

一八六〇年代のロシアにおける進化論争¹⁾

「身体」観の分析を中心に

下里 俊行

本論の目的は、一八六〇年代のロシアの知識人たちの、人間および社会的な「身体」のあり方についての見方・考え方の多様性を明らかにすることである。その場合、「身体」とは個体であり、個体の集合体としての社会であれ、人間たちの「主観的意識」の対概念である、人間たちの客観的に観察可能な現象を指すものとし、人間関係の総体としての社会を「有機体」として捉える場合

も広義の「身体」に含まれる。こうした「身体」の捉え方の多様性を解明するために、本論では、とくにカール・エルンスト・フォン・ペーア（ロシア名はカルル・マクシモヴィチ・ペール）、ハーバート・スペンサー、ニコライ・ミハイロフスキー、ピョートル・ラヴロフの言説を分析する。これら四人の思想家を結びつけている環はスペンサーである。いわゆる「社会進化論」の代表的論者として知られる彼は、ヨーロッパ、北米だけでなく日本や中国でも多くの知識人に影響を与えた。ところがロシアにおけ

るスペンサーの受容については十分解明されていない²⁾。スペンサーが提示した重要な論点は、あらゆる進化の法則を「同質性から異質性への移行」として捉えた点である。この単純明快な論点を析出することにより、グローバルな規模での思想史研究が可能になる³⁾。

しかし、そもそも生命体の変化を「同質性から異質性への移行」として定式化したのは、ロシアの生物学者エルンスト・フォン・ペーアであり、スペンサーは、このペーアの定式に着想を得て、自らの進化の法則を定式化し、さらにそれを宇宙規模の全存在領域に適用した。したがって、スペンサーの進化の法則は、同時代の生物学上の新たな知見が社会思想に影響を与えた典型例である。しかし問題の要点は、生物学の領域におけるペーアの法則に由来する「同質性から異質性への移行」としての進化の定式が、スベ

ンサーによって生物学以外の領域に転用され、生物学の専門家以外の知識人に知的刺激を与えたことにある。それは思想史の面からいえば、一九世紀前半までの啓蒙思想での知性・理性重視の思想やロマン主義における感性重視の思想や、さらに一八五〇年代までの機械論的唯物論に共通する、本質主義的な自然観からのパラダイム転換をもたらした。ダーウインの進化論の提唱と相まって、それまで静的な「本質」(natura)と見なされ、人間の主観的な認識や主体的な能動的活動の対象・客体と見なされてきた「自然」(natura)のイメージが、可変的でダイナミックなものとなり、その動態的な「自然」が人間の側にも身体的自然と見なされていく。こうした自然観の変容は、人間的自然としての人間の「身体」(corpus)つまり人間有機体についての見方の変容と、それにとりもなう人間身体集合体としての社会的身体つまり社会有機体についての見方の変容を引き起こす契機を内包していた。

そこで、本研究では、ベア、スペンサーが定式化した「同質性から異質性への移行としての進化」という命題を中心に、ロシアの論壇で先頭を切ってスペンサーを批判したミハイロフスキーと、このミハイロフスキーのスペンサー批判を「補足」する論文を発表したラヴロフの「身体」観の特徴を分析するなかで、従来、ナロードニキの代表的理論家とされてきた両者のスペンサー解釈の共通性と差異を解明することにした。⁴とくに分析の焦点は、人間および社会という身体における「同質性から異質性への移行」

という命題の適用を、両者はどう評価しているのか、という点に絞ることにした。具体的にいえば、それぞれの人間の身体能力の異質性の増大つまり多様化をどう評価しているか、つまり、人間の特定の能力の高度化を促進するのが良いのか、人間の多様な能力を促進するのが良いのか、さらにその評価の基準をどのような観点で措定しているのか、について分析することにした。

一 ベアアの身体観

カール・エルンスト・フォン・ベアア⁵は一七九二年にエストリヤント県のバルト貴族の家に生まれデルフト大学医学部で学び、卒業後に国外の大学に勤めた後、一八一四年に医学博士号を取得し、⁶一八一七年からケーニヒスベルク大学で教え始め、発生理学の分野での業績を積んで一八三四年にはペテルブルク科学アカデミー会員に選ばれている。その間、ロシア地理学協会・民族学会の初代部会長を務めている。⁷科学アカデミーには一八六七年まで所属した後、一八六七年にデルフトに移って一八七六年に亡くなっている。

ベアアが最初に動物の進化の法則を提案したのは、一八二八年にケーニヒスベルクで出版された『動物の発展の歴史』について——『観察と考察』第一部においてであった。⁸その中で彼は胚の変化について、生命体としての胚が環境との関係で自立性を高めて

いくことを指摘したうえで、次のように述べている。

われわれは、今度は、その胚の内的形成がどのように進行するのか、という点に注目してみよう。実際に、胚の形成のすべての過程を眺めてみると、その際、何よりも先に、何よりもはっきり目に入るのは、その過程の時間のなかで同質で、共通のものから段階的に異質で特殊なものが発生するということである。この發展法則を、今日まで誰も十分に明確に定式化してこなかった。⁹⁾

すなわち、ベアアはここで胚の成長のなかでその内的基質の差異が生じていく変化を同質（ホモジェニック）なものから異質（ヘテロジェニック）なものへの移行として初めて定式化したのである。さらに彼はこの定式をあらゆる動物の發達に適用して次のように述べている。

あらゆる動物の形態の個体的發達は次の二つの面、すなわち、
(一) 組織学および形態学的な特殊化がますます高まること
によって動物の身体の形成がつねに前進的に進行すること
によって、(二) より共通する形態からより特殊な形態への
連続的な移行によって規定されている。¹⁰⁾

このようにベアアはすでに一八二八年にあらゆる動物の身体の組

織形態の發展に関する「アプリアーナ」「真理」¹¹⁾として同質性・共通性から異質性・特殊性への移行を提唱していた。しかし、この真理はあくまで動物の身体だけにかかわる「真理」であった。のちに、このベアアの定式を採用したH・スペンサーの進化論やダーウィンの『種の起源』（一八五九）が発表されると、ベアアは自らの包括的な世界観とその中の「進化」の位置づけについて発表する。それが一八六二年に公刊された「あらゆる進化において現れる、自然の普遍法則・報告」である。この報告は、当初、一八三四年にケーニヒスベルク自然・経済学協会で発表されたものだったが、一八六四年にペテルブルクで『講演・小論集』という表題で公刊された。一八六四年は、科学アカデミーがベアアの研究歴五〇周年を記念して、彼の横顔を刻印したメダルを発行した年であった。¹²⁾ おそらく、この『講演・小論集』はこの祝賀行為と関連しているのだろう。¹³⁾ その序文でベアアは、この報告の公刊の動機について次のように述べている。

この報告の一般的な内容は私にとって全く完成されたものとして保持されていたが、それはその内容が自然の観察から引き出された確信の一つであるからである。しかし、その詳細はすでに私の記憶から消え去っていた。だから長期間経った後に新しい出版のためにこの講演を読み直した際に、私が驚いたのは、時間の経過と世代交代のなかでの有機体の形態の可変性について見解が、この講演のなかで完全に明確に表明

されていることである。もつとも、一定の制約があるとはいえず、ほぼ完全に表明されており、それと同じくらい私はこの見解を根拠のあるものと考えている……。しかしながら、いわゆるダーウインの理論の領域における先取権に関する何らかの権利主張を表明するには、私はかなりほど遠いのである。¹⁴

このようにベアは、すでに評判になっていた種の変容というダーウインの理論への密かな対抗心を表しつつ、「有機体の形態の可変性」という命題に関しては自らの先見の明を誇示していた。ベアは、講演の冒頭で、自然界の他の存在と異なる生物特有の特徴を次のように定義していた。「有機的体は、可變的であるだけでなく、それ自身で変化する唯一のものである」。それに対して、湿気、熱、化学過程、物理過程は「永遠」である。なぜなら「非生命体は死滅し得ない」からで、それは外的作用によつて破壊されるだけだからである。非生命体とは反対に「有機的体はそれ自身で解体する。それら有機的体は不断の変容をこうむるだけでなく、それらのあらゆる発達は死への突進でもある¹⁵」。ベアは、このように明確に生命体を、第一に、自発的に変容するもの、第二に、自発的に死に向かうもの、という契機によつて特徴づけている。こうした死の契機を内包する存在としての生命体という見方は、彼の宇宙観とも関連していた。それはキリスト教の『創世記』の宇宙観とパラレルのものであった。周知のように『創世記』では創造主は六日間で世界を創造したとされ

る。ベアの描く宇宙史もそれに対応して六つの時期に区別されていた。

われわれが地球の発達の歴史という問いをたて、最初に出会うのがその第一期——死せる塊の時期であり、その塊には形も命も何らかの息づかいもなく、様々な金属類の堆積のすがたをとっている。第二期にはこの塊は形式と法則によつて制御されて結晶体のすがたをとっている。第三期には、この塊は植物的生命に仕えている。植物は地上を覆い、無感覚の活動体たちが水中に棲んでいる。第四期の時期には植物的生命から発達して動物たちが生まれ、すでに喜びと悲しみを授けられた動物たちも、すでに物質を加工した植物たちの成分を自らの身体の成分に変えている。第五期には、人間の心的生命 (человечья жизнь) がその威力を発揮しはじめて、物質を征服し、自然力を支配し、すべての生き物を自分の奴隷に変えている。そして最後に第六期には、それはおそらく印刷術の発明とともに始まるが、人間の心的生命がすべての精神財の一つのまとまった全体へと集めるのである。こうして地球全体がまさに耕地となり、そこで生育するのが人間の精神原理 (духовное начало) である。だから、自然の全歴史はまさに物質に対する精神の勝利へと前進する歴史である。これは、創造 (творение) の基本理念でもある。¹⁶

