

ニュッサのグレゴリオス『雅歌講話』における欲望と時間

柳澤田実

はじめに——欲望の統御と時間

本稿は、四世紀の教父ニュッサのグレゴリオス（330頃—394頃）の晩年の著作『雅歌講話（*In Canticum Canticoorum*）』¹⁾において、欲望が時間とどのように関連し、さらにその欲望と時間の両者が人間本性の陶冶、完成にどのように関係しているのかについて考察することを目的としている。なぜ時間が欲望との関連において問題になるのかという問いに対しては、最初期の著作『処女性について（*De Virginitate*）』²⁾を想起する必要がある。本書において、グレゴリオスは欲望の統御によって獲得される処女性を時間との関係性において理解していた。すなわち本書では、われわれが日常的に体験する時間は、原罪によって死に向かって引き延ばされているだけの否定的なものに過ぎず、この人間が不可避的に被っている時間を抜け出し永遠へと超出することが、欲望の統御による陶冶（askēsis）によって目指されるべき状態だとされている³⁾。そして欲望の統御は、時間の終焉を早め、人間が永遠へと超出するための手段としてみなされていた⁴⁾。この『処女性について』における、欲望の統御と時間に関する問題意識は、最晩年の著作『雅歌講話』にも受け継がれ、新たな展開を見せたと考えられる。『雅歌講話』においては、時間それ自体が主題とされることはなく、あたかも既に時空間を超えた至福状態について論じているかのようである。しかし本書においては、人間の欲望が議論の中心を占め、またその統御を通じた人間本性の陶冶及びその完成について論じられている。従って、本書もまたグレゴリオスのアスケシス論、少なくともその発展型であると考えられ、またそうである以上、その中には初期のアスケシス論における欲望と時間の問題も何らかの形で引き継がれていると想定されるのである。以上のような展望に基づき、『雅歌講話』が、欲望による人間の陶冶への手引き書であることを確認することから議論を開始し、次にその陶冶論

を欲望と時間との連関において再構成した上で、最後にそれまでの議論を総括しつつグレゴリオスの欲望理解の特異性を浮き彫りにしたい。

I 欲望による陶冶論としての『雅歌講話』

まずわれわれは『雅歌講話』が、欲望の統御による人間の陶冶への手引き書として書かれたことを明示することから始めることにしよう。『雅歌講話』という書物は、『雅歌』という旧約聖書の官能的な男女の相聞歌を、神と人間の関係として解釈することを通じ、人間がいかにか神へと超越しうるかについて論じた講話である。そして、グレゴリオスにとって、神へと超越する人間像とは墮罪以前の人間の姿、すなわち神の像に他ならないことから、この神への超越論は、自ずと神の像の復元論にもなっている。グレゴリオスにとって、人間の陶冶とは神の像の復元に他ならない。

男女の愛を言祝ぐ詩句を巡って講話が進められることから、欲望を表す言語群 (pothos, epithymia, erōs) やその欲望を引き起こす契機となる情念 (pathos) は、グレゴリオスの他のいかなる書物におけるよりも本書に頻繁に登場し、その論述そのものに独特の高揚感を醸し出している。しかしこのような欲望言語の氾濫は、単なる表層的な修辞ではなく、それ自体本書の理論と密接な関係を有している。すなわち第II節以下で一層明確にされる問題ではあるが、本書の神への超越論及び陶冶論では、欲望が最も有効な能力として位置づけられているのである。人間は、知性認識によって神を理解し、把握し尽くすことはできないが、善としての神を欲望することによって、その善を分有し、自らより善きものへと変容していくことはできるとグレゴリオスは考える。だからこそ善を欲することを教えるために、『雅歌』は官能的な愛の世界を描き出すことによって、象徴的に神への愛を教示しているのだとグレゴリオスは述べている⁵⁾。『雅歌』を解釈することの重要性は、一見罪の契機にもなりかねない情念的欲望を神への欲望として解釈することを通じ、情念的欲望が神への超越的能力として生かされうることを示すことだとグレゴリオスは考える。このように文字どおりの字義的意味の背後に、より一層精神的な意味を解説する解釈方法は、霊的解釈と言われる。しかもグレゴリオスが採った方法は、愛を言祝ぐ詩句や欲望言語によって人間の情念 (パトス) を駆り立てて、そこから発動される欲望をより高次の事柄への欲望へと止揚し善用するという、霊的解釈そのものを読者に体験させるというものであった。すなわち彼は、神への愛を語るのに、肉的な愛を切り捨て精神的愛を定める

