

摘要

客观地讲，由于种种原因，马克思、恩格斯关于宗教问题的理论在马克思主义整个思想体系中的地位和分量并不像有些学者认为的那么重，然尽管如此，马克思、恩格斯对宗教问题的一系列精彩论述和独到见解使马克思主义宗教观成为人类宗教学说史和思想史上不可缺少的一环。无论在当时还是未来，无论在宗教文化领域还是在世俗文化领域，无论在理论方面还是实践方面，无论在思想上还是方法上，无论在西方还是东方，马克思、恩格斯宗教思想所引起的震撼和影响都是深刻而久远的。尤其在中国，马克思主义宗教观不仅是党和政府制定宗教方针政策、处理宗教问题的理论依据，也是宗教学术研究的指导思想，更是有中国特色社会主义理论的重要内容。所以，全面、系统、科学的理解马克思主义宗教观，探讨其在中国的发展，就具有十分重要的理论意义和实践价值。

然而，遗憾的是，在相当长一段时间内，马克思主义宗教观的理论研究及在各社会主义国家的实践历史，都未得到认真系统的回顾和探讨。在中国，从建国至文革结束之前的近三十年间，几乎没有严格意义上的马克思主义宗教理论及其历史发展的专门、系统研究，这对于一个以马克思主义为指导思想的国家来说无疑是一大潜在危险，因为理论研究的缺乏必然导致在认识上和实践中出现偏差，文革时用行政手段消灭一切宗教的严重错误就是明证。

文革后，在拨乱反正、解放思想、改革开放的社会氛围下，不仅国

家承认的各大宗教得到恢复并迅速发展，而且，形形色色的民间信仰和迷信活动及国内外新兴教派也趁机兴起和传入；同时，各种宗教思潮和非马克思主义的宗教学术理论也相当活跃。

历史的教训、现实中新的宗教现象及宗教管理工作中遇到的新问题使马克思主义宗教观遇到了前所未有的挑战，推动着人们开始以理性的态度来审视马克思主义宗教观，审视建国以来我们究竟在多大程度上正确地认识和运用了它。而这一工作展开的前提和基础，首先是对马克思主义宗教观本身的历史发展和基本理论的全面、系统、科学的理解，对如何发展中国自己当代的马克思主义宗教观的思索。目前这一环节还很薄弱。

正是基于以上认识，本文展开了对马克思主义宗教观的研究。在研究方法上，以马克思、恩格斯留存后世的历史文献为基准，吸收当代宗教学的一些研究成果，一方面，把马克思主义宗教观放在人类社会和思想发展的历史进程中来考察，放在马克思主义整个思想体系中来认识，尤其强调历史地、发展地看待马克思主义宗教观，强调其宗教思想有一个产生、发展、丰富的过程，对其认识和理解应系统、适时，不能教条和简单。另一方面，结合当今世界及中国社会和宗教的巨大变化，以及对宗教认识的进一步加深，客观地分析马克思主义宗教观的永久价值及历史局限性，探讨其在中国社会的发展潜力。

论文主要由三大部分组成。其一，说明马克思主义宗教观产生的思想文化背景（第一章）。通过对西方文艺复兴以来各种宗教启蒙思潮的逻辑分析，指出马克思主义宗教思想的出现是当时持续数世纪的以批判

宗教为主流的社会思潮发展的必然结果。其二，逻辑地、细致地梳理马克思、恩格斯宗教观产生、形成和发展的历史进程及主要思想（第二～五章）。鉴于马克思、恩格斯宗教理论形成于在不同阶段对各种具体问题的解决中，故对其宗教思想的论述亦放在相应的历史时期。为的是清晰地了解他们宗教思想发展的逻辑思路，同时，促使我们充分认识其宗教观的强烈时代感和历史具体性，有助于准确地把握其精神实质。其三，探讨马克思主义宗教观的当代价值（第六章）。首先从今昔、中西社会和宗教的巨大变化和差异、理性精神的不可或缺三个方面来说明讨论当代价值所必须具备的前提，在此基础上分几种情况论述马克思主义宗教观的当代价值。

在研究过程中，论文对思想背景的分析、对马克思主义宗教观产生、发展的历史阶段的划分、对宗教思想变化的逻辑进程的阐述等，都有某种程度的异于前辈的独到之处。这点从第三章对“宗教异化·政治异化·劳动异化”一节的分析中可见一斑。相信读者会看到作者的努力，并真诚地期望得到大家的宝贵意见。

关键词 马克思主义，宗教，研究

ABSTRACT

Although the discourse on religion by Marx and Engels does not occupy much volume as expected in Marxism system, still their concise and peculiar comments on religion constitute an unalienable part of human legacy on religion theory and history of thoughts. This estimation can be verified true either in the past or in the future ,either in the field of religious or secular culture, either in theory or in practice ,either in its contents or in its method and even either in the west or in the east. Their influence in the field of religion studies will be echoed forcefully for long. In China, Marxism thoughts on religion are not only the guidelines for the CPC and Government in the decision making concerned and handle religious affairs, but also the theoretical base for scholarship in religion studies as well as the important contents of religious theories of Chinese characteristics. Therefore a comprehensive, systematic and scientific understanding of Marxism viewpoints on religion and its development in China will be extremely important in theory and in practice.

Yet the pity remains that for a considerable period of time Marxism theory on religion has not been systematically summed up and its practice in different socialist countries have not been earnestly evaluated. In China ,for nearly thirty years ,that is ,from the beginning of PRC to the end of Culture Revolution, there had not been comprehensive Marxism theory on religion

and its chronological studies. This situation could be a kind of threat to a country which has been guided by Marxism theory. For the lack of correct research on its guiding theory will invariably lead to the derailment of its understanding and practice, resulting in a silly mistake committed during the Culture Revolution by eradicating all religion through administrative measures.

With the end of the Culture Revolution, China began to rectify her political thoughts and ushered in an open-door policy. This new social context not only encouraged the reestablishment and rapid development of traditional major religion sects in China ,but also revived the civilian faiths and superstitions of all sorts and even some newly emerged foreign religious sects and cults availed themselves the chance to stage a comeback to China. At the same time all kinds of religious thoughts and non-Marxism religious theories appeared in Chinese intellectual platform.

The past lesson, the newly-emerged religious phenomena and confronting troubles in religion administration all combined into an unprecedented challenge to Marxism stance on religion , encouraging scholars as well as persons concerned to approach Marxism theory on religion and to assess to what extent that Marxism theory on religion have been advanced. This ambitious undertaking sees as its precondition and ground a comprehensive, systematic and scientific understanding of Marxism theory on religion. This also constitutes a current search for

Marxism theory on religion in China. Yet this undertaking is not solidly grounded so far.

The above-mentioned situation gives rise to my study on Marxism theory of religion . In the research method of my paper, I insist on the original document of Marx and Engels as well as the research achievements of other scholars. On one hand my paper evaluate Marxism theory on religion in the history of human society and intellectual advancement , in the context of a whole Marxism theory, with special emphasis on the historical environment of her formation as compared to her richness and gradual improvement and adaptation into new social situation. The paper holds that Marxism theory on religion could never be approached as a pure dogma. The research of mine will focuses on the radical change in different society and time in order to gain better understanding of religion, analyzing the universal value as well as history limitations of Marxism theory on religion for the sake of its application in Chinese society.

My paper is consisted of three parts. The first part is the introduction of intellectual and cultural background of Marxism theory on religion. By logical inference of all kinds of enlightenment since the Renaissance ,the paper believes that Marxism theory on religion is the ultimate outcome of continuous critical examination on religion traditions in the west. The second part is logical and historical explanation of Marx and Engels in their thoughts making and developments. Just because Marx and Engels formed

their thoughts in the course of solving the religious issues confronted them, so the simultaneous history should be introduced before a thorough understanding be possible. Such academic efforts will benefit with sense of history ,vividness and accuracy. The third part deals with the current value of Marxism theory on religion. The paper insists that the necessary condition for the discussion of current value of Marxism theory on religion should be approached in the comparison between present and past, China and west ,between rational spirit and its prerequisite. This frame should be foreground and frequently referred to whenever Marxism value on religion is cherished.

In the research, the paper distinguished itself in analyzing the intellectual background the origin and development of Marxism theory on religion and its logical advancement. This distinction of research will be fully exhibited in the third chapter in line with the subtitle of *The Alienation of religion, politics and labor*. I expect my readers will share my research effort and welcome their frank criticism.

KEY WORDS Marxism, religion, study

引言

佛教讲究“因缘”。回想起来，我和马克思主义宗教理论的缘分也有二十个年头了。记得在大学毕业的纪念册上，一位同学赫然写着：“马克思说‘宗教是人民的鸦片’，这句话对吗？”看着这条留言，当时已被中国社会科学院世界宗教研究所录取为攻读硕士学位的我一脸茫然。带着满心的疑惑和太多的好奇，我踏进了宗教学的殿堂。三年的学习，注定了我这一生与宗教学、宗教无法割断的关系，同时，也由于宗教学的博大精深和其研究对象——宗教的复杂、深奥、多变，更使一直从事宗教理论研究的我，至今也只触及到其“冰山一角”，尤其是对马克思主义宗教观。虽然，从入学不久就开始捧着《马克思恩格斯列宁斯大林论宗教》（1979年版）读，聆听着老师对其的讲解，但是，一直以来，对马克思主义宗教观的了解都是零散的、间接的、非系统化的，有时甚至是错误的。

这种现象当然同自身对马克思主义宗教观关注不够，学术理解力、研究力不高有关，同时，不可否认的是，也与长期以来我国学术界对马克思主义宗教观的研究相对滞后密不可分。

马克思主义宗教观的研究在中国经历了一段曲折的历史：从初步展开到完全中断再到重新开始。

1、建国至1966年，马克思主义宗教观的研究刚刚开始，蹒跚数步就被越来越严重的“左”倾思想所羁绊。这一阶段，主要是翻译介绍马克思、恩格斯、列宁关于宗教问题的主要著作及苏联学者的研究性论著，中国学者自己的学术性论文很少，17年间仅7篇，无专著。在论文中可以代表当时研究水平的当推唐尧1956年《哲学研究》第五期发表的长达三万字的论文《马克思列宁主义与宗教问题》。该文较为全面地归纳了马克思列宁主义宗教观的基本观点，但受当时国内外政治文化背景的影响，总的基调是对宗教持否定态度，将宗教等同于迷信，对苏联经验肯定过多。

以后，随着中国政治生活“左”倾错误的逐步加剧，整个学术研究高度政治化、一元化。在宗教学术研究领域，由于研究对象——宗教被定为反动和被消灭者，故这一情况更为严重，专门的马克思主义宗教观的学术研究基本上一片空白，有的只

是以批判宗教、宣传无神论为目的的小册子，或一些哲学论文中对唯心论神学的批判，或一些史学论著中对宗教在历史上如何麻醉被压迫者的揭露。

2、文革期间，对马克思主义宗教观的科学研究完全中断。

3、文革结束后，改革开放和思想解放的春风吹散了人们头顶上的阴霾，大家逐渐开始将马克思主义理解为一种开放的、有待发展的体系，不主张对它持一种教条主义和信仰主义的态度，正是这种对马克思主义的科学理解和对非马克思主义的宽容态度，促成了上世纪 80、90 年代宗教学术思想的相对活跃和宗教学术研究的繁荣。

在这种背景下，真正意义上的马克思主义宗教理论方面的学术研究开始出现。20 余年来，公开发表的论文达 160 多篇，专著 10 多本。较有影响的首先是 1979 年中国社会科学院世界宗教研究所编辑出版的《马克思恩格斯列宁斯大林论宗教》，该书详尽地收录了马克思、恩格斯、列宁、斯大林关于宗教的论述，为学术界全面研究该问题奠定了扎实的基础。它使人们看到马克思主义宗教观包含着十分丰富深刻的内容，并非仅仅是“鸦片论”，需要研究的领域很多。其次，19 号文件中，党和政府对宗教的重新定位及 80 年代初宗教学术界就“宗教是人民的鸦片”的论断所展开的讨论，极大地解放了人们的思想。在讨论中，尽管双方对这句名言的解释不同，但都反对过去的极“左”理解，在不同程度上，为宗教信仰自由、为客观全面理解宗教的社会作用提供了新的论证，并以不同的方式和理由肯定宗教存在的社会价值，从而对宗教的历史作用和社会功能问题做出了更加深入全面的探讨。在此基础上，人们进一步认识到宗教不仅具有长期性、群众性、复杂性、民族性、国际性，还具有文化性，宗教是一种文化，是一个民族传统文化的重要组成部分。

这一认识，深化和拓宽了宗教学术的研究领域和宗教学者的视野，使 90 年代以来的宗教史及宗教理论研究的范围和内容大大地丰富起来，对马克思主义的宗教理论及当代宗教现实问题的讨论也不断地见诸于报刊书籍中。

但有一种现象不容我们忽视，那就是，虽然越来越多的人主张要全面系统地理解马克思主义宗教观，分析研究其当代价值，然实实在在做这项工作的人并不多，更多的人在大多数情况下只是不断地提说马克思主义唯物史观和宗教观，引用马克思、恩格斯的有关论述，但真正意义上的系统化、学术化、全面性的研究，如对马克思主义宗教观产生的思想背景的分析；对马克思主义宗教观自身形成、发展、丰

富的历史阶段的探讨；对马克思主义宗教思想的脉络的逻辑梳理等等，则远远不够，而这恰恰是开展对马克思主义宗教观的深入研究的基础，是其他一切相关研究的前提。与之相应，在实践中，当运用马克思主义宗教理论对现实生活中出现的许多宗教问题进行分析研究时，常常徘徊在分散的、单纯政策性的、解释的层面上。也就是说，虽然在思想方法上，我们不再教条地、迷信地、盲目地看待马克思主义宗教观，但缺乏对其最基本的、因而也是必须的系统性学术研究；实际运用中，我们并未完全避免简单化、肤浅化和教条主义。

基于以上原因，本文的研究也就具有了不宜忽视的价值和必要性。令人告慰的是，宗教学领域的大家对这一工作的展开倾注了极大关切。正是基于他们的远见卓识、厚养学识、忧患意识和诲人不倦，才有了今日的选题和成绩。但由于个人修为的欠缺和时间的短促，使论文中留有太多的遗憾和不足，这使我一方面对他们满怀申谢之意，同时又饱含愧疚之情。然尽管蹒跚，路总是要走，希望途中能得到更多前辈的指点，有更多同仁互相搀扶，使我们走得越来越坚定。

第一章 马克思主义宗教观产生的思想背景

第一节 文艺复兴后日趋高涨的宗教批判思潮

正像大家所公认的那样，马克思、恩格斯对宗教的批判是最具影响力、最彻底的，是历史上宗教批判的极致。尽管有的思想家对这种批判做出这样或那样的评价、提出这样或那样的异议，但是，如果考察一下人类思想的发展历程，就不难认识到，马克思、恩格斯宗教思想的出现是文艺复兴以来持续数世纪的以批判宗教为主流的社会思潮发展的必然结果，正是在无数位思想家启蒙思想在历史上不断努力建构的基础上，马克思、恩格斯才走向了宗教批判的顶峰。

宗教在人类文明的进程中是一位双面人：一方面，作为人类具有抽象思维能力的标志，宗教的产生是人类踏上文明征程的第一步。它把万物生存的原因和世间的第一原理归结为神，^①用超自然力量来说明当时一切自然现象和社会事实，以宗教神话世界观表达人类对世界的认识，并以此来包容其它一切文化形式——哲学、道德、法律、文学、艺术、科学等等。这种将世界二重化的宗教神学，在西欧中世纪发展到极致。在长达几个世纪的岁月里，神性被高高举起，而创造了神的人的人性则被大大贬低，人神关系被颠倒，人成了神的奴仆和存在的证明。然而，人类社会说到底人的社会，以人为基本关注点可以说是毋庸置疑的真理，这就势必将以神为绝对中心的中世纪神学和宗教置于人类自身发展的对立面，成为人类文明进步的阻滞。而且，这种阻滞在当时是弥漫性的、根深蒂固的，故运用自己的理性，努力不懈地批判神、分析神，同时逐渐地使人自身高大起来的过程一直伴随着文艺复兴到近代西方社会的发展，当时的人类就是在这种无法离开宗教又不得不同宗教及其神学不断较量中一步一步前行的。可以说直至 19 世纪下半叶，西方宗教学诞生之时，以人为中心的人学才真正地在这场较量中占据了上风，因为，此时的宗教已开

^① 亚里士多德说“神原被认为是万物的原因，也被认为是世间的第一原理。”见《形而上学》商务印书馆 1959 年版 第 6 页。

始不在西方的社会生活中占垄断地位，并从国家政权的运作体制中渐渐退出来，越来越多的人慢慢开始不以或不单纯以宗教的眼光看待人间事物，而将宗教当作一种历史文化延续下来的生活方式、一种客观存在；并开始以理性的、中立的冷静态度对之进行分析研究。这里的“冷静态度”是相对于在此之前的“批判态度”而言的。当然，这种“批判”不是我们通常意义下的单纯否定，而是指一种对宗教的理论分析和理性审视态度。

所以，我们可以在某种意义上认为，直到马克思、恩格斯的历史唯物主义宗教观形成之时，在思想领域不管采取何种理论形式，与中世纪神学及宗教做斗争、对之持批判态度是所有启蒙思想家的必由之路，这是历史赋予他们的职责——将宗教摆正了位、同时树立起人自身。

历史证明，这一过程是漫长的、充满着血和泪的，是人类在现实的实际生活中，运用自己的聪明才智，探索发现自然、社会及人自身的奥秘，一点点的弱化宗教的神圣性同时又思考宗教现象、不断接近宗教本质的结果。在几个世纪的历史中，启蒙思想家们以这样或那样的形式表达着自己对中世纪神学及宗教的认识和批判，整个西欧弥漫着浓郁的宗教批判思潮。到黑格尔至，主要有泛神论、自然神论（唯理论）、百科全书派、怀疑论、浪漫主义等几种理论形式，这些理论及以后的黑格尔、青年黑格尔派、费尔巴哈及马克思和恩格斯等，都对宗教进行了批判，同时，也促使宗教自身从内部进行改良，使之渐趋理性化、人性化，以适应社会的发展。也就是说，在这一过程中，传统宗教作为人类传统文化的一部分也和人类一起不断改进。

一、泛神论

伴随着文艺复兴而来的人文主义对宗教批判的意义在于：反对教会权威，唤醒人对自身的重视，强调并肯定人的地位和作用，提倡个人自由和个性解放，将关注点从神性转到人性。但这只是一种文化思潮和社会风尚，并非系统的宗教学说，并未对神人关系、宗教的本质等问题做出理论上的说明。

对宗教的真正理论性分析批判始于 16、17 世纪的泛神论。它将神与宇宙等同起来，认为神泛同于世界而存在，神即自然。在西方，泛神论从古希腊始从未中断，克塞诺芬尼、伊里杰纳对泛神论的理论原则都做过独到的论述，只是到 16、17 世

纪，泛神论才大放异彩，而柏拉图的“理念论”和新柏拉图主义的“流溢说”的流行则是其理论基础。在当时将神看成是超越世界而存在的“超神论”处绝对优势的情况下，泛神论是启蒙思想家们采取的一种迂回批判正统宗教的方式，虽然它没有否定神的存在，但却否定了神的超越性和人格性，使高踞于自然界之上的神消融于万物之中，宗教神学家赋予神的超自然、超人间的神圣属性在泛神论中逐渐消失。

泛神论的最高理论成就当推斯宾诺莎哲学，他继承和发展了从古希腊以来的相关思想，并以细致严密的逻辑推理来证明“神即自然”、天命就是自然律的根本原理。他从“实体是自因”的哲学原理出发，认为实体具有唯一性、无限性，而在斯宾诺莎的眼中，世间具有这种性质的存在只有整个自然界。由于传统神学一直坚信神或上帝是唯一的、无限的、全能的，斯宾诺莎就顺水推舟得出结论说：上帝或神就是自然、亦即实体。换言之，神与自然不过是同一个实体的不同名称而已。斯宾诺莎的理论对传统神学来说有两点是最具批判力的：其一，他虽未取消上帝或神的名称，但却全然改变了宗教神学家所赋予上帝或神的神性和本质，神不再具有超越于自然之上的神圣力量，而仅为自然本身，神的神性变成了自然科学家所了解的自然属性。其二，“实体自因说”必然导致否定上帝创世说。因为既然作为唯一实体的自然是自因，那么它也就无需自身以外的原因作为自己的终极因。难怪“尽管他的全部哲学贯彻着‘神’这个观念”，但“基督徒对他同样恨之入骨”，“正统信徒仍旧斥责他是无神论。”^①费尔巴哈对他的历史地位和作用更是给予了高度赞誉：“他是近代哲学家中唯一的一位奠定了批判和认识宗教和神学的基础的人，他是第一个坚决反对神学的人。”^②

二、自然神论

自然神论是 17、18 世纪出现的影响很大的一种宗教哲学思潮。它的产生首先起因于 17 世纪遍布欧洲的惨烈的宗教战争和宗教迫害强使人们冷静下来，寻求一种为社会大众所共同接受的普遍原则，以实现信仰宽容和社会和平的强烈愿望。再者，自然科学的发展不仅证明了人类理性的权威，而且也展示了这样一个事实：自

① 罗素《西方哲学史》下卷 商务印书馆 1976 年版 第 92 页。

② 转引自吕大吉《西方宗教学说史》中国社会科学出版社 1994 年版 第 172 页。

自然界的一切运转都是合乎规律和理性的。这使当时的哲学家、启蒙思想家认识到，应当结束传统的以启示和信仰狂热为特征的宗教，把宗教建立在理性的基础之上。

自然神论不是无神论者，他们承认上帝的存在，但这个上帝已绝非传统宗教神学所说的那种绝对自由、为所欲为的上帝，而是很接近自然界的规律，是赋予了自然界以规律的某种“理性的上帝”或者一种道德上的善。这种宗教观是要把宗教建立在理性的基础上，理性才是他们要树立的权威，一切宗教信念或启示都应该向任何别的命题一样由理性来判断。托兰德明确指出：“如果我们相信《圣经》是神圣的，并非纯粹根据它自己的声明，而是根据其中所叙述到的事情的证据给予我们的真实证明；并非根据表面的字句，而是根据无可怀疑的结果；那么，这除了是根据理性来证明其神圣性以外，还能是别的什么呢？我认为，《圣经》自身中就存在着神圣性的最鲜明的品格；但是，却是靠理性来发现它们，检验它们，并且根据理性的原则来赞成它们和宣布他们是有根据的；这样做，就会合乎规则的在我们心中引起一种对信仰或信服的默认。”^①他要求神迹不得违反理性，并对基督教中的神秘礼仪进行了批判：“各种礼仪和戒律的法令或典制，为这种新状态增加了光彩，大大地影响了或麻痹了无知者的头脑；而且使他们相信他们果真是能够给一定时间、地点、人物或活动带来尊严的上帝和人之间的中间人。靠这种方法，教士们能够做到任何事情；他们最终垄断了解释《圣经》的唯一权利，并且以此要求承认他们自身的绝对无误性。”^②

丁达尔则坚信，真正的宗教必是按照永恒不变的自然法则建立起来的，他力图要把基督教改造为合乎理性的自然宗教，并对过去的启示宗教进行了嘲讽和批判，认为那不是真正的启示，真正的启示是在自然本身之中，在人类天赋的理性中；而真正的上帝则是牛顿显示的那种上帝。在丁达尔眼里，真正的道德，则是与自然法则和谐一致的理性的生活。

宗教之为宗教，也就是说宗教的根本性基础是对超自然存在的信仰，而自然神论则对其发起了进攻，将自然理性置于其上，把传统宗教神学视之为“超自然”的东西，要么视之虚妄，要么视之为被自然法则所支配的自然存在，这样，宗教的基

① 托兰德《基督教并不神秘》商务印书馆 1982年版 第20页。

② 托兰德《基督教并不神秘》商务印书馆 1982年版 第93页。

基础就被严重动摇了。这正是自然神论对宗教批判的价值所在。这一点，马克思、恩格斯给予了充分的肯定。他们认为“自然神论——至少对唯物主义者来说——不过是摆脱宗教的一种简便易行的方法罢了。”^①恩格斯晚年在《社会主义从空想到科学的发展·英文版导言》中又再次提及自然神论的作用，认为它和唯物主义一起在法国的广为流传，为后来的法国大革命提供了理论旗帜。

三、百科全书派

以狄德罗、霍尔巴赫、爱尔维修等思想家和科学家为主要代表的 18 世纪法国百科全书派，在宗教观上主张无神论。虽然在宗教占主导地位的西方文化传统中，持无神论宗教观的思想家并不算多，但其影响及对宗教的批判却是重量级的。因为它直接否定宗教有神论的核心观念“神”，不相信任何神灵或超人间、超自然力量的存在，更谈不上以之来解释世间万物和人间万象。

这种思潮不是凭空产生的，从历史上说，它上承的是古希腊米利都学派、爱丽亚学派、原子论等的无神论思想；就当时的文化氛围而言，其坚强后盾是文艺复兴以来的自然理性的发现、实验科学的发展及异教文化的传播，其思想基础是机械论的自然观；从宗教思想发展的角度看，它则是在泛神论、自然神论基础上逐渐克服其理论的不彻底性而对宗教所作的进一步分析批判。

下面从几个方面对 18 世纪法国百科全书派的宗教批判理论作一介绍，从中我们不难体会它们对马克思、恩格斯思想的影响。

（一）、对“上帝创世说”“上帝存在论”及“灵魂不死”的批判。

在 18 世纪百科全书派思想家的眼中，整个世界都是物质的、无限的、客观存在的，没有非物质的存在，更没有任何超自然力量从无中创造出世界来，这是因为物质是自己运动、自己存在，它就是自己存在的始源。世界既然不是被造之物，也就不存在作为创世之主的上帝，这样就从根本上否定了从自然之外去寻求“第一推动力”的必要性，彻底推翻了“上帝创世说”。

此外，针对当时宗教神学家们津津乐道的上帝存在的目的论证明，指出宇宙中

① 《马克思恩格斯全集》第 2 卷 人民出版社 1957 年版 第 165 页。

② 《斯宾诺莎通信集》英文版 第 80 页。

那令人赞叹的秩序、合理性、目的性，并非上帝赋予，乃是自然界本身的规律起决定作用的必然结果。霍尔巴赫认为具有自己运动属性的整个自然界都处于作用和反作用、吸引和排斥的过程中，并由此使自身处在无穷的因果关系中；世间万象在这无穷系列中皆因物质原因的作用而合乎规律的必然产生出来，没有任何超自然的原因。既不存在给世界以完美性、秩序、合理性的理性上帝，也不存在可以任意破坏这种自然规律而创造奇迹的随心所欲的上帝。

关于灵魂非物质性和不死之说，作为医生的拉美特利以医学观察和解剖学的事实给予否定，他指出“人是机器”，“心灵在本质上是依赖于身体的各种器官的，是与这些器官一同形成、长大和萎谢的。”^①人之所以会思想，并非因为人身上比一般动物多了一个神秘的实体（精神），而是因为人的大脑比动物的大脑更发达。霍尔巴赫也把灵魂视为身体的作用和机能，反对把灵魂从身体中独立出来并与身体对立的作法。狄德罗更是从“物质是能动的实体”出发，认为物质具有普遍的感受性，不同的是有的物质的感受性活跃（如动物），有的则迟钝（如大理石）。他还以蛋转化为鸡的过程说明一切生物的生命和精神特性都是从物质的普遍感受性发展而来的，无需任何非物质精神的假定。通过这些论述，他们否定非物质的精神实体的存在，否定独立于身体的灵魂的存在，从而也就否定了灵魂不灭的宗教信条。

（二）、对宗教天启说的批判。

对宗教的起源和发展过程，18世纪百科全书派思想家也提出了自己富有建设性的分析，从而彻底否弃了宗教神学家的宗教天启说。霍尔巴赫依据人类学和民族学的事实，在对人类诸民族的普遍人性、心理状态、认识特征等分析的基础上，指出宗教的产生有其人性根据，它产生于人的生存需要得不到满足时所感受到的痛苦。如果人可以轻而易举地满足自己生生不已的需要，一生愉快而无痛苦，那么，就不会有什么动因促使他去追寻事物的未知原因了。然而，人生刚好相反，越是远古时期，人们就越无知、越缺乏经验，人们的需要就越难满足，整个世界对人也就越神秘、越难以捉摸。正是在古代野蛮人的无知、惶恐和灾难的深处，才引出了人类关于神的最初概念，并继而按照自己的性质去塑造他们的神的性质，以人类自己的模型，把意志、智慧、喜好、需求、欲念等本属于自己的东西投射到神的身上。这就是

^① 拉美特利《心灵的自然史》《十八世纪法国哲学》第238~239页。

为什么人类崇拜神的行为体系必然符合于他为神制造出来的那些概念的原因。他还指出，即使在同一社会的不同的个人、同一个人的不同时期、甚至在他的一整天中，由于境遇的不同，心中神的神性也在发生着变化。据此他认为，神灵观念是人的想象和虚构，神的神性实际上是人把人的人性加于神，是人性的客体化，神是人创造的。这一革命性的宗教理论不仅否定了宗教天启说，而且预示了 19 世纪青年黑格尔派和费尔巴哈的宗教异化学说。

百科全书派思想家们还继承 17 世纪霍布斯、斯宾诺莎等人批判研究《圣经》的成果，在分析《新约圣经》中，对耶稣基督的真实性表示怀疑，并指出基督教的宗教观念、礼仪、教规，很多都来源于基督教自己所贬称的异教，它实际上是埃及人、希腊人、罗马人、迦勒底人、腓尼基人等等民族宗教的混合物。如：仪式与祈祷来自古代的巫术与祭仪；圣物崇拜来自古代的拜物教；对魔鬼、天使、圣徒的崇拜来自多神教；信仰圣子投胎为人来自埃及、印度、希腊等民族中与之类似的神话；三位一体说则导源于柏拉图关于三种实体（神、逻各斯、世界精神）的学说。

通过对宗教起源的认识论、心理学分析，对基督教形成、《圣经》产生等的文化人类学、历史学考察，18 世纪的无神论者不仅逐步剥开了教会加于基督教的神圣外衣，而且，在学理上有助于把对基督教史的研究变成一门历史性的科学。可以说，如果没有他们的努力，19 世纪中期德国青年黑格尔派的《圣经》研究、宗教批判及其后的比较宗教学都是难以想象的。

（三）、对宗教社会功能的批判。

百科全书派思想家们对宗教的社会作用进行了尖锐、激烈的批判。首先，宗教是统治者奴役人民的精神支柱。梅叶一针见血地指出：“从这时起，它们（宗教与政治）已情投意合，像两个小偷一样，互相庇护支持。宗教甚至支持最坏的政府，而政府也同样庇护最荒谬、最愚蠢的宗教。神甫们在咒骂和永世痛苦的恐吓下号召自己的信徒服从长官、公爵和国王，如同服从神所授予的权力一样。国王也同样关心神甫的威望，给予优厚的圣禄和丰裕的进款，支持他们行使做礼拜的空洞无谓的买假药的职能，并强迫人民承认他们所做的和所教导的一切都是神圣不可侵犯的，——所有这一切都是用宗教的奉神的漂亮幌子下掩盖起来的。这就是对付你们的又一个方法，借助于这个方法，欺骗、谬误、迷信、幻想及愚弄行为得以弥漫人世间；

他们继续存在直到发展成为在沉重负担下受罪的贫苦人民的巨大灾难。”^①霍尔巴赫认为上帝的赏善罚恶不仅不能约束君主的暴行，反而使政治败坏，成为暴政。因为正是宗教教义把专制君主说成是上帝的象征，使其相信自己是神在人间的代表，可以仿效上帝的榜样在地上胡作非为，推行最专断的专制主义、最不人道的暴政，而宗教还以“赎罪”观念为其恶行开脱，使他们一无所惧。

其次，宗教有害社会道德的淳化。霍尔巴赫将矛头直接指向上帝，指出，人们一直崇拜的上帝根本无法成为道德的榜样，“所有的宗教似乎都一直向我们宣扬着一个专横、嫉妒、好复仇和利己的上帝。它不认识任何原则，在一切方面都顺从一时的私欲；爱恶去取全凭自己的幻想。它喜爱屠杀、抢劫和犯罪；玩弃自己弱小的属下，用幼稚的命令去使他们疲惫不堪，向他们不断的张开陷阱，严禁他们请教自己的理性。”^②爱尔维修则通过经验和历史事实告诉我们，宗教信仰的纯洁并不能使一个民族兴盛而具有美德，信仰纯洁的犹太人成为各国鄙视的对象；宣布基督教为国教的罗马，不仅未使罗马人恢复原有的美德，反倒使君士坦丁堡成了藏污纳垢之地……认为“不应当把一个民族的美德和风俗淳良联系到宗教的神圣上。”^③在此基础上，就道德的基础他们还提出了自己的见解：反对道德天赋观念，认为道德应建立在人的自然本性之上，建立在有智慧的生物之间的合乎理性的关系上，而不是建立在宗教的基础上。霍尔巴赫对基于人性的自然道德与基于神启的宗教道德进行了比较分析，发现这两种不同的道德是完全对立的，呼吁人们建立一个无神论的社会，“我们敢于大胆的预言：一个没有一切宗教、被公正的法律所统治、被良好的教育所陶融、由于奖赏而引人向善、由于公正的惩罚而使人避恶，从迷误、谎言和幻影中解放出来的无神论者的社会，和那些一切都竭力在麻醉精神和败坏人心的宗教社会比较起来，将会是无限地更为高尚和更为有德的。”^④虽然霍尔巴赫对宗教道德的控诉有失偏颇，因为宗教道德中亦有合于人性和社会需要的若干内容，而且，人类社会至今也未出现他们所预言的完全无宗教的合理和谐的社会。但霍尔巴赫对宗教道德与自然道德相对立的分析还是有说服力的（尤其是在当时那个时代），对于人们认识宗教的本质、批判宗教在当时社会中的巨大危害性是绝对必要

① 梅叶《遗书》《十八世纪法国哲学》第672页。

② ④ 霍尔巴赫《自然的体系》下卷第200、319页。

③ 爱尔维修《论人的理智能力和教育》《18世纪法国哲学》第526页。

的，许多主张对马克思、恩格斯宗教观的形成有直接影响。

再次，宗教教会的利益直接与真正的国家利益相悖。爱尔维修指出，教会祭祀的利益决定他们希望人民永远保持愚昧无知的迷信状态，国家的利益则要求其人民勇敢、勤劳、明理、道德，充满智慧，因为只有这样国家才会强盛和文明。所以国家要富强，必须使国家的教育制度摆脱教会的控制，因为它们只会扼杀人的理性及美德，使人迷信、无知。此外，他还从崇奉宗教所需的巨额费用，说明了宗教对社会和国家的危害。

最后，宗教是造成不宽容的罪魁，是社会动荡的元凶。对于中世纪以来宗教造成的种种不宽容现象，霍尔巴赫进行了无情的揭露：“宗教不但没有使人联合起来，反而把他们分裂了；人们不但没有互相亲爱，彼此帮助，反而时常为了一些同样没有道理的意见而互相争执、互相轻视、互相仇恨、互相迫害、互相残杀。他们在宗教观念中的一点点分歧，就使他们从此成为敌人，在利害关系上把他们分开，使他们处于不断地争吵之中。为了一些神学上的臆说，一些民族和另一些民族便誓不两立；……可是就在这些吓人的混乱中，每个人却都硬说自己是符合于所侍奉的上帝的心愿的，而且对于为了上帝的缘故而犯的那些罪恶，谁也不肯对自己加以任何责备。”^①狄德罗分析认为，这种情况是由宗教的本质决定的。因为宗教都将自己的教义说成上帝的启示，变成神圣不可侵犯的独断信条，这样，不同意见者势必被视为异端或异教而加以迫害，甚至造成杀人盈城的宗教战争。爱尔维修更是一针见血的指出，宗教信仰愈是虔诚，对别的宗教常常比较不宽容。

18世纪百科全书派对宗教的批判是比较全面深刻的，其影响遍及社会的各个方面，尤其是在当时的上层社会和知识阶层，“谁信仰上帝就会招致嘲笑。”经过百科全书派宗教批判思想的洗涤，教育逐渐摆脱了教会的控制，宗教宽容思想成为潮流；另一方面，宗教也被迫对自身的信仰、教规进行改革。这对于促进社会趋于文明有不可低估的作用，而他们对宗教所进行的分析及批判精神（尤其是对宗教社会功能的批判）对马克思、恩格斯宗教思想的影响更是不言自明。

^① 霍尔巴赫《自然的体系》下卷 第200~201页。

四、怀疑论

对上帝存在持怀疑态度的宗教怀疑论，从古典时期至今从未中断。在宗教文化占垄断地位时期，怀疑论作为启蒙思想的一种理论表现形式，始终站在宗教的对立面，有一种消弱宗教信仰的作用。

休谟和康德是文艺复兴以来宗教怀疑论思想的代表。休谟哲学认为人类的全部知识源于感官印象，认识的界限也止于感官印象，无法在其外做出进一步的推论。由此出发，他认为人们的宗教信念如上帝存在、创世、灵魂不灭、神迹等等，由于得不到感官印象的确证，其存在与否是值得怀疑的，原则上是不可知的。康德则通过对以前人们普遍认同和广泛应用的理性本身进行批判性的考察，证明人类的理性能力是有限的，要认识宗教领域的对象是可望而不可及的，人类的理性无法证实宗教也无法否定宗教。这样，休谟和康德就把宗教信仰的神圣对象置于人类知识、理性永远无法企及的超验领域，否定了之前理性主义、唯物主义、无神论对宗教神学的批判，为上帝的存在留下了地盘；但也正是他们，用自己的怀疑论对传统宗教关于上帝存在的本体论、宇宙论、设计论、神迹等的一系列证明，对试图将宗教建立在理性基础上的自然神论进行了最有力的理论批判，对宗教的危害进行了无情的揭露，使他们的理论在宗教问题上的基本倾向定位于对上帝存在的怀疑和对理性神学的根本否定，从而具有深刻的反宗教意义。西方宗教学家詹姆斯·C·利文斯顿指出“休谟在神学史上的意义基本上一直是否定性的。”^①并引证休谟一段直接挑战想为宗教信仰确立理性保障的哲理神学家的话道：“我们如果拿起一本书，例如神学书或经院哲学书，那我们就可以问，其中包含着数和量方面的任何抽象推论么？没有。其中包含着关于实在事实和存在的任何经验的推论么？没有。那么，我们就可以把它投到烈火里，因为它所包含的没有别的，只有诡辩和幻想。”^②

康德哲学对欧洲传统宗教思想的巨大冲击波，不仅表现在他摧毁了上帝和天国存在的一切证明，“袭击了天国，杀死了天国全体守备部队。”^③而且体现于他在神学中引发的“哥白尼式的革命”：在传统神学中，道德以神学为基础，宗教是道

① 詹姆斯·C·利文斯顿著 何光沪译《现代基督教思想》上卷 四川人民出版社 1992年版 第126页。

② 休谟《人类理解研究》第173页。

③ 海涅《论德国宗教和哲学的历史》商务印书馆 1974年 第112页。

德的来源和保障，即使在大多数启蒙思想家那里，也因认为宗教有助社会教化和道德淳化而主张保留宗教。但康德却在《实践理性批判》中向人们证明，上帝的存在及其相关信念，如灵魂不灭、善有善报等，只是人们在道德实践中追求至善的主观设定和先决条件，是人们为了解决道德实践的目的（全善和至福的统一）和有限的现实人生中道德的善的不完全的矛盾（因为人的个体生命的有限性及在道德实践中受欲望干扰的现实性，使其自身不能保证道德实践目的的实现）而假设的一个存在。也就是说宗教以人的道德为基础，产生于人们的道德要求，它的基本信念需要人类的道德理性的支持。在康德看来，正是人类的理性“借助于它的道德原则，能够第一次创造出上帝的概念来。”以此为基础，康德进而认为，耶稣只是为实现道德完善的理想而被设定的一种历史榜样，是使上帝满意的人性原型的历史性范例。即便如此，康德也认为，他只存在于“我们的在道德上立法的理性之中。……外部经验并未揭示这种品格的内在性质，而只容纳了关于它的一种推理，然而却无严格的确定性。”^①

