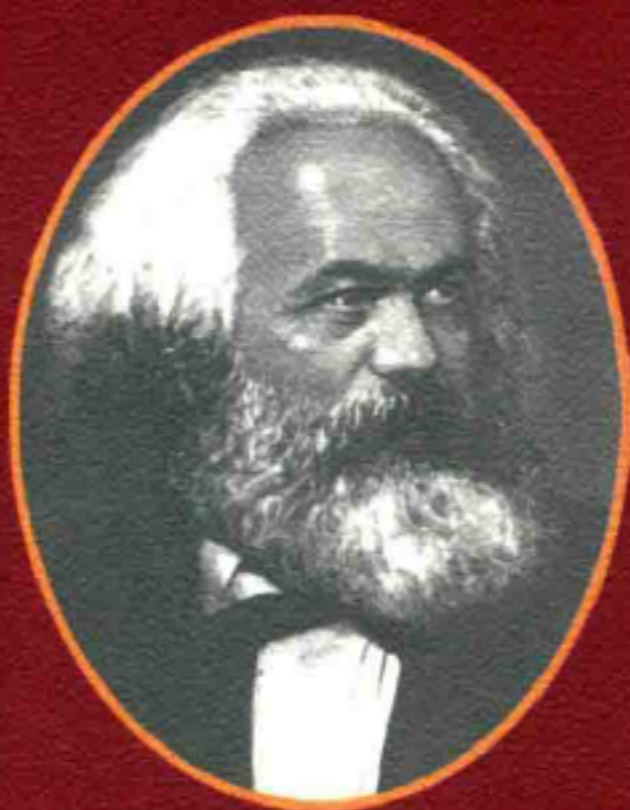


— • 世界马克思主义研究文库 • —



# 马克思主义与宗教

一种对马克思批判基督教的描述和评估



[英] 戴维·麦克莱伦◎著  
林进平 林育川 谢可晟◎译

## Marxism and Religion

A Description and Assessment of  
the Marxist Critique of Christianity

天津出版传媒集团

天津人民出版社



# 马克思主义与宗教

## Marxism and Religion

本书对马克思、恩格斯关于宗教，特别是基督教的思想作了有深度的梳理，并以此进一步考察宗教对德国的社会主义民主的影响，以及葛兰西和法兰克福学派对宗教的反思，以此来呈现马克思主义与宗教的关系。而对马克思主义与宗教关系的破解也有助于解开马克思主义与正义、马克思主义与道德、马克思主义与意识形态的关系，并有助于反思当今世界的宗教状况。



上架建议：马克思主义哲学

ISBN 978-7-201-11831-4



9 787201 118314 >

定价：89.00元



— • 世界马克思主义研究文库 • —

# 马克思主义与宗教

一种对马克思批判基督教的描述和评估



[英] 戴维·麦克莱伦◎著

林进平 林育川 谢可晟◎译

天津出版传媒集团

天津人民出版社



## 图书在版编目 ( C I P ) 数据

马克思主义与宗教：一种对马克思批判基督教的描述和评估 / (英) 戴维·麦克莱伦著；林进平，林育川，谢可晟译。—天津：天津人民出版社，2018.1

(世界马克思主义研究文库)

书名原文：Marxism and Religion: A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity

ISBN 978-7-201-11831-4

I. ①马… II. ①戴…②林…③林…④谢… III. ①马克思主义-宗教学-研究 IV. ①A811.63

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 121808 号

Marxism and Religion: A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity © David McLellan, 1987

Translation copyright © 2018, by LIN JINPING, LIN YUCHUAN, XIE KESHENG

天津市版权局著作权合同登记：图字 02-2014-222

## 马克思主义与宗教

MAKESIZHUYI YU ZONGJIAO

出版 天津人民出版社  
出版人 黄沛  
地址 天津市和平区西康路 35 号康岳大厦  
邮政编码 300051  
邮购电话 (022)23332469  
网址 <http://www.tjrmcbs.com>  
电子信箱 [tjrmcbs@126.com](mailto:tjrmcbs@126.com)

策划编辑 黄沛 王康  
责任编辑 郑玥  
特约编辑 王佳欢  
封面设计 回归线视觉传达

印刷 河北鹏润印刷有限公司  
经销 新华书店  
开本 787 毫米 × 1092 毫米 1/16  
印张 16.25  
插页 5  
字数 250 千字  
版次印次 2018 年 1 月第 1 版 2018 年 1 月第 1 次印刷  
定价 89.00 元

版权所有 侵权必究

图书如出现印装质量问题，请致电联系调换 ( 022-23332469 )



## “世界马克思主义研究文库”学术委员会

委员(以姓氏笔画为序):

丁立群	丰子义	王建民	王南湜	艾四林
白暴力	冯雷	冯颜利	刘森林	仰海峰
纪秀荣	乔瑞金	陈学明	吴晓明	汪信砚
佘双好	张异宾	张雄	季正聚	林进平
段忠桥	侯才	俞良早	秦刚	黄沛
商志晓	梁树发	韩震		



# 总序

习近平同志指出,在人类思想史上,就科学性、真理性、影响力、传播面而言,没有一种思想理论能达到马克思主义的高度,也没有一种学说能像马克思主义那样对世界产生了如此巨大的影响。这体现了马克思主义的巨大真理威力和强大生命力,表明马克思主义对人类认识世界、改造世界、推动社会进步具有不可替代的作用。

从1848年《共产党宣言》的发表标志着马克思主义诞生,至今已经170年了。尽管时代和环境条件发生了很大变化,但马克思主义像燧石一样,历经千磨万击,更加焕发出真理的光辉,其基本原理依然是科学真理,我们依然处在马克思主义所指明的历史时代。坚持马克思主义和发展马克思主义相辅相成。发展21世纪马克思主义、当代中国马克思主义,必须立足于中国,以宽广的世界眼光,深刻认识马克思主义的历史意义、世界意义、时代意义和现实意义。

当前世界形势正在发生深刻复杂的变化,世界正处在百年一遇的历史大变局之中,产生了大量错综复杂的现实难题和全球性问题,提出了大量亟待回答的理论课题。这就需要我们加强对时代和当代世界的研究,分析把握其出现的各种变化及其本质,深化对资本主义和国际政治经济



关系深刻复杂变化的规律性认识,把握全球化发展的趋势和新科技革命的机遇及挑战,探寻世界和平与人类发展进步的可靠路径。马克思主义是正确揭示人类历史发展规律、实现无产阶级和人类解放、追求人的自由而全面发展的科学理论,具有与时俱进的理论品质。坚持和发展马克思主义,必须用宽广的世界视野,全面把握世界马克思主义发展的历史和整体现状,及时跟踪当代世界马克思主义思潮,密切关注和把握国内外马克思主义研究新成果,从而推动我们对当代世界与中国发展中的重大理论和重大实践问题进行系统的、全面的、深入的研究,进一步坚定“四个自信”。

综观当代世界马克思主义思潮,不少学者对资本主义体制性危机困境、结构性矛盾以及生产方式矛盾、阶级矛盾、社会矛盾、治理困境等进行了多层次、多角度的批判性揭示,对资本主义危机、资本主义演进过程、资本主义新形态及本质进行了深入分析,对社会主义制度的发展和完善、社会主义现代化的实现路径、人类命运共同体的构建进行了积极探索,对中国特色社会主义思想进行了深入研究,对各马克思主义流派之间的对话和批判进行了科学探讨。这些研究有助于我们正确认识资本主义的发展趋势和命运,准确把握当代资本主义的新变化、新特征,加深对当代资本主义变化趋势的理解,同时也能彰显社会主义制度的优越性,推进马克思主义中国化时代化大众化。学习研究当代世界马克思主义思潮,有利于我们立足于时代特征,更好地运用马克思主义观察时代、解读时代、引领时代,真正搞懂面临的时代课题,深刻把握世界历史的脉络和走向;有利于我们以正在做的事情为中心,深入总结中国特色社会主义实践,更好地实现马克思主义基本原理同当代中国具体实际相结合。

在具体实践中,马克思主义在西方文化语境中已经与各种批判理论相结合,我们应当对其进行批判性认识。20世纪70年代以后,西方马克思主义涌现出众多与特定的批判理论相结合的流派,主要包括分析的马



克思主义、生态学马克思主义、女权主义马克思主义、文化的马克思主义、发展理论的马克思主义、后马克思主义,等等。这些流派研究方法各异,立场也不尽相同,甚至存在着对马克思主义的误解、误读与曲解。对此,我们既不能不加甄别地囫圇吞枣,也不能囿于教条故步自封,而是要放眼世界,对世界马克思主义研究成果概而观之,才能对其优劣长短作出富有说服力的判断,从而做到吸收其精华,剔除其糟粕。马克思主义已深深嵌入当代世界文明的发展之中,经过一代又一代学者的传承,成为把握时代精神并且引领世界思想潮流的话语体系。随着中国经济的迅速崛起及2008年资本主义金融危机的爆发和蔓延,我们在新时代面临的诸多问题使国际思想界更加重视对马克思主义的研究,马克思主义已经成为国内外学者,尤其是左翼学者理论建构的重点。这为在全球化的背景之下,深入研究新时代中国特色社会主义的理论与实践提供了更丰富的思想资源。

基于新时代所提出的新要求以及马克思主义理论发展本身所蕴含的实践性和开放性研究要求,为推动马克思主义研究,特别是世界马克思主义思潮的研究,我们决定编译出版“世界马克思主义研究文库”。本文库从国内外马克思主义研究的经典文献和最新成果中,选择具有重要理论和现实意义作品,持续推出系列成果,其中的部分作品将在已有译介的成果基础之上重新加以整理和译校。

本文库秉承经典与前沿并重的原则,内容涵盖以下四个专题:

一是“马克思主义经典文献系列”。我们将通过对一些原始文献进行权威而准确的翻译,适当填补国内相关文献译介的空白。这一方面可以推进我们对马克思主义发展史的研究,彰显马克思主义理论的连续性和丰富性;另一方面也有助于我们回顾历史,反思社会主义发展过程中的经验和教训,进一步坚定马克思主义信仰和社会主义信念。

二是“西方马克思主义经典系列”。西方马克思主义包括由卢卡奇



等人开创的解释路向及其后获得发展的诸流派,是在当时的历史背景下对西方社会主义道路的理论探索,为马克思主义的发展提出了一系列重大理论和实践问题。这些思考无疑推进了马克思主义的理论阐发,并且彰显了马克思主义理论内在的生命力。回归相关经典,有利于我们理解西方马克思主义与马克思主义之间的关系,也有利于推进对马克思主义传播的研究。

三是“马克思主义的当代阐释系列”。一方面,西方资本主义出现了许多新现象、新变化,2008年爆发的世界金融危机使世界上很多有识之士深刻反思当代资本主义的危机和弊端;另一方面,中国作为世界上最大的发展中国家,在经济快速崛起的同时,也在走近世界舞台的中央,在全球治理中发挥越来越重要的积极作用。因此,关注国内外学者关于马克思主义的新近研究成果,了解他们如何看待资本主义的危机以及如何回应新自由主义的挑战,将有助于我们在把握资本主义新变化的同时,推进对马克思主义经典文本的当代解读,进而更好地回答一系列人类所共同面对的全球性问题。

四是“马克思思想研究系列”。马克思、恩格斯科学理论的创立,对各理论学科和专业,以及世界社会主义运动产生了广泛而深刻的影响。当我们在新的时代背景下再次回到马克思的经典思想,我们仍能深刻感受到马克思与时代同行的脚步。马克思的理论无疑是一座博大精深的思想“富矿”,通过引介当前国外学者对这一思想“富矿”不断深入挖掘所取得的理论成果和收录国内权威、新锐学者的经典或前沿作品,借以呈现其对马克思思想阐发的多重视角,将有助于我们拓宽研究视野,进一步推进马克思主义及其中国化的理论创新。

在选编和选材的过程中,我们力求体现出以下三个特点:

一是理论性。我们将选取具有重要理论意义和学术价值的研究成果。尽管研究者运用的方法、材料和数据不同,一些观点和理论也不尽相



同,甚至相反,但都充满着理论逻辑和理论探讨的火花和灵感。当然,书中的观点和立场并不代表选编者的观点和立场,相信学术同人自有正确的慧眼和判断。

二是综合性。世界马克思主义流派纷繁复杂,国内外研究马克思主义的相关成果涉及方方面面,包括政治、经济、社会、文化、生态等各领域,我们力求选取有代表性的研究成果。

三是前沿性。正确的理论是对历史、时代、实践提出的问题的科学回答。实践的变化发展必然会提出新问题,产生新情况,这就要求马克思主义者必须站在时代前列,反映时代进步的要求,必须抓住时代主题,回答时代提出的问题。我们将选取具有理论创新性、学术前瞻性、反映当前热点和焦点问题的一些研究成果。

党中央高度重视马克思主义理论研究和建设工作。随着中国特色社会主义进入新时代,随着马克思主义理论研究和建设工程的纵深推进,中国共产党不断开辟马克思主义理论发展的新境界。马克思主义理论研究不断取得新成就,学科体系、教材体系、话语体系建设不断取得重要成果,国内外学术交流日趋活跃,研究成果不断涌现且质量日益提高。本文库由中央编译局的有关专家学者和相关高校、科研院所的专家学者通力合作,编译出版国内外研究马克思主义的代表性成果,力求为推进马克思主义事业做出应有的贡献。

季正聚写于北京

2017年12月



## 中文版序

本书自首次出版以来就不断促进我们对世界的理解。

无论是好是坏,宗教在世界政治中的作用只会越来越强大。伊斯兰教的强势兴起,原教旨主义形式的基督教对美国内外政策的恶性影响,印度教在印度的宗派化应用,佛教的激进形式在东亚的部分地区的出现。这一切在过去的十年里都显而易见。

马克思主义对这些现象的分析对于理解当代世界而言至关重要。当然,世界上存在的主要宗教的确都有促进和平合作和产生社会凝聚力的传统,而这一传统在世界媒体上几乎没什么影响。炸弹和子弹倒成为头条新闻。但马克思主义的进路可以帮助我们理解宗教的积极和消极因素之间辩证的相互作用。

正如马克思所言,如果“宗教是被压迫生灵的叹息,是无情世界的情感”<sup>①</sup>,那么分析压迫之所在和世界为何如此无情则是很重要的。对此,从马克思本人开始,马克思主义传统已做出了重要贡献。原教旨主义宗教形式的兴起是一种现代现象,它一般与工业化,特别是资本主义的颠覆性效应密切相关。人们的生产和消费为世界资源带来混乱的、不合理的

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第4页。



和严重不公正的影响有目共睹。原教旨主义的宗教形式只是潜藏于其中的一种病症。

当然,所有这些都有一個更积极的方面。如果说宗教是“无情世界的情感”,那是因为世界上所有的主要宗教都包含与现代社会主义密切相关的伦理道德,在某些情况下,这种伦理也促成了其形成。马克思主义的分析最能说明宗教是如何以及何时对社会主义社会的建立做出贡献的,又是如何以及何时对其予以否定的。

对于这个问题,我很荣幸能向中国读者提供来自马克思主义前辈们的一些丰富的思考。我希望这对所有关心它的人都是有益的。对于当前危机的解决并不仅仅在于财富的再分配,而且更在于形成一个能让人们过上充实而非异化的生活的社会。马克思主义对宗教的批判对这一事业有很大的贡献。事实上,这对问题的解决也是不可或缺的。

本书所提到的宗教多数情况下是指基督教。这是因为早期多数的西方马克思主义者是在基督教国家进行写作的。但他们采用的分析却是具有普遍性的,也可以用以处理涉及当代中国的问题,例如,为什么佛教在邻国缅甸具有咄咄逼人的侵略性,而在中国却相对温和呢?又如,伊斯兰教在中国西北部的实际本质是什么?它是如何发展的?何以与中国政府的目标和政策相兼容?尽管这些问题对于新时代的中国不是核心的,但它们仍然是重要的问题,并且在此,一种对马克思主义传统的研究会有助于回答这些问题。

戴维·麦克莱伦写于北京

2017年11月



## 译者序

翻译戴维·麦克莱伦的《马克思主义与宗教》一书于我来说是一件深受教益、非常愉悦的事情。

这种愉悦首先来自于麦克莱伦是我敬仰的一位马克思主义学者，他对学术的真诚，对人的坦诚，使有幸接近他的人都会油然地产生亲近与敬仰之情。我于2010—2011年在肯特大学访学期间，曾有幸聆听他的讲座和参加在他家举办的一系列学术沙龙，感受了他渊博的知识视野、精深的学术功底和简练晓畅的语言风格。这次着手翻译他的著作更是有些回到坎特伯雷的感觉，所谓观其书知其人，翻译这种慢吞细嚼式的“阅读”更是能够感受其书、其人，感受他作为马克思主义学者的品格和他对学术的真诚与笔下的风采。

其次，愉悦也来自于《马克思主义与宗教》独特的学术价值。该书简练而又不乏深刻地梳理、勾勒了1987年之前马克思主义与宗教（主要是基督教）之间展开的思想生成、关系史和对话史，视野开阔，角度独特，思想深厚，兼具思想史家和哲学家的双重风采，确是一部不可多得的佳作。阅读这一著作，能使读者在较短的时间内把握马克思主义与宗教之间关系的本质和历史，增进对马克思主义宗教观的理解。正是该书丰富的学



术内容和独特的学术风格,使其尽管是成书于1987年,却于今依然有其深刻的理论价值。该书在国外的同类书中的被引率一直高居榜首,是研究这一类主题或相关论题不可绕过的一本专著。

再次,这种愉悦也来自于该书所探讨的问题有助于丰富、完善对马克思主义与正义、马克思主义与道德、马克思主义与哲学等相关问题的理解。我一直认为,探讨马克思主义在正义、权利、道德和宗教等问题上的立场、态度和观点,需要有一个相关性和整体性的视角,只有在既相对独立地考察马克思主义在这些领域方面的思想,又揭示它们彼此之间的关系,并从总体上加以把握时,才有可能较为全面、准确地把握马克思主义在宗教、道德、正义等问题上的基本思想。该书的译介或许有望改变一些学者在探讨马克思主义与正义、马克思主义与道德等论题上所缺乏的那种相关性和整体性的视角。

最后,愉悦来自于中国的现实需要。在我看来,对马克思主义与宗教问题的探讨无论对于当下中国如何处理现实的宗教问题,还是探讨马克思主义中国化都能起到某种理论上的启示作用。

这一方面是在当下中国,宗教问题正成为国家需要认真处理,事关政治、文化,涉及国计民生,乃至国家意识形态安全的问题。通过了解马克思主义与宗教(主要是基督教)的关系史,有助于了解宗教,特别是基督教在当下中国的可能的存在状况。

另一方面,对马克思主义与宗教的关系问题的探讨也有利于探讨马克思主义的中国化,探讨21世纪的马克思主义。在麦克莱伦的笔下,马克思主义与宗教的关系问题也可以理解为诠释马克思主义如何在西欧犹太—基督文化背景下发展的问题。在中国,马克思主义与宗教的问题虽然不可能也不会在这一背景之下来探讨马克思主义的发展,但却可以转换为在中华民族的文化传统和现代化的背景下探讨马克思主义的发展的问题,是一个探讨中华民族优秀的传统文化与马克思主义在现代性的背

景下如何良性互动的问题,即事关发展中国化的马克思主义、21 世纪的马克思主义的问题。

不过翻译本书虽是一件愉悦的事情,但翻译本身也是一件需要不断琢磨、不断发现瑕疵、不断完善的事情。比如,本书的副标题现在看来应该译为“对马克思主义批判基督教的一种描述和评估”,但由于在付梓之际才发现,也就使这样的瑕疵成了“维纳斯的断臂”。我真诚地希望专家读者指出书中存在的诸如此类的瑕疵。我也真诚地希望本书的出版能有助于马克思主义学术的繁荣,并能为中国在这一相关领域的实践和思考提供某种理论上的启示。

是为序。

林进平写于北京

2017 年 11 月



## 序 言

本书是学术的(我所希望的),但也是个人的。书中探讨的两个主题——马克思主义和宗教——一直是我感兴趣的。我在牛津大学念本科时,就成为一名罗马天主教徒,我甚至渴望进入耶稣会,并在耶稣会见习了一段时间,对于这一段经历,我一直心怀感激。与此同时,由于一个偶然的机会我对苏联进行短期访问,这使我被马克思主义深深吸引。我追寻这一兴趣而进入了学术生活,并为之从事了二十年的研究。马克思主义对宗教的批判在我看来是强大而有效的,比形形色色的逻辑实证主义的贫乏分析或弗洛伊德、尼采的徒子徒孙们自我陶醉的讨论确实要强大得多,因此我决定对其刨根问底,而本书就是我研究的结果。当然,我挖掘的深度还不够,但我试图尽可能公正地从马克思主义主要传统中关于宗教的论述出发,就其一致性和历史准确性作些点评,然后在实质性的结论中,通过就这些马克思主义论述的更为宽广的意涵提出一些想法来改变成见。这一主题是宽广的,而我的处理必定是肤浅的,因之也是未窥堂奥的,为此,我给那些想从事这方面具体研究的人增加了一个相当重要的关键书目。最后,应该指出的是,标题所指的“宗教”几乎是指基督教。这不是我不尊重其他的世界宗教,或马克思主义对其没有论述,而是因为

这两方面的忽略是源于我正在研究的西方和苏联的马克思主义传统，且基督教是我有着较多体验、一直忠诚的唯一的宗教。

戴维·麦克莱伦



# 目 录

导言:宗教与马克思主义 .....	001
第一章 马克思 .....	007
一、导言 .....	007
二、马克思论无神论的起源 .....	008
三、马克思成熟著作中作为反映的宗教 .....	023
四、马克思的经验性评论 .....	032
五、宗教的未来 .....	037
六、结论 .....	039
第二章 恩格斯 .....	041
一、虔信派的教养 .....	041
二、走向一种马克思主义的宗教历史 .....	045
三、宗教与社会主义 .....	064
四、结论 .....	071
第三章 德国的社会民主党 .....	073
一、导言 .....	073
二、狄慈根、倍倍尔和拉法格 .....	077

三、考茨基 .....	081
四、库诺和原始宗教 .....	094
五、奥地利马克思主义 .....	098
第四章 苏联马克思主义 .....	111
一、正统与落后 .....	111
二、普列汉诺夫 .....	114
三、列宁 .....	117
四、托洛茨基、波格丹诺夫、布哈林 .....	130
第五章 葛兰西与法兰克福学派 .....	138
一、导言 .....	138
二、葛兰西 .....	139
三、法兰克福学派 .....	150
四、戈德曼 .....	156
五、布洛赫 .....	159
第六章 欧洲和拉丁美洲当代马克思主义与基督教 .....	164
一、导言 .....	164
二、苏联和东欧的态度 .....	166
三、西欧马克思主义 .....	176
四、拉丁美洲的马克思主义与基督教 .....	180
结论：马克思主义与宗教 .....	190
部分参考书目(附带评论) .....	210
索 引 .....	228
后 记 .....	243



## 导言：宗教与马克思主义

在 1843 年秋季，德国一个进步的知识分子代表团访问了巴黎。这些青年黑格尔派想把他们通过费尔巴哈对黑格尔的批判所获得的激进的人道主义与实践的进步政治学统一起来。在他们的国家，压抑的政治气候和关于社会主义是法国的发明的知识不可避免地把他们引到了巴黎。他们的领导成员是卢格、赫斯和卡尔·马克思。卢格的日记有趣地记录了他们的惊讶：当他们从一个社会主义沙龙到另一个社会主义沙龙时，他们预期会剑拔弩张的基督徒（that their intended crusaders - in - arms）除了无法吸纳他们明显的无神论之外，竟然认同他们的大多数观念。拉蒙纳（Lammenais）、布朗（Blanc）、卡贝（Calbet）都是信徒，持有对无神论哲学的罗伯斯庇尔的诅咒。简而言之，主流的观点是共产主义恰是基督徒付诸实践的基督教，而耶稣基督就是第一个共产主义者。

这个快乐的联姻并没有持续多久。伴随 19 世纪的进展，基督教会日渐保守，随着派厄斯九世的《邪说汇编》（*Syllabus Errorum*）对自由主义、进步和民主谴责而达到了高点。另一方面，随着社会主义获得了日渐僵化的马克思主义形式（它在 19 世纪 90 年代成了形而上学的唯物主义），宗教与社会主义之间的离异也就变得不可避免。比起英国——它有着多元化的宗教传统，也许再加上对本国过于系统化思想的不信任，在某些宗教和政治之间已经形成更加丰富的关系——来说，这当然更适用于欧洲

大陆。

然而一般来说,随着近几十年政治气候的变化,被理解为马克思主义者—基督徒的“对话”(用其时的话语来说)才重新出现。苏联共产党第二十届代表大会与第二届梵蒂冈会议的巧合削弱了教条本身的吸引力。对话的热情主要是来自基督徒方面,特别是来自充满活力的德国新教神学家:很多共产党领导人简单地放弃了自己的立场:克拉科夫斯基(Kolakowski)离开波兰,加罗蒂(Garaudy)被法国共产党开除。这种对话也是20世纪50年代和60年代战后资本主义相对不受约束的扩张的产物。随之而来的是所谓意识形态的终结,许多基督教神学家感到有义务去接纳世俗化,并且以哈维·考克斯的方式,实际上将其作为至少是福音部分的实现来庆祝。

正是在这种背景下,我想从马克思主义观点出发重新审视这一对话。考虑到基督教为西方文化所了解已近两千年,那在某种意义上,马克思不可避免地是基督教的一个异端。且假如马克思主义是基督教的产儿,那我想探询在其内有什么样的马克思主义方法能够最好地(假如没有更多)连接这一代沟(the generation gap)。

马克思主义也有其正统。这一正统宣称马克思主义是科学。而这一科学有两个论据被认为是与宗教信仰不相容的。首先,较为直接的是,马克思主义包含了唯物主义的形而上学。如果像恩格斯所说的,“世界的统一性在于它的物质性”,那么包括宗教在内的所有表述最终都被归结为关于物质运动的表述。其次,宗教可以不是在形而上学上被拒斥,而是在功能的意义上被拒斥:宗教是阶级统治的工具,是统治阶级的意识形态支柱(bulwark)。这一观点也包含了一个隐蔽的本体论,既表现为将信仰的起源与信仰的真实价值简单地等同起来,又表现为关于宗教应该总是遮蔽一些其他东西的臆断——显然,不论在保守的宗教的情形中还是在激进的宗教运动(再洗礼派、货物崇拜)的情形中都是如此,宗教必然会掩盖



政治要求。带有强烈工程学意味的经典马克思主义的隐喻——即基础和上层建筑的隐喻——倾向于把宗教置于上层建筑的顶端，因而距离“现实”最为遥远。正是这样的方法解释了为什么马克思主义关于宗教的很多著述是如此的糟糕。马克思与韦伯、涂尔干被一同列为社会学的三大奠基者。就宗教而言，马克思主义对于我们理解宗教的贡献——似乎经常与韦伯、涂尔干传统中的论述相悖——常常是相当贫乏的。这并不总是由于缺乏兴趣，这只是很多马克思主义者不能认真对待宗教的原因。3 马克思自己投入于宗教研究的时间也不多，事实上，他关于宗教的著名的格言警句就如他自己所说的，无非是对费尔巴哈的重述。

虽然正统的共产主义观认为作为科学的马克思主义蕴含着宗教是某种幻相，另一种承认马克思主义是科学的观点则给正当的宗教信仰留有余地。据说，马克思主义是关于社会的科学，它对社会如何运作进行描述：关于社会的规范性判断我们将不得不到别处去寻找。这有一个了不得的马克思主义血统，并且的确成为一战前二十年间关于马克思主义的主流解释。随着自然科学的威望日隆，马克思主义逐渐被认为是关于社会的科学，且马克思主义的方法被认为类似于达尔文的方法。恩格斯在马克思墓前的讲话中就宣称：“正像达尔文发现有机界的发展规律一样，马克思发现了人类历史的发展规律”。群众的马克思主义运动的成长也是如此，尤其是德国，呼唤一种明确、简单而又全面的马克思主义的阐述。对马克思的新达尔文式的解释似乎合乎这一令人钦佩的要求——所有这些更是似乎给它增添了保证最终胜利的心理优势。然而像自然界，你能从其中攫取价值，但价值会迅速回归自然界。事实上，马克思主义内部的康德主义的复兴就是这样。在物质世界显而易见的自主性面前，康德已经接受了事实与价值的分离，并试图建构一个无关乎（物质）世界而能够从自身得到证明的道德体系。因此，它与新达尔文主义的马克思主义是明显相容的，后者被归结为关于社会运动规律的所谓科学论述。康德的

道德可以被置于马克思主义科学之上,且社会主义可以同时拥有事实与价值,这一立场已由奥地利马克思主义者最为完整地提出。而且如果不是仓促地得出结论,一些形式的达尔文主义并不必然与基督教不兼容,那为何新达尔文主义的马克思主义就(与基督教)不兼容呢?宗教能在一种纯粹的社会科学中发现什么坏处呢?或者马克思主义能在一种与科学社会主义不相关的宗教中发现什么坏处呢?

4 但我不满意这种断然地或过于断然地解决问题的方式。它没有对话,更谈不上辩证法,而只不过是一种劳动的分工。当代一些知识分子生活中最压抑的一个方面就是知识的分化与碎片化(compartmentalisation)。鞋匠应该永远是鞋匠,就是说,我们都有各自的“地盘”,没有任何政治是游戏,把核电留给核电专家,等等。但在我看来,在社会科学中,两个学科之间在其边界或界面(正如当代的表述所示)有很多非常有趣的工作可做;在那里,学科与学科之间不是互不相犯,而是在进行着卓有成效的交流。当然,做好自己的本分会安全得多,能够明显地看出,为什么在某种情况下,党和教会都作出“安全”的选择——划出一片意识形态领地,在这片领地上,他们可以随心所欲地耕耘,而不受外来的干涉。然而马克思主义的根基和基督教的传统排除了这一选择——老实说他们必须在火中取栗。

对于基督教,这一点似乎是显而易见的:只有一意孤行地固守于“把凯撒的还给凯撒”“我的王国不在这个世界”这样的表述才可能得出这样的观点——基督教只关注与肉身无关的价值并且在本质上是一种“出世”的宗教。但马克思主义又如何呢?我希望表明,在马克思主义与宗教的关系中,深受黑格尔影响的辩证的马克思主义——与前面提到的那种马克思主义相反——能够提供更丰富的方法。对“科学”马克思主义开放的方法既不是否定,也不是排斥,既不说宗教“是假的”,也不说宗教“与我毫不相干”。我们只要对经典马克思主义的思想家略有所知,就能



明白这是能够得到证实的。虽然马克思极少论及宗教,但他的很多表述——比如与异化主题相关的——已经给基督教思想提供了很多(精神)食粮。另一方面,恩格斯谈的能与(宗教)进行对话的内容则更少——除了在早期,其时他正忙于将青年黑格尔派的观点世俗化。考茨基和第二国际的马克思主义者都没有时间研究黑格尔,因此我认为他们对宗教的内容不感兴趣。列宁把宗教视为“中世纪霉菌”或“世界上最讨厌的东西之一”以及把上帝的观念视为有关“无法形容的卑鄙齷齪的东西”(inexpressible foulness)的概念,这些观点与他的《唯物主义与经验批判主义》中简单化的唯物主义密切相关;在战争年代认真研究了黑格尔之后,列宁关于宗教的观点变得缓和得多。斯大林至少是在哲学上强化了列宁主义最不好的方面,且除了在希特勒战争期间作为给予俄国爱国主义的额外的支持以外,他没有时间研究宗教,也没有时间研究黑格尔。法 5

兰克福学派的某些派别、葛兰西和晚期的萨特,他们都保有一些黑格尔的遗产,因此在某些方面与基督教使用相同的语言。值得注意的是,使法国的马克思主义与基督教之间的对话失去兴趣的因素之一就是反人道主义、反黑格尔主义和反宗教的马克思主义的日渐普及,这种马克思主义受到了阿尔都塞风格的结构主义的启发。由于像罗杰·加罗蒂那样的人趟了浑水,在进步的共产党人与左翼天主教徒之间作出区分是困难的,而当一个知识分子领导人终于出现(他的既严谨又有刚性的马克思主义学说排除了与刚愎自用的基督徒、存在主义者及其同类的任何对话)时,许多党员必定如释重负地松了一口气。不过,奇怪的是,当群众需要某种意识形态时,阿尔都塞比任何其他马克思主义者都更为明确地坚持共产主义社会下的宗教可能性,当然,科学必然是像他那样的党的知识分子的保护区。因此,下面的章节不只是观念史中的学术梳理。我认为,重要的是哪种马克思主义或社会主义会被那些倾向于支持这些观念的人所采纳。左翼人士未能在他们的社会方法和政治方法之中给宗教留有余地将是一个

错误。宗教在一些形式中已经对人的活动一直有着深刻和持久的影响——有充分的理由相信至少在不久的将来还会这样。善意的忽视或断然拒绝将意味着宗教的巨大力量会被右翼的意识形态所捕获。这里,想想美国所谓的“道德多数派”的危险作用,想想那种(几乎是在没有例外的情况下的)整套的社会压制措施,更不用说咄咄逼人的核立场,对于很多人而言其背后似乎都反映着整个犹太—基督教传统的影响力。

然而在宗教方面,这种思考也是恰当的:马克思主义对待宗教的态度就是他们所看到的那种宗教的一种功能。马克思关于上帝的观念——作为人的本质的异化的反映,与神性的完满相映衬的是人性的贫乏——在事实上的确适用于他那个时代极端的路德教,在他关于人性完全腐败的信念中,上帝与人类存在着不可逾越的鸿沟,因信得救,等等。恩格斯的观点无疑带有伍珀塔尔(恩格斯的故乡——译者注)的骇人的虔信派背景。<sup>6</sup>列宁关于宗教的极端观点的提出是可以理解的,它是通过更骇人听闻地混合彼岸世界的精神与此岸世界对于沙皇专制的依附(这种依附是他那个时代的俄罗斯东正教的特征)而提出来的。因此,宗教信徒面对着进步的社会和政治观点这一问题就是,在不歧视他们的信仰的前提下,他们是否提出一个马克思主义者能够观察到的面相,它反映着他们自己对于人性的愿望。作为对这整个进程的贡献,我在接下来的各章中所要做的是描述主流的马克思主义思想家关于宗教的已有论述,并结合一些知识的和历史的背景来提供一个语境;在可能的情况下,评价这些观点的一致性和经验的准确性,最后就马克思主义对宗教批判的一般意义提出一些想法。



## 第一章

# 马克思

### 一、导言

马克思关于宗教最有名的论断是：宗教是人民的鸦片。但这个表面上很简单的描述所受到的各种解释突出地表明了马克思态度上可能是摇摆的。主流的马克思主义传统，例如在列宁那里，已把鸦片的类比视为完全否定的。<sup>①</sup> 但另一方面，据称，马克思批判的目标局限于一种特别超脱尘世的新教，鸦片在那个时候的用途意味着它具有的轻蔑含义远弱于当今，在相同的语段中，马克思把宗教称为“抗议”，等等。<sup>②</sup> 尽管如此，其他人宣称，无论马克思早期人道主义的形而上学的主张对宗教信仰产生了

---

<sup>①</sup> 参见列宁《社会主义和宗教》[“Socialism and religion”, *Collected Works* (Moscow, 1972) vol. 10, pp. 83f. ]。近期更为否定性看法可见 B. 特纳 (B. Turner) 《宗教和社会理论》[*Religion and Social Theory* (London, 1983) pp. 76f. ]。

<sup>②</sup> 较之 E. 布洛赫《基督教中的无神论》[*Atheism in Christianity* (New York, 1972) pp. 58ff.] 和 M. 伯特兰《宗教在马克思和恩格斯那里的地位》[*Le statut de la religion chez Marx et Engels* (Paris, 1979) pp. 45ff. ]。

多大的不利影响,但这并不适用于他后期“科学的”研究工作,其旨趣——至少对宗教——更为中立。<sup>①</sup>

本章将尝试通过叙述马克思对宗教的评论来弄清楚这些争议,首先是马克思早期作品中存在较多争议的评论,接着是后期著作中争议较少的评论,再接着是马克思对宗教的作用(特别是在历史的关节点)所作出的富有实证导向的评价。最后,将一并讨论马克思关于宗教的未来的预言和内在于马克思整体叙述中的诸多难题。

## 二、马克思论无神论的起源

与他的朋友兼同事恩格斯不同,马克思被称为自然无神论者。<sup>②</sup> 考虑到关于马克思的早期生活缺乏证据,这可能过于肯定了,但恩格斯显然来自于一个有着强烈基督教感情的家庭,而马克思家里主导的宗教却是  
8 不够活跃的启蒙运动的理性宗教。尽管很难找到比马克思有着更多犹太血统的人,且尽管这无疑促成了他相当无根的世界主义和批判态度(他由此形成了对社会的批判),但没有证据表明,马克思的犹太性直接影响了他对宗教的看法。<sup>③</sup> 马克思的父亲是勉强地(出于工作安全的考虑)由犹太教转向皈依新教,他也是伏尔泰和卢梭的追随者。他是一位“莱辛式的新教徒”<sup>④</sup>,其浅显的、道德化的自然神论在他对自己儿子的忠告中有所反映:“对上帝的虔诚信仰是道德的巨大动力。你知道,我远非狂热的宗教信徒。但是这种信仰迟早都会成为一个人的真正需要……每一个人都

① See P. Frostin, *Materialismus, Ideologie, Religion* (Munich, 1978) particularly pp. 147ff.

② Cf. J. - Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx* (Paris, 1956) p. 22.

③ 马克思的整体观点是否可以被看作宗教的这个问题将在下文的结论中讨论。

④ 马克思内弟埃德加·冯·威斯特华伦的描述,转引自《卡尔·马克思》[O. Maenchen - Helfen and B. Nicolaievsky, *Karl Marx*, 2nd edn (Frankfurt, 1963) p. 5. ]。



有可能崇拜牛顿、洛克和莱布尼茨所信仰过的东西。”<sup>①</sup>正如人们所预料的,这些感想在马克思为升学考试而写的关于宗教的命题作文中得到了回响,为了表达全部的虔诚,这篇作文基本上是以理性主义的结构解释了基督教的出现对于人性充分的道德发展是必要的。<sup>②</sup>

然而对虔诚这种正式的表达在马克思进入波恩大学和柏林大学后并没有存续多久。充当人类愿望保证人的遥远的上帝观念被主导柏林大学的黑格尔哲学所取替,这给马克思留下了不可磨灭的印象。黑格尔非常重视宗教的历史作用。他一生都践行路德教,认为基督新教是宗教的最高的最终形式。但黑格尔强烈地把宗教历史化,因而也把宗教相对化,把宗教视为精神的诸多表现形式中的一种。宗教确实把握到真理,但只是在想象和象征物中把握它。这种宗教想象是绝对精神发展过程中的一个必要阶段,但只是一个次于概念性理解的阶段,只有宗教的哲学性解释才能提供这种理解。<sup>③</sup>在此,给马克思留下深刻印象的是黑格尔所图绘的一种自我包含、环环相扣的知性事业(intellectual enterprise),这种事业尽管可以自我超越,但并没有给任何超自然的实体留有余地。正如他兴奋地写信给自己的父亲告诉他对黑格尔的阅读:

帷幕降下来了,我最神圣的东西已经毁了,必须把新的神安置进去。我从理想主义——顺便提一提,我曾拿它同康德和费希特的理想主义比较,并从其中吸取营养——转而向现实本身去寻求思想。如果说神先前是超脱尘世的,那么现在它们已经成为尘世的中心。<sup>④</sup> 9

① 《马克思恩格斯全集》(第47卷),人民出版社,2004年,第518页。

② 更为重视这些文章且有着更为深广的文章,见《对天堂的批判》[A. Van Leeuwen, *Critique of Heaven*(London, 1972) pp. 26ff. ]。

③ 要理解黑格尔对宗教的看法,可进一步阅读 R. Solomon, *In the Spirit of Hegel*(New York, 1983) ch. 10。

④ 《马克思恩格斯全集》(第40卷),人民出版社,1982年,第14~15页。

追求内在的自然主义的这份情感伴随着马克思的一生。

但不久,马克思对黑格尔的热情就转向了对于宗教的引人注目的否定。在这一转变中,他深受青年黑格尔派的影响。在黑格尔逝世的1831年,他的追随者分裂为两大阵营。老年黑格尔派提出一种在宗教和政治上都是保守的“主人”思想。与之相反,青年黑格尔派把黑格尔转向激进的人文主义:大卫·施特劳斯的《耶稣传》把福音书的故事看作起源于早期基督教团体的神话,而马克思亲密的良师益友布鲁诺·鲍威尔则把福音书视为单个作者们的准艺术创造。<sup>①</sup> 特别是鲍威尔,他成为对基督教充满敌意的反对者,马克思在1841年提交的博士论文就追随他的思想。马克思博士论文的论题——古希腊原子理论——相当晦涩。但却清晰地包含两个英雄:第一个是伊壁鸠鲁,后来马克思把他描述为“古代真正激进的启蒙者”<sup>②</sup>,因为他强调了人类精神的绝对自主性,把人们从对超验对象的所有迷信中解放出来。第二个是普罗米修斯,马克思在他论文的前言中提起了他:“哲学并不隐瞒这一点。普罗米修斯的自白‘总而言之,我痛恨所有的神’就是哲学自己的自白,是哲学自己的格言,表示它反对不承认人的自我意识是最高神性的一切天上的和地上的神。不应该有任何神同人的自我意识相并列。”<sup>③</sup>

随着博士论文的通过,普鲁士日益盛行的保守氛围迫使马克思放弃在大学谋求教职的目标,而转向新闻业。他与鲍威尔一起,计划编辑一份题为“无神论者档案”(Atheistic Archives)的评论性刊物,并写一篇长文来批判基督教艺术。<sup>④</sup> 但这两项计划都没有实现,马克思也非常快地卷入到自由报《莱茵报》中,并很快地成为该报的主编。在他的系列文章中,

① 关于青年黑格尔派的进一步论述,可参见 D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx* (London, 1969); *The Young Hegelians: An Anthology*, ed. L. Stepelevich (Cambridge, 1983)。

② 《马克思恩格斯全集》(第3卷),人民出版社,1960年,第147页。

③ 《马克思恩格斯全集》(第1卷),人民出版社,1995年,第12页。

④ See M. Rose, *Marx's Lost Aesthetic* (Cambridge, 1984) pp. 60ff.



他抨击普鲁士的王权和教会的联盟阻止了对宗教的批判(布鲁诺·鲍威尔近来因其异端被辞去了教职),并且坚持认为“不应该根据宗教,而应该根据自由理性来构想国家”<sup>①</sup>。如果基督教与科学研究是一致的,那它应该需要警方保护就是奇怪的。特别是马克思对宗教包含了任一社会的基本支柱的观点和宗教的衰退意味着世俗的堕落的观点的批驳:相反,“不是古代宗教的灭亡引起古代国家的毁灭,是古代国家的灭亡引起了古代宗教的毁灭”<sup>②</sup>。马克思介入新闻工作使他越来越无法忍受很多青年黑格尔派评论的空洞论调,他写信给他的一位朋友谈到他以前的那些作者:

我还要求他们更多地在批判政治状况当中来批判宗教,而不是在宗教当中来批判政治状况,因为这样做才更符合报纸的本质和读者的教育水平,因为宗教本身是没有内容的,它的根源不是在天上,而是在人间,随着以宗教为理论的被歪曲了的现实的消失,宗教也将自行消亡。<sup>③</sup>

马克思自己开始转向更为实证的问题,例如探讨摩泽尔河地区酿酒者之间存在的贫困的原因和近期废除传统的拾捡掉下的枯树枝的权利背后的经济利益。但是结果之一就是政府停了他的报纸,而马克思自由地把他的心思转向更为宽广的论题。

正如马克思所说的,在接下来的六个月中,他退回到了自己的研究中。他致力于对黑格尔政治哲学的全面批判,出于对法国社会主义思想的兴趣,在宗教批判方面,费尔巴哈取代了鲍威尔成了他的良师益友。对

① 《马克思恩格斯全集》(第1卷),人民出版社,1995年,第226页。

② 同上,第213页。

③ 《马克思恩格斯文集》(第十卷),人民出版社,2009年,第3页。

于布鲁诺·鲍威尔来说,宗教包含了人性最糟糕的东西,它是人类心灵扭曲的产物,它对信它的人自身有着有害的影响;而对于费尔巴哈来说,宗教表现着人性中最好的东西,但是以一种异化的形式,因为人类自身的属性被投射到一个异己的、想象中的实体上。<sup>①</sup> 在1843年间,随着与布鲁诺·鲍威尔的疏远和自身对政治学和经济学的兴趣的与日俱增,马克思不再把宗教作为他主要兴趣的主题。自此以后,他对宗教的评论就总是不如他对政治的或经济的兴趣那样大。

11 马克思把他在1843年的大部分沉思提炼成两篇文章,发表在1844年初的《德法年鉴》上。接着,马克思迁到了巴黎——社会主义的诞生地,马克思担任编辑的《德法年鉴》旨在实现德国哲学与法国社会主义的综合。《德法年鉴》也包含了关于宗教所作的一些著名的评论。第一篇文章——题为“论犹太人问题”,标志着马克思与鲍威尔决裂,因为在犹太人解放问题上,他与鲍威尔意见相左。诚如上文所引,马克思的主要观点是:“因为宗教本身是没有内容的,它的根源不是在天上,而是在人间,随着以宗教为理论的被歪曲了的现实的消失,宗教也将自行消亡。”<sup>②</sup> 鲍威尔对犹太人解放问题的解决方法是主张德国彻底世俗化,这样就不会识别出犹太人和基督徒。对于马克思来说,这种仅仅挣脱宗教的政治解放是不够彻底的,因为鲍威尔的主张在美国已经得到实施,然而所有的观察者都一致认为美国是宗教最为盛行的地方。马克思继续说道:

但是,因为宗教的定在是一种缺陷的定在,那么这种缺陷的根源就只能到国家自身的本质中寻找。在我们看来,宗教已经不是世

<sup>①</sup> On Bauer and Feuerbach op. cit., see D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, pp. 48ff., 85ff., and K. Clarkson and D. Hawkins, “Marx on religion: the influence of Bruno Bauer and Ludwig Feuerbach on his thought and its implication for the Christian-Marxist dialogue”, *Scottish Journal of Theology*, vol. 31 (Dec. 1978).

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯文集》(第十卷),人民出版社,2009年,第4页。



俗局限性的原因,而只是它的现象。因此,我们用自由公民的世俗束缚来说明他们的宗教束缚。我们并不宣称:他们必须消除他们的宗教局限性,才能消除他们的世俗限制。我们宣称:他们一旦消除了世俗限制,就能消除他们的宗教局限性。我们不把世俗问题化为神学问题。我们要把神学问题化为世俗问题。相当长的时期以来,人们一直用迷信来说明历史,而我们现在是用历史来说明迷信。在我们看来,政治解放对宗教的关系问题已经成了政治解放对人的解放的关系问题。<sup>①</sup>

这种纯粹的政治解放意味着对国家的认可,这本身也意味着一种类似宗教异化的异化。<sup>②</sup>

正如在宗教中天堂与尘世相分离,解放的政治国家也独立于市民社会:在国家这个天堂中,人类是作为公民、共同体中的存在者、类存在物而受到重视,是虚构主权中虚构的参与者;在尘世的市民社会中,他们是原子化的个体,他们各自的经济利益导致了一场一切人对抗一切人的战争。在北美的资产阶级社会,给予宗教一种私人任性的权利,“宗教成了市民社会的、利己主义领域的、一切人反对一切人的战争的精神。它已经不再是共同性的本质,而是差别的本质”<sup>③</sup>。依据马克思所言,正是理想与现

① 《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第27页。

② “人即使已经通过国家的中介作用宣布自己是无神论者,就是说,他宣布国家是无神论者,这时他总还是受到宗教的束缚,这正是因为他仅仅以间接的方法承认自己,仅仅通过中介承认自己。宗教正是以间接的方法承认人。通过一个中介者。国家是人和人的自由之间的中介者。正像基督是中介者,人把自己的全部神性、自己的全部宗教束缚都加在他身上一样,国家也是中介者,人把自己的全部非神性、自己的全部人的自由寄托在它身上。”《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第29页。

③ 《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第32页。

实的这种分离解释了宗教在北美的繁荣。<sup>①</sup>

因此,通过应用自由主义的原则,“人没有摆脱宗教,他只是取得了信仰宗教的自由”<sup>②</sup>。在文章的第二部分也是次要的一个部分中,马克思宣称,犹太人已经以犹太人的方式解放了自己。这已经成为可能,因为基督教世界已经充满着务实的犹太精神。他们剥夺理论上的政治权利对犹太人没什么影响,犹太人实际上有着巨大的财权。尽管犹太教无法作为一种宗教进一步发展,但它实际上已成功地将自己屹立于市民社会和基督教世界的中心。因此,起源于犹太教的基督教现在又将自己消融于犹太教之中。<sup>③</sup> 马克思的一般结论是:社会问题的唯一解决方案是人类解放,通过拒绝宗教和政治异化,并以公共的方式组织他们的社会力量,人类的类本质才会获得重生。

由于社会学的论断要有实证的文献,马克思对犹太人问题的分析因而是非常空洞的。例如“基督教”和“犹太教”这些大的而且没有得到区分的实体被高超的手法巧妙地处理了。追随像托克维尔这样的作家们,对宗教在美国的地位的概述当然是引人注目的,但就绝大部分而言,这种概述仍是相当抽象的、富有争议的期刊文章(毕竟,这是它的本意),而不是真正地把神学问题转变为世俗问题。最后,需要指出的是,尽管马克思

---

① “政治国家的成员信奉宗教,是由于个人生活和类生活之间、市民社会生活和政治生活之间的二元性;他们信奉宗教是由于人把处于自己的现实个性彼岸的国家生活当做他的真实生活;他们信奉宗教是由于宗教在这里是市民社会的精神,是人与人分离和疏远的表现。政治民主制之所以是基督教的,是因为在这里,人,不仅一个人,而且每一个人,是享有主权的,是最高存在物,但这是具有无教养的非社会表现形式的人,是具有偶然存在形式的人,是本来样子的人,是由于我们整个社会组织而堕落了的人、丧失了自身的人、外化了的人,是受非人的关系和自然力控制的人,一句话,人还不是现实的类存在物。基督教的幻象、幻梦和基本要求,即人的主权——不过人是作为一种不同于现实人的、异己的存在物——在民主制中,却是感性的现实性、现代性、世俗准则。”《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第36~37页。

② 《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第45页。

③ 见《论犹太人问题》中的论述:“基督教起源于犹太教,又还原为犹太教。基督徒起初是理论化的犹太人,因此,犹太人是实际的基督徒,而实际的基督徒又成了犹太人。”《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第54页。



公开宣称他发现犹太人的宗教是“多么的讨厌”<sup>①</sup>,但没有证据表明他个人是反犹太人的——无论他一些草率的表述有多少可以和已经用于这个方向。<sup>②</sup>

但是这样一种“人的”解放怎样才能实现?在巴黎逗留了短短的几个星期后,马克思认为自己已经找到了答案,并且在他为《德法年鉴》而写的第二篇文章,即笨拙地冠为“黑格尔‘法哲学’批判导言”的文章中宣告了他的答案。他说,就德国目前的情况来说,宗教的批判已经完成。在这里,马克思指的是费尔巴哈的成就。<sup>③</sup>在一个著名的篇章中,他总结了这一成就,并同时赋予这一成就一个社会政治的维度(这是在费尔巴哈那里所没有的):

反宗教的批判的根据是:人创造了宗教,而不是宗教创造人。就是说,宗教是还没有获得自身或已经再度丧失自身的人的自我意识和自我感觉。但是,人不是抽象的蛰居于世界之外的存在物。人就是人的世界,就是国家,社会。这个国家、这个社会产生了宗教,一种颠倒的世界意识,因为它们就是颠倒的世界。宗教是这个世界的总理论,是它的包罗万象的纲要,它的具有通俗形式的逻辑,它的唯灵论的荣誉问题(Point-d'honneur),它的狂热,它的道德约束,它的庄严补充,它借以求得慰藉和辩护的总根据。宗教是人的本质在幻想中的实现,因为人的本质不具有真正的现实性。因此,反宗教的斗争

① K. Marx, F. Engels, *Werke* (Berlin, 1965) vol. 1, p. 418. (The expression is toned down in *Collected Works*, vol. 1, p. 400.) 参见《马克思恩格斯全集》(第27卷),人民出版社,1972年,第443页。

② See in particular the careful account of J. Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism* (London, 1976) ch. 18.

③ 参照他在《神圣家族》中的评论:“费尔巴哈把形而上学的绝对精神归结为‘以自然为基础的现实的人’,从而完成了对宗教的批判。”《马克思恩格斯全集》(第2卷),人民出版社,1957年,第177页。

间接地就是反对以宗教为精神抚慰的那个世界的斗争。

宗教里的苦难既是现实的苦难的表现,又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息,是无情世界的情感,正像它是无精神活力的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。<sup>①</sup>

马克思这里的评论常常被解读为包含着对作为抗议手段的宗教的积极评价。<sup>②</sup>但如果是这样,那是一种具有讽刺意味的肯定(backhanded compliment)。宗教可以充分代表人类在苦难情景中的微弱愿望,但整篇文章的要旨是:从形而上学和社会学的角度看,宗教都是误导人的,它的消亡是社会条件的任何激进改善的必要前提。

正是费尔巴哈对宗教批判的完成意味着注意力现在转向了其他方向。宗教异化是有所隔离的异化,现在关键是把注意力转到它的根源。

对宗教的批判[他写道]:“就是对苦难尘世——宗教是它的神圣光环——的批判的胚芽……于是,对天国的批判变成对尘世的批判,对宗教的批判变成对法的批判,对神学的批判变成对政治的批判。”<sup>③</sup>

14

问题在于,与英国相比,德国在经济上和政治上都落后;只有在哲学上德国是领先的。在这里,路德已经铺平了道路,他“战胜了虔信造成的奴役制,是因为他用信念造成的奴役制代替了它。他破除了对权威的信

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第3~4页。有趣的是注意到马克思对宗教最有名的描述也是他最不原始的描述:宗教和鸦片之间的类比在同时代的著作中已广泛流传。见D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, pp. 78f.; W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*(Munich, 1969) pp. 167ff.

<sup>②</sup> Cf., M. Bertrand, *Le statut de la religion chez Marx et Engels*(Paris, 1979) pp. 50ff.

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第4页。



仰,是因为他恢复了信仰的权威。他把僧侣变成了世俗人,是因为他把世俗人变成了僧侣。他把人从外在的宗教笃诚解放出来,是因为他把宗教笃诚变成了人的内在世界。他把肉体从锁链中解放出来,是因为他给人的心灵套上了锁链”<sup>①</sup>。

尽管路德没有提供解决方案,但他至少提出了正确的问题,马克思看到了自己观点与路德观点之间有着独特的相似性。<sup>②</sup>

为了完成这一任务,哲学理论必须与物质基础、实践活动结合以实现理论与实践的统一,马克思将这统一称之为“实践”(praxis)。在马克思看来,通过一种可以抓住大众的激进的人文主义,理论可以转变为现实力量:

所谓彻底,就是抓住事物的根本,而人的根本就是人本身。德国理论的彻底性的明证,亦即它的实践能力的明证,就在于德国理论是从坚决积极废除宗教出发的。对宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学说,从而也归结为这样的绝对命令:必须推翻使人成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系。<sup>③</sup>

然而乍看起来,在专制、落后、保守的德国似乎没有为这种革命留有余地。但正如托洛茨基在六十年后从俄国的落后中看到了进行彻底的社会主义革命的机会——实际上是必要性,因而马克思认为,德国类似的情

① 《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第12页。

② “如果说新教把德国世俗人转变为僧侣,就是解放了世俗教皇即王公,以及他们的同伙即特权者和庸人,那么哲学把受僧侣精神影响的德国人转变为人,就是解放人民。但是,正像解放不应停留于王公的解放,财产的收归俗用也不应停留于剥夺教会财产,而这种剥夺是由伪善的普鲁士最先实行的。当时,农民战争,这个德国历史上最彻底的事件,因碰到神学而失败了。今天,神学本身遭到失败,德国历史上最不自由的实际状况——我们的现状——也会因碰到哲学而土崩瓦解。”《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第12页。

③ 《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第11页。

15 况能够导致比法国或英国到目前为止所完成的更为彻底的转变。这场转变的主体将是无产阶级。尽管在德国还很渺茫,但马克思已经从当前趋势推测到了未来。对于德国解放的现实可能性在哪里这个问题,马克思在一个著名的段落中作了回答:

就在于形成一个被戴上彻底的锁链的阶级,一个并非市民社会阶级的市民社会阶级,形成一个表明一切等级解体的等级,形成一个由于自己遭受普遍苦难而具有普遍性质的领域,这个领域不要求享有任何特殊的权利,因为威胁着这个领域的不是特殊的不公正,而是普遍的不公正,它不能再求助于历史的权利,而只能求助于人的权利,它不是同德国国家制度的后果处于片面的对立,而是同这种制度的前提处于全面的对立,最后,在于形成一个若不从其他一切社会领域解放出来从而解放其他一切社会领域就不能解放自己的领域,总之,形成这样一个领域,它表明人的完全丧失,并因而只有通过人的完全回复才能回复自己本身。社会解体的这个结果,就是无产阶级这个特殊等级。<sup>①</sup>

这个段落是那些试图在马克思的著作中找到宗教灵感的人们的主要源泉。<sup>②</sup> 当然,在这样的段落中确实有《旧约全书》和《新约全书》的共鸣:马克思熟悉《圣经》,并借用了很多它的共鸣,正如他借用莎士比亚或希腊古典著作的共鸣一样。马克思当然受到黑格尔的很大影响,而黑格尔的思想充满浓厚的基督新教色彩。但是像“马克思强调,当无产阶级成为普遍的,在一种受苦和一无所有的条件下,它将存在,这确认了无产阶级的普遍性是对普遍的基督的回应”的论断——当然,这是神圣的神性放弃

① 《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第16~17页。

② See C. Wackenheim, *La faillite de la religion d'après Karl Marx* (Paris, 1963) p. 200.



(divine kenosis)在马克思那里的变体”<sup>①</sup>,这样的断言肯定言过其实。从文章的其余部分可以清楚地知道,马克思关于无产阶级潜能的想法是他对法国大革命广泛研究的直接结果:正如法国资产阶级在1789年所宣称的,语言上常常归给西耶斯(Sieyès)<sup>②</sup>,”我一无所是,但我应该成为一切”,现在马克思认为无产阶级正在走向那种处境。他对无产阶级的热情源于他与法国社会主义知识分子的直接接触。他不是在为莱茵河的资产阶级编份报纸或坐在他在克罗茨那赫(Kreuznach)的书房里,现在他处于社会主义思想和行动的中心。从1843年10月起,马克思呼吸着社会主义的空气,甚至与日尔曼·毛雷尔(Germain Maurer)同处一室,毛雷尔是正义者同盟的领导者之一,马克思常常参加该同盟的会议。所以毫不奇怪的是,马克思周边的环境立即对他产生了影响。 16

对这一突如其来的影响的知识上的吸收,其结果是写于1844年夏天的一系列笔记本,这些笔记本只有部分在马克思死后五十年以“经济学哲学手稿”为题得以发表,这是在他充分阐发自己的历史唯物论之前的著作中最为重要的著作。马克思把他对费尔巴哈宗教异化理论的阐释应用于政治经济学领域:任何试图与政治经济学达成妥协的尝试必须基于费尔巴哈的发现,他的著作有着“扎实、深刻、广泛和持久的影响”<sup>③</sup>。那些手稿主要包括对立的两个方面:一是对工人在资本主义社会中被异化的那种机制的延展性的描述,另一是与此形成对比的关于共产主义社会组织中人类潜能的愿景。

当描述资本主义社会中工人与他们的劳动产品、劳动本身、他们的类存在以及他们的人类同胞相异化的方式时,马克思反复与宗教异化相类比:

① E. Oissen, “Marx and the Resurrection”, *Journal of the History of Ideas* (1968) p. 136.

