

论圣西门的宗教思想

焦文峰

圣西门著作中对宗教的评论很多,其中有谬误,也有许多极其睿智和富于创意的思想。他往往不是孤立地探讨宗教问题,而是把宗教问题和其他社会问题联系在一起考虑。要全面认识圣西门的社会思想,必然要对其宗教见解作出恰如其份的评价。

圣西门非常了解下述事实:要研究宗教问题,必须对宗教的产生、存在和发展的过程有一个清晰的认识。他在较早的时候就把笔触伸展到了人类初期的宗教现象上。尽管当时的考古工作还远没有让圣西门有足够的材料来说明问题,但使他感到饶有兴致的是,18世纪迄今的航海发现的报道,从一个侧面反映出人类有文字可考历史之前社会和宗教状况。圣西门注意到了18世纪英国航海家詹姆斯·科克和法国旅行家拉彼鲁兹、布根维尔等人提供的旅行发现材料。根据这些发现成果,他提出了一个重要思想,即宗教是一种社会历史现象。他在《人类科学概论》中,从人类智力发展的角度把人类社会划分成12个阶段。圣西门认为,前两个阶段不存在宗教,在第3个阶段才“略有宗教观念(从他们崇拜偶像这一点可以看出)”^{〔1〕},并初步掌握非常有限的语言,已出现政治组织的萌芽。第4个阶段,人们的宗教观念强化了,食人风俗较之前一段尤其是一个证明,已掌握了相当完善的语言,民族首领的威望进一步确立起来,政治组织有所发展。科克等人在汤加群岛、塔希提群岛和夏威夷群岛发现的情况,相当于人类发展的第5个阶段,这里已达到很高的开化水平,语言发达,食人风俗基本绝迹,有宗教仪式,有有组织的正式的僧侣阶级,政治组织进一步完善,产生了政治等级。圣西门此处提到的群岛,在18世纪其氏族关系已在解体,出现了阶级分化的因素。

从圣西门引用的上述材料中可以看出,宗教是人类社会发展一定阶段的产物。第3和第4阶段,是宗教的产生和原始宗教阶段,第5阶段,意味着宗教已开始由原始宗教向人为宗教转变,因为有了有组织的特殊阶层——僧侣集团。圣西门这里把

语言、政治组织和宗教放在一起考察是意味深长的。他没有明确告诉我们宗教产生和存在有哪些社会的和认识的、心理的根源,但显然意识到宗教的产生、发展同语言、政治组织的出现和递进是同步的。他的叙述中有两点值得注意:第一,出现语言才出现了宗教。第1、2两个阶段不存在语言,所以就没有宗教,第3个阶段产生了最初的语言,于是就略有宗教观念,其后的阶段是语言和宗教相互演进的发展图式,语言是思维的表现形式,有了思维才会出现语言。可见,第1、2阶段的人们还过着动物般的生活,还没有人类思维,人还不能把自身和自然界作出区分,就不可能产生宗教观念。只有进入第3阶段,伴随着语言的出现,反映出人类已产生思维能力,已意识到自己和周围环境的分离乃至对立之后,才可能神化自然并对它虔诚膜拜。思维能力是人类社会实践的结果。因此,圣西门的描述已让我们可以感到,宗教是人类思维的产物,是人类社会发展一定阶段的产物。第二,圣西门说:“人类最初还没有吃人的习惯,只是后来随着理智的某些发展,才开始有这样的现象”^{〔2〕},与宗教的出现和发展相适应,第3、4阶段存在食人风习,但至第5阶段已基本绝迹。圣西门把食人风习视为一种宗教现象。这一考察,和现代宗教理论分析基本吻合。原始人经常互相残杀和猎食,主要原因是生产力低下,食物来源无保障。但宗教观念在其中起到了推波助澜的作用。灵魂观念是宗教观念最初的萌芽,人的灵魂即人的生命力所在,食人即分享或占有他人生命力。所以,食人风俗和灵魂观的出现是紧密相关的。圣西门亦已注意到,某些宗教现象的消长,也是和社会的进步、人类智力的开化成正比的。玻里尼西亚群岛(上文提到的诸群岛均属其内)有些地方食人现象已经式微并趋消失,宗教仪式和僧侣阶级却发展起来,这些都可以说明宗教现象的历史性。圣西门当然不可能了解,食人风俗的消失是社会须保护能够生产剩余产品的劳动者的必然结果,但他对阶级分化时期社会宗教状况的探寻,却说明了宗教是社会进步、文明进化的产物。