从以上的论述我们可以看出，在神超越于世界、人间而存在的“超神论”占统治地位的时代，首先出现的宗教批判理论是将神从高高在上的天堂拉回到人间，让其生活于实实在在的现实世界中（泛神论）；继而再将之推到理性法庭的面前，接受人类理性的审判（自然神论或唯理论）；进一步就发展到对神存在这一观念的否定（百科全书派）；随后以理性自身存在局限为由，又提出了神存在与否人类不得而知的观点（怀疑论、不可知论）。无论是那种宗教观，就其所处的时代而言，都是对传统宗教神学的一种挑战和反叛。虽采取的形式各不相同，但他们都在努力的运用理性，不但在社会中营造了批判宗教专制、狂信的启蒙氛围，还深刻地分析揭示了宗教的本质。尽管在怀疑论之后，出现了以“兼收并蓄”为目标、要求“珍视中世纪的遗产”^②、反对理性万能的浪漫主义思潮，但对于宗教，人们再也无法回到以前那种盲从迷信的地步。相反，“宗教是荒谬和无意义的，”^③已成为启蒙运动之后欧洲所形成的普遍观点。正是基于以上因素，才有以后的黑格尔、费尔巴哈，才有马克思、恩格斯的历史唯物主义。

① 康德《纯粹理性限度之内的宗教》第55~57页。

② 参见詹姆斯·C·利文斯顿著 何光沪译《现代基督教思想》上卷 第154页。

③ 单纯《宗教哲学》中国社会科学出版社 2003年版 第43页。

第二节 影响马克思、恩格斯的几位重要思想家的宗教学说

继承前人的资料积累和研究成果，是任何一种创造性思想产生所必不可少的。正如恩格斯所言：“每一个时代的哲学作为分工的一个特殊领域，都具有由它的先驱者传给它而它便由以出发的特定的思想资料作为前提”，^①马克思、恩格斯历史唯物主义宗教观的产生亦不例外。事实上，前一节我们说明了马克思、恩格斯思想产生的大的社会文化背景，这里，让我们聚焦至对马克思、恩格斯宗教观的产生具有直接影响的几位重要思想家的宗教学说。

一、伊壁鸠鲁

塞克斯都曾称伊壁鸠鲁哲学是一种“通过推理和反省来给人以幸福生活的行为”，^②这一结语可谓中的，伊壁鸠鲁哲学恰是以使人幸福和快乐为目的的，而建立在逻辑学、物理学基础上的“推理和反省思考”则是达到这一目的的手段。仅从手段的选择上，我们就可以看出伊壁鸠鲁哲学的启蒙性质和反宗教特征：它不仅将神置于人的快乐和幸福的保障之外，神不再是人幸福快乐的源泉，而且，还将神视为造成人的痛苦的原因。而应用物理学、逻辑学对这种原因的说明、排除，更使其反宗教性昭然若揭。这一点仅从亚历山大里亚的迪奥尼修主教对伊壁鸠鲁物理学的驳斥及拉克唐修对其苛刻的攻击就可得到反证。

伊壁鸠鲁认为，哲学的目的和最高的善是使人快乐，而快乐所依靠的是心灵的健康、平静，然而，在现实生活中，心灵的健康、平静则常常因人对神和死亡的恐惧而遭到破坏，故为了达到最终的目的和最高的善，就必须从根本上解除人对神和死亡的恐惧感，伊壁鸠鲁用的武器是他的原子论物理学。

（一）、神是原子合成的。

在伊壁鸠鲁眼里，就自然界而言，其本源是原子和虚空，世间万物和一切自然现象都是原子的组合、分解和运动的结果，其间没有神灵的干预和作用，自然不是神的或合目的性的作品。显然伊壁鸠鲁继承了德谟克利特的学说，但又有所发展：

^①《马克思、恩格斯选集》第4卷第485页。

^②「法」莱昂·罗斑著 陈修斋译《希腊思想和科学精神的起源》广西师范大学出版社 第333页。

首先，伊壁鸠鲁肯定原子在本质上有重量，故相对而言，它是自上而下运动的。其次，虽然我们数不清，但原子形状的数目是有限的，而其在自然中的变异却是无限的，这就否定了自然具有稳定的秩序的传统观念。最后，伊壁鸠鲁认为，现实存在的物质世界是由原子运动所形成的复合物或集合体构成的系统。但这又引发了如下的矛盾：一方面，如果所有原子都是永远平行地在一个没有任何阻滞的场所（虚空）以同样的速度下降，那么，原子何以能形成“复合物”或“集合体”呢？另一方面，重物做斜线下降的假设，又为事实所不许；同样，人和动物行动的自发性也与这种运动的规定性及诸运动的“命定的”连锁那种假设相矛盾。

为了解决这些矛盾，伊壁鸠鲁认为，必须假定除重量外，原子还具有一种完全不受任何决定的属性，即第二个运动的原因：能够自发地但“无限小”地“偏离”下降的垂直线，这就是著名的“原子偏斜运动”。由于偏斜在本质上的不定性，所以任何两个原子的相遇都是纯粹偶然碰巧的事，一切相遇和组合都是可能的。由此，伊壁鸠鲁得出结论：自然界的一切现象，符合常识的、奇异的，都是原子自由运动的结果。我们无理由把包括人在内的世间任何东西看作是神的神圣作品，目的因是没有的，神秘性、至高性是不存在的。神通过天象对人的警示、惩罚是无根据的，一切都是原子的杰作。甚至诸神也不例外，不同的是，他们是由最精致的原子合成的、无具体的个体性限制的集合体，生活在遥远的太空或星辰之间的空隙，享受着永恒不朽的生命和宁静的生活，并不干涉人间诸事。伊壁鸠鲁就是这样在肯定神存在的同时，将之降为第二性的、物质的东西，并将之束于高阁。伊壁鸠鲁认为“由于学习了天象以及其它一切经常发生的事件的原因”，心理上的不安与恐惧就消除了，我们也会摆脱一切使其余人发生极端恐惧的东西。

（二）、死与我们无关

接下来伊壁鸠鲁要突破的是另一导致内心不平静的主要原因——对死的恐惧。他从解密生命开始，指出，人的生命是由原子组合而成的，作为生命不可分割部分的肉体 and 灵魂都是原子。不过灵魂是由更精细、更有活力的原子构成的而已，灵魂原子散居人的全身，依靠肉体去感觉和行动，也随着肉体的死亡而消散，所以死是“对我们丝毫无关的”，“因为当我们存在时，死亡对于我们还没有来；而当死亡时，我们已经不存在了。因此，死对于生者和死者都不相干。因为对于生者来说，死是不存在的，而死者本身根本就不存在了。然而，一般人有时逃避死亡，把它看

成最大的灾难；有时却盼望死亡，以为这是摆脱人生灾难的休息。贤者既不厌恶生存，也不畏惧死亡，既不把生存看成坏事，也不把死亡看成灾难。”“正确地认识到死亡与我们无干，便使我们对于人生有死这件事愉快起来，把……我们从对于不死的渴望中解放出来。一个人如果正确地了解到终止生存并没有什么可怕，对于他而言，活着也就没有什么可怕的。”^①他号召人们用智慧武装自己，破除宗教迷信。

伊壁鸠鲁哲学的最大继承人卢克莱修在《物性论》中对其反宗教性给予了极大的推崇，而马克思对于宗教的真正理论批判也始于其在博士论文中对伊壁鸠鲁哲学的研究。从他对伊壁鸠鲁的赞誉^②中，我们不难看出伊壁鸠鲁宗教观对其思想的巨大影响。

二、黑格尔

作为最具世界影响的哲学家、辩证法大师的黑格尔，在宗教领域也有其独具特色、系统完整的思想。面对当时盛行的康德所主张的人类理性无法认识上帝的不可知主义，及以施莱尔马赫为代表的非理性的浪漫主义神学思潮，黑格尔重新高举起理性的旗帜，再次把宗教置于理性的基础上，反对一切在脱离理性前提下建立宗教的尝试。可以说“在西方哲学史上还没有出现过一个哲学家像他那样细致入微地用巨大的篇幅去描绘理性主义，把它推到至高无上的地位。”^③他认为理性的最高概念“绝对精神”，是体现在人类理性中的最高的绝对存在，它独立存在，不以人的意志为转移，能认识一切、创造一切。这实际上也就是基督教所说的上帝。在黑格尔眼里，世间万物皆为绝对精神的自我发展或异化；人类的理性思维、各种意识形态等等社会现象也都无非是绝对精神的体现。宗教亦不例外。

黑格尔的宗教思想以 1800 年为界，分为前后两个阶段。前一阶段，黑格尔对基督教的态度是否定的、挖苦的、苛刻的。^④后一阶段，黑格尔将宗教纳入他的哲

① 伊壁鸠鲁《致赫罗多德的信》《古希腊罗马哲学》第 366 页。

② 马克思《博士论文》称伊壁鸠鲁为“最伟大的希腊启蒙思想家”。马克思、恩格斯《德意志意识形态》言伊壁鸠鲁“公开地攻击古代的宗教，如果说罗马人有过无神论。那么，这种无神论就是由伊壁鸠鲁奠定的。”

③ 单纯《宗教哲学》中国社会科学出版社 2003 年版 第 46 页。

④ 詹姆斯·C·利文斯顿著 何光沪译《现代基督教思想》四川人民出版社 1992 年版 第 292 页。

学体系中，试图在哲学中适当地看清和证实基督教的真理，并主张将基督教的真理放在神人结合以及“绝对精神”实现的历史事实中来看待。

黑格尔早年对宗教问题就极为关注，写了一系列相关著作。例如：《民众宗教和基督教》（1792年）、《耶稣传》（1795年）、《基督教的权威性》（1795~1798）、《基督教的精神及其命运》（1799年），对宗教进行了历史的分析和批判。首先，通过社会和政治的变迁来解释宗教现象及演变，更可贵的是，他看到了宗教的性质、社会作用是由社会的性质决定的。希腊罗马时期，由于社会推行的是由国家和自由民和谐统一的共同体组成的共和制度，故其宗教是理想的、具有理性和人道精神的“民众宗教”。然而，随着罗马帝制的建全，公民自由的失去，迫使他们到社会之外去寻找精神寄托，宗教亦变成了违反理性精神的犹太教和基督教。这种宗教用权威的力量强使人们奉之为真理，完全剥夺了人们在道德上的自主性和自由选择，使人丧失了独立行使理性能力的权力，从而扼杀了人们的理性自由、践踏了人的尊严和价值，成为专制制度的辩护士和颂扬者。“希腊罗马宗教是一种只属于自由民族的宗教，随着他们的自由的丧失，他们的宗教的意义、力量和适应性也就必然消失。这种自由丧失的主要原因是经济的和政治的。”^①“罗马皇帝的专制把人们的精神从地上驱逐到天上去了，剥夺了人民的自由。”^②在这样一个时代，“基督教不但不能阻止任何德行的腐败，不能阻止对罗马人自由与权利的压迫，不能阻止君主的专制和残暴……”，反而“去充当专制主义的工具。……使对痛苦的忍耐、对君主的服从都成为制度，它充当了专制主义最可怕的罪行的辩护士和最激烈的颂扬者，而且，更令人愤慨的是，专制主义有这样一些罪行，吞噬人的一切生命力通过缓慢的神秘的毒害来进行破坏。”^③

其次，黑格尔对基督教会也毫不留情，“归根到底，教会的整个体系的根本错误在于无视了人心中每一个能力所应有的权利，特别是其中最主要的一个，即理性的权利。只要教会体系无视理性，它除了只是一个轻蔑人的体系之外，再也不能是别的东西。”^④

① 诺尔《黑格尔早期神学著作》第221~223页。

② 贺麟译《黑格尔早期神学著作》商务印书馆1988年第260页。

③ 贺麟译《黑格尔早期神学著作·附录》商务印书馆1988年第424~425页。

④ 贺麟译《黑格尔早期神学著作》商务印书馆1988年第249页。

最后，黑格尔将“异化”概念引入他对宗教的分析批判中。认为希伯来宗教是一个同自身、同自然都处于冲突之中的民族的宗教，是一个在自己的宇宙中不得其所的民族的宗教。离开自己的祖国、牺牲掉对儿子的爱等等行为都是异化行为，是他与自然和奴隶般的依赖着的上帝疏远、离异的结果。所以，“教会与国家、崇拜与生活、虔诚与德行、属灵行为与属世行为，绝不可能融为一体”。^①由之发展而来的基督教的命运也必然如此。

从1800年起，黑格尔对宗教的态度开始发生改变，它以一种建立在理性基础上的历史的、哲学的厚重感和冷静态度，指出对于基督教，简单地批判和斥之为“纯粹的胡说”是不科学的：“许多世纪以来的那些信仰——在许多世纪中靠它们生活、为它们而死的千千万万的人们视之为自己的职责和神圣的真理的那些信仰——并不是纯粹的胡说或不道德的东西。”^②基于这样的信念，黑格尔通过对基督教一些基本概念的分析，指出上帝并不像康德所言是人类理性绝对达不到的领域，它一点都不神秘，人们靠着理性完全可以认识上帝。因为上帝的本质就是理性，认识上帝，也就是理性自己认识自己，是绝对精神对自己的认识或自我意识。在黑格尔眼中，宗教不是别的，它和哲学一样都是绝对精神在人的精神中对自身的自我意识，差别只在于其活动方式：宗教以感性表象和象征的形式来揭示哲学理性，认识和展现绝对精神；哲学则通过概念的形式。在此基础上，黑格尔认为宗教是哲学的前阶，是人类达到对绝对精神的理解、与绝对精神合一的必经阶段。

黑格尔首先从分析“人之堕落”开始。认为《圣经》中所描写的人的堕落是关于人的“不幸的意识”^③的最有力地描写，他以一种与传统释经法截然不同的方式来解释“堕落”：“‘堕落’……事实上就是人据以成为人的那种转变本身”，是人从无知状态（“乐园里的状态”即“畜牲状态”）向自我意识状态的必然运动，它使人与上帝隐含的合一变成明显的合一成为可能。人只有堕落才会知善恶，这时

① 贺麟译《黑格尔早期神学著作》商务印书馆 1988年 第301页。

② 诺尔《黑格尔早期神学著作》引自詹姆斯·C·利文斯顿《现代基督教思想》第293页。

③ “不幸的意识”指人的自我异化，它归因于人渴望精神与肉体、无限定的自由的自我与奴隶般的限定性之间无休止的矛盾得到调和。黑格尔在《精神现象学》中非常详尽地讨论了这种“不幸的意识”。

他才会变得像上帝。^①但同时，堕落又是一种罪恶，因为它使人与“善”分裂，使人具有认识，从而导致人与自身的分裂和异化。尽管如此，它也是一种超越天真无知状态的积极的进步。

紧接着，黑格尔分析了“道成肉身”。随“堕落”而来的认识，虽产生了人的异化，但黑格尔认为它同时亦提供了人类圣化的原则，这就是基督教的“道成肉身”说，它使神、人之间隐含的统一性变成了明显的统一性，完成了人类对自我的本质，即上帝、绝对精神的认识，在这里人与上帝和解，异化随之消失。耶稣基督之出现，是上帝自身的肉身化，表明上帝从抽象的观念进入历史中的个体，从而获得了充分的实在性。耶稣基督之受难与死亡，在充分展示了历史性之外，揭示了一旦“精神”（上帝）与有限的东西（肉身的人）结为一体时所必然表现出的彻底的局限性，其高峰就是死亡。它所象征的是对上帝的有限性（即有人格的超验的上帝）这一否定性之否定：通过这一否定，上帝“转变成了精神之普遍化，它生存于自身的交流之中”^②。这正是耶稣基督之复活与升天所揭示的内涵，在这里精神（上帝）牺牲了自己具体的有形形式，从而导入了绝对精神之降临。

对基督教的重要教义“三位一体”，黑格尔也提出了自己的见解。他认为“三位一体”是绝对精神的辩证过程的感性表现形式，在圣灵（逻辑的合题）中，圣父与圣子所表现的真理被调和、被超越。因为在圣灵的王国中，上帝不仅启示了自身，而且在这个有限的世界中并通过这个有限的世界而亲自来到了意识之中，自我揭示了绝对精神。

但以感性的、艺术的形式表征的真正的宗教——绝对宗教，只是一种通俗的形而上学，并非最高的真理性——纯粹真理，即哲学，只有哲学才把宗教从想象的层次提高到概念普遍性的层次，从而也就完成了人对绝对精神的真正认识。

从以上论述我们可以看出，黑格尔理性的哲学辩证思维对宗教来说意义是双重的，一方面，“用来完成他为基督教所作的积极的论证，同时又用来进行他对基督教的批判。”^③这正是利文斯顿为什么称他既为基督教的主要批判者，又是基督教

① “据述当上帝看见亚当已吃了那棵树上的果子时，说道‘看哪，亚当已变得像我们，能识善恶了。’”《历史哲学》第321~322页。

② 黑格尔《精神现象学》第780页。

③ 卡尔·罗维特《从黑格尔到尼采》纽约1964年版第333页。

在现代哲学上的拯救者的原因。但从很多方面看，其激进的否定性影响还是占主要方面，这点在青年黑格尔派时期的费尔巴哈、马克思、恩格斯身上表现得尤为突出。其中最有意义的是黑格尔历史的、辩证的、发展的思想带给人们方法论上的巨大启示，引起人们观念的巨大变化。此外，从社会的变迁理解宗教的发展；根据社会的性质定位宗教的性质，进而揭示宗教与专制主义的不可分割的关系；自始至终对理性的捍卫及对理性和辩证法的应用；“异化”概念的引入等等思想和方法也都深深地影响着马克思、恩格斯。正如一位学者所言，“马克思是在大力使自己的哲学思想符合于现实、符合于人类的历史和现状这一奋斗过程中开始接受黑格尔主义的”，因为，“在人类的思想史上，还不曾有第二个人像黑格尔那样深入而又广泛地试图论证历史有其内在联系和必然的发展过程。”^①

三、青年黑格尔派

利文斯顿称，从18世纪到19世纪，德国思想的特点之一就是基督教进行无情的批判，而这一批判的主力军就是黑格尔派的左翼——青年黑格尔派。其代表人物：大卫·施特劳斯、鲍威尔兄弟、阿·卢格、莫·赫斯、费尔巴哈、马克思、恩格斯等。他们从黑格尔哲学中看到了取消或克服基督教传统的可能性，并致力于这一工作，从而使基督教受到严重的打击。这里仅说明一下施特劳斯和布鲁诺·鲍威尔的宗教观。

大卫·施特劳斯以其《耶稣传》成为19世纪德国和英国神学界、知识界最具影响的人物，这主要得益于施特劳斯在此书中所运用的研究方法及所得结论的批判性质。施特劳斯认为以往的《圣经》解释方法大体上分为两种，一为超自然主义的，即认为耶稣的生平就是一种超自然的历史；一为理性主义的，即认为福音书所记载的并非神启，而是一段自然的历史，并试图通过对超自然事件的合理解释，将之说成为可以承认的历史事实。对这两种方法，施特劳斯进行了否定，他运用历史分析、考证的方法，通过对四福音书的历史批判和比较研究，证明有关耶稣的所有超自然神迹皆为人为编造的神话，并非真正发生过的历史事实。这样就使启蒙思潮以来对本上摧毁了《圣经》的天启性和基督的神圣性，因为《耶稣传》事实上把基督教中

^① 王锐生 黎德化著《读懂马克思》 四川人民出版社 2001年版 第20页。

所有属神的内容都全盘否定和彻底排除了，这对基督教打击很大。而他所用的历史宗教神迹的否定不再只是主观性的推理，而具有了历史学家的考证依据，从而从根批判的方法不仅使当时的人们受益匪浅，而且还影响到后继学者的研究方法和学术态度。

施特劳斯在否定了《圣经》的历史真实性后，指出诸福音书中围绕耶稣的那些超自然神迹和反历史记载只不过是一些神话故事，它是在早期信徒按照“弥赛亚”（基督，即救世主）的观念所编造的一系列神话辗转相传的基础上逐渐形成的，并认为这种神话的形成不是刻意的，而是无意识的。

布鲁诺·鲍威尔在肯定前者的同时，对后者则不予认同。他认为福音书并非历史事实是真，但它的产生并非“弥赛亚”观念的无意识的表现，而是福音故事的编者的“自我意识”的有意识创造。和黑格尔一样，鲍威尔把基督教的产生视为普遍的“自我意识”发展的新阶段，但反对黑格尔视基督教为普遍的“自我意识”的最终体现和绝对完成的思想，明确指出现时的基督教会已成为普遍的“自我意识”进一步发展的障碍，呼吁人们摆脱之从而达到真正的“自我意识”。

在此基础上，鲍威尔进一步提出了“宗教异化”的理论。他认为产生宗教的自我意识是一种分裂的意识，是人们把自己幻想成一个具有独立力量的、远比自己强大的存在，并因之自感非独立、渺小而对幻想的存在加以崇拜的意识。换言之，是人把自己的属性剥夺掉，然后将它们放到天国里去的结果。在另一篇文章里，鲍威尔将这一思想做了更尖锐、更明确地表述：人们所崇拜的神或上帝是他们自己幻想的、吹胀的、歪曲的反映；上帝是人创造出来的，宗教是人性的自我异化。鲍威尔首次提出“自我异化”的概念，并很快流行开来。

青年黑格尔派并没有停留在对宗教的批判上，而是逐渐地将这种批判引向社会政治领域，这种做法深刻地影响了费尔巴哈、马克思和恩格斯，尤其是鲍威尔的自我意识哲学对马克思博士论文有着不可低估的作用，马克思正是从他们出发，经由费尔巴哈，通过对宗教异化的社会根源的深入探讨，提出了对宗教的社会经济批判。

四、费尔巴哈

费尔巴哈的宗教理论对当时宗教神学及基督教的批判是强而有力的，对现代思想（包括宗教思想）的影响更是远远超出了诸多颇有名望的思想家。而这一切在

某种程度上都始于费尔巴哈对黑格尔理论的突破，正是在批判黑格尔哲学的过程中，费尔巴哈形成了属于自己的哲学思想和宗教学说。

深受黑格尔影响的费尔巴哈之所以被称为“黑格尔的劫数”，在于其对黑格尔哲学基本观念“绝对精神”“绝对理念”的理论批判。费尔巴哈断然否定一切超自然、超人的精神性实体的存在，认为哲学的第一原则是“一种真实的存在物，即真正的 Ensrealissimum（实在的存在物）——人”。^①即世俗的、感性的、有血有肉的、自然的人，而不是作为“绝对精神”（上帝）的体现者的人，即抽象的、纯概念的人。由之出发，费尔巴哈不仅与黑格尔决裂，与施特劳斯和鲍威尔告别，而且打出了自己的人本主义的旗帜，并对基督教和一般宗教的本质进行了挖掘：在黑格尔那里，“宗教意味着认识上帝”，^②而“人是已经揭示的上帝，在人里面，神的本质第一次实现了自身，展示了自身。……在人里面，上帝找到了自己，认识了自己，感到自己就是上帝”，^③“人被视为自我异化的上帝”；但“对费尔巴哈来说，情况正好相反，上帝是自我异化的人”，^④“人对上帝的认识就是人对自己的认识，对自身性质的认识”，^⑤神学的秘密就是人学，宗教的本质就是神或上帝的本质，而神或上帝的本质就是人的本质，是人自己的异化了的自我。费尔巴哈分析道：这种异化产生于人类不同于动物的、独有的对无限者的自我意识——一种将自己的类、自己的本质当作对象的那种意识，它具有突破个体的、属肉体的人的局限性的性质，并将人作为类的那种自我能力和本质无限放大、绝对化和理想化，以至最后与自身分裂，站在自己的对立面而成为神。“宗教……就是人对自身的关系，就是人对自己的本质的关系，不过它是把自己的本质当作一个另外的本质来对待的。……而这个本质，突破了个体的、现实的、属肉体的人的局限，被对象化为一个另外的、不同于它的、独自的本质，并作为这样的本质而受到仰望和敬拜。因而，属神的本质之一切规定，都是属人的本质之规定。”^⑥“宗教是人跟自己的分裂，

① 詹姆斯·C·利文斯顿著 何光沪译《现代基督教思想》四川人民出版社 1992 年版 第 355 页。

② 同上书 第 282 页。

③ 费尔巴哈《基督教的本质》第 228 页。

④ 同② 第 355 页。

⑤ 费尔巴哈《基督教的本质》第 230 页。

⑥ 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷 第 39 页。

它放一个上帝在自己的对面，当作与自己相对立的存在者。上帝并不就是人所是的，人也并不是上帝所是的。……上帝与人是两个极端：上帝是完全积极的，是一切实在性之总和，而人是完全的消极者，是一切虚无性之总和。”^①费尔巴哈指出，一切宗教的起点就是“人跟他自己的本质的分裂”，宗教是人的自我异化。

费尔巴哈的这种宗教异化理论把传统神学所声称的“上帝按照自己的形象创造了人”完全颠倒过来，他认为“是人按照自己的形象创造了上帝”。^②

费尔巴哈并未就此止步，而是根据他当时所了解的宗教史、人类学、民族学的史实，对宗教异化现象产生的心理根源提出了自己的见解。他认为宗教的心理根源是人的依赖感。对什么的依赖感呢？不是施莱尔马赫的“神”，而是“自然”“这个为人所依赖、并且也感觉到自己依赖的东西。……自然是宗教最初的、原始的对象，这一点是一切宗教、一切民族的历史充分证明了的。”^③并且将许多从古至今的无神论者及其他思想家主张的恐怖产生宗教的恐怖感亦归于依赖感之列。而且进一步指出，依赖感的根源——宗教产生的最后根据是利己主义，没有利己主义的需要，也就没有依赖感。

更为可贵的是，费尔巴哈还看到了社会、政治、伦理、法律等力量对宗教的影响，看到了神观念的演变与社会历史发展的必然联系。他说“正如人由一个仅仅是物理的实体变成一个政治的实体，总之，变成一个异于自然而集中于自身的实体，人的神也由一个仅仅是物理的实体变成一个政治的、异于自然的实体。因此，人达到把自己与自然分开，从而达到一个异于自然的神，……那些异于自然力量的、只在思想或想象中存在的力量，那些政治的、伦理的抽象的力量，法律、舆论、荣誉、道德的力量，对于他，就成了他的意识和依赖感的对象，……这样，自然力量的本身以及人类对自然力量的依赖感，在政治或伦理的力量面前就宣告消失了！……神之被看成政治上的实体，总归只是在君王占有、决定、统治着人，以致被认为最高无上的时候。”^④

费尔巴哈以上对宗教产生的社会根源的分析虽然还不那么深透，但却深深地影

①《费尔巴哈哲学著作选集》下卷 第60页。

②《费尔巴哈哲学著作选集》下卷 第691页。

③《费尔巴哈哲学著作选集》下卷 第436~437页。

④《费尔巴哈哲学著作选集》下卷 第470~471页。

响了后来的马克思和恩格斯。他们从之出发并将之大大强化，进而深究出政治伦理层面背后的经济原因。

对宗教的社会功能、宗教与文化、科学、道德的关系，费尔巴哈都有自己独特的见解。他认为虽然宗教是人类生活中最初的、原始的文化形式，包含着后来发展为一切文化和科学的萌芽，但从宗教的本质（这里应该主要指中世纪宗教）来说，它是反文化、反科学的，它总是将人类幼年时代所形成的观念、习惯和发明一如既往地视为神圣法则，供成年时代的人类所用，这就是后来在人类文化的进一步发展过程中，宗教成为人类文化的敌人的原因。从人类文明发展的总趋势看，文化必须代替宗教，从而根本治疗野蛮和兽性。对护教论者所做的真伪宗教^①的托辞，费尔巴哈进行了针锋相对的批判：“凡是建立在神学地基上的宗教——我们所谓宗教本来是指这种意义下的宗教而言——都是与迷信分不开的，而迷信又能做出一切残酷的非人的事情。这里，无论如何分别真的宗教和伪的宗教，都是没有用的。所谓真的宗教，即人们将一切残酷的和丑恶的事情都祛除了的宗教，其实不是别的，正是受了文化和理性限制并照耀过的宗教。所以信奉所谓真的宗教的人，即使在理论上和实践上，在言语上和行动上，都排斥人祭，排斥迫害异端、焚烧巫士、判‘可怜的罪人’以死刑以及诸如此类的事情。那也不是宗教的功劳，而是他们的文化、他们的理性、他们的感情和人性的功劳，——这些，他们当然也安置到他们的宗教里面去了。”^②

作为一个人本主义者，费尔巴哈认为道德的本质是人与人的行为规范，只有在人与人的关系中，才谈得上道德，道德的基础和源泉只能在人和人性中而不是在上帝中，认为“道德与宗教、信仰与爱，是直接互相矛盾的。谁只要爱上了上帝，谁就不再能够爱人；他对人间一切失去了兴趣。可是，反之也然。谁只要爱上了人，真正从心里爱上了人，那他就不再能够爱上上帝，不再能够拿自己的热乎乎的人血徒然地在一个无限的无对象性与非现实性之虚空的空间中蒸发掉。”^③

对于宗教的“赏善罚恶”功能，费尔巴哈一针见血地指出，从根本上讲，宗教

① 伪宗教指古代的容纳了残酷和野蛮的事实的宗教，真宗教指祛除了残酷和野蛮的宗教。护教论者认为这种宗教属“真正文化”。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷 第 717 页。

③ 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷 第 800 页。

并不具有这种功能，因为它培养的并非是对真正德行的爱和真正恶行的恨，而是对“利”的追求和对“害”的逃避，在神灵奖罚的权力威慑下，人们培养出的不是道德的自觉性，而是对神灵的恐惧感。

对于宗教对人类政治自由的束缚，费尔巴哈更是反感。他号召人们以人对自己的信仰、对自己力量的信仰，来代替对神的信仰，必须相信人类命运不是依赖于人类以外或以上的什么东西，而是依赖于人类自己，相信人的唯一的魔鬼就是人，就是野蛮、迷信、自私和凶恶的人，人的唯一的神也就是人自己。

费尔巴哈以上对宗教本质的揭示、对中世纪宗教社会功能尖锐、深刻的分析批判，对马克思、恩格斯的宗教批判理论影响非常大：费尔巴哈的唯物主义是马克思、恩格斯从黑格尔主义转向辩证唯物主义的主要环节；他的宗教异化理论不仅深刻地促进了马克思、恩格斯对宗教的本质的认识，并成为他们劳动异化理论的先导；而费尔巴哈对人本身的爱，对人类自身能力的信赖、肯定，更是激励和鼓舞着马克思、恩格斯，使他们以解放人类为己任，坚信涤除宗教的人类将有更加美好的未来。总之，费尔巴哈对马克思、恩格斯的影响是全面的、深刻的、直接的，从某种意义上可以说，没有费尔巴哈，就没有马克思、恩格斯。

人类历史是一个不断递进的过程，思想的发展更是一个由浅入深，不断发现谬误、批判谬误、抛弃谬误、接近真理的序列。宗教在这一过程中不仅一直扮演着重要的角色，而且在西方历史上由于种种原因使其作用在某一时期不恰当地、无限制地、恶性地膨胀，最终导致角色错位，走到人类的反面而成为谬误的代表。为了人类文明脚步的继续，对宗教的批判势在必行，这就有了一代一代思想家的宗教批判运动，尤其是中世纪以来的宗教批判运动。正是由于这些启蒙思想家付出的以生命、以放弃教席或流放为代价的努力，才使人们象剥洋葱那样从外到内、从现象到本质，一步一步逼近宗教的真谛，一点一点撕下宗教的神秘面纱。如果说马克思、恩格斯在这一运动中思想最为彻底、行动最为果敢、成就最为瞩目的话，那么，可以说为马克思、恩格斯达到顶峰做准备的正是代代不懈追求真理的思想家们。马克思、恩格斯的宗教思想绝非横空出世。

第二章 从信仰、置疑走向理性主义的宗教批判

对人类历史上积淀下来的各种宗教理论体系的优秀成果的继承吸收，对人类批判宗教、探索真理的自强精神的发扬光大，无疑是马克思主义宗教观产生的必备条件。但马克思主义宗教观之为马克思主义宗教观，而不是别的，关键还在于马克思、恩格斯自身的宗教理解，在于他们在亲历的历史理论和社会活动中观察宗教问题的敏锐性和独特视角。那么，马克思、恩格斯是如何理解宗教的？他们宗教观的形成经历了怎样的道路？这正是第二章至第五章要展开说明的内容——马克思、恩格斯宗教观形成和发展的历史进程及主要思想。

实事求是地讲，马克思主义宗教观在马克思主义整个思想体系中的份量并不像有些学者认为得那么重。但即使是这样，从他们著作的相关内容中，我们也可以清晰地看到马克思、恩格斯宗教思想形成的脉络，发现马克思、恩格斯有关宗教问题的一系列精彩论述和独到见解，正是它们奠定了马克思、恩格斯宗教观在人类宗教学说史上的重要地位。也就是说，虽然在马克思主义的整个思想体系中，对宗教的论述不是“重头戏”，但在宗教思想发展史上却是不可缺少的一环：不管在当时还是未来，不管在宗教领域还是在世俗文化领域，不管在理论方面还是在实践方面，不管在思想上还是在方法上，不管在西方还是东方，马克思、恩格斯宗教观所引起的震撼都是深刻而久远的。

马克思、恩格斯二人虽经历各异，观点上也各有特色，但思想形成和发展的心理历程却基本相同。归纳一下，马克思主义宗教观的形成和发展大致可以分为五个阶段：一、有神论的少年时期。二、对宗教的理性主义批判。三、对宗教的社会经济批判。四、唯物史观创立时期的宗教思想。五、马克思主义宗教观丰富和发展。

由于马克思、恩格斯宗教理论形成于在不同阶段对各种具体问题的解决中，故对马克思、恩格斯宗教思想的论述亦放在各自的历史时期，不再单列。这样一方面，可以使我们清晰地了解马克思、恩格斯宗教思想发展的逻辑思路；另一方面，促使我们充分认识马克思、恩格斯宗教观的强烈时代感和历史具体性，有助于我们准确地把握其精神实质。

第一节 马克思、恩格斯少年时代的宗教态度

一、少年马克思信仰的道德化宗教

作为具有千余年基督教信仰传统的德国人，马克思、恩格斯从小就信仰宗教实在是情理之中的事。马克思的出身使他一生下来就是一个犹太教徒，1824年，6岁的马克思改信基督教。所幸的事，马克思生活在一个充满了人文主义思想的家庭。他的父亲亨利希·马克思是当地一位颇受尊重的律师，学识渊博、爱好古典文学和哲学，特别推崇启蒙思想家莱辛、伏尔泰、卢梭等，这使他在政治和宗教信仰上都具有自由主义倾向，并促使他最终改信基督教（1816年冬或1817年初），这在当时不仅是一种宗教解放行为，而且更是一种“文明进步”^①行为。父亲的这种人文精神对马克思的影响是不可低估的，梅林曾在《马克思传》中提到这一点：“无可疑的是亨利希·马克思曾经获得使他完全解脱一切犹太偏见的那种人道主义素养，而且把这种解脱传授给他的儿子卡尔作为一种有价值的遗产”。^②

另一个对马克思精神影响较大的人是后来成为他岳父的路德维希·冯·威斯特华伦，他不仅具有高深的文化素养、深谙希腊文化，崇尚人文精神，珍赏希腊诗歌、荷马史诗《伊利亚特》和《奥赛罗》，还能用英语和德语背诵莎士比亚的大部分剧本，深爱浪漫主义文学，而且，善于用自己爱好人文主义文学的热忱去感染别人，尤其是年轻一代。这使当时常去他家做客、他自己又非常喜爱的邻家少年马克思得到了在学校和自己家里都得不到的熏陶。更为可贵的是，作为一位地区枢密官，威斯特华伦还将他关注的社会问题及当时有关社会解放的理论讲给马克思。所有这些潜移默化的影响，不只从马克思博士论文对希腊文明的推崇及后来他为自己制定的终生为之奋斗的目标——人类解放中可看出端倪，就是从中学时代马克思对宗教问题及自己人生理想的独到理解中也能体味。

马克思在中学的一篇题为《根据约翰福音第15章第1至14节论信徒和基督教的结合，这种结合的本质、绝对必要及其影响》的作文中，一方面表现出对宗教的热情和希望，同时对宗教又做出了不同于传统教义的、道德化的理解：文章重点论

① 弗·梅林著 罗稷南译《马克思传》三联书店 1956年版 第4页。

② 弗·梅林著 罗稷南译《马克思传》三联书店 1956年版 第4页。

证了信徒与基督教结合的必要性及其结合的缘由。他认为，追求道德完善是人之本性，是人类善良美好的道德理想。但现实中人的道德是有局限性的、世俗的，即不完善的，而神却具有这种道德的完善性。正是这种表现在基督身上的神的道德启示的完善性使人必须和神结合，只有当人的一切道德行为都表现为对上帝的爱时，“道德才摆脱了一切世俗的东西而成为真正神性的东西”^①即完善的东西。在当年的马克思眼中，使人崇拜神、追求神、渴望与神结合的是人的道德本性、人的本质，而不是神的旨意，宗教的神在这里成为人实现自己道德追求的必需。

在题为《青年选择职业时的考虑》的毕业作文中，马克思把人生的最高目标定为人自身的完善和为人类的幸福献身，而将上帝视为使人达到这一目标的引领者，坚信基督本身就是为人类献身的榜样，并认为通过某种职业达到个人和社会的完善是符合基督教教义的。“神也给人指定了共同的目标——使人类和他自己趋于高尚，但是，神要人自己去寻找可以达到这个目标的手段；神让人在社会上选择一个最适合于他、最能使他和人社会得到提高的地位”，“宗教本身也教诲我们，人人敬仰的理想人物，就曾为人类牺牲了自己——有谁敢否定这类教会呢？”^②

从以上这些言论中我们可以看到，虽然中学时代的马克思主要受着传统的基督教教育，但是，他的信仰对传统意义上的基督教已有所偏离，对宗教的理解和态度更多地是靠近康德笔下的道德宗教。他以自己的道德理想来规范基督教、看待人与神的结合、解释基督受难，而不是以基督教的教义来规范自己的道德理想。正是这种具有伦理人道主义的启蒙思想使马克思在大学时代很快地远离宗教信仰而逐渐成为一个坚定的无神论者。

二、严峻宗教教育下成长的恩格斯

和马克思相比，恩格斯的家庭和所受的教育都使他具有更浓厚的宗教感情。14岁以前，恩格斯不仅在家里接受着父亲“严峻的宗教教育”，^③而且还要聆听就读的教会学校的宗教教义，当时他生活、学习的环境向他“灌输要永远盲目地、无

① 《马克思恩格斯全集》第40卷 人民出版社 1982年版 第822页。

② 《马克思恩格斯全集》第40卷 人民出版社 1982年版 第3、7页。

③ [德]海因里希·格姆科夫等著 易廷镇 侯焕良译《恩格斯传》生活 读书 新知三联书店 1980年版第11页。

条件地相信圣经，相信圣经的教义、教会教义以至于每一个传教士的特殊教义之间的一致性”。^①

在他幼小心灵里埋下追求自由生活及理性主义启蒙精神种子的是他的母亲和外祖父。和父亲的严厉专制不同，热爱音乐和文学、推崇歌德作品的母亲，带给恩格斯的是另一种人生感悟。可以说，恩格斯的多才多艺、兴趣广泛、爱好文学艺术，与他的第一位启蒙老师——母亲有很大的关系。为恩格斯孩童时期刻板、枯燥、压抑的家庭生活注入鲜活气息的另一人是他的外祖父范·哈尔·斯内特拉格，这位和蔼、开明的荷兰裔语言学家、哈姆理科中学的校长，对宗教持理性主义态度。他眼里的上帝不是高高在上，而是在大自然和充满活力的日常生活中，在信仰上坚决反对强迫信教，所以，对恩格斯的父亲以“教鞭”为武器迫使童年的恩格斯跪倒在十字架前的行为，他总是强烈反对。可以说，在当时虔诚主义^②盛行及父亲的专横教育下，恩格斯没有成为一个狂热的信徒，在很大程度上与他的母亲和外祖父有关。

