

马克思政治信仰的逻辑演进^{*}

荆学民 施惠玲

一、问题的提出

政治信仰通常被理解为人们对某种政治体系、理论学说及相应政治理想的认同、信服和敬仰。对政治信仰既可以从政治维度探究，也可以从信仰维度探究。政治维度的探究侧重于对政治现实的批判，而信仰维度的探究则侧重于对政治现实的超越。对于马克思的政治信仰而言，我们过去偏重从政治角度进行探究，而相对忽略从信仰角度进行探究。与侧重于个体私人领域的宗教信仰、道德信仰不同，政治信仰本质上是一种社会关怀和人类关怀。马克思政治信仰的最本质特征就在于它蕴涵着社会理想并致力于人的境况的改善。所以，当我们探讨马克思的政治信仰时，既是在论说马克思的社会理想，也是在论说一种人的境况的改善。

毫无疑问，当我们触及马克思政治信仰这个话题的时候，马克思的宗教批判（宗教解放）、政治批判（政治解放）、经济批判（否定异化劳动、资本）、人类解放（共产主义）等理论，是必然会面临的重要内容：离开对这些理论的理解与解释，就无法阐释马克思的政治信仰。因此，我们对马克思政治信仰的探讨，就必须进入到目前学界热烈讨论的马克思的宗教批判、政治批判、经济批判、共产主义等比较复杂的理论情景之中。然而，当我们从政治信仰维度重新看待这些理论时，或者说将这些理论置放于马克思的政治信仰的形成和逻辑演进之中关照时，又会反过来发现它们的独特意义。^① 这就是：马克思政治信仰的形成过程是一个不断“解放信仰”的过程，宗教批判、政治批判、经济批判、人类解放恰恰是马克思政治信仰形成和逻辑演进中不可或缺的环节。换言之，马克思这一系列“批判”背后所贯穿的是“解放信仰”的历史过程，亦即马克思自己崭新的政治信仰形成的逻辑演进过程。

二、宗教批判与解放信仰

信仰问题首先与宗教牵扯在一起，马克思的政治信仰也不例外。马克思正是从“宗教批判”开始其解放信仰的思想历程的。宗教批判虽不是马克思政治信仰的主要内容，但却是其政治信仰形成的起点。在马克思政治信仰形成的过程中，对于宗教批判，康德从“道德”维度、黑格尔从“哲学”维度、施特劳斯和鲍威尔从“神学”维度、鲍威尔从“自我意识”维度、费尔巴哈从“人本”维度，都展现出了卓越的研究成果。正因如此，马克思在构建自己的政治信仰进程中，并没有在宗教批

* 本文系国家社科基金项目“社会主义和谐社会中的政治信仰研究”（编号 08BZX007）的阶段性成果。

① 从目前的研究情形来看，学界关于马克思的宗教批判、政治批判、经济批判、人类解放理论的讨论，正是由于未能用“政治信仰”这个轴心来统摄，因而未能阐明这些理论在马克思思想体系中的独特地位。

判层面“驻留”，而是以宗教批判为起点进入到政治批判，从政治批判进入到经济批判，从经济批判进入到人类解放的共产主义社会自由王国。这环环相扣的逻辑演进，首先体现在马克思的宗教批判思想对前人的超越。从这个视角来重新审视马克思的宗教批判，需要认识和把握以下几个方面：

首先，宗教与信仰的分离。值得我们重视的是，在强烈批判以基督教为典型的宗教的时候，马克思从来没有随意地批判一般的“信仰”，相反，他的“心路历程”是一个“解放信仰”的历程。1875年，马克思的宗教批判已经完成，但是，马克思在《哥达纲领批判》中仍大声地疾呼：“‘信仰自由！’如果现在，在进行文化斗争的时候，要想提醒自由主义者记住他们的旧口号，那么只有采用下面这样的形式才行：每一个人都应当有可能满足自己的宗教需要，就像满足自己的肉体需要一样，不受警察干涉。但是，工人党本来应当乘此机会说出自己的看法：资产阶级的‘信仰自由’不过是容忍各种各样的宗教信仰自由而已，工人党则力求把信仰从宗教的妖术中解放出来。”（《马克思恩格斯选集》第3卷，第317页）“解放信仰”或“信仰解放”这样一个富有“动机意义”的理论视角，是多年来我们在研究马克思宗教批判及其政治理论时所严重忽略的。

