デーミウールゴスの変容
―カルキディウス『ティマイオス注解』における神―

土屋 睦廣

はじめに

『ティマイオス』はプラトンの対話篇の中でも、古くからとりわけ重視されてきた。古代後期から近世にいたるプラトニズムの伝統は、『ティマイオス』の解釈史であったと言っても過言ではない。とくに中世においては、12 世紀半ばにヘンリクス・アリスティッポスによる『メノン』と『パイドン』のラテン語訳が現れるまで、カルキディウス[1]による『ティマイオス』のラテン語訳が、西欧において直接読むことができたプラトンのほぼ唯一の著作であった[2]。カルキディウスの翻訳は全訳ではなく、半分を少し過ぎたところ（53c）で中断している。彼はこれに、翻訳の 6 倍近くの分量の注解を付した[3]。この注解は古代末期のプラトニズムの様相を伝える貴重な資料であると同時に、数論・音階理論・天文の教養と古代の哲学的議論を中世前期に伝えた数少ない文献の一つとしても重要である。本稿では、このカルキディウス『ティマイオス注解』（以下『注解』と略す）において、プラトンが『ティマイオス』の中で語る宇宙の制作者（デーミウールゴス）としての神が、どのように解釈されているのかを探ってみたい。

そもそも、『ティマイオス』自体において、デーミウールゴスの位置付けは明確ではない。『ティマイオス』においては、「存在するもの」（＝イデア）と「生成するもの」（＝物体的事象）という、いわゆるイデア論の図式に、宇宙論的な「知性」（ヌース）と「必然」（アナンケー）が重ね合わされ、この対立する二項の図式が一貫した議論の枠組みとなっている[4]。そこに、宇宙の制作者という、いわば両者を仲介するものとしての神が登場する。上記の二項の図式に当てはめれば、当然デーミウールゴスは、イデアと「知性」の側に属することになろう。しかし、イデアと「知性」とデーミウールゴスとが、それぞれど

---

[1] カルキディウスについては、彼が生きた時代と場所も定かではない。伝統的には 4 世紀にコルドバ周辺で活動したとされてきたが、Waszink（1962）, Praef. pp. IX-XVII は 5 世紀初頭にミラノ周辺で活動したという説を提起している。近年では、Reydams-Schils（2010）, p. 498 が 4 世紀初頭の可能性を示唆している。彼は一般にキリスト教徒とみなされてきたが、これも確証があるわけではない。

[2]『ティマイオス』にはこれ以前にもキケロによる部分的なラテン語訳（27d から 47b までで、所々省略されている）があった。例えば、アウグスティヌスはこれを用いていたとされるが、それ以後中世ではほとんど用いられていない。Somfai（2002）, p. 8 によれば、両者の現存する写本の数は、カルキディウス訳が 129 に対し、キケロ訳は 16 である。

[3]『注解』全編の構成については、土屋（2010）を参照。

[4] cf. *Tim*. 27d-28b, 47e-48a.

のような関係にあるのか、『ティマイオス』においては明確なことは何も語られていない。それゆえ、デーミウールゴスとしての神は、『ティマイオス』で提起されて以来、それぞれの立場から様々な解釈を施されてきた。デーミウールゴスの問題は『ティマイオス』解釈史において、きわめて重要なテーマである。

１．宇宙の生成と神

はじめに、『ティマイオス』においてデーミウールゴスとしての神が導入される箇所（28b-c）を確認しておこう。そこでは最初に考察すべきこととして、「宇宙には、いかなる生成の始まりもなく、常にあったものなのか、あるいは、ある始まりから始まって、生成したものなのか」（28b6-7）という問題が提起され、即座に生成したものだという回答が与えられる。その理由は、宇宙は感覚されるものであり、感覚されるものは生成するものであるからだとされる。続いて、生成したものは何らかの原因によって生成することが必然だと言われ、その原因者として「この万有の作り手にして父」（28c3-4）がいくぶん唐突に導入され、それは以下の箇所で「デーミウールゴス」（29a3）、「神」（30a2）と言い換えられていく。周知のようにこの箇所は、宇宙は過去のある一時点において生じたのか、あるいは永遠に存在するのか、換言すれば、神による宇宙の制作は歴史的事実として語られているのか否かをめぐり、古代から現代にいたるまで解釈者たちを悩ませてきた[5]。まずは、この問題に対するカルキディウスの見解を見ておこう。

カルキディウスは、宇宙の永遠性を論じた『注解』第 23 節と、魂の永遠性を論じた第 26 節で、この問題に対する自らの立場をかなり明確に表明している。第 23～25 節は、直接的には、前節までの注釈の対象となっていた『ティマイオス』の記述（31b-32c）の最後で、比例によって結び合わされた宇宙の身体は「結び合わせた者以外のものによっては分解されえないものとなった」（32c3-4）と述べられている箇所への注釈である[6]。

第 23 節では、そう述べられる理由として、宇宙は神の作品であるから、という論点が語られる。神の作品、自然の作品、自然を模倣する人間の作品という三分法から議論が始まって、続いて、自然の作品と神の作品が対比的に語られる。自然の作品は時間の中にその起源を持つゆえ、時間の中にその終わりが定められている。他方、神の作品の起源は把握されえない。自然の作品の起源である種子（semina）に相当するものが、神の作品においては原因（causae）であり、それは「神的な摂理」（divinae prouidentiae）とも言い換えられている。そして、結論として以下のように語られる。

