

马克思主义理论与实践

马克思主义元信仰与皮尔斯的科学符号观^{*}

谭光辉

(四川师范大学, 四川 成都 610068)

摘要: 马克思主义与皮尔斯的符号学都以其科学性著称。信仰是符号性的, 是符号解释强制中止的地方。马克思主义信仰具有开放性特征, 以科学性、实践性为其特点, 是关于信仰解释的元信仰。任何信仰都体现了该信仰创设之时的想象极限。共产主义信仰是马克思时代, 也是迄今为止关于美好的人与社会形态的想象极限。作为元信仰的马克思主义信仰因其科学性而成为迄今最具说服力的思维方式。

关键词: 马克思主义信仰; 元信仰; 皮尔斯; 符号学

中图分类号: A8

文献标识码: A

文章编号: 1004-3160 (2016) 06-0034-06

一、马克思与皮尔斯的共同信仰

信仰必然是符号性的。斯切潘诺夫谈宗教信仰时, 将其称为“强制中止解释的地方”^{[1]P6}, 事实上除宗教信仰之外的一切信仰均可作如是观。这一论断包含一个隐在意义, 既然信仰与解释有关, 而且是意义的终止点, 那么信仰就只能是符号性的, 而不是实在性的。根据皮尔斯的无限衍义理论, 任何符号的解释可以形成一个新的符号, 新的符号又有新的意义, 以至无穷。然而, 在实践中这并不会发生。按照赵毅衡的观点, 符号发出者会在意图中设定一个期盼解释的理想暂时点, 他将其命名为“意图定点”^{[2]P134}。同样的道理, 任何符号解释也必然终止在某处, 不然符号意义不会落实, 也就相当于没有意义。综上, 至少可以得出如下关于信仰的结论: 第一, 只有具有符号能力的生物才可能有信仰; 第二, 使用符号的生物必然有信仰; 第三, 信仰就是符号解释的强制中止点; 第四, 信仰是设定的, 所以必然是有局限性的; 第五, 信仰一经设定, 就成

为指导意义活动的最高原则。

皮尔斯认为, 哲学的根本任务就是确定信仰, 而信仰一旦确立, 就会引领我们的欲望, 塑造我们的行为。^{[3]P1012} 信仰被看作一种心灵习惯, 这种习惯的好坏, 取决于是否能从真的前提得出真的结论。至于这个推论, 只看是否有用, 而不管是真是假。^{[3]P1011} 根据皮尔斯的意见, 有四种确定信仰的方法, 第一种是固执己见, 第二种是依从权威, 第三种是依从先验理性, 第四种是依据科学。他赞同第四种方法, 并认为科学的基本问题就是确定信仰。这话反过来说可能也正确: 必须首先确定对科学的信仰, 才可能坚定地选择用第四种方法确定信仰。这样, 皮尔斯也不可避免地进入了循环阐释。定义信仰, 很难不进入解释循环, 因为强制中止解释, 使解释无法继续衍义, 不得不回到起点。所以信仰可以看作一切知识的起点, 也是一切知识的归宿。

皮尔斯关于信仰的见解与马克思主义信仰有高度的一致性, 这个一致性主要体现在科学

^{*} 本文系国家社科基金西部项目《文学作品情感表现与接受的符号现象学研究》[编号: 16XZW007]的阶段成果。

收稿日期: 2016-08-09

作者简介: 谭光辉, 男, 四川南充人, 四川师范大学文学院教授, 主要研究方向: 中国现当代文学、符号学、叙述学。

性、实践性方面。马克思主义信仰的核心，正是科学与实践，这在中国乃至世界学术界均有广泛的共识。如李旭炎直接说“马克思主义信仰是科学信仰”^{[4]P43}。虽然幼年马克思于1824年受洗成为基督徒，但后来明确地反对宗教信仰，1843年在法国的《德法年鉴》中发表《黑格尔哲学批判导言》，开始批判宗教思想，^{[5]P473}后来他在《哥达纲领批判》中明确地说“工人党却力求把信仰从宗教的妖术中解放出来”^{[6]P317}。马克思主义信仰与宗教信仰看似截然不同，原因正在于此。宗教信仰强制中止解释，不允许继续追问。不论是启示神学还是自然神学，终极问题都是“上帝”，只不过“自然神学企图通过自己本身的能力去接近上帝，而启示神学中的上帝则用它自己的方式来接近人类”^{[7]P174}。马克思主义信仰恰恰相反，它鼓励人不断追问，通过自己的努力发现真知，不存在一个“上帝”。马克思主义信仰与卡斯培（Walter Kasper）所描述的比较一致：“信仰之合理性的证明，因而要以信仰及其理解视域为预设，信仰不能凭本身而得到证明”^{[8]P125}。

