

トマス・アクィナスによる 神秘体験の可能性 についての考察

木村 晶子

KIMURA Akiko

「神秘体験」については、現象的な面やその本質的な面など、いろいろな角度から考察されているが、スコラ的なアプローチではどのように説明できるであろうか。本稿においては、信仰神秘主義的体験を主として取り上げ、トマス・アクィナスの見地から、そのような体験が起こりうる過程について考察してゆきたい。

神認識の可能性

まず最初に、信仰神秘体験は、神との交わりへと招かれ、最終的には神性を知ること、即ち、神そのものを認識することである言えるであろう。しかし、「神を認識する」と言っても、神はこの世界の事物を認識するように認識できるものではない。では、どのように神を知ることが可能になるのであろうか。トマスの論に従って、それを考察してゆきたい。しかし、そのためには、あらかじめ神と被造物との間に因果的（類比的）関係が成立することを前提としなければならないが、ここではそれについて述べることは省略する。¹

トマスは、神学大全 I，第13問題において、まず、本質的概念から何らかの神についての認識を得ることができるかどうかについて述べている。しかし、われわれの概念は被造物による概念を出発点としているのであるから、類比的に名詞を神に述語させることはできても、表示の様相は被造物のものに限られており、結局、神の本質については「把握できないまま残る」ということになる、結論付けている。つまり、神に帰すると思われる概念、不変、単純、無限、永遠等、

「否定の道」において見られる概念、また、善、知恵、生命、愛、などの「優越の道」において見られる概念からの認識では、神はすべての認識を超えているものとして認識されるということである。

では、「存在」から考察した場合はどうであろうか。トマスにとって「存在」は最も重要なテーマであり、彼による神の概念とは、「存在そのもの」(エッセ)である。なぜ神を存在そのものと把握するのかをここで考える必要がある。

第一に、現世界においては、さまざまなものの存在が見出される。「もの」とはわれわれ人間も含め、互いに働きかけあう、実際にこの世界に見出される個物である。この個物はすべて、独自の存在エッセを有している。この場合、「存在」とは単に、そのもの「がある」という意味の存在(existence)をさすのではない。ある「もの」が他の「もの」と区別されてその自身の「もの」として「ある」ことを含む。つまり、性質や量、大きさなどの諸々の附帯性、個々の本質によって区別される。また、これは「犬」であって、それは「石」であるというように実体的存在によっても区別される。しかし、さらに深く観察してみると、ある「もの」をそのものとして存在させている「存在」は、附帯的存在と実体的存在のどちらか一方ではなく、両者をふくめた原初的な「全体としての存在」があることに気付く。トマスが「もの」の存在エッセと言うのはこの意味での、各々の個物に全体的にかつ絶対的に属している存在エッセのことである。エッセは存在するすべてのものに共通して内在的に属するも

のである。ジルソンの言え、基本的な存在行為である。従って、ジルソンは“existence”(l'existence)より“existing”(l'exister)をesseにあてている。形而上学的に実在を認識する際、まず最初は“存在する”という行為を認識し、「この個の実在する仕方」を見出す。即ち、「存在する行為」がある本質を限定し、ある実在(substance)を生み出す。この意味で、“存在すること”は原初的な、基本的な行為であり、それによってある存在が実際に存在し、実在する。存在の理由ではなく、単に存在する事実を知るとは、不完全な形ではあっても、その事物が何であるかを知ることが出来る。²

ここで付け加えておきたいことは、この「存在する」ことは概念化されるものではないということである。従って知性が直観的に認識するものであり、感覚の対象ではなく、判断の対象であるので、概念として表現できるものではないのである。それゆえ、他の本質を表す概念とは区別して考えねばならない。

ところで、このように現世界に見出される存在エッセは有限である。附帯性の面から見ると、さまざまな性質や大きさなどによって限定され、実体的に見れば、その「もの」であり始めたときがあり、また終わるときがある。しかし、有限であるというのは、その意味に留まるのみならず、もしその全存在を失えば、全くの無に帰すると言う意味で、有限というのである。また同時に、この「全体的エッセ」は附帯性のエッセと実体のエッセとを内包しているのであるから、両者が有限となるのは必然的結果である。³