という方法を採用せず、あくまでも我々人間に近い情念的欲望によって神への愛を語り、その情念を止揚していくのである。このように欲望を止揚することが、グレゴリオスの欲望の統御に他ならない。すなわち次節において明確にされることであるが、グレゴリオスの欲望の統御とは、通常のアスケシス論におけるような単なる欲望の抑制ではなく、あくまでも神へと欲望を集中させ、その強度をいや増すためのものなのである。

それではなぜグレゴリオスは、敢えてこのような逆説的な方法を採用したのだろうか。これは、実際に講話を聞く人々の誰もが有していると想定される欲望を介して、神への超越、神の像の復元へと導きたいというグレゴリオスの教父としての教育的動機と関係がある。すなわちグレゴリオスは、『雅歌講話』は、既に浄められた者よりも、むしろまだパトス状態に埋没している者に向けられていると明言しているのである。「肉の思いを持つ人々」(*In Cant.*, prologos, S.4) は、霊的解釈によって『雅歌』の官能的な欲望が、神に向けられた欲望として解釈されることを通じ、自らの肉的欲望を統御し、神への愛へと変容させていくことを学ぶ。そしてこのように神に向けて先鋭化された欲望を抱くことが、自ずと神への存在論的超越すなわち人間本性の陶冶の端緒となるのである。以上により『雅歌講話』が、欲望による人間本性の陶冶へと、まさにその欲望を介して導くことを企図した教育的書物であることが明らかになったであろう⁶⁾。次にわれわれは、本書の人間本性の陶冶論すなわち神の像の復元論の内に立ち入りつつ、欲望の超越的機能を知性との関係において考察することとしよう。

II 把握不可能性の認識と欲望の統御

グレゴリオスにおいて、人間の神への超越、神の像の復元は、善 (agathon) もしくは美 (kalon) としての神の分有 (metousia) によって語られる⁷⁾。すなわち人間は「分け与る (metechein)」という行為を通して、神との間の存在論的格差を超えるとされるのである。この「分有」という考えは、人間が神なしでは自存し得ない存在であるという理解に基づくが、グレゴリオスにおいては、生命の分有や存在の分有よりも、善の分有の方が中心的な問題であった⁸⁾。人間は神的善を分有する善いものとして造られたが、常により善いものであるために、善そのものである神を分有し続けなければならない。そしてこの善の分有を可能にする能力が欲望、意志的能力であるとグレゴリオスは考える。『雅歌講話』において、神は、全ての人間の欲望の第一

の対象、善 (agathon) もしくは美 (kalon) として捉えられる。また、第IV節の議論においてより一層詳細に示されることであるが、グレゴリオスは、神を永遠に属するものとして、人間を含めた全ての被造物を時間性を伴うものとして理解する。そして、あくまでも被造物である人間が時間の中でカイロスの⁹⁾に抱く欲望にこそ、神への超越への可能性を認めたのである。このような意志的能力が有する超越の可能性は、知的能力の限界性と対比的に理解されている。グレゴリオスは、しばしば「闇」によって神の把握不可能性を示し、四方を闇に包まれた人間が欲望を頼りにするならば、神へとさらに身を伸ばして行くことできると述べている¹⁰⁾。すなわち永遠に属する神は、時間性空間性を本質的性質とする人間の知性をもって、被造物的存在者の範疇で捉えようとしても、決して捉えることはできないのであり¹¹⁾、このような神の把握不可能性の認識に立って、人間は、意志的能力である欲望によって、さらなる神の探求を持续させるのである。しかしここで注意すべきことは、欲望はあくまでも知性との共働を前提として超越的に機能するということである。すなわち、この欲望は知性によって獲得された把握不可能性の認識に基づいて働き、そのことによって知性が対象を認識する側の尺度に合わせて分節化するように、対象を矮小化することはない。すなわち対象を引き寄せるのではなく、対象によって引き寄せられるように働く。このことは次節の愛の矢の比喻によって明確にされるが、欲望はそのように働きうるからこそ、超越的ベクトルを開示し得るのである。

