



全国马列文艺论著  
研究会 主编

# 马列 文论 研究

第十集

# 马列文论研究

## 第十集

全国马列文艺论著研究会主编

中国人民大学出版社

# 马列文论研究

## 第十集

全国马列文艺论著研究会主编

\*

中国人民大学出版社出版发行

(北京西郊海淀路39号)

丰华印刷厂印刷

新华书店经销

\*

开本: 850×1168毫米32开 印张: 11.5

1988年8月第1版 1988年8月第1次印刷

字数: 285 000 册数: 1—2 000

\*

ISBN 7—300—00288—9

1.22 定价: 3.15元

## 目 录

|                               |           |
|-------------------------------|-----------|
| 马克思与宗教和宗教艺术·····              | 李思孝 (1)   |
| 马克思恩格斯论宗教与艺术的关系·····          | 周忠厚 (18)  |
| 宗教意识的产生及其繁衍·····              | 杨 平 (34)  |
| 马克思主义经典作家论文学艺术与宗教·····        | 刘秀兰 (49)  |
| 论宗教和艺术的关系·····                | 陈泽翠 (69)  |
| 论宗教掌握世界的方式·····               | 叶纪彬 (85)  |
| 论宗教对艺术的作用·····                | 田文信 (108) |
| 宗教观念与文化形态·····                | 张 凌 (125) |
| 宗教艺术与形体美的塑造·····              | 赖世和 (140) |
| ——学习马克思恩格斯的若干论述               |           |
| 永恒的沉思·····                    | 白少玉 (148) |
| ——宗教与艺术漫论                     |           |
| 宗教的人性表现与艺术·····               | 毛宣国 (164) |
| 关于文艺民族化的问题·····               | 杨治经 (178) |
| 略论文学的世界性与民族性·····             | 蒋国忠 (190) |
| 文艺的开放——中国化·····               | 刘光俊 (205) |
| 略论新时期关于文艺民族化的理论探讨·····        | 刘 谦 (220) |
| 文学的民族性与岭南文派·····              | 温文认 (234) |
| “内容是社会主义的,形式是民族的”?·····       | 胡有清 (243) |
| ——关于一个命题的探讨                   |           |
| 关于改进马克思主义文艺理论教学的几<br>点想法····· | 刘庆福 (254) |

|                         |               |
|-------------------------|---------------|
| 马克思主义文艺学的更新发展问题·····    | 李欣复 (264)     |
| 马列文论研究和教学中的几个问题·····    | 傅树声 (276)     |
| 应该同时抓住的两个环节·····        | 李万武 柴自生 (292) |
| ——马列文论教学随想              |               |
| 马列文论教学与科研的当代性问题·····    | 张 弼 (303)     |
| 从欧洲文学看马列文论研究中的两个问题····· | 杜东枝 (317)     |
| 全国马列文艺论著研究会第八届年会讨论      |               |
| 综述·····                 | 胡 垲 许奕谋 (329) |

# 马克思与宗教和宗教艺术

李 思 孝

—

促使马克思重视宗教问题的原因，当然不仅仅是欧洲各国普遍具有的对基督教的传统信仰，这种信仰使每个人从一出世，就生活在浓厚的宗教气氛之中；而且更重要的是德国特有的文化历史背景本身，它决定了德国从文艺复兴时期开始，就经历了一条独特的发展道路。

文艺复兴是从封建主义中世纪向资本主义近代过渡的时期，也是从宗教和迷信向科学和理性过渡的时期。从字面看，文艺复兴是希腊罗马古典文化的再生，实际上它是一个囊括新兴市民阶级各种意识形态的全面的文化思想运动，是一次人类智力的发酵过程。这个运动在大多数欧洲国家是以文学艺术的繁荣为标志的，唯独德国却采取了宗教改革的形式。宗教改革的主要目标是“因信称义”，也就是信仰自由，它比起文艺中表现出来的思想的解放和情感的解放，无疑是更进了一步。然而实际的结果却如马克思指出的：“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。他把肉体从锁链中解放出来，但又给人的心灵套上了锁链。”<sup>①</sup>由于德国比

其他国家远为落后，决定了宗教改革在某种意义上，成为梅林所说的“野蛮反对文明的斗争”。如果德意志的野蛮能够战胜拉丁异族的文明，那么，它有可能为德意志民族的繁荣昌盛铺平道路。不幸的是，这样的奇迹并未出现，宗教改革以及由它所唤起的农民战争和骑士暴动，均以失败告终，德国从此陷入分裂和纷争的深渊之中。

