

神学人格的逻辑解构 ——重思黑格尔到马克思的宗教批判线索

张添翼

(东北电力大学马克思主义学院, 吉林吉林, 132000)

摘要: 启蒙运动肇始至今, 西方的神学政治问题日渐凸显, 在哲学观念引发政治变革的时代背景下, 人们亟待反思马克思关于宗教批判已经终结的判断。在黑格尔、青年黑格尔派到马克思的思想沿革中, 宗教批判究竟为政治批判提供了什么样的理论前提? 通过与“思辨的有神论者”的论争, 黑格尔批判了将神学人格视为公共政治精神基础的做法, 他主张在社会关系中缔造伦理人格, 伦理人格是在世俗化宗教中缔造政治权威的思想前提。作为思想继承者的青年黑格尔派在不同理论层面上强化了宗教人格主义, 及其作为特定自我观念在政治领域内的引申。其中, 施特劳斯强调民众普遍信念对于构筑宗教意识的核心作用, 进而演绎出代表人类最高道德实体的“类”观念; 费尔巴哈则把“类”视为人格的自由本质, 希望通过从神学到人本学的转换, 最大限度地弘扬人的主体性价值。对于马克思而言, 以往的宗教批判为政治批判提供了基准: 自由人格的实现, 不能再依靠宗教意识和人本主义说教, 而必须深入到市民社会成员的利己精神之中, 寻求扬弃资本异化的全新政治方案。

关键词: 人格; 神学; 宗教; 理性; 类

中图分类号: B516

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2016)06-0001-09

一、神学人格与宗教世俗化

2007年美国金融危机以来, 新世纪的资本主义全球化面临前所未有的挑战, 西方国家向中东地区输入的民主革命, 也引发了新时代伊斯兰世界与基督教世界的持续冲突。在这种时代语境中, 人们更加有必要回到马克思主义的至思原点——神学政治问题, 实现对经典文本的创造性解读。

依照传统的马克思主义原理框架, 在政治解放到人类解放的过程中, 宗教解放是亟待扬弃的对象, 青年马克思在其理论生涯之初便超越了宗教批判的窠臼。然而, 就在马克思毅然为宗教批判划上句号的1843年, 费尔巴哈在给卢格的信中却表达截然不同的观点: “宗教是德国唯一实际、有效的政治手段, 至少现在如此。”^[1]这一观点, 其实代表了很多同时代思想家的基本研判。19世纪上半叶, 德皇试图在大革命后重建普鲁士社会秩序, 官方的意识形态不可避免地倒向了复辟神学, 德国的国家理论尤其发展出一种庞大

而混杂的学术神话。^{[2](81)}简言之, 就是“至尊的上帝、至尊的国家、至尊的自我”的结合。随着新教路德宗神学的兴起, 其他保守思想流派与之合流成一个松散的思想联盟, 它的目标——“基督教德国”旨在重建王权和教权统一的合法性。随着同时期历史主义、浪漫主义对启蒙精神的批判, 这种倾向已俨然成为主流的社会思潮。如果为当时的德国思想界划分阵营, 黑格尔学派自形成到分裂都是被孤立的对象。人们需要正视一个事实: 曾被称为普鲁士官方哲学的黑格尔学说, 其思想保守性远不如它的众多论敌。对19世纪40年代德国开始的政治思想转向, 马克思的判断的确具有前瞻性, 但并不意味研究者可以将它不加反思地代入先前的学术论争。思想史的不完整理解, 将使得研究者错失宗教批判背后的政治内涵, 人们需要“向前看”。

围绕神学-政治论题, 法学界的斯塔耳, 神学界的新正统教派、图宾根学派, 哲学界的谢林、小费希特等思辨的有神论者组建了“反黑格尔议事大厅”, 集体对黑格尔的宗教哲学进行批判。针对这些路径各异的言论, 其间有清晰的论证思路可循。新教的宗旨既

收稿日期: 2016-01-14; 修回日期: 2016-04-16

基金项目: 2015年国家社科基金重大项目“马克思主义政治哲学重大基础理论问题研究”(15ZDB002); 东北电力大学博士科研启动基金项目“神学政治问题视域内的马克思宗教批判理论”(BSJXM-201526)

作者简介: 张添翼(1986-), 男, 黑龙江佳木斯人, 哲学博士, 东北电力大学副教授, 主要研究方向: 政治哲学, 马克思早期思想

非思维也非行动,而是直观和情感,它通过想象力直观的方式强调神性与人性的统一。虔信派神学家认为,宗教改革实现了神-人为主体的精神生活转向,只有宗教与形而上学并肩而立时,公共领域才能完善和丰满起来。对于个人而言,让心灵充满虔诚是所有宗教的目的,那么同理可知,上帝的意志统一了他所有的创造物,公共政治的精神基础是人格化的上帝,因此人类的共同体——国家——必须要在一种能够包容一切的人格中到达顶点。

在这层意义上,合法国家即是由君主执掌主权的“个人的王国”,君主即是所有公民人格的活的统一体。黑格尔的理论对手们热衷于阐释一个鲜活的、个人的上帝,继而把国家意志与这种神性人格相衔接,这与启蒙者打破天主教政权-教权合一的意图显然是是一致的,但将国家属神的使命转移给君主,则又回到了对原有政治模式的妥协。此外,以信仰的虔诚程度为标准的论证,使他们的结论难以取信于人。斯塔爾精辟地勾勒出保守神学家们的政治意图“是权威,而不是大多数”。他们对启蒙主义和共和政治的敌视,使宗教世俗化的社会潮流被忽略了,“基督教德国”在本质上只存在于现实国家与思辨精神的分裂之处。

