに活動の舞台を移して，依然相互に活溌な交流を保っていた[9]が，彼等との間に旧交が暖められたことは云うまでもない。しかしエラスムスは翌年早々，またしても大陸に去ったのである。

1509年秋，彼は３度びイギリスを訪れ，約５年間にわたって滞在することになるが，丁度その春，当時は「新学芸の擁護者」であったヘンリー８世が待望の即位を果したばかりで，イギリス・ヒューマニズムは前途の輝かしい希望に満たされていた時期であった。エラスムスの最初の渡英を実現させたマウントジョーイ卿が，学芸の黄金時代到来を夢見つつ，彼を国王の「最も賢明なる助言者」たらしめんと，３度びの来英を懇請したのであった[10]。この時，ロンドンのモアの館で旅の疲れを癒しつつ１週間で書き上げたのが，かの全ヨーロッパにその名を轟かしめた傑作『痴愚神礼讃』(Encomium Moriae, 1511) であった。親友モアに献ぜられたこの書の題名が，モアの名の語呂合せによる洒落であることは云うまでもないが[11]，人間生活のあらゆる局面に亙る縦横な諷刺と毒舌に満ちた周知のこの作こそは，エラスムスやモアをはじめとする当時のヒューマニスト一般の，中世ならびに中世的残滓に対する鋭い批判精神を最も雄弁に代表する作品と云えよう。1511年の夏，ロチェスターの司教であるとともにケンブリッジ大学総長でもあった J. フィッシャーの推挽により，エラスムスは同大学神学教授に任ぜられたが[12]，国王の知的最高顧問という所期の大望はついに実現を見なかった為，1514年初頭には５年間に及ぶ滞在に終止符を打ち，その間に完成をみた『新約聖書評註』の草稿を携え，出版者 J. フローベンの待つバーゼルへと旅立ったのである。しかし続く３年間は毎年イギリスに立ち戻り，その都度モア家の客人となっている[13]。エラスムスは後に，ヒューマニストたちの良きサロンでもあったモアの館を，またもやプラトン・アカデミーに譬えている[14]。この間モアの方は，『ユートピア』(De Optimo Statu Rei Publicae deque Nova Insula Utopia) の完成を急いでいたが，エラスムスがこの力作に大きく関与したことは疑う余地がない[15]。内容的にみて，この作品と『痴愚神礼讃』とは正に「ポジ」と「ネガ」の関係にあるばかりでなく，事実モアは1516年９月３日に，その完成稿を彼の許に送って監修方を依頼しており[16]，かくしてこの書は，同年12月エラスムスの解説を施されてアントワープより公刊されたのであった。同じ年，『ユートピア』より稍々早く，彼自身の『キリスト教的君主教育論』(Institutio Principis Christiani)[17] も完成されていた。これら政治およ

び教育に関するヒューマニズムの二大代表作の上梓と，加えて先述の『新約聖書評註』の同年出版とは，モア研究の第一人者をして，この年を「エラスムス的改革の驚異の年」(The Wonderful Year of Erasmian Reform)[18]と呼ばしめている。

奇くも同じ年に世に出た『ユートピア』と『キリスト教的君主教育論』とは，過去17年間モアとエラスムスの間に交わされた緊密な思想交流の総決算であったと云ってよい。両者の間に認められる本質的類似性は，優れた親友同士の深い交互影響を物語るであろうし[19]，またその相違点は，夫々の個性と人生経験と置かれた境涯の差異に由来するものであろう。エラスムスの右の著作，すなわち，政治と文化と教育に就いて説かれた『キリスト教的君主教育論』は，ネーデルランドの支配者，後のカール5世たる若きハプスブルグ家の当主に奉呈されたものであるが，この一事からも明かな如く，この書は未来の統治者に対して，その為すべき義務と果すべき役割とを説き示さんとする実践的・具体的意図のもとに書かれている。これに対してモアの方は，何処にも現存しない「ユートピア」島なる仮空の舞台を設定して，当時のイギリスはおろか，全ヨーロッパの社会通念，制度，慣習等いっさいの現実的条件を無視し，自由な構想に基づく純粋に合理的な理想社会の姿を描き出している。かかる外面的には対蹠的とも見える相違にも拘らず，両著がともに最大の眼目とするところは，ヒューマニズムの教育理想に立脚した統治者教育の必要性と重要性の主張なのである。ともに「より人間的なる」国家社会の建設を強く念願した両ヒューマニストは，君主ならびに支配階級の精神にヒューマニズムの知的・倫理的価値を植えつける教育こそ，理想的社会実現の要訣であると固く信じていたからである。この点については，後続の諸節において改めて主題的に取り上げ，詳しく論考することにしたい。

(四)

ところで，エラスムスは自らの抱懐するヒューマニズムの教育理想を単に鼓吹・唱導するのみに留らず，教育実践にも直接間接にタッチして，イギリスにおけるヒューマニズム教育の実際的進展に大いに貢献した功労者であった。「新しい学芸」の導入に意欲的であった前記フィッシャーによって，1505年に断行されたケンブリッヂ大学の改革は，エラスムスの新しい教育理念に負うところ極めて大であったと云われ[1]，また後に3年間ではあるが，彼自身同大学における古典学の促進・強化のため，直接教鞭をとったことは先にも触れておいた通りである。1516年，司教R. フォックスによって新設されたオックスフォードの「コーパス・クリスティ学寮」(Corpus Christi College) と，Th. ウールジィの創設になる「カーディナルス学寮」(Cardinal's College) とは，ヒューマニズムの原理に立脚した改革的カリキュラムを採用[2]した点で有名であるが，その際オックスフォード内部において，右のフォックス，ウールジィ，モアらの改革派と，自ら「トロヤ派」(Trojans) と名乗る保守派との間に，「新しい学芸」なかんずくギリシャ学の導入をめぐって紛争が生じた[3]。この事件に関しても，遠く国外にあったエラスムスは改革派に絶大な声援を送り続け，渦中の人ウールジィに宛てた書翰では，「良き学芸 (bonae litterae) がイギリスにおいて着々と勝利を収めつつあること」に対して「衷心からの祝意と深甚なる同慶の意」を表明している[4]。

また中等教育に関しては，既述の如く，セント・ポールズ校の創設計画をはじめ，カリキュラムの設定，教授法の考案，教科書の執筆・監修等々，大いにコレットのために尽力したのであっ

た。エラスムスの『正しい（合理的な）教授法について』(De Ratione Studii, 1511)[5]は，古典の体系的教授法，古典作家の意図解釈，教材の選択，さらには作文技術にまで説き及んだ教育学的著作であるが，これは新発足したコレットの学校のため特に書き下されたものであった。この書においてエラスムスは，「私は正しい教授法を——この場合私は，教材を与える方法と共に材料の選択ということも考えているのだが——極めて重要視する[6]」と述べ，ギリシャ・ローマ古典の語学的訓練と思想内容の教授とについて，詳細な実際的注意を与えている。彼によれば，単なる語学的知識と言葉に表現された思想内容の把握とは自ら別物であって，前者は後者に至る必要不可欠の階梯ではあっても，その究極目的はあくまで後者に存すると強調している[7]。この点，彼の『キケロ主義者』(Ciceronianus, 1528) における批判的主張と軌を一にするものであることは断るまでもない。従って教材の選択に当っては，言語としての純正さは勿論のこと，その内容が高度の知的・道徳的水準と十分な魅力を備えたものであることが必須の条件とされている。かくして設定されたカリキュラムには，テレンティウス，プラウトゥス，ヴェルギリウス，ホラティウス，キケロ，カエサル，サルティウス，さらにイソクラテス，ホメロス，ユーリピデス，アリストパネス，ヘシオドス等の作品が掲げられている。すなわち古典の学習を通じて，単なる古典語の上達のみならず，知的・哲学的訓練と徳性の涵養とが同時に目指されているのである[8]。

右の書と並んで，ヒューマニズム教育の可成り一貫した体系[9]を示しているのが『児童の自由教育について』(De Pueris Statim ac Liberaliter Instituendis, 1529)[10]である。エラスムスによれば，教育の目的は，「神慮」(providentia) によって人間のみに賦与されている「理性」(ratio) を訓練し[11]，「理性を通じて哲学やよい学問を授け[12]」，「人を知識と正直と独立的判断へと導く[13]」にある。つまり，真に理性的な，それ故にまた高潔・有徳な人間を陶冶すること，換言すれば，真に「自由な人間」(homo liber) を形成することである[14]。そして，かかる「自由人」の形成は，自由人に相応しい方法によらねばならない。あたかも奴隷や動物に相対するかのような威嚇や恐怖による方法は断乎排斥されねばならない。かくして，当時は学習の動機づけと性格陶冶の常套的手段であった体罰は否定され，名誉心に訴える方法と報償による方法が推賞されている[15]。このように，彼の説く教授法の特徴は極めて自由主義的である。教師たる者は須らく，個々の児童の自然的性向や教授過程に働く法則を理解すべきであり，児童の心理を見抜く洞察力と有効適切な方法技術を体得し，これを活用して学習を動機づける必要がある。教育ないし教授の最高手段は，一般に激励と賞讃であり，また遊戯やレクリエーションの効用も見逃さるべきでない[16]。——これらの主張は，後のモンテーニュやロックに見られる見解[17]の先取りと云い得るが，更には，児童の個性的特徴を尊重するの余り，諸他の能力を犠牲にした偏跛な才能の開発に陥らぬよう戒めている点は，かのヘルバルトにおける「興味の多面性」(Vielseitigkeit des Interesses)[18]の原理にも相通ずるものがあると云えよう。

右に述べた二著以上に有名なのは，『文章表現集』(De Copia Verborum ac Rerum, 1512) と『対話集』(Colloquia, 1519) である。これらは独りイギリス教育界のみならず，全ヨーロッパ的規模において広汎な普及をみた教科書であった。とくに前者は，韻文による『キリスト教徒の手引き』(Institutum Christiani Hominis) とともに，コレットの定めたセント・ポールズ校定款の中で学生必読の書として指定され[19]，爾来イギリスにおいてラテン文体習得の最もポピュラーな教本として人口に膾炙したのであった。そこには，伝統的な修辞学上の一般定則とエラス

ムス自身の経験に徴して考案された含蓄のある短文が掲げられ，これらの応用・展開の実際について詳細な指示が与えられている。彼は範例として二つの短い文型を取り上げ，それぞれに百種以上もの異ったヴァリエーションの実地を提示してみせている[20]。この書の目的が，直接には純正なラテン語の表現法を習得せしめるにあった[21]ことは勿論であるが，然しそれのみではない。上述のごとく，純正な古典語に宿る真の「フマニタス」に触れさせることによって，理性的かつ有徳な人間の陶冶が目指されているのであり，ひいては，それを通じて社会全体の知的・道徳的改善が意図されているのである。