ここには、カオス的な塊から形式と法則による秩序が生まれ、植物的生命から動物的生命が生じ、さらに人間の心的生命が物質や自然力を支配し、最終段階で人間の精神原理が勝利へと前進するという目的論的な単線的な変化の図式が描かれており、同時代の「唯物論」に対する対抗意識がはっきりと示されている。

それでは精神原理の勝利とは何を意味しているのか。ペーアによれば、人間はたえず変化しているけれど、同じ身体の間で二〇年前に感じ、考え、願っていた者と、現在の自分とは別人だと考える人は誰もいない。われわれの「意識」にもとづいて考えてみれば、誰も二〇年前の「私」も現在の「私」も同じである。しかし「質料の原子」の次元で見れば、二〇年前のものは何も保持されておらず「私」という「形相だけがその似姿を保持している」。物質面ではたえまなく変容しているが、それは「私」という形相つまり「存続する精神」の前進運動に役立つものである。このような物質的な変化が意識の精神的な前進運動をもたらしているという相関関係は、ペーアによれば「創造の歴史」に見いだされるものだという。しかし、「どのようにして物質が精神の支配に服するのか」については、「われわれの理性」では知ることができない「神秘」であるという。それではこの「神秘」に対してどのような態度をとるべきなのか。ペーアによれば、それは信仰することであるという。

思考と信仰の能力は、手や足のように人間に生れつきである

ので、われわれは次のことだけに気をとめている。すなわち、生まれることは、まさに順次繰り返される創造である。——動物にいくばくかの思考能力の發揮も認められないといえないが、信仰は、動物に対する人間の特別な優越性である。はたして人間は、動物に対する自分の優越性を保持できないのだろうか？ まさにこのことは、次のことに左右される。すなわち、それぞれの心の力が向けられるのは、その力が運命づけられた領域である。実際、手を使って歩こうとしたり、足を使って斧をとろうとしたりすれば純粹な愚か者だろう！ しかし、はるかに良識的なのは、思考が目指すところに向かうことを妨げないということだろう。⁽¹⁸⁾

このように宇宙史における人間の精神の前進運動をペーアは「創造の歴史」という「神秘」だと見なしており、その「神秘」は、反復された「創造」の産物としての、人間の生得的能力としての思考し信仰する力が向かうべき対象であるとされる。もともと、彼のいう「信仰」は、文字通りの聖書の創造史とはニュアンスが異なっている。聖書の歴史と、世俗化された地球・生命史との中間に位置する、いわゆる継続的創造説⁽¹⁹⁾に該当するといえよう。ペーア自身は、のちにこの内発的創造の理論を「自動生成 (arrogenez)⁽²⁰⁾」と呼んでいる。

以上のように、生物学的次元での動物の進化の法則を「同質性から異質性への移行」として最初に定式化したのがペーアであっ

た。しかし彼自身は、継続的創造説に近い世界観にもとづいて物質的自然界・生物界の前進運動の最終局面に登場した人間独自の变化の方向性を物質に対する精神の支配への移行と捉えていた。したがって、ペーアは、人間の意識における思考と信仰という精神性による物質の支配へと一方向的に前進する目的論的な「身体観を擁していたと結論づけることができる。

二 スペンサーの身体観

ハーバート・スペンサー⁽²¹⁾は、一八二〇年にイングランドのダービーの教師の家に生まれた。彼の父はメソヂイストからクエーカーに改宗し、ペスタロッチの教育方法を実践し、ダービーの哲学協会の書記を務めていた。学校教育では数学・物理学・ラテン語を学んだだけで、それ以外の専門科目は独学で習得した。彼の最初の主著は、一八五一年の『社会静学』で、その後、トーマス・ハックスレー、ジョージ・ルイス、ジョン・スチュアート・ミルと交流し、コントの実証主義を知るようになる。一八五八年に『総合哲学体系』の執筆を構想し、その第一巻として一八六一年に『第一原理』を公刊し、一八九六年までに全一〇巻を刊行したあと、一九〇三年に亡くなっている。スペンサーは、かつては否定的なニュアンスで「最適者の生存」を主張する「社会ダーウィニズム」の創始者として論じられていたが、近年ではその評

価の見直しが進んでいる⁽²²⁾。

スペンサーの思想体系は、生物学上の命題を社会現象に適用したという単純な構成ではなく、コントの実証主義やカントの影響を受けて、不可知論および相対主義の立場から、形而上学的な「実体」に言及することなく、人間に認識可能な現象界における関係性に注意を向けて、科学の役割を現象界の秩序の「解釈」、人間の経験の「体系化」であると見なしていたことに注意を払う必要がある⁽²³⁾。実際、彼自身は、『総合哲学体系』の名のもとに『第一原理』（宗教・哲学・科学論）、『生物学原理』、『心理学原理』、『社会学原理』、『倫理学原理』の各巻を執筆するなかで、星雲の生成から人間の道德原理にいたる現象界を一貫して「進化の法則（The law of evolution）」にもとづいて体系的に叙述しようという壮大な構想をもっていた。その構想は、現代の専門分化した諸科学を前提とした視点からいえば、自然界と人間界（ヒトの個体とその集合としての社会）とを統一的に把握しようとする構想である。しかし、逆にスペンサーの視点からいえば、既存の諸科学の区分をいったん取り払って、統一的な視点（「知られざる原因」⁽²⁴⁾）からあらゆる諸科学によって明らかにされた知識を再組織し統合しようとする構想である。彼によれば、「進化」を「天文的、地質学的、生物学的、心理学的、社会学的、等々」に区別して考えた場合、そこには「同一の形態変容の法則」を見て取ることができるとは、そもそも学問上の区分は人間の認識のための便宜上の区分であり、それら区分された諸科学の領域を「ひとつの

コスモス」の構成部分と見なすならば、それらの構成部分をそれぞれの進化の法則が貫いているというより、どの領域においても共通する「一つの進化」が進行していることを見て取れるという²⁶⁾。そのような進化の法則としてスペンサーが定式化したのが次の命題である。

進化とは、物質の統合とそれに伴う運動の散逸であり、その間に、物質は、曖昧でまとまりのない同質性 (homogeneity) から明確でまとまりのある異質性 (heterogeneity) へと推移し、その間に、それまで保持されていた運動は、同じような変容をこうむる。²⁶⁾

こうした、あらゆる有機体が進化のなかで同質性の状態から異質性の状態へ遷移するという原理そのものは、スペンサーによれば、ウィリアム・ハーヴェイ (一五七八—一六五七) に端を發し、カスパー・ヴォルフ (一七三三—一七九四)、カール・フォン・ベアー (一七九二—一八七六) によって提示されたものであった²⁷⁾が、スペンサー自身としては、一八五二年にフォン・ベアーの定式から採ったと認めている。スペンサーによれば、彼がフォン・ベアーの一般原理の表明を知ったのは一八五二年のことで、その時からこの法則の普遍性は彼にとつて「公理」になったという²⁸⁾。というのも、それまで彼は『社会静学』(一八五二)で進化の方向を「単純性から複雑性へ」「独立した類似の諸部分から相互依

存する非類似の諸部分へ」として表現していたが、この命題はあまりにも特殊すぎて、社会のような「超有機体現象」「非有機体現象」に適用することが難しかったところ、フォン・ベアーの公式を知ったことで、その「高度な一般性」ゆえに大いに助けられ、その公式が「非有機体の変容」にも共通していることを知ることができたという²⁸⁾。

こうしてスペンサーはベアーの法則を採用し、それにしたがって「人間の身体」と同様にその身体の集合体である生物種としての「ヒト」の領域にも異質化の現象を見いだしていく。

同質なものから異質なものへの前進を地球の生物史が示しているのかどうかは、最も新しい最も異質な生物——ヒトの進歩においてはつきり十分に示されている。次のことはほぼ真実である。すなわち、地球にヒトが出現して以降の期間をとおして、人間有機体 (human organism) は、この種 (species) の文明化された区域のなかでより異質なもの (heterogeneous) に成長した。そして全体としての種 (species) は、より異質なものにされてきた。それは、諸人種 (races) の多様化とこれら人種相互の差異化によってである。〔……〕全体としての人類がより異質なものになっていることは、あまりにも明白であり、例を挙げる必要がない。民族学のそれぞれの研究が、そのことを諸人種の分化と細分化によって証明している。²⁸⁾

さらにスペンサーは、この異質化の法則を「社会有機体 (social organism)」の領域にも見いだし、次のように論じている。未開部族においてはその構成員たちの諸機能は極めて「同質的」であるが、「進歩」が生じると、全人類の経済的な集合体のなかの機能面での「異質性」が成長していくという。すなわち、諸民族、各民族のなかの諸地方、各都市でのさまざまな製造業者と交易者、そして生産の場での労働者たちのそれぞれの機能が分化していくという。こうした現象が、スペンサーによれば、「社会有機体の進化の明瞭な事例」であるという。さらにこの進化は、「人類の思想と行動のすべての産物」に見られると指摘し、その一例として言語の進化を挙げている。⁽²⁰⁾このようにスペンサーは、全人類社会という「社会有機体」の進化を、その構成員の構成が同質性(均質性)から異質性(多様性)へと変化することと捉えていた。しかし、ここで注意すべきは、スペンサーの認識論である。彼はカントの議論を踏まえて次のように述べている。「〈現象界〉(Phenomenon)の対立項」とされる「〈叡智界〉(Noumenon)」が「〈实在〉(Reality)」であると考えられている。「そこで、現象としてあらわれている实在を同時に認識することなく、われわれの知識は現象だけの知識にすぎない、と考えるのは厳密には不可能である。なぜなら、实在のない現象は考えられないからである。〈無条件〉、〈無限〉、〈絶対〉およびそれらに相応するものが在るのであり、それらの代わりに『認識可能性の否定』、あるいは『意識が可能になる条件の欠如』と書くならば、その議論は無意味と