② 我说“归给”是由于,正如克里尚·库玛(Krishan Kumar)向我指出的,西耶斯(Sieyès)实际上说的是:第三等级应该是“something”——一种更为谦逊的说法。

③ 《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第39页。

工人在劳动中耗费的力量越多,他亲手创造出来反对自身的、异己的对象世界的力量就越强大,他自身、他的内部世界就越贫乏,归他所有的东西就越少。宗教方面的情况也是如此。人奉献给上帝的越多,他留给自身的就越少。<sup>①</sup>

马克思坚持认为,根本的社会进程与其说是私有财产,不如说是异化劳动,尽管私有财产似乎表现为异化劳动的原因,但私有财产确实是异化劳动的结果,“正像神原先不是人类理智迷误的原因,而是人类理智迷误的结果一样。后来,这种关系就变成相互作用的关系”<sup>②</sup>。异化劳动的整体思想预设着一幅关于人类的自因的图景。随着私有财产的废除和合作生产,人类将会在不自我异化的情况下对象化自身。历史是人类在与自然的本质联系中的创世历程;社会“是人同自然界的完成了的本质的统一,是自然界的真正复活,是人的实现了的自然主义和自然界的实现了的人道主义”<sup>③</sup>。

自然对马克思来说似乎意味着某种与人类相对立、为人类活动提供范围、满足他们的需要的东西,正是这些需要和欲望构成了人类的本性。马克思称自己的观点为“自然主义”,是因为人类以自然为导向,自然满足人类的需要,更为根本的是因为人类是自然的一部分。因此,人类作为能动的自然存在物天生具有某些自然能力、力量和欲望。对自然主义的

---

① 《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第157页。

② 同上,第166页。

③ 同上,第187页。



这种赞美必然导致无神论,因而无神论是共产主义的史前部分。<sup>①</sup>

马克思手稿的最后一部分,由相当不寻常的关于世界是否是被创造的这个题外话组成。马克思所描绘的人类图景的一个核心观念是——人类是自己的创造者,任何以服务他人而存在的生命都是依存者。因而马克思不同意世界是被创造出来的这个观点,虽然创世说是一个难以消除的观点,但它实际上已遭到地球成因科学的反驳,该科学教导人们:世界是自发形成的。接着,马克思复述了亚里士多德关于个体把自己的存在归功于他们的父母,以及他们的父母又归功于他们父母的父母等诸如此类的观点。对此,他依赖他关于作为类本质的人类观念,回应道:“你还应该紧紧盯住这个无限过程中的那个可以通过感觉直观的循环运动,由于这个运动,人通过生儿育女使自身重复出现,因而人始终是主体。”<sup>②</sup>接着,马克思虚构的反对者问道:谁生出了第一个人和整个自然界?马克思回应说:

既然你提出自然界和人的创造问题,你也就把人和自然界抽象掉了。你设定它们是不存在的,你却希望我向你证明它们是存在的。那我就对你说:放弃你的抽象,你也就放弃你的问题,或者你想坚持自己的抽象,你就要贯彻到底,如果你设想人和自然界是不存在

<sup>①</sup> “一个存在物如果在自身之外没有自己的自然界,就不是自然存在物,就不能参加自然界的生活。一个存在物如果在自身之外没有对象,就不是对象性的存在物……非对象性的存在物是非存在物。假定一种存在物本身既不是对象,又没有对象。这样的存在物首先将是一个唯一的存在物,在它之外没有任何存在物存在,它孤零零地独自存在着……而非对象性的存在物是一种非现实的、非感性的、只是思想上的即只是想象出来的存在物,是抽象的东西……无神论作为神的扬弃就是理论的人道主义的生成,而共产主义作为私有财产的扬弃就是要求归还真正人的生命即人的财产,就是实践的人道主义的生成一样;或者说,无神论是以扬弃宗教作为自己的中介的人道主义,共产主义则是以扬弃私有财产作为自己的中介的人道主义。只有通过这种中介的扬弃——但这种中介是一个必要的前提——积极地从自身开始的即积极的人道主义才能产生。”《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第210~211、216页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第195~196页。

的,那么你就要设想你自己也是不存在的,因为你自己也是自然界和人。不要那样想,也不要那样向我提问,因为一旦你那样想,那样提问,你就会把自然界的存在和人的存在抽象掉,这是没有任何意义的。也许你是个设定一切都不存在,而自己却想存在的利己主义者吧?①

马克思的论点显然过于僵硬,当他的反对者回应说他并不是想断言自然界的虚无而只是探求它的起源时,正如他可能向解剖学家询问骨骼的形成,马克思中断了对这一论点的论证,以一种更有特色的语调说道:“因为对社会主义的人来说,整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程,是自然界对人来说的生成过程,所以关于他通过自身而诞生、关于他的形成过程,他有直观的、无可辩驳的证明。”②因此,对于社会主义的人来说,超越人类和自然界的异己的存在物(an alien being)问题已不可能,异己的存在物的存在意味着他们的非现实性。

对于社会主义者来说,人类与自然界之间的相互依存是基本的,其他任何东西似乎都是不真实的。“无神论,作为对这种非实在性的否定,已不再有任何意义,因为无神论是对神的否定,并且正是通过这种否定而设定人的存在;但是,社会主义作为社会主义已经不再需要这样的中介;它是从把人和自然界看做本质这种理论上和实践上的感性意识开始的。”③一旦形成就不再要求克服宗教,就像人类的生命,一旦摆脱异化就不再需要克服私有财产,不再需要共产主义。

归根到底,这种无神论构成共产主义纲领的一部分。既然基本的异化是经济异化,那对私有财产的积极(即真实有效的)抑制将直接通往其他次要的异化:

---

①② 《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第196页。

③ 同上,第197页。



宗教、家庭、国家、法、道德、科学、艺术等等,都不过是生产的一些特殊的方式,并且受生产的普遍规律的支配。因此,对私有财产的积极的扬弃,作为对人的生命的占有,是对一切异化的积极的扬弃,从而是人从宗教、家庭、国家等等向自己的合乎人性的存在即社会的存在的复归。宗教的异化本身只是发生在意识领域、人的内心领域,而经济的异化是现实生活的异化,——因此对异化的扬弃包括两个方面。<sup>①</sup>

围绕着无神论兜圈子将不再必要。

### 三、马克思成熟著作中作为反映的宗教

随着马克思从巴黎搬到布鲁塞尔和在布鲁塞尔细化自己的历史唯物论,他的思想经历了关键性的转变。虽然之前的核心概念是异化,现在是意识形态,且马克思对宗教的评论常常以历史或民族志为背景。这并不意味着异化概念被抛弃了,而只是说明马克思现在感兴趣的是在变化的历史背景中说明宗教异化的不同形式。对费尔巴哈现在持批判性态度最能说明马克思着重点的变化。在他著名的《关于费尔巴哈的提纲》第四条中,马克思总结了自己看到的费尔巴哈宗教观的不足:

费尔巴哈是从宗教上的自我异化,从世界被二重化为宗教世界和世俗世界这一事实出发的。他做的工作是把宗教世界归结于它的世俗基础。但是,世俗基础使自已从自身中分离出去,并在云霄中固定为一个独立王国,这只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第186页。

来说明。<sup>①</sup>

马克思(与恩格斯合作)打算致力于探究基于社会的世俗基础中的冲突,以及随之而来的在实践中解决这些冲突的可能性。

马克思和恩格斯合作的第一个重大成果是题为“德意志意识形态”的手稿,这个手稿对他们之前青年黑格尔派同人作了长篇批判。它致力于详述《关于费尔巴哈的提纲》的差不多前一页,是马克思对后来被我们所熟知的历史唯物主义——认为个体和社会的本性最终取决于决定他们生产的物质条件——最为到位的阐释。与他在《论犹太人问题》中的表述相呼应,马克思宣称,他的前提完全是经验性的。<sup>②</sup>

20 因而马克思主义历史学家和宗教批评家的任务将是,揭示宗教与社会中发展的生产力、渐增的劳动分工和随之而来的阶级斗争之间的联系。正如马克思所说,宗教“从一开始就是产生于实际存在的生产力的超验的意识”<sup>③</sup>。在这方面,宗教正好类似于意识形态的其他形式,且只会更甚。因此,宗教比意识形态的其他形式有着更少的自主的历史。这在很大程度上是因为马克思正在撰文反对他先前的青年黑格尔派同人,他们以这样或那样的方式强调变革宗教观念的重要性,由此马克思反复阐明宗教

① 《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第500页。

② “德国哲学从天国降到人间;和它完全相反,这里我们是从人间升到天国。这就是说,我们不是从人们所说的、所设想的、所想象的东西出发,也不是从口头说的、思考出来的、设想出来的、想象出来的人出发,去理解有血有肉的人。我们的出发点是从实际活动的人,而且从他们的现实生活过程中还可以描绘出这一生活过程在意识形态上的反射和反响的发展。甚至人们头脑中的模糊幻象也是他们的可以通过经验来确认的、与物质前提相联系的物质生活过程的必然升华物。因此,道德、宗教、形而上学和其他意识形态,以及与它们相适应的意识形式便不再保留独立性的外观了。它们没有历史,没有发展,而发展着自己的物质生产和物质交往的人们,在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。不是意识决定生活,而是生活决定意识。”《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第525页。

③ 麦克莱伦的英译为:religion was from the outset consciousness of the transcendental arising from actually existing forces。中文版译为:“宗教从一开始就是超验性的意识,这种意识是从现实的力量中产生的。”《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第587页。



没有自主性。他强调：“‘基督教本身’没有任何历史”，并继续说道：“在不同时代所采取的不同形式，不是‘宗教精神的自我规定’和‘它的继续发展’，而是受完全经验的原因、丝毫不受宗教精神影响的原因所制约的。”<sup>①</sup>

后来马克思在1859年对历史唯物主义所作的著名总结中，以这样的方式重申了他的观点：“必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。”<sup>②</sup>在《资本论》中，为了回应宗教在不同时代（即中世纪）或多或少是有影响力的这一批评，正如政治学在古希腊罗马社会，马克思强调说：“中世纪不能靠天主教生活，古代世界不能靠政治生活。相反，这两个时代谋生的方式和方法表明，为什么在古代世界政治起着主要作用，而在中世纪天主教起着主要作用。”<sup>③</sup>尽管马克思非常强调宗教根源的“完全经验性”的本性，但他并没有陷入期待的那种细节中。他说，宗教的起源在于这样的事实：在原始社会，自然界“作为一种完全异己的、有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的……人们就像牲畜一样慑服于自然界”<sup>④</sup>。随着精神劳动和体力劳动分工的出现，“意识才能摆脱世界而去构造‘纯粹的’理论、神学、哲学、道德等等。但是，如果这种理论、神学、哲学、道德等等同现存的关系发生矛盾，那么，这仅仅是因为现存的社会关系同现存的生产力发生了矛盾”<sup>⑤</sup>。 21

马克思对宗教信念演进的概述并没有不同于19世纪像赫伯特·斯宾塞这些同时代人的阐述。

① 《马克思恩格斯全集》（第3卷），人民出版社，1960年，第163页。

② 《马克思恩格斯文集》（第二卷），人民出版社，2009年，第592页。

③ 《马克思恩格斯文集》（第五卷），人民出版社，2009年，第100页注释。

④ 《马克思恩格斯文集》（第一卷），人民出版社，2009年，第534页。

⑤ 同上，第534~535页。

马克思与他们不同的是：这些关于宗教历史的稀少事实，被放置在包含关于什么是真实的这一非常具体的观念（这一观念认为，“宗教的幻想的生产”与“生活资料和生活本身的现实生产”<sup>①</sup>相对立）和人性观（在这种观念中，异化概念继续起作用，虽然马克思强调必须在“实际的经验关系”<sup>②</sup>中来分析它）的背景中。此外，他认为“在宗教中，人们把自己的经验世界变成一种只是在思想中的、想像中的本质，这个本质作为某种异物与人们对立着”<sup>③</sup>的观点使得他过于乐观，以及有时候直接对宗教信念的现状和未来状况作出错误判断，例如，当轻率地把无产阶级等同于“大多数人”之后，他断言，他们的宗教观念“早就被环境消解了”。<sup>④</sup>

在《德意志意识形态》中得出历史唯物论和由此得出的宗教在他关于事物的架构中的地位之后，马克思发现他不得不同 19 世纪 40 年代末一个有影响力的左派观点的团体妥协。该团体认为，某种宗教信念不仅完全与社会主义相容，而且对社会主义也是一个刺激。这是两条战线作战：首先，只有极少的基督徒对社会问题感兴趣和鼓吹一种社会主义形式的基督教；<sup>⑤</sup>其次，也是更为重要的，马克思强烈反对那些宣称从基督教的基本教义中受到启发的很多社会主义者。<sup>⑥</sup> 这一倾向深深地扎根于法国的社会主义传统，从圣西门的《新基督教》，到经过共产主义的牧师拉蒙纳有影响力的著作，再到像卡贝、勒鲁这样的社会主义者们的著作。恩格斯评论道：

① 《马克思恩格斯文集》（第一卷），人民出版社，2009 年，第 546 页。

② 参见《马克思恩格斯全集》（第 3 卷），人民出版社，1960 年，第 317 页。

③ 《马克思恩格斯全集》（第 3 卷），人民出版社，1960 年，第 170 页。

④ 参见《马克思恩格斯文集》（第一卷），人民出版社，2009 年，第 547 页。

⑤ 马克思对倾向于支持工人诉求的德国教士的反感可从他写给恩格斯的信中看出来（in *Werke*, vol. 32, p. 371.）。

⑥ 这使得马克思的这一报道评论“工人的宗教是不信神因为它寻求恢复人的神圣性”不大可能是真实的。想进一步了解，可参见 H. Desroches, *Socialismes et sociologie religieuse* (Paris, 1965) p. 201。

奇怪的是,英国社会主义者一般都反对基督教,他们不得不容忍那些真正基督徒所持的种种宗教偏见,而法国共产主义者,虽然属于以不信奉基督教著称的民族,反倒是基督徒。他们最喜欢的一个公式是:基督教就是共产主义。<sup>①</sup> 22

同样的观点在德国流亡工人中也得到广泛传播,例如,漂泊不定的裁缝威廉·魏特林宣扬弥赛亚共产主义。

马克思参加的第一个工人组织——正义者同盟,1847年更名为共产主义者同盟——在当时深受魏特林思想的影响。可以表明马克思和恩格斯对同盟产生影响的是,同盟的活动口号从“人人皆兄弟”变为“全世界无产者,联合起来!”马克思当时住在布鲁塞尔,利用那里受他指挥的共产主义通信委员会来将其与魏特林的争论推向前台。正是在这样的背景下,委员会向它的成员们发布了一个通告(由马克思起草),谴责海尔曼·克利盖传播的被委员会视为“宗教的”共产主义,克利盖是魏特林的信徒,新近移民到了美国。据通告所说,克利盖“在共产主义的幌子下宣传陈旧的德国宗教哲学的幻想,而这种幻想是和共产主义截然相反的”<sup>②</sup>。克利盖试图“使人们期待已久的有福的天国居民的共同体”变成现实的共产主义观,却完全“没有发现这些基督教的幻想只是现存世界虚幻的反映,因此它们的‘现实性’已经表现在这一现存世界的丑恶的关系中”<sup>③</sup>。特别是马克思嘲笑克利盖频繁使用“爱”这个词,嘲笑他提到无产阶级时喜欢用《圣经》中的形象,以及他通常用伤感的宗教术语来描述共产主义以削弱共产主义的革命气势。《反克利盖的通告》是马克思坚决反对任何试图把社会主义与宗教相结合的强有力证据。<sup>④</sup>

① 《马克思恩格斯全集》(第3卷),人民出版社,2002年,第483页。

②③ 《马克思恩格斯全集》(第4卷),人民出版社,1958年,第14页。

④ 对《反克利盖的通告》和它的背景的进一步论述,可参见 H. Desroches, *Socialismes et sociologie religieuse*, p. 298ff.



当不是牵涉社会主义者使用基督教概念和表达方式,而是基督徒赋予他们的宗教以社会主义倾向时,马克思反基督教同样是激烈的。在随后的一年里,马克思谴责报纸《莱茵观察家》所宣称的,资产阶级无法解决社会问题,如果实行基督教的社会原则,那么如普鲁士的基督教国家就能解决社会问题。马克思将自己对后者的谴责总结如下:

23

基督教的社会原则曾为古代奴隶制进行过辩护,也曾把中世纪的农奴制吹得天花乱坠,必要的时候,虽然装出几分怜悯的表情,也还可以为无产阶级遭受压迫进行辩解。

基督教的社会原则宣扬阶级(统治阶级和被压迫阶级)存在的必要性,它们对被压迫阶级只有一个虔诚的愿望,希望他们能得到统治阶级的恩典。

基督教的社会原则把国教顾问答应一切已使人受害的弊端的补偿搬到天上,从而为这些弊端的继续在地上存在进行辩护。

基督教的社会原则认为压迫者对待被压迫者的各种卑鄙龌龊的行为,不是对生就的罪恶和其他罪恶的公正惩罚,就是无限英明的上帝对人们赎罪的考验。

基督教的社会原则颂扬怯懦、自卑、自甘屈辱、顺从驯服,总之,颂扬愚民的各种特点,但对不希望把自己当愚民看待的无产阶级说来,勇敢、自尊、自豪感和独立感比面包还要重要。

基督教的社会原则带有狡猾和假仁假义的烙印,而无产阶级却是革命的。<sup>①</sup>

无论这些阐述作为历史的归纳可能多么有问题,但考虑到基督教压迫的记录和马克思认为基督教常常将问题转移至“天国”,以及认为基督

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》(第4卷),人民出版社,1958年,第218页。

教教导奴性和懦弱这一尼采式的主题,这些阐述都给人留下马克思蔑视基督教的“仁慈”的深刻印象。<sup>①</sup>

在《共产党宣言》中,马克思简练地概括了他对基督教社会主义的看法。基督教在本质上是反动的,因而被衰落的封建贵族用来对抗资产阶级:

正如僧侣总是同封建主携手同行一样,僧侣的社会主义也总是同封建的社会主义携手同行的。

要给基督教禁欲主义涂上一层社会主义的色彩,是再容易不过了。基督教不是也激烈反对私有财产,反对婚姻,反对国家吗?它不是提倡用行善和求乞、独身和禁欲、修道和礼拜来代替这一切吗?基督教的社会主义,只不过是僧侣用来使贵族的怨愤神圣化的圣水罢了。<sup>②</sup> 24

在马克思强烈的决定论观点看来,“精神生产随着物质生产的改造而改造”<sup>③</sup>,宗教仅被看作一种反映:

当古代世界走向灭亡的时候,古代的各种宗教就被基督教战胜了。当基督教思想在18世纪被启蒙思想击败的时候,封建社会正在同当时革命的资产阶级进行殊死的斗争。信仰自由和宗教自由的思想,不过表明自由竞争在信仰领域里占统治地位罢了。<sup>④</sup>

因此,可以很准确地说,共产主义革命包含废除宗教和道德,而不是

<sup>①</sup> 后一个观点在《神圣家族》中有展开,参见《马克思恩格斯全集》(第2卷),人民出版社,1957年,第216~224页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯文集》(第二卷),人民出版社,2009年,第55~56页。

<sup>③④</sup> 同上,第51页。

在一个新的基础上重建它们；因为共产主义革命意味着“同传统的观念实行最彻底的决裂”<sup>①</sup>。宗教的消亡是历史发展规律规定的，任何试图把宗教与共产主义结合的行为只不过表明忽视了这些规律。

在1848年诸多革命的余波之后，马克思定居伦敦，创作关于政治经济学的具体的著作。他对宗教的评论变少了，但并没有抛弃他之前的观念，这一点特别是表现在《资本论》关于宗教的评论中。在《资本论》第一章末尾关于商品拜物教的著名语段中，马克思就把商品拜物教与宗教作了类比。马克思说：“商品是一种很古怪的东西……因为商品形式把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系。”<sup>②</sup>换句话说，“人们自己的一定的社会关系……在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式”。正是在这里，马克思发现了它与宗教的相似之处：

25 要找一个比喻，我们就得逃到宗教世界的幻境中去。在那里，人脑的产物表现为赋有生命的、彼此发生关系并同人发生关系的独立存在的东西。在商品世界里，人手的产物也是这样。<sup>③</sup>

当然，这种解释与在马克思早期著作中的鸦片比喻之间的区别在于：被比作鸦片的宗教包含着对现实生活条件（虚幻的）的反抗，而用拜物教解释宗教过于如实地反映真实世界。然而两种解释都把宗教看作被异化了的人类的幻想，重复着关于倒转主体和客体这一费尔巴哈式的主题。在所谓的《资本论》第一卷的“第六章”中，这一点就得到了清楚的传达，出于不为人知的原因，这章在最后的版本中被删掉了。在此，马克思讨论

① 《马克思恩格斯文集》（第二卷），人民出版社，2009年，第52页。

② 《马克思恩格斯文集》（第五卷），人民出版社，2009年，第88～89页。

③ 同上，第90页。



了“物对人的统治,死劳动对活劳动的统治,产品对生产者的统治”,断言“这是物质生产中,现实社会生活过程(因为它就是生产过程)中,与意识形态领域内表现于宗教中的那种关系完全同样的关系,即主体颠倒为客体以及反过来的情形”。<sup>①</sup>更为突出的是,马克思认可宗教在历史进程中有积极作用,正如资本主义是社会主义的必要准备一样:

历史地看,这种颠倒是靠牺牲多数来强制地创造财富本身,即创造无情的社会劳动生产力的必经之点,只有这种无情的社会劳动生产力才能构成自由人类社会的物质基础。这种对立的形式是必须经过的,正像人起初必须以宗教的形式把自己的精神力量作为独立的力量来与自己相对立完全一样。<sup>②</sup>

但是无论马克思多么强调“正像人,在宗教中,受他自己双手的产物的支配”(完整的句子是:“正像人在宗教中受他自己头脑的产物的支配一样,人在资本主义生产中受他自己双手的产物的支配”)这一类比,他都坚持了这样的批判立场:费尔巴哈简单的方法缺乏任何历史唯物主义的基础。这一点清晰地出现在随后马克思讨论机器的发展和强调工艺的历史重要性的段落中。在这个段落中,工艺“揭示出人对自然的能动关系,人的生活的直接生产过程,从而人的社会生活关系和由此产生的精神观念的直接生产过程”<sup>③</sup>。他继续说道,甚至脱离这个物质基础来书写的宗教史也会是非批判的,接着,他继续对比了宗教研究中的两种方法:

26

事实上,通过分析找出宗教幻象的世俗核心,比反过来从当时的现实生活关系中引出它的天国形式要容易得多。后面这种方法是唯

<sup>①②</sup> 《马克思恩格斯文集》(第八卷),人民出版社,2009年,第469页。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯文集》(第五卷),人民出版社,2009年,第717页。

一的唯物主义的方法,因而也是唯一科学的方法。<sup>①</sup>

在这里,在批判“那种排除历史过程的、抽象的自然科学的唯物主义”<sup>②</sup>过程中,马克思是在重申他从19世纪40年代开始的对费尔巴哈的批判:是直接从天堂降到尘世而不是相反。

#### 四、马克思的经验性评论

在像《德意志意识形态》和《资本论》这样成熟的著作中,马克思关于宗教的主要论述是纲领性的。正如上文所述,在这两部著作中,他非常擅长分析基督教的各种形式是如何“受完全经验的原因、丝毫不受宗教精神影响的原因所制约的”<sup>③</sup>,以及研究宗教唯一“科学的”的方法是“从当时的现实生活关系中引出它的天国形式”。遗憾的是,至于如何实行,马克思自己只是给出了最为粗略的想法。作为一名充满热情的辩论者,他非常擅长揭露他认为的宗教所特有的伪善,因为宗教的宾词“不过是人们关于其一定经验关系的观念的天国化了的名称,而这些观念后来由于某些实际原因仍被伪善地抓住不放”<sup>④</sup>。

在《资本论》中,马克思有几次引用了具体的例子来猛烈抨击关于星期日劳动的法律的伪善,如凭借“如果对于安息日的亵渎是发生在资本的‘价值增殖过程’内,正统教徒的议会就充耳不闻了”<sup>⑤</sup>。他列举了在约克郡的贵格会教徒实业家们的年轻的青少年雇员,在周末持续工作三十个小时而只有一个小时可不工作去睡觉这个例子。当被告上法庭时,

①② 《马克思恩格斯文集》(第五卷),人民出版社,2009年,第429页注释。

③ 《马克思恩格斯全集》(第3卷),人民出版社,1960年,第163页。

④ 同上,第261页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》(第五卷),人民出版社,2009年,第306页注释。

这些被告先生虽然没有发誓(他们这些贵格会会士都是谨小慎微的信教者,是不发誓的),但是硬说他们怀有怜悯之心,本来允许这些可怜的孩子睡四个小时,但是这些固执的孩子偏偏不肯睡!<sup>①</sup> 27

所有这些都只是要表明,“同批评传统的财产关系相比,无神论本身是一种很小的过失”<sup>②</sup>。马克思把最大的蔑视预留给了英国国教,在那,他看到其与“垄断资本”间的阴谋,以及对1855年在海德公园举行反对控制酒吧和商店在周末营业的新法规的大规模示威游行感到欢欣鼓舞,他把这些法律看作“骄奢淫逸、腐化堕落、贪求享乐的贵族阶级和教会的联盟”的产物。<sup>③</sup> 马克思在《资本论》“序言”中的观察体现了他的态度:“英国高教会宁愿饶恕对它的三十九个信条中的三十八个信条进行的攻击,而不饶恕对它的现金收入的三十九分之一进行的攻击。”<sup>④</sup>

源于直接的自我利益的宗教伪善的例子很容易成为攻击目标,但马克思对宗教更为广泛的历史分析的说服力则小得多。关于原始宗教,除了说“古代的自然崇拜”反映了“低水平的劳动生产过程”、并因而“限制了人与自然之间的关系”之外<sup>⑤</sup>,他说的异常之少。关于古代社会的宗教,他只是说,他们真正的宗教是他们的部落崇拜,并因之随着他们社会的瓦解而衰退,而不是相反。<sup>⑥</sup> 自然,关于基督教,马克思有更多的话要说,他把基督教的兴起仅看作是对“古代‘世界秩序’彻底瓦解”的表达。<sup>⑦</sup> 然而关于早期基督教,他仅提供了这些具体评论:最早的绝大多数基督徒

① 《马克思恩格斯文集》(第五卷),人民出版社,2009年,第280页注释。

②④ 同上,第10页。

③ 《马克思恩格斯全集》(第11卷),人民出版社,1962年,第364页。

⑤ 参见《马克思恩格斯文集》(第五卷),人民出版社,2009年,第97~98页。

⑥ 参见《马克思恩格斯全集》(第1卷),人民出版社,1995年,第213页。也见关于要预测尼罗河的潮汐期需要运用天文学而产生了古埃及社会祭司的统治的论述,《马克思恩格斯文集》(第五卷),人民出版社,2009年,第588页注释。

⑦ 《马克思恩格斯全集》(第10卷),人民出版社,1998年,第253页。



都是奴隶这个看法是错误的<sup>①</sup>，以及他们参与食人的看法也是荒唐可笑的。<sup>②</sup> 关于中世纪，马克思的评论更是切中要害。他认为封建宗教反映着封建社会的政治形式：

教阶制是封建制度的观念形式；封建制度是中世纪的生产和交往关系的政治形式。因而，要把封建制度反对教阶制的斗争解释清楚，只有阐明这些实际的物质关系。<sup>③</sup>

28 更有趣的是，在《资本论》中，马克思提到了天主教在封建社会中的支配地位，但否认这是历史唯物论的一个反例。像阿尔都塞和普兰查斯（Poulantzas）这样受鼓舞的结构主义的马克思主义者，把这一评论扩展为一个全新版本的历史唯物主义。<sup>④</sup> 但是马克思又一次没有对宗教借以在封建社会占支配地位的机制提供解释<sup>⑤</sup>，除了对中间人（middlemen）在社会所有领域中的必然兴起的模糊概括——“在宗教方面，上帝被‘中介人’挤到次要地位，而后者又被牧师挤到次要地位，牧师又是善良的牧羊人和他的羊群之间的必然的中间人”<sup>⑥</sup>——这个观点是在论述资本主义

① 《马克思恩格斯全集》（第3卷），人民出版社，1960年，第206页。

② 《马克思恩格斯全集》（第42卷），人民出版社，1979年，第474页。应该注意的是，这是来自于马克思给伦敦的德国工人教育协会作的报告。这个报告非常明确，我们没有理由怀疑它的准确性。马克思还以弗里德希·道梅尔（Friedrich Daumer）为权威，尔后在其他地方又讽刺了他。马克思恩格斯在《“新莱茵报·政治经济评论”第2期上发表的书评》中写道：“道梅尔先生的自然崇拜是非常特殊的。他落得甚至比基督教还反动。他企图用现代化的形式来恢复基督教以前的古代的自然宗教，不言而喻，在他那里，所有这一切都是关于自然的基督教德意志的宗法式的空谈”。《马克思恩格斯全集》（第7卷），人民出版社，1959年，第240页。马克思在《资本论》（第1卷）中则说：“兰盖关于贵族债权人时常在台伯河彼岸用煮熟了的债务人的肉来大张筵席的臆说和道梅尔关于基督教圣餐的臆说一样，始终是未解之谜。”《马克思恩格斯全集》（第23卷），人民出版社，1972年，第319页。

③ 《马克思恩格斯全集》（第3卷），人民出版社，1960年，第191页。

④ Cf. N. Poulantzas, *Political Power and Social Classes* (London, 1973) Part 2.

⑤ Cf. B. Turner, *Religion and Social Theory* (London, 1983) pp. 137f.

⑥ 《马克思恩格斯文集》（第五卷），人民出版社，2009年，第854页注释。

租地农场主在16世纪英国(正好是“僧侣”权力衰退的时候)产生这个上下文中表达的。

出于明显的地理和历史原因,马克思对基督新教最感兴趣。他相当钦佩作为经济理论家的路德<sup>①</sup>,认为新教在那个时代起了进步作用。<sup>②</sup>这在很大程度上是由于新教与资本主义之间的联系:

在商品生产者的社会里,一般的社会生产关系是这样的:生产者把他们的产品当做商品,从而当做价值来对待,而且通过这种物的形式,把他们的私人劳动当做等同的人类劳动来互相发生关系。对于这种社会来说,崇拜抽象人的基督教,特别是资产阶级发展阶段的基督教,如新教、自然神教等等,是最适当的宗教形式。<sup>③</sup>

尽管马克思说“新教几乎把所有传统的假日都变成了工作日,由此它在资本的产生上就起了重要作用”<sup>④</sup>,但他没有致力于确立资本主义和新教之间的任何因果关系。给马克思以深刻印象的是两者之间结构的一致:

货币主义本质上是天主教的;信用主义本质上是基督教的。“苏 29  
格兰人讨厌金子”。作为纸币,商品的货币存在只是一种社会存在。信仰使人得救。这是对作为商品内在精神的货币价值的信仰,对生产方式及其预定秩序的信仰,对只是作为自行增殖的资本的人格化

① Cf. K. Marx, *Theories of Surplus Value* (Moscow, 1968) vol. 3, pp. 527ff.

② 参见《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第12页。在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》一文中,马克思指出:“新教即使没有正确解决问题,毕竟正确地提出了问题。现在问题已经不再是世俗人同世俗人以外的僧侣进行斗争,而是同他自己内心的僧侣进行斗争,同他自己的僧侣本性进行斗争。如果说新教把德国世俗人转变为僧侣,就是解放了世俗教皇即王公,以及他们的同伙即特权者和庸人,那么哲学把受僧侣精神影响的德国人转变为人,就是解放人民。”

③ 《马克思恩格斯文集》(第五卷),人民出版社,2009年,第97页。

④ 同上,第317页注释124。

的各个生产当事人的信仰。<sup>①</sup>

因此,尽管马克思涉及了后来韦伯探究的主题,但他并没有试图把新教与资本主义精神相联系,而韦伯通过他的有选择的亲缘关系概念详尽地阐述了两者之间的联系。

特别是在马克思后来的著作中,他的主要兴趣是关于宗教的政治影响。他高度肯定了“公社在铲除了常备军和警察这两支旧政府手中的物质力量以后,便急切地着手摧毁作为压迫工具的精神力量,即‘僧侣势力’”<sup>②</sup>,赞扬通过“宣布教会与国家分离,并剥夺一切教会所占有的财产。教士们要重新过私人的清修隐遁的生活,像他们的先驱者即使徒们那样靠信徒的施舍过活”的方法。<sup>③</sup>与他的一些后继者和很多像布朗基和杜林这样同时代的社会主义者不同,马克思并不想为难宗教本身。但他也不赞成1875年的《哥达纲领》中宣扬的简单的宗教信仰自由。他声称,工人政党应该超越这一要求:“每一个人都应当有可能满足自己的宗教需要,就像满足自己的肉体需要一样,不受警察干涉。”<sup>④</sup>这是因为“资产阶级的‘信仰自由’不过是容忍各种各样的宗教信仰自由而已,工人党则力求把信仰从宗教的妖术中解放出来”<sup>⑤</sup>。

除了基督教,马克思认真关注过的唯一宗教是印度教。他对印度教信仰的责骂反映了他信息来源的缺乏和当时欧洲带有偏见的文化傲慢,认为印度教中有着“野蛮的崇拜自然的迷信,身为自然主宰的人竟然向猴子哈努曼和牡牛撒巴拉虔诚地叩拜,从这个事实就可以看出这种迷信是多么糟践人了”<sup>⑥</sup>。然而更为有趣的是他对这种宗教的社会经济基础的阐释。他说,这个基础是亚洲的生产方式,这种生产方式在于成千上万有

① 《马克思恩格斯文集》(第七卷),人民出版社,2009年,第670页。

②③ 《马克思恩格斯文集》(第三卷),人民出版社,2009年,第155页。

④⑤ 同上,第447页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》(第9卷),人民出版社,1961年,第149页。



着原始生产技术的自给自足的、停滞的、孤立的农村公社,这些公社胜过 30  
需要中央集权政府来执行必要的大规模灌溉工程这样的专制国家。尽管  
马克思在给恩格斯的一封信中评论道:“甚至走向东方的天堂的钥匙”将  
在“缺乏土地私有财产权”中找到<sup>①</sup>,马克思对原始农村公社最为强调,认  
为印度教是一种与这种社会组织相对应的自然宗教(实际上,这些农村公  
社比马克思想象的自给自足程度小、流动性大),他也不赞赏印度教(其  
时为正教婆罗门所操纵)无论是在部落层面还是国家层面的政治与经济  
的作用。<sup>②</sup>

## 五、宗教的未来

马克思相信,随着共产主义的到来宗教将消失:

目前的剧变和所有早些时候的剧变的区别在于这样的事实:人  
们已经寻找到这一历史巨变的秘密,因此,不是再次把这一实践的  
“外部”过程提升为一种新宗教的狂热形式,而是使自身从所有的宗  
教中脱离出来。<sup>③</sup>

实际上,在马克思更为乐观的评论中,他相信,对于大多数人来说,宗

① Cf. K. Marx, *On Colonialism and Modernization*, ed. S. Avinen (New York, 1968) p. 427.

② See further T. Ling, *Karl Marx and Religion* (London, 1980) ch. 7.

③ 原文为“The difference between the present upheaval and all earlier ones lies in the very fact that man has found out the secret of this historical upheaval and hence, instead of once again exalting this practical ‘external’ process to the rapturous form of a new religion, divests himself of all religion.”考虑到尊重原文,没有采用中文版的译法:“现在的变革和过去一切变革不同的地方恰恰在于人们最终识破了这种历史变革过程的秘密,因而他们不再以崇尚词藻的超验形式的新宗教来崇拜这种实际的‘外在的’过程,而是抛弃一切宗教。”《马克思恩格斯全集》(第7卷),人民出版社,1959年,第240页。

教“早已被环境消解掉了”<sup>①</sup>。异化的层级使科学贯穿政治学、法律、艺术和宗教,处于层级顶端的宗教注定要彻底灭绝,不会取代(比如)艺术。然而从阶级历史观看,可能有好的或不好的艺术,但不会有好的或不好的宗教。即便是同样注定被废除的国家,在共产主义社会里仍然有立法、行政和裁决的职责。<sup>②</sup>然而通过类比,马克思会否认,宗教的制度的、压迫的方面可能会消失,而它的职能会继续。

在他更为早期的把宗教看作鸦片的著作中,这样认为的原因在于,作为有着完全令人满意的人际关系自我创造的社会(self-creating society)的共产主义,不需要以创造、依赖和中介(mediation)为主题的宗教。<sup>③</sup>换句话说,共产主义能够满足宗教以异化形式所表达的那些愿望,因为宗教只不过是更深层的、会为共产主义所克服的异化(特别是劳动异化)的表达。在马克思的后期著作中,他更为强调作为幻想的宗教的本体论地位。在《资本论》中,他写道:

只有当实际日常生活的关系,在人们面前表现为人与人之间和人与自然之间极明白而合理的关系的时候,现实世界的宗教反映才会消失。只有当社会生活过程即物质生产过程的形态,作为自由联合的人的产物,处于人的有意识有计划的控制之下的时候,它才会把自己的神秘的纱幕揭掉。<sup>④</sup>

① 参见《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第547页。

② 参见《马克思恩格斯文集》(第三卷),人民出版社,2009年,第154~156页。

③ 参见《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第574页。马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中写道:“共产主义和所有过去的运动不同的地方在于:它推翻一切旧的生产关系和交往关系的基础,并且第一次自觉地把一切自发形成的前提看做是前人的创造,消除这些前提的自发性,使这些前提受联合起来的个人的支配。因此,建立共产主义实质上具有经济的性质,这就是为这种联合创造各种物质条件,把现存的条件变成联合的条件。共产主义所造成的存在状况,正是这样一种现实基础,它使一切不依赖于个人而存在的状况不可能发生,因为这种存在状况只不过是各个人之间迄今为止的交往的产物。”

④ 《马克思恩格斯文集》(第五卷),人民出版社,2009年,第97页。

正是社会的这种半透明(translucency),会以一种虚幻的(宗教的)形式来妨碍社会的表现。宗教在这里被看作一种意识形态;意识形态处理的是社会外观,而不是它的本质;目前,宗教的虚假本性能够通过超越了社会的外观直达本质的马克思主义社会科学来揭露;在共产主义,宗教(实际上,也正如社会科学)<sup>①</sup>将是多余的。

## 六、结论

对于我来说,思考马克思对宗教的看法的一大困难在于,这些观点大部分只是顺道传递出来的。在他观点中最为详尽的是,宗教是被异化的人类的幻想,这代表了他的早期思想。在后来的评论中,作为阶级意识形态和作为反映的宗教要素是主要的。马克思一度认为宗教是重要的,也是不重要的。重要,是因为宗教为人类提供的纯粹的精神补偿阻挠了物质改善的努力;不重要,是正如他所认为的,他的同人特别是费尔巴哈已经充分揭示了宗教的真正本性,它只是次要现象,不值得单独批判。

如果马克思使用的武器——黑格尔、启蒙理性主义、浪漫主义——是多变的,那么他的目标也是多变的:“宗教”这个词在马克思那里包含着广泛的含义,从观念体系到对流行信念的社会的和政治的利用。对“宗教”的诸多概括显然是基于小范围内的例子,且缺乏对宗教的一贯的理论兴趣。事后看来,很多马克思引用的琐碎的经验证据看起来是可疑的,且他对宗教消失的论述是高度推测性的。因此,一些人怀疑马克思是否真的在抨击宗教本身。当然,基于特定的时间和地点(如果真要谴责的话),他对基督教的社会功能的谴责是相当粗糙的概括。即便不管那些马克思诉诸粗糙的经济还原论的段落,他把宗教看作经济安排的反映仍是

<sup>①</sup> Cf. G. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford, 1978) pp. 326ff.



不充分的。如果他关于政治和文化的很多观点逐渐被他的追随者们看作过度还原论的,那就更不用说同样适用于宗教了,仅仅把宗教定性为社会缺陷的反映无法穷尽宗教的意义和重要性。然而马克思对宗教的很多评论是富有洞察力和启发性的;且他所有的追随者们——从那些不认为把他们的马克思主义与宗教信仰相结合有什么问题的奥地利马克思主义者们,到那些在他们的唯物主义版本中将任何宗教论述作为先天虚假的东西排除掉的人——都可以在马克思本人那里找到某些支撑。

## 第二章

# 恩格斯

### 一、虔信派的教养

恩格斯关于宗教的论述比马克思多很多。与马克思不同的是,在生命的尽头他恢复了如此生动地标志着他青少年时期(思想特点的)对于宗教的兴趣。在他十六岁时,他的一首诗是这样开始的:

主耶稣,唯一的上帝之子,  
啊,从你天上的宝座走下来,  
拯救我的灵魂。

仅在有时很痛苦的漫长的三年自我反省之后,恩格斯最终抛弃了他童年时期和青年时期的信仰。

马克思出生于莱茵兰农业区一个有着明显的自由主义倾向的家庭,而恩格斯的家则住在鲁尔区这个工业中心,且有着强烈的宗教信仰,在乌

培河谷的巴门是极端福音派基督教(被称为“虔信派”)的中心。作为一场起源于17世纪后期给那个时候干巴巴的官方路德教派带来生气的运动,虔信派在19世纪早期继续发挥着强大的影响力。虔信派神学坚定地以《圣经》为根据,认为《圣经》是直接受上帝启发的并非用理性来阐明,而是仅仅通过教会中的圣灵获得的。虔信派教徒反对强调祭仪或正式的成员身份,强调根本的是个体与上帝之间的个人关系,因而重要的是感觉、转变信仰、道德改革和不断熏陶。由于拯救包含与世界相隔绝(除了商业活动),因而必要的禁欲主义需要献身和自我否定,这有时候会堕落成一系列尊重律法的否定规定:不准饮酒,不准跳舞,不准着华丽服装。<sup>①</sup>

34 恩格斯的父亲是虔信派正统观念坚定的追随者,并在当地教会中担任公职,且教导他的家庭成员努力工作和节俭这些美德。作为长子的弗里德里希·恩格斯是在1837年受洗礼的,他深厚的宗教信仰在同一年的毕业证书中得到了赞扬。恩格斯在家帮忙做家族生意一年后,到不来梅的商业同业公会港口,跟他父亲的一位保守的生意朋友做学徒。恩格斯住在当地的一个牧师家,但他不久就发现,不来梅更为宽广的视野使得他日渐质疑他宗教教养的诸多信条。

在不来梅度过的三年中,恩格斯的首要兴趣是文学。他成了青年黑格尔运动的一名热情成员,该运动以一种犀利和诙谐的方式(这种愉悦的方式与乌培河谷狭隘虔信派的风格形成对比)来表达模糊的振兴德国民族主义的情感。在1839年中期,他在一系列报纸上发表了评论他出生地的文章,名为“乌培河谷来信”<sup>②</sup>。在这里,他从社会和教义这两个基点责备虔信派。在社会方面,恩格斯谴责虔信派的伪善。他说,因为虔信派信徒是所有雇主中最坏的,同时,在较低的社会阶层中,由虔信派教徒的态

<sup>①</sup> For further detail on Pietism see the very critical history of A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, (Berlin, 1880–1886) vol. 3. Also see E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York, 1956) pp. 686ff., 714ff.

<sup>②</sup> 参见《马克思恩格斯全集》(第1卷),人民出版社,1956年,第493页。



度引起的神秘主义常常与醉酒和懒惰相结合。<sup>①</sup> 恩格斯反对的主要的虔信派教义是关于预定论的教义,他宣称先定学说“与理性、圣经根本矛盾”<sup>②</sup>。这些观点的主要解说者克鲁马赫尔牧师甚至相信,太阳围绕着地球转,而恩格斯相信“时代的巨流”会冲走这一蒙昧的观点。<sup>③</sup>

恩格斯自身关于宗教的信念随着内在斗争逐渐清晰起来,这在他于1839年间与两位格雷培兄弟之间的通信中有记录,这两位兄弟都正在接受成为牧师的训练,他是在巴门的一个虔信派教徒圈中结识他们的。在他写给他们的信中,他宣称,自己从来都不是虔信派教徒,只是一个神秘主义者,而现在是“一个诚实的、对人宽宏大量的超自然主义者”,尽管“有时候或多或少也倾向于理性主义”。<sup>④</sup> 他认为,以由《圣经》文字启示的教义为形式的正统学说是一纸空文,而理性代表着人身上神圣的东西,他无法相信“一个诚心尽力做善事的理性主义者会永远堕入地狱”<sup>⑤</sup>。到1839年6月,他大胆地写道:“现在我已得出这样的结论:只有能够经受 35 理性检验的学说,才可以算做神的学说。”<sup>⑥</sup>

基督教对科学、教育、圣经地位、永世受罪这些东西的诸多态度,都无法经受住这一检验。恩格斯临时在施莱尔马赫那里找到了避难所,施莱尔马赫认为宗教是基于直觉和感受对无限者的感觉和喜爱,这对于恩格斯来说似乎削弱了理性主义者的反对意见。但他的怀疑很快达到了一个危机点:

我祷告的时候充满信心,感到愉快;我现在仍然如此而且更甚于

① 《马克思恩格斯全集》(第1卷),人民出版社,1956年,第493页。

② 同上,第504页。

③ 同上,第508页。

④ 《马克思恩格斯全集》(第47卷),人民出版社,2004年,第139页。

⑤ 同上,第143页。

⑥ 同上,第184页。

当时,因为我在斗争,需要支持……我每天甚至整天都在祈求真理;我只要开始怀疑,我就这样做……我写到这里,禁不住热泪盈眶,心情激动极了,但我觉得我不会毁灭,我会回到一心向往的上帝身边。<sup>①</sup>

几个月后,恩格斯在大卫·施特劳斯厚重的《耶稣传》——它在1835年发表,它的发表对神学界产生了直接而深远的影响——这本书中找到了解决自己问题的方案。对于施特劳斯来说,福音书是一个在自身发展过程中,已到达特定阶段的民族的集体意识,创造的诸多事实的想象——神话。这意味着神的本质(the divine essence)的启示和化身不能仅限于某个人,且它唯一适当的领域是整个人类。直到1839年末,恩格斯才会把自己描述为“我目前是一个热心的施特劳斯派了”<sup>②</sup>。施特劳斯无法被驳倒,他的新的信徒感觉自己最终站在稳固的基础之上了。

36 施特劳斯还是恩格斯对黑格尔感兴趣的原因:“施特劳斯帮助我了解了黑格尔的思想,因而这对我来说是完全可信的。”<sup>③</sup>他很快发现,黑格尔所写的历史哲学“已经成了我的观念”,且能说出他通过施特劳斯,已经采纳了黑格尔的上帝观念,走上了“通向黑格尔主义的大道”,并加入了“现代泛神论者”的行列。<sup>④</sup>他对黑格尔的这种兴趣在1841年末他到柏林服兵役时得到了强化,他立即成为青年黑格尔运动的杰出成员之一。他学习了布鲁诺·鲍威尔对符类福音的批判,出席了关于《新约》研究的讨论会,并做了关于使徒约翰传统的笔记(这些笔记构成了他40年后发表的一篇文章的基础)。<sup>⑤</sup>当谢林被召回柏林与这些新观点进行斗争时,恩格斯写了名为《谢林和启示》这本长篇小册子抨击了他。与谢林的历

① 《马克思恩格斯全集》(第47卷),人民出版社,2004年,第189~193页。

② 同上,第205页。

③ 同上,第224页。

④ 同上,第228页。

⑤ Cf. D. Riazanov, Introduction to K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe* (Berlin, 1927/11.) Pt 1, vol. 2, pp. LXXX f.

史是上帝在外干涉的一系列任意事件的历史观形成对照的是,恩格斯追随施特劳斯和费尔巴哈,将神性(the divine)等同于人类历史进程。与很多其他青年黑格尔主义者相类似,恩格斯把自己的信仰转向了政治学。后来,他自豪地宣称,他反对谢林的出版物是首个承认控诉无神论的青年黑格尔派的文献。<sup>①</sup>

恩格斯在明确放弃了宗教信仰的全部假象后,于1842年末离开了柏林,在他父亲的曼彻斯特生意上花费了两年时间。在恩格斯出现宗教信仰危机时,他曾说道:“我希望我能见到世界的宗教意识发生一场彻底的变革。”<sup>②</sup>他在英格兰的经历使他很快得出结论:“共产主义是新黑格尔派哲学的必然产物。”<sup>③</sup>结合他对历史唯物主义世界观的坚持,恩格斯对宗教持久的兴趣使他成为第一个为一种马克思主义的宗教历史呈现一幅草图的人。这种历史表明,宗教特别是基督教在很多方面将是社会主义的先驱。

## 二、走向一种马克思主义的宗教历史

### (一) 原始宗教

给恩格斯关于原始宗教的零散评论找一个融贯的视角并不容易。经考察,这些评论似乎更多的是依据相当欠发达的文化人类学,而不是任何可识别的马克思主义导向。

在恩格斯第一次广泛评价原始宗教的《反杜林论》中,他从这样的命题开始:“一切宗教都只不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中,人间的力量采取了超人间的力量的形

<sup>①</sup> Cf. F. Engels, “The progress of social reform on the Continent”, *Collected Works*, vol. 3, p. 404.

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯全集》(第47卷),人民出版社,2004年,第187页。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯全集》(第3卷),人民出版社,2002年,第492页。



式。”<sup>①</sup>就宗教的起源而言，“在历史的初期，首先是自然力量获得了这样的反映，而在进一步的发展中，在不同的民族那里又经历了极为不同和极为复杂的人格化”<sup>②</sup>。

37 但他大约十年后写的关于路德维希·费尔巴哈的文章，似乎包含着与宗教产生于未得到充分理解的自然力量这一观点相对立的观点。他写道：

在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起，人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。如果灵魂在人死时离开肉体而继续活着，那就没有理由去设想它本身还会死亡；这样就产生了灵魂不死的观念，这种观念在那个发展阶段出现决不是一种安慰，而是一种不可抗拒的命运，并且往往是一种真正的不幸，例如在希腊人那里就是这样。关于个人不死的无聊臆想之所以普遍产生，不是因为宗教上的安慰的需要，而是因为人们在普遍愚昧的情况下不知道对已经被认为存在的灵魂在肉体死后该怎么办。<sup>③</sup>

当恩格斯继续说道：“通过自然力的人格化，产生了最初的神”<sup>④</sup>时，他似乎排除了来自宗教领域的上述讨论。但他这些评论实质上是一字不差地来自于泰勒的《原始文化》，在该书中，这种类型的万物有灵论被描

①② 《马克思恩格斯文集》（第九卷），人民出版社，2009年，第333页。

③ 《马克思恩格斯文集》（第四卷），人民出版社，2009年，第277页。这里的论述与恩格斯在《反杜林论》中的论述形成了鲜明的对比，在那里，恩格斯试图把整个人类的知性发展放进黑格尔的“整一分一合”之中，他断言泛神论的观念是由唯物论的世界观推进的。

④ 《马克思恩格斯文集》（第九卷），人民出版社，2009年，第277页。

述为宗教观念的主要根源。<sup>①</sup> 恩格斯写道：“宗教是在最原始的时代从人们关于他们自身的自然和周围的外部自然的错误的、最原始的观念中产生的。”<sup>②</sup>此时，他似乎认为万物有灵论和对自然力量的误解是宗教信仰的两大来源。

恩格斯的论述与任何独特的马克思的方法没有什么关系——实际上，万物有灵论可能与之直接对立。在一封就这一主题写给康拉德·施米特的信中，恩格斯解释道：

这些关于自然界、关于人本身的性质、关于灵魂、魔力等等的形形色色的虚假观念，多半只是在消极意义上以经济为基础；史前时期低水平的经济发展有关于自然界的虚假观念作为补充，但是有时也作为条件，甚至作为原因。虽然经济上的需要曾经是，而且越来越是 38 对自然界的认识不断进展的主要动力，但是，要给这一切原始状态的愚昧寻找经济上的原因，那就太迂腐了。<sup>③</sup>

因而列维·斯特劳斯能够评价说：“马克思恩格斯频繁表达了这样的观点：原始的或据称原始的社会是由‘血缘’（我们今天称为血统关系制度）而不是经济关系掌控。”<sup>④</sup>比宗教和经济学的这种分离更为引人注目的是，与之前在《德意志意识形态》中表达的观点相反<sup>⑤</sup>，恩格斯首次把宗教描述为对自然和诸如梦这些现象的一种回应，且直到后来才描述为对社会经济条件的一种回应。这与他在《家庭、私有制和国家的起源》中表达的这一古怪的观点相一致：原始家庭是自然的而不是社会的产物，一夫

① Cf. E. Tylor, *Primitive Culture*, 7th edn (New York, 1924) esp. ch. 11.

② 《马克思恩格斯文集》（第四卷），人民出版社，2009年，第309页。

③ 《马克思恩格斯文集》（第十卷），人民出版社，2009年，第599页。

④ C. Levi - Strauss, *Structural Anthropology* (New York, 1963) p. 337.

⑤ 参见《马克思恩格斯文集》（第一卷），人民出版社，2009年，第533页。

一妻制是家庭基于经济条件而不是基于自然的第一个形式。在这里,恩格斯把野蛮的、未开化的社会中的自然选择与后来才出现的新的、社会的力量进行对比。<sup>①</sup> 此外,尽管他把原始宗教描述为“自发的”,但恩格斯对原始宗教的刻画有时候是令人惊讶的唯理智论。对于他来说,宗教的根源“在于蒙昧时代的愚昧无知的观念”<sup>②</sup>。在进一步发展的过程中,自然的人化神“越来越具有了超世界的形象,直到最后,通过智力发展中自然发生的抽象化过程——几乎可以说是蒸馏过程,在人们的头脑中,从或多或少有限的和互相限制的许多神中产生了一神教的唯一的神的观念”<sup>③</sup>。在这里,一神论的趋向与社会经济因素的联系并不多于与恩格斯同时代的人(例如弗雷泽)的著作中(阐述的)联系,弗雷泽也间接提到对观念的简单化和统一化的本能渴望。

39 这些继承了被人格化的自然力量的“有限的和互相限制的许多神”被恩格斯称为“民族宗教”。据他所说,所有的原始宗教后来都会发展成“依当地民族社会的和政治的条件而发展起来的民族宗教”<sup>④</sup>。随着劳动分工和阶级社会的开始,人们受制于那些具有社会属性在许多尘世之外的神中有所反映的社会力量。这些神“都是民族的神,这些神的王国不超出它们所守护的民族领域,在这个界线以外,就无可争辩地由别的神统治了。只要这些民族存在,这些神也就继续活在人们的观念中;这些民族没落了,这些神也就随着灭亡”<sup>⑤</sup>。尽管这个很难按时间顺序与恩格斯所说的“民族[Nation]只是由于罗马世界统治的衰亡才成为可能”<sup>⑥</sup>相一致,但他的一般观点是清晰的,即一神教的出现只是随着高度分化的地方宗教的出现而受到影响的。

① 参见《马克思恩格斯文集》(第四卷),人民出版社,2009年,第73~74页。

② 《马克思恩格斯文集》(第四卷),人民出版社,2009年,第278页。

③ 同上,第277页。

④⑤ 同上,第309页。

⑥ 同上,第493页。



同样清晰的是,恩格斯既缺乏一种研究原始宗教的一贯方法,表述又太过于依赖权威人士的结论,而这些人士的结论根据当时艺术的状况至多只是不确定的结论。恩格斯思想的主要来源是泰勒的《原始文化》,该书对万物有灵论在宗教中的根源的强调是有问题的——尤其因为泰勒的资料来源都是不迁徙的民族,而不是更早期的猎人和采集者。当恩格斯举具体例子时,他依赖的证据常常被随后的研究证明是有谬误的。<sup>①</sup> 特别值得注意的是,尽管恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中用了很大的篇幅来描述易洛魁人社会,但他并不能够像对他的一般立场进行举例那样说明易洛魁人的宗教。他把自己限定在评论他们的宗教“是一种正向多神教发展的自然崇拜与自然力崇拜”<sup>②</sup>的范围内。因为本着19世纪后期实证主义的精神,恩格斯有过于简单概括的倾向。这包含着把达尔文的进化模型应用于原始社会的研究,并相应地判定原始民族是“幼稚”无知的,以及有一种以19世纪理性主义者的方式推测世界的倾向。

## (二) 早期基督教

在恩格斯对宗教的研究中,他详细关注的首个具体领域是关于早期基督教的研究。他从三个方面来对比基督教与更早期的很多宗教——要么是原始宗教要么是民族宗教。首先,与“自发的”原始宗教相反,基督教是一种“人为的宗教”:换句话说,基督教在本质上需要“欺骗和伪造历史”<sup>③</sup>。但恩格斯也意识到,“对于一种征服罗马世界帝国、统治文明人类的绝大多数达1800年之久的宗教,简单地说它是骗子凑集而成的无稽之谈,是不能解决问题的”<sup>④</sup>。基督教不可能“只通过嘲笑和恶言谩骂”就被

<sup>①</sup> For example, his strange remarks on comparative philology in *Anti-Dühring*, p. 438. 例如,他在《反杜林论》中对比较语言学的奇怪评论。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯文集》(第四卷),人民出版社,2009年,第106页。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯文集》(第三卷),人民出版社,2009年,第591页。

<sup>④</sup> 同上,第592页。

“摧毁”，“它只有被科学的力量所击败，即被历史地解释”。<sup>①</sup> 这种历史阐释包含着基督教另外两个新颖的紧密联系的方面——它的抽象性和它的普遍性。在使用那些概念的过程中，恩格斯特别回顾了青年黑格尔派导师们：先前的是费尔巴哈，后来的是鲍威尔。基督教的上帝是“长期的抽象过程的产物，是以前的许多部落神和民族神集中起来的精华”<sup>②</sup>。在另一篇文章中，他说道：“在更进一步的发展阶段上，许多神的全部自然属性和社会属性都转移到一个万能的神身上。”<sup>③</sup> 这样的描述似乎适合丰富多彩的黑格尔式的具体普遍性，而不是任何抽象；且实际上，恩格斯把基督教描绘为一种“普遍的”宗教：“第一个可行的世界宗教。”<sup>④</sup> 恩格斯追随黑格尔《宗教哲学》的最后几个章节，希望把基督教置于作为宗教的特权的位置。与基督教的某种传统和恩格斯那个时代的欧洲中心论相一致，他把基督教视为对其他宗教的扬弃或归纳。

然而恩格斯试图用社会历史术语来拴牢( anchor)这种普遍性。通过把全体人民简单地分为要么罗马居民，要么臣民，以及把他们纳入共同的税制和律法中，罗马政权向整个地中海盆地的扩散产生了一种荡平一切的影响。随着从共和国转变为帝国，由于受一只雇佣军支持的独裁统治者面对着全体人民，因而这一过程变得更加激烈了。由“征服罗马的荡平一切的铁拳”<sup>⑤</sup>导致的社会和政治衰退，引起了普遍的道德堕落和绝望。面对这一令人遗憾的境况，基督教能够提供普遍安慰，因为“基督教把人们的普遍堕落罪在自己这一普遍流行的感觉，明白地表现为每个人的罪

① F. Engels, *The peasant War in Germany*, (London, 1969) p. 197. [《德国农民战争》，在《马克思恩格斯全集》(第7卷)、《马克思恩格斯文集》(第二卷)中均未找到对应译文。]

② 《马克思恩格斯文集》(第四卷)，人民出版社，2009年，第290页。

③ 《马克思恩格斯文集》(第九卷)，人民出版社，2009年，第333页。把马克思对基督教的“抽象性”与商品生产社会的发展更为具体地联系做一比较。《马克思恩格斯文集》(第五卷)，人民出版社，2009年，第97页。

④ 《马克思恩格斯文集》(第三卷)，人民出版社，2009年，第599页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》(第四卷)，人民出版社，2009年，第492页。

孽意识；同时，由于基督教通过它的创始人的牺牲，为普遍渴求的摆脱堕落世界而获取内心得救即心灵上的安慰提供了人人容易理解的形式，它就再一次证实自己能够成为世界宗教——而且是适合于现世的宗教”<sup>①</sup>。 41

正如恩格斯自己告诉我们的，罗马帝国的这幅景象（当然，与诸如吉本和所有称赞罗马帝国统治下的和平这类人的观点尖锐对立）<sup>②</sup>来自布鲁诺·鲍威尔在19世纪40年代对早期基督教的研究。从后来19世纪70年代的鲍威尔那里，恩格斯描绘了他对基督教取胜的知识前提条件的阐释<sup>③</sup>，特别是希腊人做出的相关贡献和犹太因素。追随鲍威尔，恩格斯认为：

基督教不是从外面、从犹地亚地区输入而强加给希腊罗马世界的，至少就其作为世界性宗教的形成而言，它正是这个世界的最道地的产物……只是通过一神论的犹太宗教的媒介作用，后来的希腊庸俗哲学的文明的一神论才能够取得那种唯一使它能吸引群众的宗教形式。<sup>④</sup>

在这个过程中，恩格斯发现了三个阶段。首先，是被他称为“拱顶石”的阶段：道成肉身和赎罪观念。与所有伟大的革命运动一样，基督教是大众创造的。但是恩格斯承认，基督教和作为“拱顶石”的两观念以什么方式在巴基斯坦出现，“我们是完全不知道的”。其次，存在一个基督

① 《马克思恩格斯文集》（第三卷），人民出版社，2009年，第598～599页。

② Cf. F. Engels, 'Bruno Bauer and early Christianity', MER, p. 197. Bauer's most striking formulations of the link between the levelling effect of Roman power and the rise of Christianity are to be found in *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (Leipzig, 1841/2), vol. 2, p. 46 and vol. 3, p. 309f. For further comment see D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, 2nd ed. (London, 1980) pp. 55ff., and Z. Rosen, *Bruno Bauer and Karl Marx* (the Hague, 1977) pt1, chs 6 and 8.

