

論历史唯物主义^{*}

田 汉 著

北京：群众出版社，1981年12月

5.15

3

論历史唯物主义

梅 林 著

李 康 譯

生活·讀書·新知三联書店

一九五八年·北京

出 版 說 明

本書作者弗蘭茨·梅林是十九世紀後半期德國的馬克思主義者、歷史家和政論家。他的名字對於我國讀者並不陌生，他的名著“馬克思傳”早已譯成中文了。本書原是他在1893年發表的“萊辛傳說”一書的附錄。他那時正作“新時代”的編輯，讀者們向他提出很多問題和疑難，他寫了這篇文章作為答復。

這是一篇捍衛歷史唯物主義的文章。作者首先指出浪漫歷史學派的封建社會主義與歷史唯物主義的區別，然後駁斥資產階級學者對歷史唯物主義的誣蔑。這種誣蔑主要有兩種：一種說，歷史唯物主義否認偉人在歷史中的作用，否認觀念力量和道德動力在歷史中的意義；另一種說，歷史唯物主義忽略了氣候、種族等等的影響。前者指責歷史唯物主義不把人當作精神的、有靈魂的生物，而後者則指責它不把人類當作自然物。對於這些誣蔑，作者都給予了馬克思主義的駁斥。

六十多年以來，歷史唯物主義在所向無敵的國際工人運動中獲得了輝煌的證明。但是，資產階級學者却毫不長進，仍舊死抱着半世紀以前的偏見。因此，我們認為梅林的這篇文章現在仍有現實的意義，值得向讀者推薦。

今天資產階級世界對待歷史唯物主義的態度，就和它在前一個世代對待達爾文主義，以及在前半個世代對待社會主義幾乎一樣。它誹謗歷史唯物主義，但是一點也不了解它。漸漸地，費了很大氣力，它才搞明白了，原來達爾文主義究竟與“猴子學說”有點不一樣，而社會主義也不只是想要“瓜分”和“搶奪千年文化的果實”。但是現在資產階級社會對於歷史唯物主義，認為 仍舊可以用既愚蠢又無價值的說法來肆行攻擊，把歷史唯物主義說成為只不過是幾個“天才的煽動家”所捏造的“幻想”。

事實上——當然是這樣的——唯物的歷史觀是服從於它本身所建立的那個歷史的運動規律的。它是歷史發展的產物；在過去的时代就是最天才的頭腦也不能把它硬想出來。只有在人類歷史的一定高點上才能揭穿它的秘密。

“在以前的一切時期，由於這些推動歷史的原因和它的結果之間的錯綜複雜及隱蔽的相互關係，來探究這些推動歷史的原因幾乎是不可能的；而到現今，這種相互關係已經如此簡單化，使得謎語終於有可能解答了。自從採用大工業的時候起，就是說 至少從一八一五年簽訂歐洲和約的時候起，在英國，全部政治鬥爭的重心就是兩個階級——佔有土地的貴族階級和資產階級——奪取政權的要求，已經對任何人來說都不是什麼秘密了。在法國，隨著波旁王族的返國，人們也意識到同樣的事實；復辟時期的歷史家們，從蒂埃里到基佐，米涅和梯埃爾，都到處指出這一事實是理解中世紀以來法國歷史的鎖鑰。而自一八三〇年以來，在這兩國，工人階級即無產階級又被公認為是爭取政權的第三個戰士了。關係已經簡

單化到如此程度，只有故意把眼睛閉起來的人，才會不把這三大階級的鬥爭，以及它們之間的利害衝突看作是現代歷史的推動力——至少是在這兩個最先進的國家。”（1）

這是恩格斯所談的關於引起他和馬克思對唯物的歷史觀的最初認識的那個歷史發展的高點。至於這個認識後來是怎樣向前發展了的，可以去參閱恩格斯的著作。

馬克思和恩格斯的終身事業完全以歷史唯物主義為根據；他們所有的著作都建立在這個基礎上面。說他們兩個人只不過間或涉獵了一點歷史科學，來支撐他們所虛構的歷史理論，那完全是資產階級假科學的胡說。“資本論”，如考茨基所已經着重指出的，主要是一部歷史著作，而特別在歷史方面它等於一座擁有大部分還沒有開發的寶藏的礦山。同樣也可以說，恩格斯的著作，其內容較之篇幅更為無比的豐富，它所包羅的歷史材料，要比學院里的書本知識所能夢想的多得無限，他們也許從表面上抓到了一兩句不了解的，或是故意歪曲了的詞句，就此大驚小怪起來，說是發現了“矛盾”或是什麼的了。所以把分散在馬克思和恩格斯的著作中的大量歷史觀點系統地整理起來，還是一件很值得做的工作，而這一問題將來必定還是會得到解決的。但是在這裡我們卻只能限于一個一般的提示，因為這裡最主要的是說明歷史唯物主義的主要特徵，而這一點也是消極多於積極，就是說，用反駁那些提出來反對歷史唯物主義的最流行的指摘來加以說明。（2）

馬克思在他一八五九年出版的著作“政治經濟學批判”的序言里對歷史唯物主義做了簡短而使人信服的概述。他寫道：

“我得到的，並且隨後即成為我的研究工作的導線的一般結論，可以扼要地表述如下：人們在自己生活的社會生產中參與一定的，必然的，不依他們本身意志為轉移的關係，即與他們當時的物質生產力發展程度相適合的生產關係。這些生產關係的總和就組成

为社会的經濟結構，即法律的和政治的上層建筑所借以树立起来而且有一定的社会意識形态与其相适应的那个现实基础。物質生活底生产方式决定着社会生活，政治生活以及一般精神生活的过程，并不是人們的意識决定人們的存在，恰好相反，正是人們的社会存在决定人們的意識。社会的物質生产力發展到一定阶段时，便和它們向來在其中發展的那些現存生产关系，或不过是現存生产关系在法律上的表現的財產关系發生矛盾。于是这些关系便由生产力發展的形式变成了束縛生产力的桎梏。那时社会革命时代就来了。随着經濟基础的变更，于是全部龐大的上層建筑也就会或迟或速地發生变革。在观察这些变革时，必須时刻把經濟生产条件方面所發生的那些可用自然科学精确眼光指明出来的物質变革，去与人們所借以意識到这个冲突并力求把它克服的那些法律的，政治的，宗教的，美术的或哲学的形式，——簡言之，思想形式，——分別清楚。正如我們評判一个人时不能以他对于自己的揣度为根据一样，我們評判这样一个变革时代也不能以它的意識为根据，恰巧相反，这个意識正須从物質生活的矛盾中，从社会生产力和生产关系間現存的冲突中加以說明。無論哪一个社会形态，当它所給以充分發展余地那一切生产力还没有展开以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，当它所借以存在的那些物質条件还没有在旧社会胞胎里成熟以前，是决不会出現的。所以人类始終只会抱定自己所能够解决的任务，因為我們仔細去看时总可看出，任务本身，只有当它所能借以得到解决的那些物質条件已經存在，或至少是已在形成过程中的时候，才会發生的。大体說来，亞細亞的，古代的，封建的与現代資本主义的生产方式，是社会經濟形态向前發展的几个时代。資本主义生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式，这里所說的对抗，不是指个人的对抗，而是指那从个人的社会生活条件中生長出来的一种对抗；但是，在資本主义社会母

胎中發展起来的生產力同時就創造着解決這種對抗的物質條件。因而，人類社會的前史與這種社會形態一起結束。”(3)

在這些簡短的語句中，超過一切同類的文獻，把人類歷史的運動規律最深刻，最鮮明地表達出來了。真是只有在美好的湖濱城市萊比錫當個哲學教師，才能和保羅·巴特(Paul Barth)先生一道從裡面挑出“不明確的詞句和譬喻”，非常不明確的，用譬喻雜湊起來的社會靜態和動態的描述。可是人是這個歷史運動的承擔者這一點，馬克思和恩格斯早在十一年前，就是說在一八四八年所寫的“共產黨宣言”里就已經描寫過了：

“迄今存在過的一切社會的歷史都是階級鬥爭的歷史。

自由民與奴隸，貴族與平民，地主與農奴，行東與幫工，簡言之，壓迫者與被壓迫者，始終是處於相互對抗的地位，進行着不斷的，有時是隱藏，有時是公開的鬥爭，每次結局若不是整個社會受到革命的改造，就是各鬥爭階級同歸於盡。

在先前各個歷史時代，我們差不多到處都可以看見社會完全分成為各種不同的身份，分成等級高低不同的各種社會地位。在古代羅馬有貴族，騎士，平民和奴隸；在中世紀有封建領主，陪臣，行東，幫工和農奴，並且幾乎其中每個階級裡面又都分成特殊的高低不同的等級。

從沒落了的封建社會中產生出來的現代資產階級社會並沒有取消了階級對立。它不過用新的階級，新的壓迫條件，新的鬥爭形式代替了舊的而已。

我們的時代，即資產階級時代，却有一個特點，就是它使階級對立簡單化了。整個社會日益分裂為兩大敵對的陣營，兩大互相對抗的階級，即資產階級與無產階級。”(4)

下面接着的是那個著名的描述，描述資產階級在一方面，無產階級在另一方面，必定會怎樣按照它們的歷史生存條件來發展，這

一描述在过去这一期間几乎經受了半个世紀的鉅大变革的考驗而屹然不动；下面接着的是証明，証明为什么無产階級会战胜資产階級和怎样战胜它。随着旧的生产条件的取消，無产階級也要取消階級对立，根本取消階級，从而也要取消它自己这个階級的統治。

“代替那存在有階級和階級对立的資产階級旧社会而起的，將是一个以各个人自由發展为大家自由發展条件的协会。”〔6〕

这里还可以引用恩格斯在他的朋友墓前所說的几句话：

“正如达尔文發現了生物界的發展規律一样，馬克思發現了人类历史的發展規律，即發現了直到最近还被思想体系的积淀所遮盖的一个簡單的事实：人們首先必須吃、喝、住、穿，而后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等；所以，直接物質生活資料的生产，从而一个民族或一个时代所达到的經濟發展的一定程度，形成一个基础，人們的国家組織、法律观点、艺术以至宗教观念便是从这个基础上發展起来，因此也就必須由这一基础来加以說明，而不是像先前那样作得相反。”〔6〕

当然这是一件簡單的事实，按照費尔巴哈的想法，他說：“一个哲学家所独有的特征，就是他不當哲学教授。最簡單的真理，却正是人所常常最后才能見到的。”費尔巴哈是黑格尔和馬克思之間的中間环节，但是他由于德国情况的不幸，以致停在半路；他把“見到真理”还看成是純意識形态的过程。而馬克思和恩格斯之于历史唯物主义却不是这样“見到”的，假如推崇他們，說他們从他們的心灵中想出这番道理来，那也就和咒罵这个主張一样，對他們都是不公正的。因为这样，当然是好意的了，就把唯物的历史觀說成是空洞的幻想了。实則馬克思和恩格斯的真正的荣誉，在于他們用历史唯物主义本身对于历史唯物主义的正确性給了最确切的証明。他們不只像費尔巴哈那样，只懂得德国的哲学，而且也懂得法国革命和英国的大工業。他們之解答了人类历史的哑謎，还在

李伯生书

人类刚刚提出这个问题的时候，还在“解决问题的物质条件”还只是在“形成过程中”的时候。而他們之所以称得起是第一流的思想家，是由于他們在几乎五十年前，从比較微弱的跡象中就已認清了的東西，現在全世界資產階級的科学甚至面对着無尽丰富的确切証据还都不能了解，而是至多只不过多少有些預感而已。

至于为了达到宣傳的目的，要編造一套非常易解的、思想上和語言上都几乎与由深入研究历史發展所得来的科学認識相一致的理論，其所达到的是多么微小，我們还可以举一个極可注意的例子。我們感謝路友·勃倫塔諾教授的好意，他給我們指出浪漫历史学派已經与唯物史觀有多么靠近，特別指出拉文斐吉倫的一段文章，原文如下：

“也許社会科学本身之所以迄今进步这样少，是因为沒有把經濟形式充分地分清，是因为人們沒有認識到，它是整个社会組織和国家組織的基础。人們沒有看到，生产、产品分配、文化、文化傳播、国家立法和国家形式，都只能从經濟形式中得出它們的內容和發展来；那些極重要的社会因素都不可避免地产生于經濟形式及其适当的处理，就像产品产生于生殖力之配合作用一样；而另一方面，在發生社会病态的地方，一般地也都可以从社会形式和国家形式的矛盾中找到它的根源。”〔7〕

这是在一八三八年历史浪漫学派的一个著名的代表人所写的，就是馬克思在“德法年鑑”里給以毀灭性的批判的那个学派。可是，假如我撇开这点不談，就是說馬克思並不認為經濟形式是生产和产品分配的根源，反之，他認為生产和产品分配是經濟形式的根源，則乍一看來，就好像馬克思的唯物的历史理論是从拉文斐吉倫那里抄襲來似的。

这里的重要之点是“适当的处理”。历史浪漫学派是对資產階級古典的国民經济学的一个反击，古典的国民經济学把資產階級

的生产方式說成是唯一合乎自然的生产方式，把这个階級的經濟形式說成是永恒的自然規律。历史浪漫学派为了貴族地主的利益，把地主与农奴的經濟从屬关系加以宗法的神化，来攻击这种夸張。針对着自由学派对政治自由的要求，历史浪漫学派提出一个命題，認為一个民族的真正宪法并不是几頁法規和宪法，而是經濟上的势力关系，而这个在現在的場合則是由封建时代傳下来的統治关系和奴役关系。資产階級国民經济学和历史浪漫学派之間的理論斗争是資产階級和貴族地主間的階級斗争在意識形态上的反映。兩者之中的任何一派都宣称它本階級所喜欢的生产方式和經濟形式是永恒的，合乎自然的，不可改变的規律；至于自由派的通俗經濟学者們在这方面多談抽象的幻想，而历史浪漫学派則多談殘酷的事实，那一派多有一些唯心的色彩，而这一派多有一些唯物的色彩，則只不过是因为两个斗争的階級的历史發展阶段有所不同而已。資产階級正想成为統治階級，因此把它的將要到来的国度描繪为普遍幸福的乐园；而貴族地主則是已过的統治階級，所以只好滿足于浪漫地神化它的势力所依据的經濟从屬关系。

拉文裴吉倫的命題也是完全由这种神化的精神出發的。他的意思簡直是說：封建的經濟應該是全部社会組織和国家組織的基础；国家形式和国家法規都只能导源于經濟形式；如果国家形式和国家法規不相符合的話，就是社会有毛病了。拉文裴吉倫在提出他的命題之后，进一步詳細論述的时候，也毫不隱瞞他的企圖。他分別出在历史上互相銜接的而現在却是互相“混合”的三种經濟形式：强制經濟、分益經濟和貨幣經濟；与之相适应的則是專制政体、貴族政体、君主政体三种国家形式，和恐惧、仁爱、自私三种道德感。分益經濟、貴族政体，或者坦率地說，封建主义——就是仁爱。“交相服务的物質交換”，拉文裴吉倫的原文就是这样写的，“到处都是仁爱和忠誠的泉源”。但是历史就这样打錯主意了，把这个泉

源攪渾了，把这三个經濟形式也“混合”起来了，因此拉文斐吉倫要按照这个情况把国家形式也“混合”起来，当然是在“适当的处理”中“混合”起来。貴族應該在“社会組織”中居統治地位，“有權力，較富裕和較有學問的社会成員無論是作为社会立法者或是社会行政者都要对大羣被保护的社会成員行使權力”；此外还要保持一点專制，“就是在它最極端的形式上也不致像法律暴政那样破坏社会力量的”，同样也要保持一点君主政体，可是不要“自私”，而是“由它的崇高立場出發，把一切利害关系都用同样的仁爱总括起来”。由此可以容易地看出，到底拉文斐吉倫想要干什么了：重建封建的統治，“而君主是絕對的，当他推行他們的意志的时候”。他的著作在“共产党宣言”对封建社会主义的批判里已經一起批評过了：

