



BRILL

尘世的 批判

——论马克思、恩格斯与神学



Criticism of Earth:

On Marx, Engels and Theology

[澳大利亚] 罗兰·玻尔
(Roland Boer)

著

陈影 李洋
译


 中国人民大学出版社

尘世的 批判

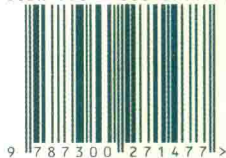
——论马克思、恩格斯与神学

内 容 简 介

作者在本书中并非诉诸某种超验性的权威去评估马克思与恩格斯的作品，而是聚焦其中与神学有关的引文和论点，在主题上进行探索和挖掘，从而展现出一种马克思主义与神学相互交织、充满张力的思想图景。

策划编辑 鞠方安
责任编辑 郭亚光
封面设计  季尘工作室

ISBN 978-7-300-27147-7



9 787300 271477 >

定价：78.00元

本译著受北京语言大学校级科研项目

(中央高校基本科研业务费专项资金) 资助, 项目编号: 15HQ02。

尘世的批判

——论马克思、恩格斯与神学

Criticism of Earth

On Marx, Engels and Theology

[澳大利亚] 罗兰·玻尔 (Roland Boer) 著

陈影 李洋 译

中国人民大学出版社

· 北京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

尘世的批判：论马克思、恩格斯与神学/(澳) 罗兰·玻尔 (Roland Boer) 著；陈影，李洋译．—北京：中国人民大学出版社，2019.8

书名原文：Criticism of Earth: On Marx, Engels and Theology

ISBN 978-7-300-27147-7

I. ①尘… II. ①罗… ②陈… ③李… III. ①神学-马恩著作研究 IV. ①A811.63

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2019) 第 153061 号

尘世的批判

——论马克思、恩格斯与神学

[澳大利亚] 罗兰·玻尔 (Roland Boer) 著

陈影 李洋 译

Chenshi de Pipan

—Lun Makesi, En'gesi yu Shenxue

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号

邮政编码 100080

电 话 010-62511242 (总编室)

010-62511770 (质管部)

010-82501766 (邮购部)

010-62514148 (门市部)

010-62515195 (发行公司)

010-62515275 (盗版举报)

网 址 <http://www.crup.com.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京密兴印刷有限公司

规 格 170 mm×240 mm 16 开本

版 次 2019 年 8 月第 1 版

印 张 24.25

印 次 2019 年 8 月第 1 次印刷

字 数 410 000

定 价 78.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

在现代性的语境中，宗教（或神学）是理性通过祛魅现实寻求自身的过程。宗教本身超越维度带来的批判品格，指向宗教自身，使宗教得以维系。因此，宗教既不是迷信的最佳注脚和代名词，也不能被简单地理解为人们信仰维度自我确证的合法性依据。宗教渗入社会存在的方方面面，成为不同社会阶层使用的话语体系，进而演化成为一种通用的语言。借由宗教的语言，所有人都可以表达希望与祝福，也可以言说不满与反抗。宗教既蕴含了现代性的理性因子，又彰显了人类生命的脉动。宗教为追索个体存在、建构社会体制提供了广阔的论说空间和丰富的批判语汇。在这一视角下重审马克思、恩格斯与宗教之间的张力，或许能够让我们更加辩证地理解马克思主义宗教观的丰富内涵，对马克思、恩格斯而言，宗教既是批判的对象，又是批判的起点和批判的武器。

众所周知，除《〈黑格尔法哲学批判〉导言》、《论犹太人问题》、《德意志意识形态》和《1844年经济学哲学手稿》这些集中探讨宗教问题的作品之外，马克思对宗教的讨论散见于其大部分的作品中，这为系统地研究马克思的宗教思想增加了难度。此外，马克思鲜少探究宗教的本体论意义，因为他更加关心的是宗教的功能层面，特别是宗教与社会经济问题的关联。因此卡尔·洛维特（Karl Löwith）在《马克思早期作品中人的自我异化》一文中表示，马克思的思想发展可以大致概括为：首先他用哲学的方法批判宗教，接着用政治学的方

法批判宗教和哲学，最后用经济学的方法批判宗教、哲学和政治学。^① 因此我们看到的是，虽然马克思不遗余力地批判宗教信仰、宗教体制和宗教行为，但他从未倡导任何摧毁宗教的行为，因为作为反映现实世界的宗教并非马克思批判的归宿，即使未来共产主义社会的无宗教状态也不是源自工人阶级对宗教发起的反抗，而是宗教自身的消亡。马克思对宗教的批判，在很大程度上源自宗教反映了他那个时代的全部精神风貌，宗教作为反映经济基础的上层建筑，对宗教的批判就是对现实剥削的批判，因此，当马克思批判宗教作为外在于人的信仰对人的操控时，他指向的实则是资本主义社会对人的异化与控制；当他批判基督教清教思想时，他看到的更多的是清教思想与当时资本主义政治经济关系的亲缘性。而当时的德国思想家也大多将宗教批判视为自己思想的切入点与开端，对宗教的批判是当时青年黑格尔主义者关注的首要问题，施特劳斯、鲍威尔、费尔巴哈、施蒂纳等人皆是如此。需要注意的是，宗教并非是社会问题的症结所在，而是症结的表现。因此，当马克思言及宗教的时候，其矛头往往指向宗教之外，或许“挪用”一词更能体现他对宗教这种既批判又继承的态度。

如果说马克思的批判生涯始于宗教，但最终落脚在政治经济问题上，那么恩格斯的思想轨迹则恰恰相反。当马克思撰写其著名的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》和两篇论述犹太人问题的文章时，恩格斯正在思索政治经济问题，写出了《英国工人阶级状况》和《政治经济学批判纲领》等著作，而当马克思创作《资本论》第二卷和第三卷的时候，恩格斯则在撰写《反杜林论》和《自然辩证法》。晚年的恩格斯对基督教和《圣经》的研究更感兴趣，在去世前，他撰写了大量论及宗教的文章，如《启示录》、《布鲁诺·鲍威尔与早期基督教》以及《论早期基督教》，可见对宗教的批判是恩格斯批判生涯的落脚点。因此，将马克思与恩格斯放到一起谈论宗教，并非意味着二人在宗教问题上的观点完全一致，因为很明显，在继承基督教遗产的问题上，恩格斯的文章似乎更加凸显了基督教的解放与革命维度，这也是本书的作者罗兰·玻尔（Roland Boer）教授反复强调的。

罗兰·玻尔博士是澳大利亚纽卡斯尔大学人文与社会科学学院教授，中国人民大学海外人才项目特聘教授，他是马克思主义研究、《圣经》诠释学、批

^① 参见 Lowith, Karl, "Man's Self Alienation in the Early Writings of Marx" in *Social Research*, XXI (Summer, 1954), p. 204.

判理论与《圣经》研究等领域的著名专家，也是著名国际期刊《宗教批评研究》和《圣经与批判理论》的编辑。玻尔教授撰写专著30余本，发表论文200多篇，为词典和百科全书编撰词条150多则，其作品被翻译为10多种语言。本书为玻尔教授的“马克思主义与神学”系列丛书之一，该丛书共有五卷，分别为：《天国的批判》（2007，中译本已在台湾出版）、《宗教的批判》（2009）、《神学的批判》（2011）、《尘世的批判》（2012）和《在泪谷》（2014）。前四本书的命名来自《〈黑格尔法哲学批判〉导言》：“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。”在上述这些作品中，我们不难看出玻尔教授希望挖掘并继承马克思主义哲学家的主要宗教批判思想，重估这些哲学家思想中宗教因素的价值，并在论述的过程中给出自己的回应。究其实，马克思主义思想家并没有将天国、宗教、神学与尘世、法、政治对立起来看待，没有把它们视为二者择一的关系，从而片面强调从天国转向尘世的必然性，而是“立足天国，仰望尘世”，即在宗教的论说体系中，探讨世俗的问题，在与宗教的对话过程中形成自己的理论。

由于作者已经在“导语”的“概要”中对本书的主要内容及其内在逻辑架构做出了清晰的勾勒，在这里就不赘述了。玻尔教授这本书的最大特点就是立足文本细读，着眼文本内在的整体性与马克思、恩格斯思想发展脉络的整体性，把研究的特色定位在唯物史观的历史语境以及自身批判体系的积极建构。读者在阅读此书时不难发现，作者使用源自《圣经》的内在性评论法，对马克思、恩格斯的作品进行文本解读，挖掘所有与神学有关的典故、反抗和暗流，并在注释中一一列举，这使本书的注释和附录中的参考书目成为其一大亮点。书中的注释不仅有对引文出处的标注，而且有作者对相同主题所涉及文本的归纳与总结，这对于浩如烟海的马恩著作而言尤为不易，体现了作者严谨的治学态度。译著完整地保留了原文的这一特色，注释中涉及的作品也依据原文的体例编排在参考书目中，目的是便于读者进一步查阅。若无特别声明，本书中马克思、恩格斯作品的译文皆出自《马克思恩格斯全集》（第一版）；涉及的其他作家，如费尔巴哈、施蒂纳、鲍威尔等人的作品，若有中译本，皆出自现有中译本。

《尘世的批判》中译本问世，首先要感谢中国人民大学文学院杨慧林教授。在整个翻译过程中，始终有中国人民大学文学院张靖老师的支持与鼓励，在此

表示衷心的感谢。同时，中国人民大学出版社外语分社做了大量的协调工作。由于译者水平有限，难免存在疏漏，恳请各位专家、学者指正。

本书的具体分工如下：

陈影：前言、导语、第一章、第三章、第五章、第六章、第九章、第十章、结语、全书统稿

李洋：第二章、第四章、第七章、第八章

陈影

同大多数澳大利亚人一样，我是移民的后代。我的双亲于 20 世纪 50 年代末移民澳大利亚，那时西北欧经济状况不佳（当时澳大利亚政府正大力宣传吸纳移民）。我的双亲在澳大利亚相识，我出生时他们都还是荷兰公民。事实上，英语是我的第二语言，因为我学习的第一门语言是荷兰语。从那时起，我觉得自己经历了多重人生。

我的主要兴趣是马克思主义、哲学和宗教。可是，我开始接触马克思主义的方式却异于常人：我接触马克思主义是通过神学！我是在牧师家庭长大的，我的父亲是一名神学家和牧师。这一背景，特别是归正神学，对我非常重要。后来我才发现恩格斯也有着相似的成长背景，他深受归正传统的影响。所以，从加尔文转向马克思（同时保证加尔文的在场）也许并没有多么难以想象。

在 20 世纪 80 年代末，我修了“政治与解放神学”这门课（这是我第二学位的一部分——我的第一学位是欧洲古典学）。上了这门课，我打算开始研究马克思，而不仅仅是阅读他的作品。于是我的硕士学位论文集中研究了马克思和恩格斯。自那以后，我对马克思主义、哲学和宗教之间各种可能的交集都进行了研究。

这将我引向了马克思主义哲学、《圣经》批评、神学、政治理论、文化文学分析以及历史等领域。我开始对激进神学所引发的巨大的宗教进步运动倍感兴趣。有鉴于此，我称自己为基督教共产主义者。

同时，这也将我引向了中国，我现在每年都在这里进行为期一个学期的教

学和研究。为什么选择中国呢？我最初主要研究的是西欧马克思主义，并著成了一部五卷本的作品——“天国与尘世的批判”（2007—2014年）。而在此之前，因为在东欧待了很长时间，我对俄国共产主义者和苏联产生了兴趣。于是我写了一本关于列宁的书，此外还有现阶段正在研究的斯大林，这位世界上唯一一位研究过神学的共产主义领袖（1895—1899年）。

如果从北半球看过去的话，很明显，我在一路向东。因为我来自南半球，我自己觉得我其实是在日渐北进。中国也就自然而然地进入了我的视野。我现在正在学习中文，很快我应该就能着手处理中国马克思主义中广泛且新颖的中文研究成果。现在，我在中国与许多不同背景的马克思主义者有着广泛的联系。当然，我已经撰写了一些关于中国的文章，并计划对毛泽东和1976年后的中国马克思主义哲学进行更为翔实的研究。

我在某种程度上游离于整个高校和学术体系之外。或者说，我一只脚踏入体系之内，另一只脚留在了体系之外，因为我只维持一个半全职的职位。这可以让我做自己喜欢的事，而不是一切都按要求来。我虽然指导来自世界各地的优秀研究生学习马克思主义、宗教和神学，但同时又觉得自己与评估、衡量、资助和研究成果等一整套体系格格不入，我希望自己可以尽量远离这样的工作。

因此，我常常隐遁进山林之中，在荒野中独自徒步远足，或是骑车环游，希望可以远离其他人，也不用理会任何电话联系。我还喜欢乘坐集装箱轮船出游，花数周时间去另一个地方，抵达一个新的国家，就像数千年来人们做的那样：慢慢来，一点一点地来。我在中国也是如此，我喜欢远离城市，去往乡村，在这里可以学上一些中文，自然也是值得的。

马克思与恩格斯的著作浩如烟海，让我望而却步，这使本书的写作一拖再拖。最后，我总算打开了《马克思恩格斯选集》的第一卷。在接下来的八个月里，我阅读了马克思与恩格斯这部著作的全部，而之前我读的都是选段。2008年6月，在登上开往新西兰的一艘货船前的一个晚上，我读完了最后一卷。作品内容宏阔，我既疲惫又兴奋，这是我毕生最好的阅读体验之一。

这些卷本囊括了蹩脚的诗歌、情书、愠怒忧愁的父母，向我们展现出他们年轻时期的方方面面。很快，马克思作为一位孜孜不倦且才华横溢的作家出场，尽管他的家族长期以来健康状况都很不稳定，他对自己的健康却置若罔闻。相反，恩格斯很明显知道如何自得其乐，放松自己：他享受上好的啤酒与红酒、精致的烟草、女人，还有对长途徒步旅行和游泳的热爱。我们跟随他们，经历早期政治新闻审查带来的困境，面临被捕，然后在巴黎、布鲁塞尔、伦敦辗转流放。我自己非常感兴趣的是恩格斯与我十分相似的背景，还有他出众的语言能力（我读到了他的法语、英语、西班牙语、意大利语、葡萄牙语、丹麦语、荷兰语、弗里斯兰语、俄语、保加利亚语、罗马尼亚语、梵语，还有古希伯来语和古希腊语）。恩格斯经历了强硬派立场时期，撰写出的杰出作品涉及各种战争、运动和诸如步兵、步枪与城堡的历史。这时候的马克思正埋头在大量的经济数据中，写出一本本笔记，在理论方面取得了很多突破。当马克思到达事业的顶峰，却因他的巨著《资本论》第一卷耗尽精力的时候，恩格斯挽救了局面。他没有放弃在曼彻斯特公司合伙人的身份，源源不断地通过邮局

给马克思汇寄英镑，直到最后他确保让自己和马克思都能够过上相对舒适的生活后，才全身而退。严谨的脑力劳动和即时的新闻评论最终被热情洋溢的私人通信所取代。这时，马克思明显注意到了——特别是在那些关于痲病的冗长的文章中——自己持续恶化的健康（之前他不在意自己的健康，如今，健康已经是他最关心的事情了）；我们也看到了恩格斯对生活的坚韧与无法压抑的快乐。这就是故事结尾的方式：恩格斯通过编辑马克思堆积如山的未完成手稿（他并非理解全部作品），忠诚地维系着马克思的遗产，工人阶级和社会主义运动的蓬勃发展也极大地激励着恩格斯。

当我开始写作的时候，我注意到了马克思和恩格斯的身份首先是作家。我开始尊敬作为作家的恩格斯。有的时候，恩格斯的确会过于武断和教条，他也不像马克思那样光芒四射，但其他时候，他的文本中闪烁着洞见和深邃的观察。与马克思热情洋溢、令人着迷的文章不同，恩格斯文笔轻盈，他可以让一个短语极具吸引力。我多次阅读他记叙从巴黎走到瑞士伯尔尼的经历、在瑞典和丹麦的游记、对抵达德国前经由许多中间人和商人（骗子）的棉包的极佳描述，还有满载着他评论吸烟、饮酒和女人的信件，事实上，还有他连续的涂鸦、画像和战争场景的叙述。只有恩格斯能写出这样的文字：“我现在可以安心地上厕所，然后安心地给你们写信……真见鬼，厕所里有人，我憋得真难受。”^① 也难怪恩格斯得享高寿。年轻时期的燕妮写在笔记本里的恩格斯座右铭或许能帮助我们更好地了解他：“您喜爱的优点——愉快；箴言——从容不迫。”^②

恩格斯经常要提醒马克思出去呼吸新鲜空气，做做运动，不要总是在破旧的桌椅旁伏案写作。马克思被苛刻的灵感所驱使，这让他晚上只有三四个小时的睡眠，休息的时候胡乱糊弄一口饭，然后就是一杯接一杯的咖啡和大量的烟草。信件中有很多地方都在说马克思整晚都在工作；或者连续工作 30 个小时，直到他眼睛太酸而无法继续；或者他实在过于疲劳，由燕妮接替他来写信。他的病情非常严重就不难理解了——肝病、痲病、疼痛、脓肿、风湿，还有肺病（信件中充满了这些名称）——这也难怪当他去马盖特（Margate）海边，饮食营养，长足散步（到过最远的地方是 27 公里外的坎特伯雷），每天游泳并睡眠

^① Engels 1839ff, p. 411; Engels 1839gg, p. 354.

^② Engels 1868k, p. 541.

充足的时候，他很快就恢复了健康。他在三十多岁的时候，就因过度工作而积劳成疾；四十岁的时候辗转于强制性休息与疯狂的写作之间；在他 49 岁也就是《资本论》发表之后，他就已经精力耗尽了，在那之后，就再也没有写出大部头的著作。能活到 65 岁的马克思已经很幸运了。

马克思的父亲亨利希（Heinrich）对生活在柏林的儿子的印象可以总结马克思的创作方式：“圣明的上帝!!! 杂乱无章，漫无头绪地踟躅于知识的各个领域，在昏暗的油灯下胡思乱想，蓬头乱发，虽不在啤酒中消磨放任，却穿着学者的睡衣放荡不羁。”^① 或者用马克思自己的话来说：

作者绝不把自己的作品看作手段。作品就是目的本身；无论对作者本人还是对其他人来说，作品都绝不是手段，所以，在必要时作者可以为了作品的生存而牺牲他自己的生存。宗教的传教士也是一样，只是方式不同，他也遵循一个原则：“多服从上帝，少服从人们。”^②

这样的结果就是马克思的文本通常充满紧张感、厚实感，它们无穷无尽，是那只无情的手所写就的。但他同样可以从那些纠葛中摆脱出来，创作出极具才气的文章，比如《雾月十八日》和《法兰西内战》，但很自然，他这样的作品越来越少。我感到自己夹在中间：作为作家，我喜欢恩格斯胜过马克思，但马克思的原创性让我钦佩有加。我必须承认，我也时常屈服于那种严苛的灵感。

在我的研究中援引了大量马克思和恩格斯的著作，如果作品首先用德语出版，我选择列出德语和英语两个版本。但在 19 世纪 50 年代之前，马克思和恩格斯两个人都写了为数不少的作品，这些作品先用英语出版，随后被翻译成德语（经常还有其他语言）。在这种情况下，我仅援引英文版。如果作品首次出版使用的是英、德之外的语言，我会提供两处参考。这些参考会提及作品首次创作的时间（直至稍后才出版）或首次出版的时间（作品在马克思和恩格斯在世时便问世）。研究马克思和恩格斯不同“选集”的人很快会发现它们中间重叠的部分不甚清晰。标准的选集《马克思恩格斯全集》德文版（*Werke*；MEW）选择性很强，这不仅体现在最早的著作中，而且出现在众多的新闻作品里。最开始，早期素材出现在 39 本正卷之外的两本补卷中——这两本补卷

^① Marx (Heinrich) 1837, p. 688.

^② Marx 1842i, p. 175.

一本是马克思的著作，一本是恩格斯的著作。在后来的版本中，它们成为第 40 卷和第 41 卷，随后又增补了两卷，特别是《政治经济学批判大纲》(*Grundrisse*)。包容面更广的《马克思恩格斯全集》历史考证版 (*Gesamtausgabe*; MEGA) 计划出版 114 卷，目前尚未出版过半。鉴于这些原因，我会在三种选择中挑选参考文献，有时会出现一本著作中收入的作品在另一本书中并未出现的情况。

本书为“天国与尘世批判”系列的第四本，写于我近乎隐逸的时期，当时我周遭的人都忙于自己的生活。我要感谢彼得·托马斯 (Peter Thomas) 和塞巴斯蒂安·巴德根 (Sebastian Budgen) 对本项目的热情支持，感谢萨拉·法里斯 (Sara Farris) 跟我就马克思、加尔文和韦伯进行持续的讨论，感谢扬·雷曼 (Jan Rehmann) 和大卫·罗伯茨 (David Roberts) 对早期手稿富有洞见的评论，感谢杨慧林对该书汉译给予的热情支持，感谢张靖 (或者我知道的凯茜) 无与伦比的效率，让该书的翻译成为可能。还有许多读者在接触到丛书的第一卷——《天国的批判》(业已译成中文) 后，寄给我评论、观察和请求，其中包括挪威的工会会员、中国台湾的神学家、澳大利亚的活动家和越来越多的译者。我很诚恳地说，这些让我感到意外，因此，我也要对他们表示诚挚的感谢。最后，克里斯蒂娜 (Christina) 聆听了各种各样的引述、评论、疑问和观点。对她的耐心 (这并不是她的天赋)，我深表感谢。

于希尔山

2008 年 12 月

导语	001
概要	003
斗争的场域：神学与《圣经》	007
结论	018
第一章 隐秘的《圣经》	021
智斗书报审查员	022
反抗统治阶级	027
腐朽统治阶级的一员——牧师	032
经济学典故	034
反抗其他论敌	038
挪用与含混	040
结论	043
第二章 社论——神学、哲学与科学	045
神学与科学研究	046

神学与哲学	048
教会与国家	052
拜物教与偶像崇拜	055
结论	057

第三章 反抗神学黑格尔主义者（一）布鲁诺·鲍威尔

058

以赛亚书（授课教师：鲍威尔讲师先生）	059
“我多年的朋友……”	066
犹太人问题	072
神圣家族	080
结论	087

第四章 反抗神学黑格尔主义者（二）麦克斯·施蒂纳与历史的 杠杆

092

施蒂纳的自我或历史的杠杆	094
历史唯物主义的引擎室	097
结论	105

第五章 反抗神学黑格尔主义者（三）路德维希·费尔巴哈的 反转

108

反转	109
唯心主义与神学	113
神学跳板	115
反宗教的批判（Irreligious Criticism）或宗教批判的完成	117
新的路德	124
结论	128

第六章 黑格尔、神学与世俗国家

131

形式上的神学家	132
---------------	-----

神学国家	134
神学之死?	137
世俗国家的悖论	141
结论	148
第七章 偶像、拜物及雕像	151
宗教史	152
偶像崇拜	158
经济	163
异化与劳动	163
货币与基督论	166
商品与资本	168
结论	174
第八章 论花朵与铁链——神学的矛盾性	177
神学张力与《约翰福音》	178
《圣经》与阶级冲突	188
鸦片的两面	191
马克思的抗辩：论恩典	197
第九章 《圣经》对恩格斯的诱惑	200
恩格斯的自我驱魔	201
重重矛盾的挑战	210
谢林：基督哲学家	223
结论：论信仰的丧失	232
第十章 启示与革命	235
弗里德里希·恩格斯的双重思考	236

教条的无神论 (Doctrinaire Atheism)	237
革命的基督教对抗反动的基督教	240
F. W. 克鲁马赫尔矛盾的加尔文主义	242
对启示的钟爱	245
论托马斯·闵采尔和农民	251
早期基督教	256
结论	263
结语	265
参考文献	280
人名索引	363
地名索引	368

这是一部内在性评论 (intimate commentary) 的著作。在我想到那些安然塌边和美妙地依偎在沙发上的诱人的马恩卷集之前, 让我来说明一下, 我说的“内在性”是针对文本, 特别是对那些一手材料所进行的耐心细致的阅读。这就要求读者对文本不能操之过急, 注意文本中不同的转折 (twists)、矛盾、问题和洞见。我必须承认, 这是件非常了不起的事情, 因为马克思和恩格斯的作品数量惊人。我可以说我对他们的作品已经谙熟于心了。事实上, 这种方法的源头正是古老的《圣经》评注。它通常被那些与世隔绝的《圣经》评注者所使用, 如今它可以应用在各种文本中。

我需要说得再具体些: 这是一种神学评注。这样讲的意思并非诉诸某种超验的权威来评估马克思与恩格斯, 绝非如此。相反, 我读他们作品的时候, 非常注意倾听常常出现的不同的神学典故、引用、暗流、反抗和论点。在这一过程中, 当我感觉到他们有所不足时, 就会与其商榷。研究马克思与恩格斯的“宗教”问题并不是一件新鲜事。^① 但我还想说得更具体些, 他们竭力研究的并不是“宗教”, 而是“神学”, 通常就是《圣经》问题。^② 有一种观点我无须说

^① 在1980年代和1990年代的干旱期后, “马克思主义与宗教”问题开始重新唤起了人们的兴趣。不难看出, 这一“重生”可以直接与全球政治相关联。例如, 见 Bhattacharyya 2006, Molyneux 2008 和 Lowy 1996。库维拉基斯 (Kouvelakis 2003) 的研究非常精彩, (他的研究) 用马克思自己的话, 表达出他已经超越了神学, 这一点库维拉基斯认为是马克思从普鲁士“基督教的国家”流放出来的一个标记。

^② 因此, 他们偶尔对伊斯兰教、佛教等的评论不在我的研究范围之内。

明，但在此仍要提及一下，即在浸满了基督教遗产的欧洲，“宗教”确实意味着基督教神学。即使在今天，“宗教”仍被用来当作神学的替代品。每当我听到这个术语的时候，我都觉得我需要进一步说明我们所谈论的宗教是建立在什么意义上的——是历史的、社会的还是文化的。这也同样适用于马克思与恩格斯。

我对马克思主义者处理神学的方式不再感到意外，显然，神学是研究子虚乌有之物且没有独立发展史的一门学科。当我开始这一计划（这是第四卷）的时候，我接触到的材料数量超出了我最初的想象。那些主要的马克思主义者，不断地创作出大量的神学研究作品。阿多诺、布洛赫、本雅明、卢森堡、考茨基、戈德曼、阿尔都塞、葛兰西、列斐伏尔、汤姆森、齐泽克、巴丢、伊格尔顿……还有许多未列出的学者。因此，现在到了转向熟悉马克思和恩格斯这一艰巨任务的时候了。

站在他们与神学互动的大量文献前面，我不止一次希望能抽一根烟，来帮我思考到底如何处理这一问题。我本可以选择复述业已成为标准的东西，让我的整篇讨论在人云亦云的“思想发展”模式下展开，即它向黑格尔、费尔巴哈或共产主义的各种“转化”。^① 遵循这条路径，我本可以选择这一轨道中最终通向“成熟”时期历史唯物主义的线索。但问题是，一个人的思想从来不会严格按照时间的顺序发展，也不会按照作品发表（或未发表）的顺序出现。更重要的是，马克思与恩格斯晚年对神学的持续兴趣（这样就）说不通了——比如，马克思对拜物教十分着迷；恩格斯一直在关注基督教及其起源。

因此，我在行文论述过程中，更愿意发掘他们作品中时隐时现的一些关键主题，相互比较之下，其中的一些主题是常说常新的。这包括：数以百千计的各种对《圣经》和神学的频繁援引；无处不在的布鲁诺·鲍威尔（Bruno Bauer）及其通向激进政治的另类道路；在回应麦克斯·施蒂纳（Max Stirner）时，对构想出一种世界历史的叙述及其重要杠杆作用的需求；对费尔巴哈（Fauerbach）反转的突破；神学的或世俗的状态这一问题；长期对拜物教的关注；马克思身上对神学矛盾的态度及恩格斯把这种矛盾完全表达出来的线索；恩格斯作品中对《圣经》和神学大量的使用，并最终形成了他著名的基督教革

① 超越马克思向“共产主义”转化这一传统探寻的努力（见 Avineri 1968, pp. 33 - 4 和 Hunt 1974, pp. 74 - 5），Breckman 1999, pp. 258 - 97 中寻找了若干年份的多种转化。

命起源论点。每个话题单独成为一章，我会对此进一步展开。^①

概要

我在第一章开始寻觅马克思与恩格斯文本中对《圣经》和神学的引用与典故。我以这些典故开篇的原因是它们可以为本研究的许多问题，特别是神学中的那些矛盾问题（这正是马克思与恩格斯运作的语境）与神学和经济学的交叉部分提供总览。他们的读者会很快学会这种用典的类型，但在我看来，寻找所有的典故并界定它们的不同功能是一项巨大的工程，目前为止尚无人问津。在本章中，我为每个种类选择了最好的例子。起初，我开始为这些剩下的典故编纂一个附录，但后来我马上意识到这个附录本身便会是一本大部头的书卷。因此我（选择）在脚注中对它们进行援引。这些典故和引用非常能说明问题。我们会读到除了那些抨击统治阶级（无论他们是德国旧贵族的遗老遗少，还是英国新近出现的资产阶级），抑或旁敲侧击腐朽统治阶级中牧师的典故，还有一些不为人知的用典。它们包括智斗书报审查：在诸如《资本论》这类的经济学文本中使用大量神学典故；在共产主义运动中，使用这些典故抨击对手；还有——也是我最感兴趣的——那些被积极挪用（appropriated）的典故。在这种情况下，马克思和恩格斯涉及了某个《圣经》文本或神学主题，并将它的含义为自己所用。在这些挪用中间，我们偶尔会看到有些地方承认《圣经》或神学中存在政治矛盾性。这些典故往往在某些作品中汇集，但也贯穿在他们的作品之中。

在总括全貌之后，我会聚焦某些特定的文章和论点。故此，在第二章，我会对马克思早期撰写的一篇被人们忽视的文章细加评论。这是一篇写于1842年的文章，它有一个人们只能希望模仿的题目——《第179号“科伦日报”社论》。文章通过一位名叫海尔梅斯（Hermes）的人回应了敌对报纸的编辑，海

^① 关于马克思主义与宗教问题比较不错的介绍性研究可参阅 McLellan 1987。尽管他忽略了恩格斯。有时，我会阅读 Arendt van Leeuwen 2002a 和 2002b 两卷本。虽然将近四十年因没有再版而低迷，该作品对马克思深入的神学理解还是值得一读的。尽管范吕文（van Leeuwen）略显真率，有一种寻找“忏悔”的倾向，并在神学和其他领域偏离正题。范吕文是我所知道的唯一一位认为马克思有宗教信仰（religious commitment）的人。因为马克思甚至到了准备好在自己的高中试卷中用《约翰福音》证明自己的观点的程度。无须赘言，我并不那么虔诚。但是，我同意范吕文提出的前提，即马克思在其作品中无法逃脱天国的批判。尽管我有上述评论，和米尔班克（Millbank）Millbank 1990, pp. 177 - 205 吵闹且折中的讨论相比，范吕文更值得一读。因为米尔班克为发展自己“激进的正统”窃取了马克思的思想。

尔梅斯个人不仅是一位报纸编辑，而且是保守的罗马天主教徒和政府代理人。这里马克思从一个侧面反对青年黑格尔主义者，反对《圣经》与神学相对较新的批判手段。因此，马克思一方面提到了神学，另一方面提到了科学研究与历史这两者之间的关系。特别是在普鲁士“基督教国家”的语境中，我们还发现教会与国家之间棘手的问题出现了。最后，我们看到拜物教被首次提及。这是对海爾梅斯历史模式的回应，这一模式通过拜物教将感官上的动物崇拜过渡到了基督教的最高形式——当时正在德国出现的形式。马克思在回复中非常严苛，他指出了各种矛盾，展开了个人批判（ad hominem），并锐化了他的论辩技巧。在向我们详尽展示一位处理神学问题的马克思之余，这篇文章还介绍了一些他常用的主题，特别是教会与国家与拜物教。

接下来的三章主要介绍马克思同神学黑格尔主义者——布鲁诺·鲍威尔、麦克斯·施蒂纳、路德维希·费尔巴哈之间的斗争。鲍威尔曾是马克思的老师、朋友与导师，在1839年柏林的弗里德里希·威廉大学（Friedrich Wilhelm University）教过马克思一门关于《以赛亚书》的课程。很快，鲍威尔就成为马克思在《神圣家族》《德意志意识形态》和《论犹太人问题》中论辩的对象。鲍威尔的问题是作为一名圣经评注者，他在作品中显示出的政治立场过于激进——他后期的作品主要涉及政治学。马克思寻求将这一道路彻底截断，虽然他用一个生动的短语承认鲍威尔走了“神学的弯路”。尽管有这些论辩，鲍威尔与马克思仍保持联络，鲍威尔多年后在伦敦拜访了马克思。与此相对照的是，恩格斯研究鲍威尔的方法非常不同，他使用新约批评论证了基督教的革命性起源，这部分我们将在第十章读到。

研究麦克斯·施蒂纳是一个非常不同的议题。在《德意志意识形态》目前最长的部分里——它长达数百页，却经常被全部忽视——马克思和恩格斯彻底摧毁了施蒂纳。更确切地说，他们解决了施蒂纳努力寻找的历史杠杆——自我（ego）——然后重新书写历史本身。施蒂纳认为自己可以完全不需要神学，但马克思与恩格斯指出他的方法仍然具有深刻的历史特点。这特别体现在施蒂纳将耶稣基督视为全然的人，并将此作为他所寻找的杠杆模型。耶稣事实上是一种符号，即没有社会关联的人类个体可以上升为历史的关键人物。在回应中，马克思与恩格斯逐渐形成自己的立场。其内容可能是彻底的断裂，其共同的聚合点在于劳动分工、阶级斗争和生产手段；历史的杠杆——矛盾——远离了施蒂纳自我的世界。但这个不同的历史理论在形式上与神学相关联。我知道这

是一个容易引起争议的话题，特别是考虑到目前对马克思主义其实就是世俗化神学这一观点的持续批判。本章关于施蒂纳的最后一部分详细讨论了这一问题，在其中我特别指出，我没有刻意隐瞒那些埋在地板之下的、令人尴尬的神学秘辛。相反，我在寻求一种处理它们与神学之间复杂关系的能产性方式。

第五章的主题——与费尔巴哈互动——就很不一样了，因为马克思与恩格斯对我称作“费尔巴哈反转”（Feuerbachian inversion）的议题非常着迷，费尔巴哈反转即上帝可能呈现为一种全知全能的存在，有限性的人类应臣服其下，但事实上，我们通过投射（project）和实体化（hyostasize）自身最好的部分创造了这个上帝。这一论点成为马克思对宗教最有名的那个论述的神学跳板——它是“人民的鸦片”，是“无情世界的感情”。就马克思而言，这是一项重大的突破，至少在德国，神学的批判已经完成了。当然，他发展了这一观点并指出宗教并非人类自身最好部分的投射，而是各种异化了的社会与经济境况的符号——这些境况才应该是今后批判的中心。隐含的问题是费尔巴哈也指出了这一点，因为基督教缩小了与上帝相关的人类，将人类最好的品性归于上帝。但是，（二人的）解决方法并不相同：费尔巴哈意在恢复这些人类投射的东西，从而彰显基督教的真理；马克思希望解决产生像基督教这样宗教的异化境况，然后将基督教弃之路旁。我用马克思论点中的一个令人惊讶的转折结尾：唤起作为革命先驱者的路德，纵然他做得很不够。

再接下来的三章沿着几条不同的路径探究费尔巴哈反转的分支。首先（在第六章），我会讨论黑格尔，特别是《〈黑格尔法哲学批判〉导言》。与诸多对该文本的解读不同，我并没有将它视为从神学到政治和法律的转向，相反，我将它解读为一种对神学的处理方式。这里马克思反复使用反转，来彰显黑格尔是一位形式上的神学家。他关于国家的论点需要反转，或正如一个马克思最喜欢用的表述，需要头脚倒立。马克思试图将神学完全消除，他认为神学具有来世和天国的属性，它并不真实。毋庸赘言，我对这一论点的反转给予了极大的关注。从这里，我注意到并评估了马克思（还有恩格斯在某处）关于世俗国家的种种说法。我非常感兴趣的是他们彼此矛盾的立场。一方面，来世的神学并不涉及国家；另一方面，世俗国家实际上在基督教国家的矛盾中形成。

第七章，“偶像、拜物及雕像”，探讨马克思思想中最有意思的主题之一，即拜物教问题。我回溯到他最早在查尔斯·德·布霍斯（Charles De Brosses）

早期民族—人类学作品中读到这个概念；追索在他早期的论辩中，他从宗教的意义对这个概念的使用方式；之后这个概念与经济学相关的各种换置（permutation），特别是在货币、劳动、商品和资本本身方面。基本的假设始终如一：拜物教涉及将人类的社会属性转化到劳动产品中，与此同时，我们人类成为物品。尽管费尔巴哈的反转同宗教历史接触时发生了改变，但这里与费尔巴哈的连接非常明显。我强调了在多层面上使用拜物教一词的两个特点：对马克思来说，拜物教是虚假的；其攻击的主体是与他交战的其他政治经济学家。但是整个拜物教问题吸引我的是马克思从来没有丢掉这个术语在宗教层面的含义，这正如《民族学笔记》展现的那样，同时还有它与《圣经》中偶像批判的非常明显的关联——我想，这个学说对德·布霍斯而言非常普通，对马克思自己亦是如此。

第八章“论花朵与铁链”涉及与费尔巴哈相关的最后一个问题，即神学的矛盾性。这其实是在马克思文本中寻找暗示与无意中的线索。马克思偶尔发现了这种矛盾性，特别是他指出宗教苦难既是对现实苦难的表达，也是对这种苦难反抗的表达。这亦体现在“鸦片”这个富含多重意义的隐喻上，鸦片是19世纪马克思和大部分人经常使用的药品，又是逐渐被蔑视的毒品。本章也是对马克思的一篇早期论文《论信徒同基督结合为一体》进行详细评论的机会。这篇论文是马克思仅有的一次直接阐释《圣经》的尝试，因而略显早熟。吸引我的地方是，当面对《圣经》文本时，马克思不可避免地会与这些矛盾进行斗争。此外，马克思在他的一些论辩性作品中巧妙地使用《圣经》，其方式说明了在本章中我所探究的矛盾性问题。这种政治矛盾性的意识在马克思那里是默然的，通常是无意为之的，而在恩格斯那里确是兴趣使然。

最后两章全部讨论恩格斯。事实上，我格外偏爱恩格斯，部分原因是他的成长环境与我非常相似——都是来自虔诚的加尔文主义家庭。这种背景在恩格斯身上留下了印记，特别体现在如果有需要的时候，恩格斯可以习惯性地援引《圣经》文本。这也意味着即使视角非常不同，他对神学和《圣经》问题一直保持着兴趣，并经常回归这些问题。马克思只是在处理其他话题的时候，偶尔会触及神学，与此相反，恩格斯则撰写了大量与神学直接相关的文章。故此，在本章中，我会深挖他写的关于自己的家乡——爱北斐特（Elberfeld）及小居若干年的不来梅（Bremen）的一些文章。我还会追索《圣经》矛盾性的中心议题，这些讨论出现在他与好友及教会牧师弗里德里希·格雷培（Friedrich

Graeber) 和威廉·格雷培 (Wilhehn Graeber) 的通信中。我看到他在服役期间在柏林旁听谢林的讲座时所撰写三篇文章所表达的意图。所有的这些议题都非常个性化, 因为我们遇到的是一位年轻人, 他在当时对《圣经》评注态度激进, 观点转换迅速, 迷茫但具有解放的意识。这对我而言也是个人问题, 因为它表明了从加尔文主义到马克思主义之路并非什么新鲜事物。

第九章说明了恩格斯对《圣经》评注和神学的复杂性并不陌生, 第十章重拾第八章的一个主题——神学的政治矛盾性, 这一主题把我们引向恩格斯的杰作——《论早期基督教的历史》, 这部作品写于他逝世前不久。它是恩格斯与其成长背景最后的妥协, 特别是他的基督教革命源头性的观点吸引了下层阶级和他那个时代无数共产主义运动的同路人。为了说清楚这一点, 我遵循两条线索。一条线索是恩格斯对《启示录》持久的兴趣, 从他使用启示录式的语言戏仿或表达喜悦, 再到他把《启示录》视为一部纯粹的历史著作, 为认识早期基督教提供了一扇窗口, (这些) 都可以看到这一点。另一条线索是他对早期基督教政治矛盾性有着清醒的认识。基督教是最具压制性的宗教, 我们要揭露它、批判它, 使它承担相应的责任。但它也表达了革命的脉动。这两条线索将恩格斯引向了托马斯·闵采尔 (Thomas Müntzer) 与早期基督教。^①

我处理的某些文本众所周知。这些文本是讨论“马克思与宗教”问题常见的疑点。还有一些位于外围的文本, 它们有时会扰乱相当一致的图景与辩论的性质。在本书中, 我收录了这两种文本。这不仅因为它们对马克思与恩格斯的神学关注提供了更加完整的理解, 而且因为这些人迹罕至的道路通常会有一二令人讶异的反转之处, 特别是与那些著名的文本并列同观的时候尤为如此。最重要的是, 我给出了一条批判性的评注 (critical commentary), 探索、彰显、质疑并在适当之处延伸这些提出来的问题。

斗争的场域：神学与《圣经》

有两种情况是毋庸置疑的。首先是宗教, 其次是政治; 这两者目前在德国正引起极大的兴趣。不管这两个对象怎样, 我们应当把他们作为出

^① 我没有涉及的一个话题是生产的亚洲模式 (the Asiatic mode of production), 其原因主要是它从属于另一本书《神圣的经济》(The Sacred Economy)。

发点。^①

马克思在1844年如上写道。为了给后面的章节设置特定的语境，我描绘了马克思与恩格斯（观点）形成时期（即1820和1830年代的德国）宗教与政治问题的交融。^② 尽管那种在当时无法将宗教与政治分离的观点言过其实，但的确，无论它们之间如何争吵，那时人们竭尽所能地使两者保持密不可分的联姻。^③ 正如我之前提出来的，处于危机中的不仅有宗教，而且有神学，我将之视为具有自己历史、语言和论证模式的显著基督教活动。至于政治，它采用了“基督教国家”这种特定的发展形式，这发生在虔诚的弗里德里希·威廉三世（Fredrich Wilhelm III）及和他同样反动的儿子弗里德里希·威廉四世（Fredrich Wilhelm IV）统治期间。在回到神学这个话题之前，让我来对他们进行简要的介绍。

1840年，新的普鲁士国王弗里德里希·威廉四世登基时，他继承了父亲业已开始的复辟皇权的进程。弗里德里希父子二人对边境另外一边的法国人及其革命热情异常恐惧，为了巩固自己的统治，他们反对那些成群的不吝惜自己头颅的野蛮人。1822年，虔诚的加尔文主义者弗里德里希·威廉三世将加尔文派和路德派教会整合在一起，形成普鲁士联盟（Preussische Landeskirche）。他强化了教会的单一仪式，确认了一种严格的教阶，并毫不夸张地马上把自己放在教会首领的位置。所有明眼人都会注意到，在这里神学与政治在一个广泛的反动前沿结合到了一起，所有的这些都集中在一个人的身上，他既是政治领袖，又是基督在尘世的代表。^④ 用美国人喜欢的术语来说，他是军队的总司令和神学的领衔人物（commander-in-chief and theologian-in-chief）——所有这些角色集中在一个虚己的人身上。尽管有一些让自由主义者怀抱希望的、微弱的改革暗示，威廉三世的儿子甚至更加反动，他试图进一步倒转历史的时钟。

^① Marx 1844k, p. 143; Marx 1844l, p. 344.

^② 这里有几个基本要点要罗列：18和19世纪的德国指的是若干独立城邦的松散联合体，即普鲁士、威斯特法利亚、莱茵兰和东普鲁士。威斯特法利亚和莱茵兰已经在法国的统治下将近20年，它们吸收了法国的文化与政治（包括废除封建社会关系），经常对巴黎而非柏林有所期待。但是，在1815年，它们被普鲁士兼并。

^③ Breckman 1999 对这一阶段的讨论非常到位，尽管他用观念史来讨论这一阶段，特别是通过“基督教人格主义”（Christian personalism）这一关键主题。Kouvelakis 2003, pp. 243-6 在处理莱茵兰一小群自由主义者中间的古老根基与革新动力之间的张力时非常富于洞见。

^④ 正是这种关注使贝克曼谈及了一种在德国思想与实践中的“人格主义”，这种人格主义曾是斗争的焦点。

无论有着什么样的阻碍，“基督教王国”终将被重建。他的父亲在 1805—1815 年动乱后的共和酝酿阶段所采取的改革（它们紧随法国革命而来），被一个个地压制。实际上，弗里德里希·威廉三世和弗里德里希·威廉四世希望极力压制从新兴富裕的资产阶级而来的政治力量。那种德国境内的反对教会、反对贵族的民主推动力，必须不惜一切代价加以抵制。

对于知识分子来说，这种反动倾向对他们的生活和机遇都有着现实的影响。君王在大学里有直接任免权，这样可以确保哲学、法律，特别是神学的教职由保守主义者占据。费尔巴哈与这种体制格格不入，最后他在布鲁克伯格（Bruckberg）一座巴伐利亚小镇里，在他妻子（波莎·洛尔 [Bertha Löw]）的家族瓷厂了此一生。布鲁诺·鲍威尔先从巴黎继而从波恩被驱逐，最后在一个农场度过生命的最后时光。大卫·施特劳斯在图宾根被解职，之后一直争取被聘用。马克思根本就没有为大学教职枉费心力。一个值得注意的时间是 1841 年，弗里德里希·威廉四世直接邀请已经退休、但却愈发反动的谢林去柏林担纲黑格尔哲学教职的席位，其目的是“屠杀黑格尔泛神论的毒龙种子”。青年黑格尔主义者当然不受重用了。

到目前为止，这是一个众所周知的事件，至少对那些了解 19 世纪早期德国政治的人来说是这样的。^① 但就我的初衷而言，神学问题更加有意思。与法国启蒙运动者（philosophes）激进地反对教权主义、英国知识分子自然神论文化不同，相比之下，德国的文化战场发生在神学领域。^② 毋宁说，神学对这三个国家都至关重要，只是方式不同。法国的激进主义者或者弃绝神学及其体制，或者发展一套共产主义的基督教形式；而英国的激进主义者往往从宗教的异见转向自然神论（它反抗英国国教，给出了一剂反体制性的论辩良药）；^③ 当时的德国依然沉浸在 1810 年代和 1820 年代的虔诚主义复兴（pietistic revival）中，同时还有众所周知的经济、政治上的落后。德国知识分子不可避免地要使用神学、通过神学进行他们的战争。更确切地说，他们对《圣经》，特别是新

① 读者可以查询这一时期的任意一本著作获取细节，Kroll 1990, Berdahl 1988 和 Blasius 2000 这三本书值得一看。

② 或者正如恩格斯所言：“在政治和宗教方面争夺对德国舆论的统治地位……的争夺”事实上就是“德国本身”的争夺（Engels 1841a, p. 181; Engels 1841b, p. 256）。马克思常常对落后的宗教狂和德国资产阶级经济学家、政治理论家的虔诚大为恼火，特别是与英国和法国相比较的时候尤为如此（Marx 1845a, pp. 266, 284-5）。

③ 详见 Thompson 1966。

约及其福音书开展了激烈的论战。简言之，福音书中耶稣的故事是政治武器，其原因恰恰是这个人物决定了政治权力和教会权力。为了给这些文本进行一种内在性的分析，不提及作为依据或中介的上帝，这种做法对权力结构是一种根本的挑战，因为这种权力结构依赖超验性的合理化。因此，通过国家、政治、出版自由、世俗主义、内在性与超验性、理性与宗教，《圣经》为 19 世纪德国政治运动的症结提供了斗争的场域。

这样看，马克思，特别是恩格斯早期著作中出现大量的神学和《圣经》评论，就一点都不意外了。我必须承认这个数量让我非常惊讶，其数量远远超过了以“马克思与宗教”为题材的选集所收集的材料。^①但问题是：为什么在所有的领域中，这种情况会发生在神学身上？我提出了四个因素，一个来自法国，另外三个与德国本身相关。

在法国出现的社会主义类型很明显是基督教式的。换言之，这种观点认为基督教的原初形式就是共产主义的——在《使徒行传》2：44 - 45，4：32 - 35 传奇式的记载中可以发现，这些早期社团“共享所有东西”——它力求将基督教的教义转化为没有超自然陷阱的道德准则。因此我们发现圣西门对资本主义的批判与一种观点联系在一起，即新教宗教改革与中世纪的天主教教义扭曲了早期基督教的性质，早期基督教事实上是博爱的宗教，它并不是一个高扬天国、贬低尘世的二元对立的宗教。他（指圣西门——译注）死后形成的团体将自身设定为包含神职的“教会”，他们把圣西门视为弥赛亚。尽管在运动中有着不可避免的分歧，傅里叶的问题在于，他那时极力吸引一小部分跟随者去他的共产村庄（phalanstery），更具讽刺性的是他去中东寻找一位女性弥赛亚。这种早期的社会主义思想蔓延到了边界，影响了一些德国激进主义者。正是这种人类社会中指出博爱的道德观和进步意识，启发了海因里希·海涅（Heinrich Heine）、奥古斯特·冯·奇斯托斯基（August von Cieskowski）和马克思、恩格斯早期的合作者——摩西·赫斯（Moses Hess）^②。受其影响的还有一些德国共产主义运动的早期领袖，如威廉·魏特林（Wilhelm Weitling）、赫尔曼·克利盖（Hermann Kriege）、卡尔·格律恩（Karl Grün）和戈特弗里德·金克尔（Gottfried Kinkel），马克思和恩格斯夜以继日地工作，谴责并将他们

① 详见 Marx and Engels 1976a；Marx 2002。Padover 1974 帮助不大。

② 特别参见 Breckman 1999，pp. 131 - 76。

从共产主义运动中驱逐出去。^① 马克思对这种法国社会主义深恶痛绝，认为这种社会主义“为人类的痛苦感伤地哭泣，不管它是在宣扬基督的千年王国和博爱，也不管它是在用人道主义态度漫谈精神、教育和自由”^②。恩格斯的名著《社会主义从乌托邦到科学的发展》认为这种形式的社会主义适用于其早期、原始阶段，但对成熟时期的社会主义而言作用确实不大。^③ 事实上，古老的正义者同盟（League of the Just），即马克思、恩格斯加入后改名的共产主义者同盟（the Communist League），有着非常明显的法国社会主义与基督教性质的口号：“人人皆兄弟”（all men are brothers）。仅举这种斗争的一个例子就已经足够了。在抨击驻扎在美国的克利盖（Kriege）时，马克思和恩格斯详尽地揭露他强调的基督教之爱、共性的圣灵和圣杯与其他《圣经》中司空见惯的事物，“由此可见，这里克利盖是在共产主义的幌子下宣传陈旧的德国宗教哲学的幻想，而这种幻想是和共产主义截然相反的。信念，即对‘共性的圣灵’的信念，这正是共产主义为求本身实现时最不需要的东西”^④。

对德国来说，经常提及的一点（在马克思与恩格斯，甚至是黑格尔之后）是德国在经济和政治上非常落后，当时它的工业尚未形成，国家陷入专制主义最后的喘息中。正因如此，它没有完全感触到法国激进的反教权主义，或是英国自然神论极端思想的完全影响。但这并非是事情的全貌，有三个其他的历史原因，其中的一个原因更加深入和持久，另外两个更加直接。在某种意义上，19世纪三四十年代的各种论战为宗教改革演进的历史提供了一个转机。从16世纪路德的挑战（及来自萨克森公爵的援助）到蔓延在德意志各邦国、意大利及低地国家中新教徒与天主教徒之间的“三十年战争”（1618—1648），北方的新教徒与南方的罗马天主教徒为了巩固自身地位，变得异常保守。罗马天主教徒仰仗着教皇，而新教徒（路德教徒和一些远北的加尔文教徒的组合）则利用

① 详见 Marx and Engels 1845—6a, pp. 484—530; Marx and Engels 1845—6b, pp. 473—520; Marx and Engels 1852a; Marx and Engels 1852b; see also Marx and Engels 1850c, pp. 528—32; Marx and Engels 1850d, pp. 459—63.

② Marx 1852c, p. 142; Marx 1852d, p. 153. 尽管马克思批判蒲鲁东（Proudhon）的经济学，但他对其坚定的无神论立场还是大加赞扬的：“但是，他（蒲鲁东）对宗教、教会等等的攻击在当时法国的条件下对本国来说是巨大的功绩，因为那时法国的社会主义者都认为，信仰宗教是他们优越于18世纪的资产阶级伏尔泰主义和19世纪的德国无神论的地方。”（Marx 1865a, p. 32; Marx 1865b, p. 31）。

③ 详见 Engels 1880a, especially pp. 285—97; Engels 1880b, 特别是 pp. 189—201; 亦可参见 Engels 1892a, pp. 283—300; Engels 1885a, pp. 316—20; Engels 1885b, pp. 210—14.

④ Marx and Engels 1846a, p. 45; Marx and Engels 1846b, p. 12.

虔诚主义的潮流，将一种内在的虔诚宗教生活与毫不妥协地将《圣经》视为“上帝话语”的观念联合一起。尽管国家竭尽全力让新教徒与罗马天主教徒之间那种容易激化的关系维系在民间的层面，但两者之间的对抗业已根深蒂固。因此，当马克思早年从事新闻业的时候，他就发现不同报纸之间的主要区别取决于新教/天主教的划分。^① 这些不同的保守报纸在一点上可以达成共识，即青年黑格尔派成员是个威胁。这些无礼的年轻激进分子质疑基督教独有的根基；他们是十足的无神论者（鲍威尔后来也变成了无神论者），意志坚决地要摧毁任何新教徒和罗马天主教徒视为神圣的东西。^② 他们尽可能在各种教会资助的报刊中和新君主的耳边表达这些观点。

另一个新近的因素便是 19 世纪 10、20 年代的虔诚主义复兴。它是具有更长历史的德国虔诚主义和在欧洲兴起的复兴主义浪潮两者的汇流，它回应的是启蒙运动中的唯理主义、“无神的”革命共和政治及工业资本主义侵害造成的社会脱节。它强调的是恢复人与上帝的同行、信仰的内在生活、所有信众的祭祀制度和上帝话语，即《圣经》的重要作用。与 18 世纪早些时候的虔诚主义的热忱不同，这次贵族与知识分子带着不少热情参与其中。贵族与资产阶级知识分子的这种联合并非仅仅意味着这是一场从上至下的复兴，它还进行了明显的保守主义式转向。普鲁士王国里的疑惧——因为虔诚主义往往为了人与上帝和其他人的直接关系而放弃国家——很快烟消云散，因为它与遵从上帝在人间的统治者和宗教改革自身的纯洁性相吻合。王储弗雷德里克·威廉（Crown Prince Friedrich Wilhelm）公开宣称自己对此表示支持（他没有理由不这样做），神学教员也成为正统的监察者。这些人中有柏林的恩斯特·亨斯登伯（Ernst Hengstenberg），布鲁诺·鲍威尔在《亨斯登伯博士先生》（*Herr Dr. Hengstenberg*）一书中对他展开攻击——这是他最不明智的一个政治举动，因为此举让他无法在柏林立足。

一个更加直接的事件仍旧是大卫·弗里德里希·施特劳斯（David Friedrich Strauss）的《耶稣传》（*Das Leben Jesu*）。那不仅是一本书，更是一

^① 马克思关于德国政治和社会的一系列新闻作品中的观察和个别评论体现了这种深层的对峙。例如 Marx 1858e, p. 57; 1858h, pp. 96, 99; 1858b, p. 127.

^② 在恩格斯《大陆上社会改革运动的进展》的普查中，他指出青年黑格尔派是一个松散的组织，他们依赖的是冲击与突袭，而非任何有组织的、具有广泛基础的运动。尽管他们宣称自己是基督徒和新教徒，并时常研读《圣经》，但直到恩格斯向他们指出来（或他在《谢林和启示》中表达出来），他们才意识到自己实际上是无神论者。详见 Engels 1843c, pp. 404-5.

枚炸弹。它扔向了激进的青年黑格尔主义者团体中间，这些人从 1837 年开始一直在柏林的希佩尔咖啡馆聚会。^① 需要格外强调的是，这个精力充沛的团体所创作出的作品（及其有限的教学）的一个特点，即他们中大多为《圣经》学者，或至少是神学家，他们所选择的论战场所正是《圣经》。19 世纪三四十年代发生了一场惊天动地的变化。布鲁诺·鲍威尔公开在《希伯来圣经》和新约福音书研究领域对《圣经》进行挑战。^② 路德维希·费尔巴哈 1841 年的《基督教的本质》引起了一场骚动，并在短时间内售罄。最重要的是，大卫·施特劳斯的书点燃了这场燎原之火。

施特劳斯为了专心写作，特意从他在图宾根神学系（在那里他从 1832 年夏至 1833 年秋只教了三个学期的逻辑、形而上学、哲学史与伦理学）的第一份教职中抽出时间，于 1835 年出版了两卷本《经过批判处理的耶稣生平》（*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*）。这本书确实是大多数作家梦寐以求希望发表的作品——一部富有争议性，且具里程碑意义的文本，其影响超越了学术作品狭小的局限。^③ “但我必须承认，我本可以毫无压力。” 尽管自由主义者将施特劳斯奉为领袖，但他十分惊讶地发现自己被像布鲁诺·鲍威尔那样的青年黑格尔主义者（因为他“误读”了黑格尔）^④ 与神学院、教堂和政府众多的保守主义者诽谤，并轮番攻击，以至于他失去了在教堂或大学任职的任何机会。^⑤ 这本书一经问世，图宾根大学神学系就解除了他的教职。之后他接受的最接近大学教职的地方是在一年后的苏伊士。那里的一些自由派市民邀请施特劳斯在

① 由于某种奇特原因，我们似乎再次生活在青年黑格尔主义者们的时代。在一次私人交谈中，阿尔伯特·托斯卡诺（Alberto Toscano）对我这样说，在我们自己的时代，我们尚未达到 1840 年。这或许可以解释为什么对这些煽动分子和聚会狂的兴趣会在某种程度上得以复兴。三十多年前，不涉及青年黑格尔主义者来讨论马克思似乎是一件不可能的事（例如 Berlin 1978, pp. 47-60; McLellan 1969; Hook 1994 和不可信赖的 Kolakowski 1981, pp. 81-95），但这种兴趣现在已经消减。布莱克曼（Breckman）在 1999 年的研究是首次小规模复兴，同时可参见 Moggach 2006 和 Stepelevich 1997 编辑的选集。游戏中的一条没有改变的原则仍是确定影响马克思的人物和时间。我拒绝加入这个游戏。

② Bauer 1838, 1839, 1840, 1841, 1842a, 1842b, 1843a, 1850-1, 1852。

③ 在这一杰作的阴影里，施特劳斯没有能够再度辉煌。除《耶稣传》的四个版本（Strauss 1835, 1836, 1839, 1840a），他继续写作支撑作品，回应评论家并进行深入探索（Strauss 1840b, 1864, 1865, 1873, 1980, 1983, 1997, 2000），此外，在他与神学中断的二十年期间，他酷爱传记（Strauss 1851, 1858-60, 1924, 1978, 1991），同时他还写了那本奇特的具有讽刺性且非常具有论辩性的政治作品（Strauss 1992）。

④ 详见他在 Strauss 1980, 1983 中的回应。

⑤ 1830-1831 年期间，施特劳斯在图宾根研习神学后，曾短暂地在家乡路德维希堡附近的克莱金山姆（Kleiningersheim）一个当地教会做牧师助理。

教义学和教会史方面任教职。但他们的提案两次遭到保守主义者的抵制。1839年1月，他们终于赢得市政府大多数人的支持，获得成功。但他的到来很有可能会伴随惊恐，使政府面临大规模的抗议，最后，政府给了他终身津贴作为补偿。

《耶稣传》讲的内容是什么？为什么会如此触犯众怒呢？施特劳斯认为福音书和对耶稣描述的关键在于神话（myth）。他把神话的双重意义对立起来：这就意味着我们无法尽然重塑历史中耶稣的图景（虚构），但他也认为神话可以从一个正面的角度去解读，这正如一个无法用其他形式来表达的更深层次的真理可以借由诗性的表达一样。从童贞女生子到耶稣施行的各种神迹，再到最后的死亡和复活神迹，施特劳斯聚焦福音叙事的神迹维度。他认为超自然主义者（supernaturalist）和干涉主义者（interventionist）的理解毫无希望且是错误的，从自然主义解释神迹的理性举动（例如，耶稣并没有在水面上行走，而是在沙嘴上行走，所以看上去似乎在水面上）没有切中要害。如果前者在表面上接受这一记载，后者就会认为新约作者扭曲或误读了真实发生的事情。但对施特劳斯来说，新约作者们利用他们所熟知的犹太教神秘主义的弥赛亚传统，并用这些传统来描绘作为弥赛亚的耶稣。事实上，前科学时代的人们理解生活和宗教的自然方式便是神话（列维-施特劳斯并非是第一个发展这种观点的人）。^① 施特劳斯所做的挑战是将这种神话阐释模式以一种尽可能严密的方式应用于新约。

其结果是：在奠定神话阐释所需要的详尽介绍之后，施特劳斯查阅了所有之前关于福音书和神话的研究，形成了具有德国特色的倾向。他不辞辛苦地研究福音书中的每个情节。在每个情节中，他都提出超自然主义者的立场，并用自然主义的立场否定它，然后提供一个神话的解读方式去解决这个矛盾：鉴于缺少实证、已知物理规律的矛盾、诗性语言的出现和《希伯来圣经》预言的大量使用（无论是在叙事中还是从耶稣的口中说出），我们拥有的是第一个阶段的神话建构。其计划中黑格尔式的呼应并非是一个错误。

^① 施特劳斯处理神话所依赖的主要人物有古典主义基督徒克里斯蒂安·G. 海涅（Christian G. Heyne [1729-1812]），还有《圣经》学者约翰·戈特弗里德·艾希霍恩（Johann Gottfried Eichhorn [1752-1827]）、约翰·菲利普·加布勒（Johann Philipp Gabler [1753-1826]）、格奥尔·劳伦兹·鲍尔（Georg Lorenz Bauer [1755-1806]）、威廉·马丁·列博莱希特·德·韦特（Wilhelm Martin Leberecht de Wette [1780-1839]）和费迪南·克里斯群·鲍尔（Ferdinand Christian Baur [1792-1860]）。

接着，他在书中的第三部分（前两部分讨论福音书）最终采取了黑格尔式的步骤，展示自己正面的观点。简言之，他希望“在教义上重塑被批判性所摧毁的东西”^①。他的方案被他称作思辨基督论，黑格尔思想对其产生助了一臂之力。上帝只不过是无限的精神，它摆脱自身，产生“有限性、自然和人类思想”，从这里，它将最终回归自身达成统一。^② 如果没有相互接触，人类有限的精神或上帝无限的精神都无法真实存在（reality）。因此，“只有当无限的精神在有限的精神中将其自身展现出来时，它才是真实的；只有有限的精神将其与无限融合在一起时，它才是真实的”^③。其结果正是耶稣基督，原因如下：“如果上帝和人就他们本身而言是一体的，如果宗教在这种同一性中就是人类的方面，那么，这种同一性对宗教中的人而言必须明确，并在人类身上形成意识和真实存在。”^④ 问题是这种统一和这样的形式并没有像教会所说的那样，局限在一个人身上。相反，无限性与有限性的这种辩证统一在每个人身上都可以发生，它更适宜发生在整个人类身上。

尽管教会把谓语的主词给了基督，但整个基督论的关键是我们放置了一个观念，而非个体；这个观念在现实中有其实在，它不仅仅在康德（Kant）所言的思想里。在个体，一个神—人中，教会加添在基督身上的性质及功能相互矛盾；在种族的观念里，它们结合得天衣无缝。人类是这两种属性的结合。^⑤

问题仍然是为什么这本书，这部大篇幅对新约详细评论（在这点上它有着持久的影响力）的作品会有如此广泛的政治影响。为什么围绕着这个文本，在当时产生了许多不稳定因素（这种不稳定也吸引了马克思和恩格斯）？很多更具批判性的作品，其影响远不如该作品。这里我以玛丽莲·梅西（Marilyn Massey）的《揭下基督的面具》（*Christ Unmasked*）^⑥ 为例。在这本书里，她认为该书作为遵循“激进的民主政治”的文本被理解、支持和反对。^⑦ 削弱拿

① Strauss 1902, p. 757.

② Strauss 1902, p. 777.

③ 同上。

④ 同上。

⑤ Strauss 1902, p. 780.

⑥ Massey 1983.

⑦ Massey 1983, p. 12.

撒勒人耶稣历史记录的真实性的做法，不但挑战了新教与罗马天主教关于《圣经》与基督教立场的基础，它还震撼了当权的旧贵族和普鲁士国王自己的统治在神学上的合理性。施特劳斯发展了这种神、人并非依仗某一个人，而是依仗所有人类的基督论，他甚至带有激进的民主倾向，表达了一个神学的日程表。没有了像基督这样神所拣选的统治者，任何一位受到拣选的个人都可能成为潜在的统治者。总之，施特劳斯力图重新阐释基督教，质疑它与国家政权的友善关系。从被视为英雄的个人转化为一般的群体，“那种似乎只属于一个被高举的人类的所有的潜能，其实应该属于人类自身”^①。梅西的结论是要“揭开”基督的面具，他并非基督教教义中的神一人，而是民主的基督，是彰显这种自身为神一人预表的基督。施特劳斯指向了一种大众的主权，而非王权的模式。

针对这种情况，有多种解读方法。一个比较传统的解读方法认为施特劳斯利用他那个时代的主流语言——神学与《圣经》研究——来论证其政治观点。如果他生活在一个不同的时代，比如我们的时代或者也许是古希腊时代，那么他很可能使用经济的或政治的语言。这样看来，神学成了它物的代码——在这种情况下，神学是德国民族自主政治的代码。另一个方法认为施特劳斯纯神学的作品已经产生了无法预见、意想不到的政治后果。来自施特劳斯自己对大众反应的惊讶和慌张告诉我们，任何政治后果都是副产品。

第三种可能性——这也是梅西所探究的——就是尽管这不是施特劳斯的初衷，但他还是清楚地表达了时代的主要冲突。她指出了第一个版本与第三个版本的不同。在第一个版本中（这个版本上面已经进行了简要概述），施特劳斯探究的是对既存学术和耶稣理解的彻底批判，其结论是对基督论进行一种民主的再阐释。与之相反，在第三个版本里，他对批评者做了许多让步，并张扬了基督的个体形象。在这个1838年的版本中，施特劳斯“为代表内在生命完美的贵族的基督、天才的耶稣提供了舒缓剂”^②。他放弃了自己的很多立场，使神与人独特的联合发生在耶稣的宗教意识中，他甚至使神迹的范畴建基于自然的超常能力。这在一定程度上是为了努力保证一份教职，但施特劳斯马上就对自己的这种倒退后悔了。在1840年的第四版里，他又回到了之前强硬的观点中。

① Massey 1983, p. 79.

② Massey 1983, p. 149.

对梅西来说，施特劳斯自身的冲突明确表现了德国境内的斗争，这些斗争发生的一方是自由民主运动，另一方是对施特劳斯和自由主义者发起持久战役的反动势力。

我想再补充几点。第一，施特劳斯的分析受惠于并成为当时在德国发展起来的圣经批评新模式的特点。它对文本进行内在性分析，并避免提及上帝的超验性。为了把它与传统的神学阐释学区分开来，“科学的”圣经批评并没有自己利用上帝作为历史的原因、人们行为的原因或是《圣经》形成过程中的一个因素。相反，与其他历史学家和文学评论家一样，他们在同样的地方寻找因果的逻辑，即政治、经济、文化、个体心理学等。文本不再是上帝的见证者，而是历史的见证者，文本自身与历史都隐匿在这些文本后面。这就是说，文本中作为“上帝”的角色与文本指涉的存在，这两者之间那条虚构的所指链条在这种《圣经》分析中断裂了（圣经批评之外，人们在生活中的做法是另外一回事）。这在如今的圣经批评看来是很普遍的事情，但在19世纪中叶却被普遍认为是对一个人的信仰、教会和国家的威胁。前两者显而易见，但为什么说是对国家的威胁呢？大卫·施特劳斯、布鲁诺·鲍威尔和许多次要的圣经评论家提出这一挑战的主要原因是，把上帝从整个图景中移除并聚焦内在分析的批评方式，挑战了国家和君主由上帝委任、批准的做法。如果作为教会和国家根基的《圣经》不需要任何超验的参考点就可以被完美地理解，那么，这也暗示着国家也同样可以。我们可以在论述恩格斯使用圣经批评的那个章节中看到，内在圣经批评的这些假设可以被视为历史唯物主义内在性方法的影响之一。

第二，承接前面的第一点，这种观点发生在圣经批评和神学领域一点儿都不让人感到奇怪。正如我之前指出的，所有这些激烈的论辩并不单纯是学者之间吹毛求疵、夜郎自大式的争斗，知识分子的夸夸其谈只是通过撼动在柏林、波恩或是图宾根神学系的几个同事，来展现自己的自命不凡。这些论辩切中当时“基督教国家”的理念与实践的症结。他们同时也从罗马天主教徒与新教徒之间长期的苦战及罗马天主教徒与新教徒共同产生的保守主义中汲取养分，同时，给予他们养分的还有寻求恢复基督王国昔日荣耀的反动国王威廉四世当时的境遇。除了对大学人事任免有发言权之外，威廉四世同时还监管并强化审查制度。除了自由派运动和共和运动之外，审查制度的主要目标之一就是青年黑格尔主义的激进分子。威廉四世实际上鼓励这些青年黑格尔主义者回复施特劳

斯，因为后者声称自己使用了黑格尔。鲍威尔被点名参与论战，但国王对其结果并不是很满意。保守主义的报纸可有了大显身手的机会，它们感到对青年黑格尔主义者的攻击因为王权的支持便有了充分的合理性。在这种语境中，青年黑格尔主义者被吸纳进来并成为自由派和共和派事业的领军人物。

结论

这些艰苦卓绝的斗争对马克思和恩格斯产生了直接的影响，这对斗争的参加者而言，好像是针对《圣经》、神学和国家又发生了一场宗教改革的战役。^①其影响不仅在于对这种神学语境的迫切回复，它还体现在对《圣经》事件的特定引用上。比如，恩格斯在阅读和吸收所有这些《圣经》研究的新著作时，我们注意到他给他的朋友威廉·格雷培这样写道：

小伙子，你现在就听我说：我目前是一个热心的施特劳斯主义者了。你们这就来吧，现在我可有了武器，有了盾牌和盔甲，现在我有把握了；你们就来吧，别看你们有神学，我也能把你们打得落花流水，使你们不知该往哪儿逃。真的，威廉，已成定局，我是施特劳斯主义者，我是个微不足道的诗人，在天才的大卫·弗里德里希·施特劳斯的羽翼下藏身。^②

我们很难忽视他的热情。对恩格斯而言，至少是他十九岁的时候，施特劳斯的神秘主义就像是代表整个新世界的“朝霞辉映的雪峰”^③。像《耶稣传》这样的书，在许多方面对恩格斯而言都是让他摆脱其加尔文成长背景的减压室。或许他已经超越了施特劳斯，但他肯定充分利用了《圣经》批判式研究的许多见解（详见第九章和第十章）。

① 我们看到，马克思把路德视为英雄，并总是从肯定的意义引用他。恩格斯却不那么热情，尽管他仍然觉得新教思想要比罗马天主教思想更胜一筹。早在1920年，古斯塔夫·梅尔（Gustav Mayer）就认为19世纪二三十年代的论辩是宗教改革以来最为激烈的（Mayer 1920, p. 416）。

② 参见 Engels 1839x, p. 471; Engels 1839y, p. 419。恩格斯给威廉·格雷培还写道：“特别是现在，在我彻底迷惘的时候，你们的正统心理学不可能不认为我是最顽固不化的人。我是忠于大卫·弗里德里希·施特劳斯的旗帜的，并且我是第一流的神话学家；请你相信，施特劳斯是个极好的人，是个天才，比任何人都机敏”（Engels 1839bb, pp. 479-80; Engels 1839cc, p. 429）。

③ Engels 1839dd, p. 486; Engels 1839ee, p. 435.

尽管马克思与稍后的恩格斯对青年黑格尔主义者的兴趣不再，^① 但他们对《圣经》论战的兴趣丝毫未减。在 1864 年写给恩格斯的一封信中，在母亲去世后正在旅行的马克思指出，尽管欧内斯特·勒南（Ernst Renan）的名著《耶稣传》（这本书向法国介绍了《圣经》批判）有自己的问题，但它与德国研究这一基础只有一步之遥。他写道：“在荷兰这里，德国的神学批判的思潮非常流行，以致牧师在传教台上公开宣扬这种思潮。”^② 大约二十年前，这一狂热达到顶点时，马克思曾考虑过加入某个神学批判的行列。那时他与鲍威尔的密切联系使他计划为 K. 费舍（K. Fischer）的《神的观念》（*Die Idee der Gottheit*）^③ 撰写述评，该著作是对黑格尔《宗教哲学》的批判。同时，马克思还计划与鲍威尔一起编辑一份名为《无神论文库》的杂志。但这些作品并未成形，或者即便出版了，也没有流传于世。此外，在写给卢格的一封信（1842 年 2 月 10 日）中，马克思提出要为《德国年鉴》中的《在同罪恶和神赐的关系中的人类自由》（*Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnisse zur Sünde und zur göttlichen Gnade*）撰写一篇评论，该书由黑格尔圣经评论家、神学家威廉·法特克（Wilhelm Vatke）创作。^④ 他写道：“我的批判的热情可以为您效

① 恩格斯 1841 年在柏林服兵役的时候，很快就在希佩尔咖啡馆加入了一个没有固定形式的组织，并成为其中的活跃分子。当他忙着为批判谢林或者其精妙的诗歌《横遭灾祸但又奇迹般地得救的〈圣经〉》的立场辩护的时候，马克思已经对这个组织在柏林的分支不再抱有任何幻想了。他嘲笑他们“自命天才和自我吹嘘”、作风轻浮、“呆板的盲目模仿法国俱乐部”、吵闹粗暴、言语污秽、有着“不着边界的空论”“唱高调”“自我欣赏”（Marx 1842a, p. 287; Marx 1842b, pp. 371 - 2; Marx 1842ff, p. 394; Marx 1842gg, p. 412; see also Marx 1842dd, p. 390; Marx 1842cc, p. 406）。

② Marx 1864b, p. 507; Marx 1864c, p. 386. 另见 1864 年马克思就荷兰莱顿多济（Dozy）教授（一位荷兰主要的东方主义学者）的一本书给恩格斯的评论，在书中，多济提出了现在被称作古典圣经极简主义（biblical-minimalist）的立场——亚伯拉罕、以撒和雅各这些人物是虚构的，以色列人是拜偶像的，以斯拉为了改革臆造了《创世记》《约书亚记》。马克思就此评论认为，这已经带来了不小的轰动，而且“无论如何，在德国境外（勒南、克伦佐、多济等人）正发生着值得注意的反宗教运动”（Marx 1864d, p. 541; Marx 1864e, pp. 414 - 15）。在同年写给他叔叔利翁·飞利浦（Lion Philips）的一封信中，他指出斯宾诺莎已经说过了，摩西五经是在巴比伦之囚以后臆造出来的（Marx 1864f, p. 542; Marx 1864g, p. 665）。

③ Fischer 1839.

④ 参见 Marx 1842v; Marx 1842w. 法特克（1806 - 1882）是对《希伯来圣经》（旧约）源头理论的发展贡献最大的学者之一。亦可参见 1842 年 4 月 27 日马克思写给卢格信中的尖刻评论：“我们在这里看到您在信中谈到法特克缺乏‘心灵的完整’，感到十分有趣。这个聪明绝顶善于交际的法特克十分乐意做一个最伟大的批评家和最伟大的教徒，他总是比别人知道得更多——就是这个法特克现在对一派没有心灵，对另一派又没有头脑。法特克长眠于此，——这是一个很值得注意的例子，它说明对纸牌和宗教音乐的嗜好可以产生什么样的后果”（Marx 1842bb, p. 388; Marx 1842cc, p. 403）。

劳。”^①此外，他还向卢格提到了一部名为《论基督教艺术》（*A Treatise on Christian Art*）的遗失手稿，这个手稿与清样只一步之遥——他提到希望可以补写一下，并做一些修改，然后收录到卢格计划在瑞士发表的《轶文集》中。^②

这就是马克思和恩格斯开展其批判探究的语境。众所周知，由于德国的经济和政治在当时发展缓慢，再加上路德派“唯独《圣经》”的教义、新教徒与罗马天主教徒之间长期的斗争，^③关于理性、世俗主义和政治方面的论争在神学和《圣经》的领域展开。隐含在这种历史情境中的是贯穿在本书中的一种关于神学的假设：神学是偶尔对绝对性（*absoluteness*）与普遍性（*universality*）说谎的一头怪兽。具有开端与历史的神学同时经常被遗忘。因此，马克思和恩格斯研究神学并试图从神学中把自己抽离出来正是因为当时的德国，它是占主导地位的一种思考与实践模式。让我用一个辩证的要点来收尾：德国《圣经》与神学研究的激进主义源于在这种背景中的深邃保守主义，它赋予这种学术研究一种激进的优势，这一优势在相当时间内不会丧失。事实上，德国《圣经》和神学研究在一个世纪以来，冲击并引领着《圣经》研究，直到第二次世界大战前夕大量的领军人物移居美国才终止。

① Marx 1842v, p. 381; Marx 1842w, p. 395.

② 见 Marx 1842x; Marx 1842y。1843年，《德国现代哲学和政论界轶文集》只有一卷，因此，这篇论文没有被收录。

③ 恩格斯在某种程度上是正确的，因为他指出了德国新教思想是这一批判研究的基础，虽然他使这一思想变成了一位守旧的新教徒对罗马天主教徒的诽谤（Engels 1873e, p. 608; Engels 1873f, p. 594）。

第一章

隐秘的《圣经》

摩西说：牛在打谷的时候，不可笼住它的嘴。但是，德意志基督教老爷们“在农奴劳动的时候却把一块大木板套在他们的脖子上，使他们不能伸手把面粉送到嘴里”^①。

我以概览开篇，将视线投注到马克思与恩格斯对《圣经》和神学典故全方位的使用。以典故开始，而不是讨论他们在作品中对神学的一贯处理方式，是基于这样几点原因。在最简单的层面，这些引用表明了马克思和恩格斯熟知《圣经》和神学；他们使用这些资源，将其当作储备的原料，他们可以出于不同的目的反复使用这些原料。此外，这种概览的视角引入了一些更加直接地处理神学的关键主题——这些主题包括反教权主义、经济学与神学的关联、马克思与恩格斯工作的语境以及他们与神学之间互动中的矛盾性。

把这些《圣经》和神学典故拿出来仅仅作为例子，在中心论点的外围进行说明是非常吸引人的。问题是它们具有非常持久的影响力。我已经关注它们很多年——对《圣经》或神学或教会史的简要援引。但当我开始为本章收集材料，收集大量不同援引的时候，这些材料很快就堆积如山了。所以，为了辨别不同的类型，我想象自己坐在一间宽敞的小屋里，整理大量的螺丝钉、螺母、垫圈等诸如此类的东西，把它们放到各自的罐子里。后面我罗列了典故的主要类型，给出了一些精选的例子，把剩下的放到注释中。

^① 参见 Marx 1861—3f, p. 400.

这些《圣经》和神学的典故涵盖了马克思与恩格斯的全部作品，从最早期的书信和文章到最后的作品。这些引用集中在一些作品中，如马克思发表在《莱茵报》中的新闻随笔；或是恩格斯写给朋友的信件；他们共同创作的作品，如《神圣家族》和《德意志意识形态》；或是恩格斯偶尔就《圣经》和神学话题撰写的文章。马克思与恩格斯早期的文本是在新闻审查员警惕的目光下写成的。我们看到他们竭尽全力逃脱审查，他们或者用笔名创作（恩格斯），或者直接对审查员发起攻击，或者通过别致的论点让审查员无能为力。接下来，我们发现很多典故论辩地使用了《圣经》和神学，其目的是攻击统治阶级既有的特权。在他们的早期文本中，这一阶级仍由旧封建贵族的残余构成，尽管如今这一阶级由拥有土地的贵族构成。这些文本中大部分涉及德国的状况，即资产阶级仍然在很大程度上被排斥在权力之外，他们攻击旧有的统治阶级，追求一种充满活力的自由主义目标。同这些论辩性的典故紧密相连的是令人爱不释手的反教权文章，文章中教会牧师作为腐朽统治阶级的一部分受到批判。就这件事而言，马克思与恩格斯是可以至少上溯到路德的德国悠久传统的一部分。但随着马克思的经济学研究势头逐渐强大，研究的焦点逐渐转移到了新兴的统治阶级——资产阶级身上。当时马克思已经举家定居伦敦，那里的工业化更加发达，资产阶级也有了一个明确的政党——辉格党，这个政党起初破坏托利党，之后与之通力合作。论辩的焦点转移了，《圣经》和神学实际上成为攻击资本家，特别是工厂主和磨坊主们剥削的利器。从这一点，我过渡到思考特别是当马克思的经济学研究势头强大的时候所增加的经济典故。

最后一部分转移了重点。我追溯马克思与恩格斯在共产主义运动内部和外部，用《圣经》作为反抗敌人的论辩资源。这种使用通常是积极的，也就是说，《圣经》被马克思与恩格斯挪用，来批判他人。它只需一小步就可以进入下一个范畴，即把《圣经》作为标杆，为己所用。所有这些将我引到《圣经》矛盾性凸显出来的最后一组。

智斗书报审查员

马克思大部分的早期新闻材料，特别是发表在《莱茵报》上的文章，是在普鲁士政府强大书报审查制度的阴影下撰写的。在“基督教国家”的背景中，这种审查有着明显的宗教特点。其中有些文章现在读起来仍然是一种享受。这

些文章睿智、锋利，富于论辩性，它们以揭露论敌的矛盾和弱点为乐。但是，正如库维拉斯基（Kouvelakis）指出的那样，它们还展现出一种政治风格，即寻找国家审查的空隙，进入这一狭小的空间。^① 这些文章夹杂着大量颇具幽默性的讽刺与严肃的论点，滋养着渴望公开论辩的大众，这从《莱茵报》迅速增长的发行量就可见一斑。无论是他从个人偏好出发的对作家知识缺憾的攻击，^② 嘲弄，讽刺，双关的大量使用^③（他有时确实有一种洋洋洒洒，无法收笔的倾向），通过细读把最近攻击对象的论点逐词逐句地连接在一起，还是对矛盾、不一致、无序思想的无情揭露，马克思从来不会挑剔任何手头上现有的材料。一些马克思使用的短语非常有趣，如“以演丑角为职业”^④，或者“泻肚子的德国文人”^⑤；句子也如此，如“整个这件东西是用小品文的、小学生的、白痴的方式写成的，带着一种在世界史年鉴上无与伦比的愚蠢的自负，而且又空前地缺乏任何天资”^⑥。

当阅读这些文本的时候，我感到它们的时间跨度很大（它们在《马恩选集》[MECW]中有268页）。但再细看一下日期，我意识到时间不过一年而已：他的第一篇文章写于1842年1月15日和2月10日之间，^⑦ 最后一篇是关于他辞去编辑工作的一张便条，出现在1843年3月18日。这真是动荡不安、硕果颇丰、催人奋进的一年！最后它以普鲁士国王威廉四世责令关闭《莱茵报》收尾。4月的时候，马克思已经与燕妮·冯·威斯特法伦（Jenny von Westphalen）喜结连理；11月的时候，他们发现了战胜书报审查的其他方法，比如离开普鲁士前往巴黎，之后去了布鲁塞尔和伦敦。

马克思运用各种策略逃脱书报审查的视线，这些策略包括对国家审查制度

① Kouvelakis 2003, pp. 256 - 7. 实际上，对库维拉斯基来说，后来1843年的倒退弥合了这一空间，产生了政治危机，这使马克思采取重要的步骤，形成革命立场（见pp. 276 - 278）。

② 见Marx 1842t, Marx 1842u中把O. F. 格鲁培（O. F. Gruppe）博士描写成一个外行和“喜剧人物”。格鲁培就布鲁诺·鲍威尔的《复类福音作者的福音史批判》（*Kritik der evangelischen Geschichter der Synoptiker*）写了一篇短评——“布鲁诺·鲍威尔与大学的教学自由（Bruno Bauer und die Akademische Lehrenfreiheit）”（见Bauer 1841）。

③ Marx 1842h, pp. 184 - 5; Marx 1842i, pp. 172 - 3.

④ Marx 1842t, p. 211; Marx 1842u, pp. 245 - 6.

⑤ Engels 1851k, p. 417; Engels 1851l, p. 305.

⑥ Marx 1851f, p. 360; Marx 1851g, p. 263.

⑦ 第一篇文章“评普鲁士最近的书报检查令”（Comments on the Latest Prussian Censorship Instruction）计划发表在阿诺德·卢格的《德国年鉴》中（见Marx 1842v; Marx 1842w），但因为审查过于严苛，最终没有实现。它最终于1843年在瑞士付梓，发表在《德国现代哲学和政论界文集》中。

的尖锐批判（马克思以揭露各种审查的矛盾为乐）；^① 回应莱茵当局审查《莱茵报》的各种手段；^② 连篇撰写指向他最钟爱的箭靶——右翼《科伦日报》的文章；^③ 或撰写为布鲁诺·鲍威尔^④和弗里德里希·冯·扎勒特（Friedrich von Sallet）辩护的短小尖锐的文章，其中后者与马克思志趣相投，而且是陆军中尉、诗人和基督教评论家；^⑤ 甚至那些偶有遗失文章，比如攻击自己所畏惧的主教的那篇文章（见他写给卢格的信）也没有被审查部门通过。^⑥ 在这些不同的策略中，神学和《圣经》从未离场。

在众多例子中，我选择三个，其中两个无情地揭露了普鲁士书报审查制度中关于宗教话题的矛盾，另一个回答了书报审查员自己的一系列问题，这个人就是严苛的莱茵省总督冯·沙培尔（von Schaper）。因此，在1842年一篇关于普鲁士书报审查制度修订的文章中（颇具讽刺意义的是，这篇文章本身由于审查制度未能得以发表，它是稍后在瑞士发表的），马克思指出了一个个的矛盾。^⑦ 清单越列越长：1819年原先的法律落入了保护所有宗教的陷阱，其结果就变成丧失了宗教性，因为每个宗教都是以牺牲其他宗教为代价来宣称自己掌握着真理的。每个宗教的特殊性抵消着作为整体的宗教概念。1842年出台的新法禁止对基督教或整体的宗教进行轻佻、敌对的攻击。马克思指出，这样就把攻击的性质局限在了轻佻的形式（轻松且个体性的）上或是敌对的形式（严谨且整体性的）上；不允许其他的形式。为了再次禁止把信仰和政治与之前的法律相混淆，新的立法事实上再次禁止了自身的一个隐含议题，即建立一个基督教国家的愿望。马克思甚至连这一点都没有说完，因为他继续问道，一个国家如何成为基督教式的，因为在这里兼有路德和罗马一天主教的双重因素。这个基督教国家官方信仰的信条是什么？他继续这种论证，直到他指出最后的矛

① Marx 1843a, pp. 116 - 21; Marx 1843b, pp. 103 - 9.

② Marx 1842p; Marx 1842q.

③ Marx 1842h; Marx 1842i; Marx 1843c; Marx 1843f.

④ Marx 1842t; Marx 1842u.

⑤ Marx 1843o; Marx 1843p. 还有一些涉及其他题材的文章，如惩罚穷苦农民使用林木的法律（Marx 1842n; Marx 1842o），或者面临严峻经济境况的摩泽尔葡萄种植农民所做的努力（Marx 1843g; Marx 1843h）。

⑥ 1842年7月9日，马克思给卢格写道：“加入负责书报检查的高级警察机关不允许把关于大主教的文章付印，您有什么办法吗？这篇文章之所以要印出来，是由于：（1）我们的议会，（2）政府，（3）基督教的国。我是否应该把这篇文章寄给霍夫曼和康培出版公司？我觉得把它收在《铁文集》里是不合适的”（Marx 1842dd, p. 391; Marx 1842ee, p. 407）。

⑦ 参见 Marx 1843a, 特别是 pp. 116 - 21; Marx 1843b, 特别是 pp. 103 - 9。

盾，这一指控正是傲慢自大的上帝角色：

又如，检查令想要保护宗教，同时又破坏了所有宗教的最普通的基本原则——主观思想的神圣性和不可侵犯性。检查令宣布，心灵的法官是书报检察官，而不是上帝。又如，检查令禁止使用侮辱个人的词句和作出败坏其名誉的判断，可是它又使你们每天都忍受检察官作出的侮辱性的、败坏你们名誉的判断。^①

在第二个例子中，马克思极力推翻如下的论点：反对新闻自由法律存在的事实就足以反驳新闻自由。因为这一论点建立在承认并尊重前人（即统治阶级）智慧的保守主义观点上，马克思就这种残留的信念和法律裁决给出了其他的例子：

有人曾经命令人们相信太阳是围绕地球运转的。伽利略被驳倒了吗？同样，在**我们德国**曾经用法律手续确定了下面这种为各个诸侯所赞同的全帝国共同信念：农奴身份是某些人的躯体的特性；用外科手术即刑讯拷打最能查明真相；要用尘世之火来向异教徒显示地狱之火。^②

解释伽利略“异端”或宗教裁判所的典故实属不必。但通过几个基督教历史中的例子，看上去（至少对那些装满了世袭的财富和头衔的人来说）非常合理的会变得很荒谬。伽利略同样经历了审查，经历审查的还有那些火刑柱上的异教徒——这并不是支持书报审查制度优势的论点。

最后是马克思对审查员冯·沙培尔指控的回复，回复中马克思大量引用《圣经》。^③ 为了回复对政府过于“粗鲁而尖锐”的指控，马克思巧妙地把奉承与挑战结合在一起，这样非常有效地避免了面临被起诉的可能性。他列出一系列的要点——报纸已经在严格的书报审查之下；报纸的批判性文章后面有着“崇高的目标”；它的目的是促进普鲁士的进步等。我还是比较感兴趣他对“反宗教倾向”这一质控的回答。他的回复有三方面。第一，他使用了反复涉及的观点，他指出德国被分为新教徒和罗马天主教徒两个阵营，因此在这场悬而未

① Marx 1843a, p. 121; Marx 1843b, p. 109.

② Marx 1842l, pp. 138 - 9; Marx 1842m, p. 127.

③ Marx 1842p; Marx 1842q. 事实上，这篇文章的署名是该报出版商恩格尔伯特·雷纳德（Engelbert Renard），但马克思才是真正的作者。

决的争论中采取一方观点，不相适宜。^① 第二，他涉及了审查制度本身，特别是宗教问题不应被转移到政治领域这一要点。^② 出于这个理由，《莱茵报》实则承担了应尽的义务，因为它所批判的就是那些混淆宗教和政治的人。第三，马克思还允诺不再涉及神学或教会问题，“除非其他报纸和政治形势逼人涉及这些问题”^③。换言之，如果其他报纸涉及这些问题，那我们也要涉及。最后，他表示《莱茵报》将继续做一份充满活力与自由的报纸，如果需要，他们甚至会采用法律手段。所有这些都是一种自由主义的辩护，它强调政教分离，宣扬新闻自由，认为抨击那些把宗教与政治混淆一起的人非常必要。还有一点非常有趣。在一段用铅笔划掉的段落中，马克思写道：

如果说路德违反皇帝和帝国的意旨，用一种甚至毫无节制的、过分激烈的方式攻击了当时基督教的唯一存在形式，——天主教教会，都没有被认为有罪，难道在新教的国家中对于不是以轻率的抨击，而是以根据严肃的、主要是德国的科学所作的合乎逻辑的论述来替反对现代教义的观点申辩却要加以禁止吗？^④

我们不清楚是谁删去了这一更有力量的表述，也许是出版商雷纳德寄信之前或者是马克思本人。但是它将申辩过渡到了另一个层次。很简单，马克思用路德本人和宗教改革的挑战来论证德国神学传统的核心是无所畏惧的批评。这一策略无疑非常高明，因为它引用了德国新教国家的英雄。此外，马克思还宣称自己追随着路德的足迹。^⑤ 稍后我会具体展开马克思对路德的偏爱和他遵循这个奥古斯丁派修士首次开辟的道路。

① 参见他对罗马-天主教（《莱茵-摩泽尔日报》）和新教（《莱比锡总汇报》）宗教政党论辩文章的评论（Marx 1843e；Marx 1843f）。马克思再次重申《莱茵报》并没有参与这场单方的论辩。相反，“北德意志”文化和“南德意志”文化交替地代表新教徒和罗马天主教徒（Marx 1843k，p. 364；Marx 1843l，p. 352 - 3）。

② 马克思在很多场合都援引 1819 年书报检查法令第 2 条。其中明确了书报检查制度“反对把宗教信仰条狂热地搬到政治中去，防止由此引起的概念混乱”。马克思直接引用这个句子，之后表明《莱茵报》已经非常留意这一点，以至于还会批判其他没有做到这一点的报纸（Marx 1843a，p. 117；Marx 1843b，p. 105，and Marx 1843k，p. 364；Marx 1843l，p. 352）。

③ Marx 1842p，p. 285；Marx 1842q，p. 396。

④ Marx 1842p，p. 284，n. a.；Marx 842q，p. 395，n. 1。

⑤ 同时可参见他对异教徒的兴趣，这些异教徒用不显眼的题目将自己的作品隐藏起来，逃过宗教书报审查的注意：“罗马曾禁止印刷《古兰经》。然而一个狡猾的意大利人想出了对付的办法。他出了一本驳斥《古兰经》的书，封面题为《驳古兰经》，而里面却纯粹是《古兰经》的翻版。难道一切异教徒不是都善于玩弄这种花招吗？”（Marx 1843e，p. 323；Marx 1843f，p. 341。）

从马克思最早的创作开始，书报审查制度就一直在当时大行其道。马克思继续探讨的是这一之前就早已存在的宗教审查制度。^①直到他和家人最终抵达伦敦，他才免受这个问题的困扰。尽管在《莱茵报》的时间不长，他最后还是厌倦了总是拐弯抹角、做表面文章并竭力智斗审查员。当他辞去编辑工作之后，他对卢格坦言：“至于《莱茵报》，不论在任何情况下，我都不想留在该报了。我不能在普鲁士书报检查制度下写作，也不能呼吸普鲁士空气。”^②让他失望的不仅仅是要经常与审查员打交道，还有报纸的自由派支持者希望弱化这场论辩。

反抗统治阶级

让马克思常常陷入窘况的原因是他经常就教会、基督教和神学问题进行论辩。因为威廉四世希望在普鲁士这一“基督教国家”重建基督王国，任何政治批评都会导向对基督教会的攻击，反之，基督教会也在攻击政治。马克思（和恩格斯在自己的文章中）对旧贵族统治阶级、牧师和新资产阶级的统治者的攻击是毫不留情的。

那些德国的土地贵族，时常在不同的省份聚集开会，他们肯定能在《圣经》中找出大量支持自己特权的经文，也能找到支持国王的经文。这些经文可能是《罗马书》13：1（“在上有权柄的，人人当顺服他”）或者是上帝应允大卫王建立“他的国位，直到永远”（《撒母耳记下》7：8-17），或是欧洲教会与国家权力之间长期和谐的关系。马克思的回应戏谑之余更显严肃。他使用这些人论证观点时所使用的同样的《圣经》文本，同样的神学和同样的教会史，表明用这些材料做基础，事实上是非常不牢靠的。我们通常可以发现两种或者更多的声音，马克思能很容易地反转这些《圣经》文本和神学佐证，用来攻击统治阶级的特权。有时，《圣经》、神学和教会在马克思笔下变成模棱两可和前后不一的资源，它们提供了大量的论辩武器。

^① 同时可参见他对异教徒的兴趣，这些异教徒用不显眼的题目将自己的作品隐藏起来，逃过宗教书报审查的注意：“罗马曾禁止印刷《古兰经》，然而一个狡猾的意大利人想出了对付的办法。他出了一本驳斥《古兰经》的书，封面题为《驳古兰经》，而里面却纯粹是《古兰经》的翻版。难道一切异教徒不是都善于玩弄这种花招吗？”（Marx 1843c, p. 323; Marx 1843f, p. 341.）

^② Marx 1843p, p. 400; Marx 1843q, p. 118.

马克思用一些互相交叉的方式攻击这一古老的土地贵族制度。他首先撕裂神学与统治阶级之间天衣无缝的连接，然后再直接攻击统治阶级。这样，我们可以读到贬低当权者的有趣的讽刺性评论和旁白。从大量的文献中，我选择了如下的材料。这些材料包括对风车发展略带讽刺的评论：“在德意志，最初贵族断言风归他们所有；但是，后来牧师反对，宣告风归教会所有”^①；还有写给卢格关于燕妮虔诚主义亲属的评论，“这些人把‘天上的君主’和‘柏林的君主’同样看成是崇拜的对象”^②；或者是对莱茵省议会，至少是对其发言者宣称神的灵感的回应：“如果一个私人敢以具有神的灵感自夸，那么，在我们社会里只有一个论敌能正式驳斥他，那就是精神病医生。”^③在这些海量的选材中，我最喜欢下面的材料。1844年7月26日，普鲁士国王逃脱了一次暗杀。之后他很快颁布了一则政令，这则政令又及时地作为公开信发表。马克思饶有兴致地将它逐字逐句地批判得体无完肤。当威廉四世写道“当上帝的手从我胸前挡住致命的子弹”时，马克思评论道：

让上帝的手直接挡开“致命的子弹”也是很不适的，因为根据这一点而连贯前后稍微想一下就会得出错误的结论：上帝既把罪犯的手引向国王，又把致命的子弹从国王身前挡开；因为怎么能够设想上帝有片面的行为呢？^④

这是个不错的神学观点，上帝把太阳和雨露既给了义人，也给了不义之人（《马太福音》5：45），可就是这样一种观点在当时很容易使人遭受牢狱之灾。当马克思仔细剖析他所热爱的君王的书信体时，我不禁想给出另外一个例子。对普鲁士国王自以为“仰望着神明的救世主”的评论，马克思冷淡地回应道：

陛下“仰望着上帝而设法”“完成已经开始了的，实施已经准备就绪的”，看来这既不预示着顺利地完成，也不预示着顺利地实施。要完成已经开始了的和实施已经准备就绪的，就必须把眼睛紧紧盯住已经开始了的和已经准备就绪的，而不能置这些于不顾，仰望着苍天。^⑤

① Marx 1861-3f, p. 399.

② Marx 1843q, p. 399; Marx 1843r, p. 417.

③ Marx 1842l, p. 156; Marx 1842m, p. 144.

④ Marx 1844i, p. 209; Marx 1844j, p. 440.

⑤ Marx 1844i, pp. 209-10; Marx 1844j, p. 441.

我可以想象来自迫切希望读到马克思作品的读者的笑声，还有来自国王及其谄媚者的震怒。

在这个过程中，《圣经》和神学成为反抗统治阶级特权的武器。^① 在当时德国落后的境况下，统治阶级主要由古老的贵族组成，因此他们受到了普遍的批判。例如，为了反对针对匿名作者审查的制度，马克思指出：“亚当给天国的动物命名时忘记给德国报纸的记者起名字，所以他们就永远是无名氏。”^② 在他为《莱茵报》撰写的第一份稿件中，^③ 他更加详尽地回归到神学来反击对手（很明显敌手是一位莱茵省议会的辩论人）。这位辩论人开始认为其他国家实行的新闻出版自由是为各种粗鲁的政治论辩大开绿灯。除了英国和荷兰之外，瑞士的报纸（在辩论人的手中）谄媚地祛除了党派争论的部分。他指出，当他们使用诸如“有爪者”和“有角者”之类的动物命名党派时，你还能有什么期待呢？马克思奋笔写道：

但是有一种出版物，辩论人未必愿意使它遭受检查，我们指的是神圣的出版物——《圣经》。难道《圣经》不是把全人类分成山羊和绵羊两大类吗？难道上帝自己不是用“对犹大家我如蛀虫，对以法莲家我如蛆虫”这样的话来表明自己对犹大家和以法莲家的态度吗？^④

这些出处在《马太福音》25：31 - 33 和《何西亚书》5：12 中的末世预言中。还有一些更早的典故，“凭着他们的果子，就可以认出他们来”^⑤，这里我们开始发现，马克思用《圣经》来反对议会的贵族辩论人，正是因为《圣经》是神圣的文本，是一本可以用来巩固特权、财富和权力传统的书籍。统治阶层贵族残余与基督教之间的密切联系不仅经常可以从马克思的揶揄中得来，还可以从他的愤怒中得来。那些世袭特权思想的散布者控制着自己“激昂慷慨的矫饰”和“充满幻想的油滑”^⑥，把高傲冷漠与清醒的外部特权掩藏得不露端倪。

① 《圣经》对政治讽刺与论辩而言是现成的工具，这一事实并不出奇。因为《圣经》中囊括了许多这样的论辩，人们几个世纪以来也一直为着这个目的而使用《圣经》。详见 Weisman 1998 这一有益的研究。

② Marx 1842l, p. 178; Marx 1842m, p. 166.

③ 文章题目较冗长——“第六届莱茵省议会的辩论：关于新闻出版自由和公布省等级会议辩论情况的辩论”。它实际上是 1942 年 5 月 5 日—19 日发表的一系列文章 (Marx 1842l; Marx 1842m)。

④ Marx 1842l, p. 144; Marx 1842m, p. 133.

⑤ 同上。《圣经》出处见《马太福音》7：20。

⑥ Marx 1842l, p. 152; Marx 1842m, p. 140.

但宗教层面经常显露头角，马克思对此无法忍受。他开展了一次又一次的攻击：它过于神秘、武断、低劣、捕风捉影、天马行空，它不属于此世，是个骗局，因为它的作用是世俗和宗教目的的“圣洁外衣”。共产主义者往往是无神论者也就不足为奇了。

相反，在英国“这个贪财的国家”^①里，马克思及其家人定居于此，他在这里开展经济研究。在这里，统治阶级是古老贵族和渴望展现实力的新兴资产阶级充满矛盾的联合的产物。当论辩指向资产阶级时，它会变得直接与经济相关。最好的一个例子是国际工人协会成立大会上马克思所作的贺词。在宣布十小时工作日法案的胜利是工人阶级运动的最高点时，马克思引用了《圣经》：

资产阶级通过自己最著名的学者如尤尔博士、西尼耳教授及其他同类聪明人的口屡次预言，并且不停地重复说：对于工时的任何立法限制都必然要为不列颠工业敲响丧钟；不列颠工业像吸血鬼一样，只有靠吮吸人血——并且是吮吸儿童的血——才能生存。古时杀害儿童是崇拜摩洛赫神的宗教的神秘仪式，但它只是在一些极隆重的场合下实行，大概一年不过一次；同时摩洛赫神并没有表示专爱吃穷人的儿童。^②

摩洛赫（又称摩洛、米勒公）（Molech, Milcom）是古代近东神祇之一，祂出现在旧约的神话传说叙事中。^③“使儿女经火献给摩洛”（to burn one's son or daughter as an offering to Molech）（更古老的英王钦定本《圣经》表述为：“从火中穿行，朝向摩洛” [to pass through the fire to Molech]），用来描述人们会犯的最低级的错误。但对马克思来说，非常野蛮的亚扪人（Ammonites）——摩洛赫的主要膜拜者，比起工厂主来说还要更好些。前者在隆重的场合下，每年要求献祭几个孩童，但工厂经理们一天中每个小时都要求这些穷苦的孩子们

① Marx 1877g, p. 283; Marx 1877h, p. 302.

② Marx 1864a, pp. 10–11. 同时可参见 Marx 1840–1a, p. 104; Marx 1840–1b, p. 90; Marx and Engels 1845a, p. 21; Marx and Engels 1845b, p. 21; Marx 1845a, p. 266; Marx 1882a, p. 234; Marx 1882b, p. 54; Marx 1855a, p. 95; Marx 1855b, pp. 132–3; Marx 1859a, p. 294; Marx and Engels 1848f, p. 264; Marx and Engels 1848g, p. 251; Engels 1846a, p. 474; Engels 1846b, p. 405; Engels 1893e, p. 234; Engels 1893f, p. 171; Eichhoff 1985, p. 330.

③ 关于“摩洛”，可参见《利未记》18: 21 和 20: 2–5; 《列王记上》11: 7; 《列王记下》23: 10; 《耶利米书》32: 35; 《阿摩司书》5: 26; 《使徒行传》7: 43。“米勒公”可参见《列王记上》11: 5, 33; 《列王记下》23: 13。摩洛、米勒公、摩洛赫的区别来自不同的元音排列（希伯来语中的元音出现得比辅音要晚得多）。词根“mlch”可能有很多不同的词语，这取决于辅音之间增添的元音。这些叙事在很大程度上是神秘的、具有传说性质的，其中提供的历史数据有限。

工作。^①

① 最开始我准备就马克思与恩格斯作品中所有的神学典故和引用做一个完整的附表，但这个工作量非常巨大。所以我每个类别都进一步列举几个例子。它更接近一份目录清单。Marx 1842l, p. 146, 168 - 9; Marx 1842m, pp. 134, 156 - 7; Marx 1844c, p. 178; Marx 1844d, p. 381; Marx 1844e, pp. 191, 198; Marx 1844f, p. 394, 401 - 2; Marx 1842n, pp. 230 - 1, 258; Marx 1842o, pp. 205, 232; Marx 1843i, p. 369; Marx 1843j, p. 359; Marx 1842z, p. 384; Marx 1842aa, p. 399; Marx 1842dd, p. 390; Marx 1842ee, p. 406; Marx 1848a, p. 154; Marx 1848b, p. 102; Marx 1858e, pp. 56 - 7; Marx 1859b, p. 272; Marx 1859c, pp. 439 - 40; Marx 1859d, pp. 444 - 5; Marx 1860c, p. 161; Marx 1860d, p. 518; Marx 1860a, p. 330; Marx 1862g, p. 131; Marx 1862h, p. 434; Marx 1862i, p. 240; Marx 1862j, p. 545; Marx 1861i, p. 286; Marx 1861j, p. 165; Marx 1857f, p. 5; Marx 1856b, p. 106; Marx 1856c, p. 156; Marx 1857b, p. 219; Marx 1857c, p. 216; Marx 1857e, p. 296; Marx 1871a, pp. 317, 325, 353; Marx 1871b, pp. 325, 333, 360; Marx 1858i, p. 482; Marx 1871e, p. 501; Marx 1871f, p. 559; Marx 1858d, p. 518; Marx 1877c, p. 275; Marx 1877f, p. 294; (also Marx 1868j, p. 148; Marx 1868k, p. 574; Engels 1865a, p. 58; Engels 1865b, p. 58; Engels 1868c, p. 509; Engels 1868d, p. 531; Engels 1849j, p. 252; Engels 1862b, p. 428; Engels 1862c, p. 299; Marx (Jenny senior) 1876a, p. 442; Marx (Jenny senior) 1876b, p. 520); Marx 1872b, p. 255; Marx 1872c, p. 160; Marx 1870a; Marx 1870b; Marx 1861-3f, p. 400; Engels 1840c, p. 97; 1840d, p. 129; Engels 1844f, pp. 491, 493, 503 - 4; Engels 1844g, pp. 571 - 3, 582 - 3; Engels 1844a, pp. 525 - 6; Engels 1843e, p. 393; Engels 1853e, pp. 307, 310; Engels 1853f, pp. 579, 581; Engels 1872-3a, p. 322; Engels 1872-3b, p. 218; Engels 1882o, p. 349; Engels 1882p, p. 381; Engels 1885g, p. 304; Engels 1885h, p. 331; Engels 1885i, p. 361; Engels 1885j, p. 397; Engels 1851i, p. 392; Engels 1851j, p. 287; Engels 1845 6, pp. 20, 24 - 5, 30 - 1; Engels 1847k, p. 94; Engels 1847l, p. 60; Engels 1847i, pp. 235 - 49; Engels 1847j, pp. 207 - 22; Engels 1847h, pp. 283, 287; Engels 1847a, p. 362 - 3; Engels 1847b, p. 386; Engels 1847c; Engels 1847d; Marx 1847c, p. 405; Marx 1847d, p. 422; Marx 1848bb, p. 455; Marx 1848cc, p. 447; Marx and Engels 1848v, p. 487; Marx and Engels 1848w, p. 465; Engels 1848c, pp. 527 - 8; Engels 1848d, pp. 501 - 2; Marx and Engels 1818hh, p. 451; Marx and Engels 1848mm, p. 66; Marx and Engels 1848nn, p. 57; Marx and Engels 1848h, p. 68; Marx and Engels 1848i, p. 59; Marx and Engels 1848oo, p. 103; Marx and Engels 1848pp, p. 93; Marx and Engels 1848l, p. 108; Marx and Engels 1848m, p. 97; Marx and Engels 1848r, p. 112; Marx and Engels 1848s, p. 101; Marx and Engels 1848d, pp. 280 - 2; Marx and Engels 1848c, pp. 265 - 7; Marx and Engels 1848kk, pp. 310 - 11; Marx and Engels 1848ll, pp. 296 - 7; Marx and Engels 1848ff, p. 324; Marx and Engels 1848gg, p. 308; Marx and Engels 1848n, pp. 377, 380; Marx and Engels 1848o, pp. 359, 362; Marx and Engels 1848a; Marx 1848y, pp. 164 - 5; Marx 1848z, p. 421; Marx 1848w; Marx 1848x; Marx 1848u; Marx 1848v; Marx 1848s, p. 489; Marx 1848t, p. 444; Marx 1848c; Marx 1848f; Marx 1848m, p. 38; Marx 1848n, p. 32; Marx 1848c; Marx 1848d; Marx 1848o, p. 75; Marx 1848p, p. 56; Marx 1848dd, p. 81; 1848ee, p. 62; Engels 1848a, pp. 67, 73; Engels 1848b, pp. 47, 53; Marx and Engels 1848ii, pp. 90, 92; Marx and Engels 1848jj, pp. 71, 73; Marx and Engels 1848z, p. 94; Marx and Engels 1848aa, p. 75; Marx 1848a, pp. 159 - 61, 170, 174, 178; Marx 1848b, pp. 106 - 7, 115, 119 - 20, 124; Marx 1848q, p. 197; Marx 1848r, p. 138; Marx 1849g, p. 258; Marx 1849h, p. 187; Marx 1949c, pp. 273 - 4; 1849d, pp. 201 - 2; Marx and Engels 1849c, p. 310; Marx and Engels 1849d, p. 227; Marx and Engels 1849a, p. 23; Marx and Engels 1849b, p. 333; Marx 1849e, pp. 66 - 9; Marx 1849f, pp. 347 - 50; Engels 1849g, p. 94; Engels 1850e, pp. 14 - 15; Marx 1850a, pp. 55, 60, 77, 83, 118, 124 - 5, 131, 141; Marx 1850b, pp. 19, 24, 40 - 1, 47, 81, 87 - 8, 94, 104; Marx and Engels 1850a, pp. 257 - 8; Marx and Engels 1850b, pp. 213 - 14; Engels 1850c, pp. 292 - 5; Engels 1850d, pp. 235 - 8; Marx and Engels 1850g, p. 332; Marx and Engels 1850h, p. 287; Engels 1850i, pp. 363 - 4; Engels 1851-2, p. 5; Marx 1852c, pp. 105 - 6, 125, 132, 141, 158, 169 - 70, 196 - 7; Marx 1852d, pp. 116 - 18, 137, 143, 152, 170, 181 - 2, 206 - 7; Marx 1853o, pp. 408, 412, 421, 457; Marx 1853p, pp. 419, 423, 432, 469; Marx 1853h, p. 185; Marx 1853n, p. 464; Marx 1854j, p. 155; Marx 1854a, p. 197; Marx 1855p, p. 577; Marx 1855q, p. 607; Marx and Engels 1855a, p. 616; Marx and Engels 1855b, p. 19; Marx 1855v; Marx 1855w; Marx 1855z, p. 57; Marx 1855aa, p. 98; Marx 1855r, p. 239; Marx 1855s, p. 265; Marx 1885h, p. 244; Marx 1855i, p. 269; Marx 1875c, pp. 52 - 3; Marx 1875d, pp. 569 - 70; Marx 1878b, p. 247; Marx (Jenny senior) 1844, p. 580; Marx (Jenny junior) 1870a, p. 423; Marx (junior) 1870b, p. 586; Marx (Jenny junior) 1871a, p. 631.

腐朽统治阶级的一员——牧师

《圣经》中含有大量的反教权主义的素材，而马克思与恩格斯也并没有让我们失望。一般而言，牧师可以分为两组：要么他们依附封建主义残余，自认为是统治阶级的一部分，支持国王和贵族；要么他们在下层官员与诸如校长和律师之类的政府雇员中，成为新的阶级构型（class-configuration）中的一部分。我们会经常发现，马克思与恩格斯恰恰是把这些人列在了反革命敌对分子和妨碍共产主义风潮的清单中（特别是这一风潮以国际工人协会的形式出现的时候）。马克思就此写道：“在这些衷心维护宗教、秩序、家庭和财产的人看来，捏造不是什么应受指责的罪行。”^① 有时候，马克思认为这些人欢欣鼓舞地联合起来，攻击他和他的家庭：“近几天来，我受到了面包铺老板、牛奶铺老板、税吏、上帝和魔鬼的紧急催逼。”^②

这样，我们经常会发现纯粹的反教权主义素材也就不足为奇了。鉴于恩格斯的背景，他可以给出一些令人愉快的观察：“在英国的乡村和城市，人民所最痛恨和最鄙视的，莫过于 church-of-England parson [英国国教会的牧师] 了。”^③ 这些牧师非常糟糕，他们向衰败的贵族和更常见的新近富裕起来的工厂主、矿主乞求恩惠。他们往往漠视自己的教徒，而关注自身的安逸。持异议的牧师与人民的关系更加紧密，这种形势恶化了英国的形势。

还有一个例子：在马克思和恩格斯进一步讨论欧仁·苏（Eugene Sue）的小说《玛丽花》（*Fleur du Marie*）中的牧师鲁道夫时，他们写道：

他 [鲁道夫] 想教会他祈祷。他想把这个海格立斯型的强盗变成一个全部工作只是祈祷的修道士。跟这种基督教的残忍相比较，那种想消灭某人就干脆杀某人的头的普通刑罚理论，显得是多么的人道。^④

① Marx 1871c, p. 291; Marx 1871d, p. 301.

② Marx 1868f, p. 62; Marx 1868g, p. 114.

③ Engels 1844f, pp. 502-3; Engels 1844g, pp. 581-3. 再参见：“现在，只要大叫一声‘他是个牧师！’，就常常能够把一个牧师从公共集合的讲坛上赶下来”（Engels 1846a, p. 421; Engels 1846b, p. 353）。马克思认为：“现在他们长了见识。内务大臣自由党人普鲁斯先生在下院宣布：第一，任何官员，任何猎狐爱好者或神甫，都有权不预先宣读骚扰取缔令就命令军队向人群开枪，只要他认为这是一群暴动者；第二，士兵有权以借口自卫而首先开枪射击。自由党大臣忘记补充一句：在这种情况下，为了保卫自己不受士兵的袭击，每个人都应该由国家用后装枪武装起来。（Marx 1869e, p. 81）”

④ Marx and Engels 1845a, p. 179; Marx and Engels 1845b, p. 190.

