

马克思宗教批判思想的现代视域

邹诗鹏

(复旦大学 哲学学院 / 当代国外马克思主义研究中心, 上海 200433)

摘要 :通过政治批判实现宗教批判,是马克思宗教批判思想的核心。其著名的“宗教是人民的鸦片”的判断,其基础是哲学无神论与激进政治立场,但其中包含了值得肯定的宗教社会学视角。马克思的宗教批判思想,当从宗教的近现代转型及其现代性世界的世俗化取向上进行把握。马克思开辟了一条区别于现代人本主义以及实证主义宗教观变革的新的宗教批判道路,并同后两条道路形成了强有力的批判性对话,诸如迪尔凯姆的宗教观乃是费尔巴哈宗教观的再现。西方马克思主义传统在宗教研究方面切入了现代性世界及其文化的一些主要方面,但总的说来是让马克思宗教批判思想过多地从属于人本主义路向,甚至舍弃掉激进的政治立场。这一状况同现代性世界的虚无主义处境对马克思批判资源的应有要求,仍然存在着相当距离。

关键词 :马克思主义 ;宗教批判 ;宗教社会学 ;世俗化

作者简介 :邹诗鹏(1966—),男,湖北恩施人,哲学博士,复旦大学哲学系教授、博士生导师,主要从事马克思主义哲学、现代性社会与文化理论研究。

基金项目 :国家哲学社会科学基金重点项目(项目编号:10A2D002)的阶段性成果。

中图分类号 :B92 **文献标识码** :A **文章编号** :1001-4403(2012)02-0040-09 **收稿日期** :2011-10-12

马克思的宗教批判有几个基本方面:第一,马克思揭示了宗教的社会历史以及思想基础,因而他无意于对宗教进行“内在”的研究。马克思虽然揭示了宗教的二重性并承认宗教现象的客观存在,但对宗教的价值判断基本上是否定的。第二,马克思要求从宗教批判转变到政治批判,并在实际的政治批判活动中贯彻其他一切批判活动。而在使批判活动实践化与具体化的过程中,马克思显然贯彻了宗教批判思想。第三,早年的马克思是在德国范围内展开其宗教批判的,但由此展开的人类解放思想却具有普遍的人类价值,恰恰在由政治解放通向人类解放的意义上,马克思的宗教批判思想构成了其哲学革命的前提。

以上几个方面,显示出马克思已在现代性的方向上展开其宗教批判思想。这一思想在继承欧

洲近代人文主义以及启蒙精神的意义上,进一步拓展为一种彻底的无神论及唯物主义,并成为现代思想的开端与中轴。马克思连同青年黑格尔派、费尔巴哈以及克尔凯郭尔、叔本华、尼采等,开启了现代无神论思想,并在海德格尔等现代思想中得到某种程度的巩固。问题的复杂性在于,作为具有稳定而悠久历史的传统文化,宗教本身正在发生一场艰难而深刻的适合于现代性生活的历史转型。这一现代转型在欧洲已逾数百年,以马克思为代表的现代激进宗教批判思想,既见证同时也促进了西方宗教的近现代转化。由于宗教问题本身的复杂性与历史性,马克思的宗教批判思想,也进一步融入了宗教在现当代的持续转型及变化,并需要获得一种更富有时代活力的把握与阐释。

一、关于“宗教是人民的鸦片”的理解

今天,马克思主义研究者在关于马克思宗教观上感到最头疼的就是马克思关于“宗教是人民的鸦片”这一判断了。这看起来是对宗教的完全负面性的评价,是对宗教存在意义的否定。一般地讲这并没有什么问题。但是,我们需要注意如下两点:首先,我们需要面对马克思在作这一断言时的思想背景。这一背景,从大的方面看,源于文艺复兴运动特别是启蒙运动,诸如从伏尔泰、狄德罗、霍尔巴赫、梅叶,再到康德、赫尔德、海涅,对于宗教的评判,都表达过大体类似的想法。直接的背景则是青年黑格尔派,“鸦片”的说法恰恰是青年黑格尔派所谓“不是宗教创造人,而是人创造宗教”思想的更为形象的表述。其次,如何判断马克思使用“鸦片”一词时的语境。坊间流传一个看法,即19世纪的“鸦片”主要说来就是镇静与麻醉剂中的一种,而在当时鸦片的使用是合法的,鸦片作为毒品的意义是现代社会的产物。不过,1840年鸦片战争以后,在欧洲知识分子尤其是正在兴起的左翼思潮中,鸦片的含义确实是负面的,对于马克思有关鸦片的理解,应当从属于这一意义,这看来毋庸置疑。再次,须注意马克思这一表述的语境二重性。马克思实际上是区分了宗教的二重性,即一方面,它是一种在异化的生存处境下有效的精神解脱或缓解方式;另一方面,这种方式又是以牺牲人的本质生活、并否定人的现实生活价值为前提的。

不过,关于“鸦片”说,迈克尔·洛威曾做出一种极端的解读:

马克思的观点与其说来源于18世纪的启蒙哲学,勿宁说来源于左翼新黑格尔主义(即青年黑格尔派,引者注);前者只是把宗教当作教士的阴谋加以谴责,后者则认为宗教是人类本质的异化。事实上,当马克思撰写上面那段话时,他仍然是费尔巴哈的门徒,一个新黑格主义者。他对宗教的分析因而是非马克思主义的,不涉及任何阶级属性。但是他的分析却是辩证的,因为他抓住了宗教现象的矛盾性质;宗教有时候是对现行社会的合理化,有时候是对它的抗议。只是到了后来,特别是在撰写《德意志意识形态》(1846年)的时候,马克思才开始把宗教看作社会和历史现实加以严格研究。这种研究涉及对

作为多种意识形态中的一种的宗教的分析,涉及对一个民族的精神产品以及思想、想象和意识产生的分析,而所有这一切都必然以物质生产和相应的社会关系为条件。然而,从那时起,马克思很少把宗教当作这样一种现象加以注意,即很少把宗教当作一种特有的文化或意识形态的内涵整个加以注意。^[1]

洛威看到了马克思的“宗教是人民的鸦片”的说法与青年黑格尔派的一致性,这一点并不奇怪。事实上,按照麦克莱伦的考察,马克思所谓鸦片的说法,本身就来源于鲍威尔,并且是当时青年黑格尔派许多人的看法。^[2]¹⁸⁰⁻⁸¹ 麦克莱伦的结论是:“鲍威尔对马克思的影响是在思想的出发点上和思想的结构方面的影响”^[2]¹⁸³,这一判断基本上是公允的。当然要承认青年黑格尔特别是布鲁诺·鲍威尔对马克思的影响,包括对宗教价值判断上的基本认同,何况布鲁诺·鲍威尔本人就是神学家。因为确信所谓鸦片的说法一定是马克思的,而不知这一说法更有青年黑格尔派的来源,这实际上是我们视野上的问题。但如果因为这一说法来源于青年黑格尔派,就一下子否定了这一说法的马克思主义性质,显然更有问题。毕竟这一说法已经历史性地建构进马克思主义理论中。在这一意义上,洛威的说法有些过头。“人民的鸦片”这一马克思主义宗教观的基本看法,只能以马克思主义作为彻底的无神论及其对于宗教现象的价值批判立场为判断依据。自1843年马克思与恩格斯完成无神论世界观的变革之后,他们对宗教所持的批判与否定态度就是一贯的和肯定的。1847年,马克思在《“莱茵观察家”的共产主义》一文中明确指出:“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。”^[3]¹²¹⁸ 恩格斯在1882年的《布鲁诺·鲍威尔和原始基督教》一文中指出:“在各阶级中必然有一些人,他们既然对物质上的得救感到绝望,就去追求灵魂得救来代替,即追寻思想上的安慰,以免陷入彻底绝望的境地。”^[4]¹²²¹ 而在《论原始基督教的历史》(1894年)一文中,恩格斯又说:“基督教和工人的社会主义都宣传将来会从奴役和贫困中得救;基督教是在死后的彼岸生活中,在天国里寻求这种得救,而社会主义则是在现世里,在社会改造中寻求。”^[4]¹²⁷² 问题并不在于所谓“鸦片”说与青年黑格尔派思想在话语上的一致性,而在于把握马克思的这一断言的

实践与理论后果,即相关判断是否从属于其新唯物主义的世界观及社会主义思想。

应当说,马克思的宗教批判思想本身就是在对宗教的把握过程中达到的,不能因为马克思最后成为彻底的无神论者,就否定他在这一过程中在宗教问题上的内在批判。何况,批判本身就是宗教性得以形成的内在环节,结果不能否定过程。在这一意义上,认为马克思没有真正内在地深入到宗教问题的通常指责,也是成问题的。相比于所谓内在的批判而言,马克思更为关注的,是宗教问题背后的人的现实生存状况及其经济政治关系,并且揭示这种状况及其蕴含的经济政治结构对相应的宗教问题的决定与支配地位。相比之下,洛威从文化或意识形态角度对马克思的宗教批判思想的解读,还没有领会马克思宗教批判的本质。因为正是这一思路,使得洛威在将马克思的宗教批判思想与阶级理论关联在一起时,让宗教问题从属于阶级问题,且使得对宗教的解释与评价从属于一种在他看来是固定的、也是在后来的历史实践中被扩大化了的阶级分析模式。很多现代思想家指责马克思与恩格斯只是从一种弱的和片面的意义上关注宗教的起源,并在没有对宗教的社会功能及其文化意义做出足够估计的前提下,便使自己的宗教批判理论服从于一种阶级斗争需要。洛威的观点所反映的正是这样一种看法。然而,这种指责,连同这一指责本身所形成的对马克思宗教思想的根深蒂固的偏见,恰恰封住了马克思的实践批判思想。问题的实质在于,如果把宗教问题与阶级问题完全拧在一起,甚至使前者完全同一于后者,恰恰导致马克思宗教批判的僵化、教条化和简单化,并使得马克思宗教批判思想在回应现代宗教问题时,处于失语的状态。然而,历史实践的事实却是,马克思的宗教批判思想正在生成一种积极回应当代宗教问题的思想资源与实践形式。马克思的宗教批判思想必然存在一种向现代世界及其后宗教时代开放的问题。

