

Causes of the Religious Revival in Post-Cultural Revolution China

（后文革时代的中国大陆“宗教复兴”的成因）

Zeng Xiaodong^{1*}

¹ Sichuan University, Chengdu, 610065, China

Abstract. In the studies conducted by overseas scholars on the religious situation in mainland China and the Chinese Communist Party's religious policies in the post-Cultural Revolution era, a phenomenon that has frequently drawn attention is "religious revival". In many of these studies, two factors are often identified as the primary causes of this revival: the lingering effects of religious policies during the Cultural Revolution and the direct influence of religious policies during the Reform and Opening-up period. In reality, the "religious revival" after the Cultural Revolution has a political-economic internal cause, aside from the external factor of changes in political environment. This internal cause is related to the inherent nature of religion itself. This article argues that this internal cause is the logical driving force behind the sudden "religious revival" in the post-Cultural Revolution era.

Keywords: Religious Revival, Religious Policy, Marxism.

***Corresponding Author:** Zeng Xiaodong, Sichuan University, Chengdu, Sichuan 610065, PRC; Email: zxd469@163.com

后文革时代的中国大陆“宗教复兴”的成因

曾晓冬^{1*}

¹ 四川大学, 四川成都, 610065

摘要. 在海外学者对后文革时代中国大陆宗教现状和中共宗教工作的研究中, 一个频频被关注的现象就是“宗教复兴”。在诸多研究中, 这样两个要素往往成为了“宗教复兴”的主要原因: 文革时期宗教政策的后遗症和改革开放时期宗教政策的直接影响。实际上, 文革后的“宗教复兴”除了有政治环境变化这个外因之外, 还有着政治经济的内因, 这个内因和宗教本身的规定性有关。本文认为, 这个内因才是支配后文革时代出现骤然性“宗教复兴”现象的逻辑。

关键词: 宗教复兴, 宗教政策, 马克思主义.

***通讯作者:** 曾晓冬, 四川大学, 四川成都, 610065; 电子邮件:
zxd469@163.com

1 导言

回顾历史，我们发现文革时期“破四旧”的宗教政策造成了信教群众宗教活动的地下化，在改革开放初期逐渐宽松的宗教政策容许下迅速浮出，形成公开的、声势浩大的宗教复兴现象。上世纪已经有学者注意到这股信仰热潮，邓兆明指出“比如，当今中国，信仰基督教的，1982年，全国信徒300多万，是建国初期的4倍，到1987年底，人数超过了400万。据上海市有关部门粗略统计，在近3年新入教的2万名基督教徒中，知识分子和青年学生约占1/4。他们当中，有大学教授、医生、作家、工程师以及在校大学生”^[1]；龚学增指出个别宗教信徒数量增长迅猛，“藏传佛教徒已由解放初的460万增加到近800万，伊斯兰教的穆斯林由800余万增加到1400多万。小乘佛教徒由94万增加到近200万”^[2]。

时至今日，“宗教热”已经是中国社会的一种长期而广泛的现象，据国务院新闻办公室于2018年颁发的《中国保障宗教信仰自由的政策和实践》白皮书统计，中国大陆信教公民已近2亿人、宗教团体约5500个。以基督教为例，根据海外学者的观察，自1983年到1997年，天主教教堂增加了4700座，而天主教徒自1986年到1994年增加了约800万人（包括地下教会）^[3]，而新教徒人数从1949年的不到100万上升到1993年的近1000万，甚至其他更乐观的估计在2000万到6300万之间^[4]。对此，许多海外学者都试图对这一宗教勃兴缘由予以解答，主要来说有这样两个原因：文革时期宗教政策的后遗症和改革开放时期宗教政策的直接影响。本文则认为，虽然这两个原因确实构成了宗教复兴现象的一种原因，但只是一种外因。并且，如果只停留在海外学者所作的从结果倒推原因或从现象还原本质的方式，就只看到了这种外因的表象而没有看到其与内因的根本联系。而从内因上看，80、90年代宗教复兴及其时至今日的长期状况则是另一种动力的结果。因此，本文拟介绍部分外国学者关于后文革时代宗教复兴原因分析，并在此基础上予以评价，揭示其出现的逻辑及其与内因之关联，继而进入到对这次宗教复兴的内因分析。本文将指出从内因上看，宗教的内在规定性和与之发生互动的政治经济因素才是支配文革后宗教复兴的深层逻辑。