さて、有限なる存在はその存在の原因を持たなければならない。そしてその原因との関連のもとに、すべて有限なる存在は「原因された存在」として捉えられる。この存在の原因というのは先に述べたように、「全体的エッセ」の原因を言及している。もし、附帯性のエッセや実体的エッセの次元での意味であるなら、それぞれの類において限定されており、それは特殊的な原因となってしまう。それに反して、「全体的エッセ」と捉えるならば、その原因は、あるものを存在たらしめている存在の作出因であり、すべての実在物にとって普遍的原因である。⁴

論を次に進めると、有限なる存在の究極的原因となる存在（エッセ）がなければならない。そしてこの存在は無限存在でなければならない。究極的原因は、有限な原因の究極的原因を求めて無限に原因をさかのぼっていったのでは見出すことはできない。ここで言う究極的原因は「全体的エッセ」を作出する原因として、有限のエッセの全く枠外に存在する、有限のエッセとは比較不可能な「全体的エッセ」であり、「全体的有の普遍的根源」である。そしてこの究極的原因を「神」と呼ぶのである。⁵

さてここであらたな問題が出てくる。現世界の存在の原因が神であるとすれば、両方について述べられる「在る」（エッセ）は同義的になってしまうのではないか、あるいは、異義的になってしまうのではないかという疑問が出てくる。そうでないとするなら、どういう説明があるのであろうか。

神のエッセと被造物のエッセとは確か

に異なる。しかし、この二つの意味が全く異なるというわけでもない。その理由は上記に述べられたように、被造物のエッセの根拠が神のエッセの中にあるからである。従って、神のエッセと被造物のエッセは同義的でもなく、異義的でもなく、異なっていながら共通性を持っているのである。このような一見矛盾しているようなことがらを、どのように説明できるのであろうか。それを可能にしてくれるのは比例の類比である。トマスの基本的な類比概念は、どんな完全性も類比的に多くの存在に共通しているが、それは同じ様態においてではなく、「存在の比例」によってなのである。この存在の比例の類比によれば、各々の類比項を持つ「在る」（エッセ）は一義的にはなく、すべての類比項に内在的に存在し、それぞれの異なった様相に従って個々に存在するのである。従って、共通性のうちに相違があり、相違のうちに共通性を見出すこととなるのである。これは、単に類似が形相的同一性に基つき、相違が形相的多様性に基つくというように、類似と相違が混じりあっているということではない。つまり、すべての存在は内在的には「一」であるが、存在を「一」になさしめる「在る」（エッセ）は個々の存在においては個々の本質に従って多様なありかたとなるのである。このように、比例の類比は存在論的關係に基づいており、個々の存在はすべての存在のもとになっているエッセという点で、他の多数の存在と「一」になる。多数の存在はエッセにおいて類比的である。つまり、すべてのエッセはその本質に従って

存在の行為を行使するのである。このように、現世界における被造物のエッセと神のエッセとの関係は、ただ分有（共有）によって存在するエッセと唯一それ自身によって存在するエッセとの間になければならない比例の類比にある。⁶

以上のことから、概念による類比は限界があるが、エッセの把握とその比例の類比によって、神についての肯定的な叙述が可能であると言える。まず「神は存在するという事は知られうる」ということがわかる。トマスの五つの道によって認識できることは、「世界の存在原因としての“何者かがある”という命題の真理性の認識であって、その“何者”の“何であるか”つまり本質の認識ではない。……不動の動者とか第一原因とか絶対必然者とか善そのものとか宇宙の統治者とかいうのは、その結果としての被造物との関連において原因としての神に帰せられる名称であって神の本質の定義ではないのである」。⁷ 第二に、すべてのものに共通するエッセの把握から、「神は“在る”である」ということが言える。神は「存在そのもの」である。つまり、神におけるエッセはそれ自体が完全である。ゆえに、神においては存在と附帯性との区別はなく、存在と本質は一つであると言えるのである。「神においては、『存在』プラス『何らかの完全性』によって『善』であるのではなくて、『存在』即『完全』即『善』である」。⁸ しかし、概念的に見れば、このことはトマスにおいては一つの存在把握のことになる。そして、この存在把握はこの世界における存在経験から得たと言える。故

に、神の本質は「在る」ということであり、すべてのものの原点は神に在るのである。

ところで、エッセの認識は単なる事物の本質の把握では起こり得ない。事物の感覚的把握は感覚的表象への関係という表示の様相であるが、エッセの認識は事物の本質を否定的に超え出るという仕方で認識される。エッセの把握には、一種の超越的認識が必要となるのである。⁹ こうして、我々の認識は、神秘への超越的飛躍が可能となるのである。