二、宗教现代转型中的马克思宗教批判思想

马克思的宗教批判思想,应从宗教特别是基督教的近现代转型、从近代人文主义传统特别是现代人文主义的兴起中得到基本理解。

在宗教改革过程及其世俗化过程中,理性逐

渐从其受制于的神性束缚中挺立出来,借助于科学技术及工业的力量,反抗神性,激发人性,人也力图通过理性的力量挺立其主体性。理性与人性的结合,成为启蒙的强大力量。德国古典哲学显然要进一步激发启蒙精神,用理性化实现对神的祛魅化。德国古典哲学中,康德、费希特、前期谢林、黑格尔以及青年黑格尔派,均在不同程度上见证并促进了这一进程,并使从欧洲文明自身生发出来的理性发展到极限。但是,理性化过程同时也是对人性的疏离过程,理性化在很大程度上解除了对神的附魅。理性却因为自身形成一种强大而封闭的理论体系,反过来遮蔽和封堵了人的主体性,形成恩格斯所谓“无人身的理性”,在理论的方面不断巩固一种贬低人的感性经验的思辨形而上学,在对象化的方面则不断展开为“见物不见人”的物化世界及其逻辑,在具体的历史效应方面则是把活生生的实践活动抽象为概念的自身演绎与建构。

理性本来要使人从神的奴役中解放出来,但离弃了神的人反过来又被理性本身所宰制。发展到极限的理性本身成为人自我解放的限制,由此导致欧洲传统的理性主义哲学的解体。这是黑格尔哲学的历史命运,也是青年黑格尔派解体的原因,却激起了现代人文主义、非理性主义以及马克思主义的兴起。现代人文主义、非理性主义以及马克思主义,不再诉诸理性(理论)化,而是通过诉诸感性、实践、个体、直觉以及革命,以凸显人的主体性。其中,哲学人类学成为现代哲学的主题。

哲学主题的变革同时意味着宗教在现代社会的深刻变化。首先,宗教的世俗化进一步加强,教义与教俗开始分离,宗教的对象性形式得到新的理解和表述,宗教的体验形式也由此敞开,超验性不再被视为宗教的唯一规定性,而是要求在哲学及文化层面进行重新反思和规定。其次,宗教生活中引入更多的感性 & 直觉,宗教生活也从各种被不断强化的现代体验中得到支持和阐释,并在人们日益强化的对于技术及现代性的反省与反思中获得肯定与认同。对物化世界以及资本主义的批判,使得越来越多的人感到信奉宗教的力量,宗教复兴的趋势日益明显。再次,宗教积极参与社会生活的建构。近代以来,公民社会本身就是宗教得以展开的平台和社会组织框架,而现时代个体的原子化倾向的加深,同时使人们强

烈地感到,需要寻求或重新确立个体与公民社会之间的精神联系。在这一意义上,人们对于宗教更是寄予了很大希望。最后,宗教生活必须考虑到一个日益丰富和多样性的民族性与世界性。因此,如何克服宗教的狭隘性与地域性,克服宗教中的独断论与一元论,成为宗教在现代转型过程中的重要使命。

那些现代哲学开端人物的宗教批判思想,都应当在上述背景中得到理解。马克思的宗教批判思想也是如此。我们可以把有关现代哲学开端处有关宗教批判思想区分为三条路数:第一条路数,属于一种典型的非理性主义与现代人文主义的宗教批判路数。其中,我们发现克尔凯郭尔、叔本华、尼采以及前期海德格尔,还有新康德主义。在这些哲学中,个体、感性、直观得到了前所未有的阐发,正如个体与超越者的关系始终是基督教的主题一样。这一路数也意味着基督教文化的自身突破,显示一种基于个体生存的内省式的宗教批判路数。整体说来,当代西方哲学仍然延续着这一路数,但因遭遇到后现代主义或者毋宁说是虚无主义的强大冲击,因而难以有所突破。第二条路数属于一种社会学性质的宗教批判,以涂尔干、马克斯·韦伯以及西美尔等为代表。这一路数立足于并且肯定社会结构的进化与变迁,由此考察宗教文化的现代转型及其功能变化。其中,涂尔干高度肯定共同体以及公民社会,甚至于视社会为宗教性的实体,以为人们共同崇拜的神不过就是社会本身。马克斯·韦伯则发现,宗教改革运动为资本主义提供了一种新的伦理精神,这在某种程度上是德国古典哲学完成的功利主义理性化的延伸。马克斯·韦伯也认为,现代性世界完成了对神的祛魅,宗教生活的合理化本身也导致了人与神之间的神秘关系为价值合理性所替代,在这个意义上,他同样又是现代性世界的批判者。西美尔进一步强化了一种综合化地看待社会文化系统的思维方式,并把宗教的当代转型看成是一种肯定的现代性结果,在此基础上开展了一种化宗教为形而上学的尝试与努力。第二条路数显示,理性化不再限于黑格尔式的精神哲学框架,而是转向到社会化领域,在这一过程中,传统的宗教观念得到了重新理解和表述。上述两种路数存在着一种基本的区分与冲突:前一种路数强调的是非理性主义的,个体感性和内省性;后一种路数则是一种主题移挪了的理性化、