马克思、恩格斯指出：从宗教改革以来，德国的发展就具有完全的小资产阶级性质。德国足足有300多年之久，排除在独立地干预历史进程的国家行列之外，这一点同它的庞大的小资产阶级的存在是不无关系的。这个阶级，由于它的致命的软弱、疲惫、鄙俗气等劣根性，决定了它不但不能进行彻底的革命，而且成为现存制度的真实的社会基础。于是，就出现了这样的情况：

一方面，从德国首先发难的宗教改革遭到了失败，而受它影响继之而起的加尔文教却获得了成功。当路德教变成为封建割据的德国诸侯手中驯服工具的时候，加尔文却在日内瓦建立了与城市政权结成政教合一的资产阶级共和式的教会。在上帝的王国已经共和化了的的地方，人间的王国就不会继续容忍君主、主教和领主的统治。于是，16世纪在荷兰，接着，17世纪的英国，先后发生了资产阶级革命。这两个国家，都是加尔文教占统治地位的国家。加尔文教给资产阶级革命准备了现成的理论，而资产阶级在宗教的外衣下进行的，却是真正的政治革命。至于18世纪的法国大革命，已经完全抛弃了宗教的外衣，是最彻底最典型的资产阶级革命，标志着欧洲新社会制度的胜利。这三次革命，虽然每次都以前次的革命作为自己的原型，然而无论时间上内容上，都比自己的原型前进了一世纪。唯独德国，不但被资产阶级革命的“三级跳”甩在后面300年之久，而且还要接连品尝宗教斗争的苦果。17世纪，新教和旧教之间发生的“三十年战争”（1618—1648），就是以德国本土为战场进行的，它给德国带来的大破

坏，是一个伟大的文化民族以前从未遭受过的。它使德国在历史上的发展倒退了200年。从16世纪开始的宗教改革，可以说到“三十年战争”才告终结。结果是为他人做嫁衣裳，自酿苦酒自己尝。

另一方面，既然斗争是从那些更高地悬浮于空中的领域，宗教开始，而又没有能力发展成为政治革命。那么，它就只能在这一领域徘徊。从16世纪初到19世纪中叶这300多年中，德国是以宗教改革始而以哲学革命终。不过德国的哲学革命是从德国的宗教改革孕育出来的。近代欧洲资产阶级哲学有两个起源，一个是培根的经验论，一个是笛卡尔的唯理论。前者主张唯物论的反映论，重经验的归纳法，把经验事实放在首位；后者主张唯心的“天赋观念”，重抽象的演绎法，把先天的“自明公理”放在首位。前一派为霍布斯、洛克所发展，传到法国，成为18世纪法国战斗的唯物主义，并直接导向社会主义。后一派则在德国找到了它发展的真正的舞台，因为德国自古以来，就显示出一种反对唯物主义相信唯灵论的倾向，于是莱布尼茨就成为笛卡尔唯心主义的第一个大弟子，沃尔夫是他的再传弟子，而作为德国古典哲学的创始人，或德国哲学革命的领袖的康德，就是在批判上述两个学派中登上历史舞台的。他把前者贬为“怀疑派”，把后者贬为“独断派”，一概加以反对，并在此基础上用先验综合的方法，建立自己折中的主观的先验唯心主义的哲学体系。由康德开始的古典哲学，经过费希特、谢林，到黑格尔达到顶峰。他们把“纯粹理性”、“自我”、“绝对”、“绝对精神”等看作世界的本原，实质上同一般宗教的上帝毫无二致，起码也是为上帝和信仰留下了合法的地盘。可以说，这种哲学同宗教是同源的，是更加精致和隐秘的宗教，因为任何形式的唯心主义，都不过是通向僧侣主义的桥梁。虽然在德国的宗教改革和哲学革命之间，横着一个光辉的美学王国，但它不过是德国资产阶级逃避政治革命的避

难所，所以它的启蒙运动只是死搬外国，它的狂飙突进运动只是昙花一现，很快就被古典主义和浪漫主义所代替，何况它们是以古典哲学为其思想基础的。至于后来出现的“青年德意志”文学—政治运动，终因力量薄弱而成不了什么气候。历史证明了马克思的论断：“德国进行社会革命的能力是典型的，可是它对于政治革命的无能也是典型的”②。

