

引 论

发展:走向深层意义的研究

近 200 年是世界历史发展的特殊时期,这一时期是以历史的急剧变化和这种变化日益呈现出“加速度”性质为特征的。特别是近 50 年来这一特征体现得更为充分。当代世界在各个方面、各个领域都以以往任何历史时期都无法比拟的高速度和高节奏迅猛前进。遍及世界的变革浪潮汹涌澎湃。电子计算机、电视和机器人等载负着现代科学技术日益深入到人们的日常生活之中,一场新的科学技术革命正在世界范围内兴起,成为行将到来的巨大社会变革主导力量。社会的经济结构、政治制度和体制、人们的社会关系、交往关系、生活方式和思想观念乃至整个文化的元价值,都已经或即将受到这一变革潮流的冲击。

西方研究未来和发展问题的学者把近 200 年的历史划分为三个递进阶段,即:迅速变革时期(1800——1950)、彻底变革时期(1950——1970)和‘痉挛性变革’时期(1970——)。这一划分反映了这一历史时期社会变化在速度和节奏上的“加速度”势头。

近 200 年世界历史的急剧变化，一方面是以社会问题为基本动因的，另一方面，这种变化又引起了大量的新的社会问题。文艺复兴和启蒙运动之后，资产阶级意识形态逐渐取代了中世纪的封建意识。资产阶级意识形态要求人们把目光由遥远的彼岸世界拉回到现实世界，关心人的现世利益。以此为核心精神的整个资本主义社会制度激励了科学技术和生产力的高度发展，提高了人们改造自然的能力，并为整个资本主义世界创造了丰裕的物质财富。但随之又出现了很多新的社会问题，如围绕着社会与自然关系问题产生的原料、能源和资源危机，环境污染问题，自然的异化和生态平衡问题等；围绕着社会与社会的关系问题产生的资源竞争、国际经济秩序及世界和平问题；围绕着人与社会的关系问题产生的人的自由和人的异化、人的生存意义、个性和人格发展等问题。这些构成了所谓的“全球问题”，它们是同每个国家和民族的社会、经济、政治和文化的发展密切相关的。能否正确解决这些问题，关系到整个人类社会的生存和发展，关系到人类文明的生死存亡。

正是这种与以往社会形成鲜明对照的社会发展的高速度、高节奏以及人们安之若素的传统生活‘范式’所遇到的‘疑难困境’，激发了人们的自觉意识使人们在现实社会的‘发展’和‘现代化’等问题上由‘自在’上升到‘自为’。

广义而言，发展问题最早出现于哲学家们关于宇宙的形而上学思辨中。在古希腊，它表现为一种世界目的论。柏拉图、亚里士多德等古希腊哲学家大多认为世界的终极目的是不动不变的“善”。整个世界的运动便是向着“善”的发展过程。希腊哲学家构想的这一“世界格局”几乎影响了整个西方哲学史。在中世纪的基督教哲学中，这一思想是以神学语言表达出来的。在近代德国哲学家黑格尔的思想中，这一过程被规定为“绝对精神”的展开和实现过程。总的来说，哲学史上的发展观虽然在最终意义上是与现实相

关的，但在直接意义上则产生于哲学家之平静的、无时间性的哲学思辨，与现实的社会运动无直接联系。所以这种发展观具有一种理想主义和乌托邦色彩。

十八世纪末、十九世纪初，受社会变革的影响，发展问题与现实结合起来，发展研究成为一种实证研究。这首先体现在经济学领域。英国经济学家亚当·斯密在 1776 年出版的《国富论》一书中，把发展等同于国民财富的增长，研究和分析了国民财富增长的条件和促进或阻碍财富增长的原因等。可以说 亚当·斯密是历史上第一个发展经济学家。达尔文生物进化论进一步否定了以往人们赋予世界发展的理想主义和形而上学性质，把生物发展和进化确定为经验意义上的生物对环境的适应和自然选择。斯宾塞则把这一理论概括为“物竞天择 适者生存”并把它引入文化领域。于是发展和进化便从关于整个世界的形而上的一般进步过程中分离出来，这就为发展的经验研究奠定了观念基础并为发展赋予了一种基本的生存意义。