我非常了解教会及其教牧人员，因此对这样的评论十分认同。教会用近乎两千年的时间磨炼自己的技能，使它能够在准确找到一个人的弱点，并紧紧抓着这个弱点，然后将它拉伸到痛苦的断裂程度。^① 这种基督教的冷酷让所有煎熬的外在形式变得粗糙与无用（尽管它使用这些形式的时候从来没有缩手缩脚）。

我们仍然需要重申一个古老的观点，即一方面，我们要攻击腐败、唯利是图的牧师，因为他们支持每个统治阶级，对剥削和压迫置若罔闻，且自身具有全然的反动性质。但另一方面，我们需要认清很多组织和个人就是属于那种被称作宗教左派的行列，特别是各种基督徒共产主义者、社会主义者和无政府主义者。教会并非是一个整体，而是不同的组织，它们在内部通常会就这些问题争夺不休，我的这种说法并不是什么新观点。^②

^① 正如马克思指出的：“对社会的、人的本质的普遍剥削，正象人的每一个缺陷一样，是同天国联结的一个纽带，是使僧侣能够接近人的心的途径。（Marx 1844g, p. 307; Marx 1844h, p. 547）”

^② 详见 Boer 2007b 和 Lowy 1988, 1996。其余将牧师视为腐朽统治阶级的文章可见：Marx 1842l, pp. 174-6; Marx 1842m, pp. 162-4; Marx 1842r, p. 294; Marx 1842s, p. 274; Marx 1844g, p. 241; Marx 1844h, p. 477; Marx 1858h, p. 99; Marx 1861e, p. 130; Marx 1861f, p. 433; Marx 1871a, p. 332; Marx 1871b, p. 339; Marx 1857d, pp. 353, 356; Marx 1871c, pp. 485, 502; Marx 1871f, pp. 541, 560; Marx 1866i, p. 338; Marx 1866j, p. 268; Marx 1872d, pp. 223, 225; Marx 1872e, pp. 133, 135; Marx 1861-3a, pp. 205, 290; Marx 1861-3h, pp. 195, 285; Marx 1861-3g, p. 154; Marx 1861-3b, pp. 30, 33, 184, 194-197; Marx 1861-3c, pp. 145, 148, 271-4; Marx 1875e, pp. 84-5; Marx 1875f, pp. 8-9; Marx 1894a, pp. 595, 607; Marx 1894h, pp. 614, 626. Marx and Engels 1845a, pp. 168-76; Marx and Engels 1845b, pp. 178-87; Engels 1844f, pp. 501-4, 512; Engels 1844g, pp. 580-3, 591; Engels 1846a; Engels 1846b, pp. 492-3; Engels 1845c; Engels 1856c, p. 49; Engels 1856d, p. 56; Engels 1871e, p. 58; Engels 1872c, p. 64; Engels 1872d, p. 475; Engels 1868g, p. 137; Engels 1868h, p. 184; Engels 1869b, p. 246; Engels 1869c, pp. 286-7; Engels 1872-3a, p. 318; Engels 1872-3b, p. 214; Engels 1871f, p. 145; Engels 1871g, p. 220; Engels 1884g, p. 216; Engels 1884h, p. 233; Engels 1895a, p. 446-7; Engels 1895b, p. 412; Engels 1840m; Engels 1840n; Engels 1839p, p. 449; Engels 1839q, p. 396; Engels 1840e, pp. 73-4; Engels 1840f, pp. 87-8; Engels 1865a, p. 47; Engels 1865b, p. 47; Marx 1847h, p. 179; Marx 1847i, p. 145; Engels 1847g, pp. 217-19; Marx 1847a, pp. 222-34; Marx 1847b, pp. 193-203; Marx and Engels 1848v, pp. 481, 494-5, 508; Marx and Engels 1848w, pp. 461, 472-3, 483-4; Engels 1848c, pp. 524-5; Engels 1848d, pp. 498-9; Marx 1848k, p. 537; Marx 1848l, p. 511; Marx and Engels 1848bb, 546; Marx and Engels 1848cc, p. 520; Marx and Engels 1848b, pp. 80-5; Marx and Engels 1848c, pp. 71-6; Marx and Engels 1848dd; Marx and Engels 1848ee; Marx and Engels 1848t, p. 385; Marx and Engels 1848u, p. 366; Marx and Engels 1848a; Engels 1848i, pp. 109-10; Engels 1848g, p. 85; Engels 1848h, p. 66; Marx 1849k, p. 385; 1849l, p. 293; Engels 1849c, p. 137; Engels 1849d, p. 374; Engels 1850a, p. 155; Engels 1850b, p. 116; Engels 1850h, p. 272; Marx 1851a, p. 570; Engels 1851-2, pp. 23-4, 28, 35; Marx 1852c, pp. 110-14, 126-8, 135, 138-42, 150, 171, 181-3, 192-4; Marx 1852d, pp. 121-5, 137-9, 147, 149-56, 162, 183, 194-5, 202-4; Marx 1852e, p. 331; Marx 1852a, p. 334; Marx 1852b, pp. 342-4; Marx 1852f, p. 350; Marx 1853b, p. 517; Marx 1853m; Marx 1855jj; Marx 1855kk; Marx 1855e, p. 599; Marx 1855ff, pp. 51-2; Marx 1855gg, pp. 93-4; Marx 1855l, p. 64; Marx 1855m, p. 105; Marx 1855a, p. 95; Marx 1855b, pp. 132-3; Engels 1882g; Engels 1882h; Marx 1863a, p. 468; Marx 1863b, p. 342; Marx (Jenny senior) 1866a, pp. 571-2; Marx (Jenny senior) 1866b, p. 587; Marx (Jenny senior) 1867a; Marx (Jenny senior) 1867b; Marx (Jenny junior) 1870a, p. 440; Marx (Jenny junior) 1870b, p. 600; Marx (Eleanor) 1876a, p. 444; Marx (Eleanor) 1876b, p. 522.

经济学典故

我们已经讨论了对不同层次的统治阶级所进行的攻击。但其他一些对《圣经》和神学的运用使整个情形变得更加复杂。其中相当多可以归为经济学典故的范畴。《资本论》第一卷就充满了这些类型的典故，而它们在另外两卷出现的频率就不那么大了。

正如常常发生在高效多产的作家身上一样，一些马克思所偏爱的主题和词语的转向（turns of phrase）会经常在他的文本中复现。比如转换一个概念，使之头脚倒立，或者马克思喜欢使用的摘取花朵和破碎的铁链等意象。马克思也有自己最喜欢的《圣经》文本：

因此，国民经济学，尽管它具有世俗的和纵欲的外表，却是真正道德的科学，最最道德的科学。它的基本教条是：自我克制，对生活和人的一切需要克制。你越少吃，少喝，少买书，少上剧院、舞会和餐馆，越少想，少爱，少谈理论，少唱，少画，少击剑等等，你就越能积攒，你的既不会被虫蛀也不会被贼盗的宝藏，即你的资本，也就会越大。^①

这一精彩的段落蕴含着一个附加的维度，即众所周知，马克思对待货币的态度简直不可救药，他一有钱就花掉，从不为将来考虑；他常常陷入债务，以至于他和燕妮不得不一次次地逃避债主。很多时候，他们唱不起歌、跳不起舞，也没钱去剧院，所以，我认为这样的段落表达了他们无法实现的一种乌托邦愿望。

这里的《圣经》典故体现在《马太福音》和《路加福音》中耶稣的话语：

不要为自己积攒财宝在地上，地上有虫子咬，能锈坏，也有贼挖窟窿来偷；只要积攒财宝在天上，天上没有虫子咬，不能锈坏，也没有贼挖窟

^① Marx 1844g, p. 309; Marx 1844h, p. 546. 亦可参见：“他（布鲁诺·鲍威尔）也可以如法炮制……把神学……叫作天上的政治经济学，因为它是一门关于‘精神财富’和天国财宝的生产、分配、交换和消费的学问”（Marx and Engels 1845a, p. 110; Marx and Engels 1845b, pp. 116 - 17）。“那时我们的读者就会知道‘无论是蠹鱼和铁锈’都不能腐蚀的‘宝物’是怎样得来的，就会懂得‘善良的品德’的经济背景是怎样取得的”（Marx 1848y, pp. 464 - 5; Marx 1848z, p. 421）。亦可参见 Marx 1842h, p. 199; Marx 1842i, p. 186; Marx 1859a, pp. 362 - 3, 457.

窿来偷。因为你的财宝在哪里，你的心也在那里。^①

马克思很好地捕捉到了这些经文的精髓。这一经文出现的语境是论祈祷、禁食和不要忧虑。后面的经文^②得出结论，即我们不要忧虑衣食和居所，因为天上的飞鸟和野地里的百合并不思虑这些事情，但上帝却把这些东西给它们。人心所在常常就是其财富所在。但马克思之后给出了一个典型的反转（twist），他说的并非天上的财富，而是属世的财富。这可不是一般的财富，它是囤积的物质财产，而且不会朽坏、焚烧、浇盖，也不会被害虫吃掉。这种“永恒的”财富就是资本。

其中使用最多的就是我所说的费尔巴哈反转。关于这种反转，我会在费尔巴哈与拜物教的章节中详细讨论，其中最明显的是在马克思自己的文本中，一个神学的论点转向到经济学的方式。费尔巴哈认为，人们对宗教的理解是颠倒的：上帝或若干神祇并非先于人类出现，人类也不是他们的造物，也没有理由委身于上帝。相反，是人类创造了神祇。人类思索自身最佳的品质，把它们投射到彼岸世界，这样上帝就以一种独特的且优于人类的存在者的姿态出现了。这一存在一旦创造，他就会远远超越人类。人类要敬拜他，赋予它创造性的力量，并向其乞求恩典。马克思承接这一观点，并且逐渐地把它变成一种唯物主义的观点，在很多地方反复修正并使用这一观点。但我寻找的是从神学向经济学的过渡。马克思并没有让我们失望：

如果一个人把他对自己的本性、对外部自然界以及对其他人的关系以**宗教形式**想象成某些独立存在的力量，以致被这些想象所统治，那末，他就需要**祭司和祭司的劳动**。但是随着意识的宗教形式以及与此相联系的关系的消失，这种祭司的劳动也就不再进入社会生产过程。祭司的劳动与**祭司**一起消失了，而资本家**作为**资本家所完成的或他委托别人完成的劳动，也会与资本家一起同样消失。^③

祭司和祭司的劳动与资本家和资本家的劳动之间的类比还是非常明显的。同样的，当祭司自身从这一景况中退出后，祭司的劳动也随之消失；资本家的劳动亦是如此。难道这不是同义反复吗？当我们引入一个对比中缺失

① 《马太福音》6：19-21；亦可见《路加福音》12：33-34。

② 《马太福音》6：25-34，《路加福音》12：22-34 将这两处的表述合二为一。

③ Marx 1861-3d, p.496; Marx 1861-3e, pp.486-7.

的特征时，它的确是同义反复，这一特征便是祭司劳动的原因。马克思展示了祭司劳动所包含的内容，即宗教——或者用他迂回的表达方式来说，人与其自身属性、外部属性和其他人之间关系的、用宗教的形式包装起来的独立存在；或者更准确地说，意识的宗教形式。这样，祭司的劳动就包括人类对自身想象的一种宗教体系的处理。这里就是我们需要把缺失的东西填补进去的地方，这个东西正是资本主义。资本主义也是源于人类与自身、自然和他人之间关系的体系。与宗教类似，它是一个操控人们日常生活的体系。让我回到那个迂回的表达方式。马克思本可以简单地将祭司和宗教比作资本主义和资本家。他为什么要用那个迂回的表达方式呢？这让宗教视为人类身体和心灵产品与投射的费尔巴哈反转变得清晰起来。但他同时也把资本主义视为一个抽象的范畴了。现在，我们希望这一论点源自马克思的早期文本——例如《1844年经济学哲学手稿》。但情况并非如此，这一论点出自1861—1863年的一系列手稿。马克思在这些手稿中，洋洋洒洒写了数千页，奠定了《资本论》大部分的基础。这些手稿的作用是让马克思展开他从起初的神学语境向经济学转化的费尔巴哈反转。我们可能会怀疑马克思之后抛弃了从神学走向经济学的框架，但下面从《资本论》第一卷而来的例子会让我们打消这个念头：“麻布就这样取得了与它的自然形式不同的价值形式。它的价值性质通过它和上衣相等表现出来，正象基督徒的羊性通过他和上帝的羔羊相等表现出来一样。”^①

从另一方面来讲，自从二十多年前第一次阅读《资本论》以来，我一直对它在日常生活可交换物品的清单中对家庭《圣经》的援引很感兴趣。除了麻布和上衣这一有名的例子外，这些东西表明了马克思试图为其理论提供各种具体

^① Marx 1867a, p. 62; Marx 1867b, p. 66. 这里的典故源自《约翰福音》1: 29. 亦可参见：“因此，商品要实际上起交换价值的作用，就必须抛弃自己的自然形体，从只是想象的金变为实在的金，诚然，商品实现这种变体，同黑格尔的‘概念’实现由必然到自由的过渡相比，同龙虾脱壳相比，同教父圣热罗尼莫解脱原罪相比，是‘更为困难的’”（Marx 1867a, pp. 112 - 13; Marx 1867b, pp. 117 - 18）。或第三卷：“货币主义本质上是天主教的；信用主义本质上是基督教的。‘苏格拉底讨厌金子’。作为纸币，商品的货币存在只是一种社会存在。信仰使人得救。这是对作为商品内在精神的货币价值的信仰，对生产方式及其预定秩序的信仰，对只是作为自行增殖的资本的人格化的生产当事人个人的信仰。但是，正如基督教没有从天主教的基础上解放出来一样，信用主义也没有从货币主义的基础上解放出来”（Marx 1894a, p. 587; Marx 1894b, p. 606）。来自1861—1863年大量手稿的另外一个例子，也使用了这一逆转：“因此，很明显，工人通过这种交换不可能致富，因为，就象以扫为了一碗红豆汤而出卖自己的长子权一样，工人也是为了一个既定量的劳动能力的价值而出卖自己的创造力”（Marx 1861 3a, p. 160; Marx 1861 3h, p. 152）。

的例证。但我怀疑，它们是每隔一段时间，马克思缺衣少食或是房租到期时，拿到典当铺的东西。下面第一次出现了《圣经》：

现在，我们随同任何一个商品所有者，比如我们的老朋友织麻布者，到交换过程的舞台上去，到商品市场上去。他的商品即 20 码麻布的价格是规定了的。它的价格是 2 镑。他把麻布换成 2 镑，接着，这个守旧的人又用这 2 镑换一本价格相等的家庭用的《圣经》。麻布——对于他来说只是商品，只是价值承担者——被转让出去，换取了金，麻布的价值形态，然后又从这个价值形态被让渡出去，换取了另一种商品《圣经》，而《圣经》就作为使用物品来到织布者的家里，满足他受教化的需要。^①

当《圣经》进入马克思致力于他所研究的重要公式“C-M-C”的时候，它会停留在后面的大约十几页里。我们可以把这一公式作为一则便捷的生活例证，放置那里，暂且不论，但我希望表达的是，这标志着贯穿《资本论》和马克思所有的作品，《圣经》及其文本得到了广泛的使用。^②

① Marx 1867a, pp. 114-15; Marx 1867b, pp. 119-20.

② 其他关于经济学的典故如下：Marx 1844g, pp. 271, 307; Marx 1844h, pp. 511, 547; Marx 1860e, p. 342; Marx 1853dd, p. 381; Marx 1865a, p. 27; Marx 1865b, p. 26; Marx 1869a, p. 53; Marx 1869c, pp. 57-8; Marx 1869d, pp. 359-60; Marx 1865c, p. 105; Marx 1858g, pp. 512-13; (also Marx 1894a, pp. 392-4; Marx 1894b, pp. 407-9; Marx 1851j, p. 423-4; Marx 1851k, p. 313; Marx 1857-8b, pp. 218-19); Marx 1861-3a, pp. 306-10; Marx 1861-3h, pp. 302-5; Marx 1861-3b, p. 184; Marx 1861-3c, p. 148; Marx 1877g, p. 283; Marx 1877h, p. 302; Marx 1861-3f, p. 397; Marx 1861-3g, pp. 406-7; Marx 1867a, p. 97; Marx 1867b, p. 101; Marx 1885a, p. 390; Marx 1885b, p. 390; Marx 1894a, pp. 244, 328; Marx 1894b, pp. 256, 342; Engels 1844j, p. 439; Engels 1844k, p. 520; Engels 1844b, pp. 451, 457-61; Engels 1844c, pp. 532, 538-43; Engels 1862a, p. 374; Engels 1872-3a, pp. 323, 331, 341, 353; Engels 1872-3b, pp. 219, 227, 236-7, 249; Engels 1851a, p. 280; Engels 1851b, p. 180; Engels 1851c; Engels 1851f; Engels 1869d, p. 382; Engels 1869e, p. 400; Marx 1857-8a, pp. 18, 25, 43, 154, 162-4, 192, 233, 251, 257, 401, 408, 464, 529; Marx 1857-8c, pp. 20, 23, 40, 148, 156-8, 185-6, 228, 245, 250, 385, 392, 446, 512; Marx 1857-8b, pp. 149, 177, 215-16, 218; Marx 1859a, p. 278, 294, 299, 303, 359, 363-4, 374, 387, 389, 446, 448-9, 457, 475, 481; Marx 1867a, pp. 142-3, 146, 149, 162, 165-6, 186, 189, 202-3, 242, 250, 257, 260, 266, 270-1, 300, 314, 366, 375, 377-8, 412, 440, 471-2, 488, 580, 589-91, 605-6, 611-13, 616, 638, 640-1, 663-4, 668, 683, 704, 711-12, 733, 738-45; Marx 1867b, pp. 146-7, 149, 152, 166, 169-70, 189, 194, 206-7, 248, 257, 264, 267, 274, 279-80, 313, 328, 382, 393, 395, 431, 461, 492-3, 510, 607, 619-21, 636-7, 644-6, 649, 673, 675-6, 700-1, 705, 721, 741, 748-50, 772-3, 777-85.

反抗其他论敌

我们已经看到了马克思和恩格斯利用《圣经》和神学作为反抗媒体、统治阶级各种力量及教会的资源。但他们对神学的这种论辩式使用并不局限在（上述）这些团体中。其他对象还有诸如孔德（Comte）和蒲鲁东（Proudhon）之类的哲学家、共产主义运动中的反对者或是诸如布鲁诺·鲍威尔那样的青年黑格尔主义者。我把他们收录到此书中的原因是他们开始展露出一种与《圣经》和神学相关的倾向。事实上，我们会在下一节中看到，这些无尽的资源时常以一种正面的方式被挪用。我并不是说他们信仰《圣经》及其相关的宗教义理。相反，他们将源自《圣经》的典故作为武器，自己站在神学的立场上。

例如，共产主义运动内部的反对者最后通常被负面地与源自《圣经》的某个人物或主题相比较。因此，福格特先生（Herr Vogt）吹嘘的预言天赋（马克思对此人用一整卷的篇幅与其论辩）最后就像是《民数记》22：21 - 33 中巴兰故事中会说话的驴子。^① 赫尔曼·克利盖（Hermann Kriege）是“爱的使徒”（Liebesapostel），^② 而生活在伦敦的德国难民领袖——戈特弗利德·金克尔（Gottfried Kinkel）则被描写为“耶稣基督—金克尔”，或是“神学美文学家”，习惯做出一种“‘垂死的角斗士’和‘被钉十字架的耶稣’的综合体”的姿态。^③ 在一处反对弗莱里格拉（Freiligrath）的评论中，出现一则对《圣经》更加正面的使用：“莫非这个畜生不懂得，只要我愿意，我就能把他连脑袋一起扔进地狱的硫磺火焰中去？”^④ 这个典故出自《启示录》20：10，但这里弗莱里格拉成了《启示录》中的兽，马克思加入了复归基督的队伍。我最后的一个例子是，马克思借用了大卫王与赫人乌利亚的关系：“我认为告诉你这件事是多余的，第一，因为你自己对海泽是足够了解的，第二，因为他曾苦苦哀求我把

① Marx 1860c, p. 72; Marx 1860d, p. 432.

② Marx and Engels 1846a, p. 50; Marx and Engels 1846b, p. 17.

③ 依次参见 Marx 1851d, p. 323; Marx 1851e, p. 226; Marx 1851h; Marx 1851i; Marx 1861k, p. 311; Marx 1861l, p. 189. See also Marx 1851j, pp. 428 - 9; Marx 1851m, pp. 574 - 5; Marx 1851p, p. 483; Marx 1851q, p. 363; Marx 1851r, p. 501; Marx 1851s, p. 590; Marx 1852g, p. 42; Marx 1852h, p. 494.

④ Marx 1860f, p. 36; Marx 1860g, p. 32.

他介绍给你，而我并不愿意给他一封‘乌利亚的信’。”^① 这则典故出自《撒母耳记下》11：14 - 15，马克思在这里挪用了一个非常矛盾的人物：大卫作为古代以色列的伟大君主既有传奇的一面，也有阴险狡诈、残暴自私的一面。

这一论辩性部分源于马克思处处都能接触到共产主义运动的基督教背景。马克思和恩格斯第一个参加的组织——正义者同盟，宣称它“基于爱邻舍、平等和正义的理念”，这是颇具《圣经》色彩的箴言。正义者同盟创建于1836年，具有明显基督教色彩的法国社会主义思潮对该组织的创建具有深远影响。1847年，马克思和恩格斯加入该组织，并在该组织易名为“共产主义者同盟”中发挥了重要的作用。但这并不能阻止那些支持基督教共产主义理想的人继续他们的事业。这同时也意味着马克思和恩格斯需要不断斗争，来祛除运动中的宗教因素。例如，威廉·魏特林为正义者同盟的创建做了大量的基础性工作，他也是共产主义者同盟早期公函的签署者，他成为马克思与恩格斯经常批判的对象。仅举一例：“随后魏特林讲了话，并证明耶稣基督是第一个共产主义者，而他的继承人不是别人，正是大名鼎鼎的威廉·魏特林。”^②

除了敌对的媒体与各种哲学家之外，^③ 他们批判的一个重要对象就是青年黑格尔派，特别是布鲁诺·鲍威尔。《神圣家族》和《德意志意识形态》中有大量对《圣经》和神学的援引。在这一点上，马克思和恩格斯非常热衷于揭示鲍威尔思想中的神学性，特别是他的自我意识理论，他们使用一个又一个的神学主题，每次都让鲍威尔与《圣经》的联系更加紧密。在后面的一章，我会具体展开对鲍威尔的叙述，在此我仅举一例：

批判的批判虽然认为自己是多么地超出群众，但它仍然万分怜悯群众。所以批判爱群众，甚至将它的独生子赐给他们，叫一切信他的，不致灭亡，反得批判的永生。批判本身变成了群众，置身于我们中间，于是我们也看到了它的伟大——像天父的独生子一样的伟大。^④

① Marx 1854o, p. 442; Marx 1854p, p. 350. 马克思绝不会错过在合适的地方使用《圣经》典故，在涉及C. 施拉姆携带一封马克思表达善意的信时，马克思再次提到了乌利亚（Marx 1851n, p. 467; Marx 1851o, p. 351）。

② Marx 1853z, p. 296; Marx 1853aa, p. 229.

③ 参见第40页注解1。

④ Marx and Engels 1845a, p. 9; Marx and Engels 1845b, p. 9. 该处典故源自《约翰福音》3：16, 1：14中众所周知的经文。

我已经涉及了后面章节中大家会逐渐熟悉的一些主题，特别是早期共产主义运动的神学性质、反对布鲁诺·鲍威尔所做的大量工作，还有随着行文的演进，对《圣经》更加复杂的运用。我减少了举例的数量，但目前来看，非常清楚的是借用《圣经》和神学的典故绝非退而求其次之举。^①

挪用与含混

在上一节里，我提到马克思，特别是恩格斯惯于挪用《圣经》和神学观点为己所用。现在有意思的是，这种挪用只是对《圣经》和神学政治矛盾性认识的第一步。在本节中，我收集了从比较正面的角度对《圣经》进行挪用的典故，后面处理那些不经意出现的一些含混性文本。

就挪用《圣经》而言，最好的一个例证就是马克思的评论：“我们的协会

^① 对其他论敌的神学典故和援引如下：Marx 1843e, p. 325 - 6; Marx 1843f, pp. 343 - 4; Marx 1843i, p. 368; Marx 1843j, p. 358; Marx 1843n, p. 372; Marx 1843o, p. 362; Marx 1858a, p. 78 (also Engels 1859c, p. 327); Marx 1860c, pp. 228, 243; Marx 1860d, pp. 583, 600; Engels 1859d, p. 370; Engels 1859e, p. 568; Marx 1851l, p. 428; Marx 1851m, p. 574; Marx 1852i, p. 73; Marx 1852j, p. 43; Engels 1851g; Engels 1851h; Marx 1852k, p. 269; Marx 1852l, p. 568; Marx 1853dd, p. 349; Marx 1859k, p. 535; Marx 1859l, p. 513; Marx 1861i, p. 286; Marx 1861j, p. 165; Marx 1856a, p. 115; Marx 1866e, p. 274; Marx 1866f, p. 215; Marx 1877a, p. 190; Marx 1877b, p. 243; Marx 1877c, p. 247; Marx 1877d, p. 54; Engels 1851m, p. 488; Engels 1851n, p. 368; Engels 1873b, p. 439; Engels 1873c, p. 319; Engels 1871i, p. 282; Engels 1871j, p. 361; Marx and Engels 1845a, pp. 7, 134 - 5, 140, 157; Marx and Engels 1845b, pp. 7, 142 - 3, 148 - 9, 166; Marx 1844c, p. 177; Marx 1844d, p. 380; Marx 1842bb, p. 388; Marx 1842cc, p. 403; Marx 1871e, p. 498; Marx 1871f, p. 555; Marx 1859i, p. 483; Marx 1859j, pp. 474 - 5; Engels 1873-82a, pp. 345 - 55; Engels 1873-82b, pp. 337 - 47; Eichhoff 1985, p. 347; Engels 1846g, p. 61; Engels 1846h, p. 40; Engels 1851c, p. 290; Engels 1851d, p. 190; Marx and Engels 1846a; Marx and Engels 1846b; Engels 1847i, p. 257, 262, 270; Engels 1847j, pp. 230, 235, 244; Engels 1847e, p. 301; Engels 1847f, p. 319; Marx 1847f, pp. 321, 325 - 6; Marx 1847g, pp. 340, 344 - 5; Marx 1847j, p. 403; Marx 1847k, p. 420; Marx and Engels 1848v, p. 511; Marx and Engels 1848w, p. 487; Schaper, Bauer and Moll 1847, pp. 605 - 9; A Circular of the First Congress of the Communist League to the League Members, June 9, 1847 1847, p. 593; Marx 1849a; Marx 1849b; Marx and Engels 1850g, pp. 302 - 3, 305 - 6; Marx and Engels 1850h, pp. 256 - 7, 260; Marx and Engels 1850c, pp. 528 - 32; Marx and Engels 1850d, pp. 459 - 63; Marx and Engels 1852a, pp. 229 - 37, 241 - 56, 259, 262 - 4, 278, 282 - 4, 297, 299, 304, 312 - 16; Marx and Engels 1852b, pp. 235 - 43, 247 - 63, 266 - 7, 270 - 2, 285, 290 - 2, 304, 306 - 7, 311, 320 - 4; Marx 1854g, p. 487; Marx 1854h, p. 497; Marx 1875a, pp. 93; Marx 1875b, p. 27; Marx 1878a, pp. 235 - 9; Marx 1881a, p. 551; Marx 1881b, p. 375; Engels 1877 - 8a, pp. 29, 93, 104, 286; Engels 1887 - 8b, pp. 28, 93, 104, 280; Engels 1891a, p. 116; Engels 1891b, p. 117. 在《神圣家族》、《德意志意识形态》和恩格斯早期的文本中还有数以百计的典故（见第九章）。

是他们的眼中钉。”^① 但这些典故绝大部分都是很个人化的，特别是关于马克思的很多疾病。在一封可能是写给恩格斯的信中，马克思提到了一颗蛀牙：“遵从基督教的戒律：‘如果你的牙使你难受，就将它拔掉’，我终于得到了安宁。”^② 还有那些反复发作的痛：“伤口还在化脓，不过在整个旅途中帮我换药的好心人（good Samaritanesses）有的是。”^③ 这里用的典故是《路加福音》10：33-4。马克思也借用了《约伯记》：“你看，我象约伯那样多灾多难，虽然不是那么怕上帝。”^④ 事实上，最后这条对约伯受难的引用是马克思挪用《圣经》（特别是《诗篇》）的一种常见方式。在涉及一直困扰他们的经济问题时，马克思写到他“象鹿渴求清水那样渴求金钱”^⑤。马克思在写给海尔曼·贝克尔（Herman Becker）的信中把自己的家庭描写成“让我们在这里，在巴比伦的河边”^⑥，这是《诗篇》137：1 关于流放中哭泣的以色列人的典故。

现在我们转到一个很明显的事情上来，即从政治上说，《圣经》比初看更具含混性。一个极佳的例子就是马克思早年撰写的一篇攻击莱茵省议会立场的文章。^⑦ 马克思使用其特有的模式引用一系列的表述，接着用自己的评论对它们一一讽刺。其中最有意思的是《创世记》2—3 章人类堕落的故事。议会辩论人引用《创世记》3：4—5 中蛇对女人所说的话：“你们不一定死，因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶。”^⑧ 马克思反驳道：“魔鬼当时并未欺骗我们，因为上帝自己就说：‘亚当已经与我们相似，能知道善恶’。”^⑨ 此处源自《创世记》3：22，经文后面紧接着就是“众神”希望人类

① Marx 1868f, p. 63; Marx 1868g, p. 114. 这则典故源自《哥林多后书》12：7。

② Marx 1857j, p. 122; Marx 1857k, p. 125. 文本参见《马克福音》9：47，原文中说的是眼睛。

③ Marx 1863c, p. 495; Marx 1863d, p. 376. 关于痲病的用典参见：“这是一种真正基督教式的阴险的疾病……暂时我还不能走动，不能站，也不能坐，甚至连躺着也非常难受。你看，我亲爱的，自然界的智慧在怎样考验我。要是把这种忍耐的考验赐给一个善良的基督徒岂不是更合理吗？”（Marx 1864b, p. 507; 1864c, p. 386）。

④ Marx 1861g, p. 247; Marx 1861b, p. 141.

⑤ Marx 1848ff, p. 179; Marx 1848gg, p. 129. 该处典故参见《诗篇》42：1。（本书《圣经》译文源自《圣经》和合本，但《马恩全集》中文版对《圣经》的翻译与和合本有所不同，若无特殊标注，本书以《马恩全集》为准。译注）

⑥ Marx 1851b, p. 273; Marx 1851c, p. 544.

⑦ Marx 1842l; Marx 1842m.

⑧（英文原文源自）修订标准版《圣经》。这里的复数上帝（Elohim）语义含混：它可以指《希伯来圣经》中上帝众多名号中的一个，在一些语境中，也可以指众多的“神祇”，还可以指男人和女人变成具有“众神”的样式。

⑨ Marx 1842l, p. 168; Marx 1842m, p. 156.

不要再食生命树的果实而得享永生。本节经文中有一些很有意思的问题，其中有善恶树和生命树的出现、复数的“我们”（mimmennu）和魔鬼的缺席。但是，让我感兴趣的是在这部分里，马克思将那些批评政府的人（包括他自己）与夏娃和亚当联系在一起。因此，“我们现在”就善恶树的果实“就像当初那样争论”过，魔鬼没有对“我们”说谎。站在他对立面的是议会辩论人和议会，他们站在上帝（或曰众神）的一边，警告不要做被禁止的事情（出版自由、民主等）。马克思这里无意中进入了一个悠久的传统，在这个传统里，蛇是故事的主角，上帝是压迫者。蛇毕竟是唯一一个讲了真话的。女人听取了蛇的建议，这被一些人（如某些诺斯底团体和奥菲斯特派）解读为对压迫人类的神祇的反抗。鉴于此，我们可以对《圣经》中其他提及古蛇的地方进行全新的解读：比如摩西可以变为蛇的杖，^① 在沙漠里摩西举起的具有疗愈功能的铜蛇，^② 或者新约《约翰福音》3：13的经文：“摩西在旷野里怎样举蛇，人子也必照样被举起来。”^③ 马克思反讽式的回应触及了对《圣经》革命性的解读。

马克思并不局限于《圣经》。如果在历史中可以发现佐证，他一定会加以利用。在回应政府或国王的统治来自神的决断与启示这一观点的时候，马克思反驳道：“但是，英国历史非常清楚地表明，来自上面的神的灵感的论断如何产生了同它正好相反的来自下面的神的灵感的论断；查理一世就是由于来自下面的神的灵感才走上断头台的。”^④ 也许这是一个业已过去的事件，但它再次涉及了基督教在政治上的含混性。通过英国君主曾用来阐释自己合理性的同样的神圣神学传统，奥利弗·克伦威尔（Oliver Cromwell）和清教徒推翻了君主制。

有一件事是肯定的：马克思作品中的这一革命特点绝非一般的主旨（恩格斯的情况有所不同）。但这种具有激进色彩的意识并不易得，这种认识就是马克思对穷人、工人和共产主义者（的问题）使用《圣经》和神学。例如，在涉及马克思长期关注的处罚穷人的林木盗窃法时，他写道：“可见，盗窃林木者是第二个克里斯托弗尔，他不仅背走了偷来的木柴，而且也背走了国家。”^⑤ 在

① 《出埃及记》4：2-5，6：8-12。

② 《民数记》21：4-9。

③ 参见 Boer 2007a, pp. 41-3; Bloch 1972, pp. 183-9; Bloch 1970, pp. 166-71。

④ Marx 1842l, p. 156; Marx 1842m, p. 144。

⑤ Marx 1842n, p. 253; Marx 1842o, p. 227。

圣·克里斯托弗的故事里，我们的这位圣人同意背一个孩子过河，在过程中，他发现这个孩子变得异常沉重。他扭过头去看发生了什么，却发现基督在他的肩膀上——贫穷的农民同样需要背起国家来。在这个过程中，圣·克里斯托弗与这些迫切的农民成为一体。尽管马克思能够看出穷人的这类符号，他甚至可以注意到宗教对穷人的吸引力，^①但他经常忽视的是来自穷人的反抗往往隐藏着《圣经》的语言。

结论

我一向认为马克思和恩格斯熟谙《圣经》，这种想法来自大量阅读的印象。如今这一想法至少有了系统阅读的支持。本章的主要目的是彰显这些引用和典故的广泛性与复杂性。此外，马克思和恩格斯使用神学的很多重要的观点会在后面的章节中出现。这些观点可能是对诸如布鲁诺·鲍威尔这样的青年黑格尔主义者的攻击，抑或是对统治阶级掌握国家政权的批判，或者是例如费尔巴哈

^① 当游览莱德的时候，他对穷苦的渔民何以如此虔诚百思不得其解（Marx 1874a；Marx 1874b）。其他被挪用且含混的神学典故和援引如下：Marx 1837c；Marx 1837d；Marx 1836a，p. 526；Marx 1836b，p. 536；Marx 1836-7a，p. 528；Marx 1836-7b，p. 545；Marx 1837q，pp. 543-5；Marx 1837r，pp. 588-90；Marx 1837a，p. 563；Marx 1837b，p. 640；Marx 1837i；Marx 1837j；Marx 1837s；Marx 1837t；Marx 1837m，p. 566；Marx 1837n，p. 497；Marx 1837k；Marx 1837l；Marx 1837e，pp. 575-6，578-80；Marx 1837f，pp. 643-4，646-8；Marx 1837g，p. 586；Marx 1837h，p. 489；Marx 1837o；Marx 1837p；Marx 1844g，pp. 310-11；Marx 1844h，pp. 550-1；Marx 1856j，p. 54；Marx 1856k，p. 532；Marx 1855ll，p. 558；Marx 1855mm，p. 461；Marx 1862a，p. 252；Marx 1862b，p. 544；Marx 1869e，p. 70；Record of Marx's Interview with The World Correspondent 1986，p. 601；Marx 1869l，p. 303；Marx 1869m，p. 331；Marx 1866c，p. 246；Marx 1866d，p. 507；Engels 1844j，p. 438；Engels 1844k，p. 519；Engels 1845d，p. 19；Engels 1845e，p. 18；Engels 1846g，pp. 64-5；Engels 1846h，pp. 43-5；Engels 1874，p. 40；Marx (Jenny senior) 1963a，p. 585；Marx (Jenny senior) 1863b，p. 691；Marx (Jenny junior) 1870a，p. 415；Marx (Jenny junior) 1870b，pp. 581-2；Marx (Jenny junior) 1869a，p. 548；Marx (Jenny junior) 1869b，pp. 702-3；Marx (Jenny junior) 1871b，p. 569；Marx (Jenny junior) 1871c，p. 690；Marx-Longuet 1863，p. 586；Engels 1850h，p. 276；Engels 1868e；Engels 1868f；Engels 1852c，p. 249；Engels 1852d，p. 524；Engels 1885c，p. 338；Engels 1885f，p. 234；Engels 1851a，p. 280；Engels 1851b，p. 180；Engels 1893c，p. 214；Engels 1893d，p. 152；Marx (Jenny senior) 1868a，p. 581；Marx (Jenny senior) 1868b，p. 692. And a small group that contains items that do not fit any of my categories：Marx 1843n，p. 371；Marx 1843o，p. 361；Marx 1860c，p. 294；Marx 1860d，p. 648；Marx 1844k，p. 141；Marx 1844l，p. 342；Marx 1862e，p. 200；Marx 1862f，p. 500；Marx 1877c，p. 246；Marx 1877d，p. 53；Marx 1851d，p. 323；Marx 1851e，p. 226；Engels 1846a，p. 458；Engels 1846b，p. 389；Engels 1872-3a，pp. 323，382；Engels 1872-3b，pp. 219，260-1；Engels 1859f，p. 479；Engels 1859g，pp. 468-9。

反转这样源自挪用神学的重要举措，或者是对神学在政治上含混性的不经意的忽视。

马克思和恩格斯的神学就像是手边的烟草袋子。当他们需要深思的时候，其中一个人就会伸手把烟袋装满、压平、点上火，然后放松地喷云吐雾一番。我们可以把它当作神学袋子，它提供的典故源源不断，不会令人失望。

第二章

社论——神学、哲学与科学

当我们还在同枯燥无味的论文的作者论战时，我们曾认为打断他的自我毁灭工作是不公平的。^①

我从纲领性研究的高峰降到下面的山谷，开始聚焦马克思和恩格斯具体文本中的不同论点。第一个落脚点即是一篇标题看似并无恶意的文章：《第 179 号“科伦日报”社论》。^②这是对一位名为卡尔·海尔梅斯（Karl Hermes）的人的众多回复之一，海尔梅斯是《科伦日报》的编辑、保守的天主教徒和政府代理人。我之所以会关注这篇文章是因为以下几个原因。首先，很遗憾的是，在研究“马克思主义和宗教”时，这篇文章鲜被谈及。其次，这篇文章彰显了马克思旨在对当时公众讨论中甚嚣尘上的神学背景进行驳斥并从中脱身，该背景我在“引言”部分中做过概述。更重要的是，我们看到一位十分年轻的马克思（这篇文章发表时他才 24 岁）开始涉及很多他后面文章中反复出现的主题。最后，作为一个例证，这篇文章实际上集中展现了马克思如何深入且广泛地进行神学讨论。这一点有四个主题：神学与科学研究的区别；神学与哲学的相互作用；教会与国家的关系；以及马克思第一次对之后就一直关心的拜物教问题

^① Marx 1842h, p. 194; Marx 1842i, p. 182.

^② Marx 1842h; Marx 1842i.

所进行的批判。^①

神学与科学研究

马克思一直努力摆脱德国公共神学讨论的泥潭，这种努力表现为两组紧密联系的对立：一个是神学与科学研究的对立，另一个是神学与哲学的对立。在具体探讨神学与哲学之前，我首先从神学与科学研究对立这个次要论点出发，因为它建构了马克思关于神学的观点。在神学与科学研究（很明显，这里指欧洲人所理解的科学研究）的问题上，^② 马克思发表这篇文章是因为《科伦日报》编辑的一篇评论，这篇评论认为科学研究愈是深入，就愈能证实基督教的真理。遗憾的是，今天我们仍能听到基督教保守的一隅如此叫嚣。

马克思最初的回应有三个假定：科学研究和哲学是可以互换的；对这两者的研究一定要自由开展，不受任何制约，尤其是神学性质的制约；两者关注的都是普世的真理。^③ 上述假定并无新奇之处——哲学意味着自由地追寻普世的真理。以此为理论后盾，马克思可以轻易地反驳科学必须服从神学的论断。他指出会对神学感兴趣的科学根本不是科学，神学从自己的观点中东拼西凑选取那些只会印证基督教真理的碎片，神学严加监管并使它们与其假设保持一致，

^① 这篇文章是座金矿，其中还有一些其他话题可以挖掘，但是它们都不够有趣。其中包括在婚姻和离婚中将民事因素和宗教因素区别开的论述，以及马克思对教育的评述（他表示灌输上述基督教原则确实更应该由国家负责而不是让教会负责）。提到婚姻，马克思表示神学事务或超自然的权威不应当侵犯婚姻的民事和世俗本质。涉及这些问题时，马克思非常谨慎，他强调的是尊严和道德问题。他更愿意提及德国西南部莱茵省对于民事婚姻的认可（因为拿破仑征服过的地区于1804年颁布了《拿破仑法典》[Code Napoléon]，并一直沿用了下去），普鲁士部分认同了民事婚姻以及德国其他地区婚姻需要得到教会许可之间的矛盾（Marx 1842h, pp. 192-3; Marx 1842i, pp. 180-2; 亦可参见 Marx 1842c, p. 310; Marx 1842d, pp. 289-90）。即使皇家不允许《莱茵报》染指（它拒绝透露来源）并出版一份因为宗教原因让离婚变得更为困难的秘密草案，马克思对此批评道，该草案并不是真正的改革，它只不过是拼凑的修订罢了，它不会让事态有任何好转（Marx 1842e; Marx 1842f; Marx 1842c; Marx 1842d.）。关于教育，马克思根据自己在高中阶段的经历表示，与其说教育的内容是教义问答，不如说是经典与科学。我们再次毫不意外地读到以下内容：“国家本身教育自己成员的办法是：使他们成为国家的成员，把个人的目的变成大家的目的，把粗野的本能变成道德的意向，把天然的独立性变成精神的自由；使个人和整体的生活打成一片，使整体在每个个人的意识中得到反映。”（Marx 1842h, p. 193; Marx 1842i, p. 181）

^② Marx 1842h, pp. 190-2; Marx 1842i, pp. 178-80.

^③ “哲学是问：什么是真理？而不是问：什么被看做真理？它所关心的是大家的真理，而不是少数人的真理；哲学的形而上学的真理不知道政治地理的界限；而不会把个人世界观和民族观的幻想的视野和人类精神的真正的视野混淆起来。”（Marx 1842h, pp. 191-2; Marx 1842i, p. 179）

以此来证实自己的观点。事实上，面对科学与哲学的威胁，只能诉诸这种手段的神学是羸弱不堪且岌岌可危的。

我对马克思就哲学本质的自由派论述兴趣不大，这种论述形成于科学的世俗学科继而是人文学科开始与神学分道扬镳之时。对于阐发这些科学研究在当今的可信度问题，我也不感兴趣（我们很难说某项科学研究在追寻“真理”的过程中是真正“不受拘束的”，甚至是“客观的”）。然而，马克思的表层讨论之下有一些更为有趣的东西：其一是关于他所说的“神学”是什么，其二是一个更为生机勃勃的神学会是什么样的。

神学在马克思的文本中显得特别保守，它更加关注如何保持教义的纯洁，如何维护基督教的“真理”。马克思的确假设神学就是《科伦日报》那个保守的编辑所理解的样子。直截了当地说，我们最后可以得出的结论是：神学就是基督教会特有的意识形态。虽然随着人们谈论的教会不同，这样的意识形态也逐渐呈现出众多的样式，但这都不会改变其基本的立场。

马克思在这里的观点非常站不住脚，因为他关于神学保守本质的假设会立即引发出一个问题：完全接受科学研究的神学会是什么样的呢？首先，这样的神学不会是防御性的，它不会与来自科学的挑战作斗争。其次，它也不会因为与教会及小型教派团体之间肮脏的利益关系而被削弱。与其说这样的神学是科学研究的开端，倒不如说这样的神学会为了自己的利（或害，视情况而定）去接受并全身心投入科学研究。所有这些问题的关键在于这种观点不过是老生常谈。从马克思所处的时代开始，便有《圣经》研究声称（不可否认只是偶一为之）自己是“科学的”。神学（可以理解为不同于圣经批评的学科）有时也会站在自由、科学研究的标语旁边。总的来说，这样的议题是欧洲大学中斗争的一部分，在这些大学里，神学和《圣经》研究致力于转变自己以适应象牙塔的氛围，这种转变使当时许多国家的教会对神学系的境况无法控制或控制力很有限。所以神学家和《圣经》研究者，甚至是那些受雇于教会去培训牧师的神学家经常无法得到不同教会的信任。同时令人悲哀的是，考虑到这一漫长的斗争史，这些旧有的立场仍然需要重申，因为我们还能看到马克思所质疑的观点在我们这个时代仍然大行其道。

抛开我对马克思神学观的严厉批评，他的确认为，作为一个防御性的学科，神学具有先天的保守性，它一心关注尘世之上的世界以及如何保护教会免遭攻讦。以这个假设为基础，马克思努力证明自己所偏爱的哲学事业要远远高

于他所试图摆脱的神学。

神学与哲学

关于神学和哲学，马克思饶有兴趣地对编辑卡尔·海尔梅斯迂腐的论点进行剖析。神学和哲学之间的分歧从神学出现之时就已经存在了。作为一个独特的基督教系统，神学起源于《圣经》叙事和希腊哲学的碰撞。在这样的基督教系统中，宗教体验必须被或多或少地转化成理性的思想系统（通常所转化成的思想系统并不那么理性）。所以不出所料，海尔梅斯哪怕只有半点机会，也会把青年黑格尔派作为攻击目标。^①至于马克思的回应，他最开始是自娱自乐，^②然后开始就一些重要的论点进行细致的阐述。^③

这部分有两个主要论点：马克思首先抛出了一个相对不那么重要的论点：哲学在公众面前姗姗来迟，宣布自己对于宗教事宜的判定，右翼报纸大可不必因此感到愤懑，因为这些右翼报纸自己这样做已经为时不短了。^④第二个论点远较第一个论点更加掷地有声，引人入胜：考虑到哲学与现实世界之间的有机联系，当哲学在公共场合发表见解时，我们无须诧异。下面让我就这个论点进行一番讨论。

马克思的主要观点是早期的唯物主义观点：既然哲学是“自己时代的精

① 青年黑格尔派是整篇文章贯穿始终的背景。马克思在关于布鲁诺·鲍威尔（Marx 1842i；Marx 1842u）和扎勒特（Marx 1843o；Marx 1843p）的文章以及对“自由人”所作的注释（Marx 1842a；Marx 1842b）里有明确提及。

② 以下是更恰切的例子：“作者说，国家不仅有权利，而且也有义务‘禁止非法的空谈家发言’。显然，作者所指出的是自己的思想敌人，因为他早就承认自己是合法的空谈家”（Marx 1842h，p. 186；Marx 1842i，p. 174）。

③ “如果以为‘莱茵报’的读者会对那位 *ci-devant* [过去的] 自由主义者、原形毕露的‘过去青年人’的滑稽甚于严肃的表演感到几分满意，那末我们就认为这是侮辱他们。现在我们来谈一谈‘问题的实质’”（Marx 1842h，p. 194；Marx 1842i，p. 182）。

④ 详见 Marx 1842h，pp. 196-7；Marx 1842i，p. 184：“于是，六年来，德国的报纸一直大肆攻击那些研究宗教问题的哲学家，诽谤啊，污蔑啊，歪曲啊……所有的德国报纸……都用各种方式谩骂过黑格尔和谢林、费尔巴哈和鲍威尔，谩骂过‘德国年鉴’等等……长久以来，它会以沉默回答那些沾沾自喜的肤浅之见：这种肤浅之见竟自吹自擂地说，只要在报纸上发表几句陈词滥调就可以使人类天才的多年劳动，繁重艰辛的孤独工作的果实以及诗人困顿的无形的思想斗争的结果，像肥皂一样化为乌有。哲学甚至拒绝利用报纸，认为报纸不适合做自己活动的场所，但是，哲学终于不得不打破自己的沉默，变成报纸的撰稿人，于是突然来了一场前所未有的奸险活动：一批信口雌黄的为报纸撰稿的下流作家认为，哲学并不是读者的食粮。”

华”^①，那么它就会面临这样的时刻，即它将不得不从自己乐于藏身并进行奥理探寻的世外桃源中走出来。其原因并非是哲学不时地被迫进入政治和舆论的肮脏世界，而是哲学家们是“自己的时代、自己的人民的产物，人民最精致、最珍贵和看不见的精髓都集中在哲学思想里”^②。所以，哲学因为自身的特点不时地展现出自己的当代性、公共性和世俗性，这是意料之中的事。其实，我认为虽然马克思希望哲学能够一直如此（这也是他对自己的角色定位），但他坚持认为哲学的出现是为了渗透到各阶层的人士之中，对各种思想产生影响。

马克思早在 19 世纪 40 年代初就指出了当今时代所发生的事情。但在他那个时代，哲学所参与的舆论内容是什么呢？正是神学。原因是宗教是人们生活的核心方式，它塑造了人们最深层的信仰体系与人们在这个世界中的存在方式。用马克思自己的话来说，公众“只要动一动自己观念的触须便能够触动哲学的观念领域，而在公众的眼里，和物质需要的体系几乎具有同等价值的唯一的思想领域，就是宗教思想领域”^③。该论点正是朝着更为完善的唯物主义体系所迈出的第一步，虽然相比日后，马克思在这里对观念领域更为重视。

我们可以将马克思的观点再进一步发展，因为并不仅仅是宗教或基督教决定世界观。其实我们发现，德国的反动政治运动集结起来支持一个特定的基督教政权国家，我们还发现来自法国和英国更加激进的运动的间接影响，以及清教徒与罗马天主教徒之间的斗争史。马克思还有一个重要的论点需要表述：鉴于在当时的德国，基督教更像是一个政治问题——事实上基督教在保守的君主和民族自由运动的斗争之间处于一个核心地位，所以具有公共性的哲学同样参与政治完全不足为奇。换句话说，如果说世界前进的方式是宗教与政治的交织，那么哲学就有必要对两者都加以评论。

接下来，马克思的观点经常变得含糊不清，例如他认为哲学在处理政治问题上远比神学适切，因为和神学不同，哲学是“现世的智慧”，而不是来世的

① Marx 1812b, p. 195; Marx 1842i, p. 183.

② 同上。亦可参见马克思 1843 年对卢格的评论：“到目前为止，一切谜语的答案都在哲学家们的写字台里，愚昧的凡俗世界只需张开嘴来接受绝对科学的烤松鸡就得了。现在哲学已经变为世俗的东西了，最确凿的证明就是哲学意识本身，不但表面上，而且骨子里都卷入了斗争的漩涡。”（Marx 1844k, p. 142; Marx 1844l, p. 344）

③ Marx 1812b, p. 196; Marx 1842i, pp. 183 - 4.

智慧，^①抑或他认为一个真正神权国家的领袖只能是神（不管是什么宗教的神）。这些观点只是恶意中伤，在论战中使用尚可，但终究没有什么实质性内容。然而这篇文章中还有许多更为重要的问题。首先，马克思把哲学作为自己展开论说的基础，他将哲学视作其所处的时代的天然产物。他极力称颂哲学，为它大唱赞歌。^②他从这个视角出发探究哲学与神学结合的原因。问题在于他并没有用同样的目光去审视神学；在他看来，神学只是哲学在德国这个特定的历史交接点上接触到的外在的学科而已。留下的那个避而不答的问题就是：神学又是怎样的呢？难道神学就不可能也是其所处时代的自然产物吗？难道它不可能也是从特定的语境中产生的吗？即使神学算不上神秘，算不上为了偶尔出现在公共领域便施以巫术的行径，那么它不能同样与世隔绝吗？

问题的关键在于：马克思对神学的处理充斥着矛盾：神学有时是保守派出版社和哲学之间的交点——考虑到宗教组成了人们基础的信仰体系的时候尤其如此；神学有时又是哲学本身的敌人。当我们对待神学采取第一种态度时，它是哲学和愚昧无知又喋喋不休的保守派报纸之间斗争的主题。事实上，马克思作品中这部分的主要对峙就是哲学与保守派报纸之间的对峙，尤其在他抨击《科伦日报》时，就更是如此。但有时候，他也会出现差错，将神学和反动派报纸摆在反对哲学的同一条战线上。最能说明问题的是，马克思将神学看作是“来世的智慧”，与此相对，将哲学看作是“现世的智慧”^③。简而言之，神学受命于上帝，它真正关心的是天堂而非尘世。^④这个对立关系一经确立，他便将神学描述为缺乏哲理、惯于偏见、前后矛盾和不够理性的。换言之，马

^① Marx 1842h, p. 198; Marx 1842i, p. 186. 亦可参见 Marx 1842l, p. 152; Marx 1842m, p. 140.

^② “但是，哲学谈论宗教问题和哲学问题和你们不一样。你们没有经历过研究就谈论这些问题，而哲学是在研究之后才谈论的；你们求助于感觉，哲学则求助于理性；你们是在咒骂，哲学是在教导；你们许诺人们天堂和人间，哲学只许诺真理；你们要求人们信仰你们的信仰，哲学并不要求人们信仰它的结论，而只要求检验疑团；你们在恐吓，哲学在安慰。的确，哲学非常懂得生活，它知道，自己的结论无论对天堂的或人间的贪求享受和利己主义，都不会纵容姑息。而为了真理和知识而热爱真理和知识的公众，是善于同那些不学无术、卑躬屈节、毫无节操和卖身求荣的文巧来较量智力和德行的”（Marx 1842h, p. 197; Marx 1842i, p. 185）。

^③ Marx 1842h, p. 198; Marx 1842i, p. 186. 同时还可参见另一个将“宗教”看作是“彼岸世界的理论”的例子（Marx 1842l, p. 152; Marx 1842m, p. 140）。

^④ 亦可参见马克思在《〈莱茵-摩塞尔日报〉是宗教法庭的大法官》中为弗里德里希·冯·扎勒特的反教会诗歌进行辩护（Marx 1843o, p. 372; Marx 1843p, p. 362.）：“对神学家来说，人的理性和道德不是福音书的尺度，相反地，福音书倒是衡量人的理性和道德尺度。”与之相对的，大家普遍认为，哲学家就不会面对神学矛盾这样的麻烦。

克思认为保守派报纸代表神学的方式就是对神学本质忠实的呈现。这里产生了一个关键性的错误：神学和缺乏哲理、不够理性的保守派报纸的攻击合为一体，而哲学又开始抨击这个新的敌人。当马克思表示神学跻身“反对一切体系的哲学”^①的论战中时，他以同样的方式再次描绘了神学。

从某种层面来说，当马克思写到保守的神学家和教会是如何像狗一样两腿着地，对着诸如施特劳斯、鲍威尔以及费尔巴哈等青年黑格尔派的神学和圣经批评作品一通乱吠时，我们能够理解为什么他会建立起这样的联系。问题在于，将保守派的报纸和神学联系在一起使他在讨论两种不同含义的神学时带入了不必要的张力。

但为什么这会是个矛盾呢？正如我前面所指出的，马克思将宗教描述为“和物质需要的体系几乎具有同等价值的唯一的思想领域”^②。它和冥顽不灵、与哲学为敌的神学相去甚远；其实，我们所理解的宗教是人们在更广阔的社会历史语境中理解自身位置的最基本方式——它是与物质需要同等重要的塑造生活的观念。现在，一方面，反动出版社和教会鼓吹狭隘的神学观，另一方面，公众意识中具有广为流传的宗教思想，理清两者之间的区别可以帮助我们应对这一张力。但是，我想利用宗教重要角色的这一要点，回到我之前提出的关于神学的问题。因为这里有一条明确的线索，即神学作为自己所处时代和地域的产物，也可以被看作是一种自然的思考和生活方式。我们在马克思证明公共领域的哲学讨论的合理性过程中可以看出这一线索。他在这部分将“哲学和宗教问题”描述成“日常的问题”^③。这难道不是对他之前将哲学家描述成“自己的时代、自己的人民的产物，人民最精致、最珍贵和看不见的精髓都集中在哲学思想里”^④的一个明显呼应吗？我们只需要把“哲学家”和“哲学”替换成“神学家”和“神学”即可。

哲学和神学之间的距离再一次缩短了。当马克思描述哲学和其他人类活动的关系时尤其如此：“自然，哲学首先是通过人脑和世界相联系，然后才用双脚站在地上；但这时人类的其他许多活动领域早已双脚立地并用双手攀摘大地的果实，它们甚至想也不想：究竟是‘头脑’属于这个世界，还是这个世界是

① Marx 1842h, p. 196; Marx 1842i, p. 184.

② 同上。

③ Marx 1842h, p. 198; Marx 1842i, p. 185.

④ Marx 1842h, p. 195; Marx 1842i, p. 183.

头脑的世界。”^①我想说，神学也是如此。但随着马克思开始这一探讨，我们在脑中构想出哲学的形象极具修士的特点，这暗合了僧侣们神秘的世界。像“魔术师”“禁欲主义的神甫法衣”，并提到“若有其事”“因为谁也不懂得他在念些什么”的咒语，这些都有着浓厚的神学色彩，或者说更容易让人联想到神学家而不是哲学家。

所以我们最后的结论是什么呢？我并不是要为哲学和神学的同一性争辩，尽管在过去大约两千年里它们一直共舞——它们的舞步虽然经常不合拍，但有时也能碰巧一致。然而，我倾向于这样的画面：两个神秘的学科试图互不交流，但却无法自始至终如此。两者都用自己的方式成为时代的产物，向思想和生活的更深层次渗透、发声。它们偶尔都会出现在报纸上，站在话筒前，探求如何以公共的方式表达自己对重要问题的看法——正如19世纪30年代和40年代德国的情况一样，这同我们现今这个时代所处的地缘政治背景类似。

马克思似乎也并没有成功地和神学撇清关系。神学和哲学之间的关系比马克思所想的更亲近，虽然他希望将神学局限在来世和保守的一隅接受批判，但神学对此并不买账。随着我接下来的论述，我们将看到神学和《圣经》一直是相携相伴，虽然有时也会彼此疏离。

教会与国家

这篇针对《科伦日报》编辑持续抨击的下一个主要内容与教会和国家有关，马克思还将反复讨论这一问题。马克思的基本立场是赞同政教分离，但是他同时表现出独特的反转：他以《圣经》和基督教传统为讨论内容。这部分讨论至少分为两部分，它们之间的联系并不紧密。第一部分是神学和历史之间的分离，这里马克思试图显示，宗教顺应了历史，而非历史顺应宗教。第二部分，他试图表明基督教传统本身是支持政教分离的，反过来说，基督教传统中许多因素都在削弱任何试图建立基督教国家的行为——正如普鲁士国王，腓特烈·威廉四世曾试图去做的那样。我对这一观点并无疑义（我们将很快考究细节）。然而，他的基本假设会引起更多疑义：基督教之所以支持政教分离是因为它处理的是精神的、来世的问题，而政权则明显是现世的组织形式。让我对

^① Marx 1842h, p. 195; Marx 1842i, p. 183.

以上各点逐一进行分析。

将历史置于神学之上之所以重要不仅是因为该论点本身，而且因为马克思提出了在后面很多场合会反复提到的举措。这恰恰是从唯心主义立场转变到唯物主义立场。在反对海尔梅斯的观点——国家文明的兴盛衰落取决于它的宗教文明上，马克思抓住了这一对峙，并进行了成功的反转：“必须把作者的话整个颠倒过来，才能得出真理。作者完全颠倒了历史 [auf den Kopf gestellt]。”^①好的隐喻值得反复利用，所以我们还会再碰到几次这样的黑格尔式反转，最广为人知的是马克思在《资本论》中对黑格尔本人用了这样的反转。这里双脚站立涉及一个简单的论点，国家的衰落（他举的例子是古希腊和古罗马）造成了其宗教的衰落，将这一表述颠倒就是错误的了。换言之，宗教是次要的，而非首位的——政治和历史才是主要的。

目前为止，这样的反转让人觉得有点儿陈词滥调，我怀疑这是因为经历了150多年，人们对这样的论点已经习以为常的缘故。同时，悲哀的是，我们仍需声明这一主张。也许，《传道书》中那位疲惫的圣人是对的——日光之下并无新事。这样的论断我们还是会有耳闻，即要想改变就要转变态度或观念。正如布道所言，人们如果有了正确的态度，他们就会改变。不论这样的言论用得如何恰如其分，诸如马克思给出的唯物主义的回复都走出了必要的一步，或许也是第一步。

在马克思独具一格、洋洋洒洒的行文中，马克思将这个问题和其他一些不甚紧要的论点混淆了。他表示，当古希腊和古罗马正处在巅峰期间，宗教的地位事实上被其他东西取而代之了。在希腊，取代宗教的是艺术和雄辩术——它们掌握在雄辩家和苏格拉底手中，而不久之后，亚里士多德（在亚历山大大帝时期）就否认了任何实在的“上帝”的存在。至于罗马人，他们真正的宗教就是国家本身，这部分是因为西塞罗以及伊壁鸠鲁学派、斯多葛学派和怀疑论者的影响。现在，情况大不相同了：马克思认为，宗教在这些古代国家最为兴盛之时隐遁了。当然，这是对海尔梅斯论点的又一驳斥，但也削弱了他向唯物主义的转化。或者，至少有些联系还有待建立：难道不能认为希腊和罗马的宗教很大程度上都是由国家扶持的吗？如果是这样的话，那么国家的衰落自然会导致这些宗教的式微。但在这一层面，这种情况和其他任何国家支持的宗教，如

① Marx 1842b, p. 189; Marx 1842i, p. 177.

自君士坦丁大帝时代开始的基督教别无二致。

极具论辩性的是，第二个主要论点——基督教本身导致了政教分离——在马克思所处的时代堆积形成了一些“基督教国家”观点的诸多问题，所有这些问题都来自基督教传统的方方面面。首先我们发现奥古斯丁的《上帝之城》和教会神父在《圣经》，尤其是保罗书信和四福音书的指引下，站起来反对政教合一。之后教皇也站出来谴责基督教国家：更确切地说，一位未署名的教皇（他其实就是1800到1823年在位的庇护七世）“胸有成竹地坚决”^①拒绝加入欧洲国家打着基督教旗号的神圣同盟。^②教皇的理由是：基督徒之间在整体上合一的基础是教会而不是世俗的国家。最后，马克思用几个普通的要点总结其观点。其中一个，真正的基督教国家是神权统治的，上帝为国家的领袖。另一个是，只要有不止一种基督教教义或实际上有不止一种宗教形式，那么基督教国家就毫无意义。更确切地说，被选定的教义会压迫其他教义。在最后一一点里，马克思隐晦地提到了一个普遍的观点，即一个世俗国家是宗教包容的基础。这一点，尤其是关于基督教自身造成了政教分离的评述更为有趣。我之后还会在第六章中就这一问题进行详细讨论。

然而，更为棘手的是，马克思的基本观点是基督教不应插手诸如政治和国家这样的世俗事务，因为它所关心的是天国而非尘世。这一观点和他试图贬损神学以褒扬哲学和科学的做法是一致的，当他表示神学是反动力量时，他的这一努力尤为明显。这里，马克思又进一步表示神学对于天国的关注正是基督教义自身促成政教分离的原因。现在，这一论点比初看要稍显复杂。它建立在一个坚实的基础之上，但却迈出了错误的一步。这一基础正是对世俗主义的界定，世俗主义关心的是现时现世（*aeculum and saecularis*），并从中获得它的论域。言下之意是说，任何对尘世之上的世界或未来世界的关注都与世俗主义没有任何关系。到这里，还都没有什么问题。然而下一步，马克思就出现了失误，他认为基督教只关心来世和未来。因此，它与世俗之事没有任何关系——

^① Marx 1842h, p. 199; Marx 1842i, p. 187.

^② 由俄国沙皇亚历山大一世提议，神圣同盟于1815年9月26日缔结。最初发起人除了沙皇之外，还有奥地利皇帝法兰西斯一世和普鲁士国王腓特烈·威廉三世，最后除了英国摄政王、庇护七世和奥斯曼帝国苏丹之外，各国君主都纷纷加入其中。现在，我们能够理解英国和它长期以来将自己排除在欧洲之外的历史，事实上我们也能够理解苏丹，它优雅地拒绝了加入这样一个同盟。这一同盟将自己建立在“我们救世主的神圣宗教教导我们的崇高真理”这一公正、仁爱、和平的基础上。但是教皇的这一决定确实引人注意。这个同盟变成了反动者的联合，它固执地试图逆民主与共和国改革的潮流而行。

由此衍生出他的政教分离的立场。这（极为正常的一步）为什么会是个问题呢？答案很简单，因为基督教不仅关心现时现世，而且关心未来和天堂，它的一些核心范畴，如创世、人类学和罪论（关于罪的学说）以及基督论很好地说明了这一点。换言之，它既是世俗的，又是反世俗的。然而，正如我在其他文章中表达过的那样，马克思主义也是如此，它如此关心现世是为了终结现世，开创一个迥然不同的未来。^①

让我总结一下目前为止的观点。在马克思关于教会和国家的论点中，尤其是那些关于世俗国家的需要和“基督教国家”概念的矛盾之中，我们筛选出更为自由派的部分，之后我们发现他给出了著名的唯物主义反转的早期形式，即将唯心主义反过来，使之头脚倒置。这一切都形成于马克思极力从 19 世纪 40 年代德国政治讨论的神学框架中逃离出来的愿望。我们将会看到，这些内容在他之后的作品中会不止一次出现。

拜物教与偶像崇拜

我关心的最后一项内容也会反复出现，即拜物教的问题。^②这其实是马克思关于教会和国家的附加论点，因为它是以海尔梅斯的论断——一个伟大的国家取决于伟大的宗教——为背景应运而生的。关于拜物教的讨论跳出了马克思对海尔梅斯所描绘的宗教发展准进化景况的批判。海尔梅斯认为，宗教历经感觉欲望和（动物）拜物教的时代，到达了最高阶段（当然指的是基督教），这一阶段正是伟大国家的源泉。马克思反驳道：动物崇拜将动物看作比人高等的神，又怎么会是比感觉欲望更高一筹的宗教形式呢？^③对于拜物教而言，它和感觉欲望一样蒙昧；事实上，它是感觉欲望最终的表现。马克思这里说的正是偶像崇拜。

这篇早期文章中出现的“拜物教”马上吸引了对马克思略有了解的所有人的目光。毋庸赘言，这是《资本论》中著名的一节《商品拜物教》的中心内

① 见 Boer 2009c。

② 亦可参见 Marx 1842n, pp. 262-3; Marx 1842o, p. 136。

③ 亦可参见他 1842 年 3 月 20 日写给卢格的一封信中的评论：“把动物神化也许是宗教最彻底的形式，或许不久就应当不谈宗教的人类学，而谈宗教的动物学了。”（Marx 1842z, p. 384; Marx 1842aa, p. 399）。

容。在 1842 年的这篇文章中，他这样写道：

看看这些关于“拜物教”的高谈阔论！这就是三文铜钱买来的渊博学问！拜物教远不能把人提高到自身感觉欲望之上，相反地，它却是“感觉欲望的宗教”。被欲望燃烧起来的幻想使拜物教徒产生了一种错觉，似乎“没有感觉的东西”仅只为了满足拜物教徒的怪癖就可以改变自己的自然特性。因此，当偶像不再是拜物教徒的最忠心的奴仆时，拜物教徒的粗野欲望就会砸碎自己的偶像。^①

虽然，马克思最终会接受这一观点并对之加以延展，用来讨论劳动、货币商品和资本（见第七章）的问题，现在我暂时聚焦的是马克思简要的评论。

第二句话是核心，虽然马克思使用了“幻想”和“感觉欲望”，混淆了这一议题，马克思写下发表在那些报纸上的文章之后，弗洛伊德赋予了这些术语崭新的含义，我们在阅读这样的词语时，很难摒弃这样的感觉。而我建议，我们要摒弃的不仅是弗洛伊德的观点，还有关于欲望和幻想的整个框架。于是我们看到：拜物教徒认为一个“没有感觉的东西”会失去自己的自然特性。换句话说，不论它是树还是山，是太阳还是月亮，或者其实是用木头、石头或任何材质造出来的东西，崇拜的对象失去了作为树、月亮或是木制品的特性，就成为神祇。因此它充满生机，并且远比崇拜者要强大，崇拜者在神的面前只能屈膝下跪。

这一论点的绝妙之处在于它的反转（这是马克思在这篇文章中的第二处反转）。我们先从崇拜者的角度说起。我们狂热又虔诚的崇拜者并不认为他用石头创造了雕像，赋予了它能力和生命，就可以对它进行崇拜了。相反，他认为，那尊雕像，或是太阳、月亮，最开始就是神。又或者说地形特征，例如一条河或是露出的岩石，在它们成为无生命的物体之前，都充满了神秘的生命力。事实上，意识到这些物体其实是无生命的东西恰恰是无生命之物的去神圣化过程，而非神圣化的过程。

现在，我们再来从马克思的立场来看：他推翻所有这些东西就是为了论证拜物教其实给予原本无生命物体以生命，并将其神圣化。去神圣化则是下一步：崇拜者在幻想破灭的一刻将偶像粉碎。这样的去神圣化一直以来就是客

^① Marx 1842h, p. 189; Marx 1842i, p. 177. 我们也许能够在铁文《论基督教的艺术》中找到其中一些观点（参见 Marx 1842x, p. 382; Marx 1842y, p. 397）。

体内容的实现——仅仅是石像或树。马克思向我们展现了一个三重变化：世俗—神圣—世俗，而不仅仅是从神圣到世俗的转变。中间的那一步仅仅是一个幻想，别无其他。

在这个反转中，我们第一次看到了费尔巴哈对马克思的深刻影响。费尔巴哈的《基督教的本质》(*Das Wesen des Christentums*)于1941年面世，而马克思写这篇文章是一年之后的事。众所周知，费尔巴哈转变了人们对人神关系的理解。他根本不承认上帝的优先地位，不相信他是永恒、全能和全知的存在，也不相信他经过深思熟虑后创造了地球和人类。情况并非如此，人类才是这一关系中重要的那一方。对于费尔巴哈来说，宗教投射出了人类活动中的最好可能性——仅仅是把所有这些品质赋予一个外在于人类的实体或力量中。这一实体成为一个形象，一个凭借自身向人类显现的“神”，一个回过头来施予命令、惩罚和拯救的存在。对于费尔巴哈来说，这是宗教的魅力和持久影响的来源。在本书后面的篇幅中，我会对费尔巴哈和拜物教进行更多讨论，但现在我们发现了马克思在发表自己关于拜物教的要点时所利用的重要反转的来源。马克思认为拜物教不过是在幻想中自欺欺人地将神圣的力量赋予这个或那个对象，在接下来关于宗教、商品、劳动和货币的思考中，他会用到这一观点并对其进行延展。

结论

这篇马克思早期的文章使我能够近距离地了解他是如何处理神学问题的。在这篇文章中，他极力表明科学研究、哲学，甚至是历史优先于神学的地位，通过这一点来一步步摆脱公众讨论中无处不在的神学性质。正如我在《引言》部分所说，这一语境很大程度上是因为青年黑格尔派喜欢将神学作为除了《圣经》之外的战场。他的论说中有很多自由主义思想的残留，我还发现马克思希望在自己的观点中将神学视为反动的学科，但许多其他主题和形式的论点也显现出来：将神学描述为来世，早期唯物主义反转的出现以及他对拜物教的兴趣。

反抗神学黑格尔主义者（一） 布鲁诺·鲍威尔

在神学家鲍威尔看来，批判必须永世地研究思辨神学，这是不言而喻的；因为他，即人格化了的“批判”原本就是一个 *ex professo*（职业的）神学家。^①

在对马克思的那部早期作品进行纲要式研究和释经学分析后，我们来集中探讨遍布其作品中的神学议题。在后面的六章里，我会涉及马克思作品中直接出现的主要神学议题和问题。这几章主要涉及马克思，除了一些相关的恩格斯的作品之外，还有那些时常无法将马恩分割的他们共同创作的作品，如《神圣家族》和《德意志意识形态》。我计划从鲍威尔开始，接着是施蒂纳，然后过渡到费尔巴哈。

费尔巴哈很明显是《德意志意识形态》第一部分讨论的对象，阅读这部分时大多数人会跳过讨论鲍威尔（在《神圣家族》里也是如此）和后面施蒂纳的冗长材料。那为什么把鲍威尔而不是费尔巴哈放在第一呢？除了鲍威尔在该书和《神圣家族》的时间明显略早之外，还有两方面的原因：其一，马克思主义研究领域在很长时间内不看好涉及鲍威尔和施蒂纳的部分。我提出这两个人是想强调这两部分也是非常重要的。此外，马克思对这三个人的评价

^① Marx and Engels 1845a, p. 102; Marx and Engels 1845b, pp. 108 - 9.

也有着天壤之别：他对鲍威尔和施蒂纳的无情批判一直没有间断，而对费尔巴哈则褒多于贬。马克思意在绕开鲍威尔和施蒂纳，他也试图绕过神学和对黑格尔特定的神学式解读。对费尔巴哈则不尽然，马克思对费尔巴哈的回应更加正面，他从费尔巴哈那里继承并发展了一个核心观念——反转。反转使马克思在处理黑格尔的问题上更具创造性，其影响在后面的一些主题上可见一斑。

这里我想问的主要问题是为什么马克思把鲍威尔当做箭靶。我认为原因是鲍威尔在神学和圣经批评领域中发展出一种激进的立场。鲍威尔是德国当时最激进的思想家之一。^①但鲍威尔的激进思想非常复杂，他攻击旧有体制、自由主义和社会主义。马克思需要在两个方面否定鲍威尔：他的反社会主义立场及他通过圣经批评实现激进共和政治的路径。这两方面都是不能接受的。

下面我将追溯这位马克思在弗里德里希·威廉大学昔日的老师是如何成为他主要的对手之一的。对于他的对手，马克思可以说是进行了枪林弹雨般的驳斥。马克思与鲍威尔之间的联系可以上溯到1836—1839年的柏林求学时期。在1839年的夏天，他选了一门研究《圣经·以赛亚书》的课程，这门课的年轻教员就是鲍威尔。我从这里开始探索这一过程中鲍威尔的观点，之后，我会探讨马克思与鲍威尔之间持久、复杂的关系，马克思仍将鲍威尔称作朋友，多年后，鲍威尔也拜访过居住在英国的马克思。对鲍威尔第一次批判性的回复源自《论犹太人问题》，这是对鲍威尔同名著作的进一步评论。之后，在《神圣家族》和《德意志意识形态》中，我们能找到内容充实的批判，马克思和恩格斯在书中的攻击双管齐下：尽管鲍威尔不承认，但他仍然既是一位神学家，也是一位传统的黑格尔主义者。

以赛亚书（授课教师：鲍威尔讲师先生）

在弗里德里希·威廉大学马克思的修业证书中有一则很不起眼的注释。注释的内容是：

^① 在2003年的一项杰出研究中，莫盖茨（Moggach）重塑了独立、激进的政治思想家鲍威尔。他尤其反对当时的普遍观点，即认为鲍威尔从早期激进的神学批判退到虚空的右翼社会主义批判。

五、1839年夏季学期

1. 《以赛亚书》授课教师：鲍威尔讲师先生，已修。^①

这一条目尽管简短，但意义深远。我们必须承认，马克思的课堂表现并不那么突出。他只得到了一个“已修”而不是“用功”，甚至没有“特别”或“极其用功”的字眼，而马克思其他课程的成绩（如果我们用“成绩”这个词的话）几乎都是非常好的。这些包括一些法律方面的课程（其中我们还可以发现教会法）及一些哲学和古典学的课程（其中包括关于欧里庇得斯的课程）。此外，1839年对鲍威尔而言危机四伏（这种情况对他来说是稀松平常的），他因攻击一位同事而丢掉了在柏林的教职，被派往波恩。

他们第一次接触是马克思学习《希伯来圣经》的一部重要先知书的时候，他的老师就是青年黑格尔主义者中最具争议的领袖之一。为什么会是鲍威尔和《以赛亚书》呢？层层迷雾渐次展开。鲍威尔最初是一位新约学者和神学家，之后才成为一位政治评论家。给他带来无尽麻烦的是那些关于《约翰福音》和同观福音（《马太福音》《马可福音》和《路加福音》）的作品。^② 鲍威尔的作品出现在德国第一次大规模圣经批评浪潮时，这一浪潮使德国圣经学者在全球范围内承担起领导者的角色，直至第二次世界大战。鲍威尔的作品与这些批评性的作品比肩，并超越了它们。在一段时间里，他被普遍地视为青年黑格尔主义者的领袖。鲍威尔的天才之处在于他将对《圣经》文本的关注与其历史、文化语境结合，用自己的方式发展了黑格尔的哲学。这一整合使他得出的结论是基督教仅仅出现在公元2世纪；福音书实际上并非记载了历史，事实上，也没有记载一位历史上的耶稣，耶稣只是每位作者自由创作时自身宗教意识的产物；福音书里充满了希腊的精神和思想（其中的主要观点可以上溯到斯多葛主义、斐洛主义和新柏拉图主义）；其中决定性的张力在于自由的自我意识和宗教教条主义。他一以贯之的目标是僵化了的既存教会与压制性的国家，特别是它们用一种肮脏、腐朽的方式来掌控权力——也正如此，鲍威尔的著作《揭示基督教》（*Christianity Exposed*）^③ 被查封、追踪、销毁，直至1927年才得以再版。

① 《柏林大学修业证书》（*Leaving Certificate from Berlin University*）1841，p. 704.

② Bauer 1840, 1841, 1842b, 1850-1, 1852.

③ Bauer 1843a; Bauer 2002.

后面我会探讨《揭示基督教》一书的内容及其对福音书的讨论。现在我想回到之前的问题。作为激进的新约学者，鲍威尔为什么会在1839年的弗里德里希·威廉大学大学教授马克思关于以赛亚的课程呢？一年前，鲍威尔曾发表了一部两卷本著作：《启示历史的批判——从历史发展的原则解读旧约宗教》（*Critique of the History of Revelation: The Religion of the Old Testament Explained According to the Principles of Its Historical Development*）。^① 这是鲍威尔撰写的唯一一本关于《希伯来圣经》的作品，其余的作品皆与新约和政治有关。在1839年的夏天，马克思可能听到了鲍威尔对《希伯来圣经》，特别是《以赛亚书》的抨击。^② 在《旧约的宗教》中，鲍威尔认为宗教，或者说宗教经验，是（黑格尔式的）自我意识的结果。这种宗教经验不仅是一个超验性的事件，人们也可以从这种现象学的方式追溯该经验不同形式的发展。鲍威尔赞同《希伯来圣经》中律法祭祀材料（即P）是最早素材的假说，他认为这一材料位于发展的最初阶段。这里我们可以发现一位独裁的神祇，他用律法使人臣服。与这种大范围内外部关系相反，后来的先知书标志着更加高位的阶段，即反对早期资料中具有愚钝性和压迫性的特殊因素，共性在这里内在于人们之中。

如果你认为所有这些理论都是对《希伯来圣经》的一种略显怪异的解读，并且鲍威尔是一位宗教狂人的话，那么你的想法情有可原。但事实并非如此，我们需要一些背景信息。这一背景信息有两个重要特征，它们对我们理解马克思在鲍威尔的课上学到了什么至关重要。这两个特征是当时圣经批评的迅猛发展与人们把《圣经》当作论辩的平台，在这个平台上，宗教、理性、世俗主义、民主和共和主义思想相互交锋。

就圣经批评自身而言，学者们经常面临很多抵制，他们也开始减弱很多关于《圣经》及其作者的传统观念的影响。他们反对传统释经，反对神性权威，

^① Bauer 1838. 当时鲍威尔还在编辑《思辨神学杂志》，这本杂志只出版了三期。此外，他还为《科学批评年鉴》供稿。在本书里，他希望发展一种在逻辑领域将基督教教义范畴化的神学。

^② 我们有理由相信，马克思选修关于《圣经》的课程是有着充分的准备的，因为在当时典型的文科教学大纲中，马克思学习了德语、拉丁语、希腊语、法语、希伯来语和各种“科学课程”（宗教知识、数学、历史、地理和物理）。更确切地说，马克思没有学习希伯来语，因为他的结业证书上并没有希伯来语课的任何评论。其他两种《圣经》语言：希腊语和拉丁语，他使用起来倒是非常娴熟——他的宗教知识非常丰富：“他对基督教信仰和道德的知识非常明晰，且基础夯实；就某种程度而言，他同样了解教会史”（*Certificate of Maturity for Pupil of the Gymnasium in Trier* 1835, p. 644）。

他们通过聚焦文本的字面含义和语法含义（与寓意相反）、文本的内在证据和重塑历史语境的希望来理解《圣经》。这种研究早期聚焦在摩西的五本书——“托拉”或“摩西五经”中。1780—1783年三卷本旧约导论的作者、批评家约翰·戈特弗里德·艾希霍恩（Johann Gottfried Eichhorn），还有威廉·德·维特（Wilhelm de Wette）（1780—1849）、约翰·施特劳斯（Johann Vater）（1771—1826）、海因里希·埃瓦尔德（Heinrich Ewald）（1803—75）、赫尔曼·霍普菲尔德（Hermann Hupfeld）（1796—1866），这些批评家都认为摩西五经是由不同来源或片段编纂在一起的，如果说摩西确有其人，那么其作者也并非摩西。在论辩中，至少在鲍威尔写作的时期，他们逐渐达成一致，认为摩西五经有四个来源，即祭祀派材料（P）、耶和华材料（J）、以罗欣材料（E）和《申命记》材料（D）。^① 在这一被称作底本假说的理论中，P来源最早且奠定了大部分的律法基础（613条律法），耶和华材料和以罗欣材料（二者皆以上帝的两个名字命名）次之，它们对宗教略有概览，D是《申命记》的主要来源且是《圣经》前五本书中最后修订的部分。在鲍威尔的作品之后，尤利乌斯·威尔豪森（Julius Wellhausen）才提出P是最晚的。^② 其实19世纪下半叶在德国圣经批评学界，历史批评（这是后来最终使用的名称）才占据主导。鲍威尔很早就看到了这一点，他认为P材料是最早且最粗糙的。宗教极力超越这一状态，达到了众先知，接着是新约的状态。这些圣经批评家认为，先知自身蕴含着旧约的顶点（路德钟爱先知，并把众先知作为新教牧师的榜样，这里的影响显而易见）。他们并非是未来的预言者，相反，他们结合切身的语境宣告上帝的旨意。正如后人指出的那样，他们是宣告者（forth-teller），而非预言者（fore-teller）。他们宣告的信息正是“伦理的一神论”（ethical monotheism），其中以赛亚是杰出的代表之一。《以赛亚》的文本不再是对基督降临的预言，它们宣告了一神论下伦理生活的伟大理想。我们不能从先知预示了末世这一观点进一步推断末日的邻近。

这一切是如何发生的呢？正如我在《前言》中所述，德国批评界从未像他的英国和法国表兄弟那样，大张旗鼓地反对宗教和教会。其原因部分在于德国文化众所周知的落后性；另一个因素是其强烈的“唯独《圣经》”（sola scriptura）成分。结果是：理性与超自然主义、宗教与世俗主义的斗争以《圣经》为

① 又称“祭司典”、“耶典”、“神典”和“申命典” 译注。

② Wellhausen 1994.

战场。德国批评家并没有把《圣经》作为过时的迷信文本，他们借用《圣经》本身发展出自己的理论。德国批评家们充满活力地应对来自斯宾诺莎、理查德·西蒙（Richard Simon）和让·勒克莱尔（Jean Le Clerc）观点迥异的圣经批评，并把这些不同观点转化为一种蕴含差异、论据与发展前景的恒久方法。截止到19世纪末期，德国在圣经批评领域中的主导地位几乎是不容置疑的。在鲍威尔和施特劳斯的时代，德国圣经批评作为国际力量刚刚兴起。

马克思的大学时期就是在这种不稳定的背景中度过的。让我们回到鲍威尔活跃且富于想象力的思想中。他对《圣经》研究的发展作出了自己的贡献。就《希伯来圣经》而言，他认为即使是《希伯来圣经》的先知文本也没有到达克服宗教外部化与法制化所带来的隔阂感的程度。当然，这一趋势对他从19世纪40年代初期就开始全身心投入的新约研究同样适用。在这一点上，他认为新旧约的区别在于基督教试图把宗教意识从旧约有限的特定形式中解放出来。鲍威尔关于《希伯来圣经》的作品使他可以界定自己“宗教意识”的核心观点，即未经中介的特殊性与抽象的普遍性标识（identity），他通过特定主体或社群的直接普遍性身份去诠释这一概念。

尽管这种观点（特殊性与普遍性的直接标识）似乎是对基督教的正面评价，但鲍威尔很快就发现它事实上是问题的核心。在鲍威尔柏林任教那年发表的《亨斯登伯博士先生》^①一书中，他就认为教会压迫性和狭隘的世俗主义——特别是德国路德教会——就属于特殊性与普遍性之间的这一关系。鲍威尔观点的逻辑内核是在他讨论《圣经》的不同作品中发展起来的，这一内核即基督教是一种“傲慢的特性论”（hubristic particularism），这一特性论在特定主体（在这种情况下是耶稣基督）或社群（教会）与普遍性之间做出未经中介的标识。当时的情况是普遍性从社群和个人的生活中脱离开，完全变为他者。上帝与天堂从人类存在中变为异化的、被抽象的共性。这就意味着如果一个特定个体与群体宣称自己是该普遍性的唯一代表，那么，它会毫无例外地导致粗暴、宗派式的独断，这种独断排斥任何其他特殊性的东西，无论它是宗教性的还是政治性的。简言之，基督教一神论是一种排他的而非包容的普遍性。这一特性论最终的傲慢正是当时国教和反动的威廉四世（1840—1861）的特点，在基督教和犹太教领域更是毋庸置疑，这一特性事实上是宗教自身的本质。普鲁士政权

① Bauer 1839.

仅仅是这种残暴共性最近的呈现；鲍威尔把它一直溯源到了古希腊的城邦。

这一立场是鲍威尔在研究同观福音和《约翰福音》时（集中在1840年到1842年期间）发展起来并在1843年的《揭示基督教》中得到充分表达的。^①在这本书里，鲍威尔最终承认了其无神论思想，他认为自由的自我意识必须从所有宗教的禁锢中解放出来，而实现其自我解放的唯一途径就是历史和社会的转型。对福音书而言，它们远非对历史的记录，而是富有创见的无名作者的作品。由于宗教意识的约束，这些作者对基督徒群体的诉求进行回馈，他们深谙这些群体的本性和源头。因此，最早的福音书《马可福音》大致描绘了耶稣成年的生活及死亡；晚一些的《马太福音》和《路加福音》在这一故事中增添了对耶稣出生的叙述、其他的素材和耶稣复活的记载。到《约翰福音》时期，我们就已经有了对教条式独断的完整表达。那么，为什么这些故事是有问题的呢？

福音书的记述不过是不受约束的文学作品，其灵魂是一些宗教的简单范畴。但在这些范畴中很明确的是它们颠倒了现实理性世界中的各项规则。它们隔离自我意识的普遍性，把它粗暴地抛弃，并以一种异质、天堂式的或异质、有限的神圣历史形式对之重塑。^②

基督教否认仅来自自我意识的真理，基督教把这种真理和与自我意识不同的另一种存在和天国相区别。更糟的是，基督教宣称其异化的最终形式就是绝对和普遍的真理，这样它便恶化了这个问题。基督教加剧了这一异化，直到它变得令人不堪忍受，这样也为该问题的最终解决开启了道路。因此，在一种正面的黑格尔式的意义上，基督教是所有宗教中最好的，同时也是最糟的。它提供了革命性的突破，把人们从自然、家族和精神中解放出来，但它同时也是异化的最高形式。我们需要做的就是对基督教必要的阶段进行扬弃（Aufhebung），在自由的自我意识中得见真理。只有“批判”（马克思和恩格斯不遗余力地开展批评）可以解放这种具有普遍性的自我意识。这同时也意味着任何笃信基督教的国家和教会也都要这样做。宗教垄断和正在恢复的德国王权仅仅强化了鲍威尔的观点，在1840—1841年间，他拒绝接受宗教象征的所有形式，唯独钟爱解放的、哲学式的自我意识。

^① Bauer 1840, 1841, 1842b, 1850—1. 探寻鲍威尔在这些作品中观点的发展，杰作当属 Moggach 2003, pp. 59—79。但 Leopold 2007, pp. 101—5 却略去了鲍威尔圣经批评的重要性部分。

^② Bauer 1967, p. 61. 引自 Moggach 2003, p. 77。

毋庸讳言，鲍威尔激进的圣经批评与神学是和激进的政治共和精神戚戚相关的。但其前提是鲍威尔的立场极其激进，马克思和恩格斯对他如此着迷的原因也恰恰在于此。黑格尔一度十分看好鲍威尔，他推荐鲍威尔1829年撰写的一篇文章，使他赢得了皇家奖励，在鲍威尔给马克思上课的同一年，他被弗里德里希·威廉大学革除教职。他的罪行就是出版了前面提到的那本书《亨斯登伯博士先生》。亨斯登伯是一名主要的虔诚派神学家，也是鲍威尔的同事和昔日的老师。鲍威尔似乎无法心平气和地容忍愚人。他很幸运，因为文化部长埃特斯坦（Altenstein）偏爱黑格尔派，他让鲍威尔摆脱困境——至少他是这样认为的——前往波恩。但好景不长。1840年埃特斯坦去世，同年威廉三世作古。新国王委任了新的文化部长——他头衔的全称是宗教敬拜、教育和医疗部长——艾希霍恩（Eichhorn）。这位开明的官僚无暇顾及黑格尔主义者，当然也不会去保护这位年轻的激进分子。鲍威尔在柏林待了五年（1834—1839），可在波恩仅停留了三年。1842年的3月底，他的授课资格（licentia docendi）被艾希霍恩吊销，新国王直接颁布命令革除他的教职。^①在大学求职无望，鲍威尔收购了一座小农场，经营起一家烟草店，但他仍旧在夜晚笔耕不辍——他仍旧像过去那样多产——直至1882年去世。

当时21岁的马克思在鲍威尔事业的转折点遇到了他。鲍威尔当时因其在柏林反对亨斯登伯的论辩即将被派往波恩，在1830年代反复修正自己的宗教观后，他的原创著作达到了多产高峰期，他即将成为青年黑格尔派的精神领袖。^②我们可以看出马克思从鲍威尔身上受益颇多。除了将马克思带入当时德国圣经批评的第一次浪潮之中，并跟上快速的发展之外，鲍威尔在当时已经认为所有的宗教都是有问题的。就其本质而言，宗教无论对个人、团体还是制度来说，都是某种傲慢的特性论，它对抽象的普遍性有着诉求。在追寻的过

① 他在柏林的教职被宗教敬拜、教育和医疗部部长艾希霍恩革除。在波恩，作为神学编外教员被革职的情节有些令人困惑。起初，他因在新约上的激进观点受到调查，调查建议教育部联同六所普鲁士大学的神学教员共同进行，但调查没有取得一致的结论。在一个糟糕的时机（似乎这是鲍威尔的命运），他于1841年参加了一场纪念南德自由主义者卡尔·韦尔彻（Karl Welcker）的宴会，鲍威尔为黑格尔的国家概念献祝词，但国王仍决意开除所有参加宴会的国家公职人员。

② 在使用“左派”或“右派”黑格尔主义者的标签时我非常犹豫，其原因不仅在于鲍威尔自己并不认同这些术语，更重要的是这一区分是由大卫·施特劳斯在其《反对黑格尔主义者，为我的〈耶稣传〉一辩》（*In Defense of my 'Life of Jesus' Against the Hegelians*）中做出的（Strauss 1980；Strauss 1983）。施特劳斯使用这一术语还击鲍威尔（和其他人）对其原作《耶稣传》（Strauss 1835；Strauss 1902）的批评，并把鲍威尔视为“右派”黑格尔主义者，将自己视为“左派”黑格尔主义者。

程中，宗教变为不允许任何反对声音的粗俗的宗派垄断。教会变得观念狭隘且独断专行，这并不让人惊讶。即使《以赛亚书》优于《希伯来圣经》最早的祭祀派材料，它也不免要向这个问题屈从。以赛亚或许已经过了过分注重祭祀外部律法的时期，他甚至可能表达出某种伦理—神论，即认为普遍性内在于群体中，但如果他仍旧这样来看待宗教，这就是个问题了。

这是一个头痛的问题。青年黑格尔主义者不断制造争议，没有人可以在这些争论中全身而退。因此，在大约4年后，马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中写下：“就德国来说，对宗教的批判实际上已经结束；而对宗教的批判是其他一切批判的前提。”^①

在结束这部分之前，我需要明确一个观点。些许备受吹捧的末世论或弥赛亚主义正在当时弥漫。有时候，我们还能听到马克思主义就是世俗化末世论的观点，或者听到异化与革命的主题来自《圣经》中的流放与归乡，^② 还有人说马克思从他自身的犹太人背景和当时的基督教语境中接受了这一因素，并把它转化为世俗版本。这种观点被描述为一则常识或以一种模糊的关联性言明，但它缺乏特定的引用去支撑。我要补充一点，当时德国《圣经》研究领域并没有特别强调先知式的末世论。布鲁诺·鲍威尔当然没有在1839年夏天柏林的弗里德里希·威廉大学把这一观念教授给马克思。

“我多年的朋友……”

“我多年的朋友（但现在同我越来越疏远了）布鲁诺·鲍威尔……”^③ 这是一封1844年8月11日马克思写给费尔巴哈的信中的评论，或许可以总结马克思同鲍威尔之间复杂的关系。有一段时间马克思希望通过与鲍威尔的紧密关系来求得一份大学教职——至少鲍威尔当时仍然是大学教员，尽管级别只是讲师。但当鲍威尔失去了波恩大学神学编外教员的职位时，马克思的希望全部落空了。马克思与鲍威尔之间的友谊在马克思的博士论文中有着明显的体现，这是他们计划联合创作的作品，是马克思对鲍威尔的辩护。

马克思的博士论文常常援引“自我意识”，很明显这是鲍威尔对其影响的

① Marx 1844c, p. 175; Marx 1844d, p. 378.

② 犹太教视角可见 Fischman 1991, pp. 94 - 108.

③ Marx 1844q, p. 356; Marx 1844r, pp. 426 - 7.

印记。^① 我对下面这一显而易见的观点不感兴趣：为了反对德谟克利特而凭借自身的条件，把伊壁鸠鲁作为严肃思想家解放出来；这可以作为马克思写作时周围神学和政治之间激烈论辩的解读方式。我们也不能弄错马克思对“神学”一词的宽泛用法，他的本意是在说伊壁鸠鲁的哲学体系，而其重要性在于回到基督教神学出现之前的尝试。这一体系的构型如下：如果鲍威尔认为基督教无法避免其异化性和压迫性是正确的，那么我们回溯前基督教时期又会怎么样呢？有无可能通过回溯过去，找到一条超越神学的道路，同时又不会摧毁和遗弃神学呢？鉴于在马克思的时代教育有着根深蒂固的古典主义因素（这些因素以多种方式仍然存系至今），这就意味着（我们需要）回归古典的希腊。

我会用（马克思）博士论文和笔记中遗漏的部分来支撑我的论点。我特别感兴趣的是马克思把对伊壁鸠鲁的谴责一直上溯到西塞罗的观点，西塞罗认为伊壁鸠鲁抄袭了德谟克利特的体系。西塞罗认为，伊壁鸠鲁只要偏离其观点，就会陷入一团糟。这种谴责在历史上出现的另一个地方是普鲁塔克的作品中。伊壁鸠鲁借着宗教的名义对普鲁塔克进行彻底的诋毁（附录为普鲁塔克的评价）。^② 在论文的第一章，马克思表明了普鲁塔克如何直接影响教父们简单重复这一谴责，特别是亚历山大的克莱门（Clement of Alexandria）引用《歌罗西书》2：8中他认为的保罗书信，在这里我们看到对“世上的小学”（elemental spirits of the universe）^③ 思考的谴责——这里克莱门特别指的就是伊壁鸠鲁。克莱门还发现在《使徒行传》7：18中，使徒保罗拒绝了伊壁鸠鲁派和斯多葛派哲学家，克莱门据此得出结论：所有投身世上小学而非基督的哲学都是毫无价值的。这篇论文所依据的笔记出现了历史上对谴责伊壁鸠鲁神学的大量引用和评论。^④

马克思如今希望逆转这种批判的神学传统，拯救伊壁鸠鲁，为哲学直接反

^① 尽管 Breckman 1999, pp. 259 - 71 对这一（马克思）早期作品（1840 - 1841）中充斥的费尔巴哈因素做了一些思辨性的工作。

^② Marx 1840 - 1a, pp. 102 - 5; Marx 1840 - 1b, pp. 88 - 91. 这部分促使他在上帝存在的证明方面形成自己的哲学观点，他将之形容为“对上帝所有概念的反驳”（Marx 1840 - 1a, p. 105; Marx 1840 - 1b, p. 91）。

^③ Marx 1840 - 1a, pp. 36 - 8; Marx 1840 - 1b, pp. 23 - 5. 亦可参见他对 17 世纪哲学家伽桑狄（Pierre Gassendi）的作品中整合伊壁鸠鲁和神学作法的评论（Marx 1839a, pp. 423 - 4; Marx 1839b, pp. 58 - 61）。

^④ Marx 1839a, pp. 431 - 2, 442 - 58, 487 - 8, 493 - 506; Marx 1839b, pp. 74 - 7, 92 - 127, 202 - 7, 218 - 48.

抗神学留得一席之地。换言之，伊壁鸠鲁是反对所有神学家的哲学领袖。马克思引用卢克莱修（Lucretius）的话写道：

人们眼看尘世的生灵含垢忍辱，在宗教的重压下备受煎熬，而宗教却在天际昂然露出头来，凶相毕露地威逼着人类，这时，有一个希腊人敢于率先抬起凡人的目光，面对强暴，奋力抗争，无论是神的传说，还是天上的闪电和滚滚雷鸣，什么都不能使他畏惧……如今仿佛得到报应，宗教已被彻底战胜，跪倒在我们脚下，而我们则被胜利高举入云。^①

引文中的传记因素不能忽视，但让我更感兴趣的是马克思试图找到基督教神学发源之前的思想家——他们的自我意识更加完全和自由。这位思想家甚至需要从后世的神学批判中被拯救出来。在一定意义上，马克思的这一论点是反对鲍威尔的，因为鲍威尔在基督教中看到了最终可以解放自由意识的终极矛盾。马克思对此持反对意见，如果回溯到基督教之前，人们其实是可以找到表达这种解放的思想家的。可惜的是，马克思并没有继续这一论点，其中一部分原因是他开始脱离鲍威尔，另一部分原因是他意识到连伊壁鸠鲁也禁锢在宗教想象和思辨哲学的框架内，他还是希望努力寻找具有非神学思想的领袖。^② 尽管马克思在后期试图寻找从天堂到尘世的另外一条道路，但我仍然希望他可以探究其博士论文中隐含的动力。这一动力潜在地彰显了很多原初的神学术语事实上具有前神学的生命。这就意味着与他那个时代的两种观点和诸如卡尔·施密特（Carl Schmitt）那样的人不同，神学并非是我们社会和政治主要范畴的根源（fons et origo）。相反，它仅仅是这些范畴采用的一种形式而已。

1841年博士论文完成后，尽管中间有一些压力的迹象，但马克思在第二年一直坚持他这位昔日老师的观点。在3月，马克思对卢格写道，他计划与鲍威尔合作的两篇投稿——《论基督教的艺术》和一篇关于黑格尔法哲学批判的文章——无法形成文字。^③ 第二篇文章最终的内容略有不同，^④ 但我感兴趣的是那

① Marx 1840-1a, p. 73; Marx 1840-1b, pp. 57-8. 马克思这里引用的是卢克莱修拉丁文的文本。

② 在这一点上，我同意 Van Leeuwen 2002b, p. 74 中的观点，即伊壁鸠鲁在马克思的论文中就是马克思本人。但他的这个观点有些言过其实，因为在讨论伊壁鸠鲁的五章之后，马克思的论文“的确在处理基督教神学的问题”（p. 137）。

③ Marx 1842x, p. 382; Marx 1842y, p. 397; Marx 1842z, p. 385; Marx 1842aa, p. 100.

④ Marx 1843c; Marx 1843d.

篇《论基督教的艺术》。马克思的评论精彩绝伦又引人入胜：它有若干之前的引用，提到了稿件的状态，但这篇稿子从来没有出现。让我们看一下从零散的材料中可以拼凑出什么。

鲍威尔和马克思曾计划共同撰写一部两卷本的著作，但只有在第二卷两个人才真正合作。因为情况错综复杂，二人观点出现了一些分歧，马克思也没有能力完成这一著作，因此第二卷作品始终没有完成。更确切地说，第二卷作品只有鲍威尔撰写的几个部分。这两卷作品的名称本该是《末日的宣告》（*Die Posaune; Trumpet of the Last Judgment*）。最终只有 1841 年第一卷以之命名。^① 第二卷成了鲍威尔自己的《黑格尔宗教与艺术演讲录》（*Hegels Lehre von der Religion und der Kunst*）。^②

这样我们所处的境地就有些奇怪了：对话中鲍威尔一方的作品已经付梓发表、流传于世，但马克思的文章却没有。在第一卷中，他的确贡献了一些文字，这在鲍威尔秉持的革命视角中有所体现。《末日的宣告》于 1841 年匿名发表，书中极尽戏弄之能事，采用了一位敬虔、保守的黑格尔评论家的口吻展开论述。文章认为黑格尔是一位革命者，其思想体系最终会扫除教会与国家，并最终带来自由个体构建的共和国。鲍威尔认为，黑格尔的核心概念就是无限、自由的自我意识，该意识会突破任何阻碍、任何旧有的未被理性合理化的体制，因此最终会突破任何现存的国家、教会或社会层级制度。鲍威尔通过引入辩证法来说明这一观点：它否定了通往具有普世意义的自我意识之路中的超验之物。具体而言：它阻挡了自我的特殊性成为普遍立场（一个无效的举动）的基础，其中的第一个环节就是放置（一个易见的）超验之物。个体这个时候需要内化这种无差别的超验之物，以便约束不同的特定个体。一旦特殊性褪去的关键环节得以完成，意识对无限性的利用就有了可能。这样，无限性便有了意识的形式。我们具有的无限性的自我意识可以吸收、控制和超越任何超验之物。但因为这种意识是无限的，所以它无暇顾及自身的荣耀，只能在历史中彰显自身。

但是这一无限的自我意识如何解决上帝、教会、世袭特权与国家（特别是国家依仗神的委任权）的具体异化问题呢？这些异化的问题事实上应该是无限意识极力规避的结果，也就是某个特定自我基础的普世性主张；这些异化是超

① 完整的名称为：《对黑格尔、无神论者和反基督教者的末日审判的呼声：最后通牒》（*Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen; Ein Ultimatum*）（Bauer 1983）。

② Bauer 1967.

验性的错误主张。无限自我意识的回应正是革命，因为在无限自我意识面前，作为内在、主体的普世性，所有这些被异化的时刻都要被遗弃。无限自我意识以自由的名义结束所有这些异化。在《末日的宣告》中，这一论点由一位虔诚的黑格尔评论家说出来；他警告读者，黑格尔并非复辟的辩护者。鲍威尔把这本书处理成肮脏、冗长的辩护，马克思将之称为“臃肿而拘谨的黑格尔叙述方式”^①，这一辩护是为了无名的个体和全部民主权利的诉求。

马克思未能完成第二卷的原因在于燕妮的父亲——路德维希·冯·威斯特法伦（Ludwig von Westphalen）身患绝症。当鲍威尔在1842年初完成第二卷的写作时，马克思已经在特里尔郡待了三个月了。当冯·威斯特法伦先生躺在病榻之时，马克思的手稿也被置之高阁，等待它的死期。^② 3月3日路德维希去世之前，鲍威尔发表了没有马克思参与的第二卷。

但马克思仍希望发表部分手稿，所以他马上给卢格写信。马克思写道，或许你可以出版“修订版”的《铁文集》，尽管手稿需要“誊写清楚和部分地进行修改”^③。几周后，他再次和卢格提到了手稿的进展。他当时在撰写一篇名为《论宗教和艺术，特别是基督教的艺术》的文章。该文充满了对浪漫主义的论述和对费尔巴哈宗教批判概念之下宗教本质的攻击。在这里，他与鲍威尔的争执浮出水面，他对卢格说，在修改论文的过程中，他希望打破“《末日的宣告》式的笔调”^④，取而代之的是一个“更自由、因而也更实在的叙述方式”^⑤。当时距离稿件完成只剩三个星期的时间，马克思答应四月中旬寄出。在四月中旬稍后的时日，马克思最后一次提到了这部作品当时已经被分为两篇文章：《论宗教的艺术》和《论浪漫主义者》。^⑥ 这是最后一次提到。如果说之前无法付梓发表的原因是迫于形势（燕妮父亲的去世）及与鲍威尔的分歧，那么现在马克思

① Marx 1842z, p. 385; Marx 1842aa, p. 400.

② “问题在于，我未来的岳父，冯·威斯特华伦先生卧病三月之久，在前天去世。因此在这期间不可能做什么有益的事情了”（Marx 1842x, p. 383; Marx 1842y, p. 397）。

③ 同上。

④ 尽管鲍威尔自称无神论者，但马克思仍然在他身上发现了虔诚主义和预言性的特点。在描述这本书时，马克思释义了三节《圣经》经文：“你的话是我脚前的灯，是我路上的光”（《诗篇》119：15）。“你的命令常存在我心里，使我比仇敌有智慧。”（《诗篇》119：98。）“耶和華必从锡安吼叫。”（《阿摩司书》1：2）。（《马克思和恩格斯全集》中，对这节经文的翻译是：“你的话，是照亮我脚步的明灯，是我前进道路上的亮光。你用你的戒律使我变得比我的敌人更聪明，因为你被我的言论所证实，而他，上帝，将要在锡安用雷声宣教。”——译注）

⑤ Marx 1842z, p. 385; Marx 1842aa, p. 400.

⑥ Marx 1842bb, p. 387; Marx 1842cc, p. 402.

似乎无法在一部穷途末路的作品上停下脚步。他对卢格评论道“这篇东西几乎信手写成为一本书了，同时我又被吸引到各种各样的研究中去，而这些研究还需要相当长的时间”^①。纵然易稿千次，缺乏经验也会导致手稿的夭折。

那么，马克思在那篇丢失的未完成稿件中，论述了些什么呢？就此，我们有大量的推测和旁证。玛格丽特·萝丝（Margaret Rose）追随米哈伊尔·利夫希茨（Mikhail Lifshitz）^② 的观点，认为遗失的手稿从亚洲与希腊的宗教和拜物教艺术的研究转向了浪漫主义者的基督教艺术研究，并彰显了二者是如何关联在一起的。^③ 她进一步认为，这与马克思在《莱茵报》时终日反对的新闻审查法规相冲突。以上就是萝丝从马克思当时阅读的书籍（基于他笔记中的摘抄）与马克思当时涉猎的一些其他题材，特别是他首次涉及拜物教问题中所获得的证据。我想补充一条线索：马克思 1842 年 3 月 20 日写给卢格的评论中提到，修改后的稿件与费尔巴哈的宗教概念不同——这种不同在《费尔巴哈提纲》中有所体现。在这封信里，马克思指出，争论不涉及原则（映射），而是概念。马克思似乎已经认为宗教是人类身上最糟糕的而不是最好事物的映射；宗教是异化而非希望与爱的表达。

经历这些之后，我们可能会认为马克思放弃了鲍威尔。但他并没有。他们仍然相互通信，^④ 马克思仍然热切地阅读鲍威尔的书籍，他认为其中的一些作品质量上乘，^⑤ 而且马克思至少在一个场合曾公开为鲍威尔辩护。当时一位名叫奥·弗·格鲁培（Otto Friedrich Gruppe）的哲学家发起攻击，马克思则在青年黑格尔派的重点期刊《德国科学和艺术年鉴》（*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*）上为鲍威尔辩护。^⑥ 辩护的议题是格鲁培试图诋毁鲍

① Marx 1842bb, p. 387; Marx 1842cc, p. 402.

② Lifshitz 1973; Lifshitz 1984.

③ Rose 1984, pp. 61 - 2.

④ 鲍威尔在波恩被免教职时，他甚至直接给马克思写信。见 Marx 1842x, p. 383; Marx 1842y, p. 398.

⑤ 他向卢格评论道：“鲍威尔评价阿蒙的文章写得非常出色。我认为《神学意识的痛苦和欢乐》一文是《现象学》中的一篇……很不成功的改编……您想必已经看过鲍威尔的自卫书了。依我看，他从来还没有写得这样好过”（Marx 1843q, p. 400; Marx 1843r, pp. 417 - 18; 见 Bauer 1842a）。

⑥ Marx 1842t; Marx 1842u. 格鲁培的《布鲁诺·鲍威尔和大学的教学自由》一书攻击鲍威尔的《符类福音作者的福音史批判》（Bauer 1841）。马克思用诗人弗里德里希·冯·扎勒特（Friedrich von Sallet）的例子做出类比式的辩护，该诗人的反教会诗歌集《俗人福音》被《莱茵—摩泽尔日报》批判，进而（恶作剧般地？）被《特里尔日报》误读为反对施特劳斯、费尔巴哈和鲍威尔的护教作品（Marx 1843o; Marx 1843p）。

威尔作为新约批评家的可信度。马克思是如何辩护的呢？除去那些马上变成马克思标签的大量人身攻击——谴责他“生性愚钝”和“浅薄无知”^①——他主要关注格鲁培攻击中慵懒的嘶吼。简言之，格鲁培谴责鲍威尔用先知般的口吻写出“去你的吧，神学家！”所表现出的自命不凡。马克思轻松地表明鲍威尔实际上是在释义《马太福音》12：38-42中耶稣的话，以彰显其含义。这不是一项丰功伟业，只是一位学究式的批评家对另一位更了不起的批评家的误读，前者除了马克思的论辩与极少数人（比如说我）的兴趣之外，已被人遗忘，而后者则是圣经批评史中的主要人物。这里有意思的是，马克思不知不觉地进入了《圣经》研究中，他此举的目的是为鲍威尔辩护。鲍威尔论及新约作品的伟大之处就在于它们彰显了德国圣经批评家如何扭曲《圣经》文本，以适应神学的议题。这里，那些圣经批评家竭力在矛盾中找出一致性，如耶稣拒绝施以神迹与“约拿印记”的应许。^②因为他们无法面对矛盾，特别是耶稣言语中的矛盾之词（很不幸，这在当今仍是一个令圣经批评界头痛的问题）。鲍威尔发出了不同的声音。马克思并没有简单地削减像格鲁培那样的批评家的锐气，他同时还想为鲍威尔的品格与教学辩护。这位精湛的圣经批评家认为《圣经》中存在无神论，这使他成为保守报社、大学神学系和政府诽谤的对象。马克思连同其他的青年黑格尔主义者，站在了保卫鲍威尔的一方。

犹太人问题

《论犹太人问题》是马克思与鲍威尔分道扬镳的标志。这是马克思与他之前的老师兼挚友三篇主要论战的文章之一。我感兴趣的是这些评论在神学问题上的呈现方式。或许我可以这样来概括：神学是一块打火石，马克思用他崭新的历史唯物主义的方法在这块石头上敲试。有三次敲试是对鲍威尔的攻击——《论犹太人问题》《神圣家族》和《德意志意识形态》。

《论犹太人问题》被视为马克思讨论解放问题的早期主要作品之一。该作品是对鲍威尔《犹太人问题》（*Die Judenfrage*）和《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》（*Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu wer-*

① Marx 1842t, p. 213; Marx 1842u, p. 248.

② 《马太福音》12：38-42，《路加福音》11：29-30，《马克福音》8：12-13。

den) 的回应,^① 尽管放松对犹太人管控的问题在之前已经争论了半个世纪之久, 犹太人持之以恒的请愿也产生了有限的让步。^② 鲍威尔和马克思都在寻求解放, 二人都认为解放尚未实现, 但二人在解放的含义与实现解放的途径上观点不同。鲍威尔认为, 需要从宗教中寻求解放, 其方式就是借由一种尚未实现的“真正自由”(real freedom), 这意味着对共同人性的普遍认可。马克思认为, 这一观点的导向是错误的, 因为它错误地把宗教放在首位, 没有触及真正的问题——即世俗社会政权的抽象及其带来的个体人类与市民之间的断裂, 还有每个个体与他人之间相冲突的原子化的社会关系。马克思反对将这种虚假的自由等同于真正的人类解放, 现实的人类解放会将这种异化恢复为完整的人类存在。让我们在更加具体的细节中审视他们的观点。

鲍威尔的两个文本彰显了一种张力: 一方面, 犹太教作为一种排他性的宗教塑型了基督教普世性的早期原始阶段, 这体现在新教思想中; 另一方面, 像所有宗教一样, 基督教和犹太教受到了宗教压迫与异化特殊性的影响。^③ 当展开第一种模式, 特别是在《犹太人问题》时, 他展现了当时黑格尔式的和普遍的反犹太教特征。这些特征是虚伪性(因为他们不可能实现的律法中寻找出路)、排他性(作为“选民”, 他们敌视普世性)和正面性(在黑格尔的意义上服从建基在权威上的专断律法)。因此他们“自负”“狂傲”“固执”“自私”, 很容易陷入“物质利己主义”赤裸的诡计中。^④ 区分鲍威尔界定犹太人特征的三个交叉因素非常重要。首先, 他研究大众对犹太人的各种形象: 自甘与众不同、缺少团结的欲望、彼此歧视。其次, 他认同一种黑格尔的模式, 即历史是共性与“自我意识”的辩证延展(鲍威尔对“精神”的注释)。在这方面, 犹太人走在了基督教普世主义的前面。最后, 对马克思的批评最重要的一点是, 鲍威尔就是一位神学家, 他遵守一条标准的神学主线, 即认为犹太教是基督教的先行者, 但“旧约”被在基督中彰显爱的“新约”所代替。鉴于这一景况, 犹太人实现真正的自由难上加难——这一自由在鲍威尔看来就是对我们共有的

① Bauer 1813b and 1813c. 鲍威尔的《犹太人问题》最早发表在1842年11月《德国科学和艺术年鉴》274-82号中。英文版可参见Bauer 1958。第二部分的译本, 英文版可参见Bauer 1978, 法文版可参见Bauer 2006。

② 这一背景概况, 可见Bensaïd 2006a, pp. 20-2; Fischman 1991, pp. 26-30; 和Leopold 2007, pp. 105-7。

③ 见Leopold 2007, p. 118。

④ Bauer 1958, pp. 5, 36, 42; Bauer 1843b, pp. 4, 33, 39; 亦可参见Bauer 1978, p. 139。

人性的认可，是对所有特殊性，特别是宗教意义上特殊性的克服。尽管鲍威尔主张基督教更接近真正意义上的自由，但他并没有认为犹太人必须转信基督教，因为这样只是从一种异化的形式进入到另一种异化的形式。

此处我们可以进入鲍威尔文本中张力的另一个侧面，即他认为基督教和犹太教皆具异化性且是偏狭的。^① 这一观点在后面的《当今犹太人与基督徒获得自由的能力》这篇文章中的论证力度更强。其原因如同 21 世纪早期的“新无神论者”一样，^② 对鲍威尔而言，宗教是人类异化和世界病灶的首要原因。只有我们祛除宗教，世界才能变得更加美好。只要我们被宗教认同所束缚，我们永远无法获得任何形式的解放。鲍威尔论点的关键是宗教的特殊性。如上所见，在鲍威尔的《圣经》研究中，他认为宗教包含某一特定的、具有特殊性的群体对普世性事物的宣称。其结果是宗教变得粗暴且具有压迫性，借由普世性的名义，宗教弃绝了对他者的包容。因此，在宗教统辖政治与市民生活的情况下，解放与包容是无法实现的。

这就意味着一个带有偏见的基督教国家（如德国）永远不会赋予犹太人自由。这既是犹太人的问题，也是基督徒的问题：与犹太人相比，基督徒距离自由更近一步，但只要他们被自身的宗教所界定，那么他们是无法得到自由的。问题是犹太人与基督徒的对峙在本质上是一种宗教对峙，解决起来坚如磐石。前行的唯一道路就是取消宗教，只有这样，这种对峙才能自身消解。“真正的自由”意味着克服宗教的特殊性与区域的偏狭，认同共有的、普世的人性。这只能在一个完全取消了宗教的国家实现。对鲍威尔而言，犹太人通往自由几乎无法逾越的道路并不需要他们获得基督教国家其他公民的相同权利（这是很多请愿书的主题），也不需要他们被基督教同化（正如许多犹太人所做的那样），更不是对宗教的世俗漠视，部分宗教将权力给予所有人（如法国），他们需要的是意识到问题在于宗教自身。犹太人必须放弃他们作为犹太人的内核性因素，才能获得自由。

鲍威尔论点的第二条线索让我们看到他在将宗教普世化的过程中，颂赞基督新教（罗马天主教在另一个不同的层面级别更低）到达了一个顶点，这种颂赞如果曾有过的话，那么它是一种间接的称赞。这意味着具有普世性的基督教

① Bauer 1958. pp. 22, 101, 135; Bauer 1843b, pp. 19, 95 - 6, 175.

② Dawkins 2006; Dennett 2007; Harris 2005, 2006; Hitchens 2007. 参见 Bauer 1958, p. 101; Bauer 1843b, 95 - 6.