またさらに欲望は、知的能力によって集中統御されてこそ、真に超越的能力として機能する。グレゴリオスにとって、欲望の統御は、単なる欲望の抑制ではなく、神のみに欲望を燃え立たせるための欲望の昇華、集中に他ならない。その際の欲望の統御に積極的に関与するのが、理性的部分、知性である¹²⁾。人間は、神の像としての自己の本来の姿 (eidos) を知性認識することによって、神のみが真の欲望の対象であることを認識するのであり、このような知性認識に基づいて欲望同士の葛藤は解消され¹³⁾、それまで別のものへと向けられていた欲望も、神に向けて統御、止揚されるのである¹⁴⁾。グレゴリオスは、知的能力を含めた人間に本性的に備わった全ての諸善が、神を欲求するために活かされるべきだと理解している¹⁵⁾。このような知的能力と意志的能力の共働による欲望の統御、昇華の結果成立する状態は、アパテイア (apatheia) と言われる¹⁶⁾。「不受動心」と訳されるこのアパテイアは、古代ギリシャ以来人間の理想的な在り方として捉えられてきたが、特にストア派の哲学において

明確に用語化された概念で、過剰な情念からの自由を意味する。アパテイアと矛盾しない一部の良き感情 (eupatheiai) を許容するストア派に比して、グレゴリオスのアパテイアは、パトスに対するより積極的な評価に基づいている。すなわちグレゴリオスは、神以外のものへの情念は否定しつつも、神に対してはむしろ積極的に感動し、情熱的に欲望を発動させる状態をアパテイアによって示したのである。その意味においてグレゴリオスのアパテイアは、アパテイアのパトス及びエロース¹⁷⁾もしくは端的に「愛 (agapê)」に換言される¹⁸⁾。このように統御されることで先鋭化された神への欲望によって、人間は永遠なる神へと超出するのであるが、それがどのようにして可能になるのか次に考察することとしたい。

III 永遠への超出と愛の矢の比喻

先にも述べたように、把握不可能性の認識を前提とし、神に向けて統御され先鋭化された欲望は、知性の持つ限界を超えて、時間性を伴う人間を永遠なる神へと至らしめる力を有しているとされる。その理由は、欲望が、常に対象から牽引されることによって、受動的に発動されるからに他ならないとグレゴリオスは考える。欲望が本来的に受動性を契機としていることは、欲望が発動される契機となる情念 (pathos) の語源が「受けること (pathein)」であることとも符合する。グレゴリオスは、欲望のこの本来的な、ある意味で否定的な在り方を積極的に位置づける。彼は、神への欲望を神自身からの引き寄せとして理解するのであり、このことを愛の矢の比喻 (*In Cant., or.4, S.127-129*) を用いて説明する。グレゴリオスによれば、人間の神への欲望の発動は、以下のように説明される。すなわち、射手である神が、御子イエス・キリストを弓矢にして人間に向けて射放ち、それが射手ごと人間を貫通した。すると神からの愛の矢に射抜かれて、今度は人間の方が自ら矢に変容し、射手となったイエス・キリストと共に、神に向けて放たれるのだとグレゴリオスは述べる。この愛の矢の貫通は、イエス・キリストの歴史的な受肉を意味すると共に、個々の魂への御言葉イエスの恩寵的の到来を意味している。すなわち永遠に属する神が、敢えて時間性を伴うものとなったことによって、時間的人間の永遠への超越が存在論的に可能になったとグレゴリオスは理解するのである。そしてこの神の到来を存在論的基盤とし、神へと統御された欲望は、神から受動的に牽引されることによって、脱時間的超越的ベクトルを開示することができるのである。

「彼〔イエス・キリスト〕は、矢としての彼女〔魂〕を善という的へ向け、花嫁として不滅の永遠性 (aidiotês) に与る (metousia) ように彼女を引き寄せる。」
(*In Cant.*, or.4, S.129.)