なることが分かる⁽²¹⁾。つまり、スペンサーによれば、そもそも人間の有限な認識能力が捉えることができるのは、叡智界の实在ではなく、人間の前に現れる現象についての知識に限定される。しかし、現象というものが实在の現れ・発現であるとすれば、この現象の原因になっている实在について「認識できないもの」としてその存在を否定してしまうのは無意味だというのである。彼がここで〈無条件〉、〈無限〉、〈絶対〉と大文字表記で指しているのは、キリスト教に由来する唯一神のことを示唆している。だから現象界の背後にある叡智界とは神の働きの領域を示唆している。別の箇所ではスペンサーは、この普遍的に存在する神の働きを大文字の〈力〉と名付けている。

〈常識〉(Common Sense)が主張するのは实在の存在である。〈客観科学〉が証明しているのは、この实在は、われわれがそれを考えているものではあり得ないということであり、〈主観科学〉が示しているのは、なぜわれわれは实在をそれがあるがままに考えることができないかということである。だが、それでもやはりわれわれは实在を存在しているものとして考えざるを得ない。そして〈实在〉についてのこの主張においては、本質的には「实在は」完全に認識不可能である。〈宗教〉は、それ「实在」に相応するもの「現象」は、本質的に、それ自身「实在」を伴っていると主張している。あらゆる現象は、或る〈力〉の発現であり、それ「力」によつ

てわれわれが動かされている、とわれわれは見なさざるをえないのである。⁽³²⁾

つまり、スペンサーによれば、物理学（客観科学）や心理学（主観科学）で扱えるのは実在そのものではなく、その現象態だけであるが、それでも常識的に考えれば、その現象の背後に実在を想定せざるを得ない。それは「宗教」（ここでは特定の宗教的教義ではなく、一般化された「宗教」）が採用している立場でもある。確定的に根拠をもって断言することはできないが、人間にとって認識不可能な〈力〉があらゆる存在に対して普遍的に作用することによって人間に認識可能な多様な現象が現れる、と考えざるを得ない、という。したがって、こうしたいわば「不可知論」的な観点から彼は、あらゆる科学的な知見を、実体の存在という存在論的な地平ではなく、現象の知覚に関わる、認識論的な地平で捉えていた。したがって、彼によれば、「科学の最も高度な成果は、諸現象のあらゆる秩序の解釈である」ということになり、科学とは「われわれの経験の体系化」にほかならず、われわれの有限な認識能力で唯一可能なのは「われわれの有限な意識に対してそれ自身として現出する事物の過程の解釈」だと結論づけていた。⁽³³⁾

以上のようにスペンサーは、ベアアの進化の公式を採用し、それをいわゆる「社会的有機体」の領域にまで拡大し、その結果、人間社会の進化を、社会の構成員の構成が均質性（均質性）から異質性（多様性）へと変化することであると捉えた。このよう

なアナロジを根拠づけていたのは、スペンサーの不可知論的な世界観であり、「ひとつのコスモス」に偏在しあらゆる現象に働きかける、不可知な〈力〉の実在への確信（あるいは信仰）であった。したがって、スペンサーの進化の法則は、何らかの作用する実体の存在という存在論的な地平ではなく、何らかの作用を受けた結果としての現象の知覚に関わる、認識論的な地平に措定されたものだった。

三 ミハイロフスキーの身体観

フォン・ベアアの公式を自然現象と人文社会現象とを横断する全存在の変化の法則として転換させて得られたハーバート・スペンサーの「進化の法則」は、社会現象の「生物学化」というよりも、宇宙的規模の存在全体にかかわる変化の法則として同時に受容されたことに注意を向ける必要がある。つまり、「進化（Evolution）」概念は、必ずしも生物学固有の概念として受容されたわけではなく、むしろ何らかの変化を表現する概念としての「発達」「発展」「展開」（Развитие）と同じ概念として理解されていた。⁽³⁴⁾

スペンサーが試みたような自然界と人間固有の人文・社会領域との統一的把握と、それを貫く法則性の解明という課題は、一九世紀後半以降の社会的現実の変容と学問分野の専門分化という状

況のなかで、実践的な問題解決に取り組んでいた世界の多くの知識人を魅了した。例えば、明治期の日本ではスペンサーの思想は、一方で自由民権運動家の活動に論拠を与えるものとなったが、同時に、帝国大学を中心としたアカデミズムの社会理論に影響を与え、スペンサー自身も穏健保守主義の立場から直接、明治政府の要人と交流し彼らに助言していたことが知られている。³⁶⁾

同じようにスペンサーの思想は、クリミア戦争敗北後の「大改革」時代にロシア社会の進むべき道を模索していた知識人からもいち早く注目された。彼の著作のロシア語訳はイギリスでの著作集刊行に先駆けて刊行された。だが、その受容の仕方は矛盾に満ちたものであった。スペンサーのいうように、もし世界の構成要素が不断に異質化していく方向で変化することが「進法の法則」であるとすれば、人間社会においてもその構成員間の異質性の増大、つまり社会階層やその機能の分化は解消されるべきではなく、むしろ逆にいつそう促進されることこそが「法則」に適っているとみなされることになる。他方で、身分制社会のロシア帝国では、農奴制を典型とする社会の構成員の異質性の解消こそ批判的思想家たちの課題であったからである。³⁶⁾

スペンサー『著作集』ロシア語版は、チブレン出版³⁷⁾により一八六六年から刊行されはじめる。だが、出版されたばかりの著作集に対して、ニコライ・ミハイロフスキー（一八四二—一九〇四）はスペンサーの社会中心の「進歩」は個体の「退化」をもたらすものであるという批判をおこない、ピョートル・トカ

チョーフ（一八四四—八六）はスペンサーの社会の「法則」なるものは社会の変革を認めない宿命論だという批判を展開した。³⁸⁾ こうしてスペンサーの思想はロシア言論界において否定的に受け止められて終わるかのようにはみえた。だが、このような首都の論壇での否定的な批評に対して新たな視点からスペンサーの思想を解釈したのが、流刑中のピョートル・ラヴロフ（一八二三—一九〇〇）であった（「ハーバート・スペンサーと彼の研究」一八六七年『女性通報』誌掲載）。彼は、スペンサーの思想のうち、共同体よりも市民の個人としての自覚を重視する価値観と、社会実践における意識的な変革思想——すなわち、社会における個々人の日常生活レベルでの習慣の実践は、実は宗教的戒律と政治的支配の産物なのであり、これらの日常的な習慣や儀礼といった「不文律」を個々人が自覚的に変革することが重要だという思想——を読み込んでいた。³⁹⁾ しかし、こうしたラヴロフの肯定的なスペンサー解釈に対して、改めて全面的にスペンサー批判を展開したのが、ミハイロフスキーであった。

彼は、一八六九年に『祖国雑誌』に匿名で論文「進歩とは何か？（ハーバート・スペンサー『著作集』全七巻、チブレン出版）」を発表し、スペンサーとの全面対決の姿勢を打ち出した。彼は、一八六二年にペテルブルクの鉱山大学での学生騒擾に加わったことで退学処分を受けた後、様々な雑誌に寄稿していたが、ネクラソフら旧『同時代人』誌の流れをくむ人脈が編集権を握っていた『祖国雑誌』誌に招かれた。彼の論文「進歩とは何

か？」は、発表後、論壇で脚光を浴びることになり、彼は同誌を代表する評論家としての地位を獲得することになる。⁽⁴⁰⁾

この論文でのミハイロフスキーの思想的核は結論部の次の命題に凝縮されているが、この点について研究者の意見は一致している。⁽⁴¹⁾

進歩とは、個人の全体性への、「個人の」諸器官のあいだの働きの可能な限り完全で全面的な分割と、人間たちのあいだの働きの可能な限り少ない分割への、段階的接近である。不道徳で、不公正で、有害で、不合理なのは、この運動を阻止するすべてのことである。道徳的で、正当で、合理的で、有益なのは、社会の異質性を少なくし、そのことによって社会の個々の構成員たちの異質性を強めることだけである。⁽⁴²⁾

この命題でいう「個人」とは「分割不可能なもの (heireimaini)」という語で英語の individual と同じ含意である。「社会の個々の構成員たちの異質性」の増強とは、社会的に固定された分業関係（すなわち身分や階級）が徐々に解消されていけばいくほど一人ひとりの個人の多種多様な能力（すなわち器官の異質性）をますます全面的に開発することができるようになることを指している。ミハイロフスキーの考えによれば、社会分業のもとでは諸個人は多様な潜在能力のうちの限られたものしか發揮することができない。つまり特定の能力に特化した一面的な人間にならざるを得な

い。それに対して社会分業が解消されていけば、個人は様々な自己の能力を發揮することができる。このような個人の全面的な能力の開花を促すことが、彼にとつての「進歩」である。