2 改革开放以来中国大陆“宗教复兴”的外因

早在文革开始之前，一位关注中国事务和苏联事务的政治学学者Rensselaer W. Lee III就对比分析过苏共与中共的宗教政策的差异。他认为在马克思列宁主义政党对待宗教态度中可以找到两种基本倾向，一种是悲观的，一种是乐观的：苏共的态度基本是悲观的，“俄罗斯宗教的传统力量使布尔什维克政权一开始就采取了对宗教不妥协的敌对立场，其特点是在整个20世纪20年代和30年代对宗教进行持续而猛烈的攻击。”^[5]与之相反，中共却在其宗教工作中抱

持了乐观的态度，因为“制度宗教在传统上很弱……因此，当中国共产党人上台时，他们并没有面对能够提供任何有效抵抗的本土宗教组织。”^[6] 由于没有像苏共那样面临极其保守反动的宗教情势，在毛泽东时代早期中共保持了比较温和的宗教政策，仍然相信凭借改变产生宗教的社会基础可以使得宗教自行消失。但是Rensselaer W. Lee III仍然预言，不能否认中共在未来会像苏共一样对宗教采取进攻性的策略。这一预言在两年后得到了实现，随着文化大革命的开展，宗教成为必须被消灭的对象之一。并且，中苏在进攻性的宗教政策不得不完结之后，都遭遇了宗教势力的“反扑”：在苏东剧变之后，东正教在俄国迅速恢复其正统地位，天主教、新教也纷纷重新成为许多前华约国家和前加盟共和国的主要“信仰供给者”；而在80、90年代的中国则出现了旷日持久的宗教复兴潮流，佛道教信仰再次遍布名山大川，基督教更是在城市和乡村迅猛扩张，并且，不仅仅官方认定的各大宗教在这股潮流中扮演重要角色，还有许多未经官方认定的民间宗教、新兴宗教、邪教乃至成分更加庞杂的“气功热”，将数以亿计没有正式宗教身份的群众拉进了各种群体性的信仰狂热之中。经过对一些海外学者的研究的分析，文革后“宗教复兴”出现的第一个原因实际上是文革时期的压迫性宗教政策的副现象。从1966到1976年，由于宗教政策的工作方针从逐渐压制宗教转变为完全消灭宗教，宗教场所被关闭、拆毁或挪为他用，宗教人士被驱离、监禁或迫害。但是，尽管宗教组织被消灭了，宗教却没有被消灭，Merle Goldman指出正是在这种情况下，“宗教信徒撤退到家中，与家人和朋友一起秘密敬拜……在这段时间里，在中国各地的乡村和城市的私人住宅里，宗教信徒们虔诚地聚集在一起，阅读圣经，并就宗教问题交换意见。”^[7] 原本被规范在特定空间点的宗教势力，由于这一时期宗教政策的高压效应，反而得到了一种释放，弥散到乡村和城市的各个角落。Chan Kim-Kwong指出以农村地区为主，地下宗教活动获得了迅速发展，尤其是“被派到农村地区的城市信徒，在农民中传播宗教，这引发了著名的家庭教会运动。”^[8] 结果，从表面上看，宗教已经被暴力消灭了，但宗教在私人领域迅速蔓延。在这种情况下，一旦宗教政策发生转向，原先隐匿起来的大批信教群众就会浮上台面，而这就是文革结束后所发生的事情。这种政策转变首先就表现为，在1979年到1983年期间，宗教信仰自由政策得到了恢复。宗教信仰自由政策原本是直到宗教自行消失之前都要长期执行的政策，但在文革期间它同样被政治运动所影响而失去保障。根据李维汉同志的提法，这项政策“允许自由信仰，正是为了在政治上团结宗教徒，争取宗教影响下的群众和广大人民一道，为了解放和发展生产力，为了在长期内逐渐地消灭宗教的根源。允许这个消极方面的自由，是为了达到积极的目的。这些问题，要在道理上讲透，在政策上作妥当处理。”^[9] 不过，Chan Kim-Kwong认为宗教复兴的现象似乎说明这个政策的逻辑是有问题的：“他们认为，社会对宗教自由越开放，信徒为建立社会主义社会做出的贡

献就越多，因此，宗教孕育的基础就越少，宗教消失的速度就越快……问题是政府允许的宗教自由越多，宗教传播就越快。”^[10]结果就是突然间，全国各地的宗教活动开始激增。不仅有组织的各大宗教开始迅速扩张，而且农村地区中曾被视为迷信的神灵崇拜也变得非常流行。Chan Kim-Kong的反驳似乎忽视了宗教信仰自由政策的一个重要预设，即产生宗教的社会基础需要一个漫长的过程才会发生根本性改变，所以即使就文革结束至今的情况来说，宗教信仰自由政策尚没有体现出李维汉同志所说的“积极的目的”的效果，但就改变宗教产生的社会基础的长期性来说，不能简单认为宗教信仰自由政策的理念是不合理的。

