

オツカムの聖餐論

——ウィリアム・オツカム研究(四)——

小林 公

序

一三二四年オツカムは教皇ヨハネス二十二世によりアヴィニヨンの教皇庁へ召喚され、その後四年間アヴィニヨンのフランススコ派修道院に滞在しながら異端審問に服すことになるが、この異端審問の直接的な原因となったのがオックスフォード大学前総長ジョン・ラッタレルによる告発であった。⁽¹⁾ラッタレルは一三二三年にアヴィニヨンへ赴き、オツカムの神学説に異端の疑いがあることを教皇に報告し、更にオツカムのペトルス・ロンバルドウス命題集註解から五十六個の命題を抜萃して各々の命題に対する反論〈*Libellus contra doctrinam Guilelmi Occam*〉を書きあげた。⁽²⁾この論考が誤謬説として挙げてある五十六個の命題の中には、実体変化 (*transubstantiatio*) に関する次の六個の命題が含まれている。⁽³⁾(命題十二) 連続的 (*continua*) な量も個別的 (*discreta*) な量もともに実体それ自体に他ならないこと。(命題二十一) 実体変化の後もパンの実体は存続するという見解を教会は拒絶するが、教会が支持する見解よりもこの見解のほうが不都合な帰結を回避できること。(命題二十二) 希薄化 (*rarefactio*)、希薄 (*rarias*)、凝縮 (*densitas*) は実体以外の存在者を絶対的に (*absolute*) 意味する語ではないこと。(命題二十三) 聖餐に現在するキリストの体は場所を移動して、以前には実在していなかったところに実在するようになること。(命題三十四) パンの実体は聖餐において真に無化される (*adnichilatur*) こと。(命題五十一) 有

体的な性質は量に他ならないこと。そして以上六つの命題からは更に次のような誤謬が帰結することをラツタレルは指摘する。すなわち命題十二からは、我々が聖餐において肉眼で見ているものがキリストの体であること、命題二十一からは、聖餐について教会が主張することは誤りであること、命題二十二からは、パンの実体変化は存在しないこと、あるいは我々が肉眼で見ているものがキリストの体であること、命題三十三からは、実体変化に際してキリストの体は以前に存在していた場所を離れること、命題三十四からは、パンの実体変化は存在せず単にパンの無化 (adnichilatio) が生ずること、命題五十一からは、存在するのは実体と性質だけであることがそれぞれ帰結する。これらの帰結の中で、量は実体に他ならないという命題十二から聖餐において肉眼で見えるものがキリストの体であるという帰結が生ずる点についてラツタレルは次のように説明している。「この命題は多くの意味で非常に危険である。第一に、パンからキリストの体への実体変化にとってこれは危険である。というのもパンの量がキリストの体の量へと変化することなくしてはパンの実体はキリストの体の実体へと変化しないことになるからである。そしてこのことから次のことが帰結するだろう。つまり、いかなる量も分離したまま存続することはなく、以前はパンの量であったものが今やキリストの体の量となり、それゆえ実体変化の後に見られるものがキリストの体だということになるだろう。⁽⁴⁾」すなわち、量が実体に他ならないとすれば、パンからキリストの体への実体変化はパンの量がキリストの体の量へと変化することであり、したがって現に肉眼で見られているホステイアの形や色がそのままキリストの体ということになってしまう、とラツタレルは主張するのである。また、命題二十二からパンの実体変化が存在しないこと、あるいは肉眼で見られているものがキリストの体であることが帰結するという点についてラツタレルは「パンの実体変化の後、以前と同一の希薄性と凝縮が感覚によって見られるのであるから、希薄性と凝縮が実体だとすれば、パンの実体は依然として存続しているか、同一の希薄性と凝縮がキリストの体だということになってしまう」と説明している。⁽⁵⁾

ラッタレルがオッカムの著作から取り出した上記六個の命題は以下で考察されるように確かにオッカム自身が主張する命題であるが、これらの命題が誤謬であることを立証するためにラッタレルが各命題から導き出している帰結は、量のカテゴリー (praedicamentum) に関するオッカムの見解の曲解に基づいている。以下本論考ではオッカムの実体変化説およびその中核にある量のカテゴリー論を考察し、上記のラッタレルの批判がどのような誤解に基づいているかを明らかにしてみたい。

ミサにおいて司祭が「これは私の体である」(HOC EST CORPUS MEUM) と発話することによりパンとぶどう酒がキリストの体と血に変化するという教義は、一二一五年インノケンティウス三世が召集した第四ラテラノ公会議において実体変化 (transubstantiatio) 説として結実した。この説によれば、司祭の発話によりパンとぶどう酒の実体 (substantia) はそれぞれキリストの体と血の実体へと変化し、パンとぶどう酒の偶有性 (accidentia) は実体に帰属することなく存続するものとされ、天上のキリストと同一のキリストがパンとぶどう酒の全体およびそのあらゆる部分に現在するものとされる。第四ラテラノ公会議で実体変化説が正統な教義として確定することにより、聖変化後もパンとぶどう酒の実体がキリストの体と血の実体とともに共存するという実体共存 (co-subsstantiatio) 説や、パンとぶどう酒の実体はキリストの体と血の実体へと直接的に変化するのではなく、パンとぶどう酒の実体が無化されると同時にキリストの体と血の実体がパンとぶどう酒の偶有性のもとに実在するようになるという無化 (adnichilatio) 説は誤謬として拒否された。しかし実体変化説が正統とされる以前は聖変化をめぐる極端なキリスト実在説から象徴主義的な見解に至るまで様々なニュアンスの教説が唱えられていた。聖餐に関して当時議論されていたのは、聖餐におけるキリストの体と現実のキリスト(人間として)マリアより生まれ受難し昇天し父の右に座すキリスト)の体との関係は何か、同時に数多くの場所で行われる聖餐式において同じ一つのキリストの体が多数の聖餐に現在することをどのように説明すべきか、聖変化後のパンとぶどう酒にはどのような変化が

生ずるのか、聖餐におけるキリストは司祭の手により裂かれ信徒の齒によつて噛み砕かれるのか、パンとぶどう酒という徴憑 (signum) とこれらの徴憑によつて意味されるもの (res) との関係は何かといった問題である。これらの問題をめぐる聖餐論の歴史的展開において重要な分枝点となったのが九世紀におけるパスカシウス・ラドベルトウス (Paschasius Radbertus) とラトラムヌス (Ratramnus) の論争と、十一世紀におけるベレンガリウス (Berengarius) とランフランクス (Lanfrancus) の論争である。⁽⁶⁾

ラドベルトウスは聖変化によつてパンとぶどう酒はその外観 (形、色、におい、味) のみを残して無化され、これに代わり全能の神の力によつてキリスト (かつてこの世に存在し今は天に居るキリスト) の自然的身体が聖餐のもとに実在するようになる⁽⁶⁾と考えた。聖餐におけるキリストと歴史上のキリストを同一視するラドベルトウスに対してラトラムヌスは、聖餐におけるキリストの實在は認めながらも徴憑と徴憑が意味するものとの区別を強調し、聖餐のキリストを歴史上のキリストと同一視することを拒否した。ラトラムヌスの教説は当時の教会により公式に断罪されることはなかったが、教会は聖餐の象徴的意味を強調しすぎる彼の見解を拒絶し、ラドベルトウスの説を正統なものとして支持したのである。しかしラトラムヌスの象徴主義的な聖餐論を十一世紀になつて再び唱えたのがベレンガリウスであった。ベレンガリウスは聖餐におけるキリストの体と血の實在を肯定したが不可視のキリストを可視的な徴憑と同一視する極端なキリスト實在論を警戒し、パンとぶどう酒の實體がキリストの体と血の實體へと変化するという見解を拒絶した。ベレンガリウスによればパンとぶどう酒の性質は實體から分離不可能であるがゆえに、パンとぶどう酒に生ずる変化とキリストの現在とは別個の出来事として理解されるべきであり、パンとぶどう酒の實體がその外観を変えずにキリストの体と血の實體へと直接的に変化することは自然の原則に反し、パンとぶどう酒が感覚によつて確認されるかぎりそこにキリストの体と血が実在することはありえない。また、パンとぶどう酒がキリストの体と血に変化することは、パンとぶどう酒が昇天すること、あるいはキリストが天上で父の

右に座すことを止めパルシア以前に來臨することを意味し、さもなければキリストの体と血が天上と地上で二重化されることを意味するが、前者は信仰に反し後者は理性に反する。また、パンがキリストの体に変化するのであればキリストの体が司祭の手と信者の齒によつて損傷を被ることになり、これも神学上認められえない。それゆえ聖変化とは実体的な変化ではなく、パンとぶどう酒が単に自然的な存在からキリストの体と血の徴憑へと変化することにはすぎない。以上のベレンガリウスの主張には、実体なくして偶有性はそれ自体で存立しうるか、また偶有性を伴わない実体が新たに形成されうるかという後世の聖餐論の中心的な論点への言及がみられる。しかし、聖餐におけるキリストの実在を認めながらもパンとぶどう酒がキリストの体と血へと実体的に変化することを否定したベレンガリウスの見解は、聖餐を単にキリストの体と血の象徴にすぎないものと見なす異端として一〇七九年第六ローマ公会議において断罪され、ベレンガリウス自身も自説の撤回を余儀なくされることになる。ベレンガリウスの聖餐論を批判し、パン（とぶどう酒）の実体は神の力によつてその外觀を変えずにキリストの体（と血）に変化するという教会の正統的見解を擁護したのがランフランクスであった。ベレンガリウスがパン（とぶどう酒）とキリストの体（と血）との本質的結合を認めながらもキリストは天上に居り、単なる徴憑にすぎないパンとぶどう酒からは独立していると主張したのに対し、ランフランクスは徴憑たるパンとぶどう酒がキリストの体と血に直接的に変化すること、したがってパンとぶどう酒は徴憑であると同時に徴憑によつて意味されるものそれ自体であることを主張した。ランフランクスの聖餐論はその後正統説として更に洗練され、第四ラテラノ公会議の「実体変化」説へと受け継がれていく。しかし実体変化を前提としても聖餐におけるキリストの存在様態や聖変化後のパンとぶどう酒の存在様態については幾つかの異なった理論構成が可能であり、これらの理論構成の間の相違は基本的には量のカテゴリの存在論的身分に関する見解の相違から生じている。オッカムの存在論において客観的に実在する存在者は数的に (numero) 異なる個々の実体 (すなわち個的な質料と同じく個的な実体的形相の結合体) と、これら個々の

実体が帯びる偶有的な性質だけであり、アリストテレスの十個のカテゴリの中で実体と性質のカテゴリに属する概念(ないし語)のみが絶対的 (absoluta) な概念(ないし語)として客観的な存在者を指示するのに対し、量も含めたこれ以外のカテゴリは後述のように共意的 (connotativa) な概念(ないし語)として、実体と性質とは別個の独立した存在者を指示するものではない。それでは量に関するオツカムの見解は彼の聖餐論の中でどのような表現を与えられているだろうか。⁽⁷⁾

(一) 実体変化

オツカムはローマ教会の正統的な教説に従って、聖変化後のパンとぶどう酒に人間であり神である真のキリストが現実存在していることを疑わなかった。

パンの実体変化 (transubstantiatio) が生じたとき、目に見えるパンの形色 (species) のもとに現実存在しているのは、人間本性の二つの部分のうちの一つたるキリストの体だけではない。完全な神であり真の人間であるキリストの全き存在がホステイア全体に、そして同時にそのあらゆる部分に真にそして現実に (vere et realiter) 存在している。⁽⁸⁾

しかし、聖餐におけるキリストの現在は三位一体やキリストの受肉の教説と同様、聖書における神の啓示によって人間に知らされるものであり、自然理性によって聖餐におけるキリストの現在を証明することは不可能である。

この世を旅する人間が永遠の至福を得るために必要な真理のあるものは神学上の真理である。また自然的に認識しないし認識される真理のあるものは、それらが救済のために必要であることから神学上の真理であり、例えば神は存在する、神は叡智を有する、神は善であるといったことがそうである。しかしある種の神学上の真理は超自然的に認識される。例えば神は三位一体であるとか受肉したとかいう類いの真理がそうである。⁽⁹⁾ ……

キリストの体がパンの形色のもとに現実存在していることは自然理性によって証明されえない。それゆえ信仰によつてこの真理の認識に到達する必要がある、我々はこれについて疑いをさしはさむべきではない。というのも、この真理が神の独り子たるキリストによつて使徒に啓示されたことは明らかだからである。⁽¹⁰⁾

それではキリストはどのような仕方ですべて聖餐に現在するようになるのだろうか。実体変化とはパン(とぶどう酒)の実体がキリストの体(と血)の実体へと変化することであるが、キリストの現在を何故に実体変化として理解しなければならぬのだろうか。また、聖餐におけるキリストの現在は天上のキリストの場所的移動を伴うのだろうか、更に実体変化説を採用した場合、パン(とぶどう酒)の実体がキリストの体(と血)の実体へと変化するとしても、キリストの魂や神性やその他の偶有性(accidentia)はどのような仕方ですべて聖餐に存在するようになるのだろうか。先ずオッカムは命題集註解第四卷設問8「パンの実体はキリストの体へと実体変化するか」⁽¹¹⁾において実体変化を「端的に存在することを止める実体に代わつて別の実体が続いて生じ、先行する実体に固有の偶有性のもとに後者の実体が存在すること」と定義し、「ある実体をそれ自体において破壊し、その偶有性を保持しておくこと、そしてこの偶有性が別の実体に形相として内属することなく別の実体を当の偶有性と直接的に共存させることは神の力に反したことでない」と述べて実体変化が神の絶対的な力(potentia absoluta Dei)によつて可能なことを指摘したうえで、更に聖餐におけるキリストの現在が幾つかの異なつた意味で解釈されうることを主張する。

祭壇にはキリストの体が真に現在するが、これは多くの仕方ですべて理解可能だと私は考える。一つの理解の仕方によれば、そこにはパンの実体が存続しており、第一の(パンの)実体は自らの偶有性を保持し続けるが第二の(キリストの)実体はこの偶有性を保持することなく、ただ単にこの偶有性と共存するような仕方ですべてパンの実体と共存するものとされる。⁽¹²⁾

この見解によれば、キリストの体がパンに現在するようになってもパンの実体は消失することなく依然としてそ

の偶有性ととも存続し、キリストの体はパンの偶有性によって何ら影響を受けることなく、パンの偶有性がパンの実体のみを帰属する仕方です。二つの実体は単に共存することになる。正統的な実体変化 (transubstantiatio) 説に対してこの見解は既述のように実体共存 (cosubstantiatio) 説と呼ばれるが、前者の説が実体から遊離した偶有性という奇妙な存在様態を想定するのに対して後者の説はこの難点を回避している。更にオッカムは聖餐におけるキリストの現在を理解するこれ以外の方法を次のように説明する。

他の理解の仕方によればパンの実体は最初の場所から直ちに別の場所へと去るがパンの偶有性は残り、キリストの体はこの偶有性と共存する。第三の理解の仕方によればパンの実体は質料へと還元され、このとき質料はそれ自体で存在している (per se stans) と考えることも、別の形相を受け取ると考えることも可能であり、またそれは同じ場所に存在すると考えることも別の場所に存在すると考えることもできる。前者の場合にはキリストの体は質料とパンの偶有性ととも共存することになる。第四の理解の仕方によればパンの実体は無 (nihil) に帰する⁽¹³⁾。

第四の見解がオッカムの理解するところの実体変化説であるが、オッカムはこれら四つの見解をすべて是認しながらも理論的には第一の実体共存説を最も理にかなったものと考えていた。

第一の理解の仕方が可能なことは明らかである。なぜならば、これはキリストの体の実体とパンの実体の端的なる共存によって生じうるからであり、量が量と、実体が量と共存することより実体が他の実体と共存することのほうがもつとありえないことだ、とは言えないにもかかわらず、量が同じ場所で他の量と存在しうることは同じ場所に二つの体が存在することから明らかであり、同様に (聖餐において) キリストの体 (が存在していること) から明らかかなように実体が他の量と同じ場所に存在しうるのであるから、実体が実体と共存することも可能なのである⁽¹⁴⁾。

ここでオッカムは「量が同じ場所で他の量と存在しうることは同じ場所に、二つの体が存在することから明らかであり……」と述べているが、おそらく処女マリアからキリストが生まれたことや、復活の後にキリストが閉じられ

た戸を通過したことなどが念頭に置かれているのだろう。いずれにしても二つの量が同時に同じ場所に存在することや、パンの偶有性の量とともにキリストの体の実体が共存することが明らかであれば、パンの実体とキリストの体の実体が共存すると考えることに何の不都合も存在しない、とオッカムは考えるのである。しかも、既に指摘したようにこの見解を採用すれば、偶有性が実体から分離してそれ自体で存在するというような不都合さを回避できる。

第一の理解の仕方は支持されうるだろう。というのもこれは理性にも聖書の権威にも反してはいないからである。そしてこれは他のあらゆる理解の仕方よりも理にかなっており (rationabilior)、より容易に受け容れやすい。というのも他の理解の仕方よりもこの仕方のほうがそこから生ずる不都合な点が少ないからである。これは明白である。なぜならば、聖餐式から生ずると理解されるあらゆる不都合さの中で最も大きなものは、偶有性が基体なしに存在する (accidens sit sine subjecto) ⁽¹⁵⁾ ということであるが、第一の理解の仕方を採用すればこのようなことを想定する必要はないからである。

実体変化説は聖変化によりパンの実体は消え去り、一定の延長をもったパンの偶有性とキリストの体の実体が(すなわち一定の量と実体が)共存すると考える。しかしオッカムによれば二つの実体の共存は量と実体の共存より不可思議なことではなく、むしろ基体なき偶有性という不可思議な存在状態を想定する実体変化説よりも実体共存説のほうが理にかなっている。ただし、実体共存説にはもう一つ別の形態があり、オッカムは単なる共存(すなわちパンの実体とキリストの体の実体が相互に作用しあうことなくただ単に同じ場所に存在すること)以外に合一 (unio) ないし受容 (assumptio) による共存の可能性にも言及し、これを否定しなかった。

しかし、そこにおいてキリストの体が合一と受容によって存在しうるかは不確かである。次のように言えるだろう。すなわち、ある人々が言うようにある被造物が他の被造物を支えることが可能ならば、私としてはこれには矛盾は含ま

れていないと考えるので、上記のことが自然理性によって否認されることはなく、この場合、キリストの体は合一によってパンの実体を受容 (assumere) することになり、支えるほうの本性 (natura) は基体 (suppositum) であり、もう一つ別の本性は基体によって支えられることになるだろう。⁽¹⁶⁾