能弥合分裂者惟有全体,真理即全体。黑格尔对哲学的体系化执着,不只遵循思辨规则,更呼应着现实关切。追溯黑格尔在图宾根、耶拿时期的著述,可以看到他为神学-政治问题圈定的底线:信仰问题上并不存在社会契约,如果教会设想它与信众的契约建立在某种精神象征,如君主人格的神性之上,那么教会-皇帝-国家对于永恒的世俗权力的信念“实质上是何等不合逻辑的谬论”。^{[3](226)}综而观之,无论黑格尔的思想体系有过多少损益和转变,基督教的理性改造始终是他国家学说的核心,在他看来,真正权威的信仰,必然为理性宗教所塑造。诚如施米特所言,现代国家理论中所有的重要概念与世俗化神学存在渊源,黑格尔在神学概念和法理学概念之间进行体系化重构,完全是因为法理概念的社会学预设了某种一贯的激进意识形态。^{[2](35)}宗教改革以来,天主教廷森严的社会等级秩序开始崩解,神学世俗化也具备了明确的方向:历史的道义不再由上帝的意志所承担,而要靠现实共同体中的人来实践。黑格尔之所以比“思辨的有神论者”更为深入现代政治的本质,不仅在于他运用哲学逻辑演绎了政治与精神的统一,更为重要的是他通过宗教真理的理性运用,实现了个人政治角色的界定,即“人格”概念。

1830年的第三版《小逻辑》序言中说:宗教上的虔诚派与它所直接作为攻击和排斥对象的启蒙派,都

同样缺乏科学和一般精神的内容。注重抽象理智的启蒙凭借抽象思维把宗教的全部内容排除净尽,这不是什么科学的论证,而是戏谑的嘲讽,两者实无二致,谁也不比谁较胜一筹。^[4]此外,历史主义和浪漫主义者都深受天主教神学的影响,他们不想让德意志民族脱离形而上学的人格,并将其视为民族奠基与国家统一的根本。反观黑格尔,他在理性的基础上把政治与宗教、哲学与神学统一起来,对应到神-人关系层面,他用一种普遍和具体相统一的个体性人格概念,调和了古典城邦的总体性原则和启蒙主义原子式的个人主义。“人格”概念,最初只是罗马法学体系中个人扮演的社会角色的统称,经过教父哲学的改造后,它才深化成为“人类个体的尊严之总和”。^[5]有学者认为,现代国家观念实现了君主的人格化权威到自然、法律的人格的转变,人类都生活在抽象法理和社会规范的统治之下,即所谓的“精神政治”。那么,“绝对精神”国度的臣民是谁?黑格尔强调,无论是旧有的王国-教会-臣民体系,还是新兴的国家-伦理社会-公民架构,人都应该成为自由的存在者,因为自由是人格的本质规定性。

当牧师们认定人与神已经在虔诚信仰中得到和解时,保守神学家把君主视为其他所有人格的统一体,但法国大革命的教训历历在目:人民要寻求的政治权威与正当性(das Richtige),必然不能在个人主权者——君王或僭主的命令中寻找。十九世纪,德国思想界最为核心的政治诉求即建立统一的民族国家,但无论教权还是王权至上,这类观念都不能真正地整合民族意识,也就是说,一神论、自然神论等政治神学理念与政治哲学变得愈发难以调和。在德国,对神学理念进行改良、使之符合现代政治的主题,有别于全盘否定宗教的启蒙主义无神论的至思进路,黑格尔只是这一潮流的追随者,而非开创者。卢卡奇曾对黑格尔和康德、费希特、谢林进行了比较,他发现,黑格尔在理论生涯初期就不仅仅把宗教问题看成是认识论和道德论问题,更将其视为社会历史观。他坚信改造后的新教能够重树政治权威,一则它建立于历史与逻辑相统一的理性基础之上,二来它以表达政治“正当”的个人权利为前提,“只有这种可以说是由理性宣布为合法之后的要求才能成为对幸福有价值的”。^{[3](270)}

二、伦理人格与权威宗教

总而言之,新教试图用圣灵感召的教义使人脱离直接的自然性,而黑格尔的“权威宗教”则通过理性

规划,把个人、产业工会和伦理社会相统一,让人类实现掌控自身命运乃至政治生活的精神自由。上述构想与德国宗教状况紧密相关。黑格尔洞察到了路德宗虔信派不同于其他新教宗派的特点——与英、法盛行的加尔文派相比,虔信派很难与资本主义-市民社会那种锐意进取的生活态度发生共鸣,它对于神灵恩宠的“神秘合一”的追求,更像是只有王公贵族等有闲阶级才能参加的宗教游戏。此外,由于精神层面的坚定信仰融入到了公众生活的全部层面,政治行为很难、也不被允许从中剥离,所以对于德国社会而言,神学-政治问题是一个思想共同体,其中蕴含的矛盾不能分别求解。在现代社会秩序中,个人最基本的权利包括宗教自由,它并不是人格的全部体现,如马克斯·韦伯所判定,新教唯有被当作只是扮演纯粹理性主义人格的一个“初熟果”的角色时,方才成为历史观察的对象。^[6]一方面,俗世的个人要工作、要为职业劳动而献身,这是现代社会的基本现实。另一方面,新教用“非理性”的方式向信众宣扬“天职”思想,却又滋长着现代人“理性的”思考与生活方式。

在黑格尔看来,摆脱非理性冲动,克服自然状态以服从有计划意志的支配,进而勤勉自省完善自身灵魂,这种新教伦理直接呼应着个人的自由意志。人格承担着人之为人的本质规定性,“人格的要义在于,我作为这个人…在有限性中知道自己是某种无限的、普遍的、自由的东西。”^[7]脱离了人的人格只是一种抽象,只有在精神与世俗的和解领域——社会关系中,人和人格才具备现实性。在黑格尔对人格的三重界定中,法权人格诠释了财产所有权作为平等人格的基础性内涵;道德人格鼓励个人超越宗教精神生活的自我封闭,摆脱客观的目的论预设,积极从个人私利步入公德;最终,伦理人格承担了神——人为主体的精神生活转向。“伦理的人格,也就是说那为实体性的生命所渗透的主体性,就是德”,“德”可以具体化为公正、无私、仁爱等各种良习,但最为根本的“德”是信赖,即“有意为这现实工作和能够为它献身”。^[8]黑格尔把伦理人格视为超越道德人格和法权人格的更高阶段。在他看来,内在超越的道德律令与法权意义的身份平等,只有在客观的伦理关系中才能变为事实,法律规定基于自由人格,即“一种其实是自然决定的反面的自我决定”。相对于人格,法律具有更高的逻辑必然性,而伦理人格也是塑造政治权威的基本前提,二者相辅相成。伦理人格彰显了全新的主体性原则:个体只有在公共生活中,从客观的伦理关系及其秩序中,才能成就自身德性,去实践普遍而真实的人类自由。