このような彼の進歩観の特質についてはすでに研究者たちによって指摘されてきた。例えば、デミヤネンコは、ミハイロフスキーが論文「進歩とは何か？」で、スペンサーが社会を「有機体」として捉えてその構成の差異化を肯定的に捉えているのに対して具体的な個人が退化している点を看過していると批判したと指摘し、⁽⁴³⁾ こうしたスペンサー批判がラヴロフ、ミハイロフスキー、カレーエフらによる「主観的」学派、つまり具体的な個人の主観的要素を重視する社会学の形成の契機になったと指摘している。⁽⁴⁴⁾ しかし、多くの研究者が看過しているのは、一方で、すでに本論が明らかにしたようにスペンサーの法則観が不可知論的認識論に立脚している点であり、他方で、以下で詳論するようにミハイロフスキーの身体観がベアアの存在の次元に立脚している点である。したがって、先行研究のように、いわゆる社会学（社会学認識）におけるスペンサーの「客観主義」とミハイロフスキーの「主観主義」との対立として両者の相違を捉えることは、スペンサー受容の問題を過度に単純化してしまうことになる。⁽⁴⁵⁾

最初に、スペンサーとミハイロフスキーとの対立点は、事物の変化をどういう語で表現するかをめぐって生じていた。ミハイロフスキーは、スペンサーの用語法の変化に注目して、自分の評論の表題の語を意識的に「進歩 (imporpec)」としていた。ミハイ

ロフスキーによれば、当初、スペンサーも論文「進歩、その法則と原因」でこの語を用いていたが、ペーアの公式を採用して以降の『第一原理』では「進歩」という語の「目的論的含意」を回避するために彼は意識的に「進化 (evolution)」という語を用いるようになったという。そして、チブレン刊『第一原理』ロシア語版では、evolution には развитее の語があてられていた。⁽⁴⁶⁾

ミハイロフスキーは、ペーアの公式を次のように表現している。

ペーアは、有機的進歩 (ипотеза) の法則を、連続的な分節化ないし差異化の道による、単純なものから複雑なものへ、均質なものから異質なものへの移行として定式化していた。⁽⁴⁷⁾

ここから明らかなように、ミハイロフスキーは、ペーアの法則を、目的論的含意を含んだ用語としての「有機的進歩」の法則として表現していた。すでに検討したように、有機体の変化を目的論的な存在の次元での法則として捉えることは、ペーアの世界観に合致している。それに対して、スペンサーがおこなったことをミハイロフスキーは次のように表現している。

この「ペーアの」広範な完全に学術的な一般化を、スペンサーはさらに広範なものへの一般化の土台とした。もともと、お分かりのように、ペーアの一般化ほど学術的なものではない。「有機的進歩 (развитие) の法則は——彼はこう言っ

いる——あらゆる進化の法則である」⁽⁴⁸⁾。

したがって、ミハイロフスキーの用語法に注目するならば、スペンサーのいう「進化 (evolution)」とは、ペーアのいう目的論的な「進歩 (ипотеза)」とは位相を異にする、目的をもたない変化の法則であるとミハイロフスキーが認識していたことがわかる。しかもスペンサーの法則は、ペーアの「学術的な一般化」とは異なる、やや非学術的な一般化であるという認識も伴っていた。つまり、目的論を内在させた「有機的進歩」のほうが、目的論を排した普遍的な「進化」よりも学術性が高いというのがミハイロフスキーの判断である。ほとんどのミハイロフスキーの研究者はこの論点を読み取れていない。⁽⁴⁹⁾

しかし、この目的論を内在させた存在の次元での「有機的進歩」こそが、今度は、ミハイロフスキーにとっての社会の「進歩」の基準となる。

もしこの社会が有機的進歩のタイプで、つまり同質なものから異質なものへと移行しながら、つまり諸階級、諸階層、等々へと細分化しながら進化するとすれば、ペーアの法則から直接出発するわれわれは、このような現象は、病理的なもので、正常な進化ではないと認めなければならない。なぜなら、この移行に際して個人は異質性から同質性へと移行するからであり、つまり退化するからである。⁽⁵⁰⁾

つまり、目的論を内在させているペーアの「進歩」の法則を基準にすれば、その進歩の向きと正反対の現象は、価値判断を内包しているところの「病理的」で「正常でない」「退化」として判定されるわけである。それとは正反対の方向がペーアの法則の精粹である。すなわち、ミハイロフスキーは人間個体の身体の働きに焦点を当てて次のように説明している。

諸器官のあいだの働きの生理的な分割によるこの段階的な複雑化こそペーアの偉大な有機的進化 (passivne) の法則の要点である。もしわれわれが、個人の諸器官がその機能をますます専門分化させ、それによって全体の複雑化を促すのみならずならば、われわれは有機体が進化している、進歩していると言うだろう。もし、生存のための闘争に迫られて個人のいくつかの諸器官が作用することをやめ、その結果、身体組織の単純化が生じるような条件に置かれるならば、われわれは個人が退化していると言うだろう。⁽⁵²⁾

先行研究者たち⁽⁵³⁾が見落としてきた何よりも重要な点は、ミハイロフスキーが、スペンサーの理論を批判するなかで、ペーアの公式を目的論を内包した存在論的地平の法則として捉えて、かつ、直接ペーアに立脚して、スペンサーによる「ペーアの法則の濫用」を指摘し、「社会は、有機体ではなく、諸個人有機体の総体である」と批判したことである。ミハイロフスキーは、ペーアの

法則は人間の身体の次元に限定して理解されるべきであると考え、人間の身体の集合としての「社会」の次元にこの法則を適用することは誤りであると指摘した。彼は、人体組織の構造・機能が同質性から異質性へと「進歩する」ことが人類の正常な方向であり、人体の集合としての社会形成の正常な方向は、この方向に寄与する社会構成員の同質化に向かう方向であると考えた。そのような意味で、ミハイロフスキーは、社会の方向性を問う問題は、客観主義による認識論的な次元で提起され、その次元で真偽が解決されるべきではなく、社会の構成員の諸個体の「異質性の解消」という目的論的な次元で提起され、実践的に解決されるべきである⁽⁵⁵⁾と考えていたのである。

四 ラヴローフの身体観

ミハイロフスキーのスペンサー批評論文「進歩とは何か？」に対して誰よりも敏感に反応したのがラヴローフであった。⁽⁵⁶⁾ミハイロフスキーの論文が出た翌年の一八七〇年にラヴローフ（依然として流刑中であった）は匿名で『祖国雑記』誌に「ミハイロフスキー氏の進歩の公式」を寄稿した。⁽⁵⁷⁾編集部は脚注で、この匿名の作者について「立派な堅実な著作」の作者として有名であり、最近の二年間に『祖国雑記』に多くの論文を載せており、「文明と野蛮人」、「ヨーロッパの人類学」などの論文を書いた作家である

と紹介しており、読者からすればこの匿名著者がラヴローフであることは明らかであった。ところで、ラヴローフは、なぜ『祖国雑記』に匿名で改めてスペンサー論を書こうとしたのだろうか。おそらく、彼は以前からスペンサー擁護の議論を展開してきたので、ミハイロフスキーによるスペンサー批判に対して何らかの批評を加える必要があると考えたのだろう。

論文の冒頭でまずラヴローフは、ヨーロッパで注目されている「哲学者」のうちで大学教授は稀であると指摘し、「現役でいえば、フォイエルバッハ、ジョン・スチュアート・ミル、あるいは二流のハーバート・スペンサー、最近亡くなったコント、ブルードン、あるいは二流のシヨールペンハウアー」の名を挙げて、彼らがいずれも大学アカデミズムの外で活躍したことを強調している。

このようなヨーロッパの哲学者の状況を念頭において、ロシアにおいても「哲学的著作は大学の講座の外部、とくに定期刊行物に求めなければならない」と指摘したうえで、同じ『祖国雑記』に匿名で発表された「進歩とは何か？」の本当の著者について、それは「ミハイロフスキー氏の論文」であるとさりげなく暴露しつつ、自分（匿名のラヴローフ）も「多くの点で著者（ミハイロフスキー）の思想に共感しそれを共有している」ので「精密な分析」が必要であると感した、と自分の論文の執筆動機を説明している。

そして、匿名のラヴローフは、ミハイロフスキーがスペンサーを批判した論点、つまり「個体有機体と社会有機体とのアナロジーへの厳しい批判」、そして「客観的方法を社会学に適用し

ようとする試み」への批判にかんしては、「著者（ミハイロフスキー）の見解を完全に共有している」と述べるとともに、そのような批判のアイデアの先取権は、別の著者（実は自分＝ラヴローフ）にあることを示唆して次のように主張していた。

私が覚えている限りでいえば、「ミハイロフスキーの論文と」似たような見解は、かつて『女性通報』誌に載ったスペンサー氏の最初の著作集に関する批評論文で語られたことがあったが、ミハイロフスキーは自身の見解をはるかに詳細に、はつきりと完全に独自に展開したのである。

ところで、『女性通報』誌でスペンサー論を書いたのは「ミルトフ」というペンネームを用いたラヴローフ自身であった。だが、この匿名の書評家（ラヴローフ）がいうように、はたしてミハイロフスキーの論文と「ミルトフ」（ラヴローフ）のスペンサー研究とはいかなる論点において「似たような見解」であると言えるのだろうか。たしかに、個体有機体と社会有機体とのアナロジーの問題性、そして人間における主観的な価値選択の可能性の指摘という点に関していえば、「ミルトフ」（ラヴローフ）は、ミハイロフスキーと似たような論点を提起していた。だが、「ミルトフ」はこれらの論点をスペンサーへの「補足」としてスペンサーの主張を擁護する方向で展開したのに対して、ミハイロフスキーは、同じような論点を用いてスペンサーを厳しく「批判」したのであ

