

デカルトと聖体問題

——メラン神父宛の一通の手紙をめぐる——

デカルトと聖体問題——近世哲学の祖として哲学を神学の婢の地位から解放し、生得の理性による真理の探究に生涯身を捧げた思想家、という一般に流布しているデカルト像からすれば、これはまことに奇妙な取り合わせであろう。しかしアンリ・グイエの古典的な研究⁽¹⁾が明らかにしたように、デカルトは、キリスト教の秘跡の中心でありまた神学の重要問題の一つである聖体の問題に並ならぬ関心を寄せていた。小論の目的はそのようなデカルトの関心を見事に示している一通の手紙を紹介することにあるが、それに先立ってデカルトがこの問題とどのようなかかわりをもったか、またより広くキリスト教の伝統、とくに十七世紀フランスにおいて聖体の秘跡が

どのような宗教的、哲学的問題を孕んでいたのかを概観しておくのは無駄なことではあるまい。⁽²⁾

一

キリスト教の秘跡の中で最も高貴なものであり、他の秘跡の完成ともいわれる聖体の秘跡は、イエス・キリストが最後の晩餐でパンと葡萄酒を取り、「これが身体なり、(……)これが血なり」⁽⁴⁾と述べたことに制定の起原をもつとされるが、秘跡がすべてそうであるように、神聖かつ超自然的な意義を荷なう宗教事象であると同時に、その可感的・可視的表現すなわち「しるし」⁽⁵⁾ signum でもあるという二つの側面から成立している。⁽⁶⁾ 意義の点

塩川 徹也

から見れば、それはイエス・キリストの受難を記念しかつ再現する出来事であるが、「しるし」としてはパンと葡萄酒という物体であり、それは司祭の聖別の言葉によってキリストの体と血に変化し、ただパンと葡萄酒の形色 *species* すなわち外觀のみが存続して「しるし」としての同一性を確保する。そしてこのように変化した聖体は、拝領の儀式によって、丁度パンが肉体の糧になるように、それに与る信者を靈的に養う。さらに進んでいえば、教会はイエス・キリストをかしらとし、信者を手足⁽⁶⁾構成員とする一つの体と考えられるが、聖体は正にそのような教会の具現であり、信者はそれを拝領することによって神秘体 *corpus mysticum* たる教会の実現に参与することになる。

このように理解された聖体は本質的に両義的存在、伝統的用語を用いれば *res et sacramentum* (ものにして聖なるしるし⁽⁷⁾) である。つまり聖別された聖体はそれ自体としてキリストの体そのものであると同時にキリストの受難を記念し再現するしるしでもある。普通のしるしすなわち記号は、アウグスチヌスの古典的な定義によれば、「ものが感覚に働きかけて引きおこす印象とは別に

何か他のものを思惟のうちに喚起するもの⁽⁸⁾である。つまり一般にしるしは、指示機能をもつ感覚所与ないし觀念と、それによって指示される「何か他のもの」との二つの契機から成立しているが、その中で指示機能を支える素材にとくにしるしの名が与えられるのである。したがって「しるし」とそれが指示ないし表象する「もの」とは少くとも思念上は別物でなければならぬ。しるしはそれが指示するもの自体でないからこそ、しるしなのである。こう考えてくると聖体の両義性がどれだけ特異な性格を帯びているか理解できよう。それはしるしでありながら、そのしるしの現実性を保証するもの自体でもあるというのだから。つまり聖体を意味の面で成立させているのはキリストとその受難であるが、聖体自体もまたキリストの体と血であるのだから。そしてこれこそ、聖体中におけるキリストの臨在 *presence réelle* とさうドグマが表現している事態なのである。

聖体が玄義中の玄義として、秘跡の中でも理論上とくに激しい論議、論争をまきおこしたのは、上述の両義性に起因していると考えられる。もちろん他の秘跡といえども、現実的効力を欠いた空虚なしるしというわけでは

なく、その限りにおいてやはり両義性を帯びている。たとえば洗礼の秘跡は原罪からのきよめと靈的な再生のしるしであるばかりでなく、それを受ける人間を現実にも生させる効力をもつとされる。秘跡はそれが意味する聖なる事態を現実に生起させる効力をもつしるのである。しかし他の秘跡の効力は、そのしるし自体のうちには潜在的に存在しているだけで、それを授かる人間に適用されるはじめて現実化するのに対して、聖体の場合、パンと葡萄酒という物体的なしるし自体が聖別されることによって、客観的に、つまり拝領という儀式とは独立してキリストの体と血とに変化する。「聖体の秘跡は物質の聖別自体において完成するが、他の秘跡は物質を聖化すべき人間に適用することにおいて完成する」といわれる所以である。

ところでパンと葡萄酒の外観をした聖体中にキリストが臨在するということは玄義であり神秘であって、感覚に知覚されないばかりでなく理性の理解をも越える。パンと葡萄酒であったものが司祭の聖別の言葉によってキリストの体に変ずるといふのは、自然の力を越えた奇蹟以外の何物でもないからである。したがってこのことが