总体来看，海外学者的观察重视文革时期的高压宗教政策与改革开放时期的宽容宗教政策的前后呼应所造成的对文革后宗教复兴的影响，但这股宗教复兴所具有的骤然性仍然超出了其解释力：不仅仅是原先地下化了的信教群众和宗教界人士重新公开活动起来，而且随着时间的推移，不信教群众被大量吸纳进宗教团体并成为宗教不断扩张的边界的一部分，而地下宗教活动也并没有因为国家对宗教的宽容而消失，相反，处在灰色甚至黑色地带的地下宗教活动也有愈演愈烈之势，“气功热”和“法轮功运动”都是这种非官方的群体宗教狂热的表现。当不仅仅原先就是信徒的群众，以及处在宗教文化辐射范围中的群众，在政治环境变化之后重新公开其宗教生活以及加入宗教生活，更有大量一般群众被笼络进宗教扩张的潮流中时，单单政治环境的变化就不足以说明这一现象。而另一个海外学者没有解释清楚的问题就是，文革后宗教政策改变的逻辑是什么？对于宗教政策改变的理由，海外学者们提出了许多看法，诸如：（1）改革开放时期必须改变中国的对外形象以换取国际的认可和接纳，而宗教宽容在这方面会具有重大影响力（2）由于文革期间的高压政策所造成的负面影响，宗教宽容也有助于改变中国对内的形象（3）宗教宽容能够使得政府通过国内外宗教组织的沟通获得更多援助（4）地缘政治的考量，等等。这些分析不无道理，但都是从结果上倒推出来的原因，而社会运行逻辑层面的答案仍要到马克思的历史唯物主义当中去寻找。

历史地看，文革时期所出现的宗教政策实际上一种新事物，它是只能伴随现代国家的出现而出现的。传统帝制国家虽然有时反对这个或那个宗教在自己国内传播，甚至也使用暴力消灭这个或那个宗教，但这类国家并不反对宗教本身，甚至往往就是要依靠宗教来确立自己的合法性。传统时代的民众也是一样，他们或许反对这个或那个宗教，但这种反对的基础往往又是那个或这个宗教，宗教本身对于传统时代的世界图景来说是奠基性的、自明性的。然而，随着现代国家的产生，形势发生了重大变化。从马克思主义关于国家的一般原理上看，国家作为社会发展的产物表明了这个社会存在不可调和的阶级矛盾，“而为了使这些对立面，这些经济利益互相冲突的阶级，不致在无谓的斗争中

把自己和社会消灭，就需要有一种表面上驾于社会之上的力量，这种力量应当缓和冲突，把冲突保持在‘秩序’的范围以内；这种从社会中产生但又自居于社会之上并且日益同社会脱离的力量，就是国家”^[11]。尽管现代国家和古代国家都是阶级矛盾不可调和的产物，也就是总还要以异己化的方式压迫人的社会力量的产物，但现代国家的不同之处在于它先于人从宗教中解放了出来。对此，马克思指出：

当国家从国教中解放出来，就是说，当国家作为一个国家，不信奉任何宗教，确切地说，信奉作为国家的自身时，国家才以自己的形式，以自己本质所固有的方式，作为一个国家，从宗教中解放出来。

^[12]

政教分离是现代国家从宗教中解放出来的标志，但是国家作为人所构造的社会的产物，其脱离宗教的解放代表的仅仅是人的政治、法律解放，还不是人本身的完全解放，因此，尽管“政教分离”了，“人教分离”还未实现。就人来说，人的这种政治解放被马克思认为是一种局限的解放，这种局限表现在“即使人还没有真正摆脱某种限制，国家也可以摆脱这种限制，即使人还不是自由人，国家也可以成为自由国家……甚至在绝大多数人还信奉宗教的情况下，国家也是可以从宗教中解放出来的。”^[13]。尽管如此，在“人教分离”还未实现的情况下，制定反宗教的政策仍然是可能的，这在社会主义阵营的历史（包括文革中国的历史）中广泛地出现了，但其广泛且必然的失败似乎正是现代国家的内在矛盾与宗教的内在规定性的碰撞的结果。尽管与资产阶级专政的国家不同，但社会主义国家依然是一种现代国家，因为我们能够找到一个专政阶级，这意味着阶级矛盾和斗争在社会主义国家没有根本上消失，也就是说社会主义“国家”的存在本身就是解放不充分的表现。更进一步，由于宗教是人的本质在幻想中的实现，而“人教分离”只能是人的全面解放的产物之一，反宗教的宗教政策就是不全面的解放对全面解放的主观主义实践。这种主观主义实践造成了马克思所谓的“把世俗问题化为神学问题”^[14]，也就是将宗教问题简单地化为某种意识形态问题，但忽视了其世俗基础。这种主观主义实践终将在社会发展的客观规律面前暴露其错误：宗教组织被消灭了，宗教却没有被消灭，宗教活动开始转入地下，而“绝大多数人并不因为自己是私下信奉宗教就不再是宗教信徒”^[15]。更进一步，马克思指出，