る。スペンサー評価をめぐる両者の基本ベクトルの対立にもかかわらず、『女性通報』誌の「ミルトフ」ではない、『祖国雜記』誌の匿名の批評家ラヴローフは、今度はミハイロフスキーの（スペンサー批判に関わる）見解を「完全に共有している」というのである。

さて、匿名のラヴローフが絶賛するミハイロフスキー「独自の」社会学および歴史学上の「定理」とは、本論で先に彼の思想的核心として引用した箇所、すなわち「進歩とは、個人の全体性への、〔個人の〕諸器官のあいだの働きの可能な限り完全で全面的な分割と、人間たちのあいだの働きの可能な限り少ない分割への段階的接近である。〔……〕道徳的で、正当で、合理的で、有益なのは、社会の異質性を少なくし、そのことによって社会の個々の構成員たちの異質性を強めることだけである」という部分である。このミハイロフスキーによる「進歩の公式」に対してラヴローフは、次のような三つの「解説と補足」をつくくわえることで、ミハイロフスキーの「進歩の公式」に独自の脚色を施していく。すなわち、第一に、「進歩の公式は、社会現象の主観的理解と客観的理解とのあいだの係性を表現しなければならない」、第二に、「進歩の公式は、将来の進歩の可能性をふくんでいる諸要求を満足させるもの、つまり社会に対して理想的なものを容認しなければならない」、第三に、「進歩の公式は、歴史の全局面に適用することができ、文明の歴史を發展させる可能性を与えるものでなければならない」。

ところが、この三つの論点は、じつは「解説」や「補足」ではなく、ミハイロフスキーに対する完全なアンチ・テーゼを提出するための支点としてその後の議論の展開のなかで作用していく。

まず、第一の論点について、ラヴローフによれば、ミハイロフスキーの進歩の公式は、まるで「人間の道徳と正義についての定言的規則」、「客観的な道徳性の規範」、つまりカントのアプリオリな道徳律のようなものとなってしまっており、「個人の幸福と苦痛」という主観の側から社会を理解するというミハイロフスキーの「主観的方法」と矛盾するものである、と指摘する⁽⁶⁵⁾。この指摘は、ミハイロフスキーの「公式」に内在するジレンマあるいは議論の飛躍を鋭く指摘したものである。つまり、ミハイロフスキーの「公式」は、諸個人の多様な主観的価値（幸福と苦痛）の外に「諸個人の全体性」へと向かう目的論的な進歩という超越的価値（規範）を措定するものにほかならないのではないかと、という批判である。

第二の論点（将来社会の理想的なもの）にかんしてもラヴローフは次のように手厳しく批判する。

ミハイロフスキー氏の進歩の公式の要求を完全に満たすような社会は、進歩的でない社会だろう。〔……〕「文明」という言葉を私が理解する限りでいえば、この言葉は純粹に農耕生活営むような社会には適用できないだろう。〔……〕この社会の個人全員がどんなに多面的に発達していたとしても、

彼らがどんなに平等な権利と同等の力をもち、知的水準も同じであるとしても、私はこの社会を、批判のない、停滞を運命づけられた社会、無脊椎人〔退化した種〕の水準になった社会、つまり、現代文明の最も惨めな社会よりも価値の面で劣った惨めな社会である、と見なすであろう。⁽⁶⁶⁾

ここでは、ラヴローフは、ミハイロフスキーのいう「進歩」の目的は、実際には分業が極力少ない原始的な農業共同体のような社会になってしまわないか、と批判的に洞察している。しかし、ラヴローフが最初に提起していた第二の論点における「将来の進歩」とか、「理想的なもの」といった観念は、じつところ、社会的分業を全面的に肯定するというラヴローフの価値観をやはりアプリアリに前提にしていたことも見逃せないだろう。その意味ではラヴローフの批判は、有機的身体の「異質化」、つまり多面的発達を進歩の目的という中心的価値と見なすミハイロフスキーにとっては批判たりえない。ここでは分業を善とする価値観と分業を悪とする価値観とが衝突しているだけである。

さらに第三の論点（文明の歴史の発展の可能性）にかんしてもラヴローフは、社会分業の進展こそが「文明の歴史」であるという価値観を前提にして、ミハイロフスキーの公式では「人類のほとんどすべての歴史的生活が退歩的な現象となる」と指摘して、最終的な批判をおこなっている。⁽⁶⁷⁾ 要するに、ラヴローフは、ミハイロフスキーの「進歩の公式」を、「文明」とは正反対の状態へ

と逆戻りすることを命令するものにほかならないと判断したのである。この場合、ラヴローフにとって「文明」とは、歴史上、西ヨーロッパで発展してきた価値観の総体を意味していた。しかし、ミハイロフスキー自身がスペンサー批判を通じてそのような特定の価値観を「普遍化」しようとする姿勢に対して異議を唱えようとした側面については、ラヴローフの視野には入っていなかった。こうしてラヴローフは、社会分業の発展を肯定する立場からミハイロフスキーの「進歩の公式」に含まれる反「文明」的性格、「退歩」的性格を摘発していたのである。

だが、このような将来のあるべき社会形態にかかわる議論とは別に、ラヴローフは、ミハイロフスキーの方法論にかかわる論点についても批評をくわえていった。ラヴローフによれば、ミハイロフスキーの社会学は、方法的にみて「功利主義学派」と位置づけることができるという。⁽⁶⁸⁾

この功利主義原理から導出されたミハイロフスキーの公式は、社会形態として体现された正義を現代風に理解する公式である。⁽⁶⁹⁾

ラヴローフは、このように断言したうえで、この「正義」とは「自己の隣人に対して何よりもより人間的に関わること」という命題に尽きるという意味で、カント的な定言命令、いわば「正義のための正義」という性格をもっていることを指摘する。⁽⁷⁰⁾ つまり、

ラヴローフによれば、ミハイロフスキーの「進歩の公式」は現代風のカント的定言命令であるという。ラヴローフ自身は、このカント的な「正義」という規範の世界（ミハイロフスキーの「公式」が終始している範囲）と、実在する自然存在の世界とを接合しようとする自らの独自の議論を展開していく。

もし、私が、正義を絶対的原理一般であると認めるとしても、このことは、人間が実生活において唯一、正義によって導かれるということの意味しない。そうではない。個人は、すべての生物および非生物と同じく、無意識の自然の必然的法則に服従しており、環境が個人にとって可能なものの諸条件をたえず提供しているのである。まさにこの法則と諸条件に制約された個人こそが、真理と正義のために実践的に働くことができるのである。⁽¹⁷⁾

このような主張は、たしかに、すでにラヴローフの『女性通報』誌で展開されていたものであり、彼の主張における自然存在の法則と価値・規範の世界との関係性の理解の仕方はきわめて明快である。すなわち、自然の必然的な制約にもかかわらず、個人の自由な行動の可能性の領域は開かれており、この領域において価値・規範の実践が可能になるといえるのである。ただし、ラヴローフによれば、この可能性の領域は万人に等しく開かれているわけではなく、個々人によって異なるものであった。例えば、「飢

えに苦しむプロレタリア、重病人、抑え切れぬ激情に囚われた人間、周囲の文化の習慣と因習に囚われた人間は、植物や動物と同じく正義の絶対原理に従うことはほとんどない」というように、自然の必然性に囚われている諸個人も存在しており、その者たちにとって自由な行為の可能性は制約をうけざるをえないという。

社会全体にとって、最も粗野な形態の生存闘争が個体の唯一の法則であるような悲しい時期が時折ある。だがこれらの悲しい時期は、絶対的正義の存在を少しも妨げない。可能なものの諸条件が変わるやいなや、かつては食人行為を引き起こしたところの生存闘争の法則そのものが、今日では、批判を通じて、正義の法則は自分を守るだけでなく自己の生存の快樂を増大させるためにも各個人にとって最も有利な方法であるということを示している。⁽¹⁸⁾

このフレイズには、同じ時期に執筆していたラヴローフの代表作『歴史書簡』の思想が簡潔に表現されている。彼にとって、「生存闘争」という自然法則の枠内において提供される「可能なもの」の領域は可変的であり、まさにこの領域において正義の法則が個々人の生存闘争にとって有利なものとして採用されるのである。そして、この「可能なもの」の領域で働くのは「理性」である。それは、ラヴローフによれば、「自己にたいする責任、道徳性と正義」であり、それは「他の生物の世界よりも上に立つあ

らゆる人間人格にとつての絶対的原理⁽⁷⁾であった。このような主張は、明らかにスペンサーにたいするアンチ・テーゼであったが、同時に、形而上学的なものを一切排除しようとした「実証主義」的な思考全体にたいするアンチ・テーゼにもなっている。

こうして自己の立場を明確にしたラヴローフは、続いてミハイロフスキーの公式の「補足」に、しかしその内実は「修正」あるいは「転覆」に着手するのである。

「ミハイロフスキーの公式という個人の」諸器官の働きのあいだの可能な限り完全な分割が要求するのは、この諸器官の分割・諸関係・構成・機能の認識、すなわち、人間の認識、自然と歴史の過程の産物としての人間の認識、そして理論的・実践的活動の源泉としての人間の認識である。人間同士のあいだでの可能な限り小さな分業が可能なのは思想だけである。⁽⁷⁵⁾

このように、ラヴローフは、ミハイロフスキーの公式の前半部分の命題（個人の有機的身体の機能の多面的発達）を、「認識」つまり科学的な認識の問題へと言い換えて解釈し、後半部分の命題（社会内分業の最小化）を「思想」の領域に限定して解釈したのである。