---

[5] この問題に対する一応の私見は、土屋（1991）, pp. 21-25 を参照。

[6]『注解』第１～７節は『注解』全体への序論で、第８節からは *Tim*. 31b4 以下の比例中項の問題が論じられる。*Tim.*のそれ以前の箇所は注解の対象にされていない。なお、Waszink（1962）, Praef. LXVI, adn. p. 73, 5-76, 6 は、第 23～25 節の議論はヌメニオスに基づくとみなしている。宇宙の永遠性をめぐるこの箇所の議論については、土屋（1999）pp. 83-88 も参照。

さて、神は時間の創設に先立つもので、永遠である。「時間は永遠の似像」であるのだから。それゆえ、神のすべての作品の原因は時間より古く、そして神が永遠であるように、原因も永遠である。神によって作られたものは何であれ時間的なものではなく、時間的でないものは、何も時間の法によっては拘束されない、ということが帰結する。そして時間は年齢の変化、病気、老い、死滅をもたらす。それゆえ、神によって創設されたものはこれらすべてのことから自由であり、その起源は原因としての起源であり、時間的なものではない。そして感覚される宇宙は神の作品である。それゆえ、その起源は原因としての起源であり、時間的なものではない。かくして、感覚される宇宙は、物体的なものではあるが、しかし神によって作られ創設されたのだから、永遠である。（74, 13-20）[7]

この節では、宇宙の起源と始まりは、時間的な意味での始まりではなく、原因としての起源である、という点が指摘されている。つまり、宇宙が「生じた」と言われるのは、過去のある一時点において生じたという意味ではなく、宇宙はその存在の原因を神に負っているという意味で「生じた」と言われているのだとカルキディウスは解釈している。プロクロスによれば[8]、この解釈は初期アカデメイアのクラントルにまで遡り、プラトニストの間での代表的な解釈と言える[9]。さらに、第 25 節では、感覚される宇宙は、知性の対象としての宇宙を範型（exemplum）として作られたのだから、真の意味では永遠ではないが、永遠な範型の似像として、時間的な意味では、過去から未来にかけて常に存在する、という解釈が語られる。なお、永遠と時間の関係については、「永遠の似像」としての時間が語られる『ティマイオス』37c6-38c3 への注釈、第 105～108 節において詳論されており、そこでも「知性の対象である宇宙が永遠にわたって存在するように、感覚される宇宙も全時間にわたって存在する」（第 105 節 154, 16-17）と言われている。

第 26 節では、プラトンによれば魂は永遠であるのに、どうして『ティマイオス』においてだけ、魂が生み出されたものとして語られているのか、という問題が指摘される。カルキディウスは三つの理由を挙げている。最初の理由は、人間の魂が神によって作られたものではないと聞くことで、人々が「人間は古さの優越性の点で神と同等であると思って、至高の神の支配を免れていると考えることがないために」（77, 2-3）と言われる。そして、神的で永遠なものの起源は、時間の前後関係ではなく、価値の優劣という点で考察すべきことが語られる。二番目は、「我々は作り出された作品の権威や創始者を、精神による秩序づけよりむしろ手に帰するのが常であるゆえに」（77, 8-9）と言われる。三番目は、「大多数の人は自分たちの死すべき本性から神的な本性を推測して、すべてのものは生成し、

[7] カルキディウスの引用・参照箇所の指示には、Waszink（1962）の頁と行を記す。
[8] cf. Proclus, *In Tim*. 85a, I, p. 277 Diehl.
[9] Baltes（1976）, pp. 172-84 は、カルキディウスの解釈をポルピュリオスからヒエロクレスにいたる新プラトン主義の系列の中に位置づけている。

生まれたものでないものは何一つ存在しないと憶測するゆえに」（77, 9-11）と言われる。そして、「そのように教え込まれている人々の心には、神があたかも制作者（opifex）のように、何か手やその他の技術の働きによって〔宇宙を〕構築したかのように説明する以外には、宇宙には創始者である神が存在することを説得することは難しい」（77, 11-13）と語られる[10]。つまり、『ティマイオス』における神の宇宙制作は、過去の一時点において行われた事実として語られているのではなく、この宇宙はその存在の原因を神に負っていることを人々に説明するための便宜的なフィクションだという解釈である。シンプリキオスによれば[11]、神の宇宙制作を説明のための方便（διδασκαλίας χάριν）とする解釈は、初期アカデメイアのクセノクラテスらに始まり、後の大多数のプラトニストに継承された見解である。

２．神の本性

『注解』では随所で神についての言及があるが、神の本性と宇宙の支配に関する興味深い記述が、「運命」（fatum）を主題とした論考の中の第 176～177 節に見られる。まず、第 176 節の冒頭で（204, 5-9）、宇宙万物を支配する第一の原理である「至高の神」（summus deus）について語られることを順番に列挙すれば、以下の通りである。

①存在するあらゆるものと宇宙そのものを保持し支配する cuncta quae sunt et ipsum mundum contineri regique
②至高の善 summum bonum
③すべての実在とすべての本性のかなたにある ultra omnem substantiam omnemque naturam
④評価と理解を超えている aestimatione intellectuque melior
⑤あらゆるものがこの神を求めている quem cuncuta expetunt
⑥完全性に満たされ、いかなる仲間も必要としない plenae perfectionis et nullius societatis indiguus