社会整体性与反思性。

第三条路数就是马克思与马克思主义。这一路数看起来介于前两种路数之间,实际上有其自身独特的问题阈与理论抱负。马克思与克尔凯郭尔及叔本华同属于现代哲学的开端者,但其宗教批判思想不仅与青年黑格尔派分道扬镳,而且也与克尔凯郭尔及叔本华大异其趣。如果说马克思的宗教批判必然要求诉诸政治批判,并且在政治经济学批判的意义上展开宗教批判,那么,克尔凯郭尔与叔本华则仍然是在一种消极、颓废乃至保守的意义上展开宗教批判。在马克思宗教批判的意义上,克尔凯郭尔及叔本华不过是青年黑格尔派的某种变种,包括费尔巴哈在内的青年黑格尔派所重视的“实体”、“自我意识”以及“感性”,虽然从形式上借用了近代哲学以及黑格尔哲学,但其内涵则是在现代人文主义中展开的。在这个意义上,马克思对诸如鲍威尔、卢格以及施蒂纳的批判,同样适合于克尔凯郭尔与叔本华,适合于非理性主义与现代人文主义,而在其当代方向上,也适合于后现代主义。

在很大程度上,马克思的宗教批判与第二条路数相通。事实上,当社会学学科把马克思、涂尔干与马克斯·韦伯并称为经典社会学的三大开创者时,已经指出了这一点。但是一个基本的区分仍然需要得到确证,即马克思对于社会的理解是建立在必须变革落后的社会现实生活之上的。对当时仍然落后保守、并且处于“批判水准”之下的德国状况而言,马克思强调要将宗教批判贯彻于政治批判,并且强调社会革命。马克思无疑强调社会革命的历史推进意义,因而当面对公民社会相对发达的法国社会时,他也认为革命理所当然并且条件更为成熟。但是,在马克思的思想中的确包含了社会建构的理论,正如不能忽视其“社会主义”思想一样。事实上,1844年及以后,马克思在诸如《巴黎手稿》、《关于费尔巴哈的提纲》以及《共产党宣言》等著作中明确提出并阐释了有关社会化思想,这些思想与社会学性质的宗教批判思想存在着某种内在的历史关联。

结合马克思的社会思想,我们不妨来看看涂

比如,按照刘易斯·A.科塞对涂尔干的评价:“在任何经济社会里,只要划分亵渎和神圣的范围,即世俗功利活动领域和超自然领域之间的界限,宗教现象就会出现。”(刘易斯·A.科塞:《社会学思想名家》,石人译,中国社会科学出版社,1990年,第155-156页)

尔干的“社会”观。涂尔干赋予了社会以宗教的本质，“如果说宗教产生了社会所有最本质的东西，那是因为社会的观念正是宗教的灵魂”^{[5]552}。人们共同崇拜的神，就是社会力量本身。因此，涂尔干特别强调社会的现实性与理想性的本质同一，把宗教生活还原为社会生活，进而把社会生活看成是精神生活的本质的实现形式。

社会并不像人们通常设想的那样是不合逻辑的、无意义的、支离破碎的、怪诞的存在；相反，因为群体意识是对意识的意识，所以群体意识是精神生活的最高形式。社会不受个人或局部偶然性的影响，它从永久的、本质的方面去看待事物，并将其转化为可交流的思想。同时，社会所处的地位使它看得更深远，它每时每刻都围绕着已知的现实，这就是它能够给思维提供适于并能思考事物的总体的模式的原因。这些模式并不是人为创造出来的，而是从社会本身发现的；社会所做的只是逐渐意识到了它们。^{[6]156-157}

涂尔干的想法在多大意义上可以与马克思沟通呢？看上去，二者都强调人、自然与社会的统一性——而且，基于实践基础上的人、自然与社会的完成了的统一，恰恰是马克思社会主义的本质规定性。然而，其背后的思想立场却截然不同。当涂尔干把宗教的本质确认为社会生活时，不仅要承认这种社会生活的物质基础，而且还要把这种物质基础及其依赖的自然性纳入社会，并且使之成为社会生活的一种标识。“社会生活不仅是依赖于它的物质基础，而且还带有这种物质基础的标记，就像个体的精神生活依赖于他的神经系统和整个肌体一样。”^{[5]558}涂尔干强调的是对整个自然系统的包容性与整体性。“宇宙存在于社会之中；于是，宇宙就变成了社会内在生活的一部分，社会是一个总体，在此之外任何事物都不存在。总体概念就是社会概念的抽象形式：社会是包容一切的整体，是包容所有其他类别的最高类别。”^{[5]578}涂尔干对其宗教化的社会观十分自信，认为是发现了人类精神与信仰的“唯一生命之源”^{[5]560}。但是，对于马克思来说，对社会作为人与自然的历史及现实的统一体的把握，不仅不能还原到宗教，或者通过重新理解宗教来把握，而且是要彻底抛弃宗教化的理解模式，从社会的历史性生成方面理解。因此，虽然马克思与涂尔干都对于那种撇开社会、将个体与超越者直接沟

通起来的信仰方式持批评态度——这也是对一神教以及被现代性所激惹的激进个人主义的信仰方式持批评态度，但批判的地基却完全不同，涂尔干认为这是“误解了宗教生活的基础条件”^{[5]569}，而马克思则认为是感性个体尚未展开面向社会关系的实践批判。二者之间乃是本质的区别。涂尔干明确告诫人们，不要把他所谓宗教化的社会观“看成是历史唯物主义的简单重复”^{[5]558}，问题其实在于，涂尔干宗教化的社会观及其宇宙化的自然整体论，恰恰是马克思历史唯物主义所要超越的直观唯物主义。

