

论《人类学笔记》中马克思晚年的宗教批判思想

高 越

【摘 要】《人类学笔记》中包含着晚年马克思对宗教现象的反思与批判。在唯物史观形成之后,马克思开始运用唯物史观来认识宗教现象,马克思在《人类学笔记》中的宗教批判也是以唯物史观为理论依据的。马克思从宗教本质的虚幻性、人本思想和宗教的世俗化三个方面批判了前资本主义社会的宗教,从而在更为广泛的社会形态中验证和拓展了他的宗教批判思想。宗教批判在马克思整个思想发展过程中的延续在一定程度上证明了马克思晚年思想与他中青年时期的思想是连贯一体的。

【关键词】晚年马克思;《人类学笔记》;宗教批判;唯物史观

【作者简介】高越,华中师范大学文学院(湖北 武汉 430079)。

【原文出处】《华中学术》(武汉),2023.1.40~49

【基金项目】本文系国家社科基金重大项目“马克思主义文学批评经典重铸与当代拓展研究”[19ZDA263]的阶段性成果。

美国学者罗兰·N.斯特龙伯格(Roland N. Stromberg)认为,马克思一生激进事业的开端“是无神论,而不是社会主义”^[1],青年时期的马克思在世界观上从有神论转向无神论,意味着他在本体论层面上认识到“神的存在”的虚妄性,认为神的原型是人类早期薄弱的认识能力下的一种观念产物,由此马克思开启了对宗教的批判。宗教批判是马克思理论体系的一个重要组成部分,在《黑格尔法哲学批判导言》中,马克思就提出了“对宗教的批判是其他一切批判的前提”^[2]的重要命题。学者田园认为,宗教批判作为马克思一切批判活动的前提可从两方面进行解释^[3]:其一,从马克思思想发展的时间维度上看,宗教批判是马克思批判活动的起点,是马克思从青年黑格尔派那里延续而来的对自己的哲学信仰进行反思的一种重要理论;其二,从马克思思想构成的理论逻辑上看,宗教批判与理性批判、资本批判之间具有必然的逻辑递进关系,宗教批判是开启现实批判的逻辑起点。由此看来,透彻地理解马克思的宗教批判思想是揭示马克思理论面貌的重要一环。

如上所述,宗教批判在马克思思想理论发展的时间维度和逻辑维度上均具有前提性的作用,但这并不意味着宗教批判只存在于马克思思想脉络的初始阶段,相反,宗教批判是贯穿于马克思思想发展之始终的。随着马克思思想版图逐步向经济学、政治学、社会学、民族学、人类学等学科的扩展,宗教批判在马克思各阶段的思想理论中所占据的理论地位和表现出的理论面貌是不同的。因此,有学者提出,“马克思的宗教批判是沿着宗教批判—阶级对立—政治国家批判—市民社会批判的逻辑演进的”^[4]。笔者认为,上述对马克思宗教批判逻辑脉络的梳理是不全面的,缺少了对晚年马克思思想的观照,实际上,在马克思晚年的《人类学笔记》中依然展现了马克思对宗教现象的反思与批判。

一、马克思晚年宗教批判的理论依据

马克思一生最伟大的发现之一就是对人类历史发展规律——唯物史观的揭示^[5]。1859年,马克思发表了他为《政治经济学批判》第1分册所写的序言,后来的众多研究者都深刻认识到这篇序言在唯物史观

发展历程中的重要意义,“它对马克思所发现的唯一科学的唯物主义历史观的实质作了精辟的说明,是历史唯物主义的经典表述,是一篇闪耀着历史唯物主义光辉的杰出文献”^[6]。在这篇《序言》中,马克思提出了生产力、生产关系、经济基础和上层建筑这四个基本范畴,清晰地勾画出人类社会形态的基本结构。马克思的唯物史观集中体现在他对社会结构中各个因素所发挥的作用和相互关系的阐释上。马克思明确指出,“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”^[7],也就是说,物质生活资料的生产方式作为生产力和生产关系系统一体,在影响社会发展过程中的各种因素中起着决定性的作用。在此基础上,马克思进一步阐述了社会存在与社会意识的相互关系:“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。”^[8]可以说,马克思对社会存在决定社会意识这一基本原理的表述是唯物主义历史观区别于唯心主义历史观的根本标准。正是建立在“唯物史观”基本原理的阐释上,马克思提出,必须“从市民社会出发阐明意识的所有各种不同的理论产物和形式,如宗教、哲学、道德等等”^[9]。由此可见,在唯物史观形成之后,马克思始终是运用唯物史观来认识宗教现象的,唯物史观是马克思进行宗教批判的理论依据。

