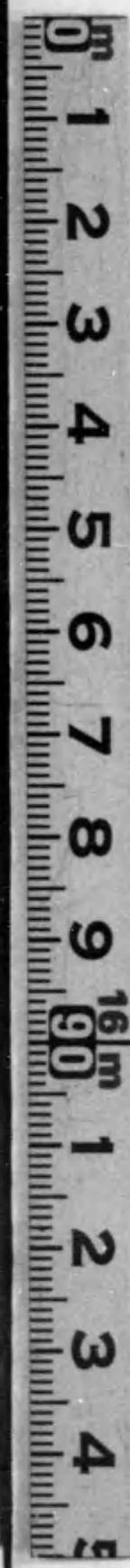


201. 1-Ki 58-2ㄅ



1200500728971

201.1  
58



始



20 1.1  
KI 58



岸本昌雄著

(歴史哲叢書Ⅷ)

表現主義史観

— シュペングレルの歴史哲學 —

河出書房刊



964  
77

## 序

『西歐の没落』はシュペンゲルの名と共に廣く人々に知られてゐる。まことに此の書は歴史哲學思想上二十世紀に於ける一つの大きな記念碑であるとみることが出来る。副題に謂ふ所の世界史形態學は其の構想の特異なことに於いてまた其の内容の浩瀚なことに於いて確かに注目に値する。時代思潮との聯關からするとき、其れは哲學の領域への表現主義の著しい進出を意味する。表現主義史觀は實に彼の哲學思想の基調を成すものと云つてよい。

いま私の課題は此の偉大な文化哲學者の思想を紹介し併せて其れを批判するに在る。そこで此の目的の爲、第一章に於いては、『西歐の没落』が抑、如何にして成立したか、また所謂世界史形態學はどういふ方法を探り何を對象としてゐるか、を問題とし、同書成立の由來を始め、自然と歴史、歴史的比較、世界史と文化、

文化の類型、文化の段階等彼の思想に於ける基本觀念を敘述した。之はいはゞ世界史形態學總論とも名付くべきものである。尋いで第二章では各論に移り、數學、自然科學、心理研究、藝術、道德、宗教、政治、經濟、哲學等文化の夫々の領域に互り世界史形態學の見地からするシュベンゲルの所説を紹介した。最後の章は以上に對し原理的並びに實證的の兩方面から批判を加へたもので、之に依つて彼の思想に於ける長短の存するところを明らかならしめようと努めた。更に政治的實踐的分野に對するシュベンゲルの思想的影響及び彼の思想系統などの點に關し簡略な敘述を試み結論に代へることとした。

さきに私は小著『歴史主義哲學の根本問題』に於いて史的に且つ問題的に歴史主義を其の一般的な面から取扱つたのであつたが、いま表現主義史觀といふ標題の下に主題とするシュベンゲルの世界史形態學は恰も其れを文化の具體的領域に即して展開した一つの極めて特色ある場合とみてよいであらう。

こゝに本書を公にするに當り、著者は東大在學以來御指導に與つた桑木嚴翼先生、伊藤吉之助先生、出隆先生を始め、高校時代の恩師坂崎侃先生並びに其の他幾多の學兄に對し重ねて衷心より厚く感謝の意を表す。また本書刊行の機縁を與へられた先輩今泉三良君に對し併せて感謝する次第である。

昭和十八年四月

著者

# 目次

序論	1
現代思潮と表現主義(一)——表現主義史觀とシュベンゲレル(八)	
第一章 世界史形態學の歴史哲學的構想	13
『西歐の没落』の成立と其の意圖(三)——自然と歴史(三)——歴史的比較(四)——世界史と文化(四)——文化の類型(五)——文化の段階(八〇)	
第二章 世界史形態學の展開	103
數觀念(104)——自然認識(115)——心理研究(115)、藝術(117)、道德(117)、宗教(117)、政治(117)、經濟(118)及び哲學(118)——世界史の「同時代的」時期に關する概観表(119)	
第三章 シュベンゲレルの歴史哲學思想	185
其の原理的部分に對する批判(185)——其の内容に關する若干の實證的檢討(186)	

結論に代へて	三五
シュベンゲレル關係文獻	三九
索引	一— 一三

# 表現主義史觀

—シュベンゲレルの歴史哲學—

## 序論

### 現代思潮と表現主義

私達が現代精神生活の方向乃至主潮を考察しようとするならば、是非とも歴史的発展の線に沿つて其れを理解する必要がある。即ち、其の場合には、現代が如何にして前の時代から生ずるに至つたかを跡付けなければならぬ。實際一九〇〇年を境とする前世紀から此の二十世紀への轉回は同時にまた思想上の轉換でもあつた。此處で行はれた思想的變換に依つて二十世紀の新らたな時代は十九世紀後半殊に一八六〇年乃至七〇年以降の時代と區別される。斯様な大體の轉換を私達はいはゞ表面から深奥への或は周邊的なものから中心的なものへの轉向としてまた物質的なものから精神的なものへの若しくは感性的なものから超感性的なものへの轉向として規定することが出来るであらう。假に主義の問題として概括的に之を把握するならば、自然主義との關係を絶つて現實的内容の充ち充ちた新理

想主義へ復歸したのであると云つてもよからう。

\*此の項の敘述に關しつては Johannes Hessen, Die Geistesströmungen der Gegenwart, 1937, S. 1 ff. S. 53 ff. を參照。

さて前の時代の思想的特徴はどこに在つたかと云ふと、其れは三つの權力が支配的役割を占めてゐたといふ點に求められる。自然科学、技術及び經濟が即ち其れに外ならない。理論的領域に於いては自然科学の優位は必然的に自然主義的思想を招來し、あらゆる存在及びあらゆる現象は純粹な自然概念を以て把握し得るものと信ぜられ、従つて自然のほかになほ精神の領域が在ること並びに此の精神世界の構造は自然界のとは全く異つて居り、此れに關しては自然に對するのとは全然別な概念や方法を必要とすることに眼を蔽ふ結果となつた。また技術こそは自然科学の最高な勝利を示すものだとして此れを謳歌した。さうして、此の技術といふものが更に經濟に役立ち、こゝに全世界に互る資本主義經濟組織が出來上るに至つたのである。

ところが世紀轉回期になつて斯うした思潮に對する反動が始まり、此れが益々顯著にあらはれてきた。前世紀中葉以降の世界觀を決定したものは有限性の精神であつたから、斯かる精神的態度が無限なものを否定する世界觀を生じ根柢に於いて無神論的傾向を藏してゐたのは怪しむに當らない。而もまさに斯様な十九世紀思想の克服が現代にとつての課題であつたのである。此の課題の解決が遂行されるどころ、其處では有限性は無限性に依つて代られざるを得ない。斯くして自然主義の克服は直ちに精神化への方向を意味する。此の様な思想的轉換を私達は文化の諸領域に互つて見出すことが出來るであらう。

けれども此等夫々の文化領域に就いて思想の斯かる推移を辿ることはいまの目的ではない。こゝでは先づ藝術の分野に於いて其れが如何に現れてゐるかを考察してみようと思ふ。といふのは、藝術に於ける新傾向としての表現主義こそは現代精神を恐らくは最もよく示してゐるものだからである。

夙に十九世紀中葉以來浪漫主義に對する反動として藝術の方面では自然主義が



生じ尋いで印象主義が起つた。藝術に於ける此等の傾向は自然科学的な考へ方を特徴とした其の時代の思想を反映したものと云つてよい。一體自然科学的思想の優勢といふことは一方では實證主義的世界觀を招來すると共に同時にまた唯物論的世界觀を結果した。其れは、唯物論とは自然科学的研究の成果の絶對化を意味し、實證論とは自然研究の方法の絶對化を指すからである。此等が何れも廣義に於いて自然主義的色彩を帯びてゐることは勿論であるが、たゞ藝術に於ける自然主義及び印象主義への關係からみると、どちらかと云へば唯物論に相應するものが藝術上の自然主義であり、實證論に對應するものが印象主義となつてゐる。斯くて、唯物論的なまた實證論的な時代が藝術の方面に於いて自然主義及び印象主義を生ぜしめるに至つたのは決して偶然ではない。藝術に於ける此等二方向は何れも自然を出來得る限り忠實に描寫しようとする點に於いて共通性を有する。たゞ自然主義に謂ふ自然とは客觀的自然即ち自然自體のことであり、印象主義の所謂自然とは主觀的に觀られた自然即ち私達にとつての自然、換言すれば藝術家

に示されるがまゝの自然のことであるといふのが異つてゐる。ともかく、其等は自然を唯一の根據とする傾向であつて、其の限り自然を超えた精神的現實への視向は見出されるべくもなかつたのである。

然るに世紀轉回期と共に始まつた思想的變換が、唯物論と實證論とをいはゞ其の王座から引き下すに及んで、此れはまた同時に藝術に於ける自然主義並びに印象主義の克服ともなつた。而も斯うしたことは徐々に行はれたのではなく、反動的に突如として爲されたのである。即ち、廣義に於ける自然主義の立場に在つた印象主義が表現主義 (Expressionismus) を惹き起した場合、私達は其處に前世紀の時代思想に對する反動を見ることが出来る。既に此の名稱からして此等兩傾向が互に反對的態度を採るものであることが知られる。即ち、表現主義に於いては外部的なものの印象ではなく内面的なものの表現が重要なのである。感性的なものではなく超感性的なものが其れにとつては大切なのである。自然がではなく精神が此の種の傾向の藝術にとつての領域なのである。物質に對する信念とは反對

に精神的なものに對する信念を持ち皮相的なものを固執することをせず事物の深みを洞察する新らたな時代思想は斯くて表現主義のうちに遺憾なく示されてゐる。此の様な反自然主義的態度は表現主義の特色を成すものであつて、こゝでは事物の自然的様相は認められず却つて破壊されることになる。而も斯うした自然への反對は充分意識的に行はれる。表現主義的な藝術家は自然から離れ自然を破壊し去り、さうすることに依つて精神的なものを表現しようと努める。印象主義は事物の視覺的現象を出来るだけ忠實に描寫したのであつたが、表現主義は深い精神的體驗を惹き起す手段に用ひる目的から其れを形成し直してゆく。表現主義が視覺的音樂と呼ばれるのは此の意味に於いて尤もなことと云はねばならない。丁度作曲家が創造的に働き何等自然を模範とすることがないのと同様に、表現主義者も自然的客觀的なものに拘束されることを斥ける。作曲家が音や音の結合を利用して聽き手に一定の感情を喚起させようとする如く、表現主義的な藝術家は形や線を専ら此の目的の爲に使ふ。其の點から、印象主義が自然の藝術であると

すれば表現主義は精神の藝術であると云へよう。併し乍ら表現主義者が表現しようとするのは單に自己の精神ではない。其れは單なる主觀的體驗ではなく、むしろ宇宙的精神と考へられるべきものなのである。どの事物も、どの家も、どの石も、どの景色も、どの伽藍も總べて此の種の藝術家にとつては、魂と云ふか精神と云ふか、ともかく斯ういつたものを持つてゐる。此の魂乃至此の精神を彼は表現しようとするのである。自然主義や印象主義は事物の外面のみを見てゐたのに對し表現主義は事物の内面的本質を洞察しようとする。こゝに表現主義は直觀主義と結び付く。直觀主義もやはり事物の核心に迫らうとするものだからである。そればかりでなく表現主義は神祕主義とも類似してゐる。表現主義のうちには神祕的な要素が働いてゐる。こゝに至つて表現主義は前の時代の思想に屬する自然主義的印象主義から完全に離れ其の有限的性格から脱却したと云へるのである。斯くして表現主義にとつて重要なのは外部的自然的なものではなくして内面的精神的なものに在ることが知られるであらう。さうして、内面的精神的なもの

表現を以て藝術の本質と爲す斯様な傾向はまさに其の故に現代精神を端的に現はしてゐると考へられる。人々は此の點に於いて藝術上の表現主義のうちに現代思想の流を恐らくは最も明確に讀み取ることが出来るであらう。現代思潮の特色は大體に就いて云へば自然主義に對する反動としての新理想主義に求められるべきであり、斯ういつた新理想主義の典型を私達は藝術に於ける表現主義に見出す。こゝに表現主義が現代思潮に對して有する大きな意義がある。

#### 表現主義史觀とシュペンゲレル

表現主義は以上述べた如く元來は現代に於ける藝術上の傾向に外ならない。其れは藝術を以て内面的精神的なものの表現と爲し、其れは藝術を魂の表出と解することと特徴としてゐた。併し乍ら、こゝで一步進んで單に藝術に限らず凡そ文化と呼ばれるものを總べて精神の表現と看做し魂の表出として文化一般を理解するに至るならば、斯うした見地はもはや藝術上の表現主義ではなく、問題は其處

では既に哲學的世界觀の領域に移つたことになる。斯くして生じたところの哲學的立場は其れが文化を以て精神の表現とし歴史を以て内面的なものの表出と考へる點に於いて最も適切に表現主義史觀と名付けることが出来る。其の著『西歐の没落』に依つて有名なシュペンゲレルの歴史哲學は恰も斯ういつた立場に立つ。<sup>\*</sup>尤も表現主義が哲學の分野に於いて藝術の領域に於けると齊しい程度に自然主義に對し優位を保持し得たかどうかは一應顧慮されるべき事柄であり、乃至また文化を精神の表現と看做し歴史を魂の表出と爲すシュペンゲレルの哲學が其の意圖を能く實現したか否かは別問題である。が少くとも彼の根本的動機は表現主義的な方向に在つた。シュペンゲレルの歴史哲學が表現主義史觀として性格付けられたとき、其れは決して理由の無いことではなし。

<sup>\*</sup>Kurt Sternberg, Die philosophischen Grundlagen in Spenglers „Untergang des Abendlandes“ Kant-Studien XXVII, 1922, S. 135.

私にとつての課題は斯かる表現主義的なシュペンゲレルの歴史哲學思想の敘述

及び其れに對する批判なのであるが、併し其れに先立つて彼の生涯と著作とを一瞥しておくこととしよう。

\*Who's Who 1936, p.3162, 1937, p.xli; Der große Brockhaus, 17. Band, 15. völlig neubearbeitete Auflage von Brockhaus' Konversations-Lexikon, 1934, S. 662-3; The Encyclopaedia Britannica 14 thed. Vol. 21, 1929, p.204

オスワルト・シュペンゲル (Oswald Spengler) は西暦一八八〇年五月二十九日ハルツ (Harz) 地方ブランケンブルク (Blankenburg) にヘルンハルト・シュペンゲル (Bernhard Spengler) とパウリーネ・グランツォウ (Pauline Grantzow) との間に生れた。學生時代をハルレ、ミュンヘン、ベルリンに過し、後一九〇八年から一九一一年迄ギムナジーウムの教員としてハンブルクに居つたが、爾來教職を退き著述家として活躍し一九三六年五月八日の死に至るまでミュンヘンに居住した。彼の主著『西歐の没落』(Der Untergang des Abendlandes 2Bde, 1917-22) は當時獨逸に於いて非常な反響を喚んだ\*。それは特には此の書

が其の頃軍事的政治的に崩壞に瀕した獨逸に於ける没落氣分に投合したからでもあらうが、ともかく一般的にみて機械的世界觀に對し文化の危機を認めてゐた歐羅巴の輿論を著しく刺戟したのであつた。内容的に云つて私達は彼の著作を通じ數學や物理學の如き科學的眞理と藝術其の他の文化領域との間に圖らずも平行的な關係が在ることを教へられるが、いま斯うした思想の地盤を彼の生涯に求めるとき、私達はシュペンゲルが嘗て學生の頃數學や博物學と併せ歴史や藝術を學んだといふ事實に想到せざるを得ない。此の特異な組合せといふか、一見極めて懸け離れた方面の知識が彼の主著の基礎を成し多くの人々から其の獨創性を認められるに至つたと考へられる。因みに同書は 'The "Decline of the West"' の標題の下にアトキンソン (C. F. Atkinson) に依り英譯されてゐる。更に彼は其の著 "Preussentum und Sozialismus" (1920) に於いて獨逸社會主義の意義を解釋し、此れをマルクス流の社會主義と嚴に區別した。また技術論 "Der Mensch und die Technik" (1931) の外 "Politische Pflichten der deutschen Jugend" (1924),

„Neubau des Deutschen Reiches“ (1924), „Jahre der Entscheidung, Tl. I“ (1933) の諸著を持つて居り、 „Pessimismus?, Schriftreihe der Preussischen Jahrbücher Nr. 4“ (1921) なども同じく政治問題が取扱つてある。なほ „Politische Schriften“ (1933) には前記の „Preussentum und Sozialismus“, „Politische Pflichten der deutschen Jugend“, „Neubau des Deutschen Reiches“ のほか講演 „Das Doppelantlitz Rußlands und die deutschen Ostprobleme“ (1922), „Das heutige Verhältnis von Wirtschaft und Steuerpolitik seit 1750“, „Das heutige Verhältnis zwischen Weltwirtschaft und Weltpolitik“ (1926), „Neue Formen der Weltpolitik“ (1924) が始めて公にされた。更に „Reden und Aufsätze“ (1937) も出づゐる。

\*當時シュペンゲル此の書が如何なる反響を呼び批判を生んだかは Manfred Schroeter, Der Streit um Spengler, 1922 に詳しい。其處では一九二二年初頭に至る迄の新聞、雑誌、講演、單行本を含む夥しい数の文獻に現れた意見が整理紹介されてゐる。

## 第一章 世界史形態學の歴史哲學的構想

### 『西歐の没落』の成立と其の意圖

シュペンゲルの名と共に人々に知られてゐる此の書『西歐の没落』は、彼自身と同書の序言に於いて述べてゐるところに従へば、三年に亙る執筆の所産で、其の最初の原稿は第一次大戦勃發の際に既に書き上げられて居つた。其れを一九一七年春迄もう一度推敲し細部の補遺を行ひ敍説の明確を期したが、たゞ其の出版は戦時中の爲遅延することとなつたのであつた。極めてセンセーショナルな此の標題は、之も彼が同じ箇所て記してゐるのに依ると、夙に一九一二年以來決定してゐたものであつて、其れは現在西歐人が其の關頭に立つてゐる今後數世紀に亙る一つの世界史的局面を最も嚴密な意義に於いて且つまた希臘羅馬文化の没落に鑑み示したものである。此の間第一次世界大戦の發生をみたが、此の事件

は、彼の抱懐する史觀の多くの點に就き確證を與へこそすれ、之に對する反證と考へられるべきものを少しも提示しなかつたと云ふ。それで、斯様な没落觀がほかでもない當時而も其れが獨逸に於いて現れざるを得なかつたこと、並びに戰爭自體が新世界像の最後的特徴の決定を可能ならしめる爲の條件の一つを成してゐたこと、斯ういつた事が明瞭になつたとシュペングレルは考へてゐる。といふのは、此の書に於いて彼が展開した思想内容は彼自らの確信に従ふと他の幾多の哲學と並んで可能なたゞ論理的に正當付けられてゐる點だけが異なる一個の哲學說といふやうなものではなく、其れは或る程度自然的なそして何人からもそれとなく豫感されてゐた現代唯一の哲學だからである。彼にとつては此れは決して過言ではなかつた。歴史的必然性を有する思想とか時代を劃する思想とか云はれるものは限られた意義に於いてのみ其の創唱者の所有に屬し、其れはむしろ時代全體の所有するところではなければならぬ。即ち、其の様な思想は總べての人々の思想のうちは無意識的に働いてゐるのであつて、特定の個人の所有するのは偶然的な

個人的な文體だけである。彼は自己の著作の有する歴史的必然性を斯様に強調する。此の様な歴史的必然性を持つてゐると考へたのをみれば、彼が其の著作を現代唯一の哲學だと主張したことを私達は一應肯けるであらう。さうして彼は『西歐の没落』の序言を結ぶに當り、此の書が獨逸の軍事的業績と並ぶにさして相應しからざることなきを望んでゐる (I, S. VIII)。此の序言起草の當時、ルーデンドルフ麾下の獨逸軍は燦然たる勝利に輝いた前進の最高潮に在つたのである。<sup>(1)</sup> シュペングレルが此の赫々たる戰果に自己の思想的成果を比してゐるのをみると、私達は彼の自信の程を窺ふことが出来る。其の規模に於いて雄大な其の量に於いて浩瀚な本世紀の書『西歐の没落』は斯くて成立し、斯かる意味合のものとして世人に提供された。

(1) I= Der Untergang des Abendlandes, I. Band, 15.—22. Auflage.

(II) Benedetto Croce, Randbemerkungen eines Philosophen zum Weltkrieg, 1921, S. 295.

だが併し結果に於いて此の様な體裁を具へるに至つたシュペングレルの大著も

始めから斯ういふ形のものとして目論まれたわけではない。其れは原と或る種の小論文に因由してゐるのである。即ち一九一一年のことであつた。彼は當代の若干の政治的事件と此れに基く將來の見透しとに就き一層廣い見地から考へを纏めようといふ意向を持つてゐた。當時世界大戦は既に不可避的なものとして歴史的危機の形に於いて目前に近付いて居つたので、彼は此の來るべき戦争を其れに先立つ數世紀間の精神から理解しようとしたのであつた。元來は此の様な小論文にすぎなかつたが、此れに携つてゐるうちに彼は次の如き確信に迫られた。凡そ結果に就き深い必然性を得ようと欲する限り、或る時期を眞に理解する爲には地盤をもつと廣く選ばなければならぬこと、此の種の研究を或る一つの時代と其の時代の政治的事件とに限つたり此の事件を實用的觀點から取扱つたり純粹に形而上學的考察を斷念したりするのは全然不可能なこと、斯ういふことが即ち其れである。こゝに政治的問題は政治其のものからは理解され得ず其の奥底に働き合つてゐる本質的特徴はむしろ藝術の領域に於いてのみ、否政治と遙か懸け離れた科

學思想及び純哲學思想の形に於いてのみ理解されるに至ることが明らかとなつた。十九世紀の終の二三十年間と云へば、佛蘭西革命とナポレオンとが西歐の現實の姿を其の後百年に互り規定した大事件が一方に在り他方には少くとも右と同様な重要性を持つ大事件が刻々と迫りつゝあつて此等の中間に挟まつた緊張的靜止の時期であるが、此の時期の政治的社會的分析さへ、結局は存在のあらゆる大問題を廣い範圍に互つて考へ合はすことをせずには行ひ得ないといふことが分つたのである。といふのは、歴史的世界像に於いてにせよ、自然的世界像に於いてにせよそこに現れるものは必ずや極めて深い傾向の總體を具現してゐないものはないからである。斯くて本來の小論文の主題は著しく擴大されることとなつた。さうなると無数の思ひも寄らない大部分は全く新たな問題が起つてきて、遂には、世界史一般の神祕が前以て明確にされ規則的構造を持つた有機的統一體としての高等人類史の神祕が豫め開示されて居らなくては歴史の如何なる時期と雖も完全に了解され得ないのだといふことがはつきりとするに至つた。此の瞬間以來彼に

とつては此れ迄屢々豫感され往々觸れられはしたが未だ曾て理解されたことのない幾多の關係が次々と念頭に浮んできた。造形美術の形式と戦争及び政治の形式との關係。同一文化内に於ける政治的形象と數學的形象との親近性。宗教觀と技術觀との親近性。數學、音樂及び彫刻の親近性。經濟形式と認識形式との親近性。最近西歐の物理化學説がゲルマン民族の祖先の有してゐた神話觀念に對して立つ内面的依存關係。悲劇や動力學的技術や現代の金融制度が其の様式上持つ一致點。油繪の遠景、印刷、信用制度、長距離用兵器、對位法音樂が同一な魂的原理の表現である如く裸體像、都市國家、希臘人の發明に係る金貨がやはり同一の魂的原理の表現であること。而も形態學的親近性を有する斯様な幾多の文化は何れも嚴密に均整的な構造を具へてゐること。斯かる諸々の關係を見透すことに依つてはじめて眞の歴史概念も明らかとなる、とシュベンゲルは考へてゐる。此の思想は彼が長年間抱懷してゐたものであつて、たゞ從來は漠として特定の形を採つてゐなかつたのが此の機會に明確な姿となつて現れたのだと云ふ。

當時差迫りつゝあつた世界戦争を觀るにも、彼は通常歴史家が國民的氣分や個人的影響や經濟的傾向に依存する偶然的事實の一回的狀態として此れを政治的乃至社會的な何等かの因果圖式に依つて説明し其處に統一があり自然必然性があるかの如くみせかけるのとは全く異なる光に照らさうとする。即ち、此の世界戦争なるものは正確な限界を持つ歴史的有機體たる一文化の内部に於いて數世紀以來傳記的に一定の位置を持つてゐる歴史的作用の類型として理解されたのである。其の頃多くの書物に於いて夫々の特殊領域から提示された無数の問題は當代が非常な危機に在ることを示してゐた。而も人々は危機を知つてゐながら其の同一性を見落してゐるとシュベンゲルは主張し、藝術上の諸論争、藝術の衰微、科學の價値に對する疑念の増大、世界都市が農村に打勝つた爲生じた出生率の低下、地方民の都會移住等は何れも歴史の唯一の謎を目標とした問題に外ならないとした。従つて此處には無数の課題が存するのではなく、在るのは一つの課題だけなのであると云ふ。彼に依ると、此の事に就いて何人も豫感はしてゐたが、其の狭い立



場から唯一包括的な解決を見出した者は一人として無かつた。(I, S. 65ff.)