马克思对宗教信仰的批判态度异常激烈，但也异常科学客观，同时也符合西方近代以来的人本主义思想。“人创造了宗教，而不是宗教创造人”，“人不是抽象的蛰居于世界之外的存在物。人就是人的世界，就是国家，社会”^{[9]P1}。这一点既是显而易见的，也是符合历史事实的。只要简单设想宗教产生之前的人类漫长的生活可以没有宗教信仰和神，我们就可以明白宗教就是一个人类历史的产物。所以马克思说：“这个国家、这个社会产生了宗教，一种颠倒的世界意识，因为它们就是颠倒的世界。”^{[9]P1}宗教和宗教信仰是人符号化到一定的程度才会有的一种世界意识，而这种世界意识产生的符号幻象取代了实在世界而成为第一位的存在。马克思对宗教信仰产生的符号原理做了精彩的描述：“一个人，如果曾在天国的幻想现实性中寻找超人，而找到的只是他自身的反映，他就再也不想在他正在寻找和应当寻找自己的真正现实性的地方，只去寻找他自身的假象，只去寻找非人了”^{[9]P1}，“宗教是人的本质在幻想中的实现”^{[9]P2}。以符号学的观点来看，反映、假象、幻

想，都是符号性的，而非实在性的，所以宗教就只能是一种从符号到符号的纯粹符号活动，它与现实世界只是一种“映射”关系。但是宗教却通过强制终止解释，将自己变成了世界意识的最高纲领。宗教信仰的最大问题，正在于它将解释的暂时终止点设定为终极终止点。人之所以接受宗教，乃是因为惰性，不愿意在意义探索的道路上继续前行，按费尔巴哈的说法就是“人的依赖感，是宗教的基础”^{[10]P1}。

费尔巴哈将人依赖的对象归结为“自然”，“自然是宗教的最初原始对象”^{[10]P2}。继而他将人的本质用自然性加以说明。马克思与费尔巴哈的主要分歧，也就从此开始。马克思认为人的本质不是自然属性，而是社会属性，就是人与他人的关系。“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。”^{[11]P56}马克思在这里特别强调了“现实性”，从而区别于宗教信仰中的纯符号性。在马克思看来，费尔巴哈和从前的一切唯物主义，其实并无本质上的不同，因为他们“只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作感性的人的活动，当作实践去理解，不是从主体方面去理解。人应该在实践中证明自己思维的真理，即自己思维的现实性和力量，自己思维的此岸性”^{[11]P54}。马克思认为费尔巴哈喜欢直观，但是直观的对象是自然，“他把感性不是看作实践的、人的感性的活动”，所以仍然难免与唯心主义一样，看不到“‘宗教情感’本身是社会的产物”^{[11]P56}。

由于马克思把“人的感性活动”作为直观的对象，因此就解释了符号的“无限衍义”原则。费尔巴哈的解释事实上有一个终止点，这个终止点就是“自然”，这与宗教信仰的“神”并无本质不同，符号解释至此不得不终止。实践性概念引入之后，把人的实践（包括符号实践）本身作为符号对象，对该符号对象的解释，又构成一个实践，该实践又成为符号对象，又需要新的解释，以至无穷。这一认识论原则，与皮尔斯的无限衍义原则具有惊人的一致性：“符号过程，定义上不可能终结，因为解释符号的符号依然需要另一个符号来解释”，由于皮尔斯认为“人本身是符号”，所以“人的生命，人的存在，人类的繁衍，就是符号的无限衍义”^{[2]104-107}。

这个理解,正好暗合马克思的实践性原则。所谓“此岸性”,正是作为符号而存在的“思维”本身成为思维的对象,获得新的解释项,新的解释项因“此岸性”的拉力再次成为符号对象。这样,马克思主义关于人的本质的理解,就不会终止在某个点上,而是一个不断发展的过程。