しかし、神がエッセであるということがわかって、自然理性から出発して神の本質そのものを捉えることは不可能である。自然理性だけでは、三位一体についての認識や神の本質についての神秘的体験を得ることは不可能である。つまり、われわれは神性とはどのようなものから成り立つのかということとはわからない。¹⁰ トマスはこのような至福直観は恩寵によってのみ可能となると述べている。「被造的な知性は、それゆえ、もし神がその恩寵によって自らを被造的知性にとっての可知的なるものとして、これに結合するのでないかぎり、神をその本質において見ることは決してできないのである」。¹¹ 故に、知性が神の本質を見るためには超自然的恩寵が必要であり、それによって、被造的知性の能力は、強められなければならない。¹²

ここで注目したいことは、トマスが神の本質を認識するためには恩寵が必要であると言っても、被造的知性の能力が増強されることによって可能となると述べて、人間の知性のうちに、神認識に至る

潜在的能力があることを認めていることである。超自然的な体験は、何もない白紙状態の上に一方的に恩寵によって突然起こるというのではなく、ある程度潜在的に備わった状態のうえに恩寵が注がれ、より大きな能力を持つことができることによって可能となるのである。そして、この大いなる力は当然のことながら、人間の本性や自然に基づいているのではない。それは、「栄光の光」によるものであり、この光が知性を神のかたちのものにまで作り上げるのである。¹³ そして、この栄光の光を多く分有する知性が、より完全に神を見るのである。またさらに、栄光の光をより多く分有することとは、より多く愛することなのである。愛するということは欲求することであるからである。欲求能力は、欲求の度合いに応じて欲求しているものを受け入れるので、愛が増せば増すほど、さらに神を完全に見ることが可能となるのである。ここで、知能力と愛が問題となるが、それはトマスによれば、魂のうちにある能力である。次に、その考察に移ろう。

愛のはたらき

トマスによれば、欲求能力は三つに分類できる。まず第一は自然的欲求 (*appetitus naturalis*) であるが、これは特に認識を必要とせず、それぞれの形相に基づいて本性的傾向を生ずるのである。特に自然界では、何を欲求しているのかを知らずに欲求している。火は上上がり、水は下へと移動するなど、自然本性的に、自らの善を求めるべく傾向付

けられている。ある意味で盲目的な動きであるが、その運動は理にかなっており、調和が取れている。つまり、神に付与された傾向に従った、神の意志による運動であると言って良い。トマスはこの宇宙の自然界の動きを自然的欲求と呼んでいる。このように、自然の傾向に沿った欲求の場合は、認識がなくても対象に向かって動きがある。次に、認識による感覚的欲求能力 (*potentia appetitiva sensitiva*) と知性的欲求能力 (*potentia appetitiva intellectiva*) とがある。感覚的欲求は、ある認識があつて対象に向かうが、この段階では、必然的に動きが伴い、自由な意志と判断に支配されてはいない。動物的段階と言えよう。つまり、今ここで (*hic et nunc*) の世界において行われる動きである。さらにその上に知性的欲求がある。この段階においては、知性の支配による自由な意志行為が行われる。単なる身体的・感覚的必然性に左右されることなく、自由な判断によって自分の行動を決めることができる。最終的には神に向かうという行為をも含んでいる。

ところで、人間の魂には、感覚的欲求能力と知性的欲求能力とが備わっている。これらの欲求能力 (*potentia appetitiva*) そのものは可能態であり、受動的ではあるが、ある対象によってなんらかの刺激を受けると、それが現実態となる。これらの欲求能力が現実態 (*actus*) になった状態を情念 (*passio*) と言う。魂の欲求能力はある善なる対象が現れると、対象に対する傾き・適合性 (*inclinatio, coaptatio*) が生ずる。そ

れによって、欲求能力は現実態 (actus) となり、欲求の対象が気に入る (complacentia) という状態になる。トマスはこれを愛 (amor) と呼ぶ。それによって、「食べる・得る・知る」というように、その対象と一つになりたいという願望が湧いてくるのである。従って、愛 amor は情念 passio であり、すべての情念、すべての行動の根源である。トマスによれば、感覚的欲求から欲情的情念と怒情的情念とが起るが、情念というのは欲情的情念に始まり、最終的にそこに落ち着くので、怒情的情念は二つの欲情的情念の中間的なものにすぎない。故に、基本的情念は欲情的情念であり、その根源として愛 amor が位置付けられる。¹⁴ しかし、これは愛がただ感覚的なものであるという意味ではなく、すべての情念の根本であり、それが高次に至って「知恵を愛する」といった知性的欲求となることを示しているのである。¹⁵

