フライベルクのディートリヒにおける
トマスの聖体論批判

――付帯的なものはそもそも実体なしに存在することは可能なのか――

山崎　達也

はじめに

フライベルクのディートリヒ（Theodoricus de Vriberch, ca.1240−1318/20）によるトマスの聖体論に対する批判はきわめて大胆かつ辛辣である。彼はトマスおよびトミストを「ありきたりのことしか言わない連中」（communiter loquentes）と蔑称し，彼らの思想は無作法で無知の産物であり，彼らは学と自然の基盤を台無しにしていると痛烈に批判している。トマスの教説を 1279 年に公的学説としたドミニコ会にあって，同じ会に属しながらこのようなトマス批判を展開するのは尋常ではない。そこにはディートリヒ自身の固い信念があったからだと思われる。その信念とは何にもとづいていたのか。この問いが本提題のライト・モティーフである。あらかじめ述べるとすれば，ディートリヒの意図はアルベルトゥスによって示された哲学と神学との原理的区分を尊重し，アリストテレス以来の伝統的哲学をあくまでも哲学的に解釈することによって，哲学と神学との境界線をより鮮明に強調することにある。

1　トマス聖体論における実体と付帯的なものの関係

周知のように，トマスは『神学大全』第 3 部の主題であるキリスト論の後半に位置する第 60 問題から 90 問題までを秘跡論に充てている。実体変化（transubstantiatio）説に対するトマスの解釈を検証するうえで

注目されるべきは第 73 問題から第 83 問題において展開される聖体論である。ここでは第 75 問題と第 77 問題をとりあげる。トマスは第 75 問題第 4 項主文において次のように述べている。

> これはこの秘跡において神の力によって生じる。つまりパンの全実体はキリストの身体の全実体へ，ぶどう酒の全実体はキリストの血の全実体へと変えられる。したがってこの変化は形相の変化ではなく実体の変化である。この変化は自然的運動の様相のもとに生じるのではなく，固有の名称によって実体変化と呼ばれる[1)]。

つまりトマスは実体変化説を神学的解釈として認めている。しかしこの解釈は哲学的に見れば問題がある。パンの全実体がキリストの実体へと変化したあとに残るのは，パンの付帯的なものである。付帯的なもの（accidens）とはたとえば「このパンは白い」といわれるときの「白い」という質，あるいは「100 グラム」という量である。つまりわれわれの眼には「白いパン」が見えるのであるが，それは実体としてはキリストの身体にほかならない。しかし「白い」という質はあくまでもパンに属しているのであって，パンを離れて「白い」は存在しない。この場合，実体としての「パン」は「基体」（subiectum）といわれるが，すなわち付帯的なものは基体に内属しているかぎりにおいてその存在が表示される。

したがって，基体から分離されては付帯的なものは存在基盤を失うことになる。つまりパンの実体はキリストの身体の実体へと変化したが，パンの付帯的なものは残っている。すなわち付帯的なものがそれ自体として存在していることをトマスは主張する。トマス自身も語っているように実体変化は「自然的運動の様相のもとに生じるのではない」，すなわち超自然現象なのである。だからこそ実体変化は秘跡であって，かえってそこに神の力を人間は感覚的に体験することができるともいえる。それでは，基体と付帯的なものとの関係がどのようになっているの

1）　*ST* III, q.75, a.4, c. なお「様相」と訳出した原語は species である。「種」と訳すべきではないかという貴重なご意見を賜ったが，ここでトマスはラテラノ公会議第 4 総会で採択された宣言に基づいて species を用いていると思われるので「様相」と訳出した。

か。これについてトマスは第 77 問題第 1 項主文において『原因論』第一命題「第一原因はすべて，第二の全体的原因よりも，結果に，より大きな影響を及ぼすものである」を論拠として次のように述べている。