真実とされるのは、ただ聖書と教会の伝承の權威に基礎を置く信仰によってのみである⁽¹⁰⁾。この意味では、パンと葡萄酒のキリストへの変化すなわち聖変化の本質やその過程等について人間理性があれこれ思いめぐらすのは無駄であるし、事実長い間これらの問題は明確に定式化されることもなかった。これらが神学上の大問題としてクローズ・アップされ、明確な表現を獲得するに至るのは、臨在と聖変化に関する異説がたとえばトゥールのベレンガリウス Berengarius Turonensis, Bérenger de Tours (一〇八八年没) によって提出されるようになったからであり、やがてトマス・アクィナスによって聖変化は次のように定義されるにいたる。「この秘跡においてはキリストの体の実体 *substantia* がパンの実体にとってかわる⁽¹¹⁾」。聖変化はたんに形相の変化ではなく、実体の完全な変化であるというこの説はトリエントの公会議にも受けつがれて、カトリック教会の公式見解となるが、これがいわゆる化体 *transsubstantiatio* 説である。

化体はしたがって聖変化の本質が何であるかについての解釈ないし説明ともいえるが、その説明対象が神秘である以上、説明自体も一つの神秘として様々の問題をう

ちに孕むことになる。たとえば、聖変化はどのようなにして生ずるか、つまり化体の過程はいかなるものであるか、また聖別後の聖体中にキリストはどのような状態で存在しているか、あるいは聖別後もパンと葡萄酒はそれぞれの外観を保持するがそれはどのようにして可能か、といった問題である。これらについては、たとえばトマス・アクィナスが『神学大全』第三部第七五―七七問題で詳細に論じ、カトリック教会の代表的見解となったが、彼の議論そのものはもちろん信仰簡条ではなく、それとは異なる様々の見解も共存し、各説の間でしばしば論争が闘わされた。つまり中世のローマ・キリスト教会では、「臨在」はドグマとして、「化体」はその本性の説明方式として、一般に承認されていたが、それらをさらに立ち上げてどう解釈し説明するかについては意見が分かっていたといえる。

二

宗教改革は秘跡についても様々の問題を提起したが、とくに聖体の問題は教会の問題とならんで改革派とカトリック教会との重大な争点となった。改革派といっても

その中には種々の流派がある以上、その主張を一括して述べるのは単純化のそしりを免れないが、秘跡についていえば、その実効性を否定し、たんなる外面的しるしみなす傾向があったと考えられる。そこから聖体についても、キリストの臨在そのものを完全に否定するか、臨在は認めるにせよ化体を否定する立場が生じたのは当然といえよう。大まかにいって前者はツヴィングリに代表される聖餐形式論者 *sacramentaires* の、後者はルター派の主張である。そしてカルヴァン主義を奉じたフランス改革派は両者の中間、といっても聖餐形式論者により近い立場を取ったといえる。つまり彼らは聖体のパンと葡萄酒の形色のもとにキリストの体と血があることは否定したが、聖体拝領の実効性は認め、信仰をもって聖体に与かるものは霊的にキリストの体と血の実体に参与し、聖霊の働きによって恩寵を受けると主張した⁽¹²⁾。しかしこの考えによれば聖別された聖体中にキリストが臨在することは秘跡の肉적인解釈として否定される。

このようなプロテスタント側の主張に対して、カトリック教会はトリエントの公会議を開催し、その第一三討論(一五五一年)で聖体問題を討議し、上記の改革諸派

の見解をいずれも異端として斥け、聖変化の本性を表わす用語として「化体」を公認した⁽¹³⁾。また拝領とミサについても、それぞれ一五六二年に開かれた第二一討論、第二二討論で討議が行われ、聖体が秘跡であるとともにキリストの犠牲でもあることが再確認され、この点においても、キリストの犠牲は十字架上の受難において完結し、ミサによって犠牲を繰り返すのは一回限りの受難に対する冒瀆だとする改革派と厳しく対立した⁽¹⁴⁾。

こうしてカトリック教会と改革派、また改革諸派相互の間で聖体問題は激しい論争の対象となったが、一五九八年のナントの勅令公布によって改革派の存在が曲がりなりにも法的に承認された十七世紀のフランスにおいてカトリック、プロテスタント両陣営の理論闘争はとくに活発であった。今、そのうちの代表的なものをあげれば、十六世紀末から十七世紀初頭にかけてフランス・カトリック教会の大立物であったデュ・ペロン Du Perron 枢機卿と改革派の教皇と呼ばれたデュプレシヨモルネー Du Plessis-Mornay との間で行われた論争、一六二〇—一六三〇年代に改革派の神学者オーベルタン Aubertin の諸著作をめぐって引きおこされた論議、最後に一六六

〇年—一六七〇年代に改革派の指導者クロード・Clande とポール・ロワヤルの代表的神学者アルノーとニコルの間に闘わされた論争がある。そしてこれらの論争から、デュプレシヨモルネーの『古代教会における聖体の制定、使用、教義について』*De l'Institution, usage et doctrine du Saint-Sacrement de l'Eucharistie en l'Eglise ancienne* …… (一五九八)、『デュ・ペロンの『聖体論』*Traité du Saint-Sacrement de l'Eucharistie* (一六二〇)』、オーンタンの『古代教会の聖体』*L'Eucharistie de l'Ancienne Eglise* (一六三三)、『アルノーとニコルの『聖体に関するカトリック教会の信仰の永続性』*La Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie* …… (一六六九—一六七四)』のような大作が続々発表されることになった。

それではこれらの論争はいかなる土俵で闘われ、当事者たちは自らの主張の根拠をどこに求めたのか。まず第一にあげられるのは、伝承と權威である。改革派は化体の觀念、さらには臨在の教義を理性と良識に背くものとして否定した。これに対してカトリック側は、自らの主張が理性と矛盾することは否定するが、聖体の玄義が感

