

費爾巴哈、馬克思和尼采的宗教批判 ——現代世界和歷史的分水嶺

戴暉*

摘要

在黑格爾的思辨哲學體系完成之後，形而上學獨具的科學性只剩下信仰及其宗教框架。因此產生了費爾巴哈的宗教批判乃至以“人類學”代替“神學”的要求。馬克思承認了費爾巴哈的努力，但馬克思關心的是社會生產關係的革命，以政治經濟學打破“未來哲學”的社會烏托邦。而尼采的開創性則表現在意志超越自身的價值創造上；兩種不同的思想皆以宗教批判為前提，以改造迄今的世界為宗旨，將人的創造性實現在新的世界籌畫中。

關鍵詞：基督教、信仰、感性的人、現代世界

* 南京大學哲學系副教授

一、啓蒙意義上的批判

在費爾巴哈、馬克思和尼采的批判視野中，宗教主要指基督教，在西方歷史中只有基督教以劃時代的方式構成了世界。這些思想家所從事的宗教批判區別於當代的眼光；只有在當今才有可能把基督教作為中世紀的智慧形態。宗教的智慧形態在哲學對它的繼承工作中具備了知的獨立形態，這與奧古斯丁和湯瑪斯·阿奎納的名字緊密聯繫在一起，知的形態由於他們的努力而臻于完美。而費爾巴哈、馬克思和尼采所考察的是基督教在近代的嬗變，一方面是新教的信仰理論，另一方面見於思辨哲學中的神學傾向。這裏，宗教被一般地當作信仰，而這種信仰屬於自我異化的精神，它處在哲學歷史的最後一個時期（近代）的精神教養的啓蒙階段。與宗教不同，這樣一種信仰本質上屬於個別的自我意識並且把世界分為現實和彼岸這雙重世界。正如黑格爾在《精神現象學》中指出，思想必然建立起這種區別，但它同時是非本質的。¹異化的精神在信仰王國中和在現實王國中一樣感到陌生。所謂信仰的宗教，它只關涉到現實的彼岸，而不能設想絕對者。因此，它沒有能力成為思辨神學，而在啓蒙對宗教片面性的批判中走向滅亡。只要思想沒有成為概念，沒有像在黑格爾《哲學全書》中所體現的那樣，成為對一切的認知，那麼，思想就為彼岸所束縛，這種彼岸沒有自己的當下現實。

費爾巴哈、馬克思和尼采的宗教批判正是針對這樣一種信仰，它是基督教在資產階級社會中的延伸，徒具一種宗教形式。這裏，所信仰的最高本質的一切規定性都變成單純的有限性，都降而為種種個別的自然現象，它們完全處於相互利用的關係中。“——啓蒙把對於信仰是絕對精神的東西理解為個別現實的物，這是它在絕對精神的規定上的發現……；由於啓蒙以這種方式把一切規定性，這就是說，把精神的所有內容及其實現理解為有限性，作為人的本質和觀念，所以，對於啓蒙來說絕對本質變成一個真空，無法給它任何規定和任何謂詞。”²這樣的

¹ 黑格爾全集 第9卷，339-30（第幾頁-第幾行，下同）

² 同上，303-2

神不是把自身當作謂詞而獲得歷史具相的那位神——“十字架上的上帝”，而是在抽象普遍性中的單純觀念，可以隨心所欲地給它加上任何臆想中的定語。黑格爾所說的啓蒙不依賴於時間上的歷史觀念，與十八世紀的法國啓蒙運動的概念不同。在當代思想中也出現“啓蒙”這個名稱，而無論在哲學意義上還是從時間歷史上看，這個詞的含義都已經面目全非。對此這裏不加討論，只在附注中提出相關語用在現代和後現代之間的區別。

在資產階級社會中不再有中世紀的道成肉身，取而代之的是：神直接地就是人。費爾巴哈把人類學上升為神學的依據就在這裏。社會的人被神化了。³相反，馬克思沒有對社會之人的幻想，他的視野中的人是基督教民主社會的市民。按照馬克思的觀點，宗教意識只是與彼岸的生活相關，在資產階級的社會裏根本沒有政治意義。新教理論以及費爾巴哈人道主義不過代表著“在基督教形式下的截然不同的世界觀”，它們“對彼此沒有絲毫基督教的要求，僅僅只還要求是宗教，任何一種宗教。”⁴如果尼采讓上帝顯現為“純粹白癡”⁵的典型而處在與世界相對立的純潔性中，那麼，這是現代對上帝的獨一無二的讚美，它把絕對者從世界的一切實在中解救出來。