次にオッカムが挙げている第二の見解によれば、キリストの現在と同時にパンはその形色を残したまま他の場所へと移動するものとされるが、これもオッカムは神の絶対的な力により十分に可能なものと考えた。⁽¹⁷⁾ 同様に第三の見解が主張するように、キリストの現在によってパンの実体が第一質料へと還元されるか新たな形相を受け取って新しい実体となることも、そしてこのとき第一質料ないし新しい実体が以前のパンの偶有性とキリストの体の実体と共に同じ場所にとどまることもとどまらないことも神の力にとって可能である。オッカムによれば実体を構成する質料と形相はともに *res positiva* であることから分離可能であり、矛盾を含まないあらゆることを行なう絶対的な力が神にある以上、神はパンの実体の形相だけを破壊して無化し、質料をそれ自体において存続させておくことが可能である。⁽¹⁸⁾ 同じく第四の実体変化説に関しても、パンの実体の無化およびパンの偶有性とキリストの体の実体の共存をオッカムは神の絶対的な力により可能なものとして説明している。要するに、キリストの現在によってパンの実体と偶有性にどのような変化が生ずるかは、矛盾律以外のものに拘束されない神の意志によって決定されるのであり、論理的な可能性の観点からみれば上記の四つの見解はすべて同等に許容可能である。しかし既述のごとくオッカムは理論的にみて実体共存説が最も勝れていると考えていた。ラツタレルが挙げている命題二十一⁽¹⁹⁾は確かにオッカム自身の主張である。それにもかかわらずオッカムが実体変化説を採用したのは、聖変化の後にパンの実体は存続しないということが教会によって決定されたからに他ならない。

ラツタレルがオッカムを批判したのは、ローマ教会が公式に実体共存説を拒否しているにもかかわらずオッカムはこの説を最も正しいものと考え、それゆえ教会の決定は誤りであったと考えている、とラツタレルが判断したか

らである。しかしオッカムは教会の見解である実体変化説を誤謬と考えていたわけではなく、偶有性が実体から遊離することを想定する実体変化説より実体共存説のほうが哲学的にみれば確かに理にかなっているが、神の絶対的な力をもってすればいずれの説も可能であり、しかも教会が公式に実体変化説を採用するならば自分としてもこの説を正しいものとして採用したいと考えたのである。もつともラツタレルはオッカムのこのような返答にも満足しなかつたことだろう。ラツタレルは実体共存説は端的に誤りであり、聖変化はパンの実体がキリストの体の実体へと変化することではしかありえないと考えていたからである。事実、この見解はトマス・アクィナスの権威により支持されており、ラツタレルはトマスの見解に従っていた。他方、オッカムは実体変化説を支持する神学者の間でも支持する理由に相違があることを次のように説明している。

しかし、この第二の見解（実体変化説）に賛成する点では一致している公教会の信徒たちも、それを理解する仕方に関して意見が異なっている。というのも福者トマス（*Scriptum super Sententis*, IV, d. 12, q. 1, a. 1）のようにある人々は、パンの実体が、聖餐式においてパンの形色のもとに存続するキリストの体と共に存続することは矛盾を含むと理解しているからである。しかしある人々はスコートゥス（*Opus Oxoniense*, IV, d. 11, q. 3）のように、現実にはパンの実体はキリストの体と共に存続していなくても神の力によってパンの実体がキリストの体と共に存続することもありうる、と理解することに矛盾は含まれていないと考えている。それゆえ後者の人々は、キリストの体は当のキリストの体に生ずる変化を通じて聖餐に存在していることを認めるのである。そして、この第二の見解は他のいかなる見解をも損なうことなく私にはより正しく思われ、神学に合致していると思われる。というのも、この見解は明らかに矛盾を含むこと以外には神の力に対し何も否定することがなく、むしろ神の全能を高めるからである。⁽²⁰⁾

それではトマス・アクィナスはなぜ実体共存説が矛盾を含むと主張したのだろうか。トマスは、キリストの体が神性と結合していても他の体（*corpus*）一般と同様に自然学上の限定に服することに変わりはないと考え、ある体が

以前には存在しなかったところに存在するようになる様態として場所の移動 (*mutatio loci*) と、別の体が当該の体へと変化 (*conversio*) することしか認めなかった。⁽²¹⁾ 場所の移動とは一定の時間を通じて体が様々な場所を継続的に通過することであるが、聖餐におけるキリストの現在をこのような場所の移動として理解することはできない。聖餐においてキリストが現在しても天上のキリストは父の右に存在し続けるからであり、また聖餐におけるキリストの現在が多数の場所で同時に生起することも場所の移動と両立しない。それゆえ、天上のキリストには何の変化も生ずるべきでないとすれば、キリストの現在はパンの変化それ自体によって生ずると考えるほかはないだろう。したがって、パン(ぶどう酒)の実体が直接的にキリストの体(血)の実体へと変化すると考えないかぎり聖餐におけるキリストの現在を説明することは不可能であり、パン(ぶどう酒)の実体が聖変化後も存続すると考えるとキリストの場所的移動を想定せざるをえず、実体共存説は天上におけるキリストの存続と論理的に矛盾するとトマスは考えたのである。トマスにとり実体変化は聖餐にキリストが現在する論理的に可能な唯一の方法であった。これに対してスコートウスやオツカムにとっては後述のようにキリストの体が天上にとどまりながら多数の聖餐のもと同時に現在することは矛盾を含まず、神の絶対的な力によって実現可能とされたのである。

それゆえ、スコートウスやオツカムはパンの実体の消失を認めても、これをキリストの現在にとって必要な条件と考えず、パンの実体の消失とキリストの体の現在を異なる二つの出来事と見なすのに対し、トマスはパンの実体の消失とキリストの体の現在との関係を内在的なものとして捉え、両者を分離不可能な一つの出来事と見なす。パンの無化という考え方を拒否しながらトマスは次のように主張している。

しかし無化もまたありえない。パンの実体がキリストの体へと変化すること以外には、キリストの真の体がこの聖餐に存在し始めるいかなる方法も存在しないからである。しかし、パンの無化を想定したり、基礎にある質料への分解を想定すると、このような変化はありえないことになってしまう。⁽²²⁾

このようなトマスの見解に対しオッカムは次のように主張する。

第一に、キリストの体はまさに変化の効力によって (ex vi conversionis) そこに存在しているわけではないように思われる。というのも神は他のあらゆるものから分離して保持できるとのようなものも、当の他のものなしに創造できるからである。それゆえ、神はパンの実体なしでこれらの (パンの) 形色のもとにキリストの体を保持できると同様⁽²³⁾に、そこに以前からパンの実体が全く存在しなくても当の形色のもとにキリストの体を創造できるのである。

オッカムにとってキリストの体はパンの実体変化のゆえに存在しているわけではなく、端的に神がパンの形色のもとにキリストの体を創造するから存在するのである。したがって神はもともとパンの実体が存在しなかったころにパンの (実体を伴わない) 偶有性だけを創造し、そこにキリストの体を存在させることもできる。以上のように、パンの実体の消失とキリストの体の現在を二つの独立した出来事として捉えるオッカムは、実体変化をパンの実体が無 (nihil) に帰することとして説明するのであるが、トマスの実体変化説 (パンは無化されるのではなくキリストの体へと変化するという説) を支持するラツタレルがオッカムの命題三十四を批判したのもこのことによる。しかしラツタレルが命題三十四からオッカムがパンの実体変化を認めていないという帰結を導き出しているのは正当でない。むしろオッカムはパンの実体が無化され、これに代わってキリストの体の実体が存在するようになることを実体変化と考えているのである。オッカムにとってはパンの無化 (adnichilatio) によって実体変化 (transubstantiatio) が生ずるのである。

実体変化においてはパンの実体 (すなわち質料と実体的形相) が無化され、パンが存在していたところにキリストの体が存在するようになる⁽²⁴⁾。したがってこの変化は、あるものが実体的ないし偶有的形相の付加や除去を通じて変化していくこととは異なり、質料も無化される点で神秘的な変化である。またオッカムによれば実体変化に際してキリストの体も場所的に移動するという意味で変化する。

したがってキリストの体は、ここに存在していなかった状態からここに存在する状態へと移行するのであるから、これを理由としてここには真の変化 (*mutatio*) が存在することになり、キリストの体が真に変化することが帰結する。それゆえ私はキリストの体は場所的に (*localiter*) 変化すると主張する。というのもキリストの体は、以前にそれが存在しなかったこの場所に、パンの実体でなく自らの実体において直接的に存在しているのであるから、キリストの体は直接的に変化するのである。⁽²⁵⁾

更にオツカムは \langle Quodlibet \rangle 第六設問³で「キリストの体は聖餐式においてパンの形色のもとに祭壇に存在しはじめるとき真に場所的に変化するのか」について論じ、場所的な変化 (*mutari localiter*) に狭義と広義の二つの意味を区別したうえで、キリストが狭義の意味で (すなわち、ある場所を去って他の場所へと移動するという意味で) 場所的に変化するという見解は異端であるが、広義の意味で (すなわち、以前に存在しなかった場所に存在するようになるという意味で) キリストは場所的に変化すると考えられうることを主張している。キリストが天上にとどまりながらホスティアに現在する (*esse hic*) とき、キリストの体はこれまでホスティアの偶有性が占めてきた場所 (*ubi*) と新たな関係を獲得するのであるからキリストは場所的に変化したと考えられるのである。⁽²⁶⁾

(キリストの体が真に場所的に変化することを) 私は次のように立証する。第一に、質料が自ら変化することなくして新しい形相を受けとることができないように、体もまた当の体の変化なしには以前に存在しなかった場所に存在することはありえない。しかし、キリストの体がホスティアのもとに存在するとき、それは以前に存在しなかった場所に存在している。それゆえ、キリストの体は場所的に変化したことになる。ただし、それは以前の場所を失なうことによるのではなく、以前には有していなかった場所を獲得することによるのである。⁽²⁷⁾

さて、パン (ぶどう酒) の実体がキリストの体 (血) の実体へと変化することが *transubstantiatio* だとすれば、パン (ぶどう酒) のもとに存在するとされるキリストの魂や神性や偶有的属性はどのように説明したらよいのだから

うか。聖変化後のパンとぶどう酒には天上に居るキリストと同一のキリストが現在するというのが教会の伝統的な教説であつた。それではパンとぶどう酒の実体はそれぞれキリストの体と血の実体へと変化するだけでなく、キリストの魂や神性や偶有的属性にも変化するのだろうか。これが実体変化の \wedge terminus \vee の問題である。この問題をトマス・アクイナスは次のような仕方で解決した。すなわち、実体変化とはパンとぶどう酒の実体がまさにキリストの体と血の実体（そしてこの実体だけに）変化することであり、キリストの体と血が聖餐式の効力によって (ex vi sacramenti) 現在するのに対してキリストの偶有性や魂や神性は実体変化の \wedge terminus \vee ではなく単に自然的な随伴によつて (ex naturale concomitantia) 聖体に現在しているにすぎない。⁽²⁸⁾

しかし、キリストに属するものがこの聖体に存在する方法は二つある。一つは聖餐式の効力によるものであり、他は自然的な随伴による。聖餐式の効力によつて聖体の形色のもとに存在するのは、他の秘跡におけると同様にこの秘跡において効果を生む形式的言葉によつて——すなわち『これは私の体である』『これは私の血である』と発話されるときに——意味されていることに従い、先に存在するパンとぶどう酒の実体が直接的にそれへと変化するところのものである。これに対して自然的な随伴によつてこの秘跡に存在するようになるのは、上述の変化の効果として生ずるものに現実に結合しているところのものである。というのも、二つのものが現実に結合しているならば、どこであろうと一方のものが現実に存在するところには必ず他方のものも存在しなければならぬからである。現実に結合しているものは単に我々の精神の作用によつて分離されるにすぎない。⁽²⁹⁾

第二節で説明されるように教会の正統的な教説によれば、天上のキリストは一定の大きさや重さ（すなわち量）をもつて存在するのに対して、聖餐のパンに現在するキリストはパンの全体にキリストの体の全体が、そしてパンのあらゆる部分にキリストの体の全体が存在するような様態で存在する。しかし他方で、聖餐におけるキリストは天上のキリストと同じく完全無欠なキリストであることが正統的な信仰の要請だとすれば、延長を伴う天上のキリ

ストと延長のない聖餐のキリストとの存在状態の違いはどのように説明すべきか。量のカテゴリーの存在論的身分に関するトマスの見解はこの問題の解決をいっそう困難なものにしていた。トマスは量 (*quantitas*) を実体 (*substantia*) と性質 (*qualitas*) から独立した存在者とみなし、天上のキリストの偶有性 (*accidentia*) の中にキリストの延長ないし大きさや重さといった量を含ませて考えていたからである。このようにトマスにとって量が実体や性質とは別個の独立した偶有性だとすれば、量を伴う天上のキリストと同じく完全無欠な聖餐でのキリストに量が欠けていることはありえない。しかし現実には聖餐でのキリストの体はホステイアの全体と同時にその点的なあらゆる部分に延長 (すなわち量) を持たない状態で存在しているのである。それゆえ、実体と性質から区別される量の客観的実在を主張するトマスは、ホステイアにおけるキリストの非量的な存在状態と完全無欠性を調和させるために、聖餐式の式語自体の効果として生ずるパン (ぶどう酒) のキリストの体 (血) への実体変化——ここにおいてキリストの体 (血) は量を伴わない実体としてのみ存在する——と、この変化に付随して生ずるキリストの魂、神性、その他量を含む天上のキリストに内属するあらゆる偶有性の現在とを区別したわけである。トマスによれば、聖餐式における司祭の発話行為の直接的な効果はパン (ぶどう酒) の実体がキリストの体 (血) の実体へと変化するだけであり、体と血の実体を除く天上のキリストの構成部分 (神性、魂、量を含めたあらゆる偶有性) は体と血の実体に付随して聖体に存在する。そしてまた、パンの実体はキリストの体の実体のみ、そしてぶどう酒の実体はキリストの血の実体のみに変化するのであるから、パンの形色のもとには血は単に自然的な随伴によって、そしてぶどう酒の形色のもとには体は単に自然的な随伴によって存在することになるだろう。

しかしトマスの以上の解決はそれ自体としては首尾一貫しているものの、トマスの別の見解とは両立しないと思われる⁽³⁰⁾。すなわち、肉体の形相は魂である (*anima est forma corporis*) という見解である。キリストの体の実体的形相が魂だとすれば、魂が単に自然的に随伴するにすぎないホステイア上のキリストの体には実体的形相がないこ

となり、実体的形相がなければそもそもキリストの体は存在不可能ということにならないだろうか。トマスはこの難点を自覚しており、次のように述べている。

魂は体の形相であり、完全な存在に必要な全秩序——すなわち、単なる存在 (*esse*)、体としての存在 (*esse corpor-eum*) そして魂ある存在 (*esse animatum*) 等々——を体に付与するものである。それゆえパンの形相は、それがキリストの体に体としての存在を与えるかぎりキリストの体の形相へと変化するものであり、上記のような魂がキリストの体に魂ある存在を付与するような仕方キリストの体の形相へと変化するわけではない。⁽³¹⁾

しかし、この説明の中ではキリストの「体の形相」という表現が二義的に用いられており、肉体の実体的形相は魂であるというトマスの基本的見解と、魂のないキリストのホステリア上の体に形相を認めることは依然として両立不可能に思われるのである。次に、トマスは自然的随伴という方法でキリストの体の量を再び導入するわけであるが、これは聖餐におけるキリストの量的現在を肯定することではないだろうか。この疑問に答えてトマスは、聖餐式の効力によって現在しているのは実体だけであるから、キリストの存在の他のすべての形相は「実体の様態において」存在するにすぎないと主張している。

聖餐式の効力によって祭壇に存在するのはキリストの体の実体であり、キリストの体の大きさを持った量 (*quantitas dimensiva*) は自然的な随伴によっていわば付带的に (*per accidens*) そこに存在している。それゆえ、キリストの体の量は自らに固有な様態において——すなわち、聖体の全体にキリストの全体が、そして聖体の諸部分にキリストの諸部分が (*totum in toto et singulae partes in singulis partibus*) 存在するような仕方——ではなく実体の様態において (*per modum substantiae*)、すなわち全体が全体に、そして全体があらゆる部分に (*tota in toto et tota in qualibet parte*) 存在することをその本質的特徴とするような仕方聖体に存在している。⁽³²⁾

聖体におけるキリストの存在様態についてのトマスの見解は第二節でもう一度触れることにして、次に実体変化

の〈terminus〉に関するオッカムの見解を見てみよう。

あるものがそれ自体において産出の terminus であるような例を挙げることができる。例えば建築に関しては家が terminus であるが家の白さは付带的に (per accidens) terminus であるにすぎない。したがってこの場合はキリストの体がそれ自体でこの変化の terminus formalis であるが知的な魂はある種の随伴によって付带的に terminus なのである。しかしこの区別は正しく理解されることも誤って理解されることもある。もし知的な魂はそれが実体変化のままに付带的な terminus であるような仕方では何らかの自然的な随伴によってそこに存在しているにすぎず、固有の意味での実体変化によって存在しているのではないと理解されるならば、それは誤った考え方である。第一に、別々の terminus が存在するところではそれぞれ別々の実体変化が存在するわけであるが、キリストの魂とキリストの体は別々の terminus だからである。……第二に、一つの terminus が他の terminus から分離されるところでは、これらはそれぞれ別々の terminus だからである。かくしてキリストの魂と体についても同様であり、これはキリストが三日間死んで(墓の中に居た)ときに明らかなおりである。すなわち、もし司祭がこのときに聖餐式を執り行なえばパンをキリストの体(だけ)に変化させていたことだろう。このときに別々の termini と別々の実体変化があったのだから今でも同様である。

もし、変化の効力によって (ex vi conversionis) 生ずるのはキリストの体への変化だけであり、魂がこの体と結合していないかぎり魂への変化はありえず、魂が体と結合していないときは体への変化があるだけで魂への変化は存在しないと主張されれば次のように反論できる。三日間を除くその前後においてはキリストの体と同じようにキリストの魂もパンの実体に代わって生ずるのであるから、変化の効力によってパンは体と同時に魂へと実体的に変化するのである、と。……

上記の区別は別の仕方ですく理解することができる。変化を惹き起こす者ないし実体変化を生み出す者によって第一次的に意図されているものが実体変化の第一次的な terminus である。……そして同じ行為者によって第二次的に意図されているものが付带的な terminus と言われる。というのも、行為者は他のものと一緒でなくては当のものを実体

