慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	神学的エネルギーから医学的エネルギーへ (1) : ミシェル・セルヴェ『三位一体の誤謬について』(1531年) におけるエネルギー概念
Sub Title	De l'énergie théologique à l'énergie médicale (1) : la notion d'énergie dans De trinitatis erroribus (1531) de Michel Servet
Author	川村, 文重(Kawamura, Fumie)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2021
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 人文科学 (The Hiyoshi review of the humanities). No.36 (2021.) ,p.141- 168
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10065043-20210630-0141

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

神学的エネルギーから医学的エネルギーへ（1）

――ミシェル・セルヴェ『三位一体の誤謬について』（1531年）におけるエネルギー概念――

川　村　文　重

先に発表した拙稿の主題は，対抗宗教改革のさなかにカトリックがカルヴァンの聖餐論に対して名づけた〈エネルギー派〉という呼称をめぐってであった[1]。カトリック側は，カルヴァンの採る臨在説がキリストの身体そのものを欠き，実体のないエネルギーしか問題にしていないと非難していた。それに対して，カルヴァンはカトリックの主張するような〈実体変化〉の実体とは別のあり方で，キリストの身体性をいかに重視しているか強調し，〈エネルギー派〉と呼ばれる筋合いはないと反論した。現に，カルヴァンは『キリスト教綱要』（最終版）の聖餐論が展開される箇所で，キリストの身体と信者を「聖霊の神秘なる力 vertu」で結びつけてはいるが，〈エネルギー énergie〉の語を一度も用いていない[2]。このような〈エネルギー派〉という揶揄のニュアンスを込めた呼称をめぐる応酬から，このエネルギーの語には実体のない，わけの分からないものといったネガテ

---

(1)　拙稿「キリストの身体と神秘なるエネルギー―聖餐論争期に現れた〈エネルギー派〉の同定を通して」，『慶應義塾大学日吉紀要フランス語フランス文学』，第69号，2019年，pp. 27-48.

(2)　『キリスト教綱要』ラテン語最終版は1559年に刊行され，その翌年に仏語版が出ている。Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, éd. Marie de Védrines & Paul Wells avec la collaboration de Sylvain Triqueneaux, Aix-en-Provence, Kerygma-Excelsis, 2009, pp. 1281-1344.

ィヴな意味合いが込められていたことが窺える。

ところが，カルヴァンと同時代を生き，カトリックからも，カルヴァンが支配するジュネーヴからも異端の判決を受け，生きながら火刑に処せられたミシェル・セルヴェ（1511-1553年）[3]の神学では，〈エネルギー *energia*〉がキータームのひとつであった[4]。フランスで聖書の考証学研究を行っていたスペイン出身のセルヴェがその該博な学識を発揮して著した『キリスト教復位』（1553年）は，三位一体論を否定したがゆえに異端判決の根拠となったが，そこでは神によって被造物に生命が賦与される際にエネルギーが作用していることが示されている。この神学的な発生論は，セルヴェ自身が発見したとされる，心臓と肺の間の血液肺循環という医学的知見に基づくものである[5]。このような医学と神学の密接な連関が彼の神学思想の特質のひとつを構成している。

従来，セルヴェ研究では，セルヴェが血液肺循環の学説を体系的な医学書に著すということをしなかったことから，彼にとって医学は神学思想を裏づけるための一手段であったにすぎないと捉えてきた[6]。他方，医学史的観点から，彼の血液肺循環の発見はのちに心臓から全身にめぐる血液体

---

(3)　スペイン名は Miguel　Servet（ミゲル・セルヴェート），ラテン名は Michael　Servetus（ミカエル・セルウェトゥス），フランス名では Michel Servet（ミシェル・セルヴェ）。

(4)　処女作および主著のフランス語対訳版はともに，事項索引のなかにエネルギー énergie の語を含めている。Michel Servet, *Sept livres sur les erreurs de la Trinité*, édition bilingue, trad. par Rolande-Michelle Bénin et Marie-Louise Gicquel, introduite et annotée par R.-M. Bénin, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 609 ; *Restitution du Christianisme*, éd. et trad. R.-M. Bénin, Paris, Honoré Champion, 2 vol., t. II, 2011, p. 1699.

(5)　M. Servet, *Restitution du Christianisme*, *op. cit.*, t. I, pp. 470-479 [169-171]. 角かっこ内の数字は仏語対訳中に明記されている原典の頁数を指す。

(6)　たとえば，Ana Pilar Esteve Fernández, “Irrationalism in the Heart of Science”, *in Michael Servetus, Heartfelt*, Proceedings of the international Servetus Congress, Barcelona, 20-21 October 2006, ed. Juan Naya; Marian Hillar, Lanham, University Press of America, 2011, pp. 91-101.

循環を発見したハーヴェーに影響を与えるには及ばなかったとされてきた[7]。それは彼の『キリスト教復位』のほぼすべてが焚書処分を受けたために，知の継承が阻まれてしまったからである。しかし，セルヴェの生きたルネサンスという時代思潮を考慮に入れれば，神学と医学を截然と区分するのではなく両者を包括する視点が必要であろう。その観点に立ってセルヴェのエネルギー概念を分析することで，神学に従属する医学という単純なヒエラルキー関係では括れない両者の関係性が浮かび上がってくるのではないだろうか[8]。

もっとも，セルヴェ自身は *energia* の語に対して明確な定義を行ってはいない。また，セルヴェのエネルギー概念を主題に据えた研究は今までなされてこなかった。だが，神によって授けられる非物質的な生命と物質的な生命活動のはざまにある彼のエネルギー概念はひとつの画期をなしていたのではないだろうか。本稿では，セルヴェの特異な宗教思想を育んだ知的・精神的背景について，先行研究を参照しながら探ったうえで，晩年の作品『キリスト教復位』におけるエネルギー概念への深化の過程をたどるために，初期作品『三位一体論の誤謬について』（1531年）を取り上げ，

---

(7)　Jean-Jacques Dreifuss, « Michel Servet a-t-il effectivement contribué à la découverte de la circulation sanguine ? », *in Michel Servet (1511-1553). Hérésie et pluralisme du XVIe au XXIe siècle*, Actes du colloque de l'École Pratique des Hautes Études, 11-13 décembre 2003, réunis par Valentine Zuber, Paris, Honoré Champion, 2007, pp. 73-85. また，セルヴェの血液肺循環は古代ローマのガレノスの医学思想から引き出され，しかもそれを目的論的に神学思想に埋め込んでいる点にセルヴェの近代的科学精神の欠如を見て，血液肺循環は科学的発見の名に値しないと主張する研究もある。Willem Van Hoorn, "Servet and the Non-Discovery of the Lesser Circulation", *in Michael Servetus, Heartfelt*, *op. cit.*, pp. 107-137.