亚当·斯密、达尔文和斯宾塞的发展理论 为以后的发展研究确定了基本的致思方向。

第二次世界大战后，随着世界动荡的加剧，和西方国家战后经济的复兴，出现一批研究发展的经济学家和发展经济学著作，如 A·W·刘易斯和他的《经济增长理论》（1955 年）、H·莱本斯坦及其《经济落后与经济增长》（1955 年）和 W·罗斯托及其《经济增长阶段——非共产党宣言》（1958 年）等。从这些经济学家著作的标题上，我们即可以看出，这些著作的中心论题仍然是经济增长。刘易斯在其《经济增长理论》一书中 坚持认为“增长”“发展”和“进步”三者是同义词，在不同场合分别使用这些名词只是考虑到环境的多样性而已。为了使社会经济增长成为可能，他研究了政府职能与经济增长的关系，认为政府只有具备和行使正确的职能，如对资

源的利用和收入的分配施加影响、控制货币量和各种波动、保障充分就业、控制和影响投资水平等，才能保障经济的持续增长。

与此同时，进化论在经过一段沉默之后又在文化社会学、文化人类学乃至发展社会学中兴盛起来，出现了一大批具有影响的进化论的宣传者和研究者，如 L·A·怀特、T·哈定、D·卡普兰、D·萨哈林斯、R·塞维斯等。现代文化和社会进化论虽然在把达尔文生物进化论引入社会文化领域时，进行了某种改造，但仍然无法抹煞其生物进化论的痕迹。D·卡普兰强调文化和社会进化的环境适应标准，在他看来，进化即体现为特定社会对自然环境和人类社会环境之不断增强适应能力的过程，是对环境资源不断提高利用水平的过程。^①可以看出，这种观点与发展经济学的发展理论在精神上是完全一致的；

实证的发展研究把发展看作是一种可经验的，甚至是可定量分析的现象，这一方面克服了哲学发展理论的理想主义和乌托邦性质，但也同时使其自身具有巨大的理论局限性和缺陷。

首先，这种发展的实证研究贬低了发展的元价值。在传统哲学的发展观中，发展的元价值一直是以世界目的论的形式，被设定在“至善”等超时间的终极价值中。而在发展的实证研究中，发展学家在反神学、反目的论和把发展问题现实化的过程中，却把发展的元价值贬低为经济的增长、适应环境能力的增长和资源的利用水平等简单的功利价值，正如联合国教科文组织官员 M·A·西纳索指出的那样，“在反神学观点的掩饰下，已经出现了一种反目的论观点。更重要的是，正是这一思想路线，它既不批判自己的手段，又不对其标准提出疑问，而只是对目标表示异议；它把手段和标准接

参见 D·卡普兰《文化优势法则》，载 T·哈定等《文化与进化》中译本，浙江人民出版社，1987年9月。

受下来，但对其本身却没有作出明确的说明或解释。”^①

实质上，在这种发展的实证研究中，人们是误把发展的某些手段和阶段性标准当作发展的终极价值，它反映了人类在其自身的存在和发展中经常表现的一叶障目的短视本性。

其次，这种发展的实证研究把自己淹没在各种经济的、生物的和文化的事实之中，忘记了发展问题的深层意义。传统哲学的发展观一直以各种形式乃至神学目的论和宗教的形式“隐喻”着人类渴望获得“拯救”、获得自由和解放的终极关切。而各种发展的实证研究却把注意力集中于对各种经济的、生物的和文化的事实进行描述、分析以期解决人类的某些短期需求。当然这种分析具有一定的必要性，但这种必要性是有前提的，即它必须在某种深层价值的规约下进行，否则只能导致肤浅的经验主义和描述主义，甚至在实践上产生一种“畸形的发展”。发展学家 F·佩鲁正确地指出，“在整个人类发展史中，社会和个人都曾沉浸于定性价值中。它们把一种有意或无意传达的意义赋予语言中的各种符号和隐喻，这种东西或者构成能以文字交流的东西的基础，或者超越了文字的含意。对平均值进行统计、加減和计算并把它们组合起来的经济学家和社会学家们身不由己，都把全部注意力集中于物和物质对象上。但此路不通，因为不论社会还是人，都不是物。”^②