同样将宗教的幻相、异化和野蛮普世化了。它是一种“自我束缚的不自由，这种不自由到达了万物都处于危险的情形”，以至于它成了“宗教虚伪性的至高点”^①。当然，这是一个黑格尔式的观点，因为在过渡到一个新阶段之前，激进的否定性时刻是最具异化性的。这样一来，基督教优越的地位加剧了向新的后宗教阶段过渡的需要。

马克思的回复挑战了将宗教视为所有病灶之原因的唯心主义观点，并直面解放的问题。就解放问题而言，马克思认为宗教“解放”，甚至是政治“解放”业已发生——这就是他解读鲍威尔“现实自由”的方法——但这并非人类的完全解放。^② 这既是一个历史性的观点，也是一个哲学性的观点。在历史性的论域中，马克思指出随着封建主义的解体（这时教会作为主导力量，宗教成为社会的黏合剂），以及法国和美国革命所宣扬的人权观念和民主国家的兴起，政治意义和宗教意义上的“解放”已经发生，但其结果却大大超出鲍威尔的预料。马克思认为，特别是在美国，我们可以发现在一个充分发展的世俗社会里，宗教已经成为个人的问题，成为个体市民的私领域。生活的所有领域被分解为不连续的地带，而政治国家以一种理想的形式被抽象化。^③ 在这一语境中，我们发现，宗教并没有消失，而人们有了意识自由和宗教自由的权利。没有任何一个宗教可以处于统治地位，没有一个宗教可以成为国教，没有任何人可以告诉别人应如何信仰。其结果是：在这种国家实现了鲍威尔的“真正自由”，这种自由认可的是宗教自由，而非源自宗教的自由。马克思就此表明：

因此，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。^④

换言之，来自宗教的政治自由并非意味着消除宗教；它只意味着出现一个宗教的非特权形式。^⑤

① Bauer 1978, p. 140. 另见，“基督教是应许人类最多的宗教，即它应许了所有的事情，但它也是拒绝最多的宗教，即它拒绝了所有的事情”（Bauer 1978, p. 146）。

② 详见 Leopold 2007, pp. 129 - 63 对马克思文本详尽的解读。利奥波德（Leopold）指出马克思脱离了鲍威尔“解放”（已经被提出的事物）与“真正自由”（认同普遍人性的无神论情形）的区隔，取而代之的是“政治解放”和“真正的”或“完全的解放”。

③ Leopold 2007, pp. 69 - 74, 145 指出，马克思赞扬黑格尔这一对现代国家的洞见。

④ Marx 1844m, p. 167; Marx 1844n, p. 369.

⑤ Leopold 2007, pp. 144 - 5 中认为马克思认可在该情形中会有收获，虽然收获很有限。

马克思的这一论点在哲学意义上，边缘非常粗糙，但它却蕴含着一个极其重要的论点的种子。他的回答颇具洞见地指向了鲍威尔提出的“政治”解放的本质：其真实含义是在国家与市民社会之间、市民（Staatsbürger）与市民之间异化的一种新形式。^①这种由资产阶级国家的政治“自由”产生的区隔毫无长进，因为它仍是异化的另外一种形式。该观点源自与宗教异化的比较：与现实中的人类创造宗教产品一样，资产阶级社会也是“市民社会”的日常生活所创造出的异化产品。这也就意味着鲍威尔文章中所言的宗教与政治解放的对峙是错误的，因为它们所遵循的规则是一致的。换言之，现代资产阶级社会（如美国）恰恰代表了同样的宗教异化形式，而如今的政体形式则是一个例外。事实上，对政治解放要求的失利并非是犹太人的问题，也非任何宗教或其他组织的问题。它的问题在于政治“解放”自身全然迥异的属性。因此，如果它可以由鲍威尔的政治“解放”产生，那么它也绝非是完全意义上的人类解放。

那么，什么是“现实”“完全”的“人类”解放呢？这种解放意味着人们不再被迫陷入私人的个体资产阶级生活与抽象的道德市民生活相隔离的境地，他们不再需要从自身中分离出作为“政治”的人的能力，相反，他们需要重新挪用并重新整合抽象且异化的市民概念，进入他们自身的社会生活。^②换言之，马克思已经看到了作为资本主义国家形式的资产阶级和议会国家中政治“解放”以外的东西。这并不是现实的自由——它与现实的自由相去甚远。这里我们可以看到下面这一观点的早期形式：现实的自由只有在没有政治统治的无产阶级社会中才能实现。^③

备受争议的是，《论犹太人问题》中最具批判性的地方集中在它对犹太教特征的描述上。马克思继续被指责具有反犹太主义思想——作为自我厌弃的形

① 这一观点我们还可以在大约同期的一个文本《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中找到（Marx 1843c; Marx 1843d）。详见第六章的讨论。

② “只有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爱你，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量组织为社会力量因而不再把社会力量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。”（Marx 1844m, p. 168; Marx 1844n, p. 370）（原文与《马克思恩格斯全集》中译本有所出入，此处以中译本为准——译注）

③ 我要感谢扬·雷曼（Jan Rehmann）提供这一观点（私人交流）。

式，它在道德上应受到指责，而且（人们）经常乐此不疲。^① 我必须承认，在粗浅阅读的时候，我起初对马克思略有言过其实的措辞也感到不安，^② 但马克思绝非快速阅读就能轻易理解的。再仔细阅读一下，我们会发现反犹主义（anti-Semitism）——或者更确切地说是反犹太教思想（anti-Judaism），因为“反犹主义”直到19世纪70年代^③才作为术语和现代行为出现——并不符合马克思论点中的辩证转向。鉴于很多读者喜欢跳到结论处的习惯，我们有必要仔细一探究竟。

这一讨论出现在《论犹太人问题》的最后几页，马克思对鲍威尔文章《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》做出的回应中。在回应中，马克思首先区分了宗教的或“安息日的犹太人”（den Sabbatsjuden）与“现实的平素犹太人”（den wirklichen weltlichen Juden）的“世俗宗教”。他写道，鲍威尔的错误在于在宗教里寻找犹太教的秘密；这在根本上就是错误的，因为“犹太教”的本质实则出现在现实世界的日常活动中。这一区分比起初看上去的问题更重要，马克思先扬后抑，挑战了犹太人的主流话语。

犹太人的这种主导性象征是什么呢？这里马克思给了我们几个术语。“现实犹太人”的“世俗宗教”（与理想的、“抽象的”或“安息日的犹太人”相反）只是“做生意”；这种宗教的“上帝”就是“金钱”；“犹太教”的基础就是“自私自利”^④。这种观点在表面上看似是对犹太人反犹式的嘲讽，持此观点的评论者也不在少数。但是，这一解读的方法所犯的错误是从字面去理解这些术语的含义，因而掉进了现实主义释经学的陷阱。^⑤ 马克思这里其实在挪用

① 此处参考文献数量颇多。指责马克思反犹主义立场的例子有 Maccoby 2006, pp. 61 - 6; Lewis 1999, p. 112; Flannery 2004, p. 168; Perry and Schweitzer 2005, pp. 154 - 7; Muravchik 2004, p. 164; Greenblatt 1978; Ray 2006; Misrabi 1972 and 2004; Kaplan 1990; Rose 1990, pp. 296 - 305; Wolfson 1982, pp. 74 - 103。认为这种观点是对马克思误读的有 Deutscher 1968; Avineri 1964; McLellan 1980, pp. 141 - 2; Peled 1992; Brown 1995; Aron 2005; Fine 2006。Fischman 1991 采取一种更加辩证的方法，他认为马克思“作为反犹主义者的名声模糊了他对犹太教观点的真正复杂性”（Fischman 1991, p. 24），因为马克思可能鄙视犹太教（正如他鄙视所有宗教一样），但他把犹太教思想视为一股极其重要的社会力量。对这些观点的概括和对马克思的具体辩护，见 Bensaid 2006b and Leopold 2007, pp. 163 - 80。亦可参见 Engels 1890c; Engels 1890d 的重要论述。

② 这种感觉在 Fischman 1991, pp. 12 - 13 中得到了形象的描述。

③ 参见 Bensaid 2006a, pp. 78 - 9。

④ Marx 1844m, pp. 169 - 72; Marx 1844n, pp. 372 - 5。亦可参见 Marx and Engels 1845a, p. 109; Marx and Engels 1845b, p. 115。

⑤ 这一字面解读的弊端可见 Leopold 2007, p. 165 中精彩的讨论。“现实主义释经学”的提法来自 Jan Rehnann（私人交流）。

德国（如果不是整个欧洲的话）对犹太人整体文化的普遍描绘。^① 这种描绘消解了将犹太教的独特性仅仅视为对金钱和财富追求的借口。换言之，犹太教之前被视为一种仅仅关注此世的粗俗、物质的宗教。

现在我们可以看到鲍威尔的论点也是在努力摆脱这种话语，因为他认为犹太人的肮脏的商业行为的真正秘密在于犹太教（这在某种程度上加剧了其中的反犹性质）。问题是鲍威尔没有成功，因为他仍然继续把犹太教自身的性质视为特定行为与习俗的物质宗教。马克思的回应非常不同：他让我们先忘记宗教，进入大众的话语体系中——“犹太人”（Jude）一词及其同源词汇在当时具有贬义色彩，这便彰显了“商业”声名狼藉的形式^②——然后再从内部将其颠覆。我们所认为的“现实犹太教”的“真实”属性——委身于财富、高利贷和利己主义——其实是基督教世界的属性。马克思在这里引出了基督教对犹太教的迫害——这一观点是鲍威尔最常援引的——并把这一论点头脚倒置。基督教或许认为正是因为犹太教的完善才使得基督教获得了精神和神学上的优越地位，而犹太教仍然作为一种实践性和物质性的宗教，这恰恰意味着基督教完善了“犹太教”。在这一点上，马克思对鲍威尔论点的另一个层面进行了反转。正如上文中我们看到的，鲍威尔认为基督教意识的级别比犹太教更高，但这并不是件好事，因为它意味着基督教已经把异化遍及到生活的方方面面。马克思将这一观点做了一个唯物主义的反转：的确，基督教的级别更高，它“完善”了“犹太教”，但这仅仅源自基督教是对自我利益追寻的完善。换言之，你认为你会把社会底层的犹太人身上所有那些肮脏的商业世界的不良特征外化，但这些特征是你自己作为基督徒的本质特征。你看作“犹太性”的东西，其实并非犹太人的，而恰恰是资产阶级、资本主义自身秩序的本性，这种买卖中对金钱的饥渴与自私的态度在深层意义上就是基督徒的态度。

最后我们可以看到这一点与马克思完全解放的观点的关联。这种全然的基督教观点从何而来呢？这一观点恰恰来自基督教资产阶级国家，在这样的国家里，国家从“市民社会”中抽象出来，人类世界分解为“相互隔绝、相互敌对

^① “犹太人”和“犹太教”作为大众接受的模式化形象和艺术术语的不同观点的讨论，请见 Leopold 2007, p. 167, Fischman 1991, pp. 30 - 1, 和 Bensaid 2006a, pp. 100 - 2. Leopold 2007, pp. 165 - 7 认为马克思在形而上的含义中使用“犹太人”（Judentum）一词；McLellan 1980, p. 142 则认为马克思的回应是“利用鲍威尔展开的一种双关”。

^② McLellan 1980, p. 142.

的个人世界”^①。真正的解放脱离此世，犹太人不例外。鲍威尔认为，犹太人和基督徒要实现政治“解放”，需要首先放弃自身的宗教。马克思反对这一观点，他认为，完全的解放并不需要一个人脱离自身的属性——这隐约在说犹太人可以被附加任何条件地获得解放。^②换言之，如果我们继续追寻这条线索，马克思论文中各种特质就会变得明朗起来：市民与人类；“安息日的犹太人”和“现实的犹太人”；罗马天主教与新教。甚至是，在既有的资产阶级社会中，我们可以发现人类根本的分裂并非仅仅发生在个体身上，还发生在宗教、财产、商贸、空闲、运动、家庭、工作等方面不连续的片段中。因此，解放的含义是重新获得与重新挪用所有这些领域，并把它们整合为未被异化的社会存在。毋庸置疑，这是一项巨大的工程，但它为激进的解放事业提供了一个基本参照点。^③

除了马克思对内化在所谓的资产阶级社会政治自由里的解放与异化属性的洞见，我们在这篇文章中还能发现什么具有神学色彩的地方呢？我们首先接触到的观点是，鲍威尔仍然更像是一位神学家。这种观点在《论犹太人问题》中隐默不发；接着它便成了马克思论点中的核心，这一点我们一会儿便会看到充分的论据。正如马克思写道的：“我们现在来试试驳倒这个问题的神学提法（die theologische Fassung）。”^④对马克思而言，鲍威尔的问题至少有两方面：他认同诸如犹太教与基督教之间存在可以互相替换的差异之类的神学观点；而且更重要的是，鲍威尔希望消除宗教，这意味着他的学说比宗教更加优越。马克思的确同意在德国正在发生一场神学主导的公共论辩的事实——这已经到了国家自身就是神学家的程度——国家批判有必要成为神学批判。但这同时也是鲍威尔的局限，因为他从这种情境中汲取营养并将他的神学答案普世化。马克思认为真正的问题并不在这里。

此外，这篇文章是马克思第一次——未经实践且略显粗糙地——使用与宗教异化相似的观点：宗教及其对象是异化境况的标志，这正如资产阶级社会是异化的标志一样。这就是说，市民社会与政治国家的分隔实则指向了我们被异

① Marx 1844m, p. 173; Marx 1844n, p. 376.

② Leopold 2007, pp. 150 - 63 中详尽的分析表明了马克思认为宗教信仰并不是把人们从各种“人权”中排除出来的原因。

③ 若想详尽了解马克思意义上的完全解放，可参见 Leopold 2007, pp. 150 - 78.

④ Marx 1844m, p. 169; Marx 1844n, p. 372.

化的、市民与人类之间存有区隔的事实。在克鲁茨纳奇时期马克思所撰写的一系列文章中——《论犹太人问题》只是其中之一——发展了这一类似的观点，他运用、提炼并把它放到自己的批判武器库里。后面的很多部分我们会回到这一点上来。

神圣家族

当我们接触《神圣家族》和《德意志意识形态》时——对鲍威尔来说，这两部书是一组——论辩就已经到达了顶点。这里的讽刺意味更加明显，马克思浓墨重彩的笔触指向了大部分的文本。我必须承认适应它并非易事。^① 这些大部头的著作让我们与论辩近距离接触——对文风详尽的评论，对真实或虚假矛盾之处的喜爱，戏谑、讽刺、攻击并嘲讽鲍威尔的文风、用语、论点和文学实力，针对他的优越感、卑躬屈膝、色厉内荏开展的个人攻击，嘲弄他失去了大学神学教员的教职，一行一行地援引，进而仔细分析，给予解决，马克思对鲍威尔回应其原著《犹太人问题》的批评家（包括马克思在内）进行了针锋相对的回应。在读完马克思早期的报刊稿件后，人们会对这种风格习以为常。^②

很多主题在多样的形式与紧凑的论辩中出现。《神圣家族》表面上是回应《文学总汇报》（*Allgemeine Literatur-Zeitung*）前8期文章及为该报供稿的主要青年黑格尔主义者，但其主要的箭靶还是该报的编辑——布鲁诺·鲍威尔本人。马克思与恩格斯（后者撰写了若干页文章并提供了无数的《圣经》典故）把鲍威尔视为最富才干的思想家，并在他的身上花费了大量的篇幅，但也正因如此他们才能对他发起激烈的猛攻。^③ 相比而言，《德意志意识形态》中论

① 我们可以理解《德意志意识形态》无法找到出版社的原因。它读起来就像是围绕一个重要论点写成的粗糙初稿。对《神圣家族》，恩格斯也有此疑虑。在1845年3月17日给马克思的信中，他写道，尽管他认为该书很有意思，文笔极好，但篇幅过长，读者不易理解（Engels 1845f, p. 28; Engels 1845g, pp. 25-6）。相反，马克思非常推崇《神圣家族》，他接连催促出版社付梓发表该书，并告诉伯恩斯坦“每一个字都有意义”（Marx 1844c, p. 8; Marx 1844p, p. 430）。正如 Kouvelakis 2003, p. 283 and p. 410, n. 169 指出的，一个对普鲁士压迫的回应就是连篇累牍，正如鲍威尔所做的那样。事实上，恩格斯感到《神圣家族》非常接近青年黑格尔派的冗长风格。

② 关于文体，详见 Leopold 2007, p. 8。

③ Marx and Engels 1845a, pp. 78-143; Marx and Engels 1845b, pp. 82-151。一些次要的青年黑格尔主义者同样因其神学立场倍受打击，这些人有埃德加·鲍威尔（Edgar Bauer）和“赛利高牧师”（Marx and Engels 1845a, pp. 61-9, 168-80; Marx and Engels 1845b, pp. 63-72, 178-91）。

及鲍威尔的部分就少了一些，只有不到 20 页。^① 由于该作品中关于施蒂纳的部分非常多，我只能猜想他们是否计划另辟一本书对鲍威尔展开论述，或者完全把他抛开，以平衡一部作品。令人印象深刻的是在一系列的早期作品中，马克思与恩格斯就已经把讨论布鲁诺·鲍威尔需要说的话说完了。

攻击鲍威尔的主要动机在于彰显他通过神学到达激进政治的道路是行不通的。其实，鲍威尔的政治理论完全不激进。鲍威尔的作品读起来激进，鲍威尔自己也因为这些作品的缘故失去了在柏林和波恩的教职，他甚至被激进的自由派分子视为偶像，但他其实就是一位具有思辨思想、唯心的保守主义者。对鲍威尔激进背景攻击的关键无疑是他的神学家身份。^② 尽管鲍威尔后来竭力说明宗教与他自由、无限的“自我意识”观念并非一致，教会将特殊性普世化的做法是短视且有害的，新约已经蕴含了这一过程，但鲍威尔仍然是一位神学家，至少马克思是这样认为的。^③ 或许也不再信仰上帝，但他只是将信仰转到了其他方面，无论这一方面是国家抑或是“批判”本身。他着力宣扬的无神论只是“最高的有神论、对神的否认”^④。如果鲍威尔是一位神学家，即使他表现出激进的一面，最后，他注定会变得反动。

在《德意志意识形态》中，对鲍威尔本质上是神学家的这一指控，在形式上集中讨论了鲍威尔的观点。例如，在处理费尔巴哈与施蒂纳之间的斗争时，鲍威尔的策略是把自己的立场作为更高层次的统一呈现出来，从而解决他们的分歧。但他这样做把黑格尔的辩证法变成了三位一体神学的一种形式：鲍威尔的解决之道正是圣灵。^⑤ 在《神圣家族》中，这一观点得到了进一步发展：鲍威尔把所有的东西都纳入到了神学中——无论是法律、政治学、社会或哲学。其结果就是鲍威尔的整个分析被扭曲，经常变得互相矛盾。马克思撰写了关于鲍威尔的整个章节，他实际上把所有的东西抛回给了鲍威尔：指责他是一位草率的思想家和精英主义者；使用修饰语粉饰鲍威尔政治作品的处理

① Marx and Engels 1845-6a, pp. 97-116; Marx and Engels 1845-6b, pp. 81-100.

② 亦可见对布鲁诺的弟弟埃德加·鲍威尔的评论 (Marx and Engels 1845a, p. 34; Marx and Engels 1845b, p. 35)。在其他作品中，恩格斯认为鲍威尔和施蒂纳是共产主义唯一最大的敌手 (Engels 1841-5, pp. 240-1)。

③ 在书中恩格斯撰写的几页里，他认为尽管面对费尔巴哈尖刻的批评，鲍威尔作为神学家仍然愚钝地坚持自己的看法 (Marx and Engels 1845a, pp. 93-4; Marx and Engels 1845b, pp. 98-9)。

④ Marx and Engels 1845a, p. 110; Marx and Engels 1845b, p. 116.

⑤ Marx and Engels 1845-6a, p. 96; Marx and Engels 1845-6b, p. 80.

方式；认为鲍威尔其实是对黑格尔拙劣的模仿，是黑格尔在逻辑上发展的极端；唯心主义与神学之间的联系；为鲍威尔唯心主义的范畴寻找物质基础；之后是直接涉及鲍威尔的观点。所有这些令人眼花缭乱的举动都在攻击鲍威尔无法躲避的神学核心。

《神圣家族》前几页的主要任务就是展现尽管鲍威尔一直在谈“历史”和“群众”，但他本人是对这些概念知之甚少的精英主义者。马克思认为鲍威尔对“群众”进行了拙劣的模仿，并谴责群众在历史进程中的愚蠢和无能。马克思借此机会摆出了自己的观点与之并置，或言摆出了他称之为所有共产主义和社会主义思想家的立场。或许正是由于鲍威尔的精英主义立场，他还是一名草率的思想家。^① 在《德意志意识形态》中，他们指责鲍威尔抄袭他人并误解了自己挪用的观点。被抄袭的人可能是费尔巴哈，可能是马克思和恩格斯本人，也可能是黑格尔，甚至是施蒂纳。在《神圣家族》中，他们指责鲍威尔把别人的观点挪用成为自己的，然后将这些观点作为批判武器丢给同样的作者，抑或是无的放矢地丢给其他人。他把那些早已过时的东西当成现今的，然后拿起现今的东西把它变成自己的新观点来反驳前者。批判鲍威尔的大量修饰语汇对这种草率思想的指控产生了类似的效果。所以我们发现文本中充满了来自《圣经》的典故和援引，这些毫无疑问都是用来讽刺鲍威尔的。^② “圣·布鲁诺”的思想（“纯粹批判”）在“天国的驱动”与“神性的辩证”下开展，它具有“神圣的热情”，提出了“批判的预言”，他那“神学大脑”给出了“从上帝的王国发来的最新启示”^③，鲍威尔的杂志《文学总汇报》是“批判的救世主”^④ 等等。马克思采用自己早期的新闻风格贬低鲍威尔，留给

① 类似的批判可见 Marx 1844g, p. 232; Marx 1844h, p. 468.

② 我已经在《隐秘的〈圣经〉》一章中对此进行了探讨，但这些典故和援引在恩格斯撰写的部分中出现得更多。从中仅举几例：“在德国，对真正的人道主义来说，没有比唯灵论即思维唯心主义更危险的敌人了。它用‘自我意识’即‘精神’代替现实的个体的人，并且同福音传播者一道教诲说：‘精神创造终生，肉体则软弱无能。’”（Marx and Engels 1845a, p. 7; Marx and Engels 1845b, p. 7）——此处引用来自《约翰福音》6：63；“批判的批判虽然认为自己是多么地超出群众，但它仍然万分怜悯群众。所以批判爱群众，甚至将它的独生子赐给他们，叫一切信他的，不致灭亡，反得批判的永生。批判本身变成了群众，置身于我们中间，于是我们也看到了它的伟大——像天父的独生子一样的伟大。”（Marx and Engels 1845a, p. 9; Marx and Engels 1845b, p. 9）——此处援引的是《约翰福音》3：16和1：14的众所周知的经文：“世界是迫使自己异化并采取奴隶形象的自我意识的生命表现，但是世界和自我意识之间的差别只是似是而非的差别。”（Marx and Engels 1845a, p. 140——来自《腓立比书》2。）

③ Marx and Engels 1845—6a, p. 98; Marx and Engels 1845—6b, p. 82.

④ Marx and Engels 1845a, pp. 78, 80, 81, 89, 95—6, 98.

人们深刻印象的还有鲍威尔无法逃脱的神学视角这一要点，但让我惊讶的是这两位昔日挚友与合作者如今相去甚远。

此外，马克思展现了鲍威尔是黑格尔忠实的信徒，以至于他“反复咀嚼老黑格尔的东西”并将“黑格尔的残羹剩饭再回一回锅”^①。而鲍威尔认为自己超越黑格尔，是具有创造性的下一个阶段，这条线索无疑会让鲍威尔心怀不满（至少这不会修复两人之间的友谊）。马克思反复指出鲍威尔的概念范畴与黑格尔很相似，都是先验（a priori）、抽象和虚无缥缈的，（它们）脱离物质基础，而且因为是纯理论性的，它们无法给出任何真正的解放（途径）。马克思认为鲍威尔与黑格尔类似，是头脚倒置的；我们需要将他反转过来，让他用脚站立。^② 马克思用更多的细节表明鲍威尔从黑格尔身上学到了“把现实的、客观的、在我身外存在着的链条变成只是观念的、只是主观的、只是在我身内存在着的链条，因而也就把一切外部的感性的斗争都变成了纯粹观念的斗争”的艺术。^③

此外，鲍威尔揭示了黑格尔自身思想中的反证法。所以马克思指责鲍威尔克服了黑格尔的两点踟蹰之处，也正因如此他才变成一种拙劣的模仿。首先，黑格尔认为虽然哲学是绝对精神表达自我的方式，但他最后却没有把某一个体作为这种精神的代表。黑格尔不敢涉足之处，鲍威尔却果敢前行：马克思说，他具体表现了绝对精神，或他和他的挚友所言的“批判”，或鲍威尔自己称作“无限的自我意识”。换言之，鲍威尔有着强烈的弥赛亚情结，他把自己看作黑

① Marx and Engels 1845a, p. 103; Marx and Engels 1845b, p. 109. 或者正如恩格斯在他所撰写的部分中所言的，鲍威尔从来没有把自己从“黑格尔思想方式的铁槛”中解放出来（Marx and Engels 1845a, p. 92; Marx and Engels 1845b, p. 97）。在一部评价鲍威尔神学作品的长篇文章中，马克思认为鲍威尔“连语言上都和黑格尔的观点毫无区别”（Marx 1844g, pp. 326-7; Marx 1844h, pp. 568-9）。

② 论及鲍威尔：“他把世界头足倒置起来，因此，他也就能在头脑中消灭一切界限；可是，对于坏的感性来说，对于现实的人来说，这当然丝毫不妨碍这些界限仍然继续存在”（Er stellt die Welt auf den Kopf und kann daher auch im Kopf alle Schranken auflösen, wodurch sie natürlich für die schlechte Sinnlichkeit, für den wirklichen Menschen bestehenbleiben）（Marx and Engels 1845a, p. 192; Marx and Engels 1845b, p. 204）。与此同时，我们还可以读到下面的话：“把一切都弄得头足倒置的黑格尔使行政权成了国王的代表，成了流出体。因为黑格尔所谓的理念——据他说国王就应该是这种理念的定在——既不是指行政权的现实理念，也不是指作为理念的行政权，而是指以国王为形体存在的绝对理念的主体，所以行政权也就成了寓于他的形体即国王肉体中的灵魂的神秘延续”（Marx 1843c, p. 87; Marx 1843d, p. 291）。众所周知，黑格尔在《资本论》中以头脚倒置闻名。

③ Marx and Engels 1845a, pp. 82-3; Marx and Engels 1845b, p. 87.

格尔绝对精神或他自己“无限的自我意识”的化身。^① 第二，黑格尔只是在事实的后面给予哲学家一个角色；当万事都已经发生后，绝对精神借由其世界历史角色的哲学家形成意识。因此哲学家只能反思已经发生过的事情。鲍威尔再次跨越了黑格尔留下来的鸿沟：在创造历史的进程中，鲍威尔恰恰是有意识的绝对精神，作为有意识的绝对精神在历史中的化身，鲍威尔所需要做的事就是思考。换言之，他是对黑格尔的拙劣模仿。^② 对这一论点该做何评价，我不是很肯定。按照黑格尔的说法，鲍威尔是否过于自负了呢？肯定有那些拥有二流思想和一流自负的学者认为自己就是自柏拉图以来最了不起的明星。我认为马克思并不是这样看鲍威尔的，因为他花大力气从各个方面对之进行驳斥。

马克思反驳鲍威尔的论点中一个更加重要的特质即认为唯心主义与神学是一回事，或按照马克思偏爱的说法，思辨的唯心主义思想事实上就是伪装起来的神学。这一论点以最简洁的形式“认为”鲍威尔提出了黑格尔的真理。具体而言：鲍威尔力图在自己的神学与新约批判领域中发展、利用黑格尔思想。但这一举措的问题在于它多此一举，因为黑格尔只是为那些仍旧是神学概念和论辩模式的东西提供了一个思辨的外形。鲍威尔凸显了黑格尔的这一侧面。所有关于鲍威尔和黑格尔思想中缥缈、抽象性质的评论都是在这一方向中进行的，正如那些认为他们脱离了实际的评论那样。总之，马克思认为鲍威尔在其辩证法中使用的术语——“精神”和“群众”——实则是对黑格尔历史理论拙劣的模仿，因为这些术语是上帝与物质的思辨形式。我们已经有了一个完美的结论：黑格尔的唯心主义是世俗化的神学；鲍威尔力图将黑格尔的唯心主义运用到神学中。

我已经跳入了针对鲍威尔的另一种批判，即为鲍威尔神学和唯心主义的范

① 参见 Marx and Engels 1845a, pp. 142-3; Marx and Engels 1845b, pp. 150-1. 《神圣家族》的文本充满了这样的评论。其中仅举几例：“正像上帝能办到人所不能办到的一切一样。然后批判为自己提出了如下的证词：‘它已经明澈如镜，渴求知识，心地平和，因而它是坚强而又不可战胜的。’” (Marx and Engels 1845a, p. 160; Marx and Engels 1845b, p. 169.)；“总之，批判家摆脱了一切人间的激情，他成了一个神人……批判的批判终于幸福地达到了它那孤独的、上帝似的、自足的、绝对的存在……作为第二个胜利的基督完成批判的末日的审判，并在战胜龙之后安然地升入天堂。” (Marx and Engels 1845a, p. 161; Marx and Engels 1845b, pp. 170-1.)

② “最后，不言而喻，如果说黑格尔的‘现象学’尽管有其思辨的原罪，但还是在许多方面提供了真实地评述人类关系的因素，那么鲍威尔先生及其伙伴却相反，他们只是提供了一幅毫无内容的漫画” (Marx and Engels 1845a, p. 193; Marx and Engels 1845b, p. 205)。亦可参见 Engels 1846c, p. 642; Engels 1846d, p. 607。

畴寻找一个物质基础。^① 这个策略马克思每用一次就愈发炉火纯青：神学是唯心主义的一种形式，它毫无希望地远离物质基础，这可以进一步解释唯心主义所处的困境。让我们跟随马克思的脚步：他提出鲍威尔是一位抽象的神学思想家的论点，但他在这一观点上走得更远。问题并不仅仅在于鲍威尔也是一位黑格尔主义者，不在于他偏爱诸如“精神”、“进步”甚至是“群众”之类空泛的范畴，也不在于他制造了诸如精神和群众之间的思辨性的对峙，问题在于他根本不会去询问精神，或者进步，或者群众的物质基础是什么。毕竟这一物质基础隶属于真实的世界，而这一世界“却被作为非批判的地狱驱逐出来”与之相对立的是这个社会“批判的天堂”^②。在这一观点上，马克思走了一招妙棋：他暂时认可鲍威尔精神与群众对立的观点，然后明确地把鲍威尔放到精神的位置上，接着自己采取“群众”的立场。他不会在这一对峙中久留，但他这样做可以让自己直接与鲍威尔对立。

现在马克思已经超越了这一对峙：他抓住鲍威尔的术语，然后使它们转向共产主义。这一举措是他在作品中反复实践的：共产主义理论作品中任何一个要点都可以与工人运动有机地联系在一起。在这种情况下，他援引傅里叶和欧文的观点来展现进步是完全抽象且不充分的（对一位进步的思想家而言，马克思这样说很了不起！），事实上，精神（Spirit）的进步会给大众带来了更多的痛苦。接着，他把这些论点与工人运动的经验、现实中的大众，而非鲍威尔所钟爱的抽象实体联系在一起。这是对鲍威尔的一个极佳的唯物主义回应——探究他们物质基础中唯心主义术语的源头——我不禁感到马克思也在将现实的“伟大群众”唯心化，力图将工人界定为热切地渴求知识，充满了道德的能量与发展的愿望。这是一个很好的造势，德国知识界的精英圈迫切需要它（所发生的变化并不大），它也可以用来反对鲍威尔将“群众”界定为懒散、肤浅与自满的象征，但这一做法的危险之处在于，和马克思所希望的相比，它和鲍威尔走得太近。

这种对物质基础的追寻标志着马克思对鲍威尔批判的转移，因为现在马克

^① 下面两个段落是对 Marx and Engels 1845a, pp. 83 - 5; Marx and Engels 1845b, pp. 87 - 9 中重要章节的批判性诠释。

^② Marx and Engels 1845a, p. 98; Marx and Engels 1845b, p. 103. 亦可参见如下观点：鲍威尔“把历史同自然科学和工业分开，认为历史的发源地不在尘世的粗糙的物质生产中，而是在天上的云雾中。”（Marx and Engels 1845a, p. 150; Marx and Engels 1845b, p. 159.）

思掌握了鲍威尔的论点。马克思试图将自己置于有机的工人阶级政治中，而将鲍威尔界定为毫无希望地迷失在思辨的黑格尔天堂中。马克思是如何看待作为激进政治评论家的鲍威尔呢？他又是如何看待作为民主主义者和共和政治理论家的鲍威尔呢？马克思顺手将他打入精神的唯心主义和神学的角落中。但他仍需面对一个事实，即鲍威尔花费了大量的时间讨论国内外政治，他对历史事件观察敏锐，也敢于得出结论。^① 他直面鲍威尔的论点，并从不同方面试图反驳。首先，鉴于鲍威尔的政治学实则为神学，这就意味着他的方程式是错误的：并非神学是核心，而其他事物是次要的（政治学、社会问题和经济学），事实上，神学是伪装起来的社会和政治问题。我们需要把这个外壳打碎并抛弃，这样内核才能得到彰显。只要你做到了这一点，你就可以全身心地投入到真正的社会和政治问题中。^②

其次，马克思就一个基本观点引申出不同的版本，这一观点就是无论鲍威尔如何努力，都无法弥补他与大众之间的间隙。因此，马克思寻找鲍威尔试图消解这一间隙的方法（这对马克思而言是徒劳的），解释他是如何参与政治，如何指责群众误解他的支持态度；他承认自己让人不知所云且并不引人注目，所以大众无法读懂他，他暗示这种间隙是暂时的，他试图同情并重视群众。马克思驳倒了所有这些论点：“批判完全和群众的偏见纠缠在一起，但实际上并没有和这些偏见纠缠在一起。”^③ 这确实是在竭力扩大鲍威尔与激进政治之间的巨大分裂。

最后，马克思重复了他首次在《论犹太人问题》中提出的观点：他反对鲍威尔关于宗教与国家的观点。^④ 鲍威尔希望国家可以废除宗教，使之作为完全解放的一个条件，马克思对此回复道，自由国家和人民的各种权利允许信仰自由。马克思反对鲍威尔取消宗教特权等同于废除宗教（因为它不会延续太久）的观点，他指出取消宗教特权事实上是宗教繁荣的条件。马克思接着解释说，现代自由国家的到来意味着它会宣布宗教不再是一个公共、政治的问题，而是不受窥探的个人问题。我之前讨论过这些论点（在我看来，尽管这些论点到现

① 见 Bauer 1847—50, 1964, 1965, 1969a, 1969b, 1969c, 1970, 1846b, 1972a, 1972b. 马克思长时间对鲍威尔就国际政治问题的评论进行回应——详见 Marx 1857a.

② 特别参见 Marx and Engels 1845a, pp. 108—9; Marx and Engels 1845b, pp. 114—15.

③ Marx and Engels 1845a, p. 102; Marx and Engels 1845b, p. 108.

④ Marx and Engels 1845a, p. 110—18; Marx and Engels 1845b, pp. 116—25.

在都没有完全实现，但它们仍然适用），但我们这里需要注意的是，马克思最后抓住了鲍威尔真正的论点。不言而喻，这些论点的确具有一定实质性的内容，鲍威尔也完全可以代表他所必须反抗的另一种立场。

结论

让我展开几个要点来总结本章，这些要点对拓展讨论神学语境至关重要。首先，鲍威尔是马克思与黑格尔妥协的途径之一，因为鲍威尔被视为黑格尔思想的主要支持者。我认为当时马克思着意减少鲍威尔对黑格尔思想的接受，他认为这是对黑格尔思想的扭曲，他想自己成为那个杰出却又不明确的人物。这并不是说鲍威尔代表了一种隐藏在大学安逸环境的教授头脑中的主流立场。事情并非如此，黑格尔已经风光不再，一位反动的谢林被派往柏林，抵抗黑格尔的影响，鲍威尔深受其害。当时讨论的是一种不被看好的思维模式，鲍威尔和马克思就此因他们激进的背景争得不可开交。

总之，对鲍威尔持续的抨击是“批判的神学家毕竟还是神学家”^①。这对圣灵而言是无法宽恕的罪。但为什么神学家还是会成为一个问题呢？除了重复马克思论及鲍威尔不同文本中的各种形式，让我转向《1844年经济学哲学手稿》。马克思在这本书里控诉神学不可避免地是抽象的、独裁的，它生活在过去，而且是“哲学的溃烂区”^②。

就第一个要点——神学不可避免地是抽象的——而言，我们可以看到马克思利用鲍威尔的神学立场来反驳他。通过鲍威尔对福音书的研究，他得出的结论是：基督教自恃其普世性，它由某一特定的团体宣称掌握了通往普世性的唯一通道。在过程中，它通过抽象的方法，异化自我意识并把它置放在天堂中，而非放在人类中间实现自我意识。如果情况如此，如果基督教会就是野蛮、偏狭的组织，那么神学自身作为学科也颇值得怀疑，应该弃之如敝屣。马克思认为鲍威尔并没有这样做，因为他还在打神学牌。

换言之，神学自身就是现实感性的人类陌生化与抽象化的行径。这样理解的神学恰恰成了头脑和想象中的事，简言之，成了天堂的事。马克思继续

① Marx 1844g, p. 232; Marx 1844h, p. 468.

② Marx 1844g, p. 233; Marx 1844h, p. 469.

深化自己的方法，用尘世中血肉之躯的人来表明自己的立场，他认为任何将自身建基在神学上的立场都会毫无希望地迷失方向。这些立场抽象、冷漠、自负，对群众极度厌恶；它对人民毫无兴趣，因为它们事实上就活在自己的世界里；它偏好全身而退，成为“纯粹的”批判。^①一言概之，因为神学是抽象的、异化且涉及天堂的，任何把思想建立在神学上的人都将蒙受同样的命运。

此外，马克思认为神学必须接受作为权威的某种预设。我们可以轻易地展开预设的内容：信仰上帝，信仰耶稣基督为上帝之子，信仰基督在救赎中的作用，信仰所有的良善源自上帝等。但马克思的观点更加微妙，因为鲍威尔使用了相同的哲学方法：这里他也把某些哲学立场作为镌刻在磐石上的信条加以接受。借用圣安瑟姆的术语就是“信仰寻求理解”（*fidens quaerens intellectum*），但它如今对哲学毕恭毕敬。

从某种程度来说，马克思描述神学对权威隐含的屈从确实存在，但是不幸的是，对马克思来说，鲍威尔并非这样的神学家。教会同他们的理论家、神学家之间紧张的关系充满了不安，因为教会力图让这些人在一条笔直且狭窄的道路上前行。^②但这是一种狭隘的神学，它无法凭借自己的双腿勇敢地向它需要和希望去的地方前行。我们在鲍威尔的例子中看到的并非是一种害羞胆怯的神学，因为这里的神学家意志坚强，他自信地迈向其研究引领他到达的结论中。甚至连马克思都承认鲍威尔乐于推翻任何给定的神学结论。

鲍威尔绝非传统的《圣经》学者和神学家，这些人探求文本差异或神学史中的细枝末节，目的是巩固教会，支撑信众。他是一位激进的学者，最后通过《圣经》研究成为一名无神论的支持者，并开始了德国《圣经》学界在全世界一个世纪的主导地位。马克思一直回到鲍威尔的原因就在于鲍威尔通过《圣经》和神学，能够发展出一种激进的立场。对马克思而言，特别是鉴于鲍威尔自己关于《圣经》与神学的观点，这是一个诅咒。他或许会认同宗教是对痛苦的反抗，或是无情世界的感情，但宗教一定不会为无情世界提供任何实质的改变。马克思认为鲍威尔（我们将会看到还有费尔巴哈）扼杀了任何与宗教哪怕只有些许关联的事物；现在的任务就是分析和改变世界，在

^① Marx 1844q, p. 356; Marx 1844r, p. 427.

^② 我可以为此证明，我曾经任教于一所神学院，这些人不断地因我的教学和写作风格而批评我。

这个世界里，宗教成为一种扭曲的表达。他不厌其烦地指出鲍威尔“还是神学家”^①，这就是其不足之处的源头。与之相反，鲍威尔通过自己的神学作品发展出日益激进的神学立场。他的无神论反驳了神学的教条主义与狭隘，是一种激进的共和主义，具有民主倾向，这一论点认为基督教是对希腊——罗马世界革命的挑战，它为那个世界中被排斥和压抑的因素提供了自由——所有这些都源于他富于战斗精神的《圣经》研究。

除此之外，马克思认为神学生活在过去。这一评论具有不同的形式：它可能在说鲍威尔的批判神学并没有真正地超过黑格尔，因此它只是“旧哲学、特别是和黑格尔的超验性被歪曲为神学漫画”^②。或者它在说这种批判神学尚未与德国哲学和黑格尔理清关系，这样一来，任何有价值的批判都似乎来自原始的沼泽。与鲍威尔自己撰写的关于《圣经》题材的作品主旨一样，马克思的底线是神学已被取代。在辩证的前跃中，批判的新时代已经到来，因此那些固守神学的人必定会被尘封在历史中。对马克思来说，后神学的世界已经开始，鲍威尔错过了开幕式。

最后，有一个绝妙的短语——“哲学的溃烂区”（der faule Fleck der Philosophie）。马克思进而将神学描绘成“哲学的消极分解”或是“腐性分化过程”（Verfaulungsprozeß）。^③ 这里的形象是疾病、死亡、埋葬和腐烂，似乎神学成了哲学的枯萎病，这种溃烂变成了癌症和某种死亡。同样的，这是对“神学的时光在过去”的另一种说法。执迷于神学的人与同死神共进晚餐别无二致。但这些内涵远不仅如此：神学与哲学之间长期而又复杂的关系始于早期的神学家将希腊哲学传统与《圣经》故事，特别是拿撒勒人耶稣的故事相联系，这种关系从开始就具有致命的缺陷。这是哲学更加悲惨的图景，哲学几乎从一开始就蹒跚前行。唯一的答案就是抛弃神学，因此也要抛弃鲍威尔的思路。

所有这些就是马克思为何在鲍威尔的批判神学中无法找到任何有价值的东西的原因。关键的问题是，鲍威尔可以借由其神学与《圣经》作品得出某些激进立场。对马克思而言，这简直是无法接受的。马克思和恩格斯每天都在同像

① Marx 1844g, p. 232; Marx 1844h, p. 468.

② 同上。

③ 同上。

魏特林（Weitling）那样具有神学思想的社会主义者斗争，这些人认为，耶稣是第一位社会主义者，他们和愚蠢的乌托邦社会主义者一样。此外，马克思已经切断了任何通往激进分析与行径的道路。鲍威尔试图继续在这条道路上前行的努力被隔断了。

但在《神圣家族》中有一处明显的失误，这让马克思所有的辛勤工作有被付之一炬的危险。在所有这些与鲍威尔的暗自争斗中，有一句格外重要的句子跳了出来：“我们看到，绝对的批判是通过多么迂回曲折的道路，也就是通过**曲折的神学道路**（*Umwege der Theologie*）才走向现代的历史运动的。”^①“曲折的神学道路”这一术语概括出马克思（在较小的程度上，恩格斯也如此）希望超越鲍威尔的方式。但这是弗洛伊德理论中提到的失误（slip）：马克思思想说的是分析与行动的物质范畴，甚至是共产主义范畴并非源于神学，事实上，神学运行的路径恰恰相反。神学并非是一些范畴发展过程中至关重要的阶段；它是一种曲折，是主路维修时所使用的辅路。马克思对鲍威尔说，你就是这种曲折的代表，你的问题就是你认为曲折就是主路。但马克思这里说得有些言过其实了，曲折并非死路一条，它事实上把源点与旅程的终点通过另外一种路径连接起来。这条路可能并非所有人的选择，特别是那些希望尽快抵达终点的人，但即使它蜿蜒曲折，途经山峰，但最后也会带你抵达终点。不用过分的比喻，我认为马克思不经意地承认了鲍威尔激进政治学的道路，即使有些迂回，或许是可行的。

与任何婚姻一样，（马克思）与鲍威尔的关系是长期、复杂与不安的。从早期在柏林的时光到《神圣家族》和《德意志意识形态》中持久的论辩，我们不必像侦探那样洞若观火就可以发现他们之间的友谊已经不比当年了。尽管打了多年的笔墨官司，但两个人之间的联系并未完全隔断。我还记得当我读到马克思1855年12月14日写给恩格斯的信时感到的惊讶，信中说布鲁诺在伦敦拜访了马克思。马克思自己的惊讶也展露无遗：“前天晚上有人到我这里来，你一定想不到是谁！来的是我已经一年没有见面的埃德加·鲍威尔，同他一起来的还有布鲁诺。”^②大约一年之后，我们发现布鲁诺·鲍威尔在伦敦的时候，两

① Marx and Engels 1845a, p. 98; Marx and Engels 1845b, p. 104.

② Marx 1855nn, p. 562; Marx 1855oo, p. 466.

人继续会面。^① 甚至在他生命的最后，马克思仍不禁评论鲍威尔最近滑稽的动作，以及独特的措辞甚至是他的作品。^② 1857年1月初，马克思听说鲍威尔最终在柏林郊外购置并希望经营土地。^③ 马克思认为他是疯了，可鲍威尔似乎比马克思本人得享高寿。

① Marx 1856d, p. 4; Marx 1856e, p. 6; Marx 1856f, p. 11; Marx 1856g, p. 15.

② Marx 1859c, p. 403; Marx 1859f, p. 411. Engels 1856a, p. 7; Engels 1856b, p. 10. Marx 1856l, p. 68; Marx 1856m, p. 72. Marx 1857l, p. 127; Marx 1857m, p. 131; Marx 1859g, p. 453; Marx 1859h, p. 445; Marx 1882e, p. 339; Marx 1882f, p. 100; Marx 1869p, p. 343; Marx 1869q, p. 360; Marx 1868b, p. 549; Marx 1868c, p. 44.

③ Marx 1857h, pp. 90 - 1; Marx 1857i, pp. 93 - 4. 马克思表达了他对鲍威尔不幸的关注，但他并没有把鲍威尔在里克斯多夫 (Rixdorf) 的“鬼地方”经营农场太放在心上 (Marx 1861i, p. 288; Marx 1861j, p. 167)。

反抗神学黑格尔主义者（二） 麦克斯·施蒂纳与历史的杠杆

我同施蒂纳很熟，我们是好朋友。他是一个善良的人，远非象他在自己的《唯一者》一书中对自己所描写的那样坏……^①

讨论麦克斯·施蒂纳（卡什帕·施密特 [Kaspar Schmidt] 的笔名）的章节显得杂乱无章，但它却是《德意志意识形态》中至关重要的一部分。其原因是施蒂纳试图从自我（ego）^② 的角度重新阐释世界历史，马克思和恩格斯正是在对其予以回应的过程中，逐渐建构起自己的历史唯物主义框架。为什么我会愿意耗费时间讨论这一冗长且时常显得乏味的部分呢？因为在形式层面上，试图创造历史、用这种视角重新书写历史的关键与历史的神学观点是一致的。

做出这样的断言需要的一些佐证，我会在章节的后面给出。在更为细致地展开之前，我先简要地概述一下我的答案。当我埋头通读关于施蒂纳数百页的文章时，许多问题一直困扰着我：为什么这一章中满是源自《圣经》的引用和神学讽刺呢？其实可以这样问：为什么这整整一章都是基于《圣经》建构起来的呢？为什么这种经典的《圣经》结构被模仿施蒂纳著作的结构所掩盖呢？从更加广义的层面来看，这一问题对整部《德意志意识形态》都适用：在这部著作里，马克思和恩格斯第一次明确地提出历史唯物主义（的概念），既然它如

① Engels 1889d, p. 393; Engels 1889e, p. 292.

② 亦可译为“唯一者”。参见金海民译《唯一者及其所有物》一书 译注

此重要，为什么其中会充满神学色彩呢？

这些问题的答案可以在黑格尔、施蒂纳、马克思和恩格斯与哲学之间的交集中寻找到。这一章依照《圣经》构建，从旧约到新约，从《创世记》到《启示录》。其中，《圣经》的经典结构是一以贯之的，它揭示出最后一批编撰者的手笔，这些人促成了《圣经》中各部分的排列（最后一批编撰者于4世纪完成了新约部分）。它记下的正是从创世到历史终结的故事。正是这样经典的顺序固化了我们认识世界的方式，这一方式是我们几乎无法摆脱的存在的意识形态特点。具体来说，《圣经》的经典结构试图构建一个合理、一致的对世界历史的叙述，并且建立起一套历史杠杆的理论。

黑格尔不是也创造了这样一个杠杆吗？现在人们将这个杠杆看作是精神的辩证延展。马克思不是指责黑格尔思想的神学结构一目了然吗？黑格尔试图提供一个关于世界历史的总理论与叙述，但他所做的仍没有逃出从创世到末世这一宏大的《圣经》框架。至于施蒂纳，他试图以自我的名义重读世界历史，这一做法为当下理解历史提供了另一把钥匙。正如鲍威尔的无限自我意识一样，施蒂纳的自我也是对黑格尔世界精神的一种改写。施蒂纳以“自我”为核心，按照三个时期的多重版本，将历史大致重构为：儿童—青年—成人、黑人—蒙古人—高加索人，以及古代人—近代人—自我，与此同时，他攻讦挑战“自我”的对手们。

马克思与恩格斯对此如何应对呢？他们想要展现尽管“圣·麦克斯”反对这样的说法，但他仍然是一位黑格尔主义者，他对世界历史的架构因此具有浓厚的神学色彩。正因为如此，我们能够看到永恒的《圣经》文本通常伴随讽刺性的反转，此外还有无穷无尽的神学引用。他们这么做是为了确保我们不会忽视挡住入口的神学巨石。他们着手构建的则是一个完全不同的东西：一个完全无关神学的、唯物论的历史理论，它并不依赖于世界精神或是无限的自我意识或是自我。它以人类存在的物质现实为基础构建一套历史理论，毋庸置疑，从很多角度来看，它都是与众不同的。他们发现的动力——矛盾——和因之而生的叙事都是与众不同的。然而，在深层次里，马克思和恩格斯与施蒂纳有着相同的观点：（他们都相信）在开始构建一套世界历史是可能的。但他们的这一观点与黑格尔和《圣经》标志性的叙事也有共通之处。换言之，尽管内容上有诸多不同，他们不同的世界历史都来源于这一神学形式，且与这一神学形式相似。

1844年11月19日，恩格斯在一封写给马克思的信中提到，他从出版商维

干德（Wigand）那里拿到了施蒂纳新书的校样。他在信中概括了该书的观点，提出了应对该书的建议，并发表了下列评论：“我们不应当把它丢在一旁，而是要把它当作现存的荒谬事物的最充分的表现而加以利用，在我们把它翻转过来之后，在它上面继续进行建设。”^① 让我们看一下他们是如何对它进行翻转并在其基础之上继续建设的。

施蒂纳的自我或历史的杠杆

施蒂纳的《唯一者及其所有物》（*The Ego and His Own*）一书的末尾处有这样的一句话：“个人就其自身而言是世界历史，并在其他的世界历史之中拥有他的财产，这一切是超越基督教事物之上的。”^② 这句话较好地总结了施蒂纳试图在这本杂乱的著作中想要表达的观点。可以肯定的是，施蒂纳的这本书的确有些混乱，他自己就承认这本书事实上是他各种笔记与即时书评断断续续的合集，他只不过将它们整合为一个松散的整体。但是，混乱的人实际上并非没有条理；他们只是以不同的方式组织事物而已。施蒂纳就是这样的人。他将自己的文本整理成许多松散的历史阶段：从儿童到青年再到成人；黑人、蒙古人和高加索人；古代人（实际上指的是古希腊人和古罗马人）、近代人（大致是从基督教的出现到罗马天主教和新教徒之争），接着是现在自我的发现（可以总结为他所处时代的德国哲学）。这些不同的三层次模式彼此重叠交织、相互联系。事实上，这些内容是该书的前半部分——也就是马克思和恩格斯所谓的“旧约”部分。名为“我”（I）的第二部分成了“新约”。

马克思和恩格斯对于“旧约”部分的回应具有论辩性，到了第二部分“新约”时，他们开始给出越来越多建设性的评论和建议。部分原因是在第二部分中，施蒂纳集中批判财产、竞争、劳动和货币，这些正是马克思和恩格斯无法讽刺和强烈批评的话题。施蒂纳的批判接下来涉及各种话题，比如革命、爱和出版自由。总的来说，贯穿始终的是持续攻击集体主义的各种形式。它可以是家庭中封闭的关系圈，或是贵族联合起来对权力的掌控，或是他所处时代政党的崛起，或是国家本身。接下来还有：祖国、大众和人类等。无怪乎后来当人

^① Engels 1844n, p. 11; Engels 1844o, p. 11.

^② Stirner 2005, p. 365; Stirner 1845, p. 428.

们重拾施蒂纳被遗忘的著作时，无政府主义者将它视为其先驱之一。^① 考虑到这一点，我们应该能够理解为什么施蒂纳无暇顾及共产主义了。

出人意料的是，（不管是政治上的还是人道上的）自由主义者们在施蒂纳的笔下惨遭抨击。他认为，问题在于各种自由主义思想事实上仍然保留了社会和国家。一个人可能会支持公民肩负起责任，支持尊重彼此的权利。另一个人可能会表示我们不需要国家和政府，但他最后还是将这些想法弃之脑后。为什么呢？因为我们需要国家维系自由价值。马克思和恩格斯会抓住这些论点，并指出施蒂纳事实上是一个真正意义上的自由主义者，因为他是不可侵犯的个体（inviolable private individual）的领袖。

纵观所有这些内容，我想关注几个要点。当阅读施蒂纳的著作时，我明显地感到神学是他的一个主要话题——考虑到德国公众讨论的背景，这一点毫不意外。多数时候，特别是当基督教教导我们如何与其他人类同胞（在爱里）共同生活时，施蒂纳指向了基督教的败笔，但是他偶尔也会试图利用其中一些东西为自己的著作服务。比如，他自己用到了基督教的爱。他无暇顾及基督神学所宣扬的无私与奉献的爱，这种爱为了他人可以否定自身。但他却提到了一种自私的爱，这种爱属于他自己（Eigentum）。^② 这里我们可以看到施蒂纳对于自己未来纲领的展望：这种爱并不像宗教之爱或是浪漫之爱那样残忍地摧毁它所试图主宰的对象，自私的爱在不试图占有任何人的情况下去爱他人，因为我们都是纯粹的自我。这样就能克服无私的爱所带来的痛苦和折磨。

他对道成肉身的挪用则更为重要：

基督是世界历史的自我，甚至是基督教之前历史的自我。在现代的观点看来，基督即是人，基督的形象已自我发展为**人的形象**：作为如此这般的人、单单的人是历史的“中心点”。在“人”那里又回到了想象的开端，因为“人”就像基督那样都是想象的。“人”作为世界历史的自我，画完了基督教观点的圆周。^③

① 恩格斯在 1889 年 10 月 22 日给麦克斯·希尔布兰德（Max Hildebrand）的一封信中写道：“使施蒂纳获得再生的是巴枯宁……我曾经在这里见到过他〔施蒂纳〕的妻子，她同过去当过中尉的泰霍夫同居了——‘啊，我是多么喜欢军人！’——而如果我没有记错的话，她同他到澳大利亚去了。”（Engels 1889d, p. 394; Engels 1889e, p. 293.）

② Stirner 2005, p. 291 - 2; Stirner 1845, pp. 340 - 2.

③ Stirner 2005, p. 365; Stirner 1845, p. 427.

施蒂纳已经巧妙地领悟到了基督论的逻辑，因为正是在基督里，上帝变成了人。到目前为止，还没有什么问题，但现在有意思的来了：基督并不是半人半神，它并非借由人的肉身，具有神的灵魂。并不是这样。在基督里，上帝成了完全的人。当然，这里的逻辑站不住脚，因为根据正统神学的说法，基督也具有完全的神性。施蒂纳关注的是人的维度——基督是人，是人本身，是完全的人。施蒂纳正是想挪用这一作为人的基督的概念为他的自我学说做佐证。此外，名为耶稣基督的完全人也是历史的“中心”，历史发展的枢纽。对基督适合的，对于自我来说更是如此。毕竟，基督就是自我的范式。

在文章后面几行，施蒂纳开始处理基督论公式另一端的问题。基督可以是完全的人，但他也是完全的神。人和神在一个人身上交汇，所以施蒂纳可以宣称：

人们谈到神时说：“姓名并没有道出你。”这对于我来说是适用的：没有**概念**表达出我自己，人们作为我的本质所作出的说明根本没有对我作出充分的论述。它只不过是名称。人们也同样地谈论神：神是完全的，因此神没有寻找完全的使命。这也恰恰适用于我。^①

基督论呈现出一种双向的可能性：基督可以成为人，但这意味着人也可以反其道而行之，成为神。施蒂纳的自我也融入其中，但有一种反转：并不是自我想融入上帝之中，或是获得上帝的地位。简单来说，上帝根本不存在，所以当自我抵达上帝应该出现的地方时，他会发现除了自己之外别无他物。这就意味着，每当我们谈及上帝时——谈及他的完美，他无法被言称等——我们事实上一直是在谈论个体的人类。

我想向施蒂纳提出各种问题，比如性格崇拜的危险，因为它取决于基督论的逻辑。^②许多暴君和专制者（包括那些通过“民主”选举上任的）所宣称的东西和施蒂纳十分相似。此外，马克思和恩格斯指责施蒂纳仍然是一位神学家的说法似乎是正确的。尽管施蒂纳对基督教大为诋毁，他的思想却有着浓厚的神学色彩。让我以历史的转折点结束对施蒂纳的讨论。和基督一样，自我是历

^① Stirner 2005, p. 366; Stirner 1845, p. 429.

^② Horkheimer and Adorno 2002, pp. 145 - 6; Horkheimer and Adorno 2003, pp. 201 - 3. 同时参见 Boer 2007a, pp. 434 - 5.

史的杠杆。这里需要再一次引用施蒂纳的话：

个人就其自身而言是世界历史，并在其他的世界历史之中拥有他的财产，这一切是超越基督教事物之上的。对于基督教徒来说，世界历史是比他更高的事物，因为它是基督或‘人’的历史。对于利己主义者来说，只有他的历史才有价值，因为他只欲图发展自己。^①

不仅只有自我的历史才具有价值，也不仅因为施蒂纳基于这一原则提出了他对世界历史各个时期的重新解读，他这样做是为了回应这一历史的基督教模式，即历史的杠杆是基督。无论他怎样反对，他所做的都没有偏离这一规律。

历史唯物主义的引擎室

“谁有全备的信能够移动世界历史的山”——这句附带的评论不仅仅是一则《圣经》典故那么简单。^② 它准确地指出了马克思和恩格斯对施蒂纳批判的根本特点，即施蒂纳对历史的重新解读充斥着厚重的神学色彩。贴在施蒂纳身上的“神学家”标签并非没有道理。这个标签很恰切，因为他谈到《圣经》和基督教的次数有些太多了，我们无法视而不见。尽管他竭力摒弃基督教，但我们发现他把基督论为我所用，这点至关重要。所有这些让区分“圣·麦克斯”和“圣·布鲁诺”变得非常困难；这一点同样适用施蒂纳深受黑格尔影响的论点。但是，我的论点中独特且至关重要是施蒂纳敢于给出对于世界历史的新叙述。正如上面所言，能够移动这些群山的杠杆（或者说信念）正是自我。

从对鲍威尔的批判来说，当我们阅读这篇文章时，印象最为深刻的便是这种论辩风格。马克思在《莱茵日报》工作时形成了一套风格，以之炒热舆论，挑战国家审查制度和保守的报社，并娱乐读者。在这篇文章里，马克思似乎将这一风格运用到了那些政治观点与其相近的人所做的评论上。事实上，在他们之后的文章中，我们不时能看到马克思甚至是恩格斯对这种尖刻语言的使用。对施蒂纳来说，马克思和恩格斯严厉批评他无法从神学中脱身。与对鲍威尔进行的批评一样，我们在这篇文章里看到了各种用来讽刺挖苦的词汇。虽然上百

① Stirner 2005, p. 365; Stirner 1845, p. 428.

② 《格林多前书》13: 2, 《马太福音》17: 20。

页纸里每一面都能看到这样的语言，但只需列举一两个例子就足以说明问题。他们引用《腓力比书》第2章的典故，评价施蒂纳的书“于1844年底从天上下凡，在莱比锡的奥托·维干德那里堕入尘缘”^①。在这本书中，“这位神圣的作者”被称为“非常虔诚（recht gläubige）的圣·麦克斯”，他呈现了一部唯一者王国的历史，该历史是“按照自古以来就已拟定的贤明的计划完成的”^②。后面，他们又宣告说“神圣的战士现在已征服了历史”^③。

此外，这篇文章和讨论鲍威尔时一样，里面充满了对《圣经》的引用和《圣经》典故。逐页对照之后，我发现讨论施蒂纳的部分中的《圣经》引用和典故更多。它们总共有上百处，我不禁想到文章的这一特点是出自恩格斯之手。马克思对《圣经》有足够的了解，但并没有到如此精到的程度。如果我们同样将恩格斯的其他文章与之对照的话（参见我在第九章的讨论），我们就会发现他有能力写出这样一篇完整的文章，里面充满着《圣经》中的措辞和对《圣经》的直接引用。大部分他对《圣经》的了解都来自他的记忆，因为在他的童年时期有人定期给他朗读《圣经》，所以他养成了这样的习惯。

施蒂纳这一章节更为突出的特点是它的结构是仿照《圣经》正典（kanon的意思是“衡量”“准则”）的顺序。正如我在前面所指出的那样，我们可以发现，第一部分名为“旧约：人”，其中包括关于“创世记”和“旧约的经济”的章节。第二部分顺理成章地名为“新约：自我”，其中包括名为“新约的经济”和“启示录”的章节。或者按照马克思和恩格斯的说法，将它“分为人的唯一的历史（“律法书”和“先知书”）和唯一者的非人的历史（天国的福音）”^④。显然，用这种方式，可以有效地在形式层面把施蒂纳和《圣经》正典结构联系起来。

在六七百年的时间（从公元前3世纪到4世纪）里，一场意识形态的政治斗争时盛时衰，而这种《圣经》结构本身就是这场斗争的产物。虽然关于哪些书可以被收入《圣经》，应该以什么样的顺序排列这些书，（这些问题）受到政

① Marx and Engels 1845-6a, p. 116; Marx and Engels 1845-6b, p. 101.

② Marx and Engels 1845-6a, pp. 123, 130, 134; Marx and Engels 1845-6b, pp. 107, 113, 117.

③ Marx and Engels 1845-6a, p. 191; Marx and Engels 1845-6b, p. 174.

④ Marx and Engels 1845-6a, p. 120; Marx and Engels 1845-6b, p. 103.

治控制的强烈影响，^① 我们审视这个问题时，最好从意识形态冲突的角度出发——这些冲突发生在先知和国王、立法者和牧师、统治阶级和弱势群体、犹太人和希腊人、法律和恩典等之间。最终，我们可以用生产方式和其中的矛盾来理解这些斗争。换言之，《圣经》正典是辩证过程的产物，这一过程允许我们对矛盾的政治立场进行多种解读和辩护。

这些斗争中的一个要素就是为特色各异的《圣经》书卷找到一种合适的叙事手法。经由一些团体的使用，有些经卷的地位得到了权威的认可，在这一过程中，这种叙事手法一直在缓慢发展，直到公元4世纪和公元5世纪才最终确定下来。由于分歧不断，最终达成意见统一的时间非常之晚——比新约的出现晚了三世纪，比起《希伯来圣经》的成书时间就更晚了——随着君士坦丁决定将基督教作为罗马帝国的国教，他试图让唇枪舌剑的主教们达成共识。君士坦丁死后，公元397年和公元419年举行的两次迦太基大公会议认定了最终的《圣经》正典。这两次会议不仅就经卷的取舍做出了决定，而且确定了经卷的顺序。于是，《希伯来圣经》采用了“七十子译本”（Septuagint）（即《希伯来圣经》希腊文译本）的顺序，它以《创世记》开篇，以允诺了救世主到来的《玛拉基书》结尾；新约则以“四福音书”开启新的时代，用历史终结的最后战争和新耶路撒冷的到来划上句点。毋庸赘言，把《圣经》各卷书完美地结合在一起的这个主要叙述框架变得非常强大。我需要格外强调的是，作为一则神学故事，它是如何由创世发展到终结，并引出基督的形象的。对施蒂纳进行讨论时，马克思和恩格斯同样借助了这一叙事手法。

在我讨论马克思和恩格斯用自己的叙事手法做出回应之前，我想就他们批判施蒂纳受到黑格尔的影响这一问题发表一些看法。他们指出，施蒂纳试图表

^① “事实上，我们不知道一部宗教权威性经卷的……正典为什么会被创造出来，虽然我们可以合理地假定它的建立是个政治行为，意在建立共识、打击逾矩行径、树立权威”（Davies 1998, p. 182）。针对这—线索的符号学讨论参见 Aichele 2001。《圣经》正典化的历史重构仍在稳步进行。具体例子参见 Sundberg 1964, Brettler 1994, Carr 1996, Davies 1998 and Aichele 2001。在 McDonald and Sanders 2002 中很好地阐述了争论的现状，但他们都是在一定限度内论述的。他们在三组对立中摇摆不定：多样和统一、争议和共识，以及断裂和有机或革命性的发展。如果从统一和共识入手，那么多样和争议的问题就会产生，反之亦然。通常这样的重构会将这三组对立巧妙地结合起来，比如，有机的发展中有一两处断裂，或共识最终解决了争议，抑或多样中最终出现的统一仍然被多样所困。《希伯来圣经》（旧约）的成书时间大概在以斯拉和尼希米的时间（公元前6世纪）之间，经过哈斯摩王朝（Hasmoneans）时期（公元前3世纪到公元前2世纪），再到公元1世纪拉比们的努力。对于新约以及由早期基督徒重新编纂的《希伯来圣经》中的若干经卷，公认的最终成书时间是公元4世纪。

达黑格尔曾表达过的思想，只是前者的表达更为粗糙。比如，在讨论施蒂纳提到的蒙古、基督教（罗马天主教徒和新教徒）和法国大革命三个时期的时候，他们总是会把施蒂纳同黑格尔就同样内容进行的表述联系起来。^① 施蒂纳事实上对黑格尔的绝对精神进行了删节，他直接东抄一句，西摘一行，在过程中进行拙劣的模仿。这一论点与关于施蒂纳仅仅表达了小资产阶级的世界观——更具体地说，只表达了德国市民的世界观的批评紧密联系。施蒂纳所做的就是为个体提供一种意识形态，让他感知不到社会、自然的变迁对他产生的影响。黑格尔至少让他的德国市民个体成为“周围世界的奴仆”^②。施蒂纳则不是这样，他将这个个体抽象到自己唯我论（solipsistic）的世界之中，这个世界就是“幽灵”（ghosts）的抽象历史。^③ 换言之，他没有摆脱德国思辨哲学的传统，或者说他事实上没有脱离与基督教同时出现的历史的神学模式。难怪生活在自己幻想的世界里，与现实完全隔绝的堂吉珂德会经常出现在他的作品里。

施蒂纳部分最显著的特点之一就是马克思和恩格斯在他们充满杠杆的另类历史中，构建这一历史方方面面的方式。随着批评的继续，他们逐渐开始插入一些更富有建设性的部分。这也许是对施蒂纳关于地产、货币、劳动或竞争观点的回应，但我们发现他们用唯物主义方法展现这些问题及其他问题的方式更加复杂多样了。在最后的几百页中，马克思和恩格斯开始阐明他们自己的观点，他们在这部分的介入也最为连贯。

我们需要注意马克思和恩格斯在论述时修改文本的方式，这很重要。随着建设性的内容开始展现出一致性，他们把第二稿中的部分内容提到了手稿的开头，我们现在可以在这里找到他们第一次对历史唯物主义所进行的连贯叙述。也就是说，这个较为清晰的开场陈述事实上出自讨论施蒂纳的章节。因此，许多读者和评论者倾向于单独拿出讨论费尔巴哈的部分，将剩下的束之高阁。在读完讨论费尔巴哈的部分之后，就将这本书抛下，这种做法错失了整本书中一些最为重要的内容。弗雷德里克·詹姆逊（Fredric Jameson）曾表示：“我们

① Marx and Engels 1845-6a, pp. 168-77, 266; Marx and Engels 1845-6b, pp. 151-61, 249.

② Marx and Engels 1845-6a, p. 129; Marx and Engels 1845-6b, p. 112. 亦可参见 Marx and Engels 1845-6a, pp. 119, 128; Marx and Engels 1845-6b, pp. 102, 111.

③ 虽然施蒂纳的鬼怪和精神引出了这些幽灵，但是马克思对这些幽灵（diese Gespenster）产生了浓厚的兴趣，以至于德里达（Derrida）在评论马克思时就选取了这点（Derrida 1994）。

并不需要回到施蒂纳，难道不是吗？”恐怕我们还是回到施蒂纳的。^①

让我们来看看马克思和恩格斯是如何继续对施蒂纳做出建设性的回应的。前面他们聚焦施蒂纳试图展现另一种历史的事实，他们认为施蒂纳想要展现的历史其实并无独到之处。他只不过是把陈旧的三段唯心主义历史理论拿出来，且这一理论配上了新的名字而已：它成了儿童—青年—成人，或是黑人—蒙古人—高加索人，或者也可以是（高加索人中的）古代人—近代人—自我。^②这一简洁模式的问题在于它没有涉及真实的日常历史。然而，在回应施蒂纳的前几页里，我们很少能看到不一样的方式，他们只是偶尔会提到基督教除了经验主义的历史外，毫无历史可言，宗教必须用物质根据和生产方式去解释，或者说“不是基督教使他们成为流浪者，而是流浪生涯使他们成为基督教徒”^③。

我们需要大量阅读对施蒂纳每个论点的详尽评论，然后等待后面的文章挖掘更为实质性的内容（尽管在此之前，我们已经读到将施蒂纳唯心主义历史头脚倒立这样的漂亮隐喻）。之后，这些内容开始出现——“家庭”中物质、经济与关系因素的片段、罗马帝国分崩离析的政治因素、工人起义和革命共产主义者的实质、私有财产的实质以及基督教中与食物有关的、关于肉体 and 欲望的辩证看法。^④除了一个需要注意的例外（这一点我会在后面讨论），这些零散的评论，特别是在名为“新约”的部分，开始逐渐成形。但接下来就是我们有所期待的部分，因为这部分讨论了一些话题，如竞争、革命和财产，而施蒂纳在其著作中的相应部分也涉及了这些话题。马克思和恩格斯似乎开始变得兴致勃勃，对如何回应施蒂纳，他们的思路也更为明确。例如，在谈论法律的话题时，他们的回复开始把越来越多的唯物主义因素融入对施蒂纳的讨论之中。接着，在某些时刻，他们需要对法律展开更为全面的讨论，这部分内容最后会成为充满生产方式、阶级、经济和政治的简史。^⑤不久，这种做法就变成了标准：在他们对施蒂纳进行唯物主义批判的语境中，我们看到愈加详尽的说明。

^① 论及马克思与施蒂纳的文章很少，这其中可参见 Comstock 1976, pp. 336 - 8; Thomas 1975; Lobkowitz 1969.

^② 详细内容及许多重合的内容参见 Marx and Engels 1845 -6a, pp. 131 - 4; Marx and Engels 1845 -6b, pp. 114 - 17.

^③ Marx and Engels 1845 -6a, p. 136; Marx and Engels 1845 -6b, p. 120.

^④ Marx and Engels 1845 -6a, pp. 180 - 1, 187 - 8, 220, 226 - 7, 230 - 1, 247, 254 - 5; Marx and Engels 1845 -6b, pp. 163 - 5, 170 - 1, 201, 207 - 8, 211 - 13, 229, 237 - 8.

^⑤ Marx and Engels 1845 -6a, pp. 328 - 30, 335 - 6; Marx and Engels 1845 -6b, pp. 311 - 13, 318 - 19.

他们接二连三地抛出各种话题：犯罪、社会、私有财产、竞争、革命、劳动、货币、剥削、阶级、矛盾，以及语言、铁路和食物。从某种意义上说，是施蒂纳激发他们去涉及这些话题，因为他们不认同他对这些问题的处理方式，他们需要在回应中展现出一致性。

对每个话题进行细致的讨论会有些单调乏味（读者们恐怕不得不把香烟捻在手臂上，才能保持清醒），所以让我集中讨论那些最重要的话题：剥削、阶级和矛盾。施蒂纳论及了“有用性”，正是这一点促使马克思和恩格斯对剥削进行了充分的讨论。^① 他们指出如果施蒂纳认为自己的理论是全新的，那么就说明他受到了蒙骗。对施蒂纳而言，“有用性”实际上是人类彼此联系的唯一方式：作为客体的你，对我而言可能是有用的或者是无用的。马克思和恩格斯从这里入手，指出这一相互剥削的理论有着体面的血统。这一理论并非凭空出世，并非是纯粹思辨的产物。它的形成得益于资产阶级和商业社会关系的发展。剥削理论的发展与资产阶级和资本主义扩展息息相关，在对这一理论进行历史叙述之前，马克思（这部分正是他负责的）概述了这一理论最初的形成。

这一剥削理论的诞生伴随着一个双重过程：抽象和简化。功利性或剥削性关系的理论实际上就是抽象。它看起来像真实的关系，但其实是处于次要地位的活动，居主要地位的活动是人与人之间的社会关系。我们从这些关系之中抽象出概念，然后用剥削为之命名。一旦你拥有这个范畴，你就可以把真实具体的人际关系填入其中，让它具有现实事物和真实关系的外形。就简化而言，剥削理论把多种形式的人际关系束缚在单一普世的关系之中。目前为止所有的关系——束缚与自由，农奴与领主，庇护者与庇护对象，父母与孩子——如今都可以通过利用或剥削来解释。总之，这变成了一种意识形态立场，它是资产阶级与封建主义长期斗争的纲领。

有了上述机制，马克思继续追溯剥削理论是如何与一波三折的资产阶级一同发展的。他回顾了黑格尔、洛克（Locke）、爱尔维修（Helvétius）、霍尔巴赫（d'Holbach）、边沁（Bentham）和穆勒（Mill）的思想，将德国、法国和英国的情况进行了比较，肯定了法国大革命和荷兰商业扩张的重要性——这一切都是为了显示这一理论是如何逐渐被充实的。英国人赋予了它经济的内容，法国人则将这一理论普遍化，这样它就能囊括其他所有社会关系的形式。所有

^① Marx and Engels 1845-6a, pp. 408-14; Marx and Engels 1845-6b, pp. 393-9.

的、一切都从属于这一居统治地位的普世经济概念，与此同时，政治经济学成为一门独特的科学。这一过程的出现，伴随着资产阶级不再将自身呈现为某一特定的阶级，而是呈现为决定其他所有阶级的普世性阶级。资产阶级获得这一地位后，抽象、普世化的理论就变成了对资本主义关系的解释和辩护，这种资本主义关系的根基当时正在整个欧洲蔓延。

我所做的是花一些时间阐述马克思的思想，但现在，我想在对剥削的解读中挑出一个特点进行说明，这一特点就是马克思使用辩证思维巧妙地谋篇布局，把它与资产阶级这一独特的阶级关联在一起的方式。^① 换言之，如果没有阶级的学说，理论崛起的叙述就不可能出现。有人可能表示异议说，这完全是对剥削的抽象（事实的确如此），但在这些解释性的章节中，马克思却一次又一次地使用这一假说。例如，它很好地解释了私人利益和明显的个人利益如何发展成为一个阶级的共同整体利益。^② 这里，施蒂纳发现自己不管如何拼命挣扎，他都会被拽入一种阶级情境中。马克思预见到了他的反抗意见，他指出这一阶级联系的发生是违背个体意愿的。他表示，这里我们出现了个人利益和集体利益之间的矛盾。施蒂纳也许会认为自己是纯粹的自我，他独立于任何阶级之外（他一直反对任何阶级），但他无法避开的事实是他的个人利益实际上具有整个阶级，即小资产阶级的特征。因为阶级是客体化、陌生化的实体，它监视着个体，所以马克思充分地借助抽象化的手段。对于矛盾的解释，我们可以在生产的本质中找到：这种生产模式是个人和阶级运行的主要背景。甚至，就这种生产模式而言，个人的信念和异议都是次要的、虚构的。然而，这种粗糙的观点并不成立，因为人们无法把个体的信念视为短暂的蜉蝣弃若敝屣。所以马克思认为，个体和阶级之间的矛盾就是生产模式中深层矛盾的表现，这一矛盾正是劳动分工。在这一点上，我们必须回到谈论费尔巴哈的章节，那里有对劳动分工的全面阐释，而这一章节的前面便是讨论施蒂纳的部分。

在另一个例子里，我要挑出马克思后面对生产方式中阶级的评论。^③ 与被压迫阶级的革命“使命”与统治阶级的管辖使命不同，后者试图把它们意识

① 第一次对阶级进行大篇幅分析的同时还有对英法两国资产阶级崛起的比较，以及后面的与众所周知的德国发展滞后进行的比较（Marx and Engels 1845—6a, pp. 193—7; Marx and Engels 1845—6b, pp. 176—80）。

② Marx and Engels 1845—6a, pp. 245—6; Marx and Engels 1845—6b, pp. 227—9.

③ Marx and Engels 1845—6a, pp. 418—20; Marx and Engels 1845—6b, pp. 403—5.

形态强加给无产阶级，马克思看到了一种基本矛盾——资产阶级和无产阶级之间的矛盾。换言之，矛盾实则就是阶级问题，这一问题本身就是在各种生产条件下产生的。它如何发挥作用呢？在前文中，^① 马克思描述了一位无产者，他为了生存，每天要工作十四个小时；因此，他被降为一头役畜，甚至是交易品或物品。与之相反的是一位资产阶级，他认为主宰无产者实际上是一项放任四海而皆准的合人情的任务。作为回应，考虑到自己的处境，无产阶级没有别的选择，只能变革自己的处境，推翻资产阶级。按马克思的话来说，当“资产者责备无产者说，他的（无产者的）合人情的任务就是每天工作十四小时，那么无产者完全有权用同样的话来回答：他的任务倒是要推翻整个资产阶级制度”^②。

我们看到了阶级身份与冲突的根本动力，这一基本动力运作的依据是一种基本的矛盾，它指向了革命——共产主义的立场。我们现在接近了那个隐晦的历史杠杆。但是，阶级或矛盾，它究竟是哪一个呢？虽然这种二分法看似并不正确——在某种意义上，二者是密不可分的——但矛盾也可以在一个更为基础的层面发挥作用。在讨论施蒂纳章节的结尾处，马克思最终向我们做出了解释。^③ 生产力中存在着一个矛盾，这一矛盾的基础是那些生产力中的不充分之处。这种不充分意味着一些可以满足自身需要的人控制了有限的生产力，而剩下的人只能任其摆布。这种张力，或言被压迫阶级满足其需求的欲望，会不可避免地导致一个目光短浅、不知问题所在的统治阶级被推翻。马克思又一次说道：“由此可见，到现在为止，社会一直是在对立的范围内发展的，在古代是自由民和奴隶之间的对立，在中世纪是贵族和农奴之间的对立，近代是资产阶级和无产阶级之间的对立。”^④ 这让我们想到它与《共产党宣言》开篇几行文字的呼应。

现在，我们拥有了一个新的历史枢纽——生产模式中的矛盾。诚然，这一矛盾众所周知，但在这篇讨论施蒂纳的冗长文章里，我想特别强调的是它在细节中的呈现方式。讨论费尔巴哈的第一部分更加系统地记叙了劳动、阶级、阶级斗争以及所有生产模式中的核心矛盾，但正如我前面所指出的，这只是因为

① Marx and Engels 1845-6a, pp. 289-90; Marx and Engels 1845-6b, pp. 270-1.

② Marx and Engels 1845-6a, p. 290; Marx and Engels 1845-6b, p. 271.

③ Marx and Engels 1845-6a, pp. 431-2; Marx and Engels 1845-6b, pp. 417-18.

④ Marx and Engels 1845-6a, p. 432; Marx and Engels 1845-6b, p. 417.

马克思和恩格斯从和施蒂纳的斗争中，把这种记叙拼凑了起来。现在关于费尔巴哈第一章中的第三、四部分最初就来自对施蒂纳的讨论。^① 现在它们成了著名的首次表述历史唯物主义的组成部分。

然而，如果我们审视费尔巴哈这一章的最后两个部分，我们很快就会明白，马克思和恩格斯展现的就是世界的历史。话题涵盖了劳动分工（两性之间、物质和精神之间、城镇和乡村之间以及商业和工业之间的分工，最后一点变得越来越复杂）、私有财产、意识形态（“统治阶级观点”的表述）、个人与社会（在这一问题上施蒂纳遗留的影响毋庸赘述）、国家、法律、阶级以及阶级斗争。但是，这一矛盾主题就像低音旋律，贯穿讨论的始终。它成为历史从一个时代转变到另一个时代的阿基米德支点，或者按照马克思和恩格斯的说法，生产力和“交往形式”（form of intercourse）（它后来变成了生产关系）之间的矛盾陷入了危机，这一危机就是革命。这就是对施蒂纳所提出的历史杠杆的回答。

结论

对施蒂纳长篇累牍的讨论实际上是历史唯物主义方法的引擎室。在这间引擎室里，我们看到了马克思和恩格斯创造出来的第一件粗糙的工艺品，后面他们还会对它打磨。然而，在本章的开头，我曾给出一个大胆的论断：马克思和恩格斯建构出了一种新的历史叙事，该叙事的基础建立在一处至关重要的杠杆——生产方式内部的矛盾——之上，而这种新的历史叙事的结构在形式上与神学相似。其内容可能有所不同，以唯物主义角度叙述历史的方式可能有所不同，甚至是杠杆本身也可以是崭新的，但是形式确是相似的。

我们应当关注这一点，特别是因为它在马克思主义者与资产阶级以及变节的马克思主义评论家之间仍然备受争议。在本书的后面，我还会继续讨论这种形式上的联系，所以在这里对它进行论述也是有价值的。首先，让我总结一下我的论点。在《圣经》里，我们能够找到在叙事中影响深远的意识形态构建，它的呈现方式是基督的形象，这种叙事从创世延伸到历史终结。施蒂纳反对这种叙事，并给出了自己的版本，他回顾相互重叠的不同历史时期，他使用的手

^① Marx and Engels 1845 - 6a, pp. 59 - 93; Marx and Engels 1845 - 6b, pp. 46 - 77.

段便是他所言的关键——从基督衍生出的自我。马克思和恩格斯批评施蒂纳受黑格尔的流毒太深，神学色彩太过浓厚，他们提出了一个不同的叙事，将历史按照生产方式分成不同时期，这些生产方式中出现的矛盾便是转折点，而这些矛盾会通过阶级冲突和革命展现出来。

这些叙事之间有着怎样的关系呢？马克思和恩格斯给出的叙事在内容上迥然不同，这点显而易见。虽然如此，我也有必要说明一下：因为在很多未详细说明的观察中，马克思和恩格斯只是把犹太教和基督教叙事、犹太教或基督教叙事的内容世俗化了——无产者就是救世主，他们会引领我们摆脱堕落的状态，通往天国的末世。抑或，历史进程或许可以被看作注定的（preordained）过程，没有阶级的共产主义社会就是一种末世。

在这本书的其他部分，我曾说过，不存在内容上的挪用，即使是世俗化的内容也没有被挪用。但是这些历史的构建之间却存在一种形式上的关系。要准确说出这种形式上的关系是什么，还需要更为仔细的区分。有的人可能会将其理解为简单的挪用：马克思和恩格斯以一种新的方式将施蒂纳的（因此也是黑格尔的，最终可以说是《圣经》的）叙事挪为己用。这一观点的问题在于它无法解释他们与施蒂纳进行强烈持久论战的原因。显而易见，他们与施蒂纳划清了界限，其间，他们创作了一种截然不同的历史方法的最早的内容。

较之于简单挪用的说法，更进一步的说法是马克思和恩格斯使用形式的形式是从神学方法中“嫁接”过来的，或者说它们是“平行”或“类比”的。^①严格来说，“嫁接”表明了一种直接的关联，这是一种孕育出新果实的混合。与此相比，平行或是类比的方法并不一定认同这样的关联。虽然历史结构在形式特点上与之类似，但我们没有必要采用影响或借用的某一形式。^②那些使用“平行”或“类比”这样术语的人会接受一定程度的影响，但马克思对这一形式的使用非常具有创造性，也是非常独特的。

换言之，马克思在一个新的方向，彻底改变了施蒂纳文章中，甚至是《圣经》中的历史叙述形式。因此，我宁愿说施蒂纳提供了形式上的坍塌（crucible）。这篇篇幅很长的激烈论战让马克思，还有后面的恩格斯构想出一种截然

① 这些术语取自 Kouvelakis 2003, p. 189 以及 Leopold 2007, pp. 142-3, 虽然这个问题在对费尔巴哈进行讨论时是不可避免的。

② 迈克尔·洛维（Michael Löwy）的“选择性亲和”（elective affinity）也可以归为此类。参见 Löwy 1992, 以及我本人在 Boer 2011, pp. 159-200 中进行的讨论。

不同的方法，但这一方法是在对施蒂纳批判的过程中形成的。或者用一个不同的意象来说，施蒂纳以及他的神学历史架构是一个脚手架，马克思和恩格斯利用这个脚手架建构出他们自己的方法，然而，当他们完成自己的建构之后，把它拆开然后搁置了起来。

反抗神学黑格尔主义者（三） 路德维希·费尔巴哈的反转

在这些著作中，您……给社会主义提供了哲学基础。^①

鲍威尔和施蒂纳受到了无情的批判；而路德维希·费尔巴哈却不在其中。其原因在于所谓的“转型批判”（transformative criticism）^②。尽管这种批判经由费尔巴哈到马克思，但我却偏爱更加具体的“费尔巴哈式反转”（Feuerbachian inversion）：即认为看似是神祇与宗教的东西实际上是人类产生的投射。马克思非常认可这种观点并将它为已所用。他把这一观点用在了普遍的唯心主义哲学，特别是黑格尔身上；用在了处于优先地位的观念和概念上（在施蒂纳身上我们就看到了这一点）；当然还用在了经济学上。他还往前迈了一步，指出费尔巴哈做的只是基础性的工作。我们真正需要做的是去分析这个真实的人类世界，以便理解这些投射会在一开始形成的原因。如今所有这些都已经成为人所共知，特别是因为《费尔巴哈提纲》最负盛名，而且它也是马克思作品中最容易理解的文章。

但关于费尔巴哈反转的观点在本质上是神学的，这一事实却经常被忽视。费尔巴哈通过彰显基督教的真理，着手改善这一已经处在最高级别的宗

^① Marx 1844q, p. 354; Marx 1814r, p. 125.

^② 概述这种转型批判在更长时间里的发展（从亚里士多德到伽利略再到康德），详见 Leopold 2007, p. 81.

教。^①他用这种新的观点，探索了从创世到永生的广阔神学与实践领域，提出了诸如禁欲和神迹之类的艰深议题。这些最后都是人类希望与灵感的扭曲表达。借由这种反转，费尔巴哈认为自己可以清除神学的朦胧与阴暗。

反转

准确地说，费尔巴哈的观点是什么呢？宗教，或言基督教其实是人类主体性的投射或抽象。它把人类身上最美好的特征实体化为外在于人类的存在（entity）或力量。这一存在变成一个形象，一位向人类显现的“神祇”，他是自有的存在，可以通过神恩回归、施爱、拯救、指引人类生活的存在。正如费尔巴哈所说的，神学其实是人类学：“属神的本质不是别的，正就是属人的本质，或者，说得更好一些，正就是人的本质，而这个本质突破了个体的、现实的、属肉体的人的局限，被对象化为一个另外的、不同于它的，独自的本质。”^②也就是说，宗教是自我超验性未被实现的愿望的表达，这些愿望潜藏在每个人的心中，是我们尚未完全实现的潜能。这一定义恰如其分，费尔巴哈向我们展现了它如何阐释一个个的神学话题：智慧、道德存在、爱、痛苦、三位一体、逻各斯、宇宙起源论、神恩、创世、祈祷、信仰、复活、天堂，还有恰如其分放在最后的不朽，它是无限人格的完善。总之，“基督教之基本教条乃是被成全了的心愿”^③。这至少是该书积极的第一部分的论点。第二部分聚焦传统神学内部一系列无法解决的矛盾；当然，他宣称自己的方案可以解决这些矛盾。事实上，他认为如果一个人只去读第二部分，便会得出神学仅仅是幻相和虚假的结论。人们还需要同时去阅读第一部分——这就是把它放在前面的原因——以便发现神学的益处。

^① 在这一问题上，恩格斯是正确的：“费尔巴哈绝不希望废除宗教，他是希望使宗教完善化”（Engels 1886a, p. 374; Engels 1886b, p. 283）。当然，在恩格斯看来，这表明了费尔巴哈一以贯之的唯心主义。

^② Feuerbach 1989, p. 14; Feuerbach 1924, p. 18. 同样，“在宗教之中，人摆脱了生命之界限；在这里，他脱离了一切压迫他、阻碍他、违拗他的东西；上帝就是人之摆脱了一切厌恶的自感；只有在自己的宗教中，人才感到自由、幸福，因为只有在这里，人才靠着自己的守护神而生活，才守自己的安息日。”（Feuerbach 1989, p. 98; Feuerbach 1924, pp. 121-2; 亦可见 Feuerbach 1989, p. 140; Feuerbach 1924, p. 174.）他后来的作品《宗教的本质》只是把视野扩展到所有宗教，把映射从人类身上转换到了自然界（Feuerbach 2004）。

^③ Feuerbach 1989, p. 140; Feuerbach 1924, p. 174.

我希望强调费尔巴哈论点中的几个要点，这些要点在马克思的分析中至关重要。首先，费尔巴哈富于争议性的天才论点并没有使我们意识到当下的景况。我们可能以为上帝创造了我们，引领我们的生活，祂是一个更加强大的永恒存在，但这种想法只是从上帝转向了我们自身。这之前还有一个步骤，即从我们自身主体性出发对神的投射。事实上有三个阶段：人类制造的对宗教和上帝的投射；这一存在高于我们，我们受惠于祂的观点；在和这位上帝的关系中，我们是次要、从属的造物的信仰。或正如费尔巴哈写道的：

上帝是人之特选出来的最主观的、最固有的本质；人不能由自身而行为，一切的善都来自上帝。上帝愈是主观、愈是属人，人就愈是放弃他自己的主观性、自己的人性，因为上帝本来就是人的被放弃了、但同时又重新为人所占有的“自我”。象动脉的跳动使血液一直流送到最外面的肢体，而静脉的跳动再把血液运送回来一样，一般地，象生命依赖于心脏之间不间断的收缩和舒张一样，宗教也是这样。在宗教的“收缩”中，人将自己的本质从自身之中分出，人自己驱逐自己，自己否决自己；而在宗教的“舒张”中，人又把被驱逐出去的本质重新取回心中。只有上帝，才是由自身而行为的、由自身而活动的存在者——这是宗教斥力之作用；上帝是寓于我、伴同我、通过我、针对我、为了我而行为着的存在者，是我的得救、我的良意善行之原则，从而也就是我自己的善良的原则和本质——这是宗教吸力之作用。^①

这一引文引出了费尔巴哈观点中的一个更深层次的特征：在形式上这就是基督论。我并不是说他的论点（即耶稣的道成肉身是上帝取形人类的终极表现）是基督论的，而是说其观点的论证方式是基督论的。费尔巴哈在这一点上是有意为之的：他写道，神学贬低上帝，让祂具有人类的形式，从而使人类成为上帝，这种做法正如他将神学降至人类学，从而使人类学上升到神学一样。^②与施蒂纳类似，费尔巴哈玩弄的是基督论的样式。费尔巴哈所做的只是转换人类与彼岸实体——“上帝”或各种“神祇”之间交流的方向。与从上帝到人类的基督论观点不同，他逆转了这个方向：人类创造了上帝。

① Feuerbach 1989, p. 31; Feuerbach 1924, pp. 39 - 40.

② Feuerbach 1989, p. xviii; Feuerbach 1924, p. xxix.

经常被遗忘的另一个要点就是费尔巴哈强调信奉神祇会削弱人类自身。推崇上帝的结果便是贬低人类：“为了使上帝富有，人就必须赤贫。”^① 马克思接受了费尔巴哈的观点，这一点已为大家所熟知，但我们往往忽略了马克思也在费尔巴哈处得到了线索。马克思接受了费尔巴哈的观点，即基督教削弱了人，并把这一观点转变为宗教是此世人类异化的标志。当然，在这里两个人分道扬镳：马克思进而认为宗教并非是异化的原因（这是唯心主义的立场），而是社会与经济异化的标志。二人的解决之道也是不同的：对费尔巴哈来说，解决方法是展示这种特质如何导向了罪与堕落的教义，我们也需要通过正确认识宗教来完全实现我们的潜能；对马克思而言，我们需要解决我们生活中被压迫、被剥削的境况。

同时，对马克思来说，这一神学论点是重要的突破，马克思在其中看到了巨大的潜能。在这之后，与黑格尔相比，马克思可能低估了费尔巴哈的重要性，^② 这会让人们忽视他第一次读到费尔巴哈作品时所感受到的那种兴奋。马克思早期曾在1843年10月3日和1844年8月11日给费尔巴哈写过两封信。^③ 这两封信清楚地表明马克思对费尔巴哈非常仰慕，也展露出这位早慧的年轻人试图找到最好的途径来接近这位当时大名鼎鼎的哲学家时的那种尴尬。第一封信表面的意图是邀请费尔巴哈为马克思在巴黎计划编辑的新期刊《德法年鉴》第一期供稿。马克思对费尔巴哈的赞美溢于言表：我不但知道您的作品，而且还读了《基督教的本质》第二版。您曾说过需要形成德法联盟——我们正在实现这个愿望。对了，您知道您还有大量的女性仰慕者吗？您表示正在研究谢林，或许您能给我们惠寄一篇该作品中的文章。第二封信的态度一如既往，马克思提到德国的艺术家正在巴黎就《基督教的本质》举办讲座，该书的法文版和英文版即将完成付印（对英文版来说，这种说法似乎言之过早），费尔巴哈的思想向社会主义跨出了一大步。马克思还写道：

① Feuerbach 1989, p. 26; Feuerbach 1924, p. 33. 他还指出宗教的幻相“对人类起根本性的败坏作用”（Feuerbach 1989, p. 274; Feuerbach 1924, p. 349）。Breckman 1999, pp. 90 - 130 中认为在政治上，费尔巴哈比很多人想象得更加激进，在 Breckman 的书 中费尔巴哈是一位真正的英雄。费尔巴哈的激进政治学可参见 Leopold 2007, pp. 203 - 18。

② 在 1865 年，他写道：“和黑格尔比起来，费尔巴哈是极其贫乏的。但是，他在黑格尔以后起了划时代的作用，因为他强调了为基督教仪式所厌恶而对于批判的发展却很重要的某几个论点，而这些论点是被黑格尔留置在神秘的朦胧状态（clair-obscur）中的”（Marx 1865a, p. 26; Marx 1865b, p. 25）。

③ Marx 1843s; Marx 1843t; Marx 1844q; Marx 1844r.

“我能有机会表示我对您的极崇高的敬意和爱戴（请允许我用这个字眼），我感到很高兴。”^①

但费尔巴哈并没有把这篇讨论谢林的文章寄给马克思新创办的期刊。事实上，面对费尔巴哈几乎完全的沉默，马克思不得不恳求“迅速得到回音”^②。在这种过于单向的通信中，这些书信表明了一个重要的事实，一个对马克思而言十分重要的事实：

您的两部著作《未来哲学》和《信仰的本质》尽管篇幅不大，但它们的意义，却无论如何要超过目前德国的全部著作。

在这些著作中，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。^③

大约在同时，他在《1844年经济学哲学手稿》中写道：

费尔巴哈是一位对黑格尔辩证法采取**严肃的、批判的**态度的人；只有他在这个领域内作出了真正的发现，总之他真正克服了旧哲学。^④

这完全就是向前的伟大一跃，是唯一超越黑格尔的“真正的理论革命”^⑤。费尔巴哈的观点让马克思把宗教和唯心主义的旧有问题抛到脑后，至少在他自己看来如此。因为这些旧有问题被一次性解决了，于是他可以对这些问题视而不见，继续建构自己的方法。

① Marx 1844q, p. 354; Marx 1844r, p. 425. 多年后（1867年），在马克思写给恩格斯的信中，他说在路德维希·库格曼（Ludwig Kugelmann）家里，他发现了一本《神圣家族》，这个版本比他和恩格斯的版本还要精良。马克思写道：“我愉快而惊异地发现，对于这本书我们是问心无愧的，虽然费尔巴哈的迷信现在给人造成一种非常滑稽的印象”（Marx 1867g, p. 360; Marx 1867h, p. 290）。

② Marx 1844q, p. 357; Marx 1844r, p. 428.

③ Marx 1844q, p. 354; Marx 1844r, p. 425. 亦可参见恩格斯热情洋溢地宣称“费尔巴哈曾坦言自己是共产主义者，事实上，他的作品也很自然地朝着那个方向创作”（Engels 1844-5, pp. 235-6）亦可参见 Engels 1844b, pp. 461-6; Engels 1844c, pp. 543-8。恩格斯不喜欢费尔巴哈的《宗教的本质》（Feuerbach 2004）。他认为书中大多是旧壶装新酒，且有很多反对上帝与基督教的论辩（请见 Engels 1846e, pp. 75-9; Engels 1846f, pp. 55-8）。恩格斯这点说的不假，因为费尔巴哈在这本书里只是重复并扩展了很多他早期作品的观点。

④ Marx 1844g, p. 328; Marx 1844h, p. 569.

⑤ Marx 1844g, p. 232; Marx 1844h, p. 468. 有少数学者强调鲍威尔在马克思宗教立场中的重要作用。详见 Rosen 1977, pp. 133-47; Clarkson and Hawkin 1978。但鉴于马克思自己的评论，我更倾向向大多数人的观点，即费尔巴哈在其中起到了主要作用。

唯心主义与神学

在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯开始满怀热情地使用这种反转，而且在前言的前几行我们就看到了这种反转。这几行是（理解）整部作品的关键。它告诉我们，作为创造者，我们向自己的造物，即我们的观念、信仰和像上帝那样的想象性的存在屈膝跪拜。也无怪乎费尔巴哈会是第一章的对象，他的观点被反复提及，有时甚至用来反驳他本人的观点（他的思想被批判为只走了一半的路）。但它们并没有局限在鲍威尔、施蒂纳或是费尔巴哈，甚至是青年黑格尔派身上。它们所作用的对象是作为整体的人类：“人们迄今总是为自己造出关于自己本身、关于自己是何物或应当成为何物的种种虚假观念。”^①

这难道不是一个大胆的说法吗？在某种意义上，这种反转的使用范围意味着它实际上可以适用于整个人类。对于众所周知的《德意志意识形态》前几页中讨论费尔巴哈的内容来说，这种反转成为马克思和恩格斯拆解唯心主义哲学的工具。这些著名的章节把历史唯心主义方法与唯物主义方法并置。我无须对这一论点中的每个逆转详加论述，但其中有些关键点仍需加以关注。

首先，似乎一切都没有改变，人们也频繁地重申这一老生常谈的观点，令人生厌。如果你加入任何一场宗教讨论，你就会发现至少有一个人会认为改变观点或态度是改变一个人的唯一途径。另外一个人会用口头或书面的形式哀悼历史、文学、文化等你能想到的研究已经遗忘了宗教（在其中的）作用。还有人会退到那个认为宗教是历史斗争主要动力的老套观点上来——最近的例子就是公认的穆斯林的东方与基督教的西方之间的冲突。其回应倒在意料之中：宗教或信仰或观念只是第二性的现象，我们只有通过其他的原因（如社会组织和经济体系）才能解释它们。换言之，宗教无关紧要，你也可以说它是伪科学，我们需要分析那些亟须解决的真正问题。看来论及费尔巴哈的第一部分似乎已经为人们定下了一个固定的剧本，而后来的人们只是模仿马克思和恩格斯所确立的观点而已。这里的悖论是：这篇重要的文本并没有在马克思和恩格斯的有生之年发表，而是在之后的 20 世纪二三十年零星发表的，完整版于 1932 年（德语版）和 1968 年（英语版）发表。其次，它事实上是新近从德国

① Marx and Engels 1845-6a, p. 23; Marx and Engels 1845-6b, p. 13.

哲学的土壤中挖掘出来的粗糙金块，仍需打磨。马克思和恩格斯充满热情地讨论了很多关于头脑的分泌物、蚜螭之类的东西，但他们没有发现自己的思想也落入了同样的范畴里。最后，这篇文章并非他们的初衷，因为在这一层次上它成了完全挪用从费尔巴哈那里得来的东西。之后，特别是马克思发展出一套更加复杂的分析方法，将哲学、信仰、文化和宗教以及经济学与各种社会关系的关键领域都囊括进来。^①

我们效仿他们自己的分析时，不能忘记当时语境的重要作用，因为这一反转作为反对德国主流的论辩而兴起，在所有解释中它偏爱各种宗教解释。事实上，马克思和恩格斯指出，神学统治着德国哲学。^② 所有其他的哲学范畴都已经委身于神学。法律、伦理、政治和形而上学哲学的分支已经被拉到了神学的保护伞之下。这实则是在说，当时德国所有重要的公共辩论都是发生在神学所确定的场所里。鉴于这种局面，我们就不难理解为什么老派黑格尔主义者坚守这种局面，而年轻的黑格尔主义者攻击神学，把神学视为困扰德国所有问题的源头。

马克思和恩格斯对这个观点既同意也不同意。他们认为，真正的问题是神学并非主导性的问题；主导性的问题落在唯心主义头上，神学不过是它的一个子集而已。在另一个层面，他们认可这一观点，因为神学十分清楚地揭示了唯心主义的问题——人的观念的创造物似乎要统治他们的真实生活。所以他们面对的是这样一种困境：神学既恰好代表了唯心主义的本质（生活真实状况的映射），又提供了在最开始揭露这个问题的论点。鉴于马克思和恩格斯研究的预设，逃出这种困境并非易事。

他们的回复中吸引我的是，他们利用从费尔巴哈那里挪用来的神学观点贬低唯心主义。但为什么说它是一个神学观点呢？费尔巴哈反转难道不是克服神学的方法吗？当然，马克思认为这一反转已经一劳永逸地解决了宗教（如果不是唯心主义本身的话）的问题。那么，摧毁作为整体的神学与宗教又为何会成为一个神学观点呢？我的答案是神学给出了结束自己生命的毒药，或者说某位哲学神学家已经这样做了。一旦它终结了自己的生命，那么终结的方式就不再是一个问题了。这份提前宣布的死亡通知除了指向一些明显的悖论（如无神论

^① 对宗教的批判是“意识形态”理论的第一步（见 Larrain 1983b, pp. 10–15 and Barrett 1991, pp. 6–7），但这条道路并非是本书所探究的议题，主要是因为它让我远离了神学。

^② Marx and Engels 1845–6a, pp. 27–30; Marx and Engels 1845–6b, pp. 17–20.

神学〔或反神学 atheology〕或唯物主义神学〕之外，它有两个问题。在内容层面上，费尔巴哈反转是另一种神学方法。他所推翻的观点——上帝、基督、罪、救赎、创造、末世等都是真实不虚的，它们决定了我们作为人类的本质——只是神学内容的一种方法。另一种方法认为它们是人类欲望、愿望和灵感的投射。如果一个人说，没错，上帝就是我或者事实上还有其他人的投射，这就是我所膜拜的。这种说法似乎完全合理。不论站在哪种立场上，神祇在经验上都同样可以得到印证。马克思和恩格斯认为费尔巴哈的论点是任何现实宗教内容的葬礼，但事实却完全没有遂他们的愿。很多东西取决于人们对“真实”的理解。

神学跳板

与施蒂纳反转一起，费尔巴哈的反转成为历史唯物主义的另一跳板。这种历史唯物主义的方法很可能会是一种全新的发展，但如果没有之前的这一步，它的实现是不可能的。接下来的一步出现在《德意志意识形态》^①《共产党宣言》^②，还有《〈黑格尔法哲学批判〉导言》（简称《批判》〔*Kritik*〕）中的各个地方，但对此最清晰的表达是在《费尔巴哈提纲》中，特别是第四纲中：

费尔巴哈是从宗教上的自我异化，从世界被二重化为宗教的和现实的世界这一事实出发的。他致力于把宗教世界归结于它的世俗基础。但世俗的基础使自己和自身本身分离，并作为一个独立王国，使自身转入云霄……^③

这些内容我们之前接触过：宗教事实上是后来被实体化（hypostatized）的此世的映射，或正如马克思所言：“世俗（weltliche）的基础使自己和自身本身分离，成为一个独立王国”。但这仅仅是第一步。恩格斯在他所编辑的版本中

① 详见 Marx and Engels 1845-6a, pp. 36-7; Marx and Engels 1845-6b, pp. 26-7.

② Marx and Engels 1848v, pp. 503-4; Marx and Engels 1848w, pp. 479-80.

③ Marx 1845b, p. 4; Marx 1845c, p. 6. 在恩格斯编辑后，这段话成为：“费尔巴哈是从宗教上的‘自我异化’，从世界被二重化为宗教的、想象的世界和现实的世界这一事实出发的。他致力于把宗教世界归结于它的世俗基础。他没有注意到，在做完这一工作之后，主要的事情还没有做哩。因为，世俗的基础使自己和自身本身分离，并使自身转入云霄，成为一个独立王国……”（Marx 1845d, p. 7; Marx 1845e, p. 534）。

说得很清楚：“他（费尔巴哈）没有注意到，在做完这一工作之后，主要的事情（die Hauptsache）还没有做哩。”^① 费尔巴哈走出了第一步，为那件“主要的事情”，为手头的现实任务提供了适当的基础。而主要的事情便是聚焦制造这些投射的人类，并探知他们这样做的初衷。很明显，我只是援引了费尔巴哈提纲第四纲的前半部分，剩余的部分如下：

第四纲：……但世俗的基础使自己和自身本身分离，并作为一个独立王国，使自己转入云霄，这只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。因此，对于世俗基础本身首先应当从它的矛盾中去理解，并在实践中使之革命化。因此，例如，自从在世俗家庭中发现了神圣家族的秘密之后，世俗家庭本身就应当在理论和实践中被摧毁。^②

换言之，费尔巴哈的分析是不完整的。^③ 马克思已向人们一再重复说明，最重要的步骤就是表明这些投射如何来自此世境况的“自我分裂和自我矛盾”，同时担负起揭露这一基础并使之革命化的任务。^④

马克思感到自己已经超越了费尔巴哈。对费尔巴哈反转他断然持反对态度。神的领域并非是人类最好的理念、本性与行为的投射，对马克思而言，这些领域更具负面性。我们马上便会看到更加详细的讨论，其实，宗教是建立在“自我分裂”（der Selbstzerrissenheit）与此世矛盾基础上的投射，简言之，就是建立在异化上的投射。宗教是错位世界的表征，而非这种错位的原因。费尔巴哈认为异化的关键在于宗教投射本身；这样一来，这些投射就贬低了人类，因为我们相信自己最好的部分属于另外一个存在。因此，费尔巴哈认为如果我们把自身这些被投射的因素重新加以整合——它们毕竟是我们最好的部分——那么，我们就可以克服宗教异化的问题。对马克思而言，这种观点是错误的。

^① Marx 1845d, p. 7; Marx 1845e, p. 534.

^② Marx 1845b, p. 4; Marx 1845c, p. 6. 同样，这里是恩格斯编辑后的版本：“世俗的基础使自己和自身本身分离，并使自己转入云霄，成为一个独立王国，这一事实，只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。因此，对于世俗基础本身首先应当从它的矛盾中去理解，然后用排除这种矛盾的方法在实践中使之革命化。因此，例如，自从在世俗家庭中发现了神圣家族的秘密之后，世俗家庭本身就应当在理论上受到批判，并在实践中受到革命改造”（Marx 1845d, p. 7; Marx 1845e, p. 534）。

^③ 在《德意志意识形态》中，他们认为费尔巴哈的唯物主义前后并不一致。详见 Marx and Engels 1845 6a, pp. 38-41; Marx and Engels 1845 6b, pp. 42-5。

^④ 第六纲和第七纲分析的方向稍有不同，这两纲指出费尔巴哈聚焦个体。我们不要去在每个个体中探明宗教的本质，但我们需要把宗教本质与个体都视为社会的产物去理解（Marx 1845b, pp. 4-5; Marx 1845c, pp. 6-7）。

因为宗教投射标志着更深层次的社会经济异化——这才是需要分析、理解和改变的。正如稍后他在《资本论》中所言：

甚至所有抽掉这个物质基础的宗教史，都是非批判的。事实上，通过分析来寻找宗教幻象的世俗核心，比反过来从当时的现实生活关系中引出它的天国形式要容易得多。后面这种方法是唯一的唯物主义方法，因而也是唯一科学的方法。^①

让我们在路边小憩一会儿，思考一下所走的行程。马克思和恩格斯抓住了他们认为的突破口，把费尔巴哈反转作为处理充满神学意味的德国哲学与公共辩论的方法。之后，他们又把这一反转当作跳板，发展出自己的方法来回应充盈在这种哲学中的唯心主义。问题在于，从形式上看，费尔巴哈的反转是一种神学观点。没有这一观点，马克思和恩格斯就无法形成自己的观点；正如我之前指出的，这种神学形式就是他们思想的坍塌。如果一个人认为既然神学的脚手架被收起来了，我们就没有必要纠结它是何等的精细，这种想法倒也情有可原。但情况并非如此，因为一经激发，这一反转往往会把它的神学包裹一起牵扯出来。

反宗教的批判 (Irreligious Criticism) 或宗教批判的完成

在本章剩下的部分，我会讨论一个裸露在外且布满灰尘的领域，无数人曾涉足其中。这就是来自未完成的《批判》中“导言”部分前几页里关于宗教的著名论断。稍后的《费尔巴哈提纲》用最简洁的语言描述马克思准备如何处理费尔巴哈，但“导言”更加详尽地探究了这一反转的内涵。

但这则相对简短的表述能够吸引如此多的读者是有原因的，因为这是马克思思想的重要部分。来自某些如今以某种方式回溯的原因，我会经常留意它的形式，或者用更加直接的术语来说，留心其句子的生成。我曾在不止一处指出，在写作上恩格斯比马克思更胜一筹。恩格斯所描述的长途漫步、来复枪的历史、战争的报道，无论哪个都让我觉得兴趣盎然。研究马克思则更加烦琐一些。但他也不时从自己作品的网罗与激愤中脱身，写出一些振聋发聩的句子。

① Marx 1867a, p. 375, n. 2; Marx 1867b, p. 393, n. 89.

下文便是几例。

这些警句层出不穷：“对宗教的批判是其他一切批判的前提”；“反宗教的批判的依据就是：人创造了宗教，而不是宗教创造了人”；“因此对宗教的批判就是对苦难世界——宗教是它的灵光圈——的批判的胚胎”；“宗教只是幻想的太阳，当人还没有开始围绕自身旋转以前，它总是围绕着人而旋转”。^① 其中的高潮（至少从文学的角度看）是一系列以“宗教是……”开始的句子：

宗教是这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领，它的通俗逻辑，它的唯灵论的 *point d'honneur* [荣誉问题]，它的热情，它的道德上的核准，它的庄严补充，它借以安慰和辩护的普遍依据。宗教把人的本质变成了幻想的现实性，因为人的本质没有真实的现实性。因此，反宗教的斗争间接地也就是反对以宗教为精神慰藉的那个世界的斗争。

宗教的苦难即是现实苦难的表现，又是对这种现实苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神的状态的精神一样。宗教是人民的鸦片。

宗教批判摘去了装饰在锁链上的那些虚幻的花朵，但并不是要人依旧带上这些没有任何乐趣任何慰藉的锁链，而是要人扔掉它们，伸手去摘真实的花朵。宗教批判使人摆脱了幻想，使人能够作为摆脱了幻想、具有理性的人来思想，来行动，来建立自己的现实性；使他能够围绕着自身和自己现实的太阳旋转。宗教只是幻想的太阳，当人还没有开始围绕自身旋转以前，它总是围绕着人而旋转。^②

每次读这段话我都会感到欣喜若狂。^③ 这里的大部分语句都是马克思在笔走如飞时写就的（无怪乎他的字迹非常难以辨认），但其中的每个词又都在探寻宗教的另一个维度。这些句子的每个毛孔都在用费尔巴哈的视角呼吸。马克思对这一视角融入宗教的本质以及该视角对他作品的影响，感到兴奋不已，他终于可以针对德国哲学的宗教转向提出清晰的回应了。这使得马克思脱离了黑

① Marx 1844c, pp. 175-6; Marx 1844d, pp. 378-9.

② 同上。马克思在别的文章中表示，基督教误置了人们对天堂的灵感：“还必须唤醒这些人的自尊心，即对自由的要求。这种心理已经和希腊人一同离开了世界，而在基督教的统治下则消失在天国的幻境之中。但是，只有这种心理才能使社会重新成为一个人们为了达到崇高目的而团结在一起的同盟，成为一个民主的国家”（Marx 1844k, p. 137; Marx 1844l, pp. 338-9）。

③ Kouvelakis 2003, p. 316 中也被这种“深邃与精雕细琢的形式”所吸引。

格尔，宣布宗教批判的完成。

马克思将费尔巴哈的宗教观推向了其发展的极致。如前文所述，费尔巴哈认为宗教是人类身上最好东西的投射，这种投射会以实体化的形式回归。问题是神学的开端就是投射，就是实体，而非其在人类身上的源头。换言之，我们需要后退一步，在源头开始。马克思对此也深信不疑。我们看到他表示，人类创造了宗教，“天国的幻想的现实性中……一种超人的存在物”仅仅是我们本身的反映（Widerschein）或表象（Schein）。^①没有“超人”（Übermenschen），只有“非人”（Unmenschen）。宗教的功能是什么呢？宗教反映人类的自我意识（Selbstbewußtsein——鲍威尔的术语！）与自我尊严（Selbstgefühl）。正如前面那句名言所言，它是“这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领，它的通俗逻辑，它的唯灵论的 point d'honneur [荣誉问题]，它的热情，它的道德上的核准，它的庄严补充，它借以安慰和辩护的普遍依据”^②。所有这些恰恰是费尔巴哈思想的磐石：宗教是人类存在的投射和全部理想。

正如我们在《费尔巴哈提纲》第四纲中所看到的，马克思认为这只是第一步。费尔巴哈或许觉得他已经穷尽了他的论点，但马克思却认为这只是一个前提。投射、实体、回归——这些固然不错，但更吸引马克思的是最初产生投射的那些人所处的社会政治现实。需要解决的问题不是这一虚幻的投射，而是最初制造这种投射的人。对马克思而言，那个人不仅仅是一个个体，而是处在国家与社会中的人。那么，产生这些了不起的投射的国家与社会又是什么样的呢？简单地说，需要并产生这种宗教投射的任何国家都会陷入深深的困境。那是一个“颠倒了的世界”；那是一个宗教作为“灵光圈”的“泪谷”；简言之，那是一个充满“异化”（Selbstentfremdung）的社会。关注此世的异化比思考任何宗教异化都重要：“宗教的异化（Entfremdung）本身只发生在人内心深处的意识领域中，而经济的异化（Entfremdung）则是现实生活的异化，——因此异化的扬弃（Aufhebung）包括两个方面。”^③

到目前为止，阅读马克思的一种方法就是他一直在拓展费尔巴哈关于宗教轻视和贬低人类的观点。但是二人的解决方法迥异：费尔巴哈力图重塑我们身上业已丢失的品格，因为这些品格让我们圆满（fulfilment）；马克思的解决方

① Marx 1844c, p. 175; Marx 1844d, p. 378.

② 同上。

③ Marx 1844g, p. 275; Marx 1844h, p. 515.

