

# トマス・アクイナスの

## 聖餐論に関する一考察

大 林 浩

宗教改革者たちは言と sacrament とを平行させて、その均衡をはかったが、中世カトリック教会の sacramentariズムから、ヘブライ的な言の宗教へ立ち帰ろうとするあまり、その均衡はたえずおびやかされねばならなかった。改革者たちの言の強調は、言うまでもなく中世に於けるカトリック教会の実体的な物の見方に対する反撥である。たしかに信仰は人格的出来事であり、それは言に於て最も良く表わされる。なぜなら神と人との人格的交わりは、語りかけと応答とを欠くことが出来ないからである。神人の人格的交わりはかように対話という言の形式をとる。改革者たちも、現代の我々も、信仰の言性を強調する点に於て変りはない。しかしこの言性の強調は言の偏重に陥ることを警戒しなければならない。言偏重の背後には或る偏見と誤解とがある。偏見とは、言を靈的、sacrament をその可視性の故に感性的ときめてかかることである。誤解とは、言という語に於てその本来の意味内容である神の言と、器にすぎぬ人の言とを混同することである。人間の言は本来的に又自動的に靈的であることは出来ない。靈的であるのは神の言であって、その器となる限りに於てのみ人間の言は靈的となりうる。(人間の)言即靈的と言う誤解がこうして言の偏重或は乱用へと導く。真に靈的な言、即ち神の言は、人間の言と即一ではない。人間の言が神の言の表現に不十分なるは言うまでもない。従って神の言は(人間の)言以外の器、即ち感性的と言われるものをも必ずしも排除しない。むしろ自然的感性的感性的なものも超越的真理の担い手となりうるのである。トマスの聖餐論を学ぶ意義を、単なる歴史的興味の外に見出そうとするならば、こうした言偏重の反省への一つの素材として見られるであろう。

## 1. 歴史的位置づけ

初代教会に於ける聖餐の二つの意義、即ち「十字架上の贖罪の想起」と「聖徒の交わり」はそのまま中世に受けつがれたが、聖餐が犠牲と見られるようになるにつれて「交わり」の意義を失って行った。教会が初期の素朴さから離れて神学的関心を益すにつれて、聖餐に関する見解には新しい対立が生れる。それは、民間信仰の素朴な「物体」を通しての認識と、概念的把握に至ろうとする高い神学的努力との対立である。その対立は中世初期に於ては和解されないまままで表現されていたが、やがてはいずれかに落つかねばなくなる。一つは中世的リアリズムを通して実体変質説となり、他は完全なる象徴主義となる。前者は魔術的迷信的危険を、後者は聖餐に不可欠の秘義性を失って形式化する危険をたえずはらんでいる<sup>1)</sup>。そして中世カトリック教会が最後に選んだのは前者である。

実体変質という考えは素朴なマテリアリズムから生れ、古くから信じられていたが、それが実体変質 (transsubstantiatio) と言う語で呼ばれるようになったのは十二世紀<sup>2)</sup>、教会の教義的決定を見たのは十三世紀に至ってのことである。中世の聖餐論争は、象徴主義に傾くアウグスティヌスの解釈か、非象徴主義的なアムブロシウスの解釈かのいずれかに流れを汲んでなされた。パスカンウスは九世紀半ばに於て聖餐に於ける物素は僧侶の聖別によってキリスト歴史的体へと変質させられるとの見解をとり<sup>3)</sup>、それはラバヌスやラトラムヌスによって反駁された<sup>4)</sup>。ラバヌスは聖餐に於ける「体」とキリストの歴史的体との同一性を否定した。ラトラムヌスによると、聖餐に於ける物素はパスカンウスの言うように現実的意味に於て変質するのではなく、秘義的にキリストの体が物素の中に現在すると言うのである。この秘義的現在はいくつかの論争を経て、二世紀後のベレンガリウスによって取上げられたが、ベレンガリウスは素朴なマテリアリズムに立脚する教会々議の排するところとなった。

こうした論争が一応の終結に至ったのは1215年の第4ラテラン会議に於てである。会議は、パンはキリストの体に、ぶどうは血に実体変質することを宣言した<sup>5)</sup>。そもそも実体変質説は、聖餐に於ける奇蹟的出来事を信ずる中世的敬