在政治国家作为政治国家通过暴力从市民社会内部产生的时期，在人的自我解放力求以政治自我解放的形式进行的时期，国家是能够而且必定会做到废除宗教、根除宗教的。但是，这只有……通过断头台，才能做到。当政治生活感到特别自信的时候，它试图压制自

己的前提——市民社会及其要素，使自己成为人的现实的、没有矛盾的类生活。但是，它只有同自己的生活条件发生暴力矛盾，只有宣布革命是不间断的，才能做到这一点，因此，正像战争以和平告终一样，政治剧必然要以宗教、私有财产和市民社会一切要素的恢复而告终。^[16]

根据马克思的观点，政治上从宗教中解放出来的国家通过政策来消灭宗教，但终将以重新恢复宗教为结局，而且与之一同恢复还有私有财产，文革之后所发生的与此如出一辙：计划经济让位给市场经济、私有财产和商品消费重新回到社会生活，而宗教活动也重新合法化被搬上台面。不同之处在于，马克思所讨论的是在政治国家形成的阶段，是资产阶级革命要形成资产阶级国家的时期，而“文革”则是发生在一个已经建成的政治国家当中。不过，“文革”这场特殊的群众运动依然可以被视为这个政治国家自我构建的运动，因为社会主义社会不同于资本主义社会将自己视为历史的终结，而只是视自己为走向共产主义的一个环节。反宗教的宗教政策是社会主义政治国家自我构建的运动的一个环节，但是在这个环节上恰恰使得社会主义政治国家变得像资本主义政治国家，因为它忽视了政治解放只是全面解放的一个环节，反而像资本主义政治国家那样看不到政治解放的不充分性。这时候，社会主义政治国家开始反对产生自己的前提，即仍然存在阶级矛盾的社会。消灭宗教的政策是消灭市民社会的政策的一个环节，但由于消灭这个社会的经济基础尚不充分，因此连同宗教和私有财产在内的市民社会的一切要素就必然在一段时期后被恢复。文革后宗教政策的改变具有像海外学者所分析的那种影响，但支配这个政策所以如此的却不是对那种影响的主观追求，而是社会主义政治国家作为一个现代国家必然根据现代国家的客观逻辑要发生的。

政治解放是解放了的政治国家的普遍现象，而反宗教的宗教政策则是社会主义政治国家在政治解放中对全面解放的普遍现象，即人教分离的主观作为。但是，诚如马克思所言，“财产、资本、金钱、雇佣劳动以及诸如此类的东西决不是想象中的幻影，而是工人自我异化的十分实际、十分具体的产物，因此，也必须用实际的和具体的方式来消灭它们，以便使人不仅能在思维中、在意识中，而且也能在群众的存在中、在生活中真正成其为人”^[17]，解放的不全面所立足的条件不是靠主观性消除的，人教分离所需要的基础是人的现实的全面解放。文革后政治环境的变迁从外部促使了宗教复兴的出现，其背后则是现代国家在政治解放中对全面解放的追求及其实践的后果。但是，宗教信仰在中国人的群体精神中的暴涨还受到宗教的内在规定性支配，这是支配了宗教复兴必然出现的内因。不过宗教的这种内在规定性和宗教复兴的外因仍然具有某种关联，这种关联和现代国家在政治解放所追求的全面解放有关。这样看，宗教

的内在规定并不单独起作用，而是和政治国家对全面解放的追求的某种表达相配合对文革后宗教复兴起到了决定作用。

3 改革开放以来中国大陆“宗教复兴”的内因

对于宗教的内在规定性，也就是何为宗教之本质这个问题，历来答案层出不穷、各执一词，而本文的讨论则首先在马克思主义宗教理论框架内思考这个问题。通常来说，社会主义意识形态对宗教的认知主要来自马克思主义经典作家的论述，例如恩格斯对宗教的著名论断：

一切宗教都只不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。^[18]

