

# フランシスコ・デ・オスナの「内的潜心」論 ——「スペイン神秘主義」の土壌としての——

鶴岡 賀雄

「スペイン神秘主義」の最初期に位置して、十六世紀前半のイベリア半島に「神秘主義」と呼んでよい思想および実践を定着させるきわめて重要な仕事を果たした人物に、フランシスコ・デ・オスナ(Francisco de Osuna)がいる。本稿は、このオスナの宗教思想、とりわけ、「潜心(recogimiento)」ないし「内的潜心(rec. interior)」と術語化されるある種の祈りないし瞑想にまつわる言説を、彼の少なくない著作中でも最も有名で広く読まれた『靈的アベセダリオ 第三番』を主材料に検討する<sup>(1)</sup>。とりわけ、そこで称揚されている「潜心」——いわば「内への引き籠もり」——とはどのようなことか、そして「そこ」へと引き籠もる「内」とはどのような場所として捉えられているかに注目したい。以後、十七世紀末のミゲル・デ・モリノスの「静寂主義」に到るまでのスペイン神秘主義を主導した概念の一つが、この「内(への引き籠もり)」であったと思われるからである。

## 1. 生涯と著作

フランシスコ・デ・オスナは、「レコンキスタ」完遂の年である1492年ころにセビリヤ地方のオスナに生まれた。出自は改宗ユダヤ人系(コンベルソ)ともされるが定かでない。青年時代は世俗の生活を送り、トリポリ攻略戦にも参加したが、1513年、サンチャゴ・デ・コンボステリヤに巡礼して回心し、フランシスコ会厳律派(observantes)に入会する<sup>(2)</sup>。さまざまな新興思潮が交錯していたアルカラ大学で学んだ。当時のイベリア半島では、ヨーロッパ最古の大学の一つサラマンカ大学がドミニコ会のトミズムを主潮としていたのに対し、広義の新思潮の導入に意欲的だったフランシスコ・ヒメネス・デ・シスネロス(Francisco Jiménez de Cisneros, ?-1517) (枢機卿にもなる)の神学部改革以来、アルカラ大学ではフランシスコ会のスコトゥスや、オッカムの系譜を継ぐガブリエル・ビールの神学が講義されており、またネーデルラントのデヴォチオ・モデルナの靈性も積極的に移入されていた。人文主義的精神も強く、ギリシア語、ヘブライ語、カルデア語(アラム語)、アラビア語の教育、研究もなされていた。その成果が、いわゆる『コンプルテンセ多言語聖書(Biblia Polyglotta Complutensis)』である。オスナはヘブライ語についても初歩的知識を持っていたようである。

1522年(または23年)、司祭に叙階されると、アルカラ近郊、グアダラハラ教区にあるラ・サルセダ(La Salceda)隠遁所(recolectorio)に隠棲する。これは、当時の新しい祈りないし瞑想法だった「潜心(recogimiento)」の実践で知られることとなるフランシスコ会の施設である。

ここに数年間留まって、内的潜心の実践に励むかたわら、『靈的アベセダリオ』と総題される一連の著作の執筆を始める<sup>(3)</sup>。この書は、最終的には全六巻を為すにいたるが、この時期に第一から第四巻までを書き終えている。この後、1528年には、フランシスコ会の新大陸総監(Comisario General)に就任するが、任地には赴かず、実務はさして行わなかったらしい。彼の本領は著述と説教にあり、1532年から36年にかけて、宗教改革運動で騒然としていたフランス、ネーデルラント、ドイツを回り、多くの説教集を著し、刊行している。が、さして壮健ではなかった彼の健康は北方の気候と生活で害され、1536年(または37年)にスペインに帰国し、1540年(41年)に死去する。

著作としては、主著とされる『靈的アベセダリオ 第一～第六』(1528-54)<sup>(4)</sup>の他に、スペイン語の著作二編<sup>(5)</sup>、ラテン語による説教集五巻(1532-36)が刊行されている<sup>(6)</sup>。

## 2. スペイン神秘主義の土壌としての「内的潜心(recogimiento interior)」

オスナは、体系的著述家というよりも、雄弁多作な説教作者であり、著述の内容はキリスト教生活の全般を巡り多岐に渡るが、その宗教思想ないし神秘思想の側面は、レコヒミエント(recogimiento)の語とともに語られるのが一般である。recogimiento は動詞 recoger(re+ cogere: 集める)の名詞化で、フランス語の recueillement, 英語の recollection にほぼ相当する。ドイツ語では Versenkung と訳されることが多い。本稿では、一般的使用法の場合は「潜心」と訳すが、とくにオスナの用法に即して論ずるときには、邦訳による語弊を避けて、「レコヒミエント」としておく。「内的 interior」という形容は疊語法的であって、オスナの語法ではつねに伴うわけではない。レコヒミエントということ自体に、「内面への」といった意味がすでに込められている。

ただし、この語を祈らないし宗教的瞑想の或るあり方を指す語としてスペイン語(カスティリヤ語)に導入したのはオスナが最初ではなく、十五世紀末から十六世紀前半にかけて、多くの宗教者、宗教思想家が、この語を用いて新しい祈りの実践を説いている<sup>(7)</sup>。おもにフランシスコ会を中心に広まったこの祈りの実践は、アビラのテレジアによって重要視され、その祈りの体系にも組み入れられている<sup>(8)</sup>。十字架のヨハネにも大きな影響を与えた。そのほか、アンドレス・マルティンによれば、ドミニコ会、イエズス会、ベネディクト会、カルトゥジヤ会、ヒエロニムス会、三位一体会、メルセス会、ミニモ会、カプチン会、等、当時のスペインで活動していたほとんどの修道会の著述家たちにレコヒミエントの思想を見て取ることができる<sup>(9)</sup>。この意味では、レコヒミエントはスペイン神秘主義という思想・実践運動の主潮流をなすものとしてもよい。ただし、このように言えるのは、この言葉が指すことごとに関して、著述家間で厳密な定義が共有されていたわけではないからでもある。その意味は、大まかに言えば「内面への沈潜」といった程度のことであって、この時代のスペインに留まらず、時代地域を越えて広く見られる宗教実践であるとも言える。ではあるが、この語で指されるような祈りのあり方、また魂の状態が、この時代のスペインできわめて多く説かれ、流行したことは事実であり、ときにそれは、たんなる内面の祈りといった次元を超えて、神秘主義、神秘思想、神秘体験、といった把握を許すようなものを生む土壌ともなっていた。上述のテレジアや十字架のヨハネはその代表である。

そしてこの広義の内面に向かう祈りのあり方、またレコヒミエントという語彙が広まるに当た

って、オスナの著作、とりわけ、広く読まれた彼の『靈的アベセダリオ 第三番』は最も力があつた<sup>(10)</sup>。本稿では、この著作におけるレコヒミエントの説かれかたを検討したいが、それによって、広くスペイン神秘主義と総称されうる宗教思想と実践の運動が展開した根本志向を浮き彫りにし、とりわけ、すでに本稿でも頻用している「内(面)」性ということのスペイン神秘主義における把握法、およびその意義を、多少とも明らかにすることが意図されている。この「内(面)」こそが、近世スペイン神秘主義全体が開拓した展開した基本的な場所であり、それをどう把握するかが、この宗教思想全般の現代からする理解にとって決定的に重要だと考えるからである。

### 3. 『靈的アベセダリオ 第三番』

上述したように、オスナは体系家ではなく、むしろ饒舌な説教者だった。最終的に六巻から成る『靈的アベセダリオ』は、各巻がかなり浩瀚なものだが、全体として一貫した構築性があるわけではない。レコヒミエントが主題となる『第三アベセダリオ』においても、「アベセダリオ」という著述形式が示唆しているように、最広義のレコヒミエントについての諸問題をいわばランダムに論じていく体のものである。