黑格爾在上述引文中繼續道：“不讓任何（有限的）東西走近絕對者，也不附加給它任何（有限的）東西，這是（純粹識見的）富有洞見的生活方式，它知道把有限性的財富放到它們的位置上，並懂得以相應的尊嚴對待絕對者。”⁶這裏也是“人”的觀念在黑格爾科學體系中的

³ 費爾巴哈的“社會的人”由你和我的彼此需要的關係來決定，這種需要沒有超出人類學的範圍；後-現代的人也是由“社會”規定的，但社會意味著他者，他者在社會關係中是第一位的。我的人格不僅在意識上瓦解了，而且在世界中被解構了，其個體意義不過如一道褶痕，不確定地劃過沒有主體的感知領域，隨著死亡而平服。社會性在後現代究竟是什麼？它本身沒有規定性，只是不斷地由他者來顯露世界的匱乏和社會的欲望。參見梅洛-龐蒂，《世界的散文》，《眼睛和精神》。

⁴ 馬恩全集梅加版 I 2, 154-38

⁵ 尼采全集 VI 3, 202-18

⁶ 黑格爾全集 第 9 卷，303-12

位置⁷：普遍的法權狀態和個別化的個體社會。自私是貫穿於資產階級社會的原則。人是站在自己的需求及其滿足的立場的市民。正是在這一點上，人的本質成爲宗教批判的主題。這一主題的活動範圍不在哲學史所呈現的作爲純粹理論物件的世界；宗教批判指向作爲實踐領域的世界，可以按照經驗科學所獨具的實用特性從技術上對之加以闡釋，而經驗科學本身屬於實踐領域這個世界。理性被直接當作人的能力，服務於生活實踐的合理化。這種實踐在費爾巴哈那裏即使混同於感性之人的情感，卻仍然是理論意義上的。在馬克思和尼采那裏，實踐的重心分別放在自我生產的人的權力、意志和知上。馬克思、尼采和海德格爾一道構成現代的核心省思，它明確地與迄今的哲學分道揚鑣，並且以將來的人的本質爲目標發展成爲一種具有完滿規定性的思想結構。費爾巴哈雖然提出相應的自許，卻沒有完成和歷史的決裂，他和叔本華、基爾凱郭爾一道屬於形而上學的結束階段。⁸

費爾巴哈的宗教成爲對抽象的感性之人的祭拜，而人的宗教感情是和人的“利益或者利己主義”⁹密切不可分的。費爾巴哈認爲新教是“現代特徵表達自己的第一個形態”¹⁰。宗教改革是基督教在德國的解放，它走在哲學的解放前面。“在這種宗教中上帝只是邊緣，中心是個體自己。”¹¹人只是出於單純的**外在必然性**承認上帝，以便佔據一個無限的想像空間，有限的個體把他們的願望投射到這個空間並在那裏實現它們。費爾巴哈認爲新教在實踐上否定了神學，而近代哲學卻沒有完成它的使命，否定神學的理論基礎。哲學對神學的否定停留於脫離感性的知性立場，這個立場是哲學和神學所共有的。由於思辨哲學在黑格爾的完滿的科學體系中把抽象的知性認作爲絕對本質，它恰恰提供了“神學

⁷ 參見黑格爾《講課稿》，第 14 卷，115 頁

⁸ 參見《形而上學的拓撲學》689 頁，《現代的理性結構》237 頁

⁹ 費爾巴哈全集 第 10 卷，84 頁

¹⁰ 費爾巴哈全集 第 1 卷，189 頁

¹¹ 同上，200 頁

的最後避難所和理性根據”¹²。費爾巴哈斷言，感性的人和他的為抽象所異化的本質的統一只能從**對黑格爾哲學的否定**之中推導出來，而黑格爾哲學本身業已是一種對神學的否定。這種否定之否定的姿態效法黑格爾的辯證法，費爾巴哈聲稱它應該同時是黑格爾哲學乃至迄今之哲學的實現。之所以如此，是因為費爾巴哈認為他和近代哲學有著共同的任務：“將上帝現實化和人化——把神學瓦解為人類學”¹³。