変化させることができない——とくに両者が合体しているときはそうである——からであり、あるいは、他のものと一緒でなくては当のものの実体変化を行為者が欲しないからである。このような意味でキリストの体——これは質料および、知的魂に先行する形相（この形相がどのようなものであるかと）から構成されており、……人間の中に多数の形相を指定すればこうなるだろう——がこの実体変化の第一の *terminus* である。というのも、この変化を惹き起こす中心的な行為者たる神は第一次的にはパンをキリストの体へと変えることを意図しているからであり、それゆえキリストが墓に居た三日間のように魂が分離しているときは、パンからキリストの体への変化だけが生じることになるだろう。知的魂は付帯的な *terminus* である。なぜならば知的魂が体と合体しているかぎりにおいて神は第二次的にはパンを魂へと変えようと意図しているからである。例を挙げてみよう。家を建築する者は第一次的には自らを雨や他の有害なものから護ることを意図している。そしてこれが当の建築の *terminus* それ自体と言われるのである。しかし、家の形や白さその他この種のもものは、付帯的な *terminus* である。というのもこれらのものは、第一のものが他のものなしには建築されえないかぎりにおいて、第二次的に意図されているからである。⁽³³⁾

以上の引用箇所から明らかのように、トマスと同様にオッカムもパンの実体変化によって直接的に生ずるのはキリストの体の実体であり、それ以外のキリストの構成要素（神性、魂、血など）は単に随伴（*concomitantia*）によつてホステイアに現在するにすぎないと説明している。

しかし、トマスとオッカムの見解の重要な相違は、先ず第一に、量を実体および性質とは独立に存在する絶対的偶有性（*accidentia absoluta*）とは考えないオッカムがキリストの量をキリストの体の実体に随伴する存在者とは見なしていないことである。オッカムにとり天上のキリストの大きさや重さといった量はキリストの実体（すなわち質料と実体的形相）から独立した絶対的偶有性ではなく、したがってトマスのようにホステイアにおけるキリストの完全無欠性（天上のキリストとの同一性）を維持するためにキリストの体の量を実体変化の付帯的な *terminus* と考える必要はなかった。この問題は本論考の第二節で立ち入って考察するつもりである。第二に、魂を人間の肉

体の唯一の形相と考えるトマスと異なり人間の肉体それ自体に形相を認めるオッカムは魂のないキリストの体の実体を何の問題もなく措定することができた。第三にオッカムはトマスと同様にパンの実体変化の *terminus* を *terminus formalis* と *terminus per accidens* とに区別しているが、この区別の根拠が両者の間で異なっており、これは更に実体変化そのものに関する両者の見解の相違となつて現われている。オッカムの場合、*terminus* の区別は単に創造者（実体変化においては神）の心理的な意図による区別でしかなく、創造者が第一次的に意図しているものが *terminus formalis* なのである。確かに実体変化に関してはパンの実体的形相がキリストの体の実体的形相へと変化するのであるから、実体変化の *terminus formalis* は形相 (*forma*) であるが、これは神がパンの形相をキリストの体の形相へと第一次的に変化させようと意図しているからであつて、*terminus formalis* の〈*formalis*〉には形相的という意味はない。オッカムは次のように述べている。

産出の *terminus formalis* とは、当の産出によつて端的に存在を受け取る場所のものである、と私は考える。それゆゑ、*terminus formalis* と *terminus totalis* が区別されるとき、前者は、後者に属し産出によつて端的に存在を受け取る場所の何かしらである。そして産出により *terminus formalis* が端的に存在を受け取ることによつて *terminus totalis* も当の産出により端的に存在を受け取ることになる。これから次のことが帰結される。すなわち、*terminus formalis* は形相だからさう言われるのではない。というのも、もし神がそれ自体で実在する質料そのものを創造したならば、この質料は *terminus formalis* ではないが形相ではないからである。同様に、もし神が先に実在する形相のもとに質料を創造したときも、形相ではなくて質料が *terminus formalis* なのである。……*terminus formalis* とはこの種の産出によつて第一次的に、そして自らその全体において存在を得るところのものであり、この意味では質料も *terminus formalis* になりうる。⁽³⁴⁾

それゆゑ実体変化において神がパン（とぶどう酒）の実体をそれへと第一次的に変化させようと意図するのはキ

リストの体(と血)の実体であり、パンの実体変化の *terminus formalis* はキリストの体(この場合、血は *terminus per accidens* である)であり、ぶどう酒の実体変化の *terminus formalis* はキリストの血(この場合、キリストの体は *terminus per accidens* である)であるが、付帯的な *termini* は単に神によって第一次的には意図されていないだけであり、第二次的に意図されたものとして聖餐に実在していることにはかわりはない。パンの実体は確かにキリストの体の実体へと変化するのであるが、これと同時にキリストの血、魂、神性、キリストのあらゆる偶有性も聖餐に実在しているのであるから、天上のキリストのあらゆる構成要素がパンの実体変化の *termini* であると考えてさしつかえないだろう。したがって、例えばキリストの体の様々な偶有性 (*accidentia*) は、実体から区別されうる *res absoluta* (もともと既述のごとく、トマスと異なりオッカムは量を *res absoluta* として認めない)として、キリストの体の実体と同様に実体変化の *termini* と考えられる。この場合、パンの実体 (*substantia*) からキリストの体の偶有性 (*accidentia*) への変化を *transubstantiatio* と呼ぶことは不適切であり、またこれはパンの偶有性がキリストの体の偶有性へと変化するわけではないから *transaccidentatio* とも言えないが、⁽³⁵⁾ 実体から偶有性へのこの種の変化も神の絶対力によって十分に可能なのである。そして、もし神がパンの実体からキリストの体の偶有性への変化を第一次的に意図したとすれば *accidentia* が変化の *terminus formalis* となるのであるから、*terminus per accidens* の *accidens* も存在論的な意味での偶有性とは無関係である。同様に、キリストの人性を構成する血や魂の実体もキリストの体の実体から分離可能な *res absoluta* であり、これらも神の絶対力によってパンの実体変化と同時にパンの形色のもとに存在することになる。⁽³⁶⁾ それゆえオッカムはトマスの自然的随伴 (*concomitantia naturalis*) からその存在論的なニュアンスを取り除き、これを創造者の単に心理的な事実に基づかせることにより、キリストを構成するあらゆる *res absoluta* をパンの実体変化の *termini* として認めるわけである。したがって、キリストの磔と復活の間の三日間はキリストには魂と血はなく、仮にこの三日間に司祭が聖餐式を執り行ったとすれば血と魂を伴

わなないキリストの体がパンの形色のもとに存在し、また血はぶどう酒の形色のもとにキリストの体と魂を伴わずに存在したことだろう。

(二) キリストの存在様態

教会の正統的な教説によれば聖体におけるキリストは、キリストの全体が聖体の全体に現在すると同時にキリストの全体が聖体のあらゆる部分に現在するような様態で存在している。しかし、聖体におけるキリストが天上のキリストと同一のキリストであることも教会の正統的な教説であった。しかし天上のキリストが一定の延長を持ち、その諸部分がそれぞれ異なった場所に存在する通常の物体と同じ存在様態を帯びるのに対して、このキリストと同一のキリストが聖体においては前記のように延長のない存在様態を帯びるのはどうしてだろうか。換言すれば、天上のキリストの量的な存在様態は聖体ではどのようになるのだろうか。既に述べたように、トマス・アクィナスは量のカテゴリーに対し実体と性質のカテゴリーとは独立の実在性を認め、聖体におけるキリストにも自然的随伴のかたちで量を与えていたが、この量は実体の様態で (*per modum substantiae*) 存在するものとされた。キリストはホステアにおいては分割不可能で非延長的な仕方で存在するのに対し、天上においては各部分が他の諸部分の外にあるような延長的な仕方で存在する。トマスは聖餐におけるキリストと天上のキリストが全く同一のキリストであることを確保しながら、しかも量を伴わない聖体上のキリストの存在様態をも肯定するために、量の自然的随伴および「実体の様態において」存在する量という観念を利用したのである。しかし、トマスのこのような理論構成の必要性は量に対し客観的実在を認めるその存在論に由来する。量に対して実体や性質とは別個の実在性を認めることは当時の通説であったが、量の客観的実在性、ホステアにおけるキリストの完全無欠性、ホステアにおけるキリストの非延長的な存在様態という三つの観念を調和的に説明するためには精妙な理論構成が必要とされた。しかし、ホステアにおけるキリストが延長を伴わないにもかかわらず、キリストの量が自然的随伴というかた

ちであるにせよホスティアに存在する、というトマスの説明は説得的だろうか。トマスによればキリストの体の実体はパンの形色(すなわち残存するパンの偶有性)の基体(subjectum)ではない。聖変化以前のパンは自らに固有の大きさを持ち、この大きさを通じて一定の場所へと関係づけられていたのに対し、聖変化後にパンの実体に代わって存在するキリストの体の実体は、自らに固有のものではない(パンの偶有性に固有な)大きさを媒介として(mediatibus dimensionibus alienis)場所へと関係づけられており、逆にキリストの体の大きさはキリストの体の実体を媒介として(mediante substantia)場所へと関係づけられているからである。それゆえ、キリストの体は通常の体が一定の場所を占めるような仕方ではホスティアに現在しているのではない。だからこそキリストは天上にとどまりながらも同時に聖餐式が執り行なわれる多数の祭壇に現在するようなことが可能なのである。確かに、キリストの体はホスティアのみが存在し祭壇の他の場所には存在しない。しかしだからといってキリストの体がホスティアに場所を特定化された仕方で(definitive)、あるいはホスティアにより限界を画された仕方で(circumscriptive)存在することにはならない。⁽³⁷⁾このようにトマスは大きさ、延長、量を実体から独立したものとする存在論に立ったうえで、実体以前に存在する無規定的な量が、それ自体は量を伴わない実体に付加することにより通常の体(corpus)が存在するようになる⁽³⁸⁾と考え、これに対してホスティアにはキリストの体の実体が直接的に存在しており、キリストの体の延長ないし量は実体に随伴し実体の状態で——つまり先行する非延長的な実体によって規定されたかたちで——存在する⁽³⁸⁾と考えた。しかし、これは量を伴わない量、延長のない延長を認めることではないだろうか。この点、例えばアエギデイウス・ロマーヌスは無規定的な量(dimensio indeterminata)と規定的な量(dimensio determinata)を区別しホスティアにおけるキリストの体⁽³⁹⁾に前者の量のみを認め、更にドゥンス・スコートのウスは全体における諸部分の秩序(ordo partium in toto)としてのpositio(quantitasの種差)と、諸部分が一定の場所(locus)へと関係づけられているという意味での量とは別のカテゴリーとしてのpositioを区別し、ホ

ステイアにおけるキリストの体に前者の *positio* のみを認めることで上記の難問を解決しようとした。⁽⁴⁰⁾ スコトウスによれば、量の種差 (*differentia*) としての *positio* は量的なもの (*quantum*) に必然的に内属するが、カテゴリーとしての *positio* は実体にとって外的であり、神は量的なものに場所を否定することで当のものから後者の *positio* を除去することができる。体のように質料的な実体 (すなわち *quantum*) には様々な部分の内在的關係 (*respectus intrinsecus*) が必然的に内属するのに対し、様々な部分それぞれ別の場所に対応するような仕方では実体が延長的に存在することは実体にとって外的に生ずる関係 (*respectus extrinsecus adveniens*) であり、それゆえキリストの体の実体が諸部分の内在的關係を伴いながらも (その一部分が位置づけられている場所の外に他の一部分が存在するような) 延長的な状態を伴わないことは神の力によって可能である。例えば、キリストの体の頭は首の上にある脚が足首の上にあるといった関係はキリストの体の実体に内在する *positio* であるのに対して、頭と首、脚と足首が空間の異なった場所に位置づけられているという意味での *positio* (位置のカテゴリー) はキリストの体の実体に必然的に内在するわけではなく、神は後者の *positio* を欠くキリストの体を宇宙空間の外に創造することが可能であり、あるいはキリストの体を宇宙内に創造し、しかも体の諸部分が空間の諸部分と関係づけられるような延長を伴う存在状態を、キリストの体から除去することが可能である。

トマスとスコトウスに共通な点は、実体および性質のカテゴリーとは独立した存在を量のカテゴリーに認めていること、聖餐におけるキリストの体は天上のキリストと同じように完全無欠であるが、聖餐のキリストに量が欠如していることは完全無欠さを損うことになり、したがって聖餐のキリストの体には量があると考えていること、そして正統的な教説に従って、ホステイア上のキリストの体は延長を伴わない仕方 (すなわち、ホステイア全体がキリストの体の全体であると同時に、キリストの体の全体がホステイアのあらゆる部分に存在するような仕方) で存在していると考えていることである。トマスとスコトウスはこれら三つの見解を整合的なものとするために、延長を

伴わない特別な量を想定しなければならなかった。しかし、量の客観的実在を認める見解に立つても、量を欠くことがキリストの体の完全無欠さを損うことにならないと考えれば、ホステイア上のキリストの体が量を伴わない仕方存在することを端的に主張できるだろう。

さて、オッカムは量のカテゴリーに対して実体と性質から独立した実在性を認めない⁽⁴¹⁾。量が独立した存在者でない以上、量を伴わない聖餐のキリストが量を伴う天上のキリストより不完全だとは言えないだろう。したがって、聖餐でのキリストが量を持たないことをオッカムは何の問題もなく肯定できた。またオッカムによれば、ホステイア全体にキリストの体の全体が存在し、ホステイアのあらゆる部分にキリストの体の全体が存在するような状態でキリストの体が存在するということはキリストの体に延長とか大きさとか量がないということであり、したがってトマスの「自然的随伴」やスコートゥスの「量の種差としての *positio*」といった観念により聖餐のキリストに特別な量を認めることは誤りである。例えば、スコートゥスは「全体における諸部分の秩序」(*ordo partium in toto*)としての *positio* と、「場所における諸部分の秩序」(*ordo partium in loco*) としての *positio* を区別し、前者の非延長的な *positio* をホステイアのキリストに認めるのであるが、オッカムは「場所における諸部分の秩序」なしには「全体における諸部分の秩序」はありえないことを主張する⁽⁴²⁾。秩序は一定の順序 (*prioritas*) を前提にしているが、全体における諸部分の秩序に含まれる類いの順序は、場所と位置による順序 (*prioritas secundum locum et situm*) でしかありえず、また部分と部分の間の距離 (*distantia*) なしには全体における諸部分の秩序もありえないからである。そして、部分の間に距離があることは部分の間で場所的運動 (*motus localis*) がありうることを意味するが、これは場所における諸部分の秩序なくしては不可能である。したがって、全体における諸部分の秩序としての *positio* は延長という量を必然的に前提とするのであるから、ホステイアにおけるキリストの延長なき存在様態をこのような *positio* によって説明することはできない。むしろ、ホステイアのキリストは端的に量を欠いているの

である。このようなキリストの存在様態をオツカムは次のように説明している。

更に、キリストの体はパンの形色のもとに現実に、そして真に存在しているとはいえ、それは聖餐式において場所を区切られているわけではない。むしろ、キリストの体の全体がホステリア全体に、そしてホステリアのあらゆる部分に現実に現在しているものであり、このことは聖なる教父たちの証言によって確認されている。それゆえ福者ヒエロニムスは、グラティアアヌス教令集 (pars III, De consecratione, dist. 2, c. 77) にあるように、「(ホステリアの) 個々の部分が主キリストを受け容れている。そしてキリストの全体が個々の部分に現在し、それは個々の部分により切り刻まれてしまうわけではない。むしろそれは個々の部分において自らを全きかたちで示すのである。」と述べている。同様に、グラティアアヌス教令集 (pars III, De consecratione, dist. 2, c. 78) にあるように福者ヒラリウスも「体の一部分が存在するところに体の全体が存在する。」と述べている。これらの箇所から、キリストの全体がホステリアの全体に存在し、キリストの全体がホステリアの各部分に存在する (totus christus est in tota hostia et totus in parte) ことは明らかであり、このことからキリストの体は場所と対応することも場所によって区切られてもいないことが帰結する。しかし、このようなことの可能性を信者に対して別の方法で説得することができる。誰も疑いえない明証的な前提からの推論によって明白に矛盾を含むことが立証され、教会により認められた博士や聖書によって矛盾を含むと理解されうること以外のすべてが神の力によって為されうることを、キリスト教徒は否定すべきでないからである。我々は神を自然的な諸原因と同じようなものと考えて神の力を限定すべきではない。神の力はあらゆる被造物の力を無限に越えているからである。また、あることが神の力によって為されうることを否定するためには経験的な知識も十分ではない。神は自然的諸原因の全秩序を変えることができるからである。そして自然的諸原因の通常過程に反する数多くのことを神が行ったことは周知のとおりである。処女が夫なくして自然に妊娠することや、二つの体が同一の場所に存在すること、死者の生命が蘇ること、偶有性が基体なしに存在すること、その他神によって為されたことが知られている無数の事柄を誰がかつて試験したことがあるだろうか。それゆえ我々は、あることが自然的に為されることを我々が経験によって知ることがないという理由で、それらが神によって為されうることを否定してはならない。それゆえ、何らかの実体が

その全体において二つの体と同一の場所に共存すること、それゆえ同じ実体はその全体においてある体およびそのあらゆる部分と共存することには、自明的な命題によって立証されうるような明白な矛盾は含まれていないのである。むしろ私は、あらゆる学問や知識にとって大いに役に立つことが知られている論理的規則によって上記のことは明らかだと確信している。同一の実体はその全体において二つの体と同じ場所に共存すること、あるいは同一の実体が一つの体とそのあらゆる部分に共存することが認められれば、明らかにあらゆる矛盾を回避することができる——たとえ前記の命題が真であることを純粹に自然的なものによって明らかには立証できないとしても——。それゆえ、神がその絶対的な力によってある実体を何らかの有体的なものと共存させ、その結果、当の実体の全体を有体的なもの全体およびそのあらゆる部分と共存させることができることをキリスト教徒は否定すべきでない。したがって我々は、知的魂の全体が身体の全体とそのあらゆる部分に存在すると主張するのであり、これと反対のことを論証によって立証することはできないのである。