併し此の點にシュペンゲレルの説が出て來なければならなかつた、而も此の時を措いて外には現れ得なかつた深い必然性があつたわけになる。其れは決して既存の觀念や著作を攻撃するものではなく、むしろ數世代以來求められ成されてきたことを確證するものであつて、彼の懷疑主義はあらゆる特殊領域に生々とした傾向として存してゐる事柄の核心を示すものだと言つてゐるのである(I, S. 68)。まことに自ら斯く名付ける彼の懷疑主義は時代の必然的象徴に外ならなかつた。丁度希臘のプラトンやアリストテレスに匹敵するカントを最高頂點とする西歐の體系的哲學は十八世紀末に完成し、ついで起つた——恰もゾエノンやエピクロス派に相當する——シュローベンハウエルやニーチェにみるが如き實踐的非宗教的倫理的社會的哲學も亦終を告げた現在、西歐的精神の内部に於いて希臘の懷疑主義に平行する而もシュペンゲレルに従へば從來未知な歴史形態學(Historische Morphologie)の方法に依る第三の可能性が残されてゐるにすぎないからである。即

ち昔の懷疑主義は哲學の否定としてあらはれたのであつたが、シュペンゲレルの其れは哲學史を哲學の最終的テーマとして採り上げ、絶對的立場の放棄が前者に於いては過去の思想の輕視に存したのに對し、後者は其れを歴史現象たる有機體として把握する。現在の西歐は非宗教的世界都市的な時代に於いて在る。人々が選んだわけではない此の時代は嘗て希臘羅馬文化が同様な順序を採り同様な終末に至らざるを得なかつた如くむしろ運命的なものと言はねばならぬ。シュペンゲレルは自己の哲學が此の様な時代の表現として理解されることを要求する(I, S. 62ff.)。なほ其れが世界史形態學といふ形を持ち得たことについての乃至世界史形態學が西歐の當代に依つてのみ遂行され得た所以の心理的根據に關しては元來西歐人が高度な歴史觀の所有者であることを擧げなければならぬ(I, S. 63, S. 218, S. 140)。不可避的な運命の豫見といふことはまことにファウスト的精神のみの有する歴史的な眼の嫁資の一つなのである(I, S. 607)。

ともかくシュペンゲレルはこゝに課題の解決に到達した。此の解決は彼にとつ

て完全な内面的必然性を有するものであり、唯一の原理へ溯るところの解決であつた。而も此の原理たる彼が從來見出すべくして未だ見出し得なかつたところのものであり、彼の心を若い頃以來惹き付けてゐたものであり、また其れを課題と感じつゝ併し把握し得なかつたが故に彼を苦しめたものでもあつた。斯くて此の書『西歐の没落』は偶然的機會に基いて新世界像の一時的表現として成立した。其れは最初の試なるが故に幾多の誤謬を伴ひ不完全な箇所もあり確かに矛盾が無くはないことを彼は認めてゐる。それでゐて此の書は、彼自身の確信に従へば、一度表明された曉には反駁されることのない底の思想の斷乎たる表現を載せたものなのである。(I, S. 70)。曩にはルーデンドルフの軍事的業績に自己の著作を比したシュペンゲレルが其の自信をこゝに再び明白な言葉を以て直接語つてゐるのを私達は見るとあらう。

『西歐の没落』が如何にして成立したかは以上で凡そ明らかになつたかと思ふ。と同時にまた此の書の意圖が那邊に存し、其れが何を主題としてゐるかも大體知

られた。即ち、狭い意味での主題は西歐文化没落の分析であるが、併し其の目標——乃至廣義での主題と考へられるべきもの——は哲學と此れに固有な世界史比較形態學 (Vergleichende Morphologie der Weltgeschichte) 的方法との展開に在る (I, S. 70) と云へる。私達は次に『西歐の没落』の副題に謂ふ世界史形態學の方法と其の對象とを考察することに依つてシュペンゲレルが自己の哲學に於いて意圖したところを洞察し其の課題に關する理解を深めることとしたい。

### 自然と歴史

シュペンゲレルは其の著『西歐の没落』を次の如き言葉を以て始める。此の書は歴史を前以て規定する試を始めて敢行したものである。其れは一つの文化而も現在地上で完了しつゝある唯一の文化即ち西歐の文化が今後の段階に於いて辿る運命を追求することを主題としてゐる、と。さうして彼が續いて述べてゐるのに依れば、斯かる廣範圍に互る課題を解決する可能性は今日迄考慮されたことがな

く、考慮されたにしても此の課題を取扱ふ方法が認識されず乃至此の方法は不充  
分な仕方では考察されてきたのであつた。だが、歴史の論理なるものが存在するで  
あらうか。總べての歴史的なものの根柢に普遍的傳記の原型といったやうなもの  
が横はつてゐるであらうか。斯う考へてきたとき、彼は西歐の没落といふ此れに  
對應する希臘羅馬の没落と同様に差當り時間的空間的に制限されてゐる此の現象  
は一個の哲學的問題であり、此の問題は其の重要な點から云ふと存在の總べての  
大問題を包含するものであることを認めざるを得なかつた (T. S. 31)。

それでは歴史を取扱ふに當つて從來みられなかつたところの、そして彼自身に  
依つてこゝに提唱されるに至つたところの方法とは、どういふ形のものであらう  
か。暫らく世界史形態學の方法に就いての彼の主張を聽くこととしよう。

凡そ人間が世界の事象を把握する場合、彼に依ると、二つ仕方がある。之を彼  
は有機的世界觀と機械的世界觀、形態と法則、象徴と體系、一回的現實的なもの  
と恒常的可能的なもの、想像力と分析力、年代的な數と數學的な數等の對立とし

て規定する。ところで世界史形態學に於いては日常的に表面に見得る精神的政治  
的事件を其のまゝのものとして受取つたり因果の系列に従つて其れを整序したり  
することが目的ではない。歴史を取扱ふに斯様な實用主義的な仕方を以てするの  
は一の假裝された自然科学を行ふことでしかないからである。世界史形態學は摺  
み得る歴史事實其れ自體が何等かの時代の事件として在るが儘の状態を問題とす  
るのではなくして、其等が其の現象を通して意味し暗示するところの内容が大切  
なのである。當代の歴史家は一時期の政治的意味を説明する爲に宗教的な、社會  
的な乃至時には藝術史的な所與を参照するのは餘計な事だと思つてゐるが、目  
に見得る歴史が魂の表現である限り斯ういふ考へは決定的な點を忘却してゐるとシ  
ュペンゲレルは云ふ。彼に従へば微分方程式とルイ十四世時代の國家原理、希臘  
羅馬の都市國家とユークリッド幾何學、西歐に於ける油繪の遠景と鐵道、電話、  
長距離用兵器に依る空間の克服、對位法器樂と經濟的信用制度、此等一對のもの  
の間に形の上から深い聯關が存するといふやうな形態學的親近性の研究は何人も

未だ本氣になつて手を付けたものがないが、斯うした點からみて固有な歴史認識法なるものが從來存しなかつたことが分る。それで、普通に歴史認識法と呼ばれるものは殆ど専ら物理学の領域から其の方法を借りてきてゐる。即ち、因果の對象的聯關を跡付けることが歴史研究だと思はれてゐるのである。舊式な哲學が世界に對する人間の關係をやはり斯ういふ見地から見えてゐるのは注目し得る。カントにとつて知識とは數學的知識の謂であつたし、因果の範疇のみを認めたとペンハウエルは歴史に就いて語るに常に輕視的態度を以てした。斯くて空間の論理とも云ふべき因果の必然性のほかに時間の論理とも名付けられるべき運命の有機的必然性が在るといふことは未だ學的に表現されることがない。ともかく數學と因果律とに依つて現象の自然的秩序が齎らされ、年代記と運命觀念とを通して現象の歴史的秩序が得られる。歴史認識の方法は後者を措いて外には存しない、といふのがシュベンゲルの見解なのである (T. S. Thi.)。原と彼に従へば人間は世界の要素としてまた其の擔持者として自然の一員であるばかりでなく、もう

一つ別の宇宙たる歴史の一員でもある。此の歴史の世界は自然の世界とは異つた秩序を持ち其れとは別の内容を有してゐるが、從來の形而上學は自然を重視するの餘り歴史の世界を無視してきた。即ち、人々は物理學者の謂ふ意味での自然として歴史を解し此の見地から歴史を取扱つた。其の爲重大なる誤謬を犯し因果とか法則とか體系とかいふ原理つまり恒常的存在の構造が歴史的現象の面へ入れ込まれることとなつた。人々は自然研究者の遣り方を真似るに汲々たる有様であつたから、ゴチック式建築や回教や希臘羅馬の都市國家が何であるかは尋ねても、人間的活動の象徴たる此等のものが何故ほかでもない其の時代に其處に於いて此の形式の下に此の期間だけ現れざるを得なかつたかは問題としてゐない。だからまた、時間的空間的に遙か離れた歴史現象間の無數の類似點のうち一つを見出すと此れをたゞ記録してロードス島を古代のヴェニスと云つたりナポレオンを新アレクサンドロスと名付けたりして共通性の驚くべきものあるを若干述べて満足してゐるに止り、運命の問題が歴史本來の問題として登場してゐるまさに此の場合

に因果の必然性とは全然別な必然性が働いてゐるのに氣付かないのである。どの現象も其れが決して勝手な時代に起るものでないことからも其處に形而上學的な謎を課してゐること、世界像に於いては無機的自然法則的聯關と並んで單に認識する人間でなく全人間の輝きとも云ふべき生きた聯關が存在すること、現象は宗教的、藝術的創作から日常生活の些細事に至る迄總べて單に悟性に對しての對象であるに止らず魂的なものの表現でもあり單に客體でなく象徴でもあること、斯うした事は哲學的に新らたな事柄だと彼は主張する (I, S. 68ff.)。

「歴史を觀るに歴史の眼を以てすべきこと、さうして此の歴史といふものが其れと並んだ同じくいま一つの世界把握たる自然とは區別されなければならないことは彼に於いて以上の如く強調されてゐるのであるが、此等自然と歴史とは次の様な規定付けを受ける。

さてシュペングレルに於いては歴史と云ふも自然と云ふも此等はどちらも意識内容の總體たる生成のはたらきと生成の所産とを統一的な世界像として把握する

場合の二つの仕方であつて、たゞ生成のはたらきが全體を支配すれば歴史となり之に反し生成の所産が主となれば自然を得る。だから其等は二つのうちの何れか一つといふ關係に在るのではなく、人間が外界を觀る際の無限に多い非常に異つた可能性の段階を示すものであつて、其の兩極に純粹に有機的な世界觀と純粹に機械的な世界觀とが位置することになる (I, S. 79f., S. 137)。即ち此等の秩序は共に全世界を包括して居り、たゞ此の世界を實現する場合の觀方が異なるのである (I, S. 10)。さうして生成の所産は認識されるものであるに對し生成のはたらきは體驗され感得されるだけである。ニュートンやカントの世界の如き純粹に機械的な自然像は認識され分析され概念に依つて把握され法則化されて結局は體系としての形を採るに至るが、プロテイノスやダンテやブルーノの世界の如き純粹に有機的な歴史像は直觀され内面的に體驗され形態としてまた象徴として把握され結局は藝術的思想の形で了解されるのほかなら (I, S. 81)。斯様に現實は其の要素を分析的に理解されるか或は其の形態を直觀されるかであるとき、認識された

ものと自然とは同一であり、體驗されたものと歴史とは同義的となる。自然とは法則的に必然的なものの總體を謂ふ。總べて認識されたものは無時間的であり、過去にも未來にも屬することなく、永續的妥當性を有してゐる。此れは自然法則的なものの内面的性質に屬して居り、此の意味で法則は反歴史적であり偶然といふものを拒否する。之に對し總べて歴史的事象は一回的で反復することなく、一定の方向を持つた時間的なものとして不可逆性の原理に隨ふ。純粹な生成のはたらきは因果法則の彼岸に在るものとして測定を許さない。此の點、生成の所産が總べて延長を標識とし數學的な數に依り計量し得るのと異なる。深いそして眞の意味での歴史研究は因果法則の探究を行ふものではないのである。けれども歴史は純粹な在り方に於ける生成のはたらきではない。其れは生成のはたらきが生成の所産を支配した場合みられる世界像なのである。だから歴史のなかには生成の所産も内容的に多少含まれてゐるわけで、こゝに歴史を學的に取扱ふ可能性が存する。生成の所産といふ此の内容が高度になればなるほどそれだけ餘計に歴史は悟

性的な觀を呈し因果的な性質のもの如くみえる。ゲーテの所謂「生ける自然」は全く非數學的な世界像ではあるが、やはり生成の所産たる死せるもの乃至硬化せるものを内容的に多分に藏してゐたればこそ其れを學的に取扱ふことが出來たのである。此の生成の所産が極めて少くなり殆ど純粹に生成のはたらきだけになれば、其れは藝術的性質のものとなる。併し斯うは云ふもののシュベンゲルは、歴史を學的に取扱はうと欲するのは結局のところ常に矛盾した事柄だと主張し、自然は學的に取扱はるべきものであるが歴史は作詩されるべきものであると述べ、若しさうでない場合には純粹な解決にならないと語つてゐる。がともかく、世界把握の二種類としての歴史と自然との間には何等正確な限界は存しない。生成のはたらきと生成の所産とは非常な對立關係に在るが、人間の意識作用のうち此等兩者が存在することもやはり確かである。即ち、此等を生成しつつある状態に於いて直觀するとき私達は歴史を體驗し、之に反し、此等を生成の所産の形で分析するとき自然を認識する (I, S. 137ff., S. 82)。自然と歴史とをシュベンゲル

は夫々右の様に規定した。

だが私達は此の點に就いて更に考察するところがなければならぬ。といふのは、歴史概念は彼に於いてなほ幾つかの觀點から主要な性格付けを受けてゐるからである。宇宙的なものと小宇宙とが此の意味でシュペンゲルにとつて問題となる。夕方太陽が西に没する頃草花が次々と閉ぢてゆくのをみると人々は土地と結び付いた此の盲目的な夢の如き生存に對し氣味悪さを覺える。森や叢や蔓は自ら動くことをしない。其等と弄れてゐるのは風なのである。たゞ小さな蚊だけは自由であつて夕陽の光を浴びて舞つてゐる。即ち植物は其れ自身では意味を成さず其れは土地の一部に外ならないが、動物は選擇することが出来る。拘束と自由、此れが植物的なものと動物的なものとを區別する根本的特徴である。さうして植物は單に植物たるに止るのに、動物は植物であると共に其の他の或るものでもある。だから植物は宇宙的なものであるのに、動物は其の外になほ宇宙に對する小宇宙として存在する。蓋し生物が宇宙から分離し此れに對する自己の位置を決定し得

るときに始めて其れは小宇宙となるが故である。ところで總べて宇宙的なものは週期性を持ち、拍子を持つに對し、小宇宙は何れも兩極性を具へ、緊張を有する。宇宙的な拍子といふのは方向とか時間とか律動とか運命とか憧憬とかを以て書き換へ得るものである。幾羽かの鳥が空を列を成して渡つてゆき、常に同様な形態で上昇し、轉向し、再び姿勢を整へて、遠方へ飛び去るのを見ると、人々は此の運動のなかに植物的に確實なもの、或る宇宙的なものを見出すであらう。其處では自他の間の了解を何等必要としない。突進する聯隊が敵の砲火の中で一體と化するのも斯かる類のもので、其處では小宇宙的な限界は撤廢されて了つてゐる (II, S. 5ff.)<sup>\*</sup>。生の一般に植物的な側面と其の單に動物的な側面とはシュペンゲルに於いて更に生存 (Dasein) 及び醒存 (Wachsein) として夫々區別される。生存は拍子と方向を持ち、醒存は緊張と延長である。前者に於いては運命が支配し、後者は原因結果を區別する働きを持つ。植物は醒存することなく生存する。眠に於いて總べての生物は植物となる。即ち、周圍の世界に對する緊張は消失して生

の拍子が進むだけとなる(II, S. 8ff.)。シェンゲレルは宇宙的拍子の覺認を感情と呼び、小宇宙的緊張の覺認を感覺と名付ける(II, S. 9)が、既に高等な動物に於いては相互了解の習慣の結果單なる感覺と了解的感覺との明確な區別が生ずる。さうして二人の人間の間に行はれる了解の橋渡として言語が登場するに及び、感覺と了解との對立が現れ、感覺から了解が解放されるに至る(II, S. 11)。感覺から引き離された此の了解が即ち思惟だと考へられてゐる(II, S. 12)。さて人間が思惟的生物だとした場合併し人間は思惟に於いて存在する生物ではない。思惟の目標は眞理であり眞理は絶對的永遠的なもので生とは何等關係を持たない。實際、行爲し、意欲し、鬭争する活動的な人間は事實といふものの權力に對し自己を主張し單なる眞理のことは輕視する。眞の生は事實のみを知る。そして此の様な眞の生こそシェンゲレルにとつて歴史に外ならないのである。彼は動物にとつては眞理は存在せずたゞ事實が存すると語つてはゐるが、眞理の主體的側面たる思惟は了解として元來感覺と無關係ではなかつたから、眞理は廣義に解するとき動

物も亦此れを有すると考へ得るであらうし、其の限り一層徹底した意味では事實は植物にのみ固有なものと云つてよいであらう。斯うした點を當然なこととして豫想してか、シェンゲレルは事實と眞理とは時間と空間、運命と因果性の如く相互に區別されると述べてゐる(II, S. 14ff.)。なほ彼に依れば運命の觀念には魂の憧憬が啓はれてゐる。此れは向上、使命の完成を求めるもので本來は如何なる人間のうちにも存してゐたが、文化の末期的現象たる大都市の人間は機械的知力が内面生活に力を及ぼした爲斯かる憧憬を見失ひ、遂に因果律を確實な所有物とするに至つたのである。併し因果律はシェンゲレルに従ふと、魔力的なものを永續的妥當の必然性のなかへ束縛する不安の現れでしかない(II, S. 165)。斯くて憧憬は生成の働きの根本感情であるに對し不安は生成の所産の根本感情としての意味を持つ(II, S. 114)。更に言語と種族、宗教と政治の對立も今の場合聯關がある。言語はシェンゲレルに依れば本來因果的構造のもので、其れは説明することを本質とするから機械化の作用を有し(II, S. 166)、相互了解の統一として性格





付けられるのに對し、種族は血の統一を意味する（II, S. 133）。さうして太古の語が確かに宗教的色彩を帯びてゐたに對し、種族は人々が生とか歴史とか運命とか政治とか呼ぶものと聯關する（II, S. 136）。そればかりでなくタブーとトーテムとの對立も本來の意義をこゝから得てくると彼は考へる。即ち、生のタブー的側面は動物的であり、世界内に於いて生物が自由に運動することを前提するに對し、生のトーテム的側面は植物的であつて總べての生物に屬する。タブーは醒存の結合を示す。其れは學び得るものであり移し得るものであればこそ祕密として警戒される。然るにトーテムには同一の生存の流に屬する生物といふ共通感が在る。そこで其れは他へ移すことが出來ず、優れた意味に於ける唯一の事實となる。タブーとトーテム——此れはシュベンゲレルに於いては醒存と生存、因果性と運命、言語と種族、空間と時間等の最後の意味を示すものに外ならない（II, S. 137）。

\* II=Der Untergang des Abendlandes, 2. Band 16.—30. Auflage.

機械的と有機的、數學的數と年代的數、體系と象徴、法則と形態、延長と方向、

因果律と運命、空間と時間、生成の所産と生成のはたらき、小宇宙と宇宙的なもの、動物的なものと植物的なもの、兩極性と週期性、緊張と拍子、醒存と生存、眞理と事實、不安と憧憬、言語と種族、宗教と政治、タブーとトーテム——此等の對立概念に依つて自然と歴史との性格を知つた。

では此の何れが人間に對し一層根源的なものとされてゐるであらうか。之に就いてのシュベンゲレルの見解は斯うである。生成の所産の根柢には常に生成のはたらきが横はつて居り、さうして歴史とは生成のはたらきの意味に於ける世界像の秩序に外ならないから、歴史の方が根源的な世界形式であつて、自然の方は文化の爛熟期に屬する人間が始めて遂行し得る世界形式で後のものである。此の點を都市的な科學的な悟性的立場は逆に考へてゐるが、此れは偏見と言はなければならぬ。實際、極く早い頃の人類を取りまいてゐた世界は今日でも彼等の宗教的慣習や神話が證明してゐる如く生々とした把捉し難い全體的なものである。此れを名付けて自然と稱してもよいが、其れは現代人の所謂自然ではない。さうい

ふ根源的世界は夙うに過去になつた人類のものとして小兒の心や偉大な藝術家には今日でもなほ往々見出される。嚴密な意味での自然は文化の後期に於ける大都市の人間だけに限られた老人的な現實把握方法であるに對し、歴史は全人類に固有な青年的なそしてまた一層無意識的な現實把握方法なのである。若し此の事を見逃すなら、歴史觀察の本質を誤解するものと言はねばならない。世界に對する場合の魂の態度として歴史は本來的に自然なものであるが、機械的に秩序付けられた嚴密な自然は人爲的なものである。にも拘らず、否此の故にこそ、現代人にとつては自然科学は容易であるのに歴史は困難な事柄となる (I, S. 141f.)。

前にも觸れた如く、方向と延長とは夫々歴史的世界像と自然的世界像とを區別する所以の標識であつた。遠方といふ語も従つて異つた意味を得てくる。即ち、前者に於いては其れは未來を意味してゐるのに、後者に在つては空間的距離を指す。ところで、世界把握の總べての仕方は之を形態學と名付けることが出来るとすれば、機械的なもの即ち延長的なものの形態學は自然法則や因果關係を發見し

整序する學として體系學 (Systematik) であるに對し、方向及び運命を自己内に擔ふ有機的なもの、歴史乃至生の形態學は觀相學 (Physiognomik) に外ならない。さうしてシュペンゲルに依ると此の觀相學的な觀方が現代にとつて課題なのであつて、こゝに世界史形態學 (Morphologie der Weltgeschichte) が成立す (I, S. 143ff.)。其れはまさに無機的なものの論理に對する有機的なものの論理 (Logik des Organischen) であり、硬化したものの論理に對する生の論理 (Logik des Lebens) なのであり (I, S. 164)、『自然の論理に對する歴史の論理 (Logik der Geschichte) 』なのである (I, S. 192, S. 197)。或は其れを世界生成の論理 (Logik des Weltwordens)、『運命の論理 (Logik des Schicksals) 』と呼ぶものとす (I, S. 198, S. 200)。而して此れに固有な方法が追感、直觀、直接的確信、感官的想像に求められることは彼の述べてゐるところである。斯うした事と聯關し彼は比較といふ操作をも歴史研究の方法として重視する (I, S. 35)。此の事に就いては曩に全然述べてないわけではない。いまの場合實際歴史の眼を以て歴史研究に携はること

は、其れに特有な意義に於ける比較を行ふことなしには不可能と考へられてゐる。彼に依つて此れが歴史的比較と名付けられる所以である。

### 歴史的比較

シュベンゲレルは、死せる形を理解する手段を數學的法則であるとするに對し、生ける形を了解する手段を類推 (Analogie) と呼んだ。一體、歴史的現象形式の數に限られて居り時代とか時期とか状況とか人物が類型的に反復するものなどの意識は常に存在してゐた。例へばナポレオンの出現はケーザル及びアレクサンドロスと比較され、ナポレオン自身も自分の状態がカルル大王のと類似してゐることを發見した。また修道僧は英吉利をカルタゴと云ひ、ドミニクス派の僧は自ら羅馬人と稱した。更にフロレンスをアテナイに、佛陀を基督に、原始基督教を現代社會主義に、ケーザル時代の羅馬の財政的發展を米國の其れに比することは人が往々行ふところである。同様に考古學の祖ベトラルカは自己をキゲロに比し、

近くは英領南阿の組織者たるセシル・ローツは自分の事をハドリアヌス帝に比した。併し斯うした事も之迄は要するに斷片的任意的であつて通常は詩的表現を爲さうといふ瞬間的傾向にすぎず、深い歴史的形態感から出たものではなかつた。ランケがキンメル族の侵入とマジアル人の侵入とを極めて巧みに類推したのも其の意味で形態學的には價値がない。即ち、選擇の基準が結局は氣分に任されてゐて、そこに理念とか必然性の感情とかは見出されないのである。比較の技術などとは凡そ懸け離れてゐた。斯うした比較の試はいろ／＼行はれてゐるが何等聯關あるものでなく、偶々適切とみえても其れは僥倖か稀には本能的なものであつて、原理に基いてゐない。何人も一つの方法を完成することは考へなかつたのである。人々は歴史の問題の大きな解決が發生し得る唯一の根據がこゝに在る事を豫想だにしなかつた。此の様にシュベンゲレルは歴史的比較を歴史研究の方法として強調する (I, S. 4ff.)。ところで、此の歴史的比較を彼が廣く意味で類推 (Analogie) と名付けたことは既に述べたが、併し其れは後に明らかにする様に生物學

て謂ふ相似 (Analogie) 關係の確定を意味するのではなくむしろ相同 (Homologie) 關係の確立を指す。そればかりでなく、歴史的比較に於いて比較されるべきものには夫々の文化に固有な形態も含まれてゐる。斯くて、歴史の眼を通して歴史を観ると共に歴史的比較を歴史研究の方法として提示したシュベンゲレルの見解に就いての以上の考察は、私達を必然的に世界史形態學の對象の問題へ導く。

### 世界史と文化

問題は世界史とは何かといふ事から始まる。此れに關しては從來一般に、古代—中世—近世といふ圖式が絶對的に西歐人の歴史的意識を支配してゐたことをシュベンゲレルは先づ指摘する。さうして、人々は此の圖式を固執したが爲、世界的聯關の本來の理解を妨げられたのであつて、歴史の形態學的問題が全然現れ得なかつたのは、實に此の圖式があつた爲だと考へ、彼は此の間の事情を極言して、此の圖式は歴史の形式的觀察を他の諸科學に於いて人々が恥辱と感ずる位の

水準に止めてきたと語つてゐる (I, S. 20f.)。

古代—中世—近世といふ右の圖式は西歐羅巴の地形を中心とし、其の周圍を何千年に亙る極めて大きな歴史が廻轉し、また遙か離れた土地の巨大な文化がいともさゝやかな形で其の周りを廻るやうな仕組になつてゐる。其れは極めて特殊な發明に係る太陽系とも云ふべきもので、即ち、地球上のたゞ一地方を選んで此れを歴史系の重心とし、此處に太陽を置いて、史上の事件は此處から正しい光を受け、其等の意義は此處から測定されるやうに考へられたものである。斯くて、此の中心から若干離れた土地例へば古代埃及や支那の數千年に亙る歴史的材料は極く小さな形のものとなつて了ひ、之に對し自分の立つてゐる場所に近い數十年つまりルッテルや特にナポレオン以來の事件は途方もなく内容が増加する結果となる。此の場合西歐の文化にとつてはアテナイやフロレンスや巴里が其の他の都市より重要なことをシュベンゲレルも認めてはゐる。併しながら、西歐人が自身此の文化の聯關内に生存するからとの理由でさきの状態を世界史の構成原理とする

ところに地方的偏見が在ると云ふ。そして彼が續いて述べてゐるのに依れば、若し此の考へを其の儘正しいとすれば支那の歴史家は支那の歴史家で一つの世界史を起草し、十字軍、文藝復興、ケーザル、フリードリッヒ大王などのことは關係なしとして無視して了ふことも出来よう。また、數世紀にしか互つてゐない而も主として西歐羅巴に位置する近世なるものを數千年の長きに跨り而も希臘以前の文化は詳しく考へずに簡単に初期と見做して此れを包括してゐる古代なるものに對立させることはをかしくはないか。埃及やバビロンの歴史は其の一つだけで既にカルル大王以降第一次世界大戰乃至其の後に至る所謂世界史よりは大きなものであるのを古代の序曲として片付けて了ひ、或は印度や支那の歴史を内容の複雑性にも拘らず、一括して註釋などへ押込んで了つたりするのは、さきの舊式な圖式を固執する目的からではないか、等々。斯様な種々な難點を彼は先づ指摘する(J. S. 21ff.)。もと／＼古代—中世—近世といふあの圖式はグノーシス説の創唱に係り、其れが基督教會を通じて傳承されたものである。だから、其れは羅馬帝國