法则需要政治行动。一旦我们得知社会的运作方式，我们需要遵守如下的行径：祛除幻觉、斩断幻觉的根源。在马克思满怀热情地急于表现其发现的过程中，他乐此不疲地反复号召人们采取行动，只是表达方式稍有改动：扬弃虚幻的幸福，寻找真正的幸福；放弃幻觉，这样才能放弃幻觉所需的处境；摆脱锁链及锁链上虚假的花朵，伸手去摘真实的花朵；宗教的幻灭即将进入人类观念和理性的基础；一旦彼岸世界不复存在，便可以建立此世的真理。

故此，我们要走三步：揭示宗教是幻觉的投射（来自费尔巴哈）；将人们的注意力转到产生这种虚假幻觉的情境中；摒除产生这些幻觉的条件。前文的叙述并非仅仅表明马克思非常依赖费尔巴哈，甚至也不仅是在用细节说明他把费尔巴哈当作自己立场的跳板。我还想提出一些论辩性的要点：幻觉与现实之间的对立；马克思开始使用的唯物主义方法与神学思考方式之间的关系；以及宗教批判最终的意义何在。

马克思这些警句的重点是幻觉与现实的对立。如果我们耐心地审视这些迸发而出的句子，一个基本的对立会开始崭露头角：幻觉的（illusorisch）、想象的（imaginär）和虚假的（phantastisch）与现实的（wirklich）、鲜活的（lebendig）理性（Verstand）和真理（Wahrheit）领域相对立。简言之，宗教是虚假的，此世是真实的。马克思认为，如果他可以表明某物是幻想或者幻相，那么，就像皇帝的新装一样，此物就会失去所有的力量。它并不存在，因为它不是“真实的”^①。毋庸置疑，这一具有论辩性的区别曾受到无数的抨击，我会在下一章讨论黑格尔时进一步展开。

我的下一个批判——思想中出现的神学形式——有两个层面。我这样来表述：当我们第一次抓住一点点具有争议性的基础——上层建筑的模式，我们同时也向神学靠得更近了。在马克思《导言》“序言”的前几页，基础与上层建筑的比喻（这个比喻似乎来自建筑领域，但也可以指铁路及火车）开始展露其具有争议性的一面。按照上一段的说法，“真实的”东西马上变成了经济学领域，变成了生产方式和生产关系领域；之后，“虚幻的”东西变成了意识形态、文化、政治学、哲学和宗教的领域。但请注意发生了什么：基础——上层建筑来自一个神学的论点，即费尔巴哈的反转，但马克思将它头脚理顺，神学不再是具有决定性的模式，它被归为一种新的模式。马克思论点与费尔巴哈论点之

^① Marx 1844g, p. 337; Marx 1844h, pp. 578-9.

间的关系与《创世记》第二章中创造女人的故事类似。之后被称作夏娃的女人是从小亚当的身体一侧而出，同样地，基础——建筑模式也是从费尔巴哈关于宗教观点的旁侧截取而来。它被截取并重新塑型之后，拥有了自己的新生。

为了避免表述不清，我换一种说明方式。费尔巴哈已经表明宗教是现实人类的投射，这让马克思非常满意。这一投射是幻相，因此是不真实的。接下来，我们看到，马克思在讨论黑格尔的时候，他与宗教并置提出了国家、宪法、主权和政治的问题。这一组内容发展成为上层建筑，马克思将他的注意力放到了产生这些投射和幻相的“真实的”人类身上（第二步和第三步前文业已描绘）。他们这样做的情境是什么呢？对这一问题的追索将马克思引到了经济学和社会、生产方式和生产关系的领域。这些“真实的”东西将成为基础中实在的部分。

马克思在讨论费尔巴哈的时候，所有这些问题都获得了生命，但它具有神学观点的形式这一论点我还没有说完。我并非仅仅认为马克思从费尔巴哈的宗教哲学中得到了立论的动力。其实，这一观点的形式也吸引着我，这一形式马克思与费尔巴哈都曾使用过。我在之前讨论费尔巴哈时就指出，这一形式是传统的系统神学从上帝到人，从严格界定的神学（神言 *theo-logos*）到人类学，与此不同，费尔巴哈与后来的马克思逆转了这一顺序；他们从人过渡到上帝。具体来说，费尔巴哈认为上帝是人的投射。但是马克思走得更远。他在开始就放弃了上帝：因为宗教是人的产物，是幻相，马克思给人的印象是他对宗教并不感兴趣，他的关注点在别处。我们真正看到的是神学空间里充满的不是别的，恰恰是上层建筑——意识形态、政治，当然还有宗教。或正如其他人所认为的，对宗教的批判是意识形态理论的第一步。同讨论施蒂纳时一样，这里思维的神学形式成为马克思铸造新方法的坍塌，其中伴随的反转内容是用存疑的新方法解释并覆盖旧有的方法。

最后的全部问题便是宗教批判完成或结束的部分了。在同样一篇“导言”中，马克思写了下面的话：

就德国来说，对宗教的批判实际上已经结束；而对宗教的批判是其他一切批判的前提。^①

^① Marx 1844c, p. 175; Marx 1844d, p. 378. 类似的评论可参见 Marx 1847e, 支撑这种评论的是早期基督徒行径的一些可疑信息。

Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.^①

德国理论的彻底性及其实践能力的明证就是：德国理论是从坚决**彻底**废除宗教出发的。对宗教的批判最后归结为**人是人的最高本质**这样一个学说，从而也归结为这样一条**绝对命令：必须推翻**那些使人成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被藐视的东西的一切关系。^②

Der evidente Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie, also für ihre praktische Energie, ist ihr Ausgang von der entschiedenen positiven Aufhebung der Religion. Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.^③

马克思关于宗教的批判已经结束的表述看上去很直白。但它并不简单，在这几个段落中，它携带双重生命并完美地体现在马克思使用的两个术语中：“enden”或者“beenden”（beendigen），意为结束或完成；“Aufhebung”是著名的黑格尔意义上的废除或扬弃，它意味着进入到另一个层面。第一个术语表明了我们已经抵达事物的终点，在言语和行动上没有进一步发展的空间。另一个术语并非是终结性的，而是给定的过渡，它意味着如今应该向下一个阶段或层次发展。^④

在这两种表述中，马克思实际上并置了完成的两层含义。在第二种表述里，我们看到德国理论的彻底性源于它“是从坚决**彻底**废除（Aufhebung）宗教出发的”^⑤。接着，他马上写道“对宗教的批判最后归结（endet）为**人是人的最高本质**这样一个学说”。然后，在第一种表述中，他写道，宗教批判有着双重

① Marx 1844d, p. 378.

② Marx 1844c, p. 182; Marx 1844d, p. 385.

③ Marx 1844d, p. 385.

④ 亦可参见马克思对黑格尔通过哲学和绝对精神试图扬弃——即“把否定和保存即肯定结合起来”（Marx 1844g, p. 340; Marx 1844h, p. 581）——神学的评论（Marx 1844g, p. 341; Marx 1844h, p. 583）。

⑤ 稍后，他写道：“废除（Aufhebung）作为人民幻想的幸福的宗教，也就是要求实现人民的现实的幸福”（Marx 1844c, p. 176; Marx 1844d, p. 379, 译文有所出入）。

状态，它既是“完成”（beendet）也是“前提”（Voraussetzung）：“就德国来说，对宗教的批判实际上已经结束；而对宗教的批判是其他一切批判的前提。”

我们应该如何理解完成与扬弃、结束与废除之间的张力呢？正如范吕文指出的，事实上这里存在一种张力，即宗教批判已经结束与他仍然看到需要开展这一批判之间的张力。^① 我们看一下马克思是如何处理这一张力的。至少这让他摆脱了略显仓促地宣称上帝之死、神学破产和宗教终结的批评。这些就像世界末日、善恶大决战、末日审判之类的预言。各种不同的预言和警告我们见过很多，以后也会陆续看到，但终点却迟迟不来。宗教和宗教批判的终结亦是如此，其反面是个例外：至少从启蒙运动以来，我们会不时地发现终点以一种既成事实（fait accompli）的形式被呈现出来。无非就是近来某一刻有人捅了宗教一刀，连尸首也悄无声息地处理妥当了。这种观点困扰了诸如吉尔·德勒兹（Gilles Deleuze）之类的人：他认为神学是一个僵死的命题，他可以对之随意处理。抑或阿兰·巴丢（Alain Badiou）认为数学家科恩（Cohen）和他的集合论已经使太一（也就是上帝）摆脱了它的困境。从那以后，它就不再是一件大事。问题是这些自称杀手的人并没有让它一招毙命——无论是伏尔泰、尼采、弗洛伊德、费尔巴哈、科恩，还是今天的理查德·道金斯（Richard Dawkins）。^②

马克思的观点稍显谦逊。用黑格尔的方式简言之，宗教及其批判势必要走到尽头，这样它才能被影响更加深远的事物所扬弃。在马克思自己的时代和自己的思想中，这一时刻已经来临。换言之，这一观点中既有特定的情境维度，也有个人维度。正如我前面几次指出的，贯穿马克思高中和大学时光，甚至是他初为记者、评论家和激进分子批判别人的时候，德国政治斗争压倒性的语境就是神学，特别是新约神学。这里马克思宣称自己不会被这种语境所束缚，他会按照自己的规划前行，其他人或许想继续宗教批判，但他有别的目标。他通过添加两个短语，摆脱了（但仅仅是刚好摆脱了）其思想中世界——历史的观点。第一个是“für Deutschland”^③，第二个是“im wesentlichen”^④——在德国，宗教批判基本上……已经结束。它基本上已经完成，至少在这里如此。

① Van Leeuwen 2002b, p. 184.

② Dawkins 2006.

③ 为了德国——译注。

④ 在本质上，简要地说——译注。

无论这种观点在多大程度上表达了马克思对德国批判本质的不满，在多大程度上传达出了自己思想的发展，这种观点都过于极端了。即使在当时的德国（更不要说后来在更加广泛的全球范围内），宗教的批判已经成为并将继续作为一种富于生机、健康且长期的隐退力量（retirement）。

所以，我更感兴趣的是马克思对宗教表述的另外一个层面，即扬弃的层面。在一个层面上，否定与扬弃意味着神学以某种形式在新的思维模式中得以发展。在另一个层面上，它提出了一个引人注目的问题：作为马克思自己批判中某种黑格尔式的先兆，宗教批判中的什么因素给予它一种特别的地位？到目前为止，我一直通过费尔巴哈来寻找这一问题的答案。但继续讨论“导言”，我们会发现更加令人惊讶的答案。它化身成了马丁·路德。

新的路德

路德？尽管我对类似事情一直保持高度敏感，从未松懈，但我还是对此感到异常惊讶。对马克思而言，路德代表着批判的早期阶段。路德的宗教批判走在了前面，他认为宗教批判必须赶在被废除之前，赶在人们在新的批判中对其进行讨论之前，完成自己的使命。

德国的革命的过去就是理论性的，这就是**宗教改革**。正像当时的革命是从**僧侣**的头脑开始一样，现在的革命则从**哲学家**的头脑开始。^①

实际上，我们看到两个阶段，一个阶段始于修道士路德，另一个阶段始于哲学家费尔巴哈。抑或是否马克思开启了一个新的时期？他是否将自己视为新

^① Marx 1844c, p. 182; Marx 1844d, p. 385. 亦见：“在宗教改革以前不久和宗教改革期间，德国人创立了一种独特的、但是一个名称就够骇人的文学——**粗俗文学**。目前我们正处在类似16世纪的革命时代的前夜。”（Marx 1866p, p. 334; Marx 1866h, p. 536.）下文的笔触更加缓和，但仍然与路德比较：“衷心感谢您寄来的葡萄酒。我自己出生在酿葡萄酒的地区，过去还是葡萄园主，所以能恰当地品评葡萄酒。我和路德老头一样，甚至认为不喜欢葡萄酒的人，永远不会有出息。”（Marx 1866p, p. 334; Marx 1866h, p. 536.）马克思对路德一直都很着迷，例证详见 Marx 1856h, p. 21; Marx 1856i, p. 25. 此外，还有他盛赞路德对高利贷的批判，详见路德1540年的《反高利贷讲道集》。马克思在他的经济学手稿与《资本论》中反复引用路德（Marx 1859a, pp. 364, 448-9; Marx 1861-3d, pp. 531-8, 539-41; Marx 1861-3e, pp. 516-24; Marx 1867a, pp. 146, 203, 314, 588-9, 741; Marx 1867b, pp. 149, 207, 328, 619, 781; Marx 1894a, pp. 329, 345, 391-2, 594, 605-6, 889; Marx 1894b, pp. 343-4, 359, 407, 613, 624-5, 911）。正如马克思所写的：“这是对一般资本家的绝妙写照”（Marx 1861-3d, p. 539; Marx 1861-3e, p. 525）。

的路德呢？“哲学家”仍旧隐遁无名，而“修道士”却载入史册。开启新时期的这个人可能是费尔巴哈，因为他带来了突破。但这个人肯定不是黑格尔，除非他标识出革命批判第一阶段的终结。我并不想在费尔巴哈或马克思之间二者择一，我倾向于保持文本的模糊性。马克思既展现出他面对费尔巴哈观点时的激动，又展现出他意识到自己即将超越这一发现。马克思只有一件事情没有经历，那就是他对自己思想的重要性从未丧失信心。因此，新的路德已经准备好进入革命的新阶段了。^①

但路德的贡献是什么呢？宗教改革自身的贡献又何在呢？在一系列黑格尔式的佳句中，马克思指出了路德的成就：宗教表达从外部过渡到内部。

的确，路德战胜了信神的奴役制，只是因为他用信仰的奴役制代替了它。他破除了对权威的信仰，却恢复了信仰的权威，他把僧侣变成了俗人，但又把俗人变成了僧侣。他把人从外在宗教解放出来，但又把宗教变成了人的内在世界。他把肉体从连锁中解放出来，但又给人的心灵套上了锁链。^②

对抗所有宗教性的外在形式——虔诚、权威、牧师和身体——路德迫切要求宗教信仰的内在化，这种信仰体现在坚信、信仰、世俗人与心境，还有内在的人（inner man）。这种内在化（我更喜欢用私人化）往前迈进了一大步；对马克思而言，这是激进的革命批判的第一个阶段。这是一个突破，其原因仅仅在于路德并没有像一些僧侣那样退回到内在的圣所（inner sanctum）之中；相反，通过将这种内在性普世化这一不无悖论的方式，他克服了这种向彼岸世界的后退，这样它便可以被每个人所用。^③但这种赞美是间接的。马克思引语中

① 幸运的是，他并非总是那样死板，在一封写给爱琳娜（Eleanor）的信中，他认为自己才是魔鬼，而路德不是：“不过有时当我开始吹口哨时，迪基（爱琳娜的鸟）就象路德对待魔鬼一样对待我，它转身把自己的……冲着我”（Marx 1869f, p. 270-1; Marx 1869g, p. 601）。

② Marx 1841c, p. 182; Marx 1844d, p. 386. 亦可参见 Marx 1844g, pp. 290-1; Marx 1844h, pp. 530-1. 这里马克思的观点与之相似：路德内化了信仰、神职和外部的宗教性。但这里他用了一个政治经济学的类比：亚当·斯密（Adam Smith）揭示出私有财产是内部的现实，而非外部的现实。

③ 很明显这里预示了韦伯。马克思在别处指出，退回到内在的自我（inner self）在基督教中有着悠久的历史，特别是在修道院，那里的僧众必须回归内在。他指出，在基督教王国弄瞎双眼是非常普遍的惩罚，其原因就在于此：“这就是过去在纯基督教的拜占庭帝国所通用的刑罚，这种刑罚在基督教德意志国家英吉利和法兰西的强盛的青年时代也曾经盛极一时。为了要人改邪归正，就使他脱离感性的外部世界，强制他沉没于自己的抽象的内心世界——弄瞎眼睛，这是从基督教的教义中所得出的必然结论：因为根据基督教的教义，充分地实现这种分离，使人完全和世界隔绝并集中精力于自己的唯灵论的‘我’，这就是真正的德行”（Marx and Engels 1845a, p. 178; Marx and Engels 1845b, p. 189）。如果前宗教改革时期“鼓励”自我如此追求精神知识，那么，路德及其他改革者的突破就是通过普世化和公共化，推翻这种向内的聚焦（inward focus）。

的第一句话和最后一句话很明显在说明：路德或许把人们从外在的宗教形式中解放出来，但这又带来了奴役的全新层次——信仰与内心的奴役。^①

那么，“哲学家”、第二个路德取得了什么成就呢？这里马克思语焉不详，开始变得模棱两可，说了一些没有必然关联的事情。让我对此加以列举：首先，他表示如今的斗争是内部的：因为俗人已经变成了僧侣，所以，寻求解放的斗争是内在的，它反对内部的僧侣。其次，斗争是外部的，即反对所有新出现的僧侣和“世俗教皇”，这些人就是奴役德国的王子和乡绅。再次，下一个步骤就是完全的世俗化，因为路德的革命仍旧是神学性质的。事实上，神学使得那场农民起义陷入了泥沼。最后，路德所缺少的是宗教改革的物质、阶级基础；马克思为无产阶级崭新的世俗革命找到了这一基础。

这一论点还有不少失误和死胡同。当作者也不知所从的时候，再去寻找某种他隐藏起来的逻辑实属不必。竭尽全力去寻找某种连贯性会使很多文学批评陷入困境，因为这种观点假定作者的思路会一直清晰连贯。故此，我更偏爱去探究（它）逻辑失误的性质。对于那些失误，马克思试图从路德引发的宗教内在化转移到德国贵族上来。换言之，既然他们已经把路德的革新内在化了，那么这些王公贵族自己也就变成了新的主教和教皇（而每个俗人都变成了僧侣）。因此，我们需要在新的世俗革命中反对。这一观点就像是一只好奇的青蛙，它从一片睡莲的叶子上，漫无目的地跳到另外一片叶子上。但每次停顿对其自我发展都大有裨益。

让我们打断马克思疯狂的奋笔疾书，询问一些需要耐心解答的问题。我首先讨论一个论点，即这种新的束缚是对内心的束缚，且路德已经成功地内在化了宗教信仰。这一观念可以用于态度的转变、神圣的个体等诸如此类的资产阶级话语之中。它也可以被纳入一个迥然不同且富有成效的方向上。如果说俗人与僧侣、外在的宗教性与内在的信仰之间的张力是内部的，那么为了自由的斗争就变成了内部的事情。我们每个人的身上都携带着这种矛盾和斗争。但这种斗争如何得以解决呢？有时我认为它永远无法解决，至少无法完全解决；有时我又想问：最初产生这种内在张力与混乱的社会经济条件的是什么？这样，革命改变了产生这些矛盾和内部斗争的境况，因此改变了内部斗争自身的性质。

^① 米歇尔·福柯（Michel Foucault）在《规训与惩罚》（*Discipline and Punish*）（1979）中进一步阐述了这种内在化的控制。

我已经开始讨论马克思的第二个论点，即新的革命阶段的前进方向是反对德国贵族。就这一要点，我需要提出的问题是，最初产生这一社会经济条件的原因是什么？答案当然是人类，特别是那些拥有经济和政治权利的人。但选择王公贵族进行讨论很是诡异。虽然他们本可以在当时的德国掌握权力，但这种权力在资产阶级发起进攻之前早已势衰了。马克思在不久之后就马上转向了后者，这让针对贵族的讨论显得更加奇怪。

接下来让人始料未及的是，马克思提倡一种完全的世俗化。当然，世俗化是一个非常复杂的术语，让我们看一下马克思说了些什么，其中隐含着什么以及回避了什么。鉴于神学已经走进了死胡同，1525年的农民起义也因神学而搁浅，所以世俗化表面上意味着将神学从任何革命活动中剔除出去。我们必须从这里展开思考和探索。我认为他想论证的是路德革命同样也是因为神学而功亏一篑。因此，对这位新路德来说，他要完全摒弃神学。一些其他因素也进入眼帘。其中一个就是费尔巴哈隐性的作用，因为他的反转似乎是世俗化向前迈出的的一大步。但是这里最大的问题就是术语“世俗化”备受争议的地位及其所需要的因素。我们可以这样来问：世俗化是为了革命活动的新阶段而完全祛除神学吗？或者世俗化是将神学的内容从一些关键术语（罪、拯救等等）中祛除，并用其他非神学的内容取而代之吗？

最后，马克思谴责路德代表了德国革命的一般特征：缺乏革命的群众基础。路德的革命停留在信仰与知识的问题上；这位神学家/哲学家的头脑中并没有装着大众。马克思会接着在无产阶级中寻找，并使用那些表达哲学需要“掌握”大众的耳熟能详的术语，而大众作为激进链条上的阶级正急于废除自身的阶级地位。但对路德的谴责有失公允。能够静观经历新教重组的社会无疑是件幸事。在这一语境之外，具体来说在意大利，葛兰西（Gramsci）审视这种情况的视角略有不同。葛兰西躲在他阴冷的囚室中，用妙笔表达了在意大利发生宗教改革的渴望。为什么会这样呢？宗教改革用一件巨大的干草叉将整个社会挑起来，扔向风中，当干草落定后，一切都彻底改变了。具体而言，用马克思自己的话来说就是，它掌握了大众。或正如葛兰西说的：“在意大利从来没有与大众结合的知识 and 道德改革。”^① 葛兰西接着表示，共产主义革命的需要

^① Gramsci 1996, pp. 243-4; Q4 § 75. 因此还可以说：“路德的宗教改革和加尔文教引起了广泛的人民民族运动，而它们也溶化在这种运动里面了；更高一些的文化只是在而后的时期中才产生。至于意大利的宗教改革家的活动并没有获得巨大的历史成就”（Gramsci 1996, p. 142; Q4 § 3）。亦可参见 Gramsci 1994, p. 365; Boer 2007a, pp. 258-73。

像宗教改革一样，渗透到社会的最底层。

无论宗教改革在多大程度上违背了其最初的意图（但它并非是第一个这样的运动），葛兰西的观点在马克思的表述（即他第一个发展了现实的大众基础）中加上了一个问号。我再进一步说明一下：的确可能是马克思重新发现了宗教改革的秘密，即它对大众的诉求。这对“哲学家”马克思作为第二路德（这位哲学家能够做到僧侣所不能做的事情）的模糊性有何影响？这意味着虽然他不愿意承认，但他自己的尝试更接近扬弃。与其说他把早期革命的神学包袱扔到了路边，还不如说他将其倾倒、整理和重新打包了一遍，之后继续前行。他最后一句话或许比他想象得更明确：“一切内在条件一旦成熟，德国的复活日就会由高卢雄鸡的高鸣来宣布。”^① 这条祝福还算差强人意。但它与路德的关联是把双刃剑：它既指出了马克思思想中对神学的扬弃，又展现出宗教改革比他想象得更具革命色彩。

结论

我们没有必要太过纠结我在本章中所攻击的要点，即马克思和恩格斯既把费尔巴哈的神学观点当作回应德国公共辩论中神学占主导的方法，又当作他们自己方法的敲门砖。相反，在本章对费尔巴哈反转的重要讨论里，我发现了一些轨迹，这些轨迹实际上是后三章的主题。我们可以将本章视为若干条道路的交叉口，一条道路通往黑格尔，另一条道路通往拜物教，还有一条道路通往神学的某种矛盾性。

这篇短小文本通往的路径之一就是黑格尔国家哲学的批判。黑格尔毕竟是《批判》“导言”之后主要文本的讨论对象。但讨论黑格尔与神学之间有何关联呢？马克思在写“导言”之前就已经完成了黑格尔“法哲学”（*Rechtsphilosophie*）的笔记，在里面他已经兴奋地发现了黑格尔思想体系的深层结构与神学类似。他在《1844年经济学哲学手稿》中指出，费尔巴哈的伟大贡献之一就是“证明了哲学不过是变成思想的并且经过思考加以阐述的宗教，不过是人的本质的异化的另一种形式和存在方式；从而，哲学同样应当受到谴责”^②。这

^① Marx 1844c, p. 187; Marx 1844d, p. 391.

^② Marx 1844g, p. 328; Marx 1844h, p. 569.

并不是简单地认为黑格尔其实就是具有些许世俗色彩的神学家。这一论点涉及思想结构、理解的步骤和最重要的学说起点。因此，马克思认为，黑格尔的国家理论，或主权理论，抑或国家制度理论的起点都是假定这些内容之前是存在的。这样，任务就需要把国家、主权和国家制度的先期观点放入有血肉之躯的人的真实情景之中。这种论辩的方法可以与神学相比较，后者以一个关于上帝、三位一体和救赎的先期观念开始，然后试图使人类的现实适应它。两者的问题就在于它们的起点都是错误的，之后它们又试图从抽象退回到具体情景中。而关键是从具体的日常生活中的人类开始，然后审视国家或上帝、主权或三位一体、国家制度或救赎，看看它们是如何从那里开始演进的。因此，神学是马克思讨论黑格尔的起点，这将在下一章讨论。

另一条道路通向马克思对拜物教恒久的兴趣。他在早期作品中便讨论过拜物教问题，而这一概念在《资本论》中的再次出现，使它为人所知。这里我们看到的并非是马克思对费尔巴哈反转的直接应用，而是一种改造或变化。马克思的基本立场是，通过拜物教，人类的交流与关系具有了物的属性，而无生命的客体以一种全然人类的方式开始相互关联。对这种关系最好的描述方式就是移情（transferral），即人类的关系与客体的关系对调。这里与费尔巴哈论点的关联非常明显，人类可以把自身的属性投射到无生命的客体上，但这也是一种改写，因为问题中的客体并非人类头脑中幻想的结果，而是我们身处的世界中可触摸的事物。这种变化的原因可以在两个其他思路的连接点上找到，其中一个很明显，另一个不那么明显。马克思的经济学分析在这里起了一定的作用，特别是他关于商品的洞见，但另一个令人倍感意外：它从《圣经》的叙事中得出与偶像批判的关联点。这里，阿多诺（Adorno）的“禁止圣象”（Bilderverbot）开始发挥作用，因为他找到了《出埃及记》中第二条和第三条诫命中禁止偶像同马克思商品拜物教批判的关联点。

第三条道路鲜有人问津，它将我们引向神学的矛盾性。在第二章中，我对马克思一些源自《圣经》和神学典故中的矛盾性给出了一些线索，我们还发现他在“导言”中对宗教的一些评论也有这个特点。我并不是说马克思模棱两可——绝非如此！——或者他规避风险以免真的存在上帝和来世。^①并不是这

^① 实际上，我得出的这一结论来自那些在各方面都非常聪慧的人，这些人包括罗莎·卢森堡、卡尔·考茨基，还有曾就神学、《圣经》或更广义的宗教题材撰写文章的其他马克思主义者。

样的。马克思的意思是即使作为投射，即使作为“人造的”产品，神学还是可以为反抗与革命的愿望发声的。当然，其默认的立场就是神学是反动的，但它并非一直如此。因此我们发现当人创造了宗教，当宗教成为必须要扬弃的幻相时，被压迫的泪谷的灵光也是对痛苦的反抗。

偶尔还会有人关注这些表述，认为马克思比我们想象得更加同情基督教的反抗形式。^① 在几乎每个涉及马克思和宗教的讨论中，都会有人迫切地表示：“没错，但如果你细读马克思，你会发现他实际上对宗教非常同情。”然后，这个人一定会背诵《批判》“导言”中那些耳熟能详的句子来引以为证。然而，马克思对宗教同情的成分不多。他所做的就是暗示神学矛盾性中存在一个小开口。马克思在两种对宗教的全然不同的理解（一种是反动的，另一种是革命的）中，留出一个狭窄的开口。换言之，它是关于宗教用途与功能的政治矛盾性的观点，我会在第八章对此加以探讨。与之相反，恩格斯更愿意利用这种张力。

^① 例如，详见 Raines 2002, pp. 5-6, 8-10, 还有 Raines and Dean 1970 编辑的论文集。这一观点在 20 世纪六七十年代的马克思主义与基督教的对话中很常见。例子可见 Aptheker 1968; Aptheker 1970。

黑格尔、神学与世俗国家

假如你们把自己的国家称为**一般的基督教国家**，那你们就是以圆滑委婉的方式承认它是**非基督教国家**。^①

这位普鲁士国王特意称自己是“基督教国王”，他把自己的朝廷变成了由唠唠叨叨的圣徒和佯装虔诚的朝臣组成的可笑无比的集合物……^②

连接本章各部分的线索是国家问题。或者说，我们可以把它看作一条项链，上面悬挂着大小不一、价值迥异的各色珍珠。我以《〈黑格尔法哲学批判〉导言》（以下简称《批判》）的批判性评论为开端。着意讨论这篇处于核心位置、读者颇多的文本，（我这样做）并非是想从神学迈向政治和法律（而包括马克思在内的很多人都是这样做），而是想把它作为马克思最持久的神学思索和神学批判的一部分。接下来，我们转而看向与政教关系相关的一系列文章中：这里我聚焦了一种张力：一方面，马克思认为神学关注特定的领域，它不应该在国家的一般性事务中发挥作用。另一方面，他指出世俗国家是在基督教国家的矛盾之中孕育而生的。恩格斯同意这种观点，并用细节对之加以补充。毋庸置疑，这一观点非常有趣且富于辩证性，因为它承认了神学内在的张力。

① Marx 1843a, p. 118; Marx 1843b, p. 106.

② Engels 1841m, p. 515.

形式上的神学家

《批判》写于1843年的克罗伊茨纳赫（Kreuznach），当时马克思还没有搬家迁往巴黎。很多人认为这本书标志着马克思将费尔巴哈的神学批判拓展到政治哲学领域，抑或将其视作马克思对费尔巴哈在政治学方面零星思考的挪用和扩展。^① 这些看法的问题在于他们忽视了马克思的一些重要神学观点，或者更确切地说，一些他批判神学的观点。但是为了处理这些论点，我想反其道行之，从政治学到神学的顺序来探究神学批判。

我必须承认，我花了很长一段时间才发现贯穿于该文本中的神学批判。当我刚开始阅读的时候，我的目标是追索神学的蛛丝马迹。它自然是以一种连贯的模式出现了，但引用内容似乎只是次要的，其目的或许是佐证马克思关于国家的主要观点。当我更加仔细阅读时，我注意到他只是给出了神学的“例证”：通常是当马克思希望提出一个反对黑格尔的观点时，他就会表明这就像是某个特定的神学观点或教义。我怀疑马克思是否想把黑格尔与神学放到一起，以便让自己远离黑格尔，走出一条自己的道路。最终我恍然大悟：他反对黑格尔的观点是由神学的观点支撑的。

但我如此后知后觉或许源于这篇文本的复杂性，马克思是在论证过程中才不断明确他所探讨的问题的。或许我应该说，马克思借由他的笔杆子明确自己所探讨的问题，因为他写作的目的似乎就是思考。因此，在《1844年经济学哲学手稿》成书的时候，马克思的文笔更加清晰：“黑格尔从实体的异化出发（在逻辑上就是从无限的东西、抽象的普遍的东西出发），从绝对的和不变的抽象出发，说得更通俗些，就是说，他从宗教和神学出发。”^② 所以，我反其道行之，使用其稍后才明确的观点作为马克思讨论黑格尔《法哲学》的方法。^③

① Avineri 1968, pp. 8-13; Dupré 1983, pp. 24-5; Breckman 1999, pp. 284-5. 但即使强调的是国家，对该文本的细读，详见 Kouvelakis 2003，特别是 pp. 290-303。还有 Leopold 2007, pp. 47-99。利奥波德常常质疑费尔巴哈是马克思使用“转型方法”（transformative method）的唯一来源。详见 Leopold 2007, pp. 83-7。

② Marx 1844g, p. 329; Marx 1844h, p. 570.

③ Marx 1844g, pp. 328-32; Marx 1844h, pp. 569-73. 我对马克思《批判》中对神学的讨论很感兴趣，所以我把其他的因素放到了一边。文本细读见 Leopold 2007, pp. 17-99，特别是书中 69-71 页的评论，他认为马克思欣赏黑格尔在发现现代国家抽象化（市民社会与国家的对立）和原子化（为自身的每个个体）时展现的经验主义聪慧。

上面马克思引文中的一个关键短语就是“用通俗的方式来说”(populär ausgedrückt)。由此而言,黑格尔是从宗教和神学入手的,至少根据马克思的说法是这样的。但是事实并非如此,因为黑格尔并没有真正地从神学入手。准确地说,如果神学按照费尔巴哈的意义来理解,那么在形式层面上他的各个论点就会与神学类似。也就是说,我们必须把神学理解为具有血肉之躯的人类的实体化投射。黑格尔的观点亦是如此:他从依赖感官的人类身上投射出世界精神或抽象思想,这种世界精神或抽象思想凭借自身的存在和能力成为历史上高于一切的伟大力量。问题是,像神学一样,黑格尔也是从中间入手的:他从绝对精神开始,然后试图让人类适应它。其结果就是绝对思想统摄一切,人类被迫居于边缘。鉴于这种统摄,马克思认为黑格尔的辩证法以异化、抽象的无限思想开始,其否定变成了对无限性和假定的现实感观存在的否定,对否定的否定恰恰重申了绝对性,驱逐了感官存在。

马克思认为用这种方法重读辩证法对黑格尔的思想、对神学都是致命的。简言之,任何相信黑格尔绝对精神或神学现实的人都是在践行糟糕的信仰。为什么这样说呢?因为他们知道神学是不真实的,它是异化的产物,但他们仍然相信神学及其命题。对马克思来说:

这里包含着:因为有自我意识的人认为精神世界——或人的世界在精神上的普遍存在——是自我外化并加以扬弃,所以他又重新通过这个外化的形态确证精神世界,把这个世界冒充为自己的真实的存在,恢复这个世界,硬说他在自己的异在本身中也就是在自己身边。因此,在扬弃例如宗教之后,在承认宗教是自我外化的产物之后,他又在作为宗教的宗教中找到自身的确证。^①

这种观点是如何发挥作用的呢?我们必须从上一章探讨的观点出发,即我们知道并且相信,神学其实就是自我异化的标志,我们从自身投射出上帝,因此知道那是虚假的。只要有这一前提在,黑格尔的辩证法就变得很荒谬了:即便我们第一步就从上帝出发,在第二步也必须把上帝否定,我们很清楚第一步其实只是投射。接着到第三步,如果仍然宣称上帝对我们来说仍然是有意义的,神学在发挥一定的作用,那么我们便受了蒙蔽,因为我们试图抓住被扬弃

① Marx 1844g, p. 339; Marx 1844h, p. 581.

的东西。或者说，我们生活在一种根本性的矛盾与非理性中。如果只是简单地假定、否定和重建神学，我们最后势必会发疯。

这样，从形式上讲，只要我们从费尔巴哈的意义上理解神学，那么黑格器的思想与神学就是相同的。^①如果你从抽象与绝对出发，你的结论便会是抽象的绝对，正如你从上帝出发，你的终点也会是上帝。在这个模式中，人类双手的本质或产物恰恰是抽象思维或思想主体性的产物。但如果你从人类出发，整个情况就不一样了。这正是马克思的做法。这些都建立在一个大前提之上，即费尔巴哈的投射理论事实上是可行的。鉴于我在讨论“神学国家”时就提出了一系列的反对意见，在此就不赘述了。

神学国家

马克思用来反对黑格尔国家理论的杠杆与费尔巴哈用来反对宗教的杠杆相类似：正如宗教是现实人类的投射，政治国家也正是黑格尔所谓的“市民社会”——即独立于国家的各种社会与经济互动——的投射或抽象。整部《批判》可以视为费尔巴哈的神学观在黑格尔身上的扩展应用。马克思精到地总结道：他称之为“政治国家的神学观念（*der theologischen Vorstellung des politischen Staates*）”^②。

马克思在这部笔记汇编中用了两个重要的策略：一个是费尔巴哈反转，另一个是在神学变成泡影之前，不断努力使神学与唯物主义相互仇视。我会对此逐一分析，但在这一过程中我会尽量避免被黑格尔的语言羁绊。这有点儿像〔身陷于〕荆棘丛：你越是努力挣脱，陷得就越深。马克思竭尽全力希望毫不拖沓地直言黑格尔的观点，但最后他也深陷其中。我们就来看看是否可以不受其影响。

这里没有必要重复对费尔巴哈反转的解读（详见第五章），马克思所做的是把这种反转拓展到黑格尔的国家理论中。人们的错觉是国家像上帝一样，它是以某种抽象的实体方式先在的，因而可以控制人类。马克思认为，事实上是

^① 马克思同样谴责作为形式神学家的蒲鲁东，因为他的经济学范畴来自永生，并且仅仅等待这些范畴从上帝的膝下延展开来（Marx 1846a, pp. 100-1; Marx 1846b, pp. 456-7）。

^② Marx 1843c, p. 119; Marx 1843d, p. 325. 或，正如马克思在克罗茨纳赫笔记（Kreuznach notebooks）的其他地方指出，黑格尔的国家理论以及他的“哲学——宗教泛神论”运作方式完全一样：没有理性的变成理性，形而上学陈旧的反动世界主导新世界（Marx 1843n, p. 130）。

国家是那些同样具有血肉之躯的人类的投射。费尔巴哈的方法吸引人的地方在于，他将人类置于历史和逻辑上的前景位置。

马克思热心于自己的这套新的分析工具，他反复地采取同样的策略，不断地堆砌例子——无论是主权、国家制度、政治生活、长子继承权、政治等级、社会等级还是科层制等。在每个例子中，马克思都试图展现黑格尔以客体化的、抽象的“主权”“国家制度”等入手，继而试图使人类适应它们。其结果是：我们“在一切阶段都遇到上帝人化”^①。换言之，如果黑格尔关于国家的理论不可避免是神学的话，那么马克思的攻击也就成了对神学的系统性攻击。

我们可以极其细致地仔细梳理每个例子，但这实属不必。所以我仅举一个主权的例子，它在黑格尔的文章里具有厚重的基督论色彩。即主权肉身化，成为君主单一的个体：“黑格尔力图在这里把君主说成真正的‘神人’，说成理念的真正化身。”^② 我们这里可以近距离地看到马克思是如何展现黑格尔唯心主义的方法在本质上是神学的。

马克思论点的论证模式大致如下：黑格尔的起点就是错误的。他假定了一个作为主权的抽象、独立的实体。但是它不能一直在空中的以太里漂浮，因此，这一客体化的抽象实体势必要成为一个特定的主体。换言之，我们有的是道成肉身，是“主权的自我体现”（*Selbstverkörperung der Souveränität*）^③。它势必要在明确的实体中肉身化，这不仅仅是国家自身，或许还包括该国家的公民，还有君主个人。

但是黑格尔被称作主权的抽象、客体化的实体是如何形成的呢？正如费尔巴哈的上帝，黑格尔从现实的物质基础中投射出这一主权：国家的具有血肉之身的主体。一旦它被客体化（或“异化”），它就会变成实体，其自身会降临并在特定情景、特定人物中体现出来——这样便有了在君主个人身上的主权。就马克思而言，黑格尔把物质的“本”与客体化的“末”倒置了：我们必须从现实的人开始，从那里开始，主权很明显是第二位的。黑格尔前进的方向恰巧是相反的。

① Marx 1843c, p. 39; Marx 1843d, p. 241.

② Marx 1843c, p. 24; Marx 1843d, p. 225. 亦可参见评论：“君王通过市民社会的基督——行政权为中介而与市民社会发生联系；同样，市民社会以自己的教士——等级代表为中介而与君王联系起来”（Marx 1843c, p. 86; Marx 1843d, p. 291）。

③ Marx 1843c, p. 24; Marx 1843d, p. 225. 见 Marx 1843c, p. 26, and Marx 1843d, p. 227 中，马克思提到了“人格化的主权（*menschgewordene Souveränität*）”。

马克思用同样的方式讨论所有主要的黑格尔范畴：国家制度、政治生活、长子继承制，政治等级、社会等级、官僚体制、行政权、王权……因为我已经详细探讨了主权，剩下的部分只需做简要的总结。对于国家制度，马克思认为在黑格尔的唯心主义理论中，它被严重地客体化和异化了，以至于“政治制度到现在为止一直是宗教领域，是人民生活的宗教”^①。与之相对应的是，一旦我们纠正了这一关系，我们就可以说：“正如同不是宗教创造人而是人创造宗教一样，不是国家制度创造人民，而是人民创造国家制度。”^②关于黑格尔提出的长子继承权的必要性这一奇怪论点，马克思评论道：“人由于出生就注定成为君主，这如同关于圣母马利亚的圣灵妊娠的教条一样，很少有可能成为形而上学的真理。”^③关于政治等级和社会等级，马克思认为：“历史的发展使政治等级变成社会等级，所以，正如基督徒在天国一律平等，而在人世不平等一样，人民的单个成员在他们的政治世界的天国是平等的，而在人世的~~存在中~~，在他们的社会生活中却不平等。”^④对官僚体制，他认为：

既然这种“国家形式主义”自命为一种现实力量，并使本身成为自己的物质内容，那就显而易见，“官僚机构”就是各种实际的幻觉的交织，或者说，它是“国家的幻觉”；官僚精神纯粹是一种耶稣会的精神、神学的精神。官僚是国家的耶稣会教徒和神学家。官僚机构是国家祭司 (*la république prêtre*)……官僚机构是和实在的国家并列的虚假国家，它是国家的唯灵论。^⑤

最后，我们将这些议题中其中的一些——行政权、君主和（再次提到的）主权——连接到一起形成一个与基督教紧密联系的整体 (package)，我们就得出了下面的结论：“黑格尔把行政权称为君主固有主权的客观方面，这就像过

① Marx 1843c, p. 31; Marx 1843d, p. 233.

② Marx 1843c, p. 29; Marx 1843d, p. 231.

③ Marx 1843c, p. 33; Marx 1843d, p. 235. 亦可见“长子继承权是自身已成为宗教的、沉湎于自身的、因自身的独立性和权力范围而心醉神迷的私有权。”(Marx 1843c, p. 101; Marx 1843d, p. 306.) 接着，他继续写道：“伦理观点的现实性在这里成了私有财产的宗教。(因为在长子继承权中私有财产是以宗教方式对待自己的，所以在现代，一般宗教就成了地产所固有的特质，而且替长子继承权作辩护的所有文章都充满了宗教虚伪的虔诚。宗教是这种野蛮性所能达到的最高思维形式。)”(Marx 1843c, pp. 102 - 3; Marx 1843d, pp. 307 - 8.)

④ Marx 1843c, p. 79 (译文有改动); Marx 1843d, p. 283.

⑤ Marx 1843c, pp. 46 - 7; Marx 1843d, pp. 248 - 9.

去把天主教教会说成神圣三位一体的权力、内容和精神的实际定在一样正确。”^①

这份关于这些议题的长单充分表明了黑格尔和神学是如何站在一条阵线上的。尽管它们的内容不同，但其形式却十分相似。两者都是神秘的，且都错误地将投射（上帝、国家等）视作真实。^② 两者都需要经历那个著名的反转。

神学之死？

神学的意蕴何在？马克思对黑格尔的批判是否意味着神学生命的终结？对神学的抨击乃是《批判》的核心论点之一：挖一个无底坑，上面无法架桥，以此来区分唯心主义和唯物主义。这实际上是马克思的固有观念（*idée fixe*），他在不同的观点中也一直重复这一观念，它可以归结为神学讨论彼岸世界的事物，而唯物主义则坚决地站在此岸世界的一边。神学谈论天堂、上帝和末世，它并不关注“现实的世界”，不关注政治、社会和经济。

那个最为反复出现的恒久的隐喻就是天堂与尘世之间的对峙。一面是唯物，马克思罗列了现实、民主、有血肉之躯的人民、世俗社会、国家公民；另一面是天堂，有的是共性、君主制、主权、国家制度、官僚制度、抽象、异化、唯灵论、神秘主义和上帝。我们可以看到下面这则文本的危险之处，在这个文本里，马克思从君主权力和人民权力之间的对峙入手。

但是这里讲的已经不是存在于两个方面的**同一个主权**，而是两个**完全对立的主权概念**，一个是能在**君主**身上实现的主权，另一个是只能在**人民**身上实现的主权。这同上帝主宰一切还是人主宰一切这个问题是一样的。这两个主权当中有一个是虚构的，虽然确实已经被虚构出来了。^③

马克思以一个神学论点结尾，即上帝与人之间存在着尖锐的对立。我们可以用几种方法对它进行解读。马克思可能是在使用一个神学论点去说明和强化他关于主权的论点：他问道，你没有看到这就如同神学和神人之间的对立一样

① Marx 1843c, p. 48 (译文有改动); Marx 1843d, p. 250.

② “这种非批判性，这种神秘主义……构成了黑格尔哲学，主要是他的法哲学和宗教哲学的秘密。”(Marx 1843c, p. 83, 译文有改动; Marx 1843d, p. 287)。范鲁文认为该文本总结了马克思的多维度批判 (Van Leeuwen 2002a, pp. 158-9)。

③ Marx 1843c, p. 28; Marx 1843d, p. 230.

吗？这种解读方法的论据便是，我们不能忘记《批判》实际上是各种笔记和评论延展得来的合集，它并非是无懈可击的论点。马克思所使用的例子其实就是他在写作时想到的观点。^① 但是，我怀疑后面的论点与之相比更富争议性：马克思希望尽量把神学和黑格尔的唯心主义论点紧密地连接起来。这样，他就可以把黑格尔光明正大地放到神学的角落，并在与神学的明显对照中摆明自己的观点。

我还有一些问题。或许其中最重要的就是辩证法又如何呢？可以确定的是，马克思并不想锁定这种天堂与尘世、上帝与人类之间的对立，对它弃之不理。事实并非如此，在几页内容密实又极其重要的篇幅中，让我们看一下他的论点是如何展开的。^② 在这些篇幅中，马克思开始认为真正的对峙或极端不可能具有任何中介的形式，因为它们之间没有任何共通之处。它们之间没有共同的语言，没有“本质”（用马克思当时偏爱的术语来说是 Wesen），没有交流的方式。我们可以想象人类——（在莱姆的小说里）在环绕罗拉里斯星（Solaris）的观测站上——和那个有感情的星球之间无法交流的情况。^③ 它们之间如此截然不同，以至于完全没有希望跨越它们之间的鸿沟。这样一来，问题就变成了：马克思想象中上帝与人类、天堂与尘世的对峙也是这样的吗？

答案是否定的。他给出了我们或许可以称为伪对立或表面对立的两种类型。第一种类型实际上分享了一个共同的基础或语言（马克思说的 Wesen）——因此便有了“异者相吸”。像一对离异的夫妇为金钱或者子女而争吵，他们共同拥有的东西使得他们能够相互交流，尽管这种交流恶意满满。马克思的例子是南极与北极、女人和男人，万变不离其宗。与之相对，真正的对立在

① 马克思的论点当然并非无懈可击，他所举的例子也并不一致。正当我认为他已经确定了神学与唯物主义之间的对立时，他却推翻了这一观点。此处可详见他对民主和君主制的讨论。当他似乎在说用唯物主义的方法可以使君主制与神学（他前面的观点正是如此）同民主结盟的时候，他又反过来把基督教与民主进行比较：“在一定的意义上说，民主制对其他一切国家形式的关系，正如同基督教对其他一切宗教的关系一样。基督教是道地的宗教，是宗教的实质，是作为特殊宗教的神化了的人。民主制也是一样，它是一切国家制度的实质，是作为国家制度特殊形式的社会化了的人。它对国家制度其他一切形式的关系，正好像类对自己的各个种的关系一样。然而在这里类本身也表现为一个存在物，所以对其他不适用于自己的实质的存在形式说来，它自己就是一个特殊的种。民主制对其他一切国家形式的关系就像对自己的旧约全书的关系一样。在民主制中，不是人为法律而存在，而是法律为人而存在；在这里人的存在就是法律，而在国家制度的其他形式中，人却是法律规定的存在。民主制的基本特点就是这样”（Marx 1843c, pp. 29-30; Marx 1843d, p. 231）。

② 见 Marx 1843c, pp. 88-90; Marx 1843d, pp. 292-4。出于某种我无法理解的原因，范鲁文在 Van Leeuwen 2002a, pp. 137-9 中非常乐于释义这些重要的章节，而其他地方的细节却偏离主题。

③ Lem 1971。

性质上是不同的。这里他给出了一个非常简单的逻辑要点：真正与一极对立的并非是一个极点，真正与人类对立的并非是人类。

伪对立的第二种类型很有意思，问题却也层出不穷。我们假定上帝与人类截然不同——正如马克思之前曾说过的，而一些神学形式在一段时间内也曾一直这样做。如果我们说它们之间没有任何相似之处，那么这是一个合宜的定性的对立吗？马克思认为不是：一种抽象的形式（如上帝）并非是真的。它并非像人类一样是“本质”（Wesen）。因此，尽管表面如此，本质与抽象之间的对立并非真实的对立。

马克思的这一观点一经形成，就可以继续消解神学、上帝、天堂和神学的其他部分了。它们都是抽象的，因此并非是真的客体本身。正因为如此，它们不能与哲学、人或地球对立，因为后者都是客体本身。接着他给出了致命一击：事实上，哲学彰显了宗教乃是幻象，因此并非是真的客体。^①

例如，基督教，以及一般的宗教，和哲学是极端对立的。然而实际上宗教对哲学来说并不是真正的对立面，因为哲学把宗教当做虚幻的现实来理解。于是，宗教——由于它想成为现实（*Wirklichkeit*）——对于哲学来说就自行消失了（*in sich selbst aufgelöst*）。本质（*Wesen*）的真正二元论是没有的。^②

这就是马克思在黑格尔辩证法问题上的观点。神学并非是与哲学对立的另一极，因此哲学事实上无法否定神学，无法将它一扫而尽，并提升到另一个层次。相反，哲学展现出神学乃是幻象，因此神学并没有被“分解”（*aufgelöst*）进入哲学，而是“融入”自身。神学与哲学之间的关系并非是 *Aufhebung*，而是 *Auflösung*，并非是一种扬弃，而是分解、取消和淘汰。原因是哲学与神学无法在同一层面交流，因为神学并非是一个真实（*eine Wirklichkeit*）的存在。它的内容是幻象，它没有客体性的存在，因此无法与其他客体交流，因为它就是一个非存在（*non-being*）。或更加直白地说，任何抽象的、没有血肉的、没有感官的、没有痛苦的非历史性的东西都是无法存在的。^③ 若非如此，它就会

① 哲学本身马上就无法担当此任了，因为它一直停留在理论层面。一旦我们转到社会领域，这些明显的矛盾——主体性与客体性的对立、精神性与唯物性的对立、行动与苦难的对立——便会失去它们对抗的特性。见 Marx 1844g, p. 302; Marx 1844h, p. 542。

② Marx 1843c, p. 89; Marx 1843d, p. 294。

③ Marx 1844g, p. 337; Marx 1844h, pp. 578-9。

在任何严肃的讨论中被排除在外。马克思认为“真正的批判”不会在意诸如三位一体之类神学矛盾的细节。它会显现这些神学辩论是如何发端的。它解释这些辩论，试图理解它们的源头并追索它们存在的必要性。^①

必须要承认的是，这一论点有若干问题，特别鉴于这是马克思的核心立场。我会聚焦下面的内容：真正对立的本质；何为“真实”的观点；忽视非真实和不值一提的抽象投射。首先，马克思渐渐形成这一观点，即真正的对立只能在两个真实的事物之间运作。尽管这是一个共识——只有当这些事物拥有相同的立场时，对立才能出现^②——我非常怀疑马克思的论点是否完全符合逻辑。真实与非真实的东西在逻辑上都是有效的对立——这正是马克思早些时候详细说明的。在这一点上它们是有质的区别的。马克思试图证明它们并非有效的对立，因为其中一个是由另一个所决定的。因此，它们的共同立场就是对立的一个条件。对神学（事实上还有国家）而言，这个共同立场就是人类。

那么，何为“真实”呢？对它的界定非常尴尬，因为它非常容易就被拆解掉。“真实”是在经验上可被证实的东西——我的脚、海水、书架上列宁的半身像、安妮·斯普林克（Annie Sprinkle）的《后情色现代主义者》、从窗外看到的大教堂等。“真实”的事物势必可以被感官感知，可以遭受痛苦，具有历史性的存在。^③ 与之相反，观念、信仰、假说和世界观都不是真实的；它们是幻象。他一次又一次地把宗教与政治、艺术、文学等混为一谈——它们过于抽象了。^④

解决“幻象”与“真实”之间的对立有很多方法，我的处理方法是：即便我们给出了初步的假定，仍然会有很多临界个案。例如，“社会”是真实的吗？你可以证明它，就像证明我拥有完美的骑车技巧的幻想吗？或者诸如历史唯物主义这样的哲学观念是更加真实的吗？我们假定马克思是正确的，即神学是抽象的投射，是人类活动的副产品，简言之，它是被建构的存在（entity）。那么

① “真正的批判……就要揭露神圣三位一体在人们头脑中的内在根源，描述这种教条产生的情形”（Marx 1843c, p. 91; Marx 1843d, p. 296）。

② 马克思不止一次使用这种观点。例如：“正统的天主教徒对正统的新教徒比对无神论者更加仇视，同样，正统主义者对自由派也比对共产主义者更加仇视。这并不是由于无神论者、共产主义者同天主教徒、正统主义者更亲近，而是由于无神论者、共产主义者同天主教徒、正统主义者的关系比新教徒、自由派同他们的关系更疏远，因为无神论者、共产主义者是站在圈子外边的”（Marx 1841e, p. 190; Marx 1844f, p. 393）。

③ Marx 1844g, p. 337; Marx 1841h, pp. 578-9.

④ 例如，详见 Marx 1844g, p. 302; Marx 1841h, p. 542.

其中一个巨大的问题便是，即使这些不同的（费尔巴哈式的）投射是次要的和派生的，它们也不会被驱散。例如，为什么幻想或幻象和其他东西相比不那么“真实”？即使我对×××的性幻想仅仅是我想象出来的，那么，它在某种意义上来说就是不真实的吗？我不能像对物质对象一样碰它们、闻它们或看它们，但它们对我来说肯定是“真实的”。马克思会回应说，这种论点恰恰是费尔巴哈的失误之处，因为费尔巴哈或许认为我们自身投射并成为神祇的不同元素就是投射，但是他的确没有消除它们；它们仍然是“真实的”，只不过它们实际上隶属于我们。作为回应，我想指出我们同样有大量的临界案例，例如艺术或写作或影视具有与宗教非常相似的有形的真实结果。但它们最终是人类想象力的结果。简言之，我认为马克思这里屈从于一种谬误，即如果某物是一种幻象，那么它就不再是真实的，也不值得人们去关注了。稍后他在《资本论》中讨论拜物教的时候，我们会看到他发展出一种全新的方法来有效地否定这一对立。但是，在这里他仍然赞同这一对立，并承认我一直追索的谬误。这一谬误的危险在于，你认为一个问题已经被埋葬，祷告词已经说完，棺材已经降到了地下。问题是人并没有死，他正大声地敲着棺盖。恐怕马克思作为众人中的一个，没有听到这个声音。

世俗国家的悖论

或许他的确听到了。这些讨论黑格尔的草稿并非是马克思讨论神学与国家的唯一作品。马克思首次处理这一问题是在其早期的作品——《评普鲁士最近的书报检查令》（讽刺的是，这篇文章并没有通过书报检查）中，以及《论犹太人问题》中的一个重要观点中（也有体现了）。在这一点上，我将恩格斯引入讨论，他在同时期撰写了一篇机智的期刊文章——《普鲁士国王弗里德里希·威廉四世》。当我们把这些文本放到一起的时候，会发现什么呢？事实上，它们之间的立场不甚相同。我们可以把它归结为马克思早期做记者时的疯狂日程，或归结为马克思仍在发展自己的观点，并且会在盛怒的时候回复保守报社的不同机构。尽管如此，还有一个更重要的议题岌岌可危，这个议题就是神学与国家之间的互动。我以一篇相当于是马克思对黑格尔进行评价的文章开始——神学和国家之间应该没有任何关系——然后采取一个更加辩证且有趣的观点。关于世俗国家和宗教宽容基础，他们最后给出了两个截然不同的观点。

在他的第一篇新闻报道中，马克思反思了1842年普鲁士书报检查法修订稿。^①他得出了一个观点，这一观点会引向下面的结论，即一个国家允许宗教多元化的唯一途径就是建立世俗国家。换言之，宗教宽容的基础是世俗（国家）对宗教的中立。穆斯林教徒、印度教徒、格陵兰的萨满教徒，基督教徒等全部可以共存，只要我对他们的态度是中立的。时至今日，特别是在政治领域里，宗教的参与日益增多，这一结论就其本身而言并不起眼。但我更感兴趣的是24岁的马克思是如何得出这一结论的。

起点还是那个老生常谈的问题，即一般性与特殊性之间的区别。很明显，宗教是一头野兽。每个宗教都建基在自身信仰和教条的特定本质上宣告真理，它排斥其他所有宗教（这里有着鲍威尔的强烈影响）。你可以说，它们是无法容忍其他完整世界观的完整世界观：“每一种宗教都认为，它同其他一切（特殊的和虚构的）宗教的区别，正在于它的特殊本质，正是由于它有这种确定性，它才是真正的宗教。”^②这句话之后便是，通常任何宗教的概念都是矛盾的。我们无法谈论宗教的一般性质，因为这就会涉及否定每个宗教产生的特定特征。这些共有的特征势必要抛弃任何特定宗教的实在内容。其结果是：宗教的一般观念恰恰是非宗教的立场。^③简言之，这种一般的宗教是另一种版本的世俗主义。

这一论点的弊病在哪里呢？除了使用该论点应被排除在外的通用术语“宗教”之外，抽样工具也有些受限。特别是鉴于罗马天主教徒与新教教徒之间长期的战争（1618—1648），马克思思想的语境是与之相关的。正如我在导言中所勾勒的，宗教改革运动本身和罗马天主教徒最终赢回德国南部地区的反击，产生了一种不断排外的偏狭模式。事实上，马克思继续用罗马天主教徒和新教教徒之间的区别，来反对普鲁士国王弗里德里希·威廉四世建立基督教国家的努力。如果建成了一个基督教国家，那么它应该支持哪种类型的基督教呢？罗马天主教抑或是新教？支持一种类型意味着把另一种类型视作异端加以排斥。为什么会这样呢？一种宗教的“内在本质”（innerstes Wesen）^④与另一种宗教

① Marx 1843a; Marx 1843b.

② Marx 1843a, p. 116; Marx 1843b, p. 104.

③ “（这种）唯理论……的目的是要保护宗教，但它的观点却是反宗教的”（Marx 1843a, p. 116; Marx 1843b, pp. 103-4）。

④ Marx 1843a, p. 118; Marx 1843b, p. 105.

完全相抵触。此外，所有其他宗教都变成了次要的，因为“谁由于宗教的冲动而想和宗教结合在一起，谁就得让它在一切问题上都有决定权”^①。

尽管如今这一论点反复被人引用，但它并不是最好的。并非所有宗教的运作模式都是相互排斥的，尽管很多宗教的确如此。最明显的例子就是印度教，印度教引以为傲的是它的包容性，而非排外性，令它骄傲的还有，作为一名印度教徒，他完全有践行某一行为与信仰的无限可能。这里最吸引人的问题是印度教徒会说，这一特点使印度教的层次更高，可他们同时忘记提到自己根深蒂固的种姓制度。我还可以引用更多基督教开明教派的例子，这些不是我们现在称为原教旨的排外主义（fundamentalist exclusivism）。类并（syncretism）的历史悠久，它逐渐习得各种“异教”行为，并将之注入自我扩展的宗教之中——无论是传到中国和日本的大乘佛教，还是从巴勒斯坦传到罗马，继而又遍布欧洲的基督教，它们都吸收了多种丰育庆典和至日庆典的神祇。

比这些弊端更加有意思的是马克思把他的论点与自己其他关于国家和神学的观点相连接、相区隔的方式。这一论点不费任何力气就可以与他对天堂——尘世的划分联合起来。神学是天堂的、彼岸世界的，因此它不能与国家和政治领域中尘世的、此岸世界的关注有任何关系（见第二章）。当对这种彼岸世界的关注进入政治领域，其特定的排外方式便会导致它对其他宗教，甚至是对同一教义不同解读的残忍偏狭。现在，把基督教从国家的政治生活中排除出去有了两个原因。

接着我们来讨论这些观点中的断点。与马克思天堂和尘世，或者特殊性和一般性的区隔相对照，他正是在《论犹太人问题》中展现出了更具洞察力的辩证观察。这里马克思认为，完全实现的基督教国家并不是每个人所认为的那样（弗里德里希·威廉四世的“基督教国家”）；相反，真正的基督教国家是对基督教的否定，也就是一个无神的世俗民主国家。^② 这里的关键点是内化到基督教国家观念和实践中的矛盾只能导致它的解体。这些矛盾包括彼岸世界的宗教与此岸世界的政治之间的张力、内化在对宗教的政治态度与对政治的宗教态度

^① Marx 1843a, p. 118; Marx 1843b, p. 106.

^② Marx 1844m, pp. 156 - 8; Marx 1844n, pp. 357 - 9. 马克思意识到基督教国家固有矛盾的一个例子出现在他对盗木的长篇探讨中（第六届莱茵省议会的辩论的第三篇论文）。他指出了宗教改革废除修道院与世俗化其财产之间的悖论。虽然废除这种残暴的机构是非常必要的举措，但这也存在弊端，因为没有东西可以代替修道院给穷人的微薄救济。

方面的诸多问题、按照《圣经》教导的样式与其他人类同胞生活的不可能性（转过另一侧的脸；连同外衣一起，由别人拿去里衣；同别人多走一里路等）。如何解决这些矛盾呢？那就是国家“只把宗教当做市民社会的一个因素（der bürgerlichen Gesellschaft）”^①。这就是实现了的基督教国家，即已经否定自我，并将基督教降格到与其他宗教和社会其他部分一样的一个自我的私领域。正如我们之前看到的，马克思认为这样的国家已经在北美实现了，那里的世俗国家与政教分离使得宗教成为一件私事。

这一论点有意思的是，这个现代的世俗国家起源于基督教国家，或者说现代世俗国家是对基督教国家的即时实现，同时也是否定。这一论点不同于马克思从国家的任何形式中驱逐神学的努力，也不同于他批判黑格尔思想中关于国家的神学形式。可以说，马克思把神学界定为彼岸世界，把基督教界定为排外的特殊性的做法与世俗国家的观念是一致的。但不同的是，这种特殊的、天堂般的基督教除非被完全改造，否则在世俗国家中是没有一席之地的。

马克思的论点——在世俗国家中实现基督教国家——向一个不同的方向发展，因为它连接着一条如今得出的结论：世俗国家源自基督教对宗教宽容和多元主义的需要。^②此外，我们时代的观点还认为，世俗国家是宗教宽容的唯一真正基础。为了克服宗教偏狭的旧有行径，应对基督教的众多不同形式，唯一可行的答案便是世俗国家，这个世俗国家对基督教教派或者对任何宗教都不存丝毫偏爱。正如马克思所言，是基督教自身“把教会和国家分开的”^③。

这种立场实际上有令人不快之处。在我们感知这一不快之前，我想把恩格斯引入讨论，因为在一篇早期作品中，他的观点与马克思的观点惊人得一致。恩格斯从1843年的一篇非常睿智的文章《普鲁士国王弗里德里希·威廉四世》

^① Marx 1844m, p. 156; Marx 1844n, p. 357. 抑或正如他在与鲍威尔论辩时表示“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”（Marx and Engels 1845a, p. 111; Marx and Engels 1845b, pp. 117-18）。

^② 例如，见 Brett 2009。尽管范鲁文酷爱找寻各种角度，他在 Van Leeuwen 2002a, pp. 161-9 中非常满意这一章节，并就马克思的论点做出了说明。他的观点是，理解马克思文章的关键在于黑格尔的法哲学。

^③ Marx 1842h, p. 198; Marx 1842i, 186. 参见 Breckman 1990, pp. 295-6。布莱克曼认为当马克思得出世俗国家事实上具有神学的辩证基础这一结论的时候，他看到了在这样的国家中，自由主义和共和主义的观点并不充分。从那时起（1843年），他更加坚定地用一种神学问题以外的方式去探索人类的解放。换言之，马克思的问题是如何构想一种完全非神学的政治学。

开始，就讨论起了教会与国家的问题。^① 他的主要论点是自称“基督教国王”（通常加上引号以示讽刺）^② 的人试图建立基督教政权的努力注定会因为一系列的矛盾而失败。其潜在的问题是国王脑袋里面的基督教——封建模式就像神学本身一样，是属于的僵化遗迹，它无法在科学与自由思想取得巨大进步的世界中发挥作用，我认为他这里说的不仅是哲学，而且有民主、表象（representation）和共和思想。结果是国王从一开始势必要作出一系列的妥协。

恩格斯认为普鲁士国王本人并不令人生厌。他赞扬国王具有体系性，甚至赞扬他是仁慈和睿智的，但也指出他是怀抱不可能实现目标（agenda）的反动分子。恩格斯在开始的时候指出，（普鲁士国王）各种明显的举措实际上透露出一个更深层次的问题——鼓励人们多去教堂；强化遵守周日不去劳作的法律；加大离婚的难度；净化神职人员队伍；改变考试重点，强调虔诚重于知识；委任信徒为政府效力。问题是普鲁士国王陷入了一种困境：其纲领的逻辑结果是政教分离，但他却寻求将两者融合。一方面，作为福音派教会的领袖，作为总主教（*summus episcopus*），普鲁士国王寻求将教会依附在世俗权力上。尽管他希望把教会权力与国家权力集中在自己一人身上，集“一切权力（人间的和天上的）于己身”，使他变成“人间上帝”^③，但他事实上首先是国王，其次才是最高主教。另一方面，这一举措直接撞到了基督教义的墙上：一个人首先应忠于上帝，而不是某种短暂的权力，无论这个权力是国家还是国王：“谁要是把自己的整个存在和自己的整个生命当作进天堂的准备阶段，谁就不会像国家对它的公民所要求的那样去关心人间的事了。”^④ 换言之，全面恢复基督教就意味着政教分离。

恩格斯的论点有两处不甚明了的地方。他认为普鲁士国王的方法是新教式的，是一种与世俗主义的妥协，而政教分离是罗马天主教式的立场。对此我并不是很肯定，因为罗马天主教徒太过迷恋短暂的权力，教皇身上携带着土地、军队和尘世代表的身份，同时又宣称自己凌驾于任何统治者之上，可以不断地委任国王。教皇似乎与这支肮脏队伍的其他人一样在妥协。此外，恩格斯认为

① Engels 1843a; Engels 1843b. 亦可参见恩格斯在后面书信中的评论，这些信的话题是保罗·拉法格（Paul Lafargue）在法国议会中实现政教分离的努力；Engels 1891m, p. 320; Engels 1891n, p. 239; Engels 1892b, p. 330; Engels 1892c, p. 248.

② 例如，可见 Engels 1844m, p. 515; Engels 1844i, p. 530.

③ Engels 1843a, p. 362; Engels 1843b, p. 431.

④ Engels 1843a, p. 363; Engels 1843b, p. 432.

国家与教会都需要一种绝对的信奉。万事都不可超越一个人对上帝或国家的忠诚；因此，二者之间是不相容的。这又是一个奇怪的论点。它再次违背了恩格斯自己加尔文传统的背景：这实际上是上帝与玛门之间对抗的全有或全无（all or nothing）的观点。恩格斯将基督教视为1800多年来从未改变的一神论实体（见第九章），这正如他将基督教的诉求视为绝对的一样。基督教需要完全的信奉与服从：任何与“此世”的接触都会变成妥协和背叛。如果一个人的宗教信仰如此，国家也应如此。我想补充的是，普鲁士帝国的凝聚力问题，或者说是长久以来德国的统一问题，也为恩格斯提供了特定的情境。他坚定地支持成立一个大一统的共和国，把它作为革命政治的恰当形式。

恩格斯的论点恰好与马克思的论点相交叉：基督教本身导致了政教分离，因为基督教内部有世俗化的趋势，特别是鉴于它的内部有无穷的分歧。只要试图建立基督教国家就势必要选择它所偏爱的基督教形式。^①（这个形式）是东正教、罗马天主教、英国圣公会、长老会、路德教会，卫理公会、公理会还是……？东正教会的蓬勃发展，还有新教的改革，指出了罗马天主教会宣称自己是“大公”教会的谎言。即便在罗马天主教会的历史中也有大量的分裂和脱离事件，它们或者被吸收和削弱或者作为异端被驱逐。根据这一观点，任何国家的基督教理论都必须接受并允许这种多样性。使它成为可能的唯一方式就是政教分离：没有任何一种基督教的形式可以不扭曲神学本身就去统辖一切。

在我看来，恩格斯在探索弗里德里希·威廉四世纲领的矛盾时，就已经隐约提到了这一论点。例如，这位普鲁士国王不仅认可罗马天主教徒和新教徒，他还将旧派路德教徒从1817年福音派教会中路德派与加尔文派的强制联合中解放出来。如今各个新教教会已经拥有处理自己内部事务的权利，所以国王要竭力维系自己教会领袖的地位。哪个教会呢？难道是一个教会要屈从于另一个国家强制的权威吗？这种解决方法毫无希望且自相矛盾，教会本身也难以接受这种方法。弗里德里希·威廉四世越是努力处理困境中的每个问题，整个境况就变得越加混乱。最后，这些努力——正如那些尝试在普鲁士法律启蒙的基础上重建封建特权的努力——最终会产生所谓基督教国家因内部矛盾带来的瓦

^① 他在讨论英国国教和英国体制与“持不同政见者”和罗马天主教徒的关联时，给出了类似的观点。见 Engels 1844f, p. 501; Engels 1844g, pp. 580-1。

解。其解决方法就是建立世俗国家。^①

前文我就提出，这一被青年马克思和恩格斯，还有当今一些人所认可的观点可能会造成适得其反的效果。或者说：教会与国家越分离，它们在表面上就越交织在一起。当然，这种转折是世俗国家在具有了理性的历史之后才出现的。例如，在美国，政教分离（的思想）镌刻在宪法第一修正案中：“禁止美国国会制订任何法律以确立国教；妨碍宗教信仰自由”。最初，特别是在美国独立战争之后，这是对既定的英国国教的回应，它被解读为议会和立法机构的任何法案如果偏爱某一宗教，其可能带来的结果就是该宗教被确立（为国教）。在实践中，这实际上在说基督教，并反复出现在公立教育领域。在公办学校中不能教《圣经》，祈祷也不合宜，人们不能传授宗教教义。

但在美国，政教分离已经成为一条虚设的法律。法庭越是严格地执行第一修正案，宗教在公共生活中就越普及。一个旁观者会不自觉地发现，宗教已经渗透到了美国的公共生活中：逃离压迫，奔向自由之地的建国神话从《出埃及记》和“应许之地”而来；总统必须公开宣称自己是基督徒，他们做决定的时候，也要怀有宗教情怀；特别是近来的性教育与干细胞研究问题上也是如此；投票类型遵循宗教路线；而且特别是在“《圣经》地带”有着明显的宗教分化。一个人或是狂热的基督徒，或是狂热的无神论者。与之相比，以基督教为国教的国家，如丹麦，或者新近解除国教的国家，如瑞典，它们是世界上宗教信仰最不稳固的国家。

人们会不禁思考这一悖论是否在某种程度上是政教分离的产物，这种政教分离的兴起是对宗教多元化的一种基督教式的回应。我在别处已经表明世俗主义和宗教事实上是同一枚硬币的两面。世俗主义不同的派生形式——如政教分离或者科学的学术工作与神学的区别，抑或是无神论本身——似乎充斥着矛盾。^② 世俗主义的初衷是积极的——以宗教之名排除压迫。不幸的是，

^① 政教分离最终变成标准的具有社会民主色彩的政策。参见 Marx and Engels 1848j, p. 4; Marx and Engels 1848k, p. 4; Engels 1891c, p. 229; Engels 1891d, p. 237.

^② 世俗主义 (secularism, 来自 saeculum, “此时”或“此世”) 的基本含义是它给出了一套思考体系，实际上，它是一种纯粹从此时此世中获得其术语的生活方式。这是该术语的积极含义。当然，它也有隐含的消极含义，即世俗主义并不从彼岸世界汲取它的参照点，无论这个彼岸世界是上帝或者天上的众神，或是未来的时间，或是两者都涉及的诸如《圣经》的神圣文本。鉴于这一本初的含义，其他的形式——政教分离、神学与其他学术领域的分离、神学与反神学立场的分离——都是次要的、派生的。

世俗主义彰显自身的方式并未取得有效结果。或许进步的方式是承认宗教和世俗主义两者中的解放元素，并在被称作“新世俗主义”的思想中形成政治联盟。^①

结论

我从马克思对费尔巴哈反转系统的应用开始，展现出黑格尔国家理论核心中发挥作用的那个形式上的神学家。之后，它成为马克思将神学排除在外的一种综合性观点。因为神学是幻象且不真实，（它是）天堂的、彼岸世界的、具有特殊性的。它在现实世界，特别是在政治和国家领域的现实世界是没有一席之地的。但之后我们发现马克思发展出一个与众不同的观点，即人们实际上可以为基督教世俗国家找出一种逻辑，事实上，世俗国家完全实现了基督教国家，基督教国家的矛盾也得以解决。在这一点上，恩格斯带着一篇与马克思论点极其吻合的富有洞见的文章加入对话中来。

尽管马克思对黑格尔隐匿神学的评价大部分都非常吸引人且值得重新阅读，但是，我在最后更感兴趣的是只能被视为其思想中神学与国家张力的东西。神学处理幻象和想象的实体，它应该作为伪科学被抛弃吗？神学是否是一头更加复杂的野兽，被自身偶尔出现的意外矛盾所困？

事实上，让那些阅读马克思和恩格斯后期新闻作品的人惊讶的是——更不用说恩格斯后期对早期基督教的关注——宗教和政治的复杂问题反复出现，（其程度）掩盖了他们超越这一问题的尝试。他们不断看到周围宗教与政治的结合。这种结合可能是克里米亚战争时俄国人、土耳其人、英国人和法国人之间的冲突；^② 或许是

^① Boer 2007b.

^② Marx 1856-7, pp. 86 - 7; Marx 1857g, p. 178; Marx 1876a, p. 120; Marx 1876b, p. 15; Engels 1853c, pp. 284 - 5; Engels 1853d, pp. 218 - 19; Engels 1854a; Engels 1854b; Marx 1854q; Marx 1854r; Marx 1854s, p. 492; Marx 1854t, p. 404; Marx 1860b, p. 429; Marx 1853g, p. 541; Marx and Engels 1853, pp. 6 - 11; Marx 1853i, p. 19; Engels 1853a, pp. 23 - 6; Engels 1853b, pp. 32, 35 - 6; Marx 1853r, p. 67; Marx 1853l, p. 111; Marx 1853t, p. 195; Marx 1853w, p. 211; Marx 1853v, p. 257; Marx 1853u, p. 266; Marx 1853y, p. 313; Marx 1853j, pp. 356 - 7; Marx 1853x, p. 408; Marx 1854n, p. 576; Marx 1854l, pp. 615 - 17; Marx 1854b, pp. 20 - 1; Marx 1854i, p. 33; Marx 1854f; Marx 1854d, p. 74; Marx 1854m, p. 86; Marx 1854c; Marx and Engels 1854; Engels 1855, pp. 163 - 4; Marx 1855t, p. 232; Marx 1855u, p. 258; Marx 1855j, p. 558; Marx 1855k, p. 560.

法国革命和法国历史；^① 或许是英国革命和整体上的英国；^② 1848—1849 年革命和德国其他斗争的历史；^③ 俄国；^④ 神圣同盟；^⑤ 瑞士；^⑥ 关于波兰的问题；^⑦ 意大利和法国与教皇的往来；^⑧ 西班牙；^⑨ 爱尔兰的全部问题；^⑩ 美国的清教主义；^⑪ 奥地利和斯拉夫国家；^⑫ 匈牙利革命战争；^⑬ 中国；^⑭ 印度；^⑮ 马克思生命终结前的疗养

① Marx 1850a, pp. 55, 60, 77, 83, 92 - 3, 118, 124 - 5, 131, 141; Marx 1850b, pp. 19, 24, 40 - 1, 47, 56 - 7, 81, 87 - 8, 94, 104; Marx 1851a, p. 570; Marx 1852c, pp. 105 - 6, 110 - 14, 125 - 8, 132, 135, 138 - 42, 150, 169 - 71, 181 - 3, 192 - 4, 196 - 7; Marx 1852d, pp. 116 - 18, 121 - 5, 137 - 9, 143, 147, 149 - 56, 162, 181 - 3, 194 - 5, 202 - 4, 206 - 7; Marx 1871e, p. 501; Marx 1871f, p. 559; Marx 1871a, p. 352; Marx 1871b, pp. 358 - 9; Engels 1882c, pp. 62 - 8, 77 - 9; Engels 1882d, pp. 478 - 84, 490 - 2; Engels 1890 - 1a, pp. 184 - 5, 190; Engels 1890 - 1b, pp. 193 - 4, 198 - 9.

② Marx and Engels 1850e, pp. 254 - 6; Marx and Engels 1850f, pp. 210 - 12; Marx and Engels 1850c, pp. 512 - 14; Marx and Engels 1850d, pp. 443 - 5; Marx 1852f, p. 350; Marx 1853e, p. 486; Marx 1853d, pp. 503 - 5; Marx 1853b, p. 517; Marx 1853m; Marx 1853a, pp. 50 - 2, 56; Marx 1853h, p. 189; Marx 1853j, pp. 350 - 1; Marx 1855bb, pp. 390 - 1; 1855cc, pp. 398 - 9.

③ Engels 1851 - 2, pp. 14 - 15, 23 - 4, 28, 35; Marx 1853k, pp. 310 - 11; Engels 1875q, p. 59; Engels 1875b, p. 576; Engels 1882e, pp. 450 - 3; Engels 1882f, pp. 325 - 8; Engels 1882c; Engels 1882d; Engels 1895 - 6a, pp. 509 - 10; Engels 1895 - 6b, pp. 460 - 1; Engels 1890e, p. 8; Engels 1890f, p. 8.

④ Engels 1882i; Engels 1882j; Engels 1866, pp. 160 - 1; Marx 1867e, p. 197; Marx 1867f, p. 201; Engels 1874 - 5a, p. 49; Engels 1874 - 5b, p. 566; Engels 1890a, pp. 15, 18 - 19, 30 - 1; Engels 1890b, pp. 15, 18, 30 - 2.

⑤ Marx and Engels 1848x; Marx and Engels 1848y.

⑥ Engels 1848e, p. 146; Engels 1848f. 93; Engels 1848j, p. 183; Engels 1849k; Engels 1849i, pp. 42 - 4.

⑦ Marx and Engels 1848n, pp. 339, 356 - 7, 359 - 61, 370, 380; Marx and Engels 1848o, pp. 321, 338 - 9, 341 - 3, 352, 362; Engels 1874 - 5a, p. 10; Engels 1874 - 5b, p. 526.

⑧ Marx 1860b, p. 430; Marx 1855n, pp. 473 - 4; Marx 1855o, p. 483f; Marx and Engels 1848t, p. 385; Marx and Engels 1848u, p. 366; Engels 1848i.

⑨ Marx 1854k, pp. 394 - 5, 402 - 5, 411, 435 - 6.

⑩ Marx 1871g, p. 620; Marx 1871h, p. 654; Marx 1868d, p. 4; Marx 1868e, p. 543; Marx 1867c, pp. 194 - 8; Marx 1867d, pp. 550 - 2; Marx 1869b, pp. 215 - 20, 230 - 1, 242 - 4, 247 - 52, 265, 270 - 1, 279; Marx 1853s, pp. 118 - 20; Marx 1855bb, pp. 384 - 5; Marx 1855cc, pp. 393 - 4; Marx 1855x, pp. 79 - 80; Marx 1855y, p. 118 - 19; Engels 1870d; Engels 1870e; Engels 1870a, pp. 169, 171, 176 - 8; Engels 1870b, pp. 483, 485, 490 - 2; Engels 1869a, pp. 285 - 6; Engels 1870k, pp. 299 - 303; Engels 1870g, pp. 308, 314; Engels 1881c; Engels 1881d; Engels 1882m; Engels 1882n; Engels 1868i, p. 165; Engels 1868j, p. 209; Engels 1867a, p. 458; Engels 1867b, p. 373; Engels 1867e; Engels 1867f. 连小燕妮都加入了讨论; Marx (Jenny junior) 1870a; Marx (Jenny junior) 1870b; Marx (Jenny junior) 1869a, p. 549; Marx (Jenny junior) 1869b, pp. 703 - 4.

⑪ Engels 1892n, p. 74; Engels 1892o, p. 560.

⑫ Marx 1856h, p. 21; Marx 1856i, p. 25.

⑬ Engels 1849p, pp. 469 - 70; Engels 1849h, p. 147.

⑭ Marx 1853q, p. 93; Marx 1854e, pp. 41 - 2.

⑮ Marx 1853c, p. 126; Marx 1853f, p. 222.

地——阿尔及尔；^① 整体上的欧洲；^② 甚至是恩格斯对家庭的评论。^③ 我认为马克思对“东方”问题的评论适用于所有这些话题：“至于宗教，可以归结为一个一般的、从而是易于回答的问题：为什么东方的历史表现为各种宗教的历史？”^④ 有时他们认为宗教是展现政治和经济问题的屏幕，但有时他们又认为尽管宗教是抽象、虚幻的，但它似乎仍然具有明显的和论辩性的政治在场。“宗教观念”（及其与社会、政治和精神发展的关系）被列为 1866 年日内瓦国际会议议程的组成部分并非偶然，足可见它的重要性。^⑤

① Marx 1882c; Marx 1882d.

② Engels and Kautsky 1887, pp. 597 - 8, 603.

③ Engels 1884a, pp. 160, 173 - 4, 178, 186 - 9, 193, 197, 204 - 6, 211 - 12, 224, 228 - 9, 250 - 3, 275; Engels 1884b, pp. 56, 68 - 9, 72, 80 - 4, 88, 91 - 2, 98 - 100, 104 - 5, 118, 122 - 3, 145 - 8, 171; Engels 1890-1c, p. 205; Engels 1890-1d, p. 213.

④ Marx 1853bb, p. 332; Marx 1853cc, pp. 251 - 2.

⑤ Marx 1865d; Marx 1865e; Marx 1865f; Marx 1865g.

第七章

偶像、拜物及雕像

英国，这个贪财的国家。^①

只有在伟大的社会革命支配了资产阶级时代的成果，支配了世界市场和现代生产力……人类的进步才会不再像可怕的异教神像那样，只有用人头做酒杯才能喝下甜美的酒浆。^②

拜物教作为另一个路径，再一次显示了马克思师承费尔巴哈的观点。因为对《资本论》中非常著名的《商品的拜物教性质及其秘密》一节，我们已经给予了相当多的关注。这也在情理之中，因为它一直都是马克思思想中最为肥沃的土壤之一。它同时也最为连贯一致。在本章中，我会循着它的进程，从马克思第一次对查尔斯·德·布羅斯（Charles de Brosses）的探讨开始，一直到它完全演变成关于整个资本主义运作的观点为止。然而，我们知之甚少的是，在马克思自己的文本中，虽然为了让拜物教涵盖偶像崇拜，马克思对它们进行了反转，但拜物教理论和偶像崇拜批判，尤其是和出自《希伯来圣经》的偶像崇拜批判之间有着明显的重合。这一关联点同时体现了费尔巴哈反转的嬗变。^③它会是我在本章中所关注的根本问题。

在继续讨论之前，我想指出神学讨论，特别是20世纪60年代和70年代马

① Marx 1877g, p. 283; Marx 1877h, p. 302.

② Marx 1853f, p. 222.

③ 参见 Ollman 1971, p. 225，这篇文章令人失望，因为它没能对受费尔巴哈启发的宗教批判和拜物教的不同轨迹之间加以区分。这两者确实有重合之处，但它们也不尽相同。

克思主义和基督教的对话以及最近解放神学中的神学讨论，已经将拜物教和偶像崇拜联系在了一起。^① 以马克思在《资本论》中对于商品拜物教的评述，以及他关于资本，“日常生活中的这个宗教”（diese Religion des Alltagslebens）^② 方方面面的看法为主要内容，这些借用的主要进步之处在于提出偶像——资本——并非仅仅是虚假的神祇，它还会吞噬它的崇拜者。虽然在其他地方，我们也会深入探讨并批判解放神学以及马克思主义和基督教之间的对话，在结论部分我会对这些进步之处再做讨论。^③ 然而，这些基于马克思关于拜物教著名文本的探讨，会在偶像崇拜和拜物教之间进行转化。我们不会涉及马克思作品中对拜物教思想的详尽追溯（只有这样做，我们才能认清该思想的丰富之处），以及拜物教和偶像崇拜之间的不同，这能够促使前者将后者囊括其中。

宗教史

我曾认为固执己见与迟暮之年有必然联系。后来我碰到不少年轻人和与年纪相仿的人，他们同样固执己见。自那之后，我就开始崇敬我的一位年逾九十的昔日导师，因为每当接触到一个新的观点或发现时，他的眼睛里都会焕发出神采。马克思也是如此。在离世之前，他都一直醉心于宗教史这一新兴研究。他在准备写作现已遗失的关于基督教艺术的文章（我前面提及过）时，第一次对宗教史产生了兴趣，之后在 1880 年到 1882 年这段人生最后的时光里，这一内容成为他研究的主题之一。其中，他特别感兴趣的话题就是拜物教。他最早的新闻作品曾涉及这一内容，之后在他非常独特的作品《人类学笔记》^④ 的最后数页中，这一内容也有出现。其间四十多年里，拜物教思想成了一件被

① Sobrino 2004a, pp. 57, 146, 165 - 7; Sobrino 2004b, pp. 59, 99; Dussell 1993; Dussell 2001, pp. 298 - 9; Sung 2007; Löwy 1996, pp. 56 - 7; Hinkelammert 1986; Assmann and Hinkelammert 1989; Scott 1994, pp. 75 - 109; Evans 1984, pp. 146 - 8; Lischer 1973, pp. 554 - 5; Suda 1978; Thiemann 1985.

② Marx 1894a, p. 817; Marx 1894b, p. 838.

③ 见即将出版的拙作。

④ Marx 1974. 马克思对拜物教的改编自然是对其加以使用的一种方式。威廉·皮茨（William Pietz）在他被广为引用的三篇文章里，追溯了该内容在人种学与宗教史、马克思主义与实证主义社会学、性越轨行为的精神分析与临床精神病学分析、现代主义美学以及欧陆哲学中的各种使用方式。皮茨开创了一套关于拜物的理论，特别是关于物质、历史、社会以及身体意义上的拜物。参见 Pietz 1985, 1987, 1988.

多重使用的工具。这也正是我想在本章中回顾的内容——从宗教史的最初阶段到资本主义时期之间拜物教的各种改造和嬗变。

我十分渴望能够获得那份论及基督教艺术的手稿。但我手头没有，所以为了能够说明马克思在他早期的研究中用拜物教阐发了什么内容，我会引用那段时间里其作品中的两个例子来说明。一个是《第六届莱茵省议会的辩论》第三篇论文中对于新的林木“盗窃”法的讨论。^①该法案意在禁止农民捡拾领主土地上的枯木，而这是农民拥有的古老权利。

古巴野人认为，黄金是**西班牙人崇拜的偶像**。他们庆祝黄金节，围绕着黄金歌唱，然后把它扔进大海。如果古巴野人出席莱茵省等级会议的话，难道他们不会认为**林木是莱茵省人崇拜的偶像**吗？然而，下一次会议将会向他们表明，人们是把动物崇拜同拜物教联系在一起。那时，为了拯救人，古巴野人将把兔子扔进大海里去。^②

在这段论述中，“古巴野人”成了理性开化的主体，而莱茵省议会中的贵族则成了“野人”，这一异化效果不俗。后者成了不合常理的人，他们更关心诸如林木和黄金这样的物品，或许更为关心动物崇拜（这里指的是另一份禁止农民狩猎野兔的提案），而不是人。这里论及拜物教时就已经出现了马克思会一再使用的两种独特手法。其一，他使用从原始到现代的发展叙事手法，然后将其反转，从而彰显出我们现代人比古巴人这样的“原始人”更原始。其二，他指出在现代科学世界里，看似已随所谓的人类存在的“原始”阶段消逝的东西，事实上仍旧与我们同在。当他将拜物教思想用于经济学研究时，还使用了这两种手法，并发挥其显著的效果。

提及古巴表现了新兴宗教史研究产生的影响，它本身是对人们愈加意识到欧洲之外有种类繁多的宗教行为的一种回应。但在这篇文章中，马克思已经使用了拜物教的基本理论：一件物品，通常是人类创造的物品，被赋予了凌驾于他物之上的超自然力量，并因此拥有物质和经济效应（consequences）。换言

^① Marx 1842n; Marx 1842o.

^② Marx 1842n, p. 262 - 3; Marx 1842o, p. 236. 作为对《科隆日报》编辑的回应，马克思论述了拜物教问题，他质疑给出的从感官欲望到动物拜物教，然后再到更为高等的宗教形式（例如基督教）这样的顺序，亦可参见我在第一章中就此展开的讨论。马克思还这样评价法国人，说他们“仍然被贵金属的感性光辉眩惑，因而仍然是金属货币的拜物教徒的民族，还不是完全的货币民族”（Marx 1844g, p. 312; Marx 1844h, p. 552）。

之，这里存在着由人到物的转移（transferal）。最终，这一理论将会演变成一个观点，即拜物教是把内在价值或力量赋予将会统治人类的物品。莱茵省议会的情况也是如此，他们格外关注林木和野兔，实际上他们关注的是这些东西给他们的价值属性，这表明他们将这些物品当作拜物来崇拜。

第二个例子事实上是对偶像崇拜的批判，而非对拜物教的批判。马克思回应莱茵省议会的辩论^①时，就出版自由发表了自己的观点，他嘲弄了“把个别人物尊为圣者”和“要求我们拜倒在个别特权人物的神圣形象面前”的倾向。^②简言之，特权和贵族传统只不过是牺牲他人作为代价，偶像化某些个人并对其膜拜罢了。我非常同意这一点，尤其是时至今日，我们仍能看到有人以这样的方式获得特权。接着，我们看到从拜物教的转移特征中产生的一个要点。马克思指出，有继承权的贵族王子将人民描述成幼稚脆弱、低贱有罪的人群，他命令人们向他俯首致意，克恭克顺。接下来，马克思扭转话锋，指出这些贵族其实是将自己自私自利、虚假伪善的缺点转移到了人民身上，因为他们口中有上帝，心中无信仰。在这一过程中，他们将人民那些最好的品性据为己有，尤其是人民与生俱来自然法则、他们无所不能的美好品质以及他们团结的力量。偶像崇拜不仅是对弱者的保全，对毫无根基的优越地位的保证（借由军队和意识形态得到巩固），它还将引起一场恶性的转移。

这一论点，即拜物教和偶像崇拜的转移特点，从何而来呢？就拜物教而言，马克思准备撰写关于基督教的文章时，在他阅读的一本书里首次看到了这样的观点，这本书就是皮斯托留斯（Pistorius）翻译的查尔斯·德·布霍斯1760年的作品《论物神的崇拜和埃及古代宗教以及黑人现今宗教的类比》（*Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*）。^③作为一部种族人类学和宗教史的先驱之作，该书向我们展现了被视为当时的“原始”社会（这里指的是西非）和诸如埃及宗教的古代宗教行为之间的相似之处。从本质上来说，拜物（来自葡萄牙语的fetisso一词）指的是被赋予能够直接影响人类社会互动的具有超人类魔力的物

① 从根本上讲，该议会是来自各村镇的贵族参加的虚假民主聚会，只讨论地方的经济及行政事务，也会就更为广泛的议题发表意见。马克思评论的是1841年开始的第六届议会。

② Marx 1842l, p. 169; Marx 1842m, p. 157. 亦可参见他对路易·拿破仑（Louis Napoleon）的评价：“被推倒了、捣碎了的神像永远再也不能在它的台座上恢复起来了。他可能由于害怕他自己所造成的风暴而退却，从而再次得到教皇的赞美和不列颠女王的垂青”（Marx 1859b, p. 273）。

③ Brosses 1760. 见马克思对德·布霍斯的笔记 Marx 1812g, pp. 320-9.

品。虽然德·布霍斯将这些“可笑”“愚蠢”的行为看作是早期野蛮思想的表现，并没有予以多少悲悯，但是他却不满足于仅仅将这个词用在西非这一特定的场景下，他努力扩大该词的使用范围，将它用于所有被赋予神圣特性的生物或非生物上。^①

正如皮茨 (Pietz) 所言，德·布霍斯这部重要之作不过是拜物教漫长历史中的一瞬。它肇始于 16 世纪和 17 世纪，当时葡萄牙殖民者沿着重要的航路前往印度群岛，接触到了非洲沿岸的社会。葡萄牙人使用“拜物”一词来描述在那里看到的与物质有关的宗教行为，尤其是佩戴在身上或者可能拿来烧掉的护身符。总之，这一术语力图彰显非洲人对物质客体本质的误解，同时也解释了他们对于商业活动“不合常理的”抵制。拜物的范畴出现在基督教封建社会关系、非洲血统论社会关系和商业资本主义社会关系的交汇点上；它是两种无法相互理解的文化相遇的结果；18 世纪末，欧洲启蒙运动知识分子对其进行详尽的阐释，发展出了一套普遍性的宗教理论；^② 甚至荷兰、法国和英国的清教徒都使用它来描述罗马天主教的圣礼用品。

然而，对于拜物教来说最重要的是人们需要这个新兴术语，因为传统“偶像”的神学范畴并不充分。皮茨竭力追溯“偶像崇拜”作为中世纪神学中的一个范畴是如何发展的，它又是如何赋予一个虚假的神祇具有辨识度的仪轨、信仰和崇拜客体的，以及为何人们第一次将它套用在西非人身上会失败。我们发现，“拜物”一词被创造出来是为了在生理和心理幸福的意义上，表述拜物所带来的直接物质影响。同时，人们认为它在维持社会秩序上起到了核心作用，尽管这个秩序有时是不合常理的。为了确保交易成功，商人甚至会对着拜物起誓，这使教会十分懊恼。而独特之处在于拜物的物质与社会特点，虽然我们不应该忘记这个词本身之所以会出现，是因为葡萄牙人试图搞清这一匪夷所思之事的“含义”，并揭示这些“原始”非洲人对于客体物质属性的误解。

① Brosses 1760, pp. 10-11. 很多人探究该词词源的努力都无甚用处。该词其实是皮钦语词 *fetisso* 的英译，而前者和葡萄牙语中的 *feitico* 一词有关，人们在中世纪用它来表示“魔法行为”和“巫术”。然而，有人试图将这个�追溯到拉丁语中表示命运和魅力的 *fatum* 一词（如德·布霍斯），或是将魔法和艺术品联系起来的 *factitius* 一词（如爱德华·泰勒 [Edward Tylor]），抑或是表示对神圣、美丽又迷人之物虚假呈现的 *facere* 一词。参见 Pietz 1985, p. 5; Pietz and Apter 1993, pp. 3-4.

② 奥古斯特·孔德 (Auguste Comte) 认为人类历史分为三个伟大时期，分别是神学时代、形而上时代以及科学时代。他将拜物视为第一时期的第一阶段（后面两个阶段是多神教阶段和一神教阶段）。孔德在他的《实证政治体系》(*Système de politique positive*) (1851-1854 年) 一书中用到了拜物这一术语。

偶像崇拜的神学范畴又发生了什么变化呢？在一个让人惊叹的理论反转中，特别是当我们发现早期全部的宗教理论都是通过原始拜物教来塑型的时候，偶像崇拜也被囊括到了这一新的术语中。这里德·布罗斯进入了我们的视野，他从启蒙运动的角度出发，形成了一套原始拜物教的理论，并将偶像崇拜包括了进去。^①在进行对比宗教研究时，德·布罗斯使用了来自非洲的错误信息作为自己的模板，用拜物教的术语解释古埃及文化。这里我们就明白为什么德·布罗斯的这篇文章对于本章所讨论的议题非常重要了：古埃及信息的首要“来源”正是《圣经》，至少在德·布罗斯那个时代是这样。因此，我们发现德·布罗斯将《圣经》，特别是《圣经》中那些涉及偶像崇拜的内容，作为他获得古代拜物教信息的主要来源。对于德·布罗斯来说，《圣经》中涉及的历史信息确凿可靠（他写作这篇文章的时间是在18世纪中叶，早于第一次《圣经》批判方法的鼎盛期）。

在这样一本不时援引和提及《圣经》的书里，^②最重要的段落是分析古代犹太拜物的两个种类，即公共拜物和个人或私有拜物。在第二个类别中，我们发现其中有些“一般而言是某种动物，有些是有生命之物或是由泥土或象牙制作、做工粗糙的偶像”（*qui sont pour l'ordinaire quelques animal, quelques être animé ou quelque idole grossièrement fabriquée de terre graffe ou d'ivoire*）。^③这个定义同偶像和拜物的定义完全一样。至于更具公共性的拜物类型，他将人们在重要场合为之献祭的拜物概括为四类：蛇、树木、海洋和“一种掌管社区的粗陋小泥像”^④。对于德·布罗斯来说，《圣经》中的偶像崇拜是拜物教可能采用的一种形式。而《圣经》的确和其他来源一起，为他提供了古代世界拜物教实践的现成的例子。当马克思阅读德·布罗斯的作品时，他是否也看到了这层联系，或者说得更具体一些，学到了将偶像崇拜置于拜物教之下的做法呢？看来他似乎是学到了，因为在他阅读德·布罗斯文章的笔记中引

① Brosse 1760, p. 12.

② 例如，他提到了《但以理书》第14章中说到的犹太之蛇（the serpent of Judah）、“以米米罗达的拜物”，以及被描述为拜物的巴比伦人（Brosse 1760, p. 26）。书中的其他例子包括《以西结书》第21章第21节（Brosse 1760, pp. 105-60）、《列王纪下》第26章第29节中所列的各种偶像（Brosse 1760, p. 131）、《以西结书》第8章和列出的以色列人的拜物，这些拜物包括迦南的巴力（Brosse 1760, p. 131）、《创世记》第31章第13节（Brosse 1760, p. 136）、《民数记》第13章第52节、《利未记》第13章第1节、《申命记》第4章第16节（Brosse 1760, p. 137）、《创世记》第31章（Brosse 1760, p. 139）以及《列王纪上》第12章第29节（Brosse 1760, p. 143）。

③ Brosse 1760, p. 27.

④ 同上。

用了关于古代以色列四种拜物的重要文本，也就是我上文引用的内容：“蛇、树木、海洋和一种掌管社区的粗陋小泥像。”（die Schlange, die Bäume, das Meer und ein kleines schmutziges Bild von Thon, das in den Rattsammlungen den Vorstiz hat）^① 注意，马克思将德·布霍斯的“idole”翻译成“Bild”，即意象，而德语译本《出埃及记》第20章中第二条诫命禁止拜偶像用的正是这个词。这里，我们可以看到一种挪用，因为马克思也将偶像崇拜归在更大的拜物教范畴之内。

《人类学笔记》是马克思对人类学家 L. H. 摩尔根（L. H. Morgan，恩格斯所著的《家庭的起源》正是基于他的著作）、约翰·B·菲尔（John B. Phear）、亨利·梅恩（Henry Maine）和约翰·拉伯克（John Lubbock）等人著作所作的阅读笔记和评论的合集，在这本书里我们可以看到另一条证据。这些笔记非同凡响，马克思写作时在德语、英语和法语之间切换，还有大量希腊语和拉丁语的内容，偶尔也会出现俄语、梵语和奥吉布瓦语等其他语言的词汇。里面有大量的缩写、残章断句、俚语、俗语、感叹和对实事的谈论。^② 然而，吸引我的是马克思对拉伯克（Lubbock）这个“文明的蠢驴”和虔诚的“自作聪明者”进行讨论的数页内容，因为拉伯克研究的是宗教史。与批判林木“盗窃”法一样，马克思将拉伯克的论点抛还给他。如果我们认同拉伯克的论点，即最早的人类社会是无神论的，那么这并不是因为野人的思维尚未发展到能够理解真正宗教的程度。马克思认为，并非如此，其原因是宗教是压迫性体系的结果，这一体系包括社会等级、奴隶制和君主制。这些秉持无神论的野人生活可没有这么糟。

而对我的讨论来说，拉伯克模式的下一个“阶段”更有意思。这里我们会看到对偶像和拜物的直接讨论。在拉伯克看来，它们说明“野人”的思维变得稍显开化了，但是这种思维还是容易犯罪的。但我想就言外之意进行讨论：马克思将偶像和拜物两个术语互换，似乎它们的含义相同，这让我十分震惊。马克思注意

① Marx 1842g, p. 321.

② 马克思《资本论》第二卷的笔记与此类似，正如恩格斯所说的“在文字上没有经过推敲，使用的是马克思写摘要时惯用的语句：不讲究文体，有随便的、往往是粗鲁而诙谐的措辞和用语，夹杂英、法两种文字的术语，常常出现整句甚至整页的英文。这是按照作者当时头脑中发挥的思想的原样写下来的。有些部分作了详细的论述，而另一些同样重要的部分只是作了一些提示。用作例解的事实材料搜集了，可是几乎没有分类，更谈不上加工整理了。在有些章的结尾，由于急于要转入下一章，往往只写下几个不连贯的句子，表示这里的阐述还不完全。最后，还有大家知道的、连作者自己有时也辨认不出的字体”（Engels 1885c, p. 5; Engels 1885d, p. 7）。

到拉伯克认为偶像/拜物可以是物品、动物或人类。事实上，他的大部分评论都是围绕最后一点展开的：“偶像一般都采取人形，同偶像崇拜紧密相关的是那种以祖先崇拜为内容的宗教。”^①从西伯利亚到希腊再到澳大利亚，这些例子层出不穷。但直到马克思引用拉伯克关于献祭的内容时，《圣经》才出现。马克思开始论述时指出献祭既可以是向偶像献祭，也可以是将偶像拿来献祭。对于后者，他引用拉伯克的说法，将其称为“吃掉受拜物”。这里有四段《圣经》文本：对《士师记》第11章中耶夫他献祭女儿的引用，《利未记》第7章（其实从第1章到第7章都在说献祭）中关于以色列人用动物献祭的规定，《罗马书》第1章第23节中保罗对于偶像崇拜起源的看法，以及同样重要的耶稣基督的献祭，最后这个例子和其他“吃掉受拜物”的例子一样都很好地说明了问题。

《人类学笔记》中的这数页内容表明马克思认为将“偶像”和“拜物”互换没有任何问题。关键在于他认为两者表达同一个意思，或者他至少像德·布霍斯一样，将偶像崇拜置于拜物教的范畴之中。而在这个简单的互动过程中，《圣经》出现的频率高到惊人。我不用费力去解释这一点：这和他四十年前阅读过的德·布霍斯的文章一样，马克思也将《圣经》中关于偶像崇拜的内容当作是拜物教的内容来用。或者说，马克思选择对拉伯克的作品做笔记，正是为了就这些问题发表看法。

偶像崇拜

到这里，我发现马克思思想中偶像崇拜和拜物教之间存在明显的线索和联系。马克思19世纪30年代末和40年代初阅读了一篇文章并为它作了笔记，这篇文章明确地表示偶像崇拜是拜物教概念的一部分；到了19世纪80年代初，马克思决定对约翰·拉伯克的著作作批评性的笔记，在笔记中，这一观点再次出现。马克思似乎建起了这层联系。显然，他对摩洛神（Moloch）情有独钟，摩洛神是亚扪人的偶像，它要求人们献祭孩童。^②

^① Marx 1974, p. 343.

^② Marx 1864a, pp. 10 - 11; Marx and Engels 1845a, p. 21; Marx and Engels 1845b, p. 21; Marx 1845a, p. 266; Marx 1882a, p. 234; Marx 1882b, p. 54; Marx 1855a, p. 95; Marx 1855b, pp. 132 - 3; Marx 1859a, p. 294; Marx and Engels 1848f, p. 264; Marx and Engels 1848g, p. 251; Engels 1846a, p. 474; Engels 1846b, p. 405; Engels 1893e, p. 234; Engels 1893f, p. 171; Eichhoff 1985, p. 330.

我刻意将前面对马克思《人类学笔记》所作的讨论中最引人入胜的部分保留了下来。在这部分里，马克思讨论拉伯克时再次引用《圣经》。或者说，这是对次经《所罗门智训》第14章第12到20节的完全引用。这一引用的内容在表面上来看是嘲笑拉伯克，因为他把这一内容当作神祇雕像崇拜的源头。对拉伯克来说，下面既是一个历史的观点，也是一个神学的观点：偶像崇拜是一种历史的发展，它源于未开化的“原始”思维以及拒绝崇拜唯一真正上帝的人类之罪。马克思对这种滥用《圣经》不以为然；我也是如此。但我并不止步于此，我再次挖掘了它的言外之意。马克思引用《圣经》全文的内容如下：

发明偶像，是淫乱的开端；创造偶像，是人生的腐败。

起初原无偶像，也不能永久长存；

由于人的虚荣心，偶像才进入了世界；为此，已注定很快就要结束。

一个父亲因他儿子的夭折，甚为悲伤，遂为自己早死的儿子立像，他虽是已死的人，如今却敬之如神，并传令家属礼拜献祭。

这种不虔敬的事，相沿日久，便成了习俗，以致守如法律；再加上君王的命令，雕像遂受崇拜。

住在远方的人，不能当面尊敬国王，便由远方设想君王的相貌，为所要尊敬的君王，制造一座可见的肖像，向那不在跟前的，殷勤献媚，如同就在跟前一样。

艺术家的野心，把那些不认识君王的人，也都诱来，为扩大这项敬礼；

艺术家原为讨有权威者的欢心，就竭力运用自己的技术，使君王的肖像格外美丽；

民众受了这精美手工的吸引，不久以前那当人尊敬的，现在却奉之为神了。

马克思这些笔记的背景是讨论人类偶像，而《所罗门智训》的背景则是人类创造的崇拜之物。人们一直都在就偶像崇拜的问题展开论辩，论辩主要集中在它的愚蠢和罪性。这种辩论并没有多少成效，因为它总是在重复一个观点：偶像崇拜只是对唯一真正上帝之外的其他虚假神祇进行的崇拜。这就是拉伯克引用它的原因。然而该观点太过流于表面，且并未真正触及偶像崇拜的核心。因此，我们需要看一下《以赛亚书》对偶像崇拜所作的批判，《所罗门智训》

里的那些内容只能说是对前者并不高明的扩写。

在大约二十年的时间里，《以赛亚书》中与马克思后来提出的拜物教理论相呼应的某些文本一直让我非常惊讶。^①《以赛亚书》认为，偶像的建构不过是通过欺骗的手段，将神圣地位赋予人类苦心创造的物质客体罢了。正如《以赛亚书》中表述的：

⁹制造雕刻偶像的，尽都虚空；他们所喜悦的，都无益处；他们的见证，无所看见，无所知晓，他们便觉羞愧。¹⁰谁制造神像，铸造无益的偶像？¹¹看哪，他的同伴都必羞愧。工匠也不过是人，任他们聚会，任他们站立，都必惧怕，一同羞愧。

¹²铁匠把铁在火炭中烧热，用锤打铁器，用他有力的臂膀锤成；他饥饿而无力，不喝水而发倦。¹³木匠拉线，用笔画出样子，用刨子刨成形状，用圆尺画了模样，仿照人的体态，作成成人形，好住在房屋中。¹⁴他砍伐香柏树，又取柞（或作“青桐”）树和橡树，在树林中选定了一棵。他栽种松树得雨长养。¹⁵这树，人可用以烧火，他自己取些烤火，又烧着烤饼，而且作神像跪拜，作雕刻的偶像向它叩拜。¹⁶他把一分烧在火中，把一分烤肉吃饱。自己烤火说：“啊哈，我暖和了，我见火了。”¹⁷他用剩下的作了一神，就是雕刻的偶像，他向这偶像俯伏叩拜，祷告它说，求你拯救我，因你是我的神。

¹⁸他们不知道，也不思想，因为耶和華闭住他们的眼不能看见，塞住他们的心不能明白。

¹⁹谁心里也不醒悟，也没有知识，没有聪明，能说：“我曾拿一分在火中烧了，在炭火上烤过饼，我也烤过肉吃。这剩下的，我岂要作可憎的物吗？我岂可向木不子叩拜呢？”²⁰他以灰为食，心中昏迷，使他偏邪，他不能自救。也不能说：“我右手中岂不是有虚谎吗？”^②

① 在这一点上，我退身在几个世纪以来神学对古老文本自身的详尽描述后面（这一描述在具有强烈的认知性的同时，还是颇为有效的阐释学“虚构”）。

② 《以赛亚书》第44章第9到20节。亦可参见《以赛亚书》中具有明显政治色彩的论辩：第40章第19到20节，第41章第6、7节，第42章第17节，第45章第16、17节以及第46章第1、2节及第5到7节。保罗也不甘示弱，他在新约里以自己的方式表述了同样的观点。保罗认为，因为昏暗的心（《罗马书》第1章第21节），即无意识的盲目，死物和造物获得生命，取代上帝获得了统治主宰人类生命的力量（《罗马书》第1章第23和25节）。

上面的细述也许比马克思对拜物教所做的简要笔记更为形象，但两者的基本观点是一致的：这一无生命的产物是人们用金属或木头，通过日常的普通劳动创造的，它只能是金属或木头而已。崇拜者可能会将之奉为神明，宣称它能够赐予祝福，施加诅咒，但它根本没有这样的能力。《以赛亚书》中的这部分内容通过恰到好处的讽刺，突出了偶像毫无特殊性可言。事实上，它强调了偶像的日常物质性，这一性质削弱了那些对它的溢美之词。和马克思一样，该文本指向了依附于偶像的宗教信仰就是幻相。还有一点和马克思相同，即它指向了对存疑物质客体进行分析的必要，而并非是站在它自己立场上的无趣断言。

然而，这一反转——偶像的真正本质是它源于世俗，并试图将世俗之物神圣化——建立在一个更深层次、更为彻底的转变之上。现在我们需要弥补隐匿在身后，使我们能够表明这一立场的步骤。《以赛亚书》中的这部分内容并没有贬低与耶和華為敌的众神，使它们屈居次位，它否认了除耶和華之外所有其他众神的存在。这一反转对所有这些众神——确切地说是雕像、纪念物和护身符等——的能指产生了深远的影响。因为如果这些物品所指向的众神根本不存在，那么人们就不再是尊敬崇拜众神，而是尊敬崇拜这些物品本身。简言之，它们就成了偶像。

这一反转背后的逻辑实际上来源于后期一神论^①的大行其道。把偶像崇拜全部等同于对有生命或无生命物品的崇拜，对这一观点的批判仅仅可能发生在—神论姗姗来迟之后，这一现象继而产生了对业已不是神祇的早期众神的自我批判。其逻辑如下：为了让可见可触的在场将你引到并记起自己的神祇，你会找一个合适的动物，或是一块合适的石头，又或者用木头、石头制作的一个精致的雕像。不论何时，只要你经过它或是看到它，你都会想起你的神，你也可能会祈祷，留下一些东西消灾、求雨或祝谢。你的神并没有肉身的在场，因此这个像就成了他在尘世的代表。尽管如此，它仅仅指向你的神；它自己永远也不会成为神本身。然而，如果你打破这层关联，那么你的神和这个像之间的（表征性的）联系就不复存在。雕像凭借自身成了崇拜的对象，它施予援手或惩罚等。代表神的像成了神本身，因为这层表征性的关联已经断裂。我们讨论马克思的文章时，需要记住人类、物品和神祇这三层区别，因为他会对其进行反转，从不

① 我们有充足的证据表明在《希伯来圣经》文本里，早期的多神教逐渐被一神教代替。因此，鉴于这种晚期的替代，对众神尊敬崇拜的不同引用成为各种嬗变和叛教的例子。关于基督教神学中偶像崇拜概念后续的发展，参见 Pietz 1987, pp. 24 - 31。

同的角度去审视，补充另一个层面，从而发现其中产生的新的可能性。

而说到《希伯来圣经》本身，我认为第二条诫命^①禁止雕刻偶像并不是担心耶和華被某一件物品所代替。相反，这种做法希望从一开始就消除这种表征性关联的可能性。如果没有像的话，尘世之像和天国之神之间就不存在任何联系。而如果没有这种表征性的关联，它就无法被打破；也就没有人可以将这个表征性的链条斩断了。你完全可以认为，它体现了人们对这一势不可挡的过程的恐惧。一旦你否定了除一神之外所有其他众神的存在，那么否定仅剩的这个神的存在不过是一步之遥。^②因此，你要做的是终止会引发这一可能性的机制：如果像与神祇之间不存在表征性联系，我们就不可能打破这个联系，也就不会深陷纯偶像的泥沼。

《以赛亚书》中一些批驳偶像的暗示，我们可以称之为向无神论发展的趋势，尽管这里用这个词略显时代错节。然而，《以赛亚书》让人感到它与马克思谈拜物教和宗教的文章中的某些元素相呼应。首先，对日常物品的攻讦和嘲笑以及对高高在上的神学声明进行打击都是不可避免的。此外，这篇从《弥赛亚书》而来的文章回荡着费尔巴哈精神（如果可以这样表述的话）。人类徒手创造的物品被投射到天堂，并被赋予各种超人类的品性，特别是它被赋予人类的形态，拥有人类的美。然而，它并不完全符合这样一种假设，因为费尔巴哈观点的前提是没有像（absence of image）的基督教一神论——投射来自人类自身内部。这时拜物教的独特本质就发挥了作用：它是将神力赋予有生命或无生命的物体。费尔巴哈作品中有一个隐含的否定，这个否定我们同时也能在《以赛亚书》和马克思的作品中找到，即偶像/拜物贬低了人类，提升了非人类的物体。两者紧密相连。

现在对我前面的观点进行总结：这部分内容引人入胜，囊括了许多内容，包括德·布霍斯拜物教的著作、马克思就拉伯克作品所作的笔记、他对费尔巴哈作品的阅读、他早期对拜物教思想的使用以及《以赛亚书》中对偶像崇拜的批驳。当然，我非常想要找到关联的明确证据，这一明确的关联点就是马克思使用《圣经》文本的地方。我想知道 1839 年马克思在布鲁诺·鲍威尔课上学的是《以赛

① 《出埃及记》第 20 章以及《申命记》第 5 章。

② 由此联想到这句永恒的断言：“耶和華以色列的君、以色列的救贖主万军之耶和華如此说：‘我是首先的，我是末后的，除我以外再没有真神。自从我设立古时的民，谁能像我宣告，并且指明，又为自己陈说呢？让他将未来的事和必成的事说明……’。”（《以赛亚书》第 44 章 6-7a）。

亚书》中的哪些内容，特别是因为鲍威尔那时正在构建无限自我意识的思想，消除特定宗教的局限。然而，对我来说有足够的证据说明马克思用更广义的拜物教来理解偶像崇拜，但他准备采纳这点，并从各个崭新的角度对其进行改造。

经济

拜物教最为有名且被人们长久讨论的特点就是该理论在经济学领域的挪用。我无须不厌其详地重述马克思论点中的细节来说明这一点，我这里要做的是追溯这种神学暗流是如何在马克思的文章中取得突破的，特别是鉴于我前面讨论过的反对偶像崇拜的论辩。

异化与劳动

我们首先要看的是《1844年经济学哲学手稿》中关于劳动异化的论述。其中有几段值得注意：

这一切后果包含在这样一个规定中：工人同自己的劳动产品的关系就是同一个异己的对象的关系。因为根据这个前提，很明显，工人在劳动中耗费的力量越多，他亲手创造出来反对自身的、异己的对象世界的力量就越强大，他本身、他的内部世界就越贫乏，归他所有的东西就越少。宗教方面的情况也是如此。人奉献给上帝的越多，他留给自身的就越少 [*Es ist ebenso in der Religion. Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er in sich selbst*]。工人把自己的生命投入对象；但现在这个生命已不再属于他而属于对象了。因此，这个活动越多，工人就越丧失对象。凡是成为他的劳动产品的东西，就不再是他本身的东西。因此，这个产品越多，他本身的东西就越少。工人在他的产品中的外化，不仅意味着他的劳动成为对象，成为外部的存在，而且意味着他的劳动作为一种异己的东西不依赖于他而在他之外存在，并成为同他对立的独立力量；意味着他给予对象的生命作为敌对的和异己的东西同他相对抗。^①

① Marx 1844g, p. 272; Marx 1844h, p. 512. 相似的内容还有：“人同自身和自然界的任何自我化，都表现在他使自身和自然界跟另一个与他不同的人发生的关系上。因此，宗教的自我异化也必然表现在俗人同僧侣或者俗人同耶稣基督（因为这里涉及精神世界）等等的关系上。”（Marx 1844g, p. 279; Marx 1844h, p. 519）。亦可参见 Marx 1857 -8b, pp. 209 - 10。

我找不到比这段更为清晰地把对偶像崇拜的批判、拜物教转移的特点和费尔巴哈思想的点滴结合在一起的段落了。这段话读起来几乎像是对我之前引用那段《以赛亚书》的注释。所以在劳动过程中，我们看到工人越来越多地把自己的生命投入到生产的物品中。他这样做的时候，自己的生命也在逐渐枯竭。物品的异化世界却获得了自己的生命；我们亲手创造的物品变得比我们强大并主宰我们。它们变得强大，而我们却变得衰败。因为这种力量和关系（拜物教）的转移，普通的劳动商品变成了异化的强大存在（《以赛亚书》）。然而，这里我们要小心，因为马克思所做的是瓦解我之前提出的三重区别。我们看到的不再是人类——物品——神祇的区别，而是生产出的物品与神祇的对等：它们是同一的（one and the same）。就好像马克思接受了对偶像崇拜的批判，因为物品指向的任何神祇都是缺席的，这样，物品本身就变成了神——因此它“作为敌对的和异己的东西……成为同他对立的力量”。

这段话的内容也有费尔巴哈的影子：“人奉献给上帝的越多，他留给自身的就越少（Es ist ebenso in der Religion. Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er in sich selbst）。”我们将自己最好的奉献给被投射出的神，因此在过程中贬低了自我。这样的类比并不是偶一为之的，因为我前面讨论过，对于人们为自己的宗教所保留的一隅来说，被转移的拜物演变史有着明显的神学内涵。因此，马克思使用上帝（Gott）一词并将它等同于制造出来的拜物/偶像，该词指向的也并不是其他实体，他这样做并不是随意为之。

同一篇文章的另外一段阐述了一个稍显不同的观点：

如果说劳动产品对我说来是异己的，是作为异己的力量同我相对立，那么，它到底属于谁呢？

如果我自己的活动不属于我，而是一种异己的活动、被迫的活动，那么，它到底属于谁呢？

属于有别于我的另一个存在物。

这个存在物是谁呢？

是神吗？确实，起初主要的生产活动，如埃及、印度、墨西哥的神殿建造等等，是为了供奉神的，而产品本身也是属于神的。但是，神从来不单独是劳动的主人。自然界也不是主人。而且，下面这种情况会多么矛盾：人越是通过自己的劳动使自然界受自己支配，神的奇迹越是由于工业的奇迹而变成多余，人就越是不得不为了讨好这些力量而放弃生产的欢乐

和对产品的享受!^①

这里提到的埃及让我们想到德·布霍斯的书，因为这本书的一个主要焦点正是古埃及。但是这里，马克思将以下三者区分开来：劳动者（这里马克思自己把它人格化），劳动产品以及众神。在第一段内容中，生产的物品和上帝归为一体，或者说上帝不过是物品（偶像）罢了，只不过它们是彼此不同的。这里有一个难题：人们可能会以为他们在为神（或者可能还有自然）工作，但不论是曾经还是现在它们都是不真实的。早期的劳动似乎是“为了供奉神的”，但事实并非如此。它们是想象中劳动的主人，因为虽然在这段内容中它们潜伏在阴暗的角落，但劳动真正的主人可以在其他地方找到。

这一文本的另一个特点与那篇关于林木和野兔“盗窃”的文章相呼应：该论点想要达到的论辩效果是为了彰显人们（尤其是那些政治经济学家）所认为的科学与工业进步的产物，其实只是最为迷信、最为原始的行为——拜物教——的再现而已。马克思最后一句话的开始是这样的：“而且，下面这种情况会多么矛盾。”有时，他认为只有在资本主义里，我们才能发现所有这些宗教与政治的古老粉饰都被剥离了，经济关系中纯粹的剥削被赤裸裸地展现了出来。^② 有时，他又觉得古老的迷信在矛盾中被再现了。

那么，这种拜物教或偶像崇拜，这种从人类存在和社会关系中汲取生命的外部化进程的答案是什么呢？在《1844年经济学哲学手稿》中马克思就已经很清楚地表示：我们需要摆脱这些投射、异化和客体化。它们可能是神祇，也可能是我们亲手创造承担神力的外部之物。或进一步说，我们需要一个不再需要它们的社会经济环境。

马克思的做法是用辩证法对创世的教义进行一系列的反转。^③ 他指出，最困难的问题是去相信我们是自己的创造者。而相信这一点会使我们放弃我们是由另一个存在创造而来的信仰，这种信仰使我们依附于其他个体，并把它们看作是我们生命与延续的源头。他认为人类和自然并不是一个更高存在的造物，

^① Marx 1844g, p. 278; Marx 1844h, p. 518.

