

# 青年马克思宗教批判的跨学科阐释

李志

**摘要** 宗教批判作为青年马克思理论探索的开端,长期以来被视为一种经典的哲学批判,但事实是出乎意料的。马克思的法学专业学习、对政治问题的敏感、对社会问题和历史事实的关注以及对政治经济学的突出兴趣,使其宗教批判在不同的思想阶段上呈现为法学与哲学的交织、政治—宗教问题研究的交错、历史学考察和政治经济学批判的交叠。在马克思转向历史唯物主义的道路上,宗教批判始终在场并一再展现出跨学科的性质,实现了从思想批判向现实总体批判的跨越。揭示青年马克思宗教批判蕴含的多学科要素,将为理解唯物史观及其思想起源提供更具想象力、更为透明、更加立体的讨论空间。

**关键词** 青年马克思;宗教批判;跨学科

**中图分类号** B143 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2025)06-0052-08

**基金项目** 国家社会科学基金重点项目(21AZX002)

长期以来,仅在哲学的维度上理解历史唯物主义及其理论来源是一种常见的研究范式。凡是影响了青年马克思的重要哲学家和哲学理论,总是格外地吸引研究者的目光;而哲学之外的一些因素,则以哲学的方式被保留或被过滤掉了。这一点尤为明显地体现为针对青年马克思宗教批判的哲学解读,毕竟宗教是黑格尔与谢林、布鲁诺·鲍威尔与费尔巴哈等众多哲学家共同关注的重要议题。

然而,正如当代一些研究者指出的,青年马克思之所以能够跳出传统的哲学范式而转向历史唯物主义,恰恰是因为采取了跨学科的研究范式<sup>[1][2][3]</sup>。近年来翻译出版的早期马克思文献及其相关研究,包括日益受到关注的《波恩笔记》《克罗茨纳赫笔记》《伦敦笔记》及书信等,佐证了各种非哲学要素在理解青年马克思及其思想转变中的重要性。但这些最新的研究进展常常是从某种非哲学的单一维度出发,如政治经济学维度或历史学维度,或主要面向1841年之后的文献,而较少涉及更早时期马克思的思想轨迹。由此带来的直接后果就是,试图从跨学科角度来理解唯物史观及其起源的研究,几乎未曾推进到青年马克思的宗教批判这一理论阶段,使之成为众所周知但又模糊不清的研究盲区。

基于以上研究背景,本文将选择最能够代表青年马克思哲学表达的宗教批判作为考察对象,并试图证明,青年马克思的宗教批判绝非一种单纯的哲学批判,这一批判蕴含的复杂因素预示着唯物史观在其胚胎中便带有潜在的跨学科性质。或许,这一尝试可以为理解唯物史观及其思想起源提供更具想象力、更为透明与更加立体的讨论空间。

## 一、法学与哲学相互交织的宗教批判

青年马克思对哲学的偏爱,时常让后人遗忘其法学的专业背景以及这一背景对他投身于宗教批判的深远影响。从1835年秋季进入波恩大学学习法学,到1836年转入柏林大学,修习了著名法学家萨维尼、甘斯等人的课程,再到1840年撰写那篇颇具宗教批判意味的博士论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》,无不表明马克思的法学专业学习与其宗教批判有一定的内在关联。或者更

准确地说，正是法学背景与哲学背景的相互交织，使得马克思形成了与施特劳斯、鲍威尔、费尔巴哈等人不一样的宗教批判立场与观点。

在1837年写给父亲的家书中，马克思谈及自己的学业，强调自己“必须攻读法学，而且首先渴望专攻哲学”，因为“这两门学科紧密地交织在一起”<sup>[4]</sup>(P7)，他还非常详细地讲述了极为广泛的文献阅读以及自身的思考。在法学方面，“我一方面不加任何批判地，像小学生一般地读了海奈克齐乌斯和蒂博的著作以及各种文献，例如，我把《学说汇纂》头两卷译成德文，另一方面又试图使一种法哲学贯穿整个法的领域”<sup>[4]</sup>(P7)；“我研究了萨维尼论占有权的著作、费尔巴哈和格罗尔曼的刑法、克拉默的《论词义》、韦宁-英根海姆关于《学说汇纂》体系的著作和米伦布鲁赫的《关于〈学说汇纂〉的学说》”<sup>[4]</sup>(P13-14)，等等。在哲学方面，“我从头到尾读了黑格尔的著作，也读了他大部分弟子的著作”<sup>[4]</sup>(P15)，意识到构建法的形而上学无法解决现有之物和应有之物之间的对立。