神を「至高の善」と同一視することは、『ティマイオス』におけるデーミウールゴスとしての神と『国家』における善のイデアを統一的に理解しようとする試みだと言えるだろう[12]。③はもちろん『国家』第 7 巻の有名な言葉、「善は実在ではなく、むしろ実在のさ

[10] 第 26 節と類似した議論が、タウロス（2 世紀のプラトニスト）の説として、Philoponus, *De aeternitate mundi*, VI, 21, p. 224 Rabe に見られる。
[11] cf. Simplicius, *In Cael*., pp. 303-4 Heiberg.
[12] このような意図はヌメニオスにおいて顕著である。cf. Numenius, fr. 16, fr. 19, esp. fr. 20. ただし、ヌメニオスにおいては、第一の神が善のイデアと同一視されるのに対し、第二の神

らにかなたにある」（509b8-9）を念頭に置いたものである。④については、先にも言及した『ティマイオス』において神が最初に登場する箇所でも、「この万有の作り手にして父を見出すことは大仕事であり、また見出したとしても、すべての人に語ることは不可能だ」（28c3-5）と言われている。以下に引用する第 188 節では、「至高の神」は「語られえない」（ineffabilis）と言われている[13]。⑤は、やはりアリストテレスの「不動の動者」としての神を念頭に置いていると言えるだろう[14]。⑥に見られる神の「自己完結性」という観念も、中期プラトン主義者によく見られる[15]。なお、第 39 節では「一性」（singularitas）がデーミウールゴスとしての神（deus opifex）とも言われているが（88, 16-17）、これは新プラトン主義の「一者」（τὸ ἕν）ではなく、ピュタゴラス派の原理 μόνας であり、ヌメニオスを通じて入って来た観念だと考えられる[16]。新プラトン主義の「一者」は、カルキディウスの『注解』では一度も言及されていない。

以上のような神の捉え方は、中期プラトン主義者やヌメニオスの神の観念に一致することは以前から指摘されてきた[17]。しかし、アルキノオス『ディダスカリコス』や、ヌメニオスにおいては、第一の神も知性（νοῦς）と呼ばれているのに対し[18]、カルキディウスにおいては、以下に見るように、第二の神とも呼ばれる神の摂理が知性と呼ばれ、「至高の神」が端的に知性と呼ばれている箇所はない。「至高の神」は知性より上位の存在であると考えられているとすれば、この点は、むしろ新プラトン主義に近いとも言える[19]。

この箇所では、神は宇宙を「保持し支配する」とは言われているが、物体を秩序づけ、宇宙を制作するという、デーミウールゴスとしての役割には言及されていない。前節で見たように、カルキディウスは神による宇宙の制作を説明のためのフィクションだと考えていたとすれば、ここで述べられていることは、神のデーミウールゴスとしての側面ではなく、神本来のあり方だと考えられる。ただし、「至高の神」ということで、カルキディウスがデーミウールゴスとは別の神を考えていたわけではないことは、次節でも指摘する通りである。

続いて第 176 節では、「摂理」（prouidentia）について以下のように語られる。

であるデーミウールゴスは、善のイデアを分有することによって善であるとされる。Alcinous, *Didaskalikos*, ch. 10, 164, 31-37; ch. 27, 179, 40-41 では、第一の神が端的に「善」、「あらゆる善の原因」、「第一の善」と言われている。

[13] Numenius, fr. 12, 9; Alcinous, *Didaskalikos*, ch. 10, 164, 8; 165, 5, Apuleius, *De Platone,* I, 5, p. 92, 11 Moreschini でも、神は「語られえない」（ἄρρητος, indictus）と言われている。

[14] cf. Arist., *Metaph*. Λ 7, 1072a23-b4. この観念は Alcinous, *Didaskalikos*, ch. 10, 164, 23-27 に顕著である。これに対し、Numenius, fr. 15 では、第一の神は静止し、第二の神は運動すると説きながらも、この観念を援用していない。ヌメニオスは、当時の風潮に反し、プラトン解釈からアリストテレス哲学を排除すべきだと明言していること（fr. 24, 67-69）に留意すべきである。

[15] e.g. Alcinous, *Didaskalikos*, ch. 10, 164, 32-33; Apuleius, *De Platone,* I, 5, p. 92, 10 Moreschini.

[16] 「ヌメニオスが‥〔中略〕‥述べるところによると、ピュタゴラスは神を一性の名で呼び、質料を二性の名で呼んだ」（第 295 節 297, 7-10）。

[17] e.g. Waszink（1962）, pp. 204-5, adn. ; den Boeft（1970）, p. 86.

[18] cf. Alcinous, *Didaskalikos*, ch. 10, 164, 18-23; Numenius, fr. 16.

[19] Den Boeft（1970）, p. 98 は、第 176～177 節の典拠はポルピュリオスだと示唆している。

次には、摂理によって〔万物と宇宙は支配されている〕。これはかの至高のものに次いで第二の高位にある。ギリシャ人はこれをヌースと呼んでいる。さらに、これは知性の対象となる存在で、至高の神へとたゆまなく回帰することによって〔至高の神と〕善性を競っており、かのもの〔＝至高の神〕から善性を汲み取っている。創始者自身〔＝至高の神〕によって立派なものにされる他のものと同様に、摂理自身もかのものによって飾られている。それゆえ、この神の意志を、万物の賢い保護者であるかのように、人間は摂理と呼んでいるが、それがそう呼ばれるわけは、大多数の人が推測しているように、先んじて未来の出来事を見て思惟するゆえではなくて、精神に固有の活動である思惟することは、神的な精神にこそ固有なことだからである。しかも、神の精神は永遠である。それゆえ、神の精神は思惟することの永遠の活動である。（204, 9-205, 8）