③ Cf. Bruno Bauer, *Christus und die Casaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum* (Berlin, 1877).

④ 《马克思恩格斯文集》（第四卷），人民出版社，2009年，第483～503页。



教受亚历山大里亚的犹太教强烈影响的阶段,正如恩格斯认为写于公元68年左右的《启示录》中所表明的。<sup>①</sup>最后,有可通过裴洛的犹太神学思辨来协调的希腊罗马的附加物,特别是从斯多葛哲学开始。据恩格斯所说,鲍威尔的研究“顶峰”是得出这一结论:“公元40年还以高龄活着的亚历山大里亚的犹太人斐洛是基督教的真正父亲,而罗马的斯多亚派的塞涅卡可以说是基督教的叔父。”<sup>②</sup>这一所谓的希腊罗马哲学对基督教的恩情正是恩格斯特别希望强调的,以至于他宣称:“《新约全书》的篇章几乎一字不差地抄袭塞涅卡的著作。”<sup>③</sup>恩格斯以一种较他自己的马克思主义理论更适合鲍威尔这一苛刻的知识佼佼者的方式强调了基督教思想的粗俗起源(暗示着堕落)——粗俗的犹太一神教在流散中已经去民族化了,粗俗的希腊哲学已经蜕变为上帝的教义和不朽。

恩格斯对基督教哲学文化起源的评论是令人怀疑的,因为很多决定他问题的答案的资料源在他写作时还无从获得。即便是在这些有限的范围内,他也过于依赖布鲁诺·鲍威尔后来的著作。鲍威尔关于基督教和斯多葛哲学的整个著作(与他早期的著作相比较)是高度思辨的,且对圣经学没有什么贡献。<sup>④</sup>一般而言,近来关于基督教的意识形态根源的学问,强调了犹太革命和两约之间时期的弥赛亚思想和希腊诺斯替教派的思辨<sup>⑤</sup>,而这些在恩格斯的阐述中都不是主要的。更为特别的是,恩格斯的年代学遭到他这一信念的根本性破坏:《启示录》“不仅是新约中真正确定了日期的唯一的一篇,而且也是这些篇中最古老的一篇”<sup>⑥</sup>,因而比

① 参见《马克思恩格斯全集》(第21卷),人民出版社,1965年,第11页。

② 《马克思恩格斯文集》(第三卷),人民出版社,2009年,第593页。

③ 同上,第594~595页。即“使徒书信常常一字不差地抄袭塞涅卡”。

④ Cf. A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, 3rd edn (London, 1954) pp. 157ff. Contrast the better use made of Bauer by Mehring in his “Moderne Evangelienkritik”, *Gesammelte Schriften*, vol. 13 (Berlin, 1961).

⑤ See W. D. Davies, *Christian Origins and Judaism* (London, 1962) and R. M. Wilson, *Gnosis and the New Testament* (New York, 1968).

⑥ 《马克思恩格斯全集》(第21卷),人民出版社,1965年,第11页。

组合在一起的《新约》的剩余部分更有价值。<sup>①</sup> 恩格斯通过破译《启示录》第13章中提及的“野兽的数量”和把它与尼禄的倒台相联系来推测这本书的写作日期,已被证明是相当没有根据的。<sup>②</sup> 恩格斯的观点直接来源于他50年前在柏林听自由主义的黑格尔派哲学家费迪南·贝纳里教授的课程所做的笔记,恩格斯说他“从1841年起就随身携带着”这些笔记。<sup>③</sup> 任何在《启示录》中寻找原始的基督教信息,而不是在《使徒行书》和《哥多林前书》所描述的人类明显的起源中寻找人,显然都是以错误的目标作为起点。

令人吃惊的是,恩格斯用了如此多的篇幅来分析基督教的教义和这些教义的知识,而这些教义的起源和发展的任何可识别的唯物主义阐述却只占极少的篇幅。恩格斯强调说,基督教这一世界宗教适应了罗马帝国的“经济、政治、精神状态”<sup>④</sup>。依据富人、无财产的自由人和奴隶<sup>⑤</sup>,他给我们作了一个关于那个时代社会结构的简洁而富有洞察力的总结,并多次把基督教描述为“奴隶、被放逐者、遭排挤者、受迫害者、被压迫者”<sup>⑥</sup>的宗教。关于奴隶,恩格斯说,他们“被剥夺了解放自己的权利、他们自己的意愿和可能性,正如斯巴达克斯的失败已经证明的;然而他们中的大多数 43 数先前是自由公民或出身自由的公民的子孙。因而在他们中,对他们生

① 《马克思恩格斯全集》(第21卷),人民出版社,1965年,第16页。恩格斯在《启示录》文末说:“所有这一切,对任何人都没有什么意义了,除非那些无知的人,也许仍在企图计算出最后审判的日子。但作为几乎最早的基督教的真实的图画,作为真正基督徒之一所描绘的图画,这一篇,比起新约其他各篇加在一起的价值还大。”

② Cf. J. Court, *Myth and History in the Book of Revelation* (London, 1979).

③ F. Engels and K. Kautsky, 28 July 1894, in *Aus der Frühzeit des Marxismus. Engels Briefwechsel mit Kautsky* (Prague, 1935) p. 371. Also, “Bruno Bauer and early Christianity”, MER, p. 208 and D. Riazanov's comments in MEGA.

④⑤ 《马克思恩格斯文集》(第四卷),人民出版社,2009年,第289页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》(第九卷),人民出版社,2009年,第353页。



活条件的憎恨肯定是普遍强烈的,虽然从外部看是无力的”<sup>①</sup>。他指出特别适合奴隶的早期基督教的三重平等:

基督教只承认一切人的一种平等,即原罪的平等,这同它曾经作为奴隶和被压迫者的宗教的性质是完全适合的。此外,基督教至多还承认上帝的选民的平等,但是这种平等只是在开始时才被强调过。在新宗教的最初阶段同样可以发现财产共有的痕迹,这与其说是来源于真正的平等观念,不如说是来源于被迫害者的团结。<sup>②</sup>

但是恩格斯未能再次使原始基督教受制于任何严肃的阶级分析,因为他所认为的基督徒“来自属于人民最低阶层,革命因素总是这样形成的”<sup>③</sup>,与认为基督徒面对荡平一切的罗马政权时具备普遍的吸引力这一观点相对立。实际上,他说:“在各阶级中必然有一些人,他们既然对物质上的得救感到绝望,就去追寻灵魂得救来代替,即追寻思想上的安慰,以免陷入彻底绝望的境地。”<sup>④</sup>当他继续说那些渴望安慰的必然是奴隶时,是否是数量上的必然性,是不清晰的——仅仅因为大多数人都是奴隶。无论如何,近来的分析表明,对“奴隶宗教”的描述是极具误导性的,恩格斯认为古代的大多数叛乱都是基于奴隶这一观点也是如此。格尔德·泰

① 在麦克莱伦注的《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中没有找到相应的文字,在《布鲁诺·鲍威尔和原始基督教》中能找到这样的表述“这一阶级最少被社会变革所触及。它反对宗教变革的时间也最久。最后是奴隶,他们没有权利,没有主见,不可能解放自己,如斯巴达克失败所证明的那样;可是他们当中大部分原是自由民或是被释放的奴隶的后裔。所以他们必然对自己的生活状况怀有极为强烈的(虽然表面上并不显露的)怨恨。”《马克思恩格斯文集》(第三卷),人民出版社,2009年,第596页。

② 《马克思恩格斯文集》(第九卷),人民出版社,2009年,第109页。

③ 《马克思恩格斯文集》(第四卷),人民出版社,2009年,第492页。其中句子为“最初的基督徒来自什么样的人呢?主要来自属于人民最低阶层的‘受苦受难的人’,革命因素总是这样形成的。”

④ 《马克思恩格斯文集》(第三卷),人民出版社,2009年,第598页(作者注释有误,不是在《论原始基督教》中——译者注)。



森在谈到被恩格斯忽视的原始犹太教招募这个主题时写道,它的根源“与其说是所有阶层中的最低阶层,还不如说是处于边缘的中间阶层,这个阶层与社会中上升和下降趋势特有的敏感起反应,这些趋势开始使他们自己有所感觉”<sup>①</sup>。至于基督教在希腊罗马世界的社会构成,罗伯特·格兰特列举了大量证据来表明,基督教运动应被当作“相对小的一群有点热情的许多团体,其根源上主要是中间阶层,而不是被当作一场无产阶级的群众运动”<sup>②</sup>。

### (三) 基督教和资产阶级的兴起

恩格斯对基督教被君士坦丁确立为国教的随后一千年间的历史不太感兴趣。他写道:“在中世纪,随着封建制度的发展,基督教成为一种同它相适应的、具有相应的封建等级制的宗教。”<sup>③</sup>青年恩格斯承认“中世纪的强烈信仰无疑地曾以这种办法赋予这整个时代以巨大的能量”<sup>④</sup>,但他更成熟的看法是,中世纪构成了“漫长的寒冬”,对于他来说,主要兴趣在于它为资本主义和资本主义的宗教对应物“改革”的出现提供了背景。城镇中新兴的中产阶级与封建制度的继续相矛盾。但对于在每个国家都将被抛弃的封建主义来说,首要的是摧毁它的“宗教核心机构”——罗马天主教会,它“给封建制度绕上一圈神圣的灵光”<sup>⑤</sup>。这场反对封建主义的斗争是在“三次大决战”<sup>⑥</sup>中进行的,每次决战都伴随着对宗教的态度的转变。“三次大决战”分别是德国宗教改革、英国内战和法国大革命。

① G. Theissen, *The First Followers of Jesus, A Sociological Analysis of the Earliest Christianity* (London, 1978) p. 46.

② R. Grant, *Early Christianity and society* (London, 1978) p. 11. Also see pp. 79ff.

③ 《马克思恩格斯文集》(第四卷),人民出版社,2009年,第310页。

④ 《马克思恩格斯全集》(第3卷),人民出版社,2002年,第517页。这里,恩格斯似乎认为中世纪比后面的几个世纪更美好,至少在宗教方面是如此,因为中世纪信仰的力量强化了人类的自我形象:后来信仰的减弱为人性留下的内容更少。

⑤ 《马克思恩格斯文集》(第三卷),人民出版社,2009年,第509页。

⑥ 同上,第510页。

恩格斯把大部分注意力放在了德国的宗教改革上,看到了它早期的根源:

13世纪至17世纪发生的一切宗教改革运动,以及在宗教幌子下进行的与此有关的斗争,从它们的理论方面来看,都只是市民阶级、城市平民、以及同他们一起参加暴动的农民使旧的神学世界观适应于改变了的经济条件和新阶级的生活方式的反复尝试。<sup>①</sup>

恩格斯特别提到了作为新教首批提倡者的阿尔比派<sup>②</sup>,尽管有时候他认为市民是他们的阶级基础,有时候认为他们的阶级基础是农民和平民百姓。<sup>③</sup> 据恩格斯所说,德国宗教改革是一场资产阶级运动,路德是资产阶级政党的代表。<sup>④</sup> 这个观点明显的难点在于把路德教描述为正在兴起的资产阶级的意识形态与德国落后的经济性质的协调。按恩格斯自己所说,农业和工业生产落后于佛兰德斯(Flanders)、荷兰、意大利和英国所达到的水平,且英国人和荷兰人已经在迫使德国人离开海上贸易路线。<sup>⑤</sup> 很难看出发展这样迟缓的经济如何能够发生一场资产阶级革命——即使是披着宗教的外衣。直到19世纪80年代末,恩格斯才找到这个问题的合理解答。考茨基正好发表了一系列文章指出,萨克森的金矿和银矿在那个时代的欧洲是最重要的金银矿。在写给考茨基讨论他文章的信中,恩格斯说道:

① 《马克思恩格斯全集》(第21卷),人民出版社,1965年,第545页。

② 参见《马克思恩格斯文集》(第四卷),人民出版社,2009年,第310页。

③ 比较《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》(《马克思恩格斯文集》(第四卷),人民出版社,2009年,第310~311页)与《德国农民战争》(《马克思恩格斯文集》(第二卷),人民出版社,2009年,第239页)。

④ 《马克思恩格斯文集》(第二卷),人民出版社,2009年,第240页。

⑤ 同上,第222页。恩格斯的表述是:“德国国民生产的高涨仍然赶不上其他国家生产高涨的步伐。农业远远落后于英国和尼德兰,工业远远落后于意大利、尼德兰和英国,而在海外贸易中,英国人,尤其是荷兰人已经开始排挤德国人。”

我只是到现在才真正明白……德国的金银开采(以及匈牙利的金银开采,它的贵金属是通过德国流入整个西方的)在多大程度上成为最后的推动因素,使德国在1470—1530年在经济方面居欧洲首位,从而使它成为以宗教形式(所谓宗教改革)出现的第一次资产阶级革命的中心。<sup>①</sup>

然而恩格斯没有时间来详细阐述这个观点。<sup>②</sup>

恩格斯这个时期的主要兴趣是1525年的农民战争、农民领袖托马斯·闵采尔的英雄角色以及对路德自身的影响——这些在他写于1850年夏的《德国农民战争》中都有所涉及。在他这本著作于1874年发表的第二版中,恩格斯承认,“关于农民起义和托马斯·闵采尔的全部材料”<sup>③</sup>,都是从他青年黑格尔派同仁已发表了三卷本的1841至1843年间的农民战争史的威廉·齐默曼(Wilhelm Zimmermann)那里借用的。恩格斯不仅感激齐默曼提供的这些史料,也共享了齐默曼的很多阐释。齐默曼声称“欧洲后来社会运动的所有表现形式都被包含在1525年的运动中:它不仅是众多欧洲革命的开端,也是它们的缩影”<sup>④</sup>。在保持青年黑格尔派传统的过程中,齐默曼通俗化了他对闵采尔的阐释,他认为闵采尔的观点是走向实现天国或完善尘世社会的早期阶段。<sup>⑤</sup> 恩格斯接收了齐默曼阐释的两大错误的观点:第一,试图最小化闵采尔的宗教动机,因而

46

<sup>①</sup> Aus der Frühzeit des Marxismus, *Engels Briefwechsel mit Kautsky* (Prague, 1935) p. 249. 《马克思恩格斯文集》(第十卷),人民出版社,2009年,第574~575页。

<sup>②</sup> 然而形成对比的是,恩格斯早期把重商主义等同于“天主教的坦率”(Catholic candour),新教只是随着18世纪的资本主义才崭露头角。见恩格斯的《国民经济学大纲》,《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第61页。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯文集》(第二卷),人民出版社,2009年,第203页。

<sup>④</sup> W. Zimmermann, *Der grosse deutsche Bauernkrieg*, 5th edn (Berlin, 1979) pp. 8f.

<sup>⑤</sup> See the excellent discussion in A. Friesen, *Reformation and Utopia* (Wiesbaden, 1974) pp. 114ff.



把他描绘为早期青年黑格尔主义者；<sup>①</sup>第二，试图夸大闵采尔作为整个农民叛乱领袖的作用；尤为明显的是，他错误地把再洗礼派教徒当作闵采尔的推动者。

当恩格斯希望他的论述超越齐默曼和表明“那个时代的宗教上政治上的争论问题是当时阶级斗争的反映”<sup>②</sup>时，他的论述有着更深层次的难题。因为他的方法取决于他自身近来在1848年革命中的政治经历；“路德和闵采尔，无论就其理论来说，还是就其性格和行动来说，都不折不扣地代表着他们各自的派别。路德在1517年到1525年这几年间所经历的变化，恰恰就是现代德国立宪派从1846年到1849年所经历的变化，也恰恰就是一切资产阶级党派目前正在经历的变化，这些资产阶级党派一度被推到运动的领导地位，但在这种运动中一转眼就被站在它背后的平民党派或无产阶级党派抛到后面去了”<sup>③</sup>。后来，恩格斯说得更为明确：“德国农民战争就预告了未来的阶级斗争，因为德国农民战争不仅把起义的农民引上了舞台——这已经不是什么新鲜事了——，而且在农民之后，把现代无产阶级的先驱也引上了舞台，他们手持红旗，高喊财产公有的要求。”<sup>④</sup>除了为德国宗教改革找到强有力的资产阶级基础存在一般性的困难之外，也很难依据路德在1525年对王公贵族“保守的”支持而把他看作资产阶级的代言人。路德强烈反对一些基本的资产阶级实践<sup>⑤</sup>，提倡远离资产阶级学说和践行原始基督教。<sup>⑥</sup>恩格斯说，路德宗教改革“确实创立了一种新的信条，一种适合专制君主制需要的宗教”<sup>⑦</sup>，这种宗教被一

① 与恩格斯在《大陆上社会改革的进展》中关于闵采尔较少世俗的观点作比较。《马克思恩格斯全集》（第3卷），人民出版社，2002年，第485页。

② 《马克思恩格斯文集》（第二卷），人民出版社，2009年，第203页。

③ 同上，第240页。

④ 《马克思恩格斯文集》（第九卷），人民出版社，2009年，第408页。

⑤ 参见《马克思恩格斯文集》（第五卷），人民出版社，2009年，第223、684页。

⑥ 参见《马克思恩格斯文集》（第二卷），人民出版社，2009年，第244页。

⑦ 《马克思恩格斯文集》（第三卷），人民出版社，2009年，第510页。

些马克思主义历史学家似乎合理地看为封建主义的最后阶段而不是资产阶级兴起的产物。<sup>①</sup> 把农民看作资产阶级革命中的领导力量就更难了。在农民失败后改革有增无减。实际上,农民的很多需求是保守的,因为他们所要求的是先于封建主义的那种类型的共同土地所有权——具有讽刺意味的是,它正如 1848 年的很多工人阶级活动家回顾前资本主义的社会组织形式以寻求他们的模型。<sup>②</sup> 总之,值得注意的是,即便是最宽泛的概括,恩格斯提到的路德或闵采尔的实际的宗教学说也是如此之少。任何关于这些的详细说明都会引起对在宗教伪装下的资产阶级革命概念的质疑,特别是质疑作为一名真正的社会革命者闵采尔的看法,他在时代精神的驱使下用宗教术语来掩盖自己的想法。<sup>③</sup> 莱纳德·克律格在他对恩格斯《德国农民战争》的编辑中给出了一个有分寸的结论:

47

毫无疑问,在对农民战争虔信 (religiosity) 的这一背景下,恩格斯早期的宗教经历和他一生对宗教和共产主义之间的紧密关系的执信,有助于他在关于人的各种历史活动中获取他将要达致的不可分割的整体关系。激进党派和“农民—平民”阶级之间的联结——这个联结体现了恩格斯最为敏锐的历史洞察力——保留着一个被马克思主义分歧双方都已接受的确定的联系。此外,一般地说,即使恩格斯对社会的首要兴趣和他关于其他宗教的自白 (the other religious confessions) 与社会诸阶级之间存在对应的关系的观点没有得到这样的认可,但社会层面在宗教改革时代的宗教冲突之间的关联性也不能一概否定,发现这种联系如何实际运作仍是欧洲史学中一大尚在

① See P. Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London, 1974) pp. 15ff.

② Cp. P. Noyes, *Organisation and Revolution: Working Class Associations in the German Revolutions of 1848/49* (Princeton, 1966).

③ 更为有趣的一个现代类比是把货物崇拜解释为政治抗议的胚胎形式。与恩格斯的立场有类似之处的一种观点见 P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound* (London, 1968)。

争论的问题。<sup>①</sup>

“但是,在路德失败的地方,加尔文却获得了胜利。”<sup>②</sup>恩格斯告诉我们,资产阶级发展的第二个伟大举措在英国发生了,且得到了在日内瓦、荷兰和苏格兰兴起的加尔文教派的支持。在英国,加尔文教派是“当时资产阶级利益的真正的宗教外衣”<sup>③</sup>。这从两方面来说是真实的:首先,加尔文教会的长老会组织与其成员的政治观点相一致,“加尔文的教会体制是完全民主的、共和的;既然上帝的王国已经共和化了,人间的王国难道还能仍然听命于君王、主教和领主吗?”<sup>④</sup>更为根本的是,加尔文的神学和资产阶级的经济利益是一致的:

48

他的宿命论的学说,从宗教的角度反映了这样一事实:在竞争的商业世界,成功或失败并不取决于一个人的活动或才智,而取决于他不能控制的各种情况。决定成败的并不是一个人的意志或行动,而是全凭未知的至高的经济力量的恩赐;在经济变革时期尤其是如此,因为这时旧的商路和中心全被新的所代替,印度和美洲已被打开大门,甚至最神圣的经济信条即金银的价值也开始动摇和崩溃了。<sup>⑤</sup>

恩格斯的观点包含着一些难题。尽管他极有可能在上帝专断的预定论与原始资本主义市场的非理性与不可名状之间看出一种关联,但他并没有论及给研究加尔文教派和早期资本主义之间关系的那些人所留下的印象最为深刻的联系,他们特别研究了对包含在尘世召唤的清醒诉求中的“入世苦行”(inner-worldly asceticism)和对所有肉体快乐的一贯拒

① L. Kneger, Introduction to F. Engels, *The German Revolutions* (Chicago, 1967) pp. XLIII.

②④⑤ 《马克思恩格斯文集》(第三卷),人民出版社,2009年,第511页。

③ 《马克思恩格斯文集》(第四卷),人民出版社,2009年,第311页。



绝——这些据说是在逻辑上和心理上遵循加尔文神学。实际上,依据恩格斯的阐述,表征资本主义企业家的努力、算计和自律似乎是没有意义的。还有一种赋予加尔文教派在资本主义发展方面以更有影响力的观点,如韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中的观点。<sup>①</sup>甚至会有很多人否认有任何物质上的联系(material connexion)。<sup>②</sup>最终,恩格斯把这次“资产阶级的第二次大起义”的起源牢牢地归于加尔文主义的“城市中等阶级”。<sup>③</sup>对英国内战的社会原因的解释是一个相当有争议的问题。一些人认为:“英国的清教徒包含强烈的反资本主义的力量,且自正统的加尔文主义成为17世纪商业阶级的意识形态起,就如在苏格兰和格尔德兰一样,主要在新教国家的粗野乡绅中流行。”<sup>④</sup>他们认为,英国内战的根源在于穷困的贵族,而不是正在兴起的资产阶级。且甚至忠诚的马克思主义历史学家也强烈地想承认恩格斯的观点。<sup>⑤</sup>

作为补充说明,值得注意的是,与资产阶级的加尔文主义相反,恩格斯认为英国的唯物主义会是一种贵族学说。英国资产阶级“本身是信仰宗教的,他曾打着宗教的旗帜战胜了国王和贵族;不久他又发现可以用这同样的宗教来操纵他的天然下属的灵魂,使他们服从由上帝安置在他们头上的那些主人的命令”<sup>⑥</sup>。相反,从17世纪起,作为发源地的英国唯物主义是反资产阶级的。霍布斯的唯物主义被阐释为对王权和无限权力的辩护,而他的后继者们的“唯物主义的新的自然神论形式”也“仍然是一

① See M. Hill, *A Sociology of Religion* (New York, 1973) chs 5 and 6, and the literature there quoted. Also the discussion on pp. 164ff.

② As G. Elton, *Reformation Europe 1517 - 1559* (London, 1963) pp. 305ff.; C. George and K. George, *The Protestant Mind of the English Reformation* (Princeton, 1961) pp. 160ff.

③ 《马克思恩格斯文集》(第三卷),人民出版社,2009年,第511页。

④ H. Trevor - Roper, *Historical Essays* (London, 1957) p. 197.

⑤ C. Hill, *The World Turned Upside Down* (Harmondsworth, 1972) and the literature quoted there.

⑥ 《马克思恩格斯文集》(第三卷),人民出版社,2009年,第513页。

种贵族的秘传的学说”。<sup>①</sup> 恩格斯未能解释他是如何认为霍布斯和洛克（以及培根）是英国唯物主义的奠基者<sup>②</sup>（恩格斯明确地把该学说与保皇事业相联系<sup>③</sup>）的同时，还能振振有词地把他们看作一种特殊的资产阶级理论的奠基者。<sup>④</sup>

对于恩格斯来说，如果“宗教的旗帜最后一次在 17 世纪英格兰飘扬”<sup>⑤</sup>，那么“法国大革命是资产阶级的第三次起义，然而这是完全抛开宗教外衣、在毫不掩饰的政治战线上作战的首次起义”<sup>⑥</sup>。发源于英国、作为复辟王朝下的一种贵族学说的唯物主义转移到了法国，与笛卡尔学派的哲学唯物主义相融合，要么作为公然的唯物主义（*avowed materialism*），要么作为自然神论，成为“法国一切有教养的青年信奉的教义”<sup>⑦</sup>和反抗专制君主的资产阶级的工具。恩格斯把他的观点概括如下：

在法国，1685 年加尔文教派中的少数派曾遭到镇压，被迫皈依天主教或者被驱逐出境。但是这有什么用处呢？那时自由思想家皮埃尔·培尔已经在忙于从事活动，而 1694 年伏尔泰也诞生了。路易十四的暴力措施只是使法国的资产阶级更便于以唯一同已经发展起来的资产阶级相适应的、非宗教的、纯粹政治的形式进行自己的革命。出席国民议会的不是新教徒，而是自由思想家了。<sup>⑧</sup>

“这个由英国保皇党孕育的学说，竟给予法国共和党人和恐怖主义者

①③ 《马克思恩格斯文集》（第三卷），人民出版社，2009 年，第 513 页。

② 同上，第 502 页。

④ Cf. C. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford, 1962) esp. pp. 79ff

⑤ 《马克思恩格斯全集》（第 21 卷），人民出版社，1965 年，第 545 页。

⑥⑦ 《马克思恩格斯文集》（第三卷），人民出版社，2009 年，第 514 页。

⑧ 《马克思恩格斯文集》（第四卷），人民出版社，2009 年，第 311 页。

一面理论旗帜,并且为《人权宣言》提供了底本”<sup>①</sup>。这个悖论表明,恩格斯会把宗教与革命的关系看作高度变化的。然而恩格斯对历史进程的直线发展的看法迫使他断言,一个成熟的资产阶级对宗教没有用处——至少在它的革命阶段。(17世纪英国资产阶级的虔诚和再改宗对应的法国基督教,都被解释为他们想要用宗教来保持工人阶级所应处的地位。<sup>②</sup>)恩格斯是如此执迷于他的观点,以至于断言:“在法国,从1793年到1798年,基督教的确曾经消失到这种程度,连拿破仑去恢复它也不能不遇到抵抗和困难,但是在这一期间,并没有感觉到需要用费尔巴哈意义上的宗教去代替它。”<sup>③</sup>这个一概而论的说法忽视了几个因素:试图确立对至高存在的崇拜(恩格斯简单地认为这是失败的而不予理会<sup>④</sup>)、不同种类的革命崇拜者的广泛存在<sup>⑤</sup>、拿破仑对基督教的恢复(被他看作是人为的),且最为重要的是这样的事实:19世纪中期大多数法国社会主义派别弥漫着浓厚的基督教气息,尽管是一种非正统的基督教的气息。最后,要注意的是,恩格斯关于法国大革命的更为简单的论述来自他评费尔巴哈的一篇文章。在他与布洛赫和施密特通信之后所写的《〈社会主义从空想到科学的发展〉导言》中多少有些(不是非常多)更为精细的论述,使得恩格斯得以廓清他关于唯物史观的立场,即指出他和马克思以前曾经夸大了经济因素的影响,并承认“上层建筑”能够反作用于“经济基础”。<sup>⑥</sup>

① 《马克思恩格斯文集》(第三卷),人民出版社,2009年,第514页。

② 参见《马克思恩格斯文集》(第四卷),人民出版社,2009年,第310~311页。

③ 《马克思恩格斯文集》(第四卷),人民出版社,2009年,第287~288页。

④ 同上,第275页。原文为:“在自然界和人以外不存在任何东西,我们的宗教幻想所创造出来的那些最高存在物只是我们自己的本质的虚幻反映。”

⑤ See J. Ehrard and P. Vallaneix(eds), *les Fêtes de la Révolution*(Paris, 1977) pp. 457ff.

⑥ 《马克思恩格斯文集》(第十卷),人民出版社,2009年,第591页。



### 三、宗教与社会主义

#### (一) 基督教与社会主义的同时代性

恩格斯对基督教的历史研究使得他看到了宗教和社会主义之间的连续性和间断性。

间断性在于恩格斯深信,18世纪后,基督教作为一种进步力量不再具有任何活力。他先前的几种分析已表明,基督教可以作为一个正在兴起的阶级的宗教。然而随着法国大革命的到来,基督教已“进入了它的最后阶段。此后,它已不能成为任何进步阶级的意向的意识形态外衣了;它越来越变成统治阶级专有的东西,统治阶级只把它当作使下层阶级就范的统治手段”<sup>①</sup>。

51 更为有趣的是,恩格斯察觉到了基督教和社会主义无神论之间的连续性。在这种联系中,给他印象特别深刻的是原始基督教,他把它看作它那个时代的社会主义。在与一位想知道为什么社会主义没有建立在罗马帝国倒台的基础之上的批判者进行回应时,恩格斯说道:“这个‘社会主义’在当时可能的程度上,确实是存在过的,甚至还取得了统治地位——那就是基督教。”<sup>②</sup>他喜欢引用勒南的这一评论:“如果你想清楚地知道最早的基督教会是什么样子,那就不要把它们和现在的教区相比;它们更像国际工人协会的地方支部。”<sup>③</sup>这一类比在恩格斯创作的最后的重要著作中得到了拓展:

几乎整整1600年以前,罗马帝国也有一个危险的颠覆派活动

---

① 《马克思恩格斯文集》(第四卷),人民出版社,2009年,第311页。

② 同上,第475页。

③ 《马克思恩格斯全集》(第21卷),人民出版社,1965年,第10页。

过。它破坏了宗教和国家的一切基础；它干脆不承认皇帝的意志是最高法律，它没有祖国，是国际性的，它散布在帝国各处，从高卢到亚细亚，并且渗入帝国边界以外的地方。它曾长期进行地下秘密活动，但是它在一个相当长的时期内感觉到自己已经足够强大，应该公开活动了。这个叫做基督徒的颠覆派，在军队中也有许多信徒；整个的军团都信奉基督教。当这些军团被派去参加非基督教的国教会的祭典礼仪时，颠覆派士兵们就大胆地在头盔上插上了特别的标志——十字架，以示抗议。连兵营里长官所惯用的惩戒手段也不能奏效。戴克里先皇帝不能再无动于衷地看着他军队中的秩序、服从和纪律败坏下去。他趁着还不太迟的时候采取了坚决措施，颁布了一道反社会党人法，请原谅，我是想说反基督徒法。<sup>①</sup>

但是恩格斯所说的相似性要比基督教和社会主义之间的结构相似性更进一步。它们不仅共享着受压迫民众中共同的支持者、共同的拯救承诺、导致迫害的现行社会的共同对立和最终胜利的共同保证<sup>②</sup>，而且在基督教信息的实际内容中，有某种导向社会主义的东西，它有时在恩格斯那里差不多是世俗化的基督教。他对众多宗教历史的考察已引领他看到了一个演化过程：从自然的、原始的宗教到民族宗教再到佛教、基督教和伊斯兰教这三大普遍宗教。在这三大宗教中，就基督教为社会主义的普遍性铺平道路的意义上说，恩格斯只是赋予基督教在实际上和理智上的真正普遍性。因为“继基督教，继绝对的即抽象的宗教之后，继‘宗教本身’之后，不可能再出现任何其他形式的宗教……泛神论也不可能产生”<sup>③</sup>。在1842年，恩格斯已得出结论：“已经有一种东西在萌芽，这种东西发展

① 《马克思恩格斯文集》（第四卷），人民出版社，2009年，第553～554页。

② 同上，第475页。

③ 《马克思恩格斯全集》（第3卷），人民出版社，2002年，第518～519页。

下去就会引向无神论。”<sup>①</sup>甚至在他讨论卡莱尔随后的一年里,他指出,以卡莱尔泛神论的观点看来,“真正的无神论者就不是我们,而是我们那些信基督教的手”<sup>②</sup>。因而,在某种意义上,社会主义是恩格斯那个时代的基督教。

特别是社会—政治的考虑使得恩格斯把基督教与复古(reaction)相等同。在19世纪40年代,他就失望地发现“一个以不信教著称的民族的法蘭西共产主义者反倒是基督徒”<sup>③</sup>。然而在英国,宗教的作用更接近他的期盼。他的这一印象的确使他感到困惑:“英国人是最信宗教的民族,同时又是最不信宗教的民族”,因为“他们比任何其他民族都更加关心彼岸世界,可是与此同时,他们生活起来却好像此岸世界就是他们的一切”<sup>④</sup>。但他很快深信这种虔敬是资产阶级的一大属性。大约三十年后,他回想起自己的第一印象时写道:

在本世纪中叶,移居英国的有教养的外国人最惊奇的,是他必然会看到的英国体面的中等阶级的宗教执迷和头脑愚蠢的那种现象。那时,我们都是唯物主义者,或者至少是很激进的自由思想者,我们不能理解,为什么英国几乎所有有教养的人都相信各种各样不可思议的奇迹,甚至一些地质学家,例如巴克兰和曼特尔也歪曲他们的科学上的事实,唯恐过分有悖于创世记的神话;要想找到敢于凭自己的智力思考宗教问题的人,就必须去寻访那些没有受过教育的人,当时所谓的“无知群氓”即工人,特别是去寻访那些欧文派的社会主

① 《马克思恩格斯全集》(第1卷),人民出版社,1956年,第536页。

② 《马克思恩格斯全集》(第3卷),人民出版社,2002年,第519页。

③ 《马克思恩格斯全集》(第1卷),人民出版社,1956年,第583页。也可参见《马克思恩格斯全集》(第3卷),人民出版社,2002年,第483页。

④ 《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第90页。



义者。<sup>①</sup>

同样,在大陆,随着 1848 年的众多动荡,资产阶级开始满怀感激地向宗教寻求支持:

法国和德国的资产阶级只好采取最后的办法,不声不响地抛弃了他们的自由思想,就像一个少年公子感到晕船时,把他为了在甲板上装腔作势而叼在嘴里的雪茄烟悄悄地吐掉一样;嘲笑宗教的人,一个一个地在外表上变成了笃信宗教的人,他们毕恭毕敬地谈论教会、它的教义和仪式,甚至在必要时,自己也举行这种仪式了。法国资产者每逢星期五吃素,德国资产者每逢星期日就呆坐在教堂的椅子上,聆听新教的冗长布道,他们已经因唯物主义而遭殃。“Die Religion muss dem Volk erhalten werden”——“必须为人民保存宗教”,这是使社会不致完全毁灭的唯一的和最后的拯救手段。对他们自己来说,不幸的是:等到他们发现这一点时,他们已经用尽一切力量把宗教永远破坏了。现在轮到英国资产者来嘲笑他们了:“蠢材!这个我早在 200 年前就可以告诉你们了!”<sup>②</sup>

由于恩格斯清楚“无论英国资产者的宗教执迷,还是大陆资产者的事后皈依宗教,恐怕都阻挡不了日益高涨的无产阶级的潮流”<sup>③</sup>,他自然倾向于期望工人阶级憎恶宗教,特别是在特别发达的工业国家——英国。他发现,“英国的社会主义者比法国的社会主义者更有原则和更为实际”,因为“他们公开反对各种教会,并且根本不愿意同宗教打交道”。<sup>④</sup>

① 《马克思恩格斯文集》(第三卷),人民出版社,2009年,第505页。

② 同上,第520~521页。

③ 同上,第521页。

④ 《马克思恩格斯全集》(第3卷),人民出版社,2002年,第432页。

工人们,至少是曼彻斯特的工人们,都忙于阅读潘恩和伏尔泰。两年后,在他的《英国工人阶级状况》中,恩格斯得出这样的一个结论:除了爱尔兰人外,“工人不信教,不上教堂……在群众中几乎到处都可以看到完全漠视宗教的现象”<sup>①</sup>。很难明白为何这个观点原本可以是一切,但却不过是痴心妄想的产物,特别是因为恩格斯正在写作的这个时期标志着维多利亚时代英国的宗教实践的最高点,尤其是在独立教会仍被关心的地方。<sup>②</sup>

54 当恩格斯后来在书中发现,“英国社会主义同时又是工人不信仰宗教的最坚决的表现,这种表现是这样坚决,以致那些不自觉地纯粹由于实际原因而不信仰宗教的工人往往被这种表现的尖锐性所吓退”<sup>③</sup>,他的确在某种程度上改变了原来的立场。恩格斯对德国和法国工人阶级抱有类似幻想。“我国工人却在阅读和领悟最伟大的德国哲学家如费尔巴哈等人的著作,并且接受了他们研究的成果,尽管这些成果是激进的。德国的人民不信教了。”<sup>④</sup>三十年后,恩格斯这样说德国社会民主党的工人们:他们“干脆把神打倒,他们在现实世界中生活和思考,因此他们是唯物主义者。在法国情况也是如此”<sup>⑤</sup>。当面对大众对宗教感兴趣这一具体例子时,恩格斯只能解释说它是政府宣传的人为产物。<sup>⑥</sup> 恩格斯对给自己的观点提供经验根据不感兴趣。宗教对于他来说是无法纠正的,仅服务于使工人屈服的资产阶级意识形态的一部分。他对无产阶级自我意识必然成长的坚信和对跟踪这一发展过程的热衷<sup>⑦</sup>,既包含着对宗教最终会消失的信仰,又包含着对这一事件毫无根据的期待。

① 《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第439页。

② See A. Gilbert, *Religion and Society in Industrial England*(London, 1978) pt I.

③ 《马克思恩格斯文集》(第一卷),人民出版社,2009年,第472页。

④ 《马克思恩格斯全集》(第42卷),人民出版社,1979年,第296页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》(第三卷),人民出版社,2009年,第361页。

⑥ Cf. F. Engels, *Collected Works*, vol. 12, pp. 510f.

⑦ For a particularly striking example of Engels's teleological approach, see F. Engels, "The condition of the working class in England", *Collected Work*, vol. 4, p. 526.

## (二) 宗教的终结

为什么恩格斯相信随着社会主义的到来宗教会消失呢？因对他来说，宗教是幻想——“人类事物在人们头脑中的虚幻反映”<sup>①</sup>。宗教不仅“离开物质生活最远，而且好像同物质生活最不相干”<sup>②</sup>；与法律和道德不同，宗教不是简单地反映物质条件。作为某种“虚幻的”东西，它包含着一个错误。因而，社会主义的法律和社会主义的道德是可设想的，但社会主义的宗教是不可设想的。这个观点提出了一种对待宗教和那些提出来支撑宗教会消失的理智态度，《自然辩证法》尤其反映了这个观点，它是恩格斯对原始宗教起源的理智主义阐释的推论。<sup>③</sup> 因此，由于宗教是对自然错误的反映，所以“只有对自然力的真正认识，才把各种神或上帝相继地从各个地方撵走”<sup>④</sup>。与维多利亚时代整体的乐观主义相一致，恩格斯持有这一观点：“凡是人们可以纳入规律、因而是人们认识的东西，都是值得注意的；凡是人们不能纳入规律、因而是人们不认识的东西，都是无足轻重的，都是可以不予理睬的。”<sup>⑤</sup>上帝只不过是无知的别名，唯物主义科学的进步会使得它完全多余。更特别的是，恩格斯认为基督教的本质会是精神和物质的对立面。然而随着自然科学和自然科学提供的对生产过程的控制的发展，强调“那种关于精神和物质、人类和自然、灵魂和肉体之间的对立的、荒谬的、反自然的观点，自古典古代衰落以后出现在欧洲并在基督教中得到最高度的发展”<sup>⑥</sup>越来越不可能了。

当然，这个观点并没有什么特别之处是马克思主义的。相反，在《反杜林论》中，恩格斯勾勒出了这样一个观点：不是自然科学而是社会科学

① 参见《马克思恩格斯文集》（第四卷），人民出版社，2009年，第20页，“这些条件在这些人们头脑中的宗教反映”。

② 《马克思恩格斯文集》（第四卷），人民出版社，2009年，第309页。

③ 参见本章第二节。

④ 《马克思恩格斯文集》（第九卷），人民出版社，2009年，第356页。

⑤ 同上，第478页。

⑥ 参见《马克思恩格斯文集》（第九卷），人民出版社，2009年，第560~561页。



将导致宗教的消失。在原始时期,是自然界的力量以一种宗教的形式呈现。但很快,社会力量也进入了这一进程。与自然界的力量一道,“社会力量也起了作用,这种力量和自然力量本身一样,对人来说是异己的,最初也是不能解释的,它以同样的表面上的自然必然性支配着人。最初仅仅反映自然界的神秘力量的幻想的形象,现在又获得了社会的属性,成为历史力量的代表者”<sup>①</sup>。只要人们继续处于自然的和社会的力量的支配下,宗教就会继续存在。他继续说道,在现存的资产阶级条件下,人们受制于他们自己创造的生产资料。仅靠知识不足以把这些社会力量置于社会支配之下。首先需要的是一场社会行动,因为

56

当社会通过占有和有计划地使用全部生产资料而使自己和一切社会成员摆脱奴役状态的时候(现在,人们正被这些由他们自己所生产的、但作为不可抗拒的异己力量而同自己相对立的生产资料所奴役),当谋事在人,成事也在人的时候,现在还在宗教中反映出来的最后的异己力量才会消失,因而宗教反映本身也就随着消失。理由很简单,因为那时再没有什么东西可以反映了。<sup>②</sup>

恩格斯对宗教消失的看法依赖于两大有问题的假设。第一个是关于宗教的发展是从原始的“自然的”宗教到基督教和无神论的社会主义的发展的目的论阐述。但很多人会认为自然宗教——在庆祝通过仪式的意义上——是极具抵抗力的,远不能被超越。<sup>③</sup> 如果自然宗教的情况尚且是这样,这就使人对恩格斯所假设的宗教的演进阶段产生严重的怀疑。第二,即便使用恩格斯关于宗教的严格的定义,那些不相容性是不是如恩

① 《马克思恩格斯文集》(第九卷),人民出版社,2009年,第333页。

② 同上,第334页。

③ 参见关于法国宗教实践的最新研究,其引领者是 G. Le Bras, *Etudes de sociologie religieuse*, 2 vols(Paris, 1955f.)。

格斯所认为的那样,也一点不清楚。那些观点分歧很大——就像策纳(Zaehner)和阿尔都塞之间一样大——的作者们认为,恩格斯的辩证唯物主义(在策纳那里)和他的历史唯物主义(在阿尔都塞那里)与宗教的持续存在是相容的。<sup>①</sup>

#### 四、结论

尽管恩格斯对宗教的论述比马克思多得多,但他的观点并不因此更为有趣。在浓厚的虔信派家庭中长大,恩格斯在他早年的岁月里对宗教感兴趣,这是很自然的;他在晚年回到对宗教的研究在很大程度上是由于他对那些问题残存的兴趣——特别是在他关于《启示录》的文章中。更为直接的是,在恩格斯生命的最后二十年中,不断壮大的马克思主义运动使恩格斯面临相当大的压力来系统化和在某种程度上推广马克思主义的世界观;当然,这就不得不讨论宗教问题。

恩格斯研究宗教进路的肤浅,很大一部分是由他逐渐信奉的那种马克思主义决定的。他写给布洛赫和施密特的信所勾勒出的对历史唯物主义的阐述,重申了基础和上层建筑这一不成功的比喻,信中提及了经济的、政治的和意识形态的“因素”,也强调了经济因素最终起决定作用。作为离基础最远的意识形态因素一部分的宗教,自然在历史进程中扮演着非常无力的角色。此外,恩格斯采纳了一种唯物主义的形而上学,即后来大家所熟知的辩证唯物主义形式,这除了说宗教是纯幻想外,并没有给宗教的阐释留下多少余地。 57

在详述这些广泛的历史的和哲学的模式的过程中,恩格斯深受在19世纪后十年广泛流传的科学实证主义方面的影响。正是这种精神影响了

<sup>①</sup> See R. Zaehner, *Christian Materialism and Dialectical Christianity* (Oxford, 1971) pp. 31ff.; L. Althusser, *For Marx* (London, 1970) pp. 238ff.

恩格斯的目的论和进化论观点,在这种观点看来,宗教最终会被科学进步所取代。在恩格斯认为宗教中有某种社会主义要求实现的真实内容这个观点,与他认为宗教在很大程度上是出于无知的一种幻想这个观点之间存在着一种张力。实证主义不断高涨的声誉导致后一种观点在恩格斯后期著作中盛行。

恩格斯的概念工具和知识环境十分有助于解释,为什么作为一位那么优秀的历史学家的恩格斯在讨论宗教时是如此牵强。在恩格斯认真关注的三个时期(原始宗教、原始基督教和宗教改革)中,他不加批判地依赖于单一的权威。对于原始宗教,他依赖泰勒;对于原始基督教,他依赖鲍威尔;对于宗教改革,他依赖齐默曼。泰勒是一位实证主义者和理性主义者,鲍威尔是一位保守的唯心主义者,齐默曼是激进的青年黑格尔主义者。把他们的观点与任何类型的马克思主义相联系,恩格斯只作了最微薄的努力,因为他所详述的那种马克思主义根本不具备与他的权威们达成一致的必要的概念工具。



## 第三章

# 德国的社会民主党

### 一、导言

在宗教方面,恩格斯留给德国社会民主党的遗产是一种漠不关心的 58 态度,如果不是直接的反对态度的话。他早期的一些作品——甚至晚期的一些文章——似已表明社会主义与基督教之间的联系,然而使恩格斯名声大噪的作品却是他的《反杜林论》。自考茨基和伯恩斯坦以降的大多数优秀的社会民主党知识分子,正是通过《反杜林论》走向马克思主义的。正如恩格斯自己说的,这种“对于辩证方法与共产主义世界观的比较连贯的阐述”<sup>①</sup>,成为下一代的马克思主义百科全书或者手册。对宗教的这种简单化处理预示了它被德国社会民主党(除了极少数重要的例外)接纳。<sup>②</sup> 从 1891 年《爱尔福特纲领》(*Erfurt Programme*)到第一次世界大

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯文集》(第九卷),人民出版社,2009 年,第 11 页。

<sup>②</sup> 作为这种普遍退步的标志,比较一下恩格斯在《德国农民战争》中对宗教改革相对细致的处理和伯恩斯坦在 1895 年的《克伦威尔和共产主义》(伦敦,1930 年)中所给出的机械的解释,将是有益的。

战爆发之间的这一时期最不利于社会主义与基督教之间的互动。《爱尔福特纲领》被接受标志着拉萨尔的失势,拉萨尔的社会主义深受德国观念论的影响,似乎并不与宗教的价值相冲突。然而随着马克思主义被接受,社会民主党开始被明确地宣传为基督教的替代品。

除了下面谈到的奥地利马克思主义者这一重要的例外,德国社会民主党的马克思主义充满了科学实证主义的精神。恩斯特·海克尔继承了福格特、摩莱肖特和毕希纳在19世纪五六十年代普及的科学唯物论。他的《宇宙之谜》在1899年出版当年就销售了十万册,标志着这一运动的高潮。海克尔已使德国人转信一种达尔文主义,它的形而上学——特别是反宗教——的主张已远超其创立者的所有意图。这些观点很快就成为正在成长中的马克思主义政党的哲学帮手。早在1871年,达尔文的生物学著作就被视为马克思社会科学的保证人。达尔文主义以海克尔的方式向社会主义意识的渗透,由于三个相互联系的因素而变得轻而易举。首先,那种认为宗教——至少是那种以具体的制度化的方式——与工人阶级的利益相对立的模糊的感觉,支持着一种唯物主义世界观的传播。当海克尔的粗糙的唯物主义——他将灵魂是等离子体(plasma)在神经节细胞中的运动判定为一个“知识”问题——与一种充满自信的社会主义运动的伦理学维度相结合,这种世界观就变得更有吸引力。其次,一般党员需要一种相当容易被接受和普及的世界观去支撑他或者她的社会主义观念。基于该时期自然科学享有的声誉,马克思主义会被哲学唯物主义同化为一种关于社会的(自然)科学,这是不可避免的。它与海克尔本人根深蒂固地厌恶社会科学这一事实并不相干。再次,黑格尔的影响——新教神学从中获益良多,并且马克思(和恩格斯)对于宗教的评论从中孕育而出——则几乎完全被遮蔽。正如社会民主党的领导在1899年党的代表大会上宣布的:“在他们的运动中,让我们用精确和丰富得多的‘发展’的概念来代替‘辩证法’的概念。它对于工人而言更加明白易懂。倍倍尔

已指出了伟大的达尔文精神。我们站得离达尔文而不是黑格尔更近一些。”<sup>①</sup>随着这一转变,马克思主义甚至不再与基督教共享共同的语言基础。

一般而言,在马克思主义者[拉布里奥拉(Labriola)是一个重要的例外]的思想中,实证主义的方面压倒了批判的方面。在19世纪末20世纪初,实证主义尽管在别的国家遭到猛烈的攻击,在德国仍然地位很牢固:达尔文的思想被发展成为一种完整地解释宇宙万物的理论,相比于它在其他国家有着更为持续的影响。因此,德国的宗教在智识层面上一般是处于守势的。在社会和政治层面上也是如此:基督教和敌视工人的态度动辄被视为一回事。由于在严酷的文化斗争(kulturkampf)<sup>②</sup>中耗尽精力,天主教派对于德国的精神生活实际上没有做出什么贡献。没有任何德国人能比得上一个克劳德尔(Claudiel)或者一个布隆德尔(Blondel)。文化斗争也使罗马增强了对德国教会的控制力度。1903年,教皇派厄斯十世(Pius X)即位,他迅速地收回了他的前任利奥十三世(Leo XIII)对于精神和政治革新所采取的相对开明的态度。德国新教的处境也不见得好一些。俾斯麦对于天主教的态度也迫使新教过多地关注教会与国家之间的关系。面对海克爾的观点的挑战,他们只是设法提出一种较弱的哈纳克(Harnack)观念论。对权威的广泛尊崇意味着缺乏来自普通社会成员经验的观念,这与盎格鲁—撒克逊世界不同。德国哲学的主调支持着一种不可知论的态度在中间阶级中传播。对于德国神学在这些领域——如追随施特劳斯的新约批判、在威尔豪森的《以色列的历史》之后必然引发的对《旧约》研究的修正和比较宗教研究的扩张——中(表现出来的)非凡的生命力,教会的领导人并不能作出令人信服回应。甚至以尼采和柏

<sup>①</sup> *Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages zu Hannover* (Berlin, 1899) p. 148. See the contempt for Hegel expressed in H. Cunow, *Die Ursprung der Religion* (Berlin, 1913) pp. 10ff.

<sup>②</sup> 即1873—1887年罗马天主教会和德国政府之间围绕教育和教职任命权进行的文化斗争。



格森为代表的对于宗教(或者至少是精神的)价值重新萌发的兴趣,对于组织化的宗教也几乎没有影响。

因此,德国社会民主党的理论家们,只要论及宗教就想到它的历史影响和如何将它置入他们的历史演进方案中,或者聚焦于直接的政教分离问题,如对20世纪初在法国的教会与国家冲突中哪些问题被激发出来感兴趣。1891年党的《爱尔福特纲领》的第六点通过宣布宗教是“一个私人的问题”——这个观点甚至为威廉·李卜克内西和奥古斯特·倍倍尔所接受,尽管他们宣称无神论是社会主义的一种逻辑的和历史的结果——重申了1875年《哥达纲领》的立场。考茨基、库诺(Cunow)和他们的同事对于同基督教的任何“对话”不感兴趣,既然那个时期的教会并没有为交流提供太多的素材。很少有教会人士对社会主义表示同情。只有少数几位坚定的社会改革倡导者,如在1878年创立基督教社会工人党的阿道夫·斯托克(Adolf Stocker)、在19世纪80年代和90年代积极倡导基督教社会主义的弗里德里希·瑙曼(Friedrich Naumann)和在1899年参加德国社会民主党的克里斯托夫·布鲁哈德(Christopher Blumhardt)。这三位都是路德教派的牧师,但是斯托克的观点局限在一个明显保守的政治和社会框架之内,瑙曼则因为马克思主义教导阶级仇恨而拒斥之,而真正同情马克思主义的观点的布鲁哈德则被教会当局强迫放弃其圣职。<sup>①</sup> 尽管他们不可能对于组织化的社会主义有太多的同情,但教会中关于“社会问题”的兴趣在升温,活动也在增多,在天主教方面其例证就是1891年教皇的“新事通谕”(Rerum Novarum)。很多社会民主党的成员,尽管对制度化的基督教反感,却对马克思所敌视的魏特林(Weitling)和克利盖(Kriege)在19世纪40年代普及的那种基督教抱有本能的宗教情感。<sup>②</sup>

① 关于世纪之交德国的基督教社会主义,可参见 J. Bentley, *Between Marx and Chris* (London, 1982) ch. 2.

② 对于德国社会民主党党员宗教感的调查,可参见 H. Rolfes, *Jesus und das Proletariat* (Düsseldorf, 1982) pp. 126ff.

用一种由基督教启示的伦理的社会主义去扩展一种相当浅薄的马克思主义,这种愿望在德国社会民主党的修正主义圈子里很常见。但这是一种很自然地被德国社会民主党中的马克思主义者抵制的潮流,他们不仅处理诸如政教分离(法国在1903年已经实行)这样的直接的政治问题,而且试图对于一般的宗教和基督教给出历史唯物主义的解释,这种解释将明白无误地使宗教服从于科学社会主义的原则。

## 二、狄慈根、倍倍尔和拉法格

“科学的”马克思主义在德国社会民主党内的影响日益膨胀,以及由此而来的对于宗教态度的转变,可以通过比较约瑟夫·狄慈根和稍晚些的马克思主义宣传家,如倍倍尔和拉法格的作品而得到充分的体会。狄慈根是一位自学成才的比较成功的制革匠。他在1869年创作了代表作——《人脑活动的本质》。这本书是建构唯物主义认识论的一个非常彻底的尝试。在19世纪70年代早期,狄慈根为德国社会民主党的《前进报》撰写了一系列文章,冠以“社会民主的宗教”这一奇怪的标题。开篇的句子定了调:“社会主义的教导包含了一种新宗教的材料,这种新宗教不同其他的宗教,它不仅诉诸于心灵和情感,而且同时诉诸于头脑——知识的器官。通过它的宗教形式,通过它对于人的内心和灵魂的炽热的诉求,社会主义与其他世俗知识区别开来。”<sup>①</sup>旧的福音书依赖于信仰,新的福音书则依赖于科学,而工作则是新的救世主的名字。狄慈根的大多数作品重复着魏特林的早期德国社会主义追随者的朴素的观点:基督教就是共产主义,耶稣基督就是第一个共产主义者。狄慈根明确地诉诸费尔巴哈,他认为费尔巴哈“明确而又无可辩驳地证明了所有宗教只是人类无

<sup>①</sup> J. Dietzgen, “The Religion of Social Democracy”, *Philosophical Essays* (Chicago, 1912) p. 90.

62 知的替代品”<sup>①</sup>。狄慈根的宣告是典型的对费尔巴哈的反转：“为了把人从宗教中——不仅是含糊地，而且是明确地和真正地——解放出来，必须通过分析和完全地理解来克服它。”<sup>②</sup>狄慈根希望清楚地区分基督教中那些容易被社会主义者接受的部分（包括“肉欲的克制作为反对非婚性欲的手段，或者人类用于反对民族妒忌的兄弟情谊”<sup>③</sup>）与那些与社会主义不相容的部分（包括一种排除阶级仇恨的爱的说教，以及对科学方法作为真理的唯一标准的拒斥）。尽管狄慈根主张“反宗教的社会民主”<sup>④</sup>，但他对于“宗教”的地位所持的态度显然是模棱两可的。后来他的编辑建议读者可以把他的书名《社会民主的宗教》（*The Religion of Social Democracy*）改为《社会民主与宗教》。<sup>⑤</sup>

德国的马克思主义政党的创始人威廉·李卜克内西与狄慈根一样有着矛盾的态度，他告诉德国国民议会的代表：德国社会民主党人的态度是“一种宗教，不是教皇的宗教而是人的宗教”<sup>⑥</sup>。然而奥古斯特·倍倍尔并不受这种矛盾的态度所困扰，他毫不妥协地反对所有宗教。他宣称：“与其他书相比，圣经把更多的人带进了疯人院……基督教和社会主义水火不相容。基督教中所谓的要义不是基督教徒而是宇宙和人，基督教特有的教义与教条是敌视人的。”<sup>⑦</sup>在1879年出版的《社会主义中的妇女》（*Woman under Socialism*）——该书与《反杜林论》一同成为德国社会民主党中受众最广的书——中，倍倍尔继续探讨基督教与当代精神和物质进步之间的不相容性。在该书的最后一部分，倍倍尔讨论了宗教的未来仅

① J. Dietzgen, “The Religion of Social Democracy”, *Philosophical Essays* (Chicago, 1912) p. 113.

② Ibid., p. 91.

③④ Ibid., p. 126.

⑤ Cf. J. Dietzgen, op. cit., p. 90.

⑥ Quoted in C. Read, *Religion, Revolution and the Russian Intelligentsia* (London, 1979) p. 81.

⑦ A. Bebel and K. Witthoff, *Christentum und Sozialismus* (Berlin, 1901) p. 10, 16, quoted in H. Rolfes, op. cit., pp. 81ff.



仅在于“对主要的社会条件作超越性的反思”<sup>①</sup>。倍倍尔引用了早期马克思的观点,其大意为:宗教是为了争取虚幻的幸福,虚幻的幸福源自使这些幻想成为必要的社会条件,一旦群众懂得真正的幸福和如何去获得这些幸福,宗教就会烟消云散。拜物教、多神教、一神教和泛神论是还没有被彻底消除的宗教信仰的连续阶段:“自然科学已经将上帝六天创造出世界的教条降格为神话;天文学和数学已经使天堂仅仅成为一种空气结构,苍穹下天使登基的星座不过是行星和不变的恒星,其性质完全与天使的生活无关。”<sup>②</sup>很自然,统治阶级牢牢抓住宗教是为了巩固其权威,认为“必须为人民而保留宗教”。道德能够离开宗教而存在,因为道德涉及人与人之间的关系,而宗教则涉及人类与超自然的存在物的关系。倍倍尔增加了一条常见的社会民主附文:“如果有人仍有宗教的需要,就让他与志同道合的人一起得到满足吧。社会并不关心这件事。”然而他确信宗教在新的社会主义社会里会早早夭折,因为“这个社会的座右铭是持续的进步和彻底的科学”<sup>③</sup>。

这些主题也为马克思的女婿保尔·拉法格所探讨,后者于1905年至1906年间在德国社会民主党的主要期刊《新时代》(*Die Neue Zeit*)上发表了题为“信仰上帝的缘由”的一系列论文。他着手解决的问题是为何资产阶级尽管接受了常规的教育和自由思想家的宣传却仍然是基督徒,而“无知的”无产阶级却很不寻常地对所有与宗教有关的事情持一种无反思的且固执的冷漠态度。(就无产阶级的情况而言,拉法格引用了查尔斯·布思关于伦敦东区的报告,但并没有提供关于资产阶级笃信宗教的证据。)拉法格的回答从对原始宗教的一段评论开始,这有点不太恰当。他指出,梦导致了对于灵魂和不朽的信仰,使祈祷和礼品都献给了据说有着非凡权力的亡灵,也产生了把上帝当作有着最大权力的灵魂的一神论。

① A. Bebel, *Society of the Future* (Moscow, 1971) p. 88.

②③ Ibid., p. 89.

基督教只是把几个世纪以来的神话集聚和组织起来而已。更中肯地说，拉法格——在其作品的别的地方接受了晚年费尔巴哈的彻底的还原论唯物主义——认为资产阶级社会科学家“不会也不可能抱有这样的信心——社会想象只是和自然现象一样依赖于必要性的法则，并且正是由于他们不能获得这种信心，所以信仰上帝才成为一种必要，即便最有教养的资产阶级也概莫能外”<sup>①</sup>。对于自然科学的研究是自由的和不含偏见的，因为成功的资产阶级的生产活动依赖于它。但是社会科学不是这样，清除意识形态偏见的社会科学研究会损害资产阶级的统治。在别的地方，拉法格承认启蒙资产阶级作家（洛克、孔狄亚克）已经接受了一种唯物主义的認識论，但一旦资产阶级夺得政权就遭放弃，而接受柏拉图的唯心主义的观点：抽象观念可以由心灵直觉到，它独立于肉体知觉。这意味着人类不仅仅是单纯的物质实体，从而为超感知和宗教神秘化的观念开辟道路。<sup>②</sup>

对于拉法格来说，这种神秘化在资产阶级的社会里有其现实的根据。就像原始宗教源于对自然世界的无知一样，资产阶级信仰上帝源于对社会世界（the social world）的无知。因为资产阶级社会是被偶然性统治的。通过债券和股票交易、信用的扩张和收缩，所有的商业企业都被卷入一场赌博之中，整个资产阶级社会则被卷入一场巨大的轮盘游戏。于是，这场博弈游戏的背后被认为有着一种神秘的力量就不足为奇了。对于一个没有物质实体的神秘存在物——上帝的信仰，就好像对于银行票据的信仰，后者包含一种与其物质实体很不相称的社会权力。更为特别的是，资本家信仰来世，因为对他而言没有什么活动是不涉及利润的，来世就是他能够获得补偿他在世上的损失的唯一方式。更有趣的是，拉法格坚称资本

---

① P. Lafargue, “Die Ursachen des Gottesglaubens”, *Die Neue Zeit* (1905/6) vol. 24, pt I, p. 508.

