

## 適応主義の源泉としてのイエズス会修辞学教育

桑原直己

### 一、はじめに

イエズス会の特徴の一つとして「現実に対する柔軟な対応」ということが挙げられる。この特徴は、たとえば一六・一七世紀の日本および中国における宣教に際してイエズス会がとった「適応主義」、信徒に対する司牧、特に告解（聴罪）の際における倫理神学上の「蓋然説」などに窺われる。この小論では、特に倫理神学上の蓋然説に焦点を当てた上で、イエズス会にそうした「柔軟性」をもたらした一つの要因として、イエズス会の修辞学教育におけるキケロの影響の存在を指摘し、さらにはその現代的意義についても論及したい。なお本稿執筆に際しては、イエズス会に対するキケロ修辞学の影響についての Robert Aleksander Maryks<sup>(1)</sup> による最近の研究に大きく依拠していることをお断りしておく。

### 二、一六・一七世紀のイエズス会と倫理神学

まず、確認しておきたいことは、イエズス会は、その設立当初は「教育」および「学問研究」を使命としてはおらず、自らの使命を「司牧」というところに置いていた点である。一五四一年における最古の『イエズス会憲草案 *Constitutiones anni*』には、フランシスコ会、ドミニコ会などの修道会とは異なり、イエズス会は哲学や神学などについての学問的研究、コレギウムや大学における講義を担当しないことが明記されている。イエズス会が教育活動を使命とするようになったのは、彼らが当時最高の高学歴者集団として出発したこといわば副次的な結果である。イエズス会は新たに入会する会員にも高度の教育を受けさせようとした。やがてその「学寮」としての *collegium* が「教育施設」としての性格を帯び、良質の教育を求めるイエズス会外部の青少年を受け入れたことがきっかけで、外部の青少年に開かれた形での

「イエズス会学校」が成立したのである。

注目しておくべきことは、イエズス会はその設立当初にあつても、教育活動に従事するようになってからも、「司牧」を使命とするという意識は一貫してもつていた点である。「司牧の使命」とは「司祭」すなわち秘跡執行者としてのそれである。中でも信徒に対する「司牧」として重要な場面は「告解」（現代では「ゆるしの秘跡」と呼ぶ）の秘跡であつた。それは、まさに信徒に対する靈的指導の最前線である。告解の秘跡において重要なことは、信徒が告白する行為について「何が罪であり、何が罪でないか」ということについての判断であつた。この点についての基準を示すものとして發達したのが「倫理神学」と呼ばれる神学の分野である<sup>(2)</sup>。

イエズス会はこの倫理神学の分野において「蓋然説」と呼ばれる説をとつたことで有名である<sup>(3)</sup>。「蓋然説」とは「特定の行為が許されるか、それとも禁じられているか、すなわち「自由」か「法」かという二者択一に関して良心が疑いに直面した場合、自由の側の意見が真に蓋然性をもつならば、たとえ法の側の意見が明確により蓋然的であつても、前者に従つことが正当化される、と主張する」倫理神学の学説である。人間はしばしば自分がどうとするとする行為の善・悪をめぐつて疑いに直面せざるをえない。しかし、「確信に基づいていないことはすべて罪である」（『ローマ書簡』14:23）という聖書の言葉がある以上、そのような実践的

疑い（「疑わしい良心」）のまま行為に移ることは罪であるということが根本的前提とされる。

こうした疑いに指針を与えるために、いくつかの倫理学説の体系が考案された。現代にいたるまでに確立された分類区分によれば、（一）「たとえ自由の側の意見が最も蓋然的であつても、つねにより安全な道、すなわち法の側の意見に従わなければならない」と主張する「嚴格説（rigorismus）絶対的安全説（tutiorismus absolutus）」、（二）「自由の側の意見は安全さにおいて劣るとはいえ、それが最も蓋然的である場合にはそれに従つてもよい」と主張する「安全説（tutiorismus）緩和的安全説（tutiorismus mitigatus）」、（三）「自由の側の意見が、法の側の意見よりも明らかに蓋然的であるならば、前者に従つてよい」と主張し「（一）（二）と違って、法よりはむしろ自由の側の意見を優先させるが、それには厳しい条件をつける」高度蓋然説（probabiliorismus）」、（四）「自由の側の意見が法の側の意見と同程度に蓋然的であるならば、前者に従つてよい（少なくとも良心の疑いが法の存在に関するものであり、法の廃止に関するものでない場合）」と主張する「同等蓋然説（aequiprobabilismus）」、（五）「たとえ法の側の意見がより蓋然的であつても、自由の側の意見が真に蓋然的であるならば、それに従つてよい」と主張する「蓋然説（probabilismus）純粹蓋然説（probabilismus purus）」、（六）「法の側により蓋然的な意見があつても、自由の側の明確に蓋然的な意見に従つてよい」と主張

するが、罪の危険がある場合には自由の側にくみするのに充分な理由(代償)がなければならぬ、という条件を付け加える「代償説(compensationism)充足理由説(systema causae sufficientis)」

(七)「蓋然説のように自由の側の真に蓋然的な意見だけでなく、いかに小さく、疑わしい蓋然性をもつものであっても自由の側の意見に従ってよい、と主張する」弛緩説(laxismus)弛緩的蓋然説(probabilismus laxus)というカテゴリーが示されている。イエズス会はこの倫理神学の分野において(三)の「蓋然説(probabilismus)」と呼ばれる説への方向をとったことで有名である。

これらのうち、前のものほど「法」に優位を与える厳格な立場であり、(二)は実質的には(一)に近い厳格な立場となる。(一)や(七)のような両極端の説は教会によって排除されている<sup>(4)</sup>。(三)の蓋然説は人間の倫理的な生活に対して、あくまで罪の危険を避けつつ、最大限の自由を確保しようとするもので、イエズス会の神学者たちをはじめとして、今日に至るまで多くの支持者をみだしている<sup>(5)</sup>とされる。しかし、厳格主義に親近的なジャンセニストに与したバスケルは、イエズス会員たちの蓋然説を誇張して、実質的には(七)のように描くことによって批判していることは有名である。

歴史的には、蓋然説を最初に明瞭な形で唱えたのはドミニコ会のメデイナ(Bartolome de Medina, 1571-81)であり、彼は一五七七年に書いた『トマス神学大全注解』(IILq. 19, a. 6)のなかで、

「もし蓋然的意見があるなら、対立意見がより蓋然的であっても、前者に従うことが許される、と私には思われる」と述べている。注目すべきなのは、初期イエズス会の立場は、たとえばイグナティウス・ロヨラ(Ignatius de Loyola, c.1491-1556)の秘書であったファン・アルフォンソ・デ・ポランコ(Juan Alfonso de Polanco, 1517-76)の『Breve directorium(聴罪司祭と改悛者のための短いダイレクトリ)』に見られるように、イエズス会員たちは当初倫理神学に関しては、実質的に厳格説に近い中世以来の「安全説」とついていた点である。