我们注意到，涂尔干的宗教化的社会观，正是与费尔巴哈的社会观处于同一个水准。把社会看成是上帝化身的想法，就源自于费尔巴哈。费尔巴哈，这位通过感性将个体与类抽象地等同起来的离群索居者，就是这样看待社会的。与涂尔干一样，二人都是在宗教（religion）的语义即“集聚”的意义上理解社会的。但是，费尔巴哈仍然只是把社会看成是人与自然的单纯的感性统一形式，而涂尔干也只是在确定的社会事实中看到社会的宗教性，因而把这一属性放大为实体本身。换句话说，费尔巴哈与涂尔干都没有把社会看成是实践批判的结果，并进而把宗教看成是社会历史的结果。

恩格斯曾在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书中，针对费尔巴哈利用宗教语源学把“纯粹人的关系”宗教化的唯心主义本质提出了如下批判：

费尔巴哈的唯心主义就在于：他不是抛开对某种在他看来也已成为过去的特殊宗教的回忆，直截了当地按照本来面貌看待人们彼此间以相互倾慕为基础的关系，即性爱、友谊、同情、舍己精神，而是断言这些关系只有在用宗教名义使之神圣化以后才会获得自己的完整的意义。在他看来，主要的并不是存在着这种纯粹的关系，而是要把这些关系看作新的、真正的宗教。这些关系只是盖上了宗教的印记以后才被认为是完满的。宗教一词是从 religare 一词来的，本来是联系的意思。因此，两个人之间的任何联系都是宗教。这种词源学上的把戏是唯心主义哲学的最后一着。^{[7]234}

恩格斯还讽刺费尔巴哈关于以无神论为基础（“本质上是唯物主义的自然观为基础”）的新宗

教(“真正的宗教”)构想“等于是把现代化学当作真正的炼金术”^{[7] 1234}。恩格斯认为,对于13世纪至17世纪出现的、具有资产阶级解放意义的宗教运动,“不能像费尔巴哈所想的那样,用人的心灵和人的宗教需要来解释,而要用以往的整个中世纪的历史来解释”^{[7] 1235}。在此,值得注意的是,恩格斯虽没有彻底否定如博爱之类纯粹宗教感情的文化意义,但他通过对近代以来不断加剧的阶级斗争的剖析揭示了纯粹宗教感的不可能性。

同他人交往时表现纯粹人类感情的可能性,今天已经被我们不得不生活于其中的、以阶级对立和阶级统治为基础的社会破坏得差不多了。我们没有理由把这种感情尊崇为宗教,从而更多地破坏这种可能性。同样,对历史上的重大的阶级斗争的理解,特别是在德国,已经被流行的历史编纂学弄得够模糊了,用不着我们去把这些斗争的历史变为教会中的单纯附属品,使这种理解成为完全不可能。^{[7] 1235-236}

恩格斯坚信,马克思主义的宗教批判思想与费尔巴哈早已不能同日而语了,其中阶级分析方法的重视无疑占有重要地位。在此,从形式上看,恩格斯给马克思主义宗教批判思想确立了一种基本的阶级分析坐标,这的确给依阶级分析归类宗教的做法提供了一定的理论支撑。但问题的复杂性在于,并非一定要把一切宗教关系都还原为政治关系尤其是阶级关系,而是在本应还原为政治关系尤其是阶级关系的地方,不再重新被看成是宗教关系。因此,政治自觉至关重要。恩格斯借施达克之口批评费尔巴哈“不懂政治”,并且“关于社会的学说,即社会学,对他来说,是一个未知的领域”^{[7] 1237}。对马克思而言,政治自觉与社会学的学术自觉其实是相通的。在这个意义上,涂尔干以降的现代宗教社会学家们,虽然达到了社会学的学术自觉,但依马克思的判断,依然没有达到政治自觉,因为他们对于宗教的形成及其社会作用的理解,依然还是停留于宗教心理学水准,停留于历史唯心主义水平。西美尔就声称:“宗教是从灵魂的要求和冲动中产生出来的,这些要求和冲动与经验‘事实’以及知性范畴毫不相干。”^{[8] 164}这依然是从宗教感情、而不是从宗教的社会历史背景看待宗教。

虽然正如批评者指出的那样,马克思的宗教思想被完全且简单化地从属于其阶级分析框架。

不过,这种内含于马克思思想中的从属方式的确历史性地构成了马克思主义宗教观。马克思的宗教批判思想是建基于政治批判基础之上的。革命的、阶级分析的逻辑支配了宗教批判,换句话说,作为社会意识形态的宗教,必然要求从属于社会的经济与政治结构。从历史进化角度看,马克思之后特别是进入20世纪以来,西方社会及其资本主义社会结构在一定意义上突破了马克思所预料的危机状况,进入到一种调整及建构状态。在这个意义上,涂尔干及马克斯·韦伯等现代社会学理论家见证了这一社会重建以及西方宗教文化的转型过程。但历史表明,这一过程同样充满动荡与危机。事实表明,现代社会的建设,其本质的问题仍然是如何协调社会系统内部各种复杂的利益与制度关系,而各种宗教冲突的背后,仍然是现实的经济政治冲突。因此,社会矛盾的解决本质上还是政治关系的调整与变革。在这一意义上可以说,马克思主义宗教批判思想仍然显示其在场性意义。