虔の結晶であって、神学的作為によって捏造されたものではない。従って中世人の信仰による教義の決定がその神学的意味づけに先行することは当然のことである<sup>6)</sup>。実体変質説はかく教義として確認されたが、それは聖餐に関する意見の対立がなくなったことを意味しない。教義確立の後には、その教義の解釈をめぐって新しい論争が展開されて行った。唯名論者のように、根本的立場の相違の故に、実体変質を受入れることの困難な立場にある者さえ、教義を否むことは問題外であった。問題は如何にこの教義を唯名論的に説明するかへと変わって行く。教義は確立されはしたが、その解釈に一定の立場と方法とがまだまだ与えられていない。トマス(1225—1274)が現れたのはまさにこのような時であった。トマスはアルベルトス・マグヌスを受けてアリストテレス形而上学の方法を適用することにより、この難解な教義に一定の合理的解釈を与えた。トマスは、聖餐論に関して彼の神学的思索によって実体変質説と言う結論に至ったのではなく、実体変質と言う与えられた教義に彼なりの説明を施して、合理的に受入れうるものとなした。言わば一定の枠が既に与えられており、その中での仕事でしかない。ややこじつけのきらいのある彼の論法はその間の事情を感じさせる。彼が内に痛みをおぼえて居たかどうかは行間に推し測ることは困難である。しかしそこに彼の敬虔と教会への忠誠とが明確に表れている。トマスは単に神学的労作によって実体変質説を不動の地位へと高めたばかりでなく、素朴な敬虔を代表してミサを讃える詩を作っている<sup>7)</sup>。そしてこれは聖餐の讃歌として教会によって受入れられた。かように聖餐論に関するトマスの歴史的意義は実体変質の教義の解釈者と言う消極的なものではあるが、それによって教義を一層不動のものとなし、又その解釈が後世への標準となったと言う点に於て見逃し難い意義をもつのである。

## 2. サクラメント

トマスは伝統に従って七つのサクラメントを受容れる<sup>8)</sup>。そしてそのすべてが聖書に記されていない事実を認め乍らも、すべてがキリストの制定になることを主張している<sup>9)</sup>。サクラメントは三つのものから成立する。(1)形相としての「言」、(2)質料としての物素、(3)執行者、即ちその人がサクラメントを教会の

行為として執行すると言う自覚的意図、である。 sacramentはこのいずれをも欠くことは出来ない<sup>10)</sup>。 sacramentは更に「感覚的なもの」(res sensibilis)でなければならない<sup>11)</sup>。なぜなら知的な対象の認識は感性を通してのみなされると言う人間本性の条件 (conditio humanae naturae) に応ぜんが為である。更にその故にこそ「感覚的なもの」としての sacramentが必要なのである<sup>12)</sup>。アリストテレスの経験論的認識論がここに於て sacramentの本質と必然性とを決定している。かようにトマスは sacramentを感覚的なものであり、「しるし」(signum) としているが、その「しるし」とそこに働く恩寵の関係についてはどうであろう。

この問題は古くから多くの論議を惹起している。ヒューゴー (Hugo de Sancto Victore) の如く感覚的しるしがそのまま恩寵を内包していると考えるのも一つの方法であるが<sup>13)</sup>、トマスはそれを退けている<sup>14)</sup>。これと対極をなす見方としてはボナヴェンツラが挙げられる。ボナヴェンツラは恩寵が感覚的しるしに内包されると言わず、人間の魂の中に直接働くものとした。これによると sacramentは象徴にすぎないことになる。なぜなら恩寵は感覚的しるしに拘束されることなく直接魂に注入されるからである。神がかように直接に恩寵を注入するのであれば、 sacramentはその存在理由を失うのではないか。そこで sacramentと恩寵の関係を必然的とする為に神の契約 (pactio) が持出される。神は sacramentが執行される度毎に受領者に恩寵を施すと言う、神にとっては一種の義務的な契約である。 sacramentをかように象徴的に解釈したり、或は外的しるしとする傾向は、前述のアウグスティヌスの流れを汲み、後にはドンス・スコトスに強く支持された。しかしトマスにとってはこれも又受容れ難い。トマスは言わば両者の中庸を行こうとする。 sacramentは単にしるしである丈けでなく、「それが象徴する所のものを (実際に) もたらす」(efficiunt quod figurant)<sup>15)</sup>。換言すれば sacramentはそれによってもたらされる恩寵の原因 (causa) である<sup>16)</sup>。所で、 sacrament自身を恩寵の原因とすることは「しるし」の中に恩寵が包含されていると言うヒューゴーの意見と異なるのではないか。トマスはそこで恩寵を働き出す能働因を二つに分けて、第一原因 (causa principia) を神とし、媒介的原因 (causa instrumentalia) を sacramen