^② “可见，这种关系的全部内容，正如与劳动相异化的工人劳动条件的表现方式一样，处于它们的纯粹的经济形式中，在这里，没有任何政治的、宗教的和其他的伪装。这是纯粹的货币关系。资本家和工人之间的关系。物化劳动和活的劳动能力之间的关系。不是主人和奴仆，教士和僧侣，封建主和陪臣、师傅和帮工等等之间的关系”（Marx 1861—3a, p. 131; Marx 1861—3h, p. 123）。

^③ 参见 Marx 1844g, pp. 304—6; Marx 1844h, pp. 543—6。

它们依自身而存在。或者更进一步说，人类和自然之间的相互作用展示出它们一直处在创造的过程中。这让任何关于自然或人类起源的问题——谁创造了第一个人或是地球？——变得抽象且多余。

这一论点的作用是挑战那种不顾一切、徒劳地寻找起源的做法，这种做法时至今日还在困扰科学、神学和圣经批评（这三者只是从广大领域中挑出三个主要的领域）。它沿袭前一个要点，最重要的是，它很早就试图讨论人类存在的永恒问题：我从何处来？许多年前，有人向我指出宗教是有意义的，因为不管听起来多么神秘，它都对我们生前以及死后将会发生的事情给出了答案。但如果放弃这些至关重要的领域，它们就会失去自己的阵地，也可能会关上自己的大门。马克思也发现他必须及早解决这一问题。

最初，他想将其斥为虚假问题不予置评——我们存在，仅此而已！但之后他又继续尝试其他方式，他认为自然及人类的起源是个抽象的问题。我们更应该首先问自己为什么会提出这样的问题。最后，他意识到他必须切实地回答这个问题，至少要让同他对话的人满意。所以他最后表示，自然和人类处在一种持续的创造性互动过程中。他还尝试论述我们创造了自己，但这听起来有点像自生——自己孕育自己。简言之，这听起来并没有太多说服力。我非常欣赏另一个双向创造性互动的论点，这不仅仅因为它破坏了先天/后天（一物产生另一物）的观点，还因为它非常有可能从马克思主义中衍生出了生态学的迹象。但这已经不在我必须讨论的话题内了。

货币与基督论

我们的下一个落脚点是马克思对詹姆斯·穆勒（James Mill）《政治经济学》法译本（马克思的英语仍然没有起色）所作的评注，这是在他居住巴黎期间的笔记本上发现的。其中的论点与《经济学哲学手稿》惊人地相似，但鉴于马克思撰写这两部作品的时间大致相同，所以并不让人那么意外。尽管如此，马克思仍尝试将基本的观点进行扩展和改写。这次的议题是货币的媒介作用，他主要将其与耶稣这一天堂和尘世之间的中介进行类比。

其逻辑是相同的：货币的媒介活动是“人的行动异化了并成为在人之外的物质东西的属性”^①。我们再一次发现费尔巴哈反转和拜物教/偶像崇拜转移特

^① Marx 1844a, p. 212; Marx 1844b, p. 446. Van Leeuwen 2002a, pp. 230 - 1 中遗漏了此处与拜物教之间的关联。

点的融合。这种融合祛除了人性并将人类降格，但这次却不尽相同。尽管这里使用了具有明显黑格尔特色的术语（异化 [alienation]、外化 [estrangement] 和外在化 [externalisation]），所说的问题却并不是物品本身，而是关系——人与物之间和人与人之间的关系。举例来说，如果我拿来两三辆旧自行车，用各个部件拼凑成一辆可以用的自行车，我就是自己与自行车之间的媒介。但是，如果我去花钱买一辆自行车，关系就变得不同了，因为钱成了媒介。同样地，如果隔壁邻居找人帮忙修补屋顶，我可以花上几个小时和他们一起完成这项工作。但他们也可以花钱请别人来为他们完成这项工作。货币再次作为媒介，介入人与人之间直接的相互作用之中。货币成了一个“异己的媒介”^①，一种凌驾于人类之上的力量，它能够控制所有这些关系，将其中原本存在的人类力量侵蚀而空。所以，当货币“流通”时，当它成为一种通用语言时，当金钱涨落时，人际关系就变得越来越功利，越来越具有剥削性。这便是拜物教和偶像崇拜的经典关系，只不过现在它是异化的媒介罢了：

因此，凡是人的这种类生产活动的属性，都可以转移给这个媒介。因此，这个媒介富到什么程度，作为人的人，即同这个媒介相脱离的人也就穷到什么程度。^②

神学类比近在咫尺。第一个类比是这样的：“因为媒介是支配它借以把我间接表现出来的那个东西的真正的权力，所以，很清楚，这个媒介就成为真正的上帝。”^③ 马克思再一次从批判偶像崇拜的视角出发，瓦解了两个基本术语：物品成了媒介货币，并且和上帝并无不同。或者说，因为媒介——物品除自身之外别无他指，它俨然成了上帝。这种媒介有着自己的崇拜者和宗教，它将越来越多的力量吸引到自己身上，它决定着人际关系的方式，以及只有那些代表

① Marx 1844a, p. 212; Marx 1844b, p. 446.

② 同上。亦可参见《经济学哲学手稿》中的评论：“使一切人的和自然的性质颠倒和混淆，使冰炭化为胶漆——货币的这种神力包含在它的本质中，即包含在人的异化的、外化的和外在化的类本质中。它是人类的外化的能力。”（Marx 1844g, p. 325; Marx 1844h, p. 565.）“其次，对于个人和对于那些以本质自居的、社会的和其他的联系，货币也是作为这种颠倒黑白的力量出现的。它把坚贞变成背叛，把爱变成恨，把恨变成爱，把德行变成恶行，把恶行变成德行，把奴隶变成主人，把主人变成奴隶，把愚蠢变成明智，把明智变成愚蠢。因为货币作为现存的和起作用的价值概念把一切事物都混淆和替换了，所以它是一切事物的普遍的混淆和替换，从而是颠倒的世界，是一切自然的性质和人的性质的混淆和替换。”（Marx 1844g, pp. 325 - 6; Marx 1844h, pp. 566 - 7.）

③ 同上。亦可参见 Marx 1857 8a, pp. 154, 164; Marx 1857-8c, pp. 148, 158; Marx 1857 8b, p. 216; Marx 1859a, p. 359; Marx 1867a, pp. 112 - 3; Marx 1867b, pp. 146 - 7.

该媒介的人（牧师和神父）才拥有的价值或权力。那么，它的基本功能是什么呢？它有协调作用，是人际互动的发起者、润滑剂和促进者。然而，这个类比却并不是那么清楚，所以接下来我们又看到另一个类比：

基督最初代表：（1）上帝面前的人；（2）人面前的上帝；（3）人面前的人。

同样，货币按照自己的概念最初代表：（1）为了私有财产的私有财产；（2）为了私有财产的社会；（3）为了社会的私有财产。^①

同基督是关系——可以被称为基督关系——的象征一样，关键的是货币关系而不是作为物品的货币本身。这样，货币和基督发挥着类似的作用。但为什么要首先建立这样的联系呢？马克思可能只会简单地说，货币是没有基督论关联的媒介。他只是乐于通过论辩来贬损神学吗？也许是，但我认为这里再次出现了拜物教/偶像崇拜的神学关联。事实上，在深思马克思笔记本里这一小段对詹姆斯·穆勒的讨论之后，每当我读到《政治经济学批判大纲》里关于货币的长篇讨论时，我都会想起这篇早先的文章。

还有一点：这一类比向基督论抛回了一个很大的问题。回想一下我之前所评论的《以赛亚书》中反对偶像崇拜的辩论以及第二条诫命中禁止造像，特别是需要阻断物品和神祇之间表征性关联背后的理论。基督开启了这一联系，尽管在他自身内部体现了这种关系。他既是上帝在尘世的形象，又是上帝面前人类的代表，因为正如传统基督论观点认为的那样，他既是神又是人。即使如此，他似乎跳出了《以赛亚书》中对偶像崇拜的批驳，因为他不仅仅是一个代表上帝的人。但是接下来，马克思关于货币媒介作用的观点改变了所有对偶像崇拜的批判：媒介也可以是拜物的。

商品与资本

所有这些都恰恰体现了早期不成熟的马克思身上的特点，他那时还正在不厌其详地进行大量的经济学研究。后来，他不再进行神学类比了吗？他抛开自己年轻时的活力以及德国浓厚的神学辩论背景了吗？并非如此，这些因素还是会继续出现，尤其是在《1861—1863年经济学手稿》和《资本论》中。

^① Marx 1844a, p. 212; Marx 1844b, p. 116. 亦可参见 Marx 1857-8a, p. 257; Marx 1857-8c, p. 250.

《资本论》“商品的拜物教性质及其秘密”一节中充满了交叉点。许多人在这几页纸中驻足，小憩片刻，拍几张照片，激烈地争论一番，然后继续自己的生活。基本的论点大家都耳熟能详：商品拜物教是一种逆转的关系，在这种关系里，劳动的社会关系转变成商品与货币之间明显的客观关系。然而，正如我之前对货币的讨论，成为拜物的并不是商品本身，而是商品的形式，即大量迥然不同的产品都会按照价值进行交换。

这一次，将拜物教的基本逻辑扩展到商品中似乎只是一小步，但马克思却赋予了它全新的含义。这一点与他早先货币观点之间的联系很明显：它再一次同时涉及了转移和假象两点。商品拜物教将劳动背景下人际关系的特质转移到了人与商品以及商品与商品之间的关系中——所以也会转移到货币上。为了贬低人类的关系，它将人类的特质与能力转移到了商品形态上——所以也会转移到劳动、货币，当然也还有偶像崇拜上。正如马克思所说，这种转移的“奥秘不过在于：商品形式在人们面前把人们本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物的性质，反映成这些物的天然的社会属性，从而把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系”^①。

和之前一样，我所关注的是马克思讨论中的神学潜流。之前提到的三重区别就变得非常重要，因为马克思希望表达一个新的观点，要想正确理解这个观点，就需要区分劳动者、物品（这里指的是商品及后面的价值）和关于物品的信仰。在《资本论》的这一节中，他开始摇摆不定，一会儿在物品和神祇之间拉开距离，一会儿又将两者融为一体。有时，马克思将商品和与之联结的虚幻信仰区分开；有时，这两者又似乎合二为一了。

马克思用一段经常被引用的话开始其商品拜物教的讨论：对商品的分析“表明，它却是一种很古怪的东西，充满形而上学的微妙和神学的怪诞 (*voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken*)”^②——这再明显

^① Marx 1867a, pp. 82-3; Marx 1867b, p. 86. 亦可参见 Marx 1861-3g, p. 450。在这种有趣的复杂性之中，马克思以“宗教世界不过是现实世界的反射罢了”为前提，发表了被多次引用的“粗鄙”论点。不同于适合货币体系的罗马天主教思想的外部形式，新教思想是对内化的信贷与商品世界的适当反射 (Marx 1867a, p. 90; Marx 1867b, p. 93)。他在《资本论》第三卷中再一次提到这点 (Marx 1894a, p. 587; Marx 1894b, p. 606)。恩格斯也如法炮制 (Engels 1868a, p. 267; Engels 1868b, p. 247)。这其实并不是个新的论点，最早出现在《经济学哲学手稿》(Marx 1844g, pp. 290-1; Marx 1844h, pp. 530-1) 中，当时他试图发展恩格斯的观点，即认为亚当·斯密是“经济学中的路德”(Engels 1844j, p. 422; Engels 1844k, p. 503)。

^② Marx 1867a, p. 81; Marx 1867b, p. 85.

不过地表明这里还有着明显的神学残余。当然，马克思不再像以前那样倾心于神学，但神学却有其独特的作用。然而，很快我们就看到这样一段棘手的文字：

这只是人们自己的一定的社会关系，但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式。因此，要找一个比喻，我们就得逃到宗教世界的幻境中去。在那里，人脑的产物表现为赋有生命的、彼此发生关系并同人发生关系的独立存在的东西。在商品世界里，人手的产物也是这样。我把这叫做拜物教。劳动产品一旦作为商品来生产，就带上拜物教性质，因此拜物教是同商品生产分不开的。^①

我们的第一印象是马克思已经瓦解了物品自身和关于它的信仰之间的区别，而物品自身如今就是人类之间的社会关系。我们至少有三种方式去解读这段文字。其一就是认为不断使用拜物教主题中出现的术语意味着所谈论的转移是虚幻的。^② 因此，相信商品形式具有内在价值和相信由铁或木头做成的小件物品具有超自然力一样，都是迷信和虚幻的。商品形式自身具有力量的错误观念遮蔽了人与人之间经济和社会关系的现实。而且，不仅可以说这种商品形式没有价值和力量，每一件商品就只是物品而已，而且可以说人类的劳动产生了这种商品的创造。与反对偶像崇拜的论战一样，马克思强调的是进入偶像创造的人类劳动，而偶像后来被赋予了超人类的力量。为了支持这种解读，有人会指出马克思想要发现商品是如何变得“超感觉的”（transcendant），这些“奇怪的狂想”最初是如何产生的，特别是考虑到它们为无数劳动者的堕落和苦难进行辩解。^③ 事实上，这短短的几页中频繁地出现了这样的词汇——“神秘性质”、“奥秘”、“虚幻形式”、“幻境”、“抽象”、“社会的象形文字”、“抽象的人类劳动的一般化身”、“魔法妖术”、“神秘的纱幕”、“没有实体的外观”、“拜物教”和“幻觉”。在工业资本主义社会中，古代的迷信行为依然盛行。简言之，马克思使用拜物教/偶像崇拜的术语，原因是他试图将这些虚幻的信仰祛神秘化，把它们揭穿，显示出这些不同的东西只不过是人类构建的经济关系罢了。

① Marx 1867a, p. 83; Marx 1867b, pp. 86-7.

② 参见 Pietz 1985, p. 10, 他所选取的就是这种方式，他认为拜物表明虚假意识。Dupré 1983, p. 49 也倾向于这种观点。

③ Marx 1867a, p. 639; Marx 1867b, p. 674.

另一种解读认为马克思使用拜物教的观点毫无裨益。诺曼·杰拉斯（Norman Geras）在一部广为引述的评论中表示，“这个比喻并不准确，因为马克思认为，资本主义经济中物品身上被赋予的特性是真实的，这些特性并非想象的产物”^①。我必须承认，在我前面引述的那段文字中，马克思的观点的确有些误导性，因为他直接从商品关系过渡到神祇，好像两者具有可比性一样。杰拉斯更喜欢马克思使用的其他术语，比如自然和社会：人类社会关系中的特性和力量转移到那些看似自然的商品之间的关系中。但这是个幻觉：认为在某种意义上商品本身具有内在力量的看法是错误的。他又继续强调这些力量本身并不是幻觉。马克思希望撕碎纱幕，展露正在发生之事，受到这种意愿的鼓舞，杰拉斯更倾向于使用诸如“面具”和“伪装”这样的术语。

借助我此前数次提到的三重结构，特别是生产的物品和它所指向的神祇之间的关系，我们可以对这两段文字进行区分。第一段（虚幻的转移和力量）认为神并不是真实的，关于它的各种信仰亦如此；现实依附于物品以及人类的物品生产。虽然第二段认为将商品的特性视为拜物或神祇无济于事，但他却认为——如果我可以这样说的话——“神”是真实的，这里的“神”指的是转移到物品中的力量。那么，杰拉斯的思路便是正确的。他的问题在于，他并未看到马克思其实已经将拜物的两个术语——“物品”和“信仰”融为一体了。这把我们引向了第三种选择：马克思将两者融为一体，旨在使理解进入一个新的层次。

所以马克思认为力量的转移，即从人与人之间的社会关系到物与物之间的关系，是真实不虚的，因为它们在那些生产者面前表现为“它们现在的样子……人们之间的物的关系和物与物之间的社会关系”^②。这种拜物化（fetishisation）是真实的，因为人类开始臣服于物品及体现于物品中异化的劳动。同时，它们又是虚幻的、具有想象性的，因为它们被理解为自然之物，被理解为世界赋予之物；人们认为物品在自身内部自发地彼此联系，他们并没有意识到这些关系是从人类的社会关系中转移过来的。思考马克思观点的一个方法是探求何为真实，何为虚幻。显然，在生产产品时，工人、物质生产的过程以及社会关系都是真实的。那么，我们现在看到了突破口，因为转移过来的以及产品由此获得的力量同样是真实的，是有物质基础的，所有这些又意味着施加在人

① Geras 1983, p. 165.

② Marx 1867a, p. 84; Marx 1867b, p. 87.

类身上的影响同样也是真实的。虚幻的东西就是关于这些力量最初如何产生的理论与信仰——这正是马克思的反转发挥作用的地方，因为他展现了拜物的力量通过不同于人们所期待的过程显现了出来。然而，这正是症结所在，因为工人、消费者，尤其是经济理论家们认知与描述得非常真实；他们看到了“它们现在的样子”。所以我们看到了重叠与融合：商品拜物有着真实的力量，我们对这种力量进行描述与解释的用语既神秘又现实。

为了力图解释这种双重的观点，马克思尝试了各种构想（这些构想让他远离了讨论黑格尔《批判》时所坚持的虚幻与现实的对立）。例如，劳动产品的质量是“可感觉而又超感觉的”^①。他更进一步表示，在“这片迷雾”中，劳动的社会特点似乎属于产品本身，而这片迷雾无论如何不会自行“消散”。他还再次表示：即使展现转移的过程，并由此展现价值在劳动产品中呈现方式，这一价值似乎是“永远不变的，正象空气形态在科学把空气分解为各种元素之后，仍然作为一种物理的物态继续存在一样”^②。马克思创造了一个奇特的短语“有社会效力的同时也是客观的思维形式（gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen）”^③，为的是表达社会关系的这种双重特点，以及商品之间的转移关系。简言之，马克思所说的是商品形式和它所吸收的抽象劳动价值既是虚幻的又是真实的，既是神秘的又是具体的，既是幻境的又是现实的。它们所拥有的力量被神秘化了，包裹在迷雾之中，因为人们并没有意识到它的发生方式，但是从商品拥有的力量以及它们对人们生活产生的异化作用来看，这又是无比真实的。

所以这一步——可以被看作是超越马克思早期拜物教构想的辩证的一步——如何与批判偶像崇拜联系在一起呢？在这里，马克思超越了我在前面引用的《以赛亚书》。在该篇中，他努力揭开偶像崇拜者的信仰，即这一物品将人指引向上帝，是为了展现偶像是再普通不过的了。毕竟，它只是一块木头、金属或石头，因为它没有指向任何神祇。与此不同的是，马克思认为注入拜物中的力量非常真实，因为它们异化人类、削弱人类。就好像最初制造偶像的人在某种程度上是正确的，因为这个物品确实具有力量，只不过这个力量是有害

① Marx 1867a, p. 83; Marx 1867b, p. 86.

② Marx 1867a, p. 85; Marx 1867b, p. 88.

③ Marx 1867b, p. 90; 作者玻尔的翻译版本（原译为“有社会效力的、因而是客观的思维形式”——译注）。

的、破坏性的。换言之，马克思强调了问题的另一个维度，在这个维度中，制造偶像的工人饥寒交迫、精疲力竭——除非现在他赋予偶像新的含义。

然而，崇拜者/劳动者理解物品或是商品间关系获得异化力量的方式却是虚幻的。这就是马克思试图探索、解开与揭示的。政治经济学家们的理论也是这个作用。它们描述的东西十分真实，但是它们的推导方式却是错误的。正如马克思在《商品的拜物教性质及其秘密》中所分析的那样，他越来越多地关注与他辩论的资产阶级政治经济学家。尽管他们刻苦钻研，偶有洞见（马克思毕竟也是以它们为基础构建观点的），但他们仍然认为资本主义生产——在这种生产中，生产过程控制人类——是绝对自然的。与此相对，此前所有的经济形式都是不自然的，虚假的。或者按照马克思的说法：“因此，政治经济学对待资产阶级以前的社会生产机体形式，就象教父对待基督教以前的宗教一样。”^①

对劳动、货币和商品大有裨益的，对资本本身同样有益。杰作《1861—1863年经济学手稿》的末尾有这样一段令人愉悦的话，马克思在其中追溯了资本本身成为拜物的途径。我们在这里发现了同样的逻辑：看似超越工人力量的东西，实际上是自由劳动生产出来的。现在不同之处在于，我已经讨论过的所有不同事物和一些其他内容都显现了出来。马克思罗列出了所有从劳动的真实社会过程中得来的抽象物，比如作为资本人格化的资本家、资本的生产力、使用价值与交换价值、对于自然和科学力量的运用、以机器为形式的劳动产品、财富等。它们以异化、客观的超前在场与工人对立，并统治工人。简言之，资本本身成为一种力量，在它面前工人无能为力：所有这些东西“起来反对工人，作为‘资本’同工人相对立”^②。其实，正如商品形式一样，资本“变成一种非常神秘的存在”^③。当马克思对资本的各个部分——财富、物的人格化、生产关系向实体的转变、利息、租金、工资、利润和剩余价值——进行总结时，他写到了“日常生活中的这个宗教”^④，并对其大书特书，好像它是政治经济学家们的神学教义一样，这并非毫无意义。所有这些都要经历拜物教的双重

① Marx 1867a, p. 92; Marx 1867b, p. 96.

② Marx 1861 3g, pp. 457-8. 亦可参见 Marx 1859a, p. 387 中对作为拜物的财富的描述。

③ Marx 1861 3g, p. 459.

④ Marx 1894a, p. 817; Marx 1894b, p. 838. 除了瓦尔特·本雅明 (Walter Benjamin) 经常被援引的《作为宗教的资本主义》(Benjamin 1996) 外，由于一群被称为“经济神学家”学者的努力 (比如 Cobb 1999, Meeks 1989, 以及 Loy 1996)，该主题已经朝着与解放神学和马克思主义截然不同的方向发展了

过程。

结论

马克思在同一份手稿的前一卷里这样评论：“物质变换，拜物教完成了。”（Die Transsubstantiation, der Fetischismus ist vollendet）^① 我已经追溯了拜物的轨迹，从它第一次出现在德·布霍斯的书里，到最后扩展并覆盖了所有虚幻的投射以及资本主义整体的转移为止。在这一过程中，马克思采用了一个特定的观点，并对其进行转变，将其扩展至各个方向，所以我们看到它出现在劳动、货币关系、商品形式以及它可能采用的所有其他形态中。虽然有许多转折起伏，基本的论点却保持了明显的一致。然而，一直重复出现的还有同偶像崇拜批判的紧密结合，这种情况在《以赛亚书》中尤为如此。最后，在《资本论》中，马克思将这一论点提升到了一个全新的高度。很多年来，我都对这种联系感到惊诧，但我从没想过它会如此一致、如此紧密。德·布霍斯在讨论拜物教时，就使用了《希伯来圣经》中的偶像崇拜，从马克思接触到布霍斯的作品时起，《希伯来圣经》一直是马克思在各种场合使用拜物教思想的背景。它还再次出现在马克思晚年撰写的《人类学笔记》中。马克思的这一观点在任何情况下都是有意识的、自觉的，这一点毋庸置疑。这种与神学的呼应并未削弱拜物教理论所提供的视角——事实上，它只会强化马克思的论点。它确实会导致人们（至少是像我这样对这些议题感兴趣的人）不断地用神学批判资本主义，进而否定任何在神学意义上对基督教的辩护。

马克思的分析意蕴丰富，完全可以视为其宗教批判最成熟的时期。首先，此前（第六章）我所批判的是：马克思认为宗教是虚幻的，因此它在任何意义上都不是真实的。但现在他发展出一个更为有趣的观点。因为拜物幻象中存在物质实体，马克思尝试用辩证法展现商品、财富、劳动力、利息、租金、工资和收益等拜物既物质又虚幻，既神秘又具体时，这一观点便出现了。这些拜物以及它们所拥有的力量都非常真实，然而我们对这些拜物的理解方式却存在问题，因为它们被反转且看起来极其自然。马克思试图驱散这种幻相，照亮包裹

^① Marx 1861-3d, p. 494; Marx 1861-3c, p. 485. 范鲁文在 Van Leeuwen 2002a, pp. 208-10 中认为马克思关于货币观点的关键在于变质论（transubstantiation），这一理解完全没有把握拜物教的要领。

资本主义现实的迷雾，但他揭露这种反转的同时发现了这种宗教形式，即拜物教，存在物质实体，因为它所具有的毁灭性破坏力量是非常真实的。然而，这个观点有一个出人意料的结果：如果作为“有社会效力的同时也是客观的思维形式”，拜物教（也包括偶像崇拜）的真实性是悖论的且客观的，那么，在这个意义上，宗教也是在场的。我认为即使与马克思自己坚定的无神论思想背道而驰，我们也无法避开他分析中的这层含义。马克思在这方面的分析超越了他一贯坚持的立场，即宗教只不过是虚假的意识，是人脑的副产品，我们需要揭露宗教，从而把它抛弃。宗教也完全可以被反转，它可以用一种颠倒的方式去理解全局，但那种反转有着明显的物质现实性。

正是这种观点导致了某些解放神学家认为资本主义作为整体具有偶像崇拜的性质：其中的很多部分，比如外债、国民生产总值、经常账户余额以及增长都是破坏性教派（cult）的组成部分，这种教派把偶像视为神明进行崇拜。而对这些偶像解释、辩护以及支持的政治学理论都是虚假的神学，它们需要源源不断的祭品。它们都是虚假嗜血的神祇，会毁灭它们的崇拜者。这个观点有巨大的价值，但我有一两点疑虑。解放神学的一贯特色是避开把《圣经》作为一种毁灭性的力量进行批判。我们能在《圣经》中找到很多文本支持财富的产生，鼓励统治阶级并为其提供合法性，这些绝不会让他们感到不快。《圣经》不会被篡改，因为它是备受争议的领域，解放神学家需要从他们的对手那里夺回这一领域。这个问题引发了接下来的问题，因为批判作为偶像崇拜的资本主义，其动力是认为世上只有一位真正的上帝，资本主义侍僧们所崇拜的其他神祇都是虚假的。此外，这一虚假的神祇很有可能是基督教中上帝的另一种形式，它只不过被扭曲成了邪恶的东西——神学为资本主义做了大量的辩解。

由于这一理论，马克思自己在这件事情上的观点引发了一些深刻的问题。他在神学家和资产阶级经济学家之间做了颇有见地的对比：对于神学来说，除了我们的神之外，其他所有的神祇事实上都是迷信。神学家认为，其他人可能以为他敬拜神，但他们敬拜的不过是一件木制品罢了。只是因为他们被迷惑，看不到这一点。同样，对于资产阶级经济学家来说：所有之前的社会生产模式都是错误的，它们无法看到真理。在资本主义关系中，商品关系是真实的，生产力控制了局面，相比于之前的社会生产模式，它最终揭示了真理。他们没有意识到的是，他们自己的理论和之前的理论一样都是被设计的、人为的和虚假的。换言之，他们自己的系统和其他系统一样具有偶像崇拜的色彩。

这里，马克思的观点产生了神学效果，虽然我需要颠倒它的重点，以便把它放到接受者的位置上。他用神学类比揭示了资产阶级经济学家对自己的理论也感到迷惑。然而，如果我们把这个类比反过来，这一要点就变成了用来反驳其他宗教宣称自己就是真理的逻辑，这同样也可以用在自己的宗教上，这一逻辑极其刁钻，因为它对自身亦可适用。在马克思援引自己的《哲学的贫困》中的一个注脚里，该观点变得更加明晰：

经济学家们在论断中采用的方式是非常奇怪的。他们认为只有两种制度：一种是人为的，一种是天然的。封建制度是人为的，资产阶级制度是天然的。在这方面，经济学家很象那些把宗教也分为两类的神学家。一切异教都是人们臆造的，而他们自己的教则是神的启示。^①

我感兴趣的是这篇评论如何与《希伯来圣经》对偶像崇拜的大胆批评相互交织。一旦人们开始打破呈现（一个偶像）与其他神祇之间表征性联系的过程，我们就没有理由停下理性思考的脚步，就像我们没有理由不去反省自己的信仰一样。正如我前面指出的，这就是第二条诫命中禁止像的原因。如果没有像，就不存在需要被打破的表征性联系。但是我们恐惧任何东西——话语、文本、教皇、教堂或是神学立场——以某种方式代表上帝，这种恐惧恢复了该表征性链条，使它暴露出来，等待别人把它打破。

^① Marx 1867a, p. 92, n. 1; Marx 1867b, p. 96, n. 33.

论花朵与铁链——神学的矛盾性

宗教是人类理论斗争的目录。^①

不论是反对林木盗窃法、离婚法案还是资本主义的运作方式，在马克思的分析里有一些始终如一的特色，那就是模棱两可、冲突丛生、矛盾重重。但是他对矛盾的这种敏感性在涉及神学和《圣经》的话题时，似乎就不复存在了。大多数的时候，神学只是幻象，它专心注视天堂，是唯心主义的最佳佐证。马克思时常发现，神学迫切渴望并精神饱满地与反动、权利以及金钱狼狈为奸；神学关注的应该是彼岸的世界，而非尘世的世界；他还发现宗教是虚假意识的最佳佐证，这种意识隐藏了剥削和异化的真正原因。然而，马克思有时会错过另一个视角——即与他通常的观点相比，神学更加含混。这个视角经常是匆匆一瞥，一带而过的评论，困惑的见解或是对诸如拜物教观点内涵的揭示。在讨论马克思的神学典故时，我注意到了其中的一两点，在这些典故里，他从使用《圣经》反驳论敌开始，过渡到后面的挪用《圣经》为其观点服务。此时，矛盾的线索深深地埋藏在了这一文本中。

在本章，为了更加深入地探究该线索，我选取了第五章中对费尔巴哈的讨论，特别是对其著名的《批判》所作讨论的最后一点。就下面的这一文本，特

^① Marx 1841k, p. 143; Marx 1844l, p. 345. 亦可参见：“然而社会主义的原则，整个说来，仍然只是涉及真正人类实质的实际存在的这一方面。我们还应当同样地注意另一方面，即人的理论生活，因而应当把宗教、科学等等当做我们批评的对象。此外，我们还希望影响我们同时代的人，而且是我们同时代的德国人。那末请问，这该怎么着手呢？”(Marx 1841k, p. 143; Marx 1844l, p. 344.)

别是关于鸦片的问题，我会详细讨论。但是，我也花了不少时间去研究一篇讨论《约翰福音》的鲜有人知、经常被忽视的文章：《信徒的结合》，它是1935年马克思为其特里尔文科中学考试所写的文章。我们必须承认这算不上他最好的作品。然而，我之所以对它感兴趣，并不仅仅是因为文章展现了马克思处理《圣经》文本时表现出的少年老成，还因为他在讨论的过程中，无法避免其中的矛盾和冲突。从这一点出发，我将继续思考他对基督教国家这一观点的批判，这一观点出自《〈科隆日报〉第179号的社论》，这篇文章我在第二章已经讨论过。在这篇文章中精彩的一部分里，马克思更加频繁地使用《圣经》中的内容，以此展现这种基督教国家里的各种矛盾（contradictions），与此同时，他也揭示了我所找寻的矛盾性（ambivalence）。接下来是对马克思可能最为人所知的一句话所进行的语境分析，这句话就是“这是人民的鸦片”。我们在后面会发现，鸦片本身是具有多重价值的隐喻，它承载着各种正面或负面的联想。总而言之，这实际上是马克思最喜欢的两个意象——鲜花与锁链^①之间的运作。

神学张力与《约翰福音》

马克思年轻时所写的这篇文章标题冗长：《根据〈约翰福音〉第15章第1至14节论信徒同基督结合为一体，这种结合的原因和实质，它的绝对必要性和作用》。^②与《资本论》不同，它默默无闻，一直被笼罩在马克思大部分作品的阴影之下。^③然而，这却契合了我的想法，我意在展现经常被遗忘的材料，特别是那些涉及神学和《圣经》的作品，这篇论文正是展开讨论的绝佳选择。可以说它几乎从来没有成为过评论关注的主题，即便提到了，也是被视为年轻人（马克思当时17岁）在文科中学考试时回答给定题目时的泛泛之作。我完全能够理解它为什么被忽视，因为马克思谈论了上帝、爱和基督——这可不像

① 关于这点有许多例子，以下是部分例子 Marx 1842j, p. 205; Marx 1842k, p. 193; Marx 1843a, p. 116; Marx 1843b, p. 104; Marx 1844c, p. 176; Marx 1844d, p. 379.

② Marx 1835c; Marx 1835d.

③ 范鲁文《天国的批判》(Van Lecuwen 2002b, pp. 39-42)是我所知的唯一一部关注此文的作品。范鲁文把这篇文章称作“杰出的解经”，具有稳固的三位一体结构和基督论视角；他认为有充足的证据表明马克思确有基督教信仰。范鲁文甚至在马克思的另一篇文章（《青年在选择职业时的考虑》）中找到了一种三位一体的结构（Marx 1835a; Marx 1835b）。

是我们所了解的卡尔。它在沉闷中耽于忧郁这点就足以让我对它感兴趣了，但还有其他更为重要的原因。马克思写了这样一篇专门探讨《圣经》的文章，如果我不去研究它，这就是我的失职了。但最主要的是，它展现了马克思在面对《圣经》文本时，发现了一系列的张力。这些张力正是我关注的地方。

这篇论文是《圣经》释经学的一个练习。然而《圣经》释经学的一个奇特之处就在于它研究的往往是不在场的文本。人们会就《圣经》文本进行评论，但是文本本身并不会出现。《圣经》文本构成的是背景，它有时会被引入文中，但在其他情况下都会盘旋在视线之外，像是某种权威的缺席（authoritative absence）或是自我理想（ego-ideal）。马克思也犯了这样的通病，所以我引用《约翰福音》15：1-14的文本本身开始讨论：

¹我是真葡萄树，我父是栽培的人。

²凡属我不结果子的枝子，他就剪去。凡结果子的，他就修理干净，使枝子结果子更多。

³现在你们因我讲给你们的道，已经干净了。

⁴你们要常在我里面，我也常在你们里面。枝子若不常在葡萄树上，自己就不能结果子；你们若不常在我里面，也是这样。

⁵我是葡萄树，你们是枝子。常在我里面的，我也常在他里面，这人就多结果子；因为离了我，你们就不能作什么。

⁶人若不常在我里面，就像枝子丢在外面枯干，人拾起来，扔在火里烧了。

⁷你们若常在我里面，我的话也常在你们里面，凡你们所愿意的，祈求就给你们成就。

⁸你们多结果子，我父就因此得荣耀，你们也就是我的门徒了。

⁹我爱你们，正如父爱我一样。你们要常在我的爱里。

¹⁰你们若遵守我的命令，就常在我的爱里，正如我遵守了我父的命令，常在他的爱里。

¹¹这些事我已经对你们说了，是要叫我的喜乐存在你们心里，并叫你们的喜乐可以满足。

¹²你们要彼此相爱，像我爱你们一样，这就是我的命令。

¹³人为朋友舍命，人的爱心没有比这个大的。

¹⁴你们若遵行我所吩咐的，就是我的朋友了。

在讨论马克思处理这段文本的方法之前，先让我们先看一下一些对文本本身的评论。《约翰福音》15：14 是约翰所述“最后的晚餐”这个故事的一部分，当时正值逾越节，^① 故事里，耶稣在给门徒洗过脚后，^② 说了一会儿话。其间，他平静地预言自己会被钉十字架，应许了圣灵保惠师，被世人仇恨，（并再次平静地）预言自己的复活，号召大家鼓起勇气并最后为门徒们做了祷告。紧接着，他们一行人集体动身去往客西马尼园（Garden of Gethsemane），耶稣将在那里面对死亡——当然，他是坦然地面对。我们的这段文字就出现在这中间，事实上，它在圣灵^③的应许和有关世人仇恨的文字^④之间占了将近两段——或“选段”（pericope），选段是圣经批评惯用的术语。在这段完整选出的独立内容中，有一部分介于寓言和讽喻中间——葡萄树与枝子^⑤——而另一部分则是关于信徒相爱的戒律。^⑥ 第二部分略有删节，它的后两节被省去了。^⑦ 其结果是：信徒相爱戒律中剩下的四节被接在了葡萄树寓言后面。尽管这些选段中有一些重合之处，但它们在《约翰福音》中确实是不同的。可是，面对这道题，马克思和他的同学们被灌输了同一个答案：把关于爱的经文转化成对葡萄树隐喻延展的注释。

那么年轻的卡尔是如何回答这个问题的呢？他努力给出的回答表现出两种张力，我暂且用内容和形式的方式来区分。对内容而言，在论文的结尾，他自相矛盾起来：首先，他用一种非常冗长的方式表示，不管人类如何努力接近上帝，他们都无法真正抵达上帝。因此我们需要基督，他会迎接我们，帮助我走完这段历程的最后几步。然而，马克思为论文收尾的时候，他抛出了一个更为辩证、在我看来也更为有趣的论点。他表示，在这种情况下，我们获得合宜的人性德行的唯一方式就是通过仅仅注目于上帝；我们通过基督献给上帝的唯一的爱，会让我们成为完整的人。我将这两者分别称为由冥想而来的论点和由辩证法而来的论点。

① 《约翰福音》第 13 章到第 17 章。

② 《约翰福音》第 13 章。

③ 《约翰福音》第 14 章。

④ 《约翰福音》15：18 - 27。

⑤ 《约翰福音》15：1 - 11。

⑥ 《约翰福音》15：12 - 17。

⑦ 被省去的两节是：“¹⁶不是你们拣选了我，是我拣选了你们，并且分派你们去结果子，叫你们的果子常存；使你们奉我的名，无论向父求什么，他就赐给你们。¹⁷我这样吩咐你们，是要叫你们彼此相爱”（《约翰福音》15：16 - 17）。

第二种张力是形式上的，它的呈现方式是考试本身设定的题目：《根据〈约翰福音〉第15章第1至14节论信徒同基督结合为一体，这种结合的原因和实质，它的绝对必要性和作用》。这是个乏善可陈的教义问题，难道不是吗？和这样一段近乎诗歌的关于爱的文本相比尤其如此。事实上，这就是整篇论文中的形式问题——文本中形而上的诗性与要求从中抽出一些教理问答的要点之间的分歧。我仿佛可以听到那些单调乏味的教义问答：与基督结合的基础是什么？它的本质是什么？以及诸如此类的问题。我们和葡萄树、枝子、果子以及爱的牺牲之间相隔甚远。马克思发现自己被困在教义问答式的问题和寓言形式的文本之间；当试图充分回答问题时，他发现自己不断地受到《约翰福音》中不同形式的文本的诱惑。

我继续分别展开这两种张力。鉴于马克思论点中的真正矛盾——一个基于冥想，另一个基于辩证法——这个问题需要寻找的答案可以分为四个范畴，即与基督结合的必要性、基础、本质和影响。我曾用大量的时间（这一点如今我不愿承认）学习教义问答（我的父亲教了我们一年的海德堡要理问答），所以我完全可以不经思考，准确地回答出这类问题：与基督结合的必要性是因为罪，其基础是基督为我们的罪被钉十字架，其本质是与上帝的和解，其重要影响是同上帝永生和因和解而带来的果实。

马克思并没有遵循这样一个传统的论点，虽然他确实试图这样做。相反，他给出了不同的答案。他认为，结合的必要性在于，不管如何努力，（由于迷信或罪）人都无法迈出通往上帝的最后一步；因罪对救赎的需要是它的基础，与上帝重要的交融以及对上帝的爱是它的本质，它的影响可以被视为一种德行，它只有专心注目上帝时才能成为真正具有人性的德行。他并未提及基督在十字架上“作祭”（sacrifice）（《约翰福音》15：13可以提供众所周知的证据），也并未提及救赎计划（economy of salvation）本身，考虑到路德教的传统，大家可能早已预料到了这一点了。

这篇论文中最无趣的就是关于基础和本质的内容了，所以这部分我不会花过多的时间。如果对基础一带而过，那么本质就会变得过于煽情（touchy-feely）。关于与基督结合的基础，马克思只需要说这是因为罪和腐败的缘故就可以了；这一点众所周知，所以它无须深入探讨。马克思这时引入罪（实际上这应该出现在对必要性的讨论），对基督在十字架上的献身一带而过（基督在十字架上的献身是人们期待的与基督融合的基础的教义问答的答案）。结果是，当

涉及本质或与基督结合性质的问题时，马克思并没有涉及和解的领域，而是进入融合与爱的领域。诸如“爱的眼神”、“热忱的感激之情”、“心悦诚服地拜倒”、“宽宏大量的父亲”、“善良的教导者”、“紧紧贴在”、“最密切和最生动的精神交融”和“最崇高的爱”^① 这样的词汇为这段文字营造出了不错的氛围。它竭力做到感性，却常常弄巧成拙，给人糖浆般的甜腻感觉。退一步讲，这并不是他的上乘之作。

目前更吸引人的是马克思对第一个问题中另外两个范畴——必要性和影响的讨论。这里的矛盾十分引人注目。在讨论必要性时（即这篇论文略长的开篇），马克思选择了一个我们意想不到的策略。他并没有指出与基督结合的必要性在于我们有罪，亏缺了上帝的荣耀，而且我们唯一的希望就是上帝的恩典。相反，马克思使用了一种可以被描述为极具罗马天主教色彩的方法：我们可以努力接近上帝并向上帝伸手，但我们永远无法真正到达。例如，即使是“神圣的柏拉图”也表达了“对一种更高的存在物的深切渴望”。^② 柏拉图对全人类历史的顶点而言是个谜，因为无论人如何努力接近上帝，无论离上帝多近，他们总会因为迷信或诸如此类的原因无法真正感知到上帝。马克思认为个人也是如此，尽管他们有着“神性的火花”^③，尽管他们向往、渴求并争取知识、真理与良善，但他们却因为贪婪、谎言和罪耗尽了气力。换言之，我们可能与上帝近在咫尺，但还不够近。至少在马克思看来，这一问题的答案是：“善良的造物主”不能憎恨自己的造物；相反，他“想要使自己的造物变得像自己一样高尚，于是派出自己的儿子”。^④

我们可以肯定地说，这种观点绝不是路德派的，路德派会把重点放在不应得的恩典和人类全然无力行善上。这种观点具有莫里纳主义（Molinism）的味道，这是一种坚定的中世纪罗马天主教教义。路易斯·德·莫里纳（Luis de Molina, 1535—1600年）是一名耶稣会神学家，也是反宗教改革的思想家。改革派强调人类毫无价值而且无法行出任何善事，更不用说接近救赎了。莫里纳反对这种观点，他在《自由意志与恩宠的整合》（*Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, 1588年）中表示遵循上帝的律法且多行善事能让你活得更加体

① Marx 1835c, p. 638; Marx 1835d, p. 451.

② Marx 1835c, p. 636; Marx 1835d, p. 449.

③ Marx 1835c, p. 637; Marx 1835d, p. 450.

④ 同上。这里马克思引用了《约翰福音》第15:3-4（参见上文）中的内容。

面。莫里纳的基本立场是与自由选择神恩的人类合作是恩典之所以有效的最终原因。事实上，这种有效性依赖人类真正顺从上帝的能力，来自人们顺从的做法，而非恩典（这是对诸如路德的宗教改革者的诅咒，因为对他们来说不存在选择意志的自由）。因此，莫里纳主义与宗教改革者们对立，前者在救赎的过程中让人类发挥可能的最大作用。为了防止我们怀疑莫里纳主义是在庇护自主救赎（self-earned salvation），它认为上帝预知了我们自由选择与上帝合作的行为。因此，恩典效力的基础并不在于神恩本身，而在于上帝预知了我们将会自由地与神恩合作。简言之，我们能够抵达救赎的大门，但是我们还需要别人为我们开门。对某些神学元素尽可能延展，我们发现这里强调的是自由意志，与此相反，宗教改革者们强调的决定论和宿命论。同时，前者将恩典从舞台中心扯了下来，后者则将其放在新教神学的核心位置上。对某些人，比如多明我会的修士来说，这种说法显得言过其实了（但这并不影响耶稣会声援莫里纳主义）。然而，莫里纳主义的方法的确影响了罗马天主教布道的方式：新教在格陵兰岛或太平洋群岛上希望通过布道，让迷失无望的人转信基督教，与此不同，罗马天主教的布道地点在诸如菲律宾和澳大利亚金伯利地区，他们寻找上帝自然演进的标志，以便稍后对之拓展，用来完善基督教。

马克思在这篇论文里几乎没有触及莫里纳主义的复杂性，但他已经十分接近罗马天主教的观点了，即人类有能力迈出与基督结合的步伐。在文章的后面，他确实试图救赎自己：当他诉诸与基督结合的必要性的第三个证据（基督的话语）时，他表示正如葡萄树的藤蔓无法自己结果一样，“因此，基督说，离了我，你们就无所作为”^①（他在这里引用了《约翰福音》15：4-6）。然而，正当我们以为他回到正轨，回到了尚可接受的路德派立场时，他做出了下面的总结：“我们的心、理性、历史、基督的道都响亮而令人信服地告诉我们，同基督结合为一体是绝对必要的，离开基督，我们就不能够达到自己的目的，离开基督，我们就会被上帝所抛弃，只有基督才能够拯救我们。”^②

这一论点的问题在于马克思前后完全不一致，因为在论文的结尾，他用了一个截然不同的论点。当马克思讨论与基督结合的影响时，他（也许是第一次）变得辩证起来：其论述的要点是“更温和、更近人情的德行”的关键恰恰

① Marx 1835c, p. 637; Marx 1835d, p. 150.

② 同上；重点为作者所加。

看似是它的对立面，即全然纯洁和神性的美德，这种美德只能通过“对神的爱”才能获得。^① 换言之，只有借由独一的专注（对基督的爱），才能产生真正的人类美德。到这里，文章的内容可能让人感到惊讶，特别是考虑到这是马克思匆匆写下的，而论点的形式更是让人大吃一惊。只有通过神，尘世的美德才可能获得它真正的形式。就尘世之物本身而言，我们看到的美德像是“阴暗的讽刺画”以及“关于义务的严峻学说的产物”，充满了“令人讨厌的方面”和“粗野的东西”。^② 唯一能够获得更近人情的美德——它既美好又温和——的方式就是在上帝中找寻美德的源泉。结果是：能够以沉着安定面对不幸，以宽慰面对苦难，应对激情的狂澜，直面愤怒和“不公”的压迫，并最终获得快乐（马克思不得不在某处引入《约翰福音》15：11）。

我必须承认，在最后这部分之前，我觉得这篇论文有些夸夸其谈，也不那么引人深思。然而，在最后这部分，马克思使用的方法可以被称为基督论辩证法（Christological dialectic）：唯一完全的人是基督本人。根据正统教义，他之所以能成为一个完全的人，正是因为他有神性。从这点出发，可以引出下面的各种问题：作为新的亚当，^③ 基督避开了第一种罪；作为一个真正人的标志，他将人和神统一到自己的肉身里；这种统一使所有人类都可以获得与神的结合。

这是马克思第一次也是最后一次使用这样的论点吗？就内容而言，答案是肯定的；就形式而言，并非如此。在其他地方我们没有看到他表示人类完善自我的唯一方式就是进入上帝里面。论点的形式则全然不同。正如我们在前面（第五章）看到的，费尔巴哈明确指出自己的论点和基督论的模型相似。他仅仅是颠倒了顺序而已：他以人开始，继而显示上帝如何成为我们思想和愿望的投影，之后又回到人，而不是从上帝到人，再到上帝的顺序。马克思积极采用的正是这样的观点，他将其发展成了一个论点，即宗教是被压迫与被异化的人们的投影。然而基本的形式依然存在，它来自费尔巴哈的基督论模型，我们也在这篇《根据〈约翰福音〉第15章第1至14节论信徒同基督结合为一体，这种结合的原因和实质，它的绝对必要性和作用》早期论文中看到了这一模型。

① Marx 1835c, p. 639; Marx 1835d, p. 450. 这里的出发点是《约翰福音》15：9-10, 12-11. 特别是最大的诫命——“你们要彼此相爱，像我爱你们一样”（《约翰福音》15：12）。

② Marx 1835c, pp. 638-9; Marx 1835d, p. 452.

③ 《哥林多前书》第15章。

但并非仅此而已，因为该模型还出现在我曾数次提及的表述里：“因此对天国的批判变成了对尘世的批判。”^① 这种情况下，这不仅是从一者到另一者的通道，也不仅是开始真正尘世批判的时机。其实，这一步同天国批判之间的联系是辩证的。

马克思论点的最后一部分的问题是，它直接与其开篇对人类努力接近上帝的描述相悖。我并不是说问题仅仅是因为他努力将两种略有矛盾的神学立场结合在一起，因为这似乎是神学中的基调。问题在于，他试图将两种类型截然不同的论点放在一起。一方面，（在讨论必要性的部分）有人类与上帝在中途相遇的论点：我们可以竭尽全力，这让我们走出一定距离，但这时上帝必须前来拯救我们，和我们在中途相遇。只有借由他的帮助我们才能达成目的（与基督结合）。另一方面，（在影响部分）他认为，真正人类的美德只能来自上帝，我们必须将自己的爱导向上帝。简言之，只有通过神，尘世的美德才能焕发生机。

如果第一种获得救赎的方法可以称作中介，那么第二种就可以称作辩证；第一种方法调和两个极端（人类和上帝），第二种方法则是促使一极（上帝）衍生出另一极（人类）。中介的论点为人类使用美德以及各种善行营造了广阔的空间，它也为下面这种辩证的论点提供了广阔的空间，即这种尘世的美德是关于责任的严峻准则，令人厌恶，十分粗鄙。它们无疑是两种迥乎不同的论点。这就好像是，他双手各持不同绳子的两个末端，他努力将它们拉到一起，但每段绳子上的反向拉力相比而言更大。^②

然而，马克思论点中的这种张力只是第一个张力。虽然它试图悄然潜入形式之中，但这种中介和辩证法论点之间的张力基本上是内容层面的。第二种张力是更加严格的形式意义，它是《约翰福音》第15章中文本性质和考试中针对这部分所提的教义问答之间的张力。虽然福音书文本使用了葡萄树和枝子的隐喻，并延展出其他各种可能性——修剪葡萄树的人、果子、剪枝、枯萎、火和燃烧，这些都是为了连接在基督、爱和友谊中而安居——但问题要求明确的教义问答式的答案，要求逐一论述救赎的不同阶段。为了教义要点或者其他原因毁掉文本，诗歌、神话、隐喻、寓言和讽喻全都被塑造成面目全非且并不适

① Marx 1844c, p. 176; Marx 1844d, p. 379.

② 这里的意思是他被两个方向拉扯，一个是自身的宗教信仰，另一个是对哲学新发展的关注，后者把他从其宗教信仰中拽了出来——译注。

宜的形态，这样的事我再熟悉不过了。

在我看来，马克思被困在了两种取向之间：一个是隐喻性、寓言性的文本，另一个是路德派教义的按部就班。无怪乎他只是勉强给出了正确的答案，也无怪乎他最后变得自相矛盾。我甚至认为马克思在一条不同的路径上接受文本的摆布。最初，他试图持守规则，但他毫无意识地就让论文本身焕发出了生命力。他一直受到蛊惑，追随文本，把问题的结构抛之脑后。让我举几个例子来说明：

由于我们深信这种结合是绝对必要的，所以我们迫切地想弄清楚，这种崇高的赐予，这道从更高的世界照入我们心中、使我们的内心受到鼓舞并在被净化以后升入天堂的光芒……^①

但是，葡萄枝蔓不仅会仰望栽种葡萄的人；如果它能有感觉的话，它会紧紧贴在藤上，它会感觉到自己与葡萄藤和长在藤上的其他葡萄枝蔓最紧密地联结在一起；它会爱其他枝蔓，因为是同一个栽种葡萄的人照料着它们，是同一个藤身给它们以力量。^②

……可见，同基督结合为一体会使人得到一种快乐，这种快乐是伊壁鸠鲁主义者在其肤浅的哲学中，比较深刻的思想家在知识的极其隐秘的深处企图获得而又无法获得的，这种快乐只有同基督并且通过基督同上帝结合在一起的天真无邪的童心，才能体会得到，这种快乐会使生活变得更加美好和崇高。^③

这并非马克思创作的最佳作品——它太过花哨，有一点操之过急。但是，《约翰福音》也并非佳作。它重复、啰唆（在这一点上，真的有必要那么多次地提及葡萄树和枝子或是爱的戒律吗？），过分自信（正如他的父一样，耶稣平静地下达自己的戒律），使用隐喻时也有些言过其实，导致它变成了一个食之无味的讽喻——以上每一种情况马克思都如法炮制。但在这些摘录的内容中，马克思放任文本将他带离正轨，特别是在他的风格上。他的句子变得冗杂，重复说着同样的事情，只是稍有改动。接着，他在或许是论文最糟糕的部分——与基督结合的本质中，毁掉了枝子和葡萄树的隐喻。所有这些都是受到了《约

① Marx 1835c, p. 637; Marx 1835d, p. 451.

② Marx 1835c, p. 638; Marx 1835d, p. 451.

③ Marx 1835c, p. 639; Marx 1835d, p. 452.

翰福音》文本的驱使。

所以在这篇文章里，我们有两种张力，一个关于论点本身（我前面说过的中介的论点和辩证法的论点），另一个位于《约翰福音》文本的本质和根据它所提的教义问答之间。第二种张力需要一些独创性的释经。马克思竭尽全力，文本在一条不同的路径上吸引着他。马克思的老师评论清晰明了地反映出了这些张力。居佩尔（Küpper）略有困惑地写道：“这篇论文思想深刻，文笔精彩有力，值得表扬，虽然主题——结合的本质——阐述不够明晰，对其原因的讨论显得片面，其必要性的证明也不够充分。”^① 我认为，这一点评颇具洞见。

总的来说，这并不是我们所熟悉的那个马克思。即便他对辩证论点的运用，也是更多受到了神学的影响，而非黑格尔的影响，后者对马克思来说会很快变得重要起来。当然，为了通过考察宗教知识的考试，马克思可能只是写下自己认为必要的内容——如果让一个人去评论这样的文本，恐怕也要用这种思路，同时他会尴尬地发现历史唯物主义的创始人实际上曾为《圣经》作注。然而，这篇论文的一个要点是矛盾出现的方式。其中一个矛盾——中介和辩证法之间的张力，或者说是罗马天主教和新教立场之间的张力——可以被看作是马克思所处直接语境的痕迹或迹象。他属于路德教的少数派（在他出生不久之后，他的父亲从犹太教转信路德教），而他所在的村镇由罗马天主教占主导。基督教这两个派别之间的分歧在德国历史上源远流长。但是还有一个同样重要的因素。马克思遇到了神学中的一个深层次矛盾，在这篇文章中这一矛盾体现在恩典上。由于人的全然罪性，救赎是否完全取决于上帝？还是说，它取决于上帝与人之间的合作，后者要努力行善并渴慕上帝？我认为就本质而言，神学是因这些张力而被四分五裂的学科。进一步来说，他偶然发现了《圣经》中的某种张力，或者说，《圣经》中诗性文本与教义问答文体之间的张力。这两者发生龃龉，但马克思并没有解决这个问题。一个迫在眉睫的深层问题再次出现，《圣经》里充满矛盾，愿意读经的人很快就能发现这一点。《圣经》几乎每一页都在探讨这些历史的、类型的、神学的、政治的问题。在探讨《约翰福音》的这篇论文中，马克思不时揭露出这些矛盾，尽管他自己常常没有意识到这一点。

^① Marx 1835c, p. 758, n. 198.

《圣经》与阶级冲突

在《〈科隆日报〉第 179 号的社论》这篇我曾数次讨论的文章里，这些矛盾往往带有明显的政治论调。^① 在这篇文章里，讨论的问题是教会与国家，但在论述过程中，马克思调皮地用《圣经》去扰乱统治阶级观点，即他们认为特权有着稳固的支撑力量，同时“基督教国家”是合情合理的。正是用这些希望建立基督教国家的人去和《圣经》对立时，马克思发现了《圣经》中的政治多义性。

让我完整地引用他的全文：

难道你们认为你们因权利被侵犯而诉诸法庭是不正确的吗？然而使徒却说，这样做不对。当有人打了你们的左脸时，你们是连右脸也送上去呢，还是相反，去控告这种侮辱行为呢？但是，福音书却禁止这样做。难道你们在这个世界上不要求合理的权利吗？难道你们不因为稍微提高捐税而抱怨吗？难道你们不因为个人自由稍被侵犯就怒不可遏吗？然而有人却告诉你们，此生的苦难同来世的欢乐相比又算得了什么，而忍让恭顺和憧憬幸福才是主要的美德。

难道你们的大部分案件和大部分民事法律不都是关于财产的吗？然而有人却告诉过你们，你们的财宝并不在这个世界上。既然你们也承认，帝王之物当归帝王，神之物当归神，那么，你们不仅要把金钱，而且至少同样也要把自由理性当作世界的统治者；“自由理性的行为”我们就称为哲学研究。^②

在这段文字中，马克思看似意在展现基督教国家的观点因基督教神圣文本自身而受到削弱，但他实际上想说，如果拥护者们认为《圣经》支持他们所做的一切，那么他们就是伪善的。正如我在第一章中所指出的，毫无疑问，支持建立基督教国家的文本是诸如《罗马书》13：1-7 这样的内容，它开篇便是一句臭名昭著的话，“在上有权柄的，人人当顺服他”，接下来又指出“所以抗拒

① Marx 1842h; Marx 1842i.

② Marx 1842h, pp. 198-9; Marx 1842i, p. 186.

掌权的，就是抗拒神的命”。^① 以色列国王永远由神任命，^② 先知呼唤向以色列邻国复仇，以及上帝将会带领国王一同作战，这些观点为摩西的独裁提供了神的委任权（divine sanction），我们甚至不用援引教义说明国王和基督一样都是上帝派到尘世的代表，就已经有许多证据为上帝任命的基督教领袖和国家辩护了。

马克思是如何讨论的呢？他引用一系列的典故逐渐瓦解了这一《圣经》基础。所以，为了反对诉诸民事法庭，他引用保罗的建议，说我们应当避免这样的诉讼：“你们彼此告状，这已经是你们的大错了。为什么不情愿受欺呢？为什么不情愿吃亏呢？”^③ 马克思忘了说保罗还表示“圣徒”（即其他信徒）应该是施以审判的人，而非“不义”之人。这里是对宗教法庭体系的辩护，这一体系试图从民事法庭的体系中区分开来，它存在各种隐患，且时至今日仍然存在。

马克思接着援引了一节有名的经文：“有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打。”^④ 马克思表示，如果在我们的“基督教国家”里遵循这条建议，我们就不会因为被侵犯而起诉别人。或者，每当有人抱怨税赋，失去自由，或是一些更常见的抱怨——邻居的音乐声音过大，他的草坪疏于打理，你最喜欢的咖啡馆服务糟糕，或是空乘人员态度粗蛮，这时马克思认为“基督教国家”的信众应当谨记保罗的建议，“我想，现在的苦楚若比起将来要显于我们的荣耀，就不足介意了”^⑤。此外，为了反对贪恋财产以及因之而起的争吵，马克思提醒读者不要忘记耶稣的话，这句话会被一再引用：

不要为自己积攒财宝在地上，地上有虫子咬，能锈坏，也有贼挖窟窿来偷；只要积攒财宝在天上，天上没有虫子咬，不能锈坏，也没有贼挖窟窿来偷；因为你的财宝在哪里，你的心也在哪里。^⑥

① 全文如下：“在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于上帝的，凡掌权的都是上帝所命的。所以抗拒掌权的，就是抗拒上帝的命；抗拒的必自取刑罚。作官的原不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕。你愿意不惧怕掌权的吗？你只要行善，就可得他的称赞，因为他是上帝的用人，是与你有益的。你若作恶，却当惧怕，因为他不是空空地佩剑。他是上帝的用人，是伸冤的，刑罚那作恶的。所以你们必须顺服，不但是因为刑罚，也是因为良心。你们纳粮也为这个缘故，因他们是上帝的差役，常常特管这事。凡人所当得的，就给他；当得粮的，给他纳粮；当得税的，给他上税；当惧怕的，惧怕他；当恭敬的，恭敬他。”

② 《撒母耳记下》7：8-17。

③ 《哥多林前书》6：7。

④ 《马太福音》5：39；另见《路加福音》6：29。

⑤ 《罗马书》8：18。

⑥ 《马太福音》6：19-21；另见《路加福音》12：33-34。

最后，他重拾关于政治辩论中哲学以一种大众完全可以接受的形式出场的观点，翻转了另一个众所周知的来自福音书的谚语：“凯撒的物当归给凯撒，上帝的物当归给上帝。”^① 该文本有多重解读方式。它的写作背景是一个法利赛人和希律党人提出的棘手问题，这一该问题是关于税赋这个政治上的烫手山芋。耶稣要了一枚硬币，问上面的号是谁的，他们回答道“凯撒的”，然后他就给出了一条含糊其词的建议。人们对这句话有着不同的解释，它可以是对世俗权威的辩护，对税费的神性裁决（不管是对教会还是对国家）的辩护，对世俗领域与宗教领域分离的辩护，对万物皆属上帝，因此凯撒一无所有的辩护，它甚至可以作为一种反抗性的评论，这一评论将耶稣的问题——“这像和这号是谁的？”——作为一种对印在钱币上的丑陋无比、人尽皆知的皇帝肖像的嘲讽。马克思将它视为一则拥护世俗与宗教领域分离的文本，他进一步指出与凯撒的硬币以及玛门本身^②一样，理性同样属于这个世界。事实上，“尘世的统治者”是自由理性，而非玛门。

我或许略显学究气地把马克思论辩背后的《圣经》文本呈现出来，因为它们再次展现出组成《圣经》的各种文本之间的张力。这一张力是统治阶级——各种暴君、国王、法官以及上帝似乎一再袒护的牧师——的裁定与不断涌现的反叛故事之间的张力。因为这些文本的创作和传播都是在政治经济冲突的背景下产生的，所以我们发现的反叛故事比预计的更多。不管这些故事是偷吃禁果的亚当、夏娃的反叛，还是当摩西引领以色列人漂流荒野时他们的低语和怨言（以至于在《民数记》17：10中，所有这些人都曾被称为“背叛之子”），还是那些一直忤逆神的戒律，不断受到瘟疫、烈火或敌人入侵（这些都是施予的惩罚）伤害的人们，我们看到的是一种一致的模式，在这种模式下，人们不再匍匐在地、默默忍受。除此之外，还有秩序试图掌控混乱的主题，比如大洪水的故事；或耶稣贬低财产价值或尘世权力的教导；或保罗打断一切、撼动一切的恩典理论；又或《使徒行传》2：44-45和4：32-35中描绘的传奇般的共产主义；又或者金钱是万恶之根源的说法，反叛的色彩变得确实非常强烈。

似乎，《圣经》在政治意义上具有不可避免的矛盾性——当马克思援引

① 《马可福音》12：17节；另见《马太福音》22：21和《路加福音》20：25。

② 典故出自《马太福音》6：24和《路加福音》16：13。

《圣经》时，这正是他（也许是无意为之）所看到的。为了论证这一观点，我并没有为人所不齿地选取符合自己立意的文本，丢下其他的不管，就像是“挑选樱桃”一样。这个比喻把《圣经》比作果园或者是某个坐落城郊的安静的中产阶级超市，在里面，我们可以随便逛逛，挑选自己喜欢的东西。这种意象本身就是错误的。与文本更接近的是政治分野：我们要么选择统治者和各种暴君，援引上帝来支持他们，并以惩罚罪恶的名义镇压反叛，要么选择那些反叛者。

鸦片的两面

最后，我要开始讨论目前为止被过度使用的一篇关于基督教矛盾性的文本。它来自马克思为《黑格尔法哲学批判》(*Kritik*)所作“引言”中的几段。关于这篇文章的分析，我已经用了相当多的篇幅（参见第五章），在其中追溯了费尔巴哈的深远影响，马克思是如何超越他的，以及该论点潜藏的神学共鸣。首先，毋庸置疑的是马克思的论点意在揭露神学，而无意复兴神学。然而，在这一过程中，他写下的一些著名的语句可能是对神学多元价值最明晰的认同。

宗教的苦难既是现实苦难的表现，又是对这种现实苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神的状态的精神一样。宗教是人民的**鸦片**。^①

Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes.^②

我们要切记不要像许多人一样，在马克思身上附会太多东西。这些并列的内容不能忽视：苦难的表现和对苦难的抗议；感情和无情；精神和没有精神。然而，它们不尽相同。第二句话的主语是“宗教”(*Die religion*)。宗教是被压迫者、无情世界以及没有精神境况的叹息、感情和灵魂。换言之，这些评论与马

① Marx 1844c, p. 175 (英文译文有改动)。

② Marx 1844d, p. 378.

马克思的宗教是压迫与异化表达的理论直接吻合。^①可以说，它们是从无法忍受的经济状况中燃起的烈焰，表达着愤怒与绝望的期许。与此相对，第一句话之所以引人注目是因为两个原因：第一，“宗教的苦难”（Das religiöse Elend）是主语；第二，这种苦难“既是现实苦难的表现，又是对这种现实苦难的抗议”（in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend）。这种苦难是源自宗教，还是源自苦难（迫害、死刑以及最重要的被钉十字架）的故事呢？我怀疑是后者，因为潜在的理论仍然占主导地位：宗教的（即虚幻的）苦难，无法和真正的苦难相比。

即使这种释经非常谨慎，但将表现（Ausdruck）和抗议（Protestation）并置起来也还是非常引人注目。不止一位评论家注意到，这里就是在说宗教苦难问题上的矛盾。实际情况并不是我们可以选择其中一个或另一个，即要么选择“表达”，要么选择“抗议”。并非如此，马克思指出它们的关系确实是“既是……”（in einem... in einem）（at one and the same time）——马克思使用这样的措辞是希望将两者在辩证的张力中联系在一起。此外，还有之前对宗教的评论，即在这个问题迭出的世界里，宗教是“解释”和“安慰”的基础（ihr allgemeiner Trost-und Rechtfertigungsgrund），我们可以得到一幅展现宗教价值多样性的转瞬即逝的图景。^②

所有这些都出自“宗教是人民的鸦片”（Sie ist das Opiumdes Volkes）这句话，它是马克思表达宗教最简洁、最常被引用的一句话。为了不误读这句话，我们需要使用一些基本的语法知识：阴性代词 sie 直接指代宗教，即前句的主语。但鸦片何以变得矛盾起来了呢？麦金农（McKinnon）在一篇精彩的文章^③中指出，语境是关键。我们现在将鸦片和毒品、被侵蚀的状态、上瘾者、

① 或许我们可以跟着迪克·玻尔（Dick Boer）（个人交流），把“被压迫生灵的叹息”与《罗马书》8：22中保罗的评论结合起来——“我们知道一切受造物一同叹息、劳苦，直到如今。”这则典故略显遥远，但它的确实关联到堕落与救赎的理论，这一理论与马克思此处文本的关系或许可以存疑。

② 提摩太·贝维斯（Timothy Bewes）提出了一个超越马克思的有趣观点：如果我们无法逃避剥削和压迫的“泪谷”，那么为了应对（这种情况），某种形式的宗教就在所难免（Bewes 2002, pp. 136-7）。

③ 麦金农在（McKinnon 2006, Kiernan 1983, pp. 413-14）中的内容中只是隐约指出了这种模糊性，它表示鸦片是镇痛剂，也是容易成瘾的毒品。我们有必要谨记使用“鸦片”一词来形容宗教的，并不是只有马克思一人。比如，摩西·赫斯（Moses Hess）就在医学层面使用过这个词：“宗教能让人们忍受……不幸的奴役……这和鸦片能够缓解痛苦的疾病是一个道理。”鲍威尔（Bauer）也曾写过神学“类似鸦片的影响”（McLellan 1969, pp. 78-9）。

有组织犯罪、狡猾的塔利班叛军以及以此作为唯一活路的绝望农民结合在一起，但与此不同的是，在 19 世纪的欧洲，鸦片是一个更加含混的东西。在 19 世纪初，鸦片被广泛地视为一种物美价廉的药品，之后由于医学和宗教的通力合作，逐渐因其使用目的被诟病。人们曾在这之间展开过激烈的辩论。麦金农细致地回顾了鸦片如何成为辩论、辩护和议会调查的中心；它如何被用来治疗不同疾病、用来安抚孩子；鸦片贸易为何会一本万利；为什么尽管经常被掺假，鸦片还是会成为贫苦工人唯一的药物；^① 它为什么会成为艺术家和诗人乌托邦愿景的源泉；以及它为什么被越来越多地打上了毒瘾和疾病源头的烙印。可以说，鸦片一路从予人幸福的药物变成了怠惰的诅咒。

马克思也经常服用鸦片，他同时也会服用一些其他有效的药物，比如砒霜和杂酚油。他笔耕不辍，香烟不断，睡眠稀少，饮食不当，繁重的作息对他来说就是一种慢性自杀，同时他又服用鸦片来应付自己的痛、牙疼、肝病、支气管炎以及其他病症。1857 年，燕妮在给恩格斯的一封信中这样写道：

亲爱的恩格斯先生：

遵照穆夫提的命令，一个残废者替另一个残废者写信。恰里的半个脑袋痛。牙痛得很厉害，耳朵、脑袋、眼睛、喉咙都痛，天知道还有什么不痛。无论阿片町（opium pill）或者杂酚油都不管用。要拔掉一颗牙，可是他又不愿意。^②

对于马克思来说，鸦片是“含糊的、多维度且矛盾的隐喻”^③。这里，我对宗教的扬弃（Aufhebung）不太感兴趣（这部分的讨论参见第五章），我感兴趣的是鸦片隐喻的不稳定性。总之，这是个出色的隐喻，它涵盖了我前面回顾的表现和抗议之间的张力。我希望不要对这个张力过早下定论，至少暂时不要下定论。因为它再一次揭示了神学的矛盾，特别是如果我们对这种矛盾或多种价值取向听之任之的话。

然而，这种矛盾究竟意味着什么？很简单，它意味着像基督教这样的宗教

① 正如恩格斯在《英国工人阶级状况》中写道的：“工人吃的食物一般都很不容易消化，对小孩子是完全不合适的；可是工人既没有钱也没有时间给自己的小孩弄到比较合适的食物。此外，还有一种很流行的习惯，就是给孩子喝烧酒，甚至食鸦片。由于这一切，再加上其他对孩子的身体发育有害的生活条件，孩子们就患上了遣害终身的各种消化器官病。”（Engels 1846a, p. 399; Engels 1846b, p. 330.）

② Marx (Jenny senior) 1857a, p. 563; Marx (Jenny senior) 1857b, p. 643.

③ McKinnon 2006, p. 12.

被困在了反动与革命之间的复杂张力中。这种张力在实践和教义层面展现出多种形态。它可以轻易地指向基督教实践中的各种差别。要想在众多例子里选几个更为明显的例子的话，还有君士坦丁大帝（Constantine）时期教会和国家进行的肮脏勾当，以及随之而来的对“天主教”正统的宣扬，或者是中世纪期间众多的“神圣罗马帝国皇帝”，君主兼任国家首脑和教会领袖的神秘能力，封建时期教会的阶级地位，路德让所有人杀死他们遇到的反叛农民的号召，你所记得的众多美国总统对宗教做出坚定承诺的前提，以及宗教组织的每个成员对有钱有势的统治者所做出的奴颜婢膝的支持。另一方面，一个个革命团体听到了《圣经》所发出的反抗号召。卡尔·考茨基（Karl Kautsky）在这点上说得非常清楚，^① 这些团体包括一系列神秘的苦行式运动，比如伯格音派（Beguines）和贝格派（Beghards）（从12世纪起出现在荷兰，这些人独居或是群居，他们自给自足，过着简单朴素的生活，并帮助他人），罗拉德派（Lollards）（他们是14世纪威克利夫的追随者，强调个人信仰、神的拣选以及《圣经》，他们对教会怀有深深的敌意，曾卷入英国一系列的起义中，并孕育出后来的不信国教者 [dissent]），塔波尔派（Taborites）（15世纪的宗教运动，支持苦行主义、共同生活以及通过武力建立上帝之国），波西米亚兄弟会（Bohemian Brethren）（他们相信上帝之国在共同生活和敬拜之中，该教派通过翻译《圣经》对捷克文学产生了深刻影响），从更广义上进行激进改革（the Radical Reformation）的再洗礼派（Anabaptists），当然还包括与农民起义有关的那些人以及托马斯·闵采尔（Thomas Müntzer），后者的名望因恩格斯被广为流传（参见第十章）。除此之外，我还要加上18、19世纪期间英国的煽动性和唯信仰论团体，^② 我们这个时代的政治和解放神学，同时还有基督教共产主义组织以及宗教社会主义者国际联盟，后者有超过20万名成员，代表21个国家的宗教社会主义运动，并涉及多个宗教。^③

这对于实践而言，固然很好，因为我们可以认为（正如恩格斯的观点），这些革命运动使用宗教语言来表达明确的政治目标。但接下来的问题是：为什么是这种宗教语言，而不是其他语言呢？换言之，在众多可能的语言中，为什么仍然选择神学？很简单，神学作为教义，作为思想体系，也被这种张力所撕

① Kautsky 1947b.

② 特别参见 Thompson 1993.

③ 参见网站 www.ilrs.org.

扯。我说的并非是众所周知的神学悖论，那仍然是知识层面的问题，我要说的是这些悖论是如何从政治经济冲突中产生，它们又是如何表达这些张力的。

让我列举一两个例子。一个例子直接来自《新约》的保罗书信，另一个则来自约翰·加尔文（John Calvin）。首先说说保罗的例子，它的主题“藉着上帝的恩典因信称义”在政治上具有爆破能力。保罗的书信，尤其是《罗马书》和《加拉太书》中有这样的句子：“人称义（diakaioutai），不是因行律法，乃是因信耶稣基督”；^①“所以我们看定了，人称义（dikaiousthai）是因着信，不在乎遵行律法”；^②“你们不在律法之下，乃在恩典（charin）之下”^③常常有人发现希腊语中的动词 diakaioō 遵循严格的神学方式被译为“称义”或“（与上帝）行义”。然而，它的基本含义是“彰显公正”，或是“公正对待某人”。我刚刚引用的文本主要是说上帝通过“恩典”——通过帮助或善意的方式——而不是通过律法展现公平。

在这些文本中，既得利益和权力受到了极大的挑战，因为已知的任何结构对救赎都无济于事。司法体系并不会带来公正（它难道不会偏向那些最初建立这个体系的人吗？），教育无法教你摆脱无知和贫穷，特权与继承而来的财富无法保护你，政府（不论是专制体制、寡头政治还是议会民主）对你在生活中的地位不会有任何影响。公平和恩典完全被排除在体系之外。甚至，因信称义的教义削弱了任何凭借财富、阶级地位或权力获得的特权。这就是《罗马书》3：23-24 中保罗的评论所说的：“因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀。如今却蒙神的恩典，就白白地称义。”我们都会犯错，这让我们处在同一个层次上——不论我们是吸毒者、连环杀手、牧师或是令人尊敬的民权领袖。许多贵族对于和他们手下肮脏的牧牛人或厨房用人地位相同这一观点感到如芒在背；许多资产阶级的房主也试图否认她的辛勤劳作，并没有让她比夜间新闻里进行毒品交易的恋童癖更聪慧。

如今，因信称义可以在很多面向进行运作，比如加尔文教派的先定论（因为我们完全依赖上帝的恩典，所以谁会被拯救，谁会受惩罚也有赖于他的决断），卫理公会的亚米念主义倾向（上帝的恩典对所有人开放，我们可以接受或者拒绝），特许（如果我们是被拣选的人，那么无论我们做什么，这一事实

① 《加拉太书》2：16。

② 《罗马书》3：28。

③ 《罗马书》6：11。

都不会改变)，清教思想（为了回应恩典，我们需要按照上帝能够接受的方式生活），寂静主义（上帝决断一切），能动主义（展现恩典的果实）以及政治激进主义（归根到底，恩典是神学版本的革命）。所有这些可能性要么出现在保罗自己的书信中，要么出现在他的收信者中。出现在前者是因为有时他也不清楚自己的“发现”所产生的结果，其实关于这个结果他常常是自相矛盾的。而关于后者，举例来说，哥林多教会和加拉太教会将这一思想向更深层次延展了，将基督教自由从律法领域推广到了各个层面，比如性、崇拜、罗马律法以及其他方面的自由。在所有这些的下面，潜藏着明显反律法主义倾向。一旦保罗——尤其是通过那些兴致勃勃地接受因信称义的人——明白了这点，他就会诧异地意识到自己释放了什么。所以他试图将其捆绑起来，为“自由”的含义设立边界——自由并不意味着冒犯或伤害自己的“同胞”，也并不意味着完全摒弃律法，因为律法不乏裨益，他认为还有另一种律法，那就是基督的律法，禁止某些人在该思想中解读出的性别特许（sexual license），以及限制妇女被吸纳进教会的自由等。写下“不在律法之下，乃在恩典之下”的是他，建议人们不要闹事，服从当权者的也是他。事实上，这一张力——先是放宽因信称义思想的内涵，之后又努力将其置于掌控之下——正是保罗留给所有该思想继承者的遗赠。

另一个例子涉及的人令人意想不到——约翰·加尔文。他通常被看作是一位来自日内瓦的刻板、扫兴的人，只要他一走进房间，屋里的空气就开始凝结。但他其实一直与从保罗继承而来的这一张力进行着斗争。他一次次打开神学的口袋，让里面的政治真相一瞥自由。但他同样经常把口袋系紧。这一张力出现在他对《圣经》的重视（如果上帝让你去反抗，那么你必须照做），对基督教自由教导的观点（激进的自由只局限在个体中），以及对恩典（上帝的激进行为必须经由固定的途径传递）和政治（如果统治者不能推行上帝的律法，那么我们必须推翻这个昏君）的观点中。^①

我最关注的是加尔文关于堕落和先定论教义之间的张力，或我所谓的堕落的民主和救赎的贵族之间的冲突。加尔文认为我们罪孽如此深重，如此堕落，以至于我们无法靠自己行出义事。我们所做的一切都变成了恶行，所以实现自我救赎毫无希望。因此我们需要上帝，通过上帝的恩典，把信（faith）赐给

^① 详见 Boer 2009b。

我们，作为救赎所需要的第一步。该教义的内涵具有深刻的民主色彩：我们所有人都是同样堕落的，不论是商业银行家还是黑手党杀手，不论是遵纪守法、经常礼拜的会计还是撒旦教的大祭司。我的父亲曾在归正派教会里担任数年的牧师，他非常喜欢告诉那些衣食无忧、备受崇敬的教众们，说他们是最卑劣、最肮脏的罪人。不必说，这些人认为他在与人打交道时的技巧有待提高，因为他们更愿意接受救赎的贵族的观点。只有上帝从永恒中拣选的人才能进入天堂，而大多数人已经注定要承受地狱之火。我们对此无能为力。在这一点上，加尔文做出了让步，因为他不敢将堕落的民主扩展为拯救的民主。但我想说的是，这一张力出现在他教义作品的核心部分；不论他如何努力，他都无法解决这个问题。

这些仅仅是神学内部反动和革命之间基本神学张力的几个例子。在极少数的情况下，马克思在自己的作品中瞥见了这一点，鸦片的不稳定隐喻最为明显地说明了这点。我似乎让这个隐喻承载了过多的东西，而且实际上，我此前追溯的那些矛盾也背上了过重的神学包袱。但我想做的就是展开这一鸦片隐喻，进一步深挖它的内涵。事实上，避免这一冲突是非常困难的，因为路德教派对德国思想的影响深远，此外，新教徒和罗马天主教徒之间的长期斗争在所有根深蒂固的对峙中留下了自己的印记。

马克思的抗辩：论恩典

我一直认为，马克思的作品中偶尔有些片段会展现出神学更为模糊的意义。最后的几个例子——保罗思想中的因信称义以及加尔文思想中堕落和先定之间的张力——事实上展现出恩典最基本的神学内涵，即上帝无偿的馈赠。因此在总结中，让我就马克思自己文本中对恩典的评论进行探讨，尤其是考虑到它们作为警告，告诫神学某个因素中可能的革命性不要走得太远。

马克思提醒我们恩典并非没有弊端。为了在《批判》中对黑格尔从侧面进行批判——这部分我在前面有所探讨——马克思指出恩典有可能成为“偶然的专断”和“毫无根据的决定”合适的教义，这种教义就是专制主义的特点。^①这是为什么呢？一旦你发现抽象的主权化身为君主，并宣称自己拥有神圣的裁决

^① 特别参见 Marx 1843c, pp. 24-6, 35-6, 51-2; Marx 1843d, pp. 225-7, 236-8, 253-4.

权，那么这位君主就变成了上帝在尘世的代表——一个基督论意义上的神人（God-man）。恩典在两点上展现出来：上帝对暴君的裁定（神圣的权力等）；以及暴君对上帝专断决定的挪用。这种恩典的接受者成为其分配者。

这是个重要的观点，因为能够推翻当前所有特权、窃取他人财富和权力的东西，同样可以被相同的“陈旧的腐败制度”所利用，为自己对权力的无理把控做出辩护。^① 看似进步的观点可能变成反动的：

基督教的社会原则有过一千八百年的发展，它并不需要普鲁士国顾问做任何进一步的发展。基督教的社会原则曾为古代奴隶制进行过辩护，也曾把中世纪的农奴制吹得天花乱坠，必要的时候，虽然装出几分怜悯的表情，也还可以为无产阶级遭受压迫进行辩解。基督教的社会原则宣扬阶级（统治阶级和被压迫阶级）存在的必要性，它们对被压迫阶级只有一个虔诚的愿望，希望他们能得到统治阶级的恩典。基督教的社会原则认为压迫者对待被压迫者的各种卑鄙龌龊的行为，不是对生就的罪恶和其他罪恶的公正的惩罚，就是无限英明的上帝对人们赎罪的考验。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，但对不希望把自己当愚民看待的无产阶级说来，勇敢、自尊、自豪感和独立感比面包还要重要。基督教的社会原则带有狡猾和假仁假义的烙印，而无产阶级却是革命的。基督教的社会原则就是这样。

事实上，更多的神学家和牧师倾向于认为上帝的恩典更多地表现在绝对君主的身上，而不是表现在那些把这些文字指责为冒犯和扭曲的人当中。毕竟，君主是通过“由于上帝的恩典”，才能统治国家——马克思在对普鲁士皇室的报道中频繁地使用该短语，充满了讽刺的意味。^② “神佑普鲁士国王”还被印在了马克思 1861 年的护照上。^③ 君主应如何回应上帝的恩典才是合适的呢？他应当在

① Marx 1847a, p. 231; Marx 1847b, p. 200.

② Marx 1848w, p. 474; Marx 1848x, p. 130; Marx 1848u; Marx 1848v; Marx 1848i, p. 2; Marx 1848j, p. 5; Marx 1848g, p. 16; Marx 1848h, p. 9; Marx 1858b, p. 126; Marx 1856c, p. 157; Marx 1848aa; Marx 1849g, pp. 262 - 7; Marx 1849h, pp. 190 - 6; Marx 1849q, pp. 335 - 6; Marx 1849r, pp. 253 - 4; Marx 1949o, pp. 50, 54; Marx 1849p, pp. 339, 343; Marx 1849i, p. 430; Marx 1849j, p. 483; Marx 1849m, p. 453; Marx 1849n, p. 505; Marx and Engels 1848p; Marx and Engels 1848q; Marx and Engels 1849e, pp. 48 - 9; Marx and Engels 1849f, pp. 337 - 8. See also Engels 1873d, p. 419; Engels 1849a, p. 194; Engels 1849b, p. 396; Engels 1849l, p. 475; Engels 1849m, p. 525.

③ Marx 1861c; Marx 1861d.

统治时“仅对上帝负责”，即不去考虑议会，尤其是在民主共和力量面前，面对君主制的解体不去考虑议会。^①

所以像恩典这样的神学概念是含混的。但这正是我的观点，恩典就像是落在山脊上的雨，可能向两个方向运动。它可能会落偏左的一边，不久前我们还在讨论恩典中反律法主义的一面，这是对任何体制或权力的挑战。恩典会从我们完全意想不到的角落出现，撼动所有事物的基础，向四面八方散发出火花。以这种对恩典的理解为基础，它直接引向了阿兰·巴丢的“事件”（event）：开启革命的与众不同的、超额的、不应承受的中断。这里，恩典实际上就是神学版本的革命。

如果它偏向右边，那么它会沿着非常不同的路径流下山坡。这时，它变成了“神迹”，承认君主、暴君或宗教右派在追寻权力上可以享受例外。保罗说过“没有权柄不是出于神的”^②，它引向了卡尔·施密特（Carl Schmitt）的观点，即“神迹”是任何国家及其主权理论的基础。^③换言之，完全将恩典排除在外就是认可依赖上帝专断意志的各种反动纲领。

这就是马克思通常看待神学的方式，即他将其视作反动思想的集合，没有半点益处。但是正如我在这里所表达的，他有时也会突然意识到神学比他所想的更复杂（devious），因为它包含着大量的矛盾，却能端坐在每个阵营里。

① Marx 1858f, p. 66.

② 《罗马书》13: 1.

③ Schmitt 2005.

第九章

《圣经》对恩格斯的诱惑

在我自己的家——这是一个真正虔诚而善良的家庭……^①

如果我不是受过极端的正统思想和虔诚主义教育，如果教堂、主日学和家庭没有向我灌输要永远最盲目地、无条件地相信《圣经》，相信《圣经》教义、教会教义……^②

本研究的最后一部分直接转向恩格斯。在前文不同场合的讨论中，尤其是讨论与马克思共同撰写的作品时，恩格斯就已经出现。作为马克思的“副手”，他经常被忽视，但其实我们应该为他正名——他是“将军”^③。在本章中，我将探究恩格斯过去的归正宗（reformed）背景，论述他年轻时期所撰写的关于神学与《圣经》的文章。恩格斯的文本满是对《圣经》的援引和长篇论述。很明显，他曾在《圣经》上倾注大量时间，他还可以阅读希腊文的新约。《圣经》是恩格斯日常生活的重要部分，他无法（对此）避而不谈。恩格斯的这些早期文本向我们展现了一位恪守基督教信仰的年轻人，针对当时德国风起云涌的《圣经》辩论的潜在影响进行斗争。它们展现了自我驱魔的艰难历程，这便是我要讨论的首要问题。但是这一斗争的产生基于《圣经》，因此我详细考察了恩格斯对《圣经》矛盾性这一久远问题的回应。最后，我评论了他讨论谢林的

^① Engels 1844-5, p. 231.

^② Engels 1839v, p. 466; Engels 1839w, p. 413.

^③ 对恩格斯精到的分析，见 Kouvelakis 2003, pp. 167-231。这一分析重塑了“早期恩格斯”的独创性，特别是关于英国政治经济情况与工人阶级状况的论文中体现的独创性。

几篇文章。这些文章回应了谢林在柏林的公开演讲，标志着恩格斯对神学僵化形式的抵触，因为他在其中无法找到救赎。

恩格斯的自我驱魔

愿上帝保佑他的心灵吧！我常常为这个总的来说还很不错的孩子感到担心。^①

吃也好，喝也好，睡觉也好，放个屁也好，我都不能不在鼻子底下碰见那种令人讨厌的圣徒的面孔。^②

在恩格斯的一生中，基督教曾经对他非常重要。因此他从中自我抽离历时弥久、困难重重，以至于我们可以把这个过程称为自我驱魔。他的信仰愈是根深蒂固，伤口就愈大，伤疤就愈是狰狞。它们可能有多种表现方式：它可以是更加教条的无神论唯物主义；可以是确有所失的意识；^③ 或者作为对宗教反抗问题或早期基督教问题经久不衰的兴趣。

恩格斯试图驱魔的早期信仰的本质是什么呢？尽管马克思的特里尔中学毕业证上写着他有“福音派信仰”^④，而恩格斯的毕业资料显示，他已经学习到了“福音派教会的基本教理”^⑤，其中的意义对二人却大相径庭。马克思的父亲（本名赫歇尔 [Herschel]）是一名犹太人，生活在罗马天主教占主导的南方，并最终皈依罗马天主教（马克思的母亲则拖到马克思 14 岁才最终受洗）。但恩格斯出生在归正派家庭，生活在巴门（Barmen）和爱北斐特（Elberfeld）两座姊妹城市（属于乌培河谷 [Wuppertal]）。^⑥ 恩格斯身上有着加尔文主义的烙印，这不仅仅是因为他的家乡毗邻荷兰边界，其他方面也有迹可循。他母亲婚前的名字是伊丽莎白·弗朗西斯卡·莫里斯·范·哈尔（Elisabeth Francisca

① Engels (senior) 1835, p. 582.

② Engels 1845f, p. 29; Engels 1845g, p. 27.

③ 例如，“当宗教真正成为心灵的事业时，即使在痛苦绝望的边缘，它也处处起着使人刚强和令人宽慰的作用”（Engels 1839d, p. 31; Engels 1839e, p. 64）。

④ 《1835 年特里尔中学毕业证书》，p. 643。1861 年，为了申请恢复其德国公民的身份，马克思仍旧写道：“我……信奉新教”（Marx 1861a, p. 355; Marx 1861b, p. 635）。

⑤ Hantschke 1837, p. 585.

⑥ 恩格斯的受洗证明来自爱北斐特归正福音教区；见《弗里德里希·恩格斯的受洗证明：爱北斐特归正福音教区受洗登记摘选》（*Baptism Certificate of Friedrich Engels 1821; Extract from the Baptism Register of the Elberfeld Reformed Evangelical Parish 1821*），p. 580。

Mauritzia van Haar),^① 这是个颇受欢迎的荷兰名字 (或许这也是恩格斯能够轻易使用荷兰语的原因)。此外我们还发现他具有虔诚的基督教归正宗信仰: 他受洗于爱北斐特的归正福音教区; 他父亲的信中充满了归正派的视角, 母亲的信中充满了殷切的期望;^② 恩格斯还曾向威廉·格雷培坦言过, 我也在本章的导语中引用了其中的片段: “如果我不是受过极端的正统思想和虔诚主义教育, 如果教堂、主日学和家庭没有向我灌输要永远最盲目地、无条件地相信《圣经》, 相信《圣经》教义、教会教义……”^③

不知不觉, 恩格斯和我自己的家庭背景越来越接近。我的父母同样有明显的归正宗背景, 确切来说是从荷兰归正派脱离出来的保守团体。此外, 我母亲的祖辈 (我外祖父的祖父) 来自石勒苏益格-荷尔斯泰因 (Schleswig-Holstein) — 那里是普鲁士与丹麦争执不休的地方。为了躲避冲突, 在 18 世纪的时候他们举家迁往阿默兰 (Amland) 的瓦登海岛 (the Waddensee island), 其距离与到荷兰加尔文派的北部差不多。恩格斯自己在普鲁士西北部的不来梅生活过若干年 (1839—1841), 他的父亲派他去那里一家利奥波德领事 (Consul Leupold) 开办的贸易公司做办事员, 期待他能努力工作, 接受更多加尔文主义的思想。在一封写给弗里德里希·格雷培的信中, 他发现那里和乌培河谷一样。^④ 这里也是 F. W. 克鲁马赫尔 (F. W. Krummacher) 成长的地方,^⑤ 他是恩格斯受洗的爱北斐特归正福音教区加尔文派的重要人物, 他还担当教区领袖的职务。不来梅人不仅宗教信仰与荷兰人相同, 他们仍然说低地德语, 这同边界对面荷兰人说的语言没有太大区别。

我挖掘恩格斯的归正派背景并不完全是出于我的个人兴趣; 这样做也能更好地解释他早期的斗争。正如前文所言, 这些早期斗争是一种自我驱魔行为。

① 见《1820年12月5日巴门的弗里德里希·恩格斯出生证明: 巴门出生、死亡、婚娶登记摘要》(Birth Certificate of Friedrich Engels, Barmen, December 5, 1820; Extract from the Barmen Register of Births, Deaths and Marriages 1820), p. 577。“范·哈尔”(van Haar)和“范·哈伦”(von Haaren)是两个常见的荷兰名。

② Engels (senior) 1820, 1835, 1842. 在颁布恩格斯的逮捕令和 1848 年革命之后, 他的母亲强烈地表达了对恩格斯所走道路的担心, 她让恩格斯重向上帝之路, 回到家里经商 (Engels (Elisabeth) 1848a; Engels (Elisabeth) 1848b)。1845 年恩格斯回家小住时, 父母得知他与共产主义者过从甚密时的反映, 对这部分精彩描述见 Engels 1845f, pp. 28-9; Engels 1845g, pp. 26-7。

③ Engels 1839v, p. 466; Engels 1839w, p. 113。

④ Engels 1839h, p. 416; Engels 1839i, p. 363。

⑤ 详见恩格斯在 (Engels 1840i, p. 126; Engels 1840j, p. 199) 中提到了克鲁马赫尔曾拜访过其父母。

或者换一个术语来说，这同时也是对他父母虔诚宗教信仰的一种俄狄浦斯式的回应。作为具有批判思想的年轻人，他回应的是狭隘的加尔文主义令人窒息的氛围，他把这种氛围戏称为伪善的河谷。^①

这种回应令人费解之处在于分为两个层次。在多封书信里，他偶尔会提到对家里的虔诚主义和抱令守律的基督教信仰“气愤极了”^②。自由思想的新潮流让他夜不能寐，心潮澎湃，有时他会倏然泪下。^③但其他时候这种生存危机少之又少，显得弥足珍贵。信中有些对《圣经》的引用读来轻松愉悦，^④有些则用于揶揄他人，^⑤还有些构成了他对途经的阿尔卑斯山景致的描绘。^⑥他的书信通常充满喧闹，意趣横生，阅读当时出版的材料，我们也觉得他非常自得其乐，为新的发现感到欣喜，并确实从反对自己家乡的论辩中得到极大的乐趣——无论是在匿名发表的《乌培河谷来信》中对家乡的两座姊妹城市语调欢快的反讽描写；^⑦还是关于善用修辞、反启蒙的牧师 F. W. 克鲁马赫尔的各种笔记；^⑧以及糟糕透顶的加尔文主义诗歌；^⑨某位乔尔·雅各比 (Joel Jacoby)

① Engels 1839t, p. 457; Engels 1839u, p. 403.

② 同上。

③ Engels 1839t, p. 461; Engels 1839u, p. 407.

④ 例如，恩格斯在写给他的妹妹玛利亚的信中说：“行啊，小傻瓜，你会收到四页信，但是这四页信是按照这个原则写的：你用什么量器量给人，也必用什么量器量给你。”(Engels 1838a, p. 390; Engels 1838b, p. 330.) 该典故出自《马太福音》7: 2。之后他还提到了自己正努力给路德的赞美诗《我们的上帝，强大的堡垒》谱曲 (Engels 1838c, p. 404; Engels 1838c, pp. 346-7)。

⑤ 例如，恩格斯有时在揶揄谢林的时候写道：“最后，如果谢林把凡是经他认可的黑格尔的东西，都说成是自己的财产，甚至说成是自己的血肉之血肉，这岂不是一种思想贪婪，岂不是一种卑劣行为——对这种人所共知的低级趣味怎么说好呢？”(Engels 1841a, p. 186; Engels 1841b, p. 261) 这里的典故是夏娃从亚当的肋骨中被创造出来之后，亚当所说的：“这是我骨中的骨，肉中的肉”（《创世记》2: 23）。

⑥ 例如：“……白雪透过云雾熠熠生辉。彼拉多山耸立于群峰之巅，就象从前给它命名的那个犹太地方长官一样在主持法庭。这就是阿尔卑斯山！”(Engels 1840s, pp. 170-1; Engels 1840t, p. 245)。

⑦ Engels 1839f; Engels 1839g. 例如：“在没进城以前，你会碰到一座天主教堂；它好像是从该城的圣区被赶出来似地立在那里。这是一座拜占庭式的教堂，一个毫无经验的建筑师按照一个很好的设计把它建筑得很糟糕” (Engels 1839f, p. 7; Engels 1839g, p. 32)。

⑧ Engels 1839b; Engels 1839c; Engels 1840q; Engels 1840r; Engels 1840i, pp. 126-8; Engels 1840j, pp. 199-201; Engels 1842c, pp. 315, 346; Engels 1842d, pp. 391, 417; Engels 1843a, p. 361; Engels 1843b, p. 428; Engels 1839h, p. 416; Engels 1839i, p. 363; Engels 1839l, p. 427; Engels 1839m, p. 372; Engels 1839x, p. 472; Engels 1839y, p. 420; Engels 1840u; Engels 1840v.

⑨ Engels 1839d; Engels 1839e; Engels 1839h, p. 416-17; Engels 1839i, pp. 363-4. 这里他写道：“对现时的宗教诗的不满情绪，即对宗教的虔诚感情，使得人们怒不可遏。我们的时代难道就这样吝啬，竟找不到一个人能为宗教诗开辟一条崭新的道路？”(Engels 1839h, p. 417; Engels 1839i, p. 364)。

口中反动的罗马天主教的废话；^① 同样反动的弗里德里希·威廉四世试图逆转历史发展，建立基督教——封建王权的尝试；^② 还有与恩格斯一起在不来梅的一位年轻牧师热衷于通过祈祷让上帝直接干预的热情；^③ 还是来自埃朗根的教授利奥波德（Leupoldt）把基督教当作药物来使用的倡议（疾病来自祖先所犯的罪，因此需要采取相应措施）。^④ 我最喜欢的评论之一是关于一位名叫朱林克（Döring）的牧师：“他的一个突出的地方就是漫不经心得出奇：他不能把三个句子连成一气，但却能把三个部分组成的讲道变成四部分，他可以一字不差地重复其中一部分而毫不察觉。”^⑤ 尽管长久以来恩格斯一直试图摆脱家庭在身体、情感和知识上的禁锢，但似乎旅途本身遗憾甚少，期待颇多。他常常称之为从狭隘贫瘠的童年中光荣觉醒。

例如，在《风景》这篇寓言性的文章中，恩格斯的船沿着莱茵河行驶，在荷兰单调的加尔文色彩的风光中穿行，然后进入开阔的海洋里。这一航程让他从摆脱了自身背景的局限，到达了思辨与自由思想的深度，这使他潸然泪下：“我们是在神的怀抱中生活着，行动着，存在着！”^⑥ 之后，虽然他旅居他乡（不来梅、曼彻斯特、波恩、巴黎和布鲁塞尔），但他最终还是返乡，虽然返乡的目的在表面上看大相径庭，即：1849年爱北斐特革命。^⑦ 人们认为如果不是资产阶级领袖下令让他离开——如果革命成功了的话，恩格斯会非常乐意留下来，投身革命，重组革命武装抵抗力量。^⑧

在恩格斯18岁（1838年）所写的《乌培河谷来信》中，他展现了虔诚主义

① Engels 1840a; Engels 1840b.

② Engels 1843a; Engels 1843b.

③ Engels 1839x, p. 472; Engels 1839y, p. 420.

④ Engels 1842c; Engels 1842f. 恩格斯继续期待莱奥出版“根据基督教原则编写的德语语法” Engels 1892e, (p. 283).

⑤ Engels 1839f, p. 16; Engels 1839g, p. 40.

⑥ Engels 1840c, p. 99; Engels 1840d, p. 131.

⑦ 参见 Engels 1849e; Engels 1849f; Engels 1849n; Engels 1849o.

⑧ 事实上，恩格斯在乌培河谷起义报告的结论部分写道：“让那些对我们的编辑表示如此深厚的情谊和如此依恋不舍之情的贝尔格和马尔克的工人记住，现在这个运动只是另一个更重要千百倍的运动的序幕，在那个运动中涉及的将是他们工人切身的利益。这一新的革命运动将是现在这个运动的结果，而只要这个新的运动一开始，恩格斯便会——这一点工人们可以相信！——像《新莱茵报》的所有其他编辑一样，立刻出现在战斗岗位上，那时世界上再也没有任何力量能使他离开这个岗位了。”（Engels 1849e, p. 449; Engels 1849f, p. 502.）亦可见他之前的评论：“但是，你毕竟也有故乡，也许在对故乡的全部缺点倾泄了自己的愤怒之余，也会象我一样热爱她那些很一般的特色”（Engels 1839d, p. 31; Engels 1839e, p. 64.）。

和神秘主义（这两个术语可以互相替换）的广阔图景，这两个术语刻画了乌培河谷所有新教教会的特征，无论它是路德派还是归正派（加尔文派）。^① 在这片广阔的土地上，虔诚主义的影响程度不尽相同，而他最熟知的还是各种归正派教会的虔诚主义。它们在众多教会中拔得最极端的头筹。虔诚主义者麻烦缠身，无论是彻头彻尾的虚伪做派，^② 学校教育的危害性，^③ 被视为酗酒之外的另一项心瘾，^④ 还是充当糟糕诗人角色的虔诚主义者。^⑤ 简言之，它是“基督教的反常现象”^⑥。

但这些攻击实际上只是个开始，因为当恩格斯转向德国新教主义的归正派时，他的方法随之发生了改变。他的目标正是爱北斐特的归正派教区。巴门和爱北斐特所有的新教教会都遵从一种统一的正统思想（它们只是在虔诚主义思想的程度上有所不同），在这种语境中，该教会作为最保守的教会凸显出来。我们已经知道恩格斯在这个教会中受洗，他的父母是教会的信徒，除此之外，恩格斯描绘的画面形象生动，却也不乏讽刺（它们很快让我想起我自己的成长环境），这让我们看到他的儿童和少年时代的很多时间都是花在了教堂的长凳上。

恩格斯自己很清楚这一点。他因其“宗教的情感、内心的纯洁、合宜的习惯与其他具有魅力的特点”而享有美名，^⑦ 无怪乎青年时代的恩格斯发表文章

① 尽管弗里德里希·威廉三世 1817 年在一个更为广泛的福音教会中，初步试图联合普鲁士的加尔文教会和路德教会，但两者的差异仍然很明显。联合教会仍旧有其路德派教区和归正派教区，存在独立的“老路德派分子”和还有纯粹的归正派教会。

② 一些比较好的例子，如：“但是大腹便便的厂主们的良心是轻松愉快地，虔诚派教徒的灵魂还不致因为一个儿童如何衰弱而下地狱，假如这个灵魂每个礼拜日到教堂去上两次，那就更没有事了。”（Engels 1839f, p. 10; Engels 1839g, p. 35）“但是谁要真想了解一下这种人，谁就应当到一个虔诚派教徒的作坊——铁铺或鞋铺——里去看一看。一个师傅坐在那里，右边摆着一本《圣经》，左边——至少经常是——放着一瓶烧酒。在那里，工作是不会妨碍他的。他几乎总是在念《圣经》，时而喝上一盅，偶尔也跟帮工一起唱圣歌；但他们的主要活动往往是指摘自己临近的人。”（同上）

③ Engels 1839f, pp. 17 - 18; Engels 1839g, p. 42.

④ “这些人的命运不是神秘主义就是酗酒。在那里占统治地位的这种粗暴的丑恶的神秘主义，必然会造成截然相反的极端，结果就形成了这样一种情况：那里的人不是‘正派人’……就是放浪不羁的地痞流氓。”（Engels 1839f, pp. 9 - 10; Engels 1839g, p. 34.）

⑤ Engels 1839f, pp. 24 - 5; Engels 1839g, pp. 50 - 1.

⑥ Engels 1840k, p. 103; Engels 1840l, p. 135.

⑦ Hantschke 1835, p. 585. 亦可参见恩格斯可能在 16 岁时所作的诗歌《耶稣基督，神子》（*Herr Jesu Christe, Gottes Sohn*），该诗非常正统，且略显呆板（Engels 1837a; Engels 1837b），此外还有 1839 年 7 月 12 - 27 日恩格斯写给弗里德里希·格雷培的信，信中他对自己信仰的转化做出了评论：“我所以信教是因为我懂得了再也不能这样浑浑噩噩地过日子了，是因为我要悔罪，是因为我渴望同上帝通功。我甘愿牺牲自己最珍贵的东西，抛弃我最大的欢乐和至爱亲朋，我使自己在世人面前处处暴露自己的弱点……你自己知道，这对我来说是个严肃的、神圣的问题。”（Engels 1839t, pp. 460 - 1; Engels 1839u, p. 407.）

都要用诸如 S. 奥斯瓦德 (S. Oswald) 这样的笔名。很多不同的事情让他出离愤怒：他无法忍受爱北斐特归正派信徒集体性的偏狭，对最具影响力的牧师 F. W. 克鲁马赫尔的思想风格与内容也颇有微词。我认为，这种看似不断累积的褊狭与不包容有一点密切相关，那就是反叛的年轻人开始自我思考时那种逐渐成熟的意识。在恩格斯看来，对于作为一个整体的爱北斐特归正派信徒而言，他们严格据守的“加尔文精神”最近在一帮“最虚伪的传教士”手里变得“肆无忌惮”。^① 他们针对的是：固执己见的唯理主义者 (rationalists) 和那些否定先定学说 (predestination) 的人——恩格斯自己如今就在其中，至少暂时是这样的。加尔文教会信徒散布恶意的流言蜚语和唯理主义者与加尔文主义者之间展开的公开论战，^② 使唯理主义的牧师受到谴责，反先定论的人连同路德宗信徒及他们的密友——拜偶像的罗马天主教信徒一起，直堕地狱。恩格斯愤而反驳道：

但说这种话的人都是些什么人呢？他们不学无术，连《圣经》使用哪种文字——中文、犹太文还是希腊文——写的，都未必知道……^③

其中大部分的抨击针对的是一位名叫费德里希·威廉·克鲁马赫尔博士的人，他是爱北斐特归正派教区的牧师领袖，他的影响足以粉饰那首在乌培河谷所写的诗歌。^④ 尽管恩格斯没有明确表示，但我大胆猜测克鲁马赫尔博士曾是恩格斯的牧师。有很多布道的细节和评论表明对恩格斯来说，他在很多场合没有看到过这个人布道。与此同时，对克鲁马赫尔的抨击掺杂了一些奇怪的现象：恩格斯每次批判他的时候，对他都会暗表敬仰。似乎我们在每处都可以看到祛魅的过程，表面上的敬仰最终以谴责收场。

就克鲁马赫尔的风格而言，他的“讲道从不使人感到枯燥”，他“很有把握很自然地从一个思想转到另一个思想”。但克鲁马赫尔最后往往过为已甚：“他在讲台上来回乱窜，身子四下摇晃，拳头击着讲台，脚像战马的蹄子一样踩着地板，而且还拼命地嘶叫，震得玻璃直响，吓得路上行人张口结

① Engels 1839f, p. 12; Engels 1839g, p. 36.

② 特别参见他对克鲁马赫尔与唯理论者（尽管资质平平的）K. F. W. 帕尼埃尔之间斗争的评论，帕尼埃尔是不来梅圣安斯加里乌斯教堂的牧师。（Engels 1840i, pp. 126 - 8; Engels 1840j, pp. 199 - 201; Engels 1840g, pp. 155 - 8; Engels 1840h, pp. 225 - 8.）

③ Engels 1839f, p. 12; Engels 1839g, p. 36.

④ Engels 1839d, pp. 30 - 1; Engels 1839e, pp. 63 - 4.

舌。”^① 他的出场给人留下的印象过于深刻，但自从他搬到爱北斐特以后，他“就开始胖了起来”，同时他把头发梳得别出心裁，教区的每个人似乎都在模仿“克鲁马赫尔样式”。^②

除了集体的偏狭（这并非加尔文主义者所特有）和浮夸的风格之外，恩格斯还反驳了克鲁马赫尔的教义，这些教义在他的布道中全部体现出来。恩格斯分析了其布道的本质，并对一些特定的布道作出了评论，这些评论记叙了与施特劳斯的争论，以及克鲁马赫尔对诗歌、想象和艺术的攻击，再到关于日头在天当中停住的说法（基于《约书亚记》10：12-13 和《圣经》许多其他篇章的内容）：

约书亚记第十章第十二节和第十三节中谈到约书亚使日头停留。克鲁马赫尔不久前在爱北斐特的一次讲道中就此发表了颇为有趣的论断，说所有虔诚的基督教徒即选民都不应该根据这一说法就认为似乎约书亚迎合了百姓的看法，而是必须相信**地球是不动的，太阳围绕地球旋转**。为了证实自己的论断，他宣称整本《圣经》都是这样说的。选民要欣然把世人因此会给他们扣上的傻瓜帽子连同那许多已被他们接受了的一起装进口袋。^③

严格的加尔文教义将先定视为上帝恩典的彰显，认为不信基督教的异教徒会充满地狱，得蒙上帝呼召之人中被拣选的只是少数，这样的教条建立在“荒谬的

① Engels 1839f, p. 14; Engels 1839g, p. 39. 亦可参见 Engels 1840i, p. 126; Engels 1840j, p. 199. 这里恩格斯写道：“具有炽烈的雄辩力、富有诗意的然而并非总是高雅的生动描绘，这位天才的演说家就因这两篇讲道稿而出名”。

② Engels 1839f, p. 13; Engels 1839g, p. 38.

③ Engels 1839b, p. 29; Engels 1839c, p. 55. 亦可参见：“克鲁马赫尔不久前在讲道中宣称，地球是不动的，太阳围绕地球旋转，这个家伙竟敢在 1839 年 4 月 21 日公开地宣扬这类货色，同时断言，虔诚主义不会使世界返回到中世纪！可耻！这个家伙必须赶走，否则，有朝一日你还来不及眨眼他就成了教皇，不过在此之后天雷会把他劈死。”（Engels 1839n, pp. 446-7; Engels 1839o, p. 393.）为完整起见，剩余的部分如下：“不久以前，他有两次在讲道的时候向他虔诚的听道者讲述了他游历维尔腾堡和瑞士的情形；他谈到他同海德堡的保路斯和杜宾根的施特劳斯进行的四次胜利辩论，不过，他所谈的和施特劳斯在一封信中所谈的完全不同。”（Engels 1839f, p. 14; Engels 1839g, p. 39.）此外还有：“凡是不把深奥的神秘主义当作绝对的基督教的人都交付魔鬼。然而克鲁马赫尔借助于看来极其幼稚的诡辩术一直躲在使徒保罗的身后。‘这决不是我在这里诅咒！不是！孩子们，醒醒吧！这是使徒保罗在诅咒啊！’最糟糕的是，使徒是用希腊文写作的，因此学者们直到今天仍然无法理解他的某些语句的含义。他的书信中所说的革出教门就属于这种模棱两可的语句：克鲁马赫尔不加思索地硬说它具有最严厉的意思，即要求永远堕入地狱。”（Engels 1840i, pp. 126-7; Engels 1840j, pp. 199-200.）见恩格斯提到的另外两次布道 Engels 1840q; Engels 1840r 和 Engels 1840i, pp. 126-8; Engels 1840j, pp. 199-201. 还有一处是援引 F. W. 克鲁马赫尔的弟弟埃米尔·克鲁马赫尔（Emil Krummacher）的布道。（Engels 1839f, p. 17; Engels 1839g, p. 41.）

判断”之上，是与“理性、《圣经》根本矛盾的东西”，恩格斯不明白神志清醒的人为什么会信仰这样的教条。^①

恩格斯批判克鲁马赫尔时，那些相互矛盾的教义在本质上是什么呢？通过大量引用和典故，答案变得愈加明晰，教义实际上是努力把来自各处的一系列不同的经文编织在一起，从而形成某种连贯晓畅、逻辑严谨的立场。但恩格斯并非是站在远处袖手旁观的局外人，他也涉足其中，利用《圣经》在神学论辩中选择立场。在这一层面上，恩格斯与克鲁马赫尔并无二致，区别就在于他更为依赖的文本与克鲁马赫尔和其他恪守信条的加尔文主义者偏爱的文本大相径庭。

其中有一个需要展开评论的因素：在恩格斯讨论克鲁马赫尔的文章中提到或引用的《圣经》文本的数量。这些文本强化了论辩力度：《约翰福音》14：6（“若不藉着我，没有人能到父那里去”）；《马太福音》22：14（因为被召的人多，选上的人少）；《哥林多前书》1：20 - 25 和 3：19（“神的愚拙总比人智慧”）；《彼得前书》2：2（“爱慕那纯净的灵奶”）。^② 恩格斯使用这些经文的方式各不相同。前三个受到克鲁马赫尔等人的青睐，最后一个他化为己用：“这一切怎能同使徒们所主张的理性的祈祷仪式和福音的理性养料的学说相吻合呢，这种奥妙是理性所无法理解的。”^③ 很明显，恩格斯在某一具体的论辩中是有明确立场的。

我们可以把这种情景作如下观：《圣经》提供了一种语言或相互认可的战场。当克鲁马赫尔孜孜于使用一些文本来支撑自己的观点的时候，恩格斯的回复则是通过选择其他文本来支撑自己的观点。在这个战场上，各种问题纷纷涌现：信仰与理性之战；小范围的正义选民与这个世界的各种道路之战；宣称神秘还是宣称公开的科学研究之战。恩格斯仍旧把自己视为基督教图景的一部分，但他与那些和自己一起长大的加尔文主义者的立场非常不同。例如，在越过海峡前往英国的途中，他冲出了在他看来恐怖的加尔文色调的荷兰景色，这位新近觉醒的自由思想家宣称：

……宛如从晴空飘来的一阵清新的海风吹拂在我身上；思辨哲学的深

^① Engels 1839f, pp. 14 - 15; Engels 1839g, pp. 39 - 40.

