

论马克思、恩格斯《神圣家族》中的宗教观

卓新平

【摘要】《神圣家族》是马克思和恩格斯合写的第一部著作,对马克思主义的创建具有重要意义,而其中对宗教问题有专门论述,因而使这部著作同样成为马克思主义宗教观的有机构成。本文按照《神圣家族》的逻辑顺序对马克思、恩格斯在此阐述的宗教观加以分析,涉及其对青年黑格尔派的批判,对宗教、无神论、唯物主义相应关系的论证。

【关键词】神圣家族;青年黑格尔派;基督教;无神论;唯物主义

【作者简介】卓新平,中国社会科学院学部委员,世界宗教研究所研究员,中国统一战线理论研究会常务理事及民族宗教理论甘肃研究基地研究员。

【原文出处】《宗教学研究》(成都),2016.4.1~7

【基金项目】国家重点课题“马克思主义经典作家基本观点研究”之“经典作家关于宗教的基本观点研究”子课题。

在马克思主义的创建中,马克思与恩格斯的合作至关重要。《神圣家族》对批判的批判所做的批判则是这种合作的典型代表,即马克思与恩格斯合写的第一部著作,此书主要由马克思执笔,约1844年9月写于巴黎,用了几个月的时间,恩格斯则分担了少部分章节,仅用了约十天时间写完,全书于1845年2月在法兰克福出版。

一、超越青年黑格尔派和 费尔巴哈来重新审视宗教

《神圣家族》不仅是马克思、恩格斯对以布鲁诺·鲍威尔等人为代表的青年黑格尔派唯心主义思想的批判,而且也是两人对费尔巴哈旧唯物主义思想的彻底清算,尤其是马克思在此透彻剖析了费尔巴哈的思想缺陷,根本跳出了其抽象人论的窠臼,从而真正走向了历史唯物主义、辩证唯物主义的科学发展。为此,恩格斯评价说:“费尔巴哈没有走的一步,必定会有人走的。对抽象的人的崇拜,即费尔巴哈的新宗教的核心,必定会由关于现实的人及其历史

发展的科学来代替。这个超出费尔巴哈而进一步发展费尔巴哈观点的工作,是由马克思于1845年在《神圣家族》中开始的。”^①

马克思和恩格斯在《神圣家族》中论述了他们对宗教及无神论的看法,其出发点就是针对以布鲁诺·鲍威尔为代表的青年黑格尔派所推行的思辨唯心主义及其用“自我意识”即“精神”代替“现实的个体的人”之错误主张。《神圣家族》的立意就是对这种错误观点展开公开批判,其“序言”即挑明了其立场:“显而易见,这种没有肉体的精神只是在自己的臆想中才具有精神。在鲍威尔的批判中,我们所反对的正是以漫画形式再现出来的思辨。我们认为这种思辨是基督教日耳曼原则的最完备的表现,这种原则通过把‘批判’本身变为某种超验的力量来作为自己的最后一次尝试。”^②为此,《神圣家族》正是对这种批判的批判所做的批判。

宗教就其观念而言涉及绝对的东西,但绝对只是与相对比较而言的,是在关系中、对比中存在,因

而不能将这种绝对加以绝对化。基于这种对立统一、互为存在的观点,《神圣家族》对埃德加·鲍威尔和蒲鲁东的理论进行了分析:“对埃德加先生说来,由于蒲鲁东提出了历史上的绝对的东西,由于他坚持对公平的信仰,所以他就成了神学的对象;而批判的批判由于职业的缘故就是神学的批判,现在就可以抓住蒲鲁东,从而在‘宗教观念’上大做文章了。”而宗教观念的特点就是要在两个对立面中找出一个最后成为胜利和唯一真实的东西,因此“宗教的批判的批判是把这样一种情况奉为信条:两个对立面中有一个——‘批判’——最后会作为唯一的真理战胜另一个对立面——‘群众’。可是蒲鲁东却把群众的公平当做绝对的东西,奉为历史上的神,从而就犯下了更不公平的过错,因为公平的批判已经非常明确地为自己保留了那个绝对的东西、这个历史上的神的地位”^③。然而这两种对立的東西并非纯想象的行为,且不可能截然分开,因此必须将之作为一个整体来看待。同理,宗教中的神明既不能凭空来想象,也不可抽象来批判,而必须看到这种认知与现实的对立统一,认识到神之抽象观念乃是现实生存中人及其社会异化所折射出来的反映,其表现形式是抽象的、虚无的,但其曲折反映的内容却是具体的、真实的。