圣西门进一步探讨了宗教的演化过程。他认为,人类理性完全清晰地理解因果观念后,宗教就出现

了。人类把自然现象看作是万物的伟大基因（基因，圣西门指为世界本原或推动力）的时候，是“偶像崇拜时代”；当人们把自己的主观意志、欲念、感觉视为基因时，就进入了名为“多神教”的时代。在这两个时代，人们把基因看作是多重。随着理性的发展，人类逐渐认识到，如果世界象过去所认为的那样是被多重基因支配，势必出现世界的紊乱，于是在认识上就把基因单一化，进入了圣西门所称的“有神论时代”，他也把它叫做“唯一神”阶段，唯一神是多神教时代各种职能神在一个神身上的结合。

圣西门的看法总的来看显得浮浅一些。用今天的眼光看，“偶像崇拜”是原始宗教诸多崇拜形式的一种，但在圣西门那里，“偶像”是指各种自然物和自然力，因而“偶像崇拜”时代也就是人们崇拜自然物和自然力的时代，圣西门又把它称为“有形基因”时期。从这一时期崇拜具象的自然物的特点看，这是正确的。他所说的多神教主要指在希腊罗马的宗教，不是指原始宗教，也不包括罗马社会中产生的基督教。使用“多神教”的概念，旨在说明这一时代已不再停留在把自然物本身作为直接崇拜对象，而是相信各自然体和自然力皆有特定的神灵加以掌管，更多地崇拜超现实的、拟人化的神灵，而不是自然物本身。圣西门把它叫做“无形基因”出现的时代。综合起来看，他所说的这一时期的宗教就是随着氏族社会解体奴隶社会产生时期逐渐出现的民族和国家宗教。他把一神教产生前的这段宗教历史称为“多神教”当然是正确的。不过他错误地把“偶像崇拜”排除在多神教之外，并不符合下列事实：早期的民族和国家宗教仍崇拜多种神灵，但通过诸神职能的兼并，渐次发展到对民族主神的崇拜，出现了至上神，反映了阶级社会宗教的特点。在希腊宗教亦复如是。尽管它是多神教，但毕竟在奥林帕斯山顶设计出一个主神，天神宙斯是霹雳的主宰，他往往被当成众神与人类之父。圣西门认为一神教源于人们的认识“提高到存在一个单一基因的观念”^[4]，却没有进一步追寻导致一神教产生的认识和社会的根源；他更不了解，一神教（圣西门主要指基督教）得以存在、发展并最终成为世界宗教，其基本原因在于随着社会生产和分工的发展，国际间经济政治文化交往频度上升，欧洲奴隶社会解体、封建制度建立，各国君主都试图通过君权神授或君主就是神的人格化代表的观念，来证实自己统治的超社会历史的先天特性。如同一国只有一个君主，体现在宗教上也必须只有一个神。圣西门关于一神教“不过是多神教所信仰的一切次要的神在一个唯一神身上的结合”的观点倒是较有见地。恩格斯就说过：“许多神的全部自然属性和社会属性都转移到一个万能

的神身上……这样就产生一神教”。^[4]