马克思晚年对“唯物史观”的坚持同样体现在他对前资本主义社会宗教的研究之中。在摘录《古代社会》一书时,马克思反驳了格罗特将氏族起源归于氏族系谱的观点。他在批注中强调,氏族的基础“不是观念的,是物质的,直白地说是肉欲的”^[10]。马克思认为氏族的真正起源是氏族成员之间的血族联系,而不是后世幻想出来的系谱。具体来讲,氏族产生于父母与子女之间的血缘亲属关系,胞族起源于兄弟之间的血缘亲属关系,部落的由来则是合并为公社或民族的缘故^[11]。马克思不同意格罗特将系谱看作氏族的来源,实际上就是否定了将共同的宗教信仰以及与之相关的宗教活动视为氏族的起源。从摘录中可以看出,马克思认同摩尔根的观点,认为原始宗教和氏族相互之间的通婚一样,只能加强原始社会共同体之间的结合,但却不能直接产生氏族、胞

族和部落^[12]。实际上,包括宗教观念和宗教感情在内的“心灵上一切伟大的感情和力量”都与一男一女的专偶制婚姻关系一样,并非人类历史上的常规现象,而是由经验产生的,脱胎于原始社会的生产方式和与之相联系的交往形式^[13]。

在此基础上,马克思进一步指出,宗教体系不仅建立在一定的物质生产方式之上,而且它的发展还落后于实际的宗教活动和现实社会生活,只有当原始社会和原始宗教活动发生根本改变之后,原始宗教体系才会发生改变^[14]。这就解释了为什么当原始社会解体之后,原有的宗教仪式和宗教组织却延续到政治国家的行政职能中,这也说明了马克思研究原始宗教的很重要的一个原因就是由于原始宗教体系发展的相对滞后性,使其保留了原始社会的某些特征。由此可见,马克思在晚年笔记中坚持了唯物史观的重要原则,运用历史唯物主义方法阐明了原始宗教与原始社会物质生产形式之间的辩证关系。

通过以上分析,笔者认为,唯物史观仍然是马克思晚年最基本的学术立场,马克思晚年对原始社会和文明起源问题的探索实际上是为了在更大的社会形态和社会结构范围内验证和运用唯物史观的基本原理。具体到宗教研究而言,马克思晚年对宗教现象的研究实际上是为了进一步在更为广泛的宗教形态中印证和拓展他的历史唯物主义方法论。但在对马克思晚年笔记的研究论争中,以美国人类学家劳伦斯·克拉德(Lawrence Krader)为代表的一部分国外学者认为晚年马克思是立足于人类学的理论立场进行学术研究的,国内的黄淑娉^[15]、卯丹^[16]等学者亦从人类学的角度探究了马克思晚年的思想。在部分学者看来,马克思对宗教现象的研究是运用人类学方法进行“宗教研究”的典范。例如,美学学者杰克·大卫·艾勒(Jack David Eller)在其《宗教人类学基础》一书中,将宗教人类学研究理论分为前科学的方法、进化论学派、心理学派理论和社会学理论四大类,而马克思的历史唯物主义被视为社会学理论的代表性理论之一^[17]。实际上,这种分类是有待商榷的,原因在于马克思进行宗教研究的主观立场与人类学家是有着本质区别的。杰克在其书中提到,人类学不是神

学,也不是护教学,他明确写道:“人类学研究不是评判宗教,更不是要批评或者证实宗教。”^[18]换言之,杰克认为,若立足于人类学理论审视宗教现象,则研究者本人是不能对宗教进行主观评价的,更遑论对宗教本身持褒贬色彩。但在马克思的著作中,我们可以清楚地捕捉到马克思对宗教的主观评价乃至坚定的批判态度,甚至这种对宗教的批判态度一直从马克思的青年时期延续到马克思的晚年时期,这就使得马克思和人类学家在宗教的研究立场上显现出本质上的区别。