『第三アベセダリオ』冒頭の「アクロスティシュ」は次のようである。

“Anden siempre juntamente/ la persona y espíritu.// **B**endiciones muy fervientes/ frecuente en todas tus obras.// **C**iego y sordo y mudo/ debes ser y manso siempre.// **D**esembraza el corazón y/ vacía todo lo criado.// **E**xamina y hazte experto/ y afina tus obras todas.// **F**recuenta el **recogimiento**/ por ensayarte en su uso.// **G**uerra dan los pensamientos;/ tú con "no" cierra la puerta.// **H**arás maestros a todos y,/ amándolos, huye a uno.// **J**amás pase sin castigo/ la salida sin provecho.// **L**ágrimas sean tus armas/ por la gracia peleando.// **M**emoria ten de continuo,/ y llama a Dios con suspiros.// **N**o entendiendo, mas gustando,/ pienses alcanzar reposo.// **O**ración antes del sueño/ ten, y después torna presto.// **P**or amor y sin enojo/ corrige siempre tu ánima.// **Q**uitar debes todo estorbo,/ hincando en tierra los ojos.// **R**eferir y sacar debes/ de toda cosa el amor.// **S**iga tu cuerpo a Jesús,/ y su divinidad tu ánima.// **T**orna mucho sobre ti en/ silencio y esperanza.// **H**umildad crezca contigo/ para bien aprovechar.// **X**(J)aropes son tentaciones/ de la gracia mensajero.// **Y**(Í)ntimamente asosiega/ y acalla tu entendimiento.// **Z**(C)ela y guarda tu persona,/ y mezclarás en todo a Dios.// Por la tilde( ^ )<sup>(11)</sup> ten temor/ de dejar lo comenzado.”

大意を訳せば、以下のようなだろうか。

「つねに体と靈魂を、ひとつに結んで歩むこと。／いとも熱い祝福を、あらゆる業に注ぐこと。／見ずに、聞かずに、語らずに、つねに柔和でいるべきこと。／思い煩いは打ち棄てて、全被造物を空ざること。／己れを見つめ経験を積み、あらゆる業に気遣うこと。／**潜心**をいつも心がけ、その習熟に務めること。／思念の動きに戦をしかけ、「否」の城門を閉ざすこと。／全ての主となり、全てを愛し、一つのことに執しないこと。／懲罰なしに何もすませず、進歩なしには終えないこと。／涙を汝の武器となし、恩寵を求め闘うこと。／絶えるこ

となく神を想い、嘆息とともに神を呼ぶこと。／解るのでではなく味わうことで、安らぎに到ると考えること。／床に就く前に祈りを捧げ、目覚めれば直ちに祈ること。／愛のために、たゆむことなく、魂をつねに矯していくこと。／惑わしをみな避けるべく、視線を地面に釘付けること。／あらゆることに愛をもたらし、そこから愛を引き出すべきこと。／汝の体はイエスに従い、霊はその神性に従わせること。／汝自身に帰り行くこと、ただ沈黙と希望の内に。／へりくだりの心を増すこと、汝がいつそう進歩するため。／艱難試練は甘露であること、恩寵をもたらす使者であること。／心の奥に静謐を保ち、知性は沈黙させるべきこと。／汝の体を監視し注意し、全てに神を思うこと。／最後に注意すべきことは、始めたことを諦めないこと。」

「アクロスティシュ」では、「レコヒミエント」という語は六番目の句中に出るのみであり、この句が扱われる第六論考でレコヒミエントについて最も集中的に論じられる。他の論考でレコヒミエントが扱われないわけではなく、むしろ『第三アベセダリオ』全体がレコヒミエントを中心テーマとしていると見ることもできるのだが、それでも、第六論考にオスナの理解が集約されていると見てよい。そこで以下では、主にこの箇所の叙述を辿ることで、オスナのレコヒミエント理解を跡づけていくこととする。

#### 4. オスナの「レコヒミエント」

##### (1) 一般的把握

・**在俗者の霊性**：本質的に説教者だったオスナの叙述の対象は、修道者、聖職者にのみ向けられたものではない。『霊的アベセダリオ』も、神学の深い知識を要求する著述ではなく、さまざまな比喩や聖書の物語を巧みに引きながら綴られて、在俗の人々を読者に想定している。ということは、レコヒミエントの実践は在俗者にも可能なものとして考えられている。この時代のスペインでは、在俗者の間でも深い宗教的境地を求める欲求は広くみられた。北方由来のデヴォチオ・モデルナの霊性自体がそうしたものであったし、そこから発生したともいえるルター的な考えやエラスムス主義者は、十六世紀前半から中葉のイベリア半島にはさまざまなかたちで移入されていた。とりわけ、エラスムスの反教権主義が歓迎されたようである<sup>(12)</sup>。本稿では触れられないが、レコヒミエント運動と並行して、むしろこれと強い連続性をもって展開した在俗者中心の宗教運動がしばしば発生し、それらは「アルンプラドス(alumbrados)」と総称されて、黄金世紀スペインの神秘主義的「異端」の代名詞ともなっていく。彼等の実践は、レコヒミエントの無為性をさらに強調した「デハミエント(dejamiento)」(let (英), laisser (仏), lassen (独)等に相当する動詞 dejar の名詞化)と名づけられることもある。オスナのレコヒミエントの教えは、この隣接した運動を一定程度弁護しつつも、これと自らの教えの区別を確立する意図があったとも思われる。そのかぎりでは、教会の正統主義とは一定の緊張関係にあった。

・**広義と狭義**：オスナは一般的な(広義の)レコヒミエントと特殊な(狭義の)それとを分けることがある。前者は、通常のキリスト教の修練であり、世俗的、肉体的欲求の制御と、対神徳(信仰, 希望, 愛), 枢要徳(賢明, 正義, 剛毅, 節制)の涵養を目指す。これをとくに潜心と呼ぶ

必然性はないが、これらは狭義のレコヒミエント実践のための前提であり、これらについてもオスナはていねいかつふんだんに説いている。これらをいわば飛び越えて、一挙に「高度な」霊的段階に到達しうることを強調するようなことはない。この点で彼の教えは、上記のアルンプラドスや「デハドス(*dejados*)」(デハミエントの実践者の意)とは一線を画している。

・**身体技法?**：オスナは、西欧キリスト教の伝統では稀なことであるが、レコヒミエントの瞑想の実践に際しての身体のあり方についても僅かながら語っている。レコヒミエントのためには、「暗く静かな場所で」、「目を閉じあるいは伏せて一点を凝視」するのがよく、「一日最低二時間」、「午前と午後」、これを行うように勧められる。それには、肉体的欲求の制御が必須であり、そのためには刺激物を一切避け、食後の瞑想が可能な程度の食事量に止める等の食餌制限も説かれる。姿勢としては、「頭を強く自分の方に引いて、体を胸の方に縮み込ませる(*encoge*)ようにする。そして四肢は、魂のレコヒミエントの大きさの故に、力が抜けてしまうようにする。」[TA, tr.6, cap.4, 210]

これは、祈りに際しての身体のあり方に関する希有な記述であるが、そこで強調されるのは、特定の姿勢を意図してとるというよりも、己の身体性への無関心を実現するための指示であるようである。(後述)

・**三段階説**：広義のレコヒミエントは三段階に分かたれる。これは中世以来の伝統としてさまざまに説かれていたことととくに変わるものではない。まず、「祈り」のあり方としては、(1)口唱の祈り(*oración oral, vocal*)——とくに「主の祈り」が重視される——、(2)「心」の祈り(*oración mental*)——とくに、キリストの生涯、受難の場面の瞑想——、そして(3)霊的=精神的(*espiritual*)な祈り——狭義のレコヒミエント——に分かたれる。これが、初心者——進歩者——完徳者、浄化——照明——合一、の三段階に重ねられることもあるが、オスナはこれらを厳密な階梯区分として整合的に語るわけではない。総じてオスナは三分法を多用する。精神的なレコヒミエントに関しても、記憶、知性、意志に関してのそれぞれのレコヒミエントが言われる。ただし、これらは対等の意義が与えられるのではなく、神との合一に関しては、記憶、知性はその働きを終息させ、意志(および愛)のみが神との合一に到るというフランシスコ会的伝統が保たれる<sup>(13)</sup>。