思想は批判に習熟しているだけに、思想にとって、様々な人

種・民族・身分・性別をもつ個人の価値の差異についてのあらゆる相続された偏見は存在する権利をもたず、目に入る個人の差異は、あらゆる人の人間存在がもつ同じような主要な諸要素を前にして消失するのである。⁽⁷⁶⁾

つまり、ラヴローフによって、ミハイロフスキーが提起した「同質化」の問題は、認識の地平に再措定され、個々人の属性の「価値」の差異は「思想」においては無意味化し、人間としての同質性の認識が得られるというわけである。だが、そもそも生物有機体の身体という「存在」の地平での「有機的進歩」を範型として語られていたミハイロフスキーの「進歩の公式」は、ラヴローフによって「認識」の地平へとずらされてしまったのである。そして、この進歩の公式の実践過程は「多様な批判的熟練と科学の伝統」へと集約され、「自由な批判は何よりも専門性の領域で発達するものである」という主張へと結びつけられる。こうして、分業と専門化を否定するミハイロフスキーの主旨にたいするラヴローフの本格的な反論がはじまる。

民衆的な雄弁家（「ミハイロフスキー」）は、現代の悪の転覆、改革を社会に呼びかけながら、学問の専門家たちを「惨めな人びと」と呼ぶ。もし、これら惨めな人びとが自分の研究に没頭して、社会的な不幸に同情することをやめ、社会的な苦惱に苦しむことをやめているならば、彼は正しい。⁽⁷⁹⁾

このようにラヴローフは指摘する。たしかに、大学教授や専門家たちが民衆搾取の道具になり、諸科学が資本家たちに奉仕しているという現状、「科学の名で人びとが個人の尊厳と共通の幸福を利己的打算のために犠牲にしている」という現状に堪しては、ミハイロフスキーに同意することができる、と譲歩したうえで、ラヴローフは次のように結論づけた。これらミハイロフスキーが批判する現状は、すべてその通りではあるが、科学者たち、すなわち「知識の利己的な開発者たち、この最高権力の従僕あるいは社会的悪に無関心な者たちが創り出しているのは、社会的悪のあらゆる核心を破壊するための最も堅固な土台なのである」⁽⁸⁰⁾。つまり、ラヴローフは、科学者・専門家が增えれば増えるほど、「批判的思想の生産高」は増大し、「批判的思想の習慣」も強化されると主張することにより、諸科学を内包した「批判的思想」の社会化を志向し、そのことが現状改革の根柢を創り出すと訴えたのである⁽⁸¹⁾。

だが、ここで注意したいことは、ラヴローフは、ミハイロフスキーの反分業主義を批判するあまり、結論においてはスペンサーと同じような政治的価値判断の立場に立つことになった点である。それは、次のような議論において端的に示されていた。

もし、専門化の解体、科学のための科学の廃棄というミハイロフスキー氏の思想が過去や現在において実現されることがあつたならば、非常に悲惨な光景だつたらうし、進歩的運動も停止していただらう。⁽⁸²⁾

生まれつきの素質の多様性は、個人のあらゆる能力を発達させた時、より正常に発達させればさせるほど、個人はますます多様化、あるいは専門化するはずである。⁽⁸³⁾

つまり、ラヴローフの理解によれば、個人の有機的身体の全面的発達というミハイロフスキーの進歩の公式の第一命題（身体の全面的発達論）は、第二命題（分業の最小化という社会論）を自ずと否定的に制約することになるはずである、という。ここには、「個人の発達」をめぐる両者のイメージの対立が見事に現れている。ミハイロフスキーが、素人だが万事器用に成し遂げることができるタイプを想定していたのに対して、ラヴローフは、むしろ特定の分野に精通した専門家たちを理想としていた。

ただし、ラヴローフは、ミハイロフスキーとの対立点を公然と主張するようなことはしなかった。むしろ彼は、ミハイロフスキーの第二命題（社会論）の思想を次のように巧妙に言い換えることにより、我田引水型の議論を展開したのである。すなわち、「正しい社会体制、個人の正しい身体的・知的・道徳的育成によって万人のなかで完全に同じように発達することが可能な要素」がある。それは、「全人類的要素の集積」であり、その自覚のうえに「人びとの尊厳の平等、同権、知的・道徳的連帯の概念」が立脚するという⁽⁸⁴⁾。つまり、ミハイロフスキーにおいて存在論の地平で構想されていた諸個人の身体的な機能の格差の均等化という規範法則が、ラヴローフにおいては、そのような諸個人の「平等」

という規範「意識」が均等化されるというように、人びとの意識の次元へと置き換えられていた。総じていえば、「身体的・心理的・知的・芸術的・道徳的な専門化」の過程が、「個人の尊厳の平等」という規範意識を創り出す、というのがラヴローフの構想する「進歩」した未来社会像であった。

私の意見では、進歩とは、個人の批判的思想が同時代の文化に対して働きかけることによって人類における真理と正義の意識、およびその体現物が発達する過程である。⁽⁸⁵⁾

このようにラヴローフは、自分本来の「進歩」の定義を掲げたうえで、ミハイロフスキーの公式の第二命題、すなわち「道徳的で、正当で、合理的で、有益なのは、社会の異質性を少なくし、そのことによって社会の個々の構成員たちの〔身体的諸器官の〕異質性を強めることだけである」という命題を、道徳的で公正で合理的で有益なのは、「人びとの間での全人類的労働の可能な限り小さな分割」であるという命題へと修正するよう要求した。⁽⁸⁶⁾ そのうえ、この修正命題についても、それは、人間の発達が高度になる遠い将来においてはじめて適用可能になるのであると限定を加えたうえで、さしあたり「全人類的要求の水準を下回る人がまだ極めて多い」現状において言えるのは「人びとの間での労働の最も公正な分割」という命題だけであると述べ、再度の修正をおこなっている。しかし、このような命題は、ミハイロフスキーの

本来の命題の観点からいえば、そもそも何が「公正」なのか不明瞭であり、全くの無内容になってしまう。

このように自説を全面展開したあとで、ラヴローフは、自分の進歩の公式と、ミハイロフスキーの公式との関係を次のように説明している。「我々が見てきたように、〔ラヴローフ自身による〕上述した公式の展開は、ミハイロフスキー氏の議論の土台と少しも矛盾しないし、彼の公式を、部分的な事例として非常に僅かに制限しつつ、含み込むものである」⁽⁸⁸⁾。つまり、ミハイロフスキーの公式は、ラヴローフが展開した包括的な公式の一部分として矛盾なく包摂されるという。そして、最後に彼は、ミハイロフスキー氏の論文を読者たちが生き生きとした関心をもって読んだのと同じように自分の批評を読んでもらいたい、と希望を述べて締めくくった。⁽⁸⁹⁾ ここに、ミハイロフスキーの論文が読書界で大反響を呼んだことへの対抗心をうかがうことができる。

このように、ラヴローフは、ミハイロフスキーのスペンサー批判に「賛同」しつつも、その結論の修正を求める一方で、社会的理想の実現を、人間の有機的体およびその集合体という存在の次元ではなく、人びとの意識の次元でなされるべきであると考えていた。その結果として明らかにされたのは、人間の身体次元での社会の構成員のあいだでの差異化——社会集団の構成員の身体構成の多様化への移行と、個々の身体機能の一面化、すなわち各構成員の身体器官の身体機能の特殊化・専門化——の方向を自らの価値基準としていたことである。この立場は、スペンサーの

人間社会の進化の方向性と一致していた。

むすびにかえて

本論では、一八六〇年代のロシアの知識人たちの「身体」に関するテキストにおける見解の多様性を明らかにするために、カール・ベアー、ハーバート・スペンサー、ニコライ・ミハイロフスキー、ピョートル・ラヴロフのテキストの言説を分析した。その結果、次のことが明らかになった。第一に、生物学的次元での動物の進化の法則を同質性から異質性への移行として最初に定式化したのがベアーであったが、彼自身は、継続的創造説に基づいて人間を頂点とする進化の方向性・目的を肉体的から精神的への移行と捉えていた。第二に、ベアーの法則を採用することで、スペンサーはこの法則を、いわゆる「社会的有機体」の領域にまで拡大した。その結果、人間社会の進化を、社会の構成員の構成が同質性（均質性）から異質性（多様性）へと変化することであると捉えていた。その際、不可知論的な観点から彼は、この法則を、実在という存在論的な地平ではなく、現象の知覚に関わる認識論的な地平での解釈により得られた法則として捉えていた。第三に、ミハイロフスキーは、スペンサーの理論を批判しながら、ベアーの法則を文字通り受容し、「進歩」という目的論を内包した存在論的地平の法則として捉えていた。その結果、ベアーの法則は人

間の身体の次元に限定して理解されるべきであると考え、人間の身体集合としての「社会」の次元にこの法則を適用することは誤りであると指摘した。彼は、人間の有機的な身体組織の構造や機能が同質性（一面性）から異質性（多面性）へと変化することが人類の正常な方向つまり進歩であり、人体の集合としての社会構成体の正常な方向は、個々の人体のこの進歩に寄与する、社会構成員のあいだの同質性（差異の縮小）であると考えた。そのような意味で、彼は、社会の方向性を問う問題は、目的論を排した客観主義の認識論的な次元ではなく、目的論的な次元で提起されるべきであると考えていた。第四に、ラヴロフは、ミハイロフスキーの意見に一見賛同しつつ、その修正を求めななかで、社会的理想の実現を、人体の集合体の次元ではなく、人びとの意識の次元であると考え、その結果として、社会集団の構成員の構成の異質性（多様性）への移行と、各構成員の身体機能の特殊化・専門化というスペンサーの進化の法則を実質的に受け入れつつ、社会の構成員相互の身体的な差異化を前提として、意識の面での社会の構成員の同質化（差異の縮小）を志向していた。

