

20

世纪  
美国  
宗教与政治

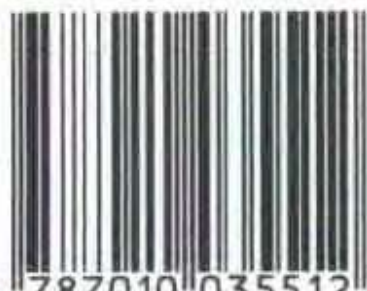
董小川 著

人民出版社



# 20世纪 美国 宗教与政治

ISBN 7-01-003551-2



9 787010 035512 >

ISBN 7-01-003551-2/D · 977 定价: 15.00元

20

世纪  
美国  
宗教与政治

董小川 著

人民出版社

责任编辑:王一禾

装帧设计:曹 春

版式设计:程凤琴

### 图书在版编目(CIP)数据

20世纪美国宗教与政治/董小川著.-北京:

人民出版社,2002.2

(东北师范大学世界文明史研究丛书)

ISBN 7-01-003551-2

I .2… II .董… III .宗教-关系 政治-研究-美国-20世纪

IV .D771.29

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 092146 号

## 20世纪美国宗教与政治

20 SHIJI MEIGUO ZONGJIAO YU ZHENGZHI

董小川 著

人民出版社出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

网址:<http://01.peoplespace.net>

E-mail:01@peoplespace.net

北京电子外文印刷厂印刷 新华书店经销

2002年2月第1版 2002年2月北京第1次印刷

开本:850毫米×1168毫米 1/32 印张:8.25

字数:211千字 印数:1-4,000册

ISBN 7-01-003551-2/D·977 定价:15.00元

## 作者简介

董小川，1951年生，东北师范大学历史系教授、博士生导师。研究领域为西方文化史，主要研究方向为美国文化史，特别是美国宗教史。曾在《光明日报》、《历史研究》、《世界历史》、《美国研究》等报刊上发表论文四十余篇。主要学术专著有《儒家文化与美国基督新教文化》（商务印书馆，1999），《美俄关系史研究1648—1917》（东北师范大学出版社，1999）等。

## 序 言

1897年3月4日,20世纪美国最初一位总统麦金莱在就职演说的开头就强调:“我们的信念使我们懂得,惟有我们的先辈们信奉的上帝最值得信赖,在我们祖国每一次面临考验时,上帝对美国人民总是特别偏爱。只要我们谨守上帝的戒律,谦卑地踏着上帝的足迹前进,上帝是不会瞥下我们不管的。”<sup>①</sup>

1997年1月20日,20世纪美国最后一位总统克林顿在就职演说的结尾又提出:“让我们从现在所处的这个高处和这世纪的最后年代迈步出发吧!愿上帝赐予我们力量,使我们做好即将到来的美好工作。愿上帝永远、永远保佑我们美国。”<sup>②</sup>

在20世纪这100年间,美国人着实取得了某种成功。克林顿总统在就职演说中把20世纪称为“美国世纪”,正是出于20世纪美国国家的昌盛和在国际事务中举足轻重的地位。

然而,当人们冷静地思考一下20世纪美国人成功的原因时,不禁心怀疑虑:美国的事业是上帝保佑的结果吗?

答案要从紧密相连的两个领域及其关系中得出:那就是宗教与政治。

有史以来,宗教就像影子一样伴随着美国。它曾给某些人带来精神上的寄托,也曾给某些人带来心灵上的摧残;它曾为某些人解除痛苦,也曾使某些人蒙受灾难。到如今,宗教的魔力在美国有增无

---

<sup>①②</sup> 李剑鸣等译:《美利坚合众国总统就职演说全集》,天津人民出版社,1997年版,第252、491页。

已、有恃无恐：信仰上帝的人数不是减少了而是增加了，上帝的地位不是降低了而是提高了，宗教在美国国家社会生活中的作用不是越来越小了而是越来越大了。人们不禁要问：美国人真的那样痴迷宗教吗？

有史以来，政治就像魔棒一样纠缠着美国。它曾经使民族间相互残杀，也曾经让种族间和平共处；它曾经把孤立与实用写在脸上，也曾经把自由和民主赐给人民。不幸的是所有这些政治表现都有宗教从中作祟。例如，19世纪下半叶，美国对外领土扩张从北美西海岸延伸到太平洋地区并到达东亚，这种行为引起了其他国家和民族的反对和谴责，无疑是国际关系中的重大政治事件。但是，美国人却说这是在履行上帝赋予的宗教使命，麦金莱总统在1901年第二次就职演说中就曾提出：“出于对上帝的敬畏，‘抓住一切机会去扩大自由的疆域’。”人们不禁要问：难道这就是美国人从上帝那里接受的使命吗？<sup>①</sup>

宗教是美国民族的精神源泉；世俗化了的宗教是美国国家政治的基本依托。美国宗教与政治的关系过去是、现在是、将来一定还是密不可分的；研究和探索美国宗教与政治及其相互关系是我们了解美国文化和美国文明的基础和钥匙。

由于历史的原因，绝大多数美国人信仰上帝。据统计，有史以来43位美国总统中有39位是基督教教会的成员，其余四位也与教会关系密切。这种状况影响美国人衡量一个人特别是精英人物的道德和价值的标准。例如，1987年的一项调查表明，大多数美国人不希望有一个无神论总统。美国人民之所以不想要一个无神论总统，是

---

<sup>①</sup>李剑鸣等译：《美利坚合众国总统就职演说全集》，天津人民出版社，1997年版，第265页。

因为他们相信一个与他们有共同价值观念的人为总统。有美国学者认为：“宗教关系是最准确的，至少是最有价值的政治衡量标准之一。”<sup>①</sup>这使得宗教成为美国文化的基础与核心。法国著名学者托克维尔在1835年出版的《论美国的民主》一书中曾把美国人的宗教观分析得淋漓尽致。他认为，美国的教派虽多，但人们对国家事业和制度的看法却是一致的；在美国，有虔诚的信徒，也有伪装的信徒；宗教从来不参加社会管理，但却被视为不可或缺的统治工具；美国人以他们的行动证明，他们必须依靠宗教，才能使民主制度具有德化的性质。<sup>②</sup>

美国学者 R. B. 福勒认为，美国宗教有一个特征，表现在三个方面：第一，美国教会的宗教实践主义者特别活跃，传统的基督教徒都通过福音传播寻求灵魂的拯救，所以美国长期以来就是一个基督教国家，而且越来越基督教化，特别是福音主义在各种教派中占有绝对优势，新教尤为突出。近几十年来，新教福音主义和基要主义的成功发展是最重要的变化，这是美国当代宗教问题的核心。第二，现代宗教实践主义活动具有社会化的特征。所谓社会化，一是指各种宗教组织和教派充斥社会的各个角落，二是说这些宗教组织和教派关注社会生活的各个方面。这种社会实践主义深深扎根于美国当今自由派新教之中。但这并不是说在社会活动中个人行为对福音传播不重要，而是说在社会改革团体中个人的作用不那么普遍了。应该说，自60年代以来就存在一种所谓“福音定位”问题。第三，美国新教福音派和基要派宗教实践主义最引人注意的是转向政治，卷入政治是美

---

① George Gallup, Jr., Jim Castelli, *The People's Religion: American Faith in the 90's*, MacMillan 1989, pp. 227, 294 (G. 小盖洛普、J. 卡斯特利：《人民的宗教：90年代的信仰》，麦克米兰公司，1989年版)。

② [法]托克维尔：《论美国的民主》，商务印书馆，1993年版，上卷，第335—339页，下卷，676页。



国宗教变迁的突出特征。道德多数派、基督教之声等政治组织的形成,各派在反堕胎等政治运动中的合作,以及竞选意识的增强,都反映了福音主义和基要主义的急剧变化。最后,连保守主义新教也发现自己参加了美国宗教的另一些方面,即宗教在美国政治中的强有力的作用。当今,来自各种宗教组织的院外集团的代表充斥白宫,他们提出的动议涉及方方面面,从为饥饿者提供食品、为天主教学校提供帮助,到反对堕胎和要求停止核试验等等。教会、教派和宗教组织政治实践主义像苹果酱一样搅合在一起。<sup>①</sup>

综合上面的这些论述,我们可以把宗教在美国的社会地位归结为如下五点:第一,从人的精神世界出发,宗教是美国人个人的心灵慰藉;第二,从社会政治出发,宗教是美国国家的意识形态;第三,从群体心理意识出发,宗教是美国民族的统一道德观和价值观;第四,从宗教的社会价值出发,宗教是美国政治生活的添加剂;第五,从民族精神出发,宗教是美国事业的精神支柱。由此可以认为,没有宗教就没有美国精神世界的一切,也就不会有美国物质世界的存在和发展。在美国,当人们遇到问题的时候,总是不由自主地想到求助于神(上帝),似乎神(上帝)的意志和决定是解决人类基本问题的惟一的或主要的途径;可是,问题最终却总是由人自己解决,而当人们自己解决了问题之后,又把这份成绩毫不迟疑地归功于上帝的保佑,并认为自己是在荣耀上帝的事业。

宗教是那么的重要,重要到了没有它就可能没有美国的一切。然而,如果您考察一下美国历史,您会惊奇地发现,由宗教界发起的多次大觉醒运动不但没有振兴宗教事业,反而加速了美国的世俗化;在殖民地时期以来的多次大觉醒运动中,没有哪次宗教运动达到了

---

① Robert Booth Fowler, *Religion and Politics in America*, The Scarecrow Press, Inc. Metuchen, N.J. & London 1985, pp. 3 - 5 (R. B. 福勒:《美国宗教与政治》,稻草人出版公司,1985年版)。

发起者的最终目的;如果您到美国现实社会中去走一走、看一看,您会惊奇地发现:宗教在美国社会政治生活中的作用相当有限,从总统到公民,人们考虑问题的出发点从来都是现实政治的需要而不是宗教信仰。在 20 世纪美国,教堂随处可见,教派五花八门,但在社会政治生活中却是那么举国一致,除去邪教之外,正常的人们从来不把自己的信仰当成美国社会的惟一真理,所以在政治生活中也从来不以教派站队。从宗教观点到世俗理论,从心灵的关怀到社会道德的验证,美国的世俗化倾向早已人所共知、无法否定。由此出发可以认为,宗教在 20 世纪美国社会政治生活中的地位并不重要。

宗教既重要又不重要,这岂不是二律背反吗?是的,这正是美国宗教与政治关系的奥秘所在,同时也正是美国人处理问题的特点所在:不论是大事还是小事,也不论是内政还是外交,当人们需要宗教的时候,或者说当人们为自己的思想和行为寻求一种精神依托或解释的时候,宗教就成为个人内心世界不可缺少的精神食粮,成为国家与民族不可忽视的心理支柱和道德标准;当人们面对现实并追求现世生活的时候,或者说当人们处理世俗事务的时候,尽管有宗教界的参与,但人们都自觉不自觉地淡化了宗教的意义和作用,现实世界就成为人们津津乐道的天国。从政治体制看,这种现象是美国政教分离原则的表现和结果;从世界观角度看,这是美国文化的突出特征。美国人的这种灵活的世界观在哲学上是为“实用主义”,在社会学上是为“现实主义”,而从历史学出发,则是一种特殊的“历史主义”,而从宗教学出发,则是宗教世俗化的表现。宗教既重要又不重要的状况表明了美国人灵活的人生观,这种人生观使局外人有时难以理解美国事务,觉得自相矛盾的事情在美国总是发生。例如,在殖民地时代,追求宗教信仰自由的移民始祖却在北美建立起了没有宗教容忍、政教合一的神权政体;从 19 世纪末期以来,美国宗教保守主义派别就与南方民主党势力结合在一起,新教正统派的势力基本与共和党为伍,但是,在一系列的国内和国际事务中,人们通常认为共和党是

保守派而民主党是激进派；尽管从总统到公民绝大多数人信仰上帝，尽管美国宗教呈多元化，信仰纷杂、教派林立，但在美国总统选举中，大多数选区并不是以宗教为原则，包括宗教组织在内的各种组织并不把信仰与选举联系在一起，但与此同时，宗教信徒、宗教势力、宗教利益集团的立场和观点取向却是任何一个总统候选人都不能忽略的重要因素。

这就是美国特色。

美国学者 D. 奇德斯特认为，宗教和政治是人类权力中的两个重要方面，是不同的权力模式、不同的行为过程和相互关系发展过程，是所有社会内部权力体制中权力分配的制约力量。宗教是人类生活中多种相互碰撞的权力模式中的一个，在人类行为及其关系中，宗教是终极的验证因素；政治是世俗社会的终极关怀，宗教是精神世界的终极关怀。<sup>①</sup>他这里所谈的权力主要是指人对宗教和社会政治问题的态度和决定权，因为这种态度和决定权对一个社会的宗教与政治的存在和发展具有生死攸关的意义，宗教和政治权力涉及世俗社会和精神世界的方方面面，制约着一个社会的发展和走向。但是，在所有国家和民族的历史及现实中，宗教权力和政治权力从来都不是平行的，更不是等价的。要么宗教决定政治，如伊斯兰神权国家，要么是政治决定宗教，如苏联模式的社会主义国家。

那么，在美国，是宗教决定政治，还是政治决定宗教？是宗教的差别决定了政治差别还是相反？是宗教多元化决定了政治多元化还是政治多元化决定了宗教多元化？美国学者对这些问题的回答大相径庭。美国学者 D. C. 耶伦认为，从历史视角看，毫无疑问是前者而

---

① D. Chidester, *Patterns of Power, Religion and Politics in American Culture*, New Jersey 1988, p.1 (D. 奇德斯特：《权力模式：美国文化中的宗教与政治》，新泽西，1988年版)。

不是后者。正因为宗教决定了政治,所以,研究美国宗教与政治关系的人还从来没有人说自己在研究政治与宗教的关系。在美国人的心目中,决定自己对这个世界看法的是精神而不是社会;但另一个美国学者 J. 珀金斯却认为,有四个可变因素决定着各个利益集团参与选举的程度和态度,那就是:政党倾向、宗教信仰、意识形态和人们对道德多数派的看法。美国学者中有人认为宗教信仰对选举没有直接的影响;有人认为宗教信仰是政党倾向、意识形态和人们对道德多数派的看法三者之间的媒介;还有人认为信仰、党派和意识形态都对人们对此派的看法产生重大影响。<sup>①</sup>而美国学者福勒更明确指出,宗教多元化为政治多元化的自由道德提供了根基并使之合法和受益。或者说,正是宗教容忍使多元政治得以生存。另外,宗教多元化也鼓舞了 18 世纪政治启蒙思想,造就了宪法第一修正案和美国政治制度。<sup>②</sup>

在 20 世纪以前,特别是在殖民地时代,北美各地的情况有很大不同,而这种不同主要是基于宗教信仰的差别;所以,那时是宗教决定了政治,这也是美国从欧洲继承的传统。在 20 世纪,随着美国政教分离原则逐渐为各州所接受和美国社会现代化步伐的加快,特别是世纪初美国本土实用主义哲学的兴起和发展,美国宗教也逐渐政治化了,美国宗教逐渐成为一种政治宗教。这种政治宗教的突出特征就是宗教为国家和民族的政治服务而不是相反;同时,民众、宗教团体、国家政治精英的宗教思想和行为深深地打上了社会政治生活的烙印。<sup>③</sup>

20 世纪美国宗教与政治关系的历史研究会给我们留下宝贵的

---

① Ted G. Jelen, *Religion and Political Behavior in the United States*, New York, Westport, Connecticut, London 1989, pp. 45 - 46, 162 (T. G. 耶伦:《美国的宗教与政治行为》,纽约、西点、康涅狄格、伦敦,1989 年版)。

② Robert Booth Fowler, *Religion and Politics in America*, p. 28.

③ 董小川:《儒家文化与美国基督新教文化》商务印书馆,1999 年版,《政治篇》。

知识和政治财富。

首先,宗教与政治相结合、相配合,是美国政治的突出特征,宗教作为国家意识形态发挥过和正在发挥着不可或缺的作用。在美国对外关系上,美国政治学家罗伯特·达尔在1973年就指出:“美利坚是一个高度注重意识形态的民族,只是作为个人,他们通常不注意他们的意识形态,因为他们都赞同同样的意识形态,其一致程度令人吃惊。”这里所谈的意识形态主要是指冷战时期东西方的对立和冲突。在20世纪这100年间,从1917年俄国十月社会主义革命到1991年苏联解体,国际关系和国际政治有近80年是以两种不同社会制度和思想理论的斗争为主体的。而在那场斗争中,宗教曾起过独特的作用。

其次,宗教是美国文化的中枢,我们在《儒家文化与美国基督新教文化》一书中,曾把美国文化称为基督新教文化。如果说这种说法难以表达美国人的其他宗教信仰以及信仰多元化的特征,那么我们在本书中宁愿把美国文化称为宗教文化。宗教在美国文化中的中坚作用主要表现在两个方面:一是宗教在美国政治文化形成过程中具有重要价值;二是宗教持续不断地服务于美国自由主义及其政治和社会秩序的合法化。这里,我们既可以用教会宗教在各个时期的“奋兴”作用来归纳美国文化发展的基本脉络,也可以用公民宗教在美国民族统一道德观和价值观上的作用来表述美国文化存在的基本特征。W.G.麦克洛克林(William G. McLoughlin)在1978年发表的《奋兴、觉醒与改革:1607—1977年美国宗教和社会变迁论文集》(Revivals, Awakening and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America 1607—1977, Chicago 1978)一书中提出了自己独特的看法。他认为,美国历史上的宗教觉醒可分为五个时期:1610—1640, 1730—1760, 1800—1830, 1890—1920, 1960—1990。他认为,这些宗教变化对美国社会具有决定性意义。<sup>①</sup>这里所谈的五个时期涉及到了

---

<sup>①</sup> Robert Booth Fowler, *Religion and Politics in America*, p.30.

20 世纪的两次宗教觉醒运动：一是指 19 世纪末至 20 世纪初那次，当时，宗教自由主义在美国兴起，那场运动也促成了科学主义的勃兴和实用主义的创立；二是指 20 世纪 60—90 年代的那次，当时，宗教保守主义迅猛发展，那场运动是新基督教右翼势力在美国社会政治生活中发威的表现。从自由主义到保守主义的历史变迁贯穿了整个 20 世纪，同时也表现了宗教在美国文化中的特定地位。

再次，宗教信仰多元化是美国社会存在和发展的基本依托。克林顿总统在第二次就职演说中说：“我们拥有种族、宗教和政治上的丰富的多样性，这在 21 世纪将是天赐之福。那些能够在一起共同生活、共同学习和锻造团结的新纽带的人们，将会得到巨大的收获。”<sup>①</sup>不论是宗教的多样性决定了政治的多元化还是政治的多样性决定了宗教的多元化，都证明是美国宗教与政治相辅相成的关系塑铸了美国民族和国家。美国作为一个历史上形成的多种族、多宗教的移民国家，没有宗教信仰的多元化就难以体现宗教信仰自由的原则；作为一个以基督新教—天主教—犹太教为主流的文化体制，没有宗教信仰的多元化就失去了美国文化赖以存在的根基。在美国人判断人格的价值尺度中，宗教因素具有重要地位。例如，多年以来，作为福音派领袖的 B. 格雷厄姆 (Billy Graham) 成为美国最受敬佩的人之一。在新闻媒体搞的最受敬佩的 10 个人的活动中，35 年间他曾连续名列其中，在 80 年代这 10 年中，他在 10 个人中平均第三。事实上，在这项活动中，当选的最受敬佩的 10 个人多数是宗教界或与宗教因素有关的，如教皇保罗二世、笃信宗教的美国前总统里根和卡特、波兰前总统瓦文萨等。<sup>②</sup>

---

① 李剑鸣等译：前引书，第 488 页。

② Garry Wills, *Under God — Religion and American Politics*, New York 1990, p. 20 (G. 威尔斯：《在上帝领导下——宗教与美国政治》，纽约，1990 年版)。

本书的特点与写作原则是：第一，虽然本书题为《20世纪美国宗教与政治》，但并不是全面论述美国宗教与政治的关系，而是以宗教为主体，重点谈论宗教在社会政治生活中的作用以及宗教对政治的影响，如宗教在美国选举中的作用和价值、总统和议员的宗教信仰及其政治意义、法院对宗教问题裁决的社会政治特征、宗教在美国文化外交中的表现等等。第二，本书主要内容是宗教与政治的关系，但并没有用通常宗教和政治的体例来写作，而是以历史为基本线索、从不同的人群和社会成分分别论述，特别说明了美国政教关系的历史嬗变以及总统、公民、国会及国会议员、宗教利益集团、法院及其成员等不同层次、不同政治经济地位的人与宗教的关系或不解之缘。第三，本书力图以马克思主义的基本原理作为本书的指导原则，如：实事求是的原则、历史唯物主义的原理等等。第四，本书试图从一个中国人的视角来论述20世纪美国宗教与政治。在美国学术界，宗教与政治的论述不计其数，但在中国还没有见到中国人所写的这方面的著作。美国学者的论著自然受到作者本身宗教信仰、政治立场的影响，特别是受到美国民族文化的制约、美国政治的限定，这些限定不可避免地使某些论述欠客观性。所谓一个中国人的视角主要是想体现一个外国人对美国宗教与政治关系问题的理解，这种认识和理解或许比美国学者更客观，在读了本书后，也许会有利于中国人对美国文化的了解和理解。第五，本书大量引用了统计数据，全面参考和引证了美国学者的研究成果，目的是用事实说话。

东北师范大学世界文明史研究丛书



# 目 录

## (1) 序 言

## (1) 第一章 历史——20 世纪以前美国政教关系的嬗变

### (1) 一、移民始祖神权政体的兴衰

宗教移民与清教主义(1) 宗教寡头政治的特点(5) 神权政体的政治色彩(7) 神权政体的衰落(9)

### (13) 二、独立精英民主政治的超越

各教派对北美独立战争的态度(14) 独立后各教派对美国宗教地位的取向(18) 个人与社会的宗教态度(21)

### (22) 三、建国元勋政教分离制度的抉择

弗吉尼亚在宗教自由问题上的开拓(23) 关于宗教信仰自由问题的论争(24) 宪法第一修正案的制订(25) 对政教分离问题的论争(27)

### (30) 四、政治神学家道德重建的成功

黑人奴隶制与宗教问题(31) 南方道德与精神的重建(33)

## (36) 第二章 总统——政府首脑与精神领袖

### (36) 一、精神领袖宗教信仰的政治价值

总统是美国人民的精神领袖(36) 总统的宗教信仰(38) 总统宗教信仰的政治意义(40)

### (47) 二、总统选举中的宗教派别与政党政治

总统选举中的宗教、教派与政党(48) 总统选举中的虔敬派和非虔敬派(51) 总统选举中的天主教徒(52) 总统选举中的犹太教徒(58) 总统选举中的新教徒(60) 总统选举中的

- 新基督教右翼(62) 总统选举中的阶级因素(67)
- (70) 三、总统选举中候选人的道德与宗教集团的利益  
总统候选人私生活与总统选举(70) 总统与宗教利益集团的关系(73)
- (76) **第三章 公民——世俗民众与宗教信徒**
- (76) 一、世俗民众多元化的宗教和政治  
基督新教内部的教派思想更新与纷争(76) 基督新教一统地位的丧失(80) 基督新教—天主教—犹太教三大主流宗教地位的确立(85) 宗教信仰多元化的凸显(87)
- (90) 二、有色人种的宗教信仰与社会地位  
印第安人(91) 黑人(95) 亚裔(100)
- (102) 三、宗教、政治与美国民族统一道德观  
宗教是美国人的精神避难所(102) 美国公民宗教问题的提出和论争(105) 美国公民宗教的内容与实质(109) 宗教作为一种社会文化形式(120)
- (125) **第四章 国会——政治精英与宗教立法**
- (125) 一、国会议员的宗教信仰及其政治意义  
国会议员的宗教信仰(125) 国会议员宗教信仰的政治意义(127)
- (130) 二、宗教势力对议员观点的影响  
宗教院外集团及其作用(131) 宗教教派、政党与议员(134)
- (138) 三、国会对宗教信仰自由问题的立法  
1993年宗教自由恢复法(138) 90年代国际宗教信仰自由立法问题的提出(139) 1996—1997年的宗教立法努力(141)  
1998年国际宗教自由法(143)
- (151) **第五章 集团——信仰至上与政治追求**
- (151) 一、国家政治生活中的宗教利益集团  
主要宗教组织(151) 华盛顿教职人员理事会(156) 天主教利益集团(159)

- (163) 二、宗教教派的信仰原则与政治追求  
新基督教右翼:福音派、基要派、道德多数派(163) 天主教(176) 犹太教(179)
- (182) 三、宗教利益集团参与国家政治的途径与特点  
宗教集团势力对国家政治的影响途径(182) 宗教利益集团活动的特点(186)
- (188) **第六章 法院——道德标准与律法量衡**
- (188) 一、宗教信仰自由的法律裁决  
法院对宗教概念的定义(188) 法院对涉及宗教和宗教信徒的案例的裁决(190) “禁酒运动”的宗教意义及法院的判决(193)
- (195) 二、宗教与美国教育  
学校教育与宗教关系问题的由来(195) 学生在学校祈祷问题(196) 涉及学校教育与宗教的关系的其他几个问题(198) 联邦最高法院对涉及宗教、学生和学校的案例的裁决(200)
- (202) 三、道德法院——宗教与美国人的道德裁决  
美国宗教人道主义(202) 性关系的道德判断(203) 社会政治生活中知识界与宗教界人士的保守与自由问题(205)
- (209) **第七章 外交——宗教民族主义与世俗国家利益**
- (209) 一、美国宗教民族主义  
美国宗教民族主义的表现形式(209) 美国宗教民族主义的特征(211) 美国宗教民族主义的本质(216) 对美国宗教民族主义的批评(218)
- (219) 二、反共十字军与美国宗教文化的输出  
“赤色恐慌”与美国宗教观(219) 反共十字军与宗教信仰自由(221) 宗教使命感(223)
- (225) 三、美国全球战略中的宗教  
战争、侵略、扩张与美国人的宗教观(226) 难民、国际救援与宗教(231) 美国宗教信仰自由观与外交(236) 宗教外

交与人权外交的结合(238)

(242) **主要参考书目**

(250) **后记**

# 第一章 历史——20 世纪以前 美国政教关系的嬗变

## 一、移民始祖神权政体的兴衰

自中世纪始,政教关系就是欧洲社会发展的主线,从教权与皇权之争到宗教迫害,从经院哲学到人文主义,欧洲的历史简直就是一部宗教与政治之间相互关系的历史。历史教科书告诉人们:美国是一个移民国家;它的移民主要来自欧洲;欧洲移民迁居北美的主要原因之一是欧洲国家的宗教迫害;所以他们到北美寻求宗教信仰自由。遗憾的是,教科书却没有告诉人们,由于美国文化是欧洲文化的亚文化,欧洲文化中长期以来政教合一的历史使宗教与政治之间建立了难以割舍的联系,而这种联系又以亚文化的形式移植到北美。也就是说,那些为了摆脱宗教迫害、追求信仰自由的欧洲移民到达北美之后并没有马上抛弃政教合一的社会体制,而是继承了欧洲的传统,建立了与欧洲没有很大差别的神权政体。从整体说,移民始祖所追求的那种宗教信仰自由被人为地延误了近 200 年。

### 宗教移民与清教主义

关于欧洲移民到美洲来的原因,大体可以归结为三种:政治的、经济的或宗教的原因。

一般认为,欧洲国家的宗教迫害,特别是英国劳德大主教的迫害,是大批英国人移民北美的主要原因,其道理不仅仅在于移民人数众多,更重要的在于:宗教移民及其思想意识对后来美国民族及民族

精神产生了不可忽视的影响。

由于政治原因而前往美洲的欧洲移民有冒险家、罪犯、殖民主义者、契约奴、破产者等等。毫无疑问,这些政治移民从欧洲带来了自由和民主的意识,这些意识对后来美利坚民族精神的形成和发展起了重要作用。但是,如果说这些人在北美形成的“群体”意识是追求自由和民主,那么这种意识也是建立在各种不同的基督宗教信仰基础之上的,因为当时自由和民主的观念还主要是从信仰,特别是宗教信仰出发的。

从经济原因出发考虑移民问题,英国北美殖民地最突出的代表是弗吉尼亚。长期以来,许多英国人在不列颠与纽芬兰之间海域从事捕渔业,他们一般在春天从英国出发,在纽芬兰一带沿海岸住下捕渔,并往返于英国与纽芬兰之间。这一事业后来发展到北美东海岸,有人开始在那里搭起简陋的棚子住下来。1607年,他们在切萨皮克湾建立了一个定居点,这就是后来的弗吉尼亚殖民地。当时,到这里来的欧洲人既没有妇女,也没有家庭,人数也不多。到1624年,弗吉尼亚的白人居民才只有1200人左右。1652年才达到2万人。这种发展状况说明,早期弗吉尼亚经济移民的思想对美国的形成、建立和发展不具有极为重要的意义。

相比之下,宗教移民及其思想意识的意义和价值更明显,也更重要。出于宗教原因移民北美的欧洲移民以英国清教徒移民为主,他们主要定居在新英格兰。这些身带《圣经》而不是英国国教祈祷书的移民以职业商人、市民、大土地所有者、教会牧师和农民为主,他们从英国来不是追求世俗生活或发财致富,也不是冒险探索或追逐名利,而是对上帝的崇拜和事业的渴望。当然,他们并没有建立另一个国家的远见卓识,而只是想另建一个英格兰。

1620年,一个名叫“新英格兰公司”的移民策划小组取得英王的特许状,1629年开始组织大移民。早期到达塞勒姆(Salem)的清教徒移民组织第一个教会的目的主要是为了满足定居的宗教团体的政治

需要,这样的教会与其说是为了举行宗教仪式,不如说是为了建立世俗行政机构,因为它的主要任务是管理定居者、安排殖民地的事务,特别是教育问题。后来,他们又建立了学校和新型的自治政府“市镇会议”。牧师们都是从欧洲来的,他们既是新大陆各个社区领导人的支持者,又是学校的老师。这样,在新英格兰,宗教、教育和政治从一开始就不可分割地联系在一起。有人总结出清教徒在马萨诸塞的五个伟大成就:第一,以市镇会议和殖民地中央政府为代表的政治民主;第二,以自治教会和强调个人意志的最大权利的宗教生活为标志的精神自主;第三,以建立大学及通过教会牧师布道使年轻人知识化为标志的教育体制;第四,以建立公立学校和义务教育为标志的一般教育;第五,以应用印刷技术使人民得到知识和精神上的享受为标志的出版事业。许多学者认为,新英格兰宗教精神是美国精神的发源地,新英格兰文化是美国文化的摇篮。因此,美国移民始祖到美洲来主要追求的不是经济利益,而是人生的价值。当时,各级机构,包括宗教的、政府的和教育团体,都把体现人的价值放在首位。<sup>①</sup>

清教主义向来被认为是美国文化的精髓。有美国学者认为,“清教主义造就了美国”<sup>②</sup>。17世纪初期,当J.温斯罗普等人去北美建立“丘阜之城”(A City Upon A Hill)<sup>③</sup>的时候,他们只是想建立另一个

---

① Henry Hallam Saunderson, *Puritan Principles and American ideals*, Boston, Chicago 1930, pp.119,5-6(H. H. 桑德森:《清教原则与美国理想》,波士顿、芝加哥,1930年版)。

② John Stephen Flynn, *The Influence of Puritanism on the Political & Religious Thought of the English*, New York 1920, p.100(J. S. 弗林:《清教主义对英国政治和宗教思想的影响》,纽约,1920年版)。

③ J.温斯罗普是17世纪英国清教徒向北美大移民时期著名领导人,他要在北美建立一个给世人作榜样的国家,一个建立在小山上的城市,即他所说的A City Upon A Hill,本书译作“丘阜之城”,亦有学者译作“山巅之城”,温斯罗普用“城市”一词,可能是借用奥古斯丁“上帝之城”的说法。

英格兰并为欧洲树立一个榜样,而没有想成为欧洲传统的叛逆。<sup>①</sup>因而,新英格兰等殖民地实行的是僧侣寡头政治体制,这种制度不但全面承袭了欧洲政教合一的传统,而且更加强化宗教政治,宗教在社会政治、文化,甚至经济中居于不可替代、不能怀疑的地位。例如,1631年5月8日,马萨诸塞宣布,除教会成员外,其他人都不能成为自由人,在这个政体中都不能给予自由,这样,不是教会成员则无权参与政府事务。<sup>②</sup>但是,当时,能够成为教会成员的人仅占少数。1784年新罕布什尔宪法第二部分第十四款规定,国会代表必须是新教徒。<sup>③</sup>因此,以马萨诸塞为代表的北部殖民地的教会被称为“国家教会”;“新英格兰精神”成为宗教与政治的混合体;官方宗教成为殖民地时代美国政教合一制度的突出代表。<sup>④</sup>由此可以看出,美国移民始祖的神权政体不但继承了欧洲传统,而且有所发展。

在被称为“烟草殖民地”的弗吉尼亚,教会势力虽然不如北部那样强大,但殖民者的首要任务之一就是组织与英格兰教会相一致的教会。从登陆开始,殖民者在那里建立的以国教圣公会为主的教会

---

① Perry Miller, *The New England Mind from Colony to Province*, Harvard Press 1953, pp.5 - 8 (P.米勒:《从殖民地到建州时期的新英格兰精神》,哈佛大学出版社,1953年版)。

② Larzer Ziff, *Puritanism in America, New Culture in a New World*, New York 1973, p.52 (L.齐夫:《美国清教,新世界的新文化》,纽约,1973年版)。

③ Isaac A. Cornelison, *The Relation of Religion to Civil Government in the United States of America, A State without a Church, but not without a Religion*, New York 1970, p.99 (I.A.科内里森:《一个没有教会但不是没有宗教的国家,美国宗教与世俗政府的关系》,纽约,1970年版)。

④ Edwin S. Gaustad, *Faith of Our Fathers, Religion and the New Nation*, San Francisco 1987, pp.20 - 21 (E.S.高斯塔德:《父辈的信仰,宗教与新国家》,旧金山,1987年版)。



组织就承袭了旧世界的教会制度。<sup>①</sup>1619年,弗吉尼亚议会发布的第一个法令就规定:“不论是谁,如果没有得到批准,未参加星期日的宗教活动,都将被罚1磅烟草;如果一个月未参加,将被罚50磅烟草”。1663年,该州议会还解雇与贵格派有关系的议员约翰·波特。<sup>②</sup>可以看出,这里也没有把政教分开。

### 宗教寡头政治的特点

有美国学者认为,美国精神就是清教主义与民主主义的结合体。但是,作为北美殖民地的突出代表和影响力最大的地区,新英格兰的清教徒政治体制却是从欧洲继承下来的政教合一的寡头政治,那里不主张宗教容忍,实行宗教迫害,这种情况是与清教徒到北美寻求自由的愿望相悖的;但是,研究发现,北美殖民地的宗教迫害具有自己的特点。例如,马萨诸塞宗教迫害的主要罪名有两条:一是处死女巫;二是驱逐持不同宗教观点者。在女巫问题上,新英格兰殖民地的做法主要是迷信造成的,而不是宗教迫害。当时,人们对“鬼怪”和“灵魂”的存在深信不移,如果一个女人的“鬼魂”出现在另一个人的梦中,就被认为是伤感或诱惑的证据,进而被作为女巫处死。这种现象到17世纪末以后不再发生。据说,新英格兰处死的女巫总共不超过40人,这与欧洲把数以千计的女巫或异教徒处以绞刑或火刑相比,可谓微不足道。

在新英格兰驱逐的异教徒中,R.威廉斯(Roger Williams)和A.哈钦森(Anne Hutchinson)是最突出的两个。一般认为,这两个人被驱逐

---

① J. P. Wind, J. W. Lewis, *American Congregations, New Perspectives in the Study of Congregations*, Chicago and London 1994, p.7(J. P. 温德、T. W. 刘易斯:《美国会众,会众研究新视角》,芝加哥、伦敦,1994年版)。

② Isaac A. Cornelison, *The Relation of Religion to Civil Government in the United States of America, A State Without A Church, But not Without A Religion*, p.7.

的原因是宗教观点的分歧。这虽然不能说错,但远没有抓住问题的实质。威廉斯 1631 年到达马萨诸塞后就积极主张宗教论争,倡导宗教信仰自由,当时的殖民地政府并没有伤害他,他本人对此也是承认的。但后来他开始散布一些对统治当局有威胁的政治观点,例如,他说这个殖民地的特许状是无效的,英国国王查理一世无权授予这个特许状等等。如果殖民地的特许状无效,殖民地就失去了存在的法律依据。尽管当时英国国内正进行内战,但国王仍然是神圣不可侵犯的,威廉斯公然否定国王的特许状的罪名也是不可赦免的。殖民地当局原打算把他送回英国,那样等待威廉斯的可以肯定是绞刑,但殖民地当局并没有这样做。1635 年,殖民地勒令他离开马萨诸塞,威廉斯在经过好长一段时间的准备以后来到罗德岛。可以看到,驱逐威廉斯主要是政治而不是宗教原因。哈钦森在威廉斯被驱逐的前一年,即 1634 年来到马萨诸塞,四年以后她开始散布宗教论争的观点。如果仅此而已,她也不会被驱逐。问题是她的“唯信仰论”(Antinomina)的真正意义是反对“道德法规”。当然,废弃道德律的主张来自马丁·路德,并不是哈钦森的创造。问题是她宣传说,只有她可以从《圣经》那里直接获得启示,神的精神直接降临给她,然后再由她传授给其他信徒,这等于在树立自己的权威而否定殖民地政府的神圣性。她在自己的家里组织宗教活动,宣传自己的与殖民地不同的宗教主张,使许多人对殖民地的不可侵犯性产生怀疑,使马萨诸塞形势到了崩溃的边缘。如果这种对当局统治构成直接威胁的行为不制止,就只能被认为政府当局软弱可欺,所以,驱逐哈钦森的根本原因也是政治而非宗教。<sup>①</sup>

上面的分析表明,新英格兰用排斥、鞭打甚至绞刑的方法处理宗教问题主要是出于政治目的,是为了维护自身的社会秩序。后来,这

---

<sup>①</sup> Henry Hallam Saunderson, *Puritan Principles and American ideals*, pp.128 - 138.

种政治原则又向其他殖民地扩散,除去罗德岛而外,英属北美殖民地基本都曾经实行过这一政策。从那时起,政治神学就已经扎根美利坚大地。当然,北美殖民地的政教合一与欧洲制度原型并不完全一致。在殖民地,教会和国家是两个相互依存的机构,对于殖民地事务,行政官员与教会牧师首先是协商解决;如果协商失败,再采取强制政策。<sup>①</sup>尽管如此,这毕竟是一种宗教性强制。

### 神权政体的政治色彩

虽然新英格兰神权政体的官员们对宗教一往情深,但他们对政治统治和政治权力的维护却是至高无上的。他们深信:“政府官员有一种共同的权力,那就是迫使教会去执行基督的使命。”<sup>②</sup>所以,他们对国家的控制甚至比欧洲传统王朝还要严紧,他们对政治问题比对宗教问题更重视。他们认为,宗教目标只能靠政府来实现,所以,政府领导人有责任按照教会的原则驱逐邪恶。

殖民地时代的政治神学是以契约和法律为依据的。五月花号公约是以上帝的名义签订的,各州的宪法基本都明确了对公民的宗教信仰要求。当时,人们用这种契约思想解释一切,包括他们来美洲的特许状。他们认为,自己参与社区政治和选举就是在履行契约,每个投票人的责任就是去认真衡量本社区的掌权人是否称职,去寻找被上帝赋予统治者地位的人。一旦统治者选举出来,所有的人就都应该服从,政府官员的命令当然必须服从。所以,当时的许多教会思想家反对民主政治,著名牧师约翰·科顿(John Cotton)认为,“如果人民是统治者,那么谁是被统治者呢?如果人民既是统治者,又是被统治者,那岂不矛盾吗?一个人不能同时被上帝感召为统治者和被统治者,也就是说,上帝赋予一些人统治者的地位,而同时也赋予另一些

---

① Larzer Ziff, *Puritanism in America, New Culture in A New World*, pp.52,69.

② Perry Miller, *The New England Mind from Colony to Province*, p.119.

人被统治者的地位,这是上帝的选择,所以,统治者应该受到信任,其他人应该服从统治。”<sup>①</sup>

北美殖民地赋予政府的职责也很有自己的特色。它们认为,人民选举出一个统治阶级,由统治阶级组成的政府的职责就是监视公民的行为,看他们是在走正路,还是应该受到惩罚;政府和立法就是要使当权者不能谋私利而损害公众利益。政府的权力还要保护宗教信仰自由,惩罚宗教异端正是在履行政府官员的职责。当时,自由、豁免和特权是人权的主要表现。对每一个在其特定职位的人来说,是以不违犯和不干扰教会和共同体的安宁和稳定,不剥夺人的生存权,不随意逮捕、监禁、流放和惩罚人,不侵犯个人的财产等为前提的。1641年马萨诸塞自由法令明确规定,如果确认某人相信或崇拜别的神而不是万能上帝,他将被处死。<sup>②</sup>

移民始祖保留了欧洲传统的神权政体不足为怪。虽然清教徒移民到北美来是寻求新生活,试图建立永久的乐园,但他们心目中的永久乐园只不过是他们在英国曾经有过的乐园。众所周知,在英王查理一世实行专制统治和劳德大主教实行宗教迫害时期,不但人们的宗教信仰自由被破坏了,更重要的是许多英国地方的“自治权”被剥夺了。在17世纪初期,许多英国“郡”都有自己的特权,地方乡绅反对外来干涉和独立的传统思想使他们无法忍受独裁;所以,到北美来的那些移民,不论是来自小农庄的卑微的自耕农,还是来自大城镇的显赫的富有者,都希望在殖民地恢复传统的生活方式。这就注定了

---

① Francis J. Bremer, *The Puritan Experiment, New England Society from Bradford to Edwards*, Revised edition, Harvard and London 1995, pp. 88 - 89 (F. J. 布雷默:《清教徒试验,从布拉德福德到爱德华兹的新英格兰社会》,哈佛、伦敦,1995年版)。

② C. W. Dunn, *American Political Theology, Historical Perspective and Theoretical Analysis*, New York 1984, pp. 21 - 23 (C. N. 邓恩:《美国政治神学,历史视角和神学分析》,纽约,1984年版)。

北美殖民地神权政体具有某种政治回归的特征。此外,由于移民行为多半是“连锁”进行的,具有相同生活和文化背景的人到北美后常常定居在同一社区,这种社区的排外性自然很强,要求自治的心理也就十分强烈;但是,当各个追求独立的社区发现他们之间需要各种合作才能生活下去后,他们的社区排外思想和行为便被反对中央政府控制的思想所代替。<sup>①</sup>这成为北美殖民地的另一特征:分散意识强而集权意识差。

### 神权政体的衰落

1630—1640年间是新英格兰的黄金时代,当时殖民地经济基本由殖民地人自主,他们与英格兰的联系决定着他们的新生活不会缺少物质支撑力,所以他们并没有想到经济会对宗教产生冲击。1640年英国革命发生后,北美殖民地与英格兰的经济纽带断裂了,殖民地需要的商品无法从欧洲购买,而自己又没有能力生产,他们面临的选择是:要么学会经商,要么面临死亡。这种情况使早期移民们开始重视经济问题。本来,新英格兰的移民们带来了英国的传统,即把精神问题,包括新教思想和道德伦理,看得很重;但是,后来的移民们和老移民的后代们不再坚持原来的原则,不再把教会的规定视为神圣,他们把世俗经济生活和物质问题当做自己人生的主要问题来看待。18世纪开始,殖民地的僧侣寡头政治衰落了。值得注意的是,教会牧师们对这种“道德沦丧”的反映说明,即使是神职人员,这时也把物质和经济问题看得很重要了。美国著名宗教历史学家佩里·米勒(Perry Miller)认为:“牧师们反对商人、劳动者和边疆居民自由买卖的活动,但并不反对经商、劳动和领土扩张;他们责骂进步所带来的后果,但

---

<sup>①</sup> T. H. Breen, *Puritans and Adventurers—Change and Persistence in Early America*, New York: Oxford Press 1980, pp. 15 – 16 (T. H. 布林:《清教徒与冒险者——早期美洲的变化和秉持》,纽约,牛津出版公司,1980年版)。

并不反对进步；他们为贸易对宗教产生的不良影响而痛心，但并没有要求人们停止贸易；他们责难拥有大量地产的人，但并不反对地产本身。”<sup>①</sup>作为研究殖民地清教徒的专家，米勒在美国学术界十分著名，他的观点曾统治该领域几十年，他的看法也成为研究北美殖民地清教徒的经典学说。

北美殖民地的人们不会忘记：财富的获取和积累是借助于宗教的力量而实现的，发财者理应给宗教以报答，所以，人们的财富越多，对宗教的信仰越深、越虔敬。不断变化的社会现实告诉人们：一切都在变，但只有一点没有变，那就是掌权的人还是有钱的人。而人们心中却仍有个千古不变的信条：上帝是贫富之差的制造者。由此推论，地位的高低是命中注定的。清教徒认为，每个信徒及其社会地位都是上帝感召(Calling)的结果。在英语中，Calling这个词有多种意义，除感召外，它的另一个意思是职业，所以，上帝的感召就等于是赋予某人以某种职业，他就应该兢兢业业地在本职工作中劳作，这也就等于表现出对上帝的虔诚。不论穷人还是富人，也不论是低贱的人还是高贵的人，每个人也都要尽自己最大的努力工作。看来，人们努力的动力来自上帝的赐予，也是在按上帝的意志行事。人们的努力不是为了得到什么好处，而是一种对社会的奉献。也就是说，“经济财富不是努力的原因，而是虔信的结果”。<sup>②</sup>正是在这种清教主义精神的鼓舞下，北美的许多人，特别是那些移民后裔，逐渐地从追求虚幻的精神收获转向追求丰厚的物质利益，逐渐淡漠了虔敬而亲近了财富。当时的人们把这种情况形象地比喻为“宗教羊皮之下隐藏着的经济狼”。<sup>③</sup>这种变化不是一朝一夕完成的，也不是简单的感性认识的变迁，而是宗教理性在发挥作用。

---

①② Perry Miller, *The New England Mind from Colony to Province*, pp.53,5.

③ E.S.Gaustad, *The Great Awakening in New England*, New York 1965, pp.42, 8-18 (E.S.高斯塔德：《新英格兰大觉醒运动》，纽约，1965年版)。

这样,在18世纪初,北美人对道德和宗教的轻视以及对财富和生活的追求改变了长期以来的清教主义传统,清教主义本身也改变了原来的特征而美国化了。宗教的衰落是文化转型的一个结果,经济的发展对神学家们也大有益处。问题并不是过去人们常说的清教徒追求清贫和固守禁欲主义。事实上清教徒是反对禁欲主义的。问题在于,当人们不再继承前人留下来的传统时,总要遭到某些人的指责和反对。许多牧师把宗教传统的丢失等同于父辈纯洁精神的丢失和堕落,把宗教枯干的现象称为一首“哀歌”(Lamentations)。到了18世纪初,由于经济的发展、理性主义的威胁、教派的纷杂和圣事的混乱,上帝变得不那么受人尊敬了,到底是人还是神主宰这个世界的问题重新摆在人们面前。由于对精神衰落问题十分敏感,人们常常把一些自然现象与信仰联系在一起。1727年10月29日夜间新英格兰发生地震,1735—1740年又流行白喉,许多牧师说这是灾难降临的表现,是上帝将要离开本地的预兆。<sup>①</sup>那些虔敬的牧师不知从哪一天起突然意识到,作为转达上帝意志的惟一渠道和媒介,教会和牧师有责任重新唤起人们的宗教热情。于是,他们开始到处巡游布道。从东海岸到西部,从城镇到农村,人们集聚在教堂或田野聆听最忠诚的巡游牧师的演讲,静候福音传播者的布道。这就是美国著名的第一次大觉醒运动。这场自发的宗教“奋兴”(Revival)运动席卷了全美国,蔓延了几十年。它的内容、规模、震撼力、影响力和后果都超出了人们的预料。从上述内容可以看出,第一次大觉醒运动是北美宗教危机的表现和结果,所以,这次运动的目标是唤醒人们的宗教意识。运动也确实达到了“奋兴”的目的。虽然大觉醒运动是宗教奋兴主义者发端的,但很快就成为一场城乡群众运动,它的普遍性正是这次运动的伟大所在。由于下层群众的参加,贫富对立的社会问题首次摆在

---

<sup>①</sup> E. S. Gaustad, *The Great Awakening in New England*, New York 1965, pp. 42, 8-18 (E. S. 高斯塔德:《新英格兰大觉醒运动》,纽约,1965年版)。

人们面前,人们称这次运动是一次乡巴佬造反。非但如此,运动还直接影响到人们的政治、文化和社会生活,促成了党派的形成,所以,宗教奋兴实际上已经变成为深层的社会运动。此外,人们普遍认为,这次运动对于美国民族意识的形成甚至独立战争的愿望都有着重要的推动作用。然而,大觉醒运动是一把双刃剑:它促进了民族的团结但也制造了敌对的因素;它使宗教更加深入人心但也使神学更加虚幻;它使宗教派别更加纷杂但却使各派走向联合。

移民始祖神权政体从兴到衰是北美的社会进步和文化发展的表现和结果。从17世纪初大移民到18世纪初第一次大觉醒运动,一百多年的移民生活使北美逐渐形成了一个特殊的民族和特质的文化。这个民族和这种文化的突出特征有两个:一是现实性,人们追求的不再是虚无缥缈的来世,而是活生生的现实,信奉的不再是精神和道德的万能,而是经济和物质的不可或缺;二是排他性,人们不再崇尚和依赖欧洲文化,而是不断改造从欧洲带来的观念并创造新的理念,从而在思想上逐渐形成了自己不再是大英帝国的臣民而是美洲公民的心理,在这种排欧思想产生的同时,排斥印第安人和其他人种的思想也在发展。应该说,排他主义是所有民族的共同特征,没有最初的排他主义,就不会有一个新的民族的产生。毫无疑问,这种变化是进步,是发展,是对传统的叛逆和对未来的渴望。而北美的这种排他性却具有特殊的意义:它不但成为后来美国独立的思想根基,而且成为美国孤立主义外交的思想渊源。关于这一点,研究美国外交的学者们早有论述。我们在本书要强调的是,在这个进步和发展中,宗教在人们心中的地位也随之悄悄地发生了变化:人们逐渐把宗教看成为个人的事而不是社会的事,是心灵的事而不是生活的事;但是,尽管如此,一个最关键的问题并没有发生任何变化,那就是宗教与政治的关系继续十分紧密,任何社会的或个人的行为都与宗教和政治紧密相连。从下面我们要谈的美国独立战争就可以看得很清楚。



## 二、独立精英民主政治的超越

英国著名历史学家加迪纳认为,17世纪英国革命是一场宗教革命,恩格斯认为那是一场披着宗教外衣的资产阶级革命,而法国历史学家基佐则认为那场革命既是政治的,又是宗教的。不论如何,英国革命的宗教性十分重要,因为它使当时英国的政治一度成为宗教政治,它使清教徒们认识到,虽然基督教徒一定要服从“现行政权”,这是使徒保罗的诚言,但对于血腥玛丽这样的统治者,反抗和起义就是合理的。1688年“光荣革命”赶走了一个天主教国王就证明了这一点。这些宗教政治思想在殖民地影响巨大。在殖民地时代,英国与北美殖民地之间的矛盾既有经济的和政治的,也有宗教的,而宗教信仰问题的矛盾还没有受到人们足够的关注。研究美国历史的学者们探讨了北美独立的政治、经济、文化等多方面的原因,却几乎没有人把宗教因素考虑在内,似乎来自新教故乡英国的、还在坚信上帝的这些新教徒不会产生叛逆和独立思想。

当时,英国政府为了加强对北美殖民地的控制,不但在经济上制约,在政治上尽量维护,还在思想和文化上下了功夫,其中包括不断派遣国教牧师去北美传教。1701年,经王室和大主教批准,英国专门成立了一个传教协会,名为“外部福音传播协会”(The Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts),这个协会派遣一批又一批所谓“正统牧师”(Orthodox clergymen)到各殖民地传教。本来,北美殖民地的牧师都是来自欧洲的,来多少都不会引起人们的疑义。问题在于,这些传教士以“正统牧师”自居,他们提出,没有国王委任状的牧师就不是牧师;同时,他们宣传的是英国国教,而北美殖民地的国教徒很少,这等于要强行改变殖民地公民的宗教信仰;后来,该协会还建议英国政府在北美设立国教主教区,这件事使北美人民回想

起当年宗教迫害的恐惧,不满情绪油然而生。①外部福音传播协会遭到新英格兰殖民地的强烈反对,另一个主要原因是该协会把教育黑人并使黑人皈依其宗教信仰作为自己的主要目标,许多白人认为,这等于鼓动黑人奴隶明了自己被奴隶主剥削和压迫的现状,而北美那些把黑人奴隶作为自己固有财产的奴隶主们自然把这种行为视为对他们私有财产的侵犯,所以,该协会遭到各殖民地的反对,其工作目标也自然难以实现。②除了外部福音传播协会外,英国另一个教派“基督教联合兄弟会”(Christian Brothers Union)中的一些教徒在18世纪初期移民宾夕法尼亚,并在那里向印第安人传教,后来他们还进入纽约殖民地,当地政府担心这些人引诱印第安人成为英国人的盟友,或受他们的和平主义思想的影响,所以,该殖民地政府在1744年官方要求该宗教组织停止他们的传教活动。③这些情况表明,北美独立战争具有重要的宗教背景和原因。

### 各教派对北美独立战争的态度

最初发生在宗教上的摩擦虽然是局部的或暂时的,但反映了殖民地与宗主国宗教思想上的矛盾与差别在扩大,这种矛盾与差别无

---

① Winthrop S. Hudson, *Religion in America, An Historical Account of the Development of American Religious Life*, Charles Scribner's Sons, New York 1973, p.90(W.S.亨德森:《宗教在美国,美国宗教生活发展历史纪要》,纽约,1973年版)。

② David Humphreys, *An Historical Account of the Incorporated Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts*, New York 1969, pp. 232 - 236 (D.汉弗莱斯:《外国福音宣传合作协会的历史纪要》,纽约,1969年版)。

③ E. S. Gaustad, *A Documentary History of Religion of America to the Civil War*, Michigan 1993, pp. 177 - 178 (E. S.高斯塔德:《内战前美国宗教史文献》,密歇根,1993年版)。

疑是北美独立运动的起因之一。因此,北美独立战争必然包含宗教的意义和内容,而这个意义和内容被研究美国历史的学者们忽略或遗忘了。北美独立战争发生以后,各宗教教派与各殖民地的人们一样,对那场战争的态度很不一致,有反对的,有中立的,但多数人是支持的。

反对派中当以安立甘教派为主。作为英国国教的一个分支,美国的安立甘教派大都表示忠于英王室,大多数圣公会牧师在独立战争爆发后成为狂热的王党分子,他们认为独立战争是反对合法政府的叛乱。但是,并不是所有的圣公会教徒都反对革命,有的圣公会信徒还是坚定的革命者,著名的华盛顿、麦迪逊都是圣公会教徒。该教派中还有些人提出愿意调解殖民地与宗主国之间的矛盾。<sup>①</sup>

从宗教意识出发的和平主义(Pacifism)在北美独立战争中不站在任何一方,成为中立派。这些教派反对以任何理由、为任何国家承担武装任务。他们认为,战争是“社会的”,而他们是“个人的”。在中立派当中,特别值得一书的是严格的和平主义——门诺派(Mennonites)。该派的最大特点就是决不参加任何战争,不当兵打仗。该派是从浸礼派中分离出来的,在欧洲曾受到许多迫害和排斥。为了逃避迫害和寻找新的家园,他们几乎走遍了欧洲,其中有些教徒来到北美。独立战争发生后,该派曾向宾夕法尼亚议会提出请愿说:“我们首先感谢最高贵的上帝,是他创造了天堂和大地,感谢他通过救世主基督耶稣给我们以无限的恩爱和慈悲。基督是来拯救人的灵魂的。同时我们还要感谢宾夕法尼亚各界人民在我们困难的时候给予的帮助,特别是那些遵守基督教原则、爱自己的敌人、不抗拒罪过和享有良知的自由的人……我们愿意奉献能够帮助别人的一切,但我们不

---

① W.S. Perry, *Historical Collections Relating to the American Colonial Church*, New York 1969, pp.470 - 472 (W.S.佩里:《美国殖民地时代教会历史文集》,纽约,1969年版)。

能做任何使人的生命受到威胁或伤害的事。”<sup>①</sup>但是,并不是所有的和平主义者都中立。例如,贵格派(Quaker, Friends, 又译教友派)也主张和平主义,但许多贵格派成员,特别是宾夕法尼亚的贵格派,就表示忠于英王,而站到了效忠派一边。

史实证明,北美殖民地多数教派赞同和支持革命,所以,他们的布道和演说成为殖民地造反的思想来源之一。1760年,殖民地牧师埃兹拉·斯泰尔斯(Ezra Stiles)在布道中断言:“良心的权利和个人的判断是不可剥夺的。为了自由,为了实现自由和享受这种自由,全人类真正的利益所在就是自己团结成一体……,我们拥有宗教自由的珍贵宝石,一颗无价之宝,让我们珍惜它、爱护它,除非给我们重新戴上我们的父辈不能也不愿意接受的枷锁,我们任何时候都不能失去它,有上帝的保佑,我们永远不屈膝投降…… 让我们永远不要忘记美国人的这一伟大使命。”<sup>②</sup>1783年英国承认美国独立后,他在其题为《美国走向光荣与骄傲》(The United States Elevated to Glory and Honor)的著名的布道词中预言,从此以后,美国所有宗教教派和派别将在基督王国里自由、繁荣发展。<sup>③</sup>这些牧师的布道和演说极大地鼓舞了北美人民的斗志。

在众多的教派及其思想中,值得一提的是自然神论(Deism)。自然神论在17世纪产生于欧洲,本是一种非正统宗教主张,有时还被看成是一种自然宗教。最初,自然神论是主张理性而不承认天启

---

① C. H. Smith, *The Mennonite Immigration to Pennsylvania in the Eighteenth Century*, Noriston 1929, pp. 285 - 286 (C. H. 史密斯:《18世纪宾夕法尼亚的门诺派移民》,诺里斯顿,1929年版)。

② Winthrop S. Hudson, *Religion in America, An Historical Account of the Development of American Religious Life*, p. 101.

③ Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven and London: Yale University Press 1972, p. 4 (S. E. 阿尔斯特罗姆:《美国人民宗教史》,耶鲁大学出版社,1972年版)。

和任何宗教团体的宣传，但到了 19—20 世纪，自然神论也承认上帝的存在。自然神论者一般认为，上帝的作用仅限于单纯依据可为人类了解的理性法则创造世界的范围之内；世界既已造就，上帝就退而不再干预自然进程和人类行为。由于拒绝一切启示，自然神论实质上主张不要经典、不要信条、没有牧师、没有制度，这样它本身也就没有形成一派。学者们普遍认为，美国的建国元勋中最著名的几个政治家都是自然神论者，如：华盛顿、杰斐逊、富兰克林等等。

自近代以来，欧洲社会封建专制主义就是建立在这两个基点之上的。在革命前的英国，国王是国教的首脑，主教是国王的鹰犬，那时的英国政治完全是一种宗教政治；在革命后的英国，一纸《王位继承法》宣告了宗教容忍的虚伪，国教一统天下重新确立，宗教政治也在随后变成了政党政治，革命时代的清教徒成为政党政治的一个派别，宗教与政治的联系更加紧密了。在 18 世纪北美殖民地，宗教与政治的关系与此大同小异，英国的殖民政治统治是不可能离开宗教这根思想支柱的。英国政府极力想在北美推行主教制就是一个明证。所以，北美人民争取自由的独立斗争只有在政治和宗教两条战线上同时展开才能完成。作为领导独立运动的精英，建国元勋们个人的宗教信仰是与国家与民族的政治事业紧密相连的。例如，富兰克林历来认为，理论脱离了实践便毫无意义，没有行动的信仰就是死亡了的信仰。作为一个自然神论者，富兰克林从来都把自己的政治夙愿放在首位；作为一个惟一神教派信徒，富兰克林又时刻没有忘记自己在完成上帝的使命。他一生中最要好的朋友之一就是前文提到的著名牧师埃兹拉·斯泰尔斯。1790 年，富兰克林在去世前不久曾说：“我相信上帝，他是宇宙的创造者，他用他的先见之明统治这个世界，他应该受到崇拜，我们应该报答他的就是善待其他上帝之子。人的灵魂是永生的，今生的行动将在来世得到正义的回报。这

就是我所信奉的宗教原则。”<sup>①</sup>

应该说,自然神论是与基督教的天启相悖的。但是,自近代以来,特别是宗教改革以后,新教各教派都把天赋人权看成为争取宗教信仰自由的基础,自然王国与天启王国已经合一,只要自然神论者不直接反对基督教,二者共同创造上帝领导之下的美国是完全可能的。诚然,在英属北美殖民地宗教盛行、教派纷争的情况下,人们的宗教信仰已经远远不是信与不信的问题。是否自然神论者也无关大局。

### 独立后各教派对美国宗教地位的取向

美国独立了,美国革命成功了。这一胜利极大地鼓舞了美国人的自信心。独立精英们早就自信自己的事业是上帝赋予的使命,现在这种决心更加坚定了。当然,美国人可以认为自己才是上帝选定的民族,可以把自己比做“丘阜之城”(语出美国移民始祖温斯洛普“A City upon A Hill”,意为美国是其他民族的榜样,其他民族都将向美国学习,走美国人的路),可以狂妄地在西部、在墨西哥,以及世界其他地方“履行”自己的宗教使命,但他们首先面临的是如何解决新生的美国自己的政教关系,如何面对纷杂的教派以及来自欧洲的传统势力的挑战。

首先,宗教多元化早已是不争的事实,即使在占人口绝大多数的基督新教内部,众多的教派也是各持己见,难以融合,难以划一,也难分仲伯。北美在殖民地时代就形成了两大教派各领风骚的格局:一个是在北部新英格兰占统治地位的公理会派,另一个是南部以弗吉尼亚为中心的圣公会派。前者是为清教徒,后者是为国教派。且不说这两派之间的分歧与矛盾,在中部不断发展壮大的天主教、犹太教、荷兰归正派、德国路德派,以及新兴的浸礼派等等,对以加尔文主义为核心的美国新教也产生了重大冲击,所以主流宗教各派对其他

---

<sup>①</sup> Edwin S. Gaustad, *Faith of Our Fathers, Religion and the New Nation*, p. 60.

教派的兴起、传入和存在十分不安,总是力图恢复原有的状况。

其次,原有的占统治地位的加尔文主义已经不再适应新的形势。加尔文主义的宿命论认为,一些人命中注定是上帝的选民,另一些人则命中注定成为弃民。这种僵化的宗教排他主义思想在 18 世纪后半期的美国已经没有市场,宗教界代之而起的是建立在加尔文主义基础之上的美国本土宗教思想,其中包括:普救说(Universalism)、惟一神教论(Unitarianism)、自然神论(Deism)等等。面对北美寻求自由和平的芸芸众生,宗教界提出了切合实际的思想理论,例如,普救说认为,所有的人都将最后得到拯救,上帝的仁慈将降临到每一个人的头上,上帝爱所有的人,耶稣基督为所有的人而死;惟一神教论认为,加尔文主义所斥责的人并不是堕落的罪人,恰恰相反,他们是上帝所造就的拥有理性的人;自然神论者更是摒弃了一切启示、一切经典、一切制度和仪式,实质上自然神主义者是把上帝束之高阁,剩下的就只相信自己了。美国著名的思想家托马斯·潘恩(Thomas Paine)曾指出:“就我自己而言,我相信启示的可能性,但我完全不相信‘万能’上帝会以某种说法、某种语言、某种想象,或以某种我们可以感觉到的和接受的方式永远给人们带来一切,上帝是用他的行动创立了世界,其他都是我们自己感觉到的,那些折磨人类的罪孽,包括可恨的邪恶,可怕的恶劣行为,严重的灾难,都是来自所谓启示的说教。”<sup>①</sup>这些宗教主张都远远超出了旧有的宗教规矩和原则,这些人与其说是信教不如说是信自己,他们主张的理性主义本身就是对宗教的否定。宗教信仰再次面临危机。在 1798 年长老会全国大会上,与会者普遍对“我们的公民对宗教原则和实践的抛弃”和“对宗教戒律和制度的明显的普遍的藐视和不虔敬”感到悲哀。在他们看来,抛弃上帝、追求尘世间的享受和快乐就是对宗教的背叛,更不用说一些自然神论

---

<sup>①</sup> M. D. Conway, *The Writings of Thomas Paine*, New York 1967, vol. 4, p. 183 - 184 (M. D. 康韦:《托马斯·潘恩著作集》,纽约,1967 年版,第 4 集)。

者如 T. 潘恩、E. 爱伦、E. 帕尔默等人公开攻击天启。<sup>①</sup>此外,还有一些带有偏激思想的教派,如超验主义(Transcendentalism)、万民拯救主义(Restorationism)、震荡派(Shaker)、耶稣再降临派(Millerites)、耶稣再降生派(Adventists)以及招魂主义(Spiritualism)等等,这些教派信仰虔诚,思想极端,弄不好就会对社会造成危害。最严重的应当说是人们对宗教的冷漠,1790年美国进行了第一次人口普查,竟然没有对人们的宗教信仰进行统计,足见宗教的地位。

再次,刚刚独立的美国需要集中精力从各个方面和角度保卫新国家,包括来自意识形态的威胁。1799年4月25日,J. 亚当斯(John Adams)在总统文告中指出:“美国人民最珍贵的利益仍然受到敌对势力和危险行为的威胁,同时还受到敌视我国思想的传播者、宗教和道德以及社会责任基本功能的反对者的威胁,这种情况在其他国家也早有发生。”<sup>②</sup>亚当斯所谈绝不是危言耸听,而是实实在在的问题。早在殖民地时代,北美各种奇怪的教派就不断出现,独立后的宗教界当然不会风平浪静,而那些独特的教派往往对社会的稳定构成威胁,这在今天的美国应该说还是一个没有最后解决的问题。此外,当时的欧洲和北美都已经进入理性时代,特别是1789年法国大革命的发生及其扩散,都对传统的宗教虔诚带来了冲击,一些美国神职人员试图维护宗教的权威以抵制政治的冲击,这种社会政治与宗教的矛盾已经在新生的美国有所表露,当然不能不引起人们的注意。最后,18世纪末19世纪初美国宗教事务所面临的最突出的问题是性与婚姻的问题。有的教派,比如摩门教,还提出了“多元婚姻”的主张。这是

---

① Winthrop S. Hudson, *Religion in America, An Historical Account of the Development of American Religious Life*, p. 131.

② James O. Richardson, *A Compilation of the Messages and Papers of the Presidents 1789 - 1897*, Washington 1905, volume 1, p. 285 (J. O. 理查德逊:《总统文告与文献汇集 1789—1897》,华盛顿,1905年版,第1卷)。



对传统的婚姻制度的严重挑战,被认为是社会堕落的主要表现,而这些宗教主张所引起的思想混乱则是更可怕的。

### 个人与社会的宗教态度

美国革命是一场突变和巨变,美国的独立、社会的进步和经济的发展造成了一种新文化的发生和发展,或者说导致了文化的转型;但是,宗教作为一种信仰,一种意识形态,一种道德观,却具有相对稳定的特质,没有也不可能及时地随着历史的发展而发展,但又不能不随着历史的进步而演化。从18世纪后半期起,越来越多的美国宗教界人士感到,当今世上的人们追求尘世间的快乐而置宗教规范和道德伦理于不顾,人们在拼命捞取金钱的同时却在抛弃上帝。宗教凋敝、信仰危机、道德沦丧,这样发展的美国如何能承担得起上帝赋予的使命?

这些担忧推动一些人寻求宗教复兴。18世纪末和19世纪初,伴随着“西进运动”的浪潮,美国宗教复兴主义悄然兴起,第二次大觉醒运动不期而至。许多福音传播主义新教牧师在各地进行传教活动,宣传至福千年王国即将到来,提出宗教复兴,掀起了新的宗教奋兴运动。一些个人自愿组成的宗教团体也纷纷出现。当时,美国各地成立了许多星期日学校(或称主日学校 Sunday school),1824年,各地的星期日学校成立了美国星期日学校联盟(The American Sunday School Union),以便共同推动和促进美国的基督教化和文明化。这些学校给边疆地区的人们带去了文字、文学和文明,有力地加强了美国人民的民族意识。针对西部边疆地域广大、人员稀少和条件恶劣的情况,许多教徒积极主张向边疆地区布道、提供《圣经》和宗教宣传品等。传教牧师们还发明了一种在野外布道的新方法,称作“野营布道会”(Camp meetings),使布道深入到西部各个角落。第二次大觉醒运动没有发生第一次大觉醒运动那样的过激行动,没有发生违反政府法令的事情。这次运动中,布道的牧师们目标明确,尽管遭到了一些反对,多数人还是支持的。但是,与第一次大觉醒运动一样,第二次

大觉醒运动也不仅仅是一次宗教运动,因为它除了布道、传教和分发《圣经》以外,还使人道主义精神得到发扬,并与当时的政治、经济和军事活动和斗争紧密相连。当时发生的重大事件,如拿破仑战争期间美国在1807—1809年实行的禁运令,1812年的美英战争和国会内部共和主义和联邦主义之间的斗争等等,不但没有打断宗教奋兴运动,反而使运动更加发展。这次运动最突出的遗产是使美国人开始集合在基督新教的旗帜下。如果说,在此前的美国宗教界还是一盘散沙,那么此后便开始凝聚在一起。

发生在18世纪末19世纪初的第二次大觉醒运动不是政府发动的,但却有力而有效地配合了政府在西部的领土扩张。西进运动在美国历史上的重大意义是任何一个美国学研究者都不能忽略的。尽管特纳的边疆学派把西部边疆在美国民族意识和文化中的价值和作用夸大了,但美国民主确实在19世纪上半期西进运动和领土扩张中得到了发展甚至超越。如果说美国人从欧洲人那里借用了民主和自由的概念,独立战争前后的美国精英们所追求的充其量仅仅是一种权利的平等和人性的自由,那么,独立后美国的统治者们更多的是进行理性的思考;如果说在独立战争期间领导者们还在不断地企盼上帝保佑独立事业的成功,那么独立后的掌权人则更多地考虑如何安排和治理国家;如果说从前美国人在宗教事务上主要是关心自己的信仰问题,那么现在人们所关注的则是国家的宗教问题。

### **三、建国元勋政教分离制度的抉择**

众所周知,美国移民始祖迁居北美的主要原因之一是寻求宗教信仰自由。但是,直到独立战争,除去罗德岛、新泽西、宾夕法尼亚和特拉华四个殖民地而外,北美根本没有宗教信仰自由可言,各殖民地宗教寡头政体使信仰自由成为一句空话。所以,独立以后人们所面临的最重要的问题之一就是如何解决宗教信仰自由的问题。

## 弗吉尼亚在宗教自由问题上的开拓

首先提出并解决这个问题的是弗吉尼亚。弗吉尼亚不但是英国在北美的第一个殖民地,而且是对美国影响最大的一个州。在美国头 36 年中,除去一个而外,其余的美国总统都出自弗吉尼亚。首先提出宗教信仰自由问题再次使弗吉尼亚成为解决美国问题的先驱。

着手解决这个问题的第一人是杰斐逊。杰斐逊 20 岁当选为弗吉尼亚州议员,1779 年,36 岁的杰斐逊当选为该州州长并提出了一个宗教信仰自由的法案,但没有被采纳。作为美国第三任总统,杰斐逊在去世前希望人们不要忘记的不是他曾经是美国总统,而是他起草的两个文献:一个是 1776 年发表的《独立宣言》,另一个就是三年后他提出的《宗教信仰自由法案》,该法案于 1786 年在弗吉尼亚议会获得通过并实施。由于该殖民地的圣公会拥有官方宗教的地位,压迫或歧视其他教派,所以该法案是针对该殖民地的这种宗教不自由问题的。这个法案指出:“必须清醒地懂得,人的信仰和主张并不依赖于他自身的愿望,而是不自觉地按照他思想认定的证据行事。全能上帝已经创立了思想自由的原则,宣布了他的最高期望,自由将无可怀疑地保存下去……人的宗教观点不是世俗政府的事务,也不在世俗政府的管辖范围之内,世俗管理部门把其职权扩大到宗教信仰领域并限定某些假定具有不良倾向的宣传的做法是一种危险的错误,这种错误会毁掉全部宗教信仰自由。……我们弗吉尼亚议会宣布:不得强迫任何人顺从或支持任何宗教崇拜;任何宗教身份的人,或者不论任何教派的牧师,都不能被强迫、被限制、被骚扰或强加负担,不得在某宗教信仰和主张之上强加任何别的其他东西;在宗教事务上,允许自由争论,以保证所有的人自由表明自己的主张和信仰……”<sup>①</sup> 弗吉

---

<sup>①</sup> Julian P. Boyd, *The Papers of Thomas Jefferson*, Princeton 1950, pp.545 - 547 (J.P. 博伊德:《托马斯·杰斐逊文集》,普林斯顿,1950 年版)。

尼亚宗教信仰自由的确立对全国产生的重大影响,也为美国确立政教分离制度奠定了基础。

### 关于宗教信仰自由问题的论争

美国独立以后,由 13 个殖民地组成的新国家面临的重要选择之一,就是确立一种什么样的文化和意识形态。其中最突出也是最实际的问题是宗教信仰自由问题。可是,教派纷杂而且没有哪个教派拥有足够的势力可以确立自己的统治地位,国家宗教的选择成为立国元勋们面临的头道难题。

尽管教派众多,而且没有哪个教派可充任国教,但人们无法否认,绝大多数美国人所信仰的是基督教,上帝在绝大多数人的心目中具有不可动摇的地位,所以基督教是能够把各教派统一起来的宗教。既然如此,有人就主张把基督教作为美国的国教。帕特里克·亨利等人虽然没有公开提出建立国教,却以保护宗教自由为名,在 1784 年提出了著名的《为基督教牧师建立条款法案》(Bill Establishing a Provision for Teachers of the Christian Religion),要对各殖民地公民进行一次纳税额估价。这一法案虽然没有确定哪一个教派为政府认可的宗教,也没有反对任何教派的合法存在,但要求所有人交税支持基督教,这等于把基督教定为国家宗教,所以遭到麦迪逊等人的反对。麦迪逊后来发表了更为著名的《反对宗教估价的陈情与抗辩》(A Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments),列出 15 条理由反对亨利的提案,其中主要包括:(1)宗教信仰是个人的权利而不能由国家确定;(2)立法机构应确认宗教而不是干涉宗教的存在;(3)人民和革命不愿看到确立基督教而排斥其他宗教;(4)确立基督教为国教是违反自由和平等的原则的;(5)确立国教意味着行政干涉或利用宗教;(6)基督教不需要被确立为国教,因为它事实上很兴旺;(7)确立国教不利于宗教的纯洁和功能的发挥;(8)因为宗教不在世俗政府的管辖范围内,确立国教问题也就与政府无关;(9)确立国教本身就

是一种对其他宗教的迫害。<sup>①</sup>杰斐逊和麦迪逊的宗教信仰自由思想被认为是美国确立政教分离制度的来源和理论依据,后来,人们也常用他们的这些思想解释美国政教分离制度。

由于弗吉尼亚的经历,1787年制宪会议基本没有讨论宗教自由问题。但在宪法中是否承认基督教问题却存在不同看法。有人提出把基督教作为国教列入宪法,并指责杰斐逊等人不是要让政教分离,而是反对建立国教。也有人提出支持杰斐逊、麦迪逊的主张。南卡罗来纳的代表查理·平克尼建议,美国立法不应在宗教问题上通过任何法律条文。<sup>②</sup>最后通过的美国1787年宪法被认为是一部世俗宪法、无神宪法,因为它没有提到上帝,没有给耶稣基督以位置。<sup>③</sup>美国宪法中关于宗教问题的内容只在第三部分第六款有这样一句话:“在美国,永远不得把宗教考察作为政府官员或公职人员的录用资格”(no religious test shall ever be required as a qualification to any office or public trust under the United States)<sup>④</sup>。宪法的这一规定保证了公民间不得有宗教歧视,但并没有确定宗教的地位,更没有保证宗教信仰自由。

### 宪法第一修正案的制订

美国1787年宪法的一个最大弊端是对人的“自由”问题没有明确的规定,其中包括宗教信仰自由的问题。而对于一个多数人信仰

---

① James Madison, *The Papers of James Madison*, Chicago 1973, pp. 298 - 304 (J. 麦迪逊:《詹姆斯·麦迪逊文集》,芝加哥,1973年版)。

② Winthrop S. Hudson, *Religion in America, An Historical Account of the Development of American Religious Life*, p. 104.

③ I. Kramnick, R. L. Moore, *The Godless Constitution, The Case Against Religious Correctness*, New York 1996, pp. 23 - 27 (I. 克拉姆尼克、R. L. 摩尔:《无神宪法,反宗教修正的例子》,纽约,1996年版)。

④ Lei Pfeffer, *Church, State, and Freedom*, Boston 1953, p. 102 (L. 普费弗:《教会,国家和自由》,波士顿,1953年版)。

上帝的国家,制订一部无神宪法更是不可想象的,所以,美国宪法制定以后,许多宗教界人士对宪法中没有对宗教问题作出明确规定表示不满。他们纷纷给华盛顿总统写信,要求对宗教在美国的地位,特别是宗教自由,在宪法中有所体现。于是,为了讨论宗教问题,专门成立了包括麦迪逊在内的由 11 人组成的国会委员会,以讨论给宪法附加一个有关宗教的条款。这个委员会经过认真讨论,提出了一个涉及言论、出版、集会、结社和宗教信仰等内容的附加条款。最初,这个条款关于宗教信仰的文字是,“法律不得确认任何一个宗教,信仰平等权利不得受到任何侵犯”。后来改为“国家不得干涉信仰的平等权利”。该段文字在国会众议院全体会议上又被改为“国会将不制定任何涉及宗教的法律,也不干涉信仰的权利”,“国会将不制定任何国立宗教法令,也不阻止自由宗教活动,不干涉信仰的权利”。对于宗教信仰问题,参议院提出了三段意思相近的条款,“国会将不制定法律确认某一宗教派别或团体超于其他之上”,“国会将不制定任何法律干涉信仰权利,或确认任何宗教派别或团体”,“国会将不制定法律确认任何特殊宗教派别超于其他之上”。结果这三个条款都未能通过。最后参议院提出的条款是,“国会将不制定法律确认信仰条款或崇拜形式,也不禁止任何自由宗教活动”。由于众议院拒绝接受这个条款,国会不得不重新讨论。1791 年 9 月 24 日,美国会终于通过了一个联合委员会决定的宪法修正案,既人所共知的“美国宪法第一修正案”。在这个修正案的 45 个英文字中,关于宗教的文字只有 16 个:“Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof”。目前,人们对这段文字的翻译有所不同,但基本意思都是“国会将不制定确立国教或禁止宗教自由活动的法令”。<sup>①</sup>从此,

---

<sup>①</sup> R. Boston, *Why the Religious Right is Wrong, About Separation of Church & State*, Buffalo, New York 1993, p.64 (R. 波斯顿:《为什么宗教右翼是错的,关于教会与国家的分离》,布法罗,纽约,1993 年版)。

美国人都把这个修正案作为美国政府宗教政策的依据。

### 对政教分离问题的论争

美国宪法和宪法第一修正案以法律的形式确立了政教分离制度。但是,欧洲的传统和殖民地长期政教合一的历史实践使某些美国人很难马上接受和适应这种制度,而宗教界某些人则更是一直持反对态度。这使得美国政教分离制度一直受到非难。

首先,美国政府宗教政策并没有也不可能马上按政教分离原则执行,因为各州宪法有很多与联邦宪法不一致的地方需要调整。特别是那些实行政教合一制度的州要把原有体制变成政教分离并不是那么简单的,也不是短期内可以完成的。例如,1796年田纳西宪法第八条第四款还规定,否认上帝存在,或否定上帝奖惩原则者,都不得在任何政府部门任职。<sup>①</sup>这个法律条文与十年前颁布的美国宪法和五年前颁布的第一修正案完全背道而驰,却多年在该州有效。在康涅狄格,直到1818年才讨论和决定实行教会与国家政府分离的问题,从而结束那里的官方宗教统治的历史;在马萨诸塞,直到1833年左右才完成向政教分离的转变。<sup>②</sup>这种以州宪法对抗联邦宪法的做法一方面反映了美国宗教势力的强大,另一方面也说明美国政府对政教分离问题的灵活态度。

在18世纪末19世纪初,美国政教分离制度面临的更为重要的挑战是,人们对宪法第一修正案中关于宗教问题的规定的理解发生分歧。特别是宪法第一修正案的条款是不是规定美国实行政教分离制度的问题,很长时间内说法不一。许多宗教界和政治界著名人士

---

① Edwin S. Gaustad, *Faith of Our Fathers, Religion and the New Nation* p.172 .

② Edwin S. Gaustad, *A Documentary History of Religion in America Since 1865*, Michigan 1993, pp.317, 319 (E. S. 高斯塔德:《1865年以来美国宗教史文献》,密歇根,1993年版)。

认为,宪法和第一修正案仅仅规定了宗教信仰自由而没有宣布政教分离,所以,人们对宪法第一修正案有许多完全不同的解释。

这些解释大体可分为两类:分离主义者(Separationist)和调解主义者(Accommodationist)。分离主义者认为,宪法第一修正案至少作出了这样的规定:联邦政府和任何一州都不能确立一种宗教为官方宗教;既不能帮助某一宗教,也不能帮助所有宗教,或者把某一宗教置于其他宗教之上;不能以暴力或影响力使一个人在违背自己意愿的情况下信仰或改变信仰某一宗教;任何人不得因宗教信仰而被惩罚;不得对宗教组织和活动收税;不得公开或秘密地以政府的名义参加宗教组织的活动。<sup>①</sup>而调解主义者则认为,宪法第一修正案并没有规定各级政府在宗教和非宗教之间保持严格中立,也没有禁止国会或各州通过非歧视性的合法的世俗立法条款。<sup>②</sup>因此,他们认为,第一修正案仅仅是排除了政府直接确立或赞同某一特定宗教,政府可以而且应该支持个人和集体的宗教行为。<sup>③</sup>很明显,调解主义者的目的是要政府直接参与宗教信仰和宗教行为,以政府手段支持宗教活动,进而恢复和实现政教合一。

这些不同的解释使美国宪法第一修正案长期得不到一个合理的公正的说明和执行。直到这个修正案发布十年以后,立国元老杰斐

---

① John T. Noonan, Jr., *The Believer and the Powers That Are*, New York 1987, p.373 (J.T.小努南:《什么是信仰者及其权利》,纽约,1987年版)。

② John F. Wilson, Donald L. Drakeman, *Church and State in American History*, Boston 1987, p.245 (J.F.威尔逊,D.L.德拉克曼:《美国历史上的教会与国家》,波士顿,1987年版)。

③ M.A. Noll, *Religion and American Politics, From the Colonial Period to the 1980s*, New York 1990, p.82 (M.A.诺尔:《从殖民地时代到20世纪80年代的宗教和美国政治》,纽约,1990年版)。



逊在一封信中认为,第一修正案是“教会与国家分离的一堵墙”。<sup>①</sup>修正案才真正被当成政教分离制度的法律依据。应该说,早在殖民地时代就有人提出了政教分离的主张。罗德岛的威廉斯就是一个。他曾指出,“教会院落与世界荒野之间有一个篱笆”。<sup>②</sup>威廉斯的篱笆与杰斐逊的“墙”意义基本一样。因此,美国宪法第一修正案对政教分离的规定是没有疑义的。但是,美国人不仅对第一修正案的解释不同,后来对杰斐逊的“墙”的解释也发生分歧。有人认为,杰斐逊的“墙”是“单面”的,仅仅是想说美国政府是建立在“基督教原则基础”之上的。<sup>③</sup>由此可见,“墙论”也没有最终结束争端。

自从政教分离制度确立以来,美国就有人坚决反对,其中南方浸礼派尤为突出。18世纪末19世纪初,就在宪法和第一修正案确立政教分离制度和杰斐逊提出“墙论”的同时,美国出现了第二次大觉醒运动。这次以福音主义新教为主的宗教运动在几十年间遍及美国,宗教保守势力强大的康涅狄格成为中心之一。当时,一些保守的宗教领导人哀叹世俗社会对宗教信仰的亵渎,提出“哪里没有宗教,哪里就没有道德”,甚至称杰斐逊是“一个放荡的人,一个无宗教信仰的人,一个说谎者”<sup>④</sup>。康涅狄格宗教复兴和传播运动之所以如此猖獗,重要原因之一是那里仍保持政教合一的体制。第二次大觉醒运

---

① Charles C. Haynes, *Religion in American History: What to Teach and How*, Alexandria 1990, p.48 (C.C.海涅斯:《美国历史上的宗教:教什么和怎样教》,亚历山德里亚,1990年版)。

② R. Boston, *Why the Religious Right is Wrong, About Separation of Church & State*, pp.52,67.

③ R. Boston, *Why the Religious Right is Wrong, About Separation of Church & State*, p.67.

④ Charles Roy Keller, *The Second Great Awakening in Connecticut*, Box 1968, pp.3,36,25-26 (C.R.凯勒:《康涅狄格的第二次大觉醒运动》,博克斯,1968年版)。

动期间,宗教复兴主义者把美国社会说成是“混乱、邪恶、可怕的王国”,把共和主义看成为反宗教的和非道德的源泉,<sup>①</sup>正是要反对政教分离的制度,要把宗教置于世俗国家之上,当然对政教分离制度产生了威胁。反对政教分离的势力从来没有在美国消失,现代美国宗教右翼集团掀起的新基督教右翼运动,就是这一势力存在的表现。人所共知,政教分离仅仅是教会与政府机构的分离,并不等于宗教与政治的分离。美国人并没有确立国家教会,但确立了一个在上帝领导下的国家。美国人认为,是上帝支持美国的政治制度、教会体制和经济制度存在,这说明宗教在美国政治生活中的地位是多么的重要,同时,这种说法也为自己寻找了依据。从殖民地时代到19世纪前几十年,是教会而不是其他任何机构把不同的人联系在一起。19世纪上半期,是宗教语言判定美国政党政治的发展。祈祷者通常是政治集会的成员,政治家们的世俗活动通常也需要以宗教的名义。政治发言人被称为巡游布道者,政治斗争被冠以传教工作的名称。当时,反对党成为“异教徒”;取胜者认为自己是“拯救”的胜利;“竞选”本身成为一个重振基督新教神学的运动。<sup>②</sup>

#### 四、政治神学家道德重建的成功

进入19世纪以后,随着美国经济的发展和政治的成熟,宗教的作用更具有特殊的意义,当时,神学对政治的作用突出表现在两个方

---

① Charles Roy Keller, *The Second Great Awakening in Connecticut*, Box 1968, pp. 3, 36, 25 - 26 (C. R. 凯勒:《康涅狄格的第二次大觉醒运动》,博克斯,1968年版).

② R. Laurence Moore, *Selling God—American Religion in the Marketplace of Culture*, New York, Oxford: Oxford University Press 1994, pp. 70 - 78 (R. L. 摩尔:《出卖上帝——文化市场上的美国宗教》,牛津大学出版社,1994年版).

面：第一，积极参与领土扩张和西进运动，在这一过程中培植和传播了美国精神；第二，在西部进行使黑人皈依的活动。经过 19 世纪上半期的扩张和西进运动，美国领土从大西洋伸展到太平洋，在原有各州分别继续自己的宗教信仰自由的同时，美国人开始思索新的问题：西部土地上的人们需要精神食粮。当时，各宗教教派都把“西部的召唤”看成自己的责任。许多教徒认为，应该把《圣经》尽快运到西部边疆，因为那里的人们需要上帝的箴言。这些教派的活动不是政府号召的，也没有官员去布置，而完全是以“一种激情”主动去唤醒西部的人心。<sup>①</sup>当时，普救说、超越论、万民拯救说等教派理论学说蜂拥而起，纷纷为传播美国文明而巡游布道。

在这一传播基督教文明的浪潮中，1824 年成立的美国星期日学校联盟(The American Sunday School Union)是一个自愿把美洲大陆基督教化和文明化的突出例证。联盟中的学校给西部边疆的人们带去了文字和文学，也带去了文化和文明。1824 年 7 月出版的一期星期日学校的杂志曾指出：“著名谚语‘团结就是力量’对任何事情都适用，这一原理没有什么能力、体力、知识或道德的限定，因为这是基督王国的一个原理。”<sup>②</sup>

### 黑人奴隶制与宗教问题

19 世纪上半期的美国社会面临众多的矛盾和危机：黑人与白人、北方与南方、奴隶制与自由制、有产者与无产者等等。美国人发现，不论哪种宗教或教派，都不可避免地卷入这些斗争当中。例如，在黑人奴隶制问题上，美国宗教界态度不一，有人反对奴隶制，有人

---

① *Constitution of the American Bible Society*, May, 1816, pp. 13 - 18(《美国〈圣经〉协会章程》1816 年 5 月, 纽约).

② *The American Sunday School Magazine* July 1824, (《美国主日学校杂志》1824 年 7 月号).

支持奴隶制。人们很快就意识到,奴隶制问题不仅仅是道德和精神问题,更重要的是政治和经济问题。但是,如何对待和解决黑人问题与宗教信仰问题之间从来就存在难以割舍的联系。例如,要不要使黑人奴隶皈依基督教?有些白人认为不要,因为那样会使奴隶觉醒,进而反抗,所以,当有人动员黑人奴隶参加安息日活动时,被当局认为是煽动叛乱。但同时,也有白人认为使黑人奴隶皈依基督教会使他们当个好奴隶。当时,有些白人废奴主义者利用宗教进行反对奴隶制的活动。由于对黑人奴隶看法的差别,一些新教教派发生了分裂,其中最突出的是卫理公会派和长老派,这两个教派都分成了南北两派,所以,有美国学者认为,美国内战是国家和民族的分裂,也是宗教和道德的分裂。内战期间和内战以后,林肯的威信扶摇直上,不仅仅是因为他废除了奴隶制并为此献出了生命,他的被刺身亡也成为美国政治神学发展的一个动力和契机。有人说“没有流血就没有罪过的豁免”。有人认为独立是美国的诞生,内战使美国再生,经过再生的美国已是一个牢固神圣的国家。<sup>①</sup>

内战以后南方实行军事管制期间,南方的教会也不得不屈从于管制。在内战期间和内战结束后五个月,军管当局发布了三个针对教会的命令:1864年6月18日,北方军队驻密西西比河州纳奇兹司令部发布第三十一号特别命令,要求没有按照官方规定公开表示忠于北方和为美国总统祈祷的教会牧师立即按要求去做,任何违背这一命令的牧师都将被禁止在该城市进行宗教活动并须自动离开美军防务区。1865年2月11日,弗吉尼亚州诺福克驻军发表第三号将军令,命令该城市和普特茅斯的所有公众崇拜活动都由这两个城市的城防司令亲自控制,所有教会对政府官员和士兵开放。1865年9月20日,阿拉巴马州的莫比尔驻军司令部发表第三十八号将军命令,由于该地区的主教没有执行为美国总统和行政官员祈祷的命令,该

---

<sup>①</sup> Edwin S. Gaustad, *A Documentary History of Religion in America Since 1865*, pp.8-9.

教区的牧师暂时停止宗教活动,禁止他们进行布道和做圣事,在他们表示对美国效忠以前,那里的所有宗教场所将被关闭。<sup>①</sup>这些情况使我们看到,在内战时期,美国政府对宗教信仰问题十分重视,或者说联邦政府在利用宗教信仰问题为国家的统一和振兴服务。这再一次证明了美国政治宗教的特色。

### 南方道德与精神的重建

内战以后,有人提出南方需要经济上的重建,更需要道德和精神上的重建。有人提出,经过一场四年多的分裂和动乱,这个没有悠久历史、没有单一文化、多种族、多宗教信仰的国家是不是已经出现了精神上的、道德上的和宗教上的不可救药的混乱?怎样才能修复民族熔炉的裂痕?北方著名公理会牧师莱曼·阿博特(Lyman Abbott)认为,对南方的占领仅仅用刺刀和子弹是远远不够的,我们还要用思想和制度去占领,不但要使那里的人们拥有自己的权利,还要使他们知道自己对这个国家所应尽的责任和义务。而这些工作不是政府能完成的,这个任务历史地落在了教会的头上。所谓对南方的思想和道德的重建,最重要的内容是教育和提高被解放的黑人奴隶,所以使黑人皈依的行为被认为是一种虔敬行为,黑人入教率明显上升。非洲卫理公会主教教会、有色人种卫理公会主教教会、非洲卫理公会主教基督教等三个组织都有发展。1865年浸礼派在南方还很少有教会,但1890年已发展到12000个。可以认为,神学的这种推动对南方的重建起到了重要作用。<sup>②</sup>美国学者邓恩列举了从独立到内战时期神学势力对美国公共政治影响的13个方面的表现,其中主要包括:废奴运动是建立在保守派神学、自由派神学、超验神学和惟一神

---

① Edwin S. Gaustad, *A Documentary History of Religion in America Since 1865*, pp.8-9.

② E. M. Brawley, *The Negro Baptism Pulpit*, Philadelphia 1890, pp. 287 - 289 (E. M. 布劳利:《黑人浸礼派教坛》,费城,1890年版)。

教对政府政策影响的基础之上的；教会开始被改造，自由派神学已经从一种绝对的精神机构变成走向世俗化的组织，教会不再是站在利益集团冲突之外的势力；人们已经从独立时期追求自由变成追求平等；神学开始强调经济、社会和政府的改革而不仅仅是宗教事务等等。<sup>①</sup>

在内战前后，美国各宗教教派之间的矛盾与斗争从未停止。特别是来自欧洲信仰犹太教和天主教的移民数量不断增加，使以新教思想为核心的美国本土宗教主流受到极大的冲击。

林肯是美国历史上最受敬仰的总统之一，他在评论那场内战时也使用了宗教意义上的语言。当时，有人在访问总统时对他说：“主站在我们一边。”林肯马上纠正说：“不，应该说主站在正义一边。”在林肯第二次总统就职演说中，我们可以更加清楚地证实和看到林肯的这种思想，他指出：“（我们北南）双方都读同一本《圣经》，向同一个上帝祈祷，都乞求他的佑助以打败对方。人们竟然敢于请求一位公正的上帝之手以帮助自己利用别人的痛苦而谋取私利，这似乎是颇为奇怪的事情。不过我们最好不作评判，以免我们遭人评判。双方的祈祷不可能同时应验，也没有哪一方的祈祷得到了完全的应验。全能的上帝有他自己的旨意。‘这世界有祸了！因为将人绊倒，绊倒人的事是免不了的，但那绊倒人的有祸了。’如果我们假设：美国奴隶制便是这些‘绊倒人的事’之一，按照上帝的旨意乃是在所难免的……于是把这场可怕的战争作为‘绊倒人’的‘祸’降临于南北双方……。”<sup>②</sup>

内战以后到 19 世纪末期，是美国人的事业快速发展的时期，也是美国宗教与政治的关系发生历史性转变的时期。如果说此前的美

---

① C. W. Dunn, *American Political Theology, Historical Perspective and Theoretical Analysis*, pp.31 - 34.

② 李剑鸣等译：前引书，第 183—184 页。

国还处在从宗教寡头政治向政党政治转变、从政教合一向政教分离过度的话,那么从 20 世纪开始,美国宗教世俗化的倾向更加明显、宗教与政治共同服务于美国事业的历史也揭开了新的篇章。

## 第二章 总统——政府首脑与精神领袖

### 一、精神领袖宗教信仰的政治价值

总统是美国政府的最高首脑,除了享有与普通公民同等的政治权力之外,总统还拥有一些特殊的政治权力,如:对外缔约、媾和、宣战权和对国会立法的否决权等等。这些政治权力使总统在美国政治中具有核心和榜样的作用:从生活琐事到人格气质,从举止言谈到理论素养,从道德水准到学识能力,甚至个头的高矮,都成为美国人选择总统的标准。虽然不能说美国历史上的42任总统个个都那么令人心悦诚服,如尼克松就因水门事件而威信扫地,但来自不同党派的历任美国总统能够像田径运动会上成功的接力赛那样,一棒接一棒地履行自己的职责,带领美国人民创造了辉煌的业绩,这本身就是一个奇迹。我们不仅要问:美国总统们的力量源泉在哪里?他们领导美国事业成功的精神基础是什么?美国人的精神食粮是什么?我们认为,答案很明确,也很简单:精神上的美国与上帝息息相关。

#### 总统是美国人民的精神领袖

总统是美国人的精神领袖,除了像普通公民一样享有自由信教的权利而外,总统还是国家的象征,国家意识形态的核心,民族道德观的代表。由于美国多数人信仰上帝,绝大多数美国总统是基督新教教徒,这使美国的国民特征、意识形态、民族统一道德观等方面都与宗教信仰不可分割。可以说,宗教是美国从总统到公民的精神食粮,上帝是美国民族大厦的精神支柱,总统就是白宫中的上帝。正因



为如此,才有人把美国总统称为“第一祭司”、“超级牧师”、“基督教英雄”。<sup>①</sup>西奥多·罗斯福总统曾说,他的总统办公室是一个“强者的神坛”;富兰克林·罗斯福认为,美国总统办公室是“道德领导人具有统治地位的地方”;而尼克松则力图把美国建成一个“精神大教堂”。美国《纽约时报》记者詹姆斯·赖斯顿曾作出一个著名的结论:“白宫是美国民族的神坛;总统是这个神坛的牧师。”<sup>②</sup>祭司也好,牧师也罢,无非都是强调总统的精神地位和作用,无非都是从宗教角度为总统定位。

如果说美国总统这个超级牧师真的具有超人的本领,那么首先是他具有把一个多元宗教、多元文化、多种族、多民族、多肤色的国家团结在一起的能力,而这种能力又必须而且只能建立在美国文化的根基之上。我们知道,任何一种文化都是建立在信仰的基础之上的,任何一个国家或民族的道德观和价值观都必须凝聚在统一的精神底蕴之上。令人惊奇或难以理解的是,作为当代世界头号发达国家,同时也是最现代化、科学研究最突出的国家,美国的文化根基竟然是宗教,作为这样一个最现代化的国家的总统,美国总统竟然成为宗教使徒的象征,我们不仅要问:美国总统的个人宗教观点是如何与国家政治和民族文化相连接的呢?总统们是如何把宗教的终极关怀与世俗的美国事业相融合的呢?

说总统是美国的精神领袖,首先是从美国人对华盛顿、杰斐逊、林肯、罗斯福等著名领导人的尊崇和神化出发的。在美国,不论是艺术作品还是普通钱币,著名领导人都被神化为超人,正是上帝给美国

---

① R. V. Pierard, R. D. Linder, *Civil Religion & the Presidency*, Michigan 1988, p. 70 (R. V. 皮尔拉德、R. D. 林德:《公民宗教与总统》,密歇根,1988年版)。

② C. W. Dunn, *American Political Theology, Historical Perspective and Theoretical Analysis*, p. 158.

人派来了这些非凡的英雄,正是这些具有“使徒”特征的精英带领美国人民从胜利走向辉煌。但是,归根到底,人们把美国总统作为这个国家的精神领袖的结论性评价主要还是从总统们的宗教信仰出发的。

### 总统的宗教信仰

作为美国人的精神领袖,总统首先要与广大民众的信仰保持一致,否则就不可想象。事实也正是这样:多数美国人信仰基督教;有史以来的美国总统同样大都信仰基督教。

下面是美国历届总统的教会取向:<sup>①</sup>

1. 乔治·华盛顿——圣公会教徒
2. 约翰·亚当斯——惟一神教派教徒
3. 托马斯·杰斐逊——惟一神教派(倾向)
4. 詹姆斯·麦迪逊——圣公会教徒
5. 詹姆斯·门罗——圣公会教徒
6. 约翰·昆西·亚当斯——惟一神教派教徒
7. 安德鲁·杰克逊——长老派教徒
8. 马丁·范布伦——荷兰改革派教徒
9. 威廉·亨利·哈里森——圣公会教徒
10. 约翰·泰勒——圣公会教徒
11. 詹姆斯·诺克斯·波尔克——循道宗教徒
12. 扎卡里·泰勒——圣公会教徒
13. 米勒德·菲尔莫尔——惟一神教派教徒
14. 富兰克林·皮尔斯——圣公会教徒

---

① 本资料中里根总统之前的统计见美国学者 C.W. Dunn, *American Political Theology, Historical Perspective and Theoretical Analysis*, p. 161, 其余为本书作者所列入。

15. 詹姆斯·布坎南——长老派教徒
16. 亚伯拉罕·林肯——长老派(倾向)
17. 安德鲁·约翰逊——循道派(倾向)
18. 尤利塞斯·辛普森·格兰特——循道派教徒
19. 拉瑟福德·伯查德·海斯——循道派(倾向)
20. 詹姆斯·艾布拉姆·加菲尔德——普救派教徒
21. 切斯特·艾伦·阿瑟——圣公会教徒
22. 格罗弗·克利夫兰——长老派教徒
23. 本杰明·哈里森——长老派教徒
24. 格罗弗·克利夫兰——长老派教徒
25. 威廉·麦金莱——循道派教徒
26. 西奥多·罗斯福——荷兰改革派教徒
27. 威廉·霍华德·塔夫脱——惟一神教派教徒
28. 伍德罗·威尔逊——长老派教徒
29. 沃伦·加梅利尔·哈定——浸礼派教徒
30. 卡尔文·柯立芝——公理会派教徒
31. 赫伯特·克拉克·胡佛——贵格派教徒
32. 富兰克林·德拉诺·罗斯福——圣公会派教徒
33. 哈里·S. 杜鲁门——浸礼派教徒
34. 德怀特·戴维·艾森豪威尔——长老派教徒
35. 约翰·菲茨杰拉德·肯尼迪——天主教教徒
36. 林登·贝恩斯·约翰逊——普救派教徒
37. 理查德·米尔豪斯·尼克松——贵格派教徒
38. 小杰拉尔德·鲁道夫·福特——圣公会派教徒
39. 小詹姆斯(吉米)·厄尔·卡特——浸礼派教徒
40. 罗纳德·威尔逊·里根——长老派教徒
41. 乔治·赫伯特·沃克·布什——循道派教徒
42. 威廉(比尔)·杰斐逊·克林顿——浸礼派教徒

### 43. 乔治·W·布什——浸礼派教徒

上面的统计告诉人们,除去四位有“教会倾向”的总统之外,历史上所有的美国总统都信仰上帝,谁还能说这样一个国家是世俗国家?谁还能否认宗教在美国具有不可或缺的作用?除去肯尼迪总统是天主教徒而外,其余的美国总统都是基督新教教徒,谁还能够否认美国是一个基督教国家?谁还会认为总统仅仅是美国的行政首脑?当然,在美国,宗教信仰是个人的事,与社会和国家政治无关;但是,总统不是一般的公民,他手中有权,他的思想和行为代表着美国民族和国家,他的言行具有影响力和感召力。而他的思想和决策又不可能脱离他本人的宗教信仰。因此,从宗教与政治的关系角度出发,总统个人的宗教信仰对美国社会的存在和发展都具有重要地位。

### 总统宗教信仰的政治意义

从其政绩出发,20世纪美国总统的个人宗教信仰具有不同的政治价值,或者说,美国总统的个人宗教信仰曾经对美国社会政治发生过不可忽略的作用,因为总统的个人宗教信仰对他执政期间的对内或对外政策产生了不可低估的影响。按其不同特点,我们把20世纪的美国总统宗教信仰及其政治意义分为下面六种情况:

#### 1. 把总统个人宗教信仰与对外政策联系在一起

此种情况的突出代表是世纪之交的美国总统麦金莱。他在1897年首次任职并且连选连任到1904年。这个时期正是美国登上世界第一强国的辉煌时期。美国不但在经济上成为巨人,而且在领土扩张方面野心膨胀,越过太平洋进入东亚,从而在国际关系和国际政治上也成为世界强手。麦金莱的突出政绩是从西班牙手中夺取菲律宾、古巴和关岛,他的宗教信仰也在此过程中表现得淋漓尽致。他认为,美国占领菲律宾完全是上帝的旨意,美国人对菲律宾人的宗教皈依活动是在完成上帝的使命。麦金莱总统的说法和例证可以有两种解释:要么总统的宗教信仰对他的决策具有重要意义,因为麦金莱

相信美国在完成上帝的使命,美国的扩张和侵略也因此而是合法、合情、合理的;要么麦金莱在假借上帝的名义为美国的扩张和侵略行为进行辩护。但是,不论哪个结论是正确的,都不影响我们从中得出一个相同的答案:麦金莱总统把宗教与国际政治紧密地联系在一起,从而以事实告诫从事国际关系和国际政治研究的学者们,不要忽视宗教在美国对外关系和政策中的作用和意义。此外,在越南进行了多年战争的约翰逊总统,1991年海湾战争时期的布什总统,1999年科索沃战争中的克林顿总统等也应该属于这种类型。尽管我们没有掌握这些总统把自己的宗教观点与这些战争联系在一起的资料,但从他们的宗教信仰看,从他们对当年战争的坚定信心看,不论那场战争是胜是负,总统的个人宗教信仰的政治价值是不言而喻的。(关于美国宗教与外交政策的关系问题,详细情况见本书第七章)

## 2. 把总统个人宗教信仰的价值与国家事业联系在一起

此种情况的主要代表是威尔逊。威尔逊总统是美国20世纪初期最关键时期的最特殊总统,他的“十四点原则”(又译“十四点方案”)和建立国际联盟的建议对于第一次世界大战后世界的和平与发展具有特殊价值。威尔逊是美国迄今惟一拥有博士学位的总统,曾经是卫理公会大学的教授,曾创立了独特的教学管理模式——导师制。威尔逊总统在美国国内政治、经济生活中的突出成就是当选总统后积极履行自己竞选总统时提出的“新自由”的口号和诺言,实行了一系列司法、税收、金融改革,特别是继续实行反托拉斯法。这样一个在世俗社会运动中很有作为的总统似乎应该与神无关。但是,当你走进威尔逊的个人世界,就会有人告诉你:宗教是威尔逊人生中的核心内容,他从小就参加家中的宗教崇拜活动,熟读《圣经》。据说,他每天都读《圣经》,曾读破了两三本《圣经》;每顿饭前都要祈祷,他认为,祈祷是一个人更新自己精神和纯洁自己灵魂的惟一方式。威尔逊曾说:“我从来不怀疑我的宗教信仰,有些人只相信他们所明

白的东西,这对我来说似乎是太放肆了,应该把是否明白置于对整个  
世界认识的标准之上。”<sup>①</sup>威尔逊总统给我们一个个人修养的例证。  
中国儒家文化中有“修身、齐家、治国、平天下”的箴言,那是要求中  
国人学习儒家经典,以完成齐家治国平天下的政治任务。威尔逊熟读  
《圣经》的目的是要纯洁自己的灵魂,他虽然没有明确说明纯洁自己  
灵魂的目的,但我们从他的人生经历可以明了:其目的是要完成上帝  
赋予美国的事业,把这个事业具体化,就是实现美国理想。所以,学  
者们大都认为威尔逊把美国理想主义推向了一个新的阶段。理想主  
义是美国梦,曾经长期是美国外交政策的原则,简单说来,这就是美  
国外交政治。可以认为,不要说美国总统,就是把美国所有的公民都  
算在一起,像威尔逊那样虔诚的教徒也是不多见的;把美国历史上所  
有的总统拿来比较,为美国的事业积劳成疾而患脑血栓的也只他一  
个。所以,我们是否可以这样认为:威尔逊正是从宗教信仰中得到了  
无穷无尽的精神力量,才有可能做到这一点。

### 3. 把总统个人的宗教信仰与内政管理联系在一起

20世纪初期正值第一次世界大战,所以对美国内政而言,应该  
是从20年代开始的。整个20年代到1929—1933年大危机,是战后  
国家重建、使国家走上正规发展道路的时期,这样的任务要求每一个  
国家的领导人把内政放在首位,把国家治理好。所以,这个时期美国  
三任总统,沃伦·G.哈定,卡尔文·柯立芝和赫伯特·C.胡佛执政期间  
都推行“稳定”、“和睦”的国内政策,积极进行战后国家的恢复工作,  
包括经济发展、文化进步和人民精神世界的安定。由于他们三个人  
都是共和党人,都是新教徒,从宗教视角看,用哈定的话说,他们追  
求的都是“民族胜利”,而这种胜利就是美国公民宗教的胜利。他们要

---

<sup>①</sup> Ray S. Baker, *Woodrow Wilson: Life and Letters*, Garden City 1927—1929, vol.1, p.68 (R.S.贝克尔:《伍德罗·威尔逊生活与书信》,花园城市出版社,1927—1929年版,第1卷)。

人们注意估价在 20 年代精神安定的重要性。<sup>①</sup>把总统个人的宗教信仰与内政管理联系在一起,与民族利益相结合,正是宗教在美国政治中发挥作用的突出表现。

#### 4. 把总统的个人宗教信仰与美国民族多元化宗教现实联系在一起

美国总统的一个特殊任务就是如何掌握和协调教派林立的宗教关系。其困难在于,作为信徒,总统个人必然受到本教思想的约束和影响,作为总统,总统个人又不能仅代表本教的利益。在这方面,富兰克林·罗斯福是值得—书的。富兰克林·罗斯福总统是一个圣公会教徒,他试图成为美国公民宗教的领袖,这就意味着他需要解决并友好地对待天主教等其他宗教。事实上他也确实是这样做的。他有一个侄子是天主教徒,并成为大主教,罗斯福有很多要好的朋友和同事是天主教徒。了解罗斯福的人发现,他在神学上不是神秘主义,因为他接受了基督教教义。他在谈到他的前辈的宗教信仰时说:“他们可能是犹太教徒、天主教徒,或基督新教徒,我更感兴趣的是他们是不是好公民,信不信上帝,我希望他们既是好公民又信仰上帝。”罗斯福是美国历史上惟一连续四次任总统的人,同时,他也是最注重上帝在美国政治中的作用的总统。在 1933 年的就职演说中他说:“我们谦卑地祈求上帝的福佑,愿上帝保佑我们每个人,愿上帝在未来的日子里指引我前进。”在 1937 年的就职演说中他说:“我在担任这一职务期间,要竭尽全力表达美国人民的心愿,实践他们的意志,并且寻求上帝的指引,佑助我们全体和每个人把光明送给那些身处黑暗当中的人们,引导我们的脚步踏上和平之路。”在 1941 年的就职演说中

---

① Martin E. Marty, *Modern American Religion*, volume II, *The Noise of Conflict 1919 - 1941*, Chicago and London: The University of Chicago Press 1991, p. 55 (马丁·E·马蒂:《现代美国宗教》,第 2 卷,《冲突的喧闹,1919—1941》芝加哥大学出版社,1991 年版)。

他指出：“作为美国人，为了祖国的利益，遵从上帝的意旨，我们大步向前迈进。”在1945年的就职演说中他指出：“全能的上帝一直以各种方式赐福于我们的国家。他赋予我们的人民坚强的意志和有利的双手，用以为自由和真理而打退各种强大的进攻。他赋予我们的国家一种信仰，在一个苦难深重的世界里，这种信仰已成为各国人民的希望。”<sup>①</sup>但罗斯福总统对宗教信仰不像威尔逊那样虔诚，也不像里根那样热忱，他不经常参加教会活动，也不娴熟《圣经》，但却是尊重宗教的人，所以有人说他把宗教作为自己人生航程的船锚、力量的源泉和前进的罗盘。<sup>②</sup>

5. 把总统的个人宗教信仰与人间的一切和人类的进步联系在一起

肯尼迪是本世纪美国最年轻的总统，也是美国历史上惟一的天主教徒总统。在他当选以后，有美国人怀疑新总统是代表天主教徒利益的，但肯尼迪明确表示，他是美国人民的总统而不是美国天主教徒的总统。肯尼迪在就职演说中充分表述了自己对宗教信仰的虔诚和这种虔诚对宗教、对政治的重大价值。他说：“我们的先辈曾为之战斗的那个革命信念，在今天的世界各地仍然是个有争论的问题；这个信念就是，人类的各项权利并非来自国家的慷慨恩赐，而是来自上帝之手。……让我们双方携起手来，在地球的每一处都听从以赛亚的遗命：‘解下轭上的索，使被欺压的得自由’……我们祈求上帝的庇护和帮助，但我们知道，上帝在这个尘世的工作，必定就是我们自己的事业。”<sup>③</sup>肯尼迪总统的就职演说至少提出了四个重要的宗教命题：第一，他相信上帝的存在；第二，他认为自己的权利是上帝赋予的而不是国家给予的；第三，他认为世界上所有人的职责都是要完成上

---

① 李剑鸣等译：前引书，第364、369、372、402—406页。

② R. V. Pierard, R. D. Linder, *Civil Religion & the Presidency*, pp. 169 - 170.

