

新历史唯物主义

四月

大河，诗集·新历史唯物主义

論历史唯物主义

梅林著

李康譯

生活·讀書·新知三聯書店
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会主义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达尔文主義，以及在前半個世代對待社會主義几乎一樣。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，原來达尔文主義究竟與“猴子學說”有點不一样，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个歷史的運動規律的。它是歷史發展的產物；在過去的時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几乎是不可能的；而到現今，這種相互關係已經如此簡單化，使得謎語終于有可能解答了。自从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来的人，才会不把这三大阶级的斗争，以及它們之間的利害冲突看作是现代历史的推动力——至少是在这两个最先进的国家。”（1）

这是恩格斯所談的关于引起他和马克思对唯物的历史观的最初認識的那个历史發展的高点。至于这个認識后来是怎样向前發展了的，可以去參閱恩格斯的著作。

马克思和恩格斯的終身事業完全以历史唯物主义为根据；他們所有的著作都建立在这个基础上面。說他們兩個人只不过間或涉獵了一点历史科学，来支撑他們所虛構的历史理論，那完全是資产阶级假科学的胡說。“資本論”，如考茨基所已經着重指出的，主要是一部历史著作，而特別在历史方面它等于一座拥有大部分还没有開發的宝藏的矿山。同样也可以說，恩格斯的著作，其內容較之篇幅更为無比的丰富，它所包罗的历史材料，要比学院里的書本知識所能夢想的多得無限，他們也許从表面上抓到了一兩句不了解的，或是故意歪曲了的詞句，就此大惊小怪起来，說是發現了“矛盾”或是什么的了。所以把分散在马克思和恩格斯的著作中的大量历史观点系統地整理起来，还是一件很值得做的工作，而这一問題将来必定还是会得到解决的。但是在这里我們却只能限于一个一般的提示，因为这里最主要的是說明历史唯物主义的主要特征，而这一点也是消極多于积极，就是說，用反駁那些提出来反对历史唯物主义的最流行的指摘來加以說明。（2）

马克思在他一八五九年出版的著作“政治经济学批判”的序言里对历史唯物主义做了簡短而使人信服的概述。他写道：

“我得到的，并且随后即成为我的研究工作的导綫的一般結論，可以扼要地表述如下：人們在自己生活的社会生产中参与一定的，必然的，不依他們本身意志为轉移的关系，即与他們当时的物質生产力發展程度相适合的生产关系。这些生产关系的总和就組成

為社會的經濟結構，即法律的和政治的上層建築所借以樹立起來而且有一定的社會意識形態與其相適應的那个現實基礎。物質生活底生產方式決定著社會生活，政治生活以及一般精神生活的过程，并不是人們的意識決定人們的存在，恰好相反，正是人們的社會存在決定人們的意識。社會的物質生產力發展到一定階段時，便和它們向來在其中發展的那些現存生產關係，或不過是現存生產關係在法律上的表現的財產關係發生矛盾。於是這些關係便由生產力發展的形式變成了束縛生產力的桎梏。那時社會革命時代就到來了。隨著經濟基礎的變更，於是全部龐大的上層建築也就会或遲或速地發生變革。在觀察這些變革時，必須時刻把經濟生產條件方面所發生的那些可用自然科學精確眼光指明出來的物質變革，去與人們所借以意識到這個衝突並力求把它克服的那些法律的，政治的，宗教的，美術的或哲學的形式，——簡言之，思想形式，一一分別清楚。正如我們評判一個人時不能以他對於自己的揣度為根據一樣，我們評判這樣一個變革時代也不能以它的意識為根據，恰巧相反，這個意識正須從物質生活的矛盾中，從社會生產力和生產關係間現存的衝突中加以說明。無論哪一個社會形態，當它所給以充分發展余地那一切生產力還沒有展開以前，是決不會灭亡的；而新的更高的生產關係，當它所借以存在的那些物質條件還沒有在舊社會胎胚里成熟以前，是決不會出現的。所以人類始終只會抱定自己所能够解決的任務，因為我們仔細去看時總可看出，任務本身，只有當它所能借以得到解決的那些物質條件已經存在，或至少是已在形成過程中的時候，才會發生的。大體說來，亞細亞的，古代的，封建的與現代資本主義的生產方式，是社會經濟形態向前發展的幾個時代。資本主義生產關係是社會生產過程的最後一個對抗形式，這裡所說的對抗，不是指個人的對抗，而是指那從個人的社會生活條件中生長出來的一種對抗；但是，在資本主義社會母

胎中發展起来的生产力同时就創造着解决这种对抗的物質条件。因而，人类社会的前史与这种社会形态一起結束。”(3)

在这些簡短的語句中，超过一切同类的文献，把人类历史的运动規律最深刻，最鮮明地表达出来了。真是只有 在美好的湖濱城市萊比錫当个哲学教師，才能和保羅•巴特(Paul Barth)先生一道从里面挑出“不明确的詞句和譬喻”，非常不明确的，用譬喻杂湊起来的社会静态和动态的描述。可是人是这个历史运动的承担者这一点，馬克思和恩格斯早在十一年前，就是說在一八四八年所写的“共产党宣言”里就已经描写过了：

“迄今存在过的一切社会的历史都是阶级斗争的历史。

自由民与奴隶，貴族与平民，地主与农奴，行东与帮工，簡言之，压迫者与被压迫者，始終是处于相互对抗的地位，进行着不断的，有时是隐藏，有时是公开的斗争，每次結局若不是整个社会受到革命的改造，就是各斗争阶级同归于尽。

在先前各个历史时代，我們差不多到处都可以看見社会完全分成为各种不同的身份，分成等級高低不同的各种社会地位。在古代羅馬有貴族，騎士，平民和奴隶；在中世紀有封建領主，陪臣，行东，帮工和农奴，并且几乎其中每个阶级里面又都分成特殊的高低不同的等級。

从沒落了的封建社会中产生出来的現代資产阶级社会并没有取消了阶级对立。它不过用新的阶级，新的压迫条件，新的斗争形式代替了旧的而已。

我們的时代，即資产阶级时代，却有一个特点，就是它使阶级对立簡單化了。整个社会日益分裂为兩大 敌对的陣營，兩大互相对抗的阶级，即資产阶级与無产阶级。”(4)

下面接着的是那个著名的描述，描述資产阶级在一方面，無产阶级在另一方面，必定会怎样按照它们的历史生存条件来發展，这

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；下面接着的是證明，證明为什么無产阶级会战胜资产阶级和怎样战胜它。隨着旧的生产条件的取消，無产阶级也要取消阶级对立，根本取消阶级，从而也要取消它自己这个阶级的統治。

“代替那存在有阶级和阶级对立的资产阶级旧社会而起的，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話：

“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、法律觀点、艺术以至宗教觀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⁾

当然這是一件簡單的事实，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”还看成是純意识形态的过程。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，对他們都是不公正的。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。實則馬克思和恩格斯的真正的榮譽，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證明。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座謎，还在

中海之畔

人类剛剛提出這個問題的時候，還在“解決問題的物質條件”還只是在“形成過程中”的時候。而他們之所以稱得起是第一流的思想家，是由于他們在几乎五十年前，從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學甚至面對着無盡富有的確切證據還都不能了解，而是至多只不過多少有些預感而已。

至于為了達到宣傳的目的，要編造一套非常易解的、思想上和語言上都幾乎與由深入研究歷史發展所得來的科學認識相一致的理論，其所達到的是多么微小，我們還可以舉一個極可注意的例子。我們感謝路友·勃倫塔諾教授的好意，他給我們指出浪漫歷史學派已經與唯物史觀有多么靠近，特別指出拉文裴吉倫的一篇文章，原文如下：

“也許社會科學本身之所以迄今進步這樣少，是因為沒有把經濟形式充分地分清，是因為人們沒有認識到，它是整個社會組織和國家組織的基礎。人們沒有看到，生產、產品分配、文化、文化傳播、國家立法和國家形式，都只能從經濟形式中得出它們的內容和發展來；那些極重要的社會因素都不可避免地產生於經濟形式及其適當的處理，就像產品產生於生殖力之配合作用一樣；而另一方面，在發生社會病態的地方，一般地也都可以從社會形式和國家形式的矛盾中找到它的根源。”(7)

這是在一八三八年歷史浪漫學派的一個著名的代表人所寫的，就是馬克思在“德法年鑑”里給以毀滅性的批判的那个學派。可是，假如我撇開這點不談，就是說馬克思並不認為經濟形式是生產和產品分配的根源，反之，他認為生產和產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歷史理論是从拉文裴吉倫那里抄襲來似的。

