

## 実体，個体，ヒュポスタシス

### 八・九世紀東方キリスト教思想の展開とその意味

——イコン論争の射程——

山 村 敬

#### §1 八・九世紀イコン論争と「正教の勝利」をめぐる全体展望

八・九世紀にかけて、東方キリスト教世界に、イサウリア他の東地出身の皇帝達を主唱者としてイコン破壊運動と呼ばれる異端の運動が起きた。その克服を祝して843年に「正教の勝利」が宣言された。「正教の勝利」は今日でも四旬節の第一主日に祝われる。ところで、イコンをめぐる論争の内容は、キリストを物的・身体的に描き得るかという問題、つまり神人キリストにおける身体・物体の意味というキリスト論の突き詰めた問題なのであった。イコン破壊論者は、それまでの六つの世界公会議を全体として認めていて、しかもその上でお隠れた単性論の動機に動かされていた<sup>1)</sup>。そこで、イコン破壊運動の克服はニケア以来重ねてきた世界公会議の努力の成就・完成の意味をもつのである。「正教の勝利」があらゆる異端の克服の意味をこめて祝われたのはそのためである<sup>2)</sup>。

ところで、七つの世界公会議が克服した異端は、一口に言って、当時の生きた現実「世界」としてのギリシアの思想・文化を支えているもの、即ちギリシア主義であった。公会議の異端は、それがその都度形を変えて、繰り返し現われるのである。公会議の決議、信仰告白にまで導いていく教父達の努力は、従って、ギリシアの民族文化・思想に対する宣教的対話を意味するものであった。「正教の勝利」が可能なことごとくの異端の克服を意味するとすれば、ギリシア的な世界が変容し、福音の光りによって隅々まで貫かれたことを意味する。事実、ダマスコスのヨアンネス等八・九世紀の教父達には、教会の普遍性の意識が明らかである<sup>3)</sup>。

八・九世紀といえばフランク的西欧が漸く形成され、東方キリスト教世界と違った道を辿り始める正にその時である。イコン論争の解決に直ちに続いて東西で filioque の問題が争われ、西方のフランクは filioque を選んだ（教皇達は初め抵抗したが<sup>4)</sup>。これは東西を思想的に分けることになる決定的な出来事であった。filioque をめぐる問題は、イコン論争の主題と実は不可分で、ギリシア主義克服に関わる同じ問題なのである。

filioque の意味を理解するのに細かな議論は必要がない。聖霊の神性の告白による三位一体論の完成は、教理形成の歴史的過程としては、ギリシア民族の理性主義の克服を意味することを言えば、それで十分である。つまり、filioque という説明的付加は、ギリシア主義の克服の営みそのものをギリシア的理性の対象にしたということ、これは抜け道のない循環の罠である。そのために、filioque 的西欧思想にはこれを自覚する装置がない。この事情の故に、西欧は、信仰と理性の並立とそして分裂のドラマを、最後まで演じ切らないではないのである<sup>5)</sup>。

filioque は西方の教父理解の枠でもあるので、本論の初めにこれを言っておかねばならない。

## §2 本論の主題

イコン論争と「正教の勝利」をめぐる事情については多くのことが語られねばならない。例えばイコン破壊論者はキリストの唯一許されるイコンは聖餐のパンだと主張した。それに対して総主教ニケフォロスは聖餐はイコンではなく真実の体であることを語り、それにつれて偽ディオニュシオスの聖餐理解が克服され、さらには聖餐の行なわれる場としての教会の意味、あるいは教会の普遍性といったことが語り出されることになる。しかしこの小論がそれに触れることは不可能なので、イコンをめぐる論議の中で、東方の「ペルソナ」理解を明らかにする主題に限ることにする。それが、すべてが「主のプロソーポンの光りの中」で理解される<sup>6)</sup>道づけにもなる。

その際、特にダマスコスのヨアンネスをアリストテレス哲学の脱とする解釈を語る。単に実体論の脱にはとどまらない。ポルフェリオス以後新プラト

ン派に展開した範疇論解釈の伝統の脱でもある。要するに哲学の脱であり、世界の位格的、ヒュポスタシス的理解の確立である。アリストテレス的個体の論はそこに移される。

### §3 ヒュポスタシスの概念の成立（本質とヒュポスタシスの区別）

私は先の論稿で七世紀に至るまでの単性論の克服を扱い、その過程を通して、ヒュポスタシス（ペルソナ）の概念、厳密に言えば相異なる二つの本性のヒュポスタシス的関連という本性論的秩序とは違う概念が明瞭になってきたことを述べた<sup>7)</sup>。本論の主題は、その問題の新しい展開の相である。

八・九世紀東方を揺るがしたイコン破壊運動は、実は形を変えた単性論の主張であった。イコン破壊論者は、教父的伝統の「ヒュポスタシス的結合」を承認しつつその意味を歪め、キリストの人性はその結合によって神性と「不可分な一をなす」が故に身体的に描き得ないと主張した。こうして、二つの本性の「ヒュポスタシス的結合」の、不可分だが一ではない本性的区別の錯綜した関連が改めて問題になり、さらに単なる普遍的人性には尽きないキリストの人性の意味、つまり他の人と並べて区別される身体性、物体性の問題が新たに問われてきた。それを通して、物的なものを含めた世界そのもののヒュポスタシス的、キリスト論的理解をも導くことになった。

このように、八・九世紀東方でヒュポスタシスをめぐる問題の全体的展開が見られるのであるが、ここで言われるヒュポスタシスの概念は、西方で後に形成されるペルソナの概念とは思想的文脈が全く違う。それを語ることが本論の趣旨である。西方のペルソナは、スコラ学により、三位一体にも依りつつ、しかしアリストテレス哲学の実体、個体の論に即して考えられた。それに対して東方のヒュポスタシスは、「ひと」は二つの相異なる本性として理解されるという、非本性論的、非哲学的事態を言うのである。

ただし、ヒュポスタシス的結合は本性の秩序を持たないのでは決してない。「結合のあり方が区別のロゴスを内にもつ<sup>8)</sup>」のである。例えばキリストの場合、神性と人性とは一つに結合されながら、本質的区別を保って混同され

ることがなく、しかもそれによってヒュポスタシスの一性を失うこともない。

#### §4 本質とヒュポスタシスの結合と区別の関連（証聖者マクシモス<sup>9)</sup>）

この事態を、すでに対単性論の論議の中で証聖者マクシモスが一般的な形で、次のように纏めている。(P.G. 549B ~ 553B)