从以上事实可以看出：300年来，宗教一直是德国封建诸侯小邦专制统治的思想意识现象。资产阶级要进行革命，就要粉碎宗教这一枷锁，要摆脱它的鄙俗气，也要绕开宗教哲学这一暗礁，否则，它就不可能有所作为。

## 二

当马克思出生时，他所面临的，正是这样的文化历史背景，而他的故乡特利尔，恰恰融进了这一文化历史背景的具体内容。

尽管特利尔的历史比罗马的历史还要悠久，但它的真正发展，是在公元前16年罗马帝国的奥古斯都建立城市以后，那时，它是德国国土上第一座被罗马皇帝命名的城市。三四世纪时，特利尔成为高卢人的首都和罗马皇帝的居留地，盛极一时；直到高卢的行政中心南迁，君士坦丁皇帝建都拜占庭，它才衰落下来。到了查理曼帝国时期，它又获得新生和活力，特利尔主教擢升到大主教的行列，后来成为同其他诸侯竞选神圣罗马帝国皇帝的七个选帝侯之一，行使世俗权力前后达1300年之久。这就难怪当年歌德对它作了这样的描写：“这座城市有一个十分引人注目的特色。据说它比同样大的其他任何城市都拥有更多的教会建筑。这几乎是一个难以否定的事实，因为在它的城墙之内，到处都拥

塞着教堂、小礼拜堂、修道院、修士会、神学院、骑士和教友组织的建筑物，而它的外部也被许许多多修道院、寺院和其他教会机构的建筑物包围着。”“这种情况证明了先前大主教以这里为中心的广泛活动范围”<sup>③</sup>。我们还要补充一点，它还证明了：这里的人民在过去和当时过着何等虔诚的宗教生活。

马克思的祖先是一个犹太律法学家的家庭，但他父亲很早就同家庭决裂，成为一名律师；在马克思出生的前一年，又改信新教。不管他具有多少启蒙精神、理性主义以及宗教和政治上的自由主义，同其他许多家庭一样，这毕竟是一个信奉基督教的家庭，马克思不能不受到它的影响。这种影响在为期六年的中学时期得到继续，以致在中学毕业考试时，有一篇作文就是有关宗教问题的，题目是《根据约翰福音第15章第1至14节论信徒和基督的一致，这种一致的原因和实质，它的绝对必要及其影响》。文章认为，基督教的道德是既高出于阴森可怕的斯多葛派的道德，也高出于肤浅的伊壁鸠鲁道德的。

这篇作文是1835年写的。这一年，大卫·斯特劳斯出版了他的《耶稣传》，批判黑格尔把宗教和哲学的内容混为一谈的观点。看来它似乎没有对马克思产生什么影响，这可能是由于，马克思还完全没有从宗教的羁绊中解脱出来；而斯特劳斯的批判也是不彻底的，他把耶稣看成历史上存在的人物，从而仍然给宗教神学留下一条后路。接之而来的布鲁诺·鲍威尔对黑格尔的批判，是同斯特劳斯的观点对立的，他认为基督是由福音书的作者自觉活动的产物，这就否定了斯特劳斯还保留的基督教属神的内容。不过，他用“自我意识”代替“实体”，最终还是没有脱离黑格尔唯心主义的窠臼。

1841年，费尔巴哈的《基督教的本质》出版了，它一下子就轰动了当时的思想界。恩格斯后来回忆说：“这部书的解放作用，只有亲身体验过的人才能想象得到。那时大家都很兴奋：我们一

时都成为费尔巴哈派了。”<sup>④</sup> 这里所谓“我们”，是包括马克思在内的。马克思这时不仅是一名批判任何宗教的无神论者，而且是批判黑格尔唯心主义哲学的精神斗士了。当然，这不是一蹴而就的，而是经历了一个反思和批判的历程。

在大学期间，马克思成了青年黑格尔派，加入了激进的“博士俱乐部”。他在深奥的思想庙堂遨游，渴望解开哲学和宗教的真谛。在为准备博士论文写的笔记中，就已经显露出他逐渐确立的无神论观点，注意的中心不再是神，而是人；不再是宗教，而是哲学。比如，他在卢克莱修的《物性论》中摘录了这样的诗句：“今天轮到宗教被我们踩在脚下，而胜利则把我们自己凌空举起。”<sup>⑤</sup> 在西塞罗的《论神性》中，他欣赏的是：“有什么形象……能比人的形象更美好呢？”<sup>⑥</sup> 他看出了基督教同柏拉图哲学的血缘关系，在那里哲学以宗教的规定出现，宗教又以哲学的规定出现。因而他把基督教看作宗教发展的最高阶段，也即是“超验的东西的完美哲学”<sup>⑦</sup>。他转向理性，转向黑格尔的哲学，决心“象普罗米修斯从天上盗来天火之后开始在地上盖屋安家那样，哲学把握了整个世界以后就起来反对现象世界”<sup>⑧</sup>。原先被他视为肤浅的伊壁鸠鲁哲学，这时成了他的博士论文的主题。