实证的发展研究所具有的这种功利主义和肤浅的经验主义缺陷在实践中已经导致了严重的后果。近年来许多学者提出的“恶性发展”概念即概括了这一严重后果，它包括一系列社会问题如生态危机、能源危机、消费危机、心理危机乃至信仰危机和社会异化等。这些危机给人们的精神罩上了一层不可磨灭的阴影。

① M·A·西纳索为 F·佩鲁《新发展观》一书所作的序。

② F·佩鲁：《新发展观》中译本第 38 页，华夏出版社 1987 年。

正是对这些社会问题的亲身感受和理性认识，促使发展研究发生了一个革命性转变。70年代以后，研究发展问题的学者们普遍提出关于发展的“深层研究”问题，要求重新求助于哲学以研究发展问题，建立一种新的人本主义发展观。富有意味的是，这种要求最先恰恰是由一些经济学家、实业家提出的。

经济学家、实业家、“罗马俱乐部”创始人奥雷利奥·佩西（1908—1984）指出，任何发展和进步，如果不同时导致道德、社会、政治以及人的行为的进步，就毫无价值可言。要实现人类社会的整体进步，一种基本上新的思想方法是必不可少的，这种思想方法能够使广大人类摆脱这个弊端日益增多的技术化时代，能够使我们人人成为实实在在的人；并愿意迎接摆在我们面前的挑战，“这种思想方法必须是杰出的人性研究。只有新的人道主义能实现这个接近奇迹的事，以及完成人类精神的复兴。……这种新人道主义必须鼓励新的价值体系的兴起，以补偿我们内在的不平衡，创造新精神的、伦理的、哲学的、社会的、政治的、美学的和艺术的推动力，来填补我们生活中的空虚；这种新人道主义必须能够在我们之中恢复爱、友谊、了解、团结、牺牲精神和欢乐，这是我们最最珍贵的需要……而这种思想方法有赖于哲学、伦理学和有关人生观的人性研究的更新。”^①

法国著名经济学家、法国数学和应用经济研究所所长 F·佩鲁更试图从哲学观念上提出一种新的发展观。他认为，这种新的发展观至少应具备这样的特征：

首先，在目的上，新的发展是为了一切人和完整人的发展。传统发展观以经济增长为基本目的，而新发展观则把人和人的需要作为其基本目的。这里所说的人的需要既包括基本的物质需要也

① 奥雷利奥·佩西：《未来的一百页》中译本，155—157页，中国展望出版社。

包括一系列复杂的社会、文化和精神需要。他说：“既然历史已经以制度性暴力造成的血腥暴行为代价把那些比较拙劣的骗局暴露在光天化日之下，为了一切人和完整人的发展就理应是政治家、经济学家和研究人员一致接受的目标。”^①

其次 在层次上 新发展应实现一种深层次的、全面的发展 而不是与经济增长、财政、货币等有关的表面的发展。新的发展应当是一个文化过程，它处在观念、文明和文化价值等更广泛深刻的层次上。要实现这样一种发展，就必须对英国古典经济学家的遗产及其不肖子孙——新古典主义的前提和后果进行彻底的重新审查；就必须把人类群体在漫长历史中记载其人生哲学的所有可信的文化都吸引到这一建立文明的事业中来。^②

可以看出 这些思想虽然还只是一种期望 在很多地方还没有明确的观念。但是 它毕竟表明 在发展的实证研究中 已经内在地产 生一种新的趋势：人本主义的复归。因此，一种深层发展研究已成为历史的必然。

首先 深层发展研究以深层发展为研究对象 它旨在重建发展的元价值及其深层意义。

发展 就其涵义来讲 既是一种事实 又是一种价值 是一种包含着事实基础的价值，正如英国苏塞克斯大学发展研究所主任杜德利·西尔斯指出的那样，“我们不能回避那些实证主义者轻蔑地称作‘价值判断’的问题。‘发展’必然是个规范性的概念 几乎同改进是同义词。如果佯装不知 则正好是隐瞒自己的价值判断。”^③ 因此，发展是人的多种价值要求的集合，如经济增长、适应环境能力