就学于爱北斐特理科中学是 14 岁的少年恩格斯人生的一个小转折点。这里展示给恩格斯的是同过去不大一样的生活环境，虽说爱北斐特市及中学也弥漫着宗教虔诚主义，但恩格斯还是从具有自由主义思想倾向的老师那里第一次接受到了被虔诚主义者贬斥为异端邪说的启蒙思想。当时他最喜爱的课程是德意志民族文学、德国历史和德国古典著作，对德国文学作品中的英雄形象钦佩倍加，坚持要像他们那样“忠实于高尚的、人道主义的和热爱自由的理想”，将自己的最高目标定为参加那些“懂得珍视自由的人”的行列^③。这时的恩格斯虽仍为一个宗教信仰者，而且从学校为他做的宗教学科的评语“熟悉福音派教会的基本教义，同样熟悉基督教会史的要点。通晓《新约》”中，可以看出，恩格斯有较扎实的宗教知识。但他所信奉的宗教和神已渐渐偏离了虔诚主义者所信奉的严酷的教条主义的圣经教义和神，而越来越成为一个关注人类疾苦、解救人类于罪恶的拯救者。

① 郑天星编《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》华文出版社 1991 年版 第 553~554 页。

② 虔诚主义：17 世纪末出现的新教教派，因主张以虔诚的祈祷直接与上帝沟通而得名。曾起过进步作用，后演化成对抗理性和启蒙的宗教神秘主义和蒙昧主义。恩格斯年轻时，是其家乡的主要宗教派别。

③ [德]海因里希·格姆科夫等著 易廷镇 侯焕良译《恩格斯传》生活、读书、新知三联书店 1980 年版第 14 页。

可叹的是，恩格斯没等完成在爱北斐特中学的学业，就遵父命在他父亲的事务所工作了近一年，这使年轻的恩格斯苦闷、压抑。好在苦日不长，1838年7月，恩格斯就动身去了不来梅商行。不来梅不仅是个商贸中心，而且极富自由主义思想，号称四大自由主义城市之一。在这里，政治和哲学上的各种进步思想都能通过报刊和书籍了解到。这一时期，恩格斯接触了大量的各种进步思潮，参加了反封建、争自由的“青年德意志”运动，这必定给恩格斯既有的宗教信仰带来冲击。1839年恩格斯给中学时代的好友弗里德里希·格雷培的信中，一方面坚称“要我在精神上哪怕有那么一丝一毫永远脱离上帝，我是全然不能想象而且也不能相信的”^①；另一方面又诉说道“当然，你可以像躺在暖床上那样舒舒服服地躺在你的信仰上面，一点也体会不到我们这些人要断定上帝真的是上帝，还是并非上帝时所经历的是一种什么样的斗争。你也体会不到当第一次感到怀疑时，旧信仰给人带来的负担（当人们对旧信仰必须决定赞成还是反对，必须决定取舍时，就是一种负担）是多么沉重”。^②“我每日几乎整天都在祈求真理，自从我开始怀疑以来，就一直是这样做的，但我仍然不能再信奉你们的那种信仰，我到处探求真理，凡是有希望找到真理的影子的地方我都探索过了，但我仍不能把你们的真理承认为永远的真理。”^③这表明恩格斯在此前后已开始怀疑上帝的存在，正是对上帝的这种怀疑态度，为恩格斯最终抛却宗教信仰奠定了基础。

第二节 从置疑走向理性主义的宗教批判

此阶段是马克思、恩格斯二人宗教观发生重要变化的时期——从对原有宗教信仰的置疑到信奉黑格尔哲学。视黑格尔哲学为理性的象征和真理的化身，用黑格尔的思辨哲学方法对宗教进行理性主义的批判，把传统信仰中超自然的上帝看作黑格尔哲学中的绝对精神或自我意识，看作人性的异化和人的造物，并试图以哲学理性取代宗教，进而改造社会。

① 郑天星编《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》华文出版社 1991年版 第550页。

② [德]海因里希·格姆科夫等著 易廷镇 侯焕良译《恩格斯传》三联书店 1980年版第26页。

③ 同上书 第24页。

一、马克思的大学时代和《莱茵报》时期

1835年10月，马克思考入波恩大学，开始了他人生历程的新阶段。大学前两年（1835—1837年），马克思的主要兴趣在法学，思想上崇尚康德、费希特哲学，开始对宗教信仰表示怀疑；1837—1841年，结识“博士俱乐部”成员，成为青年黑格尔派，完成博士论文，对宗教进行理性主义批判，并就宗教与艺术的关系展开研究；1842—1843年，《莱茵报》时期，与青年黑格尔派中的“自由人”团体^①决裂，但仍以黑格尔的理性主义批判宗教、社会，相信理性的力量可以改造社会、国家。

（一）、法学研究和对宗教信仰的怀疑

怀着中学时代的理想，马克思选择了法律作为自己大学的专业，因为他相信法律的力量可以改变现存社会的不合理。然而，对单纯背诵法律条文、熟悉法律事务本身，马克思并不喜欢，他感兴趣的是法学理论和法学思想史，这种兴趣势必把他引向哲学。

当时德国法学界主要有三大学派：康德、费希特的主观唯心主义、黑格尔的客观唯心主义、古斯塔夫·胡克和萨维尼的历史法学派。从大的思想背景讲，这些学派同英、法的唯物主义都属18世纪以来欧洲启蒙时代的理性主义，在先进的英、法，它采取了唯物主义形式，而在当时较为落后的德国，这种理性主义世界观由于同其经济和社会现实并不适应，故在这些思想家的著作中表现得比较抽象；这些思想家对英国和法国必须“从具体现实出发才能加以解决的问题，只倾向于从观念上解决。”^②所以在英、法理性主义影响下发展起来的德国理性主义就采取了唯心主义形式。作为对中世纪宗教哲学的反叛，这三派学说在世界观上都把历史理解为一个不断发展的过程。其中以康德、费希特最为激烈，他们通过把观念与现实、人与环境对立起来的方式（“自我”和“非我”、“应有”和“现有”相对立），充分肯定了历史主体的能动性，在思想范围内表达了要求改变德国现状的强烈愿望。尤其是推崇洛克和卢梭自然权利学说的费希特，在自己的法学思想中极力宣传基于人

^① 1841年1月，《莱茵报》创办后，青年黑格尔分子发生分裂，一派为居住在柏林以鲍威尔兄弟为代表的“自由人”团体。他们只关注纯粹的宗教和哲学批判；另一派以《莱茵报》为中心，代表人物是赫斯、卢格、费尔巴哈、巴枯宁等，主张关注社会现实，参加政治批判，对马克思、恩格斯世界观的转变起过重要作用。

^② 奥古斯特·科尔纽《马克思的思想起源》中国人民大学出版社1987年版第6页。

的自由本性的理性原则。^①

与费希特的主观唯心主义相反，黑格尔的客观唯心主义从“绝对理念”出发，把自然、历史的发展都理解为绝对精神的体现，并使在费希特那里对立的“应有”和“现有”等在“绝对理念”的框架中统一起来，富含革命的辩证法。但就法哲学而言，黑格尔由于把基督教的普鲁士国家看作是“绝对理念”的最完善的表现，从而具有保守性。

历史法学派则强调法的历史继承性、历史发展的有机性及与人民生活的联系。代表传统封建势力的利益，反对现代化。

马克思进入大学后，选择了与他政治理想合拍的较为激进的康德、费希特哲学，历史法学派对其也有一定的影响。^②对于黑格尔哲学，马克思“不喜欢它那种离奇古怪的调子”，不仅如此，因其保守性还使他产生了“憎恶”感^③。在柏林大学的第一学期，马克思在大量研读法律文献、法学、哲学著作的情况下，写出了他的法学著作，据说篇幅达300印张。正是在创作这部未保留下来的马克思认为的失败之作中遇到的困难，使马克思意识到了费希特哲学中无法克服的矛盾，动摇了对费希特哲学理论原则的赞同和对黑格尔哲学的反感。这是马克思的第一次思想转变，对他是个不小的打击。“这里首先出现的严重障碍正是现实的东西和应有的东西之间的对立，这种对立是唯心主义所固有的；它又成了拙劣的、错误的划分的根源。开头我搞得是我慨然称为法的形而上学的东西，也就是脱离了任何实际的法和法的任何实际形式的原则、思维、定义，这一切都按费希特的那一套，只不过我的东西比他的更现代化，内容更空洞而已。”^④在给父亲的信中，他痛苦地写道“由于不得不把我所憎恶的观点变成自己的偶像而感到苦恼，我生病了。”^⑤这里“憎恶的观点”指黑格尔哲学。

在此之后，马克思对法律的研究就不再是其主修的对象，对哲学和历史的兴趣占据了他大学剩余的三年半时间。但这段经历对他以后的影响亦不小，这点从《莱

① 费希特称自己的法哲学著作作为《根据科学原则的自然法原理》。

② 马克思在柏林大学听的第一门课为萨维尼讲的《学说汇纂》。

③ 《马克思恩格斯全集》第1版 第40卷 第15~16页。

④ 《马克思恩格斯全集》第1版 第40卷 第10页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第1版 第40卷 第14~16页。

茵报》期间他对法律的娴熟运用及其后对黑格尔法哲学的批判中都可体会到。

其时，在宗教观上，马克思从中学时代的在信仰的前提下用理性尺度和人道主义精神去规范宗教教义进一步走向了对宗教的怀疑。这一点从刚入大学不久（1835、11、18）马克思父亲致马克思的回信中所表露的对儿子怀疑宗教的担忧中可以清楚地看到：“你是纯洁无瑕的，这点我确实毫不怀疑。但毕竟对上帝的虔诚信仰是道德的巨大力量。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，生活中往往会有这种时候，甚至一个无神论者也会[不知]不觉地拜倒在至高无上的神面前。这通常之所以会这样，是因为每一个人都有可能崇拜牛顿、洛克和莱布尼兹所信仰过的东西。”^①虽然马克思的原信不幸遗失，但父亲的回信足以说明马克思在思想上开始怀疑宗教信仰，而这种怀疑往往就是走向无神论的第一步。在其后（1837年11月10日，马克思已成为青年黑格尔派的一员）马克思致父亲的信中明确表示，他已抛弃了原来就不很牢固的基督教信念，从理性主义的立场去批判宗教，并力求从现实本身去寻找批判的武器，“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。我从理性主义，……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。”“我这个不知疲倦的旅行者着手通过概念本身、宗教、自然、历史这些神性的表现从哲学上辩证的揭示神性。”^②从此直到《莱茵报》时期，宗教神性的东西都受到了马克思理性主义的严厉审判。

（二）、青年黑格尔派时期（《博士论文》）

从资料记载看，马克思是通过柏林大学的黑格尔主义者爱德华·甘斯教授的法哲学课逐渐发现黑格尔哲学的魅力的。在他因病休养期间研读了黑格尔的全部著作及他大部分弟子的著作，结识了许多青年黑格尔派的朋友，加入了其核心组织“博士俱乐部”，并成为其中的佼佼者。

这一时期马克思留给我们的理论资料主要有以《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》为题的7篇哲学笔记和博士论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》。这些资料反映了在黑格尔派的影响下，马克思此阶段的两大主题：其一，反

① 《马克思恩格斯全集》第40卷 人民出版社 1982年版 第832页。

② 《马克思恩格斯全集》第40卷 人民出版社 1982年版 第14~15页。

对神学和机械决定论。其二，探讨哲学发展与现象世界的相互关系，发现并论证自我意识哲学的价值。而这二者又是互相联系的。他之所以选择希腊哲学，尤其是伊壁鸠鲁哲学作为研究对象，就在于在他看来，伊壁鸠鲁哲学同时具有这两方面的意义：伊壁鸠鲁不仅反对宗教、主张神学无用论或神人无关论，而且是机械决定论的最坚决反对者、最彻底的自我意识哲学家。他通过原子偏斜说赋予原子以个性和目的，克服了德谟克利特的局限，发展了希腊哲学中的无神论理性传统，把自我意识原则贯彻到了自然哲学领域，实现了原子论的自然哲学向自我意识人生哲学的转变，说明了主体对客体世界的影响，克服了机械决定论，使“应有”和“现有”无法统一的矛盾得到解决，因为自我意识就是哲学改变现象世界的中介。这样马克思就赋予了自我意识哲学以历史主体的地位，把创造和改造世界的角色从神那里夺了回来。

《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》是为创作博士论文而作的理论和资料准备，二者无疑都是用典型的黑格尔唯心论的理性主义写成的。相较而言，前者比后者更充分、更直接地表达了其反宗教精神，这主要是鉴于要顺利取得学位的缘故。尽管如此，马克思博士论文的反宗教意义并未弱化。总括起来，马克思这一时期的宗教思想主要表现如下：

第一，通过伊壁鸠鲁的原子偏斜说，否定一切天上和地上的神灵。与哲学史上长期以来将德谟克利特和伊壁鸠鲁的原子论等同起来的思想相左，马克思指出了它们的差别：德谟克利特的原子仅是物质的存在，是现象世界的物质基础，其运动方式——垂直降落，又使德谟克利特得出万事皆属必然的结论。这一结论铸就了德谟克利特哲学的机械唯物决定论的特性，为上帝的存在预留了位置。而伊壁鸠鲁却不仅注意到原子的物质特性，而且看到它的精神特性：不仅认为它是整个物质世界的基础，而且也是孤立的、个体的象征，是抽象的、个人的自我意识的形成原理。而这一思想的基础就是伊壁鸠鲁所设定的原子运动方式——自动偏斜。马克思认为这正是伊壁鸠鲁哲学的闪光之处，因为它不仅说明了原子结合的可能性，以此说明自然现象产生的原因，而且也论证了人类个体自身所固有的精神意志自由，强调了人的自我意识的能动性和行动自由的可能性。马克思认为伊壁鸠鲁的这种哲学决定了其本质的反宗教性：摧毁神存在的一切理由，否定神对于自然界、社会和个人命运的任何干预，从而从根本上解除了人对神和死亡的恐惧，使人能自由地、幸福地享

受人间生活。马克思尤其肯定伊壁鸠鲁以原子偏斜说对古希腊哲学家长期以来都坚信的“天体是永恒的、不朽的，天体是众神”的思想所进行的驳斥，指出伊壁鸠鲁的唯一意图，就是要使天体降到地上的非永恒性中来，用公开的自我意识挑战天体。

第二、以理性为最高原则，断定哲学与宗教的根本对立。因为哲学是理性的、绝对自由的；宗教是非理性的、迷信的，是上帝的奴仆。从之出发，马克思反对一切关于上帝存在的证明，认为它们“不外是空洞的同语反复”，是徒劳的。他运用黑格尔的辩证法和理性原则，不仅分析批判了以往的本体论证明和康德对本体论证明所作的批判，而且还指出了黑格尔以哲学证明神的存在的荒谬。

在马克思看来，“对神的存在证明不外是对人的本质的自我意识存在的证明，对自我意识存在的逻辑说明，例如，对本体论的证明。当我们思索‘存在’的时候，什么存在是直接的呢？自我意识。在这个意义上，对神的存在的一切证明都是对神不存在的证明，都是对一切关于神的观念的驳斥。真正的证明必须倒过来说：‘因为自然安排得不好，所以神才存在。’‘因为无理性的世界存在，所以神才存在。’‘因为思想不存在，所以神才存在。’但这岂不是说：谁觉得世界是无理性的，因而谁本身也是无理性的，对他来说神就存在。换句话说，无理性就是神的存在。”
①正是因为这一点，马克思借用普罗米修斯的话指出“我痛恨所有的神”，因为“这些神不承认人的自我意识具有最高的神性”。②马克思认为，哲学理性可以对现存世界发生能动的进步作用，有非理性的神存在的现存世界，只有通过哲学意识的教化才能成为理性社会。主张通过世界的哲学化来消灭宗教化的世界。

在这里虽明显可以看到鲍威尔自我意识哲学对马克思的影响，但马克思对宗教的认识显然已超出了鲍威尔自我意识的范围，因他对宗教的理解已涉及到自然界和现实世界的秩序及安排问题。从而也为以后从世俗基础来揭示宗教的本质和根源打下了最初的基准。

（三）、论宗教与艺术

获得博士学位后（1841、4），马克思大约以一年的时间（至1842年初夏），投入相当大的精力研究宗教与艺术问题，最后定题为《论宗教与艺术》。该文原是

①《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》华文出版社 1991年版 第16页。

②《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》华文出版社 1991年版 第4~5页。

为鲍威尔匿名出版的书《对黑格尔、无神论者和反基督教者的末日的宣告》的续篇所撰写的一部分。按分工，马克思担任宗教艺术部分的写作，当时定题为《从信仰的立场来评判黑格尔关于宗教和艺术的学说》。然因马克思忙于为《莱茵报》写作《评普鲁士最近的书报检查令》（1842、1、15-2、10）和随后病重卧床，未能及时完成对宗教艺术论文的修改。恰逢此时，《对黑格尔、无神论者和反基督教者的末日的宣告》被禁，出版商维干德也暂时搁置了对第二部的出版。但最终使马克思放弃与鲍威尔继续合作的原因是马克思与鲍威尔在思想上的分歧：随着参与《莱茵报》的工作，马克思愈来愈渴望将哲学和现实结合起来，但鲍威尔却脱离现实生活，依旧迷恋于思辨哲学和对自我意识的遐想，这种差异使马克思在1842年3月致卢格的信中明确表示，他决心彻底改写以“诚心诚意追随过的《末日的宣告》式的笔调”写作的关于宗教艺术的论文，他说“我将更乐意从新的观点来考察这个问题”。^①这样，鲍威尔不得不单独完成出版这本小册子。然而，正如拉宾所言“因为缺少了马克思所写的几章，《末日的宣告》的第二部分只不过成了第一部分的拙劣的翻版，没有获得成功。”^②

为了“从新的观点”来修改《论宗教和艺术》并将之收入卢格即将出版的《佚文集》，马克思于1842年年初起，阅读和摘记了一些有关宗教史和艺术史方面的著作，它们是：德·布罗斯《论物神崇拜，或古代埃及宗教和黑人宗教的比较》（1760年）、赫里斯提安·迈纳斯《宗教通史》（1806～1807年）、约·雅·格隆德《希腊人的绘画》（1810～1811年）、伯提格尔《艺术的神话》（1826年）、卡·弗·鲁莫尔《意大利的研究》（1827～1831年）、让·巴尔贝拉克《论教会神父的道德》（1728年）等。马克思所做的摘要共有90页之多，除少数几处外，马克思未做任何批注和评价。

在阅读大量有关书籍的基础上，马克思对论著的构思多次修改，并着笔写作使它几近成书，但由于《莱茵报》占用了大量的精力，特别是由此引起的马克思关注点的改变及身体和其它一些原因，致使马克思终未完成此书。他于1842年7月9日不得不遗憾地告诉卢格“在这样的环境下，我已不能像题材所要求的那样，特别是

① 《马克思恩格斯全集》第27卷 人民出版社1972年版 第423～424页。

② [苏]尼拉宾《马克思的青年时代》三联书店1983年版 第53页。

把《论宗教和艺术》一文仔细加工了”。^①

不幸的是，这部未完成的书稿也遗失了。但我们从马克思所做的多达 90 页的阅读摘记及 1842 年 2-11 月间致卢格的 7 封信中，对《论宗教与艺术》一文的基本思想仍可有一大致的了解，其中绝大部分是有关宗教与艺术关系的。主要有以下几个方面的内容：

第一，宗教与艺术的起源。在世界许多民族早期宗教信仰和古代神话传说中，神创造了艺术的“神创艺术说”很普遍，如在古代希腊神话中，音乐之神阿波罗、科学和文艺之神缪斯都是宙斯的儿女，艺术都是这些神灵自身活动的结果。另一种“神创艺术说”与之略有不同，认为人类之所以能创造出如此高雅美好的艺术，乃是神灵附体的结果，是神赋予人以艺术创造的灵感并通过人之手将之变成可感有形的艺术品。不管怎么说，这两种观点都以肯定神的存在和神的艺术创造为前提，并在以后的人类艺术思想发展史中长期占有主导地位。文艺复兴以来，在批判宗教、倡扬人道、理性的时代里，这一思想受到极大的冲击。然而，19 世纪以来，受浪漫主义思想的影响，尤其是施莱尔马赫（1768 年～1834 年）浪漫主义宗教观的影响，德国文化领域中演变出一种浪漫主义文艺思潮，以宗教为一切文学艺术创作的源泉和基础，将中世纪基督教艺术视为典范。对此德国进步思想家海涅、鲍威尔、费尔巴哈等都发文予以尖锐批判。

马克思也不例外，他从鲁莫尔的著作中摘到“属于艺术本身的一切，是具有人类美的习性在美好的有机构成物中的映像。”^②在马克思的眼中，艺术源于自由的、有机的社会生活，源于人的创造力和追求美的天性。马克思特别崇尚希腊艺术，其中包含着对创造出物并对它进行加工的人的生产力、创造力的尊崇。他引格隆德书中的话说“荷马认为描绘的能力主要是人”，“在这个民族（指希腊）完美的技能中，人本身第一次创造的、描绘的、通过他本身的努力产生的和独创的东西，表现得要清晰得多”，“神的造型来源于技术艺术的始祖”。^③

第二，宗教对艺术的消极影响。马克思看到了宗教信仰主义和神秘主义同艺术上的审美关系在本质上的相悖。真正的艺术以人和自然为中心，它表现的是

① 《马克思恩格斯全集》第 27 卷 人民出版社 1972 年版 第 429 页。

② 转引自[苏]里夫希茨《马克思论艺术和社会理想》人民文学出版社 1983 年版 第 132 页。

③ 同上 第 139 页。

人类文化的和谐，对人的价值和追求的肯定及对自然物的公正无私；而宗教则以神为中心，人和自然在其面前毫无独立性，是神的附庸。在神面前，人感到恐惧、屈辱和无能无力，它压抑人及人的艺术感觉，更以专制精神对待自然，任意地将对神的幻想赋予自然物、改造自然物，由此在宗教中产生了丑的、怪异的、对自然物任意歪曲的神灵形象以达到其宗教目的。在马克思摘记的格隆德的下面这段话里很能表达他的主张：“丑和怪异对艺术抱有一定的仇恨，想吹一口气赶走它。因此，各代各民族的神像，就其艺术价值来看，永远都是一样的。我们在任何地方也看不到那些本身具有完全自然的性质的神像曾在某个时候完善起来。因为既然神的概念是受恐惧制约的，并且人们害怕的神把社会联盟的开端神圣化了，而这个联盟的首领们发现这种恐惧是领导老百姓或使他们服从的手段，——于是他们把这种对神的恐惧变为自己统治的支柱，在人民之中加以散布，并使神的像一直保持丑的、能引起恐惧的形式不变。由于恐惧压迫着心灵，因此在恐惧中教育成长和保全下来的人民，永远不能使心灵变得宽广和崇高；相反，天生的摹仿本领和在这之上养成的艺术感觉在他们那里往往几乎完全是被压制的。”^①

马克思进一步指出，这种现象在人类历史发展的不同阶段表现方式有所不同，愈是原始的时代，其作品就愈丑陋、粗糙，愈是实物性，同时其内在特质的宗教性就愈强。从德·布罗斯的著作中，马克思摘出了较多这方面的段落，并指出在古代神庙中的雕像不是“经过艺术加工的像，而是古代的一块粗糙的石头”，这些最丑的、最古老的神就是“最值得崇拜的神”。^②

随着社会的进步，人类艺术开始注意形式的美，追求质与形的和谐。但在宗教艺术中，由于对神和信仰的服从，神性同人的形象的美是极不协调的，即使在希腊的宗教雕塑中，这种现象也照样存在。“雕塑大多靠建筑的施舍过活，然而这施舍的量很大。圣者的像充满了建筑物的内部，在建筑物外部也到处都是，这些数量多得不可计数的像，表达了过分的敬仰，因为这些像外表微小而不美观，形态瘦削而凹凸不平，姿态和样子笨拙而不自然；可见它们低于任何艺术，正如它们的创造者——人低于自身一样。”^③

① 转引自[苏]里夫希茨《马克思论艺术和社会理想》人民文学出版社1983年版 第133页。

② 同上 第134页。

③ 转引自[苏]里夫希茨《马克思论艺术和社会理想》人民文学出版社1983年版 第134页。

而在西欧中世纪及亚洲各国的古代文明中，由于对神的无条件的高度崇拜，人们常常任意地、无序地扩张形式，喜爱并制造出巨大的和令人惊骇的东西，例如，中世纪的建筑由于自身担负的宗教使命，使其追求过分巨大的和感觉上崇高的东西。然而中世纪对宗教的狂热和盲从又使这种追求表现在野蛮的壮丽和大量的细枝末节中，“整体受到这种多余的东西和豪华的挤压”。^①

最后，马克思由此表达了这样的思想：在宗教艺术中，艺术是不独立的、受压抑的，它只是宗教借以表达神性、增强信徒宗教情感和宗教意识的手段或工具，负有为神灵信仰服务的职能。艺术在宗教体系中的这种地位决定了它的内容和形式，限制和妨碍了艺术的自由独立的发展，所以，艺术要成为真正的艺术而不是神的附庸，那么，摆脱宗教神灵的压迫和桎梏就是其基本前提。

当然，马克思也未完全否认宗教艺术的审美价值及宗教幻想在艺术创作中的作用，尤其是希腊神话在希腊艺术中的作用。这一思想在马克思 1857 年的《〈政治经济学批判〉导言》中有了明确的表述：“希腊神话不只是希腊艺术的武库，而是它的土壤。……希腊艺术的前提是希腊神话也就是已经通过人民的幻想用一种不自觉的艺术方式加工过的自然和社会形式本身。这是希腊艺术的素材，不是随便一种神话，……但是无论如何总得是种神话。因此，决不是这样一种社会发展，这种发展排斥一切神话地对待自然的态度和一切把自然神话化的态度；并因而要求艺术家具备一种与神话无关的幻想。”^②

（四）、《莱茵报》时期

如果说大学时代马克思所探讨的是远离政治现实生活的纯哲学问题，进行的是纯粹的宗教批判，那么，《莱茵报》时期（1842、4—1843、3）接触的则是现实的社会政治、法律和国家问题。它促使马克思将目光从天国移至尘世，由纯粹的理论分析批判转向对实际现实问题的解决，同样对宗教问题的研究批判也都围绕着现实社会的政治状况、生活和世俗基础来展开。这一转变奠定了马克思世界观走向唯物主义的坚实基础。但此时马克思讨论说明问题的理论原则并未改变，仍然是理性哲学，尤其是黑格尔的理性国家学说，他相信国家是自由理性的表现，相信理性通过

① 转引自[苏]里夫希茨《马克思论艺术和社会理想》人民文学出版社 1983 年版 第 135 页。

② 《马克思恩格斯选集》第二卷 人民出版社 1972 年 第 113 页。

报刊可以达到改变社会现实的目的。

然而《莱茵报》的被查封，从根本上宣告了他所奉行的唯心主义理性道路的破产，政治实践中的经验教训和无法解决的现实问题使他的理性主义思想发生动摇，从而开始把他在在此期间就曾关注过的共产主义和费尔巴哈学说作为新的理论起点和出路。

这一时期马克思的关注点不在宗教，尤其是对单纯的宗教批判他已无浓厚和持续的兴趣，只有当现实的具体问题涉及到宗教时才加以论述。这一点不仅从马克思在《莱茵报》期间公开发表的文章多达 32 篇，而论及宗教的却寥寥无几中得到佐证，而且，从马克思对沙培尔指责《莱茵报》似乎有反宗教倾向的回应中也可见一斑：“《莱茵报》过去没有今后也不想触犯宗教，它涉及的只是‘某种肯定的教义的内容’……‘何况我们从来没有越过报纸选题的范围，而只是由于其他报纸试图把宗教变成国法并把它从它自身的领域转到政治领域，我们才涉及教理、宗教教义和教会制度。’”^①在一封马克思给柏林“自由人”的回信中也表达了类似的主张：“与其在宗教的批判中来批判政治状况，不如在政治的批判中来批判宗教，这是较为适合于报纸的性质和教育大众的需要。因为宗教本身是虚空的，它产生于人间，并不是从天而降，它是那颠倒的现实的理论表现，这种现实一旦解体，它本身就要消失无踪的。”^②

在这里，我们了解到的不仅是马克思对《莱茵报》前途的竭力维护，而且看到了他对宗教本质的深刻认识，及由此出发对当时柏林自由人的单纯的、激烈的、极左的宗教批判的否定态度。认为虽然用批判宗教的形式表达反对派观点在信奉基督教的莱茵省是习以为常的，但这种习惯是阻碍社会进步的沉重负担。因为他们脱离现实生活而空谈政治，醉心的是抽象的哲学批判，这种批判言词十分激烈，看似很革命，实则损害了民主运动的声誉，妨碍《莱茵报》团结一切进步力量同政府的反动方针做斗争。尤其在宗教问题上，他们只是不加区别、不分场合的否定一切，炫耀无神论的招牌，而提不出任何积极的纲领。马克思特别反对的是，他们把一切社会问题都归结为宗教、神学问题，把斗争的矛头局限于宗教领域，并使之抽象化、

^① 罗燕明《马克思恩格斯思想研究》（1833—1844）中央编译出版社 2002 年版 第 173 页。

^② 弗·梅林著 罗稷南译《马克思传》三联书店 1956 年版 第 52 页。

神秘化。这些分歧使马克思与柏林自由人渐渐疏远，并在任《莱茵报》主编后不再刊登他们的文章。马克思这样做绝非仅仅是保全报纸的权宜之计，从根本上说，在于这一阶段的社会实践使马克思愈来愈清楚地认识到宗教的本质和根源不在天上而在人间。从这个意义上说，马克思不再关注宗教问题及宗教批判只是表面现象，因为他敏锐的目光正在触及宗教之根本。

结合社会政治状况分析宗教是这一时期马克思宗教观的主要内容和基本特征，在他的第一篇政论文章《评普鲁士最近的书报检查令》中，马克思就将宗教批判同现实批判结合起来。新的书报检查令规定“凡以轻佻的、敌对的方式反对一般的基督教或某一教理的行为，均不应容忍。”^①对此马克思认为执政当局实际上是禁止对宗教尤其是基督教的一切形式的反对行为，之所以这样是因为在他们心目中，宗教信条就是国家政治生活的准则，是国家精神的决定因素，他们力图建立的是一个基督教国家。在这样的国家里，“政治原则和基督教宗教原则的混淆已成了官方的信仰标志”，而这样一来，宗教也就成为对“现实世界的普遍肯定”。^②对这种以基督教原则建立国家的思想，马克思进行了坚决地批判，他站在黑格尔唯心主义立场上认为宗教原则和国家原则是相矛盾的，因为国家应该是政治和法的理性的体现，以理性和公正原则为基础，而不是以宗教原则为支柱；现代国家应是代表民众利益的自由联合体，而非宗教联盟的体现，所以国家应以实现人的自由与平等为职责，而不是去维护宗教教义。

但是，如果宗教是“对现实世界的普遍肯定”，那么，现实政治也必然站在维护宗教的立场上。因此马克思认为，在民主政治欠发达的国家里，宗教是统治阶级最重要的观念形态，是其存在的精神支柱。在另一篇未公开发表的关于科伦“大主教事件”的文章中，马克思进一步讨论了国家和宗教组织——教会的关系。“我在这篇论文中指出了国家的拥护者怎样站在教会的立场上，而教会的拥护者又怎样站在国家的立场上……。普鲁士在全世界面前亲吻教皇的靴子，而我们执政的奴才们则走在大街上，脸都不红一下。”^③该文值得我们注意的一个思想是马克思反对国家对宗教事务的干涉。

① 《马克思恩格斯全集》第1卷 人民出版社 1956年版 第12页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷 人民出版社 1956年版 第14页。

③ 《马克思恩格斯全集》第27卷 人民出版社 1972年版 第429页。

不久，任《莱茵报》主编的马克思针对普鲁士反动政论家海尔梅斯的“基督教国家论”所主张的宗教是国家的基础，宗教意识的兴亡盛衰是民族兴亡盛衰的原因和条件的观点，撰写《第179号〈科伦日报〉社论》，阐述了自己的理性国家观。

首先指出国家的基础和本质不是宗教，而是自由理性。在马克思的眼里，国家，特别是现代民主国家是合乎理性的社会存在、相互教育的自由人的联合体，宗教不是它的本质，更不是社会生活中首要的政治因素。马克思认为只有历史上的神权政体的国家才以宗教为基础，把它作为衡量国家政治的最高标准。如古代的拜占庭和中世纪基督教国家，而近代以来的许多著名思想家马基雅弗利、康帕内拉、霍布斯、斯宾诺莎、胡果·格劳修斯、卢梭、费希特和黑格尔等“都已经用人的眼光来观察国家了，他们是从理性和经验中，而不是从神学中引申出国家的自然规律。”^①如孟德斯鸠眼中的国家的最高精神是政治品格和法律条文，而不是宗教信条；拿破仑法典更非起源于《旧约全书》，而是起源于伏尔泰、卢梭、孟德斯鸠的政治思想和法国革命。

其次论证宗教并非国家兴衰的原因和条件。海尔梅斯认为，一个民族的兴盛期总是随着其宗教意识的高度发展期而来，其衰落也和宗教生活的衰落同期，也就是说宗教是社会文明的主要动力，宗教的兴衰决定着社会、国家、民族的兴衰。马克思通过对古希腊罗马社会的考察，指出海尔梅斯完全颠倒了历史，古希腊和罗马的极盛期，在思想领域占统治地位的恰恰不是宗教而是哲学。如希腊极盛期的伯利克里时代，宗教非但不兴盛，反而受到诡辩学派、苏格拉底、雕塑艺术及修辞学的强烈排斥，而在罗马帝国极盛期，成为有教养的罗马人的信仰的是伊壁鸠鲁、斯多葛派或怀疑论者的哲学思想；真正的宗教国家拜占庭却是历史上最坏的国家。由此马克思得出结论说，国家不会以宗教的兴盛为轴心，相反，古代宗教是以古代国家为基础的，“古代国家的宗教随着古代国家的毁灭而消亡，这用不着特别的说明，因为古代国家的‘真正宗教’就是崇拜他们自己的‘民族’、他们的‘国家’。不是古代宗教的毁灭引起古代国家的毁灭，相反地，正是古代国家的毁灭才引起了古代宗教的毁灭。”^②这里马克思已触及到了宗教对国家政治的依赖关系。

① 《马克思恩格斯全集》第1卷 人民出版社 1956年版 第128页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷 人民出版社 1956年版 第114页。

最后强调哲学与神学、科学理性与宗教信仰的对立，反对海尔梅斯使科学服从宗教，将哲学重新变成神学婢女的企图。关于宗教与哲学的对立，马克思在博士论文中就做过论述，在这里马克思再次指出，哲学以理性为基础，指导人们探索人间的真谛、鞭挞现实的罪恶；宗教则教导人们以盲从为原则，靠忍让和幻想天国来忘却现实的苦难。所以很明显，“现实的智慧即哲学比来世的智慧即宗教更有权关心这个世界”。^①在马克思眼里，真正的哲学，是时代和人民的产物，是自己时代精神的精华，是文明世界活的灵魂，而非现实之外的遐想。至于科学和宗教对立的事实，就连宗教神学家也无法否认。和海尔梅斯认为的“科学研究最大的结果一向都只为证实基督教的真理而服务”相反，马克思指出在历史上，宗教势力除了强迫科学融化于宗教外，无别的办法来证明科学结论和宗教结论的一致性，它只有依靠强制的手段，甚至动用警察，才能维护信仰的地位。

《莱茵报》时期，马克思虽未把精力集中在宗教批判上，批判宗教的文章亦不多，但在马克思的宗教思想发展历程中，它是一个不可或缺的环节。正是由于这一阶段对社会现实问题的关注，促使马克思开始思考物质利益等经济问题，从而为马克思特有的对宗教的社会经济批判打下了基础。

二、恩格斯的不来梅、柏林时期

从小开明的文化熏陶使马克思思想自由开放，所以当在大学接收哲学理性教育时，他很快就放弃了对宗教的信仰。与马克思不同，恩格斯经历了严峻的家教，接受的是虔诚的宗教教育，中学还差一年毕业又逼迫遵父命弃学从商，所以当他接触到启蒙思想时，引起了信仰上的巨大困扰。这段日子大约集中在他初到不来梅的一年中（1838、7~1839、10）。在他被黑格尔哲学征服后（1839、11~1842），就积极投身到当时的反宗教斗争中，成为一个理性主义的启蒙思想家。

这一时期恩格斯留给我们的有关资料主要有《乌培河谷的来信》、给格雷培兄弟的书信、《谢林与启示》、《谢林与黑格尔》、《谢林——基督教哲学家》、《基督教英雄叙事诗》。

（一）、对宗教虔诚主义的批判

^①《马克思恩格斯全集》第1卷 人民出版社 1956年版 第124页。

1838年7月——1841年3月，恩格斯生活在不来梅，他一边经商一边学习和从事社会活动。和家乡相较，这里有开放和进步的政治气氛，可以接触到不同的思想，发表不同意见的文章。这加剧了恩格斯对过去虔诚主义宗教信仰的动摇，1839年3月，他终于拿起笔开始对乌培河谷的虔诚主义进行揭露和批判。这篇名为《乌培河谷的来信》的文章，注意到了社会不幸与宗教虔诚主义弥漫之间的密切关系。恩格斯首先揭露了宗教虔诚主义对剥削者的维护，他愤怒地指出“厂主中间对待工人最坏的就是虔诚派教徒。他们千方百计降低工人工资，据说还是为了工人不致酗酒，但在选举传教士的时候，他们总是抢先收买自己的人。”^①尽管这些人毫无人性地利用童工来发财，可他们的灵魂据说“还不致因为一个儿童如何衰弱而下地狱，假如这个灵魂每个礼拜日到教堂去上两次，那就更没事了，”他们的良心也因此总是“轻松愉快的”。^②恩格斯还说明宗教对人思想精神的毒害，对宗教的虔诚信仰使工厂主大胆放心地去压榨工人的血汗，因为人的精神已被流行的宗教神秘主义所麻醉，“在下层阶级中间，神秘主义主要是流行在手艺人中间，……当你在街上看到一个人驼着背，穿着过长的上衣，留着虔诚派流行式样的分发，你会感到这是一幅多么悲惨的景象。……一个师傅坐在那里，右边摆着一本圣经，左边——至少经常是放着一瓶烧酒。……他几乎总是在念圣经，……偶尔也跟帮工一起唱圣歌。”^③

从宗教理论的角度看，这篇文章的意义在于恩格斯已敏锐地洞察到了宗教在维系社会剥削制度方面的作用：一方面为工厂主剥削压迫的罪行开脱，使之心安理得；同时扼杀工人的自主精神和尊严，使其愚昧、盲从。在同年10月致友人的信中，恩格斯对这一观点做了更清楚的表述“靠牺牲贫民的利益来优待金钱贵族，追求一成不变的专制制度；实施的办法是：压制政治教育，使大多数人处于愚昧状态，利用宗教。”^④

这篇文章在当时引起了很大的轰动，恩格斯对宗教、对社会所采取的批判态度也表露无疑。可以说《乌培河谷的来信》是恩格斯宗教观发生转变的重要标志，正是从批判虔诚主义起，恩格斯渐渐踏上了摒弃宗教信仰，迈向无神论的历程。恰如

^{①②③}《马克思恩格斯全集》第40卷 第61页。

^④《马克思恩格斯全集》第41卷 人民出版社1982年版 第534页。

梅林所言，“摆脱虔诚主义束缚的斗争就成了贯穿着恩格斯光荣一生的争取解放的伟大斗争的开端。”^①

但尽管如此，也并不意味着恩格斯此时已同宗教彻底决裂，因他的这种批判并不是针对神学和整个宗教的，在此前后，恩格斯仍然相信基督教的基本精神是好的。

（二）、信仰上的彷徨

1839年4月，恩格斯开始研究哲学和神学，阅读具有不同思想倾向的宗教和哲学书刊，其中著作有施特劳斯的《耶稣传》、克梅尔克林的《现代虔诚主义评述》，报刊有《哈雷年鉴》《福音派教会报》《哲学和思辨神学杂志》等，通过它们，恩格斯间接地了解了黑格尔的哲学理性和辩证方法。但在思想信仰上倾向于唯理论，以之为武器批判正统派和虔诚主义，逐渐开始以理性作为检验神学的标准，认为只有能够经受理性检验的学说，才可以算作神的学说。此后不久，他还受到施莱尔马赫浪漫主义宗教观的影响，认为它是“一种合乎理性的基督教”，^②并表达了自己渴望同上帝沟通的愿望，在给弗·格雷培的信中，他写道“宗教是心灵的事情，谁有心灵，谁就虔诚……。宗教之树生长于心灵，它荫蔽着整个人，并从理性的呼吸中汲取养料。而它的果实，包含着最珍贵的心血的果实，是教义。除此之外的东西都是来自魔鬼。这就是施莱尔马赫的学说。”“没有哲学就没有教育，没有教育就没有人性，没有人性也就没有宗教。”^③从这里我们可以看到，受施莱尔马赫的影响，恩格斯开始从世俗人性和人道主义方面理解宗教，认为对上帝的信仰是人类情感与心灵的事情，是人类情感与心灵和谐、宁静的一种积极的需求。