在分析蒲鲁东对国民经济学所做的批判时,马克思、恩格斯认为其做法是和鲍威尔兄弟这些德国批判家的做法基本相同的,“因为德国的批判家发现了人是证明神的存在根据以后,就从人这个观点出发振振有词地直接反对神的存在”。但这是纯粹的、空洞的、抽象的理论批判,从概念到概念而缺乏实践基础,而且本身也因此是自相矛盾的。“按照布鲁诺·鲍威尔先生的观点,自我意识是一切宗教观念的基础。在他看来,自我意识是福音书的创造原则。为什么自我意识的原则所造成的结果比自我意识本身更有力呢?人们用德国的方式回答我们说,这是因为:自我意识固然是宗教观念的创造原则,但是它只有作为脱离自我的、自相矛盾的、外化和异化了的自我意识,才能成为这种创造原则。因此,达到了自身、理解了自身、认识了自己本质的自我意识,

就是支配着它的自我外化的各种产物的力量。”^④在马克思、恩格斯看来,宗教观念不是从人的头脑中凭空产生的,不是自我意识的纯然外化或异化的产物;这些观念所反映的是人的社会异化,即“是他同他人的人的关系,是人同人的社会关系”的异化。”^⑤

不是从具体来分析问题,而是把具体的事物抽象化,使之成为“抽象的理智本质”,这在马克思、恩格斯看来是青年黑格尔派之思辨哲学的最根本问题。“人们可以看出,基督教认为,上帝只有一个化身,而思辨哲学则认为,有多少事物就有多少化身,比如在这里,在思辨哲学看来,每一种果实都是实体的化身,即绝对的果实的化身。所以,思辨哲学家最感兴趣的,就是把现实的、普通的果实的存在制造出来,然后以神秘的口吻说,有苹果、梨、扁桃、葡萄干。但是,我们在思辨的世界里重新找到的这些苹果、梨、扁桃和葡萄干最多不过是虚幻的苹果、虚幻的梨、虚幻的扁桃和虚幻的葡萄干,因为它们是‘果品’这种抽象的理智本质的生命的各个环节,因而就是抽象的理智本质本身。……这些果实已经是具有更高的神秘意义的果实,它们是从你的脑子的以太中,而不是从物质的土地中生长出来的,它们是‘果品’的化身,是绝对主体的化身。因此,当你从抽象,从‘果品’这一超自然的理智本质返回到各种现实的天然的果实时,你倒使这些天然的果实具有了一种超自然的意义,使它们变成了纯粹的抽象。”^⑥把事物抽象化,则会走向其虚幻化,并导致其神秘意义的产生,但这种理智本身的游戏却脱离了实际,成为毫无意义的空谈。同理,看待宗教也不能仅仅将之视为自我观念的幻影或自我意识的单纯外化,而必须看到人的自我之外的社会关联,看到人在自我意识之外的真实存在。马克思、恩格斯并不赞赏“一个人用反对上帝存在的办法来反对他自己的宗教热忱”,而是强调,“因为群众的这些实际的自我外化以外在的方式存在于现实世界中,所以群众必须同时以外在的方式同它们进行斗争。群众决不会把自己的自我外化的这些产物仅仅看做观念的幻影,看做自我意识的单纯的外化,同时也不想通过纯粹内在的唯灵论的活动来消灭物质的外化”。^⑦由此观之,青年黑

格尔派承袭了黑格尔的思辨哲学传统,其特点就是将现实的事物、历史的存在加以思辨化、抽象化;黑格尔把历史看做绝对精神的抽象运动,也就是说,“黑格尔的历史观以抽象的或绝对的精神为前提”,而人只是其精神的承担者;所以,青年黑格尔派关于精神与人群的关系之论“事实上不过是黑格尔历史观的批判的漫画式的完成,而黑格尔的历史观又不过是关于精神和物质、上帝和世界相对立的基督教日耳曼教条的思辨表现”。^④“黑格尔是在经验的、公开的历史内部让思辨的、隐秘的历史发生的”,在黑格尔的思辨体系中,“人类的历史变成了抽象精神的历史,因而也就变成了同现实的人相脱离的人类彼岸精神的历史”。^⑤