① F·佩鲁：《新发展观》，中译本，第4页。华夏出版社。

② 同上书 第4—5页。

③ 杜德利·西尔斯：《发展的含义》载《现代化理论与历史经验的再探讨》第47页，上海译文出版社。

的提高、利用资源水平的提高等，但无论这些价值要求如何重要，离开了人这一价值原点就毫无意义。离开了人这一价值原点，离开了人这一绝对价值的统摄，人们就必然会把发展的各种现象、发展的具体阶段、甚至发展的手段当作发展本身。可见，发展本质上只能是人的发展，社会的全面进步实际上即是人的全面发展，“必须牢牢记住，个人的发展、个人的自由，是所有发展形式的主要动力之一。这种个人的发展和自由能够在每个人所赞成的和在其各种活动中所感受到的各种价值范围内充分实现他们的潜力。”^①于是，在发展问题上的这种从现象到本质的还原，就把发展同人的终极关切、人的完整性、人的全面发展和人的解放统一起来。

深层发展研究即力图通过对发展的深层研究，重建发展的人本主义元价值和深层意义。

其次，深层发展研究既然是一种发展的深层研究，这种研究必然突破实证发展研究的种种局限，深层发展研究本质上是关于发展的哲学研究。

发展是以人为价值原点和绝对价值的多种价值的集合。就其为多种价值的集合而言，发展必然是多种具体学科研究的对象，发展需要进行经济学的、社会学的乃至文化学的研究，但就其以人为价值原点和绝对价值而言，具体科学的发展研究又必须被置于一种根本精神的规约之下。如果我们不能从理性和精神的更深层次批判地对待各种具体科学的关于发展的结论，那么，对各种发展问题的解决就难免是肤浅的。因此，我们又必须进行一种关于深层发展的研究。而这种深层发展研究本质上只能是关于发展的哲学研究。而它要实现的乃是一种新的发展，正如 M·A·西纳索指出的那样，“哲学的任务就是要提醒我们，这种新发展根本不同于以环

① F·佩鲁：《新发展观》中译本第 175 页，华夏出版社。

境为根据的外来命令：它是使自由能够成为现实的各种新意义之间的相互联系所构成的观念。^①

所以 经济学、社会学和文化学领域关于发展的实证研究发展到一定程度，必然重新回归到哲学中来。

再次 深层发展研究不是对发展进行传统哲学的思辨研究 而是把发展融入哲学人类学的新视野里。

传统哲学的发展观把世界发展的终极价值设定为“至善”“大全”“绝对精神”等 这无疑“隐喻”着人类的某种终极关切 在这种意义上，它显然蕴涵着一种深刻的人本主义意义。但这种哲学的发展研究是抽象的。如前所述，它产生于哲学家之无时间的、平静的哲学思辨，与现实的社会运动无直接联系。

实证的发展研究作为传统哲学的发展研究之“反题”克服了后者的缺陷，但却走到了另一极端：成为肤浅的经验主义和功利主义并导致了严重的实践后果。这促使实证的发展研究向哲学的复归 向人本主义的复归。然而 这里的复归并不等于简单的重复 而是走向新的理解视界：新的发展哲学将把发展融入哲学人类学的新视野。

哲学人类学是一种新的人本主义。它以完整人的观念重建及其实现为基本宗旨，并以此为前提，把对人的经验研究与形而上学的沉思结合起来，把各种对立的价值综合起来。哲学人类学为发展哲学提供了一个新的理论视界。

在哲学人类学的视野内，深层发展研究是形而上与形而下的统一。新的发展哲学具有形而上性质，但它必须克服传统形而上学发展观的抽象性、思辨性，打破其阻碍和窒息思维的隐喻形式；同时，新的发展哲学又具有形而下性质，但它又不能走入狭隘的描述