二、宗教本质的虚幻性与马克思晚年的宗教批判

马克思批判宗教,最根本的原因就是宗教在本质上的虚幻性。早在博士论文中,马克思就曾指出:“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。”^[19]尽管此时的马克思尚未建立唯物主义历史观,而是试图用唯心主义哲学去对抗宗教,但马克思已经鲜明地否定了神的存在。后来,在1842年11月与卢格的通信中,马克思首次明确提出宗教的根源在人间,而不是在天上。并且,马克思指出:“随着以宗教为理论的被歪曲了的现实的消灭,宗教也将自行消灭。”^[20]换言之,马克思认为,宗教本身是没有内容的,只是对现实的歪曲的、虚假的反映。此处的论述已经非常接近马克思在《黑格尔法哲学批判导言》中对宗教本质的批判,表明马克思的历史唯物主义思想已经呼之欲出。在《黑格尔法哲学批判导言》中,马克思正式戳穿了宗教的虚幻本质,将宗教定义为:“宗教是还没有获得自身或已经再度丧失自身的人的自我意识和自我感觉。”^[21]马克思进一步强调:“这个国家、这个社会产生了宗教,一种颠倒的世界意识,因为它们就是颠倒的世界。”^[22]

由此看来,马克思开始将矛头从本质虚无的宗教转向产生宗教的扭曲世界。这种转变预示着马克思开始将宗教批判融入对政治领域的批判之中,是马克思宗教批判思想的纵深发展。可以说,马克思从来没有放弃宗教批判,但马克思不停留于宗教批判。在马克思晚年对前资本主义社会现象的摘录和评点中,同样可以看到其中穿插着马克思对那个时代的宗教虚幻本质的揭露。

在《人类学笔记》中,马克思在摘录有关希腊人氏族的内容时,有一条非常重要的评点:“随着真正的合作制和公有制的消失,荒诞的宗教成分就成了氏族的最主要因素;香火的气味倒是保留下来了。”^[23]马克思将氏族社会保留下来的宗教观念视为荒诞的,可见他仍然将批判矛头指向宗教的虚幻性。《人类学笔记》中写道,随着罗马政治社会的建立,之前承担管理氏族职能的组织——库利亚大会丧失了管理权,仅保留为某些祭司举行就职典礼和向一切高级行政官员授予执行权的权利,马克思在此处将“为某些祭司举行就职典礼”称为“库利亚的宗教垃圾”^[24],批判的意味不言而喻。同时也说明了马克思是将宗教批判与政治批判结合在一起的,马克思将宗教视为虚假的观念产物,实际上是批判那些借助宗教外衣欺瞒民众的封建统治阶级。随着前资本主义社会封建化的过程中,最初用来凝聚氏族的自发性宗教,开始沦为一小部分人用来巩固自己的统治权的人为的宗教,人为的宗教中就难免掺杂了很多伪善的成分^[25]。通过以上分析,可以看出,直到晚年,在面对前资本主义社会宗教时,马克思对宗教虚幻本质的批判态度始终未变,宗教的虚幻本质不会因为它所反映的社会形态的改变而不同。

三、人本思想与马克思晚年的宗教批判

马克思的宗教批判理论的发展离不开他的人本思想的逐步深化。回溯西方哲学思想的发展历程,可以看出,西方学者对宗教神学的反思同样是在人本主义思潮的推动下开始的。16世纪欧洲掀起的宗教改革运动就是人本思想在宗教领域的体现,在对教会势力的批判中蕴含着近代主体性的觉醒。简言之,所谓人本思想,就是指在理论研究中把对人的研究放在核心位置,把关于人的问题的思考作为理论宗旨。学者吴永祥认为,马克思的人本思想的具体内涵可概括为以下内容:以人的自由自觉的活动为逻辑起点,以现实的人为实践基石,以人类的解放为价值旨归,以每个人的自由全面发展为终极目标^[26]。