> したがって，付帯的なものがこの秘跡において基体なしに存続することが生じる。このことは神の力によってでなくては起こりえない。というのは，結果は第二原因よりも第一原因により多く依存しているのであるから，実体と付帯的なものの第一原因である神は，付帯的なものの存在が維持される実体が取り除かれても，その神の無限なる力によって，付帯的なものの存在を固有の原因によってであるように，存在させることができるのである。神は自然的原因がなくとも自然的原因の他の結果を産出することができるのであって，それはあたかも神が男性の精子がなくとも処女の子宮のなかで人間の肉体を形成したようにである[2)]。

トマスによれば，聖体の秘跡は処女懐胎のそれと同様に神の無限なる力によってはじめて起こりうるものである。その見解の根拠は，彼自身も述べているように，神が「実体と付帯的なものの第一原因」（prima causa substantiae et accidentis）であることに存している。第一原因とはここでは存在するものの第一原因であって，「自存する存在そのもの」（ipsum esse subsistens）すなわち神の固有性として解釈されている。アリストテレスにおいても，実体はそれ自体において存在するものであり，付帯的なものも実体の属性としてある意味においては存在するものであると規定されてはいる。しかしこの哲学的見解を援用することで，存在の第一原因としての神を措定することはそもそも可能なのか。しかも基体が存在することなしに付帯的なものが存続していることの原因も第一原因といわれるならば，「第一原因」はもはや哲学の領域で使用される概念装置ではない。ここにはアリストテレスでは考えられない超自然的な力が入り込んでいる。この問題を以下において考察してみたい。

2） *ST* III, q.77 a.1 c. なお，同一の見解は以下の文献にもみられる。*Summa contra Gentiles*, lib.IV, cap.65.

『原因論』の第一命題から第一原因を神と理解し，第二原因を実体と理解することは可能なのだろうか。ディートリヒはこの理解はきわめて脆弱であると述べている。ここで「脆弱」とは以上のトマスの解釈では実体変化説を哲学的に補強したことにはならないという意味である。しかもトマスの解釈は『原因論』の著者の意図に適合しない。つまりトマスは『原因論』を正確に読んでいない。『原因論』の著者がここで語っているのは，ディートリヒによれば，作出因，形相因，質料因といった原因の同一の枠組み（genus）についてである。さらに『原因論』の著者は「存在するもの」,「生きているもの」そして「理性をもつもの」を例示することで形相因を語っているのであって，すなわちディートリヒによれば，神は付帯的なものの作出因ではあるが，基体は土台となる原因（causa subiectiva）あるいは質料因である[3)]。

したがって，実体を付帯的なものの原因として第二原因と理解し，両者の原因を第一原因すなわち神と理解することは誤謬だということになる。トマスが理解している「第一原因」とはしたがって，ディートリヒからみれば，哲学的概念ではない。実体が取り除かれても付帯的なものが残存することをどうしても主張したいのであれば，哲学の領域を超えた超自然的な力を持ち込ませざるをえない。

さらにここで問題となるのは，実体変化説を正当化するために哲学の領域に「神の力」を持ち出すことはそもそも可能なのか，ということである。さらには,「神の力」を持ち出すことで，神はかえって急場凌ぎのために登場するいわば「機械仕掛けの神」（deus ex machina）になってしまうのではないか，という問題も浮上してくるだろう。こうした観点からディートリヒはトマスの聖体論を批判する。以下において彼が付帯的なものをいかに解釈し，トマス批判をいかに試みたのか，この問題を問うてみたい。

2　ディートリヒにおける付帯的なものの解釈とトマス批判

まずディートリヒにおいて概念「存在者」（ens）がいかに定義されているのかを見てみたい。『付帯的なものについて』第 10 章において

3）　*De accidentibus*, c.23, n.4.