“……它那种辛酸毒辣而机巧的批判有时候也能刺中資产階級的心窩，但它那种对現代历史进程的了解上的完全無能，始終只会使人感到可笑”。（8）

不过，这个批評的第二段远比第一段更切合于德国浪漫派。法国和英国的封建社会主义者因为已被資产階級打倒，所以他們的智力就显著地增强了，从而使他們略微体会到，“复辟时代的老一套不再可能了”，而反之，德国的，特别是普魯士的封建主义却还能够健壯地手握政权，面对着还没有徹底破坏的斯泰因—哈登堡立法，在它的領域里，拙笨而粗野地，把用一些道德的陈腔濫調裝扮起来的，此外無所损伤的中世紀的封建主义写在它的旗帜上。

对于封建經濟以外的任何經濟形式連表面地了解也不能，正是浪漫历史學派的特征；但是正因为它在它的受局限的階級利己心支配之下，要把天地間的一切，一切法律的、国家的、宗教的等等关系都用这一个經濟形式来一以貫之，因而它才会偶尔得出一些命題，从远处一听，这些命題好像有些历史唯物主义的腔調似的，虽然它事实上离开历史唯物主义，就像階級利己心离开科学的認

識那么远。二十年后葛拉赫和斯塔爾与拉薩爾的关系很像当时拉文斐吉倫与馬克思、恩格斯的關係。葛拉赫在普魯士邦議會里对自由反对派常常用后来拉薩爾的宪法理論，按照他的特殊方式来加以非难，可是終于拉薩爾在他的“既得权体系”里給了这一历史浪漫派的最后分支以科学上的致命打击。所以这一学派和历史唯物主义毫無关系，或者至多也不过可以說，它的朴素的階級意識形态可能曾是促使馬克思和恩格斯达到唯物的历史觀的酵素之一而已。

不过，那也不是这么回事。拉文斐吉倫的那些話足够使我們惊異的，因此，还在我們把他全本的，今天原該忘掉的著作找出来讀一讀之前，就給恩格斯写了一封信，請他回答我們，是否他和馬克思熟悉浪漫历史学派这些著作家，如馬維茨、亞当密勒、哈勒、拉文斐吉倫等等，是否曾經受过他們的影響。恩格斯非常亲切地于去年（就是說一八九二年，原編者註）九月廿八日給我們写了复信：

“馬維茨的遺著我自己有，他的書还是前些年讀过的，可是在里面除了一些关于騎兵队的美妙的东西，以及一种坚如磐石的信仰，相信那五次鞭打，由貴族施之于平民，就产生神奇的力量以外，什么也沒有。除此之外，我对这类文献自一八四一和四二年以来都是絕對生疏的——我只是非常膚淺地看了一下——关于拜耳我的那一点，我实在从他們那里是毫無所得。馬克思在波恩和柏林的时候，曾經看見过亞当密勒和哈勒先生关于复辟等等的書；他只是很輕蔑地談到过这种無味、空洞、夸張地模倣法国浪漫派約瑟·得麦斯特和紅衣主教波拿德的那一套。縱使他看到过像所引的拉文斐吉倫的那一节，当时对于他也不会造成什么印像，因为他很明白这些人要說什么。馬克思当时是黑格尔派，对于他來說，那些章句完全是異端邪說；他当时对于經济学毫無所知，关于像“經济形式”这种名詞簡直是想像不到，因此所問到的一节，縱使他听

到过,也不过是这个耳朵进去那个耳朵出来,不会在他的记忆里留下什么显著的印像的。可是我不相信在一八三七至四一年間馬克思所讀过的历史浪漫派的著作中曾有那类博得欣賞的东西。

所指出的那一节当然是非常值得注意的,但我总想把原書找來讀一讀。我沒讀过这本书,但著者我却听說過是“历史学派”的人物。最奇怪的是,这些人在抽象方面自認为了解正确的历史观,但在具体方面他們却無論理論上或实际上都是最糟蹋历史的。这些人可能在封建主义上看見過,在那个时代国家形式是怎样从經濟形式里發展出来的,因为在当时一切事情可以說都是很明显、清楚而無遮盖的。我說可能,因为除了上文所引的一节之外,我再也沒有發現过認为封建主义理論家当然不如資产階級自由主义派那样抽象的說法。假如他們之中有一个人,要把封建社会內部文化傳播和国家形式与經濟形式相互关联的这种观点,进一步一般化起来,要認为这一点对一切經濟形式和国家形式都是适用的,那怎么来解釋同一浪漫派在别的經濟形式問題上完全的盲目性呢,在資产階級經濟形式及与其各个不同的發展阶段相适应的种种国家形式問題上——关于中世紀的行会公社,君主專制政体,君主立憲政体,共和政体諸問題上的盲目性呢?这不是很难調和嗎?同时,如果,如果認为經濟形式是全部社会組織和国家組織的基礎,那方面他們又属于一个学派,而这一学派却又早已認为十七和十八世紀的君主專制政体是“人类的墮落”,⁽⁹⁾是对真正的国家原則的背叛。

当然也这样說过,国家形式不可避免地是由經濟形式及其“适当的处理”所产生的,就像孩子是男人和女人交配所产生的一样。考虑到著者的世界聞名的学派信条,我只能这样来解釋:真正的經濟形式就是封建的經濟形式。可是因为人太坏了,总是圖謀背叛这种經濟形式,所以只好这样来“适当地处理,好讓这种封建的經濟

形式在受攻击时得到保衛,好永恒存在,好讓‘国家形式’等等永远适合于它,最好是倒退到十三、四世紀去。这样,人世間最好的东西和历史理論中最美的东西就一致地实现了,而拉文斐吉倫的一般化又恢复到它真正的内容了:封建社会产生封建的国家秩序。”

这是恩格斯写的。等到我們根据他的希望把所引的那一段找来看看,又从所發掘出来的拉文斐吉倫的書中找出了上面所分析了的关系来,我們不得不对他的富有啓發性的分析真誠地感謝,并答复他說,他从仅有的一塊骨头就把整个的封建柱牙象⁽¹⁰⁾又正确地推断出来了。

*

*

*

在流行的对历史唯物主义的指摘中,我們先来談一談与它的名称相关联的两种。唯心主义和唯物主义原是对哲学上的重大基本問題的相反答案,就是要回答关于思惟与存在的关系問題:精神或自然,究竟哪一个是根本的?这个問題本身原是和道德理想毫無关系的。哲学唯物主义者很可以怀有这种理想到極其崇高、極其純潔的程度;反之,哲学唯心主义者則絕對沒有抱着这种理想的必要。但是經過了神甫多年的毀謗,唯物主义这个名詞被添上了一層不道德的附帶含义,而且也有意識地讓这种附帶含义时常潛入到資產階級科学的著作中去。

“庸人把唯物主义理解为貪食、酗酒、飽眼福、肉慾、虛榮心、愛財、吝嗇、貪婪、牟利和投机倒把,簡言之,即他本人暗中所迷恋的一切齷齪罪惡行为;而把唯心主义,則理解为对美德、博愛、总之对一个“較好的世界”的信仰,借以在別人面前吹噓,至于他自己呢,則至多只是在他通常“唯物地”过度享受之后,必然会跟着發生的事后的追悔或破产时,才会相信,同时就唱着他那最喜欢的歌:人是什么呀,一半野兽,一半天使(恩格斯)。(11)

如果要在这种假借的意义上使用这个名詞,則我們必須承認,

今天信仰历史唯物主义，需要有一个高度的道德唯心主义，因为这种信仰必定会给自己招来贫困、迫害和毁谤；反之，历史唯心主义却是每一个追求飞黄腾达者的事，因为它使人满怀获得一切人世間意外的財富、肥官美缺、一切可能的勳章、头衔和职位的希望。当然我們的意思絕不是說，所有唯心主义历史家都受到不正当的动机的驅使，但我們很可以把一切硬加在历史唯物主义头上的不道德的污辱認為是愚蠢無恥的誣蔑而予以駁斥。

虽然也是大錯誤，但还是可以理解的东西，是把历史唯物主义和自然科学的唯物主义混为一談。后者沒有看到，人不仅生存在自然界，同时也生存在社会中，不仅有自然科学，而且也有社会科学。虽然历史唯物主义包括自然科学的唯物主义，但不能說自然科学的唯物主义包括历史唯物主义。自然科学的唯物主义把人看作是一个自然界中有意識行为的生物，但它却沒有考察，人的意識在人类社会中是怎样决定的。因此，它一到了历史的領域，就轉变为它的極端反面，轉变为最極端的唯心主义了。自然科学的唯物主义相信偉大人物的精神的魔力，相信这种魔力能造时势；我們可以提到畢希納对腓特烈第二的崇拜，还有海克尔一方面可笑地痛恨社会主义者，一方面对俾斯麦的偶像崇拜。这种唯物主义根本只懂得人类社会內部的觀念推动力。这一类型的真正范例就是黑尔瓦德的文化史。这位著者沒有看到，十六世紀的宗教改革是一个經濟运动的意識形态反映，反而說：“宗教改革对于經濟运动發生了非常大的影响。”他沒有看到，由于糖类貿易的需要，才引起了常备軍和貿易战争来，反而說：“普遍流行的爱好和平也創造了常备軍和間接地創造了新战争。”他不懂得在十七八世紀中君主專制政体的經濟必然性，反而說：

“可以肯定，路易十四的專制和所有宮廷的寵臣爱妾的統治都是絕不可能的，假如人民拒絕它們的話，因为最后决定的权力还是

在人民手里。”〔12〕

就这样以至于無窮。几乎在他的八百頁著作的每一頁上都有像这样的或更糟的顛倒黑白的話。面对这种“唯物主义”的历史著述,当然唯心主义的历史家就比較好办了。但是他們不該讓历史唯物主义对黑尔瓦德及共同人們負責。自然科学的唯物主义由表面上最大的徹底性达到了事实上最大的不徹底性。就是說,它把人簡單地看做是一个有意識行为的动物,从而把人类历史說成是一些精神动机和精神目的的五花八門、毫無意义的活动;自然科学的唯物主义把有意識行为的人看成是自然界孤立的生物这个錯誤的前提,就使得它把人类历史看成是唯心主义的空中樓閣,人类历史好像是在永恒自然整体的唯物主义联系中狂奔着的乱紛紛的影像。反之,历史唯物主义却是从自然科学上的事实出發,認為人不仅是一个动物,而且是一个社会的动物,他只能在社会团体(游牧羣、氏族、階級)的共同生活中获得他的意識,而且也只有团体中才能作为有意識的生物而生存,因此这些团体的物質基础决定着他的觀念意識,这个物質基础的进步發展就表示了人类的上升的运动法則。〔13〕

上述这些都是对历史唯物主义的名字的濫用,借此对它进行擲揄和攻击。这里已經詳尽地列举了大部份的反对它的論点,因为除了馬上就要談到的一个嘗試之外,資產階級的科学還沒能够对唯物史觀做出本質上的批判来。至于資產階級科学的“最优秀的”代表者們用多么幼稚的誹謗語句,来設法清除他們所从事的粉飾太平的工作中这个麻煩的障碍物,借以安慰資產階級的階級意識,人人都可以从阿道尔夫·瓦格納先生,德国第一流大学的第一流国民經济学教师在一八九二年給福音社会党大会的明智人士們做了特別啓發的那篇講演中得到証明。〔14〕我們虽然絕不能把所有資產階級科学的代表人都拿来和这些著名的詭辯家和进讒人等

量齐观，但我们虽则多年来观察了他们对于历史唯物主义的批判，所见到的却是除了一些既非本质的答辩也非道德的非难的普通的陈腔滥调之外，什么也没有。其内容大体就是说，历史唯物主义是一种任意的历史编造，它把人类非常多样的生活压缩为空洞的公式。它否认一切观念的力量，它把人类变成一种机械发展的毫无抵抗力的玩物，它否认一切的道德标准。

所有这一切都只有它的恰恰反面才是真的。历史唯物主义消灭一切任意的历史编造；它取消任何企图把人类的有变化的生活视同一律的空洞的公式。

“假如唯物主义的方法不被看做是历史研究中的指导线索，反之，却看做是既成的定型，而把历史的事实拿来照式剪裁，则唯物主义的方法就会转变为它的反面了。”⁽¹⁵⁾

这是恩格斯的话，同样，考茨基对于任何这样对历史唯物主义的“浅薄化”也提出了类似的抗议，好像在社会中总是只有两个阵营，两个互相敌对的阶级，两个不变的同样的集团，革命集团和反动集团。

“假如情况真是这样的话，则写历史倒是一件相当容易的事了。但是实际上情况并不这样简单。社会是，而且更加要变成是一个非常复杂的机构，包括着各种不同的阶级和各种不同的利害关系，这些依事物的形势也会组成各种不同的党派。”⁽¹⁶⁾

历史唯物主义对每一个历史阶段都毫无成见地进行研究；它简直把它从基础起直到顶端，从它的经济结构向上到它的精神概念来加以研究。

但是，这样就有人要说了，这个正就是“任意的历史编造”。你们从哪里知道，经济是历史发展的基础呢，为什么不更恰当地说哲学是基础呢？是的，我们之所以知道这个，很简单，就是因为人先要吃、喝、穿、住，然后才能思想和创作，人只有通过和其他人的社

会共处才获得了社会意識；据此，他的意識是由他的社会存在来决定的，而不是反过来，由他的意識来决定他的社会存在。恰恰是認為人先要思想而后才获得吃、喝和住，先通过哲学才达到經濟的那种假定，才显然是“最任意的”成見，而据此，恰恰是历史唯心主义才做出了最不可思議的“历史編造”。可注意的或者也并不可注意的是，历史唯心主义的現代不肖的信奉者們也多少承認这一点，就是說，他們对唯心主义的最偉大代表人黑格尔的“历史推断”加以不断的譏笑。但是，他們所惱怒的不是黑格尔的“历史推断”，在这方面他們比他还更超过千倍，而他們所惱怒的却是黑格尔把历史看成为人类發展过程的科学历史觀，这一發展过程的漸进程序可以通过一切迷途加以探索，而这一过程的內在規律性也可以透过一切表面上的偶然性予以証实。就是这个偉大的思想，我們的古典哲学最成熟的果实，古代希腊辯証法的新生，是馬克思和恩格斯从黑格尔那里接受过来的。

“我們德国的社会主义者之引以自豪的是，我們不仅是繼承聖西蒙、傅立叶和欧文，而且也繼承康德、費希德和黑格尔。”(17)

但是他們認識到，黑格尔虽然有这么多看透了历史發展运动过程的天才見解，却仅做出了“任意的历史推断”来，那就是因为他把效果看成了原因，把事物看成了觀念的反映，而不是照实际那样，把觀念看成事物的反映。对于黑格尔來說，这种观点是很自然的，因为資產階級在德国根本没有达到过实际的生活；資產階級为了拯救它的独立存在，就只有逃避到觀念的太空中去，在那里进行它們的革命战斗，这种战斗的方式不会冒犯或尽可能不冒犯佔統治地位的專制封建反动派。黑格尔的辯証法虽然把整个自然的、历史的和精神的世界描写为一个过程，描写为永久在运动和發展中，而企圖去証明这一运动和發展中的內在关系，却以这样一种体系为結束；这个体系竟能發現等級制君主政体是絕對的觀念，藍色

腰騎兵是一種理想，封建領主是一個必要的等級，原罪有深刻的意義，太子是一個範疇等等。

但是在經濟發展的过程中，从德国資產階級里，一个新的階級，無產階級，一旦产生出来而且参加到階級斗争里来，这个新階級就要重新努力在平地上从事斗争，它不会毫無保留地接受它母亲的遺產，它虽然从資產階級哲学中接受了它的革命的内容，但却打破了它的反动的形式。我們已經看見了無產階級的精神战士们，把黑格尔那原来头落地站着的辯証法，又重新翻轉过来用脚落地站着了。