论点及此,如果仅对论证思路进行简单比较,即

基督教精神原则演绎为政治秩序,再在国家观念里加以妥善保存等等,会形成黑格尔与保守神学家们立场一致的印象。诸如不是神学的神学、重视伦理而贬低私德、高扬国家而忽略个体等等两个世纪来不绝于耳的说法,它们成为后世学者诟病黑格尔哲学、斥其为“国家哲学的唯灵论”和极权政治理论的主要根据。然而思想史中的两个侧面,让人们有必要重新反思这些指控。

首先,对于黑格尔的论敌而言,他们认定所谓的“权威宗教”不过是一种逻辑主义式的泛神论,由其衍生的国家观念,很容易导致缺乏实际中心和最终权威的政府主义。上帝是一个理性实体,而不是一种人格化的意志,上帝的自由是一种理性意志的自由、而不是绝对意志的自由,斯塔耳指责黑格尔的宗教观是一种去人格化(depensonalizing)的理论,它以神的意志为名义,却完全祛除了神性,而以理性的自由人格取而代之。世俗化宗教否定了君主的绝对权力,非但不能缔造集权国家,反而把个人的伦理人格视为政治主权的根源,应当把这种想法送上断头台。

其次,在青年黑格尔派尖锐的批判理论背后,往往以精神与世俗和解的坚定性为理论尺度,黑格尔的“学生们也是以其国家哲学和宗教哲学的结构为目标”,对于他们而言,批判的主题和中心目标,就是厘清何谓“真正的”国家和“真正的”基督教。^[9]黑格尔已经预见到,新教宗派的林立与信仰私人化的盛行,终将剥夺宗教意识在现代社会的超越维度,所以复辟神学家对神学人格的坚持是没有意义的,宗教精神与伦理人格在“权威宗教”中达成了共识,即在“神自身在地上的行进”——国家中完成和解。黑格尔虽然一再肯定国家和宗教的真理统一性,但宗教本身并不直接政治权威,它绝不能独立决定国家事务。自启蒙主义兴起以来,理性对于宗教的规训,并非是哲学的自我治疗。它的宗旨与保持哲学体系自身的健康无涉,而是立足于让普通公众免受各类教条主义的侵害。^[10]在“真理即全体”的思想体系中,无论是个人/信仰,还是国家/宗教都在绝对精神中完成了自我认识,对于是否更进一步彻底否定神学的价值,黑格尔还是颇为犹豫的,即使他已经意识到这一倾向已经无法逆转。

通过自我批判的方式,先验理性从神学所划定的界限突围,经历精神-俗世的和解而重返形而上学,宗教哲学成为实现了自我反思与自我理解的宗教。在《精神现象学》中,黑格尔强调宗教必须提升到哲学的精神层面。而《1800年体系残篇》中,哲学被约定在神学领域内保持缄默。再向前追溯,即精神哲学体系尚无构建的1789年,黑格尔在《基督教的精神及其

命运》中表述了这样的观点：“想要恢复人的全面性”，需要弥合道德哲学造成的应然与实然的分裂，这是人类从天主教趋向新教的原始动力。尽管一再强调信仰虔诚的重要性，黑格尔还是在无意间说出了他的真实意图：随着现代人之间隔阂被打破，个人并不是作为信仰者而抽象于一个共相、一个概念中，而是通过生活，通过伦理性的统一——爱而联合起来。黑格尔的神学-政治观在其思想体系中是一以贯之的，在理论生涯的最初，他就用逻辑规则推导出神学的必然结局——“它企图在一个非人格的活生生的美中找到安息……”，教会与国家、虔诚与道德、精神活动与世界活动绝不能融合为一。^{[3](383)}从这个预言进行审视，无论是右派的泛神论演绎，还是左派的无神论批判，他们都只是在不同的路向上强化了黑格尔的逻辑。

三、普遍信念与人性宗教

综合而言，在黑格尔哲学精神的鼓舞下，知识分子或者满足于程度不一的泛神论，重申神学的政治意识形态作用，或者保持对形而上学的漠视，倡导个人自由与共和政体。1843年，费尔巴哈在给马克思的信中坦言，他批判君主与上帝的人格同一性，主要是基于政治环境的客观需要。^[11]就在同一年，鲍威尔也从泛神论转向激进的无神论。他注意到，激进黑格尔主义者的政治愿景处在一个极为尴尬的情境中：严苛的书报检查令使很多左派报刊被迫停业，知识分子们的困境没有得到民众的任何声援；市民阶层的大多数人非但没有认同自由、平等的进步理念，反而支持保守的复辟神学家；腓特烈·威廉四世即位之后的倒行逆施与公众消极的政治态度一道激化了青年黑格尔主义者与思想界的分裂。对此，鲍威尔愤懑的予以抨击：“精神的真正敌人应当到群众中寻找。”由此观之，费尔巴哈的“宗教是德国唯一实际、有效的政治手段，至少现在如此”之判断不是对政治事务的退避，而恰恰反映了这些年轻黑格尔主义者们的积极态度。

施特劳斯最初使用了“左派黑格尔主义”一词，他本意是要反驳思想界对《耶稣传》的曲解，指出批判神学家对于基督教神性的坚守的那些人，他们已经到了非此即彼、划分敌我的地步，因此他们不是右派便是左派。这个概念随后被用于更为广泛的领域，有了诸如青年黑格尔派/老年黑格尔派、正统派/非正统派、青年学派/老年学派的分类，归根结底，它指认的是黑格尔学派内部的宗教批判维度。回溯青年黑格尔派的理论活动，可以发现黑格尔宗教哲学中一以贯之