(8)　ウォーカーの精気概念研究は，16世紀から初期近代にかけて生じた，神学的精気から医学的精気への転位を論じるにあたって，聖霊と人間の霊性との通底可能性を示唆するセルヴェの神学思想を通して，医学的精気が肉体と魂，物質と精神を架橋する様態を類型化している。Daniel P. Walker, "Medical *Spirits* and God and the Soul", *in Spiritus*: IV colloquio internazionale, Roma, 7-9 gennaio, 1983, eds. M. Fattori; M. Bianchi, Roma, Ateneo, 1984, pp. 223-244.

energia の語の用法分析を行う。これは彼が血液肺循環をまだ発見していない時期に著した作品だが，すでにエネルギー概念に重要な意義を与えているため注目に値する。セルヴェ独自の用法による *energia* の語義を明らかにするために，神学上の論敵となりその運命を決定づけたカルヴァンによって著された『キリスト教綱要』（1559年版）における *energia* の語の用法を比較対象として取り上げることにする[9]。

Ⅰ．ミシェル・セルヴェの生涯，ならびに反三位一体論の骨子

ミシェル・セルヴェは終生在俗にあり，宗派を作ることのなかった宗教思想家である。先述のように，彼はカトリック異端審問所の追跡を受けただけでなく，改革宗教派の本拠地ジュネーヴで神政政治を断行する独裁者カルヴァンの主導によって焚刑に処せられ，両陣営から異端の烙印を押された。彼の思想が危険視されたのは，カトリックとカルヴァンが一致して正統とみなしていた三位一体を否定しただけでなく，その反三位一体論から引き出される汎神論的傾向がキリスト教そのものを根底から掘り崩しかねないと見なされたためである。

セルヴェは1511年にサラゴサの北東部に位置するビヤヌエヴァ・デ・シヘナの法服貴族の旧家に生まれた[10]。セルヴェの家系は代々カトリックを信仰していたが，この地方はカタリ派の拠点のひとつとなった中世以来，長らく異端派の活動が活発であった。また，16世紀のスペイン全土における特殊な宗教的風土が彼の異端思想を育む素地を作ったとも考えられる[11]。

---

(9)　両作品の執筆時期は約四半世紀の隔たりがあるが，カルヴァンの『キリスト教綱要』はセルヴェの晩年の著作『キリスト教復位』の執筆とほぼ同年代である。セルヴェは自著のタイトルをカルヴァンの「綱要 institution」に対抗して「復位 restitution」とし，カルヴァンを意識し説得しようと試みていた。

(10)　セルヴェの伝記的研究は以下を参照。Roland H. Bainton, *Hunted Heretic. The Life and Death of Michael Servetus, 1511-1553*, Boston, Beacon Press, 1960; Marian Hillar & Claire S. Allen, *Michael Servetus. Intellectual Giant, Humanist, and Martyr*, Lanham, University Press of America, 2002. 邦語文献では渡辺一夫『フランス・ルネサンスの人々』，岩波文庫，1992年，pp. 203-223。

イベリア半島からイスラム勢力を駆逐するレコンキスタにともない，サラセン人はもとより，サラセン人の支配下で商業活動の主力を担っていたユダヤ人がキリスト教への改宗を余儀なくされた。だが，改宗ユダヤ人は改宗サラセン人と異なり，知的職業から排除されることがなかった。とはいえ，教会制度の組織内部に入り込むことは許されず，彼らの信仰は自ずと内面に向かう神秘主義的傾向を深め，それが神との無媒介な合一を説くイルミニストが出現する契機となった。

さらに，国外からの影響として，大学設立によるルネサンス人文主義の導入や，神聖ローマ皇帝カール五世とともにネーデルラントからスペインに入ってきたエラスムス主義の影響も無視しえない。エラスムスが主張した反教条主義，典礼にたよらない倫理的実践は，イルミニストが理想とした原始キリスト教への回帰の主張と親和性があった。このような神秘主義思想による人間性の昂揚，および人文主義的な学究のあり方がセルヴェの思想形成の骨格を作り上げたであろうことは想像に難くない。

セルヴェはサラゴサ大学で学んだのち，1528年に公証人の父の勧めでフランスのトゥールーズ大学法学部に送り出されている。だが法学に専念するよりも，ヘブライ語で旧約聖書を，ギリシア語で新約聖書を読む聖書研究に没頭するようになる。研究を進めるやいなや，セルヴェは旧約・新約聖書には三位一体についての言及が一切なく，聖書の原典と，教父，スコラ学者の間に見解の不一致があることに気づいた。その一方で，1530年に，セルヴェはカール五世の聴罪司祭を務めていたフランシスコ会のクインタナに同行して，ボローニャで開かれた神聖ローマ皇帝の戴冠式に列席している。その際，教皇と随行者たちの，聖職者の理想からかけ離れた贅を極めた姿や堕落した態度を目の当たりにして，カトリックに対する幻滅をいっそう強めた。クインタナ一行から離れてボローニャからバーゼルに向か

⑾　この点に関して，倉塚平「ミカエル・セルヴェトゥスの思想形成」（『政経論叢』，35（1），1966年，pp. 71-100）が「特殊スペイン的状況」として詳述している。

ったセルヴェは，エラスムスやエコランパディウスとの謁見を求めた。さらにストラスブールに移動してマルチン・ブツァーとコンタクトを取り，ストラスブールにほど近いアグノーで『三位一体の誤謬について』（1531年）を出版している。この処女作に対して，カトリックとプロテスタント両陣営から激しい抗議の声が上がった。

こうして，異端審問所の〈お尋ね者〉となったセルヴェは，生まれ故郷の村の名前ビヤヌエヴァをフランス風の名字にして，ミシェル・ド・ヴィルヌーヴと名乗り，その後20年間をフランスで過ごすことになる[12]。当時出版業の盛んだったリヨンに赴いて[13]，学術古典書の編集・校正に従事し，プトレマイオス『地理学』のラテン語版を刊行した。並行して，フィレンツェのプラトン主義者フィチーノのフランスへの導入に貢献することで南仏ルネサンス人文主義の代表的存在であった医師・哲学者サンフォリアン・シャンピエ（c. 1470–1537）の影響を受けて，新プラトン主義的な自然学研究を始めている[14]。

その後セルヴェはパリに移り，パリ大学で医学のほか数学と占星学の研究を幅広く行った。彼はヨハン・ヴィンター（1505–1574年）の解剖学講座の助手となり，死刑囚の解剖を行っている[15]。一方，占星医術の講義を行い，身体変化における星辰の影響について論じた。しかし，パリ大学医学部は予見を旨とする占星医術を創造主に対する侮辱だとして講義を禁じ

⑿　セルヴェは成人してから故郷に一度も戻ることなく，フランスに帰化した。F. Rude, « La naturalisation française de Michel Servet », *in Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, éd. B. Becker, Haarlem, H. D. Tjeenk Willink, 1953, pp. 130–141.

⒀　宮下志朗『本の都市リヨン』，晶文社，1989年。

⒁　D・P・ウォーカー『古代神学―十五－十八世紀のキリスト教プラトン主義研究』榎本武文訳，平凡社，1994年，p. 127.