^② 《马恩选集》(MECW) 尽量在寻找《圣经》典故并标识原文，但结果乏善可陈。很多地方并没有标识原文，引用也存在一些错误。

^③ Engels 1839f, p. 15; Engels 1839g, p. 40.

邃，宛如无底的大海展现在我面前，使那穷根究底的视线，怎么也无法从海上移开。我们是在神的怀抱中生活着，行动着，存在着！在海上，我们开始意识到这一点；我们感到周围的一切和我们自己都充满了神的气息；整个大自然使我们感到如此亲切，波涛是如此亲密地向我们频频点头，天空是如此可爱地舒展在大地之上，太阳闪烁着非笔墨所能形容的光辉，仿佛用双手就可以把它抓住。^①

或者我们可以看看他参观克桑滕（Xanten）罗马天主教堂时的描述。他写道，（教堂可以）“远眺荷兰的沙质平原上平淡无奇的景象”^②，当他在做大弥撒时步入教堂，风琴的声音使他陷入强烈的心醉神迷之中。但当圣餐开始的时候，他告诉自己“你就冲出去吧，拯救自己吧，把自己的思想从淹没了教堂的感情之海中拯救出来，到教堂外面上帝祈祷吧，因为他的大厦不是凡人的双手建造的，他的气息渗透了全世界，他要人们顶礼膜拜的是他的精神和真理”^③。

通过恩格斯这些早期的作品，我们明确地洞察到一种将伴随他大部分作品的做法——即在任何情况下都使用“经文”（proof text）的习惯。这一做法起源于当时的爱北斐特归正派教会，《圣经》在这样的背景下是最终的至高权威。为了证明任一立场，人们必须在《圣经》的文本中找到其证据（我对这种做法所有迂回曲折、让人沮丧的细节都了如指掌）。当然，恩格斯后来并不再从这一具体动机出发，但对《圣经》文本略引一二却成了他的习惯。

在《乌培河谷来信》的结尾，恩格斯再次使用了一个《圣经》典故：“总可以相信，就是这个旧蒙昧主义的断崖也抵挡不住时代的巨流：沙石一定会被水流卷走，断崖一定会轰然倒塌。”^④ 这个典故源自《马太福音》7：24 - 27，^⑤ 大致描述的是把房子建在沙土上和把房子建在磐石上的区别。但恩格斯对此进行了一个反转，两种房子都会被冲走，即便是乌培河谷的保守主义者建立在磐石上的房子也不例外。

① Engels 1840c, p. 99; Engels 1840d, p. 131.

② Engels 1840o, p. 132; Engels 1840p, p. 203.

③ Engels 1840o, pp. 133 - 4; Engels 1840p, pp. 204 - 5.

④ Engels 1839f, p. 17; Engels 1839g, p. 42.

⑤ 亦可参见《马克福音》6：47 - 49。

重重矛盾的挑战

当然，政治上决裂了，私人友好往来还是可以保持的。我们大家都 有过这样的经历，而我甚至对待我的笃信上帝的极端反动的家庭也是 如此。^①

借着《圣经》的矛盾这条绳索，恩格斯使自己摆脱了过去对《圣经》的沉 溺。矛盾无疑是马克思分析的主题，人们叙述矛盾时也常常追溯到马克思与黑 格尔的斗争。马克思将黑格尔唯心主义方法转化为唯物主义方法，并得出了自 己的著名论点：生产方式的内部矛盾既是创造性的，又是毁灭性的。它们开始 会将某种特定的生产方式抬升到主导地位，但接下来它们会让其停滞不前，并 最终使之坍塌。

但矛盾还出现在了另一个要点上，这正是恩格斯与圣经批评的斗争。因为 这一要点看似不同寻常，所以我需要更加详细地叙述一下这场斗争的来龙去 脉。在恩格斯早期的很多作品（即他在 1842 年写的叙事诗《横遭灾祸但又奇 迹般地得救的〈圣经〉》，还有 1839 年和 1841 年之间他写给费里德里希和威 廉·格雷培的多封书信）中，这些矛盾就已经表现出来了。

这首讽刺诗讲述了敬虔的宗教保守主义力量与青年黑格尔主义者之间的最 后一场历史性大决斗。它批判“柏林自由人小组”（The Free），特别是卢格 （Ruge）只是言语上的革命者，而非行动上的革命者；也提到了马克思（当时 他与马克思尚无私人往来）；^② 提到了自己的伪装；^③ 甚至说黑格尔其实是无神 论要员以及邪恶团伙的头领，除此之外，诗歌中出现的主要问题是圣经批评的 问题。这一问题的出现是借由布鲁诺·鲍威尔的中心角色来实现的（他们一度

① Engels 1892l, p. 527; Engels 1892m, p. 459.

② “是谁跟在他的身后，风暴似地疾行？/是面色黝黑的特利尔之子，一个血气方刚的怪人。他 不是在走，而是在跑，他是在风驰电掣地飞奔。/他满腔愤怒地举起双臂，/仿佛要把广阔的天幕扯到地 上。/不知疲倦的力士紧握双拳，/宛若凶神附身，不停地乱跑狂奔！”（Engels 1842c, p. 336; Engels 1842d, p. 408）

③ “最左边的一个，穿着胡椒色的长裤，/怀着胡椒般辛辣的心，长着两条长腿，/他是谁？是奥 斯渥特——山岳党人！/无论何时何地，他都坚决而凶狠。/他只拨弄一种乐器，这就是断头台，/他只 喜欢一种曲子，这就是抒情短调，/他只有一种叠句，这就是：/ *Formez vos bataillons! Aux armes, ci toyens!*（组织起你们的队伍！拿起武器，公民们！《马赛曲》歌词）”（Engels 1842c, p. 335; Engels 1842d, p. 407）。

将他提升到一个弱化版魔鬼的地位，以便与他们为伴），^① 因为他首先是一位圣经评论家。对恩格斯而言，这似乎是问题的关键。（在导言部分）我已经探讨了圣经批判在当时的德国处于风口浪尖的原因，但对恩格斯而言还有独特个人因素。

让我们看一下圣经批评的问题是如何展开的。当撒旦首次向鲍威尔显现的时候，我们看到他正在思考《圣经》前五本书的作者问题：

在虔信者家中，一间沉闷的书斋里，
 我们的**鲍威尔**坐在书堆中苦思冥想。
 他那锐利的目光正注视着摩西五经。
 魔鬼从后面揪住他的一络头发：
 “这是谁写的？是不是摩西？”
 啊，哲学，你的回答多么含混不清。^②

尽管鲍威尔做了很多研究，但他仍然无法证实“摩西五经并非虚张声势”^③，因此，他从自身寻找“遮掩着摩西五经起源”的东西。^④ 尽管我们承认恩格斯在诗歌方面的才能，但从某些方面来看，聚焦这一点是非常奇怪的。鲍威尔的确写过讨论《希伯来圣经》的两卷本书，但他对诸如摩西五经的作者身份等问题并不是那么感兴趣，他更喜欢把大部分的精力投入到新约批评中。但是德国圣经批评学界极其保守的反对派都视摩西五经为检验标准，以至于很多批评家怀疑摩西根本不存在。保守派回应道，质疑一些经卷的公认的作者是滑向无神论的第一步——事实上，在诗歌中，鲍威尔与魔鬼交谈时也将发现这点。即便他“吓得立即抓住《圣经》”^⑤，但也于事无补。

换言之，在诗中，鲍威尔对贯穿《圣经》中大量的矛盾和不一致大光其火。像浮士德一样，一旦鲍威尔把自己交托给魔鬼，他的讲座就会完全聚焦这些问题；虽然如今“陷入矛盾百出的经文”的是那些神学家自己。^⑥ 无论他们

① “黑格尔亲吻着鲍威尔，说：‘是的，你是知我者！/我的孩子，我没有白活一场！’/他为鲍威尔松了绑；/恶人大声叫嚷：/鲍威尔，请做我们的领袖！/率领我们浴血奋战！/撒旦已被罢免，你代他来做我们的领袖！”（Engels 1842c, p. 349; Engels 1842d, p. 419）

② Engels 1842c, p. 322; Engels 1842d, p. 396.

③ 同上。

④ Engels 1842c, p. 323; Engels 1842d, p. 397.

⑤ 同上。

⑥ Engels 1842c, p. 326; Engels 1842d, p. 400.

如何扭曲和躲闪，无论他们如何试图消除或淹没这些矛盾，他们仍无法避开这些矛盾。

那么，我们讨论的是何种类型的矛盾呢？恩格斯并没有在诗歌中真正与它们对峙——他提到了摩西作者身份的问题，提到了神学在围绕《圣经》的矛盾之处拐弯抹角的问题。为了找到对这些矛盾更加详细的讨论，我们需要在恩格斯写给格雷培兄弟（弗里德里希和威廉）的信中暂作停留。这些书信在一个非常时期吸引了恩格斯：在1839年4月23日至1841年2月22日期间的一系列书信中，我们发现了他与两兄弟热情交流的论争的一个方面。恩格斯发现，他和两兄弟中更正统的弗里德里希陷入了持久、严肃的论辩中——这主要是因为两人之间分歧太多。最后，两人的争论变得更加不可调和：他们之间的距离越来越大，并最终分立德国神学分水岭的两端。^① 对于自由派的威廉，他们之间的论辩少了很多，恩格斯看上去更加轻松，他们讨论文学、戏剧、音乐、啤酒和朋友。^② 这里存在一个正比例关系：我们发现神学观点差异越大，神学辩论就越激烈。

于是，他一面警告威廉，说他的《圣经》启示的观点对于乌培河谷的任何一位牧师而言，都过于自由主义了，^③ 另一面鼓励弗里德里希的思想变得再自由一些。恩格斯建议，成为巴门的克鲁马赫尔心中的牧师吧，让虔诚主义者有的受。^④ 恩格斯认为，关键在于弗里德里希把自己建基于《圣经》本身和理性之上。这种结合会把虔诚主义者逼疯。这几乎是一种感同身受的希望，因为我感到恩格斯在某种程度上，也希望成为乌培河谷地区的自由派牧师，然后与虔诚主义者针锋相对。同时，他也特别希望自己朋友的身上先不要染上太多牧师的习气，这样，当他回到乌培河谷的时候，他们就可以一起开怀畅饮。^⑤

在这些书信中，恩格斯提出了自己逐渐发展的观点，就宗教信仰问题回应了自己的朋友，并就此向他们（在真正意义上）展露了自己的心灵。他记载了

① 特别参见恩格斯给弗里德里希·格雷培的最后一封信，信中恩格斯提到了末日战争的主题（Engels 1841c; Engels 1841d）。

② 他也更加幽默。如：“如果您今天还不写信，我就从思想上把您处以宫刑，并且象您所做的那样，让您等信，以眼还眼，以牙还牙，以信还信。不过，您这个伪君子会说，不要以眼还眼，不要以牙还牙，不要以信还信，您要让我继续听您那一套该死的基督教的诡辩。不，宁可做一个好的异教徒，也不做一个坏的基督徒。”（Engels 1839dd, p. 482; Engels 1839ee, p. 432）

③ Engels 1839v, p. 466; Engels 1839w, p. 413.

④ Engels 1839j, p. 423; Engels 1839k, pp. 367-8.

⑤ Engels 1839z, p. 475; Engels 1839aa, p. 423.

自己在斗争中的泪水；记载了一直萦绕在头脑中，让他夜不能寐的自由观念；还有他非常希望能有足够的时间用安宁的心绪来梳理自己的思路；对于如此强烈地作用在他身上的力量，他无法弃之不理。在他的追索中，他满怀热情采用一种方法，而当另一个更好的方法出现时，他就会放弃前者而选择后者。因此他很快地从唯理主义神学（用自然来解释神迹与道德化过程），过渡到弗里德里希·施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher）的自由神学，即承认感官的重要性来反抗清教徒的道德价值，^① 再到大卫·施特劳斯在《耶稣传》中突破性地发现了《圣经》的神秘根基，然后借由施特劳斯归向了黑格尔的泛神主义。他完全意识到了自己信仰中的这种翻天覆地的转化，因此，上个月突破性的东西变成了“在此期间我已经放弃了观点”^②。有时他反对诋毁基督教的人，为基督教辩护；有时他又支持合理运用理性，希望（自己）永远是“一个诚实的、对人宽宏大量的超自然主义者”^③。在他的心里，他想成为自由、理性的基督徒，将基督教的核心信仰视为神话。有时他感到自己已经找到了那片净土，^④ 但有时，他又显得踌躇。问题是他是是否可以取得成功。

现在，青年时代的恩格斯频繁地转换思想与信仰，这为我们追溯他逐渐放弃自己的宗教信仰提供了充足的动力。《马恩选集》（MECW）的那些精彩前言对这一线索非常热衷：这里我们发现，恩格斯处在一条艰难且必然通往革命无神论的道路上。由于某种原因，我并不十分愿意把自己局限在这种叙事之中。部分原因是我还不想写一部关于马克思或者恩格斯的精神传记。其他人已经做了这项工作，且不乏后继之人。（对我来说）更重要的是恩格斯对自己加尔文主义成长背景的集中讨论，即对矛盾性和内在性方法的关注。

我已然确定这种矛盾性就是下面几种情况之一。随着书信往来，另一盏明灯开始显现，这便是内在性的分析。矛盾性的问题直接指向了本该是连贯的文本（恩格斯早年的老师可能曾告诉过他，《圣经》来自上帝，而上帝必定是巨

① “我倒只是想看看这种婚姻：丈夫不爱自己的妻子，却爱自己妻子身上的基督；这里马上就产生一个问题：他是否与化身为自己妻子的基督睡觉？这种荒唐事，我们在《圣经》中什么地方可以找到呢？在《雅歌》中写道：‘我所爱的，你何其美好，何其可悦，使人欢畅喜乐’，可是现在人们无视大卫、索洛蒙以及天晓得是谁，而对肉欲所作的一切辩护进行指责。这使我大为愤怒。”（Engels 1839h, p. 416; Engels 1839i, p. 363）

② Engels 1839—40a, p. 489; Engels 1839—40b, p. 438.

③ Engels 1839j, p. 423; Engels 1839k, p. 368.

④ “我的宗教信仰曾经是而且现在仍然是平静的、幸福的安宁，如果我死后这种安宁还能保持，我将感到满意。”（Engels 1839l, p. 161; Engels 1839u, p. 407.）

古不变的)的同时,恩格斯努力运用内在性的方法来处理这些矛盾。简言之,他相信那些保守的虔诚主义者的话:如果他们说《圣经》是其信仰的基础(这也是他不久以前的信仰基础),那么他就要仔细阅读《圣经》,看看它到底说了些什么。让我们看一下在写给格雷培兄弟的信中,他是如何应对这种矛盾性和内在化分析的。

在1839年4月23日—5月1日的一封信里,恩格斯第一次提出了这些问题,给这些矛盾列了一个长单。施特劳斯“无可辩驳的著作”^①以及唯理主义者似乎已经拓宽了他的视野,让他第一次知道该如何正确地阅读《圣经》。那么他有何发现呢?当他细读福音书的时候,他遇到了各种各样的矛盾:《马太福音》和《路加福音》中约瑟(马利亚的丈夫)的家谱并不一致;最后的晚餐的叙述方式不尽相同;主祷词使用的词语不同;神迹出现的顺序互异(其中最有名的是水变酒发生的时间顺序不同——在《约翰福音》中这是在耶稣刚布道开始的时候发生的,而在其他福音书中则是在后期);以色列人在埃及的时间,在旧约中是四代人,而在保罗写给加拉太人的信中是430年。^②这个列表中还有更多其他内容,但上文的例子已经很好地说明了我的论证目的。^③

随着讨论的继续,争论的焦点变成了耶稣的家谱——或言《马太福音》和《路加福音》中相互冲突的家谱。这里需要依次展开一些背景信息:《马太福音》的家谱(第1章)始于亚伯拉罕,终于耶稣;而《路加福音》的家谱(3:23-38)则顺序相反,它倒叙至上帝之子亚当。除了这个区别以外,还有一系列的矛盾之处,首当其冲的是约瑟父亲的名字(在《马太福音》中是雅各布 [Jacob],在《路加福音》中是希里 [Heli])。从这里,两种不同的家谱按照各自的路径都回溯到了大卫王,在大卫与亚伯拉罕之间的时期,两者的分歧稍有缓和,而之后,只有《路加福音》将家谱推至亚当。

这一矛盾对恩格斯来说是无法容忍的,至少就他所一直挣扎的“乌培河谷的信仰”而言是这样。其原因何在呢?对于不那么虔诚的旁观者来说,这些矛

① Engels 1839r, p. 455; Engels 1839s, p. 401 译本有改动。在他1839年10月8日写给威廉·格雷培的信里,他自称“热心的施特劳斯主义者”。(Engels 1839x, p. 471; Engels 1839y, p. 419)

② 《创世记》50:23提到了以法莲的第三代子孙,而在《加拉太书》3:17中,保罗则提到了430年。但恩格斯却没有发现《出埃及记》12:40中提到430年的说法。该援引的作用就是把矛盾转到了《希伯来圣经》中。

③ 可进一步参见 Engels 1839l, p. 426; Engels 1839m, p. 371; and Engels 1839bb, pp. 476-7; Engels 1839cc, pp. 425-6。

盾并不会造成什么重大问题。他们可能会质疑家谱的性质（它们极易流变，有很多变数），或是文献的性质（里面经常存在张力），甚至是历史的性质。但《马太福音》和《路加福音》中耶稣两种家谱的主要不同并不是造成旷日持久、针锋相对的论辩的原因——除非这个人恰好非常虔诚。如果真是如此，那么这个家谱的各种矛盾，乃至任何《圣经》中的各种矛盾都会引发巨大的问题。

所引发的问题是两个层面的，一个是神学层面，另一个是个人信仰层面（这两个层面并不必然相关）。让我这样来表述：在恩格斯所深谙的加尔文主义者的圈子里，上帝与《圣经》密切相关，因此，任何对《圣经》的质疑都会变成对上帝的质疑。他的宗教信仰亦是如此。我们看到的他一直与疑惑争战。尽管弗里德里希·格雷培竭力说明没有疑惑的信仰是最自由、最平安的，但恩格斯对此不敢苟同。恩格斯反驳道，疑惑是必要的。对于每个希望具有理性信仰的人来说，这是首要的事，对格雷培而言也是如此。事实上，没有疑惑的信仰根本算不上信仰。但是恩格斯与这些疑惑作着殊死斗争。在一段精彩的书信中，他写道：

我每天甚至整天都在祈求真理；自从我开始发生怀疑以后，我就这样做了，但是我始终不能转向你的信仰。可是《圣经》上却写得明明白白：“你们祈求，就给你们。”我到处寻求真理，哪怕是有希望找到真理的影子；但是我始终不能承认你的真理是永恒真理。可是《圣经》上写得明明白白：“寻找，就寻见。你们中间，谁有儿子求饼，反给他石头呢？何况你们在天上的父？”^①

我首先要解决神学方面的问题。第一个与信赖的程度有关，即：上帝是亘古不变、毋庸置疑、无所不能的。因此，如果说上帝创造了《圣经》，那么《圣经》也应该是毋庸置疑的。而之所以如此，唯一的可能性就是它是亘古不变的。只有它像上帝那样不欺骗我们，我们才可以信赖《圣经》中的话语。换言之，从矛盾性通往质疑信仰的道路如履平地。这一信赖问题的秘密就是启示（inspiration）：正如《提摩太后书》3:16所言，《圣经》是神所启示的（或言“默示的” God-breathed, theopneustos）。尽管这种“启示”在当下被赋予了另一种含义，即在所有历史和科学的事件中《圣经》是绝对正确的（inerrancy），但在恩格斯时

^① Engels 1839t, p. 461; Engels 1839u, p. 407. 所引《圣经》可参见《马太福音》7: 7, 9-11。

代的这些论辩中，它实际上表明的是信赖的程度。^① 当《圣经》不再一致，不再让人感到值得信赖的时候，一切都成了问题。

问题接踵而至，特别是在 1839 年 7 月 12 日—17 日和 10 月 29 日的两封长信中，^② 恩格斯痛斥了正统神学的矛盾。这里我们发现他论及了关于上帝良善、全知、公义、真理、爱和不动情（*impassibility*）的问题。上帝是良善的吗？抑或他刻意将矛盾置于《圣经》之中，来强化分歧，煽动争论？上帝是全知的吗？抑或他无非是刻意忽视这些显而易见的问题？上帝是公义的吗？抑或他实则永远谴责那些寻求把上帝与理性关联在一起的人（比如斯宾诺莎 [Spinoza]、康德和古茨科 [Gutzkow] 之辈）？上帝是真实的吗？抑或他会抛弃那些在寻求真理过程中感到疑惑的人吗？如果上帝爱我们，那么为什么他要惩罚十分之九的人，让他们遭受永刑？如果从形而上学的意义而言，我们无法想象上帝会遭受痛苦，那么我们又如何能宣称耶稣既是完全的神又是完全的人呢？

我们可以按这种逻辑继续讨论下去。上帝的教义随之产生了一个结果。在恩格斯发动猛攻之前，罪、救赎和永刑就都已经全部崩溃了。就罪性而言，如果世界其他地区像基督教一样竭力克服罪性，那么凭什么后者要谴责前者呢？当他无法理解原罪教义的含义时——可以理解为人的观念中一种与生俱来的罪的倾向，以及造成人类疾病和缺陷的原因——他彻底意识到了自身犯罪的倾向。他指出，既然人类被上帝创造之时就是非神性的存在，我们就不能再求全责备。但是他觉得代赎论的观念——别人可以代他免除罪，进而拯救他——非常荒谬，他认为这是神性正义的一个矛盾之处。他问道，如果确实有人可以为他人献上自己，那么他为什么不会像基督一样受到惩罚呢？最后，永刑因其自身的不一致性而坍塌：如果你遭受永恒的谴责，那么，你势必带有永恒的罪；如果罪是永恒的，那么悔改与信仰的可能性也是永恒的，进而获得救赎的可能性也是永恒的。

长久以来，恩格斯为了坚持自己的信仰，一直苦苦挣扎。但是因为《圣经》与他的乌培河谷信仰彼此非常紧密地相连，所以只要修正自己的任何一种

^① 见 1839 年 10 月 29 日恩格斯写给弗里德里希·格雷培的信，信中讨论了《圣经》启示的问题（Engels 1839bb, pp. 476–7; Engels 1839cc, pp. 425–6）。在这里，恩格斯打破了他试图把启示局限在那些《圣经》中没有相互矛盾地方的做法。

^② Engels 1839t; Engels 1839u; Engels 1839r; Engels 1839s. 参见 Engels 1839r, pp. 451–5; Engels 1839s, pp. 400–1.

方法，都会牵一发而动全身。因此，当他表明自己不再盲信《圣经》时，或者当矛盾摧毁了他对《圣经》的全部信仰时，^①他是如何应对这种影响的呢？他开始寻找一种无须《圣经》语汇的方式来表达信仰。这给他一种“同上帝处于一种亲近的、至诚的关系的”感觉，产生这种感觉的原因是我们意识到了所有人都有着神性的本源。在此世的所有争斗告终之后，我们从必死的命运和罪性中解脱出来，并最终回到上帝的身旁安息——“这就是我的信念，它使我得到安慰”^②。恩格斯竭力寻找的就是一种理性的自由信仰，它并没有被自己成长环境的正统加尔文教义所禁锢。^③有一段时间，弗里德里希·施莱尔马赫的神学吸引着他，他对这位强调上帝临在感觉的自由神学之父抱有崇高的敬意。^④这种理性的自由神学的问题在于它无法像恩格斯之前的信仰那样能牢牢抓住他。他寻求的是比雅致平和、太过中产阶级的信仰更强烈的东西。

于是，这些矛盾对某种类型的神学和某种类型的个人信仰提出了问题。对恩格斯来说，这更像是一场自我斗争，这场斗争体现在他所使用的两个术语中：理性和信仰。理性告诉他《圣经》并非前后一致，而信仰告诉他《圣经》是一致的。如果我们把理性与信仰想象为向相反方向延伸的两条电缆，恩格斯则在努力拉扯着，希望把它们连接在一起。这个连接点正是《圣经》。他尽力忠于信仰与理性，甚至在理性上采取一种单一的立场（univocal position）（我们只能这么称呼这一立场了）。他写道：“上帝的理性当然高于我们，然而它也并不是另一种理性，否则它就不成其为理性。”^⑤

最后这条评论引发了许多势不可挡的神学论辩。恩格斯在一场旷日持久的论辩中选择了立场（他自己很有可能毫不知情），论辩可以大致归纳为下面的两条命题：（1）上帝与他的造物有质的区别，因此我们使用的任何术语可能都是完全不充分的，只能接近他的本质；（2）因为上帝创造了宇宙，特别是理性，所以这一被造世界的术语或是观念就应该与他自身相一致。第一种立场通常认为人们通过类比（analogy）（含混地）言说上帝，而第二种立场认为人们通过单一性（univocity）来言说上帝。这就是说，当一个人言说上帝的理性

① Engels 1839r, p. 454; Engels 1839s, p. 400.

② Engels 1839t, p. 458; Engels 1839u, p. 404.

③ “宗教信仰是心灵的事情，它同教义相联系的程度，完全取决于感觉同教义有没有矛盾。”（Engels 1839t, p. 461; Engels 1839u, p. 407）

④ Engels 1839t, p. 462; Engels 1839u, p. 408. 见 Schliermacher 1960.

⑤ Engels 1839t, p. 459; Engels 1839u, p. 405.

时，这种理性有可能是完全异于人类理性的，唯一相似之处就是使用了“理性”这个词，或者可能这种理性与人类理性一样，即便它的程度更高。

这场长期的论辩同时还是区分正统加尔文主义者与恩格斯自身的简便方法。或者按照我偏爱的说法，是恩格斯以前的立场与之后在1839年7月12日—27日和10月29日两封信中所展现出的立场之间的区别。但是为什么正统派会认同类比的（含混的）立场呢？仅仅是因为我们人类是完全堕落的，我们的罪性无法得以偿还，以至于我们所做、所想、所信使我们与上帝之间被无法逾越的深渊所阻隔。^①与之相反，恩格斯的单一立场意味着他已经放弃了加尔文主义全然堕落的原则。人类可以像上帝一样用理性思考，因为他们是按照上帝的形象所造的。

我必须承认我对类比的立场（还有这种立场在全然堕落方面与加尔文主义的关联）一直存有一种偏爱，但恩格斯在这里持有一个观点，虽然没过多久他就放弃了这个观点。我所说的恩格斯的观点并不是他认为上帝的理性大致应与我们的理性相似，而是神学的本质应该是一种合乎逻辑（reasoned）、具有理性的（reasonable）活动。人们将之系统化，发展出连贯的论点，采取符合逻辑的立场来阐明问题——这一切都在说明理性是神学的核心。如若不然，神学便是纯粹的胡言乱语。恩格斯道出了一个显而易见的事实：理性与神学之间的关系甚密。或正如他所言：“谁要是满足于这种状况并且炫耀自己的信仰，那他的信仰就没有任何基础。”^②事实上，为了佐证这一论点，他本可以指出甚至正统的加尔文主义者也会使用理性；如果没有理性，他们如何能够建构一致的神学立场呢？

尽管如此，恩格斯身边还是很不幸地围绕着一群认为信仰与理性无法调和的人。鲍威尔和一些不甚有名的人物支持理性和无神论源自《圣经》本身的观点，而一些保守主义者把理性视作信仰的敌人（但为了支撑自己的观点，也会免不了虚伪地对理性加以一定利用）。^③一些唯理主义者持中间立场，他们希望把理性与信仰结合在一起。尽管恩格斯非常关注这些论辩，但他最终还是认为

① 或正如恩格斯引用弗里德里希·格雷培的立场：“人是这样堕落，自然不能做任何好事了。”（Engels 1839bb, p. 477; Engels 1839cc, p. 426）

② Engels 1839t, p. 460; Engels 1839u, p. 406.

③ 详见他尖锐地批判了对教育、哲学或地理学问题有限的应用，当它们符合保守主义的立场时就会被运用，当它们不符合的时候就会被批判（Engels 1839r, p. 455; Engels 1839s, p. 401）。

唯理主义者的立场没有说服力。^①

不来梅归正派教会中唯理主义者与加尔文主义者之间的斗争（1841年）就是一个极佳的例子。在恩格斯的两篇“不来梅通讯”中，^②他加入到了两个团体的论辩中，其中一个团体是由F. W. 克鲁马赫尔领导（不来梅就是他成长的地方），另一个团体则由一位名叫K. F. W. 帕尼埃尔（K. F. W. Paniel）的人领导。尽管恩格斯试图冷眼旁观，保持批判的态度，但这场论辩是关乎他自身的。论辩肇始于克鲁马赫尔先生被邀请去帕尼埃尔的教堂——圣安斯加里乌斯——布道，他撼动了这个世界的知识、哲学和唯理主义者的释经方法。帕尼埃尔牧师在不来梅作为唯理主义的领袖（牧师中大致有7位，公众中大致有一半的人隶属于他的团队）回击了来自克鲁马赫尔的批判，论辩一触即发。一方说，虔诚主义的源头实际上是异端；另一方说唯理主义不符合《圣经》。

正如前文所言，恩格斯对克鲁马赫尔的回应掺杂着他对克鲁马赫尔出色布道技巧的仰慕和对其神学阐释的厌恶。他也仰慕帕尼埃尔代表唯理主义者为他们打抱不平的勇气，但是他的布道与文章——至少在恩格斯看来——没有克鲁马赫尔的铿锵有力。恩格斯认为帕尼埃尔的论点是“有气无力的感伤情调”，它充满了“空洞的废话”和“甜得腻人的废话”。^③但他勇气十足、意志坚强、博闻广识——这种毁誉参半的评价和恩格斯对克鲁马赫尔的评价如出一辙。他非常希望帕尼埃尔的文笔能够更为出色。但最让我感兴趣的是恩格斯思考唯理主义者立场的方式。

这些人的困境在于他们涉足两个阵营：他们想留在教会内，认为《圣经》和基督教规站在他们这边；但唯理主义者的论点似乎从教会和信仰中脱离开了。因此，恩格斯发现他们按自己的意图扭曲《圣经》，他们为启示、救赎与神的默示等概念强加赋予其他含义。至少在当时那个时代，唯理主义立场的潜在动力就是对《圣经》中的神迹给予完全正常和科学的描绘。因此，如果以色列人逃离埃及时穿越红海，那么他们穿越的肯定是浅水的滩涂区。或者当耶稣在水面上行走时，他肯定是在岸边的沙地上行走。

① 恩格斯对唯理主义者的不满并没有妨碍他赞赏唯理主义者支持把工人生活改善协会变成激进组织（Engels 1844n, p. 10; Engels 1844o, p. 10）。

② Engels 1840i; Engels 1840j; Engels 1840g; Engels 1840h.

③ Engels 1840g, p. 156; Engels 1840h, p. 226. 亦可参见他对克鲁马赫尔和帕尼埃尔两股势力在巷战时的讽刺性描述（Engels 1840u; Engels 1840v），此外还有他在1844年11月19日写给马克思的信里对这一问题的批判（Engels 1844n, p. 10; Engels 1844o, p. 10）。

在这样的评述里，我们读到了下面这条重要的评论：

唯理论从来没有对《圣经》采取鲜明的立场；它的特点就是倒霉的摇摆性，起先好像完全信仰启示，但是进一步推论时，又对《圣经》的神性如此加以限制，以致神性几乎一点也没有了。每当涉及到唯理论原理的《圣经》论据时，这样的摇摆总使唯理论陷于一种不利的地位。为什么总是颂扬理性而不宣布理性有自主权呢？须知每当双方都承认《圣经》是共同基础时，正确总是在虔诚主义一方。^①

就文章的大部分内容而言，恩格斯还是在虔诚主义的框架，特别是在具有加尔文主义色彩的框架内思考问题。他给出了这一框架的前提——将《圣经》作为上帝启示的立场是信实的，这一神圣的传统可上溯至新约，它站在了历史和信仰的一边。从这个视角看，唯理主义就像是一个新人尝试各种新奇的观点，并对《圣经》的真实意义进行延展。我不得不说恩格斯陷入了保守主义神学的陷阱之中：要么全盘接受，要么全盘拒绝。如果你怀疑其中一点——比如说童真女怀孕或是上帝用六天创造世界——那么整个体系就会全部坍塌。因此，他给出了至关重要的问题：“为什么总是颂扬理性而不宣布理性有自主权呢？”不要将两个彼此龃龉的搭档束缚在一起；不要让信仰与理性联姻。让理性拥有自己的位置。马上他就会对此付诸行动——他稍后即指出：“神学不回到迷信，就要进步到自由哲学。”^②

理性与信仰之间的张力将恩格斯引向了我之前提到的，在他书信中出现的另一点——内在性分析。概言之，这种分析可以分为两步：当他与那些完全植根于《圣经》的人辩论时，他就援引《圣经》本身来显示他们读经之前就已经有了一系列的先定假设了。请允许我就这个论述略作分析。

第一步，恩格斯宣称他已经发现了《圣经》文本的真实含义。那么他将乌培河谷的正统加尔文主义者置于何地呢？他们要么读的《圣经》版本与恩格斯不同，要么很明显，他们没有仔细读经。这就意味着他们根本不那么正统。这里他实则直指一个关键的悖论：虽然他们言称自己的传统唯独建立在《圣经》之上，但他们事实上并没有做到这点。

恩格斯实际上遇到了任何一个学习《圣经》的学生在入门课上都会遇到的

① Engels 1840g, p. 157; Engels 1840h, p. 227.

② Engels 1844j, p. 421; Engels 1844k, p. 502.

第一个挑战，不同之处在于恩格斯只能通过自学解决这个问题。事实上，恩格斯踏上了任何一位优秀的《圣经》教师都会走的路。人们习惯说，“好吧，让我们看看《圣经》究竟说了些什么”，以此作为开始（我之前也是如此）。之后，通过聚焦一些关键篇章，如《马太福音》和《路加福音》中的家谱，或是区隔路德教徒与归正派的不同版本的最后的晚餐，^①或是《士师记》中太阳在基甸停留的故事，人们可以积累《圣经》中大量的差异与矛盾。最终，对《圣经》绝对正确的辩护，在大量的证据面前打开了缺口，^②人们看到了这种理解《圣经》的方法是多么狭隘，探索阐释《圣经》不同方法的道路也已经开辟。换言之，这些矛盾之后变成了捷径，通往解决这些矛盾的理论。同时，这个问题众所周知：鉴于将《圣经》的不同文本编撰在一起的过程前后跨度大约有一千年，人们对（其中出现的）张力和问题不会感到意外。困难是人们如何应对这些问题。为了回应这些问题，中世纪释经学家发展出一套非常复杂的寓意释经法，他们把出现冲突的时刻作为（蕴含）寓意的关键之处。历史批评的方法——这正是恩格斯与之妥协的方法——提供了一种非常不同的解释，这种解释依赖于对文本背后不同来源（口语或书面）的假定。最近，叙事理论开始关注文本间隙；为了支持迥然不同的结论，解构（理论）拾起了各种矛盾；心理分析批评把这些矛盾视为一系列的破裂与失误；马克思主义批评用这些矛盾来说明文本主导意识形态的不稳定性。此处仅举这几例。换言之，对《圣经》的审视、批判已经发展出各种各样的方法来回应这些异常与矛盾。这是问题的关键，恩格斯已经聚焦在这个问题上了。

让我们回到恩格斯身上：在他第一次心血来潮重读《圣经》时，他认为自己读经的方法是合宜的，而保守主义者则是错误的。他用新的视角来审视《圣经》，并惊讶于自己之前没有看到的东西。当然，问题是恩格斯抓住的矛盾并没有逃出正统的眼睛。例如，浏览一下加尔文对《圣经》浩如烟海的注疏，我们会发现他花大量时间处理的正是这些问题。弗里德里希·格雷培也是如此，恩格斯在他自己后面的书信中提到了他的回信。这个问题已经变成了《马太福

① 路德派信众偏爱圣餐时基督的“亲临”观念，而加尔文派信众认为圣餐是新约的标志和印记。前者偏爱在《马克福音》中记载的话：“这是我的血”（《马克福音》14：24），而后者倾向关注路加的记载：“这杯是我血所立的新约，是为你们流出来的”（《路加福音》22：20）。见 Engels 1839r, p. 454; Engels 1839s, p. 400。他没有指出《路加福音》可能是稍后被篡改的文本。

② “我不明白，怎么还想继续相信《圣经》的字面意义或者维护上帝的直接影响，要知道上帝的存在是任何地方也无法证实的。”（Engels 1839t, p. 457; Engels 1839u, p. 403）

音》和《路加福音》中耶稣不同家谱的问题。如何处理这些矛盾呢？弗里德里希·格雷培写道，其中一个版本遵循着约瑟岳父家的线索。因此，当路加写“希里之子”^①时，他实际上在说希里的“女婿”；并由此上溯到大卫。此外，路加并不清楚这一假定的希伯来传统，因为这些内容他是用希腊语为希腊人，特别是他的好友西奥菲勒斯（Theophilus）所写的。最后，不论是哪个版本，这些耶稣家谱的目的都在于彰显他应验了预言。^②恩格斯的其他反对意见是，它们是“真实的矛盾”^③“纯属牵强附会”^④。恩格斯用自己的方式进行反驳，他揭露了弗里德里希·格雷培的观点非常具有欺骗性，他发出了既然上帝是耶稣的父，耶稣何来家谱的疑问，接着他指出了经文中微不足道的差异也会造成教会的分裂。^⑤

按照圣经批评的观点来看，这一论点的细节之处尚处在初级阶段，但它的确得出了一个重要观点：事实上正统主义者和其他人一样，他们都带着一套独特的预先假定来读经。因此，他们宣称《圣经》受到了神的启示，但没有人能在《圣经》中找到这种说法。他们认为《圣经》要按“字面”意思来理解，但《圣经》并没有要求这种读经方法。他们谴责理性是罪恶的，但恩格斯并没有规定理性受到了谴责。对恩格斯而言，这些正统主义的释经家遵循着同样的“成规旧套”，扼杀“人身上神圣的东西，而代之以僵死的词句”。^⑥

虽然看似显而易见，每个人都带着一套《圣经》之外的预先假定来读经，对此我们无须争论，但保守主义者用一个漂亮的借口来隐藏这些假定：他们声称自己没有先入为主，就只是按照《圣经》的本来面貌读经而已。与那些邪恶的唯理主义者不同，或者事实上也不同于依赖教会的罗马天主教徒，这些保守的新教徒没有任何先入之见地读经。这难道不是路德唯独《圣经》（*sola scriptura*）的含义吗？我们可以用两种方法理解这一观点：要么这些保守主义者幼稚得令人难以置信，他们真的相信这一说法；要么他们就是非常精明，他们实际上想说：我们会用《圣经》来支撑我们预先的假定，这样会让这些假定更具

① 《路加福音》3：23。

② Engels 1839r, pp. 453 - 4; Engels 1839s, pp. 399 - 400. 另见 Engels 1839t, pp. 457 - 8; Engels 1839u, pp. 403 - 4.

③ Engels 1839t, p. 460; Engels 1839u, p. 406.

④ Engels 1839r, p. 454; Engels 1839s, p. 400.

⑤ 弗里德里希的弟弟——威廉·格雷培似乎更愿意在这些问题上采取批判的立场。就这些家谱而言，他更倾向马太的家谱，并认为路加的家谱是有问题的。恩格斯评论道，弗里德里希的立场归结为“一些难以置信的假设”。(Engels 1839v, p. 466; Engels 1839w, p. 413)

⑥ Engels 1839l, p. 426; Engels 1839m, p. 371.

神性。把《圣经》作为一个人之前观点的基础，这种遁词是支持自己观点的老（且有些无意识的）把戏——《圣经》和上帝就在我这边，所以你休敢质疑我！

恩格斯在许多这样的思想边界上探索，但他并没有穿越这些边界。他一会儿断言自己的读经方法是合宜的，一会儿又意识到不论是自己还是论敌读经时都带入了自己的先见，显得语焉不详。这时，他把自己的方法确定为理性与超自然主义的混合，尽管他最终站在了理性的一边：在1839年6月15日写给弗里德里希·格雷培的信里，他说“我只能直率地告诉你，现在我已得出这样的结论：只有能够经受理性检验的学说，才可以算作神的学说”^①。他把自己发现的新方法放到正统方法的对立面，他宣称已经把后者排除在外了。但是正当我们认为他已经洞见到自己对《圣经》的新视角仅仅是另一种视角时，他又回到了自己的读经方法更好、更忠实于原文的论点上来。

在恩格斯与弗里德里希·格雷培的这些论辩后面潜藏着内在分析的另一个特点，正如我之前提到的（见导言部分），当时确立的圣经批评的一个特征就是把上帝从所有圣经分析中剔除。或者说，“上帝”不能作为外部的指称对象或原因，而是要成为故事中的一个角色，或者成为远古人类信仰的一个特征，宗教史会对此进行揭示。像施特劳斯、鲍威尔或任何其他历史批评学者（他们因这一身份而为人所知）这样的圣经批评家，他们试图找到没有上帝参与的历史因果。这种《圣经》的内在性分析给教会和国家提出了巨大的挑战，因为它们自身的存在和地位依赖于对超验的解释，而且建基在《圣经》之上。无怪乎施特劳斯、鲍威尔和费尔巴哈引发了如此甚嚣尘上的讨论，因为他们斩断了文本中提到的“上帝”与“上帝”外部存在之间的象征性关联，这似乎威胁到了社会本身的根基。前文已经表明，恩格斯自己完全沉浸在这种内在性的圣经批评之中。毋庸置疑，这种内在性分析同时也是自由派、共和派和民主派运动的特点，但在德国，它在圣经分析中的表现最为明晰。我认为恩格斯切身投入到这种内在性的圣经批评之中，这是一条通往历史唯物主义内在性的大道。

谢林：基督哲学家

满口仁义道德的人。

^① Engels 1839r, p. 454; Engels 1839s, p. 100.

不能教会你做好人。^①

恩格斯在服兵役期间旁听了谢林在柏林的讲座，从他对这些讲座的回应，我们看到年轻早慧（当时 21 岁）的恩格斯经常涉足神学问题的另一个方面。鉴于他参加了很多聚会，阅读了大量的材料，还撰写了诸多著作，所以当时服兵役想必并不那么艰苦繁重——或者他在柏林一整年可能都没怎么睡觉。让我们回到讲座的问题，讲座的主题是启示哲学。其背景是：弗里德里希·威廉四世邀请谢林到柏林，希望他能反击青年黑格尔主义者中间黑格尔遗产的力量。恩格斯在回应中采取的立场是：让黑格尔留下来的传统免遭谩骂，特别要保护“强有力的、永不静止的思想推动力”的辩证法，^② 因为此刻，恩格斯坚定地站在了“受迫害的教会”（ecclesia pressa）^③，即青年黑格尔主义者组成的受迫害的教会这一方。

从他的文章中，我们直接感受到一位年轻人被身边发生的论辩所激励的场景。在恩格斯看来，谢林已经变得意志薄弱，他在晚年投奔了宗教与神秘主义。但我的兴趣不在谢林个人身上，我的兴趣在恩格斯提出的要点，特别是那些以某种方式如今仍然有效的要点上。恩格斯对谢林做出的回应有两篇重要的文章：《谢林和启示》与《谢林，基督哲学家》，^④ 除此之外还有一篇稍短的文章：《谢林论黑格尔》，^⑤ 其中大部分都是在重复恩格斯所记的笔记。我更感兴趣的是前两篇文章。《谢林和启示》的大部分内容是恩格斯（根据笔记）对他所旁听讲座的回忆，尽管他加上了自己的评论，偶尔也与这位老哲学家分辩几句。^⑥ 《谢林，基督哲学家》则就一位虔诚主义者会如何看待谢林晚年转信真正的福音一事嘲讽不迭。

这两篇文章都是作为独立的小册子匿名出版的，它们是紧密相连的一组作品。其中一篇文章，我们可以认为它展现的立场与恩格斯自己当时的立场是接

① Engels 1839a, p. 5.

② Engels 1842g, p. 236; Engels 1842h, p. 310.

③ Engels 1841a, p. 187; Engels 1841b, p. 263.

④ Engels 1842g; Engels 1842h; Engels 1842i; Engels 1842j.

⑤ Engels 1841a; Engels 1841b. 见 Engels 1842a, pp. 294 - 5; Engels 1842b, pp. 372 - 3. 在这里，恩格斯还评论了一位名叫亚历山大·荣克（Alexander Jung）的人对谢林的赞美，其中恩格斯承认自己曾撰写《谢林和启示》一书。

⑥ 稍后，恩格斯表示《谢林和启示》是第一部指出青年黑格尔主义者实则为无神论者的作品。见 Engels 1843e, pp. 404 - 5.

近的，尽管它仍旧寓于基督教的框架之中，但它颂扬了理性和自由思想；另一篇文章颇为巧妙地讽刺了他在爱北斐特归正派教会中听过无数次的观点。^①换言之，一篇文章说的是他的过去，另一篇说的是他的现在。在这两篇文章中，我们可以看到他对《圣经》的双重使用，既把它作为讽刺的来源，又把它作为支撑自己立场的论据。

当我第一次读到《谢林，基督哲学家》时，我想追溯其中援引的所有经文（有 33 处明显的援引）、典故和比喻，例如文中一直把谢林的转信比作在《使徒行传》中扫罗/保罗去往大马士革路途中的转信，或是比作同一本书中保罗在雅典亚略巴古（Areopagus）的布道。但是因为这样的引用数以百计，将它们全部罗列出来显得学究气且无意义。恩格斯熟知《圣经》，他非常熟悉其中的信条，熟悉人们使用《圣经》的方法，熟悉以特定的保守主义方式理解这些取出并拼凑到一起的篇章的意义，这些对于阅读这本小册子的人来说是显而易见的。

必要时，恩格斯所熟知的像 F. W. 克鲁马赫尔这样的人本该撰写这样一篇文章的，但恩格斯的这篇文章也尽显了讽刺之能事。《谢林，基督哲学家》一文的主题是信仰与理性之间的关系。其论点如下：鉴于世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀^②这一加尔文主义立场，我们自身没有办法行出任何良善且有价值的事，我们的理性贫乏且有限。在罪的辖制下，我们寸步难行。任何认为理性是通往真理康庄大道的人（如黑格尔）其实是在拜偶像，且犯了骄傲之罪，因为他（她）将理性放到了上帝的宝座之上。谢林曾经是理性偶像崇拜的翘楚，在他晚年的时候，他看到了光（正如扫罗/保罗一样），并把理性降级到它真实、恰切的位置上。这样谢林就成了恩典与真理、三位一体、《圣经》的简明性和来自耶稣的和解（reconciliation）的见证者。谢林忠实演绎了各种预言，这些预言指向的是来自异教与旧约的基督，以及基督的道成肉身、生命、死亡与复活。事实上，谢林的讲座可以拿来与保罗在亚略巴古面对希腊哲学家的情景相比（柏林就像是异教的雅典），保罗在那里面对希腊人的怀疑主义，为福音书做出了明证。他不仅是信仰的拥护者，反对异教徒黑格尔及其狂吠的追随者，反对法国大革命带来的末世假先知，实际上，他还指出了前进的道路，这条道路超越彼得的罗马天主教会和保罗的新教教会，直达亲爱的弟兄门徒约翰所创

^① 在这方面，讽刺诗《横遭灾祸但又奇迹般地得救的〈圣经〉》（Engels 1842c; Engels 1842d）与这篇讨论谢林的文章接近。

^② 《罗马书》3：23。

建的爱的教会。

这篇论文并非亵渎神灵，不过它的确嘲讽了利用《圣经》为蒙昧主义辩护，并反抗任何理性思想形式的做法。但恩格斯没有看到这种保守主义的回应亦是理性的，其逻辑具有一致性：一旦你承认罪性的堕落和对恩典的需要这一前提（他此前攻击 F. W. 克鲁马赫尔时就曾承认过），这些文本的确看上去浑然一体。这实际上是陷入自身悖论的另一种理性系统。它宣称要高举真正的信仰，因为它承袭自基督本人和门徒，但它实际上是自行发展的新观念。换言之，如果这些新观念最开始并没有出现的话，那么这种在哲学中对新方向的攻击也就无从谈起。

这篇文章另一个奇怪之处便是它事实上讽刺了恩格斯自己也不止一次使用的方法：使用《圣经》经文和典故来支持自己的观点。当他谴责虔诚主义者和加尔文主义者使用《圣经》的方法时，他偶尔也在做同样的事情。其实，他时而积极地使用《圣经》来表达自己的立场，时而消极、讽刺地使用《圣经》嘲弄他的对手（和他过去的自己）。这两种对《圣经》的使用方法会在另一篇文章《谢林和启示》中出现，而关于这篇文章，我也会稍作讨论。这篇文章的开篇呼应《谢林，基督哲学家》的论调，恩格斯让谢林扮演现代版的以利亚这一非常软弱的角色，^① 他在上帝雷暴的帮助下，于迦密山驱散了巴力异教祭司。^② 与此相反，文章的最后几页以一种更加积极的笔触，给出了一系列的《圣经》典故（我不否认自己确实数了一下——我可以辨认出 13 处）。^③ 这些典故就是为了呈现理性的黎明和哲学中的新方向，表现在黑格尔和青年黑格尔主义者身上即是一种转信，一种末世战争，一种荣耀的新时代的出现。这里有两个例子：

……为了它我们要腰悬利剑，在最后一次圣战中甘愿献出自己的生命，因为，继之而来的必将是自由的千年王国。^④

他们的队伍从四面八方开来，在号角声中，他们唱着战歌从谷地、从群山向我们涌来。伟大的决胜的日子，各族人民战斗的日子来临了，胜利

① 《列王记上》第 18 章。

② Engels 1842g, pp. 191 - 2; Engels 1842h, pp. 269 - 70.

③ Engels 1842g, pp. 238 - 40; Engels 1842h, pp. 312 - 14.

④ Engels 1842g, p. 239; Engels 1842h, p. 313. 此处的典故是《以弗所书》3: 17 中圣灵的剑和《启示录》20: 2 - 4 中基督的千年统治（千禧年）。

必将属于我们！^①

恩格斯确实有一种忘我的倾向，但我们可以将其归结为他年轻时的热情，还有部分原因是当他阅读时（这需要他自己亲自去做），面对所有这些新的可能性所展现出的完全的兴奋状态。

《谢林和启示》的很大一部分都是记录谢林的言辞（甚至有一些是谢林所说的废话），最重要的部分是恩格斯自己的评论。恩格斯也许曾在《谢林，基督哲学家》中提出过自己的论点（尽管我认为他一直心存疑问，觉得加尔文派所给出的答案并不充分），如今展现在《谢林和启示》中的才是他的观点。恩格斯认为，谢林有许多过错：他丑化黑格尔，蒙骗大众，耽于神秘主义（因此毫无逻辑可言），他认为基督教的东西就是“事实”，且并不为此深辩，他把《圣经》当作最终的权威。让我们对此一一论述。

指责他误解并且丑化黑格尔贯穿文章始终，但当谢林揭示黑格尔辩证法与上帝和创造有关的“真理”时，这种指责才开始受到关注。其逻辑是这样的：首先，上帝存在；然后他假定一种世界，这个世界结果却变成一种对立的存在和一种否定；他必须摧毁它，因为它是恶的，只要它继续存在，恶的身份就不会改变。^②对恩格斯来说，这一论点把黑格尔变成了一名思辨思想家。恩格斯非常狂热，他根本没有把黑格尔的体系看作思辨的和唯心的，尽管他稍后也承认黑格尔思想与三位一体神学之间可能存在着关联。^③但此刻，任何说黑格尔思想中具有神学因素的暗示都是不能接受的。

此外，谢林颇具欺骗性。实际上他惯用遁词，从秘密的天窗悄无声息地将“对权威的信仰、感觉的神秘主义和诺斯替教派的幻相偷偷运进自由的思维科学的第一次尝试”^④。这时的攻击开始左右开弓。一条路径表明谢林至少尝试了从哲学自身引出对神学、上帝和《圣经》的需要。他是如何做的呢？谢林认为尽管理性做出了诸多贡献，但它实际上是一种人类的有限能力，因为它只能理解经验。对任何超越经验的事物，我们必须依赖上帝和启示。这里我赞同恩格斯的观点，因为这种看法事实上是一种神学上的先验论：它所依赖的假定在于

① Engels 1842g, p. 210; Engels 1842h, p. 314. 此处的典故是《以赛亚书》2: 2; 14: 2; 17: 12; 31: 1-2; 43: 9; 66: 18的末世景象，此外还有《启示录》12; 15: 4; 16: 14-16的启示景象。

② 见 Engels 1842g, p. 223; Engels 1842h, pp. 297-8.

③ 见 Engels 1842g, p. 225; Engels 1842h, p. 299.

④ Engels 1842g, p. 201; Engels 1842h, p. 276.

理性是人类罪性无法逃避的结果。对恩格斯来说，这种对“全能理性”的罢黜正是蒙昧的、不合逻辑的，是对黑格尔的歪曲。面对这种正面攻击，理性需要被保护起来：

“可悲的是，谢林把思想从它至高无上的纯以太贬低到感性的表象的领域，从它头上摘掉赤金皇冠，在它被不同凡响的浪漫气氛弄得醉醺醺的情况下，给它带上金纸皇冠，迫使它迈着摇摇晃晃的步子行走，成为街头孩子们的笑柄。”^①

而大约 170 年以后，这种对理性与思想的张扬变得非常可疑，尽管它不乏拥护者。我们无法用描述人类罪性（因为它自身无法行出良善之事）的神学术语浇筑对理性的批判，但我们的确看到阿多诺（Adorno）和霍克海默（Horkheimer）对工具理性不断发起攻击。^② 因为理性也具有残酷和虐待的倾向，它被应用于（制造）杀人机器的技术科学之中，或者应用于市场的“合理化”之中，将人变成机器的一部分，并变得和机器一样可有可无。

另外一条路径是恩格斯热衷建立的：为了完全恢复神学，谢林却只是为其套上了一层脆弱的哲学掩护。因此他接受了“基督教的史实”，而不是提供任何有价值的解释基督教生命力的论点。^③ 换言之，基督教是给定的前提，因此我们必须从这里出发。此外，他视《圣经》为权威，并通过诉诸《圣经》来支持自己的论点。简言之，他实际上是用哲学伪装起来的神学家，他通过求助人所不能及的原则去运作自己的哲学。然而，与谢林相比，这些评论对恩格斯更为适用。诉诸神学、认为绝对理念事实上就是上帝、依靠作为启示的《圣经》，这些实则是一片禁区，是一种向蒙昧主义的回归。^④

我想稍后再就这种对神学甚至是隐匿神学的禁忌展开讨论，现在首先让我们看几个更加深入的要点。第一，对恩格斯来说，谢林陷入了困境。他的论点不能确保基督教的独一性。如果一个人认为基督教的目的是建构一种积极的哲学，那么他必须同时接受犹太教和伊斯兰教，甚至罗马天主教和英国圣公会的事实，并把它们视为导向其他积极哲学的相似事实。此外，谢林所说的“不可

① Engels 1842g, p. 206; Engels 1842h, p. 281.

② Horkheimer and Adorno 2002; Horkheimer and Adorno 2003.

③ 参见 Engels 1842g, p. 229; Engels 1842h, p. 303.

④ Engels 1842g, pp. 219 - 20; Engels 1842h, pp. 294 - 5.

追溯的存在”并不一定是基督教的：恩格斯认为，它很有可能是中国宗教或“奥塔希提宗教”（夏威夷宗教）性质的。^① 这样，讨论三位一体或是道成肉身、生命、死亡和基督的复活是不合逻辑的（non sequiturs），因为它们没有必然遵从哲学的论点。^② 谢林的结论既非哲学也非神学：现代神学的基础已经变得脆弱不堪。在我看来，恩格斯在这里是正确的：从哲学迈向神学已无法实现。悬而未决的问题是哲学和神学是否可以真正协力合作，抑或它们之间的嫌隙太大（无法合作）。在这个阶段恩格斯倾向于后者。

事实上，他在这篇论文中早就有力地指出，诸如施特劳斯、鲍威尔和费尔巴哈等评论家的作品表明人们已经无法停留在基督教神学框架之内。他完全站在了已经突破基督教限制的激进青年黑格尔主义者那边：

因此，“黑格尔帮”现在不再掩饰了，即他们不能而且也不想再把基督教看作自己的界限了。基督教的全部基本原则以至迄今为止凡是被称为宗教的东西，都在理性的无情批判下崩溃了；绝对观念要求成为新纪元的缔造者。^③

之后，恩格斯，特别是马克思却不再如此言之凿凿了，特别是因为像布鲁诺·鲍威尔这样的人仍囿于神学领域内开展自己激进的批判。青年黑格尔主义者其实并没有摆脱这个限制。

让我回到隐匿神学的问题上来，隐匿神学如今我们称之为世俗神学。谢林并不是一位优秀的隐匿神学家，因为他过于强烈地为上帝、《圣经》和基督教义的主要元素辩护。但是恩格斯提出的观点如今人们仍然会提及：谢林在哲学的掩护下兜售的是神学。谢林可以试图说明神学是哲学的必然结果，但是恩格斯会持相反意见。

最近的一次运动在法国现象学界被称作“神学转向”（theological turn）。很多法国哲学家——米歇尔·亨利（Michel Henry）、让-路易·科林蒂安

^① Engels 1842g, p. 222; Engels 1842h, p. 297.

^② “谢林这样借助于魔法从不可追溯的存在的无底深渊召唤出来的不仅有上帝本身，还有三位一体的上帝——圣父、圣子和圣灵，而且，圣灵确实是费了很大的劲加上去的，然后才制造出一个随意制作的、随心所欲的、因而是虚无缥缈的世界。由于这一切，谢林获得了基督教的基础。要一一列举谢林一手造成的这些前后不连贯的观点、随心所欲的理论、武断的见解、漏洞、东拉西扯、臆测、杂乱无章，这就不是我的本意了。”（Engels 1842g, pp. 225 - 6; Engels 1842h, p. 300）

^③ Engels 1842g, p. 197; Engels 1842h, p. 273.

(Jean-Louis Chrétien)、让-吕克·马礼荣 (Jean-Luc Marion)、让-弗朗索瓦·古尔丁 (Jean-François Courtine) ——把自己的思想建基在海德格尔的思想上，他们同时也有着明显的罗马天主教倾向。他们认为诸如祷告、呼召、神召之类特定的现象事实上是将自身展现给超验也就是上帝。^① 他们所寻求的是从海德格尔的现象学内部转向一种 (非常保守且神秘的) 神学立场。关键在于现象过量的观念，这一过量的结果就是马礼荣所说的“饱和的现象”，它“就数量而言是无法看清的，就质量而言是无法承担的，但就关系而言也是没有限制的 (会从任何视野中豁免)，就情态而言是对我的不可约 (无法被观看)”^②。在多米尼克·雅尼柯 (Dominique Janicaud) 的一篇杰作里，我们看到了对这种论点的回应，它非常接近恩格斯对谢林的指责。对雅尼柯来说，“神学转向”与来自胡塞尔现象学的一条基本假设，即还原 (reduction) 相冲突。现象学通过关闭超验的大门，或者说关闭对超验富有弹性的开放态度，仅仅是为了处理显现 (appearing)，这种显现停留在意识中且为意识所用。换言之，这是从任何超验性分离出来的内在性领域。对雅尼柯而言，现象学的最新动向——他主要指责的是列维纳斯 (Levinas) ——导致了它的自我消解 (self-annihilation)，因为它们把现象学“当作寻觅神性超验的跳板”^③。我认为谢林也是如此：哲学的内在性变成向神学超验性跨越的基础。

我们可以将之称为夹带私货的隐匿神学。我必须承认，对这一举措我与恩格斯 (或者事实上是雅尼柯) 一样不以为然。但另一个举措更加致命，这就是倒空神学术语的神学内容，并注入政治学、经济学和哲学的内容。在这点上，阿多诺尖刻的批判值得我们谨记，特别是考虑到左派思想家似乎正在诉诸我们周围的各种世俗神学。我们无法轻易摆脱诸如希望、应许、爱、本真性、意义等术语的神学联想，因为它们步自己先前荣耀的后尘。阿多诺格外留心非常容易延续的权力结构。^④ 因此，当显性神学至少具有一个适用于我们的熟悉的上帝、《圣经》和教会的公认的权力结构时，世俗神学却没有这样的结构。因此，目前权威恰恰取决于哲学家：哲学是真理的最终裁决者。这里虽然神学也通过

① 见 Janicaud, Courtine, Chrétien, Henry, Marion and Ricoeur 2000.

② Marion in Janicaud, Courtine, Chrétien, Henry, Marion and Ricoeur 2000, p. 211. 亦可见 Marion 2002.

③ Janicaud in Janicaud, Courtine, Chrétien, Henry, Marion and Ricoeur 2000, p. 70.

④ 特别参见 Adorno 1973, 2003. 亦可参见 Boer 2007a, pp. 422-30.

一扇秘密的大门偷偷溜了进来，但这对讨论中的哲学家而言并不明显。

让我们看一下恩格斯是如何回应的。他努力做的正是要完全消除神学。我们如何建构一个脱离神学的思想和行动体系呢？他认为这已经实现了，特别是在大卫·施特劳斯和路德维希·费尔巴哈的作品中，他们已经揭示了神学的秘密实则就是人类学，“天堂降临尘世”^①——这句名言第一次出现在马克思或恩格斯的作品中。我们需要做的就是收集这些俯拾皆是的财宝。这一论点或许显得不甚成熟，因为马克思和恩格斯要亲自完成这项任务。他们描述这一纲领特点的一个方法就是寻求发展一种完全非神学的体系，神学对这一体系不起任何作用，无论是显性的，还是隐性的。他们能否实现这一目标是另外一回事。

但是，尽管21岁的恩格斯已经持有这个观点，但他仍旧情不自禁地讨论起谢林这位又矮又胖的老者。他的批评非常怪异，且有着深层的矛盾性，它聚焦的是《腓立比书》2：6-8的著名经文。经文讨论的是“虚己”（kenosis），即基督的自我倒空，基督放弃了与上帝的同等地位，降世为人，甚至被钉死在十字架上。谢林认为神性的基督在其自我意志的范围内，放弃自己与上帝的同等地位，以便把这个世界与上帝联合，自己最终成为完全的上帝，针对这一观点，恩格斯回复道，这与“基督教的整个基本思想”矛盾。^②他认为，基督并没有凭借自己的自由意志这样做，因为这会将邪恶的可能性归咎在基督身上。他势必是通过自然的必要性来做这件事的。在这个世界里，一个人怎么能变成上帝，特别是变成基督呢？他要么是上帝，要么不是上帝。在这一层面上，谢林的论点尽管注意到了释经方面的细节，但基督教色彩并不充分。它落入了使用奇怪的经文支撑“不合情理的地方”的陷阱。^③恩格斯这里实际上是在反抗谢林的创新，保卫更加正统的读经方法。但说了这么多之后，他突然中途调转了方向，展现出一幅非常僵化的基督教图景：

基督教已经有将近两千年的历史，它有足够的时间来充分认识自己。它的内容通过教会表现出来，除了这一内容，基督教不可能再含有其他自以为有意义的积极内容；更不可能到现在才第一次认识它的真正含义。况且，现在来揭示这一真正的含义也太迟了。^④

① Engels 1842g, p. 238; Engels 1842h, p. 312.

② Engels 1842g, p. 230; Engels 1842h, p. 304.

③ 同上。

④ 同上。

在我看来，这是一条极其重要的信息，因为恩格斯既彰显了他坚持保守基督教思想的同时，又同时弃绝这种思想。简言之，这清晰地表明了他自身的矛盾性。他被禁锢在这一图景中，因为这是他在其归正派背景中了解基督教的方式。但是，持守这种理解方式同样会在时间中凝结，然后无法面对任何激进的新方向或新观点。或者说，这是他看问题时偏爱的角度：他不要一个革新的基督教，因为那样他反对起来会更困难。这就是为什么费尔巴哈和施特劳斯并没有呈现一个他愿意接受的焕发生机的基督教，而是提出了超越基督教自身的一步。

对谢林来说，最好的结语或许来自恩格斯的作品：

这艘具有大无畏气概的、愉快地破浪前进的海船调转了船头，驶进了信仰的浅水港，它的龙骨猛地扎入沙土，到现在还搁浅在那里。它现在就待在那儿，没有人能认出这破旧的残骸就是当年那艘船旗飘扬、满风鼓帆地在海上行驶的海船。船帆早已化为灰烬，桅杆也已折断，海浪涌进裂开的大缝，龙骨日复一日地在沙土中越陷越深。^①

结论：论信仰的丧失

当我 20 世纪 80 年代在悉尼大学第一次对《圣经》和神学进行批判性研究的时候，很多保守的加尔文主义者就警告我这是通往丧失宗教信仰的第一步。当时我对这种观点嗤之以鼻，认为他们胆小如鼠，不敢承受批判研究带来的各种挑战。如今我仍然认为他们很怯懦，但他们的建议（他们在给建议时还严肃地拍拍我的肩膀并俯视着我）来自将近 150 年的口头传统。它最开始出现在恩格斯成长的那个时代，是为了回应当时德国批判《圣经》研究的第一个盛世。前文已经讨论了 18 世纪上半叶导致德国这种情况的各种因素的交汇。施特劳斯、鲍威尔与费尔巴哈（他们只是最负盛名的）的作品不仅在德国，在国外也引发了愤怒的抗议。教会认为这种批判研究恰恰攻击了他们的根基——《圣经》。这一研究先驱所走的道路（鲍威尔和费尔巴哈最终走向了无神论）让他

^① Engels 1842g, p. 237; Engels 1842h, p. 311.

们虔诚的诽谤者感觉毫无保障，心神不宁。

在有些方面，这些先驱的回应显得很不成熟。他们及其批判者都认为这种研究会削弱一个人的信仰，因此他们放弃了这种方法。在那之后，圣经批评获得了修正且变得更加丰富，但其基本的观点并没有改变：解读《圣经》唯一负责的方法就是“科学的方法”，即不把上帝视为原因和代理实体的内在性的方法。这种类型的批判经历了多个阶段，从对手对其极力质疑而中伤，到整个《圣经》研究（持续近一个世纪的）霸权地位的形成，再到1970年代以来它随着各种问题和新方法的出现而消解。但对很多《圣经》和神学研究的初学者来说，历史批评（人们已经开始这样称呼了）是第一步。而且对很多人来说，历史批评第一次挑战了宗教信仰。

我们可以将这些学生选择的道路分为四条。第一条路径仅为那些因好奇且并无宗教信仰的学生开放，供他们开始《圣经》和神学研究。随着有宗教信仰的《圣经》学习者数量大幅减少，这种情况在近几十年变得愈加普遍。剩下的三条道路都是与信徒有关的：他们可能巩固之前的偏见，拒绝接受这个整套方法，或者他们可能突破禁锢，在这种批判中看到价值所在，发展出一种更加完善的信仰，或者他们会选择将信仰全盘放弃的道路。恩格斯属于最后一组。但他并不孤单。除了尼采之外，我的很多同行都认为各种批判方法的挑战过大，他们原本看似坚如磐石的信仰化为散沙。但这些同行并没有丧失对《圣经》和神学的兴趣。事实上，他们中的很多人通过圣经批评和神学思考来谋生。恩格斯没有成为一位神学家或圣经批评家，原因或许是他从来没有在大学正规学习过《圣经》。但他一直对神学和《圣经》的题材抱有浓厚的兴趣。^①

我认为，这就是我们在恩格斯论及神学和《圣经》的作品中能够读到的内容。接触批判思想起初让他放弃了自己的加尔文派信仰，但他同时试图保留更加开放的宗教信仰。那篇短小的匿名作品《寄自爱北斐特》的评论实际就是他的传记：他写了一位“已故的人”，他是“真正的乌培河谷的基督徒，诗中编

^① 他偶尔会告诉马克思自己近期的所读所想。例如他详细讨论了查理·福斯特（Charles Forster）牧师所写的《阿拉伯的历史地理学》一书。他指出教士和《圣经》辩护人使人厌恶。除此之外，他发现了用各种阿拉伯习俗解释古代以色列的方式。他接着写道：“现在我已经完全弄清楚，犹太人的所谓圣书不过是古代阿拉伯的宗教传说和部落传说的记载，只是这些传说由于犹太人和与他们同一个族系但从事游牧的邻族早已分离而有了改变。巴勒斯坦在靠阿拉伯的一面完全被沙漠，即贝都英人的土地环绕着，这种情况是叙述独特的原因”（Engels 1853g, p. 327; Engels 1853h, p. 246; 参见 Elbach 1982 and Engels 1853i; Engels 1853j 中的持续讨论）。

怀幸福的时刻，那时对于一种在日前看来其矛盾已了如指掌的学说还可以抱有幼稚的信仰；那时宗教的自由思想遇到的是使人发笑或者羞得脸红的神圣的激动”^①。这些评论原本说的是一位无名诗人，一位受过教育的局外汉，但其中的伤感确实来自恩格斯自己。最终和很多同代人一样，他跨出了那个信仰的群体。尽管他根本不会回到自己所遗弃的反动的无稽之谈之中，^②但他的确有一种失落感：“就是在这里也暴露出当宗教真正成为心灵的事业时，即使在痛苦绝望的边缘，它也处处起着使人刚强和令人宽慰的作用。”^③ 19岁的时候，他仍然期待着那个“故乡”，这个“故乡”既是乌培河谷，也是业已逝去的信仰：“但是，你毕竟也有故乡，也许在对故乡的全部缺点倾泄了自己的愤怒之余，也会象我一样热爱她那些很一般的特色。”^④ 他最终还是返乡的，一次是1849年5月参与艾尔伯特革命，^⑤ 还有几次他在《圣经》研究时重归故里，如在论及闵采尔、启示录和早期基督教的几篇文章中他提到了乌培河谷。

① Engels 1839d, p. 30; Engels 1839e, p. 63.

② 参见他驳斥反动罗马天主教分子约艾尔·雅科比 (Joel Jacoby) 的论辩 (Engels 1840a; Engels 1840b)。

③ Engels 1839d, p. 31; Engels 1839e, p. 64.

④ 同上。

⑤ Engels 1849e; Engels 1849f; Engels 1849n; Engels 1849o. 《来自1849年5月乌培河谷起义参与者的控告》1850。

第十章

启示与革命

同样地，伊萨克·牛顿（Isaac Newton）在晚年也埋头于解释约翰启示录。^①

不言而喻，这时千年王国是用世俗色彩来描绘的。就连《启示录》也不能满足于这样的天堂：人们都光着屁股坐在潮湿的云端上，用多少带血的手弹拨着竖琴，永无休止地高唱着众赞歌。^②

不晚于1850年左右，马克思主义对基督教的讨论就到了一个重要的时刻：恩格斯开始了与其保守的加尔文主义背景相妥协的过程。这一过程的终点就是恩格斯在去世的前几年断言，基督教中存在明显的革命因素。通过历时50多年的一系列文本，本章旨在追溯并分析这一过程。事实上，通向这一最终的论点有两条轨迹。一条是神学与《圣经》之间一直存在的矛盾性，特别是在政治问题上的矛盾性。尽管恩格斯经常蔑视与他早期宗教信仰一样激进的无神论，这一无神论思想也支撑了他的观点，他不断地就基督教内部反动与革命之间的对峙发表见解。^③ 在马克思身上，这种意识稍纵即逝，而在恩格斯那里它却得到了充分的发展。另一条轨迹则非常不同：即他对基督教《圣经》最后一本书《启示录》持久的兴趣。这一兴趣始于恩格斯早期，他使用启示录的语言表达发现新事物时的欣喜、揶揄他的朋

① Engels 1873—82a, p. 345; Engels 1873—82b, p. 337.

② Engels 1894c, p. 329; Engels 1894f, p. 277.

③ 他势必一直在阅读与基督教有关的话题。例如，参见 Marx and Engels 1850e; Marx and Engels 1850f.

友、讽刺青年黑格尔主义者及其论敌。之后，他转换了方向，他欣赏并采用布鲁诺·鲍威尔的观点，认为早期基督教文本为我们提供了一扇窗，让我们看到了与我们已经适应的基督教非常不同的一种宗教。这两条路径最终交汇在一起，首先是他认为托马斯·闵采尔和农民起义是用基督教语言表达自身目标的一场革命；其次是他对早期革命性基督教的最终重构。尽管早期基督教的那篇文章比论述闵采尔的那篇文章更有意思，但在两篇文章中我们都清楚地看到了恩格斯试图（将二者）与社会主义运动相对比。正是这些对比让他得出了革命性的论点。在论述过程中，我非常关注那些可以深入挖掘且富有成效的观点，这些观点如今仍然具有生命力。

弗里德里希·恩格斯的双重思考

我们有两种方法来审视恩格斯后期对基督教问题的处理。一种方法是把它分成三四个比较传统的时期。第一个时期是他青年时的信仰时期，第二个时期是他强烈质疑并最终放弃这一信仰的时期，第三个时期是非常教条式的唯物主义无神论时期，第四个时期是与其《圣经》和神学的历史和解的过程，其方式是挪用一些因素，并超越这一历史。

尽管这种发展性的方法让我对真相得见一斑——恩格斯最后一篇关于基督教的论文可以解读为其被压抑的基督教信仰的回归——但它并不能发挥作用，因为这些阶段经不起仔细推敲。实际上，恩格斯在评价他所极力和解的基督教的时候，其观点同时也是矛盾的。恩格斯的一个侧面是坚定的、教条式的无神论者，他认为费尔巴哈的话即是定论，伟大的觉醒就是意识到人类实际上已经被神化，并取形神祇，自我膜拜。^①同时，恩格斯也非常清楚地表明，早期基督教是罗马社会下层民众的一场革命运动。

这一时期（1843—1844年）的两段引文表达了恩格斯在处理基督教问题时的这种张力：

我们也反对现代基督教世界秩序的伪善；我们唯一迫切的任务归根结底就是同它进行斗争，使我们和世界摆脱这种伪善……但我们知道，所有这些谎话和不道德现象都来源于宗教，宗教伪善、神学又是其他一切谎话和伪善的蓝本，所以我们就有理由向费尔巴哈和布·鲍威尔破例做的那

^① Engels 1841b, pp. 461 - 2; Engels 1844c, pp. 543 - 4.

样，把当代一切谎话和伪善都叫做神学……；宗教产生的可能性一点也没有；继基督教，继绝对宗教即抽象宗教之后，继“名副其实的宗教”之后，不可能再出现任何其他形式的宗教。^①

但几个月之前，恩格斯还写了下面的话：

一般说来，任何一个革命时代都有这种情况，在产生了基督教的宗教革命中，这种情况表现得更突出，譬如说，“穷人是有福的”，“这个世界的智慧变成了愚蠢”等等。^②

就是这种张力吸引着我，这是“宗教和宗教观念的战争”^③与把基督教视为革命运动之间的张力。

教条的无神论 (Doctrinaire Atheism)

除了经常在反教权主义上较量之外，恩格斯所言的无神论遵循着各种不同的路径。有时它演变成一种观点，即唯物主义无神论仅仅意味着在死亡之时，我们会回到我们出生的“自然的怀抱”中——正如他在燕妮·马克思的葬礼上所指出的那样。^④有时，它又成了阶级斗争的问题。恩格斯注意到基督教的既定形式是旧贵族和资产阶级的固有领地（在英国尤其如此），因此他一直热衷于评论工人阶级对无神论日益高涨的热情。工人阶级的无神论具有浓厚的反体制色彩，其信仰者热衷以阅读小组的形式讨论施特劳斯的《耶稣传》，这些小组成员偶尔会因撰写和散布无神论小册子而被捕入狱。^⑤正如恩格斯所说：

① Engels 1844b, p. 462; Engels 1844c, p. 544. 把宗教视为无用迷信的评论不胜枚举，但后面的这条评论分析得很到位：“单独监禁往往把人逼疯；伦敦模范监狱在成立三个月之后就不得不交给疯人院三个疯子，至于通常被当作神智正常的宗教疯癫病，那就更不必说了。”(Engels 1844f, p. 510; Engels 1844g, p. 589)

② Engels 1843c, p. 380; Engels 1843d, pp. 451 - 2.

③ Engels 1844b, p. 463; Engels 1844c, p. 545.

④ Engels 1881a, pp. 120 - 1; Engels 1881b, p. 294.

⑤ Engels 1843c, pp. 385 - 6; Engels 1843d, pp. 460 - 1; Engels 1844b, pp. 446 - 7, 450; Engels 1844c, pp. 527 - 8, 531; Engels 1844h, p. 212; Engels 1846a, pp. 421, 556, 569; Engels 1846b, pp. 352 - 3, 480 - 1, 492 - 3; Engels 1845c; Engels 1874 - 5a, pp. 15 - 16; Engels 1874 - 5b, pp. 531 - 2; Engels 1889a, p. 539. See also Marx 1855jj; Marx 1855kk; Marx 1855e, p. 599; Marx 1855f; Marx 1855g; Marx 1855dd, pp. 308 - 10; Marx 1855ee, pp. 328 - 30; Marx 1855c; Marx 1855d; Marx 1855hh; Marx 1855ii; Marx 1861h, p. 248; Marx 1861i, p. 289; Marx 1869j, p. 289; Marx 1869k, p. 610. 恩格斯仍然注意到尽管他们在教育、社会工作和反教会论辩方面庆祝自己所取得的成就，但他们其他的聚会与教会的聚会非常类似，他们会唱诗，也有布道，并且经常把教会赞美诗的旋律配上共产主义式的歌词 (Engels 1843c, p. 387; Engels 1843d, pp. 462 - 3).

金钱是人间的上帝。资产者从无产者那里把钱抢走，从而真的把他们变成了无神论者。如果无产者成了无神论者，不再尊重这个人间上帝的神圣结合威力，那又有什么奇怪的呢！^①

与他所观察到的这些现象相关联的是，他所描写的英国圣公会的堕落、教区信众的漠然和教会牧师完全的轻视，这些教会牧师惟统治阶级马首是瞻，人们对他们恨之入骨。^② 教会不得不诉诸叛教法（通过剥夺公民权和监禁）、褻渎法（课以罚款和一年的监禁）和对凡没有充分理由不到教堂礼拜的惩罚（课以罚款和长达六周的监禁），教会的这些做法仅仅强化了教会衰落这一众所周知的事实。^③

对恩格斯而言，这些发展都源于共产主义运动的胜利——他常常使用这样的叙述方式来表达自己对这一运动的热情。于是我们看到一种简练的叙述方式，它回溯到生命的源头，经由希腊人和罗马人，关注以科学和理性闻名的18世纪反抗基督教的斗争，然后大踏步地进入19世纪，之后有了唯物主义和社会主义革命必然的胜利。这一叙述方式常常出现在两部杰出的但又不无缺陷的文本中：《反杜林论》和《自然辩证法》。^④ 面对这种一泻千里的潮水，基督教教会除了沉没和消失之外，别无他法。它已经走到了自身的终点；剩下的东西都是为了将其引向一个结局，那就是它因自身的矛盾性而坍塌。^⑤

这种胜利叙述的隐含假设是物质原因与科技进步会加速宗教（特别是欧洲基督教）的灭亡。持此种观点的并非恩格斯一人，这种观点在大批的世俗推动者眼中就是希望，这也让教会方面大为苦恼。可是，如果我们仔细审视，就会

① Engels 1846a, p. 412; Engels 1846b, p. 343.

② Engels 1844f, pp. 501-4, 512; Engels 1844g, pp. 580-3, 591.

③ 见 Engels 1844f, p. 503; Engels 1844g, pp. 582-3。但恩格斯并没有指出各种持异见的基督教运动，特别是卫理公会，吸引了大量的工人阶级。这些运动厌恶英国国教，但他们并未完全脱离基督教。

④ 对“宗教”零星的自由主义评论，详见 Engels 1877-8a, pp. 16, 22, 26, 40-1, 62, 67-8, 79, 86, 93-9, 125-6, 130, 144, 232, 244, 300-4; Engels 1877-8b, pp. 16, 20-1, 25, 39-40, 62, 66-8, 79, 86-7, 93-100, 126-7, 131, 143-5, 230, 239, 294-8; Engels 1873-82a, pp. 318-20, 325, 423, 474, 480-1, 498-500, 551-2, 565; Engels 1873-82b, pp. 311-13, 318, 415, 465, 470-1, 486-9, 535-6, 547; Engels 1876-7a, pp. 591-3, 603-7; Engels 1876-7b, pp. 580-4. See also Engels 1892a, pp. 283-300.

⑤ 见 Engels 1844d, pp. 469-76, 486; Engels 1844e, pp. 550-7, 567; Engels 1844l。与之类似，他指出青年黑格尔主义者的自然路径并非仅仅是无神论，它还是共产主义的（Engels 1843c, pp. 404-6）。有时，他的这一叙事会回到“原始”人类动物的精神性（animal spirituality）上。

发现恩格斯关于理性进步的启蒙观点开始左右摇摆。例如，恩格斯深谙英国基督教的力量，但是他就是不同意翻译《反对林论》一直犹豫延宕，因为这本书对宗教怀有深深的敌意。^① 或者用更加辩证的论调来说，当他描述英格兰前工业时期的纺织村庄时，他为人们丧失健康的生活而感到悲哀，但他同时也注意到，这些纺织工笃信宗教、昏昏欲睡、无所作为、对政治毫无意识。他宁愿选择令人不安的资本主义，尽管资本主义充满诅咒，因为它起码可以唤醒无产阶级采取政治行动。^② 从美国回来以后，恩格斯有了一种相对而言更加辩证的观察，在美国，他高兴地发现那里的人们并没有把欧洲中世纪的教制（institution）带过去。不幸的是，他们带去的是大量的中世纪传统（tradition），例如宗教、迷信与唯灵论——“总之，接受了过去对做生意并不直接有害而现在对愚化群众（Massenverdummung）则非常有用的各种荒唐的东西”^③。

更加有趣的是，有时恩格斯注意到宗教并非永远仅仅是社会经济景况的结果和反映。这一重估在他 1890 年写给康拉德·施密特（Conrad Schmidt）的一封信中凸显了出来，在这封信里，恩格斯将意识形态领域中的“史前内容”，如哲学和宗教，描述为与垃圾并无二致，这些东西在这一历史时期中不幸地接受下来。但接下来，恩格斯写了两句非同寻常的话。第一句话是：“这些关于自然界、关于人本身的本质、关于灵魂、魔力等等的形形色色的虚假观念，大都只有否定性的经济基础；史前时期的低级经济发展有关于自然界的虚假观念作为自己的补充，但是有时也作为条件，甚至作为原因。”^④ 这种说法乍看像是阿尔都塞后来的论点，阿尔都塞的论点阐述了生产方式各个领域的自治，但事实上，这种说法走得更远，原因是恩格斯认为宗教或哲学其实就是经济基础的原因或促成因素。但这样就出现了第二个表述：“虽然经济上的需要曾经是，而且愈来愈是对自然界的认识进展的主要动力，但是，要给这一切原始谬论寻找经济上的原因，那就的确太迂腐了（all diesen ürzustandlichen Blödsinn）。”^⑤ 缘于某种奇怪的原因，他热衷于将经济原因排除在史前宗教和意识形态之外。我们最后陷入了一个两难境地：在历史时期（无论这个历史时期从何开始）

① Engels 1886c, p. 416; Engels 1886d, p. 452.

② Engels 1846a, pp. 308-9; Engels 1846b, pp. 238-9.

③ Engels 1886g, p. 533; Engels 1886h, p. 579; 亦可见 Engels 1886c, p. 491; Engels 1886f, p. 533.

④ Engels 1890g, pp. 61-2; Engels 1890h, p. 492.

⑤ Engels 1890g, p. 62; Engels 1890h, p. 492.

中，经济规律是科学进步的动力，而在史前时期，经济规律并不是前科学产生的原因。这一论点表明马克思主义的范畴在史前/历史的分野面前并非永远适用，我们需要反思我们的术语，同时还要知道经济规律并非必然是历史前进的唯一动力。或至少这一前进动力比我们想象的更加具有局限性。

有时，恩格斯坚持不懈地将宗教视为全部原因。我们看到他猛烈地抨击基督教，将基督教视为社会虚伪、假象与空虚的源头，他宣称：“我们才永远向宗教和宗教观念宣战，毫不顾及别人会给我们扣上什么无神论或者别的帽子。”^① 这里他也作出了一个机智的反转：恩格斯反对卡莱尔（Carlele）的观点，即认为这个时代所有恐惧的源头在于丧失宗教感，恩格斯认为最主要的原因反而就是宗教本身。或者说，内中的原因在于意识到宗教是空虚的与需要社会完全的人性、社会主义的形式之间模糊的状态。

革命的基督教对抗反动的基督教

宗教事实上可以发挥积极的作用，也可以发挥消极的作用，正是这一点让恩格斯开始在基督教中探索更加革命性的因素。恩格斯常常希望强调社会形态（social formations）的重要性，特别是这些社会形态构建革命性基督教的方式，但偶尔他也会把激进的基督教看作原因。恩格斯的这种做法让我们无法把基督教作为反动势力完全剔除，甚至无法看到以解放之名对宗教展开的无休止的战争。这一意识在他的思想中并不是晚期才发展出来的，因为在他的《大陆上社会改革运动的进展》一文中，我们就第一次看到了各种不同的激进运动，这些运动的领袖要么是基督徒，要么深受基督教的影响，如闵采尔、卡贝（Cabet）、魏特林（Weitling）等人。^② 后来他也提出过类似的观点。

但为何会有这种观点呢？基督教信仰难道不是过气的迷信的集合吗？它的体制难道不是沉浸在权力、金钱和国家的欢愉中吗？恩格斯的答案并不一致。有时他认为共产主义与基督教没有任何关联，那些认为二者具有关联性的人仅

^① Engels 1844b, p. 463; Engels 1844c, p. 545. 全文参见 Engels 1844b, pp. 161 - 6; Engels 1844c, pp. 542 - 8.

^② Engels 1843c. 卡尔·考茨基（Karl Kautsky）采用恩格斯所列的名单，把它扩展为多卷本的《近代社会主义的先驱》（*Vorläufer des neueren Sozialismus*）（Kautsky 1947b; Kautsky and Lafargue 1977）。

仅是受到了蒙骗。^①有的时候，他却认为宗教信仰是一个不相关的问题；起作用的是实践，即处于基督教根基的人类现实。如果人们组织成立了一个公社，那么，人们意识形态方面的原因就不那么重要了。事实上，人们越早摆脱用神学解释一切的方法越好，因为这种方法用各种各样的废话阻隔人们对事物的认识。^②

但是，最有趣的答案是，基督教蕴含两种因素，它既有激进的品格，又有令人窒息的保守思想。早在1843年的《伦敦来信》中，恩格斯就已经区分了国教的腐朽现状与基督教革命性源头之间的区别。一方面，英国国教作为一座“坍塌的大厦”^③，充满了固执己见，狭隘的仇恨，它对神学特质反应迟钝并盲目地投靠贵族和托利党人。这一评价在我看来恰到好处。另一方面，他发现在革命动荡时期，“下层”社会的人会变得最为激进：“一般说来，任何一个革命时代都有这种情况，在产生了基督教的宗教革命中，这种情况表现得更突出。”他忍不住要加上登山宝训的经文：^④“穷人是有福的，这个世界的智慧变成了愚蠢。”^⑤

对基督教中这种政治矛盾性最清晰的表述出现在恩格斯对埃蒂耶纳·卡贝（Etienne Cabet）伊加利亚社区（Icarian communities）的评论中。起初，恩格斯注意到，法国的共产主义者与英国社会主义者不同，他们的身份往往是基督

① 有时，恩格斯完全拒绝承认基督教中的革命维度，正如他在1872年攻击巴枯宁（Bakunin）时写道的：“而主要的是没有任何服从纪律的支部！没有任何党的纪律，没有任何力量在一点的集中，没有任何斗争的武器！那末未来社会的原型会变成什么呢？简而言之，我们采用这种新的组织会得到什么呢？会得到一个早期基督教徒那样的畏缩胆怯的而又阿谀奉承的组织，早期基督教徒这群奴隶曾经怀着感激的心情接受任何拳打脚踢，并且的确通过摇尾乞怜在三百年后使自己的宗教获得了胜利，——而这种革命方法无产阶级是无论如何不会仿效的！你们看，正像早期基督教徒把自己幻想的天堂作为自己组织的榜样一样，我们也应当把巴枯宁先生未来社会的乐园作为自己的榜样，我们也应当放弃斗争，而从事祈祷和期待。而这些向我们宣扬这种胡说八道的人，却自命是唯一的真正的革命者！”（Engels 1872c, p. 67; Engels 1872d, p. 478）。亦可参见 Marx 1872b, p. 255; Marx 1872c, p. 160。

② 调查完北美和英国各样公社——震教徒（Quaker）、拉普派信徒（Rappite）（他们跟随来自维尔腾堡的牧师拉普 [Rapp]）、从维尔腾堡和欧文来的分离派（Separatist）——之后，恩格斯评论道：“读者将会看到，下面记述的移民区，大部分来源于各种不同的宗教派别，这些派别对各种事物往往持有十分愚蠢而荒唐的观点。对此，本文作者只想扼要指出：这些观点同共产主义毫无关系。至于用事实来证明公有是可行的那些人究竟信一个神，信二十个神，还是根本不信神，这显然也无关紧要。如果他们信奉一种荒唐的宗教，那么，这是实现公有的障碍。如果在这种情况下，这里还是实现了公有，那么，在摆脱了这种宗教狂的人那里就更有可能实现公有了。”（Engels 1845a, p. 215; Engels 1845b, p. 522）。亦可参见 Engels 1844b, p. 464; Engels 1844c, p. 546。

③ Engels 1843c, p. 379; Engels 1843d, p. 451. 其他例子，可参见恩格斯对周日学校和教会日校如何关注教派差异，而牺牲了有用的教育的评论（Engels 1846a, pp. 408 - 11; Engels 1846b, pp. 339 - 42）。

④ 《马太福音》5：3。

⑤ Engels 1843c, p. 380; Engels 1843d, p. 452.

徒。“基督教就是共产主义”（Le Christianisme c'est le Communisme）正是卡贝运动的标语，这一理念的依据就是《使徒行传》中基督教共产主义的形象，他们把这一意象作为自己团体的榜样。^①接着恩格斯注意到：“可是这一切只是说明了，这些善良的人们决不是最好的基督徒，尽管他们以此自居。因为如果他们真是最好的基督徒，那他们对《圣经》就会有更正确的理解，就会相信即使《圣经》里有些地方可以做有利于共产主义的解释，但是《圣经》的整个精神是同共产主义、同一切合理的创举截然对立的。”^②这一观点对我的立论而言至关重要，因为它标志着恩格斯在基督教实践和《圣经》中发现了政治矛盾性。压迫成了占支配地位的主题，但有时候，另一条革命的线索也会出现。当然，这是对神学和《圣经》政治复杂性的一种更加辩证的理解，在本章后面的部分，我会通过恩格斯不同的作品来追溯这一理解方式。

F. W. 克鲁马赫尔矛盾的加尔文主义

恩格斯的这些作品中，有一篇实际上可以追溯到恩格斯年轻时的评论，这一评论涉及的对象正是在前面的章节中我们提到的正统加尔文派领袖 F. W. 克鲁马赫尔牧师。为了让大家感受这一张力的实际强度，我会就恩格斯对这种极端加尔文主义的观察设定一个语境。

尽管恩格斯反对克鲁马赫尔的教义——该教义是“和理性、《圣经》根本矛盾的东西”^③——但他并未否认其教义在逻辑上的一致性：一旦你接受了他

① 亦可见 Engels 1843e, p. 403; Engels 1888c, pp. 234 - 5; Engels 1888d, pp. 117 - 18。罗莎·卢森堡与卡尔·考茨基在 20 世纪初批判“消费共产主义”（communism of consumption）的同时，对基督教共产主义的论点也有所发展。详见 Luxemburg 1970; Luxemburg 1982; Kautsky 2007; Kautsky 1977，还有我在 Boer 2009c 中对二者的评论。

② Engels 1843e, p. 399。马克思对此并不认同，他认为加贝运动和傅里叶法伦斯泰尔组织（phalanstery）是工人阶级不成熟的标志，他们还未被训练到可以与资产阶级抗争的阶段（Marx 1871e, pp. 499 - 500; Marx 1871f, pp. 557 - 8; see also Marx 1873a, p. 394; Marx 1873b, p. 301）。

③ 全文是：“克鲁马赫尔非常尖锐地表述了这个学说，通过一切结论探究了和巩固了这个学说，假如人们同意这个学说的基础，即同意人没有能力按照个人意愿期望幸福，更不能创造幸福的生活，就根本没有办法进行反驳。因此必须从外面赐予这种能力。因为既然人连期望幸福的能力都没有，那么上帝就应当授予人这种能力。人的这种能力是自由的神的意志随心所欲地赐予的，这也是以《圣经》为依据的，至少表面看来是这样。整个学说就是建立在这种荒谬的论断上面；为数不多的中选的人，nolentes, volentes [不管他们愿不愿意]，就过着幸福的生活，其余的人则永远受苦：‘永远？——对，永远！’（克鲁马赫尔）。”（Engels 1839f, pp. 14 - 15; Engels 1839g, p. 39）

的前提（建立在原罪上的人类完全的堕落），你就无法反驳其他的部分。因此，如果你接受这一前提，该教义似乎就是一致的，或者至少是无懈可击的。事实上，这是典型的加尔文式的教义：人类无法凭借自身成事，因此，他们必须全然依靠上帝或依靠上帝的恩典。接下来，他认为在救赎方面，人类没有发言权，所以救赎之事全部交由上帝自身明显的神秘莫测的意志来处理。救赎仅仅取决于上帝，因此，只有上帝才能决定谁被救赎，谁被诅咒——简言之，这就是先定说。

但是，与这种标准的加尔文学说相比，克鲁马赫尔的观点更加极端：

《圣经》还这样说：不通过我，谁也不能去见天父；但异教徒不能通过基督去见天父，因为他们不认识基督，因此，他们活在世上都不过是为了将来去填地狱。基督徒被召见的很多，但选上的很少；许多人被召去只是为了做做样子，因为可以设想，上帝召见他们并不太坚决，而是为了防止他们不听话；这都是为了上帝的荣誉，使他们得不到宽恕。^①

该论述穿插了很多《圣经》文本（这里出现了《约翰福音》14：6和《马太福音》22：14的内容），但是对于神学系统中很多悬而未决的问题而言，其结尾给出的解决途径显得非常愚蠢。如果你将《约翰福音》14：6——“若不藉着我，没有人能到父那里去”——奉为圭臬，你就会面临一个困境，即历史中的大多数人都没有机会聆听耶稣的教诲，但这并不是他们的过错。针对这种特殊的救赎，人们提出了很多解决方法（基督会以其他出人意料的方式显现，或者在炼狱中人们会听到他的福音）。简单的解决方法就是让他们毫无收获、直堕地狱，但我必须承认，这是最没有深度的方案之一。我也认为那些大谈特谈地狱充满了非基督教异教徒的布道略显滑稽。

现在我们读一读下面的评论，它虽然简短，却内涵丰富：

这些教义把克鲁马赫尔的说教都搞糟了；只是在他谈到世间的繁华和基督的自我克制之间或者世俗主宰的傲慢和上帝的骄傲之间的对立的那些地方，这些教义才表现得不那么明显。假如他用的不是这样一些笼统词句，政府对他的讲道是不会轻易放过去的。^②

① Engels 1839f, p. 15; Engels 1839g, pp. 39 - 40.

② Engels 1839f, p. 15; Engels 1839g, p. 40.

这里又出现了我前面提到的对克鲁马赫尔不露声色的赞赏。恩格斯坦言他的布道如果没有这些教义的话，还是非常不错的。事实上，当这些教义在背景中消失，并由其他主题取而代之的时候，克鲁马赫尔的布道便有了更加危险的政治论调。除了那些被诅咒的异教徒和其他基督教团体中反复无常的人，其布道的攻击对象正是那些尘世的富人和狂傲的统治者。如果加上一两个特定的指向——例如，普鲁士国王，或者是资本家，或者是沿袭特权的贵族，或者是一两个贪婪的工厂主的名字——这些布道的政治锋芒会更加锐利。我们可以看到让恩格斯津津乐道的是政府检察官、省长或警察索要布道的副本，在礼拜的时候把间谍公之于众，所有这些都是为了提防煽动和暴乱。

那么，早先的煽动行径究竟又是什么呢？

在大学生时代，他参加过体操协会的鼓动工作，编过自由歌曲，在瓦特堡纪念大会上打过旗子，发表过演说，而且他的演说据说还给人留下了很深的印象。他现在在教坛上还常常回忆起这些逍遥自在的岁月，说什么“当我还在赫梯人和迦南人的兵营里的時候”。^①

克鲁马赫尔或许认为往日（1819年10月17日瓦特堡节 [Wartburg Festival]）反对君权主义下的地主和梅特涅（Metternich）政权的学生抗议连同具有煽动性的演讲已经一去不复返了，他因信仰的转变不会再重蹈覆辙。但恩格斯的观点却不尽相同。尽管他似乎表示文章中存在对之前生活无意识的回归——恩格斯指的是之前煽动行径的再现——他并没有否认在早期政治激进主义者与后来加尔文主义牧师之间有可能存在某种连续性。但在某种意义上，这对于加尔文的追随者而言并不意外，因为在加尔文的思想中有着类似的张力，特别是在我之前所言的堕落的民主与救赎的贵族之间的张力。

我认为，恩格斯的《乌培河谷来信》让人们第一次意识到在本章中我所揭示的议题：基督教自身的政治矛盾性。在他后来的作品（如1850年的《德国农民战争》和1894年的《论早期基督教的历史》）中，这一议题表现得更加明确。尽管几个世纪以来，教会与各式各样的独裁者以及暴君之间一直进行着肮脏的勾当，尽管基督教神学中有不少反动的因素，但同时也存在一种趋势：人们在《圣经》和一些主要的基督教教义中，发现了一种更加革命的路线。我认

^① Engels 1839f, p. 13; Engels 1839g, p. 38.

为，恩格斯这里的观点非常类似：对上帝完全的忠诚（特别是借由强调人类的罪性和上帝恩典的信条），就可能带来一种激进的政治议题（agenda），这一议题寻求推翻腐朽的世间统治者以及他们对财富和权力的垂涎。

对启示的钟爱

我在前面研究恩格斯的作品时一直依照的是一条路径，这一路径揭示出在一系列的文本中，恩格斯意识到《圣经》与神学非常复杂，是政治上的洪水猛兽。但是，此处我要提及另一条路径，当我们讨论恩格斯关于闵采尔与早期基督教的文章时，这条路径最终会与第一条路径汇合。后者指的是恩格斯一直以来对《圣经》《启示录》（希腊语为 Apocalypse）的青睐。恩格斯晚年撰写了一篇关于这本书的论文，^① 其中的基本观点使之成为一篇研究早期基督教的论文。后面我们将细谈此文，现在我想讨论他早年对这部奇异且精彩的文本的痴迷。

近两千年以来，《启示录》一直为形形色色的基督教运动所钟爱，其中的很多运动都具有革命性。《启示录》蕴含着丰富的意象：善恶大决战、兽与巴比伦的淫妇、四位骑马的人与七印、羔羊与新耶路撒冷，这为那些期待世界末日邻近的人提供了丰富的资源，这些人要么是受压迫者，要么热衷于自称先知，收拢追随者。^② 在我看来，恩格斯的情况并非如此。其实，恩格斯笃信加尔文派的成长环境并没有十分强调《启示录》。加尔文派信徒对情感的渴望（enthusiasm）与千禧年的狂热持怀疑态度，他们更喜欢聚焦预定论、拣选、受诅咒人的各种邪恶，以及诸如借乎恩典因信称义的事情。当然，上帝终究会毁灭那些受诅咒的人，耶稣也会再临。但加尔文派教徒如今并不需要祂这样做，去拯救他们摆脱不可忍受的境况。可是恩格斯还是诉诸启示论，特别是他使用了善恶大决战的主题，尽管该主题充斥着血淋淋的细节描绘，但也不失为独特。

这里吸引我的是恩格斯使用《启示录》的方法多种多样：（他）时而戏谑，时而讽刺，时而又欢呼颂扬（他的生活中、也许就是德国的）新时代的到来。说到第一种用法，我们可以在恩格斯给他昔日的好友兼牧师——弗里德里希·

^① Engels 1883.

^② 可以说，在众多书籍中，最后《圣经》正典中具有启示性色彩的书籍数量被限制在两部——《但以理书》和《启示录》——限制了人们沉迷思辨。事实上，《启示录》是新约正典收录的最后几本书之一。

格雷培的两封信中找到他对《启示录》大量的戏仿：其中一封是1839年2月19日他们首次通信，另一封是1841年2月22日他们的最后一次通信。^①在第一封信中，在听到他的牧师好朋友玩牌的时候，恩格斯故作恐慌。恩格斯向格雷培劈头盖脸地说了一通《圣经》中的诅咒，接着描绘了一个类似圣约翰（或者说老先知以西结）所描述的异象。^②他看到了什么？他看到了东方的国王、西方的大公和大海的公爵之间的最后大决战——这是《启示录》12—13章中，天使长米迦勒与魔鬼和从海中上来的兽之间斗争的简写版。七个神灵从天而降——这模仿的是《启示录》8—10章和14章中的七位天使——但他们呈现出些许属世的意味：浮士德（Faust）、李尔（Lear）、华伦斯坦（Wallenstein）、海格力斯（Hercules）、齐格弗里特（Siegfried）、罗兰（Roland）和西德（Mio Cid）（戴着头巾）。整个戏仿由于交织着旧约的典故而变得愈加复杂——（这里有）亚纳族人的后裔、^③ 门口希伯来文的符号^④ 和目瞪口呆的状态。^⑤ 所有这些都说明虽然它们或许会带来世界末日，但什么都不能阻止这些玩牌人的嬉戏淫乐。

上面的这些都非常有趣。第二封信就不太一样了，^⑥ 因为它戏谑的风格不过是对更严肃基调的一种拙劣的掩饰。恩格斯与乌培河谷的童年好友格雷培因为两年前的书信辩论，已经变得疏远了，如今他们的神学立场又不尽相同。在一个奇特的交叉点上，在时代终点的末日战场完结了一段友谊的时候，在这封信里，我们回到了善与恶、上帝与魔鬼的大决战。在魔鬼的一方站着施特劳斯派和黑格尔派（恩格斯也曾经在这一方），另外一方是稍显逊色的正统派——他们的名字如今几乎湮没无闻了，比如拖鲁克（Tholuck）、亨斯登伯（Hengstenberg）、尼安德（Neander）、尼采（Nitzsche）、布勒克（Bleek）和埃德曼（Erdmann）（这些人是弗里德里希·格雷培所偏爱的神学家）。尽管有诸如地球上的月食和翻卷在森林中的旋风之类大作战的预兆，格雷培并没有为“批判

① Engels 1839h; Engels 1839i; Engels 1841c; Engels 1841d.

② “在1839年第二个月的第十九天，正午时分，因为通常十二点钟用午饭，一阵旋风将我卷起，带向远方，那里我看到他们正在玩牌。”（Engels 1839h, p. 414; Engels 1839i, p. 361）这是对以西结异象开端的戏仿：“在第六年六月五日……灵就将我举到天地中间，在神的异象中，带我到耶路撒冷”（《以西结书》8：1，3）。

③ 《民数记》13：33，《申命记》2：10。

④ 《但以理书》5：5，5：24—28。

⑤ 《以西结书》3：26。

⑥ Engels 1841c; Engels 1841d.

地思辨的魔鬼”及其众多追随者做好准备。^① 问题似乎是弗里德里希·格雷培已经从他们的争论中脱身。恩格斯指责格雷培的作品过于“平静和超然”，似乎没有什么可以扰乱他正统信仰的阵脚。与之相反，恩格斯渴望的是一场战斗，施特劳斯就是恩格斯的强大武器，借由这本书，他将摧毁格雷培和其他正统派领袖。但格雷培似乎已经拒绝卷入这场战斗。

对末日启示战场的讨论，我们已经从戏仿式的应用过渡到了一种更具论辩式的应用。恩格斯接下来对《启示录》的讨论具有十足的论辩性，幽默开始产生攻击力。在前面一章，我简短讨论过的他 1842 年的长诗《横遭灾祸但又奇迹般地得救的〈圣经〉》就体现了这点。^② 对于放弃了成为诗人的理想，偏爱直接的政论文且对军事题材着迷的人来说，恩格斯的这首诗还算不错。这首叙事诗的另外一位作者是布鲁诺的弟弟、“柏林自由人小组”的成员埃德加·鲍威尔，其中的讽刺色彩大多源自青年黑格尔学派的论辩风格。

这首诗的节奏明快，故事情节也很吸引人（至少对我来说是这样）。其开篇类似《约伯记》（也有一些歌德的影响）：撒旦钻进了天堂，扰乱了天堂中的赞歌，他要求接近布鲁诺·鲍威尔。上帝坚持认为虽然鲍威尔研究《圣经》且有诸多怀疑，但他仍然是虔诚的，一旦他发现哲学的瑕疵，他就会成功抵达真理。魔鬼对此不以为然，他从上帝那里获得了一个试探鲍威尔信仰的机会。与《约伯记》的开篇不同，尽管其中费了些口舌，但鲍威尔顺从了撒旦。当鲍威尔再次站上讲台的时候，他已然是魔鬼的仆人了，他让虔诚的学生与信奉无神论的学生混战成一团。这最终导致了黑格尔（魔鬼的密友）、青年黑格尔派和诸如伏尔泰（Voltaire）的启蒙哲学家一方，与包括我们的朋友 F. W. 克鲁马赫尔在内的另一方，即信仰虔诚的辩护者之间的最终对峙。这场末日大决战充满了《启示录》一书的术语，并且悬念丛生。青年黑格尔派成员用他们的著作建造壁垒，并用其作为攻击笃信者的武器。尽管他们的豪言壮语比比皆是，攻击也切中要害，但这些青年黑格尔派成员直到摆脱了那个软弱的魔鬼（他什么都不做，只是夸夸其谈），呼唤更强大的力量之后，劣势的局面才有所转变。伏尔泰、丹东（Danton）、埃德尔曼（Edelman）、拿破仑（Napoleon）、马拉（Marat）、罗伯斯比尔（Robespierre）纷纷登场。鲍威尔首当其冲。他们重创

① Engels 1841c, p. 527; Engels 1841d, p. 479.

② Engels 1842c; Engels 1842d.

虔诚者，让他们向天堂逃窜。黑格尔鼓动无神论者去攻击天堂，他亲自冲锋陷阵。但正当他们胜利在望的时候，一张小纸片从天而降，落在鲍威尔的脚前。上面写着：鲍威尔教职被免。混乱的势力惘然若失，拼命逃窜；天国的万军在欢庆的气氛中追击穷寇。

这场末日善恶大决战（的描绘）比给弗里德里希·格雷培的两封信丰满，它讽刺了保守派面对青年黑格尔派挑战时的反应，这些青年黑格尔派成员有些自称“柏林自由人”。虽然所有这些对《圣经》漫不经心的戏仿相对来说并非有意为之，但在恩格斯成长的环境里，戏仿《圣经》的行为很有可能被视为渎神。对加尔文派教徒而言，《圣经》无小事。很明显，《圣经》中是没有笑话的，而且人们也绝对不能嘲弄《圣经》。毕竟《圣经》涉及的是生死、罪恶、救赎和世界未来的问题。^① 对恩格斯亦是如此：那些看起来无伤大雅的笑话是一种更具深意的反抗暗流。

恩格斯利用《圣经》《启示录》素材的第三种方法表明了他与《圣经》之间复杂的互动。我认为（这种复杂的互动）特别体现在他论述谢林三本小册子中的一本——《谢林和启示》的最后几页里。^② 该文本的大部分篇幅都在试图记录谢林 1841 年在柏林的演讲内容，其中穿插了一些批判性的评注。最后几页包含了对神学、哲学观念新方向的赞美。那时的恩格斯刚刚读过费尔巴哈的《基督教的本质》，很明显，这本书让他异常兴奋。文章的框架仍然是《启示录》式的：天堂已经降临人间；^③ 为了方便那些愿意将它们捡起的人，天国的财宝散落四处；^④ 那场末日大决战业已展开并获胜；^⑤ 自由王国的千年统治已经开始。^⑥ 善恶大决战胜利后，恩格斯在天堂发起了一场盛大的庆祝：“这桂冠，这新娘，这圣物就是人类的自我意识——一只新的圣杯，在它的宝座周围集合着欢欣鼓舞的各族人民，同时，它使所有忠诚于它的人成为国王，把这个世界的全部庄严和力量，全部宏伟和威力，全部美丽和完善都放到他们面前，使之

① 我记得曾经做过与恩格斯类似的事情，我以一种戏仿的态度使用了《使徒行传》中司提反殉道的故事。我的父亲严厉地谴责了我，并向我指出轻率地玩弄《圣经》是有罪的。

② Engels 1842g, pp. 238 - 40; Engels 1842h, pp. 312 - 14.

③ 《启示录》21: 1.

④ 《启示录》21: 18 - 21.

⑤ 《启示录》18 - 19; 《提摩太前书》6: 12.

⑥ 《启示录》20: 6.

为他们的光荣效劳。”^① 恩格斯习惯性地援引其他文本来建构自己的图景，^② 但其焦点已经离开了他之前的启示录视角。现在，我们处在大决战后的千禧年国度，恩格斯期待这一新时代的到来。^③ 但这里有个逆转。恩格斯庆祝的并非是某个天国的胜利，而是一种明显的属世、属人的胜利——所有这些都镌刻在《圣经》的术语之中。

我们该如何阐释这篇文章呢？恩格斯的眼目似乎打开了，一条使他摆脱童年令人窒息的保守主义之路如今也变得明了起来。我们可以将这种热情归因于年轻人昂扬的士气或过量的啤酒与优质的烟草（恩格斯格外钟爱这两样东西），但我想替恩格斯说几句话。当与厌世的愤世嫉俗形成鲜明的对照时，难道一个人看到新的发现后眼中的光芒、那种真正引发人们激情的热忱仍旧没有立足之地吗？

很明显，恩格斯格外偏爱《启示录》荣美的末日启示语言。青年时代的恩格斯通过不同的方式使用这本书：取笑、攻击那些妨碍他的人；嘲弄他的朋友格雷培；赞美自身的觉醒。因此，《启示录》中的词汇、意象和表达方式以其特有的方式构成了恩格斯的思想框架，甚至构成了他所理解的自身在世界中的改变。最终《启示录》成为他论证基督教革命性起源的主要特色，特别是因为他渐渐将之视为最早的基督教文本。

这一点稍后我将展开论述，现在我想用两个问题来结束这部分。第一，《启示录》是否是马克思主义声名狼藉的世俗启示论（secular apocalypticism）的源头？我已经说明了大学时期的马克思，在柏林师从鲍威尔学习《以赛亚书》的时候，并没有接触到这一观点。那么恩格斯的情况如何呢？这一观点通过不断重复获得了权威性的认可，即：马克思叙述的通过革命终结的资本主义与共产主义新型社会形态的开始，只不过是世界末日基督教启示神话的世俗化版本。这无异于另一个版本的善恶大决战。谤读者与笃信者无一例外都在延续这一观点。我对此倒不是很确定。首先，自从在《神圣家族》使用这种语言来

^① Engels 1842g, p. 239; Engels 1842b, p. 313. 比较《启示录》19—20章。

^② 这些文本包括厌弃这世界（《约翰福音》12：25，15：18和整个第17章）；之前模糊不清的如今已经明朗（《哥林多前书》13：12）；长时间搜索后发现的珠宝（《马太福音》13：44—46）；放弃一切跟从真理（《路加福音》9：57—62）；（神的爱）比天地中的任何事物都强大（《罗马书》8：35—39）；（信）给了我们永不动摇和放弃的确信（《希伯来书》11：1）。

^③ 亦可参见“我希望我能见到世界的宗教意识发生一场激进的变革”（Engels 1839r, p. 456; Engels 1839s, p. 402）。

讽刺鲍威尔和施蒂纳之后，恩格斯明确使用启示录语言就逐渐变少了。^① 在恩格斯的晚年，特别是鉴于德国社会民主党取得了议会的胜利，他对暴动的态度愈加谨慎。暴动仍然可以发挥其作用，但在恩格斯后期的书信中，他更加警惕这些不合时宜的举动会给当局消灭所有的左翼形态提供借口。1848—1850年革命的惨痛经验使他对这些问题有了深入的思考。

总之，恩格斯对《启示录》的运用有一个明显的改变。他对《启示录》的兴趣并没有体现在一种启示录式的马克思主义之中，而是遵循着另外一条线索，这条线索最终会指向这样一种论点，即早期基督教是被罗马帝国招抚的革命运动。此外，这一革命性源头在历史中会反复出现，尤为著名的便是托马斯·闵采尔的例子。但令人不解的是，在恩格斯战争时的书信里，借由他崭新的技巧，这条线索却峰回路转。

恩格斯对重大战役的痴迷可以直接关联到他热衷于战争分析和新闻报道。花时间通读这些作品的人马上会注意到，恩格斯写了大量关于战争战役、欧洲军队的性质、战略战术、装备制服等方面的文章。^② 这些文章文笔优美、条理清晰、引人入胜，并时常引经，如《民数记》1：2和以色列人从埃及逃脱后，在荒野中建造营地，抑或公元68-70年，在包围耶路撒冷城时，罗马人使用了300架投石器（catapult），或者将《约书亚记》6：20中耶利哥城墙的典故

① 参见“批判的末日的审判”一章（Marx and Engels 1845a, pp. 210-11; Marx and Engels 1845b, pp. 222-3）。其他的例子源自早期作品，如叙述黑格尔主义者米希勒（Michelet）和虔诚主义者莱奥（Leo）之间的斗争（Engels 1839l, pp. 435-7; Engels 1839m, pp. 380-3），不莱梅两位牧师（克鲁马赫与帕尼埃尔）的支持者之间的街斗（Engels 1840u; Engels 1840v），他对战胜黑格尔的期待（Engels 1844n, p. 13; Engels 1844o, p. 13）。他同样使用了充满《圣经》引语和典故的语言，去攻击德国贵族与傲慢的罗马天主教会之间紧密的联系（Engels 1840m, p. 66-7; Engels 1840n, pp. 98-9）。只有个别的典故出现在他晚期的作品中（见 Engels 1871b, p. 376; Engels 1871c, p. 382; Engels 1852a, p. 7; Engels 1852b, p. 474）。

② 我没有将这些文章一一列举，原因是从《马克思恩格斯选集》（MECW）第11卷开始（亦可参见《马克思恩格斯全集》[MEW]第11卷，但数量较少），它们的数量就非常多。这些文章涉及评价1848-1849年革命、克里米亚战争、普法战争、印度民族起义等。这些文章大多出现在第18卷，文章包括“攻击”、“刺刀”、“军队”、“露营”和许多为《新美利坚百科全书》（*The New American Cyclopaedia*）撰写的条目。我最喜欢的文章有“骑兵”、“步兵”，特别是“步枪史”（Engels 1860），“步枪史”这篇文章是为一本名字极妙的杂志《郎卡郡和柴郡志愿兵杂志》（*The Volunteer Journal, for Lancashire and Cheshire*）所撰写。恩格斯同时还广泛撰文，题材涉及不同的社会关系与军队性质之间的关联，他指出军队性质乃是其社会关系本质的良好指标。他极力推崇民兵组织作为共产主义社会最好的（军事）形式，他支持游击战的决定性作用，他甚至看到了牧师在这些民兵组织和游击战中的价值（见 Engels 1870j, pp. 198-200）。

与1870年包围巴黎相联系。^①我非常喜欢他关于匈牙利革命的前几篇文章，恩格斯在文章中直抵关键的战术问题。这让我开始期待他下一篇分析克里米亚战争或1870—1871年普法战争的文章。他找到了一个独特的专属领域。恩格斯在柏林的警卫炮兵旅第12步兵连服役时期似乎产生了一些有趣的结果。无怪乎他在1848年主动加入了爱北斐特和巴门的革命军（尽管持续时间不长），之后又参加了巴拉丁领地（Palatinate）和巴登（Baden）军队的革命活动。

恩格斯早期迷恋《圣经》启示论进一步发展了他对军事的这种兴趣。在这些涉及军事题材的文章中，他发展了关于重组革命武装的理论。这里我们看到，恩格斯认为，一位革命者如果忽视了国家和军队的纪律便会处于危险的境地；军事的本质最终会很好地彰显社会的阶级本质与社会形态；任何革命行动都需要与一支良好的军队一起展开果敢的行动；理想的军队形式来自整个民众的民兵组织。这就不难理解恩格斯的外号是“将军”了。但正是这位将军稍后发现了和平暴动的空间，因为不合时宜的暴力起义会带来残酷的镇压。

这是恩格斯早年对《圣经》启示文本产生浓厚兴趣时所走的弯路，之后他开始反思基督教中的革命运动。他对军队组织和战略战术细节的热衷让他走上了一条我早前遵行的道路——一种关注基督教革命性因素与反动性因素之间张力的视野。这些细节把托马斯·闵采尔和农民革命带到他面前。

论托马斯·闵采尔和农民

在《德国农民战争》^②一文中，“这位将军”对新教改革及改革对16世纪托马斯·闵采尔和农民战争产生的更加激进的后果，第一次完整地给出了历史唯物主义的分析。尽管这部作品在后来卡尔·考茨基和恩斯特·布洛赫（Ernst Bloch）的研究中再次出现，^③但它并非恩格斯的上乘之作。

该文（创作并发表于1850年）最直接的语境是1848—1850年革命的失败。恩格斯投身到此次革命的第一线，特别是在巴拉丁领地和巴登地区的革

^① Engels 1859a, p. 263; Engels 1859b; Engels 1870f, p. 73. 当然还有：“‘多兵之旅必获胜’。——拿破仑喜欢这样解释作战胜负的原因。”（Engels 1870c, p. 104.）

^② Engels 1850f; Engels 1850g. 一些线索暗示恩格斯论述这一话题的时间可能稍晚，特别是在《大陆上社会改革运动的进展》中对路德和闵采尔长篇的评论（Engels 1843e, pp. 400—1）。亦可参见 Engels 1880a, p. 287; Engels 1880b, p. 191; Engels 1881c; Engels 1884d.