神の摂理がこの宇宙を隈なく支配しているという思想は、『注解』全体に一貫して見られる、カルキディウスの基本的な世界観である。「摂理」と訳した prouidentia に相当するギリシャ語は πρόνοια で、上記引用文中の「摂理」の語義・語源が説明される箇所（205, 5-7）でも、ギリシャ語 πρόνοια が念頭に置かれていることがわかる。言うまでもなく、prouidentia は字義通りには「先んじて見ること」であるのに対し、πρόνοια は「先んじて思惟すること」だからである（νοεῖν = intellegere）。πρόνοια という語は『ティマイオス』において三度用いられており、宇宙論の冒頭で、「この宇宙は魂と知性を備えた生き物として、真実に、神の πρόνοια によって生まれたと言うべきだ」（30b7-c1）と言われているが、宇宙を作った神の配慮という意味でこの語が使われているのは、この箇所のみである[20]。ちなみに、アルキノオス『ディダスカリコス』においても、πρόνοια の語は『ティマイオス』の序論部 29a-31a を要約した箇所で一度用いられているだけである[21]。他方、アプレイユス『プラトンとその学説について』第 1 巻第 12 節では、prouidentia が「運命」とともに主題的に論じられている。

カルキディウスの摂理の思想の由来については、van Winden や Waszink はヌメニオスによるものとみなしている[22]。確かに、『注解』第 295～299 節（＝ヌメニオス断片 52）において、カルキディウスがヌメニオスの説を紹介している箇所を見ると、ヌメニオスは『ティマイオス』における宇宙論的な「知性」を「摂理」と同一視しているように思われる[23]。しかし、ヌメニオスの他の断片には πρόνοια の語が一度も現れないことを考えると、カルキディウスの「摂理」の思想がヌメニオスに基づくと即断してよいか疑問が残る。

---

[20] *Tim*. 44c7 では人体を作った神々の配慮について、45b1 では人間の理性的魂が行う配慮について、この語が用いられている。プラトンの他の著作では「神の摂理」という意味でこの語が用いられている箇所は一つもない。

[21] Alcinous, *Didaskalikos*, ch. 12, 167, 13.

[22] cf. van Winden（1959）, p.30; Waszink（1962）, Praef. pp. XL-XLI, adn. ad p. 205, 4.

[23] cf.『注解』第 296 節 298, 16-17, 第 298 節 300, 11-20.

『注解』の当該箇所には、カルキディウス自身の思想や用語法が混入している可能性があるからである。また、摂理の思想の背景には、当然ストア派の影響も考慮しなければならないだろう[24]。

３．宇宙支配の階層

次の第 177 節で、カルキディウスは、「至高の神」とその神の意志である「摂理」に続いて、宇宙を支配する原理の階層的構造を論じている。

> この摂理に運命が従う。運命とは、知性の知恵ある諧調によって、万物の舵取りのために告知された神的な法である。これに、第二の精神と呼ばれるもの、すなわち、先に説明したように、三部分に分かれる宇宙の魂が従う。それはちょうど、熟達した法の制定者の魂を法と呼ぶのと同様である。この法、すなわち運命に従って、すべてのものは各々の固有の本性に応じて支配されている。すなわち、祝福された必然性と不可変の一貫性によって、天のものすべては支配されている。なぜなら、それらは摂理に近く接しているからである。他方、〔地上の〕自然的なものは、しばしば偶発性によって支配されている。そのわけは、自然の法によって生起するすべてのものは、生成しては消滅するものだからである。（206, 1-9）

さらに、少し先の第 188 節では、まとめとして以下のように語られる。

> 存在する他のすべてのものが、それから実在性を提供されるところの万物の起源は、至高の語られえない神である。その次には、この神の摂理が第二の神であり、これは永遠な生も時間的な生も、両方の生の法の制定者である。第三は、第二の精神もしくは知性と呼ばれる実在で、いわば永遠な法の見張り番のようなものである。これらに服従するものが、法に従順な理性的な魂たちであり、また、これらに仕える力が自然、運、偶然と、賞罰を視察し監視するダイモーンたちであろう。したがって、至高の神が命令を下し、第二のもが整え、第三のものが通告する。そして、魂たちが法に従って行動するのである。（212, 22-213, 6）

これらの記述を整理すれば、以下のようになるであろう。

---

[24] cf. den Boeft（1970）, pp. 2-3.『注解』全般に対するストア派の影響については、cf. Reydams-Schils（1999）, pp. 207-243.「運命」を主題とする論考第 142～190 節では、ストア派の運命論に対する批判的検討が大きな比重を占めている。

1. 至高の神
2. 摂理 ＝ヌース、知性の対象となる存在 intellegibilis essentia、神の意志 dei uoluntas、第二の神 secundus deus
3. 運命 ＝神的な法 lex diuina
4. 宇宙の魂 anima mundi ＝第二の精神・知性 secunda mens intellectusque、永遠な法の見張り番 custos legis aeternae
5. 理性的な魂たち rationabiles animae、自然 natura、運 fortuna、偶然 casus、ダイモーンたち daemones