“在黑格尔，思維过程——他在‘观念’的名称下，把它轉化为一个独立的主体——是现实界的創造主；现实只是它的外部現象。反过来，在我，观念不外是在人类头腦中变位了变形了的物質。”（馬克思）（18）

但是就这样，黑格尔之于資產階級世界也就算了結了。資產階級世界因为沉醉于他的辯証法的反动形式，因而忽略了它的革命内容。

“辯証法，在它的神秘姿態上，成了德意志的流行品，因为它使現存事物显得光彩。但在它的合理形态上，辯証法却引起資產階級和他們的代言人的煩惱与恐怖，因为它在現存事物的肯定的理解中，包含着它的否定的理解，它的必然消灭的理解；它对于每一个生成了的形态，都是在运动的流中，就它的暫時經過的方面去理解；它不由任何物受到威胁，就它的本質說便是批判的，革命的。”（19）

因此，黑格尔事实上成了德国資產階級的煩惱与恐怖了，但不是因为他的缺点，而是因为他的优点，不是因为他的“任意的历史編造”，而是因为他的辯証法。因为只有他的辯証法，而不是他的历史編造，才給資產階級科学做了結束。

比較徹底一些，資產階級科學本應該消除整個的黑格爾，而德國小市民階級的第一個哲學家也做了這樣的結論了。叔本華拒絕整個的“騙子”黑格爾；他最主要的是拒絕黑格爾的歷史哲學。他認為人類歷史根本沒有上升的發展過程；他認為人類歷史只不過是許多個人的歷史；以叔本華為其先知的德國小市民，就是這樣一種人，他最初是什麼樣子，到所有將來還將是什麼樣子。叔本華的哲學的頂點就是這樣一種“認識：任何時代，過去的，現在的，將來的，都完全一樣。”他說：

“歷史的各方面都完全是一樣的，只是具有不同的形式……各民族歷史的各章基本上只是名字和年代不同：實際的主要內容却到處都是一樣的……至於歷史的材料則是個別的和偶然的之中的個別的事情，一次存在過而此後永不再存在的事情，像風中之雲飄動著的，暫時糾纏在一起的人類世界，常常會由於最微不足道的偶然，就完全變樣了。”〔20〕

在歷史觀點上，叔本華的哲學唯心主義就這樣接近於自然科學的唯物主義。事實上，二者是同一局限性的對立的兩極。假如叔本華對着自然科學的唯物主義者們怒吼着說：“應該告訴這些擺弄堆砌的先生們，光搞化學也許可以使人成個藥劑師，却絕不能成個哲學家”。那麼，也正應該告訴他說，光搞哲學也許會使人成為偽君子，却絕不能使人成為歷史研究者。但是，叔本華自有他的前後一致處，他一旦拒絕了黑格爾的辯證方法，他以後也必定拋棄黑格爾的歷史編造。

德國小市民階級越發展為大工業資產階級，這個資產階級越在階級鬥爭中進一步否認它自己原來的理想，而退縮到封建專制主義的陰影里面，它就越需要證明它這種奇特的退步的歷史“道理”。而因為黑格爾的辯證法，由於馬克思所舉的理由，必然會變成一種對他們的煩惱與恐怖，因此他們就只贖有黑格爾的歷史編

造了。所以他們的历史研究者就發現了德意志帝国是絕對的觀念，軍国主义是一种理想，資產階級对無產階級的剝削有深刻的意义，豪富階級是一个必要的階級，霍亨佐倫王朝是一个 范疇等等。資產階級坚持它的又愚蠢又狡猾的生意經，想来維持資產階級的唯心主义，但它却拿“任意的历史編造”归罪于这个唯心主义中重要而偉大的东西的真正救星。这样，葛拉古兄弟又来抱怨叛乱，而現在又是什么样的葛拉古兄弟呵！（21）

*

*

*

我們再来看一看对于历史唯物主义所做的其他反对或非难，它們說它否認一切觀念上的力量，說它把人类变成一种机械發展的毫無抵抗力的玩物，說它否認一切道德标准。

历史唯物主义并不是一个排他的，达成最后真理的体系；它只是一个探究人类發展过程的科学方法。它由这一無可辯駁的事实出發，就是人不只生活在自然界，同时也生活在社会中。从来不曾有过与世隔絕的人；每一个人，他若是偶然脫离了人类社会，很快地就会憔悴而死亡。由此可知，历史唯物主义是最广泛地承認一切觀念力量的。

“这里（在自然界中），可以看見的……都沒有自覺的，所期望的目的。反之，在社会历史領域內起作用的，則是賦有意識的，經過深思熟慮或受到热情影响而行动并抱有一定目的的人。这里，無論做一件什么事，人們都具有自覺的意圖，都有自己所期望的目的。……意志是由情感或思考來決定的。而直接決定情感或思考的杠杆，則往往帶有各色各樣的性質。這一部分可能是外界的对象，一部分可能是觀念的动机，如功名心，‘为真理和正义服务的热忱’，个人的憎惡，或甚至是純粹个人的各种癖好。”（恩格斯）（22）

以上是自然界的發展史在一方面，社会的發展史在另一方面的主要区别之点。但是历史中無數的單獨行动和單獨意志，似乎

都像自然界中那些無意識的、盲目的動因那樣，只不過得出同樣的結果來；在歷史的表面上好像和在自然界表面上一樣，受着偶然性的支配。

“人們所期望的事物，僅在很少的場合能如願實現，人們所抱定的目的，大半發生相互間的衝突和矛盾，或者一部分因其本身的實質，一部分因其實現的手段不夠，而不能達到。”〔23〕

只有在這些好像會支配無意識的自然界的一切盲目偶然性的交互作用中，產生了一種普遍運動法則的時候，才應當提出這個問題：有意識來行動的人的思想和願望是否也受這樣一種法則的支配。

若是去探究人的觀念動力因為什麼活動起來，就會找出這種法則。人只能在社會團體中獲得意識，用意識來思想和行動；人是社會組織的成員，而社會組織喚醒並支配着他的精神力量。但在任何社會團體的基礎都是物質生活的生產方式，所以最終還是生產方式來決定各種五花八門的精神生活過程。歷史唯物主義絕不否認觀念力量，它只是把它推究到底，好使人清楚，究竟觀念是從哪裏獲得力量的。當然，人類創造他們的歷史，但是他們怎樣創造他們的歷史呢，這在每一各別場合，就要看在他們的頭腦中所認識的事物的物質關係是多麼清楚，或多麼不清楚了。因為觀念不會從無中產生出來，它其實是社會的生產過程的產物，所以一個觀念越是能精確反映這個過程，它也就越有力量。人類的精神並不超乎人類社會的歷史發展，而是就在歷史發展之中；它由物質生產中產生，靠着物質生產發展；並且與它一道成長，直到這種生產從極其多種多樣的行動開始發展成為簡單的，大的對立之後，人類的精神才能夠認識它的整個的關係，而直到這種最後的對立滅亡了，或是除掉了之後，人類精神才能掌握對社會生產的統治權，從而“結束人類的前史”（馬克思語），“那時人類將要完全自覺地創造自

己的历史”，“将要使人类实现从必然的王国进于自由的王国的飞跃。”（恩格斯）⁽²⁴⁾

但是虽然如此，迄今的社会的发展并不是把人类当作无意志的玩具的死的机构。一代人越是必须把他们全部生活时间的更大一部份用于满足他们的全部需要上去，他们就越要依赖自然，而他们的精神发展的自由活动余地也就越少。但是，人类由获得的技巧和积累的經驗学得了支配自然的知識有多少，这种自由活动余地也就有多少的增长。人类的精神漸漸掌握了对自然的死的机构的統治，而精神对生产过程的支配無論是过去和現在都在逐步实现人类世代的进步发展。生活資料生产的技巧。

“关系着人类統治地球的整个問題。我們可以說，人类是获得对食品生产的絕對統治的唯一生物，而他在起初的时候比其他动物并沒有任何优势……因此人类进步的各偉大时期很可能多多少少地与生活資料来源的扩充相一致的。”⁽²⁵⁾

根据摩尔根对人类原始历史的分期法，蒙昧时代的第一阶段的标志是有音节語言的形成，第二阶段的标志是用火，第三阶段的标志是弓矢的發明。弓矢已經是一种很复杂的工具了，这种武器的發明，要有長期积累的經驗及銳敏的智力，因之，也先要同时熟悉其他許多發明。在蒙昧时代的这个末一阶段已經發生了人类精神对生产的一定的支配；那时已經有了木制的容器和用具、植物皮和蘆葦編成的籃子、磨制的石器等等。

过渡到野蛮时代，摩尔根認為是由应用陶器开始，这就是野蛮时代的低級阶段的标志。在它的中級阶段則开始了家畜的馴养，用灌溉来栽培食用植物，在建筑房屋上使用石头和磚。在野蛮时代的高級阶段終于开始鉄矿砂的鑛鍊；这一阶段，物質生活的生产已經获得了極其丰富的發展；英雄时代的希臘人，羅馬建立以前不久的意大利諸部落，塔西佗时代的德意志人，都是屬於这个阶段

的。这个时代懂得了風箱，地灶和鍛鉄爐，鉄斧，鉄鍬和鉄劍，帶銅尖的矛，雕鏤的盾，手磨和陶輪，車輛和战車，使用梁架和木板的造船術，具有石牆和雉堞的、有城門、塔樓和大理石寺院的城市。荷馬的詩篇使我們对野蛮时代高級阶段在生产上所获得的进步，有一个清楚的概念，而这些詩篇本身却又成了由这种生产所产生出来的精神生活的古典的証据。所以人类不是一个死的机械的沒有意志的玩具，相反的，他的进步發展正在于人的精神对自然的死的机械的越来越大的支配权。但是——这点只有历史唯物主义才这样主張——人的精神产生于物質的生产方式，并且靠着它、与它一道發展；人的精神不是物質生产方式的父亲，相反的，物質生产方式是人的精神的母亲，而这种关系当然在人类的原始社会中显得特別清楚。

由野蛮过渡到文明的标誌是文字的發明及把它应用到文献纪录上去。人类的成文历史开始了，而在成文史中好像精神生活就与它的經濟基础完全分离了似的。但这种現象是一个錯覺。进入文明时代，氏族制度解体了，家族、私有財產、国家形成了，分工更进步了，社会分成統治階級和被統治階級、压迫階級和被压迫階級，而精神發展对經濟發展的从屬关系就变成越来越模糊、越来越复杂，但是这种从屬关系仍旧存在。

“替階級分化辯护的‘最后理由’說：必須有一个階級，它不受日常生活資料生产的困扰，从而获得時間来从事社会的精神工作，直到現在有其偉大的，历史的理由”。（恩格斯語）

所謂直到現在，就是說直到最近一百年来把任何統治階級都变成了工業生产力發展的障碍的工業革命；但社会的階級分化根本就是从經濟發展中产生出来的，所以任何階級的精神劳动都不能从产生它的經濟基础分开。不論由氏族社会的單純道德水平直至受最卑鄙的利害关系所支配的新社会——这种新社会总不过是

以絕大多數人的被剝削與被壓迫為代價而使極少數人得到發展——其罪孽有多么深重，其精神進步，從還沒有完全脫離原始公社臍帶的民族直到有極大生產力的近代社會的精神進步也就有多么巨大。(26)但是，雖則這種進步這樣巨大，人類精神成為這樣細緻的、有伸縮力的、強大的，日益成為無往不利的制服自然的工具，然而推動它的力量仍然總是各個階級的經濟鬥爭，是“社會生產力和生產關係間存在的衝突”，因此，人類給自己所提出的，總只是他所能解決的問題，所以進一步觀察起來，就可以看出，如馬克思所說的，只有在解決問題的物質條件已經具備，或者至少已在形成的過程中的地方，問題本身才會發生。

我們如把偉大的發現和發明從根本上來考查，就最容易看清這種關係，因為無論是按照歷史唯心主義或是按照自然科學的唯物主義的思想觀點來看，發現和發明應該都是由富有創造力的人的精神產生的，就像雅典娜是由宙斯的頭腦產生的一樣，從而喚起了鉅大的經濟變革。每一個這種發現和發明都有一個很長的前史。(27)如果我們考查一下這個前史的各階段的話，則我們到處都可以看出引起這種發明發現的需要來。雖然有許多最重要的發明，如“改變了地球的面貌”的火藥和印刷術的發明，是由神話之幕遮蓋着的，這也有其正當的理由。它們究竟不是個人的創作，不是個人天才的神秘深處的產品，雖然有些個人對這些發明或發現有極大的功績，但那只是因為這些個人最深刻地認識到經濟上的需要和滿足這種需要的手段而已。並不是這些發現或發明引起了社會的變革，而是社會變革引起了這些發現或發明，而且只有當社會變革引起了一個發現或發明時，這些發現或發明才能成為震動世界的行動。美洲早在哥倫布以前就被發現了，遠在公元一千年時諾曼人就已經到达了美洲的東北岸，甚至已經到达了現在美國的境內，但被發現的國土不久就被忘掉而失蹤了。直到資本主義發展的初

期引起了对贵金属,对新劳动力,对新市场的需要的时候,美洲的发现才意味着经济革命。而众所熟知的是,哥伦布并非由于他的天才暗中驱使而想去发现一个新世界的,而是他想去寻找通往古文明国印度的无比的宝藏的最短航路。当他发现了第一个岛屿的那天,他在他的日记上写道:“这些善良的人们一定能充当很可用的奴隶”,而在他的日常祈祷中则说:“求主慈悲,让我找到金矿!”“慈悲的主”是当时的意识形态,就像今天的“给黑暗地区带去人道和文明”那样,当然这是更加伪善的意识形态了。

恰好是最天才的发明之所以得到像谚语⁽²⁸⁾所说的那样悲惨的命运,还并不足以证明人类是以怨报德的,如观念论的观点以其浅薄的方式所主张的那样,而是一个事实的容易理解的结果,这事实就是,不是发明造成了经济变革,而是经济变革造成了发明。眼光深远的聪明人早已在解决问题的物质条件还没有成熟,存在的社会组织还没有让一切生产力发展到它可以发展的充分余地以前,就早已认清了应做的任务及其解决办法了。值得注意的事实是,正是比以前的一切都更能帮助人类的生产力无限扩大的一些发明,却反而成了它的最初的发明者的灾难,而事实上这些发明也多多少少地在几百年中消失得无影无踪。安东·密勒约在1529年时就在但泽发明了所谓带织机,也称为绳织机或纺织床,它一次能织四至六件织物,但是因为市政厅怕这项发明会使大批工人沦为乞丐,所以就禁止它的使用,并且把它的发明人秘密地淹死或绞死了。在荷兰的勒登在一六二九年也使用了同样的机器,但花边工人的暴动强迫市长下禁止使用它的命令。在德国,由1685年和1719年的德皇上谕禁止其使用,在汉堡则由市政厅明令公开焚燬了。

“但这个如此传播世界的机器,实际便是纺织机器的前导,是十八世纪产业革命的先驱。”⁽²⁹⁾

丹尼斯·巴宾的命运差不多同安东·密勒的命运一样悲惨。

用似
32
18/2

布洛

社会
部我
是县局
具理

馬尔堡的这位数学教授企圖設計一架在工業上可用的蒸汽机，但是他后来由于各方面的矛盾丧失了勇气，把他的机器放下，另外制造了一只汽船，在一七〇七年他开着这只船准备順着伏尔达河由加色尔直放英国。但是在明登，执政当局很明智，禁止他繼續前进，維色河的船夫們就把这只汽船捣毀了。此后，巴宾穷困無人理睬地死在英国了。由此可知，安东·密勒在一五二九年發明帶織机，或是丹尼斯·巴宾在一七〇七年發明汽船，較之詹姆斯·哈格利夫在一七六四年發明凡尼，⁽³⁰⁾或是傅尔东在一八〇七年發明汽船，实在是人类精神的更为無比地偉大的成績。但虽然如此，前者竟致于毫無成就，而后者却获得了震动世界的成就，由此可以証明，并非發明造成了經濟發展，而是經濟發展造成了發明，人类精神并非社会革命的創造者，而是它的执行者。