的主题——基督教人格主义，及其作为特定的自我观念在政治领域内的引申。

对于从黑格尔、青年黑格尔派到马克思的宗教批判线索，恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一文中进行了详尽的思想史梳理：宗教批判从1840年起就是间接的政治批判，围绕福音书的神学考据，施特劳斯、鲍威尔分别从主观性“自我意识”和客观性“实体”展开思想论争，探讨哪个抽象理念可以从事世界历史的精神演绎，直到施蒂纳把神学人格彻底更迭为利己主义的最高抽象及其衍生物——唯一者，总之“他们在这个矛盾中彷徨，尽管程度各不相同”。与上述清晰客观的理论线索形成反差的，是接下来一系列明显错误的思想史解读：“这时，费尔巴哈的《基督教的本质》出版了。它一下子就消除了这个矛盾，它直截了当地使唯物主义重新登上了王座。”^[12]就时间而言，《基督教本质》于1841年问世，鲍威尔的思想转型、《唯一者及其所有物》的出版分别发生在1843年和1844年，试问：费尔巴哈如何解决几年之后鲍威尔和施蒂纳将会面临的理论困局？遑论正是施蒂纳的激烈批判，让费尔巴哈无奈地终止了理论活动，彻底淡出学术圈。

对于施特劳斯等黑格尔主义者而言，费尔巴哈哲学更多是批判的对象，而非可借鉴的思想平台，它根本无法消除观念论蕴含的根本矛盾。此外，人本哲学也没有实现“德国古典哲学的终结”，让唯物主义登上德国主流思潮的“王座”，鉴于人本哲学对感性生活的青睐，费尔巴哈多次主动申明：自己并不是一个唯物主义者，他的哲学也绝非唯物论。在此有必要修正《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中的两个思想偏差：其一，恩格斯认为，费尔巴哈试图构建一种以唯物主义自然观为基础的宗教，但实际上这种“唯物主义”所指代的思维与存在的二元关系完全没有体现在费尔巴哈哲学中。这种“宗教”基于“爱”的同一性，费尔巴哈有过极为明确的界定，这种界定并不基于唯物/唯心的哲学观对立：什么是爱？爱就是“思维和存在的统一。存在是女人，思维是男人”^[13]。其二，恩格斯认为，费尔巴哈哲学的唯心论部分是推崇人类之爱的神学，它把友谊、同情、互助等纯粹人类感情“尊崇为宗教”，这种观点一方面忽略了费尔巴哈哲学的核心范畴——类概念，以及与之相关的人类主体性价值论证，另一方面也没有汲取马克思在《关于费尔巴哈的提纲》等文本中的核心理论成果——“类”概念的人本哲学批判，以及与之相关的科学实践观。

综合恩格斯对青年黑格尔派思想的梳理，我们可以发现从哲学观角度审视宗教批判这一思路的明显偏

差。在政治-神学问题的整体视域内，青年黑格尔派成员之间并不存在明确直接的、由A到B的线性理论沿袭，他们凭借哲学、法哲学、历史哲学等多重维度的相互攻讦、批判才奠定了其在思想界的独特地位。与追溯共性相比，探讨区别更能切近他们的真实理论意图。费尔巴哈并没有终结德国古典哲学，恰恰相反，青年黑格尔派成员、马克思通过终结费尔巴哈哲学而完成了对传统观念论哲学的扬弃。这一论断，对于梳理早期马克思主义的理论线索至关重要。

通过对神学问题的解构，人本主义获得了一种全新的彻底性，用人取代上帝成了政治纲领，围绕实体与自我意识的论战，和从神迹、幻象问题展开的人本学论争，是以往青年黑格尔派研究的核心论题。施特劳斯开宗教批判风气之先，他被当时的神学家们贬低为“基督教信仰的撒旦”，因为《耶稣传》用逻辑学定律和历史考据对神学教义进行了颠覆性的解构。经过施特劳斯的努力，神话逐渐被还原成民族的集体意识，神学也被追溯为特定历史阶段中的“精神实体”——民众普遍信念的宗教式表达，也就是说，人们迫切需要救世主的普遍心理与“耶稣是神子”“信主得永生”的宗教信条相遇，超自然的神迹就应运而生了。福音书与客观发生的历史事实无关，它依赖于作者本人对罗马帝国统治下基督徒社群生活的深刻体察，因此《新约》本质上是一部有意识虚构的文学作品集。通过详实的考证，施特劳斯逐渐认定：前三部福音书强调的作为大卫后裔的耶稣、受到圣灵感召的耶稣，与《约翰福音》中“道成肉身”的神性逻各斯是注定无法调和的。福音书所着力表现的耶稣的神-人同一性，“从来被认为即使不是一个完全的轮廓，也似乎是坚实而明确的基督形象就隐没于虚无缥缈中了”^[14]，施特劳斯认为，当黑格尔认为理性比上帝更包罗万象的时候，他实际上是要证明，理性的无限绝对性能够在个人的有限性中充分体现，也就是伦理人格。黑格尔把逻辑把三位一体的内核——上帝演绎为绝对精神，施特劳斯则独辟蹊径，将三位一体的尘世显现——圣子耶稣的人格还原为伦理实体。

在《耶稣传》早期版本中，施特劳斯始终强调民族集体意识的重要性，这极易被公众误认成浪漫主义观点，在好友卢格的不断敦促下，施特劳斯逐渐淡化了理论的集体主义张力，并开始把耶稣塑造为引领人类的导师形象。总的来说，一个从事道德教化的耶稣基督，便不再是上帝人格的化身，而是人类意志的光辉典范，这是把基督的宗教向着目前人类最崇高的努力所指引的方向，即人性的宗教推进了一步。^[15]在此可以归纳出《耶稣传》的两个理论目标：其一是祛除