覚のみならず理性の理解を越えていることは認める。したがってすでに述べたように、聖体に対する信仰の根拠は聖書と教会の伝承に求められる。つまり神の子キリストが聖体を制定したことが真実を語る福音書によって伝えられ、かつまた初代教会以来教会が連続と聖体に対する信仰を表明し続けてきたからこそ、聖体の真実性は疑うべくもないというのである。他方、「聖書のみ」を旗印とし、当代のカトリック教会がキリストの教えと初代教会のあり方から逸脱、墮落しているとする改革派はもちろんこのような主張を承認するはずはなかったが、彼らとしても自説を積極的に擁護するためには、キリストの教えの真意と初代教会の聖体信仰が当代カトリック教会の聖体信仰と異なることを示す必要があった。こうして双方は教会の伝承の中に自説を補強する証言を探り、お互いに歴大な論拠の山を築きあげた。そしてこの伝承をめぐる論争は、その副産物として教父学と近代的な聖書解釈の発展を促すことになったといわれている。

第二の土俵は論理である。そこでまず問題になるのは自然学である。改革派が臨在と化体を否定したのは、それらが自然のあらゆる可能性を越えた矛盾を含む事態だ

と考えたからに他ならない。これに反してカトリック側の主張によれば、聖体は確かに自然の通常の能力を越える奇蹟的な事態ではあるが、神の全能を以ってすれば可能で矛盾を含まない出来事である。こうして聖体の問題は、どうしてそれが事態として矛盾を含まないかを説明することを自然学に要求する。アリストテレス・スコラ的な自然学と絶縁して新しい自然学の樹立を目指したデカルトが聖体問題と関係をもつのは正にこの点においてである。

しかし論理はまた言語にも適用される。聖体への信仰が福音書中のイエス・キリストの言葉、「これわが身体なり」、「……」これわが血なり」に基くとすれば、神の言葉の真実性はカトリック側もプロテスタント側も等しく認めている以上、この最後の晩餐において発せられた言葉が厳密に何を意味しているかを説明することによって論争に決着がつくはずである。こうしてこの言葉は字義通りの表現なのか比喩的な表現なのか、「これ」という代名詞は何を指示しいかなる機能を果しているのか等々の問題をめぐって、文法と論理学の立場から、精緻きわまりないといふべきか煩瑣きわまりないといふべきか、

数々の議論が展開される。そしてこれらの議論が、アルノーとニコルを著者とする『ポール・ロワヤル論理学』第五版(一六八三年)に展開される記号論に色濃く影を落とすことになったのはよく知られている。⁽¹⁷⁾

三

デカルトは『方法序説』第一部で神学を評して次のように述べている。「私はわれわれの神学を尊敬していた。そして他のだれにも負けない位、天国に行くことを望んでいた。しかしそこに至る道は、いかなる田夫野人にも、大学者と同様に開かれており、また天国へとわれわれを導いてくれる啓示された真理はわれわれの理解を越えるということを確かな真実として学んだので、そうした真理を私のか弱い推論に従わせようなどとは思ひもしなかった。そしてそれらの真理を吟味してその企てに成功するには、天の特別の助力が必要であり、人間以上のものでなければならぬと考えていた。⁽¹⁷⁾これはたんにその場限りの発言ではなく、デカルトは生涯を通じて、俗人である自分に神学に立ち入るつもりがない旨を事あるごとに言明している。

ところがそのような態度とは裏腹に、彼はかなり早い時期から、神学の中でもとりわけ専門的で技術的な聖体の問題に関心を寄せている。現存する彼のテキストでそのことが最初に示されるのは、一六三〇年十一月二十五日付のメルセンヌ宛の手紙である。彼はそこで当時準備中であつた『屈折光学』に言及するが、そこで聖体の問題に触れる。

「(色と光の本性を説明する)「光論」、出来次第、それも『屈折光学』の残りをお送りする前に、お届けすることになると思います。というのも、その光論では色を私なりの仕方で論じ、したがってどうしてパンの白さが聖体において存続するかをそこで説明しなければなりませんので、それが世間に知られる前に、友人たちによって吟味して貰えれば、私としては大変ありがたいのです。⁽¹⁸⁾」

グイエがいみじくも指摘するように、文中の「したがって」という接続詞は注目に値する。それは、デカルトにとって、自然学の最重要問題の一つである光と色の本性を考究することと聖別後の聖体にパンの属性である見かけの白さがどのようにして存続するかを説明すること

とが同一次元に属する仕事であったことを示唆しているからである。自らの構築しようとする新自然学は自らが奉ずるカトリック教のドグマに抵触してはならないしまたするはずもない。逆に旧自然学の信奉者たちは彼の新学説を宗教や神学の教えに反するものとして拒否するとはできない。なぜなら、「私は（自分の自然学と形而上学に）何か信仰に反するものが含まれているかもしれないなどとは一切心配しておりません。というのも、それどころか私の原理に従った場合ほど信仰が人間理性によって補強されたことはかつてなかったことを私はあえて誇りにしているのですから。そしてとりわけ、カルヴァン派の人々が通常の哲学によっては説明不可能だとしている化体は私の哲学によっていとも容易に説明できませ⁽²⁰⁾す。」このデカルトの主張の底に、自らの自然学と哲学とを、アリストテレススコラの自然観に慣れ親んでいた当時の教会人により受け入れやすいものにするという戦術的意図が全く潜んでいなかったとはいえない。しかし先に引用した一六三〇年の手紙などときき合わせて考えれば、上の言葉を彼の本心の表現として額面通り受け取る方が自然であろう。そしてここで注目し値するの