同様のことは，また『対話集』[22]にも妥当する。然し，このエラスムスの究極的意図については次節以下で詳論するとして，この書は1528年にイートン校の教科書として正式採用されて以来，殆どのパブリック・スクールに急速な流布をみ[23]，彼の生前すでに数度も改訂増補版が出されている。この作品は，ラテン語の会話に必要な語彙と慣用句の教授を主眼としているが，その内容からは，人生百般に関わる批判的知性と合理的かつ道徳的な判断力を涵養せんとする意図が明瞭に窺われる。例えば，聖地巡礼や贋造聖物等の偶像崇拝に対する諷刺，ローマ法王庁による免罪符発行や破門の不合理性に対する罵倒，さらには徒らな思考の混乱を好むスコラ学派への嘲笑や「類い稀な自由人ロイヒリン」への讃美等々，多岐多様な主題について取り交わされるラテン語の対話が多数収められているからである。その示唆に富む内容の故に，この書は19世紀初頭までに実に23回版を重ね，約3世紀に亙ってパブリック・スクールでの圧倒的需要に応えたのであった[24]。

16世紀イギリスに現われた殆んど全ての教育書は，以上に述べたエラスムスの諸著を挙って推奨しており[25]，また，ウェストミンスターやカンタベリーなど当時改組された旧校をはじめとして，これらをモデルに多数新設されたパブリック・スクール[26]も，いっせいに先のセント・ポールズ校の新しいカリキュラムに倣って，ギリシャ・ラテンの古典を主要教科に採用したのであった。これらの諸事実は，エラスムスが爾後のイギリス中等教育の基本的方向づけに，実質上いかに重大な役割を演じたかを証示して余りあるであろう。この点について，自らも同様の教育を受けた現代の著名な哲学者は，むしろ否定的な角度から次のように述べている。「イギリスのパブリック・スクールにおける教育は，最近に至るまで，エラスムスならこうも願ったであろうものに殆んどそっくりであった。すなわち，ギリシャ語やラテン語の基礎を徹底的に叩き込み，反訳のみならず韻文や散文も作らせる教育なのである。科学は17世紀以降，知的世界に支配力を得てきたにも拘らず，ジェントルマンや聖職者が注意するには値しないと考えられていた。プラトンは学ぶべきだが，プラトンが学ぶに値すると考えた主題については学ぶに値しないというわけである。そして全てこれらのことは，エラスムスの影響の線に沿っていたのである[27]」と。

(五)

以上において，エラスムスのイギリスにおける足跡をたどりながら，この国のヒューマニズム教育に及ぼした彼の深甚な影響について概観すると共に，彼の教育思想についても簡単な素描を試みた。以下の諸節は，エラスムスの教育思想が拠って立つ「キリスト教的ヒューマニズム」の究明に充てたい。すなわち，彼独自の陶冶理念たる「キリスト教的フマニタス」(humanitas Christiana) の本質的特徴を把握すべく，彼の人間観，教育観，政治観を分析し，更にそれを通じて，彼における「教育」と「政治」との内的関連についても論究することにしたい。

従来よりエラスムスについては，まことに多様な評価・解釈が行われている。曰く，宗教的・道徳的改革者，平和の称道者，人間の愚行に対する皮肉な批評家，信仰と理性の調停者，人間本性に対する優れた理解者，古典学芸の称讃者，自由主義的合理主義者，個人主義的コスモポリタン等々，じつに枚挙に暇がない。固よりこれらの評言は，それぞれ正鵠を射たものではあろう。然し，これら全ての面を統合している基本的立場は何であろうか。一言にして特徴ずけるならば，それは彼独自の「キリスト教的ヒューマニズム」(Christian Humanism) であると云えよう。

エラスムスは，キリスト教の根本精神たる隣人愛に基く，平和で親和的な秩序を保つ理想的人間社会の実現を期し，従来のキリスト教文化をヒューマニズムに依って改革せんと意図した本質的に「キリスト教的」なヒューマニストであった。先にエラスムスについて，「より人間的なるもの」への烈しい希冀に支えられながら，生涯「それは人間たることと何の関わりを持つのか」という根本的懐疑に生き抜いたヒューマニストだったと述べておいたが，それは正にかかる意味においてなのである。しかし彼は親友モアとは異り，一片の法律知識をも持ち合せなかったためか，あるいはそのコスモポリタン的性情のゆえか，国家という法的・社会的機構については殆んど理解と関心を示さなかった。後に詳しく見るように，彼の主たる関心は，個人および社会の一切の行動原理たるべき倫理そのものに向けられ，これの具体的・法的諸規定には無頓着だったと云っても過言でない。換言すれば，自らの高い倫理的要請を，現実の実践的問題へと謂わば「トランスレイト」すべき法律や組織や制度には，殆んど注意を払っていないのである[1]。この点に加え，更には上述の如く，彼の思想と活動が極めて多岐に亙っているため，エラスムスに関して従来より個々の側面については多くの論議がなされているにも拘らず[2]，根本においてそれらを統合し，全体として究極の焦点を結ぶところのものが何であるかに就いては，いまだ必らずしも十分な解明がなされていない※。彼のヒューマニズムは，単に狭義の教育の分野にとどまるものではなく，人間生活のあらゆる局面を包括した有機的全体を，より合理的な，より善にしてより人間的な秩序へと斉らさんとするものであった。かかる気宇壮大な理想に立って，彼は真にその名に値する「人間社会」の招来を夢み，とくに人間の知的・道徳的改善を通じての社会改革を意図しつつ，理想的人間の形成に最も強い関心を寄せたのである。

エラスムスは固より厳密な意味での哲学者ではなく[3]，例えばプラトンの『国家篇』に比し得るが如き体系的著述は，彼には一つとしてない。しかし，彼の思想が明晰性と論理的一貫性に欠けるところありとしても，それは彼の胸裡に描かれた壮麗な理想主義的ヴィジョンに比すれば，微々たる瑕瑾にも等しいと云えるであろう。また確かに，エラスムスが古代文化とキリスト教精神との結合を目指したとは云い条，古代的・異教的世界とキリスト教的世界との根本的矛盾・対立

※ 本稿は，〔付記〕に述べた如き事情により，20年ぶりに陽の目をみることとなった旧稿である。この間に，例えば K. Charlton, Education in Renaissance England (1965), J. Simon, Education and Society in Tudor England (1966) をはじめ，赤木善光「エラスムスのキリスト観についての一考察」および「エラスムスの philosophia christiana について」(東北学院大学論集，第45，46号，昭39，40年)，植村雅彦『テューダー・ヒューマニズム研究序説』(昭42年)，金子晴勇『宗教改革の精神 ——ルターとエラスムスとの対決』(昭52年)，小林博英「エラスムス・コメニウス・ロック」(中野・志村編『教育思想史』，昭53年) 等々，すぐれた研究に接することが出来た。したがって，今回書き改めることも無論考慮しないではなかった。しかし，研究者としての出発点でものした旧作を，せめてその一部でも本来の姿で残したかった気持は別としても，筆者自身のエラスムス観がこの間に多少とも変化し，目下別稿も準備中なので，幸い必要な紙幅に恵まれたのを機に敢えて原型のまま発表することにした。

は，彼において完全に解消され得たのではなく，単に対立面が緩和されたに過ぎない。そしてこの点こそ，エラスムス思想の理解を困難ならしめる最大の原因でもあろう。更に云えば，右に指摘した如き現実の社会的・政治的機構に対する無関心ないし無知や，それとは反対に，教育に対する余りに過大な信頼も，また我々をして戸惑わしめるに十分である。これら諸点は，じっさい爾後の近代思想の展開におけるエラスムスの影響力を限局化し，その限界を決定づけた根本的要因だったであろう。だが然し，それらは決して，人間と人間社会に関する彼の理想主義の本質的価値を，些かも減殺するものではあり得まい。

エラスムスは，古典的教養とキリスト教精神とによる教育こそが，人々に内在する合理的にして善なる素質を完全なる開花・結実へともたらし得ると確信している。先述のごとく，人間にのみ賦与されている「理性」(ratio) は，「知識と有徳な行為」への唯一の導き手であると考えるエラスムスにあっては，理性によってこそ人間は人間たり得るのであるが，その際の "Ratio" とは殆んど「善性」ないし「仁愛」と同義語である。それ故に，教育の目指すべき理想の人間とは，理性によって完全に支配される人間であり，しかも，理性の完全なる支配とは，畢竟キリストの山上の垂訓と一致するものであって，やがてそれは，個々人が全人類の平和と親和のうちに共ども歓び生きることに帰一するのである。端的に云えば，正にこれこそがエラスムスにおける教育の最高目標であり，従って彼の関心は，もっぱら人間精神の陶冶，すなわち，理性と理性に外ならぬものとしての徳性の訓練と陶冶に集中され，爾余のものに関しては全て副次的なものとして無視されることとなる。蓋しエラスムスにあっては，外的なるものは内的なるものから必然的に派生するものであり，内面的充実は必然的に外面的展開をもたらし，外的諸形式は内面の改革によって必らずや整備され得るものと信じられているからである。彼が社会的・政治的組織について，また総じて現実的・具体的諸問題について言及する際に認められる論理的曖昧さや不整合は[4]，彼の主たる関心事が人間精神の内面的醇化の問題であったことと，恐らくは無縁でなかろう。彼の関心の中心は，まさしく個々の人間の精神的陶冶に置かれており，時おり言及される社会や国家，更にはそれらの集合たる国際的組織の問題などは，人間の陶冶問題の重要性に比すれば，あくまでも第二義的なものにすぎなかった。これら外的諸制度や諸機関は，その中に生き且つそれらを支える個々人が，彼の理想に則って精神的成長を遂げ得る限りにおいてのみ，その意義と価値とを担うものと考えられている。換言すれば，国家に代表される如き人間生活の組織的諸形式は，それ自体が決して目的なのではなく，彼の理想とする如き人間と社会の実現に対して，あくまでもその手段として従属的意味しか持ち得ぬものなのである。かように，エラスムスの関心と思考の中核に存するものが「人間」の陶冶問題である以上，我々の考察も差し当っては，彼の教育哲学ならびに政治思想を基礎づけている根本的人間観と教育観について集中されねばなるまい。

(六)

多くのヒューマニストと同様，エラスムスもまた，人間の陶冶可能性については極めて楽天的な観念の持ち主であった[1]。その——殆んど18世紀的とも云える——教育万能主義的な基本見解を，彼は屢々次のような言葉で表現している。すなわち，「自然は強い。だが，教育はより力強くこれに打ち勝つ」(Efficax res est natura, sed hanc vincit efficacior institutio.)，「人は生れではなく，教育によって形づくられる」(Homines non nascuntur sed finguntur.)，「教育は全