IV 時間的拡張性 (diastêma)

グレゴリオスの欲望には、前節の愛の矢の比喻から理解される超越的機能の他にもう一つの在り方が認められると解される。すなわちグレゴリオスは、人間は本来的に水平拡張的な時間を免れることができないと考えているのであり、このことから神への欲望においても、時間的拡張、すなわち水平的な時間ベクトルが、成立していると想定されるのである。

グレゴリオスにとって時間性とは、可変性とともには造物の本質的性質とされるものである¹⁹⁾。これは『エウノミオス駁論 (*Contra Eunomium*)』や『伝道の書注解 (*In Ecclesiasten*)』といった 380 年頃の著作において明確にされたグレゴリオス特有の考え方の一つである²⁰⁾。この可変性、時間性に対立するものが不変性、神的永遠 (aiôn, aidios, aidiotês) である²¹⁾。この永遠と時間性との間の断絶こそが、創造主と造物との間の存在論的断絶としてグレゴリオスの存在者のシエマを形成している。そして時間的人間による永遠、すなわち神への超越は、神からの牽引であるところの欲望において成立することは、前節において明らかにした通りである。

本節で問題とする、被造性としての時間性のことを、グレゴリオスはしばしば「時間的拡張 (diastêma)」²²⁾という用語を用いて表現する。「時間的拡張 (diastêma)」とは、人間の存在そのものに伴う水平的な時間の拡張、延長を意味すると考えられる。人間は本質的に、時間的かつ空間的に「拡張・延長」という様式に基づいて存在するとグレゴリオスは考える。この時間的拡張について、神の像としての人間本性の復元と原初の創造とを対比させながら、グレゴリオスは以下のように述べている。

「というわけで原初の創造に際しては、起源に対して時を隔てることなく完成した姿が表れ、人間本性は完全性から存在を始めたのである。ところが人間は、悪への関わりによって死を招き、善の内に留まることから逸脱してしまった。それゆえ完全性を取り戻そうとしても、原初の形成のときのように間を置かず (adiastatôs) にはなし得ない。いわば道を、より大いなるものに向かって進んでゆくような形をとる。……再構成 (anastoicheiôsis) においては、必然的に時

間的拡がりにおける拡張 (hê diastêmatikê paratasis) が、第一の善 (to prôton agathon) に向かって疾走する者たちに伴うのである。」(In Cant., or.15, S.458-459.)

グレゴリオスは、「再構成」神の像の復元には、時間的拡がりにおける拡張が「必然的に」伴うと述べている。神の像の復元、神への超越とは、まさにこの時間的拡張においてこそ実現されるのである。ここで、グレゴリオスの欲望による神への超越において、時間的拡張性がどのように成立しているのかをより詳しく見るために、神への欲望に関する言及箇所を検討することとしよう。まずはじめに、前節でも取り上げた愛の矢の比喻を再検討する。この比喻において注目すべき点は、矢となって神へと放たれた人間が、常に射手であるイエス・キリストと共にあるということである。グレゴリオスは、神への欲望は、常に絶えざる悦びの享受によって持続されると考えているのである。しかしながら、ここで注意すべきことは、単に欲望が持続することによって時間的拡張が生じるのではなく、欲望そのものの内に時間的拡張が成立しているということである。すなわち欲望が持続するためには、恒常的に悦びが与えられるだけでなく、悦びの享受そのものに決して自足、安住しないことがまず必要である。そしてそのためには、さらなる享受への期待が生まれ、その期待が絶えずその享受の記憶を凌駕することによって、欲望が持続する必要がある。グレゴリオスは、欲望による神への超越について、別の箇所では以下のように述べている。

「このようなわけで、すでに実現した完全性さえ、高次の完全さへと身を伸ばすことによって忘れ去られてゆくという使徒パウロの言葉は正しいと言える。なぜなら、絶えず大きく卓越して現前する善は、それに与る者の態勢 (diathesis) を自分に引き寄せ、低次の善の記憶を消し、高次の善を享受させることによって、彼らに自分の過去を振り返らせないからである。」(In Cant., or.6, S.174.)²³⁾

このことから理解される欲望とは、何らかの悦びの記憶と、さらなる悦びへの期待、希望との間に成立する志向性である。そしてその意味において、神への欲望は、恒常的な悦びの享受によって持続されるとは言っても、その内に本来的に時間的拡張 (diastêma) を内在させているのだと言えよう。たとえば、グレゴリオスは『エウノミオス駁論』において、時間的拡張を、記憶と希望との間に、ある種の時間の裂け目 (dialysis) として成立するものだとしているが²⁴⁾、このような言及は、人間の存在様式としての時間的拡張と欲望との密接な関係性を支持するものであると思われる。