⒂　のちにパドヴァ大学の解剖学教授として名を馳せたアンドレア・ヴェサリウス（1514–1564年）も，セルヴェと同時期ではないが，ヴィンターの解剖実験の助手を務めている。M. Hillar & Cl. S. Allen, *Michael Servetus*, *op. cit.*, p. 66. なお，ヴィンターはドイツ生まれの人文主義者・医者。

るようになる。その禁を破って，セルヴェは『占星学擁護論』（1538年）を刊行し，古代の医学者ヒポクラテスやガレノスの思想における占星学の重要性を強調している[16]。だが，医学部からの要請を受けたパリ高等法院はセルヴェを起訴し，医学部長の指示に服さないかぎり大学からの追放処分は免れないと宣告した。

ほどなくしてパリを離れたセルヴェは1538年から３年間，リヨン近くのシャルリュで医業を営む。そして1541年から12年間，リヨン近郊ヴィエンヌの大司教の計らいで大司教の専属医師となり保護を受ける。ヴィエンヌでの医業のかたわら，リヨンの出版業者と連携して編集を請け負うと同時に，密かに大著『キリスト教復位』を執筆した。

この『キリスト教復位』の執筆が終了した1546年に，セルヴェはパリで一度会ったことのあるカルヴァンと本名を使って文通を開始する[17]。セルヴェはカルヴァンに反三位一体を説得するべく手紙とともに『キリスト教復位』の草稿を送っていた。ところが，カルヴァンはセルヴェに説得されるどころか，その手紙と草稿を証拠品としてリヨンのカトリック異端審問所に告発し，セルヴェはヴィエンヌにおいて死刑判決を受ける。しかし脱獄に成功したため，本人不在のままセルヴェの人形が本とともに焚刑に処せられた。ヴィエンヌから逃亡したセルヴェはナポリかあるいはヴェネツィアに向かおうとしたようだ。ところが，あろうことか不用意にもジュネーヴを通過したため，カルヴァンに捕えられてしまう。当地でカルヴァンの介入した裁判を受け，改宗を何度も迫られたが拒絶し，最終的に極刑に処せられた[18]。

---

⑯　英訳 Charles Donald O'Malley, *Michael Servetus. A translation of this geographical, medical and astrological writings with introductions and notes*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1953, pp. 168-188; *Discussion apologétique pour l' astrologie*, texte établi et traduit par Jean Dupèbe, Droz, 2004.

⑰　M. Hillar & Cl. S. Allen, *Michael Servetus*, *op. cit.*, p. 89.

⑱　セルヴェの処刑の不当性を訴えて，人文主義者・プロテスタント神学者のセ

さて，セルヴェが批判した三位一体の教義とは，厳格な一神教に基づいた旧約聖書と，キリストや聖霊が登場する新約聖書との間の論理的整合性を調停するために生まれたものである。父なる神と子なる神キリストと聖霊なる神は三つの別々の位格（ペルソナ）でありながら一つの実体（本質）であるとして，4世紀にニケヤの公会議で公式化された。しかし，聖書のどこにも三位一体や位格など書かれていない[19]。処女作『三位一体の誤謬について』で明記しているように，セルヴェの第一の主張は聖書の記述を唯一の権威とすることであった。

> わたしとしては，キリストの言葉を最も単純に理解する。わたしはだれかがそれを無理強いするのを黙許しない。わたしはあなたが聖書を自分の〔都合の良い〕方へ引っ張り寄せて，勝手なでっち上げをするのを望まない。むしろ，聖書は自ずからしてあなたを引き寄せるものなので，かくも明白な福音の確かさが，不確かな空想によって疑わしいものに変えられることを，わたしは望まない[20]。

引用中にある「でっち上げ」とは三位一体の教義を指し，ニケア公会議の神学議論および中世スコラ学の観念的形而上学による聖書記述の曲解ないし歪曲のことである。このようなセルヴェの原典主義宣言はエラスムスらの影響を受けたものであろう。また，教会の権威よりも原典解釈が重視されたのは，語られるものより書かれたものに価値があるとするルネサン

バスチャン・カステリヨン（1515-1563年）が著した『異端者を処罰すべからざるを論ず』（1554年）の刊行は信仰の自由に基づく宗教的寛容論の先駆的契機となった。

⑲ 「聖書のどこをとっても，三位一体や，その位格や，本質や，実体の統一性や，複数の存在を示す一つの本性など一言も見出されない」。M. Servet, *Sept livres sur les erreurs de la Trinité*, *op. cit.*, pp. 256, 257 [32].

⑳ *Ibid.*, pp. 172, 173 [8v-9]. 引用文は邦語抄訳『宗教改革著作集』第10巻〈カルヴァンとその周辺Ⅱ〉所収，教文館，1993年，第10巻〈カルヴァンとその周辺Ⅱ〉，p. 11に依る。

ス思潮の現れであろう[21]。そして，セルヴェは旧約・新約聖書はもとより古代教父の文献や中世スコラ学にも通暁した上で，キリスト教の原点たるニケア公会議以前の原始キリスト教の純正さに立ち帰ることを説いた。

セルヴェにとって父なる神・子なる神キリスト・聖霊は，位格 *personae* の語源である古代ギリシアの演劇で用いられた仮面 *prosôpons* の語に基づき，隠れた神が人間の前に顕現する存在の様態を指しており，それぞれが別個の存在ではない。キリストや聖霊は隠れた神の働き，あるいはエネルギーを被造物に伝達する神的媒体である。この〈エネルギー〉が三者に通底するものとして，セルヴェの反三位一体論の鍵概念を構成しているのである。このような人知を超えた神的エネルギーの特質を明らかにするためには，セルヴェによる *energia* の語の用法を分析する必要がある。だがその前に，次節では同じく16世紀の神学に関する著作でエネルギーの語がどのような用いられ方をしているか確認しよう。

Ⅱ．カルヴァン『キリスト教綱要』（1559年版）における *energia* の用法

最初に，『16世紀フランス語辞典』では énergie にどのような語義が与えられているか確認しておきたい[22]。辞書によれば，énergie は第一に pouvoir（力，能力）を，二義的にはギリシア語 *enargeia*（生き生きとした描写）を引き継いだ修辞学用語 enargie として，ことばのイメージの喚起力を念頭においた valeur（価値）を意味する。この語から派生した形容詞 énergique は物質や言葉において〈強力な，効果のある〉を意味し，副詞 énergiquement は effectivement（実際に），activement（活発に）を表すとされる[23]。名詞 énergie と副詞 énergiquement のあいだに意味上

---

(21)　ミシェル・フーコー『言葉と物―人文科学の考古学』渡辺一民・佐々木明訳，新潮社，1974年，p. 64.

(22)　*Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, éd. Edmond Huguet, E. Champion, 1925-1967, 7 vol., t. II, 423a.