圣西门谈到的一神教主要是基督教。由于自己的知识所限，他很少涉及伊斯兰教，基本没有谈到树立至上神的佛教。他比较关注基督教的产生过程。他在《十九世纪科学著作导论》中说，摩西发明了上帝的观念，但只是苏格拉底“明确了这个观念的含义，并且把它作为自己的哲学体系的基础”^[5]。在《论万有引力》中，圣西门再次明确了苏格拉底和基督教的关系，认为“苏格拉底的学说变成了有神论，成为基督教的理论基础”。^[6]他还认为，柏拉图和亚里士多德开始赋予上帝的观念以科学的形式，“使这一观念逐渐完善而终于获得导致基督教的建立的性质。”^[7]后来，圣西门在《实业家回答》中又作了一些补充说明，他说，柏拉图学派在罗马人占领希腊之后逃往亚历山大城，在此处同当地犹太人结合起来成立了基督教学派，基督教是柏拉图学派与犹太人共同建立起来的。^[8]

这里圣西门指出了基督教的思想来源。他看重苏格拉底是有道理的。苏格拉底用目的论的宇宙观代替了决定论的宇宙观，他的神学目的论直接影响了柏拉图和亚里士多德。关于柏拉图尤其是柏拉图学派，圣西门正确地强调了他们和基督教的关系。柏拉图的哲学在罗马时代最直接的影响是促成新柏拉图主义的诞生，后者是基督教神学的重要来源之一。恩格斯指出，基督教“从普遍化了的东方神学、特别是犹太神学和庸俗化了的希腊哲学、特别是斯多葛派的混合中悄悄地产生了。”^[9]后来他又说，斐洛的亚历山大里亚学派和希腊罗马庸俗哲学——柏拉图派，特别是斯多葛派，“给予在君士坦丁时代成为国教的基督教……巨大影响。”^[10]斐洛是亚历山大城的犹太哲学家，他吸收了柏拉图的“绝对观念”，把“逻各斯”解释为上帝创造万物的原型观念，他还用斯多葛派的思想解释犹太教教义，对基督教思想的形成起了重大影响。圣西门尽管未提及此人的作用，但强调希腊罗马哲学对基督教诞生的意义，无疑是正确的。恩格斯在谈到基督教思想来源时，基本首肯了青年黑格尔派的布鲁诺·鲍威尔在这方面的研究，指出这种研究使得基督教是从犹太教中体态完备、一劳永逸地产生出来的观点再也站不住脚。应该说，圣西门对这一问题的看法和布·鲍威尔的研究结果有异曲同工之妙。

圣西门叙述了基督教史。在他眼里，基督教和欧洲社会是须臾不可分开的，认为前者是欧洲社会联结的纽带，所以他在谈论基督教史时，常常同欧洲中世纪以来的社会史相联系。圣西门认为基督教第一时期是其产生和最初存在的时期，当“君士坦丁大帝承认基督教的精神权力存在的时期”^[11]，基本

上结束了这一时期。圣西门看到了这一时期基督教由民间宗教向官方宗教转变的事实。所谓君士坦丁承认基督教的精神权力,当是指313年君士坦丁和莱尼乌斯联合发表《米兰敕令》(《宽容敕令》),承认了基督教的合法地位,这次事件是基督教官方化的重要开端。325年,君士坦丁召开尼西亚会议,制定了《尼西亚信经》,统一了基督教教义、教规和组织。392年罗马皇帝狄奥多西一世正式禁止异教,把基督教定为罗马帝国的国教,从此,基督教便由早期劳动人民的宗教最终变成了罗马奴隶主阶级的统治工具。第二时期从君士坦丁大帝到13世纪最后一次十字军东征。第三个时期从13世纪到1789年法国革命。圣西门认为,经过上一时期到了这一时期,欧洲全体居民都已接受了基督教原则,因而以传播基督教教义为使命的僧侣阶级理应放弃精神权力,把它交给在精神生活中作用愈益重要的科学家和艺术家。在世俗领域,也出现了贵族把世俗权力交给实业家的历史要求,法国革命不过是权力转移客观要求的表现形式,于是进入将实现这一权力转移的第四个时期。此处,圣西门不仅指出了法国革命是世俗权力转换的激烈表现,而且强调了它也是精神权力变迁的重大政治预演,这一看法的确是较为新颖的。