やがて、イエズス会員たちは、教育事業に本格的に参与するようになってから蓋然説の方向へと舵を切るようになる。Marysがその著の第一章および第二章で詳述しているように<sup>(6)</sup>、イエズス会の教育事業への進出とイエズス会員たちによる倫理神学の分野における蓋然説の採用とは時間的に一致している。ここで重要となるのは、イエズス会の学校教育において修辭学、特にキケロ(Marcus Tullius Cicero, B.C.106-43)のそれが大きな比重を占めていたという事実である。

### 三、『イエズス会学事規程』<sup>(8)</sup>における修辭学教育

イエズス会はその『イエズス会学事規程 Ratio Studiorum』において、イエズス会の学校(コレギウム)における教育課程の大

枠を定めている。そこでは修辞学教育に重点が置かれ、その中でもキケロに負うところが大きかったことが確認できる。

『イエズス会学事規程』が定めるイエズス会コレギウム全体の教育課程は今日で言えば中等教育学校に相当する下級学年（以下「下級コレギウム」と呼ぶ）と高等教育に相当する上級学年（「上級コレギウム」と呼ぶ）とに大別することができる。

下級コレギウムは、上から修辞学学年、人文学学年、上級文法学年、中級文法学年、下級文法学年の五学年から成る<sup>(9)</sup>。ただし、初級文法学年の学習に二年間かける場合もあり<sup>(10)</sup>。またイエズス会修学修士は修辞学学年で二年、場合により三年学ぶ<sup>(11)</sup>ので、全体の修業年限は五〜八年間となる。最高学年の名称が示すとおり、下級コレギウムの教育は「修辞学」の習得で終結している。

ここで改めて注意しておくべきなのは、イエズス会コレギウムにおいては上級課程に進むためには厳しい選抜が課せられていたという事実である。上級コレギウムは、アリストテレスに依拠した哲学課程とトマス・アクィナスおよび聖書神学に依拠した神学課程とからなるが、この課程を最後まで修得することができたのは学者となる使命を帯びた少数の者に過ぎなかった。多くの者は上級コレギウム課程の途中から<sup>(12)</sup>、また場合によっては年齢その他の事情により最初から下級コレギウムの教師になるためなどのために入会するなど、哲学や神学を専門的に学ぶことをしない会員もいた<sup>(13)</sup>。そうした会員もまた司祭の叙階を受けるために

「倫理神学課程」で学んだ。他方、司祭叙階を受ける者は全員倫理神学課程で学ぶと同時に、司祭の叙階を受け、告解を聞く可能性のある司祭は全員定期的に仮想告解についての事例研究を内容とする倫理神学の研究会に参加すべきものとされていた<sup>(14)</sup>。

したがって、イエズス会コレギウムで学ぶ者は全員「修辞学の習得」を到達点とする教育を受けるが、そのうちの多くはそこで教育を終える。しかしながら、司祭の叙階を受けたイエズス会員は、上級コレギウムまで進んだ者も、下級コレギウムまでの教育しか受けていない者も、すべて倫理神学課程で学び、叙階後も事例研究会で倫理神学の研鑽を重ねていたのである。

以下に、イエズス会コレギウムにおける修辞学教育は、キケロに負うところ大であったことを完成版である一五九九年版『イエズス会学事規程』において個別的に確認したい。

第一学年で初等文法を学んだ直後の第二学年（中級文法学年）において、すでにキケロの『親近書簡集』が講述の教材として登場する<sup>(15)</sup>。

文法の学習が完成する第三学年（上級文法学年）では、講読に關していえば、学年の前期には、弁論家たちのうち、例えばキケロの『親近書簡集』『アッティクス宛書簡集』『弟クイントゥス宛書簡集』から、最も重要な手紙のいくつかが解説されうる。学年後期には、同じくキケロの『友情について』『老年について』『ストア派の逆説』ほか、これに類する書物が解説されうる。

人文学学年と称される第四学年は、「文法の諸学年を修了した後の生徒たちが雄弁の基礎を準備する段階」として位置づけられる。このことは、(1) 言語の認識、(2) ある程度の教養、それに(3) 修辞学に関係する諸規則についての簡潔な概説という三つのことにより達成される。これらのうち、

(一) 言語の認識は、主として言葉的確さと豊かさ存するものであり、日々の講述のなかで解説される。弁論家のうちではキケロのみを解説するものとし、通常、キケロの著作中道徳哲学を含む諸著が用いられる。

(二) 修辞学の諸規則についての簡潔な概説は、キプリアヌスの書に基づいて、学年後期に教えられる。この時期には、キケロの哲学的な著作は省略し、『マニリウス法弁護』『アルキアス弁護』『マルケツルスのための感謝演説』や、その他、カエサルに対し行われた彼の比較的易しい弁論を取り上げることができ(16)。

最終学年である修辞学学年では、「人文学学年における学習を基礎として、「完全な雄弁」へ向けての教育を目指す」ものとされる。完全な雄弁とは、二つの「最も偉大な能力」である弁論術および詩法を含み(ただし、これら二つのうち、主役は常に弁論術のほうに与えられる)、またそれは、単に実益に資するのみならず、裝飾にまで氣遣うものでもある。一般的にはそれは主として三つの要素、すなわち、(一) 言論の諸規則、(二) 文体、(三) 教養から構成される。これらのうち

(一) 論の諸規則は、講述にあつては、キケロの書いた修辞学の書とアリストテレスの『修辞学』、さらに、もし適当と思われるなら、アリストテレスの『詩学』が解説される。

(二) 文体の模範としては、ほとんど唯一キケロが採用される。弁論術の諸規則は弁論「II演説」の中にこそ明白に現れているので、キケロの著作のうちでもただ諸々の弁論だけが講述されるべきものとされる。

以上簡単に概観した限りでも、『イエズス会学事規程』において修辞学教育が重視され、その修辞学教育においてその初歩から完成段階にいたるまでキケロの權威が圧倒的な比重を占めていたことが確認できたと思われる。

『イエズス会学事規程』が切り開いた修辞学教育は、修辞学の歴史全体の中でも顕著な足跡を残している。イエズス会の修辞学者としては『修辞学について De Arte Rhetorica』を著したキプリアーノ・ソアーレス (Cypriano Soares, 1524-93)、ニコラ・コーサン (Nicolas Causin, 1580-1651) が有名である。ソアーレスの記した教科書『修辞学について』は、一七世紀の半ばまでに四〇以上の異なる都市で一〇〇版を重ねていた。この書物は簡潔なものであったが、やがてより大部の包括的な修辞学の教科書が著されて、イエズス会修辞学最大の拠点にして原点であるパリにおけるのと同様に各地で用いられるようになった。たとえば、ケルンではストラダ (Strada) の『Eloquentia bipartita』[1638]、リト