恩格斯笔下的宗教，作为支配人的外部力量（包括自然的和社会的）在人心中的反映，实际上是诸宗教所崇拜的种种超自然对象。非制度性的巫术宗教所沟通之自然精灵、多神教的诸神和一神教的上帝皆属此类。但是恩格斯这段关于宗教的论断，我们不仅仅可以发问为何要以超自然对象代替整个宗教因而缺乏了对宗教的社会功能的解释，还可以发问：即便采用了超自然对象的解释，宗教只是支配了人们生活的外部力量的内部反映吗，是否还要考虑，支配了人们日常生活的内部力量对宗教之规定的影响？从人的角度讲，一切自然的归根结底都是社会的，人向来是从社会角度出发理解自然。自在的自然也只有在人的社会生活中才得以作为一种压迫力量来压迫“人”，因为人自始就是一种社会存在者。也因此，马克思提出“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和”^[19]，也就是说，马克思主义者是从社会方面来理解人之为人的。但是，回到恩格斯对于宗教的论断上，情况或许需要得到更细致的区分。当社会关系构成了人的本质的同时，人的本质也表现为社会关系。这当然不是说有孤立存在的人的本质，继而外化为社会本质，毋宁说对人而言存在这样一种三位一体，即“人的本质—实践—社会关系”。种种社会关系所存在的空间不外乎是由人的实践所构成的社会，但这个社会却具有可以被客体化的性质，从而成为对人来说是第二自然，是异己的存在——在这个异己存在的现存性中，种种社会关系凝结为对人来说不得不接受的东西，因此社会关系本来由实践产生并规定，但现在反过来要产生并规定实践；在这个现存存在的异己性中，种种社会关系构成了对人来说非人化的力量，因此社会关系的总和原本是使人成为其自身的建构性力量，但现在反过来成为使人不是其自身的解构性力量。正是在这种意义上，社会力量和人之本质的力量区分开了，并且成为一种从外部支配人、使人不得不依赖的力量，而人的本质力

量，即支配人的内部力量则是要“真正成其为人”的力量，也就是人的要是其自身的力量。

这样看来，我们可以把由既成的社会关系所构成的人的本质与人的要是其自身的本质力量区分开来。尽管如此，从外部支配人的社会力量虽然是反对人、异化人、压迫人的力量，是使人不是其自身的力量，但这仍是一种以人之要是它自身为基础的力量，即它在以一种颠倒的方式建构人的本质。这时马克思关于宗教的著名论断对我们理解这两种本质之间冲突起到了帮助作用，马克思认为：

宗教是这个世界的总理论，是它的包罗万象的纲要……宗教是人的本质在幻想中的实现，因为人的本质不具有真正的现实性……宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的情感，正像它是无精神活力的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。^[20]

宗教是有其内在规定的，这种内在规定则和人的要是其自身、要生产其自身有关，但这种在宗教中进行的自我生产被认为是失败的，而这种失败是对上面分析过的社会关系一旦凝结后反过来将人客体化的再现。那么我们也就可以在宗教当中发现这样一种有关本质的划分：作为人要是其自身的本质力量与某种社会关系中要使人具有某种客体本质的非人化力量的划分。作为凝结了的社会关系，宗教本身不仅仅是支配了人的日常生活的外部力量在其心中的反映，而是宗教本身就成为一种支配人的感性生存的外部力量。在这种情况下，宗教本身不仅仅是颠倒了的世界的理论，它就是颠倒了的世界的一部分。人要是其自身的这种本质冲动在凝结了的宗教中是得不到现实化的，因为凝结了的宗教就是一种使人非灵化的凝结了的社会关系。

实际上，在神学家的作品中往往也会出现类似的反思，例如西蒙娜·薇依在拒绝教会的洗礼邀请时直言“我担心的是，教会是作为社会事物而存在的。这不仅因为教会自身的污浊，还由于教会除了其它特征之外，它是社会事物……一些圣人曾赞成十字军东征和宗教裁判。我不能不认为他们是错误的。我不能拒绝接受良知的光芒。……他们被某种极强大的东西遮住了双眼。这就是作为社会事物的教会”^[21]。作为社会事物的教会，就是已然凝结了的某种社会关系的实存，它所代表的阶级利益使得智慧的人也受蒙蔽。而卡尔·巴特则说“我们只能每时每地、每地每时重新信仰，包括相信我们能够信仰。信仰者与非信仰者之间不可能存在某种直观的、历史和心灵的界定。直观地看，我们所有人都是、都永远是两手空空的”^[22]。这种辩证神学的思想实际上起到了反对作为凝结了的社会关系的宗教以特殊的修辞使人客体化的作用，信仰是在主体的“相信一怀疑”“是一不是”的辩证运动中起到作用的，而非以带有客体本质的色彩的方式起到作用的。否认这一点，则是“宗教或思辨的傲慢神