此外,圣西门有时还以欧洲15世纪以后到16世纪宗教改革为界,来区分前后基督教。史学界对近代以前基督教史的划分大抵是和社会形态的划分一致的,分为奴隶社会的基督教和中世纪基督教。这和圣西门的划分并不一致。但圣西门以君士坦丁为界把早期和以后的基督教区分开来,说明他已注意到了基督教的官方化是其历史中的重要转折点。十字军最后一次东侵,基本上也是中世纪教会全盛期的结束。至于宗教改革,则是近代基督教的入口。所以,应该说圣西门的分期有可取之处。而且,圣西门的叙述至少说明了基督教是随着社会的发展不断变化的,它不是什么游离于社会之上的东西。他在其作品中多次向人们暗示出,宗教,包括基督教,当社会不再需要它们或已经批判它们的时候,其消亡的时代就临近了。

一

圣西门关于宗教社会作用的思想也不少新颖的东西。他在谈到古希腊社会状况时有一个值得注意的说法:“希腊社会一般纽带是宗教”。^[12]他还着重谈到了宗教对政治的作用,认为:一,“宗教观念对政治观念有巨大影响”;二,“宗教体系是政治体系的基础”;三,“政治体系是模拟宗教体系建立的,也就是宗教体系的翻版”。^[13]他在论述中世纪宗教和社会

关系时,有过相同的认识。这些是他对宗教作用的总体看法,也是他的一贯思想。宗教观念对政治观念的影响自不待言。一些宗教观念影响着或实际上表明了政治观念,其中有些甚至还明确地指向了政治行动,如闵采尔的“千年太平天国”的宗教旗帜激发了德国农民战争。认为宗教体系是政治体系的基础或政治体系是模拟宗教体系建立起来的看法,则是片面的。圣西门的这一思想,和他的所有制是社会大厦的基础,政府或政治权力关系是此大厦的形式的认识,显然是矛盾的。不过,就圣西门把宗教体系和政治体系看成是同形同构的体系以及认为宗教是社会的纽带而言,用这一思想去认识欧洲中世纪,有一些合理成份。基督教森严的教阶制度,对应着封建等级制,僧侣阶级一定程度上相当于世俗的贵族阶级。天主教常常反映出各天主教国家间的某种社会联系和虚幻的政治联合。基督教为基督教社会的文化认同和彼此的亲和性提供了条件,有时简直就是这种认同或亲和力强化的重要因素。恩格斯指出:“中世纪的世界观本质上是神学世界观。事实上不存在内部统一的欧洲世界,为反对共同的外部敌人——萨拉森人(或译萨拉森人,即阿拉伯人——引者注)而通过基督教联合起来了。由一群在经常变化的相互关系中发展起来的民族组成的西欧世界,则是通过天主教联合起来的。这种神学上的联合不只是观念上的。它不仅实际体现在这种联合的君主制度中心即教皇身上,而且首先体现在按封建和等级制度原则组织起来的教会中。拥有封建领地的教会是各国之间的真正的联系。”^[14]

由于对宗教社会作用的认识有绝对化倾向,在圣西门的有关具体分析中不时会出现一些相矛盾甚至对立的观点。他认为,罗马社会解体后,在基督教的影响和努力下,欧洲社会取得了比中世纪前的古代社会要大得多的各种进步。古希腊罗马时代欧洲社会彼此隔绝,战事频乃。到了中世纪,基督教使“人人都应当兄弟相待”的原则深入到全体欧洲人心中。由于基督教的纽带,他们内部几乎不再发生什么纷争,“正是僧侣阶级订出神的休战戒命之后,才控制了世俗权力的领袖们的好战野心。”^[15]按照圣西门的见解,基督教几乎整合了欧洲社会,并使萨克斯人信奉基督教而加入欧洲社会,使萨拉森人退居一隅而不敢再覬觐欧洲,基督教是中世纪社会组织的基础。由于基督教“人人兄弟相待,在神面前人人平等”道德律令的规范,最下层劳动者已摆脱了过去时代中的悲惨境地。基督教僧侣阶级还推动了社会公益和文化事业。