時代に於けるセム族的な特にはシャリの猶太的世界感情の所産と言はなければならぬ。此の思想は勿論羅馬帝國といふ極めて狭い限界内に於いては正しかつた。即ち、印度史やそればかりでなく埃及史さへ其の當時は考察の圏内に無かつたのであつた。世界史と言へば此等の思想家にとつては希臘と波斯との間に存在する土地を舞臺とした一回的な事柄を意味してゐて、其れは東方風の二元的世界觀が但し當時の形而上學に於ける如き魂と靈といふ兩極的對立としてではなく、世界創造と世界没落との中間に在る二つの時代の轉回として現れたものなのである。此の世界像に於いては古代と近世とは其の頃身邊にあつた異教的對基督教的、希臘羅馬的對東方的、自然對精神といふ對立が時間的な意味に解され後者に依る前者の克服關係を指すに外ならなかつた。従つて其れは此の土地に限られ此の人々だけに關するもので其れ以上擴大し得ない性質のものであつた。ところがそこへ西歐人の所謂近世なるものが第三の時代として追加されるに及び、さきのセム族的思想は全く別種の人間に受け容れられ無意識裡に突然直線的に延長されること

となつた。即ち、異教と基督教とに次いで近世といふ究極的な時代が設けられたわけである。が、此の時代に對しては其の次に別個の時代を置くことは許されず、また其れは十字軍以來幾度か伸長されてゐるので此れ以上延長することが出来なことは注目に値する (I, S. 244ff.)。ともかく、古代—中世—近世といふ此の圖式は場所的に制限があり且つ平面的なものであつて、斯様な圖式で概括し得る世紀は夙うに過ぎ去つてしまつて、現在では歴史的材料の急速な増加に伴ひ在來の歴史像は混沌たる状態に陥り始めてゐる。歴史家にして多少とも見る眼を持つならば此れを感知して居るにちがひないとシュベンゲルは考へる。斯くて、彼は大多數の事實に眼を蔽ふ直線的世界史の單調な像の代りに幾つかの強力な文化の現象を見出す (I, S. 291ff.)。世界史とは一群の高度な文化に就いての歴史でなければならぬ。其れに於いては希臘羅馬文化を埃及文化、印度文化、バビロン文化、支那文化、西歐文化等と並べて考察しなければならぬ (I, S. 306, S. 241)。此の様であつてこそ世界史は眞の意義に於いて其の名に値するといふのが彼の主張である。

併し文化とは一體如何に理解されるべきものなのであらうか。

此の間に對するシュベンゲルの答は、文化は有機體である (I, S. 150) 乃至文化は植物である (I, S. 190) といふ彼の語に依つて最も明白に示されてゐる。文化は有機體である。其れは其の母體たる一定の土地に榮え消滅する迄其處に嚴密に拘束されてゐる。其れは其の文化に屬する人々に獨特な形を刻印する。其れは自己に特有な理念、自己に特有な激情、自己に特有な生、自己に特有な情意、自己に特有な死を持つてゐる。榮えてゆく文化もあれば、衰へゆく文化もある。其れは丁度若い櫛や年を重ねた櫛があるのと齊しい。文化といふものは何れも其れに固有な表現方法を持つてゐて、此れは發生し、成熟し、凋落し而して決して二度と戻ることはない。文化といふ高等生物は、丁度草花が野に生える如く、目的無しに生ずるもので、其れは植物や動物と同じくゲーテの所謂生ける自然に屬する。シュベンゲルにとつて世界史は實に有機體の驚くべき生成と消滅との像以外の何ものでもなかつた (I, S. 29)。既に述べた如く、彼の謂ふ世界史は世界

に於ける總べての地域の文化を包括するものであり、そして此等の文化はいま觸れた通り夫々有機體として一定期間の存續しか有しないと規定されてゐる。そればかりでなく、文化は何れも其れに固有な魂に依つて擔はれてゐて、此の魂の表現が夫々の文化に外ならないとシュペンゲルは考へた。こゝに彼の思想に於ける根本的な點が見出される。

彼は云ふ。一つの文化は一個の大きな魂が其の原始状態から目覺め、形態無きもの、限りなきもの、恒存的なものから形態を具へたもの、限りあるもの、無常なものが目覺める瞬間に生れる。其れは正確な限界を持つた土地に榮え、此の土地に植物的に結び付いてゐる。さうして此の魂が其の可能性を民族、言語、教義、藝術、國家、科學として實現し盡し再び魂の原始状態へ還るや、其の文化は死滅する (I, S. 153) と。そこで、數學といつたやうな一つの文化領域をみると、數學が目指した業績は確かに歴史的表面の事柄であつても、其れに於ける無意識的なもの乃至數其のものは存在の表現であり血の表現なのである。だから歴史の外

面若しくは目に見える側面は個人の外貌、容姿、態度、歩行、言語、活動の如き意味を持つてゐる。其等は總べて内面的洞察に對する手懸りを與へるものに外ならない。身體、生成の所産、無常なるものは魂の表現なのである。生成のはたらしきを通じて結果したものとか現象するものとかは總べて魂の象徴であり其の表現なのである (I, S. 145f.)。即ち、如何なる時期も如何なる偉人も如何なる宗教、國家、民族、藝術も、凡そ過去に於いて存在し今後も存在する總べてのものは、觀相學的契機として其の意味を解釋されるべきものであり、其等は總べて魂が自己の本質の表現として實現するところの象徴なのである (I, S. 219)。其の限り總べての藝術も可死的である。而も個々の藝術作品のみでなく藝術其のものに關してさういふことが成立つ。如何なる思想も如何なる教義も如何なる學問も其れを擔ふ魂や精神が消失するや否や總べて滅んで了ふ。天文學者がナイル河畔やエウフラテス河畔で觀測した星の世界さへ無常なもの乃至滅びゆく性質のものであつた。といふのは西歐人の眼を以て見られ此の感情から形造られたコペルニクスの世界

組織は其れと別個の形を具へてゐるからである (I, S. 232)。民族、言語、時期、  
戦闘、理念、國家、神、藝術、藝術作品、學問、法律、經濟形式、世界觀、偉人、  
大事件はシュベンゲレルの意見に依れば一つとして象徴ならざるはなし (I, S. 4)。  
即ち、其等は悉く魂的なものの象徴として理解されねばならぬ (I, S. 70)。夫々の  
文化は銘々固有な魂を持ち、其れは此の魂の表現乃至象徴としてより以上のこと  
を意味しないのである。「一切の無常なるものは只影像たるに過ぎず」 (Alles Ver-  
gängliche ist nur ein Gleichnis) (I, S. 146, S. 219 S. 233, S. 514, II, S. 336)。

シュベンゲレルの世界史形態學に於いて世界史が如何なる内容のものであり、  
且つ此れと聯關して文化なる概念が如何に規定付けられてゐるかを以上述べてき  
た。世界史形態學は恰も此の様な意義に解された世界史を對象とする。併し乍ら  
若しも私達が此の點に就いての完全な理解を求めらば、更に世界史の乃至文  
化の取扱はれる面を考慮に入れてこなければならぬ。斯うした見地からすると  
き、世界史形態學の對象は文化の類型と文化の段階とに分たれる。

### 文化の類型

さて植物には習性がある。シュベンゲレルは觀相學にとつて重要な習性といふ  
此の概念を歴史へ適用し、印度文化の習性、埃及文化の習性、希臘羅馬文化の習  
性等に就いて語つてゐる。彼が元來文化を一つの有機體と考へた以上此の事は何  
等怪しむに當らない。其の場合何よりも先づ様式の概念に注目しなければならぬ  
い。或る文化の様式と云へば其れは生の表現の總べてを包括したものであつて、  
一定の種類の藝術の選擇 (希臘人の間では彫刻術、壁畫、また西歐に於いては對  
位法音樂、油繪が主要な藝術であつた)、他種の藝術の拒否 (アラビヤ人は彫刻術  
を斥けた)、思想傳達の諸形式 (印度は祕傳、希臘羅馬は演說、支那及び西歐は  
文字を重んじた)、國家構造の類型、金融制度の類型、一般道德の類型等皆其れに  
屬する。また、希臘羅馬の偉人は其の習性上アラビヤや西歐の偉人と全然異つて  
ゐる。更に、希臘羅馬の世界都市は同一の生活感の具現乃至象徴として印度やア



ラビヤや西歐の世界都市と嚴に區別される。例へば西歐ではシャンゼリゼの大通りやペーテル教會前の廣場等のやうに直線的遠景を目指す傾向があるのに、ヴィア・サクラ、フォールム・ロマーヌム、アクロポリス等の如きは殆ど故らに非均整的な非遠景的な形を具へてゐることを彼は指摘する。次に一群の有機體の習性には、一定の發展速度が含まれてゐることも注意する必要がある。此の發展速度といふ概念もシュペンゲルに依れば歴史構造論に於いて不可缺なものであり、斯うした點から、希臘羅馬文化の速度が埃及やアラビヤのとは異つて居り、また希臘羅馬の精神は其の速度平調なのに比し西歐のが活潑な急速調なのは重要な意味を持つ (I, S. 156f.)。ところで、夫々の文化の習性といふものは其等に固有な様式や發展速度を總括したものであるから、私達は斯かる習性を具へた夫々の文化を一般に文化の類型として理解することが出来るであらう。

既に私達は世界史形態學の方法に關する論究の際に、人間が一般に世界を把握する仕方として歴史と自然とがあることを知つた。ところで文化は言ふ迄もなく

斯かる把握の結果に外ならない以上、此等の文化が右の把握の仕方を基準として大別されるのは當然の事と云はねばならぬ。此の意味でシュペンゲルは夫々の文化 (Kultur) のうちに此等二つの世界把握形式の何れか一方を理想とする根源的素質乃至傾向が存することを主張する。後にも述べる如く西歐人は高度に歴史的な氣分を持つに反し、希臘羅馬人は非歴史的な素質を具へてゐた (I, S. 140)。さうして彼が擧げた九つの文化即ち支那文化、バビロン文化、埃及文化、印度文化、希臘羅馬文化、アラビヤ文化、西歐文化、マヤ文化及び露西亞文化 (I, S. 152; auch II, S. 46ff.) のうち、現に成立の途上に在ると云はれてゐる露西亞文化 (I, ebenda; vgl. auch II, S. 622f. Prussentum und Sozialismus S. 92ff.) を別とすれば、支那文化、バビロン文化、埃及文化は能動的生活感の點で西歐文化に類似して居り、之に對し印度文化、アラビヤ文化は受動的な生活感の點から希臘羅馬文化に近く (I, S. 429, S. 188, auch S. 388)、メキシコに發生したマヤ文化は其の發展が希臘羅馬文化と著しく似通つてゐることを彼は指摘してゐるので

凡そ個人にとつての日記、自叙傳、告白録の如きものは、あらゆる文化の魂にとつて最廣義に於ける歴史研究であると云ふことが出来る。ところが希臘羅馬文化は斯うした特殊な意味に於ける記憶を持つてゐなかつた。即ち、其れは何等歴史的器官を所有しなかつたのである。希臘羅馬文化の人々に於いて謂はれる記憶は西歐人のとは全然違ふ。といふのは當時の人々に在つては秩序付ける役割を擔つた遠景としての過去や未來は意識内に無く、純粹な現在のみが西歐人には想像し得ない程の力を以て當時の人々の意識を充たしてゐたからである。かのドリヤ式建築の柱は此の純粹な現在の最大な象徴に外ならないが、ともかく此の純粹な現在こそ時間の否定を意味する。かういふ背景があつてはじめて希臘羅馬文化の人々の生活や西歐人の生活は夫々獨特な色彩を帯びることが出来たのであつて、希臘人がコスモスと名付けたものは生成することなく存在してゐる世界の像を指してゐたし、従つて希臘人自らも決して生成したことなく存在してゐた人間だつ

たと云へる。希臘羅馬文化の人々は既にバビロン文化や埃及文化を通じ年代記や曆算に就いて充分知識を持つて居り、また星辰の大規模な觀測や悠久な年代の正確な測定の際得られる永遠感や瞬間のはかなさをよく知つてはゐたが、而も此等の文化の内容を攝取しなかつた所以が其處に在る。希臘羅馬の哲學者達が時折斯うしたことを述べても其れは當時の人々から單に聞かれたに止り、検討されることはなかつた。プラトンもアリストテレスも天文臺を所有してゐなかつた。ペリクレス時代末期にはアテナイで國民決議が行はれ其の結果天文学說を擴めた者は何人たるを問はず告訴されることとなつた。斯うしたことは總べて遠方といふ觀念を自己の世界意識から全く除き去らうとする希臘羅馬的魂の現れで、極めて深い象徴的意義を有する。さういふわけであつたから、希臘人が歴史に就いて眞面目に思索し始めたのは、希臘の歴史が内面的には終了したも同然の頃になつてからのことであつた。而も一見かなり西歐的な方法原理を立てた其の頃の史家トゥキディデスさへも適當とあれば歴史的事實を想像に依つて造り上げるを可とし

たのである。即ち、そこには藝術的處理は見出されても、年代記的な数の意味に關する眞の理解はなかつた。第三世紀になつてマネットとペロツソスが埃及及びバビロンに關する根本資料を書いたが、此等の人々はもとより希臘人ではなかつた。一方、教養ある希臘人や羅馬人は小説的空想を好んで居つた。ずつと後になつて希臘人も埃及の模範に倣ひ曆や年代記を作らうとしてはゐるが、此れは極く素朴なものであつたし、またオリュンピア紀元は西曆紀元などと同様な意味合のものでは決してなく、其の上文學上の必要から止むを得ず生じたもので國民に廣く行はれてゐたわけではない。だから、波斯戰爭に至る迄の古代史やずつと後の時期のものも主として神話的思惟の所産なのである。此の種の思惟に依つて産み出された内容を實際の事實と根本的に區別することは考へられてゐなかつた。羅馬共和制の末期にヴァッコ (116—27B.C.) が國民の意識から急速に消え失せつゝある羅馬の宗教を確定しにかゝつた時、彼は神々を分けて、*di certi* 即ち人々がまだ其の内容に就いて知つてゐるやうな神と *di incerti* 即ち一般に以前から禮拜され

てはゐるが名前だけしか残つてゐないやうな神とにしてゐるのである。希臘羅馬文化の人々及び其の文化が非歴史的なものであることは此れに依つてみても知られる。ところで印度文化はそれではどうかと云ふと、此れは「何時」といふことに關しては少しも感情を持たないとシュベンゲルは云ふ。印度文化に於ける涅槃の理念は完全に非歴史的な魂を此の上なくはつきりと表現したものであるし、また印度には天文學もなければ曆もなかつた。生々とした發展といふ意味での歴史なるものもなかつた。印度の人々の意識が極めて非歴史的な素質を具へてゐたことは、一作者に依つて著はされた書物といふものが彼等の間には存在しなかつた點に示されてゐる。即ち、個人個人別々な著作が有機的に連つてゐたのではなく、各人が思ふ事を書込んでゆくうちに何時とはなしに一冊の書物の形が出来上つていつたのであつて、其の場合個人特有の思想といふやうな概念は何等役割を果してゐない。印度哲學は實に斯かる無名な形で現存する。之を西歐の哲學史と比較するとき、其の差の極めて大きなことに人々は氣付くであらう。ともかく、

印度の人々は總べてを忘却した。即ち、彼等は非歴史的な人間なのであつた。其の藝術には肖像なるものは無かつた。肖像は一言で言ひ表はした自敘傳に外ならないからである。さて印度の人々が斯様に總べてを忘却したのに對し、埃及の人は何一つ忘れることが出来なかつた。印度の藝術には肖像が無かつたが、埃及の彫刻は殆ど専ら肖像に限られてゐた。埃及的な魂は元來非常に歴史的な素質を持つてゐて、過去及び未來を自己の全世界と感じ現在には二つの測り得ない遠方の間に挟まれた境界にすぎなかつた。埃及文化は全く斯様に遠方を求めるといふ意味で未來的なものに對する配慮の從つてまた過去のなものに對する配慮の具現なのである。此の事は、彫刻の材料として花崗岩や玄武岩を選んだこと、文書を鑿で刻んだこと、優れた行政組織を持つてゐたこと、灌溉設備を完全にして居つたことなどにあらはれてゐる。因みに、希臘人は其の土地に極めて豊富な石材があつたにも拘らず、嘗てのミュケナイ時代に於ける石材建築を止めて木材を使用するに至つてゐるが、こゝにも希臘羅馬的な魂の非歴史的な性格が窺はれる。ところ

で埃及文化に戻るがこゝではミイラが最も重要な意味を持つ。即ち、人々は其れに依つて死者の身體を永久に保存したわけなのである。埃及人が死者と非常に似た形の肖像を作つて此れに其の人の精(カー)を束縛することに依りカーを永く保藏しようとしたのも其れと軌を一にする。此の點でも希臘人はやはり反對であつて、周知の如く希臘彫刻の最も盛な頃に肖像は輕視されて居つた。一般に過去に對する態度と葬儀形式にあらはれる死滅觀との間には深い關係がある。死體をミイラに依つて保存した埃及人は、同時にまた歴史を年代順の事實や數字に依つて永く傳へた。希臘ではソロン以前の時代のことには年數も真正な名も何一つ傳承されてゐないのに、埃及ではどうかといふと紀元前三千年頃以來の王名や王朝數が分るほどである。翻つて希臘羅馬に於ける葬儀形式を考察してみよう。すると、ミュケナイ時代には原始民族の間で普通に行はれてゐたいろ／＼な仕方のうち特に火葬を尊んだわけでもなかつたのが、希臘羅馬文化に入ると共に此の葬儀形式が現れるやうになつた。其れは前に述べた如き希臘羅馬文化の非歴史性に外なら

ない。此の場所に於ける現在のみを強調する破壊の作用に外ならない。嘗てのミ  
ユケナイ時代には帝王墳墓は埋葬の方が一層よいとさへ考へられてゐたのに、ホ  
メロスの時代になると——印度でもやはりヴェーダの時代に——突如として埋葬  
が廢止されて火葬が行はれるやうになつたのである。此の瞬間以來個性的な精神  
的發展も終を告げた。前にも觸れておいたやうに、希臘の造形美術に於いては肖  
像は極度に斥けられ、ケーザルの時代に至る迄希臘羅馬の藝術は其れに或る程度  
相應はしい材料たる神話を題材にしてゐた。ブルタルコス式の傳記もやはりさう  
である。眞の意味で其の名に値する回想録を書いた希臘人は一人としてなかつた。  
ソクラテスさへも、シュペンゲルに云はせれば、自己の精神的生活に就き西歐  
人の謂ふ意味での重要な事柄を述べてはゐないのである。プラトンにしても其の  
學說に發展といふやうなものはなく、其の著作は要するに種々な時期に於ける極  
めていろ／＼な立場の表明にすぎない、と云ふ。アテナイが波斯人に依つて破壊  
された後、人々は古い時代の藝術品を塵芥の中に投じ、ミユケナイやファイスト

スの廢墟の事を氣にした者あるを聞かなかつた。ホメロスを讀むには讀んだ、併  
し獨逸の考古學者シュリーマンのトロイア發掘の事などは考へなかつた。即ち、  
人々は神話を欲し、歴史を欲しなかつたのである。アイスキュロスや其の他のソ  
クラテス以前の哲學者の著作は既にヘレニスト時代には一部失はれて了つて居つ  
た。併し西歐では既にペトウラルカは古物や貨幣や手稿を蒐集し、歴史に對する  
感覺を持ち遠い世界を回顧し遠方を憧憬する人間であつた。因みに彼はアルプス  
の踏破を企てた最初の者でもある。が、斯うした歴史感希臘羅馬の人々には見  
出されない。希臘羅馬文化は斯くて非歴史的性格を本質とする。次に西歐文化の  
事に移るが、西歐民族のうちで機械的時計を始めて發明したのは獨逸人であつた。  
時計は實に流れ行く時間といふものの戰慄すべき象徴である。無數の塔から晝夜  
を分たず西歐各地に響き渡つた時計の音こそ恐らくは歴史的な世界感情の表現と  
して最も驚くべきものであらう。ところが希臘羅馬の都市に於いては此れ式のも  
のは見出されなかつた。バビロンや埃及では水時計や日時計が發明されて居つた。

が、水時計を始めてアテナイへ紹介したのはプラトンであつた。だから此れも希臘文化全盛の末期なわけになる。其の後日時計も見られるに至つたが、併し其等は總べて日常の些細な器具としてにすぎず、此れが爲希臘羅馬の生活感は少しも變化を受けることはなかつた。こゝで時間に對する感覺乃至歴史に對する感覺と聯關させて希臘羅馬の數學と西歐の數學との差異を述べておかなければならぬ。此の差異は非常に大きなものであるに拘らず、シュペングレルに依れば、從來充分に評價されてゐなかつた。希臘羅馬では數を考へるに事物を存在するものとして即ち量として無時間的に純粹に現在の把握した。其の結果出來上つたのがユークリッド幾何學であり、數學的靜力學であつた。之に對し、西歐人は事物を其の生成の状態に於いて即ち函數として把握する。そこに生じてきたのが動力學であり、解析幾何學であり、更には微分學である。希臘の物理學が動力學に對する靜力學として時計を使用しないで人々も平氣で居り、西歐の物理學が一分の何千分の幾つで計算してゐるのに、希臘のは時間測定を全然無視してゐる。此れは奇

妙な事であるが、併し夫々の文化の魂の上からみて嚴密な根據のある事實なのである。それでアリストテレスの謂ふエンテレケイアも、シュペングレルの語を以てすれば、無時間的な非歴史的な發展概念として唯一のものである。

斯ういつたのがシュペングレルに依つて提示された文化の類型に關する大要である (I, S. 11ff.)。そこでは人間が世界を把握する場合の二つの仕方に對應して、歴史的な性格を持つた文化と非歴史的な性格を擔つた文化とが其の類型として考察された。けれども此れは勿論大きくみた場合のことであつて、細かく云へば曩に擧げた幾つかの文化の夫々が類型としての意味を持つことになる。斯うした見地から文化の類型といふことに就き更に考へてみなければならぬ。

シュペングレルは一つの文化には各々其れに特有な魂の持つ原象徴があることを主張する。さうして彼に依れば空間は生の表現其のものであり、生の最も根源的な象徴を意味する (I, S. 241)。此の原象徴其のものは定義に依つて規定し得るものではない。其れは夫々の人間や夫々の時代の形式感のうちに働いてゐるも

のであつて、生の表現の總べてに互つて其の様式を決定するものである。即ち其れは國家形態、宗教教義や禮拜、繪畫、音樂、彫刻の形式、詩句、物理學や倫理學の基礎概念などのうちに存するが、併し其等に依つて表現され得ない。従つて、其れは言葉に依つても表現することは正確には出來ない。といふのは、言語や認識形式は派生的象徴だからである。斯様に了解の感情を喚起するだけの意味のものとして考へられた原象徴は希臘羅馬的魂に於いては素材的な個々の形態といふものであり、西歐的魂に在つては純粹な無限な空間が其れである。純粹に無限な空間は西歐的魂が自己を取巻く世界に於いて絶えず求めて止まなかつた理想なのであつた。之に對し、希臘羅馬に於ける根本問題は感官的事物の素材的根源の問題であつた。希臘羅馬の數の世界は感官的に測定可能な量の世界であつたのを、西歐の思想は斯かる形態的契機を否定し去り、感官的なものから獨立に即ち視覺能力の限界を超えたところに一つの新たなる理想を設けた。即ち其れは普通の直觀を超えた高次な空間性といふ理想である。こゝに於いては空間が創造者であり、

總べての素材的現在のものは其れに依つて創造されたものだといふことになる。總べての事物の實體を自己内に吸収し總べての事物を自己内から産出する此の空間性こそは西歐文化の原象徴である。然るに希臘羅馬文化に在つては此れは非有(τὸ μὴ ὄν)として一樣に片付けられて了つて居り、空間といふ意味の言葉さへない。即ち、希臘語の τόπος、羅典語の locus は場所、地方乃至社會的階級の意であるし、χώρα, spatium は距離、地位乃至土地を意味して居り、また τὸ κενόν, vacuum は或る他のものを包む空虚な形態を指してゐた。希臘羅馬文化で謂ふ宇宙即ちコスモスなるものも形態としての天球にきちんと圍まれてゐて、此れ以外には何もものもなかつた。西歐に於ける如く此の殻の彼方に再び空間を考へるといふことは希臘羅馬の世界感情からすれば全然在り得なかつたのである。τὸ μὴ ὄνなるものほど西歐的感情に最も鋭く矛盾してゐるものはない。といふのは、西歐の感情からすれば此の純粹な無限的な絶對的空間こそ現實的なものであり唯一の存在者であつて、希臘羅馬文化に於ける如き對象の絶對的素材性に對しては疑念

を持つからである。實に素材は西歐的精神が哲學上、物理學上將た又宗教上離れ去らうとした當のものなのであつた。西歐で謂ふ神は永遠な空間に外ならない。十八世紀の汎神論に於いては神と無限的空間とが感情上全く同一であつた。十字軍以來西歐の世界像を益々明白に支配してきた神の遍在といふことと空間を客觀的現象の生産形式とする説とは遡つてみれば同一の内的體驗に通ずるのである。又、希臘羅馬文化の實體概念と正反對のものとして人々は西歐の物理學に於ける實體概念を考へざるを得ない。即ち、此れに依れば質量は力と速度との恒常的關係として定義されてゐる。此れ以上に非素材的な考へ方があり得るだらうか。形態的存在の視覺的原理たる質料と形相といふ希臘的概念に代るに、西歐では純粹空間のエネルギーの形式的表現たる完全に非直觀的な概念として容量といふのと強度といふのがあらはれた。現實を把握する此の種の仕方から十八世紀の諸大家の器樂は生じたのであつて、實際此の器樂の形式は藝術のうちで純粹空間の直觀に内面的に類似してゐる唯一のものと云へる。そこに於いては希臘羅馬文化の

殿堂や市場に在つたやうな彫像は無く、形を持たない音の世界が展開してゐるのである (J. S. 243ff.)。また、アテナイで北海やコンゴやザンジバルや印度への路が話題に上り、ヘロンの頃には印度の南端やスンダの位置が知られてゐたのに、人々は之に眼を閉ぢ、其の植民はフェニキヤ人や埃及人の通つた跡を注意深く一歩一歩進む方法を探り、彼等の好奇心はジブラルタル海峡乃至紅海の彼方には少しも及んで居らず、コロンブスの憧憬はコベルニクスの憧憬と同じく、希臘羅馬の人々には關係のないものであつたのに對し、イスパニヤ人やポルトガル人は測り知れない遠方乃至未知の危険なものへの冒險的な憧れに心を奪はれてゐたこと (J. S. 460)。希臘羅馬文化の人々は本來征服者ではなく、アレクサンドロス大王の遠征の如き一の空想的例外はあるが之とても隨伴者が心中では反對の意を表してゐたのに依つてみれば却つて當該文化の人々の一般的特質を證明するにすぎず、彼等の魂は彼等が遠方へ彷徨ひ出ることを禁じたのに對し、ファウスト的文化は總べての地理的素材的制限を克服し結局は地球の全表面を唯一の植民地化し、