非理性的宗教神迹，其二就是缔造“人性宗教”，后者成为很多人寻求施特劳斯和费尔巴哈思想一致性的依据。恩格斯在《谢林和启示》一文中，就把费尔巴哈哲学视为黑格尔“关于宗教的思辨学说”的有益补充，除此以外，费尔巴哈向人本主义的转向不仅没有扬弃施特劳斯的结论而恰恰验证了它们，两人都得出同一结论“神学的秘密就是人本学”^[16]。这些论断显然夸大了二人思想的一致性。

在费尔巴哈看来，所谓集体的无意识创造并不能解释为何会出现神迹。施特劳斯概括的民众普遍信念是一种客观的精神实体，然而对弥赛亚和天国的憧憬，并不是什么逻辑推导的产物，人类的宗教意识归根结底遵循着心理学原则，是感性生活中特定心情与幻想的集合。“施特劳斯到底还没有肯定说出什么是奇迹，而且还推测说，在奇迹的后面有一种与愿望不同的特殊的精神力量，费尔巴哈则直截了当地说，奇迹就是用超自然的方法来实现自然的即人的愿望。”^[17]经过分析不难发现，施特劳斯自认为祛除了宗教神迹并把耶稣还原成了凡人，但这个凡人即刻又披上了理念的外衣，那种寄托在耶稣身上的不同寻常的理性力量，实际上还是“无人身”的。施特劳斯认为可以在“类”观念中使人格的有限性深蕴于实体的无限性，最终统一人类意志，同样以类哲学著称的费尔巴哈明确与之划清界限：“施特劳斯只是把自己笨拙的学究概念强加于我。”

为了摆脱斯宾诺莎式实体论的自我封闭，施特劳斯拉刻意强化了耶稣形象，最终却成了“类”观念难以自洽的逻辑矛盾。这里可以反向推导一番：其一是个人，其二是作为全部人类美德的聚合的类观念，能把二者统一起来的，既非黑格尔所强调的伦理共同体中的个人，亦非经验意义上的社会公民，而有且仅有一个“凡人”符合——耶稣。形象而言，如果用全人类来代替一个单独的人是打开施特劳斯宗教批判的钥匙，那么耶稣就是这把钥匙的掌管者。施特劳斯对基督教实施的理性主义改造，不追求与国家意志相一致的权威宗教，而是通过类比，把已经理性化了的伦理人格给再度神话了。本质而言，普遍信念映射的弥赛亚情结是一种宗教精神，那么施特劳斯的理论活动就是在用宗教精神来进行宗教批判、用神学意识祛除神迹幻想，即便本着客观理性的名义，于论证层面还是背离了辩证原则，会造成难以化解的同义反复。“二者在原则上都一样，因为它们同样是先验的”^[18]，施特劳斯宗教批判的整体水准被拉低了。前文已述，青年黑格尔派成员只是在不同思想路径上强化了黑格尔的理论逻辑，施特劳斯割裂了“实体即主体”的统一性，

所以不可避免地滑向了神学人格的循环论证,“类”观念亟待与感性生活构成关联,重建人的主体性原则。

四、类哲学的“神学的秘密”

在以思辨哲学和神学的批判者自居之前,费尔巴哈追随黑格尔学说的时间比其他青年黑格尔派成员都要长。依照黑格尔的观点,思想界对宗教世俗化的准备,需要每个新时代的哲学“牧师”从充满漠然与敌意的世界中引导出理性的真理,费尔巴哈与之高度一致,认定理性就是人类的本质,共通的、普遍的人的特征正是“他的思考”。由于这种长期理论跟随的印象,让施特劳斯误解了费尔巴哈,他认为费尔巴哈对神迹的感性论解读,与黑格尔不可能构成任何立场上的本质差别,费尔巴哈只完成了对黑格尔宗教观的某种修正。《基督教的本质》的发表,坚决回应了上述批判。全书开宗名义:人本学是跟思辨哲学截然不同的,人本学并不像被神秘的假象所眩惑的思辨那样把人化看作是某种特殊的、奇突的神秘。^{[19](68)}费尔巴哈没有进行如施特劳斯和鲍威尔那样繁复的神学考证,他一开始就站在哲学反思的角度去审视宗教,以理性神学作为理论参照,人本哲学演绎了全新的精神普遍性原则。尤为重要的是,费尔巴哈的宗教批判并没有出于政治斗争的实际需要而转向无神论,他对宗教立场的转变是自然而然的。在给朋友的信中,费尔巴哈重述了黑格尔在1789年时的预言继而指出,人类即将不再拥有宗教却又不愿意正视这一事实,所有与宗教相关的幻想必将全面危害人类的自由和幸福。在青年黑格尔派成员之中,费尔巴哈延续了黑格尔宗教哲学的隐微教诲。

如施米特所言,德国思想界在十九世纪四十年代开始的政治转向,发生在威权国家与伦理社会相互渗透之时,国家=政治这个公式开始变得谬误百出并充满欺骗性。^{[2](130)}以此为基点向前回顾,会发现黑格尔寄予厚望的理性神学、伦理人格与现实已经完全脱节,依靠它们来调和宗教-国家的思路注定难以实现。数十年来,德国思想界对神学人格的去留始终难以达成一致。费尔巴哈一针见血地指出,上帝的人格性不过是思辨哲学的一种手段,“人借以使他自己的本质之规定及表象成为另一个存在者”^{[19](294)},它的异化就是近代政治普遍性原则的立足点——人的主体性。基督教始终将个体看成是直接的启示对象,然而在精神哲学的演绎过程中,人性与神性的边界实际上是重合的。具体来说,人才是规定上帝的主体,上帝向世人所做

的诸多启示,实质上是人的自我规定。从人的自我规定即人格的角度重新审视,从哲学到神学最终到理性神学,都只是为了绕道而回归自身而已。费尔巴哈认定,上帝的人格性就是被异化和对象化了的个人的人格性,这种自我异化的过程亟待克服,正是在此意义上,“神学的秘密就是人本学”。所以,彻底否定神学并不是费尔巴哈的意图,他真正想要摒弃的是黑格尔奉之为圭臬的基督教理性化进程。