## (2) 潜<sup>レコヒミエント</sup>心の様々な名

では、狭義のレコヒミエントとは何か。オスナはまず、レコヒミエント(狭義)には多くの方途があることを指摘する。パウロにとっては苦難が、ソロモンにとっては地獄の苦しみの瞑想が(cf. *Eclo.14,12*)、マルタにとっては他人への奉仕が、エリシャにとっては孤独な苦行や巡礼が、洗礼者ヨハネにとっては荒野での苦行が、それであった。われわれにとっての手法はイエスである。「キリストの倣い」が、オスナの目標である。このときキリストは、その「人性」において捉えられている。しばしば言われるように、近世スペインのキリスト教はキリスト中心主義に貫かれているが、そのキリストは、身体と心理を持った人間として捉えられる傾向が強い。

イエスにとっては日々の日常がそのまま完全なレコヒミエントであった。が、われわれはそのような完全な状態に到達することはできない。しかしそのイエス自身も、荒野(*desiertos*)に籠もってレコヒミエントの修行をした。それは、われわれが「主を倣い従うことができるように」[TA, tr.6, cap.1, 198]であった。だから、われわれにも砂漠、荒野が必要である。いわゆる隠遁所

(recolectorio)がそれに当たる。そこに引き籠もって、レコヒミエントに習熟する(frecuentar)べく務めなければならない。イエスが四十日引き籠もったのであれば、われわれは四十年間、「被造物から浄められた神的な観想の荒野」が必要だろう、と彼は言う[ibid.]。

では、そこで何をするのか。オスナは続いて、レコヒミエントと彼が呼ぶ祈り(oración)ないし修練(ejercicio)のさまざまな名(nombre)——言わば別名——を列挙するというやりかたで、それについて説明していく。第六論考第二章から第三章の半ばまでを費やして、二十余りの名が掲げられる。「神秘神学(teología mística)」「叡智(sabiduría)」「愛の術(arte de amor)」「愛(amor)」「合一(uni6n)」「深み・深淵(profundidad)」「隠れ・秘処(escondimiento)」「節制・離脱(abstinencia)」「抱きつき・固着(allegamiento)」「燃え上がり(encendimiento)」「受け取り(recibimiento)」「同意・うなづき(consentimiento)」「脂身(reda6o y grosura) (の奉献)」「引き寄せ(atraimiento)」「養子縁組(prohijamiento)」, 等である。オスナはこれらの「名」を聖書のさまざまな箇所から取り出してくるのだが、これらはそれぞれが豊饒なイメージ喚起力をもって、神と人との最も濃密な交わり、合一の様を語っていく力をもつことが意図されている。オスナにとって「名」とは、ある凝集的イメージであって、そこからさまざまな思考と論述が可能となる基点といったものであり、『アベセダリオ』全巻を通じて、こうした論法はしばしば用いられている。スペイン語(カステイリャ語)で自在に饒舌に語る彼の著作は、続く世代のスペイン神秘思想の著述家たちにとって、母語による自由で豊かな言語世界の可能性を拓き示すものでもあった。

但し第六論考では、これらの語彙のうちオスナがいていねいに論ずるのは、最初の「神秘神学」のみである。その他の「名」については、精粗はあるがそれぞれ数行ないし十数行の、濃密だが簡単な説明を付するに留まる。そこで、以下では、神秘神学という言葉についての彼の説明を辿っておこう。これは神秘神学というものについての、当時の、また以後のスペイン神秘主義思潮全般の共通理解でもあるからである。

「神秘神学とは、秘められた(escondida)〔神学〕ということである。というのも、善き師なるイエスはこれを、心の秘密の隠れ処(en el secreto escondimiento del coraz6n)お教えになるからである。」[ibid., 199]

とまずオスナは言う。神秘神学の「神秘」の意味をこのように、つまり「心の秘密の隠れ処」での出来事として捉えるのである。では、「神学」とは何か？

「神学には、二つのやり方(maneras)がある。一つは思弁的(especulativa)〔神学〕で、これはあれこれ詮索する(escudriadora)〔神学〕と言っても同じである。いま一つが、ここで論じられる秘められた〔神学〕である。」[ibid.]

「キリストはこれを、秘密のうちに(en secreto)人々の心へと教えることを御自らの務めとされた。心のうちにおいてこの秘められた神学は、神的知として生きており、それは最初に挙げた詮索的と呼ばれるもう一つの神学よりもはるかに卓越した知である。[...]この神学は、ジェルソンの言うところでは、第一の神学よりいっそう完全でありよりよいものである。なぜなら、この第一の〔神学〕を、いわば出発点として用いて、いわば踏み台のようにして、愛の階梯を辿ってもっと上まで登っていくよう努めるべきなのだから。」[TA. tr.6, 200]

このように神秘神学と思弁的神学(=スコラ神学)を截然と区別して、前者の優越を主張する態度は、オスナも名を挙げるジェルソンを典型として、中世末期からの神秘神学の自立ないし構

築を画する常套の言い方である<sup>(14)</sup>。オスナもこの流れに棹さず。オスナに即して両神学の性格を対比すれば、思弁的神学は「神を至高の真理(*suma verdad*)として観想する」ものであり、神秘神学は「これを前提として、神を至高の善(*sumo bien*)として愛する」。前者は知性(*entendimiento*)に属するが、これは「悪魔もまた信仰によって照らされている」限りでこれに関わりうる。しかるに後者は、「至高の善への愛に燃えた意志に属する」ものであって、「神を愛する義人に属する」ものである。前者は「信仰とともに消滅し、その信仰には褒賞としてのヴィジョンが続く。しかる後者は、愛を増し加えることで完成されていく(*se perfeccionara añadiendo amor*)。そうなればもはや秘められたものではなくなり、小さなことからより大きなことまでが、すべての人に露わとなるだろう。」[*ibid.*]

愛の知への優位が大胆に主張されている。さらに対比を続けよう。「詮索的」神学は、「他の諸学問に由来する理屈や議論や論述や蓋然性や(*razones y argumentos y discursos y probabilidad*)を用いる。このことから、これはスコラ神学、学者(*letrados*)の神学と呼ばれる。これに熟達しようとする者は誰でも、よい資質とたゆまぬ修練と書物と時間が必要である。さらに、学識ある師匠に付いて夜を徹して勉強しなければならない。このことは他の諸学問についても必要なことだが。ところが、いま語っている秘められた神学は、こうしたやり方よりもむしろ、魂を整え浄化する(*disponen y purgan*)敬虔な情熱(*afición piadosa*)と倫理的徳の修練によってこそ熟達する。それにはまた、魂を照明する(*alumbran*)対神徳と、魂を完成させる(*perfeccionan*)聖霊の賜物や福音的淨福が必要である。これらは、浄化、照明、完成という三つの階梯をなす働きに対応している。」[*ibid.*]

このような愛と知の対比は、両者の対立にまで近づく。認識力(*conocimiento*)が小さければそれだけ情愛(*afección*)が大きい、とされるのである。オスナによれば、そうした事態は動物にも見て取れる。小さな子どもはそれだけ親を愛する気持ちが大きい。修道会に入り立ての修練者の方が、会の博士たちよりもその純朴さ(*simplicidad*)のゆえにいつそう敬虔である、といった例が挙げられる[*ibid.*]。こうした親しみやすい語り、説教家オスナの本領かもしれない。

### (3)「レコヒミエント」という名

だが、「神秘神学」をはじめとするこれらの「名」によるレコヒミエント把握の限界もオスナは指摘する。これらの名はどれも、レコヒミエントのすばらしさ(*excelencia*)について明らかにすることはほとんどできない、というのである。オスナの思想における否定神学的モメントがここに見て取れる。それでも、レコヒミエントについては「決して黙してはならない」[*ibid.*, 206]とも彼は言い、ほとんどレコヒミエントのすばらしさを歌う讃歌のような一節を続けている。そして最後に、完璧な名ではないけれど最良の名として、「レコヒミエント(*recogimiento*)」という言葉そのものを取り上げ、それがなぜこの言葉で呼ばれるのかの説明が展開される。