上述看法有正确成份,但往往被夸张了。认为基督教使中世纪欧洲社会很少纷争并不符合事实。如

英法两国，就有1337—1453年的百年战争；从11世纪到14世纪，政教斗争更是连绵不绝，到14世纪初，教皇权势已失却旧日光彩，法王美男子腓力甚至在1303年痛殴了教皇卜尼法斯八世。在整个中世纪，教权与政权的明争暗斗经常可见。中世纪农奴的境况优于从前的奴隶，不仅是基督神学道德律令的作用，更应该说主要是因为保护劳动力、维护封建关系的客观要求所使然。僧侣阶级固然也在相当程度上保持和推进了文化，然而教皇洪诺留三世通令于1220年建立的“异端裁判所”的一些所作所为，从根本上反映了基督教神学和科学原则的异质性与对立性，这是连圣西门也偶尔不得不承认的。

还需指出的是，在个别情况下，圣西门不很自觉地谈到了基督教社会作用受着其他社会因素的制约。我们引用他的一段话：“基督教本质上是民主主义的，所以要想把它原封不动地用于政治体系，必然把社会引入无政府状态。中世纪的哲学家用天主教代替了整个基督教。天主教本质上是君主主义的，所以它满足了建立新社会组织所需要的条件”。^[16]撇开这段话其他不论，圣西门强调了基督教的存在和变化与社会组织息息相关，当它适用于社会组织时才能生存，否则它就将发生变化，被能够与整个社会组织的需要合拍的形态所代替。他还说：“为了用天主教代替过于纯洁而不宜用于政治的基督教，必须想出一些虚构的宗教戒喻，臆想出许多其他莫名其妙的东西，因为只有依靠这些东西，欧洲社会才得以巩固，以至成了人类的荣誉和希望”。^[17]同上段话旨趣相似：宗教必须适用于社会政治才能存在和发挥政治作用。同时，这里还涉及对宗教价值的理性判断和历史判断问题。天主教前的基督教过于纯洁但不适用于政治，天主教有不少虚构和臆想的东西，然而却适应了中世纪社会的要求。显然，圣西门看到了他的理性判断和历史判断之间的矛盾，但他还是放弃了对理性判断的首肯，而看好后者。从而，历史主义在圣西门身上又一次朦朦胧胧地抬起了头。在这一点上，此前的空想社会主义者少有能逮其项背的。当然，他的“社会组织”、“政治体系”不等于社会关系，他也没有说过社会经济对宗教有决定作用，不应从上述两段话中引出圣西门已有社会经济决定宗教的思想的结论。引用他的这些话，主要是为了表明，圣西门触及了宗教及其作用和政治与其他社会组织的相互制约关系，这和他其他情况下对该问题的认识显然是有所不同的。

总的来看，圣西门有时特别是在论述宗教史时，能够根据一定历史材料进行冷静分析，因而在宗教与社会的关系问题上，其认识虽显得笼统一

些，然尚称妥贴。一旦他把笔触专门投诸宗教的社会作用领域，则往往失之偏颇，主要是强调了宗教的社会作用，而忽视了社会经济事实对宗教的决定作用，几乎没有明确分析过宗教社会作用的发挥受到其他上层建筑的制约，没有指出阶级对抗社会中宗教的本质作用是消极的，对其作用的积极面谈论过多，且有不少错误。其它社会因素对宗教的制约有所涉及，但不是主流。他后来之所以要创立新基督教，与他夸人宗教的社会作用不无关系。