② Cf. P. Lafargue, *op. cit.*, pp. 517ff.

主义社会中的财产是与人格无关的,这一点可以从合股公司中找到例证,后者产生出了普遍的和匿名的上帝观念。正如股票既不记名也没有个性一样,资产阶级的宗教笃诚的典型表现就是自然神论者崇拜的缺乏个性的神。只要资本主义社会存在,这种信仰就会长存:一旦生产工具为社会所控制,社会将不再晦暗不明,而上帝的观念也将会消失。这些评论的极端肤浅性和倍倍尔敌视宗教的观点的浅陋之处,与考茨基——1914年之前二十年内将马克思主义思想系统化的人——对这些问题的细致地处理相比,显得更为突出。

### 三、考茨基

#### (一) 宗教的起源和功能

在其最早期的作品中,考茨基追随恩格斯在《反杜林论》中提出的关于原始宗教的观点,写道:“宗教的精神起源,即宗教思想和感情的原因, 65 源于超人类的和不可思议的力量的存在,在它的面前人是无助的,它的发作人们既无法控制也无法预测,它对人的祸福产生决定性的影响,人们觉得有必要取悦于它们!”<sup>①</sup>然而考茨基确实进一步指出这些力量可能是自然的或者社会的:在原始共产主义,社会力量“不起作用”,而且由于人们仍然感觉他们是“自然的一部分”,因而也“很少提到宗教”。<sup>②</sup>的确,宗教的社会根源只是随着商品生产才起作用,它在古代和中世纪处于休眠状态,只有到文艺复兴时期才真正走到台前。尽管这些后来的评论很难搞清楚其确切的意思,但考茨基的确坚持这种常见的观点,即原始宗教很大程度上是由于对自然的无知。<sup>③</sup>

① K. Kautsky, *Thomas More and His Utopia* (London, 1979) p. 72.

② Ibid., p. 73.

③ Cf. K. Kautsky, *Foundations of Christianity* (London, 1978) p. 129, 178.



库诺于1913年出版的关于原始宗教的书<sup>①</sup>使考茨基改变了他原先对于宗教所持的许多观点,这一点他自己也承认。<sup>②</sup>这是因为库诺的书和泰勒的泛灵论(库诺的书以其为基础)指出马克思和恩格斯关于原始宗教是人们惧怕自然的产物的观点是错误的。因为恩格斯过多地将对自然作出客观反映的力量归结为原始的东西,忽略了库诺所强调的事实,即宗教从一开始就有一种社会的基础,从而不能认识到宗教起源于梦这种现象(考茨基似乎忘记了恩格斯在《费尔巴哈论》中对这一主题的论述)。

一般而言,考茨基突出了在面对威胁力量时宗教的综合功能。宗教从社会道德里汲取力量,这是因为“宗教最本质的特征”在于“信仰上帝和为上帝服务的社会义务”。<sup>③</sup>的确,考茨基在晚年的《唯物主义历史观》(*The Materialist Conception of History*)中关于宗教作为社会道德体现在“集体表象”(collective representation)的形式中的评论,与列维·布留尔(Levy - Bruhl)和涂尔干的著作中所表述的观点极为相似。<sup>④</sup>根据这种观点,对上帝的关注是社会需要的一种功能,因此原始人类比起诸如文艺复兴时期的人而言更少宗教意识,因为他们只是偶尔需要宗教,而更现代的人们则几乎生活在持续的贫困中。与这一进路相应,考茨基几乎没有将早期宗教与劳动分工、剥削、生产力等相联系的倾向。

## (二)原始基督教

66 考茨基关于原始宗教的观点既缺乏独创性,又相当混乱。相比而言,他的大作《基督教的基础》仍然是马克思主义的宗教历史研究的主要贡献之一。在《现代社会主义先驱》(1895)中的第一部分,他已经论述了早期的基督教共产主义。在为出版该书第二版的准备和对评论者的批评的

① Cf. K. Kautsky, *Foundations of Christianity*(London, 1978) p. 76.

② Cf. K. Kausky, "Über Religion", *Die Neue Zeit*(1913) vol. I, no. 6 p. 184.

③ K. Kautsky, "Über Religion", *Die Neue Zeit*(Dec. 1913) vol. I, no. 10 p. 354.

④ Cf. D. McKown, *The Classical Marxist Critique of Religion*(The Hague, 1975) pp. 131ff.

思考中,考茨基对早期基督教的历史——在该领域最近已经出版了一大批作品<sup>①</sup>——产生了更浓的兴趣。此外,他声称,他参与其时代的无产阶级运动给了他针对他的主题的特别洞见:“一个已经学会生活在无产阶级的情感和愿望之中并且与他们肩并肩作战的人,可以宣称有能力比那些只是从远处观察无产阶级的学者更容易理解关于基督教起源的很多事情。”<sup>②</sup>此外,与相信永恒的伦理原则的资产阶级历史学家相比,历史唯物主义者有能力避免把现在强加于过去。他坚称:“不管古代无产阶级的伟大成就、细小缺陷乃至失败如何,他们对于评估当代无产阶级的性质与前景而言——不管是持赞成的立场还是持不赞成的立场——几乎没有意义。”<sup>③</sup>因此,考茨基可能提出一个令人难以置信的观点:“那些接受经济的历史观之立场的人可能接受一种对于过去的完全没有偏见的观点,即使他可能积极地卷入当前的实践斗争之中。”<sup>④</sup>即便如此,考茨基希望把他自己的作品视为对于现代无产阶级的自我理解的某种贡献,在思考其作品的结论时,我们将会回到这一点。

毫无疑问,考茨基书中最弱的部分就是篇幅简短的第一部分关于耶稣的人格研究的资料。在探讨他的两个坚定的观点——耶稣本人是反叛者和组织(organization)是基督教的起源——之时,他有很强的倾向把他不喜欢的资料视为或者是完全不可靠的或者是伪造的而加以排除。《圣经》新约福音书的作者是“极端无知的人”<sup>⑤</sup>——尽管他所列举的两个关于他们无知的例子[奥古斯都的统计(Augustus ‘census)和耶稣的审判程

---

① 从一种马克思主义的观点来看,见 A. Drews, *Die Christusmythe*(Jena, 1909),特别是一位深受历史唯物主义影响的路德教派的牧师的作品:A. Kalthoff, *Die Entstehung des Christentums*(Jena, 1904)。

② K. Kautsky, *Foundations of Christianity*(London, 1978) p. 10.

③ Ibid., p. 15.

④ Ibid., p. 14. 关于一种更为前途远大的观点——只有忠诚的社会主义者才能理解早期基督教,见引自该书第 151 页的段落。

⑤ K. Kautsky, *Foundations of Christianity*(London, 1978) p. 31.



序]事实上是非常复杂的问题,由此判定福音书解释的错误是过于简单化的判断。总的来说,考茨基认为福音书不会比荷马(Homer)和《尼伯龙根之歌》(*the Nieberlungenlied*)有更大的历史价值,因为它们对于耶稣的教导或者影响“几乎没有提供什么信息”<sup>①</sup>;他认为保罗的使徒书是否是真的并不确定;他还认为约瑟夫斯和普林尼提及耶稣与其追随者的段落是伪造的。这些观点(部分与考茨基本人关于耶稣的教义和影响的细节性讨论相冲突)只是反映了那个时代《圣经》研究水平的落后。

然而当考茨基在第二部分转向作为基督教之根基的罗马帝国的社会经济条件时,他给人留下了最为深刻的印象。他以恩格斯的零散的评论为基础,描绘出一个由于建立在大庄园之上的奴隶劳动体制不再扩张而经济上衰退的帝国。自由农民的减少意味着合格的士兵的减少、边境的稳定和奴隶的减少,因此不论是在农业领域还是在人口日益增多的城市,经济的发展都出现了停滞。由此引起的社会联系的松散化导致了一种个人主义的和怀疑的风尚,同样,唯心主义哲学和都市主义的传播则带来了一种不断增强的轻信之风。大城市的增长和经济的衰退也导致了与大自然的疏远和对于个体精神的强调,这是一神宗教的前提,这种宗教信仰“一种单一的神灵,它的显灵与伪装构成了内在于所有个体之中的神秘莫测而又统一的灵魂”。当然,与罗马的国际主义一道,所有这些因素为基督教——它通过利用其犹太的基础树立了一神教、对救世主的信仰以及强烈的团结意识,成为应对可怕的帝国的常见药方——做好了准备。

第三部分在将犹太宗教视为基督教的先驱的处理中,考茨基认为,巴比伦放逐(Babylonian exile)是决定性的。他认为早期犹太宗教是多神崇拜,约柜(Ark of the Covenant)就是极好的例子。譬如说,造型和绘画艺术在埃及和希腊的发展,通过提供物质的基质强化了多神教,因为“原来不可见的人现在变得可见了,因此所有人的心灵也能够以同样的方式呈现

---

<sup>①</sup> K. Kautsky, *Foundations of Christianity*(London, 1978) p. 38.



出来；现在各种不同的神被永久地区别开来，它们之间所有的混淆已经消失”<sup>①</sup>。相比之下，在以色列，工业和艺术的落后“使以色列人在熟悉产生于各大城市的从古代文明中孕育出来的哲学和伦理的一神教之时，更容易实现从多神教中摆脱出来”<sup>②</sup>。考茨基指出，一神论国教产生于那些仍然处在思想的游牧阶段并且重要的工业和艺术没有发展起来的国家，如犹太人、波斯以及伊斯兰阿拉伯人在接触更高级别的都市文化之后就接受了一神教。这看起来似乎是自相矛盾的，但是考茨基关注的是落后的农村从煤油灯跨过瓦斯灯的阶段直接跃进到由城市发明的电灯的能力。考茨基认为巴比伦放逐既在宗教上增强了犹太沙文主义，又将犹太人推向都市生活，通过都市生活中的商人、贸易、休闲和财富这些因素促进数学和抽象的哲学的发展，使一神论得以产生。正是这种“不平衡的发展”使考茨基能够解释他在犹太教中看到的矛盾：只为心地纯正的人所祈求的神和被供奉在神殿并为有着特权的僧侣阶层奉养着的神，或者是为所有人共同信奉的神和专门为犹太人所信奉的神。考茨基对于犹太教的解释比较笼统而且带有猜测，但他的解释的确引出了四个具体的问题：第一，它主要依赖于前巴比伦宗教是多神教这样一个充满争议的观点。<sup>③</sup>第二，考茨基所提供的年代学是非常模糊的，因为他在对于一神教的讨论（他在讨论犹太人接受它时明确地提到<sup>④</sup>）中将其出现的时间确定为罗马帝国衰落的时代。第三，考茨基几乎不了解与一神教有着天壤之别的巴比伦宗教，这一点是很清楚的。第四，他把先知视为受压迫的农民的革命导师的观点极大地误解了前者所扮演的角色。<sup>⑤</sup>

① K. Kautsky, *Foundations of Christianity*( London, 1978 ) pp. 200f.

② Ibid., p. 201.

③ Cf., J. Bright, *A History of Israel*( London, 1972 ) pp. 95ff. and the literature quoted.

④ Cf. Kautsky, *Foundations of Christianity*( London, 1978 ) p. 201.

⑤ 一种不同的解释，见 M. Weber's *Ancient Judaism*，该作品强调先知与社会的隔离。这一观点反过来遭到 H. Hahn 的质疑，见 H. Hahn, *The Old Testament in Modern Research*( Philadelphia, 1996 )。

在他的书的前半部分,考茨基声称他已经展现了犹太人如何:

69

能够为衰败的古代世界中的心灵——他们对其传统的神感到怀疑但没有足够的力量开创一种没有神或者只有一位神的生活观——提供最受欢迎的精神食粮,由于犹太人把对于单一的原始伦理力量的信仰和对整个世界所期盼的救世主之降临的信仰结合起来,则更是如此。<sup>①</sup>

为了在第四部分表明为何基督教应该采取以色列征服罗马的形式,考茨基开始以一种彻底的马克思主义的方式分析了耶稣时代以色列的阶级构成。他把优势群体中法利赛人(Pharisees)与撒都该人(Saducee)之间的对立视为主要是阶级的而不是宗教的对立,这一点与1789年之前的贵族阶层和第三等级的对立是一样的。<sup>②</sup>撒都该人是控制着犹太国家的僧侣贵族的代表。法利赛人是有着更广泛基础的爱国主义派别,他们诉诸传统犹太法律和实践来为他们反对他们所看到的撒都该人的妥协态度辩护。在社会等级的底层,考茨基辨认出了三个“无产阶级”派别。他们就是将耶路撒冷的无产阶级和加利利地区的农村土匪联合起来的吉拉德人(the Zealots),不愿意等待弥赛亚出现而希望立即创立他们的共产主义社区的艾塞尼人(the Essenes),以及那些既对吉拉德人的单纯的民族主义特性不满又不想生活在艾塞尼人那样的国家中的基督徒。考茨基指出:“一般可以看到基督教团体最初几乎是排他性地接受无产阶级的因素,并且成为一个无产阶级组织。而在其无产阶级产生之后长期都是这样。”<sup>③</sup>然而考茨基极不严密地使用“无产阶级”这个概念,意味着这是一

① K. Kautsky, *Foundations of Christianity*(London, 1978) p. 262.

② Ibid., p. 273.

③ Ibid., p. 323.

个听上去不那么准确的表述。

为了证明早期基督教的无产阶级特性,考茨基从福音书中搜索关于阶级仇恨和共产主义的证据。他在《路加福音》中出现的对富人的谴责中发现了阶级仇恨,他将其视为——很奇怪且没有根据的——最早的福音。由于非无产阶级人士加入宗教团体,这些教义在“稍晚的”的《马太福音》和《马可福音》中有所弱化。作为“无产阶级”,早期基督徒很自然会确立共产主义的目标,考茨基很努力地从《使徒行传》(*Acts*)的前面章节中寻找证据去证明这一点。这种共产主义与艾塞尼人的共产主义相似,是分配的和消费的共产主义,而不是生产的共产主义。这种共产主义必然会发现家庭关系是一种负担,考茨基试图证明早期基督徒对家庭怀有敌意——他们甚至提高性行为许可的(要求)。这包含着对福音书作突出的选择性阅读,并且尤其依赖于晚期诺斯替教派的文献。 70

考茨基对于早期基督教的解释的要点在于把耶稣视为无产阶级的弥赛亚。根据考茨基的观点,耶稣宣布上帝之国的来临与犹太人关于在这一代(*within a generation*)弥赛亚会到来的普遍期望是一致的。与恩格斯相比,考茨基认为最初的基督的预言里包含物质王国的创立。因此,考茨基把耶稣描绘为一个反叛者:基督教起源于耶路撒冷的无产阶级和加利利的流浪者,“因此我们必须一开始就假定基督教从其开端就带有暴力的特征”<sup>①</sup>。当然,在《新约圣经》中几乎没有关于这方面的证据,但考茨基最大限度地引用了其中极少数提及刀剑的引文。对于耶稣被捕的解释似乎否定了考茨基把该事件视为一次失败的政变的解释,他只能用他的这一观点——基督教是最充满矛盾的宗教——将其搪塞过去。

共产主义的组织和对于弥赛亚的信仰这一对孪生的因素一旦结合起来,就变得令人难以抗拒。罗马帝国的和平逐渐增强(*growing peace*)的时代意味着:

<sup>①</sup> K. Kautsky, *Foundations of Christianity*(London, 1978) p. 364.



从耶稣的神的形象中逐渐排除所有反叛的因素,把好斗的和反叛的耶稣逐渐改造成消极被动的人物,他被谋杀不是因为造反,而只是因为他的至高无上的善和神圣性以及奸诈的敌人的邪恶和敌意。<sup>①</sup>

以多少有点自相矛盾的方式,考茨基断言基督教将会成为一种普世性宗教,因为它受到阶级仇恨的启迪,后者是一种普遍现象:“只有社会的弥赛亚,而不是民族的弥赛亚,能够超越犹太教的情感纽带。”<sup>②</sup>耶稣复活的教义(不是以一般的弥赛亚思维为特征)与组织的成长是功能性的关系:“不是对被钉在十字架上的耶稣复活的信仰使基督教团体得以成立并获得力量,而是相反,是宗教团体的活力和力量产生了对于弥赛亚的生命延续的信仰。”<sup>③</sup>基督教逐渐失去了其无产阶级和共产主义的成分:由于基督教主要在城市,共产主义得不到发展,并且国内的工人、店主和流氓无产阶级等都不是那种能够从共同消费提升到共同生产的阶级。无产阶级方面也急于把富人吸引到教堂和帮助慈善事业——这一进程最终导致放弃阶级仇恨。与这一发展相似的还有等级制度的出现,这一等级制度在罗马教皇制度得到巩固时达到顶点。考茨基认为,该制度是在主教反对修道院的斗争中得到加强的,正如欧洲的专制君主制是从衰退的封建主义和上升的资本主义的对抗性的均衡中发展出来的一样。

在该书的最后部分考茨基考察了基督教和社会主义的关系。有什么东西能够保障社会主义不会和基督教一样变成是剥削性的。考茨基承认社会主义和基督教一样将会产生官僚主义。不同于恩格斯,他坚称基督教从一开始就已经是无产阶级的运动,因此不是奴隶的宗教。即便如此,

① K. Kautsky, *Foundations of Christianity*(London, 1978) p. 370.

② Ibid., p. 379.

③ Ibid., p. 378.

早期基督教和现代社会主义之间有着深刻的差异。第一,社会主义官僚主义不会剥削工人,因为现代的无产阶级作为生产阶级构成了社会的基础,这一点不同于无产者依靠社会救济为生并因而被迫向早期教会中的富人妥协的古罗马:不同的生产模式会导致不同的上层建筑。第二,罗马的普遍腐败最终导致无力抵御统治势力的产生,而现代无产阶级却大量地成长起来并且充满自信。第三,在罗马帝国,专注于财富蕴含着生产率的下降,而在现代相反的情况却是真实的,这意味着一种生产的共产主义(与单纯的消费相反)现在是可能的。第四,社会主义不能发展出作为基督教之特征的那些等级划分,因为无产阶级能够废除所有的阶级并因而消除这种等级划分的基础。

特洛伊奇(Troeltsch)夸张地把考茨基的书描述为“对历史进行人所熟知的社会主义重构的沉闷的教条主义”,在其中,“宗教片面地依赖于由经济决定的阶级条件的理论表现为一种教条式的预设”。<sup>①</sup>然而考茨基不真正理解宗教依然是个事实。他希望从早期基督教中辨认出积极的因素——它的人道主义、它对于奴隶的态度、它的一般而言的进步影响,但这使他陷入相互矛盾的观点之中,他只能通过把基督教描述为“充满矛盾的”来调和这些矛盾。<sup>②</sup>除了片面地强调经济之外,他的作品依赖于资产阶级学者的研究,并且只是努力将他们的结论融进马克思主义的视角,结果很奇怪,例如在他对于基督教和犹太无产者的讨论中:考茨基显然很尴尬,他不得不把“无产者”描述为轻信的和迷信的,又通过强调他们的勇敢来作为对他们上述的缺陷的补偿。更一般而言,强调社会经济力量的首要性过于简单化,即便像马克斯·阿德勒(Max Adler)这样有着同情

<sup>①</sup> E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Church* (London, 1931) vol. 1, pp. 28ff.

<sup>②</sup> K. Kautsky, *op. cit.*, p. 363. 值得注意的是(往轻处说),涉及这一时期的最新近的马克思主义作品——G. E. M. de Ste. Croix 的《古代世界的阶级斗争》——尽管在很多方面值得尊敬,在早期基督教方面却比考茨基的讨论更有偏见而更无教益。

性理解的评论家也这样认为。<sup>①</sup> 考茨基的书中,最让人印象深刻的部分是他对恩格斯所描绘的罗马社会及其精神腐败(intellectual decay)的推进。但当他把基督教的内容化约为社会利益并把耶稣刻画为政治上的持异见者和以社会革命为目标的无产阶级领导时,他并不能让人信服。在这里,考茨基自己的作品就是另外一个例子,它可用于证明他的观点:“二十世纪对于耶稣的描述……并不是描述耶稣事实上教导什么而是这些形象的创造者希望他已教导的。”<sup>②</sup>此外,耶稣作为政治革命者的形象并不符合已有的证据;<sup>③</sup>最近的社会学研究已经表明耶稣的崇拜者决不能被描述为无产阶级,即使用考茨基并不严密的定义,而是“本质上是小资产阶级的运动”<sup>④</sup>。再者,考茨基似乎未察觉到《新约圣经》思想中的末世论维度。<sup>⑤</sup> 如果考茨基重视末世论,他就不会严斥早期基督教没有对社会问题采取更加积极的态度,也不会假定耶稣会为这场运动创造出细致的组织。

### (三) 宗教改革

在他关于早期基督教的书中,考茨基已经描述了从罗马帝国直至宗教改革时期宗教的力量成为“加速社会进化的推动力之一,群众只有穿上宗教的服饰才能取得社会的目标”<sup>⑥</sup>。早些时候他更为坚定。在他 1890

① Cf. Adler's review, "Karl Kautsky's Urchristentum", *Der Kampf*, vol. 2(1908) pp. 183ff.

② K. Kautsky, *Foundations of Christianity*(London, 1978) p. 40.

③ 对这一观点的最为现代的辩护,可参见 S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*(Manchester, 1967)。对其最为彻底的批判,可参见 M. Hengel, *Christ and Power*(Philadelphia, 1977)。

④ M. Hengel, *Property and Riches in the Early Church*(Fortress Press, 1974) p. 60, pp. 20ff. 关于早期基督教的社会基础的进一步的证据,可参见 A. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*(University Press, Louisiana State, 1977) pp. 66ff. 以及 G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 2<sup>nd</sup> edn(Tübingen, 1983)。

⑤ *Schweitzer's Quest of the Historical Jesus*(A and C, Black, London, 1910),该书强调了这一点并在两年前已出版。

⑥ K. Kautsky, *Foundations of Christianity*(London, 1978) p. 171.



年的《托马斯·莫尔》中,考茨基对“旧的、封建的、大众的天主教信仰”<sup>①</sup>表现出相当大的热情。在几乎无异于向中世纪教会唱的赞歌中,他写道:

教会教导条顿人提高农业(生产)的方法——直至中世纪晚期,修道院都是典范的农业机构。牧师则教条顿人艺术和手工艺。不仅农民的兴旺发达得益于教会的庇护,而且它还保护大多数城镇直至这些城镇强大到足以保护它们自己。教会还鼓励贸易……

当条顿人入侵罗马世界帝国时,他们面对的是作为凯撒们的继承者的教会,作为将国家团结起来的组织的教会……

关于中世纪的所有知识都是在教会中找到的。众所周知,教会提供了建设者、技师、医生、历史学家和外交官。人类的全部物质生活和精神生活,都是从教会中流淌出来的。<sup>②</sup>

相比之下,由宗教改革引发的经济剧变导致了病态的(morbid)宗教反省,与中世纪无忧无虑的和热爱生活的天主教信仰对比鲜明。当然,这种将宗教改革视为在很多方面都是一种退化的观点,也与马克思的态度有着巨大的差别。考茨基对于中世纪天主教信仰的较为正面的态度无疑由于其对(天主教信仰的)破坏者——资本主义——根深蒂固的反感、对托马斯·莫尔显而易见的敬仰,以及中世纪教会与他所仰慕的社会民主党之间结构的相似性而增强。

然而在他关于宗教改革的主要作品中<sup>③</sup>,考茨基对于宗教改革的某些方面的态度并不是那么负面。通过对从13世纪到16世纪的欧洲作广泛的概括,考茨基认为中世纪的“无产者”处于从罗马帝国的无产者向现

① K. Kautsky, *Thomas More and His Utopia* (London, 1979) p. 79.

② Ibid., pp. 34ff.

③ K. Kautsky, *Die Vorläufer des neueren Sozialismus* (Stuttgart, 1894) vol. 2.

代无产者的过渡阶段：早期基督教是从游手好闲的流氓无产者中发展起来的，这些流氓无产者不关心政治、慵懒无为，而中世纪和宗教改革时期的共产主义者则勤勉、正派、理智、关注政治、有造反精神，并且致力于无产阶级专政。由于罗马法律支持资产者，共产主义在早期的基督教概念中找到其天生的意识形态基础。又由于地主们掌握着知识的生产，大众的无知导致了神秘主义，一个绝望的、被践踏的阶级经常会抗拒知识——考茨基举了塔波尔派（Taborites）的例子。在德国，由此导致的激进倾向可以获得与其阶级基础相应的力量，正如它在反对教皇的统治中获得统治阶级的支持。这就解释了为什么在意大利和法国没有新教信仰，它们至少在某些时期都受到了教皇的保护；英格兰已经对农民起义极度恐慌。在东西教会大分裂之后，德国是唯一没有用国教来抵制来自罗马的掠夺的国家。

尽管在很大程度上追随着恩格斯的解释，但考茨基通过呈现城市的工商业与加尔文主义的兴起之间的联系使其解释显得更特别<sup>①</sup>，尤其是引起大家对于采矿业作为德国宗教改革的直接原因的关注。在14世纪，塔波尔派（Taborites）的兴起被归因于波西米亚银矿引起的通货膨胀，伴随着通货膨胀的是农民希望出售他们的剩余产品而不是将其交给地主，前农奴（ex-serfs）则逃到城镇中避难，以及针对土地中的私有财产的斗争不断升级。

在随后的世纪里，撒克逊人的矿山为贵族们和城镇而不是农民或者逐渐增加的农村流氓无产者——他们在闵采尔那里找到代言人——生产出不断增长的财富。在1892年，考茨基和恩格斯以及齐默曼（Zimmermann）一样，把闵采尔描述为引入革命性新原则的人。到他写《先驱》的时候，考茨基认为闵采尔完全不知道在早期的共产主义宗派中能找到这

---

<sup>①</sup> Cf. K. Kautsky, *Die Materialistische Geschichtsauffassung* (Berlin, 1927) p. 827.

些东西,他只是在革命精力和政治洞察力方面卓尔不群。<sup>①</sup>

考茨基对这一时期的评价当然优于伯恩斯坦从阶级利益的角度对这些观点的机械性解读。<sup>②</sup> 他对于早期共产主义宗派,如韦尔多教派(Waldenses)的一些评论仍然保留着其吸引力。但他并没有对路德或者闵采尔的思想给出能够阐释它们的足够细节性的解释。考茨基没有描述路德的思想与在萨克森州出现的资产阶级关系二者之间的关系,也没有解释为何这是一场农民的战斗而不是矿工的战斗。最后,他对于加尔文教派的派生性地位的解释,与该教派在前工业时期的苏格兰地区具有的权力和影响难以协调起来。<sup>③</sup>

#### (四) 宗教的未来

考茨基对于宗教的未来持一种奇怪的矛盾态度。他很清楚,早期和中世纪基督教的进步特征“在宗教的思维方式被现代科学的方法所取代的时候,只是构成了延缓进步的工具,其结果就是它只被居民中的落后阶级和阶层或者落后宗教所珍视,在任何形式上都不可能继续作为包裹新的社会目标的母体”<sup>④</sup>。在他的《基督教的基础》末尾论及基督教和社会主义的部分,考茨基并不认同恩格斯关于基督教可能包含社会主义会实现的内容的观点。在考茨基眼中,它们之间的共同点仅限于这一事实:它们均为穷人阶级的运动。考茨基更为它们之间的对立所吸引:

基督教兴起的时期是一个最令人沮丧的精神衰败的时期、一个荒诞无知蔓延的时期,以及一个最愚蠢迷信的时期;社会主义兴起的时期则是一个自然科学取得最令人振奋的进步的时期,一个受社会

① 参见 A. Friesen, *Reformation and Utopia* (Wiesbaden, 1974) 中的按语。

② Cf. E. Bernstein, *Cromwell and Communism* (London, 1930) pp. 165ff.

③ Cf. S. Andreski, *Elements of Comparative Sociology* (London, 1964) pp. 192ff.

④ K. Kautsky, *Foundations of Christianity* (London, 1978) p. 171.



民主党影响的阶级迅速地获取知识的时期。<sup>①</sup>

在1893年写的论文中,他强调了一个人所熟知的主题,即自然科学和技术的进步为上帝留下的空间越来越小。即便如此,考茨基反而发现了当代社会转向宗教的迹象。他用社会条件来解释这些迹象:剥削阶级转向将宗教视为社会秩序的支柱,被剥削阶级则从宗教中找到反建制价值的支撑,而资本主义社会的不确定性和流动性一般而言会迫使人们转向宗教,后者能够在不可预测的世界中为人们提供方向。不过,阶级斗争最终注定会彻底地消灭宗教。

76 考茨基认为他自己在继续推进马克思和恩格斯的工作,从补偿和阶级控制两个方面思考宗教,同时通过追踪人种和历史研究的发展使其(他自己的研究)更加“科学”。同时,他对宗教的敌意比马克思和恩格斯要弱一些,这不仅体现在他对中世纪天主教信仰(Catholicism)的评估中:他对泛神论作为宗教的起源感兴趣,这使他认为宗教不太容易化约为其社会和经济环境。即便如此,他也经常在本质上视宗教为鸦片,也认为它受到当代社会主义的精神和政治气候的强烈影响:<sup>②</sup>他对意识的作用所持的新达尔文主义的观点使他将宗教视为(在最好的情况下)一种逐渐与智识无关的伦理观念主义形式;而他的社会民主党的政治地位则使他希望将宗教逐出政治领域,并将其限定在(在最好的情况下)与政治无关的“私人事务”的状态。

#### 四、库诺和原始宗教

由于达尔文的巨大影响力和由此引发的对于进化和起源问题的广泛

<sup>①</sup> K. Kautsky, *Foundations of Christianity*(London, 1978) p. 471.

<sup>②</sup> Cf. E. Troelsch, *The Social Teaching of the Christian*(London, 1931) vol. 1, p. 36.

的兴趣,正如预料的那样,马克思主义者也会对宗教的起源感兴趣。在对不断扩大的原始宗教的研究所作的马克思主义的解释中,亨利希·库诺作出了最为认真的努力。他的广为流传的书——《宗教和上帝信仰的起源》于1913年出版。库诺的总命题(*general thesis*)是:最近的研究强调宗教信仰的起源的泛神论而不是自然崇拜,这是对宗教研究的马克思主义进路的确证。该书的序言宣布他雄心勃勃的目的“在于证明不仅人们对于上帝和不朽的信仰产生于任何同样简单的基础观念,而且所有的宗教的发展遵循相同的路径并采取一种严格的和类似法律那样的方式”<sup>①</sup>。

18世纪的唯物主义哲学家,如休谟,已经摧毁了犹太—基督教传统中关于上帝天启的观念。对于黑格尔,库诺只是表达了对他的藐视:他在和解方面的尝试(*compromise*)主要是“空洞的意识形态建构”,无论如何,它已被费尔巴哈推翻了。但是直到19世纪才出现对宗教起源的认真的关注,在那时,流行的观点——在梵文学家(*Sanskritologist*)马克斯·穆勒(*Max Muller*)对印欧神学的研究中被强化——指出,宗教源于对自然力量的神化,上帝不过是人格化的自然现象。库诺认为,这种观点“完全是错误的”<sup>②</sup>。他承认马克思和恩格斯受到这个流派的强烈的影响,但是《反杜林论》把对自然的崇拜描绘为原始宗教并认为它只是后来才受到社会关系的影响,这一观点是错的。与这一观点相反,库诺写道:

事实上,不是外部的自然事件,如闪电、雷霆、地震、风暴、骤雨等,唤起了人类的恐惧感和依赖感,给他们单纯的心灵提供了隐晦的难解之谜,而毋宁是他自己的本性,他自己的起源、成长和辞世,尤其是死亡。此外,即使在其发展的最初阶段,人不仅生活在大自然里,而且和他的同伴生活在社区之中,这种社区生活和由之而来的生存

<sup>①</sup> H. Cunow, *Ursprung der Religion und des Gottesglaubens*(Berlin, 1913) p. 4.

<sup>②</sup> *Ibid.*, p. 14.

的社会条件从早期就对他的观念产生一种迅速加强和不断扩大的影响。<sup>①</sup>

当前可用的经验材料为“对宗教之起源进行严格归纳性的科学研究”提供了机会。<sup>②</sup>

作为挑战梵文学家 (Sanskritologist) 的第一部重要作品,库诺对泰勒的《原始文化》表达了尊重。然而泰勒把泛神论描述为一个过于单一和独立的阶段,忽略了泛神论内部的不同阶段以及从泛神论到更高阶段的复杂发展过程。对于库诺而言,更重要的是泰勒在解释神话产生于自然现象的尝试中仍然没有从当代比较神学中跳出来,而且泰勒也没有把自己从对于自然力量崇拜之首要性的旧信仰中解放出来。然而后来的研究已经表明原始宗教不是由自然现象决定的,“而是由社会生活观念——它反过来依赖于谋生的方式和方法——所决定的,并且随着文化的发展其程度在不断地提高”<sup>③</sup>。社会优先于自然是因为自然的观念自身是被人类为了获得他们的生存资料而使用的技术决定的,同时自然只是为宗教的建构提供原材料或者地方色彩。

78 借助关于澳大利亚原住民和波利尼西亚人 (Polynesians) 的最新报道,库诺认为,泛神论的观点产生于原始人群中是误解诸如做梦或者晕厥现象的结果。从那时起,抚慰亡灵、祈求在战争中取得胜利的想法就逐渐产生了,一个懂得如何控制鬼怪的人群——巫师也出现了。因此,也产生了对祖先的崇拜,图腾崇拜就是其中的一种。库诺的主要观点是,这些发展是由社会决定的:澳大利亚原住民部落接受图腾的名称是为了在异族通婚成为规则的时候能够留有他们的起源的痕迹。一旦部落成为图腾群体,他们的社会制度就必须听从他们的图腾神的安排。当澳大利亚

①② H. Cunow, *Ursprung der Religion und des Gottesglaubens* (Berlin, 1913) p. 17.

③ *Ibid.*, p. 9.



的部落迁进更大的单位,如氏族时,他们寻找的神就是很多部落的“诸神之上的神”(overgods)。在非洲,那里没有大型的定居的部落组织,也没有部落的或者民族的神,只保留有对已亡的亲属的崇拜。来世的信仰的本质可以被视为对社会制度安排的反映,原始人赋予他的神灵(spirits and gods)的伦理世界观表明神的存在形式是多么地附属于他们的崇拜者的社会行为。从社会生活中产生的规则和习俗,一旦获得一般的有效性,则被描述为或者设想为起源于神灵,也就是说,在早先的时代已经被神灵所确定。<sup>①</sup> 然而随着向农业社会的转变和社会差别化的加剧,特定的神开始出现。因为当人们为了取得劳动的成功开始依赖于诸如降雨等自然现象时,对自然的崇拜就产生了。对库诺来说,美洲、中国、巴比伦和早期埃及的宗教中保留下来的自然崇拜是从更早期的灵魂和祖先崇拜中逐渐发展起来的。即使在古希腊理想化的自然崇拜中,仍然可以找到祖先崇拜的痕迹。针对马克斯·缪勒的追随者,他们可能会承认这一点适用于除印度以外的世界任何地方,库诺不厌其烦地引用梨俱吠陀(Rigveda)的例子来证明,在那里对于精灵的信仰和对祖先的崇拜仍然是其自然崇拜的基础。

库诺的结论就是:他对于吠陀的(Vedic)宗教(对一些人来说是关于自然崇拜的最好的例子)根源于神灵和祖先崇拜的证明,确证了他的一般论点,即“所有宗教的发展遵循相同的法则似的(law-like)的路径——不是想象力的自由发挥而是一种特定的关于生活的组织在思想中的表达”<sup>②</sup>。考茨基把库诺尊为首位对宗教起源作出唯物主义解释的马克思主义者。<sup>③</sup> 然而正如在这一结论及上面所引述的其他模糊的构想中所看到的,库诺的进路只有很少的明确属于马克思主义的成分。从这些材料

① H. Cunow, *Ursprung der Religion und des Gottesglaubens*(Berlin, 1913) p. 105.

② Ibid., p. 164.

③ See K. Kautsky, “Über Religion”, *Die Neue Zeit*(no. 6, 1913) vol. 1, p. 184.

的性质来看,不太可能是相反的情况。他向我们展示的最主要的是:后泰勒人种学(ethnography)所造成的结果,相比于更早期对于原始宗教的观点,更契合马克思主义的进路。

## 五、奥地利马克思主义

### (一) 导论

在第一次世界大战前后时期,偶尔对宗教持一种正面态度的唯一的马克思主义者群体,就是奥地利马克思主义者。以维也纳为中心,奥地利马克思主义者是一群社会主义知识分子,他们从1905年开始,发展了一种以严格的科学为目的的同时葆有一种强烈的革命视角的马克思主义。一战后,他们在德国社会民主党改革者和俄国的布尔什维克之间持一种中间的立场。他们对于宗教的态度在很大程度上取决于他们把康德的方法和他們所理解的马克思主义结合起来的努力。

从19世纪60年代以来,德语圈出现了对于康德的学术兴趣的复兴。在19世纪40年代,随着他的学生分裂为激进派和保守派,黑格尔的影响已经消退。19世纪末,在自由主义知识分子中间产生了一种逐渐强化的感觉,即自然科学的进步本身不能产生一种令人信服的世界观,因此需要一种哲学的补充。康德的“批判的”方法及其在现象和本体、事实和价值之间作出的彻底的区分,似乎能够将严格地坚持科学的方法和一种自由主义的甚至社会主义的政治观结合起来。在他的《纯粹理性批判》中,康德试图重构知识的必要条件:事物“自身”不可能被认识——心智能认识的是现象,这些现象通过范畴构造出来,心智则通过这些范畴去理解它们。至于道德和宗教,康德认为他在《实践理性批判》中,为了给信仰留出地盘,已经证明了获得关于这些事物的知识是不可能的。知识被限定在感觉世界,上帝不可能成为知识的对象,因此所有传统的关于上帝的形

而上学的讨论都是无效的。不过,从关于义务的绝对命令到关于自由、不朽和上帝三者的真实性——这三者由于道德义务的存在而必然产生——的讨论却是可能的。

尽管大多数社会主义者并不对康德的宗教哲学感兴趣,但从20世纪以来,他的伦理学却在包括伯恩斯坦在内的修正的马克思主义者中间大受欢迎。像考茨基这样的思想家倾向于认为一种彻头彻尾的唯物主义是激进的马克思主义所要求的,这种观点在列宁的《唯物主义与经验批判主义》中得到强烈的(即便是粗陋的)支持。然而康德和修正主义者之间在实践中并不存在着必然联系。尤其是奥地利马克思主义者希望接受客观和科学维度的马克思主义的正统观点。

他们坚持认为唯物主义——不管是普列汉诺夫的一元论的解释还是考茨基的新达尔文主义的解释——不能够为道德命令奠基,因此也不能最终论证社会主义的正当性。对于奥地利马克思主义而言,大多数正统的马克思主义的唯物主义代表着向康德和黑格尔之前的前批判观念的回归。正如黑格尔的辩证的世界观为宗教留出了空间,新康德主义的马克思主义(neo-Kantian Marxist)关于科学和道德在“马克思主义社会学的核心概念——不是社会而是社会化的人”<sup>①</sup>——中有着共同的基础的观点,也是如此。对于这个“宗教的地盘”作最彻底探索的是奥托·鲍威尔(Otto Bauer)和马克斯·阿德勒(Max Adler)。

## (二) 奥托·鲍威尔

鲍威尔关于宗教的主要作品是发表于1927年的《社会民主、宗教和教会》,尽管他至少在二十年前已经提出了主要的观点。该书的实践层面的目标在于证明社会主义和宗教不是本质上不相容的,因此在奥地利的

<sup>①</sup> M. Adler, *Kant und der Marxismus* (Berlin, 1925) p. 162, in *Austromarxism*, ed. T. Bottomore and P. Goode (Oxford, 1978) p. 65.



社会主义的斗争中吸纳有宗教思想的人群,特别是很多刚刚离开原来的土地来到城市的有着很强的天主教背景的工人。鲍威尔一开始就在有着强大的等级制度和外交动员能力的教会和普通的民众的单纯的宗教信仰之间作出鲜明的区分。基于马克思在《共产党宣言》中的观点:“人们的观念、观点和概念,一句话,人们的意识,随着人们的生活条件、人们的社会关系、人们的社会存在的改变而改变”<sup>①</sup>,鲍威尔发现宗教是资产阶级进行社会控制的工具。在启蒙时代,处于领导地位的资产阶级思想家反对宗教:现在他们已经成为统治阶级,已接受了“群众的宗教必须保留”的口号。为了达到这个目的,他们甚至复活了康德的认识论,将科学局限于可观察的现象,从而为宗教留下了地盘。尽管科学的进步使资产阶级摆脱了宗教,但资本主义却在无产阶级中间强化了宗教的传统功能:

虽然早先的宗教根源在于人类面对自然的可怕力量而产生的无助的恐惧,资本主义则使工人群众屈从于社会权力,这种社会力量对于人民群众而言同样是不可理解和不可控的,并且像自然力一样严格地决定着个人和群众的命运。<sup>②</sup>

因此,用马克思的话来说:“宗教是人民的鸦片。”

但是宗教并不必然站在反动的一边。“每一个历史时代”,鲍威尔引用马克思的观点写道:“每个阶级都塑造自己的基督教。”<sup>③</sup>像瓦勒度派(Waldensians)、太保米派(Taborites)和再洗礼派(Anabaptists)这样的派别都是现代社会主义的先驱。唤醒无产阶级意识通常是将社会主义的承诺和福音书的承诺结合起来。“只要人民惧怕资本主义的统治而不予以回击,那么宗教就是人民的鸦片,但宗教也为无产阶级最初的反抗提供了

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯文集》(第二卷),人民出版社,2009年,第50~51页。

<sup>②③</sup> O. Bauer, *Sozialdemokratie, Religion und Kirche*(Vienna, 1927) p. 19.

意识形态。”<sup>①</sup>尤其在英国,过多的反国教(non-establishment)的教会产生了竞争和对于工人利益的必要调整,其结果就是英国工人阶级发现在其世界观中接受基督教伦理并不困难。然而随着大陆的资本主义的发展,无产阶级中的大部分已逐渐疏远宗教,因为社会流动性的增强使很多人远离了他们的传统文化的根基,同时教会则采取了一种反动的政治立场。尽管对于奥地利的城市无产阶级中坚来说的确是如此,农民和那些刚刚搬到城市的大多数人仍信奉宗教,如果考虑这一点则社会主义者也不应该将他们排除出去。的确,对于鲍威尔来说,“真正”的宗教在无产阶级中间几乎找不到,资产阶级只是基于社会原因才信奉宗教。作为“被压迫阶级的叹息”的宗教在工人阶级的实践中是可接受的,但在寄生的教士阶层主教的实践中则是绝对不可接受的。

82

那么当代社会主义者对于宗教的态度是什么呢?在其回答中,鲍威尔广泛地引用了马克思和《反杜林论》中关于阶级社会中宗教的功能的论述。但是他对马克思和恩格斯关于宗教在社会主义社会必将消失的观点提出异议。他很清楚社会主义社会中的人的世界观将:

从那些广为流传的宗教观念中解放出来,这些观念根源于对工作和面包的日常性担忧,其本质是不受控制的社会力量在天堂中的投射,其关于世界本质的信条与科学的发现相冲突,其伦理则是一种依附者、被剥削者和屈从者的道德。<sup>②</sup>

但是社会主义社会是可能高度差异化和个体化的,所以鲍威尔认为追问这样的问题仍然是合理的:

---

① O. Bauer, *Sozialdemokratie, Religion und Kirche*(Vienna, 1927) p. 21.

② Ibid., p. 28.

当未来社会中的居民从历史的宗教中剥去任何只是作为阶级社会中生活条件之反映的东西,那么宗教中那些不是暂时的和由社会决定的,而是基于与社会生活条件无关的人的灵魂之需要的因素,难道不会首次被揭示出来吗?当神父、牧师和拉比所教导的宗教消失,难道在哲学家的意义上的意识最终不会从宗教中摆脱出来吗?<sup>①</sup>

鲍威尔本人当然没有肯定地回答这些问题,他只是指出阿德勒已经设法这么去做了。

83 至于当时的党的政策,鲍威尔认为当代的教权主义,正如马克思所说的,“把世俗的问题变成神学的问题”。通过把无产阶级和资产阶级之间的阶级斗争描绘为基督教徒和无神论者之间的斗争,它把宗教变成一个政党政治的问题。社会民主党应将神学问题转变为世俗的问题,并努力将宗教变成一个与政党无关的私人问题。尽管在起源的时候思想是自由的,如果没有形成包括部分有着宗教思想的无产阶级、小资产阶级和农民成员在内的联盟,社会民主党并不能运用其力量。从两个原因来看的确是这样:从历史唯物主义来看,宗教显然作为对社会经济环境的反映在未来的很长时间内会存在,而党则有责任将整个工人阶级联合起来。这种政治立场在哲学上也被证明为正当的,因为一种还原论的自然科学唯物主义并不是马克思主义的必要成分。就像医生或者生物学家,尽管在他们专业的原则方面有着一致的意见,在关于世界的意义方面却可以有不同的意见,“对于人类社会的发展有着一致意见的理论家,也可以对世界的起源、本质和意义有着非常不同的观点”<sup>②</sup>。列宁和普列汉诺夫的确将一种还原论的自然科学的唯物主义作为他们的世界观的组成部分。但是弗里德里希·阿德勒(Friedrich Adler),尽管是一位真正的历史唯物主义

<sup>①</sup> O. Bauer, *Sozialdemokratie, Religion und Kirche*(Vienna, 1927) pp. 27f.

<sup>②</sup> *Ibid.*, p. 34.



者,却基于马赫的作品持有另一种观点,并与秉承康德观点的马克斯·阿德勒一样,否定马克思主义在本质上是无神论。

鲍威尔的结论就是他的目的并非:

决定哪一种世界观是对的——不管是唯物主义的(普列汉诺夫、列宁)、实证主义的(弗里德里希·阿德勒)或者康德的(马克斯·阿德勒)。我的要点在于从这些例子中揭示出在科学社会主义的理论家中,我们找到了赞成非常不同的世界观的人:既有人赞成反宗教的唯物主义,也有人赞成在宗教上持中立态度的实证主义以及宗教的批判的唯心主义。<sup>①</sup>

就直接的政党政策而言,鲍威尔坚称尽管党的内部有思想自由的组织是必要的,但不应试图将其观点强加于全党。反宗教宣传可以是一项首要的政治目标,这个观点是一个陈旧的自由主义幻觉,它很不幸地被布尔什维克复兴了,后者反对把宗教当作私人事务并且只允许非宗教人士进入其阶层。这也许是因为他们的政党是一个“先锋队”,不是全体工人阶级的政党。不论如何,这种先锋队在西方更发达的国家里是不恰当的,布尔什维克对待宗教的态度不适合于奥地利,奥地利的共产党应该坚持党反对的不是宗教本身,而是反对教会在政治中扮演的角色。教会和国家的分离是绝对重要的——这种要求本身有着宗教上的起源,并且最先是再洗礼派提出来的。鲍威尔关于宗教的观点是在党内激进的思想自由兴起(尤其是在1918年之后)的背景下提出来的。<sup>②</sup> 尽管他自己是一位自由思想家和根深蒂固的反教权主义者,鲍威尔仍然质疑那些想要修

84

<sup>①</sup> O. Bauer, *Sozialdemokratie, Religion und Kirche* (Vienna, 1927) p. 35. 在第28页有对于马克斯·阿德勒的“哲学家的宗教”的更为正面的评价。

<sup>②</sup> See P. Zulehner, *Kirche and Austromarxismus* (Vienna, 1967) pp. 157ff.

正党将宗教视为私人事务的传统立场的人的智慧。对于那些引用马克思关于宗教的鸦片说的自由思想家,鲍威尔则回应说党反对酗酒但仍然允许喝酒。

### (三) 马克斯·阿德勒

阿德勒的独特之处在于他是他那个时代里摆脱马克思和恩格斯的反宗教态度并对宗教持一种积极观点的唯一的杰出马克思主义领导人。他对宗教的态度源于他作为哲学家对于康德的热情。1895年维克多·阿德勒(Viktor Adler)在恩格斯葬礼上的演说使新康德主义进入了德国社会民主党的圈子,像伯恩斯坦等修正主义者宣称“回到康德”从而将康德哲学作为他们的折中的社会科学的道德基础就不足为奇了。<sup>①</sup>但马克斯·阿德勒则不同:他坚持将马克思主义和宗教联系起来的尝试与用康德来“补充”马克思的时髦观点并无关联。他对康德、并进而对宗教的信奉是一种马克思主义的内在要求,在他看来,这至少与他的任何讲德语的同事将科学性和激进主义视为内在于马克思主义是相同的。

在阿德勒看来,德国古典哲学中的康德哲学是社会主义的哲学,在社会科学中马克思与康德的关系与在自然科学中牛顿和康德的关系是一样的。

传统的德国哲学(他写道)通常追求一种行动哲学。但它只能在观念中实现这种行动;马克思主义给它提供了科学的知识以历史地实现这种行动。如果康德和他的追随者的唯心主义(idealism)是关于社会主义的观念可能性的哲学,马克思的科学社会主义则是这

<sup>①</sup> Cf. E. Bernstein, *Evolutionary Socialism* (New York, 1961) pp. 222ff. and p. Angel, *Edward Bernstein et l' évolution du Socialisme allemand* (Paris, 1961) pp. 193ff.

种唯心主义的现实实现的理论。<sup>①</sup>

这是可能的,因为在马克思主义中,历史唯物主义观念和社会进步理论的含义和确定性来自于社会化的人的概念,或者如我们现在所理解的,来自于社会化的意识的概念。<sup>②</sup>哲学的目标指向的是由理性所激活的关于人性的理想的规范,而人性的概念只能产生于科学的社会学。马克思在科学社会学领域已经取得了成功,在他的《资本论》中,正如其副标题所示,是类似于康德的“批判”:比如,穿透资本主义社会的表面现象,马克思已经在价值形式上发现了这些现象的必要条件。<sup>③</sup>

这一观点为宗教提供了什么样的空间呢?阿德勒承认,某些形式的历史唯物主义——尤其是恩格斯在《反杜林论》中提出的——的确听上去好像将宗教信仰排除在外。但通过对马克思和恩格斯的《神圣家族》的考察表明,他们只是关注推进培根和洛克的工作,即将所有知识奠基在经验之上从而消除形而上学。这种唯物主义的反宗教的内涵“不是属于唯物主义的哲学本质而是属于它的历史效用。因为你可以从泛神论(斯宾诺莎)的体系或者唯灵论(费希特)的体系得出无神论或者实证主义的结果”<sup>④</sup>。由唯物主义转变为无神论是由于缺乏对于认识论的精神的把握<sup>⑤</sup>,其结果就是马克思和恩格斯的一些追随者的教条主义的唯物主义并不比教条主义的宗教更优越一些:“唯物主义和马克思主义已经找到了他们的圣典、礼拜日的布道者甚至牧师,后者绝不比他们已剃度的或者身披神父法衣的同事更多宽容和更少教条主义。”<sup>⑥</sup>因此,阿德勒接受了诸

①② M. Adler, *Kant und der Marxismus* (Berlin, 1925) p. 190, quoted in *Austromarxism*, ed. T. Bottomore and P. Goode, p. 68.

③ Cf. M. Adler, *Marx und Engels als Denker* (Berlin, 1970) pp. 137ff., p. 140.

④ Ibid., p. 207.

⑤ Cf. M. Adler, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung* (Vienna, 1930) p. 108.

⑥ M. Adler, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* (Vienna, 1924) p. 454.



如考茨基的《基督教的基础》这些书的经验主义方面,但主张考茨基的进路中固有的实证主义并不能处理关于宗教之意义这样的观点。因为“从科学那里并没有通往上帝也没有远离上帝的道路,因为在其自身的领域中它与上帝没有任何关联”<sup>①</sup>。通过讨论那些在实证主义框架内不会被提出的问题,阿德勒自己的努力被导向对于这一意义的阐释。

86 在阿德勒对康德的解释中,宗教是自然和道德这两个领域的统一,是“对这两者的一致性和它们的一致之必然性的信仰”<sup>②</sup>。因此,上帝是保障世界之理性和意义的自明之理,不然的话世界将是空洞的和无意义的。上帝的观念通过实践理性的自律而被设想出来,因为没有通过上帝和不朽来实现功与赏之间的和解,人类的生活将是难以忍受的。所以上帝不是如旧的形而上学所理解的那样外在于世界,而是“我们的意识的一种特殊的属性”<sup>③</sup>,一种将理论和道德的世界统一成一个意义整体的主观的“先验性”(subjective a priori)。上帝和不朽的观念本身并没有独立的存在:它们从我们作为理性存在物不得不期望它们的事实中获得力量。易言之,上帝是至高无上的力量,他使得人类的使命得以被视为目的王国。康德在《道德形而上学的奠基》中提出的道德禁令必然是社会的,并且包含着人性的概念。因为对于阿德勒而言,康德的理性王国可被等同于社会的世界。<sup>④</sup> 此外,康德将上帝界定为“无须其他东西作为其可能性条件的目的”<sup>⑤</sup>,包含着发展和进步的观点。导向宗教的进步观念和进步的确定性一样,不是从理论中或者从道德中获得的,而是从一种道德意识最终获得的,因为上帝就是这个世界的秩序,它使人们将自然和道德视为一个

<sup>①</sup> M. Adler, “Über den kritischen Begriff der Religion”, in *Festschrift für Wilhelm Jerusalem* (Vienna, 1915), p. 18.

<sup>②</sup> M. Adler, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*, p. 346.

<sup>③</sup> Ibid., p. 397.

<sup>④</sup> Cf. M. Adler (1924) op. cit., p. 400, 405.

<sup>⑤</sup> Ibid., p. 408.

统一体成为可能,从而怀有一种进步的观念——其经验呈现就是科学社会主义。

在一篇很长的附记中,阿德勒认为,发展的观念不能等同于斯宾塞和达尔文提出的进化概念,因为进步意义上的进化从任何纯粹自然的角度来说都是难以想象的。马克思主义本身经常被当作一种自然的进化来考量,但马克思和恩格斯都很清楚地将他们的观点和自然科学唯物主义区分开来。他们的唯物主义一般带有社会的属性,这种社会属性展现出与别的自然属性一样的对于因果律的认可,只是以不同的形式,即社会的形式,在这种形式中人性已经社会化了。<sup>①</sup> 阿德勒引述《关于费尔巴哈的提纲》中的观点来证明在社会关系中实践的核心地位,作决定、评价、期盼、希望和信仰都是社会的因果关系所必需的。科学社会学可能会发现存在于一种生产方式中的冲突,但是“历史发展中的进步只有在存在对于进步的期盼和对实现这种目的的信仰,也就是说,成为革命实践的动因的情况下才会出现”<sup>②</sup>。因此,没有必要拒斥宗教观念,因为康德所批判的宗教是产生于人的心灵,也就是说,

它的核心特征并不在于任何特定的宗教信条,因而不是对于上帝的信仰,而是对于上帝的这种信仰,就其宗教的方面来说,只不过是意识的一种特定的方向和力量,包含着对于存在的意义的信仰以及为这种意义而生活和工作的意向。<sup>③</sup>

这解释了千禧年主义的力量和事实上所有的群众运动总是依赖于这种“宗教的”成分。同样的,阿德勒判定,政党一旦失去这种成分将陷入

① Cf. M. Adler(1924) op. cit., p. 445.

② Ibid., p. 447.

③ Ibid., p. 449.

危机之中,不管它的措辞是多么革命。让人想起这一真理的一次糟糕的回忆就是1914年8月德国社会民主党所持的态度。因此,探讨各种完美理想的起源及其可能的实现,并不会夺走它们的合理性。相反,这就是为什么

马克思主义能够说向社会主义的发展是一种因果必然性,尽管社会主义的信仰在这种发展中是如此重要,以至于没有它,无产阶级的胜利作为一种革命的原则就无法实现。马克思主义社会主义并不否认任何真正革命中的基本情感:我的王国不在这个世界。<sup>①</sup>

马克思主义的确是关于社会发展的一种科学理论,但这并不意味着“马克思主义所承认的主观的要素因而不起作用。关于社会主义必然出现的知识并不能取代对于社会主义的信仰,因为只有通过这种信仰那种必然性才会出现”<sup>②</sup>。

在他的书的最后一部分,阿德勒认为社会主义需要宗教。只有在一种本身带有宗教特质的阐释中,宗教的一系列肇因才能被视为一种连续的发展过程:宇宙甚至非有机王国中的所有变化只有通过诉诸有机的和理性的发展才能够获得其意义和价值,这一事实“就是为什么不仅宗教和神秘主义而且如马克思主义那样的有意识的反宗教思想体系都被界定为一种宗教精神,只要它们谈及世界的统一及其总体一致性,后者在某种程度上将上帝纳入了世界的法则之中”<sup>③</sup>。阿德勒进而详细地阐述了这一观点,即康德的绝对命令本质上是一个暗含上帝概念的社会概念。因此,宗教常常最有助于进步,这一点都不奇怪。甚至圣西门,尽管他全力反对

① Cf. M. Adler(1924) op. cit., pp. 450f.

② Ibid., p. 451.

③ Ibid., p. 452.



基督教“迷信”，仍然期望一种“新的基督教”，孔德也是这样。有必要忘掉旧的宗教观念，不把宗教视为一种教条而是视为一种意识态度，于是“社会进步观锚定于宗教基础之上的观念将不再显得奇怪而是不证自明的”<sup>①</sup>。因为所有的宗教概念最好被当作“这样一些符号，它们表达了人类为了得到拯救、为了未来的希望以及为了不受束缚的道德发展而进行的斗争”<sup>②</sup>。

在阿德勒对马克思主义与宗教的处理中，有三个要点值得指出来。

第一，他的宗教观念相当弱。康德本人有时似乎是认为宗教比义务（即那种将责任视为神圣的要求的义务）要复杂一些，但阿德勒则经常将宗教化约为道德，或者至多只是将宗教（和施莱尔马赫一样）设想为依赖于某种伟大的东西的一种模糊的感觉。因此，他很少对历史上的宗教及其神话——他将其视为他的“理性的”宗教的先驱——表示同情。如果上帝“不再是与人类相分离的存在，不再是一种外在于世界并与之相异化的力量，不再是某种外在于个性的东西，而只是我们意识的一种趋向，一旦我们试图接受一种关于世界观念的一元论，我们就会发现我们必然受到这种趋向的指引”<sup>③</sup>，很难找出宗教与哲学的区别。的确，阿德勒宣称这种区别“只是通达同一目标的两种不同的内在路径”<sup>④</sup>，他自己则将宗教理解为“哲学信仰”<sup>⑤</sup>。

第二，阿德勒不关注呈现马克思主义与宗教之间的任何联系：他论证最多的就是马克思主义与宗教的活动领域是如此相互分离，所以二者必然是相容的。

第三，在他对马克思和恩格斯的解释中，阿德勒也许太轻易地把马克

① Cf. M. Adler(1924) op. cit., p. 469.

② Ibid., p. 472.

③ Ibid., p. 395.

④ M. Adler, “Über den kritischen Begriff der Religion”, op. cit., p. 43.

⑤ Ibid., p. 44.

思的《关于费尔巴哈的提纲》和恩格斯的《反杜林论》视为同一种(社会学的)马克思主义,并将其与普列汉诺夫的(形而上学的)唯物主义对立起来。<sup>①</sup> 89 很多人可能会认为在马克思和恩格斯之间作出这种区分——如果有这种区分的话——会更可信。这一困难产生于阿德勒将马克思主义化约为经验性的社会科学的渴望。他的马克思主义观念,就像他的宗教观念一样,也是相当弱的。

---

<sup>①</sup> Cf. M. Adler, *Marx und Engels als Denker*( Berlin, 1970) pp. 206f.