「一般的に言って、如何なるものも、本質とヒュポスタシスにおいて他のものと同じということはない。本質の同じものは必ずヒュポスタシスが異なり、ヒュポスタシスの同じものは必ず本質が異なる。つまり、*όμοούσιον* のもの同志は *έτεροούσιον* であり、*όμοιούσιον* のもの同志は *έτεροούσιον* である。ペテロとパウロとは、それぞれの身体と魂とによって同一にして、また異なっている。身体と魂の共通の本質によって *όμοούσιον* であり、同時に、身体あるいは魂のそれぞれの特徴によって区別されて *έτεροούσιον* である。身体と魂のどちらかを区別する特徴 *ιδιώματα* は、他方を区別する標識 *χαρακτηριστικά* にもなる。

ところで、ペテロの身体と魂とは、相互に、パウロと *όμοούσιον* なる夫々の本質によって *έτεροούσιον* である。と同時に、パウロと区別される夫々の特徴が、全体として一つのヒュポスタシスを成すことによって、ペテロの身体と魂とはヒュポスタシス的に同じ、即ち *όμοιούσιον* である。ペテロないしパウロは、そのヒュポスタシスをなす固有性の集合 (*άθροισμός των ιδιωμάτων*) 以外のものではない。一つのヒュポスタシスをなすもの (身体と魂) は、相互に本質的に異なるが、しかしヒュポスタシスの関連によって、相互につながっている (*συνδραμόντα*)。 (549B ~ 552B)

このように、ヒュポスタシスの秩序と本質の秩序とは、区別されつつ相互に交錯し、結ばれている。つまり、ヒュポスタシスにおいては、「部分 (結合している本質) の、他と区別されるロゴスによってそのヒュポスタシス的一性を守り、部分の、他と一つにされるロゴスによって本質的な区別を混同なしに守る。」このヒュポスタシス的結合と区別の関連が、東方の理解するペルソナの内容である。その際、ヒュポスタシスは本質の秩序を内に包むの

であって、対立するのでないことに注意しなければならない。

なお、マクシモスによって上のように要約された「本質——ヒュポスタシス相関」の図式は、後述するように、ヒュポスタシス理解の基本として受け継がれ、イコン論の中でも役を果たす。

### §5 ヒュポスタシスとしての人間

すでに上の引用が示すように、ヒュポスタシスとしてのキリスト理解は、人間にも適用される。「ひと」は本質の名ではなくヒュポスタシスの名である。マクシモスの言葉で言えば、「キリストの名は本質を表わす名ではない…と同じく人間も、魂と身体の二つの本質のヒュポスタシス的結合の名であって、本質を言う名ではなく、人間はこの二つの本質からなり、それにおいてあり、それらであるものとして述語されざる仕方と言われる (*τὰ ἐξ ὧν, καὶ ἐν οἷς, καὶ ἃ ὑπάρχει ἀπηγόρευσεν*) 488B-C.」*τὰ ἐξ ὧν* 以下の句は、キリストにおける二つの本性のヒュポスタシス的結合を表現する教父の伝統的定式である。また、「述語されざる仕方と言われる」と止むを得ず訳した *ἀπαγορεύειν* という特殊用語は、要するに *κατηγορεῖν* の否定なのである。ここに「ひと」がキリストと共に、本性論の秩序とは区別されるヒュポスタシスの秩序で語られることになった<sup>10)</sup>。

### §6 「ひと」と「もの」の区別

カルケドン以後、ヒュポスタシスの概念が、キリストの二性の理解に伴いつつ、明らかになってきたのであるが、これは、いわば「ひと」と「もの」の区別である。マクシモスは、「一つの本性的秩序に閉じ込められ」(201 D)、「種類の分割関係に訴えて、本質が論じられる」(204 A) アトモンと、二つの本性の複合であるヒュポスタシスとを区別している。「もの」と「ひと」と、カテゴリー的本性論的閉鎖性と非本性論的開放性の違いである。

このように「ひと」と「もの」が明瞭に区別されているが、マクシモスでは、用語法は必ずしも厳密でなく、ヒュポスタシスが(例えば哲学用語とし

て)「もの」を、アトモンが「ひと」を表わすこともある。例えば「定義集」で次のように言われている。「アトモンとは、哲学者たちにおいては、固有性の集まりで、その集まり方が他には見られないものである。師父たちにおいては、ペテロとかパウロとかいうように、プロソーポンの固有性によって、他の人達から、それ自身として分けられるものである。ヒュポスタシスとは、哲学者たちにおいては、固有性を伴う存在(ウシア)であり、師父たちにおいては、プロソーポンの他に他の人達から区別されるところの個々としての人のことである。」

ここでは、プロソーポンのみが専ら「ひと」を表わしている。

### §7 新しい問題——「ひと」と「もの」の関係

しかし、「ひと」と「もの」のより厳密な規定の必要がこの先に生じる。

「もの」に対する「ひと」の概念は、キリストの二性を語る対単性論の論議の中で明らかになったのであった。その単性論の様々な形は、マクシモス等の努力によって、681年第六世界公会議において克服された。しかし、問題はそれで終わったのではなかった。その後、八・九世紀東方キリスト教世界を揺るがしたイコン破壊運動は、実は形を変えた単性論の動機だったからである。この新しい問題次元で、「ひと」と「もの」の単なる区別でなく、その関係の問題が問われてくる。キリストは描き得るか否かをめぐるイコン論争の主題は、キリストの人性の具体性、他の人と数的に区別される身体性の問題だったからである。「もの」の「ひと」の中への位置づけが問題になる。

### §8 問題の解決——「正教の勝利」

ここで注意すべきことは、キリストの人性の具体性、身体性の問題の解決の努力は、キリストの信仰の筋道を身体的、物的世界理解にまで貫き通す営みの意味をもつことである。ヒュポスタシス・キリストの中にある「もの」、即ちキリスト論の宇宙の意味が問われてくる。

東方教会は843年、イコン破壊運動の克服を記念し、また異端の全体的克

服の意味をこめて「正教の勝利」を宣言した。これは今でも四旬節の第一主日に祝われるが、そこに結実する八・九世紀東方思想の展開は、信仰の世界理解の一つの成就、少なくとも全体として一度その意味が問われるべき段落と、見なすべきであろう。(私は、ギリシア民族思想・文化の福音の器としての成就の自覚と見る。)