其次，研究马克思宗教批判思想的方法问题。当我们深入研究的时候就会发现，马克思很少单独正面展开自己的宗教观点，而总是在对前人的“宗教批判”的批判中阐述自己的论点。这就要求我们不能仅仅以“历时性”为研究范式来梳理马克思的宗教批判思想，而更需要打破其著作的“时间先后”，用“共时性”的范式来“逻辑地”展现马克思关于宗教的思想。比如，马克思在中学时代对宗教作“道德化”的理解，这种理解的思想基础是康德对宗教进行道德维度批判的积极成果。由于康德对宗教“道德维度”的批判，水平并不“低于”其后的任何思想家，所以，虽然当马克思接受康德观点的时候尚处于“青年时期”，还没有超越康德对宗教的道德批判，但此时他对宗教的认识并不“幼稚”，已经成为他后来并没有改变的对宗教观的一种“根本性认识”。

再次，马克思从宗教批判到政治批判的跃迁。从逻辑上讲，马克思在对前人的“宗教批判”的批判中，除了阐发自己关于宗教的观点外，同时也由不自觉到自觉地认识到：不能在宗教自身中批判宗教。因此，越到后来他越努力地把宗教批判引向政治批判：虽然最初是为了批判宗教而进入政治，但是进入政治之后问题便不再是宗教的了。学界认为，1843—1844年间马克思的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》和《论犹太人问题》，以及此后的一些著作，都是马克思宗教批判思想系统展示的标志。这样说虽然不错，但事实上，这时的马克思的全部注意力已经不再是正面陈述自己的宗教观点，而是通过对种种“宗教批判”的批判，进入到了政治批判。也就是说，这种批判的着力点已经不再是宗教，而是政治。

1842年11月，马克思在自己宗教观的基础上提出：“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灭，宗教也将自行消灭。”（《马克思恩格斯全集》第1版，第27卷，第436页）他在给卢格的信中明确地要求把宗教批判引向政治批判。在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中，马克思号召性地指出：“彼岸世界的真理消逝以后，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，揭露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”。（《马克思恩格斯全集》第1版，第1卷，第453页）不难看出，马克思此时已经转向对政治的批判，宗教批判成为他的政治信仰形成的思想前提。

三、政治批判与解放信仰

“解放信仰”在人类文明的历史进程中并不轻松。马克思没有“驻留”于宗教批判，而是把信仰

从天国的宗教领域降到尘世的政治领域并展开进一步的批判。这一批判是从“政治国家摆脱宗教”即所谓的“政治解放”开始的。

“政治解放”原初并不是马克思用来正面说明自己政治信仰的范畴，而是用来描述、批判黑格尔和鲍威尔政治学说的范畴。黑格尔以市民社会为中介，通过他的“理性国家”的理念推论，认为资产阶级政治革命所建立的君主立宪制国家就是人类“历史的终结”。（参见科耶夫，第340页；福山，“代序”第9页）鲍威尔把黑格尔的这种“政治解放”的观念和意义推进到宗教领域，认为在这种“政治解放”的背景下，只要犹太人放弃犹太教，他们就能从宗教中“解放”而成为公民。也就是说，特殊的宗教的废除就意味着普遍的人类宗教解放的实现。（参见《马克思恩格斯全集》第1卷，第426页）在此可以看到，“政治解放”的原初内涵和本质，实际上是指资产阶级政治革命成功、资本主义国家建立后人的信仰的自由状况。

针对鲍威尔的政治解放同时意味着人的信仰从宗教中解放的言论，马克思在《论犹太人问题》一文中进行了尖锐的批判。这种批判说明，在马克思的思想深处，对于人类的信仰而言，所谓政治解放只是意味着政治国家与宗教的分离，而不可能达到宗教的消亡即人类信仰的自由。当然，马克思肯定了政治解放“是一大进步”（《马克思恩格斯全集》第1卷，第429页），因为政治革命消灭了市民社会的政治性质，使市民社会从政治中获得解放。但是，政治解放的进步意义仅限于此。在马克思所进行的解放信仰的伟大使命中，政治解放暴露出了历史的局限性。马克思指出，“国家从宗教得到解放并不等于现实的人从宗教得到解放。”（同上，第435页）“人并没有从宗教中解放出来，他反而取得了宗教自由。他并没有从财产中解放出来，反而取得了财产自由。他并没有从行业的利己主义中解放出来，反而取得了行业自由。”（同上，第442页）