は、聖体という神学上の問題が、ある意味で、彼の自然学の理論の真偽を検証する決定的実験の役割を果していることである。つまりデカルト自然学が通常のスコラ自然学よりもすぐれている一つの証拠は、それが化体をよりよく説明するところに求められているのである。神学上の教義は、観察・実験上の事実と同じく、自然学に対して解釈と説明を要求する所与なのである。この意味からも、デカルトにおいては自然学、形而上学、神学の三つが緊密に結びつき、安易な分離を許さないことが理解される。

ところで彼の聖体論の一端が公表されるのは、『省察』の第四答弁、すなわちアントワヌ・アルノーの反論に對する答弁においてである。アルノーは反論の末尾で、聖別後の聖体におけるパンの形色の存続の問題を取り上げて次のような疑問を呈する。トマス・アクィナスに代表される教会の伝統的信仰によれば、聖別後の聖体においてパンの一偶有性である外觀は、パンの実体なしに、つまり基体なしに存続するとされる⁽²¹⁾。しかるに実在的偶有性 *accidentia realia* を否定し、偶有性は実体の様態であって実体に支えられない偶有性などそもそも思念する

ことさえできないとするデカルトの自然学は伝統的信仰と抵触するのではないか。これに対してデカルトはいつもながらの用心深さを見せて、自分は必ずしも実在的偶有性を認めないわけではないと断った上で自説を展開する。まず彼は教会の決定とトマスの見解とを注意深く分離し、聖別後のパンと葡萄酒の形色の存続は確かに教会の教義であり信仰箇条であるが、形色が実在的偶有性であるとの教会の決定はないことを指摘し、形色の存続に関する他の説明が許容されると主張する。そしてこのために、実在的偶有性の代りに持ち出されるのが「表面」superficiesの観念である。感覚による物体の知覚は結局は接触到還元されるが、その接触は物体の表面にのみ関わる。しかるに表面は実在的偶有性のものにも部分として帰属しているわけではなく、あるものと、それを取り囲む他のものとを分かち境界である。したがってその実体に変化しても、そのものが占める高 dimension の大きさや形状が変わらなければ、外觀の変化は生じない。化体においてキリストの体は聖別前にパンと葡萄酒を包みこんでいたのと同じ表面の下に臨在する以上、パンと葡萄酒の形色が存続するのは驚くに当らない。

以上のような表面の観念は当時の哲学者、神学者を必ずしも承服させるものではなく、『省察』の第六反論はこの点に関して再び疑問を投げかけるが、デカルトは自らの主張を堅持して、改めて表面の観念を詳説し、さらに第四答弁では用心深く否定を差し控えていた実在的偶有性の存在を思念すべからざる矛盾概念として明確に否定し(23)。彼は今や、表面の観念によって聖変化を説明する自らの聖体論が、実在的偶有性のそれを援用する伝統的説明よりも、自然学の次元においても神学の次元においても、より正しいものであることを公言しているのである。

デカルトが生前公刊した著作の中で聖体を論じているテキストは以上につきると思われる。しかしそれ以外にも書簡においては何度かこの問題に言及している。その中で最も注目し値するのはメラン神父宛の書簡であろう。ドゥニ・メラン(一六一五—一六七二あるいは一六七四)はイエズス会士であったが早くからデカルト哲学に傾倒し、『省察』を学校教育用に書き改めるなどして新学説の普及に努め、デカルトもまた教会における自らのよき理解者としてこの年下の聖職者に大きな期待を寄せて

いた。この両者は一六四四年から一六四六年にかけて数通の往復書簡をとりかわすが、その中でも以下に訳出する一六四五年二月九日付と推定されるデカルトの手紙は彼の聖体論の新しい局面を垣間見させてくれるものとして貴重である。内容については、以下の試訳を参照して頂ければわかることなので、ことさら紹介する必要はないが、二つの部分に大別できる。前半部は聖体におけるパンと葡萄酒の形色の存続を論じて、『第四答弁』の繰返さないし補足の趣を呈しているが、後半部は聖体におけるキリストの臨在の仕方、すなわち臨在の様態という新しい問題を、彼の人間論の基本である心身合一との関連において論じている。しかしこの問題に対するデカルトの解答は必ずしもメラン神父を納得させなかったようであり、またデカルト自身、それがカトリックの正統教義と完全に一致しているかどうか完全には自信が持てなかったらしい。というのも彼は同年五月の同神父宛の手紙に次のように書いているからである。

「イエス・キリストが聖体にあるそのあり方に関する説明については、確かに、それを私の原理と調和させるためには神父様へ書き送った説明に従わねばな

らないということは全くありません。だから私があのような説明をお目につけたのもそのためではなく、教会の信仰には不可能で矛盾しているところがあると主張する異端者どもの反論を回避するのにならざるを得ないから、送り返して下さるには及びません。破り捨てて下されば結構です。」⁽²⁷⁾

同趣旨の発言は一六四六年三月頃と推定される無名氏への手紙にも見られる。そしてこの頃から彼は聖体に関する質問に対しては言葉を濁して解答を回避するようになる。しかしだからといってデカルトが自説を放棄したと考えるには、この説はあまりにも深く彼の哲学、とくに心身合一を基礎とする人間論と結びついている。そしてある意味では、このような例外的で極限的な事例を考察の対象とすることによって、逆方向から、心身合一とは何か、それによって成立するデカルト的「人間」とはいかなる存在か、とくにその個性は何によって保証されるのかといった問題に光があてられることになる。だからこそデカルトの聖体論、とくにメラン神父宛の書簡