此の意味でマイステル・エックハルト以來カントに至る總べての思想家達が世界を現象として認識する自我の権力の下に従屬させたのと同様な事をオットー大帝以後ナポレオンに至る總べての指導者達が行つたこと (I, S. 423) を對比するとき、其處に希臘羅馬的アポロンの魂の原象徴たる素材的な個々の形態と西歐的ファウスト的魂の原象徴たる無限空間とが現出してゐるのを人々は知るであらう。さうしてシュペングレルに依れば、肉眼では見えない空間へ進出して人間の所有する宇宙を擴大するに役立つた望遠鏡の發明も眞にファウスト的なものとして深い意味を得るのである (I, S. 424)。其等は更に意志缺如と意志との對立としても把握される。一體ファウスト的文化が意志文化だといふことは其の優れて歴史的な性格を別の仕方で表現したものでしかない。希臘羅馬文化の人々は非歴史的であり、純粹に現在のであり、無限空間へ伸びてゆく方向感情を持つてゐなかつた。彼等は意志を缺いてゐたのである。之に對し意志は神とか力とか空間とかいふ語の究極の意味と同様に概念的には規定することが出来ないが、西歐の人間の

全存在は意志の相の下に在ると云つてよい。蓋し、ファウストの世界像の純粹空間は單なる延長ではなく、活動性としての延長であつて、其れは單なる感官的なものの克服としての意味を持ち、權力意志に外ならないからである。まことにコペルニクス、コロンブス、ホーエンシュタウフェン家、ナポレオン等の行爲或は物理学上の空間エネルギー、ポテンツィアル等の概念、更にはカントの所謂先天的直觀形式としての空間の如き何れも他者を支配しようとする魂の要求でないものはない。斯くてシュペングレルに依れば根本に於いて空間と意志との間には何等區別が存しない。此の點からするとき、希臘羅馬文化に空間なる語が無かつたのと同様に意志といふ語の缺けてゐたことも注目し得る。即ち、θέλασとか Βούλησις は意圖乃至願望を持つての意、Βούλησις は忠告、計畫の謂でしかなく、θέλασに相當する名詞は全然無かつた。また voluntas は心理學的概念ではなく、實際的な外面的な天賦、いはゞ精力を指してゐた。意志自由は後期のラテン文獻では liberum arbitrium とシふ語で大體のところを示されてあつたに止る (I, S. 420

以上述べてきたやうに、希臘羅馬文化の原象徴が素材的な個々の形態といふものであり、西歐文化のは純粹な無限的空間であるとき、それでは印度文化の原象徴は何に求められるであらうか。こゝでシュベンゲレルは $\frac{3}{2}$ といふ數を問題とする。 $\frac{3}{2}$ といへば西歐人にとつては正にせよ負にせよとにかく常に或るものを指す。また希臘人にとつては其れは絶対に一個の量としての正數値を持つ $\frac{3}{2}$ のことであつた。ところが印度人にとつては其れは存在と非存在との彼方に在つて「或るもの」といつたやうな言葉がまだ當嵌らない實體無き可能性を意味してゐた。 $\frac{+3}{-2}$ 、 $\frac{-3}{+2}$ などは謎の實體 $\frac{3}{2}$ の中に藏されてゐて其の中から流出してくる現實なのである。此の數を自明的なものとして感じ完全な世界の理想的代表と感ずるには婆羅門的な魂を必要とする。其れは、生と死、睡眠と意識、苦惱、共惱及び無惱など斯ういつたものの彼方に在つて而も或る現實的なものを意味し、言葉では表現出来ないあの涅槃と同様に、西歐人には了解し得ないのである。此の

様な魂的態度からのみ眞の數たる零としての無の概念が生じ得たのであつて、此の印度文化に謂ふ零にとつては存在するとか存在しないとかいふことは何れも外面的な名稱に外ならなかつた。斯ういつた意味での零はウバニシャッドにみられるあの空間性——其れは西歐人には全然解し得ない空間性なのであるが——即ち印度文化の原象徴に就いての觀念を與へると考へてよいであらう。此の零は希臘羅馬文化には勿論無かつた。西歐へはアラビヤの數學を経てやつと一五四四年にシュティーフエルに依り輸入されたが、而も其の本質は一變させられて「+」と「-」との中間即ち直線的な數の連續の截面と考へられ、西歐の數の世界に同化されるに至つたのである (J. S. 250)。

次にアラビヤ文化に於ける空間の思想も注目しに値する。一體、アラビヤ文化なるものはシュベンゲレルの語を以てすれば一つの發見なのである。其れが全體としての統一を持つてゐることは後のアラビヤ人には豫感されてゐたが、西歐の歴史家は全く此の點に氣付かず、其れを示す適當な名稱さへ見出し得なかつた程で

ある。其處で主として用ひられてゐた言語からすれば、此の文化の原始期及び此の文化の初期はアラメア的、其の後期はアラビヤ的と名付けることが出来よう。眞の名稱としては無い。此處では幾つかの文化が密着して並存してゐる。アラビヤ文化の原始期は波斯人や猶太人の間で跡付けられるが、此の時期自體がバビロン文化に完全に入つて居り、之に對しアラビヤ文化の初期は西方からの影響即ちやつと完全に成熟したばかりの希臘羅馬文明の強力な影響の下に在つた。また埃及文明や印度文明も影響を及ぼしてゐるのが感ぜられる。而してアラビヤ文化の方は西歐文化の初期に對し、尤も大概は希臘羅馬文化の假面を被つてではあつたがとにかく影響を及ぼしたのである。アラビヤ文明は南部西班牙、佛國南東部のプロヴァンス州、伊太利シシリ島の人の魂には今日でも全然は消え失せてゐない希臘羅馬文明と共に見出されるが、斯ういつたアラビヤ文明は實に西歐文化初期のゴチック精神の模範となつてゐたのである。地域的に之をみると、アラビヤ文化は廣大な土地に互り而も分散してゐる。北方にはオスルホエネ地方があり、

エデッサ市はアラビヤ文化初期のフロレンスとも稱すべき都市であつた。西方にはシリア及びバレスチナがあり、此處で新約聖書や猶太教の不成文律書 Mishnah が成立し、アレクサンドリアは絶えず前哨地點としての意味を持つてゐた。東方ではゾロアスター教が復興し、此の地で猶太教法典タルムツドやマニ教も成立した。ずつと南方へ行つて其の後イスラム教の發生した地の邊にはササン王朝に於ける如き騎士時代が發展し得た。極く北方にはビザンチウムがあり、此處では希臘羅馬文明と早い頃の騎士道との奇妙な混合がみられた。遂にイスラム教が出て此のアラビヤ文化に統一の意識を與へたのであつた。此のイスラム教からアラビヤ文化末期の文明が展開し、西歐の蕃人の侵入があつた時其れは最高潮に在つたのである (II, S. 49ff.)。その文化内容からすればシュベングレルのアラビヤ文化は藝術、哲學、代數學などを含む所謂アラビヤ文化のほか原始基督教、教父の宗教、新プラトン主義、グノーシス説等を總稱すると云へよう。さうして所謂中世文化に屬するスコラ學及び神祕説等中世後期のものとみられてゐる部分はシュベ

ングレルでは西歐文化の初の時期に配當されてゐる (I, S. 417)。ところで此のアラビヤ文化には一種獨特な延長性の觀念がある。だが此のアラビヤ的空間の意味を暗示し得るやうな言葉を發見することは極く難事であり、彼は此れをレオ・フロベニウスに倣つて空洞的と呼んでゐる。實際、空洞としての世界は西歐に於ける如く奥深く迫つてゆく深さといふやうなものでもなければ、また希臘羅馬文化に於ける如く形態的事物の總體のことでもない。由來、人間の感覺、了解、知識、信仰は根元的對立に依つて形成されるものであつて、希臘羅馬文化では質量と形式との對立、西歐では力と質量との對立となつて現れて居り、前者では緊張が個體のうちに没し去り、後者では其れが作用となつて發してゐる。此等に對しアラビヤ文化に於ける空洞的世界に在つては緊張は浮動的な状態を呈し斯くてセム族に固有な根元的二元論を生じた。「光は空洞に照る、而して闇は之を悟らざりき」とあるやうに、光と闇、上と下、天と地、此等は何れも實體的な力として相互に争闘する。而も最も根源的な感覺の對立が善と惡との乃至神と惡魔との價値

的對立と混合してゐる。更に重要なのは靈と魂との對立であるが、此の事は後にマゴスの魂觀念の考察の際に觸れることとしよう。時間もアラビヤ文化ではやはり空洞的性格を持ち、其れは希臘羅馬文化に於ける如き點的現在でもなく又西歐にみられるやうな無限に遠い目標への衝迫でもない。此の文化の人々が運命として自己の上感じてゐる第一のものは當代の端緒と終末とであつて、人間は此等の中間に本來一定の位置を占めてゐると考へられた。即ち世界の始と終とは此の文化の人々にとつては魔力的な神の作用に外ならず、此等の中間に於いて空洞の限界内で光が闇と争闘し人間は此の争闘に巻き込まれてゐる。斯ういつたのがアラビヤ文化に關するシュベングレルの特徴づけの輪廓なのである (II, S. 283ff.)。最後に埃及文化に就いて述べよう。前にも觸れてきた様に夫々の文化には其れに固有な原象徴があつた。では埃及文化の原象徴は何かと云ふに、シュベングレルは此れを道といふ語に依つて言ひ表はす。一定の目標を目指し其處へ通ずる長い道、人が其れに沿つて行くとき常に一定の方向へ導かれる道、此れこそ彼の意

見に従へば埃及文化の原象徴であつた (I, S. 261, S. 277)。——尤も彼はナイル河其のものを埃及文化の原象徴とみてゐることもある (I, S. 279)。——此の事をまた埃及的存在は遍歴者の存在であつて、埃及文化は此の唯一の動機の具體化に外ならないといふふうに云つてゐる。かのピラミッドが國王の巨大な墓であることは既に周知の如くであるが、政府の先づ第一に爲すべきは此のピラミッドの礎を築くことであり國王の治下に在る全人民が之に盡力したのであつた。いま此の墳墓建築が實現しようと思つたところをみると要するに其れは道といふものに在つたことが分る。即ち、此のピラミッドの中には極めて長い廊下があり此れは陰鬱で遙か彼方は狭くなつて居り其の間廣間を経て墓室へ通ずるやうに出来てゐる。またスフィンクスにしてもさうである。神殿の前に並置された幾多のスフィンクスに依つて形成されるスフィンクス路は、かの殿堂の壁にある浮彫と共に、人々が其れに沿つて歩を運ばなければならぬところのものである。此等は總べて埃及的な魂の奥行に關する體驗、一定の遠方を求める衝動を代表してゐる。斯

くしてピラミッドにせよスフィンクスにせよまた殿堂の浮彫にせよ皆埃及文化の原象徴たる道に關しないものならぬ (I, S. 261, S. 306)。藝術のことはいま述べたがシュベングレルに依れば國家といふものも亦一つの藝術でしかない。彼は云ふ。國家は一の建築である、と。實際、彼の主張するところに依れば、埃及では國家は既に紀元前三千年頃に高度な發展を遂げ財政經濟も亦其の後極めて優れた形の下に行はれてゐた。こゝでは國家の諸制度は幾つかの王朝に互り、其の國家の人々は國王を尖頭にピラミッド形を構成し、各人は一定の地位を持ち専ら國家の事柄に關與し、個人的な關心といふものは存在しない。國家は實に埃及の人々の道を示して居つたのである。此の様に未來の事柄を考へて政治を行ひ將來の計畫を立てて經濟を運行してゆく點が埃及文化の特徴だと云ふ (I, S. 189, S. 269)。ところで道が埃及文化の原象徴とされたとき、其れはまた只管な生即ち意志も持たず思慮も廻らさず道の示すところに従つてたゞ生を營むといふことを意味する。斯様に勤勉な決して倦むことなく義務を忠實に果してゆくことを本質とする埃及

文化は、それだけに言葉を以ては現はし得ない程充ち充ちた内容を持つてゐた。人々は書いたり語つたりせず専ら形成し行爲した。ナイル河畔の科學は皆行爲されたのであり論議されたのではなかつた。即ち恐しい沈黙が活動を内に藏して居つたことを見失つてはならない。こゝに埃及の科學が持つ特色が見出される。例へば埃及には極めて高等な數學があつた。併し此の數學は理論的な書物としてではなく傑れた建築技術としてまた比べもの無い運河として更に驚くべき天文學上の實踐としてあらはされた。法律經濟の方面でも既に古王朝は幾世代も先を見越した優れた社會經濟を有してゐたが、之も國法に關する乃至財政經濟に關する著書としてではなく良く組織づけられた官吏國家の形に於いてであつた。斯ういふわけで埃及では理論が論議されることなく専ら實行されたのである。シュベンゲレルは此の事を、埃及人は哲學者であつたが併し何等の哲學をも有しなかつたと述べてゐる (J. S. 279f.)。道を原象徴とする埃及文化は勇敢な魂の表現だと云ふことが出来る (J. S. 281)。其れは默々として義務を遂行し過去及び未來の配

慮に専心してゐる魂の表現だと云へよう。

なほ希臘羅馬文化はシュベンゲレルに依つてアポロンの (apollinisch)、アラビヤ文化はマゴスの (magisch)、西歐文化はファウスト的 (faustisch) と呼ばれてゐる (J. S. 255f.)。蓋し既述の如く、さうして一部は後にも述べるところからも明らかとなる通り、希臘羅馬文化は非歴史的、形態、ユークリッド幾何學、靜力學、彫塑術、多神論等を、アラビヤ文化は空洞的、代數學、鍊金術、彫塑的現實の破壊、一神論等を、また西歐文化は歴史的、無限空間、解析、動力學、音樂、意志、汎神論等を標識とするが故である。ニーチェ以來人々に知られてゐるアポロンのと並べてこゝにシュベンゲレルはファウスト的及びマゴ斯的なる二個の概念を彼の思想に導入した。

以上、夫々の文化の固有性といふ觀點に立脚し、文化の主要な類型に就いてシュベンゲレルの説くところを聽いた。彼の謂ふ世界史形態學はまことに斯かる意味での文化の類型を主題とし、各々の文化の固有な性格を規定しようとする試な

のである。だが併し、彼は單に此の様な文化の特有性といふ側面ばかりでなく、總べての文化を通じて見出される方面即ち夫々の文化に互つての共通性をも世界史形態學の對象とする。こゝに世界史形態學の新たな課題が生ずる。文化の段階の問題が即ち其れである。

### 文化の段階

文化の類型は之迄述べてきた様に夫々の文化の固有性を基礎として成立つものであり其の意味で文化を縦の方向に觀たものであるとすれば、文化の段階は總べての文化を通ずる共通性を土臺としてゐるが故に其れは文化を横から觀たものであると云へる。斯かる文化の段階を名付けるのにやはり類型といふ語を以てすることがあるが、併し<sup>\*</sup>いまは混同を避ける意味からもシュペンゲルに従つて段階といふ概念を用ひることとした。

\* 言葉の斯様な用ひ方に就いては例へば Heinrich Frick, Vergleichende Reli-

gionswissenschaft (Sammlung Göschen), 1928, S. 14ff. を参照。

さて生物學に於いては、機能の同價値を意味する場合に器官の相似(Analogie)といふことを云ふに對し、形態學的同價値を示すのに器官の相同(Homologie)といふ言葉が使はれる。ゲーテに始まりオーウエンに依り嚴密に科學的な形を與へられた此の相同といふ概念をもシュペンゲルは世界史形態學へ導入した。曩に私達は世界史形態學の方法の考察の際に、生きた形式を理解する手段は、類推(Analogie)であるといふことを述べたが、其れは死せる形式を理解する手段としての數學的法則との對立に於いて語られたのであつて、世界史形態學の對象は文化の相似關係と別な相同關係に在ることがこゝに明らかにされなければならぬ。ところで、周知の如く、魚類の胸鰭、陸棲脊椎動物の脚、翼、手は縱令外觀上は類似の點が全然無くとも相同的器官なのであり、また陸上動物の肺と魚類の鰓もやはり相同的關係に在るが、之に對し肺と鰓とは使用上同價値であるから互に相似的なもの<sup>\*</sup>と云ふべきである。さうして、シュペンゲルに依れば今日の歴史研

究は基督と佛陀、ケーザルとヴレンシュタイン、獨逸の各州分立と希臘の小國家、希臘末期の建築と近世のバロック式建築、アルキメデスとガリレイ、ワイマルとフロレンス等を夫々比較してゐるが此れは表面的な取扱にすぎず、眞の形態學的比較にはなつてゐない。之に反し後者に従つて歴史をみるならば、人々は歴史現象の深みを洞察することが出来る。斯くて確立される相同時象として挙げられてゐるのは、希臘の彫刻と西歐の北方的器樂、埃及第四王朝のピラミッドとゴチック式伽藍、印度の佛教と羅馬のストア主義（因みに佛教と基督教とはシュベングレルに依れば相似でさへもない）、アレクサンドロスの遠征とナポレオンの遠征、ペリクレス時代とフルーリ大僧正攝政時代、哲學者プロティノスの時期と詩人ダントの時期、ディオニュソスの思潮とルネッサンス、ワクネルとベルガモンの藝術等である（I. S. 159ff.）。夫々の文化は銘々固有な色彩を帯びてはゐるものの、而も其等は右に述べた如く同一の構造を持つものであることをシュベングレルは先づ指摘する。

ところが次に、歴史現象の相同といふ此のことから新らたな概念が出てくる。其れは「同時代性」といふ概念であつて、シュベングレルは二個の歴史的事實が夫々自己の屬する文化内に於いて正確に對應した位置に現れ、従つて正確に對應した意味を持つとき此等の事實を同時代的と名付けた。次章で述べるところからも知られる通り希臘羅馬文化の數學と西歐の數學とは完全に對應して發展してきた。數學といふ文化領域は此の點典型的であり、ピュタゴラスとデカルト、プラトンとラプラス、アルキメデスとガウスを夫々同時代的と考へることが出来る。斯うした關係に就いて更に幾つかの事柄を擧げるならばイオニヤ式建築の成立とバロック建築の成立も同時代的に行はれて居り、またポリュグノトスとレムブラント、ポリュクレイトスとバッハは右の意味で同時代の人々であつた（I. S. 161）。更に、支那史家は四八〇—二三〇年を戰國時代と稱する。此れは百年の長きに互り戰亂の止む時なく恐しい社會的動搖をみたが、斯うした時代の後を受けて羅馬帝國にも比すべき秦が起つた。此の戰國時代は埃及で云へば、一七八〇—一五八



○年（一六八〇年以降牧王時代）に當り、希臘羅馬文化に於いてはケーロネアの戦以後、若しくは最も恐しい形ではグラックス兄弟の改革計畫よりアクティウムの海戦まで（一三三—三一年）の間が其れである。また其れは十九世紀及び二十世紀の西歐的亞米利加的世界の運命なのである。其の間に於いて中心地は黄河から揚子江へ移つた。此れは希臘羅馬文化に於いてアッティカからラティウムへの移轉に當る。さうして地球の半面に於いてユリウス・クラウディウス家の皇帝が現れた如く、支那では強大な秦王政が全國を統一し二二一年自ら始皇帝と稱した。因みに始とはAugustus（尊嚴な者）と同義なのである。斯うしたところにもやはり同時代性が見出される（II, S. 48）。メキシコに發生した所謂マヤ文化も其の例に洩れない。元來此の文化は暴力に依り死滅するに至つた唯一の例なのである。即ち、此の文化に於ける諸國家は高度な政治、周密な財政制度、高度な發展を遂げた立法、カルル五世の諸大臣も決して理解しなかつた如き行政思想及び經濟的慣習、數多の言語を以て記された豊富な文學、西歐には當時は一つも無かつたや

うな社會を持つてゐたが、斯ういつたふうなものが絶望的な戦争の爲破壊されたのでなく、少數の盜賊の爲僅かな年月のうちに完全に消失せしめられ、残つた住民は記憶すらしてゐない程になつたのである。此の世界の歴史は極く大體すらはつきりは分つてゐない。十字軍や宗教改革に比すべき事件は跡形もなく忘れられて了つてゐた。ところがやつと最近になつて此の文化の後期の發展が研究の結果明らかとなり、此の資料の助を藉りシュペンゲレルの比較形態學は當該文化の貌を示すが、此れに依ると此の文化の各時期はアラビヤ文化のよりは夫々二百年遅くまた西歐のよりは夫々七百年許り早いことになる（II, S. 511）。此處に即ち時期の對應がある。ところで同時代性の問題に於いて特に注目すべきは總べての文化に於いて其の末期たる文明が始まるのもやはり同時代的であるといふことである。即ち希臘羅馬ではフィリッポス王やアレクサンドロス大王の名と共に文明の時期に入り、西歐では佛蘭西革命及びナポレオンの形で其れが生じてきた。其の後更に百年にして希臘羅馬文化に於いてはハンニバル在り、西歐に於いては第一次世

界大戰の勃發をみる。此の場合希臘羅馬に於いて決定的な役割を果したのがハンニバルといふ一個の人間であつたといふことは偶然的な事柄に屬してゐるわけで、ハンニバルの使命は希臘羅馬文化の運命全體の内面的完成に在つたと云はなければならぬ。即ち、ザマの戦を境として希臘羅馬文化はヘレニズムから羅馬文明へ移行したのである (I. S. 167f.)。さうして、シュペングレルは西歐文化に於いて第一次世界大戰を此れに對應する事象として把握してゐるが、此の事は彼の思想にとつて輕視すべからざる意味を持つ。といふのは、彼が其の大著に於いて西歐の没落を豫言したのは同書の序言で自ら述べてゐる如く希臘羅馬文化の没落に鑑みてのことであつたし (I. S. VII)、殊に希臘的精神文化が羅馬的物質文明へ移行した此の過程をみるとき羅馬文明こそは西歐文化の將來を理解する鍵に外ならなかつたからである (I. S. 37)。

そこで、次に文化から文明へといふ歴史の此の必然的動きに就いて暫らく述べておくこととしたい。既に自然と歴史の項で記した如く、此等二つのうち、シュ

ペングレルにとつては歴史が根源的な世界形式であつて、自然の方は文化の爛熟期に屬する人間が遂行し得る世界形式で後のものであつた。彼が夫々の文化段階 (Kulturstufe) のうちに此等二つの世界把握形式の何れか一方を理想とする根源的素質乃至傾向が存すると云つた (I. S. 140) のも此の事と聯關する。斯うした點に關するシュペングレルの立入つた見解は次の通りである。彼に依れば、總べての文化は銘々其の文明を持つてゐる。文化と文明、此等は彼にとつては廣義に於ける文化の段階として嚴密な且つ必然的な有機的繼起關係に在るものであつて、文明は一文化の不可避的な運命である。文明は高等人類として可能な最も人爲的な状態を指す。即ち、其れは生成のはたらきに繼いで現れてきた生成の所産であり、生に續いて出て來た死であり、發展に次ぐ硬化であり、ドリヤ建築やゴチック建築の示す如き精神的幼年時代乃至農村的状態の後に到來した精神的老年時代乃至世界都市的状态なのである。其れは文化の終末なのである。其れは如何とも爲し難いもので、總べての文化は最後には皆此の状態に立ち到らざるを得ない。

試みに羅馬人をみよう。彼等は、シュペンゲレルの語を藉りて言へば、魂が抜けて居り、非哲學的で、藝術を持たず、動物的で、物質的成果を固執し、希臘文化と無との中間に立つてゐる。専ら實際的なもののみを目指した彼等の構想力は神聖な法に依つて神々と人間との關係を律するに恰も個人間の關係を律するが如くし何等神話の痕跡を留めない。此の點希臘人に於けると全く事情を異にする。希臘的魂と羅馬的知性、此れが取りも直さず文化と文明との對立なのである。此の事は獨り希臘羅馬文化に限らない。バビロン、埃及、印度、支那等に於いても同様である。佛教、ストア主義、社會主義が生じて、今や消え失せようとする人間の魂をいま一度喚び醒まして形成し直さうとしたのは、實に斯うした意味での文明の時期に於いてであつた。希臘羅馬文化に於いては第四世紀に、西歐に於いては十九世紀に、夫々文化から文明への移行が行はれた。思想上の偉大な決定は嘗てのオルフェウス宗教の運動の時代や宗教改革の時代には全世界で行はれ如何なる村落と雖も全然重要でないやうなのは一つも無かつたが、いまや文明の時期に

なると重大な思想上の問題は三箇所乃至四箇所の世界都市で決定されて了ふ。實際、此の世界都市なるものは歴史の内容を悉く自己内に吸収して居り、之に對し嘗て文化の母體を成した處は地方の地位に轉落し、而も此の地方は地方で世界都市を養つてやらなければならぬだけの役を持つ。即ち、世界の代りに一都市が中心となり、廣い土地の全生活が此處に集結して殘餘は涸渇して了ふ。土に親しむ民族の代りに、大都市居住者が新らたな放浪の民として現れる。此の大都市居住者は傳統を持たない大衆的な純粹に實際主義の人々で、非宗教的、知性的で産兒を避け、農民的性格を根柢から嫌ふことを特色とする。だから其れは無機的なものへの乃至終局への大きな歩みに外ならない。佛蘭西や英國は斯うした方へ既に足を踏み入れて居り、獨逸は將に足を踏み入れようとしてゐるところなのである。シュラクサイ、アテナイ、アレクサンドリアに次いで羅馬が在つた如く、西歐ではマドリッド、巴里、倫敦の次に伯林が来る。斯様に文化の末期たる文明の時期になると世界都市と地方とが對立的地位に立つ (I, p. 43ff.)。がこゝに謂ふ

地方とは世界都市と對立した限りに於いて農村、小都市、大都市總べてを指してゐる(II, S. 116)。まづ文化の初期には其の頃の思想的争闘は形而上學的な宗教的な世界問題を地盤とし、農民階級(貴族と僧侶)の土着的精神と舊い有名な小都市の都市貴族的精神との間に行はれたのである。ディオニソス宗教を求め争闘、獨逸諸州やユグノー戰役に於ける宗教改革への争闘は何れも斯様な意味を持つてゐた(III, S. 101)。併し乍ら都市が非常に發展してもはや農村に對して自己を主張することなき迄になり、たゞ農村が都市の獨裁に絶望的な防禦を行つてゐるにすぎない頃に至ると、歴史的な指導的地位に立つ都市の數は既に極く少くなる。斯くて大都市と小都市といふ區別が生ずる。此の場合農村と都市との對立は此等の小都市に在つて其の度合を減じたわけではないが、併し其れは此等と大都市との間の距離の大きさに壓倒されて了ふ。こゝに農村的小都市的智慧に對し大都市的知性の對立をみる。勿論こゝで人口を問題としてゐるのではなく、大切なものは精神である。今や現實的自然的なものとしての土地に代つて抽象的人爲的なもの

のとしての金銭が現れ、金銭に依る思惟といふことが時代を支配する。ところで市民階級を指導層とする斯様な大都市も遂には全く少數の而も巨大な都市に克服される。之が即ち世界史の運行を完全に自己内に集中させる中心點としての世界都市なのである。世界都市は其の文化の母體を成してゐた處を悉く地方といふ概念に依り追放し其れを無價値なものとする。だから前述の如く二三の都市を除いた以外、農村たると小都市たると大都市たるを問はず地方でない處はない。こゝに至つては貴族と市民との對立も無ければ、自由民と奴隸との對立も無く、また希臘人と蠻人との對立も無ければ、正教信者と不信者との對立も無く、在るのはたゞ世界都市人と地方人との對立のみである。此の對立は總べての事件、總べての習慣、總べての世界觀を支配するところから、爾餘の對立はもはや意味を失ふ(II, S. 114ff., S. 561)。即ち、さきに都市が農村に打克つた如く、今度は世界都市が右の都市を克服し、斯くて大衆を中心とした文明期に移行する(I, S. 46, II, S. 415)。嘗てヘレニズム時代の當初に農村とは凡そ關係を持たぬ人爲的な大都