這裏的重要之點是“適當的處理”。歷史浪漫學派是對資產階級古典的國民經濟學的一個反擊，古典的國民經濟學把資產階級

的生产方式說成是唯一合乎自然的生产方式，把这个阶级的經濟形式說成是永恒的自然规律。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，来攻击这种夸张。針對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，而是經濟上的勢力关系，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。資产阶级国民經濟学和历史浪漫学派之間的理論斗争是資产阶级和貴族地主間的阶级斗争在意意识形态上的反映。兩者之中的任何一派都宣称它本阶级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残酷的事实，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，则只不过是因为兩個斗争的阶级的历史發展阶段有所不同而已。資产阶级正想成为統治阶级，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阶级，所以只好滿足于浪漫地神化它的勢力所依据的經濟从屬关系。

拉文斐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。拉文斐吉倫在提出他的命題之后，进一步詳細論述的时候，也毫不隐瞒他的企圖。他分別出在历史上互相衝接的而现在却是互相“混合”的三种經濟形式：强制經濟、分益經濟和貨幣經濟；与之相适应的则是專制政体、貴族政体、君主政体三种国家形式，和恐惧、仁愛、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——就是仁愛。“交相服务的物質交換”，拉文斐吉倫的原文就是这样写的，“到处都是仁愛和忠誠的泉源”。但是历史就这样打錯主意了，把这个泉

源攬渾了，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“社會組織”中居統治地位，“有权力，較富裕和較有學問的社會成員無論是作为社會立法者或是社會行政者都要对大羣被保护的社會成員行使权力”；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愛總括起来”。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產階級的心窩，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產阶级打倒，所以他們的智力就显著地增强了，从而使他們 脍微体会到，“复辟时代的老一套不再可能了”，而反之，德国的，特別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，把用一些道德的陳腔濫調裝扮起来的，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，正是浪漫历史学派的特征；但是正因为它在它的受局限的阶级利己心支配之下，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，就像阶级利己心离开科学的認

識那么远。二十年后葛拉赫和斯塔尔与拉萨尔的关系很像当时拉文裴吉偷与馬克思、恩格斯的关系。葛拉赫在普魯士邦議会里对自由反对派常常用后来拉萨尔的宪法理論，按照他的特殊方式来加以非难，可是终于拉萨尔在他的“既得权体系”里给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说，它的朴素的阶级意識形态可能曾是促使馬克思和恩格斯达到唯物的历史观的酵素之一而已。

不过，那也不是这么回事。拉文裴吉偷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，请他回答我們，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、拉文裴吉偷等等，是否曾經受过他們的影响。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，就会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——关于那點我的那一点，我实在从他們那里是毫無所得。馬維茨在波恩和柏林的时候，曾經看见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裴吉偷的那一节，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，对他來說，那些章句完全是異端邪說；他当时对于經濟学毫無所知，关于像“經濟形式”这种名詞简直是想像不到，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象的。可是我不相信在一八三七至四一年間馬克思所讀过的歷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。我沒讀过這本書，但著者我却听说过是“历史学派”的人物。最奇怪的是，这些人在抽象方面自認為了解正确的歷史觀，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过，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、清楚而無遮蓋的。我說可能，因为除了上文所引的一节之外，我再也没有發現过認為封建主义理論家当然不如资产阶级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，要認為这一点对一切經濟形式和国家形式都是适用的，那麼怎麽解釋同一浪漫派在别的經濟形式問題上完全的盲目性呢，在资产阶级經濟形式及与其各个不同的發展阶段相适应的哪种國家形式問題——关于中世紀的行会公社，君主專制政体，君主立宪政体，共和政体諸問題上的盲目性呢？这不是很难調和嗎？同上所述，因为經濟形式是全部社会組織和国家組織的基础，所以他們属于一个学派，而这一学派却又早已認為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。考慮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‘國家形式’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內容了：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联系来，我們不得不对他的富有啟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子象⁽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，我們先來談一談与它的名称相关联的兩种。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资产阶级科学的著作中去。

“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，则理解为对美德、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，则至多只是在他通常“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间意外的财富、肥官美缺、一切可能的勋章、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勢；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爾瓦德的文化史。这位著者沒有看到，十六世紀的宗教改革是一個經濟运动的意识形态反映，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來，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愛妾的統治都是絕不可能的，假如人民拒絕它們的話，因为最后決定的权力还是

在人民手里。”(12)

就这样以至于無穷。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。面对着这种“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其同人們負責。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楼閣，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发，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、阶级）的共同生活中获得他的意識，而且也只有在团体中才能作为有意識的生物而生存，因此这些团体的物质基础决定着他的观念意識，这个物质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，借此对它进行揶揄和攻击。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尝试之外，资产阶级的科学还没有能够对唯物史观做出本質上的批判来。至于资产阶级科学的“最优秀的”代表者們用多么幼稚的誹謗語句，來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，借以安慰资产阶级的阶级意識，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经济学教師在一八九二年給福音社会党大会的明智人士們做了特別啟發的那篇講演中得到證明。(14)我們虽然絕不能把所有资产阶级科学的代表人都拿来和这些著名的詭辯家和进謠人等

量齊觀，但我們雖則多年來觀察了他們對歷史唯物主義的批判，所見到的却是除了一些既非本質的答辯也非道德的非難的普通的陳腔濫調之外，什麼也沒有。其內容大體就是說，歷史唯物主義是一種任意的歷史編造，它把人類非常多樣的生活壓縮為空洞的公式。它否認一切觀念的力量，它把人類變成一種機械發展的毫無抵抗力的玩物，它否認一切的道德標準。

所有這一切都只有它的恰恰反面才是真的。歷史唯物主義消滅一切任意的歷史編造；它取消任何企圖把人類的有變化的生活視為同一律的空洞的公式。

“假如唯物主義的方法不被看做是歷史研究中的指導線索，反之，却看做是既成的定型，而把歷史的事實拿來照式剪裁，則唯物主義的方法就會轉變為它的反面了。”(15)

這是恩格斯的話，同樣，考茨基對於任何這樣對歷史唯物主義的“淺薄化”也提出了類似的抗議，好像在社會中總是只有兩個陣營，兩個互相敵對的階級，兩個不变的同樣的集團，革命集團和反動集團。

“假如情況真是這樣的話，則寫歷史倒是一件相當容易的事了。但是實際上情況並不這樣簡單。社會是，而且更加要變成是一個非常複雜的機構，包括著各種不同的階級和各種不同的利害關係，這些依事物的形勢也會組成各種不同的黨派。”(16)

歷史唯物主義對每一個歷史階段都毫無成見地進行研究；它簡直把它從基礎起直到頂端，從它的經濟結構向上到它的精神概念來加以研究。

但是，這樣就有人要說了，這個正就是“任意的歷史編造”。你們從哪裏知道，經濟是歷史發展的基礎呢，為什麼不更恰當地說哲學是基礎呢？是的，我們之所以知道這個，很簡單，就是因為人首先要吃、喝、穿、住，然後才能思想和創作，人只有通過和其他人的社

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，他們所憎怒的不是黑格尔的“历史推断”，在这方面他們比他还更超过千倍，而他們所憎怒的却是黑格尔把历史看成为人类發展過程的科学历史观，这一發展過程的漸進程序可以通過一切迷途加以探索，而这一過程的內在規律性也可以透過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、傅立叶和歐文，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過程的天才見解，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，这种觀点是很自然的，因为资产阶级在德国根本沒有达到过实际的生活；资产阶级为了拯救它的独立存在，就只有逃避到觀念的太空中去，在那里进行它们的革命战斗，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過程，描写为永久在运动和發展中，而企圖去證明这一運動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

驕兵是一种理想，封建領主是一个必要的等級，原罪有深刻的意义，太子是一个范疇等等。

但是在經濟發展的过程中，从德國資產階級里，一个新的階級，無产階級，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遗产，它虽然从資產階級哲学中接受了它的革命的內容，但却打破了它的反动的形式。我們已經看見了無产階級的精神战士們，把黑格尔那原来头著地站着的辯証法，又重新翻轉过来用脚著地站着了。

“在黑格尔，思維過程——他在‘觀念’的名称下，把它轉化为一个独立的主体——是現實界的創造主；現實只是它的外部現象。反过来，在我，觀念不外是在人类头脑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內容。