三

在《新基督教》中，圣西门一反往常地猛烈鞭笞了基督教。如前所述，尽管他认为宗教是一种历史现象，但他并不一般地反对宗教，包括基督教。他在批判路德时说，这位宗教改革家完全没有看到中世纪“神职人员曾使文明发生巨大的进步，没有看到神职人员贬低权力的权威和作用以后而赋予从事和平劳动的人以伟大的社会作用”。^[18]此处对中世纪基督教的评价，和圣西门以往的认识基本相符。《新基督教》一个重要目的是想建立区别于旧的基督教（主要是天主教和新教，尤其是路德教）的新基督教，所以圣西门不是在书中全面论述基督教的社会作用，而是把自己的着力点放在对旧基督教的抨击上，而且这种抨击主要指向基督教个别教宗，并不是对一般宗教或宗教原则的指责。即便如此，他还是注意到了保持和他以往评价的一致性。比如，《新基督教》批评大主教时曾以教皇利奥十世为界，谈到了僧侣阶级在这之前的积极作用和此后的堕落。所以，圣西门在《新基督教》中对基督教的批判或对批判材料的运用，多限于15世纪末16世纪初以后。但是还必须指出，他的批判尽管有一个历史界限，但并非那么绝对，这是因为如果他要建立全新的基督教，必须要求自己泛泛地舍弃旧的基督教，否则当有旧宗教的回复之嫌。他的批判的重要目的，是为了使他即将创立的新基督教表现出和旧宗教的区别与对立，换句话说，刻划了旧基督教的谬误，方能衬映出新基督教的正确和伟大。《新基督教》通篇跳跃着旧基督教是“异端”的字眼，言下之意，只有新基督教才是基督教的真正教统。他的批判的一个重要原则，就是用新基督教的社会主张对旧基督教进行衡量，其主要尺度是新基督教的要旨：人人皆兄弟相待，以及由此衍生出的“人们应当把自己的社会尽量组织得有益于最大多数人，以最迅速和最圆满地改善人数最多阶级的精神和物质生活，作为自己的一切劳动和活动的目的”。^[19]据圣西门说，这些也是新基督教的主要道德观念。

圣西门首先对天主教进行发难，着力批判了天

主教的组织、上层僧侣阶级以及天主教的教理、教义。他的批判使我们今天感到兴趣的，不仅在于对天主教谬误的那些抽象的理论厘定，而更为重要的是他试图为人们提供宗教新旧易代的合理过程。他指出，在欧洲，人类的理性于15世纪获得的巨大成就，几乎全部应当归功于世俗人士的劳动，无论是科学的新发明、发现，艺术的昌盛，抑或实业的进步，世俗人士都起了决定作用，世俗人士已对宗教界人士取得了实际优势。现在，科学已超出神学结论限定的范围，教廷和教会已失去了群众的支持，无论在精神或世俗方面，天主教已丧失了它以前的基础和影响能力。为了维护它的经济和政治特权，天主教不再同世俗权力斗争，反而转身投靠前者，同各国君主签订了不道德协定，其内容是：君主保护教会和僧侣的财产及既有地位，僧侣负责在神的面前支持有钱有势者的利益，压制穷人的利益。

在这一背景下，路德教应运而生了。根据现有材料看，圣西门对路德教素无好感，这较之他对天主教尤甚。他认为路德教的错误首先在于它未能拾起早期基督教为穷人谋福利的道德传统。如果说这一传统在天主教时期未能被天主教着力鼓吹的话（因为那时人们很难接受它），那么在新教勃兴之后，作为天主教对立物的路德教仍把这一传统丢弃一边就是不可容忍的了，因为现在人们不仅可以接受而且在现实中吁求着这一传统。所以，路德教的教义、教理是极端邪恶的。

圣西门对路德教宗教仪式也进行了批评，认为路德教简化仪式是对天主教的蜕化，因为简化的仪式，很难通过宗教活动激励教徒在目的追求上的宗教迷狂，从而减弱对目的的热情。这里，圣西门没有看到路德教对宗教仪式的简化是适合市民阶级需要的。他批评的意旨是希望在新基督教中利用宗教仪式激发一般群众对目标的追求热情，这当然是不对的；不过另一方面，他对繁琐仪式的赞赏主要是为了更快地实现改善穷人命运的目的，他在诉说自己的社会理想时，不能不考虑到当时欧洲群众一般都是信教者的事实。对他来说，充分利用信教者的宗教情绪，或许是更为便捷地实现目标的一种办法。