トとした。「第一原因はその形相のもつ力によって (*per virtutem*) 働き、効果はその形相に類似する。それは恰も火がそれ自身の熱によって物を熱くする如くである。かように神以外の何物も恩寵を起しえない。恩寵は神の本性の分与的相似 (*participata similitudo*) に外ならぬからである。……しかし媒介的原因はそれ自身の形相のもつ力によって働くのではなく、第1原因によって動かされるその運動によってのみ (*solum per motum quo movetur*) 働く、従って結果は媒介にでなく第1原因に相似するのである<sup>17)</sup>。」ここでトマスの試みとすることは、恩寵の源泉を神に帰し乍らもその二次的媒介的原因を sacrament に帰することによって、sacrament 必然性を護ることである。かくして sacrament は原因であり同時にしるしである (*simul sunt causae et signa*)。アリストテレスの形而上学の適用はここでも明らかだが、難点はこの sacramental な因果律が他の因果律と如何に異なるかが示されていないことである<sup>18)</sup>。神はその働きに道具又は媒介として sacrament 以外の多くのものを用いる。それらの場合と sacrament の場合と同じ因果律が支配している言うならば、sacrament の必然性が再び危くされる。かくして sacrament と恩寵との関係については、ゼーベルクも言う如くトマスはいささか困難を感じて居る<sup>19)</sup>。これは単なる運動の因果律で sacrament の秘義性を説明し尽そうとした無理をよく物語っている。

中世神学者の論議の集中した次の点は、sacrament の有効性についてである。トマスはペトルス・ロムバルドスやヘイルズのアレクサンダー等と同じく、sacrament は正しい方法によって執行された場合、その執行された働きによって (*ex opere operato*) 有効であるという意見をとった<sup>20)</sup>。言い換れば客観的執行そのものに於て有効であって、受領者又は執行者の状態に支配されないことである<sup>21)</sup>。彼らはこれを新約に於ける sacrament の制定に於て根本的性格をなすものと考え、受領者の魂の状態やその品性を必要条件とする考えを旧約的としている。

これに対してボナヴェンツラは *ex opere operato* を認め乍らも *opus operans* に重点を置いて次の如く言う。「この sacrament (聖餐) はふさわしくないままで与るならば誰にも有効でない、そしてふさわしい態度で与るということは、

彼がそのあるべき状態へと自己をそなえることである<sup>22)</sup>」。ボナヴェンツラにとっては *opus operans* とは信仰であり、*opus operatum* とは外的 sacrament を意味した<sup>23)</sup>。概して sacrament を象徴的に見ようとする所には与る側の主体的状況を重視する傾向が働く。しかし最後にはトマスの主張する客観説が支配的となり、執行された働き (*opus operatum*) としての sacrament はその有効性の為に受領者の善き内的動機 (*bonus motus interior*) を必ずしも前提しないことになる。そして受領者の資格は、死に価する罪や sacrament を否む心さえなければよいという最低限度の要求にしばられてしまう。かように *ex opere operato* は *ex opere operante* との調和がたえず問題となるが、前者に傾けば、それは sacrament を魔術的傾向に向わせることになり、後者に傾けばペラギウス的方向へと陥し入れることになる<sup>24)</sup>。又 *opus operatum* と *operans* とを同一次元で領域を争うものと考える限り、両者の調和をはかることさえ sacrament の性格を一層不明確にする。要するに全く異った観点が要求されるが、由世人はその両極間を浮動するのみで、その極みのり越えることは出来な

は調和されるか。トマスは次の如く言う、「物体は場所を変えるか、又は別のもののその物体への変化による以外は、以前に存在しなかった場所に存在することは出来ない。それは恰も火事が他の家で新たに起るのは、火が持込まれたかそこで発生したかのいずれかでしかないのと同じである<sup>25)</sup>。」この「場所をかえる」とか「火が持込まれる」とかは、言うまでもなく天にあるキリストの体が聖餐の物素の中に移されることを意味し、これは不可能として除外されねばならない。なぜならキリストの体は天に於て不変不動であるからである。残る一つの可能性は「別のもののそのものへの変化による」(per alterius conversionem in ipsum)、即ちパンとぶどう酒がキリストの体へ変化することによるものである。実体変質とは、聖餐に於けるキリストの体の現在とキリストの栄光の体とを相方損うことなく結びつける、論理的な必然的帰結である。ギャリグー・ラグランジュの説明を用いると、私の右にある不動の柱が私の左に移らん為には、私がそれとの関係を変える以外にない、と言う単純な論理的帰結である<sup>26)</sup>。