“辯証法，在它的神秘姿态上，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國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人的历史；以叔本華為其先知的德國小市民，就是這樣一種人，他最初是什么樣子，到所有將來還將是什么樣子。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处都是一樣的……至于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，像風中之雲飄動着的、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于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：“應該告訴這些擺弄坩堝的先生們，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証方法，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裏面，它就越需要證明它這種奇特的退步的歷史“道理”。而因為黑格爾的辯証法，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，軍國主義是一種理想，資產階級對無產階級的剝削有深刻的意义，豪富階級是一個必要的階級，霍亨佐倫王朝是一個范疇等等。資產階級堅持它的又愚蠢又狡猾的生意經，想來維持資產階級的唯心主義，但它却拿“任意的历史編造”歸罪于這個唯心主義中重要而偉大的東西的真正救星。這樣，葛拉古兄弟又來抱怨叛亂，而現在又是什么樣的葛拉古兄弟呵！（21）

* * *

我們再來看一看對於歷史唯物主義所做的其他反對或非難，它們說它否認一切觀念上的力量，說它把人類變成一種機械發展的毫無抵抗力的玩物，說它否認一切道德標準。

歷史唯物主義並不是一個排他的，達成最後真理的體系；它只是一個探究人類發展過程的科學方法。它由這一無可辯駁的事實出發，就是人不只生活在自然界，同時也生活在社會中。從來不會有過與世隔絕的人；每個人，他若是偶然脫離了人類社會，很快地就會憔悴而死亡。由此可知，歷史唯物主義是最廣泛地承認一切觀念力量的。

“這裡（在自然界中），可以看見的……都沒有自覺的，所期望的目的。反之，在社會歷史領域內起作用的，則是賦有意識的，經過深思熟慮或受到熱情影響而行動並抱有一定目的的人。這裡，無論做一件什麼事，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對象，一部分可能是觀念的動機，如功名心，‘為真理和正義服務的熱忱’，個人的憎惡，或甚至是純粹個人的各種癖好。”（恩格斯）（22）

以上是自然界的發展史在一方面，社會的發展史在另一方面的主要區別之點。但是歷史中無數的單獨行動和單獨意志，似乎

都像自然界中那些無意識的、盲目的動因那样，只不过得出同样的結果来；在历史的表面上好像和在自然界表面上一样，受着偶然性的支配。

“人們所期望的事物，仅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，一部分因其实現的手段不够，而不能達到。”(23)

只有在这些好像会支配無意識的自然界的一切盲目偶然性的交互作用中，产生了一种普遍运动法則的时候，才应当提出这个問題：有意識來行动的人的思想和願望是否也受这样一种法則的支配。

若是去探究人的觀念动力因为什么活动起来，就会找出这种法則。人只能在社会团体中获得意識，用意識來思想和行动；人是社会組織的成員，而社会組織喚醒并支配着他的精神力量。但在任何社会团体的基础都是物質生活的生产方式，所以最終还是生产方式来决定各种五花八門的精神生活过程。历史唯物主义絕不否認觀念力量，它只是把它推究到底，好使人清楚，究竟觀念是从哪里获得力量的。当然，人类創造他們的历史，但是他們怎么样創造他們的历史呢，这在每一各別場合，就要看在他們的头脑中所認識的事物的物質关系是多么清楚，或多么不清楚了。因为觀念不会从無中产生出来，它其实是社会的生产過程的产物，所以一个觀念越是能精确反映这个過程，它也就越有力量。人类的精神并不超乎人类社会的历史發展，而是就在历史發展之中；它由物質生产中产生，靠着物質生产發展；并且与它一道成長。直到这种生产从極其多种多样的行动开始發展成为簡單的，大的对立之后，人类的精神才能够認識它的整个的关系，而直到这种最后的对立灭亡了，或是除掉了之后，人类精神才能掌握对社会生产的統治权，从而“結束人类的前史”(馬克思語)，“那时人类將要完全自觉地創造自

己的历史”，“將要使人类實現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，迄今的社会的發展并不是把人类当作無意志的玩具的死的機構。一代人越是必須把他們全部生活時間的更大一部份用于滿足他們的全部需要上去，他們就越要依賴自然，而他們的精神發展的自由活動余地也就越少。但是，人类由获得的技巧和积累的經驗學得了支配自然的知識有多少，这种自由活動余地也就有多少的增長。人类的精神漸漸掌握了对自然的死的機構的統治，而精神对生产過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發展。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驯养，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鐵矿砂的鎔鍊；这一阶段，物質生活的生产已經获得了極其丰富的發展；英雄时代的希腊人，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，都是属于这个阶段

的。这个时代懂得了风箱，地炉和铁铁爐，铁斧，铁鎌和铁劍，带銅尖的矛，雕鏤的盾，手磨和陶輪，車輛和战車，使用梁架和木板的造船木，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级阶段在生产上所获得的进步，有一个清楚的观念，而这些詩篇本身却又成了由这种生产所产生出来精神生活的古典的証据。所以人类不是一个死的机器的沒有意志的玩具，相反的，他的进步发展正在于人的精神对自然的死的机器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、与它一道发展；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别清楚。

由野蛮过渡到文明的标志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、私有財产、国家形成了，分工更进步了，社会分成統治阶级和被統治阶级、压迫阶级和被压迫阶级，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。

“替阶级分化辩护的‘最后理由’說：必須有一个阶级，它不受日常生活資料生产的困扰，从而获得时间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阶级都变成了工业生产力發展的障碍的工业革命；但社会的阶级分化根本就是由經濟發展中产生出来的，所以任何阶级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會——这种新社會总不过是

以絕大多数人的被剝削与被压迫为代价而使極少数人得到發展——其罪孽有多么深重，其精神进步，从还没有完全脱离原始公社羣帶的氏族直到有極大生产力的近代社会的精神进步也就有多么巨大。⁽²⁶⁾但是，虽則这种进步这样巨大，人类精神成为这样細致的、有伸縮力的、强大的，日益成为無往不利的制服自然的工具，然而推動它的力量仍然总是各个阶级的經濟斗争，是“社会生产力和生产关系間存在的冲突”，因此，人类給自己所提出的，总只是他所能解决的問題，所以进一步觀察起来，就可以看出，如馬克思所說的，只有在解决问题的物質条件已經具备，或者至少已在形成的过程中的地方，問題本身才会發生。

我們如把偉大的發現和發明从根本上来考查，就最容易看清这种关系，因为無論是按照历史唯心主义或是按照自然科学的唯物主义的思想觀点来看，發現和發明應該都是由富有創造力的人的精神产生的，就像雅典娜是由宙斯的头脑产生的一样，从而喚起了鉅大的經濟变革。每一个这种發現和發明都有一个很長的前史。⁽²⁷⁾如果我們考查一下这个前史的各阶段的話，則我們到处都可以看出引起这种發明發現的需要来。虽然有許多最重要的發明，如“改变了地球的面貌”的火药和印刷术的發明，是由神話之幕遮盖着的，这也有其正当的理由。它們究竟不是个人的創作，不是个人天才的神秘深处的产品，虽然有些个人对这些發明或發現有極大的功績，但那只是因为这些个人最深刻地認識到經濟上的需要和滿足这种需要的手段而已。并不是这些發現或發明引起了社会的变革，而是社会变革引起了这些發現或發明，而且只有当社会变革引起了一个發現或發明时，这些發現或發明才能成为震动世界的行动。美洲早在哥倫布以前就被發現了，远在公元一千年时諾曼人就已經到达了美洲的东北岸，甚至已經到达了現在美国的境内，但被發現的国土不久就被忘掉而失踪了。直到資本主义發展的初

期引起了对贵金属，对新劳动力，对新市場的需要的时候，美洲的發現才意味着經濟革命。而众所熟知的是，哥倫布并非由于他的天才暗中驅使而想去發現一个新世界的，而是他想去尋找通往古文明國印度的無比的宝藏的最短航路。当他發現了第一个島嶼的那天，他在他的日記上写道：“这些善良的人們一定能充当很可用的奴隶”，而在他的日常祈禱中則說：“求主慈悲，讓我找到金矿！”“慈悲的主”是当时的意識形态，就像今天的“給黑暗地区帶去人道和文明”那样，当然这是更加伪善的意識形态了。