事実、東方では、イコン論によるキリストの身体の現実性の確認は、同時に聖餐の意味を確実にし、聖餐の行なわれる場としての教会の普遍性の自覚と結び付くのである(ニケフォロス)。

以下、「ひと」と「もの」の関係、ヒュポスタシスの身体性の問題を取り上げるが、具体的個物の本性的関連が問題になれば、アリストテレスが問題にならないはずがなく、この面の処理は、後述するように、ヨアンネス・ダマスケノスによって行なわれる。

## §9 西方の理解

もっとも、上述の見方は、西方の眼には奇異に映るはずで、この時代を一種の完成どころか、空白と見るのが一般であろう。この時代、つまりカルケドン公会議以後に現われてくる主題(ヒュポスタシスと、その存在性 *ὑπαρξις* [私は存立と訳す])についての、H. U. フォン・バルタザルの言葉にそれがよく現われている。

「存在する一切のものを、本質(ousia)、類、種、種差、そして最後に個(atomon eidos)という本質論の諸カテゴリーで囲み取ろうとするポルフェリオスの樹と並んで、別の新しい存在論的カテゴリーが現われる。それには二つあって、いずれも本質のカテゴリーに還元出来ない新しいものであるが、実存とペルソナの二つの領域にまたがっている。ところが、この二つの領域は未だ輪郭のはっきりしない用語で表現されていて(hyparxis と hypostasis)、なお細かな限定を必要とするのであった。中世が本質と実存の区別を言い表わして、被造の存在様式の枠組みにするに至るには、まだ長い時が必要だっ

たのである。) (*Kosmische Liturgie*, S. 55)

さて、しかし、ヒュポスタシスとヒュッパルクシスをめぐる思想的展開は東方になかったであろうか。一体、この概念は、ギリシア的本性論に根ざす単性論の克服の教父達の論議の中で形成されたのではないのか。つまり、これはスコラ的概念でなく、教父的概念ではないのか。アリストテレスの実体の考えに即して考えられる「本質と実存の区別」は、その事態に据えられる時、何を意味するであろうか。

ヒュポスタシスは「一つの本性の秩序に閉じ込められず」「二つの本性の結合」から考えられるのであった。これは質料を形相の可能性と見て、個物を一つの本性の秩序で囲みとるアリストテレスの実体と対立的に立てられているのではないのか。

ところが西方中世では、実体一個体一ペルソナを、全体として一つに重ねて考える方向であることは、E.ジルソンが「人格性の根拠が理性であることによって、実体性と個性性と人格性とは、結局は一つになる」と語るころによく現われている。( *L'esprit de la philosophie médiévale*, ch. 10)<sup>11)</sup>

## § 10 イコン破壊運動とイコン擁護論

「ひと」が「もの」と区別された後、再びその関係が問われてくるのは、イコン破壊運動克服の論議においてであった。

イコン破壊運動は、726~780 と 813~842 の二つの時期に分かれる。イコン崇敬の正統性を決議した第七世界公会議は (787) は、その中間休止期に当たる。「ひと」と「もの」の関係の問題をイコン破壊論者に対する直接の論議として取り上げたのは、主として後期、ストゥディオスのテオドロスと総主教ニケフォロスとであった。第七世界公会議は、イコンの崇敬 *προσκύνησις* を、固有に神に対する礼拝 *λατρεία* と区別するにとどまっているが、この論議はヨアンネス・ダマスケノスに基づいている。

(この公会議のイコンの「崇敬」 *προσκύνησις* (*veneratio*) が *Libri Carolini* の中では *adoratio* と訳されて、西方の誤解の原因になったことはよく知ら



れている。)

もっとも、イコン崇敬は受肉の根本の理解に関わることは既にダマスケノスによって定められている。ダマスケノスは、神が人となることによって、神と可視的世界の関係が変わったことを強調する。「私は物質を拝するのではない。私のために物質になり、物質の中に住み、物質を通して私の救いを為し給うた方を拝するのである。」(1249 A)

さて、ところで、神が世界に住み、世界が神に包まれたことにより、「もの」と「ひと」の関係が変わった問題は、実はダマスケノスは、論争の主題としてでなく一般的な問題として既に取り上げているのであって、その主著『知識の泉』の主題とさえ言えるのである。彼がアリストテレスを取り上げる仕方も、この主題に関わるのである。

イコン論争を含む八・九世紀の東方思想の流れを大きく捕えるにはむしろこの面から近づくのがよいであろう。

### § 11 ダマスケノス『知識の泉』の性格

『知識の泉』は、「哲学的諸章」「異端について——その起源概説」「正統信仰概説」の三部からなるが、大きく二つの特徴をあげることが出来る。総観性と宣教的性格とである。

総観性は、三部からなる構成の全体がそれを語っているし、「知識の泉」という名は「諸々の哲学の全体展望を与える目的から与えられた」(P.G. 94 533 A)とも言われている。

宣教的性格はギリシア哲学に対する態度から言える。序文に言う(524 C～525 A)。「まず、ギリシアの賢人を取り上げよう。良きものはすべて神からするのだから。そして、真理に逆らう思弁の作りごと (*διανοίας ἀνάπλασμα*) がもしあれば、それを真理に固有な場に位置づけ (*τοῖς οἰκείοις τῆς ἀληθείας συνθήσομαι*)、逆らうものから救いを実らせるようにしよう。ものごとを内面から照らす真理のドクサ(栄光)は、論議の混乱を排除し、出会うものを (*τοὺς ἐντυγχάνοντας*) 内面からの輝きで照明するのである」と。

これはギリシア民族思想に対する宣教的対話以外のことではない<sup>12)</sup>。

ギリシア思想から排除さるべき「思弁の作りごと」は、原因、原理また本質、存在探究の思弁の態度そのものであることを、「哲学的諸章」から取り上げよう。

## § 12 第一部「哲学的諸章」から—実体とヒュポスタシス

### —アリストテレス本性論の克服—

『知識の泉』第三十章「ウシア、フュシス、モルフェー、アトモン、プロソーボン、ヒュポスタシスについて」で、ダマスケノスは言う。

「外部の哲学者たちは、ウシアとフュシスとを区別する。ウシアは端的存在 (*τὸ ἀπλὸς εἶναι*) であり、フュシスは種差によってエイドス化されたウシアであるとする。またフュシスは、夫々のエイドスの中にある不変のアルケー、アイティア、デュナミス、キネシスである。……フュシスの中、直接にヒュポスタシスを包括するものは最低の種と呼ばれる。このように哲学者たちは端的存在をウシアと呼び、ヒュポスタシスを包括するより部分的存在をフュシスと呼んだ。」(589 C)