此处尤其要强调两点：一是马克思在此时对康德、费希特、黑格尔等人的阅读带有明显的法学视角，二是上述法学文献在立场及观点上是迥异的甚至是相互冲突的，其背后乃是旷日持久的历史法学派与理性主义法学派之间的学术争论。以胡果、萨维尼为代表的历史法学派，拒绝自然法或理性法，强调法学必须是一门历史学科<sup>[5]</sup>；以康德、费希特为代表的自然法权派主张从应然的角度阐释法的概念，并由此发展出以黑格尔为代表的理性主义法学派，主张“唯有合乎理性的东西亦即符合概念的东西才是法”<sup>[6]</sup>(P14)，否认历史探讨能够为法律规定提供依据；甘斯延续了黑格尔对历史法学派的批评，通过将社会问题引入法学讨论，在既有的理性主义法学派传统之中融入了自由主义与社会主义的因素。

这场争论对青年马克思走向宗教批判具有直接的影响，他最初正是基于黑格尔主义的立场而介入青年黑格尔派的宗教批判浪潮之中。正如其博士论文序言指出的，他赞同黑格尔所代表的理性主义传统，主张“人的自我意识是最高神性的一切天上的和地上的神，不应该有任何神同人的自我意识相并列”<sup>[7]</sup>(P12)，反对将哲学带上宗教法庭而要求哲学替自身作申辩。不过，这并非马克思开展宗教批判的全貌。考虑到黑格尔逝世后的黑格尔主义的内部分裂以及谢林启示哲学对黑格尔哲学的攻击，马克思在1841年之后开展宗教批判的动机和对象发生了较大的变化。恰恰是这些变化，使印刻在马克思思想之中的法学烙印清晰起来。

马克思在1842年写给卢格的一封书信中提道：“我将给您寄去四篇文章：(1)《论宗教的艺术》，(2)《论浪漫派》，(3)《历史法学派的哲学宣言》，(4)《实证哲学家》(我稍微戏弄了一下这些哲学家)。这些文章在内容上都是相互联系的。”<sup>[4]</sup>(P28-29)尽管这四篇文章中只有《历史法学派的哲学宣言》最终发表了，但根据其他佐证文献，其他三篇文章的写作立意是可以被合理设想的：《论宗教的艺术》与布鲁诺·鲍威尔的研究相关，讨论宗教艺术的相关主题；《论浪漫派》是对浪漫主义思潮的批判，而《实证哲学家》则是对实证哲学的分析与批判。从表面上看，四篇文章涉及的主题各不相同，但实质上如马克思自己所指出的，它们在内容上是相互联系的，一方面共同指向对宗教的批判以及与之相关的对神秘主义、泛神论的批判，另一方面都或多或少地关涉历史法学派的缺陷及其批判。问题在于，宗教批判为何在马克思这里与历史法学派批判产生如此紧密的联系？

以施莱格尔兄弟、赫尔德、谢林、施莱尔马赫为代表的德国浪漫派，保留了虔敬主义<sup>①</sup>的痕迹，谢林更是以其“同一哲学”激活了浪漫派的神秘主义方面。不仅如此，以谢林为代表的“实证哲学家”企图使哲学从属于宗教，反对理性的认识，认为神的启示是实证知识的唯一来源，从而彻底走向神秘主义<sup>②</sup>。根据马克思在《历史法学派的哲学宣言》一文中所指出的，历史法学派以实证哲学作为理论基础，同样拒绝以理性作为衡量事物的尺度。“胡果的论据，也和他的原则一样，是实证的，也就是说，是非批判的。他不知

① 虔敬主义反对理性的形而上学，强调宗教情感的重要性，主张通过信仰和默想追求内心的虔诚。

② 实证哲学是指19世纪30年代末到40年代初德国哲学中的宗教神秘主义流派，其代表人物包括克·海·魏瑟、伊·海·费希特、安·君特、谢林等。

道什么是差别。凡是存在的事物他都认为是权威,而每一个权威又都被他拿来当作一种根据。”<sup>[7]</sup>(P231)于是,浪漫派、实证哲学、历史法学派因其共同的神秘主义倾向而成为马克思理论批判的对象。马克思所作的批评——“历史学派的这棵原生的谱系树已被神秘的烟雾所遮盖;浪漫派用幻想修剪它,思辨又把自己的特性嫁接给它”<sup>[7]</sup>(P238),所针对的正是这样一种相互缠绕的复杂关联。