まず、この語の由来として、古代の隠修士の伝統を指摘した後[*ibid.*, 207]、レコヒミエントのなんたるかを、*recogimiento* というスペイン語の語義に即して、つまり *recoger* という動詞の一種の多義性、豊饒さを活用して、十の観点から語っていく。以下、順に説明を追っていくが、これは概ね、レコヒミエントの内向の過程が順次進展していく次第に応じて見られる。「内的 interior」ということは、つねに「より内へ」という比較級であることを忘れてはならない。

- (1) recogimiento は、人々を一つに集める (recoger)。
- (2) recogimiento は、自分を自分自身へと集める。つまり自己集中させる。
- (3) recogimiento は、感官 (sensualidad) を理性 (razón) の下へと、その支配下に、とり集める。
- (4) recogimiento は、人を他人のいないところへと誘う。人の手から逃れる鰻のように。
- (5) recogimiento は、本質的に外界に向かうものである五感 (sentidos) をいわば機能停止させ、かくて見ず、聞かず、言わざるものとなった人は自らへと引き籠もる (recogerse<sup>(15)</sup>)。
- (6) recogimiento によって、身体 (miembros corporales) の動きがおとなしくなる (recoger)。騒々しかった人間も、レコヒミエントの実習を二日しただけで効果が現れるという。ここで、上述のレコヒミエントの際の身体姿勢について言及される。(4節(1)参照)  
 オスナはここで、そうしたレコヒミエントの実践者についての興味深い実例を挙げている。いわゆる神秘主義的叡智と、学問的知性の対比を示す典型的な逸話である。その実践者は、「日雇い仕事で日々の食い扶持を得ている貧しい男だったが、霊的食事 (manjar espiritual) についてはきわめて豊かで、この〔レコヒミエントの〕聖なる実習 (santo ejercicio) に深く専念していた。」この男が「ある日、教会の中で床に倒れていた。人々が憐れんで助け起こそうとすると、暫時我に帰って、こう言った『俺をほっておいてくれ。邪魔しないでくれ。あんたらは、鳥から羽をもいで、飛び立てなくさせているようなものだ』。「この男は字も読めない無学者 (idiota sin letras) だったが、我々が語っているこの叡智 (sabiduria) には欠けていなかった。」[ibid., 210]
- (7) recogimiento によって、諸々の徳が集め (recoger) られてくる。
- (8) recogimiento は、五感を心の内奥へと (a lo interior del corazón) 引っ込める (recoge)。針鼠のように。
- (9) recogimiento は、魂の諸能力 (potencias) を、魂のシンデレシス (sinderesis), すなわち「魂のひじょうに高い部分 (muy alta parte del anima)」へと集中させる (recoger)。そこは、神の似姿が刻印されている場所である。そしてここから、魂は、自らを越えて上昇する。

以上の九つの意味ないし捉え方は、上述のように、おおよその秩序として、レコヒミエントの外的側面から内的側面へと説明が進展しているように読める。レコヒミエントを実習する人々をこの世との関わりから引き籠もらせ、さらに一人になって自分自身の中に引き籠もる。それは、自分の内面である魂の、その下等部分たる感覚性をより内なる理性の下に収めることであり、それによって外的身体性は一切の関心の外に置き去りにされる（「無学の男」のように）。ここからさらに、諸徳が集まってくるというモメントを経て、魂の「さらに内奥 (lo interior)」へ、という方向が示される。それは、シンデレシスという学問的術語<sup>(16)</sup>でいったん言われるが、それは、「魂のひじょうに高い部分」とされる。ここでは、内向から上向へという、一種の方向転換が語られはじめている。(内向から上向へというアウグスティヌスのトポスについては、次節でややていねいに見ることとする。)

#### (4) 神秘の場所

そして、レコヒミエントの第十番目の説明として、おそらく『第三アベセダリオ』の中でも最も「神秘主義」的と言えよう叙述がなされる。レコヒミエントは、魂を、自らの内にであると



もに、自らの上に、自らを越えて、神の内に *recoger* し、また同時に神を魂の内に迎え入れる (*acoger*) ものだとされるのである。そのようなかたちでいわゆる神秘的合一が成就するさまが語り出されている。その全体を引用しておく。

「いまや、神と魂とを一つに *recoger* する第十のやり方が残るのみである。このことのために、魂はかくも自らの内に *recoger* してきたのである。これは、まことに、神の光明が、ガラスとか水晶石とかに注がれるように、魂の内に注がれるときに成るものである。神の光明が、太陽のように、その愛と恩寵の光線を前方に発散し、その光線が心の内に貫き入り、精神の最も高みにおいて初めて受け取られる。これによって、最も完全なレコヒミエントが生ずる。それは、神を魂に、魂を神に、結びつけ (*junta*)、*regoger* するものである。かくて、魂は主ご自身の内に参与するものとなる (*participación de ella es en el Señor*)。主の内に魂の全体が *recoger* しているのだから。そして、神の家を意味するベテルにおけるヤコブがそうであったように、上に昇っていく。なぜなら、そこでは神が、ご自分の家に入るように魂に *recogerse*<sup>(17)</sup> される。つまり、あたかもご自分が住まわれる天がないかのように、ベテルの山上に降って来られ、神のみを迎え入れる (*acoger*)<sup>(18)</sup> 者 [魂] へと *recogerse* されるのである。そしてその家 [=魂] のすべてが、他の誰をも受け容れることなくただ彼 [神] にのみ *recogerse* することを希っているのにおとらず、神もご自分の家に *recogerse* することを希っているのである。

ここにおいて、かの山の高みにおいて、神が現れ、いと高き働きをなされる。心の祭壇の上に降って来られる [...]

こうしたことを、人間の精神は、神へと大いに *recoger* し、神と結びつくときになすのである。[...]」 [TA, tr.6, cap.4, 211]

*recoger* という動詞、およびその再帰形の多義性を活用してなされるこの記述を適切に日本語に訳することは難しい。大きな筋は、しかし明らかである。これまでは、レコヒミエントは、魂が自らの内に入る、というイメージで考えられ語られてきた。が、ここでは、魂は「最も完全なレコヒミエント」によって、「神の内に」入るというイメージが出てきている。「主の内に、魂の全体が *recoger* している」と言うのである。さらにここに、『創世記』35章のベテル（「神の家」の意）での神顕現のイメージを導入して、レコヒミエントが神への「上昇」でもあること、すなわちレコヒミエントの方向性の内向から向上への転換が語られている。そしてさらに、不思議なことに、神の「家（いえ＝うち）」とは神が外界から引き籠もる (*recogerse*) 場所であるから、魂が引き籠もる場所である神の家はまた神がそこへと引き籠もってくる場所であり、その魂が引き籠もる場所とは魂の内奥であるから、かくてそこでは、つまり「魂の内奥」では、魂は神を迎え入れる (*acoger*) ことになる、というのである。何かがある「内に入る (*recogerse*)」ということ（レコヒミエント）イメージは、かくして、魂が自己の内部に入ること、魂が（自己の上で、自己を超えて）神の内に入ること、神が神の家に入ること、神が魂の内に入ること、これらの諸々の「内に入ること」の重層となる。そしてその場所を「心の祭壇」と、聖書のイメージで具体化もしている。こうした記述の故に、オスナのレコヒミエントは、たしかに「神秘主義的」と言ってよい性格を帯びるのである。

なお、『第三アベセダリオ』第六論考最後の第五章は、「*frecuentar*（頻繁に行うこと）」という

一語の説明である。レコヒミエントの実践にあつては、たゆまず努めること、あるいは慣れることの重要性が説かれる。進歩は少しずつなされるのであり、その結果、「ほとんど自然に(casi en la naturaleza)」レコヒミエントができるようになることが大切とされる。こうした記述を無視することはできない。レコヒミエントは知的認識の事柄ではないのみならず、ある境地への一挙の突入——魂の特殊事態としての神秘体験——でもなく、次第に習熟するようなものであり、そのための時間を要する事柄である。一種の「修行」とも言えよう。