市アレクサンドリアが建設されたが、今日は丁度此のヘレニズム時代に於ける如く、フロレンス、ニュルンベルク、サラマンカ、ブリュッゲ、プラーク等の諸文化都市は地方都市に化して了ひ、さうして此等の地方都市は世界都市の精神に對し絶望的な知的抵抗を行つてゐるのである。世界都市とは郷土に對立した世界主義を意味し、傳統に對する畏敬の念を失つた冷やかな實際感を指す。其れはまた嘗ての心情の宗教の化石たる科學的無宗教を意味するものであり、國家に代へるに利益社會を以てし、既得法の代りに自然法を置かうとするものなのである。そして、此の世界都市的な文明の時期に於いてみられる金錢は無機的抽象的要因として生産的土壤の意味等に對する關係から全く離れたものと云はなければならず、高尚な世界觀も亦金錢問題に歸して了ふ。世界都市には民族なるものは無く其れは大衆を持つ。此の大衆は嘗て文化の時期に於いて人々が闘ひ得た貴族、教會、特權、王朝、藝術に於ける慣習、科學に於ける認識可能性の限界等傳統的なものに對する理解を缺き、また農民的な智慧を凌駕した鋭い且つ冷やかな知性を持ち、

全然新らたな自然主義に立脚し食と娛樂のみを追ふ傾向に在るが、斯うしたことにはシュペンゲルに從へば總べて人間存在にとつての末期に於ける不可避的な而も將來性の無い形態に外ならない。斯くて今や世界觀にせよ、政治にせよ、藝術にせよ、知識にせよ、感情にせよ、總べては地方都市と世界都市といふ此の關係から理解されることが要求される。政治の方面に就いて云へば、希臘羅馬文化に於いては雄辯術、西歐に於いてはジャーナリズムの擡頭が注目し値する。而も此等は文明の力の代表たる金錢に奉仕することを使命としてゐる。また政黨といふものが羅馬に於けるグラックス兄弟の時代や二十世紀の西歐に於いて決定的行爲の中心となつてゐるのは外見上だけのことで、實際はボンペイのフォルムで行はれた演説や決議等はフォルム・ロマーヌムにとつては無關係であつた。將來は三四の世界的新聞が地方的新聞の意見を決定し従つてまた民族の意志をも規定することとならう。藝術や哲學はどうか。嘗てのプラトンの時代やカントの時代の理想とは異り、ヘレニズムの理想や現代理想特に社會主義とかダーウインの進

化論とか或はイブセン、ストリンドベリ、シオーの婦人問題、ボードレールの抒情詩、グクネルの音楽といったやうなものは、農村的自然的な人間の世界感情の爲に存するのではなく、専ら世界都市的な頭腦人の爲に在るのである。文化には體操、試合、試合場が屬するのに對し、文明には遊戯が屬する。此の點でも希臘のバライストラ（相撲場）と羅馬のキルクス（競技場）とは非常な差異がある。藝術其れ自體が高度な知性を持つ大衆にとつては一つの遊戯となつてゐる。斯くて哲學は形而上學的思辨を微笑を以て迎へるにすぎない新らたな現實主義の哲學の形を探り、新らたな文學は世界都市居住者の知性や趣味にとつての必要物であるが地方人にとつては解し難い厭なものとなる。文明の時期に於ける金錢の意義に就いては前にも觸れたが、實際、希臘人の場合は經濟的狀態を語らなくとも其れを理解することが出来るが、羅馬人を理解する爲には是非とも經濟的事情を眼中に置かなくてはならぬ。奴隸勞働と奴隸賣買にかの巨大な様式を與へ當代の生活態度一般を決定したのは實際的精力を持った羅馬人にしてはじめて出來たこと

であるし、また此れと同様に蒸汽機關に依つて大工業を發展させ國々の姿を一變させたのはロマン民族に非ずしてゲルマン民族を俟つて始めて可能であつた。此等の深い象徴的現象がストア主義と社會主義とに對し關係を持つことも見過してはならぬ（J. S. 46ff.）。

右は、總べての文化の必然的動きを文化から文明へといふ形で述べてきたわけであるが、前に主題とした文化の相同性及び同時代性と聯關させてみると、そこに人々は夫々の文化が其の固有性を擔つてゐる一方に於いて如何に共通的な面を示すかを知ることが出來よう。私達は斯うした共通面を通して把握された動きを文化の段階と名付けてよい。ところで斯うした文化の段階として規定されるものにはなほ文化の壽命といふ事が密接に關係する。シュベンゲレルに依れば此の概念も歴史構造論に於いて不可缺なものである。

壽命といふのは個々の運命の偶然性とは全然無關係に一定の數値を示すもので、此の意味で人間の壽命、鷺の壽命、龜の壽命、櫛の壽命、棕櫚の壽命等に就いて

語られる。實際、世代の存続期間は殆ど神秘的な意味を持つ數値であることを彼は認め、さうして此の關係が總べての文化にとつて、やはり當嵌ることを主張する。夫々の文化、夫々の初期、夫々の興隆と没落、文化の必然的段階の各々、此等は皆常に一樣な一定の繼續期間を有し、此れが反復されるものなのである。政治的、思想的、藝術的生成がどの文化でも五十年毎に起つてゐる——例へば第一ポエニ戰役、第二ポエニ戰役、第三ポエニ戰役相互の年代的間隔、西班牙王位繼承戰役、フリードリッヒ大王の戰爭、ナポレオンの戰爭、ビスマルクの戰爭、第一次世界大戰相互の間隔——こと、ゴチック、バロック、ドリア、イオニアの各時期が三百年に互り、また偉大な數學の時期、アテナイ彫刻術の時期、モザイク繪畫の時期、對位法音樂の時期、ガリレイ靜力學の時期が各々三百年間であること、一文化の理想的存続期間が一千年であること等をこゝに指摘することが出来る (I. S. 157f.)。

以上、文化の段階に就いてみてきた。其れは文化の相同性及び同時代性を土臺

にし、文化の壽命に裏付けられたものなのであつた。そこでシュペンゲルは、宗教、藝術、政治、社會、經濟、科學の偉大な創造はどの文化に於いても平行的な地位に立つものであり此の意味で「同時代的」に成立し、完成し、消滅すること、一文化の内面的構造には總べての他の文化の構造が全く對應してゐること、一文化の歴史像に於いて深い形態學的意義を持つ現象があれば此れに對應した現象が其の他の文化の中にも嚴密に特徴を示す形を持つて全く一定した位置を占めてゐることを主張する。勿論、二個の現象の形態學的同一性を理解する爲には從來の歴史研究に於けるとは異なる態度を必要とする。それで若し一度事象の前面的外觀を離れて其の深みを洞察するならば、例へば西歐の新教は希臘ではディオニユス運動に對應すること、英國の清教はアラビヤ文化で云へばイスラム教に當るといふことなど夢想だにされなかつた點が明らかとなる、と云ふ (I. S. 162f.)。ともかく、全體としてみれば廣義に於ける文化は農村的段階、都市的段階及び世界都市的段階を経るもので、此の最後の段階は文明の時期で、此處に至れば其れ

は文化の没落以外の何ものでもない。次章末尾に掲げた表は世界史の斯かる同時代的構造を概観するに役立つであらう。

なほ、斯様な文化の段階といふことをシュペンゲルが主張した場合、其れは經驗的に妥當するだけのものと云ふよりは、本質的には、むしろ無時間的な形式の謂であるとみななければならない。其の限り、彼の謂ふ文化の段階を無時間的に總べての文化圏に妥當する経過圖式だと考へるの<sup>\*</sup>は至當なことであらう。實際、彼は其の世界史形態學が無時間的な高處から歴史を觀るべきことを強調してゐる (I, S. 41)。だから、また次の様なことも結果として出て來るわけになる。即ち、從來の歴史研究が知られてゐる限りの過去を繼續的に秩序づけるだけであつたのに對し、世界史形態學は研究の限界としての現在を超えてゆき、未だ経過してゐない歴史の段階を規定することが出來ると共に、また夙うに過ぎ去つた未知の時期、否過去の總べての文化を形態學的聯關を手懸りにして再構成することも出來るのである。此の後の點で、世界史形態學は古生物學が既發見の頭蓋の唯一の斷

片を基礎にして其の生物の骨格や一定種への所屬を確實に示し得るのと其の方法上似た點が無さず (I, S. 163)。

\* Hans Oppenheimer, Die Logik der soziologischen Begriffsbildung, 1925, S. 89.

斯ういつたのがシュペンゲルの世界史形態學の歴史哲學的構想である。其れは何よりも先づ歴史から歴史を了解することを目的とする。即ち其れは自然からではなく専ら歴史の眼を以て歴史を觀ることを本質とするもので、其の場合歴史的比较といふことが重要な意味を持つ。方法の上から云つて此の様なことを特色とする世界史形態學は、文化の類型と文化の段階とを對象とするものであつた。前者に依つて夫々の文化の固有性が抽出され、後者を通して各々の文化に共通した性格が確定される。斯くて世界のあらゆる文化を其の段階に沿つて考察することを意圖する世界史形態學は其の規模の大なることに於いてまた其の方法の特異なことに於いて人々の注意を惹かずには措かないであらう。勿論それだからとて



彼は彼が擧げた九つの文化の夫々に互つて同じ程度に此の課題を遂行したといふわけではない。結局のところ特に目立つて重きを置かれてゐたのは希臘羅馬文化、アラビヤ文化、西歐文化などであつたと云つてよいかと思ふ。がともかく、其の他の文化への視向をも失ふことなく廣い見地に立脚して世界史が取扱はれたことは認められなければならない。さうして此の様な大きな課題を背景とし此れの解決を地盤とすることに依り狭義の課題即ち西歐文化没落の確定も可能となつたのである。個々の文化は其の特有性にも拘らず何れも皆潑刺たる文化の死を意味する文明の段階に立ち到らざるを得ないといふ必然性の洞察に依り西歐文化の將來も豫め規定され得たのである。此の際殊に重要な役割を果したのが希臘羅馬文化であつたことは既に文化の段階の論究の際指摘しておいた。斯くて西歐文化の没落は世界史形態學と密接不可分の關係に立つ。シュペンゲルが其の著『西歐の没落』に世界史形態學大綱なる副題を附した所以である。

ところで、最後に斯様な世界史形態學の基調を尋ねるならば、其れは彼に於け

る文化概念に求められなければならない。文化とは、此れも前に述べておいた通り、夫々の文化を擔ふ魂の表現乃至象徴に外ならなかつた。而して文化は彼にとつて一の有機體であり、文化の魂は實に此の有機體の中核なのである。文化は斯くして其れに固有な魂が夫々獨立に自己を表現するところに成立つ。だから歴史的思想惟にとつて先づ第一に大切なのは諸々の文化其のものであり其等相互の關係は二の次である(II, S. 43, S. 62)とさへ云はれてゐる。世界史形態學に於いて文化の魂に就いて述べた場合、其れは個々の文化を擔ふ獨自の運命を持つた魂の謂であり、さうして此等相互の關係は差當つての關心事ではなく、また諸々の文化の總べてを統括する一なる魂といつたやうなものを見出されるべくもない。眞理の歴史的相對的性格 (I, S. 31) を主張するシュペンゲルにとつて歴史は實に運命の表現なのである(II, S. 222)。若しも彼の歴史哲學思想が表現主義として性格付けられるべきだとすれば、其れは常に斯うした點を無視することは許されないであらう。嘗てゲーテが合唱する深祕の群をして語らしめた言葉\*「一切の無常

なるものは只影像たるに過ぎず」(Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis)  
(I, S.146, S.219, S.233, S.514, II, S.336)——此の言葉をシュペングレルはさま  
や彼獨特の意義に於いて用ひ、其れに恰も彼自らの哲學思想の基調を指示する標  
語であるかの如き響を持たせてゐる。實際、彼に在つては諸々の文化は總べて其  
等を擔ふ固有な魂の表現であり、斯かる魂の象徴であり、斯かる魂の影像なので  
ある。

\* Goethes Faust, Zweiter Teil Schluss.

之迄の處で私達はシュペングレルに於ける世界史形態學の構想を知つた。そこ  
で次の問題は文化の各領域即ち科學、藝術、道德、宗教、政治、經濟、哲學に互  
つて其の形態學的構造を説明することとなければならぬ。先づ數學の問題から  
始めることとしよう。

## 第二章 世界史形態學の展開

### 數觀念

一體數學はシュペングレルに依れば論理學と同様に一個の極めて嚴密な學であ  
つて而も論理學よりは一層包括的で且つ遙かに内容に富んでゐる。その上數學は  
彼にとつては彫刻術や音樂と並んで一つの真正な藝術に外ならなかつた。數學的  
思惟には常に靈感に依る指導が必要であり其の發展には形式的な慣習が見出され  
るのは右の事情と關係がある。そればかりでなく、數學はプラトンやライブニツ  
ツの證明した通り最高位に立つ一の形而上學なのであつて、凡そ哲學にして其れ  
相應の數學と結合せずには生じたものは一つもない、と云ふ。運命の必然性が形象  
化するとき神の觀念を生ずるが、數は實に因果必然性が形象化した理念に外なら  
ない。こゝに數の本質が在る。そこで數の一般的性格といふ此の點をもう少し次

に述べておかう。

シュベンゲルに從へば、總べて生成のはたらしは方向乃至不可逆性を根源的標識として持つてゐるが、之に對し總べて生成の所産は延長といふ標識を擔つてゐる。ところが總べて生成の所産即ち空間的素材的な意味で延長を有するものは夫々の文化思想に於いて數學的な數——つまり年代的な數と反對な固定化した數——として本來の祕密を具現する。而も此の數學的な數は本性上機械的限界づけを意圖したものである。數は此の點で言葉に類似してゐる。言葉もやはり世界に關する印象を限界づける役目を持つものだからである。尤も極めて奥深い箇所は把握することも出来ないし表現することも出来ない。現實の數即ち物と化した數は正確に表象され、語られ乃至書かれた數記號であつて、丁度思惟され、語られ乃至書かれた言葉と同様に右の深い體驗に對する視覺的象徴に外ならない。斯かるものとして其れは人々の間に傳達され得るのである。數や言葉に依つて精神は權力を得、其等を以て精神は世界を秩序づけたり分析したりする。そればか

りでなく、總べて真正な認識作用は同様なことを意圖してゐるのである。定義、判斷、法則、體系等は何れも限界づけの結果であり、自然科学の本質を成す因果關係決定は二個の印象の精密な限界づけ以外の何ものでもなく、此れが數の觀點からすれば原因及び結果と云はれ、言葉といふ點から觀るとき理由と歸結と名付けられる。高度に發達した言語の構造（文法、構文）が其れ相應の數學と内面的類似性を有するのは此の故である。斯くて數學的な數と關係を持つ總べての意識作用も生成の所産たる延長的なものを限界づけるといふ共通な傾向を持つてゐる。さうして此の種の作用で殆どまだ意識されるに至つてゐないやうなものに依つてはじめて客觀的對象、性質、關係、個別、一及び數多等人間が自然と呼び斯かるものとして認識する世界像の必然的構造が存するのである。自然は數へ得るものであり、之に對し歴史は數學とは何等關係ないものの總體を指す。だからこそ、ガリレイは自然が數學的言語を以て書かれてゐることを述べ、カントは精密自然科学は數學的方法の適用が可能なる範圍に丁度等しいだけの處まで達すると言つた

のであつた (J. S. SHI)。要するに數とは此の限りに於いては因果必然性の形象化した理念であり、斯様なものとしての數に依つて世界を規定するとき自然を得る。即ち其れは固定化した状態に於ける世界の規定づけなのである。數は斯く因果必然性の線に沿つて世界を規定づけるとはいふものの、其れは他面に於いて極めて特殊な在り方を持つ。此の事を理解する爲にはシュペンゲルにとつて數學が一個の真正な藝術であつたことを想ひ起さなくてはならぬ。即ち、彼に依ると、數學の目標は延長的なもの、先天的綜合的秩序を表はす其れ自身完結した命題體系であつて、此の綜合は造形美術に於いて又個々の藝術家が自己の領域で技術的卓越を得ようと努力する場合に於いてやはり見出されるところのものに外ならない。彫刻家や畫家や作曲家の形式感情は本質的に數學的なものである。西歐に於ける十七世紀の解析幾何學や投影幾何學は同時代の走法式器樂に於ける對位法の規則や此れと姉妹關係に立つ油繪に於ける遠景の原則に見られるのと同じの秩序を示してゐる。其れはゲーテがイデーと呼んだところのものであつて、此のイデー

の形態は感性的なものに於いて直接に直觀される。此の點、單なる科學が直觀に依らず觀察や分析に止るのと事情を異にする。數學は之に反し觀察や分析の域を超えてゆく。數學は實に其の最高な瞬間に於いては直觀的であり、抽象化を行ふものではない。數學者は眞理の美を自己内に感ずる限りに於いてのみ完全な者であると言つたあのゲーテの言葉を私達は深く味ははなければならぬ。斯うした點からみると、人々は數の現象に於ける神祕が藝術形式の神祕と如何に近い關係に在るかを感じずるであらう。實際、藝術も數學と同様に有意義な限界づけ、美はしい度合、釣合つた量、嚴密な關係、調和等一言にして言へば感性的なものの完全な秩序を目標としてゐるのである。斯くて、生來の數學者は大作曲家や大彫刻家や偉大な畫家と並ぶわけになる。斯くて、數の世界は音や線や色の世界と並んで世界形式の直觀的模像となる。其れ故、創造的といふ語は數學的なものに於いては單なる科學に於けるより多くの事柄を意味してゐる。ニュートン、ガウス、リーマン等は皆藝術家的性格の持主だつたのである。グイエルシュトゥラッ

スの語に云ふ。數學者にして同時に一個の詩人たらざるものは決して完全な數學者たらざるべし、と。以上の意味に於いて、シュペングレルは數學は一の藝術でもある、と云つてゐる (I. S. 89f.)。確かに數學に於ける形式を求める傾向は物理學や化學等の純粹に科學的な意圖とは異なる。其の傾向は實に數學を造形美術に近からしめる所以のものである。數學は勿論前にも述べた通り固定化した數を取扱ふに違ひないが、併し此の數は經驗的現實ではなく、裝飾の場合の線や音樂に於ける調和の如く延長的なもの純粹形式に外ならない。だから其の遣り方はカントの言葉を藉りて云へば綜合的であり、藝術的表現を以て言へば作曲であつて、眞の藝術家は高い意味での強制即ちカントの所謂ア・プリオリを受ける。斯うした事情は數學の通俗的部分でははつきりしないが、高次の數形象例へば印度の十進法、希臘の圓錐曲線、素數、正多面體、西歐の數體、多次元的空間、變換論及び集合論の極めて超越的な形象、非ユークリッド幾何學の如きは純粹に悟性的な由來を持つたものでなく、其の究極的な完全に形而上學的な根據を洞察する爲

には一種幻覺的な神啓を必要とする。其の際重要なのは内面的體驗であつて、認識ではない。此處に至つて始めて數の偉大な象徴的意味が生ずる。此等の創作物を人々は大伽藍の内部やファウストの序幕に於ける天使の詩句やバッハの歌謠曲と同様に自己の心に作用させなければならない。其れには稀な好時機を必要とする。此れを爲し得る人は常に極く少數しかないが、斯ういふ人のみが宇宙の永遠的イデーを數と名付けたあのプラトンの言葉を理解出来る、とシュペングレルは語つてゐる (I. S. 91f.)。

斯ういつたのが數の本質に關する彼の意見の大體である。ところで數は斯かる一般的性格を有するとは云へ、此の事は決して數自體の如きが存在することを意味しない。むしろ數は夫々の文化に於いて異つた形態の下に具現され、斯かるものとしてのみ存在するでなければならぬ。私達は次に彼の此の見解をみてゆきたいと思ふ。

獨り科學的な形を採つた數概念の場合に限らず、一般に數の世界に於いて夫々

の文化に固有な魂が表現されてゐるといふ此のことは世界史形態學的にみて重要な點であるが、それにも拘らず此の間の事情はシェンゲレルの言葉を以て言へば、從來數學者達にさへ知られずにあつたのである。數自體は存在しないし、また存在し得ない。數の世界は數多存在する。なぜなら、數多の文化が存在するか。斯くて、印度的な數の類型があり、アラビヤ的な數の類型があり、希臘羅馬的な數の類型があり、西歐的な數の類型がある。此等は何れも全く獨特固有なもので、銘々別な感情の表現ならざるはなく、夫々科學的にも正確な限界のある妥當性を持つた象徴であつて、其等は皆まさに外ならぬ此の文化の中心を成す唯一の魂の最も深い本質を反映した自然秩序の原理なのである。従つて、斯様な數の科學的展開たる數學もまた常に數多存在するわけになる。試みにユークリッドの幾何學をデカルトのと比較し、アルキメデスの解析をガウスのと較べてみると、人々は其處に非常な差異のあることに氣付くであらう。而も此の違ひは單に表現とか意圖とか方法とかだけの問題でなく、實に數の根源的現象に係はるものなの

である。斯くて、數體驗や、此れを内面的必然性を以て感性化した場合生ずる數や、此の數の科學的發展としての數學などは、何れも全く特定な文化に屬する人間のみに關して居り、此の外に數自體とか數學自體とかいつたものは無し (I. S. Ost.)。

西歐人が自分達の科學的な數概念をアテナイやバグダッドの數學者達の研究對象へ無理に適用すれば適用出来ないことはないが、其の場合名稱は同じく數學でも内容や方法は全く別個のものと考えなければならぬ。普通に數學史と言つて唯一不變な理想が進歩變容するかの如くみえるが、若し歴史的表面の僞像を取り去るならば其れ自身で纏つた數多の獨立な過程しか無く、其れは新らたな文化が繰返し發生しては純粹に有機的なものとして一定期間のうちに開花、成熟し萎縮、死滅してゆくことを示してゐる。例へば、希臘人は前章でも述べた如く非歴史的な素質を持つてゐたので數學を無から創造したが、之に反し歴史的な素質を具へた西歐人は自分達の數學を得るのに既に習得してゐたユークリッド幾何學を事實

上は破壊し去らなければならなかつた如き之である。斯くて數觀念は文化の數と同じだけ存在することをシュペンゲルは確信してゐた (I, S. 88f.)。

數學は幾つかの様式を持ち、幾つかの様式段階を経てゆく (I, S. 90)。斯うした數學の様式、即ち一般的且つ根本的には數の類型といふものの存在をシュペンゲルに従つて右に指摘したわけであるが、此の問題を更に立入つて考察するとにしよう。なほ、數學の様式段階のことに就いては後に觸れる機會があるであらう。

西曆紀元前五四〇年頃ピュタゴラス學徒の間で萬物の本質が數であるとの洞察が得られたとき、此れは數學の發展に於いて一步前進が行はれたといふことではなく、希臘羅馬文化の根柢に在る魂の深みから全然新らたな數學が生れたことを意味する。數學は希臘に於いて勿論既に之より先き幾多の形而上學的問題や藝術上の形式傾向として現れてゐたのであつたが、其れが今や一個の理論として自覺的に成立するに至つたのである。さうして、全然新らたなと云つたのは、希臘羅

馬文化以前の他の文化に於ける數學と對比しての事である。即ち、斯くの如きものとしては埃及文化に於ける常に書かれずにあつた數學やバビロン文化に於ける代數的天文學的な形の數學を擧げることが出来る。此等は嘗て史上の重大時期に一度生じ希臘文化の現れた當時は夙うに消滅して了つてゐたものであつた。ところが此の希臘羅馬文化に於ける數學も羅馬人の時代には既に老年期に入り活潑な活動を停止して、ずつと後に離れた土地に發生したアラビア文化の數學に地歩を譲るやうになる。更に西歐の數學は此のアラビアの數學の消滅後ずつと經つてから新らたな土地に發生したもので、通常此の數學を以て唯一の數學と考へ乃至過去二千年の發達の頂點と看做してゐるのはシュペンゲルをして言はせれば奇妙な眩惑でしかない。私達は最初に先づ數の一類型として希臘羅馬文化に於ける數觀念に就いて述べることにする。

さて數が總べての感性的に把握し得る事物の本質を表はすといふことは、希臘羅馬文化の數學の最も價值ある要求であつた。即ち、此れに依つて數は尺度とし

て定義されたのである。其處に私達は現在の此の場所を激情的に目指す希臘羅馬的魂の世界感情の全内容を見出す。此の意味での測定は近くに在る形態的なものの測定に外ならない。希臘羅馬文化の藝術作品即ち裸體人の孤立的彫像を考へてみると、此處に此の文化に於ける重要な要素が在ることが分る。此れは平面、適度、部分相互の感性的鈞合以外の何ものでもない。數の調和に關するピュタゴラス的な概念は恐らくは單音樂から導き出されたものであらうが、ともかく其の概念は右の彫刻術の理想を完全に示してゐると云へよう。其の際取扱はれた石材は鈞合つた限界を持ち測定された形式を具へた限りに於いてのみ換言すれば藝術家の鑿の下に生成したものとしてみ在るものである。斯うしたものとしてみ在るにはカオスであり、まだ實現されない或るものであり、差當つては無なのである。此の感情は大にしてはカオスに對立するものとしてのコスモス即ち希臘羅馬的魂の外界を創造することになる。コスモスとは實に相互に好く限界づけられた且つ把握し得る形で現在の總べての個物の調和的秩序を指す。此等の事物の總計が

既に全世界なのである。事物間の距離は西歐的に云へば世界空間なのであるが、さういつた距離は希臘羅馬に在つては非有 (μη ον) なのであつた。延長とは西歐人にとつては事物を自己の現象とする空間なのであるが、希臘羅馬文化の間にとつては形態性であつた。此の點から翻つて考へてみると、私達は希臘の形而上學に於ける最も深遠な概念たるアナクサゴラスの所謂 το ἀκίνητον の眞意を解することが出來よう。即ち、其れはピュタゴラスの意味で何等の數をも所有しないもの、測定された量や限界を持たぬものの謂であり、換言すれば、其れは尺度なきもの、形相なきもの、いはゞ未だ石塊から鑿で刻つてない状態の彫像のことである。此れはアルケー (原理) であり、視覺的に無限的な無形相的なものであつて、此れが限界や感性的個別化に依つてはじめて或るものとなり世界となる。其れは希臘羅馬的な仕方に依る認識の基礎に先天的形式として横はつてゐた形態性自體だと云ふことが出来る。今や人々は一つの數學を他の數學から區別する所以のもの特に希臘羅馬の數學を西歐の數學から區別する所以のものを理解