直接的感性是費爾巴哈思想的源泉：“跟著感覺走！”¹⁴以此為導線將造就出包括人的所有需求和激情的人性的新階段。但是，**感性的人**¹⁵自身尚是近代自然意識的遺物，處在作為其教養史的《精神現象學》的中間位置，也就是在啓蒙運動中。這裏，感性確定性被認為是絕對真理，它排斥意識的完美形態——啓示宗教，拒絕意識教養的目標——絕對知。“洞察到意識的所有其他形態的虛妄，因而也洞察了感性確定性的所有彼岸的虛妄，在此基礎上，這種感性確定性不再是意見，而是絕對真理。”¹⁶廢除了意識的自我教養行動，意識也隨之消失。如果仍在談論“有”意識的人，那麼，這種意識與理念的真理確定性無關，而是以有用性為尺度，這種有用性經過自然意識的啓蒙達到了透徹的洞見。

“萬物皆有用……對於意識到這種關係的人，他的本質和位置皆從益用關係中產生出來。”¹⁷無論是理性、社會、宗教還是最高本質，一切都是為了人的享受和愉悅。啓蒙思想把彼岸移植到對益用的洞見中。費爾

¹²費爾巴哈全集 第9卷，258頁

¹³同上，265頁

¹⁴同上，433頁

¹⁵感性在後現代是身體性，這甚至可以在費爾巴哈那裏找到源頭。但是，梅洛-龐蒂在身體間性上談論身體，身體就不像在現代那樣具有給予意義的功能。我的意義在我的身外；我無法自己有意義，而只有不同的他者給予意義。而福柯進一步把身體間性移置到話語的土壤中，在原始語言空間的無休止的、但卻不可理解的呢喃，一種非我的、沒有反思的、“外部的”思想。身體的“坦白”屬於近現代人文科學的強制，抵抗暴力的是身體及其在“鏡戲”中的享受，這是福柯的所謂感受美學。參見，福柯，《性和真理》。

¹⁶黑格爾全集 第9卷，303-27

¹⁷同上，304-25

巴哈完全贊同這一點，他認為世界的完美“在所有在世的現實存在的相互需要和補充中找到根據”¹⁸。“沒有需求的生存……（即）多餘的生存”¹⁹，在需求的世界中人必然顯現為直接經驗到的人。

費爾巴哈把人的需求當作對主觀主義的突破並且將之神聖化了。

“需求本身是不受限制的表達，自由的表達。本質越高尚，需求就越多。……與動物不同，人是自由的，……因為對他來說需求不是某物，而是萬物、世界、宇宙和無限。”²⁰費爾巴哈的思想具有**世界觀的特性**，這裏取代了理性的自我區分的是由人的評價而來的世界全貌。自由是需求的自由。感性的人就是激情的人，在這種直接的感性的“知”中人是天生完美的。最終上帝也成為“他的真理需求的客體”²¹。費爾巴哈認為，這樣的人已經從神學中徹底解放出來，而他的當下現實卻為絕對知的當下所異化了，後者散佈一種假像現實，並且用它來代替現實的生存。與真正的現實相適應的哲學只能是“未來哲學”。由於這個未來本身對於感性的人是需求物件，而需求不斷地變得多樣化，新的滿足手段也促成新的需求，所以，未來始終是一個不確定的**可能性**，這種可能性始終指向未來。費爾巴哈的未來哲學既缺少當下，也無法達到具有規定性的將來，相反，它要求取消當下和將來之間的區別，以便把當下世界直接地設想得對一種更好更人道的未來有益。正因如此，費爾巴哈突出了感性的人的社會關係的中心地位。但是，與費爾巴哈形成鮮明對照的是：哲學準確地區分了啓蒙運動的真理：“信仰的真理王國缺少現實性的原則或者它自身作為這一個體的確定性。現實性或者它自身作為這一個體的確定性則缺少自在的本身。兩個世界在純粹識見的物件中結合起來。只要自身看穿了對象，並且在自身中擁有他自身的個別確定性，他的享受，那麼，益用就是物件；……兩個世界和解了，天堂移植到大地