此时的马克思尚未对黑格尔主义作彻底的反思,所以并没有反对参与鲍威尔关于宗教与艺术这一主题的写作计划。不过,伴随费尔巴哈宗教批判的影响以及对黑格尔主义内在危机的洞察,马克思很快走向了一条崭新的思想发展道路。正如他和恩格斯在《神圣家族》中指出的那样:“施特劳斯和鲍威尔两人十分彻底地把黑格尔的体系应用于神学。前者以斯宾诺莎主义为出发点,后者则以费希特主义为出发点。他们两人都就上述两个因素之中的每一个因素在黑格尔那里由于另一个因素的渗入而被歪曲这一点批判了黑格尔,可是他们使每一个因素都获得了片面的、因而是彻底的发展。……只有费尔巴哈才是从黑格尔的观点出发而结束和批判了黑格尔的哲学。”<sup>[8]</sup>(P177)也就是说,施特劳斯与鲍威尔的宗教批判只是单方面地发展了黑格尔哲学中的实在论部分与唯心主义部分,未能真正理解宗教的根源与本质。

促使马克思跳出施特劳斯和鲍威尔的宗教批判范式以及历史法学派与理性主义法学派之争的,确实要归功于费尔巴哈,但他并没有止步于费尔巴哈提供的批判范式。诚然,费尔巴哈将宗教批判定位为揭示“宗教——至少是基督教——,就是人对自身的关系,或者,说得更确切一些,就是人对自己的本质的关系”<sup>[9]</sup>(P49),使青年马克思得以在人本主义的、无神论的立场上考察宗教问题。但另一方面,甘斯对黑格尔《法哲学原理》的批判性解读、对工业社会的批判姿态以及对圣西门主义的格外关注<sup>[6]</sup>(P76-83),为马克思摆脱直观唯物主义的分析框架提供了理论准备,也为他思考宗教问题提供了更为复杂的思想语境,甚至为马克思借助宗教批判而提出一种新的世界观提供了可能性。

## 二、瓦解神学与政治结盟的宗教批判

正如不少学者已指出的,青年马克思在宗教批判这里停留的时间是极其短暂的,很快他就转向了更为激烈的政治批判。不过,这一转向不应简单地被理解为他不再关注宗教问题,毋宁说,他更加明确地将宗教问题置于政治讨论之中,开启了更为复杂的宗教—政治批判,并借助更加现实的政治批判逐步远离青年黑格尔主义的影响。

造成这一思想转变的原因是复杂的,但至少与普鲁士特有的政治语境有关。从当时的政治现实来看,马克思清楚地认识到“政治原则和基督教宗教原则的混淆已成了官方的信条”<sup>[7]</sup>(P118),建立“基督教国家”成为普鲁士区别于英国或法国的特殊政治要求。正因为宗教问题与政治问题叠加在一起,所以,针对“基督教国家”的复合型批判就必然取代单一的宗教批判。从当时的政治辩护来看,谢林使哲学与神学结盟,为普鲁士政治制度提供了哲学上的辩护,并一度成为普鲁士的国家哲学。在这种情况下,马克思认识到,“对谢林的抨击就是间接地对我们全部政治的抨击,特别是对普鲁士政治的抨击。谢林的哲学就是哲学掩盖下的普鲁士政治”<sup>[4]</sup>(P69)。由此,对谢林哲学的批判,与其说是为了替谢林的对手——黑格尔作哲学辩护,不如说是为了抨击基督教国家的理论基础——谢林哲学。

政治现实与政治理论的双重冲击,使“马克思更加有意识地探索哲学和政治的联盟。他充分认识到,如果哲学要导致社会关系的变革,它就必须在具体的政治制度范围内得到解释、阐明和论证”<sup>[10]</sup>(P77)。在这场探索中,与阿诺尔德·卢格的合作无疑是非常重要的,因为卢格所采取的哲学批判同时就是政治批判。在《黑格尔法哲学与我们时代的政治》一文中,卢格提出:“我们的时代是政治的时代,我们的政治意在此岸世界的自由。我们不再为教会国家奠基,而是为尘世国家(Weltstaat)奠基。”<sup>[6]</sup>(P93)卢格不赞同施特劳斯等人所作的宗教批判,主张在宗教与国家的关系之中理解宗教及其历史。不过,卢格对这一关系的理解并没有超出黑格尔主义的基本立场,这从他强调宗教与国家的关系是“本质和实存的