以上実体変質の「何故」が説明されたから、次に「如何に」を問うてみよう。聖餐の形相としての言は物素の変質 (conversio) をなす力 (virtus) を生み出す<sup>27)</sup>。ここで形相としての言はボナヴェンツラやスコトスが考えたように実体変質を神へねがう願ひであるばかりでなく、変質の奇跡を実際にもたらす力をもつ。更に「聖別の力 (virtus consecrativa) は言葉そのものによってのみでなく、聖職が祝福され按手された時聖職の上にて与えられた力によっても成っている。」<sup>28)</sup>かく聖別の力をもつ言を聖職が語るときに実体変質が起る。配餐される前にすでに聖別の言に於て実体変質が実現されるということはこの sacrament の特長をなす<sup>29)</sup>。実体変質された後には、物素は「単に意義として又象徴としてのみでなく、真実のものとして」キリストの体をもつことになる<sup>30)</sup>。それでは人間の眼に依然としてパンとぶどう酒として写るのは一体眼の錯覚なのか。トマスは決してパンとぶどう酒という物素の破壊 (annihilatio) をのべていない。転換 (conversio) という表現を専ら用いる。物素を構成する諸性質はそのまま残る<sup>31)</sup>。変質するのは色とか香りとかの諸性質 (偶有) ではなく、それらを綜括する主体なる実体である<sup>32)</sup>。こうした形而上学的説明の背後にはアリストテレ

スの形而上学的原則がある。トマスは「存在と本質について」(De ente et essentia) という小論文に於て次の如く言っている。「偶有は完全なる本質をもっていない。従って偶有の定義のうちには、偶有という範疇の外にある実体というものが含まれてこなければならぬ<sup>33)</sup>」。即ち「偶有は実体から離れてそれ自身独立して存在するものではない<sup>34)</sup>」。それは恰も諸々の修飾語がそのみでは実在性をもたないが、一つの主語によって統括されることによって存在が構成される如くである。実体変質に於てこの原則が支配する。パンという実体は諸々の偶有をもつ。変質するのは実体であって偶有ではない。所が、人間の感性を通して認識されるものは偶有のみであって、実体は偶有の感性的認識を通し、又それを超えて知性によって認識される。偶有は感性に実体は知性に属するものである<sup>35)</sup>。従ってパンの実体がキリストの体に変質することは、偶有が依然として我々の眼に感性的に同じものとして訴えることと何ら矛盾しないのである。実体変質の後に、以前と同じ偶有を感性的に認識し乍らも、そこにキリストの体という異った実体を認めうるのは信仰である。しかし、このことは実体変質が人間の信仰の有無に支配されることを意味するものではない。変化は現実客観的に起る。唯、その変化は「自然の変化の如くでなく、全く超自然的であって、神の力によってのみもたらされる<sup>36)</sup>」のである。かくして「この sacrament の中にはパンとぶどう (の実体) は残らない<sup>37)</sup>」のである。それならばパンとぶどう酒の実体に変質して後キリストの体は、そこに肉と血とに分たれてあるのであろうか。「キリストの体」という場合、それは物質を意味するのではないから肉と血とに分たるわけにはいかない。「キリストの体」とは生命体であって、枯渴した物質ではない。それ故トマスはキリストの体はその肉も血も共に、パンとぶどう酒の両者の相の下にあるという<sup>38)</sup>。所がこの論理は後に、ミサに於てぶどう酒を信徒には与えぬ習慣の恰好の論拠として利用されるに至った<sup>39)</sup>。

前述の如くトマスは実体変質が起った後はパンの実体は残らないとは言いが、根絶(annihilatio) されるとは言っていない。annihilatio とは偶有をも含めてパンの存在全体を破壊することである。トマスによれば、聖別の後パンとぶどう酒はもとの質料(praejacens materia) へと解消されるのではなく、破壊されるので



もない<sup>40)</sup>。キリストの体へと転換 (*conversio*) されるのである<sup>41)</sup>。この転換によって聖餐のすべての物素がキリストの体となるのであれば、キリストの歴史的体の量と相容れないのではないかという疑いが起る。しかし既に答えられた如くキリストの体がパンに持込まれるという「場所の移動による」(*per motum localem*)<sup>42)</sup>のではなく、パンがキリストの体へと変質させられるのであるから問題はない。トマスによると、そもそもキリストの体は空間的にパンの下に存在するのではない。「キリストの体は多くの祭壇に於て sacrament として存在するのであって、空間的に多くの場所に存在するのではない<sup>43)</sup>。」言い換えるならば、それは靈的に (*spiritualiter*)、不可視的に (*invisibiliter*)、又この sacrament にふさわしい特別の在り方で (*secundum modum proprium buic sacramento*) 存在するのである<sup>44)</sup>。キリストの体は sacrament に於て実体 (*substantia*) として存在するのであって、「パンとぶどう酒の次元 (*dimensio*) がキリストの体の次元にかえられるのではない<sup>45)</sup>」、即ち量的に (*per modum quantitatis*) 存在するのではないのである<sup>45)</sup>。