「摂理」が「ヌース」と呼ばれると同時に「知性の対象となる存在」とも言われているのは、「摂理」は、「必然」と対置される宇宙論的な「知性」と同一視されると同時に[25]、人間にとっては「知性の対象」であるという意味だと考えられる。ここでは第 177 節に従って「運命」と「宇宙の魂」を区別したが、第 144 節と第 152 節（182, 16; 187, 13）では、「運命」は実体としては「宇宙の魂」であると言われているので[26]、これらは同じ階層に属すると考えるべきかもしれない。図式としてもその方が分かりやすい。「宇宙の魂」が「第二の精神もしくは知性」と言われているのも、「摂理」が「第一の精神もしくは知性」に当たるからであろう。「摂理」と「運命」と「宇宙の魂」の関係については、第 147 節でも、『ティマイオス』で神が自ら作り出した人間の理性的な魂たちに「法と運命を告げた」（41e2-3）と語られる箇所への注釈として、「しかし、ここで述べられた法そのものは運命であり、それは宇宙の魂に挿入された神的な法であり、万物の有益な指揮者である。このように、運命は摂理に基づくが、しかし摂理は運命に基づくのではない」（184, 22-185, 2）と述べられている。「宇宙の魂」の「三部分」とは、第 144 節（182, 16-183, 1）で語られた、恒星と惑星と地球の三部分を指す[27]。「法に従順な理性的な魂たち」とは、おそらく『ティマイオス』41c7-8 の「常に正義とあなた方（神々）に従おうとする者たち」を念頭に置いた言葉で、人間の中にある魂の理性的部分を指すと思われる。ダイモーンについて詳論される『注解』の第 127～136 節によれば、ダイモーンとは、神的で永遠な生物である天体と、死すべき地上の人間との、中間に位置する存在とされている。すると、非理性的な魂と肉体を備えた人間の地位は、ダイモーンのさらに下の階層になるであろう。第 188 節によれば、これらの中でも宇宙の支配原理としては、「至高の神」、「摂理」（＝知性）、「運命」（＝宇宙の魂）が、主要な三原理と言えるかもしれない。そうだとすれば、この三区分は新プラトン主義の「一者」、「知性」、「魂」という三つの原理に、一見するとかなり近い。ただし、プロティノスにおいては、デーミウールゴスは「一者」ではなく、

[25] 第 269 節 274, 3-9 でも、宇宙論的な「知性」が「摂理」と言い換えられている。
[26] 実体としての運命が宇宙の魂であることは、［Plutarchus］*De fato*, 568e ; Nemesius, *De natura hominis*, 38, p. 109 Morani でも述べられている。
[27] 第 144 節 182, 16-183, 3 とほぼ同じ記述が、［Plutarchus］*De fato*, 568e にある。

「知性」と同一視されている[28]。

神的な原理に階層構造を考える試みは、すでに中期プラトン主義者にも見られるが[29]、Waszink は、ここで述べられていることはヌメニオスの説であるとみなしている[30]。ヌメニオスは、三つの神を区別することによって、後の新プラトン主義における階層的な三つの原理に相当する観念を先取りしていたということは、哲学史の一般的な理解と言えるだろう。しかし、ヌメニオスが三つの神を区別したということ自体、実はそれほど自明なことではない[31]。少なくとも、ヌメニオスにとって重要なのは、第一の神と第二の神の区別であった。彼は第一の神から、神の質料に関わる側面とも言えるデーミウールゴスとしての神を区別して、第二の神とし、第一の神の純粋性・至高性を確保しようとした[32]。Waszink は、カルキディウスもデーミウールゴスを第二の神である「摂理」と同一視したと考えているようだが[33]、そのような記述は『注解』のどこにもない。確かに第 188 節では、「神の摂理」が「第二の神」と呼ばれているが、「第二の神」という語が用いられているのはこの箇所のみである[34]。「至高の神」という表現は、先に引用した第 167 節と第 188 節以外にも数箇所で用いられているが、いずれもデーミウールゴスとの区別が意識されているとは考えられない[35]。むしろそのうちのいくつかでは、明らかにデーミウールゴスは「至高の神」と等置されている[36]。したがって、『注解』の記述を見る限り、デーミウールゴスを「至高の神」から区別する意図がカルキディウスにあったとは考えられない。カルキディウスのデーミウールゴスの理解は、明らかに重要な点でヌメニオスと異なっている。ヌメニオスの影響が『注解』の各所に見られることは疑いえないが、カルギディウスがヌメニオスの説をそのまま受け入れているのではないことは注意しておきたい[37]。

それでは、第 176～177 節で、カルキディウスがあのような階層的区別を論じている意図は何か。それは、これらの箇所を含む、「運命」を主題とする第 142～190 節の論考全体

---

[28] cf. Plotinus, V, 1, 8; V, 9, 3.

[29] cf. Alcinous, *Didaskalikos*, ch. 10, 164, 18-23; 164, 40-165, 4. 中期プラトン主義における神的原理の階層的区別をめぐる概説としては、Dillon（1993）, pp. xxxi-xxxv を参照。

[30] Waszink（1962）, Praef. p. LX, adn. p. 212, 241-213, 6. 第 176～177、188 節の典拠の問題については、Moreschini（2003）, pp. XLIX-LIV, Bakhouche（2011）, II, pp. 771-73 も参照。

[31] ヌメニオスの神の区別については、土屋（2003）を参照。

[32] cf. Numenius, fr. 12, fr. 13, fr. 16.

[33] Waszink（1962）, adn. p. 74, 11-12.