三、对西方马克思主义有关宗教批判思想的批判性审视

就当代的文化状况及其思想运动而言,与各种现代人文主义以及相关思潮一起,马克思主义的宗教批判思想同样参与且强烈地影响了宗教文化的现当代转型,并与现当代各种宗教批判思想形成了全方位的对话。这种对话本身就在马克思主义运动中展开,而现当代不同背景的宗教批判思想也由此影响到马克思主义运动。

我们特别关注的是西方马克思主义的宗教批判思想。西方马克思主义的基本语境,是汇合于现代人本主义运动,揭示当代人的生存状况,具体地阐释和拓展马克思有关人的解放理论。其中显然包含着值得重视的宗教以及宗教批判维度。而且,这一维度,在西方马克思主义的视野内,既与青年黑格尔派的问题相衔接,也与现代人的信仰以及宗教状况相契合。

我们不妨结合卢卡奇、葛兰西与布洛赫的思想分析这一问题。

卢卡奇的黑格尔主义立场,在某种意义上,正是从马克思主义经青年黑格尔派向黑格尔本人的复归,其有关宗教批判的思想,也正是在这样一种思想背景内展开的。他肯定青年黑格尔派、特别是费尔巴哈有关宗教批判的意义,并且,正

是在青年黑格尔派的自我意识理论的意义之上,卢卡奇认为黑格尔本人对于宗教的批判“几乎达到了费尔巴哈的批判的水平”^{[9]141}。而且,同青年黑格尔派一样,从无神论与神学混杂的黑格尔哲学中,卢卡奇要求作无神论的解读。在这一方面,卢卡奇完全同意布鲁诺·鲍威尔所谓“黑格尔对外是基督徒,对内是无神论”的说法,且不惜用斯宾诺莎的泛神论及其对德国古典哲学的影响,用莱辛、赫尔德以及歌德及其狂飙突进运动,来论证黑格尔哲学的“泛神论环节”。卢卡奇有其牢固的黑格尔主义立场,但他不同意黑格尔的宗教哲学,认为“黑格尔的宗教哲学是德国启蒙运动的最后的哲学的表现”,而“启蒙运动的后果是唯物主义、不可知论,和纯粹的功利主义”^{[9]141}。前面曾经分析过,正是黑格尔完成了近代功利主义的理性化,而在卢卡奇看来,恰恰是这样一种完成了的功利主义堵住了宗教在现代世界的转换,这一想法与涂尔干及马克思·韦伯等社会学性质的宗教批判思想显然不同。但卢卡奇并没有看到黑格尔以及青年黑格尔派所谓自我意识的缺陷,即不可能达到对象性及其实践批判。因而,在宗教观上,卢卡奇显然肯定克尔凯郭尔从生存主义以及非理性主义层面复兴宗教的想法。从卢卡奇那里,我们可以看到克尔凯郭尔的生存主义与青年黑格尔派的隐秘的关联,即都希望通过感性直观建立起自我与绝对者之间的联系。但是,这一点恰恰是马克思实践哲学所要破除的。卢卡奇仍然停留于黑格尔与青年黑格尔派,这种停留有其意义,这就是直面宗教问题的内在性。卢卡奇通过物化考察并推进阶级意识的整体自觉的努力,显然淡化了阶级的经济归属属性,使得宗教等文化问题凸显出来。卢卡奇通过物化从而阐明了黑格尔所谓自我意识的外化,在马克思主义视野内,这其实是绕开了政治经济学批判这一前提。看起来卢卡奇是把政治经济学批判看成了黑格尔哲学的前提,实际上,值得深思的是,政治经济学批判并非不言而喻地构成宗教批判的当然前提。在此,卢卡奇通过物化理论呈现的拜物教的普遍化,既显示了宗教传统的式微,也进一步呈现出马克思有关人的解放思想在现代资本主义中的复杂性及其深度,也为现时代的宗教问题的深化与论阈转换提供了可能。