直到1839年9、10月间，他才逐渐转向青年黑格尔主义的立场。在给威廉·格雷培的信中他兴奋地写道“我目前是个热心的施特劳斯主义者了”。^④11月又在信中写道“我正处于要成为黑格尔主义者的时刻。我能否成为黑格尔主义者，当然也不知道，但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。何况他（指黑格尔）的历史哲学本来就写出了我的心里话。”^⑤而恩格斯最后肯定

① [德]弗·梅林《马克思传》上册 人民出版社 1973年版第121页。

② 《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》华文出版社 1991年 第548页。

③ 《马克思恩格斯全集》第41卷 人民出版社 1982年版 第511~512页。

④ 《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》华文出版社 1991年 第554页。

⑤ 《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》华文出版社 1991年 第561页。

自己是个黑格尔主义者是在 1839 年 12 月 9 日~1840 年 2 月 5 日间给弗里德里希·格雷培的信中。“由于施特劳斯，我现在走上了通向黑格尔主义的阳关大道。我当然不会成为欣里克斯等人那样顽固的黑格尔主义者，但是我应当汲取这个精深博大的体系中最重要要素。”^①这些书信清晰地说明了恩格斯在这一年中激烈的宗教思想斗争。

1840 年 9 月和 1841 年 1 月，恩格斯分别在题为《唯理论和虔诚主义》、《教会论争》两篇文章中，总结了一年来的宗教思想斗争，尤其对曾信奉的唯理论进行了批判。认为宗教唯理论虽反对虔诚主义和正统派，但他自己却仍站在神学的立场上调和理性与信仰的关系，企图借助理性的力量来证明启示真理的存在。恩格斯敏锐地指出，正是颂扬理性却不敢承认自己的信仰基础不是《圣经》的两面性使唯理论即使全盛期也处于进退维谷的两难之地，因为它一方面要因坚持理性而受到宗教保守势力的攻击，同时又因不愿抛弃宗教信仰而面临激进的青年黑格尔派的批判。这里恩格斯已看到了宗教信仰与理性之间无法调和的矛盾，坚定了他的启蒙无神论立场，也为他在不久对谢林的批判打下了思想基础。

（三）、信奉黑格尔哲学时期

摆脱了宗教方面内心冲突以后的恩格斯，以极大的兴趣继续研读黑格尔哲学，而且还在 1841 年~1842 年柏林服兵役期间结识青年黑格尔派成员，到柏林大学做旁听生。这时他有幸聆听哲学大师谢林的讲学，但很快，这位年轻的后生就站到了谢林的对立面，撰文对谢林的学说进行批判。

谢林 1815 年后脱离理性主义，创立了以神的启示为出发点、宣扬宗教神秘主义的启示哲学，它称之为“实证哲学”。这种哲学把关于启示和神的神秘经验作为“实证”知识的唯一源泉，而把以理性思维为基础的哲学称为“纯理性科学或否定哲学”，从右的方面对黑格尔哲学进行批判，力图使哲学理性从属于宗教启示。反对自由思想和理性思维，说什么神的存在不是理性研究的对象，它属于比理性更高的启示领域。

恩格斯为此连续发文批判谢林，讥称之为“基督的哲学家”，在恩格斯看来谢林的启示哲学把哲学理性改造成神的智慧，贬低了理性的权威，使它降为神的奴仆，

^①《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》华文出版社 1991 年 第 563 页。

对此恩格斯旗帜鲜明地指出“基督教的一切基本原则以及过去一般称为宗教的一切，都在理性的无情批判下崩溃了。绝对观念要求成为新时代的奠基者。……凡是和自我发展的精神一同前进的人，他的神圣义务就是使民族认识到这一巨大成果，并把它变成德意志的生活原则。”^①作为黑格尔主义者，恩格斯相信只有理性或“绝对观念”才是全能的、天地间最强有力的，是历史的真正动力。而青年黑格尔派的功绩就在于保存并发扬了黑格尔哲学的这些可贵原则，并对基督教这一精神自由发展的最大障碍进行了无情的批判。

在此期间，恩格斯还为反击当政者对布·鲍威尔的政治迫害而创作讽刺剧《基督教英雄叙事诗》，对压制自由思想的基督教国家进行了有力的批判和讽刺。最为可贵的是，此剧展示出了恩格斯对当时宗教与政治关系的一些深刻看法——政治利用宗教，宗教维系政治。正是这种思想最终将恩格斯对宗教的批判引向了对社会的批判。

与此同时，恩格斯还为《莱茵报》撰文（1842年3月始）。但不管是批判谢林的文章，还是《莱茵报》上的文章，恩格斯此时和马克思一样，都是站在黑格尔唯心主义的立场上，以理性为武器，批判宗教，批判社会，相信理性的力量可以改造国家和社会。正是这一信念使马克思、恩格斯与只注重纯粹理论批判的青年黑格尔派产生分歧。

1841年，费尔巴哈《基督教的本质》一书发表，对恩格斯的思想产生很大影响，以致他认为自己一下子就成了费尔巴哈派了。但从恩格斯此时的思想看，他主要还是个理性主义者，还未认识到费尔巴哈宗教批判的实质及其唯物主义哲学同黑格尔哲学间的原则区别。表现在他把费尔巴哈看成是黑格尔最年轻的继承人，认为“费尔巴哈对基督教的批判，是对黑格尔创立的关于宗教思辨学说的必要补充。”^②在他看来，正是通过费尔巴哈才使人们对黑格尔哲学的结论有了透彻的认识。^③好在这种情况下随着恩格斯对社会政治、经济问题的研究和关注很快就得到了改变，使他不仅认识到费尔巴哈和黑格尔的根本区别，而且还接受费尔巴哈的人本主义唯物

① 转引自吕大吉《西方宗教学说史》中国社会科学出版社 1994年版 第545页。

② 《马克思恩格斯全集》第41卷 人民出版社 1982年版 第266页。

③ 参见孙伯毅《探索者道路的探索》南京大学出版社 2002年版 第113页。

主义，以之为新的起点，重新梳理自己的思想，并一步步走向辩证唯物主义和历史唯物主义。

第三章 对宗教的社会经济批判

作为一个转折点,《莱茵报》被查封前后,马克思、恩格斯开始从唯心主义向唯物主义转变。促使这一转变的原因主要有三方面:首先,马克思在《莱茵报》期间遇到的大量物质利益问题、恩格斯在英国对工人生活的深入了解和对经济问题的思考,都使他们深刻体会到黑格尔唯心主义与社会实践的脱离、在阐释和解决实际社会问题时的困难;而《莱茵报》的被查封,则彻底打破了马克思、恩格斯通过理性道路实现自己理性国家的理想,仅存的一点幻想也消失了;恰恰在此时,费尔巴哈唯物主义哲学诞生了,从当时马克思、恩格斯的欣喜不已中,我们不难体会费尔巴哈理论带给他们的巨大冲击(尽管那时他们对费尔巴哈的理解有失偏颇),可以说费尔巴哈人本主义唯物主义为马克思、恩格斯转向唯物主义提供了理论上的支点,使他们在意识到黑格尔理论的缺陷时有所依托。

随着对费尔巴哈理论的正确理解及对当时已流行的共产主义、社会主义学说的深刻分析,在坚持费尔巴哈唯物主义原则的前提下,马克思、恩格斯开始超越费尔巴哈的人本学唯物主义,逐步走向辩证唯物主义和历史唯物主义。^①这种超越始于二者对人的本质的不同理解,在某种意义上可以说,马克思、恩格斯对人的理解从一开始就不是纯粹费尔巴哈意义上的,而是富含着从以往批判研究中所获得的全部社会政治经验。这种理解最终促使他们从一个新的角度——经济的角度诠释人的本质、发现人异化的最终根源,从而亦为认识宗教、揭示宗教的奥秘提供了一个前所未有的视角——社会经济,将宗教批判引向一个新台阶。

第一节 宗教异化·政治异化·劳动异化

马克思这一时期的活动可分为三个阶段。

一、马克思的克罗茨纳赫时期

^① 1842年3月20日,马克思在致卢格的信中言及他同费尔巴哈有些不涉及原则的争论。见《马克思恩格斯全集》第27卷 人民出版社1972年版 第424页。

1843年5月~1843年10月，马克思移居克罗茨纳赫。为了弄清历史发展的真正动力，马克思开始一边研读历史著作，一边著述，留下了五大本的《克罗茨纳赫笔记》和未完成的著作《黑格尔法哲学批判》，对过去的思想做一清理，主要有以下几个方面：第一次批判了黑格尔的唯心主义，尤其是其国家学说：开始以“人”代替“理性”，初步形成了“现实”决定“观念”、“事物”决定“逻辑”的唯物主义观点；认识到“正如同不是宗教创造人而是人创造宗教一样，不是国家制度创造人民，而是人民创造国家制度。”^①而“法的关系正像国家的形式一样，既不能从它们本身来理解，也不能从所谓人类精神的一般发展来理解，相反，它们根源于物质的生活关系，这种物质的生活关系的总和，黑格尔按照18世纪的英国人和法国人的先例，称之为‘市民社会’。”^②马克思也以“市民社会”指称“物质的生活关系的总和”。在此基础上，马克思进一步认为，不是国家的理念产生出家庭和市民社会，而是家庭和市民社会决定国家，它们才是现实历史的主体和原动力。可以说，这一思想就是马克思《黑格尔法哲学批判》的主题和最后结论。

在这一过程中，费尔巴哈哲学起了重要作用，他对自然、社会、宗教等的唯物主义解释在当时对马克思的影响很大，特别是其唯物主义原则直接引导着马克思从唯心主义转向唯物主义。但同时，我们也应该看到，在对人的理解上，马克思已大大超出了费尔巴哈：他不只把人看作自然的、感性的人，而是强调人的“社会特质”，把人放到家庭、市民社会中来考察，但此时他还未发现它们背后的经济因素。尽管如此，市民社会作为唯物史观的发端，是马克思历史观发生变革的起点，从之出发，马克思对宗教的认识开始发生着质的变化。

二、《德法年鉴》的筹划和出版发行时期——“政治异化”的提出

1843年10月~1844年3月，为马克思筹划和出版发行《德法年鉴》时期。不同于《莱茵报》时期的是，《德法年鉴》时期，马克思不再以黑格尔的理性国家观念作为指导他思想的基本理论，而是以唯物主义世界观分析研究问题。《论犹太人问题》《〈黑格尔法哲学批判〉导言》是马克思这一时期的重要论著，其中对宗教

①《马克思恩格斯全集》第1卷第281页。

②《马克思恩格斯选集》第2卷第82页。

问题都有精彩独到的见解。

（一）、《论犹太人问题》

由于种种原因，犹太人问题在西欧历史上一直都是块“烫手的山芋”，19世纪40年代，德国的犹太人问题尤其突出。德国的主体民族是德意志，信奉作为国教的基督教，在社会政治、宗教生活中占绝对统治地位。仅占人口2%、信奉犹太教的犹太民族，长期以来深受大日耳曼民族主义的民族歧视和宗教歧视，他们视犹太教为异端、视犹太人为“天生的贱种”和“社会的祸根”。政府当局对此不但不予制止，反而雪上加霜，进一步在政治和法律上对犹太人加以限制和迫害。最突出的表现是1816年5月4日的“五四”法令，规定犹太人不得在国家中担任公职，在政治上只能处于从属地位，这一法令使德国本来就很严重的排犹现象变本加厉。被排挤出社会政治生活之外的犹太人只好将精力集中于受人鄙视的商业活动，结果他们逐渐成为经济上的富有者。然而，这又引起了一些社会成员的仇恨、成见，加上德国当局利用之，把社会贫困归结于犹太人的过分富有，使犹太人和基督徒之间的鸿沟进一步加深。到了19世纪40年代，日渐富裕的犹太人起而要求民族平等、宗教平等和政治平等，反对不平等和歧视的呼声很高，从而使犹太人问题成为当时一个比较突出的社会问题，引起了人们的普遍关注。

鲍威尔就此分别于1842、1843年连续发表《犹太人问题》和《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》两篇论文，阐发自己在这个问题上的观点：

首先，他把犹太人反对歧视、要求政治平等这样一个社会政治问题完全看成一个宗教问题，把犹太人信奉的犹太教视为犹太民族落后、偏狭及受到不公正待遇的原因。因为在他看来，处在人类自我意识发展的较低阶段、还未超越宗教偏狭和民族利己主义的犹太教，在基督教这种已经达到自我意识发展较高阶段、超越了宗教偏狭和民族利己主义的宗教占主流的社会中受到歧视是不可避免的，由此他认为，犹太人面临的主要问题不是德国社会的宗教、民族歧视及排犹政策，而是犹太教带给犹太民族的落后、偏狭等劣根性，所以，犹太人想获得与基督信徒平等的社会政治权利，就必须与犹太教决裂。在《犹太人问题》中他写到“他们的宗教和生活方式决定着他们的永久的孤立，因为这种宗教和生活方式就是他们的本质。他们的本质不是使他们成为人，而是成为犹太人。”“犹太人，只有当他们不是作为犹太人，亦即不是作为把基督徒总是看成异己者的那种存在物而得到解放，并且不再以

虚假的界限把自己同其他人分离开来的时候，他们才算得到彻底的、成功的和确实的解放。”从这里我们还能看到鲍威尔和马克思的重大分歧：即他把宗教视为人的本质，这直接导致了他对宗教解放、政治解放和人类解放的混淆。

进一步，鲍威尔还强调，尽管基督教处在人类自我意识发展的较高阶段，使基督徒的宗教解放较之犹太人容易得多，但它毕竟与整个人类解放的道路相悖，所以，基督徒也存在着从宗教中解放出来的问题，其途径就是批判宗教、摆脱宗教。在鲍威尔的眼里，对宗教的批判是社会进步的主要途径，摆脱宗教是政治解放的前提，也是人类获得最后解放的根本。

对以上言论，马克思依据自己在《黑格尔法哲学批判》中对政治国家和市民社会相互关系的新认识（不是国家决定市民社会，而是市民社会决定国家），站在唯物主义立场上，提出了自己有关宗教和世俗社会、人类解放和政治解放的观点：

第一、马克思反对鲍威尔将犹太人要求政治平等、反对宗教歧视的世俗问题看成一个宗教问题。这一分歧源于他们对宗教本质及存在根源的不同认识，马克思认为宗教问题只是犹太人问题的表面现象，因为宗教的根源在于社会，因此不仅犹太人问题不能归因于犹太教，就连犹太教的本质亦不能归因于其自身，而只能在犹太人的现实生活中寻找根源。也就是说，马克思认为在宗教与世俗社会相互关系问题上，世俗的社会物质生活是宗教的原因，宗教和民族问题上的不公是社会不公的反映。所以要彻底解决这一现象，必须铲除宗教赖以存在的世俗根源，进行废除私有制的革命，因为克服世俗社会的不公是克服宗教歧视的前提。他说“在我们看来，宗教已经不是世俗狭隘性的原因，而只是它的表现，因此我们用自由公民的世俗桎梏来说明他们的宗教桎梏。我们并不认为，公民要消灭他们的世俗桎梏必须首先克服他们的宗教狭隘性；我们认为，他们只有消灭了世俗桎梏，才能克服宗教狭隘性。”

“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。”^①在这里，马克思虽未明确提出“社会存在决定社会意识”这样的经典性论断，但强调宗教对社会物质生活的依赖关系，为研究宗教问题确立了起码的历史唯物主义原则，亦为社会存在决定社会意识的历史唯物主义基本原理的提出铺垫了最初的基石。

^①《马克思恩格斯全集》第1卷 人民出版社 1956年 第425页。

第二、马克思批评了鲍威尔对宗教解放、政治解放含义的混淆及对其关系的颠倒，论述了宗教与国家政治的关系。马克思从具体分析不同国家在不同历史条件下的政治、宗教状况入手，提出在德国，因为资产阶级革命尚未完成，国家仍以基督教为国教，具有宗教性质，所以犹太人的解放要求便具有了浓厚的宗教色彩，似乎是一个宗教反对另一个宗教。实际上，犹太人要求的是他们作为一个公民在国家社会政治生活中的平等权利，这是一种政治解放，它指“国家摆脱犹太教、基督教和一切宗教而得到解放。当国家从国教中解放出来，就是说，当国家作为一个国家，不再维护任何宗教，而去维护国家自身的时候，国家才按自己的规范，用合乎自己本质的方法，作为一个国家，从宗教中解放出来。”^①马克思认为，当时的资产阶级革命就是这种性质的政治解放，他们正通过废除“政教合一”和宗教特权、实现国家与宗教的分离等等手段，把中世纪的基督教国家解放成真正的国家。在这样的国家中，任何宗教都不再被奉为国教，宗教信仰变成了公民私人的事情，也就是说公民的宗教信仰是自由的。“人在政治上从宗教中解放出来，也就是把宗教从公法范围内驱逐出去，转移到私法范围。”^②

在这里，马克思提出了一个重要观点：政治解放不仅不以消灭宗教为前提，而且在政治解放已经完成的国家中，宗教在私法范围内将继续存在并兴盛着。马克思通过对当时资产阶级民主政治十分发达的国家的考察，实事求是地说“我们不要在政治解放的限度方面欺骗自己，人分为公人和私人的这种二重化，宗教从国家向市民社会的转移，这并不是政治解放的一个个别阶段，而是它的完成；因此，政治解放并没有消灭人的实际的宗教观念，而且它也不想消灭这种宗教观念。”^③认为要求人们彻底摆脱宗教桎梏已超出了政治解放的范围，宗教解放是与人类解放联系在一起的。但遗憾的是，马克思对此的论述比较笼统、抽象，这主要是因为当时的世界范围内并未提供人类解放的实例，马克思对之的说明仅仅停留在哲学推论上。即使这样，亦未触及其实质，因为此时马克思的分析还未深入到社会经济关系这一层面。

① 《马克思恩格斯全集》第1卷 人民出版社 1956年第426页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷 人民出版社 1956年第429页。

③ 《马克思恩格斯全集》第1卷 人民出版社 1956年第430页。

最后，从费尔巴哈宗教异化出发，马克思提出了政治异化的观点。这一观点的提出首先基于马克思在“人”的理解上对费尔巴哈的深化，人在马克思那儿不仅生活在自然界中，而且生活在市民社会中。但是，由市民社会决定的国家政治因为同市民社会的完全脱离，使政治和人的本质分离而对立，从而造成人在政治生活中的异化，即人在政治中把自己的本质转移到政治国家中。马克思认为，在现代国家中，正是由于人们的政治生活完全脱离市民的社会生活，才使人在本质上二重化，造成宗教意识普遍加剧，所以政治异化是宗教异化的基础。马克思敏锐地认识到，政治异化和宗教异化之间存在着极为密切、相似的关系：如果说宗教异化是人们在观念形态上的异化，那么，政治异化就是他们在现实的实际生活中的异化，后者构成了前者的依据。这里马克思不仅指出了宗教异化的社会根源，还指出了消除宗教的途径：那就是消灭政治异化这一产生宗教异化的社会本原。由此得出了社会革命的结论。从这些论述中我们可以看到马克思在理论上的深化过程，他不仅强调宗教对社会物质生活的依赖性，而且用具体的理论分析一步一步接近宗教存在的社会根源和宗教的本质，已将宗教异化推进到政治异化，为以后劳动异化概念的提出打下了基础。

《论犹太人问题》是马克思宗教理论发展的重要阶段，正是从这篇文章开始，马克思运用刚刚萌芽的历史唯物主义方法分析宗教问题。关于这一点，弗·梅林在《马克思传》中进行了总结：“马克思说明，当前议论纷纷的宗教问题只具有社会意义。他不是从宗教理论方面，而是从工业和商业的实践方面来考察犹太教的发展，并且把犹太教看作这个实践的虚幻的反映。实践中的犹太教，无非就是完备的基督教世界。由于资产阶级社会彻头彻尾地浸透了商业犹太人的本质，因此犹太人是这个社会不可分离的一部分并且能够要求政治上的平等权利，正如能够要求一般人权一样。但是人类解放是各种社会力量的全新组织，在这种组织下，人将成为自己的生活来源的主人。在这里，一幅社会主义社会的图景显现出来，虽然这幅图景的轮廓还不清晰。”^①

（二）、《〈黑格尔法哲学批判〉导言》

在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中，马克思不仅对上述的宗教批判思想作了

^① [德]弗·梅林《马克思传》上 人民出版社 1973年版 第98~99页。

进一步的阐发，而且着力分析了宗教的本质和社会功能。

文章一开篇首先对德国的宗教批判进行了总结，指出了它的历史意义：“就德国来说，对宗教的批判已经结束，而对宗教的批判是其它一切批判的前提。”^①

马克思认为青年黑格尔派的宗教批判运动在先前启蒙思想家宗教批判的基础上得出了如下的结论：是人创造了宗教，而不是宗教创造了人。宗教是人的本质的异化。这一论断揭开了宗教的神秘面纱，人们无需再到宗教中，而是应该到社会中、在人自身中寻找自身的价值，寻找社会历史的根据。正是在这个意义上，马克思指出宗教批判的作用是为一切其它批判提供前提，并认为，这种纯粹的宗教批判应该到此为止，接下来需要做的是进行社会政治批判。

作为对《论犹太人问题》中思想的进一步阐释，马克思将宗教异化称作“神圣形象”的异化，而将政治异化称作“非神圣形象”的异化，并明确指出目前的任务：“彼岸世界的真理消失以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。人的自我异化的神圣形象被揭穿以后，揭穿非神圣形象中的自我异化，就成了为历史服务的哲学的迫切任务。于是对天国的批判就变成对尘世的批判，对宗教的批判就变成对法的批判，对神学的批判就变成对政治的批判。”^②由此马克思得出了一个政治上的革命性结论，引出了此篇行文的目的——“向德国制度开火！”，而其主力就是无产阶级。

其次，马克思对宗教的本质从三个方面进行了阐述：就人自身的思想意识、心理根源而言，“宗教是还没有获得自己或已经再度丧失自己的人的自我意识和自我感觉。”；^③就人与社会的关系而言，宗教是颠倒的社会（社会存在）的世界意识；就宗教本质的特性而言，“宗教是人的本质在幻想中的实现”，“宗教只是虚幻的太阳。”^④宗教具有幻想性。

最后，马克思以极其简练的语言总结了宗教存在的社会根源及社会作用。他说：“是人创造了宗教，而不是宗教创造了人。就是说，宗教是那些还没有获得自己或

①《马克思恩格斯列宁宗教问题著作选编及讲解》国家宗教局编 宗教文化出版社 1999年版 第1页。

② 同上 第2页。

③ 同上 第1页。

④ 同上 第2页

是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。但人并不是抽象的栖息在世界以外的东西。人就是人的世界，就是国家、社会。国家、社会产生了宗教即颠倒了的世界观，因为它们本身就是颠倒了的世界。宗教是这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领，它的通俗逻辑，它的唯灵论的荣誉问题，它的热情，它的道德上的核准，它的庄严补充，它借以安慰和辩护的普遍根据。宗教把人的本质变成了幻想的现实性，因为人的本质没有真实的现实性。因此，反宗教的斗争间接的也就是反对以宗教为精神慰藉的那个世界的斗争。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，是无情世界的感情，正像它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”^①从费尔巴哈出发，马克思认为宗教的本质就是人的本质，它是人的本质的异化；但马克思理解的人不是费尔巴哈理解的人，“不是抽象的栖息在世界以外的东西。人就是人的世界，就是国家、社会。”即人具有社会特质。宗教存在的根源就在这个现实的、具体的人生活着的、颠倒了的社会、国家中，并在这个社会、国家的政治生活中担当着“总理论”、“包罗万象的纲要”、“逻辑”、“道德约束”、“总根据”等重要角色，为现存社会制度的合理性作论证，成为其精神支柱；而对苦难的百姓而言，其作用是许诺给他们幻想的幸福，使他们误以为在这里既可诉说自己的苦难，又可信仰救世主，幻想依靠救世主的力量推翻现行社会制度，以期达到反抗社会、求得解放的目的。马克思指出，这种形式的抗议是消极的、无用的，它就像“鸦片”对吸食者的作用一样，只是一种暂时得到满足的幻觉，从根本上讲无助于消除人们的现实苦难。而且，从长远看，只会给百姓自身带来无尽的灾难，所以马克思形象的将宗教的这种作用比作“鸦片”。

从《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的行文风格看，似是一篇警世格言，涉及宗教的文字不多，只占总字数的 1/8，但内容却较丰富。它是马克思对以前宗教批判的总结，表达了他对宗教本质、社会作用等的最基本的观点，第一次较全面但又非常简略地阐发了关于宗教问题的基本理论。然而，从理论发展的逻辑看，此时虽然马克思比费尔巴哈更进一步，看到了宗教异化的社会基础——政治异化，但还未发现政治异化源于何处，故对宗教本质的认识还未达到真正彻底的历史唯物主义高

^① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷 人民出版社 1972 年版 第 1~2 页。

度。

三、《1844年经济学哲学手稿》——“劳动异化”的提出

克罗茨纳赫、《德法年鉴》时期，马克思对黑格尔法哲学的批判、对市民社会和国家关系的重新认识，使他意识到只有通过对于市民社会的理解，才能得到开启国家和法的本质的钥匙，所以，他下一步的研究设想是批判市民社会哲学。然而，如何解剖市民社会的本质，法学和哲学的角度对吗？马克思并无把握。

这时恩格斯发表在《德法年鉴》上的文章《国民经济学批判大纲》引起了马克思的注意。恩格斯不是从法律、政治的角度，而是从经济学的角度，运用经济范畴对市民社会加以分析。这一角度启发了马克思，他下决心从事政治经济学的研究，这就有了被后世称为《巴黎手稿》的九本写于《德法年鉴》之后的经济学笔记。《1844年经济学哲学手稿》就是其中的重要部分。

另一位对马克思经济理论产生重要影响的思想家是青年黑格尔派的一位代表人物莫泽斯·赫斯（1812~1875年）。他在1843年发表的文章《论金钱的本质》中，从费尔巴哈的宗教异化论中发展出一种经济异化理论。认为人异化的根源不只是宗教，金钱和宗教、上帝一样也是异化的根源。所谓金钱的异化指货币的价值变成并充当了人的价值标准的情况，它产生于自私自利的自我主义对人的本质属性——创造性或生产能动性的利用以便增加自己的财产或金钱的过程中，在这一过程中，人与人自身产生分离。如果说宗教异化是人在心理上把自己外化在上帝中，那么，金钱异化就是人在物质上把自己外化在金钱之中，它使生活的本然秩序完全颠倒，它统治人间的社会生活如同上帝驾馭天国一样。所以，赫斯认为，在宗教异化和资本主义社会中的社会经济异化之间存在着某种相似性，在异化这一层面上，它们是一样的。“现代的交换的世界、金钱的世界的本质，就是实现了的基督的本质。商业的国家……就是所应许的天国，反过来说，上帝不过是观念化了的资本。”^①正是由于金钱的异化，使社会的贫富悬殊加大，原先的平等关系遭到破坏。这种贫富的对立发展到极点就会引起社会革命，以求重新达到平等。赫斯将费尔巴哈的人的本质的异化推广到经济领域，在理论上是一重大发展，它深深地影响到马克思、

^① 赫斯《社会主义论文集》第170页，引自图克尔《卡尔·马克思的哲学与神话》第110页。

恩格斯，这一点，人们从其经济学笔记及以后的一些著作中都可以看到。

《1844年经济学哲学手稿》亦非专门论述宗教问题的文章，但正是在这篇文章中，马克思提出了劳动异化理论，把对“非神圣形象异化”的研究从政治异化推进到劳动异化，并把对宗教异化的克服建立在克服劳动异化、消灭私有制的基础上，从而提出了自己独具一格的对宗教的社会经济批判理论。

马克思劳动异化理论的提出和他对人的本质的认识的深化是密不可分的。大学时代和《莱茵报》时期，马克思将自我意识作为历史的创造主体，强调自由理性在社会国家生活中的主导作用；从克罗茨纳赫始，马克思以人取代理性作为历史活动的主体，并把对人的本质的理解置于社会现实的基础之上，认为“人就是人的世界，就是国家、社会。”^①其活动就是人们所从事的社会政治活动，并提出了政治异化的理论。而在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思认为，人的本质首先表现为有意识的、自觉的生产活动本身，它才是人最基本的活动，是人的本质的最深层关系。在马克思看来，这种生产活动（即劳动）是“劳动者的直接的生活来源，但同时也是他的个人存在的积极实现。”^②因为劳动主体在劳动过程中可获得自由创造的乐趣，能够通过劳动成果体现个人的成就感，使人的身心在最大程度上得到充分的满足和发展。故，就劳动的本质而言，其意义在于它是生命的自由表现，是生活的乐趣所在。但不幸的是，在现存的社会制度（私有制）中，劳动却被异化，其本质被否定。马克思指出，“劳动的产品就是固定在某个对象中、物化为对象的劳动，这就是劳动的对象化。劳动的实现就是劳动的对象化。可是在被国民经济学作为前提（即私有制）的那种状态下，劳动的这种实现表现为工人的失去现实性，对象化表现为对象的丧失和被对象奴役，占有表现为异化、外化。”“工人在他的产品中的外化，不仅意味着他的劳动成为对象，成为外部的存在，而且意味着他的劳动作为一种异己的东西不依赖于他而在他之外存在，并成为同他对立的独立力量；意味着他给予对象的生命作为敌对的和异化的东西同他相对抗。”^③这就是劳动异化。

马克思认为这种劳动异化和宗教异化的情况很相似，他说：“在宗教中，人的

① 《马克思恩格斯列宁宗教问题著作选编及讲解》国家宗教局编 宗教文化出版社 1999年版 第1页。

② 《马克思恩格斯全集》第1版 第42卷 第28页。

③ 《马克思恩格斯全集》第1版 第42卷 第91~92页。

幻想、人的头脑和人的心灵的自我活动是不以个人为转移地作用于个人的，也就是说，是作为某种异己的活动、神灵的或魔鬼的活动作用于个人的。同样地，劳动者的活动也不是他的自我活动。劳动者的活动属于别人，它是劳动者自身的丧失。”

①马克思的这种类比并非用宗教异化去说明劳动异化，只是在指出同为异化所具有的共同表现形式。相反，在二者的关系问题上，马克思强调劳动异化是宗教异化的根源。他指出，人的实践活动有各种各样，但生产活动这种实践是最基本的，其它实践活动（如宗教、家庭、法、道德、科学、艺术等等）都只不过是生产活动的派生物，是生产活动的一些特殊方式，并受生产活动的普遍规律的支配。由此马克思得出结论：经济生活领域中最基本的生产活动的这种异化——劳动异化是一切异化的基础和根源。宗教、意识形态、国家、法的异化都是它的派生物，所以宗教异化的最初根源是劳动异化，因此，它也必然随着劳动异化和私有制的铲除而消亡。这样，马克思就把对宗教的分析、批判，建立在对社会经济批判的基础上，并由之引出社会革命的结论——推翻现行的私有制度，从而也将宗教的消亡同消灭私有制、实现共产主义联系起来。

以往的历史理论常常只把宗教、政治、艺术等精神形态的历史看作人的本质的实现和人的类活动的结果。虽然一些进步思想家也注意到了社会异化现象，但也主要限于意识形态领域，特别在对待宗教异化问题上，还没有人从社会经济生活的矛盾中寻找宗教异化的根源，说明宗教异化的本质。与他们不同，马克思在《1844年经济学哲学手稿》中看到并详细论述了这个问题，他确信人类的生产、生活实践不仅是“人的本质力量的公开展示”，“并且将成为人文科学的基础”。②而这一实践活动的异化决定了其它一切活动的异化，具有非凡的意义。

《1844年经济学哲学手稿》所表达的思想，比前一阶段所论述的“市民社会”决定国家、法、宗教的观点前进了一大步，而且是马克思主义唯物史观形成的重要一步，奠定了历史唯物主义的基石。

第二节 恩格斯的曼彻斯特时期

① 马克思《1844年经济学哲学手稿》刘丕坤译 人民出版社 1979年版第48页。

② 同上 第80~81页。

恩格斯这一时期（1842、11~1844、8）的活动主要在英国。这个国家对恩格斯的特殊意义在于其整个社会的务实精神及对物质利益和经济生活的高度关注，这使生活其中的恩格斯比马克思更早地意识到经济生活在人类历史发展中的地位，决定了他与马克思研究方法及途径的不同。但殊途同归，他最终得出了与马克思相同的结论：决定人们一切思想和行为的轴心不是别的，就是其经济地位和物质利益。他说“我在曼彻斯特时异常清晰地观察到，迄今为止，在历史著作中根本不起作用或只起极小作用的经济事实，至少在现代世界中是一个决定性的历史力量；这些经济事实形成了产生现代阶级对立的基础；这些阶级对立，在它们因大工业而得到充分发展的国家里，因而特别是在英国，又是政党形成的基础，党派斗争的基础，因而也是全部政治史的基础。”^①由此我们可以推断，恩格斯这一时期对宗教的批判在思想方法、逻辑思路与马克思是相同的，尽管他未直接运用这些观点分析宗教问题。

此外，这一时期恩格斯了解了圣西门、傅立叶、欧文等的空想社会主义学说，接触并研究了当时英、法等国流行的各种社会主义、共产主义派别和思潮。应该说，当时恩格斯对无产阶级和共产主义的了解、对经济现象的研究，尤其是对物质利益在社会生活中的决定性作用的认识和肯定，都早于马克思。这使他有可能影响马克思，并对马克思主义的形成做出重要贡献。

恩格斯在此阶段留给我们的资料都同英国有关，约有十几篇论文。但涉及宗教的不多，《伦敦来信》（1843、5~6）、《大陆社会改革运动的进展》（1843、10~11）、《评托马斯·卡莱尔的〈过去和现在〉》是其中具有代表性的三篇。

一、对英、法、德三国的社会主义学说和运动及其宗教主张的评价

恩格斯在去英国之前，通过莫泽斯·赫斯对早期共产主义思想已有所了解，到了当时无产阶级力量最为强大的英国，轰轰烈烈的工人运动和当时社会上流行的各种社会主义学说使恩格斯对自己以前的纯理论的共产主义思想有了新的认识。他开始将工人运动同各种社会主义学说结合起来进行考察，并对英、法、德等国的社会主义学说和运动作了集中研究，其中有一部分内容涉及到对当时各种社会主义学说

^①《马克思恩格斯选集》第4卷第196页。

与宗教的关系的独到见解。其思想主要见于《伦敦来信》和《大陆社会改革运动的进展》两篇文章中。

恩格斯看到，虽然英、法、德欧洲三大文明国家的共产主义者都得出结论认为，共产主义运动是在集体所有制基础上通过改变社会经济结构所进行的一场废除私有制的革命，但由于不同的历史背景，三国的共产主义学说亦呈现出不同的特点，在宗教问题上看法也不相同。

（一）、英国

恩格斯认为，经过工业革命的英国社会主义者表现出很强的实践性，注重实际，坚守原则，对各种教会和宗教观念进行公开的批判，直接称基督教及其信徒为“我们的敌人”，无神论思想更是在工人阶级中广泛传播。他列举了两位这方面的代表人物：一位是曼彻斯特的瓦茨，一位是罗伯特·欧文。瓦茨写有好几本反驳上帝存在的小册子，坚持认为凡是不能用经验和确凿可靠的事实证明的东西，我们都不感兴趣，无论是上帝的权威还是神圣的信仰都不能让我们动摇。不仅如此，就连上帝这类虚幻的东西因无法立足于真正的事实也被我们视为幻想。欧文则将宗教与私有财产、难以离异的婚姻一起视为人类祸害的主要根源和现代社会进步的三大障碍，还抨击了宗教神学对法律的侵害。恩格斯虽不同意欧文把宗教与私有财产、法律、婚姻等混为一谈，但对其无神论思想则作了肯定性的评价，认为“在他所有的著作里充满了对神学家……的猛烈攻歼”，称赞他是“社会主义者运动的创始人。”^①

（二）、法国

相较而言，法国的社会主义者则没能与宗教划清界限，在思想上没有认识到共产主义学说与宗教神学在本质上的对立，反而试图把二者相结合，主张“基督教就是共产主义”。恩格斯认为，巴贝夫主义、圣西门主义、傅立叶学派、伊加利亚学派都持有相同的观点。“他们最喜欢的一个公式就是：基督教就是共产主义。他们竭力想用圣经，用最早的基督徒过的就是公社式的生活等话来证明这个公式。可是这一切只是说明了，这些善良的人们决不是最好的基督徒，尽管他们以此自居。因为他们如果真是最好的基督徒，那他们对圣经就会有更正确的理解，就会相信即使圣经里有些地方可以做有利于共产主义的解释，但是圣经的整个精神是同共产主

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷 人民出版社 1956年版第568页。

义、同一切合理的创举截然对立的。”^①恩格斯的以上批判，维护了社会主义学说的纯洁性、科学性，指出了宗教世界观与社会主义学说的根本对立。在当时共产主义还处在早期阶段、无产阶级还尚待进一步觉悟的时期，恩格斯就敏锐地提出了宗教与共产主义不相容的思想，它一方面使我们认识到恩格斯思想的前瞻性，同时也看到了被恩格斯后来大大发展的有关理论的最早雏形。

（三）、德国

德国的社会主义、共产主义学说则有两种。一是威廉·魏特林创立和宣传的共产主义学说。他是在巴黎受到法国工人阶级政治运动的影响而开始接受共产主义并决定在自己的祖国建立共产主义公社的，所以他的学说亦同法国的社会主义者一样，未摆脱宗教的影响，正如恩格斯所言“魏特林及其政党在这个问题上抱着和法国伊加利亚派同样的看法，也宣称基督教就是共产主义。”^②另一是“哲学共产主义”，它的历史是与德国的哲学革命联系在一起的，正是基于此，恩格斯认为与英国很强的实践性、法国强烈的政治色彩不同，德国的社会主义学说具有在思维的王国里显示其抽象性和思辨性的特征。这场哲学革命与法国政治革命同时发生，始于康德，中间经过费希特和谢林的发展，最后集大成于黑格尔。但黑格尔的哲学，尤其是法哲学都未摆脱旧时代政治制度的束缚和宗教意识的影响。在这方面有所突破的是青年黑格尔派，他们对宗教和政治问题提出了完全不同于黑格尔的看法，对宗教进行了猛烈的批判。到1842年，“青年黑格尔派成为公开的无神论者和共和主义者；他们的党刊《德国年鉴》比过去任何时候都更激进更坦率了。”^③但遗憾的是，这种哲学共产主义只停留在理论批判上，而对共产主义运动来说，这是远远不够的，它需要的是实际的社会革命，然而“当时就连布鲁诺·鲍威尔博士、费尔巴哈博士和卢格博士这样一些党的领袖，也都没有打算采取这一决定性的步骤。”^④

恩格斯进一步分析了产生这一现象的原因：德国是一个哲学的民族，偏好抽象原则、轻视现实和俗物，这使他们在政治和社会经济变革方面无所建树。他号召德国人要向英国人学习，突破纯粹的理论批判。

① 《马克思恩格斯全集》第1卷 人民出版社 1956年版 第583页。

② 同上 第588页。

③ 同上 第589页。

④ 同上 第590~591页。

在这一时期，我们还应该注意到，恩格斯对德国共产主义理论的论述是从说明德国的宗教改革和农民战争的历史开始的。论述中，恩格斯用辩证的分析方法，在某种程度上肯定了宗教改革的历史功绩及农民战争利用宗教作为旗帜的历史必然性和合理性。这些思想在他以后的著作《德国农民战争》中得到了进一步的阐发。