¹⁸費爾巴哈全集 第 10 卷，112 頁

¹⁹費爾巴哈全集 第 9 卷，253 頁

²⁰同上，98 頁

²¹同上，98 頁

上。”²²

二、世界基礎上的批判

馬克思看到，基督教的理念早就敗在啓蒙的觀念之下。“利己主義是資產階級社會的原則……實際需求和自私自利的上帝是金錢。”²³自私的人作為資產階級社會的成員從宗教中解放出來，而宗教自由被當作私人權利保留下來，它只在良心的領域中發言，和其他道德的、政治的等等觀念競爭。²⁴資產階級的宗教不再體現共同的本質，而是表達了人和他的公共本質的分離。這裏，費爾巴哈一心嚮往的資產階級社會的“博愛”的虛偽性暴露無遺，這種博愛直到其社會主義的繼承人那裏才成為社會現實。它“既不是自由人格的人道，也不是社會生產的人道，而應該是個人關係的人道。”²⁵費爾巴哈認為宗教作為人的自我意識的異化可以從人對自然的依賴感中找到根源，馬克思拒絕了費爾巴哈的這種解釋，“絕對不可以又從其他概念，從‘自我意識’和諸如此類的廢話來解釋宗教這個怪物，而必須從整個迄今以來的生產和交往方式來解釋”。²⁶“甚至所有的宗教歷史，若從這個物質基礎中抽象出來，也是一一非批判性的。”²⁷

以這樣一種斷然行動，馬克思的宗教批判不再像費爾巴哈那樣停留在日常意識及其徹底的啓蒙水平上。馬克思追溯到宗教的世界基礎，以“大地的批判”代替了“天國的批判”，將攻擊的矛頭直指絕對者的觀念。這意味著，批判擊中了宗教本身和與宗教意識相分裂的直接意識。不再對宗教的本質進行神學的或理論的考察，不再把宗教視為人的精神的發展階段。“既不在‘人的本質’中，也不在上帝的謂詞中，而是

²²黑格爾全集 第9卷，315-35

²³馬恩全集梅加版 I 2，166-30

²⁴馬恩全集 第4卷，480頁

²⁵《現代的理性結構》246頁

²⁶馬恩全集 第3卷，143頁

²⁷馬恩全集梅加版 I 5，303-38

在宗教發展的每一個階段之前的物質世界中尋找宗教的本質。”²⁸這樣，直接意識才和它的直接當下現實結合到一起。作為一種意識形態，宗教隨著社會生產關係的發展而變化。人和人以及人和自然的實踐關係完全合理化之後，宗教將會消失。直接的當下現實因為世界的自相矛盾的基礎而分裂，世界基礎的矛盾在於它的欺騙性。物質生產中對人的創造性本質的剝奪從多方面被掩蓋了。揭露這種偽裝，成為馬克思的任務。馬克思認為，資產階級社會因為其特有的資本主義生產方式而成為歷史唯一的當下現實，這裏，人的所有勞動都物化為商品。作為商品生產者的社會，它從根本上排斥宗教。因為期待世界得到拯救，宗教也為占統治地位的意識形態所利用，變為商品——“民眾的鴉片”。它所許諾的美好未來跌入沒有邊際的時間中，成為被出賣的空洞的承諾。

宗教不再是馬克思的主題。“共產主義……廢除宗教，道德，而不是重新塑造它，共產主義反對一切迄今的社會的種種發展。”²⁹馬克思的宗教批判服務於對現實的批判，為批判由當下生產關係所決定的世界關係提供了前提條件。實踐意義上的批判是徹底的，在它最後的規定性中表現為革命的行動，這就是推翻當下社會秩序。³⁰馬克思確信，在無產階級革命中哲學既被揚棄，也得到實現，沒有所謂“新”哲學。³¹近代意識以啓示宗教的絕對本質為目標加工一切並且期待著世界的神化，由於革命實踐執著於改善未來，馬克思的思想仍留有近代意識的最