は、たんに彼の宗教思想研究において直接の考察対象となるばかりではなく、彼の哲学、とくに人間論の研究にも貴重な資料を提供することになるのである。すでに述べたように、デカルトそしてより広く十七世紀思想においては、自然学、人間学、形而上学、神学をそれぞれ異なった領域に属するものとして切り離すことはできない。その意味でデカルトの聖体論もたんに神学問題としてのみならず、彼の思想全体を構成する不可欠の要素として読む必要がある。

- (1) Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 2^e éd., revue et complétée, 1972 (1^{ère} éd., 1924), 2^e partie, chap. IV, 3, pp. 221-232.
- (2) 以下の叙述にあたりは、前記のメイノの研究の他に、次の二つの研究書を参照し、教えられることが多かった。
Jean-Robert Armogathe, *Theologia cartesianiana. L'explicitation physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haye, 1977.
Remi Snoeks, *L'Argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVII^e siècle*, Louvain et Gembloux, 1951.
- (3) Thomae Aquinatis, *Contra gentiles*, I, IV, chap. 74, 筆者が参照した版は、Saint Thomas d'Aquin, *Contra*

gentiles, texte de l'édition Léonine, traduction de R. Bernier et de F. Kerovanton, Paris, P. Lethellieux, 1957 である。

(4) 『ペルロ公福音書』一四・二二—二五。『マタイ伝』ルカ伝にも並行記事が見出される。

(5) 秘跡は一般に、「聖なる事物のしるし」なりしは「わかれの義化のために制定された」不可視の恩寵の可視的「しるし」と定義される。

(6) 『プリント人への第一の手紙』二二・二二—二七。

(7) Cf. J.-R. Armogathe, *op. cit.*, p. 5-6.

(8) *De doctrina christiana*, II, 1, 1.

(9) Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, III p. q. 73, a. 1.

(10) *Ibid.*, III p. q. 75, a. 1.

(11) *Ibid.*, III p. q. 76, a. 5. Cf. *ibid.*, q. 75, a. 4 (そのころは化体 transubstantiatio の語を見出さず)。

(12) R. Snoeks, *op. cit.*, p. 15.

(13) 決議「一一」特に決議「三」。公會議をほめてとする教会の決定については、H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Fribourg-en-Brisgau, 1908 を参照した。以下、教会の決定の指示は、ドミニカンの附した番号によって行う(たとえば本註の参照する決議は「Denz. 883-893」を示される)。

(79) デカルトと聖体問題

- (41) Denz. 934-937, 948-956.
(42) J.-R. Armogathe, *op. cit.*, p. 49.
(43) 第五版「第一部四章」一五章「第二部二章」一四章を参照せよ。
(44) デカルトの著作の引用は、Descartes, *Oeuvres complètes* p. p. Ch. Adam et P. Tannery, nouvelle éd., Paris, 1964-1974 以下「デカルト」AT, VI, p. 8.
(45) AT, I, p. 179.
(46) H. Gouhier, *op. cit.*, p. 227. Cf. J.-R. Armogathe, *op. cit.*, p. 49.
(47) AT, I, p. 564.
(48) AT, VII, p. 217-218, IX, p. 169. Cf. Thomae Aquinatis *Summa Theologiae*, III p. q. 77, a. 2.
(49) AT, VII, p. 251, IX, p. 194. Cf. Denz. 884. ホンートの公会議は確かにデカルトの主張する通り、形色が何であるかについて決定を下してはならないが、同公会議に基く公教要理は、形色の存続を実在的偶有性の観念を用いて説明しようとするものに思われる。Cf. *Catéchisme du Concile de Trente*, II, ch. VI, 1. tr. fr. abbé Gagey, 1874.
(50) Cf. 6^{es} *Réponses*, AT, VII, p. 433-434, IX, p. 234.
(51) AT, VII, p. 417, IX, p. 221-222.
(52) AT, VIII, p. 433-434, IX, p. 234-235. ホンートのような明確な態度は、すでに『第四答弁』の末尾（ただし初版ではメルセヌメの手によって削除されていた）に示

されて居る。Cf. AT, VII, p. 252 sqq., IX, p. 194 sqq.

(53) ただしメラン神父からデカルトへの手紙は現存して居ない。

(54) AT, IV, p. 216. Cf., *ibid.*, p. 374-375.

(55) この点に關しては、たゞ G. Lewis, *L'individu d'ité selon Descartes*, Paris, 1950, を参照せよ。

メラン神父に宛てたデカルトの手紙

〔ホンメント、一六四五年二月九日〕

神父様

十月二十二日付の神父様のお手紙、ようやく一週間前に拝受しました⁽¹⁾。お手紙を拝見してどれほど有難く感じましたことか、それなのにもっと早くお礼を申し上げられなかったのはそのためです。お礼といっても、それは神父様がわざわざ小生の省察をお読み下さり、検討を加えて下さったからではありません⁽²⁾。なぜなら以前はお見知りおき願わなかった以上、神父様が拙著に注意を向けて下さったのはただ題材のためだけだと思われまますので。またそれは、神父様が現になさったような仕方では省察を書き改めて下さったからでもありません。なぜなら神父様