以上がトマスの実体変質説の要点であるが、そこには物素に於けるキリストの体の現在の信仰が強くあらわれている。そしてそれを説明せんが為の実体と偶有の概念も論理としては整然と用いられているが、これは必ずしも自明のことではない。

これに対する反駁は多方面から可能である。ドンス・スコトスは、キリストの体がパンの偶有をとることは、必然的にキリストの体がそれ自身の偶有をもたぬことを意味すると言ひ、一体偶有をもたぬ物体が存在し得ようかと唯名論的反駁をなす<sup>47)</sup>。又疑い深いフォイエルバッハの近代的批判を引合いに出すと、実体とは偶有の集積とその有機的組合せ又は統一にすぎないのではないかと言う。もしそうならば、偶有が変化せずに残るなら、その集積なる実体に変化する筈はない。それでも尙実体変質を主張すると言うなら、実体とは一体何物なのか<sup>48)</sup>。

こうした形而上学的反駁のみならず神学的反駁も又なされる。ハルナックは、もしトマスの言うようにキリストの体がパンの下に聖別から偶有の消滅に至る迄存在しつつけるなら、パンそれ自体が聖化又は絶対化されることであって、

偶像礼拝である<sup>49)</sup>。はたしてハルナックの恐れる通り、パンそのものが絶対化されて、恰も魔術的效果を有するが如く、たとえ犬に食されてもキリストの体たるをやめない。問題はそれがあやまちで (per accidens) 食されるか sacramentaliter として (sacramentaliter) 食されるかの違いである<sup>50)</sup>。

トマスの実体変質説は論理を貫き、多くの反駁にも拘らず正統と認められた。これはその意図する方向に従って、即ち形而上学的論理を用いて反駁しようとする時難攻ではあるが、その意図せざる方向から見ればろいものとなる。キリストが「これは私の体である」と言われたその言葉には、彼のヘブライ的血が流れており、決してそれはギリシャ的自然的観点からの発言ではない。ギリシャ人は物に於ける自然的性格に心を奪われ、ヘブル人はその終末論的性格に眼を向ける。物の实在性はギリシャ人によってはその物の中に見られ、ヘブル人によってはその物を起えてそれを支える背後の实在に認められる<sup>51)</sup>。「これは私の体である」という発言はたしかにパンをさしてなされたが、それはパンと体との物的自然的同一性よりも、物体を超えたところにある实在を指示するものである。ヘブル的思惟の構造をもった言葉をギリシャ的思惟の粹とも言われるアリストテレス的論理で理解しようとする時、トマスのみならず、ギリシャ・ラテン的中世の聖餐論争の全体が大きな壁に突当たっている。トマスに批評的研究を要求することも時代錯誤であろうが、彼はキリストの言葉の *Sitz im Leben* を知っていない。聖餐にキリストが現在するとは外ならぬキリストの意図の現在であって、肉が現在すると言った魔術的変質による現在ではない。しかし、反対にこうした批判も又余程慎重に為されねばならない、なぜなら、実体変質はカトリック教会にとって不可欠の教義であって、そこに於て起る変質の奇跡は、外的な人間の集りとその機構がキリストの体なる教会へと変質させられる奇跡の基盤であるからである<sup>52)</sup>。実体変質を簡単に魔術だと片づける側には、 sacrament の魔術性のみならず秘義性までも見失い、そして又人間の集りがキリストの体なる教会となる力をも見失ってしまう危険があるからである。