### (5) 内向と外向

さて、では、このようなレコヒミエントの実践に習熟した者は、ひたすら自らの内に入り、いわば「自閉」するのか？ 自らの内面でもある「神の家」に引き籠もって、神との合一が成るとしても、キリスト教実践のいまひとつの原理である、隣人への愛はどうなるのか？ この問いは、オスナのみならず、内向を基本とするスペイン神秘主義思潮全般において、つねに問われ続けた問いでもある。黄金世紀のスペインは大なる行動の時代でもあった。近代西欧の一種の脅迫観念のような行動主義、広義の現世主義は、スペイン神秘主義においてもつねに陰に陽に、課題として登場している。オスナの考えはどのようであったか。

まず、基本的には、この「神の家」での魂と神の相互進入、相互譲渡による神人の合一は、「意志の合一」であるから、合一した魂は必ずや神の意志を行ずることになる、ということが指摘される。そして

「このことから帰結するのは、人は自分自身と合一し、かつ隣人たちとも合一している(unido consigo y con sus prójimos)ということである。このことをわれわれ皆が成し遂げれば、数多くの信徒たちは、聖霊において結ばれた一つの魂、一つの心となることだろう。[...]聖霊がわれわれを愛によって一つのもの(una cosa)と成す。それはわれわれを恩寵のうちに導き、神に向けて一つにまとめ上げ、一人一人を別々に導くことがなくなるのである。」[TA. tr.6, cap.2, 203]

意志の合一によって、人は自己と合一し隣人たちと一致する。かくて、全ての信者は聖霊において愛によって一つとなる。したがってレコヒミエントは隣人愛と齟齬しない、というのがおそらくオスナの考えであろう。だが、この外向への回路、論理は、じゅうぶんに説得的だろうか？

ここに、「スペイン神秘主義」の一つの大きな問題がある。内向は外面を消去しない。内向が達成されたときには、おそらく外面は新たな課題として登場してくることになる。<sup>(19)</sup>

## 5. 潜心の場所としての「内面」——キリスト教神秘思想史の中で

以上、オスナの『第三アベセダリオ』の叙述に即して、レコヒミエントということ、とりわけそれによって拓かれる「内面」といってよいだろう魂の地平のあり方を探ってきた。以下、本節では、スペイン神秘主義に概ね共通しその土壌をなすこうした「内面」「内向」把握について、その思想史的位置と意義を、西欧中世、東方教会、西欧近代という三つの大きな対比項を参照することで、大きく枠付けてみたい。

## (1) 「外→内→上」——アウグスティヌス～ボナヴェントゥラの定式

神との親密な出会いないし合一の場所をある種の「内面性」として捉えることは、古来の伝統に属する、とは言える。アウグスティヌスはその伝統形成に最も力があつたと言えるだろう。しかし、そのアウグスティヌスにあつては、「内 *intus*」「より内 *interior*」という一種の場所論的な語彙の意味するところは相当に問題的であつた。それは、近代人が常用する「心の内」といった程度の平板な語ではなかつたはずである<sup>(20)</sup>。有名となつたフレーズ「我が最内奥のなお内、最頂上のなお上 (*interior intimo meo, superior summo meo*)」に神は住まうのであつて<sup>(21)</sup>、それはもはや、私の「内」とも「外」とも言えぬ「(非) 場所」であつた。少なくともそれが、近代的な「人間心理」としての「心の内」でないことは明らかである。

では、オスナにとって、また彼らに発するスペイン神秘主義思潮の形成者にとって、それはどのように捉えられるものであつたか。それは、古代末期の人アウグスティヌスの「内」理解を継ぎつつも、いわゆる心理主義的な「内面」把握に接近しているようでもある。しかしそれに尽きるものでもないと思われる。そこで、対比のために、アウグスティヌス以来の伝統を引きつつオスナにより近い中世盛期の人ボナヴェントゥラの「内」把握ないしはその図式を一瞥してみたい。フランシスコ会士だつたオスナにとって、ボナヴェントゥラが大きな権威であつたことは言うまでもない。

ボナヴェントゥラの神学の構図を、彼の巨大な仕事の全貌とはとりあえず切り離して、濃密な小著『神へといたる精神の旅路 (*Itinerarium Mentis in Deum*)』に見て取ることは許されよう<sup>(22)</sup>。近世スペインの神秘家たちは、ボナヴェントゥラのこの書物を直接引用することは稀なようだが、この著に集約される彼の神学世界は、フーゴー・デ・バルマやジェルソン、ハルピウスといった人々の著作を経由して、近世スペインの宗教思想家たちの、少なくともフランシスコ会系の人々の共通材となつていた。<sup>(23)</sup>

『旅路』は、フランチェスコに聖痕を与えた熾天使の六枚の翼に対応させて、人の神との関わりを七段階に区分する。第一段階（下の二翼）は、「宇宙における神の痕跡を通して神を觀照すること (*speculatio [Dei] per vestigia eius in universo*)」と「この可感的世界において、神をその痕跡において觀照すること (*speculatio Dei in vestigiis suis in hoc sensibili mundo*)」の二局面、第二段階（中間の二翼）は、「自然本性的能力に印された神の像を通して神を觀照すること (*speculatio Dei per suam imaginem naturalibus potentiis insignitam*)」と「無償の賜物によって修復された神の像において神を觀照すること (*speculatio Dei in sua imagine donis gratuitis reformata*)」の二局面、そして第三段階（上の二翼）が、「神の第一義的名称、つまり〈在ること〉という名を通して神の一性を觀照すること (*speculatio Divinae unitatis per eius nomen primum, quod est esse*)」と「至福なる三位一体をその〈善なるもの〉という名称において觀照すること (*speculatio beatissimae Trinitatis in eius nomine, quod est bonum*)」の二局面の、計三段階六局面を経て進んでいく。そしてさいごに、「精神的にして神秘的な超出 (*excessus mentali et mystico*)」による「神闇」への参入が、専ら擬ディオニュシオスの『神秘神学』の引用によって語られる、という構成をとる。これらの段階を辿って魂は、それぞれの段階の一つ一つを肯定的に觀照しつつ、順次神へと登高ないし超越していくのであり、各段階は、一種の飛躍を伴いつつ段階としては連続的に移行していくわけである。

この道程は、たしかに「外（世界）（足跡）」→「内（魂自身）（似像）」→「上（形而上学）（名）」→「神闇」と図式化するように見える。ボナヴェントゥラ自身、そのようにも書いている<sup>(24)</sup>。宇宙の観照から魂のそれへと移行する第三章では、「汝の内に入れ（*intrat ad te*）」「我らの内に、すなわち我らの精神の内に、再び入るように（*ad nos reintraremus, in mentem scilicet nostram*）」とといった言い方がなされる<sup>(25)</sup>。ここではたしかに、魂の或る自己内再帰が説かれている。（同じ「内に入る」という言葉も、世界（＝外界）認識能力における神の観照を説く第三章（第二段階）では、「我々が」自らの内に入るのではなく、五感という門（*portae*）を通して、宇宙を構成する諸々の個物や普遍者が「人間の魂の内に入ってくる（*intrare*）」のだった。<sup>(26)</sup>つまり、自分が自分の「精神（*mens*）」の内に入るのだが、しかしこのような図式内での「内向」の段階である一種の自己観察は、オスナの説くレコヒミエントに等しいものと言えようか。おそらく、両者の逕庭は大きい。ボナヴェントゥラが説くのは、あくまで、「自分の」というよりも「人間（一般）」の（魂の）在りようの観察・観照であって、そこに「神の似像」として刻まれている諸能力（*potentiae*）を「通じて（*per*）」、あるいはそれが恩寵によって変容する徳の在りよう「において（*in*）」、神を観照することこそが説かれている。その観照（*speculatio*）のあり方は、「魂の内へ引きこもり」ではなく、自分もそれであるところの人間精神一般のあり方の、あるいは対神徳（信仰・希望・愛）へと変容した人間精神の諸能力のあり方についての省察なのである。であれば、ここでは、オスナの「内面」は存在せず、魂もある意味で反省的に対象化されて観察・観照される「外部」である、と言ってよいかもしれない。<sup>(27)</sup>