马克思的这个理解,不但吻合皮尔斯的无限衍义理论,与存在主义者“存在先于本质”的命题也高度一致。毋宁说,“存在先于本质”的命题正是来源于马克思。萨特将存在主义分为两种,一种是基督教的存在主义,以雅斯贝尔斯和马塞尔为代表,一种是无神论者的存在主义,以海德格尔和他本人为代表。无神论存在主义的“共同点只是认为:存在先于本质——或者不妨说,哲学必须从主观开始”^{[12]P129}。不仅“无神论”是马克思主义的,而且“哲学必须从主观开始”正是马克思将“人的感性的活动”作为直观对象的演绎,因为萨特的“存在先于本质”的意思就是“人首先存在着,遭遇他们自身,出现于世界之中,然后再规定他们自己”^{[13]P421}。马克思主义与存在主义的不同之处是,存在主义始终在个体人的本质上讨论,马克思不仅讨论个体的人,而且讨论人与他人的关系,把人放在“人类”这个更大的观念中去理解,就不会像海德格尔那样把人的本质看作“向死而在”,“死亡(乃是)最高的和极端的存有之见证”^{[14]P337},把死亡作为解释的终点。

由于人的信仰与人的实践始终处于一种不断循环的解释关系中,所以马克思主义信仰不会终止于某一点,也就不会有一个“终极”解释,从而具有发展性特征。这与符号的发展性特征保持了高度的一致性。索绪尔强调,“符号在本质上是社会的”^{[15]P20},卡西尔把人定义为“符号的动物”^{[16]P35},所以人必然是社会性的。在人的“社会性”这一点上,符号学与马克思一致。符号不会因某一个人的死亡而停止使用,社会不会因某一个人的死亡而结束,所以死亡就不再是解释的终止点。符号解释会因人类的发展而无限进行下去,人的本质也就不会因死亡而终止,而是会随着社会的发展而不断变化。只要我们对历史稍作考察便会发现,对任何历史人物的评价,从来就没有真正“盖棺定论”,“盖棺定论”之后的“翻案文章”同样层出

不穷。

以此观之,信仰并非人的本质的终极解释,而是随着人类社会的发展不断变化、充实、转移的解释。信仰是形成的而非给定的,是实在性与符号性并在的而非纯符号的,是从人的实践出发而非从神或自然出发的。只有具有了这种马克思主义的信仰观,我们才能解释各种宗教信仰的多样性或教派冲突,也才能解释信仰的发展与变化。

二、马克思主义信仰的暂时终止点

由于宗教信仰强制终止解释,所以阻止了人通过实践不断探索。“宗教信仰的特质之一就是要教徒一心一意、毫无杂念地信仰所在的宗教神,而不希望受到任何怀疑与摇摆不定”^{[17]P95},因此宗教信仰是强行终止的动作。马克思主义信仰的开放性,赋予人更强的社会责任感,人通过自己的实践行为创建了信仰,所以人必须为自己的实践行为负责,也必须为自己的信仰本身负责。

马克思主义信仰的原则,符合人文社会科学的普遍解释原则。汤普森认为:“在司法审判中,诉讼程序都会在某个被接受的点终结;然而,在文学批评和社会科学中这样的终点却是不存在的;利科认为,即使有这样的终点,那也是因为讨论被强行终止。”^{[18]P211}利科是解释学派的代表性人物,他的哲学解释学又带有符号学背景,具有科学化特征。这一点与皮尔斯无限衍义原则极其一致:“符号表意过程在理论上是无结束的,在实践中,符号表意虽然能被打断,却不可能被终结。”^{[19]P8}这也符合马克思主义认识论原则。

显然,马克思主义信仰与宗教信仰并不在一个层面上,不能做简单类比。马克思主义信仰没有设定一个终极的解释,但是它是关于解释的解释,所以是“元解释”。正因为这个原因,一些人认为马克思主义理论只是一种知识体系,可以对它进行学习研究,但不能成为信仰。似乎信仰只能在低一层次的封闭圈内进行。只要进入某一信仰体系,设定一个解释终点,那么处于这个体系之内的信徒就注定只能原地打转。

元信仰是关于“终极解释”的解释,所以就

把人从宗教信仰的死胡同中解放了出来,因此也就

具有了巨大的包容性。包容性的实质，就是马克思主义能够解释，并因而能够容许暂时的解释终止。但是，中国学界对马克思主义信仰的认识有些混乱，如：有相当部分学者认为马克思主义信仰就是对共产主义的信仰，从社会角度讲是“人们对共产主义理想社会的主观确信，并作为实践指南”，从人的角度讲则是“对人的自由全面发展状态的主观确信，并作为实践指南”^[20]；有的则认为马克思主义信仰是科学信仰，“在宗教信仰中是‘可信’服从‘确信’，而在科学信仰中是‘确信’服从‘可信’”^[21]。前者把理想当作了信仰，后者搅乱了信仰的基本定义。这样，马克思主义信仰就没有从根本层次上与宗教信仰区别开来。