てに優る」(Educatio superat omnia.)[2]。これらの箴言には，遺伝的素質や諸他の自然的傾向にもまして，教育の力は強大かつ無辺であるという信念が鮮かに表明されていると云えよう。エラスムスに従えば，「教育は一切を克服する」(Educatio vincit omnia.) のであり，あらゆる人間を完全なる形成へともたらし得る絶大な力を秘めている[3]。というのも，元来教育とは，人間に内在する「ラチオ」の属性たる向上的・形成的な力に基づくものだからである[4]。理性の覚醒・訓練を目指す「正しい（合理的な）教育」によって，一度び自らに内在する理性が自覚されるならば，人はこれに従って正しく行動することが可能であり，一旦理性の光を観た者は，これを自己の導き手として善なる行為をなし得る人間となる筈である。エラスムスは次のようにも述べている。「神は，人間にのみ理性という特権を与え，人間存在の発展という重荷を，これの訓練に負わせ給うた。それゆえ幸福に至る手段は，一にも二にも三にも理性の訓練であり，正しい教育であると云える。十全な教育こそが，真の叡智を獲得するための条件である」と[5]。

かかるギリシャ的な人間理性への信頼と叡智への讃美とは，エラスムスにあっては，人間が合理的存在である以上，また本性上「神の似姿」(imago Dei) でもあって，本質的に善なる存在でなければならぬという，キリスト教的観念と分ち難く結ばれているのである。かくして，人間は如何なる意味においても奴隷的状態に貶められてはならず，自由な人間として右の崇高な使命を実現するには，まず以って人間理性の十全なる展開を図る「正しい教育」が必要不可欠であると主張されるのである。因みに，ルターとの宗教論争にさいしてエラスムスのとった自由意志論においても，あらゆる人間は造物主によって意志の自由を賦与されているが故に[6]，理性の克服し得ぬ如何なる自然の悪も存在し得ぬと高調されている。従って社会のあらゆる成員を理性的に教育することにより，漸次全世界に善をもち来たらすという究極目標は，まさしく達成可能なのであり，翻ってまた，かかる教育こそ政治的・社会的なあらゆる問題を根本的に解決する鍵でなければならなかった。つまり，彼にとっては「すべてが個人的な道徳の問題であり，個人的な知的啓発の問題だった[7]」のである。エラスムスに歴然と認められる，かかる教育の可能性ないし人間の可完全性についての信念と，その根底に存する「人間理性」への絶大な信頼には，18世紀啓蒙主義へと連なる思想的萌芽が明瞭に見出されるであろう。人間の自然性よりも理性に，遺伝よりも教育に絶対的優位を認めたエラスムスが，真に「理性の時代」「啓蒙の時代」に先駆する思想家と呼ばれ得るか否かは別としても，理性と徳——しかも後者は前者によってのみ可能なるが故に——畢竟は理性と理性に他ならぬものへの信頼が，彼の教育思想の全体を支える要石であることは，もはや疑いを容れぬところであろう。

ところで，純粋に合理的な，それ故にまた善なる人間という理想を高く掲げるエラスムスが，他方において，あらゆる過誤や愚行を重ねる粗野にして愚昧な人間についても，鋭い凝視を忘れていない点に注意せねばなるまい。エラスムスは，かの『痴愚神礼讃』において，地上最大の力は信仰でも理性でもなく，教育でもなければ政治でもなく，また暴力でさえもなくして，それは「痴愚」(moria) そのものに他ならないと説いている。彼によれば，痴愚は人間の集合するところ何処においても権勢を揮い，あらゆる階級，あらゆる人間を支配し，民衆は勿論のこと，世俗の君主や教会の貴顕をも支配すると云うのである。断るまでもなく，これはイロニーによる中世的残滓への痛烈な批判であるが，ここには，人間の否定的側面に対する鋭く深い洞察が示されている。また先の『児童の自由教育』にも次の如き言葉が見られる。「理性を通じて哲学や正しい

学問を授けられない人間は，野獣以下の被造物であることは論を俟つまでもない。というのも，野心，欲望，怒り，嫉妬，無法な感情等々によってあちこち駆り立てられている人間ほど，粗野で有害な動物は他にないからである[8]」と。かかる人間の二面性ないし二重性に関する明察を有していたればこそ，エラスムスは愈々ますます「より人間的なるもの」への希求を強め，却って彼の人間理想をいやが上にも高く掲げたと解することが出来よう。

しかし云うまでもなく，彼自身の人格的中核は，あくまでも透徹した知性にあり，彼のあらゆる批判も諷刺も全ては理性の所産であった。彼の生活と思想においては理性が絶対的位置を占め，従って理想主義的傾向が支配的であることは疑う余地がない。それ故に，彼の人間，社会および国家の概念は，至純な理想主義の中にあってこそ輝かしい光芒を発するが，反面，現実的諸問題に関しては，甚だ効力に乏しいものとならざるを得なかったと云えよう。彼のイギリスの友人や追随者たちは，より現実的な，従ってより限られた目的を追求し，教育および社会に関しても，より実際的な理想や制度を発展させていったのであるが，しかしその際，つねに彼等を導いたところのものは，ほかならぬエラスムスの理想であった。彼等はエラスムスの高遠な理想に依拠しつつ，それをより特殊的・個別的目的に適用し，彼の該博な学識をより具体的な諸問題のために活用したのであった。

(七)

エラスムスのヒューマニズムが，同時代人 N. マキァヴェッリの『君主論』(Il Principe, 1532) における立場とは正反対の極に立つものであることは云うまでもない。マキァヴェッリの名をいやが上にも高からしめた徹底的な権力政治の教説は，単に彼の思想の一局面を示すものにすぎない[1]。しかし彼の名が，『君主論』に説かれた政治的権謀術策やそのシィニカルな現実主義的態度としばしば同義に解されるのは，此の書がある意味で，現代政治の基本的性格を予言する書であったからでもあろう。『君主論』が政治思想史上の「古典」となっているのに引き換え，エラスムスの『キリスト教的君主教育論』が今日殆んど忘れ去られている事実は，現代の政治道徳の本質が如何なるものであるかを，自ずと象徴していると云っても過言でなかろう。ところで，エラスムスが『キリスト教的君主教育論』を著した時，『君主論』の草稿について何等かの情報を得ていた可能性は殆どないと云われる[2]。にも拘らず，彼の所論からは，恰かもマキァヴェッリの教説を正面から論駁しているかのような強い印象を受ける。けだし両者は同一の政治的現実を，すなわち，時の専制君主たちによる様々の権謀術数の実態を，ともに眼前に見据えていたからである。ただ，両者をして対極的見解に分たしめたのは，現実に対する夫々の対決の仕方の相違に基因するであろう。一方は政治的権略を客観的に記述し，かつこれの合理的体系化を試みたのに対して，他方は同一の権謀術策に対して，倫理的観点に立つ厳しい批判を加えたのであった。マキァヴェッリに関して，いま仮りに『君主論』のみに注目するならば，彼とエラスムスとの間には根本的な倫理的対立が，鮮やかに浮彫りされることとなる。前者は，人間本性に対する醒めた眼をもち，その教説の論理的前提となったものは，人間生来の根本悪であった。これに対して，後者には——必ずしも懐疑的態度が皆無とは云えぬまでも——人間は善であるか，少くも善たり得るという「人間の善性」に対する基本的信念が一貫して見られる。マキァヴェッリの所謂「国家の理由」(raison d'état) なる政治的行動の最高原理と，エラスムスおよびそのエピゴーネンにおけ

る「人類福祉と永遠平和」というキリスト教的ヒューマニズムの指導理念とは，それぞれ両者における人間観そのものの相違に由来する論理的帰結なのであって，これら二つの立場は，一般に人間に対する基本的態度ないし信念を，それぞれ対蹠的に代表するものと云ってよかろう。

人間をあくまでも合理的存在として捉え，それ故にこそ，また本性上善なるものと見做したエラスムス独自の人間観は，一面において古代ローマの「フマニタス」(humanitas) の理念に立脚するものであった。この「フマニタス」理念[3]は，周知のごとく，ギリシャの教養理想 (παιδεία) とローマ貴族階級の伝統的なそれとの調和的融合より成ったものであった。それ故キケロのごときローマ人にとっては，人の人たる所以のものとしての「フマニタス」とは，ローマ古来の「美徳」(virtus) ないし「性格の純正」(morum integritas) とギリシャ起源の「自由な学芸」(artes liberales) との結合に基づくべきものであった。この異教的人間理想が，直ちにキリスト教徒エラスムスのそれであったとは無論云い得ない。しかし彼は，これを真に人間的なる教養へと至る唯一の是認さるべき体系と考えた。というのも，自らが軽侮してやまぬスコラ哲学が，人間教養に必須の体系であるなどとは，ゆめ考えなかったし，またキリスト教的教養が，これによって基礎づけられねばならぬ必然性など固より認めはしなかったからである。既に述べておいたように，コレットとの出会い以来，エラスムスは古代ヒューマニズムとキリスト教精神とは両立可能であり，むしろ有機的結合を成し得ると固く確信していたのである。彼によれば，元来キリスト教は古代の「フマニタス」によって，はじめて成長・発展してきたものであって，今後とも両者の結合によってのみ，キリスト教社会は輝かしい未来を約束され得る筈である。何故ならば，キリスト教とは，本来ヒエロニムスやオリゲネス等の教会教父によって成就された「キリストの哲学」(philosophia Christi) なのであって，これは古代の「叡智」と新しい「信仰」との綜合に他ならぬもの[4]だったのであり，これら両者の相互媒介に依るより深い綜合こそ，キリスト教精神に永遠性を保証する所以だからである。

エラスムスは，中世以来のキリスト教社会積年の悪弊に鑑み，これの知的・道徳的改革を目指したのであるが，その際彼は，古代フマニタスの導入こそが真のキリスト教文化再生の鍵であると信じて疑わなかった。彼が所謂「聖なる学問」(sacrae litterae) と「人間的なる学芸」(humanae litterae) との調和・統合を生涯の課題としたことは，先にも触れた通りである。「人間的なる諸学」は，曽つての古代哲学がそうであったのと同様，キリスト教的「ピエタス」への嚮導者たり得ると考えたからであった。彼に従えば，古典古代の「パイデイア」は真の「ピエタス」に生命力を賦活せしめるものであり，両者の結合・統一によって「学問教養に裏づけられた敬虔・敬神」(pietas litterata) が，逆言すれば，キリスト教的にして，且つまたその故にこそ最高の「フマニタス」が生み出され得る。そして，かかる意味での「人間性」の完成こそは，正に人間の自由意志に基づくものであり，また現世に生きる者が成就すべき最大の課題でもある。蓋し人間存在の使命は，やがては死すべき運命の我々が，その有限なる力の限界内において，自らの自由な意志に基づき，自己と社会を神的なるものへとより接近せしめることでなければならないからである。かくしてエラスムスは，古代の「フマニタス」をキリスト教化すると同時に，キリスト教的教養を古典的「パイデイア」を媒介としてヒューマナイズしたと云うことが許されよう[5]。従ってまた，彼は元来の「フミリタス」(humilitas) をキリスト教的「フマニタス」へと昇化・転生せしめたということも，単なる言葉の綾でなく云い得るであろう[6]。

(八)