ウシア、フュシスの語の使用は哲学者によって異なるにせよ、いずれ、原理、原因、本質、存在の諸関連の探究が哲学の動機であることが、ここで語られている。(私は哲学のこの根本の動機を「本性論的」と呼ぶ。)

次いで、ダマスケノスは続ける。

「哲学者たちに対して、師父たちは、そのような無益な論議はやめて、多くのものについて言われる共通なもの、つまり最低の種を、ウシアともフュシスとも、またモルフェーとも呼んだ。ある (*εἶναι*) ということは、現にそうになっている (*πεφυκέναι*) ということであり、モルフェーとエイドスとは、それがそうになっているそのフュシスのことだからである。」(593 A, cf. 544 A)

個々の具体的なものを、そのものとして見る以外、原因や本質の間を排している。

その個々のものについて、続けて言う。

「共通なものに対して、個的なもの (*μερικόν*) は、アトモンとか、ヒュポスタシスとか、プロソポソフとか呼ばれる。ペテロとかパウロとかの如くである。ヒュポスタシスと言えば、偶有性を伴う本質をもつこと、それ自身として存立すること、あるいは、感覚ないしエネルギーによって見られることを意味している。二つのヒュポスタシスが偶有性によって相互に異ならず、しかも数的に異なるということとはあり得ない。そこで、特徴的固有性 (*Χαρακτηριστικά ιδιώματα*) は偶有性であり、ヒュポスタシスを特徴づけるものであることを知るべきである。」

この箇所は極めて興味深い内容をもっている。ダマスケノスが「外部の哲学者」の中でアリストテレスを中心に考えていることは明らかであり、「哲学的諸章」は、類種関係を貫く本性論的・カテゴリー的秩序の叙述が中心になっているが、しかしそれは、しばしば考えられているようにアリストテレス哲学の原理を採用し、それに学ぶためではなく、当時の思想世界を叙述しつつ、そこから信仰的主题に抜け出るための道づきの作業なのである。

この箇所では、実体の考え方の中から、類種関係を貫く本性論的秩序は外部の哲学のものとして排除し、偶有性による最低の種の限定という個性性の側面のみを師父達に用い得るものとして選り分けている。同じ第一部の第十章「エイダスについて」では、類から種を種差によって「分割」する本性論的手続き (*διαίρεσις*) と、エイダスをアトモンに分ける「数え上げ」 (*ἀπαριθμησις*) とは、秩序の違うものであることが論じられている。

いったい、実体における形相—質料、可能—現勢の複合構造は、質料を形相の本性的可能性と見、個物を本性の秩序で囲み取ろうとするのであるから、プラトンのイデア—コーラ関連と比べても直ちに明らかなように、本性論的志向のむしろ強い面をもつのであって、東方教父がこれを採用することは決してなかった<sup>13)</sup>。ヒュポスタシスを二つの本性の、本性的区別を保持したままの、結合とするのは、実体の可能性視点と対立的に立てられているのである。

それに対して、アトモンの、偶有性によるエイダスの限定としての側面は、実体の複合関連から切り離して、ヒュポスタシス理解に採用されている。ヒ

ユポスタシスは数的区別を超える絶対的個であるが、その本性的秩序を超える個が、アトモンを数的に区別し、本性論的秩序の中で機能する偶有性によって語られるのだということ、それが上に引用の最後の句「特徴的固有性は偶有性であり、ユポスタシスの特徴づけるものであることを知るべきである」の意味である。

この「特徴的固有性」は、テオドロス等他の教父では「ユポスタシスの固有性」と呼ばれるものである。すでに早くマクシモスでも「プロソーポンの固有性」が語られるのに、ダマスケノスではこれらの語でなく、偶有性というアリストテレス哲学の用語で語られるのは注目に値することである。信仰の内容に哲学体系の用語を位置づけ、先に私が用いた用語で言えば、絶対的な「ひと」に、数的に区別される対象的な「もの」が（一度区別された上で、再び）重ねられている。そのような思想的場をとって、ユポスタシスとアトモンが、ダマスケノスでは一つに重ねられているのである。

これはイコン論争が戦われている時代の問題状況を反映しているのである。ユポスタシス（二つの本性の秩序）へのアトモンの位置づけの主題は、イコン破壊論者への直接の議論の中で、ストゥディオスのテオドロスと総主教ニケフォロスとによって改めて取り上げられる。

しかし、既にダマスケノスの『知識の泉』が主としてその主題であることは、序説部分の最後、第五章の終りに「アトモンは何か (τὸ τί) ではなく誰か (ὅ τίς) を明らかにする。……以下これらのことについて詳しく考察しよう」(545 B) とあるところ、又「哲学的諸章」を締め括る第 66 章の主題が「ユポスタシスの結合について」であることがそれを示している。

### § 13 第二部「異端—その起源について」から

#### —新プラトン主義者フィロポノスの個的本性論を非難—

しかしながら、ダマスケノスの哲学的本性論排除の姿勢ないし手続きを最もよく示すのは、第二部「異端—その起源について」の中でのフィロポノスの個的本性論批判と、その激しさである。

いったい、「異端——その起源について」は、彼が理解する限りの人類思想史の全体を包括する広汎にして、極めて概括的な形式の叙述なのである。その中で、既に過去になった六世紀の新プラトン主義のキリスト教徒フィロポノスを、単性論者セウエーロスと並べて取り上げ、しかもその著作からの異例な全章引用をしているのである。

先に、ヒュポスタシスの概念は、単性論との戦いの過程で、哲学の本性論的秩序と対立した秩序のこととして意識されてくることを指摘した。この思想的動向の中であって新プラトン主義者フィロポノスは、問題を、ヒュポスタシスの秩序を本性論的秩序の側にことごとく吸収するという、ダマスケノスの意図とは丁度逆の形で解決するのである。(フィロポノスの名は努力家を意味するが、ダマスケノスは「無駄仕事のフィロポノス」と呼びつつ、激しい口調で非難する。)