ディートリヒは「存在者」を「すべての概念のうちで第一にして最も単純な概念に名づけられた名称である」[4]と述べている。この名称によって事物は「第一に無から距離を置く」（distat a nihilo）[5]。存在者はまず無（非存在）とは異なるということ，これはディートリヒにおける存在論を読み解くうえでは根本テーゼである。そのうえでディートリヒは『知性と可知的なものについて』第 3 部第 8 章において次のように述べている。

> 存在者はしかし第一に実体と付帯的なものに区分される。というのは，この区分が存在者にとっては第一の差異に相当するからである。その差異とは，存在者が無から距離を置くことによって，それ自体としてある[6]。

存在者と無とは異なるという第一の差異に基づいて実体と付帯的なものとが区分される。それではその区分とはどういうことか，この問題を以下において考えてみよう。

アリストテレスは『形而上学』第 6 巻において，存在あるいは《ある》の多義性に関して，付帯的なものを「付帯的な意味での存在者」（ens secundum accidens）であるとして定義している[7]。ディートリヒは『付帯的なものについて』のなかで，付帯的なものの存在性に関するこのアリストテレスの規定を，実体の存在性との差異を述べることでより鮮明にしている。

> ところで，実体と付帯的なものをそれ自体として，形相的あり方に関して考察するならば，以下の点に関して両者の差異が明らかになる。すなわち，実体は，実体であるかぎりの実体の一般的概念にし

4） *De accidentibus*, c.10, n.3.

5） *De accidentibus*, c.10, n.3.

6） *De intellectu et intelligibile*, III, c.8, n.3: Dividitur autem ens primo in substantiam et accidens, quia ista divisio competit ei secundum primas differentias, qua sunt per se, inquantum distat a nihilo. なお，この論考には西村雄太による優れた翻訳がある。『知性と可知的なものについて』，西村雄太訳，教友社，2023 年。

7） 『形而上学』第 6 巻第 2 章 1026a33.

たがえば，それ自体によってかつそれ自体に基づく存在者であり，それに対して付帯的なものは，付帯的なものであるかぎりの共通にして一般的概念によれば，他者によってあるいは他者に基づいての存在者であり，すなわちありきたりのことしか言わない連中が他者における存在者と呼んでいるものである[8)]。

ディートリヒはまず，実体とは「それ自体によってかつそれ自体に基づく存在者」（ens per se et secundum se），それに対して付帯的なものは「他者によってあるいは他者に基づく存在者である」（ens per aliud seu secundum aliud）と定義づけている。この実体の定義は「第一義的存在」あるいは「端的にあるといわれるもの」という『形而上学』第7巻にみられる定義に相応し，付帯的なものの定義は「基体があるゆえにあれら〔実体以外の述語諸形態〕の各々もまたそれぞれのなにかである」といわれていることに対応している。つまりアリストテレスにおける付帯的なものの定義をディートリヒは確認したうえで，付帯的なものが実体あるいは基体に対して内的に依存していることを前置詞 per（によって）と secundum（に基づいて）でもってより鮮明にしている。これに対して，ディートリヒが「ありきたりのことしか言わない連中」の付帯的なものの定義すなわち「他者における存在者」（ens in alio）はあいまいであると批判する。厳密にいえば，前置詞 in（における）は付帯的なものが基体に依存している必然性を表示していないということである。

ディートリヒがここで指摘している「他者における存在者」とは，たとえばトマスの『定期討論集』（*Quaestiones disputatae*）に収められている『御言葉の合一について』（*De unione verbi*）に出てくる表現である。

ところで，実体の固有性はそれ自体として自存する（per se et in se subsistere）ことであるが，付帯的なものの固有性は他者において存在する（in alio esse）ことである[9)]。

8）*De accidentibus*, c.9, n.1.

9）*De unione verbi*, a.2 c.: Est autem substantiae proprium ut per se et in se subsistat; accidentis autem est in alio esse.