对马克思的宗教批判理论中的人本思想产生深远影响的要数德国著名的思想家费尔巴哈的理论主张。尽管马克思肯定了费尔巴哈对人的自然属性的阐释中所包含的唯物主义成分,但马克思并没有停

留在费尔巴哈对人的本质的认识上,他深刻地认识到费尔巴哈的人本主义思想是有其局限性的,原因在于费尔巴哈是用抽象的、孤立的思维方式解释人的本质属性,忽视了人的社会性的一面。与此同时,马克思将“实践”的概念引入对人的本质规定中,科学地指出人的本质“不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和”^[27],从而避免了在社会历史观上陷入唯心主义的窠臼。费尔巴哈对人的本质的片面认识,导致了他在宗教批判上是不彻底的,他虽然批判宗教有神论,但他神化了人与人之间无差别的爱,提出了“爱的宗教”之称,基于这种“爱的宗教”建立起来的社会形态只能是一种乌托邦式的幻想。反观马克思的宗教批判,他是立足于人的社会属性来揭示宗教对人的异化,他是以人类的解放为宗旨进行宗教批判的。

通过以上分析可知,马克思的宗教批判思想中蕴涵着他对“人”本身的深切关注,可以说,马克思宗教批判的最终目的在于人的解放。在《论犹太人问题》中,马克思深刻论述了宗教解放、政治解放与人类解放之间的关系。马克思强调,不应当把世俗问题化为神学问题,而要把神学问题化为世俗问题。马克思从现实中的国家入手指出,“宗教的定在和国家的完成是不矛盾的”^[28],因此,宗教解放不能代替政治解放,政治解放的完成也并不意味着宗教的终结。尽管如此,马克思并没有夸大政治解放的效力,在马克思看来,政治解放并不意味着人的真正解放,人的真正解放需要回归于人自身。马克思将人类解放的前提条件归纳如下:只有当人作为类存在物而非抽象的公民身份存在于自己的经验生活、个体劳动和个体关系之中,只有当人认识到自身“固有的力量”就是真正的社会力量,并将这种力量组织起来而不再借助于政治力量作为社会力量时,才算真正实现了人类解放。由此可见,马克思深刻意识到,宗教解放和政治解放是不可互相替代的,尽管政治解放在解决社会问题时是非常关键的,但政治解放的实现仍然不是彻底的解放,唯有人的解放才是人类社会的最终目标,而人的解放需要恢复人的主体性,需要依靠人自身固有的力量。

在晚年的《人类学笔记》中,马克思同样是立足

于对人的生存状况以及人的社会关系的考察来展开对宗教的批判的。例如,在梅恩的《古代法制史讲演录》中,曾谈及早期历史中已婚妇女不动产的变化,在17世纪之前的印度立法中,对已婚妇女的不动产是有明确规定的,妻子具有处理自身财产的自由,但这种保障妇女权益的法律规定却在后来的法制演变中被宣布为非法制度之一。婆罗门甚至出台了一种十分残忍的习俗——“撒提”,那就是烧死没有男性后嗣的遗孀以此来瓜分妇女的财产。马克思在批注中怒斥“撒提”为“宗教谋杀”,马克思一针见血地指出,婆罗门之所以这样做,为的就是以宗教祭祀的名义吞占逝者的一部分遗产,并将剩余的财产交给与丈夫较近的氏族家庭^[29]。不难看出,马克思在此处对教会暴行的揭露,正是出于对妇女生存权和财产权的深切关注。

可以说,晚年马克思的宗教批判理论仍是以人的全面解放为出发点和最终归宿的。马克思“撕碎了锁链上那些虚幻的花朵”,但他“不是要人依旧戴上没有幻想没有慰藉的锁链,而是要人扔掉它,采摘新鲜的花朵”^[30]。换言之,马克思希望通过宗教批判使人认清宗教是颠倒的世界观,然后“使人能够作为不抱幻想而具有理智的人来思考,来行动,来建立自己的现实”^[31],那就是要人摆脱宗教,回归真实、理性的自我。