フィロポノスは、ヒュポスタシスをアトモンと同義とし、しかもそれらを個別化した本性そのものと見る。個的本性 (*μερική οὐσία*) の論と呼ばれる。フィロポノスは言う。「本質とヒュポスタシスとは殆ど同じと言えよう。ヒュポスタシスは、共通の本性が固有性を伴って意識される点が違うだけである。つまり、ヒュポスタシスとは最固有の本性に他ならない。ひと (*ἄνθρωπος*) という言葉が、共通の本性をも、またパウロ個人をも意味する如くである。」(749 A)

「ヒュポスタシスとは本性の個的存立のことである。つまり、ペリパトス派の人達がアトモンと呼ぶところのもの、即ち共通の類と種の分割がそこで終るところのものである。教会の人達はそれをヒュポスタシスないしプロソープオンと呼んだのである。」(745 C)

「教会の人達が言う」ヒュポスタシスが「類種の分割が終るところ」、つまり最低の種そのものとして、ことごとく本性論の秩序に据えられている。

ダマスケノスが、「類種の分割」の本性論的秩序を排した上で、アトモンをヒュポスタシスと重ねるのは、フィロポノスを意識して、それと対立的に立てられているのである。

#### § 14 アリストテレス実体論、範疇論の克服

『知識の泉』第一部「哲学的諸章」の類種関連中心の叙述は、形式としては、ポルフェリオスの『範疇論入門』以来の新プラトン派の範疇論注解の伝統的形式をとっている。新プラトン派で再興されたこのアリストテレス研究では、論理的側面が強調されて、実体論の形而上学的内容は薄くなっている。しかし、ポルフェリオス自身が『範疇論入門』の序説で「類や種（の普遍）が存在するものなのか、考えられるだけのものなのか、あるいは……といった深遠な問題は措いて (*παρατήσομαι λέγειν, βαθυτάτης ούσης τῆς ποιούτης πραγματείας*) ……」と言っているように、新プラトン派の範疇論研究においても、形而上学的問いが排されるわけでも、超えられるわけでもない。そこから、フィロポノスの本性個体の論なども出てくるわけである。しかし、実体の論も、質料を形相の本性的可能性と見て、個を一つの本性の秩序で捕らえようとするかぎり、本性論の動機が先立つのであって、ダマスケノスはそのいずれをも排し、それに即しつつこれを超える。

#### § 15 ヒュポスタシスの結合と、その存立の絶対性

##### ——アトモンのヒュポスタシスへの位置づけ——

以上、ダマスケノスによるアリストテレス哲学（実体論、範疇論）の克服、その処理の仕方を見た。その処理によって、カルケドン以後、ことにマクシモスで分けられた「ひと」と「もの」が、今一度重ねられたのであった。

数的に区別されるアトモンは、本性論的秩序の中で偶有性として位置づけられるが、同時に、本性論的秩序を超え、数えることを許さない絶対的ヒュポスタシスを語る手掛かりになる。アトモンがヒュポスタシスに位置づけられるのである。ダマスケノスはそうした関係を一つのヒュポスタシス的秩序に置かれた相異なる二つの本性の関係の場に位置づけて、より具体的、より一般的な形で述べている。その叙述が、第一部「哲学的諸章」の纏めともいふべき第 66 章「ヒュポスタシス的結合について」である。

要約は困難なので、注を入れながら引用する。(なお、ダマスケノスのこの叙述は、本論の初めに述べたマクシモスによる「ヒュポスタシス的結合と区別の関連」を下敷きに行っていることに注意すべきである。この図式は教父に受け継がれている財なのである。)

「ヒュポスタシス的結合においては、本性の複合が一つのヒュポスタシスをなす。その際、結合する夫々の本性は、夫々の本性的区別と、固有性とを、混ぜず、変ぜざる仕方で、一つのヒュポスタシスの中に保持することを知るべきである。」

先ずカルケドン信条が据えられている。同信条が既に「二つの本性の結合によって、夫々の本性の区別が取り去られるのではなく、夫々の固有性 (*ιδιότης*) が保持されつつ一つのヒュポスタシスをなす」ことが言われている。単性論者、イコン破壊論者はそれを無視しようとする。ヒュポスタシスをめぐる教父達の論議は、カルケドン信条を保持し、それを人間理解、世界理解にまで貫く努力であることは繰り返し強調さるべきである。

「ヒュポスタシス的結合はヒュポスタシスとしての区別 (*ὑποστατική διαφορά*) を、そのものとしては持たない。」

ヒュポスタシスは比較を許さない絶対である。ヒュポスタシスには「区別」というものはなく、その「区別」はヒュポスタシスを構成する本性の区別による。そのことが次に言われる。

「何故なら、この結合にあっては、夫々のヒュポスタシスにおいて複合をなす二つの本性に、夫々の特徴的区別 (*Χαρακτηριστικά διαφορά*) があって、それによって夫々のヒュポスタシスが、例えば魂がどうだとか、身体がこうだとかいう仕方で、同じエイドスのものから区別されるのだからである。例えば、ペテロの、あるいはパウロのヒュポスタシスは複合的で、魂と身体とからなる一であるが、しかし二つの完全な本性と、それらの区別 (*διαφορά*) と個別差 (*ιδιώματα*) を混ぜずにもっている。つまり、[ペテロの] 魂を他の人の魂から分ける魂の固有性と、また、彼の身体を他の人の身体から分ける身体の固有性とを夫々にもっているということである。」

魂一身体の実体的結合とは違う。形相一質料の可能一現勢関係による複合ではなく、魂と身体とが、それぞれ全き独立の本性とその特徴をもって相互に結びつき、それが絶対的（即ち本性の秩序を越えた）ヒュポスタシスをなしている。

### § 16 身体を描くことによってキリストが、 また「ひと」が描かれるのは何故か

だから、もしそこにペテロの身体があるならば、そこにペテロの魂もあるのであり、その全体がパウロから区別されているのである。

「ヒュポスタシス的結合と区別」のこの図式は、イコン論にとっても極めて重大であって、身体を描くことによって、ペテロの「ひと」が、そしてまた、神人キリストが示され得る根拠がここにある。イコンが描くのは本性ではなくしてヒュポスタシスである。この問題は後にテオドロスによって論じられる。（P. G. 99, 405 A）

このイコンの意味は、身体あるいは「もの」のペルソナの意味を示す。全的ペルソナが身体を含むなら、身体を否定するところにペルソナ的関わりはないのだし、身体の関わりはペルソナの関わりであることにもなる。