二、对卡莱尔泛神论和历史观的批判

托马斯·卡莱尔（1795-1881年）是英国一位历史学家和文学家。他的著述很多，而引起恩格斯的注意并因此而撰写书评《英国状况——评托马斯·卡莱尔的〈过去和现在〉》一文的是他写于1843年的《过去和现在》。这本书通过对12世纪英国一家修道院安定繁荣的生活景象与19世纪40年代英国社会混乱、贫困的现实的对照分析，对英国资产阶级和资本主义社会金钱统治下的种种丑恶现象进行了尖锐的批判和揭露，认为这是一个金钱至上、政治腐败、道德堕落、信仰崩溃、贫困充斥、无秩序、无思想灵魂的社会。而这一切罪恶的根源就在于人们放弃宗教信仰、坚持无神论和道德上的利己主义，所以，改变这一现状，使英国和整个欧洲得救的方法就是重新恢复对宗教信仰、恢复中世纪的精神。

但卡莱尔不认为要回到以前那种人格化的宗教，而是主张建立一种新宗教——劳动崇拜。在他看来，劳动不仅是一种永恒崇高的活动，而且本身就是神明的象征，古老格言“劳动就是祈祷”是他最欣赏的，所以，他要把劳动变成宗教，当作神明。并特别强调劳动的宗教——伦理意义，认为通过劳动这种苦难，可以使心灵得到净化，从而超越现实苦难；但同时，卡莱尔又认识到，对劳动的虔诚态度并未改变残酷的现实，基于这样的事实，他主张“英雄崇拜”，由少数最卓越的英雄人物（他们不是以利润，而是以人类普遍幸福为目的的“真正贵族”）把劳动者组织起来，达到社会民主。恩格斯认为这是一种典型的泛神论思想。

此外，卡莱尔还坚持历史观上的唯心主义，把宗教观念的兴衰同社会发展的强盛和衰败联系起来，认为只有宗教信仰的胜利才有历史的繁荣。与当时流行的史学观点不同，卡莱尔视欧洲中世纪为一个“伟大又硕果累累的历史时期”，在他看来，中世纪欧洲人的生活积极向上、和谐充实，其创造性的源泉就是宗教在各个领域的胜利，而随后出现的宗教改革和新教各派则是这种繁荣走向衰落的界标。

（一）、批判泛神论

恩格斯肯定卡莱尔对现存社会的批评是犀利而深刻的，但对卡莱尔的泛神论进行了分析批判，坚决反对他以宗教解救社会的言论和主张。首先，恩格斯从宗教的本质出发，说明宗教不仅不是济世和解除空虚的良药，而且还是造成空虚和种种社会弊端的原因。因为“宗教按其本质来说就是剥夺人和大自然的全部内容，把它转给彼岸之神的幻影，然后彼岸之神大发慈悲，把一部分恩典还给人和大自然。只要对彼岸幻影的信仰还很强烈很狂热，人就只能用这种迂回的办法取得一些内容。”^①正是在宗教中，人把自己的本质神化、异化出去，因此人才感到空虚和失望，宗教本身就是人的自我空虚的行为，所以宗教绝不可能成为救世的良药。因为宗教就是造成精神空虚、伪善、颓废的病根，所以解决社会的弊端，只能“把宗教夺取的内容——人的内容，不是什么神的内容——归还给人。所谓归还，就是唤起他们的自觉。”^②

恩格斯进一步指出了“唤起自觉”、摆脱宗教伪善和谎言的方法——依靠哲学和科学。恩格斯与卡莱尔相反，他把伪善、谎言、道德败坏归因于宗教，并认为“我们是随着哲学的发展来认识这种伪善的，是在科学的基础上来进行斗争的。”^③认为人只要认识了宗教的本质、放弃它，以人自己真正的本性认识各种社会关系、认识人自身，这样才能获得自己的本质。所以在恩格斯看来，人类解放的根本道路不是卡莱尔设想的建立泛神论的新宗教或以“真正贵族”为中心的“英雄崇拜”，而是通过消除一切宗教的“神”的观念来恢复人的本质和尊严，通过“一概否定私有制”来克服卡莱尔所指斥的金钱统治的根源，实现人类利益的一致。在恩格斯眼中，这种富含人性、实现了人的本质的社会就是社会主义社会。

（二）、在历史观上对卡莱尔的批判

从以上论述可以明晰，恩格斯的思想有以费尔巴哈的人本主义无神论为依据的痕迹，在他对宗教本质的规定中，明显地可以看到费尔巴哈理论的影响。但恩格斯并非一个纯粹的费尔巴哈人本主义者，由于他此时对经济事实在社会历史发展中的作用的充分肯定，决定了他在历史观上对费尔巴哈的超越和向唯物主义历史观的迈

① 《马克思恩格斯全集》第1卷 第583页。

② 同上

③ 同上 第648~649页。

进。这一点在他批判卡莱尔的历史观时充分地表现出来。

恩格斯认为卡莱尔在历史问题上颠倒了理念和现实的关系，误认为宗教是人类历史的源泉和存在根据，神学家们更是妄言人类是基督创造的。对这种轻视歪曲历史、否认历史的真实性及其意义、无视人类发展的言论，恩格斯予以了坚决驳斥。他说“我们要求把历史的内容还给历史，但我们认为历史不是‘神’的启示，而是人的启示，并且只能是人的启示。”^①坚信历史的本质就是人的活动，人的生产劳动及人类争取自由解放的斗争，才是历史的真实内容。这里恩格斯理解的人已不再是费尔巴哈抽象的、感性的、自然意义上的人，而是具体的、具有一定社会经济关系的人，这种人及其现实的物质生产活动才是推动社会历史发展的决定力量。

最后，我们还应该注意到，恩格斯从唯物史观出发，对宗教采取的辩证的和历史的理性态度。具体表现在对卡莱尔为中世纪辩护思想的正面吸收及对宗教人性基础的认识。恩格斯认为由于一切宗教都是人创造的，其内容也都是以歪曲的形式对人的世俗生活的反映，所以对此采取历史虚无主义的态度是不科学的，他强调“这些宗教在某一点上还有某些理由受到人的尊重；只有意识到，即使是最荒谬的迷信，其根基也是反映了人类本质的永恒本性，尽管反映得很不完善，有些歪曲；只有意识到这一点，才能使宗教的历史，特别是中世纪宗教的历史，不致被全盘否定，永远忘记。”^②这些可贵的思想对于我们现在及以后全面正确的理解马克思主义宗教观、认识宗教的本质和社会作用提供了思想方法和科学态度。

① 《马克思恩格斯全集》第1卷 人民出版社 1956年版 第650页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷 人民出版社 1956年版 第651页。

第四章 唯物史观创立时期的宗教思想

在马克思、恩格斯还深受费尔巴哈影响时，我们已看到了他们对于费尔巴哈的超越，表现在对宗教的批判不以费尔巴哈的宗教异化理论为终结，而是先将之扩展为政治异化理论，把自由、平等、联合看作人的类本质，进而深入到经济领域，提出劳动异化理论，把人的本质看作生产活动本身及劳动本身。但不管是前者还是后者，从逻辑思维方式上看，这一时期马克思对人的本质的理解都是抽象的、思辨的、逻辑性的，表现在：在政治异化中，人的本质是从人的抽象的政治规定中引伸出来的；在劳动异化中，劳动也被赋予一种超历史的、抽象的理解，它被抽取一切现实的内容而成为纯粹的概念，具有理想化的性质。所以这时马克思所说的“真正的人”——劳动的人，既非工人，亦非农民，更非奴隶，而是指脱离了所有现实关系或者说获得了一种理想社会关系的人。从这一点看，《1844年经济学哲学手稿》虽提出了对宗教的社会经济批判，但从其理论基础讲并不完善，在很大程度上印有费尔巴哈人本主义和黑格尔思辨逻辑的痕迹。

然而，《1844年经济学哲学手稿》向我们展示的还有另一方面，那就是以现实的经济事实为出发点，这主要体现在马克思对对象化劳动的分析中。马克思认为劳动具有二重性，其肯定方面是对象化劳动，否定方面是异化劳动。对象化劳动指人类对自然界的改造和占有，它是人类生存和发展的永恒的自然基础，是一般意义下的生产劳动；而异化劳动则是劳动在私有制社会中的一种特殊表现形式，对它的研究实际上涉及到生产关系，而对对象化劳动的研究则涉及生产力。虽然当时马克思还没弄清楚劳动的这二重性为什么总是结合在一起，为什么劳动的对象化变成了劳动的异化，而通过对象化劳动对自然界的占有变成了对自然界的丧失，因而也就只能把对异化劳动的扬弃归结于消灭私有制，而不是归结于物质生产力的发展，没有重点研究生产力（对象化劳动）的发展在人类发展史中的决定性意义，但他（恩格斯也一样）却坚信：人类的生产劳动不管其异化与否，在整个社会生活和全部人类历史中都是最本质、最具决定作用的部分。正是这一信念促使他们着力研究物质生产力及与生产关系的关系，理论上渐趋完善，最终走向了辩证唯物主义和历史唯物主义，并将其运用于对宗教问题的分析，从而使马克思主义宗教观具有了自己的理

论基础和方法——唯物史观，使他们独到的对宗教的社会经济批判得以完善，在人类宗教学说史上更是重重地添了一笔。

马克思、恩格斯唯物史观的创立期大约从 1844 年底至 1848 年初，它的完成主要是在批判青年黑格尔派、费尔巴哈理论的过程中进行的。这一时期马克思、恩格斯的著述较多，涉及宗教的主要著作有：马克思、恩格斯 1844 年 11 月合作撰写的《神圣家族》、马克思 1845 年 4 月拟的《关于费尔巴哈的提纲》、马克思、恩格斯 1845 年 11 月~1846 年 8 月合著的《德意志意识形态》、1846 年 5 月马克思、恩格斯合作起草的《反克利盖的通告》、1847 年 9 月马克思撰写的《〈莱茵观察家〉的共产主义》、1847 年 12 月~1848 年 1 月马克思、恩格斯合著的《共产党宣言》等。从中我们可以了解马克思、恩格斯在唯物史观创立期的宗教思想。

第一节 《神圣家族》对宗教的论述

《神圣家族》是马克思、恩格斯合写的第一部著作，其主要目标是批判布鲁诺·鲍威尔及其同伙以“自我意识”为中心的唯心主义历史观，批判黑格尔的唯心主义哲学体系及方法，开始从现实的、历史的角度考察人；开始把历史理解为人类的生产发展史，以生产力的发展为出发点去研究生产力和生产的社会关系之间的有规律的联系。也就是说，他们已不再用异化理论去说明历史，而是从社会实践的观点出发来探索历史发展的动力，明确地把社会发展的历史同该时期的物质资料的生产状况直接联系起来，以“生产方式”为历史发展的基础。尽管此时“生产方式”这个概念因首次提出还有些笼统，其丰富的内涵也尚未完全得以揭示。但历史唯物主义的基本原则——社会历史发展的决定力量不是思想，而是社会物质生产方式业已确立，从而为真正揭示历史发展规律和人类精神生产的奥秘开辟了正确的道路，提供了正确的方法，这就是：要真正认识某一历史时期的本质内容，最根本的不是研究其意识形态，而是研究其生产方式、研究其社会经济状况，只有这样，才可能对这一时期的政治、宗教等观念形态的存在做以深刻说明。

一、关于犹太人问题的再论述

正是基于历史观和方法论上的这种成熟，马克思、恩格斯在《神圣家族》中再次讨论了犹太人、犹太教问题，进一步对鲍威尔展开批判，提出了认识宗教本质及历史的方法。指出“犹太精神是依靠历史、通过历史并且同历史一起保存下来和发展起来的，然而，这种发展不是神学家的眼睛，也不是在宗教学说中所能看到的，而只有世俗人的眼睛，只有在工商的实践中才能看到。”^①这里所谓“世俗人的眼睛”就是唯物史观的视野，而“工商业的实践”即社会的物质生产方式。马克思、恩格斯从这一原则出发，指出鲍威尔在方法论上的错误：把犹太人问题看成宗教问题，而且仅仅从宗教的角度认识和观察宗教。所以他就无法了解犹太精神、无法揭示犹太教的本质。马克思、恩格斯认为只要“进一步描述了犹太人在现代市民社会中的真实处境。只要剥掉掩盖着犹太精神实质的宗教外壳，掏出犹太精神的经验的、世俗的、实际的内核，就能够规划一个消融这种内核的真正的社会形式。”^②“现代犹太人的生活不能以他们的宗教（好像宗教就是一种特殊的孤芳自赏的本质）来解释；相反地，犹太教的生命力只能用虚幻地反映在犹太教中的市民社会的实际基础来解释。”^③不难看出，此时马克思、恩格斯已初步阐述着社会存在决定社会意识的原理。

二、唯心主义、唯物主义与宗教的关系

首先，明确指出了唯心主义哲学具有的神学性质。过去马克思、恩格斯对青年黑格尔派有关对宗教的批判基本上是予以肯定的，然而在他们确立了唯物主义立场、写作《神圣家族》时，认识到了鲍威尔等人的宗教批判与其自我意识的唯心主义哲学之间的矛盾。因为在理论上，唯心主义哲学与宗教神学之间有着本质上的一致，它不仅无法战胜后者，而且连自身也可能转化为对宗教神学的论证，成为一种新神学。在《神圣家族》的序言中，他们写道“在德国，对真正的人道主义说来，没有比唯灵论即思辨唯心主义更危险的敌人了。它用‘自我意识’即‘精神’代替现实的个体的人，并且和福音传播者一道教诲说：‘精神创造众生，肉体则软弱无能。’显而易见，这种超脱肉体的精神只是在自己的想象中才具有精神的力量。鲍

① 《马克思恩格斯全集》第2卷 人民出版社 1957年版 第140页。

② 同上 第139页。

③ 同上 第141页。

威尔的批判中为我们所驳斥的东西，正是以漫画的形式再现出来的思辨。我们认为这种思辨是基督教德意志原则的最完备的表现，这种原则的最终目的就是要通过变‘批判’本身为某种超经验的力量的办法使自己得以确立。”^①马克思、恩格斯认为，鲍威尔所崇拜的自我意识是一种与自然和社会相隔绝的、毫无内容的、只为自己而存在的意识，所以鲍威尔的“批判的批判”（纯粹的批判）才把改造社会归于大脑的活动，与人的现实生活毫无瓜葛，而当这种意识脱离了真正的人的现实之后就会被神化，变成一种神圣的精神。正是在这个意义上，马克思、恩格斯戏称鲍威尔是“神学家”、“宗教的救世主”。

其次，肯定唯物主义和无神论的“血缘”关系。在对鲍威尔的批判中，马克思、恩格斯表现出明确的唯物主义世界观和历史观，他们通过对近代唯物主义发展史的研究，认为唯物主义哲学是宗教神学、形而上学的对立面，并在事实上把唯物主义史视为启蒙思想和无神论史的同义词。他们还认为，社会主义和共产主义，作为理论，导源于唯物主义，是唯物主义思想发展的必然逻辑结果。

最后，我们还应注意到，马克思、恩格斯通过对法国大革命后所产生的政治国家不过是资产阶级的统治工具的事实的论述，证明资本主义的固有缺陷，重申：单纯的政治解放无法克服人类的自我异化，它的克服必须依托于人类的解放。而人类解放的实现则要求消灭私有制、实现社会的根本变革，从而铲除宗教产生之源，最终克服人类的宗教异化。

三、对宗教道德的分析批判

基于对宗教根源、本质的唯物的、历史的认识，马克思、恩格斯在《神圣家族》中还以不少的笔墨对欧仁·苏所主张的以基督教的道德说教来拯救穷人的社会改革理想进行了批判，从中我们可以了解马克思、恩格斯有关宗教道德的基本观点。

欧仁·苏是德国作家，1842~1843年曾在巴黎的《辩论日报》上连载其长篇小说《巴黎的秘密》，影响很大。该小说被誉为“神学道德的代表”，讲述的是主人翁鲁道夫以宗教思想及道德来“奖善惩恶”、“拯救灵魂”、“济贫除恶”的故事。而马克思、恩格斯则透过这些神圣故事看到了宗教道德的本质和罪恶。

^① 《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》华文出版社 1991年版 第125页。

首先，从宗教道德的内容看，其道德规范和行为准则（对神的“无比忠顺”“克己”、“忏悔”、“善与恶”、“赏与罚”、“隐遁”、“拯救灵魂”^①等等）是对宗教观念的反映，属于宗教基本教义、教理和教规的重要组成部分，作为信徒无条件的服从就是天职。这决定了宗教道德的宗教性：对宗教道德的遵守就是对神的信仰，二者是绝对一致的。《巴黎的秘密》中鲁道夫让其女儿玛丽敬神，对玛丽进行的“改造”，正是经由认罪、忏悔、赎罪、皈依，最后得到拯救而入天堂等一整套基督教的道德规范来做的。

其次，马克思、恩格斯认为宗教道德的内容决定了其本质只能是违反和摧残真正美好的人性，其基础不是人类的尊严，而是“建立在人类软弱无力这种意识之上”。^②因为在神人关系中，神具有绝对的权威和支配地位，它操纵、主宰着人类的命运，人则被剥夺了尊严和独立品格，无权无能、渺小卑微。这种关系决定了宗教道德是一种人对神单方面承担道德义务的伦理准则，其结果只能是扼杀人性，服从神性。马克思、恩格斯列举了鲁道夫以拯救灵魂为由，拼命摧残生命、践踏人格的事实，如把玛丽由天真的少女变成灵魂的罪女，进而变成修女，最后变成死尸；把“刺客”从“独立的我”变成“忠实不二的有道德的看家狗”；以暴力致“校长”双目失明来达到让其与世隔绝、改恶从善的目的等等。

最后，马克思、恩格斯还认识到宗教道德的基本特征之一就是弃世、禁欲，其目的是让人厌恶俗世，把对现实生活的爱转化成对宗教中的神的爱，把对现实幸福的追求转化为对神圣灵光的渴望。所以宗教道德关心的不是现世，而是来生，它把对“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下的存在进行辩护。”^③这正是宗教道德的危害所在，它让人把希望寄托于来世，却对现实的不合理现象无动于衷，在客观上有着为现存社会进行辩护的作用。禁欲则是大多数宗教力主的道德诫命，对人世间一切美好的感情，对人性本身具有的渴望进行否定，而将违反人道的苦行和禁欲视为崇高和圣洁。马克思、恩格斯批判了《巴黎的秘密》中所宣扬的禁欲主义，认为它“把人身上一切合乎人性的东西一概看作与人相左的

①②《马克思恩格斯全集》第2卷 人民出版社 1957年版 第256页。

③《马克思恩格斯全集》第4卷 人民出版社 1958年版 第218页。

东西，而把人身上一切违反人性的东西一概看作人的真正的所有。”^①

第二节 《关于费尔巴哈的提纲》的宗教思想

写于 1845 年春，直到 1888 年才由恩格斯首次发表的马克思的《关于费尔巴哈的提纲》是马克思与费尔巴哈人本主义决裂的标志。虽然它只有 11 条，约 1500 字，但却宣告了马克思同唯心主义、一切旧唯物主义的脱离，提出了马克思主义的实践观点以及以此为基础的历史唯物主义的重要思想。

由于人本主义的宗教观是费尔巴哈哲学的核心和主要关注点，所以这份提纲的重要内容之一也就势必是对费尔巴哈宗教观的分析和批判。尽管《关于费尔巴哈的提纲》所阐发的宗教思想主要是对《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中的宗教观的进一步发挥，然而，由于马克思这时辩证唯物主义和历史唯物主义世界观的形成，所以，这里的宗教思想比之《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的相应理论而言，就有了更坚实的哲学基础，在概念的表述上也更加科学。

马克思分别在第四条和第六条中，肯定了费尔巴哈宗教观在促进人类认识宗教本质方面的贡献。这一贡献可归为二点，其一，把宗教世界归结于它的世俗基础。其二，把宗教的本质归结于人的本质的自我异化。认为“人是宗教的始端，人是宗教的中心点，人是宗教的尽头。”^②是人创造了宗教，而不是宗教创造了人。但在马克思看来，费尔巴哈仅仅以世俗基础、异化了的人作为对宗教的解释是远远不够的，因为它未能进一步说明是什么样的历史条件（世俗基础）造成了这些虚幻的信仰，人的本质是什么，又是如何被异化的。难道仅产生于个人的心理吗？仅局限于个人与某种抽象的本质的分离吗？

正是在对这些问题的分析批判中，马克思表现出了对费尔巴哈宗教观的超越，同时也向我们展示了马克思主义宗教观的基本思想。首先，马克思分析了世俗基础何以产生出宗教世界，他说“因为世俗的基础使自己和自身分离，并使自己转入云霄，成为一个独立王国。这一事实，只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛

① 《马克思恩格斯全集》第 2 卷 人民出版社 1957 年版 第 221 页。

② 《费尔巴哈哲学史著作选》商务印书馆 1984 年 第 1 卷 第 222 页。

盾来说明。”并由此得出了革命性的结论“对于世俗基础本身首先应当从它的矛盾中去理解，然后用排除这种矛盾的方法在实践中使之革命化。”^①也就是说，应该消除宗教产生的社会历史条件，这是克服宗教异化的根本出路。

其次，马克思明确地阐发了人的本质，说明了宗教本质和人的本质的内在联系。马克思指出人的本质“是一切社会关系的总和。”^②这里的“社会关系”指人与人在人类物质生产中所结成的关系以及由此关系所决定的其他社会关系，如政治关系、阶级关系、伦理关系、家庭关系等等。认为费尔巴哈对人的本质的理解的缺陷，恰恰在于他未看到人的这种社会性，在费尔巴哈那里，人作为个体来讲只具生物特性，是“现实的、单独的、肉体的人”；而作为类存在来讲也只是“内在的、无声的、把许多个人纯粹自然的联系起来共同性”^③而已。这种从各种社会关系中游离出来的抽象的、空洞的人，无坚实的社会作为其基础，在现实社会中是不存在的。然而，费尔巴哈在自己的理论中却还进一步地将其本质规定为理性、意志和爱，而由这种本质异化而成的宗教势必因本质本身的抽象和空洞而不可能具有任何社会内容和历史感。正是由于这点，使费尔巴哈看不到宗教的社会基础、宗教产生的社会根源，也就更找不到克服宗教异化的正确道路；马克思还退一步指出，就费尔巴哈所指的“宗教情感”而言，其本身也是社会的产物，但费尔巴哈却未认识到这一层面，而仅从人的心理情感去寻找宗教的根源，以人的依赖感为宗教的基础，并主张建立爱的宗教，从而最终陷入唯心主义。当然不可否认，费尔巴哈也曾言“直接从自然界产生的人，只是纯粹自然的本质，而不是人。人是人的作品，是文化、历史的产物。”但这些闪光点也只能是闪光点，不可能在他的学说中发扬光大，因为他不了解历史之基、人之本就是人类的物质生产活动及由此产生的社会关系。

正是基于此，马克思坚持认为，对人的本质、人的一切特性的分析必须以社会关系为基础，它是揭示一切人类社会现象的本质包括宗教的本质的关键。

最后，马克思指出，费尔巴哈人本主义宗教观的哲学基础是一种旧唯物主义或直观唯物主义，这种唯物主义对人、宗教的理解无法触及其实质，因为它们眼中的人是无社会内容、无历史感的人，宗教产生的基础也只能是人的依赖感。这样一种

①② 转引自利文斯顿著《现代基督教思想》四川人民出版社 1992年 第374页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷 第5页。

理解，最终势必导致在历史观和宗教观上的唯心主义，他们无法发现社会不公的真正原因，无法说明宗教产生、存在的真正根源，也就找不到解决的途径。

马克思、恩格斯则与之不同，唯物史观的确立使他们洞察到了人类社会和宗教的本质，而强烈的使命感和伟大抱负又使他们表现出不一般的变革现实的愿望，对马克思、恩格斯来说，这二者相辅相成、缺一不可。《关于费尔巴哈的提纲》这样总结上述思想“自从在世俗家庭中发现了神圣家族的秘密之后，世俗家庭本身就应当在理论上受到批判，并在实践中受到革命改造。”^①在这里，我们不仅了解到了马克思、恩格斯与以往哲学家的区别——不只求对世界的解释，还求对世界的改造；而且再次看到了马克思、恩格斯在宗教问题上的主张——“革命改造”的对象不是“神圣家族”（宗教），而是世俗家庭（现实的私有制社会）。

第三节 《德意志意识形态》《共产党宣言》中的宗教论述

《关于费尔巴哈的提纲》虽然站在历史唯物主义的立场上，阐述了重要的宗教思想，但它毕竟只是就一种新的哲学体系所做的简单勾勒，对许多重大问题并未做具体的说明。而这一工作的完成就体现在马克思、恩格斯随后合著的《德意志意识形态》和《共产党宣言》中，它们是马克思、恩格斯唯物史观的最后完成，标志着马克思主义的诞生。

这二部著作的主题虽都非宗教问题，但其中论述的哲学基本原理对分析宗教问题却具有方法论和认识论的意义，为马克思主义宗教观提供了理论基础和方法论原则。我们可以用马克思、恩格斯的一段话来总结它的基本内容：“从直接生活的物质生产出发来考察现实的生产过程，并把与该生产方式相联系的、它所产生的交往形式，即各个不同阶段上的市民社会，理解为整个历史的基础；然后必须在国家生活的范围内描述市民社会的活动，同时从市民社会出发来阐明各种不同的理论产物和意识形式，如宗教、哲学、道德等等，并在这个基础上追溯它们产生的过程。这样做当然就能够完整地描述全部过程（因而也就能够描述这个过程的各个不同方面之间的相互作用）了。这种历史观和唯心主义历史观不同，它不是在每个时代中寻

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷 1972年 第17页。

找某种范畴，而是始终站在现实历史的基础上，不是从观念出发来解释实践，而是从物质实践出发来解释观念的东西。由此还可得出下述结论：意识的一切形式和产物不是可以用精神的批判来消灭的，也不是可以通过把它们消融在‘自我意识’中或化为‘幽灵’、‘怪影’、‘怪想’等等来消灭的，而只有实际地推翻这一切唯心主义谬误所由产生的现实的社会关系，才能把它们消灭。”^①

一、对施蒂纳的批判

在《德意志意识形态》中，马克思、恩格斯正是运用上述方法批评青年黑格尔派，认为他们批判的不是现存世界，而是现存世界的词句。这种批判所能达到的唯一结果，就是“从宗教史上对基督教作一些说明，但就连这些说明也是片面的，”^②论著尤其对施蒂纳用利己的意识来代替现实社会的人的意识的哲学做了批判。施蒂纳在其《唯一者及其所有物》一书中设计出一个抽象的、非现实的“我”或“我们”作为其哲学的中心范畴，以之与上帝或人类对立，认为上帝或人类都只关心他们本身，而不关心“我”或“我们”，所以“我”或“我们”都应该成为“利己主义者”，不要在为上帝、真理、人类、自由这些只关心他们自身的利己主义者服务了。

针对施蒂纳这种把一切都归于脱离了任何社会关系的“自我”理论，马克思、恩格斯指出了人们相互间的关系（分工、物质生产和物质交换等）对于个人的重要性及社会存在对人的意识的决定性。认为宗教作为人的一种意识，其根源在于社会。在原始社会，它形成于人对周围有限环境（尤其是自然状态下的）的直接感受；后来随着社会的进步，它就越来越被人类社会的各种因素所决定。也就是说，意识（包括宗教意识）不仅源于社会，而且还随着社会的进化而发展，它的决定性根源在于社会实践。正是在这个意义上，马克思、恩格斯指出“基督教本身没有任何历史”，“没有发展，那些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。”^③它在“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

① 《马克思恩格斯选集》第1卷 第43页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷 第170页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷 第31页。

发展，而是完全经验的原因、丝毫不受宗教精神影响的原因所制约的。”^①《共产党宣言》中的一段话可作为马克思、恩格斯为这一思想所做的引证：“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。当基督教思想在十八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。”^②故马克思、恩格斯坚持认为，要探求宗教的本质，其途径只有一个，那就是研究“宗教的每个发展阶段的现成物质世界”^③

二、宗教与统治阶级的意识形态的关系

在《德意志意识形态》中，马克思、恩格斯还首次阐发了有关宗教与统治阶级意识形态的关系的理论。把人划分为阶级的阶级分析法在马克思、恩格斯之前就有，马克思、恩格斯的创造在于将它与一定的物质经济状况相联系，根据人们的物质经济条件来确定其阶级归属。他们认为，不同的经济条件以及由此决定的不同的社会地位将人分成不同的阶级，其中在“社会上占统治地位的物质力量……支配着物质生产资料的阶级”^④是统治阶级，他们“同时也是社会上占统治地位的精神力量。……支配着精神生产的资料”，^⑤即他们的意识是占统治地位的。为了维护自己的阶级利益，他们反过来还借助统治阶级的意识形态使有利于自身阶级利益的社会经济条件永久化，从而使统治阶级的意识形态的统治地位更加巩固。而他们的宗教观念就是这样反映着自身阶级的利益、为他们服务，并通过这个阶级而成为社会的统治思想。

马克思、恩格斯认为，自从经济发展到一定程度产生阶级以后，“到目前为止的一切社会的历史都是阶级斗争的历史”，^⑥所以宗教的变化和发展也就受阶级斗争的制约，宗教内部的斗争就成为社会阶级斗争的反映。在《德意志意识形态》中马克思、恩格斯写道：欧洲中世纪的宗教神学和教阶制，“是封建制度的观念形式”，

①《马克思恩格斯全集》第3卷第170页。

②《马克思恩格斯选集》第1卷第271页。

③④《马克思恩格斯全集》第3卷第170页。

⑤《马克思恩格斯选集》第1卷第52页。

⑥《马克思恩格斯全集》第1卷第250页。

“是封建制度以及在封建制度内部展开的斗争（也包括在封建主义国家之间的斗争）在思想上的表现”。^①由于坚信社会经济条件对社会意识的决定性作用，在《共产党宣言》中，马克思、恩格斯反对那种持宗教只改变形式，但宗教永恒存在的观点。认为宗教和一切社会意识一样，其存在取决于阶级斗争的需要，自然也会随着阶级对立和阶级斗争的完全消亡而不复存在。并宣布，目前轰轰烈烈的“共产主义革命就是同传统的所有制关系实行最彻底的决裂；毫不奇怪，它在自己的发展进程中要同传统的观念实行最彻底的决裂。”^②他们坚信“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，……。思想的历史除了证明精神生产随着物质生产的改造而改造，还证明了什么呢？任何一个时代的统治思想始终都不过是统治阶级的思想。当人们谈到使整个社会革命化的思想时，他们只是表明了一个事实：在旧社会内部已经形成了新社会的因素，旧思想的瓦解是同旧生活条件的瓦解步调一致的。”^③马克思、恩格斯这种意识形态随着其原有的社会存在、旧有的生活条件的改变而改变的思想影响到以后几代共产党人对待传统观念（包括宗教在内）的态度。但就当时马克思、恩格斯思想的关注点而言，并非宗教，而是宗教产生的最终根源——私有制，宗教的消亡只是私有制被消灭后的必然的、自然的结果。也就是说，在马克思、恩格斯看来，宗教的消亡不仅不是消灭私有制的条件，反而是私有制被消灭后的结果。这一点我们应该注意。

第四节 对“宗教共产主义”思潮的批判

由于种种原因，当时欧洲对社会主义的理解各不相同。在德国，自19世纪40年代起就兴起一种以德国哲学、特别是费尔巴哈人本主义为其理论基础的所谓“真正共产主义”：宣扬抽象的人性，提倡人道主义，主张用“爱”来实现人类解放；认为共产主义的目的就是“使爱的宗教变为真理”，其实质是用费尔巴哈的人道主

① 《马克思恩格斯全集》第3卷 第191页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷 第271~272页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷 第270~271页。

义和“爱的宗教”来代替共产主义，调和社会矛盾和阶级斗争，把共产主义宗教化、庸俗化。

海·克利盖就是这种思潮的代表。1845年，他在布鲁塞尔认识马克思，并于同年秋在纽约创办《人民论坛报》，大肆宣扬“真正社会主义”观点。1846年，更以德国共产主义在纽约著作界代表的身份，就“共产主义”发表大量文章，“把共产主义描绘成某种充满爱而和利己主义相反的东西，并且把有世界历史意义的革命运动归结为几个字：爱和恨，共产主义和利己主义。”^①认为共产主义的目的是“使爱的宗教成为真理，使人们期待已久的有福的天国居民的共同体变成现实。”^②主张“为了这个爱的宗教，我们要求：饿的人有饭吃，渴的人有水喝，裸体的人有衣穿。”^③指出“这种爱的热情的流露，舍己为人的决心，对共性的神圣的渴望……就是共产主义者最隐秘的宗教。”^④

对这种完全将共产主义变成爱的呓语和空谈的“宗教共产主义”言论，马克思、恩格斯在1846年《反克利盖的通告》一文中给予了集中批判。

首先，明确指出宗教和共产主义社会的本质区别。马克思、恩格斯认为，克利盖将争取共产主义社会的斗争看作对“共性”的追求，把共产主义社会理解为“爱的宗教”的实现，是对共产主义性质的严重歪曲。他们在文中写到“信念，即对‘共性的圣灵’的信念，这正是共产主义为求本身实现时最不需要的东西。”^⑤在马克思、恩格斯眼里，共产主义社会“将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件，”^⑥它“并不剥夺任何人占有社会产品的权利，它只剥夺利用这种占有去奴役他人劳动的权利。”^⑦在这样的社会里，个性将会得到充分展示，而不是克利盖的以牺牲个人自由发展为代价的对抽象“共性”的追求。而宗教就其本质来说跟共产主义社会是截然相反的，它是现存社会的剥削、不合理不公正的社会关系在人们头脑中的虚幻的反映，是非人道的、摧残个性的，它将人应有的一切都给了神。

①《马克思恩格斯选集》第1卷第91页。

②③④《马克思恩格斯选集》第1卷第97页。

⑤《马克思恩格斯选集》第1卷人民出版社1972年版第96页。

⑥同上第273页。

⑦同上第267页。

进一步，马克思、恩格斯指出共产主义社会实现的手段是与宗教幻想截然对立的。马克思、恩格斯认为，共产主义社会的实现决不是靠对“爱的宗教”的幻想，而是实实在在的通过工人阶级来推翻现存的私有制度，这种私有制度的被推翻，是无产阶级夺取政权、消灭剥削、消除宗教幻想和人的异化的前提和保障。马克思、恩格斯明确指出，如果从克利盖的“宗教共产主义”观点出发，“那么，对一切实际问题的解答就只能是一些使任何一种意义都模糊不清的宗教的夸张形象，一些华丽的标记如‘全人类’、‘人道’、‘人类’等等；这只会使一切实际问题变成虚幻的词句。”^①使共产主义社会变为空想。

在随后的1847年9月，马克思在《〈莱茵观察家〉的共产主义》一文中，对基督教的社会原则作了深刻揭露和批判：

“基督教的社会原则有过一千八百年的发展，它并不需要普鲁士国教顾问作任何进一步的发展。

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对一切已使人受害的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的假仁假义的烙印，而无产阶级却是革命的。

基督教的社会原则就是这样。”^②

①《马克思恩格斯选集》第1卷 人民出版社 1972年版 第99页。

②《马克思恩格斯全集》第4卷 第218页。

马克思在这里严正指出，宗教和共产主义不仅在思想上毫无相同之处，而且，它还是千余年来社会中占统治地位的反动统治阶级的辩护士，为统治阶级压迫、剥削、麻醉被统治阶级提供多方面的服务；而对于被压迫的人民来说，它则以神的名义对他们进行假仁假义的安慰，实则是欺骗他们，给他们以幻想，让他们将一切寄希望于来世。

而共产主义却是要联合全世界的无产阶级推翻基督教所维护的统治阶级，并使在这种统治下“怯懦、自卑、自甘屈辱、顺从驯服”的人民从此站立起来，成为“勇敢、自尊”、富有“自豪感和独立感”的人。

在 20 多年后的 1872 年，恩格斯又针对将共产主义和早期基督教相提并论的观点，明确指出：“……早期基督徒这群奴隶曾经怀着感激的心情接受任何拳打脚踢，并且的确通过摇尾乞怜在三百年后使自己的宗教获得了胜利，——而这种革命方法无产阶级是无论如何不会仿效的！”^①

马克思、恩格斯对“宗教共产主义”的批判可以说是对 1843 年恩格斯批判“基督教共产主义”言论的继续，在理论和思想上澄清了共产主义与各种宗教神学的界限，使共产主义思想原则的纯洁性得以保障；从实践上说，马克思、恩格斯的批判对防止各种宗教思想对工人群众的腐蚀，使他们认清无产阶级革命的目的和手段有着重要意义。

从上面的论述我们可以看到，随着辩证唯物主义和历史唯物主义的创立，马克思主义宗教观也拥有了自己的理论基础和方法论原则。以后要做的就是以此为武器，对宗教问题作进一步的具体的分析研究，使马克思主义宗教观在实践中得到丰富和发展，这就是下一阶段马克思、恩格斯在宗教方面所作的工作。

^①《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》郑天星编 华文出版社 1991 年版 第 299 页。

第五章 马克思主义宗教观的丰富和发展

相较而言，在《共产党宣言》等著作问世后，马克思、恩格斯的主要精力有所转移，因为不仅马克思主义成了当时国际共产主义运动的指导思想，而且，马克思、恩格斯本人也被公认为这一运动的导师和领袖。革命的需要使他们更加关注现实问题，对宗教理论的论述也大多基于此。常言道，没有实践的理论是苍白的，正是实践的丰富性使马克思、恩格斯这一时期的宗教论述涉及到了历史唯物主义宗教观的许多方面，主要有：宗教的本质、起源、发展规律、消亡条件、社会功能；对基督教史的研究；马克思主义政党对待宗教的态度等等。在论述中，马克思、恩格斯以唯物史观为理论基础和指导原则，不仅丰富了以前的有关思想，而且还有所发展和创新，特别是对经实践检验不完整或有误的观点进行了及时纠偏。马克思、恩格斯以他们自身的理论实践向我们说明着马克思主义宗教观的生命力所在。

这一时期，马克思对宗教的集中论述不多，《宣战。——关于东方问题产生的历史》（1854年）、《反教会运动。——海德公园的示威》（1855年）、《哥达纲领批判》（1875年）是其代表作；恩格斯关于宗教的论著比较丰富，主要有：《德国农民战争》（1850年）、《德国的革命和反革命》（1857年）、《关于德国的杂记》（1873年）、《流亡者文献》（1874-1875年）、《反杜林论》（1876-1878年）、《自然辩证法》（1873-1883年）、《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教研究》（1882年）、《启示录》（1883年）、《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》（简称《费尔巴哈论》）（1886年）、《社会主义从空想到科学的发展·英文版序》（1892年）、《论早期基督教的历史》（1894年）；马克思、恩格斯合著的有：《〈新莱茵报·政治经济评论〉第2期上发表的书评》（1850年）等等。

第一节 论宗教的本质

在《德意志意识形态》中有过这样一段话“宗教本身既无本质也无王国。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、想象中的本质，这个本质作为某种异物与人对立着。这决不是又可以用其他概念，用‘自我意识’以及诸如类似的胡言乱语来解释的，而是应该用一向存在的生产和交往的方式来解释的。”

① 马克思、恩格斯这里所谓的“无本质”，是说宗教的本质不在自身中，而在它发展的每个阶段的“现成物质世界中”，所以要了解它的本质，只有深入到其所赖以生存的世俗经济基础和生产关系中。这里，马克思、恩格斯要向我们说明的是探讨宗教本质的唯物史观的方法论，而非直接告诉我们宗教的本质是什么。

一、宗教是什么

回想马克思、恩格斯有关宗教的论述，似乎没有专门探讨过宗教的本质，只是在研究社会现象中遇到宗教问题时才涉及到这一方面，故对这一问题的论述比较零散，且不太全面和清晰，马克思、恩格斯本人也从未言明哪段话是给宗教下的定义。