アニアのヴィリニユスではラドゥー (Radau) の『Orator extemporaneus』[1640]、リヨンではポメイ (Pomey) の『Candidatus rhetoricae』[659]、そしてプラハではチョノック (Zemoch) の『Quaesita oratoria』[677]が用いられていた。イエズス会員たちによって書かれた教科書およびそれらを手にした人口の総数は莫大なものであるため、イエズス会による修辞学への影響の範囲について正確に見積もることが難しいとのこと、この分野の専門家にとってもまだ研究は未開拓だとのことである<sup>(17)</sup>。

#### 四、キケロ修辞学における「蓋然性」の意味

##### (一) アカデメイア派懷疑主義の伝統

##### ——キケロの思想的地位

イエズス会の倫理神学が蓋然説に舵を切るに際しては、前節で確認したとおり全面的にキケロを取り入れた修辞学教育の影響があった。そこで鍵となるのはキケロにおける哲学的・修辞学的な概念としての「蓋然性 *probabilitas*」<sup>(18)</sup>の概念である。ところで、キケロにおける蓋然性の概念の意味を理解するためには、彼に影響を与えたその前史を理解しなければならない。

キケロは哲学的にはアカデメイア派、特にフィロン (B.C.159-84) 経由で、ピュロン (Pyrron, B.C.360 頃-270 頃) の懷疑主義から影響を受けたカルネアデス (Carneades,

B.C.214-129) の伝統から強い影響を受けていた。キケロが自らの認識論上の立場をアカデメイア派として捉えていることは、その著『修辞学の分析 *De Partitione Oratoriae*』を締めくくる以下の文章から明らかである。

これで弁論術「修辞学」の分析については全て説明したことになる。この分析は私も所属するアカデメイアの中心に端を発するものであり、アカデメイアなくしてはこのような分析を発想することも理解することも叙述することも出来なかつたことだろう。要素に分け、定義を与え、曖昧な対象を部分に分割し、立論の為の論点を憶え、論証を完結させ、立論にあたって前提とすべきことを理解し、その前提から帰結する結論を理解し、真と偽を見分け、真実味のあることと信頼できないことを区別し、誤った前提や誤った帰結を暴き、弁証家のように骨組みだけを並べたり、弁論家に相応しく広汎に展開することは、アカデメイアの訓練と、高尚な議論と豊富な弁論の為の学の領域に属することなのである<sup>(19)</sup>。

古代末期の哲学諸学派は混交の時代を迎えていたが、その中でストア派とアカデメイア派懷疑主義との間での認識論をめぐる対立が際立っていた。ストア派は知覚をそのまま真理の基準

であると考えたが、アカデメイア派のアルケシラオス (Arkestilaos, B.C.316/315 頃-241/240 頃) はこれに反対した。

いっぽう、ポレモンの弟子であったアルケシラオスは、初めて、プラトンの著作やソクラテスの対話の中から何よりもとくにこういう主張を取り上げたのだ。すなわち、感覚、あるいは知性によってとらえることのできる確実なものは何もないという主張である。伝わるどころ、彼はまた、きわめて機知に富む魅力的な言論を用いて、知性や感覚の判断を軽んじて斥ける論をなし、そうして、初めて——もつとも、これは何よりソクラテスの手法であったのだが——自身の意見を述べることはせず、誰であれ相手が語る意見に対して反論するという手法を用いたのだという。われわれの知る最近のアカデメイア派はその彼に源を発するもので、この派に属する人としては、ある種神妙な才気の俊敏さと弁の豊かさをそなえていたカルネアデスがいる<sup>(20)</sup>。

アルケシラオスの懐疑主義には行為の実践的指針をもたらすことができないという欠陥があった。これに対して、カルネアデスは絶対的知識の基準は不可能であるとしながらも、知覚の蓋然性に程度の差(段階)があることを示し、人生の行為に対する実践的指針を与える基盤を提供した<sup>(21)</sup>。キケロは、フイロン経由で

こうしたカルネアデスの思想を受け継ぎ、「より高い蓋然性」というところに実践的行為の指針を示そうとした。

我々の見解は、何も真実でないと主張するのではなく、あらゆる真実の知覚はそれと似通っている間違つた知覚と非常に密接に関係しているため、それらの知覚は我々の判断と同意を導くために絶対確実な徴を含まないということにある。このことから、多くの知覚は蓋然的であるという系が帰結する。つまり、完全な認識に達しないけれども、それらは一定の判明さと明晰さを備えていて、賢い人間の行動を導くことに奉仕することができる<sup>(22)</sup>。

アカデメイア派の系譜を引くキケロにとつて、人間の知覚の本性は可謬的である。もしも知覚が知識の唯一の源泉であるとするならば、そのような知覚は誤りを免れない。キケロは絶対的知識の存在を否定しないとはいへ、彼は人間がそれを知ることができないと主張している。従ってキケロは、人間は絶対的な確実性が得られない中で、蓋然性に基づいて行為するという考えをその著『アカデミカAcademica』において記している。

換言するならば、蓋然性についてのキケロの哲学理論は、人間は蓋然性を用いる限りで、絶対的な知識なしで自分の実人生の課題を遂行することができるというプラグマティックな現実対応

を意味している。キケロの認識論の意義は、彼が活動していた哲学の伝統の中においてより明らかである。

我々は眞実を発見することを望むものであり、我々の議論は眞実か、あるいは眞実に最も近似的なものの表面をこじ開けること以外の目的をもたない<sup>(23)</sup>。

キケロは、プラトンの『パイドロス』篇におけるソクラテスのように、蓋然性を「眞実らしき（眞実と近似したもの *veri-similitudo*）」として理解していたと言つことができよう。

キケロは修辞学に関して独断論を回避して、修辭的な概念としての蓋然性を明確に採用しているが、このことは、キケロが特にフィロンによって理解された懷疑論的認識論の影響下にあることを暗示している。では、キケロがアカデメイア派懷疑論を受容したとして、彼がそうしたアカデメイア派の思想を、眞実または近似的眞実に接近するための最善の方法と考えるにいたつたのは、いなかかる理由が考えられるのであろうか？