博士论文进一步确立了马克思的无神论原则。他又一次用普罗米修斯自我表白：“老实说，我痛恨所有的神。”<sup>⑨</sup> 不过他又说：“人的自我意识具有最高的神性。”<sup>⑩</sup> 这说明，他基本上还保留了一位神，这就是黑格尔的哲学。如果他要继续前进，那么就要征服这个王国。

马克思变成费尔巴哈派，仅仅是批判黑格尔哲学的第一步。费尔巴哈揭露了宗教神学的本质：思辨哲学的秘密是神学，神学的秘密是人本学，所谓上帝不过是人的本质的异化，人应该把从属于神的东西归还给自己。费尔巴哈的批判不仅是针对黑格尔的

宗教哲学，而且针对黑格尔的全部哲学的基础——客观唯心主义。在他的影响下，马克思和青年黑格尔派的激进领袖布鲁诺·鲍威尔，也开始对黑格尔的宗教哲学进行讽刺性的批判，《末日的宣告》就是二人共同拟定的战斗檄文。按分工，马克思担任第二部分关于宗教艺术的写作，他把题目定为《论基督教艺术》，后又改为《论宗教和艺术，特别是基督教的艺术》，把它列入卢格主编的《轶文集》中。为了准备写作，他阅读了一些有关著作，然而，交稿期一再延宕，最终也未能成稿。其原因，除了个人家务上的一些耽搁外，主要是他这时的思想已经发生变化，渴望摆脱宗教和哲学的思辨的藩篱，直接投入实际的政治斗争的旋涡。曾几何时，他赞美费尔巴哈是“我们时代的涤罪所”，要通过费尔巴哈这一“火流”，“走向真理和自由”<sup>①</sup>。然而，很快他就不满意费尔巴哈对宗教的批判了，因为费尔巴哈“过多地注重自然界，而过少地注重政治”<sup>②</sup>。同样，他也不满意鲍威尔和“自由人”一伙的批判了，因为他们好说漂亮话，好发不着边际的空谈，好自我卖弄和自我欣赏，而且对宗教的批判也不联系政治局势。他这时全身心地投入了《莱茵报》的实际斗争。

如果说参加青年黑格尔派，是马克思从唯心主义和自由主义转向唯物主义和政治激进主义的桥梁，那么，参加《莱茵报》的实际斗争，是马克思从革命民主主义转向共产主义的桥梁。不过这个转变不是在德国本土上完成的，而是在他称为“古老的哲学大学”、“新世界的新首府”的法国巴黎完成的，其标志就是在1844年发表在《德法年鉴》上的两篇文章：《论犹太人问题》和《黑格尔法哲学批判导言》。这两篇文章初步表露了辩证唯物主义和历史唯物主义新世界的曙光，而他关于宗教问题的思想，就沐浴在这新的世界观的光辉里。

### 三

费尔巴哈对宗教的批判，单就批判本身来说，在当时是最高的。斯特劳斯和鲍威尔分别从斯宾诺莎主义和费希特主义出发，对宗教作了一定的批判，都或多或少地超出了黑格尔哲学的范围，但同时又都继续停留在黑格尔思辨的范围之内。唯有费尔巴哈的批判，最终同黑格尔哲学彻底决裂，恢复了唯物主义的权威。但是，费尔巴哈对宗教的批判，也是不彻底的，他只回答了世俗世界怎样异化为宗教世界这一问题，却没有回答为什么世俗世界能够异化为宗教世界这一问题。

在费尔巴哈停止的地方，正是马克思起步的地方。表面看来，马克思在宗教问题上，比起费尔巴哈来，并没有说出更多的东西，但是，实际上，正如牛顿关于自己所说的：他所以比别人看得远些，因为他站在别人的肩上。马克思也是这样，他从费尔巴哈出发，又远远超越了费尔巴哈。