(23)　なお，文例として，« Dieu opère énergiquement et réalement [*sic*] toutes

の隔たりがあるのは，副詞の方には énergie の語源であるギリシア語の *energeia*（現勢態，活動性）の意味合いが残存しているからである。

カルヴァンの大著『キリスト教綱要』（1559年最終版）では *energia* の語がわずか5回出てくるに過ぎず，この語にさほど重要な意味合いは与えられていないようである。最初に *energia* の語が登場するのは，人間の学芸や技術に関する能力について論じた第2篇第2章第14節である。

> 〔政治的秩序についての理解〕に続くのは学芸や技術だが，われわれにはみなある種の適合性が備わっているので，学芸や技術を学ぶに際して人間の鋭敏さが力を顕わす。万人が全てを学ぶに適しているわけではないが，どれかの技術に精通しない人は一人も見られない。これが人間に共通な力 *energia* の確かな証拠である[24]。

カルヴァンの仏語版では引用中の *energia* が capacité（能力）と訳されている。一方，英訳（1578年）は power の語をあてている[25]。なお，英訳ではこの引用の前半部にある「人間の鋭敏さが力を顕わす」の「力 *vis*」を force　としているが，カルヴァンのフランス語版は後半部と同様に capacité と訳出し，*vis* と *energia* を区別していない。この capacité（能力）とは，単に既存のものを理解する受動的な能力ではなく，技芸において新

---

choses. »（神はあらゆる事柄を現実に，実際に行う。）という16世紀末に著された一文が挙げられている。*Ibid.*

(24) Ioannes Calvinus, *Institutio christianae religionis, in libros quatuor nunc primum digesta, certisque distincta capitibus, ad aptissimam methodum: aucta etiam tam magna accessione ut propemodum opus novum haberi possit*, Genava, Robert I. Estienne, 1559, p. 87. ジャン・カルヴァン『キリスト教綱要』渡辺信夫訳，新教出版社，2007-2009年，第1巻，p. 297.

(25) Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, *op. cit.*, p. 216 ; *The institution of Christian religion, written in Latine by M. John Calvine, and translated into English according to the authors last edition, by Thomas Norton,* London, Thomas Vautrollier for W. Norton, 1578, p. 100.

しいものを創出したり，他人から学んだものを改良したりするという，人間が神から授けられた高度な知力を指している。

続いて，第3篇第1章第3節に出てくる *energia* に対してもフランス語版は capacité の訳語をあてている。だが，この *energia* を所有しているのは人間ではなく，御霊である。

> 御霊は時として浄化し洗い潔める力 *energia* のゆえに水とも呼ばれ〔…〕[26]。

英訳では先の引用箇所と同様に power の語を使っている[27]。この章では御霊の役割を表すのに，聖書では水，油，火，泉，御手と様々に喩えられていることを挙げている。その役割のうち，気息によって神的生命を吹き込むというような，無から有への転化を生じさせる動態的な原動力に対して *virtus* の語（フランス語版は puissance）が使われる。その一方で，実体化された既存のものの浄化を目的とした，具体的で明確な結果をともなう作用力には *energia* の語が使われている。このことから，カルヴァンは *virtus* と *energia* を使い分けていることがわかる。また，その区分はアリストテレスの潜勢態（デュナミス）と現勢態（エネルゲイア）の二分法を連想させる[28]。カルヴァンの用いる *energia* はギリシア語のエネルゲイアの語意を継承する伝統的な用法であると言えるだろう。

この *virtus* と *energia* という一対の語は，サクラメントにおける御霊の働きに関する第4篇第14章第9節においても次のように現れる。

> したがって，御霊とサクラメントとの区別をつけるならば，働く力 *virtus* はひとえに前者にあり，後者にはただ服務することだけが残さ

---

(26) *Institutio christianae religionis, op. cit.*, p. 189；邦訳『前掲書』，第2巻，p. 11.
(27) *The institution of Christian religion, op. cit.*, p. 215.
(28) アリストテレス『形而上学』第9巻第1，3，6章。

れているのであって，この服務は御霊の働きがなければ空虚で無効であるが，御霊が内に働いて力 *virtus* を行使するときは大いなる力 *energia* を現わす[29]。

カルヴァンのフランス語版は *virtus* にも *energia* にも efficacité の語をあてているのに対し，英訳は *virtus* には power を，*energia* には effectualnesse［*sic*］の語をあてている[30]。英訳のこの区別から，御霊の働きによって信者の信仰心が確固となってはじめて，サクラメントが実効性ないし効力を持つようになるということが明確に示される。つまり，御霊の根源的な力 *virtus* を前提にすることなしにサクラメントを有効にする力 *energia* が作用することはないのである。この点から，*energia* はある適切な条件のもとで結果的に生じる力を意味していると言える。確かに，本節の最初に考察した，人間の諸能力における *energia* もそれが作用するには神に授けられた知性の光が前提となっている。神あるいは神の御手としての御霊の *virtus* の働きがあってはじめて人間の優れた能力 *energia* が生かされるという，*virtus* と *energia* の関係性が成り立つのである。

さらに続いて，終油をサクラメントと認めないことを議論する第 4 篇第19章第20節の冒頭でも *virtus* と *energia* が対となって登場する。

だから，使徒たちの癒しの賜物が彼ら自身のものでなく聖霊の力 *virtus* であることが油という象徴によって明らかに証しされたことは理に適っているが，ちょうど逆に，臭気を放ち何の威力 *energia* もない油を御霊の力 *virtus* であるとすることは聖霊に対する不正である[31]。

---

(29) *Institutio christianae religionis, op. cit.*, p. 187；邦訳『前掲書』，第 3 巻，pp. 307–308.

(30) *Institution de la religion chrétienne, op. cit.*, p. 1209 ; *The institution of Christian religion, op. cit.*, p. 535.

(31) *Institutio christianae religionis, op. cit.*, p. 542；邦訳『前掲書』，第 3 巻，p. 513.

カルヴァンの仏語版では *virtus* と *energia* を区別せず，両者に puissance の語をあてているが，英訳では *virtus* に対して power を，*energia* には force の語を用いている[32]。聖霊という超越的かつ神的なものと，その象徴としての形ある油とは当然のことながら等価ではない。これは被造物でない聖霊と被造物である油の違いだと言い換えてもよい。終油の油が聖化されるのは聖霊の力 *virtus* があってこそであり，終油の作用自体が根源的な *virtus* たることはありえない。したがって，油は限定化された形で作用する *energia* しか持ちえないということになる。

最後に取り上げるのは，同じく第 4 篇第19章のなかの剃髪に関する第26節の末尾である。聖職者の剃髪の起源をたどると，もとは単に身を整えよというすべての男子に対する教えだったものが，聖職者の剃髪こそが聖潔を示す秘儀のひとつであるかのような教えにすり替わったという。それを受けて結ばれるのが次の一文である。

> このようにして始められたものに続く秘儀に，どれほどの力 *energia* と尊厳があるかを読者は判断してみられよ[33]。

ラテン語版では « *qualis … energiae ac dignitatis* »（どれほどの〔…〕威力と威厳）とあり，それを英訳では of what force and worthnesse と直訳されているのに対し，カルヴァン仏語版は quelle sera la valeur des vérités（諸真理の価値はなにか）としてラテン語版の文法構造と意味自体をずらしている[34]。その意図は図りかねるが，確かなのは，この *energia*

---

(32) *Institution de la religion chrétienne, op. cit.*, p. 382 ; *The institution of Christian religion, op. cit.*, p. 613.