恩格斯在《论原始基督教的历史》一文中做过类似的类比，认为，“原始基督教的历史与现代工人运动有些值得注意的共同点”，其中一点是，“基督教是在死后的彼岸生活中，在天国里寻求这种得救，而社会主义则是在现世里，在社会改造中寻求”^{[22]P457}。意思是说，在结构层次方面，社会主义或共产主义信仰与宗教信仰处于同一个层次上，其区别在于实与虚。对共产主义社会产生怀疑的人，有更充分的理由对宗教信仰中的“天堂”产生怀疑。

而我们说所的马克思主义信仰，是处于这二者之上的关于信仰的编码与解码的原则的确信。既然马克思主义理论解释了宗教和工人社会主义的产生原理，所以它就不可能再囿于其中，而是超然之外。对这个关于信仰的解释原理的确信，才是马克思主义信仰。

马克思主义信仰的科学性，并非来自社会主义或共产主义社会的科学性，而是来自这个解释原理本身的科学性。该原理产生于人类历史的证明和政治经济学的实践，来自艰苦卓绝的哲学思辨，因此与武断的宗教解释大相径庭。马克思主义信仰来自解释，宗教信仰来自强迫；马克思主义信仰可以证明，宗教信仰只能笃信。马克思主义信仰随社会变化和研究深入可以发展，宗教信仰只能止步不前。

由于解释必须终止在某一点，意义才会产生，所以马克思主义信仰仍然支持解释终止，只不过不是终极终止，而是暂时终止。比如共产主义信仰，就是在马克思理论体系内部设定的一个暂时终

止点，而社会主义信仰又是其中的一个暂时终止点。在现在这个阶段，我们关于社会和人的想象的可能美好的极限，只能止步于此，因为我们暂时想象不出现一种更好的社会形态和更好的人的存在状态。

三、信仰是情感想象的极限

与共产主义信仰一样，宗教信仰也是宗教产生之时想象的极限。

佛教用“极乐世界”指称。按《佛说阿弥陀经》解释，极乐世界是一个没有苦而只有乐的世界：“其国众生，无有众苦，但受诸乐，故名极乐”，“极乐国土，七重栏楯，七重罗网，七重行树，皆是四宝。周匝围绕，是故彼国名为极乐”，“有七宝池，八功德水，充满其中，池底纯以金沙布地。四边阶道，金银、琉璃、玻璃合成。上有楼阁，亦以金银、琉璃、玻璃、砗磲、赤珠、玛瑙而严饰之”……^{[23]P3-4}。我们可以比较容易地发现，这个所谓的极乐世界，是由当时认为珍贵的东西堆积而成的。比如玻璃和琉璃，现在就不再珍贵，对人就没有了诱惑力。而人在其中到底享何情感状态，并无具体描述，只能以“极乐”称之。生于这种环境，到底能否达到极乐，恐怕真是见仁见智。

《新约》描绘的“新耶路撒冷”与此如出一辙。那城“墙是碧玉造的，城是精金的，如同明净的玻璃。城墙的根基是用各样宝石修饰的”，“城内的街道是精金，好像明透的玻璃”^{[24]P298}。这大概就是基督教所谓的“天堂”的景象，这个“新天新地”里面，人的生存状态是“不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了”^{[24]P298}。《旧约》里的神以及《新约》里的耶稣，都被描绘为“至慈”“至仁”“至爱”的，是道德想象的极限。

《圣经》比较少直接使用“至慈”“至爱”等词语，而《古兰经》几乎通篇贯穿着“奉至仁至慈的真主之名”^{[25]P1}、“至宥”“至仁”“至善”“万能”“至睿”“至赦”等词语。但是《古兰经》对“乐园”的描绘却不像《圣经》那样具体，乐园的形态更多要靠信者的想象建构。高占福总结了乐园幸福的三个主要特点，“第一，绿树常年成荫，气候四季如春”，“第二，四河源不断，果实累累不绝”，“第三，天园居民和平共处，荣华富贵享