これは、しかし、一義的に決定しうる問題というよりも、アウグスティヌスに発する内向の問題系ないし語彙系をどのように解釈するか（また実践するか）の問題である。本稿で指摘したいのは、この系譜がボナヴェントゥラらのテキストを経由して、何らかの図式化、定式化を被りつつ近世スペイン神秘主義の形成者たちに流れ込み、その初頭に位置するオスナらのレコヒミエント思想によって、新たな宗教的実践の場を拓くものとして受け取られ直した、ということである。そしてその際、その再把握は、ボナヴェントゥラに見られたような世界論、人間論（認識論）、神名論（としての神論）に組みこまれて整然と位置づけられるような世界観的安定性を欠いた、それ故に「内」がそもそもどこであるのか、「そこ」に到るためにはどうしたらよいか、「そこ」でどのようなことが起こるのか、等々について、縷々語り直さなければならないような場所としてなされていた、ととるべきと思われる。彼等にとっての「内的潜心」の拓く場所は、魂がそこに入りまた神もそこに入ってくる、従来の神学にとって、また自分自身にも隠された場所、として想定されていた。スコラ的神学に依拠することの拒否、ないし不可能の自覚から、オスナらの「内面」把握の試みは始まっている。

あらためて『第三アベセダリオ』でのレコヒミエントの場を語る語彙を並べてみれば、それは、「秘密の（*escondido*）」領域にして「静寂（*quietud*）」と「愛（*amor*）」の領域であり、「知解なしの（*sin entender*）」「味わい（*gustar*）（情感～感得）」の領域であり、そこで作動するのはただ「神への注念（*atención a Dios*）」のみである。フィデール・ド・ロスの総括によれば、レコヒミエントの要諦は、「何も思考しないこと（*no pensar nada*）」と「ただ神のみに思念を向けて満ち足りること（*atento a solo Dios y contento*）」<sup>(28)</sup>である。<sup>(29)</sup>

## (2) 「東方的」な「内」

オスナの「内面」の性格を捉えるための対比項として、さらにいまひとつの神秘主義的瞑想のかたちである東方教会のいわゆるヘシカズムの伝統を一瞥してみたい。というのも、上に見たレコヒミエント実践に際しての身体への僅かな言及がヘシカズム実践のそれと似ているとも見えるからであり、さらには、レコヒミエントに淵源するスペイン神秘主義の一つの帰結となる静寂主義(quietism) (静寂を意味するラテン語 *quies* に由来) が、その字義を見るなら、東方のヘシカズム (同じくギリシア語 *hesychia* に由来) と、まさに同義となるからである。東西の二つの「静寂主義」に直接の交流、影響関係を想定することはできないが、両者の対比は「神秘主義」と総称される諸思潮の相互類似性と異質性を見る上でも一定の興味を引くであろう。<sup>(30)</sup>

ヘシカズムと称される思想および実践の源流は古代の教父まで遡りうるが、特徴ある身体観や実践を伴うヘシカズムは、アトスのニケフォロス(13c.)、シナイのグレゴリオス、新神学者シメオン、また、西歐的心身観を身に付けたイタリア出身のニコラウス・バルラーム(c.1290-1348)との論争の中でこの東方正教会の祈りの伝統を擁護したグレゴリオス・パラマス(1296-1359)らの名と共に知られる。ニケフォロスの作とされる『祈りの方法』<sup>(31)</sup>によれば、ヘシカズムの実践者たちは、

「静寂な独居房の中に坐り、一人だけで片隅に寄り、[...]扉を閉じ、汝の精神[nous]を全ての空しいもの、つまり過ぎゆくものどもから高く挙げ。そして胸に汝の顎髭を押しつけ、汝の感官としての目を全精神を以て腹の真ん中に、つまり臍へと向けていく。そうして、[...]鼻から吸い込む息[pneuma]を押しとどめ、腹の中で知的に[noëtôs]心の場所を[ton topon tês kardias]見出すように努め、そこに魂の全ての力[pshychikai dumameis]が住まうようにする。[...]」<sup>(32)</sup>

その上で、(吸) 気を心(臓)に押し詰めるような呼吸法が説かれる。さらには、「主イエス・キリスト我を憐れみ給え」等の短い祈りを続唱する、唱名念仏やスーフイズムのズィクルを連想させる「祈りの方法」が説かれる。

ニケフォロスのこの記述、とくに祈りの実践の前提、環境や、姿勢の指示は、上に見たオスナのものと同様である。しかし、両者の身体への関わりが本質的に異なることは明らかだろう。というのも、ヘシカズムの特徴をなすのは、ある意味で身体そのものが神との合一の場になるところにあると見られるからである。ヘシカストたちは、上の記述によれば、一定の姿勢を取って、例えば己の「臍を見る」。そして「息=気=霊 *pneuma*」を体内に巡らせ、「心臓=心 *kardia*」へと集中させる。あるいはイエスの祈りを不断に唱える。そうした記述、また実践においては、ブネウマ、カルディアといった語の身体的意味と「精神的」意味は重なっており、いわゆる心身二元論、あるいは霊肉二元論は成立していない。身体の「内部」にある心臓と、「精神的」内面の中心たる心とが、いわゆる存在論的に区別されていない、と言ってもよいだろう。彼等にとって「心臓 *kardia*」は「心 *kardia*」の「比喩」なのではない。(逆に言えば、心身二元論を前提とする限り、ヘシカストたちの叙述はほとんど理解不能、あるいは冒瀆的と見えよう。バルラームのパラマス批判の所以である。) かくて、ここでも、レコヒミエントが求め、また到達するとされる「内面」は存在しない。身体が外面、魂が内面、という区分がそもそもなされていないからである。

これに対して、西方教会のキエティスム静寂主義の先蹤たるレコヒミエントにあつては、身体行法的側面の不在こそがその特徴をなし、またそこで到達される「内面」の性格を示唆するように思われる。オスナ等が、レコヒミエントに際しての身体的側面についてせいぜい上に引いた程度の僅かな記述しか残していないのは、彼等にとってレコヒミエントとは、自己の身体を何らか意識的操作の対象となすような営みとは無縁のものとして捉えられているからに他ならない。上に見た僅かな指示は、あくまで身体性からの魂の離脱のための身体処理を説くものとの性格が強い。レコヒミエント（自己への引き籠もり）とは、自己の身体からも「身を」引くのである。だから、そこにおいては、あらゆる身体性は「外」の領域に配当されてしまい、東西の神秘思想の伝統にしばしば見られる「霊的身体」とも言うべき水準を主題的に開発することもなかった。

レコヒミエントの場たる内面は、外的とされる身体のいわば拒否、むしろ無視ないし無関心によってこそ拓かれる。その内面は、己れの身体および精神への一切の操作的関わりの断念放棄によってこそ拓かれ、そうした操作不能性をこそ特徴とする。この意味では、魂は意識的には完全に無為の状態となると捉えられよう。上述のように、或る人々は、レコヒミエントはデハミエントにおいてこそ完遂されると考えた。ただしそのときには、外的身体自体が、操作不能な、あるいは操作不要な何かとして立ち戻ってくることになる。身体は、無視はされても消滅するわけではなく、身体をもつ、あるいは身体であるということは、地上にある人間の存在の条件だからである。デハミエント実践者たちが、しばしば放恣なまでに身体的欲求に身を委ねたことが指摘され<sup>(33)</sup>、また続く世代の神秘主義的諸潮流において神秘体験に伴うさまざまな身体的異常が頻出するのは、こうしたレコヒミエント的身体無視の反作用と見ることもできるだろう。<sup>(34)</sup>