するであらう。希臘羅馬的な思惟の世界感情からすれば數學とは現實の形態の量的、尺度的且つ形態的な關係に外ならなかつた。ピュタゴラスが斯うした感情から決定的な方式を言ひ表はしたが、其の場合數とはまさに彼にとつて視覺的象徴であつて、形式一般とか抽象的關係とかいつたものではなかつた。數とは生成の所産が感性的に見渡し得る個體として現れた際の限界に關する記號なのである。數は希臘羅馬文化では例外無しに尺度單位として、量として、距離として、また面として把握されてゐる。此れと異つた種類の延長といふものは當時の人々の表象し得ないところであつた。希臘羅馬の數學は結局のところ總べて立體幾何學であつたと云つてよい。紀元前三世紀にエウクレイデスが出て此の文化の數學を完結したが、彼に於いて三角形と云はれてゐるのは相交る三直線の體系でもなければ三次元的空間に在る三點の一群でもなく、常に一形態の境界面の謂であつた。彼は線を定義して幅無き長さとした。此れも西歐的にはともかく、希臘に於いては優れた考へ方であつたのである。

蓋ふに、個々の文化の存立するところ、其處には延長的なものを表象する夫々固有な仕方が在る。それで希臘羅馬に於ける數觀念は空間的關係の思惟ではなく、肉眼に對し限界づけられた把握し得る單一體の思惟であつた。だから希臘羅馬の人々が自然數即ち正の整數のみしか知らなかつたのは當然のことと言はなければならぬ。無理數の觀念は希臘人にとつては到底在り得なかつた。嘗てエウクレイデスは測り得ない距離は數の如き關係に無いと云つた。實際、無理數に於いては數概念が量概念から完全に分離して了ふ。而も其れは例へば $\pi$ といつたやうな數は決して距離に依つて正確に表現し得ないからなのである。其の結果、例へば正方形の一邊が其の對角線に對する割合の觀念などは、本來感性的限界乃至完結した量以外の何ものでもない希臘的な數とは全く別な數觀念であつて、此れは當代文化の世界感情からすれば根本的に未知な氣味悪いもので、其れは恰も自己の存在の危険な祕密の發見にも殆ど等しい如く思はれてゐた。此の事を裏書するものに希臘後期の神話がある。此れに依ると、無理數の考察を始めて一般の人々に

知らせた者が難破の爲死に至つたといふのである。其の理由はと云ふと、言ひ表はし得ないもの像なきものは常に隠されてあるべきだからなのであつた。此の神話の根柢に横はつてゐる不安の念は、文化全盛期の希臘人をして、其の極めて小さな都市國家を擴大して政治組織を具へた地方と爲すことに危懼を抱かしめ、遠景の利く計畫的な直線的街路の建設や無限な星辰空間に突き入つてゆくバビロンの天文學などを恐れさせ、また埃及人やフェニキヤ人が既に開拓した航路に依つて地中海を離れ去ることを拒ませた所以のものに外ならない。其れは感性的に把捉し得る現在のものの崩壊に對する深い形而上學的な不安の念なのであつた。若し斯うした感情を理解するならば、人は希臘羅馬的な數の究極の意味即ち不可測的なものに對立する尺度といふものの究極的な意味を了解し、更には高い宗教的性格をも見出したと言ふも過言ではない。

希臘羅馬文化の宗教性は感性的現在のな禮拜を中心とする。此の禮拜は絶えず近くに在る神々を表現してゐる。郷土無き思惟的空間に彷徨ふ抽象的な教義は凡

そ縁遠いものであつた。禮拜が教義に對するのは彫像が大伽藍の大風琴に對する關係に等しい。ユークリッド的數學には確かに禮拜的な要素があつた。西歐に於いてデカルト以來の無限的なものの分析は同時代の教義學があらゆる感性的聯關から離れた自由な理論へ進んで行つたのと關係がある。ヴォルテール、ラグランジユ、ダランベールは同時代の人々であつた。希臘羅馬文化の人々は無理數の原理は整數の彫像的系列を破壊するとの理由で神的なものに對する冒瀆と感じた。プラトンのティマイオス篇などに於いて斯ういつた感情は明白に表れてゐる。實際、非連續的な數系列を連續へ變化させるといふことに依つて、希臘羅馬文化の數觀念ばかりでなく、當該文化其のものが疑問とされるに至るのである。西歐人には容易に表象される負數や況んや數としての零が希臘羅馬の數學に於いて決して可能でなかつた所以が右の點から了解されるであらう。負數なるものは其の限り存在し得なかつた。(1)(2)(3)といふやうな表現は直觀的でもないし、量觀念でもない。量系列は+1を以て終を告げる。 $+3+2+10-1-2-3$

といつたやうに書いた場合、零から先は長さは急に消極的なものに對する積極的な象徴となる。零から先線で示した長さは或るものを意味してゐるだけで、さうした長さが存在するわけではない。即ち、負数は量ではなく、量に依り暗示されるにすぎないものである。然し斯うしたことは希臘羅馬的な數觀念の方向には在り得なかつた。

斯くて希臘羅馬的精神から生れたものは總べて造形的被限界性に依つてのみ現實的なものとしての意味を得たのである。圖で描けないやうなものは數ではない。プラトンやアルキメデスやエウドクソスは西歐人が二乗、三乗と云ふところを面數、立體數と云つてゐる。だから、三乗より上の整の冪數が彼等にとつて存在しなかつたことも自ら明らかである。四乗といふことは四次元的延長性に代るべき造形的根本感情からすれば無意味とならざるを得ない。ε<sub>0</sub>とかε<sub>1</sub>とかいふ表現は彼等にとつては全く不合理に思へたに違ひない。エウクレイデスは積の因數を邊 (Peripat) と呼んだ。分數の計算には二邊の整數的比例を以てした。まさに此

の故に零といふ數は全然現れ得なかつた。即ち零を圖で描くといふことは意味を成さないからである。此の場合、素質を異にする西歐的な思惟の慣習から、右の希臘羅馬的な考へは唯一の數學の發展の原初段階だと看做したりしてはならないことをシュペングレルは警告する。といふのは、希臘羅馬の數學は當該文化の世界内部に於いては完全なものだつたからである。たゞ西歐人にとつて完全でないにすぎない。現に希臘羅馬的な數感情にとつて不合理なものが夙うにバビロンの數學や印度の數學では夫々の數の世界の主要成素を成して居つて而も希臘の思想家にして此れを知つてゐた者もかなりあつたのである。前にも述べた如く、ともかく唯一の數學などいふものはシュペングレルに依れば幻覺でしかなかつた。現實的なのは各々の文化に對し象徴的意味を持つものに限る。斯うしたもののみが思惟必然的であり、爾餘のものは不可能であり、誤謬であり、不合理なのである。西歐の數學は西歐人にとつてこそさうしてまた西歐人にとつてのみ、眞なのであるが、此れもプラトンにとつては笑ふべき混亂としか考へられなかつたであらう。

直観的な量の理説として現在のなものの事實をのみ解釋することに希臘羅馬の數學は終始してゐたのである。其の研究も其の妥當範圍も總べて近くに在る小さなものに限られてゐた。こゝに當該文化の數學の特質が見出される。だから斯うした點に於いてはアリスタルコスの如き思想家と雖も異るところはない。確かにサモスの人アリスタルコスが西紀前二七〇年頃考へ出した宇宙組織は後世コペルニクスが此れを再發見した際に西歐の人々の形而上學的激情を惹き起した程のものではあつた。さうして、それだけに彼の思想は希臘に於いては完全に無關心を以て迎へられ其の後問もなく忘れ去られて了つたことも確かである。實際アリスタルコスの宇宙組織は希臘文化にとつて精神的には無關係であり、其の根本理念からみれば危険であつたとさへ云へるであらう。だが併し、アリスタルコスの宇宙組織はコペルニクスのと違ふ點が一つあつた。そして此の特別な考へ方に依つて其れは其の頃の世界感情にすつかり適應することが出来た。といふのは、アリスタルコスは宇宙を完結させるものとして形態的に全く限界を持つた而も視覚に

依つて支配し得る中空の球を假定し、此の球の中心にコペルニクスのな太陽系が在ると考へたからである。斯くて、希臘羅馬文化特有な感性的な限界の概念を危殆ならしめるかにみえた無限的なものの原理は克服されたと云つてよい。無限界的な世界空間の思想はアリスタルコスに於いて既に不可避的な如く思はれたにも拘らず結局は現れて來なかつたのである。希臘羅馬文化の數學が直観的感性的な量を取扱ひ、近くに在る小さなもののみを考察の對象としたことは斯うした意味でやはり妥當する命題だと云はなければならぬ。

以上述べてきた如きが數の一類型たる希臘羅馬文化に於ける數觀念である (1. 2. 3. 4.)。數を以て感性的に把握し得る事物の本質と爲し、數學を實體ある形態の直観的な量に關する理説とみたことは、まことに當該文化の獨特な思想と云ふことが出来よう。それでは、此の希臘羅馬文化と並んでシュベンゲルが擧げてゐる他の文化に於いて數は如何なる形態を採つてゐるであらうか。私達は一轉してアラビヤ文化の數觀念に關する敘述に移ることにしよう。

普通に謂はれてゐるところに依ると、ディオファントスが始めて希臘の算術學を感官的束縛から脱せしめ、其れを擴大進歩させて不定量の理説としての代數學を創唱したことになる。併しシュペングレル自身の考へに従ふと、ディオファントスが創唱した此の思想は其れ以前のを擴大したわけではなく、むしろ希臘羅馬的な世界感情の完全な克服に外ならなかつた。さうして、此の意味に於いてディオファントスは内面的思想的には希臘羅馬文化に最早屬してゐなかつたのである。即ち、感性的現在のな限界値を中心としユークリッド幾何學や此れに倣つた彫刻術を發展させたあの希臘的な數感情とは別な新らたな數感情が彼の心のうちに動いてゐたのである。此の新らたな形の數學の完成の個々の點に就いては今日知られてゐない。がともかく、ディオファントスに於いてユークリッド的な考への意圖の下にかの新らたな限界感情乃至數感情——此れをシュペングレルはマゴスのな數感情と名付ける——が現れてゐる。此の場合希臘羅馬的な考へ方との對立關係は全然意識されてゐなかつた。而も量としての數の觀念は擴大さ

れたのではなく、無意識のうちに捨てられたのである。不定數や無名數が何であるかは希臘人は説明し得なかつたであらう。ところが、此の種の數のうちに現れてゐる新らたな限界感情がディオファントスの考へには少くとも基礎になつてゐることを私達は見出すのである。

ところでディオファントスは西曆紀元二五〇年頃即ちアラビヤ文化の第三世紀の人であつた。此のアラビヤ文化なる歴史的有機體は從來羅馬皇帝時代とか中世とかいふ皮相的な形の下に埋れて居つたのであるが、此の文化にはシュペングレルの意見に依れば後に回教が發生する土地に西紀元年以來成立した總べてのものが含まれることになる。恰も此の西曆紀元の當初にアテナイ的な彫刻の最後の面影が姿を消して回教寺院、モザイク、石棺浮彫等原始基督教的シリヤ的なものが見出す新らたな空間感情が出てきた。また當時どの文化の初期にもみられる様な種類の藝術や嚴密に幾何學的な裝飾が再び存在した。ディオクレティアヌス帝が外見上だけは羅馬帝國で實は回教國主の領地なるものを完成したのも丁度其の頃で

あつた。既に完結の域に達した希臘羅馬文化の最終期に位する思想家エウクレイデス、プラトンを今や新らたに目覺めたアラビヤ文化の最初に位する神祕的思想家ディオファントス、プロティノスに夫々比較してみると、其の間五百年の間隔がある。アウグストゥス帝以來東方に於いて羅馬的文明の假面の下に萌芽をみせたアラビヤ文化はナイル河とエウフラテス河との間、カイロとバグダッドとの間の土地を母體として生じたもので、此のアラビヤ文化に屬するものとしては羅馬皇帝時代の所謂古代末期の藝術の總べてのもの、東方的な總べての禮拜即ち波斯の光の神ミトラ、埃及の神セラピス、埃及の太陽神ホルス、イシス、エメサ市及びバルミユラ市の日の神、基督教、新プラトン主義、羅馬の廣場、シリヤ人が羅馬に建設したバンテオン神殿——此れをシュベングレルは總べての回教寺院中で最も初めのものであると云ふ——等を擧げることが出来る。當時の人々が希臘語を書き又希臘的な思想を持つと信じてゐたことは太して重要な事柄でない。其れは丁度西歐の學問がカントに至るまではラテン語を可としたのと同じ關係である。

ディオファントスは斯うした文化に屬する思想家であつた。彼に在つては數とはもはや希臘羅馬文化に於ける如き彫塑的事物の尺度とか本質とかいふ意味を有してゐない。勿論ディオファントスは零や負數のことは知つてゐなかつた。併し彼はピュタゴラス的な數の彫塑的統一は何等關知するところでなかつたのである。また、アラビヤ的な無名數の不定性なるものは後に出てきた西歐的な數つまり兩數が法則的可變性を有するのとも事情を全く異にする。

マゴス的な數學即ちアラビヤ文化の特色を成す代數學は、今日個々の細かい點まで知られてはゐないが、ディオファントスを超えて論理的に而も太い線を描いて九世紀のアッバス朝の時代に完成されるに至るまで發展していつた。さうして斯うした完成の域を経てから此のマゴス的な數の世界は大規模に解釋し更へられ、こゝに西歐的な數の世界が成立することになる。此れは、丁度希臘羅馬的な數の世界の完成からアラビヤ的な數の世界の生誕まで五十年の間隔を置いてゐたのと同じく、やはりアラビヤ文化の完結後五十年ばかりして全然別な地方を母體とし

て行はれてゐる。元來アテナイの彫刻術はユークリッド幾何學と同様に希臘羅馬的文化的魂の表現であり、たゞ其れが異つた衣を着て表れたにすぎないが、之と同じ關係を西歐文化に於いては空間の解析と器樂の走法的様式との間に認め得るとすれば、アラビヤ文化に就いてはどういふことになつてゐるであらうか。シェングレルは此の點に關して代數學とマゴスの藝術との關係を指摘する。即ち、モザイク、ササン王朝や其の後ビザンチウムに澤山みられたアラベスク——アラビヤ模様には於いては形態に關する有機的な動機の感性的及び非感性的の兩面が朦朧としてゐる——コンスタンチン様式の高浮雕——此れは彫り出された人物の間の背景が奥深い暗さを湛へてゐる——等が此の種の藝術なのである。代數學が希臘羅馬的算術學や西歐の解析に對する關係はバシリカ教會堂がドリヤ式殿堂やゴチック式大伽藍に對する關係に等しい。

前にシェングレルはディオファントスをアラビヤ的數學の創始者とした。併し此れはディオファントスが代數學者であつたといふことではない。彼の偶然的

意義は今日知られてゐるところに依ると彼に於いてはじめて希臘羅馬的なのとは別な數感情が明らかに存在してゐたといふ點に在る。特定の文化の數學を完成する大家達例へば希臘羅馬の數學を完成したアポロニオス、アルキメデス、西歐の數學を完成したガウス、コーシ、リーマン等に比すると、ディオファントスやメネラオスには何かしら幼稚な思想が見出されるであらう。さうして斯様な思想を人々は從來好んで數學の類廢だと批評してきたのであるが、シェングレルに従へば今後は斯うしたことは許さるべきでない。即ち、在來の考へ方からすれば古代末期のものとして輕視されてゐた藝術は實は今や新らたに目覺めつゝあるアラビヤ文化初期の世界感情の摸索的表現だといふやうに評價し直されなければならぬ。此の事は西歐文化の初期と彼此對照することに依つても了解される。西歐に始めて坐標やそればかりでなく分數指數を持つ器を使用し、全然希臘羅馬的ではなくさればとてアラビヤ的でもない數感情を未だ不明瞭な形に於いてではあるが、併し紛れもなく示したリシェーの僧正ニコール・オレスム（一三〇二年—

三八二年)の數學もやはり幼稚なものであつた。ともかくディオファントスの頃にはアルキメデスを最後として精細な形を持つた立體幾何學的な限界感情は見出されるべくもなかつた。當時の人々は鈍感で憧憬的で神祕的な氣分を持つて居り、もはやアテナイ的な明るい自由な氣分の人間ではなかつた。當時の人々は希臘羅馬文化末期のエウクレイデスや西歐文化末期のダランベール等の如き大都市居住者ではなく、文化の初期に於いて其の文化發生の母體を成す土地と結び付いた人間なのであつた。アレクサンドリアは嘗て希臘羅馬文化の最終段階たる文明の時期には世界都市としての役割を果してゐたが、西曆紀元後二世紀になると世界都市たることを止め、羅馬文明の時代から引續き立ち並んでゐる家々のなかには原始的な感情を持ち希臘羅馬のとは別種な魂を有する住民が住まふやうになつてゐたのである。當時人々は希臘羅馬的な思惟の深い複雑な形象をもはや了解せず、紛糾した新たな形象を所有してゐた。而も此の形象を明晰な形で把握する迄には至つてゐなかつた。斯ういつた状態はどの文化も其の初期に一度は通つてくる

段階なのである。假に西歐文化からの表現を藉りて云へば、其れは總べての文化のゴチック的狀態に外ならない。ディオファントスが居つたのは此の様な時代であつた。だから彼は大數學者だといふわけではなく、彼が持つ重要な意義は専ら新らたな數概念を導入したことに求められなければならぬ。彼に依つて斯く創始された新しい數學は九世紀から十世紀にかけてバグダッドに於いて希臘文化に屬するプラトンや西歐文化に屬するガウスにも劣らない大家達の手に依つて遂行され完成されることとなるのである (I. S. 102ff.)。

アラビヤ文化に於ける數觀念は以上述べた如き意味に於いて特有な形態を具へて居り、一個の類型を形造るものと云ふことが出来る。其れは一方に於いては、量、尺度、長さを以て數の本質とする希臘羅馬的な考へに對立すると共に、他方では函數の法則的可變性に數の本質を見出す西歐的な行き方とも全く異なるものである。無名數等に依つて象徴されるアラビヤ的數學の此の不定性は感性的性格と非感性的性格の朦朧たる合一に成るアラベスクや或は又深い暗さを湛へたコンス



タンチン様式の高浮彫の如く、マゴス的と規定されるに相應はしい特有性を持つ。ナイル河とエウフラテス河とに挟まれた地方を母體として發生したシュベングレルの所謂アラビヤ文化なるものがバグダッドを中心とする完成期に達しやがて其の終結に近づいて行つたとき、北方の土地に潑刺とした新らたな文化が萌え出ようとしてゐた。此れが即ち西歐文化なのである。ところで西歐文化は、希臘羅馬文化やアラビヤ文化がさうであつた様に、やはり固有な數學を持つてゐる。西歐文化に於ける數觀念をシュベングレルが如何に規定したか、此の事を次に考察の對象としなければならぬ。

デカルトが一六三七年に幾何學に關する著作を公にしたとき、彼の決定的業績は傳統的幾何學の分野に新らたな方法乃至觀方を導入したといふ點に在つたのではない。むしろ其れは新らたな數觀念を彼が徹底した形で抱懷してゐたといふ事に存するのである。さうして、此の新らたな數觀念に依つて幾何學は視覺的な處置から引き離され、測定可能な長さといふものから分離するに至つた。斯くて無

限的なものの解析が實現されたのであつた。デカルト以前の時期に例へばオレスムなどが重要視してゐた坐標組織は半ユークリッドの意味に於ける測定可能な量の理想的代表とも稱すべきものであり、此れば普通デカルトに依つて完成された如く謂はれてゐるが、事實は却つて彼に依つて克服されたのだとシュベングレルは考へる。斯くて希臘羅馬文化に特有な具體的な長さ及び面といふ感性的要素の代りに點といふ抽象的空間的な要素が現れることとなり、而も此の點といふものが今後は純粹な數の群として性格づけられることとなつた。デカルトは感性的次元としての量の概念を破壊し去り、之に代へるに空間に於ける位置の可變的な關係値を以てした。併しシュベングレルに依れば、此の事が幾何學一般の排除であり幾何學は今後は解析の數世界の内部で僅かに希臘羅馬的な名殘を留めた外觀上の存在を保つてゐるにすぎないのだといふ事情を人々は見逃してきた。幾何學といふ言葉からしても此れは語原的には土地測定術を意味するから希臘羅馬的アポロンのなものとみななければならぬ。デカルト以後の所謂新幾何學なるものは多次

元的空間に於ける點の位置を數に依つて規定する綜合的過程か或は數を點の位置に依つて規定する分析的過程かであるが、長さに代へるに位置を以てするといふことは延長の概念をもちや形態的にでなく純粹に空間的に把握するの謂に外ならぬ。

希臘羅馬文化の魂が西曆紀元前五四〇年頃ピュタゴラスに依つて測定可能な量といふ意味を持つアポロンの數の觀念に到達したことは既に述べておいたが、西歐文化の魂がデカルトや其の時代のパスカル、フェルマー、デザールギユ等に依つて無限的なものに對する激情的なファウスト的な傾向から生れた數の觀念を見出したのは、希臘羅馬文化で云へば丁度ピュタゴラスの頃に當る。さうして希臘羅馬文化に於ける數は個物の形態的現在に附着した純粹な量のことであつたが、西歐文化のは之に反し純粹な關係としての數なのである。希臘羅馬文化に謂ふ世界たるコスモスは限界がはつきり分ることを求める深い要求から生じたものであつて、此れを私達は素材的事物の數へ得る位な總計として定義してよいが、西歐

文化に所謂世界は無限的空間を指してゐるから、斯様な空間の内部では總べて目に見えるものは制約されたものとして無制約的なものに對立し第二位的な現實性と感じられるに至る。斯ういつた世界感情の象徴を成すものは西歐以外のどの文化にもみられない決定的な概念としての函數概念である。實際、函數は何等かの既存の數概念を擴大したものでは決してなく、むしろ此れを完全に克服したものである。斯くて、ユークリッド的な普遍的な通俗的な幾何學ばかりでなく、初等計算のアルキメデスの方面即ち算術學も西歐の眞に重要な數學たることを止め、たゞ抽象的な解析だけが存在することとなつた。希臘羅馬の人々にとつては幾何學や算術學は最高位の科學であつて、圖を描いたり數へたりして何れも直觀的な方法に依つてゐたが、西歐の人々にとつては其等は日常生活の實際的手段でしかない。加法と乗法とは希臘羅馬の量計算方法であつたが、此等は西歐に於いては全く消失し、函數的過程の無限性が重んぜられることとなつた。冪數は原理的には等量の積に對する數記號に過ぎなかつたが、今や指數（對數）に

依つて代られ此れを負數や分數の形でも用ひるやうになつた。斯くして其れは量の概念から全く分離して超越的な關係世界へ移されたわけである。而も斯うした關係の世界なるものは元來面及び立體の代表として正の整數の形を持つた冪しか知つてゐなかつた希臘人にとつては了解出来なかつたに違ひない。 $e^x$ とか $\pi^x$ とか $i^x$ とかいふのが此の種のものである。ルネッサンス以來急速に相繼いで起つた幾多の深遠な創造——カルダヌスが既に一五五〇年に導入した虚數及び複素數の思想、一六六六年にニュートンが二項定理の大發見に依り理論的に確立した無限系列の思想、一六一〇年頃の對數の思想、ライプニッツに依る微分幾何學及び定積分の發見、デカルトが既に暗示した新らたな數單位としての集合の思想、不定積分法等の新らたな過程——は何れも通俗的感性的な數感情を新らたな數學の精神から克服したものに外ならない。斯様にしてこゝに新らたな世界感情が實現されたのである。凡そ一文化にして他の夙うに消滅した文化に多大の尊敬を拂ひ科學的方面に於いて幾多の影響を接受するに吝かでなかつたもの、西歐文化の希臘

羅馬文化に對する場合の如きは無い。實際、西歐人が西歐固有の考へ方をする勇氣を得るまでには長いこと掛かつてゐる。根本に於いては自己の思惟を希臘羅馬のと等しからしめようといふ不斷の願望があつたのである。にも拘らず斯うした意味での一步一步は所期の理想から事實上隔絶してゆく以外の何ものでもなかつた。だから、西歐の知識の歴史は他の要素からの解放、而も此れは決して欲せられたのでなく無意識的なものの深みに於いて強制された解放なのである。以上のやうなわけで、西歐數學の發展は量概念に對する窃かな長い併し結局は勝利を得る闘争だつたと云ふことが出来る。

西歐的な數を獨立なものとして考へる上に妨げとなつてゐたのは、確かに希臘羅馬的な偏見である。現在西歐で用ひられてゐる數學的記號は數は量であるといつた様な信念を數學者の間にさへ擴める結果となつてゐることは見逃せない。併し函數の表現の爲使はれる個々の記號ではなく、函數其のもの、即ち視覺的限界には最早含まれてゐない可變的な關係が新らたな數なのである。斯うした新らたな數

を示す爲には構造上希臘羅馬的な觀方の影響下でない別個の符號が本當は必要とされる筈であつた。試みに  $x + y = z$  と  $x + y = z$  (フェルマーの定理の方程式) との二個の方程式——方程式といふ此の言葉さへ斯くも異質的な事象を總括すべきではなかつた——の區別を考へてみるに、前者は數多の希臘羅馬的な數(量)から成立つてゐるに對し後者は全く別種の數であり、たゞユークリッド的アルキメデスの表象の印象下に發展した記號で前の方程式と同じ様な仕方を書いてある爲右の事情が明白にされなかつたのである。前者に在つては等號は一定の把握し得る量の固定的結合の確定を示すに對し、後者に於いては其れは或る變化が他の變化を必然的に招來するやうな一群の可變的形象の内部に存する關係を表はしてゐる。前者は具體的な量の測定(答)を指すに對し、後者は  $n$  が 2 より大なるとき整數値を採り得ないやうな一つの關係に對する記號にすぎない。希臘の數學者にしてみれば、算出を目的としない此の種の操作が本來何を意圖したものであるかを了解しなかつたであらう。だから、フェルマーの方程式の文字に未知數

の概念を適用したら全く謬見とならざるを得ない。といふのは、 $x + y = z$  なる方程式に於いては  $x$  は一定の測定可能な量で、此れを求めることが課題となつてゐるのに反し、 $x + y = z$  なる方程式に在つては  $x \cdot y \cdot z \cdot n$  の諸文字に就いて規定といふことは意味を成さず、従つて此等の記號の値を求めようとしてゐるのもなく、其等は一般に彫塑的意味での數でなく、むしろ量とか形とか一義性とかを缺く一つの聯關に對する記號だからである。後の場合には方程式全體が事實上一個の數を成してゐて、 $x \cdot y \cdot z$  等が數でないことは加號や等號と同様である。蓋ふに無理數の概念と共に既に具體的な一定な數の概念は根本に於いて崩壊し去つたとみることが出来る。爾來、此等の數は彫塑的な斷片量の見渡し得る系列を形成することなく、差當り一次元的な連續を形成し、此の連續の各切斷(デデキントの意味に於ける)が一つの數を示すこととなつた。希臘羅馬的な精神にとつては 1 と 3 との間一個の數しか無かつたが、西歐的な精神にとつては無限な集合が在る。虚數 ( $\sqrt{-1}$ ) や複素數 ( $a + bi$ ) の導入と共に希臘羅馬的な考へ