右に見た如く，エラスムスの「キリスト教的フマニタス」(humanitas Christiana) なる概念には，古典古代の異教的叡知とキリスト教信仰との間に何ら本質的矛盾・対立は存せずという，基本的な前提が潜んでいることは明らかである。それゆえ彼によれば，キリスト教的ヒューマニストの課題は，古代の諸典籍と聖書から，それらが等しく内蔵している唯一の絶対的真理を発見し，これに厳正な合理的解釈を加え，そこから真正の「キリストの哲学」を樹立することでなければならない。従って，その際採らるべき手続ないし方法も，先ず以って合理的でなければならない。聖書の根本義の把捉にあたっても，原則的には合理的方法に依るべきであって，啓示による直観や信仰体験への依存はあくまで補助的・副次的でなければならない。かかるエラスムスの方法論からは，当然次の如き二つの帰結が生まれるであろう。一つには，彼の所謂「キリストの哲学」は，異教的古代哲学の方法に立脚し，中世的な比喩的・象徴的解釈を排除するが故に，三位一体とか化体とかに関する教義は殆んど無視されることとなる。二つには，語学能力，批判的判断力，合理的理解力こそが，究極的には祈祷や懺悔に優越することとなる。そして，この第二の帰結からは，直ちに次の如き命題が引き出されて来るであろう。すなわち，知的能力に優れ，該博なる知識と学殖を有する者ほど，より神に接近することが出来，且つまた現世においても，より高い社会的地位を獲得し得るとの命題である。エラスムスにあっては，本来人を精神的世界に結びつける所以のものは，「理性」という天賦の力に他ならなかった。従って人間は，本質的には何ら差異を有するものではない。けれども，理性の訓練を通じて精神文化に参与する度合に応じて，そこには個人的差異が生ずる。換言すれば，教育ないし知識の程度が，当の人間の神への距離を決定し，かつ現世的地位をも規定するのである。

エラスムスのかかる立場が，ルターから激しい挑戦を受けたのは蓋し当然であろう。後者にとって神へ近づく道は，ひたすらなる祈りと献身，すなわち神の恩寵を冀う全身全霊の祈祷の他にあり得なかったからである。かくてルターの眼には，エラスムスが人間理性と知識に過大の信を置き，神の恩寵による救拯を軽視していると映じたであろう。ルターにあっては，神の恩寵を通じてのみ人は救われ得るのであり，しかもかかる救拯は，自負の強い学識に富む人間よりも，むしろ心まずしき者の上にもたらされ得る。人間知識への過信は，却って罪深い自惚れへ，従って永遠の破滅へと人を導くものなのである。かくして，エラスムスによって高調された「フマニタス」の成就，すなわち人間本性の自己完成は，ルターの神学には如何なる場所も占め得ず，それは邪悪なる猪勇であり，度し難き傲慢 (superbia) と断ぜられたのであった。してみれば，後者が被造物たる人間の全き無力を確信した当の地点において，前者は却って人間の可完全性を確認しようとしたと云ってよい。それ故，人間性の完成を極限まで追求せよと説く場合には，次のようにさえ語っている。「神の座近くまで迫りゆかんとする努力において」人はかの——人間の不逞なる野心と誇りとのシンボル——「プロメテウスを範とすべきである」[11]と。

しかし，かくの如き異教性は，固よりエラスムスの全般的特徴をなすものではない。むしろ彼の最大の特徴は，キリストを真に実在した個人格として捉えるところに存するであろう。先にも述べた通り，人間は本質的に合理的存在者であり，従ってまた善なる存在であり，本性上「神の影像」であると観るエラスムスは，その理想的典型をキリストに求めたのであった。彼にあって

は，キリストこそが，知と徳との絶対的範型として，あらゆる点で絶えず模倣さるべき理想的人間像なのであり[2]，従ってあらゆる人間教育の目標でなければならなかったのである。キリストは，歴史上実在した一個の完全なる人格であり，その意味でエラスムス自身の抱く理想を，現実に実現した唯一の人物として観ぜられているのである。それ故，かかる理想の人物の言葉と行為が記された聖書を学ぶとは，とりも直さず，キリストが身を以って示した訓えを実践的に「まねぶ」ことでなければならない。人は「キリストに倣う」実践において，自己の知と徳を練磨することによってはじめて神に近づく可能性をもつのである。かくして，スコラ学的な煩瑣な教理の霧裡においてではなく，素朴ではあるが透明な合理の光の許で，キリストは知と善と愛とを完全に体現した生きた人間典型として捉えられ，人類の永遠なる実践的師表と見做されたのであった[3]。

(九)

エラスムスが政治的支配階級の知的・道徳的改善を意図して著わした『キリスト教的君主教育論』や『キリスト教的騎士提要』(Enchiridion Militis Christiani, 1501-3)[1]といった作品も，基本精神においては右の「キリストの倣(まね)び」を教示するものであった。これら両著では，キリスト教徒たる君主ならびに貴族階級に対して，準拠すべき一般的定則，行動上の規範，およびその根拠たるべき道徳原理等についても説かれているが，就中『騎士提要』は，キリストに倣う自己訓練を強調しており，この点で『君主教育論』と比べ，かの「共同生活兄弟団」の「新しい敬虔」をより多く反映していると見られよう。

エラスムスは『騎士提要』において，貴族の家系にある者がキリストに倣って，すなわち聖書を味読し，その教訓に則って高潔な態度を持するならば，個人的名誉がいや増すのみならず[2]，古代ギリシャ・ローマの貴族階級よりも，更に一段と優れた支配階級が現出すること必定であろうと述べている[3]。無論この書には，「キリストの倣び」のみに限らず，知的陶冶の重要性も同時に高調されている。聖書以外にまず推奨されているのはプラトンであり，次いでアムブロシウス，ヒエロニムス，アウグスティヌスら教会教父の作品も挙げられている。というのも，この書が当時の無教養な支配階級を対象とし，その知的啓蒙を狙いとするものだったからではあるが，然しそこには，より注目すべき問題が伏在していると解すべきであろう。すなわち，上述のごときエラスムス独自の「キリスト教的フマニタス」理念そのものから，必然的に由来する主知主義的徳育論の立場である。因みに，右の著作より十余年後に著わされた『君主教育論』では，明らかに教育課程の重点が一層異教的古典の方に移されており，そこではプルタルコスの『英雄伝』，アリストテレスの『政治学』，キケロの『義務について』等も必読の書として掲げられ，しかも「それらにも増して尊いものはプラトンにある[4]」と強調されている。然しそれは，単なる知育のためではない。エラスムスにとっては，プラトンをはじめ古典作家たちは，単に知識の源泉たるに留らず，正に人間叡智の源泉 (fontes) であった[5]。つまり，これら古典は単に知的・哲学的訓練として読まるべきではなく，そこに豊かに湛えられている倫理的内容をこそ掬すべきなのである。

かくして，古典学習は知的能力と倫理的資質の陶冶に不可欠であり，真に「キリスト教的な騎士ないし君主」の形成にとって必須の陶冶手段でなければならない。それ故に，エラスムスは次のように主張する。支配者たる者は，国家における自己の高い地位を自覚し，古典を通じて獲得

した高度の知識と美徳を活用して，専ら公共福利のために尽力することを義務と心得るべきである[6]。支配階級に属する人間は，知的にも道徳的にも，あらゆる点で衆に卓越し，自ずと庶民の尊敬と服従とを克ち得る者でなければならない。自らの責任において保護・統治する人々に対して，真の学問教養を体得した有徳のキリスト者として率先垂範することが，その地位に課せられた当然の責務である[7]。このように説きすすめるエラスムスは，明らかに，知的ならびに道徳的生活において衆の範たり得るキリスト教的貴族階級の出現を期待しているのであり，そのためのヒューマニズム教育を賞揚しているのである。つまり彼は，粗野にして貪欲な当時の君主ならびに貴族階級に対し，地位の真の正当性が知的・道徳的優秀性に基くべきことを力説して，これを基軸とする全般的社会改革を意図しているわけである[8]が，かかる改革の指導理念こそは彼独自の「キリスト教的ヒューマニズム」に他ならぬものだったのである。

しかしながら，エラスムスは，その「キリスト教的君主ないし騎士」なる概念，より根本的には「キリスト教的フマニタス」の理念自体に，本来潜在する重大問題を遂に解くことが出来なかったのである。すなわち，キリストこそが統治者の範とすべき人間理想であるとすれば，最も現世的な権力の行使者たる統治者にとって，キリストは如何にして指導的範型たり得るのであろうか。政治的実践の場は，固より修道院生活と同一でもなければ，その延長上に位する世界でもあり得ない。キリストは明らかに，現世的権力の座には最も遠い存在なのであり，命令，刑罰，権力，武力といった政治的諸手段とは，本質的に無縁な世界の主人公だった筈である。エラスムスはかかるディレンマを，中世以来の常套的思考法に依拠して解決せんとしている。——その霊的権威は聖職者によって，また世俗の権威は為政者によって，すなわち善人を保護し悪人を処罰する善き政治担当者，つまり理想の君主ならびに貴族階級によって，夫々に分担さるべきものであると云う[9]。けれども，キリストが身を以って訓えた教訓が，何等の実践的指標ないし格率ともなり得ぬ現実政治の世界で，為政者は一体いかにして「キリストに倣う」行動を為し得るのであろうか——この問いに対する解答は，留保されたまま残されているのである。

かかる弱点を間接的に補わんとするかのように，エラスムスは聖書に次ぐものとして，ギリシャ・ローマの古典の実践的価値を称揚する。すなわち，そこに包蔵されている人間と政治に関する透徹した思想に触れ，また幾多の英雄像に接することによって，そこから政治的教訓と実践的格率を自ら汲みとるべきであると説くのである。しかしこれでは，問題の根本的解決とはなり得ない。何故ならば，そこではキリスト教倫理と古代政治倫理とのアンチノミーが原理的には解消され得ぬまま，両者の綜合・統一は単なる夢に終っているからである[10]。ここからは，先にも触れた通り，エラスムスをはじめとする所謂「キリスト教的ヒューマニスト」たちが，ついに克服し得なかったキリスト教と古典主義との二元的対立が，——より一般化して云えば，古代末より現代に至るまで，一貫して西洋精神史を規定しつづけている二元論的乖離が——明瞭に看取されるであろう。具体例を挙げるならば，例えばソクラテスやキケロの名に，形容詞“sanctus”を冠せて聖者に譬えたり[11]，あるいは「人類の到達し得べき全知識は，殆んど古代ギリシャの学芸の中に蔵されている[12]」と，一方で手放しの讃辞を呈するかと思えば，他方では何らの躊いもなく，キリストこそ人間理想の極致であると宣言するような場合，そこにはエラスムスの思想自体に内在する右のごとき二元論が，端なくも露呈されてくると云わざるを得ない。彼に認められるかかる二元的立場のパラドキシカルな混合こそは，その根本理念たる「キリスト教的フマニタス」が，

ついに二つの体系の完全なる綜合を果し得なかった最大の証左と云うべきであろう。

(十)