神学人格是“非人格性的属人存在者”,它们异化成为“自我意识”和“普遍信念”等形式进行着历史演绎。费尔巴哈的独特之处,在于通过感性论的方式将“上帝现实化了、人化了”。在神学转变为人学、神学溶解进人本学的过程中,“类”承担着把神学人格转化为现实人格的使命,费尔巴哈回避了思辨哲学的本体论设定,认为只有“感性的存在、直观的存在、感觉的存在、爱的存在”^[20]才配成为存在,人本批判了教条,将它还原为其自然的、人生来就有的要素,还原为其内在的发源中心点——爱。^{[19](69)}人本哲学用“爱”界定了全新的思存同一性原则,即人的类本质的延伸。在费尔巴哈看来,人与人通过交往产生的爱可以消除神学强加于人的“中介人格”,并最终将这种同一性代入到民族意识。费尔巴哈已经意识到,黑格尔的思辨哲学体系中人的一切本质和社会活动都以观念形式固化了,与理性精神自由、博爱的初衷相违背,也造成了对人类精神生活的全面束缚。费尔巴哈之所以称思辨哲学是新时代最为彻底的神学,就在于它是在基督神学框架中进行的哲学改造。宗教改革以来,新教信仰实现了现代人以自我为中心的精神转向,这是其无可替代的历史意义,但黑格尔显然过高估量了基督教世俗化的作用。在费尔巴哈看来,新教远未表明一种政治上的自由观念,新教的自由仅仅意味着自我从社会生活中退缩出来。^[21]与其让神学人格继续变换形式凌驾于人的类本质之上,不如突破那些被认为是绝对不可逾越的界限,在此可以借用康德的比喻,即费尔巴哈想要通过人本哲学和感性论,祛除“类”概念的“庙中之神”。

在精神哲学体系中,类是在杂多中寻求统一的普遍性思维,于生灭无常的个体中持续存在^[22]。作为自我意识的类,是生命从自在通往自为的思想中介。费尔巴哈抓住了这个思想中介,并将其绝对化了,“类之本质基于类之实存——如果类只有在总共一切人之中才有其相应的实存的话。”^{[19](197)}。将类概念的外延设定为“一切人”,形式上的确与施特劳斯十分相近,但费尔巴哈的类概念并没有为神性的存在预留空间。他分析到,如果让伦理性继续内在于人的类本质,哲学

将不可避免的倒向神学领域里的精神创制。回溯到黑格尔，他为了在更高的统一性中牵制利己主义泛滥导致的市民社会分裂，把神学视为最切近的意识形态资源。一如神学悬置了终极关怀，信徒要靠不断地自省和忏悔才能抵达信仰彼岸，思辨哲学体系中的国家也要通过复杂的思想中介才能与伦理社会相联接。费尔巴哈坚持了黑格尔关于人是追求自由的普遍存在物的界定，而悬置了为了升华个人而制定的社会伦理规范，即从家庭、市民社会到国家的系统论证。只有揭示和界定特定范畴，方能获得政治的定义。斯塔普曾经断言，黑格尔对神学人格的理性改造，必然导致他的年轻门徒在政治上逐渐倒向共和主义。费尔巴哈建立以“爱”为宗旨的直接性人类共同体，就是要消解市民社会与国家的概念差异，换言之，对于整个市民社会强大建构性力量的信赖，让他坚信人对人的爱是“最高的和首要的基则”，它消除了神学强加于人的“中介人格”，是至高无上的实践原则，甚至将成为世界史的枢纽。^{[19](358)}

“就德国来说，对宗教的批判实际上已经结束，而宗教批判是其他一切批判的前提”。如果本文的追溯到此为止，对应上述思想史线索并对应马克思的判断，会自然而然地形成费尔巴哈终结了宗教批判、马克思通过对类哲学的反思，塑造了政治人格的最高形式——无产阶级等种种印象。然而正如卡尔·洛维特所言，施特劳斯、费尔巴哈、鲍威尔等黑格尔左派只是完成了“摧毁宗教意识的准备性工作”^[23]，马克思的根本意图，是要在德国政治神学、政治哲学、思辨哲学互为表里的思想共同体之外，寻求人类解放的实践方案，费尔巴哈对感性论-思辨哲学、人本学-神学的颠倒，让马克思看到了解决这一理论难题的可能性，仅此而已。

费尔巴哈进行的是有限度的、相对的宗教批判，他曾经要求编辑删除他著作中所有与“无神论”相关的词汇，并改之为“人神论”。如果说施特劳斯把宗教视为对凡人的神化、把神学看成是人的经验，那么费尔巴哈正好将之颠倒过来，他把神学视为人的神话，即思辨精神创制的产物必须予以扬弃，而将宗教视为人的感性生活体验，在弘扬人的主体性的前提下可以加以沿袭。长久以来，费尔巴哈的哲学都被划归唯物主义阵营，对其宗教批判的研究经常在这一归类的影响之下，过于强调自然观与感性论的作用。人们必须正视一个事实，费尔巴哈不想在唯物-唯心的二元哲学观之间做出选择，而是要居中调和，也就是怎样从否定唯心主义的自然哲学，与否定自然哲学的唯心主义二者的分歧中走出来，他的方案是精神与自然的统

一——“绝对”。费尔巴哈直接否定了黑格尔的伦理人格，类是“绝对”，具备最高的普遍性和统一性，伦理人格不能涵盖类在个体现实中绝对体现。

恩格斯认为，费尔巴哈在政治社会领域内的唯心主义空话，是要以一种本质上是唯物主义的自然观为基础，建立“真正的宗教”。^[24]这种观点，无意间淡化了费尔巴哈哲学所无法化解的理论矛盾：其一，它把人类诠释为类的统一性主体。其二，它认为如果人从神学中获得解放，类本质的内容就会变得很难界定，必须继续进行理论抽象。以上种种，成为自康德、黑格尔直至施特劳斯都无法超脱的思辨循环，尽管费尔巴哈一再指出感性生活是最基本的现实，强调人本学和思辨哲学的差别，但他掩盖不了自己学说的唯心论本质。正如鲍威尔所指责的那样：“当费尔巴哈把神学变成人类学时，他做了些什么呢？他所做的恰恰就是黑格尔把神学变成人类学时所做的事。”当“类”与“绝对精神”“自我意识”“普遍信念”一样，成了不受人支配的理性力量后，人类学就成了宗教，它在人的存在之外指导类的生活。^[25]