关系,因为真正的宗教在其自身凝聚了时代精神的全部内容……此岸世界是国家及其实存”<sup>[6]</sup>(P108-109)就可见一斑。这说明,卢格并没有意识到费尔巴哈宗教批判的精神实质,这一点注定了马克思与卢格在政治批判上的分道扬镳。

如前所述,马克思在追随费尔巴哈的过程中,开始不满足于仅限于哲学维度的宗教批判。正如他在与卢格的书信中提到的,费尔巴哈“强调自然过多而强调政治太少”<sup>[4]</sup>(P53),但哲学与政治的结盟才是现代哲学成为真理的唯一途径。即便如此,青年马克思仍然从费尔巴哈这里获得了开展宗教—政治批判的灵感。

第一,费尔巴哈从异化的角度批判宗教的方式,为青年马克思从单一的宗教批判拓展到宗教—政治批判提供了重要方法论参考。马克思曾指出:“意识的改革只在于使世界认清本身的意识,使它从对于自身的迷梦中惊醒过来,向它说明它自己的行动。我们的全部意图只能是使宗教问题和政治问题具有自觉的人的形态,像费尔巴哈在批判宗教时所做的那样。”<sup>[4]</sup>(P66)可以发现,马克思在此时已经同黑格尔主义划清了界限,反对将理论批判视为一项局限于思想的事业。在他看来,政治问题的本质与宗教问题的本质是一样的,都是人的本质的一种异化形式,因而政治批判与宗教批判彼此相关,唯有从人这里才能寻求宗教解放与政治解放的真正方案。从这个角度来看,异化对青年马克思而言,最初是作为批判的方法论,并非一开始就作为批判对象的异化劳动。比如,他在1843年的书信中反复地使用“使人非人化”这样的表述——“专制制度的惟一思想就是轻视人,使人非人化……专制君主总把人看得很低贱”,“君主政体的原则总的说来就是轻视人,蔑视人,使人非人化”<sup>[4]</sup>(P58-59)。对政治生活中广泛存在的“使人非人化”现象的分析与批判,预演了马克思在此后更长一段时期中对同类经济现象的分析与批判。

第二,费尔巴哈使宗教问题变成世俗的人的问题的批判策略,为青年马克思从思想层面的宗教批判转向到现实层面的政治—宗教批判提供助推力。受费尔巴哈哲学的触动,马克思意识到,应“更多地在批判政治状况当中来批判宗教,而不是在宗教当中来批判政治状况”,“因为宗教本身是没有内容的,它的根源不是在天上,而是在人间,随着以宗教为理论的被歪曲了的现实的消失,宗教也将自行消灭”<sup>[4]</sup>(P42-43)。关于宗教状况与政治状况的这番判断,预示着马克思与青年黑格尔派的全面决裂。青年黑格尔派将恶的政治状况归因于宗教的影响,比如普鲁士的坏的政治制度是因为其基督教本质,而为了恢复好的政治制度,就应该猛烈地抨击基督教并将之从政治领域中驱逐出去。与之不同,马克思主张,宗教只是人的本质的一种异化形式,其对政治生活的消极影响不过是政治生活自身弊病的一种投射,所以,诉诸现实的政治状况及其批判,才能一劳永逸地解决宗教问题与政治问题。正是在这一意义上,发现并批判造成宗教异化的现实根源才是真正的理论任务。尽管此时的马克思尚未意识到政治状况还不是现代社会弊病的根源,但从思想领域的宗教批判走向现实的政治批判,已经为后续的政治经济学批判作了铺垫。