首先，费尔巴哈是从宗教出发，又以宗教为归宿的，他在批判了一个宗教后，又用一个新的宗教来代替。因为他据以出发的人，不是从娘胎里生出来的，而是从一神教的神羽化出来的。把这样抽象的人转到现实的活生生的人，除了在历史进程中加以研究外，别无他路；而隐居乡村过着孤寂生活，与现实世界和革命斗争基本隔绝长达25年之久的费尔巴哈，根本不可能做到这一点，所以他只能以崇拜人的宗教去代替崇拜神的宗教。马克思也是从宗教批判出发的，但他仅仅把它当作其他一切批判的前提，因为在他看来，宗教是人类理论斗争的目录，是颠倒了世界的世界观，是苦难世界的灵光圈，是无情世界的感情，它本身是没有内容的。它的根源不是在天上，而是在人间。因而对宗教的批

判，必然归结为人是人的本质，而人就是人的世界，国家，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。于是，对天国的批判就变成对尘世的批判，对宗教的批判就变成对法的批判，对神学的批判就变成对政治的批判。

其次，费尔巴哈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，认为宗教的本质是精神和肉体统一、个体特质和类特质结合的完整的人，从而把宗教世界归结为它的世俗基础。马克思认为，长期以来，人们一直用迷信来说明历史，现在应该用历史来说明迷信。因此，他也把神学问题化为世俗问题。但是，他比费尔巴哈进了一步，因为费尔巴哈“没有注意到，……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”<sup>⑬</sup>。这个超出费尔巴哈进而发展费尔巴哈的工作，不是由别人，正是由马克思自己来完成的。他认为，宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。彼岸世界的真理消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。而真理并不是一个理论问题，而是一个实践的问题。“全部问题都在于使现存世界革命化，实际地反对和改变事物的现状”<sup>⑭</sup>。

第三，费尔巴哈认为，只有存在与本质结合，直观与思维结合，才有生活和真理，因而他掌握现实事物的方式，也只限于通由头脑的思维和通由感官的直观；直观提供出与存在直接同一的实体，思维提供出与存在异化和分离了的间接的本质。这种方法，都不能从矛盾中去理解宗教的世俗基础，更不能用革命的力量去解决这种矛盾。马克思认为，现实生活的问题，只有通过实践的途径，借助人们的实践力量才能解决。他认为，当时的德国，已

经具备了理论和物质结合的条件，这就是哲学和无产阶级。哲学把无产阶级当作自己的物质武器，无产阶级把哲学当作自己的精神武器，这样，问题已不再是解释世界，而在于改造世界，也就是消除宗教赖以存在的那个世俗基础并使之革命化。

以上就是从《论犹太人问题》、《黑格尔法哲学批判导言》到《关于费尔巴哈的提纲》、《德意志意识形态》等著作中，马克思表述的主要论点。从这些论点中，我们已经感觉到后来大大发展了的马克思主义革命主体论的倾向，即立足于无产阶级革命，强调批判同政治结合，同实际斗争结合，以便清洗人类自己的罪过，在批判旧世界中发现新世界。正是从这一点出发，他揭露宗教的社会作用，说了那句有名的话：“宗教是人民的鸦片。”<sup>⑤</sup>列宁认为：“马克思的这—句名言是马克思主义在宗教问题上的全部世界观的基石。”<sup>⑥</sup>

现在，有人对马克思的这句话提出非议，认为它不足以说明宗教的全部，因而简单化，不科学，有害，不利于统一战线、民族团结和他们的历史文化思想感情，等等。这样的批评是正确的吗？

诚然，如果把马克思的全部宗教观点仅仅归结为这么一句话，那当然是荒唐的，因为马克思对宗教问题的论述，远不止于某一个方面，更不是仅仅一句话。奇怪的是，批评者明明知道这句话不足以说明宗教的全部，那么，为什么他不去联系马克思全部的宗教观点，而偏偏抓住一句话，攻其一点不及其余呢？马克思的这句话，本来是一个比喻，如同列宁说宗教是一种精神上的劣质酒一样（类似的比喻，在中国历史上也不乏其例。如陶宗仪《南村辍耕录》记载：“李术鲁拙字鞏公在翰林时，进讲罢，上问曰：‘三教何者为贵？’对曰：‘释如黄金，道如白璧，儒如五谷。’上曰：‘若然，则儒贱耶？’对曰：‘黄金、白璧无亦何妨，五谷于世其可一日阙哉？’上大悦。”这是从统治阶级的角度来肯定宗教的作用，正好可作为马克思观点的一个补充）。德国谚