## 第四章

# 苏联马克思主义

### 一、正统与落后

布尔什维克对宗教的态度受到他们所遭遇的那种宗教的影响,这一点比起任何其他马克思主义传统受到的影响更为真实。马克思的宗教批判主要指向的是原教旨主义的路德教(fundamental Lutheranism);恩格斯和考茨基至少有些时候针对的是他们那个时代的更为多样化的基督教;而当苏联的马克思主义者谈宗教时,出现在他们心目中的主要是东正教,他们对宗教的整体反对态度源于他们所理解的东正教带来的政治屈服和其他教条主义世俗事务。 90

基督教的东方分支从一开始就与政治的权威处于一种共生的关系——君士坦丁堡的君主同时也是教会的领袖。各个东正教的教会均为国家的教会,并且它们全都把自己归入它们各自国家的政治组织之中。彼得大帝在18世纪早期推动教会世俗化和将教会融入国家机器的改革,强化了俄国东正教的这一趋势。主教统治权(Patriarchate)被废除,取而



代之的是神圣宗教会议(Holy Synod),后者全面负责教会的管理,其领袖有时甚至不是牧师。君主的意志逐渐被认为与上帝的意志是同一的,教会则被认为只是国家的一个部门。尽管1905年革命之后发生过一场强有力的改革,教会仍然逐渐与当局的反动政策相一致。<sup>①</sup>

91 教会与独裁政权的同一化意味着它逐渐与受教育阶层的疏离。教会是反智识的,在大部分时间里,甚至对探究自身的教义都不感兴趣,更谈不上与其他教义对话。这种政治和智识上的保守主义解释了19世纪俄国知识界与东正教之间强烈的对抗。对于知识界而言,教会是封建独裁的主要堡垒以及启蒙、进步和政治自由的主要敌人。列宁关于宗教的大多数表述很明显内在于这一传统,他重复着别林斯基(Belinsky)、拉夫诺夫(Lavrov)和巴枯宁等人尖锐的反教权主义(anticlericalism),也遵循着一般俄国知识分子所固守的抽象和高度原则性的教条。

顺从国家和天生的保守主义与东正教的实际教义是一致的。对不变和传统的强调经常导致辞职(resignation)、撤职(withdrawal)和一种强烈的反世界的态度。东正教通过否定的方法来获得关于上帝的知识的进路强调的是上帝的超越性和上帝的本质的不可接近。这一观点蕴含于东西教派之间最初的教义分歧——东正教拒斥“圣灵是由天父和圣子而出”(filioque)的教义。在西方,圣灵一般附属于圣子,圣子作为人类的一面得到充分的强调,东方则倾向于绝对的唯灵论,在对基督的解释中它强调的是基督的变容(Transfiguration)和复活,而不是更为尘世的道成肉身和受难方面。这种缺乏对尘世事务的关注必然意味着缺乏任何关于政治的、社会的和经济的事务的发展性思考。值得注意的是,俄国教会所经历的——17世纪旧的信仰者(Old Believers)所经历的——唯一严重的分裂

---

<sup>①</sup> 更早期的,可参见 R. Pipes, *Russia under the Old Regime* (London, 1974) Ch. 9. 20世纪早期的,可参见 E. Simon, "Church, State and Society", in *Russia Enters the Twentieth Century 1894 - 1917*, ed. G. Katkov et al. (London, 1971)。

不是像宗教改革运动(Reformation)那样存在于进步分子中,而是存在于坚决反对改变的保守分子中。在恩格斯和考茨基笔下的西欧,很多教会人士思考着如何使他们的宗教信仰与科学的和社会的发展相适应;而在俄国,如果有改变的话,也是朝着相反的方向,即趋向于神秘主义和其他世俗性(other-worldliness)。

布尔什维克对待宗教的态度因其自身哲学观念贫乏而受到影响,这同样是事实。反过来说,这一点在很大程度上是由于俄国社会的特定发展——或者说不发展——所决定的。甚至在1861年农奴解放之后,俄国仍然是一个欠发展的农业社会,一个独裁的和中央集权的国家。它缺乏像样的工业发展,也缺乏与工业发展相伴而生的资产阶级,缓和及分散政治权力。支持这种独裁的极端的政治上和智识上的宗教立场,产生了以粗俗的唯物主义形式出现的同样极端的和无法调和的对立面。18世纪的法国和19世纪的德国在大致相同的经济背景下,流行着一种彻底的形而上学的唯物主义。法国百科全书学派(Encyclopaedists)的唯物主义以及德国的比希纳(Buchner)、福格特(Vogt)和摩莱萧特(Moleschott)等思想家的唯物主义,已经成为正在上升的中产阶级用于反抗王族和贵族特权的武器。在俄国,至少在列宁主义的视野中,由于缺乏一个强有力的中产阶级,反对中世纪独裁政权的相同的斗争就落到了无产阶级的肩上。由于俄国的发展滞后,无产阶级面对的智识背景(intellectual scene)在很多方面都与之前的法国和德国的资产阶级所面对的是相同的,无产阶级被导向运用相同的武器,即僵化的(unyielding)和简化的唯物主义大棒。俄国马克思主义者分析社会和政治的辩证方法中的微妙之处,在他们分析宗教时却被抛弃了,产生这一不足的部分原因在于很多俄国知识分子最早是在19世纪60年代的德国学习哲学,而其时(如上所述)一种粗俗的唯物主义正盛行于德国。因此,与马克思和恩格斯相比,很多布尔什维克对于宗教的天真言论主要是因为俄国社会[在其中产生出布尔什维克



唯物主义与东正教唯灵论 (spiritualism) 的两极对立] 的社会经济、政治和智识结构, 而不是因为智识上不够老练 (尽管也有这方面的原因)。

## 二、普列汉诺夫

在被誉为俄国马克思主义之父的普列汉诺夫的作品中<sup>①</sup>, 18 世纪唯物主义的魅力是显而易见的。他在政治和哲学事务中确立了东正教的路线 (orthodox line), 在 1905 年革命之前十五年里, 它引导着俄国的马克思主义者。普列汉诺夫是早期俄国马克思主义者中最有哲学素养的人, 他看到了他自己的哲学唯物主义与宗教之间的直接对立关系。他觉得哲学产生于神学, 却以牺牲后者为代价。知识和信仰之间的关系就是这一普遍法则 (the general law) ——“每一种新的牢靠的 (solid) 或者哲学的原则都是从作为其对立面的旧的 (原则) 的子宫里 (因而是在其营养液的滋养下) 发育出来的”——的一个实例。<sup>②</sup> 和恩格斯 (普列汉诺夫深受其影响) 一样, 普列汉诺夫也是从唯物主义和唯心主义这一对直接的二分 (概念) 开始。<sup>③</sup> 同样与恩格斯一致, 普列汉诺夫乐于引用泰勒的观点, 主张从原始宗教的泛灵论中寻找唯心主义的起源。<sup>④</sup>

普列汉诺夫的唯物主义的非辩证性质, 可以从他对于费尔巴哈站不住脚的狂热中窥见一斑。<sup>⑤</sup> 对于普列汉诺夫而言, 费尔巴哈的基本命题——“思想受制于存在, 而不是存在受制于思想”, “是马克思和恩格斯所接受的关于思想和存在的关系的观点, 并且被他们当作其历史唯物主

① 参见 G. Plekhanov, *The Development of the Monist View of History* 的序言部分。

② G. Plekhanov, *Our Differences*, in *Selected Philosophical Works*, vol. 1 (London, 1929) p. 21.

③ See G. Plekhanov, *Fundamental Problems of Marxism* (London, 1929) p. 21.

④ Cf. G. Plekhanov, *Our Differences*, p. 17, 46.

⑤ 参见 G. Plekhanov, *Fundamental Problems of Marxism* 的第 2、3 部分。



义观念的基础”。<sup>①</sup> 普列汉诺夫想进一步把斯宾诺莎的单子哲学作为马克思主义的基础：“斯宾诺莎主义，经过费尔巴哈的改造从其神学的废物堆里摆脱出来，成为马克思和恩格斯与唯心主义决裂后所接受的哲学。”<sup>②</sup> 普列汉诺夫与费尔巴哈不同，他否定了任何对于宗教的自然需要。追随孔德和后来的实证主义者，普列汉诺夫认为宗教（在此被等同于神话）是人性智识发展的较低阶段，它注定会随着科学的进步而消失。在过去，任何宗教能够满足的情感需要都可以通过音乐和艺术来满足，他因而建议把教堂改造成剧院。就当前而言，通过阐述唯物主义原则和运用某种讽刺（一种知识分子的观点，后来普列汉诺夫因之在布尔什维克的圈子里遭到批评）来批判宗教就足够了。

普列汉诺夫进路的基础是“一种一贯的社会主义世界观绝对不接受宗教”<sup>③</sup>。因此，他批驳了德国社会民主党关于宗教是私人事务的观点：

现代科学社会主义将宗教视为关于自然和社会的错误观点的产物而拒斥之，并谴责其成为无产阶级全面发展的障碍。我们没有权利对那些受宗教信仰侵染的人关闭我们组织的大门，但我们有义务凭借我们所能做的去摧毁他的信仰，或者至少防止（当然，运用精神武器）我们有宗教信仰的（religious - minded）同志在工人中传播他的偏见。<sup>④</sup>

然而普列汉诺夫认为在历史唯物主义观念和对宗教的拒斥这两者之间并没有必然的联系。对于艾德温·赛里格曼（Edwin Seligman）提出的命题——一个人可以接受对于历史的唯物主义解释却不必得出历史唯物

① See G. Plekhanov, *Fundamental Problems of Marxism*, p. 7.

② Ibid., p. 10.

③④ G. Plekhanov, “Notes to Engels’s book on Feuerbach”, *Collected Works*, vol. 1, p. 505.

主义的大多数支持者所得出的无神论的结论<sup>①</sup>，普列汉诺夫承认“按照他自己的方式来说，赛里格曼是对的：在存在某种不一致的条件下，他所提出的逻辑推论显然是可能的”。在此，普列汉诺夫自己的不一致性是由于他设想了历史唯物主义需要某种非常不同的东西——辩证唯物主义哲学——的补充，而且并不清楚二者是如何实现和解的。的确，他对于马克思主义理论的一个主要贡献就是强调地理学因素的影响，提出“地理环境的特性决定了生产力的演进，而这反过来决定了经济力量的发展及所有其他社会关系的发展”<sup>②</sup>。对于此问题——为什么“极为相同的思想库”能够产生出法国唯物主义者好战的无神论、休谟的宗教冷漠 (religious indifference) 和康德的“实践的”宗教，他的回答并不让人满意：“他们有着相似的本性，但他们的本性的发展程度并不相同，在不同的欧洲国家中社会因素的结合是不同的，其结果就是他们有着非常特别的心智和态度，这些都反映在该民族的文学和艺术中，等等。”<sup>③</sup>然而确切而言为何是如此的，则没有得到充分的探讨。在解释为何法国空想社会主义者——尽管是 18 世纪唯物主义的接班人——是如此笃信宗教，他的回答则很简单：

他们在一些问题（特别是关于社会的组织）上陷入了与百科全书派的矛盾，对于他们而言，就是要力求走向百科全书派的对立面。他们对于宗教的态度只不过是“哲学家”所接受的宗教态度的对立面。<sup>④</sup>

相比于历史，普列汉诺夫更精通哲学。他并不真正对无神论是如何从历史的唯物主义解释中产生出来这个问题感兴趣，对他而言，宗教与社

① E. Seligman, *The Economic Interpretation of History* (New York, 1902).

② G. Plekhanov, *Fundamental Problems*, p. 34.

③ G. Plekhanov, *The Development of the Monist View of History* (London, 1947) p. 206.

④ *Ibid.*, p. 209.

会主义的关系问题首先是一个哲学的问题,他运用从恩格斯那里学来的辩证唯物主义来探究这个问题。在西欧,社会主义与各种形式的基督教之间存在着显而易见的历史联系;在俄国则不是这样,并且在这个问题上,普列汉诺夫并不想追随恩格斯和他的德国社会民主党的继承人。 95

### 三、列宁

#### (一) 早年的构想(formulation)

列宁早年对于宗教的态度,如很多其他领域一样,深受普列汉诺夫的影响,后者教导列宁敌视作为一种世界观的宗教,这种世界观对于社会的进步没有任何贡献,并且与马克思主义的唯物主义相冲突。至少在早期的作品中,列宁的进路甚至比普列汉诺夫的还要简单一些:生活在西方国际性的环境中,普列汉诺夫对于宗教的宇宙论起源感兴趣;列宁则更坚定地扎根于俄国,并主要从政治的角度去看待宗教。列宁最初既不对哲学也不对宗教的比较史感兴趣。他提到早期基督教“带有民主精神和革命精神”<sup>①</sup>,以及在一个非特定的时期“民主的斗争和无产阶级的斗争都采取了以一种宗教观念反对另一种宗教观念的形式”<sup>②</sup>。但他对于像恩格斯那样去探讨宗教的内涵完全没有兴趣,而他关于“神的观念一贯麻痹和削弱‘社会感情’”<sup>③</sup>的主张在独特的俄国背景中也只具有极其微弱的合理性。因为在俄国,激进主义者中的无神论在传统上有其社会根源,那种使列宁将无神论与自由和进步等同起来的不是科学和宗教之间相互的冲突,而是东正教的态度。

列宁的父母亲是宗教人士,列宁是在东正教的传统中成长起来的。

① 《列宁全集》(第12卷),人民出版社,1985年,第41页。

② 《列宁全集》(第46卷),人民出版社,1990年,第367~368页。

③ 同上,第368页。



他似乎是在十六岁时与宗教决裂,尽管在他早期的作品里有对于宗教的简短的(经常是在涉及一些特殊的政治问题的语境中)描述。列宁的基本论题是:

96

既然社会制度使得极少数人有钱有势,而群众经常忍受“困苦”并且承担着“艰巨的义务”,那么剥削者同情宗教是十分自然的,因为宗教教导人们为了升入所谓的天堂而“毫无怨言地”忍受尘世间的地狱之苦。<sup>①</sup>

总的来说,列宁的观点比马克思和恩格斯的观点要更刻薄,他的观点与其说是无神论不如说是反教权主义。相比于马克思和恩格斯,他赋予反宗教的积极斗争——作为任何成功的革命政策的有机组成部分——以更大的重要性。

列宁只出版过一篇专门讨论宗教的文章,该文写于1905年俄国社会对于宗教问题的兴趣逐渐升温的时候。在这篇题为“社会主义与宗教”的文章中,列宁归纳出他的主要论点:

宗教是一生为他人干活而又深受穷困和孤独之苦的人民群众所普遍遭受的种种精神压迫之一。被剥削阶级由于没有力量同剥削者进行斗争,必然会产生对死后的幸福生活的憧憬,正如野蛮人由于没有力量同大自然搏斗而产生对上帝、魔鬼、奇迹等的信仰一样。对于辛劳一生贫困一生的人,宗教教导他们在人间要顺从和忍耐,劝他们把希望寄托在天国的恩赐上。对于依靠他人劳动而过活的人,宗教教导他们要在人间行善,廉价地为他们的整个剥削生活辩护,向他们廉价地出售进入天国享福的门票。宗教是人民的鸦片,宗教是一种

<sup>①</sup> 《列宁全集》(第6卷),人民出版社,1986年,第247页。

精神上的劣质酒,资本的奴隶饮了这种酒就毁坏了自己做人的形象,不再要求多少过一点人样的生活。<sup>①</sup>

然而列宁继续说,现代的无产阶级在大规模的工厂劳动和城市生活的影响下,将逐渐地把自身从宗教的偏见中解放出来:

现代无产阶级正站到社会主义方面来。社会主义吸引科学来驱散宗教的迷雾,把工人团结起来为美好的人间生活作真正的斗争,从而使他们摆脱对死后生活的迷信。<sup>②</sup>

列宁把宗教视为对政治斗争的一种干扰。

作为一种迫切的要求,这意味着敦促政府承认宗教是私人事务。因此,俄国的社会民主工党应该提出政教的彻底分离,这是他们要求得到政治自由的必然结论。这一要求会得到那些为教会的保守主义立场感到沮丧的僧侣的支持,“我们社会主义者应当支持这种运动,使僧侣阶层中那些正直和诚实的人士的要求彻底实现,使他们坚守关于自由的诺言,要求他们坚决隔断宗教和警察之间的任何联系”<sup>③</sup>。

对于持异见的宗教运动的支持,是列宁将各种少数派吸引到政治斗争中来的总体政治策略的一部分。他对于各种宗教教派的态度与他对待少数民族的态度是一致的。<sup>④</sup> 在1903年告农民书中,列宁声称:“社会民主党人要求每个人都有充分的、完全自由地随便信仰哪种宗教的权利”,并且“哪一个官吏都根本无权过问任何人信什么教,因为这是个信仰问

① 《列宁全集》(第12卷),人民出版社,1985年,第131页。

② 同上,第132页。

③ 同上,第133页。

④ Cf. D. McLellan, *Marxism After Marx* (London, 1980) pp. 102ff.

题,谁也不能干涉。一切宗教、一切教会,在法律面前应该一律平等”。<sup>①</sup>此处的策略在于制造沙皇独裁政权与其宗教支持者之间的矛盾,为社会民主党赢得宗教少数派的支持。针对“农民中的宗教派别和理性主义在滋长”的现象,列宁宣称:“在宗教掩护下表示政治抗议,这并不是俄国一国特有的现象,而是各国人民在一定发展阶段上共有的现象。”<sup>②</sup>但是列宁并没有把这种宗教观作为社会主义的先行者来追求,尽管布尔什维克党的确在1904年出版了一份期刊以吸引更为进步的教派。在同样的背景下,列宁对于身份可疑的加邦神父(Father Gapon)在1905年初的革命运动中所赢得的短暂的声望所持的态度,是对“基督教社会主义者和基督教民主主义者应运而生,异教徒、教派分子等等怨声载道”表示欢迎,因为这“服务于革命的目的,并且为宣传教会同国家完全分离打下了良好的基础”。<sup>③</sup>

然而不管列宁出于策略的考虑是如何支持此提议——就国家而论宗教应该成为私人的事务,党却不可能如此,因为党不可能对“信仰宗教这种不觉悟、无知和蒙昧的表现置之不理”<sup>④</sup>。因为废除教会的要求是“以使用纯粹的思想武器,而且仅仅是思想武器来跟宗教迷雾进行斗争”<sup>⑤</sup>。至于为什么在那种情况下无神论不是党的纲领的一部分,列宁回应说,因为党的纲领是完全建立在“科学的而且是唯物主义的世界观上的”,对于纲领的解释“必须同时说明产生宗教迷雾的真正的历史根源和经济根源。我们的宣传也必须包括对无神论的宣传”。<sup>⑥</sup>另一方面,“我们无论如何也不应当因此‘从理性出发’,离开阶级斗争抽象地、唯心地来提宗教问题”。这是因为:

① 《列宁全集》(第8卷),人民出版社,1985年,第150页。

② 《列宁全集》(第4卷),人民出版社,1985年,第198页。

③ 《列宁全集》(第10卷),人民出版社,1985年,第213页(译文略有调整)。

④⑤ 《列宁全集》(第12卷),人民出版社,1985年,第133页。

⑥ 同上,第134页。



如果忘记,宗教对人类的压迫只不过是社会内部经济压迫的产物和反映,那就是受了资产阶级观点的束缚……被压迫阶级在为创立人间天堂而进行的真正革命斗争中联合起来,要比无产者在关于虚幻的天堂的看法上达成一致重要得多。<sup>①</sup>

宗教问题附属于策略性的政治目的,是列宁早期作品的一个特点。

## (二)唯物主义和造神者(God-builders)

1905年革命的后果至少在表面上,迫使列宁不仅从实践上而且从理论上去思考宗教。1905年俄国社会的骚动包含着知识分子阶层中的一种明显转向宗教甚至唯心主义(idealism)的兴趣。在圣彼得堡,一个有影响力的宗教和哲学协会在1901年到1903年间举办了多场会议,以促成知识分子——被称为“寻神者”(god-seekers)——和教会之间的和解(rapprochement)。更特别的是,许多对马克思主义感兴趣的杰出知识分子,现在对东正教有了兴趣。尤其是他们中的塞尔吉·布尔加科夫(Sergei Bulgakov),他接受了陀思妥耶夫斯基(Dostoevsky)关于东正教是“我们俄国的社会主义”的观点,尽管攻击当代的社会主义者,却希望用社会主义的原则来复兴教会。布尔加科夫(Bulgakov)虽然在文化价值观上持保守主义的立场,在社会和政治态度方面却是一位激进的集体主义者,他甚至创立过一个失败的社会主义政党。尼古拉·伯达耶夫(Nicolas Berdayev)则是一位极端的自由主义者,他甚至比布尔加科夫走得更远,在一种革命的基督教无政府主义中把完全不同的因素结合在一起。<sup>②</sup>

① 《列宁全集》(第12卷),人民出版社,1985年,第134页(译文有所调整)。

② 这些思想家中的作品没有被本书涵盖的,可参见C. Read, *Religion, Revolution and the Russian Intelligentsia 1900 - 1912* (London, 1979) ch. 3。

布尔什维克党也无法与这种时代精神 (Zeitgeist) 绝缘。在列宁早期的作品中, 他已认为马克思主义并不需要一种哲学, 甚至在 1905 年之后他仍然相信不应该有哲学上的“党的路线”, 并乐于把这些问题的讨论留给那些才华横溢的专业哲学家和知识分子, 如波格丹诺夫 (Bogdanov)、卢纳察尔斯基 (Lunacharsky) 和高尔基, 他们都是在 1905 年加入布尔什维克的。然而到了 1908 年和 1909 年, 随着布尔什维克运动在此前几年的持续低潮, 列宁不得不干预哲学讨论。波格丹诺夫威胁到列宁的领导, 通过倡议抵制第三届杜马, 从而从左的立场上击败列宁, 因此这些讨论已开始带有政治的内涵。同时, 这也给孟什维克批判者提供了攻击布尔什维克的机会, 前者从后者所谓的政治上的离经叛道和哲学上的离经叛道之间找到了相似之处。这是因为波格丹诺夫和他的同事已经热衷于用“物质”哲学的当代发展来更新马克思主义, 尤其是热衷于恩斯特·马赫的唯心主义哲学。在世纪之交, 科学家中已经产生了一种批判他们的直接前辈的粗陋唯物主义的态度。这表现为从道尔顿 (Dalton) 视固体原子为构成世界的基本材料的既有观点, 向将原子视为有负电荷的电子云的观点的转变。简而言之, “物质”似乎已经消失。基于对科学进展路向的这种预感, 马赫试图建构一种完全存在于感觉中的世界观: 我们称为物体 (包括自身) 的东西只是我们以最经济和最连贯的方式对感觉所作的归类而已。<sup>①</sup>

列宁在他的《唯物主义与经验批判主义》中强烈地反对俄国马赫主义者, 重申了马克思主义哲学传统的唯物主义基础, 以此反对诸如波格丹诺夫等人, 后者的一元论在列宁看来似乎取消了思想与物质之间的区别。<sup>②</sup> 列宁一反他以前关于某些宗教信仰有进步性 (至少从策略的角度

<sup>①</sup> 关于这一背景的进一步的资料, 可参见 D. Joravsky, *Soviet Marxism and Natural Science* (London, 1961) pp. 24ff.

<sup>②</sup> Further on *Materialism and Empiriocriticism* See G. Wetter, *Dialectical Materialism* (London, 1958) pp. 116ff.; A. James Gregor, *A Survey of Marxism* (New York, 1965) ch. 3.

看)的观点,他不再指望宗教信仰的功能,而是努力用唯物主义的论点去批驳宗教。他从哲学上的两条基本的“路线”这个基本的二分开始,即从唯物主义和唯心主义的对立开始:“我们是从物到感觉和思想呢,还是从思想和感觉到物?恩格斯坚持第一条路线,即唯物主义的路线。马赫坚持第二条路线,即唯心主义的路线。”<sup>①</sup>列宁把唯心主义等同于信仰主义,并自始至终在书中坚称那些放弃他所持的那种唯物主义观点的人将不能抵御信仰主义——列宁把这一术语界定为将信仰置于理性之上,且有着明显的宗教色彩。《唯物主义和经验批判主义》中的很多论辩的确可以被视为并非直接针对宗教的。“一旦你们否定”,列宁写道:“我们通过感觉感知的客观实在,你们就失去了任何反对信仰主义的武器,因为你们已经陷入不可知论或主观主义,而这是信仰主义所需要的。”<sup>②</sup>列宁同意狄慈根的观点:“唯物主义认识论是反对宗教信仰的万能武器。”<sup>③</sup>值得注意的是,在这一背景下,在得到列宁的赞扬的少数人中有恩斯特·海克尔。尽管海克尔的新达尔文主义反对社会主义,列宁仍然对他的《宇宙之谜》表示欢迎,因为海克尔给了所有拒斥自然科学唯物主义的理论“一记耳光”<sup>④</sup>。作为哲学家,列宁仍然参与18世纪的战斗。因为俄国的宗教所处的地位大体上与宗教在18世纪的西欧所处的地位相似,列宁的攻击借助于与百科全书派相同的那种唯物主义也就毫不足奇了。因而列宁缺乏对于黑格尔的引用,也出现了别的奇怪的事情:列宁在书的开头选择讨论贝克莱。列宁对于唯物主义(他对其作出狭隘的定义)的强调可以根据他和恩格斯对不可知论的不同观点来判断。对于恩格斯而言,不可知论是“令人羞愧的唯物主义”,而对于列宁来说,不可知论者则通常是令人羞愧的唯心主义者。<sup>⑤</sup>

① 《列宁全集》(第18卷),人民出版社,1988年,第35页。

② 同上,第361页。

③④ 同上,第357页。

⑤ Cf. D. Mckown, *The Classical Marxist Critique of Religion* (The Hague, 1965) pp. 114ff.



对这一时期列宁的态度的进一步了解,可以看看他在1909年写的关于费尔巴哈的大量的笔记。<sup>①</sup> 列宁所摘录的费尔巴哈的作品是1849年的《宗教本质讲演录》,因而(列宁的态度)比起黑格尔的观点,更接近费尔巴哈,而后者极大地影响了马克思对于宗教的阐述。然而值得注意的是:列宁是如此专注于费尔巴哈将宗教等同于无知和迷信的那些段落,忽略了对费尔巴哈的那些不那么负面的(对宗教的)观点的援引。

101 随着布尔什维克党内部所谓的“造神者”(God-builders)的成长,列宁有了另一个机会对宗教和社会主义的关系作出评论。不像寻神者(God-seekers)那样希望用社会主义理念的工具来复活神,造神者是党员,他们的目标在于将社会主义提升到宗教的地位。由于发现科学社会主义作为一种生活的哲学过于浅薄,他们希望用一种神秘主义来补充马克思主义,这种神秘主义认为人类历史就是神被创造出来的历史。造神者中的杰出代表有卢纳察尔斯基、高尔基和巴拉诺夫(Bazarov)。通过借鉴孔德的人性宗教观、费尔巴哈的基督教批判思想以及狄慈根和尼采的著作,他们希望通过将他们关于社会主义进步的观念和神的“创立”等同起来,赋予他们的无神论一个宗教的面相。在谈及人所取得的成就时,卢纳察尔斯基写道:“当凝视天才的手艺时,我们难道不反问我们自己:这是哪一种人能使风和浪服从于他的命令?……难道我们没有觉察到初生的神的那种最初的力量……”<sup>②</sup>对于造神者来说,马克思主义的社会主义是源于犹太教的第五大种伟大的宗教:第一种是原始宇宙论;第二和第三种是柏拉图主义和犹太教,这两种宗教结合起来产生了基督教,而基督教由此产生了第五种宗教,即工人的宗教。这一图式在卢纳察尔斯基的两卷本的《社会主义与宗教》(1908)中有详尽的论述。和考茨基一样,他看到

① 参见《列宁全集》(第55卷),人民出版社,1990年,第37~59页。

② Quoted in G. Wetter, *Dialectical Materialism* (London, 1960) p. 91. Also see T. Masaryk, *The Spirit of Russia* (London, 1955) vol. 2, pp. 358f and especially G. Kline, *Religious and Anti-Religious Thought in Russia* (Chicago, 1968) ch. 4.

了在基督教的传统中有社会主义的因素,这些因素受到了该传统中的集权主义的组织结构的压迫。马克思本人就是这一传统的继承人:

我敢说这种哲学(马克思的哲学)就是一种宗教哲学,即它源于对过去的宗教追问,由人类的经济发展所形成,并且对人的自我意识这些“该死的问题”(cursed questions)——被旧的宗教制度以一种虚幻的方式解决掉——给出最机智的、最真实的和最积极的解决方案。<sup>①</sup>

此外,波格丹诺夫延续这一辉煌的传统并向一种“真正非通俗化和非普列汉诺夫化的马克思”——它“为社会主义宗教意识的发展提供了极好的土壤”——回归的唯一当代思想家。<sup>②</sup>波格丹诺夫所倡导的宗教的功能在于调和人类希望与艰难的自然事实,以及赋予马克思主义世界观一种附加的心理学层面的吸引力。他写道:这种新宗教、“人性的宗教、辛苦劳作的宗教,没有任何保证,但我认为即便没有神和没有保证(它们不过是同一个神的面具),它仍然是一种宗教”<sup>③</sup>。

除了对卢纳察尔斯基的情感主义——它宣称“宗教是一种热情,缺乏这种热情人们不能创造任何东西”<sup>④</sup>——表示厌恶之外,列宁还将造神者和希望抵制第三杜马选举的极“左”倾向联系起来。<sup>⑤</sup>其结果是,1909年6月他在其党派的决议(由其本人负责)中指责造神说是“对科学社会主义的歪曲”,“它脱离了马克思主义的基础并……对唤醒工人群众的革命

①② Quoted in C. Read, *op. cit.*, p. 84.

③ Quoted in J. Hecker, *Religion and Communism* (London, 1933) p. 186.

④ *Ibid.*, p. 188.

⑤ 参见《列宁全集》(第19卷),人民出版社,1989年,第76页。

社会民主主义工作带来了危害”。<sup>①</sup> 列宁认为造神者的努力与托尔斯泰的努力是同一范畴的,后者尽管对资本主义进行了无情的批判,却沉溺于“鼓吹世界上最卑鄙齷齪的东西之一,即宗教,力求让有道德信念的神父代替有官职的神父,这就是说,培养一种最精巧的因而是特别恶劣的僧侣主义”<sup>②</sup>。因为列宁认为卢纳察尔斯基和他的朋友们的观点是反动的,他写道:“‘社会主义是宗教’的论点,对某些人来说,是从宗教转到社会主义的一种方式,而对另一些人来说,则是离开社会主义而转到宗教的一种方式。”<sup>③</sup>造神者无疑属于后一个范畴。

相比之下,列宁强调了现代资本主义社会中宗教的社会根源:

劳动群众受到社会的压制,面对时时刻刻给普通劳动人民带来的最可怕的灾难、最残酷的折磨的资本主义(比战争、地震等任何非常事件带来的灾难和折磨多一千倍)捉摸不定的力量,他们觉得似乎毫无办法,——这就是目前宗教最深刻的根源。“恐惧创造神”。现代宗教的根源就是对资本的捉摸不定的力量的恐惧,而这种力量确实是捉摸不定的,因为人民群众不能预见到它,它使无产者和小业主在生活中随时随地都可能遭到,而且正在遭到“突如其来的”“出人意料的”“偶然发生的”破产和毁灭,使他们变成乞丐,变成穷光蛋,变成娼妓,甚至活活饿死。<sup>④</sup>

103 面对这样一种指控,造神者含混不清的浮夸之词只会把真正的问题掩盖起来。1913年,列宁在给高尔基的一封长信中回到这个主题。他在

<sup>①</sup> Quoted in B. Bociurkiw, “Lenin and religion”, in L. Schapiro and R. P. Reddaway (eds) *Lenin: The man, the theorist, the leader* (London, 1967) pp. 122f.

<sup>②</sup> 《列宁全集》(第17卷),人民出版社,1988年,第182页。

<sup>③</sup> 同上,第396页。

<sup>④</sup> 同上,第392页。



信中将高尔基对于神的界定——即“神是部落、民族和人类所形成的一些观念的复合,这些观念激发和组织社会感情,以使个人同社会相联系,约束动物性个人主义”<sup>①</sup>——视为另一版本的造神说而加以拒斥。列宁认为这一观点听起来很像波格丹诺夫和卢纳察尔斯基的理论。列宁将他们与跟他们的观点颇为不同的寻神者归并到一起进行批驳:

寻神说同造神说、建神说或者创神说等的差别,丝毫不比黄鬼和蓝鬼的差别大。谈寻神说不是为了反对一切的鬼神,不是为了反对任何思想上的恋尸癖(信仰任何神都是恋尸癖,即便是最纯洁的、最理想的、不是寻来而且创造出来的神,也是如此),而是要蓝鬼不要黄鬼,这比根本不谈还要坏一百倍。<sup>②</sup>

高尔基的观点——如基督教社会主义是对社会主义的“最坏的歪曲”——无疑也是反动的。因为不管其目的是多么纯洁,对于神的观念的美化就是美化无知工人的幻觉。高尔基关于神是激发和组织社会感情的那些观念的复合完全是错的,因为它是一种忽略了这些观念的物质起源——即自然和阶级剥削残酷地压制人——的唯心主义观点。尽管列宁承认“历史上曾有过这样一个时期,当时尽管神的观念的起源和真实作用是这样的,但是民主派和无产阶级的斗争都采取了以一种宗教观念反对另一种宗教观念的斗争形式”,“现在无论在欧洲还是在俄国,任何(甚至最精巧的、最善意的)捍卫或庇护神的观念的行为都是庇护反对派的行为”。<sup>③</sup> 列宁所得出的直接的似是而非的(unqualified)结论就是:“神的观念永远是奴隶制(最坏的、没有出路的奴隶制)的观念,它一贯麻痹和削

① 《列宁全集》(第46卷),人民出版社,1990年,第366页。

② 同上,第361页。

③ 同上,第367~368页。

弱‘社会感情’，以死东西偷换活东西。神的观念从来也没有‘使个人同社会相联系’，而是一贯用把压迫者奉为神这种信仰来束缚被压迫阶级。”<sup>①</sup>

104 在其生命的最后阶段，列宁的宗教观似乎有了一点改变，至少接受了普列汉诺夫的观点，即应该鼓励戏剧和世俗的典礼以填补宗教留下的空缺。<sup>②</sup> 然而他从智识上对宗教根深蒂固的反对充分地反映在他关于黑格尔的哲学笔记中。尽管他对于黑格尔有着极大兴趣——非常不同于几乎完全忽略黑格尔的《唯物主义与经验批判主义》，列宁将宗教与唯心主义等同起来，并在谈及宗教时变得不容忍黑格尔，坚持上帝应该被扔进“垃圾堆”<sup>③</sup>。列宁期望随着科学的进步和教育的普及，无产阶级革命会使宗教彻底消亡，但这一观点并不妨碍他提及一些加速宗教衰亡的新举措。列宁强烈地反对德国社会民主党关于宗教是私人事务的信条：他批判普列汉诺夫关于通过世界观的改变而不是阶级斗争会使宗教自动消失的主张。尽管1918年宪法保障思想自由和进行宗教宣传的权利，列宁在后来的党纲中还是加入了下述的意向声明：

俄共对宗教的政策是不满足于已经颁布了教会同国家分离、学校同教会分离的法令……党力求彻底摧毁剥削阶级和宗教宣传组织之间的联系，使劳动群众真正从宗教偏见中解放出来，为此要组织最广泛的科学教育和反宗教的宣传工作。<sup>④</sup>

由于党和国家结构的不断聚合，列宁此前在党对宗教的态度与国家  
对宗教的态度之间所作的区分就变得过时了，主动的宗教压迫也就不可

① 《列宁全集》（第46卷），人民出版社，1990年，第368页。

② Cf. B. Bociurkiw, *Lenin on Religion*, op. cit., p. 128.

③ 《列宁全集》（第55卷），人民出版社，1990年，第499页。

④ 《列宁全集》（第36卷），人民出版社，1985年，第108页。

避免。<sup>①</sup>

在就这个主题所发表的最后的意见中,列宁提到了时髦的“哲学流派……正在竭力抓住爱因斯坦的学说”<sup>②</sup>,并告诫这些哲学流派与资产阶级对于宗教的扶持的关联性。为了对其进行抵制,列宁追随恩格斯和普列汉诺夫,建议“要把18世纪末战斗的无神论的文献翻译出来,在人民中间广泛传播”<sup>③</sup>。对于最近的自然科学发展所引发的哲学问题,他认为:

为了避免不自觉地对待此类现象,我们必须懂得,任何自然科学,任何唯物主义,如果没有坚实的哲学论据,是无法对资产阶级思想的侵蚀和资产阶级世界观的复辟坚持斗争的。<sup>④</sup>

为了达此目的,他提倡设立“黑格尔辩证法唯物主义之友协会”<sup>⑤</sup>。

最后两个建议的显而易见的哲学折中主义——将百科全书派的唯物主义和黑格尔的辩证法结合起来,证明了列宁给予宗教问题以极少的智识上的考量,也说明了俄国的社会结构是如何使列宁转向18世纪对宗教的简单的反对立场。不像他的前辈,列宁的宗教观鲜有令人感兴趣的内容。在关于宗教的历史及其复杂的表现方面,列宁远不如恩格斯和他在德国社会民主党内的追随者那么知识渊博。除了关于早期基督教的“民主的革命精神”这一勉强的评论之外,他并不关注教会分裂运动的革命贡献。他对于宗教的分析的生硬之处在于:他用“为人民准备的鸦片”代替马克思的“人民的鸦片”,他始终将宗教问题与前黑格尔的唯物主义和唯

① 列宁的一位合作者提供的批判性观点,可参见 A. Balabanoff, *Impressions of Lenin* (Ann Arbor, 1968) pp. 48ff.

② 《列宁全集》(第43卷),人民出版社,1987年,第24页。

③ 同上,第25页。

④ 同上,第29页。

⑤ 同上,第30页。



心主义的对立联系起来,他对于启蒙唯物主义持有强烈的偏好以及随之而来的关于宗教是不折不扣的错误的信念。俄国的社会构成除了使列宁提出一种过于简单化的哲学方法并作出相当不合理的归纳之外,它还使列宁彻底地将其宗教观附属于阶级斗争。他不能够像他的德国马克思主义同僚一样对宗教的“消亡”感到乐观。在西欧很可能会这样,但在俄国,打破教会权力和沙皇独裁统治之间的紧密结合则需要一场革命的阶级斗争,这种阶级斗争是由激烈的和不松懈的敌对情绪——这是列宁的整个进路所具有的特征——所激发的。

#### 四、托洛茨基、波格丹诺夫、布哈林

106 列宁的观点是整个布尔什维克党的观点的象征,不过一些领导人对自己的观点有更加细致的表述。托洛茨基发现自己同情组织良好的和强有力的宗教群体。在《他们的道德和我们的道德》中,他在目的使手段合法的问题上为耶稣会派辩护。对于托洛茨基来说,耶稣会派优于其他教会派别,因为他们“更为坚决、更为勇敢和更为敏锐”,并且“代表着一种战斗的组织,严格地集中和富于攻击性,它对于敌人和同盟者都是危险的”。<sup>①</sup> 清教徒——尽管处于基督教谱系的另一端——得到了托洛茨基极大的赞誉。在一段广为人知的文字中,他描绘了马克思主义与加尔文主义之间惊人的相似性:

加尔文主义以其冷酷的命定论,成为达至历史进程体系化(systematization)的一种神秘主义形式。正在上升的资产阶级感觉到历史的法则在他们一边,它将这种意识以命定原则的形式掩盖起来。加尔文主义否定自由意志决不会使独立派丧失革命力量;相反,它为

<sup>①</sup> *Basic Writings of Trotsky*, ed. I. Howe (London, 1964) p. 375.

其提供了强有力的集合的节点。独立派感觉到他们被召唤去完成一个伟大的历史行动。人们可以有某种合理性去描绘清教徒革命中的命定论原则与无产阶级革命中马克思主义的角色之间的相似性。然而在这两种革命中大量的活动都不是基于主观任意性,而是基于冷酷的体系化——在其中一种革命中以神秘主义为人所知,而在另一种革命中则以科学性为人所知。<sup>①</sup>

托洛茨基于 1921—1922 年间领导的“不信神者协会”致力于反宗教的宣传,在 20 世纪 20 年代早期他清楚地指出宗教和马克思主义之间的不兼容性:“我们认为无神论是关于生活的唯物主义观点中必不可分的成分,是对革命者进行理论教育的前提条件。那些信仰另一个世界的人不能够把他们的热情集中于对当前世界的改造。”<sup>②</sup>唯一的例外就是“从东方来的缺乏经验的革命新兵”。在那里,立即放弃伊斯兰教被当作获得党员身份之条件,这是行不通的<sup>③</sup>——尽管他确实在 1922 年鼓励生活教会运动(Living Church Movement),因为这场运动反对东正教建制派(Orthodox establishment)并采取了在他看来更为进步、理性地对待宗教的立场。 107

不过,托洛茨基拒斥宗教及其所有的替代物的态度是无条件的。宗教反映了人在面对自然时的软弱和在社会中的无助。在俄国,宗教是农奴制意识形态的最高表达,这种意识形态在过去已被社会的所有成员多少有些诚意地接受下来,但“随着资产阶级秩序的完善以及宗教神话与这种秩序的冲突越来越大,宗教就成为越来越大的诡计和蓄意的欺骗的源头”<sup>④</sup>。当代的宗教运动,甚至表面上是改良主义的宗教运动,完全是资

① L. Trotsky, *Where is Britain Going?* (London, 1926) pp. 46f.

② L. Trotsky, “The tasks of communist education”, in *Problems of Everyday Life and Other Writings on Culture and Science*, ed. G. Novack (New York, 1973) p. 112.

③ *Ibid.*, p. 118.

④ L. Trotsky, “Culture and Socialism”, pp. 247f.

产阶级的：

在最初的四年里，教会以一种忧郁的防御性的保守主义将自己与无产阶级革命隔离开来。现在她向新经济政策(NEP)投降。如果说苏联的新经济政策是社会主义经济和资本主义的联姻，那么教会的新经济政策就是将资产阶级嫁接到封建主义的树干上去。<sup>①</sup>

托洛茨基的观点的理论基础就是(就这一个基础而言)：“从一种宽泛的唯物主义和辩证法的意义上看，马克思主义是加尔文主义在人类社会中的运用”<sup>②</sup>，而加尔文主义与对上帝的信仰不相容——不管加尔文本人怎么想。在党的文献中，托洛茨基热衷于支持将反宗教宣传与自然科学宣传等同起来。对于托洛茨基而言，宗教问题有“无与伦比的重要性”。宗教是一种关于宇宙的虚拟的(fictitious)知识：

惧怕自然或者无视它的存在，不能分析社会关系或者无视这些社会关系，社会中的人通过创造出荒诞的形象，赋予他们想象的现实性，以及跪倒在他的造物面前来努力满足他自己的需要。这种创造的基础在于人确立自己的方向的实践需要，这种需要反过来产生于人为生存而斗争的环境。<sup>③</sup>

108

作为对各种形式的绝对道德的支持，托洛茨基把宗教视为马克思主义的主要意识形态竞争者，因为“天堂是唯一以军事行动抵御辩证唯物主义的坚固的地盘”<sup>④</sup>。因此托洛茨基相信(工人阶级中“先进的”部分也是

① L. Trotsky, *Literature and Revolution* (Ann Arbor, 1960) p. 39.

② L. Trotsky, “The tasks of communist education”, *Culture and Revolution*, p. 113.

③ L. Trotsky, “Leninism and Workers’ Clubs”, *Culture and Revolution*, p. 309.

④ *Basic Writings of Trotsky*, op. cit., p. 373.



如此):如果宗教的确不能对新的社会环境中的工人的需要作出回应,那么反对宗教的斗争才有可能成功。但是,

彻底地废除宗教只有在社会主义制度得到完全地发展,也就是说,只有在技术上把人从对自然的任何屈辱性的依赖中解放出来,才有可能实现。而这只有在摆脱神秘性、完全清晰明白和不压迫人的社会关系中才有可能实现。宗教把自然界与社会关系的混乱状态转变成关于荒诞的形象的语言。只有消除世俗的混乱状态才能永远终结它在宗教上的反映。一种对于社会生活的有意识的、合理的和有计划的引导,才能从各个方面永远地消除任何神秘主义和妖魔鬼怪。<sup>①</sup>

至于当前的措施,托洛茨基认为东正教从来没有成功地渗入群众的意识观念,因为它依赖于宗教仪式,并与其教徒处于一种纯粹机械的、习以为常的关系之中。因此,作为一种替代,电影业成为型构一种崭新的、社会主义的和反宗教的(a-religious)文化的最有前途的工具。<sup>②</sup>

在智识上最有天赋的布尔什维克领导人——布哈林(Bukharin),对于宗教比列宁和托洛茨基有着更大的兴趣。他的《历史唯物主义:一种社会学体系》于1921年出版。该书很快就成为这一领域里被广为传阅的马克思主义教科书。布哈林专注于对社会和社会内部的自然之间的“均衡”概念的研究,这种均衡经常会被破坏和重建。在早期,

感觉到需要用某种东西将所有这些“知识”和“错误”统一进来并实现二者的均衡。宗教和一般科学应当提供实现此统一的原则,

① L. Trotsky, "Leninism and Workers' Clubs", *Culture and Revolution*, p. 313.

② L. Trotsky, "Vodka, the Church and the Cinema", *Culture and Revolution*, p. 35.

它们必须为那些最抽象和最一般的问题提供答案。<sup>①</sup>

109 布哈林对宗教的起源是根据泛灵论原则来解释的,但非常不同于恩格斯的解释(恩格斯追随泰勒的解释)。对于布哈林而言,神灵的观念是对特定社会经济形式的反映,这是随着部落结构的分化、劳动的分工引起管理工作的分离产生的。于是,生产方式就成为解释各个阶段的存在——特别是人自身(的存在)——的模式:

“灵魂”引导“身体”并因此比身体更为高级,正如组织者和管理者比普通执行者高级一样……人们也按照同一图式看待世界的其他所有事物:在每一事物的背后,人看到了这一事物的“灵魂”;自然事物被一种“精灵”、一种在科学上被称为“泛神论”的观念赋予了生命……这一观念一旦确立起来,必然会导致宗教,它是从对于祖先、部落中的年长者以及一般而言的管理者和组织者的崇拜开始的。<sup>②</sup>

布哈林认为,这种观点已经被库诺的《宗教的本源》提供的材料所证明,尽管他批评库诺给出的是自然层面的而不是社会层面的解释。布哈林引用大量的材料以支持他的“马克思主义的”观点——包括许多来自韦伯的关于东方宗教(的材料),尽管他并没有对韦伯自己对这些材料的解释说些什么。布哈林的总的观点是:宗教是一种“上层建筑”,“教会除了安抚群众和遏制群众以防止其暴力侵犯现行制度之外,它过去和现在都是按照与更大的剥削阶级社会相同的原则建构起来的剥削机器的一部分”。<sup>③</sup> 借用韦伯的观点,布哈林认为在宗教结构和其他社会结构之间存

① N. Bukarin, *Historical Materialism* (New York, 1925) p. 169.

② Ibid., p. 170.

③ Ibid., p. 177.

在着很好的“契合性”，但这只是直接假设它表明了：“宗教上层建筑决定于人类生存的内部条件，它的核心就是对该社会的社会政治秩序的反映。”<sup>①</sup>对于下面一种显而易见的反对意见，即很难发现为何一神教——被认为是社会秩序的一种产物——会坚持政治权力分散的资本主义，布哈林回应说：“经济的特征一方面表现为统治与服从的关系，另一方面表现为无组织的交换关系。宗教被保留下来是由于前一个方面，而后一个方面则解释了为什么当今的神具有不完备的和非肉体的性质。”<sup>②</sup>

布哈林宣称他是从列宁的老对手波格丹诺夫——他是试图发展一种真正的马克思主义宗教理论的少数马克思主义知识分子之一——那里得出他的宗教理论的。<sup>③</sup>波格丹诺夫将相继出现的世界观追溯到相继出现的生产和交换形式那里。远古的、专制的和交换的三个阶段对应于前宗教的、宗教的和世俗的世界观。在远古的阶段，劳动是简单的而且是基于直接需要的满足。然而随着社会的发展，这种劳动组织变得更为精致并且产生了等级制的组织。劳动的组织者与劳动的实现者之间的社会分工开启了社会的专制时期，这反过来产生了专制的形而上学和因果关系，在其中整个世界被区分为积极的行动者和被动的客体。专制的生产关系也解释了精神与物质的二分和对精神力量的信仰（以解释那些原因不明的事件）的增强。社会中积极的组织者也需要传统的力量支持他们的地位。这两种取向——专制的因果形式和不断强化的对于祖先的敬畏——导致了宗教本身的出现：“被神化的祖先被视为所有人类实践的组织和所有知识的来源。”<sup>④</sup>这种宗教世界观——基于祖先—组织者（ancestor-organiz-

① N. Bukarin, *Historical Materialism* (New York, 1925) p. 179.

② Ibid., p. 180.

③ 关于波格丹诺夫的一般思想，可参见 G. Wetter, *Dialectical Materialism* (London, 1958) pp. 92ff.; K. Jensen, *Beyond Marx and Mach* (Dordrecht, 1978); D. Lecourt, “Bogdanov, miroir de l’intelligentsia soviétique”, in A. Bogdanov, *La Science, l’art et la classe ouvrière* (Paris, 1977)。

④ Quoted in K. Jensen, op. cit., p. 37.



ers)这一遗产并且只在他自己的时代才充分有效——随着交换经济的发展(在其中权威人士不再直接参加生产)开始衰落。一旦经济通过交换来组织,旧的组织者就被剥夺了任何作用,不得不只是依赖于传统来保障他们地位的连续性。宗教的世界观越来越脱离于日常生活,后者现在被关于科学和哲学的世俗考虑所支配,在这种世俗的考虑中,由自然必然性所支配的一种水平的和无限的因果链代替了垂直的和专制的因果关系。这种世界观(由自然必然性所支配的世界观——译者注)反过来会被社会主义生产关系和他所提倡的经验一元论所取代。

111 波尔丹诺夫并不系统地深究这些宗教观。在1917年革命后,他成为无产阶级文化(Proletkult)和无产阶级大学的短命的创造人和组织者,在此背景下他专注于阐述他的组织构造新科学——在其中他是从组织经验的占有而不是生产工具的占有上来看待(以一种对现代控制论有着显著期待的方式)社会构成(the formation of society)的。不同于很多片面的无产阶级文化的版本,波格丹诺夫并不完全拒斥宗教的遗产。他认为,无产阶级应该仿效自由思想者,后者尽管在宗教遮蔽了人的思想或者削弱了人的意志的时候反对它,但同时“能够将所有宗教转变为他们自己和他人的一种珍贵的文化遗产”<sup>①</sup>。关于这种遗产的知识对于工具理性而言也是重要的。宗教服务于一种专制的生活方式。“专制的世界是过时的,但尚未死亡,它的残余环绕在我们四周,既是秘密的,也是变本加厉的,经常采用各种可能的,甚至是最让人意想不到的防御性伪装。要征服这样的敌人,你必须了解他,深刻地和认真地了解他。”<sup>②</sup>波尔丹诺夫补充说,这种警告应扩展到“党的领袖们即权威人士的作用问题,以及对他们的集体控制的意义等问题”<sup>③</sup>。无产阶级还从宗教得到另一种遗产,即“源于普

① A. Bogdanov, *L' Héritage artistique*, in A. Bogdanov, op. cit., p. 243.

② Ibid., p. 249.

③ Ibid., p. 250.

通人经验的所有艺术丰富性,凝结在各种传说、神圣的作品以及互异的原初生活(以其自身的方式实现和谐)的各种图景之中。它拓展了人的视野,充分地影响着世界范围内的人类运动,并推动一种新的、独立的和摆脱传统环境与思想积习的创造”<sup>①</sup>。波格丹诺夫在此将这种遗产与哈姆雷特的故事进行比较。当然,莎士比亚有着权威主义的世界观(根据波格丹诺夫的理解),它带有封建时代的特征。但是“除了直面它并将它与其他类型的组织进行比较,除了对它们进行批判和改造,除了利用它们的成分之外,工人是否能够和应该精心地制定和建构出自己的组织类型呢?”<sup>②</sup>哈姆雷特关于组织问题的要旨“对于当代的情景和作为一个阶级的无产阶级都是适用的——只要是在和谐的渴望和冷酷斗争的命令发生冲突的地方,它都是适用的”<sup>③</sup>。尽管波格丹诺夫没有明确说出来,但却暗示着宗教也有某种普遍性的内容,它没有被迄今为止与其联系在一起的专制主义形式彻底损害。

波格丹诺夫这位受过训练的医生,1928年死于为自己输血的实验中。随着20世纪20年代斯大林的胜利,甚至早先已存在于布尔什维克之间的对宗教的贫乏的讨论也彻底停止了。反对任何公开论证宗教的措施也越来越严厉。由于斯大林对历史唯物主义的解释强调了“新社会观念在群众的组织和动员中的巨大作用”<sup>④</sup>,这场运动愈演愈烈。斯大林解释的辩证唯物主义作为最高的权威统治了四分之一世纪。斯大林这位曾经的神学院的学生,一点都没有提及宗教。

① A. Bogdanov, *L' Héritage artistique*, in A. Bogdanov, op. cit., p. 250.

② Ibid., p. 254.

③ Ibid., p. 255.

④ *A History of the Communist Party of the Soviet Union (Short Course)* (Moscow, n. d. ) p. 130.

## 第五章

# 葛兰西与法兰克福学派

### 一、导言

113        西欧马克思主义相对于它所有明显的分化而言,它在 1914 年之前是一个在政治和哲学上有着普遍共同前提的集团。但是这个集团不久就被第一次世界大战的影响给撕裂了。列宁和考茨基(Kautsky)的追随者们各自走向他们独立的道路,正如同社会民主党和新式布尔什维克共产主义政党之间的裂痕愈发地将欧洲左派分裂开来。西欧马克思主义革命的失败将大家关心的重点从实践转向了理论,这个转向远离了马克思主义中的更为直接的唯物主义元素,并寻求如同包含着社会基础一样的包含着社会上层建筑的解释。伴随着这个转向的是学者们对马克思主义中的黑格尔根源重新燃起兴趣,尽管这个根源曾经一度遭到第二国际的马克思主义者的严重忽视。黑格尔曾经对德国神学的发展产生巨大的影响:对它产生的兴趣使得对基督教采取更为积极的态度可能性重新出现。这个转向在乔治·卢卡奇(Georg Lukács)的《历史与阶级意识》——一本尽



管后来被作者抛弃但是仍然有着巨大影响力的作品——中最为明显。卢卡奇在他对马克思的阐释中给了黑格尔过多的位置,并将物化(reification)概念重新引入马克思主义的论述,影响了后续对宗教问题的讨论,开启了一个不同的进路,这个进路有别于曾经统治了早先实证主义者一代那种将宗教观念视为阶级利益的反映的观点。对意识形态的兴趣的再度兴起在法兰克福学派的作品中表现得最为明显,但是在这个领域中杰出的马克思主义理论家是安东尼·葛兰西(Antonio Gramsci),他不仅将对上层建筑问题的兴趣与对经典马克思主义传统的强烈认同结合起来,而且他精细的历史化视角引发了马克思主义一些最有趣的关于宗教的讨论。

## 二、葛兰西

葛兰西曾被称为上层建筑领域的马克思主义理论家,而最能清楚说明这一点的是关于知识分子的作用问题在他思想中占据的中心位置。通过一系列的历史研究,葛兰西详细论述了一个区分:一边是传统知识分子,他们错误地把他们自己当作自治的社会阶级,当作恒常不变的信息的承载者;另一边是有机组织的知识分子,他们聪明地表达出了他们阶级的特殊集体意识。除了保证他们阶级的经济组织和政治力量以外,知识分子的功能之一是通过一套以他们为代理人的可被辩护的意识形态,来保存他们对整个社会的阶级霸权。葛兰西扩大了霸权的概念,并特别强调了意识形态在历史进程中扮演的角色:了解意识形态的根源并打赢意识形态、文化战争是马克思学说在西方胜利的前提条件,这是在国家制度从未得到牢固确立的资产阶级文化所保护的沙皇俄国中从未出现过的。

考虑到葛兰西对知识分子和文化霸权的担忧,我们可以毫不奇怪地发现宗教问题是他的主要兴趣之一。与先前的所有马克思主义者不同,

葛兰西曾对宗教有着严肃而持久的兴趣,这些兴趣也让他的许多评论比起恩格斯的精神更接近于韦伯的精神。葛兰西首先想要努力研究的是天主教教会的历史作用。在《狱中札记》一书中,他努力通过知识分子与大众之间的传统关系模型,详细地分析教会和它的成员之间不断变动的关系。因此,教会的历史为他提供了包括传统的和有机的(organic)知识分子的例子,中世纪天主教世界则是一个霸权实践的绝佳例子,而16世纪的宗教改革是葛兰西希望看到在他那个时代由共产党领导的知识和道德改革运动的模型。党作为当代君主(Modern Prince)和工人阶级、知识分子集体,应该从教会(党注定要取代它)处吸取关于知识霸权方面的教训。而葛兰西对教会所扮演角色的关键评价在以下事实面前显得更为敏锐,即被葛兰西视为工人阶级必然同盟的农民仍然被天主教信仰深刻地影响着。

葛兰西的早期政治报刊文章包含了对宗教的粗略的评价,这种评价是极端负面的,比如说,他宣称马克思主义已经“把关于上帝的观念送上了断头台”。《狱中札记》则展示了一个更为冷静和更有反思性的进路。而他的这个进路的反思性和探索性本质意味着葛兰西的中心概念极其难以定义,宗教部分也不例外。葛兰西有时候是在对超验的神圣性的信仰这一狭窄的意义上使用宗教这一词汇,但在《狱中札记》一书中宗教一词被赋予的意义明显地更为宽泛。葛兰西自己也曾提出过如下问题:“注意到宗教问题不是在忏悔的意义上发生的,而是对关于世界的概念和与之相应的行为准则这两者有统一信仰的这一世俗意义上发生的。但是为什么把这个统一信仰称为‘宗教’而非‘意识形态’,或者更直白的说法‘政治’呢?”<sup>①</sup>

这一宽泛的定义来源于克罗齐(Croce),对他来说宗教是“一个变成

<sup>①</sup> A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. Q. Hoare and G. Nowell Smith (London, 1971) p. 326.



了生活准则的关于世界的概念”<sup>①</sup>。然而葛兰西还想把宗教与意识形态区分开来。任何意识形态都有着三个基本要素：哲学，它是由统治阶级的知识分子创造出来的，用于指导那个阶级的成员，并成为所有意识形态图景(ideological constellation)的奠基石；常识，它是“非哲学家的哲学”，其基础性的特征在于“甚至在单个个体的脑海中，它也是一个碎片式的、不自洽的、无关紧要的概念，这与拥有着同样特征哲学的群众的社会与文化地位相一致”<sup>②</sup>；民俗，它是大众信仰、观念以及从传统中获得权威的迷信的合称。尽管宗教在意识形态的所有三种要素中都扮演着一定角色，但是与哲学比起来，它天然地更接近于常识和提供意识形态沉积物的民俗。“每一种宗教”，葛兰西写道：“……事实上都是众多不同的甚至常常相互矛盾的宗教：有农民的天主教，有小资产阶级和城市工人的天主教，有女性的天主教，还有本身模糊且不自洽的知识分子的天主教。”<sup>③</sup>

宗教的不自洽性使其自身与哲学相区别，并成为适合于下层阶级的世界观。进一步来说，就宗教尝试涵盖整个社会领域这一点来说，它也注 116 定是不自洽的。葛兰西不得不承认：“宗教的力量，特别是天主教教会的，曾经并且一直在于他们强烈地感觉到需要保持整个信徒群体在教义上的整体性，并努力确保高级的知识分子阶层不与低级的知识分子阶层相脱离。”<sup>④</sup>然而这种成功总是昙花一现。在《狱中札记》中，葛兰西的主要关注点之一就在于他提出了一种避免了克罗齐的思辨唯心主义(speculative idealism)和布哈林的实证唯物主义(positivistic materialism)的世界观。在他看来，宗教同时犯有上述这些错误，因为它既包含理论家概念上的思辨又包含大众宗教的唯物主义。进一步来说，天主教关于创世的教义和外

① A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. Q. Hoare and G. Nowell Smith (London, 1971) p. 344.

② Ibid., p. 419.

③ A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, ed. V. Gerratana (Turin, 1975ff.) vol. 2, p. 1397.

④ A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 328.



部世界独立于现实存在的观念,只能加强那种布哈林倡导的唯物主义。宗教强化了唯心主义和唯物主义的形而上本质,并进而把个体间以及个体与自然界之间的关系构建为机械的关系。与此相反,葛兰西希望通过提倡一种更亲近于早期马克思思想的关于人性和社会的观点,以强调这些关系的辩证的和有机的本质。

宗教的实践唯物主义与它的理论唯心主义之间的矛盾解释了宗教与乌托邦之间的紧密联系。在一个出彩的文段中葛兰西这样写道:

……宗教是历史上最大的乌托邦,也是最大的“形而上学”,因为它是通过神秘的形式调和历史生活中的现实矛盾的最浮夸的尝试。事实上,它肯定了从人都是由上帝创造并成为它的儿子,因而人人互为兄弟、互相平等,并像彼此一般自由这一角度来说,人类拥有着同样的“本质”,人是一种普遍性存在;它肯定了人类可以设想自己,如同在上帝中反映出来的一样,是一个人性的自我意识;但是它同样也肯定了上述全部并不属于这个世界,而属于其他世界(乌托邦)。因此关于平等、博爱和自由的理念在人群中,在那些既不把自己看作与他人一样平等,也不把自己视为他人的兄弟,更不认为自己在与他人的关系中自由的人类阶层中滋长。从某个方面来说,它使得在每一次群众的激烈骚动中这些吁求都以特定的形式和特定的意识形态被提出来。<sup>①</sup>

117 因此葛兰西对基督教的态度并不完全是负面的:

对于一段时期和在特定的历史状况下,基督教曾是且将一直是一种“必需品”,一种被群众的愿望所接受的必需形式,一种关于世界

<sup>①</sup> A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 405.