五、国家人性化与人类政治化

重温前文的判断：青年黑格尔派是凭借在同一论题(神学政治问题)的不同维度(哲学、法哲学、历史哲学)的相互攻讦才奠定其特有的思想史地位，尽管曾经是青年黑格尔派的一员，马克思并不适用于此，但这并不意味着他就此承担起某种思想综合者的使命：凭借历史唯物主义的科学世界观，扬弃并继承了宗教批判的全部理论成果，而是另一重指认：在宗教批判视域内，马克思是一位积极而审慎的旁观者，他的超然态度并非因为施特劳斯、费尔巴哈等人穷尽了政治-神学问题的思想维度，而在于《莱茵报》时期工作给予他的警示：上至宪政下达物权，德国人的精神世界已经与资本原则主导下的社会现实已经完全脱节，当阶级矛盾全面激化人民深受资本异化苦楚之时，政治-神学问题已经不再像政治-经济问题一样具有紧迫性了，因此“废除作为人民的虚幻幸福的宗教，就是要求人民的现实幸福”。^[26]马克思没有过多涉入青年黑格尔派的宗教问题论证，这赋予了他以中立的思想身份。

费尔巴哈拒绝接受黑格尔对市民人格的界定，即利己主义精神塑造了市民社会成员的人格。他取消体系哲学复杂的思想中介、对类进行绝对化的理论抽象，出于宗教批判背后的政治目标：以类的普遍性克服个

人与共同体、社会与国家的二元论,即所谓“政治的人性化”。马克思之所以在较长的时间内拥护费尔巴哈哲学,正因为“政治的人性化”与“人类的政治化”具备的高度契合性。马克思认为,本身被抽象化和固定化的自我,是作为抽象的利己主义的人,他被提升到自己的纯粹抽象,被提升到思维的利己主义,^[27]这才是伦理人格的真相:黑格尔并没有从现代国家的本质出发去界定公民,而是用市民社会的利己特性冒充了国家本质。在人本哲学的启示下,马克思开始意识到新教伦理“没有正确解决问题,它毕竟正确地提出了问题”,在德国这个深具现代政治缺陷的国度,耗时长久的神学论争为政治批判提供了特定的思想前提:宗教批判的意义不在于俗人同僧侣的斗争,而是同自己内心的僧侣进行斗争。^{[28](9)}

在政治革命浪潮即将到来的19世纪40年代,诗人海涅热情地讴歌人性,他认为德国的未来“属于钢铁般的人”。就当时的社会思潮而言,公民的集体存在便意味着更高的政治承诺,马克思的可贵之处,在于他始终没有被政治激进主义和浪漫主义观念所左右,随着政治批判的不断深入,他开始慎重反思被费尔巴哈哲学混淆了的群己权界。一方面,需要正视人格的集体主义内涵,脱离了个人的人格只能是一个理论抽象,只有作为人们,才能塑造人格的现实理念。^[29]另一方面则应当尽力避免把“类”——社会当作抽象存在同个人对立起来,费尔巴哈对类本质的绝对化,甚至到了“国家首先是一个人,国家是绝对化的人,自己决定自己,自己属于自己”这样的地步。马克思已经认识到,人本哲学诉诸的感性直观是对人类感性生活的描绘,它根本不能深入到社会实践的语境中,感性直观确实祛除了横亘在个人与社会之间复杂的思想中介,也就是国家哲学中“普遍内容的假象”,但它也造成了从人到类,从自然到“绝对”的演绎丧失了具体的社会现实维度。类既是单个人所固有的抽象物,又是国家的普遍性存在,包含着这样矛盾的概念引申出来的政治方案——爱,只能让人民陶醉于所有社会派别,譬如王公贵族与无产阶级和解中。爱作为宗教感情本身是社会的产物,而费尔巴哈“所分析的抽象的个人,实际上是属于一定的社会形式的”。^{[28](38)}人本学归根结底无法摆脱对于政治生活的静态理解,与神学构筑的彼岸世界类似,它只能成就不切实际的人道主义幻想。近代以来,随着宗教对社会的统筹作用逐渐让位于经济,精神领域内倡导的普遍性原则,终将被世俗社会的自我分裂和自我矛盾所涵盖,绝对的、统一的类概念也概莫能外。

历史唯物主义不需要加上一个进化赖以进行的类的主体,更确切地说,进化的承担者是社会与它结为一体的行为主体。^[30]如果说黑格尔在新教兴起之际企图用绝对国家统一伦理人格,那么马克思则深入到资本主义的异化现象中,号召以社会化的人类——无产阶级为主体,从事解决世俗社会冲突的政治革命,从而赋予人格新的内涵。通过见证施特劳斯、费尔巴哈等人围绕宗教问题的批判,马克思明确了宗教解放与政治解放的关联:现实个人从宗教中得以解放,在于他能够洞察到自己的宗教意识只是社会人格的一个侧面,而非全部,国家从宗教中解放,则意味着要杜绝精神原则对公共生活的粗暴干涉,国家从宗教中解放出来并不等于现实的人从宗教中解放出来。二者无法调和应该归结于市民社会的利己精神,因为正是利益把市民社会的成员彼此连接起来,他们之间现实的联系不是政治生活,而是市民生活。总而言之,把市民社会的个体人格如原子般彼此连接起来的不是宗教、不是国家,而是私有制。

结合从黑格尔、青年黑格尔派到马克思的宗教批判线索,可以推出如下结论:马克思要终结的不是宗教本身,而是青年黑格尔派试图用神学理念、或改良过的神学理念涵盖一切的宗教批判方式。当资本主义制度已经取代宗教秩序,成为社会生活中压倒一切的势力之际,以神学人格的逻辑解构为线索的宗教批判、基于启蒙精神展开的政治批判便完成了其历史使命,它终将让位于对人的一切社会关系总和的现代性诠释——唯物史观。唯物史观一方面吸收了宗教批判的成果,批驳了德国观念论的主观性和唯心性,另一方面涵盖政治批判的目标,诠释了资本逻辑与人权理念之间的根本矛盾。