### (3)「近代的内面性」?

こうした仕方では、身体性と分断された内面は、いわゆる近代的・内省的心理学が扱うような内面性に近いのだろうか。広義の心身二元論は、「デカルト以来」の近代哲学の基本構図であり続けたし、広義の心理主義は近世・近代の人間理解の基軸となる。「自己の内面を深く見つめること」が、哲学的あるいは文学的手法による精緻な内面観察が、近代的人間探求の一つの主潮となる。レコヒミエントの拓く内面も、極めておおきくはそうした方向に向かいつつあるとも言えよう。

が、しかしなお、それとは根本的に異なった性格をレコヒミエントはもつ。彼等の内面への遡行は、内面を内面として、あるいは自己を自己として、探求するためのことではない。それはあくまで、「祈り」の実践形態として、ひいては「神との合一」を実現するためのことである。古代のアウグスティヌスにおいて、中世のボナヴェントゥラにおいてもそうであったように、自己探求は神探求のためにこそ為される。つまり、真の神はどこで（よりよく）見出されるのか？ という問いが彼等の探求の動機にして動因である。神が私の「外」で、あるいは「内」で、あるいは「上」で、見出されるにせよ、それはいずれも、私（魂）と神との関係性の場の設定のための語である。したがってそこで生まれる一種の心理学は、つねに神学の副産物にとどまる。人間の内面がそれ自身で探求の目的となることはない。

だが、このように見ても、レコヒミエントによって拓かれる「内面」の性格が一義的に明確になつたとは思われない。その不明瞭さは、根本的には、そこが「非知」を本質的に伴う領域であ

ること、つねに明晰な把握を拒むことに因るのだろう。しかしその非・明晰な領域設定が、その非明瞭さの故に、それをどう捉えるか、どう経験するか、どう語るかを巡って、近世スペインという中世的なものとの近代的なものとの交錯する時代精神の中で、「スペイン神秘主義」と呼ばれるさまざまな試みを生み出していくのである。オスナ等の試みは、思想的に見るならば、そうしたスペイン神秘主義の主たる展開の場所をまずは切り拓いてみせたところに、その意義があると言えるだろう。

## 註

- (1) テクストは *Tercer abecedario espiritual de Francisco de Osuna*, Introducción y edición preparada por Saturiano López Santidrián, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998 (B.A.C. 592: Místicos Franciscanos Españoles II) を用い、TA と略記する。引用、引照に際しては同版の頁数を [ ] 内に記す。同校訂本に先行する Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario Espiritual*. Estudio histórico y Edición crítica por Melquiades Andrés, 1972 (B.A.C. 333) も参看したが、テキストに異同はないようである。両校訂版に付せられた、編者による“introducción”は、ともにオスナ研究の基礎知識を提供しており貴重である。翻訳としては Francisco de Osuna, *The Third Spiritual Alphabet*, Translation and Introduction by Mary E. Giles, Preface by Kieran Kavanaugh, OCD, Paulist Press, New York, 1981 (The Classics of Western Spirituality), Francisco de Osuna, *Le recueillement mystique. Troisième Abécédaire spirituel*, Introduction, traduction et notes par Michel Darbord, Cerf, 1992 (部分訳) を参照した。重要な研究書として、Fr. Fidèle de Ros, OMF.Cap. *Un maître de Sainte Thérèse: Le Père François d'Osuna, La vie, son œuvre, sa doctrine spirituelle*, 1936, Beauchesne, Paris; Vicente Muñiz Rodríguez, *Experiencia de Dios y lenguaje en el Tercer Abecedario Espiritual de Francisco de Osuna*, Univ. Pontif. de Salamanca, 1986 を挙げておく。
- (2) 当時のイベリア半島では、修道会改革がほとんどの会で行われ、フランシスコ会ではコンヴェンツアル会が消滅し、すべて厳修律原始会則派となっていた。
- (3) 「アベセダリオ(abecedario)」とはABCの意であるが、著作の形式としてのアベセダリオは、各巻(tratado)の冒頭に、A から Z までを頭文字にした歌(アクロスティッシュ)がまず掲げられ、一つ一つの歌詞の内容をテーマとした論考(tratado)が順次並べられていく、というもの。この形式をとる教導的著作にはいくつかの先蹤があるようだが、靈性文献の分野では、ジェルソンに擬せられていた Nicolaus Kempf, *Alphabetum divini amoris*, Clemente Sanchez de Vercial (-1426), *Parvum alphabetum monachi in schola Dei (El libro de los Enxemplos por ABC)* といった著作が知られている。Cf. Fidèle de Ros, *op.cit.*, p.660; López Santidrián, Introducción, p.16, n.45.
- (4) *Abecedario Espiritual (1-6)*, 1528-54, Sevilla, Burgos, Medina del Campo.
- (5) *Gracioso convite de las gracias del santo Sacramento del altar* (『恵みの宴』), 1530, Sevilla; *Norte de los estados* (『靈的階梯指南』), 1531, Sevilla.
- (6) *Sermones* (5 vols.) (『説教集 全五部』): *Sanctuarium biblicum. Pars Septentrionalis* (『北方篇: 聖書の聖所』), Toulouse, 1533; *Pars Meridionalis* (『南方篇』), Paris, 1533; *Expositionis super "missus est"*

- alter liber, & Alter sermonis liber super "missus est". Pars Orientalis* (『東方篇：「ミッスス・エスト」講解並びに説教』), Antwerpen, 1535 ; *Pars Occidentalis* (『西方篇：(四旬節説教集)』), Antwerpen, 1546 ; *Trilogium evangelicum* (『福音三論』), Antwerpen, 1536.
- (7) 黄金世紀スペイン神学史, 宗教思想史研究の大碩学 Merquiádes Andrés Martín による大著 *Los Recogidos, Nueva Visión de la Mística Española (1500-1700)*, F.U.E., Madrid, 1975 は, レコヒミエントを巡る歴史的, 教義的, 文献的諸問題を網羅的に詳述しているが, オスナが最も中心的な人物として扱われている (cf. Cap. VI. El Sistema de Francisco de Osuna, pp.107-165)。オスナと並べて, あるいはこれに次ぐ者として重視されているのは, Barnabe de Palma (1469-c.1530), *Via spiritus*, 1541, Alonso de Madrid (c.1485-1570), *Arte para servir a Dios*, 1521, Bernardino de Laredo (1482-1540), *Subida del Monte Sión* (1538), Vincent Ferrer (15c.前半), *Tractatus de vita spirituali*, 1510, 等である。
- (8) テレジアの『魂の城』の神秘階梯では, 「第四の住居」に「内的潜心」が配当される。但しテレジアの言う「潜心」は, オスナの説くものとそのまま同じではない。Cf. Teresa de Avila, *Moradas*, lib.4.
- (9) Cf. Merquiádes Andrés Martín, *op.cit.*
- (10) 各『靈的アベセダリオ』(翻訳を含む)の刊行年と刊行地は, Saturiano López Santidrián, *Introducción*, pp.27-29 に一覧表がある。『アベセダリオ 第三番』は, 1527年の初版以来, 1556年までの間に5回刊行されている。他に, 『アベセダリオ第一番』は6回, 『第二番』が5回, 『第四番』が6回, 『第五番』が3回, 『第六番』が1回。『第一番』にはイタリア語訳(1583)が, 『第五番』にはドイツ語訳(1600, 02), 『第六番』にはラテン語訳(1616)がある。以下本稿では, 『靈的アベセダリオ 第三番』については『第三アベセダリオ』と記すことにする。
- (11) “tilde” とは, 母音等の上に付記するアクセント記号のようなもの。
- (12) Marcel Bataillon の大著 *Erasmé et Espagne* (1937; rév. 1998, Droz) は, イベリア半島におけるエラスムス受容 (とりわけ『エンキリディオン』の西訳による), およびルター主義との同一視によるこれへの弾圧の事情を発掘し描き出している。バタイヨンはこの動向を黄金世紀のスペイン神秘主義思潮を生み出した源泉として強調するが, ただしこの見方はいささかバランスを欠くものとされることが多い。なお, 上記のシスネロスはエラスムスの友人であり, 彼をスペインに招こうともしていた。
- (13) オスナの, あるいはより広くレコヒミエントの思想の源泉として, 上にデヴォチオ・モデルナの潮流に言及したが, これをも含んで, オスナらの教説は中世以来の「神秘神学」の伝統の中にある。彼等の直接の源泉としては, 中世と近世を繋ぐ位置にあって靈性文献の大きな権威となっていたジャン・ジェルソン (Johannes Gerson, 1363-1429) の神秘神学関連の諸著 (*De theologia mystica*, etc.) が大きい。これと並んで重要なものとして, 13世紀末に著され, 専らボナヴェントゥラの作とされてきたフーゴー・デ・バルマの『神秘神学 (*Theologia Mystica*)』(1293) が挙げられる (Hugues de Balma, *Théologie mystique*, 2 tomes, Cerf, Sources Chrétiennes, 408, 409)。冒頭に置かれる「エレミヤ哀歌」の一節 (Lam.1,4) を採って *Viae Sion Lugent* (『シオンへの道は嘆く』) と呼ばれることも多い。この書は, ディオニュシオスの『神秘神学』の解説という伝統的体裁を採っており, 15世紀末に *Sol de contemplativos* (『観想者たちの太陽』) と題された西語訳が出てイベリア半島では広く読まれた。知性主義的な「スコラ神学」と意志および情動を重視する「神秘神学」の分離を示す典型的な作品である。これに次いで重要な著作として, 「リュースブルックの使徒」と呼ばれるフランドルのフ