我們再来看一看印刷术和火药的发明，这是历史唯心主义最愛利用为最稀有的思想飞躍的例証的。由于在中世紀末期所發展了的商品貿易和商品生产，产生了無限提高了的精神往来，为的滿足这种精神往来的需要，必須迅速大量生产文献产品。从而产生了木板印刷，开始印制用穿孔的板来刷印的書籍。这种所謂“文件印刷”在十五世紀初已經非常盛行，并且發展到組成了行会式的合作社，其中最主要的設在紐倫堡、奧格斯堡、科倫、麦因茨和呂別克。但是文件印刷工多半和画工同入一个公会，而并不和后来的書籍印刷工在一起，他們在書籍印刷之外，以專門从事印刷較小的作品而繼續存在了一个相当長的时期。書籍印刷并不起源于文件印刷，而是起源于金屬手工業。把木板印刷所用的板切成單个的字母，然后任意地把这些字母湊合攏来，使得書籍的印刷大为容易，当然是很显而易見的了。但是所有这些嘗試都失敗了，因为用木質活字排出所需的齐整行列来，在技术上根本是不可能的。第二步就是用金屬来切成活字；但是这样做也沒有获得确实有效的

成就，不但因为空手切削金屬活字用的時間太多，实在也因为用这种方法虽然可使字母的不整齐趋于减少，但是还并不能完全消灭。二者的缺陷直到鑄造金屬活字才得以免除，因此，活字的鑄造事实上就是印刷术的發明，就是發明把單獨的活动的字母拼湊成整字、整行、整句、整頁，然后再去印刷。顧登堡原是一个首飾匠，貝那多·齊尼尼也是首飾匠，据称他是与顧登堡同时在佛罗倫斯發明了印刷术的。印刷术究竟是誰首先發明的这一激烈的長期的爭論是絕不会有結果的，因为在經濟發展提出了这样問題来的一切地方都会試行解决它，不过成就有大有小罢了。假若我們可以按照迄今研究的結果来假定的話，就可以說，顧登堡走了最后的决定性的一步，他做的最坚决、最透徹，所获得的成就也最大，以致这个新技术从麦因茨向外推广的也最快，因此可以說，他恰恰最懂得从他的前驅者們的半失敗或全失敗的試驗所积累的經驗中，抽出結論来。他的功績是永垂不朽的，他的發明永远是人类精神的优異的成績，但是他並沒有在地上栽种新的根，他只是采摘了一个慢慢成熟的果实而已。

照以上一切來說，假如把火藥的發明拿来做为人类精神敏銳的試金石的話，則諺語本身并不能說有什么不对的地方，但恰好在这—發明上，無論是哲学的唯心主义的，还是自然科学的唯物主义的历史观都遭到了最悲慘的破产。克勞斯教授認為，火藥把暴力和从屬关系取消了，它打倒了个人的压倒的力量而有利于大众，“我們絕大多數”應該感謝它，它使我們成了自由人到处活动，而不再作为臣妾被束縛于土地之上。还有居博阿雷蒙教授进一步說，假如羅馬人仅只会用燄發机武器，他們也可以很輕易地打垮由秦勃人和条頓人直到哥特人和汪达尔人等日耳曼族的进攻了。像平常一样，自然科学唯物主义在这方面沾沾自喜的学究气还超过了哲学唯心主义。

“古代人在自然科学方面的落后”，居博阿雷蒙写道，“对于人类是不幸的。古代文化之没落，最主要的原因即在于此。人类所遭逢的最大的不幸，就是地中海各国之遭野蛮人的侵略，假如当时古代人能有我們所谓的自然科学，则这种不幸可能就不会發生了。”

可惜，居博阿雷蒙先生不是一个古罗马人！或者也并不可惜，因为恰好是他的历史哲学証明了，縱使他不是在一八七〇年指揮了“霍恩佐倫王朝的精神近衛团”，而是在罗马与迦太基的战争中指揮一支罗马兵团，也并不会就發明了火药的。事实上已經有一个资产階級历史家，德尔布吕克教授，提出反对克劳斯和居博阿雷蒙的希奇的假設了。德尔布吕克和历史唯物主义相距很远，但是他也見到了，一件發明是多少世代，甚至几百年不断激發的需要的結果，一件發明之不能脫离它的时代的需要，就像人不能沒有母亲而出世一样，所以如果假定說，任何一种發明也可以在其他时代造成，从而使历史走上另外的道路，这不过是一个空洞的幻想而已。德尔布吕克把他自己的观点称为科学的，而把克劳斯和居博阿雷蒙的称为“巧妙的”思想活动，也是很有理由的。他特别有理由的是，把火药的發明，或者更正确些，把火药的使用，不認為是封建制度崩潰的原因，而只認為它是封建制度崩潰的杠杆。加之，德尔布吕克还認為它只是一个很輕微的、实际上可以不用的杠杆，在这点上我們認為德尔布吕克过份了一点，但那是与我們現在所談的没有什么关系的。(31)

一种經濟变革促成了封建制度的解体，但是任何政治的上層建筑跟着物質的生产方式發生变革，都沒有像在軍事方面那样明显而迅速的了。关于这点，资产階級的历史家們也了解的相当清楚，特別是在普魯士的軍事国家里。所以古斯塔夫·福萊塔格，这位最喜欢把德国历史用“德国心情”来敘述的历史家，也由于他所用

的小人物的羣众生活这一特殊題材，一步一步地被迫承認了历史唯物主义；

“法蘭克人梅罗因王朝的国民軍，騎士的長槍馬隊，教皇的瑞士兵和宗教改革时期的僱傭兵，以及三十年战争时代的傭兵軍，这些都是具有它那—时代的高度特征的組織，都按照自己的社会情况，随着时代而兴旺而改变。所以最古的有产者的步兵軍根源于古代的地方区乡制度，騎馬的騎士軍則根源于封建的采邑制度，僱傭軍的步兵队根源于日益兴旺的市民势力，流浪的傭兵队根源于諸侯割据局势的增長。在这些之后的，在十八世紀的專制国家中，就是有訓練的僱傭兵常备軍。”⁽³²⁾

而一直到这个“有訓練的僱傭兵常备軍”里，在路易十四和欧根亲王的时代，步兵的火器才最后排除了長鎗，这种步兵队，多半是由各族貧民中用压力强征来的，只有用棍棒才能把他們集合起来，任何突击力量都談不到，仅能当做射击机器来使用。像这样一种僱傭步兵，比起十四世紀在摩尔加登和孙巴赫給了封建騎士軍以第一次毁灭性打击的步兵队来，恰恰相反。十四世紀的步兵队只用長鎗，甚至还用像投石那样原始于森林里的武器，但他們卻从把他們个人和大家，大家和个人团結起来的古代馬尔克联合会里，获得了極大的，使騎士軍無法抵抗的突击力。”⁽³³⁾

从这样一个簡單的对照里，已經可以証明，認為火藥的發明促使封建制度崩潰的假定是站不住的。封建制度由于城市和由城市支持的君主政体的兴起而归于灭亡。自然經濟敌不过貨幣經濟或工業經濟，因此封建貴族必然也敌不过城市和独立君主。新兴的經濟势力創造出与它自己的經濟形式相适应的战争形式：用它的金錢从受了封建制度解体的影响而流离失所的無产階級里招募軍隊；用它的工業制造武器，这种武器之胜于封建武器，正如資本主义生产方式胜于封建主义生产方式一样。因此，新兴的經濟势力

在这里虽然没有發明火药(因为火药是在十四世紀初由阿拉伯人那里傳到西欧的),却發明了用火药射击。而使用火器就根本上確立了资产階級武器对于封建武器的絕對优势;堡壘的城墙既不能抵御炮弹,而騎士的盔甲也不能抵御鎗彈。但是射击的技术也并不是一下子就發明出来的。像历来一样,在这方面經濟需要也是發明之母,而封建制度崩潰得这样猛烈,城市和君主的势力增長得这样迅速,以致人类精神的發明力沒有受到鼓励,来改良那起初很無用的,不比弓弩强的火器。怎么受到鼓励呢,甚至在偶然佔有火器优势的地方,如在格蘭森和穆尔屯之役,騎士軍也被击垮了!就这样,这种武器的改良进行的非常緩慢。我們也經看見,到多么晚才有能够使用于整个步兵队的鎗,燄發机的鎗呵!而这种鎗也只有在資本主义發展的一定高度上才有發明的可能。而这一种武器也就是君主專制政体按照它的經濟基础所給与的軍隊組織、战略和战术,唯一能够用来进行它的商業战争到底的武器。如果有人抱怨說,过去几个世紀火器發展太慢是發明能力严重呆滯的表現,那就請他看一看我們这一世紀,他就会得到安慰而且欣然承認,人类精神在發明杀人武器这方面确实是有無尽的潛力的。当然有一个前提,必須要有經濟發展,在这点上就是大资产階級的竞争战的瘋狂角逐,在它后面用鞭子追赶着、怒吼着。

所以总而言之,历史唯物主义并不主張,人类是一个死机械的沒有意志的玩物;它也并不否認观念的力量。恰恰相反,它和席勒的見解完全一致,这位德国学术前輩主要地也正是从这一观点上得出他的“唯心主义”的:人类精神發展的越高,就

有更美妙的隱謎得見天日,
它所包罗的世界也越加广大,
它所流入的海洋,波濤也越發壯闊,
命运的盲目势力將越發薄弱。

历史唯物主义只是指出了这个精神发展的法则，而它认为这个法则的根源，就是把人造成人的那个东西，那就是直接生活中的生产和再生产。那些以贫贱骄人的人，曾嘲笑达尔文主义为“猴子学说”的人，尽管让他们去极力反对，而以相信人类精神是一个无可捉摸、到处乱窜的妖魔，靠着神的创造力就会无中生有地形成一个新的世界等等为满足吧！这种迷信，勒新已经把它根本驳倒了；他嘲諷地称之为“贫弱的才能，在同样的情况下忽而这样做，忽而那样做”，或是用他聪明的话说道：

这只铁锅呀，
就是愿意让人
拿一把银钳子把它从火里夹出来，
好幻想自己也是一只银锅。

我们可以断然拒绝这种认为历史唯物主义否认一切道德标准的指摘。首先，研究道德标准根本就不是历史家的任务。历史家只是应该告诉我们，根据客观的科学的分析，事情原是怎样一回事。至于他根据主观的道德见解是怎么想的，我们并不要求知道。“道德标准”是在不断变化着的，假如现在的这一代人要以他们的流动的道德标准来指摘先辈的话，那就等于用流沙去衡量凝固的地层一样。史罗色，盖文努思，兰克，杨生——每人都有他的一套道德标准，每人都有他的特殊的阶级道德，而在他们的著作中所反映出来的他们所代表的阶级，远比他们所描写的时代要真实得多。而一个无产阶级的历史家假如由他的阶级今天的道德观点出发来批判过去的时代的话，也不会得出与此不同的结果，是很显然的。

历史唯物主义在这种意义上否认一切道德标准，但也仅限于这一点。它把道德标准根本排除于历史研究之外，因为它使任何科学的历史研究成为不可能。但是假如那种指摘的意思是说，历史

唯物主义根本否認道德推动力在历史中的統治，則又是与事实恰恰相反的。它不但并不否認它，簡直應該說，历史唯物主义首先使人能認識道德推动力。由“經濟的生产条件中可用自然科学精确指明出来的物質变革”中，历史唯物主义得出了唯一可靠的标准，来研究道德觀的忽慢忽快的变动。而这些道德觀根本上也是生产方式的产物，理查·瓦格納在他的尼布龙根曲詞中想把他的爱情故事按照时髦方式掺入一些血族姦情来弄得更富于刺激性，馬克思就反对他这种办法，給了一个恰当的評語說：“在原始时代 妹妹就是妻子，而这在当时是道德的”。像对于創造历史的偉大人物一样，历史唯物主义也根本清除了一般人对于一些历史人物的看法，这些看法由于党派的好惡爱憎而陷于混乱，在历史上搖擺不定。它对于每一个历史人物都是公正的，因为它懂得怎样去認清决定他們的行为或不为的动机，因此它能够細致地描繪出这种行为或不为的道德背景，这是唯心派历史家們的粗糙的“道德标准”所絕不能够办到的。

可以拿考茨基的关于托馬斯·摩尔⁽³⁴⁾的优秀著作来看一看！对于唯心主义的历史家們來說，托馬斯·摩尔是一个真正的难题。他是一个资产阶级的先鋒战士，一个受过高深教育而能够自由思想的人，一个有学問的人道主义者和現代社会主义的最初創始人。但是他也是一个橫暴君主的大臣，馬丁路得的反对者和一个異教徒的迫害者；他是天主教的一个殉教烈士，而今天，他虽然还不是公認的，可能还会被公認的，但总是一个天主教会的半公認的聖者。那么，唯心主义的历史家們，不管他們用柏林来的，羅馬来的或任何什么地方来的“道德标准”来衡量，对于这么一种人物能有什么办法呢？他們可以讚美他或是毀謗他，半讚美他半毀謗他，但是用所有他們的“道德标准”，他們也絕不能說明这个人的历史見解。反之，考茨基却借助于历史唯物主义出色地解决了这个問

題。他說明了，托馬斯·摩爾是一個完整的人，並且他的本質中的所有那些表面上的矛盾都是不可分地結合在一起的。從考茨基的那本薄薄的書里所能學習到的有關宗教改革時代的道德力量的東西，遠勝於蘭克在他的五大本和楊生在他的六厚冊書里用他們的完全相反的“道德標準”從這同一時代所推測出來的東西。正因為這個，所以大家都對考茨基的著作也就根本地絕口不談了。因為今天資產階級歷史家的“道德標準”正是這樣要求的。

我們在前面已經提到過，資產階級方面對歷史唯物主義至少曾經做過了一次科學批判的嘗試，現在我們準備就這個嘗試再說一句話。總之只是一句有限的話，因為我們對保羅·巴特先生在他對唯物史觀所做的種種曲解和謬論的整個二十頁的篇幅，不能夠也不願意詳細地加以揭發，⁽³⁵⁾對他的“批判的嘗試”還不值得這樣做。我們想，把其中一些主要之點，特別是在討論時能對歷史唯物主義的了解發生積極作用之點，拿出來討論，就很夠了。

巴特先生開始表示很難過，認為馬克思的唯物史觀“可惜是以非常不明確的，用譬喻雜湊起來的”方式敘述的，而且只是“偶然地在他的著作中用一些例子來加以解釋或說明”。最近他在一份俾斯麥派資產階級所出的周刊上又用一種更加強烈的形式來表示他內心的痛苦，他說“所謂唯物史觀只是一半真理，這是馬克思抱著新聞記者的輕率態度的時候所說出來的，而可惜甚至又用似是而非的論証來設法給它找根據”。接着巴特先生就以嚴肅的法官態度分出馬克思的三種“唯一科學的”著作，就是說，唯一值得一個德國教師來研究的著作，那就是“資本論”、“哲學的貧困”和“資本論”的前驅者“政治經濟學批判”。其餘的一切則都是“通俗的”，而與巴特先生沒有關係了。同樣，對於恩格斯，他也只承認反對杜林及關於費爾巴哈的著作是值得他重視的。對於考茨基，巴特先生卻使用了相反的原則，他說他只知道考茨基是“新時代”的

“一篇文章的著者”，而这个刊物則是“馬克思主義者的通俗刊物”，由于傳播“馬克思的急躁冒進”而惹出了“很多麻煩”。對於考茨基的“唯一科學的著作”，例如關於摩爾的書，則巴特先生毫無所知，或不願意有所知。為什麼他要採用這種意味深長的劃分呢，下面馬上就會指明。