和生活的理性的特定形式……但是在这种情况下,它必须是基督教的简单形式,而非那种变成了对群众的纯粹麻醉剂的虚伪形式。<sup>①</sup>

相比于对它的实际内容的追问,葛兰西对由不同时期和不同地点的基督教所激发出的活动形式更感兴趣。而理解基督教扮演的角色必须放入其历史语境中,葛兰西选出了四段语境用于讨论早期基督教、传统天主教、宗教改革和他自己的时代,其中他最关注后两段。

葛兰西对原始基督教的兴趣在于它是一个彻底的完整的革命例子。基督教代表了“一个发展完全的革命,也就是说,一个已经到达了最极致的结果,实现了涵盖了道德、司法、哲学以及艺术关系的全新原创体系的创造”<sup>②</sup>。此时比较一下葛兰西与恩格斯两者的方式将显得很有趣。恩格斯对作为意识形态的早期基督教和这种意识形态的社会基础感兴趣;葛兰西对作为一个成功的革命实践例子的早期基督教感兴趣。上述这种成功取决于某些合适的知识分子的产生,这些知识分子能够将原始基督教的宗教冲动转换成实践的且有效的活动。也是在这种背景下,葛兰西在列宁对于马克思的关系与保罗对于耶稣的关系之间找到了相似点。是保罗组织策划了基督教的扩张和它(基督教)的革命性策略,因而“从历史的角度说,基督教可以被称为基督—保罗主义,而且这种表达将更精确(对基督的神圣的唯一信仰排除了这种可能,但是这种信仰本身是一个历史元素,而非理论元素)”<sup>③</sup>。对葛兰西来说,早期基督教不是一种阶级现象,而是希腊文明的人对罗马统治进行精神上抵抗的普遍形式。早期基督徒的态度在本质上是消极的。它没有过多的政治性,更少军事性,甚至它的意识形态是强决定论的,是一种“变成了具有道德抵抗、团结一致、耐

118

① A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, Vol. 2, p. 1389.

② A. Gramsci, “Il Partito Comunista”, *Ordine Nuovo 1919 - 1920* (Turin, 1954) p. 154.

③ A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, vol. 2, p. 882.

心顽固的维度的令人钦佩的力量”<sup>①</sup>。基督教的力量来自于一种结合了物质上无能与文化上优越的感觉：“我现在被征服了但是环境的力量仍然长期为我服务，等等。”<sup>②</sup>基督教的胜利也因此给葛兰西提供了一个核心概念：“消极革命”(passive revolution)。这个概念指的是一段统治精英尽管努力通过吸纳(incorporating)大众运动以确保自身延续性,但仍然发生深刻的社会、政治和经济变化的时期。这就是在米兰诏书(Edict of Milan)上发生的事——由于基督教的世界观不尝试去取代当时的社会和政治系统,因而被它们吸纳。“基督教已经认可了在复辟期间发生的不同于革命期间发生的事,即在弱化后与伪装后采纳革命斗争所反对的诸原则。”<sup>③</sup>

这次吸纳的最终结果是中世纪时期的神职人员变成了另一个葛兰西的重要分类的典型,即有机知识分子的典型。中世纪的教会在很多事例中僭越了封建统治阶级并享受着知识上的垄断。教会是统治阶级的一部分,也是一个知识上的种姓。葛兰西发现在封建时期意识形态统治地位的历史性解释,即教会是封建社会的源头,在封建主义崛起期间,是诸知识阶层诞生了统治阶级并因此成为它的有机知识分子。

随着中世纪进程的发展,教会面临着两个问题。首先,落脚在封建统治阶层中的教会社会基础与教会被灌注的最初从底层发出的宗教原则有着紧张关系。其次,政治权威倾向于将自身从教会的控制中解放出来,而世俗的知识分子也希望挑战教会在意识形态上的垄断。正是在这个背景下葛兰西才探讨了中世纪异教,其看法与恩格斯[他仅仅将它们视为前资产阶级运动(proto-bourgeois movements)]和宗教改革先驱均不同。对钟情于宗教的政治和文化方面的葛兰西来说,中世纪异教是教会与由公共运动(比如说在意大利)催生的大众之间愈加破裂的关系的象征,这些异

①② A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, vol. 2, p. 1388.

③ Ibid., vol. 1, p. 669.



教采取了非暴力抗争运动形式,而这对教会来说有着充足活力去再吸收它们。因为:

中世纪的异教运动是对教会的政治活动与表达这个活动的经院哲学的同时反抗。它们奠基于由社区诞生决定的社会冲突,并代表了大众和教会中知识分子的分裂。这种分裂被大众宗教运动的诞生“缝合”,这个运动随后也通过托钵修会(mendicant orders)和新的宗教统一体的形成而被教会再吸收。<sup>①</sup>

但是什么东西在13世纪是可能的,到了16世纪却不再可能呢?葛兰西并不否认恩格斯曾经一再强调的宗教改革的资产阶级方面,可是他对知识分子对于大众不断变化的关系更感兴趣。在那些以传播一种意识形态为使命的知识分子之中,总有一种同大众发展团结一致的趋势。而且这种团结一致能够在危机时期转化成公开的反抗。因此是那些在中世纪全盛时期建立的为了包容宗教反抗的特别宗教秩序催生了16世纪的异教领袖,比如说道明会的萨沃纳罗拉(Savonarola from the Dominicans)和奥古斯丁团的路德(Luther from the Augustinians)。葛兰西进一步区分了两种不同的异教:一种是来源于底层阶级的异教,它们仍然在传统宗教的框架下期待着一次正本清源、一次净化;另一种是源于知识分子自身的异教,它不断试图通过将自身视野中心放在民族国家的和大众的志向上超越传统宗教的界限,反抗罗马的神学普救论(the theocratic universalism)。

这个框架仅仅只是被葛兰西草草地进行了模糊划分,但是这在他感兴趣的意大利的例子变得有一点点更为特殊。葛兰西尝试去回答的问题是:为什么意大利没有出现宗教改革?意大利在宗教改革两世纪之前就已经有了相对发达的经济,也有高水平的文化成就。但是不像德国和

<sup>①</sup> A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 331.

120 英格兰,大众运动对崭新的纯洁基督教的要求并没有发展出国家主义的维度。在意大利,资本主义没有变成一个生产自身知识分子的国家阶级。这有两个理由。首先,意大利在那时经历了经济衰退。“向公国和采邑转变,资产阶级能动性丧失和资产阶级转变成土地所有者。人道主义变成了一种反动现象,因为整个意大利社会都变得反动了。”其次,天主教教会变得更加意大利化,并尝试去接纳意大利最重要的知识分子:“就意大利而言,最重要的事实完全是它的知识分子的国际性的功能。这些人不仅是半岛从罗马帝国坍塌直至1870年一直处于分崩离析状态的原因,也是其结果。”<sup>①</sup>因此意大利文艺复兴从根本上来说是寄生性的,原因在于“政治统治权掌握在大部分由白手起家的人组成的贵族阶层手中,聚集在贵族阶级的宫廷中,并由商人阶层保护,它产生了16世纪的文化并扶持了艺术,但最终在外来统治下在政治上受限并最终结束”<sup>②</sup>。尽管文艺复兴“不是一个国家的和政治的现象”,但从本质上来说,如果它不仅仅是“一种从民族国家中切割下来的贵族阶层的现象”<sup>③</sup>的话,那它的政治作用就是对教会敞开的:

……在文艺复兴的政治概念中,宗教就是服从,而教会则是统治集团的统治机构(the hegemonic apparatus),即市民社会。后者(指统治集团——译者注)没有自身的(统治)机构,如自身的文化和知识组织,但是将普遍的基督教会组织视为这种(统治)机构。这与中世纪的唯一不同之处在于宗教作为一种统治的工具而被公开接受和分析(instrumentum regni)。<sup>④</sup>

① A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, pp. 17ff.

② A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, vol. 1, p. 649.

③ Ibid., p. 648.

④ A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 170.

因此,对葛兰西来说,马基雅维利(Machiavelli)的重要性就在于,他是唯一一个看到了意大利只能通过推翻教皇政治权威并创造一个真正的大众国家文化,才能取得进步的知识分子。但是马基雅维利被孤立并被认为是“研究发生于意大利境外而非境内事情的理论家”<sup>①</sup>。

葛兰西对德国宗教改革的看法与恩格斯的看法也有所不同。对恩格斯来说,德国宗教改革是一个以路德和加尔文(Calvin)为知识分子代表的前资产阶级运动,它伴随着在与贵族阶层的妥协中被路德教派信徒所抛弃的农民起义。然而对葛兰西来说,宗教改革首先是一个只是逐渐产生出属于自己的知识分子的大众运动。宗教改革在精英文化领域里并没有什么像样的成果,这是因为:

就其作为路德主义的范例体现于广大民众之中而言,一场伟大的知识和道德的复兴运动从一开始就意味着庸俗甚至迷信的形式;这明显是不可避免的,因为宗教改革运动的先锋和旗手就是德国人民而非顶尖知识分子中的一小部分贵族阶层。

葛兰西对加尔文主义的评价与韦伯的评价十分相似。葛兰西将新教徒版本的宿命论视为与其他决定论的基督教一样的“为真实实践活动提供了普遍框架的世界理性的形式”<sup>②</sup>。加尔文主义是一个关于意识形态动力的最佳例子,因为它建构了一个“从世界观念(conception of world)向实践行为(practical conduct)规则转变”的经典例子,也是“在世界历史中推动实践行为最伟大的动力之一”。<sup>③</sup>与此相反,“反宗教改革运动使得这次大众力量的爆发无果而终。耶稣会(Society of Jesus)是最终的伟大的

<sup>①</sup> A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, vol. 3, p. 1914.

<sup>②③</sup> A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, vol. 2, p. 1389.



宗教秩序。它的源头是反动的与专制的，而它的特征是强硬的与‘圆滑的’。”<sup>①</sup>知识分子和大众之间的联系被完全割断，而教会则扮演了一个越来越专制并带有规训色彩的角色。因此，詹森主义(Jansenism)，作为唯一一个由反宗教改革运动产生的宗教运动，不是一个大众运动，甚至没有导致新的宗教秩序的建立就显得意义重大。

无论葛兰西对历史有多么感兴趣，也不管他对过去的洞察有多敏锐，这些洞察永远着眼于政治现状。像先行于他的马克思和恩格斯一样，葛兰西在一定意义上将马克思视为基督教的继承者。

122

实践哲学(the philosophy of praxis)以以下所有的文化遗产为前提：文艺复兴和宗教改革，德国哲学和法国革命，加尔文主义和英国古典经济学，世俗的自由主义和作为整个现代生活概念基础的历史主义。实践哲学是这整个智识上和道德上的改革运动的顶点，是由大众文化与更高级的文化在冲突中辩证地产生的。它符合新教改革和法国革命的核心：作为哲学它也是政治的，作为政治它也是哲学的。<sup>②</sup>

通过这样子，葛兰西连接了路德与黑格尔、加尔文与李嘉图，甚至更具有想象力一点——马基雅维利与雅各宾派，他遵循了恩格斯对马克思主义源头的著名的三分法，尽管更加强调理念(ideas)的重要性。马克思主义注定要去实现基督教曾经尝试的文化、社会与政治方面的革命，但最终失败了。

从他的意大利的立场来看，相比于许多马克思主义前辈，葛兰西将基督教视为一个更加分化的现象。特别是，他不认为新教教义比天主教教

① A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 332.

② Ibid., p. 395.

义更为先进。确实,在认为意大利群众作为一个整体没有被引入国家的文化与政治生活这一点上,新教改革的确有缺漏。然而通过将自已独特地建立在圣经的神圣文本中,新教教会尝试变成一个与大众脱离的知识分子的宗教。与此相反,

天主教教会的力量曾经并且一直包含着如下事实,即它强烈地感到有必要保持所有“信教的”人士在教义上的团结,并努力避免智识上的更高等级与低等级脱离。罗马教会一直竭尽全力地防止“正式地”形成两个宗教——一个属于知识分子的和一个属于传统信徒的。<sup>①</sup>

天主教教会至少尝试去解决这个问题,因为“为了不正式地,同时也是不事实上变成有限群体的意识形态,知识分子的官方宗教尝试去阻止两个完全不同的宗教,即两个独立的阶层的形成”<sup>②</sup>。尽管如此,罗马教会

倾向于保持纯粹机械的联系,保持一个建立在礼拜仪式和在视觉上加诸群众的狂热崇拜基础上的表面团结……尽管它组织了极好的对其知识分子的“民主”遴选机制,但是选出来的人都是作为单个个体而非大众团体的代表而出现的。<sup>③</sup> 123

因此,葛兰西关于现代君主(即作为集体知识分子的政党)的杰作“将致力于知识分子与道德改革的问题,也就是说,致力于宗教或者世界观的问题”<sup>④</sup>。对于现代君主来说,“随着它的发展,整个知识和道德关系

① A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, vol. 2, pp. 1380f.

②③ A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 397.

④ *Ibid.*, p. 132.

系统都将发生革命化……在人类意识中,现代君主取代了神圣性或者绝对命令,并为现代反教权主义(生活各方面以及所有传统关系的彻底反教权化)奠定基础。”<sup>①</sup>

因此,葛兰西试图说明马克思将宗教描述成人民的鸦片这一做法是有道理的。在宗教改革之后,特别是法国大革命之后,当天主教教义变得与一种不能表达人民需求的正在消逝的贵族统治的意识形态没有区别时,这一点显得愈发真实。当然,葛兰西对天主教教义的演化和马克思主义的演化进行了绝妙的对比。比如说,像天主教教义一样,马克思主义也有分裂成两股潮流的趋势。极少数重要的知识分子“与群众没有联系,不是来自于群众,而只是在历史的大‘拐点’中转变成传统中间阶级的代表;其他的知识分子则只是使新观念屈从于系统化的修正,而不是支持其独立自主的发展”<sup>②</sup>。这为依赖于简单的唯物主义和决定论的庸俗马克思主义留下了一条路。如同宗教宿命论一般,这也许有时是激动人心的,但是却最终改变了所有的初衷。因此,葛兰西的问题在于如何通过创造真正的有机知识分子,防止马克思主义变成另一个流行宗教。不管这个挑战在现实事件中显得多么不可能,葛兰西对马克思主义和基督教的比较性思考至少在一个社会—政治的视角上仍然是马克思主义者对宗教研究的最杰出贡献。他的讨论是必要的,也常常是碎片化和隐喻式的,但是它们体现出来的同情、洞察力以及建设性是常人所难以企及的。

### 三、法兰克福学派

124 就葛兰西对上层建筑元素的强调来看,他对宗教的分析仍然建立在经典的马克思主义传统之上。这一点对于后来以“西方马克思主义”为

<sup>①</sup> A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 133.

<sup>②</sup> A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, vol. 3, p. 1862.



人所知的学派并不适用。而这学派的主要代表是法兰克福学派,它成为在斯大林主义(Stalinism)的漫漫长夜中不断创新的主要动力。尽管法兰克福学派突出上层建筑因素,但是它们没有提供很多关于宗教的持续性的新分析。不过,法兰克福学派的领军人物马克斯·霍克海默尔(Max Horkheimer)却确实对宗教有着持久的尽管是次要的兴趣。在霍克海默尔的一篇早期论文中,他指出了基督教的反传统潜质,因为绝对超验的神圣性这一观念暗含着所有政治和社会安排的相对性,甚至暗含着对这些安排的批评。

关于上帝的观念(霍克海默尔写道)长久以来是维持这样一个观念存在的地方,这种观念认为除了那些自然和社会在其运行中表现出来的准则之外,尚有其他准则。对世俗命运的不满是接受超验存在的最强动机。如果公正与上帝常在,那么它却没有通过同样的方式在尘世中找到。宗教是期盼、欲望与无数代人的控诉的记录。<sup>①</sup>

霍克海默尔因此超越了马克思,他认为马克思对宗教的态度受到了历史条件的限制。因为马克思忽略了“宗教的进步因素”,它包含在霍克海默尔认为是宗教的本质的“对一些相当不同的事物的渴望”之中。<sup>②</sup>他对作为一种革命性力量的原始基督教大加赞赏,并对中世纪教会表达了相应的尊重,因为它的经院哲学至少与马克思主义一样提供了一种理论与实践的统一体,也为社会所有成员的生活提供了意义。但是他仅仅奚落了现代新教,它的世俗化和去神秘化取向并没有为其提供支柱以反对

① M. Horkheimer, *Critical Theory*(New York, 1972) p. 129.

② M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, ed. A. Schmidt, 2nd edn(Frankfurt, 1969) vol. 2, p. 227. 详见 C. Davis, *Theology and Political Society*(Cambridge, 1980) pp. 133ff.

其主要敌人——实证主义、实用主义以及对理性的单纯工具化看法。<sup>①</sup>然而宗教并非注定要彻底消亡：

人类在历史进程中逐渐失去了宗教,但是这种丢失留下了它的印记。一部分被宗教信念保存并维系的驱动力和欲望从固有的宗教形式中分离出来,成为社会实践中的生产力。在这个过程中,就连以破碎的幻想为特征的无节制都获得了一种积极的形式并被真正地改变。在一个真正自由的心灵中,关于无限的观念被保存在对人类生活的终点和人类不可改变的孤独的意识之中,这个观念也使社会不沉溺于没有经过思考的乐观,这种乐观是一种从自身拥有的知识发展到一种新宗教的膨胀。<sup>②</sup> 125

宗教的遗产是关于绝对正义的观念,这个观念也许在尘世无法实现,但却作为恒久的基础在反对曾经的强权。

阿多诺(Adorno)的一些作品也对神学主题展现出了一定的同情,他对神学的论述保持在纯粹世俗的层次,只是到了艺术领域他才最终将其视为对那些(在当代世界中被否定的)价值的保存。<sup>③</sup>然而在阿多诺的年轻朋友沃尔特·本雅明(Walter Benjamin)处,这些神学主题得到了更多的重视。本雅明从他的美学中得出了他的神学的态度,或者不如说神秘的态度;他发展了一个混合了神秘主义和唯物主义的“消极”观点。本雅明进路的隐喻式本质呈现在他的最后一篇论文的开篇文段中:

一个穿着土耳其式服装、嘴里含着水烟袋的木偶坐在桌上的棋

<sup>①</sup> Cf. M. Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason* (New York, 1974) pp. 46ff., 以及 J. Carleback 的评论 *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism* (London, 1978) pp. 234ff.

<sup>②</sup> M. Horkheimer, *Critical Theory* (New York, 1972) p. 131.

<sup>③</sup> See Cf. S. Buck - Morss, *The Origin of Negative Dialectics* (Hassocks, 1977) p. 141.

盘前……事实上,一个驼背的专业棋手坐在桌前并用线指引木偶的手。人们可以想象这个装置在哲学上的对应物,名为“历史唯物主义”的木偶在任何时候都会赢。如果它得到了今天我们所熟知的已经凋落的而不得不脱离人的视野的神学的帮助,那么这个木偶可以很容易地成为任何人的搭档。<sup>①</sup>

尽管本雅明自称是一个历史唯物主义者,但他的图景和语言充满了神学主题,比如说救赎和弥赛亚主义,这一点让阿多诺大为光火,后者不愿意把神学与世俗的东西调和起来。本雅明的表述是蓄意的,如其所言:“两面的”(Janus - faced),即同时具有强烈的宗教性和强烈的革命唯物主义的色彩。<sup>②</sup> 正如米歇尔·罗瑞(Michel Lowry)所说的:

这种选择性亲和在这里不仅仅是一个类比,而是对两个因素的 126  
积极的相互贯通与结合。在渎神的革命性乌托邦和神圣的弥赛亚领域的每一个术语之间,在救赎的历史和阶级斗争的历史之间,存在着一种密切的联系,一种在波德莱尔(Baudelairian)意义上的一致性:失乐园与史前的无阶级共产主义社会一致,这个社会平等而且没有专制主义者,人们与自然生活在伊甸园般的和谐之中;人类被驱逐出伊甸园,或者暴风雨把人从天堂吹落到了地狱,与“进步的”工业文明、资本主义商品社会、现代灾难以及它带来的一片狼藉相一致;弥赛亚的来临与普罗大众式革命对历史的隔断相一致;弥赛亚时代和用伊甸园的语言重建天堂则与新的自由主义共产主义社会和它的世界语相一致。起源即目的(Ursprung ist das Ziel)和重归源头(restitu-

① W. Benjamin, *Illumination: Essays and Reflections*, ed. H. Arendt (New York, 1968) p. 255.

② See R. Siebert, *The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School* (Berlin, 1985) pp. 355ff.



*tio in integrum*) 是这个奇异的“神学革命”的精神典范。<sup>①</sup>

在他的美学批评中,本雅明倾向于将经验的、理性的元素与神学的或者超自然的图景进行对比,以便于更好地阐述它们。在其中他被一种对美学客体或者文学文本产生的神秘敬畏感所感动,这在很大程度上是由卡巴拉教派(Kabbalistic)的注释学方法激发的。在这种方法中,写作的对象被视为包含着与作者本意和它们的日常意义大不相同的难以理解的符号。这里最典型的例子就是从《托拉》(*Torah*)(《旧约全书》前五卷中的律法——译者注)的每一段话中解读出四十九层意思的塔木德式(Talmudic)教育。

这一学派的两个边缘成员弗朗茨·博克瑙(Franz Borkenau)和艾里希·弗洛姆(Erich Fromm)提供了更多的历史性的具体分析。博克瑙在他的著作《论从封建主义到资本主义世界观的转变》中,对韦伯关于加尔文主义和资本主义之间关系的讨论提出了异议。在承认清教徒的工作伦理的确先于它在资本主义生产过程中的应用的同时,博克瑙认为,加尔文主义连同自然科学的发现、交易方式的改变等,“只有与封建主义的解体过程联系在一起才具有重要性,并且它们是由这一解体过程所决定的”<sup>②</sup>。因为宗教并不仅仅只是阶级状况的反映,新的宗教“使得不同的适应过程得以可能,也就是说,他们将能量导向一种尚不存在的生活形式”<sup>③</sup>。博克瑙接着仔细分析了源于许多社会阶层的加尔文教义如何逐渐转换成体系化的资本主义伦理。令他感兴趣的是群体在适应整个社会

① M. Lowy, “Revolution against Progress: Walter Benjamin’s Romantic Anarchism”, *New Left Review* (Nov./ Dec., 1985) p. 58.

② F. Borkenau, *Der ? bergang vom Feudalen zum Bürgerlichen Weltbild* (Paris, 1934) p. 158. 这篇翻译过来的文段来自 *Sociology and Religion*, ed. N. Birnbaum and F. Zenger (Englewood Cliffs, 1969) p. 285.

③ F. Borkenau, *op. cit.*, p. 159.

结构的基础性变革的努力中如何发展出宗教信仰。尽管我们很难看出博克瑙的观点与韦伯的“选择性亲和”(elective affinity)的观点有什么实质上的不同,但是博克瑙的研究和想象与经典马克思主义论述相比标志着确定无疑的进步。

艾里希·弗洛姆(Erich Fromm)初版于1931年的短文《基督教义》(*The Dogma of Christ*),被博克瑙形容为“通过翔实的例子论证马克思主义和弗洛伊德式精神分析之间关系的第一个尝试”。对历史现象的简要调查使得弗洛姆得出了如下结论:基督教最初是一个从穷人、文盲和革命群体中涌现出救世主式的革命运动。他特别强调了这群人对末日审判的期待和他们对上层阶级的憎恨:“最早的基督教徒是一个社会上和经济上受压迫的志士以希望和憎恨为纽带团结在一起的兄弟会。”<sup>①</sup>在同意考茨基对早期基督教徒的阶级憎恨和他们的无产阶级起源的重视的同时,弗洛姆在其他几个方面反对考茨基的看法。特别是他质疑考茨基强调早期基督教徒的实践活动方面而忽略了他们的观念和梦想。弗洛姆认为考茨基“忽略了一个事实,即一个运动在策划者的观念中没有社会与经济动机的情况下同样有可能有其阶级源头”,因此“他对宗教理念的历史重要性的轻视只说明了他对在社会进程中满足幻想的意义的无知”。<sup>②</sup>以弗洛伊德学说为视角,弗洛姆认为他在早期基督教关于人上升至神的观念中找到了恋母情结的(oedipal)意味,这种意味代表着对作为圣父的上帝、对皇帝以及对权威的潜藏的敌意。在3世纪中期,基督教丧失了末日审判学说给其带来的推动力,并从一个被压迫者的宗教转变成了统治者和由统治者操纵的大众的宗教。群众“为了废黜幻想中的父亲不再同情那个被钉死在十字架上的男人,或者,不如说这是为了去享受他的博爱与恩

<sup>①</sup> *Zeitschrift für sozialforschung*, vol. 1 (1932) p. 174, 转引自 J. Bentley, *Between Marx and Christ*, p. 56。又见 R. Siebert, *The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School*, pp. 146ff。

<sup>②</sup> E. Fromm, *The Dogma of Christ and Other Essays* (New York, 1967) p. 45.

128 宠。那个关于一个男人变成神的观念是好斗的、活跃的、对父亲怀有敌意的趋势的象征。那个关于上帝变成一个人的观念则被改造成与父亲之间敏感而消极的纽带的象征”<sup>①</sup>。这个心理学上的变化受到罗马帝国成为一个“封建阶级国家”这一转变的深刻影响,在这个转变中,“社会系统从顶层被稳定和规范,而且让底层个体对他的生活状况更容易感到满意也显得很重要”<sup>②</sup>。弗洛姆的短文是一个开创性的工作。然而它停留在对基督教传统的有选择的阅读上,而且正如弗洛姆之后承认的那样,就它侧重于宗教发挥了作为一种实际满足的替代物和一种社会控制手段的功能来说是片面的。但是他的进路的主要困难在于心理力量和社会经济力量之间的联系存在着模糊之处。

#### 四、戈德曼

也许西方马克思主义产生的最令人印象深刻的对宗教的特别分析,是卢卡奇的学生吕西安·戈德曼(Lucien Goldmann)对詹森主义的讨论。对戈德曼来说,任何哲学或者文学作品都是一种“世界观”的表达,这种“世界观”是一种某个社会团体(与别的社会团体相对立)的成员的集体意识。帕斯卡(Pascal)的天才就体现在他对一种悲剧性世界观的表达,戈德曼将这种世界观定义为:

世界的自相矛盾的本质,悲惨的人对本质性存在的皈依,他对绝对真理的吁求,他对人类的和世界的诸多限制的意识,他对任何妥协和含糊的拒绝,他的孤独与对将他和上帝、他和世界分割开来的无尽深渊的认识,他对上帝尽管的确存在但却永远无法被证实的赌注,以

① E. Fromm, *The Dogma of Christ and Other Essays* (New York, 1967) p. 63.

② Ibid., p. 56.



及他将自己整个生活完全唯一地奉献给经常缺席却又经常在场的上帝的决定。<sup>①</sup>

帕斯卡的阐述中的一致性与自我意识使戈德曼将他归为杰出的辩证的思考者,以及黑格尔和马克思的值得尊敬的继承者。西方思想长期被理性主义统治,先是托马斯主义,然后是笛卡尔主义。通过回顾奥古斯丁的传统,帕斯卡首先提出了一个强调对理论和实践进行综合的辩证进路。因此,帕斯卡的《思想录》(*pensées*)至少在结构上与马克思的《关于费尔巴哈的提纲》以及卢卡奇的《历史与阶级意识》是一致的。更特别的是,戈德曼认为帕斯卡的思想代表了“西方思想的伟大转折点”,这个转折点远离了体现在与资本家兴起紧密相连的理性主义和经验主义之中的原子论世界观。是那种可以同时内在于资本主义社会和外在于资本家的知识(*Weltanschauung*)的能力将帕斯卡和社会主义理论联系在了一起,“这完全是因为帕斯卡在拒绝这个社会的同时生活在这个社会中,因为他将生活其中,拒绝它和分析它结合在一起使得他的作品获得了他那个时代的思考者能够达到的最高哲学上和科学上的层次”<sup>②</sup>。笛卡尔的上帝,正如帕斯卡的评论,仅仅只是“开启世界的开关”<sup>③</sup>,这个看法等同于实践的无神论。帕斯卡的上帝,通过永恒在场与永恒缺席,提供了一个更宽阔、更重要的视角。

帕斯卡的悲剧观能够通过对社会团体的援引而得到解释,而它的集体意识恰恰是一个绝佳的例子。戈德曼将帕斯卡观念的起源追溯到了法国17世纪王权的发展。在17世纪的开端,国王在城镇和平民阶级不断增长的影响力的支持下,通过封建制度间接地行使他的权力。这种支持

① L. Goldmann, *The Hidden God*(London, 1964) p. 94.

② Ibid., p. 284

③ B. Pascal, *Pensée*, ed. L. Brunschvicg(Paris, 1976) p. 94.

使得君主政体获得了对其他贵族的绝对权力,并最终建立了不仅独立于贵族们也独立于第三阶级的独立性。通过黎赛留(Richelieu),这个专制政府依赖于由君主直接任命的行政部门得以实现,它因此保持了两个阶级间权力的平衡。而在这个从有限君主制到绝对君主制的转变中,詹森主义首次出现。帕斯卡属于这样一个社会团体,它的传统法律和行政功能使其依赖于一个倾向于从它这里获得独立性的君主政体。因此,戈德曼认为:“在这使他们处于一个两难的处境——在我看来,它是《沉思录》的悲剧性悖论的基础结构——这个处境中人们强烈反对一个他们不能尝试去摧毁甚至不能在任何根本的意义上改变的政府形式。”<sup>①</sup>詹森主义通过坚持世界本质上是空虚的并倡导从中脱离出来,为这个社会的和经济的僵局提供了意识形态上的对应物。

笛卡尔和马勒伯朗士(Malebranche)的机械唯物主义开启了一个没有上帝和关于社会的观念的世界。自然界中的所有实体,包括人类,被视为物体。因此“被剥夺了物质世界和人的意识(只有通过这两种工具他才能与人类交流)的上帝离开了这个世界,在那里他将不再能够跟他曾以他的形象创造出的人类讲话”<sup>②</sup>。帕斯卡矛盾的观点被归结为他对上帝存在的赌注上,这个观点被戈德曼认为是《沉思录》的中心。也正是在这里,存在着帕斯卡和马克思主义的连续性。对马克思和卢卡奇来说,它们已经将对上帝存在的赌注替换为对历史性未来和人类共产主义社会的可能性的赌注。对戈德曼来说,尽管马克思主义得益于18世纪的理性主义并由此切实地反对基督教,但它仍有容纳宗教信仰观念的空间。这并不包含将超验价值偷带入党马克思主义的尝试。因为“马克思主义式的信仰是一种……在未来我们必须通过我们的行动而为自己创立的信仰,因此这种信仰成为了一种我们相信我们的行动会事实上成功的‘赌注’。存

① B. Pascal, *Pensée*, ed. L. Brunschvicg(Paris, 1976) p. 120.

② *Ibid.*, p. 31.

在于这个信仰之中的超验元素并非超自然的,也没有将我们带出或者超越历史的维度;它只是带我们超越了个体”<sup>①</sup>。因此戈德曼将马克思主义视为一种宗教,然而是一种关于人和人性的宗教。帕斯卡与马克思主义共享的是关于一切人类现实之敌对性质的观念,以及(实现其)综合和整体性的抱负。但是在黑格尔和马克思那里,历史的视角展现了解决这种敌对的可能性,而在帕斯卡那里,这种视角的缺乏则致使矛盾变得愈发尖锐。

## 五、布洛赫

恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch)在其横跨五十年(1920—1970年)的作品中,对霍克海默尔关于宗教是反对当代世界的阵地这一主题,进行了不同的、拓展式的阐述。布洛赫回到了早期马克思对宗教的评论——“被压迫生灵的叹息”和“是无情世界的感情”,并对它们进行进一步发挥。<sup>131</sup>宗教,对于布洛赫来说,不再仅仅是幻想,而认真对待马克思的某些言论也许“打开了被清除了意识形态的信徒和被清除了禁忌的非信徒之间对话的道路”<sup>②</sup>。某些宗教信仰是当人类仍对某些事物有所期冀时的处境的正常部分。甚至在社会主义下,也将存有表达了对人类乌托邦的追求的社会主义者教会的余地。马克思主义和基督教的某些形式有着强烈的连续性:马克思主义是要实现基督教的内容。而为了完成这个目标,马克思的神学不能仅仅停留在否定意义上,它必须是能够将宗教的“希望宝藏”实现的积极的人道主义。

自然而然,当布洛赫从马克思主义和基督教之间看到了某种连续性

<sup>①</sup> B. Pascal, *Pensée*, ed. L. Brunschvicg(Paris, 1976) p. 90.

<sup>②</sup> E. Bloch, *Atheism in Christianity*(New York) pp. 62ff. 这些主题在布洛赫的代表作——散乱而又兼收并蓄的 *Principle of Hope*, 3 vols. (Oxford, 1986)中得到了近乎完满的解决。



的时候,他脑海中的基督教是有着特定形式的。“宗教”,他写道,“是重新束缚(re-ligio),绑回来。它将它的信徒绑回,最首要的是,一个神秘的原始上帝,一个造物主上帝。因此,准确说来,对被称为‘我将是我要是’(I will be what I will be)《出埃及记》中形象的信奉,以及对人子(Son of Man)的和末世的基督教的信奉,不再是宗教。”<sup>①</sup>因此马克思主义神学不是一个纯粹的否定而是一个想要涵盖宗教的“希望宝藏”的积极的人道主义。这里的需要“不亚于一个在宗教本身中(within religion itself)的质问,换句话说来说,一个属于宗教的宗教评论”<sup>②</sup>。为了实现它,布洛赫叙述了他对《圣经》和基督教发展的阅读。对布洛赫来说,《圣经》是一个极端乌托邦式的文本。在《旧约》全书中,耶和华的一成不变的创世神话被取代为《出埃及记》中的上帝带领自己的子民逃离奴役,进入应许之地,并说并非“我是我”(I am who I am)而是“我将是我要是”(I will be who I will be)。随着在迦南的定居和阶级社会的兴起,上帝再现的老看法只会被预言式的传统和关于将要创造一个新天堂和一个新尘世的救世主的观念所反对。耶和华的《出埃及记》最终在这样一个耶稣处终结,他在产生了一个全新时代的革命性大灾变中重新联系了上帝与人类。这种视野被保罗的献身神学(在这里布洛赫和葛兰西有着十分不同的评价)和属于一个专制上帝的教会的一部分重建掩盖了起来。但是真正的基督教被保存在异教运动中,例如胡斯教派(Hussites)、再洗礼派(Anabaptists)以及尤其是在布洛赫早期投入了大量精力研究其一生的托马斯·闵采尔(Thomas Münzer)上。耶稣自己不仅仅是针对罗马专制的政治反抗者,他的社会和政治活动也包含了不能被任何社会、政治以及道德上的教条简单说明的“异教的”维度。指向未被满足的维度的异教,是能够在任何那

<sup>①</sup> E. Bloch, *Atheism in Christianity*, p. 9. 这个对传统创世观念的反对与葛兰西在相同主题上的论述有惊人的相似。

<sup>②</sup> E. Bloch, *Atheism in Christianity*, p. 112.

样的社会或政治的教条、活动中蕴藏并被预料到的。耶稣在所有时期都是一个主要的异教徒并且“宗教的最佳一面在于它产生了异教”<sup>①</sup>。

对布洛赫来说,末日审判理论是不会被高估的。他特别批评了自由主义神学。在布尔特曼(Bultmann)的存在主义《圣经》阐释学中,这个神学将末日审判驱逐出了福音书,特别强调内心的纯洁,并将上帝王国(Kingdom of God)变成了一种伦理现象。与此相反,在布洛赫看来,关于基督教道德的经典文本,山上宝训(Sermon on the Mount)并不意图变成一个长期的伦理系统,它只在对即将到来的世界终点有所期待的背景下有意义。因此,“福音书在这个视角下看不是社会的,也不是原始道德的。它是末日审判的拯救的福音书”<sup>②</sup>。

布洛赫从宗教内部对宗教的批评与对考茨基肤浅的还原论和对布尔特曼的非资产阶级的去神秘化一样不留情面,这两者都尝试将宗教中重要的救世主的和乌托邦的元素从其中剥离出去。布洛赫因此比费尔巴哈和马克思更进了一步。费尔巴哈仅仅将宗教视为现实存在的人的投射,视为抽象的稳定的人类。但是“费尔巴哈视为绝对的缺乏想象力的‘同质的资产阶级’完全不包含有宗教的内容,除了资产阶级曾经作为主体从中产生出丰富的神圣形象之外。费尔巴哈的静止的现存主体最不可能包含这样的宗教形象,这种宗教形象戳穿了现状,即关于‘天国和‘看,我使一切焕然一新’天国的千禧年主义’”<sup>③</sup>。尽管马克思倾向于将宗教和教会过于简单地等同起来,但是他早期的一些格言仍然有用,因为“马克思思想在语境和精神方面对宗教的批判比起马克思主义更明显地摆脱了无差别的禁忌(undiscriminating taboos)”<sup>④</sup>。

这种对“真正基督教”的阐释给它与马克思主义的紧密关系留下了

①② E. Bloch, *Atheism in Christianity*.

③ E. Bloch, *Man on his Own* (New York, 1973) pp. 209ff.

④ E. Bloch, *Atheism in Christianity*, p. 62.

道路：

133

真正的马克思主义……认真地对待基督教——对其他沉闷而又妥协的文段来说真是太认真了。当基督徒真的关心那些劳动着并承担着大量负担的人的解放时，当马克思主义者牢记将自由王国的至理视为在实现中的革命良知的真正内容时，在农民战争中建立起来的革命与基督教的联盟将会重生——这一次将会成功。<sup>①</sup>

基督教，作为与整体希望有关的宗教，对马克思主义有着重要影响：

通过上帝概念在宗教中被坚持的地方，通过被确凿无疑地显现为上帝的东西填满了表面的现实性的地方，这个地方没有随着填充物的消失而消失。因为在彻底乌托邦的意向性的焦点处永远有着投射的空间。<sup>②</sup>

具体的马克思主义的乌托邦总有源自宗教的元素的空间：

具体乌托邦远远不是一个矛盾，而是最确定的触手可及的东西，而且完全不是只在那里社会主义的宣传与实施才得到关注。文化的整个剩余力量都在其中得到了拯救，而且这些力量正在时刻变得与我们息息相关——无论如何，诸多艺术寓言和宗教象征的时日在产生它们的事物消失后尚未终结。<sup>③</sup>

---

① E. Bloch, *Atheism in Christianity*, p. 272.

② E. Bloch, *Man on his Own*, pp. 160ff.

③ E. Bloch, *Atheism in Christianity*, p. 269.



在马克思对早期法国空想社会主义者的指摘中，“乌托邦”这个词在马克思主义那里总有着贬义，而为马克思主义尝试拯救乌托邦的观念是布洛赫的伟大贡献。

布洛赫对宗教的看法，特别是他的希望原理(Principle of Hope)对基督徒(正如我们在下一章将看到的那样)比对马克思主义者有着更大的影响。因为布洛赫是一个极为独特的马克思主义者，许多人会认为他完全名不副实。他的确是一个难以定位的作者，因为他的书是毫无章法、大量引喻的大杂烩。他偶尔用真正马克思主义者的方式分析一些宗教上更为社会的和意识形态的方面，但是更为常见的是他对各种资料来源兼收并蓄以呈现一个马克思主义的和基督教的末日论的混合物。借助布洛赫关于马克思唯物主义的独特视角才得以可能。首先，他没有像传统上理解的那对历史唯物主义花了很多时间，而是倾向于用一种几乎剥夺了所有真正的唯物主义基础的方式去阐述它。更重要的是，布洛赫彻底赞同一种他认为在马克思、恩格斯和列宁处相同的本体论的辩证唯物主义。特别是，他对恩格斯的《自然辩证法》抱有同情，视其为就物质有自我完善的客观冲动而言对物质的精神性质作出解释的尝试。然而有趣的是，布洛赫对物质的解释是一种远离了马克思主义的思辨的形而上学。

## 第六章

# 欧洲和拉丁美洲当代马克思主义与基督教

### 一、导言

135 上一章关于葛兰西和法兰克福学派的讨论说明了 20 世纪 30 年代的马克思主义,即使没有解体,至少变得多姿多态以及更难明确化。随着 20 世纪缓慢过去,所有马克思主义者面对的两个孪生问题就是西方无产阶级革命的销声匿迹和东方的斯大林主义现象。一般的回应是修正处于马克思主义核心的关于历史的唯物主义概念,并将关注的重点从严格的经济分析转向上层建筑的元素——文化、政治、理念以及普遍意识形态。葛兰西是这个趋势的最明显的例子,而且是最后一个同时也是杰出的政治活动家的顶尖马克思主义理论家。在第二次世界大战之后,欧洲和美国的马克思主义理论是那些大多数没有很强党派隶属关系的知识分子的产物。也正因为这样,它不是那些将宗教视为某个特定政治方案之阻碍的政治运动的产物。对文化事实重要性的新重视与直接政治斗争经验的缺乏一道,意味着很多马克思主义理论开始至少是更为温和地看待某些

特定的宗教形式。

许多马克思主义者与基督徒在抵抗法西斯主义方面的合作加强了这种态度。马克思主义的多中心论在中苏分裂时登场,而欧洲各共产党与莫斯科之间遥远的距离也意味着基督教与马克思主义之间“对话”的机会日益增加——特别是一种涉及最近出版的青年马克思著作的马克思主义,这种马克思主义对哲学和人道主义尤感兴趣。

同样,在基督教会中,一个相似的进程也可以被察觉到。在马克思主义的重塑中,重大的事件是两个方面的崩溃:基础和上层建筑之间严格区分和以忽略前者为代价强调后者的做法;在神学中,同样,上帝与人类、天堂与尘世之间的划分被彻底地重塑了。在存在主义和人道主义的影响下,神学经历了一个焦点的重大转变,在布尔特曼(Bultmann)看来,“如果我们被问到与上帝交谈何以可能,我们必须回答说这样的交谈只有在谈论我们自己时才得以可能”<sup>①</sup>。这种改变在很大程度上体现在,罗马天主教会的各部分从最保守的主要的基督教组织迅速地转变到产生了一些最有趣的创新。在他的1937年的教皇通谕《救赎的神圣》(*Divini Redemptoris*)中,庇护十一世(Pius XI)曾经声称:“共产主义是本质上错误的,为了拯救基督文明与之进行任何领域的合作是行不通的。”<sup>②</sup>相反,约翰二十三世(John XXIII)的《国内和平》(*Pacem in Terris*)在拒绝承认共产主义的哲学的同时,对它的经济方面与社会方面的野心的否定态度更少了。“谁能否认,”他问道,“这些计划中有可能存在着善和值得称赞的元素,那些需要遵循正确理智的命令,并属于人们合法的雄心壮志的表的元素。”<sup>③</sup>出于国际政治方面的原因,只有在20世纪60年代,马克思的思想才对西方产生了重要影响。这种态度上的转变被总结在罗杰·加洛蒂

① R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* (Tubingen, 1966) vol. 1, p. 33.

② *The Papal Encyclicals*, ed. A. Freemantle (New York, 1956) p. 261.

③ *Pacem in Terris* (Catholic Truth Society, London, 1963) p. 47.



(Roger Garaudy) 的著作标题“从诅咒到对话”(From Anathema to Dialogue) 中。随着对话的深入,有些领域变得相当模糊不清:当一个基督教神学家可以写一本名为“上帝之死”的书时,一个马克思主义无神论者则是《上帝未死》的作者。是基督徒还是马克思主义者这个问题与是何种基督徒或马克思主义者这个问题相比都几乎排第二位了。在欧洲以外的环境中,特别是在拉丁美洲中,为解放而斗争所确立的普遍基础似乎有时摧毁了所有的区别。

## 二、苏联和东欧的态度

### (一)官方

137 不管它们在实际中的态度有多灵活,苏联和东欧的共产主义政党所表达的关于宗教的意识形态评价仍然是极度负面的。正如我们曾经看到的一样,列宁将一份强烈反宗教的遗产留给了他的后继者。1918年的法令规定了政教分离并将所有宗教财产公有化,但普遍说来信徒被允许在私人领域享有进行宗教活动的自由。在1928年,斯大林修订了这些规范:

有关当局被赋权撤免宗教组织中的主管,儿童将被排除在一切与宗教组织有关的活动之外,各组织不得发起任何与社交、文化以及社会福利有关的活动,宗教职能部门被限制在他们的组织所处的地理范围之内。<sup>①</sup>

在20世纪30年代,任何形式的宗教活动都承受着巨大的压力。这种态度在战争期间得以改变,因为斯大林,相比于社会主义情感来说,更加依赖国家主义的情感来激发群众反抗入侵的德国人。这种国家主义运

<sup>①</sup> C. Lane, *Religion in the Soviet Union* (London, 1978) pp. 27ff.

动导致了俄国东正教会作为俄国国家遗产一部分的重建。在 1959 年,在赫鲁晓夫的统治下,一轮新的反基督教运动被发起了,三分之二的东正教教堂因此被迫关闭。

也正是在赫鲁晓夫的时代,我们可以看到以“科学的无神论”<sup>①</sup>为名的意识形态反攻的宣传。在 1954 年,苏联中央委员会的两条法令要求淘汰大多数无神论宣传,在所有大学建立科学无神论的必修课程,并普遍地要求实现一个哲学上——不仅仅是纯粹意识形态上——对宗教的反对,这使得无神论成为马克思列宁主义世界观的正式组成部分。一个科学无神论的完善组织的机构在 1963 年被建立,以配合上述的努力。甚至在赫鲁晓夫倒台后,苏联党中央仍然非常严肃地研究宗教问题,并投入大量资源对它们进行持续的关注。

尽管对各种形式的宗教持续保持着敌意,科学的无神论也一直被当作辩证历史唯物主义不可缺少的一部分,但苏联在这个方面的近期研究有了更多细微的差别。更多细节性的工作完成了,比如说在原始宗教方面,又如在无阶级的社会中有没有(或是否可能曾经有)宗教的问题上曾有过热烈的讨论。通过 19 世纪后期理性主义思潮,人们对这些领域进行了有意识的研究,并通过揭示宗教的起源来败坏其名声。而关于世界主要宗教的起源的讨论,同样趋向于概略性的和模糊不清的。在这里,列宁的思想遗产占据重要的地位,苏联的历史学家难以超越关于宗教是阶级意识的反映的观点,并调和在马克思和恩格斯那里找到的关于社会抗议的不同观念。

138

但是苏联社会中的宗教研究必然是有党派性的,而且只有在当代社会这一点才得到了最多的关注。这种党派性的、信誓限制了苏联社会学家提出的问题类型和他们收集的资料。这当然是一个内在于所有宗教社

<sup>①</sup> 这里以及后续的资料请看 James Thrower 的杰出记录: Marxist-Leninist “Scientific Atheism” and the study of religion and the study of religion and atheism in the USSR (Amsterdam, 1983)。

会学的毛病,只不过在苏联体现得更为尖锐罢了。尽管如此,考虑到宗教问题的重要性,苏联学者也不得不在辩证唯物主义的简单论点上前进了一小步,并发展出了一个不是他们官方唯物主义哲学的直接反映的更为复杂的社会学和宗教心理学。他们指向了没有被任何世界中纯粹“科学的”理由所满足的对美和情感的需要。确实,为了与传统宗教的通过仪式(rites of passage)相对抗,近期对世俗庆典的促进在减少宗教实践方面远比任何课堂宣传要成功得多。<sup>①</sup> 苏联社会学家也开始引入一些西方学术讨论熟悉的异化和人道主义的主题,甚至进一步认为宗教存在的延续也许是苏联社会中仍然存在缺陷的后果。但是这种观点从来没有达到同情他们的西方共产主义同志——例如罗杰·加洛蒂,对某些形式的宗教采取的相对积极的态度——的水平,而且任何进行马克思主义和基督教“对话”的尝试都被认为是对马克思主义的歪曲而受到严厉的谴责。

139 由于官方观点仍然认为宗教存在于过去的年代而没有任何现实的实在根基:因为宗教起源于剥削而苏联又没有剥削,因此消除宗教所需的一切工作仅仅是通过宣传工作来解释清楚这个问题,对这方面的工作已然付出巨大的努力。<sup>②</sup> 这大体上包括要求科学展现以下观念的错误:上帝创世、神迹、人类起源的《圣经》解释。迫害和宣传的效果与付出的努力不成正比,普遍的结果仅仅是一些宗教活动以牺牲另外一些宗教活动为代价得到了促进。随着俄国东正教教会影响力的下降,各宗教教派的活力由于近几十年的社会动乱和国家强硬的无神论政策得到了保障。苏联仍然保留有覆盖领域极其广阔的宗教活动。尽管极其难以衡量,但是苏联境内信教的普遍程度与西欧并无太大差别。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> Cp. D. Powell, *Antireligious Propaganda in the Soviet Union* (Cambridge, Mass., 1975) pp. 79ff.

<sup>②</sup> 宣传的数据可通过以下来源获得:F. Skoda, *Die Sowjetrussische Philosophische Religionskritik Heute* (Freiburg, 1968) p. 174.

<sup>③</sup> See C. Lane, *Religion in the Soviet Union* (London, 1978) pp. 222ff.



总体来说,东欧共产主义的官方态度与苏联的相比没有那么坚定。由于它与国家主义情感的联系和在工人阶级中的深厚基础,波兰的天主教会权力使得国家不可能公开反对它。尽管在捷克斯洛伐克(在1978年之前可能是个例外)保持着敌对的气氛,民主德国和匈牙利政权都从破坏它们的基础转向努力建立某种权宜之计(modus vivendi),甚至为了政治目的去操纵教会组织。

## (二)非官方

东欧的官方共产主义政党和苏维埃没有形成对宗教起源的有趣解释。在莱谢克·克拉科夫斯基(Leszek Kolakowski)口中,他们的马克思主义已经变成了“一个制度性的概念,而非智识上的,内容上的……‘马克思主义者’这个词并非形容一个信仰具有确定内容的特定世界观的人。它指的是一个愿意去接受制度上被允许的观念的人”<sup>①</sup>。尽管如此,在那些独立于党派的思想家中仍然有一些重大的独属于东欧的贡献,虽然它们仍然在普遍的马克思主义视野之内。这些成果产生于波兰和捷克斯洛伐克的相对自由的20世纪60年代。最有趣的是莱谢克·克拉科夫斯基(Leszek Kolakowski)的那些作品。在他的代表作《没有教堂的基督徒》(*Christians Without a Church*)中,克拉科夫斯基通过精彩的细节分析了17世纪的宗教运动,特别是在荷兰,它们要么从各类教会结构内部开始滋长,要么对教会进行公开抵抗。克拉科夫斯基声明的目标是“精确地定位这些宗教观念和运动,并准确地发现它们在当时整个社会体制中扮演的角色因而将它们视为社会冲突的表现”<sup>②</sup>。通过这样做,克拉科夫斯基将例如鲁道夫·奥托(Rudolf Otto)和马克斯·舍勒(Max Scheler)这样的现象学家视为主要对手,他们强调神圣的东西是彻底的他者,从而排除了

① L. Kolakowski, *Towards a Marxist Humanism*(New York, 1968) p. 174.

② L. Kolakowski, *Chrétiens sans église*(Paris, 1965) p. 45.

通过援引其他东西解释宗教现象的可能。尽管承认如果宗教现象被还原为其他现象的话,那么现象学的观点就将是对的,但克拉科夫斯基在保留一种建立在历史唯物主义概念之上的“遗传学的”解释的同时,宣称宗教现象是不可还原的。<sup>①</sup> 然而属于克拉科夫斯基进路的“唯物主义”是难以辨认的。他的书包含了一种努力,努力去形容宗教需求如何“在考虑到它们的表达形式和它们的满足程度的情况下,被同时代的其他需求所形塑和以不同的方式被决定;并且只有它们的整体才是这样一个结构,它充分地自主地建立一个援引了人类科学的细节性研究的系统”<sup>②</sup>。对整体性的侧重让我们想起了戈德曼的作品(他和克拉科夫斯基是好朋友)。但是对于克拉科夫斯基来说,戈德曼的“隐蔽的上帝”(The Hidden God)在没有给基督教会组织内部的忏悔性斗争以充足注意的情况下,尝试在詹森主义的宗教观念和贵族(noblesse de robe)的阶级位置之间建立过于直接的法律上的平等。克拉科夫斯基的确令人瞩目地在各种灵性与广义的“政治”之间成功地建立了联系,例如,在展示贝鲁尔(Berulle)的诸教义如何代表了世俗神职人员的提升并因此为统一法国君主政体服务这方面。<sup>③</sup> 在他的书的最后几页他提到了马克思以及所有观念如何都在实践性社会活动中有自己的起源。但是这在很大程度上是一种亡羊补牢(pro forma addendum)的表现。克拉科夫斯基更感兴趣于17世纪伊拉斯谟的(Erasman)和神秘主义的思潮之间的差别如何展现了一种普遍的二律背反(antimies),这种二律背反一直是从圣保罗(St. Paul)到萨特的西方智识传统中的一部分。这个主题在克拉科夫斯基的短文《祭司与弄臣》(The Priest and the Jester)中被提到,而这篇短文的广义的主题是“20世纪的思想家尽己所能地将烦扰了神学家多年的主要问题保留在我们的脑海

---

① Cf. L. Kolakowski, *Towards a Marxist Humanism* (New York, 1968) pp. 49ff.

② Ibid., p. 50.

③ Ibid., pp. 389ff.



中,尽管我们用有点不同的方式表述这些问题”<sup>①</sup>。当代哲学仅仅用不同的语言展现了末日论(eschatology)、启示(revelation)、神正论(theodicy)等老主题。主要的对立不是在宗教与世俗之间,而是在于前面所指出的对立双方中开放的与僵化的思维之间。当然,他被波兰流放是由于他对有组织的天主教的批判,滑向了对斯大林主义相应的理论和实践的更为尖锐的反对。<sup>②</sup>

克拉科夫斯基对马克思主义的幻想最终完全破灭了。在传统马克思主义的界限内说些有趣的东西的困难性被亚当·沙夫(Adam Schaff)的作品所论证。身为波兰中央委员会成员的沙夫写了一本名为《马克思主义与人类个体》(*Marxism and Human Individual*)的书,它是波兰彻底表达马克思人道主义的里程碑。但是在处理宗教时,沙夫仍停留在引用费尔巴哈以便于论证“人是人唯一的上帝”和谴责那些“以马克思主义的名义拒斥宗教信仰的意识形态的重要性,也拒斥以一种异化形式反抗宗教的意识形态重要性”的人。<sup>③</sup> 宗教,对于沙夫来说,代表着“一种意识形态……它与对两个选项——上帝与人类的直接选择有着联系,何者对人来说是最高级的存在”<sup>④</sup>。对于沙夫来说,对这样一个观点的充分反驳尚待在恩格斯的早期作品中寻找。

20世纪60年代的捷克斯洛伐克在对宗教的严肃的马克思主义分析方面显得更为硕果累累。捷克人享受着开放性讨论的传统,并且无论如何,那里的马克思主义者对基督教的态度比波兰更为真诚急切。在20世纪60年代,当1968年的“布拉格之春”在酝酿中时,许多马克思主义知识分子感觉到“人性的社会主义”(socialism with a human face)如果不与这个国家的各种基督教遗产相妥协是不可能的:在15世纪的胡斯改革

① Cf. L. Kolakowski, *Towards a Marxist Humanism*(New York, 1968) p. 9.

② Cf. G. Schwan, Leszek Kolakowski, *Eine Marxistische Philosophie der Freiheit* (Stuttgart, 1971) pp. 33ff.

③④ A. Schaff, *Marxism and the Human Individual*(New York, 1970) p. 111.



(Hussite Reformation)中,进步宗教与进步政治人士的联盟已经在这个国家的历史中留下了不可磨灭的印记。捷克的神学家领袖,如赫罗马德卡(Hromadka)和洛克曼(Lochman),对于特定形式的马克思主义表露出来的理解甚至同情强化了马克思主义者对于宗教的积极态度。

142 两个贡献是十分突出的。首先,维捷斯拉夫·加德夫斯基(Vitezslav Gardavsky)的《上帝未死》(*God Is Not Yet Dead*)阐述了一种回到它自身历史的诸种根基,并且这些根基包括了基督教的彻底的马克思主义。加德夫斯基并没有反对那种唯物主义的马克思主义分析类型,它通过揭示例如耶和华在《圣经》“旧约”的概念中反映了处于从游牧到定居的转型阶段的部落社会,使自己远离宗教概念;但是他对寻找那些能对理解现代社会有所帮助的犹太—基督传统的元素更感兴趣。因为他坚信“作为宗教运动的基督教可以被改变而适应社会主义,通过它给自己设立的任务和它的目标”<sup>①</sup>。

为了证明这种基督教的可能的融合,加德夫斯基依次处理了这些典型的形象:雅各(Jacob)、耶稣(Jesus)、奥古斯丁(Augustine)、阿奎那(Aquinas)以及帕斯卡(Pascal)。在雅各的故事中,在故事所有的浮沉与变化中,加德夫斯基看到了“为了任何一种历史地位的初次行动,是第一个真实的人类行动”<sup>②</sup>。通过雅各,关于选择和人类主体性的观念进入了人类历史,并且与关于命运前定的系统和宇宙和谐的诸种经典观念相反,(这些概念)在马克思那里获得了充分的发展。马克思,作为一名犹太人,“实际上比他之前所有人更有能力读懂《圣经》中所提出的预言”<sup>③</sup>,耶稣扎根于这个传统中。加德夫斯基没有多少时间关注耶稣实际上是第一个共产主义者和马克思主义简单来说只是基督教的世俗版本这些观点。

① V. Gardavsky, *God is Not Yet Dead* (Harmondsworth, 1973) p. 15.

② Ibid., p. 31.

③ Ibid., p. 33.

而令加德夫斯基感到震动的是早期基督教对末日审判 (eschatology), 甚至世界末日 (apocalypse), 以及集体选择的当下必要性的强调。在这种观点中, 耶稣是成功的主体性的首要例证。在这种观点下, 他写道: “人类是一个通过斗争和用自主决策回应现实的呼唤的生物。”<sup>①</sup> 加德夫斯基很明显对布尔特曼关于福音书的存在主义解释过于印象深刻。

上述这些到底给马克思唯物主义留下什么? 加德夫斯基承认, 社会主义在它的早期形成过程和它的诸种历史形式中, 都已经被资产阶级的反神职人员的理性主义和仅仅是为了资本家更大荣誉的工具理性的启蒙理性主义所感染。在加德夫斯基看来, 马克思主义的唯物主义的现实任务就是“去研究任何试图——在不可避免的历史条件下——建立某种能够为人类的尘世存在打下坚实基础的秩序的努力”<sup>②</sup>。早期的马克思清楚这一点, 因此那种认为宗教的根基建立在经济利益的对立之中并将随着这种对立的消失而消失的推测是错误的。宗教同样源于市民利益与国家权力之间的冲突, 在这种观点中, 加德夫斯基通过对当代共产主义社会的观察悲观地评论道, “有一点是完全确定的, 我们将继续长时间地生活在培育宗教的社会条件中”<sup>③</sup>。尽管如此, 他仍然坚持信仰一种能够在上帝那里实现的幻想的改良共产主义。“这就是为什么”, 他在书的结尾中写道: “我们不信仰上帝, 尽管这很荒谬”。<sup>④</sup>

143

加德夫斯基的作品是属于涉猎广泛的哲学家的作品。马寇维克 (Machovec) 的《一个共产主义者眼中的耶稣》(A Marxist Looks at Jesus) 则更精确, 它是对考茨基《基督教之基础》(Foundations of Christianity) 的当代替换。但考茨基的目标是削弱与摧毁, 而马寇维克的目的是建设性的。

① V. Gardavsky, *God is Not Yet Dead* (Harmondsworth, 1973) p. 51.

② Ibid., p. 76.

③ Ibid., p. 172.

④ Ibid., p. 218.