方は悉く破壊し去られた。即ち、今や直線的な連続は數體（同種の要素の集合の總計）にまで擴大し、各切斷は數面（濃度の一層低い無限な集合）を表はすに至る。此の數面といふのはコーシ及びガウス以來函數論に於いて重要な役割を演じてゐるが、其れは純粹な思想形象なのである。 $\sqrt{2}$ の如き正の無理數でさへ希臘羅馬的數の考へ方からすれば *dyppitros* 乃至 *dylogos* として數の部類に入らず、 $\pi$  の如きに至つては希臘羅馬の人々の考へ及ばないところであつた。函數は實に西歐數學を純粹な形で示すものであるが、此れに依つて始めて西歐數學は同時に發展しつゝあつた動力學に適用され得たのである。之に對し希臘羅馬文化の數學は希臘的コスモスの精密な學的解釋たるアリステテレスの靜力學が敘述してゐる如き彫塑的個物の世界に正確に對應してゐることを私達は見出す (I. S. 106ff.)。西歐數學に於ける數の特質は之迄の考察に依つて略々明らかになつたかと思ふが、希臘羅馬文化に於ける數觀念と對比しつゝ此の問題を今暫らく考へてみたい。既に述べた如く、希臘羅馬文化に於ける形成作用の出發點は總べて感性的な現

在的な測定可能な、そして算へ得るものの整序といふ點に在つた。之に反し、西歐的な形成感情は純粹な非直觀的な、無限界的な空間を對象とした。ところが斯うした無限な世界空間なるものは希臘羅馬の人々にとつては存在せず、表象することさへ不可能だつたのである。希臘的宇宙たるコスモスが希臘人にとつては自明的なものであつた如く、西歐物理學の絶對空間は西歐文化の魂からのみ其れの表現として生じ、此の文化に屬する人々にとつてのみ現實的であり必然的であり自然的なのである。デカルト以後の數學は總べて宗教的内容に充たされた此の偉大な象徴を理論的に解釋しようとしたものであつたし、ガリレイ以後の物理學も亦斯うした意味のものに外ならなかつた。之に對し、希臘羅馬の數學や物理學は此の種の對象に就いて何等知るところが無かつた。此の様な事情を考察するに際しても、希臘以來の名稱が真相を蔽ふ結果となつたことは見逃せない。即ち幾何學とは土地測定術の意であるし、算術は計算術の謂なのであるが、西歐の數學は斯かる測定術や計算術とは係りを持たないに拘らず、新らたな名稱を見出すこと

が出来なかつたのである。解析といふ言葉にしたところが、シュペングレルに云はせれば、西歐數學の全貌を表現するには足りない。希臘羅馬の人々は個々の形態と其の限界面との考察に終始して居つたが、西歐の人間は根本に於いては計量不可能な關係中心點のみしか知らぬ。直線とは前者に在つては測定可能な稜を指してゐたが、後者にとつては無限界的な點連續に外ならない。曲線に依つて圍まれた平面を面積を變へずに矩形に變じ測定可能になすといふ意味で、圓の面積を求めるといふことが希臘羅馬文化の人々のクラシックな問題であつたのに對し、斯うしたことは西歐の人々にとつては $\pi$ の數を幾何學的形像を離れて代數的に表現するといふ、さして重要でない手續としての意味合のものでしかなかつた。要するに、希臘羅馬の數學者は目で視え手で把むことの出来るもののみを取扱ひ、此の様な一定の限界を持つた可視性が止むと彼等の科學は終局に達したのであつた。之に反し、西歐の數學者は $n$ 次元の無限な數の多樣性の抽象的領域へ入り込み、此處では幾何學も直觀的な補助なしに濟ませるし、またさうしなければなら

ないやうな性格のものなのである。

之を藝術の方面との聯關からみても、希臘羅馬の人々は舞踏や相撲をしてゐる人體を大理石や青銅で彫刻し、平面や輪廓が最大限の適度や意味を持つ姿勢を與へようとする。ところが西歐の眞の藝術家は眼を閉ぢて形態無き音樂の世界に沈潜し調和や複音律に依つて視覺的規定の外に在る最高な彼岸性へ導かれる。斯うした對立を通じても分る通り、希臘羅馬の文化は必然的に小なるものの文化となつた。アポロンの魂は生成したものの意味を見渡し得る限界といふ原理で規定しようとした。遙か離れて目に見えないものは、即ち存在しないものに外ならなかつた。希臘人も羅馬人も自分達が滞在してゐる地方の神々にこそ犠牲を獻げることをしたが、其の他の神々は彼等の視野の外に在つた。希臘語には空間といふ語が無いが、同様に希臘人には地平線、眺望、遠方等に對する概念が無く、又廣い土地に互り多數の國民各人を包括する祖國の概念も無かつた。郷土とは希臘羅馬の人々にとつては自分達の生れた町の城廓から見渡し得るところのものでしか

なかつた。政治的原子たる此の都市から見渡せないものは、自分等には無關係なものであり、否、敵性的なものでさへあつた。彼等の都市國家たる所謂ポリスなるものは凡そ考へ得る國家形式のうち最小なものであり、ポリスの政治は明らかに近きものの政治であつて、此の點西歐の其れが無限界的なものの政治であるのと全く異なる。一眼で見渡せる希臘羅馬の殿堂は總べてのクラシックな建築類型のうち最も小型なものである。アルキメデスからエウクレイデスに至る幾何學は小さな手頃な圖形や形態を取扱つて居り、その爲、天文學的な次元を持つ圖形を基礎とするとき現れてくるやうな困難は隠されてあつたのである。若し、假にさうでなければ精緻なアテナイ的精神は非ユークリッド幾何學の問題に就いて豫感したであらう。何故なら、一點を過り一直線に平行なる直線は唯一つに限るといふ有名な平行線公理に對する非難は重大な發見の瀬戸際に在つたからである。ともかく、近いもの小さいもののみを觀察することが希臘羅馬的な考へ方にとつては自明的な事柄であつたが、之に對し西歐的な考へ方からすれば、無限的なもの視

覺能力を超えたものの觀察が自明的なものとされる。西歐の人々が發見し乃至他から藉りてきた總べての數學的見解は極めて深い必然性を以て微分的に表現された。而も此れは本來の微分法の發見されるずつと前のことである。斯くてアラビヤの代數學、印度の三角法、希臘羅馬の力學は直ちに解析と一體となつた。一般的に云つて、幾何學を代數的に取扱ふことも出来るし、代數を幾何學的に取扱ふことも出来る。換言すれば、目の働きを排するか或は逆に目の働きを主とするかである。前者は即ち西歐的な行き方であり、後者は希臘人の考へ方である。だから、ライブニッツの定積分の方法にも基礎となつた或る種の一般的事實に觸れたアルキメデスは、一見したところ極めて現代的な方法を直ちに立體幾何學の原理の下に置いたのであつた。此の場合若し印度人なら勿論三角法的な方式を發見したと考へられる (I. S. 117ff.)。

今にして始めて私達は希臘羅馬的な魂と西歐的な魂との對立を深く了解することが出来る。人類の歴史に於いて此れほどにも内面的に無關係なもの他には見

出せない。さうして、魂的な此の對立の表現が希臘羅馬文化と西歐文化とに外ならない。更に數學は夫々の文化に於ける藝術や其の他の方面とも同種の形態を採ることを指摘した。埃及文化に於いては數學と藝術とは分離せず、ピラミッドの建築そのものが沈黙せる藝術に外ならなかつた。併し、西歐の解析もやはり最大の様式の建築だと云へる。斯うした角度からみると、私達は目で見える限界値を肯定する希臘羅馬の數學と斯かる限界値を否定する西歐の數學とが夫々イオニヤ的彫刻術と獨逸的音樂とを——即ち藝術的形成力のあらゆる可能性のうち最も感性的なものとも最も非感性的なものとも——伴つてゐるのは決して偶然ではないことを知るであらう (I, S. 112f.)。

以上、シュペンゲルに從つて數觀念の類型を希臘羅馬文化、アラビヤ文化、西歐文化の夫々の數學に就いて明らかにした。此等三つの文化に限らず凡そ文化は其れを擔ふ魂の表現に外ならないこと彼の云ふが如くである以上、私達は各々の文化に於いて其れに固有な數觀念を見出し得る筈である。之迄の敘述は但しシ

ュペンゲルが代表的に立入つてゐる三つ——希臘羅馬、アラビヤ、西歐——の文化を主にして考察したのである。

文化は夫々其の固有性を持つ。其の限り數觀念も亦各々の文化に於いて獨自性を有しななければならない。が、文化の斯うした固有性乃至獨自性にも拘らず、他方總べての文化には共通的な側面がある。此の事は既に文化の段階の論究の箇所にて述べておいた。従つて、數の觀念もやはり此の様な意味に於いて個々の文化を通じて或る種の共通の段階を呈示するものでなければならぬ。此の問題を考察するに際しても、私達は藝術との連りを顧慮するならば、事態の理解に寄與するところ少くないであらう。さて、希臘羅馬的な數が量として解されてゐたことは既に述べたが、藝術の方面では之が先づ壁畫として現れたのであつた。ポリュグノトスの平面様式は明暗も遠景もない平面幾何學的のもので、此の藝術は彫刻術の前段階とみられる。此の事は、希臘羅馬文化の數學が元來は平面幾何學的性格を持つてゐたのが立體幾何學的な考へ方に移つたのに對應する。事實西紀前四七五



年頃にはポリュグノトスと並ぶ彫刻家はゐなかつた。それは丁度西歐に於いて一六五〇年頃畫家レムブランドと同等な地位に立つ音樂家がなかつたのと同様である。藝術の方面に於ける其の後の形成に對應するものは、數學の分野で云ふと、希臘に於けるピュタゴラス及び西歐に於けるデカルト、バスカル、フェルマー等の出現である。即ち、五四〇年頃ピュタゴラスに依り測定可能な量としてアポロンの的な數が概念化されたのに對し一六二〇年以來デカルト、フェルマー、バスカルに依つて無限空間の幾何學が創始された。前者に在つては數は自然界の個物の本質のうちに現れたのに對し、デカルト及び其の後の數學者の謂ふ數はあらゆる感性的所與から獨立ないはゞ命令的な抽象的關係に外ならなかつた。無限的なものを求める傾向乃至權力への意志は實にスカンデナヴィヤの神話エッダ、西歐の大寺院、十字軍、征服を事とした北歐のヴィキング、さてはゴート人等西歐文化の極く初期に屬する斯うした事象以來北方的な魂の態度を成してゐたのであつたが、其れが西歐的な數にもやはり見出される。其れは動力學なのである。アポロ

ンの的な希臘羅馬の數學では精神が眼に奉仕したのだとすれば、ファウスト的な西歐の數學では精神が眼を克服したのだと云へよう。斯様な意味での新らたな數の構想——之が數觀念の展開に於ける第一段階を形成する。斯くて生じた數觀念は希臘に於いてはアルキユタス、プラトン、エウドクソス、西歐に於いてはオイレル、ラグランジュ、ラプラスの出現を俟つて最高潮に達する。一七四〇年頃オイレルは函数的解析の最後のな形を確定し始めた。さうして之は丁度器樂の最高形式たるソナータの成立と時を同じうする。此等は何れもファウスト的な西歐文化の象徴たる純粹空間の表現に外ならない。實際、ハイドゥンやモツァルトに於いて言ふに言はれぬ憧憬的なヴァイオリンの旋律が孤り訴へるが如く空間を迷ひ行くのを聞くとき、人はフィディアスに於ける最も純粹なアポロンの藝術との對立を見出すであらう。希臘に於ける彫塑術の全盛期は數學に於ける其の立體幾何學的傾向と平行する。こゝに至つて數觀念は希臘羅馬文化に於いても西歐文化に於いても其の頂點に達した。體系的發展の頂點——之が數觀念の展開に於ける第二

段階なのである。次いで、一八〇〇年以後多次元的空間の觀念が解析的思惟の基礎となることいよいよ多きを加へ、函數論が擴大して群論となつた時は即ち西歐數學の最後の段階で、いまや此の數學はファウスト的魂の表現たるべき使命を果し盡し、其の發展の終局に達したのである。ガウス、コーシ、リーマン等の思想に依つて代表される。此れは希臘羅馬文化の數學で云へば、西曆紀元前三世紀の状態に當る。當時數學はエウクレイデス、アポロニオス、アルキメデス等の數學者に依つてアポロンの魂の表現の完成の域に迄齎らされたのであつた。數の世界の内面的完結——之が數觀念の展開に於ける第三の即ち最後の段階を成す。試みに右の諸段階をシュペングレルの掲げたところに従つて圖式化しておかう。

希臘羅馬

西 歐

一、新たな數の構想

五四〇年頃

量としての數

ピュタゴラス學派

一六三〇年頃

關係としての數

デカルト、フェルマー、パスカル、ニュートン、ライブニッツ（一六七〇年）

（四七〇年頃  
壁畫に代つて彫塑術現る）

（一六七〇年頃  
油繪に代つて音樂現る）

二、體系的發展の頂點

四五〇—三五〇年

アルキメデス、プラトン、エウドクソス

（フィディアス、プラクシテレス）

三、數の世界の内面的完結

三〇〇—二五〇年

エウクレイデス、アポロニオス、アルキメデス

（リュシッポス、レオカレス）

一八〇〇年以後

ガウス、コーシ、リーマン

（ベートーヴェン）

實際シュペングレルに依れば、希臘羅馬の數學と西歐の數學とは有機的構造を今日既に歴史的に見透せる唯一の科學なのである。即ち、其等はピュタゴラス及びデカルトに依る新たな數の構想に始まり、一世紀後には共に華々しい躍進を遂げて成熟期に達し、何れも三百年間榮えた後完結をみてゐる。さうして此れは恰も潑刺たる文化が生氣を失つて世界都市的な文明へ移る時期に當る。斯くて現今の西歐に關する限り偉大な數學者の時代は過ぎ去つて了つたといふのが以上の

事柄から歸結出来ることをシュペンゲルは確信する。嘗て後期ヘレニズムのア  
レクサンドリアの數學の特色を成して居つたのと同様な意味で、現今の西歐數學  
は、先達の見解を固持し、之を纏め、之を改良し、之を選択するといつた程度以  
上に出ず、偉大な創造の代りに器用な小さな勞作を事としてゐる。こゝにシュペ  
ンゲルは紛れもなく西歐文化の没落の一面を見る。

數觀念が如何なる段階を経て展開してゆくかに就いてのシュペンゲルの見解  
は大體斯ういふやうなものである (I, S. 91, S. 108, S. 126f., S. 128ff., S. 312, S. 318)。  
此の考察は、いまも述べた通り、原とデカルトに於ける新らたな數の構想に始ま  
つた西歐の數學がファウストの魂の表現たるべき使命を果し終へた現在、丁度一  
個の有機體が其の生活力を盡して自己の終焉に近づきつゝあるのと同様に、没落  
の直前にあることを教へる、と彼は考へた。

之迄、私達は主として數觀念の類型と其の段階とに就いてシュペンゲルの云  
ふところを聴いた。そこで翻つて凡そ數の觀念に關する觀方に於いて彼の特徴的

な點を繰返し述べておくならば、其れは此の節の始めの部分で指摘した通り、數  
といふものが元來固定化した状態に於ける世界の規定であり乍ら而も數學が一個  
の眞正な藝術として把握されたことに求められなければならない。即ち、時と處  
とを問はず高度な普遍妥當性を本性とするかの如く考へられるのを常とする數學  
が實は藝術と極めて近い關係に在るとされたことが其の特色を成してゐる。さう  
して、此の事はシュペンゲルが通常は普遍妥當的なものとみられてゐる數學を  
さへ特殊的性格の下に理解したことを示す。文化を夫々其の固有な魂の表現に外  
ならないとするシュペンゲルに於いて此の事は當然の所論ではあるが、深く留  
意されるべき思想であると云へよう。

### 自然認識

絶對的な自然科学は存在せず、存在するのは夫々の文化内に於ける個々の自然  
科學のみである。——自然認識の世界史形態學的解明に於いて私達は此の命題に

出發しなければならぬ。

シュペンゲルに依れば今日の物理學者は位置とか過程とか状態の變化とか更には仕事、張力、作用量子、熱量、蓋然量とかいふ言葉が西歐特有な像を現はし、此の種の像は希臘羅馬やアラビヤの世界感情には全く無縁なものであることをすつかり忘れてゐる。今日の西歐の人々であればこそ此の種の思想的形象を公正な研究の結果と看做し時には究極的な結果と考へるが、アルキメデス時代の精密な頭腦の持主が假に現代の理論物理学を徹底的に研究したとしたら斯かる恣意な奇怪な觀念が科學と思はれ而も事實の必然的歸結と思はれたことを不可解と感ずるに違ひない。之に反し彼等希臘的思想家は目で見え精神で形成された事實に基いて理論を展開したであらう。今日の物理学の根本觀念たる偏光、イオン、氣體の運動學的理論に於ける飛動する氣體の分子、磁場、電流、電波等は悉くロマネスクの裝飾術、ゴチック民族の地球構造學、未知の海上へ船出したヴァーキング、無限的なものを求めたコロンブス及びコペルニクスの憧憬と極めて密接な關係に

在るファウスト的象徴ではないか。さうして其等は何れも同時代の藝術たる遠景を持つ油繪や對位法器樂と更には同じく遠方を目指す火藥及び羅針儀と極めて深い一致の下に生じたものではないか。其れは自己自身の内面的存在感情を周圍の表象界へ投射した精神動力學乃至權力意志ではないか。凡そ如何なる科學も單に體系とか法則とかいふだけのものではない。夫々は歴史的現象として一個の生ける有機體である。其れは思惟する人間に於いて實現され、一文化の運命に依り規定されてゐる。現代物理学にも單に論理的必然性のみならず、歴史的必然性が存する。其れは單に知性に關する事柄ではなく、種族に關する問題なのである。生成と消滅とに於ける此の必然性がいまの場合實にファウスト的特殊なものの内容と意味とを規定してゐる。此の點から云へば總べての個々の文化を超えた普遍妥當性の如きは一つの幻覺でしかない。自然といふのもだから夫々の文化のいはば函數と考へられるべきものである (I, S. 530, auch S. 459)。こゝに私達は絶對的な自然科学は存在せず存在するのは夫々の文化内に於ける個々の自然科学

のみであるといふシュペングレルの語の意味するところを知ることが出来よう。

シュペングレルは右にみた如く今日謂ふ自然科学なるものが決して絶対的な普遍妥當的なものでなく、西歐にのみ成立つものであることを強調する。そして此の事と聯關し彼は更に、自然に關する知識には假令極く精密な知識にも宗教的信念が基礎に横はつてゐることを主張する。即ち、物理學の究極目標たる純粹力學は其れが西歐文化に屬する人々のみの精神的所有たる爲の一個の教義を前提してゐると云ふのである。彼に依れば如何なる科學と雖も無意識的前提を有しないものはなく、而も此の前提は一文化が目醒めた當初以來存するもので此の前提に對して研究者は何等の權力をも持たない。自然科学にして其れに先立つ宗教を有しないものは一つとして存しない。此の點ではカトリック的な自然觀も唯物論的な自然觀と異なる所はなく、同一な事柄を別な言葉で述べたまでである。さうして無神論的な科學も亦宗教を持つてゐる (I. S. 531)。こゝで特に重要なのは力の概念である。なぜなら此の力といふ概念は彼に従へば神の感情が論理的に現はされ

た以外の何ものでもない。即ち神と世界との本能的兩極性から力と質量との知的兩極性が生ずる。だから物理學は知的的神話であると彼は語つてゐる。力といふものが科學的研究の純粹な成果では決してなく宗教的理念の概念的固定化に外ならないことは屢々見逃されてきた事實であるが、此の事を證明するものとして熱力學第一法則を擧げることが出来る。即ち此の法則ではエネルギーの本質に關しては何等説明が無いのである (I. S. 539)。斯くして物理學的世界像が一の宗教の表現に外ならないことをシュペングレルは指摘する。こゝで宗教の表現と云つた場合其れが總べての斯かる表現のうち最も文明的なものであり最も魂の抜けたものであり最も後期に屬するものであることは言を俟たない。なぜなら、夫々の文化の初期、即ち希臘羅馬文化で云へばドリス風の時期、アラビヤ文化ではプロティノスやオリゲネスの時期、西歐文化ではゴチック風の時期は此の冷靜な知的な考へ方とは凡そ懸け離れてゐるからである。嘗ての希臘羅馬文化の初期のホメロスの世界理念やアラビヤ文化初期の基督教的な世界理念や西歐文化初期のカトリ

ツクのゲルマン的な世界理念が後年夫々の自然科学體系の抽象的形式世界となつて最後の形態を採つて現れてゐることがこゝに注意されなければならない。夫々の自然科学は一定の宗教を前提してゐるばかりでなく、其の最後の生の標しなのである。尤も都市的な人々から云はせると精密科學は此れに先立つ宗教と著しい對立を成し、眞の認識方法は精密科學を俟つてのみ可能とするところから、此の種の科學は自己の前段階たる宗教其のものを經驗的に且つ心理的に説明し克服する權利あるものとする。ところが歴史の示すところに依れば、科學は希臘羅馬文化に於いても印度文化に於いても支那文化に於いてもアラビヤ文化に於いても其のいはゞ秋から冬にかけての壽命二、三世紀の一時的現象でしかない。希臘羅馬の科學はカンネーの戦とアクティウムの海戦との間に消滅し去つた。之に依つて觀れば、西歐の自然科学の終末を豫め算出することも可能となる (T. S. 532)。

自然科学が宗教に對して有する斯かる聯關と共に自然科学の複數性の問題の理解も深められるわけである。

ともかく、西歐自然科学に對し諸他の自然科学より優位を與へ其れを絶對化するべき何等の權利も存しない。夫々の科學は各々の神話、各々の宗教的信仰と同様に内的確信に基くものであり、科學は神話や信仰と構造を異にし響も亦等しくはないけれども原理的には差違あるわけでない。だから自然科学が宗教に對して加へる非難は總べて自然科学自身に加へられたものと云はなければならぬ。擬人的觀念に代へるにいつかは眞理其のものを以てし得る如く考へるのは大なる偏見であり、シュベンゲルに依れば、擬人的觀念以外の觀念は一般に存在しない。人間は神を自分の姿に倣つて創つたといふことがあらゆる歴史的宗教に就いて言へるとすれば、同様なことがあらゆる自然科学的理論に關しても妥當すると云へよう。純粹自然科学なるものは存在しない。否、一般的人間的と名付け得るやうな自然科学さへ存しない。即ち、夫々の文化は銘々固有な自然科学を形成し、此れは當該文化に對してのみ眞であり、此の文化が生きてゐる限りに於いてのみ眞であるといふのがシュベンゲルの考へなのである。一度文化が死に達し従つて其

の創造的要素や形成力が消失するに至れば、あとには死せる體系の骸骨が空虚な形式として残るだけで、此れが機械的に保持され乃至輕視され忘れられる。彼は云ふ。絶對的な物理学——尤も此の語が比較的自由的な意味に解されるべきことは云ふ迄もない——は存在せず、個々の文化の内部で出現し且つ消滅してゆく夫々の物理学のみが存在する、と (T. S. SPOFFE)。

私達は此の事をシュベングレルと共に次に希臘羅馬文化、アラビヤ文化、西歐文化の夫々に就いて考察することに依り自然認識の類型を明らかにしたいと思ふ。さて西歐の自然感情は其の當初以來繪畫や音楽や抒情詩に於いて繰返し表明されてきたところからみると、其れは遠方や地平線に對する力強い激情として、また無限的なものの擔持者であり表現である限りに於いてのみ景色、空、雲、森、山、海に對して示される力強い激情として現れてゐるが、其れは希臘羅馬的な自然感情と著しい對立を成すと云ふことが出来る。蓋し、希臘羅馬的な自然感情は近いもの、把み得るもの、現在のなものを固持し、限界なきものに對しては眼を

閉ぢるからである。希臘羅馬文化の人々の所謂自然を最もよく象徴してゐるのは裸體の人間の彫像であつて、風景畫ではない。其處から當然の歸結として靜力学が生ずる。靜力学は即ち近いものの物理学なのである。之に反し西歐の自然感情からは動力學が出てくる。動力學はとりも直さず遠いものの物理学だからである。希臘羅馬的アポロンの自然には質料と形式、アリストテレスの謂ふエンテレケイアなどが屬するのに對し、西歐的ファウスト的自然には遠隔作用力、力の場、ポテンツィアルなどが屬する。希臘自然哲學の根本觀念を示す *διειπον, ἀπειρη, μορφή, δαη* 等の語は總べて西歐の言語に翻譯することは不可能であり、従つて此等の思想内容を追體驗することは正確には不可能である。ヘラクレイトスの謂ふ *παντα ρεει* (萬物流轉) ——シュベングレルは此の場合一人の舞踏者の身體の現象が流動してゐるのを想ひ浮べるべきだと云ふ——を *Bewegung* (運動) と譯したり、*ἀπειρη* を *Urstoff* (原質) とか *Ursprung* (根源) とか譯すのは、眞にアポロンの内容を除去し此れとは無關係な西歐の意味を與へることではかない。希

臘羅馬の倫理學は後にも觸れる機會があるであらうが完全な態度を目指したのに反し、ファウスト的西歐的倫理學は行爲を目的とする。此の行爲といふ事象は知性化されるとき進歩を意味し、物質化されれば仕事を指し、公的な形態を採れば社會主義となる。自然科学的世界像に於いてもやはり斯うしたことが見出される。即ち、西歐の物理學で謂ふ運動は無限的なものへの傾向乃至方向を持ち、一個の目標を持つ。然るに運動の希臘の意味は單に *κίνησις* (變化) にすぎない。元來西歐の生活感は權力への意志即ち極度の活動性を中心とする。此れがゴチック風の時期以來の神觀の意味である。従つて其れが總べての物理學的理論の歸結とならざるを得なかつた。ファウストの魂の權力感、其れの意志、其れの神がファウストの魂の物理學に於ける力の概念に對するのは運命が因果性に對する關係乃至有機的なものが機械的なものに對する關係に齊しい。希臘羅馬的な自然認識と西歐的な其れとは右の如くにして全く異なる類型を形成する。それではアラビヤ文化に於いてはどうであらうか。次に此れを希臘羅馬的な行き方と對比してみよう。

希臘羅馬的な精神が其の外界を整序するのに把み得る形態の靜力學を以てしたことは既に述べた。即ち其れは彫刻術としての物理學だつたのである。ところがアラビヤ的な精神は其の世界に於いて此等の物體の魔術的な實體を探究しようとした。イシス神の信仰、ミトラ神の信仰、新プラトン主義、グノーシス説、默示録の初期基督教、オリゲネス、ニカイア會議などの基礎を成してゐたのがさういつた世界である。所謂賢者の石は前後一千年を通じ希臘羅馬のとは全く別な併し其れ自身としては纏つた全然首尾一貫した此のアラビヤ的自然科學の象徴だつたのである。それで希臘羅馬のユークリッド幾何學に對しアラビヤ的代數學があつた如く希臘羅馬の物理學に對するのが東方の鍊金術に外ならない。前者に屬するエムペドクレスの有名な四元素が要するに個物に於ける目で見得且つ手で把み得る純粹に現在のな四個の可能な状態であつた(四元素のうち、火は希臘人の眼には最も強い視覺的印象を與へた爲其れが形態性を持つことを彼等は決して疑はなかつた、そして地、水、氣の三者は夫々の固體的、液體的、氣體的聚合状態を意