以上のことから、グレゴリオスにとっての欲望とは、神へと統御されることによって脱時間的にもなり得るが、本来的には極めて時間的なものであることが理解されよう。すなわち神への欲望においては、先に述べた脱時間的超越が成立すると同時に、本来的に時間的拡張性が成立していると考えられるのである。そして以上のことを総合するならば、永遠から引き寄せられることによって超越性を帯びる神への欲望においては、人間の被造性である時間的拡張が、欲望そのものを媒介として、超越的永遠へと止揚されると言えるのではないだろうか。その意味において、かつて『処女性について』においては超克されるべきであるとされた水平拡張的な時間は、『雅歌講話』においては、欲望を媒介にして永遠へと超出するものとされている。すなわち拡張的時間はそれ自体永遠へと超出するのであり、それを可能ならしめるのが、人間の欲望に他ならないということになるのである²⁵⁾。

V エペクタシスにおける人間本性の完成と終末の先取り

神に向けて統御、先鋭化された欲望によって、水平拡張的な時間は永遠への射程を開示し、その結果「無限に」引き延ばされることとなる²⁶⁾。このように、この世の時間が永遠への超越的ベクトルを含みながら無限に引き延ばされて行くことによって成立する、人間の神への超越運動は「エペクタシス/epektasis」と称される。この言葉は通常「無限前進」などと訳されるが、本来の意味は「身を伸ばすこと」であり、パウロの『フィリピン人への手紙』(3/13-14)に由来している²⁷⁾。エペクタシス、すなわち欲望による無限なる神的善の分有こそがグレゴリオスの考える人間本性の完成である。神は無限に善いものであるからこそ、人間がいかにそれを分有しても、し尽くされることはないのであり、存在論的格差はいくら超えられても、神が人間を無限に凌駕しているために、超え尽くされることは決してない。このような存在論的格差に依拠する分有関係に、欲望を通じて参与し続けることこそが、被造物としての人間が達しうる最高の在り方であるとグレゴリオスは考えるのである²⁸⁾。このように神を絶えず欲求し、神の完全性・善を分有し続けることが、「神の像」として創られた人間の原初的狀態であったとグレゴリオスは考える²⁹⁾。しかしながら、もしこのようなエペクタシスが原初の姿「神の像」の完成を意味するのならば、人間は終末を待たずにこの世において完成に至ることになるのだろうか。『雅歌講話』においては、終末的完成とこの世におけるエペクタシスとの差違について述べていると解される箇所は

一カ所しか存在しない³⁰⁾。その箇所で問題になっているのは復活の肉体である。すなわちグレゴリオスは、復活後の状態が、神へと完全に統御された欲望、すなわちアパテイアにおいて既に先取られていることを前提としつつも、この世で身体に生じるパトスを完全に統御することは不可能であることから、復活の身体を獲得した後にこそ至福の状態がより完全な形で訪れるということが述べられているのである³¹⁾。このことを先の議論と併せて考えるならば、神への欲望を介して時間的拡張性が永遠へと止揚されているとされるエペクタシスにおいては、やはり何らかの仕方、終末の至福状態が先取りされていると考えるべきではなかろうか。

われわれはこの問いに対する解答を一層明らかにするべく、ここでさらに第十五講話の引用を想起することとしよう。引用部分において、第一の創造と対比的に登場した「再構成 (anastoicheiōsis)」は、グレゴリオスの著作において、しばしばアポカタスタシス (apokatastasis) とほぼ同義で用いられる³²⁾。アポカタスタシスは、通常終末における救済を指す言葉として用いられるが、グレゴリオスにおいて、まず第一に個々の人間が体験する神への回帰、神の像の復元を意味し、それが万人の終末的救済に連続するものと捉えられていると考えられる。この構造は、第十五講話の「再構成 (anastoicheiōsis)」にもそのまま当てはまる。すなわち、引用部分の「再構成」は、この世の終わりに始まるものではなく、まさにこの世の生において徐々に実現されてゆく神の像の復元であり、その結果最終的には全ての人間の救済が成立し得ると考えられているのである。引用部分の後に続く講話の最終部分においては、アポカタスタシスという言葉こそ用いられてはいないが、明らかに万人の救済が説かれている³³⁾。このように『雅歌講話』においては、時間的拡張を伴うとされるこの世での「再構成」にも、上述のアポカタスタシスと同様に終末の意味が重層的に込められているということになる。以上のことから、この世でのエペクタシスにおいてはやはり、終末は既に先取りされていると考えてよいのではないだろうか。