エラスムスの教育ならびに政治に関する思想に屢々みられる論理的矛盾や曖昧さは，実に彼の全思想体系を支える「キリスト教的フマニタス」の理念自体が内包する本来的二元性に由来するのである。換言すれば，彼の思想の根底に横わる人間観そのものの本質的矛盾を反映していると云ってよい。然しながら，彼独自の全人類的スケールをもつ理想主義が，他ならぬこの「キリスト教的ヒューマニズム」の人間観から生い立ったものであることも，この際決して忘るべきではあるまい。エラスムスは，この人間の根本理念に立脚し，マキァヴェッリが冷徹な政治理論として合理化して見せた如き，当時の権力政治を全面的かつ原理的に否定したのであった。すなわち彼は，本性上理性的なるが故に，また本質的に倫理的でもある「人間」の形成を政治の究極目標と見做し，それ故にこそ，倫理の王国と権力の王国との乖離・隔絶を厳しく拒否したのであった。マキァヴェッリが人間の本性を悪と観，キリスト教倫理からは断絶した世界において政治行動の最高原理として「国家の理由」を演繹したのに対して，エラスムスは正にその当の場所において，人間に内在する理性と善性への信頼を愈々鞏固に把持しつつ，マキァヴェッリ的原理の実際的適用に対しては倦くなき批判・攻撃を繰り返し，その悲惨な結末を訴えて熄まなかったのである。

ところで彼の政治哲学と教育思想とは，ともに，上来見てきた如き独自の「キリスト教的ヒューマニズム」の人間観に基き，相互に不可分の内的連関を構成している。それを最もよく示している作品は，先にも言及した『キリスト教的君主教育論』である。その所説に従えば，人々が真に知徳兼備の「キリスト」に倣って行動できるようになれば，そこでは最早や如何なる類いの力の行使も不必要になるであろう[1]。すなわち，万人に「正しい教育」が施され，それを通じて理性と隣人愛とが支配する真にキリスト教的な親和が保証されるならば，その時，人間相互の友愛はあらゆる社会生活を霊化し，国家という如き政治的機構も，その純粋に行政的機能を除けば全て不要となるであろう。権力や武力も，もはや対内的にも対外的にも無意味となり，全世界は平和なキリスト教的宇宙として統一されるであろう[2]。そこでは，古典古代の「フィラントロピア（philanthropia）とキリスト教的「アガペー」（agape）とが結合され，あらゆる人間と国家を支配し，あらゆる個人生活と全キリスト教世界を貫流する最高の指導原理となるであろう。

右の簡単な祖述からも直ちに窺えるように，『キリスト教的君主教育論』は「その精神に重点を置いて見るならば，民主々義者の最初の学問的声明書[3]」とさえ評される程，そこには確かに，キリスト教徒間の如何なる政治的・社会的差別をも否認するかの発言が見られる。かかる所説の純粋に論理的な帰結を追求するならば，人間による人間の支配が全く存在しない国家，換言すれば，最早や政治的権力関係を一切必要とはしない理想社会の定立へと導かれる筈であろう。事実，エラスムスが右の如き論理的帰趨に従う場合には，あらゆる政治的権威，全ての国家至上権は悉く悪と見做されるのである[4]。だが然し，彼は他方で次のようにも語っている。若しも必要悪として国家の存在を認めざるを得ないなら，その悪を最少限に止め得る政治形態は共和制でなければならない。古代の偉大なるプラトン，アリストテレス，キケロなどは，すべて共和制的共同社会に生きた人々ではなかったか，と。また更に百歩を譲って，若しも君主制が万やむを得ざる政治形式であるとしても，決してそれは絶対的・専制的であってはならない，と。少くも統治され

る人民の意志が，君主権に何等かの制肘を加え得る制度として反映されなければならない[5]，と。また戦争に関しては，人権擁護のための最終手段としてのみ許容され得るとし，かかる重大問題は，人民挙っての同意がなければ決して企てらるべきでないとも述べ[6]，更にその理由としては，総じて戦争は人類永遠の理想たる平和に背き，キリストの精神に違背するものであるからと説いている。

かくしてエラスムスは，同時代の知識人たちと同様，現実的観点から秩序ある社会の可能性をより多くもつ政治形態として，結局のところ君主制を是認しているのである。ただ注目すべきは，右に見た如く，しばしば民主的傾向の強い発言が認められ[7]，人民の自由を擁護するのみか，時には人民自身による自治の方向さえ示唆しつつ，君主権の濫用を厳しく戒めている点[8]である。けれども，かかる制限君主制的な，また時には民主制的性格の濃い政治理念が，現実の政治制度に具体化され得る実際的手続きや方途には何ら言及されておらず，そこには国家組織や法律制度，政治機構などに関する具体的提案は，何一つ見当らないのである。彼の主張や論議が，基本的には人間の倫理的陶冶に関わるものであって，その倫理的理想を現実の政治的・社会的組織の中へ編込む手段については，殆んど顧慮されずに終っていることは以前にも指摘した通りである。まさしく「彼は，政治家としてではなく，あくまでも道徳家として書いている[9]」のである。否むしろ，本質的には教育家として書いていると云うべきではあるまいか。

(十一)

エラスムスの政治論には，民主々義を擁護するかの言説が時折みられるにも拘らず，しかし全般的には，一般庶民の自己統治に対して彼は極めて懐疑的・否定的なのである。というのも，彼によれば，一般庶民は「正しい教育」を欠くが故に非理性的な群集にすぎず，正邪善悪の別を弁え得ず，徒らに悪へと走りかねないからであり，彼らは恰かも「プラトンの洞窟」に棲まう人間の如く，ただの影像を真の実在と誤認混同して[1] 屢々最悪なるものにさえ歓呼を浴びせ，容易にこれに追従するからである[2]。因みに，1524年ドイツ農民戦争を目のあたりにしたエラスムスは，専制的君主の暴虐の方が，まだしも無政府的混乱の瀰漫よりは幾許かの救いがあるとの結論に達したと云われる[3]。『君主教育論』において，エラスムスは一方で，統治者に自らも被統治者の一員たる心構えに徹すべきだと諭し，公共の福利以外を目的とする一切の権力行使を禁じ，また階級的差別や搾取関係の撤廃さえ力説しているにも拘らず，他方では，統治者は自己の専断に基づく如何なる権力の行使も無制約的に許されると語るのである[4]。そして，かかる甚だしき矛盾撞着は，結局次のごとき倫理的要請によって，いとも簡単に解消せしめられるのである。すなわち，統治者たるべき者は，須らく「正しい教育」を受け，あらゆる善を具現した知徳の「最優者」たるべし，と。これが単なる「君主論」ではなく「君主教育論」たる所以でもあろうが，然しその結果，この書は彼一流の理想主義によって，却って実際には専制君主制を正当化し，あるいは美化する機能を果すことにもなるのである。

では，かかる絶対君主権の容認は，果して時の政治権力者に対する単なる阿諛なのであろうか。確かにエラスムスには，各国君主や法皇に対する苦々しいまでの追従的言辞が認められるのは事実である[5]。しかし，彼が当時の権力政治や権力濫用に対して，事につけ折にふれて仮借なき非難を浴せているのも事実である[6]。したがって右の所論が，無力なヒューマニスト学者の阿諛の

みに由来すると見るのは誤りであろう。エラスムスが，真に知徳兼備の最優者たる「キリスト教的君主」の出現を冀い，従って絶対に善なる君主による「絶対政体」を夢見ていたであろうことは[7]，理想的君主の役割りを，例えば太陽 (sol) や霊魂 (animus)，さらには神(Deus)にさえ譬えている[8]ことに徴しても明らかであろう。彼に見られる専制君主制への好意的是認と，共和主義的ないし民主々義的自由の要請との間には，余りにも大きな懸隔と矛盾がある。然しこれとて彼自身の「キリスト教的フマニタス」理念とその価値体系に即して見るならば，必ずしも異とするには当らないであろう。蓋しエラスムスにあっては，道徳的善こそが最高の価値であり，唯一の目標なのであって，右の如き論理上の矛盾や一貫性の欠如も，畢竟かの理念そのものに潜む根本的二元論に由来する一種の逆説として理解されるであろう。かかる善は，実はいかなる特定の政治形態とも本質的には無関係であると同時に，それなるが故に，また如何なる形式とも結びつく可能性を有するのである。換言すれば，君主制，貴族制，民主制の孰れに関しても，善悪両様態が等しく可能なわけである。それ故エラスムスにとっては，政治体制そのものは第二義的問題であり，それが倫理的価値を実現する限りにおいて，はじめて意味を担い得るものだったと云ってよい。彼の政治論が直ちに君主教育論でもあり得た所以は，実にこの点に存する。何故なら，彼にあっては，政治があくまで追求すべき善の実現は，もっぱら彼の説く「正しい教育」の成否に，すなわち経綸を行う者が，理性と徳性との十全なる陶冶を受けた「最優者」であるか否かにかかっていたからである。

では，善き統治者たるべきものの必須条件は何であったか。既述の如く最も基本的には，偏えに「キリストに倣う」ことが力説されていた。エラスムスは，アレキサンダーやカエサルの如き古代の世俗的英雄を「君主」の典型と見做すことには反対し，あらゆる王の中の王はキリストを措いて他になく，キリストこそはその教えを奉ずる統治者にとって，真に見倣うべき絶対の範型であると高調している[9]。然しかかる抽象的要請のみでは，たとえエラスムス自身には十分であり得ても，統治者形成の実践的指針とはなり難いであろう。それだけに，この「キリスト教的フマニタス」の理念に基づく統治者への要請は，それ自体の根本的欠陥をここでも露呈せざるを得ないことになる。キリストが，「神の国は近づきたり，悔い改めて福音を信ぜよ」と説いた時，果して「神の国」をこの地上のものとして説いたのであろうか。この点エラスムス自身も明確に述べているように，キリストの説く神の国とは，疑いもなく現世を突き抜けた超越の国である[10]。そのことは，今日までの歴史の現実が最もよく実証するところであろう。キリストは隣人愛を要請し，エラスムスはこれを理想的社会の礎石たらしめんとした。けれども彼の説く万人の「親和」(concordia) は，果して現実の社会秩序の十分なる基礎として，「権力」に取って代り得べきものだったであろうか。エラスムスは晩年，親友モアの刑死をはじめとする幾多の悲劇的事実を眼のあたりにして，この問いに対する現実の回答を自ら確認せねばならなかったはずである。

ところで，エラスムスは統治者が依拠すべき自然法 (lex naturalis) について語るさい，古代ギリシャおよびヘレニズムの哲学を援用しながら説いているが，しかし本質的には中世的キリスト教的観念に立っていると云ってよい。彼によれば，自然法は神の意志の表徴であり，国家とその統治者を指導するものである[11]。その意味で，善き君主は自然法を体現する「生きた法」であらねばならない。このように語る時，エラスムスは明らかに後期ピタゴラス学派とヘレニズム哲学における "ἔμψυχος νόμος" としての「王」の概念を借用しているのである[12]が，更にこれとプ