トマスはしかしここではこのように述べながらも，『存在者と本質について』（*De ente et essentia*）のなかでは次のように述べている。

> それら（付帯的なもの）は基体から独立して，それ自体として無条件に存在といえる存在を有しているわけではない[10)]。

つまりトマスは，ディートリヒによれば，一方ではアリストテレスにしたがって付帯的なものは基体を離れては存在しないことを主張しながらも，他方においては「他者において存在する」といって付帯的なものの基体への依存性をあいまいにしている。これに対してディートリヒは次のように述べている。

> 付帯的なものは真の存在者すなわち実体へのある種の態勢にほかならないのであるから，付帯的なものは実体である真なる存在者への帰属に基づく存在者といわれる。そしてこのことが付帯的なものの本質である[11)]。

ディートリヒはここで付帯的なものの本質を「真の存在者すなわち実体へのある種の態勢」と定義している。ディートリヒはさらに『形而上学』第 7 巻において展開される存在と実体との同一性の見解にしたがって，真の存在者は実体であるとし，付帯的なものを実体への帰属に基づく存在者（ens per attributionem ad vere ens, quod est substantia）であると定義する。この付帯的なものの存在性は次のように言い換えられる。

> 付帯的なものは，真なる存在者すなわち実体に帰属し，アナロギア的に関係している存在者である[12)]。

ここでは付帯的なものは実体にアナロギア的に関係しているかぎりにおいて存在者（ens per analogiam ad vere ens）といわれる。つまり付帯的

10） *De ente et essentia*, c.6: hoc ideo est quia non habent esse per se absolutum a subiecto.
11） *De accidentibus*, c.10, n.2.
12） *De accidentibus*, c.10, n.4.

なものが存在するその《ある》（esse）は付帯的なものそれ自体に固有のものではなく，真に存在するものである実体に帰属することによってのみ，その《ある》は語られるということである。したがって付帯的なものは実体から独立しては，存在者であるとはいえない。付帯的なものは自己自身によっては存在できない。砂糖の甘さは砂糖を離れてはありえない。甘さはそれ自体として存在できない。また 5 キログラムの鉄アレーの重さは，鉄アレーを離れてはありえない。鉄アレーの本体がないにもかかわらず，5 キログラムそれ自体が存在することはありえない。付帯的なものに関するこのような伝統的定義づけにディートリヒは忠実に立ち戻って語っている。

さてここでいったん整理しよう。付帯的なものの本質とは「真の存在者すなわち実体へのある種の態勢（dispositio）」といわれ，その態勢とは真なる存在者である実体へのアナロギア的帰属（attributio）と言い換えられる。しかしその「態勢」とか「帰属」は何を意味しているのか。この問いを考えてみよう。ディートリヒはこう考えている。すなわち，実体と付帯的なもののように，本質によって異なっているものにおいては，片方のものＡはもう片方のものＢからＡそのものの「何」が形成され（quidificatur），Ａの本質が与えられる（essentiatur）。つまり付帯的なものは実体からその「何」（quid）と本質（essentia）が与えられる。この場合，実体は付帯的なものの原理（principium）といわれる。この原理に基づいて付帯的なものは定義される。したがって実体と付帯的なものはいかなる場合があっても分離することはありえない。つまり付帯的なものは基体がなければ見出せない[13)]。

実体に付随する態勢であること，これが付帯的なものの固有の本質である。したがって付帯的なものはその本質によって存在者に帰属するかぎりにおいて存在者である。このことから言えば，付帯的なものはその本質によって実体とアナロギア的に関係している。ディートリヒはこのアナロギア的関係にこだわっている。実体と付帯的なものがアナロギア的に関係していることは付帯的なものが実体に内在していることを意味

13）　*De accidentibus*, cap.23, n.13.