(33) *Institutio christianae religionis, op. cit.*, p. 545；邦訳『前掲書』第 3 巻，p. 521.

(34) *The institution of Christian religion, op. cit.*, p. 616; *Institution de la religion chrétienne, op. cit.*, p. 1388. なお，ラテン語版の原文は次のとおりである。« *Hinc lectores reputent qualis sint energiae ac dignitatis alia quae sequuntur mysteria, quibus talis est ingressus.* »『16世紀フランス語辞典』では énergie

が制度化された一連の秘儀の威光が放つ力を指し，これもまた今まで見てきたように，形ある既存のものの持つ実効性ないし効力を意味していることである。

以上より，カルヴァンの用いる *energia* の語は一貫して，なんらかの秩序形成ないし制度化の結果として現実に表面上に現れて作用する力を意味しており，可能性や潜在性を含意しない。それは先にも触れたように，アリストテレスの〈エネルゲイア〉概念に通じる語意を継承した一般的用法を再確認したに過ぎないとも言えるだろう。ところで，この論稿の冒頭で，反宗教改革の推進者がカルヴァンの聖餐論を揶揄して〈エネルギー派〉と名指したことに触れたが，カトリックの非難の矛先となったその聖餐論はキリストの霊的実体が顕現する場として捉えられ，その場における聖霊の働き *virtus* を重視していたということであった。それにもかかわらず，カトリック側が *virtus* ではなく *energia* の語を選択して名指したのは，*virtus* が権能以外にキリスト教的美徳などのポジティヴな意味を持つ多義語であるがゆえに避けたからだろうか。あるいは，当時 *energia* の語にはカルヴァンが用いていたような伝統的用法に留まらず，〈意味の分からないもの〉といったコノテーションが生まれていたのかもしれない。では，このような語義の拡張化の実態のひとつとして，セルヴェの *energia* 概念を捉えることはできるだろうか。

Ⅲ．セルヴェ『三位一体の誤謬について』における *energia* の用法

前節で，われわれはカルヴァンが『キリスト教綱要』のなかで *energia* の語を用いて，「能力，効力，威力」といった意味を表そうとしたことを，仏訳・英訳を手がかりにして確認した。しかし，セルヴェの『三位一体の誤謬について』では「能力 capacité」，「知的能力 faculté」，「効力 efficacité」，「威力 puissance」を表すのに *energia* の語が一度も用いられ

に valeur（価値）の意味があると記されている。*Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, *op. cit.*, t. II, 423a.

てはいない。「能力 capacité」については，セルヴェは *capacitas* を[35]，「知的能力 faculté」には *facultas* や *ratio* を[36]，「効力 efficacité」あるいは「効果 efficience」は *efficacia* あるいは *efficax* に[37]，その形容詞化した「効力のある efficace」に対しては *efficatius* を[38]，「威力 puissance」には *potentia* の語を用いている[39]。多義的な *energia* ではなく，ラテン語と現代語の間で一対一の関係で対応する語を使うことで，語義の曖昧さを排除しているように見える。それと同時に，*energia* の語にカルヴァンとは異なった新しい意味を与えようとしていることもここから窺うことができよう。

セルヴェの『三位一体の誤謬について』には *energia* の語が 8 回登場する。使用頻度はさほど高くないが，第 2 篇の自然神学に関する箇所と第 6 篇のキリストの働きについて論じられる箇所にこの語が集中して現れており，エネルギーは父なる神，聖霊，神の子から発出されると述べられている。すなわち，エネルギーは三者の本質的な働きに関わった概念である[40]。では登場順にエネルギーの語義と含意を文脈に沿って明らかにしていこう。

---

(35)　たとえば，« … *modo, si fidem habes, dic mihi, quae est illa tuae capacitatis intellectio ?* » M. Servet, *Sept livres sur les erreurs de la Trinité*, *op.cit.*, p. 261 [33v].

(36)　« … *ponitur dictio Vsia, quae Graecis non significat naturam, sed facultates* … » (*ibid.*, p. 223 [23]) ; « … *nam uidendi ratio non proprie attribuitur ei quod est in forma spiritus* » (*ibid.*, p. 543 [109]).

(37)　« *Mens enim Ioannis est ex conformitate testium efficatiam ueritatis ostendere…* » (*ibid.*, p. 233 [25v]) ; « *Et in hoc nos testificamur, quod est in spiritu nostro efficax quaedam et latens energia…* » (*ibid.*, p. 385 [67]).

(38)　« *Nec est contra tales aliud efficatius argumentum* … » (*ibid.*, p. 183 [12]).

(39)　« *Nam seminatur in infirmitate et resurget in potentia…* » (*ibid.*, p. 341 [54v]) ; « … *filius, inquam, excelsus et cum potentia…* » (*ibid.*, p. 347 [56]) ; « … *et aeque pure, sicut, Verbum caro factum est, aeque pure potestas Verbi, facta est potestas carnis.* » (*Ibid.*, p. 409 [73v]).

(40)　なお，本作品に出てくる *energia* の語がすべて仏訳版ではエネルギー énergie と訳されているのは，セルヴェの用法の *energia* が一貫して神霊が放つものを指しているため，カルヴァンの『キリスト教綱要』の仏訳のように，文脈に応じて能力 capacité や効力 efficacité，権能 puissance などのように訳し分ける必要はないという判断によるものであろう。

まずは第１編の聖霊そのものを定義する次の一節である。

> 聖書は父なる神とその子の存在について，また，彼らを目のあたりにして，崇拝することについて頻繁に言及している。しかし，聖霊に関しては，ある行為が問題になる場合，例えば偶発的な宣言の類いを行うような場合を除いては言及されることがない。このことは強調するに値する。聖霊は別個の存在を表すものではなく，神の活動性，すなわち神の力に固有のエネルギーないし息吹の類いであるかのようである[41]。

セルヴェによれば，聖霊は神と切り離された別個の神格ではなく，神から発出されるエネルギーのひとつに過ぎない。現に，聖書には聖霊の言及が乏しく，それ自体で自立した存在として描かれることはないという。引用文中ではエネルギーが「神の活動性」に言い換えられている。さらに，このエネルギーは「神の力」である *virtus* が固有に有しているものとされ，*virtus* が *energia* を持つ，あるいは *virtus* に *energia* が包含されている。このような活動性という意味合いや，*virtus* と *energia* の関係性はカルヴァンの *energia* の用法にも現れていたように，特に新規性は見られない。しかしながら，エネルギーの語が換言を表す接続詞 *seu* によって「息吹 *inspiratio*」と結びつけられている点はカルヴァンには見られない用法である。これは後で詳述するように，セルヴェの本作の第２編においてエネルギーの語を伴って繰り返し現れる，いわゆる気息（プネウマ）の教義と深く関わる用法である。

次に，第２篇のなかに現れる *energia* の語は神の持つエネルギーに関わっている。カルヴァンの著作に出てくる *energia* が人間あるいは聖霊の果たす役割として神から授けられた力に限定されていたのに対し，セルヴェ

---

(41) M. Servet, *Sept livres sur les erreurs de la Trinité, op. cit.*, pp. 242, 243 [28v].