受不尽”^{[26]P16-17}。非过于具体化描述反而给想象力以空间，可以延伸至不同时代信者的想象边缘。过于具体化的描述，很容易实现。一旦在人类社会实现，这个信仰就失去了它的说服力和诱人动因。当然，物质享受只是宗教信仰世俗说服力的一面，更大的诱惑力在情感层面。《古兰经》对“乐园”中的情感想象，也没有具体化，如：“没有恐惧，也没有忧愁”，“乐园中有心所恋慕，眼所欣赏的乐趣”^{[25]P380-381}。至于是什么乐趣，也只能想象。

各大宗教对“极乐”的描述，基本上都没有考虑人类情感的规律，一概认为喜感、欢乐才是人所追求的情感状态。把悲感、恐惧感等作为负面情感加以排拒。殊不知，没有这些负面情感的体验，人根本就不能真正享受正面情感带来的快乐。长期保持愉快、欢乐、极乐的情感状态，人同样会觉得很烦。幸福必须有焦虑垫底。

与宗教设定的人生存的终极理想相比，马克思设想的共产主义社会具有更强的现世特征。毕竟，极乐的天堂或乐园到底是由谁建设的，丰富的物质产品来自何处等问题需要落到实处，而在乐园服务的童仆、永远年轻的妻子，他们是否也在享受同等的幸福，也需要考虑。一旦把人天生的能力差异性和职业差异性考虑进来，还要照顾到平等原则，天堂或乐园里的生活就不会那么完美。共产主义社会“各尽所能”解决了物质来源问题，“按需分配”解决了物质想象的极大丰富问题，也解决了平等问题。没有哪一个宗教设想的天堂或乐园中的物质产品具有“按需分配”的丰富程度，因为宗教起源较早，想象力受到了限制。在人的自由方面，马克思仍然坚持将个人与他人联系在一起，将人看作一个整体而非单独的个体，在《共产党宣言》中称每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件，从而极大地完善了自古以来的共同体理论。郑永扣等人认为：“基于生产力的发展所带来的人类的普遍交往，为共产主义理想的实现提供现实的条件，也是共产主义信仰的现实性的根据。”^{[27]P90}这个具有现实性的理想设定解决了幸福的两个关键问题：满足感和成就感。生产力的极大发展带来的物质产品极大丰富可以给人带来满足感，而每个人的自由发展是社会联合体所有其他成员自由发展的条件，故每个人的发

展都可以带来最大的成就感。所以，共产主义社会是人类想象力现在所能达到的极限。再反观《古兰经》描绘的乐园，气候好，水果多，少女做妻子，有金杯金盘等，就显得太过狭隘了；佛教和基督教想象的极乐世界和新耶路撒冷的珠光宝气的建设格局，就显得太过俗气了。

马克思不用“极乐”这样的词汇来描绘共产主义，而是用“人的自由发展”来概括人的最高追求，更务实，也更符合人的情感发展规律。简单地把人的最高情感需求概括为“乐”，是因为现实中不乐的事情太多，体现了宗教创设阶段人生存状况的艰难。在生存问题不再成为问题的时候，人就会意识到，追求情感的丰富性是更高的目的，单纯的“乐”并不足以使人生完善。

综上，信仰体现了物质想象力的极限，同时也体现了情感想象力的极限。这个极限的阈值设定在何处，受限于该信仰产生之时的生产力发展水平和想象力水平。作为元信仰的马克思主义信仰，又始终坚持用科学的、发展的、实践的态度分析问题，所以就没有把共产主义社会看作“终极”社会，而是一个暂时能够想象的最好的社会。但由于至今我们仍然不能突破马克思的想象极限，所以不少学者都认为“共产主义学说具有终极理想性”^{[28]P61}，“具有终极的价值实现的意思”^{[27]P78}，而这一点几乎是中国共识。斯威德勒引用格劳迪的话说：“马克思主义是关于主体性和超越性的学说，那是一种向着人类未来永不停息的自我超越：‘我认为，马克思主义无神论只是去除了人类对确定性的幻想，而马克思主义的辩证法，如果贯彻到底的话，比终极实在更无限，比基督教更超越。’”^{[29]P53}之所以比基督教更超越，乃是因为马克思主义设定的共产主义，并非终极。共产主义社会到来之后会怎样？马克思并没有再论，但这并不能阻止人们继续思考。共产主义理想并不是人类理想的终点。

四、结论：建立马克思主义元信仰的意义

信仰只是一个简单的符号层面的确信，而元信仰才是真正控制信仰的建构、解释、推广的深层符号规则。马克思主义解释了宗教信仰的编码原则、执行方式、目的意义等，同时也解释了共产主义信仰