ラトンの「哲学者＝国王」の教説とを結び合せようとしている。エラスムスは『君主教育論』の初めの部分で，「哲学者＝国王」，すなわち，永遠なるイデア界を観照して実在の正しい秩序を人格内裡に体現した後，再び現実の世界に立ち還ってそれの実現に努力するという，プラトンの所謂「完全守護者」(φύλαξ παντελής＝φιλόσοφος)について特に関説し，これを，自然法——すなわち神の法——の至高の体現者たる「善き君主」(Bonus Princeps) へとやがて至るべき嚮導者として，大いに称揚しているのである[13]。彼に依れば，他者を統治すべき君主は，何よりも先ず自らを理性によって完全に統治しなければならない[14]。君主自身が，精神の最も神的な部分たる「理性」に従って行動するならば，彼はこの地上における「神の似姿」(imago Dei) に他ならず，天上の太陽にも比すべき存在となるであろう[15]。かくして叡智と美徳とにおいて万人に卓越し，公共の福祉にのみ心をくだく最上の君主を戴く国家こそは，まさに神的秩序に則った最良の国家となる筈である[16]。このような所論に関して特に注意を惹かれるのは，エラスムスが以前見た如き純粋にキリスト教的な平等主義の国家観念の中へ，明らかにギリシャ的ないしプラトン的な観念を導入して，隣人愛に基づく万人平等の秩序よりも，むしろ階位制的秩序を唱導している点である。然しかかる二元論については，すでに繰り返し論じておいたので最早や多言を要しまい。

(十二)

さてプラトン同様，エラスムスにあっても，国家の良否は専ら統治者ないし為政者の「人間性」如何に依存するが，畢竟それは，統治者の人間形成ないし教育の是非によって全面的に決せられる。つまり，政治の問題は偏えに教育の問題に帰着するのである。エラスムスにとって，キリスト教的君主とそれを補佐すべき支配階級の教育こそが，最重要の関心事たらざるを得なかったのは，正にその故なのである。未来の君主は，善，真実，智慧，公徳心，正義等々の諸価値を一身に具現すべく，十全なる知育と徳育によって正しく陶冶されねばならない[1]。ここに謂う「正しい教育」とは，人間を合理的存在と観，それ故にまた本性上善でもあると信じて疑わなかったエラスムスにとって「専ら理性の訓練ないし陶冶」であり，「理性を通じての十全なる教育こそが，真の叡智を獲得する条件[2]」だったことは既に詳述した通りである。そして，かかる「正しい」統治者教育に謂わば画竜点睛を施すものが，すなわち「キリストに倣え」という要請だったと解してよかろう。彼に従えば，統治者教育の良否は，その統治する国民の志操と福祉とに深く関わり，悪しき教育によって統治者の人間性が損われるならば，全ての被統治者を堕落せしめずには措かぬであろう[3]。統治者が賢明であれば，その知識と美徳が全国民の福利をもたらすのに反し，若し暗愚で邪悪ならば，全世界は甚しい災厄に見舞われることになろう[4]。最悪の事態は，統治者が利己的目的を追求するため，虚偽と不正とを以って知識を悪用する際に出来する。かかる場合，君主はまさしく暴君であり，公共の害毒以外の何物でもあり得ない[5]。——以上の如きエラスムスの所論を通じて，政治の究極目標を倫理の王国の実現においた彼が，その理想達成は懸って統治者教育の成否にありと力説した所以も，自ずと明らかであろう。

一般にヒューマニストたちが，その主たる関心を集中した対象は人間であり，したがって特に人間形成の問題に彼等の考察と努力が傾注されたことは，更めて断るまでもあるまい。しかも彼等にとって，政治は総じて教育の結果であると共に，また広い意味で教育の過程そのものでもあった。なればこそ彼等は，統治者教育ないし政治担当者の教育を最重要視し，未来の政治に対す

る，ひいては人類の将来に亙る進歩と福祉とに対する決定的な契機として，細心の注意を払ったのであった。エラスムスも次のように述べている。「教育こそ，光栄ある仕事であると共に重大な仕事であり，その性質上，また常にそうあらねばならぬ仕事である。国家に関わって考えれば，国民の尊敬と服従を克ち得る統治に不可欠なものは，力の専制ではなく，君主の高い資質である。……師傅たるものは，須らくこの点に深く思いを致すべきである[6]」。或いは又こうも語っている。「国家の青年を教育するに相応しい人材を，多数確保出来るよう必要な手段を講ずることは，政治家や教会人に課せられた義務だと私は主張せざるを得ない。……それは公的義務なのである[7]」と。これらの言葉には，人格才幹ともに優れた教育者による，統治者ならびに支配階級に対する知的・道徳的陶冶の重要性が，特に公共的観点から強調されているのを認め得るであろう。因みに，彼を継ぐ世代に属するヒューマニスト，Th. エリオットも，全く同様の観点から——否，よりナショナリズムに傾斜した形で——優れた為政者教育の必要性を強く訴えかけている。すなわち，本稿最後の章※で詳述する如く，イギリス支配階級がギリシャ・ローマの貴族階級に劣る最大の原因として，特に彼等に授けられる教育の劣悪ぶりを指摘し，為政者教育に与かる者の高い人格性と学識教養の重要性について力説している。なお歴史事実としては，かのヘンリー８世の娘エリザベス一世が，その傅育官として当時高名なヒューマニスト，R．アスカムを迎えたことは余りにも有名である。

以上エラスムスの政治思想と教育思想，ならびに両者の本質的連関について論究してきた。彼独自の「キリスト教的ヒューマニズム」の政治理想について，いま仮りに一言で表現するならば，次のように云うことが許されよう。すなわち，キリスト教的「隣人愛」の精神によって霊化され，それ故に一切の「権力」は不必要かつ無意味となるが如き「家父長的政治」——このように云えば，彼の胸裡に描かれた政治像に最も近づき得るかも知れない。エラスムスにあっては，国家の統治者は常に自然法ないし神の法の許に立ち，その限り絶対的権力を賦与されてはいるが，しかしキリストの愛の精神に則って，恰かも一大家族を治める「善き家父長」(bonus paterfamilias)[8]の如き国民的首長でなければならない。従って場合によっては，貴族ないし政治的助言者，更には一般国民の同意を得て統治する「制限君主」(limited monarch) であり得る可能性ももっている。彼の国家観念は，若干の中世的要素を包含しており[9]，国家を修道院とのアナロジーで観る場合には，君主は善き牧羊者ないし慈愛深き僧院長に准えられる[10]。また国家が巨大な人体として描かれる場合[11]には，プラトンとアリストテレスの政治思想が，中世的な職能身分観と微妙に混合されつつ有機的社会観に変えられている。すなわち，欲望や激情からは最も遠く位置し，専ら知性にのみ関わりをもつ頭部が君主に擬せられ，頭部がより低次の身体各部位を順次支配するのと同様，君主は国民各層に君臨して統治する。そのさい頭部と体部との中間には両者を連繋する仲介部分が存在するが，この機能に対応するのが，君主と国民の間に介在する政治的助言者ないし貴族階級なのである[12]。彼等は謂わば統治される統治者であって，君主に服従すると共に国民にその命を伝達する位置にある。しかも同時に，君主に対して善き統治のための忠告・助言を呈すべき位置にもある。従って彼等の教育もまた，最高の統治者たる君主のそれと，本質的に些

※ ここに謂う「本稿最後の章」とは，本来の姿における旧稿の最終章を指す。末尾の〔付記〕で述べた如き事情により，Th. Elyot に関するこの章は，ここには含まれていない。しかし独立の論文として短かく書き改められたものは，既刊の「京都大学教育学部紀要XI号」(34-62頁) に所収。

かも変るところがあってはならない。

ところで，エラスムスは，かかる政治的助言者ないし貴族階級を，伝統的習慣に従って「騎士」(milites)と呼んでいるが，これが曽つての武辺一本槍の中世的騎士とは根本的に性格を異にする知的「顧問官」であることは，叙上からして十分明らかであろう。彼等は国家社会において君主に次ぐ重要な位置を占め，恰かもプラトンにおける「守護者」(φύλακες) に相当すべき階層として比定されているのである。先の『騎士提要』において，知識の程度の如何こそ社会的地位の唯一の決定基準でなければならぬと説く時[13]，エラスムスは正しくプラトンの教説に準拠していたのである。彼はなるほど高貴の血統を重んじてはいるが，しかし君主の知的藩屏をなす人物の決定基準は，決して門地や財富に置かるべきではないと断言している[14]。エラスムスにとっても，知的ならびに道徳的優秀性こそが最も尊重さるべきであり，従って庶民出身者といえども，知徳兼備の秀れた人士である以上，政治的支配階級に当然列せられるべきなのである[15]。

かように説くエラスムスは，ある種の「混合政体」(mixed government) ないし「制限君主制」の必要を示唆しているのであるが，それ以上の具体的提案は示していない。既に度々指摘して来た通り，エラスムスは一方において，あらゆる政治権力をキリスト教本来の隣人愛によって置換せんとする理想主義を掲げ，他方ではキリスト教的絶対君主による家父長的啓蒙国家を夢見るかと思えば，更には或る種の制限君主制をも示唆しているのである。しかしながら，彼にあっては倫理的国家の実現こそ政治の究極目標であり，キリストの精神に則った愛の倫理による永遠に平和なる社会の建設こそ，彼の最大の願望であった。彼自身の価値観点からすれば，政治の具体的・個別的形式の問題よりも，むしろ孰れの形態においてであれ，それを代表すべき人物において，「キリスト教的ヒューマニズム」の知的ならびに倫理的諸価値が具現されるか否かが，最もヴァイタルな問題だったのである。その意味で，エラスムス政治論の中核を成すところのものは，本質的に教育哲学だったと云ってよい。かくして，彼の政治思想と教育思想とを共々に貫く根本特徴と，したがって又その意義とは，正しく上来論じ来たった彼独自の「キリスト教的フマニタス」の理念に存するのである。

(十三)

「エラスムスは，理論においては民主々義者であり，その傾向においては貴族主義者であり，そして現実に直面する場合には君主制論者である」とは，ある論者による批評であるが，然しこの解釈には，若干の修正と敷衍とが必要であろう[1]。すなわち，エラスムスにおける人間の根本的善性への信念こそは，正しく「デモクラティック」なのであり，彼の知的・道徳的卓越性の強調は，身分的特権としてではなく，むしろ人格的資質の高調という意味で「アリストクラティック」なのである。そしてエラスムスは，現実の為政者階級が，彼の説く「正しい教育」を通じて，「キリスト教的君主ないし騎士」の理想を完全に体現した，真に知徳兼備の最優秀者の階級へと一大転生を成し遂げることを衷心より期待したのであった[2]。

固よりエラスムスの説く「キリスト教的君主と騎士」の理想像は，プラトンにおける「哲学者＝国王」や「守護者」に関する精密・明確な資格規定と教育プログラムに比すれば，極めて漠然たる輪郭が浮び上るにすぎず，また同時代のイタリア人 B. カスチリョーネの『廷臣の書』(Il Cortegiano, 1528) に描かれた宮廷人の理想と比べても，簡潔性と具体的明瞭性を甚だしく欠く