の *energia* は神そのものから発出されたのち，われわれと分有される大いなるエネルギーである。

> しかしながら，哲学者たちは神が自らの力を，まるで捨て去ってしまうかのように四元素や星辰に託したのだと信じている。彼らは，われわれが生きているのはわれわれが自然の特性によって吸い込む空気そのもののおかげだと信じ，神の恩寵を考慮に入れていない。これはあらゆる虚言のなかで最も恩知らずなものである。むしろ，呼吸される物質的要素のなかに，神性のエネルギーと生命賦与的な精気があると言うべきなのだ。それは神が自らの精気によって，われわれのなかに生命の息吹を持続させ，地上に存する者に気息を，地上を歩く者に吸気を与えているからである[42]。

冒頭の「哲学者」とは聖書の記述から離れて思弁を弄する観念的形而上学者を指す。人間が生命を維持できるのは単に空気を吸い込むという身体作用によるだけではない。また，地上界の様々な動きはすべて神が物質の運動原理に委ねた結果生じるものではない。セルヴェによれば，呼吸および生命活動には神の働きが直接的に関与している。この引用中では神の有するエネルギーが「生命賦与的な精気 *spiritus*」と対になり，それらは空気中に存し，呼吸によってその都度人間の体内に取り込まれ，様々な生命活動をもたらす。つまり，*energia* は生秩序を生み出し，さらにその秩序維持にまで力を及ぼすのである。神と世界の関係は，神が世界の外にあって世界を統治しているというよりも，むしろ神の要素が世界のなかに充満することによって成立しているということに議論の力点が置かれている。ここから，セルヴェの生気論的かつ汎神論的な思想傾向を看取することができよう。

---

(42)　*Ibid.*, pp. 358, 359 [59v-60].

さらにスコラ学者の神の本性に関する認識不足を指弾し，エネルギーの言及が続く。

> 単純な良識は，聖霊にたどりつくために，われわれが神霊というものを出発点にすることを求める。だが実のところ，学者たちは神性のもつこのエネルギーを認識していないため，「創世記」1章で風の気息がなぜ神霊と呼ばれうるのかを理解することができなかった。学者たちはまた，神が貯蔵庫から風の気息をわれわれに送り込み，その気息を通してわれわれの内部に浸透するか知ろうともしない。学者たちは風という実体そのもののなかで，作用を及ぼしているのが神そのものであることを直ちに理解するがよい。かくして，汝の口のなかに，汝の精神のなかに，内的にも外的にも，神そのものは手で触ることができるのと同じように存在するのである（「使徒言行録」17章）。天上界の諸権能が活動を開始するのは神の気息の作用によるのだ[43]。

セルヴェはスコラ学者を批判するために，理屈をこねくり回した末に聖書から逸脱してしまう彼らの議論と単純明快な聖書解釈との差異を浮き彫りにしている。両者の決定的な相違は，われわれ人間が聖霊を媒介にして，世界に漲った神霊に接していることを感知しているかどうかの違いにある。この引用では「神霊」が「この神性のエネルギー」に換言され，さらに「風の気息」と結びつけられている。つまり，神霊はエネルギーに満ちたものとして，世界に絶え間なく吹きつける風という自然現象の形をとって現前しているというのである。神のエネルギーという非物質的で神秘的なものは風という，五感で感知できる物理現象が媒介となって顕れるのだ。

この引用に続いて，セルヴェは神の霊が世界に充満していることに言及する。

---

(43) *Ibid.*, pp. 360, 361 [60].

今や私は非常に広大な神霊が世界を満たし，すべてを包含し，各々の個人のなかにその能力を作り出していることを知っている。私は預言者とともに「主よ，私はあなたの霊から遠く離れて一体どこに向かうというのか」と叫ぶのを好む。というのも，天上界にも地上界にも，神霊のない場所はどこにもないからである[44]。

ここでは神霊の遍在性が強調されている。セルヴェは気息（プネウマ）を，人間と神を結びつける原理として，その反三位一体論のなかで重要な位置を与えている。世界に充満する神のエネルギーを人間が吸い込むという呼吸の原理によって，人間が神のなかにあり，神が人間のなかにあるという両者の関係性が具体的に実現されるのである。

この神霊の遍在を論じる箇所で，セルヴェは脚注に「聖霊と神霊との相違」と記している[45]。これは神霊には無限の普遍的活動性があるのに対して，聖霊の活動は一定の限定性を持っているということであろうか。その直後には，セルヴェは神霊についての考察は聖霊の働きを理解するための前提であるとし，神霊が内的にも外的にも作用を及ぼすが，神聖化されているのは内的に働くものだと述べ，これをもとにして「気息」と「霊」の違いを明示しようとしている。外部から到来するものが気息であるのに対し，内的作用によって人間の霊に天啓を与え，神聖化するのが「聖霊」である。風の気息が生命を賦活する効力を有する限りで，物質のなかにあるかのようにその風の気息のなかに霊が存在している[46]。神はすべてを元素や星辰に任せてすっかり手を引いてしまったわけではない。それら自体に生命を与え，力を与えているのが，ほかならぬ神の霊的エネルギーなのである。このエネルギーが作用してはじめて元素や星辰に生成の権能が与えられるのだ。このように，万物の生命や運動の根源を司る霊的エネルギー

---

(44) *Ibid.*, pp. 360, 361 [60-60v].
(45) *Ibid.*, p. 361 [60], n. 1.
(46) *Ibid.*, pp. 362, 363 [60v].

はセルヴェの自然神学を構築する上で必要不可欠な概念として位置づけられていることが確認できる。

同じく第2篇でセルヴェは聖霊をエネルギーと関連づけて次のように論じている。

> ゆえに，本来的意味において，呼吸と聖性の原理は神にのみふさわしい。しかし，道具的な意味では，その原理は原理自身が伝達者として用いている気息に帰せられる。そして，聖書のなかの聖霊に関する記述がすべて分かりやすいものとなるのは，これらの霊がどのようにして神のなかに存するのか，神の名とエネルギーがいかにしてその霊のなかに存するのかをわれわれが理解している場合である[47]。

引用中の「これらの霊 *illi spiritus*」は複数形であり，これは直前の「気息」としての精気と聖霊の精気を指していると考えられる。神が諸精気を包含し，その諸精気は神の「名」と「エネルギー」を包含しているという。「名前 *nomen*」と「エネルギー *energia*」は主語として立てられているが，その動詞 *sit* は存在を表す *sum* の三人称単数形であることから，二つの主語は密接に関わったいわゆる二語一義の対として提示されていることがわかる。一見かけ離れたものが並置されているが，名前は声を出して呼ばれてこそ名前であり，この声という息の吐き出しは呼吸の原理に関わっていることから，名前とエネルギーは精気の一部に含められていると考えられるだろう。この引用でセルヴェは，聖書のなかの聖霊はそれ自体ある種自立した位格としてではなく，神霊に組み込まれたひとつの顕れに過ぎないことを強調しているのである。

> そしてこの点において，われわれの精気のなかにはある種の効果と潜

---

(47) *Ibid.*, pp. 366, 367 [62].