马克思认为政治解放并不能真正解决宗教问题，因而也不可能是解放信仰的最终途径和最后归宿。“政治上从宗教中解放出来并不是彻底的没有矛盾的解放，因为政治解放并不是彻底的没有矛盾的人类解放。”（同上，第426页）“政治解放本身还不是人类解放。”（同上，第435页）为此，马克思进一步超越政治批判，从“政治解放”理论中提出了他的人类解放理论。

学界对马克思人类解放理论之意义的理解，着力的是其“政治”意义。其实，马克思人类解放理论的提出，是他的解放信仰进程的逻辑贯彻，其原初和根本的意义主要是针对解放信仰的。当马克思看到资产阶级革命带来的所谓政治解放归根到底是有限度的、有矛盾的解放，而不是彻底的、无矛盾的人类解放之时，他就把政治解放与宗教信仰的关系推进到宗教信仰与人类解放的关系。他认为，只有人类解放才能最终把个人从宗教信仰中解放出来，因而，要从现实生活中消灭宗教桎梏的世俗根源。显然，这个任务是资产阶级革命的政治解放所不能完成的。马克思指出：“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。”（同上，第425页）在《论犹太人问题》一文中，马克思还没有对人类解放的图景作具体的说明或描述，而是在政治解放的局限性、矛盾性的意义上阐释了人类解放的一般涵义。他指出：“任何一种解放都是把人的世界和人的关系还给人自己。……只有当现实的个人同时也是抽象的公民，并且作为个人，在自己的经验生活、自己的个人劳动、自己的个人关系中间，成为类存在物的时候，只有当人认识到自己的‘原有力量’并把这种力量组织成为社会力量因而不再把社会力最当做政治力量跟自己分开的时候，只有到了那个时候，人类解放才能完成。”（同上，第443页）

四、经济批判与解放信仰

虽然马克思是在围绕“政治解放”所进行的政治批判中提出他的人类解放理论的，但是，就思想逻辑的进程而言，马克思并不是从政治批判直接推进到人类解放的，而是由政治批判进入到了经济批判之中。^①对于马克思政治信仰的形成而言，从政治领域向经济领域的推进，不但意味着学界所认识到的马克思发现了“政治的经济性质”与“经济的政治性质”，而且进一步意味着马克思发现了经济的信仰意义。

19世纪30年代的英国宪章运动之后，马克思将注意力从国家转向了资本，全力揭示资本通过夺取剩余价值而造成的经济上的不平等和包括宗教在内的对社会的全面统治，并由此确定资本主义生产方式才是所有压迫和剥削的中心场域。1843年，马克思经历了“从思辨退回到现实”的思想转变过程。其间，马克思对政治解放与人类解放之间的关系进行了反复的讨论，他指出在具有政治上自由的国家中，人仍然是不自由的，因为他受到一种“社会力量”的统治——“一种非人的力量统治一切”。在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》、尤其是《1844年经济学哲学手稿》中，马克思将这一“非人的力量统治”明确地概括为资本对人的全面统治和压迫——“死的物对人的完全统治”。在马克思看来，是资本使人类最本质的活动——劳动处于一种劳动者与其劳动产品相异化、劳动者与其劳动行为本身相异化、人的类本质与人相异化的普遍的异化之中。马克思指出，异化劳动蕴涵着资本主义社会的异化关系和人们普遍的社会生存状况，其实质不仅是资本和劳动的对立，而且是资本对人的全面统治和压迫。因此，资本是私有财产的最纯粹和最高表现，“并以最普遍的形式成为世界历史性的力量”。（《马克思恩格斯全集》第2版，第3卷，第293页）

在此后的《1857—1858年经济学手稿》和《资本论》中，马克思进一步通过对“各种经济关系的异化的表现形式”——商品拜物教、货币拜物教、资本拜物教等所进行的批判，彻底完成了他的经济批判。马克思最后意识到，资本的统治和压迫也是私有制的最后完成阶段：资本的运动将使整个社会必然分化为资产阶级和无产阶级，“劳动和资本的这种对立一达到极端，就必然是整个关系的顶点、最高阶段和灭亡”。（同上，第283页）这样，异化的扬弃不仅意味着资本和劳动之间对立的消除，更意味着人的本质异化的彻底扬弃和人与人之间矛盾的真正解决，是人向自身即向社会的人的复归。马克思说：“社会从私有财产等等解放出来、从奴役制解放出来，是通过工人解放这种政治形式来表现的，这并不是因为这里涉及的仅仅是工人的解放，而是因为工人的解放还包含普遍的人的解放；其所以如此，是因为整个的人类奴役制就包含在工人对生产的关系中，而一切奴役关系只不过是这种关系的变形和后果罢了。”（同上，第278页）