按此推理,宗教的自由不过就是一种抽象的自由、空洞的自由,“基督教关于精神自由、理论自由的教义,那是一种唯灵论的自由,那种自由即使戴着锁链也把自己想象成是自由的,那种自由在‘观念’中是称心如意的”^⑥,其抽象就使宗教等脱离了实际,并以这种抽象达到其绝对化,“正像宗教同全部世俗内容的脱离使宗教成为抽象的、绝对的宗教一样”,结果是在该“谈法的地方谈情感和良心,在谈法律教义的地方谈神学教义”^⑦,在要运用政治经济学时却用上了思辨哲学;但这种思维一旦面对现实存在,其“观念”的自由就显得软弱无力,其空谈亦毫无用武之地。

从思辨哲学的性质及其特点来看,其实质乃一种精致的宗教,并没有脱离基督教日耳曼原则本身。马克思、恩格斯对之讽刺说:“正如上帝把自己的意志赋予自己的创造物——人一样,批判也把自己的意志赋予自己的创造物——命运。所以创造命运的批判也像上帝一样是万能的。甚至它所‘遭遇到的’来自身外的‘反抗’也是它自己的创造物。”“既然批判像上帝一样是万能的,那么它也像上帝一样是无所不知的,并且善于把它的万能同个人的自由、意志和天职结合起来。”^⑧鲍威尔等青年黑格尔派仍然是囿于宗教本身的范围,其思辨因而只是一种神学的思辨,这势必脱离实践,脱离社会政治。这种抽象来看宗教的态度正是马克思、恩格斯

所坚决反对的。

在《神圣家族》中,马克思延续了其《论犹太人问题》对鲍威尔的批判。鲍威尔宣称其对犹太人问题的批判既不持宗教的观点,也不持政治的观点,但实际上其对犹太人问题的探讨是作为“纯粹宗教的”问题来探讨的,即“为真正神学的探讨和虚假政治的探讨”,“甚至在政治上研究的也不是政治,而是神学”。^⑨《神圣家族》在此批评鲍威尔说:“这位神学家将根据表面现象作出判断,把宗教问题就看成宗教问题。”但鲍威尔却根本没有意识到,“宗教的焦点问题在当前具有社会意义。关于宗教利益本身再也没有什么可谈的了”。“鲍威尔先生只了解犹太教的宗教本质,但不了解这一宗教本质的世俗的现实的基础。他把宗教意识当做某种独立的本质来反对。所以,鲍威尔先生不是用现实的犹太人去说明犹太人的宗教的秘密,而是用犹太人的宗教去说明现实的犹太人。因此,鲍威尔先生对犹太人的理解仅限于犹太人是神学的直接对象或犹太人是神学家。”这种纯思辨的认知陷入抽象、空洞之中而找不到宗教的真实性之所在。马克思、恩格斯指出了鲍威尔等人在认知方向及方式上的错误,提出了与之对立的正确方向及方式:“在剥掉了犹太教的宗教外壳,使它只剩下经验的、世俗的、实际的内核之后,才能够指明那种可以消除这个内核的实际的、真正社会的方式。”“现实的世俗的犹太精神,因而也连同宗教的犹太精神,是由现今的市民生活所不断地产生出来的,并且是在货币制度中最终形成的。”鲍威尔“之所以未能意识到这一点,是因为他没有认识到犹太精神是现实世界的一环,而只把它当做是他的世界即神学的一环;是因为他作为一个虔诚的、忠实于上帝的人,不是把进行工作的、从事日常劳动的犹太人,而是把在安息日里假装正经的犹太人视为现实的犹太人”。^⑩显然,在宗教与社会的关系上,鲍威尔的认知乃本末颠倒的,他只看到了宗教场景的人,而没有看到或没有真正重视现实社会生活中的人。这样,鲍威尔就彻底否认了犹太人的社会历史存在及其现实意义。“在这位笃信基督的神学家鲍威尔先生看来,犹太教的世界历史意义已经必不可免地从基督教诞