③ 李剑鸣等译：前引书，第357页。



上帝赋予的使命；第四，美国的事业就是上帝的事业。如果说美国总统的个人宗教信仰与国家政治紧密相连，肯尼迪应该是最突出的一个。从上面的四个命题可以看出：作为美国总统，肯尼迪心目中有一个明确而又坚定的信念和目标，那就是人世间的一切，包括自己的权力，都是上帝赋予的，同时，世界上所有人的使命和事业都是由上帝给予的同一个事业，而美国的任务就是完成这个事业。这种宗教使命感不但把总统本人与美国民众融为一体，而且把总统所代表的美国置于世界和人类发展的领头羊的地位。关于美国革命是世界革命的开始和组织部分、美国人的使命目标在全人类的思想，虽然早在独立运动期间就已经由托马斯·潘恩等人明确提出了，但在独立战争时期，潘恩等民主派主要注意力还集中在反对英国的殖民统治上，而没有更多地与宗教联系在一起。显然，作为 20 世纪中期的美国总统，肯尼迪心中的政治宏图夙愿与宗教的联系已经明显超出了父辈。

#### 6. 把总统个人身心同时奉献给自己的宗教信仰和自己的国家

对于虔信者而言，当一个人选择了自己的信仰之后，就意味着他决定为自己的信仰而献身。但是，当一个宗教信徒当选为美国总统之后，他就不得不把国家事务和利益放在首位，使宗教服从于政治。这是美国政治宗教的一个突出特征。但也有些总统事实上是在完成双重使命：既专心世俗事业，又不忘宗教任务。这类总统的主要代表是卡特和里根。

卡特总统 11 岁接受洗礼并开始信教，后来还成为主日学校的教师，他曾公开表示自己是“再生之徒”（Born again）。在他总统卸任以后，还自带工具去教堂修理设施，以示对宗教信仰的虔诚。

里根总统在 11 岁接受洗礼，成为基督教徒。1980、1984 年，里根两次当选美国总统是与宗教右翼势力的支持分不开的。里根的保守主义神学观点，反对共产主义的态度，都使那些宗教右翼组织和人士认为，里根是他们的理想总统，是他们的代言人，如果里根任总统，他们可以在美国实现自己所追求的宗教目标。有人甚至认为里根是美

国“建国以来我们所拥有的最宗教化的总统”<sup>①</sup>。里根本人在总统竞选演说中,多次向选民保证,如果他当选总统,将使学生在学校祈祷合法化,解决这个长期以来一直悬而未决的问题。他在许多讲话中都毫无保留地、充分地展现自己的宗教倾向和观点。他也是美国历史上为数不多的公开称自己是“再生之徒”的总统之一。1984年1月3日,里根总统在一次25分钟的讲话中竟然被掌声打断23次,听众6次站起来向他欢呼。他在这次讲话中谈的正是宗教问题。他指出:“让我们从头说起,上帝是我们生命的精髓,个人家庭是社会的核心,我们对未来的最大希望就是面对我们的孩子们……上帝给予家庭的最高贵礼物是生活,正是上帝给我们送来了和平使者……我曾说过,我们在阐明上帝站在我们一边时必须谨慎,因为我们必须首先回答的是:我们是否站在上帝一边?我知道我现在所说的都是保守主义的观点,但我不能不说,因为美国民族不能继续对每天出生的大约4000个新的生命视而不见,充耳不闻!”<sup>②</sup>

此外,艾森豪威尔和尼克松总统也可以划入这一类。艾森豪威尔总统出身于一个德国新教移民家庭,从小对宗教情有独钟。以前的总统一般都在就职演说的最后祈求上帝保佑,而他却首先寻求上帝保佑美国作为一个国家所做的共同努力。尼克松总统相信《圣经》,相信上帝是人类的缔造者。1968年他曾提出,美国正面临“精神危机”,所以号召美国人民一起共建“精神大教堂”。1969年7月,他在庆祝美国宇航员第一次登月成功时曾让牧师为宇航员祈祷。<sup>③</sup>

尽管美国宗教教派纷杂,但基本可以用自由主义神学和保守主义神学把它们分成两类。总统当然也可以笼统地归入这两种宗教观

---

① R. V. Pierard, R. D. Linder, *Civil Religion & the Presidency*, p. 266.

② David R. Shepherd, *Ronald Reagan In God I Trust*, Wheaton 1984, pp. 119-120 (D. R. 谢泼德:《罗纳德·里根,我信仰上帝》,威顿,1984年版)。

③ R. V. Pierard, R. D. Linder, *Civil Religion & the Presidency*, p. 225.

点中去。例如，约翰逊、罗斯福等总统属于自由主义神学派，里根等总统则属于保守主义神学派。总体来说，美国民主党倾向于自由派神学，共和党倾向于保守派神学。可以肯定，不论是自由派神学还是保守派神学，其宗教神学与社会政治相结合的特征都是一样的。

只有卡特总统的宗教倾向难以确定。因为，他说自己是“再生之徒”，同时是浸礼派教徒，在1976年作为民主党候选人当选为美国总统，应该属于自由派神学，但他在自己的著述中却倾向于保守派神学。

美国人的政治思想是建立在宗教契约的基础之上的。美国宪法为美国公民提供了一种民族认同，一种神圣的国民价值观，一种适合美国国情的礼仪。在1992年总统选举中，比尔·克林顿在民主党提名大会上、在他的就职演说中，以及在其他的各种讲话中都一而再、再而三地援引这种契约原则，把他的工作称为“新契约”，他要求美国人民牢记，美国政府给予每一个人的机会都是均等的，其中当然包括宗教事务。<sup>①</sup>

## 二、总统选举中的宗教派别与政党政治

美国政治制度的主要特点与核心内容是两党制。两党制的基本意义和主要职能是总统及各级领导人的选举。参与选举的美国公民通常是以利益集团划分的。因此，美国学者罗赛蒂认为，美国政治参与中有两个重要的形式：一是选举政治，二是集团政治。但是，越战以后，美国政党领导人就失去了总统候选人提名的控制权，1972年

---

<sup>①</sup> Kenneth D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, Washington D. C.: A Division of Congressional Quarterly Inc. 1997, p. 50 (K. D. 沃尔德:《美国宗教与政治》，华盛顿，1997年版)。

的乔治·麦戈文,1976年的吉米·卡特,1980年的罗纳德·里根,1988年的米切尔·杜卡基斯都不是党的成员,都不是本党领导人自愿选出来的,但他们都控制了各自的政党。<sup>①</sup>这就是说,利益集团的力量超过了政党的威力和价值。在美国,具有一定规模的、参与国家社会政治生活的各种组织都可以称为利益集团,所以,宗教利益集团的存在就成为很普遍的事。宗教利益集团不等于只过问宗教事务,就像工会作为一种利益集团不仅仅关心本行业的事务一样。或者说,宗教利益集团最关心的恰恰不是宗教事务,而是社会政治事务。特别是近年来崛起的基督教右翼势力,不但在堕胎、同性恋、家庭等社会问题上投入大量精力,而且在选举中的作用越来越明显。那么,在美国总统选举中,决定美国总统选举走向的到底是政党因素还是利益集团因素?宗教利益集团的成员在参加总统选举时,是从宗教利益集团的教派利益出发还是从宗教信仰出发?对于信教的美国公民来说,他们对总统的选择究竟是出自个人利益还是宗教信仰?在美国总统选举中,宗教派别与政党之间到底是什么关系?所有这些问题一直困扰着人们。而对这些问题的回答正是了解美国宗教与政治的关系以及美国文化的关键。

### 总统选举中的宗教、教派与政党

所有研究美国宗教与政治的学者都面临着一个十分头痛的事实:多宗教、多教派,甚至多政党(实际上美国的两党制早已经有名无实)搅和在一起,让人很难判断究竟谁决定谁。

为了说明问题,让我们首先引用美国学者沃尔德 1992 年的几个统计数据<sup>②</sup>:

---

① 杰里尔·A. 罗赛蒂:前引书,第 403—404 页。

② Kenneth D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, pp. 176 - 178.  
(为方便比较,引用时在顺序上略有改动)

### 1. 在美国总统选举中各主要教派的政党取向(%)

党派 教派	民主党	共和党	非党派
黑人新教徒	69	5	24
犹太教徒	67	4	29
罗马天主教徒	41	20	39
非教徒	31	21	48
新教福音派	30	35	35
新教主流派	27	37	36

### 2. 在美国总统选举中各主要教派对政治观点的取向(%)

政治观点 教派	自由派	保守派	温和派
黑人新教徒	41	21	38
犹太教徒	59	19	22
罗马天主教徒	25	41	34
非教徒	44	26	30
新教福音派	19	44	37
新教主流派	23	44	33

### 3. 在 1992 年美国总统选举中各主要教派对候选人的取向(%)

候选人 教派	克林顿	布什	佩罗
黑人新教徒	93	4	3
犹太教徒	79	8	13
罗马天主教徒	49	30	21
非教徒	56	21	23
新教福音派	33	52	15
新教主流派	38	38	24

我们对上面统计数据的分析：

表一说明,对党派考虑较多的是黑人新教徒和犹太教徒,而这两部分人在美国人口中都是少数。而占人口绝大多数的新教主流派、新教福音派和天主教徒中都有大约五分之二的人没有党派取向。由此可以看出,多数美国人的政党倾向明显减弱了,或者说人们在选举总统时更多的不考虑候选人属于哪个党派,而是考虑切身利益。但是,由于历史上形成的两党制已经根深蒂固,人们在选择总统时还是从来没有选举一个两党以外的第三党候选人。因此,尽管人们选举总统的出发点已经不是政党取向,但选举还是照样以两党竞争的形式进行。

表二说明,倾向于自由派的也是占人口少数的黑人、犹太教徒和非教徒。而占人口绝大多数的新教主流派、新教福音派和天主教徒中持保守派观点的人数都最多,温和派的比例也都超过了自由派。由此可以看出,美国人的保守性更强了,或者说更希望较为保守的候选人当选为总统。2000年共和党保守的小布什能够战胜民主党的戈尔的事实也证明了这一点。当然,保守派这个概念十分泛泛,人们可以列出多种保守派。这里所说的保守派主要指宗教信仰保守派。但是,并不是说保守派在总统选举中的观点和立场是一致的。这个问题在下面的其他论述中还会有更明确的解释。

从上面三个表格的统计数据可以看出,各教派在政党选择上的差别并不悬殊,或者说美国的宗教和教派没有像某些国家那样政治阵线以宗教信仰和教派来划分。近年来,美国的当选总统与落选的候选人之间的差距在不断缩小,这也说明各教派之间在国家政治问题上的分歧更小了,或者说美国人更务实了。这种务实精神使宗教界把分歧驱赶到另外两个相关的领域:一个是个人道德问题,一个是社会政治问题,包括堕胎、同性恋、色情、吸毒、家庭、学校学生在学校祈祷等等。但是,任何一个总统候选人都不能不重视教派势力在总统选举中的立场,因而,争取教派的选票成为近年来美国总统竞选的最重要的内容之一。

上面三个表格的统计数据说明,除去黑人新教徒和犹太教徒以外,没有哪个教派完全取一边倒的倾向,这说明各教派内部在总统选举问题上没有统一意志,同时这也说明,各教派内要么没有进行统一行动的思想工作,要么教派内部没有人在国家政治事务上发号施令。这种情况告诉我们,美国的宗教派别仅仅是以一种个人的信仰或道德规范原则存在,而不是国家和社会政治的基础。

从上面这些统计数据来分析美国总统选举中教派、宗教与政党的关系,我们的直觉印象是:美国虽然是一个实行两党政治制度的国家,但政治却是多元化的,也就是说,美国人并没有分成两派,而是各人有自己的选择;美国虽然是一个宗教信仰多元化的国家,但在选择总统时却基本上分成两派的,要么选举共和党候选人,要么选举民主党候选人,第三党只得到很少一部分人的支持。

### 总统选举中的虔敬派和非虔敬派

自19世纪以降,美国的政治争端通常是以宗教划分的。在19世纪末20世纪初,虔敬派(Pietists)和非虔敬派(Nonpietists,或称仪式主义派Ritualists)之间的区别成为人们政治选择的重要标尺。所谓虔敬派是17世纪兴起于德国的一个新教派别,后发展到其他国家。19世纪末期,美国的虔敬派包括循道宗(Methodists)、浸礼派(Baptists)、公理会派(Congregationalists)、长老派(Presbyterians)和崇拜路德派(Liturgical Lutherans)中的少数人。他们在共和党几乎占有绝对优势。非虔敬派包括罗马天主教派、崇拜路德派以及多数不是虔敬派的德裔美国人,他们主要站在民主党一边。两派对抗的原因是多方面的,包括传统宗教的、种族的和民族的仇恨等等,其中主要是关于什么是人生幸福以及政府应该起什么作用的争端。虔敬派对宗教的理解主要是从伦理道德出发。他们认为自己是改造美国和美国人的领导者,所以,为了达到自己的目的,他们毫不犹豫地使用国家政权、法律和政策。非虔敬派则强调,在宗教认识上,教会的仪式和圣事比道德十字军更重要。

所谓虔敬派和非虔敬派选举集团的划分本质上不是个人的宗教性选择,而是宗教团体的文化认同或排斥,所以,人们常常把这种选举看成为“人类文化的”(Ethnocultural)和“种族—宗教的”(Ethnic-religious)。这种情况反映了美国进入现代社会以前宗教对社会政治事务具有更大、更重要的意义。但是,从19世纪末期开始,人们考虑问题的出发点发生转移,世俗事务比宗教信仰的考虑更为重要和现实了。例如,1893年民主党在总统竞选中的失败就不是虔敬不虔敬问题所致,而是那场经济危机的结果。人们认为民主党对那场危机负有责任。不论是虔敬派还是非虔敬派,不论是富人还是穷人,都转而支持共和党并使之获胜。在1896年竞选中,宗教或宗教种族问题也没有成为一个问题。进入20世纪以后,美国总统竞选越来越少地基于宗教种族考虑,总统选举中宗教虔敬派和非虔敬派的分野已不复存在,但斗争并没有完结而是以新的形式和面貌出现,那就是通常所说的保守派与激进派之间的斗争。<sup>①</sup>

由此可以看出,美国人在选择自己的领导人时,虽然着眼点在世俗事务上,但出发点却是建立在宗教信仰基础上的道德和价值观。虔敬派把宗教信仰与世俗政治事务更紧密地联系在一起,更充分地体现了现代宗教与政治的关系;非虔敬派的观点反映了旧势力在新环境中的价值观。值得注意的是,两派在总统选举中的不同态度渗透着他们对宗教、对世俗社会的价值和世俗法度、对宗教信仰的意义等方面的不同的理解。

### 总统选举中的天主教徒

在美国这个宗教多元化的国家,宗教教派在国家政治生活的活动和作用不可能是整齐划一的。第一次世界大战以后,越来越多的天主教徒移民美国,据1997年美国宗教年鉴的统计,美国天主教徒

---

<sup>①</sup> Robert Booth Fowler, *Religion and Politics in America*, pp.47-51.



的人数已经占美国总人口的 25%。这使美国天主教在人数和财产的势力上都不断壮大,同时也使美国基督新教感到天主教对主流宗教的威胁。在总统选举问题上,天主教徒关心的是,谁当总统可以更公平地对待天主教徒。同时,参加竞选的总统候选人也不能不考虑天主教徒的因素,当选总统当然更不能不把天主教问题当成自己的重要职责来对待。故而,在 20 世纪上半期,天主教与美国总统选举的关系是美国社会政治生活中最突出,也是最重要的问题之一。

在 20 世纪这 100 年间,除了 1974 年福特是接替辞职的尼克松而没有经过竞选当上总统之外,美国共进行了 26 次总统选举,有 18 位总统曾经在任。其中,1928 年史密斯和 1960 年肯尼迪作为天主教徒总统候选人是最引人注目,也是宗教因素最大的两次。当然,结果是人所共知的:史密斯失败了,肯尼迪以微弱优势取胜。

这一胜一负的结果对理解 20 世纪美国宗教与政治的关系有多少重要意义,是历史学家、政治学家、宗教学家或社会学家都难以单独解释清楚的。

1897 年至 1933 年这 36 年间,只有做了两届总统的威尔逊属于民主党人,可见此时期民主党势力之弱,所以,民主党试图利用一些小宗教势力来壮大自己的竞选阵营。他们不但关心城乡广大下层群众的利益,而且关注新移民的社会地位问题。在 1928 年总统竞选中,该党强烈谴责三 K 党迫害天主教徒、犹太教徒和黑人的行为,大肆指责激进的新教徒攻击天主教和犹太教的做法,最后提名天主教徒 E. 史密斯为该党总统候选人。这在美国历史上是从未有过的事情。<sup>①</sup>

一般认为,史密斯之所以失败,当然是因为占美国人口绝大多数的新教徒没有投他的票。而新教徒不投史密斯的票的主要原因,当然也是担心一个天主教总统势必屈从于罗马天主教的制度,从而威胁美国政教分离和信仰自由的体制。史密斯在亚特兰大等地竞选演

---

<sup>①</sup> Kenneth D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, p.221.

说时之所以一再强调梵蒂冈的势力不会轻易进入美国政治,因为美国是一个宗教多元化的社会,也说明他对这个问题十分担心。但是,另有一些学者在研究这个问题时却提出了与众不同的看法。在1928年10月总统选举前夕,《基督教世纪》杂志上的一篇文章认为,基督新教反对一个天主教徒作为美国总统不是因为基督新教徒想限制宗教信仰自由,不是因为他们是坚定的基督新教徒,不是因为他们不欣赏天主教的崇拜方式,甚至不是因为他们担心史密斯当选总统后会发布命令服从教皇,而是因为天主教与美国制度之间存在着巨大的差距。确实,长期以来,天主教势力及其影响在美国不断扩大,已经威胁到美国业已存在的制度。如果白宫出现一个天主教总统,罗马天主教体制将在美国社会和政治生活中的作用将明显增加,因而将使人们再次面临“美国还是不是基督新教和盎格鲁—撒克逊的美国”的问题。在20世纪以前,几乎没有人想去改变外来移民的宗教信仰。外来移民的宗教信仰是多种多样的,移民到美国后自己改变信仰也是常见的事,而这种改变主要是外来移民融入美国主流社会和文化氛围之中,改宗和皈依都是移民自愿进行的,所以主要不是被别人改变的。值得注意的是,在外来移民融入美国社会的过程中,在通常情况下,天主教徒很少有改宗和皈依基督新教的例证发生,所以有人说天主教徒不但没有进入美国社会,而且有改变这个社会的可能和趋势。也正是在这种情况下,1933年,哥伦比亚大学教授T.艾贝尔提出,长老派、浸礼派和循道宗三派应该联合起来尽最大努力去改变天主教徒的宗教信仰,其目的是“推动美国化的进程,改变天主教徒孤立于美国社会之外的问题,并把他们带进新教教会”。这样一来,美国化就变成了基督新教化。有评论家认为,史密斯得到了20世纪初欧洲天主教移民的大力支持,这些移民认为,一个天主教总统会对他们及其后代有利,但这种看法并不准确;因为,尽管移民多数支持史密斯,但在史密斯的支持者中,世纪初移民只占很小的比例。例如,新墨西哥是罗马天主教徒占大多数的州,但史密斯在那里

并没有取胜。在那次选举中,史密斯共获得 41% 的选票,天主教徒只占其中的不到 25%。也就是说,并不是所有的天主教徒都投了史密斯的票。据统计,只有 80% 的天主教徒投了他的票。但是,宗教在 1928 年的总统选举中还是具有相当大的影响。在 1960 年的选举中,宗教,特别是天主教,无疑具有核心的地位。

虽然史密斯最后败给了共和党的胡佛,但对美国政治宗教体制确实产生了重大冲击,为 1962 年天主教徒肯尼迪的当选打下了基础。同时,民主党的这次努力没有白费。四年以后,民主党人富兰克林·罗斯福成功地当选为美国总统,并空前绝后地连续四届当了 16 年美国总统。肯尼迪仅仅以微弱优势击败尼克松。肯尼迪的胜利如此艰难是因为受到了福音派和基要派的反对,这些新教徒正是抓住了肯尼迪是天主教徒这一点。福音派全国联合会(The National Association of Evangelicals)试图发动全国的福音派牧师警告人们天主教占领白宫会给美国人民带来危险。肯尼迪并没有依靠天主教说客们帮自己取胜,而是靠自己的努力。他指出,他将把宪法作为第一准绳,如果宪法与他个人的信仰发生冲突,他将辞职。最后,肯尼迪得到大约天主教徒 80% 的选票,也可能与他没有明确而坚定地表示维护天主教徒的利益有关。

美国天主教参与总统选举并在其中发挥了重要作用,这一点主要不是表现在推举天主教徒当总统,在美国历史上毕竟只有肯尼迪一个天主教徒曾当选为总统。事实上,天主教徒主要是选择能够更公平地对待天主教徒或替天主教徒说话的基督新教教徒当总统,例如罗斯福 1932、1936、1940 和 1944 年连续四届当选美国总统,1948 年杜鲁门的当选,都与天主教徒的支持分不开。在 1948 年总统选举中,有 65% (另一说法为 62%) 的天主教徒选民投了民主党候选人杜鲁门的票,这已经创下了最低记录,因为 1936 年天主教徒对民主党罗斯福支持率最高时曾达到 76%。这说明天主教徒在政治选择上的相对稳定性。当然,富有的天主教徒在政治选择上有时考虑经济

因素更多一些,但他们投共和党候选人的票的比例也从来没有超过50%。然而,在1952年和1956年艾森豪威尔两届总统选举时,天主教徒对民主党的忠诚就不是那么坚定了。在天主教徒中,对艾森豪威尔的看法存在分歧,天主教徒对民主党的支持率首次跌到50%以下。到50年代末,这种支持进一步下降。

有人认为,70年代以来,越来越多的天主教徒转向共和党。例如,在1972年总统选举中,尼克松就得到了天主教徒选票中的60%。1972年天主教徒开创了一个新记录。后来的卡特和里根都得到了天主教徒选民的支持。美国天主教徒参加总统选举并与政治有某种联系,但没有证据说明天主教在总统竞选中与民主党或共和党有党派联系,所以,天主教徒选民与宗教事务基本没有联系。历史事实说明,天主教徒在选举中站在民主党一边是与历史相联系的,而不是与宗教信仰或种族忠诚相联系的。传统、家庭,以及朋友等都可能成为天主教徒站在民主党一边而不是共和党一边,当然,20世纪中期以后情况发生了一定的变化,当今的宗教或宗教利益原则已经成为选民关心的主要问题之一。在某种意义上讲,天主教徒站在民主党一边是因为他们感到了教派对他们的威胁,有时甚至是共和党新教文化的压迫。但是,天主教选民的态度变化不大,他们保持一种相对稳定的分类,其中多数人站在民主党一边,少数人站在共和党一边,而且各自对自己的党很忠诚。50%以上的天主教徒认为自己是民主党人。不到20%说自己是共和党人。<sup>①</sup>而且人们考虑问题的出发点仍然主要是社会需求,而非宗教信仰。

关于天主教徒在美国总统选举中态度,我们从美国学者H.C.肯斯基和W.洛克武德的统计数据会得到更有益的启示(见下表)<sup>②</sup>:

---

① 此上各种数据见 Robert Booth Fowler, *Religion and Politics in America*, pp.52-67。

② Ted G. Jelen, *Religion and Political Behavior in the United States*, pp.120.(为说明问题,引用时对原文进行了必要删节和顺序移动,\*号为不到1%)

1952—1984年总统选举中宗教教派投票取向(%)

年	政党候选人	全国	白人基督新教	天主教
1952	民主党	42	14	50
	共和党	53	61	43
	其他	*	*	0
	未决定	5	5	7
1956	民主党	39	33	48
	共和党	53	60	44
	其他	0	*	0
	未决定	8	6	9
1960	民主党	44	30	75
	共和党	50	64	23
	其他	*	*	0
	未决定	5	5	3
1964	民主党	71	58	75
	共和党	22	33	18
	其他		*	0
	未决定		9	7
1968	民主党	38	21	47
	共和党	39	53	31
	其他	12	11	9
	未决定	*	*	0
1972	民主党	11	15	12
	共和党	28	18	31
	其他	61	72	56
	未决定	1	1	1
1976	民主党	10	9	12
	共和党	48	39	53
	其他	48	58	43
	未决定	2	1	2
1980	民主党	3	2	3
	共和党	39	30	40
	其他	50	60	48
	未决定	10	9	9
1984	民主党	2	1	3
	共和党	41	28	45
	其他	57	69	53
	未决定	1	1	1
1984	民主党	1	2	1
	共和党	41	28	45
	其他	57	69	53
	未决定	1	1	1

上表说明,天主教徒在美国总统选举中只有 1960 年和 1964 年明显倾向民主党,其他年度都没有一边倒。由此我们可以认为,美国政治中的宗教教派具有自己的特点,那就是对任何社会问题的态度不是从宗教观点出发,而是从政治需求出发。这再次证明,美国是政治宗教而不是宗教政治。

### 总统选举中的犹太教徒

尽管犹太人仅占美国人口约 3%,但犹太人在美国宗教和政治生活中的地位和作用却是不可低估的。由于犹太人集中居住在美国竞选激烈的大州或大都市,且参与竞选活动的比例极高,所以在总统竞选中也具有举足轻重的价值。<sup>①</sup>

尽管美国犹太教徒也分为保守派和自由派,但现代典型的犹太人选民如同他们的父母或祖父母在新政和罗斯福时代一样,大都站在民主党一边。1972 年总统选举以后,一些犹太知识分子开始感到民主党不再值得他们支持了,因为民主党对以色列关心不够,对俄国人防备不够,有时对美国的其他社会集团的关心,如黑人,超于对犹太人的关心。但是这些思想仅限于少数犹太人,作为一个整体,犹太人支持民主党还是没有改变。即使在 1972 年许多保守的犹太人知识分子谴责麦戈文,还是有大约 63% 的犹太人选民投了这位民主党候选人的票。1976 年卡特做得更出色,他得到了犹太人 68% 的选票。即使在 1980 年,失败的卡特也还是得到了多数犹太人的选票。

很多人认为,犹太人站在民主党一边是与他们的阶级利益相矛盾的。只有一种看法认为这是与犹太人的宗教信仰相联系的。这种观点认为,犹太教的古老传统是关心穷人和受害者,并认为他们与相信《圣经》的人是等同的。在犹太人宗教界和世俗界都存在的这种精

---

<sup>①</sup> Kenneth D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, pp.310,314.

神使他们在 1929—1933 年经济危机时支持了罗斯福和民主党。这一做法后来成为犹太人的一种传统；但是，犹太人对犹太命运的关心越来越体现在犹太人在选举问题的态度上。犹太选民不是像以前那样从政党定位自己的取向，他们关心的是以色列而不是对民主党的忠诚。犹太人中的自由派也在积极工作，力图使美国犹太人改弦更张，站到共和党一边。有人提出，1981 年共和党政府的政策有力地保护了犹太人的利益，例如，里根政府所采取的扩大军备的政策将使以色列受益。<sup>①</sup>里根、卡特和安德森都积极追求犹太教徒的选票。毫无疑问，仅占美国人口不到 3%、选民 4%—5% 的犹太教徒已经引起了美国政治家们的极大注意。那么，为什么如此少的人却如此受注意呢？其原因是多方面的：第一，美国犹太教组织在美国所有宗教组织中是最富有的，这种地位使它们有能力对候选人和竞选过程产生财政和政治影响；第二，犹太人具有悠久的、确定的积极参与选举活动的传统，不但犹太人登记和参选人数比例都很高，而且采取实际行动为这一政治运动捐献大量款项，尽最大努力参与斗争；第三，犹太人具有某种地理优势。大约 60% 的美国犹太人居住在弗吉尼亚和马里兰的波斯顿以及华盛顿郊区等大都市，还包括东北和中部大西洋沿岸各州。这就是说，犹太人集中居住在有影响的东部，再加上芝加哥和洛杉矶等政治中心；第四，犹太人在知识领域和大众传媒中拥有极大实力，他们经常成为有影响的政治精英，美国的政治家们深知这一点，这是他们不遗余力地争取犹太人选票的根本原因。相比之下，在艾森豪威尔时期，犹太教徒还继续支持民主党。从 1936 年罗斯福开始，犹太教徒对民主党候选人的支持率从未少于 2/3，1936 年罗斯福获得了 85% 犹太教选民的票，创历史最高记录。<sup>②</sup>

---

① Kenneth D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, pp. 310, 314.

② Robert Booth Fowler, *Religion and Politics in America*, pp. 52—72.

## 总统选举中的新教徒

作为美国主流宗教的基督新教通常被人们分为自由主义和保守主义两个派别,但是从内战到 20 世纪 80 年代,新教徒在总统选举中的选举行为始终是一致的。问题在于,所谓“新教徒”这个概念正在发生变化,研究者发现,新教徒本身并不一致,宗教多元化问题在竞选问题上也有所表现。

近年来,虽然新教徒主要投共和党候选人的票这一点没有变,但变化还是发生了。例如,1972 年总统选举时,尼克松获得了新教徒中 69% 的选票,这个数字仅占他所获全部选票的 61%;在 1976 年,有 48% 的新教徒投了福特的票,这个数字仅占他所得的全部选票的 54%;在 1980 年,有 51% 的新教徒投了里根的票,这个数字仅占他所获全部选票的 56%。这些统计数据说明,新教徒支持共和党候选人的比例在不断下降。一般认为,从神学人员角度出发,一个牧师的神学保守主义倾向越强,他越倾向于共和党,自由主义倾向越强,越倾向于民主党。如果我们把新教徒按社会地位划分就会发现,地位越高的新教徒越倾向共和党,而地位低的新教徒常常平等看待两党。

通常,美国新教徒多数投共和党候选人的票。但直到 60 年代,南方白人新教徒还主要投民主党的票,这与全国新教徒的政治观点形成明显反差。这种情况之所以会出现,部分原因是选举行为与宗教不相干。南方新教徒在新政时期一反传统,表现了对民主党和新政的强有力支持。美国黑人从林肯时代起就主要支持共和党,但 20 世纪,黑人的政治取向主要从黑人的人权和经济条件出发。北方的白人新教徒是坚定支持共和党的。即使在 1936 年那样的形势下,绝大多数北方白人新教徒还是投了共和党候选人兰顿的票,而没有投罗斯福的票。据统计,大约只有 45% 的北方白人新教徒投了罗斯福的票。总之,作为主流宗教的新教教徒较为稳定地支持共和党。

在 1976 年总统选举中,白人基督教保守派,这里指福音派和基



要派,对卡特和福特是同样的。事实上,卡特吸引了很多北方福音派基督徒,而在1980年大选中,卡特却失去了许多保守派的支持。在1976年,基督教保守派中很多人坚持本州人选举本州推选的候选人,但到1980年这种情况发生了变化。如同其他所有宗教选举行为一样,新教徒选举行为不基于过去的宗教差别,如新教与天主教的差别,也不基于新教或天主教内部的派别之差。那些差别已不再是区别选民态度的分类和投票行为的标准。我们需要更加注意下列两个因素:第一,有些组织并不在乎特定的宗教派别和信念的差别,而在某种选举问题持相同观点,例如,很多例证表明,福音派和基要派新教徒就在“亲家庭,反堕胎”问题上非常一致地支持持有社会保守主义观点的候选人,而这类问题也正是总统选举中的核心问题,对这些问题的态度明确反映了宗教因素参与政治的特征;第二,与此同时,几乎找不到证据说明新教徒参加总统选举是基于宗教信仰的。卡特在1976年得到一些福音派选民的支持是因为人们坚持“本州人选举本州推选的候选人(Favorite-son Basis)”的原则,所以这只能说是一个例外。到了1980年总统选举时一切就都恢复正常了。美国新教徒主要倾向共和党,但并不是倾向传统。

从30年代大危机到80年代(1960年总统大选除外),新教徒在美国总统选举中的态度表明,他们基本没有把宗教观点带到选举中来,这与19世纪的情况大不相同。但是,与此同时,堕胎问题、公立学校祈祷问题、道德多数派问题、核武器问题等众多政治问题都与宗教组织和宗教冲突不可分割。宗教成为这些政治运动的直接背景。<sup>①</sup>从这些情况可以看出,尽管各宗教教派积极参与总统选举,教派的政治态度和立场对总统当选与否至关重要,但并不等于宗教观点或教派主张发挥了作用。或者说,宗教教派在总统选举中的作用并不体现在宗教观点上,而是体现在政治和经济利益等问题上。

---

<sup>①</sup> Robert Booth Fowler, *Religion and Politics in America*, pp.62-73.

## 总统选举中的新基督教右翼

被新闻媒体和学术界称为“新基督教右翼”的势力引起广泛注意是从1980年总统竞选开始的,因为该派的领导人与总统候选人里根的关系密切。究竟是里根为了当选总统而把新基督教右翼宗教势力拉入竞选政治中来,还是新基督教右翼想利用里根发展自己的宗教势力,或者二者兼而有之,人们的说法还很不一致;但不论如何,宗教与政治的联系在美国前所未有的地紧密了。在接下来的1984年竞选中,新基督教右翼与共和党的关系越加紧密。共和党代表大会就是在新基督教右翼牧师詹姆斯·罗宾逊的祈祷后开始的。罗宾逊是得克萨斯的一个福音派教徒,曾经是基督教圆桌会议的副主席,与道德多数派领袖法维尔关系密切。

在选举问题上,新基督教右翼有三个主要目的:一是使福音派新教徒进入美国社会政治生活;二是使他们加入到共和党阵营;三是把保守派人士选进政府部门。由于很多福音派教徒居住在南部民主党地区,所以长期以来形成了固有的少参与政治活动的惰性,要改变并使他们转而拥护共和党是一件不容易的事情。经过近十年的努力,新基督教右翼的工作应该说有了一定成效,但并不理想。例如,在南部白人福音派中,1972—1976年总统选举中参加投票的人数从61%增加到66%,1980—1984年也基本是这种状况;但是,此后又开始减少,1988年回到61%,这个数字要比其他地区白人福音派都少。<sup>①</sup>

尽管不是很成功,新基督教右翼还是给自己深深地打上了共和党的烙印。在20世纪70年代以前,福音派并不比其他教派亲共和

---

<sup>①</sup> Wilcox Clyde, *God's Warriors: The Christian Right in Twentieth - Century America*, Baltimore: The Johns Hppkins University Press 1992, pp. 220 - 229 (W. 克莱德:《上帝的卫士:20世纪美国基督教右翼》,巴尔的摩,1992年版)。

党,但80年代以后,几乎所有的福音派都成为新教主流派的亲共和党分子。考虑到福音派曾经是南部民主党的可靠拥护者,这是一个很大的变化,所以具有重大的意义。

在1976年和1980年两次总统竞选中,这些南部福音派成员多数支持了来自佐治亚的南部浸礼派民主党候选人,而在1984年和1988年,支持共和党里根的白人福音派成员要比非福音派成员至少多10%,1992年这个差别扩大到超过20%,作为坚定的布什的支持者,福音派甚至超过新教主流派,成为最大的拥护共和党的宗教派别。

由于在总统候选人问题上南部福音派从拥护民主党转向了共和党,他们在心理上也随之发生了一定的变化,人们开始重视选举中的道德问题。福音派在总统选举问题上的态度不仅仅是一个选举问题。在1980年,福音派在很大程度上还把选举卡特为总统当成一个全民投票权问题,而没有看成道德纲领的选择,但从那时以后,该派明显使很多福音派教徒更加重视道德问题。1992年总统选举结束以后,有人调查了选民选举克林顿为总统的原因时,多数人认为是经济原因导致民主党的胜利;但有人调查宗教组织福音派时,得到的回答却是社会问题和家庭问题也同样重要,甚至比经济问题更具有本质上的意义。<sup>①</sup>

近几十年来,新基督教右翼,包括道德多数派势力,在美国不断上升。这些宗教团体所关心的已经远不是宗教问题,而是美国的社会问题,包括政治、经济、文化和外交事务等社会政策问题。目前,新基督教右翼已经不仅仅是新教徒,其中有基督新教派别,也有天主教

---

<sup>①</sup> Lyman A. Kellstedt, "Religious Voting Blocs in the 1992 Election: The Year of the Evangelical?", *Sociology of Religion* 55, 1994, pp.307 - 320(L.A. 克尔施德特:《1992年选举中的宗教选民集团:这是一个福音派之年吗?》,见《宗教社会学》杂志,1994年第55期)。

派别。自 60 年代以来,特别是 80 年代的总统选举中,宗教势力的作用非同小可。

在 1980 年和 1984 年总统选举期间,新基督教右翼的领导作用十分明显。他们所代表的组织有宗教的,也有政治的。这些领导人宣称将为福音派和基要派基督教徒选民说话,所涉及的问题包括社会、经济以及外交政策等等。当时,美国福音派基督教徒有大约 5000 万,其中多数是基要主义信徒。新基督教右翼领导人的目的就是要动员这些人参与国家政治,而这些人在传统上是不愿参与政治的,他们认为政治是肮脏的、腐败的。那些领导人告诉这些信徒,政治参与是上帝赋予的使命。

早有学者注意到这些新基督教右翼选民的重要意义。1977 年,梅南德兹就在《宗教与民意测验》一书中提出:新基督教右翼选民是选举政治中的一头“睡狮”。<sup>①</sup>

1976 年、1980 年和 1984 年的总统选举使宗教与政治的关系重新引起人们的兴趣。在 1976 年总统选举中,杰米·卡特声称自己是“再生之徒”,使福音问题的讨论再次提到日程上来。

早在 1960 年总统选举中,人们就已经开始关注肯尼迪的天主教信仰问题。在 1980 年选举中,宗教再一次成为潜在的重要因素,所不同的是此时人们转而强调总统候选人在意识形态和公共事务中的宗教倾向,一些宗教保守主义组织已经成立起来,如:宗教圆桌会议、基督教之声、基督教全国行动联盟,特别是道德多数派。

关于道德多数派在 1980 年总统选举中的作用问题,人们的看法还很不一致,有些美国学者仅把他们称为一种教派,而不是看他们的政治观点;有学者认为,基要主义政治观点与总统选举之间没有关系;还有学者认为,对里根政府的评价与该政府对道德多数派的支持毫不相干,但是另外一些美国学者则认为,基要主义和亲道德多数派

---

<sup>①</sup> Ted G. Jelen, *Religion and Political Behavior in the United States*, p.139.

的倾向给 1980 年的总统和国会选举定了位。但我们必须看到,影响美国总统选举的因素很多,诸如:教派成员、宗教热情、教育程度、经济条件、居住地区等等。在 20 世纪 80 年代,美国共和党积极争取传统宗教派别的支持并取得巨大成功。据《纽约时报》的民意测验显示,大约 81% 的白人“再生”基督徒在 1984 年总统选举中投了里根的票,这一情况加速了美国基督新教保守派转向共和党,很多保守派基督新教牧师,如南方浸礼派,也参加了共和党。同时,共和党活动家们也在积极争取选票。从整体上看,比起民主党来,共和党人具有更强的宗教倾向性。据统计,共和党中绝大多数人认为宗教是非常重要的,绝大多数人相信人死后会转生,70% 是教会成员,40% 的人至少每周参加一次教会活动,还有 20% 至少每月参加一次教会活动。在美国,基督新教保守派主要在南部和农村地区,这些人受教育程度不高,拥有地位高的职业的人少,收入也比较低。同时,与其他教派和不信教的人相比,基督新教保守派的成员中女性和年龄大的人更多。这种情况同时也反映了美国基督新教和天主教传统信仰主流的趋势。

美国共和党所受宗教传统势力冲击的思索也可以从其社会轨迹上进行,特别是这些持宗教观点的共和党人与老共和党精英们有很大区别。也就是说,从“文化政治”理论出发,共和党所受的社会多样化的威胁是明显的。从本书上面所列的表格看,在共和党人中间,出自宗教信仰的人主要来自南部和中西部,非宗教原因的主要来自东部;而且出自宗教信仰的人多居住的农村或小城镇。那些重视宗教问题的宗教信徒不仅年龄大,而且是“地方主义者”,多数住在现居住区十年以上。当被问到有哪些问题影响他们参加投票的选择时,出自宗教信仰的共和党人会说,主要是一些社会和外交政策问题更重要。例如,50% 的共和党宗教信徒认为学校祈祷问题对他们投票影响巨大。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> Ted G. Jelen, *Religion and Political Behavior in the United States*, pp.225 - 231.

1984年,罗伯逊和法维尔第一次被邀请出席了共和党全国代表大会。在1989年出版的名为《计划》的书中罗伯特逊说,1984年他就产生了一个使总统的某个命令出自于他的想法。为此,他曾向上帝祷告了好几个星期,而且一遍又一遍地听到上帝说:“你不想做这件事,但你应该做。”在罗伯逊看来,共和党领导人中的乔治·布什和鲍伯·多尔都没有实力与他竞争,所以他把杰克·肯普作为他在争取共和党右翼的竞争中的主要对手。他当然知道自己的实力也不理想,要取得共和党全国竞选的提名并非易事。他把自己的目标首先定在了南方,因为那里传统的民主党人大都是道德保守派。他准备了一套光盘,题目为:“帕特·罗伯逊:这个人是谁?”在这套光盘中,他把自己描绘为信仰和文学节目的开拓者,但对于他创立基督教广播网却只字未提。他在初选中提出许诺,如果他当选,他将把现有10万名联邦雇员裁减大半;但最后他还是失败了。在全国竞选受挫后,他又试图在州竞选、地方学校教育局和城市议会竞选中取胜。尽管基督教右翼对布什总统执政期间的一些做法不满,以法维尔为代表的福音派领导人都在其中,但在1992年总统竞选中还是支持他连选连任。基督教联盟(The Christian Coalition)动员了30万信徒对4万所教堂发放了4000万份选民指南,尽管他们不是共和党成员,但他们期望一个保守派候选人当选。但这也没有阻止布什以38%比43%输给了民主党的克林顿,第三党候选人佩罗只得到19%的选票。从1992年起,基督教联盟在总统竞选中大肆活动,希望实现自己的目标。1996年共和党竞选失败后,罗伯逊带领基督教联盟的100名领导人到亚特兰大进行了一次政治交谈,发誓在2000年竞选中击败民主党候选人戈尔,他认为下一次共和党一定取胜,除非我们把总统宝座送给民主党。结果共和党真的取胜了,小布什真的战胜了戈尔,但这并不是罗伯逊的胜利,也不是新基督教右翼的胜利,而是美国政治和经济现实的结果和美国人民的选择。同时,如果佛罗里达在选票统计上不出现麻烦,或者美国最高法院判决那里的人工计票有效,这

届总统选举的结果说不定会是完全相反呢。<sup>①</sup>

### 总统选举中的阶级因素

在美国,许多人厌恶政治,所以对政治有一种讽刺说法:所谓政治就是要富人出钱,要穷人出选票;要富人出钱的理由是说为了对付穷人并保护富人,要穷人投票时就说是能够保护穷人的利益并对付富人。但研究了新基督教右翼以后人们会得出一个相反的结论:由于基督教烙印十分深刻,政治不但不要富人出钱,反而成为富人赚钱的有效工具,而对穷人来说,政治不但没有给他们带来收益,反而成为一种误导,因为它并没有对付富人。

按照马克思主义的学说,对社会问题进行阶级和阶级斗争的分析是人文科学的一个最基本的方法和途径。美国是一个资本主义国家,当然就是一个剥削社会,那里固定会存在阶级和阶级斗争,而这种阶级和阶级斗争也不可避免地体现在总统选举中。在20世纪以前,美国社会的阶级矛盾虽然时有激化,但其他矛盾,诸如种族矛盾、民族矛盾、移民矛盾等等都超过了阶级矛盾。20世纪30年代以后,美国选举中的阶级因素急剧上升,达到前所未有的程度。一般说来,越是富有的人,越是支持共和党候选人,不论其宗教信仰是什么。但是,选举中宗教因素并没有完全消失。通常,不论是新教徒还是天主教徒,在支持共和党候选人的选民中,较为富有的人总是比较为贫穷的人多;但不论是穷还是富,总体上看,新教徒多支持共和党,而天主教徒多支持民主党。例如,在1940年总统竞选中有58%的天主教徒投了民主党候选人罗斯福的票,而新教徒却只有32%这样做。在穷人中,74%的天主教徒投了罗斯福的票,而新教徒却只有49%这样

---

<sup>①</sup> Lee C. McDonald, "A Short Political History of the American Christian Right", <http://www.religiousfreedom.com>(L. C. 麦克唐纳:《美国基督教右翼政治简史》,见互联网网址)。

做。即使到了 1956 年,情况也还是这样。有研究表明,新教徒上层阶级只有 21%的人投了民主党候选人的票,同时天主教徒上层却有 49%这样做;在下层阶级中,新教徒有 44%投了罗斯福的票,同时天主教徒却有 60%这样做。<sup>①</sup>

在美国,宗教信仰是不分阶级的,或者说,信仰同一宗教的人往往有穷也有富。在选举问题上,天主教徒当然也有阶级地位的差别,但年龄差别更明显。通常,年龄越大,倾向民主党的天主教徒越多。在 29 岁以下的白人青年天主教徒中,只有 40%宣称自己是民主党人。而在基督新教各个教派中,阶级差别就更难以区分,人们在总统选举中的取向常常以党派划分。从 19 世纪末期以来,美国宗教保守主义派别就与南方民主党势力结合在一起。新教正统派的势力基本与共和党为伍。但是,这既不是说民主党保守,也不是说共和党正统,在一系列的国内和国际事务中,人们通常认为共和党是保守派,这主要是从该党在美国内外政策上的态度出发考虑问题。总之,阶级因素在美国总统大选中并不具有重要作用。

当一个政党在美国国家政治角斗场处于弱势的时候,在某一党派的支持者逐渐减少的情况下,在宗教组织的支持显得十分重要的形势下,人民群众的宗教倾向既能成为候选人的支持力量,同时也能成为一个候选人的反对力量,这就显示出普通民众在美国国家政治和意识形态中的价值。<sup>②</sup>由于教会掌握教徒的名单以及其他一些对竞选有动员群众价值的资料,教会很可能成为某个候选人竞选活动的核心场所。在 1988 年总统竞选中,牧师杰西·杰克逊(Jesse Jackson)和帕特·罗伯逊(Pat Robertson)都曾经为候选人提供各种服务,包

---

① Robert Booth Fowler, *Religion and Politics in America*, p. 54.

② Richard L. Berke, "At Church, the Sermon Is Often How You Vote", *New York Times* 7 November 1994, 10A (R.L. 伯克:《在教会,布道经常说:“您应该怎样投票”》,见《纽约时报》,1994 年 11 月 7 日 10A 版).



括寻求教会领导人的支持、筹集资金、制订竞选纲领等等。<sup>①</sup>而美国公民大都信仰宗教,参加教会活动早已成为多数美国人日常生活的组成部分,利用教会动员群众自然成为一个行之有效的方法。由于经济条件的不同,美国人居住的地区往往有很明显的差别,例如,较为富有的人有条件居住在郊区,而较为贫穷的常常居住在城区,同时,人们往往参加附近教堂的宗教活动,这就使美国的教会通常是同一阶层的人在同一个教堂参加圣事,但宗教信仰还是不分阶级的,所以,教会便成为联合各个阶级为同一目标而合作的有效场所。

另外,在竞选过程中打政治保票也是争取普通民众的有效方法。在1976年总统竞选中,卡特就把宗教在美国政治生活中的重要地位推到了高峰。作为一个虔诚的南部浸礼派信徒、教会成员,公开声称自己是“再生之徒”,卡特对现代神学和传教任务都很娴熟。他作为总统候选人确实使许多福音派新教徒心情激动,但同时也使一些其他教派成员,如主流派新教徒、天主教徒、犹太教徒和不信教者,感到担忧。在整个竞选期间,卡特极力向选民保证,他的竞选纲领并不是每个字都是从上帝的法则规范自己的一切道德标准,而是从一个美国总统的职责出发。<sup>②</sup>由此也可以看出,在美国总统选举中,从阶级观点出发的考虑并不多。

---

① Kenneth D. Wald, “Ministering to the Nation: The Campaign of Jesse Jackson and Pat Robertson”, in *Nominating the President*, ed. by Emmett H. Buell Jr. and Lee S. Sigelman, Knoxville: University of Tennessee Press, 1991 pp. 119-149 (K.D. 沃尔德:《民族的使命:杰西·杰克逊和帕特·罗伯逊之间的战斗》,见 E.H. 小比尔和 L.S. 西格尔曼编:《总统候选人提名》,田纳西大学出版社,1991年版)。

② Kenneth D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, p. 154.

### 三、总统选举中候选人的道德 与宗教集团的利益

在美国,个人的价值观与宗教信仰不可分割,或者说,个人与社会判断思想和行为的准则都是从“道德”出发的,而美国人的道德又是建立在宗教信仰基础之上的。因此,在美国总统选举中,候选人的个人道德问题历来是人们注重的焦点之一。而最能充分体现候选人和总统个人道德的就是其私生活。华盛顿总统在他的《告别词》中向美国人提出忠告:“宗教和道德”是“人类幸福的伟大支柱——人类与公民职责的最坚强支柱”。他接着指出:“在排除宗教原则的情况下,国民道德不可能存在”。他的结论是,“美德或道德”作为宗教的产物,是“民意所归的政府所必需的原动力”。<sup>①</sup> 由此我们可以看出,美国观念中宗教与道德的关系多么紧密。

#### 总统候选人私生活与总统选举

在美国历史上,总统候选人的私生活从来都是十分引人注目的问题。但是,在20世纪以前的历史中,许多当选总统都有“桃色新闻”,但有趣的是这些问题并没有成为他们当选总统的障碍。据说,华盛顿年轻未婚时曾公开表明自己爱一个有夫之妇,但人们并没有得到说明华盛顿与人私通的证据。由于华盛顿对此事毫不隐讳,他的诚实使这件事没有妨碍当选总统。<sup>②</sup>杰弗逊当选总统时,反对派主要是指责他的“无神论”思想。有人曾提出他拥有一个黑人女佣,而

---

① 美国驻华大使馆新闻文化处:《交流》,2000年1月版,第16页。

② Garry Wills, *Cincinnatus, Washington and the Enlightenment*, Doubleday 1984, pp. 133 - 135 (G. 威尔斯、辛辛纳特斯:《华盛顿与启蒙》,双日出版社,1984年版)。

且当时他的夫人已经去世,但也没有任何证据说明杰弗逊与女佣有何非法关系。<sup>①</sup> J. Q. 亚当斯曾被指控在担任美国驻俄国大使时曾为沙皇亚历山大一世拉皮条。A·杰克逊确实曾被指控在结婚之前与后来的妻子通奸,但这也没有妨碍他当选总统。<sup>②</sup> 1893 年就任美国总统的克里夫兰曾在 1892 年总统竞选时承认自己本应该成为一个私生子的父亲,这等于公开承认自己与人私通,但教会的牧师却说,他承认这个事情就证明了他的诚实,所以这件事也没有影响克里夫兰当选美国总统。以上的情况虽然都不是 20 世纪的事,但能够给读者一些信息:首先,个人私生活不检点的人也可以当选为美国总统;其次,当选的总统承认自己的罪过反倒有利他当选;最后,从宗教视角出发,诚实也许比罪过更重要。

但是,随着社会的发展和美国自由主义思想的滥觞,许多宗教界人士越来越看重道德问题,所以,到了 20 世纪,并不是所有的生活不检点的总统候选人都能够顺利当选。在美国总统竞选中,因为性关系而遭到指控并失去当选总统机会的第一个,也是最著名的代表人物是哈特。他在 1983—1984 年和 1987 年两度参加总统竞选都失败。而在 1987 年竞选中,他曾因被指控与人通奸而不得不一度退出竞选,后来又参加竞选也因此前名声不好而失败。哈特的夫人曾表示,她并不在意丈夫与别的女人有关系,她曾经说:如果您想选一个和尚当总统,那就不要选我当第一夫人了。哈特在竞选中曾为自己辩护说,他并不是第一个有外遇的总统,因为华盛顿、杰斐逊等都曾有与他相同的经历。在美国总统竞选中,性生活问题实质主要是关系到

---

① Adair, "The Jefferson Scandals", in *Fame and the Pounding fathers*, Nordon 1974, pp. 160 - 169 (阿戴尔:《杰斐逊丑闻》,见《颂扬与贬低立国先辈们》,诺登,1974 年版)。

② Robert V. Remini, *Andrew Jackson and the Course of American Freedom, 1822 - 1832*, Harper & Row 1981, pp. 133 - 134 (R. V. 雷米尼:《安德鲁·杰克逊和 1822—1832 年美国自由事业》,哈珀和卢出版社,1981 年版)。

是否诚实的问题。有人认为,哈特在面临自己与人私通的问题时,只要说:“是,我是与某女人好,但那与总统的政治标准有什么关系呢?”这就行了,就不会因此而耽误了政治前程了。但是,美国人对吸毒确是鄙视的。例如, J. D. 金斯伯格(Judge Douglas Ginsburg)曾被提名为美国联邦最高法院大法官,但他自己要求退出了。后来才发现,他自行退出的原因是他年轻时曾经吸食大麻。这件事发生以后,在总统竞选中有关候选人是否吸毒的问题成为人们注意的另一个重要问题。

有人甚至认为,美国总统竞选中把个人性生活问题看得那么严重,完全是一种不同时代人之间的“代仇”(Generational vendetta)。应该承认,在一代代人之间确实存在某种“代沟”,随着时代的发展和变化,人们对同一问题很可能持不同的看法。例如, M. 杜卡基斯(Michael Dukakis)在 1988 年总统竞选中败给了 Q. 布什,其原因是多方面的,但主要却不是个人生活问题,而是宗教信仰问题。据说,在日常生活中,杜卡基斯从来不诅咒、不吸烟、不饮酒,可谓好人一个,从基督教出发,他也可算一个合格的信徒,但他的惟一“缺陷”是不信教,他从来不读《圣经》。<sup>①</sup>由此使我们感到,美国人确实很务实,也很现代。

并不是所有的候选人或当选总统的个人私生活都被昭示天下。有些总统追逐女性的话题被人为地隐藏起来,如: W. 哈定和 J. 肯尼迪,据说都有桃色新闻,只不过是没被揭示出来。那么,美国人为什么对当选总统的私生活看得那么重呢?在 1988 年总统竞选中,南部选民曾告诉民意测验人员说,他们相信,候选人在私生活的道德行为决定了他在公务中是否能够成功,如吸毒问题、婚外恋问题等等,都会严重影响领导人的精力,败坏他的声誉,甚至有损于国家尊严。在总统竞选中,候选人也抓住对方的道德问题不放。例如,1992 年,

---

<sup>①</sup> Garry Wills, *Under God — Religion and American Politics*, pp.29 – 60.

在共和党休斯敦全国代表大会上,代表们对 P·布坎南提出的为美国的灵魂而展开一场“宗教战争”的主张报以热烈掌声,保守派共和党人更提出,克林顿在道德上是不适合做美国总统的。虽然民主党最后赢得了 1992 年总统竞选,但共和党的宗教战争并没有完全落空,其成果之一就是共和党取得了国会的多数。<sup>①</sup>生活检点的杜卡基斯不能当选美国总统的原因可能并不是他不信教,而是他不具备当选的条件;生活潇洒甚至有桃色新闻的克林顿能够当选并连任总统的原因当然不会是因为他是浸礼派教徒,而是因为他迎合了美国选民的意愿,受到美国人民的欢迎。这样看来,美国总统的个人生活问题对美国政治的作用并没有像人们宣传的那样重要。

### 总统与宗教利益集团的关系

关于宗教利益集团的问题,我们将在本书另一章中专门论述。但宗教利益集团与总统之间的关系问题却是一个特殊的问题,不得不在这里说明。在美国,当选总统组阁的取向是衡量新总统的一个标志。也就是说,当选总统在选择政府班子的时候,是从自己的个人标准出发还是从国家利益出发,这成为判定其个人道德的一个重要方面。特别是在总统竞选过程中,为了拉选票,总统候选人一般都向选民作出一些承诺,即如果他当选,将实现选民的某种愿望。而当选总统组阁的人选正是表明他是否履行自己诺言的一个标志。卡特总统当选后为了加强对社会各个阶层的联系和掌握,正式任命 M. 科斯坦萨(Midge Costanza)作为公众联络办公室主任,并专门安排一些官员做某些集团的工作,如:黑人、西班牙裔人、妇女、环保组织等等,这实质上就是在体现他在履行自己的承诺。当选总统最关心的问题之一是使各种宗教信仰的公民团结一致。例如,里根总统在公共联络办公室专门安排了一些宗教选民。他的白宫政府任命了三个人专门

---

<sup>①</sup> Kenneth D. Wald: *Religion and Politics in the United States*, pp.1-2.