[34] 第 146 節で「第二の神々」（184, 13）と呼ばれているのは、デーミウールゴスが作った天体のことである。

[35] cf. 第 26 節 77, 2, 第 55 節 103, 9, 第 137 節 177, 19, 第 139 節 179, 16, 第 201 節 221, 9, 第 219 節 232, 9.

[36] 第 137 節では、「至高の知性対象である神（summi et intellegibili deo）」（177, 19）が「建築家としての神（architecti dei）」（177, 2）、「制作者にして知性対象である神（opifice et intellegibili deo）」（178, 3-4）と言い換えられている。第 201 節では「至高の制作者としての神（summi opificis dei）」（221, 9）と言われている。

[37] 例えば、カルキディウス自身が報告するところによると、ヌメニオスは「宇宙の魂」には善なるものと邪悪なものがあるとし、その邪悪な魂を質料の無秩序な流動の原因とみなし、質料を積極的な悪の原因と考えていた（第 296 節 298, 10-14, 第 297 節 299, 1-2, 14-18; 300, 1-2）。これもカルキディウスの見解とは異なる。

の文脈から考えなければならない。ここでこの問題を詳論するいとまはないが、以下に要点のみを指摘しておく。カルキディウスの「運命論」の主要な論点は、すべてが「運命」によって生じるとする決定論に対して、「人間の意志」によって生起する出来事もあることを論証することにあるが、先に引用した箇所の論点は、「摂理」と「運命」を同一視する説[38]に対し、「運命」に対する「摂理」の優位を主張することにある。カルキディウスはこの意図から、神と「摂理」と「運命」の階層的区別を論じているのである。したがって、神を形容する「至高の」という表現も、神自体に区別があることを意味しているのではなく、宇宙を支配する原理である「摂理」（＝知性）や「運命」（宇宙の魂）に対する神の優位を表現するための言葉と理解すべきであろう。

４．神とイデア

では次に、神とイデアとの関係を見ておこう。『注解』第 339 節では、形相（species）について次のような理解が示されている。

> したがって、第一の形相は、ある種の図式を用いて語るとすれば、知性を備えた我々に関しては、第一の知性対象であり、神に関しては、神の完全なる知性であり、また、質料に関しては、物体的で質料的な事物の尺度にして基準である。また、形相自体に関しては、非物体的実体であり、それから類似性を借用するすべてのものの原因である。また、宇宙にとっては、自然が生み出したすべてのものの永遠の範型である。（332, 5-10）

冒頭で「第一の形相」と言われているのは、例えば、彫像の姿形は、彫刻家の心の中のイメージに従って形成されたものであるように、質料に内在する形相が「第二の形相」であるのに対し、「第二の形相」がそれに倣って形成されたところの形相、すなわち質料とは独立に存在する形相が「第一の形相」と考えられているからである[39]。上に引用した箇所は、アルキノオス『ディダスカリコス』第 9 章の冒頭のイデアに関する記述[40]とほぼ完全に一致する。それと対照すると、ここで「知性」と訳した intellectus は νόησις に相当することがわかる。カルキディウスは、νοῦς にも νόησις にもともに intellectus の語を当

[38] カルキディウスは第 144 節 183, 10-12 で、これをクリュシッポスの説としている。
[39] cf.『注解』第 337 節 330, 17-331, 4.
[40]「イデアは、神との関係においては、神の思惟（νόησις）であるが、我々との関係においては、第一の思惟対象（νοητόν）であり、また、質料との関係においては、尺度である。また、感覚される宇宙との関係においては、範型である。また、それ自体との関係において問題にすれば、実在（οὐσία）である」（Alcinous, *Didaskalikos* , ch. 9, 163, 14-17）。

てている[41]。『注解』では他の箇所でも、イデアはしばしば「神の intellectus」と呼ばれている[42]。すなわち、イデアは神と独立して存在するものではなく、神の思惟とみなされている。

後に一般的となる、イデアを神の νόημα とする観念は、もちろんプラトン自身の著作には見られない。この観念の起源については定かではないが、紀元 1 世紀前半に活動したアレクサンドリアのフィロンは、おそらく『ティマイオス』の記述に基づいて、イデアは「神のロゴス」であると論じている[43]。第一原理である至高の神が知性であるとすれば、イデアがその思惟となることは、ある意味では必然的なことかもしれない。すでに、クセノクラテスは第一の神を知性であるとしたと言われているし[44]、イデアを νόημα であるとする考えも、プラトンの晩年頃からあったことが窺える[45]。

ただし、先に指摘したように、カルキディウスにおいては、イデアは神の νόημα（思惟内容）ではなく νόησις（思惟活動）と考えられている。自己完結的な神においては、ある意味でその思惟の対象は自己の思惟活動そのものであるとすれば、神においては νόησις と νόημα は一致することになる。それゆえ、その神の思惟活動自体がイデアであると考えられているのであろう。アルキノオス『ディダスカリコス』においても、まさにそのように考えられている[46]。このような観念の背景には、アリストテレスの「不動の動者」としての神の「自己思惟」の思想があると考えられる[47]。ちなみに、ヌメニオスの断片には、イデアを神の νόησις もしくは νόημα とする観念は見当たらない。このことは、先に注 14 でも指摘したように、ヌメニオスが、当時の風潮に反して、プラトン解釈からアリストテレス思想を排除しようとしていたこととも関係するように思われる。