生的那一时刻起荡然无存。所以,他必然要重复那种认为犹太教是违反历史而保存下来的陈旧的正统观点;而认为犹太教只是作为神的诅咒的确证,作为基督启示的明证而存在的陈旧的神学偏见,则必然要在鲍威尔那里以批判的神学的形式屡屡出现。根据这种形式,犹太教现在和过去都只是作为在宗教上对基督教的超世俗起源的肆无忌惮的怀疑而存在,也就是作为反抗基督启示的明证而存在。”^⑤在鲍威尔等人的眼里,犹太教的历史存在消失了,犹太教的社会意义亦荡然无存;犹太教在此只有反衬基督教信仰存在的消极意义,只能在这种神学的审视和批判中才得以现形。这种思路显然延续了黑格尔抽象思辨的唯心主义哲学思想,脱离了历史,脱离了现实,因而也只能是以虚幻来遮蔽真实,在神学之维中难以自拔。对此,《神圣家族》继续批评说:“鲍威尔先生虽然是批判的神学家或者说是神学的批判家,但却是名副其实的神学家,他并没有能够超越宗教的对立。他把犹太人对基督教世界的关系仅仅看做是犹太人的宗教对基督徒的宗教的关系。他甚至不得不在犹太人和基督徒与批判的宗教——无神论、有神论的最后阶段、对神的否定性的承认——的对立中批判地恢复宗教对立。最后,他由于自己的神学狂热,不得不把‘现代犹太人和基督徒’即现代世界‘获得自由’的能力,仅仅局限于他们理解并亲自从事神学‘批判’的能力。在正统的神学家看来,整个世界都应归结为‘宗教和神学’……同样,在激进的批判的神学家看来,世界获得解放的能力就应归结为把‘宗教和神学’作为‘宗教和神学’加以批判的唯一的抽象能力。他所知道的唯一的斗争是反对自我意识的宗教局限性的斗争,然而自我意识的批判的‘纯粹性’和‘无限性’也同样是神学的局限性。”^⑥就宗教和神学本身来讨论其问题,是得不出任何正确结论的,因为其出发点和对问题的提法就不正确,顺此思路势必走向谬误。宗教本身既无根源亦无本质,绝不可能有纯粹的存在。“鲍威尔先生之所以用宗教和神学的方式来考察宗教和神学问题,就是因为他把现代的‘宗教’问题看做‘纯粹宗教的’问题。”^⑦

与鲍威尔完全相反,《神圣家族》对这一问题给出了正确的解释说明,指出“犹太精神是通过历史、在历史中并且同历史一起保存下来和发展起来的,然而,这种发展不是用神学家的眼睛,而是只有用世俗人的眼睛才能看到,因为这种发展不是在宗教学中,而是只有在工商业的实践中才能看到”。鲍威尔竟然把犹太人的宗教视为“一种特殊的自为地存在的本质”,以此作为其观察、审视世界之基,结果乃本末倒置、与正确方向背道而驰。所以,正确之途“不是用犹太人的宗教……来说明现代犹太人的生活,而是用那些在犹太人的宗教中得到幻想反映的市民社会的实际要素来说明犹太人宗教的顽强生命力”。而“犹太人解放成为人,或者说人从犹太精神中获得解放”应该“被理解为彻头彻尾渗透着犹太精神的现代世界的普遍的实践任务”,“消除犹太本质的任务实际上就是消除市民社会中的犹太精神的任务,就是消除现代生活实践中的非人性的任务,这种非人性的最高表现就是货币制度”。^⑧显然,问题的关键不是宗教批判,而是对这种宗教所反映的存在着剥削、压迫之社会的批判,更具体而言即对当时欧洲资本主义制度的批判。因此,至关重要的是要找出这种宗教与其赖以生存的现代社会、现代国家的现实关系,透过这种社会、国家来观察、审视并理解其宗教,将鲍威尔等人所颠倒的关系再颠倒回来。

二、对犹太人与“基督教国家”关系的深入剖析

《神圣家族》还对当时欧洲犹太人与其生存的“基督教国家”或“基督教世界”的复杂关系进行了非常深刻的剖析。

首先,其实际体现的犹太精神不离其生存的基督教世界,“实际的犹太精神只有在完备的基督教世界里才达到完备的程度”,因为“这种实际的犹太精神正是基督教世界本身的完备的实践”。^⑨这充分体现出马克思主义社会存在决定社会意识的基本原则,看似异样的犹太精神在欧洲基督教世界中所反映的同样是这个基督教社会的特质而不是其他社会。

其次,所谓“完备的基督教国家”不是指具有宗

教特权的那种“基督教日耳曼国家”；鲍威尔是“用‘基督教国家’不可能在政治上解放犹太人这一点来说明犹太人在德意志各邦的处境”，“他把特权国家、基督教日耳曼国家设想成绝对的基督教国家”。但恰恰相反，“那种没有任何宗教特权的政治上完备的现代国家，也就是完备的基督教国家；因此，完备的基督教国家不仅能够解放犹太教，而且已经解放了他们”。^④这里，马克思、恩格斯实际上是对政教分离及其意义进行了探讨，在其看来，“当国家摆脱了国教，而在市民社会范围内则让宗教自由行事时，国家就从宗教中解放出来了，同样，当单个的人不再把宗教当做公共事务而当做自己的私人事务来对待时，他在政治上也就从宗教中解放出来了”。能够把宗教作为私人事务来对待，而不把信奉宗教视为一种政治参与，并且也不再有国教那种政治权威，此即对宗教的政治解放；这是对宗教问题的正确处理，“法国革命对宗教采取的恐怖行动远没有驳倒这种看法，相反倒证实了这种看法”。^⑤