负责建立和保持与宗教选民的联系工作,这三个人分别是新教徒、天主教徒和犹太教徒。在新教徒办公室,正常情况下总是与所有新教徒保持联系,因为这个办公室的功能就是为保守的福音派和基要派选民服务的,这些选民在1980年和1984年总统选举中曾团结在里根的周围。如果国会535个议员表现出一种团结的意向,或绝大多数人意见一致,即使存在针锋相对的矛盾,白宫也会由总统出面实现多种意见的联合。这在很大程度上反映了美国宗教多元化的特点。

早有许多文章和著作认为,里根总统是靠宗教保守派支持才取得竞选胜利的。所以,里根当选以后任命三个来自不同教派的人担任宗教选民的联系工作,也正是要说明新总统不偏不倚的立场。但是,有谁会相信宗教思想那么强烈的里根能够公正呢?里根总统公众联络办公室中专门负责联络新教徒的女性官员认为,由于里根与保守派新教徒之间存在一种特殊关系,所以,她的办公室才地位显著。她说:“不错,卡特是一个福音派,但很多福音派认为自己就是里根福音派,因为里根所说的关于家庭、堕胎、学校祈祷,还有艾滋病问题,正是我们所关心的。”所以,她说她的任务就是为白宫与宗教组织建立外部联系。例如,有一个名为“国际基督教学校联合会”(Association of Christian Schools International)的组织打电话要一份简报,他们就编写了简报,并使简报分为三个论题,其中一个是与该组织有关的,另两个是关于其他问题的。很清楚,福音派和基要派确实有接近白宫的专门通道。这个联络办公室负责安排总统与宗教团体的常规日程,如全国宗教广播年会等<sup>①</sup>。由此可以看出,总统与宗教利益集团之间的关系无论如何也是无法断绝的。

作为最基督教化的西方国家,美国宗教界的知名人士不但是国家和民族的精英,而且常常成为政界不可忽略的积极分子或因素,这

---

<sup>①</sup> C. W. Dunn, *American Political Theology, Historical Perspective and Theoretical Analysis*, pp. 264 - 265.

就使得美国总统不能小看这些牧师的社会价值,美国许多总统都有极为密切的宗教界朋友。例如,R.尼布尔(Reinhold Niebuhr)是富兰克林·罗斯福的好友;J.法维尔(Jerry Falwell)则是里根总统的重要参谋;B.格雷厄姆(Bill Graham)是肯尼迪、约翰逊和尼克松总统的顾问。B.格雷厄姆是美国政界的三朝元老,曾参与过多届总统政府的工作。他生于1918年,第二次世界大战以后的杜鲁门政府时期就曾光顾过白宫,但频繁出入白宫则是从1953—1961年艾森豪威尔政府时期开始的。尽管还没有证据说明格雷厄姆此时参与政府政策的制定,但他自己也承认自己是艾森豪威尔总统的朋友、高尔夫球友,有时是他的牧师。肯尼迪总统与格雷厄姆没有什么关系。但肯尼迪被暗杀以后,格雷厄姆却得到了约翰逊和尼克松等总统的赏识。约翰逊总统喜欢格雷厄姆在他身边,甚至想让格雷厄姆成为他1964年副总统候选人,但后来约翰逊打消了这个想法。在1964年总统竞选前一个星期,格雷厄姆成为白宫的常客。在尼克松时期,格雷厄姆与白宫的关系达到高峰。尼克松在1960年与肯尼迪竞争失败后,格雷厄姆曾花费大量时间陪伴尼克松。1968年尼克松终于成为共和党总统候选人,格雷厄姆马上开始行动,积极帮助尼克松组阁。<sup>①</sup>关于总统与宗教界人士的密切关系,我们还可以举出一些例子。所有的例证无非都是想说明,总统与宗教利益集团之间存在不可分割的联系,而这种联系从一个侧面佐证了美国宗教与政治之间的密切关系。

---

<sup>①</sup> Robert Booth Fowler, *Religion and Politics in America*, p. 114.

## 第三章 公民——世俗民众与宗教信徒

### 一、世俗民众多元化的宗教和政治

对美国宗教与政治来说,20世纪前期是一个风云剧变的时代:工业化的步伐已经跨进了美国民众的家门;现代化的思想已经悄然兴起在年轻人的心中;城市化的号角已经响彻美利坚上空;第一次世界大战的硝烟给人们留下了永不磨灭的世俗争斗的龌龊;空前的移民浪潮冲击着一个个相对稳定的社区生活;30年代经济大萧条给资本主义繁荣投下了可怕的阴影;应运而生的实用主义哲学使传统理念发生动摇。所有这一切都打破了美国原有社会生活的节律,摧毁了美国老人们的百年构思,把人们早就习以为常的陈规陋习统统否定了。在这场巨变面前,美国的社会思想、政治制度、经济结构和文化特质都在经受着巨大的考验,发生着前所未有的变革。这种变化突出表现在基督新教内部各教派之间的纷争,凸显了宗教思想的更新。

#### 基督新教内部的教派思想更新与纷争

自殖民地时代至20世纪初期,美国的主流宗教一直是基督新教,所以,美国宗教思想的变化主要体现在基督新教各教派观点的更新和改变。由于美国基督新教历来教派纷杂,这给研究者带来了一定困难,人们的看法也很难划一。但学术界对20世纪美国基督新教教派及其观点分歧的看法还有基本共识:要么认为是自由主义与保守主义之争;要么认为是现代派与基要派之别。其实,自由主义与保守主义也好,现代派与基要派也罢,无非都是学术名词,或者说这主



要是从各个教派的社会观点出发的称谓,而不是宗教派别。在现代美国宗教生活中人们并不能看到这些教派,有名分的教派应该说还是长老派、浸礼派、贵格派、循道派等一些名称。同时,各教派中都既有自由主义也有保守主义。因此,我们在分析美国教派观点和思想时切忌生搬硬套、乱戴帽子。

如果说 20 世纪美国基督新教各教派的纷争是自由主义与保守主义之争,那么这种斗争则是建立在对生物进化论看法不同的基础之上的。自从达尔文进化论提出以后,受冲击最大的是宗教界。在美国,一些思想开放的人接受了达尔文的观点,并把这种思想搬进了基督新教,所以,19 世纪中期以后,美国兴起了一股新教自由主义 (Liberalism) 运动,那场运动在某种意义上就是要使基督教适应达尔文主义,从教派说法讲是适应无神论进化论。同时,这一运动还接受了欧洲《圣经》批评主义的某些东西,即像对待古代其他文献一样对待《圣经》。同时,基督新教内部各主流教派中也出现了一些明显的、激进的现代主义倾向。他们与那些对传统信仰方式提出挑战的学者友善,那些学者都是科学、理性和进步的信徒。但实质上那场运动的根本目标是要修正基督新教原有的信仰以迎接和适应现代世界。

20 世纪初期,作为自由主义运动的反对派而出现的另一种现代宗教派别是保守主义 (Conservative), 后来称为新教基要主义 (Fundamentalism) 运动。1920 年 7 月, C. L. 劳斯 (Curtis Lee Laws) 提出,保守主义 (Conservative) 这个词太有贬义性,用基要主义这个词比较合适,从此,基要主义这个词被广泛使用。同时,人们也习惯把两派称为现代派和基要派。

20 世纪初期美国宗教自由主义与保守主义之间的矛盾和斗争首先是围绕着科学与神学而展开的。科学与神学的矛盾和斗争本来是在科学家与神学家之间进行的,但现在却变成了宗教界内部神学家之间的斗争了。反进化论的人认为,这场斗争涉及三个问题:第一,由于某些基督教徒接受了进化论,这就否定了基督教的基本原

则,因而进化论是不可以接受的;第二,因为基要主义从来不是反科学的,如果把进化论看成惟一的科学,就将导致两种科学概念的出现,这也将是难以想象的,所以进化论是不可接受的;第三,对于进化论的态度实质上就是对美国民族精神的定位问题,所以它导致了一场对美国文明、文化和道德的斗争。基督教与进化论之间的斗争所涉及的仍然是有史以来人类一直争论不休的两个问题:人类的起源和历史的归宿问题。如果像基督教现代派那样接受进化论,就等于承认了物质第一性,也就背离了基督教的基本信条,所以,基要派认为,现代派是不可救药的。此外,在那场斗争中,美国宗教界还出现了一种所谓“千禧年前论”(Premillennialism)。这种理论认为,基督将于千禧年之前复临世界,千禧年期间就是基督统治时期,千禧年之后又将是世界末日的来临、撒旦复出,灾祸横行,然后才是最后的审判。千禧年前论是一种反马克思主义、反进步主义和反达尔文主义的学说。并不是所有的基要主义者都信仰千禧年前论。

当时,两派的斗争集中在是否应该允许学校讲授进化论的课程。基要派认为,在学校讲授进化论课程将败坏美国的道德和精神。在田纳西中学教师 J·斯科普斯(John Scopes)案件上(详见本书《法院》一章),两派的斗争具体化了。这里,我们不能不提到美国著名的政治家和神学家 W.J.布赖恩(William Jennings Bryan),他曾被任命为国务卿,但在政治上却是一个失败者,因为他三次参加总统竞选均未获成功。政治上的失败使他进入宗教界,力图在宗教界实现自己在政治界未实现的理想。布赖恩是一个反进化论主义者,20世纪20年代他成为美国基要主义运动的领袖。布赖恩曾问:“如果人生的一切都是由‘适者生存’所决定的,那么还有谁从事社会改革呢?”所以,马丁·E.马蒂认为,进化论提倡的是兽行,布赖恩想要的是文明。<sup>①</sup>另一

---

<sup>①</sup> Martin E. Marty, *Modern American Religion*, volume II, *The Noise of Conflict 1919 - 1941*, pp.203,209.

个值得注意的人物是瓦司堡浸礼派牧师 J. K. 诺里斯 (J. Frank Norris)。他认为,从长远角度看,进化论就是布尔什维克主义,因为进化论以权威、政府、法律和秩序诋毁上帝。

在基督教现代派看来,对上帝和基督的信仰使他们适应新形势。现代派认为,基督教徒在自己的宗教内寻找新的力量,现代是一个非神学的、实践的、科学的时代,这个时代的基督教是一个拥有知识和精神力量的基督教。这种基督教的使命在世俗事务上就是兴建医院和学校,在宗教事务上就是兴建教区建筑并使之成为社区中心,拯救灵魂则成为一种水到渠成的结果,而不是基要派所主张的教会使命。在社会服务方面是传送基督之爱,伸张经济正义,各教派寻求合作,科学家重新审视上帝,政治家求助于基督教精神。现代派认为,基督宗教就是要帮助人们满足社会和个人的需要,而基要派则认为宗教是为拯救个人的灵魂。

按照芝加哥大学神学院院长 S. 马修斯 (Shailer Mathews) 的说法:基督新教现代派“是用现代科学的方法去发现、申明和使用继承下来的正统基督教的具有永久意义的核心价值,以满足现代世界的需要。”马丁·E. 马蒂认为,这是在思想和信仰上为自由而进行的斗争,基督新教现代派是承认“把科学研究的成果作为宗教思维的数据”,他们是把历史和文学作为科学应用到《圣经》课本和宗教传统的学习和继承当中。所以,马丁·E. 马蒂认为,20 世纪以后,欧洲基督教用文化代替了拯救,从而形成了一种“文化基督教”,这种思想在美国是十分危险的。新教自由主义与保守主义的斗争,或者说现代派与基要派之间的矛盾,反映了新时代与旧社会的差别,代表着改革与保守、现代与传统、进取与惰性之间的分野。因此,1920 年,美国著名神学家 D. S. 肯尼迪 (David S. Kennedy) 认为,现代主义与基要主义的对峙是一场“美国危机”。他认为,美国是作为道德先辈而出现和存在的,它的根基是《圣经》,摩西十戒曾统治美国的宗教和社会生活,但现代这个奢侈的时代极大地削弱了美国的道德标准,德国的

《圣经》批评主义和苏俄的红色宣传都毒害了市民和工业生活,《圣经》和《圣经》的上帝是惟一希望所在,所以,美国必须恢复《圣经》在家庭、中学、大学和所有一切地方的地位。<sup>①</sup>

世纪之初宗教思想的斗争体现了美国人精神世界的危机。1929—1933年美国又发生了前所未有的经济危机。精神世界的危机也许不会直接影响物质世界,但物质世界的危机不可避免地会对美国的教会产生极大的震动和影响,因为神职人员也要靠吃饭喝水活着。然而,精神世界的危机并没有白白发生:因为人们的宗教思想已经不同以往了,人们第一次在面临困难的时候没有归于上帝对人类的惩罚。从前,人们把自己面临的灾难归因于一种人无法控制的力量,一种超然的力量,而这次,人们明确地把大萧条归因于经济政策的失误,人们认为,大萧条不同于地震,地震是天意,是上帝的意志,而大萧条是人类自己智力的失误,或者说是权力的滥用造成的,所以,大萧条是宗教无能为力的。可以看出,美国已经世俗化了,教会正在失去对政府和非宗教机构的特殊功能,但教会作为精神领袖的地位还是不可动摇的。形势迫使教会开始走向联合。

### 基督新教一统地位的丧失

宗教信仰多元化是许多人对美国的总体印象,这当然不错。但是,更多的人并不清楚,从殖民地时代始,尽管宗教信仰自由且教派纷杂,美国却曾经长期是基督新教的一统天下。情况是随着美国移民数量的不断增加、社会状况和公民成分的不断变化而逐渐发生了变化,特别是20世纪以后,基督新教在美国的地位不断下降,到90年代,其优势已不复存在,基督新教一统天下的局面已经结束,宗教

---

<sup>①</sup> Martin E. Marty, *Modern American Religion*, volume II, *The Noise of Conflict 1919 - 1941*, pp. 203, 209.

信仰多元化的现实才真正摆在了美国人面前。

说美国基督新教一统地位已经丧失是有事实根据的。首先，基督新教在人数上的绝对优势已经丧失。请看下面的一些统计数据：

\* 在《独立宣言》发表时，美国人 80% 是新教徒，天主教徒仅占总人口的 0.8%，犹太教徒只占 0.1%。<sup>①</sup>

\* 在 1931 年的美国名人录所收的 16000 名人中，有 10500 为新教徒，天主教徒只有 750 人。<sup>②</sup>

\* 天主教徒在 1776 年仅为 3.5 万，1880 年为 60 万，1987 年已近 5350 万。犹太教徒在 1880 年为 25 万，1900 年增加到 100 万，1927 年为 420 万，1987 年近 530 万。<sup>③</sup>

\* 1987 年的一个调查显示，各教派所占人口比例为：天主教 25%，新教保守派 15.8%，不信教者 6.9%，犹太教 2.3%，惟一神教派 0.2%，温和新教派 24.2%，自由新教派 8.7%，黑人新教派 9.1%。这样，新教总数所占人口比例大约为 64% 左右。<sup>④</sup>

\* 按照美国及加拿大 1997 年教会年鉴的统计，1995 年美国各教派的数字大体为：基督新教教徒 12200 万，天主教徒 6000 万，犹太教徒 500 万，东正教徒 300 万。各教派所占人口比例大体为：基督新教 50%，天主教 24%，犹太教 2%，东正教 1%。信仰上帝的教徒总

---

① Peter L. Berger, *The Capitalist Spirit, Toward a Religious Ethic of Wealth Creation*, San Francisco 1990, p.84 (P.L. 伯杰:《资本主义精神,财富创造上的宗教伦理》,旧金山,1990年版)。

② James P. Wind, James W. Lewis, *American Congregations, New Perspectives in the Study of Congregations*, p.102.

③ D. Chidester, *Patterns of Power, Religion and Politics in American Culture*, p. 175; 另见于可:《当代基督新教》,东方出版社 1993 年版,第 191 页。

④ Mark A. Noll, *Religion and American Politics, From the Colonial Period to 1980s*, pp.331, 324 - 325.

数为总人口的 76%。<sup>①</sup>

这些统计数据有时有很大出入,有些调查也很难准确无误,因为美国人的宗教信仰是个人隐私,有些人不愿意接受这类测验。但是,这些数据的总体趋势是一致的,基督新教教徒人数在美国的下降趋势是不容否认的事实。

基督新教统治地位的丧失更突出地表现在其经济、文化乃至政治地位上。在殖民地时代和 19 世纪中期以前,新教不仅在人数上绝对占优势,新教成员还代表着有统治地位的政治、经济和社会精英,代表了多数工商业、企业所有者和管理者,他们是构成最重要的政治核心的人物,他们资助和管理着大多数私人学术中心、私人大学和新教礼拜堂,统治着从东海岸到西海岸的整个上层。但 20 世纪以后,新教人口虽仍然占优势,但在人口素质上,天主教徒和犹太教徒在文化水准和道德修养上已经开始高于新教,且信奉新教的主要是年龄较大者。在社会经济和文化地位上,新教的地位也明显下降。早在 19 世纪 40—50 年代,天主教在宗教势力、财力和知识力量方面都迅猛发展。到 1850 年,罗马天主教教会已经是美国最大的单一性教会组织。1964 年,美国各地已经有 10902 所天主教小学,学生人数在 450 万以上,2458 所中学,学生 100 万以上,295 所大学,学生 35 万以上,596 所神学院,学生 48750 名。此外,天主教的财富积累不断增加,到 1920 年已成为美国最富有的全国性教会。<sup>②</sup>到了 20 世纪 20—30 年代,犹太教开始进入经济、政治、学术 and 知识领域的中心。1945 年以后,天主教开始在这个中心扮演重要角色。这样,新教只能作为美国文化中心的一员而存在。事实上,从 60 年代起,新教就已经不

---

① *Yearbook of American & Canadian Churches 1997*(《1997 年美国 and 加拿大教会年鉴》)。

② W.S.Hudson, *Religion in America, An History Account of the Development of American Religious Life*, pp.247,395.

再是美国价值的代表了。新教在美国国家文化生活中的最高权威开始结束,失去了原有的社会经济、政治、职业和学术生活的中心地位,1928年,A.E.史密斯第一次作为天主教徒参加总统竞选,证实了天主教势力及其影响的扩大;1960年,天主教徒肯尼迪竞选总统成功,说明了天主教在美国地位的上升。同时,其他一些宗教的、民族的、伦理的集团也开始与新教媲美。因此,在20世纪头30年,还可以说新教仍占美国宗教的主导地位;但40—60年代,新教地位已在动摇;到90年代,新教的统治地位完全丧失。

导致美国新教失去统治地位的原因很复杂。19世纪末20世纪初,美国社会现代化、工业化和城市化的步伐不断加快,这对长期以来美国新教徒早就习以为常的生活和文化模式产生极大冲击。这种冲击随着欧洲天主教和犹太教移民数量的增加而加剧。为了保护自己的特有文化,美国新教徒多次掀起反对外来移民的土著保护主义(土生居民保护主义,Nativism)运动。所谓土著保护主义运动并不是保护印第安人的运动,而是指早期移民的后裔进行的反对新移民的运动。当然,所谓外来势力也不是指所有外来移民,而是指新移民及其与美国基督新教不同的宗教信仰。19世纪土著保护主义主要是反天主教,20世纪初开始主要反对犹太教。这些反对外来宗教的活动得到了一些新教组织的支持,1887年建立的美国新教协会是其中最主要的一个。他们提出,不许天主教徒在大都市、州或国民政府中担任公职,不许他们在公立学校任教,限制天主教徒向美国移民。<sup>①</sup>1915年一些白人复活“三K党”也以反对天主教和犹太教为目的。

19世纪下半期以来,天主教和犹太教在美国的发展确实有目共睹。

在20世纪20年代,美国宗教界最突出的事件是“第二十八届圣

---

<sup>①</sup> D. Chidester, *Patterns of Power, Religion and Politics in American Culture*, p. 167.

餐大会”(The Twenty-Eighth Eucharistic Congress)的召开,这类会议还是第一次在美国召开。当时,在芝加哥有五十多万人参加了这一宗教运动,它表明,天主教在美国已经不再寄人篱下。美国政府之所以十分重视天主教,就是因为天主教是美国社会稳定的强有力的、有效的因素。在美国天主教徒中甚至有人主张同不可知论联合起来共同对付基督新教。从20年代起,美国基督新教就已经表现出在整个民族中不再那么强有力了。

然而,尽管天主教势力在美国不断增长,不论在人数、政治,还是经济地位上,天主教至今没有超过基督新教,在未来的几十年内也不可能超过。人们不是怀疑这个问题,或者说不是希望或者不希望如何,而是研究这个现象的原因。芝加哥大学自由主义教友派(The Disciples of Christ)成员、《基督教世纪》(Christian Century)杂志编辑 W. E. 加里森(Winfred E. Garrison)认为,美国天主教之所以无法胜过基督新教,除了教徒数量少之外,主要因为天主教实行的是集中领导,这使得他们在群众中的影响远不及基督新教。还有其他一些美国学者也认为,基督新教在美国之所以长期没有受到威胁,主要是因为基督新教是个人化的,天主教是集体化的、地方化的、官方化的。但是,人们认为,今天的美国不是由基督新教还是天主教统治的问题,而是有可能被别的什么宗教所占领,所以,美国的问题是:到底是基督教还是其他什么别的宗教在美国占统治地位。

所谓别的宗教就包括犹太教。美国犹太人不仅数量在不断增加,而且居住得集中,主要集中在一些中心大城市,例如,20世纪以来,纽约的犹太人居住区正在成为出版、编辑、思想、娱乐、商业和文化生活的中心,这种情况等于是向全国发出的一个信号:犹太人及其势力正在发展并威胁传统的主流社会。研究表明,十分之七的美国犹太人居住在十个大城市中,使这些大城市成为新的权力中心。在这种形势下,有些美国本土出生的基督新教徒开始改变自己的主张,他们提出“犹太—基督美国人”的概念,而不再强调“盎格鲁—萨克逊



新教徒”、“新教徒”或“基督教美国人”。一个名为“犹太教和基督教全国代表大会”(The National Conference of Jews and Christians)的组织也出现了。这说明,美国基督新教一统地位的丧失已经不可避免。

随着犹太教徒移民的增加,为了保持盎格鲁—萨克逊民族特色,很多基督教徒曾经想使犹太教徒皈依基督教,认为通过这种皈依可以使犹太教徒更好地履行他们的犹太主义,这被称为“犹太教徒皈依”运动。但对于广大犹太人来说,这种皈依无异于背叛。因此,1929年,“美国犹太教理事会”(The Synagogue Council of America)申明,犹太教徒皈依运动几乎葬送了宗教友谊运动。因为在犹太人看来,想要解决与犹太教徒冲突的基督新教徒没有认识到,这种努力不但没有达到目的,反而加剧了基督新教内部的矛盾。

某些犹太人认为美国代表着金钱、成功和现世,犹太人追求的正是金钱、成功和现世;很多犹太人对新英格兰殖民地的法律、希伯来《圣经》和犹太传统非常满意,认为这里就是自己的家。那么为什么后来犹太人没有感到这就是家,而英裔美国人对犹太人却十分敏感?正如西耶格里埃德所说,多数犹太人想要“比美国人还美国人”,因过分适应而成为罪过。

### 基督新教—天主教—犹太教三大主流宗教地位的确立

随着社会的发展,美国许多教会领导人认识到,任何一个单独教派都难以完成如此众多和重要的社会事务,这就需要各教派联合起来。1908年,有30个教派代表1800万教徒建立了“美国基督教教会联邦理事会”(Federal Council of the Churches of Christ in America),<sup>①</sup>他们认为,保持美国社会安定的最有效的方法是把基督新教、天主教和犹太教协调起来。最后,终于形成了1955年W.赫伯格(Will

---

<sup>①</sup> Edwin S. Gaustad, *A Documentary History of Religion in America Since 1865*, pp. 206 - 207, 120.

Herberg)所说的“美国宗教的新教—天主教—犹太教三位一体熔炉”，美国人认同他们自己是在同一个特有的美国式的熔炉中锻造出来的、具有不同宗教特点的基督新教教徒、天主教徒和犹太教徒。<sup>①</sup>

一般认为，多宗教信仰的想法主要来自思想已经更新了的基督新教徒，但某些犹太教徒也持有同样主张。例如，富有的犹太人 R. 斯特劳斯(Roger Straus)总是在财力等方面帮助后来叫做“基督教和犹太教全国大会”(The National Conference of Christians and Jews)的组织。他认为，犹太教徒有时会首倡多宗教信仰。同时，一些开明的美国的天主教徒也没有顽固地自我封闭和笼统排外，而是积极地与其他教派的成员共同参与社会活动。例如，一战以后，美国天主教组织“全国天主教战争理事会”(The National Catholic War Council)改为“全国天主教福利会议”(The National Catholic Welfare Conference)，它的主要任务也相应地主要是关心一些社会问题。1920 年圣诞节，美国天主教与基督新教、犹太教共同参加了反对种族歧视和宗教狂热主义。

美国宗教的历史从新教各派联合走向新教—天主教—犹太教联合，使主要教派都能在美国社会中满意生存，把自己与社会、民族同一性和文化统一性联系在一起，使自己的宗教信仰与国家的共同价值观相一致。20 世纪后半期，美国教派重新改组和加强，“美国基督教联合委员会”在 1950 年改名为“教会全国委员会”(National Council of Churches)，加强了与各教派的合作。60 年代开始，各派都在寻求共同的信仰基础和社会观点，例如，除堕胎问题外，美国天主教与新教和犹太教的价值观并没有大的差别，从而形成了三大教联合的社会宗教主流，这种宗教一统化取代新教一统天下的趋势十分明显。

---

<sup>①</sup> Chidester, D. *Patterns of Power, Religion and Politics in American Culture*, p. 168.

## 宗教信仰多元化的凸显

应该说,宗教信仰多元化的现象早在殖民地时代就已经出现和存在了。随着移民数量的不断增加,这种现象越发明显。但是,在殖民地和建国初期的一段时间里,宗教信仰多元化还主要表现在基督新教内部的不同教派。因为那时的移民中,除了天主教教徒以外,其他几乎都是基督新教教徒。自宗教改革以后,西欧的新教主要是指德国的路德教、瑞士的加尔文教、英国的国教(又称圣公会)、法国的胡格诺教以及荷兰归正教派等等。欧洲新教徒迁移北美以后,其教派已经不再像在欧洲那样按国家教派区分,而是按照不同的宗教教义和组织原则来区分,其中主要包括:圣公会派(又称主教派 Episcopalian)、惟一神教派(又称一位论派 Unitarian)、长老派(又称长老会派 Presbyterian)、荷兰改革派(又称荷兰归正派 Dutch Reformed)、循道派(又称卫理公会派 Methodist)、普救派(又称使徒会派 Disciples of Christ)、浸礼派(Baptist)、公理会派(Congregationalist)、贵格派(又称教友派 Quaker, Friend)、路德派(Lutheran)等等。如此众多的教派虽然同属基督新教,但在教义、仪式、教会组织、主张等方面存在巨大差别,乃至相互之间不能容忍,所以,自殖民地时代以来,宗教信仰多元化就已经成为美国文化的一大特色。

除去上述传统的教派而外,基督新教内部新的教派还在不断地涌现,例如,摩门教等被称为“边缘宗教”派别就不断地与社会主流发生冲突。60年代中期,这些教派掀起了新宗教运动,如民权运动、反越战运动等,对主流宗教提出挑战,这应该说,美国宗教多元化主要表现在基督宗教以外的宗教信仰门派众多,且发展势头很猛。20世纪50—60年代以来,新教—天主教—犹太教三位一体形成了美国社会的宗教主流,这在某种意义上仍然体现了宗教信仰多元化的特点,因为它毕竟不是单一宗教和教派。但是,不论是基督新教、天主教还是犹太教,都信仰上帝,同为上帝的弟子,在总体上是可以视为同一

教派的,如果这样的看法成立,那么美国宗教多元化也就有名无实了。因此,美国宗教多元化的特点主要体现在三大主流宗教之外的其他宗教和教派的存在、产生和发展上。基督新教—天主教—犹太教三位一体的宗教主流并没有也不可能改变美国宗教信仰多元化的特点和趋势。70—80年代,美国宗教多元化进一步扩大。不要说新教、天主教、犹太教、东正教以及其他信仰上帝的教派并存,来自东方的印度教、伊斯兰教、佛教、儒教等其他宗教发展势头也很强劲,值得注意的是,过去那种少数民族集居地已经开始衰落,代之而起的是华人、越南人、黑人越来越多地进入教会,成为宗教领域里新的竞争者,多民族、多种族、多宗教现象更加突出。此外,各宗教内部还分成许多派别。教中有派,派中有别,令人眼花缭乱。例如,新教在原有长老派、公理会派、圣公会派、贵格派、浸礼派等教派的基础上,到20世纪末已发展成91个派宗,<sup>①</sup>仅新教浸礼派内部就分成数百个派别。不仅在新教,天主教也同样分成许多派别,甚至美国犹太教也已经不是单一教派。这样,在绝大多数人仍信仰上帝的同时,不信仰上帝的美国公民人数不断增加;在同是信仰上帝的美国公民中,宗教教义和世俗观点的差异将长期存在。因而,美国宗教信仰多元化将继续存在和发展。

要把美国不计其数的教派分门别类是非常困难的。其中,占人口多数的新教徒最为复杂。有美国学者把新教徒简单地分成两类:新教主流派(Mainline Protestant)和福音派(Evangelical Protestant)。美国学者R.S.沃纳(R. Stephen Warner,)认为,新教主流派与福音派的主要差别在于对耶稣基督的理解不同:前者主要认为,耶稣基督是信徒的道德导师,他把人生的信条教给信徒,信徒则要通过履行这些信条荣耀耶稣的事业;后者主要认为,只要信仰,耶稣基督就会为每一个信仰者提供拯救。这种不同使两派在宗教和社会活动中都存在许

---

<sup>①</sup> 于可:《当代基督新教》,第21页。

多差别:对新教主流派来说,利他主义是圣洁的,自私自利是罪孽;对福音派来说,个人的获救只能依靠耶稣基督。这样,福音派把《圣经》作为惟一的经典,惟一的力量源泉;而新教主流派则把一切正义、圣洁、圣明都归于耶稣基督,《圣经》成为其经典之一。<sup>①</sup>

美国学者沃尔德根据密歇根大学政治研究中心“美国国民选举研究所”的资料统计了1992年美国宗教信仰的人口比例为:新教徒57%(新教福音派27%,新教主流派21%,黑人新教徒9%),天主教徒25%,犹太教徒2%,不信教者:16%(包括没有申明自己的宗教信仰者或没有参加任何宗教组织者,显然,沃尔德这里把其他不信奉上帝的教徒,如伊斯兰教徒、佛教徒、印度教徒、神道教徒、儒教徒等等,也包括在不信教的人当中,这当然是不妥当的,因为,这些人不能说是不信教者,而只能说是不信上帝者。)<sup>②</sup>

宗教信仰多元化,特别是自60年代以来美国出现的新宗教运动,对社会产生了极大的冲击。由于不同的宗教派别代表了不同的价值观,不同教派的不同结构体制也与美国国家利益发生矛盾,特别是与主流社会的利益发生矛盾,其中主要包括家庭、民族主义和公共健康问题,使人们在社会政治生活中的观点和立场都发生歧义。例如,在新宗教运动中有一个科学论派(Scientology),该派是由一个名叫L.哈巴德(L. Ron Hubbard)的人在20世纪50年代建立的。哈巴德宣称,可以借助一种叫做“E”的仪器(E-meter)治疗人的心理和意识缺陷,使人获得心理和意识自由。1955年,他建立了“科学论派创立教”(the Founding Church of Scientology)。事实上,这类教派在美国

---

① R. Stephen Warner, *New Wine in Old Wineskins: Evangelicals and Liberals in a Small-town Church*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1988, pp.33-34(R. S.沃纳:《旧瓶装新酒:一个小城镇教会中的福音派和自由派》,加利福尼亚大学出版社,1988年版)。

② Kenneth D. Wald: *Religion and Politics in the United States*, p.173.

不能称为“教派”，而只能称为“宗派”，这在英文中前者为“Denomination”，后者为“Sect”，或“Cult”。Sect 一词的意思是宗派、教派，Cult 有狂热崇拜、迷信的意思。美国政府对宗教宗派从来都是不赞同的，但出于宗教信仰自由的原则，也从来没有镇压（像大卫派那样搞武装暴动者除外），而是以法律的形式进行限制或取缔。1963年，根据举报，美国联邦食品药品局搜查了科学论派，没收了一些“E”治疗仪，并指控科学论派制造谬误，使用这些仪器欺骗群众。这件事诉诸法律以后，法院的判决认为，科学论派创立教是一种宗教，所以，使用“E”仪器的问题不应该归食品药品局管辖。1971年，根据当时所发生的另一个关于“E”仪器的案件，美国地方法院判决，在“E”仪器本身和各种标签上明确标明警告的情况下，在宗教场合可以使用。<sup>①</sup>这种情况最典型不过地代表和反映了美国宗教信仰多元化的特点，但也说明美国政治对新宗教运动没有有效的治理措施。如果那种骗人的治疗仪器可以在宗教场合使用，就等于是骗人也合法化了。难怪有些国家的邪教组织领导人或成员把美国作为避难所，而美国也利用这些人自己的全球战略服务。

## 二、有色人种的宗教信仰与社会地位

所谓有色人种是指美国的土著印第安人、黑人和来自亚洲的黄种人。在现今美国 26900 万人口中，83.4% 是白人，12.4% 为黑人，亚裔人口仅占 3.3%。至于印第安人则不到 1%。<sup>②</sup> 西班牙、葡萄牙人的后裔在美国也被称为少数民族，但不应该包括在有色人种当中，特别是在研究宗教信仰问题的时候，因为那些人也是基督宗教的信

---

① D. Chidester, *Patterns of Power, Religion and Politics in American Culture*, pp. 231 - 239.

② <http://www.religiousfreedom.com>

徒。)美国少数民族的宗教信仰及其与政治地位的关系问题是研究美国宗教与政治的一个不可忽略的内容。

## 印第安人

在历史研究中人们一般认为,美洲印第安人也曾创造了古老的文明与文化;但自从新航路开辟以后,来自欧洲的基督教文明和文化对美洲印第安人产生了毁灭性的冲击。欧洲殖民者认为,美洲土著印第安人缺少基督教和文明,这成为他们被排除出美国社会的主要原因。基督教传教士们认为,土著人的习俗和传统成为他们皈依基督教的巨大障碍,他们的皈依就如同建立一种新的宗教,因为,为了使他们皈依基督教,首先要使他们成为“人”。

白人占领了印第安人的大片土地,然后把印第安人赶入保留地,仅仅留下一些印第安人事务管理者(Commissioners of Indian Affairs)。一般来说,这些人是承认印第安人有自己的崇拜仪式和宗教的,但也有人认为,那些居住在乡村的印第安人没有宗教,只有一些古老的、有害的习俗。他们只有不断的节日、庆祝活动、跳舞和无休止的相互串门,正是这些活动把印第安人联系在一起。为了使印第安人白人化,除了归并印第安人居住区外,美国人更重要的是试图在宗教信仰上改变印第安人的传统。19世纪末20世纪初,美国印第安人保留地管理人 W. A. 琼斯(William A. Jones)被认为是一个成功者,他一直寻求一种结束“部落关系”的办法,他认为,白人必须先把印第安文化打碎,然后再把它精练并使之现代化。因此,在给印第安人技术的同时,白人还必须消灭原有的印第安人而塑造新的印第安人。这样做的最重要手段就是改变印第安人的宗教信仰。然而,一切都徒劳无益,印第安人义无反顾地坚持自己的礼仪、庆典和宗教。

1887年,美国颁布了《道斯土地分配法案》,该法案规定:由总统颁发受地证,在保留地的印第安人每户户主授地160英亩,未婚成年人每人80英亩。授地人在25年内不得转让土地使用权。印第安人

受地后即成为美国公民,受联邦、州和地方法律的约束。从表面看,这一土地分配法案是在关照印第安人,似乎在解决印第安人的土地问题。而事实上这一法案对印第安人的传统文化产生了巨大的冲击:法案实施以后,由于从来不以耕种土地为主要生活手段,许多印第安人因不适应农业生活而使自己的土地大量流入白人手中,印第安人的生活日益恶化,以往的部族社会结构解体。1887年,印第安人拥有1.38亿英亩土地,到1932年,这些土地已有三分之二落入白人手中。在这种情况下,印第安人的部族纽带断裂了,印第安人的文化也随之被毁灭。从19世纪90年代起,印第安人被永久性地赶入保留地,从此再也不能成为白人的威胁,印第安人仅仅成为居住在保留地附近的美国少数白人生活中的伙伴、成为美国华盛顿印第安人事务局档案中的资料。除此之外,印第安人仅仅在20世纪流行的西部影片中以及美国历史上的神秘世界中有一定意义。

土著印第安人的宗教信仰与欧洲殖民者完全不同。例如,印第安人通常住在离墓地很近的地方,以保持前人与今人之间的爱、责任和承诺,以使死了的人与活着的人保持联系。他们认为,前人是现代人的精神源泉,前人对世人具有引导和支持的作用,甚至可以与今人共享现世幸福。土著印第安人宗教信仰的突出特征是把大地视为神灵,大地本身就是自然宗教的象征,就具有神圣的权利并以特殊的方式行使这些权利。大地,活着的人和死去的人生活的大地,就是土著人作为宗教神圣象征的共同偶像。这些情况与欧洲人的信仰相比较,不论是基督新教还是天主教,都是完全不同的。

欧洲殖民者和移民认为,在美洲大陆的来自欧洲的白人才是文明人,非欧洲白人就是其他人。在欧洲殖民者看来,美洲的“其他人”有三种:蛮人、奴隶和低于人类的人。土著印第安人就被认为是具有这三个特点的人:由于他们没有文明社会的人性,所以是蛮人;由于他们不具有个人财产权(他们的一切都是部落公有的),而他们本人却被视为财产,所以是奴隶;由于他们生活在荒野之中,如同动物一



样,所以是低于人类的人。许多欧洲殖民者认为他们既没有宗教,也没有政治。

在欧洲殖民者到来时,土著印第安人还处在原始部落社会末期,男人主要从事渔猎,小规模农耕则由妇女来完成。在欧洲,渔猎是贵族的特权,是消遣的方式。如果这种特权和消遣与印第安人一样,就等于降低了欧洲贵族们的身份。欧洲人认为,土著印第安人没有权力占有土地,只有殖民者才有道德和宗教上的义务来控制美洲的土地并用它来实现上帝的使命。因此,欧洲人要印第安人皈依基督教,要他们读《圣经》,变成所谓有用的人。1871年以后,美国国会不再把土著印第安人群体视为自主的、独立的民族,而是看成为被集聚在遥远保留地的个人的集合。尽管印第安人各个部落的宗教信仰大不相同,但其共同特点是自然崇拜。例如拉考塔(Lakota)就是一个非常典型的印第安人部落。该部落的保留地在1984年有10万人口,其宗教信仰的目的主要是抑制无法解释的超自然现象以保佑他们猎取野牛成功。拉考塔人宗教的基本形式有七种,其中包括木屋发汗、幻想询查、拘鬼魂、太阳舞、攀亲戚、举行青春期仪式和扔木球等。<sup>①</sup>

在历史研究中人们通常认为,美洲是印第安人的家园,欧洲殖民者侵占了印第安人的土地,大规模驱赶和屠杀他们,最后使他们定居在保留地,实在是没有人性。应该说这样的结论并不错。印第安人与欧洲殖民者和移民的斗争被称为反抗也好,对立也罢,都说明了印第安人在为自己的文化、自己的领土而斗争。但是,据研究,印第安人对于欧洲殖民者入侵的反应并不是整齐划一的。当时,土著印第安人的反应有三种:内向秉持(即坚持印第安人原有的传统)、革命(即推翻白人政权)和泛印第安运动(即建立新的印第安人社会)。很显然,坚持自己原有传统的努力已经失败,因为他们的文化已经被移民浪潮击碎;而革命的奋斗也早已称为历史。倒是泛印第安运动才

---

① <http://www.usis.uz/wwwhrelg.htm>

真正具有某种现代和文化意义。该运动兴起于 20 世纪 50 年代,他们寻求打破印第安人各个部落之间的界限,建立与白人宗教政治社会体制相脱离的自己的社会。1954 年成立了“美国印第安人全国大会”,后来,又出现其他类似的全国性组织。各地的印第安人相互联系,在经济上相互帮助。<sup>①</sup> 这一运动扩展开来后,美国印第安事务局对它持敌视态度,美国政府禁止和镇压这一运动。在泛印第安运动中,努力保持自己的传统文化,特别是宗教信仰,成为极其重要的内容。自从白人把印第安人赶入保留地以后,印第安人在名义上都已经都皈依了基督教,但事实上并非如此。早在 19 世纪末 20 世纪初,印第安人复活了原有的“太阳舞”(Sun Dance)。太阳舞是印第安人的一种宗教仪式,他们认为这种仪式可以驱逐邪恶。泛印第安运动的另一个中心问题是所谓“魔根教”(peyote religion)。魔根是一种晾干了的含有麻醉剂的仙人掌类植物。印第安人相信,在魔根仪式上吃了魔根就有幸福感,就再证实了自己传统的土著印第安人身份。很多真的皈依基督教的印第安人也被吸引到这一运动中来,所以,在 20 世纪初期,参加魔根运动的印第安人越来越多。仅在 1918 年建立的土著印第安人教会中就有 12000 人。到 1980 年,北美土著印第安人教会已有会众 250000 人。美国有 34 个州通过法律禁止使用魔根。但魔根教还是成为最重要的美国印第安人的宗教,美国人说这是印第安人基督教。<sup>②</sup>

由政府出面反对印第安人的魔根信仰,当然违背了美国宗教信仰自由的原则,这是明显的歧视印第安人的行为,引起了许多美国白人的反对。1934 年,美国颁布《印第安人重组法》(The Indian

---

① 郝时远等:《世界民族与文化》(中),中央民族大学出版社,1995 年版,第 14—15 页。

② D. Chidester, *Patterns of Power, Religion and Politics in American Culture*, pp. 110 - 133.

Reorganization Act), 土著印第安人取得了一定的自主权, 包括拥有土地、宗教活动等等。1978 年, 美国颁布《1978 年美国印第安人宗教自由法》(The American Indian Religious Freedom Act of 1978)。该法规定, 土著印第安人的传统宗教活动是与印第安文化相一致的, 美国政府的政策将保护土著印第安人信仰, 给予印第安人表达和从事自己传统宗教活动的自由。但是, 白人与土著印第安人之间的宗教文化差别与冲突并没有最后解决。在现实社会中, 被排除在美国主流宗教政治社会之外的美国土著印第安人还在继续寻求恢复自己的宗教和政治权利。

## 黑人

自从 1619 年第一批黑人被贩运到北美以后, 黑人文化就开始在那里扎根。但是, 由于自由的黑人很少, 作为奴隶的黑人要维护自己的信仰和文化是难以想象的。在殖民地时代, 有的白人奴隶主使自己的黑人奴隶皈依了白人信仰的基督教, 其目的当然不排除某些人是为了解救黑人的灵魂, 但主要还是为了使奴隶更顺从。内战以后, 黑人名义上获得了自由和权利, 但事实上远非如此。从 19 世纪 90 年代起, 多数南方州开始剥夺黑人公民权, 这种行为得到教会的配合。当时, 美国实行的是一种“种族隔离但平等”的原则, 这个原则名义上是要保护黑人, 但实质上是歧视黑人。在种族隔离的原则下, 黑人只能有自己的教会。1910 年, 美国黑人成立了“全国有色人种进步联合会”(The National Association for the Advancement of Colored People), 1911 年成立了“全国都市联盟”(The National Urban League), 其目的都是想把美国全国的黑人宗教和教会行为统一起来, 但黑人教会的作用还相当有限。在 20 世纪初, 美国黑人权利问题主要有两个: 一个是白人对黑人使用“私刑”问题; 另一个是种族隔离问题。即使在宗教界, 也有的教派接受黑人较多, 有的却较少。

对于基督新教白人社会来说, 如何使黑人皈依基督教是如何保

持“百分之百的美国人的美国”的一个重要问题,所以,白人与黑人的矛盾同样表现在三个方面:种族、民族和宗教。据卫理公会主教派1926年的统计,美国非洲人卫理公会主教派教会(African Methodist Episcopal Church)有黑人教徒75万;美国非洲人卫理公会主教派乐园(African Methodist Episcopal Zion)有黑人教徒50万;美国有色人种卫理公会主教派(Colored Methodist Episcopal)有黑人教徒35万。这些数字加在一起,使黑人卫理公会主教派成为美国最大非英裔新教团体。在20世纪20年代中期,美国的黑人天主教教区极为少见,天主教学校里也很难见到黑人孩子。到1926年,全美国只有八名黑人被委任为天主教牧师。1930年建立了一个名为“有色人种天主教联合会”(The Federated Colored Catholics)的组织,但没有什么影响。根据美国学者H.O.小海罗的说法,到1973年,美国5000万天主教徒中,只有60万是黑人,天主教徒中黑人的比例仅1%多一点。<sup>①</sup>很明显,这种情况是白人基督新教长期使黑人皈依其宗教信仰的结果。

1914年,一个牙买加出生的美国黑人加维(Garvey)在自己家中创建了一个组织,名为“世界黑人促进会”(The Universal Negro Improvement Agency),后该组织迁到纽约,1919年发展到三十多个分支。该组织主张,全世界的黑人形成一个大整体,建立一个国家,拥有一个绝对属于黑人自己的政府。后来,加维还创立了一份杂志,名为《黑人世界》(Negro World),其发行量最多时有20万份。加维曾想与利比里亚合作,但没有成功。1920年,加维的运动发表了一个文献,名为《世界黑人权利声明》,该文献批评了公共场所对黑人的隔离和在教育方面的歧视,要求给黑人以经济机会和合法权利。但是,加

---

① Alfred O. Hero, Jr., *American Religious Groups View Foreign Policy: Trends in Rank-and-File Opinion, 1937 - 1969*, Durham, North Carolina: Duke University Press 1973, p.83 (A.O.小海罗:《美国宗教组织的外交观:普通教派群众的观点趋势,1937—1969》,北卡罗来纳,1973年版)。

维在黑人中的地位并不巩固,20年代初,某些黑人运动领导人开始怀疑加维的运动。1923年,加维被捕入狱。尽管在1927年被柯立芝总统释放,但他的运动已经时过境迁。加维曾试图在美国确立黑人自己的宗教地位,为了达到这个目的,1922年他曾与一个名字叫E. 克拉克(Edward Clarke)的三K党领导人商定并取得三K党对他的黑人运动的支持,克拉克也想利用加维的运动,所以同意了加维的想法;但是,由于三K党内多数人的反对,克拉克不得不很快就撤回了自己的决定,并最后被驱逐出三K党,合作当然无从谈起。加维本人被释放后移居牙买加和伦敦,直到死也没有回到非洲。

在非洲,传统的黑人宗教并不是整齐划一的,其中有人信仰创造神、祖宗崇拜和祭礼仪式等,还有很多非洲群体,特别是非洲西海岸国家,曾在伊斯兰教的影响之下,也有些人相信基督教。但总体来看,欧洲的基督教世界还是把非洲人看成为野蛮人、缺乏宗教信仰的人。对于美国黑人奴隶来说,最初并没有人考虑他们的宗教信仰和文化继承问题,而是涉及他们生存的两个问题:一是奴隶制度问题;二是黑人社会地位问题。当然,即使作为白人的财产,黑人的教育、道德规范等问题也早已经摆在了白人面前。早在18世纪,美国白人就十分重视黑人的皈依活动。到18世纪末叶,多数入教的黑人为循道派和浸礼派。当时,黑人与白人在同一教堂参加宗教活动,只不过是分开坐,后来才在不同的教堂进行宗教活动。

在19世纪,美国白人担心宗教会使黑人觉醒,进而发生叛乱。第一次黑人暴动发生在1800年8月30日,一个名叫加布里埃尔(Gabriel)的黑人奴隶受海地黑人独立运动领袖杜桑·卢维杜尔的影响,领导约1000名黑人奴隶举行起义。加布里埃尔就是通过读《圣经》受到启发,立志要成为黑人的“参孙”(Samson),他说自己是被上帝选中来拯救上帝的人民的。他的起义队伍人数最多时有6000人,号称1万。当然,加布里埃尔起义最后还是失败,他本人也被捕处

死。类似的黑奴起义还有很多。

白人使黑人皈依基督教的主要目的是想使他们在基督教的影响之下做一个好奴隶，但宗教却在某种意义上给黑人以力量，并促进黑人奴隶的觉醒，这是白人不愿意看到的结果。早在殖民地时代，著名牧师 C. 马瑟（Cotton Mather）就曾经认为，黑人奴隶在宗教信仰和活动中应该与其他人拥有平等权利。但是，美国独立运动领导者在《独立宣言》中宣布人人生而平等的时候并没有包括黑人奴隶，《独立宣言》的起草者托马斯·杰斐逊本身就是一个奴隶主，反对黑人与白人在同一个部门工作。在美国内战以前出现的“废奴运动”中，很多白人废奴主义者并不是主张给黑人奴隶以自由，而仅仅是主张让黑人回到自己的故乡，这在历史上称为“返回非洲运动”。

美国黑人对自己的问题有多种不同看法。有些人主张黑人保持自己的文化和宗教，而不与白人社会融合在一起。其中有人主张黑人返回非洲，也有人主张在美洲某个地方建立黑人自己的国家，如南美、墨西哥或西印度群岛。例如，美国非洲人卫理公会主教教会主教亨利·M. 特纳（Henry M. Turner）就认为：“非洲是我们的家，那里才有我们的人格和自由。”而马丁·R. 德拉尼（Martin R. Delany）则认为：“我们是美洲人。”

还有人主张争取“黑人权利”，并掀起了一场“黑人权利运动”。所谓黑人权利运动是 1966 年一个名叫亚当·C. 鲍威尔（Adam C. Powell）的黑人牧师在哈佛大学的一个讲话中首次提出的。他认为：“人权是上帝赋予的，民权是人造的，我们要履行人权，就要寻求黑人的权利，去建立黑人自己的社会。”由于民权是政权所做的制度安排，黑人权利就是要改变人为安排的政治生活制度，给人权以更大空间。在那场争取黑人权利的斗争中，黑人提出了三种不同主张：一是与白人社会分离；二是与白人社会融合；三是寻求解放。寻求与白人社会分离的黑人运动主要是一些信仰伊斯兰教的黑人，他们从事的是伊

斯兰运动。美国黑人伊斯兰运动最早是由北卡罗来那的 T. 德鲁 (Timothy Drew) 发起的。他在 1913 年在新泽西建立了第一所“荒野科学寺”(Moorish Science Temple)。在那场运动中,最成功的伊斯兰教组织是“伊斯兰民族”,后来以“黑人穆斯林”而著称。一个名叫 W. D. 法尔德 (W. D. Fard) 的人在 20 世纪 30 年代开始在底特律宣传伊斯兰信条。该运动在美国黑人中间有很大影响。但 1975 年以后,它的主体分裂成两派,其中少数派坚持原有的主张,但势力已经大为减弱;多数派提出了与美国社会认同的主张。它的领导人说:“我的最大的心愿是有一天听到一个穆斯林,一个真正的穆斯林成为州长、参议员,或某大公司的领导人。”<sup>①</sup>

美国学者奇德斯特认为,黑人神学对黑人及其事业有自己的解释。按照黑人神学,上帝选择黑人在人类历史上起一种特殊的作用,或者说上帝赋予黑人特殊的使命,黑人的解放将成为全人类从压迫中获得解放的中心任务。黑人神学家认为,上帝是站在被压迫人民一边的,而被压迫的人是不分肤色和种族的,所以,不论黑人还是白人,只要是被压迫的人,就应该团结起来、联合起来,共同为人类的解放和自由而斗争。著名黑人民权运动领袖小马丁·路德·金就是一个主张与白人社会融合的黑人牧师,他一生主张爱和非暴力,寻求黑人与白人的平等权利。寻求解放的黑人领袖认为,黑人应该为自己的解放而斗争。他们认为,美国社会的良知和权利是不平衡的:白人可以运用自己的权利想得到什么就得到什么,而按照小马丁·路德·金设计的样板行事的黑人只能在良知上得到想得到的东西。因此,在美国这个社会,黑人要想实现自己的目的,只有唤醒白人的良心来改变现状。“我们面对的是一个没有良知的权利与一个没有权利的良知共存的社会,它正损害着我们的国家。”<sup>②</sup>可以看出,在 20 世纪 60

---

①② 此上关于黑人的数字材料和引文见 D. Chidester, *Patterns of Power, Religion and Politics in American Culture*, pp. 145 - 159.

年代兴起的美国黑人民权运动中,黑人的观点还存在差别。当然,那场运动使黑人在美国的地位提高了,美国黑人的解放才真正提到日程上来了。

然而,直到 21 世纪初的今天,在宗教信仰问题上,美国黑人仍然没有完全从种族歧视中解脱出来。20 世纪 80 年代以来,不断有黑人教堂遭到白人种族主义者袭击或纵火焚烧,就说明了这个问题的存在及其严重性。诚然,在美国,谁到哪个教堂参加何种宗教活动是完全自由的,在同一教堂中也可以看见不同肤色的人在从事宗教活动,但是,绝大多数教堂还是肤色分明、种族分开的,这也从另一个侧面反映了美国社会问题的存在。

## 亚裔

如果简单地把美国人分成三种:白人、黑人、黄种人,那么黄种人的社会地位是最低的,他们所受到的待遇也是最不公平的。在历史上,美国白人曾经只接受亚洲人作为必要的劳动力,但在公民权和文化上并不接受亚洲人。在 19 世纪末期,美国连续通过了一系列的排斥亚洲人的法案。1924 年的《移民法》更以法律的形式确定了这一点。

以华人为代表的亚裔在美国谋求生路之艰辛暂且不谈。仅就宗教信仰来看,亚裔的处境也是相当可怜的。由于历史的、传统的原因,美国的亚洲移民与欧洲移民的最大差别是文化根基的不同:前者来自典型的东方专制主义的故乡,头脑中完全没有后者崇尚的上帝、契约、个性自由等概念。通常,来自东方国家的移民对宗教信仰并不是很热心,能够漂洋过海出去谋生的人大都不受神灵或迷信的束缚,所以,在 20 世纪初,痴迷宗教信仰的亚洲人在美国还为数不多。据 1890 年人口普查,美国有 107475 中国人,这些中国人有 178 个神龛,而当时在美国的日本人还没有自己的神龛。直到 1899 年,才有一个日本的佛教传教团到达北美并开始在那里组织“北美佛教传教团”。



从此以后,日本的宗教才在美国有了自己的立足之地。<sup>①</sup>

一战以后,美国曾掀起一股黄色危险(Yellow Peril)的思潮(一般译为“黄祸”,在历史上,所谓“黄祸论”是指发动第一次世界大战的德国皇帝威廉二世提出的、认为黄种人是白人社会的祸患的说法,这里我们为区别之而译为黄色危险)。美国人心目中的所谓黄色危险是指一战以后美国出现的担心亚洲移民给美国带来危险的思想。1924年,美国国会通过了针对亚洲移民问题的新的《移民法》。在国会讨论时,一个来自阿肯色州的议员的讲话曾获得了多数议员的赞同。他说:“在我们美国被正统化、欧洲化、非洲化和蒙古化过程中,我们的才能、我们的决心、我们的伟大、我们的优势和成果,都在不知不觉中受到威胁。”另一个来自缅因州的议员说:美国是“上帝赋予的伟大人民的家,一个说英语的、拥有伟大理想的、信仰基督教的白人种族,这是一个种族、一个国家、一个命运。”这些人认为,美国是来自欧洲的白种人的国家,而不是来自世界任何地方的黄种人的国家。因此,哈定总统的“民族胜利”是指白种人的胜利。<sup>②</sup>

学者们一般认为,1924年《移民法》主要是反对日本移民的,这是可以肯定的,但该法并不是专门针对日本人的。在美国,反对亚洲移民的思想在传统“黄祸论”中主要是考虑经济和种族的因素,但20世纪20年代则具有一定的宗教因素。众所周知,日本人在移民美国过程中把自己的神道教和佛教带到了美国,但并没有给美国主流宗教带来威胁。据统计,1936年在西雅图的6000名日裔美国人中,信仰佛教等东方宗教的仅980人,而信仰基督教的却有1200人。且不

---

① Martin E. Marty, *Modern American Religion*, volume I, *The Irony of It All 1893 - 1919*, Chicago and London: The University of Chicago Press 1991, pp. 96 - 122 (马丁·E·马蒂:《现代美国宗教》,第1卷,《全部的讽刺 1893—1919》,芝加哥,伦敦,1991年版)。

② Martin E. Marty, *Modern American Religion*, volume II, *The Noise of Conflict 1919 - 1941*, p. 60.