四、宗教的世俗化与马克思晚年的宗教批判

所谓世俗化,是指“宗教的意识、活动和机构失去了对社会的重要性。宗教在社会系统的操作中变成了一种边缘现象”^[32],即宗教的去神圣化。正如马克思所言:“人把宗教从公法领域驱逐到私法领域中去……宗教不再是国家的精神……宗教成了市民社会的、利己主义领域的、一切人反对一切人的战争的精神。”^[33]不同于前人对宗教世俗化的思考,马克思对宗教世俗化理论最重要的变革在于,他将“世俗化”问题建立在历史唯物主义的基础之上,也就是说“马克思、恩格斯不是用抽象的人性、用人的意识去论证宗教的世俗化,而是用社会本身的世俗化去说明宗教的世俗化”^[34]。

马克思对宗教世俗化的论述是与他的宗教批判思想紧密相关的,这集中体现在马克思对宗教世俗

化的论述中包含着对宗教无法适应现代社会的尴尬处境的揭露。马克思分析了为什么在现代社会宗教面临着前所未有的世俗化危机。在马克思看来,造成宗教世俗化的根源在于现代科学技术的发展摧毁了教会的精神独裁,因为,“现代自然科学和现代工业一起对整个自然界进行了革命改造,结束了人们对自然界的幼稚态度以及其他幼稚行为”^[35]。马克思指出,现代科学技术的发展也使社会的结构发生了巨大的变化,宗教生活不再占据社会的核心,不再统领政治、经济、法律、教育、文化等领域,而是逐步被边缘化、私人化了。

阅读马克思青年和中年时期的著作,不难发现,马克思的宗教批判绝大多数都是以欧洲资本主义社会的宗教尤其是基督教为对象的,这与他当时的研究兴趣和所面临的现实问题是分不开的。而马克思晚年的宗教批判和之前相比一个明显的区别在于对象的转变,在《人类学笔记》中马克思开始将研究视角转向美洲、非洲、亚洲和欧洲的一些古代民族的宗教信仰。由于很长一段时期内关于前资本主义社会的资料非常缺乏,故马克思前期关于前资本主义社会宗教的论述比较少,也比较抽象。而在《人类学笔记》中,马克思摘录了大量有关前资本主义社会的宗教基本形态的描述,并详细探讨了宗教发展阶段的问题,更为重要的是,马克思的摘录还透露出一个重要内容,那就是在原始社会向阶级社会过渡的过程中,宗教已经开始出现世俗化的苗头。在易洛魁人的氏族社会,“宗教崇拜是一种对神恩的感谢,向大神和众小神祈祷,希望继续把幸福赐给他们”^[36],但到了雅利安人那里,日常的宗教仪式和馈赠婆罗门的花费成了彰显家庭财富的方式^[37]。同时,宗教组织也开始将宗教视为敛财的工具,马克思摘录《文明的起源和人的原始状态》一书的笔记中,生动记录了婆罗门为了让民众增加祭礼,便将神像用锁链锁起来,哄骗人民若不帮神还债,神便永远无法得到释放^[38]。马克思试图表明,随着社会封建化进程的推进,公社土地占有制开始逐步瓦解,财产的私有化观念日渐强烈,对宗教的虔诚中已经隐含着对财富的崇拜。恰如马克思在《论犹太人问题》中所言,金钱使神世俗化了,使一切神都退位,最终,金钱成为了

世间普遍的价值^[39]。我们由此可知,“世俗化”并非现代社会独有的现象,《人类学笔记》中就已表明在前资本主义社会里宗教已经出现了世俗化的苗头,这预示着彼时的社会已经开始走向世俗化,宗教也逐渐沾染了现实中的黑暗,因此,对宗教的批判实际上是对孕育“天国”的“尘世”的批判。

结语

以上主要从宗教本质的虚幻性、人本思想以及宗教世俗化三个方面分析了“晚年马克思”对前资本主义社会的宗教现象所进行的深刻批判。尽管如此,但并不能武断地认为马克思对宗教是持完全否定的态度的。其实,马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中阐述科学研究的理论思维方式时,提出了三种与之并列的掌握世界的方式,分别是艺术精神的方式、宗教精神的方式和实践精神的方式^[40]。其中,马克思肯定了宗教是人类掌握世界的一种方式,具有不可替代的作用。就原始宗教而言,马克思在《人类学笔记》中对原始宗教进行分析时,虽然对原始宗教的荒诞成分持批判态度,但他也深刻认识到原始宗教具有凝聚原始社会成员、划分原始社会组织形式的社会功能。