在他们的“基督教以梦想起家,以饱食终日的神职人员告终”<sup>①</sup>的观点中,恩格斯和考茨基将太多的注意力放在通过援引经济力量的解释将其搪塞过去。甚至马克思也是不充分的,因为,

马克思将他的“无神论”发展成了对上帝在传统的19世纪的表现的批判,然而如果这些发生了变化,那么真正的马克思主义者将不得不修正他的批判。20世纪的神学家已经创造出了新的更有活力的模型去思考上帝,因此我们马克思主义者常常不知道我们在他们眼中还是不是无神论者。<sup>②</sup>

早期马克思主义没有提供模型或者清楚的指示来处理许多当代问题,在马寇维克的罗列中,这些问题是:在一个消费者得到充分满足的社会中作为精神追求的栖息之地,在工业世界中对人类尊严的践踏,关于手段与目的的痛苦的道德冲突,以及对其他智识传统的更好的理解。<sup>③</sup>在不否认探求观念的社会—经济根基的必要性的情况下,现代马克思主义将不得不追问:“哪种观念提供了积极、真实的知识,关于人类之所在(being)与存在(existence),以及鼓舞人心的理念、模型和价值标准的知识,没有了它们就连组织最良好的富足的科技发达的社会都将保持着贫瘠与野蛮。”<sup>④</sup>

像加德夫斯基一样,马寇维克将布尔特曼视为在分析宗教问题方面的顶级专家。尽管他不认同考茨基“将基督教的所有内容简单归结为社会利益”,并将耶稣描述成一个“积极的不同政见者与一个社会革命者”<sup>⑤</sup>

① M. Machovec, *A Marxist Looks at Jesus* (London, 1976) p. 31.

② Ibid., p. 21.

③ Cf. M. Machovec, *op. cit.*, p. 29.

④ Ibid., p. 35.

⑤ Ibid., p. 217.



的方式,但马寇维克确实在历史上的耶稣和后来的布道中被构造的基督形象之间坚持着严格的区分,并认为后者是对前者的简化。同时,马寇维克在共产主义国家的当代马克思主义者的境遇与早期基督徒的境遇中找到了有趣的相似性:他的书是在1968年专制共产主义重启不久后写成的。在早期基督徒不得不忍受的基督再临(the second coming)不出现(non-appearance)与马克思主义者在“真正的共产主义”似乎遥遥无期的情况下产生的幻灭之间有着明显的相似性。马克思主义没有对待失败、失望以及被玷污的理念的方案,然而基督教的历史充满了这样的经历和处理它们的经验。更有趣的是,马寇维克承认,尽管许多圣经故事,例如“善良的撒玛利亚人”(Good Samaritan),在早期社会主义者看来仅仅只是对个体慈善的反映形式,但国家对这个事业的掌控使它们更合适。历史久远的人类自我主义、形式主义(Pharisaism)以及怯懦在新的伪装下再现了。因此,如果150年前的马克思主义者打开《圣经》,翻阅几页过后他就会对自己说:“天堂,动物,伊甸园,罪,裸体的夏娃——这些都是单调乏味的神话,是一个童话,也是一个无稽之谈。”但是今天,在他经历了已经建成的社会主义社会之后,这个马克思主义者可能在阅读《圣经》的相同几页之后——不用找到他应该马上成为基督徒的理由——赞成‘你的兄弟亚伯在哪里?’这样的问题,并认为这个问题十分切题及有趣。他在《圣经》中看到了更多的东西,变得更多理解而更少批判,更少对“神话”元素产生反感。<sup>①</sup>

应该补充的是,克拉科夫斯基、加德夫斯基以及马寇维克等人作出的努力没有得到共产主义当局的回应。上述三人都在1968年“春季”之后被剥夺了教职。

---

<sup>①</sup> Cf. M. Machovec, op. cit., p. 30.

### 三、西欧马克思主义

在西欧,马克思主义者和基督徒之间对话的发展,倾向于以相当强大的共产主义政党的存在为中心。民主德国没有共产主义政党,那里的基督教思想家对马克思主义不断增强的兴趣使他们不得不到国外去寻找自己的对话者。在1965年和1967年之间,一群自称“保罗协会”(Paulusgesellschaft)的神学家和科学家与马克思主义者在萨尔茨堡(Salzburg)、基姆湖(Chiemsee)和马伦巴(Marienbad)连续进行了三场会议。这些围绕  
145 着人道主义理念的辩论主要是关于开启与东欧的修正主义马克思主义者的某些对话<sup>①</sup>;而1968年华沙条约组织对捷克斯洛伐克的入侵排除了这些会议进一步(推进的)可能。然而马克思主义对德国神学有着深刻的影响。与约尔根·莫尔特曼(Jürgen Moltmann)联系在一起的希望神学和约翰尼斯·梅兹(Johannes Metz)的政治神学开始通过预期和在某种程度上说是创造一个新的现实,来挑战现存现实。他们的想法在布洛赫以及阿多诺、马尔库塞和哈贝马斯等法兰克福学派学者处获益良多。

相反,在法国、西班牙和意大利,共产主义政党对待宗教的态度更多的是一个实践问题。西欧共产主义政党被迫与他们试图改造的资本主义社会进行某种程度的妥协,他们发展出了一个比它们的东欧同志更为和缓的对待宗教的方式。在1945年,意大利共产党就已经在它的党章内承认了宗教信仰不会成为入党的限制。在1962年,意大利共产党(PCI)在其第十届代表大会上进一步承认这样一个观点:“我们不得不认识到对社会主义社会的雄心壮志不能仅仅在有宗教信仰的人中间找到一席之地,还要能够在与当代世界突发问题遭遇的宗教意识中找到动力。”<sup>②</sup>确实,

<sup>①</sup> Cf. M. Machovec, op. cit., pp. 139ff.

<sup>②</sup> See J. Bonino, *Marxists and Christians* (London, 1976) p. 54.

它的总书记帕尔米罗·陶里亚蒂(Palmiro Togliatti)在不久后声称,宗教信仰将在未来的共产主义社会中,不仅仅作为来自过去的遗产而且是作为一种构建未来的积极力量找到自己的位置。甚至更为保守的法国共产党也说道:“认为一个建立在人的剥削的基础上并屈从于利润法则的社会与他们的宗教信仰相冲突的基督徒越来越多;他们将自己献身于为社会主义法国而斗争的事业之中,发现自己与共产主义者并肩作战。”<sup>①</sup>

在20世纪60年代期间,这种观点的主要理论倡导者是法国共产主义者罗杰·加洛蒂(Roger Garaudy)。沿着布洛赫与戈德曼的传统,加洛蒂——与意大利马克思主义者隆巴多·拉迪切(Lombardo Radice)和卢波里尼(Luporini)一道——在其基督教批判进路中,试图将基督教的批判性洞见纳入他的马克思主义之中。加洛蒂区分了马克思本人对待宗教的两种态度。第一种——包含在“人民的鸦片”的一种特定阐释之中——将宗教视为将信徒的注意力从改善他们的物质生活方面转移开的幻象。马克思的观点的另一方面是把宗教视为“现实苦难的表达和对现实苦难的抗议”<sup>②</sup>。两种观点(加洛蒂所持的这一观点与苏联评论家直接冲突)能够被用来将马克思主义从单向度进路(one-dimensional approach)的危险中拯救出来。因为基督教追寻着具有永恒重要性的问题并提供了表达人类深层渴求的象征性语言,并有着对所有人类成就的不完满性——至少至今如此——的彻底判断。由于加洛蒂相信马克思主义的某些形式包含了历史的意义,他的进路最终是简单化的,但是他认为有必要弱化作为其必要组成部分的无神论,并强调基督教有可能为一个能够包含创造力、爱与超验等观念的普世性的人道主义做出贡献。如果说马克思主义曾是无神论的,那么这不是由于任何唯物主义教条,而是由于它的人道主义只有

① G. Marchis and G. Hourdin, *Communistes et chrétiens* (Paris, 1976) p. 52.

② K. Marx, "Introduction to a critique of Hegel's Philosophy of Right", *Selected Writings* (Oxford, 1977) p. 64.



在那种未来——这种未来被视为完全是人类的责任而非（像在基督教中）被视为是由上帝以某种方式保证的——才可能得到实现。在这个问题上，捷克作家加德夫斯基和马寇维克追随了他的观点。

加洛蒂最终抛弃了马克思主义，他的马克思人道主义和一些宗教信仰形式之间的界限永远不是那么分明。然而新结构主义的马克思主义的兴起与它的反人道主义立场，看起来除了将其划分为意识形态之外没有为基督教留下任何东西。的确，阿尔都塞关于人的消亡（*dissolution of man*）的讨论和他对关于主体的观念的攻击的确与许多宗教概念冲突。<sup>①</sup>然而他对科学与意识形态的严格区分后来也为宗教留下了空间。这让人回想起了科学的马克思主义的新康德主义视角为宗教留下的空间。但是阿尔都塞比大多数马克思主义者更明确的是，他肯定在未来的共产主义社会中对作为大众意识形态的宗教有着持续的需求。<sup>②</sup>有些基督徒通常将结构主义视为发达的工业社会的意识形态，它在自身的分析中反映了由官僚主义的发展和技术的发展造成的主体性的消失。并且阿尔都塞对马克思的新结构主义式解读，似乎是对法国共产党包容斯大林主义的过去和它现在在革命方面的无能，所作出的最精巧的智识上的辩解。然而其他人则欢迎他的进路并尝试将其应用到他们的研究中去。对“统治”（*domination*）与“决定”（*determination*）的阿尔都塞式的划分，使他的一些追随者能够对封建社会中宗教的力量作出解释。在资本主义之下，在这种情况下，经济不仅是统治性的而且是决定性的，因为市场的规律强迫无财产的工人卖掉他（她）的劳动力；然而在封建主义中，农奴制的相对独立性要求一种主流的政治—宗教道德观来确保它们的从属地位。<sup>③</sup>但是

① 很多非传统的也是如此。想要查看对阿尔都塞在主体性问题上的令人信服的评价，查看 D. Turner, *Marxism and Christianity* (Oxford, 1983) pp. 187ff.

② See L. Althusser, *Pour Marx* (Paris, 1965) pp. 238ff.

③ See N. Poulantzas, *Political Power and Social Classes* (London, 1973) and B. Hindess and P. Hirst, *Pre-Capitalist Economic Formations* (London, 1975).

这些理由是极其含糊其辞的,不仅在对政治和宗教的混合方面,也在对什么人信仰和有多少人确实信仰这些问题的冷漠上。这种对经验性历史以及任何形式的主体性的忽视在费尔南多·贝罗(Fernando Belo)的《对马可福音的唯物主义诠释》(*Materialist Reading of the Gospel of Mark*)<sup>①</sup>中也十分明显,这本书是宗教领域的阿尔都塞式马克思主义分析的最高点(ne plus ultra)。贝罗的书声称要展示“在历史唯物主义的认识论领域分析基督教现象的可能性”<sup>②</sup>。为了实现这个目标,他设置了一系列意义甚至比它们原始意义更复杂的阿尔都塞式概念。贝罗然后将《旧约》全书分析为两个完全不同的系统:一个围绕着关于堕落(pollution)诸概念的属于教士的系统和一个关注罪过(debt)观念的《申命记》的预言家式系统。然后他将公元1世纪的巴勒斯坦形容为一个关于生产的亚细亚子模式(sub-asiatic)的例子。这本书的绝大部分是对马可(Mark)的结构主义阐释,它对那些没有符号学背景的人来说是不可理解的。尽管偶尔激动人心且极具洞察力,但是极难发现有什么马克思主义的甚至唯物主义的东西是与贝罗的解经学有关的。他认为,被其称为“资本主义的”解经学缺乏对早期基督教的社会学分析,但是他自己也没有提供这种分析。实际上,如大家所理解的,他将唯物主义弄颠倒了,他宣布:

经典解经学,因为它的注意力太多地集中于被分析文本的现实的和历史的所指(referent),在它的解读中迷失了方向并最后通过导致文本的物质性(materiality)在视野中消失。对于那种解经学,历史(不是叙述)是重要的东西。<sup>③</sup>

① See M. Clevenot, *Approches matérialistes de la Bible*(Paris, 1978).

② F. Belo, *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*(Maryknoll, 1981) p. 297.

③ Ibid., pp. 95f.

贝罗真正感兴趣的是他仔细讨论的《新约》全书中的叙述性符号。当谈及正统的马克思主义概念,比如说亚细亚生产模式、国家垄断资本主义或阶级斗争时,贝罗对它们不加深究,不探讨它们包含着各种声名狼藉的在理论上的或者经验上的困难。在马克思主义和结构主义语言学的互动中,马克思主义被消解了。<sup>①</sup>

#### 四、拉丁美洲的马克思主义与基督教

148 考虑到拉丁美洲的解放神学,我们从由马克思主义者提供的对基督教的详细分析,转到那些要么自己是马克思主义者,要么被马克思主义传统深刻影响的基督徒所提出的基督教改革上。在20世纪70年代早期,基于唯物主义历史概念之上的神学观念只有少数几个人试探性地探讨过。然而在70年代后期,越来越多的基督徒不仅公开声称他们是马克思主义者,而且还认为他们的马克思主义是基督教不可或缺的一部分。

在20世纪60年代早期起源时,解放神学主要是由年轻一代的神学家领导的神职人员的运动。这些年轻的神学家在欧洲的学习经历使他们抛弃了传统的托马斯主义(Thomism),而赞成研究与《圣经》和教父有关的资料以及其中包含的“关于拯救的历史”。他们受到的影响也来自自己的大陆,比如说巴西教育家保罗·佛莱尔(Paolo Freire)的作品——《被压迫者的教育法》(*Pedagogy of the Oppressed*),以及来自墨西哥的库埃那瓦卡的跨文化文献中心(Intercultural Centre for Documentation)的伊万·伊里奇(Ivan Illich)对基督教的各种驳斥。第二次梵蒂冈大公会议(The Second Vatican Council)(1961—1965)开始以官方的名义为教会复兴事业赐福。这一教会复兴的进程在拉丁美洲于1968年达到了顶点,该年举办于哥伦比亚的麦德林(Medellin)的拉美主教第二次会议正式宣布“选择

<sup>①</sup> Cf. P. Anderson, *On the Tracks of Historical Materialism*(London, 1983) ch. 2.



穷人”(option for the poor)的原则。对解放神学做出最大贡献的国家是阿根廷、乌拉圭、智利、秘鲁和有着世界上最多天主教徒的巴西。在这样一个大洲范围的运动中,有很多不同的潮流,这一点也不奇怪。解放神学被主教团中重要的——尽管肯定是少数——一部分人的支持,包括著名人物,如巴西累西腓(Recife)的大主教(Archbishop)赫尔德·卡马拉(Helder Camara)。支持它的神学家有哥伦比亚的卡米洛·托雷斯(Camillo Torres)(他认为他能通过参加游击队最好地完成牧师工作,最终被秘密势力杀死而成为左派的某种意义上的殉道者)、秘鲁的耶稣会会士(Jesuit)古斯塔沃·古铁雷斯(Gustavo Gutiérrez)[他的作品无疑更为细腻,他的《解放神学》(*Theology of Liberation*)是众多解放神学书籍中的畅销书,而在众多解放神学书籍中谢根道(Juan Luis Segundo)的多卷本作品是最具权威性的]。而将这些流派凝聚到一起的是利用明显属于马克思主义的范畴去实现批判性的自我更新。

列宁曾被指出说过这样的话:“只有共产主义和天主教为人类生活提供了两套不同的、完整的和明晰无疑的概念体系。”<sup>①</sup>但他没有考虑到唯一一个又是普遍信仰基督教的又被殖民过的大洲——拉丁美洲的经验。基督教的欧洲从来没有被殖民过,而其他被殖民的大洲从整体上来说又没有信仰过基督教。在几个世纪的统治和压迫之后,首先是西班牙,然后是美国,在20世纪30年代,由愈演愈烈的工业化进程和城市化进程催生出的民粹主义运动要求对社会和经济政策进行民主化决策。而这些运动在战后拉丁美洲的失败和跨国公司与镇压人民的没有代表性的统治团体的结盟所产生的日益增长的影响力,导致了反对行为的激进化,这种激进化得益于古巴革命的成功和传统共产主义政党的力量和凝聚力的下降。

因此,在拉丁美洲眼里,近五十年很多欧洲的神学(即使不是全部),

<sup>①</sup> V. Lenin, 被引用于 J. Hellman, “French ‘Left - Catholics’ and Communism in the Nineteen - thirties”, *Church History*, vol. 45 (1976) p. 507。

由于介入政治和社会压迫,已经无意识地受到了损害。

可以毫不夸大地说(一个这种观点的有力支持者这样写道),在很多方面它(现代欧洲神学)真的是一个神学的意识形态,因为它的很多侧面对于属于它的源泉的美德来说是未知的,就像我们因为居住在地球上而不能看见月亮的另一面一样。<sup>①</sup>

生活在一个被剥削而又依赖于外界的大洲——一个暗藏在大多数统治中的暴力被现有秩序认可并常常付诸实践的地方,拉丁美洲的解放神学家甚至比西方最“进步的”神学家更为激进。他们拒绝接纳现代世俗社会自治的世俗化神学,因为他们认为,这种接纳几乎等同是,从拉丁美洲的角度看,对本质上是压迫的系统的默许。当它由于认为一种末日审判的视角必然地会使所有政治选择相对化而拒绝选择社会主义时,甚至发源于德国的政治神学也因为太抽象和在效果上过于改良化而遭到批评。这里与托洛茨基的永恒革命理论有着惊人的一致,根据托洛茨基的想法,俄国极度落后的现状和由此而产生的缺乏强势的资本主义风尚的状况意味着,它可以越过任何漫长的资本主义时期并迅速进入社会主义。150 相似的,发展水平很低的拉丁美洲提供了一种不适用于古板的东西欧社会的革命性变革。

拉丁美洲的神学因此想将整个历史唯物主义传统整合进自己的想法中,并发展出一套批判的唯物主义神学。这就涉及要将焦点从统治着1930年到1960年的西方神学和战后东欧马克思主义—基督教对话的人道主义立场上转移。在20世纪60年代的几十年前,进步神学将自己定义在存在主义哲学的传统中,这个传统从帕斯卡经过克尔凯郭尔最后到黑格尔和萨特处。这个存在主义神学,以布尔特曼和蒂利希(Tillich)为

<sup>①</sup> E. Dussel, “Domination – Liberation: a new approach”, *Concilium*(June, 1974) p. 49.



代表,关注人类个体的拯救,并包含了一种对人类个体的完全尊重给予关注的伦理学,这是一种东欧马克思主义者在面对着国家社会主义的压迫性的官僚主义时,会觉得十分有吸引力的观点。但是从拉丁美洲的视角看来,这样一个展望倾向于在人性的普通观念与特定个体之间摇摆,而这两个极端看起来越来越理想化和抽象化。个体在社会化与政治化的思考中只能被当作一个真实生活中的人来对待,作为历史性教义的基督教阐释能够给予这样的个体恰当的分量。结构主义的普遍影响使得对实质的人性的吁求变得过时而乏味。关于“人本身”(man as such)的讨论逐渐减少,它被当作一种不真实的智识概念被关于性、阶级、种族和语言的认同所取代。对传统人道主义的拒斥典型地体现在萨特对其早期观点的回顾中,也在他尝试与他称之为“我们时代的哲学”<sup>①</sup>的马克思主义达成妥协的过程中。马克思对许多当代神学家的意义就相当于亚里士多德对12—13世纪的神学家的意义。马克思主义的假设似乎是关于人的科学的最全面的进路,并因此是当代神学的必要前提。在这种假设成真的时候,马克思人道主义自身在越来越结构主义的视角中愈发处于守势。确实,对马克思的阿尔都塞式的阐释在拉丁美洲延续得比其他任何地方都长久。这取决于两个事实。首先,马克思主义开始对神学产生深刻影响的时期是阿尔都塞的观点在欧洲的拉丁国家最流行的时期。其次,这种解释与它对“相对独立的层次”等概念的讨论一道明确地为宗教信仰留出了某种程度的空间。而被极大地夸大的阿尔都塞的“科学性”(scientificity),也使它看起来比其他形式的马克思主义更为中立。而这种进路在实质上的被动性则不被赞赏。

151

对拉丁美洲神学来说,对传统人道主义的拒斥是很合适的。那种在资本主义和社会主义之间存在着“第三条路线”的观念,一种由基督教民主党派提出的观念,已经被证明不能有效地减轻拉美社会中的大量不平

<sup>①</sup> Jean - Paul Sartre, *Search for a Method*(New York, 1968) p. 30.



等和挑战资本主义的劫掠。面对着这种明目张胆的剥削,马克思主义者和基督徒的对话以不同于欧洲的基调展开了:欧洲的对话是关于普遍的和终极的问题的,而拉美的急迫现实强迫参与者将注意力集中在更为特定和现实的问题上。特别是在拉丁美洲,

现有的政治神学正在选择一种关于历史现实的知识,在经院哲学对最精细的形而上学的区分以及在存在主义神学对精神分析学的分析的态度中,都可以找到与之相同的关怀与注意力。福音书的内容和正在发生的政治现实作为交互阐释的原则发生作用。<sup>①</sup>

在欧洲,两个几乎独立的概念体系互相遭遇,并在互相的比较中得出了关于共同操作的可能性的结论:在拉美,关于压迫和剥削带来的实践问题的普遍经验是第一位的,而关于它们的理论化反映则是第二位的。考茨基的话一针见血:“一个学会了在无产阶级的感受与雄心壮志中生活,并站在他们身旁战斗的人也许会声称自己能够比从远处观望无产阶级的学者们更容易理解很多关于基督教起源的事。”<sup>②</sup>

这种对实践和经验的强调是拉美基督徒用于评价和改造自身宗教遗产的一个主要方面。正如一个主要领导者曾经说的那样:

152 也许一个非教条的马克思主义和一个真正的依据《圣经》的基督教之间最深刻的一致之一,完全就是它们两者都与真理有着完全独一无二的关系。它们都要求它们的真理是被“证实的”,也就是“变成真”,或者说被满足。它们要求通过事实去确认。它们把真理视为事实中的真理,而且完全是因为这样它们反对任何在事实之外,

① A. Fierro, *The militant Gospel*( London, 1977) p. 106.

② K. Kautsky, *Foundations of Christianity*( London, n. d. ) p. 10.

在“独立王国”中的所有形式的唯心主义、形而上学或者将真理理解成“在自身之中”的事物的意识形态。<sup>①</sup>

在这里,马克思的《关于费尔巴哈的提纲》的作用难以估量。从拉美的观点来看,大多数先前的关于“上帝之死”的变种的西方神学与它对人道主义和人类个体的关注一样,是从费尔巴哈处汲取自己的灵感,并因此与马克思对实践与革命的侧重相比显得一成不变甚至十分保守。解放神学家相信基本的革命性变化是必要的,而且他们的预设是“社会分析学的工具、阐释的历史视野、对社会过程的动态的洞察以及革命伦理与计划,这些马克思主义要么接受自他处,要么本身就具有,要么自身创造的东西,无论怎样改变或者重新阐释,都是对革命性变化而言不可或缺的”<sup>②</sup>。

同样需要强调的是,自由主义神学家不期望在马克思主义和基督教之间论证出任何直接的相容与和谐。关于这个进路的一个例子是墨西哥神学家米兰达(Miranda)的两本书《马克思与圣经》(*Marx and the Bible*)和《马克思反对马克思主义者》(*Marx against the Marxists*)。在第一部作品中,米兰达尝试去记录《圣经》与马克思的观点之间的汇聚,并在前者中找到马克思自己的进路的根基。这是通过强调马克思思想中道德的一面以及在《圣经》相当宽泛的概念中,比如说正义、自我中心、爱,找到共鸣和相似性。结论是“马克思属于以色列的预言家那一类人,并且……他对救世主的信念和他对正义的激情都来源于《圣经》”,因为“马克思和诸位圣经作者都相信人类可以停止自私与残忍并在爱邻中找到最大的完满”<sup>③</sup>。在他最近名为“卡尔·马克思的基督教人道主义”的作品中,米兰达强调了马克思的“明确、规范的人道主义”<sup>④</sup>,并作出了惊人的推断:“如

① J. Bonino, *Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution* (London, 1976) p. 18.

② Ibid., p. 8.

③ J. Miranda, *Marx and the Bible* (New York, 1974) p. 16, 292.

④ J. Miranda, *Marx against the Marxists* (London, 1980) p. xi.

153 果马克思对资本主义基础的和完整的批判,围绕着资本主义不尊重作为人、作为现实主体以及能动者(agent)的人类这一点,那么这种分析将是非常基督化的。”<sup>①</sup>这种对马克思主义和基督教在所谓的普遍道德态度基础上的同化想法,被解放神学明确地拒绝了。他们的解放神学是一个更为批判性的事业——通过严格地应用马克思主义的唯物主义历史观对传统的基督教观念进行再阐释,而这种应用比西方对马克思已有的成就的评论更为硕果累累。<sup>②</sup>爱的福音书(The gospel of love)也许是潜藏在所有人类活动之下的吁求的普遍框架,但是在实践中准则会要求什么——比如说,阶级冲突与暴力——将会由马克思主义的理论分析所决定。因此,这里没有真正意义上的基督教政治或社会理论。

马克思主义对解放神学最普遍的影响是它们共享的自我批判和自我反省的态度。而解放神学自我批判的第一个目标就是拉美教会与加剧了对大多数人的统治与压迫的社会与政治结构之间千丝万缕的关系。因为“对自我解放的需要的意识对正确地理解解放进程是十分关键的。它不是‘为他人斗争’的问题,它提示了家长作风和改良的目标,这是个体逐渐意识到自己是未被实现的生活在异化社会中的人的问题”<sup>③</sup>。这个自我批判的态度排除了所有对基督教信仰的教条阐释。教条的不变性将不可避免地助长将现实事物秩序神圣化的过程,而基督教的信念是内在批判与颠覆。

更特别的是,解放神学重新评估了《圣经》的《旧约》,而正如恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch)指出的那样,所有的基督教反叛都求助于它。与帕斯卡将《圣经》的《旧约》的肉欲与《圣经》的《旧约》的精神进行强烈对比不同,解放神学将《圣经》的《旧约》的尘世现实——尤其是《出埃及

① J. Miranda, *Marx against the Marxists*(London, 1980) p. xi.

② 在 *The Militant Gospel*(Maryknoll, 1977) p. 116 中参阅 A. Fierro 关于 Calvez 和 Gollwitzer 的评论。

③ G. Gutierrez, *A Theology of Liberation*(New York, 1973) p. 146.



记》——当作政治解放的范例。在古铁雷斯看来，“以色列人的解放是一个政治行为。它是远离被劫掠和苦痛的状态的突破口和建构公正的、兄弟般的社会开始”<sup>①</sup>。从作为神圣的君主政体的故乡的埃及出逃，加强了那种信仰使被造物(creation)世俗化的观念：《出埃及记》是“社会实践习俗的世俗化，从那时起将开始人类的劳作”<sup>②</sup>。当他模仿着黑格尔的主人/奴隶辩证法的方式谈论着《出埃及记》时，吉恩·卡尔多奈拉(Jean Cardonnel)说道：“对解放的具体经历是发现创造的事实的唯一途径。是压迫的深刻生活体验促使人类朝着他的彻底解放奋斗，在这个过程中他会逐渐发现这个世界就是一个创造。”<sup>③</sup> 154

相似的，在它对福音书叙事的阐述中，解放神学注重探索并模仿在耶稣的政治救世信念中的提示性象征和里程碑，而非特定的例子。不像恩格斯、考茨基这样的评论家，他们不注重将耶稣与极端分子(the Zealots)的当代革命运动直接联系起来。作为一名武装游击队战士的耶稣形象对解放神学来说并不重要，很明显耶稣强烈地反对政治专制。但关键是，对耶稣来说，犹太人的解放是伴随着比一个个人的政治解放能够涵盖更为深刻长久的普遍革命。

更普遍的是，在马克思主义进路的影响下，解放神学希望将《圣经》表达的观念相对化，且不要像它给予《圣经》宇宙论那样给予它过多永久的权威。它尝试把一种社会的和政治的维度附加到倾向于变得“私有化”的传统基督教观念上。举例来说，关于爱你的敌人的命令，不再涉及一种模糊的普遍善良意志：“爱不意味着压迫者不再是敌人，也没有消除对他们抗争的激进性与彻底性。‘爱你的敌人’没有缓和紧张；相反它挑战了整个系统并变成了颠覆性的准则。”<sup>④</sup>回到将早期基督教看作被压迫

① G. Gutierrez, *A Theology of Liberation*(New York, 1973) p. 155.

② Ibid., p. 159.

③ J. Cardonnel, *Dieu est mort en Jésus - Christ*(Bordeaux, 1968) p. 123.

④ G. Gutierrez, op. cit., p. 276.

者的宗教的马克思主义传统,“贫困”不是一些精神性或者个体性的东西,而是意味着穷人的团结以及对贫穷的反抗。而拯救被视为,至少在第一个层面,一种逃脱特定社会和政治压迫的解放。所有这些视角的转变都清楚地表明了,来自与社会和经济框架决裂后的任何个体良心的马克思主义批判的影响。

155 解放神学家不再被“世俗神学”的支持者所迷惑,他们把这些支持者的信念视同为发达工业社会意识形态,在那个社会中,私人信仰向社会现实屈服。不像世俗神学家,解放神学家用革命性的而非逃避性的态度拒绝事物的现实秩序。他们的“解放”是扎根于对现实的近距离分析之上的。阶级斗争和暴力不被提倡,它们被认为是现实存在的事实。在它对于压迫与剥削的实践问题的侧重中,解放神学呼应了青年马克思:“对当代的斗争和愿望作出当代的自我阐明(批判的哲学)。这是一项既为了世界,也为了我们的工作。它只能是联合起来的力量的事业。问题在于忏悔,而不是别的。人类要使自己的罪过得到宽恕,就只有说明这些罪过的真相。”<sup>①</sup>

在一个著名的演讲中,切·格瓦拉(Che Gurevara)声称:

基督徒一定要坚决地宣判革命有理,特别是在我们这个基督教信仰对群众十分重要的大洲。当基督徒将有勇气给出一份完全革命性的证言时,拉丁美洲的革命将会所向披靡,因为现在基督徒允许他们的教义被反动分子当作工具利用。<sup>②</sup>

为了回应这个呼吁,许多基督徒自然发出了旗帜鲜明的革命宣言。他们的努力被当成仅仅是有说服力但脆弱的修辞而被忽视,在这些修辞

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯文集》(第四卷),人民出版社,2009年,第10页。

<sup>②</sup> J. Bonino, *Christians and Marxists*(London, 1976) p. 27.

中,一个评论者近期评论道:“好听的寓言延伸到《圣经》的和马克思主义的领域之中,在这之中上帝的贫穷卑微的子民(anawim)变成了无产阶级,解放变成了政治化赎身,神职人员变形成列宁式的革命领导者。”<sup>①</sup>但是这将误解这个流派(genre):很多解放神学是诗化的并在史诗(chansons de geste)中庆祝生命和基督的功绩,这与《圣经》的《旧约》赞美诗作者关于上帝的史诗相呼应。<sup>②</sup>这种诗化的色调——本身,当然经常被现存的礼拜仪式实践所排除——使得异化和压迫(并由之带来的对它的反抗)的觉醒能够从那些纯粹马克思主义讨论的理性声音接触不到的人的宗教意识中生发出来。当然,这种基督教形式成功地通过给马尔库塞的判断一个真实的框架再次将乌托邦元素引入马克思主义中。“作为‘乌托邦’被谴责的不再是在历史范围中那种‘乌有之乡’,且不可能存在于任何地方的事物,而是那些被现有的社会力量阻碍其发展的事物。”<sup>③</sup>这些神学家希望利用马克思超越马克思,他们的许多被他们认为太狭隘和一元化的观点,反映了一个封闭资本主义系统中的资产阶级心态。<sup>④</sup>当然,许多基督徒认为一些解放神学——特别是希拉尔迪(Girardi)和支持社会主义运动的富有灵感的智利基督徒的后期作品——对于基督教来说太马克思主义化了。<sup>⑤</sup>但是至少有一点是明显的,马克思主义包含了一些版本的(并因此奄奄一息的)基督教不再鼓吹的特定观点。人类本质上是社会的,穷人与流浪者团结一心,认真地对待历史,面向未来。而解放神学努力地将这些维度再次安放于基督教中。它提出了一个中心问题:是否——这将这件事调转过来——马克思主义的这次结合将因此损害那个传统。这也是本章致力于梳理的诸多问题之一。

① D. Turner, *Marxism and Christianity* (Oxford, 1983) p. 211.

② Cf. A. Fierro, *The Militant Gospel*, p. 172.

③ H. Marcuse, *An Essay on Liberation* (Harmondsworth, 1972) p. 13.

④ Cf. J. Bonino, *Christians and Marxists*, p. 73.

⑤ 对这种观点的尖锐评论,可参见 G. Fessard, *Chrétiens marxistes et théologie de la libération* (Paris, 1978) 以及 A. Senke, *Marxismus als atheistische Weltanschauung* (Paderborn, 1983) ch. 6.



## 结论

# 马克思主义与宗教

157 我们如何总结前面章节中马克思主义关于宗教的解释？马克思主义和宗教的关系怎样？或者应该怎样？在我尝试描绘出一种答案的框架之前，应该提出的显而易见的初步问题就是马克思主义本身是否是某种宗教。当然，大量的评论者断言马克思自己就是一位宗教思想家，并以宗教的术语来描述马克思主义。当然，我清楚地意识到这个问题是模糊的，至少在概念上是很复杂的。这里指的是哪种宗教？至少我们想以“宗教”表明什么？同样，这里指的是哪一种马克思主义？在马克思及其追随者的思想中是否有某种可描述出来的本质或者核心？在一种非常模糊的意义上，如果说马克思主义和犹太—基督教传统不存在连续性的话，那二者之间也有一种明显的关联，有人可能会说，马克思毕竟是犹太人，他的犹太身份(Jewishness)一定会对他的思想产生某种影响。同样的，马克思深受西欧文化遗产的熏陶，西欧的文化遗产几个世纪以来又深受基督教文化的影响。最显明的例子是，黑格尔的整个体系可以被视为一种使基督教新教适应于时代精神的努力。而由于马克思被视为黑格尔的学生，这一思想的渊源就很清楚。

尽管如此，我想挑战的是，过分轻率地、在概念上并不缜密地把马克

思主义等同于宗教。例如，卡尔·波普基于他所谓的“神谕哲学”<sup>①</sup>，确认了马克思思想的宗教性质。别尔嘉耶夫(Berdiaev)则告诉我们：

如果共产主义反对所有宗教，这较少是因为共产主义所包含的社会体系，更多地因为它本身就是一种宗教。因为它希望成为一种能适当地替代基督教的宗教，它声称对人类的宗教抱负作出回应，并赋予生活以意义。共产主义认为自身是普适性的，它希望控制所有存在而不仅仅是它的某些方面。<sup>②</sup>

此外，帕累托(Pareto)运用一种带有上述方法的典型的心理学还原主义，称社会主义为一种“世俗宗教”，一种较低阶级的非理性信仰。最后，熊彼特断然宣称： 158

马克思主义是一种宗教。首先，它为信徒提供了一套终极目标，这一目标包含生活的意义和用以判定事件和行为的绝对标准；其次，它提供了通达那些目标的导向，那些目标包括拯救的计划和对于人类或部分被选择的人类将从罪恶中被拯救出来的指示。<sup>③</sup>

这类判断通常受到政治或宗教的偏见的影响：热衷于基督教的人把马克思主义当作试图取代真正宗教的伪宗教；而反基督教的人则希望把马克思主义与宗教视为同类，宗教在此都被认为是非理性的，是建立在神话之上，是文明进步的敌人。这里顺便提一下，马克思主义者偶尔也会把马克思主义和宗教等同起来，他们希望把理想的信仰(aspiration faith)纳

① K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, (London, 1962) vol. 2, p. 224.

② N. Berdiaev, *Les sources et le sens du communisme russe*(Paris, 1951) p. 316.

③ J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, (London, 1954) p. 5.

入马克思主义。<sup>①</sup>

以上所引用的关于马克思和马克思主义的界定偏向于印象性的描述。在罗伯特·塔克的《卡尔·马克思的哲学与神话》中,有着对熊彼特观点的更加完整的描述和概念上更加严格的描述。塔克发现马克思主义和后奥古斯丁基督教之间至少在四个方面有着极为相似之处。首先是二者都对世界提供一种彻底的解释:“就像中世纪的基督教,马克思的体系承诺提供一种综合的、整全的关于现实的观点,一种处于相互联系的整体中的所有重要知识的组织,一种通过它所有可能的关于重要的东西的问题都可以得到回答或者可被回答的框架或者指引。”<sup>②</sup>其次,马克思主义和基督教都视经验为历史的,即一个有着开始、中期和结局的故事。再次,对于塔克而言,这个故事的主题是基督教中的拯救和救赎,马克思主义关于革命的重生(revolutionary regeneration)或者人性的思想,都与之高度相似。最后,这两个体系都包含着理论和实践相统一的理念,中世纪基督教信仰/工作的复合体与马克思的革命实践(praxis)是相似的。

159 塔克的观点几乎完全依赖于马克思的早期著作,因而忽略了马克思思想中的任何断裂,甚至发展的可能性,也忽略了马克思拒斥他那个时代将社会主义等同于宗教的观点。<sup>③</sup> 进言之,塔克的方法几乎等于将任何形式的总体主义(totalitarianism)(如果马克思主义是这种主义的话)——甚至是任何“主义”——都标定为宗教。但是只有通过使用更为严格的界定——它一定是规范性的并因而在本质上是具有争议的(contestable),才能对马克思主义和宗教的关系给出一种满意的分析(如果有所谓的满意的分析的话)。从这一观点来看,我不认为马克思是一位宗教思想家,也不认为将马克思主义视为宗教是恰当的。这是因为,基于概念上的混乱,

① See L. Goldmann, *The Hidden God*(London, 1964) p. 90.

② R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*(Cambridge, 1961) p. 22.

③ See K. Marx and F. Engels, “Circular against Kriege”, *Collected Works*(London, 1975ff) vol. 6, pp. 46ff.



把马克思主义界定为宗教,无论对于马克思主义还是宗教,都是不正当的。对于马克思主义而言,是因为这种界定往往既没有认真对待马克思主义的自我描述,也没有认真对待马克思主义作为社会科学的清晰内涵。而对于宗教而言,则是因为这种界定通过使宗教屈从于当前流行的世俗化(secularisation)潮流,剥夺了宗教自身的本质上的超验性。当然,这个领域往往为界定问题所困扰,我在讨论中宽泛使用的“宗教”一词指称的是当马克思主义者谈及宗教(其模式可能是某种主流的基督教)时所想到的。<sup>①</sup> 如果宗教的概念被拓宽了,就像受涂尔干启发的大多数人类学文献一样,那么将马克思主义等同于宗教就变得过于模糊而毫无用处。然而应该注意到,即便对事情作最功能主义的解释,仍然有某些宗教的功能是马克思主义所不具备的。现在我们转向一个稍微容易处理一些的问题,即在此语境中的“马克思主义”可能意味着什么的问题。

有一种理解认为,马克思主义和宗教有很明显的相似性,这两个词都可能对群众运动的描述。这样的话,它们有着共同的特征,几乎任何维持时间相当长的群众运动都会呈现出这些特征。比如,共产党和天主教会都有这样的特质:有着同类的等级组织,对于神圣的典籍有着同样的信仰,对于信条/教义有着同样的偏好,对于异端学说有着同样热切的关注。但是尽管被视为一种观念和态度的结合体,大多数马克思主义的流派清楚地反对与宗教同化。首先,马克思主义被它的一些拥护者视为仅仅是关于社会的科学——一种描述社会如何运作的科学。这一观点在一战以前成为对马克思主义的主导性的解释,考茨基在其关于伦理学的书的结尾处对此作出了非常到位的表述:

160

如果没有道德理想,没有对于剥削和阶级统治的深恶痛绝,社会

<sup>①</sup> 参见 R. Horton 清晰的讨论,“一种宗教的定义以及它的运用”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* (1960) vol. 90。

民主党作为无产阶级的组织在其阶级斗争中几乎不能做任何事情。但是这一理想并不能从科学社会主义中得到任何帮助……当然，在社会主义中，研究者也是战士……因为，例如，在马克思那里，道德理想的作用不时突破科学研究的边界，但是一有可能，马克思总是毫不犹豫地径直地将其从自己的作品中剔除……科学只是与关于必然性的知识相关。<sup>①</sup>

根据这种观点（这一观点也得到了很多解放神学家的支持），马克思主义只是一种分析的工具，并没有想回答宗教所提出的许多问题。很难把这种相当肤浅版本的马克思主义视为宗教，如果可以的话，也很容易把涂尔干或者韦伯的分析也视为宗教。<sup>②</sup>

但是也有对马克思主义的另一种解释，这种解释有更大的野心，而不仅仅是将其界定为一种社会理论。在此，马克思主义的确在变成一种关于世界的总体的观点，一种世界观。对于马克思主义的这种解释，始于恩格斯的《反杜林论》，广泛地出现在苏联官方的辩证唯物主义教条中——包含着关于什么东西存在（只能以这种或者另一种形式存在的物质）的形而上学教条。宗教话语的客体并不存在，相信这些客体存在根本就是错误的。在辩证唯物主义中提出的判断不是功能性的，而是本体论的。它们根植于英国经验主义传统或者法国实证主义传统之中，这些传统把宗教叙述视为错误的或者毫无意义的。这种简单的、不妥协的马克思主义的唯物主义，显然与宗教信仰不相容，但是自相矛盾的是，它恰恰是那些将马克思主义描述为宗教的人最铭记于心的那种马克思主义。

但是这两种版本的马克思主义，即作为一种社会理论的马克思主义

---

① K. Kautsky, *Ethik and materialistische Geschichtsauffassung* (Stuttgart, 1906) p. 141.

② 近期最为彻底地为马克思进行划界的尝试，可参见 P. Frostin, *Materialismus, Ideologie, Religion* (Munich, 1978)。



或者作为辩证唯物主义的马克思主义,都有别于马克思本人的路径,马克思更多地与尼采或者弗洛伊德的观点一致,他将宗教视为一种其意义必须通过某种“系谱”加以解码的症候。在这种马克思主义中,异化和解放的概念扮演着重要的角色,将马克思主义解释为犹太基督教传统的世俗化形式也越来越可信了。<sup>①</sup>很明显,马克思主义包含这样的观点,即历史有着被冷酷无情地制定出来的目的,历史也有着一个与当前的冲突形成鲜明对比的关于未来和谐的有力构想。马克思的思想中存在一个末世论的维度,这个维度有着强烈的宗教起源。然而关于世界的观念可以有宗教的起源,但其自身却不必是宗教。尽管几乎可以把费尔巴哈算作神学家,但把马克思也视为神学家的话显然忽视了他对于整个费尔巴哈的方法所作的犀利的批判。说马克思主义反对宗教的立场纯粹是当地环境的产物而不是其理论之本质,也是忽略了这一批判。当然,马克思对于宗教异化的解释产生于他那个时代的极端的路德教,恩格斯的观点带有他在伍伯塔尔(Wuppertal)的童年时代经历的严酷的虔诚主义生活的印记,而列宁对于宗教的尖刻的评论整个在实际上屈从于当时俄罗斯东正教之沙皇独裁的背景下是可以理解的,这些都是事实。但是马克思主义对宗教的批评超越了纯粹的历史偶然性。可以说马克思主义从基督教那里承继了一些主题,但在这里和在其他大多数情形中一样,这种继承暗含着被继承者的死亡。在某种意义上和在某些方面,马克思主义可能被视为是一种世俗化的宗教,但它一直是世俗化的,我们应该按照它自己的范畴来对待它,而不是将它重释为宗教的范畴。

如果马克思主义可以合理地与宗教对立起来,那么这种解释有多大的有效性呢?在对马克思主义的宗教批判思想作出一般性评估之前,通过将其与其他两位伟大的社会学奠基者——涂尔干和韦伯——的思想进行比较,进而把马克思主义方法的特殊之处凸显出来,是有助益的。

---

<sup>①</sup> 参见 Kolakowski 的 *Main Currents of Marxism* (Oxford, 1978) vol. 1 中极为精彩的第一章。



马克思与涂尔干的方法有着几个惊人的相似之处。这并不奇怪,假定马克思和涂尔干都试图将德国哲学传统与法国的政治以及经典政治经济学综合起来——涂尔干更受其本土的法国实证主义的影响,而马克思则更受其黑格尔背景的影响。涂尔干把历史视为一种渐进式的进化,并且对社会主义颇有同情心。与马克思一样,他敬仰圣西门,寻求一种关于可以应对由资本主义的冲击所带来的问题的社会的解释。涂尔干也坚持理论和实践的统一(尽管是在一种实证主义的框架内),并且在应用社会存在决定意识这一公式时显示出比马克思更浓厚的决定论色彩。

然而相同的社会存在在涂尔干和马克思眼中是非常不同的。尽管与马克思一样,涂尔干将宗教的根源锚定于社会结构,但他经常把宗教视为社会整合的资源。马克思有时(确实也经常)也把宗教视为这样的一种资源,但他更感兴趣于追溯社会冲突的根源。因此,涂尔干的态度可能看起来更加平淡无味,既没有分析剥削性的经济关系,也没有解释阶级与群体的冲突,而这些在马克思那里都可以找到,因为马克思对人类与其环境的关系更感兴趣,而不是探讨既定的社会结构。涂尔干没有预见到暴力革命,他认为,现代社会最终能够成功地应对混乱和分裂的问题。他认为,在某种意义上宗教的形式和社会的形式是同一的,而马克思则认为宗教是现实的一种变形,确切地说,是一种畸变。因此,对于马克思而言,宗教是一种在不久的将来应被超越的异化的力量,而不是被理解为一种社会整合的不变的源头。对于宗教,涂尔干比马克思做出更为重要的贡献,把涂尔干视为还原主义者很可能是误导性的。在他对于历史唯物主义的最受推崇的评论中,他说:

表明宗教在本质上是社会的,并不意味着我们把宗教自身限定于用另一种语言来说的社会的物质形式以及它的直接的绝对必要性。我们显然认为社会生活依赖于它的物质基础,并且带有后者的

烙印,这是真的,就像个人的精神生活依赖于他的神经系统和事实上他的整个机体。但是集体意识不只是某种由它的形态学基础所带来的纯粹的副现象,正如个人的意识不只是神经系统的简单的展现。为了使前者能够出现,要求有一种对于特定意识的自成一体地综合。现在这种综合有一种将整个情感、观念和幻象世界分解开的效果,这些情感、观念和幻象一旦产生,就遵循着它们自身的规律。它们(这些情感、观念和幻象——译者)相互吸引、相互排斥,统一起来,又分裂开,产生繁殖,尽管这些结合并非作为其基础的现实条件所要求的或者认为是必须的。由此产生的生活甚至有着极大的独立性,它有时沉溺于自我表现,没有任何功利和目的,只是为了自我确证的纯粹的愉悦。我们已经表明,宗教活动和神话思想恰恰就是这样的情形。<sup>①</sup>

163

涂尔干对于其时代的马克思主义的评论,大多强调它是一种形式相当粗陋的经济决定论。<sup>②</sup> 作为对20世纪的政治事件的回应,很多马克思主义者倾向于放弃“经济主义”版本的马克思主义——考茨基可能是符合此马克思主义版本的最好的例子,他给予包括宗教在内的上层建筑因素以更多的重视。这些对于马克思主义的修正经常以新黑格尔主义的形式出现,它突出主体而非结构,从而远离了涂尔干。但另一方面,某些晚近的新结构主义的(同时主要是修正主义的)马克思主义流派,的确与涂尔干的主张有着惊人的相似之处<sup>③</sup>,比如,普兰查斯把国家视为统一的社会组织的象征性表达。这并不奇怪,因为涂尔干显然对结构主义的发展有着深远的影响力。深受结构主义影响的马克思主义流派大受欢迎,这

① E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (London, 1915) pp. 423f.

② See A. Cuvillier, "Marx et Durkheim", *Cahiers Internationaux de Sociologie* (1948) pp. 84ff.

③ See S. Strawbridge, "Althusser's theory of ideology and Durkheim's account of religion: an examination of some striking parallels", *Sociological Review*, vol. 30 (1982) pp. 125ff.



是战后资本主义长期繁荣的产物,当时的西方社会大体上似乎有着良好的秩序和较多的共识。吊诡的是,涂尔干的方法既能很好地适用于原始社会,也能很好地适用于非常现代的社会,比如在美国,“在信仰中信仰”(faith in faith)这种民间宗教的确有助于提升社会的整合<sup>①</sup>,同样的分析有时也可以应用于既存的社会主义社会中的共产主义本身。相比之下,在被宗教信仰撕裂和存在着明显的群体冲突——对于这些情形,马克思主义至少能够提供某种解释,但涂尔干的原则却束手无策——的社会中,马克思主义才最有生命力。

韦伯一般被认为是马克思另一位更直接的对手,因为一般认为韦伯的作品或多或少直接地针对马克思,并且他通过强调和仔细地研究宗教和一般观念的影响,否定了马克思的唯物主义,甚至以一种关于历史的唯心主义的解释取而代之。譬如,塔尔科特·帕森斯指出,韦伯致力于提供一种关于现代资本主义及其起源的“反马克思式”<sup>②</sup>的解释。当然,我们  
164 应该记住,当韦伯把他的宗教社会学描述为一种“对历史唯物主义的经验性驳斥”时<sup>③</sup>,他(像涂尔干一样)所指的历史唯物主义很可能是当代马克思主义者的历史唯物主义,在晚年恩格斯的影响下,这些当代马克思主义者更倾向于把宗教仅仅视为对物质环境的消极反映或者是其影响。<sup>④</sup>如果说马克思在面对这些门徒时曾经愤怒地宣称自己并不是马克思主义者<sup>⑤</sup>,那么任何说马克思与韦伯直接对立的观点就是有问题。

尽管如此,二者之间仍然有着明显的不一致的地方。与韦伯相比,马克思给宗教提供的细节性分析要少得多。下面将讨论一个非常明显的例子:加尔文主义和资本主义之间的关系问题。马克思的评论通常是附带

① See R. Bellah, *Beyond Belief*(New York, 1970).

② T. Parsons, *The Structure of Social Action*(New York, 1949) p. 505.

③ R. Aron, *The Main Currents of Sociological Thought*(London, 1968) vol. 2, p. 262.

④ See K. Lowith, *Max Weber and Karl Marx*(London, 1980) p. 100.

⑤ K. Marx, F. Engels, *Werke*(Berlin, 1957ff.) vol. 35, p. 388.



地提出来的,比如,在他关于早期基督教的社会基础在于流动的社会弃儿和奴隶的明确表述中<sup>①</sup>,这一观点与韦伯认为早期基督徒是城市工匠和熟练工人的判断形成鲜明的对比(不相容的)。当然,韦伯对于各种社会阶层的不同宗教观念有着密切的关注,而马克思则倾向于把宗教视为一种较低阶级的现象。更宽泛地说,马克思对于历史进步有着更为自信的观点。马克思发现了历史的逻辑,一种关于历史发展——其发展在消除了异化的社会主义社会达到顶点,在此顶点,马克思得以更清楚地判定各种意识形态的虚幻性,这是由于它们代表的是部分阶级的利益,而不是代表即将占据统治地位、作为社会整体利益的代表的无产阶级的利益。韦伯则由于对事实和价值作出新康德主义的原则性的区分,不认为历史有总体性的意义,把自己限于处理历史行动者之间各种不同的、相互冲突的观点。

这一差异性的一个结果就是,韦伯比马克思给予宗教更大的自主性。韦伯断然反对这样的观点:“宗教的特殊性在于它是社会阶层的一种简单的‘功能’,宗教的特质是由社会阶层带来的,或者说宗教代表社会阶层的‘意识形态’,或者宗教是对社会阶层的物质或者理想的利益状况的一种反映。”<sup>②</sup>相反,他声称:“不管在特定的情形下宗教伦理受到的社会影响(经济的和政治的决定性的影响)是多么直接和深刻,宗教烙上的主要是源于宗教方面的印记,并且首先是烙上了它所传报的(来自天使)和许诺的内容的印记。”<sup>③</sup>特别是,通过强调边缘群体对于宗教的需要和对于拯救的意义的寻求,以及突出宗教专业人士在有意识地发展宗教观念中的作用,韦伯试图表明它们远非纯粹表达阶级的利益。

① K. Marx, *The German Ideology* (Moscow, 1968) pp. 143, 188f.

② *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. Gerth and C. Wright Mills (London, 1948) pp. 269f.

③ 参见韦伯对印度教的讨论,以及这一讨论所呈现的与马克思的方案差异。T. Ling, *Karl and Religion* (London, 1980) ch. 6.

但另一方面,强有力的证据表明:韦伯并非反对马克思,而是认同马克思。因此,熊彼特会说,就宗教社会学而言,“马克斯·韦伯所提出的事实和论争,在整体上完美地契合于马克思的体系”<sup>①</sup>。韦伯乐于将不同的宗教观念锚定于不同的社会阶层之中,就像他把现世的世俗宗教与特权阶级相联系,把救赎宗教(salvation religion)与社会地位低下的阶级联系起来一样。<sup>②</sup>也因此,他研究中国与印度的宗教时特别强调财产和生产关系。由于韦伯比马克思更为重视宗教,对于宗教的细节性内容、内在的差异性、各种宗教专家的社会学以及沟通宗教教义和经济实践的各种意识形态的和心理学的变量,他更为兴趣盎然。对于现代社会来说,韦伯有时非常接近于把宗教描述为一种异化——这使人想起年轻的马克思;而韦伯的“祛魅”(disenchantment)的概念则是从席勒那里借用过来的,后者曾经对马克思早期的作品产生过强烈的影响。这种与马克思的亲合性是晚年韦伯的一个更突出的特质:韦伯著作的编者发现“在他的思想历程中有一个趋向于马克思的明确的关注点的转移”<sup>③</sup>。但即便在他早期关于新教伦理的作品中——有些人将其作品视为对马克思的有意驳斥,韦伯的立场还是有矛盾的。

当然,(他写道)我的目的不是用一种同样片面的唯心论的对于文化和历史的因果性解释去取代一种片面的物质主义的解释。这两种解释都是可能的,但对于历史的真相而言,每一种解释——如果它不是作为一项研究的准备工作,而是作为其结论的话——实现的东西同样是微不足道的。<sup>④</sup>

① J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*(London, 1954) p. 11.

② 参见 M. Weber, *Economy and Society*(New York, 1968) ch. 6, 第5、6部分。

③ *From Max Weber, etc.*, p. 63.

④ M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, ed. T. Parsons (New York, 1958) p. 183.

沟通韦伯和马克思的桥梁是“选择性的亲和性”(elective affinity)这个概念。因此,如卡尔·洛维特所说:“对于韦伯而言,资本主义精神的存在就是出现一种导向于理性生活行为的一般趋势,这种趋势只是由社会中的资产阶级阶层带来的,这个阶层在资本主义经济和新教伦理之间搭建起了一种选择性的亲和性。”<sup>①</sup>因为韦伯想表明作为纯粹宗教出现的那些观念的要素,是依据其与其他精神的或者物质的利益的亲和性而被筛除或者被选择。韦伯对这一过程的解释非常接近于马克思,马克思也会同意韦伯这样的表述:“在历史的面前观念是不足信的,除非它们指向一种能够促进各种利益的行为的方向。”<sup>②</sup>重要区别在于韦伯赋予精神利益(ideal interests)与物质利益同样的重要性,也在于韦伯持有这样的观点:这些精神利益常常根源于特定的宗教观念,而这些宗教观念与社会的经济组织只有极为松散的联系。

对于马克思主义的方法与涂尔干及韦伯的方法的上述比较,再次表明将一种独特的马克思主义学说与其他学说隔离开来有多么困难。尽管传统历史唯物主义留给宗教的空间极为狭窄,最近已有一些努力试图使这一空间变得更有包容性。马克思的基础/上层建筑隐喻的最为精巧的捍卫者,最近提出了这一学说的一种“受限的”(restricted)形式:

(这种形式)并不认为精神存在的主要特征是从物质上或者经济上来解释的。它只是要求精神现象既不打断物质的和经济的顺序(sequence),也不对该顺序产生如此大的贡献以至于该顺序被认为缺乏任何历史唯物主义都归之于它的那种自主性。<sup>③</sup>

① K. Lowith, *Marx Weber and Karl Marx* (London, 1980) p. 102.

② *From Max Weber, etc.*, p. 63.

③ G. Cohen, "Restrictive and inclusive historical materialism", in *Marx en perspective*, ed. B. Chavance (Paris, 1985) p. 59.



正如很多神学家开始谈及上帝的死亡以及放弃在人世和天堂之间作出区分,很多马克思主义理论家已经失去了对于传统的基础—上层建筑的隐喻和严格的唯物主义规划的信心。即便如此,马克思主义至少把下述两个方面结合了起来:其一是宗教社会学——把宗教视为一种依赖于包括阶级冲突在内的社会和经济关系的因变量(a dependent variable);其二是把宗教视为一种“异化”——它随着社会主义社会的来临而消失。第一个方面是描述性的,第二个方面则是规范性的,不过,在马克思主义中它们经常紧密联系在一起。下面我们将逐一探讨这两个方面。

167 在更具描述性的一面,宗教是否真的是一种因变量?暂时撇开定义问题,我们先简略地看看马克思主义在加尔文主义、早期循道宗(Methodism)和千禧年主义运动(millenarian movements)这三个领域的解释。加尔文主义与资本主义的关系的解释在很多方面成了马克思主义宗教理论的经典名句。然而从前面对马克思与韦伯的讨论来看,很难判断他们之间是否有任何基本分歧。更确切地说,如果说存在基本分歧的话,这一分歧似乎取决于较之对历史的因果性不作简单描述的东西。在18世纪和19世纪早期,循道宗对英国社会的影响似乎是马克思主义宗教观——将宗教视为源于社会剥夺——获得相当大支持的例证:教派是既更为虔诚又属于较低阶级的现象的命题有了一个很好的例证。在这里,有两个带有典型马克思主义色彩的观点。在《英国工人阶级的形成》中,E. P. 汤普森把循道宗解释为对主动性革命行动之失败的补偿,并声称在1790—1830年之间,“在‘政治的’和世俗的理想遭遇失败的节点就出现了宗教的复兴”<sup>①</sup>。然而“宗教是人民的鸦片”这一怀旧的命题已遭到了来自经

<sup>①</sup> E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth, 1968) p. 428.

验层面的强有力挑战。它遭到了霍布斯鲍姆(Hobsbawm)的直接反驳<sup>①</sup>，他认为，政治激进主义和宗教的复兴是同时产生的。反之，基尔南(Kiernan)认为，循道宗的复兴的主要效果在于通过使其成为既定秩序的一部分来解除叛军的武装。上层阶级，在面对异常的宗教冲动时，“只要一种外部的打击使得由内部的不满所带来的危险得到强调，就会由敌对态度转变为接受的态度。如雅各宾主义在法国废除了基督教历，却促进英国维多利亚安息日的建立”<sup>②</sup>。在基尔南看来，大约在1800年，基督教新教传统的复兴(Evangelical revival)开始被当局的重要成员，特别是威尔伯福斯(Wilberforce)认为，是对于秩序和稳定的一种可能的支持。因此，至少在这种情形中，存在着对于马克思主义的观点——通过统治阶级的灌输，宗教成为人民的鸦片并进而成为维持阶级统治的工具——的支持。因为只要社会被认为存在阶级划分并且宗教被认为是社会稳定的来源，那必然会得出宗教是阶级统治的工具这一结论。然而千禧年主义运动并不能够轻易地融入这一方案。受马克思主义分析的启发，像霍布斯鲍姆和沃斯利(Worsley)的分析<sup>③</sup>，追随恩格斯在《德国农民战争》中对于闵采尔和再洗礼派的经典解释，倾向于把这些运动视为政治革命运动的原型或者先驱。但无论如何，在现代社会中，千禧年主义运动似乎劝阻其追随者从事任何政治活动，而不是引导他们去进行政治活动。此外，霍布斯鲍姆和沃斯利的方法简单地假定宗教是一种掩盖社会和经济利益的意识形态，并且和恩格斯一样，低估了教义和仪式可能具有的重要性。革命乐观主义使他们以为，这些运动将在使他们潜藏的政治的理性得以发挥出来

168

① See E. Hobsbawm, "Methodism and the threat of revolution in Britain", *History Today* (1952) vol. 8, pp. 115ff.

② V. Kiernan, "Evangelicalism and the French Revolution", *Past and Present*, vol. 1 (Feb. 1952) p. 44.

③ See E. Hobsbawm, *Primitive Rebels* (Manchester, 1959); P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound* (London, 1957).