そこで、上に続けて、今一度ヒュポスタシスにおける結合と区別が強調される。

「そのさい、その身体の固有性は、魂を身体から分けるものではなく、一つに結びつけるものであり、同時に、魂と身体とからなる一つのヒュポスタシスを他のヒュポスタシスから分けるものとして働く。」

### § 17 ヒュポスタシスの存立の絶対性

ヒュポスタシスにおける結合は絶対であって、死によってさえ分けられない。

「二つの本性が、一度ヒュポスタシス的に結合したならば、もはや絶対に分けられない。たとえ、死によって魂が身体から分けられたとしても、両者



のヒュポスタシスは一にして同一なのである。夫々のはじめにおける成り立ち (σύγκρισις) そのものがヒュポスタシスなのであるから。」

ヒュポスタシスの存立 (ὑπαρξις) の絶対性については、別の箇所では次のように言われている。(1061 A)

「一般的に言って、如何なるものの存立も、並立や比較によって限定されることはない。もしそうならば、存在するものごとは、すべて相互原因ということになってしまう。神のキネシスがエネルゲイアであるが故に人間のそれがパトスなのだとしたら、神の本性は善であることによって、人間の本性は悪ということになり、さらに全被造が悪ということになる。そうすれば、『神はお造りになったすべてのものを御覧になった。見よ、それらは極めて良かった』と言われたことは偽りということになる。」

### § 18 東方のヒュポスタシス(ペルソナ)概念

ヒュポスタシスの存立は絶対であって、ヒュポスタシスとしてある限り、如何なるものも、神に対して人でさえ、並列や比較によって捕えられることはない。その絶対性はヒュポスタシスの秩序が本性の秩序と異なることによる。したがって、ヒュポスタシスが一つの本性によって限定されることはない。そして、夫々は夫々の秩序であるから、「二つの異なった本性が一つの本性をつくること、あるいは、二つのヒュポスタシスが一つのヒュポスタシスを成すことは、絶対にあり得ない。」

本性の秩序とヒュポスタシスの秩序の区別(マクシモス以来「本質とヒュポスタシスの区別」と言われるもの)が、単性論に対する論議でも、イコン破壊論者に対する論議でも、中心に据えられるべき基本である。なお、この原理はカルケドン信条に語られている内容の展開であることは先に述べた。

七度の世界公会議を経、ことにカルケドン以後展開してきた東方キリスト教思想の性格を一言で表現するならば、それはヒュポスタシス(ペルソナ)的思想であると言えよう。そこで理解されているペルソナ性は、その後西方でアリストテレス哲学に重ねつつ形成されるペルソナとは非常に違ったもの

である。

### § 19 「アリストテレスを十三番目の使徒に するのは正しくない」(ダマスケノス)

先に (§ 11) でダマスケノスの『知識の泉』の総観性と宣教的性格を語った時、「真理に逆らう思弁の作りごとがもしあれば、それを真理に固有な場に位置づけ」とあり、ここに言う「思弁の作りごと」とは、ものごとの原因、本質探究のギリシア主義の原理そのものであることを示そうと私は言ったのであったが、以上の叙述ではぼ語り得たと思う。かなめは「本質とヒュポスタシスの区別」である。そのことが、『知識の泉』とは別に『ヤコブ派を駁す』の単性論者批判の中でより端的に、また激しい言葉で語られている。

単性論者たちは、「本質とヒュポスタシスの区別」を知らず、ものごとを専ら本性の秩序で考えている。ものごとはこの二つの相関の中で理解されねばならないのである。「ウシアはヒュポスタシスなし (*ἀνυπόστατος*) ではないし、ヒュポスタシスはウシアなし (*ἀνούσιος*) ではない」(1441 A)。言い換えれば、「ヒュポスタシスはウシア的秩序におかれるし (*ἐνούσιος*)、ウシアはヒュポスタシス的秩序におかれる (*ἐνυπόστατος*)。ウシアとウシア的秩序にあること (*ἐνούσιον*) とは違ふし、ヒュポスタシスとヒュポスタシス的秩序にあること (*ἐνυπόστατον*) とは同じでない。

ウシアとは、それ自身としてか、他と共に、他の中にか、何らかに在る仕方である。それ自身としてというのは、火のウシアがそれとしてある仕方であり、他と共にというのは、魂と身体とが相互にヒュポスタシスをもってある仕方である。他の中にとというのは、火が燈心の中にある、あるいは主の身体が神のヒュポスタシスの中にある仕方である。それに対して、ウシア的秩序にあると言え、それは偶有性 (の集まり) を意味し、それはヒュポスタシスを明らかにするのであって、ウシアを明らかにするのではない。

一方、ヒュポスタシスは、「誰れ」を、あるいは「ひとが指差すことで示されるこれ」(*τόδε τὸ ἅμα τῇ τοῦ δακτύλου ἀνατάσει δεικνύμενον*) を意味する

が、それに対して、ヒュポスタシスの秩序にあるとせば、これはそれ自身偶有的でなく特徴的固有性として本性を限ることを意味し、これはヒュポスタシスではなく、ヒュポスタシスにおいてある本性（の秩序）を明らかにする（1441 B).」

このように、本質とヒュポスタシスとは正しい相関関係に置かれなければならない。その相関が本性的秩序にも欠けない具体的なヒュポスタシスを成すのである。

上の引用に、「ウシア（普遍）とは、それ自身としてか、他と共に、他の中にか、何らかの有り方」とある句は、ポルフェリオスの『範疇論入門』序説の、ポエティウスを通して中世哲学をいばわ支配した当の問題である。ここではその普遍がヒュポスタシスの相関の秩序に確実に位置づけて処理され、範疇論に残る形而上学的性格は完全に排除、克服されている。

それに対して、単性論者たちはこうした相関を知らず、ヒュポスタシスを専ら本性の秩序で把握しようとする。その最たるものが（フィロポノスの）「個的本性」の論である。このギリシア主義に対してダマスケノスは言う。「これは悪しきダイモンによる思弁の作りごと、ギリシア的な巧緻の作り話である。神の霊を受けた人はそのようなことを言わない。あなた達は私達の中に聖アリストテレスを十三番目の使徒として持込んで、神の霊を受けた人達よりも偶像崇拜者を尊ぼうというのであるか（1441 A）」。