同様に我々は天使がその全体において何らかの場所およびその場所のあらゆる部分に決定的なかたちで (determinative) 存在すると主張する。同じ理由で信徒は次のことを否定すべきではない。すなわち、最も特殊な同じ種に属してしようと異なった種に属してしようと二つの体が神の力によって同時に同一の場所に存在することがありうる、ということである。事実このような仕方では救い主イエズス・キリストは閉じた扉を通つて弟子たちのもとに行つたのである。また処女の閉ざされた子宮からこの世へと現れ、天上のいかなる身体をも分割することなく昇天したのである。それゆえ、二つの体が同時に同一の場所に存在することはいかなる矛盾も見られないならば、同じ体の二つの部分が同時に同一の場所に存在することにも矛盾は見られない。以上から次のことが明らかである。すなわち、キリストの体の二つの部分は神の力によって同一の場所に共存できるようになるが、同じ理由によってキリストの体のすべての部分は同時に同一の場所に共存しうるのである。更に、このことと既述のことから主要な主張が帰結される。というのも、我々が理解しうる以上のことを為しうる神にとってキリストの体のすべての部分を同一の場所に共存させることが不可能ではなく、また魂や天使について明らかのように、同一の実体の全体を場所全体と同時に場所のあらゆる部分に存在させ

ること神にとって不可能でなければ、キリストの体の実体全体を、ホステイア全体と同時にホステイアのあらゆる部分に存在させることも神にとっては不可能ではないことが帰結され、これがここでの主要なテーゼである。

この場合、指が他の指の中になくようにそのうちの一つが他の中になくような——そして、目が手や足の中になく頭にあるようにそのうちのあるものが全体の一部分にあって他の部分にはないような——現実に区別された諸器官をキリストの体が部分として有していることは上記のテーゼのさまたげにはならない。なぜならば、器官である諸部分が区別されるために場所的隔たり (*localis distantia*) は不必要であり、ただ物質的な機能の現実的な区別 (*realis distinctio dispositionum materialium*) があればよいからである。すなわち、たとえ同一の機能を保持しつつ手が目のところに置かれ、その結果手と目が同時に同一の場所に存在するようになったとしても、手は手であって目ではなく、人間は手ではなく目でものを見るのである。したがって、このような場合でも諸器官は依然として区別されたままであり、場所的に隔たっていないくても区別された機能を持つことになる。それゆえ、神の力に対してこのようなことを否定すべきではない。しかし諸器官の機能の相異がどのようなものであるか——すなわち実体的なものか偶有的なものであるか——は目下の議論とは関係がない。同様に、諸器官が場所的に隔たっていないくても、このことのゆえに手が足にあり足が手にあつたりすることにはならず、ただこれらの器官は同時に同一の場所に存在するということであり、既に述べられたようにこれは器官の区別のさまたげにはならない。というのも、一部分が他の部分から場所的に隔たっていないくても、目が全体としての頭にあるように、ある部分が他の部分の中にあることは可能であり、このことは、知的魂が人間から場所的に隔たっていないくても人間の一部分であるのと同様である——というのも知的魂は人間が存在するのと全く同一の場所にありながら人間の一部分だからである——。したがって目は頭の一部でありながら頭と同一の場所に存在しうるのであり、かくしてキリストの体もホステイア全体およびホステイアのあらゆる部分に存在しうることが明らかである。⁽⁴³⁾

オツカムによれば実体がある場所に存在する様態には二つのものがある。一つは実体が場所を区切られた仕方 (circumscriptive) 存在する場合であり、もう一つは実体が決定的な仕方 (definitive) ある場所に存在する場合で

ある。実体の全体が広がりをもった一定の場所全体を占めると同時に当の実体の各部分が場所の各部分に対応する (totum est in toto et pars in parte) かたちで存在すればそれは \langle circumscriptive \rangle に存在していることになり、通常の体 (天上のキリストの体も含めて) はこのような状態で存在する。これに対して実体の全体が場所の全体を占めると同時に場所のあらゆる部分に存在すればそれは \langle definitive \rangle に存在していることになり (\langle definitive \rangle という言葉をオッカムがトマスとは異なった意味で用いていることに注意⁽⁴⁴⁾)、 \langle definitive \rangle にキリストの体がホステイアに現在していることはキリストの体の各部分が一点に集中し同一の場所に存在していること、そして聖餐式が執り行なわれるあらゆる場所でキリストの体がホステイア上に同時に現在していることを意味する。そしてオッカムはこのような複数の体が同じ場所に同時に存在しうることと、一つの体が複数の場所に同時に存在しうることを神の絶対的な力によって説明するのである。

さて、天上のキリストが \langle circumscriptive \rangle に存在しホステイア上のキリストが \langle definitive \rangle に存在することは教会の正統的な教説であり、この点については言うまでもなくオッカムも正統説に従っていた。しかし、ホステイア上のキリストの存在様態についてオッカムは独特の理論構成を提示している。先ずオッカムは、ホステイア上のキリストの体がパンの偶有性 (パンの形色) を媒介として存在するというトマスの説を次のように批判している。

それゆえ私は同一の体が様々なところで同時に存在しうると主張する。というのもも部分を有するすべてのものにとつて、決定的に (definitive) 存在することよりも様々なところで場所を区切られて (circumscriptive) 存在することのほうが困難だとは言えないからである。しかしキリストの体はホステイアの全体およびそのあらゆる部分と同じ場所に共存する仕方では現在している。それゆえ、キリストの体の全体が一定の場所の全体に現在し、キリストの体の各部分が当の場所の各部分に現在するような仕方では——これはキリストの体が場所を区切られて存在するということである

——様々なところに現在することも同様に可能であり、むしろよりいっそう可能なことだと言える。同様に不可分なものが様々なところに存在しうることも、例えば魂の全体が肉体の全体およびそのあらゆる部分に存在し、天使の全体がある場所の全体およびそのあらゆる部分に存在していることから明らかである。同じくまた「現在する」(esse praesens) とか「離れている」(distare) といった類いの言葉は直接的な仕方で (immediate) ないかぎり、あるいは特性として当のものと結合している何かを媒介しないかぎり当のものについて述語付けされえない。それゆえ、キリストの体がどこに現在しようとするそれは自ら直接的な仕方ですら現在しているものであり、したがってホステイアの形色は、ホステイアがある場所にキリストの体が現在していることに何の寄与もしていないのである。なぜならば神は、ホステイアが存在する様態と同じ様態でキリストの体をその場所に存続させながらホステイアを破壊することもできるからであり、このことにはいかなる矛盾も含まれていないからである。もしこのようなことが行なわれればキリストは当然の場所に直接的に現在することになるはずである。それゆえ、これと同様に現に今でもキリストは直接的に現在しており、パンの形色を媒介として現在しているわけではないことになる。⁽⁴⁵⁾

ここで先ずオツカムは、神が絶対的な力によって同一の体を複数の場所に現在させうること、しかも神はホステイアの到るところにキリストを延長を伴わない仕方ですら現在させるだけでなく場所を区切られた(すなわち延長を伴う)仕方でもキリストの体を同時に複数の場所に現在させる力を持つことを強調し、次にホステイアにおけるキリストの現在はパンの偶有性を媒介することなく神によって直接的に惹き起こされることを強調している。オツカムの聖餐論の基礎にあるのは矛盾律以外のものには拘束されない神の絶対力という観念であり、この観念によってオツカムは体の異なった諸部分が一箇所に点的に存在しうることや数において (numero) 同一の体が異なった複数の場所に同時に存在しうることでなく、キリストの体が何ものにも媒介されず直接的に存在しうることを容易に説明することができた。

次にオツカムの聖餐論にとって決定的に重要な役割を果たしたのは量のカテゴリーの意味論的分析である。むしろ

ろ、オッカムの聖餐論の中心的なテーマは量のカテゴリーの意味論的分析であったと言うべきだろう。既に述べたようにトマスやスコトウスは量を実体および性質とは別個の存在者として捉えていた。これに対してオッカムは彼の著作の様々な箇所⁽⁴⁶⁾で量が実体や性質から分離した独自の実在性を持たないことを繰り返し主張し、例えばある箇所では次のように説明している。

延長や量は実体および性質とは別の何らかの絶対的 (absoluta) なしし関係的 (respectiva) な存在者を意味するものではない。むしろそれは第一次的には実体——すなわち質料と形相ないしは有体的性質——を意味 (significare) し、次に、その間で場所的運動が存在しうるような他の数多くのものを共意 (connotare) する語または概念である。したがって量は、場所的運動 (motus localis) がその間で存在しうるような数多くの外在的存在者 (res extrinseca) ——仮にこのようなものが存在するとして——と共存する実体ないし性質を意味するが、この場合、実体や性質の全体は外在的な体 (corpus extrinsecum) の全体ないし場所の全体と共存し、実体の一部分は場所の一部分と、他の部分は場所の他の部分と共存するようなかたちで存在しており、かくして、ある場所と共存する実体の一部分と、場所の他の部分と共存する実体の他の部分との間には場所的運動が可能である。そして、実体や性質が次のようなかたちで場所と共存するとき、すなわち、実体ないし性質の全体が場所の全体と、実体ないし性質の一部分が場所の一部分と正確に対応するようなかたちで共存するとき当の実体や性質は量と言われ、このようなとき、量という概念ないし語によって呼ばれる。これに対して、実体ないし性質の全体が場所の全体と、実体ないし性質の全体が場所のあらゆる部分と対応するようなかたちで共存するとき、量とか量的なもの (quanta) とは言われ⁽⁴⁷⁾ない。

この箇所⁽⁴⁶⁾でオッカムは、量が実体や性質から分離した何らかの存在者を意味する語ではなく、第一次的に実体や性質を意味し第二次的に当の実体や性質が延長をもつこと、すなわち実体ないし性質の諸部分の間で場所的運動が存在しうることを意味する語であると主張している。例えば、継続 (duratio) という語が継続するもの (res durans) とは別個に「継続そのもの」といった存在者を意味しないのと同様に、量という語も「量そのもの」と

いった存在者を意味するわけではない。⁽⁴⁸⁾しかし、量が実体や性質とは別個の存在者でないとしても、実体や性質がそれ自体で量だということにはならない。量は実体や性質を第一次的に意味する (significare) と同時に、第二次的には実体や性質の諸部分間で場所的な運動がありうることをも意味する (connotare) からである。オッカムは量の共意的な意味を別の箇所では「相互に離れた部分をもつ」(habens partem distantem a parte) という表現を用いて次のように説明している。

それゆえ既に述べたことから次のことが明らかである。すなわち、「量」という名辞は、「実体」という名辞によって共意されておらず理解されることもない何かを共意し理解させるということである。というのも「量」という名辞は、これが述語付けられるものが「相互に離れた部分をもつ」ことを理解させるからである。しかし「実体」という名辞は命題の中でも外でも、実体として確認されるものが「相互に離れた部分をもつ」ことを理解させるわけではない。⁽⁴⁹⁾

オッカムの存在論においては個別的な実体 (substantia) と個別的な性質 (qualitas) のみが客観的に実在する存在者 (すなわちオッカムのいう *res absoluta*) であり、それゆえ実体と性質以外のカテゴリーに属する語はすべて共意的な (connotativus) 語、すなわち第一次的に実体ないし性質を意味し第二次的に別のもの (ないし別のこと) を意味する語である。オッカムはこのような共意語を個々の実体や性質をすべて同じ仕方で意味する絶対語から区別する。⁽⁵⁰⁾例えば実体のカテゴリーに属する「人間」という語はオッカムによれば人間それ自体といった普遍者ではなく個々の人間を意味し、しかも個々の人間をすべて同じ仕方で意味する。「人間」の外延の中にソクラテスとプラトンが含まれるのであれば、「人間」はソクラテスもプラトンとともに同じ仕方で意味する。また、性質のカテゴリーに属する「白さ」(albedo) という語も抽象的な白さそのものを指示するのではなく個々の白さを意味し、しかもこれら個々の白さをすべて同じ仕方で意味している。「人間」や「白さ」のように、語によって意味されるすべてのものを当の語が同じ仕方で意味しているとき、その語は「絶対語」(terminus absolutus) と呼ばれる。オッ

カムによれば実体を意味する語やある種の性質を意味する抽象的な語(白さや熱さなど)は、それらによって意味されるものをすべて同じ仕方の意味することから絶対語である。これに対し、意味されるものうちあるものを第一次的に意味し、他のものを第二次的に意味する語は共言語(terminus conotativus)と呼ばれる。このような共言語の名辞的定義(definitio quid nominis)の中で第一次的に意味されるものは多くの場合主格で(in recto)表わされ、第二次的に意味されるものは斜格で(in obliquo)表わされる。オッカムは共言語の例として性質を持ったものを意味する具体的な語(例えば「白いもの」(album))や、アリストテレスの十個のカテゴリーのうち実体と性質以外のカテゴリー(量、関係など)に属する語、そして真空(vacuum)、無限、キマイラといった架空の存在者を意味する語などを挙げている。例えば、「白いもの(album)」は第一次的にはある特定の個体を意味し、第二次的にその個体が白さを帯びることを意味する共言語であり(〈album〉の名辞的定義は〈aliquid habens albedinem〉あるいは〈aliquid informatum albedine〉であり、albedoは斜格となる)、また「父」はある特定の男を第一次的に意味し、その男が子供をもつことを第二次的に意味する共言語であり、父性といった普遍者を指示する語ではない。更に絶対語と共言語の間の重要な相違は、厳密な意味での名辞的定義は共言語に対してのみ可能であり、絶対語の定義は実在的定義(definitio quid rei)でしかありえない点にある。例えば「人間」という絶対語の定義は、「人間の外延に含まれるすべての存在者に共通の本質的特徴を示す実在的定義であり、これは例えば「人間は理性的動物である」というように種と種差でもって定義されたり、「人間は肉体と理性的魂から成る実体である」というように人間を構成する本質的部分によって定義される。このような絶対語の実在的定義にみられる特徴は、被定義項たる絶対語に付与されうる複数の定義項が外延を同じくしながら同義でないことである。ところが名辞的定義においては定義項と被定義項は同義であり、複数の定義項が存在する場合にはこれらもすべて同義である(すなわち、心の言語である同一の概念と関係づけられている)から絶対語の定義は名辞的定義ではありえない。絶対語の定義は、

当の絶対語が意味する対象の本質的特徴は何かという問いへの答だからである。これに対して共意語の定義は、当の語が意味する対象の本質的特徴についての答ではなく（共意語は第一次的にある対象を意味すると同時に第二次的に別の対象をも意味するので、この種の答はありえない）、当の語自体の意味は何かという問いへの答であり、それゆえ名辞的定義でしかありえない。

さて、以上で説明されたように量 (*quantitas*) は実体および性質とは別個の実在者ではなく、第一次的に実体ないし性質を意味し、第二次的に当の実体ないし性質が部分の外に部分を持ち部分の間で場所的運動がありうることを意味する共意語であるが、言うまでもなく量のカテゴリーは実体のカテゴリーとは異なっており、量はある種の偶有性 (*accidens*) として理解することは可能である。厳密な意味での偶有性は、実体に内属してはいるが実体とは区別される（少なくとも、それなしでも実体が神の力によって存在しうる）存在者を意味する。このような偶有性は、実体の構成要素である質料と実体的形相とは異なり、実体から除去されても実体が破壊されることはなく、ただ実体が増化するにすぎない。これに対して広義の偶有性は、あるものについて偶然的に述語付けされうるすべてのものを意味し、例えば「ソクラテスはプラトンに似ている」という命題中の述語は、ソクラテスという実体に内属し実体から区別される偶有性を意味するものではなく広義の偶有性である。ソクラテスとプラトンがともに色白なことから「ソクラテスはプラトンに似ている」と言われるとき、プラトンが後に色黒になればソクラテスに何の変化が生じなくてもソクラテスはプラトンに似ていなくなるのであるから、類似性はソクラテスの実体や性質とは別のものでなく、単に「ソクラテス」に述語付けできるという意味での広義の偶有性にすぎない⁽⁵¹⁾。それゆえ、厳密な意味での偶有性は絶対的偶有性 (*accidentia absoluta*) だけを意味し、広義の偶有性は共意的偶有性 (*accidentia connotativa*) をも含むと言えるだろう。量は共意的偶有性である。したがって量は必ず実体ないし性質を意味することになるが、既述のように実体や性質がそれ自体で量ということにはならない。実体や性質が量でもあるために

は相互に離れた諸部分を持たねばならないからである。しかし、実体や性質が諸部分を持つためには量という別個の存在が必要であり、量を媒介として実体や性質は延長を持ったかたちで一定の場所に存在するようになる、という考え方をオッカムは拒否する。実体と性質は分離した諸部分を持つこと自体によって量的なもの (quanta) となるのであり、実体と性質の諸部分が無から創造するのと同じ動力因 (causa efficiens) が当該の諸部分を別々の場所に置いて実体と性質を量的なものにするのである。

というのも、実体や性質とは別のいかなる偶有性もなしに神がある実体ないし性質を創出することを誰が妨げられるというのか。そして、もし神が実体と性質から実在的に区別された他の絶対的存在者を媒介として、当の実体ないし性質を分解してしまうことなく実体や性質の一部分を他の部分の外に置くことが可能ならば、そのような絶対的存在者を媒介せずに同じことを神が行なうのを誰が妨げられるというのか。なぜならば、実在的に区別された諸部分を持つものは神によって創出されるが、神はこれらの部分に新しいものを付与しないかぎり、あるいはこれらの部分の統一性を破壊あるいは分解しないかぎり当の部分を場所的に分離させることはできない、などと主張することは神の力をあまりにも限定しすぎるように思われるからである。⁽⁵²⁾

それゆえ神がある実体ないし性質を部分が他の部分の外にあるように創出すれば、この事実のみによって量は存在し、神が諸部分を一点に集中させれば実体ないし性質は量を持たないことになる。

以上の説明から明らかのように、ホステリアに決定的なかたちで (definitive) 存在するキリストの体は量的なもの (quantum) ではなく、これに対し天上に場所を区切られたかたちで (circumscriptive) 存在するキリストは量的なものであるが、量が客観的な実在者でないならば両者はともに完全無欠なキリストであり、ホステリア上のキリストには量が欠けているという言い方は厳密には適切でないだろう。⁽⁵³⁾ それでは、完全無欠なキリストがホステリアの全体とそのあらゆる部分に存在するというようなことは如何にして可能なのか。キリストの体が決定的なかた

ちで (definitive) パンの形色のもとに存在することは、キリストの体の諸部分が同一の場所に存在し、数において (numero) 同一のキリストの体が多数の場所に存在することである。既に引用した長い箇所から明らかのように、オツカムはこのような存在様態が矛盾を含まず神の絶対的な力にとつて可能なことを主張し、凝縮によって神が質料的な実体を延長のない無限に小さなものにできること⁽⁵⁴⁾、同一の天使や人間の魂が同時に複数の場所に存在するように神はキリストの体を同時に多数の場所に創出できること、キリストの体が一点へと凝縮しても諸器官の機能の区別は存続することを主張している。