的现代化进程的影响下迅速消失。

所有这些表明：至少从社会学的观点来看，马克思主义已经通过强调宗教所获得的社会或经济利益的强有力支持，为我们理解宗教和社会做出了巨大的贡献。但马克思主义的抱负并不止于作出纯粹的描述。面对这一事实，我们可能会同意把宗教视为高因变量这一朴实的马克思主义描述，但它本身并不足以让我们对宗教的社会价值、更不用说宗教的真理性问题作出判断。比如，哈勒维（Halevy）关于循道宗是革命的解毒剂的命题，可能会被视为是有利于循道宗的——哈勒维的确是这么看的；又比如，在对千禧年主义运动的研究中，科恩对于这些运动的判断几乎是站在霍布斯鲍姆和沃斯利的对立面，尽管科恩的社会学方法与后者相似。显然，如果宗教总是作为阶级统治的工具的话，它就可能成为相反的判断。但显然不是这样：宗教也可以成为一种针对统治和剥削的抗议，成为“无情世界的感情”，等等。但对于马克思主义者而言，它并不意味着可能有好的宗教和坏的宗教，就像根据其社会功能来判断可能会有好的政治和坏的政治、好的文学和坏的文学一样。因为马克思主义服膺于这样的观点，即所有的宗教——不像所有的政治和所有的文学——都是一种异化，都是社会畸形体的一种征兆。这一观点进而导入某种世俗化的观点，即一种非宗教的因而更加符合人性的社会的可能性或者必然性。

169 这一世俗化的概念已经激起了宗教社会学家之间广泛的争论。马克思显然高度认同其中一种较为激进的观点。马克思深受 19 世纪中期的社会舆论的影响，该舆论认为在自然和社会科学的冲击下宗教正在消亡，并且理当如此。这种简单化的观点已经在 19 世纪末遭到了攻击，当时的时代精神已经发生了剧变，正如涂尔干的作品向我们展示的。<sup>①</sup>一说到涂尔干，人们就明白世俗化这个概念是充满争议的，因为这个概念的可行性主要依赖于其采用的宽泛的方法和对于宗教所运用的定义。但即便是

<sup>①</sup> R. Nisbet, *The Sociological Tradition* (New York, 1986) pp. 221ff.



建立在一个狭义的定义——如宗教包含着信奉超验的存在和宗教实践包含着参与基督教会组织——之上,实证的证据也绝对不会是片面的:它必须将特别是在年轻人中逐渐流行起来的宗教热——如20世纪50年代之后美国宗教的复兴和在苏联发生的宗教崇拜的异乎寻常的反弹——考虑进来。这种经验方法(empirical approach)也依赖于宗教之“黄金时代”(通常是指中世纪)的假设。然而如基思·托马斯(Keith Thomas)在他的经典的书中所指出的:“早就存在于工业化开始之前的那些对宗教冷漠的、异教的和不可知论的声音,并没有得到足够公正的对待……有组织的宗教对于人们的控制从来没有这么彻底,以至于没有为与其竞争的信仰体系留下任何空间。”<sup>①</sup>甚至连原始的人类尤其具有宗教信仰这一观点也被当代人类学家所质疑。<sup>②</sup>

从更基本的层面看,宗教的定义展现出其形而上学的选择。比如,英格尔(Yinger)为宗教所下的定义,使世俗化实际上成为不可能。而卢克曼(Luckmann)和伯格(Berger)更为精微的方法——处于涂尔干的传统之中,则表明一种新的宗教形式的产生,而不是宗教的彻底消亡。<sup>③</sup> 大卫·马丁(David Martin)说世俗化是“与一种反宗教的意识形态工具相比更不科学的概念”<sup>④</sup>,这一说法尽管过于极端,但毫无疑问,它不是一个价值中立的概念。马克思主义作为一种世俗化命题的特定版本也是这样。马克思主义认为在社会主义的进步与宗教的衰退之间有着关联性。因为社会主义是工人阶级的创造,正是在工人阶级那里,反宗教才会越来越集中。即便我们能够将多面相的“基督教社会主义”现象作为过去的的一个阶段

① K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*(London, 1971) p. 173.

② See M. Douglas, *Natural Symbols-Explorations in Cosmology*(London, 1973) ch. 1.

③ 参见 N. Gottwald 的一段简短而睿智的讨论:*The Tribes of Jahweh* (Maryknoll, 1979) pt. 10.

④ D. Martin, *Towards eliminating the concept of secularization*, Penguin Survey of the Social Sciences, 1965, ed. J. Gould(Harmondsworth, 1965) p. 169. 欧洲思想史上关于世俗化的大多讨论的肤浅性,可参见:H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*(Cambridge, Mass., 1983)。

而不予考虑,但这种观点仍然会遭遇两个经验上的困难。第一,大多数西欧工人阶级的反宗教更多的是受资产阶级反教权主义和资产阶级激进的实证主义的影响。第二,工人阶级一开始并没有全部服膺于基督教,因为至少

170 至少在19世纪的英国,基督教更主要的是一种资产阶级的任务。更一般地说,无论如何,马克思主义的社会主义在当代西方的出现,正如在马克思时代的境况一样,是一个遥远的期望。工人阶级的社会和文化的整合意味着资产阶级文化的传播,而不是被无产阶级文化(马克思认为是反宗教的)所取代。

从更根本上讲,可能有人会认为马克思主义对于人类境况的探讨并不够彻底。因为马克思对于生产关系(进而阶级)的中心地位的描绘,可能会引起质疑。种族和(更重要的)性别已逐渐被很多人认为是更基本的东西。基于这种观点,黑人神学或者女性主义神学的出现将会使马克思主义对于宗教的态度明显离题。“所谓彻底”,马克思写道,“就是抓住事物的根本。但人的根本就是人自身”。对于帕斯卡(Pascal)来说,宗教是值得尊重的,“因为它非常理解人类”。马克思主义对于人类的理解如何呢?马克思主义经常被称为基督教的异端,而所谓异端就是以事物的其他方面为代价而选择或者强调它的某一个方面。马克思的学说被视为异端可能是因为它将从19世纪中叶西欧社会所归纳的宗教功能适用于所有社会,以及将宗教的意义化约为对于经济冲突的反映。作为莱茵兰地区的知识分子,马克思在他的世界观中保留有很强的启蒙理性主义的因素,这使他及其后继者低估了非理性的话语模式在认识论上的重要性。但宗教的模式,如同艺术的模式一样,能够激活更理性模式所无法触及的那些部分。对于马克思主义的这种批评,不是针对其无神论,而是针对其对人性的把握不够充分,但这不是一种认为社会主义方案忽略了一些被视为根深蒂固的个人私利的陈词滥调。相反,批评指向的将是马克思主

义关于人的潜能的概念太过狭隘，排他性太强以及太缺乏远见。我们可以看看罗杰·加洛蒂(Roger Garaudy)在他还是个马克思主义者的时候对自己提出的问题：

在数以百万计的人与他们的过去被隔绝的时候，在如此多的奴隶和士兵活着和死去而其生死又是毫无意义的时候，我怎么可能去谈一种关于人性的普适的方案和一种必须归之于人性之历史的意义呢？如果我不确信所有这些东西都被包括在这个新的现实之中并且被保留下来，使人们能够在其中生存和复活，我又如何能够使自己接受这样观点，即未来的人们将为新的世界而牺牲他们的生命呢？也许我关于未来社会主义的理想是一个抽象的观念，该观念为未来允诺了一种胜利，而这种胜利很可能是在长达数千年的时间里通过使群众的消亡来实现的；也许一些事情是如此发生的，以至于我的全部行动都建立在对死者复生的信仰之上。<sup>①</sup>

换句话说，马克思主义是对着活着的人、胜利者和那些最终获得成功的人讲的，而基督教首先是对着那些失败者、有残疾的人甚至是亡者讲的。

最后，假定在共产主义社会宗教会消失是过于轻率的。马克思主义关于在共产主义中人与人的关系是透明的(transparency)观点，与基督教传统关于在上帝之城宗教的象征和形象都会消失的观点有着很突出的相似性。因此，基督教在本性上是或者应该是反对偶像崇拜的。当我们在黑暗中透过玻璃去看时，象征和形象的中介是必需的，尽管(我们)经常易于陷入拟人化的偶像崇拜之中。一旦别人如我们理解我们自己那样

<sup>①</sup> R. Garaudy, "Glaube und Revolution", in *Marxisten und die Sache Jesu*, ed. I. Fetscher and M. Machovec (Mainz, 1974) p. 43. 对这个主题的进一步探讨，可参见 C. Lenhardt, "Anamnestic Solidarity: the Proletariat and its Manes," *Telos* (1975) vol. 25。



理解我们的话,他们的中介作用就会消失。对于马克思主义的一般反对意见是它对于社会主义社会将如何运作的解释过于模糊。尽管从马克思主义本身的角度来看,这种谴责是相当公正的,但是从一种宗教的观点来看,情况则恰好相反。霍克海默尔让我们注意到了马克思拒斥描述共产主义与犹太人命名上帝之间的相似性。<sup>①</sup>但马克思和马克思主义者并不如犹太人那样有所节制,马克思主义的内在主张是这样的:关于意义的基本的问题(“为什么”的问题)能够通过生产关系的重新组织得到解决。但是如果社会主义有未来的话,其未来必定超越任何可以用马克思主义术语来描述的社会。正如罗伯特·海尔布隆纳(Robert Heilbroner)所言:

一种社会主义的社会—经济构造的精神/气质(ethos)……很可能是“神圣的”而不是“渎神的”,是负有道德责任的而不是无关道德的权宜之计,是富有精神意义的而不是实用主义的……因此,作为一种新的社会—经济构造,社会主义的意识形态形象似乎与一个宗教的社会相类似。<sup>②</sup>

当然,马克思主义与基督教在过去都使自身制度化,并且保留着对过去的怀旧之情,尽管其过去有着显而易见的失败。不过,它们的生命力在于作为反抗运动的那种力量之中。然而马克思主义的全部存在的理由,如上所述,在于它在世俗领域的成功。失败则易于导致最终的意志消沉,而对于大多数宗教而言,失败更多的是充当一种有益的(字面上的)警示。在马克思主义看来,理性和现实终究是一致的。但如果认真地考虑韦伯的这一意见:“关于世界的非理性的经验已经成为所有宗教发展的动

<sup>①</sup> See M. Jay, *The Dialectical Imagination* (London, 1973) p. 56, 262.

<sup>②</sup> R. Heilbroner, *Marxism: For and Against* (London, 1980) p. 167.

力”<sup>①</sup>，那么无论它在短时间内可能会令人多么沮丧，很少有人会质疑宗教有着比马克思主义更好的未来。

---

<sup>①</sup> M. Weber, “Politics as a vocation”, in *From Max Weber*, ed. Gerth and Mills (London, 1948) p. 123.

## 部分参考书目(附带评论)

194 以下主要是我参考的专著和论文的目录。我附加了一些评论,也许有助于为潜在的读者提供一些(尽管是主观的)除了题目之外有关其内容的提示。

总论:

ASSMANN, H. and MATE. R., *Sobre la religion* (ed. Sigueme, Salamanca, 1975). 收集了马克思之后从倍倍尔到毛泽东的最全面的作品。

BENT, ANS J. VAN DER, *the Christian Marxist Dialogue. An annotated bibliography, 1959 - 1969* (World Council of Churches, Geneva, 1969). 一种有用的文献资料。

BENZ, E., *Buddhism or Communism?* (Allen & Unwin, London, 1966). 对二者在亚洲当前的政治关系的考察。

BIRNBALUM, N., "Conflicting interpretations of the rise of capitalism: Marx and Weber", *British Journal of Sociology*, June 1953. 对这一主题的简要但充满洞见的讨论。

BIRNBALUM, N., "Beyond Marx in the sociology of religion", in C. Glock and P. Hammond (eds), *Beyond the Classics?: Essays in the scientific study of religion* (Harper & Row, New York, 1973). 这是一篇长文,也许是



对这一主题的最好的导言。

CENTRE D'ETUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES(ed. ), *Philosophie et religion*( Editions Sociates, Paris, 1974). 法国马克思主义者的论文集。

CHATTOPADHYAYA, D., *Indian Atheism. A Marxist approach* ( PPH, New Delhi, 1980). 从一种彻底的马克思主义的立场对印度教和佛教的透彻的讨论。

DEBRAY, R., *Critique of Political Reason*( Verso, London, 1983). 第二部分有关于早期基督教、伊斯兰教与制度化的马克思主义之间的相似性的内容。

DESROCHE, H., *Marxisme et religions* ( Presses Universitaires de France, Paris, 1962). 对于马克思主义和基督教之间的连续性与非连续性有简短但却极为令人振奋的讨论。

FESSARD, G., “Is Marx’s thought relevant to the Christian?”, in *Marx and the Western World*, ed. N. Lobkowitz ( University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1967). 提出了马克思和马克思主义是基督教价值之变形的观点。

GOLLWITZER, H., *The Christian Faith and the Marxist Critique of Religion*, tr. D. Cairns( St Andrew’s Press, Edinburgh, 1970). 从基督教教义的角度提供的非常好的导论。

GOTTWALD, N., *The Tribes of Jahweh* ( SCM, London, 1980). 第 50 章提供了对于马克思主义的文化唯物主义简短而有力的讨论。

HILL, M., *A sociology of Religion*( Basil Books, New York, 1973). 对 195 马克思—韦伯争论提供了很好的背景介绍。

HOFFMAN, JOHN, “A relationship of a new kind: Marxism as a transcendental atheism”, *New Blackfriars*(1986). 一篇富有挑战性的短文,文中

提出马克思主义的超验性使神的存在变成是多余的。

LING, T., *Buddha, Marx and God*, 2<sup>nd</sup> edn (Macmillan, London, 1979). 从比较宗教的视角对佛教与马克思主义的关系作出广泛的讨论。

LOWITH, K., *Von Hegel zu Nietzsche, Der revolutionäre Bruch im Denken des 19 Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard* (Europa, Zurich, 1953). 将马克思置于观念史语境中(进行分析)的经典的讨论。

MARSHALL, G., *Presbyteries and Profits: Calvinism and the development of Capitalism in Scotland, 1560 - 1707* (Oxford University Press, 1980). 一项倾向于支持韦伯的命题的细节性研究。

MACINTYRE, A., *Marxism and Christianity* (Penguin, Harmondsworth, 1971). 主要是一般性地阐述马克思的观点,但也对基督教作出了深刻的评论。

MCFADDEN, C., *Christianity Confronts Communism* (Franciscan Herald Press, Chicago, 1982). 一位奥古斯丁教团的牧师对于马克思主义/共产主义的持续攻击。

MCGOVERN, A., *Marxism: An American Christian Perspective* (Orbis, New York, 1980). 一位美国的耶稣会士对内在于马克思主义的可能性作出充满热情的解释。

MCKOWN, D. B., *The Classical Marxist Critique of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky* (Nijhoff, The Hague, 1975). 一个彻底的、思想丰富的、描述性的/分析的解释。

SMART, NINIAN; CLAYTON, JOHN, et al., *Nineteenth-Century Religious Thought in the West*, vol. III (Cambridge University Press, Cambridge, 1985). 关于马赫、韦伯和特洛伊奇的极为出色的作品,为理解马克思主义批评的出现提供了很好的背景。

TURNER, B., *Religion and Social Theory* (Heinemann, London,

1983). 对于马克思和马克思主义有若干中肯的评论,特别是在第3、第7和第8章。

TURNER, D., *Marxism and Christianity* (Blackwell, Oxford, 1983). 这是一本难懂的、尖锐的和极为刺激的书,谈意识形态和道德比谈基督教更多。

VERRET, M., *Les Marxistes et la religion* (Editions Sociales, Paris, 1965). 一位有着很强的历史文献背景的法国的共产主义者的冥想式讨论。

WETTER, G., “Über die Trennbarkeit von Marxismus als Weltanschauung und Marxismus als Instrument gesellschaftspolitischer Analyse”, *Informationisdienst des katholischen Arbeitskreises für Zeitgeschichtlichen Fragen*, vol. 10 (1980). 对将马克思主义当作纯粹的分析工具来使用提出敏锐的质疑。

## 196 第一章:

BERTRAND, M., *Le statut de la religion chez Marx et Engels* (Editions Sociales, Paris, 1979). 一位法国共产主义者所提供的慎重的观点。

BIELER, A., *Chrétiens et Socialistes avant Marx* (Labov et Fides, Geneva, 1982). 对于细节的处理为理解马克思提供良好的知识背景。

BOCHMUEHL, KLAUS ERICH, *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx* (Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie Bd. VII, Gottingen, 1961). 一位基督教新教 (evangelical) 的神学家对于费尔巴哈与马克思之间的异同作出了细节性和基础性的研究。

CALVEZ, J. - Y., *La pensée de Karl Marx* (Seuil, Paris, 1956). 一位法国耶稣会会士对于马克思的透彻的阐述,特别是在其最后一部分对于



宗教有中肯的评论。

CARLEBACH, J., *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism* (Routledge & Kegan Paul, London, 1978). 包含对于马克思(第8章)和霍克海默尔(第11章)的细节性的讨论。

CHADWICK, O., *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge University Press, Cambridge, 1975). 第3章包含对于马克思(在标题所示的语境中)的极为出色的讨论。

CLARKSON, K. and HAWKINS, D., “Marx on Religion: The influence of Bruno Bauer and Ludwig Feuerbach on his thought and its linguistic implications for the Christian-Marxist Dialogue”, *Scottish Journal of Theology*, vol. 31 (December 1978). 特别强调了鲍威尔的影响。

COMSTOCK, R., “The Marxist critique of religion: a persisting ambiguity”, *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 44 (1976). 一篇令人兴奋的原创性的论文,它重点讨论了马克思对于费尔巴哈的批评中的含混之处。

COTTIER, G., *L'athéisme du jeune Marx* (Vrin, Paris, 1969). 通过对马克思无神论的黑格尔起源的考察来揭示其缺陷。

DELAHAT, F., “Vom Wesen des Geldes. Theologische Analyse eines Grundbegriffes in Karl Marx: ‘Das Kapital’”, *Marxismusstudien, Schriften der Studiengemeinschaft der Ev. Akademien*, 3 (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1954). 在马克思的货币概念中发现了神学的线索。

FACKENHEIM, E., *The Religious Dimension in Hegel's Thought* (Indiana University Press, Bloomington, 1967). 一次严肃、深刻和艰辛的讨论。

FROSTIN, PER, *Materialismus, Ideologie, Religion. Die materialistische Religionskritik bei Karl Marx* (Gleerup, München, 1978). 非常透彻的讨论:主张后来的、“科学的”马克思作为进步宗教的同盟。

JACOBSON, N., "Marxism and religious naturalism", *Journal of Religion*, vol. 29(1949). 非常睿智的论文, 提出马克思的观念是各种各样的宗教自然主义。

LASH, N., *A Matter of Hope. A theologian's reflections on the thought of Karl Marx* (Darton, Longman and Todd, London, 1981). 关于这一主题最好的书——富于同情心、见多识广并且在哲学上是非常敏锐的。 197

LEEUWEN, A. TH. VAN, *Critique of Heaven* (Lutterworth, London, 1972). 对 1843 年底马克思思想的发展作出了详细的和严肃的哲学解释。

LEEUWEN, A. TH. VAN, *Critique of Earth* (Lutterworth, London, 1974). 与上面的书是姐妹篇, 该书细致地处理了马克思 1843 年到 1844 年的作品。

LING, T., *Karl Marx and Religion in Europe and India* (Macmillan, London, 1980). 散论式的。一些部分对于早期的马克思以及对马克思和韦伯在印度宗教问题上的比较有很好的论述。

LOBKOWICZ, N., "Karl Marx's attitude toward religion", *The Review of Politics*, vol. 26(1964). 专注于马克思早期作品中的无神论。

MARX, K. and ENGELS, F., *On Religion*, (Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1951). 包含他们所有的重要评论。

MARK, K. and ENGELS, F., *On Religion*, intro. By Reinhold Niebuhr (Scholars Press, Chicago, California, 1982). 与莫斯科的版本是同一文本和译本。

MARX, K., *On Religion*, ed. S. Padover (McGraw-Hill, New York, 1974). 英文版本中可以找到的最完整的版本, 书中有一些不友善的评论。

MARX, K., *Marx e la religion*, ed. O. Todisco (Città Nuova, Rome, 1975). 最全的集子。

MASTERSON, P., *Atheism and Alienation, A study of the philosophical sources of contemporary atheism* (Gill and Macmillan, Dublin, 1971). 第3、4、5章有对于黑格尔、费尔巴哈和马克思的简短但均衡的讨论。

MIRANDA, J., *Marx against the Marxists* (Orbis, Maryknoll, 1980). 把马克思的思想(不包括他的追随者的思想)描述为早期基督教的延续。

NGUYEN, NGOC VU, *Ideologie et religion d'après Marx et Engels* (Aubier Montaigne, Paris, 1975). 该书的某些地方的描述非常令人振奋。

PLAMENATZ, J., *Karl Marx's Philosophy of Man* (Oxford University Press, Oxford, 1975). 第9章对于马克思(和恩格斯)的宗教观有细致的分析。

POST, WERNER, *Kritik der Religion bei Karl Marx* (Kosel Verlag, München, 1969). 透彻地和富有同情心的处理(马克思)早期的作品。

REDING, M., *Der Politische Atheismus*, 2. Aufl. (Styria, Graz-Wien-Koln, 1958). 认为马克思的无神论只是因应于他所处的时代背景。

TODISCO, O., *Marx tra Dio e L' Uomo* (Città, de vita, Florence, 1974). 对于马克思的无神论作出富有同情心的相对化处理。

TUCKER, R., *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge University Press, Cambridge, 1961). 在前面一些章节中强调马克思思想的“宗教”方面。

WACKENHEIM, C., *La faillite de la religion d'après Karl Marx* (Presses Universités de France, Paris, 1963). 关注于1848年之前马克思的作品。是目前可以得到的最为透彻的阐述。

198      第二章：

BIDET, J., “Engels et la religion”, in *Philosophie et religion* (Editions Sociales, Paris, 1974). 比别的书更多谈恩格斯的优点。



DESROCHES, H., *Socialismes et sociologie religieuse* (Cajal, Paris, 1965). 第2、5章对于恩格斯的评价很有洞见。

FRIESEN, A., *Reformation and Utopia, The Marxist interpretation of the Reformation and its antecedents* (Steiner, Wiesbaden, 1974). 涉猎广泛的学术著作,对于恩格斯和考茨基的研究尤为突出。

KOCH, H. - G., *The Abolition of God. Materialist atheism and Christian religion* (SCM, London, 1961). 第3、4章包含有从基督教教义 (evangelical) 立场对于恩格斯和列宁的评估。

SEEGER, R., *Friedrich Engels, Die religiöse Entwicklung des Spätproletariats und Frühsozialisten* (Klinckschew, Halle, 1935). 对于恩格斯早期与虔信派的决裂作细致的分析。

ZAEHNER, R., *Christian Materialism and Dialectical Christianity* (Oxford University Press, Oxford, 1971). 试图在恩格斯的辩证唯物主义和德日进 (Teilhard de Chardin) 的思想之间找到契合点。

也可参见第1章所列的 Bertrand, Nguyen 和 Plamenatz 的书。

### 第三章:

ADLER, M., *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* (Vienna, 1924). 阿德勒阐述其康德主义宗教观的主要作品。

ADLER, M., "Über den kritischen Begriff der Religion", *Festschrift für Wilhelm Jerusalem* (Vienna, 1915). 对于阿德勒的新康德主义宗教进路的总结。

BAUER, O., *Sozialdemokratie, Religion und Kirche* (Vienna, 1927). 讨论了20世纪20年代奥地利的政治背景中宗教与社会主义的关系。

BEBEL, A., *Society of the Future* (Progress, Moscow, 1971). 第4章包含有倍倍尔关于宗教的未来的观点。

BENTLEY, J., *Between Marx and Christ* (Verso, London, 1982). 对德语世界 20 世纪基督教和马克思主义之间关系作出有趣的解释。

BERNSTEIN, E., *Cromwell and Communism* (Spokesman, Nottingham, 1980). 一种有时有些简单化的对于英国内战以及与之相伴的宗教观念的马克思主义解释。

CUNOW, H., *Die Ursprung der Religion und des Gottesglaubens* (Berlin, 1913). 对于宗教起源所作的最早的深入的马克思主义的分析。

HEINTEL, PETER, *System und Ideologie, Der Austromarxismus im Spiegel der Philosophie Max Adlers* (Oldenbourg, Vienna, 1967). 尤其是第 9 章阿德勒论宗教。

KAUTSKY, K., *Foundations of Christianity* (Orbach and Chambers, London, n. d.). 经典的马克思主义处理手法。有些陈旧但仍然很有趣。

199 KAUTSKY, K., *Die Vorlauffer des neueren Sozialismus*, vol. 2 (Stuttgart, 1984). 有考茨基谈宗教改革的观点。

KAUTSKY, K., *Thomas More and His Utopia* (Lawrence and Wishart, London, 1979). 对于文艺复兴的马克思主义解释。

LESER, NORBERT, *Zwischen Reformismus und Bolschewismus. Der Austromarxismus als Theorie und Praxis* (Europa Verlag, Vienna, 1968). 一般性的评论奥地利马克思主义的最为透彻的作品。

PFARBIGAN, A., *Max Adler. Eine Politische Biographie* (Campus Verlag, Frankfurt/Main, 1982). 有对于阿德勒宗教观的很好的讨论。

ROLFES, H., *Jesus und das Proletariat* (Dusseldorf, 1982). 对于耶稣在德国马克思主义者(从恩格斯到当前)心目中的形象有细致的分析。

SORG, RICHARD, *Marxismus und Protestantismus in Deutschland* (Pahl-Rugenskin, Koln, 1974). 对马克思在 1848 年到 1948 年被基督教教会 (Evangelical Church) 接受的情况进行研究。

THEISSEN, G., *The First Followers of Jesus: a Sociological analysis of the first follower of Jesus* (SCM, London, 1978). 一种见多识广的解释, 可作为对照评价恩格斯和考茨基的论断。

ZULEHNER, PAUL, *Kirche und Austromarxismus* (Herder, Vienna, 1967). 为理解奥地利马克思主义的作品提供了很好的历史/政治背景。

#### 第四章:

BEESTON, T., *Discretion and Valour* (Fortress Press, Philadelphia, 1974; 2<sup>nd</sup> edn, Collins, London, 1982). 对于俄国和东欧宗教生活提供了一种解释。

BERDIAEV, N., *Les Sources et le sens du communisme russe* (Gallimard, Paris, 1951). 对将俄国马克思主义当作一种冒充的宗教提出经典的解释——见第7章。

BOCIURKIW, B., “Lenin and religion”, in *Lenin: The man, the theorist, the leader*, ed. L. Schapiro and R. Reddaway (Pall Mall, London, 1967). 一种透彻的(可能带有敌意的)解释。

BOCIURKIW, B. and STRONG, J., *Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe* (Macmillan, London, 1975). 20篇关于比较具体的方面的学术论文。

BORDEAUX, M., *Opium of the People. The Christian religion in the USSR* (Mowbrays, Oxford, 1977). 被一种彻底的反共产主义所激发的历史解释。

BRAKER, HANS, “Die religionsphilosophische Diskussion in der Sowjetunion. Zur heutigen Auseinandersetzung des Marxismus-Leninismus mit dem Christentum”, in *Marxismusstudien*, 5 (Folge hrsg. Von Ulrich Duchrow, Tübingen, 1969). 关于战后苏联对于宗教的态度的有益讨论。



ELLIS, J., *The Russian Orthodox Church: a contemporary history* (Croom Helm, London, 1986). 对于过去二十年(俄国东正教)与共产主义当局之间关系的最新的和最透彻的分析。

200 HECKER, J., *Religion and Communism: a study of religion and atheism in Soviet Russia* (Chapman and Hall, London, 1933). 关于物质起源的一项前沿研究。

KLINE, G., *Religious and Anti-Religious Thought in Russia* (University of Chicago Press, Chicago, 1968). 提供了关于列宁及其后继者之间争论的很好的背景。

LABICA, G., "Lenine et la religion", in *Philosophie et religion* (Editions Sociales, Paris, 1974). 对列宁的观点作出了有见识的和有趣的阐述。

LANE, C., *Christian Religion in the Soviet Union: a sociological study* (Allen & Unwin, London, 1978). 一项富有见识的和新近的研究。

LENIN, V., *On Religion* (Martin Lawrence, London, n. d.). 一本小册子, 涵盖大多数列宁讨论这一问题的作品。

PLEKHANOV, G., *Materialismus Militans: A reply to Mr. Bogdanov* (Progress, Moscow, 1973). 第一封信包含了简洁明了的对于造神者的攻击。

POWELL, D., *Anti-religious Propaganda in the Soviet Union* (MIT Press, Cambridge, Mass., 1975). 关于这一主题的彻底的和在充分占有资料基础上的研究

READ, C., *Religion, Revolution and the Russian Intelligentsia, 1900 - 1912* (Macmillan, London, 1979). 讨论了波格丹诺夫、布尔加科夫和卢纳察尔斯基。

SKODA, F., *Die Sowjetrussische philosophische Religionskritik heute*

(Herder, Freiburg, 1968). 包含大量有趣的统计信息。

THROWER, J., *Marxist-Leninist "Scientific Atheism" and the Study of Religion and Atheism in the USSR* (Mouton, Amsterdam, 1983). 基于原始材料所作出的详细和透彻的解读。

WETTER, G., *Dialectical Materialism* (Routledge & Kegan Paul, London, 1960). 对这一枯燥乏味的主题所作的更全面地解读, 不过可以看看第4章讨论造神者和波尔丹诺夫的那些部分。

### 第五章:

BLOCH, E., *Atheism in Christianity* (Herder & Herder, New York, 1972). 典型的折中主义的——将布洛赫的主要思想纳入一种相对而言更容易理解的形式之中。

BLOCH, E., *The principle of Hope*, 3 vols (Blackwell, Oxford, 1986). 令人发狂的缺乏条理性但却是影响深远的巨著。

BORKENAU, F., *Der Ubergang vom feudalen zum burgerlichen Weltbild* (Alcan, Paris, 1934). 一位法兰克福学派的领军人物对资本主义(清教徒)兴起的细致讨论。

COX, H., "Ernst Bloch and 'the Pull of the Future'", *New Theology* No. 5, ed. M. E. Marty and D. G. Peerman (New York, 1968) pp. 191 - 203. 一篇很棒的简短导言。

DAVIS, C., *Theology and Political Society* (Cambridge University Press, Cambridge, 1980). 一本重要的书: 在与哈贝马斯对话中发展出一种批判神学。

FROMM, E., *The Dogma of Christ and Other Essays*, trans. J. L. Adams, 1953 (Holt, Rinehart & Winston, New York, 1963). 在早期基督教的 201 解释中将心理分析和马克思主义结合起来的有趣的尝试。

GOLDMANN, L., *The Hidden God* (Routledge & Kegan Paul, London, 1964). 对帕斯卡所作的经典马克思主义的分析。一本非常棒的书。

GRAMSCI, A., *Selections from the Prison Notebooks*, ed. Q. Hoare and P. Nowell Smith (Lawrence & Wishart, London, 1976). 见第3部分葛兰西所作的重要评论。

HORKHEIMER, M., *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (Furche, Hamburg, 1970). 最为充分地发展了他的“否定的”神学。

LENHARDT, C., “Anamnestic solidarity; the proletariat and its Manes”, *Telos*, vol. 25 (1975). 一篇处理本雅明的救赎记忆 (redemptive memory) 观的出色的文章。

LOWY, M., “Revolution against ‘Progress’: Walter Benjamin’s romantic anarchism”, *New Left Review*, Nov./Dec. (1985). 对本雅明的革命弥赛亚作出令人振奋的讨论。

PORTELLI, H., *Gramsci et la question religieuse* (Anthropos, Paris, 1974). 极为透彻和发人深省。

SIEBERT, R., *The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School* (Mouton, Berlin, 1965). 一本篇幅很长又隐晦难懂的书: 对评价阿多诺、本雅明和霍克海默尔提供了最广泛的讨论。

也可参阅 Carlebach 的书。(第1章)

## 第六章:

### A. 马克思主义与基督教之间的对话

APTHEKER, H (ed.), *Marxism and Christianity* (Humanities Press, New York, 1968). 为美国马克思主义研究会举办的会议提交的11篇文章。

BENT, A., VAN DER, *The Christian-Marxist Dialogue. An annotated*



*bibliography, 1959 – 1969* (Geneva, 1969). 一种有用的研究工具。

DEAN, THOMAS, *Post-Theistic Thinking. The Marxist-Christian Dialogue in radical perspective* (Temple University Press, Philadelphia, 1975). 试图基于从存在主义那里援引思想资源的激进形而上学来重新思考马克思主义和基督教。

FETSCHER, I. and MACHOVEC, M., eds., *Marxisten und die Sache Jesu* (Kaiser, München, 1974). 欧洲主要的马克思主义者讨论他们的耶稣观念。

GIRARDI, G., *Marxism and Christianity* (Gill & Macmillan, Dublin, 1968). 一位重要的天主教徒所作的富有同情心的讨论。

HEBBLETHWAITE, P., *The Christian-Marxist Dialogue and Beyond* (Darton, Longman and Todd, London, 1977). 一个简短的、慎重的和博学的解读。

KELLNER, ERICH (Hrsg.) *Christentum und Marxismus – heute* (Europa Verlag, Vienna, 1966). 对于由鲍卢斯社 (paulus-Gesellschaft) 组织的基督教和马克思主义的对话做出了实质性的贡献。

KLUGMANN, J. (ed.), *Dialogue of Christianity and Marxism* (Lawrence & Wishart, London, 1968). 有 14 篇简短的论文最近发表于 *Marxism Today*. 202

KLUGMANN, J. and OESTREICHER, P. (ed.) *What Kind of Revolution? A Christian-Communist dialogue* (Panther, London, 1968). 10 篇由杰出的基督徒或者马克思主义者撰写的论文。

LOCHMAN, J. M., *Christus oder Prometheus? Die Kernfrage des christlich-marxistischen Dialogs und die Christologie* (Hamburg, 1972). 一位重要的捷克神学家提供的出色的讨论。

LOCHMAN, J. M., "Marxism, Liberalism and religion, an East Europe-

an perspective”, in *Marxism and Radical Religion*, ed. J. C. Raine and T. Dean (Philadelphia, 1970) pp. 11 – 25. 从捷克的实践困境出发的对话。

MARCHAIS, G. and HOURDIN, G. (eds) *Communistes et Chrétiens* (Desclée, Paris, 1976). 关于当代法国政治争论的文献。

MOJZES, P. (ed.), *Varieties of Christian-Marxist Dialogue* (Ecumenical Press, Philadelphia, 1978). 非常全面的集子,也许是最有趣的。

OGLETREE, THOMAS, *Openings for Marxist-Christian Dialogue* (Abingdon Press, Nashville, 1969). 由同情此对话的基督徒提供的 4 篇论文。

STOHR, M. (ed.), *Disputation Zwischen Christen und Marxisten* (Kaiser, München, 1968). 捷克马克思主义者和西德清教徒所写的一系列文章。

TOWERS, B. and DYSON, A. (eds) *Evolution, Marxism and Christianity* (Garnstone Press, London, 1967). 有各种不同的稿子,其中一些致力于马克思与德日进之间的和解。

VREE, DALE, *On Synthesizing Marxism and Christianity* (Wiley, New York, 1976). 考察这一综合的两大主角,认为马克思主义与基督教是两个相互分离的信仰体系。

## B. 解放神学

BELO, F., *A Materialist Reading of the Gospel of Mark* (Orbis, Maryknoll, 1981). 一篇结构主义的论文:只适合于那些熟悉符号学的人。

BONINO, J. M., *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Fortress, Philadelphia, 1975). 对解放神学有简短但很好的介绍。

FESSARD, G., *Chrétiens marxistes et théologie de la libération* (Lethielleux, Paris, 1978). 为社会主义运动而强烈攻击吉拉蒂 (Girardi) 和基督徒。

FIERRO, A., *The Militant Gospel* (Orbis Books, Maryknoll, 1977). 对马克思主义为基督教“解放”观所做的贡献给出了最好的解释。

GIRARDI, G., *Marxism and Christianity* (Gill and Macmillan, Dublin, 1968). 一位重要的天主教拥护者对于(马克思主义与基督教)“对话”所做出的有影响力的贡献。 203

GUTIERREZ, G., *A theology of Liberation* (SCM, London, 1974). 解放神学的经典文本。

HADJOR, K. and WREN, B. (eds) “Christian faith and Third World Liberation”, *Third World Book Review*, vol. 1, nos. 4 and 5 (1985). 对于这一主题的当代文献的极好的概述。

MIRANDA, J., *Marx and the Bible. A critique of the philosophy of oppression* (Orbis, New York, 1974). 在马克思与《圣经》之间找到显著的交汇点。

SEGUNDO, J. L., *Faith and Ideologies*, vol. 1 (Orbis, Maryknoll, 1984). 一位乌拉圭神学家所写的大部头并且难懂的书,其中第7、8和9章明确论及马克思主义。

SENKE, A., *Marxismus als atheistische Weltanschauung* (Patmos, Paderborn, 1983). 富于思想性的和细节性的讨论,书中认为马克思主义与基督教之间有着很强的不兼容性。

### C. 混合类

ADELMANN, F., *From Dialogue to Epilogue. Marxism and Catholicism Tomorrow* (Nijhoff, The Hague, 1968). 对于共存(coexistence)的基础作出简短的哲学讨论。

D' ARCY, M., *Communism and Christianity* (Penguin, Harmondsworth, 1956). 该书认为,基督教在与正统共产主义的对比中占优。

GARAUDY, R., *From Anathema to Dialogue: The Challenge of*



*Marxist - Christian Cooperation* (Collins, London, 1967). 一位重要的马克思主义者第二次梵蒂冈大公会议之后的经典表述。

GARAUDY, R., *Marxism in the Twentieth Century* (Collins, London, 1970). 第4章包含有对加洛蒂的观点的最好的概括, 尽管他仍然是一位马克思主义者。

GARDAVSKY, V., *God is Not Yet Dead* (Penguin, Harmondsworth, 1973). 一位捷克马克思主义者对基督教传统所作的令人深思的考察。

GONZALES - RUIZ, J., *The New Creature: Marxist and Christian?* (Orbis, Maryknoll, 1976). 一位西班牙神学家对这一问题提供了正面的回答。

GROSS, D., "Symposium on religion and politics", *Telos*, vol. 58 (Winter 1983/84). 21 篇论文对于范围广阔的当代论题的讨论。

KEE, A. (ed.) *A Reader in Political Theology* (SCM, London, 1974). 由很多人所写的关于马克思主义、解放和革命的短小但可读性强的文稿。

KOLAKOWSKI, L., *Chrétien sans église* (Gallimard, Paris, 1965). 一本研究 17 世纪欧洲宗教异见的鸿篇巨制。

204 KOLAKOWSKI, L., *Towards a Marxist Humanism* (Grove Press, New York, 1968). 第一篇文章——《神父与弄臣》——令人振奋, 它讨论的是神学问题的恒久本性。

LISCHER, R., *Marx and Teilhard. Two ways to the New Humanity* (Orbis, Maryknoll, 1979). 在一种宽泛的历史综合 (historical synthesis) 的意义上对二者进行比较, 德日进 (Teilhard) 比马克思离这种历史综合更近一些。

LOCHMAN, J., *Encountering Marx* (Christian Journals Ltd. Belfast, 1977). 一位重要的捷克神学家对于马克思主义的短小但充满同情心的评价。

MACHOVEC, M., *A Marxist Looks at Jesus* (Darton, Longman and Todd, London, 1976). 对《新约》中的耶稣形象的同情地讨论。

NORRIS, RUSSELL, *God, Marx and the Future* (Fortress, Philadelphia, 1974). 从基督教的角度对加洛蒂的同情性评论。

OUDENRIJN, F., *Kritische, Theologie als Kritik der Theologie: Theorie und Praxis bei Karl Marx* (Kaiser, München, 1972). 默茨(Metz)的一位学生将默茨的政治神学激进化。

PARSONS, HOWARD, *Marxism, Christianity and Human Values* (Gruner, Amsterdam, 1981). 从共产党视角所作的评估。

SWEEZY, P. and MAGDOFF, H. (eds), 'Religion and the Left', *Monthly Review*, vol. 36, no. 3 (1984). 一本极为出色的文集。很好地呈现了当代美国(在该问题上)的争论。

WEST, C., *Communism, and Theologians* (Macmillan, New York, 1958). 讨论了诸如赫罗马德卡(Hromadka)、蒂利希(Tillich)、别尔嘉耶夫(Berdiaev)、尼布尔(Niebuhr)和巴特(Barth)等神学家的共产主义观。

# 索引

(页码为英文原著页码)

- 205 Adler, F., 阿德勒 F., 83
- Adler, M., 阿德勒 M., 72, 82ff., 184(本书第 103 页脚注 1)
- Adler, V., 阿德勒 V., 84
- Adorno, T., 阿多诺, 125, 145
- Agnosticism, 不可知论, 100, 169
- Albigensians, 阿尔比派教徒, 44
- Alienation, 异化, 4f., 11ff., 16ff., 21, 25, 30f., 138, 160f., 163, 166, 168
- Althusser, L., 阿尔都塞, 5, 28, 56, 146, 150f., 190(本书第 178 页脚注 1)
- America, Latin, 拉丁美洲, 136
- America, United States of, 美国, 11f., 22, 135, 149, 163, 169
- Anabaptists, 再洗礼派, 2, 81, 131, 168
- Anglican Church, 英国国教, 27
- Animism, 万物有灵论, 37, 39, 65, 76ff., 109
- Aquinas, T., 阿奎那, 142
- Aristotle, 亚里士多德, 17, 150



- Art, 艺术, 9, 29
- Atheism, 无神论, 1, 7, 17f., 27, 36, 51, 60, 94ff., 105f., 131, 137, 143, 146f., 170, 173f(本书第21页脚注1)
- Augustine, 奥古斯丁, 129, 142
- Austromarxism, 奥地利马克思主义, 3, 32, 58, 79ff.
- Bacon, F., 培根, 49, 85
- Bakunin, M., 巴枯宁, 90
- Bauer, B., 鲍威尔 B., 9, 40ff., 57, 173(本书第12页脚注1), 178  
(本书第51页脚注3)
- Bauer, O., 鲍威尔 O., 80ff.
- Bazarov, 巴拉诺夫, 101
- Bebel, A., 倍倍尔, 60ff.
- Belo, F., 贝罗, 147
- Belinsky, V., 别林斯基, 91
- Benary, F., 贝纳里 F., 42
- Benjamin, W., 本雅明, 125f.
- Berdayev, N., 伯达耶夫, 99, 157f.
- Berger, P. 伯格, 169
- Berkeley, Bishop, 贝克莱主教, 100
- Bernstein, E., 伯恩斯坦, 58, 74
- Berulle, P., 贝鲁尔 P., 140
- Bible, 圣经, 15, 34f., 62, 122, 131, 138, 142, 144, 152, 154
- Bismarck, O., 俾斯麦, 60
- Blanc, L., 布朗, 1
- Blanqui, A., 布朗基, 29

- Bloch, E., 布洛赫 E., 130ff., 145, 153
- Bloch, J., 布洛赫 J., 50, 56
- Blondel, M., 布隆德尔, 59
- Blumhardt, C., 布鲁哈德, 60
- Bogdanov, A., 波格丹诺夫, 99, 101ff., 110ff.
- Booth, C., 布思, 63
- Borkenau, F., 博克瑙, 126f.
- Britain, 不列颠(英国), 14, 21, 28, 48ff., 52ff., 74, 81, 170
- Buchner, L., 比希纳, 58, 92
- Buddhism, 佛教, 52
- Bukharin, N., 布哈林, 108, 116
- Bulgakov, S., 布尔加科夫, 98f.
- Bultmann, R., 布尔特曼, 132, 136, 142f.
- 
- Cabet, E., 卡贝, 1, 21
- Calvin, J., 加尔文, 47ff., 74f., 106, 120ff., 126f., 164, 167
- Camara, H., 卡马拉, 148
- Capitalism, 资本主义, 16, 25, 28, 44ff., 64, 102, 109, 126f., 146f.
- Cardonnel, J., 卡尔多奈拉, 154
- Cargo Cults, 货物崇拜, 2
- Carlyle, T., 卡莱尔, 52
- Catholicism, 天主教, ix, 20, 44, 59f., 73ff., 76, 114ff., 136, 139f., 148ff., 159, 180(本书第 57 页脚注 2)
- Christianity, early, 早期基督教, 27, 39ff., 46, 51f., 66ff., 105, 117ff., 127f., 147, 154, 164, 183(本书第 86 页脚注 1)
- Class, 阶级, 2, 15, 20, 43, 63, 69ff., 127, 155, 162, 165f., 170

- Class struggle, 阶级斗争, 105, 153, 155
- Claudé, P., 克劳德尔, 59
- Cohn, N., 科恩 N., 168
- Communism, 共产主义, 1, 16, 18, 21f., 24, 30f., 69f., 136, 148f., 157, 163,
- Communist party, 共产党, 114, 135ff., 145f., 159
- Comte, A., 孔德, 88, 93, 101
- Condillac, E., 孔狄亚克, 63
- Constantine, 康斯坦丁, 44
- Cox, H., 考克斯, 2
- Croce, B., 克罗齐, 116
- Cunow, H., 库诺, 60, 65, 76ff., 109 206
- Darwin, C., 达尔文, 3, 39, 58f., 76, 80, 86, 107
- Daumer, F., 道梅尔, 117
- Death, 死亡, 37, 170f.
- Deism, 自然神论, 8, 28, 64
- Demythologization, 去神话化, 124
- Descartes, R., 笛卡尔, 129f.
- Dietzgen, J., 狄慈根, 61f., 100f.
- Diocletian, 戴克里先, 51
- Division of labour, 分工, 20f., 38, 65, 109f.
- Dostoyevsky, F., 陀思妥耶夫斯基, 98
- Dühring, E. 杜林, 29
- Durkheim, E., 涂尔干, 2, 65, 159ff., 166, 169



Egypt, 埃及, 67, 78, 176(本书第33页脚注6)

Einstein, A., 爱因斯坦, 104

Engels, F., 恩格斯, 3ff., 7, 19, 33ff., 64f., 71f., 74f., 77, 88, 90ff., 100, 104, 108, 114, 118ff., 121, 134, 138, 141, 143, 154, 160, 164, 168, 180(本书第215页)

Enlightenment, 启蒙, 8, 31, 63, 80, 105, 142, 170

Epicurus, 伊壁鸠鲁, 9

Eschatology, 末世学, 72, 127, 131, 161

Essenes, 艾塞尼人, 69

Faith, 信仰, 14, 29, 100, 130

Fetishism, 拜物教, 24f., 62, 67

Feuerbach, L., 费尔巴哈, 1, 3, 10, 13, 16, 19, 25, 31, 37, 40, 50, 54, 61ff., 76, 93, 100, 132, 141, 161, 173(本书第15页脚注3)

Fichte, J., 费希特, 8, 85

France, 法国, 1, 5, 14, 21, 49f., 52ff., 74

Frankfurt School, 法兰克福学派, 5, 113, 124ff., 135

Frazer, J., 弗雷泽 J., 38

Free Churches, 自由教会, 53

Freedom of religion, 宗教自由, 11f., 29

Freire, P., 佛莱尔, 148

Freud, S., ix, 弗洛伊德, 127, 160

Fromm, E., 弗洛姆, 126ff.

Gapon, Fr, 加邦, 97

Garaudy, R., 加洛蒂, 2, 5, 136, 138, 145f.

- Gardavsky, V., 加德夫斯基, 141, 144
- Girardi, G., 希拉尔迪, 156
- Gnosticism, 诺斯替主义, 42
- God, 神(上帝), 4f., 8, 17f., 26, 28, 33, 35f., 38, 40, 42, 48, 54f., 63ff., 80, 101ff., 109, 116, 124, 128f., 133, 138, 146, 171, 175 (本书第 13 页脚注 2)
- God - builders, 造神者, 98ff., 187(参见本书第 126 页脚注 3)
- God - seekers, 寻神者, 101ff.
- Goldmann, L., 戈德曼, 128ff., 140, 145
- Gorky, M., 高尔基, 99, 101ff.
- Gramsci, A., 葛兰西, 5, 113ff., 131, 135, 189(本书第 160 页脚注 1)
- Grant, R., 格兰特, 43
- Greeks, 希腊人, 20, 27, 37, 41, 67f.
- Guevara, E., 格瓦拉, 155
- Gutierrez, C., 古铁雷斯, 148, 153
- Habermas, J., 哈贝马斯, 145
- Haeckel, E., 海克尔, 58f., 100
- Halevy, E., 哈勒维, 168
- Harnach, A., 哈尔纳克, 60
- Hegel, G., 黑格尔, 1, 4f., 8ff., 31, 35, 40, 58, 76, 79, 104f., 113, 128, 130, 154, 157, 182(本书第 9 页脚注 3)
- Heidegger, M., 海德格尔, 150
- Heilbroner, R., 海尔布隆纳, 171
- Hinduism, 印度教, 29f., 78f., 192(本书第 165 页脚注 3)
- Hitler, A., 希特勒, 4

Hobbes, T., 霍布斯, 49

Hobsbawm, E., 霍布斯鲍姆, 167f.

Homer, 荷马, 67

Horkheimer, M, 霍克海默尔, 124f., 130, 171

Hromadka, J., 赫罗马德卡, 141

Humanism, 人道主义, 1, 5, 7, 9ff., 12, 14, 17, 138, 141, 144ff., 146, 150ff., 170f., 175(本书第21页脚注1)

Hume, D., 休谟, 76, 94

Ideology, 神学, 19ff., 25, 31, 114ff., 146, 164, 168

Illich, I., 伊里奇, 148

Immortality, 不朽, 37, 42, 76, 86

International, Second, 第二国际, 4

Islam, 伊斯兰教, 52, 68, 106

Jacobins, 雅各宾派, 122

Jansenism, 詹森主义, 121, 128ff., 140

Jesuits, 耶稣会士, ix, 106, 121

207 Jesus Christ, 耶稣基督, 1, 5, 33, 66ff., 72, 90, 117, 131f., 142f., 154f.

John XXIII, 约翰二十三世, 136

Josephus, 约瑟夫斯, 67

Judaism, 犹太教, 8, 10ff., 41, 67ff.

Kabbala, 卡巴拉, 126

Kant, I., 康德, 3, 79ff., 94, 146



- Kautsky, K., 考茨基, 4, 8, 45, 58, 60, 64ff., 79, 85, 90f., 113, 127, 132, 143, 151, 154, 160, 163
- Khrushchev, N., 赫鲁晓夫, 137
- Kierkegaard, S., 克尔凯郭尔, 125, 150
- Kiernan, V., 基尔南, 167
- Kolakowski, L., 克拉科夫斯基, 2, 138ff., 144
- Kriege, H., 克利盖, 22, 61
- Krieger, L., 克里格, 47
- Krummacher, P., 34
- Labriola, A., 拉布里奥拉, 59
- Lafargue, P., 拉法格, 61, 63f.
- Lammenais, F., 拉蒙纳, 1, 21
- Lassalle, F., 拉萨尔, 58
- Lavrov, P., 拉夫诺夫, 90
- Leibniz, G., 莱布尼茨, 8
- Lenin, V., 列宁, 4, 6, 80, 83, 91, 94ff., 113, 117, 134, 137f., 161
- Leo XIII, 利奥十三世, 59
- Leroux, P., 勒鲁, 59
- Lessing, G., 莱辛, 8
- Lévi - Bruhi, C., 列维·布留尔, 65
- Lévi - Strauss, C., 列维·斯特劳斯, 38
- Liberation theology, 解放神学, 148ff., 160
- Liebknicht, w., 李卜克内西, 60
- Lochman, J., 洛克曼, 141
- Locke, J., 洛克, 8, 49, 63, 85

- Lombardo - Radice, L., 隆巴多·雷迪斯, 145
- Love, 爱, 22, 152ff.
- Lowith, K., 洛维奇, 165
- Lukacs, G., 卢卡奇, 113, 128f.
- Lunacharsky, A., 卢纳察尔斯基, 99, 101ff.
- Luporini, C., 卢波里尼, 145
- Lutheranism, 路德教, 5, 8, 33, 44ff., 90, 121, 161
- Luther, M., 路德, 14, 28, 44, 46f., 74, 119f., 122
- Mach, E., 马赫, 99f.
- Machiavelli, N., 马基雅维利, 120, 122
- Machovec, M., 马可维奇, 143, 146
- Malebranche, N., 马勒伯朗士, 130
- Mantell, J., 曼特尔, 52
- Marcuse, H., 马尔库塞, 145, 155
- Martin, D., 马丁 D., 169
- Marx, K., 马克思, 3ff., 7ff., 56, 65, 77, 80, 85ff., 101, 113, 117, 121, 128, 130ff., 135, 138, 140. 142f., 145, 150, 153, 156, 161
- Marxist - Christian dialogue, 马克思主义与基督教的对话 1ff., 5, 135f., 138. 144f., 150, 201f.
- Materialism, 唯物主义, 4. 19. 25f., 49f., 58f., 80, 92. 94, 98ff., 105, 130, 133f., 140, 142, 146f.
- Materialism. dialectical, 辩证唯物主义, 56f., 94, 108, 112, 134, 137f., 160
- Maurer, G., 毛雷尔, 16
- Messiah, 弥赛亚, 69f., 126. 131

- Messianism, 千禧年主义, 22, 42, 125f., 154
- Methodism. 循道宗, 167f.
- Metz, J., 默茨, 145
- Middle Ages, 中世纪, 20, 23, 27f., 44, 65, 73f., 118ff., 169, 179  
(本书第 55 页脚注 4)
- Miranda, J., 米兰达, 152f.
- Moleschott, J., 摩莱萧特, 58, 92
- Monotheism, 一神教, 38ff., 62, 67ff., 109
- More, T., 莫尔, 73
- Mottmann, J., 默特曼 J., 145
- Müller, M., 穆勒, 76, 78
- Münzer, T., 闵采尔, 45ff., 74f., 131, 168
- 
- Napoleon, 拿破仑, 50
- Nature, human, 人性, 21
- Naumann, F., 瑙曼, 60
- Nero, 尼禄, 42
- New Testament, 新约, 35, 41f., 60, 69ff., 144, 147
- Newton, I., 牛顿, 8, 84
- Nietzsche, F., 尼采, ix, 23, 60, 101, 160
- 
- Old Testament, 旧约, 60, 131f., 141, 147, 153, 155
- Opium of the People, “人民的鸦片”, 7, 13, 25, 30, 81, 96, 105, 123, 145, 167
- Orthodox Church, 东正教, 6, 90ff., 107f., 137ff., 161
- Otto, R., 奥托, 140



Owen, R., 欧文, 53

Paine, T., 潘恩, 53

Pantheism, 泛神论, 35, 52, 62

Papacy, 教宗, 71, 74ff.

Pareto, V., 帕累托, 157

Parsons, T., 帕森斯, 163

Pascal, B., 帕斯卡, 128ff., 142, 150, 153, 170

Paul, St. 圣保罗, 67, 117, 131, 140

Peasants war, 农民战争, 45ff.

Peter the Great, 彼得大帝, 90

Pharisees, 法利赛人, 69

Philo, 斐洛, 41

Pietism, 虔信派, 5, 33f., 161, 177(本书第42页脚注1)

Pius IX, 庇护九世, 1

Pius X, 庇护十世, 59

Pius XI, 庇护十一世, 136

Plato, 柏拉图, 64

Plekhanov, G., 普列汉诺夫, 80, 83, 88, 92ff., 104

Pliny, 普林尼, 67

Polytheism, 多神论, 67ff.

Popper, K., 波普尔, 157

Poulantzas, N., 普兰查斯, 28, 163

Praxis, 实践, 11, 86f., 151ff., 158

Predestination, 预定论, 34, 47f., 121

Proletariat, 无产阶级, 14f., 23, 43, 46, 53f., 63, 69, 81f., 96, 164

- Proletkult, 无产阶级文化, 110f.
- Prometheus, 普罗米修斯, 9
- Protestantism, 新教, 1, 7f., 15, 28, 121f., 124, 157, 165f., 174, 180(参见本书第30页脚注1)
- Quaker, 贵格会, 26
- Reformation, 宗教改革, 44ff., 72ff., 118ff., 182(本书第62页脚注6)
- Reification, 物化, 113
- Religion, disappearance of, 宗教消亡, 5, 13, 18, 21, 24, 30f., 54ff., 62f., 75f, 108, 124f., 131, 145f., 166, 171f.
- Religion, primitive, 原始宗教, 27, 36ff., 52, 54f., 64f., 76ff., 110, 137f.
- Religion, private, 宗教属于个人私事, 29, 60, 83f., 93f., 97f., 104, 154
- Renaissance, 文艺复兴, 120f.
- Renan, E., 勒南, 51
- Resurrection, 复活, 17, 70, 90, 171
- Revolution, French, 法国大革命, 44, 49f., 122f.
- Ricardo, D., 李嘉图, 122
- Robespierre, M., 罗伯斯庇尔, 1
- Roman society, 罗马社会, 10, 20, 24, 27, 40ff., 43, 67ff.
- Rousseau, J. - J., 卢梭, 8
- Russia, 俄罗斯, 14
- Saducees, 撒都该人, 69

- Saint – Simon, H., 圣西门, 21, 88, 161
- Sartre, J. – P., 萨特, 5, 140, 150
- Savonarola, G., 萨沃纳罗拉, 119
- Schaff, A., 沙夫, 141
- Scheler, M., 舍勒, 140
- Schelling, F., 谢林, 35
- Schiller, F., 席勒, 165
- Schleiermacher, 施莱尔马赫, 35, 88
- Schmidt, C., 施米特, 37, 50, 56
- Schumpeter, J., 熊彼特, 157, 165
- Science, 科学, 2f., 20, 31, 55, 59, 61ff., 80, 107, 146, 160
- Secularisation, 世俗化, 2, 45, 51f., 124, 142, 149, 154f., 161, 168f., 193(本书第 205 页脚注 4)
- Segundo, J., 谢根道, 148
- Seligman, E., 赛里格曼, 94
- Seneca, 塞内加, 41
- Shakespeare, W., 莎士比亚, 15, 111
- Sieyes, 西哀士, 15, 175
- Socialism, 社会主义, 1, 10f., 15ff., 21, 25, 50ff., 60, 80f., 84ff., 164, 166, 171f.
- Socialism, Christian, 基督教社会主义, 21ff., 60ff., 98ff., 169, 182 (本书第 78 页脚注 7)
- Soviet Union, 苏联, 137ff., 160, 169
- Spartacus, 斯巴达克斯, 42
- Species – being, 类存在, 11f., 16f., 174(本书第 14 页脚注 1)
- Spencer, H., 斯宾塞, 21



- Spinoza, 斯宾诺莎, 85, 93
- Stalin J., 斯大林, 4, 111f., 137
- Stalinism, 斯大林主义, 124, 135, 146
- Stocker, A., Stocker, 60
- Stoicism, 斯多葛主义, 42
- Strauss, D., 斯特劳斯 D., 9, 35f., 60
- Taborites, 塔波尔派, 74, 81
- Theissen, C., 泰森 C., 43
- Theology, 神学, 14, 20, 48, 113, 125, 136, 145, 170, 174(本书第  
17 页脚注 2)
- Thomas, K., 托马斯, 169
- Thompson, E., 汤普森, 167
- Tillich, P., 蒂利希, 150
- Togliatti, P., 陶里亚蒂, 145
- Torres, T., 托雷斯, 148
- Troeltsch, E., 特洛伊奇, 71
- Trotsky, L., 托洛茨基, 14, 102, 106ff., 149f.
- Tucker, R., 塔克, 158f.
- Tyler, E., 泰勒, 37, 39, 57, 65, 76, 93, 108
- Utopia, 乌托邦, 116, 131ff., 155
- Vatican Council, Second, 第二次梵蒂冈大公会议, 1
- Vogt, K., 福格特, 58, 92
- Voltaire, 伏尔泰, 8, 53

Weber, M., 韦伯, 2, 29, 109, 114, 121, 127, 160f., 163ff.

Weitling, W., 魏特林, 22, 61

Wellhausen, J., 威尔豪森, 60

Wilberforce, W., 威尔伯福斯, 167

Worsley, P., 沃斯利, 168

Yinger, M., 英格尔, 169

Young Hegelians, 青年黑格尔派, 1, 4, 9f., 19f., 35f., 40

Zaehner, R., 策纳, 56

Zealots, 吉拉德人, 69, 154

Zimmermann, W., 齐默曼 W., 45f., 57, 74

#### 附注:

因原著编排格式采用尾注(第 173 ~ 193 页),本书为了读者的阅读方便采用页下注,故索引中个别涉及第 173 ~ 193 页范围的,也都发生了相应改变,对于这种改变,本书采用(本书第 × × 页脚注 ×)的格式补注。

## 后 记

本书的翻译工作主要由林进平、林育川和谢可晟合作完成。曲轩翻译中文版作者序,林进平翻译原序言、导言、第1章、第2章和结论部分,林育川翻译第3章、第4章、参考书目和索引部分,谢可晟翻译第5章和第6章。林育川承担了序言、导言、第1章、第2章、第5章、第6章和结论部分的校对工作,谢可晟承担了第3章、第4章的校对工作。全书由林进平定稿。

感谢戴维·麦克莱伦教授和天津人民出版社对本书出版的支持!