圣西门没有明确揭示路德教产生的深刻的时代和阶级原因。路德改革实际上已暗示了新兴资产阶级的崛起，它是资产阶级的一场思想革命。但必须说明的是，从圣西门已知晓路德教是旧的封建秩序及其维护者——天主教的对立物上看，他已经约略地体会到了社会发展的大致脉络。《新基督教》对路德教的分析，同他以前的著作，如《适用于十九世纪的几个哲学论点》、《人类科学概论》对路德教的看法，基本一致，只不过《新基督教》对路德教的批判

要比以往详细得多。一般认为，圣西门在《新基督教》中才作为工人阶级的代言人出现。但我们如果全面地看，圣西门成为空想社会主义者之后，终生都是无产阶级的代言人，他的社会主义著作无一不是在为改善穷人的命运而呐喊。另一方面，资产阶级倾向在他作为空想社会主义者的全部生涯中都有影响，《新基督教》亦复如是，只不过《新基督教》中这种影响已大为削弱了。他是一个矛盾的人物，这也可以从他对路德的评价中看出来。圣西门总是在呼唤着资本主义实业的发展，吁求由资产阶级及其头面人物改善穷人的命运，他也曾对一些资产阶级思想家如洛克、笛卡尔等人赞不绝口。但对路德，除了对他摧毁天主教及教皇的权威方面有所肯定外，别无更多的赏识词句。不是说圣西门没有看到路德改革和社会秩序变动之间的关系，《适用于十九世纪的几个哲学论点》正确地指出，路德宗教改革是破坏神学封建体系工作的一部分。为什么一个呼唤实业的思想家会反对在意识形态领域中为实业鸣锣开道的路德？原因可能有二：其一，圣西门不了解，新兴的资本主义生产关系和资产阶级导致了路德改革，而路德改革的“圣经至上”、“因信称义”、“废除教阶”、“简化礼仪”等内容，适应了市民阶级发展资本主义和实现政治解放的要求。其二，圣西门终究是一位无产阶级思想家，当他用是否有利于改善最穷苦阶级的命运的尺度去衡量路德的作为时，不可避免地暴露出路德改革的不彻底性和它与穷人利益的根本对立。

圣西门批判天主教和路德教的目的是要建立所谓新基督教。他不是一个有神论者，《新基督教》也只是强调了新基督教的道德性质，上帝或神灵观念则被大大淡化了。他仍认为科学、艺术和实业是最高社会力量，仍坚持了新社会的权力将交给学者、艺术家、实业家的一贯主张，所以他不准备把新基督教凌驾于科学、艺术、实业之上，不认为新基督教的僧侣是新社会的最高主宰。他的新基督教在新社会中永远将只是一种道德力量，是新社会得以建立和存在的某种规范或原则。但是，“新基督教将同异教一样，也具有自己的道德、宗教仪式和教理。它要有自己的僧侣，而且僧侣也有自己的领袖，”^[20]因而新基督教至少可以算作准宗教。其矛盾的原因圣西门未作过明确的解释，但他曾不止一次地透露出这样一种思想：任何新观念的出现和群众普遍接受这个观念之间可能存在着整整一个时代。一神论刚出现的时候只有少数人相信它，而广大群众尚停留在多神教时代。现在，科学、艺术、实业已冲击了有神论，但众多社会成员尚相信宗教，这样，用一种新的宗教去唤起社会成员的理性就是必要的了。第二个原