- ランシスコ会士ヘンドリック・ヘルプ（ハルピウス）（Hendrik Herp, Harpius; ? -1477）の *Spiegel der volcomenheit*（『完徳の鏡』）があり、やはりこの時期に西訳が刊行された。cf. Teodoro Martín Hernandez, *Enrique Herp (Harpius) en las letras españolas*, El Diario de Avila, Avila, 1974. 中世後期のこれらの著作の背後にあるのが、サン・ヴィクトルのリカルドゥス、サン・ヴィクトルのフーゴー、ボナヴェントゥラら、中世の大神学者たちである。
- (14) ジェルソンの「神秘神学」論については、cf. Marc Vial, *Jean Gerson: thorecien de la thologie mystique*, Vrin, 2006.
- (15) “recogerse” は recoger の再帰動詞。自発、受動、中動、といった意味を帯びる。
- (16) シンデレシスとは、「良知」等と訳され、良心に近い意味ともされるが、中世～近世を通じてその意味は一様でない。「共通感覚(synaesthesia)」を語源とする。
- (17) 註(15) 参照
- (18) acoger は、recoger と同根。
- (19) オスナと同世代のイグナティウス・デ・ロヨラの神秘思想は、「内向から外向へ」の経路を拓くものだったと解しうる。cf. 拙論「『異界の表象』の誕生と消滅——イグナティウス・デ・ロヨラの幻視の行方——」、渡辺和子・細田あや子編『異界の交錯（下巻）』リトン、2006、419-446 頁
- (20) cf. 加藤信朗『アウグスティヌス『告白録』講義』知泉書館、2006、とくに第 14、15 講。
- (21) Augustinus., *Confessiones*, III, vi, 11.
- (22) cf. 長倉久子訳註『神へと到る魂の旅路』創文社、1993
- (23) 注 1 3 参照。
- (24) 第五段階の冒頭では、「神を観想するということは、我々の外と内においてのみならず、我々の上においても可能である。(Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos.)」と端的に言われている。(cap.V, 1.同訳書 59 頁。)
- (25) *ibid.*, cap.III, 1. (同訳書 37 頁)
- (26) cf. *Ibid.* cap.II, 3, 4.
- (27) ボナヴェントゥラに即して考えるなら、問題は「我らの上」とされる「存在」や「善」という「名」を通じて、あるいは「名」における神の観照について、またその彼方にある闇への「超出」について論じなければならず、「我らの内」の性格把握もそれらとの関連において考えられなければならないが、本稿はそうしたことを課題としない。あくまで、オスナの説くレコヒミエントないし近世スペイン神秘主義の展開の場としての「内面」の性格の見定めが目的である。
- (28) Fidèle de Ros, *op. cit.*, p.488.
- (29) ちなみに、この外→内→上という図式ないし定式は、オスナの同時代人であり、ほぼ同じ思想潮流に属するフランシスコ会士ベルナルディノ・デ・ラレド（1482-1540）においては、オスナよりももっと明快に定式化されている。主著と言える『シオン山登攀(*Subida del Monte Sion*)』（1535）の末尾近くの一章は、「いかにかして魂が自らの内に入り行き、また自分自身の上に登るか、そしてついに脱魂へと触れていくかを示す(Muestra cómo viene el ánima a entrarse dentro de sí y a subir sobre sí misma, y al fin toca en los arrobamientos)」と題され、魂の道行きが、自らに戻り、自らの内に入り、そして自らを越えて非知の領域へと登り行くこととしてまとめられている。Cf. Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sion*, 3ª Parte, Capitulo 41. (in: *Místicos Franciscanos Españoles*, T. II,

B.A.C., Madrid, 1948, pp.432ff.) ラレドは宮廷医師も務めた学者で、その文体はオスナよりも学問的、哲学的である。

- (30) 東方キリスト教のヘシカズムの瞑想法には、イスラムのスーフィズムの実践からの何らかの影響が想定されることもある。比較宗教学者はインド起源の諸実践との接触を想定する。Cf. Mircea Eliade, *LeYoga*, 1972, Payot, p.68ff (エリアーデ『ヨーガ①』立川武蔵訳, せりか書房, 103 頁以下) 一方、西方キリスト教のスペイン神秘主義には、イベリア半島のスーフィズムからのさまざまな影響関係が探られている。オスナ等のレコヒミエントにも何らかの影響の可能性が想定できそうではある。
- (31) *Methodos tes Hieras Proseukhes kai prosokhes*, ed. Par Irénée Hausherr, *Orientalia Christiana*, vol.IX,-2, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1927, pp.150-209
- (32) *op.cit.*, p.164. cf.大森正樹「祈りの方法論——『フィロカリア』における伝「新神学者シメオン」と二つの不詳の著者による論攷を中心に」『南山神学』25号, 2001, 67-90 頁
- (33) Cf. Alastair Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, James Clarke & Co., Cambridge, 1992.
- (34) cf. 拙論「西欧キリスト教史における「行と身体」の諸相」, 『宗教研究』355号, 2008年, 65-85 頁

# The Notion of *Recogimiento Interior* in the Thought of Francisco de Osuna: the Foundation of Spanish Mysticism

Yoshio TSURUOKA

*Recogimiento interior*, or inner recollection, is a form of mental prayer introduced to Spain in the 16<sup>th</sup> century mainly by Franciscan spiritual authors. Francisco de Osuna (c.1492-1540) is one of its most eminent advocates. His influence can be traced in many important authors in the Spanish mystical tradition such as Teresa of Avila and John of the Cross, and even in its last representative, Miguel de Molinos, whose condemnation as the heresiarch of Quietism (1685) marked the end of the production of Spanish mystical thought. We can describe the practice and teaching of *recogimiento interior* as forming the soil on which Spanish mysticism flourished.

In the first part of this article, I analyze Osuna's understanding of *recogimiento interior*, which is richly developed in his *Tercer Abecedario Espiritual*. In a broad sense, the term refers to Christian spiritual life in general. However, in its more narrow definition it refers to a special form of mental prayer without any physical or vocal expression, culminating in the profound interiorization of the soul by which the soul goes into the interior of God himself and at the same time God comes into the interior of the soul itself.

In the second part, I briefly compare Osuna's notion of interiorization with analogous ideas found in the medieval mysticism of Bonaventura and the hesychasm of the Eastern Church in order to stress the "early modern" nature of the interiority that the *recogimiento* of Osuna and subsequent Spanish authors aimed to attain.