また、形相が「永遠の範型」と言われているのは、『ティマイオス』において[48]、神は永遠な生き物である宇宙の παράδειγμα に倣ってこの宇宙を制作したと言われていることに基づく観念で、「範型」としてのイデアは『注解』の他の箇所でも語られている[49]。

---

[41] 例えば、*Tim*. 28a1 の νόησις も intellectus と訳されている。

[42] cf.「宇宙の制作者である神はそれ〔＝intellegibilis species〕を精神でもって把握した。プラトンはそれをイデアと名づけた」（第 273 節 278, 5-6）、「神の業は、ギリシャ人たちがイデアと呼ぶ神の intellectus である」（第 304 節 306, 5-6）、「永遠な神の intellectus として永遠であるイデア」（第 330 節 324, 24-325, 1）、「我々がイデアと呼ぶところの神の intellectus」（第 342 節 334, 24）。さらに、第 349 節 340, 10 では、形相が「神の cogitationes」と言われている。

[43] *De opificio mndi*, 17-20.

[44] Xenocrates, fr. 15 Heinze = Aetius, *Plac*. I, 7, 30.

[45] 例えば、ディオゲネス・ラエルティオス（III, 13）によれば、前 4 世紀半ばのアルキモス（シケリア出身の弁論家・歴史家）は、イデアを νόημα であると言っている。

[46]「なぜなら、イデアとは神の永遠で自己完結的な思惟であるから」（Alcinous, *Didaskalikos*, ch. 9, 163, 30-31）、「彼〔第一の知性＝第一の神〕は、自分自身と自分自身の思惟対象を常に思惟するだろう。そして、彼の活動そのものがイデアである」（*ibid*., ch. 10, p. 164, 29-31）。

[47]「神の知性は、最もすぐれたものであるから、自分自身を思惟する。そしてその思惟は思惟の思惟である」（*Metaph*. Λ 9, 1074b33-35）。

[48] cf. *Tim*. 30c7-31a1, 37c6-d2, 39e7-9.

[49] cf. 第 105 節 154, 10-11, 第 304 節 306, 6-7, 第 329 節 323, 12-15.

むすび

さて、カルキディウスにおける神については、まだ検討すべきことは多く残されているが、とりあえず、始めにも指摘した問題、神とイデアと宇宙論的な「知性」との関係について、カルキディウスがどのような見解を持っていたのかを確認しておきたい。先に見たように、『ティマイオス』における神の宇宙制作を、歴史的な事実ではなく、説明のためのフィクションであると解釈するなら、宇宙を制作する神の存在自体も、その本質は「知性」とイデアへと解消されうるもので、感覚されるこの宇宙と「知性」とイデアとの関係を説明するためのフィクションである、という解釈も成り立つだろう。しかしもちろん、以上に見てきたように、カルキディウスはそうは考えなかった。彼は、むしろ逆に、デーミウールゴスとしての神をいわば第一原理として、宇宙論的な「知性」を「神の摂理」、イデアを「神の思惟」とすることで、「知性」とイデアを神に従属するものと解釈したと言えよう。これは『注解』に一貫して見られる彼の立場である。

カルキディウスは『ティマイオス』の後半部についても翻訳と注解を著すつもりで、第7 節においてその主題の目次を掲げているが、最後の主題は「知性対象である神について」（61, 8）となっている。「知性対象である神」という表現は『ティマイオス』には見られないが、カルキディウスはおそらく、『ティマイオス』の結びの言葉にある「知性対象の似像である感覚される神」（92c7）という表現を受けて、感覚される神としてのこの宇宙を作り出した、デーミウールゴスとしての神に関する論考で（おそらく『注解』第 1 部の最後の主題「質料について」に匹敵する本格的な論考で）、注解全体を締め括ることを意図していたものと思われる。

これまでもカルキディウスは十分に研究されてきたとは言い難いが、従来のカルキディウス研究は、『注解』を執筆するにあたりカルキディウスが依拠した著者・著作の探索が中心であった。カルキディウスは典拠を明記せずに様々な著作から引用していると考えられるが、『注解』第 1 部（第 118 節まで）の数論、音階理論、天文学の解説のかなりの部分が、ペリパトス派のアドラストの失われた『ティマイオス注解』からの引き写しであることが、一般に認められている[50]。それ以外の典拠については確証困難であるが、先にも指摘してきたように、アルキノオス『ディダスカリコス』、ヌメニオスの断片と類似した記述が各所に散見する。とくに「運命」を主題とする第 142～190 節では、偽プルタルコス『運命について』、ネメシオス『人間の本性について』と一致す記述がかなり見られる。

[50] Martin（1849）, pp. 18-21 は、『注解』のかなりの箇所が、スミュルナのテオン『プラトンを読むために有用な数学的事柄の解説』のアドラストからの引用と完全に一致することを指摘し、カルキディウスはテオンの書を引き写したと考えた。これに対し Hiller（1871）は、カルキディウスはテオンとは別箇にアドラストス『ティマイオス注解』に依拠していることを論じた。Waszink（1975）, p. XXXVII は、テオンの書と一致する箇所以外も含めて、『注解』第 8～9、32～50、59～98、100、108～112、116 節がアドラストスに基づくとみなしている。これは『注解』第 1 部の 7 割近い分量に相当する。『注解』第 1 部の典拠の問題については、Waszink（1964）も参照。