するものではない[14)]。

しかし聖体論における実体変化説は，付帯的なものが基体なしに存在できることを主張する。これは哲学からみれば不可能であるが，教会の権威としては君臨しつづけている。聖体論を基礎づけるために哲学が援用されるが，しかしその一方で教会の権威を正当化するためにはかえって哲学的原理は退けられる。このことははたして許されるのだろうか。ディートリヒは次のように述べている。

> われわれが現在抱いていることに関わることの学的研究の枠内における不適切なる進め方の観点からの欠陥も見られる。つまり一方で彼らは，自然と現実の固有性から取られた論証によって自らの意図を確定するが，しかし他方において，さらに効果的に論証するために，自分たちが想定するものにおいて正当化しようとするものが奇跡的に，すなわち超自然的な力によって生起することを主張することによって，奇跡に回帰することである[15)]。

ディートリヒは，神の全能によって付帯的なものが基体なしに，それ自体として存在することをきっぱりと拒否する。さらには，実体変化説を正当化するために，奇跡に回帰すること（recurrunt ad miraculum）をディートリヒは金輪際認めない。神学が哲学よりも上位の学であるにしても，哲学的矛盾は無視されてもよいということにはならない。これはトマスも承知していることである。哲学的矛盾を回避するために超自然的な力や奇跡を用いることは，ディートリヒによれば，それはただ無能力が表示されているだけである。実体変化説を哲学的に基礎づけるのであれば，最後まで哲学的に遂行するべきである。哲学的に論ずる者は，哲学的にも結論を出さなければならない。ディートリヒがこのように語るのは，彼の師（実はトマスの師でもある）アルベルトゥス・マグヌスの姿勢に倣っているからである。たとえばアルベルトゥスは『形而上学』第 11 巻第 3 論考第 7 章において次のように述べている。

14） *De accidentibus*, cap.23, n.13.

15） *De accidentibus*, cap.23, n.22.

しかし神学的なるものは諸原理において哲学的なるものと一致しない。というのは，神学的なるものがその基礎としているものは啓示（revelatio）と霊感（inspiratio）であって理性（ratio）ではないからである。したがって神学的なるものについて哲学において議論することはわれわれにはできない[16]。

つまりアルベルトゥスによれば，神学と哲学とでは，その基づくところの原理が異なっている。前者は啓示と霊感，後者は理性である。人間の自然本性としての理性は，神から創造されたものとして人間に本来的に備わっているものであるのに対し，啓示と霊感は超自然的にすなわち神の恩寵として人間が神から受け取るものである。しかしだからといって，神学と哲学は相反するものであるということではない。問題は両者の対立ではなく，両者の境界線をはっきりとさせることである。

ディートリヒはアルベルトゥスのこの姿勢を受け継いでいる。実体変化説に関してディートリヒが抱いていた疑念はしたがって，神学と哲学との境界線の不明瞭性へと発展していく。その不明瞭性をディートリヒは，付帯的なものが「他者において存在する」というトマスの表現に見たのである。付帯的なものの存在は実体に態勢づけられているということが付帯的なものの本質，すなわち付帯的なものにとっては必然的であるということをまずディートリヒは定義し，それに対して「ありきたりのことしか言わない連中」は付帯的なものの本質を偶然的と見ていると批判する。「神の奇跡」はその偶然性に入り込んでくる[17]。つまり哲学の問題は哲学的方法によってすなわち人間の自然理性にしたがって解決されるべきであるということである。哲学が援用されるにしても，哲学的矛盾を解決するために，神の奇跡を用いることは絶対に許されることではない。

おわりに

ディートリヒは神学的著作『霊的諸実体と将来の復活における物体的

16）Albertus Magnus, *Metaphysica* lib.11, tract.3, cap.7.
17）*De quiditatibus entium*, c.9, n.2.

諸実体について』において，キリストの霊的身体が物体の形態（species）のもとに存在することは可能であることを根拠として，聖体の秘跡を是認している[18)]。つまりディートリヒは教会の権威を否認しているわけではない。しかし聖体論はキリスト教の根幹に関わることであり，その解釈には十分な慎重さが求められる。ディートリヒに言わせれば，聖体論を哲学と神学との交差点にしてはならない。

18） *Tractatus de subsutantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*, c.31, n.5.