参考文献:

- [1] Feuerbach. Briefwechsel-Vol.2 [M]. Berlin: Werner Schaffenhauer und E.Voigt, 1988: 195.
- [2] 卡尔·施米特. 政治的概念[M]. 刘宗坤译. 上海: 上海人民出版社, 2003.
- [3] 黑格尔. 黑格尔早期神学著作[M]. 贺麟译. 上海: 上海人民出版社, 2012.
- [4] 黑格尔. 小逻辑[M]. 贺麟译. 北京: 商务印书馆, 1980: 28.
- [5] 潘能伯格. 神学与哲学[M]. 李秋零译. 北京: 商务印书馆, 2013: 131.
- [6] 马克斯·韦伯. 新教伦理与资本主义精神[M]. 康乐, 简惠美译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2010: 50.
- [7] 黑格尔. 法哲学原理[M]. 范扬, 张启泰译. 北京: 商务印书馆, 1961: 45.

- [8] 黑格尔. 精神哲学[M]. 杨祖陶译. 北京: 人民出版社, 2006: 330.
- [9] 卡尔·洛维特. 从黑格尔到尼采——19 世纪思维中的革命性分裂[M]. 李秋零译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2006: 58.
- [10] 哈贝马斯. 在自然主义与宗教之间[M]. 郁喆隽译. 上海: 上海世纪出版集团, 2013: 176.
- [11] Feuerbach. Briefwechsel-Vol.3 [M]. Berlin: Werner Schaffenhauer und E. Voigt, 1988: 88.
- [12] 马克思恩格斯. 马克思恩格斯选集·第四卷[M]. 北京: 人民出版社, 1972: 218.
- [13] 费尔巴哈. 费尔巴哈著作选集·下卷[M]. 荣振华, 王大庆译. 北京: 商务印书馆, 1984: 233.
- [14] 施特劳斯. 耶稣传·第 1 卷[M]. 吴永泉译. 北京: 商务印书馆, 1981: 52.
- [15] 施特劳斯. 耶稣传·第 2 卷[M]. 吴永泉译. 北京: 商务印书馆, 1981: 370.
- [16] B A 马利宁, B N 申卡鲁克. 黑格尔左派批判分析[M]. 曾盛林译, 沈真校. 北京: 社会科学文献出版社, 1987: 72.
- [17] 卜祥记, 范迎春. 重新评价费尔巴哈与施特劳斯、鲍威尔之争[J]. 求索, 2007(3): 123-127.
- [18] 鲍威尔. 复类福音作者的福音史批判[C]// 马列主义研究资料编辑组. 马列主义研究资料·第 6 辑[C]. 北京: 人民出版社, 1982: 51.
- [19] 费尔巴哈. 基督教的本质[M]. 荣振华译. 北京: 商务印书馆, 2009.
- [20] 费尔巴哈: 未来哲学原理[M]. 洪谦译. 北京: 生活·读书·新知三联书店出版, 1955: 57.
- [21] 沃伦·布雷克曼. 废黜自我——马克思、青年黑格尔派及激进社会理论的起源[M]. 李佃来译. 北京: 北京师范大学出版社, 2013: 115.
- [22] 黑格尔. 小逻辑[M]. 贺麟译. 北京: 商务印书馆, 1980: 75.
- [23] 卡尔·洛维特. 世界历史与救赎历史[M]. 李秋零, 田薇译. 上海: 上海人民出版社, 2006: 73.
- [24] 马克思恩格斯. 马克思恩格斯选集·第四卷[M]. 北京: 人民出版社, 1995: 234.
- [25] 兹维·罗森. 布鲁诺·鲍威尔和卡尔马克思[M]. 王谨译. 北京: 中国人民大学出版社, 1984: 120.
- [26] 马克思恩格斯. 马克思恩格斯文集·第一卷[M]. 北京: 人民出版社, 2009: 4.
- [27] 马克思恩格斯. 马克思恩格斯全集·第三卷[M]. 北京: 人民出版社, 2002: 321.
- [28] 马克思恩格斯. 马克思恩格斯选集·第一卷[M]. 北京: 人民出版社, 1972.
- [29] 马克思恩格斯. 马克思恩格斯全集·第一卷[M]. 北京: 人民出版社, 1956: 227.
- [30] 吴晓明. 当代学者视野中的马克思主义哲学: 西方学者卷·上卷[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2012: 338.

Logical reconstruction of theological personality: Analysis of Hegel to Marx's critique of religious clues

ZHANG Tianyi

(College of Marxism, Northeast Dianli University, Jilin 132000, China)

Abstract: Since the onset of the Enlightenment, the western theological-political issues have become increasingly prominent, and in the historical context of political drastic changes caused by philosophical ideas, people needed to reflect on the judgment that Marxist critique at religion had ended. In following thoughts from Hegel to Marx, what kind of theoretical premise does religious critique provide for political critique? Through the debate over the “speculative theist,” Hegel criticized the practice of viewing theological personality as the spiritual basis of public politics. Instead, he advocates creating ethical personality in social relations. Young Hegelians, as ideological successors, strengthen religious personalism at different theoretical levels and its specific self-concept in the political field. Among them, Strauss emphasizes the vital role of public faith in building widespread religious awareness, and hence deduces the concept of “class” which represents the highest ethical entity on behalf of mankind. Feuerbach regards “class” as the essence of freedom of personality, hoping to uphold man's subjectivity to its maximum by converting theology to human ontology. For Marx, all previous religious criticisms provide the ground for political criticism in that realization of free personality, rather than relying on religious awareness and moral teachings, needs to go deep into the self-interest spirit among the members of civil society to seek brand-new political strategies of abandoning private ownership and capitalist alienation.

Key Words: personality; theology; religion; rationality; class

[编辑: 颜关明]