ものではある。しかしながら，エラスムスが彼の所謂「キリスト教的君主」ないし「キリスト教的騎士」なる為政者像によって，理想主義的性格の強い新たな陶冶理想を打ち樹てたことは疑うべくもない。この「キリスト教的ヒューマニズム」の教育理想は，実に彼自身の全思想体系を支える根幹だったばかりでなく，後続のイギリス・ヒューマニストたちの思想と活動にも決定的影響を及ぼさずには措かなかったのである。エラスムスによって初めて描き出された，この新たな「政治人」(homo politicus) の理想像において，伝統的な「騎士」と知徳兼備の「教養人」，別言すれば，中世騎士道の理想と新たなヒューマニズムの人間理想とが，ようやく明るい曙光に満されつつ新しき習合 (configuration) を遂げ始めたのであった。エラスムスに続くイギリス・ヒューマニストたちの手を経ることによって，彼の普遍的・抽象的な統治者理想は，よりイギリス的な個性をもった「為政者」(governour) の理想としてナショナライズされ，やがてそれは，この国固有のイギリス「ジェントルマン」の理想へと転化してゆくのである。然しこの問題については，モアおよびエリオットに関する以下の二章※において順次詳論する予定なので，ここでは単に，近世イギリスの独自な「ホモ・ポリティクス」たる「ジェントルマン」の理想生成に関して，その端緒が他ならぬエラスムスその人によって開かれ，彼の「キリスト教的フマニタス」の陶冶理念が，ジェントルマン理想の爾後の形成・発展に方向規定的に作用したとだけ，予め指摘しておくにとどめよう。

エラスムスは，その尨大な著作と精力的な活動を通じて，全ヨーロッパに，就中，彼のヒューマニストとしての生涯を決定づけたイギリスという国に，ヒューマニズムの教育を最も広汎に導入したのであった。その意味で先ず，彼はイギリス教育史上忘るべからざるヒューマニストである。のみならず，彼の創出になる独自の「キリスト教的フマニタス」の理念が，この国の政治と社会と教育に関する思想に深甚な影響を及ぼし，その結果，まさに近代国家への転換期にあったイギリスの政治的指導者像に，初めて古典的教養に基づく知的・道徳的卓越性という新たな属性を賦与したのであった。その意味でエラスムスは，近世以降のイギリスの政治，社会，教育に関する思想史研究にとっても，最も注目すべき重要なヒューマニストの一人なのである。

〔付記〕

本稿は，昭和37年度博士課程資格論文として，京都大学大学院教育学研究科に提出された論文「16世紀イギリスにおけるヒューマニズムとジェントルマン理想の形成」の一部である。すなわち，全4章から成る右論文中の，総論に続く最初の各論（第2章）に当る部分がこれである。今日まで紙幅の関係上，これを発表する機会を得なかったが，今回ようやく陽の目をみることとなった。

これによって，既にそれぞれ独立の，しかも半量に圧縮した形で公表されている他の2章分——すなわち，「モアの<ユートピア>教育論とヒューマニズム」（大阪大学文学部待兼山論叢，創刊号）および「Th. Elyot の<為政者>教育論とヒューマニズム」(京都大学教育学部紀要，第XI号）の2論文——と併せて，不完全ながらも上記「資格論文」の主たる内容を，一応は公けにすることが出来た。

本年度紀要刊行にあたって種々御尽力くださった関係各位に対して，ここに深甚の謝意を表する次第である。

※ ここで「以下の二章」とあるのは，旧稿本来の構成上からくる記述であって，この稿には納められていない。Th. More と Th. Elyotに関するこれら「二章」については，〔付記〕を参照されたい。

註

(一)

1) R. Ulich : History of Educational Thought (1950) p. 131.
2) Desiderius Erasmus Roterodamus (1469, 12/27—1536, 7/12) の出生については，彼が非嫡出の子であった為か，不分明な点が多い。生年についても両説があり，彼自身の語る1466年は多分誤りで，1469年が正しいと云われる。〔cf. P. Smith : Erasmus—a Study of His Life, Ideals and Place in History (1923) pp. 7-8 ; J. Huizinga : Erasmus (German ed. 1941), S. 11 ; M. M. Phillips : Erasmus and the Northern Renaissance (1950), p. 6〕
3) Smith : op. cit., p. 59.
4) Cf. Ibid., pp. 69-70.
5) 例えば，あらゆるエラスムス研究の最も基本的な文献と云われる全12巻の『書翰集』〔P. S. & H. M. Allen (ed.), Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, denuo recognitum et auctum〕は，イギリス人アレン夫妻の半世紀に及ぶ努力の結晶であるが，オックスフォード大学から順次刊行され，完結をみたのは1958年のことであった。また教育学の分野で云えば，エラスムス研究の第一人者 W. H. Woodward は，リヴァプール大学の教育学教授だった人であり，エラスムスの教育思想に関わる重要な訳書および研究書を，今世紀初めよりケンブリッヂ大学から公刊している。
6) J. H. Lupton : The Life of John Colet, D. D. (1887), p. 29. なお，この点については F. Seebohm (The Oxford Reformers, 1887) も R. W. Chambers (Thomas More, 1936) も共に認めるところである。
7) Cf. Opus Epistolarum Des. Erasmi, op. cit., Ⅳ, ep. 1211 (Jodocus Jonas あて), ep. 999 (Ulrich von Hutten あて).
8) Cf. M. L. Clarke : Classical Education in Britain (1959), pp. 4, 24.
9) 従来，動もすればこれらの面のみが取上げられ，教育および政治に関する彼の思想は等閑に付されてきた嫌いがある。以下この点に着目しつつ論考したい。

(二)

1) Smith : op, cit., p. 59.
2) 1488年に修道院入りした彼は，そこでヴェルギリウス，ホラティウス，オヴィディウス，ユヴェナリス，スタティウス，マルティリアリス，クラウディアヌス，ペルシィウス，ルカーヌス，ティブルス，プロペルティウスなどを手本に無数のラテン詩を綴り，また散文ではキケロ，クウィンティリアヌス，サルスティウス，テレンティウスの模倣に精を出した。イタリア・ヒューマニストの中では，とりわけヴァッラに熱中し，その『ラテン語の優雅さについて』を「よき学問」(bonae litterae) の先駆と仰いだ。そのほかフィレルフォ，エネアス・シィルヴィウス，グァリノ・ダ・ヴェローナ，ポッジョなどにも親んだ。さらに教会文学のうちでは，かのヴルガータ聖書で有名なヒエロニムスに最も精通した。こうして，修道院時代以降のエラスムスは，修道僧というよりも実は文学者として，古典ラテン文体の純正と美を守ることに最大の関心を寄せていた。当時「詩的」というのは，まさに古典風ということに他ならなかったのである。
3) Smith : op. cit., p. 305.
4) Opus Epist., op, cit., Ⅳ, ep. 1211, p. 515.
5) Chambers : op. cit., p. 72 ; Huizinga : Erasmus of Rotterdam (English ed. 1924), p. 37.
6) B. Russell : A History of Western Philosophy, (1948) p. 537.
7) Cf. R. Ulich : op. cit., p. 133.
8) J. Brown : The History of the English Bible, pp. 37-8.
9) 修道院時代のエラスムスに，純粋なラテン語法に対する眼を開いてくれた Lorenzo Valla は，批判神学の面でも偶々先導的役割を果してくれることとなった。すなわち，福音書や黙示録本文に関する批判的註釈集『註解』(Annotationes) は，他ならぬエラスムス自身の手によって1504年に発見され，これを機縁に，彼は新約聖書全体の批判的検討へと立ち向うことになった。
10) エラスムスは9才の時から，デフェンターの「共同生活兄弟団」(Die Brüder des Gemeinsamen Lebens) の学校で7年間教育を受けている。この「兄弟団」の創始者 G. Groote が唱導した「新しい敬虔」(devotio moderna) とは，教理の問題よりも，深い宗教的心情に基く新しい実践の問題であった。このような実践的敬虔の最も卓越した表現こそ，Thomas a Kempis の作と一般に云われている，かの『キリストに倣い

て』(Imitatio Christi) であった。この書に説かれている如き，キリストの生涯を黙想する個人的内面生活の強調と，それに基く敬虔・真摯な実践生活における「キリストのまねび」という理想に，年若いエラスムスは敏感な反応を示したと云われる。後述の彼の著 "Enchiridion Militis Christiani" の主題は，正に "imitatio Christi" に他ならないが，然しこの言葉そのものは使われていない。ただし，"sub signis Christi" とか "via Christi" なる表現は随所に見られる。

11) W. Jaeger (Early Christianity and Greek Paideia, 1961, p. 101) は，特にこの点を強調している。
12) Cf. Lupton op. cit., pp. 52, 67, 79, 86.
13) Erasmus: Opera Omnia emendatiora et auctiora……studio et opera J. Clerici, Ⅲ, col. 694.
14) 渡辺一夫：『フランス・ユマニスムの成立』(昭33)，9-12頁を参照。

(三)

1) Opus Epist., op. cit., I, ep. 116.
2) Ibid., I, ep. 118.
3) Chambers: op. cit., p. 49.
4) Ibid., pp. 70-71.
5) Cf. E. F. Rogers: The Correspondence of Sir Thomas More (1947), pp. xv-xxii.
6) Opus Epist. op. cit., I, ep. 191.
7) Chambers: op. cit., p. 97.
8) Ibid., p. 89.
9) Cf. Rogers: op. cit., letter 3, pp. 8-9.
10) Chambers: op. cit., p. 100.
11) この書の献辞によれば，More の名をラテン語化すると Morus となり，ギリシャ語で「痴愚」ないし「愚神」を意味する μῶρια が之に似ているところから，このような著述を思い立ったと云う。
12) Smith: op. cit., p. 66.
13) Ibid., p. 75.
14) Opus Epist., X, ep. 2750.
15) Cf. Phillips: op. cit., p. 124.
16) Smith: op. cit., pp. 87-88.
17) Opera Omnia, op. cit., Ⅳ, cols. 559-612. (英訳, L. K. Born's trans., The Education of a Christian Prince, 1936)
18) Chambers: op. cit., p. 121. なお，この1516年という年には，後述のごとく，スコラ学の牙城オックスフォード大学に，Corpus Christi College と Cardinal's College とが新設され，ヒューマニズム教育の推進拠点となったことも忘れてはなるまい。
19) Cf. Ibid., p. 134; Huizinga: op, cit., p. 84. なお，この点を最も直接的に証示する資料としては，エラスムス自身の上記 U. v. Hutten に与えた1519年7月23日付の書翰に如くものはあるまい。

(四)

1) Cf. Smith: op. cit., p. 65.
2) Clarke: op. cit., p. 22.
3) Ibid., pp. 23 f.
4) Opus Epist., op. cit., III, ep. 968; cf. Chambers: op. cit., pp. 168-169.
5) Opera Omnia, I, cols. 521-530. 〔英訳, W. H. Woodward: Desiderius Erasmus concerning the Aim and Method of Education (1904) pp. 162-178〕
6) Ibid., I, col. 530.
7) Ibid., I, col. 521.
8) Cf. Ibid., I, col. 522.
9) エラスムスは，この書において「人間は生れつきでなく，育成・陶冶の成果である」との信念に立ち，恰かも後の Comenius, Rousseau, Kant らを先取するかのように，先ず人間存在における教育の必要性と可能性から説き起し，精神陶冶の早期開始を訴え，教育の3要素としての「自然」(陶冶性)，「訓練」，「習慣」について語り，幼年期の知育と徳育，幼児教育の方法（鞭の教育の否定と愛の教育の奨揚）へと説

き進み，さらには師傅たる者の資質，その公的な養成，そのための公的機関等についても関説している。

10) Opera Omnia, I, cols. 489-516.〔英訳，Woodward, op. cit., pp. 179-222〕

11) Ibid., I, cols. 491, 493-4, 497.