これまでの先行研究では、ベアーとスペンサーは影響と受容の関係にあると伝統的に見られてきたし、ミハイロフスキーとラヴロフは、スペンサーの「実証主義」あるいは「客観主義」に對抗した「ナロードニキ主義」の「主観的方法」の理論家たちであると解釈されてきた。しかし、彼らの「身体」観に焦点を当てて分析した結果、「進化」の議論に関わった四人の思想家たちの理

論構成には互いに相容れない明確な違いがあることが明らかに
なった。この相違点は、ロシア思想史の再構成のための重要な論
点を提示しているだけでなく、スペンサーの影響を受けたヨーロッ
パ、アメリカ、アジアの思想家たちとの比較のための有力な視座
を提供できるのではないかと期待される。

註

(1) 本稿は科研費補助金(課題番号一七K〇三二六六、一七H〇〇九〇七)
の成果の一部である。なお、本稿の一部は博士論文「論戦するロシ
ア知識人」(一橋大学大学院社会学研究科、二〇〇五年)の未発表
部分を加筆修正したものである。

(2) Michael D. Gordin, "What a Go-a-Head People They Are!": The
Hostile Appropriation of Herbert Spencer in Imperial Russia," in
Bernal Lighman, ed., *Global Spencerism: The Communication and
Appropriation of a British Evolutionist* (Leiden: Brill, 2016), pp. 13-
34. この論文では、ロシアでは一般にスペンサーが批判的に受容
されていたと類型化したうえで、その根拠としてミハイロフスキー
とボリス・チチェーリンの議論を紹介している。

(3) この着想については次の論考に触発された。鶴浦裕「社会ダーウ
ィニズムの受容と展開——国際比較のための「枠組み」『現代英米文
化』第一八号、一九八八年、一〇七—一四頁。

(4) 従来、ミハイロフスキーとラヴロフは、ロシアの資本主義化を批
判した「ナロードニキ」の理論家として位置づけられてきた。例え
ば、A・ヴァリツキ(日南田静真訳)『ロシア資本主義論争』ミネ
ルヴァ書房、一九七五年。和田春樹『マルクス・エンゲルスと革命

ロシア』勁草書房、一九七五年。石川郁男「ミハイロフスキーの生
涯と著作——あとがきに代えて」ミハイロフスキー(石川郁男訳)『進
歩とは何か』成文社、一九九四年。佐々木照史「ラヴロフのナロー
ドニキ主義歴史哲学——虚無を超えて」彩流社、二〇〇一年。

(5) ベーアについてのダーウィン進化論との関連で言及した先行研究
として以下のものがある。Alexander Vucinich, *Science in Russian
Culture: A History to 1860* (Stanford University Press, 1970);
Alexander Vucinich, *Science in Russian Culture, 1861-1917* (Stanford
University Press, 1970); Alexander Vucinich, *Social Thought in Tsarist
Russia: The Quest for a General Science of Society, 1861-1917*
(University of Chicago Press, 1976); Alexander Vucinich, *Darwin
in Russian Thought* (University of California Press, 1988); Daniel P.
Todes, *Darwin without Malthus: The Struggle for Existence in Russian
Evolutionary Thought* (Oxford University Press, 1989) (タニエル・ダ
トーデス(垂水雄二訳)『ロシアの博物学者たち——ダーウィン進
化論と相互扶助論』工作舎、一九九二年)。これらの位置づけに
ついては、根村亮「書評：DARWIN IN RUSSIAN THOUGHT. By
Alexander Vucinich, Berkeley: University of California Press, 1988,
x, 468 pp. DARWIN WITHOUT MALTHUS: THE STRUGGLE
FOR EXISTENCE IN RUSSIAN EVOLUTIONARY THOUGHT.
By Daniel P. Todes. New York: Oxford University Press, 1989,
221 pp.」『ロシア史研究』第五一号、一九九二年、六〇—六四頁
参照。ベーアに関する近年の研究として、Гаджева Ч. С. Капри Бар -
выдающийся естествоиспытатель XIX века // Пространство и время.
№ 3 (5). 2011. С. 186-193; Тишкина А. Г. Естественноведучные
методы познания человека и общества К. Э. Фон Бара //
Парадигма: философско-культурологический альманах. № 28.
2018. С. 41-51.

(6) Гаджева. Капри Бар. С. 187.

(7) Слюсато Т. К. М. Бар и Н. И. Наледжин - основатели русской

- этнографии как науки // Вече: журнал русской философии и культуры. № 29. 2017. С. 56–64.
- (8) Karl Ernst v. Baer, *Über die Entwicklungsgeschichte der Thiere, Beobachtung und Reflexion*. Erster Theil, Königsberg, 1828; *Baer Karl Ernst* ф. Об истории развития животных: наблюдения и размышления. Часть Первая // Карл Эрнст ф. Баер, Избранные работы. Перевод с предисловием и примечаниями Ю. А. Филиппенко. Ленинград, 1924.
- (9) Baer, *Über die Entwicklungsgeschichte der Thiere*, S. 153; *Baer*. Об истории развития животных. С. 22. 傍点による強調はロシマ語訳のみ。以下の傍点は原典でのイタリック体での強調を示す。
- (10) Baer, *Über die Entwicklungsgeschichte der Thiere*, S. 231; *Baer*. Об истории развития животных. С. 59.
- (11) Baer, *Über die Entwicklungsgeschichte der Thiere*, S. 263; *Baer*. Об истории развития животных. С. 89.
- (12) 同時に科学アカデミーは生物学に関する優れた業績に対して授与されるペーア賞を創設したが、最初の受賞者が、イリヤ・メーチニコフ (一八四五—一九一六) とアレクサンドル・コヴァレフスキー (一八四〇—一九〇一) であった。Гаджева. Карл Баер. С. 192.
- (13) 以下で用いたのは次の複製版のみ。Baer Karl Ernst ф. Всеобщий закон природы, проявляющийся во всяком развитии. Доклад, сделанный в Физико-Экономическом Обществе Кенигсберга в Январе 1834 года (?) // *Baer Karl Ernst* ф. Избранные работы. 次ノ原典は筆者未見のみ。Baer K. M. Речи и мелкие статьи (Reden und kleinere Aufsätze). Т. I–III. Санкт-Петербург, 1864.
- (14) Baer. Всеобщий закон природы. С. 93.
- (15) Baer. Всеобщий закон природы. С. 93.
- (16) Baer. Всеобщий закон природы. С. 120.
- (17) Baer. Всеобщий закон природы. С. 120.
- (18) Baer. Всеобщий закон природы. С. 120.
- (19) 現代の継続的創造説については、藤井清久「ダーウインの宗教観」J・H・ブルックほか(鈴木善次、里深文彦訳)『創造と進化——科学革命とキリスト教Ⅲ』すく書房、二〇〇八年、三八六—三八七頁を参照。Cf. Christopher Southgate, *The Grooming of Creation: God, Evolution, and the Problem of Evil* (Westminster John Knox Press, 2008).
- (20) Филиппенко Ю. А. Примечания // Baer. Избранные работы. С. 143.
- (21) สเปนサーに関する近年の研究としては、Lightman, ed., *Global Spenserism: The Communication and Appropriation of a British Evolutionist*. 日本での受容については、山下重一「スペンサーと日本近代」御茶の水書房、一九八三年。Gerard C. Godart, “Spenserism in Japan: Boom and Bust of a Theory (1868–1911),” in Lightman, ed., *Global Spenserism*. 森村進「訳者解説 なげ今スペンサーを読むのか」ハーバート・スペンサー(森村進編訳)『ハーバート・スペンサー・コレクション』筑摩書房、二〇一七年。
- (22) สเปนサー、ダーウイン、社会ダーウインズム、さらに優生学とのあいだの錯綜した関係については以下を参照。ピーター・J・ボウラー(松永俊男訳)『ダーウイン革命の神話朝日新聞社、一九九二年』第七章。近年のロシア語圏におけるスペンサーを再評価し、彼を経済的・政治的な自由主義思想家として捉える動きとしては、以下の刊行に見られる。Spenser Г. Опыт научные, политические и философские. Пер. с англ. Под ред. Н. А. Рубакин. Минск, 1998; Spenser Г. Политические сочинения. В. 5 т. Москва, 2014; Демьяненко Н. В. Демографические проблемы в социологии Г. Спенсера и национальные хозяйственные традиции русской обществу // *Современные наукоемкие технологии*. Региональное приложение. № 4 (40), 2014. С. 35–40; Демьяненко Н. В. Образы