首先巴特先生就要證明，“經濟對政治的優先地位”不能成立。馬克思在“資本論”里談到過關於一切有文化的民族，在進入有史時期時所存在的原始形態的共同的、直接社會化了的勞動，以及關於有史初期的直接的統治關係和奴役關係。對於其中“直接”一詞，巴特先生加以註釋說：“這就是黑格爾所說的不能進一步解釋的”，其實在馬克思的書里絲毫沒有這種表示，接着他就興高彩烈地補充說，馬克思對於由勞動的原始形態到主人和奴隸關係的過渡，也沒有解釋過。實則馬克思在“資本論”里論及這種發展的地方，沒有使人得出這種解釋的絲毫理由，但是他卻企圖把這個解釋同對於摩爾根的研究結合起來寫一本特殊的著作，此後他不幸逝世，所願未償，但還遠在巴特先生企圖粉碎歷史唯物主義的五六年之前，這一著作就由恩格斯撰寫發表了。在恩格斯關於家庭等等的起源的著作里進一步分析了由氏族社會到階級社會的經濟發展，由直接的社会化了的勞動到主人和奴隸關係的過渡，但是，從這點上我們才能夠体会到那種劃分法的深意，原來恩格斯的這本著作不是“唯一科學的”，而是“通俗的”，所以巴特先生對它一個字也沒提。因此他就開始“解釋了”。因為馬克思對有史初期的“不能進一步解釋的”主人和奴隸關係沒有“解釋”，所以巴特先生寫道：

“因為在那個時代不存在由經濟途徑進行壓制的可能性，所以對於原始的奴隸制就只睜下政治的原因，戰爭和戰爭俘虜制了。”

雖然巴特先生不得不發問道，這種戰爭是否也有其經濟原因呢？接着他就回答說：“絕大部分是有的，但不是全部都有”；“根據

人类学家的著作”，宗教上的原因，酋長的功名心，报仇心，就是說“意識形态的原因”，都足以引起蒙昧人的战争。这时巴特先生至少應該先来分析一下，第一，剛才所提的人类学家的証据究竟有多大的价值，第二，是否在“意識形态的原因”里面还藏有經濟的动机，但是他在这里只是附帶地再談了一下那种迷惑人的話，說是亚历山大大帝的征服亞洲是因为这位馬其頓王有野心，而伊斯蘭教的远征則是因为“宗教狂热”的原故，由此他就得出了得意的結論說，無論在史前还是在有史时期，奴隶制度“絕大部分最終还是政治的产物”而“由此可見，政治比經濟更有决定性，而且是在最深刻最透徹的意义上如此”。随后巴特先生更非常明智地，但是并非沒有借助于罗伯徒斯，指出，奴隶制度曾經是一个“經濟上强大的范畴”。

就以这种方式，巴特先生避开了历史唯物主义的科学論証；如我們所看見的，历史唯物主义絕不駁斥野心、复仇心、宗教狂热等观念动力之存在，而只是認為这些动力最終还是由另一种动力，由經濟的动力来决定的而已。而巴特先生只要还願意对他的看法来引用一个唯一的例証，馬上就会証明唯物史观是正确的。对于引起蒙昧人的战争的复仇心，他引用了英国人类学家泰勒所談的并非怎么陌生的野蛮部落中杀人报仇的事实。假如巴特先生沒有把恩格斯关于家族等等的起源的著作認為是“通俗的”著作，而不加以考虑的話，他就会早已發現，仇杀也是属于氏族社会的可說是“法律上層建筑”之列，就像死刑属于文明社会的法律上層建筑之列一样。关于氏族社会，恩格斯說道：

“口角与爭执由有关者全体，氏族或部落或个别氏族之間，一同来决定——杀人报仇只是最后的、極少使用的手段，而我們的死刑也不过是它的文明化的形式，帶有文明的一切优点和缺点而已”。(36)

按照氏族社会的生产条件，部落范围以外的事情也就是法律

範圍以外的事情了，而正如泰勒所說的，如碰到兇手是別的部落的人的話，則這種仇殺大半會惡化為公開的戰爭，這樣一種流血鬥爭很可能引起世世相傳的激烈戰鬥，這樣，巴特先生大概應該可以理會到，這個引起蒙昧人的戰爭的“復仇心”並不是“意識形態的原因”，而是源於一定的經濟形式的一種司法形式。當然，這種野蠻的刑法，也像文明的刑法一樣，會被濫用的，——例如“取締社會主義者條例”！——特別是在野蠻部落和文明有了接觸，受了文明影響而退化了的地方會被濫用，而正是在這種場合，才真正由一種意識形態的範疇變為一種經濟的範疇，不再變為復仇慾，而是變為掠奪慾。我們試拿一位法國學者和巴特先生的英國學者對照一下，法國學者都蒙關於作為一種古歐洲人，甚至大多數是基督教徒的阿爾班人，寫道：

“襲擊相鄰的部落，特別是襲擊信奉異教的部落，奪取它的畜羣，是一種使閑暇時期獲得巨大利益的樂事。進攻的借口簡直是不必要的：外人就是天然的敵人，縱使守護得很好，誰要讓人襲擊，誰就有罪。特別是不同部落的人中間會由最空洞的借口產生爭端。冒犯會引起爭鬥，而一旦流了血，全部落的人就都對犧牲者的家族表示休戚相關。殺人報仇在山中是不會絕跡的。”

這裡巴特先生又得到了野蠻人戰爭的“宗教的動機”的一個小小例証，也許會使他猜想到“巨大的利益”是否能喚起“一個省長的野心企圖”和如何能喚起這種企圖。在這兩點上他不再引用什麼“人類學家”的話了，而是以逃到“歷史時期”來自救，就是說要把馬其頓王亞歷山大的“野心”和“伊斯蘭教的宗教戰爭”再來“搞明白一下”。巴特先生，對於難以理解的，僅限於事物表面的資產階級歷史家的觀點，誠然是“明白的”，甚至連這點也沒有辦到；像寫亞歷山大的德國歷史家，普魯士歷史家德羅伊生的書就不按照巴特先生的歷史理論用“亞歷山大的野心創造了世界歷史上一個新時期”

来开头,而是明智得多,他說:“亞历山大这个名字表示一个世界时期的結束,一个新时期的开始”。亞历山大的野心可能是明白了,但是还有許多遮盖着的地方,那却正是問題所在的地方,可是对于这些問題,巴特先生很小心地躲开了。

紧接着在他套用罗伯徒斯关于奴隶制度在历史上所起的重要經濟作用之后,他接着說:

“对于中世紀的終結,馬克思自己提供了駁斥他自己的材料。他把英国封建主驅逐佃农看做是資本原始‘累积’的最初原因之一,当时領主們因为牧場价格高漲,把土地改为只有少数牧人的牧羊場,即所謂圈地,而把那些农民变为法律所不保护的無产者,从而使他們供应了新兴的工場手工業的需要。按照馬克思的看法,虽然这个農業革命畢竟是起源于毛織手工業的發生,但是按照他自己的描写,則封建势力,貪婪的封建主,却又成了農業革命强暴的杠杆,就是說,一种政治势力成了經濟变革的鎖鏈中的一环”。

只这几句就够了。由此我們虽然知道了,按照某一資產階級学者的見解,馬克思是全然陶醉于“自我駁斥”之中,但是在巴特先生所援引的論点上他到底是怎样和在哪一点上自我駁斥呢,要理解这一点,却是超出我們微小的理解力之外了。假如封建主們当时曾經“掌握了立法的关键”来沒收农民的土地的話,則巴特先生的論証也許还会得到一个表面的伪相,——我們說表面的伪相,因为縱使是那样,当然政治还是从屬於經濟的。但是,我們把所引的馬克思的那一段翻出来看一看,我們就会看到,原来当时立法方面却正好曾做了一些微弱的嘗試,試圖来反对这种經濟的变革,但由于开始的資本主义生产的需要而遭到了失敗,由于大封建主之“坚决反对国王和議會”,坚持从他們的土地上赶走农民以夺取他們的公地,而遭到了失敗。所以所謂馬克思的“自我駁斥”原来就是巴特先生用他的魔咒,把“封建势力,貪婪的封建主”一变而成为一种

“政治勢力”了。在這一點上，速度確是一種魔法。(37)

緊接着上面所引的那一段之後，巴特先生還繼續“追溯上去”，而打算來證明，就是封建勢力也是發生于“政治因素”的。關於這一點我們很可以不加考慮，一方面因為巴特先生在這點上沒有再針對着馬克思和恩格斯打筆仗，而只是援引一些資產階級的典據，企圖用種種詭辯和咬文嚼字來做極不充分的論證，另一方面因為封建主義的社會的起源可說是極其顯而易見的，而且最近還由德國現代最有名的資產階級歷史家扼要地証實過了。(38) 對於“近代”，巴特先生企圖用下面的話，證明經濟從屬於政治，他說，在“發現時代”，貿易跟隨在那些怀着征服慾，也就是政治動機而進行的遠征之後。但在前面一節中，我們已經見到歷史中的發見和發明有什麼經濟關係，因此用不着再深究哥倫布等等的征服慾；貿易並非跟隨發現，而是引向發現，所以在這方面經濟也是最後審判。假如巴特先生最後提到君主專制的國家形式和只有在它之下才可能有的大量專利之間的最密切關係的話，則他早就應該從路德抱怨“專利組織”的話里了解到了，專利早在君主專制政體之前就存在了，而這種“最密切的關係”之所以造成，並非由於專利是君主專制政體的一種經濟形式，而是因為君主專制政體是資本主義生產方式的一種政治形式。

用了這五下毀滅性的打擊，巴特先生相信，就歷史唯物主義讓政治從屬於經濟而言，已經把歷史唯物主義打倒了。

巴特先生還要進一步駁斥馬克思關於所有制關係是生產關係在法律上的表現的見解，如巴特先生所說，法律

“只是經濟的一種單純的作用。這一見而知是錯誤的，因為可以想到在極不同的法律形式之下有同一生產關係，就像馬克思自己既引用沒有奴隸制度的共產主義農業，也引用有私有制和奴隸

制的農業，那么，就是在同一生产阶段上就有兩種不同的法律形式。”

但是我們真能相信嗎？巴特先生因为曾听見人說農業是一个生产部門，他就以为農業也是一种生产关系和一个生产阶段嗎？按照馬克思的見解，土地所有制發生于農業的生产关系，并且依之而变迁。要看農業是在公營經濟中經營还是在私營經濟中經營，其中任何一种經濟都可以發展为各种不同的生产阶段，而且实际也是这样發展了的，而在每一不同的阶段都發生一种公有制或私有制。“一見而知这是正确的”，可是对于巴特先生來說，一切都是一样的：是氏族成員还是羅馬的大地产主人，是馬尔克公社成員还是封建主，自由农民、貴族地主还是农奴，他們都屬於農業生产部門，因此就把他們都归在同一生产关系，而且都放在同一生产阶段，而且只有感謝天知道从哪里突然而来的这么一个独特的独立存在的法律，才使得他們从签筒中抽出迥乎不同的命运来。

这时，“为的避免無关紧要的例証”，巴特先生說：

“到今天我們还可以看見，某些法律概念和政治原則，針对着經濟势力的任意橫行，先是在英国，其后在差不多所有的文明国家，都創立了保护工人的立法，而且繼續努力予以扩展。”

巴特先生的这句话首先就表明，他对于历史唯物主义連表面理解都沒有，而把曼徹斯特精神的最膚淺的口号認為是它的精华。在这件事情上，他由馬克思的“資本論”里知道，英国的工厂立法是貴族、資產階級和無产階級間的一个極其激烈的和長期的階級斗争的結果；所以它有經濟的根源，而沒有道德的或政治的根源。至于有关“其他的文明国家”一点，巴特先生至少應該知道一些他自己亲爱的祖国的事情，究竟对“經濟势力”，“法律概念和政治原則”能够有多少發言权呢！英国工厂立法的有益效果几十年来就为全世界有目共睹，可是当一八六九年北德議會討論工業条例的时候，

假如这个明智的机构真正对于英国的情况还毫無所知的話，当时也还有几位社会民主党的議員們会指出英国的工厂法的“法律概念和政治原則”来的。北德議會注意到这种要求，而把一个根本就極其有限的工人保护办法采納到工業条例里去了嗎？連想都沒有想起！为什么沒有想起呢？巴特先生可以从普魯士的国史官那里去學習：

“由工業条例的一些条文中可以看出，企業家的利益在議會中有很强大的代表。”〔39〕

这点說的太少了，因为特萊赤克也在極力地想抵擋对北德議會的階級自私的指摘；但是仅仅这个勉强提供的証言已經足够摧毁关于“法律概念和政治原則”創立了保护工人的立法这一派胡言了。至于这种保护迄今在德国所达到的成就，根据俾斯麦先生又一次勉强提供的、因而更加可靠的証言，那完全是德国工人階級斗争的結果。关于这事的陰暗面，巴特先生可以研究一下一八九〇年二月德皇的兩道上諭。〔40〕这两道上諭当然是从“某些法律概念和政治原則”出發的，加之还有一个“政治勢力”和它的一切力量作它們的后盾，但是虽然如此，其效果仍然等于零，因为“經濟勢力”反对它們。

巴特先生繼續宣稱：“和对法律一样迅速馬克思主义者認為道德也是發源于經濟的單純从屬現象，几乎可說是廢料，而这里的錯誤也不亞于前者。”請注意巴特先生怎样惡意地歪曲“馬克思主义者”对于經濟發展斗争反映在道德观点上的理論，想在小市民的“道德憤怒”上投机！他的意思認為，道德观念由宗教观念获得了一种“超世俗的、形而上的承認”，而由于这种結合取得了几乎与宗教同样独立的、由本身力量起作用 and 反作用的存在。宗教按其起源來說是与經濟無關的：这不排斥經濟对宗教起过作用，但馬克思

仅只这样主張过，却没有加以証实。反之，馬克思所主張的反面，就是說宗教对經濟有深远的影响，在历史上却是到处显而易見的。

“在东方到处都由宗教創立了一个有特权的僧侶階級，由于其他人等有納貢的义务，这个階級免除了体力的劳动，而專門从事于精神活动，就是說，一部分經濟产品的用途是由宗教决定的。在希腊羅馬文化中，僧侶的活动不常負責特殊的机关，基督教又恢复了东方的分化，創立了一个特殊的僧侶階級，給予它丰富的供应，而且分出一部分經濟財富来当作宗教活动的物質基础，这种宗教活动不久就变成了一般的精神活动了。”

这是巴特先生的字句，这使我們又要亦步亦趋地奉陪了。

看起来，好像他自己从来没有提出过这样的問題，那种“东方”的“分化”究竟是从哪里来的，为什么基督教要恢复它。特別显得奇怪的是，他自認為懂得馬克思的“資本論”，因而也讀过下面的詞句：

“計算尼罗河漲落的必要产生了埃及的天文学，跟着它又产生了僧侶階級当做农業指导者所取得的支配权。”⁽⁴¹⁾

与尼罗河对于埃及非常相似的，是底格里斯河和幼發拉底河，長江和黃河对于其他东方文明国家。俄国研究家梅赤尼可夫关于这方面說道：

“这样一条养育人的河流，以死亡的威胁来对常常互不相識，甚至相互仇恨的居民羣众要求密切和長期的团結；这条河流强使每一个人从事長期之后才能显出对大家有益的，工作計劃常常不是一个普通人所能理解的工作。这些就是为什么对河流敬畏摩拜，視若神明，而这个掌握着养育、命令、生杀而把他的秘密仅托付給少数选民的神，对普通的俗人却要求盲目服从的真正原因。”⁽⁴²⁾