しかし、ここで注意すべきことは、先取りとは言っても、ただ単に水平拡張的なクロニクルな時間において終末が前もって始まっているのではなく、神への牽引がカイロソ的に働く統御され昇華された神への欲望においてのみ、時間が質的に変容することによって、終末が先取りされていると考えるべきだということである。このことは、グレゴリオスが、欲望の統御自体を魂の「死と復活」として表現することとも関連しているだろう³⁴⁾。また、以上のように考えることによって、復活の身体においてこそ

完全なる至福が成立するという先の引用は容易に理解され得るだろう。終末は、希望によって持続される神への欲望においては既に訪れていると言える。しかし、そのようなこの世でのエベクタシスは、現世での人間の身体的欲望や情念が不可避免的に他のものへ牽引されるものである以上、恒常的には持続され得ないという意味で不完全なのである。他方、復活は終末を完成する。なぜなら復活の肉体においては、神のみがその欲望の対象となるからである³⁵⁾。

おわりに——恩寵の働くトポスとしての欲望

『雅歌講話』における人間の完成、神への不断の前進としてのエベクタシスは、神へと統御、先鋭化された欲望において、人間の被造性である水平的拡張的時間そのものが、脱時間的な超越的ベクトルによって止揚され、引き上げられることによって成立するものであった。すなわち、グレゴリオスにとって、人間とは、自らの被造性を引き受けつつ、欲望によって常に超越的存在へと、そして未来のより善い自己へと恒常的に身を伸ばし続けることによって、この世の時間的生において完成しうる存在なのだと言えよう。

以上に見てきたグレゴリオスの欲望による陶冶論は、人間の被造性を積極的に活用するという態度に貫かれていた。このような態度は、弱さ (astheneia) においてこそ神の力が働くというグレゴリオスの根本的な人間理解に基づいていると思われる。

「神の知恵とはそれ自身は永遠不動でありながら、常に対立物を通じて偉大なる奇跡を行うものなのである。たとえば……力 (dynamis) は弱さ (astheneia) を介して実現する。」(In Cant., or.8, S.255.)³⁶⁾

エベクタシスの基盤となる欲望は、本来的に被造的時間の拡張を包蔵するという意味のみならず、それ自体受動性を契機とし、罪への傾きになり得るという意味においても、人間の弱さである。このように弱いものであるからこそ神的になり得るという非常に逆説的な能力が、グレゴリオスの考える欲望に他ならない。そしてこの欲望は恩寵が実現するトポスとなるために、あくまでも常に超越に向けて鍛錬され統御される (askēsis) べきものとして、人間に与えられた根源的志向性なのである。