最后，人们信仰宗教与否，不是他们能否参加政治、能否获得政治解放的必要前提，这种宗教信仰选择与政治参与并无直接关联。“把人划分为不信宗教的公民和信奉宗教的私人，这同政治解放毫不矛盾。”^⑥因此，在现实政治中，不信宗教的公民和信奉宗教的私人都面对政治解放的同样问题。批判宗教、批判神学并非政治解放的必要任务，不要把政治批判与宗教批判相混，政治斗争及其政治解放也不可变为对宗教的批判。但在鲍威尔那里，“国家和宗教的对立成了议论的主旨，以致对政治解放的批判变成了对犹太人的宗教的批判”。“鲍威尔先生没有去研究现代国家对宗教的现实关系，就必然要幻想出一个批判的国家来，这样的国家其实无非就是那种在自己的幻想中狂妄地自认为体现着国家的神学批判家。每当鲍威尔先生陷入政治的时候，他总是重新把政治当做自己的信仰即批判的信仰的俘虏。只要他研究国家，他总是把它变成对付‘敌人’即非批判的宗教和神学的论据。国家以批判神学的心愿的实现者身份来效力尽职。”^⑦鲍威尔批判宗教神学

却有其政治目的，他试图为国家的绝对化而牺牲宗教，希望以此能树立政治的权威。《神圣家族》指出：“当鲍威尔先生第一次摆脱了正统的非批判的神学时，在他的心目中，政治的权威就代替了宗教的权威。他对耶和华的信仰就变成了对普鲁士国家的信仰。……不仅普鲁士国家，而且——这是合乎逻辑的——普鲁士王室也被设想为绝对的。”但实际上，“这个国家的功绩就在于通过教会合并来取消宗教信仰条，并利用警察来迫害持不同意见的教派”。^⑧这样，鲍威尔批判宗教的目的乃在于消灭宗教。“宗教为国家制度而牺牲，或者更确切地说，国家制度仅仅是消灭‘批判’的敌人即非批判的宗教和神学的工具。”^⑨然而，这种宗教批判既不是政治解放，更不是人的解放。因此，对政治解放或人的解放必须要有客观、冷静的审视，不能把矛头对准宗教。其实，在马克思、恩格斯看来，“人权并不是使人摆脱宗教，而是使人有信仰宗教的自由”^⑩。所以，早在马克思、恩格斯这里，宗教信仰自由已经是人权的基本内容之一了。而侵犯了宗教自由也就是侵犯了人权。“批判曾经断言，犹太人和基督徒为了使别人和自己获得普遍的人权，就必须牺牲信仰的特权(批判的神学家是用自己的唯一的固定观念来解释一切事物的)。为了反驳这种论断，《德法年鉴》最后专门指出了在一切非批判的人权宣言中写明的一项事实，即按照自己的意愿选择信仰的权利，进行任何宗教礼拜的权利，都作为普遍的人权得到了明确承认。”^⑪按照自己的意愿选择信仰，参与宗教礼拜，被马克思、恩格斯承认为普遍的人权，这也是共产党坚持宗教信仰自由原则的理论依据和思想根底。

三、论近代唯物主义和无神论的产生及发展

《神圣家族》还分析了欧洲近代唯物主义和无神论的产生及其发展演变与欧洲唯心主义和宗教神学历史发展的复杂关联，指出其奠立乃一漫长发展过程的产物，二者有着千丝万缕的联系。这一思想领域的重大突破产生在近代法国，但与德国哲学和英国思想也直接相关。“18世纪的法国启蒙运动，特别是法国唯物主义，不仅是反对现存政治制度的斗争，