第三,费尔巴哈坚持从唯物主义的角度开展宗教批判,为青年马克思走向社会主义与共产主义的激进立场提供了哲学基础。马克思在写给费尔巴哈的一封书信中提道:“您(我不知道是否有意地)给社会主义提供了哲学基础,而共产主义者也就立刻这样理解了您的著作。”<sup>[4]</sup>(P73)这一判断后来在《神圣家族》中再次被提及:“费尔巴哈在理论方面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方面体现了这种唯物主义。”<sup>[8]</sup>(P160)这里的问题在于,青年马克思为什么认为费尔巴哈基于唯物主义的宗教批判与革命的共产主义实践是相通的?一方面,立足于人的本质的唯物主义,能够为发现和批判现存世界中背离人性的方面以及通过实际的斗争构建一个合乎人性的新世界,提供理论上的保证。而构建一个合乎人性的新的社会,恰恰就是共产主义实践的初衷。正因为此,“关于人性本善和人们智力平等……等等的唯物主义学说,同共产主义和社会主义之间有着必然的联系。既然人是从感性世界和感性世界中的经验中汲取自己的一切知识、感觉等等,那就必须这样安排周围的世界,使人在其中能认识和领会真正合乎人性的东西,使他能认识到自己是人”<sup>[8]</sup>(P166-167)。另一方

面,将宗教的本质诉诸人,不仅将宗教批判推向彻底,还将与之相关的理论批判推向彻底,“应当把宗教、科学等等当作我们批评的对象”<sup>[4]</sup>(P65),甚至“要对现存的一切进行无情的批判”<sup>[4]</sup>(P64),从而为共产主义实践提供真理或为构建一个新的世界提供原则。马克思此时已经愈发明确,理论批判与现实斗争是同一件事情的两面,要在与现实的实际斗争中确立批判的出发点,并“从世界的原理中为世界阐发新原理”<sup>[4]</sup>(P66)。总之,唯物主义从理论上指明人的现实构成理论批判的出发点,而共产主义则从实践上指明不合理的人的现实构成实际斗争的出发点。

青年马克思的宗教—政治批判,在完成了黑格尔法哲学批判之后,再次出现了一次剧烈的思想变化。出于对政治国家之现实性的质疑,他猛然意识到,宗教问题的根源并非在政治领域中而是在更具现实性的社会领域中。由此,宗教—政治批判不可能彻底终结宗教问题,取而代之的将是一场更加深刻和更为广泛的宗教现实批判。

### 三、法哲学批判与历史学考察交叠的宗教批判

马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的开篇中明确指出:“就德国来说,对宗教的批判基本上已经结束;而对宗教的批判是其他一切批判的前提。”<sup>[11]</sup>(P199)这里似乎清楚地表明了,对马克思而言,宗教批判的理论任务已经完成,应转而关注现代以来的政治国家与社会现实的关系问题。这也是学界广泛接受的一种解释:青年马克思的思想转变经历了宗教批判、政治批判、政治经济学批判这三个阶段。

与上述解释不同,本文将尝试提出另外一个版本的解释:不论从宗教批判转向政治批判,还是从政治批判转向政治经济学批判,与其说马克思已经彻底将宗教批判抛开不论,不如说他一再地深化宗教批判的理论基础及讨论主题,从而最终将宗教批判置于一个裹挟着经济因素、政治因素、历史文化因素等复杂历史现实的整体语境中<sup>[12]</sup>(P342-343)。在这一意义上,所谓“对宗教的批判是其他一切批判的前提”意味着宗教批判成为牵引和深化一切批判的重要引擎。为了证明这一解释的合理性,让我们回到马克思对黑格尔法哲学的批判以及他在克罗茨纳赫时期所作的历史学笔记。

众所周知,马克思的黑格尔法哲学批判,主要关注现代以来政治国家与市民社会的关系问题,提出了政治国家以市民社会作为现实基础的主张。就宗教批判而言,这一主张意味着,政治国家、政治制度同宗教领域一样都不具有真正的现实性,因而对同样虚幻的政治领域的批判,与直接针对虚幻的宗教领域的批判,并无本质上的区别。“政治制度到目前为止一直是宗教领域,是人民生活的宗教,是同人民生活现实性的尘世存在相对立的人民生活普遍性的天国”<sup>[11]</sup>(P42),政治领域的内容只具有形式上的普遍性而与现实的、特殊的人民生活相对,就如同天国与尘世相对一样。