## 4. 犠 牲

次に犠牲としての聖餐をとり上げなければならない。新しい契約の犠牲は、メルキゼデクの祭的働きが、パンとぶどう酒の相の下になされるキリストの犠牲である<sup>53)</sup>。聖餐はサクラメントとしては、キリストと信徒との結合によってその信徒を霊的に養う (*nutrito*)、そして犠牲としては罪の充足の力をもつ (*habet vim satisfactivam*)<sup>54)</sup>。更にそれに与らないものにも、又すでに死んだ者にも、それが彼らの為にささげられる限り、犠牲としての効力を発揮する<sup>55)</sup>。聖餐に於てパンとぶどうが別々に取扱われることは、トマスによれば、受苦に於てキリストの血が肉から分たれたこと、即ち犠牲として裂かれることを意味する<sup>56)</sup>。こうしてトマスは犠牲としての聖餐を伝統から受取っている。そして確かにこれをトマスは疑っていない。しかしトマスは重点を犠牲としての面には置いていなかったように思われる。聖餐論を扱う *Summa Theologica* III, q. 73-83 の全体にわたって犠牲論の展開は少く、重点はむしろキリストの現在に置かれている。そして犠牲論を展開しているのは全く別の箇所 II<sup>o</sup> II<sup>o</sup> に於てである。トマスにとって宗教は神の義とそれに応える人間の神への義というギリシャ的徳から湧き出るものである。従ってそうした宗教概念には、犠牲に本来的要素たる死、屠り等の概念が欠けている。トマスはたしかにキリストの苦難を犠牲と定義するが、むしろキリストの愛と、人間の罪の為の充足と解することに重点を置く。トマスはたしかに聖餐を犠牲と考えていたが、それがいかなる意味に於てであったかをたずねてみるとトマスの用語は曖昧となる。即ち、聖餐は「主の苦難の記念」(*dominicae passionis commemorativum*)<sup>57)</sup>、「主の苦難を表示するもの」(*aliquid repraesentativum*)<sup>58)</sup>、「過去の苦難の想起」(*rememorativum praeteritae passionis*)<sup>59)</sup>等と定義されている。そして「このサクラメントはキリストの苦難を表示する限りに於てのみ犠牲と言われる<sup>60)</sup>」。かようにして、ハルナックがトマスの聖餐はキリストの苦難の繰返しにすぎないと批判することは大方正しいとしても<sup>61)</sup>、トマスの重点は聖餐を文字通りの流血の犠牲としたり、キリストの犠牲の具体的繰返しとすることにあるのではなく、その記念とすることにある。聖餐は「キリストの苦難を表示する限りに

於てのみ犠牲と言われる」と明言しているのを無視するわけにはいかない。「表示する」とは如何なることかをたずねるならば、トマスはアウグスティヌスを引用して、「物の似像はその似像が写している物の名でよばれる。それは丁度われわれが肖像や壁画を見て『これはキケロ、あれはサルスト』と言う時の如くである<sup>52)</sup>」と答える。聖餐に於ける犠牲はあくまでもキリストの苦難を表示するものであって、繰返しを強調する意図は彼にあったとは思われない。現にハルナック自身、犠牲としての聖餐と真の犠牲との関係がトマスの教説に於ては稀薄であると別の個所に於て批判をしている<sup>63)</sup>。これはトマスに犠牲を強調する意図がさしてなかったことを示すものではあるまいか。

聖餐の犠牲としての意義が強くなって行ったことの責任をトマスに帰する<sup>64)</sup>か否かは更に詳細に亘る研究を必要とするであろうが、ここで犠牲として聖餐を扱った場合の必然的結果を挙げてみると、犠牲は聖職の手によって人々に代って神にささげられるものである故に、参与するもの相互の交わりは聖餐にとって本質的ではなくなってくる。祭司的行為が会衆の参与又受領の影をうすめ、最後には出席さえも必要でなくなる。会衆はあくまでも執行されるミサの観客であって参与者でない。こうして聖餐に於ける当初の重要な意義の一つである「聖徒の交わり」(Communio Sanctorum)は影をひそめ、そしてますます個人主義的関心を高める。救いを共同体のレベルに於てでなく、個人のレベルに於て考える傾向はプロテスタントと言えども全く無縁とは言えない。

次に犠牲は宥めの供物としての性格をもち中世カトリックのミサは一般に宥めの犠牲と考えられた。これは個々の特別な事態の「宥め」を可能とし、犠牲の乱用へと導く。こうしてトマスの言う表示的記念的犠牲が迷信的犠牲へと墮してしまふ。中世カトリックの民間信仰にそうした迷信の横行した事実がそれを裏付けている<sup>65)</sup>。

以上のような結果は、聖餐を犠牲と考えることに反対する側にとって都合のよい論拠となる。聖餐を犠牲と見ることは、繰返されることを当然意味し、それによって十字架に於けるキリストの贖いの一回性充全性を危くすることはすでによく知られていることである。しかし反対に、聖餐を単なる記念とし象徴とすることは同様に十字架の贖いを過去に閉じ込める危険をもつのではない