恰好是最天才的發明之所以得到像諺語⁽²⁸⁾所說的那样悲慘的命运，还并不足以証明人类是以怨报德的，如觀念論的觀点以其淺薄的方式所主張的那样，而是一个事实的容易理解的結果，这事實就是，不是發明造成了經濟变革，而是經濟变革造成了發明。眼光深远的聪明人早已在解決問題的物質条件還沒有成熟，存在的社会組織還沒有讓一切生产力發展到它可以發展的充分余地以前，就早已認清了应做的任务及其解决办法了。值得注意的事實是，正是比以前的一切都更能帮助人类的生产力無限扩大的一些發明，却反而成了它的最初的發明者的災难，而事实上这些發明也多多少少地在几百年中消失得無影無踪。安东·密勒約在 1529 年时就在但澤發明了所謂帶織机，也称为繩織机或紡織床，它一次能織四至六件織物，但是因为市政厅怕這項發明会使大批工人沦为乞丐，所以就禁止它的使用，并且把它的發明人秘密地淹死或絞死了。在荷蘭的勒登在一六二九年也使用了同样的机器，但花邊工人的暴动强迫市長下禁止使用它的命令。在德国，由 1685 年和 1719 年的德皇上諭禁止其使用，在汉堡則由市政厅明令公开焚燬了。

“但这个如此轟傳世界的机器，实际便是紡織机器的前导，是十八世紀產業革命的先驅。”⁽²⁹⁾

丹尼斯·巴宾的命运差不多同安东·密勒的命运一样悲慘。

馬尔堡的这位数学教授企图设计一架在工业上可用的蒸汽机，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顺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，禁止他继续前进，维色河的船夫们就把这只汽船捣毁了。此后，巴宾穷困无人理睬地死在英国了。由此可知，安东·密勒在一五二九年发明带织机，或是丹尼斯·巴宾在一七〇七年发明汽船，较之詹姆斯·哈格利夫在一七六四年发明凡尼，⁽³⁰⁾或是傅尔东在一八〇七年发明汽船，实在是人类精神的更为无比地伟大的成绩。但虽然如此，前者竟致于毫无成就，而后者却获得了震动世界的成就，由此可以证明，并非发明造成了经济发展，而是经济发展造成了发明，人类精神并非社会革命的创造者，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爱利用为最稀有的思想飞躍的例証的。由于在中世纪末期所发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凑合攏来，使得書籍的印刷大为容易，当然是很显而易見的了。但是所有这些尝试都失敗了，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。第二步就是用金属来切成活字；但是这样做也沒有获得确实有效的

成就，不但因为亲手切割金属活字用的时间太多，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。二者的缺陷直到铸造金属活字才得以免除，因此，活字的铸造事实上就是印刷术的发明，就是发明把单独的活动的字母拼凑成整字、整行、整句、整页，然后再去印刷。顾登堡原是一个首饰匠，贝那多·齐尼尼也是首饰匠，据称他是与顾登堡同时在佛罗伦斯发明了印刷术的。印刷术究竟是谁首先发明的这一激烈的长期的争论是绝不会有结果的，因为在经济发展提出了这样问题来的一切地方都会试行解决它，不过成就有大有小罢了。假若我们可以按照迄今研究的结果来假定的话，就可以说，顾登堡走了最后的决定性的一步，他做的最坚决、最透彻，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，因此可以说，他恰恰最懂得从他的前驱者们的半失败或全失败的试验所积累的经验中，抽出结论来。他的功绩是永垂不朽的，他的发明永远是人类精神的优异的成績，但是他并没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。

照以上一切来说，假如把火药的发明拿来做为人类精神敏锐的试金石的话，则谚语本身并不能说有什么不对的地方，但恰好在这一发明上，无论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惨的破产。克劳斯教授认为，火药把暴力和从属关系取消了，它打倒了个人的压倒的力量而有利于大众，“我们绝大多数”应该感谢它，它使我们成了自由人到处活动，而不再作为臣妾被束缚于土地之上。还有居博阿雷蒙教授进一步说，假如罗马人仅只会用燧发机武器，他们也可以很轻易地打垮由勃勃人和条顿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謂的自然科学，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。事实上已經有一个資产阶级历史家，德尔布呂克教授，提出反对克劳斯和居博阿雷蒙的希奇的假設了。德尔布呂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，一件發明之不能脱离它的时代的需要，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。德尔布呂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。他特別有理由的是，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溃的原因，而只認為它是封建制度崩溃的杠杆。加之，德尔布呂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呂克过份了一点，但那是与我們現在所談的沒有什么关系的。(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，資产阶级的历史家們也了解的相当清楚，特别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”来叙述的历史家，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，骑士的長槍馬队，教皇的瑞士兵和宗教改革时期的僱佣兵，以及三十年战争时代的佣兵軍，这些都是具有它那一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，騎馬的骑士軍則根源于封建的采邑制度，僱佣軍的步兵队根源于日益兴旺的市民势力，流浪的佣兵队根源于諸侯割据局势的增长。在这些之后的，在十八世紀的專制国家中，就是有訓練的僱佣兵常备軍。”(32)

而一直到这个“有訓練的僱佣兵常备軍”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。像这样一种僱佣步兵，比起十四世紀在摩尔加登和孙巴赫給了封建骑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，大家和个人團結起来的古代馬尔克联合会里，获得了極大的，使骑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，認為火药的發明促使封建制度崩溃的假定是站不住的。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敵不过城市和独立君主。新兴的經濟勢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阶级里招募軍队；用它的工业制造武器，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，新兴的經濟勢力

在这里虽然沒有發明火藥(因为火藥是在十四世紀初由阿拉伯人那里傳到西歐的),却發明了用火藥射击。而使用火器就根本上確立了資產階級武器对于封建武器的絕對優勢; 堡壘的城牆既不能抵禦炮彈,而騎士的盔甲也不能抵禦鎗彈。但是射击的技术也并不是一下子就發明出來的。像歷來一樣,在這方面經濟需要也是發明之母,而封建制度崩潰得這樣猛烈,城市和君主的勢力增長得這樣迅速,以致人類精神的發明力沒有受到鼓勵,來改良那起初很無用的,不比弓弩強的火器。怎麼受到鼓勵呢,甚至在偶然佔有火器優勢的地方,如在格蘭森和穆爾屯之役,騎士軍也被擊垮了! 就這樣,這種武器的改良進行的非常緩慢。我們也經看見,到多麼晚才有能夠使用於整個步兵隊的鎗,燧發機的鎗呵! 而這種鎗也只有在資本主義發展的一定高度上才有發明的可能。而這一種武器也就是君主專制政體按照它的經濟基礎所給與的軍隊組織、戰略和戰術,唯一能够用來進行它的商業戰爭到底的武器。如果有人抱怨說,過去幾個世紀火器發展太慢是發明能力嚴重呆滯的表現,那就請他看一看我們這一世紀,他就会得到安慰而且欣然承認,人類精神在發明殺人武器這方面確實是有無盡的潛力的。當然有一個前提,必須要有經濟發展,在這點上就是大資產階級的竞争戰的瘋狂角逐,在它後面用鞭子追趕着、怒吼着。

所以总而言之,歷史唯物主義並不主張,人類是一個死機械的沒有意志的玩物;它也並不否認觀念的力量。恰恰相反,它和席勒的見解完全一致,這位德國學術前輩主要地也正是從這一點上得出他的“唯心主義”的:人類精神發展的越高,就

有更美妙的奧謎得見天日,
它所包羅的世界也越加廣大,
它所流入的海洋,波濤也越發壯闊,
命运的盲目勢力將越發薄弱。

历史唯物主义只是指出了这个精神發展的法則，而它認為這個法則的根源，就是把人造成人的那個東西，那就是直接生活中的生產和再生產。那些以貧賤騙人的人，曾嘲笑达尔文主義為“猴子學說”的人，儘管讓他們去極力反對，而以相信人類精神是一個無可捉摸、到處亂竄的妖魔，靠着神的創造力就會無中生有地形成一個新的世界等等為滿足吧！這種迷信，勒新已經把它根本駁倒了；他嘲諷地稱之為“貧弱的才能，在同樣的情況下忽而這樣做，忽而那樣做”，或是用他聰明的話說道：

* * *

这只鐵鍋呀，
就是願意讓人
拿一把銀鉗子把它从火里夾出來，
好幻想自己也是一只銀鍋。

我們可以斷然拒絕這種認為歷史唯物主義否認一切道德標準的指摘。首先，研究道德標準根本就不是歷史家的任務。歷史家只是應該告訴我們，根據客觀的科學的分析，事情原是怎樣一回事。至于他根據主觀的道德見解是怎麼想的，我們並不要求知道。“道德標準”是在不斷變化着的，假如現在的這一代人要以他們的流動的道德標準來指摘先輩的話，那就等於用流沙去衡量凝固的地層一樣。史羅色，蓋文努思，蘭克，楊生——每人都有他的一套道德標準，每人都有他的特殊的階級道德，而在他們的著作中所反映出來的他們所代表的階級，遠比他們所描寫的時代要真實得多。而一個無產階級的歷史家假如由他的階級今天的道德觀點出發來批判過去的時代的話，也得不出與此不同的結果，是很顯然的。