^① M·A·西纳索为 F·佩鲁《新发展观》一书所作的序。

主义、经验主义和功利主义。它要在脱离事实的想象和没有理论的事实之间找出一条中间道路。新的发展哲学是思辨的发展观与实证的发展观的“合题”。

在哲学人类学的视野内，新的发展哲学是人道主义和自然主义的统一。传统哲学中的人道主义强调人对自然的无限制的统治权，自然主义则强调自然对人的绝对支配作用。这二者都是片面的。当代发展理论家强调发展研究应求助于一种新的人道主义，我认为，这种新人道主义之新就在于它超越了人与自然之间的“征服或者服从”的两歧逻辑，是人与自然和个体与类之间矛盾的真正解决，是人道主义和自然主义的真正统一。在这种统一中，新的发展哲学最终将超越“真”（服从自然）和“善”（征服自然的境界）为我们展现一片美学天地。

在哲学人类学的视野内，新的发展哲学作为一种深层发展研究将统一传统理论中事实世界和意义世界的分裂。

古希腊哲学家柏拉图第一次将世界二重化为“理念世界”和“经验世界”。休谟进一步论证了二者之间的逻辑断裂。在“休谟原则”中，他明确否定了“是”（to be）与“应是”（ought to be）之间的逻辑联系。在人类学发展论看来，理论不能解决的问题，在实践中是自然而然地被解决的。在实践中，人的理念和理想既超越于现实，同时又不断地渗透于现实之中，转化为现实。这表明，一方面，深层发展所提供的发展的深层价值不是脱离现实的，而是直接贯穿于现实之中的；另一方面，这种深层价值又必将不断转化为现实本身。所以，人类学发展论有理由期望，一旦接受了发展的观念，就可望出现一系列新的发展，与之相应的是人类价值观念方面的相继变革，……^①

① F·佩鲁《新发展观》中译本第2页，华夏出版社。

无疑 发展的深层研究将给我们提供一种新的理想主义 这种新的理想主义不是旧的乌托邦理想的简单重复，它本身就将变成一种现实的历史运动，“对于这种运用知识、发动一个更有益于实现人类理想、更能与科学的各种要求协调一致的运动所进行的努力，任何人也不能斥之为不现实而弃之不顾。”^① 这也许是在人们经历了多种发展、取得了足够的经验教训后，面对二十一世纪发出的共同呼声。

M·A·西纳索为 F·佩鲁《新发展观》一书所作的序。

第一章

发展的形上学分析

发展的深层研究首先必须在形上学层面上确定发展的涵义和本质。对于发展问题，从脱离人的客观主义和自然主义前提出发所作的任何讨论都不会有什么意义。我们应当在思考方法上进行一个彻底的康德式的颠倒——由前提的客体本位转换为主体本位。这样，我们就将彻底突破传统哲学发展观的隐喻形式，深入到其真实内涵中去。在那里，我们将看到，所谓客观世界本身自在的发展，不过是人类以抽象的、虚幻的形式对现实的人与客观世界的矛盾所做的主观平衡和解决；它表达了人类对客观世界的凝聚着功利价值、伦理价值和审美价值的主观期望，在实践的基础上这种主观期望便转化为现实的客观世界的合目的性运动。发展根本上是人的发展，是人的解放过程。

一、客观主义的困境

在传统理论中，人们往往从一种客观主义立场出发，认为发展是对自在的客观世界某种性质的事实性描述，这是从传统哲学发

展观中抽象出来的共同立场。在这一立场下，人们都承认发展是事物自在的由低级向高级的运动。我们试做分析。

毫无疑问，“发展”首先必须是事物由低级向高级的运动。没有“低级”和“高级”的概念就没有“发展”概念——它们几乎构成同义语的关系。正因如此，这就只能是一个形式上的定义，具有同义反复的色彩。问题在于如何进一步说明何谓“低级”，何谓“高级”。囿于传统习见，人们都把发展看作是毫无疑问的经验事实，由此出发，他们便力图从自在的客观世界本身去进一步寻找低级和高级的区分标志。

对此，根深蒂固的观点是把低级和高级同简单和复杂联系起来，认为发展即是事物由低级的简单状态过渡到高级的复杂状态。明确作出这种规定的是斯宾塞，其后很多主张进化发展的学说都接受了这种观点。在当代，由于系统论、控制论和信息论的兴起及其普遍的方法论意义，有些人用新的语言重新表述了这个见解，认为发展是事物从无序到有序的过程，是信息量增大的过程。这三种提法本质上是一致的，它们统一于有机化的概念。事物的简单状态、无序状态和信息量较小的状态，即是有机化程度较低的状态；反之，即是有机化程度较高的状态。