## § 20 再び、西方の理解について

### ——「存在論」視点対「本質とヒュポスタシスの区別」視点——

先に (§ 9) カルケドン以後表われてきた新しい問題、即ちヒュポスタシス及びヒュッパルクシスについての H. U. フォン・バルタザルのスコラ視点の展望を見た。これが当たらないことは既に語り得たと思う。しかし今一つ、ダマスケノスのスコラ的解釈の具体的な例を取り上げよう。西方的理解の暗黙の枠組みの一面がより明瞭に見えるからである。Gerhard Richter, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos, eine Untersuchung des Textes nach*

*seinen Quellen und seiner Bedeutung* 1964<sup>14)</sup> である。

著者リヒターは、ダマスケノスは『知識の泉』の三部構成、ことに所謂 Dialektik (「哲学的諸章」) を Expositio (「正統信仰概説」) の前に配することによって「哲学と教理の関係」を表現しているのだと言う。つまり、Dialektik を中世スコラ学への一つの道程と見て、『知識の泉』全体から Dialektik を特に切り放して取り上げ、その哲学的構成内容を細かに分析する。そして、Dialektik は哲学的には、ポルフェリオス以後の「アリストテレス復興」の流れに属し、新プラトン派の範疇論註解の形式をとるが、内容は先人を引用する単なる編集であるとして、その引用関連を細かに分析する(この点は参考になる)。

リヒターは、四・五世紀ことにカルケドン以後の教父思想と、中世スコラ学とを、「教理の内容は考慮せぬまま」(S. 272) 一括して、一つの哲学的枠組みで把握出来るとする。その哲学的枠組というのは、「アリストテレスに方位をとった存在論」である。(もっとも、リヒター自身は、一方で、いずれにせよこの「存在論的思考は聖書的キリスト理解を妨げる」と考えている。(S. 273))

その際、スコラ学と四・五世紀教父思想とはそれぞれ次のように把握されている。中世スコラ学については、この時代に「哲学的要求に足りる教会的著作を意のままに出来るまでになった」と。教父思想については、「教会には、すでに四・五世紀、三位一体論とキリスト論を言い表わそうとした時にスコラ学への端緒があった」と。(S. 272, S. 8)

三位一体論とキリスト論は存在論の問題だというのである。

(三位一体論は、実は、主イエスの信仰を貫く以外のことでなく、「聖霊の中でなければイエスは主であると言えない」(1 Cor. 12, 3) ことを言うので、従って教理形成の歴史的過程としては、ギリシア的思弁の排除を意味するはずのものである<sup>15)</sup>。)

リヒターが、三位一体論とキリスト論は存在論の問題だと言うのは、そこでは「本質とヒュポスタシス」が問題になるからであるが、これがアリスト

テレス的存在論の問題だと言うのである。丁度同時代四・五世紀新プラトン派にアリストテレス復興の動きがあり、教父たちにも益するところがあったはずであるが、しかしこの時のアリストテレス復興は範疇論に限られていたために、存在論としては充分でなかったと言う。ダマスケノスも未だその枠内にいるので充分でない。

彼は言う、いったい「個と普遍を第一実体、第二実体とアリストテレスが名づけるのは、二つの結び付きを示すので、その結び付きは個がある仕方ですべての部分となすことに成り立つ。この内的相関をどう把握するかが問題なのである」。リヒターは三位一体のペルソナ性も、この実体関連の秩序の中で考えられるはずであるとする。そして「ダマスケノスの *Dialektik* も、その内的関連の問題を引き継ぐが、ところがダマスケノスの場合には『本質とヒュポスタシスの区別』によって、第一実体のために別の用語を選んだばかりでなく、その意味を変えてしまった」と。(S. 246)

マクシモス以来教父達が対単性論の根本原理として立てた「本質とヒュポスタシスの区別」が、アリストテレスの存在論を歪めるが故に正しくないと言うのである。ダマスケノスは「ヒュッパルクシスの一面的な強調によって、個的要因を（普遍と切り離して）個体と同視するまで強調する」。それによって、アリストテレス的存在論の本来の動機と秩序を失っていると。

それは正にその通りなのであった。イコン論争を機縁として、ダマスケノスでは「本質とヒュポスタシスの区別」によって、本質（普遍）をも個（アトモン）をも同時にヒュポスタシスの秩序に据えられるのであったから。

この区別はマクシモス以来の教父思想の基本であることを私は既に繰り返し述べた。リヒターが『本質とヒュポスタシスの区別』ということが繰り返し言われるが特別な基礎づけはやっていない」と言うのは (S. 259)、教父思想における教理的動機を知らないのである。リヒターの理解は、実は、「本質とヒュポスタシス（秩序）の同一視」という単性論の立場につながるので、教父たちは正にそれと戦ったのである。

またリヒターが、「七・八世紀には、イコンの問題以外に神学に固有な仕

事は全くなかった。論理的概念を中心とした広汎な知識への傾向はそこに起因する」(P. 269) と言うのも、神学的、教理的動機を知らないことによる。

イコン論争の主題が、単性論とその背後にあるギリシア主義の克服の意味をもっていったことは先に述べた。そこでイコン破壊運動の克服が、異端に対する全体的勝利の意味を込めて「正教の勝利」として祝われたのであった。

その過程で、西欧スコラ学の成立に先立って、東方では既にアリストテレス哲学を、というよりギリシア主義としての哲学の全体を批判的に克服しているのである。

### 註

- 1) 破壊論の神学的論議としては、皇帝コンスタンティノス V (位 741~775) がイコン破壊の神学論文を書いた。また彼は 745 年世界公会議を称する会議をヒェリアに招集した。その決議文が第七世界公会議の議事録に保存されている。

その宣言に言う。「画家がキリストのイコンを描く時、彼は人性を神性から分離して、人性だけを描くのか、あるいは人性と神性を共に描くのか、いずれかである。前者とすると彼はネストリオス派であるし、後者とすれば彼は神性は人性によって囲み取られると主張することになる。これはおかしい。神性と人性とは混合しているのだと言うとしたら、彼は単性論者であることになる。」 Mansi XIII 252 AB, 256 AB.