(三) キリストの体の能動と受動

オツカムは命題集註解第四巻設問7「天上において場所を占めながら存在するキリストに内属するあらゆる能動 (actio) や受動 (passio)、そしてあらゆる偶有性は、聖体に存在するキリストの体にも内属するか」において次の三つの論点に言及している。

それゆえ第一に、ホステアにおけるキリストは、受動者に内属する絶対的形相 (forma absoluta) をその限界とし、有体的な性格に源を持つようなあらゆる能動や受動を持ちうるかが考察されるべきであり、第二に、ホステアにおけるキリストは、一定の場所を限界とし、有体的な性格に源を持つようなあらゆる能動や受動を持ちうるかが考察されるべきであり、第三に、ホステアにおけるキリストは純粹に靈的な性格に源を持つようなあらゆる能動と受動を持ちうるかが考察されるべきである。⁽⁵⁵⁾

第一の論点と関連する具体的問題としては、我々はホステア上のキリストの体の実体に内属する絶対的偶有性を肉眼で見ることができるか、そしてキリストの体は周囲の客体に内属する絶対的偶有性へと達する能動的な働きを持ちうる (例えばキリストは周囲のものを見れる) かという問題が挙げられる。この点についてオツカムは、我々が肉眼でホステア上のキリストの体 (に内属する絶対的形相ないし偶有性) ⁽⁵⁶⁾が見れることを端的に肯定する。キリ

ストの体が延長を伴わず「決定的なかたちで」ホステイアに存在することはキリストの体が我々にとって可視的であることのさまたげにはならない。「視覚論 (perspectiva) の著者によれば、見られるすべてのものは、目の中に頂点があり見られるものの中に底辺があるピラミッド型の構造のもとに見られるが、これは聖体のキリストには欠けている量的様態を持つものにだけあてはるのであるから」我々は聖体上のキリストを肉眼で見ることができない、という見解に対しオッカムは「視覚論の著者は自分がどのようなものを見たかを説明しているのである。物事の自然のなりゆきにおいては色は目の中に頂点があり見られるものの中に底辺があるピラミッド型の構造のもとに見られる、と著者が主張するのは、彼が延長のない色を一度も見たことがないからである。しかし神は延長のない色を創造することが可能であり、もし神がそれを創造したならば、当の色はそのような型によらずして見られることだろう。そして火の燃える炉 (ダニエル書第三章) について神がそうしたように神が自らの活動を奇跡的に停止させないかぎり、色がそのような型によらずして見られると私は考える」と述べている⁽⁵⁷⁾。更にオッカムは「能動者が接近していて受動者に(働きを受ける) 用意があれば行為が生ずる」(agente approximato et passo disposito sequitur actio) という原則に依りながら次のように述べている。

更に、働きを受ける用意があり妨害されることのない受動者に能動者が十分接近すれば必然的に行為が生じ、あるいは生じうる。しかし、キリストの体の偶有性と、その囲りに立つ人々の視力はこのような類いのものである。それゆえ、この視力が妨害されなければ視覚が生じうるのである。⁽⁵⁸⁾

すなわち、祭壇に存在するキリストの体(能動者)が人々の目(受動者)を刺激できるほど近接し、人々の目が見られる状態にあって、神の超自然的な妨害がなければ人々はキリストの体を見ることができ、視覚の対象が場所を区切られた量的存在様態にあることは視覚発生のための本質的原因ではない。

対象の偶有的な様態は当の対象の認識を妨げるものではない。しかし、量的な様態を持ったものとして存在すること

は色の偶有的な様態である。それゆえ、色はこのような量的様態を持つことなくしても見られうるのである。……あらゆる結果は、本質的原因と自然的性向、および本質的原因の近接を十分条件として、これらに依存する。しかし白さの視覚に関するかぎり量は結果を生む原因ではない。それゆえ量や量的様態が消失しても白は見れるのである。⁽⁵⁹⁾

オッカムは、視覚は対象の量的様態を前提するがゆえにホスティア上のキリストは肉眼にとって不可見であると主張するスコートゥスに対して、量的様態は対象の単に偶然的な性格であり可視性の有無を左右するものではないと主張する。スコートゥスによれば、至福者の分離した魂や天使は対象をその偶有的な存在様態には関係なく知的な存在 (intelligibile) として知覚することが可能であり、それゆえ、量的な存在様態を持った天上のキリストの体もホスティア上の非量的な存在様態のキリストの体もともに直接かつ充全的に知覚することが可能である。⁽⁶⁰⁾ 分離した魂や天使は対象から知的形体 (species intelligibile) のみを抽出し、対象の偶有的な存在様態はその知的認識に影響を及ぼすことはないからである。しかしオッカムは、天使や分離した魂がキリストの体をその偶有的な存在様態に関係なく知覚できるならば、人間の肉眼もホスティア上のキリストの非量的な偶有的な存在様態に妨げられることなくキリストの体を知覚できると主張する。例えば天使がキリストの体の色を知的形体として知覚できるように、人間の肉眼もホスティア上のキリストの体の色を延長を持った様態においてではなく色そのものとして知覚できる。人間の肉眼は色の偶有的な存在様態 (すなわち量を伴う様態) を必要とするという見解に対してオッカムは次のように述べている。

もしあなたが次のように主張するとして、「天使の知性はあらゆる知的な存在を眺めるのであるから、天使は直観的に認識する。知性 (intellectus) と知的な存在 (intelligibile) はそれ自体においてあらゆる偶有的様態 (modus accidentalis) に先行しており、それゆえいかなる偶有的様態——すなわち、ある場所に量的なかたちで存在していないことやこれに類似のこと——も天使の直観的認識を妨げることはない。しかし、肉眼による知覚についてはこのことは

あてはまらない。肉眼による知覚はあらゆる偶有的様態に先行しているわけではないからである。」

(反論) この返答は私の主張を認めている。ある場所に量的なかたちで存在する様態が実体の偶有的様態であるように、同じ存在様態は色の偶有的様態でもある。というのも、色はこのような偶有的存在様態なくして存在できるがゆえに、この種のあらゆる存在様態に先行しているからである。それゆえ知覚の第一の対象は色そのものであつて量ではないのであるから、肉眼による知覚によつて眺められるのは、どのようなものであれ色の偶有的様態ではなく色そのものである。それゆえ、色はこの種のいかなる偶有的様態なくして肉眼によつて見られるのである。⁽⁶¹⁾

オッカムの以上の説明が説得的か否かは別として、その主張するところは明らかである。実体や性質(絶対的偶有性)が量として存在するか否かは当の実体や性質にとつては偶然的なことであり、人間の肉眼は妨害されないかぎりホステイア上のキリストの体を知覚できる。人間がホステイア上のキリストの体を事実上知覚できないのは神が人間の知覚を停止させているからにすぎない。⁽⁶²⁾

我々がホステイア上のキリストの体を知覚できるように、キリストも周囲の対象を知覚することができる。既述のごとくオッカムによればキリストの体の諸器官が一点に集中して存在することは、諸器官がそれぞれ異なった機能を果たすことのさまたげにはならない。キリストはホステイアにおいて「決定的なかたちで」(definitive)存在していても、延長を伴つて「場所を区切られたかたちで」(circumscriptive)存在するときと同様、周囲の対象を見ることができるのである。それゆえ、ホステイアの全体とそのあらゆる部分にキリストが存在するのであれば、ホステイア上のある部分に存在するキリストは他の部分に存在するキリストを見ることが可能である。⁽⁶³⁾

以上がオッカムが提示した第一の論点、すなわち我々は肉眼でホステイアにおけるキリストの体の絶対的形相(絶対的偶有性)を見ることができるか、そしてホステイア上のキリストは周囲の体内在する絶対的形相(絶対的偶有性)を限界的対象とするような能動的な活動を行いうるか(キリストは周囲のものを見れるか)という論点に対

するオッカム自身の解答である。第二の論点は、場所をその限界とするような（つまり場所へと向う）キリストの体の能動と受動の可能性である。ホステイア上のキリストは動き動かされるのが可能だろうか。司祭の手によってホステイアが場所を移動するとき、キリストの体も動くのか、動くとするればどのような仕方で動くのだろうか。この点、既述のごとくトマス・アクィナスによれば純粹に「実体の様態において」存在するキリストの体はホステイアに一定の場所を占めるかたちで (localiter) 直接的に存在しているわけではなく、したがって自ら場所を移動することはそもそもありえない⁽⁶⁴⁾。これに対してホステイアの場所にキリストが直接的に実在すると考えるオッカムはキリストの体が動くことを認める。

私は聖体におけるキリストの体が現実に (realiter)、付帯的に (per accidens) ではなくそれ自体において (per se) 真の意味で (proprie) 動く⁽⁶⁵⁾と主張する。というのも、付帯的ではなくそれ自体において一定の場所に存在するものは、付帯的ではなくそれ自体において場所を動くことができるからである。しかし、ホステイアに存在するキリストの体はこのようなものである。なぜならばキリストの体はホステイアの場所に直接的に存在しており、それゆえ一定の場所に直接的に存在しているからである。更に、神はそれを望めば一定の場所に存在するホステイアを破壊する一方で聖体におけるキリストの体を当の場所に現在するものとして保持することができる。というのも、ホステイアはキリストの体に内属しているのではなく、むしろそれとは全く外的なものだからである。しかし、もしホステイアが破壊されてキリストの体が当の場所に現在し続けるならば、キリストの体はその場所に直接的に、そしてそれ自体において現在していることになり、何か別のことを介して現在しているわけではない。それゆえ、ホステイアが存在している今でもキリストの体は一定の場所にそれ自体において直接的に存在している。上記の（ホステイアが破壊された）場合と同じ仕方でキリストは当の場所に現在しているからである。……それゆえキリストの体はそれ自体において一定の場所を動くことができるのである⁽⁶⁵⁾。

次にオッカムは運動を器官による運動 (movere organice) と器官によらない運動 (movere non organice) に区別

することによつてホステイアにおけるキリストの体の動きを説明する⁽⁶⁶⁾。器官による運動とは、体の一部分を先ず動かし、これを媒介にして別の部分を動かしながら運動していくことであり、器官によらない運動とは体の全体と諸部分を同時に直接的に動かすことである。オッカムは後者の例として身体を帯びた天使の動きを挙げている。天使が身体を帯びるとき、天使は身体の全体とそのあらゆる部分に「決定的なかたちで」存在しており、身体の全体とあらゆる部分を同時に直接的に動かす。天使は可動者たる身体の中の動者 (*motor in nobie*) として身体の全体とそのあらゆる部分を同時に動かしていく。これに対して人間の魂は天使と同様に「決定的なかたち」で肉体に存在してはいるが、魂は肉体を完成する形相 (*perfectio in perfectibili*) であつて可動者の中の動者でないことから天使のように身体の全体とそのあらゆる部分を同時に動かすことは不可能であり、器官を用いて身体を動かすことしかできない⁽⁶⁷⁾。それゆえ、天使も人間の魂もともに「決定的なかたちで」身体に存在してはいても、前者は器官によらずして体を動かすことが可能であるのに対し、後者にはこのような力がないことになる。

さて、身体を帯びた天使の例から明らかなように器官によらない運動は身体の「決定的な」(すなわち、身体の全体が場所の全体と同時にそのあらゆる部分を占めるような) 存在様態を必ずしも前提としないが、器官による運動は身体「場所を区切られた」延長的な存在様態を必要とし、したがつて身体は相互に隔たりのある諸部分を持たねばならない。

器官によつて動かすことは、先ず一部分を動かし、その後でこの動かされた部分を媒介として、最初に動かされた部分とは場所的に隔たった異なる位置にある別の部分を動かすことである。したがつて器官によつて動かすことは二つのことを必然的に必要とする。第一に、一つの部分が場所を移動し、その後で別の部分が最初の部分を媒介として場所を移動することであり、第二に動かされる体の諸部分間に場所的な隔たりがあることである。例を挙げれば、歩く運動においては先ず知的魂が心臓を場所の移動を伴う現実の運動によつて動かし、その後心臓の動きを媒介としてより近い

部分が動き、更に第三の部分といった具合に続々と諸部分が動いていく。そして押すことと引くことから成るあらゆる運動において、先ず一部分が押され、その後で他の部分が引かれることは例外なく真である。ここから、ある場所に区切られて存在する体のみが器官によって動かされるといふことが帰結する。というのも、このような体の諸部分のみが、場所的に隔たり異なった位置にあると言えらるからである。⁽⁶⁸⁾

それゆえ、量を伴い場所を区切られて存在する天上のキリストは人間の魂と同様に自らの身体を器官によって動かすことになる。

天上のキリストの魂は、自分の身体をただ器官を用いることによつてのみ動かすことができる。これは私の魂がその身体を動かしようのと同様である。その理由は、天上のキリストの体は一定の場所に区切られて存在しており、それゆえ彼の魂は先ず心臓を動し、その後で他の部分を動かせるからである。というのも、天の一部分に存在する者は、他の部分に何ごとかが生ずることを有効に欲することができ、このようにして自分の体が当の他の部分へと動くことを意欲するからである。しかし、キリストの魂は天上における自分の体を器官を用いずに動かすことはできない。というのも、たとえ彼の知的魂が、ちょうど身体を帯びて天使が存在するのと同じ仕方、その全体が身体の全体とそのあらゆる部分に存在するにしても、魂は第一の可動者の中の動者（最初に動かされるものを動かす者）としてではなく質料の中の形相としてあらゆる部分に存在するからである。それゆえ、キリストの魂は天使にそれができるようには自分の体を器官によらずして動かすことはできない。もしあなたがその理由をたずねれば、私は次のように答える。場所を区切られて存在する体に形を与えている形相は先ず体の一部分を動かす、その後で他の部分を動かすのが事物の本性である。⁽⁶⁹⁾

これに対してホステイアに「決定的なかたちで」存在するキリストの体はその諸部分間に隔たりがないことから器官によらずしてその諸部分を同時に等しく動かす。

ホステイアのもとにあるキリストの魂はただ自分の体を器官によらずして動かせるだけである。というのも、ホス

ティアのもとではキリストの体の全体がホスティアの全体とそのあらゆる部分に共存しているのであるから、キリストの体の諸部分間には場所的隔たりが存在しないからである。したがって、キリストの体のあらゆる部分が他の部分とともに同一の場所に存在することから、キリストの魂は先ず体の一部分を動かす、その後で他の部分を動かすようなことはできない。しかしキリストの魂は、ホスティアが動くとき自分の体も同じように動くことを意欲することができる。——おそらく実際に意欲しているであろう——、ホスティアが動くときに体も動くことを欲する神の意志に自ら従うことによつて、これを意欲するのである。そしてキリストの魂はこのように意欲しながら、ホスティアが動かされるときに自らの体を器官によらない仕方⁽⁷⁰⁾で動かすわけである。

この箇所の最後の部分にはホスティアにおけるキリストの体を動かす実効因がキリストの魂 (anima) であり、更にはこれが神自身であることが指摘されている。司祭の手がホスティアを動かすときキリストの体も同じように動くことをオッカムは認めるが、キリストの体は司祭によつて動かされるのではなく、キリスト (そして神) がホスティアとともに体が動くことを欲するからキリストの体はホスティアとともに動くのである。それゆえ、ホスティア上のキリストの体を器官によらずして動かすのはキリストの魂 (そして神) である。

キリストの体はホスティアを動かす必ずしもすべての被造物の力によつて動かされるわけではない。というのも、それはホスティアを動かす司祭によつて直接的に動かされることはありえないからである。その理由は、ホスティアのもとにあるキリストの体は少くとも事実上司祭にとつては不釣り合いな可動者 (mobile) だからであり、したがつて司祭のこのような力を考えれば、それはホスティアと同じ運動ないしは同じ被造物の力によつては動かされていないことになる。しかしこのことは、ホスティアのもとにあるキリストの体が、そしてまた聖体に変化したホスティアもキリストの魂によつて動かされえないことを示してはいない。というのも、両者ともにキリストの魂に釣り合った可動者だからである。キリストの魂は、自分の体とホスティアが場所から場所へと一緒に移動すること——しかし常に部分的な原因として協働する神とともに——を効力ある同じ意志によつて意欲することができる。かくして次のことが明らかであ

る。キリストの体もホステイアもともに被造物の同じ能動的な運動によって動かされること、そして、一つは創造され、他は創造されない二重の運動によって動かされるということである。⁽⁷¹⁾

更にオッカムは人間の魂におけると同様にキリストの魂を器官を必要とする力 (potentia organica) と器官を必要としない力 (potentia non organica) に区別し、感覚的魂 (anima sensitiva) を前者に知的魂 (anima intellectiva) と意志 (voluntas) を後者に含ませ、ホステイア上のキリストがこれら二つの力によって自らの体を動かしようことを主張する。⁽⁷²⁾ ホステイア上のキリストの感覚的魂は、神がその働きを停止させないかぎり、体の器官を動かすことによつて例えば美しいものや好きなものへと向つてホステイアとともに移動したい (あるいはホステイアが移動しても自分は静止していたい) と欲することができるし、またこの種の力によつてホステイアの移動を見つめることもできる。また、キリストの体が常にホステイアの動きに合致して動くことを命ずる神の働きが停止すれば、キリストの知的魂は意志を媒介にしてホステイアとは異なつた仕方でも他の場所へと立ち去ることも可能である。したがつてオッカムの二つの用語〈movere organice〉と〈potentia organica〉にはともに器官という言葉が含まれているが、前者は相互に隔たつた諸部分を持つ身体を動かすこと (これはホステイア上のキリストには不可能である) を意味するのに対し、後者は器官を用いて体を動かす力を意味し、ホステイア上のキリストの感覚的魂はこの種の力を持つことになる。ホステイア上のキリストの体は決定的なかたちで存在していても様々な器官を有することに変わりはなく、感覚的魂はこれらの器官を用いて体を動かし、他方、知的魂や意志は器官を用いずに体を動かすのである。⁽⁷³⁾

ホステイアにおけるキリストの能動と受動に関する第三の論点、すなわちキリストは純粹に靈的な源 (principium) から発する能動と受動を持ちうるか——具体的に言えばキリストは知的な認識活動を行ない、また知的な認識活動の対象になりうるか——という問題についてはオッカムはこれを全面的に肯定する。⁽⁷⁴⁾ キリストの体が量を

伴わずにホステイアに現在することは、肉体から分離した人間の知性や天使の知性、そして現世における人間の知性でさえキリストの実体や偶有性を知的に直観することのさまたげにはならないし、逆にキリストの知性が自己自身を知的に直観し、ホステイアの周囲にある対象の実体や偶有性を知的に直観することのさまたげにもならない。現実に現世の人間がこの種の知的で直観的な認識を持っていないのは神がそれを阻止しているからに他ならない。