但在 1847 年前，马克思、恩格斯曾以“宗教是什么”的格式来说明宗教问题的言论倒不少。如“宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。”②“宗教即颠倒了的世界观”，③“宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神的制度的精神一样，宗教是人民的鸦片。”④“宗教只是幻想的太阳”，⑤“宗教按其本质来说就是剥夺人和大自然的全部内容，把它转给彼岸之神的幻影。然后彼岸之神大发慈悲，把一部分恩典还给人和大自然。”⑥但显然，这些论断都不是对宗教之所以为宗教的论述，它们要么针对宗教的社会功能，要么只讲宗教在某一方面的特征，而且还带有黑格尔、费尔巴哈思想的痕迹。

马克思主义宗教观形成以后，在方法上为马克思、恩格斯认识宗教的本质提供了保障，而社会主义和共产主义的实践及在实践中碰到的宗教问题又促使他们对宗教的本质进行认真地再思考。1876~1878 年间，恩格斯借对杜林主张要在未来社会主义社会中进行消灭一切宗教的“超级革命”的激烈观点的批判，提出了被后世认为比较经典的宗教论述：“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式。”

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷 第 170 页。

②③④⑤ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷 第 1~2 页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷 第 647 页。

①恩格斯本人虽未言及此乃宗教的定义，但这段话点出了他反对杜林在社会主义社会中消灭宗教的主张的根本原因（违背宗教的本质和自身发展规律），具有丰富的内容，体现了马克思主义对宗教的最基本的观点，在一定程度上，表明了马克思、恩格斯对宗教本质的认识。学术界大多数人以之为马克思主义对宗教的定义；在一段时期内，宗教学界、政界相当多的人还将之理解为对整个宗教的定义。

这段话主要表达了以下思想：首先，将宗教的根源归于人间，归于人们的日常生活。在恩格斯看来，人类日常生活的最基本的来源、保障就是生产活动，看似不食人间烟火的高高在上的宗教就落脚在现实的物质生产生活的世界中。其次，指出并非所有的现实的物质生产活动都会产生宗教，而是只有当这种活动不受人自身支配反而变成支配人的外部力量及异己力量时，这一现象才会发生。再次，说明了宗教作为一种意识形态，其特征是对社会存在的反映采取了幻想的超人间化的方式，也就是说，它并没有像其它意识形态那样直接以自然力量和社会力量所固有的形式表现出来，而是以超自然、超人间的、神的形式表现自身。这种超自然、超人间的的神圣性正是宗教之为宗教之所在，是一切宗教的基本特征和质的规定性。最后，我们还应该看到，恩格斯用“超人间力量”来指称宗教信仰的对象“神”。这主要是针对当时以宗教学家麦克斯·缪勒为代表的比较神话学者仅仅把“神”单纯归结为“超自然力量”的观点而言的，因为在恩格斯看来，“神”不仅具有超自然力量，而且还具有超社会力量，更重要的是，在宗教的发展中，在人类社会的进程中，后者占有愈来愈大的比重，这一点恰恰被以前和当时的学者忽视了。

二、作为意识形态的宗教的特质

马克思、恩格斯对宗教本质的探讨虽未开辟专章、设立专题，但这并不意味着他们对这一问题未加涉猎或思想不够深入。事实上，马克思、恩格斯不仅有在《反杜林论》中关于宗教本质的精彩的定义式的论述，而且在晚年的著述中，还从意识形态的角度对宗教的特质作了进一步揭示。如果说每位哲人在阐述自己的思想时，都有不同于他人的独特视角和切入点，那么，可以说，从意识形态的角度揭示宗教的本质属性就是马克思主义宗教观在说明这一问题时的又一特色。

① 《马克思恩格斯选集》第3卷第354页。

早在《德意志意识形态》中，马克思、恩格斯就将宗教划归为统治阶级的意识形态，并对其作为统治阶级的意识形态的消极作用作了揭露和批判。在《反杜林论》中，恩格斯将宗教、哲学和艺术等一起归结为社会的意识形态（即观念的上层建筑），而不仅仅只是统治阶级的意识形态。同时由于唯物史观的确立及对社会存在和社会意识（即经济基础和上层建筑）之间辩证关系的进一步深刻认识，晚年的马克思、恩格斯一方面强调宗教作为意识形态对其特定的经济基础的依存性，强调经济基础在意识形态形成和发展中的决定性地位，坚信意识形态对社会存在的依赖关系，认为宗教等意识形态都产生于一定的经济基础之上，被一定的经济基础所制约，并随着经济基础的改变而或迟或早的发生变更。这种关系决定了它们归根结底总是要服务于一定的经济基础，所以马克思、恩格斯坚持认为要认识宗教的本质及其它方面，仅从其本身着手，将其看成人们主观精神活动的产物是很片面的，任何意识形态（包括宗教）都不能从他们自身得到解释和引申，更不能仅仅从所谓人类精神的一般发展中得到答案，只有把它们放在人类历史的长河中，放在物质的社会关系中才能看透它们的本质。正如恩格斯强调的“必须重新研究全部历史，必须详细研究各种社会形态存在的条件，然后，设法从这些条件中找出相应的政治、司法、美学、哲学、宗教等等的观点。”^①

另一方面，晚年的马克思、恩格斯也充分认识和说明了意识形态对经济基础的反作用，不忽视意识形态的能动性和相对独立性。在此基础上，更对宗教这一独特的意识形态作了说明，反映了马克思主义说明宗教本质的独特视角。首先指出，宗教作为一种意识形态，一经产生就具有相对独立性、历史继承性和自身的发展规律。在1886年写作的《费尔巴哈论》中，恩格斯言道：“任何意识形态一经产生，就同现有的观念材料结合而发展起来，并对这些材料作进一步的加工；不然，它就不是意识形态了，就是说，它就不是把思想当作独立的发展的、仅仅服从自身规律的独立本质来处理了。”^②在1893年7月致弗·梅林的信中，恩格斯再次强调说“历史思想家（历史在这里只是政治的、法律的、哲学的、神学的——总之，一切属于社会而不仅仅属于自然界的领域的集合名词）在每一科学部门中都有一定的材料，

① 《马克思恩格斯选集》第4卷 人民出版社 1972年 第475页。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷 人民出版社 1972年 第250页。

这些材料是从以前的各代人的思维中独立形成的，并且在这些世代相继的人们的头脑中经过了自已的独立的发展道路。”^①他举基督教的例子说，“新的世界宗教，即基督教，已经从普遍化了的东方神学、特别是犹太神学和庸俗化了的希腊哲学、特别是斯多葛派哲学的混合物中悄悄地产生了。”从中“我们看到，宗教一旦形成，总要包含某些传统的材料。”^②

恩格斯进一步指出，和政治、法律、道德等意识形态相比，宗教属于更远离于经济基础的意识形态，所以，它具有较大的相对独立性，经济基础对其的决定性作用及它对经济基础的反映和反作用往往更隐晦、更难以察觉，常常需通过许多“中间环节”来实现。在《费尔巴哈论》中指出：“宗教离开物质生活最远，而且好像是同物质生活最不相干。”……“更高的及更远离物质经济基础的意识形态，采取了哲学和宗教的形式。在这里，观念同自己的物质存在条件的联系愈来愈混乱，愈来愈被一些中间环节弄模糊了。但是这联系是存在着的。”^③恩格斯分析道，在物质经济基础和宗教之间的这些“中间环节”中，政治是离经济基础最近者，是经济基础的表现；其次是法律，它是政治的延伸和实施手段；道德次之，它一般为政治所支配，是政治和法律的补充。而作为远离经济基础的宗教，它对社会生活的影响往往同政治、法律、道德等其它中间环节交织在一起，特别在阶级社会中，在很大程度上取决于同政治的关系。在历史上或现实生活中，宗教常常同政治或道德结合在一起，成为反映不同社会集团、不同阶级利益的一种十分活跃的社会政治力量或成为规范人们行为方式的道德精神力量。

正是鉴于宗教的这种特殊复杂性，恩格斯强调充分认识宗教和其它社会意识形态的关系的重要性。认为对于宗教来说，经济因素并非唯一决定性因素。在1890年9月致约·布洛赫的信中，恩格斯明确指出，“根据唯物史观，历史过程中的决定性因素归根到底是现实生活的生产和再生产。无论马克思或我都从来没有肯定过比这更多的东西。如果有人在这里加以歪曲，说经济因素是唯一决定性的因素，那么，它就是把这个命题变成毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话。经济状况是基

①《马克思恩格斯选集》第4卷 人民出版社 1972年 第501页。

②《马克思恩格斯选集》第4卷 人民出版社 1972年 第251、253页。

③《马克思恩格斯选集》第4卷 人民出版社 1972年 第249、250页。

础，但是对历史斗争的进程发生影响并且在许多情况下主要是决定着这一斗争的形式的，还有上层建筑的各种因素……政治的、法律和哲学的理论，宗教的观点以及它们的交互作用。”^①

从以上内容我们可以体会到，马克思、恩格斯对作为意识形态的宗教的认识的逐步深化和全面。《德意志意识形态》中，马克思、恩格斯仅将宗教作为统治阶级的意识形态，不仅如此，在《共产党宣言》中还指出随着私有制的消亡，宗教观念亦将不复存在，强调“共产主义革命就是同传统的所有制关系实行最彻底的决裂；毫不奇怪，它在自己的发展进程中要同传统的观念实行最彻底的决裂。”这里，马克思、恩格斯关注的是社会存在对社会意识的绝对决定性。

而在《反杜林论》中，恩格斯则开始将宗教视为整个社会的意识形态，不再局限于仅为统治阶级的。到了晚年，不仅明确指出宗教亦可作为其它社会力量的意识形态，而且意识到了宗教自身的相对独立性及对社会存在的影响。强调从宗教自身的演变规律和特点认识宗教作为意识形态的特性，并身体力行对基督教的历史作了详细深刻的研究。这种全面地分析从一个侧面揭示了宗教的本质，也为全面分析宗教的社会功能打下了基础。

第二节 论宗教的起源和发展

一、关于宗教的起源

马克思、恩格斯在这一问题上的立场很明确，那就是在现实的物质生活经济条件即社会存在中去寻找宗教的起源。早在《论犹太人问题》中，马克思就指出“我们不是到犹太人的宗教里去寻找犹太人的秘密，而是到现实的犹太人里去寻找犹太教的秘密。”^②在《神圣家族》中，马克思、恩格斯又再次强调“现代犹太人的生活不能以他们的宗教（好像宗教就是一种特殊的孤芳自赏的本质）来解释；相反地，犹太教的生命力只能用虚幻地反映在犹太教中的市民社会的实际基础来解释。”^③

①《马克思恩格斯选集》第4卷 人民出版社 1972年 第477页。

②《马克思恩格斯全集》第1卷 第446页。

③《马克思恩格斯全集》第2卷 第141页。

恩格斯还对宗教起源于“傻子加骗子”的肤浅认识给予了批评，他说“对于一种征服罗马世界帝国、统治文明人类的绝大多数达一千八百年之久的宗教，简单地说它是骗子手凑集而成的无稽之谈，是不能解决问题的。要根据宗教借以产生和取得统治地位的历史条件，去说明它的起源和发展，才能解决问题。对基督教更是这样。”

①运用上述方法，马克思、恩格斯展开了对宗教的起源即神观念的起源的探讨。恩格斯认为，“宗教是在最原始的时代从人们关于自己本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。”②在《费尔巴哈论》一书中，恩格斯对此作了祥解：“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。既然灵魂在人死时离开肉体而继续活着，那么就没有任何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，在那个发展阶段上决不是一种安慰，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。到处引起这种个人不死的无聊臆想的，并不是宗教上的安慰的需要，而是由普遍的局限性所产生的困境：不知道已经被认为存在的灵魂在肉体死亡后究竟怎么样了。同样由于自然力被人格化，最初的神产生了。”③

在致马克思的一封信中，恩格斯还写道：“看一看神圣的观念是怎样产生的——在所谓原始部落那里可以看到——，这很有意思。神圣的东西最初是我们从动物界取来的，就是动物；相反地，‘人的戒律’在上帝的戒命面前，就象在《福音书》中那样，被看作污秽的东西。”④

这里我们看到了马克思、恩格斯关于宗教起源问题的观点。宗教起源于原始人生存环境的局限性及在此基础上产生的认识的有限性。原始社会生产力低下，相应地，原始人在这种低级的生产过程中结成的各种社会关系（包括人与自然、人与人）

①《马克思恩格斯全集》第19卷 第328页。

②《马克思恩格斯选集》第4卷 第250页。

③ 同上 第219~220页。

④《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》郑天星编 华文出版社 1991年版 第592页。

都很狭隘。这限制了他们的认识，使他们认为“自然力是某种异己的、神秘的、超越一切的东西。在所有民族所经历的一定阶段上，他们用人格化的欲望，到处创造了许多神；而被用来证明上帝存在的万民一致的意见恰恰只证明了这种作为必然过渡阶段的人格化欲望的普遍性，因而也证明了宗教的普遍性。”^①马克思、恩格斯在这里强调的是宗教的起源在于人间，在于人类认识上的局限性，体现了唯物史观在宗教起源问题上的运用。再者，恩格斯的“神圣的东西最初是我们从动物界取来的，就是动物。”一语，表明恩格斯当时已看到了图腾崇拜，尽管他对此未详加说明。

马克思、恩格斯有关宗教起源的论述，尤其是恩格斯对这一问题的具体说明，集中形成于19世纪70~80年代，而在此时，近代的比较宗教学研究也刚刚兴起，其主要兴趣恰是对宗教起源及本质问题的探讨。与以前不同的是，他们发展了一套比较语言学、比较神话学、文化人类学的理论和方法，把宗教学理论建立在可用经验材料予以实证的基础上。这种新兴的学科及理论和恩格斯的宗教起源说有何关系呢？从现有的资料可以肯定的是，恩格斯在写作《反杜林论》（1876-1878）时已研读过当时的比较神话学；^②而在其人类学著作《家庭、私有制和国家的起源》（1877年）中，借用过摩尔根《古代社会》的调查资料，用其分析说明氏族社会的多神崇拜、图腾崇拜、祖先谱系、共同的宗教节日及部落祭祀等等。至于在《费尔巴哈论》（1886年）中对神观念的详细说明是否参考过泰勒的万物有灵论（见1872年《原始文化》），虽无法得到具体的文字资料加以证实，但以恩格斯对当时新兴科学、文化的关注态度和热情，了解《原始文化》一书内容的可能性较大。再有，恩格斯从人类认识的局限性出发去寻求宗教的起源，这同当时比较宗教学对宗教起源问题的探讨在方法上是相同的，例如，18世纪就有法国学者阐发的实物崇拜和自然崇拜理论、1872年问世的万物有灵论、1876年出台的祖灵论或鬼魂论等，虽具体观点和趋向各异，但都从认识论的角度说明宗教的产生，恩格斯在一定程度上受他们的影响应该是情理中的事情。

^① 《马克思恩格斯全集》第20卷 第672页。

^② 见《马克思恩格斯选集》第3卷 第354~355页。

二、关于宗教的发展规律

宗教自产生后，经历了不同的历史阶段，具有不同的存在形态，对这些形态的探讨与说明构成了宗教学领域的宗教发展观。

18世纪时，霍尔巴赫通过对宗教观念和体制的历史发展的考察，将宗教的历史分为拜物教、多神教和一神教三个阶段；休谟亦认为宗教经历了一个从多神教和偶像崇拜到后来的基督教之类的一神教的发展过程；黑格尔则认为宗教是绝对精神辩证发展过程中的一个阶段，它本身不仅是发展的，而且还遵循辩证法进程的三段式：从一种宗教形式（正题）（自然宗教）过渡到作为其对立面的另一种宗教形式（反题）（精神个别性宗教或自由的主观宗教），然后达到对立面的统一，过渡到更高级的宗教形式（合题）（绝对宗教——基督教）。在其宗教哲学中，人类历史上的各种宗教都不外是绝对精神在人的精神中以感性表象的形式来展示自己、认识自己的不同阶段。

以上以发展的观点说明宗教历史的方法在19世纪达尔文进化论问世后更为越来越多的宗教学者所接纳，费尔巴哈、孔德、丁·拉布克、泰勒等都根据进化论，将历史上各种形式的宗教纳入一个“发展”或“进化”的框架中，认为宗教的发展、演变都有一个从无到有、从小到大、从低到高、从简到繁的过程。

恩格斯的宗教发展观对宗教进化理论无疑是不反对的。但恩格斯并未就此止步，而是主张用社会历史发展的具体史实去说明宗教进化的内在根据，表现了他的唯物主义历史观。这一点，早在1846年恩格斯致马克思的信中就表露无疑：“如果要想就自然宗教、多神教、一神教的陈旧论调说些什么，那就必须用这些宗教形式的现实发展来对比，为此必须首先研究这些宗教形式。”^①在1876~1878年的《反杜林论》中，恩格斯实践了自己的主张，用历史的“现实发展”对宗教进化论的“陈旧论调”进行佐证：“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式。在历史的初期，首先是自然力量获得了这种反映，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。根据比较神话学，这一最初的过

^①《马克思恩格斯全集》第27卷第66~67页。

程，至少就印欧民族来看，可以一直追溯到它的起源——印度的吠陀经，以后更在印度人、波斯人、希腊人、罗马人、日耳曼人中间，而且就材料所及的范围而言，也可以在克尔特人、立陶宛人和斯拉夫人中间得到详尽的说明。但是除自然力量外，不久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，现在又获得了社会的属性，成为历史力量的代表者。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，而这个神本身又只是抽象的人的反映。这样就产生了一神教，……。”^①

1886年，在《费尔巴哈论》一书中，恩格斯又说：“由于自然力被人格化了，最初的神产生了。随着宗教的向前发展，这些神愈来愈具有了超世界的形象，直到最后，由于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。”^②

更为可贵的是，恩格斯不仅仅局限于用唯物史观的方法和原理对过去和当时学者们关于宗教进化发展的思想加以论证，而且还运用这一原理和方法，以人类社会制度的演变为根据，提出了宗教在历史上是从“部落宗教”发展到“民族宗教”，再发展到“世界宗教”的宗教发展观，具体说明了宗教发展的历史进程和宗教在不同历史阶段所展现的形态。也就是说，恩格斯不只用唯物史观的方法去理解以前的宗教发展思想，而且提出了自己关于宗教发展规律的理论。

1882年，恩格斯首先在《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》中阐发了从“部落宗教”到“民族宗教”的发展以及民族宗教走向消亡的社会原因：“古代一切宗教都是自发的部落宗教和后来的民族宗教，它们从各民族的社会和政治条件中产生，并和它们一起成长。宗教的这些基础一旦遭到破坏，沿袭的社会形式、继承的政治结构和民族独立一旦遭到毁灭，那么与之相适应的宗教也就自然崩溃。本民族神可以容许异民族神和自己并立（这在古代是通常现象），但不能容许他们居于自己之上。东方的祭神仪式移植到罗马，只损害了罗马宗教，但不能阻止东方宗教的衰落。民

①《马克思恩格斯选集》第3卷第354~355页。

②《马克思恩格斯选集》第4卷第220页。

族神一旦不能保卫本民族的独立和自主，就会自取灭亡。”^①

1886年，恩格斯又在《费尔巴哈论》中接着论述了从“民族宗教”到“世界宗教”的历史进程：“这样，在每一个民族中形成的神，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，在这个界限以外，就由别的神无可争辩的统治了。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。罗马世界帝国使得旧有的民族没落了（关于罗马世界帝国产生的经济条件，我们没有必要在这里加以研究），旧有的民族的神就灭亡了，甚至罗马的那些仅仅适合于罗马城的狭小圈子的神也灭亡了；罗马曾企图除本地的神以外还承认和供奉一切多少受崇敬的异族的神，这种企图清楚的表现了拿一种世界宗教来充实世界帝国的需要。但是一种新的世界宗教是不能这样用皇帝的敕令创造出来的。”

②

1850年，马克思、恩格斯还曾在《“新莱茵报。政治经济评论”第2期上发表的述评》一文中就世界宗教之一的基督教的产生原因及过程做了说明：“古代‘世界秩序’彻底瓦解以后才产生了基督教，基督教不过是这种瓦解的表现；‘全新的世界秩序’不是从内部依靠基督教产生的，而是在匈奴人和日耳曼人‘从外部攻击罗马帝国的僵尸’的时候才产生的；在日耳曼人进行侵略以后，不是‘新的世界秩序’按照基督教建立起来，相反的，而是基督教随着这种世界秩序的每一个新阶段的到来而有所改变。”^③

恩格斯关于从“部落宗教”——“民族宗教”——“世界宗教”的发展观体现了马克思主义的基本思想：用社会的发展来说明宗教的发展，宗教的发展与社会的发展是同步的，当社会形态是以血缘为纽带的氏族部落时，其信仰的神为氏族部落所共有，这时的宗教表现为自发的氏族—部落宗教；当氏族部落被民族国家所替代时，神也就成了民族国家的保护神，它的盛衰存废取决于民族国家的命运，这时的宗教就表现为民族宗教（国家宗教）；随着世界性帝国的形成，世界宗教产生。

尽管恩格斯对他的宗教发展观的论述过于概略；尽管不能将其作为放之四海而

① 《马克思恩格斯全集》第19卷 第333页。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷 第250~251页。

③ 《马克思恩格斯全集》第7卷 第239~240页。

皆准的宗教历史发展规律，因为，事实证明，至今还有许多种族或民族的民族宗教并未发展成世界性宗教，它们要么早已消亡，要么仍是某一民族的民族宗教。但就恩格斯从宏观上用唯物史观的基本精神对宗教形态的历史演变所作的整体性分析而言，其思想是深刻的，适应范围也相对广泛。尤其是恩格斯这一思想所蕴含的宗教发展由社会发展来决定、宗教进程与社会进程同步化、神的神性由社会性质而定的思想，为我们分析认识当今宗教与社会的关系及其社会功能等问题提供了理论原则和思想方法，我们会因此而更加接近真理。事实上，“宗教与社会主义社会相适应”思想的提出正是这一理论灵活应用的结果。

第三节 论宗教的消亡条件和消亡方式

当宗教存在的根源不存在时，其消亡也就必然而至，所以，对消亡问题的说明是和对存在根源的探讨联系在一起的。在马克思主义宗教观形成以前，西方思想领域对宗教存在根源的说明大都从个人的心理需求、从人性自身入手，认为宗教是人性桎梏、人类不幸的根源。在马克思、恩格斯看来，仅止于宗教的心理发生论来探讨宗教存在的根源是远远不够的，宗教的真正根源在于人的社会生活，在于私有制条件下产生的颠倒了的世界和异化了的社会，所以，和以前及当时的思想家的主张不同，马克思、恩格斯认为，消灭宗教不是社会解放的根本途径，因为宗教上的不平等并不是社会不公的原因，而是它的结果，故宗教消亡的前提是私有制的消亡，而不是相反；只有私有制不存在了，以其为产生和存在基础的宗教就会自行消亡。这就是马克思主义形成时期的以私有制的消亡、劳动异化的消除为前提的宗教消亡论。它向我们明白无误地传达了这样一种观点：无产阶级革命的目标不是消灭宗教，而是消灭宗教赖以生存的私有制社会。

唯物史观形成后，马克思、恩格斯就将自己置身于现实的共产主义运动中，在以后长达 20 年的岁月里，尽管没有改变他们对私有财产制度的彻底否定态度，没有改变私有制是宗教异化的根源这一观点，但基本上再没有讨论过宗教的消亡问题。直到 1867 年，马克思在《资本论》卷一中才重新提说，但思想已发生了较大变化。他说“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，作为自由结合的人的产物，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。但是，这需要有一定的社会物质基础或一系列物质生存条件，而这些条件本身又是长期的、痛苦的历史发展的自然产物。”^①

这段文字的字里行间，已不再有“私有制”三个字，而是以二个“只有当……”提出了宗教不再存在的二个条件：一是在人们的日常生活范围内，人与人的关系及人和自然的关系极为明白而且合理的时候；二是在人们的物质生产过程中，劳动过程及其生产产品是自由结合的人即共产主义和社会主义制度下的人的产物，并受这样的人的支配而不是相反。后一条件应该指称马克思的私有制消亡是宗教消亡的前提的思想，但显然，马克思已不再以其为宗教消亡的唯一条件，而他说的第一个条件也早已超出了社会制度的范围。遗憾的是，对人与人、人与自然的关系达到什么程度才算是“极明白而合理”，马克思未作进一步的论述。最后，马克思还意味深长地指出宗教消亡的这两个条件的实现所需要的立足点：“一定的社会物质基础或一系列物质生存条件”，而且强调这一立足点的形成本身是“长期的、痛苦的历史发展的自然产物”，非人为之结果。这一切都表明，此时的马克思已清楚地认识到宗教问题的复杂性，宗教存在基础的多面性和宗教存在的长期性。

1876年~1878年，恩格斯在《反杜林论》中亦表达了与马克思相同的观点，他说“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。原因很简单，这就是那时再没有什么东西可以反映了。”^②

同马克思一样，恩格斯在这里坚持生产资料私人占有制对社会成员的奴役是宗教存在的根源。他所认为的宗教存在的第一个条件（第一个“当……”）与马克思的第二个条件是一致的，只是表述不同；对第二个条件“谋事在人、成事也在人”，恩格斯未做具体的说明，但有一点可以肯定，恩格斯将二者并列，说明他已比较清

① 《马克思恩格斯全集》第23卷 第96~97页。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷 第356页。

楚地意识到社会的异己力量并不唯一是从私有制度产生出来的对人的支配力量，所以它不是宗教产生、存在的唯一根源。人不能成为自己和社会的主人的原因不仅仅是劳动异化及由此产生的阶级压迫，还有许多人类未知的、无法把握的因素。

正是基于这样的认识，恩格斯对当时以杜林先生和布朗基主义为代表的“左”的倾向给予了严厉的批评。当时在国际共产主义运动中，这些“左”派不是根据宗教自身的发展规律来认识和处理宗教问题，而是主张通过行政命令和警察手段来禁绝宗教，以“法令来取消神”、“把神打倒”的方法来表现他们的“无神论”的坚定性。

对于布朗基主义，恩格斯在 1874 年的《流亡者文献》中就批评道：“取缔手段是巩固不良信念的最好手段！有一点是毫无疑义的，在我们时代能给神的唯一效劳，就是把无神论宣布为强制性的信仰象征，并以禁止一切宗教来胜过俾斯麦的关于文化斗争的反教会法令。”^①

时隔两年，恩格斯又对打着社会主义旗号攻击马克思主义，并设想在未来社会主义社会中禁止一切宗教膜拜，从而在思想上引起相当大混乱的杜林进行了细致深入的批判。针对杜林主张的“在自由的社会里，不可能有任何膜拜，因为每个社会成员都克服了幼稚的、原始的幻想：以为在自然界背后或自然界之上有一种可以用牺牲或祈祷去感动的存在物”，“所以，正确理解的共同社会体系……必须除去宗教魔术的一切道具，因此，也必须除去膜拜的一切基本组成部分。”^②恩格斯指出，这显然反映了某些非科学的社会主义者的幼稚幻想，他们的错误在于：从社会主义与宗教在 worldview 上的对立推论出未来社会主义社会必须禁绝宗教的结论。这种结论一方面导源于他们对社会主义的空想；另一方面则由于缺乏对宗教本质及其发展规律的科学认识。由于宗教信仰影响的广泛性，故未来社会主义社会究竟如何处理宗教问题，势必成为社会大众共同的关注点，国际共产主义运动必须对此做出说明。于是就有了恩格斯在《反杜林论》的“社会主义”编中对宗教本质、发展历史、存在根源及消亡条件的论述和说明，通过之恩格斯得出了与杜林完全相反的结论：宗教只能随着其消亡的历史条件的逐渐成熟而慢慢地“自然地死掉”，坚决反对人为

① 《马克思恩格斯选集》第 2 卷 第 592 页。

② 《马克思恩格斯选集》第 3 卷 第 354 页。

地消灭宗教。在此基础上，他严厉地批判了杜林：“可是，杜林先生不能静待宗教这样自然地死掉。他干得更加彻底。他比俾斯麦本人有过之而无不及；他颁布了严厉的五月法令，不仅反对天主教，而且也反对一切宗教；他唆使他的未来的宪兵进攻宗教，以此帮助他殉教和延长生命期。无论我们向什么地方看，总是可以看到特殊普鲁士的社会主义”^①指出，使用行政命令和警察手段来禁止宗教，不仅与宗教发展和消亡的自然规律相矛盾，而且有悖于社会主义的基本精神。这种做法乃是普鲁士封建专制主义的表现，杜林的主张实质上不过是“特殊普鲁士的社会主义”——封建的社会主义。恩格斯的这些远见卓识已远远超出了德国的国界和当时的时代，对我们在社会主义时期处理宗教问题具有方向性的指导意义。

从以上的叙述我们可以看出，关于宗教的消亡问题，马克思、恩格斯的观点很明确。在马克思主义形成期，他们主张通过社会革命消灭一切私有制的途径使宗教失去存在的根源，从而自行消灭；后期，马克思、恩格斯则意识到了宗教消亡的其他社会条件。也就是说，私有制的废除并非宗教消亡的充分条件。至于宗教消亡的方式，马克思主义宗教观始终都坚持宗教的自行消亡，反对用行政命令的手段人为地消灭宗教。这一结论的得出，是马克思、恩格斯深刻认识宗教本质、深入了解宗教存在的社会根源的必然结果。回想前苏联和我国文革时的宗教政策，岂不大大有悖于马克思、恩格斯的宗教思想。

第四节 论宗教的社会作用

伴随着对宗教本质认识的深化、对宗教意识形态特质的全面分析，马克思、恩格斯在宗教社会作用问题上虽基本上仍持批判、否定态度，但和以前纯粹的否定相比，则有所突破。尤其是恩格斯，不仅揭露了宗教与政权结合时的消极作用，而且也看到了宗教与非统治阶级结合时所具有的积极的社会作用，在一定范围内，意识到了宗教社会作用的好坏在很大程度上不单纯取决于宗教自身，而和它所服务的对象有很大关系。

而这种突破和马克思、恩格斯在分析宗教社会作用时，始终坚持唯物史观有密

^①《马克思恩格斯选集》第3卷 第356页。

切联系。正是这一方法论使马克思、恩格斯越来越坚持将宗教放在具体的现实的物质生活关系中去考察，实事求是地分析宗教在社会历史进程中的作用。当然，我们也应该注意到，由于特定的历史文化背景，马克思、恩格斯在当时的情况下，使唯物史观的方法论主要表现为阶级斗争分析法，而对宗教社会功能的探讨则主要集中于宗教在政治生活中的作用方面，对其他领域则较少涉猎。

一、宗教与统治阶级结合所起的消极作用

马克思主义宗教观始终认为，宗教，包括各种各样的宗教团体和它们的宗教组织，只要和拥有权力的代表落后、反动势力的阶级相结合，其社会作用都是消极地、否定性的，在这种情况下的宗教和统治阶级一样、并和统治阶级一起对人民进行着无情、残酷的剥削、统治和麻醉。对宗教的这种社会作用，马克思、恩格斯一生都没有停止批判。

1、对封建制度中传统宗教的作用、对它们与封建特权的结合，马克思、恩格斯一直都是持坚决的否定态度的。在1850年的《德国农民战争》和1854年的《革命的西班牙》二篇文章中，恩格斯揭露了僧侣中的封建特权阶层的丑行：“僧侣中的封建特权阶层形成贵族阶级，包括主教和大主教，修道院长，副院长以及其他高级僧侣。这些教会显贵或者本身就是帝国诸侯，或者是在其他诸侯的麾下以封建主身份控制着大片土地，拥有许多农奴和依附农。他们不仅象贵族和诸侯一样肆无忌惮的榨取自己属下的人民，而且在办法上还更加无耻得多。除了使用残酷的暴力以外，一切宗教上的诡计也都施用了，除了刑具的威吓外，一切驱逐出教和拒绝赦罪的威吓也实行了，此外还滥用忏悔牧师进行一切诡计图谋，总之是要从所属人民身上敲出最后一文钱，以增添教会的产业。伪造文书是这些尊严的人们经常喜用的欺骗手段。虽然他们除通常的封建征课和贡赋而外还要抽取什一税，但是所有这些收入还是不够挥霍。制造灵异的圣像和圣徒遗物，组织超渡礼拜场，贩卖赦罪符，这些都被用为重重榨取人民的手段，而且在长时期内受到最好的效果。”^①“古代议会的第三个组成部分——僧侣，早从天主教徒斐迪南时代起就站在宗教裁判所的旗

^①《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》郑天星编 华文出版社 1991年版 第197~198页。

帜下，……。由于有了宗教裁判所，教会已成为专制政体的最牢固的工具。”^①

1851年，在《德国的革命和反革命》中，恩格斯还进一步具体到德国的情形分析道：“1845年，在德国的每一邦里，或者是旧罗马天主教，或者是新教，或者是两者同时，被视为该邦国家制度不可缺少的组成部分。在每一邦里，这两个教派中的任何一派的或所有两派的教士，都是官僚制度的重要因素。”^②随后在1854年，马克思又在《希腊人暴动》中具体分析了俄国和拜占庭的情况：“正教不同于基督教其他教派的主要特征，就是国家和教会、世俗生活和宗教生活混为一体。”拜占庭和俄国都如此，不同的是，和“拜占庭的情况相反”，在俄国，“教会变成了国家的普通工具，变成了对内进行压迫和对外进行掠夺的工具。”^③

1892年，在《〈社会主义从空想到科学的发展〉英文版导言》中，恩格斯继续揭露道：“封建制度的巨大国际中心是罗马天主教会。它把整个封建的西欧（尽管有各种内部的战争）联合为一个大的政治体系，……。它给封建制度绕上一圈神圣的灵光。它按照封建的方式建立了它自己的教阶制，最后，它自己还是最有势力的封建领主，拥有天主教世界的地产的整个的三分之一。”^④

2、对宗教与取得政权后的资产阶级的关系，马克思、恩格斯也作了分析批判。认为当他们还是革命阶层时，对宗教持批判或至少是排斥的态度，但是，他们一旦跻身于统治阶级的行列，就会不声不响地丢掉他们的自由思想，变成一个“笃信宗教的人”，利用宗教来加强自己的地位，宗教也就变成了他们统治的一部分。马克思1855年在《反教会运动。——海德公园的示威》中，揭露了教会同英国资产阶级在政治、经济上联合起来对人民进行的压迫剥削：“从这两件事（指‘啤酒法案’和‘禁止星期日交易法案’）中，我们看到教会和垄断资本共同策划的阴谋；这两件事表明，宗教的惩治法律的目的是为了反对下层阶级，而使上层阶级在良心上可以安静下来。”^⑤恩格斯也在1892年指出，资产阶级时代，没有“比以往任何时候

① 《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》郑天星编 华文出版社 1991年版 第269页。

② 同上 第237页。

③ 同上 第259页。

④ 《马克思恩格斯选集》第3卷 第390页。

⑤ 同① 第272页。

都更需要用精神手段去控制人民，而一切能影响群众的精神手段中第一个和最重要的手段依然是宗教。”^①而“他（英国资产阶级）的宗教曾经是他用来战胜国王和贵族的旗帜；不久他就发现这同一宗教可以用来操纵他的天然下属的灵魂，使他们服从那些由上帝安置在他们头上的主人的命令。简言之，英国资产阶级这时已经参加镇压‘下层等级’、从事生产的广大人民群众，而用来达到这一目的的手段之一，就是宗教的影响。”^②

马克思、恩格斯认为，在历史上各个时期中，绝大多数人民都不过是以不同的形式充当着一小撮特权者发财致富的工具，而宗教则对这种吸血的制度加以粉饰，并向人民宣告，“为了个人幸福他们必定要忍饥挨饿，因为这是上帝的意旨。”^③

二、宗教与非统治阶级结合时所具有的“外衣”作用

从一般意义上来说，当一种阶级或社会力量打着宗教的旗号、利用宗教来作为达到自己目的的手段时，宗教就具有一种“外衣”作用。但在马克思、恩格斯的理论中，“宗教外衣”通常指非统治阶级利用宗教反对统治阶级时所具有的一种作用。对这种作用，马克思、恩格斯，尤其是恩格斯在唯物史观创立后意识到并基本上持肯定态度。

首先，马克思、恩格斯对宗教充当社会运动的“外衣”的原因进行了分析。第一，任何以宗教外衣的形式所进行的社会革命（阶级斗争），从根本上讲都缘于各社会力量的物质利益，归根结底都是物质利益的斗争。从这个意义上说，宗教作为外衣在任何社会运动中都无法成为决定性的因素，决定性因素是各社会力量的社会地位及由此产生的政治、经济需要，其中，最基本的是经济需要。恩格斯在1850年的《德国农民战争》中指出：“十六世纪的所谓宗教战争也根本是为着十分明确的物质的阶级利益而进行的。这些战争，同稍后时期英国和法国的国内冲突完全一样，都是阶级斗争。如果说这许多次阶级斗争在当时是在宗教的标志下进行的，如果说各阶级的利益、需要和要求都还隐藏在宗教的外衣之下，那么，这并没有改变

①《马克思恩格斯选集》第3卷 第401页。

②《马克思恩格斯选集》第3卷 第393~394页。

③《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》郑天星编 华文出版社 1991年版 第196页。

事情的实质，而且也容易用时代条件来加以解释。”^①这种斗争之所以采取宗教的形式，是因为第二，宗教及神学在当时社会政治、法律、文化生活中的至高无上的地位，使宗教成为当时人们表达思想感情、进行一切活动的唯一可采取的形式，在政治、经济领域更是如此。任何一种针对社会制度的改革运动都首先必须是对教会的反叛，其理论同时也就成为了正统神学家们眼中的异端。恩格斯在不同的著作中表达了相同的思想，在《德国农民战争》中，他说：“一般针对封建制度发出的一切攻击必然首先就是对教会的攻击，而一切革命的社会政治理论大体上必然同时就是神学异端。为要触犯当时的社会制度，就必须从制度身上剥去那一层神圣的外衣。”^②这里，恩格斯明确说明，宗教也是现存封建社会制度的外衣。1886年，在《费尔巴哈论》中，恩格斯又说“中世纪把意识形态的其它一切形式——哲学、政治、法学，都合并到神学中，使它们成为神学的科目。因此，当时任何社会运动和政治运动都不得不采取神学的形式。”^③在1892年的《〈社会主义从空想到科学的发展〉英文版导言》中，恩格斯还道“当时反对封建制度的每一种斗争，都必然要披上宗教的外衣，必然首先把矛头指向教会。”^④第三，在宗教垄断一切的情况下，宗教形式尤其是语言是当时大多数民众所能领悟的唯一形式，通过宗教预言去发动群众就成了最重要的手段。“当时人民唯一能领会的语言是宗教的语言，闵采尔就用这种语言对他们说话，起了显著作用。”^⑤“对于完全受宗教影响的群众的感情来说，要掀起巨大的风暴，就必须让群众的切身利益披上宗教的外衣。”^⑥

在此基础上，马克思、恩格斯对这种“外衣”作用的性质作了具体的分析。通过路德本人的转变，马克思、恩格斯告诉人们，宗教作为外衣，既可成为革命的武器，亦可变为镇压革命的手段，它的性质不由自身决定，决定因素在于举着这面旗帜的人所代表的阶级，归根结底是由这个阶级的政治目的和经济利益决定的。恩格斯在《德国农民战争》中对路德与农民战争的关系有一段很精辟的评述：“路德因

① 《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》郑天星编 华文出版社 1991年版 第199页。

② 《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》郑天星编 华文出版社 1991年版 第200页。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷 第251页。

④ 《马克思恩格斯选集》第3卷 第390页。

⑤ 《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》郑天星编 华文出版社 1991年版 第217页。

⑥ 同上③。

为翻译了圣经，于是就给了平民运动一个强有力的武器。路德在圣经译本中使得公元最初几世纪的纯朴基督教和当时已封建化了的基督教形成鲜明的对照，使得一个不知层次重迭的、人为的封建教阶制度为何物的社会和正在崩溃的封建社会形成鲜明的对照。农民利用这个武器来从各方面反对诸侯，贵族，僧侣。于是，路德把这个武器调转过来反对农民，他从圣经中拼凑出真正的赞美诗来歌颂那些由上帝委派的官方，这是舐食专制君主残羹的臣仆从来还没有一个人能够做到的。神授君权，忍耐服从，甚至农奴制度都由圣经认可了。不仅农民起义，就是路德本人对僧侣权威和世俗权威的全部反抗活动都在圣经里被否定了；这样，路德不仅把下层人民的运动，而且连市民阶级的运动也出卖给诸侯了。”^①