的历史背景、必然规律等问题,它是关于信仰的解释,所以不是一般的信仰而是元信仰。

马克思主义元信仰的实质,是思维中设定的以科学、历史、实践发现与检验真理的标准的规则,一切真理都是既可论证,也可验证的。

马克思主义元信仰的这一预设,与实用主义哲学家与符号学家皮尔斯的预设几乎完全一致。用科学的方法分析人类的思想,是皮尔斯的主张,也是马克思主义元信仰。到底是马克思的元信仰无意间符合了符号学规律,还是皮尔斯沿用了马克思主义,那就是另一个问题了,尚需考证。但是有一点是肯定的,马克思主义元信仰因其科学性而成为迄今为止最具说服力的思维方式。

参考文献:

- [1][苏]斯克沃尔佐夫—斯切潘诺夫.谈谈宗教的思想[M].张景明译.北京:人民出版社,1956.
- [2]赵毅衡.符号学[M].南京:南京大学出版社,2012.
- [3]Charles Sanders Peirce.The Fixation of Belief(信仰的确定)[A].[美]贝尔德.哲学经典:从柏拉图到德里达(影印第6版下英文)[C].北京:世界图书出版公司北京公司,2012.
- [4]李旭炎.立德树人实践论[M].北京:中国文史出版社,2014.
- [5][美]詹姆斯·利文斯顿.现代基督教思想(上)[M].何光沪,高师宁译.南京:译林出版社,2014.
- [6]马克思恩格斯选集(第三卷)[M].北京:人民出版社,1995.
- [7][美]艾德·米勒,[美]容·延森.万物的追问:来自哲学的邀请[M].蓝江译.济南:山东画报出版社,2014.
- [8][德]卡斯培.现代语境中的上帝观念[M].罗选民译.上海:华东师范大学出版社,2011.
- [9]马克思恩格斯选集(第一卷)[M].北京:人民出版社,1995.
- [10][德]费尔巴哈.宗教的本质[M].王太庆译.北京:商务印书馆,2010.
- [11]马克思恩格斯选集(第二卷)[M].北京:人民出版社,1995.
- [12][法]萨特.超越生命的选择[M].阎伟选编,陈宣良等译.武汉:长江文艺出版社,2009.
- [13][美]撒穆尔·伊诺克·斯通普夫,詹姆斯·菲泽.西方哲学史:从苏格拉底到萨特及其后(修订第8版)[M].匡宏,邓晓芒等译.北京:世界图书北京出版公司,2009.
- [14][德]海德格尔.哲学论稿:从本有而来[M].孙周兴译.北京:商务印书馆,2014.
- [15][瑞士]费尔迪南·德·索绪尔.普通语言学教程[M].高名凯译.北京:商务印书馆,2009.
- [16][德]恩斯特·卡西尔.人论[M].甘阳译.上海:上海译文出版社,1985.
- [17]曹猛勤,黄翠新.论生态自由[M].上海:上海三联书店,2014.
- [18][英]约翰·B·汤普森.意识形态理论研究[M].郭世平译.北京:社会科学文献出版社,2013.
- [19]赵毅衡.回到皮尔斯:查尔斯·桑德斯·皮尔斯《论符号》中译本代序[A].[美]皮尔斯.论符号[C].赵星植译.成都:四川大学出版社,2014.
- [20]张秀芹.马克思主义信仰的内涵及其主要特征[J].河海大学学报(哲学社会科学版),2010,(3).
- [21]荆学民.论信仰的社会文化内蕴——“马克思主义信仰学”论二[J].山西师大学报(社会科学版),2006,(3).
- [22]马克思恩格斯选集(第四卷)[M].北京:人民出版社,1995.
- [23]宗文点校.净土五经一论[M].北京:宗教文化出版社,2013.
- [24]新约全书[M].南京:中国基督教协会印发新旧约全书,1994.
- [25]Holy Quran with Translation in Chinese Language[M].马坚译.Islamabad: Dawah Academy International Islamic University, 1993.
- [26]高占福,李志坚.伊斯兰教与中国穆斯林社会现代化[M].北京:宗教文化出版社,2013.
- [27]郑永扣等.共产党员理想信念论[M].北京:人民出版社,2014.
- [28]徐霞.中国共产党人政治忠诚观研究[M].武汉:武汉大学出版社,2014.
- [29][美]列奥纳多·斯威德勒,[美]保罗·莫泽.全球对话时代的宗教学[M].朱晓红,沈亮译.成都:四川人民出版社,2014.

责任编辑:曹桂芝