说许多日本人移居美国后皈依了基督教,就是那些仍然信奉佛教的日本人的宗教习惯也美国化了。据说,在美国的日本人也模仿基督教建立了佛教自己的主日学校,在那样的学校里,孩子们唱着与基督教一样的圣歌:“佛祖爱我”,而不是“佛祖保佑”。从这个角度看,1924年《移民法》专门反对日本移民的说法似乎还有待重新考察。

### 三、宗教、政治与美国民族统一道德观

美国学者 R. N. 贝拉 (Robert N. Bellah) 认为,在个人和社会行为的王国中,任何有凝聚力的、能动的社会都是建立在一种共同的道德认识基础之上的,包括好与坏、正确与错误等等。同样,这些共同的道德认识又必须建立在共同的宗教认识基础之上,因为这种宗教认识为道德认识提供一种整体形象。这种道德和宗教认识不但为一个社会的存在提供了基本的文化合理性,也为批评这个社会的人提供了判别标准。<sup>①</sup>由此看来,在美国,宗教是道德的根基,道德是民族文化的底蕴,而民族文化又是一个国家政治的依托,宗教—道德—政治便成为三位一体、不可分割的意识形态。

#### 宗教是美国人的精神避难所

美国学者 R. B. 福勒认为,宗教是美国自由制度的一种选择,同时,作为一种选择,宗教要么是作为人们躲避自由主义的避难所,要么是作为对自由主义的挑战而存在。也就是说,美国自由主义已经在世俗上使人为所欲为,使社会失去了共性和纽带,而宗教则起到了一种粘合剂的作用。福勒所说的避难所英语为“Refuge”,在宗教学

---

<sup>①</sup> Robert N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, New York 1975, p. IX (R. N. 贝拉:《被撕毁的契约:考验中的美国公民宗教》,纽约,1975年版)。

概念中是“退避”的意思,也就是说,他认为宗教是作为一个人们可以避开自由主义的地方,或者说是一个人们可以避免成为自由主义的牺牲品的地方。但他说明,这并不意味着美国宗教与自由主义断绝相互支持的关系,而是说,宗教是作为美国人寻求精神一致性而存在的。

福勒所谈的宗教的精神避难所作用主要表现在强调宗教对个人人格塑铸的价值,强调宗教对社会整体性的意义,以及极端个人自由主义对社会的危害。我们知道,20世纪以来在美国流行的现代自由主义思想不但在世俗界,甚至在宗教界也有很大影响,而现代自由主义强调和追求的不是个人心灵的慰藉,而是对现代社会的适应。美国宗教保守主义之所以近年来得以快速发展,正是因为它为人们提供了一种确定的信念,即一种给人以精神慰藉的效用,而现代自由主义则无法也不能提供这种确定的信念。十分清楚,对基督教徒和美国其他宗教信仰者来说,教会多多少少都是人们所寻求的共同体,而自由社会中是没有这种共同体的,在那种社会,人们过多地强调个性自由。同时,比宗教怀疑主义更为流行的看法,或者说背离宗教的更重要的原因,是某些宗教并没有成为这种共同体,或者说并没有实现整合民众心理的任务,这正是在一个教会中出现多教派与竞争的原因。当然,我们必须看到,在美国,实用主义的、理性主义的思想还是具有决定性地位的。

说宗教具有避难所的社会价值,是因为在美国文化中,人们虽然认为宗教是个人的事,但个人又是社会的,没有社会(社区),个人就无法生存,所以,人们相信宗教是为社会服务的,是关涉社会的,也就是说,不论宗教是否起到了人与人之间的纽带作用,人们都期望宗教能够做到这一点。这种思想认为,宗教是关于爱的,关于普遍的爱,而不仅仅是上帝之爱,信教者及其他们的崇拜场所应该申明这种爱。福勒在论述这个问题的时候列举了一系列思想家的看法。福勒认为,弗洛伊德反对宗教狂热,认为宗教信仰是对个人自由主义的否

定,实质上是反对宗教教条对人的束缚。在弗洛伊德看来,从自由怀疑论出发,宗教是一个惊人的错误,但他同时也看到了信仰作为避难所和对人的强有力的慰藉的意义。福勒指出,法国著名作家卡缪(Camus)也认为,他不希望有一个使无辜孩子们死去的上帝,意思是说宗教应该成为保护人类的工具。他同时还指出,某些美国神学家也持有相同的看法。<sup>①</sup>

宗教是不是美国人的精神避难所,或者说宗教是否起到了维系美国民族整体性的纽带的作用,不能仅仅从理论上阐述,还要看实际生活中的状况。按照《1924—1925年美国教会年鉴》,当时美国有1亿宗教信徒,主日学校就有20万个,参加主日学校学习的人有2600万,所以,马丁·E.马蒂认为,任何人只要参观这些学校一小时就会明白,那里根本不存在革命的因素,而只有对秩序和稳定的支持。从这些教会学校毕业的孩子长大以后通常都会成为各种教派的会众,而这些教派又是美国式的、全国范围的。教派成员并不像选民那样容易发动,他们仅仅为自己教派的事务而奋斗。斗争并不是在长老派、主教派或路德派之间进行,而是在各教派内部发生。根据这本教会年鉴,美国天主教徒人数在1890年为7343186个,到1923年增加到18260793个。当时,天主教徒平均每年增加4.5%,或者说总数增加了148.6%,而同时期新教徒年增长率仅3.26%,总数增加了107.8%。但是,该年鉴并没有对这样的增长势头表示担忧。

按照这个年鉴,在20世纪20年代,宗教是起“镇定”作用的,从全国范围看,教会男女成员的比例为100:125。教会成员中女性多于男性,从一个侧面反映了教会主要关心的是妇女事务。但是,从事教会工作的却主要是男性,在一些主要教会短训班,还没有发现女性神学教授。据记载,当时黑人女性中有73%是教会成员,而成年黑人男性只有46%是教会成员。根据美国每十年进行一次的人口普查,

---

<sup>①</sup> Robert Booth Fowler, *Religion and Politics in America*, pp.37 - 41.

美国成年教会成员人数为：1906年3200万；1916年3800万，1926年4400万，明显呈上升趋势。教会成员虽然明显增加了，但教派的增加却没有那么明显，这说明，美国当时已出现教派联合的趋势。

如果说美国各地方教会、教派和多数教会机构处于平静状态，那么，1908年成立的、旨在制止冲突和呼吁合作的“美国基督教教会联邦理事会”(The Federal Council of Churches of Christ in America)则是一个推动稳定的组织。大多数正规的、标准的教会都属于该理事会，这些正规的教派组成了美国教会的“联邦核心”，他们在一起为宗教事务说话。第一次世界大战以后，美国的神学家们加入到推动美国国家宗教发展的行列，其中最突出的代表是出生在纽约、毕业于耶鲁大学的长老派神学家威廉·亚当斯·布朗(William Adams Brown)。这些神学家出于维护美国国家利益的需要，分析各教派分歧和冲突的原因，寻找解决的途径。在分析天主教与新教之间的矛盾时布朗认为，在道德和社会改革上，二者并没有什么矛盾，都是反对邪恶和维护正义。1929—1933年大萧条以后，美国各教派开始寻求合作。C.高夫林(Charles Coughlin)是第一个把大批非天主教徒集聚在自己周围的天主教牧师。在大萧条之前，美国基督新教中的基要派与现代派之间的斗争已经基本停息，基要派暂时处于不利地位；但基督新教中的矛盾并没有消除，接踵而来的是所谓新正统派与现代派之间的斗争。<sup>①</sup>

### 美国公民宗教问题的提出和论争

由于美国公民的宗教信仰多元化，长期以来早就有人担心这种多元化会威胁美国民族的生存和成长，会涣散美国精神。这也是许多宗教界人士一直呼吁确立一个国教的根本原因之一。但是，在政

---

<sup>①</sup> Martin E. Marty, *Modern American Religion*, volume II, *The Noise of Conflict 1919 - 1941*, pp. 31 - 49.

教分离原则下、在以上帝为最高判决的道德观念下,美国走过了几百年的路程,没有国教的政体不但没有成为美国的缺陷,反而成为美国的荣耀。然而,进入 20 世纪 60 年代以后,美国现代化的步伐踏进了包括信仰在内的一切领域,以基督新教为主流的美国信仰领域面临着前所未有的危机。在这种情况下,有人提出了所谓公民宗教的问题,旨在寻求解决美国道德危机的进路。

所谓美国“公民宗教”,在英语中有 Civil Religion, Public Religion, Religion of the Republic, Folk Religion, Civil Faith, National Religion, Civic Piety, Civic Religion 等不同说法,在汉语中还有人翻译为“国民宗教”、“合众国宗教”、“民间宗教”、“大众宗教”、“市民宗教”等等。美国公民宗教问题研究的开拓者是社会学家 R. N. 贝拉(Robert N. Bellah),他在 1967 年发表的《美国的公民宗教》一文中提出,美国存在一个不同于基督教的公民宗教,后来又在《超越信仰》(Beyond Belief)、《20 世纪 70 年代的美国公民宗教》(American Civil Religion in the 1970s)、《公民宗教的多样化》(Varieties of Civil Religion)等文章和著作中多次阐述其公民宗教的观点,从而在 60—80 年代引起一场有关美国公民宗教的大讨论,许多美国学者参加了讨论,但观点却不很一致。尽管多数美国学者赞同贝拉的看法,所谓美国公民宗教的命题也只能说是一派观点,因为还有不少学者持不同看法。例如, J. 威尔逊(John Wilson)认为:“在美国,没有人能发现一个公民宗教。礼仪和教义遍布公共场合,但明确与宗教相关的却没有;这还不算,这些礼仪和教义明显随时间的发展而变化,所表现的不是根植于宗教之中的永恒真理,而是特定时间和特定场合的一些现象。”因此,在威尔逊看来,所谓公民宗教并不像有些人说的那样内容丰富,只不过是政治宗教的代名词。<sup>①</sup>马丁·E. 马蒂(Martin E. Marty)认为,公民宗教是一个“松散”的概念,它几乎能够代表一切,做到一切,影响一切,就看谁用

---

<sup>①</sup> Robert Booth Fowler, *Religion and Politics in America*, p. 34.

它。所以,很难说清什么是真正的公民宗教(Civil Religion),什么是公民信仰(Civic Piety),二者是不是一回事。<sup>①</sup>当然,按照西方的宗教概念,绝大多数美国学者还是认为美国公民宗教是一种宗教。

关于公民宗教的说法并不是贝拉的发明,而是来源于启蒙运动时期著名的法国学者卢梭。有些美国和中国学者把美国的公民宗教等同于卢梭的公民宗教,实际上这是不妥当的。卢梭在其《社会契约论》、《日内瓦手稿》、《山中书简》等书中,多次论及公民宗教问题。他认为,就宗教与社会的关系而论,宗教可分为三种:人类的宗教;公民的宗教;给人以两套立法、两个首领、两个祖国,使人们须尽两种互相矛盾的义务,因而使他们不可能同时既是信徒又是公民的宗教。在卢梭看来,这三种宗教各有自己的优缺点:第一类是纯粹的福音书宗教,只限于对上帝的崇拜,是个人的神圣权利,但与政治体制没有任何具体关系,远不能使公民全心附着于国家,因而是违反社会精神的;第二类是某一国家特有的、写在典册之内的,它规定了该国的守护神,它把对神明的崇拜和对法律的热爱结合在一起,使国家成为公民崇拜的对象,但这种宗教是神权政体,是建立在谬误和谎言的基础之上的,因而它欺骗人民,使人民盲从、迷信,并使对神明的真正崇拜沦为虚伪的仪式;第三类的坏处是明显的、无须加以证明的。最后,他提出应该发表“一篇纯属公民信仰的宣言”,以具体条款确定一种公民宗教,“这篇宣言的条款应由主权者规定;这些条款并非严格地作为宗教的教条,而只是作为社会性的感情,没有这种感情则一个人既不可能是良好的公民,也不可能是信仰坚定的臣民。它虽然不能强迫任何人信仰这些教条,但是它可以把任何不信仰这些教条的人驱逐出境,它可以驱逐这种人,并不是因为他们不虔敬而是因为他们的反社会性……”<sup>②</sup> 可以

---

① R. E. Richey, D. G. Jones, *American Civil Religion*, New York 1974, p. 142 (R. E. 里奇、D. G. 琼斯:《美国公民宗教》,纽约1974年版)。

② [法]卢梭:《社会契约论》,商务印书馆,1963年版,第161—177页。

看出,尽管贝拉等美国学者借用了卢梭的公民宗教的说法,但却无法照搬其概念和实质内容,因为他们所说的美国公民宗教与卢梭设想的公民宗教大相径庭。在美国历史上,政府没有发表过什么公民宗教宣言,美国也从来没有过卢梭所定义的那种公民宗教。但是卢梭在18世纪60年代提出的这些思想中的某些内容与贝拉等人所谓的美国公民宗教的某些内容很相似,例如,卢梭主张政教分离,当权者不得干涉个人宗教信仰,公民宗教不是确立个人信仰的社会虔敬,而是一种人人承认的社会准则等等,这些都是美国的社会现实,也是贝拉等人的道理所在。应该说最早研究美国公民宗教的是法国学者托克维尔。他在1835年出版的《论美国的民主》一书中认为,基督教是美国社会的精神支柱,没有宗教就没有美国民主和自由。但宗教从来不直接参与社会政治,所以,虽然美国有很多教派,人们的政见总是与法律一致,统治人们灵魂的只有一个思想,即信仰上帝。他认为,“宗教本身在美国主要是一种共同的见解,而不是作为一种神启的教条发生统治作用”。“美国人以他们的行动证明……一个国家的社会和政治制度,必然使这个国家发生一定的信念和一定的爱好,而且产生之后还会不断地加以充实。”<sup>①</sup> 尽管托克维尔没有使用公民宗教这个词,但却切中了美国公民宗教的实质。

在贝拉之前,早有一些美国学者论及美国公民宗教的内容,但他们使用的主要是“大众宗教”(Religion in General)、“美国生活方式宗教”(Religion of the “American Way of Life”)、“美国神道”(American Shinto)等一些概念,而不是公民宗教。<sup>②</sup>更重要的是,使用这些概念的学者通常都把美国公民宗教和教会宗教混为一谈,例如,W.赫伯

---

① [法]托克维尔:《论美国的民主》,下卷,第527、676页。

② R. N. Bellah, P. E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, Harper & Row 1982, p. 33 (R. N. 贝拉、P. E. 哈孟德:《公民宗教的多样性》,哈珀和鲁出版公司,1982年版)。



格 (Will Herberg) 认为,美国基督教已经世俗化并得到人们的普遍支持,教堂成为社会俱乐部和公共集会的场所,基督教成为冷战时期美国反对无神论共产主义的重要立足点,这些活动与对国旗的忠诚、对独立节庆典的热忱等相伴随,相比之下,宗教的作用和影响不如公民宗教的准宗教礼仪那样重要。贝拉认为,赫伯格等人歪曲和误解了美国的公民宗教,因为他们把自己的宗教传统当成了公民宗教传统的标准。贝拉之所以被认为是美国公民宗教大讨论的开创者,正是因为他对这些观点提出了挑战并产生很大的反响和认同。

### 美国公民宗教的内容与实质

从前面的论述中我们已经看到,美国学者对美国公民宗教的解释相当庞杂和宽泛。例如,贝拉本人在《美国的公民宗教》一文中说:“在一套信仰、象征和礼仪中所表达的公共宗教信仰维度就是我所说的美国公民宗教。”<sup>①</sup>他在《超越信仰》中又把美国公民宗教定义为“一种对美国经验的终极的和普遍现实的理解”。<sup>②</sup> P. E. 哈孟德 (Phillip E. Hammond) 认为,公民宗教是美国的“一种道德建筑”。<sup>③</sup> D. 奇德斯特 (David Chidester) 则试图把其他学者的看法总结为这样三点:第一,公民宗教表明了政教分离,为宗教与政治相互依存开辟了空间。公众信条、信仰和价值观在这一空间中形成;集体礼仪、神圣纪念日和神圣历史在这一空间中建立,公立学校等社会组织在这一空间中形成了人们共有的、对共同民族性的宗教承诺。第二,公民宗教已经证明了宗教认可的美国政治合法性,很清楚,特定的宗教组织在美国历史上对民族目标提供了支持,相对独立的宗教民族主义在

---

① R. N. Bellah, P. E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, p. 24.

② J. F. Wilson, *Public Religion in American Culture*, Philadelphia 1979, p. 186 (J. F. 威尔逊:《美国文化中的公民宗教》,费城,1979年版)。

③ R. N. Bellah, P. E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, pp. 142 - 146.

合法的美国制度中已经出现。第三,公民宗教已经证明,政府的政治原则似乎是一些超验的宗教教义,在这种意义上说,僧侣政治的神圣信条已经变成了由上帝判定的美利坚民族的公民宗教信条,民主的社会契约已经变成了美国政治制度下的神圣原则的公民宗教契约的体现。因此,在美国,公民宗教可以视为一种宗教政治体系,它独立于有组织的宗教之外,也独立于政府机构之外,代表着一种集体宗教信条、神圣的民族自尊、超验的体系、政治秩序的准宗教原则。<sup>①</sup>J. E. 伍德 (James E. Wood) 甚至认为,美国公民宗教是“自然神论、有神论、人性论和民族主义的混合体”。<sup>②</sup>至于美国公民宗教的实质性内容,美国学者们的回答更是五花八门。因此,用某一个美国学者的看法很难清楚而又准确地说明美国公民宗教的全部宗教形式、内容和功能等等。我们认为,尽管人们对美国公民宗教的内容说法不一,但可以归纳为如下这样几个方面:

(1) 上帝是美国公民宗教的终极关怀

作为一种社会政治意识形态,美国公民宗教也有自己的神,这个神就是上帝。但美国公民宗教的上帝与教会宗教的上帝完全不同。后者仅仅指精神上的信仰和崇拜,而前者却海涵一切,从精神到世俗,从政治到经济,无所不包。美国公民宗教正如卢梭所说的“国家自己的神”,是美国这个国家“特有的守护者”。<sup>③</sup> 在英语中,可用于表示上帝的词有很多,如 God, Creator, Supreme, Judge, Providence, Heaven, the Deity 等等。这些词同时还有偶像、创立者、无上的、判定、先见、天国、虔敬等意思,人们在使用这些同义词时也往往是有考

---

① D. Chidester, *Patterns of Power, Religion and Politics in American Culture*, pp. 83, 107.

② J. E. Wood, Jr, *Religion and Politics*, Texas 1983, pp. 38 - 42 (J. E. 小伍德:《宗教与政治》,得克萨斯,1983年版)。

③ [法]卢梭:《社会契约论》,商务印书馆,1963年版,第168页。

虑的。例如,著名的美国《独立宣言》中有四次提到上帝,作者并没有一律使用 God,而是分别使用了 God, Creator, Supreme, Judge, 这绝不仅仅是从修辞出发。在美国人看来,公民宗教中的万能的上帝是不可动摇、不可替代的。因为没有上帝就没有一切。根据美国学者的论述,美国公民宗教的上帝大体包含这样几层意义:第一,是上帝缔造了人。传统的基督教认为,上帝的感召(Calling)和恩典(Grace)确定了人的贫富之差,因而命运是不可抗争的;但美国的普救说、惟一神教说和自然神论都否定传统基督教的排他主义,而鼓励人们自己直接接受上帝的感召和恩典,以自己的行动证实自己的选民身份并为之而奋斗。<sup>①</sup>因此,美国人把上帝的意愿与个人的事业紧密连接在一起。第二,是上帝选择了美国和美国民族,上帝赋予美国以历史的责任,美国的事业是在完成上帝的使命。美国人历来认为,“美国是上帝的拣选,这个国家注定要统治世界。”<sup>②</sup> 早在 大移民时期,许多移民领导人就认为自己是在履行上帝的意愿。独立以后,美国人更加确信“美国是现代历史中的上帝的主要代言人。”<sup>③</sup>第三,美国的最终主权属于上帝,不但美国人的个人良心要由上帝来判断,而且美国事业的正确与否也要由上帝来判断。贝拉认为,人民的愿望本身并不是正确与错误的标准,有个更高的可以判断人民的愿望是否正确的标准存在,那就是上帝。由于人民可能是错的,所以总统的责任是服务于这个更高的标准。“当肯尼迪总统说‘人的权利不是来自国家

---

① Edwin S. Gaustad, *A Documentary History of Religion in America Since 1865*, pp. 283 - 293.

② [苏]U.E. 扎多罗日纽克:《美国的公民宗教》,载《世界宗教资料》,1991 年第 3 期,第 27 页。

③ Francis J. Bremer, *Shaping New Englands, Puritan Clergymen in Seventeenth - Century England and New England*, New York, 1994, p. 76(F. J. 布雷默:《新英格兰的形成,17 世纪英格兰和新英格兰的清教徒牧师》,纽约,1994 年版)。

而是上帝之手’时,他正是再次强调这一点”。<sup>①</sup>显然,这个既判定个人又判定国家的美国公民宗教的上帝要比基督教教会宗教的上帝的权力更大。第四,美国公民宗教中的上帝是美国实用主义和现实主义的最充分体现和验证。美国《独立宣言》曾宣布“上帝赋予每个人以不可剥夺的权利”,这里的上帝是被作为天赋人权的赐予者;美国钱币上写着“我们信仰上帝”(On God We Trust)的词句,这里的上帝是被作为美国道德观和价值观的代表者。贝拉认为,美国公民宗教是象征、信仰、礼仪的结合体,因此他被称为“象征实在论”。有学者则把贝拉的公民宗教观点归结为一句话:“上帝死了,但宗教万岁!”<sup>②</sup>

## (2) 总统是美国公民宗教的核心代表

既然公民宗教是美国政府的意识形态,是美国民族的统一道德标准,而总统又是美国的第一公民,是美国民族的核心,总统当然就成为美国公民宗教的核心代表。贝拉等人认为,“在某种意义上讲,总统创立和维系着公民宗教”。<sup>③</sup>这些学者大量引用某些总统就职演说和其他讲话中多次提及上帝的例证,并非强调基督教徒心中上帝的重要,而是把总统神圣化,或者说把总统视为人格化的神,进而强调总统在美国事业中的核心地位。有人甚至把华盛顿称为“摩西”。在美国公民宗教中,把上帝与国家、心灵的虔诚与爱国主义、神的慈爱与国家幸福、宗教与政治等宗教与世俗观念有机结合在一起的核心人物就是总统。与此同时,总统则利用公民宗教履行自己的职责、实践自己的权力。在某种意义上可以认为,美国公民宗教掌握在总

---

① R. N. Bellah, P. E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, p. 25.

② [英]罗伯特·鲍柯克、肯尼思·汤普森:《宗教与意识形态》,四川人民出版社,1992年版,第238页。

③ [美]哈切森:《白宫中的上帝》,中国社会科学出版社,1992年版,第41页。

统手中。例如,在内战中,美国宗教界也分为两派,双方都希望“主站在我们一边”。林肯总统并没有直接强调上帝站在北方一边。而是说,“主已经站在了正义一边”,他认为,正因为奴隶制是一种过错,上帝才降战争给美国。<sup>①</sup>美国立国元老、从未加入教会、并被一些人认为是无神论者的富兰克林曾经说:“我从不怀疑上帝的存在,是它创造了这个世界,并以它的天佑统治这个世界,最应接受的上帝的恩赐就是对人做善事,我们的灵魂是永生的,犯罪将受到惩罚,美德即使不在这里也必将在那里得到发扬。”这些说法都说明,美国人在借用上帝的名义颂扬美国民族的神圣。

### (3) 美利坚文化传统是美国公民宗教的主要内涵

宗教是一种文化。美国公民宗教是美国传统文化的重要组成部分,它既有文化特色,又有宗教色彩。作为文化,美国公民宗教是美国文明的核心,是维系美国存在的根基。作为宗教,美国公民宗教是美国意识形态的主题,它既有传统宗教的特点,也有社会政治的表现。美国学者奇德斯特总结出美国文化宗教的六个内容:第一,“神秘”(Myth),如华盛顿被看成摩西,美国被看成新以色列,被刺的总统林肯和肯尼迪在美国文化中具有特殊神圣地位等等;第二,“教义”(Doctrine),相信美国是世界上惟一按上帝旨意建立的国家,《独立宣言》及其所包含的民主理想和清教徒神学是这一信念的两个来源;第三,“礼仪”(Ritual),包括圣诞节、感恩节、独立节、阵亡将士节等;第四,“道德”(Ethics),既个性自由、独立、人权、社会责任、民主等道德标准;第五,“个人信仰经历”(Personal Experience of Faith),包括爱国行为等个人为其信仰而奉献和斗争的具体行动;第六,“社会机构”(Social Institution),美国公民宗教没有自己的教堂,也不是由政府机构官方安排的,它的社会载体是公立学校制度等社会体制。由此,该学者总结出美国公民宗教的三大社会功能:一种使美国人集聚在一

---

<sup>①</sup> 李剑鸣等译:前引书,第183—184页。

个共同社会的凝聚力和向心力；一种使美国社会中各种宗教被改造、修正和美国化的适应力；一种排除那些无法被同化的“例外”形式的排除力。<sup>①</sup>这些归纳使我们清楚地了解到，在这些美国人心目中，所谓美利坚文化传统并非从欧洲继承来的基督教传统，而是从独立以来，特别是西进运动以来美国人在西部边疆所创造的美国精神，这些传统凝聚在这样五个物质实体之中：第一，被神秘化了的领导人；第二，被神圣化了的《独立宣言》、《宪法》等政治文献；第三，被神圣化了的独立日、感恩节等节日；第四，被法律化了的美国民主；第五，被制度化了的爱国主义、民族主义和利他主义等民族思想。作为美国公民宗教的基本内涵，美国民族传统文化有时被称为“美国生活方式”，有时被称为“美国精神”，但它绝不等同于西方基督教精神。因此，赫伯格认为，美国人“不是信仰上帝而是信仰信仰；不是崇拜上帝而是崇拜自己的崇拜活动”。<sup>②</sup>这就再清楚不过地告诉我们，美国文化是现实主义文化；美国文明是不断世俗化的基督教文明。

#### (4) 宗教民族主义是美国公民宗教的有力支柱

关于宗教民族主义的具体问题我们将在本书最后一章专门论述。简单来说，我们可以从两方面理解宗教民族主义：一是与民族性紧密相连的宗教复兴主义；二是与国家性紧密相连的一切对外活动。所谓宗教复兴主义，是指从宗教出发的民族主义，曾经有人把这种主张称之为“原教旨主义”，英语为“Fundamentalism”，现在人们多把它翻译成“基要主义”。美国历史上的宗教民族主义表现在对内、对外两个方面：对内主要是强调美国民族的基督教化，或者说“美国化”，主要表现为对印第安人、黑人以及所有外来移民的宗教皈依思想和

---

① D. Chidester, *Patterns of Power, Religion and Politics in American Culture*, pp. 13, 86 - 94.

② 罗伯特·鲍柯克、肯尼思·汤普森：前引书，第 239 页。

行为,所以,美国历史上多次发生的所谓“大觉醒运动”,虽然表现为宗教复兴主义,却反映了美国社会不断现代化过程多元化宗教教派之间以及国家和民族内部不断走向道德一体化的过程和对外来威胁的抵制。18世纪末19世纪初“第二次大觉醒运动”时,总统约翰·亚当斯曾把某些对美国产生威胁的福音传播主义称为“敌对势力”。<sup>①</sup>对外主要是扩张主义。在美国对外扩张史上,“天定命运”理论是宗教民族主义的突出表现并起到重要的不可替代的作用。托克维尔在分析美国19世纪“西进运动”时认为,“在美国,宗教热情就这样在爱国主义的温床上不断提高。”<sup>②</sup>美国宗教民族主义的中心内容是“美国人是上帝的选定民族”,这种思想是美国公民宗教的基本精神依托,同时也是美国世界战略的基本思想依据。里根总统在1982年曾指出:“美国是人类的希望,全人类都注视着我们。”<sup>③</sup>至于冷战过程中美国把苏联共产主义看成其神圣事业的主要障碍就更是路人皆知了。当然,美国宗教民族主义与伊朗等伊斯兰国家的宗教民族主义完全不同,前者是政教分离的政治宗教,而后者却是政教合一的宗教政治。

#### (5) 学校是美国公民宗教的特殊组织形式

众所周知,由于历史的原因,殖民地时代建立的美国的大学都是为了培养神职人员的,这使学校教育与宗教联系在一起。从本质上看,现代美国众多的教会学校所进行的多种形式的宗教教育与美国民族主义教育是一脉相承,现代美国公立学校则成为美国对学生进行爱国主义、道德品质等政治教育,使新一代美国人继承老一辈传统和使新来移民美国化的主要场所。如果说美国公民宗教的实质是世

---

① Charles Roy Keller, *The Second Great Awakening in Connecticut*, p.3.

② [法]托克维尔:《论美国的民主》,上卷,第340页。

③ Robert D. Linder, “Ronald Reagan at Kansas State: Civil Religion in the Service of the New Right”, in *Reformed Journal* 32 (December) 1982, p.14 (R. D. 林德:《罗纳德·里根在堪萨斯州:新政治权利中的公民宗教》,载《改革杂志》1982年12月第32期)。

俗的而不是宗教的,学校教育则是美国公民宗教的讲坛。然而,多年以来,关于是否应该允许学生在学校做圣事的问题一直争论不休,特别是关于学生在公立学校祈祷的问题,1960年以前,美国各州不很一致;到1962年,美国几乎所有公立学校都有学生进行祈祷活动,但后来联邦最高法院明确规定,禁止学生在学校祈祷。关于这个问题,我们在《法院》一章中将有详细论述。不论如何,这些情况都可以证明:不论是从宗教出发还是从世俗精神出发,学校教育与美国公民宗教从来都是不可分割的。

#### (6) 服务于社会政治是美国公民宗教的根本任务

美国公民宗教是美国政府的意识形态,这种宗教表明了一种政治与宗教的联盟,而这种联盟又成为美国民族同一性的根源,美国文明的基础。在美国人看来,最初的美国公民宗教服务于独立战争,因为它造就了华盛顿等神圣人物、《独立宣言》等神圣文件;内战加深了美国公民宗教的意义,因为它使公民宗教具有死、牺牲、再生等概念。这种认识明显把宗教与政治结合在一起。因此,有学者认为,公民宗教实质由三种宗教构成:神权政治宗教、教会宗教和政治宗教。<sup>①</sup>

作为一种意识形态,美国公民宗教虽然根植于宗教、依托于宗教,但它的政治性却超过宗教性。从移民始祖信奉的加尔文主义到资产阶级追求的自由主义,都是利用宗教为资本主义政治、经济和文化服务。因此,有美国学者认为,在他们手中,《圣经》不过是“修辞技巧的字库”和“隐语的资料库”。<sup>②</sup>多次大觉醒运动也无异于号召革命,其结

---

① David Apter, "Political Religion in the New Nations", See C. Geertz edited *Old Societies and New States*, New York, 1957, p. 104 (D. 埃普特:《新国家的政治宗教》,载 C. 格尔茨编《旧社会与新国家》,纽约,1957年版)。

② Alan Heimert, Perry Miller, *The Great Awakening, Documents Illustrating the Crisis and Its Consequences*, Indianapolis, New York, 1967, pp. XLII - XLIII (A. 海莫特、P. 米勒:《大觉醒,危机与结果图解文献》,印第安纳波利斯,纽约1967年版)。



果都是推动美国民主的发展。按马丁·E.马蒂的说法,美国公民宗教是维护社会秩序的“秩序宗教”。<sup>①</sup>

(7)多元化的宗教信仰是美国公民宗教的基本依托

信仰多元化是美国宗教的突出特征。这也是美国立国者们无法确立一个国教、实行政教分离的主要原因。人们认为,在20世纪的美国,基督新教、天主教和犹太教形成了三位一体的宗教主流。应该承认,在宗教信仰上,基督新教、天主教和犹太教之间是有很大差别的:基督新教认为,人通过信仰基督就可以得救;天主教认为,人只有通过教会才能得救,教会之外没有得救;犹太教认为,在人类历史上,只有犹太人与上帝订有特殊的契约关系,他们拥有独一无二的使命。美国著名新正统派神学家莱因霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr)在1958年提出:“基督教徒没有必要去使犹太教徒皈依。”他认为,基督新教与犹太教在希伯来《圣经》启示录中同处于中心位置,尽管它们是两种不同的宗教。而使天主教徒皈依的想法也都成为天方夜谭。但是,作为美国“三大官方宗教”的基督新教、犹太教和天主教都崇拜上帝,尽管这些宗教之间存在许多分歧,各宗教内部又分成很多教派,长期以来形成的民族传统和宗教传统使美国人民自愿团结在星条旗下,甘愿在同一个上帝领导下。他们认为,教会宗教是个人的事,公民宗教是国家的事;教会宗教是心灵的事,公民宗教是世俗和道德的事;教会宗教是未来的事,公民宗教是现世的事。两个宗教不但互不矛盾,反而相互联系、相互配合,有时相互重叠。有人把美国公民宗教称作“一座一体化的国民生活和信仰多元化之间的桥梁”。<sup>②</sup>在人们心中,公民宗教和教会宗教同等重要,但公民宗教是依赖于教会宗教的。这是因为,在美国,信仰上帝已经成为衡量一个人

---

① [美]R.G.哈切森:《白宫中的上帝》,第40页。

② D.Chidester, *Patterns of Power, Religion and Politics in American Culture*, p. 106.

的不可忽略的政治标准。

(8)“超验公民宗教”是美国公民宗教的理想目标

贝拉等美国学者之所以提出公民宗教的问题,是他们感到美国公民宗教已今不如昔,贝拉认为,美国公民宗教已经成为一个“崩溃了的空壳”。于是,他提出了美国公民宗教的理想目标:“超验公民宗教”(The Transcendent Civil Religion of America)。他认为,这种超验公民宗教可以限制政治权利绝对化,使“任何政治专制主义非法”,进而可以解决美国所面临的道德危机的问题。例如,反战运动活动家们反对越南战争的行动就是一种复兴超验公民宗教原则的行为,贝拉认为,美国公民宗教应该是美国人自我解析和判断美国政治行为的准则,从而使公民宗教成为起政治作用的、进行超验判断的道德标准。<sup>①</sup>这一方面反映了美国 60 年代以来道德危机已经引起人们的重视,同时也说明美国政府特别是总统的权力已经越来越大。人们担心的不是美国公民宗教原则是否能够实行,而是美国传统的民主会不会遭到破坏。

一个无法回避的问题是:美国公民宗教是不是一种宗教?在美国学者中,有人认为美国公民宗教是一种有别于教会宗教的宗教,有人认为它是教会宗教的世俗化,也有人认为它不是宗教。我们认为,作为一种文化、一种意识形态、一种道德和社会准则、一种与教会宗教密不可分的民族传统,把美国公民宗教看成为一种宗教是可以理解的,在西方学者看来,不但基督教、伊斯兰教、佛教等教会宗教是宗教,中国的儒教、日本的神道,甚至共产主义也是宗教。可见,这里宗

---

① Robert N. Bellah, “American Civil Religion in the 1970s”, in *American Civil Religion*, eds. Russell E. Richey and Donald G. Jones, New York: Harper and Row, 1974, p.27(R. N. 贝拉:《20 世纪 70 年代的美国公民宗教》,载 R. E. 里奇、D. G. 琼斯编:《美国公民宗教》,纽约,哈珀和鲁出版公司,1974 年版)。

教已经不是中国人所理解的那种纯粹意义上的宗教,而是政治、思想、意识、道德等上层建筑的代名词。这样看来,宗教不仅不是迷信,反而是理性。20世纪以来,这种思想在科学主义的推动下从原来立国元勋们的“自然神论”走向了“宗教理性主义”。这种宗教理性主义与美国政治有机地结合在一起,又推动美国社会的发展。正因为如此,公民宗教作为一个社会的公民所共有的统一价值观、同一道德观,即共同信仰,发挥了教会宗教无法替代的作用。

如果确实存在美国公民宗教,那么当然就是指美国全体国民的宗教倾向性和政治规定性的有机结合,公民宗教的理论实质上也就是把社会流行性当成了文化主导性,把政治规定性当成了民族传统性,把宗教对社会的渗透当成了社会对宗教的依赖,把世俗制度当成了神启结果。如果这是对的,人们则可以顺理成章地把世界上的一切国家制度、文化遗产、民族传统等统统称为公民宗教。由此,美国公民宗教的说法在某种意义上是美国文化的代名词,是在为美国文化的衰落寻找宗教原因。

实际上,许多说美国公民宗教不是宗教的美国学者并不是认为它不是宗教,而是认为它不是教会宗教,他们倾向于认为它是一种文化宗教,称之为“美国文化宗教”。事实上,所谓“美国文化宗教”就是指“美国生活方式”——一个多元社会中不同的宗教和平共处。但在这些不同的宗教中有一个“主流宗教”,包括基督新教、天主教和犹太教。哈孟德认为,自60年代以来,不论是基督教的教会还是犹太教的教会,越来越多的美国人选择宗教作为“个人意向”(Individual - expressive)而不是传统的权威的“集体意向”(Collective - expressive)的社会事业的组织形式。第一次政教分离是在宪法中加上第一修正案,但那并没有减弱组织良好的宗教对美国公共社会的影响。发生在两次世界大战之间的第二次政教分离结束了基督新教在美国的一统地位。30—60年代,天主教、犹太教和基督新教继续影响美国的政治和政府事务。但是,自60年代以来,个人自主思想已经进入旧

有的集体意向王国,特别是主流宗教,使主流宗教的成员和影响都在下降。哈孟德认为,尽管宗教在美国人当中仍然很重要,但由于个人自主思想的增强,宗教更多地是以私人的方式表达的,不论在旧的社会事业组织形式还是新运动,也不论是激进的、反文化的,还是传统的,都有自己的信徒。<sup>①</sup>作为哈孟德所说的第三次政教分离的结果,却证明了组织良好的宗教在美国社会生活中的极其重要的影响,在美国文化日渐多元化的情况下,宗教在美国民族同一性和个人价值观方面也具有重大影响。

### 宗教作为一种社会文化形式

上文已经谈到,在美国,许多人去教会不是为了表达某种集体意向,而是为了实现某种个人意向。宗教组织对他们来说不代表传统的教徒之间的关系,而自己加入或脱离教会对其他教会成员并无影响。对他们来说,教会不是家族、邻居、工友和朋友的集会,而是各自有自己的行动和意向。他们的观点完全是一种个人意向,他们把教会作为一种个人社会的延伸和通向自己追求的目标的光明大道,例如,在教会与上帝沟通,教育自己的子女,欣赏音乐或者治病等。

宗教作为一种社会文化形式,不论是作为个人意向还是集体意向,都具有使社会同一的作用。但这里存在两种完全不同的同一:一种是基本不变的或变化缓慢的同一,它表现为一种人格的一致而不管个人之间的差别;另一种是可变的个体与其他个体之间的同一,即当某个个人从一个地方到另一个地方后,他在每个地方都有一种与那里的其他个体同一的问题。也就是说,前者是个体之间相对稳定

---

① Phillip E. Hammond, *Religion and Personal Autonomy — The Third Disestablishment in America*, South Carolina: University of South Carolina Press 1992, p. IX (P. E. 哈孟德:《宗教与个人自主——美国第三次政教分离》,南卡罗来纳大学出版社,1992年版)。

的同一,后者是个体移动后的同一。第一种同一概念表明的是—种非自愿性的同一,因为这种同一可能是无法选择的,如出生在哪个家庭;第二种概念则是可以接受或排斥的,因为一个人到哪里去,与哪些人生活在一个共同体中是可以选择的。第一种同一是在最初的社会组织中培育出来的,很可能是在生命的早期;第二种同一则是人生活在最初社会组织之外的一种需求。因此,(1)两种同一都是可用的和有用的;(2)在某些社会领域,如家庭,第一种同一是绝对重要的,同时,在另—些社会领域,如工作单位,第二种同一是非常重要的;(3)在某些社会领域,例如当代教会,在现代社会中,可能曾经在第一种同一中很重要,而后又发生转变,在第二种同一中很重要了。如果这种变化发生了,教会的作用就很值得注意了。①本书正是要探讨这个问题。

在美国,宗教的文化作用确实在变化:例如,我们可以很容易地通过皮肤和头发颜色的不同区别美国人不同的种族,而这种种族的同一性是不可选择的,因而这种同一性也无法影响人们的日常生活;但是,对大多数人来说,选择与谁结婚,与谁交友,在哪里工作,做什么工作,却是自愿的选择。②在这里,是个人意向还是集体意向,是第一种同一还是第二种同一,在教会的文化作用上二者是一致的,因为已经发生了从第一种向第二种的转变。

在法律上,美国没有国教,但基督新教在美国文化中曾长期具有统治地位。换句话说,基督新教曾经在美国人的民族同一性问题上发挥重要作用。同样,在个人意向不断取代集体意向的潮流中,基督

---

① Phillip E. Hammond, *Religion and Personal Autonomy — The Third Disestablishment in America*, p. IX.

② Mary C. Waters, *Ethnic Options*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1990, p. 147 (M. C. 沃特斯:《种族选择》,加利福尼亚大学出版社,1990年版)。

新教的影响也在下降。也就是说,形势向着“政教分离”又前进了一步。法律并没有改变,法律早已确立了政教分离制度,但是,政教分离这条路美国已经走了很久,宗教和美国人民也一直处于这个过程的一系列动荡之中。经过这些动荡,美国的教会发现自己普及了但却不那么强有力了。特别值得注意的是,教会发现自己更像是监督者而不是领路人。到了20世纪50年代,问题已经很清楚,以基督新教—天主教—犹太教三位一体的宗教主流在美国确立了自己的地位。

有人认为,美国正在经历着一种“宗教和文化中产阶级的衰落”,因此,宗教已经失去了美国“凝结力”的作用,这表明美国发生第三次政教分离的可能。<sup>①</sup>他们甚至认为宗教可能从美国社会生活中消失。60年代以来的历史表明,宗教没有在美国消失,但宗教作为个人意向的意义而不是集体的意义更加重大了。没有人会否认在20世纪60—70年代美国发生了某种变革,这种变革所带来的变化也是无可否认的。我们认为,归根到底,这些变化可以用“个人自主”(Personal Autonomy)来概括,不论从自愿选择还是从摆脱制度约束来看都是如此。美国人的行为和思想都在变化,这种变化在很大程度上都是在个人自主思想的引导之下发生的,其中包括两个完全不同、毫不相干的,但对人们的教会观点确实产生影响的领域:一个是道德标准的矛盾(特别是在家庭和性领域),另一个是社会联系纽带的松弛。

从60年代开始,女权问题、性规范问题、家庭权威问题、堕胎问题以及单身父母问题等等这些问题的提出带来了一场道德危机,而道德标准问题直接威胁到宗教的地位,因为,在50年代以前,美国社会是以家庭为基础,家庭的支柱是宗教信仰。而现在,女权、同性恋

---

<sup>①</sup> Roof W. Clark and W. McKinney, *American Mainline Religion*, New Brunswick 1987, pp. 33 - 39 (R. W. 克拉克、W·麦克金尼:《美国主流宗教》,新布伦斯威克,1987年版)。

和堕胎等问题已经威胁到传统的家庭的存在。据美国人口统计局统计,1960—1974年间,18—24岁的美国妇女结婚率下降了1/3,离婚率却上升了36%;1960—1978年,美国人在家中居住的比率下降了12%,独居率却上升了68%。事实证明,参加教区活动的人数也发生了变化。例如,有人在1924年统计出这样一组数字:在密德尔城(Middletown)的教会成员中,有44%的人说自己参加教会活动是一种“习惯”,35%的人说自己参加教会活动是为了“乐趣”,还有8%的人说自己参加教会活动是为了使自己的后代得到好处,13%的人没有说明自己参加教会活动的原因。到了1978年,另有人统计密德尔城的教会成员时,只有15%的教会成员说是出于习惯,为了乐趣的人达到65%,而为了自己后代得到好处的上升到13%。美国的宗教信仰从集体意向向个人意向转变的证据还可以从天主教教徒参加忏悔的人数下降这一现象中得到证实。据1990年的一个统计,美国天主教徒坚持至少一个月忏悔一次的只有9%,专职教会人员也只有35%。<sup>①</sup>

20世纪以来,随着来自世界各地的移民人数和种族的增加,美国宗教信仰多元化的问题越来越严重,从前那种固有的宗教热情出现衰退。同时,由于科学的发展,在社会科学研究领域经验主义原则的应用、生物进化论理论的传播以及世俗人类学和唯物主义哲学的发展,使现代化和世俗化的倾向更加突出,这些思想对教育、法律和社会都产生了重大的影响。到了20世纪60年代,很多学者预言,美国正进入到一个“后宗教社会”时期,甚至哈佛大学神学院教授、神学家H.考克斯在1967年发表的《世俗城》中也持有相同看法。然而,事实证明这些预言错了。30年后,考克斯本人在另一著作《来自天堂之火》中写道:预言家们曾经认为,20世纪技术的进步和城市化

---

<sup>①</sup> Ted G. Jelen, *Religion and Political Behavior in the United States*, pp. 14 - 17.

的兴起将进一步使宗教边缘化,宗教必将因失去存在的根基而衰落。但是,这种情况并没有发生。恰恰相反,宗教在全球范围内复兴,佛教、印度教、基督教、犹太教和神道以及众多的小的宗教派别,一而再再而三地复兴和发展,宗教进入了又一个“大觉醒”时期。<sup>①</sup>

在美国,宗教与政治融合在一起早已经是不争的事实。但是,在宗教多元化和政治民主化的美国,究竟是多元的宗教决定了多元的政治还是多元的政治决定了多元的宗教?人们的看法还存在很大的差异。

---

<sup>①</sup> <http://www.religiousfreedom.com>“Religious Freedom in the United States of America”, Prepared by the International Coalition for Religious Freedom, Updated: 06/17/00(宗教信仰自由国际联合会:《美国的宗教自由》,见互联网).



## 第四章 国会——政治精英与宗教立法

### 一、国会议员的宗教信仰及其政治意义

众所周知,美国的国会是立法机构,是美国社会和国家各项政策与原则的制订机构,所以,美国的国会集中美国各界的精英,特别是政治精英;国会两院的决议和通过的议案都会对美国乃至其他国家产生重大影响。

同样众所周知,美国有史以来,上至总统下到公民,绝大多数人都把上帝作为自己的精神依托,都把宗教信仰自由看成为国家政治和人权的集中表现。这样,国会议员们的宗教信仰和倾向如何,他们的宗教信仰对国家重大事宜的决策,特别是宗教问题的立法产生怎样的影响,国会议员如何看待宗教与政治之间的关系问题等等,所有这些问题都成为学者们研究的对象。

#### 国会议员的宗教信仰

美国国会有参议员 100 名,任期 6 年;众议员 438 名,任期 2 年。这样,20 世纪这 100 年的历史上到底有多少人曾经担任过国会议员不得而知,他们的宗教信仰也很难统计清楚。根据美国学者福勒的研究,绝大多数美国国会议员信仰宗教。他的统计表明,最近几十年来,75% 的参议员和 66% 的众议员是新教徒,天主教徒参议员不到 15%,众议员 25% 左右,犹太教议员约 6%。有人认为,按照美国文化,每一个国会议员都觉得自己不得不宣布自己信仰某种宗教。也就是说,如果自己不属于某一教派,似乎就失去了公民基础;如果不

信仰上帝,似乎就没有了精神支柱。另有人统计,现代研究的统计数字表明,95%的美国国会议员信仰上帝,其中绝大多数人接受了基督教传统说法,即认为上帝是存在的,上帝的意志是不可改变的;80%相信人死后仍有生命;71%认为耶稣神圣;80%相信《圣经》是上帝的话;52%的国会议员公开承认宗教在他们的生活中“相当重要”。福勒认为,尽管新教徒在国会中仍占多数,但近年来新教徒国会议员人数在不断减少,而天主教徒和犹太教徒的数量在增加。这种情况完全符合美国宗教形势的发展趋势。随着基督新教一统地位的丧失和天主教、犹太教以及其他宗教的发展,国会议员宗教信仰的比例当然会有所改变。但是,从上述统计数据看,基督新教教徒在美国国会议员中仍占多数;信仰上帝仍然是美国立法者们的共同意向。这种情况再一次告诉人们,美国是一个基督教国家,上帝是美国人不可或缺的精神支柱。<sup>①</sup>

美国学者的研究表明,宗教对国会或立法机构的影响主要有两条途径:除去国会议员的宗教信仰会对该议员的主张和动议产生不可避免的影响外,另一个是宗教利益集团的游说活动。从主观认识来看,绝大多数主张政治自由的国会议员要么是尊奉传统基督教教义的正统派,要么是主张包括政治自由在内的信仰自由派。政治保守派还可以分为两派:要么是传统的福音—基要派,强调人与上帝的关系纽带,要么是把宗教作为生活的准则和纯洁生命的标志,包括天主教徒以及新教中某些福音—基要派信徒。从宗教利益集团的游说看,主要是各教派促使本教派的议员在国会立法中维护本教派的利益。当然,不少宗教意识强烈的议员向来积极为本宗教或教派说话(详见下文)。值得注意的是,美国国会议员中相当大的一部分人仅仅是“名义上”的宗教信徒,这些人并不把宗教看得那么重要,因为他们把一切都政治化了,所以,议员们在考虑国家政治问题的时候,甚

---

<sup>①</sup> Robert Booth Fowler, *Religion and Politics in America*, pp. 126 – 127.

至宗教问题的时候,更多的是从现实的、民族的、国家的利益和需要出发,而不是从本宗教或本教派的利益出发。由于美国的国会议员没有任期限制,很多议员希望自己能够连选连任,而仅仅站在本宗教或本教派的立场上说话当然对自己连选连任不利,这就促使议员们持一种较为公正的态度。另外。由于新教派别众多,即使在国会中人数居多,他们的观点也很难完全一致。这是美国宗教难以在国家政治中居于统治地位的一个重要原因。

### 国会议员宗教信仰的政治意义

上述情况并不能说明国会议员的政治生活中没有宗教情感,或者说宗教对国会议员没有任何意义。可以说,宗教影响遍及美国各个领域,包括国会和议员。

许多证据说明,宗教在美国国家立法中确实具有不可忽略的地位。一方面,任何一个教派都难以使它的成员在议会中完全按本教派的观点行事,另一方面,也确实有一些国会议员的宗教意识极强,他们在国会中的思想和行为完全是从宗教出发的。例如,美国众议院民主党领袖 T.P.奥尼尔(Thomas P. O'Neill)是一个著名的天主教徒,从 1952 年以来长期担任国会议员,在许多问题上,如反对核战争与核武器的研制等等,奥尼尔都是坚定地站在天主教的立场上。这是他之所以受到天主教徒拥护的主要原因,但同时也遭到其他教派的抨击,连他自己也承认他的一个不利条件就是宗教信仰问题。另一个著名人物是野心勃勃、喜欢争论问题的参议员 J.赫尔姆斯(Jesse Helms),一个来自北卡罗来纳的共和党议员,1972 年进入国会并很快出名。他是一个浸礼派教徒,他认为,自己的工作,特别是反对堕胎和争取公立学校允许祈祷的问题上,是从宗教信仰出发的。后来,他终于有了一些持相同观点的伙伴,最著名的当数来自俄勒冈的参议员 M.哈特菲尔德(Mark Hatfield)。哈特菲尔德是共和党人,浸礼派信徒,试图在自己的议员工作中履行自己的宗教使命。为此,

他曾多次发表演讲,试图在政治行动中实现传播福音的目的。长期以来,他一直认为,基督徒在政治活动中必须以《圣经·新约》为引导,其中包括关心穷人、反对战争等等。哈特菲尔德相信,信仰上帝有时甚至经常导致一个人与某种特定的文化或政府发生冲突,但他本人不但不把这当做一个问题,反而认为这是作为一个基督徒来说是很正常的事,因为履行一个基督徒的信仰不能停留在口头上,而要落实在行动中。因此,他一直反对美国在越南的战争,反对里根总统的防务计划,抨击尼克松的水门事件,他与和平主义者关系密切,他同情非暴力主义者。哈特菲尔德曾当过俄勒冈州长,所以地方主义思想浓厚。他赞成把更多的权力包括更多的财权下放给州和地方政府。<sup>①</sup>

美国学者 A. D. 赫茨克(Allen D. Hertzke)在《信仰与倾向:宗教选民与华盛顿精英》(Faith and Access: Religious Constituencies and the Washington Elites)一文中向读者展示了他与某些国会议员的谈话,说明了国会议员的宗教信仰对他们本身在美国政治和宗教生活中的态度具有决定性作用,但并不是说他们的宗教信仰对一般宗教选民的影响完全一致。赫茨克说,根据我与一些议员的谈话来看,美国政治精英们的宗教观或世界观是影响宗教选民在选举中的取向的一个极为重要的因素,有时甚至是决定性的因素。国会议员对宗教右翼的态度就是一个明显的例证,例如,在与他谈话的七名国会议员中,有五位来自基督教州,其中多数人是基督教福音派和基要派选民。但是,他们对宗教右翼的态度却大相径庭。例如,一个保守派共和党国会议员非常同情宗教右翼,他为学生在学校的祈祷权而斗争,反对堕胎,反对武器控制,支持里根政府反对共产主义,但他倾向宗教右翼主要不是因为他本身也是宗教选民,而是因为他自己的宗教和政治价值观。但另一个来自相同基督教地区的自由派民主党议员却藐视

---

<sup>①</sup> Robert Booth Fowler, *Religion and Politics in America*, pp. 130 – 132.

基要派,他认为宗教右翼仅仅是电视福音所带来的一个后果。当谈到宗教右翼的崛起问题时,他激动地指着电视荧光屏说:“那里有很多可怜的绝望的人。”还有一个温和的共和党议员,他本人是一个公理会信徒,但却没有把宗教选民看得很重要。他说:我认为,不论左派还是右派,站在哪一边都是错误的。我反对高科技领域内片面的武器控制,但我支持学校祈祷问题,同时我不能赞同笼统的反对堕胎。在堕胎问题上,有些选民很激进,例如,有一个修正案就对被强奸而怀孕的人不利,因为堕胎可以终止妊娠。所以我不能赞同那样的观点。可以看出,这位议员并没有把院外集团的宗教观点看成自己竞选的障碍。有一封针对民主党的共和党人发出的供议员们传阅的信,而一个新当选的、来自南方浸礼派的温和的民主党国会议员却认为这封信很可能有助于他而不是伤害他。<sup>①</sup>由此我们可以看出,国会议员的宗教信仰对他们本人的政治取向具有极为重要的作用,而国会议员对其他宗教选民的影响并不以该议员的宗教信仰为转移。

前参议员 G. 麦戈文(G. McGovern)认为,宗教不仅仅是一种个人拯救的审视,也不仅仅是上帝恩典的即刻表述,而是人献身于他所处的那个时代的基本道德基础,事实上,一个人自己本身的救赎是建立在为其他人服务的基础之上的。<sup>②</sup>这种观点十分典型地反映了作为国会议员的心态。在院外集团中,同一教派而观点完全相反的例证屡见不鲜。例如,有两个著名的主教派议员,一个是民主党自由派众议员,另一个是共和党保守派参议员,前者热情支持华盛顿的一个最激进的“主教派教会”,认为主教派信徒与天主教信徒一样,都是站在穷人一边的;而后者却站在与华盛顿主教教会相对立的、保守的“祈祷书协会”一边。前者强调“饥饿、贫穷、压迫、妇女、少数”,俨然

---

① Ted G. Jelen, *Religion and Political Behavior in the United States*, pp.261 - 262.

② George McGovern, *Grassroots*, New York 1977, p.34(G.麦戈文:《根源》,纽约,1977年版).