また、欲求能力の欲求対象はすべて何らかの「善いもの」 (bonum) である。感覚的欲求の対象は「個別的な善」であるが、知性的欲求の対象は「普遍的善」である。つまり、空腹時にはあるたべものが欲求対象となるが、空腹でないときには同じたべものも欲求対象とはならないように、感覚的欲求対象はそのときどきによって欲求対象になったりならなかったり、また、個々人の状態によっても変化するが、知性的対象は倫理的価値や知恵などすべての人にとって絶えず変わらない善の価値をもっているものを指す。

以上に見たように、自然的・感覚的・

知性的欲求において、それぞれの愛 amor が愛する対象に向かう運動の根源となっている。いずれも、「善」が欲求の対象であるから、自然的欲求においてはその本性に合った善の方向へ動くという運動が起こり、これは本性的愛と名付けられる。また、同様に、感覚的欲求においては感覚的欲求が気に入る対象に向かって動き、知性的欲求においては意志がその欲求対象に向かって働き、それぞれ、感覚的愛・知性的愛と呼ばれる。¹⁶ 従って、愛を定義付ければ、「愛する目的へ傾く運動の根源」 (principium motus tendentis infinem amatum) ということになる。

愛の共本性による神認識

ところで、この運動における根本的なものは何かと云えば、欲求するものの本性 natura とそれが向かうものの本性 natura とに共本性 connaturalitas があるということである。つまり、natura が合うということである。しかし、natura が同じということではない。火の natura は「上に向かう」という運動であるが、火の amor はこの「上に向かう」という火の natura の connaturalitas、つまり、火の本性に合ったものを持つと言える。この働きの基になっているのは、amor である。この動きは自然界のみならず、すべての生物・人間にも当てはまることである。¹⁷ この共本性には、三種類の欲求、自然的・感覚的・知性的欲求に対応して、それぞれ三種の共本性がある。トマスは、神学大全 I、第60問第一項で次のように述べている。

自然本性 *natura* は知性 *intellectus* に対して「より先なるもの」の位置にある。

というのは、いかなる事物にあっても、その自然本性 *natura* というものはその本質 *essentia* にほかならないのだからである。……ところで、何らかの傾向性 *inclinatio* を有するということが、このことはあらゆる本性のもの *natura* に共通のことがらなのであって、こうした傾向性というものが自然本性的な欲求とか愛とかにほかならない。ただ、かかる傾向性は、さまざまな本性のもの *naturae* においてそれぞれ異なった仕方で見いだされるのであり、つまり、それぞれの本性のものうちに、各自の様態に従ってそれは見いだされる。だからして、知性的な本性のものにあっては、その自然本性的な傾向性 *inclinatio naturalis* は意志 *voluntas* として、また感覚的な本性のものにあってはそれは感覚的欲求 *appetitus sensitivus* として、さらにまったく認識を欠くとき本性のものにあっては、それは単なる何ものかへの自然本性的な秩序づけ *ordo naturae in aliquid* として見いだされる。¹⁸

故に、宇宙全体が *connaturalitas* をもつこととなり、あらゆるものの中に自然本性的愛が存在することになる。愛がすべての運動の基、すべての欲求の基であるなら、愛 (*amor*) は宇宙全体にあることになる。そして、そのうち人間の知性は特に本性的に至福に向かっているのである。

意志は自然本性的に自らの究極目的にむかうのであり、事実、すべての人間が

自然本性的に至福 *beatitudo* を欲している。そして、こうした自然本性的な意志 *voluntas naturalis* が因となってそれ以外のあらゆる意志が存在するにいたるのである。人間はその欲するいかなるものをも、すべて『目的』のゆえに欲するものなのであるから。人間が、だから、自然本性的に『目的』として欲するようなそうした善への愛は自然本性的な愛 *dilectio naturalis* なのであるし、これに対して、こうした愛から派生するところの、『目的』のゆえに愛されるごときそうした善に対する愛が選択的な愛 *dilectio electiva* にほかならない。¹⁹