同时是反对现存宗教和神学的斗争,而且还是反对17世纪的形而上学和反对一切形而上学,特别是反对笛卡儿、马勒伯朗士、斯宾诺莎和莱布尼茨的形而上学的公开的、旗帜鲜明的斗争。人们用哲学来对抗形而上学,正像费尔巴哈在他第一次坚决地站出来反对黑格尔时以清醒的哲学来对抗醉醺醺的思辨一样。被法国启蒙运动特别是18世纪的法国唯物主义所击败的17世纪的形而上学,在德国哲学中,特别是在19世纪的德国思辨哲学中,曾经历过胜利的和富有内容的复辟。在黑格尔天才地把17世纪的形而上学同后来的一切形而上学以及德国唯心主义结合起来并建立了一个形而上学的包罗万象的王国之后,对思辨的形而上学和一切形而上学的进攻,就像在18世纪那样,又同对神学的进攻再次配合起来。这种形而上学将永远屈服于现在为思辨本身的活动所完善化并和人道主义相吻合的唯物主义。费尔巴哈在理论领域体现了和人道主义相吻合的唯物主义,而法国和英国的社会主义和共产主义则在实践领域体现了这种和人道主义相吻合的唯物主义。”^⑧在古希腊创立哲学的时代,哲学与形而上学几乎同义,但亚里士多德的形而上学体系从一开始就追求超越物体的抽象思辨,故而逐渐发展为黑格尔的思辨哲学体系,而这种形而上的超然追求亦使之有了宗教神学思辨的蕴涵,从而遭到与法国大革命相伴的法国唯物主义的批判。但唯物主义也不是凭空产生的,其在理论上则与当时的形而上学相对应,并有着对相关形而上学理论家的吸纳与扬弃,其中就典型体现在对笛卡儿理论体系的运用及批判上。笛卡儿在当时既是形而上学唯心主义体系的突出代表,同时又是出名的机械唯物主义理论家。笛卡儿代表着中古与近代欧洲哲学极为关键的分水岭,他以“我思故我在”的名言一方面宣布了主体之我的存在,另一方面则强调了思辨的意义。一方面,他是当时形而上学的代表。“17世纪的形而上学,在法国以笛卡儿为主要代表,它从诞生之日起就遇上了唯物主义这一对抗者。代表唯物主义同笛卡儿较量的人物,是伊壁鸠鲁唯物主义的恢复者伽桑狄。法国和英国的唯物主义始终同德谟克利特和伊壁鸠鲁保持

着紧密的联系。笛卡儿的形而上学所遇见的另一个对抗者是英国的唯物主义者霍布斯。”^⑨从这一意义上说,笛卡儿乃当时唯心主义的典型代表。但另一方面,他却也与唯物主义有着直接关联。“法国唯物主义有两个派别:一派起源于笛卡儿,一派起源于洛克。后一派主要是法国具有教养的分子,它直接导向社会主义。前一派是机械唯物主义,它汇入了真正的法国自然科学。”^⑩这里,法国唯物主义又直接起源于笛卡儿。“笛卡儿在其物理学中认为物质具有自主创造的力量,并把机械运动看做是物质的生命活动。……在他的物理学的范围内,物质是唯一的实体,是存在和认识的唯一根据。”^⑪在笛卡儿本人的思想中就出现了裂变,有着唯物、唯心思想因素的奇特共构,并影响到其所在社会及其思想传承。“他把他的物理学和他的形而上学完全分开。”“法国的机械唯物主义附和笛卡儿的物理学而同他的形而上学相对立。他的学生按职业来说都是反形而上学者,即物理学家。”^⑫而当时法国唯物主义的兴起是与其社会发展密切关联的,因而并非简单地因哲学的发展而使然。这种发展是法国经济社会现状的复杂反映,“人们之所以能用18世纪的唯物主义理论来解释17世纪的形而上学的衰败,仅仅是因为人们对这种理论运动本身是用当时法国生活的实践形态来解释的。这种生活所关注的是直接的现实,是世俗的享乐和世俗的利益,是尘俗的世界。同它那反神学的、反形而上学的、唯物主义的实践相适应的,必然是反神学的、反形而上学的、唯物主义的理论。形而上学在实践上已经威信扫地”^⑬。在此,马克思、恩格斯对唯物主义的产生及其社会关联亦有客观、冷静的分析,其对待唯物主义、唯心主义的态度都不是截然地全盘否定或全盘肯定,而是具体问题具体分析。他们对法国唯物主义的产生既给予充分肯定,也指出当时其反映的是法国“尘俗的世界”,包括其“世俗的享乐和世俗的利益”,从而脱离了以往形而上学所具有的那种超脱和抽象。正是在这种意义上,唯物主义在当时欧洲的语境中亦具有“物质主义”之蕴涵,并非为马克思主义所完全肯定或接受。