アカデメイア派は、その支持者に既存の学派がもたらす体系による束縛なしに自分自身で判断する自由を与えるがために、眞実への最高のアプローチを提供する<sup>(24)</sup>。キケロはこの自由を絶賛す<sup>(25)</sup>。たとえば、ストア派の学徒は、明らかかなものと同様にはつきりしないものも含めて、彼の学派のすべての教義を認めなければ

ならない。アリストテレスの反対論に直面した場合においてさえ、ストア派の学徒たる者は彼自身の生命と評判と同じように自分が選んだ体系を守らなければならない<sup>(26)</sup>。さらにキケロは、ピタゴラスを哲学における独断論の悪影響の警告例としてあげている<sup>(27)</sup>。

こうした理由にもとづいて、キケロは『アカデミカ』において、蓋然性が實際的な行為の「絶対的眞理と」代替的な根拠である、と述べるのである。Pentice A. Meador, Jr. は、蓋然性についてのキケロの理論が「古典的な思想における最大の転換点のうちの一つ」であると結論つけている<sup>(28)</sup>。

## (二) キケロ修辞学における「蓋然性」

懷疑論的哲学とキケロ的修辞学との相互の結びつきの眞の重要性が中心的位置をもつのは、実人生における行為に関する場面においてである。キケロが蓋然性という認識論上の概念を受容したことには、彼の修辞学理論への含意があつた。Meador が指摘したように、キケロを理解する手掛かりは良い人生を送ることに對する彼の関心であり、その根本は次の問いに示されている。

人間は常に、完全な知識と眞実に基づいて行動することができるか、あるいは、人間は時に蓋然性と方便とに基づい

て行動しなければならぬのか？<sup>(29)</sup>

結論としてキケロは、アカデメイア派が提唱する「蓋然的なもの」が人生を導くための案内として十分であると主張する。キケロにとって、哲学を実際に使用することのみがその真の価値を構成するからである。彼は「我々は、哲学をフォーラムに持ち込んだ最初の者である」と自負する。

蓋然性の概念は、人間が諸命題を、それがそうであるという確実な知識なしに、それらの諸命題を真なるものとして受け入れるようその人を説得することになるとわかるような議論または証明にもついで、真なるものとして認めるための手段として社会的に要請されていた<sup>(30)</sup>。キケロにとって、修辭的な議論は、「信念を獲得するための信頼できそうな plausible (蓋然的な) 装置である」。

Douglas F. Threet は、蓋然性が、それが哲学的な概念であるにもかかわらず、キケロにあつては彼の修辭的な体系における「弁論家・メッセージ・聴衆を結びつけている関係の基盤」として位置づけられていると述べている<sup>(31)</sup>。Threet が示したように、彼は断固として修辭学、市民の任務と哲学を統一しているので、キケロによる蓋然性の概念は彼の著作全体を通して「力強く妥当な哲学的概念」<sup>(32)</sup>として一貫した位置を占めている。

キケロにとっての弁論家は「哲学者と政治家との複合としての

弁論家」であるが、彼は絶対確実な真実についての知識に基づいて行動することはできない。彼は蓋然性によって導かれて賢明な決定をしなければならない。そして「真実らしき (verisimilia 強い蓋然性) は個々の事物がそれ自体で持っている場合もあるが、単独では取るに足りない事物が寄り集まって強くなる場合もある」<sup>(33)</sup>。

キケロは市民としての経験から以下のような結論にいたる。

さて、こうして係争の内容を徹底的に熟知すると、何が問題となるかが即座に心に浮かんでくる。およそ当事者のあいだで争われるような問題ならば、係争が犯罪をめぐってのような刑事に関わるものにして、相続財産をめぐってのような民事の争いに関わるものにして、戦争をすべきか否かをめぐってのような政策審議に関わるものにして、称賛をめぐってのような人物に関わるものにして、あるいは、生の理法をめぐってのような哲学的論争に関わるものにして、必然的に問われるのは、それが過去になされた事実か、もしくは現在なされている事実か、もしくは将来なされるであろう事実か、もしくはそれがどのような性質のものか、もしくはそれが何と呼ばれるものかという問題に限られるからである<sup>(34)</sup>。

キケロの見解によれば、現実には近づくためのこの方法は弁論家の職分に限られるものではない。それは、あらゆる賢く分別のある人間の特徴でなければならぬ。

なぜなら、いかなる精神あるいはいかなる人生が議論をしたり合理的に生きるための方法を欠くなどということがあり得ようか？ しかし、他の学派が若干のものがごが確か *certa* であり、他のものが不確か *incerta* であると主張するのに対して、我々はこれに同意せず、若干のものがごは蓋然的 *probabilia* であり、他のものはそうではない（非蓋然的である）、と言う。だとすれば、そのことによつて非蓋然的と見ることがらを斥け、独断論的な憶測を避け、真の知恵から大いに外れてしまう断定の無謀から離れることになるような、蓋然的 *probabilia* と見えるようなことがらを私が受け入れることを妨げるものはあるだろうか？ そして、我々の学派がすべてに反対しているという事実に関しては、対立する両者のすべての議論について比較的な評価がなされるのでない限り、我々は何が蓋然的であるのかについての明確な見解を得ることができなかったからだけである<sup>(35)</sup>。

キケロは、アカデメイア派がその支持者や指導者たちに許した

自由を用いて、探求者には蓋然的なものを採用して、人生における行為においてそれに従う権利があると主張する。

この主張に対しては、独断論者の側から告発がなされた。すなわち、知識の確実性を否定することは人生におけるすべての活動を破壊するという告発である<sup>(36)</sup>。キケロは、詳細にこの告発を論破する。キケロの見解によれば、「蓋然的なもの」の欠如こそがまさしく「人生のすべてから目を背けること」なのである<sup>(37)</sup>。賢い人間は蓋然的と見ることがらを受け入れ、蓋然性に反すると見えることは何ももたらすことなく、彼の全生涯をまっすぐな進路に保つ。

キケロにとつて徳は最高善であるが、徳は人間的業務の領域における活動を必要とする。彼は、この点に関してプラトンのような哲学者を非難して、市民的な義務を引き受けることを人間にとつての基本的な「任務」の一つであると考える。そのような本物の社会的な参加が、修辞学への彼の専心、そして哲学（特に倫理学、修辞学（特に社会の制御）と政治の間の相互の結びつきについての彼の考え方を構成している。蓋然性にもとづいて行為することに對する彼の積極的姿勢は、彼にとつては修辞学の社会的可能性のみならず社会的必要性を意味する<sup>(38)</sup>。

キケロの体系においては、人間は諸命題を、それがそうであるという確かな知識なしに、それらの諸命題を真なるものとして受け入れるようその人を説得することになるとわかるような議論

または証明にもとづいて、真なるものとして認める。修辞学は、そのようなプロセスのための手段である。真実についての絶対確實な徴がなくても、賢い人間は蓋然性を利用する<sup>(39)</sup>。