在的エネルギー，天上界のある感覚，何らかの神的かつ潜在的なものが存在していることをわれわれは証言する。というのも，その神的で潜在的なものが望むところで息を吹くとき，その声が私には聞こえるが，それがどこから来てどこに向かうのか私は知らないからである。「ヨハネの福音書」3章によれば，霊から生まれたものはすべてそうである[48]。

冒頭ではわれわれの精神のうちに存するものとして，「ある種の効果 *quoedam efficax*」と「潜在的エネルギー *latens energia*」が並置されている。ギリシア語のエネルゲイアを語源とする *energia* は，表に現れた活動を持続させる作用やその作用によってもたらされる効果・効能を指していた。しかし，セルヴェはここで，辞書的な意味でのエネルギーを *energia* にではなく *efficax* に担わせている。その一方で，「潜在的エネルギー *latens energia*」という，本来ならデュナミス（潜勢態）と親和性の高い形容詞 *latens*（潜在的な，隠れた）と結びつくことで，形容矛盾となるはずの斬新なエネルギーの用法を示している。これは神のエネルギーがわれわれの精神のうちに，潜在しつつ作用しているという二重性を帯びて存在していることを意味する。隠れた神が三つのペルソナ（仮面）をつけて様々な配剤によって顕れるため，〈隠れつつ顕れる〉という両義性を同時に示すのがこの「潜在的エネルギー」の意味するところである。あるいは，神においてデュナミス（可能性）とエネルゲイア（活動・行為）はひとつのものであって区別されないのだとも言えるだろう。そうであれば，引用中の *energia* の語はデュナミスの意味をも吸収し，拡張化された意味合いを持つものとして提示されていることになる。

このように，三つのペルソナを持つ隠れた神は様々な配剤によって顕現するが，神霊もまた配剤のひとつであり，その配剤によって神霊は万物を

---

(48) *Ibid.*, pp. 384, 385 [67].

創造し，万物に生命を与え，物質に生気をもたらし，宇宙全体を活動させる。その活動を引き起こす始動因ないし衝動力こそがエネルギーなのである。これはギリシア語ではプネウマ，ラテン語の *spiritus*〈気息〉に相当する。そして，人間の精神のうちには神から発出されたエネルギーがとどまっている。このことから，セルヴェは人間性と神性とを截然と区別しておらず，むしろ人間性と神性の部分的一致，あるいは人間と神との間で神性が分有されていると想定していたことがわかる。

では聖霊以外のペルソナであるキリストはどのような媒介の方法をとって神の霊たるエネルギーを広げてゆくのであろうか。第6篇のキリストの働きについて論じられる箇所にエネルギーが次のように登場する。

> かつては近づくことのできない光のなかで雲に覆われていたその〔キリストの〕栄光の面立ちが，今ではヴェールで隠されることなく輝き，キリストは今でもかつて神格として存在していたものとして，まさに神のなかにあって，その祈りから広がってゆくエネルギーは，その口から吐き出される気息が〈神霊〉と言われていたのと同じように，実際に，エローヒムなるキリストの気息であり，今ではわれわれにとっては，キリストの口から広がってゆく聖霊という気息であった[49]。

引用中に出てくる「祈り」は原文では *oraculum* であるが，セルヴェはこれをいわゆる神のロゴス，御言葉の意味で用いている。「光あれ」という御言葉が口にされると，その気息によって宇宙が創造されるのであり，ここでもまた精気とエネルギーが発出されることになる。著作を通じて，セルヴェは御言葉とキリストを明確に区別していない。キリストが天地創造と生命の起源たるエローヒムとされているのは，キリストが神と一体となっていると考えられているからであり，ここに反三位一体的な定義によ

---

(49) *Ibid.*, pp. 534, 535 [107].

るキリストの働きが示されている。キリストもまた天の配剤の一つとして地上に降り立ち，人間とともに存在したことで，キリストの口を通して語られる御言葉のもつエネルギーがこの世に遍く広がっていったのであり，そのキリストの口から聖霊の気息が発出される。このように，神霊のエネルギーはキリストを起源として聖霊によって宇宙全体に運ばれていくのであり，キリストと聖霊はやはり別物として切り離されてはいないのである。

この引用のすぐ後にエネルギーがキリストと一体化したものとして，*virtus* と対になって登場する。

> 同じく「創世記」7章2節によれば，キリストが自らの気息とともに自然的生命の精気を与え，今日あるのと同様に，その超自然的な生命の精気も与えた。ここには神秘以上のものがさらに隠されている。というのも，この祈り（御言葉）の行為に類似して，聖霊は聖書の祈り（御言葉）から現れ，生きた水の流れのようにわれわれのなかに流れ込むからである。というのも，永遠なる祈り（御言葉）から，キリストの口から，聖書の祈り（御言葉）から出てくるのは，聖霊の口の精気そのものだからである。この祈り（御言葉）のエネルギーと徳そのものがキリストの永遠なる精気なのであり，この点についてはすでに言及している[50]。

ここでもキリストと聖霊，および永遠なる御言葉たる神が，すべて言葉から発される霊において渾然一体となったものとして記述されている。キリストが与えた「自然的生命の精気」および「超自然的な生命の精気」はキリストによる創出ではなく，その起源は神にある。神がキリストのペルソナ（仮面）を通して，2種類の生命の精気を聖霊の霊として地上のわれわれに吹き込むのである。聖霊と神霊はいわば同一化したもののようだが，

---

(50)　*Ibid.*, pp. 536, 537 [107-107v].

神霊は世界全体に普及してゆく精気であるのに対し，聖霊の精気はキリストを信じる者の精神を聖化するために送り込まれるという点に違いがある。

引用では，「祈り（御言葉）のエネルギーと徳 *oraculi energia et virtus*」は「キリストの永遠なる精気」に等しいとあり，神のロゴスがキリストの精気となって顕れることを意味している。ラテン語の原文ではエネルギーと徳という主語に対応する動詞が存在を表す *sum* の三人称単数 *est* であることから，エネルギーと徳は二語一義として扱われている。ただし，両者はニュアンスに多少の違いがあると考えるべきであろう。これまで見てきたように，セルヴェによるエネルギーの語の用法は神による天地の創造を開始し，生命の起源となる衝動力を指しているため，エネルギーこそが根源的な力であり，徳 *virtus* はむしろエネルギーに支えられて顕れる威力という意味合いで使われる。そうすると，この関係性は前節で考察したカルヴァンにおける *energia* と *virtus* の関係を逆転させたものにほかならない。*energia* がむしろ *virtus* の前提となり，神・キリスト・人間・自然全体を包含するセルヴェの神学を構造化する要素として位置づけられているのである。