市民社会构成政治国家的现实基础,还意味着,宗教与政治的紧密联系将被宗教与市民生活的紧密联系所取代。基于唯物主义的立场,马克思强调市民社会的根基性地位,并对政治解放前提下的宗教问题作了一番不同于费尔巴哈的判断。“政治国家的成员信奉宗教,是由于个人生活和类生活之间、市民社会生活和政治生活之间的二元性;他们信奉宗教是由于人把处于自己的现实个性彼岸的国家生活当作他的真实生活;他们信奉宗教是由于宗教在这里是市民社会的精神,是人与人分离和疏远的表现。”<sup>[11]</sup>(P179)在费尔巴哈那里,既没有政治国家与市民社会的对立,也没有作为公民的类生活(国家生活)与作为私人的个体存在(市民生活)之间的对立,因而宗教仅意味着对一个整全的、和谐的人的世界的异化。与之不同,马克思基于现代社会的历史情境,将现代人信奉宗教的根源诉诸市民社会与政治国家、人的个体存在与类本质的分离。正因为人的世界发生了分裂,人难以在二分的世界中全然肯定自身,所以,宗教非但没有消失,还将在二元化的历史结构中愈加稳固。

市民社会构成政治国家之现实基础的理论主张,更意味着“要把神学问题化为世俗问题”<sup>[11]</sup>(P169)。尽管马克思将市民社会看作政治国家的世俗基础,但他非常清楚市民社会自身的弊病,甚至可以说,正是因为市民社会的这一弊病塑造了宗教问题的新形式。由于类本质被悬置在彼岸的政治生活中,所以,

人在市民社会中只是“作为私人进行活动,把他人看作工具,把自己也降为工具,并成为异己力量的玩物”<sup>[11]</sup>(P173)。由此,马克思才会指出:“人把宗教从公法领域驱逐到私法领域中去,……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。”<sup>[11]</sup>(P174)宗教成为市民社会的精神,在青年马克思这里具象化为对财富和货币的崇拜,而在晚年马克思那里进一步具象化为拜物教,尤其是对资本的崇拜。

而关于市民社会及其弊病的讨论,不能脱离那个时代的神学、哲学与政治;反过来说,关于宗教问题的讨论,同样必须深入市民社会之中。正如布雷克曼指出的,“19世纪早期关于市民社会的讨论,根本不能与那个时期神学和哲学的讨论分离开来。或者更直接地说,集合在市民社会问题上的那些事物——社会和国家、个体和群体、经济和政治、私人主体和公众市民、利己主义和利他主义等的关系——与宗教问题是紧密关联在一起的”<sup>[13]</sup>(P5)。

此外须指出的是,促使马克思将费尔巴哈人本主义式的宗教批判延伸至社会经济领域的,既有赫斯的影响,也与克罗茨纳赫时期的历史学阅读密切相关。

有学者提出,赫斯在《行动的哲学》一文中开始把费尔巴哈宗教异化批判的方法运用于分析现实经济领域并带给马克思一些启示<sup>[14]</sup>(P36)。根据恩格斯与马克思之间的通信,赫斯对现代社会利己主义本质的判断,在当时至少帮助马克思发现费尔巴哈人本主义的不彻底性。恩格斯在信中提到:利己主义“这个东西是重要的,比例如赫斯所认为的还重要。我们不必把它丢在一旁,而是要把它当作现存的荒谬事物的最充分的表现加以利用,在我们把它颠倒过来之后,在它上面继续进行建设”,“费尔巴哈的‘人’是从上帝引申出来的,费尔巴哈是从上帝进到‘人’的,这样,他的‘人’无疑还戴着抽象概念的神学光环”<sup>[4]</sup>(P329)。不仅如此,赫斯在《货币的本质》中更加明确地在利己主义与宗教之间作了类比:“基督教是利己主义的理论、利己主义的逻辑。而利己主义实践的典型基地就是现代的、基督教的小商人世界……在我们的小商人世界,个体在实践上是生活的目的,类只是生活的手段,正如在基督教天国,个人在理论上是生活的目的,类只是生活的手段一样。”<sup>[15]</sup>(P144-145)不论马克思是否接受赫斯神学批判的具体观点,但他确实受其影响,同样从具体的经济事实来丰富关于宗教问题的理解。

不过,即使我们注意到赫斯对马克思的影响,也无法全然说明马克思为什么能够从费尔巴哈人本主义式的宗教批判延伸至基于历史整体语境的宗教现实批判。尤其是,费尔巴哈的宗教批判缺少历史的维度,赫斯的神学批判虽然以现代社会作为参照系但缺乏历史事实的强有力支撑,那么,青年马克思是从哪里获取了从历史学维度进一步开展宗教批判的支点呢?这里,必须提及与《黑格尔法哲学批判》同期完成的《克罗茨纳赫笔记》(以下简称《笔记》)。