(四) 聖変化後の偶有性の存在様態

パン（およびぶどう酒——以下ぶどう酒は省略）の実体がキリストの体（および血——以下血は省略）の実体へと變化した後、パンの形色 (species) ——すなわちパンの偶有性 (accidentia) ——はキリストの体の実体を基体 (substratum) とすることなく存在し続けるというのが教会の正統的教説であり、オッカムが実体共存 (co-substantiation) の可能性を認めながらも正統的な実体変化 (transubstantiation) をそれが教会の教説だという理由で支持したことは既に述べたとおりである。そしてオッカムは聖変化後もホステイアの様々な感覺的性質が客観的に存続することを疑わなかった。

更に明白なことは感覺的性質 (qualitates sensibiles) は聖変化後も同じ場所に存続することである。というのも、感覺的性質なしではいかなるものも可視的ではないが、可視的な形相は同じ場所に存続しており、それゆえ感覺的性質も存続することになるからである。同様に味も同じところで感じとられるし、白色が知覚され、触覚も触れられうる性質を把握する。しかし、いかなる感覚もキリストの体の性質を感じとることはない。それゆえ以前はパンの実体⁽⁷⁵⁾にあり、今は基体なくして存在する感覺的性質が存続していることになる。

それではパンの実体が無化された後、パンの偶有性はどのような様態で存在するのだろうか。先ず、この論点に關する正統的教説に従ってオッカムはキリストの体の実体がパンの偶有性の基体ではないことを確認する。例えば、二つのホステイアがそれぞれ異なった性質を持つとき、キリストの体の実体がこれら異なった性質の基体だと

すれば同一の実体が同時に異なった絶対的形相を持つことになるがこのようなことは不可能である。また、キリストの体の実体がホステイアの性質の基体だとすると、ホステイアの性質が変化するに依じてキリストの体も変化することになるが、このようなことも認めることはできない。更にホステイアの基体はそれを取り巻く空気(air)でもない。空気と接しているのはホステイアの表面だけだからである。更にオツカムはホステイアの偶有性の基体はパンの量(quantitas dimensiva)であるという通説(特にトマス・アキナスの見解)をも拒否する。既に述べたように通説によれば量は実体と性質から独立した客観的な存在者(すなわち絶対的偶有性)であり、ホステイアの偶有性はこれとは独立に存在する量によつて支えられている。トマス・アキナスは次のように説明する。

この聖体に存続する他の(量以外の)偶有性は、パンとぶどう酒の大きさを持った存続する量を基体としていとうべきである。先ず第一に、色を持ち、他の偶有性を与えられた何らかの量的なものが存在することは我々の感覚に明らかだからである。この点に関しては我々の感覚は欺かれることはない。第二に、大きさを持った量は質料が帯びる第一の属性だからであり、それゆえにこそプラトンは大きいか小さいかが質料に生ずる最初の相違だと述べたのである。更に、第一の基体は質料であるから、量以外のあらゆる偶有性は、大きさを持った量を媒介として基体に関係づけられている。ちょうど色の第一の基体は表面だと言われるように。……そして、基体が取り去られても偶有性はそれが以前に有していたような存在状態で存続するのであるから、あらゆる偶有性は大きさを持った量に基礎づけられて存続することになる。第三に、基体は偶有性の個体化原理であるから、何らかの偶有性の基体と考えられるものは、ある意味で個体化原理でなければならぬ。確かに、複数のものの中に存在しないということが個体の本質に属しており、これは二つの仕方では生ずる。第一に、ある種の個体はその本性上どんな基体の中にも存在せず、自立的に存在する分離した非質料的形相はこのような仕方ではそれ自体で個体化されている。第二に、実体的ないし偶有的形相はその本性上何らかの基体の中に存在するが、複数のものの中に存在することはない。例えば特定の体の中にある特定の白さがそうである。(実体的ないし偶有的形相が何らかの基体の中に存在するという)前者の論点に関しては、質料が基体に内属するあら

ゆる形相にとつての個体化原理である。この種の形相はその本性上何らかのものを基体とし、その中に存在するようになっている。この種の形相のあるものが質料——質料は他のいかなるものの中にも存在していない——へと取り込まれれば、このようにして存在する形相は他のいかなるものの中にも存在しえないことになる。(複数の基体の中に存在しないという) 後者の論点に関して言えば、大きさを持った量が個体化原理であると考えらるべきである。あるものがその本性上ただ一つのものの中にのみ存在するのは、当のものがそれ自体において不可分であり他のすべてのものから区別されているからである。ところで、アリストテレスの「自然学」で言われているように、ある実体が他から区別されるのはその量のゆえである。したがってこの種の形相に関しては、数において異なった様々な形相が質料の異なった部分の中に存在するかぎり、大きさを持った量が個体化原理だということになる。それゆえ、大きさを持った量そのものはそれ自体で何らかの個性性を有しているわけである。⁽⁷⁷⁾

要するにトマスの見解によれば、聖変化以前のパンは実体を構成する質料 (*materia*) と実体的形相 (*forma substantialis*)、大きさを持った量 (*quantitas dimensiva*) として量以外の偶有的形相から成り、質料が実体的および偶有的形相 (量をも含む) の個体化原理 (*principium individuationis*) とされている。そして実体変化によつてパンの質料と実体的形相は消失し、量と量以外の偶有的形相のみが存続することになるが、聖変化以後は量がそれ以外の偶有的形相の基体となり、偶有的形相は量によつて個体化されている。またトマスによれば質料が先ず帯びる第一の属性 (*dispositio*) は量であることから質料は量の直接的な基体であり、量以外の偶有性は量を媒介として質料と関係づけられている。すなわち、他のいかなるものにも属さない質料が先ずあり、この質料を直接的な基体として存在するのが量であり、質料は量を媒介として他の偶有性の基体となっている。したがつて神の介入による実体変化の結果パンの質料が実体的形相とともに消失すれば、今度は量が他のいかなるものにも属さない存在者として、量以外の偶有性の基体となり個体化原理になるわけである。かくして神は量のみをそれ自体で存立するものとして

支えていればよく、それ以外の偶有性は神の介入によって影響を被ることなく以前と同様に量によって支えられ量によって個体化されることになる。

これに対して、既述のように量を実体および性質とは別の存在者と考えないオッカムにとって、実体を持たないパンの偶有性の基体をパンの量とするトマスの見解は支持しえないものであった。量という言葉は実体ないし性質を第一次的に意味し、実体ないし性質が相互に隔たりのある諸部分から成る(延長のある)ことを第二次的に意味する共意語である。オッカムによれば実体変化によってパンの延長を持った実体は無化されるがゆえにパンの実体の量も無化され、これに対してパンの延長を持った偶有性は存続するがゆえにパンの偶有性の量も存続するが、量が客観的実在性を持たない以上、量が偶有性の基体であることはありえず、偶有性はいかなる基体にも支えられないことなく端的に神の力によってそれ自体で存在することになる。⁽⁷⁸⁾パンの偶有性は量という基体を失なうことによつてプラトンのな普遍者となるわけではなく、それ自体で個体化された存在者であり続けるのである。

しかしオッカムは自らの見解を補強するために、仮りに量が実体と性質から分離した絶対的な存在者であると想定しても、聖変化後のパンの偶有性が量を基体とし量に内属すると考える必要はないと主張する。量は、性質が量に依存する以上に実体に依存しているのであるから、実体変化において量が実体なくして存在しうるのであれば、性質が量に依存せず自立的に存在すると考えても何らさしつかえないからである。

量が実体と性質を媒介する分離した独立の存在者であると仮に想定しても、性質が量に依存する度合よりも量が実体に依存する度合のほうが強い。しかし、量が実体なくして存在しえるならば(性質は量なくして存在しうるのである⁽⁷⁹⁾)。

オッカムの用語では絶対的な存在者(*res absoluta*)とは相互に独立し分離して存在する個の実体ないし性質を意味するが、仮にこの存在者の中に量を含ませても、神は相互に区別された個々の絶対的な存在者の一つを消滅させ他の存在者を保持しておくことが可能であるから、ある個物の性質だけを存続させ、量と実体を破壊することも神

には可能である。また自然的な依存秩序の観点からすると、性質が量に、量が実体に依存すると考えるべきであるが、すべての存在者の第一原因は神であり実体は量の第二原因にすぎず、それゆえにこそ神は実体を消滅させても量をそのまま自立的に存続させることができるのであり、同じことは量と性質についてもあてはまるだろう。その上、量も性質とともに偶有性であることを考えれば、性質が同じ偶有性に依存する度合より、偶有性である量が実体に依存する度合のほうが強いはずである。したがって、ホステイアの性質は量なくして自立的に存在しうるのである。

もし仮に量が実体と性質から区別された絶対的偶有性だとしても、神は実体なき量を創れるように量なき性質を創れると私は考える。このことは次のようにして証明される。すなわち、偶有性は外在的原因 (causa extrinseca) としての基体に依存しているが、神は外在的原因のあらゆる因果性を停止させたり補充することが可能であり、したがって基体が偶有性に対していかなる因果性も持たないようにすることが可能である。それゆえ同じ理由によって神は基体のない (量という) 偶有性を創れることも、基体のない (性質という) 別の偶有性を創れることも可能である。したがって、もし神が基体のない量を創れるならば量のない性質も創れることになる。⁽⁸⁰⁾

さて、神の力によって実体なくして存続するホステイアの分離された絶対的偶有性は、それが聖変化以前に実体に内属していたときと同じ能動と受動を持ちうるだろうか。最後に、この論点に関してオッカムが議論している幾つかの問題に目を向けてみよう。⁽⁸¹⁾ 先ず、ホステイアの分離した形色が希薄化したり凝縮したりすることは経験的な事実であるが、希薄化や凝縮は何によって惹き起こされるのか。オッカムによればこの問いへの答は量を絶対的偶有性とみなすか共意語偶有性とみなすかによって異なってくる。

量は実体と性質から区別される存在者であるという量に関する別の見解を採用すれば、二つの結論が生ずると私は考える。第一の結論は、希薄化と凝縮においては先行する量の全体が消滅し、別の量が新たに生成するということであ

り、第二の結論は、新たな量は被造物ではなく神のみによって産み出されるということである。……第二の結論は次の理由によって立証することができる。つまり、あらゆる第二原因は、それが作用を及ぼす受動者を必要とするからである。さもないと被造物は（無から）創造できることになってしまふだろう。⁽⁸²⁾

量が実体と性質から区別される独立の存在者であれば、希薄化や凝縮はこの独立した量が継続的に消滅し生成することになるが、これは被造物により惹き起こされることはありえない。被造物があるものに変更を加えるには、変更を加えられる受働者すなわち基体が必要である。しかし、ホステイアには実体がないことから変化する量には基体がなく、被造物は量を変化させることはできない。したがってホステイアの希薄化や凝縮は神が惹き起こしていることになるだろう。これに対して、量を共意的概念とみなすオツカム自身の見解を採用すれば結論は異なってくる。

量に関する第一の見解、すなわち量は実体と性質から区別された存在者ではないという見解を採用すれば、これらの（ホステイアの）形色の希薄化や凝縮はいかなる絶対的な性質や量も新たに付け加わることなくして生ずると言える。そしてこの場合、これは凝縮したものが単なる拡張によって希薄になるようなかたちで行われる。したがって「希薄になること」や「凝縮すること」は、何らかの体が被造物の力によって、絶対的でないかなるものも新たに付け加わることなくあるときはより広い場所を占め、あるときはより狭い場所を占めることに他ならない。かくして希薄性は、ある体の諸部分が拡張したこと、そして以前よりも多くの場所の諸部分にそれらが共存していること以外にいかなることも意味してはいない。したがって「希薄」(raritas) という名辞ないし概念は、量と同じように、実体ないし性質そのものを第一に意味し、希薄な体の諸部分がそれと共存するところの他の多数の存在者ないしは場所の諸部分を共意するものであり、これ以外のいかなる存在者も意味してはいない。これとは逆に凝縮 (densitas) は同じ実体と性質を第一に意味し、以前は場所のより多くの部分と共存していた（実体ないし性質の）諸部分が今では場所のより狭い部分と共存していることを共意する。それゆえ、希薄な体の任意の三つの部分は以前は場所の三つの部分と共存していたが、今や凝

縮にあつては数においてそれぞれ同一の三つの部分が場所の単一の部分と共存していることになる。そして、これらすべてのことは、他のいかなる絶対的存在者も新たに付け加わったり分離することなく被造物の力によって行なわれうるのである。それゆえこのような考え方によれば、希薄なものが凝縮するとき、以前は場所の三つの部分と共存していた体の三つの部分は、今では凝縮によってより狭い場所へと位置的に移動し、同じ場所あるいは別の場所の唯だ一つの部分だけと共存していることになる。逆に凝縮したものが希薄になるときは、今は場所の一つの部分と共存しているこれから三つの部分は希薄化によって場所の三つの部分と共存するようになり、かくしてより広い場所へと位置的に移動することになる。⁽⁸³⁾

次にオッカムは実体から分離した偶有性の受動に関して、分離した偶有性は被造物によって破壊されうるかという問題を論じている。⁽⁸⁴⁾ この問題についてオッカムは、基体から分離した偶有性は無化 (adnichitatio) による以外は破壊されえず、いかなる被造物にとつても無からの創造や存在者の無化は不可能であるから被造物の力では分離した偶有性を破壊することはできないという通説を否定して、被造物にとり無からの創造は不可能であつても存在者の無化は可能であると主張する。オッカムはその理由を次のように説明している。創造が問題になるときは、これから創造されうるもの (creabilia) はすべて純粋な無であり、創造者は創造されうる各々の可能的存在者に対していわば同一の距離にあり (appropinquat) 同等の関係にある (aequaliter respicit)。したがって創造者がどれか一つの可能的存在者を創造できるすれば、すべての可能的存在者を同時に創造できるはずであるが、被造物はすべての存在者を同時に無から創造することはできないのであるから一つの存在者を創造することもできない。これに対して無化が問題になるときは、無化されうるもの (adnichilabile) はすべて現実態にあり (in actu)、能動者に対する距離も関係もそれぞれ異なっているのであるから、被造物にとり現実に存在する或るものは無化できるが他のものは無化できないということがありうるのである。

それゆえ、実体から分離したわずかばかりの冷たさが存在しており、この冷たさに強い火が近づいたときに火がこの冷たさを破壊できないとすれば不可思議なことだろう。もし、被造物はそのあらゆる活動において質料と基体が同時に存在することを必要とすると反論されるならば、私は次のように答える。これはすべての産出的活動についてはあてはまるが破壊的な活動にはあてはまらない。無化とはこのような破壊的な活動である、と。⁽⁸⁵⁾

それでは被造物たる能動者は分離した偶有性から実体を新たに生成する (generare) ことができるだろうか。オツカムによれば厳密な意味で理解された生成とは受動者 (passum) たる基体を必然的に必要とする行為者があるのを産み出すことであるが、ホステイアには行為者が働きかけるべき基体は存在しないのであるから被造物がホステイアの偶有性から実体を生成することは不可能であり、神がその絶対的な力によって形相なき質料、あるいは形相と質料の複合体を創造し、これらにホステイアの分離した偶有性を内属させないかぎり新たな実体は生じえない。⁽⁸⁶⁾ 次に、被造物の力によってホステイアの分離した偶有性を強めたり弱めたりすること、あるいは偶有性の一部を消失させ新しい偶有性を生成させることは可能だろうか。この点については、ホステイアの偶有性が独立した存在者たる量に内属するとの立場をとれば被造物は偶有性を強めたり弱めたりすることや、偶有性の一つを破壊して新たな偶有性を産み出すことができるが、オツカムのように量を共意的概念と考えれば被造物は基体のないホステイアの偶有性に能動的に働きかけてそれを強めることも新たな偶有性を産みだすこともできず、ただ無化の場合と同様に偶有性を弱めることしかできないことになるだろう。⁽⁸⁷⁾

さて、実体および性質と量との関係についてのオツカムの以上の見解を前提にして、ラッタレルの批判を検討してみよう。量を実体と同一視する命題十二からラッタレルは我々がホステイアにおいて肉眼で見ているものがキリストの体であるという帰結を導き出しているが、これは明らかにラッタレルの誤解である。オツカムによれば我々が肉眼で見ているのはパンの偶有性たる形色であり、この形色は一定の延長を持つという意味で量でもあるが、こ

の量はパンの偶有性の量であつてキリストの体の量ではない。キリストは量のないかたちで「決定的に」ホステイアのもとに存在するのである。ラツタレルは、実体が絶対語であるのに対して量は実体が一定の延長を持つことを示す共意語であるというオッカムの考え方を理解せずに、量は実体であるというオッカムの命題を誤解しているのである。また、希薄や凝縮は実体以外の存在者を絶対的に意味する語ではないという命題二十二については、オッカムによれば希薄や凝縮は実体以外に性質をも第一次的に意味しうる共意語であり、実体変化後は希薄や凝縮はホステイアの性質を第一次的に意味しているのであるから、命題二十二からラツタレルが導き出している帰結（すなわち、パンの実体は依然として存続しているか、同一の希薄性と凝縮がキリストの体であるという帰結）もラツタレルの誤解による。これに対して、有体的な性質は量に他ならないという命題からラツタレルが導き出している帰結（存在するのは実体と性質だけである）はまさしくオッカムの見解であり、ラツタレルがこの帰結を誤謬と見なすのは、トマス主義者である彼が量を実体および性質とは独立の存在者とする通説を正しいものと考えているからに他ならない。

(1) ラツタレルの告発までの経緯には不明確な点が多いが、従来次のように説明されてきた。十四世紀後半のオックスフォード大学では、ローマ教皇による特権授与を理由に大学総長の裁判権からの解放を要求するドミニコ会士と総長の争い——これは当時のヨーロッパの教会全体に蔓延していた俗間の聖職者と修道士の争いの一つの局面であつた——が続いていたが、一三二七年にラツタレルが総長に選挙された頃はドミニコ会士に対する総長の裁判権はほぼ確立していた。しかしその後、別の抗争が生じる。すなわち、トマス主義者であつたラツタレルは異端的な教授たちを抑圧しようと試み、特にオッカムの神学説を攻撃してオッカムを沈黙させようとした。教授たちは学問の自由を守るために総長の抑圧的な態度に抵抗し、一三二二年の夏、教授たちの要求を受け容れたリンカーン司教はラツタレルを辞職させた。そしてイングランド国王エドワード二世は、王国全体が危険にさらされることを理由に、ラツタレルに対し大学での争いを大陸へと持ち込むことを禁止した。しかしその後、ラツタレルがオッカムの神学説の告発のみを目的としてアヴィニオンに赴きたい旨をエドワードに告げると、エドワードは二年間だけアヴィニオンに滞在することをラツタレルに許可したのである。以上の説明に対しては、ラツタレルによるオッカムの批判が純粋に教説に関する動機から発したものでないことが指摘されている。ラツタレルがリンカーン司教によって辞職させられたことは確かであるがその理由は定かではなく、王国を危険にさらすものとして国王エドワードが危惧したのもオッカムの学説をめぐる争いなどではありえず、おそらく大学とドミニコ

会士との争いであつたと思われる。またラッタレルがオツカムの教説に注目するようになったのは総長を辞職した後のことであり、職を追われたラッタレルが新たな聖職禄授与を教皇に願ひ出るためにオツカムに目をつけ、その異端説を批判することで教皇の歡心を買おうとしたことも考えられる Cf. F. E. Kelley ; Ockham : Avignon, before and after (in A. Hudson, M. Wilks, ed., *From Ockham to Wyclif*, Oxford, 1987) p. 1-10. この点について更に大胆な仮説を提示しているのが G. Knysh : *Biographical Rectifications concerning Ockham's Avignon Period* (Franciscan Studies Vol. 46, 1986) p. 61-72 である。ニッシュによればオツカムが一三二四年にアヴィニオンに赴いたのはラッタレルの告発によるのではなくフランシスコ修道会により哲学教授としてアヴィニオンに派遣されたからである。オツカムに対する異端審問が開始したのは一三二七年頃であり、告発者もラッタレルではなかった。ラッタレルがアヴィニオンに赴いたのはオツカムを告発するためではなく、総長職を失った自らの社会的地位の保証を教皇に願ひ出るためであり、彼がその後オツカムへと批判の矛先を向けたのは、イギリス帰還を回避するためのもつともう一つの理由が必要だつたからである。ラッタレルの告発とアヴィニオンでのオツカムの異端審問に関する伝統的な説明は L. Baudry : *Guillaume d'Occam, sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques* (Paris, 1950) p. 85-88, p. 95-100, J. Mietzke : *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie* (Berlin, 1969) S. 46-74.