²⁸馬恩全集 第 3 卷，143 頁

²⁹馬恩全集 第 4 卷，480 頁

³⁰在後-現代，取代生產關係的革命的是語詞上的潛在的革命，用面向社會的口號，借助於不同類型的交往者。這裏關鍵不是對事情的理解，更沒有對歷史危機的把握，而是解放性的言論在發揮作用。與所有現代宣言，包括作為綱領性草案的《共產黨宣言》不同，對社會政治的主導趨勢的直覺成為決定性的；及時地理解這個趨向，是在持續的社會改革運動的意義上理解它，而不是為了革命和建立新秩序。參見，梅洛-龐蒂，《講課稿 I》，瓦特·德·格魯特出版社，1973；《辯證法的冒險》，蘇爾坎普 1968。

³¹參見馬恩全集梅加版 I 2，183-3

後殘跡。但是，馬克思清醒地從歷史中走了出來。他的科學是政治經濟學批判，而費爾巴哈儘管顛倒了黑格爾的哲學，仍然停留在哲學之中。在將來的共產主義社會中的另一種人是在另一種生產關係中的人，這裏，生產關係不再由資本來決定。在哲學完成之後，經歷了對哲學的拒斥，世界性省思通過馬克思的位置贏得了走向自身完整性的第一步。馬克思思想的這種規定性使得費爾巴哈的努力退居次要位置。

三、現代懷疑精神的批判

馬克思的革命以解放人及其在物質生產中的創造性為宗旨，物質生產是為了解人的物質需求。而人在道德意義上的創造性是尼采的主題，它關係到以提升生命為目標的精神的創造。³²這種精神的創造性的實現同樣以一種宗教批判為前提，它以基督教道德的毀滅而告終。尼采深刻地感受到信仰在他那個時代的不可遏止的低落，為虛無主義的來臨所震撼：“世界的對立開始了，一個是我們尊敬的世界，一個是我們生活的世界，我們即世界。剩下的是，或者取消尊敬，或者取消我們自己。後者是虛無主義。”³³為了克服虛無主義的歷史危機，必須重新審視那個我們曾經敬仰的世界——迄今的歷史世界。在尼采的視野裏，它是為基督教道德所規定的人性生成的歷史。

尼采不僅從歷史的視野看基督教，而且把它看作是宗教改革的結果，宗教改革作為近代的轉捩點，其影響一直延續到尼采所生活的當下。這是一個墮落的序列，從天主教到新教，最後到自由主義。“新教

³²福柯公開地把自己和尼采聯繫在一起：“我就是一個尼采主義者，我試圖在可能的範圍內借助于尼采文本的幫助——但也用反對尼采的論題（它們也是尼采式的）——找出一系列能夠在這個或那個領域中做的要點。我不找別的，但是尋找這些卻很徹底。”（《現代倫理，福柯對啓蒙的批判》，法蘭克福/紐約 1990，133 頁。Ethos der Moderne, Foucaults Kritik der Aufklaerung, Frankfurt/NY 1990, 133ff）從這段自白中我們也可以看出，他對尼采的效仿從根本上拋棄了尼采的精神——創造提升生命價值的最高可能性。

³³尼采全集 VIII 1，127-15，參見 V 2, 263-14

的定義是：一半基督教的癱瘓，一半理性的癱瘓”。³⁴宗教和哲學變為道德意識形態，正是它導致了生命在歷史當下的墮落，其價值評價一方面表達在叔本華的悲觀主義中，它為哲學科學打開了彼岸的幻影；另一方面表現在費爾巴哈的人道主義，這種意識形態已經通過社會主義變成了直接的社會現實。與費爾巴哈和馬克思的立場不同，尼采對“世界化”的啓蒙哲學所闡釋的世界持懷疑態度，認為這樣一種思想方式所散佈的真理恰好反映了現代世界的墮落。他警告人們不要混淆墮落的直覺和人道主義³⁵，並且追問自由直覺的墮落對各種科學理想的潛在作用。

“現在是科學的東西，是一把準確的尺規，用來測量道德和宗教信仰的沒落：……在認識方面，我們耗盡了所有積極的力量……知本身軟弱無力：至於‘利己主義’，我們在墮落的時代根本就不知道要我們的利益……”³⁶