是以“和平与正义”的观点在说话,完全不是从宗教选民的立场出发。后者严厉地批评主流宗教院外集团,说他们是一些选举说教团。从此上情况可以看出,很多国会议员的观点既不是来自本教区选民的的压力,也不是来自宗教院外集团的压力,而完全是出自他们自己的宗教观和政治观。美国学者 M. T. 哈纳(Mary Hanna)在《天主教与美国政治》(Catholics and American Politics, Cambridge: Harvard University Press, 1979)一书中曾对国会议员中的天主教徒问题作过详尽的分析。她发现,罗马天主教徒并没有把宗教在国会中的作用看得如何重要,他们对天主教在国家政治中的作用问题很敏感,因为即便是天主教徒,在很多问题上的看法也不一致。这首先是因为在国会议员中伦理道德问题被看得十分重要,它涉及到宗教和政治的承诺、政教分离的制度等一系列原则问题。另一个原因是天主教徒内部也呈现多元化的趋势。自梵蒂冈第二届大公会议(1962.10.11—1965.12.8,简称梵二会议)以来,天主教内部多元化问题越来越突出,所以,天主教国会议员也大不相同,他们中有文化派、礼仪派、道德亚文化派、詹森主义派、道德派等等。

通过上面的论述我们发现,某些美国国会议员的政治取向确实受到其宗教信仰的重大影响,但并不以宗教信仰为转移,而是以其价值观,特别是政治观为转移;虽然美国国会议员绝大多数都有自己的宗教信仰,但宗教信仰真正影响其政治观点的并不多。从这里可以看出美国政治宗教的基本特征。

## 二、宗教势力对议员观点的影响

美国政治民主的一个突出特点是各种政治势力均通过某种渠道对国家事务产生影响。20世纪宗教势力几起几落也都与国家政治的发展和变化同步而行。国会议员在国家立法中的作用非同小可,各种势力,包括宗教势力当然不会放过。那么,宗教势力用什么方法

对国会议员施加影响呢？

### 宗教院外集团及其作用

如同其他利益集团一样，美国的宗教势力也有自己的院外集团，也通过院外集团的活动使国会立法体现本教派的观点，维护本教派的利益。有学者在 1994 年考证，美国有 120 个非盈利性的组织专门对政府政策的形成施加宗教影响，其中多数组织在首都有永久性办公地点，这些组织所雇佣的人员为此花费的时间一点儿也不比世俗院外集团的人员少，他们起草提案，提出修正案，组织幕后联盟，就妥协条款与对手周旋，为立法辩论中的成员提供事实和证词等等。<sup>①</sup>

美国宗教利益集团不但在华盛顿对国会施加影响并极力使国会立法体现本教派的观点和利益，而且对地方立法机构同样采取行动。1985 年，仅一个星期就有由佛罗里达天主教大会提出的三个重要的法案被佛罗里达州立法团纳入讨论。<sup>②</sup>这种情况再清楚不过地说明，宗教院外集团的活动是美国社会政治生活的重要组成部分。

由于宗教信仰的原因，国会参众两院的每一届会议都是由来自华盛顿的牧师轮流主持的祷告开始，两院都设有专职牧师为议员们服务。每届会议期间，国会议员还组织祷告会与经文研读小组进行活动。50 个州当中的许多州议会也有类似的安排。<sup>③</sup> 这些情况告诉我们，即使在国会召开期间，国会议员也无法避免受到宗教势力的影响或干扰。而在国会选举过程中，宗教院外集团的活动就更为突出了。在 1982 年国会选举中，各个基督教右翼组织非常活跃，但由

---

① Allen D. Hertzke, *Representing God in Washington*, Knoxville: University of Tennessee Press 1988, p.88(A. D. 赫茨克:《在华盛顿的上帝的代表》, 诺克斯维尔, 田纳西大学, 1988 年版)。

② Kenneth D. Wald: *Religion and Politics in the United States*, p.130.

③ 美国驻华大使馆新闻文化处:《交流》, 2000 年 1 月版, 第 26 页。

于经济原因,他们支持的代表没有成功。里根政府推出的一个允许学生在学校祈祷的法案,就曾经在众议院获得通过,在参议院也得以通过,只是最后没有得到法定的三分之二以上的绝对多数票才被搁浅。<sup>①</sup>这种情况显现了宗教势力对国会的影响是不可低估的。

通常,人们认为宗教对政权的作用是间接的,例如,对制定政策的程序进行间接影响。但在某种情况下,由于政策制定者本人宗教观点和倾向的存在,宗教对政策的影响更多的是直接的。当法律经由公民投票决定时,宗教组织就可以轻而易举地在投票中把自己的倾向写进法律。不过,美国的多数立法不是经由公民投票,而是由当选的官员们的一致行动确立下来的。在这种情况下,宗教的作用则体现在对这些官员的价值观的影响上。在公民投票决定立法时,政府官员通常的取向与本社区占统治地位的宗教价值观相一致。

在美国,对国会议员投票意向的影响因素相当多,如党派、地区、选区、总统的影响、国民意向等等,但宗教的影响是最重要的一个。L.N.里塞尔贝克(Leroy N. Rieselbach)在1966年曾考察了1934—1964年间五次国会上美国国会议员在对外援助问题上的不同态度。他总结出:在多数情况下,不论是民主党还是共和党,也不论是来自农村的还是城市的,与其他教派相比,天主教徒更支持对外援助。如果某项立法问题直接关系到宗教所关心的问题,那么宗教对立法的意义就更为突出。在堕胎问题上就是如此,因为各教会都对这个问题十分关心。考察表明,主张限制堕胎的议员主要是得到天主教徒的支持。<sup>②</sup>

美国的国会是立法机构。立法应该体现广大人民群众的意见,并通过人民的代表投票来决定;但是,美国的许多法律并不是通过这样的程序产生的,而是靠一些当选官员决定的。这样,就使宗教和教派有可能通过影响有权力的官吏在立法过程中发挥作用,特别是某

---

① L.C. 麦克唐纳:《美国基督教右翼简史》, <http://www.religiousfreedom.com>。

② Kenneth D. Wald: *Religion and Politics in the United States*, pp.145 - 147.



些政府官员与其具有相同的宗教价值观或同属于一个教派的时候。国会政治精英的行动是否受其宗教信仰的制约的问题是学者们长期争论的热门话题。当然,影响国会议员观点和行为的因素很多,如政党倾向、价值观念、总统意见、舆论、同僚建议、院外集团的游说以及其他一些个人意向等等,但宗教文化的作用确实不可小看。美国学者 J. 芬顿(John Fenton)曾经对参众两院信仰天主教和基督新教的议员在 1959—1960 年国会上的行为进行比较研究,他发现,在多数情况下,来自于同一政党、同一地区的天主教徒和基督新教教徒在公民权立法、对外援助或有影响的劳工立法等问题上并没有很大的分歧。而 L.N. 里塞尔贝克的研究结果却恰恰相反,他对 1934—1964 年国会上五次投票表决对外援助问题的调查显示,天主教徒和基督新教教徒的意见完全相反。通常,天主教徒多主张美国政府扩大对外援助,当然主要是援助他们认为应该援助的国家和民族。在国内问题上,美国学者小约翰·沃纳(John Warner Jr.)对第八十九届国会议员中的天主教徒、基督新教教徒和犹太教徒的调查显示,基督新教教徒最为保守,犹太教徒最为激进,天主教徒居中。<sup>①</sup>

但是,我们不能因此而认为美国国会议员的政治观点是由其宗教信仰决定,或者说,国会议员在国家立法中的立场并不是完全取决于其宗教信仰。学者们的研究表明,除去个别问题之外,如堕胎、同性恋等问题,国会议员在多数重大问题上的看法不因宗教信仰的不同而不同。美国学者 P. L. 本森(Peter L. Benson)和 D. L. 威廉斯(Dorothy L. Williams)调查和探索了国会议员宗教信仰的“精神面孔”。在承认宗教信仰是一个复杂的、多方面的问题的基础上,他们向被调查的国会议员提出了有关他们个人宗教哲学的四个方面。这四个方面分别代表着他们对宗教问题的不同理解:第一,宗教更关心个人问题还是社会问题?第二,宗教对信徒来说是限定和规范其行

---

① Kenneth D. Wald: *Religion and Politics in the United States*, pp.146,204-205.

为还是通过免罪使其放松？第三，宗教是从上帝“垂直”到信徒个人还是从信徒个人“平行”到个人？第四，宗教的基本任务是为个人救赎还是为社会的重建？调查者发现，赞同后者的主要是宗教自由派议员，赞同前者的主要是保守派议员。这种情况说明，宗教信仰对国会议员在议案表决中采取的是自由的还是保守的观点起重要作用，而不是对该议员支持不支持某党派的观点起作用。<sup>①</sup>另外两个美国学者 J. 格林 (John Green) 和 J. 古斯 (James Guth) 曾研究了第九十六届国会议员投票的记录，试图考察一个名叫“民主行为美国人”的利益集团 (The Americans for Democratic Action) 所记载的影响国会议员的因素问题。结果他们发现，该组织所记载的国会议员的宗教取向和议员选举区的宗教构成具有广泛的意义：神学保守派宗教组织越集中，那里的国会议员在投票取向上越保守。这说明宗教对议员意见具有不可忽略的影响。<sup>②</sup>可以看出，宗教利益集团对国会议员及其政治观点的影响是一个相当微妙的问题。

### 宗教教派、政党与议员

通常人们注意到，美国政治制度的一个突出特点是两党制。正是两党相互竞争、相互制约，才推动美国民主化进程的发展。美国人也历来以此自豪。与此同时，人们还注意到，美国又是一个宗教信仰多元化的国家，正是这种多元化体现了美国民主，美国人历来以此为荣耀。然而，我们不仅要问：在政治上两党制、宗教上多元化的情况下，美国人，特别是国会议员，在重大决策中的态度和立场主要受宗教制约还是政党因素制约？对这个问题的回答关系到美国宗教与政治关系的实质性问题：美国是不是一个基督教国家？美国到底是宗教政治还是政治宗教？美国学者 H. C. 肯斯基 (Henry C. Kenski) 和

---

① Kenneth D. Wald: *Religion and Politics in the United States*, pp.146, 204-205.

② Kenneth D. Wald: *Religion and Politics in the United States*, p.148.

W.洛克伍德(William Lockwood)曾经详细分析、比较和论述 50 年代至 80 年代美国国会选举中宗教教派与政党的取向。从这些研究中我们也可以清楚看到宗教教派与政党之间的关系问题。下面是他们的一个统计表:①

1952—1986 年宗教教派的政党取向(%)

年	政党	全国	白人基督新教教徒	天主教教徒
1952	民主党党员	47	43	56
	共和党党员	27	34	18
	非两党成员	22	21	26
1960	民主党党员	47	39	64
	共和党党员	30	38	16
	非两党成员	21	22	20
1964	民主党党员	56	46	59
	共和党党员	22	31	17
	非两党成员	21	21	24
1968	民主党党员	48	37	54
	共和党党员	23	32	15
	非两党成员	28	30	32
1970	民主党党员	45	36	51
	共和党党员	23	32	17
	非两党成员	31	31	32
1980	民主党党员	41	34	43
	共和党党员	22	29	25
	非两党成员	35	34	32
1982	民主党党员	40	36	54
	共和党党员	24	32	16
	非两党成员	30	30	28
1984	民主党党员	40	33	44
	共和党党员	29	38	23
	非两党成员	29	27	31
1986	民主党党员	40	31	44
	共和党党员	25	33	22
	非两党成员	33	34	33

① Ted G. Jelen, *Religion and Political Behavior in the United States*, p.112(为说明问题,本书引用时对原文进行了必要删节和顺序移动)。

上表至少说明这样几个问题：

第一，在所列出的几届选举中，全国范围内的民主党党员的人数一直超过共和党。有时，民主党党员的人数甚至超过共和党和其他非两党成员的总和（如 1964 年）。这说明，美国民主党的势力在 20 世纪相当强大。

第二，在所列出的几届选举中，除去 1984、1986 两年外，白人基督新教教徒的民主党党员人数一直超过共和党。由于美国人绝大多数是白人基督新教教徒，他们的政党取向就决定了美国民主党的优势是难以动摇的。

第三，在所列出的几届选举中，天主教教徒中的民主党党员人数一直超过共和党。由于美国天主教的势力在 20 世纪得到快速发展，天主教教徒的政治倾向对美国总统和国会选举具有举足轻重的作用。

第四，所有的数据显示，共和党、民主党和非两党成员的人数差距很小，其他研究也表明，在美国，虽然两党制仍然是国家政治制度的主要结构，但共和党和民主党之外的其他各种政党势力在不断兴起。美国并没有因两党制而分成两派。上面的数据还说明，全国各教派内部在选择政党问题上也基本上没有呈一边倒或两极分化的现象（天主教除外）。

第五，尽管民主党人数占优，但在美国总统选举中并没有占优。1952—1986 年间，民主党总统只有三人三届，而共和党人总统却有四人七届。这种情况说明，党员人数多少并不是美国总统选举的决定因素。关于这一点，后面我们还会有所论述。

为了说明问题，让我们再引用另一组统计数据：<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> Ted G. Jelen, *Religion and Political Behavior in the United States*, p.121(为说明问题，本书引用时对原文进行了必要删节)。

1952—1986年宗教教派在国会众议院议员投票中的取向(%)

年	众议员所属政党	全国	白人基督新教教徒	天主教教徒
1952	民主党	49	42	55
	共和党	51	58	45
1956	民主党	53	46	61
	共和党	47	54	39
1958	民主党	60	52	72
	共和党	40	48	28
1960	民主党	54	43	78
	共和党	45	56	21
1962	民主党	58	47	75
	共和党	42	53	25
1964	民主党	68	58	72
	共和党	31	42	28
1966	民主党	57	47	68
	共和党	42	53	32
1968	民主党	56	43	61
	共和党	43	57	39
1970	民主党	56	48	57
	共和党	43	52	42
1972	民主党	56	47	66
	共和党	44	53	34
1974	民主党	60	52	72
	共和党	38	47	28
1976	民主党	55	46	62
	共和党	42	51	36
1978	民主党	58	51	64
	共和党	41	49	35
1980	民主党	54	45	58
	共和党	45	54	39
1982	民主党	56	47	66
	共和党	42	51	33
1984	民主党	53	44	58
	共和党	44	53	38
1986	民主党	59	49	65
	共和党	39	50	34

上表说明,从美国全国情况看,在国会议员选举中,各宗教教派的政党取向并不是固定不变的。除天主教教徒在这些年的国会选举中主要投了民主党的票外,白人基督新教教徒是变化不定的。

上面两个表格的统计使我们曾经混沌的思维豁然开朗起来:首先,在美国,宗教教徒的政党倾向性对某一个党党员的多寡起着重要的作用;但是,党员人数的多寡并不能决定该党在总统和国会选举中是否胜利。其次,美国国家政策是否保守并不取决于宗教保守势力站在哪一边,因为通常人们认为保守的共和党恰恰没有得到保守的基督新教教徒的一贯支持。

### **三、国会宗教信仰自由问题的立法**

自从宪法第一修正案对宗教信仰自由问题作出明确规定以后,尽管一些人曾多次提出修正这种立法并极力想重新确立国教,但一直没有达到目的。然而,自 20 世纪 90 年代以来,由于宗教右翼势力的增长和政治界保守主义势力的上升,美国国会关于宗教信仰自由的立法问题再度成为国会立法的重要内容。

#### **1993 年宗教自由恢复法**

由于一些人认为,美国联邦最高法院对宗教问题的一些裁决违背了宪法第一修正案的原则,在 1993 年国会上,针对某些案例重新审定了宗教信仰自由问题,并再次提出了《1993 年宗教自由恢复法》(Religious Freedom Restoration Act of 1993)。这个法案的目的有两个:第一,为修复 1963 年舍伯特诉弗纳案和 1972 年威斯康星诉约德案中的强制性决定,保证此法案将有效于任何在宗教行为自由问题上有实质性强制的案例;第二,向那些在宗教活动中确实受到政府强制的个人申明原因或为政府辩护。该法案第三部分为《宗教行为自由保护》,其中第一款总论规定:政府将不对个人宗教行为实行强制性

措施,但下列情况除外:第一,如果这种强制是为了政府的利益不得已而为之;第二,如果这种强制是为了政府的利益而采取的最起码的措施。在下面的条文中,该法案说明:所谓侵犯政府的利益是指个人的违法行为或反政府行为,所指的政府包括政府的部门、部、代办处、执行部门和官府,所指的宗教行为以宪法第一修正案上的意义为准。

在第一百零三届国会上,国会参众两院通过了《1993年宗教自由恢复法》。该法主要以法律形式强调国内宗教信仰自由,强调政府无权干涉私人宗教信仰自由。在第一百零四届国会上,众议院在第五百一十五条法律条款中表达了众议员对世界范围内基督徒遭受迫害的关注。同届国会的参议院第七十一条法律条款中也表达了同样的意思。<sup>①</sup>

由于该法案涉及最高法院的判决,所以需要得到最高法院的认可才能成为法律。1997年6月25日,美国最高法院以6:3票宣布国会通过的《1993年宗教信仰自由恢复法》违反宪法,予以否决。<sup>②</sup>

### 90年代国际宗教信仰自由立法问题的提出

在90年代,美国政界和宗教团体对宗教迫害问题的关注不仅仅表现在国内问题上。自从苏联解体以后,国际上掀起了一场文化热,宗教势力在全球范围内前所未有的发展起来。所以,美国人在关心国内宗教信仰自由问题的同时,开始利用宗教信仰问题展开了宗教外交。1998年1月,由美国种族与公共政策研究中心发起、在华盛顿举行的一次会议上,美国著名社会学家S.亨廷顿发表演讲指出:“由于宗教力量显著地增加,宗教迫害已经成为一个问题。遍及世界的宗教复兴使得宗教迫害和宗教信仰自由成为重要的问题……宗教已经成为民众生活和国家政治的一个潜在因素。”亨廷顿接着分析了

---

① <http://www.religiousfreedom.com>

② <http://www.adl.org/legislative>

宗教问题愈来愈突出的原因。他认为,当今世界许多国家以世俗因素划分归属已不太重要,相反,以宗教信仰划分归属愈发突出。在土耳其、伊朗、印度、以色列、俄罗斯,宗教归属感愈来愈重要。许多国家的政权合法性和宗教相联系,这样,这些国家的宗教民族主义就容易以宗教为武器,进行宗教迫害。<sup>①</sup>亨廷顿的观点代表了美国政界和宗教界许多人的看法,这种看法推动美国政府更加注重宗教在外交活动中的价值,更加积极地开展宗教外交。

美国政界历来关注所谓其他国家的宗教迫害问题。1998年5月,在德国柏林召开的“宗教自由与新千年”大会上,美国参议员查尔斯·卡纳迪(Charles Canady)发表演讲指出:“我想利用今天早上剩下的时间阐明美国政府对宗教自由问题的观点:不光是在国内,而且是在国际上,美国国会和美国人民都非常关注世界其他国家的政府对宗教及宗教活动的迫害。世界各地的基督徒、犹太教徒、穆斯林、印度教徒和其他宗教信仰者不断地由于宗教信仰、活动或加入宗教组织而遭受迫害。在美国庆祝和加强国内宗教自由的同时,美国人民强烈地反对国外的宗教压迫。”<sup>②</sup>美国前国会议员托比·罗斯(Toby Roth)在1998年日本东京举行的“宗教自由与千禧年”的国际学术大

---

① Abrams, “North America, Latin America, and Religious Freedom”, delivered at the International Coalition for Religious Freedom Conference on “Religious Freedom in Latin America and the New Millennium”, October 10 – 12, 1998, Sheraton Mofarrej Hotel, Sao Paulo, Brazil, <http://www.religiousfreedom.com> (艾布拉姆斯:《北美、拉美与宗教信仰自由》,在关于拉美和新千年宗教自由的宗教自由国际联合会上发表的文章,见国际互联网)。

② Charles Canady, “Religious Freedom and Democracy”, delivered at the International Coalition for Religious Freedom Conference on “Religious Freedom and the Millennium”, Berlin, Germany, May 29 – 31, 1998, <http://www.religiousfreedom.com> (C.卡纳迪:《宗教信仰自由与民主》,在关于宗教自由和新千年的宗教自由国际联合会上发表的文章。见国际互联网)。



会上,做了《美国外交:道德关注》的报告。托比·罗斯认为,两个世纪之后,“如果有什么能超越国界与文化的普遍原则,那就是宗教自由”。“国会反对国际上的宗教迫害,并且相信,美国的外交政策和它与外国政府的关系应该和宗教自由这一核心信仰相一致。”托比·罗斯呼吁:“宗教给了我们以价值观念。我们的价值观念又促成了我们的行动和决定。宗教授予我们必要而重要的工具,使我们成为自己未来的主人。外交政策必须关注道德。就像我们人类不能容忍仅仅局限于经济一样,我们的外交政策也一样。我们的外交政策必须包括人性的全部:经济的和道德的两个因素。虽然这比较困难,但是,我们不能容忍在我们的外交政策中忽视道德因素。”在报告的最后,托比·罗斯认为:“20世纪是一个商业世纪,21世纪将会是一个观念的世纪。”<sup>①</sup>众所周知,美国宪法第一修正案以法律的形式确定了美国的宗教信仰自由,美国人也历来以此为荣。同样众所周知,美国人从来都要求其他国家和不同文化基础的民族用美国人的观念处理一切问题,用美国人的标准衡量其他国家和民族的是与非。在他们看来,既然美国国内的宗教信仰自由问题已经由法律确立下来,既然国会立法机构,那么国际上宗教信仰自由的问题当然责无旁贷地落在美国国会议员们的肩上。

### 1996—1997年的宗教立法努力

上面所列举的那些行动和言论表明,美国政府将在立法上对国际宗教信仰自由问题采取行动。也就是说,美国国会将就宗教信仰

---

<sup>①</sup> Toby Roth, “U. S. Foreign Policy: The Moral Focus”, delivered at the International Coalition for Religious Freedom Conference on “Religious Freedom and the New Millennium”, Tokyo, Japan May 23 - 25, 1998, <http://www.religiousfreedom.com>(T.罗斯:《美国外交政策:道德关注》,在关于宗教自由和新千年的宗教自由国际联合会上发表的文章。见国际互联网)。

自由问题重新立法。1996年11月,当时的国务卿克里斯托弗就组建了美国“宗教自由海外咨询委员会”(Advisory Committee on Religious Freedom Abroad)。白宫宣布成立咨询委员会的目的,是要让该组织为美国政府过问其他国家宗教信仰自由问题提供政策建议,这种建议不但为美国政府制定外交政策提供参考,美国人同时还认为,这种建议和美国政府的政策可能引起全球范围内对宗教迫害问题的关注,最终促成由于宗教对立而使和平受到威胁的那些地方的和解。而事实上,咨询委员会本质上成为美国政府中的一个重要部门。咨询委员会成立以后,为美国政府就促进宗教自由、帮助解救受迫害的教徒、宗教容忍、促进众多信仰团体间的和解等问题提出了解决的措施。咨询委员会由负责民主、人权和劳工事务的助理国务卿兼任主席,由20名成员组成,他们代表人权与宗教信仰各领域,成员包括福音派、新教、天主教和其他基督教派。<sup>①</sup>同年12月,美国国务院告诫美国驻世界各地的外交使团,强调宗教自由作为广泛的人权问题的一部分的重要性,要求驻外使团增加关于所驻地区宗教自由问题的报告。<sup>②</sup>

1997年1月和2月,美国总统克林顿两次会见刚成立不久的“宗

---

① Report on International Religious Freedom for 1997: Executive Summary September 18, 1999, The International Commitment to Religious Freedom, U. S. Actions To Promote Religious Freedom Abroad, <http://www.usis.uz/wwwhrelg.htm>(美国“宗教自由海外咨询委员会”关于1997年国际宗教信仰自由的报告,见国际互联网)。

② United States Policies in Support of Religious Freedom: Focus on Christians, Report Consistent with the Omnibus Consolidated Appropriations Act, Fiscal Year 1997, House Report 3610, Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor Affairs, July 22, 1997. Advisory Committee on Religious Freedom Abroad, <http://www.usis.uz/wwwhrelg.htm>. (美国“宗教自由海外咨询委员会”关于支持基督教信仰自由的报告,见国际互联网)。

教自由海外咨询委员会“的成员。美国国务卿奥尔布赖特在她首次就职演说中强调咨询委员会工作的重要性,并指出,美国政府正在采取措施,促使宗教自由成为人权政策的首要问题。美国国会众议院在 610 号报告中也指出:美国政府支持宗教容忍,反对宗教迫害,并把它作为全球外交的中心环节。美国政府有计划地、公开地宣布其政策,以促进宗教自由,与世界范围的宗教迫害作斗争。美国总统把宗教自由问题作为人权的一个重要组成部分在多边论坛中提出,美国政府还要求驻外大使就宗教自由问题同所在国政府对话。在 1997 年的联合国人权委员会会议上,美国代表向大会提交的报告中,把宗教自由问题作为该报告的主要议题。<sup>①</sup>所有这些情况都表明,美国国会已将国际宗教信仰自由的立法问题提到日程上来了。

### 1998 年国际宗教自由法

1996 年,犹太裔美国人 M. 霍罗维兹 (Michael Horowitz) 通过传媒呼吁政府制定相关的宗教自由法,他成为《免于宗教迫害法案》(The Freedom From Religious Persecution Bill)的最初作者。1997 年 5 月,众议员弗兰克·沃尔夫 (Frank Wolf) 和参议员阿林·斯佩克特 (Arlin Specter) 将该法案提交众议院外交关系委员会讨论,所以,该法案又被称为“沃尔夫—斯佩克特法案”。<sup>②</sup>1998 年 5 月 14 日,该法

---

① Annual Report on International Religious Freedom for 1997: Executive Summary September 18, 1999, The International Commitment to Religious Freedom, U. S. Actions To Promote Religious Freedom Abroad, <http://www.usis.uz/wwwhrelg.htm>(美国“宗教自由海外咨询委员会”1997 年国际宗教信仰自由年度报告,见国际互联网)。

② “Religious Persecution as a U. S. Policy Issue,” Center for the Study of Religion in Public Life, Hartford, Connecticut: Trinity College 1996, p. 8(康涅狄格,哈特福德,特里尼提大学,公众生活中宗教问题研究中心:《作为美国政策的宗教迫害问题》,1996 年)。

案在众议院最终以 375 票对 41 票获得通过。<sup>①</sup>由于《免于宗教迫害法案》中“迫害”(Persecution)一词过于激烈,该法案在参议院讨论中争议较大。经过辩论,决定将“宗教迫害”改为“侵犯宗教自由”(Violation of Religion Liberty or Violation of Religion Freedom)。<sup>②</sup>最后,该法案经过参议院讨论、定名为《1998 年国际宗教自由法》(The International Religious Freedom Act of 1998)。1998 年 10 月 9 日,该法在参议院获得通过。1998 年 10 月 27 日,克林顿总统签署了由美国第一百零五届国会通过的《1998 年国际宗教自由法》。<sup>③</sup>

《1998 年国际宗教自由法》内容庞杂,共分 7 大部分、38 个条款,对国务院行动、国际宗教自由委员会、国家安全委员会、总统行动、宗教自由的促进、难民、避难所和领事事务等问题都作了详尽的规定。在正文前面,该法另加了对各种专有名词的解释、说明和定义。

该法正文的主要内容如下:

第一项为国务院的行动(Department of State Activities)。该项规定的国务院的行动共有八款(Section 101—108),其主要内容有:

1. 在国务院建立一个国际宗教自由办公室,该办公室由一个专职人员领导,这个专职人员称为“国际宗教自由巡回大使”(Ambassador at Large for International Religious Freedom)。该巡回大使由参议院提名、赞同,经总统任命上任。

---

① Toby Roth , “U. S. Foreign Policy: The Moral Focus”, delivered at the International Coalition for Religious Freedom Conference on “Religious Freedom and the New Millenium” .

② Religious Persecution as a U. S. Policy Issue, Center for the Study of Religion in Public Life, Hartford, Connecticut: Trinity College 1996, p. 8.

③ The International Religious Freedom Act of 1998, <http://www.adl.org/legislative/action/laws/internationalreligiousfreedomact.html> (《1998 年国际宗教自由法》,见国际互联网)。

2. 巡回大使的职责主要有：推动海外宗教自由权利的发展，谴责侵犯宗教自由权利的行为，并在这种侵犯发生后建议美国政府应采取的对应措施；作为美国总统、国会、国务院等重要政府部门的顾问人员，就国外宗教自由问题向总统或有关部门提出政策建议，推动外国宗教自由政策的实施和发展；巡回大使直接对总统和国务院负责，有权就有关外国宗教自由问题代表美国总统与该外国政府及相关组织进行双边或多边接触、召开相关会议等等；巡回大使要协助国务卿准备该法规定的相关报告，以便提交国会审议。

3. 该法规定的相关报告有：年度人权报告中关于宗教自由部分的内容；关于国际宗教自由的年度报告，报告应由巡回大使协助国务卿完成并在每年9月1日前提交国会审议，其内容应包括各国宗教自由的现状、宗教自由权利的保护和推进情况、由政府从事的或容忍的侵犯宗教自由的国家名单、严重侵犯宗教自由的国家名单及其状况。

4. 建立宗教自由网站，该网站负责保管有关国际宗教自由的主要资料，包括年度报告、实施概要等等。

5. 训练从事海外宗教自由的专门工作人员。

6. 寻求和保持与海外非政府组织的联系，并与之举行高级别的会晤。

7. 国务院从事国际宗教自由事务活动的经费。

8. 国会应支持相关部门的官员或议员利用一切可能的机会关切海外宗教自由问题。

9. 国务卿在与巡回大使、负责民主和人权等事务的副国务卿以及相关的宗教组织磋商以后，准备和发出关于国际宗教自由基本状况的报告，报告应包括各国因宗教原因而被捕的人员名单、被捕细节等等，国务卿还要根据情况酌情提出处理方案，包括对被监禁人员的安全和补偿所应采取的措施等等。

第二项为国际宗教自由委员会（Commission on International

Religious Freedom)。该项内容共六款(Section 201—206)对国际宗教自由委员会的建立、地位、职责等作了详细规定:

1. 委员会由巡回大使和另外九名成员组成。

2. 委员会中另外的这九名成员必须是美国公民、无报酬地为委员会工作。他们中有三人由总统任命;三人由参议院临时议长任命,其中两人应由参议院临时议长所在的党的领导人推荐,另一名由另一个党的领导人推荐;余下的三人由众议院议长任命,其中两人由非众议院议长所在的党的领导人推荐,另一人由另一个党的领导人推荐。

3. 这九名成员应具有国际宗教自由、外国事务、人权和国际法等方面的知识和经历。

4. 委员会成员在该法公布实施之后 120 天之内任命,任期两年,不得连任。委员会的主席由其成员选举产生。委员会的决定需有六票赞同方能生效。

5. 委员会的主要职责有:负责准备和起草年度报告、实施概要以及其他一些相关文件和信息;向总统、国务卿和国会就国际宗教自由问题提出政策和措施建议。

6. 委员会最迟每年 5 月 1 日前要向总统、国务卿和国会提交一个报告,说明委员会对美国政府政策的建议。

7. 本届委员会任期为四年。

此外,该项还规定了该委员会的年度预算,其中 1999—2000 年度经费为 300 万美元。

第三项为国家安全委员会(National Security Council)。该项只有一个条款(Section 301),规定了对 1947 年国家安全法进行修订,国会应在国家安全委员会官员中选择一人作为总统的特别顾问(Special Adviser),特别顾问的职责是帮助总统解决国际宗教自由涉及的有关问题;向有关部门提供国际上侵犯宗教自由的事实和情况,并提出政策建议;就国际宗教自由问题与巡回大使、国际宗教自由委员会、国

会以及其他一些非政府宗教组织联络。

第四项为总统行动(Presidential Actions)。该项内容共 13 个条款(Section 401—423),是该法中内容最多,也是最重要的部分。其中规定:反对侵犯宗教自由的行为,通过行动推动宗教自由的权利是美国政府的政策,总统的任务就是执行这些政策;在执行这些政策过程中,总统的行动要以国际宗教自由委员会的年度报告等信息为依据,必须有委员会的建议才能行动;总统所采取的行动最迟必须在每年 9 月 1 日之前实施;在特定的条件下,比如,某种侵犯国际宗教自由的行为已经改变,总统可以取消行动计划;最迟每年 9 月 1 日之前,总统应考察外国宗教自由的状况以确定某个政府在此前 12 个月内是否从事或容忍了严重的侵犯宗教自由,这种考察应以上一次有关部门提供的人权报告、年度报告以及其他一些由国际宗教自由委员会提供或推荐的情况为依据;总统的决定应尽快转交相应的国会委员会;总统在决定采取行动后最迟 90 天内应向国会提交一个行动报告,说明采取这一行动的原因、背景和目的等等;如果某国家已经停止了侵犯行为,总统可以取消某些行动;如果规定的某项内容有损于美国国家安全,或不利于该法的实施,总统可以不公布相关的信息;在一般情况下,总统行动有效日期为两年;任何法院都无权审查总统按照本法规定的条款或本法对以前法案的修正案所作出的决定。

本项规定的总统对侵犯国际宗教自由的国家可以采取的行动共 15 条:

- (1)以私人名义抗议;
- (2)以官方名义抗议;
- (3)公开谴责;
- (4)在某一个或多个国家内公开谴责;
- (5)推迟或取消一项或多项交换科研项目;
- (6)推迟或取消一项或多项文化交流项目;
- (7)拒绝一项或多项工作、职务或官方访问;

(8)推迟或取消一项或多项工作、职务或官方访问；

(9)撤回、限制或中止按照 1961 年对外援助法第 116 条所规定的对外援助；

(10)指示美国进出口银行、海外私人投资公司或贸易和发展机构不要给美国总统认定的违反了宗教信仰自由的政府、机构、部门等任何经济担保；

(11)撤回、限定或中止按照 1961 年对外援助法 502B 条款规定的内容；

(12)按照 1977 年国际金融机构法，指示美国各金融机构执行总裁反对或投票否决给那些总统认定的违反了宗教信仰自由的政府、机构投资贷款；

(13)命令相应的美国机构领导人对于总统认定的违反了宗教信仰自由的政府、机构、组织不要注册任何特殊的执照，不要给予任何特殊权利，不要出口任何商品或技术；

(14)禁止任何美国金融组织在 12 个月以内给总统认定的违反了宗教信仰自由的政府、机构、组织以贷款或提供信贷超过 1000 万美元；

(15)禁止美国政府从总统认定的违反了宗教信仰自由的外国政府、机构、组织中谋取任何物品或服务。

此外，该项条款还对上述总统行动中有关经济的问题进行了补充说明和规定。

第五项为宗教自由的促进(Promotion of Religious Freedom)。该项内容共四个条款(Section 501—504)，其中主要有：为有助于促进宗教自由的活动，国会应该了解许多国家有侵犯宗教自由的问题发生，这些国家没有有效的法律以保护少数宗教信仰徒的权益，或没有有效的对宗教自由国际法规的文化和社会理解，按照相关的对外援助条款，美国应优先考虑促进和发展对宗教自由的法律保护和文化尊重，并增加促进宗教自由活动的经费；修订 1994 年美国国际广播法，表明



美国政府关心促进人权的保护,包括宗教自由;修订 1961 年美国多边教育、文化交流法,表明美国政府保护宗教自由的行动将包括与其他国家宗教领导人、学者和宗教自由领域的宗教、法律专家之间的互访;修订 1980 年美国对外服务法中的第 405 条款(b)、第 614 条款,以说明这种服务要促进人权,包括宗教自由权利。

第六项为难民、避难和领事问题(Refugee, Asylum, and Consular Matters)。该项内容共五个条款(Section 601—605),其中主要规定:国际宗教自由委员会的年度报告与其他一些相关文件应该成为移民局、领事馆以及负责难民和避难事务的官员们参与宗教迫害问题处理的依据;对难民政策、避难政策进行一定的调整和修订,例如:修订美国移民和国际法中的第 207 条款,司法部长在与国务卿磋商后,提供从事国际宗教自由活动人员的教育和训练应与从事其他活动的对外服务人员同等的待遇;司法部长和国务卿应推动和执行这样的行动方针,即引导在移民局和国外雇佣的人员在工作中对宗教、种族、民族、特殊的社会集团成员及其政治观点不抱偏见;任何外国人,作为某个政府的官员直接参与了严重侵犯宗教自由的行动后,他本人及其配偶、子女均不得在美国寻求政治避难,必要时请有关专家调查后再作决定。

第七项为其他条款(Miscellaneous Provisions)。该项内容只有一个条款(Section 701),提出了涉及从事宗教自由事务的工作人员本身的宗教行为问题,称为职业行为法规。该法规规定:正如年度报告所认可的那样,国会将维护其雇员的宗教自由权利;将确保普通工作人员的宗教观点及其和平的宗教信仰行为不受任何干涉。

关于美国国际宗教自由法的具体评价,我们将在本书第七章中进行。这里,我们可以看到美国国会在宗教问题上的态度和作用。也就是说,美国国会不但在国内宗教信仰问题上具有重要的甚至是决定性的作用,而且在国际问题上,国会的立法在美国对外政策的制定和实施中也同样具有不可忽略的地位。本来,在美国人的观念中,

宗教问题属于个人事务,国家不应该干涉,但从《1998年国际宗教自由法》的颁布和实行看,宗教问题不仅仅是个人事务,它还关系到国家和民族的精神和意识形态,甚至牵扯到一个国家的主权问题。因此,我们在认识美国国会的作用及其与宗教的关系问题时,不可忘却这个问题在国际事务中的价值。

## 第五章 集团——信仰至上与政治追求

### 一、国家政治生活中的宗教利益集团

通常人们认为,美国政治是集团政治,这种集团政治主要是指在社会政治生活中美国人是以集团分成若干个单位的,而集团的划分可能是政治的,如党派,也可能是经济的,如垄断组织,还可能是阶级的,如工会。但是,我们不能忽略这样一个事实:美国宗教教派纷杂,这就使美国政治生活中的各教派组成了宗教利益集团,以便在社会事务中尽可能发挥其作用和影响。通常,人们大都关注美国的经济和政治利益集团,如各财团和两党,但近年来,人们越来越多地注意到宗教利益集团在美国政治生活中的作用,包括总统和国会选举、政府政策制定等等方面。由于宗教利益集团在美国政治生活中的作用越来越明显,有越来越多的宗教组织在首都建立了自己的领导机构,以协调各教派的活动。特别值得注意的是,美国宗教利益集团大有走向联合的趋势。宗教利益集团之所以联合起来,是因为他们觉得自己的力量不够强大,为了在斗争中取得胜利,他们追求最大限度的联合。这样,宗教利益集团的势力更显得突出了。当然,有些较大的宗教利益集团,如美国天主教会议(The U.S. Catholic Conference)和基督教教会联盟(The United Church of Christ)等等,这些集团作为独立的教会组织,本身就拥有较大势力,在社会政治活动中仍坚持走自己的路。

#### 主要宗教组织

美国究竟有多少宗教利益集团?这是很难统计清楚的,人们统

计的数字也很难划一。甚至什么样的宗教组织才可以称之为利益集团也没有一个统一的标准。下面是美国学者耶位统计的主要宗教组织及其领导人一览表：<sup>①</sup>

美国浸礼派教会——卡罗尔·富兰克林 (American Baptist Churches, USA—Carol Franklin)

美国贵格派服务委员会——詹姆斯·马特洛克 (American Friends Service Committee —James Matlock)

美国犹太教委员会——海门·布克宾德 (American Jewish Committee —Hyman Bookbinder)

美国犹太教大会——马克·皮尔 (American Jewish Congress —Marc Pearl)

美国宗教自由会——埃德·多尔 (American for Religious Liberty —Edd Doerr)

美国政教分离联合会——罗伯特·马多克斯 (American United for Separation of Church and State—Robert Maddox)

公共正义协会——詹姆斯·斯基伦 (Association for Public Justice —James Skillen)

浸礼派公众事务联合会——詹姆斯·邓恩 (Baptist Joint Committee on Public Affairs —James Dunn)

世界谋生会——斯蒂芬·科茨 (Bread for the World—Stephen Coates)

基督教联合会——塞缪尔·埃里克森 (Christian Legal Society —Samuel Ericcson)

基督教科学派出版委员会——梅森·拉塞尔 (Christian Science Committee on Publications—Mason LaSelle)

---

① Ted G. Jelen, *Religion and Political Behavior in the United States*, pp. 185 - 186.

基督研究会——萨拉·纳尔逊(Christic Institute —Sara Nelson)  
兄弟会——利兰·威尔逊(Church of the Brethren —Leland Wilson)  
主教派教会——威廉·威勒(Episcopal Church—William Weiler)  
福音派社会行动会——威廉·卡利厄(Evangelicals for Social  
Action —William Kallio)  
贵格派全国立法委员会——爱德华·斯尼德(Friends Committee of  
National Legislation —Edward Snyder)  
基督复临派总会——加里·罗斯(General Conference of Seventh  
Day Adventists —Gary Ross)  
冲击——克雷格·比德尔(IMPACT—Craig Biddle)  
经济正义互助会——安娜·里, 董事会成员(Interfaith Action for  
Economic Justice—Anna Rhee, Board Member)  
耶稣社会救济会——约瑟夫·海克勒(Jesuit Social Ministries —  
Joseph Hacala)  
公平生活会——杰克·斯莫利根(Justlife —Jack Smalligan)  
自由联合会——詹姆斯·鲍莱特(Liberty Federation—James  
Boulet)  
密苏里路德派教会——坎达丝·缪勒(Lutheran Church — Missouri  
Synod —Candace Mueller)  
美国路德派理事会——查尔斯·伯格斯特龙(Lutheran Council in  
the USA —Charles Bergstrom)  
门诺派中央委员会——德尔东·弗朗茨(Mennonite Central  
Committee —Delton Franz)  
美国福音派全国联盟——罗伯特·杜根(National Association of  
Evangelicals —Robert Dugan)  
全美天主教种族平等会——托马斯·里斯(National Catholic  
Conference for Interracial Justice —Thomas Reese)  
教会全国理事会——詹姆斯·哈密尔顿(National Council of

Churches —James Hamilton)

网络——凯瑟琳·布鲁索(NETWORK —Catherine Brousseau)

美国基督教长老会——玛丽·简·佩特森(Presbyterian Church, USA —Mary Jane Patterson)

美国犹太教公理会派联合会——大卫·塞波斯坦(Union of American Hebrew Congregations —David Saperstern)

神体一位普世派协会——罗伯特·阿尔波恩(Unitarian Universalist Association—Robert Alpern)

基督教会联合会——杰伊·林特纳(United Church of Christ —Jay Lintner)

循道派教会联合会——唐娜·莫顿·斯托特(United Methodist Church —Donna Morton Stout)

美国天主教大会——布赖恩·海赫, 罗恩·克里特梅耶(United States Catholic Conference —Bryan Hehir, Ron Kreitemeyer)

华盛顿教职人员理事会——玛丽·库珀, 前主席(Washington Inter-religious Staff Council (WISC)—Mary Cooper, Previous chair)

世界梦幻——托马斯·盖特门(World Vision —Thomas Getman)

此上这 37 个宗教组织都是全国性的, 都有自己的领导人、组织机构、章程、神职人员和参加政治活动的原则、经费等。这些组织代表着美国基督新教—天主教—犹太教为主流的宗教教派的绝大多数人, 他们的行动对美国政治的走向具有重大的影响, 所以, 这些组织是美国宗教利益集团的主体。

但是, 在美国这个宗教多元化的国家, 各教派又都有自己的主张和特定的组织, 有人在统计美国宗教信徒时是从教堂会众的个数出发的, 美国驻华大使馆新闻文化处办的刊物《交流》上介绍了美国教堂会众群体数目如下:①

---

① 美国驻华大使馆新闻文化处:《交流》,2000年1月,第24页。

1776 年:公理会 668  
       长老会 588  
       浸礼会 497  
       新教圣公会 495  
       公谊会(教友派或贵格派) 310  
       天主教 65  
       犹太教 5

当今: 南方浸礼会 40565  
       联合卫理公会 6361  
       美国全国浸礼会 33000  
       罗马天主教教会 2728  
       基督上帝教会(Church of God in Christ) 15300  
       基督教会 14000  
       神召会(Assemblies of God) 11884  
       美国长老会 11382  
       C. O. J. C. O. 后期圣徒会(C. O. J. C. O. Latter – Day  
       Saints) 11000  
       美国福音派信义会 10396  
       耶和华见证人教会(Jehovah Witnesses) 10671  
       非洲人卫理公会新教圣公会(Africa Methodist Episcopal  
       Church) 8000  
       圣公会 7415  
       联合基督教会(United Church of Christ ) 6110  
       信义会—密苏里大会 6099  
       上帝教会(田纳西州)(Church of God) 6060  
       美国浸礼教会 5839  
       (独立)基督教会(Independent Christian Church) 5579  
       拿撒勒教会(Church of the Nazarene) 5135

基督复临安息日会(Seventh Day Adventist Church) 4363

基督教会(基督门徒) 3840

联合五旬节教会 3790

浸礼圣徒信徒教会(Baptism Bible Fellowship) 3600

犹太教(所有教派) 3416

这里列出了 24 个教派,236533 个会众群体。这些会众群体在组织上不可能是划一的,因而其利益集团所属也不会统一。这种统计可以说明美国宗教会众的情况,也可以了解美国宗教教派人数分布的大体形势,但不能体现宗教利益集团的特征。

鉴于美国宗教利益集团众多和复杂,我们在本书仅介绍下面两个。

### 华盛顿教职人员理事会

美国宗教利益集团联盟中,比较稳定的是“华盛顿教职人员理事会”(Washington Inter-religious Staff Council, WISC)和“冲击”(IMPACT)。但是,这些组织都比较松散。WISC 建立于 1968 年,当时只有美国教会全国委员会(National Council of Churches)内的一些教会参加,但很快就发展到有 35 个组织参加的全国性联盟。这个组织没有固定雇员,来自各教会组织的代表都是自愿无偿地为联盟工作的。它的领导核心由大约十人组成。该联盟主要由自由基督新教、天主教和犹太教教派组成,但不包括更保守的基要主义团体。虽然这些宗教组织结成联盟,但并不意味着观点完全一致。当然,他们也不会因意见差异而分裂。如果联盟内部在某些问题上的看法发生分歧,他们就不讨论,更不激烈争论,WISC 前主席玛丽·库珀说:“当我们在某些问题上不能取得一致时,我们就各自走进自己的屋子,我们绝不浪费时间去改变别人的观点。”联盟中之所以存在分歧却不分裂,主要是因为各教派都本着不干涉别人的宗教信仰的原则行事,同时也是为了保持联盟内部不爆发矛盾。



IMPACT<sup>①</sup> 是由 WISC 委员会在 1968 年建立的一个专门教会组织,所以与 WISC 的关系密切,用来在竞选中给国会施加压力;但是,与 WISC 不同,IMPACT 的成员是要付费的,人数最多的时候曾达到 15000 人。它有 5 人组成的常设机构,在 20 个州注册。其主要目标有 3 个:反对军备竞赛、主张合法经济和保护人权。该组织每年开会两次,以解决下一步联盟的工作问题。与 WISC 一样,该组织也不处理内部有争议的问题。

华盛顿教职人员理事会组织机构设在首都,但参加联盟的教派组织却来自全国各地。该组织的成员要派代表长期驻扎首都,以参加联盟的会议,传达联盟的精神,通报本教派的主张,这些代表一般都是专职的,所以,该组织是正规的常设机构。当然,除了这种正规的常设组织之外,美国还有很多非正规的小规模的宗教组织,围绕某些特定的议案或问题而临时组织起来的特别联盟。特别联盟成员通常分工协作,例如,有人负责直接游说国会议员,有人负责鼓动普通民众,还有人从事研究和写作。在游说国会会员的工作中,不同教派负责不同国会议员的工作,例如,长老会教会专门负责对国会中身为长老会信徒的议员的工作。

宗教利益集团的工作通常是以信件为重要手段。例如,华盛顿教职人员理事会就是由提案起草人先起草一些给议员的信件,然后在联盟成员之间传阅、签名,最后再寄给某议员。尽管联盟的成员们对这些信件的内容会有些不同意见,传阅时也不是说每人都仔细阅读,但在一般情况下主要是凭借信件起草者的信誉和所谈问题的主要看法一致,人们还是都自愿在上面签名并承认文中的原则。由于这种签名信件直接送交某个国会议员本人,往往效果明显。但这种措施所遇到的最大问题是时间。例如,有时,有些信件所谈的内容很

---

① 在美国,名叫 IMPACT 的组织很多,多数是为保护某些人的某种利益,如芝加哥妇女自卫组织也叫 IMPACT。

急,需要在几天之内就交给议员,但首都的联盟代表需要取得本教派组织的批准才能签名,时间很可能来不及。在这种情况下,如果在几个月内同一个问题还将在国会提出,就可以有个补救的办法,也有时间对信件进行讨论。

给国会议员写信的办法虽然效果明显,但也要该议员到某个国会专门委员会去说明,当然还是间接的,所以,有些宗教利益集团采取了另一种策略,那就是直接向国会某委员会或分委员会提供联合证词。这种策略有两个优点:一是这些联合证词对国会议员的冲击力比以个人名义写的证词更强有力,二是国会议员认为,由一个小组提出同一个问题比许多个人提出同一个问题审议起来更节省时间。

然而,由于这些特别联盟没有固定的永久性领导机构和领导人,各教派之间又以互不干涉为原则,这就造成了联盟内部关系比较松散,许多个人加入这种联盟也总是取决于它是否能代表自己的利益,这是美国宗教利益集团在社会政治生活中不能形成拳头力量、在重大决策中难以发挥作用的重要原因。

但是,这种特别联盟的好处也是很明显的:首先,在这种联盟出现之前,各教派在社会政治生活中的活动是各自为战,显得力量单薄,而联盟则在一定程度上弥补了单个宗教组织力量不足的问题;第二,由于联盟集多教派于一体,各教派可以联合行动,分工协作,这就使联盟工作的效力比个人或单个教派大得多,也使联盟有更多的人去接触更多的议员,使议员感到所反映的问题更具有代表性和威力。美国浸礼教教会的卡罗尔·富兰克林曾说:“当我们,一个犹太教徒、一个浸礼派教徒和一个贵格派教徒共同走进一个办公室的时候,他们至少要听我们讲讲,所以这是有力的。”第三,联盟使来自不同教派、不同社会层次的人们一起表达自己对政府政策的看法,大家相互学习,取长补短,共同努力。由于美国宗教利益集团在选择盟友的时候,更多的是考虑政治观点,而不是神学主张,所以这种联盟虽然松散,却能够和平存在、共同发展,正如美国福音派全国联盟的罗伯特·

杜根所说：“我们愿意与所有的、支持我们的事业的人合作，浸礼派联合委员会与我们有很多分歧，但他们是我们的绝对盟友，美国人联合会在政教分离问题上与我们的观点不一致，但在越南大使的任命问题上我们的看法一致，所以我们是盟友。”<sup>①</sup>

宗教利益集团在首都建立领导机构被认为是一个重要策略，因为不可能每个人都生活在首都，也不可能大家在首都都有朋友和代言人，教派总部通常也不设在首都，而是分散在全国各地的政治和文化中心。但是，联盟的松散性使其作用受到影响。例如，设在首都的联盟总部力图使自己的工作越迅速越好，尽量消除各教派之间的分歧，但是，各教派还主要是听从本教派的领导。美国天主教大会的罗恩·克里特梅耶说，我们天主教徒是按照自己的规矩办事，例如，在作出决定之前，我们要经过主教团、相应的领导部门和管理部门批准，我们认为这是有必要的，它说明我们不能忽略主教，但有时这使我们与联盟其他成员的合作发生困难，因为他们要求我们快点，而我们又无法那么快。

### 天主教利益集团

传统上，天主教主教写给教区人民的公开信一般都是关于教会的相关事务，但是，美国主教团的公开信内容却远远超出了教会事务。例如，美国天主教主教团 1983 年的公开信是关于核战争问题的，1986 年的公开信是关于美国经济自由制度问题的，两封信都是关于当代美国世俗社会问题的，其中前一封信被称为“有史以来主教所发表的最雄心勃勃和最有胆量的政治宣言”。主教团的这些公开信批评了国会的政策，但使用的却是与国会制定政策同样的程序。

通常，天主教主教的公开信是发给天主教教徒的、是关于道德等

---

<sup>①</sup> Ted G. Jelen, *Religion and Political Behavior in the United States*, pp. 170 - 181.

精神世界的问题的,但美国天主教主教团的这些信却不仅仅给天主教徒,而是给全体美国人民的,信的内容也远不是关于道德问题,而是重大的社会问题。因此,天主教主教团的行为明显是在参与社会政治,甚至是在参与重大的政治政策制定的过程。

天主教的关于核战争和经济问题的这两封公开信是经过多年的十分充分的准备后才发表的。为了这两个文件,主教团组织了专门的委员会,听取了相关问题的各方面的专家的意见,包括教会内部和教会以外的意见,还广泛了解了社会各个层次、各个阶级、各个方面的看法,经过辩论、修正,最后才在主教团的年度大会上投票通过的。主教团之所以采取这样一个复杂的过程,原因是多方面的:首先,他们是考虑到他们向全社会发布的公开信不同于发向本教会的信,这样的信不能仅仅是有关神学的,更重要的是理性的;第二,天主教主教团的成员本身不参加竞选,不用担心争取选票的问题,他们有自己的教区职务,这样的职务是由教皇任命的,而不是公开竞争的,所以,他们有可能考虑长远的政治、社会和经济问题。但是,作为教会的有效文件,公开信必须获得美国天主教主教团所有执行主教中三分之二以上人数的同意,即绝对多数的同意,并取得全国性的“天主教主教团全国大会”(The National Conference of Catholic Bishops)的支持,才能有效并发送。当全国大会开始考察这个问题的时候,负责起草公开信的人感到,要获得全国大会的批准,就要使文件代表广泛的意见,就要慢慢地争取支持。这样,天主教主教团的公开信事实上采取了一种较为民主的程序。我们知道,美国国会制定政策的程序有三个原则:一是代表性(Representation),即自己的行为是代表人民的意愿的;二是协商性(Consultation),即自己的决议是经过民主程序形成的;三是责任性(Accountability),即自己的工作是对国家负责。主教团的公开信也力图采取同样的程序来进行。每年11月,美国天主教主教团都要在华盛顿举行为期四天的全国大会,会上,主教们听取专门委员会的报告,投票通过一些议案,选举新一届的领导人 and 委员会

成员,决策下一步工作方向等等。1980年的那次会议具有特殊的意义,因为那次会议投票建立了两个特殊的委员会:一个是考虑核战争问题的,另一个是有关美国经济的。会后,一个由五人组成的经济委员会便成立了。

如同国会一样,美国天主教主教团的经济委员会委员不是固定的,但这个委员会的工作人员是固定的,他们都是一些经济专家,所以对委员会具有重要的协助和咨询价值。例如,美国天主教主教团全国大会国内社会发展部的主任罗纳德·克里特梅耶毕业于明尼苏达大学,获得了神学和公关学两个硕士学位,克里特梅耶本人认为,他之所以被选中,正是因为他既学过经济又学过伦理。

这个经济委员会开始工作以后,为了使美国天主教历史上第一封发给全国人民的、关于经济问题的公开信成功,委员会寻求“广泛的合作”。他们首先听取一些伦理学家、社会科学家,特别是一些经济学家的意见,然后与一些工会领导人、银行家、企业家、农民代表、农业组织领导人、地方农业专家等人会晤。他们还与一些私人的、官方的社会福利和社区活动代表见面。除了世俗方面而外,他们还寻求与其他宗教和教派合作。他们会见了一些著名的犹太教和基督新教领导人。考虑到该公开信的广泛性,最后,他们还会见了一些外国人,主要是一些拉丁美洲人,包括一些学者和八名主教。核战争问题委员会的工作与经济委员会大体相同。1984年11月,经济委员会的工作进入第二步。结束了私下的谈话和征求专家的意见,转而走向社会,它广泛散发公开信草稿,听取舆论界和普通民众的意见和反应。美国天主教主教团还在天主教各个教区内部广泛地征求对公开信的意见。克里特梅耶说,第一次世界大战后,美国天主教主教团就曾经为战后重建问题提出自己的见解并使大众传播媒介相信他们的能力,结果达到了目的。起初,社会的反响是消极的。他们修改草稿,然后又散发了第二、第三次草稿,社会反响开始走向积极。到1986年公开信在全国大会获得通过时,新闻界和公众的反应几乎完

全是积极的。<sup>①</sup>

从上述天主教会经济委员会的活动程序和过程来看,我们至少可以认为:第一,作为一个宗教利益集团,天主教会不但在宗教事务上,而且在其他社会问题上,包括堕胎、反对研制核武器、社会经济发展等问题上,积极参与国家和社会活动,从而体现了一个宗教利益集团的社会价值和效用;第二,天主教会已经不是自己单打独斗,而是尽量与其他宗教利益集团合作,试图取得共识,以便取得更大的成功;第三,天主教会不但积极维护教会内部的团结,甚至发扬天主教历史上不曾有过的民主程序和手段,尽量让教徒们充分发表意见,而且积极动员并取得广大公民的支持和同情,从而为天主教在美国的社会政治活动中打下群众基础,为天主教的生存和发展打开了更为广阔的空间。

美国宗教利益集团参与国家政治的问题是十分复杂的。多数美国教派的政治定位是出自宗教传统的信仰和道德信条。一些与教会有联系的社会组织可能通过某种经济纽带使宗教与政治联系在一起。当政府或某私人机构有可能威胁到教会的权威时,宗教利益集团就会马上作出反应。在美国,教会不仅仅是祈祷的场所,而更重要的是提供多方面的服务,包括正规教育、社会福利、牧师咨询、慈善捐款、娱乐设施、医疗事业、公共墓地、图书馆以及夏令营等,几所较大的教会甚至已经变成了世界范围的操作中心。鉴于教会有如此众多的功能,它需要得到政府政策的支持和保护。例如,美国的宗教传媒跟世俗大众传媒一样,由联邦政府的通信局负责。由于政府的决策对很多宗教行为和利益产生某种潜在的冲击,宗教组织经常发现值得或者说有必要在国家政治程序中占有一席之地。宗教组织在国家政治中发挥作用有两种途径:一是主动提出自己的主张;二是对政府

---

① 此上资料见 Ted G. Jelen, *Religion and Political Behavior in the United States*, pp. 210 - 216。

的决策作出反应,所以,有些宗教组织积极参与政治的目标十分明确,那就是表达自己对社会政治事务的态度和看法。例如,50年代由一个药品公司的商人普拉布帕达(Prabhupada)建立了一个名为“克里什那信仰国际学会”的组织,到1977年已有4000多信徒。该组织把世界划分为12个地区,分别有人负责。他们认为,自己是把美国从共产主义、同性恋等罪恶的影响之下解救出来的惟一希望。<sup>①</sup>

## 二、宗教教派的信仰原则与政治追求

美国的宗教教派和组织五花八门,但并不是一团乱麻。在所有的教派中,除去规模较小、影响不大的教派外,教徒主要集中在几个大教派当中,其中以新基督教右翼、天主教和犹太教为重点。这些教派的信仰原则与政治追求反映和代表了美国宗教势力在政治生活中的取向,所以,研究美国宗教利益集团问题就要集中考察这几个教派。

### 新基督教右翼:福音派、基要派、道德多数派

近年来,美国新基督教右翼势力发展迅速,已经成为美国任何一个政治精英都不能小看的力量,在国际宗教界和学术界都有广泛的影响,我国学术界有关西方以及美国新基督教右翼的介绍和相关书籍也不少见。从某种意义上可以说,20世纪美国宗教参与政治的最突出表现是宗教右翼运动,其中以新基督教右翼势力为主。在这一运动中,基督教之声(Christian Voice)、道德多数派(the Moral Majority)和宗教圆桌会议(Religious Roundtable)是三个最大的、有代

---

<sup>①</sup> D.Chidester, *Patterns of Power, Religion and Politics in American Culture*, p. 242.