在宗教处于绝对统治地位的情况下，被压迫人民的反抗斗争必须采取宗教的形式，罩上一件“宗教的外衣”，对这种“外衣”功能，恩格斯是持肯定态度的。但同时，我们应该看到，恩格斯认为，这种积极作用只是形式，它并未改变宗教的实质，“虽然于反对封建制度的民众是积极的，但这种积极作用从本质上说也是虚假的。”^②

从以上论述可以看出，唯物史观创立后的恩格斯对宗教的社会作用的论述虽仍集中于政治方面，但较以前全面了许多，在某种程度上看到了宗教社会作用的复杂性，强调其附属性。更为可贵的是，他们以自己的理论实践告诉我们如何运用唯物史观去解释宗教现象、说明宗教问题。

第五节 无产阶级政党对待宗教的态度

从理论上说，基于对宗教本质、起源、发展、存在根源等的深刻认识，马克思、恩格斯认为，作为一个政党，无产阶级对待宗教的态度应避免两种倾向：其一，将宗教与社会主义、共产主义混为一谈。马克思、恩格斯早在唯物史观创立前后，就对这种思潮进行了分析批判（见第四章）。其二，以行政命令消灭宗教。这是在19世纪70年代国际共运中出现的另一股错误思潮，它以布朗基主义者和杜林为代表，

^① 《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》郑天星编 华文出版社 1991年版 第208~209页。

^② 施船升《马克思主义宗教观及其相关动向》四川人民出版社 1998年版第123页。

主张通过行政命令和警察手段来废止宗教。声称要“把神打倒”。马克思、恩格斯认为，这是违反宗教自身的发展规律的，这样做是我们这个时代能给神的唯一效劳，其结果只能是“帮助它……延长生命期。”^①

在制定处理宗教问题的政策上，马克思、恩格斯总的主张是：教会与国家分离、教会与教育分离，将宗教转入私法范围，使其成为公民个人的私事。马克思在1871年的《法兰西内战》、恩格斯在1891年的《卡·马克思〈法兰西内战〉一书导言》及《1891年社会民主党纲领草案批判》中都表达了相同的意思：“公社在废除了常备军和警察这两种旧政府物质权利的工具以后，立刻着手摧毁精神压迫的工具，即‘僧侣势力’，方法是宣布教会与国家分离，并剥夺一切教会所占有的财产。教士们应当重新过私人的清修生活，象他们的前辈即使徒们那样靠信徒的施舍过活。一切学校对人民免费开放，不受教会和国家的干涉。这样，不但学校教育人人可以享受，而且科学也摆脱了阶级成见和政府权力的桎梏。”^②“宣布教会与国家分离，取消国家用于宗教事务的一切开支，并把一切教会财产转为国家财产；……把一切宗教象征、神像、教义、祷告，总之，把‘有关个人良心的一切’，从学校中革除出去。”^③“教会和国家完全分离。国家无一例外的把一切宗教团体视为私人的团体。停止用国家资金对宗教团体提供任何补助，排除宗教团体对公立学校的一切影响。（但是不能禁止他们用自己的资金创办自己的学校并在那里传授他们的胡说。）”^④

从上面的宗教政策上我们可以看出，马克思、恩格斯反对宗教对人们的公共生活的干预，力求排除教会组织对国家政治、教育的影响，同时，也不赞成国家和宗教教会组织的任何联系，并主张剥夺一切教会所占有的财产，将其转为国家所有。这些观点有的是当时资产阶级革命时要实现的目标，并在革命成功后真正成为了国家宗教政策的一部分，也成为现代文明的标志之一，如以法律的形式规定政教分离、宗教和教育分离等；有的则太过理想化、绝对化，如主张切断国家和教会组织相互

① 《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》郑天星编 华文出版社 1991年版 第357页。

② 《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》郑天星编 华文出版社 1991年版 第296页。

③ 同上 第473页。

④ 同上 第477页。

间的一切联系，消除宗教在社会公共领域中的影响，使其成为纯粹私人的事情；剥夺教会财产。这从理论和现实两方面讲都是不大可能的，一方面，将宗教信仰规定为私人的事情，并从之出发要求宗教和政治、教育分离，即宗教从国家政权的运作体制和教育体制中退出，这一思想是深刻的。从中世纪的历史教训看也是正确的。但同时我们还必须看到另一方面，那就是宗教不仅仅局限于个人信仰的层面，还具有社会公共领域的属性，它是一种社会存在，一种生活方式，其构成是多要素、多层次、立体化的，有一定的组织，必然和社会的其它领域相互关联、相互影响，这其中包括政治领域。因为，就政治、法律的层面讲，每个信徒都有两种身份，信徒和公民。信徒是公民的一部分，在政治生活中享有和不信教公民同等的权利，同时也承担有作为公民的政治、法律等社会责任，即爱国、守法；从社会管理的角度看，国家政府机构作为社会管理者，有权对信教群众和宗教团体实施管理（包括保护其合法的宗教活动）。信教群众作为社会的一分子、宗教组织为一种社会实体，在享有权利的同时也必须承担其相应的社会责任和义务。简单的将之分为“公”和“私”两个领域并完全隔绝其联系是不科学的、也是不现实的。尤其是在现当代，我们不能这么狭隘的理解政教分离和宗教是私人的事情。

至于剥夺教会财产，将其转为国家财产的主张，在现在看来也不完全正确。在欧洲中世纪，教会成为最大的封建主、占有大量土地的情况下，对其过分膨胀的教产进行没收是应该的，有利于国家稳定和社会经济的发展。但在当代，教产的大部分属正常宗教活动场所和个人捐赠的情况下，只要合法，那么，其教产不但不能被没收，还应受到国家相关法律的保护。

当然马克思、恩格斯这样强调之是有原因的。主要是基于对宗教社会作用的认识的不全面，对过去社会中宗教与政权相结合后的消极作用的深刻了解和深恶痛绝，以至于想在他们建立的社会主义社会中最大限度的降低这种副作用。

另一个重要的原因就是当时，由于实践的缺乏（在他们那个时代，还没有建立一个社会主义国家），使他们的主张免不了理想化的成分，故对这一问题的论述很简约，只是原则性的，也就在情理之中。但他们反对以行政命令的手段来人为消灭宗教，尤其是私法范围的宗教的态度却是很明确的。

第六章 马克思主义宗教观的当代价值

第一节 讨论的前提

产生于 19 世纪的马克思主义宗教观，在以后的人类历史进程中，尤其是在社会主义国家里，起着重要的作用，其间伴随着社会和宗教自身两方面的巨大变化。就马克思主义宗教观而言，根据唯物史观，面对新问题和新的历史时期，它必须与时俱进，丰富和发展过去的理论，对确已过时的必须摒弃。而这一工作的展开早在马克思主义宗教观运用于各社会主义国家时就已开始了，马克思主义者及其政党结合本国的实际，改进和提出可行的宗教思想和宗教政策，并在实践中总结、反思、丰富和发展着马克思主义宗教观。同时，非马克思主义者也对马克思主义宗教观自身及其在各社会主义国家的运用发展进行深刻的分析，对其当代价值进行研究。这一状况在上世纪 80 年代末、90 年代初，苏联东欧等社会主义国家相继瓦解时更加突现，当时，在世界范围内掀起了一股反对马克思主义的思潮，马克思主义宗教观遭到的非议则更多。有一部分人开始怀疑其价值，尤其是在当代社会中的价值。

然而至 90 年代中叶开始，一系列的事实使一些人逐渐改变了对马克思主义的单纯的批判、否定态度：首先，瓦解的社会主义国家不仅未因放弃社会主义而走上阳光大道，反而陷入更加深重的、难以克服的危机中。其次，在发达的资本主义国家，各种矛盾重重叠叠，并日益表现出依靠自身力量无法解决的征兆；相反，东方出现了欣欣向荣的社会主义中国，西方也涌现了一些由左翼政党^①执政的发达资本主义国家。种种事实使人们开始从更深层次上认识马克思主义、反思马克思主义近百年的历程、思考其当代价值。而在此前后，一批西方著名思想家，如法国的德里达、美国的詹姆逊、德国的哈贝马斯、英国的吉登斯及波兰的马克思主义者沙夫等对马克思主义的认同和捍卫，更使人们相信马克思主义在当代社会的强大生命力。

那么，受攻击最多的马克思主义宗教观呢？在当代社会是否仍具有价值，其生

^① 这些政党虽并非严格意义上的马克思主义政党，但他们大多声称马克思主义是他们的理论来源之一。

命力何在？在逻辑的梳理了马克思主义宗教观之后，这是我们必须面对和应该思考的问题。

但是，在中国，由于政治和思想方法等各方面的原因，使我们对这一问题的探讨时常陷入不应有的误区，或无法在同一语境下进行交流，所以，这里首先要做的是说明讨论这一问题的前提。

一、不容忽视的今昔之别

马克思主义宗教观是马克思、恩格斯所生活的那个时代的产物，当我们了解其思想时，不应该脱离当时的社会政治、经济、思想条件及宗教状况；同样，当我们讨论其当代价值时，也必须首先了解当今的社会状况、人文环境及宗教特点，结合当代现实考虑问题，否则，当代价值就无从谈起。事实上，从马克思、恩格斯时代的19世纪到今天的21世纪，社会的方方面面都发生了巨大变化，正视这一点，是我们更好地分析马克思主义宗教观当代价值的前提之一。

马克思主义唯物史观告诉我们，宗教的历史总是和社会发展的进程紧密相连的，从思想发展的角度看，仅就马克思主义宗教观产生的欧洲而言，宗教和西方社会一起大约经历了几个不同的发展阶段：

1、原始阶段。据考古证明，宗教从旧石器时代中期开始就伴随着人类生活，当时宗教是在低生产力水平基础上形成的人类抽象思维的最初的最高结晶，一经产生，就包容了刚刚萌芽的其它一切文化形式，囊括了社会生活的所有领域。但总的来说，当时人们对神的理解较简单、质朴，神的神性和人的人性相类似，亦有喜怒哀乐，亦有酸甜苦辣，并不完美和神圣。

2、轴心时代。大约在公元前500年左右（大致涵盖公元前800——公元前200年这一历史阶段），在世界范围内几个最重要的文化区内，几乎同时出现了一批划时代的思想巨人，他们创造了不同于以前宗教文化的新型文化——哲学及哲理性宗教，其中意义最为深远的是中国、印度、希腊三大哲学体系。德国学者卡尔·雅斯贝尔斯认为其思想成果是历史发展的精神动力和文化轴心，故将这一时代称为“轴心时代”。特别是在希腊，人们第一次以人自身为立足点、以理性为武器，批判宗教、分析宗教、吸收宗教、探讨宗教的本质和起源，说明它和人的关系，用自己的理性对自然现象作出自然说明、对社会生活作出人文理解。在神人关系上，人们开

始怀疑神、否定神。

3、中世纪神权时代。这是一个基督教垄断一切的时代，神学理论是整个西欧社会至高无上的意识形态，哲学理性存在的理由只是为基督教教义提供证明；教会组织是最具权威的社会组织机构，控制着社会的政治、司法、教育、道德规范等方面；宗教领袖不仅是教会组织的领导者，信徒心中上帝的代言人，更是世俗社会的最高统治者。在这样一个社会里，人类将一切奉献给了神，自身却成了神卑微的奴隶。

4、文艺复兴以来，人们逐渐把目光转向了人自身，强调和肯定人的地位和作用，将人视为政治和社会生活中的主体，把以神为中心的神本主义转变为以人为中心的人本主义。在这一过程中，启蒙思想家们做出了重要贡献，他们先是把中世纪高高在上的神拉回到人间，认为神泛同于世界而存在；接着把人类理性视为宗教的基础，以之为判断宗教真伪的标准；随后否定神的存在、否定建立理性宗教的可能，对宗教进行了全方位的深刻批判；直到马克思、恩格斯从以前思想家们分析的宗教产生于人性本身的异化的观点出发，发现人的异化背后的原因是政治异化，而政治异化则导源于社会经济异化，最后挖掘出宗教存在的深层次根源——人类的物质生产生活的异化。至此，宗教的神秘面纱被揭开，并逐渐从中世纪的严重错位中走出来。

5、从 19 世纪末期始，宗教渐渐退出了政治生活的中心，日益成为一种社会文化体系。此时宗教学兴起，愈来愈多的思想家开始以客观、理性、中立的态度去说明宗教，探讨宗教的本质、起源、社会作用等等。

经历了以上漫长的历史，人类走到了 21 世纪。今天，世俗社会看待宗教和宗教自身两方面都发生了深刻的变化。

一方面，就社会而言，现代社会的日渐理性化决定了对宗教态度的理性化。

现代社会的基本特点和发展趋向是经济全球化、政治多元化、高新科技大发展，尤其是以信息科学、核技术、生命科学等领域的迅速进步为标志的高新科技大发展，更加坚定了近现代以来人们在一些领域中以科学理性为中心的意识。在此基础上，社会的科学化、理性化已成定势，并进而促成宗教的世俗化进程，也就是说，人们已用“科学与理性的术语对人的行为和其它现象作出解释和论证的倾向来取代对现

实的宗教解释和对人生的宗教倾向。”^①渐渐地、越来越多地用科学原则诠释固有的宗教信仰。

在这种背景下，现当代的大多数思想家们都主张用发展、进化的观点看待宗教，在这一点上和当年的马克思、恩格斯是相同的。不同的是，在他们中间，相当一部分人（尤其是在宗教学领域）已不像马克思、恩格斯时代的大多数思想家们那样，只将目光聚焦在宗教的负面影响上，对宗教持否定批判的态度，而是以中立、客观、理性的态度，运用人类学、文化学、社会学、心理学等人文科学，多视角、多层次的研究宗教、关注宗教在人类社会生活（尤其是精神生活和道德生活）中的作用。这种态度和方法不仅在宗教研究领域中取得了世人瞩目的成绩，开拓了人们认识宗教的视野，而且也越来越多地为社会所接受。

发生这种转变的原因主要基于以下两个事实：第一，经过文艺复兴以来启蒙运动的洗礼，宗教在政治、司法、教育等领域已不再处于垄断地位，人们无需再像以前思想家那样对宗教在这些领域中不恰当的位置及由此产生的负面影响进行声讨，也就是说，宗教的错位现象经过启蒙思想家们的批判及社会各方面的觉醒，在很大程度上已得到纠正，自然也就不再是现代思想家们的任务了。第二，在现当代社会中，宗教并没有像启蒙思想家分析的那样，只有消极作用，会随着社会的进步而消亡等等，相反，宗教与科学并存、神学与理性同在已是不争的事实：一方面，经过启蒙运动洗礼后的传统宗教通过适度改革，仍拥有相当多的信徒，不仅成为人们一种内在的精神需求和生活方式，而且在社会生活中起着一定作用。另一方面，新兴宗教以其时代性如雨后春笋，从上世纪 60、70 年代至今，此起彼伏、不曾中断。这种现象促使思想家们尤其是宗教学家们重新认识宗教、定位宗教、探讨宗教的本质、说明宗教和人类的关系。

另一方面，就宗教自身而言，宗教特别是传统宗教已发生了较大变化。

在传统社会中，宗教是社会政治和社会生活的中心，拥有解释被神圣化了的自然、人类和社会的权利，维系着整个社会的秩序，并论证着其合理性。也就是说，在意识形态方面，宗教具有绝对垄断的地位，成为人们认识和解释一切现象的基本世界观；同时在政治、教育、道德、法律等方面又发挥着巨大作用，其信条、戒律

^① 罗纳德·L·约翰斯通《社会中的宗教》四川人民出版社 1991 年版 第 411 页。

是人们从事生产活动、进行相互交往及日常生活中必须遵循的规范。教义不仅可以常常替代法律，而且是人们日常言行的基本指导和主要评判标准。

在现当代社会中，由于科学理性被广泛用于对自然现象、人类个体和社会方面的解释，人们的意识结构和认识世界的方法发生了深刻变化。与之相伴而生的是，宗教已不再像过去那样是全社会唯一的价值准则和基本世界观，在现代社会与国家中，宗教不再处于垄断地位，尤其在国家政权的运作系统里，宗教已经退出（阿拉伯国家例外）。

在这种情况下，宗教为求生存，改变自身势在必行，主要表现在两方面：

第一，退出社会中心舞台的宗教开始关注并挖掘宗教自身具有的不依赖于他者而存在的价值，首先表现在：为满足人们关注生存本身意义的愿望，以一种独特的方式，向人们提供在最深层次上寻求生存意义的手段，调节个人信仰和社会公共价值之间的关系等等。虽然在现当代社会中，科技日新月异、物质生活极大丰富，但这一切都无法解决人的存在问题，无法满足人们对自身的终极关切，因此，纯粹意义上的宗教价值在现当代社会中不仅没有被削弱，在某种程度上反而由于社会生活的单面化、非人化，由于人与自然的疏离、人与人之间的隔膜而得到了强化；由于物质生活丰富与精神生活贫乏的反差的加大而得到重视；由于人自身无法摆脱的孤独感、冷漠感而更加为人所需要。这就是为什么宗教作为一种文化形态，不仅没有被其他文化形态所替代，反而在现代社会中发挥着独特作用的原因。另一方面表现在，对宗教的道德教化功能的强调，尤其强调宗教中与整个社会相同的道德规范和价值取向，以求尽快适应社会。

第二，传统宗教内部的变革为其在现当代社会中的存在提供了前提。根据唯物史观，随着社会的变革进步，传统宗教或迟或早都要发生变化以适应其生存的社会。如果说，在启蒙运动前后，传统宗教的变革带有被迫性质的话，那么，慢慢地这种变革的主动因素在增加，因为这也是传统宗教求生存的唯一出路。这种变化主要表现在：宗教文化中人文理性精神的生长、对科学的接纳、对自身的重新定位（突显宗教在文化传播、道德净化、精神寄托等领域的作用）等等。以最为保守的一直坚持批评宗教改革、启蒙运动、法国大革命的罗马天主教会为例，在梵二会议上，首次确认了许多宗教改革者的意见，如承认地方教会的自主权、允许教会仪式本地化、可用本地语言、而不是拉丁语进行宗教活动等；首次确认了启蒙运动和法国大革命

时提出的许多关于现代社会的原则，尤其是民主、宗教信仰自由、人权等等；首次确认了基督教会内部的人道主义原则，接受了不同的信仰，如犹太教、伊斯兰教及东方的一些传统宗教；提出不同宗教间进行对话的主张；向世俗社会打开了门窗，对现代化的科学成果表示接纳，如达尔文的进化论，^①同时承认以前在处理哥白尼等科学家时所犯的错误。尽管有人持反对意见，但它毕竟征得了大多数人的同意。

一些著名的宗教领袖、神学家在认识宗教、认识社会、为世界和平而奔走时，更是表现出了一种难得的人文理性和宽容精神。孔汉思就曾言：“在各种宗教中，仅有一个独一的宗教是不可能的，用一种宗教的价值统一所有宗教是不可能的。但是，在各种不同的宗教中，能够合一的就是和平，就是宗教的和平。现代社会中，没有一种宗教能够统辖其它宗教，包括梵蒂冈，现在已不可能变成一种至高的宗教来高于其它宗教之上。在不同的宗教之间，第一步是互相了解，第二步应该是寻找共同的一些准则、价值，第三步就是彼此合作，接下来就是造福人类。”^②

二、难以小视的中西差异

要讨论马克思主义宗教观在当代中国的价值，不考虑中国宗教在中国社会发展进程中的历史和特色，不考虑中国宗教和它赖以生存的社会的关系，那么，这种讨论就失去了它必备的前提。因为它是马克思主义宗教观在中国丰富和发展的土壤，只有结合中国的具体国情和宗教的历史和现状，这一问题的讨论才会科学并具有现实意义。

和西方相较，尤其是和马克思、恩格斯时代的基督教相较，中国宗教具有以下特点。

第一、意识形态领域中的多元文化共存。

和西方中世纪以来以基督宗教为唯一意识形态不同，中国人的文化和精神支柱是多元的、非纯宗教性的，主要有以儒家为首的人文主义和以佛教、道教为辅的解脱主义和自然主义。它们之间虽有很多的不一致，因而在历史上也经常有正面的冲突，但和它们之间从未间断地、有意无意的对话和深度互相影响、借鉴相比，则显

^① 摘记自《著名天主教学者孔汉思访谈录》《中国宗教》2000年第5期第48页。

^② 《著名天主教学者孔汉思访谈录》《中国宗教》2000年第5期第49页。

得太微不足道了。事实上，每种文化传统不同的世界观、人生观、价值观和道德精神都已融进了中国人的生活和文化主流中，成为中国人看待世界和在世界中活动的方式和依据，并丰富着中国人的生活，培养着中国人以和为贵、宽容理性的精神。对于中国这种文化、宗教之间的和谐与合作，美国学者保罗·尼特给予了赞评，他说“中国以生动的实例体现了荷兰天主教神学家施雷贝克仅仅在理论上宣称的思想：世界诸宗教联系在一起比它们当中任何一个都能表现出更多的真理。”^①

第二、实生活中实用理性的宗教态度、淡薄的宗教观念。

在中国的三大文化传统中，儒家居主导地位，而儒家的创始者孔子“敬鬼神而远之”的宗教思想决定了中国人独有的宗教精神：宗教感情淡薄、宗教态度理性实用。孔子之所以主张“敬鬼神”但要“远之”，是因为他用一种理性实用的立场看待宗教。从维护宗法血缘制度、恢复社会等级秩序的政治考虑出发，孔子从不公开否定鬼神及死后世界的存在，相反，他还要求人们要“慎终追远”；但他亦从不主张执著于宗教，而是提倡“与鬼神保持一定的距离，用一种冷静、理智的态度去思考宗教的社会作用，以便合理的加以利用。”这种观念不仅“成为后世历代政府制定宗教管理政策的理论依据”，^②而且使中国人，尤其是中国政府和知识分子对那些过分宗教化的宗教变得总是十分警惕，对过分出世的宗教从来就不很满意。因为在中国人看来，“那种不能对此世言说和对日常生活没有意义的宗教是不能够要求他们对它忠诚的。他们严肃地对待孔子的警告，即我们不应该让自己被那些关于天堂的虚幻的问题所困扰，以致我们忘了处理世间的紧迫问题。”^③所以中国人将佛教改造成了独具特色的禅宗。在中国人那里，只要有用，对所有神都会加以膜拜。

第三、政治生活中，无法超越皇权的教权。

在中国历史上，从未出现过教权高于皇权、支配皇权的情况。“普天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣”的忠君、尊君观念根深蒂固，在这种君主专制制度的政治体制下，一切宗教组织都必须依附于皇权、为皇权服务，决不允许出现教权高于皇权的局面。在历史上，虽然佛教、道教的教团组织也常常在政治、经济、文化上

①[美] 保罗·尼特《中国：宗教间的和谐与合作》《中国宗教》2003年第7期 第58页。

② 牟钟鉴 张践《中国宗教通史》上 中国社科文献出版社2000年版 第175页。

③ [美] 保罗·尼特《中国：宗教间的和谐与合作》《中国宗教》2003年第7期 第59页。

与皇室发生矛盾，但处理矛盾的主动权从来都是由皇室来操纵，对于教团组织、僧众，都有日趋严格的管理制度。这使中国宗教与国家政治的关系同中世纪欧洲及阿拉伯世界的情况截然不同，正如周恩来所言：“中国不是政教合一的国家。在中国，宗教同政治一向是分开的，所以宗教问题不像欧洲政教合一的国家那么严重。”^①

“在中国存在有宗教信仰的人和没有宗教信仰的人，就是有神论者和无神论者。这两类人应该彼此相处得很好。我们从来不像有些国家那样在宗教问题上争执得那么厉害，甚至被帝国主义者挑拨引起战争。信仰各种宗教的人，本来是可以合作的。”

②

虽然，在现当代中国，社会主要意识形态的组成已发生了变化，由原来的儒、释、道变为社会主义思想、西方欧美文化和传统文化。社会主义思想在政治上、学校教育及媒体中起导向作用，属主流文化；西方文化作为当今世界的强势文化，伴随着改革开放及西方科技的传入，不断的渗透到中国文化中；传统文化由于在世界观上与社会主义文化相左，又在文革期间受到强烈批判，使其在政治上和价值意义上边缘化。但传统文化毕竟是中国文化之根，是中国之为中国的原因所在，故近年来，人们开始审视自己对传统文化的态度，越来越多的认识到其价值，作为传统文化重要组成部分的传统宗教也愈来愈受关注。

不管古今相较有多么大的变化，中国的情况都异于西方。充分地了解这一点，对理解马克思主义宗教观的当代价值都是必需的。

三、必不可少的理性态度

马克思、恩格斯对宗教本质和功能、宗教产生和存在的社会根源、宗教的发展规律和消亡途径、无产阶级政党处理宗教问题的政策等方面，都有一套相对系统且精辟深刻地论述。如若能始终坚持结合中国特殊的文化背景和宗教实际，用一种客观理性的态度对马克思主义宗教观进行深入探讨，求得全面正确的理解，完全可以为党和政府制定宗教政策提供比较正确的理论依据，为宗教学术研究提供科学的方法论。然而，历史的发展却并非如此，必须承认，我们在理解、认识和应用马克思

① 《周恩来统一战线文选》人民出版社 1984 年版 第 180 页。

② 同上 第 387 页。

主义宗教观时经历了一个曲折的过程。究其原因比较复杂，但最根本的原因是缺少对马克思主义宗教观的全面、深刻、系统、准确的把握和理性客观的态度，而这两者又是互相制约、互为因果的。从外因上说，这种局面的形成又和前苏联有很大关系。

前苏联作为第一个社会主义国家，它对宗教的态度及关于宗教的政策对后起的社会主义国家影响很大。遗憾的是，由于当时复杂严峻的国际、国内局势，由于缺少可资借鉴的经验，前苏联对各社会主义国家在宗教方面的影响基本上是弊大于利，这主要是指列宁的“鸦片基石论”和被斯大林过分夸大的“斗争论”在各社会主义国家的影响。作为第一个社会主义国家的缔造者和领导人，列宁对宗教问题的论述和处理有许多精彩、独到之处，但必须承认，由于当时严酷的政治斗争，尤其是俄东正教在历史上所起的作用及东正教教会当时强烈的对立态度，使他在对马克思主义宗教观的诠释上出现了重大失误，将“宗教是人民的鸦片”说成是“马克思主义在宗教问题上的全部世界观的基石。”^①偏离了马克思主义唯物史观的哲学原理和方法论原则。在这种错误认识下，列宁进一步得出结论“我们应当同宗教作斗争，这是整个唯物主义的起码原则，因而也是马克思主义的起码原则。”^②尽管在随后的“新经济政策”时期，列宁根据新的形势，对宗教观点和宗教政策都作了调整，然而，由于他的不幸早逝，使这种纠偏不仅未能落到实处，反而因斯大林时期的极“左”路线及在国际共运中的霸权作风使列宁在特殊情况下阐述的而后再作了纠正的“鸦片基石论”和“斗争论”的观点得到强化，并在实践中成为前苏联和各社会主义国家处理宗教问题的原则。在这种思想及当时弥漫在社会各领域中的教条主义、权威主义的思维方式的支配下，苏联及其他社会主义国家对宗教的认识越来越片面、肤浅，对宗教与社会主义社会关系的理解偏差越来越大，宗教政策越来越偏离正确的轨道，以致最后发展到将宗教视为洪水猛兽，对之采取在思想上批判、政治上否定、行政上取缔的极端做法，产生了较严重的负面影响。

纵观中国社会对马克思主义宗教观的态度，大致可分为以下几种：

第一，建国前至建国初，这一时期虽对马克思主义宗教观不甚了解，但在实际

① 《马克思恩格斯列宁宗教问题著作选编及讲解》宗教文化出版社 1999年版 第155页。

② 同上 第157页。

处理宗教问题时，尚能结合中国国情、中国宗教的特点，具体问题具体分析，基本上做到了客观、理性、实事求是。这一时期毛泽东提出了独具特色的将宗教界归入爱国统一战线的主张，并在建国初对宗教进行了制度改革和民主改革，实行独立自主、自办教会的政策。

第二，文革时期，以教条主义、绝对主义的态度对待马克思主义宗教观，要么全盘肯定、句句是真理，不顾中国国情，死搬硬套；要么根据自己的需要，断章取义，为我所用，不顾马克思主义宗教观产生的时代背景和思想发展的逻辑进程，并以这样被曲解和支解了的所谓马克思主义宗教观作为制定宗教政策的依据，导致1958年、1966年两次发动用行政手段消灭传统宗教的事件。

第三，改革开放后，大家逐渐开始将马克思主义理解为一种开放的、有待发展的体系，反对在马克思主义问题上的教条主义、信仰主义作风，力求以理性客观的态度对待它、研究它。尤其是宗教学术界以其独有的科学学术精神，倡导理性、宽容的学术风气，并开始了对马克思主义宗教观的理论研究。吕大吉先生在1989年出版的《宗教学通论》中的一段话很好的代表了这样一种思潮。“马克思主义的世界观和宗教观可以为我们的宗教研究提供认识论和方法论的指导。但是我们决不能把马克思主义的这个观点或那个理论当成现成的结论或永恒不变的教条，更不能把马克思、恩格斯、列宁的个别论断当成证明的工具。彻底的辩证法不承认超时空的绝对物，当然也反对把马克思主义自身绝对化。马克思主义应该是一种开放的系统，既要敢于随时摈弃已被实践证明是错误的东西，更要不断的研究新的问题，吸收新的营养，使自身得到发展。……马克思、恩格斯、列宁并不曾建立一个完整的宗教学体系，他们的宗教理论并没有穷尽宗教问题的各个方面，也不是绝对真理。对待马克思主义的宗教理论，我们不能持宗教徒式的迷信态度，不能用经典作家的语录去代替对宗教现象的具体分析。”^①

第四，与这种理性主义的努力同时并存的还有一种态度，那就是在学术中刻意回避对马克思主义及马克思主义宗教观的研究分析，对当时及其后社会政治和日常生活中发生的重大的宗教政策及宗教现实的变化说明亦尽量避免与马克思主义宗教观有涉。这种态度抑或起因于对先前政治挂帅、政治统治学术的反感，抑或因

^① 吕大吉主编《宗教学通论》中国社会科学出版社 1989年版 第33页。

马克思主义宗教观的特殊身份（既是一种宗教学说，又是中国共产党制定宗教方针政策、处理宗教问题的理论依据）而有所顾忌。但不管因为什么，这种态度都是不可取的，既不符合理性客观的学术品格，对马克思主义宗教观亦不公正。一位学人，如果因学术和政治挂钩可以沽名钓誉而趋之，固而可耻；反之，如果因怕别人说你在沽名钓誉或自身不愿与政治有涉而放弃、回避或漠视应该应分的学术探讨，岂不也是一种不该、一种悲哀。公平、平等、理性、客观地对待和研究一切社会现象和思想学说，不以其为“政”而媚或避，不以其为末流而弃或背，这才是真正应取的态度。

第五，不加分析的对马克思主义宗教观进行全盘否定。这种现象多产生于前苏联等东欧社会主义国家解体后，而且有意思的是，持这种态度者，大多恰恰是曾经视马克思主义为神圣者。在思想方法上，和第二种情况相同，同样也是非理性的、不科学的，有悖事实求是原则的。

正确的方法和科学的态度是全面、准确的理解和运用马克思主义宗教观基本原理和思想观点的前提。历史和实践的教训告诫我们，开放的学术精神、理性的学术态度、广引博鉴的学术方法，都是我们研究马克思主义宗教观必备的条件。

第二节 马克思主义宗教观的当代价值

一种理论在创立后是否能永葆生命力，是否能在以后的历史发展中继续发挥其应有的作用，主要取决于三方面：其一，和时代的结合力、适应力。其二，其继承者的态度和方法。其三，理论自身的价值和继承者的变革力。上一节我们已就一、二两方面作了探索，这里围绕第三个问题展开。

任何一种理论（特别在社会科学领域）都是时代的产物，具有由时代所决定的局限性，没有什么所谓的“绝对真理”，这一点是绝对的。历史事实也已证明，一旦把某一理论宣布为“至高无上”的真理，随之而来的就是文化上的专制主义，其它思想和文化的被扼杀或畸形发展，社会整体的渐渐失去活力；而被宣布为“绝对真理”的理论最终更难逃被必定发展的社会和进步着的人们所批判、改造乃至抛弃的命运，同时，另一方面，任何一种理论也都有或曾有它的闪光之点，事实上，人

类社会的发展、思想文化的进步，正是得益于无数个闪光点的代代相传、不断更新。

作为人类宗教思想发展链条上重要一环的马克思主义宗教观，不仅在当时的社会条件和思想状况下，对人们认识宗教的本质、宗教与人类社会的关系等方面起了重要的启蒙作用，而且在近百年的历史上产生了较大影响，他们对一些重大宗教理论的分析，至今看来仍然很有价值。当然也有一部分理论经过实践证明已经过时，还有一部分理论需结合新时代的新情况作进一步的调整和发展，更有一些观点是在以后的历史中被误解和曲解，需要重新为之正名的。不管哪种情况，马克思主义宗教观在当代社会中仍具有价值是不容置疑的。近百年来，人们受它的影响、在运用中对它的发展、中国成功的实践等等都是明证。

一、具有普遍指导意义的唯物史观的基本思想、方法论原则

马克思、恩格斯为自己设定的终生目标是创建共产主义、解放人类。他们一生的行动目的和思想宗旨都在为其服务，包括号召无产阶级起来推翻私有制的旧世界，包括对宗教的分析、批判等等，这也是他们的宗教思想具有强烈的时代性和批判性的原因；他们不是专业的宗教学者，没有建立起一个完整系统的宗教学理论体系，但是，马克思主义为宗教研究所提供的唯物史观的基本思想和方法论原则却具有普遍的指导意义。

马克思、恩格斯是在《德意志意识形态》和《共产党宣言》中明确提出唯物史观的基本思想和方法论原则的，之后他们还曾多次以不同的方式加以强调和论述，并以之作为分析社会问题的主要武器。1858年，马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中，用较长的篇幅对这一观点进行了再论述：“人们在自己生活的社会生产中发生的一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适应的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。社会的物质生产力发展到一定阶段，便同他们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成了生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变更，全部庞

大的上层建筑也或慢或快的发生变革。在考察这些变革时，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。我们判断一个人不能以他对自己的看法为根据，同样，我们判断这样一个变革时代也不能以它的意识为根据；相反，这个意识必须从物质生活的矛盾中，从社会生产力和生产关系之间的现存冲突中去解释。”^①恩格斯在随后为马克思《政治经济学批判》出版所写的序中明确指出：“下面这个原理，不仅对于经济学，而且对于一切历史科学（凡不是自然科学的科学都是历史科学）都是一个具有革命意义的发现：‘物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程’，在历史上出现的一切社会关系和国家关系，一切宗教制度和法律制度，一般理论观点，只有理解了每一个与之相应的时代的物质生活条件，并且从这些物质条件中被引申出来的时候，才能理解。‘不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。’”^②

时隔十余年的1870年，恩格斯在《〈德国农民战争〉第二版序言》中说明了自己写作该书的目的，从中我们可以看出他对于唯物史观的运用和坚持：“我的论述……打算说明农民战争的起源，参加这一战争的各种党派的立场，这些党派企图借以弄清自己立场的那些政治的和宗教的理论，以及从当时这些阶级的社会生活历史条件中必然产生的斗争结局本身；这就是说，我打算指明：当时德国的政治制度，反对这一制度的起义，以及当时那个时代的政治的和宗教的理论，并不是当时德国农业、工业、水路交通、商业和货币流通所达到的发展程度的原因，而是这种发展程度的结果。”^③

《社会主义从空想到科学的发展》（1886年）是恩格斯晚年的重要著作，其中有这样一段话使我们再次认知唯物史观：“这些互相斗争的社会阶级在任何时候都是生产关系和交换关系的产物，一句话，都是自己时代的经济关系的产物；因而每一时代的社会经济结构形成现实基础，每一个历史时期由法律设施和政治设施以及

① 《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》郑天星编 华文出版社 1991年版 第284~285页。

② 同上 第287页。

③ 同上 第292页。

宗教的、哲学的和其他的观点所构成的全部上层建筑，归根到底都是应由这个基础来说明的。”^①

三年后，在马克思的葬礼上，恩格斯高度赞扬了马克思唯物史观对人类社会科学发展的贡献，他说：“正像达尔文发现有机界的规律一样，马克思发现了人类历史的发展规律，即历来为繁茂芜杂的意识形态所掩盖着的一个简单事实：人们必须首先吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等；直接的物质的生活资料的生产，因而一个民族或一个时代的一定的经济发展阶段，便构成为基础，人们的国家制度、法的观点、艺术以至宗教观念，就是从这个基础上发展起来的，因而，也必须由这个基础来解释，而不是像过去那样做得相反。”^②

在 1885 年为马克思《路易·伯拿巴的雾月十八日》一书所作的序言中，恩格斯又说，“正是马克思最先发现了伟大的历史运动规律，根据这个规律，一切历史上的斗争，无论是在政治、宗教、哲学的领域中进行的，还是在任何其他意识形态领域中进行的，实际上只是各社会阶级的斗争或多或少明显的表现，而这些阶级的存在以及它们之间的冲突，又为它们的经济状况的发展程度、生产的性质和方式以及由生产所决定的交换的性质和方式所制约。”^③

在 1886 年的《费尔巴哈论》中，恩格斯始终都在坚持这一基本原理，并以之对费尔巴哈认为的“人类的各个时期彼此借以区别的，仅仅是宗教的变迁。”^④的思想和黑格尔法哲学理论进行了分析批判。

从以上数段引文中，我们可以看到，马克思、恩格斯对这一理论的重视和强调，它为我们认识社会现象提供了一种新方法、新思路。具体到宗教问题，主要有以下几点：

首先，这种方法告诉我们，对宗教的分析研究不能仅从宗教本身出发，不能单纯用精神性的因素去阐释宗教现象，而应该到宗教所赖以生存的社会经济基础中去挖掘宗教的根源和本质。

① 《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》郑天星编 华文出版社 1991 年版 第 312 页。

② 同上 第 324 页。

③ 同上 第 421 页。

④ 同上 第 443 页。

宗教和政治、法律、哲学、道德、艺术等一样，属于社会意识形态即上层建筑的一部分，经济基础决定上层建筑，所以，宗教虽高高在上，谈论说明的是远离人间的天堂神仙，但归根到底，它是由社会的物质生产方式，即社会的经济基础决定的。宗教的教义、神祇、崇拜仪式及宗教组织制度，从根本上讲，都是对物质生产方式的反映，并反过来为之服务。因此，科学的宗教研究就必须转向对现实社会和经济的剖析，因为它们才是宗教之最深刻的本质所在。

从之出发，马克思、恩格斯对单纯用人的天性、道德需求、社会安宁的必须；用上帝的启示、教主的创造、绝对精神和自我意识的体现等等精神因素及表面现象来说明宗教的做法进行了批判，认为这样做无异于逻辑上的同语反复，是就宗教自身说明宗教，难以揭示宗教的真正本质。

其次，这种方法要求我们用发展的眼光看待宗教。马克思、恩格斯一再向我们重申唯物史观的基本原理，告知我们宗教的根源不在天上，而在人间，宗教是由现存的社会生产力和经济基础决定，随着社会存在的发展而演变。所以，每一次的社会变革，必然会引起人们的宗教观念、宗教经验、宗教行为、宗教体制等等的变化，因此对待宗教的态度不能死板一块，不能因它曾在历史进程中的某个发展阶段上主要起消极作用而将之定格为反动的、落后的意识形态，而一味地加以批判。