在《神圣家族》中,马克思、恩格斯进而对唯物主义的萌生及其发展演变与形而上学唯心主义和宗教神学的复杂联系展开了深入、透彻的剖析。随着近代欧洲自然科学的发展及其经济社会的孕育成熟,传统的形而上学及宗教神学亦发生了复杂嬗变。“17世纪的形而上学(请大家想一想笛卡儿、莱布尼茨等人)还具有实证的、世俗的内容。它在数学、物理学以及其他一些表面看来从属于它的特定科学领域都有所发现。但是在18世纪初这种表面现象就已经被消除了。实证科学脱离了形而上学,给自己划定了独立的范围。全部形而上学的财富只剩下思想之类的东西和天国的事物,而正是在这个时候,实在的东西和尘俗的事物却开始吸引人们的全部注意力。形而上学变得枯燥乏味了。”^⑧科学的实用和社会的世俗化使思辨哲学显得既枯燥乏味、又毫无用处,形而上学成为了脱离实际、不食人间烟火的代名词。而真正突破形而上学藩篱、迎来近代哲学全新发展的分水岭,则是皮埃尔·培尔的思想体系及其理论创新。马克思、恩格斯宣称:“使17世纪的形而上学和一切形而上学在理论上威信扫地的人是皮埃尔·培尔。”^⑨他的思想始于与形而上学有着关联的怀疑论,而且是以笛卡儿的形而上学为出发点。但是,“正像反对思辨神学的斗争把费尔巴哈推向反对思辨哲学的斗争,就是因为他认为思辨是神学的最后支柱,因为他不得不迫使神学家从伪科学逃回到粗野的、可恶的信仰,同样,对宗教的怀疑引起了培尔对作为这种信仰的支柱的形而上学的怀疑。因此,他批判了形而上学的整个历史发展过程”^⑩。皮埃尔·培尔的历史意义及其贡献一方面在于其对形而上学体系的破坏而为唯物主义的立足奠立了基础,另一方面则是其对无神论的推崇。这种思想理论的萌芽为法国战斗无神论乃至法国大革命的发展提供了舆论准备,营造了历史氛围。所以,《神圣家族》对皮埃尔·培尔如此评价说:“皮埃尔·培尔不仅用怀疑论摧毁了形而上学,从而为在法国接受唯物主义和合乎健全理智的哲学作了准备,而且他还证明,由清一色的无神论者所组成的社会是能够存在的,无神论者能够成为可敬的人,玷污人的尊严的不

是无神论,而是迷信和偶像崇拜,通过这种证明,他宣告了不久将要开始存在的无神论社会的来临。”正是在上述意义上,马克思、恩格斯肯定皮埃尔·培尔“是17世纪意义上的最后一个形而上学者,也是18世纪意义上的第一个哲学家”^⑪。这里,经典作家并没有否定新旧理论之间的关联,以及从旧往新的过渡。思想认知和社会发展基本上是一条历史连线,只是在其关键路段会出现转折或开拓,由其里程碑式的人物实现并见证了这种历史的延续。所以,我们应该看到不同理论的本质区别,但不应该将之绝对隔开、完全分离。历史的突变和质变是建立在其渐变和量变的发展基础上的。

不过,马克思、恩格斯并不认为近代欧洲唯物论是在法国出现的,却强调英国是其诞生地,而且还是在中世纪与近代交接之间的欧洲唯心论甚至宗教神学中逐渐产生出来的。这一唯物论并非凭空而降,相反是在代表欧洲中世纪唯心主义之典范的经院哲学之中得以产生,而经院哲学恰好就是当时基督教神学的独特表述。《神圣家族》在此指出:“唯物主义是大不列颠本土的产儿。大不列颠的经院哲学家邓斯·司各脱就曾经问过自己:‘物质是否不能思维?’”“为了使这种奇迹能够实现,他求助于上帝的万能,即迫使神学本身来宣讲唯物主义。此外,他还是一个唯名论者。唯名论是英国唯物主义者理论的主要成分之一,而且一般说来它是唯物主义的最初表现。”^⑫而对经院哲学展开批判的弗兰西斯·培根才是“英国唯物主义和整个现代实验科学的真正始祖”,但培根还没有彻底摆脱有神论的窠臼,所以《神圣家族》才对之有着如此评价:“唯物主义在它的第一个创始人培根那里,还以朴素的形式包含着全面发展的萌芽。物质带着诗意的感性光辉对整个人发出微笑。但是,那种格言警句式的学说本身却还充满了神学的不彻底性。”^⑬从邓斯·司各脱经培根、霍布斯、洛克等人,英国唯物主义经历了从有神论到自然神论的发展,由此也使无神论得以隐蔽其内悄然发展。自然神论之神乃“世界理性”或“有智慧的意志”,这种神明被理解为创世之后就遁隐、不再过问世界存在及发展的非人格的始因,就如此后人们所