表性的宗教组织,同时也是美国最大的三个宗教右翼势力组织。通常认为,这三个宗教组织构成了美国新基督教右翼的核心。

基督教之声在 1978 年建立于加利福尼亚,不久成为一个全国性的宗教组织。该组织最重视的社会问题主要是同性恋和是否允许学生在学校祈祷问题。为了宣传自己的主张,该组织大力发展新闻媒体事业,广泛建立电台、电视台并开展其他新闻宣传工作。大力发展新闻媒体事业是 80 年代以来美国宗教界的一个普遍现象,按照 1988 年的一个统计,美国宗教大众传播媒介数量为:电台 1370 家,电视台 221 家,每天 24 小时不间断广播的基督教广播网 3 家,有 414 个组织制作宗教电视节目,有 596 个组织制作宗教广播节目。因此,有美国学者认为,这个时期,“走向福音主义”的大众传播媒体在美国政治史上的发展和作用是前所未有的。<sup>①</sup>据说,在美国全国的电台中,有将近 1/4 是宗教组织的电台,其中主要是福音派办的。但宗教组织办的电视台则很少,仅占全国电视台总数的不到 5%。尽管宗教组织宣称自己的媒体效果甚佳,但比起世俗大众传播媒介,其听众和观众的数量都微乎其微。应该说,多数宗教组织办的电台或电视台不以政治为目的,主要是宣传本教派的宗教主张和信条,以达到吸引信徒的目的。但是,20 世纪 70 年代以后,新基督教右翼势力开始把目光转向了社会政治生活,其宣传媒体也相应地建立起来。

道德多数派是在 1979 年由法维尔组织一些基要派和福音派成员而成的一个保守的宗教政治团体。当年,法维尔领导道德多数派发动了“净化美国运动”,鼓吹六大原则:第一,人类生命尊严原则,即主张人的生命神圣不可侵犯,故而堕胎为不人道;第二,传统的一夫一妻制家庭原则,即主张传统的生育方式,反对人工生育的方法;第

---

① Jeffrey K. Hadden, Anson Shupe, *Televangelism: Power & Politics on God's Frontier*, New York: Henry Holt 1988, p. 292 (J. K. 哈邓、安森·舒普:《电视福音主义:上帝面前的权力与政治》,纽约,1988 年版)。



三,公共礼仪原则,即生活检点等道德规范,故而反对色情和淫秽;第四,亚伯拉罕契约原则,即以以色列事业是上帝的事业,借此主张美国支持以色列;第五,以上帝为中心的教育原则,即主张学校应该允许学生在学校从事宗教活动,包括祈祷;第六,神圣制度原则,即反对无神论,借以反对共产主义。<sup>①</sup> 在法维尔等人领导下,道德多数派的活动能量很大,该派在总统选举、反对堕胎等社会活动中都发挥了重要的作用。

与其他教派一样,法维尔的道德多数派也积极和充分利用大众传播媒介宣传自己的政治和宗教主张,法维尔曾被称为“电子牧师”,就是因为他所组织的宗教广播节目影响巨大。但是,总的来说,道德多数派在美国大众传播媒介领域,特别是出版和电视系统,并不是很成功,这也是该派的领导人对道德多数派在美国主要发行部门和电视系统组织中的地位不很满意的主要原因。80年代以后,该派的新闻报道工作虽然有所发展,但被认为并没有充分体现该派所应该进行的宣传。例如,在美国首都华盛顿有众多的大众传播媒介机构和组织,但很少有同情道德多数派的。

道德多数派的政治影响也仅限在南部,南部以外的影响微乎其微。即使在南部,其影响也限定在某些地区。例如,在道德多数派影响较大的北卡罗来纳,道德多数派在1982年的总统竞选中竟然遭到失败。1979年以后,由于法维尔与里根的关系,道德多数派的政治势力才有所加强。

前面我们谈到了各个教派对国会施加很大的影响,但没有说明宗教集团对法院系统的影响问题。由于美国的法院系统有严格的法律为依据,施加影响实为不易。例如,道德多数派对美国法院系统就基本没有施加什么影响,这并不是他们没有意识到,而是因为太难了。也正是因为缺乏对美国联邦立法系统的影响,联邦法院才成为

---

<sup>①</sup> 于可:《当代基督新教》,第200—201页。

道德多数派的最重要的活动目标。可惜的是,虽然该派曾经希望利用支持里根连任的办法在联邦最高法院取得控制权,但结果却几乎完全落空。

宗教圆桌会议不像道德多数派那样知名,最初也没有寻求成为庞大的宗教组织,但它的领导人却达 56 人之多。该派宣称它的目标是追求本组织内部成员之间的讨论和教育,但是,在 1980 年大选中,该派还是在达拉斯建立了一个名为“全国事务简况介绍会”(National Affairs Briefing)的组织,参与了竞选活动,这件事也使宗教圆桌会议作为一个宗教右翼政治派别开始扬名。如同道德多数派一样,该派也积极反对同性恋,主张允许学生在学校祈祷。<sup>①</sup>

一般认为,20 世纪以来美国宗教势力和派别的分野主要表现为宗教现代主义与宗教保守主义之间的差别,其中现代主义主张宗教与现代社会相一致,即宗教应该世俗化,而保守主义则主张宗教保持自己的神圣特征。这里,宗教保守主义主要是指我们所谈的新基督教右翼。当前,对美国新基督教右翼势力的划分有两种说法:一种按其组织的不同而区分为基督教之声、道德多数派、宗教圆桌会议等等;还有一种是把新基督教右翼分为基要派和福音派两个派别。于是,美国宗教研究便出现了一个重大的认识上的分歧:基要派是否等于福音派?

一般认为,福音派和基要派都是美国基督新教中的保守派,其基本宗教信条和政治主张是一致的。但是,有美国学者的研究结果却表明,很多福音派成员不是基要主义分子,有些福音派成员在政治上不是保守派。按照现代的用法,所谓福音派是指那些强调个人与基督的关系,认为拯救在于“再生”,有时可能也接受在信仰和宗教活动中《圣经》权威的观点。例如, B. 格雷厄姆就是一个福音派中的保守派,但他并不在意别人说他是基要派成员;而同为福音派

---

<sup>①</sup> Robert Booth Fowler, *Religion and Politics in America*, pp. 214 - 217.

成员的 J. 沃利斯则在政治上是自由派。再比如, J. 法维尔和 P. 罗伯逊在政治观点上是一致的, 但在宗教观点上法维尔是基要派, 而罗伯逊就不是, 但这不妨碍罗伯逊是基要派的主要代表人物之一。就此而论, 基要派与福音派还是有差别的, 否则就不会有两种不同的称呼了。

美国学者 C. 威尔科克斯 (Clyde Wilcox) 把基要派和福音派混同使用, 也就是说, 他认为基要派和福音派是一回事。他认为, 福音派较少参与国家政治, 或者说不愿参加社会政治生活, 主要是基于两个原因: 一个是该派的宗教原则是保持自己的纯洁并与世俗世界相分离; 另一个是该派传统上就把政治行为描绘成为世俗事务。他认为, 这两个特征在基要派中表现得更为突出。长期以来, 美国公民参与社会政治生活的程度就是与其社会经济和政治地位紧密相连的。学者们的研究也表明, 选举行为是与个人的社会经济地位紧密相连的。威尔科克斯的研究显示, 与美国其他白人人口相比, 福音派所受的教育较少, 且收入较低, 这种社会状况决定了福音派不愿参与社会世俗政治生活。调查结果表明, 在 1984 年总统大选中基督教右翼的支持者和预料中的选民的受教育程度、工资收入和社会地位都比较低。但是, 在 1980 年和 1984 年两次总统选举中, 不论是从基要派看还是从福音派看, 基督教右翼势力参加投票的人数都比专家们预计的要多, 而且这种参与对那次选举起到了非同小可的作用。因此, 威尔科克斯认为, 这是在选举前有人动员基要派或福音派的选民。类似的情况早有发生, 例如, 在 1976 年大选中, 卡特作为南方浸礼派成员和“再生之徒”参加竞选, 就是做了大量工作, 使福音派信徒修改了自己的政治观点并投了他的票, 才在竞选中获胜的。下面是威尔科克斯的一个统计表:

福音派(基要派)出席总统选举人员数字统计表(%)<sup>①</sup>

年	1972	1976	1980	1984
福音派(基要派) 其他教派	参与人员数字			
	61 78	66 75	65 75	65 78
福音派(基要派) 其他教派	人口统计调整后的数字			
	68 71	70 71	74 71	70 75
福音派(基要派) 其他教派	人口统计和撰写大选历史而调整后的数字			
	68 71	71 71	75 69	无统计 无统计

从上表可以看出,在 1972—1984 年间,福音派(基要派)参与总统选举的人口比例略少于其他教派,但在 1980 年调整后的数字却比其他教派略多。总的来说,福音派(基要派)参与总统选举的人还是大多数。所以,上面美国学者威尔科克斯提出的福音派(基要派)较少参与社会政治生活的看法只能说是 70 年代以前的特征,而 70 年代以后,作为新基督教右翼的基要派也好,福音派也罢,都在积极参与社会政治。

也有些美国学者认为基要派与福音派不是一回事。他们认为,两者之间的根本区别恰恰在于基要派主张参加政治斗争,而福音派反对参与政治,这与威尔科克斯的说法完全相反。例如,作为基要派领袖的法维尔一向主张参与国家政治并为之而斗争,尽管他曾有一次强烈反对宗教领导人参与政治,认为基督教徒的责任就是为他本人生活的社会中的基本道德而战斗,那是因为他曾有一次特殊的经历,这种情况并不能说明法维尔是典型的福音派分子,或者说他还是基要派的代表人物之一。确实,在 20 世纪 40 年代基督新教保守派开始使用福音主义这个名称的时候,就是要把自己与基要主义区别

<sup>①</sup> Ted G. Jelen, *Religion and Political Behavior in the United States*, pp. 143 - 147.

开来,主要是与卡尔·麦金泰尔(Carl McIntire)和他的美国基督教教会理事会(The American Council of Christian Churches)相区别。麦金泰尔领导的美国基督教教会理事会是一个拒绝与美国教会联邦委员会(the Federal Council of Churches)相联合的分离主义组织,尽管该组织中有些人主张不参与政治斗争,但该组织从来没有脱离美国政治斗争。美国基督教教会理事会中的基要主义的政治斗争目标是十分明确的:坚决信奉共和党理想和19世纪自由资本主义,同时拒绝接受共产主义(他们相信,他们在罗斯福新政、美国文官自由工会、民主党、无神论、进化论、现代主义、教会联邦委员会和社会福音派中发现了共产主义的东西)。<sup>①</sup>美国基督教教会理事会中的一些消极分子后来组成了一个名为福音派全国联盟(The National Association of Evangelicals, NAE)的组织,其分裂出来的原因正是不主张参与太多的政治活动。

归结起来我们发现,20世纪后半期以来,在教派参与社会政治生活问题上,基要派与福音派之间并没有太大的差别。例如,从美国基督教教会理事会中分离出来的福音派全国联盟中也只有少数教派仍坚持传统的基督教福音派的基本观点,所以,这个组织仅仅是作为一个福音派建立的标志并为这个运动鸣锣开道。虽然该组织声称避免直接参与政治,但他们从来没有脱离政治,尽管他们从来不赞同较激进的基要主义的观点。再比如,比利·格雷厄姆被认为是著名的福音派领袖,他本人也与福音派全国联盟联系紧密,但格雷厄姆一生都在谈论政治问题。

明尼阿波利斯浸礼派基要主义牧师 W. B. 赖利(William B. Riley)在说明什么是基要主义时认为,所谓基要主义就一个人毫无

---

<sup>①</sup> James D. Hunter, "The Evangelical Worldview Since 1890", in Richard John Neuhaus and Michael Cromartie, *Piety and Politics*, Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center 1987, p.43(J.D. 亨特:《1890年以来福音派的世界观点》,见 R.J. 诺伊豪斯、M. 克罗马蒂:《虔敬与政治》,1987年版)。

保留地信仰超然的、福音的基督教基本信条,而现代主义者对这些信条是完全不能接受的。这样,基要主义就成了现代宗教信仰的脱离者。在大多数基督教徒看来,基督是为基督教徒而死,,而基要主义信徒则认为,这是把基督教信仰物质化了,因而背离了基督教超然精神的实质。所以,现代主义是为现代美国政治服务的,而基要主义至少认为基督教不是为美国经济制度服务的,不是民族主义的。当然,他们从来没有失去对美国的信任,只是认为上帝是为全人类的,他们是为人的道德和精神而斗争的。1919年,“世界基督教基要主义联合会”(The World's Christian Fundamentals Association)的建立者们宣称,“数以千计的不称职的牧师,其中很多人占据着高级教区地位,正在散布着糟糕透顶的歪理邪说,《圣经》正在遭受内部伤害,撒旦本身在被转化成为光明的天使”。在基要主义者看来,这个世界就是这样几个对立:上帝对撒旦;基督对反基督;基要主义对现代主义;美国对它的敌人。<sup>①</sup>

基要派的主要代表人物是 P. 罗伯逊。他在其母亲的一个基要派朋友的劝说下在 1956 年宣布自己为“再生之徒”,毕业于纽约《圣经》学院(后改名为纽约神学院),毕业后回到家乡弗吉尼亚并在普利茅斯买了一个电视台,在 1960 年建立了“基督教播音网”(the Christian Broadcasting Network, CBN)开始了基督教电视宣传。到 1975 年,CBN 自称有观众 1.1 亿,《纽约时报》的一篇文章曾认为这是一个极大地夸张了的数字。1979 年罗伯逊扩大了自己的经营规模,到 1987 年他已经雇佣 4000 人,占地 380 英亩。罗伯逊是典型的基督教右翼,他反对堕胎,反对同性恋和色情画,支持学生在学校祈祷。<sup>②</sup>

---

① Martin E. Marty, *Modern American Religion*, volume II, *The Noise of Conflict 1919 - 1941*, pp. 174 - 184.

② L. C. 麦克唐纳:《美国基督教右翼政治简史》, <http://www.religiousfreedom.com>。

按照美国学者小盖洛普 (George Gallup, Jr.) 的看法,福音派有三个基本特征:第一,他们都说自己是再生基督徒或者说自己曾经有过“再生”经历;第二,他们都曾经鼓励其他人信仰基督耶稣;第三,他们都认为《圣经》无误。<sup>①</sup>但是,福音主义中的派别很多,杰里·法维尔 (Jerry Falwell) 和帕特·罗伯逊 (Pat Robertson) 总是想代表基督新教保守派的事业,但由于缺乏与主流福音主义机构的联系,他们始终达不到比利·格雷厄姆的水平。由于法维尔的知名度很高,所以他对美国与台湾的关系问题、武器控制问题以及堕胎问题等的看法都被人们作为福音主义的主要观点来分析和研究。因此,有美国学者认为,从20世纪80年代初期开始,法维尔成为典型的福音主义政治领导人。<sup>②</sup>

福音派的三个出版物能反映出该派的政治观点。这三个出版物是:《今日基督教》(Christianity Today)、《基督教先驱》(Christian Herald) 和《永恒》(Eternity Magazine)。

《今日基督教》创刊于1956年,双周刊,主要目标读者是那些受过良好教育的教会领导人。据统计,在当时185000名读者中,有一半是牧师、副牧师或教会工作人员,其余的都是世俗领导人。该杂志是由格雷厄姆等福音派领导人出版的。《今日基督教》发表来自不同领域和不同观点的文章,有政治领导人的,也有福音派左派牧师的,有拥护宗教的,也有反对宗教的和涉及政治、经济和种族问题的文章。1978年4月7日,该杂志编辑肯尼思·坎特泽 (Kenneth Kantzer) 在会见自由派神学家哈维·考克斯 (Harvey Cox) 时承认,《今日基督教》所发表的文章有时与《圣经》有出入。他还认为,《圣经》就是教导

---

① George Gallup, Jr., *Religion in America*, Princeton N. J.: Princeton Religion Research Center 1982, p.31 (G.小盖洛普:《美国宗教》,普林斯顿宗教研究中心,1982年版)。

② Ted G. Jelen, *Religion and Political Behavior in the United States*, p.244.

人们对穷人和被剥夺了公民权的人履行职责,所以,我们应该鼓励教会参加更多的政治和社会活动。人们发现,该杂志近年来对福音传播的社会政治意义更感兴趣了。有人统计,在1979—1980年间,该杂志发表的政治性文章比1969—1970年间明显增多,大约增加了2倍,其比例分别为5.5%和15.4%。<sup>①</sup>

《基督教先驱》是1878年创刊的福音派家庭杂志。该杂志的刊头说明告诉读者,它的目的是帮助那些普通的人成为不同的基督教徒。到20世纪80年代末期,它的发行量已达到20万份。最了解该杂志的人是达雷尔·A·波林(Dariel A. Poling),从1925年至1965年他做了40年该杂志的编辑。波林曾是纽约的一个牧师,但后来成为政治活动家,曾竞选俄亥俄州州长。60年代初期,由于信仰天主教的肯尼迪当选美国总统,引起了人们对宗教在国家政治中的作用问题的大讨论,1962年7月,《基督教先驱》在一篇社论中认为,教会不应该直接参与政治,而应该“改变人并使他们像传教士一样进入社会和政治,进而改变政府”。1973年1月曾发表一篇题为《政治与福音派政权》的文章以说明尼克松总统与福音派的联系。与《今日基督教》相对比,《基督教先驱》很少讨论神学问题,而是通过人们感兴趣的故事或以著名官员的活动来直接接触及政治性论题,例如,关于总统宗教信仰的问题,他们不是直接谈论某总统信仰什么,文章用的题目是:《福特总统造访我们教会》和《杰米·卡特的主日学校课》等等。

《永恒》是一份月刊,《永恒》的创始人是唐纳德·G·巴恩豪斯(Donald Gray Barnhouse),20—30年代一个有影响的传教士广播员。

---

① Robert Wuthnow, "The Political Rebirth of American Evangelicals", in R. Liebman and R. Wuthnow, *The New Christian Right*, New York: Aldine 1983, p.172 (R. 武斯诺夫:《美国福音主义的政治再生》,见 R. 利布曼和 R. 武斯诺夫:《新基督教右翼》,纽约,1983年版)。



《永恒》1931年创刊,最初名为《启示》,1950年改名为《永恒》。由于其他宗教杂志越来越多,《永恒》的发行量只有大约4万份,其主要作者是美国著名福音派领导人,其读者主要是一些受过良好教育的人。巴恩豪斯的思想直到1960年他逝世以后还影响该杂志,他本人一直与基督新教主流教派保持密切联系,并与那些教派的观点一致。1960年9月,该杂志发表了一篇保守派指控“教会全国委员会”中有共产主义思想的问题进行调查的长篇社论,他在社论中指出:“真正的问题不是教会中有共产主义,因为教会全国委员会和它的成员都已经明确表示反对共产主义,所以,真正的问题是在教会原则上的神学矛盾。但是,神学问题上的不同意见却掩盖了另一个问题,人们在爱国主义的旗帜下,在‘星条旗’和‘基督’的名义下指控对手的叛逆行为。”<sup>①</sup>

有美国学者认为,自第二次世界大战以来,不断发展但组织松散的保守派福音传教运动已确立其地位,成为美国最大的单一宗教派别,他们是美国宗教的创新者,这体现在无线电广播、电视、宗教电影、广告、出版、基督教流行乐和摇滚乐、国外传教工作、神学教育和电脑空间中。他们还显示出熟练的政治组织和院外游说技巧。<sup>②</sup>这种说法虽然并没有把基要派和福音派区别开来,但给我们这样的信息:美国的宗教保守主义势力确实在20世纪有了长足的发展。

不论如何,基要派与福音派都是保守主义,这是毫无疑问的。保守主义宗教势力之所以在20世纪中期以后有很大发展,主要是因为社会的发展、知识的增加和科学的进步对传统的宗教观念和道德标准提出了挑战。从20世纪初开始,美国人面临的主要问题是社会的

---

① Ted G. Jelen, *Religion and Political Behavior in the United States*, pp.249 - 250.

② 美国驻华大使馆新闻文化处:《交流》2000年1月,第21页。

变化,包括城市化、产业化和现代化等问题,人们关心的更多是经济问题而不是思想道德问题。因此,美国各宗教教派的神职人员也顺应历史潮流的发展,适应国家的需要,更多地参与政府工作。俄亥俄州哥伦布斯市的第一公理会牧师华盛顿·格拉顿(Washington Gladden)在宗教事务中很有名望,1900—1901年曾在该市市政委员会中工作两年。许多教会牧师十分关心新经济制度下资本家和工人之间的矛盾并认真研究。曾作为纽约市主教派主教35年的F.D.亨廷顿(F.D. Huntington)认为,劳资冲突不仅是一个世俗问题,也是一个宗教问题,教会必须站在被压迫者和反抗者一边。当时,许多人把工人运动与共产主义联系在一起,把工人们的正当要求看成为造反和破坏,所以,教会的这种观点是有一定的进步性的。<sup>①</sup>这样的变化不但对宗教信仰、宗教虔诚产生威胁,甚至对宗教组织及其原则的继承和发展也很不利。

这样看来,基要派与福音派并没有太大的差别,这种宗教保守主义的突出特征就在于他们强调宗教信仰的虔诚和神圣,反对宗教世俗化。如果说,基要派等于福音派,我们索性把基要派也称为福音派,那么,就有必要了解一下福音派与不是福音派的教派有何区别了。既然福音派强调的是宗教的虔诚,并反对宗教世俗化,那么作为非福音派的教派是否就主张宗教世俗化呢?现在,我们有必要来看看福音派与非福音派之间的差别。美国学者T.G.杰林利用密歇根大学政治研究中心关于1984年总统大选的资料对基督新教和天主教中福音派与非福音派教徒之间的差异进行了比较,制表格如下(按%):<sup>②</sup>

---

① D. Chidester, *Patterns of Power, Religion and Politics in American Culture*, p. 115.

② Ted G. Jelen, *Religion and Political Behavior in the United States*, p.7.

调查项目	教 派			
	白人基督新教福音派	天主教福音派	白人基督新教非福音派	天主教非福音派
被调查人数	232	21	786	521
按时参加教会活动	70.7	55	28.8	43.1
认为宗教对他重要	100	100	77.3	85.7
宗教提供了人生指南	79.3	56.7	24.2	23.6
认为自己是再生之徒	100	100	18.3	6.3
《圣经》无误	100	100	43.3	33.1
从未堕胎	27.6	28.6	8.7	13.5
赞同堕胎	11.1	14.3	36.3	36.1
赞同学校学生祈祷	91	86.7	73.7	70.1
民主党党员	40.3	66.6	39.5	53.2
共和党党员	54.2	23.9	54.8	38.5
投票支持里根	74.7	56.3	70.5	55.5
持自由派观点者	10.7	12.5	16.9	21
持保守派观点者	58.7	50	39.5	36.3

从上表可以看出,第一,福音派与非福音派的最大差别是对宗教的虔诚程度:福音派中的绝大多数人不但按时参加教会活动,而且认为宗教是其人生指南,而非福音派则很少;第二,在对《圣经》的看法上二者也存在巨大差别:福音派百分之百地认为《圣经》无误,而非福音派则很少;第三,福音派与非福音派在党派和自由派与保守派问题上并没有太大的差别,也就是说,我们不能以保守与否、是哪个党的

成员来区别福音派或非福音派。由此可以认为,非福音派的世俗化倾向是明显的,但并不等于说,非福音派都不是保守派。

## 天主教

20世纪美国天主教利益集团参与国家政治的最突出特点应该是他们在总统选举中的作用,特别是在30—40年代罗斯福总统时期,天主教徒支持并非天主教徒的罗斯福当选为美国总统,罗斯福则没有辜负天主教徒的期望,为他们争得了应有的权利。在20世纪末期,随着天主教徒人数的增加,该教在美国总统和国会选举中的作用更加不可小看。(关于天主教参与总统竞选和国会议员竞选的情况,详见本书专门章节。)

在参与国家政治和立法活动中,美国天主教利益集团的最高组织是“天主教主教团全国大会”(The National Conference of Catholic Bishops, NCCB),该组织在美国重大的社会事务中一直扮演重要的和积极的角色,因此也成为美国最大的天主教压力集团。例如,在1971年美国天主教主教们掀起的反对越战的斗争和1981年进行的反对干涉萨尔瓦多的斗争中,都使天主教在全国扩大了影响。

在1980年美国天主教年会上,主教们提出把NCCB的主要工作目标和政治精力转向反对核武器和核战争问题上。从1981年起,NCCB核心人物就考虑形成一个文字材料,全面阐述美国天主教反对核战争和发展核武器的观点,并把这个文字材料散发给天主教徒。1982年天主教主教委员会起草了这样一个供传阅的文件草案。1983年5月取得天主教绝大多数主教的批准,此后开始在天主教神职人员和信徒中间散发,同时向媒体渗透,引起了极为广泛的反响和论争。实际上,天主教主教们对这个问题的看法也不很统一,但是,包括NCCB的主席、大主教罗奇(Roach)和天主教主教委员会主席C.伯纳丁(Cardinal Bernardin)在内的关键人物都赞同这个观点,所以文件还是发出并留下了历史的价值。天主教的这一行动引起了里根政府

的重视。事实上,里根政府早已经注意天主教这股势力并力图对 NCCB 施加影响。

从传统来看,天主教与基督新教的一个最大反差就是前者强调集体意志和集中观点,后者重视个性主张和自由意志,其教会组织、教义和规章制度也可以反映这一点。上一自然段所叙述的情况当然是美国全国性的天主教利益集团的行为,但由于多数美国人的特点是个人意见第一,从来不强调整体意见的规范和服从,这种思想不可避免地影响到天主教徒,所以,类似上面那样的集体行动并不多见,要使所有的美国天主教徒形成举国一致的观点几乎是不可能的。但是,这并不是说美国天主教少有利益集团行为。恰恰相反,天主教利益集团参与国家政治的行动十分积极,只不过是这种活动更多的以单一利益集团、小集团或与其他教派的联合集团的形式出现进行斗争。例如,“教育自由市民联合会”(Citizens for Educational Freedom)、“宗教和世俗权利天主教联盟”(Catholic League for Religious and Civil Rights)等一些组织就曾联合起来推动政府资助教会学校。

近几十年来,美国天主教利益集团斗争的主要内容是反对堕胎。对这类社会问题感兴趣的一些教会组织,如“全国生存权组织”(National Right - to - Life Organization)、“人生改善全国委员会”(The National Committee for a Human Life Amendment)、保护生命大会委员会(The Committee for a Pro - Life Congress)等等,都是以天主教徒为主而形成和建立的。但这些组织不限定宗教信仰,许多基督新教中的福音派和基要派成员也参加其中。由于反对堕胎运动是美国天主教的主要斗争内容,反堕胎组织在国会和政府中都有代言人。这样,天主教的反堕胎斗争取得了一定的成效。<sup>①</sup>

根据《纽约时报》1985 年的一项民意测验,在合法堕胎问题上,美国有 38% 的天主教徒持反对态度,而同样持反对态度的白人新教

---

① Robert Booth Fowler, *Religion and Politics in America*, pp. 184 - 186.

徒为 23%，全国的平均数为 28%。多数天主教徒仅在三种情况下赞同堕胎：预料可能分娩危险、妇女健康不佳和因被强奸怀孕；而在另外四种情况下天主教徒则反对堕胎：家庭不想再要孩子，家庭经济条件不允许，未婚怀孕和没有理由的堕胎。由此可见天主教徒的保守性。但是，美国天主教徒在某些问题上又比其他教派更追求自由，如：女权、武器控制、少数民族权利和同性恋等。在外交政策上，美国天主教徒也持有更自由的态度。在 1984 年《纽约时报》的一次民意测验中提出这样一个问题：美国是应该首先提出与苏联进行解冻谈判，还是应该首先加强美国的防御力量，然后再谈判？在全国的调查结果显示，两种意见各占一半，天主教徒赞同前者的有 56%，后者的仅 44%；而基督新教徒赞同前者的为 42%，后者的为 58%。<sup>①</sup>

除去反对堕胎问题外，美国天主教政治参与的另一个热点是政府对天主教教会学校的资助问题。随着天主教移民数量的不断增加，天主教徒后代的教育问题早已经引起了父母们的注意。80 年代以来，天主教学校的发展和建设已经包括在美国的教育发展规划当中，例如在联邦或军队侵犯了某些天主教学校的利益时，这些学校已经得到了有关部门的帮助。由于体制的原因，同时也由于政治原因，美国天主教教区学校的资助主要由州政府负责而不是联邦政府。从体制看，美国的公立学校也都是州办的而不是国有的；从政治看，美国的两级选举制度使公民参与社会政治生活的行为首先在本地实现，同时，地方的某种独立性、利益关系等也促成了这种形势。

尽管美国是一个自称为最民主的国家，尽管美国的天主教徒人数已经接近美国人口总数的三分之一，尽管天主教势力在美国不断上升，但不论如何，在美国的社会政治生活中，天主教利益集团仍然是较弱的。不错，天主教在美国各级政府中都有代表，但这些人只是其他权力人的雇员和工具，天主教本身从来没有形成一股足以

---

<sup>①</sup> Ted G. Jelen, *Religion and Political Behavior in the United States*, p.114.

左右美国政局的政治力量。即使在天主教徒肯尼迪当选美国总统以后,他也不得不面对美国公民以基督新教教徒为主体的现实,并多次强调自己绝不是代表天主教徒而是代表美国人民的。

## 犹太教

据考证,最早到达北美的犹太教徒 23 人,1624 年他们不堪忍受葡萄牙人的统治从巴西逃来。到 19 世纪末期,美国的犹太移民主要来自说德语的中欧各国。19 世纪末 20 世纪初,东欧各国出现了向美国移民的狂潮,其中以犹太人最甚。到 1920 年,美国 80% 以上的犹太人是东欧人的后裔。这些被老犹太移民称为“非正统犹太人”的美国犹太人的宗教情绪远逊于其前辈,他们是时代的产儿,不关心宗教事务,少参加教会活动。因此,从 19 世纪末起,犹太教神学院的 M. 卡普兰领导了一场犹太教复兴运动。这场运动从希特勒迫害犹太人以后成为犹太复国主义运动,并在 1948 年与以色列的建立和此后以色列在国际上的地位等问题联系在一起,成为美国犹太人参与美国政治和国际政治的主要内容。<sup>①</sup>

犹太教徒向来被美国基督新教势力看成为“其他人”,反犹、排犹和迫害犹太人成为美国社会政治生活中的大事件。即使在遭到歧视或迫害的威胁下,20 世纪初期欧洲向美国的移民狂潮的主流还是犹太人。在 1921 年和 1924 年移民法限定的情况下,美国的犹太移民还是增加了 200 万。20 世纪初期,犹太人口成为美国土生居民保护主义注意的对象,美国社会反对“其他人”的目标开始主要对准了犹太人,复活的三 K 党也把犹太人当做进攻的主要目标。十月革命以后,美国的许多反犹活动把犹太人与俄国社会主义革命联系在一起。1935 年,美国“国会非美活动委员会”(The House Un - American

---

① Winthrop S. Hudson, *Religion in America, An Historical Account of the Development of American Religious Life*, pp.328 - 338.

Activities Committee)列出了 135 个反犹组织,多数受到希特勒德国的种族主义的影响。例如“银衫团”就要像希特勒那样驱逐美国的所有犹太人和革命分子,把美国建成“基督教的政治机器”。

美国基督新教徒与犹太人之间的磨擦主要出于美国本土民族基督新教徒的三个观点:第一,我们是美国人;第二,我们拥有自己的社区,是盎格鲁-撒克逊人,是苏格兰-爱尔兰人,也可能是德国-斯堪的纳维亚人;第三,我们是循道派教徒、浸礼派教徒,或主教派教徒。因此,宗教因素是理解美国问题不可忽略的因素,有人认为,“宗教信仰可能影响美国人的全部生活,从出生到逝世,宗教问题通过各种途径把我们分开”。这样看来,美国的宗教并非完全是个人的事,对于信教的公民来说,宗教是社会控制和社会秩序的方法。不过,多数反犹太人的美国人认为,自己和犹太人的矛盾与犹太人的宗教信仰毫不相干,矛盾主要是一些处世方法和习俗。那么,美国的犹太人到底是什么呢?是一个种族集团?一个宗教集团?一个民族集团?还是仅仅就是一个人的集团?即使犹太人也没有一个统一的看法。一个犹太复国主义者认为,犹太人的基本集团特征既不是种族的,也不是宗教的,而是民族的,因为他们要求有一个自己的以色列国家。因此,有美国学者认为,“简言之,情况异常复杂,现代犹太人在种族、宗教和民族作用问题上极为灵活的做法使人感到反感。”

从宗教与政治视角出发,美国犹太人有三种主张:一是犹太复国主义;二是文化多元主义;三是重建主义。并不是所有的犹太人都是犹太复国主义者。犹太教徒中的改革派就反对犹太复国主义。所谓是不是犹太复国主义者,主要看他是否赞同建立以色列国家。早在 20 世纪初,美国犹太人就提出了建立一个现代的、独立的以色列国家的思想。在这个问题上保守的犹太教徒比犹太复国主义者更激进。但是,并不是说犹太复国主义者总是想重建以色列,H. 卡伦(Horace Kallen)就是一个例外。卡伦出生在德国,其父是一个正统的犹太教牧师,但他本人却离弃了犹太教而与“美国佬”要好。有趣的



是他在哈佛大学读书期间开始相信,希伯来《圣经》曾帮助建立了美国,曾重塑了犹太民族,所以他有能力帮助重塑美国民族,即犹太化了的美国。尽管他没有重新成为犹太教徒,但还是一个地地道道的犹太人,具有典型的犹太人特点,后来成为一个犹太复国主义者。卡伦认为,犹太复国主义实质上是一种文化复国主义,这种复国并不是要复兴以色列,而是可以在美国实现。由于这些犹太人并不公开和激烈地主张复活以色列,美国的反犹迫害对于这种犹太复国主义思想没有多大威胁。而对于这些美国犹太人来说,更大的威胁是把犹太人融化在美国民族熔炉之中,那样他们就将被融入美国文化而失去犹太人自己的本质。

卡伦认为,美国最好不要保持自己基督新教和盎格鲁-撒克逊的基本民族特征。他认为,美国实际上已经不是基督新教和盎格鲁-撒克逊的了,美国人民也已经不完全适应那种旧文化了,因为美国政体是建立在利益集团基础之上的,美国是一个多民族的国家,所以,他提出了一个“文化多元主义”(Cultural Pluralism)的概念。他提出,在这种多元文化中,犹太人的团结一致所依赖的不是自己的上帝,而是自己的历史、文化、艺术、政治以及普遍的宗教观,因为犹太人与其他信奉基督新教和天主教的信徒拥有同一个上帝。

在犹太保守主义中,有一个叫 M. 卡普兰(Mordecai Kaplan)的人提出了所谓“重建主义运动”。在他看来,犹太主义主要不是宗教问题,也不是种族或民族问题,而是一种生活方式,一种富有爱怜的文明。他认为,上帝应该成为一种力量,一种实行拯救的力量。犹太主义不能建立在一般信仰之上,因为还有很多犹太人不信上帝,但他们也珍爱犹太人的传统和属于人民的现实。像卡伦提出“文化多元主义”一样,卡普兰提出了“精神犹太复国主义”(Spiritual Zionism)。他对政治以色列不感兴趣,他认为,既然有一个犹太文明的中心,那么不论住在哪里,犹太人都应该组织起当地的犹太人社区,这些社区都与犹太人的宗教信仰有关。卡普兰密切注视着美国宗教界占绝对优

势的基督新教,并寻求与天主教合作。他认识到,美国形式上的政教分离毫无意义,基督新教徒们已经知道在政教分离体制下如何行事。卡普兰认为,犹太主义应该在基督教社会中的两个主要派别(基督新教和天主教)之外另辟新境,以进一步发扬美国的民族主义。<sup>①</sup>

### 三、宗教利益集团参与国家政治的途径与特点

各种利益集团参与国家政治是美国资本主义政治制度的一大特色,是美国民主的突出表现。在一般情况下,利益集团参与政治主要表现在政府政策的制定、国家领导人的选举以及法律的实施和案件的判决等等。应该说,美国政府中的各级领导人本身就是各种政治集团和经济集团的代言人,但在遇到重大问题或决策时,如总统和议会选举,各利益集团的院外集团往往通过游说甚至贿赂等手段来使自己的愿望得到满足。宗教利益集团的情况也大体相同。

#### 宗教集团势力对国家政治的影响途径

一般说来,宗教利益集团影响国家政治有五个途径:一是在决策过程中游说政策制定者,手段是提供信息和金钱,动员追随者提供支持或制造麻烦;二是以同样的手段影响政治议程、大众的信念和行为及选举本身;三是一些集团的成员与某政治机构或官员有密切的联系,经常对他们的活动有咨询作用,实际是参与了决策的过程;四是某些集团成员本身就是公职人员的重要来源,他们将成为未来政府的重要官员;五是某些跨国公司在国际商务活动中直接影响政府的决策。<sup>②</sup>

---

① Martin E. Marty, *Modern American Religion*, volume II, *The Noise of Conflict 1919 - 1941*, pp. 139 - 144.

② 杰里尔·A. 罗赛蒂:前引书,第409页。

从20世纪初开始,美国现代自由主义新教在美国宗教集团势力中曾居重要地位。但是,基督新教本身又分为许多派别,美国现代自由主义新教到底有多少教派是谁也说不清的,这些教派在华盛顿都有自己的专职游说政府和国会官员的代表,由于某种政治和社会原因,他们经常协同工作,如循道派联合会、基督联合教会、路德教组织、美国浸礼会、兄弟会、门诺派、主教派、黑人教会等等。这些院外游说者通常都来自于某一教派,或与某一教派关系密切,在某一教派的资助之下活动。

R. 兹维尔在《宗教利益集团的联合战略》一文中认为,学者们已经看到并承认,近年来,宗教正在严重地侵犯着政治,其重要的手段和途径就是各宗教利益集团联合起来。由于宗教组织一般都有地域性,同时往往在一个大楼或一个办公区有几个教派组织机构,这使得宗教教派具备了联合起来的条件。另外,有些宗教教派的价值观一致或接近,也是联合起来的基础。但是,宗教利益集团联合起来的根本原因,是他们在参与国家政治过程中都感到力不从心,有人说“宗教组织惨淡经营,不联合就没有出路”;有人痛感“人力不足,不得不求助他人”。<sup>①</sup>

美国现代自由主义新教教派通常关心国际事务中其他国家与自己信仰相同的人,其中包括天主教和犹太教。例如,美国“教会全国理事会”(National Council of Churches)对中东问题,特别是巴勒斯坦问题十分关注,该组织是一个排他性很强的新教组织,它的各个教派和该组织本身都与某些重要的国会议员、白宫官员或政府要害部门的领导人保持某种联系。不过,他们并没有亲自进入国家选举政治当中。美国现代自由主义新教教派掀起的第一个重要的政治活动是20世纪50年代提出国家资助儿童就学的问题。60年代的突出事件是公民权问题。但是这些活动多半限定在宗教领域内,而没有把它

---

<sup>①</sup> Ted G. Jelen, *Religion and Political Behavior in the United States*, p.174.

扩大成为一场世俗民众运动。尽管美国现代自由主义新教各教派与国会甚至白宫有密切联系,但很多教派的神职人员在社会和政治问题上与普通世俗民众的看法有很大差距,如国家内外政策问题、经济问题、公民权利问题以及军事问题等等。总起来看,普通民众的观点比教会人员更为保守一些,这是美国现代自由主义新教教派积极活动的主要原因,也是美国宗教运动不能或很少成功的根本原因。

60年代以来,以道德多数派、基要派和福音派为代表的美国新基督教右翼的兴起对美国现代自由主义新教教派产生冲击,有些自由主义教派也走向了保守主义,两派之间虽然也存在很多矛盾,发生各种形式的分歧,包括宗教范围内和世俗政治问题,但宗教界与世俗界对社会和政治问题认识上的差别还是主要的。

犹太教徒占美国总人口不到3%,但犹太教对美国社会和政治的影响却由来已久。早在30年代罗斯福新政时期,犹太教徒就曾发挥重要作用。二战以后,在美国承认以色列和使以色列加入联合国问题上,美国犹太人都曾努力对杜鲁门政府施加某种政治影响。据说,为了这一个问题,美国犹太人曾给杜鲁门总统写了65000封信。美国犹太教组织也有很多,其中较为著名的是“美国希伯来会众联盟”(The Union of American Hebrew Congregations)。20世纪70年代,美国犹太人成立了一个“援助苏联犹太人全国委员会”(The National Conference for Soviet Jewry),该组织既帮助想离开苏联的犹太人,也帮助不想离开苏联的犹太人。该组织大肆游说国会议员和政府精英,他们的工作取得了多大的成绩不得而知,但在美国国内的成就显然比在苏联大。<sup>①</sup>

新政时代是美国保守主义神学和自由主义神学之间冲突加剧的时期。当时,双方斗争的界限更加分明;保守主义神学明显衰落;教会的作用更加改变,特别是自由主义神学,在政府和国家政治方面的

---

<sup>①</sup> Robert Booth Fowler, *Religion and Politics in America*, pp. 177, 184, 199.

活动更加世俗化；新的神学组织对公共政策问题的影响加强了。从某种意义上讲，新政是在自由主义神学的大厦中锤炼出来的。有美国学者指出：“社会福音确立了一个新的标准，对于一个新社会来说，这个新概念最后在新政哲学和实践中得到了充分表达。”<sup>①</sup>

在新政前夕，美国自由主义神学和自由主义政治思想对他们所遵循的文献的看法都发生了值得注意的变化。此前，美国人通常都承认《圣经》是“上帝的话”，这就是说《圣经》无误；但是在自由主义神学的影响之下，美国占主导地位的教派和神学院的观点都改变为：“《圣经》包含上帝的话”，这就是说《圣经》有误，或者说《圣经》中有些是上帝的话，那么，对于不是上帝的话的那部分内容，人们就要按照新知识和变化了的社会重新解释。这样，人就变得更重要而上帝则不重要了，因为哪些是上帝的话是要人来判断的。在保守主义神学看来，美国《宪法》是立国元勋们确立的、被一代一代地传下来的，它的内容只能由修正案来补充而不能重新解释；而自由主义神学则认为，《宪法》也有一个按新时代重新认识的问题。30年代以后，美国自由主义神学明显把政府作为自己宗教追求的代言人，他们组织了“教会全国理事会”和众多的宗教利益集团以对政府政策产生影响。这里，经济大萧条对于美国自由主义神学取得统治地位具有重要的媒介作用，因为，大萧条提出的一系列社会问题，包括经济的、社会的和政治的问题，都需要政府来解决而不是教会能够解决的。此时期，城市化和工业化也在客观上对保守主义神学十分不利，特别是在新兴城市中罗马天主教徒、犹太教徒和黑人教徒大量增加，对传统的教派主张都产生重大冲击。如同其他利益集团一样，为了追求自己的政治目标，美国的宗教利益集团采取四种主要战略：那就是采取直接

---

<sup>①</sup> Berton Dulce and Edward J. Richter, *Religion and the Presidency*, New York: Macmillan 1962, p.63 (B. 达尔切、E. J. 里克特：《宗教与总统》，纽约，1962年版)。

的公开的社会行动；政府游说；有针对性的行动和渗透浸润政策。<sup>①</sup>

### 宗教利益集团活动的特点

美国宗教利益集团对国家政治的作用首先具有传统性和神学性。在历史上,美国人的宗教利益曾与自己的政治和经济利益紧密相连。例如,各个教派中都有一些保守主义分子坚决反对堕胎,反堕胎运动成为美国的一项重大的社会政治运动,是否反对堕胎也成为人们衡量某个人人格、道德甚至政治倾向性的标志。据记载,1993—1995年间,美国有五个从事堕胎工作的人被反堕胎分子枪杀,更多的人成为他们攻击的目标。虽然这些反堕胎分子的宗教组织公开表示反对这种暴力行为,但是,佛罗里达市起诉了四个年轻人在两个从事堕胎工作的地方进行爆炸活动以后,当地的一个牧师却说他们是“英雄”。这些问题本来应该受到法律的制裁,但宗教组织与最高法院有着某种特殊的关联。在美国,虽然与联邦最高法院法官直接交往是不合适的,但一些宗教组织还是通过向高等法院提供“法院朋友的信仰”和为高等法院书写案例证词等方式游说法官。美国某些宗教组织在各级政府的政治活动中都扮演重要角色,但这些组织的社会政治活动受到联邦法律的限定。例如,根据美国国内税务条例,教会等慈善机构是免税的,如果该组织不直接参加政治活动,还可以免税接受捐献。但事实上,许多宗教组织还是参与了政治,包括与政治家交朋友、游说投票人、出版竞选宣传物等等。当然,这些活动不能过分。例如,1992年,纽约的会众在《今日美国》、《华盛顿时报》上刊登反克林顿的广告,认为总统候选人克林顿所许诺的政策违反了上帝之法,假如谁投了克林顿的票,谁就会因此而成为罪人。这种宣传的参与性非同一般,所以登这个广告的教会最后被征税。宗教组织对行政部门的渗透是很普遍的现象,其中包括宗教组织寻求在政府

---

<sup>①</sup> Kenneth D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, p. 126.

部门安插自己的成员。<sup>①</sup>

其次,在美国两党制的制约下,许多政治事务都纳入两党制的框架内;但如果某种决定需要超出两党的限定,那么宗教的意义就显得十分重要了。有时,决定人们意向的主要因素不是党派的选择而是宗教信仰。例如,在 1956 年和 1960 年总统竞选中,左右美国天主教教徒的主要力量就是宗教而不是党派。在任命政府官员问题上,同样存在宗教因素。里根总统曾任命著名的宗教保守派——道德多数派——中的一个信徒作为美国教育部的一个重要官员,结果受到该派的热烈欢迎。<sup>②</sup>

---

<sup>①②</sup> Kenneth D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, pp. 126, 129 - 133, 136 - 137.

## 第六章 法院——道德标准与律法量衡

### 一、宗教信仰自由的法律裁决

法院是美国的执法机构,具有司法审查权。也就是说,不论是总统还是公民,也不论是国内事务还是涉外案件,法院的裁决就是最后的决定。特别是美国联邦最高法院,它的权力是至高无上的,是国家最高执法机构,美国人把联邦最高法院的判决称为“最后的决断”(The Last Word),足见联邦最高法院之权威。<sup>①</sup>

#### 法院对宗教概念的定义

由于宗教是一个特殊的概念和问题,法院对宗教问题的处理首先需要确定什么是宗教。按照美国的一个法院的解释,“宗教组织”仅仅是指“愿意献身于宗教目的的、某些人的、有组织的联合体”(An Organized Association of Persons Dedicated to Religious Purposes.),所以,如果一个组织是由宗教信仰所激励而存在的,那么就应该定义为宗教组织。但是,这个法院和美国政府的任何一个部门都没有对宗教正确与否下定义,也没有对新的与旧有的宗教进行比较。因此,在殖民地时代和内战以前,法院对宗教问题的裁决主要是出于政治考虑而不是裁定哪个宗教正确与否。这一点在本书第一章中已有说明。

美国联邦最高法院第一次对宗教下定义是在1890年,在戴维斯诉比森的案例中联邦最高法院指出:“‘宗教’这个概念是关于某个人

---

<sup>①</sup> 李道揆:《美国政府和美国政治》,商务印书馆,1999年版,第484页。



如何看待他与自己信仰的神之间的关系的想法,服从该神的尊严和要求。”这显然是一种有神论的概念,这种有神论的概念一直保持到1940年。在这一年,美国联邦最高法院在一系列的决议中把信仰和行为与有神论宗教概念区分开来。在联邦诉白拉德的案例中,法官道格拉斯认为,宗教信仰自由是一个自由社会的基础,人可以相信他们不能验证的宗教信条是正确的,一个人的宗教信仰不必取得其他人的理解。另一个法官汉德认为,宗教不必与理性和逻辑联系在一起。同时,美国国会在联邦免税条文中也没有给宗教以明确的定义。在《1948年普通军事训练和服役法》(The Universal Military Training and Service Act of 1948)中美国政府规定,允许某些由于信仰而反对参加战争的人免服兵役。

1965年,美国联邦最高法院在联邦诉西格的案例中肯定了个人对现实的职责超于人本身是一个良心问题,但并没有把这个概念用于所有宗教。<sup>①</sup>

从上面的结论可以看出,20世纪以来,虽然美国法院对宗教的看法还很模糊,但已经不同于从前把宗教问题作为政治问题来处理,而是更多的从人权出发考虑问题。但是,美国各级法院在裁决一些涉及国家政治的案例时,从来都是维护国家的整体利益的。在判决涉及公民生命安危的案例时,也从来都是从事实出发而不是从信教者的特例出发。美国宪法第一修正案中关于宗教有两条规定:一是国家永远不确立一个国教;二是宗教信仰自由。但是,这两个规定却长时间仅仅在联邦立法中有效,直到内战以后,政教分离的规定才得到各州的承认;直到1947年,信教自由的规定才得到各州的认可。所以,在什么是宗教以及什么是宗教信仰自由的问题上,美国人也是

---

<sup>①</sup> Bruce J. Casino, Esquire Partner, Baker & Hostetler, “Defining Religion in American Law”, <http://www.religiousfreedom.com> (B.J. 卡西诺, 友情支持者: 贝克尔、霍斯泰特勒:《美国法律的宗教定义》, 见互联网)。

一本糊涂账。关于这个问题,读者在我们下面的论述中会更加清楚。

### 法院对涉及宗教和宗教信徒的案例的裁决

自从宪法第一修正案确定了政教分离原则以后,美国各州都把宗教和教会作为地方问题看待,而联邦政府和联邦最高法院则置身其外。美国联邦最高法院在 19 世纪参与裁决的涉及宗教问题的惟一案件是 1890 年关于犹他州摩门教问题。摩门教在这个案件中败诉也证明了美国联邦最高法院在宗教问题中举足轻重的地位和作用。

1940 年以前,美国联邦最高法院很少受理关于宗教的案件。1940 年,美国联邦最高法院通过法令,规定一夫多妻为非法。<sup>①</sup> 同年,在审理坎特维尔诉康涅狄格州政府案中,美国联邦最高法院破天荒地首次使用宪法第一修正案判定坎特维尔胜诉。在这个案例中,法院认为,康涅狄格州政府没有权力禁止耶和华见证会<sup>②</sup> (Jehovah's Witnesses) 口头攻击其他宗教,该法院还宣布,耶和华见证会可以不经任何政府部门的批准而征集资金。这一决定等于重新解释了美国宪法第十四条修正案,该法案规定:“无论任何州,未经正当法律程序均不得剥夺任何人的生命、自由和财产;亦不得拒绝给予在其管辖下的任何人以同等的法律保护。”这一规定使没有明确的宗教自由和保护通过这次案例的裁决确认下来。

坎特维尔案例证明,20 世纪 30 年代罗斯福新政在 40 年代得以继续;同时表明美国法院在传统宗教信仰自由的基础之上更加强调和参与保护公民宗教信仰自由了;更为重要的是,耶和华见证会通过这件事打开了宗教组织参与美国政治的渠道。此后,类似的案例不

---

① <http://www.religiousfreedom.com>

② 耶和华见证会是 C.T.拉塞尔于 1870 年在宾夕法尼亚建立的一个基督教教派,该派主张宗教信仰高于一切,宣称上帝之国即将来临。

断发生。

1943年,在默多克诉宾夕法尼亚州政府案例中,宾夕法尼亚州政府认为,美国法律规定了任何文学作品都要交税,所以,宗教文学作品也应该纳税,但法院却判定拒绝纳税的默多克胜诉,理由是宗教出版物不能收税。法院的这些判决使人们感到,法律允许公民为追求宗教信仰自由而做那些不违反公共秩序的宗教事务,不论在地方、州,还是国家。1972年,在克鲁兹诉贝托的案例中,美国联邦最高法院支持了一个正在服刑的佛教徒在狱中从事宗教活动的要求;在1978年麦克丹尼尔诉帕泰案例中,法院作出了历史性的决定:按照田纳西法律,牧师没有权力成为州宪法委员会的代表,但联邦最高法院认为,宪法第一修正案并没有规定宗教与政治相分离。总之,法院的这些决定为个人宗教活动大开方便之门,同时又使公民享有基本公民权和自由,尽管这种决定使许多离奇古怪的教派和宗教应运而生。1971年,联邦最高法院在裁决林斯科特诉米勒法尔斯公司案例中决定,按照法律,如果一个工人为了找到工作而参加某个工会,但同时却违反了他的宗教信仰,该工人没有什么错误。法院认为,法律的世俗目标是不可动摇的。<sup>①</sup>这一裁决表明,美国法院在执行法律的时候首先考虑的不是宗教信仰,而是公民的生存。

美国是一个主张宗教信仰自由的国家,同时也是一个宗教信仰多元化的国度。在这两个条件下,五花八门的教派不断出现就成为正常现象,各种邪教当然也属其中。美国政府对邪教的态度从来都是明朗的:如果危害了人民的生命、生存,或国家与民族的安全,就不会给予法律上的认可。但是,仍有一些人不断地进行违法的宗教活动。有两个案例可以说明宗教信仰在何种程度上不服从法律的约束。1984年2月16日,印第安纳有两个婴儿死于肺炎。将近四个月后,一个临近的城市里又有一个九个月的幼儿死于细菌性脑膜炎。

---

<sup>①</sup> Robert Booth Fowler, *Religion and Politics in America*, pp.258 - 263.