が小生のためにそんなことをして下さると考えるほど小生はうぬぼれておりませんし、また他方、小生の推論にはいささか自信を抱いておりますので、それが多数の人に理解可能になるように書き改める価値があると神父様が判断されたに違いないという確信は抱いております。そして事実、神父様がこれらの推論にまとわせて下さった新しい形式は、上記の目的に大いに役立つことでしょう。小生がお礼申し上げたいのは、そうではなくて、神父様が小生の推論を説明するにあたって、それが十全の力をもって姿を現わすように、また他の人々によって歪められたり隠蔽されたりしたかもしれない多数の事柄を小生の有利になるように解釈すべく心がけて下さったことなのです。この点において小生には神父様の誠実さが特によく感得されますし、また小生に好意を寄せて下さったことも納得できます。ご惠投下さった著述の中には、小生が諸手をあげて賛成できないような言葉は一語として見あたりません。そして小生の省察には見出されない、あるいは少くとも同じやり方では導き出されない多数の考察があるのは事実ですけれど、そのうちのひとつとして小生が自分のものとして認めたくないような考えはあり

ません。したがって『方法序説』の中で、人が小生に帰する考えは自分のものとは思えないと述べましたが、その時小生が問題にしていたのは、神父様のように小生の著作を吟味して下さった人々のことではなく、平生の会話において小生の談話から小生の考えを収集しようとする人々のことだったので。

小生が聖体に関して、二つの物体、すなわちパン（ないしは聖別後のイエス・キリストのお体）とそれを取り囲む空気との中間的な表面⁽⁴⁾について語ったとき、この表面という語で小生が意味していたのは、神の全能によって破壊される何らかの実体ないし実在的本性⁽⁵⁾ではなく、たんに様態あるいはあり方であって、それは様態をそのうちにまたはそれによって存在させている当のものの変化なしには変化しえません。それは丁度、正方形をしていた蜜蠟からその形が取りさられたにもかかわらず、その蜜蠟のいかなる部分も場所を変えない、というのが矛盾しているのと同断です。ところでパンと空気の間の中間的表面は実在的には、パンの表面とも、またパンに接する空気⁽⁶⁾の表面とも異なりません。これら三つの表面は現実には同一物であり、たんにわれわれの思考にと

ってのみ異っているのです。⁽⁶⁾ すなわち、われわれがそれをパンの表面と名付けるときに意味しているのは、パンが変化しない限り、パンの周囲にある空気は変化しても、この表面は数的に同一⁽⁷⁾であるが、パンが変化すればこの表面も変化するということなのです。そして表面を、パンを取り囲む空気の表面と名付けるときに意味しているのは、この表面がパンに伴ってではなく、空気に伴って変化するということです。最後に、空気とパンの間の中間的表面と名付けるときに意味しているのは、この表面の変化はパンに伴って生ずるわけでも空気に伴って生ずるわけでもなく、ただ両者をへだてる嵩⁽⁸⁾の形に伴って生ずるということです。したがってこの意味においては、表面が存在するのはただだんにこの嵩の形のみによるのであり、またそれが変化することができるのも、その形のみによるのです。なぜならイエス・キリストのお体がパンのあった場所に置かれ、パンを取り囲んでいた空気の場所に他の空気がやってきても、この空気とイエス・キリストのお体の間にある表面は、以前、別の空気とパンの間にあったそれと数的に同一のままです。というのも、この表面の数的同一性は、そこにおいて表面を

存在させるところの物体の同一性に由来するのではなく、嵩の同一性ないし類似性にのみ由来するのですから。それは丁度、ロワール河が十年前とは水も変わり、おそらくはその水を取り囲んでいた地面のいかなる部分もはやなくなっているにもかかわらず同じ河だということができるのと同断です。

イエス・キリストのお体が聖体にあるそのあり方をどのように把握することができるかについては、⁽⁹⁾それを説明するのは小生の任ではないと思います。トリエントの公会議の教えによれば、イエス・キリストのお体はそこに、言語デハ殆ど表明シガタキ存在ノ仕方であるのですから。⁽¹⁰⁾この言葉を小生は第四反論への解答の末尾でことさら引用しましたが、それはこの点についてそれ以上述べるのをかんべんしてもらうためでした。その上、小生は専門の神学者ではないのですから、何か述べるにしてもそれが他の人のいうことほどよく迎えられないのではないかと心配することになるでしょう。しかしながら公会議は、表現スルコト能ワズと決めているのではなく、たんに殆ど表現スルコト能ワズとしているだけなのですから、小生としてはここだけの打明け話としてですが、

異端者どもの中傷を避けるのにかなり便利でしかも非常に有用だと思われる仕方を神父様に敢えて申し上げることにしましょう。なにしろ異端者どもは、われわれがこの点において全く理解不可能で矛盾を含む事柄を信じていると、わかれわれに反対しているのですから。ただしそれを他の人にお漏しになる場合には、それを考え出したのが小生であることはお明しにならぬよう、それどころか、もしそれが教会の定めるところと完全には合致しないと判断される場合には、誰にもお漏しにならぬようお願いします。

第一に、小生は一人の人間の体 corps とは何であるかを考察し、この体という語が極めて曖昧であることを見出します。なぜならわれわれが物体 corps 一般を語るべき問題にしているのは、物質の特定の一部分、つまり宇宙を構成する量の特定の一部分であり、したがってその量からある部分をいささかなりとも取り去れば、その物体はより小さくなり、もはや十全ではないとわれわれは直ちに判断しますし、この物質のいかなる粒子であれ変化させればその後では物体はもはや完全に同一ではない、すなわち数的に同一でないとわれわれは考えます。しか