12) Ibid., I, col. 493.

13) Ibid., I, col. 492.

14) Ibid., I, cols. 504-505.

15) Ibib., I, cols. 504-512.

16) Ibid., I, cols. 511-3.

17) Cf, M. Montaigne: Essai, I, 26; J. Locke: Some Thoughts Concerning Education, §§ 129, 148. 然しこのような見解は，実はローマ帝政期の Quintilianus (De Institutione Oratoria, I) において夙に認められるところである。エラスムスが若き日に，修道院でこの書に親んでいたことは先にも指摘した通り〔註,(二)の2)〕であり，他のヒューマニストたちと同様，その強い影響下にあることは疑いを容れない。

18) J. Fr. Herbart: Umriß pädagogischer Vorlesungen, §§ 62 ff.

19) Lupton, op. cit., pp. 279-80; Clarke: op. cit., p. 5.

20) Opera Omnia, op. cit., I, cols. 23-30.

21) Cf. Ibid., I, col. 522.

22) この機智とユーモアに富む当時のベスト・セラーは，実は長い成立事情をもっている。この原型は，恐らく最初の訪英以前に，パリで自分の教え子たちのために書いたラテン語会話用の模範文集 (Familiarum colloquiorum formulae) であった。

23) Clarke: op, cit., p. 9. なお，この作品は彼の死後も，――例えば，1560年の Westminster School の定款を見よ――ますます需要を高かめ，イギリスはおろか，16世紀ヨーロッパ全体の精神的進歩に決定的役割を果したと云われる。

24) Cf. Ibid. p. 47.

25) Elyot をはじめ，Starkey, Ascham, Humphrey など，彼に続くイギリス・ヒューマニストの教育論には，定って此れらの書名が挙げられている。

26) V. Ogilvie の著作 (The English Public School, 1957, p. 9) に掲げられたパブリック・スクール一覧表より算定すれば，St. Paul's 校以降，世紀末までに新設されたパブリック・スクール数は実に63校。この時期における grammar school レヴェルの学校設立数は，他の如何なる時代よりも多く，1600年までに総計360校に及んだと云われる。(A. L. Rowse, The England of Elizabeth, 1951, pp. 496-7).

27) Russell: op. cit., p. 537.

(五)

1) 政治倫理については，常に高い理想主義の立場から力強い要請を繰返しながら，他方，具体的制度や社会組織に関しては殆んど顧慮していない点に，実はエラスムスにおける「キリスト教的ヒューマニズム」の本質を解く鍵が存するのではなかろうか。こうした観点から以下の論述を進めてみたい。

2) Smith をはじめ，Huizinga, Born, Chambers, Ulich など上掲諸著において，エラスムスは実に多角的・多面的に論じられている。けだし彼が生きたのは，ヨーロッパの思想が，宗教的，政治的，社会的に基軸からの変動を経験しつつあった激動の時代であった。その真只中にあって，彼が何よりも先ず「独立不羈の人」(homo sui juris) であった点にこそ，実は彼の多面性や，ひいては彼をめぐる評価の喰い違いが生ずる最大の所以があるであろう。彼は大抵のばあい心ならずも，しかし時には決然として，実に頻繁に時代のあらゆる問題に関わりをもった。しかし常にキリスト教的「ヒューマニスト」としての立場から，委曲を尽して自らの見解を表明した。このことが却って，彼を一つのレッテルのもとに位置づけるのを困難ならしめる。彼は如何なる場合にも，信仰篤きキリスト者であると同時にヒューマニストとしての自己の立場と方法を堅持した。すなわち，現実世界のあらゆる軋轢・抗争も，学問によって，理性の光によって，究極的には解決可能と考えるヒューマニスト学者としての信念，次いで唯キリストのなかにのみ救いを見出さんとする敬虔なキリスト者としての確信，さらに全キリスト教世界に「コンコルディア」を回復 (renascentia) せんとする調停者としての熱望――これらのものを，彼はあくまでも彼なりの仕方で守り通そうとしたのであった。こうしたエラスムスの根本姿勢そのものが，換言すれば，彼の「キリスト教的ヒューマニズム」こそが，実は彼の多面性と多様な評価を生み出す当のものに他ならないであろう。

3) Cf, Russell: op, cit., p. 533.
4) この点に関しては，Ulich (op. cit., pp. 133, 136) も同様の示唆をしている。

(六)

1) Cf. Opera Omnia: I, cols. 491-2. 近代教育学の根本概念が「陶冶性」(Bildsamkeit) にあるとすれば，この点エラスムスこそ，その鼻祖と呼ばれて然るべき人物であろう。
2) Ibid.: I, cols. 492, 493.
3) Cf. Ibid.: I, col. 494.
4) Cf. Ibid.: I, cols. 491, 493.
5) Ibid.: I, col. 491.
6) Ibid,: IV, col. 578.
7) Huizinga: op. cit., p. 193.
8) Opera Omnia, I, col. 493.

(七)

1) マキァヴェッリが『君主論』と併行して書いた『ローマ史論』(Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, 1531) は，著しく共和主義的・自由主義的な著作と云われる。(cf. Russell: op, cit., p. 526)
2) L. K. Born, 'Erasmus on Political Ethics: The Institutio Principis Christiani', in: Political Science Quarterly, XIII (1928), p. 539n.
3) ローマの「フマニタス」概念については，A. Gwynn: Roman Education from Cicero to Quintilian (1964) Chs. IV, VI. (esp. pp. 119-122) に詳しい分析が見られる。なお，エラスムスには，いま一つ別の基本的立脚点があるのであるが，それについては続いて言及する。
4) Jaeger(op.cit.) も，初期キリスト教における信仰とギリシヤ的パイデイアとの習合から生まれた "ancient Christian humanism" の重要性を，特に強調している。
5) Jaeger は上掲書において，ギリシヤ的 paideia が "Christianize" され，キリスト教が "hellenize" される2重の思想過程を，とくに初期キリスト教思想に就いて論じているのであるが，本稿ではエラスムスにおける「キリスト教的ヒューマニズム」の特性を説明するため，Jaeger の用語法を真似て，特に "humanize" という言葉を使用してみた。
6) 謙譲→謙虚→敬虔→敬神へと通ずる "humilitas" という語は，元来，人間の卑小性，下賤さ，至らなさ，さらには恥部等に対する自己反省に基づく謙遜・謙譲を意味する。しかし，このようなネガティヴな方向において「人間」(homo) を表示する「フミリタス」から，ポジィティヴな意味を担う「フマニタス」への変質こそは，エラスムスにおける「人間」理想の本質的特徴であり，中世的人間観からの決定的訣別を意味するであろう。

(八)

1) Opera Omnia: X, col. 1742.
2) Ibid.: IV, col. 578.
3) かかるキリスト観は，原始キリスト教において特徴的だったものであるが，先述のごとくエラスムスが，若年の頃より「共同生活兄弟団」の「新しい敬虔」に惹かれ，またAugustinus や Hieronymus に深く傾倒した事実を想起すれば，この点十分な必然性をもって首肯できるであろう。因みに Jaeger は，近世ルネサンスにおける古典的学芸の高揚および近代ヒューマニズム全般に対する，古いキリスト教的ヒューマニズムの影響が，事実よりも過少に評価されているのは誤りであると示唆している(op. cit., pp. 101-2)。

(九)

1) Opera Omnia, V, cols, 1-66. 〔独訳, H. Holborn(hrg.): Erasmus Ausgewählte Werke, I, SS. 1-130.
2) Ibid.: V, col. 47.
3) Ibid.: IV, col. 598.
4) Ibid.: IV, col. 588.
5) Ibid.: I, col. 523.
6) Ibid.: V, col. 45.
7) Ibid.: V, col. 39.
8) Cf. Ulich: op. cit., pp. 138-9.

9) Opera Omnia, V, col. 47.
10) Cf. Huizinga: op. cit., p. 130.
11) Opera Omnia, I, col. 683.
12) Ibid., I, col. 522.

(十)

1) Opera Omnia, V, col. 49.
2) Ibid., II, col. 957.
3) Ulich: op. cit., p. 140.
4) Opera Omnia, IV, col. 577.
5) Ibid., II, col. 1202.
6) Ibid., V, col. 354.
7) Cf. Born's trans., The Education of a Christian Prince, : op. cit., p. 23n.
8) Cf. Smith: op. cit., p. 200.
9) Phillips: op. cit., p. 128.

(十一)

1) Opera Omnia, V, col. 40.
2) Ibid., V. col. 40.
3) Smith: op. cit., p. 201.
4) Opera Omnia, V, cols. 13, 40.
5) Cf. Ulich: op. cit., p. 135.
6) Cf. Huizinga: op. cit., p. 195.
7) Born: op. cit., p. 33.
8) Opera Omnia, II, col. 109; V, col. 366.
9) Ibid., V, cols. 48-9.
10) Ibid., V, col. 49.
11) Ibid., V, col. 13.
12) Ibid., IV, col. 595.
13) Ibid., IV, col. 566.
14) Ibid., IV, col. 583.
15) Ibid., IV, col. 570.
16) Ibid., IV, col. 576.

(十二)

1) Opera Omnia, II, col. 108.
2) Ibid., I, col. 491.
3) Ibid., II, col. 941.
4) Ibid., II, col. 107.
5) Ibid., II, col. 109.
6) Ibid., I, col. 504.
7) Ibid., I, col. 508.
8) Ibid., IV, col. 574.
9) Cf. Born: op. cit., pp. 95, 126, 128.
10) Opus Epist., III, ep. 858.
11) Opera Omnia, IV, col. 577.
12) Ibid., IV, col. 602.
13) Ibid., V, col. 13.
14) Ibid., V, col. 48.
15) Ibid., V, col. 13.

(十三)

1) Cf. Phillips: op. cit., p. 148.
2) Cf. Opera Omnia, V. cols. 39-41.

(本学部助教授)