修辞学についてのキケロの論説の多くは、試論的な仮説の領域に限定される。『弁論家について De Oratore』における二カ所のテキストにおいて、キケロは修辞学が「學術<sup>ars</sup>」ではないと考えていることを示している。たとえば、第二巻において、アントニウスはギリシアの修辞学者を攻撃して「彼らの間違いはすべて、そもそもこの弁論というものを他と何ら変わるところのない學術のようなものと見なしていることに起因している」と述べている<sup>(40)</sup>。より完全な声明は第一巻に見られる。

アントニウスが先ほど述べたように、學術 *ars* というものが、深奥に至るまで解明され、明確に認識され、臆見の恣意性から独立し、体系的知 *scientia* によって把握される知識内容から成り立つものと定義されるとすれば、弁論家の學術などというものは何ら存在しないとわたしには思われるのだ。なぜなら、われわれの用いているこの種の公の場での言論はすべて、一般民衆の感覚に適應するように変えられ、さまざまな形態に変化するものだからである<sup>(41)</sup>。

キケロは、修辞的な行為が状況の中で条件づけられているので、

修辞的な原則には普遍性が欠けていると考えている。ここに指摘した『弁論家について』の二つのテキストは、その訴えが呼びかけられる聴衆の機能において異なるがゆえに、弁論術（修辞学）が學術でないということを示している。この議論は、キケロの修辞的蓋然性の理論に関して、二つの帰結をもたらす。第一に、修辞学者はルールを案出する際に、理論的な独断論を避けなければならない。第二に、話し手は彼の話を特定の聴衆が信頼できそうである *plausible* と思うものに適應させなければならない。

「立論 *argumentum*」に関するキケロの議論は、直接蓋然性に関するものである。『弁論術の分析 De Partitione Oratoriae』において、立論を「信頼を得るために発想された蓋然的なこと」が *probabile* である」と定義している<sup>(42)</sup>。『発想論 De Inventione』において、キケロは「論証 *argumentatio*」を「説得的に示すか、必然性を伴って立証するための或る種の発案である」と述べている<sup>(43)</sup>。

それによってキケロ的な意味での弁論家が聴衆を納得させるところの蓋然性の源泉は、人々の意見、習慣、通常の信念の中に求められるべきことになる。

蓋然的なもの *probabile* とは、普通に起きることや、常識的にそう思われていること、或いはそのような事柄と何らかの類似性を（真実であれ、虚妄であれ）有することなどで

ある(4)。

「普通に起きること」という意味での蓋然なこととは、例えば「母親であれば息子を愛している」とか「貪欲であれば誓いを破る」という類いのことである。「常識的にそう思われている」ととは、例えば「神を冒瀆する者には地獄で罰が用意されている」とか「哲学を愛好する者は神々が存在しないと考えている」という類いのことである(45)。

これらの定義に基づいて、キケロはいくつかの修辭的な帰結を提示している。第一に、彼は蓋然性を通常起こるが、必ず起こるというわけではない出来事と同等視する。第二に、彼は絶対的知識にもとづくわけではない「人類の普通の信念(常識)」を蓋然性の相対的な基準として理解している。最後に、彼は出来事が同じであるように見えるかもしれない場合でも、人間の認識に基づくそのような類似が真である場合も偽である場合もあるかもしれないと認めており、それゆえに、知覚にさえ偶然的な性格があると考えている。

蓋然性は、命題を分析して立論を見出すためのキケロの計画の重要な要素でもある。彼は、述べる。

あらゆる推定が拠つて立つものは、真実味(verisimilitudo)真実と近似的なもの(高い蓋然性)と固有の徴候である。学習

の為に、真実味のあることとは、大部分の場合に事実であることと仮定しておこう。例えば、若者は快樂に走りやういというようなことである。固有の徴候とは、或るもの存在を確実に明示するものの中で、例えば火が燃えていることを示す煙のようなものである。真実味は、叙述のいわば四肢となる構成要素から見いださなければならぬ。探す対象は、人物や時間や場所や、出来事や結果や、問題そのもの(46)と行為それ自体の本質である(46)。

そのような、推論の基礎である蓋然性を検討する際に、キケロは副次的な論題を提示する。たとえば、人を扱っている蓋然性を決定する際に、その人の健康、人物、強さ、時代、性とその人の徳、悪徳、学芸、知識と恐れ、欲求、快樂と不快感の情動に対する反応に関しての状態についての特質を調べる。さらにキケロは、場所、時間と行動に関する類似した議論を続行する。このように、蓋然性の概念は、キケロが進める発想のプロセスの一部である陳述 statements を分析する際に重要な役割を演ずる。こうして、キケロは蓋然性を見極めるために、個別的状況の細部に及ぶ検討を要求しているのである。

## 五、キケロ修辭学の影響とイエズス会の倫理神学

先述のとおり、イエズス会員が告解について最初に書き記した文献は、ポランコの『Breve directorium』で、一五五四年にローマで印刷された。そしてそれは一五七四年までの間、告解の秘跡についてイエズス会員が書いた唯一の書物であった。ポランコのこの書物には安全説的な構造があった。

また、前節で概観したように、Martyrs はキケロの作品が中心的位置を占めたイエズス会の第二世代について概説している。Santo Burzio は、このイエズス会員によるキケロ受容には少なくとも二つの理由があったと指摘する。

第一の理由は、その利点にあった。すなわち、キケロのテキストにおいて、人間性のための奉仕へと還元される市民的義務がアカデミックな思弁への強い傾向と結合されていた。第二の理由は方法的なものであった。すなわち、学知と文明との組合せは、同じアリストテレス的伝統において、特定の道德的もしくは政治的な選択の賛否を論じるために蓋然的な理由を議論することによって、市民生活についての実質的な質問に答えるように指示された。

イエズス会の姿勢のこの転換は、クラウディオ・アクアヴィヴァ総長 (Claudio Acquaviva, 在任 1581-1615) の任期の始まりである一五八〇年代に始まった。その時期にイエズス会は教育の分野に対する関与を絶えず増大させており、このことがイエズス会の第二世代が古典的な文化により関心を持つように導いたのである。

ある。

先に見たとおり、イエズス会学校で学ぶ者はみなキケロの修辞学を学んでいた。イエズス会が学校における教育事業に力を入れてゆくプロセスと、司牧場面で倫理神学上の蓋然説を採用してゆくプロセスとは平行していた。それはイエズス会員がキケロに依拠した修辞学教育を受けることによって、キケロの「より高い蓋然性」という基準に基づく判断」という柔軟な考え方を身につけていった結果であると言つてよからう。