『注解』全般にわたるカルキディウス研究の最初のモノグラフは Switalski（1902）で、多くの有益な指摘を含むが、ポセイドニオスが主要な典拠であったとする結論は、今日では顧みられない[51]。これに対し Steinheimer（1912）が提起した、ポルピュリオスの失われた『ティマイオス注解』が主要な典拠であったとする説は、長らく有力であった[52]。しかし今日では、カルキディウスに新プラトン主義の影響を見ることに対しては懐疑的で、カルキディウスは新プラトン主義以前の中期プラトン主義の影響下にあるとする見方が一般的である[53]。新プラトン主義成立以降のプラトニズムは、すべて新プラトン主義の影響下にあったと思われがちだが、カルキディウスの『注解』は、実際は必ずしもそうではなく、古代末期にも多様なプラトニズムが存在していたことを示唆している。私も彼が主に依拠していたのは、2 世紀に遡る複数のギリシャ語文献であったと考えている。

しかし、彼の『注解』は、既存の著作からの抜き書きの寄せ集めではない。先行思想に大きな影響を受けながらも、カルキディウスには、彼なりのプラトン解釈に基づく一貫した思想があり、『注解』はそれを基調として、一定の意図のもとに著されたものと考えるべきである[54]。ところが、『注解』の記述から、カルキディウスその人の思想なり哲学なりを再構成しようという試みは[55]、これまでほとんどなされてこなかった。本稿によって、カルキディウスの神の思想は、『注解』に一貫して見られる彼の基本的な立場で、それは特定の先行思想の無批判な引き写しではないことが、いくぶんなりとも示しえたであろう。

文献

Bakhouche, B.（2011）*Calcidius: Commentaire au Timée de Platon*, 2vols., Paris.

Baltes, M.（1976）*Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Teil I, Leiden.

Boeft, J. den（1970）*Calcidius on Fate, His Doctrine and Sources*, Leiden.

Dillon, J.（1993）*Alcinous: The Handbook of Platonism*, Oxford.

——.（1996）*The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D.220*, rev. ed., New York.

Gersh, S.（1986）*Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, 2vols, Notre Dame.

Hiller, E.（1871）"De Adrasti Peripatetici in Platonis Timaeum commentario", *Rheinisches Museum für Philologie*, N.F. 26, pp. 582-89.

Martin, Th. H.（1849）*Theonis Smyrnaei Platonici liber de astronomia cum Sereni fragmento*, Paris.

[51] Reydams-Schils（1999）, pp. 236-37 は、カルキディウスがガレノスの著作を通じてポセイドニオスの説を援用している可能性を示唆している。

[52] e.g. Waszink（1962）, pp. XXXV-CVI; Gersh（1986）, pp. 421-92, esp. pp.431-33, 490-92. これらに対しては、Dillon（1996）, pp. 401-8, 451-52 の批判も参照。

[53] cf. Moreschini（2003）, pp. XVI-XXX; Bakhouche（2011）, I, pp. 34-41.

[54] 『注解』の意図については、Reydams-Schils（2007）, 土屋（2010）を参照。

[55] もちろんそのためには、カルキディウスの思想的背景と議論のコンテクストを見極めることが必要であり、そのためにも彼の典拠の研究は欠かせない。

Moreschini, C.（2003）*Calcidio: Commentario al Timeo di Platone*, Milano.

Places, É. des（1973）*Numénius: Fragments*, Paris.

Reydams-Schils, G. J.（1999）*Demiurge and Providence: Stoic and Platonist Reading of Plato's Timaeus*, Turnhout.

——.（2007）"Meta-Discourse: Plato's *Timaeus* according to Calcidius", *Phronesis* 52, pp. 301-27.

——.（2010）"Calcidius", L. P. Gerson ed., *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge, vol. I, pp.498-508.

Somfai, A.（2002）"The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius's *Commentary*", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 65, pp. 1-21.

Steinheimer, E.（1912）*Untersuchungen über die Quellen des Chalcidius*, Aschaffenburg.

Switalski, B. W.（1902）*Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus*, Münster（repr. BiblioLife, 2010）.

土屋睦廣（1991）「プラトンにおける悪と物体の問題—『ティマイオス』の宇宙生成論をめぐって—」『倫理学年報』第 40 集, pp. 19-34.

——.（1999）「『ティマイオス』解釈史の一断面—カルキディウス『ティマイオス注解』第 8～25 節—」『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』第 31 号, pp. 75-93.

——.（2003）「ヌメニオスにおける神」『西洋古典研究会論集』第 12 号, pp. 17-32.

——.（2010）「『ティマイオス注解』におけるカルキディウスの意図と構想」『フィロソフィア』第 98 号, pp. 37-51.

Waszink, J. H.,（1962）*Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*（Plato Latinus, vol. 4）, London and Leiden（2nd ed., 1975）.

——.（1964）*Studien zum Timaioskommentar des Calcidius* I, Leiden.

Whittaker, J.（1990）*Alcinoos: Enseignement des doctrines de Platon*, Paris.

Winden, J. C. M. van（1959）*Calcidius on Matter, His Doctrine and Sources*, Leiden.

【付記】

本稿は、2014 年 9 月 13 日と 14 日に立正大学において開催された第 18 回ギリシャ哲学セミナーで口頭発表した原稿をもとに、加筆・修正したものである。当日は、司会の石井雅之氏を始め、荻原理、納富信留、神崎繁、荻野弘之の各氏ほか、多くの方々から多数の有益なご質問・ご意見をいただいた。心より御礼申し上げる。それらすべてを本稿に反映させることはできなったが、今後の研究の糧としたい。