歷史唯物主義在這種意義上否認一切道德標準，但也僅限於這一點。它把道德標準根本排除於歷史研究之外，因為它使任何科學的歷史研究成為不可能。但是假如那種指摘的意思是說，歷史

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愛情故事按照时髦方式摻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愛憎而陷于混乱，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為的动机，因此它能够細致地描繪出这种行为或不為的道德背景，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锋战士，一个受过高深教育而能够自由思想的人，一个有學問的人道主义者和现代社会主义的最初創始人。但是他也是一个横暴君主的大臣，马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，罗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，并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。从考茨基的那本薄薄的書里所能學習到的有关宗教改革时代的道德力量的东西，远胜于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“道德标准”从这同一时代所推測出来的东西。正因为这个，所以大家对考茨基的著作也就根本地絕口不談了。因为今天資產階級历史家的“道德标准”正是这样要求的。

我們在前面已經提到过，資產階級方面對历史唯物主义至少曾經做过了一次科学批判的嘗試，現在我們准备就这个嘗試再說一句話。总之只是一句有限的話，因为我們对保羅·巴特先生在他对唯物史觀所做的种种曲解和謬論的整个二十頁的篇幅，不能够也不願意詳細地加以揭發，⁽³⁵⁾对他的“批判的嘗試”还不值得这样做。我們想，把其中一些主要之点，特别是在討論时能对历史唯物主义的了解發生积极作用之点，拿出来討論，就很够了。

巴特先生开始表示很难过，認為馬克思的唯物历史观“可惜是以非常不明确的，用譬喻杂湊起来的”方式叙述的，而且只是“偶然地在他的著作中用一些例子来加以解釋或說明”。最近他在一份俾斯麦派資產階級所出的周刊上又用一种更加强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，這是馬克思抱着新聞記者的輕率态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据”。接着巴特先生就以严肃的法官态度分出馬克思的三种“唯一科学的”著作，就是說，唯一值得一个德国教师來研究的著作，那就是“資本論”、“哲学的貧困”和“資本論”的前驅者“政治經濟學批判”。其余的一切則都是“通俗的”，而与巴特先生沒有关系了。同样，对于恩格斯，他也只承認反对杜林及关于費尔巴哈的著作是值得他重視的。对于考茨基，巴特先生却使用了相反的原則，他說他只知道考茨基是“新时代”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“馬克思的急躁冒进”而惹出了“很多麻煩”。对于考茨基的“唯一科学的著作”，例如关于摩尔的書，則巴特先生毫無所知，或不願意有所知。为什么他要采用这种意味深長的划分呢，下面馬上就会指明。

首先巴特先生就要証明，“經濟對政治的优先地位”不能成立。馬克思在“資本論”里談到过关于一切有文化的民族，在进入有史时期时所存在的原始形态的共同的、直接社会化了的劳动，以及关于有史初期的直接的統治关系和奴役关系。对于其中“直接”一詞，巴特先生加以註釋說：“这就是黑格尔所說的不能进一步解釋的”，其实在馬克思的書里絲毫沒有这种表示，接着他就兴高彩烈地补充說，馬克思对于由劳动的原始形态到主人和奴隶关系的过渡，也沒有解釋过。实則馬克思在“資本論”里論及这种發展的地方，沒有使人得出这种解釋的絲毫理由，但是他却企圖把这个解釋同对于摩尔根的研究結合起来写一本特殊的著作，此后他不幸逝世，所願未偿，但还远在巴特先生企圖粉碎历史唯物主义的五六年之前，这一著作就由恩格斯撰写發表了。在恩格斯关于家庭等等的起源的著作里进一步分析了由氏族社会到阶级社会的經濟發展，由直接的社会化了的劳动到主人和奴隶关系的过渡，但是，从这点上我們才能够体会到那种划分法的深意，原来恩格斯的这本著作不是“唯一科学的”，而是“通俗的”，所以巴特先生对它一个字也没提。因此他就开始“解釋了”。因为馬克思对有史初期的“不能进一步解釋的”主人和奴隶关系沒有“解釋”，所以巴特先生写道：

“因为在那个时代不存在由經濟途径进行压制的可能性，所以对于原始的奴隶制就只臘下政治的原因，战争和战争俘虜制了。”

虽然巴特先生不得不發問道，这种战争是否也有其經濟原因呢？接着他就回答說：“绝大部分是有的，但不是全部都有”；“根据

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，但是他在那里只是附帶地再談了一下那种迷惑人的话，說是亞历山大大帝的征服亞洲是因为这位馬其頓王有野心，而伊斯蘭教的远征则是因为“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“绝大部分最終还是政治的产物”而“由此可见，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”。隨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、宗教狂热等觀念动力之存在，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，而不加以考慮的話，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——杀人報仇只是最后的、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卑斯人，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。冒犯會引起爭斗，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“一個酋長的野心企圖”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：“亞歷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”。亞歷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。

緊接着在他套用罗伯特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。他把英國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價格高漲，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，則封建勢力，貪婪的封建主，却又成了農業革命強暴的杠杆，就是說，一种政治勢力成了經濟變革的鎖鏈中的一环”。

只这几句就够了。由此我們虽然知道了，按照某一資产阶级学者的見解，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”來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偽相，——我們說表面的偽相，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“坚决反对国王和議会”，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“封建勢力，貪婪的封建主”…变而为一种

“政治勢力”了。在這一点上，速度确是一种魔法。(57)

緊接着上面所引的那一段之后，巴特先生还繼續“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。关于这一点我們很可以不加考慮，一方面因为巴特先生在这点上沒有再針對着馬克思和恩格斯打笔仗，而只是援引一些資產階級的典据，企圖用种种詭辯和咬文嚼字来做極不充分的論証，另方面因为封建主義的社會的起源可說是極其顯而易見的，而且最近还由德国現代最有名的資產階級歷史家扼要地証实过了。(58)对于“近代”，巴特先生企圖用下面的話，証明經濟从属于政治，他說，在“發現時代”，貿易跟隨在那些怀着征服慾，也就是政治动机而进行的远征之后。但在前面一节中，我們已經見到历史中的發見和發明有什么經濟关系，因此用不着再深究哥倫布等等的征服慾；貿易并非跟隨發現，而是引向發現，所以在这方面經濟也是最后审判。假如巴特先生最后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关系的話，則他早就應該从路德抱怨“專利組織”的話里了解到了，專利早在君主專制政体之前就存在了，而这种“最密切的关系”之所以造成，并非由于專利是君主專制政体的一种經濟形式，而是因为君主專制政体是資本主义生产方式的一种政治形式。

用了这五下毁灭性的打击，巴特先生相信，就历史唯物主义讓政治从属于經濟而言，已經把历史唯物主义打倒了。

巴特先生还要进一步駁斥馬克思关于所有制关系是生产关系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，因为可以想到在極不同的法律形式之下有同一生产关系，就像馬克思自己既引用沒有奴隶制度的共产主义农業，也引用有私有制和奴隶

制的农業，那么，就是在同一生产阶段上就有兩种不同的法律形式。”

但是我們真能相信嗎？巴特先生因为曾听见人說农業是一个生产部門，他就以为农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，土地所有制發生于农業的生产关系，并且依之而变迁。要看农業是在公营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，一切都是同样的：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，他們都属于农業生产部門，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如其来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，“为的避免無关緊要的例証”，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，針對着經濟勢力的任意橫行，先是在英國，其后在差不多所有的文明國家，都創立了保护工人的立法，而且繼續努力予以扩展。”

巴特先生的这句話首先就表明，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，英國的工厂立法是貴族、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“經濟勢力”，“法律概念和政治原則”能够有多少發言权呢！英國工厂立法的有益效果几十年來就为全世界有目共睹，可是当一八六九年北德議会討論工業条例的时候，

假如这个明智的机构真正对于英國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國的工厂法的“法律概念和政治原則”來的。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國史官那里去學習：

“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，那完全是德国工人阶级斗争的結果。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)這兩道上諭当然是从“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。

* * *

巴特先生繼續宣称：“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觀點上的理論，想在小市民的“道德憤怒”上投机！他的意思認為，道德觀念由宗教觀念获得了一种“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、由本身力量起作用和反作用的存在。宗教按其起源來說是与經濟無关的：这不排斥經濟对宗教起过作用，但馬克思