修辞学というジャンル自体が、その「より高い程度の蓋然性」を基準とし、これにもとづいて展開する営みであった。修辞学がもたらすものは「説得」であつて、それは言説がどれほど高い蓋然性を示しうるのかにかかっている。「蓋然性」はそれがいかに高いものであつても「蓋然性」であるのにとどまり、客観的・絶対的な知識にもとづくものとはならない。しかしながら、實際生活の中で有効な行為指針を得るためには、「客観的・絶対的な知識」にこだわるよりは、より高い蓋然性を基準とした方が有効な場面が多い。キケロの修辞学は、そうしたいわばプラグマティックな柔軟性の基盤を提供するものであつた。

キケロ修辞学の認識論的な基盤である蓋然性の理論は、修辞学と倫理神学における決疑論との間の結びつきにも光を当てる。イエズス会の修辞学者ソアレスが彼の『修辞学』について De Arte Rhetorica』において展開した修辞的な発想論の解説は、修辞学と

論理的推理との間のみならず、修辭学と決疑論との間にも相互依存関係があることを示していた。キケロにとって、哲学者であると同時に政治家でもある雄弁家が目指すものは、真であるか、あるいは非常に蓋然性の高い議論を用いることによって、蓋然的な（信頼に足る）論拠を考案することにあつた。そして、そのことは、倫理的な場面で疑わしいケースにおいて確信を確立するため役に立てることができた。ソアレスは「議論」には内在的な場合と外在的な場合がありうることを示す。

ある種の議論は、論じられていることがらの主題のまさしく本質に内在する。それゆえにその種の議論は内在的である、と言われる。他の種の議論は、主題の外から持ち込まれているので外在的と呼ばれる。それらは議論されている主題の外にあり、遠く切り離されているからである。たとえば、あなたが雄弁さとは上手に話す技法であると言うならば、理由は主題に内在的である。なぜならば、雄弁さは上手に話す技法であるからである。しかし、アリストテレス、キケロまたはプラトンがそう考えたから雄弁さを求めるべきである、とあなたが言うならば、理由は外在的である。なぜならこれらの人々の権威は、彼らが勧めることがなくても、それ自身のために希望されなければならない雄弁さの本質そのものに含まれているわけではないからであ

る(47)。

キケロは著書『トピカ Topical』において「証言」という語のもとに外在的な立証を蒐集した。そこで彼は「証言とは、説得するために外在的な源泉から得られるすべてのことがらを意味する」と述べている(48)。しかしながら、この議論の蒐集は、区別なしで用いることはできない。

なぜなら、決定的な証明は常に、あるいはあらゆる場合に同じ源泉からもたらされるわけではないからである。分別のある人間は思量 *discretion* を用いる。それから、彼は何を言うべきかについて発見するだけでなく、それに重みを加えもする。精神 *mind*、それも特に訓練によって深められた精神よりも豊かなものはない。しかし、豊穡で肥沃な畑は有用な穀物だけでなく、これらの穀物にとって最も有害な雑草をももたらす。そこで、これらの話題から、時々軽薄だったり論題とは無関係だったり役に立たないような議論が生じてくる……我々は、これらの話題から聴衆を説得し、彼らの感情を刺激するための材料が求められるべきことを心に留めておかなければならない。

修辭学と倫理神学における決疑論との結びつきについてもう

一点、「聴衆を説得するためになされるケースの提示と蓋然的な意見の使用」という、弁論家の進め方についてのキケロの指示と、イエズス会学事規程における良心のケースに関する意見交換の進め方との間の著しい類似があったことも指摘しておきたい。

蓋然説を採用したイエズス会員たちは、アカデミア派認識論についてのキケロの理解に同意するだろう。

我々は真実を発見することを望むものであり、我々の議論

は真実か、あるいは真実に最も近似的なものの表面をこじ開けること以外の目的をもたない<sup>(49)</sup>。

先述の通り、キケロは、「蓋然性の欠如は、人生のすべてから顔を背けることになる。しかし、賢明な人間は蓋然的と見えることとがらを認め、蓋然性に両立しないと見えることは何もなさず、かくして彼の生涯の進路をまっすぐに保つ」と述べ、自らの見解を独断論者たちのそれと対比した。キケロが対決していた独断論者たちは、倫理神学上の安全説を説く後の中世における学者たち、ジャンセニストたち、そして初期イエズス会の安全説支持者たちと同じ特徴を示しており、知識における確実性を否定することはあらゆる生の活動を破壊すると主張していた。

近代初頭における「新アカデミア派」とでも呼ばれるべきイエズス会員たちは、キケロを越えてさらに一步を踏み出した。す

なわち、彼らは倫理神学の分野において、キケロ流の蓋然性を選ぶことによって、最初期世代のイエズス会員たちがとっていた中世の安全説を否定するだけでなく、悔悛者に蓋然性の弱い意見に従うことさえ許すことによって、メデイナの蓋然説に従った。一七世紀後期に、安全説的な立場をとるジャンセニストたちとの確執の後、一部のイエズス会員は高度蓋然説 (probabiliorismus) の道をたどるが、イエズス会第一世代がとった安全説的な立場に戻ることとは決してなかった<sup>(50)</sup>。

例えば、ジャンセニストたちに対する対抗者であったルネ・ラパン (Rene Rapin, 1620-87) は、著書『古代・現代哲学の回顧 Re-flexions sur la philosophie ancienne et moderne (1676)』において、かつてイエズス会学校の学生であったデカルト (Rene Descartes, 1596-1650) と議論するために、人間の知識の限界についてのキケロのアカデミックな懐疑論を採用するが、それは蓋然性についての彼の理論にとつての認識論的枠組みであった。ラパンは我々は確実な知識をもつことができないというキケロの論点に光を当てて、我々が実際にもつのは誤りを犯しがちな蓋然的な意見である。そのことの立証は、キケロがカルネアデスの *pitthanon* を「probabile および *verisimile*」と解釈したという事実である。

Maia Neto が述べたように、「この穏健な認識論上の立場は、一部のジャンセニストたちが採用した過激なアウグスティヌス主義に反対してイエズス会員たちが開発した「人間の純粋な本性」

についてのキリスト教的人間学によく適合している」<sup>(51)</sup>。しかし、イエズス会員によって受け継がれ、彼らの倫理学において採用されたキケロの蓋然性の概念は、ジャンセニストたちとの苛烈な論争の中で長く続く政治的な意味をもつにいたる。

## 六、イエズス会靈性の柔軟性と修辭学の精神

本提題では「現実に対する柔軟な対応」というイエズス会の特徴について、主として信徒司牧、特に告解（聴罪）の際における倫理神学上の蓋然説を中心に検討してきた。この提題において、そうしたイエズス会の柔軟性の一つの起源として、キケロ流の修辭学教育の影響が明らかになったように思われる。