か。救済の出来事は過去に属してもその働きは歴史を通じてなされる。犠牲が人間の手でさざげられる繰り返しを意味するならば、なる程十字架の完全性を危くするであろう。しかし繰り返される犠牲も、一回的出来事との相関に於て、そこから溢れ出る力の出来事として、神によって為される働きと見ることは出来はしないか<sup>66)</sup>。トマスがその理性の要求から「記念」とか「表示」とかを用いて不明瞭にし乍らも尙犠牲の観念を拭い切れなかったのも、彼の信仰が、歴史を通じて、たえず「現在」に於て為される神の贖いに圧倒されたからではないであろうか。

## 5. 結 び

以上のべられたことはトマスの聖餐論の全体では無論ないが、その問題点と思われるところをとり上げて吟味してみた。可能な限りの批判を加え乍らも、そこに学ぶべき示喚を汲みとろうと試みてみた。トマスの教説は上記の如く多くの批判をゆるす。しかしそうした難点にも拘らず、中世人の議論には正直さが感じられる。正確な定義と言葉づかい、明確な表現、その為に時には含蓄を失うぐらいである。しかし、現代神学者のように逆説を乱用しない。この正直で素直な態度が自然への無欲な態度を可能とし、高い評価を「自然」に贈る。 sacramentがその宗教生活で大きな役割を占めるのはその故である。トマスが魔術的と評されることの可能な実体変質説をその教理の中心的位置に置く理由は、先にも述べた通り、それが教会のキリストの体への変質の基盤であるからであるが、単にそれだけでなく、そこに言以外のもの、即ち自然的感覺的なものの持つ意義の高い評価がある。

十九世紀リベラリズムの人間学的神学にこりたプロテスタントは、内在の原理から尻込みして超越の原理のみに一切を懸けて来た。勿論有限界の原理を絶対化したり、或は有限と無限とを単に量的差異とみて同一次元に於て対置させようとしたりすることは誤りである。プロテスタントはそうした傾向をもつカトリック的思惟に反駁しつつけて来た。しかし又同時にプロテスタントは、自然や sacramentを正しく評価する為にカトリック的原理から示喚を汲みとらねばならない。預言者の原理は sacramentalな原理と必ずしも相反するもの

でなく、宗教に於て相補う二つの不可欠の原理である。ティリッヒは中世的リアリズム<sup>67)</sup>と近代のリアリズムを綜合させることによって、自然と恩寵とを和解させようとしている<sup>68)</sup>。勿論これはトマスに於ける綜合とは異り、又異らねばならぬが、自然の正しい評価への試みを通して彼はプロテスタントとカトリックの仲介的立場に立つことを意図している。成功不成功は別として、この試みは貴重である。我々がプロテスタントの、そして現代の教会の聖餐論を吟味する時に、自然の持つ意義を十分に評価しなければ、又もや無意味な言の楊濫に陥るであろう<sup>69)</sup>。

### 註

- 1) Yngve Brilioth, *Eucharistic Faith and Practice, Evangelical and Catholic*, (1961) p. 70 ff.
- 2) *transsubstantiatio* という用語が用いられている文書の最古のものは、ラヴアルディンのヒルデベルト (1133没) やペトルス・コメストル (1170没) 等のものである。Reinhold Seeberg *Dogmengeschichte*, III S. 215.
- 3) Adolf Harnack, *History of Dogma*, vol. V, p. 311
- 4) *Ibid.*, p. 318 f.
- 5) *transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem*, Philip Hughes, *The Church in Crisis: A History of General Councils*, p. 240.
- 6) Jaroslav Pelikan, *The Riddle of Roman Catholicism*, p. 117.
- 7) "Corpus Christi," Darwell Stone, *A History of the Doctrine of the Holy Eucharist*, 1909, vol. 1 pp. 346-52.
- 8) *Summa Theologica* (以後 S.T. とする) III, 65, 1.
- 9) S.T., III, 64. 2. ハルナックによれば、七つの sacrament の全部がキリストによって制定されたという誤れる伝統のはじまりはトマスにある。Harnack, *ibid.*, vol. VII, p. 219
- 10) S. T., III, 60. 7.
- 11) S. T., III, 60. 4.
- 12) S. T., III, 61. 1.
- 13) こうした議論の根柢には恩寵を神から与えられる一つの实体或は一つの存在と考える中世人共通の考え方があり、それは「内包」説を退けるトマスについてさえも言えることである。
- 14) S. T., III, 62, 3. ad. 3
- 15) S. T., III, 62. 1
- 16) S. T., III, 62. 1
- 17) S. T. III, 62. 1