ストゥディオスのテオドロスの『イコン破壊論者を駁す【~Ⅲ】』に現われる破壊論者の論議の要点は次のように数え得るであろう。

① 「キリストにおいては、神性と人性とはヒュポスタシスの結合によって一つに結びついているから、描き得ない。」 (392 B)。

② 「もしキリストが、ご自身のヒュポスタシスの中に奇跡的な仕方で (*παράδοξως*) 肉をお取りになったのだとすれば、それはある特定の人 (*ὁ τις*) でなく、特殊性は含まない普遍的人を意味するはずである。」 (396 C)

③ 「ロゴスのヒュポスタシスの取った人性が、もし特殊性によって限定されているとするならば、キリストのヒュポスタシスの中に別のプロソポーンを持ち込むことになり、ネストリオス主義になる。」 (400 C)

④ 「*ἐξ ὧν* なる二つの本性を如何にして描くのか。」 (405 A)

すべて「本質とヒュポスタシスの(秩序)の区別」を知らないところからくる。「ヒュポスタシスの結合」を本性論の秩序で解釈しているのである。なお④の問題は本論の § 16 で取りあげる。

- 2) 「正教の勝利」があらゆる異端の克服の意味を込めて祝われたこと、従って、そ

これは一つのキリスト教的世界の成就を意味することについて、John Meyendorff, *Byzantine Theology, historical Trends and doctrinal Themes*, N. Y. Fordham University Press 1974 および Basile Tatakis, *La Philosophie Byzantine* (Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 2° Fascicule supplémentaire) Presses Universitaires de France 1959 参照。

メイェンドルフは言う。この機会に作成された有名な記録「シュノディオコン」が、信仰の正統性を守った聖者達と異端を数えあげるのが時代の一つの完結としての理解を示している。(P. 54)

B. タタキスはこの機会によく見えてきた正教の本質的特性を語りつつ次のように言う。「イコン破壊運動の敗北は正教の決定的な勝利を印すものであった。ここで、我々が正教の本質的特徴と考えているものについて語れるであろう。『正教の勝利』が諸々の異端の克服であることは、一般に認められている。ところで、あらゆる異端の根底にドグマの(ミスティクな、また哲学的な)『解釈』があることは否定出来ないであろう。正教は如何なる意味にせよ『解釈』を許さない。正教は神の真実の神秘的直感から出発するが故に、ドグマとしての言表、啓示の真理の正確で理性的な表現が必要になるのである。神秘性とドグマ的理性的言表とは並行して進む。正教と異端の違いは、正教がキリスト教の歴史性の根拠から離れることが決してないことにある。正教は、その神秘主義をも理性的思考をもドグマの内部で、ドグマに添うためにしか発動しない。」(P. 107)

タタキスのこの視点は、以下筆者が本性論的秩序にも欠けない東方のヒュポスタシス(ペルソナ)の概念を語るための、筆者の基本でもある。

- 3) ギリシア思想・文化のキリスト教の真理に対する「可塑性」について、メイェンドルフ上掲書の序文「ビザンティンにおける神学の性格と源泉」参照。そこで彼は V. ロスキと G. フロロフスキを引用しつ、このことを語っている。ロスキ引用は次の如くである。「ヘレニズムを、その本来の志向と、民族的・文化的限界とから自由にし、最終的にキリスト教的真理の普遍的形態にするためには、幾世紀にもわたる戦いと、超人的な努力が必要であった。」*The Vision of God* P. 58.
- 4) レオⅢほか当時の教皇達が信条への filioque 付加について初めフランク王に抵抗したことについては J. N. D. Kelly, *Early christian Creeds*, P. 364 参照。
- 5) 近時、西方に「神秘思想」への関心が高まっている。それは信仰と理性の分裂・乖離の自覚に基づくが、しかし、そこには filioque の方法的原理の自覚はなく、それは伏せられている。本性論的枠組を越える内容をドグマとは離れた一種の中間領域として立てるもので、東方の「神秘神学」とは異なる filioque 原理に立っている。
- 6) 総主教ニケフォロス『聖イコンの擁護』P. G. 100, 612 D.

イコン崇敬を偶像崇拜とする非難に対して、偶像崇拜は神の光りの前に一種陰の礼拝として顕われるが、「主のプロソーポンの光りの中を歩む私達には如何なる陰の部分も残されていない」のであって、「福音の言葉が全地に拡がったように、真の礼拝が諸々の民族の教会に拡がり、信仰者自身が神の場所ともなっているのだから」と、イコン論争におけるヒュポスタシスの問題と教会の普遍性の問題とを重ねて語る。

- 7) 「本質とエネルゲイアの区別について一本質とヒュポスタシスの区別との関連において」『中世思想研究』第33号1991年。
- 8) マクシモス P. G. 91 1055 D, ニケフォロス P. G. 100 589 A.
- 9) §4, §5 は上記論文に述べた内容であるが、これ以上要約出来ない基本なのでここに繰り返す。P. 31, P. 42.
- 10) マクシモスでは人間は意志的にも非本性論的複合としてのプロアイレンスで考えられる。「意志 (*θέλησις*) が理性的、生命的な単純な欲求であるとするれば、意志はプロアイレンスではない (13 A)。……プロアイレンスは行為についての思量的欲求である。つまり欲求と思量と判断の組合った複合的なもので、その中のどの一つでもない。我々の理解するところのひと (*ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος*) が魂と身体の複合である如くである (16 C)。」上掲論文 P. 41.
- 11) “L' essence de la personnalité se confond avec celle de la liberté; d' autre part, la liberté tient à la rationalité, et comme c' est sa rationalité même qui fonde la substance de l' âme et celle de l' homme, il faut dire qu' en nous le principe de l' individualité et le principe de la personnalité se confondent.” P. 208.
- 12) 筆者の言う『知識の泉』の「宣教的性格」に近い表現として、B. タタキス (テサロニキのアリストテレス大学教授) の上掲書に「(キリストへの) 従順の果実」とある (P. 106)。
- 13) アリストテレスの質料の可能性の考えは、エイドスの本性的秩序を越えた内容を再び本性的秩序で覆い、囲み取る工夫で、これは filioque が本性論的秩序を越える信仰の営みを再び本性論的秩序に置く構図と極めて良く適合する。filioque の西欧がアリストテレスに遭遇する必然性がそこにある。
- 14) *Studia patristica et byzantina* 10. Heft.
- 15) このことを、例えば、三位一体論の完成に大きな役割りを果たした大バシレイオスの『聖霊論』によって語ることができよう。この著作の意味を一言で要約するならば、父と子と聖霊に関して *ὑπαρτιθεῖν* ということ、即ち本性論的秩序で論議することを許さない。それについては *συναρτιθεῖν* 出来るだけ、即ち具体的な働きの等しさから本性の一が言えるだけである (第17章)。*ὑπαρτιθεῖν* というアリストテレス的、哲学的秩序は既にこの時に排除されるのである。