セルヴェの処女作で最後に現れるエネルギーの語は，われわれ人間と神との関係を人間の側から見てどのように取り結んでいるのかについて述べる一節のなかにある。

> こうして，「使徒言行録」2章によれば，炎の舌のようなものがいくつも見え，激しい物音が聞こえてくるのだった。われわれが天の配剤に関してより一層確信が持てるように，目に見える「仮面」の下に神霊を隠しながら広めてゆくことが神のお気に召した。われわれにはこの種の幻影がもはや存在していないが，とはいえ，経験上，神がわれわれのなかにあることを知っている。これは「ヨハネの福音書」14章および「コリントの信徒への手紙二」13章を基にしている。それによって，われわれはヨハネの言うように，神のうちにこれからも留まる

ことを知るのである。つまり，われわれは自らのなかに神霊のエネルギーを感じ取るのだ[51]。

「仮面」（ペルソナ）が用いられるのは，神霊を広めるためである。その霊から発されるエネルギーによって，われわれは神のなかに存在し続け，かつ，われわれのなかに神が存在し続けている。神が支配する霊的エネルギーに満ちた空間にわれわれ人間が存在する限り，われわれ人間の精神のなかに呼吸を介して霊的エネルギーが取り込まれるため，神の存在を感じ取ることができる。こうして神と人間はいわば相互に包含し合う関係にあるとされるのだ。

以上から，『三位一体の誤謬について』における *energia* の語の用法がもつ画期性は，カルヴァンの用法が示しているような，何らかの働きによって結果的にもたらされる能力や効力を意味するのではなく，古代ギリシアのエネルゲイアの対概念であり潜在性を特質とする潜勢態（デュナミス）の方に傾きつつ現勢態と潜勢態を統合している点にある。このように刷新されたエネルギー概念に基づけば，神霊として世界全体に遍く浸透し，世界と交流する神的エネルギーが世界に送り込まれると，それが創造の気息をもたらし，各存在に生命を賦与し，物質に生気をもたらすということになる。被造物はそれぞれに程度の差はあれ，自らの内部で神とそのエネルギーを分有することから，必然的に潜在的なものを包含していることになるのである。

当然のことながら，セルヴェは神から発出されるエネルギーを超自然的なものと想定している。だが，セルヴェ自身が「精気という語は躍動や呼吸の衝動のようなある種の運動に関して用いられる[52]」として，精気が運動に関わると明示するとき，*energia* という語に付与された意味合いは新しい自然学的エネルギー観，すなわち énergétique/energetic（エネルギ

---

(51) *Ibid.*, pp. 542, 543 [109].
(52) *Ibid.*, pp. 544, 545 [110].

ー的な）という，16世紀の辞書にはまだ登録されていなかった形容詞[53]を派生させた元の名詞である〈物質的あるいは科学的なエネルギー énergie/energy〉概念に接近していると言えるのではないだろうか。17世紀以降のエネルギーの語義がデュナミスといわば逆転しながら拡張していく傾向に照らせば，セルヴェのエネルギー概念は時代よりずっと先んじていたと言えるだろう。実際に，17世紀から18世紀初頭にかけて登場したライプニッツやジョン・トーランドのような[54]，自然学的エネルギー概念の形成に関与したと考えられる思想家たちはセルヴェの残された貴重な著作を手に取っていたことがわかっている[55]。この点に，神学的エネルギー概念から自然学的エネルギー概念への転位の萌芽を見出すことができるのではないだろうか。

---

(53) *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, *op. cit.*, t. II, p. 423a.『フランス語宝典』によれば，énergétique の語の初出は18世紀のディドロ・ダランベール編『百科全書』だとしている。*Trèsor de la langue française,* Paris, CNRS, 1971-1994, 16 vol., art. ÉNERGÉTIQUE, t. VII, p. 1079b. しかし，その『百科全書』の項目「活性化 ENERGETIQUES」で執筆者ダランベールは，かつて自然学でこの語が使われたことがあったが，18世紀当時にはもう使われていないと述べている。*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris, Briasson, David, le Breton, Durand, 1751-1765, 17 vol., t. V, p. 651a.

(54) 17・18世紀におけるデュナミスとエネルゲイアの関係性や，ライプニッツとトーランドらのエネルギー概念に触れた拙稿「物質と精神のあいだ—十八世紀化学における活力概念の両義性」，逸見龍生・小関武史編『百科全書の時空典拠・生成・転位』（法政大学出版局，2018年）所収，pp. 299-324を参照。

(55) Stephen Mason, “Religious reform and the pulmonary transit of the blood”, *History of Science*, xli (2003), p. 465, 466; E.-F. Podach, « De la diffusion du « Christianismi Restitutio » de Michel Servet (1553) au XVIe Siècle : MS 14 de la Bibliothèque du Protestantisme à Paris », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 99, 1952, p. 253 ; M. Hillar & Cl. S. Allen, *Michael Servetus*, *op. cit.*, pp. 93-94; M. C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720*, Ithaca, Cornell University Press, 1976, p. 221.

結びにかえて

本稿では，セルヴェの『三位一体の誤謬について』で示されるエネルギー概念が，カトリックやカルヴァンが行ったようにわけの分からないものとして退けられるどころか，世界の根源かつ実体そのものとして，神の創造行為を基礎づけるものとされていることが明らかになった。セルヴェの神学思想の根幹に据えられたこのエネルギー概念はまた，初期近代のエネルギー概念形成を先取りしていたと言える。運動を偶有的なものとして捨象してきた静態的な世界像ではなく，運動そのものを本質とする新しい世界像に合致した神性の働きを模索していたからである。

ところで，セルヴェ自身は何から影響を受けてこのよう画期的なエネルギー概念を形成するにいたったか明示していない。だが，ひとつ言えるのは，カルヴァンのように神性と人間性の懸隔や原罪の罪深さを強調するのではなく，人間が神のエネルギーを分有するというセルヴェの神学が，人間の可能性に対する積極的な価値評価に基づいた新しい人間観を提唱するルネサンス人文主義の影響を抜きにしては構築されなかったということである。そして，セルヴェが霊的エネルギーの無限の拡張・充満という宇宙観を示唆していることから，そこから引き出される自然神学は動態的な無限宇宙論を説くジョルダーノ・ブルーノに代表されるルネサンス自然哲学と共振していると言えるかもしれない[56]。

今後，セルヴェは神的エネルギーに満ちた超自然的な気息を取り込む肺などの呼吸器官が超自然的なものと自然的なものの交流点として注目するようになる。それによって，霊的なものと物理的なものの境界線が曖昧になっていくであろう。そして，天の配剤（エコノミー）が被造物の身体組織（エコノミー）にいかにして浸透し流通していくかが焦点化されること

---

(56)　ジョルダーノ・ブルーノ『無限，宇宙および諸世界について』清水純一訳，岩波文庫，1982年。セルヴェとブルーノの動態的世界観の親和性については，R. H. Bainton, *Hunted Heretic*, *op. cit.*, p. 125がすでに示唆している。

になる。それゆえ，セルヴェはおのずと天体（マクロコスモス）と身体（ミクロコスモス）との照応に基づいた占星医術や解剖学的医学へと向かう。その探究が最後の作品『キリスト教復位』において結実するのである。

付記：本研究は科研費（課題番号18K00109）の助成を受けたものである。