(2) F. Hoffmann : *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell* (Leipzig, 1959) S. 3-119. ラッタレルの告発を受けて教皇ヨハネス二十二世はラッタレルを含む六名の委員会を構成し、ラッタレルの批判する学説がオツカムの命題集註解の中に本當に存在するか、存在するとすればその学説を異端とみなしうるかを検討させた。しかし委員会によって検討されたのはラッタレルが提示した五十六個の命題ではなく、これを部分的に修正した五十一個の命題であつた。委員会はこれら五十一個の命題に関する検討結果を二回にわたつて報告している。これら二つの報告は G. Koch : *Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozess* (Recherches de théologie ancienne et médiévale, tome 8, 1936) p. 81-93, p. 168-194 に掲載されている。また第一の報告は A. Pelzer : *Les 51 articles de Guillaume Occam censurés en Avignon en 1326* (Revue d'Histoire Ecclesiastique, tome 18, 1922) p. 241-270 にも掲載されている。そして G. Knysh : *op. cit.* p. 65-66 などの委員会はオツカム自身の異端審問を目的としてのものでなくと解釈している。

(3) F. Hoffmann : *Die erste Kritik des Ockanismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell* (1941, Breslau) S. 147-154. 審問委員会の検討の対象となつた五十一個の命題の中で聖餐論に関係するものは命題十九 (実体共存説のほうが不都合な点を回避できる)、命題二十 (パンの実体は無化される)、命題二十一 (実体と量は同じものである)、命題二十二 (キリストの体は肉眼で見ることができぬ)、命題二十三 (キリストの体は場所の移動によつて祭壇に存在する)、命題四十七 (同一の体は神の力によつて同時に数多くの場所に存在しうる)、命題四十八 (数多くの体は同一の場所に存在しうる) である。

(4) Libellus, XII articulus (F. Hoffmann : *Die Schriften*, *op. cit.*, S. 37-38)

(5) Id., XXII articulus (F. Hoffmann : *Die Schriften*, *op. cit.*, S. 57)

(6) J. de Montclos : *Lanfranc et Béranger* (Leuven 1971) p. 341-416, p. 433-478, P. H. Jones : *Christ's Eucharistic Presence* (New York, 1994) p. 70-116 参照。

- (7) 聖餐論を扱ったオッカムのテクストは『*Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum* (以下 *Reportatio* と表記), *Opera Theologica* (以下 *OT* と略), VII, ed. R. Wood et G. Gal, St. Bonaventure, 1984; *Quodlibet septem* (以下 *Quodlibet* と略), OT, IX, ed. J.C. Wey, St. Bonaventure, 1980; *Tractatus de Quantitate et Tractatus de Corpore Christi*, OT, X, ed. C.A. Grassi, St. Bonaventure, 1986) である。オッカムの聖餐論についての最も重要な研究として、G. Buescher: *The Eucharistic Teaching of William Ockham* (St. Bonaventure, 1950) が最も優れている。これに対して E. Iserloh: *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham* (Wiesbaden 1956) S. 134-278 は、著者自身のオッカムに対するボンニカルな態度のゆえにオッカムの理論の客観的な叙述として不適当な部分がある。また概説として G. Left: *William of Ockham* (Manchester, 1975) p. 596-613, M.M. Adams; *William Ockham Vol I* (Notre Dame, 1987) p. 186-201. トマス・ブクイナス、スコートゥスそしてオッカムの聖餐論の比較を D. Burr: *Ockham's Relation to Thomas Aquinas and John Duns Scotus in his Formulation of the Doctrine of Real Presence* (Ph.D., Duke University, 1967) トマス・ヘンリカムの比較を E.D. Sylla: *Autonomous and Handmaiden Science* (in J.F. Murdoch, E.D. Sylla, ed., *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht, 1975) p. 349-396. 及び W. Lampen: *Doctrina Gualielmi Ockham de reali praesentia et transsubstantiatione* (Antonianum, T. 3, 1928) p. 21-32 及び R. Imbach: *Philosophie und Eucharistie bei Wilhelm von Ockham* (in E.P. Bos, H.A. Krop eds, *Ockham and Ockhamists*, Nijmegen, 1987) p. 43-51. にも簡潔な説明がみられる。
- (8) *Tractatus de Corpore Christi*, cap. 2 (OT, X) p. 91. これがローマ教会により承認された神学者たちの正統な教説であった。「ローマ教会により承認されていた公教会の神学者で聖餐式について書いた人々は次のことを主張しようと試みた。すなわち、処女マリアより取り出され、受難し葬られ、そして復活して昇天した後には父なる神の右に座し、生きる者と死せる者を裁くために神の子がその姿でもって到来するであろう。キリストの体が、パンの形色のもとに真にそして現実存在している」ということである。」(Ibid.) 同じくパトルス・ロンバルドゥス命題集第四巻への註解においてオッカムは「キリストの体はパンの形色のもとに現実存在しているか」という設問を同じことを述べている。(Reportatio, Liber IV, Quaest., VI, OT, VII, pp. 60)
- (9) *Scriptum in Librum Primum Sententiarum* (Ordinatio), Liber I, Prol. Q. 1 (OT, I) p. 7
- (10) *Tractatus de Corpore Christi*, cap. 3 (OT, X) p. 92-93.
- (11) *Reportatio, Liber IV, Quaest., VIII* (OT, VII) p. 136-137
- (12) *Id.*, p. 137.
- (13) *Ibid.* 同様に *Tractatus de Corpore Christi*, cap. 6 (OT, X) p. 99-100 でもオッカムは新約聖書でパンの実体が存続しないと明言されていることを指摘し、パトルス・ロンバルドゥスの命題集第四巻 (*distinctio* 11, c. 2) とホステイエンシスの *Summa aurea* (III, *De consecratione altaris vel ecclesiae*, 17) を引用して昔からこの点について様々な見解が存在していたことを述べ、次のように続けている。「それゆえ彼らは、パンがキリストの体へと変化することに関して三つの見解が存在したと述べている。『一つの見解は最初にパンであった実体が後にキリストの体になると主張する。第二の見解はパンとぶどう酒の実体は存在することを止め偶有性のみが、すなわち味や色や重さやこれに類似

の属性のみが残存し、これらの偶有性のもとにキリストの体が存在し始めると主張する。第三の見解はパンとぶどう酒の实体は存続し、同じ場所と同じ形色のもとにキリストの体が存在すると主張する。』上述の博士たちは第二の見解を正しいものとして承認し、ローマ教会の決定もそうであると思われる。』そしてこの後でオッカムは第二の見解を正統と見なすインノケンティウス三世の言葉を引用している。

(14) Id., p. 137-138.

(15) Id., p. 138-139.

(16) Id., p. 138.

(17) 「第二の理解の仕方が可能なことは明らかである。というのも、キリストの体を直ちにホステリアの形色のもとに存在させることが神にとって不可能ではないように、神はホステリアの形色を同じ場所に残したままパンの实体を直ちに別の場所に移し、パンの形色をキリストの体と共存させることもできるのである。」(Ibid.) この場合、別の場所に移動した実体が新たに何らかの偶有性を受けとるか否かは明言されていないが、言うまでもなく受け取ることは神の力によって可能である。

(18) 「質料と形相は現実存在すると思えるべきもの (res ponendae) であり、両者が区別されていることが示されたからには、両者がどのような仕方で自然的事物の生成に関係してゐるかが理解されるべきである。」(Summula Philosophiae Naturalis, Liber I, cap. 2, Opera Philosophica VI, p. 158)

(19) オッカムは実体共存説がより理にかなっていることを述べた後で次のように続けている。「しかし、教会の決定は、Extra, De Summa Trinitate et fide catholica (Decretales Greg. IX, lib. I, tit. 1, c. 1, § 3) と De celebratione missarum (Ibidem, lib. III, tit. 41, c. 6) と明らかのようにこれとは反対であり、すべての博士たちが共通して反対の見解を支持しているので、私もパンの实体は残存せずパンの形色のみが残存し、キリストの体がこの形色と共存すると主張することにする。」(Id., p. 139-140) またオッカムは「聖書の中には、キリストの体がパンの形色のもとに信徒たちに与えられるはずだと明白に告げられているが、パンの实体がキリストの体へと現実に変化する (convertitur) ないしは実体変化するとは明白に書かれているわけではない。しかしこのことは聖なる教父たちに啓示され、あるいは注意深く鋭敏な探求を通じて聖書の権威によって立証されたものと信じられている。」この後、エウセビオス、アンブロシウスそしてインノケンティウス三世の引用が続く。

(Tractatus de Corpore Christi, cap. 4, OT. X, p. 95-96) 註た Quodlibet, IV, Quaestio, 30 (OT. IX) p. 449-450 も参照。

(20) Tractatus de Corpore Christi, cap. 6 (OT. IX) p. 100-101.

(21) Summa Theologiae, 3a. 75, art. 2, Responsio. Cf. D.D. Burr; op. cit., p. 37.

(22) Id., art. 3, Responsio. トマスは無化を否定するがパンの实体が消失することは認め、ただパンの消失がそれ自体でキリストの現在になると主張するわけである。これに対して実体の無化も否定したのはジョン・ウィクリフである。プラトン主義者であったウィクリフにとり、実体を構成する実体的形相は神の理性に内在する永遠不変の観知的存在者であり、パンの实体の消失を認めることは永遠の存在者の破壊を認めることであるから実体変化説は誤りである。そしてウィクリフは偶有性が実体から分離して存在することは不可能であり、聖変化後もパンの实体は存続すると主張した。しかしウィクリフは実体共存説を採用することなく、キリストの現在を実体的な現在ではなく霊的および比喩的な現

在と考えた。De Apostasia (Wyclif Society, London, Reprint 1960) p. 99, 121, De Eucharistia (Wyclif Society, London, Reprint 1966) p. 64, 66 参照。

(23) Reportatio, Liber IV, quaest. VI (OT. VII) p. 63.

(24) 「反対に次のように言うこともできる。すなわち最初に一つの実体があり、次にこれが破壊されて他の実体がこれに引き続かないかぎり transubstantiatioではなく、それゆえ、言葉からその意味がわかるように transubstantiatioと言われるように、最初に何らかの偶有性が存在し、その後この偶有性が破壊されて他の偶有性が引き続かないかぎり transaccidentatioとは言われない。……しかし今問題とされている場合においてはパンの偶有性は存続するのであるから、たとえキリストの偶有性が、以前には共存していなかったパンの偶有性と共存しているとしても、transaccidentatioとは言われないのである。」(Id., Quaest. VIII, p. 151)

(25) Id., p. 145.

(26) Quodlibet, VI, Quaestio 3 (OT. IX) p. 593-595 またオッカムは命題集註解 (Liber IV, Quaest. VIII) では、キリストが天上にとどまりつつも以前に存在しなかった場所に存在するようになることを獲得的 (acquisitiva) な変化と名付けている (OT. VII, p. 145)。もっともオッカムは場所 (ubi) のカテゴリーに客観的実在性を認めないので、キリストがホステリアに現在することにより、場所という客観的な偶有性がキリストの体に新たに付着すると考えてはならない。「場所的に変化するということは、今や一定の場所に対して以前とは異なった関係をもつ (aliter se habere) ことである。しかし、祭壇に存在しはじめるキリストは一定の場所に対して以前とは異なった関係をもっている。というのも、それは今や聖別されたホステリアの場所に存在するが、以前はそこに存在していなかったからである。それゆえキリストは場所的に変化したことになる」(OT. IX, p. 593) という見解をオッカムは挙げ、場所的な変化を獲得的な変化として理解するかぎりでの見解が正しいことを主張するわけである。

(27) Quodlibet, VI, Quaestio 3 (OT. IX) p. 594.

(28) J.J. Megivern; Concomitance and Communion, A Study in Eucharistic Doctrine and Practice (Fribourg, 1963) p. 214-236 参照。

(29) Summa Theologiae, 3a, 76, art. 1, Responsio.

(30) M.M. Adams; op. cit., vol. 2, p. 650-652, D., Burr; op. cit., p. 45.

(31) Summa Theologiae, 3a, 75, art. 6, Responsio.

(32) Id., 76, art. 4, Responsio.

(33) Reportatio, Liber IV, Quaest. VIII (OT. VII) p. 140-143 また、実体変化の terminus についての同様の説明は、Tractatus de Corpore Christi, cap. 5 (OT. X) p. 97-98 にみられる。「前述のパンの変化 (conversio) ないし実体変化 (transubstantiatio) からは、この言葉を固有の意味で理解した場合、キリストの魂や神性や血、その他キリストの体の実体の何らかの偶有性が生ずるのではなく、単にキリストの体それ自体が生ずるのである。『変化』や『実体変化』という言葉は固有でない広義の意味でとれば、パンは (キリストの) 魂や、キリストの体の偶有性、ないしは血へと実体変化することが認められるにしても、事実、パンの実体がキリストの魂や神性へと変化しないことは、博士たちの権

威によって説得的に立証されている。それゆえグラティアーヌス教会集 (De consecratione, dist. 2) への註釈は『パンはキリストの肉体のみに変化し、ぶどう酒はキリストの血のみに変化する』と述べており、同様に命題集の師 (ペトルス・ロンバルドゥス) も *Sententiae*, IV, d. 11 で『たとえ (パンとぶどう酒の) 二つの形色のもとにキリストの全体が存在しているとしても、パンはキリストの肉体以外のものには変化せず、ぶどう酒は血以外のものには変化しない』と述べている。これらの権威から次のことが明らかである。すなわち、肉体のみへと変化するパンの実体は神性や理性的魂や血へと実体変化することはなく、それゆえ肉体や魂の偶有性へと実体変化することもない。しかしこれは、『変化する』という言葉が固有の意味で理解したときの話である。それゆえ次のことを知るべきである。すなわち、パンの実体は固有の意味ではキリストの肉体へと変えないし実体変化するのであるが、その理由はキリストの肉体が他のものと結合しているからではなく、たとえそれが他のものから分離していても、然るべき物質に対して聖職者が正しい意図をもって秘跡の言葉を発すると神の力によってそれがパンの形色のもとに存在しはじめるからである。しかし、このように言えるのはキリストの肉体だけであり、魂でも血でも、肉体や魂に内属している偶有性でもない。というのも、もし魂が肉体から分離していれば、どれほど聖職者が正しい意図でもって然るべき物質に対して秘跡の言葉を発したとしても、キリストの魂がそこに存在しはじめることはなく、ただ肉体だけが存在しはじめるだけだからである。同様に、もし血が肉体から分離していれば、血がそこに存在しはじめることはなく、ただ肉体が存在しはじめるにすぎない。同じことは肉体の偶有性や魂の偶有性についてもあてはまる。このような理由で博士たちは、聖餐式の言葉の力によって、そして変化の効力によってキリストの体はパンの形色のもとに存在すると主張するのである。それゆえ、パンの実体はキリストの体へと変化するのであり、魂や神性へと変えないことになる。しかし、誰かある人が『変化』や『実体変化』という言葉を用いようとするならば、パンの実体は、秘跡の言葉が発せられるとパンの形色のもとに事実上存在しはじめるすべてのものへと変化する、とすることができるといえる。言葉をこのような意味で用いれば、パンの実体はキリストの知的魂へと変化することを認めることができる。これはすなわち、秘跡の言葉が発せられると知的魂がパンの形色のもとに存在しはじめるということである。しかしキリストが死んでいた三日間に秘跡の言葉が正しい意図でもって発せられたならば、そこには知的魂は存在しなかったであろう。この相違の理由は、今では知的魂はキリストの体と結合しているがそのときには知的魂がキリストの体から分離していたからである。」

(34) *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio)*, Liber I, Dist. 5, Q. III (OT. III ed. G. Etzkorn 1977) p. 70-71.