同时,值得一提的是,马克思还注意到在原始社会中,宗教组织和宗教活动的存在,一定程度上也间接推动了原始社会向文明社会的更迭。在史前社会向文明社会的演变过程中,宗教主要起了两方面作用,一个是经济基础的改变,一个是文化遗产的意义。马克思在《人类学笔记》中主要强调了第一个方面的意义。柯瓦列夫斯基在讲到印度土地所有制的变革时,认为“教士-学者”阶层的出现,是导致私人土地所有制取代公社土地占有制的原因之一^[41]。马克思的批注也认同了这一点,并强调指出“僧侣贼徒在家庭财产个体化的过程中起着主要作用”^[42]。随着社会发展而逐渐壮大起来的宗教组织和机构,为了积累更多的财富,通过政治、法律、宗教等手段,一步步瓦解着原本稳固的氏族组织。例如,在印度,僧侣种姓一方面力图鼓励分家,每个分居的家庭都可以供奉祖先;另一方面僧侣种姓还规定了人们自由布施僧侣的权利,这体现在赠送教士成为处理不动产的最首要的方式^[43]。通过一系列处心积虑的举措,

僧侣们逐渐占据了很大一部分社会财富,一定程度上改变了原始社会生产资料的所有制形式,加速了合作制和公有制的消失,从而为文明社会的到来奠定了经济基础。笔者认为,马克思对原始宗教历史功能的肯定与其宗教批判的立场是不矛盾的,原因在于,原始宗教推动历史发展的意义是马克思着眼于人类历史的整体趋向而言的,但这并没有改变宗教本质的虚幻性,更没有否定人为宗教对具体的历史中的人们的欺骗性。

综合来看,尽管《人类学笔记》只是马克思的读书笔记而不是系统的著作,但其中蕴含的马克思的晚年思想依然值得爬梳与研究。与马克思的前期理论研究相比,“在晚年笔记中,马克思的研究目光从聚焦于对资本主义制度的分析转向了对前资本主义历史的研究,从理论推衍和宏观把握转向具体的实证研究和微观分析”^[44]。正是由于马克思晚年研究侧重点和研究方法的转变,故而探究马克思晚年笔记中的宗教批判思想,对于完整准确地理解马克思对宗教问题的看法是十分必要的,进而也有利于进一步接近“晚年马克思”的思想图景。马克思依据唯物史观对宗教现象进行反思,这表明马克思对宗教的研究立场是和中青年时期相一致的,某种程度上也印证了“马克思思想前后是一贯的,不存在有什么‘断裂’的现象”^[45],马克思晚年写作的《人类学笔记》是其整个思想过程的合乎逻辑的产物。因此,马克思晚年思想与他中年、青年时期的思想是连贯一体的,马克思晚年手稿的出版为我们勾勒出一个更为完整的马克思思想轮廓,而并非发现了“第三个马克思”。

参考文献:

- [1][美]罗兰·斯特龙伯格:《西方现代思想史》,刘北成、赵国新译,北京:中央编译出版社,2004年,第290页。
- [2]《马克思恩格斯文集》第1卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,2009年,第3页。
- [3]田园:《马克思的宗教、理性与资本三重批判的内在联结》,《北京工业大学学报》(社会科学版)2019年第1期,第77~78页。
- [4]胡键:《马克思宗教批判的逻辑演进》,《华东师范大学

学报》(哲学社会科学版)2018年第3期,第63~71页。

[5]《马克思恩格斯文集》第3卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,2009年,第601页。

[6]黄希贤:《历史唯物主义的光辉文献——读〈政治经济学批判·序言〉》,《贵州大学学报》(社会科学版),1987年第4期,第5~13页。

[7]《马克思恩格斯文集》第2卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,2009年,第591页。

[8]《马克思恩格斯文集》第2卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,2009年,第591页。

[9]《马克思恩格斯文集》第1卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,2009年,第544页。