尽管《笔记》涉及的历史学著述在时间上跨度很大,从公元前600年一直到19世纪30年代末,但其关注的核心问题与《黑格尔法哲学批判》密切相关,即政治国家以及私有财产与政治的互动关系。根据《笔记》的摘录和评论可以发现,青年马克思逐步形成了一种更为广阔的历史视角,格外关注历史事实的聚合性效应而非某种单一元素的历史效应。就宗教问题而言,他不再将宗教看作一种独立的政治现象或社会现象,取而代之的是将宗教看作嵌入不同国家历史发展阶段中的一种要素,并且,与私有财产和政治制度之间的互动相比较而言,他将宗教看作一种次要的历史要素。正因为此,《笔记》甚少单独摘录或评论宗教问题,但凡涉及宗教的段落也一定同时涉及其他方面的历史内容。

比如,马克思从瓦克斯穆特的书中摘录了法国在1757年对出版所作的严格限定,涉及宗教、国王的权力、社会舆论等方面的出版立法问题<sup>[16]</sup>(P60),还摘录了方言、法律与宗教之间关系的论述<sup>[17]</sup>(P32)。他在兰克著作的评论中提到黑格尔的政治神学:“黑格尔这样把国家观念的要素变为主词,而把国家存在的旧形式变为宾词,——但是在历史现实中情况恰好相反:国家观念始终都是国家存在的那些[旧]形式的宾词,——他这样做只不过说出了时代的一般精神,他的政治神学。”<sup>[17]</sup>(P36)此外,他还从兰克的书中摘录了天国与尘世、上帝的儿子与社会的单个人、理想化的权力与基督教相类比的论述<sup>[17]</sup>(P38)。他

所作的有关英国议会制度改革的长篇摘录——使僧侣成为议会代表只是出于捞取金钱的目的<sup>[17]</sup>(P49-56),更为明确地指出了政治、经济与宗教的复杂关系。所有这些,均暗含了历史唯物主义语境中有关宗教的更深层次批判。

#### 四、余论

马克思的宗教批判并没有因他转变为历史唯物主义者而戛然终止,它不只是青年马克思思想发展中的一个阶段。在马克思这里,不论在他的唯物史观构建阶段还是在其晚年政治经济学批判阶段,宗教批判以意识形态批判或拜物教批判的不同形式,呈现出更为清晰的跨学科性质。

马克思在青年时期获得的重要启示——宗教问题必须在经济与政治的缠绕性关系中获得理解,尤其要以经济现实作为参照系,对他之后的宗教批判产生了重要影响。比如,在《德意志意识形态》中,他从分工的角度理解包括宗教在内的意识形态,而“分工和私有制是相等的表达方式”<sup>[18]</sup>(P536),因而他实际上是从生产活动及其产品的角度理解宗教。这意味着,他彻底终结了局限于纯粹的思想领域内的宗教批判,转而探究宗教这种超验性的意识如何“从现实的力量中产生”<sup>[18]</sup>(P587)。正是在这一意义上,他形成了关于宗教的一般性理解,将道德、哲学等囊括在意识生产活动之中,提出了意识生产与物质生产、物质交往交织在一起的重要论断<sup>[18]</sup>(P524),并将宗教批判转变为意识形态批判的组成部分。

又如,在《资本论》第1卷中,马克思谈到价值形式与劳动产品的价值关系只是社会关系的一种虚幻形式,就如同宗教世界的幻境一般。于是,“劳动产品一旦表现为商品,就带上拜物教的性质,拜物教是同这种生产方式分不开的”<sup>[19]</sup>(P66)。不仅如此,他进一步明确了关于宗教的理解以及宗教批判的最终指向。“宗教世界只是现实世界的反映。……在这种物的外壳下把他们的私人劳动作为等同的人类劳动加以比较的社会来说,崇拜抽象人的基督教,特别是它的资产阶级的类型,如新教、自然神教等等,是最适当的宗教补充。”“总之,只有当劳动条件和实际生活条件,在人们面前表现为人与人之间和人与自然之间的明白而合理的关系时,现实世界的宗教反映才会消失。”<sup>[19]</sup>(P72-73)马克思关于宗教的这些理解看似平和、朴实,褪去了早期宗教批判的激烈色彩,但本质上更为激进,因为宗教被彻底取消了现实性的外衣,并要求在现实的根基处得到说明。