神は普遍的な善であり、すべての被造物はそれぞれの存在の根源である神に自然本性的に属しているので、すべてのものが自然本性的な愛でもって、自分を愛する以上に、そしてより根源的な仕方において、神を愛しているのである。もし、人が自然本性的に、神を愛する以上に自分自身を愛するならば、彼の自然本性的な愛は錯倒したものなのである。²⁰ しかし、人間の知性的自然本性は不完全であるので、人間の知性はあらゆる可知的なもの *intelligibilia* を本性的に、すべて所有しているわけではなく、ただ若干のものを所有するにとどまっており、それをもとにして行動へと移るのであることを付しておかなければならない。²¹

トマスによれば、人間の知性はその共本性的愛によって最高善との一致を目指すのである。共本性 *connaturalitas* は、それぞれの状況に見合った善 *bonum* を得ようとする。従って、感覚においては空腹時、何かを食べることによって充

足ることが自分の *natura* の完成であり、靈的欲求においては、最終的には神との一致を得ることが魂の *natura* の完成であり、充足である。アウグスチヌスが言うように、魂はその充足を得るまでは満足しないのである。

こうして、自然本性的に与えられた愛の能力は、現実態となったとき、神を認識すること、つまり神秘的体験が可能となるのである。マリタンは特に、この共本性による神認識を強調している。「丁度、知性の本性がそれに適合した対象として質料的存在を求めると同様、天使的本性は靈的本質を対象として求め、超自然的靈は超自然的存在を対象として求めるのである」。²² そして、遂には、この共本性的愛によって、魂という主体は「実体としてではなく、知性的行為を形成する非質料的な一致という方法で」²³、愛の対象と同じ本性を持つようになる。愛される者は愛する者のうちに現存するのである。ここにおいて、主体と主体との一致、つまり、認識が成立する。「概念的認識活動においては、精神は、知るという志向的実有によって他者となるが、同様に、愛という共本性態に基づく認識活動においても、精神は、愛という志向的実有によって、他者となる、或いは、むしろ他者に同化するのである。だからこそ、この愛という共本性態に基づく認識活動は、大抵の場合、精神の活動そのものの内で実現し、また、この共本性態に基づく認識活動は、説明し難く、超理性的、実存的且つ意識以前の活動なのである」。²⁴ このように、「神秘体験は超自然的に与えられた認識」²⁵であ

ると言える。

「神を愛する」という欲求は自然本性的に可能態として知性の中に存在し、この欲求が、現実態となり愛となる。このような力は魂の底に本質的に植え付けられているのであり、それが愛の共本性によって開花されることが可能なのである。²⁶ 一般的に、「神を愛する」と言う場合、意志による知性的愛 *dilectio* が中心であり、神との一致はカリタスの共本性によるのであると言われる。「すべての自然本性的な善の依存する普遍的な善であるかぎり、神はありとあらゆるものによって、自然本性的な愛をもって愛される。だが、総じてあらゆる者を超自然的な至福でもって至福たらしめるごとき善であるかぎりにおいては、神は『愛』 *caritas* の徳に基づく愛をもって愛されるのである」。²⁷ しかし、他の欲求能力が関与しないというわけではない。むしろ、力動的な役割を果たしていることがある。つまり、*amor* が重要であるということである。*amor* は知性のみならず、感覚的欲求も含んでいるので、理性的・知性的な愛の方が高尚であり、神に近いという考え方があるが、トマスの場合は感覚的欲求を含んだ *amor* の方がむしろ、直接神に近付くことができると考えている。それは、欲情的な愛の方が知性的愛 *dilectio* よりも直接に神に引き寄せられる力が強いからである。人間の意志にかかわりなく、神ご自身に直接、また、受動的に引き寄せられるからである。理性的に引かれるよりも、もっと強い引力が感じられる。この強い引力で引き込まれるという体験においてこ

そ、神秘性が見出されるのである。ここに神秘体験によく言われる受動性が見出される。²⁸ 欲情的感情はいつも悪い方向へ働くとは限らない。むしろ、このエロスの愛は、神秘的な神との出会いの原動力となり、喜びの極みへと導くものとなりうるのである。²⁹ ゆえに、中世の神秘家、アシジの聖フランシスコ、十字架の聖ヨハネ、アピラの聖テレジア、ロイスブルーク等は恋愛・婚姻のイメージなどを使って、神との一致の体験というエクスタシーを表したのである。彼らが体験したのは、静寂の後に起こる言い表し難い「愛の舞踏」であった。それは、理性的・知性的愛の表現では表し得ないものである。神との一致は確かにカリタスによるものであるが、カリタスも愛である。 amor はすべての愛の根源であり、すべての passio の基であるから、カリタスもこれに基づいているのである。³⁰