味し純粹に感覺的な状態を指してゐた)のに對し、後者は物體から現出し再び此等へ消失し星辰の影響をさへ受けるあの魔術的な質料たる化學的元素を創唱した。鍊金術は事物の彫塑的現實性即ち希臘の數學者や物理學者や詩人の謂ふ *οὐρανο* に對する深い科學的な疑念を含んで居るものであつて、鍊金術は事物の本質の神祕を發見すべく其れを分解し破壊する。こゝに希臘人達にとつて總べての現實性の總體を意味した形態に對する深い不信の念が啓はれてゐる。基督に關し初代の諸會議に於いて行はれた論争——アリウス説論争、キリスト單性説を廻る論争——は鍊金術的な問題と云ふことが出来る。希臘羅馬の自然科學者は事物を研究するに際し其の直觀的な形を否定し乃至破壊することは思ひもよらなかつたであらう。だから希臘羅馬文化には化學なるものは無かつた。それはアポロン又はアフロディテの實體に關する理論が無かつたのと同様である。化學的方法是實に希臘羅馬のとは別な新らたな世界感情の標しと云はねばならぬ。化學的方法是プロティノスやディオファントスと同時代にアレクサンドリアに住んでゐたと云はれ

るヘルメス・トウリスメギストス (Hermes Trismegistos) の發明に係る。此の時に於いてアポロンの自然科學なる靜力學は突如として終を告げたのであつた。ところがニュートンやライブニッツに依りファウスト的西歐的數學が成立すると共に西歐的化學も其のアラビヤ的マジック的形態を脱却するに至つた。斯くて化學の問題は自然認識のアラビヤ的類型から私達を再び其のファウスト的類型へ立戻らせる。

數學の領域に於けるニュートン及びライブニッツの役割を果したのは化學の分野に於いてはシュタール (1660—1743) 及び彼の燃素説であつた。之より先既にバラケルスス (1493—1541) は鍊金術を藥學的な傾向に變へたのであつた。こゝに世界感情の變化をみる事が出来る。ロバート・ボイル (1627—1691) に至つて解析的方法と之に伴ひ元素の西歐的概念が創唱された。併し、こゝで注意しなければならぬのは、通常現代化學の建設と云はれ、シュタールやラヴォアジエの名を以て呼ばれる時期は、化學的思想といふ語をアラビヤ的鍊金術的自然觀の

意に解する限り、決して其の完成を示さないといふことである。むしろ、其れは本來の化學の終末であり、一層包括的な動力學への其れの解消であり、ガリレイやニュートンに依つて建設された力學的自然觀へ其れが編入されたことを意味する。エムベドクレスの元素が外面的状態を指し、コルドヴァ學士院の元素は神祕な奇蹟を意味するのに對し、酸素の發見（一七七一年）について起つたラヴォアジエの燃焼説（一七七七年）の元素は人間の意志に従屬した形式の統一を示すものである。現代化學は實に現代物理學たる行爲の物理學の一章を成すものと云へる。

其れ故、從來自然科學の史的聯關に就いて考へられてきた如き見解は今や放棄されたことになる。即ち、希臘人に於いて學的物理學の發端を見出し、中世にはアラビヤ人が化學に對し若干の寄與を爲した外すべては埋もれて居つたのが、遂に近世に科學的精神が再び目醒めるに至つたといふふうな觀方は其の眞理性を失つたわけである。

靜力學、化學、動力學の三者は實はアポロンの、マゴスの、ファウスト的な魂の自然科學的三體系であつて、何れも其の獨自な文化に於いて成長し、夫々は當該文化にのみ妥當する。試みに數學の領域に於いて右の三者に對應するものを求めるならばユークリッド幾何學、代數學、解析を順次に擧げることが出來、また藝術の分野からは彫像の藝術、アラベスクの藝術、走法の藝術を擧げることが得るのである。さうして、此等三種の自然科學を方法上から區別するならば、状態の力學的整序、神祕力の力學的整序、過程の力學的整序として夫々を性格づけることが出來る (I. S. EISEN)。)

右は自然認識が希臘羅馬文化、アラビヤ文化、西歐文化に於いて如何なる形で遂行されてゐるかをみることに依つて自然認識の類型を明らかにしたのであつた。もとよりこゝでシュペンゲルが取扱つたのは三つの類型にしかすぎなかつたが、併し各々の文化が銘々獨自な自然科學を持つべきことを彼自身は確言する (I. S. EISEN)。絶對的な自然科學は存在しないといふ彼の説は以上の如き意味合のもので

ある。此の間の事情を自然科学上の二三の概念に就いてシュペンゲレルの云ふ所に従つて更に考察して置かう。

問題は先づ原子の概念から始まる。自然像を出来るだけ簡単な量的な單位に還元して比較計量しようとする人間精神の傾向は希臘羅馬の自然科学に於いても西歐の自然科学に於いても原子説を生ずるに至つた。但し此等二つの理論の深い象徴的差異は注意されずにあつた。シュペンゲレルは此の點を以下の如く解明する。希臘羅馬文化で原子と云はれたのは微小形態のことであつたが、西歐で原子と呼ぶのは最小量のことである。前者に於いては直觀性とか近さとかが基本要件を成してゐるに對し、後者に在つてはさうではない。所謂現代物理学の原子觀——電子論や量子論も之に屬する——は高等數學のいろ／＼な領域でも要求されるやうな總じて素人には理解出来ない純粹にファウスト的西歐的な内的直觀を前提してゐる。量子とは感性的な外觀を持たない延長的なものであり、視覺や觸覺に入らない抽象體である。だから、形態といふ言葉は量子にとつては意味を成さぬ。

其れは生來的な彫塑家たる希臘人には表象し得ない一種の形だと云つてよい。レウキッポスやデモクリトスの原子は形と大きさとのみを異にする、純粹に彫塑的な統一體のことであつて、其れは此の意味に於いてのみ其の原語の示す如く「分割されざるもの」なのである。然るにバロック風の西歐物理学に於いては原子の「不可分性」は全然別な極めて非物質的な意味を得るに至つた。即ち、其れはライブニッツの所謂單子に本質上類似して居り、微分的な方法で理論上の限界を持つ作用單位を指し、つまり抽象的な力點を示すのである。所謂現代物理学で考へられてゐる原子は發電機より複雑な構成體だと云ふも過言ではない。斯くしてイオニヤ式の原子(希臘羅馬の物理学に謂ふ原子)とバロック式の原子(西歐物理学に謂ふ原子)とは極端な形態性の藝術たる彫塑術と極端な無形態的運動性の藝術たる音樂とが區別されるのと同じ關係に立つ。彫像は其の全内容を擧げて身體であり、静止であり、近さであるに對し、走法(Fuge)は其の言葉の示す如く逸走であり、運動性であり、遠さである。アポロンの人間は宇宙を目で見得る有形的事物の總

體と感じ、其れが静止してゐるか或は運動してゐるかは彼にとつては二の次の問題であつた。ところがファウストの人間の世界組織にとつては此れが先づ以て問題とされ、さうした後には動かされものは何かといふ問がはじめて出てくる。其れ故、質量(Masse)といふのは西歐獨特の概念である。其れは力といふ形而上學的主要概念に對する補足として生じたもので、つまり質量は力が自己の活動上使用するところのものに外ならない。之に反し、ヘラクレイトスの萬物流轉 (κίνησις) 等では基體が絶對的優位を占めてゐる。質料 (Materie) とは希臘羅馬の人々の眼にとつては運動の擔持者ではなく、却つて運動は質料の一性質でしかなかつた。希臘羅馬に於いては形を重んじたのに對し西歐では力を第一とする。こゝにアポロンの原象徴たる形態とファウストの原象徴たる無限空間との對立を見る。希臘羅馬の人々が事物の中間を非有と感じたと同様に、所謂現代物理学の根本には把握得る形態あるものこそは非有であり理論に依つて崩壊されなければならないのだといふ感情が横はつてゐる。ところで、シュペンゲレルは斯ういつた二様の原

子觀を原子のストア主義及び原子の社會主義として把握する。前者に依つて靜力學的な彫塑的な原子論を、後者に依つて動力學的な對位法音樂的な原子論を定義したのである。實際、此等の物理学と倫理学との間には親近性が存在する。紛糾せる原子の集合——忍耐力を持ち、運命の偶然に衝き出された原子、恰もオイデイプスの如く——と之に反し統一體として作用するアトム體系——攻撃力を具へ、空間を力強く支配しつゝ、抵抗を克服する原子、恰もマクベスの如く——、此の別個の根本感情からさきの二つの力學的自然像は生じたのである。レウキッポスは依れば原子は其れ自ら空虚のなかを飛び廻る。又デモクリトスは場所の變化の形式として衝突のみを述べた。アリストテレスは個々の運動を偶然的とした。エムペドクレスは動かす力として愛憎に就いて語り、アナクサゴラスは混合と分離とを擧げた。斯うした事は總べて希臘羅馬の悲劇の要素でもある。即ちアテナイの劇場の舞臺に於ける人物は總べて此の様な態度を採つてゐると云つてよい。さうして、斯うしたことは希臘羅馬の政治の存在形式でもあつたと考へられる。即ち、

此處では極めて小さな諸々の都市がいはい政治的原子として幾多の島々に長い列を爲して海岸沿ひに位し、其等は銘々嫉妬深く獨立に存立し、當時の歴史の無計畫な無秩序な事件に依つて衝き動かされ、今日勃興したかと思へば明日は破滅するといつた状態である。ところが、西歐のはどうかと云ふに、かの十七、八世紀の諸王朝をみれば分る通り、國家は内閣及び大外交家の作用中心から見透しをつけて計畫的に支配された政治的ないはゞ力の場に外ならない。希臘羅馬史の精神並びに西歐史の精神は二個の魂の斯かる對立からのみ了解される。此等兩文化の各々の有つ物理學の原子論的基礎も亦此の比較からのみ了解される。そればかりでなく原子論と倫理學との内面的親近性は更に進む。前にも述べた如く、ファウスト的な魂の存在は目で見得ることの克服に在り、また其の感情は孤獨性にさうして其の憧憬は無限性に在るが、孤獨、遠方、離別に對する斯様な要求はニーチエの所謂距離のバトスなのである。之に反し希臘羅馬の人々には距離のバトスなどいふものは無かつた。此等の人々は近さを必要とし協同を必要としてゐたので

あつた。距離のバトスはシェイクスピア、レムブラント、バッハ、ナポレオンには存するが、ソフォクレス、フィディアス、アレクサンドロスには存しない。此のバトスが西歐の物理學の像に於いては張力として現れてゐるのであつて、此れはデモクリストスの考へには無かつたところのものである。即ち衝突と反動との原理は空間を支配する力の否定を含む。従つて希臘羅馬的な魂の像には意志の要素が缺けてゐる。希臘羅馬の人々の間、諸國家の間、諸世界觀の間には嫉妬や憎悪があるにも拘らず何等内面的緊張關係は無く、また距離に對する要求もない。同様な意味で希臘羅馬文化のコスモスの諸原子間にも緊張關係は存しないのである。ポテンツィアル理論に於いて展開された如き張力の原理は所謂近代物理學に對し根本的なものとなつた。といふのは、其れはエネルギー（宇宙に於ける權力意志）の概念の解釋を含み、従つて西歐人にとつて必然的であるに對し、希臘羅馬の人々にとつては不可能だからである。

原子論は斯様なわけで一個の教義であり、決して經驗ではない。文化は其の偉

大な物理學者の精神を通じ其の本質を原子論の中へ入れたのである。認識者の特殊な形式感から獨立に延長性自體が存するといふのは一の幻覺に外ならないことをシュペンゲレルは主張する。だから彼は云ふ。人々は認識が單に内容でなく、生ける作用でもあることを忘れてゐる、と (I, S. 337ff.)。原子の概念が希臘羅馬の物理学と西歐の物理学とは全く異なる型を成すことシュペンゲレルにとつては以上の如くであるが、之と同様な事態を彼は他の場合にも認めてゐる。其の一つは次に述べる運動の概念である。

一體機械的自然觀の完全な體系は觀相學ではなく、まさに體系である。即ち、論理的且つ數的に整序された純粹な延長性であつて、生成しつゝある生けるものではなく、生成したもの乃至死せるものである。ところが運動の概念は此れに矛盾する。運動の觀念は生活感から直接に由來して居り、其れは時間であり、方向であり、運命である。だから、運動の概念は異質體として機械的體系の統一内に入り込み、此の體系の無時間的に硬化した首尾一貫性を破壊する。といふのは以

下のやうな意味である。運動とはシュペンゲレルに依れば元來生活體の領域、形成の領域、歴史の領域に屬する。概念に依つて把握された無機的自然に屬するのではない。運動は感情の直接的内面的確實性の印象であり、定義し盡され得る如き物理學的概念ではない。運動は實に直觀され得るものなのである。之が生ける自然を感情に依り體驗したゲーテの仕方であつた。之に反し自然を體驗せず認識する人にとつては自然は體系を有し、自然は體系そのものとなる。従つて、自然に於いて運動は一の矛盾とならざるを得ない。此の矛盾を技巧的な言ひ表はしに依り蔽ふことは可能であるが、根本に於いては依然として存續する。繰返して云ふならば運動の印象は諸表象作用の連續から生ずる。統一としての認識系列は記憶を前提する。而も歴史的記憶を前提する。此れは決して整序する働きではなく、生々とした創造的作用なのである。其れは機械的聯關ではなく有機的聯關なのである。假に人間が記憶を有たず、各瞬間が其れだけ切り離されて先行の瞬間と無關係に把握されるとすれば、歴史の世界像なるものは無く、運動の概念も亦缺

ることとならう。此處に精密自然科学の弱點がある。此處では歴史が自然科学的世界像の中へ入り込んでゐる。運動は斯くして観測されたものの中ではなくて観測者のうちに存し、物理学の對象の中ではなくて歴史的人格としての物理學者のうちに在る。運動は自然を必然的に破壊する不可避的要因なのである。斯うした事は私達にファウストの自然認識とアポロンの自然認識との成立を全く別の方面から知らしめるのに役立つ。即ち、今も述べたやうに歴史の本質の幾分か、自然のうちに存するから、純粹な自然なるものは存在しない。そこで、希臘人の如く非歴史的な人間、つまり全世界印象が純粹な點的な現在に吸収されるやうな人間に於いては、自然像は靜的であり、個々の瞬間に於いて自己自身のうちに完結してゐることになり、之に反し、個々の瞬間を一つの方角乃至過去と未來とへ解體する生成のはたらしきを有つやうな、つまり歴史的な人間に於いては、動的な自然像が生ずる。生成の所産の限界値たる數は非歴史的な人間に於いては數は尺度であり量であるが、歴史的な人間に於いては其れは函數である。前者の場合には現

在的なもののみが計量されるに對し、後者の場合に於いては過去と未來とを有つ或るものの経過のみが追求される。斯ういふ差異が即ち運動問題に於ける内面的矛盾を希臘羅馬の力學では隠蔽し西歐の力學では其れを採り出させる所以を成したものである。ヘラクレイトスの *ἡμετέρα βίη* (萬物流轉) に就いて人々は運動問題の全アポロンの表現を見出すことが出来る如く、力の概念に就いてみればそこに運動問題の全西歐的表現が見出される。運動の問題も其の取扱方は、希臘羅馬の自然科学と西歐の自然科学とは、全然別個の類型を形成する (I. S. HALLER)。

次にやはり自然認識の類型の問題に於いて注目すべきものに、必然性の概念がある。自然科学の内部で一口に必然性と云はれた場合そこには區別されるべきものが存することを忘れてはならない。さうしてシュペングレルに従へば此の點が之迄は全く注意されずにあつたのである。蓋し、自然必然性は夫々の精神構造に依存して居り、此の精神の活動に於いて實現されるから、こゝに歴史的形態學的

な差異が出てくる。例へば自然のうちに精密な必然性を認め乍ら、而も此れを自然法則の形で言ひ表はさないといふことも出来る。元來、自然法則なるものは多數の個々の場合を高度な統一に結合しようとする精神の形式に外ならない。而も其處に權力への意志が働いてゐる。此れはファウスト的なのであつて、精神は此の形式に於いて自然に對する自己の支配を表明してゐると云へる。世界は其の限り精神の表象であり、自己のいはゞ函數である。今日西歐の人間にとつて自明的且つ必然的な因果律は實に西歐的な否嚴密にはバロック風な現象以外の何ものでもない。力とか函數とか自然法則とかいふ概念のうちに此の種の必然性が既に含まれてゐることは否定するわけにゆかないであらう。ところが希臘羅馬的な自然觀は斯ういふ意味での必然性を含んでゐる。けれどもそれだからとて自然科学的理論に論理的弱點が生ずるといふことにはならない。試みに、デモクリトスやアナクサゴラスやアリストテレスの言葉を聽き其等の含む希臘的自然觀を考へてみたり、*ἀλλοίωσις, ἀντίκην, ἐπιπέσεια* 等の重要な概念の内容を検討したりすれ

ば其處には西歐のとは全く別種な而も其れ自身纏つてゐて一定の人間にとつては絶對的眞理性を有する一の世界像を見出すであらう。さうして驚くべきことは此の世界像では西歐的な意味の因果性は語られてゐないのを知るであらう。更にアラビヤ文化の鍊金術者が魔術的な操作や觀察を彼等の世界觀から同様に精密に行ふ場合はといへば、此の場合も動力學的因果性とは全く異なる内在的必然性が彼等の所謂宇宙に存することを前提してゐるのである。シュペンゲルに依れば右に述べた如き事態を理解することは極めて困難な事柄に屬する。がともかく、アテナイの舞臺に於ける悲劇と北歐の舞臺に於ける悲劇と——藝術のことは次章で觸れる機會があるであらう——の間に區別があり、アリストテレスの論理學とカントの論理學との間に差異がある如く、希臘羅馬流の物理學的必然性と西歐流の物理學的必然性とは別個の形態を採つてゐることを彼は認める。カントが悟性の最高範疇とした因果性は動力學に屬するが、此の因果性がアリストテレスでは缺けてゐる。因果の系列は一種の硬化した傳記的前後秩序と云ふことが出来る。さう



して此れは希臘羅馬に見られる逸話的點的なものと對立する。神々の嫉妬、アテナイの悲劇の英雄を破滅に導く盲目的宿命の如きは皆瞬間的狀況に關するものであつて、生死の全體に關するものではない。其處には充足理由が存しない。だから因果性と *causalitas* とは能動と受動、函數と量、對位法音樂とアテナイの彫塑術とが夫々區別されるのと同様な關係に立つと云はなければならぬ。いま函數のことを語つたが、函數は因果の原理と深い關係を有する。といふのは兩者は共に同一の精神の所産であり、同一の精神の表現だからである。實際デモクリトスの物理學とニュートンの物理學とは違ふ。前者は視覺的所與を出發點とするに對し、後者は斯かる所與から發展する抽象的關係を出發點として選ぶ。一は最高な意味に於いて通俗的であり、目で見得る表面的なものに止つてゐるに對し、他は通俗的ではなく、手で把み得る性質のものに極力反對する。アポロンの自然認識の事實は獨立に存立し感性的に把握され得る單位としての事物であるに對し、ファウスト的自然認識の事實は素人の眼には見えない關係なのであつて、此れは精

神的にいはいはゞ征服されることを必要とし、而も此れを傳達するには自然科学の玄人にのみ了解し得るやうな暗號を必要とするふうなものなのである。希臘羅馬で謂ふ必然性は諸個物の交替現象のうちに直接に現れてゐるに對し、西歐で謂ふ因果律は感性的に孤立した事實を弱め乃至廢棄するから諸々の事物の彼方に支配するわけになる。實際西歐の人間にとつては精密科學の源泉としての經驗ほど自明且つ明瞭なことはないが、西歐に於いてのみ完全な發達を遂げた實驗は此の經驗といふものを十分に組織的に取扱つたものに外ならない。併し此の最も獨斷的な概念に於いて動力學的要素即ち因果的な要素が既に前提されてゐることが見逃されてゐるとシェンゲレルは云ふ。即ち經驗とは西歐人にとつては常に因果的經驗であり、函數的聯關への洞察なのである。此の意味での經驗は希臘羅馬的な自然感情には全然存してゐなかつたところであり、従つて希臘羅馬的な思惟にとつては不可能な概念と云ふのほかない。西歐の人々がアナクサゴラスやデモクリトスの學的成果を眞の學的成果と認めないのは、此等希臘の思想家が單なる空想に

走つたといふことではなく、實は此等の人々の理論のなかに西歐人にとつて經驗といふ語の意味を成す根源となるところの因果的要素が缺けてゐるからなのである。斯様な純粹にファウスト的な概念の排他性といふことは充分考へられたことがなかつた。此の場合シュペンゲルは信仰に對する對立關係を指してゐるのではない。といふのは、精密な經驗は其の構造上西歐の眞に宗教的な人間——例へば同様に内面的必然性から數學者であり且つヤンセン説信者であつたバスカル——が心情の經驗として即ち悟として身につけたものとむしろ一致するからである。經驗とは精神の能動性を指す。さうして此の能動性は瞬間的な純粹に現在の印象をそのまま受け容れることなく、むしろ斯かる印象の個別性を克服し其れを無限的な統一に迄齎らすことを使命とする。西歐人が謂ふ經驗とは斯くして個別的なものから無限的なものへの傾向を持つ。ところで、斯うした能動性は意志や目標を内藏するものであるから希臘羅馬的な自然感情には矛盾する。デモクリトスが假に近代力學觀を聞いたなら、此れを自然に就いての解釋とは認めないであ

らう。彫塑家的性格の希臘人に見れば眼で見える直接の體驗に於いて自然も捉へられたに違ひない。だから希臘羅馬文化の人々は形式的内容の必然性の物理學を持つてはゐたものの、西歐の人々から云はせれば其處には手で把み得るものの統一を因果的に分解する意味での經驗が存しなかつた。西歐の人々が經驗を得ようとする場合の仕方は希臘羅馬の人々にとつては其れを失ふ所以のものでしかなかつた。實驗といふ不自然な方法が希臘羅馬文化の人々に關心事とならなかつた理由もこゝに在る。實驗は本來動力學的なものであり、靜力學的なものでないからである。(鍊金術の魔術的實驗は西歐のとは全然別な意義を持つ型を成すもので、其れは全く別種な自然感情を前提して居り、結果として他の直覺的精神的表象界を生ぜしめる。)其れ故希臘羅馬文化では物理學なる名稱は感性的所與を無理に従屬させるやうな抽象的法則を意味することなく、むしろ像に依り感性的に強められはするが決して自然の存在を分解することなどないやうな良く秩序づけられた印象の總體を指してゐる。要するに西歐の自然科学が命令的であるに對し、

希臘羅馬の自然科學は受動的觀照的性格を持つことを特色とする (I, S. 548ff.)。必然性の概念の考察は斯くして私達に自然認識の類型を理解せしめるに與つて力となるであらう。

之迄私は自然認識が個々の文化に於いて夫々獨自な形態を以て遂行されることをシュペンゲレルに従つて明らかにし、絶對的な自然科學は存在しないといふ彼の主張を展開すると共に、特に事態の斯うした聯關を原子、運動及び必然性の概念に就いて考察したのであつた。こゝでは自然認識の特殊的側面が主題とされてきたわけである。けれども彼に在つては自然認識の斯かる特殊的側面ばかりでなく、自然認識が夫々の文化に於いて獨自の形態を採り乍らも而も其等の展開には自ら共通な要素のあることが認められてゐる。私達は之を自然認識の段階の問題として採りあげることが出来る。

そこで先づ問題となるのはルネッサンスである。ルネッサンスは希臘の彫塑術の繼續であつたと同じくアルキメデスの靜力學の復興でもあつたといふのが一般

の觀方になつてゐる。が、シュペンゲレルに依れば此等何れの方面に於いてもルネッサンスはバロック風の徹底的な概念を而もゴチックの精神から準備したにすぎない。ルネッサンス期の物理學の意味に解すべきものにニコウラス・カペオの思想がある。彼はジュスイット派の人であつたが、一六二九年にアリストテレス的世界觀の系統に屬する磁氣説を展開した。即ち力と質量との二概念を放棄し質料と形態といふクラシックな概念だけを用ひ其れ自身としては纏つてゐるが將來に對しては無關係な體系を企圖したのであつた。無限界的な空間内に於ける力としてでなしに個々の物體の状態として考へられた磁氣といふふうなものが西歐人の眼を満足させることの出来なかつたのは怪しむに當らない。西歐人は遠いものの理論を必要とし近いものの理論を必要としないのである。従つてニコウラス・カペオの説が承繼されなかつたといふのは、其れが誤つた理論だつたからではなく、ファウスト的な自然感情と矛盾してゐたからだと云はなければならぬ。當時西歐の自然感情は恰もマゴスのアラビヤ的な後見から解放され其の世界認識の

表現に對する獨自な形式を必要としてゐたのである。此の意味に於いてルネッサンスはバロック風の概念に對する準備期として理解されることが出来る。力の概念が西歐的自然科學の中心概念として生誕したのは何と云つても十七世紀になつてからのことである。其れ故、西歐の自然科學の歩んできた第一段階としてはガリレイ、ニュートン、ライブニッツに依つて代表される十七世紀の思想を擧げるのを適當とするであらう。其れは藝術の分野に於いて油繪に代つて音樂の世界となり、數學の方面で以前と異つた新たな數の概念が発生した如く、自然科學の領域では力の概念が形成されるに至つた時期なのである。尤もガリレイは未だルネッサンス的感情の名残を留め、力の觀念を接觸力に限つて居り、運動量の恒存を表明したにすぎない。だから彼は空間的バトスを排除し運動の在來の原理を固執してゐたと云へる。ライブニッツが出るに及んではじめて之に反對し無限空間に於いて働く本來的な自由な力を認め、彼は此れを自己の數學的發見と聯關させ完全に遂行した。斯くて運動の恒存に代つて活力の恒存が説かれた。此れは數學

の方面で量としての數が、函數としての數に依つて代られたのに相當する。質量の概念が力に對する反對概念として完成されるに至つたのは多少後の事柄に屬する。即ち、ガリレイやケプレルでは質量の代りに容積が問題となつてゐたのが、ニュートンに至つてはじめて質量の概念が明確に函數的に把握されることとなつたのである。ところで斯ういふふうにして第一步を踏み出した西歐自然科學はラプラス及びラグランジュに於いて頂點に達し、舊力學は十八世紀にはバッハの音樂と並び立ち、對位法音樂にみる如き直覺的性格を擔ふに至つた。之を西歐自然科學の第二段階とする。既にガリレイが運動の原因を問題とせざるを得なかつたが、此の種の問題は質料と形式との概念のみを取扱ふ本來の靜力學の内部では意味を成さなかつたところの事柄で、物體は動きこそすれ動かされるといふ思想はなかつた。ニュートンになるとルネッサンス流の考へから全く獨立に遠隔作用力の概念が創唱されるやうになつてきた。此の觀念は何等感性的に把握し得るものを有しないところから、ニュートン自身此の觀念に對し若干の不安を感じてゐた。