语说，任何比喻都是跛足的，然而并不因此而失却它的真理性。大家知道，鸦片是既有麻醉作用，又有一定的兴奋刺激作用。马克思在另外的地方也曾说过鸦片既有“催眠作用”，又有“惊醒作用”<sup>⑦</sup>。当马克思说宗教是人民的鸦片时，是否也有这样双重的含意，我们无从知晓；但有一点是明显的，他着重强调宗教对人民麻醉的有害方面，但这并不等于他忽视宗教的其他方面。恩格斯就说过：“对于一种征服罗马世界帝国、统治文明人类的绝大多数达一千八百年之久的宗教，简单地说它是骗子手凑集而成的无稽之谈，是不能解决问题的。要根据宗教借以产生和取得统治地位的历史条件，去说明它的起源和发展，才能解决问题。对基督教更是这样。”<sup>⑧</sup>恩格斯自己身体力行，写了《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》、《启示录》、《论早期基督教的历史》及其他有关著作，对宗教特别是基督教问题作了全面论述。他的观点实际上也是马克思的观点。马克思后来在《〈政治经济学批判〉导言》里，把宗教作为人们掌握世界即认识世界进而改造世界的一种方式。他是在对宗教的产生发展和历史作用作了全面的考察之后得出来的，因而是充分考虑到宗教这一精神现象的复杂性的。早在他中学毕业考试的论述宗教问题的作文里，他就写道：“如果我们把自己的视线转向历史这个人类的伟大导师，那么就会看到，在历史上深刻地记载着：任何一个民族，即使它达到了最高度的文明，即使他们之中出现了一些最伟大的人物，即使它的艺术达到充分繁荣，即使科学解决了最困难的问题，——尽管有了这一切，它也不能从自己身上解脱掉迷信的枷锁。”<sup>⑨</sup>当然，宗教是一种信仰，还不能完全等同于迷信。但它对客观世界的反映，仍然采取恩格斯所说的“神秘力量的幻象”方式，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式，在历史上人民群众固然常常利用宗教反对统治阶级，但从来都是伴随着它的消极作用；更多的则是统治阶级利用宗教作为维护其统治秩序的精神支

柱。罗马帝国最初疯狂迫害基督教，最后把基督教作为国教，就典型地说明了这一点。加上历史的惰性力，宗教作为人民的鸦片，其麻醉的一面是占主导地位的；人们一旦皈依宗教，就沉溺于自我陶醉的精神泥坑而不能自拔。所以，历来革命的无神论者，无不把揭露宗教的毒害作用作为自己的主要任务。远的不说，19世纪的空想社会主义者如欧文，就把宗教同财产和婚姻一起，看作有史以来就存在的一切祸害的唯一原因，并对它进行无情的抨击。马克思同他们的不同就在于：他认为宗教既是一种颠倒的世界观，又是被压迫生灵的感、叹息和幻想，前者表现为对客观世界的歪曲的反映，后者表现为对现实苦难的抗议和对幸福的追求。恩格斯说：“只是由于一切宗教的内容是以人为本源，所以这些宗教在某一点上还有某些理由受到人的尊重；……只有意识到这一点，才能使宗教的历史，特别是中世纪宗教的历史，不致被全盘否定，永远忘记”<sup>②</sup>。可见马克思对宗教否定的只是它的世界观，而对人们的宗教感情是很尊重的，他要把宗教夺去的属人的内容归还给人，也就是唤起人的自觉，能够用自己的双手，创造现实的幸福。因此，他既不需要婆罗门和毕达哥拉斯的轮回学说，也不需要基督教的复活学说，而且从根本上反对任何形式的宗教——从原始的动物崇拜，图腾崇拜，希腊的自然崇拜，中世纪的基督崇拜，文艺复兴时期的理性崇拜，歌德的劳动崇拜，卡莱尔的英雄崇拜，到费尔巴哈的性爱崇拜，以及未来宗教的其他各种崇拜，等等。因为从世界观上来说，宗教同科学、同马克思主义是根本对立的；当马克思致力于清除德国唯心主义的最后残余，恢复物质事实的历史权利的时候，他当然首先要揭露宗教毒害人民的一面。在他看来，宗教虽然是悬浮于空中的上层建筑，它同经济基础之间的联系，被一些中间环节弄得模糊了，然而，归根结底，它毕竟还要受经济基础的制约，随着它赖以产生和发展的社会条件的消亡，或者如恩格斯所说，当谋事在人，