仅只这样主張过，却沒有加以証实。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阶级，由于其他人等有納貢的义务，这个阶级免除了体力的劳动，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，僧侶的活動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阶级，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動的物質基础，这种宗教活動不久就变成了一般的精神活動了。”

这是巴特先生的字句，这使我們又要亦步亦趨地奉陪了。

看起來，好像他自己从来沒有提出过這樣的問題，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產生了埃及的天文学，跟着它又產生了僧侶阶级当做农業指導者所取得的支配权。”⁽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，以死亡的威胁來对常常互不相識，甚至相互仇恨的居民羣众要求密切和長期的團結；这条河流強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崇拜，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數选民的神，对普通的俗人却要求盲目服从的真正原因。”⁽⁴²⁾

由此可见，“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阶级；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產地，一半的收入和三分之二的財富，像巴特先生所說的呢？是啊，假如巴特先生沒有把考茨基的科學著作拒絕於他的“科學的”批判之外的話，則他也就無知了。

“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旧是模範的農場。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，它也庇護了大多數的城市，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，几乎全是由教會經營的……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，隨著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細讀考茨基的著作。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余，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，更加透徹地體會到了上帝和魔鬼、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够了。但是關於他最後的一張王牌，就是他所謂的“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，只有宗教不一样，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（Turán）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，而馬札爾人却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謬論，例如他那輝煌的假設，把住在匈牙利的德国人、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，追溯到从圖蘭低地來的一个純种的种族；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，我們也就不再这里研究了，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實，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产的三大文化区中，即羅馬一日耳曼文化区，希臘一斯拉夫文化区和埃及一叙利亚一阿拉伯文化区中，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，而是亞历山大城。日耳曼一羅馬文化区的宗教形式是羅馬天主教，希臘一斯拉夫文化区的宗教形式是希臘正教，但埃及一叙利亚一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说，“因为伊斯蘭教以較高的价值賦予精神的勢力，它促使阿拉伯人走上較高的精神發展，而另方面，基督教的精神內容是較貧乏的，因此它使得羅馬一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资本主义生产方式，当然不是为了教会，而是反抗着教会，使教会

成了这一發展的不斷流血的犧牲品。馬克思把这种不考慮它的物質基礎的宗教更称为無批判的,是很对的。經過分析来找出宗教迷霧中的塵世核心来,較之顛倒过来,由历次的实际生活情況中去阐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觀念对生活品的时常的、直接的生产過程的从屬关系。⁽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勢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們,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,而且是在一种悽惨的、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內容發生或慢或快的变革。这一点甚至較好的資产阶级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。經濟發展不斷地变动,它也隨着不断地变化。想要确定基督教在各时代的变动中所共有的精神內容,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況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經典的話,如果說它对于这些民族的精神的和宗教的觀念發生了独一无二的影响的話,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數的矛盾。考茨基对这一点說得很中肯：

“这本書是从野蠻氏族社會直到羅馬皇帝時代的社會的各种不同社會情況和趨向的精神結晶，从開始了簡單商品生產的社會到進入資本主義生產時崩潰了的社會。直到資本主義生產方式佔統治的時期為止，沒有一個階級，沒有一個黨派，沒有從聖經里找到前例和引証的。”

但是資本主義生產越發展，聖經的精神影響也就越減退了；經濟的生產過程越明顯，則現實世界的宗教反映也就越消失了，而結果

“社會生活過程（即物質生產過程）的姿態，到它當作自由結合的人的產物，放在他們的有意識的有計劃的管理下面的時候，它的神秘的幕就揭下來了。”⁽⁴⁶⁾

恰好是在基督教会的中世紀的黃金時代，它最明顯地表明它是一定的經濟社會制度的政治組織。關於這一點，巴特先生也應該先去從考茨基的著作裏學習一番，客氣一些說吧，那樣就不致于那麼特別幼稚地把查理大帝的撒克森戰爭和其後的撒克森諸帝對文德人的戰爭，都認為是出于“宗教的動機”了。這些皇帝中“最信宗教的”一個，就是亨利第二，他甚至被羅馬教會接受為聖者。在亨利的時代，十一世紀之初，波蘭王波列斯拉夫成了一個更熱烈的使異教徒改宗基督教的人。住在奧得河西岸今天布蘭登堡行政區的異教的留提茲人，在二十年前的一次大暴動後擺脫了基督教德國人的羈絆，波列斯拉夫對他們極力加以壓迫。按照巴特先生美妙的歷史理論，神聖的亨利理應對此馨香歌頌才對，歌頌這些異教的偶像崇拜者終於受到了一個信基督教的同列君主的改造了吧！可是亨利沒有那樣做，反而去同留提茲人結成了同盟來反對波蘭王。留提茲人把他們境內几處要塞讓出來給他，並答應向他納貢，條件

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]。当时基督教的扩张就是国家权力的扩张的意识形态的伪装。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剥削、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減于他的，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，从而换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”袭击了異教的波莫恩地方。他率兵蹂躏全境，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，别人对于这种关系怎么來認識，可以是無关緊要的。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识形态的

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，私人利益引起的情激，号召到戰場中來。”如果說，尽管这样，中世紀的異教徒还常常打死一些基督教教士，当然这些教士除了个别正直的理論家外并非什么好教友，但他們之所以打死这些教士，还是出于眼光短淺，就像工人們在刚开始采用机器生产时也因为眼光短淺常常捣毀机器一样。誠然，这些教士代表一种較高級的生产方式，但是对于異教徒來說，这种生产方式却意味着可怕的剝削和压迫，农奴化和奴隶化，所以持平而論，是不能要求他們这样“高瞻遠矚”的。他們以为打死了这些代表，事情本身也就被打消了。

談了这些也就够了。柏恩哈特主教被打垮了逃回葛內森来向波列斯拉夫公爵報告說，他只是一个赤手空拳的福音傳教士，因此什么也沒有办到。公爵只好另派一个漂亮而富有的主教去，向这个穷凶極惡的異教民族炫耀，換句話說：用武器所沒有办到的事情，再用錢來試一試。大家都知道，公爵請來了奧多·馮盤堡主教担负了這項使命。这位主教在皇帝与教皇的斗争中表现了是一位能干的又絕不拘謹的外交家，他帶了很多礼物，由武裝侍从簇拥着来到了波莫恩，用对異教的會長們行賄的方法很快地就获得了一些成就。可是在斯德丁，人民羣众攔住了去路。“他們讓主教从从容容地對他們傳道，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来了公爵答應減輕款額的書面的批准書之后，奧多才达到了目的。斯德丁人总算受了洗，甚至还拆毀了他們崇拜偶像的庙宇，但是，在據說主教由于寬宏大量而放棄了庙里的寶藏以后，他們把那些寶藏都裝入自己的腰包。他空着錢袋，但却載譽归来，成了波莫恩的使徒，直到今天他还享有這項盛譽，因为根据唯心主义历史家的可靠的記載，奧多所匆匆忙忙地行了洗禮的二万二千

一百六十六个人，是由于他的动人的口才把他们感化而信仰了神圣的三位一体的。

这些例子大概已经足够证明，究竟在中世纪的斯拉夫人政教問題上“宗教动机”起了什么作用。这种例子可以百倍地增加，但我们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问题解釋得很清楚了。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，不外是资产阶级、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级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经由考茨基在“托馬斯·摩尔”里用如下的話解决了：

“商品生产越发展，民族思想越加强，意大利人就越倾向教皇；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剥削”。⁽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，兩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，精神高度發展的阶级，这个阶级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羅·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，我們應該打扰巴特先生的幻想嗎？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，哲学決定了政治，而通过政治也間接地決定了經濟。”

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产阶级的代言人，反而資产阶级是盧梭这位教師的順从的学生，他們依照盧梭按古方所做的指示來进行了法国的革命。我們承認，資产阶级的历史家們一般說来还不敢于做出这样的推論来的。

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。在我們這方面，還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，再从头来搞他的學院式的哲學吧！（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！我們來讀一讀馬克思下面的話：