對於尼采只有一個世界是可能的，這就是新的信仰世界——權力意志的世界，它比真理意志所籌畫的世界更為原始。“新的世界-構想”³⁷，“一切價值的轉換”³⁸是尼采給權力意志的世界所加的標題。道德作為舊世界的價值評價系統正經歷著自身的歷史終點。“兩種道德類型不可以混淆：一種道德，仍為健康的直覺用以抵抗正在開始的墮落；而另一種道德，正是這種墮落用它來表達自己，為自己辯護，把自己引向下坡……”³⁹宗教和哲學本身是權力意志的形態，它們構撰人的歷史性真理、他的權力和權力的沒落，它們服務於生命的保存和上升。在這個意義上，宗教和哲學成為世界的符號語言，世界通過它們顯現為“自我創生的藝術品——”⁴⁰。萬物按照權力意志的尺度安排妥當，而“這個階

³⁴尼采全集 VI 3，174-14

³⁵尼采全集 VIII 3，245-5

³⁶同上，189-29

³⁷同上，166-7

³⁸尼采全集 VI 2，427-2

³⁹尼采全集 VIII 3，216-15

⁴⁰尼采全集 VIII 1，117-3

段上的‘權力意志’本質上是闡釋的藝術；闡釋的力量仍然屬於這種藝術。”⁴¹真理意志因自身而滅亡之後，啓蒙的自由精神看到自己的任務。然而啓蒙對宗教和哲學的批判卻是為一種虛構所推動，這就是宗教和道德真理的歷史起源學。尼采在他的《道德譜系》中指出，沒有人比這些所謂的“自由精神”更受到對真理的信仰的束縛，只不過出於自我保存的衝動，他們至今仍然以現代科學的形式代表著苦行僧的理想。其真理中所隱含的非真理導致了“復仇精神”，它否定生命並且製造出末人的虛無主義。

“反對我身上的一切病態，……包括整個現代的‘人性’。”⁴²現代人性作為迄今歷史的產物，它也隨著這個歷史的結束而必然被克服。這是人性超越自身的創造，是權力意志耗盡了其真理意志的力量之後的自我超越。以這種距離的激情，尼采宣稱自己是反基督和非道德者。在基督教的最高價值貶值之後，虛無主義作為歷史的結果掌握著現代的當下現實。尼采深入這一危機，按照權力意志的尺度區別積極的和消極的虛無主義。⁴³消極虛無主義為傳統價值的淪喪所決定，只是無能去信仰超越自身的意志，而積極虛無主義從喪失目標的困境轉向意志所要的世界，它要求意志與迄今的尺度和目標分清界線：“在形而上學和宗教的位置上（是）永恆輪回說（作為訓練和選擇的手段）”。⁴⁴人與自身的區分無法自然而然地完成，需要訓練去促成與自身相區分的決斷。可是，同者永恆輪回的信仰不僅保證了對生命的愛將永恆回返，而且肯定了末人的回歸，後者使創造未來的行動本身變得沒有意義。克服由這種思想而產生的厭惡，將自然意義上的永恆輪回轉換為現代世界的靈魂的信仰，這是超越自身而創造的人的最高自我克服。它帶來意志的區分乃至愛的區分，意志成為真正的世界性意志，以對世界的永恆的愛鑄造現

⁴¹尼采全集 VIII 2，30-9

⁴²尼采全集 VI 3，4-5

⁴³參見尼采全集 VIII 2，14

⁴⁴同上，6-30

代靈魂的當下及其萬象。將來既是超人的，也是末人的，在**世界的不可揚棄的雙重性**中，意志把自己對世界的評價推向極致，排除了所謂更加美好的未來及其幻影。愛輪回中的永恆，這種愛才使懷疑精神接受他的命運，並視之為生命的至寶。作為永恆輪回的老師，超人的宣告者查拉圖斯特拉才有能力完成他的使命，宣告超人是**大地的意義**。

總結

費爾巴哈、馬克思和尼采的宗教批判成為對一種歷史行動的準備，這一行動排斥哲學歷史並且開啓了新的人的世界性的將來。在這個過程中，馬克思和尼采的思想範圍儘管不同，但是共同擁有世界性的尺度，同處在現代的位置上。馬克思和費爾巴哈的決裂眾所周知，但是在研究中卻普遍地為歷史連續性的假像所掩蓋，所謂連續性的斷言無視馬克思自己正是在宗教批判上明確了他與哲學的決裂，並且強調政治經濟學批判的視野。⁴⁵不是需求的自由，甚至也不是真理的需求，而是物質生產把人和動物區分開來。馬克思拒絕了費爾巴哈的人類學立場，不是把自然的人，而是將生產的人放到社會關係的中心，並且批判了在社會生產的歷史現實中的社會關係。“並非感性的人及其實踐的需求，更不是社會不公正的道德情感，……而是社會現實狀況，也就是社會的生產關係為馬克思的省思開拓了道路。”⁴⁶當下生產關係對馬克思具有世界歷史意義。人類學的生存條件既得到承認，也被揚棄在社會生產關係的歷史-經濟形式之中。