可以看出，马克思此时已经通过他的“经济批判”使他此前的“政治批判”获得一种超越，从而进入“人类解放”的思想进程之中。

至此，马克思在思想逻辑上通过经济批判，把宗教批判、政治批判和经济批判这三个方面的批判熔铸成统一完整的社会批判，从而为建构他的伟大的政治信仰——共产主义理论奠定了坚实的思想基础。换句话说，通过宗教批判、政治批判与经济批判，马克思完成了其逻辑上的社会批判，并由此确立了以人类解放为最终目的而彻底达到解放信仰的共产主义政治信仰。

^① 政治批判、经济批判、人类解放在现实中是同一个过程，作为阶段或环节的划分在此也只具有“思想逻辑演进”的意义。

五、人类解放与解放信仰

我们可以清晰地看到,马克思政治信仰的逻辑演进,从以“天国降到尘世”为核心的宗教批判,推进到以“政治解放”为核心的政治批判,进而又推进到以否定“异化劳动”和“私有财产”为核心的经济批判。这种多维度、立体的批判,完整地构成了马克思的“人类解放”理论。

对马克思的人类解放理论,虽然目前学界的讨论甚多,但是应该说并未阐明这一理论的独有品质:这就是它的政治信仰意涵,即它在马克思政治信仰形成中的独特地位。从进一步的学理上讲,学者们更多集中于人类解放理论的历时性解读,导致对这一理论的理解要么局限于一种抽象的、空泛的认识,要么将其作为一种具体实践结果的具体目标认识。而只有当我们不仅历时性地、而且共时性地展示这一理论时,才会看到这一理论丰满的含义,并最终揭示出它与马克思伟大的共产主义政治信仰的内在联系。

事实上,当马克思完成了历史与逻辑的“合围”之后,他的政治信仰与社会理想就完全重叠在一起,也就是说,他的政治信仰突出地投射在整体意义上的人类“理想社会”上;而当马克思进一步发现“社会”的本质是人的感性活动、人的本质又是“社会关系的总和”时,他的政治信仰又突出地投射在“人的状况”上。社会理想、人的状况交融在一起,形成了马克思政治信仰的最后和最高形态——共产主义。马克思在谈到“政治解放”时所向往的人类解放的“那个时候”,就是共产主义社会。共产主义作为马克思最后和最高形态的政治信仰,在《共产党宣言》中有过最经典的、人们耳熟能详的表述。

至此,当从“政治信仰”这样一个独特视角逻辑地推演出马克思的共产主义时,就有必要对它作重新的认识。过去我们比较片面地认为共产主义本质上只是一种“现实运动”,而忽略了它更为重要的“信仰性”^①。当我们重新考察马克思的政治信仰时,事实上可以看到,共产主义是“批判性、建设性、信仰性”三重维度的统一:既蕴含着对以前的旧共产主义学说以及资本主义现实的双重性批判,也蕴含着对人类解放理论和实践运动的双重性建设,更蕴含着社会理想的终极美好性和完满性的信仰引领与感召。(参见荆学民)

人类解放、共产主义又是与“世界历史”范畴紧密相连的,马克思的共产主义信仰也正是一种对“世界历史”发展的引领与超越。我们过去忽略了从信仰的角度对“世界历史”的把握。在这一点上,西方学者雅斯贝尔斯的理论对我们有较大的启发性。雅斯贝尔斯曾着力要求从信仰的视界来把握“历史的目标”:“对历史的哲学思考就探询了把人类合成一体的统一”,“这种趋向就是要导致世界上所有仍默默无闻的民族一步一步地加入到整体的——即整体所有的——文化中来,把他们带到整体所有的秩序井然的领域里来。如果信仰预先假定了一项基本原则和一个目标,那么思想就试图在现实历史中认识它们。”(雅斯贝尔斯,第297页)因此,“历史是人类通过信仰的培育而走向自由的进程。”(同上,第252页)雅斯贝尔斯提醒我们,必须重新从信仰的角度认知马克思的共产主义。事实上,马克思当年把黑格尔的“世界历史”思想作了从唯心到唯物的扬弃,但他却没有使这个范畴失去它的“信仰品性”。马克思的“世界历史”思想,应该说是一种建立在事实和历史基础上的富有理想性的“信仰”范畴。也正是在此基础上,马克思创立了对作为“世界历史”之发展目标的共产主义的政治信仰,并用这种信仰引领、感召和牵导“世界历史”的发展。