“不說社會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，则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样說：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脑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)前者所谓分化是神话式的看法，像圣经里所说到的闪、雅弗和含⁽⁵³⁾的血统关系，塔西佗所传下来的英格夫、伊斯塔夫和赫尔明三兄弟的日耳曼血统关系，或是捷克、勒西和罗斯的斯拉夫血统关系。但后者所说的同化则是科学的见解，无论是现在日常在我们眼前所发生的一切，还是对人类原始时代的研究所证明了的一切，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，而去主张那种从来没有存在过的，此后也绝不会有存在的，人种的永恒不变性，这是自然科学的唯物主义在历史领域中所存在的无法解决的矛盾。在死命抓住这种靠不住的概念，企图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，所以契普罗维奇很正确地说：“在这点上一切都是任性的，主观的‘似乎’和‘认为’，没有任何确实的根据，没有任何可靠的关键，也没有任何积极的结论。”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经开始了；对于古代最初的文明，俄国学者梅赤尼科夫已经证明，它们是各种不同的人种成分十分复杂的混合的结果，而在这种混合中，人们甚至有时连找出它的各个构成部分的比较近似的意义来都不能够。例如说，究竟黑种、黄种或白种这三种人中哪一种人对于古代埃及的文明贡献最大，就是很难说的了。甚至迦勒底的历史也表明，黑种，所谓库什特人，在文明上是比别人都先进的。假如不依据血统或肤色，而要用语言来作为分别种族的标志的话，则所达到的进

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个“天才的”政治家所說的，种族决定一切，而說，种族有很大的关系，想要借此証明他的主張，想說雅利安种在“政治能力”上超过閃族人种，則我們必須在这一点上說：种族連小的关系都談不到，簡直是毫無关系。有一个稍可注意的情况，巴特先生所引用的是一个沒有指出姓名的某一个英國政治家的話，但他总会讀过与他同时的世界著名的英國哲学家約翰·司徒华特·密尔关于种族差别的假設了吧：

“为了要逃避觀察社会的和道德的影响对人类精神所起的作用，因而作出的各种各样的無理的口实，其中最無理的一种，就是把行为和性格归之于內在的自然的差別。”(54)

历史唯物主义决不輕視种族；只有历史唯物主义才把种族的概念搞清楚了。沒有不变的动物品种，也沒有不变的人种，只不过是动物品种服从自然的發展規律，而人种則服从社会的發展規律而已。人类越脱离了自然的直接关系，自然种族也就越进一步地融化混合起来；人类越能支配自然，自然种族也越完全轉化为社会阶级。只要是資本主义生产方式达到的地方，种族差別就已經解体了，或正在日益解体，化为阶级的对立。在人类社会里，种族不是一个自然的概念，而是一个社会的概念，这个概念最后由物質的生产方式来决定，而且同样服从它的發展規律，这一点考茨基在关于民族的概念里已經以最确切的方式証明了。”(55)

但是也像能够从人类本性自身中找到原因的东西一样，劳动的外部自然条件也和社会的生产过程合而为一。所以假如巴特先生特別談到气候的話，則他大約是想到孟德斯鳩曾經想把气候当作政治历史的杠杆，而文克尔曼也曾想把这同一原則使用于艺术史，赫德想把这原則使用于文化史，無論做了多少分別，給予多

大限制或引伸，其道理都是一样的，而在本世紀中，柏克尔还主張人类历史的發展导源于一方是人类精神，另一方是气候、食料、土地和其他自然現象的交互作用。当然这种理論較之神學的或是唯理主义的历史觀还是有很大的进步的，虽然黑格爾要說：“不要对我談天堂的事吧，因为从前住着希腊人的地方，現在却住着土耳其人了”，而哥賓諾也否認气候对历史發展有任何影响。所以如果与此相反，黑格爾把絕對理念看做是历史發展的杠杆，而哥賓諾又把种族的血統混合看做是历史發展的杠杆的話，那就至少不能說他們比起从孟德斯鳩到柏克尔所代表的历史觀有什么进步了。但是，我們試把柏克尔当做这一整个流派中最徹底的代表，则可知，柏克尔恰恰忽略了一个决定性的要点，忽略了把他的两个一半合为一个整体的，把他的二元論的世界觀做成一元論的世界觀的那个起連接作用的中間物：物質生活的生产方式連接了精神与自然，只有它才使人类精神能够获得对自然的統治，只有它才由自然的手中夺取了它的秘密，把它交到人类的手中，成为生产力。柏克尔所沒有認識到的东西，历史唯物主义把它当作决定性的要点来強調起来；如果我們看到，历史唯物主义这样做，絕是否認了精神的規律的話，則我們也絕不能認為，它这样做就是否認了自然的規律，或仅只否認了气候的規律了。历史唯物主义几时主張过，能够在北極的冰山上从事农作，或是在撒哈拉大沙漠里从事船舶运输呢？反之，馬克思始終对于自然力在人类生产中的意义給以最深切的重視。再引一段例証，請看他写的：

“假設資本主义生产已經確立，在其他情形沒有变化，劳动日又保持一定長度的限度內，剩余劳动的量，会随劳动的自然条件，特别是随土地的丰度，一同变化。但我們不能据此就反过來說，丰度最大的土地，最适于資本主义生产方式的發展。資本主义生产方式的成立，是以人类对于自然的支配为前提。过于寬大的自然，‘使人

类依赖于自然，像兒童依赖于引繩一样”。这种情形，使人类自身的發展，不成为一个自然的必要。資本的母國，不是草木郁然繁茂的熱帶，而是溫帶地方。形成社會分工的自然基礎，并由生活所在的自然環境的變化，刺激他，使他的需要，能力，劳动手段，与劳动方法都多样化的，決不是土地的絕對肥饒性，寧可說是它的差異性，它的自然產物的多样性。必須社會地控制自然力，善于利用它，并依人手的勞作，大規模地佔有它或馴服它。这种必要，在產業史上，有最決定性的作用。”⁽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，或仅只輕視氣候，那就离开事實多么远了。

但是，在自然环境容許人类生存，并容許一种社会的生产過程發展的情况下，劳动的自然条件参加到这个過程里面来；它就被这个過程所抓住、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，只有通过生产過程才对人类社會历史發生作用，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過程的前提，真是一語道尽了。任何时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，自然在人类社會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過程，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過程，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來證明一下，而且为了加强它的証明力，我們不想挑选人类已然多少支配了自然的文明时期的情况，而是挑选野蛮时代的情况，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，几乎有着同样的習慣和思想方式。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，引起同样的現象来。”

這是拉法格的話，他的文章里所謂的人为条件，就是指的社会条件。⁽⁵⁷⁾我們之所以引用他的話，是因为他特別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，都可以找到很多的証据。此外巴特先生自己，在他的著作中的另一段，也曾談到过在文化初期“一切社会相同”的事情，那时他明确地引証了摩尔根的划时代的大著作，好像他并沒有聞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說，摩尔根已然証实了，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，他还沒有获得証据的，余下的一小部分，也曾有过氏族制度”——那末，怎么能說，当社会還沒脱离自然的臍帶的最原始时期，气候和种族对于人类社会的历史竟会起什么作用呢？

再来举一个很特別的例証，來証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。我們援引著名美国旅行家凱南的著作，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，以他自己的方式發現了历史唯物主义，不但沒有料想到馬克思和恩格斯，甚至也不知道他的同乡摩尔根。⁽⁵⁸⁾在堪察加半島的北部，那几乎是地球上最荒涼的居民区，科尔耶克人，一个由約四十个父系家族所組成的部落，依靠驯养驯鹿为生。由于这种生产方式，他們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營地了。科爾耶克人為了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。”

科爾耶克人的生產方式多么依賴自然，反映在他們幼稚的宗教觀念里。他們唯一的宗教是敬惡神。這種宗教的教士必須讓人盡力鞭打他，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，而且大家都聽從他的命令，雖然他們只是自欺欺人地變着戲法，如像吞進燒紅的炭等等一切的惡作劇。

“這是在這種情況下，對於這些人的唯一可能的宗教……若是一羣沒有知識的，野蠻的回教徒，遷移到西伯利亞東北部去，被迫几百年生活在斯坦諾威山荒野淒涼的地區，在那裡遭受著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療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來的北極光的驚吓，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對阿拉和穆罕默德的信仰，而和西伯利亞的科爾耶克人一樣，變成黃教徒了。”

俄國教會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；可是碰到游牧的科爾耶克人，他們一切的努力都完全白費了。所以凱南說的很對，他說要使這種游牧人改宗基督教，必須先完全改變他們的生活方式，意思就是說，先改變他們的生產方式，才有可能。

這種生產方式，不只使得科爾耶克人堅守幼稚的宗教觀念，而且還迫使他們養成野蠻的習慣，迫使他們否認了凱南所稱為“人性最強的衝動”的東西。他們殺死所有的老人；用矛刺死，或用石頭砸死他們的沒有痊愈希望的病人；他們會用“使人戰慄的詳盡