- 18) E. L. Mascall, *Corpus Christi*, 1953. p. 129
- 19) Reinhold Seeberg, *der Dogmengeschichte III*. S. 510.
- 20) *Sentent. IV, Dist 4, 3, 2.*
- 21) S. T., III, 82, 5~8. トマスは異端者や破門された聖職さえも有効にサクラメントを執行しうると述べている。
- 22) Darwell Stone, *ibid*, p. 335 に引用。
- 23) Seeberg, *ibid*, III. S. 517
- 24) Harnack, *ibid*, vol. VI, p. 225.
- 25) S. T., III, 65, 2
- 26) Garrigou-Lagrange, *La Synthèse Thomiste* p. 387.
- 27) S. T., III, 78, 4.
- 28) S. T., III, 82. 1
- 29) S. T., III, 78. 1
- 30) S. T., III, 75, 1, *non solum in significatione vel figura, sed etiam in rei veritate.*
- 31) S. T. III, 75, 4.
- 32) S. T., III, 75, 5.
- 33) *De ente et essentia, caput. 2, 4* この小論文はトマスがアリストテレスの形而上学に基づいて自己の形而上学の骨子をのべているもの、邦訳あり。
- 34) *ibid.*, caput. 6, 28.
- 35) S. T., III, 75, 5
- 36) S. T. III, 75, 4.
- 37) S. T., III, 75. 2
- 38) S. T., III, 76, 2
- 39) この習慣は、トマスに始ったわけではなく、明らかにずっと古い習慣であるが、トマスによき、裏付けを得たことになる。パンとぶどう酒の両方にそれぞれキリストの体が、そのものとして有るなら両方与える必要はない。トマスは併し、そうしたことを意図して物象の全体にキリストの体の全体が有ると言っているのではない。
- 40) S. T., III, 75, 3
- 41) S. T., III, 75, 4
- 42) S. T., III, 75, 2
- 43) S. T., III, 75, 1 *corpus Christi est in diversis altaribus, non sicut in diversis locis, sed sicut in sacramento.*
- 44) S. T., III, 75, 1
- 45) S. T., III, 76, 1
- 46) S. T., III, 76, 1
- 47) Seeberg, *ibid*, S. 526. スコトスはトマスの言う「実体として現在する」に反対し、実体変質に於て起ることは、パンが変えられるのではなく、天的なるキリストの体が

神の全能によって同時に多くの場所に存在させられると言う。即ち物体と空間との関係は神の全能によれば複数化されるという。この論法的前提は、対象化された存在としての空間概念であるが、それはノミナリスト的でなく、リアリスト的概念であって、この点ではスコトスは自分では知らずにトマスの思惟を基盤としている。

- 48) Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 1883, S. 333-4
- 49) Harnack, *ibid*, vol. VI, p. 241.
- 50) S. T., III, 80, 3
- 51) F. J. Leenhardt, "This is my body" in O. Cullmann and F. J. Leenhardt, *Essays on the Lord's Supper*, 1963<sup>4</sup>, pp. 45 ff.
- 52) Pelikan, *ibid*, p. 116
- 53) S. T., III, 22, 6.
- 54) S. T., III, 79, 5.
- 55) S. T., III, 79, 7.
- 56) S. T. III, 79, 1.
- 57) S. T., III, 73, 4.
- 58) S. T., III, 73, 5.
- 59) S. T., III, 73, 5.
- 60) S. T., III, 73, 4. *hos sacramentum dicitur sacrificium, in quantum repraesentat ipsam passionem Christi.*
- 61) Harnack, *ibid*, VI, 216
- 62) S. T., III, 83, 1
- 63) Harnack, *ibid* VI p. 242
- 64) *ibid*, p. 241. ハルナックは、トマスの実体変質説によって聖餐の犠牲としての性格が一層強まったと考えている。
- 65) H. T. Lehmann (ed.) *Meaning and Practice of the Lord's Supper*, 1961 pp. 82-3
- 66) Leenhardt, *ibid*, p. 59f.
- 67) 中世的リアリズムとは普遍的・知的存在を實在性に於て、第一義的に見る立場である。それによると個物の存在は普遍者への参与によって第二義的に可能である。これは近代的リアリズムと対極をなしている観念論に相当する。
- 68) Paul Tillich, *Protestant Era*, p. 101f.
- 69) バルト神学は神の言の神学と言われるが、(神の)言の神学に陥らない為に、それを学ぶ側に、自然と sacrament への十分な評価がなければならない。バルトの *Dogmatik* には sacrament が占める場所を持たないことは単に偶然ではない。