[10][德]马克思:《马克思古代社会史笔记》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1996年,第298页。

[11][德]马克思:《马克思古代社会史笔记》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1996年,第300页。

[12][德]马克思:《马克思古代社会史笔记》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1996年,第300页。

[13][德]马克思:《马克思古代社会史笔记》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1996年,第157页。

[14][德]马克思:《马克思古代社会史笔记》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1996年,第147~148页。

[15]参见黄淑娉:《进化学派的人类学与马克思——读〈马克思人类学笔记〉》,《社会科学辑刊》1990年第6期,第40~45页。

[16]参见伊丹:《马克思人类学思想的再阐释——〈人类学笔记〉与作为人类学家的马克思》,《山东社会科学》2018年第4期,第34~39页。

[17][美]杰克·大卫·艾勒:《宗教人类学基础》,刘勇,等译,北京:民族出版社,2017年,第31页。

[18][美]杰克·大卫·艾勒:《宗教人类学基础》,刘勇,等译,北京:民族出版社,2017年,第2页。

[19]《马克思恩格斯全集》第1卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1995年,第101页。

[20]《马克思恩格斯全集》第27卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1972年,第436页。

[21]《马克思恩格斯全集》第3卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,2002年,第199页。

[22]《马克思恩格斯全集》第3卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,2002年,第199页。

[23][德]马克思:《马克思古代社会史笔记》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1996年,第299页。

[24][德]马克思:《马克思古代社会史笔记》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1996年,第352页。

[25]参见《马克思恩格斯全集》第19卷中恩格斯所写的《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》:“事情很清楚,自发的宗教,如黑人对偶像的膜拜或雅利安人共有的原始宗教,在它产生的时候,并没有欺骗的成分,但在以后的发展中,很快地免不了有僧侣的欺诈。至于人为的宗教,虽然充满着虔诚的狂热,但在其创立的时候便少不了欺骗和伪造历史。”对于“自发宗教”和“人为宗教”,马克思和恩格斯并没有作出明确的解释,综合二人的论述来看,所谓“自发宗教”,顾名思义,它不是创生的,而是自发产生的,即没有明确创教人的宗教,在产生时间上往往属于史前时代;所谓“人为宗教”,是指某一(或某些)人按照特定的宗教观念主动创建的宗教,往往具有确定的创教时间和较为完备的组织形式,影响最大的三大“人为宗教”即佛教、基督教和伊斯兰教。

[26]吴永祥、吕立志:《马克思人本思想的科学内涵透视》,《学术界》2014年第11期,第44~51页。

[27]《马克思恩格斯文集》第1卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,2009年,第501页。

[28]《马克思恩格斯全集》第3卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,2002年,第169页。

[29][德]马克思:《马克思古代社会史笔记》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1996年,第503页。

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

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

[32]刘永霞:《关于宗教世俗化的几点诠释》,《宗教学研究》2003年第2期,第138页。

[33]《马克思恩格斯全集》第3卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,2002年,第174页。

[34]陈荣富:《马克思主义宗教观研究》,成都:四川人民出版社,2008年,第300页。

[35]《马克思恩格斯全集》第10卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1998年,第254页。

[36][德]马克思:《马克思古代社会史笔记》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1996年,第209页。

[37][德]马克思:《马克思古代社会史笔记》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1996年,第372页。

[38][德]马克思:《马克思古代社会史笔记》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1996年,第532~533页。

[39]《马克思恩格斯文集》第1卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,2009年,第52页。

[40]《马克思恩格斯全集》第30卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1995年,第43页。

[41][德]马克思:《马克思古代社会史笔记》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1996年,第41页。

[42][德]马克思:《马克思古代社会史笔记》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1996年,第52页。

[43][德]马克思:《马克思古代社会史笔记》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,1996年,第52~54页。

[44]胡亚敏:《马克思〈历史学笔记〉与唯物史观的拓展——兼论对中国马克思主义文学批评的启示》,《中国文学研究》2021年第4期,第10页。

[45]郑镇:《马克思〈人类学笔记〉近期研究述评》,《中共福建省委党校学报》,1990年第9期,第62~65页。