^③ Kautsky 1947b, pp. 7—103; Bloch 1969.

命，他在自己的老家爱北斐特稍作停留之后，逃往瑞士。此后，恩格斯稍作调整并反思革命失败的原因。当时很多人对此进行了大量的分析，因此恩格斯大胆地回溯了大约三个世纪之前的一场革命。这样一来，他首次指出了共产主义者视为新近榜样的革命传统。此举非常微妙，因为恩格斯很清楚那些早期革命受到了《圣经》反抗性文本的启发。很明显，其优势在于彰显出共产主义者并非初出茅庐，他们并非兜售破坏过去优良传统的某种新异的理论和实践。恩格斯认为并非如此，因为我们其实是在让被压迫者古老的愿望焕发生机。^① 其劣势在于此举削弱了马克思与恩格斯着意把自己从共产主义早期表征的神学陷阱中分离出来的努力，他们在《共产党宣言》中就写道，这种社会主义只不过是“僧侣用来涤除贵族肝火的一种圣水罢了”^②。让我们见识一下恩格斯是如何在库斯拉（Scylla）^③ 与卡律布狄斯（Charybdis）^④ 之间周旋的。

讨论早期农民起义强化了由宗教催生革命这一具有悠久传统的意识，除此之外，我对它的兴趣不大。恩格斯做出了漂亮的阶级分析，他认为 1525 年的农民战争与 1848—1850 年的欧洲革命之间存在一些相似之处（尽管他在最后一段提到了几处不同），^⑤ 他从革命的实践中吸取教训并评价了闵采尔神学与政治学之间的关系。不出我们所料，恩格斯的这篇文章结构极其严谨。就其结构而言，最值得注意的就是它的交叉结构（chiasm），即在开篇几页的（针对王公贵族、教会牧师、中产市民、普通百姓和农民的）阶级评价与结尾对这些阶级开展的战争所进行的勾勒之间的交叉。有时我感到这种结构太过严谨了，特别是当我们读到路德和闵采尔的时候，前者最终代表了中产阶级市民改革和具有类似想法的贵族的愿望，后者为农民、普通百姓和新兴无产阶级发声（另外一个群体就是罗马天主教的反动分子）。有时我开始希望这种结构能够再复杂一些，能够分析阶级叛徒，能够在不同阶级之间进行转换与交叉。

我们能够做出的最近距离的观察就是恩格斯注意到了路德在言辞与实践上

① 约翰·罗伯斯（John Roberts）在几篇杰出的论文中将它成为“恒定的共产主义”（invariant communism）。见 Roberts 2008a, 2008b。

② Marx and Engels 1848v, p. 508; Marx and Engels 1848w, p. 484.

③ 库斯拉原为山林女神，后被喀耳刻变为以水手为食的海妖——译注

④ 卡律布狄斯为波塞冬与该亚之女，为身居库斯拉附近的女妖，会吞食所有经过的东西——译注

⑤ 参见第二版前言中对这些相似点及教训所进行的更加广泛且最新的分析（Engels 1870h; Engels 1870i）。

的变化。这个具有农民背景的愤怒好战的奥古斯丁修道士，起初强烈反对教会及其既定的利益。尽管恩格斯最初谴责教会，并怀有革命热情——这让不满的农民、普通百姓、中产阶级市民、贵族下层人士甚至是某些国王组成了统一战线——但不久他便站到了真正同盟者（中产阶级市民、王公贵族）的一边。正因如此，他降低了自己的热忱，开始倡导和平革命，并强烈反对更加极端的因素。在恩格斯看来，这才是真正的路德，当他的立场愈加清晰的时候，他最后变成了中产阶级市民教会的领袖。他早年富有革命色彩的论调仅仅表明了他对自己的纲领尚不明了。路德立场的转换表明他受到王室的操控，已经变成他们的仆人。这也就不难理解他为何强烈地反对农民起义。

这种分析缺少对神学复杂性的认识。事实上，路德在基督教神学的中心重新发现了一种深邃的张力，我刚才探讨了这一张力。我们并没有看到《圣经》和神学与压迫者和当权者完全保持一致，也没有看到它表达的仅仅是受压迫者的愿望。相反，在（《圣经》）这一文献与思想的庞大组合中，这两个因素我们都发现了。甚至反抗的故事常常通过罪恶与叛乱来塑造，这种做法势必会被一位严厉的上帝或某些自大狂（例如摩西或大卫或保罗）所惩罚。换言之，将反动从革命中分割出来，从所支持的根深蒂固的政权中分割出来，或者从推翻这一政权的愿望中分割出来，几乎都是不可能的。路德将二者玩弄于股掌之中，他有时会激发出反叛的部分，有时又会释放出支持秩序与掌控的部分。或许我们可以这样来看待这个问题：路德窥见《圣经》中可能的激进性，这使他自己已经释放出来的东西非常恐惧。因此，随着时间的推移，他放弃并否认了之前过于激进的表述。恩格斯阐释中的辩证因素过少，而路德在表面上也不喜欢他所揭示出来的《圣经》矛盾。

当恩格斯转向闵采尔的时候，他又显得过为已甚：他试图把闵采尔视为一名伟大的革命者、一名现代社会主义的先驱，但与此同时，他也贬低闵采尔政治学中的神学根源。简言之，恩格斯要的是革命者，而非神学家。当他讨论一些可疑的论点时，我认为他恐怕做的并不是太好。第一个观点是，闵采尔用《圣经》的语言包装他的政治论述，这种语言是农民所知晓的唯一语言：“阶级斗争在当时是在宗教的标志下进行的。”^① 我们需要做的就是剥去神学的外衣，发掘下面纯粹的政治革命术语。这些术语构成了对无产阶级解放纲领的一种期

① Engels 1850f, p. 412; Engels 1850g, p. 343.

待，然而无产阶级在闵采尔的时代几乎还未出现。从根本上讲，这是平等主义的，它倡导财产共有，废除私有财产，任何敢于与之对抗的国家政权都会被推翻。下面就是闵采尔言及《圣经》时的深层含义：

这个纲领要求立即在地上建立天国，建立早经预言的千载太平之国；建立天国的途径是恢复教会的本来面目并废除与这种似乎是原始基督教会而实际上是崭新的教会相冲突的一切制度。闵采尔所了解的天国不是别的，只不过是没有什么阶级差别，没有私有财产，没有高高在上和社会成员作对的国家政权的一种社会而已。^①

闵采尔在内心深处是一名无神论者，或者至少他“着了无神论的边界”^②。他与无神论的距离越近，他与恩格斯时代的共产主义者阵营就越近。闵采尔必须这样做，因为教会整合并鼓励封建秩序。恩格斯认为闵采尔并不承认《圣经》是唯一的启示，他倡导理性的价值，抛弃天国与尘世，不接受基督的神性，他真正的信条类似一种泛神论，人可以变成神，上帝的天国要在尘世中建立。当青年恩格斯第一次把自己从基督教信仰中解放出来的时候，上面的表述很好地概括了他的信仰。但不幸的是，如果没有某种创造性的阐发，仅仅基于闵采尔的作品，是很难确立这样的立场的。^③相反，我们看到的是一位没有《圣经》就无法被理解的人，他致力于宗教礼拜仪式的改革（他早在路德之前就撰写出了完整的礼拜仪式），并相信圣灵的直接启示，因为圣灵会在异象与梦境中同闵采尔交流。如今，我们会把这样的人关进疯人院；而在当时，他却是一位激进的先知。

第二个观点是闵采尔在两个层面上运作，一个层面是为了人民，另一个层面是为了志同道合的人们（inner circle）。对前者他用“当时人民唯一能领会的语言”——“宗教的预言”对他们说话；对于志同道合的人们，他“能当面对他们畅谈他的最终目的”。^④不幸的是，这是一种纯粹的揣测，因为我们所掌握

① Engels 1850f, p. 422; Engels 1850g, pp. 353-4. 马克思并不反对政治运动中的宗教语言。例如，他评论中国太平天国运动推翻了三百年王朝，这便具有“宗教色彩”（Marx 1862c, p. 216; Marx 1862d, p. 514）。亦可见马克思评论恩格斯的文章（Marx 1856h, p. 21; Marx 1856i, p. 25）。

② Engels 1850f, p. 421; Engels 1850g, p. 353.

③ Müntzer 1988.

④ Engels 1850f, p. 426; Engels 1850g, p. 357.

的全部资料就是闵采尔的作品和那些来自他的对手的材料（这些对手指责他如果不是恶魔本身，那么也来自恶魔）。这些文本并没有言及那些志同道合者，这些人得到了闵采尔训诲的真正的、无神论的革命本质。同样不幸的是，这也是《马可福音》中与耶稣生平相呼应的主题，在这部福音中，他告诉门徒中的最亲近的人，若是对外人讲，凡事就用比喻，而真理只叫你们知道。

这两种观点都不是很有说服力，它们都隐晦地宣称闵采尔是 19 世纪共产主义运动的先驱。但是恩格斯在一个地方确实提到了处于基督教核心的政治矛盾性。对路德翻译的《圣经》，他写道：

路德因为翻译了《圣经》，于是就给了平民运动一个强有力的武器。路德在《圣经》译本中使得公元最初几世纪的纯朴基督教和当时已经封建化了的基督教形成鲜明的对照，使得一个不知层次重迭的、人为的封建教阶制度为何物的社会和正在崩溃的封建社会形成鲜明的对照。农民们利用这个武器掉转过来反对农民，他从《圣经》中拼凑出真正的赞美诗来歌颂那些由上帝委派的官方，这是舐食专制君主残羹的臣仆从来还没有一个人能够做到的。^①

恩格斯旨在彰显路德如何背叛了农民，但即便如此，在这个过程中，他还是揭示出了《圣经》的多义性（multivocality）。恩斯特·布洛赫精到地指出，^②《圣经》已经为一场又一场的起义提供灵感，正像《圣经》为那些寻求镇压这些起义的人提供武器一样。路德和闵采尔都有能力完美地运用《圣经》为自己的立场自圆其说。这样，需要做的并不是把《圣经》语言作为一个整体加以否认，而是需要意识到，人们必须要拥护这样的文本。我们是要支持既定政权，还是支持那些在很多故事中寻求没有这些政权的更美好的世界的人？

上述引文中的第一句话非常传神的另一个原因是：“路德因为翻译了《圣经》，于是就给了平民运动一个强有力的武器。”换言之，起义的部分原因就在于路德。恩格斯的表述又一次蕴含着他所意想不到的内容。在其他文章中，恩格斯热衷于把路德与中产阶级市民和王公贵族绑定在一起，并展现出当闵采尔第一次进入公共生活的时候就是一位激进的煽动者。这样方便了恩格斯阐述自己的观点，但这种观点没有意识到正是路德第一次激发了闵采尔的想象力，使之怒火中烧。换言之，闵采尔走上激进之路的原因在于路德自身的教条与实

① Engels 1850f, p. 419; Engels 1850g, pp. 350 - 1.

② Bloch 1972; Bloch 1970; 另见 Boer 2007a, pp. 1 - 56.

践。我认为闵采尔把路德已经发现的政治矛盾性的一个侧面放到了其逻辑的结尾，然后再寻求方法画上句点。

因此，我们需要进一步读出字里行间的东西，在恩格斯的分析中找到更加有意思的因素。追索作战计划和策略的文章明显更胜一筹。他花大量篇幅讨论了农民军队的组织、加农炮的数量、纪律水平和作战策略，这让我们感到农民的组织性是非常强的。还有一些篇幅勾勒出革命活动的主要因素。可以肯定的是，它们源自对闵采尔实践的略显可疑的重构，但它们也是独立的。重要的教训保留了下来——革命需要勇敢果断的行动，需要精良的军队保卫取得的成果。但恩格斯会在其他文章中对共产主义的早期遗产给出更好的观点。这个文本最大的贡献在于他第一次把自己生活时代的共产主义者与反抗和革命的丰富遗产联系到了一起。如果他在论及早期基督教的文章中涉及这一联系，那么他的研究会更加出色。

早期基督教

虽然恩格斯多年来（早在1841年就开始了！）一直在思考早期基督教的问题，但他的文章《论早期基督教的历史》直到恩格斯去世前的几个月才问世，这可以视为他最终与自己过去的基督教背景达成了和解。^① 恩格斯的这篇文章对新约研究者而言，特别是针对早期教会吸引罗马社会下层阶级的论点，依旧保持着恒久的影响。这是恩格斯多年来一直思考的一个论点的成熟形式，即基

^① 1894年7月28日，恩格斯写信给考茨基，说道：“文章可不必急于发表。等我看完了校样之后你再发表，在9月份甚至在10月份都可以，随你的便。1841年我读了弗·贝纳里（F. Benary）关于《启示录》的讲义之后，就对这个题目发生了兴趣。从那时起我才明白，这是《新约全书》中最古老、最重要的部分。这篇文章的酝酿构思已经五十三年了，出版无须过于着急。”（Engels 1894e, pp. 328 - 9; Engels 1894f, p. 276）恩格斯还经常给考茨基寄送文章的最新版本，考茨基将文章发表在《新时代》（*Neue Zeit*）杂志上（Engels 1894a, p. 314; Engels 1894b; Engels 1894c, p. 321; Engels 1894d, p. 268）。考茨基与恩格斯的通信涉及大量的《圣经》与基督教题材，例如参见 Engels 1891k, p. 200; Engels 1891l, p. 114; Engels 1892d; Engels 1892e; Engels 1891e, p. 174; Engels 1891f, p. 88; Engels 1892f, pp. 493 - 4; Engels 1892g, pp. 422 - 3。在1892年2月1日的一封信中，恩格斯建议考茨基根据资产阶级运动撰写一部关于路德的书。这个建议的目的是提供一种异于新教和罗马天主教论辩的视角，就1848年前后的资产阶级本质进行比较，就对抗再洗礼派和农民革命时卡尔斯塔德前后的路德进行比较。人们觉得若恩格斯有充足的时间，他会亲自创作更多宗教题材的文章，但他把接力棒（至少在宗教领域）传递给了考茨基（Engels 1892d; Engels 1892e）。亦可参见他对阿德勒（Adler）和倍倍尔（Bebel）的评论（Engels 1892h, p. 501; Engels 1892i, p. 431; Engels 1892j, p. 503; Engels 1892k, p. 134）。

督教始于一种革命力量。他还将早期基督教与当时的共产主义运动进行了一个引人注目的比照。

但是，首先让我谈一下这篇论文的一个奇特之处，即它让我们回溯到恩格斯早年对启示论的迷恋：它的最后几页就是在讲《启示录》。尽管是完全相同的《圣经》文本，但他使用的方法却截然不同。恩格斯把他的研究建基在一些与他同时代的《圣经》学者，特别是柏林大学的斐迪南·伯尔尼（Ferdinand Berner）和布鲁诺·鲍威尔的研究之上。他认为《启示录》是最早的基督教文献。这样他便可以把它当作一个纯粹的历史材料来使用，并从中挖掘出早期基督徒的信仰与实践。尤为重要的是，他寻求一种阐释它的方法，并揭示出对那些用《启示录》来思考历史终结的人来说，他们完全被误导了。这些观点在一篇 11 年前他创作并发表的文章中有着更加详细的论述，这篇文章的名字便是《启示录》。^① 让我们来看一下这部稍早的文本。

在这篇 1883 年发表于《进步杂志》（*Vorwärts*）的文章中，恩格斯力图介绍一种在当时相对较新的德国新约批评方法。^② 时至今日，这种方法被冠名为历史批评法，因为它的两大动力就是重建《圣经》文献的历史和《圣经》背后的历史。现在它成了一种风光不再的正统观点（tired orthodoxy），热情守护这一观点的实践者也日益减少。但在恩格斯的时代，这种方法给人耳目一新之感，因为它削弱了许多教会对《圣经》所持的传统立场。同样，恩格斯在寻求这个领域中最具批判性的方法，并绕开那些旨在调和历史批评法与宗教信仰的那些人。因此他选定的正是布鲁诺·鲍威尔的作品。^③

出于某种奇怪的原因，恩格斯在论述《启示录》的文章中并没有提到鲍威尔。部分原因是在那之前的一年（1882 年），恩格斯撰写了一篇名为《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》的文章。这篇文章创作于鲍威尔去世之时，是一篇颂扬性的文章，它详尽地展现了传承到我们手中的基督教形式与其最古老形式之间就算有相似之处，其相似之处也是少之又少。当然，一旦人们秉持这一立场，下一步就要解释那个有名的最终形式了。沿袭鲍威尔的观点，恩格斯认为

① Engels 1883.

② 尽管恩格斯当时在新约批评方面做了大量工作，但他在一篇早期的作品（分析卡尔·谷兹科夫 [Karl Gutzkow] 的作品《扫罗王》）中表达了惋惜之情（Engels 1840e, pp. 73 - 80; Engels 1840f, pp. 87 - 94），因为作者没有将同样的功夫用在《希伯来圣经》诸如扫罗王之类的人物身上。

③ 恩格斯和鲍威尔的关系与马克思和鲍威尔的关系发展方向恰恰相反。当马克思与他的故友日渐疏远的时候，恩格斯对鲍威尔在《圣经》思想与哲学思想方面的贡献，从讽刺与摒弃变为由衷地赞赏。

如今我们所了解的基督教是亚历山大斐洛（Philo of Alexandria）的新柏拉图主义、塞内加（Seneca）的斯多葛主义和罗马帝国将皇帝视为上帝之子的信仰。这些因素本土化与大众化版本结合的产物。但为什么基督教会独领风骚呢？这里恩格斯超越了鲍威尔，提出了一种颇具达尔文观点的唯物主义分析：罗马帝国的阶级结构（包括贵族 [patrician] 在内的富人、没有财产的自由民，还有奴隶），连同破碎的文化与宗教出路，为解决个人的绝望开辟出了一套信仰体系，这一体系向任何人、每个人开放，并为他们提供一条来世的解决之道。这是适者生存的例证。与之相反，回溯到最古老的时期，这一现象背后的东西就非同寻常了。

因为恩格斯采纳了鲍威尔的论点，把《启示录》视为研究早期基督教最佳的窗口，现在这三篇文章交汇在了一起。《启示录》大致创作于公元68年末与69年初之间，它描述了一群信仰世界末日即将来临的犹太人（并非基督徒）。当时没有三位一体的学说，因为耶稣从属于上帝，当然更没有圣灵了。当时也没有原罪的教义，没有受洗或圣餐，没有因信称义，没有对基督死亡与复活详细的描述。那里根本没有什么爱的宗教，作者宣扬的是“健康的、正当的”向他们的迫害者“复仇”。^①《启示录》的作者并不为人所知（但肯定不是传说中名为约翰的使徒），但文中所有的“异象”都可以在《希伯来圣经》和其他《启示录》以前的末日启示性文本中找到先兆。在文章末尾，恩格斯叙述了斐迪南·伯尔尼（Ferdinand Benary）的一个理论——邪恶的数字记号666（另一个文本说是616），通过某种对数字精妙的演算，可以轻易被破解：由于希伯来人用字母来表示数字，我们只需将希伯来文的Neron Kesar（希腊语为Neron Kaisar）（尼禄·凯撒）（字母）数值相加，即可得出666。因此，《启示录》预言了“兽”尼禄的末日掌控在上帝的手中与新时代的来临。

恩格斯的重构如何经受时间的考验呢？人们很容易把它视为一种对过气研究成果的依赖，弃之不理，并指出鲍威尔的怀疑主义太过极端，而伯尔尼的数字理论又无法让人全然信服。我们不能责备恩格斯使用当时的《圣经》研究成果，也不能指责他对圣经批评一无所知，因为在那篇讨论早期基督教的文章中，他花了大量的篇幅复述了欧内斯特·勒南普及性的作品^②和占主导地位的

^① Engels 1894—5c, p. 462; Engels 1894—5d, p. 465.

^② 恩格斯并没有十分热衷勒南，他认为勒南借用并扭曲了德国《圣经》研究的成果。参见关于勒楠《反基督者》（*The Antichrist*）的一篇简短评论（Engels 1873a）。

图宾根学派的观点（费迪南·鲍威尔、海因里希·埃瓦尔德、弗里德里希·鲁克等）（Ferdinand Christian Bauer, Heinrich Ewald, Friedrich Lücke），后者也正是施特劳斯的出发点。如果一百年后的人阅读如今我在当代《圣经》研究领域所持的立场，特别是如果我依赖这些研究成果而没有发展自己的观点，我也会面临相似的处境。奇怪的是，鲍威尔作品中潜在的假定——同样地，恩格斯作品中的潜在假定——与当今圣经历史批评研究并无二致（它之前的霸权色彩业已不再）。不同的研究形式起起伏伏，但其中最基本的假定不会改变。人们在使用《圣经》重构历史时应该非常谨慎，因为在某种程度上，它是不可靠的（事实上，在可靠性的问题上，恩格斯选择了鲍威尔怀疑主义与图宾根学派乐观主义之间的一个折中立场）；人们也应当格外关注起源性问题，无论是早期基督教的起源还是早期以色列的起源；考古学起到了决定性作用，因为它提供了文本以外的证据；人们花费大量的精力讨论作者与成书时间的问题，这就像裙子的样式，只能选择两个方向中的一个：要么向上，要么向下。恩格斯、鲍威尔、图宾根学派与当今的历史批评学者的假定是一致的。此外，鲍威尔关注的一些问题在如今的圣经批评领域仍然很常见，如斯多葛主义的影响及其与斐洛之间的关联。^① 尽管鲍威尔把《启示录》作为最早文献的做法并没有多少可信度，但他关于公元2世纪保罗书信早于福音书的观点，如今仍然站得住脚。可是，他那种激进的怀疑主义已经回归到了《圣经》研究领域，而所谓的“圣经极简学派”（minimalist school）——他们认为《希伯来圣经》或新约文本中关于耶稣的记载没有多少历史可信度——更是对此功不可没。^②

至于恩格斯长久以来对《启示录》的兴趣，这些后期的研究似乎是一种彻底的转向（turnaround）。他曾经关注末日审判的思辨，也经常对其进行嘲讽，而如今《启示录》对审视基督教最古老的形式大有裨益。恩格斯在那篇论述《启示录》的论文结尾处说道：“现在，所有这一切，对任何人没有什么意义了，除非那些无知的人，也许仍在企图计算出最后审判的日子。”^③ 恩格斯也许不再估量审判的日子，但他肯定没有对此丧失兴趣。这种做法也蕴含着浓厚的归正宗色彩。路德和加尔文都曾自称，他们正通过祛除腐败和日益积累的明显

① 例如，可参见 Engberg-Pedersen 2000；Lee 2006；Winter (ed.) 1997；Loader 2004。

② Lemche 1988, 1998a, 1998b；Thompson 1992, 1999, 2005；Davies 1995, 1998, 2008, 2009；Price 2000；Zindler 2003。

③ Engels 1883, p. 117.

异教因素来恢复早期教会的纯洁性。恩格斯这里就像是在说：如果你真想恢复早期教会，这就是早期教会的样子！

恩格斯重构的细节可能并不能激发人们的想象力，但这些论文中有一点是当前论辩的一部分，即基督教对下层社会，特别是对奴隶阶级的吸引力。实际上，这个论点在三篇论文中经历了一种转变。在第一篇论文中，恩格斯直接从鲍威尔那里借用了这个观点，即基督教的吸引力部分源于它的逆转，因为它鄙视财富、权力和特权，并在那些不被接纳的人（穷人和奴隶）中间寻找门徒。^①问题是，具有如此吸引力的宗教对鲍威尔而言就是基督教从斐洛和斯多葛主义那里借用并融合了多种因素之后的完备形式。相比之下，当读到那篇关于《启示录》的文章时，我们发现恩格斯转变了立场，他认为这种吸引下层社会的做法实际上发生在异教因素累积之前，是最早期基督教的一个特征。换言之，这就是他在《启示录》所描绘的图景中所发现的东西。在第三篇论文中，他习惯性地秉持同样的立场：“基督教在其产生时也是被压迫者的运动：它最初是奴隶和被释放的奴隶、穷人和无权者、教罗马征服或驱散的人们的宗教。”^②恩格斯认为罗马帝国摧毁了部落和城邦的旧有社会结构，建立了新的法律体系，严格要求惩罚不纳贡的行为，并恶化了绝大多数的奴隶、赤贫的农民和绝望的城市自由民已然无望的状态。除了这些对罗马帝国影响的一般性评论外，相对而言，恩格斯对这一重点问题没有给予足够的重视。

尽管如此，这一点还是被广为接受。事实上，恩格斯也是新约研究和教会历史的思想来源，在阶级分析而非诸如鄙视富人之类的主导观念（后者是鲍威尔的立场）方面尤为如此。经由卢森堡和考茨基的调和与扩展，截止到 20 世纪早期，这一观点已经成为新约研究者^③和社会学者^④的共识，直到 1960 年代它都处于支配地位。但之后反动的声音开始广为流传，更多的保守学者再次采用那些先于恩格斯的更加守旧的观点：基督教从罗马社会中上阶层吸引教徒。^⑤这两种立场的共性问题是没有可以引出结论的证据——这在圣经批评中倒也并不少见。

① Engels 1882a, p. 429; Engels 1882b, p. 299.

② Engels 1894—5c, p. 447; Engels 1894 5d, p. 449.

③ 例如，参见 Deissman 1978, 1929.

④ 参见 Troeltsch 1992.

⑤ “理性选择论”的思想家作品，参见 Rodney Stark 1996, pp. 29—48。对这种“理性选择”方法在整体上进行批判的作品，参见 Goldstein 2006。

那么，恩格斯关于《启示录》中的早期基督教吸引下层阶级的观点是如何形成的呢？他无法依仗直接的证据，因为那时除了一些声名狼藉、可信度不高的文献之外，没有多少东西可供参考。他也没有诉诸其他文献，主要是因为这是他自己提出的论点。这一论点来自他大胆的比较。正如在恩格斯的那篇关于农民起义的文章中所展现的，早期基督教和共产主义运动有许多相似之处。它们都吸引着受压迫阶级，并经历了世俗论争和无数分裂；它们都目睹了许多假先知兴起并将人们引入歧途；它们都因苦行式的自我否定与自由放荡之间的张力备受煎熬；它们也都受过迫害和排斥；无论有多少挫折，它们都期待着一个更好的世界，并为之奋斗。事实上，马克思和恩格斯习惯做这样的比较，这些比较通常与各种反对者和共产主义运动中的宗派倾向有关。这方面有许多评论散见于他们对蒲鲁东（Proudhon）、巴枯宁（Bakunin）、马志尼（Mazzini）和很多其他人的作品展开的讨论中。^① 马克思在一篇评论拉萨尔（Lasalle）的文章中指出：“实际上，任何宗派都有宗教的性质”。^②

这种比照式的方法是恩格斯这篇关于早期基督教作品中的潜在主题。例如，正如《哥林多后书》的作者“保罗”抱怨捐款一直不来，第一国际的情况也是如此：“好多六十年代的最热心的宣传家会大有同感地握着这位使徒书作者——不论他是谁——的手说，‘你也遇到过这样的事呀！’”当恩格斯转向《启示录》一书的时候，他在开篇的章节利用给七教会虚构出来的书信作为教

^① 恩格斯在给倍倍尔的信中写道：“不过，老黑格尔早就说过：一个政党如果分裂了并且经得起这种分裂，这就证明自己是胜利的政党。无产阶级的运动必然要经过各种发展阶段；在每一个阶段上都有一部分人停留下来，不再前进。仅仅这一点就说明了，为什么‘无产阶级的团结一致’实际上到处都是分成各种不同的党派的情况下实现的，这些党派彼此进行着生死的斗争，就象罗马帝国的残酷迫害下的各基督教派一样。”（Engels 1873g, p. 514; Engels 1873h, p. 591）亦可参见 Engels 1846i; Engels 1846j; Engels 1872-3a, pp. 323, 331, 371, 378, 391; 1872-3b, pp. 219, 227, 267, 274, 286; Engels 1872e; Engels 1872f; Engels 1869d, p. 382; Engels 1869e, p. 400; Engels 1872g; Engels 1872h; Engels 1885a, pp. 316-20, 325; Engels 1885b, pp. 210-14, 219; Engels 1882k, p. 278-9; Engels 1882l, pp. 332-3; Engels 1892f; Engels 1892g; Engels 1887a, p. 74; Engels 1887b, p. 669; Engels 1887e; Engels 1887f; Engels 1888a; Engels 1888b; Engels 1887c; Engels 1887d; Engels 1891i, p. 193; Engels 1891j, p. 107; Engels 1889b, p. 313; Engels 1889c, pp. 202-3; Engels 1891g, p. 186; Engels 1891h, p. 101; Marx and Engels 1850c, pp. 528-32; Marx and Engels 1850d, pp. 459-63; Marx 1858c; Marx 1873a, p. 397; Marx 1873b, p. 304; Marx 1869n, p. 326; Marx 1869o, p. 343; Marx 1860h, p. 85; Marx 1860i, pp. 492-3; Marx and Engels 1873a, pp. 470, 498-9, 503-4, 519, 522, 525-6, 553-4; Marx and Engels 1873b, pp. 346, 376-7, 382-3, 400, 403, 407, 437-8。恩格斯还喜欢凸显共产国际支部受到的迫害，特别是共产国际支部在警察和当局的手中所遭到的迫害——参见 Engels 1872c, p. 64; Engels 1872d, p. 475。

^② Marx 1868h, p. 133; Marx 1868i, p. 569。

派分裂的证据——工人运动的情况亦是如此，这些敌对的派别有魏特林派的共产主义者（Weitling communists）、蒲鲁东主义者（Proudhonist）、布朗基主义者（Blanquist）、德国工人党（German Workers' Party）和巴枯宁主义者（Bakuninist）。^①《启示录》向我们展示了这种分裂只不过是革命运动不成熟的标志，它们会继续发展下去。

这些相似点太多了，对恩格斯来说得出基督教起初是一场革命运动的结论是必然的。他在几乎同时撰写的另一篇文章中简要地指出：

在几乎整整一千六百年以前，罗马帝国也曾有一个危险的变革党活动过。这个变革党曾经破坏了宗教和国家的一切基础，它干脆不承认皇帝的意志是最高法律，它是没有祖国的，它是国际性的；它蔓延于帝国各处，从高卢直到亚细亚，并且渗入帝国边界以外的地方。它曾长期进行地下秘密工作，但是它在一个相当长的时期内已感觉到自己充分强大，能够公开活动了。这个叫做基督徒的变革党……^②

在一个阶级冲突盛行的相似的压抑经济境况中，两个运动的缘起都不是伟大的领袖或先知，而是民众。无怪乎社会主义者登上历史舞台之前的革命运动无一例外都是基督徒发起的，至少在欧洲如此。最后，恩格斯对闵采尔和农民起义给出的答案是：它们无非是始于早期基督教的一种司空见惯的现象。

在我们结束恩格斯所做的大量对比之前，我必须指出的是这些对比在今天仍然盛行。似乎在研究新约的书籍里，每两本就有一本在题目中包含“帝国”一词。^③ 这些作品并不是仅仅把新约置于罗马帝国之中——这一点作为对之前强调基督教深深植根于犹太性的回应，是一个显而易见的观点——它还认为这些文本是反抗罗马帝国的文献，或者至少人们可以发现一条贯穿始终的反抗罗马帝国的主题。我们总是将其与自己所处的时代进行比较，可以是美国的帝国主义，或是跨国公司的全球性掠夺，或是世界中占多数的穷人与为数不多的无耻富人之间的鸿沟。尽管所有这些比较都大有裨益，但我还是不由得思考其中是否丧失了《圣经》中的政治张力，这种张力介于我已经多次提及的权力与叛乱之间。这些

① Engels 1894-5c, p. 449; Engels 1894-5d, p. 453.

② Engels 1894-5a, p. 523; Engels 1894-5b, p. 526. 另见 Marx 1881c, p. 67; Marx 1881d, p. 161.

③ Horsley 2000, 2002, 2003; Horsley (ed.) 2008; Elliott 1994, 2000; Carter 2001, 2006.

研究中的绝大部分都在倡导某种根本的经济变革，但将革命提上日程的人，就算有也只是少数。但我们的确发现，这些新约学者中的大部分人都注意到了恩格斯所刻意忽视的东西：革命的耶稣。这个观点不会凭空消失；我们在福音书中发现的对财富、权力和既定神职特权的反抗反复出现，一次又一次地鼓舞着游击队前赴后继。许多解放神学家应征入伍，加入游击组织。恩斯特·布洛赫对这种观点也非常热衷，但我必须承认自己对此持怀疑态度，原因很简单，因为无论人们尽多大努力，拟构出一个活生生的历史中的耶稣，几乎是不可能的事情。

最后，恩格斯面前出现了这样一个问题，我们第一次遇到这个问题是在研究农民起义的时候。基督教是否为革命运动提供了原动力？换言之，某种意识形态体系能否变成政治行动的原因？在这里，他的态度模棱两可。一方面，他重申自己在研究农民起义时的观点：基督教曾经是政治和经济动乱的外衣，它用神学的通用语言，在科学与物质唯物主义出现之前给人以共同的希望。革命的动力并非来自基督教本身，而是压迫性的社会环境。伴随着社会主义的来临，到了剥去那层外衣，言说真实原因的时候了。但是，在论述早期基督教的论文中，他认为基督教为无法忍受的环境提供了一个天堂式的回答：人们可以指望来世的救赎，把它作为现时痛苦的良药。社会主义与此不同，它在此世就提供了一个解决方法。

另一方面，恩格斯同时还考虑到了一种可能性，即观念、信仰，甚至神话的体系可以影响人们的行为方式。乔治·索雷尔（Georges Sorel）就认为，这一体系在叙事（他称之为神话）中得到言说，从而激励人们，给人们万事都会变好的希望，激励人们在无数的挫折面前保有坚韧的品格。^① 这一主题同样贯穿在恩格斯对早期基督教的研究中。在我看来，这是理论与实践交互的一种更加辩证的方法，因为人们发展出来的信仰和他们所讲述的故事既是对迫切的社会与经济问题的回应，又是改变它的原因。历史唯物主义的革命理论难道不是同样也发挥着这样的作用，或者至少部分发挥着这样的作用吗？当然，这些信仰、叙事和神话并非存在于一个真空中，它们以复杂的方式与社会和政治运动联系在一起。

结论

我遵循的是一条很长的线索，这条线索从恩格斯对基督教反动因素与革命

① Sorel 1961.

因素的矛盾情绪，一直到他意识到自己的老牧师 F. W. 克鲁马赫尔思想中的张力；从他终其一生对基督教《圣经》最后一本书的关注以及这种关注的转移，一直到他认为托马斯·闵采尔具有革命的背景，接着又认为早期基督教自身具有革命背景（后者的论辩力度要强于前者）。我认为恩格斯逝世前所撰写的最后一篇论文体现了他试图与自己过去的基督教背景达成和解。但所有这些要点中最具生命力的就是反动与革命之间的政治矛盾性，它位于基督教思想与实践的核心。

结 语

宗教问题：应当让法国人去提出动议。^①

你看，我象约伯那样多灾多难，虽然不是那么怕上帝。^②

用我们的老朋友耶稣基督的话来说，要象鸽子一样驯良，象蛇一样灵巧。^③

在写作本书的这段紧锣密鼓的时间里，我对马克思和恩格斯已经了如指掌了。其间，我感到似乎将军、^④ 莫尔 (Mohr)，^⑤ 甚至是燕妮和她的女儿们已经成为一个团体 (clan) 的一部分。但这里我要做的并不是总结本书的论点。导语部分对每一章的总结已经非常到位了。除了批判性的评注之外，我计划从他们处理神学与《圣经》时遇到的那些棘手问题中，寻找可以弥补或修正的地方。这一混杂的集合逐渐扩大，如今包含的内容有：(通过费尔巴哈和鲍威尔展开讨论的) 无神论的内涵，进而引出了世俗主义 (和再度兴起的政教之辩)，(施蒂纳的章节中的) 宏大的历史叙事，拜物教，还有神学的政治矛盾性。^⑥

最大的问题有关无神论，事实上每当我们千方百计地让它展露一些秘密

① Marx 1866a, p. 194; Marx 1866b, p. 199.

② Marx 1861g, p. 247; Marx 1861h, p. 144.

③ Engels 1867c, p. 467; Engels 1867d, p. 567. 典故源自《马太福音》10: 16.

④ 恩格斯的昵称——译注。

⑤ 马克思的昵称——译注。

⑥ 这些将构成丛书的最后一卷《在泪谷》(In the Vale of Tears) 的内容。

时，便会有一些意想不到的结果产生。这些结果可以被归为三组区别，对此我会逐一探究：无神论必须与反教权主义区别开来；无神论既不是社会主义的先决条件，也不是它的必要因素；有神论与神学之间的关系亦是如此。关于反教权主义，我们不会弄错，因为马克思和恩格斯对此进行了大量的论述。在第一章中我就提及了其中的一些叙述，下面是另一个例子：

在这次旅行路过比利时期间，通过在亚琛的逗留和溯莱茵河而上的游览，我深信必须同神父进行坚决的斗争，特别是在天主教地区。我将通过国际进行这方面的工作。这群狗东西（如美因兹的主教凯特勒、杜塞尔多夫代表大会上的神父等等）在他们觉得适宜的地方，就在工人问题上献殷勤。我们在 1848 年实际上是为他们做了工作，只有他们在反动时期享受了革命果实。^①

马克思的观点和共产主义者同盟的规定清楚地表明，反教权主义是社会主义纲领的重要组成部分。^② 但正如路德和加尔文等人明确指出的那样，反教权主义并不必然包括无神论。事实上，我认为反教权主义理应成为任何名副其实的神学的一部分。^③

当我们论及无神论本身时，马克思与基督教之间的区别就可以得到简单的言说了。基督教预设了上帝、天堂、（有时候还有）地狱、来世等的存在。马克思主义则认为这些东西根本不存在，起作用的是产生这些信念的社会、经济和政治条件。作为唯心主义的一种形式，基督教并没有独立的存在，因此它没有历史。^④ 所有这些都是马克思主义宗教研究方法的基础，但却可以衍生出一些很有意思的结果。

首先，我刚才提及的纲要至少可以朝两个方向发展。讨论意识形态时，在

① Marx 1869r, p. 354; Marx 1861s, p. 371.

② *Rules of the Communist League*（《共产主义者同盟纲领》）1850, p. 634.

③ 无神论与反教权主义的区别比下面的观点有用得多，即认为马克思对基督教的了解非常有限，如果他深谙各种基督教解放运动，他一定会修正自己的观点（Raines 2002, p. 9 如是说）。

④ 在恩格斯 1893 年写给弗兰茨·梅林（Franz Mehring）的一封信中，他用特有的明晰的口吻说道：“正是宪法、法权体系、任何领域的思想观念的独立历史的这种外表，首先蒙蔽了大多数人。如果说，路德和加尔文‘克服’了官方的天主教，黑格尔‘克服’了费希特和康德，卢梭以其共和主义的‘社会契约论’间接地‘克服’了立宪主义者孟德斯鸠，那末，这仍然是神学、哲学、政治内部的一个过程，它表现为这些思维领域发展的一个阶段而且完全不越出思维的范围。”（Engels 1893a, pp. 164 - 5; Engels 1893b, p. 97.）

“批判性”方法（即意识形态——因此也包含宗教——是错误的意识，它是关于世界的错误观点，需要改正）和“描述性”或功能性方法（即意识形态是人类的必要且无法避免的特征）之间存在着一条明显的界限。^① 如果我们在遵循马克思晚期的作品，还有诸如列宁、阿尔都塞和葛兰西等人的大量作品中发现的上述第二条线索，那么，神学就与诸如哲学、艺术、写作、政治、形而上学等的意识形态别无二致了。同样，如果一个人秉持哲学的立场，或为一部小说构思情节，他同样在制造宗教信仰。但是，与故事中的人物或哲学家的观点不同的是，类似基督教的宗教（大都）宣称其主要人物是独立的存在。然而如果一个人说出下面的话，也并不是没有道理的：我知道上帝、神灵、天堂和地狱等的东西是我们想象的建构或故事中的人物，但这并不是信仰的障碍，因为这个故事作为一个整体为我们的生活提供了鲜活的神话。这种观点非常接近费尔巴哈的立场，但费尔巴哈认为这些抽象的实体为了充实我们的生活，需要回到我们身边。无论这一立场多么具有逻辑性，在宗教上持该立场的人数寥寥无几。在相关的哲学体系，甚至是一本小说或复杂的电脑游戏中，找到类似的观点也并非难事。

同样，之前的观点能否让很多人信服，我的把握不大。这时，让我回到之前的两组区别：无神论并不必然与社会主义相关联，同样，相信一个神祇的存在与神学的实践也是不同的。在有神论与神学的问题上，马克思毫无例外地认为两者是相关联的，^② 但实践神学却不信仰神祇是可行的，这在逻辑上也说得通。神学实则是一种思想体系，它具有独特的神话、故事、术语、立论方式和生动的论辩，这些都可以在没有任何外部参照点的情况下完美地运作。在神学的一门姐妹学科——圣经批评——中，人们完全可以利用这种方法开展研究。事实上，一个多世纪以来，圣经批评一直作为一种内在性的方法被使用，它假定人们并没有把众神祇作为历史的原因，在《圣经》文本的写作与校对中也没有把这些神祇囊括进来。上帝的多重性格实际上最多是故事中的不同人物，这与其他文学作品一样。如果这种情况在圣经批评中存在可能性，那么在神学中不也可以这样去做吗？毕竟这门学科探讨并争辩一些关键性的问

^① 例如，参见 Barrett 1991, pp. 18 - 34; Larrain 1983b; Larrain 1983a; Dupré 1983, pp. 238 - 44 和 McLellan 1995, p. 16。

^② 正如 Janz 1998, p. 9 中所指出的，马克思认为一旦你将有神论的信仰作为一种幻相，宗教自身便成为过时的了。

题——如共性与个性，历史本质或人类境况上经验丰富，所以把它束之高阁是非常不明智的。

马克思自己的作品中也有一组类似的区别，尽管是无神论和历史唯物主义结合之间的区别。虽然马克思承认他对基督教有一种特殊的厌恶——他对拉萨尔写道：“我对基督教怀有十分特殊的厌恶心情”（so spezifisch ist mein Widerwille gegen das Christentum）^①——而且尽管他对偶尔出现的极端唯物主义（crass materialism）深感愧疚，^②但他也认为无神论并非社会主义的先决条件。有一个原因是理论层面的，因为马克思在回复布鲁诺·鲍威尔废除宗教的纲领时已经指出，无神论是“最高的有神论、对神的否认”^③。换言之，无神论实则是一种神学立场；人们需要一个其存在可以被否定的上帝。他在《1844年经济学哲学手稿》中，用几个警句进一步说明了这个问题。他以这个观点开始，即无神论具有神学性，因为它否定上帝以便聚焦人类的存在（费尔巴哈在这方面贡献颇多）。但接着马克思认为我们需要超越有神论与无神论的对峙：“无神论……已不再有任何意义，因为无神论是对神的否定，并且正是通过这种否定而肯定人的存在；但是社会主义，作为社会主义，已经不再需要这样的中介……社会主义是人的不再以抛弃宗教为中介的积极的自我意识。”^④这里的抛弃当然是扬弃（Aufhebung）：扬弃，保存并上升到宗教的另一个层次。人们不需要无神论，甚至不需要对宗教进行扬弃，以此作为社会主义的根基。或正如马克思在接受《芝加哥论坛报》的采访时，更加平实且略有诡异地表示：

——马克思博士，人们认为各种反宗教的煽动性言论都来自您和您的拥护者，您当然是希望将这整个体系加以消灭和根除的了。

① Marx 1862k, p. 377; Marx 1862l, p. 627.

② “他想像中的幻影成了有形的实体。在他的心灵中形成了一种可以触摸到、可以感觉到的幻影的世界。这就是一切虔诚的梦幻的秘密，也就是疯癫的共同的表现形式。”（Marx and Engels 1845a, p. 184; Marx and Engels 1845b, pp. 195 - 6.）

③ Marx and Engels 1845a, p. 110; Marx and Engels 1845b, p. 116. 亦可参见恩格斯1884年的评论“……无神论只是表示一种否定，这一点早在四十年前驳斥哲学家们的时候我们自己就说过。但我们补充说：无神论单只是作为对宗教的否定，它始终要谈到宗教，没有宗教，它本身也不存在了，因此它本身还是一种宗教”（Engels 1884e, p. 173; Engels 1884f, p. 186）。亦可参见马克思对阿尔诺德·卢格的评论：“如果真要谈论哲学，那末最好少炫耀‘无神论’的招牌（这就象那种对一切愿意听他讲话的人保证自己不怕鬼怪的小孩一样），而多向人民宣传哲学的内容。我所说的就是这些”（Marx 1842ff, p. 395; Marx 1842gg, p. 412）。

④ Marx 1844g, p. 306; Marx 1844h, p. 546（译文有所改动）。

——我们知道——他稍加思索之后回答说——对宗教采取暴力措施是没有意义的，但我们的看法是这样的：**宗教将随着社会主义发展而消亡。**社会发展的结果必定会促使宗教灭亡，而在社会发展方面起重要作用的是教育。^①

区分无神论和社会主义的另一个原因是战略性的。一边是巴枯宁和无政府主义者希望共产国际可以宣布自己秉持无神论，摧毁众教派，并用科学取代信仰。马克思冷淡地评论道：“好象可以下命令废除信仰！”^② 另一边，很多人指责第一国际与之前巴枯宁所希望的那样并无二致。我所指的并不是国家镇压的那些散布谣言者，而是诸如儒勒·法夫尔（Jules Favre）和马志尼（Mazzini）那样的昔日同志，他们表示第一国际希望强制施行无神论。恩格斯反复指出无神论并非社会主义纲领的一部分。^③ 同样地，马克思在接受《世界报》采访的时候，是这样回答“关于宗教呢？”这一问题的：

在这个问题上，我不能代表协会讲话。我自己是无神论者。在英国听到这样坦率承认无疑会令人吃惊，但是想到在德国或者法国不必悄悄这样做则感到欣慰一些。^④

这难道意味着共产主义运动允许其成员信仰自由吗？马克思在这里语焉不详。在《评普鲁士最近的书报检查令》中，他认为宗教具有不可侵犯性的“主观思想”（subjectiven Gesinnung）。^⑤ 这个论点属于一个更加复杂的观点，该观点反对国家的宗教检查，并认为国家的书报审查篡夺了上帝论断人心的独一无二地位。在书报审查的语境中得出这种观点的原因并不难确定——确保至少某个领域（“内在的王国”）可以避免书报审查，此外我们还看到一个典型的反转，审查者借由这个反转变成因诽谤和冒犯性论断而获罪的人。当然，这一立场在今天再正常不过了：宗教是自己的事情，与他人无关。我的第一反应是：他无非是

① Marx 1879, p. 576.

② Marx 1868a, p. 208. 更多可参见 1872a, p. 142; Engels 1872a, pp. 275 - 6; Engels 1872b, pp. 169 - 70; Engels 1870l; Engels 1870m; Marx and Engels 1873a, p. 460; Marx and Engels 1873b, p. 335.

③ Engels 1871a, p. 608; Engels 1871d, p. 28; Engels 1871h, p. 164.

④ 《马克思〈世界报〉接受采访的记录》，Record of Marx's Interview with *The World Correspondent* 1871, pp. 605 - 6.

⑤ Marx 1843a, p. 121; Marx 1843b, p. 109.

相信宗教信仰的私人化，而这一观点如今几乎变成普世性的了。宗教不再有任何公共性（communal）或社会性的在场；起决定作用的是人与其上帝之间的关系。因此，我们看到当教堂、犹太会堂或清真寺对社会发表最新评论时，许多政客接连不断地这样回应道：“远离媒体的聚光灯，关注灵魂和宗教经验的养成，这些才是你们的事！”这一深刻的自由主义观点难道不是在说个体是神圣不可侵犯的吗？通过指出这一观点来自马克思信仰共产主义之前的早期文本，我们至少可以用它来解释马克思的论点。

接着，马克思批判意识自由这一老生常谈的标语。例如，他在《哥达纲领批判》中写道，意识自由的真实含义就是“每一个人都应当有可能实现自己的宗教需要，就像实现自己的肉体需要一样，不受警察干涉”^①。这实际上意味着仅对某一特定宗教的容忍，这恰恰是“意识的不自由”。当然，这并不包含从宗教自身解放的自由。此处的含义比开始看上去更加丰富。马克思看上去的确把信仰自由的整个观点作为一种无法实现的（irredeemable）的自由主义立场抛弃了，但他紧接着采取了另一个步骤。这种“意识自由”事实上并非是意识的自由，因为如果它是的话，人们就可以相信他所希望信仰的任何宗教，或完全摆脱宗教的魔力。这似乎在说，你不是想要意识自由吗，那好，我就把它完全给你！

我认为罗莎·卢森堡学到了这种自由的激进意识。她认为社会主义者应该拥抱宗教自由：

社会民主党人，那些整个世界和我们自己时代的社会民主党人，他们把意识 [Gewissen] 和个人观点 [Überzeugung] 视为神圣的。每个人都可以自由地保有任何信仰和任何观点使自己感到幸福。没有人有权利迫害或攻击他人特定的宗教观点。这就是社会民主党人的观点。^②

这里存在自由主义的残余吗？答案是完全否定的。对卢森堡而言，“意识自由”是双刃的。其论点背后的含义是：俄国与波兰沙皇政权残忍的审查制度迫害了罗马天主教徒、犹太人、异教者和自由思想者，通过挑战这一制度，并且解决教会通过现存的所有手段（从国家力量到宗教裁判所）引导人们的信仰带来的问题，她的逻辑势必要一致，且势必认为社会主义者不能践行同样的审查制

① Marx 1875a, p. 98; Marx 1875b, p. 31.

② Luxemburg 1970, p. 132; 1982, p. 19. 译文有改动。

度。这一论点在逻辑上可以得出意识自由同样适用于宗教信仰：“宗教是一件个人的事(*la religion est affaire privée*)。”^①

卢森堡的观点（和马克思就这一议题的观点）吸引我的地方是深入到社会主义核心的悖论。作为一场出发点为集体主义经验的运动，人们认为意识自由并非它所关注的。但事实远非如此，因为一个全然集体主义的纲领不会寻求把一个人或许多人的意志强加在其他人身上。这是一种复杂的做法，它可以让集体中的每个人不受控制和监管地去表达自己的信仰、个性与偏好。因此我用一个具有辩证色彩的观点结尾：一个全然集体主义性质的纲领并没有把意识自由弃之路旁，把它与其他自由派意识形态等量观之，相反，这种纲领会最终完全实现意识自由。其他事情如此，宗教信仰亦然。

在马克思和恩格斯的作品中，无神论似乎具有诸多面向——对基督教个人的厌恶（至少对马克思而言如此）；（体现为）一种个人信仰，而非党纲、政治实用主义和哲学异议。但在马克思与恩格斯文本的特点里，有另外一种类型的无神论，我称之为反抗性无神论（*protest atheism*）。^② 这种无神论并不把自身建基在用科学进行谴责上（恩格斯偶尔会习惯这样做，这种做法我们如今在诸如道金斯 [Dawkins]、丹尼特 [Denett] 和希金斯 [Hitchens] 等“新无神论者”的身上也可以发现），而是建立在分析宗教信仰、结构与形式的社会矛盾之上。反抗性无神论在这一意义上很容易得到理解。面对被神学合理化的所有暴行，以神学为理论的所有压迫，思想体系采用的所有反动形式，来自教会对权力和财富的所有卑躬屈膝，无神论（都）是一种反抗。教会是一个残忍的机构，它破坏人们的生活，扭曲各种社会关系，因此它的各个分支似乎具有一种反动的惯性。我必须承认宗教狂热戴着狗项圈而不自知，他们眼中的亮光都会让我感觉非常不自在。在这种情况下，无神论就是一种必要的反抗。我认为马克思和恩格斯无神论中的这种反抗性因素非常多。但我同时也认为，这种反抗性无神论对任何忠实于自身的神学而言都是必不可少的。我们似乎可以说，没错，鉴于人类生活中所有的这些暴行与破坏，无神论是一种有效的回应。此外当然还有基督教解放的清流，这股清流吸引了恩格斯和他身后的一大批人，这股清流同样谴责并反抗基督教的反动形式。

① Luxemburg 2004, p. 2; 1903, p. 28. 我对卢森堡的详细探讨，参见 Boer 2009c。

② 三十多年前，Lochman 1978 得出过类似的观点。

这种反抗性无神论（事实上就是革命性的基督教）将我引向了希望再度讨论的马克思和恩格斯思想中的另外一个问题。这个问题便是教会与国家的问题，或按照如今习惯的表达方式就是宗教与政治关系的问题。由于宗教回归到全球政治的前沿，这一问题已然变成了我们这个时代重新论辩的一个话题。中东国家对帝国主义、殖民主义和石油政治的回应经常以伊斯兰教对抗基督教的形式出现。从丹麦到澳大利亚，多年来与基督教遗产关系松散的国家如今也宣称自己是“基督教”国家。那些对亚当和夏娃毫无概念，或者从来没有踏进教堂门槛的人开始宣称自己其实是“基督徒”，并表示只有反抗伊斯兰的威胁，基督教身份才能得到维系。鉴于此，马克思与恩格斯论及教会与国家的散见各处的评论有了一种焕发出新生的相关性。

正如我在第六章中所讨论的，马克思在教会与国家的问题上是尤其矛盾的。他经常说神学与政治之间彼此毫无关涉，因为神学关乎天堂与彼世，而政治是属世的事宜。这种不合宜的联合导致了各种不可能的矛盾。何种教会应占主导？你的生活能够完全遵行《圣经》要求的所有伦理准则吗？保护“宗教”免遭攻击的含义是什么？但是他的另一个论点更有意思，恩格斯的一篇颇富洞见的文章也佐证了这一论点。世俗国家并非抛弃了基督教国家，它甚至都不是大家所希望的政教分离。它事实上实现了基督教国家。我认为这个论点是在说世俗国家试图解决基督教国家的各种矛盾。最后，教会与国家联合的内在矛盾日益增多，并最终形成了世俗国家。因此，正如马克思在回复布鲁诺·鲍威尔《论犹太人问题》时所指出的，世俗国家作为“政治”解放的结果，实则是一种与宗教多元主义妥协的尝试。你可以有你的信仰，我也可以有我的信仰，但我们把这些信仰作为自己的事情，不会把它们强加在公共生活中。这便意味着世俗国家有来自宗教的自由（freedom of religion），没有摆脱宗教的自由（freedom from religion）。这仅仅是具有宗教性的另一种方式。^①

所有这些讨论隐含的一个主题便是世俗主义。我认为无神论与政教分离二者派生自世俗主义本身，是世俗主义本身的第二特性。这里我要讨论一下词源，如果我们使用拉丁术语 saeculum（形容词 saecularis）表示“此时”“此世”，那么世俗主义的含义便是我们从此时此世，而非彼时彼世，得到我们的

^① 深入了解可见 Taylor 2007，他用大量的细节展开了这一论点。世俗主义的兴起并非是一个单一的事件，而是多重探索。此外，他认为世俗主义其实是具有宗教性的新方法的集合，而非宗教的衰败。

位置，建基我们的生活方式。由此，人们可以认为这种世俗主义蕴含着无神论，认为宗教必须要消失。或者我们可以认为世俗主义可能采用的一种形式便是政教分离。但这些都对界定世俗主义本身并不重要。我们可以认为基督教神学是反世俗主义的，因为它首要关注的是即将到来的属天的世界。与很多人一样，马克思在很多场合也是持这种观点。但正如我在前面的讨论中所指出的那样，这一论点没有考虑到一个事实，即神学关注它自身，正如它关注此时此世、关注人类的困境和人类在自然和社会中的地位一样。我们只需稍加思考就会意识到，正因为如此，神学既是世俗的，也是反世俗的。但是这一论点令人惊讶的结果是，就经济、社会和政治正义而言，缺少这种世俗主义的任何政治运动同时也是反世俗的。对于一个比我们现在生活更加美好的世界而言，人们的愿望与特定纲领并非仅仅关涉此时此世。我无须指出马克思和恩格斯的政治作品也是符合这一标准的，这在马克思对巴黎公社热情洋溢的评论中得到了极好的彰显：

工人的巴黎及其公社将永远作为新社会的光辉先驱受人敬仰。它的英烈们已永远铭记在工人阶级的伟大心坎里。那些杀害它的刽子手们已经被历史永远钉在耻辱柱上，不论他们的教士们怎样祷告也不能把他们解脱。^①

最后这一点把我们带到历史叙事的问题上来。在第四章对施蒂纳的讨论中，我追溯了历史上基督教与马克思主义叙事在形式层面结合的方式。马克思和恩格斯力图通过历史这一重要杠杆，给出一个连贯的答案，为了达到这一目的，二人在内容上做出了很大改动——劳动分工、阶级斗争和生产方式，这些因素都受到无法避免的矛盾的驱动——但是在施蒂纳的文本中，为了回应变化了的（mutated）《圣经》叙事结构，形式的问题浮出水面。看到《德意志意识形态》一书中对施蒂纳洋洋洒洒的讨论，大部分读者都会退避三舍，鉴于这一点，我至少可以宣称，我已经提出了一个明确的观点，这一观点把历史唯物主义与基督教和《圣经》的历史叙事关联到了一起。这种形式上的回应是在对施蒂纳热烈且颇具论辩性的讨论中形成的。

在这里讨论神学与一些马克思和恩格斯所持观点在形式上的相似点再合适

^① Marx 1871a, p. 355; Marx 1871b, p. 362. 进一步阅读参见 Boer 2009c 中我对吕西安·戈德曼 (Lucien Goldmann) 的讨论。

不过了。这个问题最初出现在我对施蒂纳的讨论中，在后面论及费尔巴哈和之后的拜物教时也曾出现。在讨论施蒂纳章节的结论部分，我区分了直接借用和运用与被冠以不同名称的“嫁接”法、“类比”法或“平行”法之间的不同。此外，我还在内容与形式之间做出了非常传统的区分，因为很明显，马克思和恩格斯都没有把历史、基督论或末世论中的神学内容挪用到他们的作品中。就形式而言，我选定了坩埚的比喻，其原因是历史唯物主义的革新源自（至少部分源自）当时在德国占主导地位的神学和《圣经》属性的大讨论。^①“坩埚”——该词很有可能源自 crux（“十字架”的含义，之后是“审讯”之义）——该词相互交叉的三层含义可以用在这里。坩埚是一种设备，可以检测纯度，混合化学物与金属；在工业革命时期，它可以将铁、木炭与其他添加剂混合在一起以便得到高质量钢材；“坩埚”还有严酷考验或产生新事物的强大政治、社会和经济力量汇合与集中之义。因此，我认为神学是形式上的“坩埚”里最重要的因素之一，马克思与恩格斯从中创造了历史唯物主义。从这个意义上，我们可以理解神学论点的方法与类型之间在形式上的类比与平行。

马克思和恩格斯发展起来的并不是阿里斯代尔·麦金塞尔（Alisdair MacIntyre）很久之前所言的某种世俗的版本，也不是基督教在历史上的继承者，^②更不是很多有失偏颇的观点所言的世俗化的基督教历史和末世论：（他们认为）马克思是一位先知，他预见到了通过一次末日战争，无产阶级的一位集体主义救赎者将会带来新耶路撒冷。^③或许这一论点最可怕的说法出现在我曾经提交的一篇关于罗莎·卢森堡与卡尔·考茨基作品中的基督教共产主义的论文中。有人站出来表示因为当时的宗教信仰根深蒂固，马克思和恩格斯是在下赌注，他们害怕万一基督教最后是正确的。（我想说这种观点大错特错）但我还是尽可能礼貌地指出，只有摩西·赫斯（Moses Hess）曾把末世启示与共产主义结合在一起，他的作品《人类的圣史》（*Die Heilige Geschichte der Menschheit*）和《欧洲三头政治》（*Europäische Trierarchie*）都在向德国介绍共产主义，并将共产主义赋予明显的末世论色彩。^④赫斯那本广为流传的作品《欧

① 这一历史情境同样意味着神学并非具有绝对的优先性，其优先性是从语境中产生的。大家需要谨记我在讨论马克思博士论文（第三章）时的评论，这一评论涉及需要相对化神学和否定先验状态学说。

② MacIntyre 1971, pp. 12 - 13.

③ 这一论点中最具影响力且令人误入歧途的表述之一，参见 Kolakowski 1981, pp. 372 - 5.

④ Hess 1837; Hess 1961; Hess 2004. 对赫斯极佳的讨论，参见 Kouvelakis 2003, pp. 121 - 66.

洲三头政治》提出青年黑格尔主义对神学的批判、法国社会主义政治与英国工业唯物主义三者的融合完全摧毁了现存秩序，并引入了一个新的时代。最后，马克思和恩格斯对他钟情末日并不是很感兴趣。我要补充的是，唯一对末世和启示怀有兴趣的便是恩格斯，他年轻时期每当有了某种新发现都会嬉笑怒骂，这体现了他对末世和启示的热情。即使在那个时候，他也没有非常严肃地看待这一切。稍后，恩格斯利用完全相同的《圣经》材料，向所有的末日热情泼冷水，他认为《启示录》仅仅是一本历史书，它提供了一扇审视早期基督教的窗口。事实上，恩格斯在晚年对不合时宜的革命起义非常谨慎，因为这些起义会成为当局镇压社会主义者的借口。

后现代主义力图摒弃所有的宏大叙事，这一声名狼藉的做法产生了更加持久的批判。有人说，在不同版本的改写中，马克思和恩格斯不断使用的叙事方法具有帝国主义性质、殖民色彩等。因其单一性，它排斥在这种叙事建构中没有发言权的大量民众。从创世到末世，基督教对历史的叙事也因同样的原因被广为诟病。这种批判有两个方面的问题。第一，即使我们暂时假定有一种宏大叙事，那么，其展现出排外性的原因并非与生俱来。这种可能性取决于此单一叙事变成大公性（普适性）是通过排斥还是通过包容。四、五世纪为创建单一“大公”教会的早期斗争便是极佳的例证（正如葛兰西指出的那样）。它将奥古斯丁视为神学杀手，并宣称要成为大公性质的教会，但要做到这一点只能通过排除那些不符合规范的观点。其策略非常简单——如果你无法吸收它们，就毁灭它们。但是还存在另一种可能性：一种贯穿始终的叙事是各种其他叙事得以彰显的方式。换言之，这种单一叙事很可能是包容性而非排他性的。说得更富哲理些就是，它是一种包容性的普世性而非排他性的普世性。其次，马克思和恩格斯阐发的内容，事实上并不是一条对历史的单一叙事；他们叙述了多重故事。马克思一方面选取某一特定话题，例如私有财产或者劳动分工或者甚至是宗教，然后把它们一起置入一个叙事中，从而揭示它如何在一段时间内发展变化，其目的是在同样一个话题中，选取另外一个视角，用不同的方式再次进行叙事。

最后我关于历史的观点并非原创，但它同样值得一提。马克思主义与基督教的（多个）宏大叙事，实则提供了赖以生存的素材。正如弗雷德里克·詹姆逊常说的，它们让我们这样的生物个体可以理解所生活的世界中几乎无法理解的模式（pattern）。马克思主义提供了一种该模式的叙事，基督教提供了另一

种叙事。在其他文章中，我曾建议将之称为政治神话（political myth）。^① 马克思主义与基督教之所以会经常发生冲突的一个原因是他们给出的政治神话相互抵触。但正因为游戏规则类似，它们才能相互竞争。

另一个充满可能性的问题便是马克思对拜物教的多重改写，拜物教是从宗教史早期研究中得来的一个相对简单的观念。拜物教包含一种基本的移情，受到崇拜的客体——无论是通过人类劳动制造出的产品，还是有生命、无生命的客体——接受来自崇拜者的给予。或者至少表面上是这样，因为马克思不厌其烦地指出，这种移情属于迷雾、幻相与欺骗的领域。马克思势必使这种拜物教式的移情展现出许多不同的面向——政治论辩、劳动异化、金钱、商品、商品形式，甚至是资本的概念。但最基本的观念始终是一致的。除了他经常使用宗教和神学的例子之外，《民族学笔记》还表明他从未忽视拜物教的宗教维度。

但就拜物教的众多面向而言，让我印象深刻的是它与抵抗偶像崇拜的《圣经》论辩之间的交叉。正如我们所看到的，查尔斯·德·布霍斯（马克思起初从他那里借用了这一概念）认为偶像崇拜是拜物教的一部分，因此，他的很多例子都是来自《圣经》。马克思也持相同的观点，他在《民族学笔记》中对拉伯克（Lubbock）的评价也体现了这一点。我不需要重复对《以赛亚书》中偶像崇拜批判的分析，但我确实想要表明拜物教与偶像崇拜之间的联系为持续批判资本主义神学提供了可能性。这里我说的并不是马克思一直持严苛态度的罗马天主教的社会批判传统，它像是神学版的社会民主，力图软化任何社会形态的锋芒。我说的也不是反对一些教会领袖所提出的提防模糊的“唯物主义”的警告（他们的意思是对财产倾注太多的爱，人们对于更为重要的精神的关注就会减少）。我说的是对马克思描述为拜物的那些事物进行神学批判，这些事物有资本主义下的劳动异化、金钱关系、商品形式、资本，还可以加上外债、财政紧缩、国内生产总值、收支平衡等。马克思在这里试图创造让幻相与现实结合在一起的新的拜物概念，这一努力有了长足的发展（正如一些自由派神学家所持的观点）。^② 马克思的创新之处在于他认为工人们看到的迷雾环绕的幽灵——由商品或金钱或……带来的力量——事实上是真实不虚的：（它对）人类生活和人类交流能产生毁灭性的力量。马克思极力祛除的幻相就是这些力量

① Boer 2009b.

② 参见第七章。

演变形成的感知方式，它们并非自然属性或自然的给定物，它们是异化移情的产物。拜物在这种方式中作为一种“客观思维形式”获得了现实。在这一点上，神学的反资本主义与马克思主义汇合到了一起，因为对偶像唯一的回应便是把它们砸碎，碾成粉末。

然而，资本主义并非是偶像批判的唯一标靶。我认为阿多诺对“禁止偶像”（Bilderverbot）的发展，使之成为其哲学的主旨——反抗概念、世俗神学、个人崇拜和乌托邦等等——已经成为偶像批判最具收获且最为持久的发展。对其隐含动力最好的概括便是“有限性的伪装”^①。任何有限的物或人只要伪装成无限性的，就变成了偶像，变成了拜物。神学自身也不例外。神学的问题在于，对基督教各种神学传统而言，偶像崇拜描述的只是别人所做的事情。这一论点继续下去便是，我们从不崇拜偶像，因为我们崇拜的形象关涉到的是那位真实的上帝。另一方面，崇拜的形象没有那种超越自身的参照点。所以你愚蠢地膜拜的是你所创造的会被毁灭的客体，或许是你所喜爱的动物。这一立场非常站不住脚，因为这一观点马上会让人意识到我自身的形象同样没有任何参照点：与其他人一样，我也是偶像崇拜者。无论是在《出埃及记》20章的十诫中，或是在《申命记》第5章中，或是在加尔文改革的极端时刻，严厉禁止形象被反复重申并非空穴来风。你仍然可以在诸如荷兰之类的新教国家发现，那里的教堂连一丁点有色玻璃都没有，更不用说里面会有像了。其内在逻辑就是阻隔任何将形象与参照物之间的关联切断的可能性。没有了形象，也就不会有人去切断两者间的联系。但这还是会留下很多棘手的问题，如《圣经》，或者教会，或者还有基督论的问题，基督难道不是上帝在世间的代表，不是上帝道成肉身的形式，向我们展现些许上帝的形象吗？我认为，这里也必须禁止形象，因为如果不这样做，我们就会有个人崇拜和救主形象崇拜的一系列问题了。^② 这里我们也要进行偶像批判。

最后存在一个神学的政治矛盾性问题。从意志坚决的马克思的些许无意观察，到恩格斯头脑中涌现的各种观点，神学的政治矛盾性问题是所有观点中最具潜力的一个。在马克思下面的评论中，该观点可窥见一斑：宗教的苦难既是现实苦难的表现，也是对这种苦难的反抗，正如它在鸦片多重意义的形象中所

^① Horkheimer and Adorno 2002, p. 145; Horkheimer and Adorno 2003, p. 201. 亦可见 Boer 2007a, pp. 130-9.

^② 参见 Boer 2007a, pp. 130-9、119.

表现出来的那样。但恩格斯详尽地探讨了这种矛盾性，这在对托马斯·闵采尔和早期基督教的讨论中体现得尤为明显。幸运的是，他从未丧失自己的反教权主义和坚定的无神论，因为革命性观点与意识到基督教之类宗教的压迫性，这两者同时存在彰显了神学核心的政治矛盾性。它可以是意识形态中最具反动性的，也可以是最具革命性的。这两者密不可分。这就意味着那些认为神学和《圣经》中具有革命内核的人，仅仅看到了问题的一半。这里，我想到了恩斯特·布洛赫对《圣经》中反抗性内核的追索；特里·伊格尔顿力图重新使用革命性耶稣的古老观点；在政治和解放神学中反复出现的反抗形象；或近来在寻找历史上的耶稣时，认为他是一位具有反叛精神的农民的观点；甚至是认为耶稣是社会主义者原型的立场。^① 我很清楚不少人把自己的信仰和社会正义的能动性建基在耶稣是一位社会、政治和道德意义上的激进主义者之上，认为他与反帝国主义者和被驱逐者为友，他是穷人、病人与外来人的领袖，是富人、牧师与有权势者坚定的敌人。对历史人物拿撒勒人耶稣，我们不可能言之凿凿，除了这一不可逾越的难题之外，这一观点还忽视了一个问题：连福音书中的很多格言内容都指向另一个方向，更不用说《圣经》中的其他部分了。

这种神学张力的原因无疑源自像基督教这样的宗教具有自身的体制形式。曾经生活在这一体制中的人，哪怕只是很短的时间，他们都知道，这些体制的形式充满了欺骗、性利益和阴谋、中伤、政党政治、对金钱、财产和权力的争夺。换言之，这些体制——阿尔都塞意识形态国家机器中最好的例证之一——就是意识形态斗争的场所。而这些斗争都毫无例外地与阶级复杂地重叠结合在了一起。释义阿尔都塞的观点，（我们可以看到）神学在理论领域就是阶级斗争。但神学的政治矛盾性并非仅仅与其体制相关联，因为它同时还在以自己的方式记录更加广阔的经济与社会斗争。^② 事实上，我在别的地方提出了生产方式之间的过渡所产生的社会巨变与新约中诸如保罗作品中的神学张力密不可分。在保罗的例子中，罗马人带来的体制与旧有神《圣经》之间的暴力交叉产生了他在书信中记述的各种冲突。约翰·加尔文这样的人也同样如此，他不

^① 例如，参见 Eagleton 2007；Bloch 1972；Bloch 1970；Bloch 1985；Bloch 1995；Crossan 1993；Crossan 1995。

^② 正如马克思写到的：“在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识相态的形式。”（Marx 1859a, p. 263）。

断地陷入自身内在的保守主义与诸如《圣经》、恩典、基督教的自由和政治之类话题的激进可能性之中。他发现那条革命的猫一直试图逃出神学的袋子。^①就加尔文的情况而言，如果我们没有认识到衰败的封建主义与兴起的资本主义的残忍现实，他的神学斗争就无从理解。^②

就目前来看，那些记载、言说并试图回应神学与《圣经》中政治张力的内容是最有意思的部分。一方面，我认为这种张力非常吸引人，不能完全把它抛弃。另一方面，换个角度来说，我认为马克思，特别是恩格斯意识到了《圣经》与神学中的这种政治矛盾性。这一点尤为值得称赞。

① 源自英文惯用语“let the cat out of the bag”，有泄露机密、真相大白之义——译注。

② 参见 Boer 2007b and Boer 2009a。

参考文献

A Circular of the First Congress of the Communist League to the League Members, June 9, 1847, in Marx and Engels 1969.

Adorno, Theodor W. 1973 [1964], *The Jargon of Authenticity*, translated by Knut Tarnowski and Frederic Will, Evanston: Northwestern University Press.

— 2003 [1964], *Jargon der Eigentlich: Zur deutschen Ideologie* in *Gesammelte Schriften*, Volume 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Aichele, George 2001, *The Control of Biblical Meaning: Canon as a Semiotic Mechanism*, Lewisburg: Trinity Press International.

Aptheker, Herbert 1968, “Marxism and Religion”, *Religion in Life* 37, 1: 89 - 98.

— 1970, *The Urgency of the Marxist-Christian Dialogue: A Pragmatic Argument for Reconciliation*, New York: Harper Colophon.

Aron, Jacques 2005, *Karl Marx, antisémite et criminel?* Brussels: Didier Devillez.

Assmann, Hugo and Franz J. Hinkelammert 1989, *A idolatria do mercado*, Petrópolis: Vozes.

Avineri, Shlomo 1964, “Marx and Jewish Emancipation”, *Journal of the History of Ideas* 25, 3: 445 - 50.

— 1968, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.

Baptism Certificate of Friedrich Engels; Extract from the Baptism Register of the Elberfeld Reformed Evangelical Parish 1821, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

Barrett, Michèle 1991, *The Politics of Truth; From Marx to Foucault*, Stanford: Stanford University Press.

Bauer, Bruno 1838, *Kritik der Geschichte der Offenbarung; Die Religion des alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien dargestellt*, Berlin: Ferdinand Dümmler.

— 1839, *Herr Dr. Hengstenberg; Ein Beitrag zur Kritik der religiösen Bewußtseins. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums*, Berlin: Ferdinand Dümmler.

— 1840, *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, Bremen: Karl Schünemann.

— 1841, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, 2 volumes, Leipzig: Otto Wigand.

— 1842a, *Die Gute Sache der Freiheit und meine eigene Ungelegenheit*, Zürich und Winterthur: Verlag des literarischen Comptoirs.

— 1842b, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes, Dritter und letzter Band*, Braunschweig: Fr. Otto.

— 1843a, *Das entdeckte Christenthum. Eine Erinnerung an das 18. Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des 19. Jahrhundert*, Zürich und Winterthur: Verlag des literarischen Comptoirs.

— 1843b, *Zur Judenfrage*, Braunschweig: Fr. Otto.

— 1843c, “Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden”, in *Ei-nundzwanzig bogen aus der Schweiz*, edited by Georg Herwegh, Zürich und Winterthur: Verlag des Literarischen Comptoirs.

— 1847—50, *Der Aufstand und Fall des deutschen Radicalismus vom Jahre 1842*, Berlin: Gustav Hempel. Original edition, Leipzig: Otto Wigand.

1850—1, *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs*, 3 volumes, Berlin: Gustav Hempel.

— 1852, *Die theologische Erklärung der Evangelien*. Berlin: Gustav Hempel.

— 1958 [1843], *The Jewish Problem*, translated by Helen Lederer, Cincinnati, Hebrew Union College Press.

- 1964 [1847], *Vollständige geschichte der parteikämpfe: in Deutschland während der jahre 1842—1846*, Aalen: Scientia Verlag. Original edition, Leipzig: Otto Wigand.
- 1965 [1843—5], *Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des 18. Jahrhunderts*, Aalen: Scientia Verlag. Original edition. Leipzig: Otto Wigand.
- 1967 [1842], *Hegels Lehre von der Religion und der Kunst von dem Standpunkte des Glaubens aus beurteilt*, Aalen: Scientia Verlag. Original edition, Leipzig: Otto Wigand.
- 1969a [1849], *Die bürgerliche Revolution in Deutschland; seit dem Anfang der deutsch-katholischen Bewegung bis zur Gegenwart*, Aalen: Scientia Verlag. Original edition, Leipzig: Otto Wigand.
- 1969b [1882], *Disraelis romantischer und Bismarcks sozialistischer Imperialismus*, Aalen: Scientia Verlag. Original edition. Leipzig: Otto Wigand.
- 1969c [1888], *Der Einfluss Frankreichs auf die preussische Politik und die Entwicklung des preussischen Staates, dargestellt an den Bündnissen, Verträgen und gegenseitigen Beziehungen; historische Studie*, Aalen: Scientia Verlag. Original edition, Leipzig: Otto Wigand.
- 1970 [1849], *Der Untergang des Frankfurter Parlaments; Geschichte der deutschen konstituierenden Nationalversammlung*, Aalen: Scientia Verlag. Original edition, Leipzig: Otto Wigand.
- 1972a [1846], *Geschichte Deutschlands und der Französischen Revolution unter der Herrschaft Napoleons*, Aalen: Scientia Verlag. Original edition, Leipzig: Otto Wigand.
- 1972b [1853], *Russland und das Germanentum*, Aalen: Scientia Verlag. Original edition, Leipzig: Otto Wigand.
- 1978 [1843], “The Capacity of Present-Day Jews and Christians to Become Free”. *Philosophical Forum* 2 - 4: 135 - 49.
- 1983 [1841], *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen; Ein Ultimatum*, Aalen: Scientia Verlag. Original edition, Leipzig: Otto Wigand.
- 2002 [1843], *Christianity Exposed; A Recollection of the Eighteenth Century and a Contribution to the Crisis of the Nineteenth Century*, translated by Esther Ziegler and Jutta Hamm, Lewiston: Edwin Mellen.

— 2006 [1843], “L’aptitude des juifs et des chrétiens d’aujourd’hui à devenir libres”. In *Sur la Question juive*, translated by Jean-François Poirier, Paris: La Fabrique editions.

Benjamin, Walter 1996, “Capitalism as Religion”, in *Selected Writings Volume 1: 1913–1926*, edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Cambridge, MA: Belknap.

Bensaïd, Daniel 2006a, “《Zur Judenfrage》, une critique de l’émancipation politique”, in Karl Marx, *Sur la Question juive*, Paris: La Fabrique editions.

— 2006b, 《Dans et par l’histoire》. Retours sur la Question juive, in Karl Marx, *Sur la Question juive*, Paris: La Fabrique editions.

Berdahl, Robert M. 1988, *The Politics of the Prussian Nobility: The Development of a Conservative Ideology*, Princeton: Princeton University Press.

Berlin, Isaiah 1978. *Karl Marx: His Life and Thought*, Fourth ed., Oxford: Oxford University Press.

Bewes, Timothy 2002, *Reification, or, The Anxiety of Late Capitalism*, London: Verso.

Bhattacharyya, Anindya 2006, “Marx and Religion”, *Socialist Worker* 4 March. Available at: <<http://www.socialistworker.co.uk/art.php?id=8873>>.

Birth Certificate of Friedrich Engels, Barmen, December 5, 1820; Extract from the Barmen Register of Births, Deaths and Marriages 1820, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

Blanton, Ward 2007, *Displacing Christian Origins: Philosophy, Secularity, and the New Testament*, Chicago: University of Chicago Press.

Blasius, Dirk 2000, *Friedrich Wilhelm IV. 1795—1861: Psychopathologie und Geschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bloch, Ernst 1969, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* in *Ernst Bloch Werkausgabe*, Volume 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— 1970, *Atheismus im Christentum; Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

— 1972, *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, translated by J. T. Swann, New York: Herder and Herder.

— 1985, *Das Prinzip Hoffnung* in *Ernst Bloch Werkausgabe*, Volume 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

—1995, *The Principle of Hope*, translated by Neville Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight, Cambridge, Massachusetts: MIT.

Boer, Roland 2007a, *Criticism of Heaven: On Marxism and Theology*, Leiden: Brill.

—2007b, *Rescuing the Bible*, Oxford: Blackwell.

—2009a, *Political Grace: The Revolutionary Theology of John Calvin*, Louisville: Westminster John Knox.

—2009b, *Political Myth: On the Use and Abuse of Biblical Themes*, Durham, NC: Duke University Press.

—2009c, *Criticism of Religion: On Marxism and Theology II*, Leiden: Brill.

—2011, *Criticism of Theology: On Marxism and Theology III*, Leiden: Brill.

Breckman, Warren 1999, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Brett, Mark 2009, “Theological Secularity: A Response to Roland Boer”, in *Secularism and Biblical Studies*, edited by Roland Boer, London: Equinox.

Brettler, Marc 1994, “How the Books of the Hebrew Bible Were Chosen”, in *Approaches to the Bible: The Best of Bible Review, Volume 1: Composition, Transmission and Language*, edited by Harvey Minkoff, Washington, DC: Biblical Archaeology Society.

Brosses, Charles de 1760, *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte*, Paris: n. p. .

Brown, Wendy 1995, “Rights and Identity in Late Modernity: Revisiting the ‘Jewish Question’” in *Identities, Politics, and Rights*, edited by Austin Sarat and Thomas Kearns, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Carr, David M. 1996, “Canonization in the Context of Community”, in *A Gift of God in Due Season*, edited by R. D. Weis and David M. Carr, Sheffield: Sheffield Academic Press.

Carter, Warren 2001, *Matthew and Empire: Initial Explorations*, Harrisburg: Trinity Press International.

—2006, *The Roman Empire and the New Testament: An Essential Guide*, Nashville: Abingdon.

Certificate of Maturity for Pupil of the Gymnasium in Trier 1835, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

A Circular of the First Congress of the Communist League to the League Members, June 9, 1847 1847, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1969.

Clarkson, Kathleen and David Hawkin 1978, “Karl Marx on Religion: The Influence of Bruno Bauer and Ludwig Feuerbach on His Thought and the Implications for the Christian Marxist Dialogue”, *Scottish Journal of Theology* 31: 533 - 55.

Cobb, John Jr. 1999, *The Earthist Challenge to Economism: A Theological Critique of the World Bank*, New York: Macmillan.

Comstock, Gary 1976, “The Marxist Critique of Religion: A Persisting Ambiguity”, *Journal of the American Academy of Religion* 44, 2: 327 - 42.

Crossan, John Dominic 1993, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Peasant*, San Francisco: HarperSanFrancisco.

Crossan, John Dominic 1995, *Jesus: A Revolutionary Biography*, San Francisco: HarperSanFrancisco.

Davies, Philip 1995, *In Search of Ancient Israel*, Sheffield: Sheffield Academic Press.

— 1998, *Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures*, Louisville: Westminster John Knox.

— 2008, *Memories of Ancient Israel: An Introduction to Biblical History—Ancient and Modern*, Louisville: Westminster John Knox.

— 2009, *On the Origins of Judaism*, London: Equinox.

Dawkins, Richard 2006, *The God Delusion*, Boston: Houghton Mifflin.

Deissman, Adolf 1929, *The New Testament in the Light of Modern Research*, Garden City: Doubleday, Doran and Company.

— 1978 [1908], *Light From the Ancient East*, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.

Dennett, Daniel C. 2007, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Harmondsworth: Penguin.

Derrida, Jacques 1994, *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, translated by Peggy Kamuf, New York: Routledge.

Deutscher, Isaac 1968, *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, edited by Tamara Deutscher, Oxford: Oxford University Press.

Dupré, Louis 1983, *Marx's Social Critique of Culture*, New Haven; Yale University Press.

Dussell, Enrique 1993, *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino.

— 2001, “From *Ethics and Community*”, in *The Postmodern Bible Reader*, edited by David Jobling, Tina Pippin, and Ronald Schleifer, Oxford: Blackwell.

Eagleton, Terry 2007, *Jesus Christ: The Gospels*, London: Verso.

Ebach, J. 1982, “Der Blick des Engels. Für eine ‘Benjaminische’ Lectüre der hebräischen Bibel”, in *Walter Benjamin: Profane Erleuchtung und Rettende Kritik*, edited by Norbert W. Bolz and Richard Faber, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Eichhoff, Wilhelm 1985 [1868], “The International Working Men's Association: Its Establishment, Organisation, Political and Social Activity, and Growth”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 21, Moscow: Progress Publishers.

Elliott, Neil 1994, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Maryknoll: Orbis.

— 2000, “Paul and the Politics of Empire: Problems and Prospects”, in *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl*, edited by Richard A. Horsley, Harrisburg: Trinity Press International.

Engberg-Pedersen, Troels 2000, *Paul and the Stoics*, Louisville: Westminster John Knox.

Engels, Elisabeth 1848a, “Elisabeth Engels to Frederick Engels in Brussels, Barmen after 4 October 1848”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.

— 1848b, “Elisabeth Engels to Frederick Engels in Berne, Barmen, 5 December 1848”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.

Engels, Friedrich 1837a, “Poem, Probably Written Early in 1837”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1837b, “Herr Jesu Christe, Gottes Sohn”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 3, Berlin: Dietz, 1985.

— 1838a, “To Marie Engels in Barmen, Sept. 11 1838”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1838b, “An Marie Engels 11. September 1838”, in *Marx Engels Werke*, Volume

41, Berlin; Dietz, 2008.

— 1838c, “To Marie Engels in Barmen, end of December 1838”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow; Progress Publishers, 1975.

— 1838d, “An Marie Engels, Ende Dezember 1838”, in *Marx Engels Werke*, Volume 41, Berlin; Dietz, 2008.

— 1839a, “Book Wisdom”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow; Progress Publishers, 1975.

— 1839b, “F. W. Krummacher’s Sermon on Joshua”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow; Progress Publishers, 1975.

— 1839c, “Friedrich Wilhelm’s Predigt über Josua”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1; 3, Berlin; Dietz, 1985.

— 1839d, “From Elberfeld”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow; Progress Publishers, 1975.

— 1839e, “Aus Elberfeld”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1; 3, Berlin; Dietz, 1985.

— 1839f, “Letters from Wuppertal”, in *Marx and Engels Collected Works* Volume 2, Moscow; Progress Publishers, 1975.

— 1839g, “Briefe aus dem Wuppertal”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1; 3, Berlin; Dietz, 1985.

— 1839h, “To Friedrich Graeber, Bremen, February 19, 1839”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow; Progress Publishers, 1975.

— 1839i, “An Friedrich Graeber, 19. Februar 1839”, in *Marx Engels Werke*, Volume 41, Berlin; Dietz, 2008.

— 1839j, “To Friedrich Graeber, Bremen, April 8, 1839”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow; Progress Publishers, 1975.

— 1839k, “An Friedrich Graeber, 8-9. April 1839”, in *Marx Engels Werke*, Volume 41, Berlin; Dietz, 2008.

— 1839l, “To Friedrich Graeber in Berlin, Bremen, about April 23 - May 1, 1839”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow; Progress Publishers, 1975.

— 1839m, “An Friedrich Graeber, um den 23. April-1. Mai 1839”, in *Marx Engels Werke*, Volume 41, Berlin; Dietz, 2008.

— 1839n, “To Wilhelm Graeber in Berlin, Bremen, about April 28 - 30, 1839”, in

Marx and Engels Collected Works, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1839o, “An Wilhelm Graeber, um den 28 -30. April 1839”, in *Marx Engels Werke*, Volume 41, Berlin: Dietz, 2008.

— 1839p, “To Wilhelm Graeber in Berlin, Bremen, May 24 - June 15, 1839”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1839q, “An Wilhelm Graeber, 24. Mai-15. Juni 1839”, in *Marx Engels Werke*, Volume 41, Berlin: Dietz, 2008.

— 1839r, “To Friedrich Graeber in Berlin, Bremen, June 15, 1839”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1839s, “An Friedrich Graeber, 15. Juni 1839”, in *Marx Engels Werke*, Volume 41, Berlin: Dietz, 2008.

— 1839t, “To Friedrich Graeber in Berlin, Bremen, July 12 - 27, 1839”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1839u, “An Friedrich Graeber, 12. - 27. Juli 1839”, in *Marx Engels Werke*, Volume 41, Berlin: Dietz, 2008.

— 1839v, “To Wilhelm Graeber in Berlin, Bremen, July 30, 1839”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1839w, “An Wilhelm Graeber, 30. Juli 1839”, in *Marx Engels Werke*, Volume 41, Berlin: Dietz, 2008.

— 1839x, “To Wilhelm Graeber in Berlin, Bremen, October 8, 1839”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1839y, “An Wilhelm Graeber, 8. Oktober 1839”, in *Marx Engels Werke*, Volume 41, Berlin: Dietz, 2008.

— 1839z, “To Wilhelm Graeber in Berlin, Bremen, October 20 - 21, 1839”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1839aa, “An Wilhelm Graeber, 20. /21. Oktober 1839”, in *Marx Engels Werke*, Volume 41, Berlin: Dietz, 2008.

— 1839bb, “To Friedrich Graeber, Bremen, October 29, 1839”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1839cc, “An Friedrich Graeber, 29. Oktober 1839”, in *Marx Engels Werke*, Volume 41, Berlin: Dietz, 2008.

— 1839dd, “To Wilhelm Graeber in Berlin, Bremen, November 13 - 20, 1839”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

- 1839ee, “An Wilhelm Graeber, 13. – 20. November 1839”, in *Marx Engels Werke*, Volume 41, Berlin: Dietz, 2008.
- 1839ff, “To Friedrich Graeber, Bremen, January 20, 1839”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1839gg, “An Friedrich Graeber, 20. Januar 1839”, in *Marx Engels Werke*, Volume 41, Berlin: Dietz, 2008.
- 1839—40a, “To Friedrich Graeber in Berlin, Bremen, December 9, 1839—February 5, 1840”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1839—40b, “An Friedrich Graeber, 9 Dezember 1839—5. Februar 1840”, in *Marx Engels Werke*, Volume 41, Berlin: Dietz, 2008.
- 1840a, “Joel Jacoby”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1840b, “Joel Jacoby”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 3, Berlin: Dietz, 1985.
- 1840c, “Landscapes”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1840d, “Landschaften”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 3, Berlin: Dietz, 1985.
- 1840e, “Modern Literary Life”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1840f, “Modernes Literaturleben. 1. Karl Gutzkow als Dramatiker”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 3, Berlin: Dietz, 1985.
- 1840g, “Reports from Bremen: Ecclesiastical Controversy”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1840h, “Korrespondenz aus Bremen: Kirchlicher Streit”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 3, Berlin: Dietz, 1985.
- 1840i, “Reports from Bremen: Rationalism and Pietism”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1840j, “Korrespondenz aus Bremen: Rationalismus und Pietismus”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 3, Berlin: Dietz, 1985.
- 1840k, “Reports from Bremen: Theatre. Publishing Festival”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

- 1840l, “Korrespondenz aus Bremen; Theater. Buchdruckerfest”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1; 3, Berlin: Dietz, 1985.
- 1840m, “Requiem for the German Adelszeitung”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1840n, “Requiem für die deutsche Adelszeitung”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1; 3, Berlin: Dietz, 1985.
- 1840o, “Siegfried’s Native Town”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1840p, “Siegfried’s Heimat”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1; 3, Berlin: Dietz, 1985.
- 1840q, “Two Sermons by F. W. Krummacher”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1840r, “Zwei Predigten von Friedrich Wilhelm Krummacher”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1; 3, Berlin: Dietz, 1985.
- 1840s, “Wanderings in Lombardy”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1840t, Lombardische Streifzüge. I. Über die Alpen!. in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1; 3, Berlin: Dietz, 1985.
- 1840u, “To Wilhelm Graeber in Barmen, Bremen, November 20, 1840”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1840v, “An Wilhelm Graeber, 20. November 1840”, in *Marx Engels Werke*, Volume 41, Berlin: Dietz, 1985.
- 1841a, *Schelling on Hegel* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1841b, *Schelling über Hegel* in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1; 3, Berlin: Dietz, 1985.
- 1841c, “To Friedrich Graeber, February 22, 1841”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1841d, “An Friedrich Graeber, 22. Februar 1841”, in *Marx Engels Werke*, Volume 41, Berlin: Dietz, 2008.
- 1842a, “Alexander Jung, ‘Lectures on Modern German Literature’”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1842b, “Alexander Jung, Vorlesungen über die moderne Literatur der Deut-

schen”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 3, Berlin: Dietz, 1985.

— 1842c, *The Insolently Threatened Yet Miraculously Rescued Bible or: The Triumph of Faith. To Wit, the Terrible, Yet True and Salutary History of the Erstwhile Licentiate Bruno Bauer; How the Same, Seduced by the Devil, Fallen from the True Faith, Became Chief Devil, and Was Well and Truly Ousted in the End: A Christian Epic in Four Cantos* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1842d, *Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: Der Triumph des Glaubens. Unter Mitwirkung von Edgar Bauer* in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 3, Berlin: Dietz, 1985.

— 1842e, “Polemic Against Leo”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1842f, “Polemik gegen Leo”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 3, Berlin: Dietz, 1985.

— 1842g, *Schelling and Revelation: Critique of the Latest Attempt of Reaction Against the Free Philosophy* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1842h, *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie* in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 3, Berlin: Dietz, 1985.

— 1842i, *Schelling, Philosopher in Christ, or the Transfiguration of Worldly Wisdom into Divine Wisdom: For Believing Christians Who Do Not Know the Language of Philosophy* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1842j, *Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit* in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 3, Berlin: Dietz, 1985.

— 1843a, “Frederick William IV, King of Prussia”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1843b, “Frederick William IV, König von Preußen”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 3, Berlin: Dietz, 1985.

— 1843c, “Letters from London”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow: Progress Publishers, 1975.

- 1843d, “Briefe aus London”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 3, Belrin: Dietz, 1985.
- 1843e, “Progress of Social Reform on the Continent”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1844a, “The Civil War in the Valais”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1844b, “The Condition of England: Past and Present by Thomas Carlyle, London, 1843”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1844c, “Die Lage Englands. ‘Past and Present’ by Thomas Carlyle”, in *Marx Engels Werke*, Volume 1, Berlin: Dietz, 1974.
- 1844d, “The Condition of England. I. The Eighteenth Century”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1844e, “Die Lage Englands I. Das achzehnte Jahrhundert”, in *Marx Engels Werke*, Volume 1, Berlin: Dietz, 1974.
- 1844f, “The Condition of England II: The English Constitution”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1844g, “Die Lage Englands II. Die englische Konstitution”, in *Marx Engels Werke*, Volume 1, Berlin: Dietz, 1974.
- 1844h, “Continental Socialism”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 4, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1844i, “News from Prussia”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1844j, “Outlines of a Critique of Political Economy”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1844k, “Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie”, in *Marx Engels Werke*, Volume 1, Berlin: Dietz, 1974.
- 1844l, “Parsonocracy in Prussia”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1844m, “The Situation in Prussia”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1844n, “Engels to Marx in Paris, Barmen, 19 November 1844”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.

1844a, “Engels an Marx 19. November 1844”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1844—5, “Rapid Progress of Communism in Germany”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 4, Moscow: Progress Publishers, 1975.

1845a, “Description of Recently Founded Communist Colonies Still in Existence”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 4, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1845b, “Beschreibung der in neuerer Zeit entstanden und noch bestehenden kommunistischen Ansiedlungen”, in *Marx Engels Werke*, Volume 2, Berlin: Dietz, 1974.

— 1845c, “ ‘Young Germany’ in Switzerland (Conspiracy Against Church and State)”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 4, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1845d, “Engels to Marx in Paris, Barmen, 20 January 1845”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.

— 1845e, “Engels an Marx 20. Januar 1845”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1845f, “Engels to Marx in Brussels, Barmen, 17 March 1845”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.

— 1845g, “Engels an Marx 17. März 1845”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1845—6, The State of Germany, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.

— 1846a, *The Condition of the Working-Class in England* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 4, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1846b, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen* in *Marx Engels Werke*, Volume 2, Berlin: Dietz, 1974.

— 1846c, “A Fragment of Fourier’s on Trade”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 4, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1846d, “Ein Fragment Fouriers über den Handel”, in *Marx Engels Werke*, Volume 2, Berlin: Dietz, 1974.

— 1846e, “Engels to Marx in Brussels, Paris, about 18 October 1846”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.

— 1846f, “Engels an Marx 18. Oktober 1846”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

- 1846g, “Engels to the Communist Correspondence Committee in Brussels, Paris, Wednesday, 16 September 1846”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.
- 1846h, “Engels an das kommunistische Korrespondenz-Komitee in Brüssel 16. September 1846”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.
- 1846i, “Engels to the Communist Correspondence Committee in Brussels, Paris, 23 October 1846”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.
- 1846j, “Engels an das kommunistische Korrespondenz-Komitee in Brüssel 23. Oktober 1846”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.
- 1847a, “The Chartist Banquet in Connection with the Elections of 1847”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.
- 1847b, “Das Bankett der Chartisten zur Feier der Wahlen von 1847”, in *Marx Engels Werke*, Volume 4, Berlin: Dietz, 1972.
- 1847c, “The Civil War In Switzerland”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.
- 1847d, “Der Schweizer Bürgerkrieg”, in *Marx Engels Werke*, Volume 4, Berlin: Dietz, 1972.
- 1847e, “The Communists and Karl Heizen”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.
- 1847f, “Das Kommunisten und Karl Heizen”, in *Marx Engels Werke*, Volume 4, Berlin: Dietz, 1972.
- 1847g, “The Decline and Approaching Fall of Guizot: The Position of the French Bourgeoisie”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.
- 1847h, “The Free Trade Congress in Brussels”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.
- 1847i, “German Socialism in Verse and Prose”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.
- 1847j, “Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa”, in *Marx Engels Werke*, Volume 4, Berlin: Dietz, 1972.
- 1847k, “Protective Tariffs or Free Trade”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.

- 1847l. “Schutzzoll oder Freihandels-System”, in *Marx Engels Werke*, Volume 1, Berlin: Dietz, 1972.
- 1848a, “The German Central Authority and Switzerland”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1848b, “Die deutsche Zentralgewalt und die Schweiz”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
- 1848c, “The Movements of 1847”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.
- 1848d, “Die Bewegungen von 1847”, in *Marx Engels Werke*, Volume 4, Berlin: Dietz, 1972.
- 1848e, “The National Council”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1848f, “Der Nationalrat”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
- 1848g, “Personalities of the Federal Council”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1848h, “Die Persönlichkeiten des Bundesrats”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
- 1848i, “Sitting of the National Council. - The Council of States. - Protest of the Pope. - Imperial Grain Embargo. - The Valaisan Great Council”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1848j, “Ursuline Convent. - Recruiting for the Grape-Shot King. - The ‘Burghers’ Commune. - Commission on a General Customs Tariff”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1849a, “The Comedy with the Imperial Crown”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 9, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1849b, “Die Komödie mit der Kaiserkrone”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
- 1849c, “The Debate on the Address in Berlin”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 9, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1849d, “Die Adreßdebatte in Berlin”. in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
- 1849e, “Elberfeld”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 9, Moscow:

Progress Publishers, 1977.

— 1849f, “Elberfeld”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.

— 1849g, “From the Theatre of War”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 9, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1849h, “From the Theatre of War. - The Confused State in Serbia”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 9, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1849i, “The Model Republic”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 9, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1849j, “Müller. - The Freiburg Government. - Ochsenbein”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1849k, “The Priests' Rebellion”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1849l, “The Revolutionary Uprising in the Palatinate and Baden”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 9, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1849m, “Die revolutionäre Erhebung in der Pfalz und Baden”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.

— 1849n, “The Situation in Elberfeld”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 9, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1849o, “The Uprising in Elberfeld and Düsseldorf”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 9, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1849p, “The War in Hungary”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1850a, “The Campaign for the German Imperial Constitution”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 10, Moscow: Progress Publishers, 1978.

— 1850b, “Der deutsche Reichsverfassungskampagne”, in *Marx Engels Werke*, Volume 7, Berlin: Dietz, 1973.

— 1850c, “The English Ten Hours' Bill”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 10, Moscow: Progress Publishers, 1978.

— 1850d, “Die englische Zehnstundenbill”, in *Marx Engels Werke*, Volume 7, Berlin: Dietz, 1973.

— 1850e, “Letters From Germany”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 10, Moscow: Progress Publishers, 1978.

— 1850f, *The Peasant War in Germany* in *Marx and Engels Collected Works*, Vol-

ume 10, Moscow: Progress Publishers, 1978.

— 1850g, *Der deutsche Bauernkrieg* in *Marx Engels Werke*, Volume 7, Berlin: Dietz, 1973.

— 1850h, “The Ten Hours’ Question”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 10, Moscow: Progress Publishers, 1978.

— 1850i, “Two Years of a Revolution: 1848 and 1849”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 10, Moscow: Progress Publishers, 1978.

— 1851a, “Engels to Marx in London, Manchester, 5 February 1851”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.

— 1851b, “Engels an Marx 5. Februar 1851”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1851c, “Engels to Marx in London, Manchester, Thursday, 13 February 1851”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.

— 1851d, “Engels an Marx 13. Februar 1851”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1851e, “Engels to Marx in London, Manchester, Friday, 9 May 1851”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.

— 1851f, “Engels an Marx 9. Mai 1851”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1851g, “Engels to Marx in London, Manchester, 17 July 1851”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.

— 1851h, “Engels an Marx um den 17. Juli 1851”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1851i, “Engels to Marx in London, Manchester, about 20 July 1851”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.

— 1851j, “Engels an Marx um den 20. Juli 1851”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1851k, “Engels to Marx in London, Manchester, about 10 August 1851”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.

— 1851l, “Engels an Marx um den 10. August 1851”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1851m, “Engels to Marx in London, Manchester, about 27 October 1851”, in

- Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.
- 1851n, “Engels an Marx um den 27. Oktober 1851”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.
- 1851—2, *Revolution and Counter-Revolution in Germany* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 11, Moscow: Progress Publishers, 1979.
- 1852a, “Engels to Jenny Marx in London, Manchester, 14 January 1852”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 39, Moscow: Progress Publishers, 1983.
- 1852b, “Engels an Jenny Marx 14. Januar 1852”, in *Marx Engels Werke*, Volume 28, Berlin: Dietz, 1973.
- 1852c, “Engels to Marie Blank in London, Manchester, 22 November 1852”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 39, Moscow: Progress Publishers, 1983.
- 1852d, “Engels an Marie Blank 22. November 1852”, in *Marx Engels Werke*, Volume 39, Berlin: Dietz, 1973.
- 1853a, “The Turkish Question”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.
- 1853b, “What is to Become of Turkey in Europe?”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.
- 1853c, “Engels to Marx in London, Manchester, 10 March 1853”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 39, Moscow: Progress Publishers, 1983.^①
- 1853d, “Engels an Marx 9. März 1853”, in *Marx Engels Werke*, Volume 28, Berlin: Dietz, 1973.
- 1853e, “Engels to Joseph Weydemeyer in New York, Manchester, 12 April 1853”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 39, Moscow: Progress Publishers, 1983.
- 1853f, “Engels an Joseph Weydemeyer 12. April 1853”, in *Marx Engels Werke*, Volume 28, Berlin: Dietz, 1973.
- 1853g, “Engels to Marx in London, Manchester, before 28 May 1853”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 39, Moscow: Progress Publishers, 1983.^②
- 1853h, “Engels an Marx um den 26. Mai 1853”, in *Marx Engels Werke*, Volume 28, Berlin: Dietz, 1973.

① 在《马克思恩格斯全集》(MEW)中,这封信的时间是1853年3月9日。

② 在《马克思恩格斯全集》(MEW)中,这封信的时间是1853年5月26日。

- 1853i, “Engels to Marx in London, Manchester, 6 June 1853, evening”, in *Marx and Engels Collected Works*. Volume 39, Moscow: Progress Publishers, 1983.
- 1853j, “Engels an Marx 6. Juni 1853”, in *Marx Engels Werke*, Volume 28, Berlin: Dietz, 1973.
- 1854a, “Engels to Marx in London, Manchester, 1 May 1854”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 39, Moscow: Progress Publishers, 1983.
- 1854b, “Engels an Marx 1. Mai 1854”, in *Marx Engels Werke*, Volume 28, Berlin: Dietz, 1973.
- 1855, “The European Struggle”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 14, Moscow: Progress Publishers, 1980.
- 1856a, “Engels to Marx in London, Manchester, 7 February 1856”, in *Marx and Engels Collected Works*. Volume 40, Moscow: Progress Publishers, 1983.
- 1856b, “Engels an Marx 7. Februar 1856”, in *Marx Engels Werke*, Volume 29, Berlin: Dietz, 1973.
- 1856c, “Engels to Marx in London, Manchester, 23 May 1856”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 40, Moscow: Progress Publishers, 1983.
- 1856d, “Engels an Marx 23. Mai 1856”, in *Marx Engels Werke*, Volume 29, Berlin: Dietz, 1973.
- 1859a, “Camp”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 18, Moscow: Progress Publishers, 1982.
- 1859b, “Catapult”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 18, Moscow: Progress Publishers, 1982.
- 1859c, “The War-No Progress”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 16, Moscow: Progress Publishers, 1980.
- 1859d, “Engels to Ferdinand Freiligrath”, in London, Manchester, 25 January 1859, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 40, Moscow: Progress Publishers, 1983.
- 1859e, “Engels an Ferdinand Freiligrath 25. Januar 1859”, in *Marx Engels Werke*, Volume 29, Berlin: Dietz, 1973.
- 1859f, “Engels to Marx in London, Manchester, 3 August 1859”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 40, Moscow: Progress Publishers, 1983.
- 1859g, “Engels an Marx 3. Augustus 1859”, in *Marx Engels Werke*, Volume 29, Berlin: Dietz, 1973.

— 1860, “The History of the Rifle”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 18, Moscow: Progress Publishers, 1982.

— 1862a, “Engels to Carl Siebel in Barmen, Manchester, 4 June 1862”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 41, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1862b, “Engels to Marx in London, Manchester, 15 November 1862”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 41, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1862c, “Engels an Marx 15. November 1862”, in *Marx Engels Werke*, Volume 30, Berlin: Dietz, 1972.

— 1865a, “The Prussian Military Question and the German Workers’ Party”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 20, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1865b, “Die preußische Militärfrage und die deutsche Arbeiterpartei”, in *Marx Engels Werke*, Volume 16, Berlin: Dietz, 1973.

— 1866, “What Have the Working Classes to do with Poland?”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 20, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1867a, “Engels to Marx in London, Manchester, 1 November 1867”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 42, Moscow: Progress Publishers, 1987.

— 1867b, “Engels an Marx 1. November 1867”, in *Marx Engels Werke*, Volume 31, Berlin: Dietz, 1973.

— 1867c, “Engels to Ludwig Kugelmann in Hanover, Manchester, 8 and 20 November 1867”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 42, Moscow: Progress Publishers, 1987.

— 1867d, “Engels an Ludwig Kugelmann 8 and 20 November 1867”, in *Marx Engels Werke*, Volume 31, Berlin: Dietz, 1973.

— 1867e, “Engels to Marx in London, Manchester, 29 November 1867, 7 Southgate”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 42, Moscow: Progress Publishers, 1987.

— 1867f, “Engels an Marx 29. November 1867”, in *Marx Engels Werke*, Volume 31, Berlin: Dietz, 1973.

— 1868a, “Synopsis of, Volume One of *Capital* by Karl Marx”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 20, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1868b, “Konspekt über ‘Das Kapital’ von Karl Marx, Erster Band”, in *Marx Engels Werke*, Volume 16, Berlin: Dietz, 1973.

— 1868c, “Engels to Jenny Marx in London, Manchester, 3 January 1868”, in *Ma-*

Marx and Engels Collected Works, Volume 42, Moscow: Progress Publishers, 1987.

— 1868d, “Engels an Jenny Marx 3. Januar 1868”, in *Marx Engels Werke*, Volume 32, Berlin: Dietz, 1973.

— 1868e, “Engels to Marx in London, Manchester, about 14 August 1868”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 43, Moscow: Progress Publishers, 1988.

— 1868f, “Engels an Marx um den 14. August 1868”, in *Marx Engels Werke*, Volume 32, Berlin: Dietz, 1973.

— 1868g, “Engels to Marx in London, Manchester, 14 October 1868”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 43, Moscow: Progress Publishers, 1988.

1868h, “Engels an Marx 14. Oktober 1868”, in *Marx Engels Werke*, Volume 32, Berlin: Dietz, 1973.

1868i, “Engels to Marx in London, Manchester, 20 November 1868”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 43, Moscow: Progress Publishers, 1988.

1868j, “Engels an Marx 20. November 1868”, in *Marx Engels Werke*, Volume 32, Berlin: Dietz, 1973.

1868k, Frederick Engels: Confession, London, early April 1868, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 43, Moscow: Progress Publishers, 1988.

1869a, “Notes on Goldwin Smith’s Book Irish History and Irish Character”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 21, Moscow: Progress Publishers, 1985.

1869b, “Engels to Marx in London, Manchester, 21 March 1869”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 43, Moscow: Progress Publishers, 1988.

1869c, “Engels an Marx 21. März 1869”, in *Marx Engels Werke*, Volume 32, Berlin: Dietz, 1973.

-- 1869d, “Engels to Marx in London, Manchester, about 19 November 1869”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 43, Moscow: Progress Publishers, 1988.

— 1869e, “Engels an Marx 19. November 1869”, in *Marx Engels Werke*, Volume 32, Berlin: Dietz, 1973.

1870a, “The History of Ireland”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 21, Moscow: Progress Publishers, 1985.

1870b, “Die Geschichte Irlands”, in *Marx Engels Werke*, Volume 16, Berlin: Dietz, 1973.

— 1870c, “How to Fight the Prussians”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 22, Moscow: Progress Publishers, 1986.

- 1870d, “Notes for the Preface to a Collection of Irish Songs”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 21, Moscow: Progress Publishers, 1985.
- 1870e, “Bemerkungen für das Vorwort zu einer Sammlung irischer Lieder”, in *Marx Engels Werke*, Volume 16, Berlin: Dietz, 1973.
- 1870f, “Notes on the War-XIII”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 22, Moscow: Progress Publishers, 1986.
- 1870g, “Plan for The History of Ireland”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 21, Moscow: Progress Publishers, 1985.
- 1870h, “Preface to the Second Edition of The Peasant War in Germany”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 21, Moscow: Progress Publishers, 1985.
- 1870i, “Vorbemerkung zum Zweiten Abdruck (1870) ‘Der deutsche Bauernkrieg’”, in *Marx Engels Werke*, Volume 16, Berlin: Dietz, 1973.
- 1870j, “Prussian Francs-Tireurs”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 22, Moscow: Progress Publishers, 1986.
- 1870k, “Varia on the History of the Irish Confiscations”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 21, Moscow: Progress Publishers, 1985.
- 1870l, “Engels to Marx in London, Manchester, 21 April 1870”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 43, Moscow: Progress Publishers, 1988.
- 1870m, “Engels an Marx 21. April 1870”, in *Marx Engels Werke*, Volume 32, Berlin: Dietz, 1973.
- 1871a, “Account of Engels’s Speech on Mazzini’s Attitude Towards the International”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 22, Moscow: Progress Publishers, 1986.
- 1871b, “The Address *The Civil War in France* and the English Press”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 22, Moscow: Progress Publishers, 1986.
- 1871c, “Die Adresse ‘Der Bürgerkrieg in Frankreich’” und die englische Presse in *Marx Engels Werke*, Volume 17, Berlin: Dietz, 1973.
- 1871d, “On the Progress of the International Working Men’s Association in Italy and Spain”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 23, Moscow: Progress Publishers, 1988.
- 1871e, “The Position of the Danish Members of the International on the Agrarian Question”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 23, Moscow: Progress Publishers, 1988.

- 1871f, “Engels to Wilhelm Liebknecht in Leipzig, London, 4 May 1871”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 44, Moscow: Progress Publishers, 1989.
- 1871g, “Engels an Wilhelm Lienknecht 4. Mai 1871”, in *Marx Engels Werke*, Volume 33, Berlin: Dietz, 1973.
- 1871h, “Engels to Carlo Cafiero in Barletta, London, 1 – 3 July 1871”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 44, Moscow: Progress Publishers, 1989.
- 1871i, “Engels to Wilhelm Liebknecht in Leipzig, London, 15 December 1871”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 44, Moscow: Progress Publishers, 1989.
- 1871j, “Engels an Wilhelm Lienknecht 15. December 1871”, in *Marx Engels Werke*, Volume 33, Berlin: Dietz, 1973.
- 1872a, “The Congress at The Hague (Letter to Enrico Bignami)”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 23, Moscow: Progress Publishers, 1988.
- 1872b, “Der Haager Kongreß [Brief an Bignami]”, in *Marx Engels Werke*, Volume 18, Berlin: Dietz, 1973.
- 1872c, “The Congress of Sonvillier and the International”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 23, Moscow: Progress Publishers, 1988.
- 1872d, “Der Kongreß von Sonvillier und die Internationale”, in *Marx Engels Werke*, Volume 17, Berlin: Dietz, 1973.
- 1872e, “Engels to Carlo Terzaghi in Turin, London after 6 January 1872, 122 Regent’s Park Road”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 44, Moscow: Progress Publishers, 1989.
- 1872f, “Engels an Carlo Terzaghi um den 6. Januar (1. Entwurf) 14/15. Januar (2. Entwurf) 1872”, in *Marx Engels Werke*, Volume 33, Berlin: Dietz, 1973.
- 1872g, “Engels to Carlo Cafiero in Naples, London, 14 June 1872”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 44, Moscow: Progress Publishers, 1989.
- 1872h, “Engels an Carlo Cafieri 14. Juni 1872”, in *Marx Engels Werke*, Volume 33, Berlin: Dietz, 1973.
- 1872 – 3a, *The Housing Question* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 23, Moscow: Progress Publishers, 1988.
- 1872 – 3b, *Zur Wohnungsfrage* in *Marx Engels Werke*, Volume 18, Berlin: Dietz, 1973.
- 1873a, “Note on a review of E. Renan’s *l’Antéchrist*”, in *Marx and Engels Col-*

lected Works, Volume 23, Moscow: Progress Publishers, 1988.

— 1873b, “On the Articles in the *Neuer Social-Demokrat*”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 23, Moscow: Progress Publishers, 1988.

— 1873c, “Zu den Artikeln im ‘Neuen Social-Demokrat’”, in *Marx Engels Werke*, Volume 18, Berlin: Dietz, 1973.

— 1873d, “The Republic in Spain”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 23, Moscow: Progress Publishers, 1988.

— 1873e, “Varia on Germany”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 23, Moscow: Progress Publishers, 1988.

— 1873f, “Varia über Deutschland”, in *Marx Engels Werke*, Volume 18. Berlin: Dietz, 1973.

— 1873g, “Engels to August Bebel in Hubertusburg, London, 20 June 1873”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 44, Moscow: Progress Publishers, 1989.

— 1873h, “Engels an August Bebel 20. Juni 1873”, in *Marx Engels Werke*, Volume 33, Berlin: Dietz, 1973.

— 1873—82a, *Dialectics of Nature* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 25, Moscow: Progress Publishers, 1987.

— 1873—82b, *Dialektik der Natur* in *Marx Engels Werke*, Volume 20. Berlin: Dietz, 1973.

— 1874, “Engels to Marx in Karlsbad. London, 5 September 1874”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 24, Moscow: Progress Publishers, 1991.

— 1874—5a, “Refugee Literature”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 24, Moscow: Progress Publishers, 1989.

— 1874—5b, “Flüchlingsliteratur”, in *Marx Engels Werke*, Volume 18. Berlin: Dietz, 1973.

— 1875a, “Semi-Official War Cries”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 24, Moscow: Progress Publishers, 1989.

— 1875b, “Offiziözes Kriegsgeheul”, in *Marx Engels Werke*, Volume 18. Berlin: Dietz, 1973.

— 1876—7a, “From Engels Preparatory Writings for *Anti-Dühring*”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 25, Moscow: Progress Publishers, 1987.

— 1876—7b, “Aus Engels” Vorarbeiten zum “*Anti-Dühring*”, in *Marx Engels Werke*, Volume 20, Berlin: Dietz, 1973.