最终,宗教批判的目标就发生了改变:宗教批判不在于直接批判宗教,而在于发现宗教为什么需要被批判、产生宗教的现实如何被批判。正如马克思所言:“事实上,通过分析找出宗教幻象的世俗内容和核心,比反过来说明现实生活条件如何逐步获得天国形式要容易得多。后面这种方法是唯一的唯物主义的方法,因而也是唯一科学的方法。”<sup>[19]</sup>(P388)换言之,宗教批判的核心并非宗教本身,它隐藏在宗教背后、作为宗教世界之基础的现实之中,而且这一现实远非费尔巴哈所指出的抽象的人的世界,而是广阔的社会历史现实。

从施特劳斯到费尔巴哈的宗教批判,都将宗教作为研究对象,试图发现宗教背后的本质;但历史唯物主义要求的宗教批判,是将孕育了宗教的现实生活条件作为研究对象,说明现实是如何在不同的历史情境中获得宗教形式的。作为现实的现实,始终是裹挟着众多现实要素的历史总体;面向现实的宗教批判,就是面向历史总体的宗教批判,它必然要求超出单一的学科维度,从而在跨学科的视域中理解且变革不合理社会历史现实。

#### 参考文献

- [1] 方军.马克思的历史观与哲学变革.北京师范大学学报(社会科学版),2024,(4).
- [2] 张一兵.青年马克思唯物主义思想转变的复杂语境.中国社会科学报,2023-06-06.
- [3] 蓝江.马克思主义哲学的现实综合.中国社会科学报,2024-07-23.
- [4] 马克思恩格斯全集:第47卷.北京:人民出版社,2004.
- [5] 舒国滢.德国1814年法典编纂论战与历史法学派的形成.清华法学,2016,(1).

- [6] 马克思与德国古典法哲学.姚远编译.北京:法律出版社,2024.
- [7] 马克思恩格斯全集:第1卷.北京:人民出版社,1995.
- [8] 马克思恩格斯全集:第2卷.北京:人民出版社,1957.
- [9] 费尔巴哈文集:第4卷(基督教的本质).荣震华译.北京:商务印书馆,2022.
- [10] 李慕.马克思恩格斯列宁生平与事业研究III(马克思主义研究资料:第33卷).北京:中央编译出版社,2015.
- [11] 马克思恩格斯全集:第3卷.北京:人民出版社,2002.
- [12] 王志军.论马克思的宗教批判.北京:中国社会科学出版社,2007.
- [13] 沃伦·布雷克曼.废黜自我:马克思、青年黑格尔派及激进社会理论的起源.李佃来译.北京:北京师范大学出版社,2013.
- [14] 马京鹏.马克思恩格斯列宁生平与事业研究IV(马克思主义研究资料:第34卷).北京:中央编译出版社,2015.
- [15] 赫斯精粹.邓习议编译.南京:南京大学出版社,2010.
- [16] 马列著作编译资料:第11辑.北京:人民出版社,1980.
- [17] 马列著作编译资料:第12辑.北京:人民出版社,1980.
- [18] 马克思恩格斯文集:第1卷.北京:人民出版社,2009.
- [19] 马克思恩格斯全集:第43卷.北京:人民出版社,2016.

## An Interdisciplinary Interpretation of Young Marx's Critique of Religion

Li Zhi (Wuhan University)

**Abstract** As the beginning of young Marx's theoretical exploration, his critique of religion has long been regarded as a classic critique of philosophy, yet the reality proves unexpectedly nuanced. Marx's legal education, sensitivity to political issues, engagement with social issues and historical facts, and prominent interest in political economy, collectively shaped his critique of religion into a dynamic interplay of law and philosophy, a convergence of political-religious inquiries, and an overlapping of historical investigation and critique of political economy across distinct intellectual phases. On the road of Marx's transition to historical materialism, his critique of religion remained a persistent presence, repeatedly displaying an interdisciplinary nature and realizing the leap from ideological critique to holistic critique of reality. Revealing the multidisciplinary elements contained in young Marx's critique of religion will provide a more imaginative, transparent and multidimensional space for understanding historical materialism and its intellectual origins.

**Key words** young Marx; critique of religion; interdisciplinary

---

■ 作者简介 李 志,武汉大学哲学学院教授,湖北 武汉 430072。

■ 责任编辑 涂文迁