在西方马克思主义者中,葛兰西对宗教问题十分关注。遵循马基雅维利的思想,葛兰西把宗

教视为与国家及政党等量齐观的元素。“宗教(或‘积极的’世界观)国家和政党三者密不可分,在历史政治发展的实际进程中,必须逐一过渡。”^{[10]1222}葛兰西当然看到了宗教的强大精神凝聚作用,他把宗教看成是“历史上最大的乌托邦”和“最大的‘形而上学’”,并且认为宗教通过神话学的方式最成功地实现了对生活的调和,“在一定的历史时期内,在一定的历史条件下,宗教曾经是而且还继续是一种‘必然性’,一种表达人民群众意志的必然形式,一种使世界和现实生活合理化的特定形式,它为现实在实践活动上提供普遍框架”^{[10]1248-249}。在此,葛兰西特别强调他所说的宗教是“相互的基督教,而不是已经变成人民群众的纯粹麻醉剂的、耶稣化了的基督教”^{[10]1249}。但是,相比之下,葛兰西更为重视的是宗教的政治与社会意义,即宗教的实践化何以可能的问题。葛兰西指出,事实上存在着宗教的多样性,诸如农民的天主教、小资产阶级和城镇工人的天主教、妇女的天主教以及知识分子的天主教等,其中,葛兰西“知识分子”的宗教与“普通人”的宗教的区分尤其重要,而宗教的意义就在于实现不同宗教的整合。“各种宗教、特别是天主教教会的力量,过去和现在都主要源于这样一种事实,他们非常强烈地感觉到,全部信教的群众都要求统一学说并竭力防止智力较高的阶层同较低的阶层分割开来。”^{[10]1239}而且,与其话语权同出一辙,他更为看重的是“知识分子”的宗教的培养。“宗教、特别是一个特定的教会,永远都在培养它的信仰,以有组织的方式孜孜不倦地重复它的护教学,任何时候都使用同样的论据,维持一支教职高低有别的、给予这种信仰以思想的尊严(至少是外表上的)知识分子队伍,在这种意义上,它保持着它的忠诚的信仰的一致性。”^{[10]1251}葛兰西认为,以往意大利哲学唯心主义(他称之为“内在论哲学”)的症结,就在于无法实现“知识分子”的宗教与“普通人”的宗教之间的沟通和一致。他虽然也将他自己禀持马克思主义实践观的实践哲学看成是“内在论哲学”之一种,但他反对将“普通人”的意识仅仅看成是常识,看成是缺乏哲学那种特有的“智识秩序”的一般意识形态,就是说,普通人的意识是可以得到提高的,因而本质上不应该看成是宗教,而是哲学。“实践哲学的立场和天主教的立场截然相反。实践哲学不但没有把‘普通人’滞留在常识的原始哲学的水平上的倾向,相反地,

倒是把他们引导向更高的生活概念。如果说它肯定知识分子和普通人之间接触的必要性的话,那么,这不是简单地为了限制科学活动并在群众的低水平上保持统一,而恰恰是为了建造一个能够在政治上使广大群众而不只是知识分子小集团获得进步成为可能的智识—道德集团。^{[10] 1243}不难看出,这一想法,与马克思关于无产阶级作为历史主体及其政治解放的思想是完全相通的。

无论是卢卡奇对马克思、青年黑格尔派以及黑格尔本人的宗教批判思想的诠释,还是葛兰西对宗教的意识形态性质的分析批判,其实也包括涂尔干、西美尔等社会学性质的宗教批判思想,都是在边界的(因而多少也有些外在的)意义上把握宗教的社会意义。但恩斯特·布洛赫却不一样。他要努力走一条“内在的批判”之路,即变革宗教本身,从宗教根源的感性自我及其超越性角度,将基督教赎之路转化为人的自我解放之路。布洛赫反对仅仅把宗教看成是阶级利益的外衣。在他看来,所谓宗教外衣的思想虽然与恩格斯有关,但其实是被考茨基有意夸大的了。而在通过将宗教化为阶级问题的附属品与把宗教进一步巩固为人的内在的解放意识这两条道路上,布洛赫走的显然是第二条道路。布洛赫不仅意识到宗教的二重性,而且由此区分出两种不同类型的宗教运动。一种是被马克思判定为人民的鸦片、为权力者服务的官方教会的宗教;另一种则是经常在下层民众以及受压迫民族中出现的带有无神论倾向、并发挥某种异端作用的宗教。布洛赫力图发掘第二种宗教中的精神力量。在此,葛兰西所看到的宗教在一般意义上的精神解放力量,由布洛赫交还给无神论。他甚至肯定,只有无神论者才可能成为真正的基督徒。而各种类型的具有异教性质的宗教反叛运动,也都被赋予一种解放的内涵,德国农民战争,则在阐释基督教精神与革命意识的同盟方面,更是具有一种典范意义。布洛赫将基督理论与马克思主义的人类解放学说沟通起来,把社会主义者朝向自由王国的追求看成是宗教徒在末世说的驱使下的自我救赎。

布洛赫在西方马克思主义中属于另类,原因就在于他在有关宗教批判的思想上的离经叛道。然而,问题的复杂性又在于,马克思当时在理论上完成的宗教批判思想与现时代各种复杂的宗教现象之间其实是存在着相当的反差。而布洛赫的努力,连同后来直接或间接地受到他的影响的弗

洛姆、本雅明、戈德曼、麦金泰尔等将神学与马克思主义结合在一起的尝试,实际上从很大程度上见证了马克思宗教批判思想的当代境况。在阶级斗争框架下,马克思主义传统与基督教传统曾被设定为本质的对立。但后来的很多研究表明,一方面,在不同立场的宗教徒后面,并不存在一种截然区分的阶级立场;另一方面,马克思主义传统与基督教传统之间,在一种普遍主义的语境下,并不是不可以沟通的。如果说,布洛赫等思想家还只是在理论上进行尝试,那么,晚近的解放神学,则是在实践上进行了这种沟通。当然,基于马克思宗教批判思想的基本特质,我们当然也可以并且应当对解放神学的理论纯粹性提出质疑。