因前面已说过，这与他夸大宗教的社会作用有关。再一个原因或许是，圣西门一向强调理性，道德的社会功能，“人之皆兄弟”和“为穷人谋福利”的道德要求他早就反复提到过，但总似乎缺乏撼人心魄的力度。圣西门当然不可能从社会经济事实中寻找这些道德的社会基础，这样，这些道德要求在圣西门的著作中长期成为悬置和虚浮的东西。当他把目光触及基督教时，发现其中的某些成份和他的主张相似，而基督教又有广泛的群众基础，于是他就转向借助于宗教来宣扬他的思想了。由此看来，圣西门创立新基督教，属进了某些功利性因素。

圣西门对新基督教的特点作了说明。他主张新基督教中道德部分是主要部分，教理和宗教仪式是次要部分，其目的是为了把信徒的注意力集中到道德上面。新基督教的根本道德原则“人人兄弟相待”，在现时代必须修改为：“宗教应引导社会走向最迅速地改进最穷苦阶级的命运的伟大目的”。^[21]建立新基督教和领导新教会的人，应当是最能以自己的活动增进最穷苦阶级福利的人。新基督教僧侣只以宣传新基督教为己任。新基督教不是一成不变的宗教，新教会的首领要不断致力于改善新基督教的学说。新基督教将成为唯一的世界宗教。

在《新基督教》中，圣西门还是和往常一样，首先向君主、实业家、学者、艺术家呼吁接受他的至尊道德原则。他在文中向我们透露了这种偏爱的原因。归纳起来，第一，如果现存机构（尤其是王权、政府等世俗权力）接受新基督教的道德，那么社会各阶级将会以最快的速度走向繁荣；第二，当代科学、艺术和实业已成为重要的精神和世俗力量，学者、艺术家和实业家将成为新社会的领导者；第三，社会如出现冲突的加剧乃到暴力，是新基督教所不愿意看到的。为了不致使穷人发生对富人的革命，就必须使有钱有势的人主动在改善社会状况方面做出积极姿态，这是避免穷人的不满和对抗的有效途径。十分明显，《新基督教》和圣西门过去政治理论作品中的资产阶级倾向和超阶级人性论是一脉相承的。他对科学、艺术的看法，就其重视其社会作用而言无可厚非。他在多篇著作中把科学视为推动当时社会发展的根本力量。但他似乎见物不见人，因而没

有看到劳动群众在社会发展中的重要作用。他关于科学的社会作用的观点，引起了一些当代西方学者的注意，其中有些人推崇圣西门关于科学的社会价值的思想，并认为他已正确地预见到未来将是科学技术统治的世界。他们同样有意无意地忽视了社会进步中人的因素。

由于圣西门不主张政治革命，认为新秩序将通过渐进、改良的道路实现，所以在他的思想深处现存社会和未来新社会之间不存在显著的历史界限。这样，就混淆了现存社会的改造纲领与未来社会根本原则之间的区别，社会改造纲领往往就意味着未来社会的大致轮廓，新基督教的根本原则就是要对现存社会进行改良的直接目标。于是，最终目标和直接目标混同了起来，而忽视了两者间的若干中介环节。因此从另一方面来看，倘若把他对新基督教原则的追求放到客观现实中去考察其可能性的话，他的根本道德原则和现实社会又终于脱钩了。这些，恐怕是他想象中的新基督教最直接和首要的空想之处。

注释：

[1] [2] [3] [6] [11] [12] [13] 《圣西门选集》第1卷，商务印书馆1979年版，第50、56、58、120、295、63、64页。

[4] 《马克思恩格斯选集》第3卷，第355页。

[5] [7] [18] [19] [20] [21] 《圣西门选集》第3卷，商务印书馆1985年版，第88、96、192、163167、167页。

[8] [15] [16] [17] 《圣西门选集》第2卷，商务印书馆1982年版，第249、257、262—263、263页

[9] 《马克思恩格斯选集》第4卷第251页。

[10] 《马克思恩格斯全集》第22卷第531—532页。

[14] 《马克思恩格斯全集》第21卷第545页。

（焦文峰，1958年生，扬州师范学院政教系讲师）

（责任编辑：钱继秋）