由此可見，“在东方”，并非如巴特先生所主張的“由于宗教”，而是由于經濟，才創立了一个有特权的僧侶階級；并非宗教决定了

經濟，而是恰恰相反，經濟決定了宗教。

但是為什麼“基督教”要恢復這一“東方的分化”呢？為什麼它要創立一個僧侶階級，使它佔有全歐洲三分之一的地產，一半的收入和三分之二的財富，像巴特先生所詫異的呢？是啊，假如巴特先生沒有把考茨基的科學著作拒絕于他的“科學的”批判之外的話，則他也就不致于這樣悲慘地暴露他對事物之無知了。

“當日耳曼人侵入羅馬世界帝國的時候，他們遇到了作為羅馬皇帝的繼承者、作為維持國家統一的組織、作為帝國時期終了時的生產方式的代表的教會。無論當時這個國家多么悲慘，它的生產方式多么衰落，兩者都比野蠻日耳曼人的政治和經濟情況遠為優越……教會教給日耳曼人以高級形式的農耕法——修道院直到中世紀末年仍舊是模範的農場。教士們也給日耳曼人帶來藝術和熟練手工業；在教會的保護之下，不但農民得到了發展，它也庇蔭了大多數的城市，直到它們強大到足以自衛為止。教會特別促進了商業。大市場多半設在教堂里，或在教堂附近……教會也是在中世紀維護大商道的唯一勢力，而由於修道院的好客，使得旅行大為方便。許多這類的東西，例如在阿爾卑斯山各隘口的寄宿寺院，幾乎全都是為促進商業交往而設立的……整個的中世紀的知識，都只有在教會里才能找到，它提供給了建築師、工程師、醫生、歷史家、外交家，這是眾所周知的。整个人類的物質生活，因而他們的精神生活，都是從教會流播出來的。教會使日耳曼酋長、民主的民族領袖和軍事領袖成為君主；但是教會統治君主的勢力，隨着君主統治人民的勢力上升而上升。君主成了教會的傀儡，教會由教師變成了統治者。”⁽⁴³⁾

至于教會怎樣利用它的無所不包的實力地位使自己大發其財，巴特先生可以自己去看考茨基的著作。他馬上就會明白，他所說的“基督教”，按照邏輯應該說是封建生產方式，分出“一部分

經濟財貨”來，並非作為“宗教活動”的“物質基礎”，而是作為生產的經濟領導的“物質基礎”。這種經濟領導越是由於資產階級生產方式之興起而變為多餘，則教會的經濟財貨也就越沒有價值了。按照意識形態的看法，新教本是原始基督教的一種復興，是宗教思想、內心信仰的一種復興，而在某種意義上這點也是對的：宗教改革時期的經濟變革把人民大眾，特別是在德國，推入了這樣一種苦難的深淵，以至人民大眾最樂於忘掉塵世間的事情，因而較之中世紀樂天的天主教，更加透徹地体会到了上帝和魔鬼、天堂的幸福和地獄的苦痛。假如巴特先生所說的是對的話，則這一種“基督教”的牧師的“宗教活動”應該獲得更多的“物質基礎”，但是如有口皆碑的基督新教的窮牧師却又可以給巴特先生以另一種啓示。

關於巴特先生談了兩行的十字軍的宗教原因的問題，我們就不預備談了，因為這個問題考茨基已經解釋的很夠了。但是關於他最後的一張王牌，就是他所說的“最清楚地証明了宗教對於整個生活過程有決定的重要性”一點，我們還要更仔細地研究一下。他認為所引的証據是無可辯駁的，就是說，“有時兩個民族，一切都一樣，只有宗教不一樣，則它們的成績和情況就會發展得迥乎不同”。他以奧斯曼人和馬札爾人為這種民族之例，它們是近親，在原來住地的圖蘭（Turan）低地是近鄰，前者在約九世紀之末，後者在十二世紀，先後侵入歐洲。二百年間，奧斯曼人總是比馬札爾人佔優勢。但此後奧斯曼人就開始走向不可遏止的衰微，而馬札爾人卻正在政治上和經濟上走向繁榮，還是一個前途無限的民族。

“因為其他的因素對於奧斯曼人都是比對於馬札爾人有利的，所以只能用宗教的不同來解釋這種背道而馳的原因了。因為基督教以較高的價值來衡量精神的勢力，因此它促使馬札爾人走上較高的精神發展，而另一方面，伊斯蘭教的精神內容是較貧乏的，因此它使得奧斯曼人沒有能力和各基督教民族相競爭。”

关于巴特先生在这少数几句话里所有議論，例如他那輝煌的假設，把住在匈牙利、德国的犹太人、斯拉夫人、羅馬尼亞人、馬札尔人，而主要的是混血人难以分清的混合人羣，追溯到从圖蘭低地来的一个純种的种族；这点我們不再追究了。至于究竟是在哪里的人民大众在精神上和道德上更为“衰微”，是在匈牙利还是在土耳其，我們也就不在这里研究了，因为那样就要扯得太远了。可是，我們可以引証馬克思的話，他在这一点上比巴特先生多研究了一些，在他給李卜克內西的一封信里提到过土耳其的农民，即土耳其的人民大众，称之为“絕對是欧洲农民的最能干、最有道德的代表之一。”⁽⁴⁴⁾要粉碎巴特先生整个的論証，只要举出簡單的，但願巴特先生也并非不知道的历史事实，就很够了，那就是在整个中世紀中，伊斯蘭教的文化远远超过基督教的文化。在承受了羅馬希臘文化遺產的三大文化区中，即羅馬—日耳曼文化区，希臘—斯拉夫文化区和埃及—叙利亞—阿拉伯文化区中，最后一区承受了古代关于数学、天文学、化学、力学、医学的全部知識；羅馬帝国的科学中心不是羅馬，也不是君士坦丁堡，而是亚历山大城。日耳曼—羅馬文化区的宗教形式是羅馬天主教，希臘—斯拉夫文化区的宗教形式是希臘正教，但埃及—叙利亞—阿拉伯文化区的宗教形式却是伊斯蘭教。如果巴特先生絕妙的論証是正確的話，則对于整个中世紀應該可以說，“因为伊斯蘭教以較高的价值赋予精神的勢力，它促使阿拉伯人走上較高的精神發展，而另一方面，基督教的精神內容是較貧乏的，因此它使得羅馬—日耳曼系各民族不能和各回教民族相竞争”。可是当然，——巴特先生是誤入歧途了；不是宗教，而是經濟在决定着整个的生活过程，而因为伊斯蘭文化沒有超脫出它的經濟細胞形式（直到今天还在东方流行的原始农村公社），它就被基督教文化赶过去了。后者由封建生产方式發展到了資本主义生产方式，当然不是为了教会，而是反抗着教会，使教会

成了这一发展的不断流血的牺牲品。马克思把这种不考虑它的物质基础的宗教史称为無批判的,是很对的。经过分析来找出宗教迷雾中的塵世核心来,較之顛倒过来,由历次的实际生活情况中去闡明它的神聖化的形式,事实上是远为容易的。这也就是唯一唯物主义的,因此也是科学的方法。而且已經按照这种方法研究了基督教的最重要的变迁,以便普遍地求出宗教观念对生活品的时常的、直接的生产过程的从屬关系。⁽⁴⁵⁾这样,作为独立創造及独立發生作用的因素的基督教精神势力就消失得無影無踪了。过去異端的自然宗教和民族宗教,本是在沒有自然科学的时候,向在明显而簡單的情况下进行生产的人们,介紹对自然的了解的。基督教与它們不同,只要沒有自然科学,它的起源是純經濟的;它是一个社会宗教、羣众宗教、世界宗教,产生在羅馬帝国的土地上,是由羅馬帝国各民族成分的不同的意識形态里产生出来的,而且是在一种凄慘的、不能理解的巨大經濟衰落过程在人的精神和情感上所造成的印象中产生的。每一次生产方式的变革都使基督教的精神内容發生或慢或快的变革。这一点甚至較好的資产階級历史家也終于体会到了,如古斯塔夫·福萊塔格所特別指出的,基督教的信仰在它存在的最初几百年中就曾經發生过很大的变化。經濟發展不断地变动,它也随着不断地变化。想要确定基督教在各时代的变动中所共有的精神内容,則至多只能得到一些抽象的和枯燥的公式,甚至連羽毛都搖撼不动的公式,更談不到震撼世界了,其实甚至連这种公式都得不到。作为世界帝国的世界宗教,基督教必須發展無窮的适应力来适应各种不同的經濟情况及其意識形态的需要;在意大利,它接受了極大部分的古代神話,在德国接受了不小一部分的日耳曼多神教,在中国接受了孔教和祖先崇拜。如果說聖經千余年来成为欧洲各民族的经典的話,如果說它对于这些民族的精神的和宗教的观念發生了獨一無二的影响的話,則其所

以能够这样并不是由于它的神聖而不可辯駁的真理，却正是由于它的不計其数的矛盾。考茨基对这一点說得很中肯：

“这本书是从野蛮氏族社会直到羅馬皇帝时代的社会的各种不同社会情况和趋向的精神結晶，从开始了簡單商品生产的社会到进入資本主义生产时崩溃了的社会。直到資本主义生产方式佔統治的时期为止，没有一个阶级，没有一个党派，没有从聖經里找到前例和引証的。”

但是資本主义生产越發展，聖經的精神影响也就越減退了；經濟的生产过程越明显，則现实世界的宗教反映也就越消失了，而結果

“社会生活过程(即物質生产过程)的姿态，到它当作自由結合的人的产物，放在他們的有意識的有計劃的管理下面的时候，它的神秘的幕就揭下来了。”(46)

恰好是在基督教会的中世紀的黄金时代，它最明显地表明它是一定的經濟社会制度的政治組織。关于这一点，巴特先生也应该先去从考茨基的著作里学习一番，客气一些說吧，那样就不致于那么特別幼稚地把查理大帝的撒克森战争和其后的撒克森諸帝对文德人的战争，都認為是出于“宗教的动机”了。这些皇帝中“最信宗教的”一个，就是亨利第二，他甚至被羅馬教会接受为聖者。在亨利的时代，十一世紀之初，波蘭王波列斯拉夫成了一个更热烈的使異教徒改宗基督教的人。住在奥得河西岸今天布蘭登堡行政区的異教的留提茲人，在二十年前的一次大暴动后摆脱了基督教德国人的羈絆，波列斯拉夫对他们極力加以压迫。按照巴特先生美妙的历史理論，神聖的亨利理应对此馨香歌頌才对，歌頌这些異教的偶像崇拜者终于受到了一个信基督教的同列君主的改造了吧！可是亨利沒有那样做，反而去同留提茲人結成了同盟来反对波蘭王。留提茲人把他們境內几处要塞讓出来給他，并答应向他納貢，条件

是亨利准許他們的邦自治区处理一切內政和实行他們的偶像崇拜。此后兩方面就一道，留提茲人抬着他們的偶像做前导，向波蘭王进行襲击^[47]。当时基督教的擴張就是国家权力的擴張的意識形态的伪装。在一个異教国里建立起一个主教区，就意味着把它合併到建立主教区的国家里来，就意味着用羅馬的生产方式来剝削、压迫、奴役被征服者。如果要求一个神聖国王把一塊虽然只是極其貧瘠，但他却相信自己在那里有神聖掠夺权的土地，慨然讓給一个神聖不滅于他的，也信奉基督教的国王的話，則这位神聖的国王会宁願放棄一切基督教信条，而去和一切異教的恐怖言归于好的。但是留提茲这些可憐的家伙怎么能很好地理解基督教的“崇高的文化使命”呢！他們只是用一只餓狼来反抗另一只餓狼，从而換取了一个短暫的絞刑的緩期执行。

大約一百多年之后，波蘭的另一个波列斯拉夫（波列斯拉夫三世）由于“宗教的动机”襲击了異教的波莫恩地方。他率兵蹂躪全境，使广大地区完全荒蕪，居民越海逃亡或潛藏到密林中去。等到他終于佔領了斯德丁以后，殘余的人民屈服了，并且答应了搶劫者的主要要求：接受基督教，意思就是說：服从波蘭的統治。但是事情还有困难。因为波列斯拉夫剛剛把兵撤走，派来柏恩哈特主教为傳道师之后，波莫恩人就直截了当地把这位善良的神甫赶回家去，弄得他仅仅逃出了性命。附帶地說一句，唯心主义的历史家有一种神話，說異教民族对中世紀基督教傳教師所常常实行的凌虐和杀害，都是殘忍嗜杀的信仰狂热所造成的。实則过去一切的自然宗教和民族宗教通常都是寬容的，只是因为它們是調和人与自然之間精神上和感情上的关系的，因此对于信仰这些宗教的人來說，別人对于这种关系怎么来認識，可以是無关紧要的。反之，一切社会的世界宗教通常都是不寬容的，只是因为它們都是在意識形态的

伪装下，用馬克思的話來說，“把人心里最激烈的、最狹隘的、最惡意的情慾，私人利益引起的憤激，号召到戰場中來。”如果說，尽管这样，中世紀的異教徒還常常打死一些基督教教士，當然這些教士除了個別正直的理論家外并非什麼好教友，但他們之所以打死這些教士，還是出于眼光短淺，就像工人們在剛開始采用機器生產時也因為眼光短淺常常搗毀機器一樣。誠然，這些教士代表一種較高級的生產方式，但是對於異教徒來說，這種生產方式却意味着可怕的剝削和壓迫，農奴化和奴隸化，所以持平而論，是不能要求他們這樣“高瞻遠矚”的。他們以為打死了這些代表，事情本身也就被打消了。

談了這些也就夠了。柏恩哈特主教被打垮了逃回葛內森來向波列斯拉夫公爵報告說，他只是一隻赤手空拳的福音傳教士，因此什麼也沒有辦到。公爵只好另派一個漂亮而富有的主教去，向這個窮凶極惡的異教民族炫耀，換句話說：用武器所沒有辦到的事情，再用錢來試一試。大家都知道，公爵請來了奧多·馮盤堡主教，他負責了這項使命。這位主教在皇帝與教皇的鬥爭中表現了是一位能干的又絕不拘謹的外交家，他帶了很多禮物，由武裝侍從簇擁着來到了波莫恩，用對異教的酋長們行賄的方法很快地就獲得了一些成就。可是在斯德丁，人民羣眾攔住了去路。“他們讓主教從從容容地對他們傳道，但是在給他們行洗禮以前，他們要求大大降低公爵向波莫恩勒索的戰費和繳款。經過了往復磋商，直到派人到葛內森去取來了公爵答應減輕款額的書面的批准書之後，奧多才達到了目的。斯德丁人总算受了洗，甚至还拆毀了他們崇拜偶像的廟宇，但是，在據說主教由于寬宏大量而放棄了廟里的寶藏以後，他們把那些寶藏都裝入自己的腰包。他空着錢袋，但卻載譽歸來，成了波莫恩的使徒，直到今天他還享有這項盛譽，因為根據唯心主義歷史家的可靠的記載，奧多所匆匆忙忙地行了洗禮的二萬二千

一百六十六个人,是由于他的动人的口才把他們感化而信仰了神聖的三位一体的。

这些例子大概已經足够証明,究竟在中世紀的斯拉夫人改教問題上“宗教动机”起了什么作用。这种例子可以百倍地增加,但我們不能再在这上面停留了。关于近代宗教史的經濟基础方面也是一样,恩格斯、考茨基和其他人早已就把这个問題解釋得很清楚了。只有巴特先生对于宗教改革时期的唯物主义看法所做的唯一指摘,我們还要簡單地来予以說明。“新时代”有一篇論文里說的很恰当,所有的宗教改革以及与之相連的,自十三至十七世紀在宗教名义下进行的斗争,在其理論方面,不外是资产阶級、城市平民以及与二者联合起来的起义农民,企圖使过去的神学世界观适应于新阶級的改变了的經濟条件和生活情况的不断尝试。巴特先生意味深長地反对这种“輕蔑”,并說,为了进行輕蔑,就“沒有注意到,最进步的商業城市倫巴德城,并不需要使天主教适应于他們确实完全新的生活方式,而是安然地保持了过去的宗教形式”。〔48〕因为巴特先生是教邏輯的,所以他总應該知道,說所有的宗教改革都来自市民,或說所有的市民都搞宗教改革,那完全是兩样不同的事情。或者,假如他真是不知道这个,那么,还是劝他最好不要受“馬克思的急躁冒进”的傳染,不要直截了当地給善良的人們以一些伪造的科学的东西。再則,他的聰明的指摘早已在他出世的兩年之前就已經由考茨基在“托馬斯·摩爾”里用如下的話解决了:

“商品生产越發展,民族思想越加强,意大利人就越傾向教皇;教皇的統治就意味着意大利对基督教界的統治,意味着意大利对基督教界的剝削”。〔49〕

但是我們又要佩服巴特先生的微妙的策略了:他本来主張說,他只重視恩格斯和馬克思的“科学的”著作,而不重視那些“通俗的”,但对于考茨基,他却又說,他只知道那些“通俗的”,却不知道

那些“科学的”著作，两种說法对他都有同样大的便利。

但是，巴特先生最偉大之处还在他为自己的权威，自己的家業而奋斗的时候。哲学最終还是建筑在經濟的基础上嗎？真是丑惡透頂！

巴特先生大喊着說：“哲学的起源及其向前进展都基于一个特殊的，精神高度發展的階級，这个階級虽然在其开始的时候，还和人民的生活，特别是宗教生活有着密切的关联，但不久就造成了它自己的生活，受到一种隱秘的傳統的支配，越来越独立于人民生活之外，遵循着自己的規律，却不丧失其反作用于人民生活的能力。”

巴特先生幻想，从赫拉克里特直到保罗·巴特，有一串神秘的东西飄在人类的头上，它遵循着自己的規律，而只是由上而下地給各民族以哲学上的提醒，我們應該打搅巴特先生的幻想嗎？那也未免太殘酷了。但是，可惜巴特先生又一次自己下降到我們可憐的人間，来教育我們了：

“盧梭生在一个把特权和等級差別提得極高的社会里，一个隶属于万能的專制政体的社会里；但是借助于古代傳下来的，由霍布斯和洛克傳播的合理地組織国家的方法，盧梭設計了一个社会的圖样；那是一个建筑在人民普遍平等和主权在民的基础之上的社会，是和当时法国的法制絕對相反的。他的理論通过国民公会而得到實現，所以說，哲学决定了政治，而通过政治也間接地决定了經濟。”

面对着这样的哲学的历史哲学，我們只好豎起降旗了。原来盧梭不是那个以其經濟發展来粉碎專制封建国家的資產階級的代言人，反而資產階級是盧梭这位教师的順从的学生，他們依照盧梭按古方所做的指示来进行了法国的革命。我們承認，資產階級的历史家們一般說来还不致于做出这样的雅謔来的。

对于巴特先生的善意,要我們服膺阿伯特·郎格的“唯物主义史”的結束語,我們只好謝絕了。郎格对于历史唯物主义一字不提;至于反过来,由唯物主义的立場来看郎格的虽然很好但并非絕對站得住的著作,則工人哲学家約瑟·狄茨根早就說过了,恩格斯曾經推崇他說,他不借助于馬克思甚至黑格尔,竟重新發現了唯物辯証法。在我們这方面,还是介紹巴特先生去讀一讀这位朴实的制革匠的書,等到他把它在精神上消化了之后,再从头来搞他的学院式的哲学吧!〔50〕

* * *

巴特先生所射出的最后一只波斯箭帶有这样一种主張:他說馬克思的历史理論虽然自称为唯物主义的,但它却完全忽視了像气候、种族等等的一些物質的因素。事实上呵! 我們来讀一讀馬克思下面的話:

“不說社会生产形态的發展程度有大小不等,劳动生产率总是和各种自然条件結合在一起的。那些条件都可以从人类自身的性質(如人种等等),及他的自然环境中找到原因。外部的自然条件,在經濟方面,分为兩大类:生活資料的自然富源,如土地的肥沃性和富于魚类的海湖河川等;劳动資料的自然富源,如湧出的瀑布、可供航行的河道、木材、金屬、煤炭等等。在文化初期,前一类自然富源具有决定作用;在較高的發展阶段,則是后一类自然富源具有决定作用。”〔51〕

对于巴特先生的裝腔作勢,实在是不值得認真加以駁斥的。例如历史唯物主义說:人类不但生活在自然界,而且也生活在社会中;它絕不像巴特先生在他那种关于气候和种族的造謠中所硬派的那樣說:人类只生活在社会中,而不生活在自然界。

但在这一点上,巴特先生总算提出了这样一个問題来,这个問題在资产阶级的头腦中也曾造成了許多的混乱,因此似乎也值得

拿来搞明白一下。历史唯物主义打算从自然支配人类直到人类支配自然的逐渐进步中找出历史的发展来。

从无数的由动物界发展出来的游牧人部落直至将来会包括全体人类在内的社会团体,这种进步都是完全一样的。历史的行程不是“同种的分化,而是异种的同化”。⁽⁵²⁾前者所谓分化是神話式的看法,像聖經里所說到的閃、雅弗和含⁽⁵³⁾的血統关系,塔西佗所傳下来的英格夫、伊斯塔夫和赫尔明三兄弟的日耳曼血統关系,或是捷克、勒西和罗斯的斯拉夫血統关系。但后者所說的同化則是科学的見解,無論是現在日常在我們眼前所發生的一切,还是对人类原始时代的研究所証明了的一切,都是这样。

自然科学的唯物主义把在自然界中一个特定的动物品种在生存竞争中适应它的环境的特性,解释为进化的原理,但在人类社会的生存竞争中它却完全否定了这个进化原理,而去主張那种从来没有存在过的,此后也絕不会存在的,人种的永恒不变性,这是自然科学的唯物主义在历史領域中所存在的無法解决的矛盾。在死命抓住这种靠不住的概念,企圖使它与显然是矛盾的事实相一致的时候,把种族概念搞得非常不明确,所以龔普罗維奇很正确地說“在这点上一切都是任性的,主觀的‘似乎’和‘認為’,沒有任何确实的根据,沒有任何可靠的关键,也沒有任何积极的結論。”事实上在史前的原始时期,不同种族和部落的通婚和混合就已經开始了;对于古代最初的文明,俄国学者梅赤尼科夫已經証明,它們是各种不同的人种成分十分复杂的混合的結果,而在这种混合中,人們甚至有时連找出它的各个構成部分的比較近似的意义来都不能够。例如說,究竟黑种、黃种或白种这三种人中哪一种人对于古代埃及的文明供献最大,就是很难說的了。甚至迦勒底的历史也表明,黑种,所謂庫什特人,在文明上是比別人都先进的。假如不依据血統或膚色,而要用語言来作为分別种族的标誌的話,則所达到的进

展就更少了。在所有大的語系里，如雅利安語系，閃語系和蒙古語系里，都有出于極為不同的血統的許多民族，所以假如巴特先生確乎想要稍稍限制某一個“天才的”政治家所說的，種族決定一切，而說，種族有很大的關係，想要借此證明他的主張，想說雅利安種在“政治能力”上超過閃族人種，則我們必須在這一點上說：種族連小的關係都談不到，簡直是毫無關係。有一個稍可注意的情況，巴特先生所引用的是一个沒有指出姓名的某一個英國政治家的話，但他總會讀過與他同時的世界著名的英國哲學家約翰·司徒華特·密爾關於種族差別的假設了吧：

“為了要逃避觀察社會的和道德的影響對人類精神所起的作用，因而作出的各種各樣的無理的口實，其中最無理的一種，就是把行為和性格歸之于內在的自然的差別。”(54)

歷史唯物主義決不輕視種族；只有歷史唯物主義才把種族的概念搞清楚。沒有不變的動物品種，也沒有不變的人種，只不過是動物品種服從自然的發展規律，而人種則服從社會的發展規律而已。人類越脫離了自然的直接關係，自然種族也就越進一步地融化混合起來；人類越能支配自然，自然種族也越完全轉化為社會階級。只要是資本主義生產方式達到的地方，種族差別就已經解體了，或正在日益解體，化為階級的對立。在人類社會里，種族不是一個自然的觀念，而是一個社會的觀念，這個觀念最後由物質的生產方式來決定，而且同樣服從它的發展規律，這一點考茨基在關於民族的概念里已經以最確切的方式證明了。”(55)

但是也像能夠從人類本性自身中找到原因的東西一樣，勞動的外部自然條件也和社会的生產過程合而為一。所以假如巴特先生特別談到氣候的話，則他大約是想到孟德斯鳩曾經想把氣候當作政治歷史的杠杆，而文克爾曼也曾想把這同一原則使用於藝術史，赫德想把這原則使用於文化史，無論做了多少分別，給予多

大限制或引伸，其道理都是一樣的，而在本世紀中，柏克爾還主張人類歷史的發展導源于一方是人類精神，另一方是氣候、食料、土地和其他自然現象的交互作用。當然這種理論較之神學的或是唯理主義的歷史觀還是有很大的進步的，雖然黑格爾要說：“不要對我談天堂的事吧，因為從前住着希臘人的地方，現在却住着土耳其人了”，而哥賓諾也否認氣候對歷史發展有任何影響。所以如果與此相反，黑格爾把絕對理念看做是歷史發展的杠杆，而哥賓諾又把種族的血統混合看做是歷史發展的杠杆的話，那就至少不能說他們比起從孟德斯鳩到柏克爾所代表的歷史觀有什麼進步了。但是，我們試把柏克爾當做這一個流派中最徹底的代表，則可知，柏克爾恰恰忽略了一個決定性的要點，忽略了把他的兩個一半合為一個整體的，把他的二元論的世界觀做成一元論的世界觀的那個起連接作用的中間物：物質生活的生產方式連接了精神與自然，只有它才使人類精神能夠獲得對自然的統治，只有它才由自然的手中奪取了它的秘密，把它交到人類的手中，成為生產力。柏克爾所沒有認識到的東西，歷史唯物主義把它當作決定性的要點來強調起來；如果我們看到，歷史唯物主義這樣做，絕不是否認了精神的規律的話，則我們也絕不能認為，它這樣做就是否認了自然的規律，或僅只否認了氣候的規律了。歷史唯物主義幾時主張過，能夠在北極的冰山上從事農作，或是在撒哈拉大沙漠里從事船舶運輸呢？反之，馬克思始終對於自然力在人類生產中的意義給以最深切的重視。再引一段例証，請看他寫的：

“假設資本主義生產已經確立，在其他情形沒有變化，勞動日又保持一定長度的限度內，剩餘勞動的量，會隨勞動的自然條件，特別是隨土地的豐度，一同變化。但我們不能据此就反過來說，豐度最大的土地，最适于資本主義生產方式的發展。資本主義生產方式的成立，是以人類對於自然的支配為前提。過於寬大的自然，‘使人

类依赖于自然，像兒童依赖于引繩一样’。这种情形，使人类自身的发展，不成为一个自然的必要。資本的母国，不是草木郁然繁茂的熱帶，而是溫帶地方。形成社会分工的自然基础，并由生活所在的自然環境的变化，刺激他，使他的需要，能力，劳动手段，与劳动方法都多样化的，决不是土地的絕對肥饒性，宁可說是它的差異性，它的自然产物的多样性。必須社会地控制自然力，善于利用它，并依人手的劳作，大規模地佔有它或馴服它。这种必要，在产业史上，有最决定性的作用。”(56)

从上面所引的一段，姑且不提其他無數的段，可以看出，如果說馬克思的历史理論“輕視”自然力，或仅只輕視气候，那就离开事实多么远了。

但是，在自然环境容許人类生存，并容許一种社会的生产过程发展的情况下，劳动的自然条件参加到这个过程里面来；它就被这个过程所抓住、所改造、所支配，人类支配自然的能力越增長，它就越失去它的意义。劳动的自然条件，只有通过生产过程才对人类社会历史發生作用，因此，馬克思所說，物質生活的生产方式是社会的、政治的和精神的生活过程的前提，真是一語道尽了。任何時候的生产方式里都含有当时的劳动的自然条件，超出这个範圍之外去，自然在人类社会的历史中就不起作用了。換句話說：同一个生产方式，以同一方式决定社会的生活过程，不論气候，种族和一切其余的自然条件是多末不同；反之，不同的生产方式以不同的方式决定社会的生活过程，尽管气候，种族和一切其余的自然条件都是完全一样的。对于上面兩句話，还可以用一件历史例証来証明一下，而且为了加强它的証明力，我們不想挑選人类已然多少支配了自然的文明时期的情况，而是挑選野蛮时代的情况，那个人类还几乎完全受着对于他是陌生的，不可理解的自然支配着的时代。

“在集体所有制的一切民族里，虽然种族和气候不同，却有着完全同样的罪恶、情慾和德行，几乎有着同样的习惯和思想方式。人为的条件在由于自然情况悬殊而成为很不相同的各种族中，引起同样的现象来。”

这是拉法格的话，他的文章里所谓的人为条件，就是指的社会条件。(57)我们之所以引用他的话，是因为他特别提到种族和气候的原故。至于事实本身，在“集体所有制的一切民族里”，在过去就是在氏族社会里，其整个生活过程，都采取同一方式，这个在摩尔根、恩格斯、考茨基和其他人的著作中，都可以找到很多的证据。此外巴特先生自己，在他的著作中的另一段，也曾谈到过在文化初期“一切社会相同”的事情，那时他明确地引证了摩尔根的划时代的大著作，好像他并没有闻到历史唯物主义这个坏东西的气味似的。既然按照巴特先生所说，摩尔根已然证实了，地球上绝大部分，从中国往西直到北美洲，都曾有过氏族制度，“当然也就有理由推定，他还没有获得证据的，余下的一小部分，也曾有过氏族制度”——那末，怎么能说，当社会还没有脱离自然的脐带的最原始时期，气候和种族对于人类社会的历史竟会起什么作用呢？

再来举一个很特别的例证，来证明在气候和种族完全相同的情况下，不同的生产方式怎样以不同的方式来决定整个生活过程吧。我们援引著名美国旅行家凯南的著作，他在还是一个二十岁的青年的时候，就用他的清晰的眼光和明白的理解，以他自己的方式发现了历史唯物主义，不但没有料想到马克思和恩格斯，甚至也不知道他的同乡摩尔根。(58)在堪察加半岛的北部，那几乎是地球上最荒凉的居民区，科尔耶克人，一个由约四十个父系家族所组成的部落，依靠驯养驯鹿为生。由于这种生产方式，他们不得不过着游牧的生活。

“一个四千或五千只的驯鹿羣，在一些天里刨挖开方圆一英里

的雪,把所有的苔蘚都吃光,此后当然就要再去找一塊新的营地了。科尔耶克人为的不讓他們的畜羣餓死,就必須不斷游動,因為畜羣毀滅了,他們自己也要跟着毀滅。”

科尔耶克人的生产方式多么依賴自然,反映在他們幼稚的宗教觀念里。他們唯一的宗教是敬惡神。这种宗教的教士必須讓人尽力鞭打他,來試驗他們所說的神的啓示是否真實。經過懲罰的考驗,沒有表現漏洞,他就被承認為惡神的僕人,而且大家都听从他的命令,虽然他們只是自欺欺人地變着戏法,如像吞進燒紅的炭等等一切的惡作劇。

“这是在这种情况下,对于这些人的唯一可能的宗教……若是一羣沒有知識的,野蛮的回教徒,迁移到西伯利亞东北部去,被迫几百年生活在斯坦諾威山荒野淒涼的地区,在那里遭受着他們所不能解釋原因的,可怕的狂風暴雨,突然遭到一切人間醫藥都不能治疗的瘟疫而喪失了他們的馴鹿,或受到似乎把全世界都燃燒起来的北極光的惊吓,或遭逢他們所不能理解原因的,也無力抵抗不幸的后果的流行病——因此他們必然會漸漸地失掉了对阿拉和穆罕默德的信仰,而和西伯利亞的科尔耶克人一样,變成黃教徒了。”