灵”，是“几乎一切形形色色的教义、布道、牧养和宗教誓言中的难以根除的毒苗”^[23]。这时候，宗教中存在的人的要是其自身的本质力量更显明晰，只是在作为社会关系之实存的宗教中这种本质力量得不到伸展。克尔凯郭尔指出信徒是要与建立了其自身的力量处在正确的关系中，并依止于这种关系取得精神上的宁静。如果观察宗教中两种本质的分裂情况，那么依止于作为社会存在物、现存性的社会关系凝结体、总而言之依止于作为恩格斯论断中的宗教至多只是依止于一个虚假的建立力量，甚至是颠倒了信徒、即人自身的力量，因为作为异己的社会关系凝结体的宗教正是颠倒的世界的一部分。当考虑到马克思所说“人创造了宗教，而不是宗教创造人”^[24]的时候，我们应该想到宗教作为一种社会关系原初正是人要是其自身的本质力量的实践产物。如果采用维特根斯坦对原始宗教之仪式所用的描述方法，我们可以说宗教原初是人对其存在的精神性所做出的“反应”（reaction）之一种，也就是人要是其自身的本质生产活动的一种。但当宗教作为一种既成的、现存的和给定的社会关系，通过某个社会传统强加给人的时候，宗教便以一种颠倒的意义上“创造”人，即使人具有客体化的本质，使人仅仅貌似是其自身，也就是马克思所谓“还没有获得自身或已经再度丧失自身的人的自我意识和自我感觉”^[25]。不过，这一切的前提就是人原本可能是其自身，而要是其自身就是人原初的本质力量，如海德格尔所指出的，只有当人“就其本质而言可能是本真的存在者时，也就是说，可能是拥有本己的存在者时，它才可能已经失去自身，它才可能还没有获得自身”^[26]。因此，尽管这种颠倒的创造使得人自我生产的产品反过来压制人自我生产的活动，但正如剥削制度的存在只是使人在劳动中失去其自身而并非使人失去劳动一样，在宗教颠倒的创造力量中，人只是失去了其自身而非不再想成为其自身。因此，在由剥削制度把持的“文明史”中，我们一再看到个别的宗教出现了、消失了、兴旺了、衰落了，但是宗教本身作为人对其存在的精神性的反应之一种仍然延续至今。

通过对马克思与恩格斯关于宗教的论断的综合分析，本文将宗教的内在规定性，同时也是宗教的原初可能性，聚焦于作为其存在具有精神性的人的一种自我生产活动，藉由这种活动人生产出自身的本质并成为其自身。同时，由于人是社会性地生存着的，他也只能从社会或世界的方面来理解自身、成为自身，这就使得这种生产具有双重性：个人性和社会性，而前者的实现不得不采取后者的形式。因此，当人以宗教这一社会性方式来完成对个体之自我本质的生产时，会随着当时宗教所有社会异己性而异己化，完成一次异己社会关系的道成肉身。从这种生产的个人性上看，尽管在这种生产方式中人更多地是失去自己，但这种失去并不导致原初的宗教需求消失，而是使这种需求被虚假地满足。这种原初的宗教需求不会消失，因此宗教组织乃至个别宗教可以消失但宗教仍然存续，而宗教仍然得以存续又恰好因为这种需求原初不是宗教的，也就

是说这种需求不是由作为社会关系的凝结状态的宗教决定的，而是由人之要是其自身的本质力量决定的。只要人还想要成为其自身，同时又总还不是其自身，宗教作为人的一种生产自我的方式就不会消失，换言之，只要人有待解放，宗教就不会消失。但在文革期间比较明显的状况则是，扩大化的群众政治运动没有将宗教问题世俗化而是将之意识形态化，对宗教的历史唯物主义理解也被主观的政治热情掩盖。更进一步，政治运动塑造了一种关于人的全面解放已经在非常态中实现了的神话，人通过政治运动实现了其完满的类存在。在此，发生了一种特殊的反差，原本宗教才是人的本质的虚幻的实现，但政治解放的神话代替宗教行使了这一职能。然而，一旦不充分的解放所立足的经济基础要求这种运动不得不偃旗息鼓的时候，就是这种政治运动所造成的解放的神话破灭的时候，现代国家就要回到它的前提当中去。人将重新面对自己并未成为其自身，即并未全面解放的现实。

一种强烈的幻灭感出现了，特别是在改革开放时期当群众开始意识到其与西方之间的落差时，这种幻灭感就要被大大加强。这种幻灭感直指被政治运动的神话所标签化的社会主义和共产主义信念，Chan Kim-Kwong认为，“文化大革命后，中国似乎存在着一种精神真空，尤其是在20世纪80年代初……中国共产党本身甚至也把这种情况称为一场信仰危机”^[27]，Beatrice Leung则认为“邓小平的现代化计划导致了一些意识形态管控的松动，伴随着复兴的知识生活……也包括宗教教条在内。新政策的一个意外影响是侵蚀了中国共产党内部的信心。士气低落，改革和社会主义基础之间的意识形态矛盾变得明显，公众对党的信誉越来越怀疑”^[28]，在这种情况下，人民群众越来越多地转向宗教。这些海外学者的看法确实指出了这段时期更多的群众转向宗教的精神动力，但是这种观察并没有说清楚在改革开放时期，政治神话的幻灭和人民群众大量转向宗教这两个现象之间的深层关联。