言物质运动的“第一推动力”那样完成了其使命，“所以人们对神的存在就一无所知了”，于是，人们只能理解“物质是一切变化的主体”，也“只有物质的东西才是可以被感知、被认识的”，人们还进而认识到“只有我自己的存在才是确实可信的”，但又“不能把思想同思维着的物质分开”。^①这样遂有了“我思故我在”的存在意识和“物质会思维”的新奇观念，而唯物主义则从唯心主义、宗教神学的束缚中破茧化蝶、脱颖而出。在此过程中，“霍布斯消除了培根唯物主义中的有神论的偏见，而柯林斯、多德威尔、考尔德、哈特莱、普利斯列等人则消除了洛克感觉论的最后的神学藩篱”。所以，“自然神论至少对唯物主义者来说不过是一种摆脱宗教的简便易行、凑合使用的方法罢了”。^②这里，马克思主义经典作家谈到了欧洲近代唯物主义的起源与宗教神学的复杂关联，以及二者之间存在的辩证关系和张力。

除了上述关涉宗教的内容之外，《神圣家族》最后还论及形而上学思辨在德国青年黑格尔派的批判哲学那里，从宗教神学之神明信仰所体现的客观唯心主义即绝对唯心主义到自我意识的哲学之主观唯心主义的嬗变。马克思、恩格斯认为，青年黑格尔派的所谓批判哲学“‘只是’暴露了一种‘不彻底性’。这‘一个’批判性的领域无非就是神学领域。这个领域的纯粹的疆土从布鲁诺·鲍威尔的《符类福音作者考证》开始，一直延伸到布鲁诺·鲍威尔的最远的边境要塞——《基督教真相》”^③。鲍威尔、施特劳斯这两人主要代表着青年黑格尔派，“两人各自在神学的领域内彻底地贯彻黑格尔体系。……他们两人在自己的批判中都超出了黑格尔体系，但同时他们两人都继续停留在黑格尔思辨的范围内”，相比之下，在受黑格尔影响的同时代德国哲学家中，“只有费尔巴哈才立足于黑格尔的观点之上而结束和批判了黑格尔的体系，因为费尔巴哈消解了形而上学的绝对精神，使之变为‘以自然为基础的现实的的人’；费尔巴哈完成了对宗教的批判，因为他同时也为批判黑格尔的思潮以及全部形而上学拟定了博大恢宏、堪称典范的纲要”。^④鲍威

尔不再坚持黑格尔的绝对精神之说，尤其在当时他所展开的基督教福音书研究中不再强调按绝对精神所理解的神圣精神，他认为福音书关于耶稣的故事及说教体系不可能由人们无意识地流传而成，而是有某种个人“自我意识”的观念形成；但他却又过于夸大了这种自我意识的作用，使之成为“无限的自我意识”。其自我意识的哲学使之没能走向唯物主义，而是在唯物、唯心二者之间徘徊。“这样，鲍威尔先生既为反对非批判的神学的唯物主义作辩护，同时又指责唯物主义‘还没有’成为批判的神学、理智的神学、黑格尔的思辨。”^⑤这一局限使鲍威尔没能走出唯心主义的藩篱，没有正确理解意识与存在的关系，故而仍然停留在思想史上的旧时代，仍然抽象、单纯地就宗教来论宗教。“因为‘宗教世界作为宗教世界’只是作为自我意识的世界而存在，所以批判的批判家——职业的神学家——无论如何也不可能想到，竟然有这样一个世界，在那里意识和存在是不同的，……因此，存在和思维的思辨的神秘的同一，在批判那里作为实践和理论的同样神秘的同一重复着。”^⑥没有认识到人的存在及人的思维所依靠的社会，这是旧唯物主义和唯心主义的根本缺陷。马克思、恩格斯的成就正是在于其创造性地突破了这种缺陷，从而在认识、分析、评价宗教上有了质的改变、取得了划时代的成功。

注释：

①中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编：《马克思恩格斯文集》第4卷，北京：人民出版社，2009年，第295页。

②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编：《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第253、258-259、265-266、268、278-279、288、291、292、297、300、302-303、306、307、307-308、308-309、309、308、308、310、310-311、310、311、311、312、312、313、327、328-329、327-328、328、328、329、329、329-330、330、330、330-331、331、332、332、338、342、344-345、358页。