- 1877— 8a, *Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 25, Moscow: Progress Publishers, 1987.
- 1877-- 8b, *Herr Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)* in *Marx Engels Werke*, Volume 20, Berlin: Dietz, 1973.
- 1880a, *Socialism: Utopian and Scientific* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 24, Moscow: Progress Publishers, 1989.
- 1880b, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* in *Marx Engels Werke*, Volume 19, Berlin: Dietz, 1973.
- 1881a, "Draft for the Speech over the Grave of Jenny Marx", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 24, Moscow: Progress Publishers, 1989.
- 1881b, "Rede am Grabe von Jenny Marx", in *Marx Engels Werke*, Volume 19, Berlin: Dietz, 1973.
- 1881c, "Engels to Jenny Longuet in Paris, London, 24 February 1881", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 46, Moscow: Progress Publishers, 1992.
- 1881d, "Engels an Jenny Longuet 24. Februar 1881", in *Marx Engels Werke*, Volume 35, Berlin: Dietz, 1973.
- 1882a, "Bruno Bauer and Early Christianity", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 24, Moscow: Progress Publishers, 1989.
- 1882b, "Bruno Bauer und das Urchristentum", in *Marx Engels Werke*, Volume 19, Berlin: Dietz, 1973.
- 1882c, *The Frankish Period* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 26, Moscow: Progress Publishers, 1990.
- 1882d, *Fränkische Zeit* in *Marx Engels Werke*, Volume 19, Berlin: Dietz, 1973.
- 1882e, "The Mark", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 24, Moscow: Progress Publishers, 1989.
- 1882f, "Die Mark", in *Marx Engels Werke*, Volume 19, Berlin: Dietz, 1973.
- 1882g, "The Vicar of Bray", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 24, Moscow: Progress Publishers, 1989.
- 1882h, "Der Vikar von Bray", in *Marx Engels Werke*, Volume 19, Berlin: Dietz, 1973.
- 1882i, "Engels to Eduard Bernstein in Zurich, London, 22 and 25 February 1882", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 46, Moscow: Progress Publish-

ers, 1992.

— 1882j, “Engels an Eduard Bernstein 22. – 25. Februar 1882”, in *Marx Engels Werke*, Volume 35, Berlin: Dietz, 1973.

1882k, “Engels to Friedrich Adolph Sorge in Hoboken, London, 20 June 1882”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 46, Moscow: Progress Publishers, 1992.

— 1882l, “Engels an Friedrich Adolphe Sorge 20. Juni 1882”, in *Marx Engels Werke*, Volume 35, Berlin: Dietz, 1973.

— 1882m, “Engels to Eduard Bernstein in Zurich, London, 26 June 1882”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 46, Moscow: Progress Publishers, 1992.

— 1882n, “Engels an Eduard Bernstein 26. Juni 1882”, in *Marx Engels Werke*, Volume 35, Berlin: Dietz, 1973.

— 1882o, “Engels to August Bebel in Leipzig, London, 28 October 1882”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 46, Moscow: Progress Publishers, 1992.

— 1882p, “Engels an August Bebel 28. Oktober 1882”, in *Marx Engels Werke*, Volume 35, Berlin: Dietz, 1973.

— 1883, “The Book of Revelation”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 26, Moscow: Progress Publishers, 1990.

— 1884a, *The Origin of the Family, Private Property and the State in Light of the Researches by Lewis H. Morgan* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 26, Moscow: Progress Publishers, 1990.

— 1884b, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* in *Marx Engels Werke*, Volume 21, Berlin: Dietz, 1973.

— 1884c, “On the Peasant War”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 26, Moscow: Progress Publishers, 1990.

— 1884d, “Zum ‘Bauernkrieg’”, in *Marx Engels Werke*, Volume 18, Berlin: Dietz, 1973.

— 1884e, “Engels to Eduard Bernstein in Zurich, London, July 1884”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 47, Moscow: Progress Publishers, 1995.

— 1884f, “Engels an Eduard Bernstein Juli 1884”, in *Marx Engels Werke*, Volume 36, Berlin: Dietz, 1973.

— 1884g, “Engels to Eduard Bernstein in Zurich, London, 11 November 1884”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 47, Moscow: Progress Publishers, 1995.

- 1884h, “Engels an Eduard Bernstein 11. November 1884”, in *Marx Engels Werke*, Volume 36, Berlin: Dietz, 1973.
- 1885a, “On the History of the Communist League”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 26, Moscow: Progress Publishers, 1990.
- 1885b, “Zur Geschichte des Bundes der Kommunistenn”, in *Marx Engels Werke*, Volume 21, Berlin: Dietz, 1973.
- 1885c, “Preface to the First German Edition of *Capital: A Critique of Political Economy*, Volume II”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 36, Moscow: Progress Publishers, 1997.
- 1885d, “Vorwort an ‘Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band Buch II. Der Zirkulationsprozeß des Kapitals’”, in *Marx Engels Werke*, Volume 24, Berlin: Dietz, 1973.
- 1885e, “How Not to Translate Marx”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 26, Moscow: Progress Publishers, 1990.
- 1885f, “Wie man Marx nicht übersetzen soll”, in *Marx Engels Werke*, Volume 21, Berlin: Dietz, 1973.
- 1885g, “Engels to Laura Lafargue in Paris, London, 16 June 1885”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 47, Moscow: Progress Publishers, 1995.
- 1885h, “Engels an Laura Lafargue 16. Juni 1885”, in *Marx Engels Werke*, Volume 36, Berlin: Dietz, 1973.
- 1885i, “Engels to Wilhelm Liebknecht in Berlin, London, 1 December 1885”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 47, Moscow: Progress Publishers, 1995.
- 1885j, “Engels an Wilhelm Liebknecht 1. Dezember 1885”, in *Marx Engels Werke*, Volume 36, Berlin: Dietz, 1973.
- 1886a, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 26, Moscow: Progress Publishers, 1990.
- 1886b, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* in *Marx Engels Werke*, Volume 21, Berlin: Dietz, 1973.
- 1886c, “Engels to Florence Kelley-Wischnewetsky in Zurich, London, 25 February 1886”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 47, Moscow: Progress Publishers, 1995.
- 1886d, “Engels an Florence Kelley-Wischnewetsky 25. Februar 1886”, in *Marx Engels Werke*, Volume 36, Berlin: Dietz, 1973.

— 1886e, “Engels to Friedrich Adolphe Sorge in Hoboken, 16 - 17 September 1886”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 47, Moscow: Progress Publishers, 1995.

— 1886f, “Engels an Friedrich Adolphe Sorge 16. /17. September 1886”, in *Marx Engels Werke*, Volume 36, Berlin: Dietz, 1973.

— 1886g, “Engels to Friedrich Adolphe Sorge in Hoboken, London, 29 November 1886”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 47, Moscow: Progress Publishers, 1995.

— 1886h, “Engels an Friedrich Adolphe Sorge 29. November 1886”, in *Marx Engels Werke*, Volume 36, Berlin: Dietz, 1973.

— 1887a, “Engels to Laura Lafargue in Paris, London, 7 June 1887”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 48, Moscow: Progress Publishers, 2001.

— 1887b, “Engels an Laura Lafargue 7. Juni 1887”, in *Marx Engels Werke*, Volume 36, Berlin: Dietz, 1973.

— 1887c, “Engels to Friedrich Adolph Sorge in Hoboken, London, 18 June 1887”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 48, Moscow: Progress Publishers, 2001.

— 1887d, “Engels an Friedrich Adolphe Sorge 18. Juni 1887”, in *Marx Engels Werke*, Volume 36, Berlin: Dietz, 1973.

— 1887e, “Engels to Friedrich Adolph Sorge in Rochester, London, 16 September 1887”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 48, Moscow: Progress Publishers, 2001.

— 1887f, “Engels an Friedrich Adolphe Sorge 16. September 1887”, in *Marx Engels Werke*, Volume 36, Berlin: Dietz, 1973.

— 1888a, “Engels to Florence Kelley-Wischnewetsky in New York, London, 2 May 1888”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 48, Moscow: Progress Publishers, 2001.

— 1888b, “Engels an Florence Kelley-Wischnewetsky 2. Mai 1888”, in *Marx Engels Werke*, Volume 37, Berlin: Dietz, 1974.

— 1888c, “Engels to August Bebel in Berlin, London, 25 October 1888”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 48, Moscow: Progress Publishers, 2001.

— 1888d, “Engels an August Bebel 25. Oktober 1888”, in *Marx Engels Werke*, Volume 37, Berlin: Dietz, 1974.

- 1889a, “The Ruhr Miners’ Strike of 1889”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 26, Moscow: Progress Publishers, 1990.
- 1889b, “Engels to Paul Lafargue at La Perreux, London, 11 May 1889”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 48, Moscow: Progress Publishers, 2001.
- 1889c, “Engels an Paul Lafargue 11. Mai 1889”, in *Marx Engels Werke*, Volume 37, Berlin: Dietz, 1973.
- 1889d, “Engels to Max Hildebrand in Berlin, London, 22 October 1889, 122 Regent’s Park Road, N. W. ”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 48, Moscow: Progress Publishers, 2001.
- 1889e, “Engels an Max Hildebrand 22. Oktober 1889”, in *Marx Engels Werke*, Volume 37, Berlin: Dietz, 1973.
- 1890a, “The Foreign Policy of Russian Tsardom”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 27, Moscow: Progress Publishers, 1990.
- 1890b, “Die auswärtige Politik des russischen Zarentums”, in *Marx Engels Werke*, Volume 22, Berlin: Dietz, 1972.
- 1890c, “On Anti-Semitism (from a Private Letter to Vienna)”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 27, Moscow: Progress Publishers, 1990.
- 1890d, “Über den Antisemitismus (Aus einem Brief nach Wien)”, in *Marx Engels Werke*, Volume 22, Berlin: Dietz, 1972.
- 1890e, “What Now?”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 27, Moscow: Progress Publishers, 1990.
- 1890f, “Was nun?”, in *Marx Engels Werke*, Volume 22, Berlin: Dietz, 1972.
- 1890g, “Engels to Conrad Schmidt in Berlin, London, 27 October 1890”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 49, Moscow: Progress Publishers, 2001.
- 1890h, “Engels an Conrad Schmidt 27. Oktober 1890”, in *Marx Engels Werke*, Volume 37, Berlin: Dietz, 1974.
- 1890— 1a, “Introduction to Karl Marx’s *The Civil War in France*”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 27, Moscow: Progress Publishers, 1990.
- 1890— 1b, “Einleitung zu Karl Marx ‘Bürgerkrieg in Frankreich’ (Ausgabe 1891)”, in *Marx Engels Werke*, Volume 22, Berlin: Dietz, 1972.
- 1890— 1c, “To the Early History of the Family (Bachofen, McLennan, Morgan): Preface to the Fourth German Edition of *The Origin of the Family, Private Property and the State*”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 27, Moscow: Pro-

gress Publishers, 1990.

— 1890— — 1d, “Vorwort zur vierten Auflage (1891) des ‘Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats’”, in *Marx Engels Werke*, Volume 22, Berlin: Dietz, 1972.

— 1891a, “In the Case of Brentano Versus Marx Regarding Alleged Falsification of Quotation, the Story and Documents”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 27, Moscow: Progress Publishers, 1990.

— 1891b, “In Sachen Brentano contra Marx wegen angeblicher Zitatsfälschung Geschichtserzählung und Dokumente”, in *Marx Engels Werke*, Volume 22, Berlin: Dietz, 1972.

— 1891c, “A Critique of the Draft Social-Democratic Programme of 1891”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 27, Moscow: Progress Publishers, 1990.

— 1891d, “Zur Kritik des sozialdemokratischen Programmentwurfs 1891”, in *Marx Engels Werke*, Volume 22, Berlin: Dietz, 1972.

— 1891e, “Engels to Kark Kautsky in Stuttgart, London, 30 April 1891”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 49, Moscow: Progress Publishers, 2001.

— 1891f, “Engels an Karl Kautsky 30. April 1891”, in *Marx Engels Werke*, Volume 38, Berlin: Dietz, 1968.

— 1891g, “Engels to Laura Lafargue at Le Perreux, London, 4 May 1891”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 49, Moscow: Progress Publishers, 2001.

— 1891h, “Engels an Laura Lafargue 4. Mai 1891”, in *Marx Engels Werke*, Volume 38, Berlin: Dietz, 1968.

— 1891i, “Engels to Paul Lafargue at Le Perreux, London, 29 May 1891”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 49, Moscow: Progress Publishers, 2001.

— 1891j, “Engels an Paul Lafargue 29. Mai 1891”, in *Marx Engels Werke*, Volume 38, Berlin: Dietz, 1968.

— 1891k, “Engels to Karl Kautsky in Stuttgart, London, 13 June 1891”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 49, Moscow: Progress Publishers, 2001.

— 1891l, “Engels an Karl Kautsky 13. Juni 1891”, in *Marx Engels Werke*, Volume 38, Berlin: Dietz, 1968.

— 1891m, “Engels to Laura Lafargue at Le Perreux, London, 19 December 1891”. in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 49, Moscow: Progress Publishers, 2001.

- 1891n, “Engels an Laura Lafargue 19./20. Dezember 1891”, in *Marx Engels Werke*, Volume 38, Berlin: Dietz, 1968.
- 1892a, “Introduction to the English Edition of *Socialism: Utopian and Scientific*”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 27, Moscow: Progress Publishers, 1990.
- 1892b, “Engels to Laura Lafargue at Le Perreux, London, 6 January 1892”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 49, Moscow: Progress Publishers, 2001.
- 1892c, “Engels an Laura Lafargue 6. Januar 1892”, in *Marx Engels Werke*, Volume 38, Berlin: Dietz, 1968.
- 1892d, “Engels to Karl Kautsky in Stuttgart, London, 1 February 1892”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 49, Moscow: Progress Publishers, 2001.
- 1892e, “Engels an Karl Kautsky 1. Februar 1892”, in *Marx Engels Werke*, Volume 38, Berlin: Dietz, 1968.
- 1892f, “Engels to Karl Kautsky in Stuttgart, Ryde, 12 August 1892, The Firs, Brading Road”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 49, Moscow: Progress Publishers, 2001.
- 1892g, “Engels an Karl Kautsky 12. August 1892”, in *Marx Engels Werke*, Volume 38, Berlin: Dietz, 1968.
- 1892h, “Engels to Victor Adler in Lunz, Ryde, 19 August 1892, The Firs, Brading Road”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 49, Moscow: Progress Publishers, 2001.
- 1892i, “Engels an Victor Adler 19. August 1892”, in *Marx Engels Werke*, Volume 38, Berlin: Dietz, 1968.
- 1892j, “Engels to August Bebel in St Gallen, Ryde, 20 August 1892, The Firs, Brading Road”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 49, Moscow: Progress Publishers, 2001.
- 1892k, “Engels an August Bebel 20. August 1892”. in *Marx Engels Werke*, Volume 38, Berlin: Dietz, 1968.
- 1892l, “Engels to Conrad Schmidt in Zurich, London, 12 September 1892”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 49, Moscow: Progress Publishers, 2001.
- 1892m, “Engels an Conrad Schmidt 12. September 1892”, in *Marx Engels Werke*, Volume 38, Berlin: Dietz, 1968.
- 1892n, “Engels to Adolph Sorge in Hoboken, London, 31 December 1892”, in

Marx and Engels Collected Works, Volume 50, Moscow: Progress Publishers, 2004.

— 1892o, “Engels an Friedrich Adolphe Sorge 31. December 1892”, in *Marx Engels Werke*, Volume 38, Berlin: Dietz, 1968.

— 1893a, “Engels to Franz Mehring in Berlin, London, 14 July 1893”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 50, Moscow: Progress Publishers, 2004.

— 1893b, “Engels an Franz Mehring 14. Juli 1893”, in *Marx Engels Werke*, Volume 39, Berlin: Dietz, 1973.

— 1893c, “Engels to Laura Lafargue at Le Perreux, London, 18 October 1893”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 50, Moscow: Progress Publishers, 2004.

— 1893d, “Engels an Laura Lafargue in Le Perreux, 18. Oktober 1893”, in *Marx Engels Werke*, Volume 39, Berlin: Dietz, 1973.

— 1893e, “Engels to Natalie Liebknecht in Berlin, London, 1 December 1893”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 50, Moscow: Progress Publishers, 2004.

— 1893f, “Engels an Natalie Liebknecht 1. Dezember 1893”, in *Marx Engels Werke*, Volume 39, Berlin: Dietz, 1973.

— 1894a, “Engels to Karl Kautsky in Stuttgart, London, 26 June 1894”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 50, Moscow: Progress Publishers, 2004.

— 1894b, “Engels an Karl Kautsky 26./27. Juni 1894”, in *Marx Engels Werke*, Volume 39, Berlin: Dietz, 1973.

— 1894c, “Engels to Karl Kautsky in Stuttgart, London, 16 July 1894”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 50, Moscow: Progress Publishers, 2004.

— 1894d, “Engels an Karl Kautsky 16. Juli 1894”, in *Marx Engels Werke*, Volume 39, Berlin: Dietz, 1973.

— 1894e, “Engels to Karl Kautsky in Stuttgart, London, 28 July 1894”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 50, Moscow: Progress Publishers, 2004.

— 1894f, “Engels an Karl Kautsky 28. Juli 1894”, in *Marx Engels Werke*, Volume 39, Berlin: Dietz, 1973.

— 1894—5a, “Introduction to Karl Marx’s *The Class Struggles in France*”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 27, Moscow: Progress Publishers, 1990.

— 1894—5b, “Einleitung zu Karl Marx’s ‘Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850’ (1895)”, in *Marx Engels Werke*, Volume 22, Berlin: Dietz, 1972.

— 1894—5c, *On the History of Early Christianity in Marx and Engels Collected Works*, Volume 27, Moscow: Progress Publishers, 1990.

— 1894— 5d, *Zur Geschichte des Urchristentums* in *Marx Engels Werke*, Volume 22, Berlin: Dietz, 1972.

— 1895a, “Engels to Paul Lafargue at Le Perreux, London, 26 February 1895”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 50, Moscow: Progress Publishers, 2004.

— 1895b, “Engels an Paul Lafargue 26. Februar 1895”, in *Marx Engels Werke*, Volume 39, Berlin: Dietz, 1973.

— 1895— 6a, *The Role of Force in History* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 26, Moscow: Progress Publishers, 1990.

— 1895— 6b, *Die Rolle der Gewalt in der Geschichte* in *Marx Engels Werke*, Volume 21, Berlin: Dietz, 1973.

Engels, Friedrich and Karl Kautsky 1887, *Lawyers' Socialism*, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 26, Moscow: Progress Publishers, 1990.

Engels, Friedrich (senior) 1820, “Friedrich Engels Senior to Karl Snethlage in Berlin, Barmen, December 1, 1820”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1835, “Friedrich Engels Senior to His Wife Elise in Hamm, Barmen, August 27, 1835”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1842, “Friedrich Engels Senior to Karl Snethlage in Berlin, Barmen, October 5, 1842”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

Evans, C. Stephen 1984, “Redeemed Man: The Vision Which Gave Rise to Marxism”, *Christian Scholar's Review* 13, 2: 141 - 50.

Feuerbach, Ludwig 1924 [1841], *Das Wesen des Christentums*, Leipzig: Friedrichs & Blev.

— 1989 [1841], *The Essence of Christianity*, translated by George Eliot, Amherst, New York: Prometheus Books.

— 2004, *The Essence of Religion*, translated by Alexander Loos, Amherst, New York: Prometheus Books.

Fine, Robert 2006, “Karl Marx and the Radical Critique of Anti-Semitism”, *Engage Journal* 2 (May). Available at: <http://www.engageonline.org.uk/journal/index.php?journal_id=10&article_id=33>.

Fischer, Karl Philipp 1839, *Die Idee der Gottheit; Ein Versuch den Theismus spec-*

ulativ zu begründen und zu entwickeln, Stuttgart: Liesching.

Fischman, Dennis 1991, *Political Discourse in Exile: Karl Marx and the Jewish Question*, Amherst: University of Massachusetts Press.

Flannery, Edward H. 2004, *The Anguish of the Jews: Twenty-Three Centuries of Antisemitism*, Marwah: Paulist Press.

Foucault, Michel 1979 [1975], *Discipline and Punish: The Birth of the Clinic*, translated by Alan Sheridan, New York: Vintage.

From the Indictment of the Participants in the Uprising in Elberfeld in May 1849—1850, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 10, Moscow: Progress Publishers, 1978.

Geras, Norman 1983, "Fetishism", in *A Dictionary of Marxist Thought*, edited by Tom Bottomore, Oxford: Blackwell.

Goldstein, Warren S. (ed.) 2006, *Marx, Critical Theory and Religion: A Critique of Rational Choice*, *Studies in Critical Social Sciences*, Leiden: Brill.

Gramsci, Antonio 1994, *Letters from Prison*, Volume 1, translated by Raymond Rosenthal, New York: Columbia University Press.

— 1996 [1975], *Prison Notebooks*, Volume 2, translated by Joseph A. Buttigieg, edited by Lawrence D. Kritzman, New York: Columbia University Press.

Greenblatt, Stephen J. 1978, "Marlowe, Marx, and Anti-Semitism", *Critical Inquiry* 5, 2: 291 - 307.

Gruppe, Otto Friedrich 2010 [1842]. *Bruno Bauer und die Akademische Lehrenfreiheit*, Whitefish: Kessinger Publishing.

Hantschke, J. C. L. 1837, School-Leaving Reference for Prima Pupil Friedrich Engels(No. 713), in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 2, Moscow: Progress Publishers, 1975.

Harris, Sam 2005, *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*, New York: W. W. Norton.

Harris, Sam 2006, *Letter to a Christian Nation*, New York: Knopf.

Hess, Moses 1837, *Die Heilige Geschichte der Menschheit*, Stuttgart, n. p. .

— 1961 [1841], *Die Europäische Trierarchie in Philosophische und sozialistische schriften*, 1837—1850, edited by Auguste Cornu and Wolfgang Müncke, Berlin: Akademie Verlag.

— 2004 [1837], *The Holy History of Mankind and Other Writings*, edited by

Shlomo Avineri, Cambridge: Cambridge University Press.

Hinkelammert, Franz J. 1986, *The Ideological Weapons of Death: A Theological Critique of Capitalism*, Maryknoll: Orbis.

Hitchens, Christopher 2007, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, New York: Twelve Books.

Hook, Sidney 1994 [1936], *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, New York: Columbia University Press.

Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno 2002 [1947], *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, translated by Edmund Jephcott, Stanford: Stanford University Press.

— 2003 [1947], *Dialektik der Aufklärung in Gesammelte Schriften*, Volume 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Horsley, Richard A. 2000, “Rhetoric and Empire—and 1 Corinthians”, in *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl*, edited by Richard A. Horsley, Harrisburg: Trinity Press International.

— 2002, *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Order*, Minneapolis: Augsburg Fortress.

— 2003, *Religion and Empire: People, Power, and the Life of the Spirit*, Minneapolis: Augsburg Fortress.

— (ed.) 2008, *In the Shadow of Empire: Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance*, Louisville: Westminster John Knox.

Hunt, Richard N. 1974, *The Political Ideas of Marx and Engels. I. Marxism and Totalitarian Democracy, 1818—1850*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Janicaud, Dominique, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion and Paul Ricoeur 2000, *Phenomenology and the “Theological Turn”: The French Debate*, New York: Fordham University Press.

Janz, Denis R. 1998, *World Christianity and Marxism*, New York: Oxford University Press.

Kaplan, Francis 1990, *Marx antisémite?* Paris: Imago / Berg International.

Kautsky, Karl 1977 [1908], *Der Ursprung des Christentums: Eine Historische Untersuchung*, Stuttgart: Dietz.

— 1947a [1888], *Thomas More und seine Utopie: mit einer Historischen Einleitung*, Berlin: Dietz.

— 1947b [1895–7], *Vorläufer des neueren Sozialismus*, 2 volumes, Berlin: Dietz.

— 2003 [1888], *Thomas More and His Utopia*, translated by Henry James Stenning, Whitefish, Montana: Kessinger.

— 2007 [1908], *Foundations of Christianity*, translated by H. F. Mins, London: Socialist Resistance.

Kautsky, Karl and Paul Lafargue 1977 [1922], *Vorläufer des neueren Sozialismus*, Stuttgart: J. H. W. Dietz.

Kiernan, J. G. 1983, “Religion”, in *A Dictionary of Marxist Thought*, edited by Tom Bottomore, Oxford: Blackwell.

Kolakowski, Leszek 1981, *Main Currents of Marxism*, Volume 1, translated by P. S. Falla, Oxford: Oxford University Press.

Kouvelakis, Stathis 2003, *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx*, translated by G. M. Goshgarian, London: Verso.

Kroll, Frank-Lothar 1990, *Friedrich Wilhelm IV. und das Staatsdenken der deutschen Romantik*, Berlin: Copress.

Larrain, Jorge 1983a, “Ideology”, in *A Dictionary of Marxist Thought*, edited by Tom Bottomore, Oxford: Blackwell.

— 2003 [1888], *Thomas More and His Utopia*, translated by Henry James Stenning, Whitefish, Montana: Kessinger.

1983b, *Marxism and Ideology*, London: Macmillan.

Leaving Certificate from Berlin University 1841, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

Lee, Michael 2006, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lem, Stanislaw 1971, *Solaris*, translated by Joanna Kilmartin and Steve Cox, London: Faber.

Lemche, Niels Peter 1988, *Ancient Israel: A New History of Israelite Society*, Sheffield: Sheffield Academic Press.

— 1998a, *Prelude to Israel's Past: Background and Beginnings of Israelite History and Identity*, translated by E. F. Maniscalco, Peabody: Hendrickson.

— 1998b, *The Israelites in History and Tradition*, London: SPCK.

Leopold, David 2007, *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Poli-*

tics, and Human Flourishing. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, Bernard 1999, *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice*, New York: W. W. Norton.

Lifshitz, Mikhail 1973 [1933], *The Philosophy of Art of Karl Marx*, translated by Ralph B. Winn, New York: Pluto.

- 1984, *Collected Works*, Moscow: Progress Publishers.

Lischer, Richard 1973, "The Lutheran Shape of Marxian Evil", *Religion in Life* 42, 4: 549 - 58.

Loader, William 2004, *The Septuagint, Sexuality, and the New Testament: Case Studies on the Impact of the LXX in Philo and the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans.

Lobkowitz, Nicholas 1969, "Karl Marx and Max Stirner", in *Demythologising Marxism*, edited by Frederick J. Adelman, The Hague: Martinus Nijhoff.

Lochman, Jan Milič 1978, 'The Place for Prometheus: Theological Lessons from the Christian-Marxist Dialogue', *Interpretation* 32, 3: 242 - 54.

Löwy, Michael 1988, *Marxisme et théologie de la libération, Cahiers d'étude et de recherche*, Amsterdam: IIRE, available at: <<http://gate.iire.org/cer/PDF%20CER%2010.PDF>>.

— 1992, *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe: A Study in Elective Affinity*, Stanford: Stanford University Press.

— 1996, *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*, London: Verso.

Loy, David 1996, "The Religion of the Market", *Journal of the American Academy of Religion* 65, 2: 275 - 90.

Luxemburg, Rosa 1903, "Enquête sur l'anticléricalisme et le socialisme", *Le Mouvement Socialiste*, 9, 111: 28 - 37.

- 1970 [1905], *Socialism and the Churches*, translated by Juan Punto, in *Rosa Luxemburg Speaks*, edited by Mary-Alice Waters, New York: Pathfinder.

- 1982 [1905], *Kirche und Sozialismus*, Frankfurt am Main: Stimme-Verlag.

- 2004 [1903], "An Anti-Clerical Policy of Socialism", *The Social Democrat* August: 1 - 8.

Maccoby, Hyam 2006 *Antisemitism and Modernity: Innovation and Continuity*, London: Routledge.

MacIntyre, Alasdair 1971, *Marxism and Christianity*, Harmondsworth: Penguin.

Marion, Jean-Luc 2002, *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*, translated by Robyn Horner and Vincent Berraud, New York: Fordham University Press.

Marx, Eleanor 1876a, "Eleanor Marx to Carl Hirsch in Paris. London, 25 November 1876. 41 Maitland Park Road, N. W.", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 45, Moscow: Progress Publishers, 1991.

— 1876b, "Eleanor Marx an Carl Hirsch 25. November 1876", in *Marx Engels Werke*, Volume 34, Berlin: Dietz, 1973.

Marx, Heinrich 1837, "Heinrich Marx to son Karl, December 9, 1837", in *Marx Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

Marx, Jenny (junior) 1869a, "Jenny Marx (daughter) to Ludwig Kugelmann in Hanover, London, 27 December 1869", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 43, Moscow: Progress Publishers, 1988.

— 1869b, "Jenny Marx (Tochter) an Ludwig Kugelmann 27. December 1869", in *Marx Engels Werke*, Volume 32, Berlin: Dietz, 1973.

— 1870a, "Articles by Jenny Marx on the Irish Question", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 21, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1870b, "Artikel von Jenny Marx zur irischen Frage", in *Marx Engels Werke*, Volume 16, Berlin: Dietz, 1973.

— 1871a, "Jenny Marx's Letter to the Editor of Woodhull & Claflin's Weekly", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 22, Moscow: Progress Publishers, 1986.

— 1871b, "Jenny Marx (daughter) to Ludwig and Gertrud Kugelmann in Hanover, London, 21 - 22 December 1871", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 44, Moscow: Progress Publishers, 1989.

— 1871c, "Jenny Marx (Tochter) an Ludwig und Gertrud Kugelmann 21. - 22. December 1871", in *Marx Engels Werke*, Volume 33, Berlin: Dietz, 1973.

Marx, Jenny (senior) 1844, "Jenny Marx to Karl Marx in Paris, Trier, between August 4 and 10, 1844", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1857a, "Jenny Marx to Engels in Manchester, London, about 12 April 1857", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 40, Moscow: Progress Publishers, 1983.

— 1857b, "Jenny Marx an Engels um den 12. April 1857", in *Marx Engels Werke*, Volume 29, Berlin: Dietz, 1973.

- 1863a, "Jenny Marx to Engels in Manchester, London, beginning of November 1863", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 41, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1863b, "Jenny Marx an Engels Anfang November 1863", in *Marx Engels Werke*, Volume 30, Berlin: Dietz, 1972.

- 1866a, "Jenny Marx to Johann Philipp Becker in Geneva, London, 29 January 1866", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 42, Moscow: Progress Publishers, 1987.

- 1866b, "Jenny Marx an Johann Philipp Becker 29. Januar 1866", in *Marx Engels Werke*, Volume 31, Berlin: Dietz, 1973.

— 1867a, "Jenny Marx to Ludwig Kugelmann in Hanover, London, 24 December 1867. 1 Modena Villas, Maitland Park", in *Marx and Engels Collected Works*. Volume 42, Moscow: Progress Publishers, 1987.

- 1867b, "Jenny Marx an Ludwig Kugelmann 24. December 1867", in *Marx Engels Werke*, Volume 31, Berlin: Dietz, 1973.

— 1868a, "Jenny Marx to Johann Philipp Becker in Geneva, London, after 10 January 1868. 1 Modena Villas, Maitland Park", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 42, Moscow: Progress Publishers, 1987.

1868b, "Jenny Marx an Johann Philipp Becker nach dem 10. Januar 1868", in *Marx Engels Werke*, Volume 32, Berlin: Dietz, 1973.

- 1876a, "Jenny Marx to Johann Philipp Becker in Geneva, London, between 16 and 20 August 1876", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 45, Moscow: Progress Publishers, 1991.

- 1876b, Jenny Marx an Johann Philipp Becker zwischen dem 16. und 20. August 1876 *Marx Engels Werke*, Volume 34, Berlin: Dietz, 1973.

Marx, Karl 1835a, "Reflections of a Young man on the Choice of a Profession", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1835b, "Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes", in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1; 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1835c, "The Union of Believers with Christ According to John 15: 1-14, Showing Its Basis and Essence, Its Absolute Necessity, and Its Effects", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1835d, "Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo nach Johannes 15, 1-14, in

ihrem Grund und Wesen, in ihrer unbedingten Notwendigkeit und in ihren Wirkungen dargestellt", in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1836a, "Feelings", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1836b, "Empfindungen", in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1836—7a, "Transformation", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1836—7b, "Umwandelung", in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1837a, "The Awakening", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1837b, "Erwachen", in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1837c, "Creation", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1837d, "Schöpfung", in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1837e, "Epigrams I-VIII", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1837f, "Epigramme", in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1837g, "Human Pride", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1837h, "Menschenstolz", in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1837i, "Invocation of One in Despair", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1837j, "Des Verzweifelnden Gebet", in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1837k, "The Last Judgment; A Jest", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1837l, "Weltgericht, Scherz", in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1,

Berlin: Dietz, 1975.

— 1837m, “Lucinda”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1837n, “Lucinde”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1837o, “The Pale Maiden: A Ballad”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1837p, “Das bleiche Mädchen. Ballade”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1837q, “Siren Song”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1837r, “Sirensang”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Moscow: Dietz, 1975.

— 1837s, “Three Little Lights”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1837t. “Drei Lichtlein”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1839a, *Notebooks on Epicurean Philosophy* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1839b, *Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie* in *Marx Engels Werke*, Volume 40, Berlin: Dietz, 1990.

— 1840— 1a, *Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature with an Appendix* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1840— 1b, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie im allgemeinen nebst einem Anhang* in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1842a, “The Attitude of Herwegh and Ruge to ‘The Free’”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1842b, “Herweghs und Ruges Verhältnis zu den Freien. Brief von Georg Herweghs. Redigiert von Karl Marx”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz.

— 1842c. “The Divorce Bill”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1,

Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1842d, “Der Ehescheidungsgesetzentwurf”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1842e, “The Divorce Bill: Editorial Note”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1842f, “Der Ehescheidungsgesetzentwurf. Kritik der Kritik”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1842g, “Exzerpte aus Charles de Brosses; Ueber den Dienst der Fetischengötter”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 4: 1, Berlin: Dietz, 1976.

— 1842h, “The Leading Article in No. 179 of the Kölnische Zeitung”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1842i, “Der leitende Artikel in Nr. 179 der ‘Kölnische Zeitung’”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1842j, “The Philosophical Manifesto of the Historical School of Law”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1842k, “Der philosophische Manifest der historischen Rechtsschule”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1842l, “Proceedings of the Sixth Rhine Province Assembly. First Article: Debates on Freedom of the Press and Publication of the Proceedings of the Assembly of the Estates”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1842m, “Die Verhandlungen des 6. Rheinischen Lantags. Erster Artikel: Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1842n, “Proceedings of the Sixth Rhine Province Assembly. Third Article: Debates on the Law on Thefts of Wood”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1842o, “Verhandlungen des 6. Rheinischen Lantags. Dritter Artikel: Debatten über das Holzdiebstahlggesetz”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1842p, “Renard’s Letter to Oberpräsident von Schaper”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1842q, “An den Oberpräsident der Rheinprovinz von Schaper”, in *Marx Engels*

Werke, Volume 40, Berlin: Dietz, 1990.

— 1842r, “The Supplement to Nos. 335 and 336 of the Augsburg Allgemeine Zeitung on the Commissions of the Estates in Prussia”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1842s, “Der Artikel in Nr. 335 und 336 der Augsburger ‘Allgemeinen Zeitung’ über die ständischen Ausschüsse in Preußen”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1; 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1842t, “Yet Another Word on Bruno Bauer and the *Akademische Lehrfreiheit* by Dr. O. F. Gruppe, Berlin, 1842”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1842u, “Noch ein Wort über ‘Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit’ von Dr. O. F. Gruppe. Berlin 1842”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1; 1, Berlin: Dietz, 1975.

— 1842v, “To Arnold Ruge in Dresden, February 10, 1842”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1842w, “Marx an Arnold Ruge in Dresden, den 10ten Februar 1842”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1842x, “To Arnold Ruge in Dresden, March 5, 1842”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1842y, “Marx an Arnold Ruge in Dresden, den 5ten März 1842”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1842z, “To Arnold Ruge in Dresden, March 20, 1842”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1842aa, “Marx an Arnold Ruge in Dresden, den 20ten März 1842”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1842bb, “To Arnold Ruge in Dresden, April 27, 1842”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1842cc, “Marx an Arnold Ruge in Dresden, den 27. April 1842”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1842dd, “To Arnold Ruge in Dresden, July 9, 1842”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1842ee, “Marx an Arnold Ruge in Dresden, den 9ten Juli 1842”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

- 1842ff, “To Arnold Ruge in Dresden, November 30, 1842”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1842gg, “Marx an Arnold Ruge in Dresden, den 30. Nov. 1842”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.
- 1843a, “Comments on the Latest Prussian Censorship Instruction”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1843b, “Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.
- 1843c, *Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Law* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1843d, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts* in *Marx Engels Werke*, Volume 1, Berlin: Dietz, 1974.
- 1843e, “The Denunciation of the Kölnische Zeitung and the Polemic of the *Rhein- und Mosel-Zeitung*”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1. Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1843f, “Die Denunziation der ‘Kölnischen’ und die Polemik der ‘Rhein- und Mosel-Zeitung’”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.
- 1843g, “Justification of the Correspondent from the Mosel”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1843h, “Rechtfertigung des †† - Korrespondenten von der Mosel”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.
- 1843i, “The Local Election of Deputies to the Provincial Assembly”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1843j, “Die hiesige Landtagsabgeordnetenwahl”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.
- 1843k, “Marginal Notes to the Accusations of the Ministerial Rescript”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1843l, “Randglossen zu den Anklagen des Ministerialreskripts”, in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1: 1, Berlin: Dietz, 1975.
- 1843m, “A Passage from the Kreuznach Notebooks of 1843”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow: Progress Publishers, 1975.
- 1843n, “The Rhein- und Mosel-Zeitung as Grand Inquisitor”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow: Progress Publishers, 1975.

- 1843o, "Die 'Rhein-und Mosel-Zeitung' als Großinquisitor", in *Marx Engels Gesamtausgabe*, Volume 1; 1, Berlin; Dietz, 1975.
- 1843p, "To Arnold Ruge in Dresden, March 13, 1843", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 1, Moscow; Progress Publishers, 1975.
- 1843q, "Marx an Arnold Ruge in Dresden, 13. März 1843", in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin; Dietz, 1973.
- 1843r, "To Ludwig Feuerbach in Bruckberg, Kreuznach, October 3, 1843", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow; Progress Publishers, 1975.
- 1843s, "Marx an Ludwig Feuerbach in Bruckberg, 3. October 1843", in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin; Dietz, 1973.
- 1844a, "Comments on James Mill, *Éléments d' économie politique*", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow; Progress Publishers, 1975.
- 1844b, "Auszüge aus James Mills Buch '*Éléments d' économie politique*'. Trad. Par J. T. Parisot, Paris 1823", in *Marx Engels Werke*, Volume 40, Berlin; Dietz, 1990.
- 1844c, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law: Introduction", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow; Progress Publishers, 1975.
- 1844d, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", in *Marx Engels Werke*, Volume 1, Berlin; Dietz, 1974.
- 1844e, "Critical Marginal Notes on the Article 'The King of Prussia and Social Reform. By A Prussian'", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow; Progress Publishers, 1975.
- 1844f, "Kritische Randglossen zu dem Artikel 'Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen'", in *Marx Engels Werke*, Volume 1, Berlin; Dietz, 1974.
- 1844g, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow; Progress Publishers, 1975.
- 1844h, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* in *Marx Engels Werke*, Volume 40, Berlin; Dietz, 1990.
- 1844i, "Illustrations of the Latest Exercise in Cabinet Style of Frederick William IV", in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow; Progress Publishers, 1975.

— 1844j, “Illustrationen zu der neuesten Kabinettsstilübung Friedrich Wilhelm IV”, in *Marx Engels Werke*, Volume 40, Berlin: Dietz, 1990.

— 1844k, “Letters from the Deutsch-Französische Jahrbücher”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1844l, “Briefe aus den ‘Deutsch-Französischen Jahrbüchern’”, in *Marx Engels Werke*, Volume 1, Berlin: Dietz, 1974.

— 1844m, *On the Jewish Question* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1844n, *Zur Judenfrage* in *Marx Engels Werke*, Volume 1, Berlin: Dietz, 1974.

— 1844o, “Marx to Heinrich Börnstein in Paris, Paris, Autumn 1844”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.

— 1844p, “Marx an Heinrich Börnstein Herbst 1844”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1844q, “To Ludwig Feuerbach in Bruckberg, Paris, August 11, 1844”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1844r, “Marx an Ludwig Feuerbach in Bruckberg, 11. August 1844”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1845a, “Draft of an Article on Friedrich List’s Book *Das Nationale System der Politischen Oekonomie*”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 4, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1845b, “Theses on Feuerbach (Original version)”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 5, Moscow: Progress Publishers, 1976.

— 1845c, “Thesen über Feuerbach”, in *Karl Marx Friedrich Engels Werke*, Volume 3, Berlin: Dietz, 1973.

— 1845d, “Theses on Feuerbach (Edited by Engels)”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 5, Moscow: Progress Publishers, 1976.

— 1845e, “Thesen über Feuerbach”, in *Marx Engels Werke*, Volume 3, Berlin: Dietz, 1973.

— 1846a, “Marx to Pavel Vasilyevich Annenkov in Paris, Brussels, 28 December, 1846”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.

— 1846b, “Marx an Pawel Wassiljewitsch Annenkow 28. Dezember 1846”, in *Marx*

Engels Werke, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1847a, “The Communism of the *Rheinischer Beobachter*”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.

— 1847b, “Der Kommunismus des ‘Rheinischen Beobachters’”, in *Marx Engels Werke*, Volume 4, Berlin: Dietz, 1972.

· 1847c, “Lamartine and Communism”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.

- 1847d, “Lamartine und der Kommunismus”. in *Marx Engels Werke*, Volume 4, Berlin: Dietz, 1972.

— 1847e, “Minutes of Marx’s Report to the London German Workers’ Educational Society on November 30, 1847”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.

— 1847f, “Moralising Criticism and Critical Morality: A Contribution to German Cultural History Contra Karl Heinzen”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.

-- 1847g, “Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral. Beitrag zur Deutschen Kulturgeschichte. Gegen Karl Heinzen von Karl Marx”, in *Marx Engels Werke*, Volume 4, Berlin: Dietz, 1972.

1847h. *The Poverty of Philosophy; Answer to the Philosophy of Poverty by M. Proudhon* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.

1847i. *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons ‘Philosophie des Elends’* in *Marx Engels Werke*, Volume 4, Berlin: Dietz, 1972.

1847j, “Remarks on the Article by M. Adolphe Bartels”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.

— 1847k, “Bemerkungen zum Artikel von Herrn Adolph Bartels”, in *Marx Engels Werke*, Volume 4, Berlin: Dietz, 1972.

1848a, “The Bourgeoisie and the Counter-Revolution”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.

· 1848b, “Die Bourgeoisie und die Kontrerevolution”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.

-- 1848c, “The Chief Public Prosecutor and the Neue Rheinische Zeitung”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.

- 1848d, “Die Oberprokuratur und die ‘Neue Rheinsiche Zeitung’”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
- 1848e, “Confessions of a Noble Soul”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1848f, “Bekenntnisse einer schönen Seele”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
- 1848g, “Counter-Revolution in Berlin”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1848h, “Die Kontrerevolution in Berlin”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
- 1848i, “The Crisis in Berlin”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1848j, “Die Berliner Krisis”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
- 1848k, “The Débat Social of February 6 on the Democrat Association”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.
- 1848l, “Der ‘Débat social’ vom 6. Februar über die Association démocratique”, in *Marx Engels Werke*, Volume 4, Berlin: Dietz, 1972.
- 1848m, “A Decree of Eichmann’s”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1848n, “Ein Erlaß Eichmanns”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
- 1848o, “Drigalski-Legislator, Citizen and Communist”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1848p, “Drigalski der Gesetzgeber, Bürger und Kommunist”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
- 1848q, “The Prussian Counter-Revolution and the Prussian Judiciary”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1848r, “Die preußische Kontrerevolution und der preußische Richterstand Abfertigung”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
- 1848s, “Public Prosecutor ‘Hecker’ and the *Neue Rheinische Zeitung*”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 7, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1848t, Der Staatsprokurator “Hecker” und die “Neue Rheinische Zeitung”, in

Marx Engels Werke, Volume 5, Berlin: Dietz, 1973.

— 1848u, “Reply of Frederick William IV to the Delegation of the Civic Militia”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 7, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1848v, “Antwort Friedrich Wilhelm IV. An die Deputation der Bürgerwehr”, in *Marx Engels Werke*, Volume 5, Berlin: Dietz, 1973.

— 1848w, “Reply of the King of Prussia to the Delegation of the National Assembly”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 7, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1848x, “Antwort des Königs von Preußen an die Deputation der Nationalversammlung”, in *Marx Engels Werke*, Volume 5, Berlin: Dietz, 1973.

— 1848y, “The ‘Revolution of Cologne’” in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 7, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1848z, “Die ‘Kölnische Revolution’”, in *Marx Engels Werke*, Volume 5, Berlin: Dietz, 1973.

— 1848aa, “Second Stage of the Counter-Revolution”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1848bb, “Speech on the Question of Free Trade: Delivered to the Democratic Association of Brussels at Its Public Meeting of January 9, 1848”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.

— 1848cc, “Rede über Frage des Freihandels, gehalten am 9. Januar 1848 in der Demokratischen Gesellschaft zu Brüssel”, in *Marx Engels Werke*, Volume 4, Berlin: Dietz, 1972.

— 1848dd, “Three State Trials Against the Neue Rheinische Zeitung”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1848ee, “Drei Staatsprozesse gegen die ‘Neue Rheinische Zeitung’”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.

— 1848ff, “Marx to Engels in Lausanne, Cologne, first half of November 1848”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.

— 1848gg, “Marx an Engels Mitte November 1848”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1849a, “The 18th of March”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 9, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1849b, “Der 18. März”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz,

- 1973.
- 1849c, “The Berlin National-Zeitung to the Primary Electors”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.
 - 1849d, “Die Berliner ‘National-Zeitung’ an die Urwähler”. in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
 - 1849e, “The Hohenzollern General Plan of Reform”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 9, Moscow: Progress Publishers, 1977.
 - 1849f, “Der Hohenzollernsche Gesamtreformplan”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
 - 1849g, “Montesquieu LVI”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.
 - 1849h, “Montesquieu LVI”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
 - 1849i, “The New Prussian Constitution”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 9, Moscow: Progress Publishers, 1977.
 - 1849j, “Die neue preußische Verfassung”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
 - 1849k, “Prussian Financial Administration Under Bodelschwingh and Co.”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.
 - 1849l, “Preußische Finanzwirtschaft unter Bodelschwingh und Konsorten Stein”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
 - 1849m, “The Summary Suppression of the Neue Rheinische Zeitung”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 9, Moscow: Progress Publishers, 1977.
 - 1849n, “Die standrechtliche Beseitigung der ‘Neuen Rheinischen Zeitung’”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
 - 1849o, “Three New Bills”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 9, Moscow: Progress Publishers, 1977.
 - 1849p, “Drei neue Gesetzentwürfe”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
 - 1849q, “The Trial of the Rhenish District Committee of Democrats”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.
 - 1849r, “Der Prozeß gegen den Rheinischen Kreisausschuß der Demokraten”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.

- 1850a, *The Class Struggles in France in Marx and Engels Collected Works*, Volume 10, Moscow: Progress Publishers. 1978.
- 1850b, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850 in Marx Engels Werke*, Volume 7, Berlin: Dietz. 1973.
- 1851a, “The Constitution of the French Republic Adopted November 4, 1848”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 10, Moscow: Progress Publishers, 1978.
- 1851b, “Marx to Hermann Becker in Cologne, London, about 1 February 1851”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.
- 1851c, “Marx an Hermann Becker um den 1. Februar 1851”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.
- 1851d, “Marx to Engels in Manchester, London, 31 March 1851”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.
- 1851e, “Marx an Engels 31. März 1851”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz. 1973.
- 1851f, “Marx to Engels in Manchester, London, 21 May 1851”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.
- 1851g, “Marx an Engels 21. Mai 1851”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.
- 1851h, “Marx to Joseph Weydemeyer in Frankfurt am Main, London, 27 June 1851”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.
- 1851i, “Marx an Joseph Weydemeyer 27. Juni 1851”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.
- 1851j, “Marx to Engels in Manchester, London, 14 August 1851”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.
- 1851k, “Marx an Engels 14. August 1851”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz. 1973.
- 1851l, “Marx to Hermann Ebner in Frankfurt am Main, London, 15–22 August 1851”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.
- 1851m, “Marx an Hermann Ebner 2. Hälfte August 1851”, in *Marx Engels*

Werke, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1851n, “Marx to Engels in Manchester, London, 23 September 1851”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.

— 1851o, “Marx an Engels 23. September 1851”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1851p, “Marx to Engels in Manchester, London, 19 October 1851”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.

— 1851q, “Marx an Engels 19. Oktober 1851”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1851r, “Marx to Hermann Ebner in Frankfurt am Main, London, 2 December 1851”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 38, Moscow: Progress Publishers, 1982.

— 1851s, “Marx an Hermann Ebner 2. Dezember 1851”, in *Marx Engels Werke*, Volume 27, Berlin: Dietz, 1973.

— 1852a, “The Chartists”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 11, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1852b, “Corruption at Elections”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 11, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1852c, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 11, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1852d, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* in *Marx Engels Werke*, Volume 8, Berlin: Dietz, 1973.

— 1852e, “The Elections in England. - Tories and Whigs”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 11, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1852f, “Result of the Elections”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 11, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1852g, “Marx to Joseph Weydemeyer in New York, London, 20 February 1852”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 39, Moscow: Progress Publishers, 1983.

— 1852h, “Marx an Joseph Weydemeyer 20. Februar 1852”, in *Marx Engels Werke*, Volume 28, Berlin: Dietz, 1973.

— 1852i, “Marx to Engels in Manchester, London, 30 March 1852”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 39, Moscow: Progress Publishers, 1983.

- 1852j, “Marx an Engels 30. März 1852”, in *Marx Engels Werke*, Volume 28, Berlin: Dietz, 1973.
- 1852k, “Marx to Gustav Zerffi in Paris, London, 28 December 1852”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 39, Moscow: Progress Publishers, 1983.
- 1852l, “Marx an Gustav Zerffi 28. Dezember 1852”, in *Marx Engels Werke*, Volume 28, Berlin: Dietz, 1973.
- 1853a, “Achievements of the Ministry”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.
- 1853b, “The Attack on Francis Joseph. – The Milan Riot. – British Politics. – Disraeli’s Speech. – Napoleon’s Will”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 11, Moscow: Progress Publishers, 1979.
- 1853c, “The British Rule in India”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.
- 1853d, “Defense. – Finances. – Decrease of the Aristocracy. – Politics”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 11, Moscow: Progress Publishers, 1979.
- 1853e, “Elections. – Financial Clouds. – The Duchess of Sutherland and Slavery”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 11, Moscow: Progress Publishers, 1979.
- 1853f, “The Future Results of British Rule in India”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.
- 1853g, “Kossuth and Mazzini. – Intrigues of the Prussian Government. – Austro-Prussian Commercial Treaty. – The Times and the Refugees”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 11, Moscow: Progress Publishers, 1979.
- 1853h, “Layard’s Motion. – Struggle over the Ten Hours’ Bill”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.
- 1853i, “The London Press. – Policy of Napoleon. – On the Turkish”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.
- 1853j, “Lord Palmerston”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.
- 1853k, “Manteuffel’s Speech. – Religious Movement in Prussia. – Mazzini’s Address. – London Corporation. – Russell’s Reforms. – Labor Parliament”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.
- 1853l, “Mazzini. – Switzerland and Austria. – The Turkish Question”, in *Marx*

and Engels Collected Works, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1853m, “Parliamentary Debates. – The Clergy Against Socialism. – Starvation”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 11, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1853n, “Prosperity. – The Labor Question”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1853o, *Revelations Concerning the Communist Trial in Cologne*, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 11, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1853p, *Enthüllungen über den Kommunisten-Prozeß zu Köln* in *Marx Engels Werke*, Volume 8, Berlin: Dietz, 1973.

— 1853q, “Revolution in China and in Europe”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1853r, “Riot at Constantinople. – German Table Moving. – The Budget”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1853s, “The Russian Humbug. – Gladstone’s Failure. – Sir Charles Wood’s East India Reforms”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1853t, The Russo-Turkish Difficulty. – Ducking and Dodging of the British Cabinet. – Nesselrode’s Last Note. – The East India Question. in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1853u, “The Turkish Question in the Commons”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1853v, “Urquhart. – Bem. – The Turkish Question in the House of Lords”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1853w, “The War Question. – Doings of Parliament. – India”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1853x, “The War Question. – Financial Matters. – Strikes”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1853y, “The Western Powers and Turkey. – Imminent Economic Crisis. – Railway Construction in India”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1853z, “Marx to Engels in Manchester, London, 22 – 23 March 1853”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 39, Moscow: Progress Publishers, 1983.

— 1853aa, “Marx an Engels 22. /23. März 1853”, in *Marx Engels Werke*, Volume

28, Berlin: Dietz, 1973.

— 1853bb, “Marx to Engels in Manchester, London, 2 June 1853”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 39, Moscow: Progress Publishers, 1983.

— 1853cc, “Marx an Engels 2. Juni 1853”, in *Marx Engels Werke*, Volume 28, Berlin: Dietz, 1973.

— 1853dd, “Marx to Adolph Cluss in Washington, London, 5 October 1853”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 39, Moscow: Progress Publishers, 1983.

— 1854a, “Attack Upon Sevastepol. – Clearing of Estates in Scotland”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 13, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1854b, “Debates in Parliament”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 13, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1854c, “Declaration of War. – On the History of the Eastern Question”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 13, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1854d, “The Documents of the Partition”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 13, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1854e, “English and French War Plans. – Greek Insurrection. – Spain. – China”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 13, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1854f, “The Greek Insurrection”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 13, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1854g, “The Knight of the Noble Consciousness”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1854h, “Der Ritter vom edelmütigen Bewußtsein”, in *Marx Engels Werke*, Volume 9, Berlin: Dietz, 1972.

— 1854i, “Parliamentary Debates of February 22. – Pozzo di Borgo’s Dispatch. – The Policy of the Western Powers”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 13, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1854j, “Reshid Pasha’s Note. – An Italian Newspaper on the Eastern Question”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 13, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1854k, “Revolutionary Spain”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 13, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1854l, “Russian Diplomacy. – The Blue Book on the Eastern Question. – Montenegro”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publish-

ers, 1979.

— 1854m, “The Secret Diplomatic Correspondence”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 13, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1854n, “The War in the East”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1854o, “Marx to Engels in Manchester, London, 29 April 1854”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 39, Moscow: Progress Publishers, 1983.

— 1854p, “Marx an Engels 29. April 1854”, in *Marx Engels Werke*, Volume 28, Berlin: Dietz, 1973.

— 1854q, “Marx to Engels in Manchester, London, 3 May 1854”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 39, Moscow: Progress Publishers, 1983.

— 1854r, “Marx an Engels 3. Mai 1854”, in *Marx Engels Werke*, Volume 28, Berlin: Dietz, 1973.

— 1854s, “Marx to Engels in Manchester, London, 26 October 1854”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 39, Moscow: Progress Publishers, 1983.

— 1854t, “Marx an Engels 26. Oktober 1854”, in *Marx Engels Werke*, Volume 28, Berlin: Dietz, 1973.

— 1855a, “Agitation Against Prussia. - A Day of Fasting”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 14, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1855b, “Agitation gegen Preußen-Ein Fasttag”, in *Marx Engels Werke*, Volume 11, Berlin: Dietz, 1974.

— 1855c, “Agitation over the Tightening-Up of Sunday Observance”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 14, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1855d, “Die Aufregung gegen die Verschärfung der Sonntagsfeier”, in *Marx Engels Werke*, Volume 11, Berlin: Dietz, 1974.

— 1855e, “The Aims of the Negotiations. - Polemic Against Russia. - The Snowball Riot”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 13, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1855f, “Anti-Church Movement. - Demonstration in Hyde Park”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 14, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1855g, “Kirchliche Agitation-Eine Demonstration im Hyde Park”, in *Marx Engels Werke*, Volume 11, Berlin: Dietz, 1974.

— 1855h, “The Association for Administrative Reform. - People's Charter”, in *Ma-*

- r.x and Engels Collected Works*, Volume 14, Moscow: Progress Publishers, 1980.
- 1855i, “Die Administrativreform-Assoziation-Die Charte”, in *Marx Engels Werke*, Volume 11, Berlin: Dietz, 1974.
 - 1855j, “The Bank of France. – Reinforcements to the Crimea. – The New Field Marshals”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 14, Moscow: Progress Publishers, 1980.
 - 1855k, “Die französischen Bank-Verstärkungen nach der Krim-Die neuen Feldmarschälle”, in *Marx Engels Werke*, Volume 11, Berlin: Dietz, 1974.
 - 1855l, “The Buying of Commissions. – News from Australia”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 14, Moscow: Progress Publishers, 1980.
 - 1855m, “Stellenkauf-Aus Australien”, in *Marx Engels Werke*, Volume 11, Berlin: Dietz, 1974.
 - 1855n, “Commentary on the Parliamentary Proceedings”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 14, Moscow: Progress Publishers, 1980.
 - 1855o, “Kommentar zu den Parlamentsverhandlungen”, in *Marx Engels Werke*, Volume 11, Berlin: Dietz, 1974.
 - 1855p, “The Crisis in Trade and Industry”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 13, Moscow: Progress Publishers, 1980.
 - 1855q, “Die Industrie-und Handelskrise”, in *Marx Engels Werke*, Volume 10, Berlin: Dietz, 1973.
 - 1855r, “A Critique of Palmerston’s Latest Speech”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 14, Moscow: Progress Publishers, 1980.
 - 1855s, “Zur Kritik der letzten Rede Palmerstons”, in *Marx Engels Werke*, Volume 11, Berlin: Dietz, 1974.
 - 1855t, “From Parliament”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 14, Moscow: Progress Publishers, 1980.
 - 1855u, “Aus dem Parlamente”, in *Marx Engels Werke*, Volume 11, Berlin: Dietz, 1974.
 - 1855v, “From Parliament. – Gladstone at the Dispatch-Box”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 14, Moscow: Progress Publishers, 1980.
 - 1855w, “Aus dem Parlamente-Gladstones Auftreten”, in *Marx Engels Werke*, Volume 11, Berlin: Dietz, 1974.
 - 1855x, “Ireland’s Revenge”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 14,

Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1855y, “Irlands Rache”, in *Marx Engels Werke*, Volume 11, Berlin: Dietz, 1974.

— 1855z, “Layard”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 14, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1855aa, “Layard”, in *Marx Engels Werke*, Volume 11, Berlin: Dietz, 1974.

— 1855bb, “Lord John Russell”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 14, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1855cc, “Lord John Russell”, in *Marx Engels Werke*, Volume 11, Berlin: Dietz, 1974.

— 1855dd, “Miscellaneous Reports”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 14, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1855ee, “Mitteilungen verscheidenen Inhalts”, in *Marx Engels Werke*, Volume 11, Berlin: Dietz, 1974.

— 1855ff, “Palmerston”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 14, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1855gg, “Palmerston und die Englische Oligarchie”, in *Marx Engels Werke*, Volume 11, Berlin: Dietz, 1974.

— 1855hh, “Palmerston. - The Physiology of the Ruling Class of Great Britain”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 14, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1855ii, “Palmerston-Physiologie der herrschenden Klassen Großbritanniens”, in *Marx Engels Werke*, Volume 11, Berlin: Dietz, 1974.

— 1855jj, “Sunday Observance and the Publicans. - Clanricide”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 13, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1855kk, “Die Bierwirte und die Sonntagsfeier-Clanricide”, in *Marx Engels Werke*, Volume 10, Berlin: Dietz, 1973.

— 1855ll, “Marx to Engels in Manchester, London, 7 December 1855”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 39, Moscow: Progress Publishers, 1983.

— 1855mm, “Marx an Engels 7. Dezember 1855”, in *Marx Engels Werke*, Volume 28, Berlin: Dietz, 1973.

— 1855nn, “Marx to Engels in Manchester, London, 14 December 1855”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 39, Moscow: Progress Publishers.

— 1855oo, “Marx an Engels 14. Dezember 1855”, in *Marx Engels Werke*, Volume

28. Berlin; Dietz, 1973.

— 1856a, “The Monetary Crisis in Europe”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 15, Moscow; Progress Publishers, 1986.

— 1856b, “Revolution in Spain”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 15, Moscow; Progress Publishers, 1986.

— 1856c, “The Right Divine of the Hohenzollerns”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 15, Moscow; Progress Publishers, 1986.

— 1856d, “Marx to Engels in Manchester, London, 18 January 1856”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 40, Moscow; Progress Publishers, 1983.

— 1856e, “Marx an Engels 18. Januar 1856”, in *Marx Engels Werke*, Volume 29, Berlin; Dietz, 1973.

— 1856f, “Marx to Engels in Manchester, London, 12 February 1856”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 40, Moscow; Progress Publishers, 1983.

— 1856g, “Marx an Engels 12. Februar 1856”, in *Marx Engels Werke*, Volume 29, Berlin; Dietz, 1973.

— 1856h, “Marx to Engels in Manchester, London, 5 March 1856”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 40, Moscow; Progress Publishers, 1983.

— 1856i, “Marx an Engels 5. März 1856”, in *Marx Engels Werke*, Volume 29, Berlin; Dietz, 1973.

— 1856j, “Marx to Jenny Marx in Trier, Manchester, 21 June 1856”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 40, Moscow; Progress Publishers, 1983.

— 1856k, “Marx an Jenny Marx 21. Juni 1856”, in *Marx Engels Werke*, Volume 29, Berlin; Dietz, 1973.

— 1856l, “Marx to Engels in Manchester, London, 22 September 1856”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 40, Moscow; Progress Publishers, 1983.

— 1856m, “Marx an Engels 22. September 1856”, in *Marx Engels Werke*, Volume 29, Berlin; Dietz, 1973.

— 1856—7, Revelations of the Diplomatic History of the 18th Century, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 15, Moscow; Progress Publishers, 1986.

— 1857a, “B. Bauer’s Pamphlets on the Collision With Russia”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 15, Moscow; Progress Publishers, 1986.

— 1857b, “The Coming Election in England”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 15, Moscow; Progress Publishers, 1986.

- 1857c, “Defeat of the Palmerston Ministry”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 15, Moscow: Progress Publishers, 1986.
- 1857d, “The Indian Revolt”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 15, Moscow: Progress Publishers, 1986.
- 1857e, “The Persian Treaty”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 15, Moscow: Progress Publishers, 1986.
- 1857f, “Sardinia”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 15, Moscow: Progress Publishers, 1986.
- 1857g, “The War Against Persia”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 15, Moscow: Progress Publishers, 1986.
- 1857h, “Marx to Engels in Manchester, London, 10 January 1857”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 40, Moscow: Progress Publishers, 1983.
- 1857i, “Marx an Engels 10. Januar 1857”, in *Marx Engels Werke*, Volume 29, Berlin: Dietz, 1973.
- 1857j, “Marx to Engels in Manchester, London, 21 April 1857”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 40, Moscow: Progress Publishers, 1983.
- 1857k, “Marx an Engels 21. April 1857”, in *Marx Engels Werke*, Volume 29, Berlin: Dietz, 1973.
- 1857l, “Marx to Engels in Manchester, London, 23 April 1857”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 40, Moscow: Progress Publishers, 1983.
- 1857m, “Marx an Engels 23. April 1857”, in *Marx Engels Werke*, Volume 29, Berlin: Dietz, 1973.
- 1857— 8a, *Economic Manuscripts of 1857—58 (First Version of Capital)* [*Grundrisse*] in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 28, Moscow: Progress Publishers, 1986.
- 1857— 8b, *Outlines of the Critique of Political Economy (Rough Draft of 1857—58)* [*Second Instalment*] in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 29, Moscow: Progress Publishers, 1987.
- 1857— 8c, *Ökonomische Manuskripte 1857/1858* [*Grundrisse*] in *Marx Engels Werke*, Volume 42, Berlin: Dietz, 2005.
- 1858a, “Affairs in Prussia”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 16, Moscow: Progress Publishers, 1980.
- 1858b, “Affairs in Prussia (2)”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume

16, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1858c, “Blum”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 18, Moscow: Progress Publishers, 1982.

— 1858d “the English Alliance”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 15, Moscow: Progress Publishers, 1986.

— 1858e. “The King of Prussia’s Insanity”. in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 16, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1858f, “The King of Prussia’s Insanity (2)”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 16, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1858g, “Mr Disraeli’s Budget”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 15, Moscow: Progress Publishers, 1986.

— 1858h, “The New Ministry”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 16, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1858i, “Pelissier’s Mission to England”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 15, Moscow: Progress Publishers, 1986.

— 1859a, *A Contribution to the Critique of Political Economy* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 29, Moscow: Progress Publishers, 1987.

1859b, “A Historic Parallel”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 16, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1859c. “Invasion!”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 16, Moscow: Progress Publishers, 1980.

-- 1859d. “Invasion!”, in *Marx Engels Werke*, Volume 13, Berlin: Dietz, 1974.

1859e, “Marx to Engels in Manchester, London, 16 March 1859”. in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 40, Moscow: Progress Publishers, 1983.

— 1859f, “Marx an Engels 16. März 1859”, in *Marx Engels Werke*, Volume 29, Berlin: Dietz, 1973.

— 1859g. “Marx to Engels in Manchester, London, 28 May 1859”. in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 40, Moscow: Progress Publishers, 1983.

1859h, “Marx an Engels 28. Mai 1859”, in *Marx Engels Werke*, Volume 29, Berlin: Dietz, 1973.

— 1859i. “Marx to Engels in Manchester, London, 13 August 1859”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 40, Moscow: Progress Publishers, 1983.

1859j, “Marx an Engels 13. August 1859”, in *Marx Engels Werke*, Volume 29,

Berlin: Dietz, 1973.

— 1859k, “Marx to Engels in Manchester, London, 19 November 1859”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 40, Moscow: Progress Publishers, 1983.

— 1859l, “Marx an Engels 19. November 1859”, in *Marx Engels Werke*, Volume 29, Berlin: Dietz, 1973.

— 1860a, “Affairs in France”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 17, Moscow: Progress Publishers, 1981.

— 1860b, “Events in Syria. – Session of the British Parliament. – The State of British Commerce”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 17, Moscow: Progress Publishers, 1981.

— 1860c, *Herr Vogt* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 17, Moscow: Progress Publishers, 1981.

— 1860d, *Herr Vogt* in *Marx Engels Werke*, Volume 14, Berlin: Dietz, 1972.

— 1860e, “The New Treaty Between France and England”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 17, Moscow: Progress Publishers, 1981.

— 1860f, “Marx to Engels in Manchester, London, 9 February 1860”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 41, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1860g, “Marx an Engels 9. Februar 1860”, in *Marx Engels Werke*, Volume 30, Berlin: Dietz, 1972.

— 1860h, “Marx to Ferdinand Freiligrath in London, Manchester, 29 February 1860, 6 Thorncliffe Grove, Oxford Road”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 41, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1860i, “Marx an Ferdinand Freiligrath 29. Februar 1860”, in *Marx Engels Werke*, Volume 30, Berlin: Dietz, 1972.

— 1861a, “Marx’s Application for Naturalisation and Right of Domicile in Berlin”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 19, Moscow: Progress Publishers, 1984.

— 1861b, “Antrag von Marx auf Naturalisierung und Wohnrecht in Berlin”, in *Marx Engels Werke*, Volume 15, Berlin: Dietz, 1972.

— 1861c, “Marx’s Passport, 1861”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 41, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1861d, “Marx Reispaß (ausgefertigt 11. April 1861)”, in *Marx Engels Werke*, Volume 30, Berlin: Dietz, 1972.

- 1861c, “The Opinion of the Newspapers and the Opinion of the People”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 19, Moscow: Progress Publishers, 1984.
- 1861f, “Die Meinung der Journale und die Meinung des Volkes”, in *Marx Engels Werke*, Volume 15, Berlin: Dietz, 1972.
- 1861g, “Marx to Engels in Manchester, London, 18 January 1861”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 41, Moscow: Progress Publishers, 1985.
- 1861h, “Marx an Engels 18. Januar 1861”, in *Marx Engels Werke*, Volume 30, Berlin: Dietz, 1972.
- 1861i, “Marx to Engels in Manchester, London, 10 May 1861”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 41, Moscow: Progress Publishers, 1985.
- 1861j, “Marx an Engels 10. Mai 1861”, in *Marx Engels Werke*, Volume 30, Berlin: Dietz, 1972.
- 1861k, “Marx to Engels in Manchester, London, 12 July 1861”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 41, Moscow: Progress Publishers, 1985.
- 1861l, “Marx an Engels 12. Juli 1861”, in *Marx Engels Werke*, Volume 30, Berlin: Dietz, 1972.
- 1861—3a, *Economic Manuscript of 1861—63: A Contribution to the Critique of Political Economy* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 30, Moscow: Progress Publishers, 1988.
- 1861—3b, *Economic Manuscript of 1861—63 (Continuation): A Contribution to the Critique of Political Economy* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 31, Moscow: Progress Publishers, 1989.
- 1861—3c, *Theorie über den Mehrwert (Vierter Band des “Kapitals”). Erster Teil* in *Marx Engels Werke*, Volume 26.1, Berlin: Dietz, 1974.
- 1861—3d, *Economic Manuscript of 1861—63 (Continuation): A Contribution to the Critique of Political Economy* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 32, Moscow: Progress Publishers, 1989.
- 1861—3e, *Theorie über den Mehrwert (Vierter Band des “Kapitals”). Dritter Teil* in *Marx Engels Werke*, Volume 26.3, Berlin: Dietz, 1974.
- 1861—3f, *Economic Manuscript of 1861—63 (Continuation): A Contribution to the Critique of Political Economy* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 33, Moscow: Progress Publishers, 1991.
- 1861—3g, *Economic Manuscripts of 1861—63 (Conclusion): A Contribution to*

the Critique of Political Economy in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 34, Moscow: Progress Publishers, 1994.

— 1861—3h, *Ökonomisches Manuskript 1861—1863* in *Marx Engels Werke*, Volume 43, Berlin: Dietz, 1990.

— 1862a, “Bread Manufacture”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 19, Moscow: Progress Publishers, 1984.

— 1862b, “Die Brotfabrikation”, in *Marx Engels Werke*, Volume 15, Berlin: Dietz, 1972.

— 1862c, “Chinese Affairs”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 19, Moscow: Progress Publishers, 1984.

— 1862d, “Chinesisches”, in *Marx Engels Werke*, Volume 15, Berlin: Dietz, 1972.

— 1862e, “The English Press and the Fall of New Orleans”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 19, Moscow: Progress Publishers, 1984.

— 1862f, “Die englische Presse und der Fall von New Orleans”, in *Marx Engels Werke*, Volume 15, Berlin: Dietz, 1972.

— 1862g, “French News Humbug. – Economic Consequences of War”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 19, Moscow: Progress Publishers, 1984.

— 1862h, “Französischer Nachrichtenhumbug-Ökonomische Kriegskonsequenzen”, in *Marx Engels Werke*, Volume 15, Berlin: Dietz, 1972.

— 1862i, “Workers’ Distress in England”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 19, Moscow: Progress Publishers, 1984.

— 1862j, “Die Arbeiternot in England”, in *Marx Engels Werke*, Volume 15, Berlin: Dietz, 1972.

— 1862k, “Marx to Ferdinand Lassalle in Berlin, London, 16 June 1862”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 41, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1862l, “Marx an Ferdinand Lasalle 16. Juni 1862”, in *Marx Engels Werke*, Volume 30, Berlin: Dietz, 1972.

— 1863a, “Marx to Engels in Manchester, London, 9 April 1863”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 41, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1863b, “Marx an Engels 9. April 1863”, in *Marx Engels Werke*, Volume 30, Berlin: Dietz, 1972.

— 1863c, “Marx to Engels in Manchester, London, 2 December 1863”, in *Marx*

and Engels Collected Works, Volume 41, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1863d, “Marx an Engels 2. Dezember 1863”, in *Marx Engels Werke*, Volume 30, Berlin: Dietz, 1972.

— 1864a, “Inaugural Address of the Working Men’s International Association”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 20, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1864b, “Marx to Engels in Manchester, Zalt-Bommel, 20 January 1864”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 41, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1864c, “Marx an Engels 20. Januar 1864”, in *Marx Engels Werke*, Volume 30, Berlin: Dietz, 1972.

— 1864d, “Marx to Engels in Manchester, London, 16 June 1864”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 41, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1864e, “Marx an Engels 16. Juni 1864”, in *Marx Engels Werke*, Volume 30, Berlin: Dietz, 1972.

— 1864f, “Marx to Lion Philips in Aachen, London, 25 June 1864”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 41, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1864g, “Marx an Lion Philips 25. Juni 1864”, in *Marx Engels Werke*, Volume 30, Berlin: Dietz, 1972.

— 1865a, “(On Proudhon (Letter to J. B. Schweitzer)”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 20, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1865b, “Über P. - J. Proudhon. Brief an J. B. v. Schweitzer”, in *Marx Engels Werke*, Volume 16, Berlin: Dietz, 1973.

— 1865c, *Value, Price and Profit* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 20, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1865d, “Marx to Hermann Jung in London, London, 20 November 1865”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 42, Moscow: Progress Publishers, 1987.

— 1865e, “Marx an Hermann Jung 20. November 1865”, in *Marx Engels Werke*, Volume 31, Berlin: Dietz, 1973.

— 1865f, “Marx to César de Paepe in Brussels, London, about 25 November 1865”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 42, Moscow: Progress Publishers, 1987.

— 1865g, “Marx an César de Paepe um den 25. November 1865”, in *Marx Engels Werke* Volume 31, Berlin: Dietz, 1973.

— 1866a, “Instructions for the Delegates of the Provisional General Council. The Dif-

ferent Questions”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 20, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1866b, “Instruktionen für die Delegierten des Provisorischen Zentralrats zu den einzelnen Fragen”, in *Marx Engels Werke*, Volume 16, Berlin: Dietz, 1973.

— 1866c, “Marx to Laura Marx in London, Margate, 20 March 1866, 5 Lansell’s Place”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 42, Moscow: Progress Publishers, 1987.

— 1866d, “Marx an seine Tochter Laura 20. März 1866”, in *Marx Engels Werke*, Volume 31, Berlin: Dietz, 1973.

— 1866e, “Marx to Engels in Manchester, London, 10 May 1866”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 42, Moscow: Progress Publishers, 1987.

— 1866f, “Marx an Engels 10. Mai 1866”, in *Marx Engels Werke*, Volume 31, Berlin: Dietz, 1973.

— 1866g, “Marx to François Lafargue in Bordeaux, London, 12 November 1866”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 42, Moscow: Progress Publishers, 1987.

— 1866h, “Marx an François Lafargue 12. November 1866”, in *Marx Engels Werke* Volume 31, Berlin: Dietz, 1973.

— 1866i, “Marx to Engels in Manchester, London, 17 December 1866”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 42, Moscow: Progress Publishers, 1987.

— 1866j, “Marx an Engels 17. Dezember 1866”, in *Marx Engels Werke*, Volume 31, Berlin: Dietz, 1973.

— 1867a, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume I* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 35, Moscow: Progress Publishers, 1996.

— 1867b, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band Buch I; Der Produktionsprozeß des Kapitals* in *Marx Engels Werke*, Volume 23, Berlin: Dietz, 1972.

— 1867c, “Outline of a Report on the Irish Question Delivered to the German Workers’ Educational Society in London on December 16, 1867”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 21, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1867d, “Aufzeichnung eines Vortrages von Karl Marx zur irischen Frage, gehalten im Deutschen Bildungsverein für Arbeiter in London am 16. Dezember 1867”, in *Marx Engels Werke*, Volume 16, Berlin: Dietz, 1973.

- 1867e, “Speech at the Polish Meeting in London”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 20, Moscow: Progress Publishers, 1985.
- 1867f, “Rede auf dem Polenmeeting in London am 22. Januar 1867”, in *Marx Engels Werke*, Volume 16, Berlin: Dietz, 1973.
- 1867g, “Marx to Engels in Manchester, Hanover, 24 April 1867”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 42, Moscow: Progress Publishers, 1987.
- 1867h, “Marx an Engels 24. April 1867”, in *Marx Engels Werke*, Volume 31, Berlin: Dietz, 1973.
- 1868a, “Remarks on the Programme and Rules of the International Alliance of Socialist Democracy”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 21, Moscow: Progress Publishers, 1985.
- 1868b, “Marx to Engels in Manchester, London, 14 March 1868”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 42, Moscow: Progress Publishers, 1987.
- 1868c, “Marx an Engels 14. März 1868”, in *Marx Engels Werke*, Volume 32, Berlin: Dietz, 1973.
- 1868d, “Marx to Ludwig Kugelmann in Hanover, London, 6 April 1868”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 43, Moscow: Progress Publishers, 1988.
- 1868e, “Marx an Ludwig Kugelmann 6. April 1868”, in *Marx Engels Werke* Volume 32, Berlin: Dietz, 1973.
- 1868f, “Marx to Engels in Manchester, London, 7 July 1868”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 43, Moscow: Progress Publishers, 1988.
- 1868g, “Marx an Engels 7. Juli 1868”, in *Marx Engels Werke*, Volume 32, Berlin: Dietz, 1973.
- 1868h, “Marx to Johann Baptist von Schweitzer in Berlin, London, 13 October 1868”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 43, Moscow: Progress Publishers, 1988.
- 1868i, “Marx an Johann Baptist von Schweitzer 13. Oktober 1868”, in *Marx Engels Werke*, Volume 32, Berlin: Dietz, 1973.
- 1868j, “Marx to Sigfrid Meyer and August Vogt in New York, London, 28 October 1868”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 43, Moscow: Progress Publishers, 1988.
- 1868k, “Marx an Sigfrid Meyer und August Vogt 28. Oktober 1868”, in *Marx Engels Werke* Voume 32, Berlin: Dietz, 1973.

— 1869a, “Address to the National Labour Union of the United States”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 21, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1869b, “Ireland from the American Revolution to the Union of 1801: Extracts and Notes”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 21, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1869c, “Preface to the Second Edition of *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 21, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1869d, “Vorwort zur Zweiten Ausgabe (1869) ‘Der achtzehnte Brumaire des Loius Bonaparte’”, in *Marx Engels Werke*, Volume 16, Berlin: Dietz, 1973.

— 1869e, “Report of the General Council to the Fourth Annual Congress of the International Working Men’s Association”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 21, Moscow: Progress Publishers, 1985.

— 1869f, “Marx to Eleanor Marx in Paris, London, 26 April 1869”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 43, Moscow: Progress Publishers, 1988.

— 1869g, “Marx an seine Tochter Eleanor, 26. April 1869”, in *Marx Engels Werke*. Volume 32. Berlin: Dietz, 1973.

— 1869h, “Marx to Engels in Manchester, London, 29 March 1869”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 43, Moscow: Progress Publishers, 1988.

— 1869i, “Marx an Engels 29. März 1869”, in *Marx Engels Werke*, Volume 32. Berlin: Dietz, 1973.

— 1869j, “Marx to Paul Lafargue in Paris. Manchester 2 June 1869”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 43, Moscow: Progress Publishers, 1988.

— 1869k, “Marx an Paul Lafargue 2. Juni 1869”, in *Marx Engels Werke* Voume 32. Berlin: Dietz, 1973.

— 1869l, “Marx to Engels in Manchester. London, 3 July 1869”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 43, Moscow: Progress Publishers, 1988.

— 1869m, “Marx an Engels 3. Juli 1869”, in *Marx Engels Werke*. Volume 32. Berlin: Dietz, 1973.

— 1869n, “Marx to Engels in Manchester, London, 22 July 1869”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 43, Moscow: Progress Publishers, 1988.

— 1869o, “Marx an Engels 22. Juli 1869”, in *Marx Engels Werke*, Volume 32. Berlin: Dietz, 1973.

- 1869p, “Marx to Engels in Manchester, London, 10 August 1869”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 43, Moscow: Progress Publishers, 1988.
- 1869q, “Marx an Engels 10. August 1869”, in *Marx Engels Werke*, Volume 32, Berlin: Dietz, 1973.
- 1869r, “Marx to Engels in Manchester, Hanover, 25 September 1869”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 43, Moscow: Progress Publishers, 1988.
- 1869s, “Marx an Engels 25. September 1869”, in *Marx Engels Werke*, Volume 32, Berlin: Dietz, 1973.
- 1870a, “Marx to Paul and Laura Lafargue in Paris, London, 28 July 1870”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 44, Moscow: Progress Publishers, 1989.
- 1870b, “Marx an Paul und Laura Lafargue 28. Juli 1870”, in *Marx Engels Werke*, Volume 33, Berlin: Dietz, 1973.
- 1871a, *The Civil War in France* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 22, Moscow: Progress Publishers, 1986.
- 1871b, *Der Bürgerkrieg in Frankreich: Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation* in *Marx Engels Werke*, Volume 17, Berlin: Dietz, 1973.
- 1871c, “To the Editor of *De Werker*”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 22, Moscow: Progress Publishers, 1986.
- 1871d, “An die Redaktion des ‘*De Werker*’”, in *Marx Engels Werke*, Volume 17, Berlin: Dietz, 1973.
- 1871e, *First Draft of The Civil War in France* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 22, Moscow: Progress Publishers, 1986.
- 1871f, *Erster Entwurf zum “Bürgerkrieg in Frankreich”* in *Marx Engels Werke*, Volume 17, Berlin: Dietz, 1973.
- 1871g, “Record of Marx’s Speech on the Position of the International Working Men’s Association in Germany and England”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 22, Moscow: Progress Publishers, 1986.
- 1871h, “Aufzeichnung der Rede von Karl Marx über die Lage der Internationalen Arbeiterassoziation in Deutschland und England”, in *Marx Engels Werke*, Volume 17, Berlin: Dietz, 1973.
- 1872a, “Declaration of the General Council of the International Working Men’s Association Concerning Cochrane’s Speech in the House of Commons”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 23, Moscow: Progress Publishers, 1988.

— 1872b, “On the Hague Congress: A Correspondent’s Report of a Speech Made at a Meeting in Amsterdam on September 8, 1872”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 23, Moscow: Progress Publishers, 1988.

— 1872c, “Rede über den Haage Kongreß”, in *Marx Engels Werke*, Volume 18, Berlin: Dietz, 1973.

— 1872d, “Report of the General Council to the Fifth Annual Congress of the International Working Men’s Association, Held at The Hague, from the 2nd to the 7th September 1872”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 23, Moscow: Progress Publishers, 1988.

— 1872e, “Offizieller Bericht des Londoner Generalrats, verlesen in öffentlicher Sitzung des Internationalen Kongresses zu Haag”, in *Marx Engels Werke*, Volume 18, Berlin: Dietz, 1972.

— 1873a, “Political Indifferentism”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 23, Moscow: Progress Publishers, 1988.

— 1873b, “Der politische Indifferentismus”, in *Marx Engels Werke*, Volume 18, Berlin: Dietz, 1973.

— 1874a, “Marx to Engels in Ramsgate, Ryde, 15 July 1874. 11 Nelson Street”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 45, Moscow: Progress Publishers, 1991.

— 1874b, “Marx an Engels 15. Juli 1874”, in *Marx Engels Werke*, Volume 33, Berlin: Dietz, 1973.

— 1875a, *Critique of the Gotha Programme* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 24, Moscow: Progress Publishers, 1989.

— 1875b, *Kritik des Gothaer Programms* in *Marx Engels Werke*, Volume 19, Berlin: Dietz, 1973.

— 1875c, “Epilogue to *Revelations Concerning the Communist Trial in Cologne*”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 24, Moscow: Progress Publishers, 1988.

— 1875d, “Nachwort zu ‘Enthüllungen über den Kommunisten-Prozeß’ zu Köln”, in *Marx Engels Werke*, Volume 18, Berlin: Dietz, 1973.

— 1875e, “Marx to Engels in Ramsgate, Karlsbad, 21 August 1875, Germania, Schlossplatz”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 45, Moscow: Progress Publishers, 1991.

— 1875f, “Marx an Engels 21. August 1875”, in *Marx Engels Werke*, Volume 34,

Berlin: Dietz, 1973.

— 1876a, “Marx to Engels in Ramsgate, London, 25 May 1876”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 45, Moscow: Progress Publishers, 1991.

— 1876b, “Marx an Engels 25. Mai 1876”, in *Marx Engels Werke*, Volume 34, Berlin: Dietz, 1973.

— 1877a, “Marx to Ferdinand Fleckes in Karlsbad, London, 21 January 1877”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 45, Moscow: Progress Publishers, 1991.

— 1877b, “Marx an Ferdinand Fleckes 21. Januar 1877”, in *Marx Engels Werke*, Volume 34, Berlin: Dietz, 1973.

— 1877c, “Marx to Engels in Ramsgate, London, 23 July 1877”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 45, Moscow: Progress Publishers, 1991.

— 1877d, “Marx an Engels 23. Juli 1877”, in *Marx Engels Werke*, Volume 34, Berlin: Dietz, 1973.

— 1877e, “Marx to Friedrich Adolph Sorge in Hoboken, London, 27 September 1877, 41 Maitland Park Road, N. W. ”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 45, Moscow: Progress Publishers, 1991.

— 1877f, “Marx an Friedrich Adolphe Sorge, 27. September 1877”, in *Marx Engels Werke*, Volume 34, Berlin: Dietz, 1973.

— 1877g, “Marx to Friedrich Adolph Sorge in Hoboken, London, 19 October 1877”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 45, Moscow: Progress Publishers, 1991.

— 1877h, “Marx an Friedrich Adolphe Sorge, 19. Oktober 1877”, in *Marx Engels Werke*, Volume 34, Berlin: Dietz, 1973.

— 1878a, “Mr. George Howell’s History of the International Working-Men’s Association”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 24, Moscow: Progress Publishers, 1989.

— 1878b, “The Parliamentary Debate on the Anti-Socialist Law”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 24, Moscow: Progress Publishers, 1989.

— 1879, “Account of Karl Marx’s Interview with the *Chicago Tribune* Correspondent”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 24, Moscow: Progress Publishers, 1989.

— 1880–2, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, edited by Lawrence Kradler. Assen: Van Gorcum, 1974.

— 1881a, “Marginal Notes on Adolph Wagner’s *Lehrbuch der Politischen Oekonomie*”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 24, Moscow: Progress Publishers, 1989.

— 1881b, “Randglossen zu Adolph Wagner’s ‘*Lehrbuch der politischen Ökonomie*’”, in *Marx Engels Werke*, Volume 19, Berlin: Dietz, 1973.

— 1881c, “Marx to Ferdinand Domela Nieuwenhuis in the Hague, London, 22 February 1881, 41 Maitland Park Road, N. W.”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 46, Moscow: Progress Publishers, 1992.

— 1881d, “Marx an Ferdinand Domela Nieuwenhuis 22. Februar 1881”, in *Marx Engels Werke*, Volume 35, Berlin: Dietz, 1973.

-- 1882a, “Marx to Engels in London, Algiers, 8 April (Saturday) 1882”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 46, Moscow: Progress Publishers, 1992.

— 1882b, “Marx an Engels 8. April 1882”, in *Marx Engels Werke*, Volume 35, Berlin: Dietz, 1973.

— 1882c, “Marx to Laura Lafargue in London, Algiers, Thursday, 13 and 14 April 1882”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 46, Moscow: Progress Publishers, 1992.

— 1882d, “Marx an Laura Lafargue 13. /14. April 1882”, in *Marx Engels Werke* Volume 35, Berlin: Dietz, 1973.

— 1882e, “Marx to Engels in London, Paris, 30 September 1882”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 46, Moscow: Progress Publishers, 1992.

— 1882f, “Marx an Engels 30. September 1882”, in *Marx Engels Werke*, Volume 35, Berlin: Dietz, 1973.

— 1885a, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume II* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 36, Moscow: Progress Publishers, 1997.

— 1885b, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band Buch II. Der Zirkulationsprozeß des Kapitals* in *Marx Engels Werke*, Volume 24, Berlin: Dietz, 1973.

— 1894a, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume III* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 37, Moscow: Progress Publishers, 1998.

— 1894b, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band Buch III. Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion* in *Marx Engels Werke*, Volume 25, Berlin: Dietz, 1973.

— 2002, *Marx on Religion*, edited by John Raines, Philadelphia: Temple University Press.

Marx, Karl and Friedrich Engels 1845a, *The Holy Family, or Critique of Critical Criticism in Marx and Engels Collected Works*, Volume 4, Moscow: Progress Publishers, 1975.

— 1845b, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik in Marx Engels Werke*, Volume 2, Berlin: Dietz, 1974.

— 1845— 6a, *The German Ideology: Critique of Modern German Philosophy According to Its Representatives Feuerbach, B. Bauer and Stirner, and of German Socialism According to Its various Prophets in Marx and Engels Collected Works*, Volume 5, Moscow: Progress Publishers, 1976.

— 1845— 6b, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten in Marx Engels Werke*, Volume 3, Berlin: Dietz, 1973.

— 1846a, “Circular Against Kriege”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.

— 1846b, “Zirkular gegen Kriege”, in *Marx Engels Werke*, Volume 4, Berlin: Dietz, 1972.

— 1848a, “Arrests”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 7, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1848b, “The Berlin Debate on the Revolution”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 7, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1848c, “Die Berliner Debatte über die Revolution”, in *Marx Engels Werke*, Volume 5, Berlin: Dietz, 1973.

1848d, “The Bill on the Compulsory Loan and Its Motivation”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 7, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1848e, “Der Gesetzentwurf über die Zwangsansleihe und seine Motivierung”, in *Marx Engels Werke*, Volume 5, Berlin: Dietz, 1973.

— 1848f, “The Civic Militia Bill”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 7, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1848g, “Der Bürgerwehrgesetzentwurf”. in *Marx Engels Werke*, Volume 5, Berlin: Dietz, 1973.

1848h, “Cologne in Danger”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 7,

Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1848i, “Köln in Gefahr”, in *Marx Engels Werke*, Volume 5, Berlin: Dietz, 1973.

— 1848j, “Demands of the Communist Party in Germany”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 7, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1848k, “Forderungen der Kommunistischen Partei in Deutschland”, in *Marx Engels Werke*, Volume 5, Berlin: Dietz, 1973.

— 1848l, “The Downfall of the Camphausen Government”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 7, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1848m, “Sturz des Ministeriums Camphausen”, in *Marx Engels Werke*, Volume 5, Berlin: Dietz, 1973.

— 1848n, “The Frankfurt Assembly Debates the Polish Question”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 7, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1848o, “Die Polendebatte in Frankfurt”, in *Marx Engels Werke*, Volume 5, Berlin: Dietz, 1973.

— 1848p, “German Professorial Baseness”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1848q, “Deutsche Professorengemeinheit”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.

— 1848r, “The Hansemann Government”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 7, Moscow: Progress Publishers.

— 1848s, “Das Kabinett Hansemann”, in *Marx Engels Werke*, Volume 5, Berlin: Dietz, 1973.

— 1848t, “The Italian Liberation Struggle and the Cause of its Present Failure”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 7, Moscow: Progress Publishers, 1977.

— 1848u, “Der italienische Befreiungskampf und die Ursache seines jetzigen Mißlingens”, in *Marx Engels Werke*, Volume 5, Berlin: Dietz, 1973.

— 1848v, *The Manifesto of the Communist Party* in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.

— 1848w, *Manifest der Kommunistischen Partei* in *Marx Engels Werke*, Volume 4, Berlin: Dietz, 1972.

— 1848x, “The New ‘Holy Alliance’”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.

- 1848y, “Die neue ‘Heilige Allianz’”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
- 1848z, “News”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1848aa, “Neuigkeiten”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
- 1848bb, “On the Polish Question: Speeches in Brussels, on February 22, 1848, on the Occasion of the Second Anniversary of the Cracow Insurrection”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.
- 1848cc, “Reden auf der Gedenkfeier in Brüssel am 22. Februar 1848 zum 2. Jahrestag des Krakauer Aufstandes von 1846”, in *Marx Engels Werke*, Volume 4, Berlin: Dietz, 1972.
- 1848dd, “The Position of the Parties in Cologne”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 7, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1848ee, “Stellung der Parteien in Köln”, in *Marx Engels Werke*, Volume 5, Berlin: Dietz, 1973.
- 1848ff, “Proudhon’s Speech Against Thiers”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 7, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1848gg, “Proudhons Rede gegen Thiers”, in *Marx Engels Werke*, Volume 5, Berlin: Dietz, 1973.
- 1848hh, “Public Prosecutor Hecker Questions People Who Had Attended the Worringen Meeting”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 7, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1848ii, “Report of the Frankfurt Committee on Austrian Affairs”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1848jj, “Die Bericht des Frankfurter Ausschusses über die österreichischen Angelegenheiten”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
- 1848kk, “The Russian Note”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 7, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1848ll, “Die russische Note”, in *Marx Engels Werke*, Volume 5, Berlin: Dietz, 1973.
- 1848mm, “The Shield of the Dynasty”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 7, Moscow: Progress Publishers, 1977.

- 1848nn, “Das Schild der Dynastie”, in *Marx Engels Werke*, Volume 5. Berlin: Dietz, 1973.
- 1848oo, “The Stupp Amendment”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 7, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1848pp, “Das Amendement Stupp”, in *Marx Engels Werke*, Volume 5. Berlin: Dietz, 1973.
- 1849a, “The English Soldier's Oath of Allegiance”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 9, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1849b, “Der Eid der englischen Soldatten”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
- 1849c, “The First Trial of the *Neue Rheinische Zeitung*”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 8, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1849d, “Der erste Preßprozeß der ‘Neuen Rheinischen Zeitung’”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
- 1849e, “Vienna and Frankfurt”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 9, Moscow: Progress Publishers, 1977.
- 1849f, “Wien und Frankfurt”, in *Marx Engels Werke*, Volume 6, Berlin: Dietz, 1973.
- 1850a, “Review (January-February 1850)”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 10, Moscow: Progress Publishers, 1978.
- 1850b, “Revue, Januar-Februar 1850”, in *Marx Engels Werke*, Volume 7, Berlin: Dietz, 1973.
- 1850c, “Review (May to October 1850)”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 10, Moscow: Progress Publishers, 1978.
- 1850d, “Revue, Mai bis Oktober 1850”, in *Marx Engels Werke*, Volume 7, Berlin: Dietz, 1973.
- 1850e, “Reviews from the *Neue Rheinische Zeitung*. Politisch-Ökonomische Revue No. 2”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 10, Moscow: Progress Publishers, 1978.
- 1850f, “Rezensionen aus der ‘Neuen Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue’. Zweites Heft”, in *Marx Engels Werke*, Volume 7, Berlin: Dietz, 1973.
- 1850g, “Reviews from the *Neue Rheinische Zeitung*. Politisch-Ökonomische Revue No. 4”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 10, Moscow: Progress Publishers,

ers, 1978.

— 1850h, “Rezensionen aus der ‘Neuen Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue’. Viertes Heft”, in *Marx Engels Werke*, Volume 7, Berlin: Dietz, 1973.

— 1852a, *The Great Men of the Exile in Marx and Engels Collected Works*, Volume 11. Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1852b, *Die großen Männer des Exils in Marx Engels Werke*, Volume 8, Berlin: Dietz, 1973.

— 1853, “British Politics. - Disraeli. - The Refugees. - Mazzini in London. - Turkey”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 12, Moscow: Progress Publishers, 1979.

— 1854, “The European War”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 13, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1855a, “From Parliament. - From the Theatre of War”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 13, Moscow: Progress Publishers, 1980.

— 1855b, “Aus dem Parlament-Vom Kriegsschauplatz”, in *Marx Engels Werke*, Volume 11, Berlin: Dietz, 1974.

— 1873a, “The Alliance of Socialist Democracy and the International Working Men’s Association, Report and Documents Published by Decision of The Hague Congress of the International”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 23, Moscow: Progress Publishers, 1988.

— 1873b, “Ein Komplot gegen die Internationale Arbeiterassoziation. Im Auftrage des Haager Kongresses verfaßter Bericht über das Trieben Bakunins und der Allianz der sozialistischen Demokratie”, in *Marx Engels Werke*, Volume 18, Berlin: Dietz, 1973.

— 1976, *On Religion*, Moscow: Progress.

Marx-Longuet, Jenny 1863, “Jenny Marx-Longuet to Ludwig and Gertrud Kugelmann in Hanover. London, 12 May 1873”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 44, Moscow: Progress Publishers, 1989.

Massey, Marilyn Chapin 1983, *Christ Unmasked: The Meaning of The Life of Jesus in German Politics*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Mayer, Gustav 1920, “Die Junghegelianer unde der preussische Staat”, *Historische Zeitschrift*, 121: 413 - 40.

McDonald, Lee and James A. Sanders (eds.) 2002, *The Canon Debate*. Peabody: Hendrickson.

McKinnon, Andrew M. 2006, "Opium as Dialectics of Religion: Metaphor, Expression and Protest" in *Marx, Critical Theory, and Religion: A Critique of Rational Choice*, edited by Warren S. Goldstein, Leiden: Brill.

McLellan, David 1969, *The Young Hegelians and Karl Marx*, London: Macmillan.

— 1980, *Marx Before Marxism*, Second edition, London: Macmillan.

— 1987, *Marxism and Religion: A Description and Assessment of the Marxist Critique of Religion*, New York: Harper & Row.

— 1995, *Ideology*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Meeks, M. Douglas 1989, *God the Economist: The Doctrine of God and Political Economy*. Minneapolis: Fortress.

Milbank, John 1990, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell.

Misrahi, Robert 1972, *Marx et la Question juive*, Paris: Gallimard.

Misrahi, Robert 2004, *Un juif laïc en France*, Paris: Médicis-Entrelacs.

Moggach, Douglas 2003, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge: Cambridge University Press.

— 2006, *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Cambridge: Cambridge University Press.

Molyneux, John 2008, "More Than Opium: Marxism and Religion", *International Socialism*, 119. Available at: <<http://www.isj.org.uk/index.php?id=456&issue=119>>.

Müntzer, Thomas 1988. *The Collected Works of Thomas Müntzer*, translated by Peter Matheson, Edinburgh: T & T Clark.

Muravchik, Joshua 2003, *Heaven on Earth: The Rise and Fall of Socialism*. San Francisco: Encounter Books.

Ollman, Bertell 1971, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge: Cambridge University Press.

Padover, Saul K. (ed.) 1974, *On Religion: Karl Marx*. New York: McGraw Hill.

Peled, Y. 1992, "From Theology to Sociology: Bruno Bauer and Karl Marx on the Question of Jewish Emancipation", *History of Political Thought* 13, 3: 463–485.

Perry, Marvin and Frederick M. Schweitzer 2005. *Antisemitism: Myth and Hate from Antiquity to the Present*, Houndmills: Palgrave Macmillan.

Pietz, William 1985, “The Problem of the Fetish I”, *Res: Anthropology and Aesthetics* 9: 5 – 17.

— 1987, “The Problem of the Fetish II: The Origin of the Fetish”, *Res: Anthropology and Aesthetics* 13: 23 – 45.

— 1988, “The Problem of the Fetish, III”, *Res: Anthropology and Aesthetics* 16: 105 – 23.

Pietz, William and Emily Apter 1993, *Fetishism as Cultural Discourse*, Ithaca: Cornell University Press.

Price, Robert M. 2000, *Deconstructing Jesus*, Amherst: Prometheus Books.

Raines, John 2002, “Introduction” in *Marx on Religion*, edited by John Raines, Philadelphia: Temple University Press.

Raines, John and Thomas Dean (eds.) 1970, *Marxism and Radical Religion: Essays Toward a Revolutionary Humanism*, Philadelphia: Temple University Press.

Ray, Larry 2006 “Marx and the Radical Critique of Difference”, *Engage Journal* 3 (September). Available at: <http://www.engageonline.org.uk/journal/index.php?journal_id=12&article_id=49>.

Record of Marx's Interview with The World Correspondent 1871, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 22, Moscow: Progress Publishers, 1986.

Roberts, John 2008a, “The ‘Returns to Religion’: Messianism, Christianity and the Revolutionary Tradition. Part I: ‘Wakefulness to the Future’”, *Historical Materialism* 16, 2: 59 – 84.

2008b, “The ‘Returns to Religion’: Messianism, Christianity and the Revolutionary Tradition. Part II: The Pauline Tradition”, *Historical Materialism* 16, 3: 22 – 103.

Rose, Margaret A. 1984, *Marx's Lost Aesthetic: Karl Marx and the Visual Arts*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rose, Paul Lawrence 1990, *Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner*, Princeton: Princeton University Press.

Rosen, Zvi 1977, *Karl Marx and Bruno Bauer: The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, The Hague: Nijhoff.

Rules of the Communist League 1850, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 10, Moscow: Progress Publishers, 1978.

Schaper, Karl, Henry Bauer and Joseph Moll 1847, “The Central Authority to the

League”, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 6, Moscow: Progress Publishers, 1976.

Schleiermacher, Friedrich 1960 [1830], *The Christian Faith*, Edinburgh: T & T Clark.

Schmitt, Carl 2005 [1922], *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, translated by George Schwab, Chicago: University of Chicago Press.

Scott, Peter 1994, *Theology, Ideology and Liberation*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sobrino, Jon 2004a [1982], *Jesus in Latin America*, Eugene: Wipf and Stock.

— 2004b [1985], *The True Church and the Poor*, Eugene: Wipf and Stock.

Sorel, Georges 1961, *Reflections on Violence*, translated by T. Hulme and J. Roth, New York: Collier.

Stark, Rodney 1996, *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Stepelovich, Lawrence S. (ed.) 1997, *The Young Hegelians: An Anthology*, Amherst: Prometheus Books.

Stirner, Max 1845, *Der Einzige und Sein Eigentum*, Leipzig: Philipp Reclam.

— 2005 [1845], *The Ego and His Own: The Case of the Individual Against Authority*, translated by Steven T. Byington, Mineola, New York: Dover Publications.

Strauss, David Friedrich 1835, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Tübingen: C. F. Osiander.

— 1836, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Second ed., Tübingen: C. F. Osiander.

— 1839, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Third ed., Tübingen: C. F. Osiander.

— 1840a, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Fourth ed., Tübingen: C. F. Osiander.

— 1840b, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, Tübingen: C. F. Osiander.

— 1851, *Christian Märklin: Ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart*, Mannheim: Bassermann.

— 1858—60, *Ulrich von Hutten*, Leipzig: Brockhaus.

- 1864, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk*, Leipzig: Brockhaus.
- 1865, *Die Halben und die Ganzen*, Berlin: F. Duncker.
- 1873, *Der alte und der neue Glaube; Ein Bekenntnis*, Bonn: Verlag von Emil Strauss.
- 1902 [1835], *The Life of Jesus; Critically Examined*, translated by George Eliot, London: Swan Sonnenschein.
- 1924 [1870], *Voltaire; 6 Vorträge*, Leipzig: A. Kröner.
- 1978 [1849], *Christian Friedrich Daniel Schubarts Leben in seinen Briefen*, Königstein: Scriptor Verlag.
- 1980 [1837], *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, Hildesheim: Olms.
- 1983 [1837], *In Defence of My Life of Jesus Against the Hegelians*, translated by Marilyn Chapin Massey, Hamden: Archon Books.
- 1991 [1862], *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, Hildesheim: Olms.
- 1992 [1847], *Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren oder Julian der Abtrünnige*, Heidelberg: Manutius Verlag.
- 1997 [1873], *The Old Faith and the New*, Amherst: Prometheus Books.
- 2000 [1865], *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte; eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu*, Waltrop: Spenner.
- Suda, Max Josef 1978, "The Critique of Religion in Karl Marx's *Capital*", *Journal of Ecumenical Studies* 15, 1: 15 - 28.
- Sundberg, Albert 1964, *The Old Testament of the Early Church*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sung, Jung Mo 2007, *Desire, Market, and Religion*, London: SCM.
- Taylor, Charles 2007, *A Secular Age?* Cambridge, MA: Belknap.
- Thiemann, Ronald F. 1985, "Praxis: The Practical Atheism of Karl Marx", *Journal of Ecumenical Studies* 22, 3: 544 - 9.
- Thomas, Paul 1975, "Karl Marx and Max Stirner", *Political Theory* 3, 2: 159 - 79.
- Thompson, Edward P. 1966, *The Making of the English Working Class*, New York: Vintage.
- 1993, *Witness Against the Beast; William Blake and the Moral Law*, Cam-

bridge: Cambridge University Press.

Thompson, Thomas L. 1992, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, Leiden: Brill.

— 1999, *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*, New York: Basic Books.

— 2005, *The Messiah Myth: The Near Eastern Roots of Jesus and David*, New York: Basic Books.

Troeltsch, Ernst 1992 [1911], *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 volumes, Louisville: Westminster John Knox.

Van Leeuwen, Arendt Theodoor 2002a [1972], *Critique of Earth*, Cambridge: James Clarke.

— 2002b [1974], *Critique of Heaven*, Cambridge: James Clarke.

Weisman, Ze'ev 1998, *Political Satire in the Bible*, Atlanta: Scholar's Press.

Wellhausen, Julius 1994 [1885], *Prolegomena to the History of Israel, With a reprint of the article Israel from the Encyclopaedia Britannica*, Atlanta: Scholar's Press.

Winter, Bruce ed. . 1997, *Philo and Paul among the Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wolfson, Murray 1982, *Marx: Economist, Philosopher, Jew. Steps in the Development of a Doctrine*, London: Macmillan.

Zindler, Frank R. 2003, *The Jesus the Jews Never Knew: Sepher Toldoth Yeshu and the Quest for the Historical Jesus in Jewish Sources*, Austin: American Atheist Press.

人名索引

- 阿多诺 2, 129, 228, 230, 277
- 阿尔都塞 2, 239, 267, 278
- 爱尔维修 102
- 埃德尔曼 247
- 埃德曼 246
- 埃特斯坦 65
- 海因里希·埃瓦尔德 62, 259
- 艾希霍恩 65
- 约翰·戈特弗里德·艾希霍恩 62
- 奥古斯丁 54, 275
- 巴丢 2, 123
- 巴枯宁 261, 269
- 海尔曼·贝克尔 41
- 庇护七世 54
- 边沁 102
- 斐迪南·伯尔尼 257, 258
- 查尔斯·德·布霍斯 6, 151, 154, 155,
156, 165, 174, 276
- 埃德加·鲍威尔 90, 247
- 布鲁诺·鲍威尔 2, 4, 9, 12, 13, 17,
19, 24, 38, 39, 40, 43, 51, 58,
59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66,
68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75,
76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83,
84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91,
93, 97, 108, 113, 162, 163, 211,
218, 223, 229, 232, 236, 247, 248,
249, 250, 257, 258, 259, 260, 265,
268, 272
- 费迪南·鲍威尔 259
- 本雅明 2
- 布洛克 246
- 布洛赫 2, 251, 263, 278
- 卡贝 240, 241, 242
- 卡莱尔 240
- 查理一世 42
- 丹东 247
- 丹尼特 271
- 理查德·道金斯 123, 271
- 吉尔·德勒兹 123

德谟克利特 67

恩格斯 1, 2, 3, 5, 6, 7, 10, 11, 18,
19, 21, 22, 27, 32, 38, 39, 40,
41, 43, 44, 45, 64, 65, 80, 89,
90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98,
99, 100, 101, 102, 105, 106, 107,
113, 114, 115, 117, 128, 130, 131,
144, 145, 146, 147, 148, 150, 157,
193, 194, 200, 201, 202, 204, 205,
206, 207, 208, 209, 210, 211, 212,
213, 214, 215, 216, 217, 218, 219,
220, 221, 222, 223, 224, 225, 226,
227, 228, 229, 230, 231, 232, 233,
234, 235, 236, 237, 238, 239, 240,
241, 242, 244, 245, 246, 247, 248,
249, 250, 251, 252, 253, 254, 255,
256, 257, 258, 259, 260, 261, 262,
263, 264, 265, 266, 269, 271, 272,
273, 374, 275, 277, 278, 279

儒勒·法夫尔 269

威廉·法特克 19

范吕文 123

约翰·B. 菲尔 157

路德维希·费尔巴哈 2, 4, 5, 6, 9,
13, 35, 51, 57, 58, 59, 66, 70,
71, 82, 88, 100, 104, 105, 108,
109, 110, 111, 112, 113, 114, 115,
116, 117, 118, 119, 120, 121, 123,
124, 125, 127, 128, 129, 132, 133,
134, 135, 141, 148, 151, 162, 164,
177, 223, 229, 231, 232, 236, 248,
265, 267, 268, 274

斐洛 258, 260

K. 费舍 19

伏尔泰 123, 247

福格特先生 38

弗莱里格拉 38

弗洛伊德 56, 90, 123

戈德曼 2

葛兰西 2, 127, 128, 267, 275

弗里德里希·格雷培 7, 202, 212, 215,
221, 222, 223, 246, 247, 248, 249

威廉·格雷培 7, 18, 202, 212

奥·弗·格鲁培 71, 72

卡尔·格律恩 10

古茨科 216

让-弗朗索瓦·古尔丁 230

伊丽莎白·弗朗西斯卡·莫里斯·范·哈
尔 201

海德格尔 230

海尔梅斯 3, 4, 45, 48, 53, 55

海因里希·海涅 10

海洋 38

摩西·赫斯 10, 274

黑格尔 2, 5, 11, 14, 19, 53, 59, 70,
81, 82, 83, 84, 87, 89, 93, 97,
99, 100, 102, 108, 111, 112, 121,
122, 123, 125, 128, 129, 132, 133,
134, 135, 136, 137, 138, 141, 144,
148, 167, 197, 210, 224, 225, 226,
227, 247, 248

米歇尔·亨利 229

恩斯特·亨斯登伯 12, 65, 246

霍尔巴赫 102

霍克海默 228

赫尔曼·霍普菲尔德 62

约翰·加尔文 195, 196, 197, 266, 277, 278
 伽利略 25
 诺曼·杰拉斯 171
 戈特弗里德·金克尔 10, 38
 居佩尔 187
 君士坦丁大帝 54, 99, 194
 凯撒 190
 凯特勒 266
 康德 216
 考茨基 2, 194, 251, 260, 274
 科恩 123
 克莱门 67
 赫尔曼·克利盖 10, 11, 38
 让-路易·科林蒂安 229
 F. W. 克鲁马赫 202, 203, 206, 207, 208, 212, 219, 225, 226, 242, 243, 244, 247, 264
 奥利弗·克伦威尔 42
 孔德 38
 库维拉斯基 23
 约翰·拉伯克 157, 158, 159, 162
 拉萨尔 261, 268
 莱姆 138
 让·勒克莱尔 63
 欧内斯特·勒南 19, 258
 雷纳德 26
 利奥波德 204
 米哈伊尔·利夫希茨 71
 列斐伏尔 2
 列宁 267
 马丁·路德 11, 26, 124, 125, 126, 127, 222, 252, 253, 254, 255, 266

卢格 19, 24, 27, 28, 68, 70, 71, 210
 弗里德里希·鲁克 259
 卢克莱修 68
 卢森堡 2, 260, 270, 271, 274
 罗伯斯比尔 247
 波莎·洛尔 9
 洛克 102
 玛格丽特·萝丝 71
 马克思 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 197, 199, 200, 201, 210, 213,

229, 231, 235, 249, 252, 261, 265,
266, 267, 268, 269, 270, 271, 272,
273, 274, 275, 276, 277, 279

马拉 247

让-吕克·马礼荣 230

马志尼 261, 269

麦金农 192, 193

阿里斯代尔·麦金塞尔 274

亨利·梅恩 157

玛丽莲·梅西 15, 16

托马斯·闵采尔 7, 194, 234, 236,
240, 250, 251, 252, 253, 254, 255,
256, 262, 264, 278

L. H. 摩尔根 157

路易斯·德·莫里纳 182, 183

穆勒 102, 166

拿破仑 247

尼安德 246

尼采 123, 233, 246

伊萨克·牛顿 235

K. F. W. 帕尼埃尔 219

皮茨 155

皮斯托留斯 154

蒲鲁东 38, 261

普鲁塔克 67

奥古斯特·冯·奇斯托斯基 10

齐泽克 2

萨克森公爵 11

塞内加 258

冯·沙培尔 24, 25

圣西门 10

麦克斯·施蒂纳 2, 4, 58, 59, 81, 92,
93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100,

101, 102, 103, 104, 105, 106, 107,
108, 113, 115, 250, 265, 273

弗里德里希·施莱尔马赫 213, 217

卡尔·施密特 68, 199

康拉德·施密特 239

大卫·弗里德里希·施特劳斯 12, 13,
14, 16, 17, 18, 51, 63, 65, 213,
223, 229, 231, 232, 237, 259

约翰·施特劳斯 62

斯宾诺莎 19, 63, 216

安妮·斯普林克 140

欧仁·苏 32

苏格拉底 53

乔治·索雷尔 263

汤姆森 2

施鲁克 246

尤利乌斯·威尔豪森 62

维干德 94

弗里德里希·威廉三世 8, 9, 65

弗里德里希·威廉四世 8, 9, 17,
27, 28, 63, 142, 143, 146, 204,
224

路德维希·冯·威斯特法伦 70

燕妮·冯·威斯特法伦 23, 28, 34, 70,
193, 237, 265

威廉·德·维特 62

威廉·魏特林 10, 39, 90, 240

希金斯 271

理查德·西蒙 63

西尼耳 30

西塞罗 53, 67

谢林 7, 9, 112, 200, 223, 224, 225, 226,
227, 228, 229, 230, 231, 232, 248

乔尔·雅各比 203

亚历山大大帝 53

亚里士多德 53

多米尼克·雅尼柯 230

伊壁鸠鲁 67, 68

伊格尔顿 2, 278

尤尔 30

弗里德里希·冯·扎勒特 24

弗里德里克·詹姆逊 275

朱林克 204

地名索引

- 阿尔卑斯山 203
- 阿尔及尔 150
- 阿默兰 202
- 爱北斐特 6, 201, 202, 205, 206, 207, 209, 225, 233, 251, 252
- 爱尔兰 149
- 埃朗根 204
- 澳大利亚 158, 183, 272
- 奥地利 149
- 巴登地区 251
- 巴伐利亚 9
- 巴拉丁领地 251
- 巴勒斯坦 143
- 巴黎 9, 23, 111, 132, 166, 204, 251
- 巴门 201, 205, 212, 251
- 波恩 9, 17, 60, 65, 81, 204
- 波兰 149, 270
- 柏林 4, 7, 9, 12, 13, 17, 28, 59, 60, 63, 65, 66, 81, 87, 90, 91, 201, 224, 225, 248, 249, 251
- 不来梅 6, 202, 204, 219
- 布鲁克贝格 9
- 布鲁塞尔 23, 204
- 丹麦 147, 202, 272
- 德国 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 16, 19, 20, 22, 23, 25, 26, 27, 29, 38, 46, 49, 50, 52, 55, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 72, 74, 78, 79, 85, 88, 89, 94, 95, 100, 102, 111, 112, 117, 118, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 142, 146, 149, 168, 187, 197, 200, 205, 211, 212, 223, 232, 245, 250, 257, 269, 274
- 俄国 149, 270
- 法国 8, 9, 10, 11, 19, 39, 49, 62, 74, 75, 100, 102, 149, 155, 229, 241, 269, 275
- 菲律宾 183
- 格陵兰岛 183

- 古巴 153
- 荷兰 19, 29, 102, 155, 194, 201, 202, 204, 208, 209, 277
- 金伯利 183
- 莱比锡 98
- 莱茵河 204, 266
- 莱茵省 24, 28, 29, 41, 153, 154
- 伦敦 4, 22, 23, 27, 38, 90
- 罗马 53, 89, 143
- 美国 11, 20, 75, 76, 147, 149, 194, 239, 262
- 日本 143
- 日内瓦 150, 196
- 瑞典 147
- 瑞士 20, 24, 29, 149, 252
- 瓦登海岛 202
- 乌培河谷 201, 202, 205, 206, 209, 212, 214, 216, 220, 233, 234, 246
- 西班牙 149
- 西伯利亚 158
- 希腊 48, 53, 60, 67, 71, 89, 158, 225
- 夏威夷 229
- 匈牙利 149, 251
- 意大利 11, 127, 149
- 印度 149, 164
- 印度群岛 155
- 英国 3, 9, 11, 29, 30, 32, 42, 49, 59, 62, 102, 146, 147, 149, 151, 155, 194, 208, 228, 237, 238, 239, 241, 269, 275
- 中国 143, 149, 229

Original English version of “**Criticism of Earth; On Marx, Engels and Theology**” by Roland Boer © (2012) published by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands. Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill | Nijhoff, Hotei and Global Oriental. The simplified Chinese version of “**Criticism of Earth; On Marx, Engels and Theology**” is published with the arrangement of Brill.

英文原版：博睿学术出版社（BRILL）地址：荷兰莱顿 网址：<http://www.brillchina.cn>

Simplified Chinese translation copyright © 2019 by China Renmin University Press Co., Ltd. All Rights Reserved.