唯物史观的基本原理本身预示着马克思、恩格斯思想必定具有一种精神——与时俱进。在这方面，马克思、恩格斯自身作了很好的表率：《共产党宣言》有七篇再版序言，几乎每篇马克思、恩格斯都在强调《共产党宣言》的原理应用要随着时间、事态的不同而改变，并亲自对《共产党宣言》做出修正。“这些基本原理的实际运用，正如《宣言》中所说的，随时随地都要以当时的历史条件为转移，所以第二章末尾提出的那些革命措施并没有什么特殊的意义。现在这一段在许多方面都应该有不同的写法了。由于最近二十五年来大工业已有很大发展而工人阶级的政党组织也跟着发展起来，由于首先有了二月革命的实际经验而后来尤其是有了无产阶级第一次掌握政权达两月之久的巴黎公社的实际经验，所以这个纲领现在有些地方已经过时了。特别是公社已经证明：‘工人阶级不能简单的掌握现成的国家机器，并运用它来达到自己的目的。’其次，很明显，对于社会主义文献所做的批判在今天看来是不完全的，因为这一批判只包括到 1847 年为止；同样也很明显，关于共产党人对各种反对党派的态度问题所提出的意见（第四章）虽然大体上至今还是正确

的，但由于政治形势已经完全改变，而当时所列举的那些党派大部分已被历史的发展进程所彻底扫除，所以这些意见在实践方面毕竟是过时了。”^①

最后，在重申经济基础对上层建筑的决定作用的同时，我们还应该注意到马克思、恩格斯也强调（尤其是在晚年）上层建筑对经济基础的反作用，强调不能忽视意识形态的能动性和独立性，批评那种因他们过多肯定社会存在决定社会意识而就推论歪曲说“经济因素是唯一决定性的因素”的错误观点。根据这一思想，我们不能将宗教和社会存在的关系简单化、片面化，应该认识到宗教与人类生产力发展之间的复杂关系，看到宗教作为一种精神力量对生产力发展的影响和作用，从而发挥宗教正面的社会功能，为促进、推动社会生产力的发展出一份力。

二、需要还其庐山真面目的“宗教消亡论”

关于宗教的未来命运，历史上中外思想家们有着不同的观点，但基本上可归为“宗教永恒论”和“宗教消亡论”两种。前者要么从神性永恒导出宗教永恒，要么从宗教为人性本有和社会必须出发论证宗教将永存；后者则分为两种情况，其一，从文化学的角度，论证废除宗教的必要性，提出相应的途径，其二，是马克思、恩格斯的宗教消亡论。

马克思、恩格斯的宗教消亡论是和他们的唯物史观原理紧密相连的，其基本思路为：唯物史观告诉我们，宗教的根源在于其赖以生存的物质经济基础，它的异化是宗教存在的最终根源，由此马克思、恩格斯推断，当这一异化了的基础不存在时，宗教也就消亡了，所以宗教的消亡与否，不取决于宗教自身，而取决于异化了的物质经济基础是否还存在。在阶级社会中，这种异化了的物质经济基础就是私有制，因此，消灭了私有制，宗教也就不存在了。晚年，随着马克思、恩格斯唯物史观的进一步完善，对宗教本质的进一步认识，使他们认识到宗教存在的条件除私有制外，还有“人与人之间和人与自然之间”的关系不明白和不合理、谋事和成事都不在人自身。也就是说私有制并非宗教存在的唯一根源，并非社会中唯一的异己力量，所以，私有制根除之日并非宗教消亡之时。

对于宗教消亡之方式，马克思、恩格斯从来都坚决反对将矛头直接指向宗教本

^①《马克思恩格斯选集》第1卷 人民出版社 1972年版 第228~229页。

身，反对用行政命令的手段消灭宗教，坚信随着其存在条件的消失它会自行消亡，尽管这需要很长的时间。

然而遗憾的是，在各社会主义国家中，都曾有那么一段时期歪曲了马克思、恩格斯关于宗教消亡的理论，违背了自己对这一问题的初步的正确认识，先后不止一次的采用过以行政手段消灭宗教的措施，造成严重后果。

毛泽东 1956 年在同藏族人士谈话中曾言“到了共产主义也还会有信仰宗教的”，^①“宗教的消灭，只有在人类消灭了阶级并大大发展了控制自然和社会的能力的时候，才有可能。”^②周恩来也曾在 50 年代初针对当时以为宗教徒分到土地后就会放弃宗教信仰的幼稚看法时说道：“问题并不那么简单。别说分了地的农民，就是进入社会主义社会，也还有信教的。”^③“信仰宗教的人，不仅现在社会主义的国家里有，就是将来进入共产主义社会，是不是就完全没有了？现在还不能说得那么死。”^④在谈到民族政策时，周恩来明确地说：“宗教界的朋友不必担心宗教能不能存在。按照唯物论的观点，当社会还没有发展到使宗教赖以存在的条件完全消失的时候，宗教是会存在的。”^⑤在此基础上反对人为的消灭宗教的做法。毛泽东 1953 年在给达赖喇嘛的信中还说：“只要人民还相信宗教，宗教就不应该也不可能人为的去加以取消或破坏。”^⑥在《关于正确处理人民内部矛盾的问题》一文中，毛泽东明确指出：“企图用行政命令的方法，用强制的方法解决思想问题、是非问题，不但没有效力，而且是有害的。我们不能用行政命令去消灭宗教，不能强制人们不信教。”^⑦周恩来也说：“谁要企图人为的把宗教消灭，那是不可能的。……如果我们不想要的东西就认为它不会存在，那是不符合客观实际的。”^⑧“消灭民族、消

① 《毛泽东文集》第 7 卷 人民出版社 1991 年版 第 4 页。

② 《建国以来毛泽东文稿》第 3 册 中央文献出版社 1989 年版 第 539~540 页。

③ 《周恩来统一战线文选》人民出版社 1984 年版 第 201 页。

④ 同上 第 383 页。

⑤ 同上 第 384 页。

⑥ 《毛泽东西藏工作文选》中央文献出版社 中国藏学出版社 2001 年版第 93~94 页。

⑦ 《毛泽东文集》第 7 卷 人民出版社 1991 年版 第 209 页。

⑧ 《周恩来统一战线文选》人民出版社 1984 年版 第 185 页。

灭宗教，就是消灭人民了，就成了消灭自己了。”^①

从以上引文可以看出，毛泽东、周恩来当时已意识到宗教存在的长期性，并明确反对用行政手段人为的消灭宗教。可惜由于种种原因，后来他们没有坚持这种可贵的思想。

改革开放后，我们开始结合实际反思这些问题，再次提出宗教将长期存在的观点，而且就宗教长期存在的根源进行了说明：“我们共产党人是唯物主义者，不信仰宗教，但尊重宗教存在和发展的客观规律。宗教作为一种社会现象，具有漫长的历史，在社会主义社会也要长期存在。宗教走向最终消亡也必然是一个漫长的历史进程，可能比阶级和国家的消亡还要久远。”^②“由于社会主义制度的建立，改革开放的深入和社会主义市场经济的发展，我国宗教存在的阶级根源已经基本消失，宗教存在的自然根源、社会根源和认识根源也发生了很大变化。……但是，由于我国生产力发展水平还不高，科学技术还不发达，人们的思想道德素质和科学文化素质也还不高，加上国际环境的影响，我国宗教存在的根源仍将长期存在。”^③

“基于这样的认识，我们人类在宗教领域中的努力方向，与其致力于宗教的消亡，毋宁致力于一个完美的理想社会的建设。在这漫长的未来历史过程中，对于黑暗势力利用宗教进行危害社会的违法活动，社会当然应保持必要的警惕；但与此同时，社会应以更大的努力，发挥传统宗教所包含的那些正面有益的文化因素，使之有助于社会文化的建设。如何才能做到这一点，既往的历史也许尚未提供完善的经验，有待社会在未来的历史中去创造；但如果不这样做，历史却已积累了足够的教训，值得人类永远记取。”^④这才是科学的、符合唯物史观的态度和做法。

三、经实践证明应该加以完善的理论

（一）、关于宗教的本质

人们对宗教本质的认识常常决定着其对宗教的态度。马克思、恩格斯对宗教基

① 《同班禅等的谈话》《党的文献》1994年第2期 第51页。

② 《江泽民论有中国特色社会主义（专题摘编）》中央文献出版社 2002年版 第371页。

③ 同上 第372页。

④ 吕大吉主编《宗教学纲要》高等教育出版社 2003年版 第409页。

本上持否定、批判态度，除了当时的社会背景（宗教在社会上负面作用居多）和思想背景（宗教批判思潮浓郁）、历史所赋予马克思、恩格斯的任務及他们为自己设定的人生奋斗目标外，从理论逻辑上说，与马克思、恩格斯对宗教本质分析得不够全面有关。

应该承认，在马克思、恩格斯的宗教思想中，对认识宗教本质的途径说明的多且系统，对宗教本质本身的探讨少且零散。恩格斯《反杜林论》中的宗教定义及其晚年对宗教意识形态特质的说明，可以说是马克思、恩格斯有关宗教本质的主要论述。就此而言，恩格斯主要分析了宗教之为宗教的核心要素——宗教观念，对宗教本质的其他构成要素（宗教经验、宗教行为、宗教制度等）几乎未加涉猎。没有认识到宗教不等于有神论，不仅仅只有神观念，它还有一整套的与信徒、社会互动的体系、制度，与人的心理状况、感情意志、终极关切紧密相关的因素，这直接影响了马克思主义宗教观对宗教性质、宗教社会作用的判断。

前苏联时期，普列汉诺夫发展了马克思、恩格斯关于宗教本质的理论。1908年在《论宗教》中他指出“可以给宗教下一个这样的定义：宗教是观念、情绪和活动的相当严整的体系。观念是宗教的神话因素，情绪属于宗教感情领域，而活动则属于宗教礼拜方面，换句话说，属于宗教仪式方面。”^①“宗教中的观念具有万物有灵论性质，它是由于人们不了解自然现象而产生的。”“至于宗教情绪，则根源于一定社会关系的基础上生长起来的人们的感情和愿望，并随社会关系的变化而变化。”“由人们对神们或神的关系所引起的，这些活动的总和就称之为宗教仪式。”^②这些论述突破了仅仅将宗教视为信仰观念、意识形态的观点，指出了宗教的心理因素和宗教活动等方面的因素，这在当时是一种不小的进步，难怪前苏联学者Б·Д·帕雷金这样评价：“普列汉诺夫这个宗教定义具有重大的理论意义和实践意义。从理论上讲，过去把宗教归结为思想体系是不正确的，这样会使宗教的内容变得贫乏，使宗教的结构简单化。而从无神论宣传的实践看，光从理论上批判宗教教条而不考虑宗教的社会心理方面，是很难克服信徒的宗教情绪的。”^③

① 《普列汉诺夫哲学著作选集》三联书店 1962年版 第3卷 第363页。

② 同上 第401页。

③ 王荫庭《普列汉诺夫哲学新论》北京出版社 1988年版 第658页。

改革开放后，中国理论工作者在坚持唯物史观、广博吸纳、借鉴中外宗教学理论的基础上，对宗教的本质做出了进一步探讨。这里以吕大吉先生在宗教四要素（宗教观念、宗教体验、宗教行为、宗教组织与制度）理论上表述的宗教定义为例：

“宗教是关于超人间、超自然力量的一种社会意识，以及因此而对之表示信仰和崇拜的行为，是综合这种意识和行为并使之规范化、体制化的社会文化体系。”^①有学者认为，这种定义“比较符合大多数中国人的认知心态，其特点是内涵大、外延小，从而反映了中国学者对宗教的界定不如西方学者那样宽泛。在中国的认知语境中，只有具有组织形态、群体共在的宗教建构才被视为严格意义上的‘宗教’”。^②

但无论如何，一方面，这个定义在中国社会长期只将宗教视为纯观念性的存在的情况下，详细地分析了宗教构成的四大要素，这在当时是一大进步；另一方面，这个定义在严格的学术论证的基础上，将宗教界定为一种“社会文化体系”。^③这样，从毛泽东^④、钱学森、赵朴初^⑤等在言谈中说及的“宗教是文化”，到吕大吉先生的在理论上将宗教定义为一种“社会文化体系”，宗教是文化的观点已广为宗教界、宗教学术界所认可，它对于宗教学术研究、宗教管理工作、宗教自身的健康发展等都具有较大影响，表现在：

就宗教学术研究而言，宗教是文化的观点开拓了研究的视野，一方面将会有利于克服过去那种因只把宗教视为政治意识形态而产生的学术政治化倾向；另一方面，则会促进人们把宗教与政治、经济、哲学、道德、科学、社会生活、文学艺术等文化领域紧密联系起来，考察它们之间的相互作用，这必将在很大程度上推动宗教学术研究的深入发展，涌现一批专门研究宗教与各种文化之关系的学科。

就宗教管理层面来说，如果我们的宗教管理者能科学地、全面地认识宗教

① 吕大吉《宗教学通论新编》中国社会科学出版社 1998 年版 第 79 页。

② 卓新平《“社会主义的宗教论”需要新思想》《中国宗教》2003 年 第 5 期 第 18 页。

③ 详见 吕大吉《宗教学通论新编》的相关论述及《从哲学到宗教学》中的论文《泛论宗教与文化的关系》 宗教文化出版社 2002 年版

④ 参见 王兴国《毛泽东与佛教》中国书籍出版社 2002 年版 第 312~314 页。

陈晋《毛泽东的文化性格》中央民族大学出版社 2004 年版 第 134 页。

⑤ 参见 赵朴初《佛教常识问答》北京出版社 2003 年 第 2 页。

与文化的关系，就会正确理解宗教的性质和作用，在处理宗教问题时不致犯简单化、肤浅化的错误，在制定宗教政策并在实际工作中引导宗教走向健康的文化之路方面发挥自己应有的作用。

就宗教界而言，科学的宗教文化观，必将会推动宗教界领袖和有识之士在未来的宗教改革和宗教建设中，自觉地提高宗教的文化内涵，将宗教建设成为健康的民族文化的一部分。

对宗教本质的探讨是无法穷尽的，我们只能随着社会的发展、学术的进步渐趋深刻和全面，慢慢地接近真理，这是我们努力的方向。

（二）、关于宗教的社会作用

在马克思主义宗教理论中，马克思、恩格斯对宗教的社会作用论述最多、批判态度也最坚决；在宗教的社会作用中，论述最多的又主要集中在宗教的社会政治作用方面；在宗教的社会政治作用方面，着墨最多的则是对宗教与统治阶级结合时的消极作用的揭露。这里我们应该注意两点：

其一，马克思、恩格斯这种认识是由当时的社会背景决定的。在漫长黑暗的中世纪和 19 世纪欧洲的资本主义社会中，基督宗教与统治阶级融为一体所产生的消极社会作用，让任何尊重事实并主张社会革新的思想家都很容易对其持否定态度，也就是说，是当时宗教在社会政治生活中突显的负面作用决定了马克思、恩格斯对其最基本的态度：宗教是统治阶级统治人民的工具，是被压迫阶级的精神慰藉和虚幻的希望，间或还是非统治阶级反抗剥削压迫制度的旗帜。

其二，对宗教的这种批判、否定，并非马克思、恩格斯的最终目的，马克思、恩格斯要否定的是使宗教得以产生和存在的不合理的现实社会，正是现实社会的不合理、不人道，才有宗教的消极作用。因为在马克思、恩格斯看来，宗教自身没有本质，其本质乃是“人的本质”，反映了人的“社会关系”的总和，“社会关系”的不合理构成了苦难的世界，所以，对宗教的批判实质上是对其得以产生的苦难世界的批判。因此，在马克思、恩格斯那里，宗教批判为虚，社会批判为实，对这一点我们应该有充分的认识。在马克思主义的理论框架中，宗教是第二性的、附属性的东西，宗教所赖以生存的社会、社会的经济结构、物质的生产生活方式才是第一性的、根本性的东西，是社会决定了宗教，社会性质决定着宗教的性质，对宗教的分析必须以对其社会的分析为基石，这是马克思主义在宗教问题上的核心思想和基本

方法。由此，我们推论：社会变了，其宗教的意义、功能、乃至本质都会有重大改变，而且，这种社会分析还必须与其它分析相结合，才能形成多层次、全方位的宗教观。

在这一认识的基础上，我们认为马克思、恩格斯以当时的社会背景为基准对宗教与统治阶级相结合所产生的消极作用的揭露并没有错，受时代的局限，他们将重点放在这里是情有可原的，在某种意义上也是必须的。但如果时隔百年后的我们在世界政治、经济、文化及宗教本身都发生了重大变化的今日，对宗教社会作用的认识还固守马克思、恩格斯当年的分析，岂不大大违背了唯物史观？

现当代以来，人们对宗教社会作用的认识愈来愈全面、深刻，在这方面，宗教社会学学者作了大量工作。他们不仅以客观理性的态度研究了宗教在社会方方面面的具体作用，而且从纯理论的角度对宗教的社会功能作了探讨，并在一些问题上达成共识。他们认为，宗教是社会整体系统中的一个子系统，依附整体系统而存在，并受其制约。主要表现在社会整体系统决定着宗教子系统的结构、性质、内容和形式，例如，在中国封建社会，由于占统治地位的是儒家思想，故外来的佛教、伊斯兰教与基督教传入中国后，都必须在某种程度上依附于儒家，而且都经历了一段吸纳儒学基本思想、改造自身的历史，否则，就无法在中国立足。另一方面，宗教有作为子系统的独立性，会反作用于社会整体系统。如麦克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中有关新教伦理对资本主义经济发展的反作用的论述。

早期宗教社会学家对于宗教社会作用的性质（积极的或消极的）持不同看法，如法国社会学家杜尔凯姆更多的关注宗教的积极作用，欲将宗教情操发展为社会共同价值；另一些社会学家则较多地看到了宗教的消极作用，视之为教条和对自由的迫害。现今，宗教社会学家们的观点渐趋一致：认为宗教和其它社会子系统一样，其作用具有两重性，既有积极的一面，也有消极的一面，对此应全面认识。一般情况下，当宗教子系统的意识形态与社会整体系统的主流意识形态有差距甚至对立时，社会就很容易将注意力集中于防止宗教的消极作用方面，而忽视了尽量创造良好的社会氛围让其发挥积极作用的努力。事实上，抑制消极作用的最好办法恰恰是通过积极引导，使其积极作用充分发挥出来。另外，我们还应该认识到，宗教的积极作用不仅表现在对主流社会的适应（当这个主流社会代表进步的社会力量时）上，而且也表现在对不良社会现象的批判中。

这些社会学的理论对今天全面认识宗教的社会作用无疑是有帮助的。具体到马克思、恩格斯对这一问题的分析，我们至少应该从以下几个方面予以重新考虑。

首先，宗教的社会作用不仅仅局限于政治领域，还体现在诸多方面，主要有心理调适、道德教化、社会公益、文化传承等等，尤其是在现当代社会中，宗教不再主导或参与政治的情况下，心理调适和道德教化等的作用就愈加突显，对社会稳定，提升人们的道德修养都发挥着重要作用。

其次，仅就宗教的政治作用而言，对其性质的判断不能一概而论，既不能因其为统治阶级服务就认定其作用只是消极的、反动的，也不能因其为非统治阶级服务就断定其作用全是积极的、进步的，应该具体问题具体分析。

根据唯物史观，一个社会阶级和社会集团是进步的还是保守的，在历史上所起的作用是积极的还是消极的，关键在于它所维护的社会制度和经济基础是否符合历史的发展规律。如果符合，那么，这个社会阶级在当时的历史阶段上就是推动历史前进的进步阶级，这个阶级既有可能是统治阶级，也有可能是非统治阶级。也就是说，并不是任何统治阶级在历史上都是起反动作用的社会力量，统治阶级不等于反动阶级。只有当它所维护的社会制度和经济基础不符合历史的发展规律时，才成为保守的以至反动的社会力量；同样，在历史上，并不是所有的非统治阶级都代表着先进的社会生产方式，事实上，由于各种原因，非统治阶级（尤其是被压迫或被剥削的阶级）理想的社会经济制度往往超不过平均主义的空想范围，这种平均主义即使实现了，也不符合社会发展的规律，这样它在历史上所起的作用也就很难是进步的、积极的。也就是说，非统治阶级也不全是进步阶级。

宗教作为一种特殊的意识形态，虽然它信奉和崇拜的是高高在上的神，它的一切表现形式，如：宗教观念、宗教感情、宗教行为、宗教制度等都体现了人对神的依赖、敬畏、皈依，在内容上体现了人与神的宗教关系。然而，由于神是人的造物、是人性的异化，故人与神的关系本质上是人与人的经济关系及在其基础上产生的人与人的社会关系的反映。所以，如果人与神的宗教关系所反映的人与人的社会关系具有历史合理性，那么，尽管反映它的人和神的宗教关系是颠倒的、虚幻的，但它的社会意义也具有历史合理性，在特定的历史条件下可能起进步的、积极的作用。反之，如果宗教所反映的人与人的关系不合理，已经或正在被历史所否定，那么，用人和神的宗教关系来维护并加以强化和神化这种不合理的社会关系，其作用

无疑是消极的。也就是说，从政治的层面讲，宗教社会作用的性质不取决于宗教自身，而取决于和它相关的社会阶级的性质，不管其为统治阶级还是非统治阶级，宗教都会因之荣或辱。

最后，即使在阶级社会中，宗教的社会政治作用也不全都是阶级性的，还有非阶级性的一面。在阶级社会中，阶级关系不是人际关系的全部内容，除此之外还有非阶级性的社会关系，如种族关系、亲属关系、邻里关系、行业关系、朋友关系等，这些关系属于普遍性的人际关系或伦常关系。它们虽然更多、更直接地具有伦理的性质，但也具有政治的、法律的作用，表现在：宗教以神圣的名义，用“神意”、“天命”、“上帝的启示”等把这些人际关系以及相应的伦理规范、法律规定和政治体制神圣化，赋予其不可更改、不容侵犯的神圣性，从而强化了社会成员对这些社会关系的认同和对相应的伦理规范、法律规定和政治制度的服从。宗教的这种政治作用，乃是维系社会群体共同生活的需要，并不专属于那个特定阶级而成了那个阶级的政治意识形态。

佛教、道教的“五戒十善”，基督教的“摩西十戒”，其基本内容都有不杀、不淫、不偷、不做假见证、不贪、孝敬父母等规定。对于信仰这种宗教的社会群体而言，这些戒律不仅是他们必须自觉遵守的伦理规范，而且构成了社会群体强制其一切成员必须都服从遵守的法律规定和政治准则。这些普遍性的人伦关系和相应的伦理规范、法律规定和政治制度，虽从本质上讲不是产生于宗教的创造，但它们之所以能得到社会的承认和实行，却有赖于宗教对它们的神圣化。

而对于一个国家和民族来说，其信仰的宗教赋予了整个国家和全民族以共同的信仰对象和共同的教义信条，这就加强了一个国家和民族的认同感和一体化，有助于它在种族冲突和国际斗争中维系自己的独立存在。如果没有犹太教，犹太民族早就不复存在，伊斯兰教的情况也如此。至于宗教在这方面的性质和作用，当然具有正反两方面，既不可一概褒扬，亦无法全面否定。

综上所述，我们可以这么说，宗教的社会作用，就其服务的社会群体而言，是广泛的、多层次的，而每一层次上发挥的作用的性质是积极的还是消极的，应进行具体的分析，不可一概而论，这一点是由宗教固有的复杂性、多重性及社会环境的多变性决定的。一般来说，宗教都有着稳定社会秩序、安定人心的政治作用，之所以成为“落后”的代名词，是因为当旧的社会体制不再适应新时代、新社会的发展

要求而必须发生变革时，它仍然还对旧体制起着稳定和维护的作用。社会的变革要求否定宗教中不适应新的社会需要的部分，而宗教也不得不在社会历史的变革中或者被历史所抛弃，或者进行自身的改革，寻求自己生存的社会空间。

四、中国在社会主义革命和建设中对宗教问题的新探索

社会主义中国的执政党是以马克思主义为指导思想的中国共产党。1921年至今的80余年中，它以自己在革命和建设方面的成功实践，尤其是近20年来的举世瞩目的巨大进步，向世人宣示着马克思主义的强大生命力。当然这里的马克思主义已非教条主义的马克思主义，而是具有中国特色的马克思主义，即结合中国实际发展了的马克思主义。

同样，在处理宗教问题上，中国人也走出了一条极富创造性的道路：运用马克思主义宗教观的基本原理和思想，结合中国历史和宗教的特点，形成了独具特色的宗教理论，制定了切实可行的宗教政策。可以说，中国运用马克思主义宗教观对宗教问题的新探索，对宗教问题的妥善成功处理，是马克思主义宗教观当代价值的具体的体现。下面，我们仅对两个最具特色的思想加以说明。

（一）、将宗教纳入爱国统一战线的思想。

这一思想是毛泽东在宗教问题上的独特贡献。早在1940年，毛泽东就提出了争取、团结、教育宗教界爱国人士和广大信教群众，组成爱国统一战线的主张，他说：“共产党员可以和某些唯心论者甚至宗教徒建立在政治行动上的反帝反封建的统一战线”^①1951年，在《中共中央政治局扩大会议决议要点》中，毛泽东又指出：“知识分子、工商业家、宗教家、民主党派、民主人士，必须在反帝反封建的基础上将他们团结起来，并加以教育。”^②这里，毛泽东不把信徒的政治态度和宗教信仰划等号，认为不管是谁，只要“他真正划清敌我界限，为人民服务，我们都是要团结的。”^③也就是说，毛泽东的统一战线是指政治上的联盟，其基础是爱国，而非世界观上的强求一致。这样毛泽东至少解决了两大难题：其一，既尊重信教群众

①《毛泽东选集》人民出版社1991年版第2卷第707页。

②《毛泽东选集》人民出版社1991年版第5卷第37页。

③同上第68~69页。

的信仰，又坚持了党性原则。其二，既满足了群众的信仰需求，又不因信仰上的分歧而剥夺他们政治生活的权利。

这一思想的提出和贯彻，说明当时毛泽东对宗教起码已具备了以下认识：第一，宗教存在于社会主义社会中，并具有积极的意义，宗教信徒是社会主义革命和建设的一部分。第二，宗教属于思想信仰问题，应受到政府和其他群众的尊重。这些思想为改革开放后“宗教与社会主义社会相适应”理论的提出打下了基础。

（二）、积极引导宗教与社会主义社会相适应的思想

“积极引导宗教与社会主义社会相适应”是党和政府在总结建国以来有关宗教工作的经验教训及学界、宗教界有识之士的理论研究成果的基础上于1993年正式提出的，它和“全面贯彻党的宗教信仰自由政策，依法管理宗教事务，坚持独立自主自办的原则”一起，成为党关于宗教问题的基本方针。江泽民曾就“适应”的含义作了进一步的阐述：“这种适应，并不要求宗教信徒放弃有神论的思想和宗教信仰，而是要求他们在政治上热爱祖国，拥护社会主义制度，拥护共产党的领导；同时改革不适应社会主义的宗教制度和宗教信条，利用宗教教义、宗教教规和宗教道德中的某些积极因素为社会主义服务。”^①在一次统战工作会议上，他又说：“我们倡导的我国宗教应与社会主义社会相适应，包括两方面的含义：一是宗教界人士和信教群众要遵守国家的法律、法规和方针政策；二是宗教活动要服从和服务于国家的最高利益和民族的整体利益，宗教界人士要努力挖掘和发扬宗教中的积极因素，为祖国统一、民族团结和社会发展多做贡献。”^②这两段话表明了党和政府在“相适应”中对宗教的要求，体现了“政治上团结合作，思想信仰上互相尊重”^③的原则。

当然，作为社会主义社会的执政党和政府，努力地为宗教与社会主义社会相适应创造条件，使宗教在社会中有存在和发挥其积极作用的空间，是宗教与社会主义社会相适应的必要条件。如果没有这一保障，“相适应”也是难以实现的。事实上，“相适应”涉及政教双方的关系，这一关系虽有主次，但也应该是双向的、互动的；而不是单向的、被动的。

^①《新时期宗教工作文献选编》宗教文化出版社 1995年版 第254~255页。

^②《江泽民论有中国特色社会主义（专题摘编）》中央文献出版社 2000年版 第371页。

^③《新时期宗教工作文献选编》宗教文化出版社 1995年版 第210页。

一方面，宗教作为社会整体系统中的一个子系统，与社会相适应是其自身生存发展的要求和前提。纵观宗教几千年的发展史，至今尚存于世者，莫不是积极主动与当时的社会相适应者。在长期的发展中，它们自身也逐渐形成了一种与不同社会相适应的机制，或迟或早地根据时代发展的需要调整自己那些与当时社会不相适应的教义和体制。仅以基督教为例，其发展过程在某种程度上就是不断改革自己的教义信条、神学理论和组织形式，使之适应于社会需要的过程，而这种社会需要，也正是其自身生存发展的需要。如果早期基督教不接受圣保罗的主张，外邦基督信徒可以不按犹太传统律法行事，那么，基督教则不过只是犹太教内部的一个新宗派，而不会发展成为世界性宗教；如果不渐渐弱化直至取缔基督教创教时期的与执政当局对立的教义主张，而转以上帝的名义为其统治的合理性做论证，那么，基督教亦不会被定为国教；在中世纪末，面对文艺复兴、启蒙运动及随后的资产阶级革命，如果没有马丁·路德、加尔文等对基督教的某些教义、教规进行改革，使其符合当时高涨的人文理性思潮和新兴资产阶级在政治经济上的要求，那么，基督教也难以在欧美社会维持其统治性的地位，并随着资本主义在世界范围内的殖民扩张而走向世界。在当今中国，现行的社会体制是社会主义制度，一切社会文化体系、一切上层建筑皆必须适应社会发展的需要，只有“与时俱进”，才能“适者生存”。所以，与社会主义社会相适应是中国社会中各种宗教生存发展的必由之路。

另一方面，几十年的经验教训告诉我们，宗教的存在有其深刻的社会根源、认识根源和心理根源，即使在社会主义社会中它也将长期存在，用行政手段去消灭它是不可能的。更为重要者，我们应该认识到，传统宗教有着多方面的功能，社会主义社会有可能扬其长、避其短，使之服务于社会的需要。党和政府作为社会主义的领导者、执政者，在制定宗教政策时，也必须考虑到宗教本身的这种性质和特点。如果忽视这一点，也会造成双方的不适应。

所以，“相适应”应该是社会主义社会和宗教双方共同的愿望和任务，它的实现实际上是双方互动的过程。执政党与宗教界必须在已经结成的统一战线中精诚合作，这是我们国家、民族和人民的利益所在，搞不好会影响国家统一、民族团结、社会安定及国际交往中的形象等。

当然，对于宗教来说，社会主义社会是新事物，有一个熟悉和适应的过程；同时，对社会主义社会来说，由于自身还处在一个不断发展、健全的历史时期，究竟

如何引导宗教与社会相适应，也有一个不断积累经验的探索阶段。在这一过程中，彼此都需要不断调适，否则，就会出现不适应或紧张状态，这对社会主义事业和宗教本身的健康发展都不利。回顾建国以来我国的政教关系的历史进程，对我们深入认识这个问题是大有教益的。应该说，50多年来，政教关系既有相适应的时期，也有不相适应的阶段。凡是相适应的时期，莫不具有两方面因素：一方面，宗教界按社会主义社会的要求来规范自己；与此同时，党和政府尊重宗教信仰、实行正确的宗教政策。如，建国初期，党和政府根据当时的国际、国内形势，在尊重宗教信仰、实行宗教信仰自由的前提下，引导各大宗教自求革新。而五大宗教的绝大多数教派亦都能克服自身不适应社会主义社会的地方，倡导爱国爱教，实行“三自革新”，于是就出现了政教和谐的局面。在当时，如果政教双方有一方做得不到位，都会出现不相适应的现象。不幸的是，大跃进及文革时期，这种和谐的局面被打破，在极“左”路线的错误指导下，不顾宗教的性质和特点，将之作为“四旧”之一，产生了消灭宗教、破坏宗教文物、批斗宗教界人士、强迫教徒还俗等疯狂行为，导致灾难性的后果及不良的国际影响。

在当代，随着拨乱反正和改革开放的不断深化，人们对宗教的认识日益趋于全面和深刻，与之相应，宗教政策愈加完善。宗教界也做出了积极的回应，不仅倡导适应时代要求的“作盐作光、荣神益人”、“庄严国土、利乐有情”等思想，在制度建设上，也加大了力度，出现了较好地相适应局面。这是政教双方正确总结历史的经验教训，双方互动的结果。

在这里，我们还需要澄清几个概念：社会主义、社会主义者、社会主义社会。

社会主义是一种思想体系，在世界观和方法论上，主张以辩证唯物主义和历史唯物主义分析说明自然和人类社会产生、发展的规律，其本质是“解放生产力，发展生产力，消灭剥削，消除两极分化，最终达到共同富裕。”^①主张无神论，与主张有神论的宗教思想相左，从价值层面上来说对宗教持否定态度。

社会主义者指以社会主义思想体系为指导思想的人。其看待和分析问题的基本方法是唯物史观，所以一位社会主义者尽管不信仰宗教，但却完全可以用科学的思想方法，正确地、客观地对宗教及其社会作用做出公正的论述和评价；也正因为社

①《邓小平文选》第3卷 人民出版社 1993年版 第373页。

会主义者是无神论者，使他们更有可能一视同仁地对待所有宗教，不会因自己的宗教信仰而产生偏袒，从而减少因政治原因而造成宗教冲突的可能性。这两点很重要，是形成科学的社会主义宗教论的前提，也是制定正确的宗教方针和政策的保障。这就是为什么我们一直坚信：一个由无神论的社会主义者组成的执政党能更好地贯彻宗教信仰自由政策、更好地处理宗教问题的原因。

社会主义社会是一种社会形态，是社会制度的一种存在形式。在思想意识上以社会主义思想为指导，在所有制上以公有制为主，但这并不等于说社会主义思想是社会主义社会意识形态的唯一。历史的发展和当今的事实告诉我们，没有哪种社会形态的上层建筑是清一色的，它不仅是多种多样的，而且具有继承性。上层建筑的这种多样性和继承性是由社会经济基础的多样性与文化的继承性决定的。一种思想体系是某一团体或个人对其思想、理想的表达，其逻辑方法、世界观、人生观、道德准则、社会理想等都自成体系，在某种范围及程度上，它能够是清一色的。然而，一个社会不可能仅仅由持同一思想的人组成，每一人、每一群体的经济、文化背景都不尽相同，需求也就多种多样，意识形态的多样化也就在所难免。一个社会也不可能切断同上个社会的所有联系，尤其是思想文化方面，这就使某些意识形态的继承性成为可能。

当然，不同的社会有不同的主要经济基础和核心思想，这也是一个社会为此种社会而非它种社会的原因，所以核心思想不但不能没有，而且还要大力提倡。但不能禁绝、排斥其它不违背宪法的思想的存在，应将核心思想的主导性与其它思想的广泛性相结合。由此我们可以说：虽然宗教不属于社会主义思想体系，但却属于社会主义社会上层建筑的一部分；社会主义思想与宗教思想不能混淆，但社会主义社会必须容纳宗教。我们必须认识到，社会主义思想与社会主义社会是两个概念。

历史已经证明，作为文化的宗教具有继承性和适应性，它并不固定与某种社会形态相生共存，而是可以与多种社会形态相协调。这种情况不仅只表现在政治上的互相尊重、和平共处，也表现在思想文化上的沟通和借鉴。例如：宗教中的人生智慧、辩证思维、道德信念、心理分析、建筑、绘画、音乐等，都可以为社会主义社会的精神文明做贡献，成为社会主义社会上层建筑的组成部分。

从以上分析我们可以认为，“积极引导宗教与社会主义社会相适应”包含着深刻的思想，是党和政府实事求是作风在宗教问题上的表现，表明了对宗教本质、宗

教社会作用认识的深化和飞跃，集中体现了中国特色的马克思主义宗教观，在理论上是对马克思主义宗教观的一项重大突破。

参考文献

- [1] 罗燕明《马克思恩格斯思想研究(1833-1844)》中央编译出版社 2002 年。
- [2] 孙伯揆《探索者道路的探索——青年马克思恩格斯哲学思想研究》南京大学出版社 2002 年。
- [3] 牛苏林《马克思恩格斯的宗教理解》河南人民出版社 2002 年。
- [4] 施船升《马克思主义宗教观及其相关动向》四川人民出版社 1998 年。
- [5] [苏]里夫希茨《马克思论艺术和社会思想》人民文学出版社 1983 年。
- [6] 王锐生 黎德化《读懂马克思》四川人民出版社 2001 年。
- [7] 陈学明 马拥军《走近马克思》东方出版社 2002 年。
- [8] 詹姆斯·C·利文斯顿《现代基督教思想》何光沪译 四川人民出版社 1992 年。
- [9] [法]莱昂·罗斑《希腊思想和科学精神的起源》陈修斋译 广西师范大学出版社 2003 年。
- [10] 《黑格尔早期神学著作》贺麟译 商务印书馆 1988 年。
- [11] 《费尔巴哈哲学著作选集》。
- [12] 《马克思恩格斯选集》第 1-4 卷 人民出版社 1972 年。
- [13] 《马克思恩格斯全集》人民出版社 1982 年。
- [14] 郑天星编《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》华文出版社 1991 年。
- [15] 《马克思恩格斯列宁斯大林论宗教》中国社会科学出版社 1979 年。
- [16] 弗·梅林《马克思传》罗稷南译 三联书店 1956 年。
- [17] 海因里希·格姆科夫等《恩格斯传》易廷镇 侯焕良译 三联书店 1980 年。
- [18] 吕大吉《西方宗教学说史》中国社会科学出版社 1994 年。
- [19] 吕大吉《宗教学通论新编》中国社会科学出版社 1998 年。
- [20] 牟钟鉴 张践《中国宗教通史》社会科学文献出版社 2000 年。
- [21] 牟钟鉴《中国宗教与文化》巴蜀书社 1989 年。
- [22] 吕大吉主编《宗教学纲要》高等教育出版社 2003 年。
- [23] 吕大吉《从哲学到宗教学》宗教文化出版社 2002 年。
- [24] 单纯《宗教哲学》中国社会科学出版社 2003 年。
- [25] 罗纳德·L·约翰斯通《社会中的宗教》尹今黎等译 四川人民出版社 1991 年。

- [26] 唐·库比特《上帝之后：宗教的未来》王志成等译 宗教文化出版社 2002 年。
- [27] 罗竹风主编《中国社会主义时期的宗教问题》上海社会科学出版社 1987 年。
- [28] 萧志恬《当代中国宗教问题的思考》上海市新闻出版局 1994 年。
- [29] 戴康生 彭耀《社会主义与中国宗教》江西人民出版社 1994 年。
- [30] 戴康生 彭耀主编《宗教社会学》社会科学文献出版社 2000 年。
- [31] 牟钟鉴主编《民族与宗教》第壹-叁辑 宗教文化出版社 2002/2003/2004 年。
- [32] 《毛泽东文集》人民出版社 1991 年。
- [33] 《周恩来统一战线文选》人民出版社 1984 年。
- [34] 《邓小平文选》人民出版社 1993 年。
- [35] 《新时期宗教工作文献选编》宗教文化出版社 1995 年。

攻读学位期间发表的学术论文目录

- [1] 《“宗教与社会主义社会相适应”问题探析》 《理论学刊》 2003 年第 4 期
第 121~122 页。
- [2] 《关于三大哲学问题的神学思考》 《世界宗教研究》 2004 年第 1 期
第 1~12 页。
- [3] 《互动性·多层次性·双重性》 《青海民族学院学报》 2004 年第 2 期
第 52~55 页。
- [4] 《神圣的思考》 《中国社会科学院研究生院学报》 2004 年第 6 期
第 83~84 页。
- [5] 《第十六章 宗教与哲学》 吕大吉主编《宗教学纲要》 高等教育出版社 2003 年
第 329~361 页。

中央民族大学研究生学位论文作者声明

本人声明：本人呈交的学位论文是本人在导师指导下取得的研究成果。对前人及其他人员对本文的启发和贡献已在论文中作出了明确的声明，并表示了谢意。论文中除了特别加以标注和致谢的地方外，不包含其他人和其它机构已经发表或者撰写过的研究成果。

本人同意学校保留本人学位论文并向国家有关部门或资料库送交论文的复印件或者电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权中央民族大学可以将本人学位论文的全部或者部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或者其它复制手段和汇编学位论文（保密论文在解密后应遵守此规定）。

作者签名： 魏 琪 日期： 2005 年 4 月 18 日