注

1) テキストは、*In Canticum Canticorum*, The Jaeger Edition; Gregorii Nysseni

- Opera (以下 GNO), VI, hrsg. H. Langerebeck, Leiden : E. J. Brill, 1960. 以下 *In Cant.* と略記。
- 2) 以下 *De Virg.* と略記。
- 3) Cf. *De Virg.*, XXIII, 6, 13-15.
- 4) *De Virg.*, XIV, 4, 12-13.
- 5) *In Cant.*, or.1, p.29. cf. *In Cant.*, or.1, S.27.
- 6) 実際に欲望の統御を行うのは自由意志 (proairesis) である。自由意志と欲望は密接に関連し合って働くと考えられるが、本稿では論旨を明確化するために、自由意志の問題は割愛し、人間の根本的な受動的志向性としての欲望に焦点を絞ることとした。
- 7) Cf. *In Cant.*, or.9, S.280.
- 8) Cf. D. L. Balàs, *METΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ*, Roma : Studia Anselmania, 1966.
- 9) グレゴリオスにおけるクロノスとカイロスの区別については、A. A. Mosshammer, "Time for All and a Moment for Each," in *Gregory of Nyssa. Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies*, ed. S. G. Hall, Berlin/New York : W. de Gruyter, 1993, pp.249-276.
- 10) Cf. *In Cant.*, or.11, S.323.; *De Vita Moysis*, II, 162-163, 以下 *V. Moysis* と略記。
- 11) Cf. *V. Moysis*, II, 234-235.
- 12) Cf. *In Cant.*, or.13, S.376.
- 13) このような他のものに向けられた欲望の否定は、自己否定としての苦しみを伴うものである。cf. *In Cant.*, or.9, S.266-268. 及び谷隆一郎「エベクタシスとエクレスシア」『中世における知と超越』, 創文社, 1992年, 48頁。
- 14) *In Cant.*, or.1, S.32.
- 15) Cf. *Oratio Catechetica*, 8, 6. テキストは, *The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa*, ed. J. H. Srawley, Cambridge : Cambridge University Press, 1903. 以下 *Or. Cat.* と略記。
- 16) Cf. *In Cant.*, or.8, S.254.
- 17) *In Cant.*, or.1, S.23.
- 18) *In Cant.*, or.13, S.383.
- 19) Cf. T. P. Verghese, "ΔΙΑΣΤΗΜΑ and ΔΙΑΣΤΑΣΙΣ in Gregory of Nyssa" in *Gregory von Nyssa und die Philosophie*, hrsg. H. Dörrie/M. Altenburger/A. Schramm, Leiden : E. J. Brill, 1976, S.243-260, esp. S.251-252.
- 20) Cf. A. A. Mosshammer, op. cit., pp.252-253.
- 21) Cf. D. L. Balàs, "Eternity and Time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium," in *Gregory und die Philosophie*, Leiden : E. J. Brill, 1976, S.128-155.
- 22) "diastêma" の概念史については、土井健司, 『神認識とエベクタシス』創文社, 1998年, 293-294頁, n.16 もしくは、T. P. Verghese, op. cit. 参照。

- 23) Cf. *In Cant.*, or.8, S.245.
- 24) *Contra Eunomium Libri*, GNO, I, ed. W. Jaeger, S.136etc.
- 25) Cf. J. Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris: J. Vrin, 1953, p.172; D. L. Balàs, op. cit., S.149.
- 26) 時間拡張の人間が永遠に与ることによって生じるのが「無限性 (apeiron, aoriston, apauston)」ではないだろうか。(cf. *In Cant.*, or.8, S.246.) この問題に対する明確な回答を得るには、『エウノミオス駁論』及び『伝道の書注解』の詳細な分析が必要であろう。これは今後の課題としたい。
- 27) Cf. J. Daniélou, *Platonism et Théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris: Aubier, 1953, pp.291-307.
- 28) *In Cant.*, or.12, S.369-370; or.8, S.246-247; *V. Moysis*, I, 7; II, 233.
- 29) Cf. *Or. Cat.*, 5, 3-7.
- 30) 現世でのエベクタシスと終末の至福との関係は、個々の著作において細かく検討する必要がある。またグレゴリオスの終末観そのものについても更なる検討が必要である。Cf. M. Alexandre, "Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse," in *Arche Teros. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, ed. U. Bianchi, H. Cruzel, Milano: Universita Cattolica del Sacro Coure, 1981, pp.122-159.
- 31) Cf. *In Cant.*, or.1, S.30.
- 32) 両者が、共に神の像の復元を意味するものとして明確に言い換えられている箇所としては、*In Pulcheriam*, GNO, IX, S.472 が代表的である。
- 33) *In Cant.*, or.15, S.466 sqq.
- 34) *In Cant.*, or.12, S.343-344.
- 35) 死後、及び復活における時間的拡張 (diastêma) の問題については、『雅歌講話』の議論中に解決を見出すことはできない。『エウノミオス駁論』においては、diastêma は、死後の人間にもまた天使にも存在すると述べられている。cf. D. L. Balàs, op. cit., S.148-149.
- 36) Cf. *In Cant.*, or.9, S.269-270. またこのような逆説性は、イエス・キリストの受肉及び受離を存在論的基盤として成立している。cf. *In Cant.*, or.8, S.255.