しかしながら、イエズス会の柔軟性という特徴は、たとえば一六・一七世紀の日本および中国における宣教に際してイエズス会がとった「適応主義」などにも窺われ、さらには自然科学や産業技術が発達した近代世界の新たな状況、そして現代社会への対応にいたるまで、一貫してみられる特徴であるように思われる。

神学的視点から見ても、*accommodatio* または適応主義の原則の採用は、イグナティウスの靈操から始めて、決疑論的な文書における蓋然説のさらなる使用と対応していた。蓋然説自体、適応主義の実践を正当化する際にも用いられた<sup>(52)</sup>。

もともとイグナティウスの靈性においては、修道会が多様な文

脈や状況との関係を構築することを可能とするように適応が設計されていた<sup>(53)</sup>。

修道会の規範や規則を定めるにあつての非常に注意深い働きを通して、イグナティウスと彼の初期の仲間たちは、常に、あらゆる状況と場合は識別に頼ることによって、善悪、正邪を識別する能力に、したがって特定の振る舞い方を通して解決されることができようであろうという可能性を予見していた<sup>(54)</sup>。

会憲そして靈操は、このように、「蓋然説の萌芽」と呼ばれるような側面を含んでいた。本提題はイエズス会による倫理神学上の蓋然説の採用を、修辭学教育を通してイエズス会が取り入れたキケロの思想の影響のもとに見てきたが、そもそもそのような枠組みを受け入れる土台は、個別的状況のただ中であつて神の意志を問い求めようとする靈操そのものの枠組みによって提供されていたのではなからうか。個別的状況の中に、また、直面する一人一人の人の人生の脈絡の中に指針を求め、これを示してゆくというイエズス会靈性の本質は、現代の状況の中でも生きるのはないかと思つ。

注

- (1) Robert Aleksander Maryks, *Saint Cierro and the Jesuits: the influence of the liberal arts on the adoption of moral probabilism*, (Ashgate, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008).
- (2) 「倫理神学」に対するこうした理解は、本稿が検討の対象とする時代の枠内におけるいわば歴史的な捉え方であることに注意しておきたい。現代、特に第二バチカン公会議以降の倫理神学は、従来型の「罪の基準」としての決疑論という枠組みを超え、聖書学や聖書神学の研究成果を踏まえ、また現代社会が直面する広範囲の倫理的諸問題に取り組みべく新たな再構築の状況にあると言えよう。
- (3) 稲垣良典「蓋然説」『カトリック大事典』見出し項目。
- (4) (一)は一六九〇年教皇アレクサンデル八世によって正式に弾劾された(DS2303)。過度に寛大な(七)は蓋然説の歪曲であり、教皇アレクサンデル七世およびインノケンティウス十一世はそれぞれ教多の弛緩説の命題を排斥した(DS 2021-65, 2101-67)。
- (5) 以上の倫理神学上の諸説の解説は、稲垣良典「蓋然説」『カトリック大事典』見出し項目)による。
- (6) ポランコは彼の同時代の著者の権威に訴えることなく、それはアンブロシウス(c.340-97)‘アウグスティヌス(354-430)‘トマス・アクイナス(1225-74)‘フローレンスのアントニヌス(1389-1459)とジャン・ジェルソン(1363-1429)に依拠して来た。  
cf. Santo Burgo, *Probabilism and Accommodatio in Jesuit Casuistry*,
- The Acquaviva Project: Claudio Acquaviva's Generalate (1581-1615) and the Emergence of Modern Catholicism, (Brill, Institute of Jesuit Sources Boston College, 2017), p.307
- (7) Maryks, op.cit., ch.1 Early Jesuit Ministries (pp.13-48), ch.2 "What has Athens to do with Jerusalem?" Jesuit Ethics before the Revolution of Probabilism (pp.49-82).
- (8) 『イエズス会学事規程』によるカリキュラムの実態については以下の拙稿を参照:  
拙稿『イエズス会学事規程』におけるイエズス会学校(清泉女子大学キリスト教文化研究所年報第一七号 二七〜四九頁) 二〇〇九年。
- 『イエズス会学事規程』については坂本雅彦氏による以下の邦訳がある。本稿においては坂本訳を基本としているが、訳語の点でかなりの部分坂本訳に変更を加えている。
- 坂本雅彦訳、『イエズス会学事規程』一五九九年版(上)(下)(長崎純心大学 比較文化研究所編『比較文化』研究シリーズ』五、六号、二〇〇五、二〇〇八年)。
- 『イエズス会学事規程』は基本的にイエズス会の学校を構成する様々な立場の人向けの規則を集成した形になっている。以下『イエズス会学事規程』のテキストに言及する際は、個別の規則名とその第何条にあたるかを引証する。
- (9) 『管区長に関する規則』第二条§1、『下級コレギウムの教師の

ための共通規則』第二一条

- (10) 『下級学審監督に関する規則』第八条之三
- (11) 『管区長に関する規則』第一八条
- (12) 『管区長に関する規則』第一九条
- (13) 『管区長に関する規則』第二五条
- (14) 『管区長に関する規則』第二三条
- (15) 『中級文法学年の教師に関する規則』第一条
- (16) 『人文学教師に関する規則』第一条
- (17) Thomas M. Conley, *Rhetoric in the European tradition*, (Chicago:University of Chicago Press,1994), p.153.
- (18) キケロの用語では「蓋然性」は「probabilitas」/「蓋然的」は「probabile」/「蓋然的なもの」は「probabilia」である。また、「蓋然性」を「verisimilitudo (真実の近似性)」「蓋然的なもの」を「verisimilia (真実の近似したもの)」と呼ぶ場合もある。カルネアデスに遡るならば、「蓋然的」に相当するギリシア語は「pithanon」である。 Cf. John Glucker, "Probabile, Veri Simile, and Related Terms" in J. G. F. Powell (Editor), *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*, (Oxford:Clarendon Press, 1999), pp.115-143
- (19) Cicero, *De Partitione Oratoriae*, 40, 139-140.
- (20) Cicero, *De Oratore*, III, 67-68.
- 67..... Arcesilas primum qui Polemonem audierat ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit ; quem ferunt eximio quodam usum lepore dicendi aspernatum esse omne animi sensusque iudicium primumque instituisse-quantum id fuit Socraticum maxime-non quid ipse sentiret ostendere sed contra id quod quisque se 68 sentire dixisset disputare. Hinc haec recentior Academia emanavit, in qua exstitit dittha quadam celeritate ingenii dicendique copia Cancaedes ;
- (21) Prentice A. Meador, Jr., "Skeptical Theory of Perception: a Philosophical Antecedent of Ciceroian Probability," *Quarterly Journal of Speech* 54 (1968), p.344.
- (22) Cicero *De Natura Deorum* I. 5. 12.
- Non enim sumus in quibus nihil verum esse videtur, sed in qui omnibus veris falsa quaedam adiuncta esse dicamus tamta similitudine ut in his nulla insit certa iudicandi et adsciendendi nota. Ex quo existit illud, nulla esse probabilia, quae quantum perciperentur, tamen, quia visum quaedam haberent insignem et illustrem in sapientis vita regeretur.
- (23) Cicero, *Academica*, II, 7.
- (24) Cicero, *De Natura Deorum* I.17; *Academica*, II, 9.
- (25) Cicero, *Academica*, II, 120.
- (26) Cicero, *Academica*, II, 119.
- (27) Meador, "Skeptical Theory of Perception ", p.348.