实际上，认真分析可以发现，“简单”和“复杂”是一个相当不确定的概念，在实际过程中确定地决定哪些是复杂的，哪些是简单的，是十分困难的。因为简单和复杂的确定，往往取决于人的认识深度和认识角度。

抛开这些不管，我们姑且承认这个近于常识的概念，那么，这个定义能概括具体领域的发展吗？诸如：工艺过程的发展，阶级关系的演变，热力学中熵的增加现象，等等。对于具体领域和具体目的来说，这些不能不是发展，但它却恰恰是从复杂到简单，从有序到无序的过程。相对于具体的目的来说，化合是发展，分解也未尝

不是发展；对于认识来说，人们一般都承认，认识的最终目的也许是一个最小值的问题，即尽可能用最简单的思维对事物作出最完善的概括。

具体领域发展含义的‘悖反’性质使我们无法从内容上对‘发展’作出一个实质性的规定。因为这不是一般的‘相异’而是恰恰“相反”。要在这内容相反的规定中抽出共同的属性作为‘发展’的内容，便只能从形式上作文章了。所以有人提出，发展的本质特征应该是非重复性，发展是一个无限不循环小数。当代西方的相对主义历史学派的思想恰恰证明了这种观点的荒谬性。相对主义历史学派强调历史的个别性，非重复性，认为历史是艺术而不是科学，历史的发展即是各种历史上不曾出现过的个别事件的展开过程。把这种观点推广到价值理想上，那么，一个人只要作出一个历史上未曾有过的行为，他就实现了价值，推动了历史的发展。这正是西方一些人追求各种荒诞的“第一次”的理论基础。其荒谬性是显而易见的。

那么世界作为整体是否自在地发展着呢？实际上，世界本身自在地发展着与世界的无限性是自相矛盾的。因为在一个系列中确定低级和高级、确定发展，必然地或者以终点、目的为参照物，或者以系列之外的他物为参照物，而当我们确定了世界的无限性，也就否认了它的起点和终点。这时要确定低级和高级，确定发展，就只有超越这一系列去寻找参照物。而超越世界的运动系列，必然把我们的目光引向与世界相对峙的主体——人本身（唯心主义或神学家以“神”、“上帝”为世界系列之外的参照物，而“神”和“上帝”不过是人的异化）。这就在逻辑上否定了在世界自身确定发展的可能性。在古代哲学中，“本原”这一概念就是哲学家们企图把世界看作一个自在的发展过程时所使用的本体论概念，它标志着古代唯物主义哲学家在发展问题上陷入了一个两难的境地：或者承认世界

有始有终（有本原），从而把自己的哲学变成逻辑形式的“神创论”——这曾是他们极力反对的；或者承认世界在时间中存在的无限性，而在无限中追求本原，就只有把世界的运动看作一个无限循环的过程（赫拉克利特）但循环论反过来又否定了本原（循环过程的任意点在逻辑上都可以看作本原，从而也就无本原），因而也就否认了发展。后来的唯物主义便抛弃了发生学意义的“本原”而从世界的现实构成方面研究问题，从而也很少谈发展了。

但是近代科学的结论也许更接近于循环论，恩格斯指出，当整个自然界被证明是在永恒的流动和循环中运动着时，“我们又回到了希腊哲学的伟大创立者的观点。”^①

不可否认，在各个特殊领域，在各部门具体科学中，我们可以在各种意义上，甚至在完全相反的意义上使用发展概念，由于它们的意义是极特殊的，因而无法在哲学上概括出统一的发展范畴，把它们统一起来的是“变化”或“运动”的哲学范畴。

所以，当哲学要用发展范畴去规范客体世界的时候，它所面临的是这样一个实质性问题：我们是如何确定某些性质是发展的标志而非倒退的标志呢？这实质上是如何确定“参照系”的问题。也就是我们以什么为根据，以什么为“参照系”，把具有某些特征的过程确定为由低级向高级的发展趋向呢？