性”來討論各種不同的處死方法。但是所有的科爾耶克人，都以慘遭橫死於他們的至近的親人之手，為他們的生存的自然結束，誰也沒有其他的想頭。

“西伯利亞東北部土地的瘠薄，和漫長的冬季的凜冽，使得人們能夠謀生的唯一方法，就是馴養馴鹿；馴養馴鹿使得游牧生活成為必要；而到處流浪的生活，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，因此結果就使得殺害老年人和病人，變成了一種出於聰明和惻隱之心的措施。”

凱南再一次正確地指出，由於這種可怕的習俗，並不能就認定，科爾耶克人天生來就是粗暴的。這種習俗也是使得科爾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。科爾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，有大約三四百個科爾耶克人，由於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。我們現在來聽一聽凱南所說的，這種改變了的生產方式怎樣改變了科爾耶克人的整個生活過程！他寫道：

“定居在盤希那灣的科爾耶克人，毫無疑問地是整個西伯利亞東北部最壞的，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，报复心盛，無恥，虛偽。他們的一切都和游牧的科爾耶克人相反。”

隨後他一件件地說明這些變動是因為定居的科爾耶克人從事

商業的原故，結論說：

“我对很多的游牧的科爾耶克人怀着真正的、衷心的敬佩，但是他們的定居的亲属却是我在亞細亞北部，从白令海峽直到烏拉爾山，所見到过的最坏的人种。”

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爾耶克人之間有極細微的差異痕跡來。

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，還須要去研究馬克思、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。考慮到这些著作，恩格斯很可能說，唯物主义的历史研究的正确性已經具有証據了，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師們写作，而是給有思想的工人們写作。如果恩格斯給德国大学教師們写作，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，則這并不是說，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觀察法的刻板应用一样，得出同样顛倒謬誤的結論來；就是在把它正确地当作方法來使用的 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范围之不同，也会导致許多見解上的差異來。这本来是很自然的，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，如果有人認為用这种的“矛盾”可以來駁倒历史研究的唯物主义方法的話，我們也就不再來攬扰他这种高傲的乐趣了。对于有理智的人來說，这种“矛盾”只能促使他进行檢查，看在相互矛盾的研究家中間誰進行了較為認真和徹底的研究；因此，恰好从这种“矛盾”中，方法本身才能够在它的运用和結論上更加清楚和确实。

但是在历史唯物主义闡明人类历史的無數分枝以前，还有無限众多的事要做；而在資产阶级社会的基础上，它决不能發揮它最大的力量，这就因为它的日增月盛的力量首先要摧毁这个社会。当然可以承認，資产阶级的一些誠懇的历史家，在一定程度上，是受着历史唯物主义的影响的，我們在这本小册子里也曾多次地予以承認，但是这种影响是有一定限度的，只要还有資产阶级存在，它就不会放棄資产阶级的意識形态，甚至蘭普列希特，所謂“經濟史”学派的最著名的代表，也不以德国經濟的，而以德國民族意識的基本綱要来开始他的德国历史。历史唯心主义中各种神学的、唯理主义的、自然主义的派別，是資产阶级的历史觀，正如历史唯物主义是劳动阶级的历史觀一样。必須等到無产阶级获得解放以后，历史唯物主义才能达到充分的發揚光大，历史才能成为严格意义的科学，它才能成为它从来就应当是而还不是的东西：成为人类的領導者和教育者。

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，有一些個別的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态度。由羅斯脫羅夫出版的“歷史科學年報”1886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，做了一個詭譎的註釋說：“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呆在外面。讓他去給恩格斯先生和倍倍爾先生供給那一点点自認為是知識，而為他們引用来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，第五一三頁。

(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社1955年版，第166頁。

(7) 拉文裴吉倫：“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52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，人事實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”。但是這個不過是用达尔文主義來美化了的社會契約學說的再版，即把十七、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於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，引出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 頁以後，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) 馬克思：“资本論”，第一卷，人民出版社 1953 年版，第 17 頁。
- (19) 同上書，第 18 頁。
- (20) 赵本华：“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。——原編輯部
- (22) 恩格斯：“費尔巴哈与德国古典哲学的終結”，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”，参閱人民出版社 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：“聲音的字母和其他的偉大發明一样，是多次前后相繼的努力的最后結果。”(“原始社會”26 頁)另參看馬克思“資本論”，第一卷，589 頁，“工藝學的有批判的历史一定会証明，十八世紀的任何一个發明，其属于个人的方面是多么渺小。”
- (28) 德國諺語說：“Undank ist der Welt Lohn”，(“以怨报德，人世之常。”)——譯者
- (29) 馬克思：“資本論”，第一卷，人民出版社 1953 年版，第 520 頁。
- (30) 珍尼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上六倍或更多。——原編輯部。
- (31) 德爾布呂克：“历史及政治論文集”，德文版，第 339 頁。
- (32) 古斯塔夫·福萊塔格：“德国往事寫真”，第五卷，第 173 頁。
- (33) 关于这点，參看卡尔·畢克利的鉅著“真正的文克尔利德，原始瑞士人的战术”和“从馬尔克联合会來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·摩尔及其烏托邦”。
- (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”，參閱人民出版社1954年版，第92頁。

(37) 德國諺語“手疾眼快不是魔法”。譯者註

(38) 蘭普列希特“德國史”，第二卷，第89頁以後。

(39) 特萊赤克：“德國的鬥爭”。

(40) 一八九〇年二月四日威爾第二公布了兩個關於工人保險、縮短工作時間、工人傷病及类似條款的上諭，想影响當時的國會選舉，使之不利于社會民主黨，但卻遭到了失敗。——德文編輯部

(41) 馬克思：“資本論”，第一卷，人民出版社，第631頁。

(42) 梅赤尼可夫：“文明和歷史上的大河”，第189頁，並參看普列哈諾夫在“新時代”第九卷第一期有关這一著作的評論。

(43) 考茨基：“托馬斯·摩爾及其烏托邦”。

(44) 李卜克內西：“東方問題”。

(45) 除馬克思在“資本論”中多處所作的解釋和論述之外，關於基督教的开端請參考恩格斯的“布魯諾·包爾與原始基督教”（載在蘇黎世的“社會民主黨人”一八八二年第19及20號），和考茨基的“基督教的興起”（載在“新時代”第三卷第481頁以後）。關於中世紀的教會及由它發展出來的新教宗教改革各派，參考恩格斯關於德國農民戰爭和費爾巴哈的著作，此外參考考茨基關於托馬斯·摩爾的著作。還沒有計入一些載在“新時代”的很多其他論文，其中我們特別提出恩格斯的“論歷史唯物主義”（第十一卷第一期第15頁以後），及無名氏的關於法律家的社會主義的論文（第五卷第49頁以後）。此外，參看考茨基的“礦工和農民戰爭”（第七卷第289頁以後），及最近同一著者的“過去的未來國家”（第十一卷第一期第653頁以後），關於旧約的唯物的科學的批判，可以提到拉法格的“亞當夏娃的神話”（第九卷第二期第225頁以後），又馬·倍爾的“古代希伯來階級鬥爭史論”（第十一卷第一期第444頁以後），及考茨基的“聖經宇宙古史之由來”（第七卷第201頁以後）。

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

(47) 基塞不列希特：“德國皇帝時期史”，第二卷。

(48) 巴特先生最近在“德國人的話”里對恩格斯也做了同樣的指摘，說他“謹慎地無謂和不肯注意這一點”。

(49) 考茨基：“托馬斯·摩爾及其烏托邦”。

(50) 參看狄茨根，“腦力勞動的本質”和“一個社會主義者遊遊認識論的領域”。

(51) 馬克思：“資本論”，第一卷，人民出版社1953年版，第629頁。

(52) 龍普羅維奇：“種族鬥爭”，這本在這點上非常使人高興的著作，究竟有多少是和歷史唯物主義相合，有多少是不相合的，考茨基已經在“新時代”里，第一卷第537頁以後，詳細論述過了。



62

2 020 9018 3

(53) 三个人都是耶約翰經理諾亞的兒子。見“創世紀”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，基多·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

根据民主德国出版社1950年版譯出

論历史唯物主义

(德)梅林著

李康譯

*

生活·讀書·新知三聯書店出版

(北京朝陽門大街320號)

北京市書刊出版業實業許可證字第56号

五十年代印刷厂印刷 新華書店發行

*

开本 850×1168公厘版·印张 2·字数 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(6) 0.21元

統一書號2002·113

版權所有：新華書店