し一人の人間の体を語るときに意味しているのは、物質の特定の一部分でも特定の大きさをもった一部分でもなく、たんにその人間の魂と合一している物質全体なのです。その結果、この物質が変化しようとも、またその量が増大ないし減少しようとも、それが同一の魂に実体的に結合し合一している間は、それは同じ物体であり数的に同一であると、われわれは常に考えます。そしてこの物体がこの合一を維持するのに必要な条件をすべて自らのうちに備えている限りはそれは十全であるとわれわれは考えるのです。なぜなら子供の時からもっているのと同じ体を今ももっていると信じないような人は一人もいないのですから。とはいえ体の量は子供の時よりはるかに増大していますし、また医学者の共通意見に従えば、そしてそれは必ずや真理にも適っていると思われるのですが、かつて体を構成していた物質のいかなる部分といえどもはや体の中になく、さらに体の形もはや同じではないのです。したがって体が数的に同一なのは、ただそれが同一の魂によって形相を与えられているからにすぎません⁽¹²⁾。小生は血液の循環を研究し、栄養摂取はわれわれの体の諸部分がそこに入ってくる他の部分によつ

てその場所を追われ、絶えず排泄されることによって行われると考えています⁽¹³⁾が、その小生としてはわれわれの肢体のいかなる粒子も一瞬として数的に同一であり続けるとは思いません。ところがその間もわれわれの体は人体としては、それが同一の魂と合一している限り、つねに数的に同一であり続けるのです。それどころかこの意味においては体は不可分です。なぜなら、もし一人の人間の腕ないしは足を切り落した場合、体の語を第一の意味に取れば、彼の体は分割されたとわれわれは考えませんが、第二の意味ではそうではありません。そして腕ないしは足を一本切り落された人間はそうでない人間に比べて人間である度合がより少いとは考えません。最後に、いかなる物質であれ、またそれがいかなる量いかなる形であれ、それが同一の理性的魂と合一している限りは、われわれはそれを常に同じ人間の体とみなし、またそれが魂と結合し続けるためには他の物質をつけ加える必要があるというのでなければ体全体とみなします。

その上、小生の考察するところでは、われわれがパンを食べ葡萄酒を飲むと、このパンと葡萄酒の粒子は胃の中で分解して直ちにそこから静脈に流れこみ、血液と混

ざり合うということだけによって自然に実体変化(化体)し、われわれの体の部分になります。とはいえ、もしわれわれがそれらを血液の粒子から見分けるに十分なだけ繊細な視力を備えているとすれば、それらが以前パンと葡萄酒とを構成していた時と今でも数的に同一であることがわかるでしょう。したがってもしそれらと魂との間に成立している合一を顧慮しなければ、前と同様それらをパンと葡萄酒と呼ぶことができるかもしれせん。

ところでこの実体変化(化体)は奇蹟なしに行われません。それにならって考えれば、聖体において行われる化体の奇蹟は挙げて次の点に存すると考えるのに困難はないと思われます。それは、イエス・キリストの魂が自然的にパンと葡萄酒とに形相を与えるためには、パンと葡萄酒の粒子がイエス・キリストの血と混ざり合い、そこである特殊な仕方であらなければならないことなかに反して、聖体においてはそういったことなしに、聖別の言葉の力でキリストの魂がそれらに形相を与えるという点です。さらにまた自然的にはイエス・キリストの魂はパンと葡萄酒の粒子のそれぞれと結合しているわけには

いかず、それらの粒子は生命維持に必要な人体器官を構成する他の部分と寄り集ってはじめて魂との結合が可能なのに反して、超自然的にはキリストの魂はそれらの粒子を全体から切り離してもなおそれらの一つ一つと結合し続けているのです。こうしてイエス・キリストの体は、聖体のパンが割かれる前にパン全体に一度しか臨まないのに、パンが割かれた後はその部分の一つ一つに全体として存在するのはどのようにしてかということが容易に理解できます。⁽¹⁴⁾なぜなら同一の人間の魂によって一緒に形相を与えられた物質の全体は、どれほど大きかろうとまた小さかろうと、一人の人間の体全体とみなされるからです。

イエス・キリストの体が聖体中にあるためには、彼の肢体がすべて量も形も同じままで、また物質についても昇天の際に彼の肢体を構成していたのと数的に同一な状態で聖体中になければならないと信ずるのに慣れている人々は、以上の説明を聞いて最初はきつとびっくりすることでしょう。しかしそういう人々は以下のことを考察すれば、これらの疑点から解放されることでしょう。まず教会はこれらに関しては何も決定を下していません。

次に、外面的な肢体とその量と物質とは人体の完全性には必要不可欠ではないし、またこの聖体の秘跡にとってはいかなる点においても有用でも適合的でもありません。なにしろこの秘跡においては、それが人間たちに受け入れられ、彼らとより緊密に合一すべく、イエス・キリストの魂が聖体のパンに形相を与えるのですから。またこのことはこの秘跡に対する崇敬をいさかも減じることにはさえありません。そして最後に考察しなければならぬのは、聖体中にこれらの肢体があるというのは不可能であり、明白に矛盾を含むように思われることです。なぜなら、われわれがたとえば人間の腕とか手とか名付けるものは外面的にその形をもち、その大きさ、そのはたらきをもっているものことです。したがって聖体のパンの中でイエス・キリストの手ないし腕だと想像することのできるものが何であれ、それをそう名付けることはあらゆる辞書に背き、言葉の用法を全く変えることになります。なぜならそれは手や腕の拡りも外面的な形もはたらきもっていないのですから。⁽¹⁵⁾