对这个带有根本意义的问题，一些敏感的哲学家曾有所意识。如苏联哲学家 В·И·斯托利亚罗夫提出：“为什么这种或那种类型的变化应当被认为是发展？”А·И·米克林也认为：“在划分和确切地确定了各种变化之后，其中哪一些应当被看作是发展的问题，便成为悬案。”^②但他们仍然致力于在自在世界自身去寻找发展的

《马克思恩格斯选集》第3卷，第454页。

② [苏] А·И·米克林：《现代马克思主义哲学中的发展问题》载《哲学问题》（俄文版）1980年第1期。

统一标准，所以他们只能把问题一次又一次地向前推移，而不能真正解决。

二、达尔文进化论证明了什么？

达尔文进化论的产生，否定了发展的形上学意义，把生物发展和进化看作经验意义上的生物对环境的适应和自然选择。这一思想通过斯宾塞引入到文化领域，使发展和进化从关于整个世界的形而上的一般进步过程中分离出来，并促进了发展的经验研究。然而，很多人却认为这种进化论为“世界是自由地由低级向高级发展的”这一哲学形而上学命题奠定了科学基础并证明了这一命题。这完全是错误的。

我认为，进化论或许对发展哲学起了一定的推动作用，但这种作用的产生完全是建立在对达尔文进化论真正意义的误解之上的。按照恩格斯的理解，达尔文进化论的真正意义仅仅在于，一方面，它排除了上帝造人的宗教信条，把人完全看作是自然的产物；另一方面，它使“一切僵硬的东西溶化了，一切固定的东西消散了，一切被当作永久存在的特殊东西变成了转瞬即逝的东西，整个自然界被证明是在永恒的流动和循环中运动着。”^①（着重号系引者所加）进化论打破了一切形而上学的孤立不变的思想。

事实上，达尔文并没有为我们提供一个清晰的、具有确定含义的发展概念，恰恰相反，在这个关键问题上，他常常是“混乱”的。达尔文自然选择的进化论为斯宾塞比较恰当地表述为“适者生存”。但是“适者生存”恰恰是一种循环说明：何为“适者”？其标志为

^①《马克思恩格斯选集》第3卷，第453—454页。

“存”而何为“存”者呢 其证据恰又为“适”。^① 基于这种对进化的循环说明，达尔文在涉及具体物种在生物链条上属于进化还是退化时，便自然而然地得出这样的思想：如果一个变种的繁殖超过它的亲种数量，它就上升为物种，而原来的亲种则降为变种。所以“物种”与“变种”之间的区别“完全是含糊而任意的”，要确定何者为种，何者为变种，除了凭个人意见之外，也没有可以考验的方法。”因此，“物种是一个无用的抽象名词”。最后，他得出结论：根据“适者生存”的标准，进化中无所谓高级和低级，寄生虫和退化的动物同高等动物一样，是进化的产物。^② 实际上，根据“自然选择、适者生存”的原则，我们不能在不同的环境中比较低级和高级，比较适应不同环境的生物之间的低级和高级同比较不同环境的低级和高级一样，是没有意义的。这说明，生物学上特定意义的进化完全以“适者生存”为准，根本无济于“低级”和“高级”的问题。所以从哲学上看，用“发展”和“倒退”、“低级”和“高级”来描述生物界乃至整个自在世界的性质只能是任意的。这个思想决非如某些人所说的那样，是达尔文进化论的不彻底性，而恰恰是他全部思想的必然的、合乎逻辑的结论。这是因为他并不想把自己的进化论变为一种哲学，用生物的“进化”论证一种关于世界自在地发展的学说。在这一点上，我们赞同丹皮尔的观点，他说：“进化论在达尔文谦逊的心目中，仅仅是科学上的一种学说……但后来竟变成了一种哲学，甚至在有些人看来差不多变成一种信条了。……但是这种科学学说的正当影响，并不足以使它成为一个哲学体系，去说明实在的基础

〔英〕W·C·丹皮尔：《科学史——及其与哲学和宗教的关系》，中译本，第426页。

② 〔英〕F·梅森：《自然科学史》中译本，第393页。