- человека в Российском социальном знании в контексте социально-экономических идей Г. Спенсера // *Современные наукоемкие технологии. Региональное приложение*. № 2 (42). 2015. С. 8–15. Россияにおけるスペンサーの心理学説史的評価としては次を参照。
- Воробьев В. С. Как 200-летию со дня рождения Герберга Спенсера – Выдающегося ученого-эпикологиста XIX века // *Теоретическая и экспериментальная психология*. Т. 13. № 2. 2020. С. 90–107. Россияにおける広義の社会ダーウィニズム(とくにメンジヤニン・キッド)の受容については、次を参照。根村亮「フィリッポフについて——ロシアにおけるダーウィニズムの二つの受容」『ロシア思想史研究』第一号、二〇〇四年、一三三—一三〇頁。
- (23) Herbert Spencer, *First Principles*, 2nd ed., London, 1867, p. 314.
- (24) Spencer, *First Principles*, p. 74.
- (25) Spencer, *First Principles*, p. 307.
- (26) Spencer, *First Principles*, p. 225. 近年の研究者によってスペンサーの「進化」概念は、「持続的な差異化と統合を通じて、無規定で統一のない同質性から明確で統一的な異質性へと構造と機能が不断に変化するもの」を定義されつゝる。William Henry Hudson, *An Introduction to the Philosophy of Herbert Spencer*. 2nd ed., London, 1897, p. 89. あるいはロシアの研究者によれば、スペンサーの「進化」概念は、「単純なものから複雑なものへの移行——統合、同質なもの(ホモジュニックなもの)から異質なもの(ヘテロジュニックなもの)ものへの移行——差異化、未規定なものから規定されたものへの移行——秩序の増大」の三つの命題に分節化されている。Воробьев. К 200-летию со дня рождения Герберга Спенсера. С. 92.
- (27) Spencer, *First Principles*, p. 193.
- (28) Spencer, *First Principles*, p. 316.
- (29) Spencer, *First Principles*, pp. 195–196.
- (30) Spencer, *First Principles*, p. 198. 言語の進化の具体例については、Spencer, *First Principles*, p. 199. を参照。スペンサーは、フリードリヒ・マックス・ミュラー(一八三三—一九〇〇)らに依拠してすべての言語が一つないし数個の源泉から分岐していったと考えている。
- (31) Spencer, *First Principles*, p. 54.
- (32) Spencer, *First Principles*, p. 60. 以下では原文での大文字表記は〈 〉で表した。
- (33) Spencer, *First Principles*, p. 314. スペンサーの宗教観について「宗教の基本概念は、科学のそれと同様に、実在の象徴にすぎないのであって、実在の知識ではないのである」という立場であったことがすでに指摘されつゝる。Шкряпнов П. С. Позитивизм в России XIX века. Москва, 1980. С. 127–128.
- (34) スペンサーの『第一原理』ロシア語訳では、EvolutionをРазвитиеと訳してつゝるものもある。Спенсер Г. Основные начала. Пер. Д. Алексеевым. Санкт-Петербург, 1886. С. 238.
- (35) 山下「スペンサーと日本近代」。
- (36) 社会の構成員の同質性の維持か、それとも異質性の増進か、という対立図式は、後の時代のいわゆる「ナロードニキ」とマルクス主義者との間で農村共同体の維持か、それとも共同体の解体による階級分化／労働者階級の創出か、という「資本主義」をめぐる論争に重なっている。ヴァリツキ『ロシア資本主義論争』を参照。
- (37) ニコライ・チブレン(一八二五—没年不明)は、フランス人建築家の家に生まれ、砲兵学校を卒業後、クリミア戦争に従軍したのち内務省勤務を経て、退職後、出版社を経営する。一八六〇年代初頭にはベテルブルクの知識人サークルの中心となりチェルヌイシエフスキー、コストマーロフ、ラヴロフ、ストラーホフ、ミハイル・

ドストエフスキーらが出入りしていたところ。 *Паничеве Л. Ф. Воспоминания*. Москва, 1858. С. 253–254.

(38) 詳細は次を参照。下里俊行「ロシアにおけるスペンサー受容の初期状況」『ロシア思想史研究』第二号、二〇〇五年。

(39) 下里「ロシアにおけるスペンサー受容の初期状況」四九頁。

(40) 石川「ニハイロフスキーの生涯と著作」二二六—二二八頁。

(41) 石川「ニハイロフスキーの生涯と著作」二二六—二二八頁。石川郁男によれば、この論文の意義は、第一に、同時代の西欧的資本主義の発展を「自然的な」ものと見なすロシアの自由主義者たちを批判するものであり、第二に、ロシアの共同体農民の人格の全一性を擁護し共同体に立脚した社会主義への展望を示すものであり、第三に、「同感的経験」を通してナロード(民衆)と結合したインテリゲンツィア(知識人)の行動原理を基礎づけるものであったところ。石川「ニハイロフスキーの生涯と著作」二二二—二二三頁。

(42) *Михайловский Н. К.* Что такое прогресс // Сочинения Н. К. Михайловского. Т. 4. Санкт-Петербург, 1883. С. 187. 石川郁男訳では「個人」を「不可分なもの」と訳している。参照:ニハイロフスキー『進歩とは何か』二一四頁。

(43) *Демьяненко Н. В.* Либерализм Г. Спенсера как основа правового ограничения государства: общественная дискуссия в России XIX столетия // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. X. № 4. 2007. С. 47.

(44) *Демьяненко Н. В.* Социология Герберта Спенсера в становлении российской «субъективной» школы XIX столетия // Вестник РГГУ. Серия Философия. Социология. Искусствоведение. № 3 (65). 2011. С. 54.

(45) *Голосеева А. А.* Критика позитивизма в работах Н. К. Михайловского // Вестник РГГУ. Серия Философия. Социология.

Искусствоведения. № 3 (46). 2010. С. 44–58; *Бельчищев С. П.* Эволюция общественного идеала в историософии Н. Михайловского // Новое в психолого-педагогических исследованиях. № 4 (28). 2012. С. 52–63; *Кудин А. И.* Н. К. Михайловский и Г. Спенсер: Борьба за индивидуальность // Вестник ТГУ. Вып. 2 (130). 2014. С. 141–148; *Демьяненко Н. В.* Политическая социология Герберта Спенсера в социально-философской мысли дореволюционной России // Известия Юго-Западного государственного университета. Серия Экономика. Социология. Менеджмент. № 2 (15). 2015. С. 94–99.

(46) *Михайловский*. Что такое прогресс. С. 22. ただしスペンサー自身は、ニハイロフスキーが主張しているように、progressの語の使用を厳密に避けて、evolutionの語だけを変化の表現として用いているわけではない。

(47) *Михайловский*. Что такое прогресс. С. 22–23.

(48) ニハイロフスキーは明確に「進歩」という言葉の目的論的意味」という表現を用いている。*Михайловский*. Что такое прогресс. С. 48.

(49) *Михайловский*. Что такое прогресс. С. 23.

(50) 例外は、ニハイロフスキーによるスペンサー批判の主要論点を「価値の問題」「価値論の問題」として論証なしに示唆している次の論文で、*А. Д. Осмысление особенностей русского позитивизма* // Вестник современных исследований. № 2. 6 (29). 2019. С. 94–97.

(51) *Михайловский*. Что такое прогресс. С. 51.

(52) *Михайловский*. Что такое прогресс. С. 61.

(53) 従来の研究者たちは、ニハイロフスキーのスペンサー批判に関して、方法的には、ニハイロフスキーもスペンサーと同じ「実証主義」な「社会学的方法」を共有していたと指摘している。*Уткина*

Н. Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. (Вторая половина XIX века). Москва, 1975. С. 106; Шаматов Б. П. Н. Ткачев. Москва, 1981. С. 130. だが、ニハイロフスキーは客観的・学術的という表現を多用しつつも議論の大前提として目的論的な法則観をもっていたという意味では、むしろ形而上学的方法論であって決して「実証主義的」であるとは見えなう。

(54) Михайловский. Что такое прогресс. С. 61.

(55) ニハイロフスキーが具体的に挙げている事例は、女性たちの知的・社会的活動の分野への参画、奴隷解放運動や皮膚の色による区別の解消である。Mikhailovskii. Что такое прогресс. С. 50–51.

(56) สเปนเซอร์の社会分業論に対するニハイロフスキーの全面的批判に対して、ラヴロフがस्पэнсерを擁護するニユアンスで社会分業を肯定している側面を指摘しているのは次の論文である。ただし、詳細な論証を欠いている。Демьяненко Н. В. Либерализм Г. Спенсера как основа правового ограничения государства: общественная дискуссия в России XIX столетия. С. 45–55. สเปนเซอร์を含む「実証主義」に対するカント的人格論の立場からのラヴロフによる批判を指摘しているのは次の論文であるが、詳細な論証を欠いている。Мачкарина О. Д. Критика позитивизма как возможность переосмысления критической философии И. Канта // Вестник МГУ. Т. 13. № 2. 2010. С. 278–285. สเปนเซอร์への批判において人格を重視する立場からニハイロフスキーとラヴロフを並置して論じているのは次の論文であるが、それぞれの「人格」概念の位相の違いに注意を払う必要がある。Демьяненко Н. В. Социология Гербера Спенсера в становлении российской «университетской» школы XIX столетия. С. 48–65.

(57) [Лавров П. Д.] Формула прогресса Г. Михайловского // Отечественные записки. Т. 188. 1870. Современное обозрение. С. 228–255.

(58) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 228.

(59) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 229.

(60) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 229–230.

(61) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 231.

(62) 下里「ロシヤにおけるस्पэнサー受容の初期状況」四四頁。

(63) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 231.

(64) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 231–232.

(65) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 232.

(66) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 235.

(67) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 236.

(68) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 238.

(69) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 240.

(70) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 240.

(71) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 240.

(72) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 240–241.

(73) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 241.

(74) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 241.

(75) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 241.

(76) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 241.

(77) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 241.

(78) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 242.

(79) [Лавров.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 242.

- (8) [Лаврове.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 243.
- (8a) [Лаврове.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 243.
- (8b) [Лаврове.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 246.
- (8c) [Лаврове.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 249.
- (8d) [Лаврове.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 250.
- (8e) [Лаврове.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 251.
- (8f) [Лаврове.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 252.
- (8g) [Лаврове.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 252.
- (8h) [Лаврове.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 254.
- (8i) [Лаврове.] Формула прогресса Г. Михайловского. С. 255.