恩寵による神認識

これまで述べたように、トマスによれば、神秘的体験は魂のうちに可能態として存在する欲求能力が、愛 amor という現実態になり、カリタスによってその愛の共本性である神の愛へと引き寄せられて、ついには神の愛そのものに成るといことである。だが、厳密に言えば、この状態が神秘体験の最高の状態であるとは言えない。人間の愛が神の愛（カリタス）に成ると言っても、カリタスが被造的愛徳であって、神の本性そのものではない限り、この段階における神秘体験は、「自然本性的神秘体験」に属する、

つまり、人間の持つ最大の能力によって起こりうる神秘体験に属すると言える。トマスやマリタンによれば、厳密な意味での超自然本性的神秘体験とは、ヴィジョンやその他の介入なしに直接、神性そのものに触れること、「至福直観」であり、それは恩寵という賜物により、可能となるのである。従って、いろいろな超自然現象的神秘体験と至福直観とは異なるものであり、前者は人間の自然本性的能力によっても起こりうるが、後者は恩寵の助けなしには起こり得ないのである。しかし、その境界線を引くことは容易ではなく、個々の体験において恩寵が働いているかいないかを指摘することは、もちろん難しい。

おわりに

以上、トマスの愛の共本性による神秘体験の可能性について述べてきた。トマスは、神学大全において、論理的に、淡々と愛について語っているが、その内容は、非常に深い考察で、神秘的と言えるものであり、中世の神秘家達に共通の、情熱的な愛における観想に通じている。神から与えられた愛が人間愛として成就し、究極的にはまた神のもとにその愛が昇華されてゆくことを、トマスは述べている。そして、その根本にあるのは、被造物は神によって創られているのであるから、神のうちから送り出され、自然本性的な愛という運動によって、究極的には全被造物が神の愛のうちに戻ってくるという、壮大な宇宙全体の愛の原理である。このように、トマスは、全宇宙を、全被造物がダイナミックな神の愛を表現

し、互いに呼応し合う、神の愛の神秘的響きを伝えようとしているのである。

註

1. 詳しくは *Summa Theologica*, I, Q.2を参照

2. *Jacques Maritain, The Degrees of Knowledge*, Ed. Gerald B. Phelan, Charles Scribners's Sons, 1959, Ch. V, p.230.

3. 山田 暁『在りて在る者』創文社、1979年 106ページ。

4. 同書、107ページ。

5. 同書、108ページ。

6. *Gerald B. Phelan, St. Thomas and Analogy*, The Marquette University Press, 1941, pp. 29-41.

7. 山田 暁『トマス・アキナスの《エッセ》研究』創文社、1978年 499ページ。

8. 山田 暁『在りて在る者』 144ページ。

9. 稲垣 良典『トマス・アキナス哲学の研究』創文社、1970年 244ページ。

10. S.T., I, Q.12, a. 4., a. 12, Q. 32, a. 1.

11. S.T., Q. 12, a. 4.

12. S.T., Q. 12, a. 5.

13. Ibid.

14. Cf. S.T., I-II, Q. 25.

15. S.T., I-II, Q. 26, a. 1.

16. Ibid.

17. S.T., I-II, Q. 26, a. 2.

18. 知性的な愛が自然本性的な愛と区別される場合の自然本性的な愛 *amor naturalis* というのは、単に自然本性的にすぎないような愛、つまりある本性 *natura* の特質の上に感覚とか知性といった完全性を付加することのない、本性のものにおいて見出されるような愛を指す。 Cf. Q. 60, a. 1.

19. S.T., I, Q.60, a.2.

20. S.T., I, Q.60, a.5.

21. S.T., I, Q.60, a.2.

22. Maritain, op. cit., Ch.VI, p.255.

23. Ibid.

24. 石脇慶總、「神秘との合一を求めて」、エンデルレ書店 1994年8月 ページ。

25. Maritain, op. cit., p.259.

26. Ibid., p.257.

27. S.T., Q.60, a.5, ad 4.

28. W.シェイムズやアンダーヒルなど神秘主義の研究者が神秘主義の特徴として「受動性」をよく挙げている。

29. S.T., I-II, Q.26, a.3, ad 4.

30. S.T., I-II, Q.62, a.2.

きむら・あきこ

本研究所非常勤研究員