以上の説明に関して神父様の御意見を教えて頂ければ有難いのですが、また⁽¹⁶⁾神父の意見も伺いたいとこ

ろです。しかし Va. 神父にはお手紙を差し上げる時間
がありません。

- (1) 一六四四年十月二十二日付のメラン神父の手紙は現存していません。
- (2) 解説にも述べたように、メラン神父はデカルトの『省察』を教育用に書き改めていた。それを十月二十二日付の手紙とともにデカルトに送ったものと思われる。なお一六四四年五月二日付、メラン神父宛のデカルトの手紙に次のような一節が見出される。「私の省察に關してお書き下さったもの、わざわざお送り下さるには及びません。というのも近いうちにフランスに赴いて、神父様にお目にかかれる機会もあるかと存じますのぞ。」(AT, IV, p. 120)
- (3) 第六部 AT, VI, p. 69-70. 「私は自分の意見のうちいくつかをひじょうにすぐれた精神の持ち主に説明したことが何度もありますが、その人たちは私が話しているあいだは、いかにもまきれなく理解しているように思われたのに、しかもその人たちがそれをまた言うときになると、ほとんどいつも変えてしまつて私がもう自分の意見だとは認めることができないうちになるのに気がついたので。」(三宅徳嘉・小池健男訳)
- (4) 「表面」の觀念については J.-R. Armogathe, *op. cit.*, p. 58 et p. 73 sqq. 参照。より簡単には『デカルト著作集』第二卷『省察、第四答弁』への田田昌義氏の訳註(三〇六—三〇七ページ)が役に立つ。

(5) ここでデカルトが念頭においているのは、スコラ哲学でいう実在的偶有性 *accidentia realia* のことであろう。この觀念は『省察』の第四答弁 AT, VII, p. 252 sqq., IX, p. 194 sqq., 第六答弁 AT, VII, p. 434-435, IX, p. 234-235 でデカルトによって存在を否定されている。なおスコラ哲学がこの觀念に与えている定義については Et. Gilson, *Index scolastico-carminum*, textes 3 et 4 を参照。

(6) 三つの表面の間に設けられる相異は、たんに思惟上の区別(理論的区別)であつて実在的区別ではないとしようのである。「区別」の種類については『哲学原理』第一部六〇—六二節を参照。

(7) アリストテレス(『トピカ』一巻七章その他)に起原をもつスコラ哲学用語。種の同一性、類的同一性と対比的に用いられる。たとえばソクラテスとプラトンとは人間という種に關していえば同一であるが、数的には相互に異っている。したがつて数的に同一とは、個物として同一というのに等しい。

(8) 原語は *dimensions*。「容体」「空間三次元」と訳されたりする。大きさと形状の観点から考察した物体が占める空間的拡りのこと。

(9) この問題に關しては、たとえば Thomas Aquinatis, *Summa Theologiae*, III p. q. 76, *De modo quo Christus existit in hoc sacramento* (この秘跡におけるキリストの

現存の様態について)を参照。

- (10) トリエント公会議第一三討論決議 decretum 第一章。Denz., 874.
- (11) AT, VII, p. 252, IX, p. 194.
- (12) デカルトはここで人間の個性化の原理を質料である身体にはなく、形相である魂に求めてゐる。Cf. Genevieve Lewis, *L'individualité selon Descartes*, p. 33, p. 67 sqq.
- (13) この点に関しては *Traité de l'homme*, AT, XI, p. 121-127 を参照。
- (14) トリエント公会議第一三討論決議三。Denz., 885 によれば、「もし誰か、崇敬すべき聖体の秘跡において、それぞれの形色のもとに、また分割されたそれぞれの形色の部分一つ一つのもとに、キリスト全体が含まれていることを否定するものがあれば、破門されなければならない。」とある。Cf. Thomae Aquinatis, *Summa*……, III p. q. 76, a. 3: «Utrum sit totus Christus sub qualibet parte specierum panis vel vini».
- (15) テクストの底本となっているコピー(デカルトの自筆原稿は失われている)はクレルスリエによって照合されているが、そのコピーによると、この部分には続けて、「そして最後にパンの実体形相がそこから取り除かれねばならない(と信する……)」とらう文言が書き込まれている。

しかしクレルスリエはそれを線を引いて消し、余白に「これは原稿において抹消されている」と書きこんでいる。

Cf. AT, IV, p. 169.

- (16) 底本のコピーにはこの後、次の一節が続いているが、これもクレルスリエの余白の書き込みによれば原稿において抹消されているという。

「そして同様の理由から、ここでイエス・キリストの身体にパンの拡りとは別の拡り、別の量を帰属させることは不可能です。なぜならこれら拡りと量という語が人間によって発明されたのは、たんに眼に見え、手で触れられるあの外部量を意味するためだけなのです。そして哲学者たちが、聖体のパンの中にあつて、イエス・キリストが内的延長を備えてこの世にあつた時に有していた大きさをもつ体の量と名付けているものが何であれ、それはこれまで他の人々が量ないし延長と名付けてきたものとは必ずや全く別物なのです。」

ここで問題にされている「外部量」「内的延長」については、Et. Gilson, *op. cit.*, texte 397 を参照。

- (17) ヴァンティエ Vatiar 神父のこと。デカルトの言を信じれば、同神父はデカルトの聖体論を高く評価していた。Cf. AT, III, p. 591.

(東京大学助教授)