(35) *Reportatio, Liber IV, Quaest. VIII (OT. VII)* p. 150-151. 「他方私には *transaccidentatio* が生じていることを認めても不都合ではないと考える。というのもキリストの体の実体がパンの実体に引き続くのであるが、キリストの体の偶有性もパンの実体に引き続いており以前に存在していなかったところに存在するからである。そして前に立証されたように、キリストの体と知的魂は別個の *terminus* であることから、キリストの体への変化と知的魂への変化も別個であるように、固有の意味での変化 (*conversionis*) は実体の産出や実体への変化とは別個のものである。」(以下註 (24) の引用箇所へと続く)

(36) しかしキリストの神性 (*divinitas*) はパンの実体変化の *terminus* だろうか。 *Quodlibet IV, Quaestio 29 (OT. IX)* p. 448 でオッカムはこれを否定している。「……この意味で私は実体変化の効力によってパンが魂や偶有性へと変化することを認めるが、これが神性に変化することは認めない。というのも、魂や偶有性は聖餐式の言葉が発話されたときにその場所に存在しはじめるが、神性はこのような仕方ですら存在し

はじめるわけではないからである。おどう酒がキリストの血へと変化することについても全く同じことが言われるべきである。」とすればキリストの神性はどのような仕方でも聖体に存在しはじめるのだろうか。トマスの意味での単なる自然的随伴によるのだろうか。オッカムはこの点何も述べていないが、神がその絶対的な力によりパンの実体変化とは無関係に、聖体におけるキリストの体とその神性を付与すると考えているのだろうか。

- (35) Summa Theologiae, 3a, 76, art. 5, Responsio.
- (36) Cf. E.D. Sylla, op. cit., p. 365.
- (37) Cf. A. Maier; Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert (Roma, 1966) S. 33-41.
- (38) Cf. D. Burr; op. cit., p. 61-62. オッカムはトマス・アキナスの『聖餐の提議』(Reportatio, Liber IV, Quaest. VI (OT. VII) p. 65. ほか E. Iserloh; op. cit., S. 222-247) D. Burr; Eucharistic Presence and Conversion in Late Thirteenth-Century Franciscan Thought (Philadelphia, 1984) p. 79 参照。
- (39) 量の客観的な実在を否定したオッカムの先駆者は同じフランススコ派のペトルス・ヨハネス・オリヴィである。D. Burr; Quantity and Eucharistic Presence: The Debate from Olivi through Ockham (Collectanea Franciscana, 44, 1974) p. 5-44 ほか p. 13-26.
- (40) Reportatio, Liber IV, Quaest. VI (OT. VII) p. 67.
- (41) Tractatus de Corpore Christi, cap. 7 (OT. X) p. 102-105. ほか Quodlibet, IV, Quaestio 31 (OT. IX) p. 451-455 も参照。
- (42) 前出 23 頁参照。
- (43) Reportatio, Liber IV, Quaest. VI (OT. VII) p. 97-98.
- (44) 例として Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis, cap. 10, § 4, Opera Philosophica (2nd OP ed.) II, p. 205-224; Summa Logicae, pars I, cap. 44-48 (OP. I) p. 132-153; Quodlibet, IV, qq. 23-35 (OT. IX) p. 406-473 などを参照。点線と表面のゴシック Tractatus de Quantitate, OP. X, p. 3-85 ほか E. Stump; Theology and Physics in De sacramento altaris: Ockham's Theory of Individuables (in N. Kretzmann ed., Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought (Ithaca, 1982) p. 207-230, M.M. Adams; op. cit., p. 201-213 を参照。
- (45) Reportatio, Liber IV, Quaest. VI (OT. VII) p. 72-73. またオッカムは Tractatus de Corpore Christi, cap. 18 (OT. X) p. 128 などについて「量は実体と性質から実在的に区別された絶対的存在者ではない」ことを論じ、教父やアリストテレスも量的なもの (quantum) と量 (quantitas) を区別しなかったことを指摘している。
- (46) Reportatio, Liber IV, Quaest. VI (OT. VII) p. 71-72 「それゆえ先ず量とは何かを考えなければならない。ここで私は、量が実体や性質以外のいかなる絶対的ないし関係的な存在者をも意味しないと主張する。そして私は量とは諸部分をもった、そしてこれら諸部分の一つから他へと場所的な運動がありうるような事物の延長に他ならないと考える。したがって、第二巻で継続 (duratio) に関して次のように述べられたのと同様、すなわち、継続が継続するもの以外にいかなる実在的なものをも意味しておらず、むしろ第一次的には継続するものを意味し、(第

二次的に(現実的ないし可能的な連続(successio)を共意し、かくして実際に連続と共存する事物、あるいは連続というものが存在したならば連続と共存することになる事物を意味するのと同様に……」(以下本文引用箇所に続く)

(49) Tractatus de Corpore Christi, cap. 32 (OT. X) p. 178.

(50) オッカムにおける〈absolutus〉な語と〈connotativus〉な語の区別に関する優れた論文として P.V. Spade: Ockham's Distinction between Absolute and Connotative Terms, Vivarium Vol. 12 (1975) p. 55-76.

(51) Tractatus de Corpore Christi, cap. 33 (OT. X) p. 185-186. 同様の説明は Reportatio, Liber IV, Quaest. VI (OT. VII) p. 88-89. によられる。「偶有性は二つの意味で理解されることを私は主張する。一つは実体の形相となる何らかのものとして (pro aliqua re informante substantiam)」、他の一つは実体について述語付けられる——あるときは実体について述語付けられ、あるときは述語付けられないような——一般概念として理解される。既に説明された考え方に従えば量は第一の意味での偶有性ではない。というのも量は実体および性質とは別の絶対的ないし関係的 (respectiva) な存在者ではないからである。第二の意味では量は偶有性である。というのも、それは実体にあるときは述語付けられ、あるときは述語付けられない概念だからである。それゆえ、量は実体と性質を意味する共意的概念であるが、それは全体が(場所の)全体と共存し、部分が(場所の)部分と共存することを共意しているものであり、ちょうど天使の存続 (duratio) が天使を意味し、それが何らかの継続と共存していることを共意しているのと同様である。」

(52) Tractatus de Corpore Christi, cap. 29 (OT. X) p. 159.

(53) また、天上のキリストには形象 (figura) がありホステリア上のキリストには形象がないが、これも両者の完全な同一性を損なうものではない。オッカムによれば「形象」も「量」と同じく共意語である。「形象」は実体や性質とは別の実在者を指示する言葉ではなく、第一次的には実体ないし性質を意味し第二次的に諸部分が一定のパターンで配置されていることを共意する言葉である。「一定の場所に位置する諸部分の秩序が形象のために必要なことは明らかである。それゆえ、もし諸部分が場所的に分離していなければ、そこに形象がないことも明らかである」(Tractatus de Corpore Christi, cap. 30, OT. X, p. 106) が、「キリストの体はどこにあっても形象を有している。というのも形象のない有機体 (corpus organicum) は存在しないからである。聖体におけるキリストの体は有機体であり、それゆえ形象を持ち、したがって体の諸部分は分離していることになる」(Reportatio, Liber IV, Quaest. VI, OT. VII, p. 83) という反論に対してオッカムは次のように述べている。「私は量についてと同じことを形象についても主張する。というのも、形象は実体ないし性質を意味し、そして同時にこれこれしかじかの仕方では部分で分離していることを——なぜならば形象はある場所において諸部分が全体として秩序づけられていることを意味するからである——共意するからである。しかし今や聖体におけるごとく実体が量や延長を持たなくなったときは諸部分がこのように分離して存在することはありえず、また全体として、あるいは一定の場所で秩序づけられることもありえない。それゆえ、神が量や延長のないキリストの体を創るような形象のないキリストの体を創るのである。一方が他方より不当だとは言えない。そして、形象のない有機体は存在しないとされる時、私は、神は魂のある体を延長なくして創ることができる」と答える。」(Reportatio, Liber IV, Quaest. VI, OT. VII, p. 89)

(54) Quodlibet, IV, Quaestio 31 (OT. IX) p. 451-452 「以前は二つの場所にあった体の二つの部分が同一の場所に存在しうることは、最初は希

薄であった体が後に凝縮されることから明らかである。」

- (55) Reportatio, Liber IV, Quaest. VII (OT. VII) p. 111
- (56) 「信仰に属することを前提として、既述の諸論点について私は次のように考える。つまり、場所を区切られ量を伴うかたちで一定の場所に存在する体には、絶対的形相をその限界とするあらゆる能動と受動がありえるが、ある場所に決定的なかたちで量を伴わないで存在するものには、このようなあらゆる能動や受動がありえないなどということは理性によって証明されえない。」(Id., p. 118)
- (57) Quodlibet IV, Quaestio 13 (OT. IX) p. 359-360, p. 366.
- (58) Id., p. 361. また Reportatio, Liber IV, Quaest. VII (OT. VII) p. 119.
- (59) Reportatio, ibid., p. 116.
- (60) オッカムによるスコートゥスの見解の提示は Reportatio, ibid., p. 112-118.
- (61) Reportatio, ibid., p. 115.
- (62) ホステリア上のキリストは本来肉眼で見れるが、神が絶対的な力によってそれを停止させているとオッカムが考えるのに対し、スコートゥスはキリストは肉眼で見れないが神は絶対的な力によってそれを肉眼にとつて可見なものにすることができると考える。しかしスコートゥスによればホステリア上のキリストには場所的な *positio* が欠けているので、神でもキリストを「そこに居るもの」として肉眼で見れるようにするとはできない。 Cf. D. Burr: Ockham's Relation, op. cit., p. 69.
- (63) オッカムは、視覚が生じるためには見る者と見られるもの間に距離がなければならぬが、ホステリアのある部分に存在するキリストの体と他の部分に存在する同じ体との間には距離がないからキリストは自分自身を見ることはできない、という見解に対して次のように答えている。「ホステリアのある部分に存在するキリストの目は、当の目が場所を区切られたかたちで異なった場所に存在するときと同じくらいよくホステリアの他の部分に存在する自己自身を見ることができ。しかし、もし目が場所を区切られたかたちで異なった場所に存在したならば、ある場所に存在する目は他の場所に存在する自分自身を見ることができらう。それゆえ、ホステリア上においても目は自分自身を見ることができるのである。これを立証するために私は次のように主張する。視覚が生じるために必要な距離をもって同一のものが異なった場所に区切られたかたちで存在するとき、同一のものは自分自身とは離れて存在していることになる。これと同様に、肉眼による視覚が生じるために必要な十分な距離をもって同一のものが異なった場所に決定的なかたちで存在するときも、当の同一のものは自分自身とは離れて存在しているのである。」(Quodlibet IV, Quaestio 13, OT. IX p. 365-366) また Reportatio, Liber IV, Quaest. VII (OT. VII) p. 134-135.
- (64) トマスによればキリストは単に \langle per accidens \rangle にホステリアに存在するのであるから、ホステリアが動くことによってキリストは単に \langle per accidens \rangle に動くと言えただけである。 S.T. 3a, q. 76, a. 6. オッカムによるトマスの見解の提示は Reportatio, Liber IV, Quaest. VII (OT. VII) p. 111
- (59) Quodlibet IV, Quaestio 14 (OT. IX) p. 367 また Reportatio, Liber IV, Quaest. VII (OT. VII) p. 116-117 でも次のように主張されている。「キリストの体は聖餐式の場所に付帯的に存在するようには思われぬ。というのも、この体は直接的に、それ自体において、その場所へ

の現在という関係性の基体となっているからである。それゆえキリストの体はそれ自体において直接的にその場所に存在している。同様に、神が聖餐式においてキリストの体が現在するあらゆる場所に当の体を保持し、そのような場所に区切られて存在する他のすべてのものを破壊することは矛盾ではなく不可能とも思われぬ。しかしキリストの体は端的にホステイアの場所に現実に存在しているのである。それゆえ、神はホステイアを破壊してもそこに現在するキリストの体を保持することができる。ホステイアはキリストの体に内属しているわけではなく、むしろそれとは全く外的なものだからである。これは天使によって引き受けられた体が天使自体にとって外的なと同様である。しかし形色が破壊され、そこにキリストの体が現在し続けるならば、キリストの体はその場所に直接的かつそれ自体において現在しているのである。それゆえ、今もキリストの体は同じような仕方でも直接的に存在し、かくしてその場所に、それ自体において直接的に存在している。したがってキリストはそれ自体において動きうるのである。」

(66) Reportatio, Liber IV, Quaest. VII (OT. VII) p. 121-124

(67) 「しかし、器官によらないで身体を動かすことは、身体を帯びた天使のように全体と諸部分を同時に等しく動かすことである。というのも、身体を帯びた天使はその全体が身体全体とあらゆる部分に存在し、それゆえ身体全体とあらゆる部分を同時に等しく動かすからである。天使は可動者の中の動者 (motor in mobili) としてその全体が身体全体とあらゆる部分に存在しているが、人間の肉体の中に知的魂が存在するように完成されるものの中の完成態 (perfectio in perfectibili) として存在するのではない。それゆえ、たまたま知的魂も (天使と同様に) その全体が身体全体とあらゆる部分に存在してはいるが、身体全体とそのあらゆる部分を同時に等しく動かすのではなく、既述のごとく先ずその一部分——たとえば心臓——を動かす、その後でこれを媒介として他の部分を動かすのである。なぜならば魂はその全体が身体全体とそのあらゆる部分に存在するにしても可動者の中の動者ではなく、完成されるものの中の完成態として存在しているからである。ここから明らかなのは、我々の中の知的魂は我々の肉体を器官によらずして動かすことはできないということである。その理由は、我々の魂は既述の方法で先ず肉体の一部分を動かす、その後で他の部分を動かすからであり、更に、身体全体がそのあらゆる部分と同じところに共存しているのではないから、このような体の諸部分間には場所的隔たりがあるからである。」 (Reportatio, *ibid.*, p. 122) しかし、最後に述べられている諸部分間の隔たり (すなわち体が場所を区切られて存在すること) は身体を帯びた天使にもあてはまり、体の諸部分間に隔たりがあるからといって器官によらない動きが不可能になるわけではないからオッカムの説明は誤解を招きやすい。身体の〈circumscriptive〉な在り方は直ちに〈movere organice〉を要求するものではない。しかし、〈movere organice〉が身体の〈circumscriptive〉な在り方を要求することは確かである。Quodlibet IV, Quaestio 15 (OT. IX) p. 372ではより明確に次のように述べられている。「器官によらないで体を動かすことは、先ず最初に一部分を、そしてその後で他の部分を動かすのではなく、体の全体と部分を等しく同時に動かすことである。このことは、動かされる体の諸部分が相互に隔たっており異なった位置にあるか否かに関係なく真である。例を挙げれば、身体を帯びた天使は、その全体が身体全体とそのあらゆる部分に存在している——これは可動者の中の動者としてであって、質料の中の形相あるいは完成されるものの中の完成態としてではない——ことから、自らを帯びる全身体とそのあらゆる部分を等しく同時に動かすことになる。」

(89) Quodlibet, IV, Quaest. 15 (OT. IX) p. 371-372. 又 Reportatio, *ibid.*, p. 121-122 も参照。

- (69) *Quodlibet, ibid., p. 372-373.*
- (70) *Quodlibet, ibid., p. 373.*
- (71) *Quodlibet, ibid., p. 370.* また *Reportatio, ibid., p. 123-124* でも次のように説明されている。「キリストの知的魂は自分の体が実際にホステアの動きに従って動くことを意欲すると考えられる。これはキリストの意志と、キリストの体がこのように動くことを欲する神の意志とが一致しているからである。そしてこのように意欲することによって、キリストの知的魂はホステアが動くときに自らの体を器官によらずして動かすことになる。というのも、キリストの体は場所の全体とそのあらゆる部分に存在し、器官による運動に必要な諸部分間の隔たりが存在しないことから、キリストの知的魂は体の全体とそのあらゆる部分を同時に等しく動かすからである。このことから明らかなのは、ホステアが動くときキリストの知的魂は、キリストの意志を媒介にして、ホステアのもとにあるキリストの体を神の意志と合致した——つまり、ホステアの動きとともにキリストの体が動くことを偶然的に惹き起こし、偶然的に秩序づける神の意志と合致した——部分的原因として、器官によらずして動かすということである。このことはすべて、キリストの人間としての意志が神の意志と合致しているがゆえに生ずることである。かくして私は、キリストの知的魂はホステアにおける自分の体を器官によらずに動かすと理解する。」
- (72) オッカムによれば知的魂と感覚的魂は異なった形相を持つ。「しかし、スコートゥスは知的魂が器官を必要とする力と器官を必要としない力を持つと考えている。人間の中の知的魂と感覚的魂が同一の形相であれば、このことが帰結する。このとき魂は、感覚的なるがゆえに器官を必要とする力と、知性と意志であることから器官を必要としない力を持つことになる。しかし私は人間における知的魂は感覚的魂から現実に区別されると考えるので、身体における知的魂は器官を必要としない力のみを持つと考えることができる。」(*Reportatio, ibid., p. 121*)
- (73) *Quodlibet IV, Quaest., 14, (OT. IX) p. 369-370.*
- (74) *Reportatio, ibid., p. 124-135.*
- (75) *Tractatus de Corpore Christi, cap. 11 (OT. X) p. 111.*
- (76) *Id., cap. 9, p. 108*
- (77) *Summa Theologiae, 3a, q. 77, a. 2, Responsio.*
- (78) 「聖体において残存する量は、キリストの体の実体とともに存続する性質から実在的に区別される絶対的存在者ではないこと、そして、聖変化以前には、パンの実体から実在的に区別される絶対的存在者ではない何らかの量が先立って存在していたが、この量は、パンの実体が存在を停止したことによって聖変化後には残存しないこと」を示す論拠が提示されねばならない。(Tractatus de Corpore Christi, cap. 17, p. 124-125. また *id., c. 24, p. 143, c. 25, p. 144* も参照。聖変化後のパンの色、味、重さといった性質が量を基体としてではなく神の力によってそれ自体で存在する) *id., c. 22, p. 135-136, p. 138.*
- (79) *Reportatio, Liber IV, Quaest. IX (OT. VII) p. 153.*
- (80) *Ibid., p. 154-155.* またオッカムは、聖変化後のホステアの形色が量を基体とすることなくそれ自体で存立するという自らの見解をペトルス・ロンバルドゥスの権威を援用して正当化している。*Tractatus, cap. 22 (OT. X) p. 135, Quodlibet IV, quaestio 34 (OT. IX) p. 466.* また

オッカムは、過失によりキリストの血をこぼした者へ科せられる贖罪を扱ったグラティアンヌス教会集の一節 (pars III, De cons., dist. 2, c. 27) への註釈に言及して、聖変化後のホステイアには重さ (ponderositas) があるが重いものは存在しない (nihil est ibi ponderosum) とする註釈の言葉を自らの見解を確証するものとして引用している。

- (81) Reportatio, *ibid.*, p. 166-191.
- (82) *Ibid.*, p. 175-177.
- (83) *Ibid.*, p. 174-175.
- (84) *Ibid.*, p. 177-179.
- (85) *Ibid.*, p. 179.
- (86) *Ibid.*, p. 180.
- (87) *Ibid.*, p. 180-181.