① 把共产主义作为一种政治信仰与共产主义本身的信仰性不是一回事:在前者的语境中,共产主义是对象;在后者的语境中,共产主义是主体。

这里必须特别强调，当我们关注马克思之共产主义的“信仰性”的时候，由于信仰的特质——超现实性以及信仰与宗教的天然联系，很容易把共产主义信仰“退回”到宗教的怀抱，把马克思的共产主义信仰性完全等同于宗教信仰。事实上，马克思的共产主义理论诞生之后所受到的最猛烈的攻击，就是把他的共产主义视为和基督教一样的另一种宗教信仰。

这一认识至今仍然困惑着一些信仰或不信仰马克思主义的人。在当代，仍然有一批著名的学者坚持并深度挖掘马克思共产主义的宗教信仰性。美国学者沃格林在他的《没有约束的现代性》中，把马克思的共产主义视为与宗教并无差异的“灵知主义”的产物，认为马克思“运用了神秘主义者用于把神的体验翻译成世界的内在语言的那种思辨方法”，因而“它也许是迄今为止又想成为神的人所构造的最好的神物”。他警告说，“一个把马克思主义某些观点作为信条予以贯彻的社会可能由于思想上的不诚实而导致负面结果。”（沃格林，第168、169页）英国学者克莱尔在《基督教和马克思主义》中认为，基督教和马克思主义二者之间的对立被人们夸大了，二者在本质上有诸多一致之处，所以，基督教和马克思主义必须联合起来，以抗击新自由主义和后现代主义对当代世界所造成的破坏和冲击。（cf Collier, p. 13）德国学者洛维特对马克思的共产主义之“信仰性”及其相应的“信仰意义”的理论研究则更值得我们关注。洛维特认为，《共产党宣言》在细节上和形式上是一种科学的发现和预言，相信历史由客观规律决定着，但其在本质结构和特征上却坚持着一种末世论的福音信仰：资本主义世界的危机就是最终的审判，共产主义则是获得救赎的无产阶级建立起来的尘世天国。他说：“《共产党宣言》所描述的全部历史程序，反映了犹太教—基督教解释历史的普遍图式，即历史是朝向一个有意义的终极目标的、由天意规定的救赎历史。”（洛维特，第53页）所以他认为，马克思以科学的形式坚持着信仰，坚持着“人们对希望的东西的某种信赖”。（同上）他很尖锐地指出：“仅从科学上论证无产阶级的解放使命，并通过纯粹事实来激励千百万追随者，这是不可能的。”（同上）

上述这些人的看法虽然很有影响，但并不是正确的。然而这些看法却启迪我们：有必要重新探讨马克思主义的科学性和信仰性及其张力。因为：如果不能揭示马克思的共产主义正是马克思批判宗教、解放信仰历史过程的最后成果，以及从宗教批判到人类解放之逻辑演进的最高成果，它的伟大的信仰性就很容易被与宗教连接在一起。这一点也充分显示了探求马克思政治信仰之逻辑演进的理论意义。

参考文献

- 福山，2003年：《历史的终结及最后之人》，中国社会科学出版社。
- 荆学民，2005年：《当代意义：马克思共产主义学说的三重维度》，载《人文杂志》第5期。
- 科耶夫，2005年：《黑格尔导读》，译林出版社。
- 洛维特，2002年：《世界历史与救赎历史——历史哲学的神学前提》李秋零、田薇译，三联书店。
- 《马克思恩格斯全集》1956年、1972年、2002年，人民出版社。
- 《马克思恩格斯选集》1995年，人民出版社。
- 沃格林，2007年：《没有约束的现代性》，华东师范大学出版社。
- 雅斯贝尔斯，1989年：《历史的起源与目标》，华夏出版社。
- Collier, Andrew, 2001, *Christianity and Marxism: A Philosophical Contribution to Their Reconciliation*, Routledge.

（作者单位：荆学民，中国传媒大学政治传播研究所；

施惠玲，北京交通大学人文与社会科学学院）

责任编辑：方惠