費爾巴哈思想向人類學的轉向尤其清楚表現在《基督教的本質》中。這裏，他也表明了拒絕經典哲學——特別是黑格爾的形而上學——

⁴⁵後-現代思考的方向不再指向社會生產，而是指向社會運動。梅洛-龐蒂宣稱，馬克思堅持認為不可能去思考未來。然而這不確切，馬克思排斥了烏托邦，但沒有排斥人與自身相區別的將來——結束資本對人的創造性本質的剝奪，實現社會生產的自由。在後-現代，歷史性的危機降而為持續性的社會變革，這些改變是由或然性的起因和相應的運動造成的，不帶任何歷史必然性。

⁴⁶《現代的理性結構》242頁

的態度，但卻沒有達到馬克思的思想轉折的徹底性；儘管對宗教進行了種種批判，但是沒有像尼采那樣徹底拒絕基督教。費爾巴哈雖然批判了黑格爾的邏輯，可仍然和近代哲學的思想方式保持密切聯繫，這甚至表現在他的人類學轉向上，他一直還依賴于人類學的定義——“人是有理性的動物”。⁴⁷另外一方面，他的新哲學停留在世界觀的水準上，關注脫離了純粹概念的現實性——一種在時間歷史上不斷翻新的世界狀況。費爾巴哈對人類學的哲学期許始終沒有實現。

⁴⁷《現代的理性結構》238頁。

引用文獻版本：

博多，《形而上學的拓撲學》（縮寫 TM），弗萊堡/慕尼黑 1980；《現代的理性結構》（縮寫 VGM），弗萊堡/慕尼黑 1988。

Boeder, Topologie der Metaphysik (TM), Freiburg/München 1980. Das Vernunft-Gefüge der Moderne (VGM), Freiburg/ München 1988.

《費爾巴哈全集》，學院出版社，柏林 1982

Feuerbach, Gesammelte Werke, Akademie-Verlag, Berlin 1982.

《黑格爾全集》，菲力克斯·邁納出版社，漢堡 1980。

Hegel, Gesammelte Werke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980.

《講稿》，14 卷，菲力克斯·邁納出版社，漢堡 2000

Vorlesungen, Band 14, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000.

《馬恩全集》，梅加版（縮寫 MEGA），柏林 1982，1987

Marx/Engels, Gesamtausgabe (MEGA) Dietz Verlag, Berlin 1982, 1987.

《馬恩全集》（縮寫 MEW），柏林 1978，1977.

Werke (MEW), Dietz Verlag, Berlin 1978, 1977.

《尼采全集》，歷史考證版（縮寫 KGW），出版人科利，蒙提那利

Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe (KGW), Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari.

《現代倫理，福柯對啓蒙的批判》，法蘭克福/紐約 1990，133 頁。

Ethos der Moderne, Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt/NY 1990.

**Feuerbach's, Marx's and Nietzsche's criticism of
religion
- the Boundary between the modern world and the
history**

Hui Dai *

Abstract

After the completion of Hegelian speculative philosophy systems, the science characteristics which hold originally by metaphysics have left the belief and its religious frame alone. For this sake, it also brings Feuerbach's critique on religion and the asking for theology has to be replaced by anthropology.

Though appreciating Feuerbach's achievement, Marx tends to care about the revolution of social relations which based on the material productions, break up the utopia of "the Philosophy of Futurity", and establish the modern world by politic-economics. On the other hand, Nietzsche establishes his philosophy by the self-overcoming of will-in-itself, and somewhat different from Marx's tune.

But Nietzsche as well as Marx, both thinkers adopt the critique of religion as their philosophical presupposition and take aim at the reformation of the world. They try to realize human's creativity in the arrangement of the new world.

Keywords: Christianity, belief, sensualist, modern world

* Associate professor, Department of Philosophy, Nanjing University