- (28) Ibid.
- (29) Meador, "Skeptical Theory of Perception" pp.340-41.
- (30) Meador, "Skeptical Theory of Perception" p. 349.
- (31) Douglas F. Threet, "Rhetorical Function of Ciceroonian Probability," *The Southern Speech Communication Journal* 39 (Summer 1974): 309-21.
- (32) Threet, "Rhetorical Function," p. 309.
- (33) Cicero, *De Partitione Oratoria*, 40(XI) pp.340-341.
- (34) 40 (...) Verisimilia autem partim singula movent suo pondere, partim etiam si videntur esse exigua per se, multum tamen cum sunt conseruata proficiunt.
- (35) Cicero, *De Oratore*, II, 104.
- (36) 104 Cum rem penitus causamque cognovi, statim occurrit animo, quae sit causa ambigendi. Nihil est enim, quod inter homines ambigatur (sive ex crimine causa constat ut facinoris, sive ex controversia, ut hereditatis, sive ex deliberatione, ut belli, sive ex persona, ut laudis, sive ex disputatione, ut de ratione vivendi) in quo non, aut quid factum sit, aut fiat, futurumve sit, quaeratur: aut quale sit, aut quid vocetur.
- (37) Cicero, *De Officiis*, II, 7-8, cf. Maryks, p.100, Threet, "Rhetorical Function," note.45 (p.220).
- (38) 7 (...) Quae enim esset ista mens vel quae vita potius non modo disputandi, sed etiam vivendi ratione sublatam? Nos autem, ut ceteri alia certa, alia incerta esse dicunt, sic ab his dissentientes alia probabilia, contra alia dicimus.
- (39) 8 Quid est igitur, quod me impedit ea, quae probabilia mihi videntur, sequi, quae contra, improbare atque affirmandi arrogantiam vitantem figere temeritatem, quae a sapientia dissidet plurimum? Contra autem omnia disputatur a nostris, quod hoc ipsum probabiliter elucere non possit, nisi ex utraque parte causarum esset facta contentio.
- (40) Cicero, *Academica*, II, 31.
- (41) Cicero, *Academica*, II, 99.
- (42) Cicero, *Academica*, II, 100.
- (43) Cicero, *Academica*, II, 110.
- (44) Cicero, *De Oratore*, II, 19, 83.
- (45) Cicero, *De Oratore*, I, 23, 108.
- (46) 108 Nam si ars ita definitur, ut paulo ante exposui Antonius, ex rebus penitus perspectis planeque cognitis, atque ab opinionis arbitrio sciuntis, scientiaque comprehensis, non mihi videtur ars oratoris esse ulla. Sunt enim varia, et ad vulgarem populatoremque sensum accommodata omnia genera huius forensis 109 nostrae dictionis.
- (47) Cicero, *De Partitione Oratoriae*, 2, 5.
- (48) C. F. Quid est argumentum?
- (49) C. P. Probabile inventum ad faciendam fidem.
- (50) Cicero, *De Inventione*, I, 29, 44.
- (51) 44 XXXIX. Omnis autem argumentatio quae ex eis locis quos

commemoravimus sumetur, aut probabilis aut necessaria debet esse.

Etenim, ut breviter describamus, argumentatio videtur esse inventum aliquo ex genere rem aliquam aut probabiliter ostendens aut necessarie

demonstrans. Necessarie demonstratur ea quae aliter ac dicuntur nec fieri nee probari possunt, hoc modo: "Si peperit, cum vim concubuit."

Hoc genus argumentandi, quod in necessaria demonstratione versatur, maxime tractatur in dicendo aut per complexionem aut per enumerationem aut per simplicem conclusionem.

- (44) Cicero, *De Inventione*, I, 46, quoted by Threet, "Rhetorical Function," p. 318.

Probabile autem est id quod fere solet fieri aut quod in opinione positum est aut quod habet in se ad haec quandam similitudinem, sive id falsum est sive verum.

- (45) *Ibid.*
- (46) Cicero, *De Partitione Oratoriae*, 10, 34-35.

In versimilibus et in propriis rerum notis posita est tota. Sed appellemus docendi gratia verisimile quod plerumque ita fiat, ut adulescentiam procliviores esse ad Ibdidinem, propriae autem notae argumentum quod nunquam aliter fit certumque declarata, ut fumus ignem. Verisimilia reperiuntur ex partibus et quasi membris narrationis; ea sunt in personis, in locis, in temporibus, in factis, in eventis, in rerum ipsarum negotiorumque naturis.

- (47) Soarez, *Three Books on the Art of Rhetoric Taken Especially from*

*Aristotle, Cicero, and Quintilian*, trans. Lawrence J. Flynn (Gainseville, FL, 1955), pp. 141-2.

- (48) *Ibid.*, p. 164.
- (49) *Ibid.* cf. Maryks: op.cit. p.98.

- (50) Cicero, *Academica*, II, 7.
- (51) Gabriel Vazquez, 1549-1604)をトレンティノ・ストアレンス (Francisco Suarez, 1548-1617)と『新註のイヘズス会スロン学者たちによる理論的活動とその意味から明らかたしななければならないが、これは

効率的議論のそとを離脱させる。

- (52) Jose R. Maia Neto, "Academic Skepticism in Early Modern Philosophy," *Journal of the History of Ideas* 58.2 (1997): 203-5. See also Fumaroli, *L'eta dell'eloquenza*, p. 35.

- (53) Santo Burigo, *Probabilism and Accommodatio in Jesuit Casuistry*, p.375.

- (54) *Ibid.*
- (55) John O'Malley, *The First Jesuits* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), 12.

※本論文は JSPS 科学研究費 [課題番号 15H03470] の助成を受けたものである。

（くわばら・なおき 筑波大学人文社会系教授）