文革中反宗教的宗教政策具有将宗教问题神学化而非世俗化的倾向，而这以宗教政策抱持之信念自身（即对社会主义或共产主义信念的追随和政治热情）的“神学化”或“唯灵论”为前提。科学的社会主义和共产主义的信念建筑在对阶级社会的病理剖析之上，它的验证就是实实在在的、由生产力和生产关系推动的人类历史。它不同于自然科学的地方在于它不是一个描述性理论，而是一个解放理论，这使得它指出了人类社会发展的一个方向，而这个方向的实现取决于生产力和生产关系的矛盾运动。这个信念的神学化或唯灵论，就是不顾马克思主义揭示的人类社会客观规律，意图在政治解放中实现全面解放，在人明明还不能完全成为其自身的现实生活中宣称人已经完成其自身的实现，于是这至多只是发生在观念领域中。保罗·蒂利希曾说到，科学并不与作为信仰的信仰相冲突，只有信仰才反对信仰^[29]，而历史上信仰与信仰相冲突的典型方式就是依靠种种暴力消灭自己的对手。混淆了对科学社会主义或共产主义的

信念与宗教信仰的差别，就导致方才所讲的，神学化了的社会主义或共产主义信念以消灭的手段取缔宗教信仰，这种行为以它自身成为一种类似宗教信仰的畸变体为前提。这个畸变体的存续依靠的是政治运动的不断延续，但后者一旦沉寂，前者的生命力也要消退。这为人们大量转向宗教提供了一个条件，而当与政治运动相反的另一种力量崭露头角，可以说狂热的宗教复兴就必然泛滥开来，这就是接下来要分析的有关宗教复兴的经济基础的因素。从历史唯物主义的角度看，宗教复兴这种现象是发生在所谓上层建筑的领域之中的，那么其经济基础是什么？一个很明显的现象就是从计划经济到市场经济的转变。计划经济带来了生产力发展的迟缓、经济结构的不合理以及人民普遍的贫困，人在这种状况下显然无法达到现实的解放，只是这一状况一度被政治热情掩盖了。当人赤贫的现实重新被揭露出来，被人们否定的就不仅仅是过去的计划经济模式，还有被这种经济模式标签化的政治理念。这种否定还随着新的市场经济模式的到来被大大强化了，市场经济的活力和它对生产力发展的刺激不断刷新人满足其自身需求的能力。这一趋势越是随着文革后市场经济的不断发展而愈发明显，过去的计划经济就越是被人们默默否弃，与之一同被否弃的还有那段时间里伴随这种经济制度的政治信念。但是，市场经济也包含了自身的上层建筑。根本上看，现代市场经济只有一个逻辑——资本的逻辑，就像前面曾分析过的，在“市场经济”前面加上“社会主义”这样的定语改变不了其必然受到资本逻辑主导的本质，给“富豪”冠以定语“人民”也并不使之本质上不是资本家——现实地看，民营企业岂不是依靠剥削剩余价值来谋利吗？也就是说，异化劳动重新统治了这个社会的大多数人，然而这种劳动对大多数人“来说是外在的东西，也就是说，不属于他的本质；因此……他的活动属于别人，这种活动是他自身的丧失。因此，结果是，人（工人）只有在运用自己的动物机能——吃、喝、生殖，至多还有居住、修饰等等——的时候，才觉得自己在自由活动，而在运用人的机能时，觉得自己只不过是动物”^[30]。进一步，受资本逻辑主导的市场经济势必要催生出一切符合资本扩张本性的观念：成功主义、拜金主义、消费主义、利己主义……一切被马克思称之为世界的犹太人精神的东西，这些正是市场经济正在创造的新的神话。唯灵论的时代并没有过去，只不过政治运动的神话被市场经济的神话取代了而已，前者以政治解放的热情掩盖在赤贫中人不能完全成为其自身的现实，后者以市场经济的唯灵论掩盖异化劳动只能让人完全非人化的现实。尽管在现有的条件下，宗教也只是人的本质的虚幻的实现，但既然新旧经济基础所提供的神话也都不是人的本质的现实的实现，并且，一如本文所说宗教的内在规定性实际上正是：作为其存在具有精神性的人的一种自我生产活动，藉由这种活动人生产出自己的本质并成为其自身，那么在新的历史条件下人们对宗教的现实需求只会有增无减。