从当代思想与文化状况看,卢卡奇、葛兰西、布洛赫之后,西方马克思主义对于宗教问题的理解与研究越来越复杂。其原因,的确与宗教所属的文化问题在现代社会的凸显有关。作为回应和批判现代资本主义的产物,西方马克思主义关注的文化,已不再是马克思所处早期资本主义时代作为次要领域的文化——在那里,把文化看成是意识形态并且从属于社会的经济政治关系,理所当然。但是,在现代资本主义时代,文化获得相对独立的存在广度,并且是与社会的经济、政治等领域构成某种并列关系的相对独立的社会领域或社会子系统。不仅如此,随着物化的加剧以及精神文化问题的高度凸显,文化在整个社会系统中越来越占据总体性地位。在这一过程中,宗教问题也发生了某种转变。作为次要领域的要素,宗教受社会的经济与政治关系所决定,而经济与政治关系的解放曾逻辑地决定了宗教的消亡。但一方面,经济与政治关系的解放对于整个世界历史时代而言越来越成为困难与问题;另一方面,作为宗教消亡的表现,即宗教的世俗化,看来将一直是现代性的伴随现象,并且越来越多地表现为宗教复兴。正如现时代的文化问题较马克思所处时代复杂得多,现时代的宗教问题也较马克思所处时代复杂得多。在这一意义上,经济与政治关系对文化的决定关系,已经不再是在一个与人的文化无关的外部自然系统内进行考虑,而是必须在总体的社会文化系统中展开。因此,宗教批判作为其他一切批判的前提,特别是作为实践批判活动的前提,并不是一种前件式的和形式化的前提,而是置入式的和内在的前提。值得注意的是,从鲍威尔要求对宗教进行内在的批判与变革,

从施特劳斯在其《耶稣传》出版后仍然是发自内心的对德国宗教改革事业的呼吁,到马克思的激进的宗教批判思想,再到西方马克思主义中不断加强的对宗教文化现象的复杂性的认识与把握,在很大程度上见证了宗教在近现代文化中的转型过程。对宗教问题的关注,显然也是当下各种路数的西方马克思主义传统所关注的焦点问题。

可以看到,西方马克思主义传统虽然在宗教研究方面切入了现代性世界及其文化的一些主要方面,但总的说来是让马克思宗教批判思想过多地从属于人本主义路向,甚至舍弃掉激进的政治立场。宗教研究也不是西方马克思主义的主流。这一状况同现代性世界的虚无主义处境对马克思批判资源的应有要求,显然存在着相当大的距离。

应该看到,在现时代,奠基于阶级分析方法之上的马克思主义宗教批判思想,依然是一种富于活力的思想。一方面,即使是这种强化了阶级斗争化的宗教批判思想,仍然存在着各种现实的、并且是日益急迫的社会生活背景。在这一意义上,诸如技术、大众文化、消费社会并没有改变传统马克思主义的宗教批判思想。因为那些隐性的问题恰恰是被上面提到的这些显性的现代或后现代问题遮蔽掉甚至抹掉了,但这并不意味着问题本身并不存在。事实上,这些问题,随着全球资本主义的来临,已经显化为社会发展的主要问题。另一方面,随着现代人的全面发展呈现出来的宗

教问题,恰恰有益于开放马克思的丰富的宗教批判思想,并对问题本身做出符合时代要求的解答。

宗教复兴与宗教的世俗化倾向同样并存,盖因精神信仰的当下困境,其实质在于一个多世纪以前在西方语境中迫近的虚无主义的全球扩展。反过来讲,虚无主义的挥之不去,本身就见证了现时代精神信仰的迷失与焦虑。从这一意义而言,马克思通过世界历史时代而敞开的无神论的普遍化问题,恰恰成为当今物化时代的问题。问题当然在于,无神论与物质主义纠结粘连在一起,并已成为后者的哲学理据(正如理性主义成为功利主义的理据)。实际上,无神论与物质主义的纠结粘连,已深入到现代性生活的各个层面:在自然观层面,随着神的祛魅以及自然的祛魅,正在扩张为缺乏内省意识的人类中心主义;在政治生活层面,随着利己主义与狭隘的族性意识的扩张,无神论经常沦为专制主义以及各种邪恶政治的不自觉的理论支撑;而在日常生活中,人们更为失望地看到,一种受无神论世界观与价值观的支配,并完全舍弃传统的无教养的个体主义与享乐主义,正在衍生为周遭世界的种种轻薄粗鄙的“文化”现象,且依然是异化的表现形式。用政治批判代替对宗教的内在批判,显然值得马克思主义传统反思,但问题的严酷现实同样在于,某种试图舍弃政治批判乃至于文化评论的宗教活动,依然是当代精神文化的重大症候。

参考文献

- [1] 迈克尔·洛威. 马克思与解放神学[J]. 马克思主义研究, 1996, (2).
- [2] 戴维·麦克莱伦. 青年黑格尔派与马克思[M]. 北京: 商务印书馆, 1982.
- [3] 马克思恩格斯全集: 第4卷[M]. 北京: 人民出版社, 1958.
- [4] 马克思恩格斯列宁斯大林论宗教和无神论[M]. 北京: 人民出版社, 1999.
- [5] 爱弥尔·涂尔干. 宗教生活的基本形式[M]. 上海: 上海人民出版社, 1999.
- [6] 刘易斯·A. 科塞. 社会学思想名家[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1990.
- [7] 马克思恩格斯选集: 第4卷[M]. 北京: 人民出版社, 1995.
- [8] 西美尔. 宗教社会学[M]. 上海: 上海人民出版社, 2003.
- [9] 黑格尔. 精神现象学(上卷)译者导言[M]. 北京: 商务印书馆, 1983.
- [10] 葛兰西. 狱中笔记[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2000.

[责任编辑: 赵强]