俄国教会努力要使所有西伯利亞的異教徒改信基督教,但是它的教士們只在定居的部落中,才多少有些成就;可是碰到游牧的科尔耶克人,他們一切的努力都完全白費了。所以凱南說的很对,他說要使这种游牧人改宗基督教,必須先完全改变他們的生活方式,意思就是說,先改变他們的生产方式,才有可能。

这种生产方式,不只使得科尔耶克人堅守幼稚的宗教觀念,而且还迫使他們養成野蛮的習慣,迫使他們否認了凱南所称为“人性最强的冲动”的东西。他們杀死所有的老年人;用矛刺死,或用石头砸死他們的沒有痊愈希望的病人;他們会用“使人战慄的詳尽

性”来討論各种不同的处死方法。但是所有的科尔耶克人，都以慘遭橫死于他們的至近的亲人之手，為他們的生存的自然結束，誰也沒有其他的想頭。

“西伯利亞东北部土地的瘠薄，和漫長的冬季的凜冽，使得人們能够謀生的唯一方法，就是馴养馴鹿；馴养馴鹿使得游牧生活成為必要；而到处流浪的生活，使得疾病和衰老，不但對於得病者和衰老者，而且使得接近他們的人，都感到非常麻煩可厭，因此結果就使得杀害老年人和病人，變成了一種出于聰明和惻隱之心的措施。”

凱南再一次正確地指出，由于这种可怕的習俗，并不能就認定，科尔耶克人天生來就是粗暴的。这种習俗也是使得科尔耶克人成為一個誠實的、好客的、大度的、勇敢的、獨立的人種的生產方式的後果。科尔耶克人對待他們的妻子和兒女非常和善；凱南在和他們相處兩年多的時間里，從來沒有見過他們毆打他們的妻子或兒女，而凱南自己也“受到了他們仁厚慷慨的招待”，像他只有在基督教居民的文明國家所經歷的那樣。

現在，有大约三四百个科尔耶克人，由于瘟疫喪失了他們的馴鹿，被迫從事定居的生活。他們住在海濱漂來的木板所建的房屋中，從事獵捕魚類和海狗；有時有美國捕鯨人剝掉脂肪的鯨魚骨架，由海中漂到海岸邊，他們也去拾取。他們同俄國農民、商人和美國的捕鯨人進行貿易。我們現在來聽——聽凱南所說的，這種改變了的生产方式怎樣改變了科尔耶克人的整個生活過程！他寫道：

“定居在盤希那灣的科尔耶克人，毫無疑問地是整個西伯利亞东北部最壞的，最丑惡的，最粗暴的，最墮落的土人……他們生性殘酷粗野，對任何人都不知廉恥，報復心盛，無耻，虛偽。他們的一切都與游牧的科尔耶克人相反。”

隨後他一件件地說明這些變動是因為定居的科尔耶克人從事

商業的原故，結論說：

“我对很多的游牧的科尔耶克人怀着真正的，衷心的敬佩，但是他們的定居的亲族却是我在亞細亞北部，从白令海峡直到烏拉尔山，所见到过的最坏的人种。”

可是，关于气候、种族和其他自然条件，縱使用最清晰的扩大鏡，也难以找出定居的和游牧的科尔耶克人之間有極細微的差異痕跡来。

前面这些扼要的陈述已經很够了；因为，再說一遍吧，它原不要对历史唯物主义做一个詳尽的描述，而只是要反駁对它所提出的指摘而已。如果願意根本了解历史唯物主义，还須要去研究馬克思、恩格斯、摩尔根、考茨基、狄茨根、畢克利、拉法格、普列哈諾夫的著作，和“新时代”的各年合集。考虑到这些著作，恩格斯很可以說，唯物主义的历史研究的正确性已經具有証据了，可是也許巴特先生还会抱怨說，“可惜”恩格斯沒有提到他所引証的著作；那末，我們这位有學問的朋友沒有看到，恩格斯不是为了德国大学教师們写作，而是給有思想的工人們写作。如果恩格斯給德国大学教师們写作，他也許会——誰知道呀？——怀着一片好意，把問題搞得比給有思想的工人們所需要写的更为詳尽的多呢。

所以如果我們可以說，历史唯物主义已經有一个堅固不移的基础了，則这并不是說，直到現在由它得出来的一切結論，都是無可辯駁的，也不是說，它已經再也沒有可研究的余地了。凡是把唯物主义的历史研究当作刻板文章来濫用的地方——这也是已經發生过的——它也会像任何一种历史观察法的刻板应用一样，得出同样顛倒謬誤的結論来；就是在把它正确地当作方法来使用的地方，使用它的人的才能或教育程度的不同，或是他們所支配的資料的种类和範圍之不同，也会导致許多見解上的差異来。这本來是很自然的，因为在历史科学的領域里，像数学那样严格的論証根本

是不可能的，如果有人認為用這種的“矛盾”可以來駁倒歷史研究的唯物主義方法的話，我們也就不再來攪擾他這種高傲的樂趣了。對於有理智的人來說，這種“矛盾”只能促使他進行檢查，看在相互矛盾的研​​究家中誰進行了較為認真和徹底的研究；因此，恰好從這種“矛盾”中，方法本身才能够在它的運用和結論上更加清楚和確實。

但是在歷史唯物主義闡明人類歷史的無數分枝以前，還有無限眾多的事要做；而在資產階級社會的基礎上，它決不能發揮它最大的力量，這就因為它的日增月盛的力量首先要摧毀這個社會。當然可以承認，資產階級的一些誠懇的歷史家，在一定程度上，是受着歷史唯物主義的影響的，我們在這本小冊子里也曾多次地予以承認，但是這種影響是有一定限度的。只要還有資產階級存在，它就不會放棄資產階級的意識形態，甚至蘭普列希特，所謂“經濟史”學派的最著名的代表，也不以德國經濟的，而以德國民族意識的基本綱要來開始他的德國歷史。歷史唯心主義中各種神學的、唯理主義的、自然主義的派別，是資產階級的歷史觀，正如歷史唯物主義是勞動階級的歷史觀一樣。必須等到無產階級獲得解放以後，歷史唯物主義才能達到充分的發揚光大，歷史才能成為嚴格意義的科學，它才能成為它從來就應當是而還不是的東西：成為人類的領導者和教育者。

附 註

(1) 恩格斯：“費爾巴哈與德國古典哲學的終結”，參閱人民出版社1954年版，第57—58頁。

(2) 為的免于不公平，應該明確地提到，有一些個別資產階級歷史家願意對唯物的歷史理論採取較為公正無私的態度。由雅斯脫羅夫出版的“歷史科學年報”1885年的報告中，把“資本論”的第二卷稱為就是對於歷史科學也是一本極其重要的著作；另外在“歷史雜誌”（63期第450頁）里，保羅·興內堡的一篇批判里說到：“像摩爾根的‘原始社會’和巴奇芬的‘母權’等著作，已經就在敲着科學的大門了。”在這裡，編者馬·雷曼先生，萊比錫的歷史教授，做了一個諷刺的註釋說：“我們所遺憾的是，常常有一兩個本專業的同行聽見了這個敲門的聲音，我們可還是讓摩爾根先生坐在外面。讓他去給恩格斯先生和倍倍爾先生供給那一點點自認為是知識，而為他們引用來證明他們的幻想的不可缺少的材料吧！”這些就是我們所看到的，在七十多冊的資產階級歷史科學的主要刊物“歷史雜誌”里提到歷史唯物主義的唯一的地方。

(3) 馬克思：“政治經濟學批判”，人民出版社1955年版，第五—Ⅲ頁。

(4) 馬克思恩格斯：“共產黨宣言”，參閱人民出版社1957年版，第26—27頁。

(5) 同上書，第49頁。

(6) 恩格斯：“馬克思墓前演說”，參閱“馬克思恩格斯文選”，兩卷集，第二卷，蘇聯外國文書籍出版局1955年版，第166頁。

(7) 拉文斐吉倫：“運動規律及生產規律”，德文版，第225頁。

(8) 馬克思恩格斯：“共產黨宣言”，參閱人民出版社1957年版，第50頁。

(9) 指亞當夏娃之違反上帝意旨的墮落。——譯者

(10) 古代已絕種的巨象。——譯者

(11) 恩格斯：“費爾巴哈與德國古典哲學的終結”，參閱人民出版社1954年版，第32頁。

(12) 黑爾瓦德：“自然發展中的文化史”。

(13) 資產階級的社會學家，如赫伯特·斯賓塞，大家知道，很認真地認為，人实际上是自然界中一個孤立的生物；他們談到人“在原始狀態中的各別孤立的行為”。但是這個不過是用達爾文主義來美化了的社會契約學說的再版，即把十七、十八世紀興起的資產階級理論家們，從霍布斯直到盧梭把現代國家的起源是由于限制諸侯和城市間的封建無政府狀態而訂立的契約的學說，引用來解釋人類社會的起源。關於這個可參看考茨基的“人類世界中的社會的動力”，“新時代”第二卷13頁以後。

(14) 瓦格納：“新的社會民主黨綱領”第九頁以後。我們很冒昧地在“新時代”

第十卷第二册第 577 頁以后,把瓦格納先生不合理的地方做了一些分析。

(15) 一八九〇年十月五日“前进报”。

(16) 考茨基:“一七八九年的阶级对立”一八九九年版,导言。

(17) 恩格斯:“社会主义从空想到科学的发展”,参阅人民出版社 1957 年版,第 3 頁。

(18) 马克思:“资本论”,第一卷,人民出版社 1953 年版,第 17 頁。

(19) 同上書,第 18 頁。

(20) 叔本华:“做为意志和观念的世界”,第二卷,第 564 頁。

(21) 梯伯利烏斯·葛拉古(公元前 162—133 年)和加尤斯·葛拉古(公元前 153—121 年)兄弟,都是古罗马著名的护民官,是反对贵族的平民革命运动的领袖。——原编辑部

(22) 恩格斯:“费尔巴哈与德国古典哲学的终结”,人民出版社,第 54—55 頁。

(23) 同上書,第 54 頁。

(24) 恩格斯:“社会主义从空想到科学的发展”,参阅人民出版社 1957 年版,第 80 頁。

(25) 摩尔根:“原始社会”,斯圖加德,1891 年德文版,第 16 頁。

(26) 参看恩格斯:“家庭、私有制和国家的起源”,人民出版社 1957 年版,第 170 頁。

(27) 摩尔根写道:“文字的字母和其他的伟大发明一样,是多次前后相繼的努力的最后結果。”(“原始社会”26 頁)另参看马克思“资本论”,第一卷,389 頁,“工艺学的有批判的历史一定会証明,十八世紀的任何一个发明,其属于个人的方面是多么渺小。”

(28) 德国諺語說:“Undank ist der Welt Lohn”,(“以怨报德,人世之常。”——譯者

(29) 马克思:“资本论”,第一卷,人民出版社 1953 年版,第 520 頁。

(30) 珍妮是一种紡紗机的名称,它使一个工人能比使用旧式紡車所紡的多十六倍或更多。——原编辑部。

(31) 德尔布吕克:“历史及政治論文集”,德文版,第 339 頁。

(32) 古斯塔夫·福莱塔格:“德国往事写真”,第五卷,第 173 頁。

(33) 关于这点,参看卡尔·畢克利的鉅著“真正的文克尔利德,原始瑞士人的战术”和“从馬尔克联合会来的同盟的起源和摩尔加登之战”。(文克尔利德是 1386 年在反对哈布斯堡王朝的孙巴赫战役中陣亡的瑞士民族英雄。——譯者)

(34) 考茨基:“托馬斯·摩尔及其乌托邦”。

(35) 保羅·巴特:“黑格尔和直到馬克思和哈特曼的黑格尔派历史哲学”,70 頁以后。

(36) 恩格斯：“家庭、私有制和国家的起源”，参閱人民出版社1954年版，第92頁。

(37) 德国諺語“手疾眼快不是魔法”。譯者註

(38) 蘭普列希特“德国史”，第二卷，第89頁以后。

(39) 特萊赤克：“德国的斗争”。

(40) 一八九〇年二月四日威萊第二公布了两个关于工人保險、縮短工作時間、工人保护及类似条款的上諭，想影响当时的国会选举，使之不利于社会民主党，但却遭到了失敗。——德文編輯部

(41) 馬克思：“資本論”，第一卷，人民出版社，第631頁。

(42) 梅泰尼可夫：“文明和历史上的大河”，第189頁，并参看普列哈諾夫在“新时代”第九卷第一期有关这一著作的評論。

(43) 考茨基：“托馬斯·摩尔及其烏托邦”。

(44) 李卜克內西：“东方問題”。

(45) 除馬克思在“資本論”中多处所作的解釋和論述之外，关于基督教的开端請参考恩格斯的“布魯諾·包尔与原始基督教”（載在苏黎支的“社会民主党人”一八八二年第19及20号），和考茨基的“基督教的兴起”（載在“新时代”第三卷第431頁以后）。关于中世紀的教会及由它發展出来的新教宗教改革各派，参考恩格斯关于德国农民战争和費尔巴哈的著作，此外参考考茨基关于托馬斯·摩尔的著作。还没有計入一些載在“新时代”的很多其他論文，其中我們特別提出恩格斯的“論历史唯物主义”（第十一卷第一期第15頁以后），及無名氏的关于法律家的社会主义的論文（第五卷第49頁以后）。此外，参看考茨基的“矿工和农民战争”（第七卷第289頁以后），及最近同一著者的“过去的未来国家”（第十一卷第一期第653頁以后），关于旧約的唯物的科学的批判，可以提到拉法格的“亞当夏娃的神話”（第九卷第二期第225頁以后），又馬·倍尔的“古代希伯来阶级斗争史論”（第十一卷第一期第444頁以后），及考茨基的“聖經宇宙古史之由来”（第七卷第201頁以后）。

(46) 馬克思：“資本論”，第一卷，参閱人民出版社1953年版，第63頁。

(47) 基塞不列希特：“德国皇帝时期史”，第二卷。

(48) 巴特先生最近在“德国人的話”里对恩格斯也做了同样的指摘，說他“謹慎地無視和不肯注意这一点”。

(49) 考茨基：“托馬斯·摩尔及其烏托邦”。

(50) 参看狄茨根，“腦力劳动的本質”和“一个社会主义者遊歷認識論的領域”。

(51) 馬克思：“資本論”，第一卷，人民出版社1953年版，第629頁。

(52) 魏普罗維奇：“种族斗争”，这本在这点上非常使人高兴的著作，究竟有多少是和历史唯物主义相合，有多少是不相合的，考茨基已經在“新时代”里，第一卷第537頁以后，詳細論述过了。



2 020 9018 3

(53) 三个人都是用約瑟經里諾亞的儿子。見“創世記”第六章第十节。——譯者

(54) 密尔：“政治經濟学原理”，第一卷，第390頁。

(55) 參看考茨基的“現代民族”，載在“新时代”第五卷第392頁以后，又參看同卷第187頁以后，甚多·哈摩尔关于現代民族分裂的文章。

(56) 馬克思：“資本論”，第一卷，人民出版社1953年版，第630頁。

(57) 拉法格：“按照馬克思的觀點的經濟的唯物主义”，第32頁。

(58) 凱南：“西伯利亞的帳篷生活”。

FRANZ MEHRING

ÜBER DEN HISTORISCHEN MATERIALISMUS

DIETZ VERLAG BERLIN

根據民主德國狄茲出版社 1950 年版譯出

論历史唯物主义

(德)梅 林著

李 康譯

*

生活·讀書·新知三联書店出版

(北京朝陽門大街320号)

北京市書刊出版業營業許可証出字第56号

五十年代印刷厂印刷 新华書店發行

*

开本 850×1168 公厘 1/32 印张 2·字數 50,000

1958年9月第1版

1958年9月北京第1次印刷

印数 00,001—20,000 定价 (5) 0.21 元

统一書号 2002·113

校對者：孫明森