4 结语：宗教复兴之路尚未完结

今天的中国社会已经罕见大规模的群体宗教热忱了，但是宗教复兴的深远影响仍未消退。虽然政治运动已经成为历史，反宗教的宗教政策的后遗症已经不再成为如今宗教扩张的主要促因，但资本逻辑主导的经济社会的特性开始更加长远地促使宗教持续扩张。五大宗教的信徒和活动场所的数量不断增长、传统外来宗教和新兴外来宗教的各种地下教会依旧存在、佛道教与国学热相混合流行于传统文化的受众群体中、具有一定宗教背景的灵修活动流行于全国各地……每一股潮流都宣称能够医治人们的现代病，使人真正成为其自身。也许，来自宗教的这种努力对部分个体来说能够起到杰出的身心效果，但是从历史的长度和社会的广度上看，这些宣称医治现代病的宗教潮流本身正是现代性的产物，作为异已存在的社会是这些宗教潮流背后的一块总的神圣的帷幕，因此马克思的如下判断仍然没有过时：

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。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的情感，正像它是无精神活力的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。^[31]

摆脱这种鸦片的方法，不是用石灰掩盖生长了这种鸦片的土壤，而是深深翻耕这片土壤使之不再适合鸦片的生长，也就是将神学问题重新化为世俗问题。

References

1. 邓兆明：宗教“热”的透视. 兰州学刊, 3, 50-54(1989).
2. 龚学增：关于目前我国的“宗教热”. 党校科研信息, 18, 10-12(1991).
3. Beatrice Leung: China's Religious Freedom Policy: The Art of Managing Religious Activity. In *The China Quarterly*, No. 184 (Dec., 2005), 894-913.
4. Chan Kim-kwong: Religion in China. In *China Review*, (1994), 19.2-19.23.
5. Rensselaer W. Lee III: General Aspects of Chinese Communist Religious Policy, with Soviet Comparisons. In *The China Quarterly*, No. 19 (Jul. - Sep., 1964), 161-173.
6. Ibid, p. 161.
7. Merle Goldman: Religion in Post-Mao China, In *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 483, Religion and the State: The Struggle for Legitimacy and Power (Jan., 1986), 146-156.
8. Chan Kim-kwong: Religion in China, *China Review*, (1994), 19.2-19.23.
9. 中共中央统战部研究室：历次全国统战工作会议概况和文献（1988-1998）. 华文出版社, 北京(1998), 326.
10. Chan Kim-kwong: Religion in China, *China Review*, (1994), 19.2-19.23.
11. 恩格斯：家庭，国家和私有制的起源. 马克思恩格斯选集（第四卷）. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译，人民出版社，北京(1972)，166.
12. 马克思：论犹太人问题. 马克思恩格斯文集（第一卷）. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译，人民出版社，北京(2009)，28.
13. 同上.
14. 同上，27.
15. 同上，28.
16. 同上，33.
17. 马克思，恩格斯：神圣家族，或对批判的批判所做的批判. 马克思恩格斯文集（第一卷）. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译，人民出版社，北京(2009)，273.
18. 恩格斯：反杜林论. 马克思恩格斯选集（第三卷）. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译，人民出版社，北京（1972），354.
19. 马克思：关于费尔巴哈的提纲. 马克思恩格斯文集（第一卷）. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编，人民出版社，北京(2009)，501.
20. 马克思：《黑格尔法哲学批判》导言. 马克思恩格斯文集（第一卷）. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编，人民出版社，北京(2009)，3-4.
21. 西蒙娜·薇依：在期待之中. 杜小真，顾嘉琛译. 生活·读书·新知三联书店，北京(1994)，10-11.
22. 卡尔·巴特：罗马书释义. 魏育青译. 华东师范大学出版社，上海(2005)，141-142.
23. 同上，141.
24. 马克思：《黑格尔法哲学批判》导言. 马克思恩格斯文集（第一卷）. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编，人民出版社，北京(2009)，1.
25. 同上.
26. 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，熊伟校，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年，第50页。
27. Chan Kim-kwong: Religion in China, *China Review*, (1994), 19.2-19.23.
28. Beatrice Leung: China's Religious Freedom Policy: The Art of Managing Religious Activity. In *The China Quarterly*, No. 184 (Dec., 2005), 894-913.
29. Paul Tillich: Dynamics of Faith, Harper & Brothers, New York(1958), 82.

30. 马克思：1844年经济学哲学手稿. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译. 人民出版社，北京(2014)，50-51.
31. 马克思：《黑格尔法哲学批判》导言. 马克思恩格斯文集（第一卷）. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编，人民出版社，北京(2009)，2.