事实证明,这两起死亡事件的幼儿的父母都是因为宗教信仰而拒绝为自己的孩子求医治病,才导致这几个孩子无辜死亡的,而这两个家庭之所以这样做,又都是因为自己的家庭属于“信仰大会教会”(Faith Assembly Church)。信仰大会教会是印第安纳北部一个规模较大的教派,该派认为,要么信医生,要么信神,二者只能取其一。他们认为,如果灵魂纯洁,上帝就会驱除其疾病和疼痛,信徒当然无须求医用药。后来,这两个家庭的父母被以过失杀人罪而起诉到印第安纳地方法院并被判刑。<sup>①</sup>这一案例表明,美国法院在涉及因宗教信仰而致人死亡的案例判决是从科学和人道出发,而不是从信仰自由出发的。至于某些邪教集体自杀事件,美国政府一般都进行道义上的谴责。

自 20 世纪以来,美国在学校教育中是否可以进行宗教教育的问题长期争论不休。一些宗教教派认为,如果允许在学校讲授进化论,就应该允许在学校讲授有神论。1962 年,在恩格尔诉瓦伊塔尔的案例中,法院宣布非教派学校的学生在学校祈祷为非法,这件事激怒了基督教保守派,他们认为这不是宗教信仰自由,而是对基督教的攻击,有人开始对教科书中宣传进化论提出非议。1980 年,在斯通诉格雷厄姆案中,法院宣布肯塔基州法律要求中小学张贴“《圣经》十戒”为非法。1987 年,在爱德华兹诉阿奎拉德案中,联邦最高法院规定,州法律要求在宗教目的上平等对待进化论和神创论为非法。实际上,这已经在法律上肯定了在学校宣传有神论为非法。但是,1999 年,这类问题再次出现,结果众议院却通过了一个允许在学校宣传有神论的法案,结果在参议院没有通过。1981 年,里根总统任命 S. D. 奥康纳(Sandra Day O' Connor) 为联邦最高法院大法官,引起了法维尔等著名宗教界人士的极大愤怒,因为奥康纳在任亚利桑那州参议员期间曾经与人联合支持了一个家庭消费法案,这个法案明显倾向

---

<sup>①</sup> Kenneth D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, p.75.

于现代思潮。新基督教右翼认为,里根曾经说过,法官只是解释法律而不是制定法律,所以总统是站在他们一边的。法维尔对奥康纳提出了严厉的批评,白宫官员们也支持法维尔,后来,奥康纳向法维尔说明,自己是反对堕胎的,这才使法维尔感到满意。1992年,经过基督教右翼游说,科罗拉多州的选民通过了一个州宪法修正案,规定了对同性恋不实行保护的条款。1996年,在罗默诉伊万斯案中,联邦最高法院令人惊讶地以6:3的票数作出判决,宣布科罗拉多州的宪法修正案为非法。这并不是说美国所有的联邦法官都不同情基督教右翼。在1987年,联邦法院法官W.B.汉德(W. Brevard Hand)宣布,31种教科书禁止使用,理由是这些教科书违反了宪法第一修正案。这一规定被巡回法院否决。<sup>①</sup> 此上这些判决都表明,美国联邦最高法院在执法过程中基本倾向于现代科学,而不支持有神论的某些主张。

### “禁酒运动”的宗教意义及法院的判决

持续了一百多年的美国“禁酒运动”是宗教在美国社会政治中发挥作用的里程碑。

19世纪20年代,美国掀起了一场禁酒运动。最初,人们只是反对喝烈性酒。到了40年代,已经有少数人开始反对喝酒,其中有些人就是宗教领导人,而且几乎全都是新教徒。1851年,由N.道(Neal Dow)领导的禁酒运动第一次取得突破性进展,他们使缅因州通过了一个法律,那就是在该州制造和销售酒类为非法。第一个重要的全国性禁酒组织是1874年由F.维拉德(F. Villard)领导建立的“基督教妇女禁酒联盟”(The Woman's Christian Temperance Union) 尽管该组织最后并没有取得太大的成就,但毕竟是一个有组织的禁酒活动的开始。而且,由宗教女性进行的这一活动对饮酒者的压力是很大的。

---

<sup>①</sup> <http://www.religiousfreedom.com>

从 1882 年起一直到 1917 年禁酒令颁布,禁酒派的主要斗争手段是争取对国家政治制度的控制权,他们积极参加从总统到各级地方政府官员的竞选。当然,在 19 世纪晚期,他们的斗争成效甚微。

1895 年,由一个名叫 H. H. 拉塞尔(Howard Hyde Russell)的教会牧师在俄亥俄领导建立了一个“反沙龙联盟”(The Anti - Saloon League),鉴于它的领导人就是牧师,反沙龙联盟与新教教会关系密切,而新教教会在美国的势力无以匹敌,所以该组织的禁酒活动取得很大成功,有人说它是“美国政治史上最有效的压力集团”。在这种形势推动下,到 1913 年,即一战之前,全国全面禁酒已经势不可挡。1900 年,美国只有五个州颁布了禁酒法令,另有四个州对卖酒者征收很高的税收,以此限定饮酒者,还有 36 个州把权力下放,让地方自己规定是否禁酒。但这些州的人口主要居住在流行饮酒的地区,所以禁酒法令不可能在当地通过。1907 年,阿克拉荷马州通过了在该州禁止饮酒的法令,这是具有重要意义的一步。此后,禁酒令在一个又一个州通过。到 1914 年,由美国中央政府出面禁酒提到了日程上来。1917 年,美国国会通过了宪法第十八条修正案,该法案规定:从本条修正案批准起一年以后,禁止在合众国及其管辖下的一切领土内酿造、出售和运送致醉酒类,并且不准此种酒类输入或输出合众国及其管辖下的一切领土。禁酒令颁布以后曾有一段时间效果不错,即使不服从者的饮酒行为也大大减轻。但是 1925 年以后,饮酒风气再度兴起,尽管没有达到 19 世纪那样的程度,但饮酒而引发的犯罪和违法案件却不断发生。<sup>①</sup>从禁酒运动的发生和发展及其最后的结果看,从宗教出发的反对饮酒的斗争并没有取得最后的胜利。现在,尽管美国各州在饮酒问题上的法律规定不很一致,但饮酒早已经不是一个问题,更不是一个宗教可以左右和干涉的问题。

---

<sup>①</sup> Robert Booth Fowler, *Religion and Politics in America*, pp. 140 - 142.

## 二、宗教与美国教育

### 学校教育 with 宗教关系问题的由来

自殖民地时代开始,美国的学校就与宗教结下了不解之缘。众所周知的美国几所著名大学,如哈佛、普林斯顿大学等等,最初都是为培养神职人员或由教会资助兴办起来的。但是,自从政教分离以后,学校与宗教之间到底应该是一种什么样的关系?对这个问题的看法始终存在不同的意见,面对宗教信仰多样化的现实,美国政府对学校教育与宗教的关系问题也一直比较谨慎。早在 1784 年 4 月 23 日,由托马斯·杰斐逊起草的《西北条例》的第三款就规定:“宗教、道德和知识对一个好政府和幸福的人民来说都是必不可少的,学校和教育措施将永远受到鼓励。”<sup>①</sup>可见,美国领导人一开始就把宗教与教育问题联系在一起了。但是,由于教派纷杂,在学校对孩子们进行哪种宗教教育的问题是难以解决的。在 18—19 世纪,美国各州对公立学校学生祈祷问题没有统一规定,各州都是自行其是。在 19 世纪大觉醒时期,出于巩固新教价值观的需要,美国各级学校都加强了对学生进行宗教教育,所以祈祷和读经活动开始普遍起来。

进入 20 世纪以后,学校教育与宗教的关系问题更加引起社会各界的关注,其中主要涉及:第一,政教分离以后,学校的主要任务不再是宗教的而是世俗的,那么学生在学校是否可以祈祷等宗教活动呢?第二,按照政教分离原则,政府是不能直接资助教会的,但政府是否可以资助与教会有关的或由教会承办的学校呢?第三,政教分离以后,学校能不能再进行宗教教育呢?如果学校可以进行无神论教育,比如生物进化论宣传,那么是否可以认为学校同时也应该允

---

<sup>①</sup> Edwin S. Gaustad, *A Documentary History of Religion in America Since 1865*, p. 80.

许宗教教派进行宗教宣传呢？如果不允许宗教宣传，是否违反了宗教信仰自由的原则呢？第四，学校的公共设施是供学生活动用的，学生用公共设施进行世俗活动是正常的，但如果学生用公共设施来从事宗教活动是否违法呢？如果违法，是否背离宗教信仰自由的原则呢？所有这些问题一直是美国学校与宗教关系中十分棘手而又没有彻底解决的问题。

### 学生在学校祈祷问题

在这些问题当中，学生在学校祈祷问题是最突出的，也是至今没有解决的问题。19世纪以来，美国世俗与宗教两界就是否允许学生在学校祈祷问题进行了长期的论争，至今没有定论。1925年，俄亥俄州法院通过的一个州法律规定：每个父母、监护人或其他任何对8—16岁儿童拥有控制权、责任权或监护权的人必须送孩子到公立学校读书。这就是说，任何不把孩子送去上学的父母将被视为非法。<sup>①</sup>俄亥俄州法院的规定等于是要求家长使孩子接受无神论教育。

1910年，伊利诺伊州法院曾下令禁止在公立学校进行任何宗教活动，包括祈祷、读经等等，这在当时是少见的。1960年以前，有5个州立法规定公立学校必须每天读《圣经》；25个州立法允许有选择地阅读《圣经》；11个州法院宣布在公立学校搞宗教活动为非法；余下的各州没有对公立学校宗教活动问题立法。到1962年，美国几乎所有的公立学校都有祈祷活动，一些无神论者向联邦最高法院提出，要求取消在公立学校进行的宗教活动。1963年6月17日，美国联邦最高法院审理了此案并作出规定：禁止公立学校进行祈祷活动。

---

① Wilbur Edel, *Defenders of the Faith — Religion and Politics from the Pilgrim Fathers to Ronald Reagan*, New York, Westport, Connecticut, London, 1987, p.120 (W.埃德尔：《信仰卫士，从移民始祖到罗纳德·里根时期的宗教与政治》纽约，1987年版)。



1964年,国会共和党人弗兰克·贝克尔(Frank Becker)曾对联邦最高法院的这个规定提出一个修正案,但没有被国会通过,此后几乎每年都有此案在国会提出,但始终没有认真讨论,更谈不到通过。有些州也曾提出过类似的法案,但都没有实现。尽管这些活动没有成功,但却使国会议员们起了同情心。1973年,一些国会参议员和34名众议员联名在国会上提出了有关这个问题的七项条款,但没有被接受。1975年,一些国会参议员和52名众议员再次提出了七项以上这样的条款,结果仍然以失败而告终。后来,坚持允许学生在学校祈祷的议员们采取了一个迂回策略,由北卡罗来纳州参议员J.黑尔姆斯(Jesse Helms)在一个联邦立法问题的提案中提出,关于学生在学校祈祷问题不由联邦各法院裁决,这就是有名的“黑尔姆斯法案”。1979年,该法案在参议院获得通过,但因为没有得到国会的最后批准而搁浅,所以问题仍没有解决。从1980年起,这个问题又成为总统选举过程中两党论争的一个重要内容。<sup>①</sup>

到了20世纪80年代中期,这个问题再次成为国会公开辩论的一个重要话题。1980年,竞选总统的里根就曾在竞选演说中保证,如果他当选总统,他将使学校祈祷成为合法。可是,1982年里根的共和党提出的关于学校祈祷问题的提案在国会没有通过。1992年,一家美国报纸刊登了一幅卡通画,描写这样一个故事:在一所公立学校的教室里,一个学生用手枪对着另一个跪在地上求饶的学生,老师马上过来说:“你在做什么?你不知道你在这里不能祈祷吗?”不知道这幅画的作者本来的意图是什么,但其效果却是双重的:要么引起一些人对这一规定的反感;要么提醒人们不要忘记这一规定。关于公立学校学生祈祷问题的本质是宗教右翼运动的一个重要目标,其根本目的是反对政教分离,反对公共教育,而主张对美国公民进行宗教

---

<sup>①</sup> Wilbur Edel, *Defenders of the Faith — Religion and Politics from the Pilgrim Fathers to Ronald Reagan*, pp.126 - 127.

教育。<sup>①</sup>最终使美国恢复政教合一。

### 涉及学校教育与宗教的关系的其他几个问题

在美国的学校教育中,授课内容是人们最为关注的问题。学校教育与宗教关系问题也正是从法院判决学校教师授课内容问题的案件发端的,这就是著名的“斯科普斯审判案”。1925年,田纳西州代顿中学教师约翰·斯科普斯因为给他的学生讲授生物进化论而被指控违反了州宪法,该州议会在1925年3月宣布,《圣经》教导上帝创造人类,宣传与此相背离的理论即为非法。法官在当年7月审理此案时,不管达尔文进化论是否正确,也不问这一州法是否违反联邦宪法,就判定对斯科普斯罚款100美元。斯科普斯提出上诉,州联邦最高法院判定该项州法符合宪法,但认为对斯科普斯处理过重,决定免于追究。田纳西州的这个法律在1967年被废除。但是,从60年代以来,美国各类学校,特别是高中,所遇到的是几乎与斯科普斯同样的问题:学校的书架上可以摆放什么类型的书?科学的?宗教的?政治的?军事的?意识形态的?多年以来,美国的法律对这个问题从来没有作出明确的规定,所以各个学校也都在自行其是。80年代初期,纽约的三个高中学生对校方把学校图书馆中一些校方认为违反了其个人价值观、道德、品味以及合适的教育内容的书籍撤走的做法提出质疑,问题提交到纽约法院,该法院有的法官支持校方,有的法官认为学生有道理,最后竟然没有作出一个明确的规定,仅仅提出校方不应该以自己的口味决定学校图书馆摆放什么图书,至于到底应该怎样做,则由学校“自由决定”。<sup>②</sup>

---

① Edwin S. Gaustad, *A Documentary History of Religion in America Since 1865*, pp. 94 - 114.

② Wilbur Edel, *Defenders of the Faith — Religion and Politics from the Pilgrim Fathers to Ronald Reagan*, pp. 133 - 134.

关于政府资助教会的问题,40年代初期,美国联邦最高法院大法官布莱克代表九名大法官中的五人(简单多数)发表了一个对宪法第一修正案的具有法律性质的解释。联邦最高法院认为,“宪法第一修正案的宗教条款至少包含这样几层意思:不论州还是联邦政府都不得建立教会,不得通过旨在有助于某一宗教的任何法律,不得将某一宗教置于其他宗教之上,不得强迫或影响一个人在违背其意愿的情况下参加或退出一个教会,不得强迫他信仰或不信仰某一个宗教。任何人不能因信仰或不信仰宗教、参加或不参加宗教活动而被惩罚。政府不向任何宗教机构和宗教活动征收税收,同时也不对宗教进行任何数量的财政资助。不论州还是联邦政府都不得公开或秘密地资助任何宗教组织、宗教机构及其所属部门的活动。按照杰斐逊的话说,宪法第一修正案是教会与国家之间的一堵墙”。但是,在1971年莱蒙诉库尔兹曼案例中,首席大法官伯格在一项判决书中曾明确指出:“我们以前的裁决未要求完全的政教分离;从绝对意义上说,完全的分离是不可能的。政府同宗教组织之间的某种关系是不可避免的……分离的线,远非一堵‘墙’,而是一个模糊的、不清晰的、因某种特殊关系的所有情况而变化的障碍物。”后来,该大法官又提出了检验法律是否合乎政教分离原则:第一,法律必须具有世俗的立法目的;第二,它的主要的或首要的效果必须是既不促进也不限制宗教;第三,法律必须不促进政府过分卷入宗教。后来,根据这些解释,美国联邦最高法院在裁决政府是否资助教会学校的问题上态度十分灵活:它规定,政府可以向这些学校的中小學生提供世俗课程的教科书和为购买教科书贷款;补助学生交通费;提供考试和记分服务等。①

40年代也提出了另两个与宗教和教育有关的问题:宗教组织是否可以使用世俗学校的设备和房屋以及学生是否可以在上学期间进

---

① 李道揆:前引书,第671—672页。

行宗教活动。而各州的情况不很一致。例如,直到 1963 年(汤什普诉斯凯普案)联邦最高法院宣布在学校从事宗教活动非法前,宾夕法尼亚一直在执行要求学生每天阅读《圣经》的州法律。在联邦法律生效之前,西弗吉尼亚的默西县也一直在实行这种制度,而且他们是用没有教师执照的来自绿野《圣经》研究联合会的人在公立学校讲授《圣经》。

### **联邦最高法院对涉及宗教、学生和学校的案例的裁决**

在 1948 年麦科勒姆诉国家教育部案中,联邦最高法院宣布在公立学校进行宗教教育为非法。1952 年,在佐奇诉劳森案中最高法院宣布:宗教团体在校外使用宗教设施为公立学校的学生举办宗教教育课,同时学校也允许学生请假前去上宗教课,这样的行为不违法。1962 年,联邦最高法院宣布在学校祈祷为非法。1963 年,在另一案件中,联邦最高法院宣布在学校内部通信系统中宣读《圣经》为非法。1980 年,在斯通诉格雷厄姆案中,联邦最高法院宣布,即使出于世俗目的,在学校张贴摩西十诫也为非法。1981 年,在威德马尔诉钱伯斯案中,联邦最高法院规定,公立学校必须允许学生宗教组织的设备对其他学生开放。在 1985 年华莱士诉贾弗里案中联邦最高法院规定,在学校进行宗教默哀为非法。1989 年在阿利根尼县诉美国文官自由联盟(American Civil Liberties Union)案中联邦最高法院提出,在政府办公区进行耶稣降生表演违法。1990 年,在教育部诉摩根斯案中,联邦最高法院宣布,受政府资助并允许在放学后在那里举行社区集会的公立学校应允许不同宗教、政治、哲学或其他思想取向的学生参加。1992 年,在李诉威尔斯曼案中,联邦最高法院宣布,校方不可以邀请和引导牧师在学校举行的毕业典礼上祈祷,但由学生自己搞的毕业典礼除外。1993 年,在另一宗案件中联邦最高法院规定,放学以后,只要是为其他人而不是为学校服务,教会人员有权进入学校。1995 年,在罗森伯格诉弗吉尼亚大学校长和来宾

案中联邦最高法院规定，学生活动基金可以用于为学生订阅基督教杂志。<sup>①</sup>

高等法院的所有这些裁决从来并且继续引起人们的争论。这种争论不仅仅发生在信教与不信教的人之间，而且发生在宗教界内部。某些基督教教派赞同绝对的政教分离，还有些非基督教教派坚决反对把宗教行为搬进学校，因为美国是一个基督教占优势的国家，他们担心自己及其子女受到宗教歧视。但也有些人批评法院在宪法解释上走得太远，已经曲解了宪法第一修正案始作者们的初衷。联邦最高法院法官伦奎斯特(Rehnquist)本人就曾表达过类似的看法。他们认为，联邦最高法院把政教分离解释为政府在宗教与非宗教之间保持中立，但同时又规定了在公共场合不能祈祷，这就等于是政府赞同了非宗教，在事实上是偏袒了非宗教而侵害了人的自由表达自己意志的权利。

为了表达对这些问题的看法，1997年有人在国会提出了一个宗教信仰自由修正案，其主要内容是：为了保护人民信仰自由的权利，不论是联邦政府还是州政府，都不得确立任何宗教为官方宗教，但人民群众在公共场所，包括学校，自由从事和组织的宗教信仰、传统或习俗活动不得受到侵犯。不论是联邦政府还是州政府都不得要求任何个人参加祈祷或其他宗教的活动，不得命令学生祈祷、歧视某一宗教，或否定利益平等的权利。目前，该法案已经得到国会140名议员的赞同。主持人计划在七年之内取得四分之三以上的州的批准，那时该法案将变成现实。<sup>②</sup>

---

①② “Religious Freedom in the United States of America” Prepared by the International Coalition for Religious Freedom Updated: 06/17/00 12:11:54, <http://www.religiousfreedom.com> (宗教自由国际联合会:《美国的宗教自由》,见国际互联网,2000年6月17日).

### 三、道德法院——宗教与美国人的道德裁决

法院对宗教问题的法律裁决当然是最后的决定,但是宗教问题常常与道德问题紧密相连,而道德问题的裁决在很大程度上是人们良心的判定和价值观念的选择,道德法院是一根无形的律法,制约着美国社会对宗教问题的定位。因此,在本章我们想谈谈美国人对宗教问题的道德裁决,以使读者与法院对宗教问题的法律裁定进行比较,并从中得出一个恰当的结论。

按照通常的看法,当今美国宗教主要分为这样两派:一派是以福音派、基要派和道德多数派为主的保守主义神学,另一派是包括宗教自由主义、宗教人道主义以及社会福音派中的少数派和新正统主义在内的自由主义神学。在保守主义神学派别中,福音派和基要派很难分清,其主体的共同特征是强调宗教性而非世俗性,强调政教合一和宗教在社会生活中的决定作用;而自由主义神学派别则相反,他们强调宗教适应现代社会的需求和发展潮流,强调宗教科学化和世俗化。这样,在宗教与道德的关系问题上,人们究竟主要从宗教出发还是从现实社会出发来认识问题,就成为一个分水岭。

#### 美国宗教人道主义

大凡宗教都主张慈善和怜悯,都同情穷人。这种思想在很大程度上是出自人道主义,但并不是只有宗教主张人道主义,所以,宗教人道主义有自己的特点。在美国,有一个由社会福音派中的多数派和新正统主义以及人道主义派别某些成员组成的一个所谓“预言政治派”(prophetic politics),主张宗教适应政府的宗教自由观点,适应政治和公共政策,美国学者邓恩认为,这很像某种宗教人道主义。预言政治派特别强调所有基督宗教联合起来,特别是基督新教和天主教,包括犹太教,形成一个信仰上帝的美国宗教主流,这个宗教主流与美

国公民宗教一脉相承,共同维护美国政治制度的存在和美国民族的发展。美国的人道主义是不是宗教的问题仍没有一个统一的看法。该派在1933年的《第一次人道主义者宣言》中宣称要“建立一个(人道主义)宗教,这是现代社会的需要”。只有建立这样一个宗教,才能与以往决裂,从而建立一个有生命力的、无畏的、坦诚的宗教。在1973年的《第二次人道主义者宣言》中,该派多次使用了宗教词汇,19次提到宗教,同时宣称,“与发展中的知识相适应的信仰也是必要的”。美国有影响的杂志《宗教人道主义者》(The Religious Humanist)和最著名的人道主义者之一J.赫胥黎(Julian Huxley)都认为自己的信仰是“进化人道主义宗教”(The religion of evolutionary humanism),甚至有人提出“无神宗教”(Religion Without God)的概念。可以看出,他们所强调的是人类文化的世俗地位,而不是神的引导。人道主义神学的基本取向是不信神,信进化论;反对把道德绝对化,主张以人的天赋美德平等地统治世界,强调国际主义和世界大同。而自由主义神学则强调从帝国主义和专制主义统治下解放人权。

20世纪60年代以后,美国保守派神学不论在教派还是教会数量上都超过自由派神学,保守派神学在斗争中也占上风。非但如此,保守派在美国社会政治思想界也从80年代以后成为社会思潮的主导,这使得不论是宗教保守派还是政治保守派在道德问题上都具有重要地位。<sup>①</sup>

### 性关系的道德判断

历史上的宗教一般都主张禁欲主义,基督新教尤为如此;现代思想潮流的一个突出内容是主张性解放,美国人尤为突出。显然,二者之间存在巨大的反差。这样,美国人在堕胎、同性恋等涉及男女关系

---

<sup>①</sup> C.W.Dunn, *American Political Theology, Historical Perspective and Theoretical Analysis*, pp.82-83.

的问题上的看法成为近年来道德评判的一个重要内容。宗教界对这些问题也特别看重。有人对涉及性生活和两性关系的几个问题进行了统计,请看下表<sup>①</sup>:

公众和各界团体不赞成的道德行为的统计表(%)

	堕胎	淫秽录像	婚前性行为	男性同性恋	通奸	婚前与人同居	16岁前有性行为	女性同性恋
公众	65	68	40	71	85	47	71	70
各界团体:								
宗教	74	87	77	73	96	72	79	74
商业	42	70	38	51	76	37	69	53
军人	40	54	28	58	80	36	59	60
传媒	35	46	20	38	72	24	54	37
政府	29	47	23	36	70	23	55	35
教育	26	50	27	30	62	30	46	28
司法	25	41	17	30	60	19	46	30
科学	25	45	20	27	65	19	41	26

这个统计表说明:

第一,绝大多数美国人在这些性关系问题上的观点是一致的,那就是主张社会正义,因为在通奸、16岁前性行为等违背常理的道德问题上,多数人是反对的。

第二,各个不同领域的人们对这些问题的观点有很大区别,其中宗教界和科学界的差别最大:在上表中,宗教界是最不赞成上述那些行为的,而科学界却是不赞成的人最少。一般说来,宗教界是保守的,科学界是自由的,而追求科学的美国人同时又是信仰上帝的,这

<sup>①</sup> Wall Street Journal, May 15 1981(《华尔街杂志》,1981年5月15日,第34页).



就使得美国人在保守与自由之间摇摆不定。

第三,从公众的意向与宗教界的观点比较看,二者之间的差别并不大(除婚前性行为外),这就是说,美国人的道德判断与其宗教信仰是有直接关系的。

第四,政府、教育与司法领导集团的观点基本是一致的,这说明美国统治阶级在道德判定问题上是有共同基础的。

### 社会政治生活中知识界与宗教界人士的保守与自由问题

所谓保守与自由之分通常是指社会思潮的主流而言,而社会思潮的发展和走向常常是由知识界和宗教界引导的,所以,在道德判断上,知识界和宗教界的态度具有某种代表性。据 20 世纪 80 年代《华盛顿新闻观察》刊载的一份有关“哥伦比亚新闻学校”硕士研究生的调查报告显示:该校的硕士研究生中 80%说自己偶尔参加或从来不参加教会活动,只有 8%说自己定期参加教会活动;85%说自己持有自由政治思想,只有 11%说自己在思想上是保守主义;90%在 1972 年支持麦戈文而不是尼克松,1980 年只有 4%投了里根总统的票;约 40%赞同社团所有权归民众,约 75%认为私有制不合理;70%以上认为美国社会排外;93%赞同同性恋者有权从事教育工作;75%相信美国剥削第三世界国家。<sup>①</sup>

很显然,80 年代统计的这些数字反映了高层次知识领域中多数人是倾向自由主义的,少信教的,崇尚现代的。他们在参加社会政治生活过程中,判断问题的价值尺度不是传统的宗教信仰而是现实生活本身,他们的着眼点不是某种规范而是人生的需要。但是,这只反映了 80 年代美国保守主义兴起之前的情况;80 年代以后,随着保守

---

<sup>①</sup> Linda Lichter, et al., “The Once and Future Journalists”, *Washington Journalism Review*, December 1982, pp. 26 - 27 (L. 利希特等:《新闻工作者的过去和未来》,见《华盛顿新闻观察》1982 年 12 月号)。

主义势力的增长,知识界的自由主义人数也大为减少。

下面我们再来看几份统计<sup>①</sup>：

大学教职工的思想倾向(1969年,按学科分类,%)

	自由派	保守派
总 体	45	26
行 政	80	7
社会学	79	6
政治学	69	10
哲 学	70	10
经济学	63	14
历史学	66	13
宗教学	56	20
物理学	52	23
生 化	50	21
音 乐	37	31
数 学	40	29
土木工程	23	47

这份统计说明,在自由主义盛行的60—70年代,美国大学教职工中自由派占主体,保守派总数也不到三分之一。在各学科中,社会学学科的保守派人数最少,土木工程学科的保守派人数最多;从事行政的人员中自由派人数最多,土木工程中的自由派人数最少;自由派与保守派人数差距最大的是社会学:79:6,差距最小的是音乐:37:31。

<sup>①</sup> C.W.Dunn, *American Political Theology, Historical Perspective and Theoretical Analysis*, pp.89-90.

神职人员、公众和大学学生思想倾向比较表(%)

	自由派	保守派
神职人员	50	27
各教派情况:		
主教派	78	11
循道派	69	14
长老派	63	19
天主教	60	10
美国浸礼派	54	16
耶稣会	53	29
路德教	52	20
南方浸礼派	32	35
其他浸礼派	17	65
五旬节派	7	75
公众	21	47
大学生	29	44

从上表可以看出,神职人员中自由派为多数,而公众中保守派为多数;大学生中保守派虽为多数,但自由派人数也不少;在各教派中,路德教两派基本持平,多数教派的自由派为多数,而浸礼派却是保守派为多数。这种情况反映出浸礼派从来都是保守的特点。

1972—1980年神职人员与公众在总统选举中的投票选择(%)

	民主党	共和党	其他
1972			
神职人员	61	37	2
公众	37	61	2
1976			
神职人员	69	29	1
公众	50	48	2
1980			
神职人员	55	32	14
公众	41	51	8

上表说明,1972—1980年间三次总统选举中,神职人员中的多数站在民主党一边,而公众则不同。这反映了公众并不是完全从宗教信仰出发考虑问题的。

## 第七章 外交——宗教民族主义 与世俗国家利益

### 一、美国宗教民族主义

在中国,关于美国外交问题的研究可以说不计其数,从孤立主义到理想主义,从殖民主义到帝国主义,从门罗主义到门户开放,从泛美主义到霸权主义,真可谓无所不包、面面俱到。从文化视角出发研究美国外交的尝试是由王晓德先生始创的。他在《美国文化与外交》一书中,按照历史发展的脉络揭橥了文化在美国外交中的特殊地位和效用,可以说弥补了一个空白。文化是一个极为宽泛的概念,王先生主要论述了美国外交中的政治文化,特别是在国际关系和国际政治中的表现和特征。但是,正如王晓德先生所说:政治文化的基本规范和价值作为人民共同的文化遗产的组成部分,是民族同一性最重要的组成部分之一,它包括影响人们的政治态度与行为的信仰、思想、习俗、准则、惯例等等,<sup>①</sup>这样,研究美国这个西方宗教因素极多、宗教与政治的关系极为微妙的国家的外交时,宗教文化就成为政治文化的组成部分和不可忽略的侧面。从宗教文化出发,美国外交所涉及的首要问题是宗教民族主义。

#### 美国宗教民族主义的表现形式

所谓宗教民族主义,英语为 Religious Nationalism,是指民族宗教

---

<sup>①</sup> 王晓德:《美国文化与外交》,世界知识出版社,2000年版,第9页。

与民族主义结合在一起,使本民族神圣化,使宗教为本民族或本国家的一切利益服务。前文已经多次阐明,美国是一个宗教色彩极为浓厚的国家。在教会宗教方面,美国以基督新教、天主教和犹太教三大宗教为主流的信仰上帝的神学体系几百年来一直是美国民族的精神食粮;在公民宗教方面,美国以总统为核心、以上帝为准绳、以《独立宣言》和《宪法》等历史文献为典籍、以学校为摇篮、以国家和民族利益至上的神圣目标为使命的一整套民族统一道德观和价值观早已经成为美国存在的意识形态体制。这样一个具有几百年宗教和民族主义历史的国度当然早已经与宗教民族主义结下了不解之缘。

美国学者奇德斯特认为,美国宗教民族主义的主要表现是公民把宗教作为一种具有神圣意义的信仰和权力的集合点,从而献身于本民族。这种献身是由宗教文化的全部内容所支撑和涵容的,但在民族认同、民族目标和政治政策上具有特殊的意义。这样,民族主义本身就变成了一种特殊的宗教,国家通过向自己的公民昭示本民族的原则来教育他们,说明本民族的神圣,使公民适应本民族并为国家服务。在宗教民族主义看来,国家不仅仅是一个总体上的、集体的共有文化,而且是变成了一个为宗教献身的终极的、神圣的集合点。民族主义和民族意识曾经在现代世界上造就了最强有力的宗教能量,这种能量成为许多国家的精神支柱。美国宗教民族主义也曾经为美国社会政治制度的确立和美国民族在世界上履行自己的神圣职责提供了强有力的力量之源。他认为,革命前美国的宗教民族主义主要表现为奋兴民主或共和神权政治(A Revival Democracy or Republican Theocracy)。作为奋兴民主的美国宗教民族主义是由一种特殊的基督新教精神所构成,这种精神充满着对内狂热的个人主义和对外积极的宗教政治使命。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> D. Chidester, *Patterns of Power, Religion and Politics in American Culture*, pp. 94-95.

显然,奇德斯特主要把美国宗教民族主义看成为一种民族性的表现,特别是相对其他民族而言,美国的这种宗教民族主义成为领土扩张和文化输出的道德依据。从这一点出发,美国的这种领土扩张神圣使命论在1900年吞并菲律宾以后得到了明显的证实。印第安纳州参议员 A.J.贝弗里奇(Albert J. Beveridge)曾经说:“英语国家和条顿人民是在这个世界上结束混乱、建立秩序的主要责任人。”他认为,美国的政治扩张是正义的,因为“美国人民作为上帝选定的民族将最后领导世界的复兴”。他认为,美国在海外的扩张活动是在完成上帝的使命,这一使命既不是含糊不清的,也不是不可企及的,而是注定的、辉煌的和神圣的。这种外交上的宗教民族主义本质上是一种美国中心主义。美国中心主义的思想不但是美国宗教民族主义的重要表现和因素,同时成为美国参加两次世界大战的重要思想根据。到20世纪中期,美国宗教民族主义已经成为美国全球战略中强有力的思想奋兴剂。<sup>①</sup>

### 美国宗教民族主义的特征

长期以来,以移民始祖及其继承人为代表的、以基督新教文化为精神依托的美国人认为,从宗教性和民族性出发,美国人的根本目的就是要维护美国自己的天地:一个以盎格鲁-撒克逊民族为主体、以信仰上帝的基督新教为宗教主流、实行资本主义政治制度的白人社会。这是美国天地里的三个原则。但是,一战以后,另外三个因素直接威胁到美国的这三个原则,打破了精神领域里美国人习以为常的规定性,这三个因素就是:赤色恐慌(Red Scare)、黄色危险(Yellow Peril)和白色头巾(White Hoods)。所谓赤色恐慌是指苏维埃社会主义革命后在美国出现的担心苏联共产主义对世界及美国国内产生影

---

<sup>①</sup> D. Chidester, *Patterns of Power, Religion and Politics in American Culture*, pp. 100 - 101.

响,这在本质上不仅仅是恐慌,而且伴随着敌视和反对;所谓黄色危险是指一战以后随着亚裔移民不断增加而使美国出现的担心亚洲移民对美国带来危险的思想,这在本质上反映了美国人反对外来移民的一贯倾向,关于这一点,我们在《公民》一章中《亚裔人》一节已经有所说明;所谓白色头巾是指一战以后美国一些右翼分子复活三 K 党,因为三 K 党徒都从头顶向下披着白色的头巾,只露出两只眼睛,模样十分可怕,一战以后复活的三 K 党党徒大肆迫害和排挤天主教、犹太教移民以及黑人,宣扬美国土生白人才能是“百分之百的美国人”的思想。值得注意的是,当时的哈定政府并没有想一下子消除这三个因素,而是利用“平衡”的办法解决之。社会学家 E·A·罗斯 (E. A. Rose) 从心理学角度分析了红色恐慌、移民限制和三 K 党问题。他认为,冲突来自于不满。担心共产主义、亚洲移民的人与三 K 党分子都是认为自己是真正的纯粹的美国人,真正的新教徒。尽管罗斯本人也怀有撒克逊种族意识,但他还是承认这种思想的危险性。罗斯认为,研究这三个冲突的美国人应该明白这个道理:持久的对抗是一场消耗战,战斗的结果将是双方都筋疲力尽,这时,罗斯使用拳击运动员常用的“击倒”一词来说明如何避免两败俱伤的后果。他提出,为了实现这个好的结果,美国人就要知道:赤色恐慌促使信仰宗教的美国立即、全部、永远消除无神论共产主义;移民限制就是要立即限制那些可能威胁美国自由制度的人、美国人认为其思想根源是错误的人移居美国;三 K 党就是要威胁那些已经居住在美国的、极端激进主义者认为会威胁美国制度的人。因此,这三个问题涉及到权利、灵魂和民族三个方面。<sup>①</sup>

对赤色恐慌、黄色危险和白色头巾的危机感最充分地体现了美国人的民族主义,特别是宗教民族主义。

---

<sup>①</sup> Martin E. Marty, *Modern American Religion*, volume II, *The Noise of Conflict 1919 - 1941*, pp. 60 - 62.



关于反对共产主义问题,本章在后面有专门论述,不过我们想在此说明,一战以后美国人的理想主义并不仅仅是杜鲁门总统的个人见解,有些美国社会福音派代表就希望同苏联保持联系。一个名为L.O.哈特曼(Lewis O. Hartman)的循道派杂志编辑认为,马克思主义在很多方面特像基督教说教,他呼吁基督徒容忍苏联的共产主义实验。1927年,有人呼吁美国应该与苏联相互依存,此外别无出路;但绝大多数新教徒是反对革命的,对布尔什维克也不同情。因此,从宗教认识出发,美国人的反共与不反共各有自己的道理。<sup>①</sup>

在限制外来移民问题上,同样具有不可忽略的宗教因素。1924年《移民法》颁布实施时的总统柯立芝认为,“美国必须是美国人的美国”;但他同时又承认:“对这块土地来说,我们都是外国人”。在20年代,美国那些自认为自己是本土民族的人正是信仰基督新教的人,他们把基督新教看成是美国的象征。不过,在20世纪以前,几乎没有人想去改变外来移民的宗教信仰,因为外来移民的宗教信仰是多种多样的,改变信仰也是常见的。但是,1933年,哥伦比亚大学教授T.艾贝尔(Theodore Abel)却提出,长老派、浸礼派和循道派三派应该联合起来尽最大努力去解决天主教的宗教信仰,其目的是“推动美国化的进程,解决天主教徒孤立于美国社会之外的问题,并把他们带进新教教会”。这样一来,美国化就变成了基督新教化了。艾贝尔认为:“美国政府的理念和原则以及美国的社会生活都是来自于基督新教并由基督新教支撑的。”之所以有人在这个时候提出改变外来移民宗教信仰的问题,是因为外来移民的数量增加。1922年纽约的一个主教派教区长认为,如果移民继续以目前的速度进入美国,总有一天“罗马天主教教会很可能统治美国的宗教生活”,因为天主教的势力在不断增加。他认为,基督新教要想保持自己原有的地位,必须加强

---

① Martin E. Marty, *Modern American Religion*, volume II, *The Noise of Conflict 1919 - 1941*, pp. 76.

团结。但同时他又认为,美国要保持自己是英语世界的美国就必须团结在主教教会这样的宗教组织周围,这样才能使美国保持人类如此重要的伟大民族的固有精神。但是,有人说日本政府要求日裔美国人的孩子在公立学校放学后必须进日本人办的学校,以学习日本语言、思想和宗教,而这些学校的教师则是一些不懂英语、没有美国生活习惯的佛教徒;所以,受到这样的教育的孩子是绝不会成为美国人的,而只能成为日本人。有些议员也持同样观点。加利福尼亚参议员肖特里奇(Shortridge)认为,美国必须是一种人,而不能是多种人,美国人必须保持“同质”(Homogeneity)。美国的所谓黄色危险事实上是要在经济、种族和宗教三个方面保护美国的利益。因此有人认为,1924年的《移民法》结束了美国移民的一个时代。<sup>①</sup>

如果说赤色恐慌和黄色危险仅具有“某种”宗教意义的话,三 K 党问题与宗教的联系就不仅仅是“某种”了。三 K 党要求“百分之百的美国”(100 Percent Americanism),就是要使美国成为一个基督新教国家。但是,三 K 党所表现的是某些人对美国社会的不满,包括对基督新教统治的不满,尽管三 K 党成员绝大多数是新教徒。1921 年秋天,三 K 党开始复活;1922 年春天,三 K 党开始提出一些正式主张和要求。他们举行大规模的示威游行,并要求旁观者予以支持。1924 年,在印第安纳波利斯,有一次聚会竟然有 24 万人参加。在他们看来,除了白人基督新教以外,天主教、犹太教、黑人和其他所有的人都是“其他人”。有“其他人”的美国就不是纯粹的美国。1924 年大示威以后,美国出现了一个“独立三 K 党”,有律师、法官、公务员、教会牧师等人参加,以 J. W. 吉尔布逊(J. Walter Gilbson)为领导人。这些人被称为“对不满者的不满者”。在他们看来,传统的三 K 党是天主教的同谋。有人在解释这两种完全不同的三 K 党的时候

---

<sup>①</sup> Martin E. Marty, *Modern American Religion*, volume II, *The Noise of Conflict 1919 - 1941*, pp.81 - 83,87 - 88.

说,教皇正试图控制美国,为了实现这个目标,他动员老三 K 党使新教徒之间发生矛盾,结果却适得其反,使三 K 党本身看清了形势,因而出现了新三 K 党,这个新三 K 党正在与新教徒一起摆脱天主教所带来的威胁。<sup>①</sup>

按照三 K 党提出的使美国成为“百分之百的美国”的标准,天主教徒是最主要的障碍,因为他们服从教皇和梵蒂冈,而不是总统和白宫,他们绝对忠实于宗教寡头而不是美国世俗生活。一个三 K 党领导人曾认为:对自由世界来说,宗教参与政治是危险的;教会参与政治则是致命的。由于三 K 党的条件严格,能够成为三 K 党成员的人很有限,所以在三 K 党最兴盛的 20 世纪 20 年代,美国也只有 400 万成员,主要集中在印第安纳、俄亥俄、加利福尼亚、俄克拉何马、堪萨斯、得克萨斯、阿肯色和俄勒冈等州。当然,三 K 党并没有也不可能成为美国社会思想和文化的主流,其主张遭到了多数正义的美国的反对,三 K 党运动本身也只能像龙卷风一样来得快,走得也快。1928 年总统选举后,三 K 党逐步走向衰落。

在 20 世纪 30 年代法西斯主义泛滥的日子里,美国也没有成为世外桃源,那里的法西斯分子也蠢蠢欲动,想进行反美活动。同时,有些人还把劳工运动等同于共产主义运动,而且当时许多美国人把法西斯主义和共产主义划等号。于是,美国国会成立了一个以议员 M. 戴斯(Martin Dies)为首的专门委员会的统计,负责调查反美活动。戴斯认为,所谓“美国主义就是一种政府哲学,这种哲学是建立在把上帝视为宇宙最高主宰的基础之上的,而法西斯主义和共产主义都是反政府的异教哲学,因为共产主义是否认政府的,而纳粹主义或法西斯主义则是不顾上帝的权威的。”在戴斯看来,纳粹主义和共产主义都是唯物主义的、异教的,而美国主义却是宗教的,历来是主张容

---

① Martin E. Marty, *Modern American Religion*, volume II, *The Noise of Conflict 1919 - 1941*, pp.93,260.

忍的。根据戴斯委员会的统计,美国当时至少有两百多个极端右翼组织,其中多数是宗教性质的。例如,黑衣社(Black Legion)、银衫社(The Silver Legion)等等。黑衣社是一个三 K 党类型的组织,专门以放火、绑架、暗杀等活动迫害天主教徒、犹太教徒、共产主义者、黑人和外国人。<sup>①</sup>我们暂且不谈把法西斯主义与共产主义等同起来如何荒唐,仅就这种思维的根据和行动的目的来看,美国的宗教民族主义是十分强烈的。

### 美国宗教民族主义的本质

美国宗教民族主义一向认为,美国是上帝在这个世界的代言人所在地,所以,不论从个人宗教信仰出发,还是从集体社会的代表出发,美国都是与共产主义所代表的难以控制的宗教、政治势力进行斗争的主要力量。美国不仅仅要为世界的复兴而斗争,而且要把人类从绝对专制主义的狂暴统治下解救出来。在国际角斗场上,美国人不但是核大国、军事巨人,而且是道德警察。美国这种道德警察作用及其意义可以从两个总统身上体现出来。第一个是 20 世纪美国宗教民族主义的突出代表艾森豪威尔总统。他曾说:“如果不是深深地建立在宗教信仰的基础之上,我们的政府将毫无意义,我并不在乎信仰什么。”这句话曾被人们广泛引用。而这句话无非是说,美国文化的根基是宗教,美国政府代表的是有宗教信仰的人。换句话说,对于那些不信宗教,特别是不信上帝的人和民族来说,就必将作为道德警察的美国所要解救的对象。另一个笃信神学的总统是尼克松。人们经常谈到尼克松把自己个人的美国民族观与全部神圣的、超然的宗教属性联系在一起。有人批评“尼克松神学”说:“尼克松系统地使用了教会的词汇——信仰、信任、期望、相信、精神——所有这些词汇

---

<sup>①</sup> Martin E. Marty, *Modern American Religion*, volume II, *The Noise of Conflict 1919 - 1941*, pp.93,260.

都不是被他用来说明超然的上帝,而是用来说明他自己的民族,更糟糕的是用于他自己所理解的美国民族应该是一个什么样的民族……”<sup>①</sup>

美国宗教民族主义绝非单纯地以文化斗争为己任,或者说,不仅仅关注文化输出。从宗教民族主义出发,在国际斗争中,美国的政治、经济、军事和文化行为是相互支持、互为作用的。众所周知,美国的政治制度和经济利益是与其军事大国地位息息相关的,但人们很难想象,美国的对外宗教文化活动也是以军事大国地位为基础的。在美国与世界其他国家的关系上,军事力量有力地支持了其经济、政治和终极宗教利益。由于美国军事力量的使用被认为具有特殊的使命,美国在国外的军事行为也证实了宗教民族主义思想的存在。

美国宗教民族主义也绝非单纯的外交问题,或者说,它是美国人判断各种问题的一种民族意识。继托克维尔在19世纪50年代访问美国并写了《美国的民主》,描绘了美国人的文化、道德和宗教信仰以后,另一个法国学者安德烈·西格弗里德(Andre Siegfried)在20世纪20年代访问了美国并写了《成长的美国》(America Comes of Age),西格弗里德成为第二个真切描绘美国文化和宗教的法国人。西格弗里德认为,“战后美国的基本特征是美国本土民族对外来种族有害进入美国问题持一种紧张心态”。他认为,“人人都知道,根本不存在所谓真正的美国民族,美国人作为一个整体都以自己是本土民族而自豪,而这个本土民族实质上就是盎格鲁-撒克逊民族,本质上的新教徒”。因为土著的美国人,即印第安人才是真正的美国本土民族。西格弗里德认为,在哈定和柯立芝总统时期,自称为本土民族的那些美国人就已经开始对异族人数的增加感到忧虑,天主教徒、犹太教徒和东正教徒对传统的新教并不感兴趣。所以,这种意义上的本土美国人多

---

<sup>①</sup> Charles B. Henderson, *The Nixon Theology*, New York: Harper and Row 1972, p.193(C·B·亨德森:《尼克松神学》,纽约,1972年版)。

数主张使美国人团结在盎格鲁-撒克逊和清教徒的精神旗帜下,但现在这种团结已经被异族从内部破坏了,总有一天,他们将发现自己不再是从前的美国人了。他认为,从宗教角度看,美国的变化比人们想象的还要大,因为绝大多数移民不是新教徒。1920年,美国总人口为10550万,其中在美国本土出生的白人为5800万,这个数字仅占总人口的55%,另外3600万为外国人,占总人口的35%,1000万黑人,占总人口的10%。人们不禁要问:美国正在变成一个什么国家?西格弗里德认为,新教是美国的全国性宗教,不了解这一点就无法理解美国文化,但是,如同很多学者一样,他认为真正的美国宗教是把效率和物质的混合体作为基督教徒的基本品德。西格弗里德认为,美国人对宗教的看法导致他们中某些人把自己看成是一种精英,一种“道德贵族”。这些美国人认为自己在国内政治生活中必须体现上帝的感召,在国际生活中必须履行传教的使命。这就是美国人反对吸烟、反对喝酒、反对贫困、提倡女权、主张和平主义、反对活体解剖、主张移民美国化,甚至提倡优生和计划生育的原因。<sup>①</sup>

### 对美国宗教民族主义的批评

当然,宗教民族主义思想在美国也曾受到批评或指责。有人认为,由于美国人一向认为美国民族是上帝选定的民族,美国具有解救全人类的神圣使命,奉行宗教民族主义就成为一种狭隘、排外、自以为是的观点,是与美国事业背道而驰的。对美国宗教民族主义持批评观点的人认为,宗教民族主义加剧了这个庞大世界上的冲突、分裂和各种不满,由于在国际关系中违背了平等、解放和自由的原则而树立众多的对手,美国复兴世界的神圣使命当然难以完成,美国宗教民族主义就曾经成为反对国际共产主义的牺牲品。

---

<sup>①</sup> Martin E. Marty, *Modern American Religion*, volume II, *The Noise of Conflict 1919 - 1941*, pp.63 - 65.

也有人从另一个角度批评美国宗教民族主义,他们把美国公民宗教与美国宗教民族主义联系在一起,认为尼克松就是一个不很虔诚的主张公民宗教的人,贝拉当然也是。批评宗教民族主义的人认为,宗教民族主义是某种偶像崇拜,美国的公民宗教就少有权威性,因为它所推崇的上帝是令人猜疑的上帝,它不属于任何一个宗教。贝拉曾强调,美国超验公民宗教的生命力在于,美国必须依赖包容在立国文献之中的那些神圣原则,必须由一个超验的神圣权威来判定,所以,“应该认识到,公民宗教处于一套政治起作用的道德准则之内,在这种形势下,政治和道德都对超验判断起作用”<sup>①</sup>。贝拉所主张的正是反对美国宗教民族主义的人所批评的,贝拉把宗教政治化的目的当然是想为美国民族文化出现的危机开出一个灵验的药方。

## 二、反共十字军与美国宗教文化的输出

20 世纪的历史是社会主义和资本主义相对抗的历史,是“冷战”与“热战”交加的历史,同时也是以美国为首的西方国家讨伐共产主义的历史。即使共产主义不是无神论,也难逃被诛伐的厄运,因为共产主义的目标就是要推翻资本主义,资产阶级就是自卫也必须反对共产主义,更何况西方国家把共产主义看成为一种宗教,一种精神领域的“邪恶”,以宗教为精神底蕴的西方国家当然要进行再一次十字军征讨。

### “赤色恐慌”与美国宗教观

前文已经谈到,第一次世界大战以后,美国人认为有三个因素直

---

<sup>①</sup> Robert N. Bellah, “American Civil Religion in the 1970s”, see Russell and Donald G. Jones, *American Civil Religion*, New York: Harper and Row 1974, p.271(R. N. 贝拉:《20 世纪 70 年代美国公民宗教》,见拉塞尔和 D. G. 琼斯:《美国公民宗教》,纽约,1974 年版)。

接威胁到美国的安宁,其中首当其冲的就是赤色恐慌。当时,美国人对共产主义学说不甚了解,许多人仅简单地认为共产主义是资本主义自由世界的敌人,因而产生一种惧怕和敌视的心理。一些无政府主义者在一战以后在美国制造了一系列暗杀和爆炸案件,也成为引起许多美国人对共产主义十分恐惧的重要原因。但美国人的赤色恐慌并非是个单一的概念,其内涵主要包括这样几个方面:第一,由于历史遗留下来的美俄关系的传统,特别是在远东对中国的争夺,使美国人对斯拉夫民族的扩张心有余悸,众所周知的“门户开放”原则实质上就是针对1899年俄国军队赖在中国东北不走而发出的。<sup>①</sup>因此,对于有盎格鲁-撒克逊背景的人来说,反共通常集中在反对苏联共产主义的斯拉夫根基之上的。第二,从宗教信仰出发,许多美国人认为,共产主义信仰的是无神论,这是与信仰上帝的美国人的价值观相对立的,所以他们把共产主义无神论作为基督教世界的威胁。以苏联为首的共产主义被看成是美国人所持有的基本宗教信仰的敌对势力,因此被认为是当代世界邪恶之首。在美国,美苏之争也被认为是维护美国民族信仰的正义之战,美苏对抗也由地球走向太空,成为星球大战。第三,一些美国人认为,在经济上共产主义是与美国事业格格不入的,因为他们认为自己的自由经济体制是上帝赐予的,而共产主义体制却是反上帝的。

美国的反共势力还有一个理论上的依据,那就是所谓共产主义国家没有宗教信仰自由。在美国人看来,苏联宪法中没有明确规定保护宗教活动的条款,一切宗教活动都成为政府行为而不是宗教界的事,所以,苏联不保护宗教信仰自由,不召开宗教会议,甚至对信仰犹太教的犹太人持不友好的态度,把以色列视为教会统治的国家而不予承认等等,都成为美国与苏联对峙的原因和理由。

---

<sup>①</sup> 董小川:《美俄关系史研究,1648—1917》,东北师范大学出版社,1999年版,第283—312页。



## 反共十字军与宗教信仰自由

自从第一个社会主义国家苏维埃俄国建立以来,共产主义作为一个“幽灵”才真正威胁到有产阶级的利益。从此,历史上从宗教意义出发的十字军征讨也开始从宗教走向政治。特别是美国的宗教信仰在冷战和反共产主义的政治和军事斗争中得到了特殊的运用,被认为是反对共产主义的核心力量。

在反共十字军中,人们不能忘记著名的美国律师、议员、司法部长 A.M. 帕尔默(Alexander Mitchell Palmer)。帕尔默年轻时是一个虔诚的公益会教徒,被称为“好斗的公益会教徒”。一战以后,任司法部长的帕尔默发动了一场反对赤色恐慌的运动,他认为,美国人的赤色恐慌来源于赤色分子的恐怖活动,所以在 1920 年发动了“帕尔默大搜捕”,在美国 33 个城市搜捕了数千人,有些人未经起诉而遭长期拘留,有的被驱逐出国。这种无视公民基本人权的行爲遭到了普遍的抗议,也使帕尔默威信扫地并使他失去了 1928 年民主党竞选总统提名的机会,但并没有影响他在民主党内的地位。值得注意的是,在帕尔默镇压美国恐怖主义、工人运动和社会主义运动时,曾被看成是一个英雄,后来美国人才发现,国内的爆炸和工人运动与苏联毫不相干。

教会与这场斗争是什么关系呢?事实上,宗教右翼分子一般是与帕尔默持相同观点的,对帕尔默的行动也是支持的。例如,由于被美国政府驱逐出境的某些外国人回到了欧洲某些前天主教国家,狂热的反天主教组织三 K 党就曾试图把天主教与劳工运动联系在一起。也许是为了说明美国天主教支持政府的工作,并表明天主教与赤色分子没有关联,1919 年,美国天主教领导层批准发表了一个温和的,但不合时宜的“主教计划”,该计划表示赞同进步的社会立法;该计划的主要代表印发了名为《社会重建:一个医治创伤和解决问题的总看法》的小册子。但是,这个主题对经济保守主义来说都没有吸引力,更不要说政界的精英们了。结果,这个计划引起了对天

主教不满,同时也使天主教内部发生分歧。在美国各个宗教派别中,新教福音派最先对赤色恐慌表示了忧虑,但同时他们却试图利用反对共产主义的行动来达到自己的目的,例如,当时有名的福音派 B. 森戴(Billy Sunday)在帕尔默大搜捕时对这个司法部长说,您应该做的就是纯洁美国,仅仅驱逐激进的外国人是不够的,我所希望的是不要把美国变成避难所,他大声疾呼“美国不是持不同政见者居住的地方”<sup>①</sup>。

第二次世界大战以后,冷战成为国际关系角斗场的核心内容,社会主义阵营与资本主义阵营成为国际关系和国际政治中的主要对手。美国人向来有一种命定感,即相信美国文化和生活方式的优越性以及使世界基督教化和美国化的必要性,认为上帝站在美国一边,美国代表着进步和未来世界最好的社会模式。由此,美国人认为,美国是苏联对外侵略的清白无辜的受害者,所以不得不遏制苏联。认为冷战不仅是美苏两个大国之间的斗争,还代表善与恶(即民主力量对专制主义、资本主义对共产主义、基督教对无神论)之间的一场拯救世界的斗争。<sup>②</sup>

在美国参加第二次世界大战以前,天主教是最主张美国实行孤立主义政策的宗教集团,到 1941 年 1 月,在法国已经战败、轴心国已经占领了大半个欧洲的情况下,美国天主教仍然认为参战是一个错误。到 1939 年,假如问美国人这样一个问题:如果让您在共产主义和法西斯主义之间选择一个时,您选择哪一个呢?三分之二以上的天主教徒宁愿选择法西斯主义,而基督新教教徒和犹太教徒只有五分之二强以上。二战以后,美国的宗教利益集团大都把共产主义看成洪水猛兽,他们不但反对与苏联妥协,还反对与中国建立哪怕是非战略物资的经贸关系,但却积极支持政府援助南斯拉夫以“对付”其

---

① Martin E. Marty, *Modern American Religion*, volume II, *The Noise of Conflict 1919 - 1941*, pp.73 - 74.

② 杰里尔·A. 罗赛蒂:前引书,第 374 页。

他共产主义国家对它的“威胁”。至于在美国国内,宗教利益集团都把共产主义视为美国民主的最大威胁。杜鲁门主义和马歇尔计划在经济上所起的对共产主义的遏制作用更是各宗教利益集团的共识。<sup>①</sup>上述情况表明,从宗教信仰出发,反共十字军在社会主义和资本主义两个阵营对垒中的立场是十分坚定的,宗教的政治价值当然也就不言而喻了。

### 宗教使命感

对于大多数美国人来说,如同历史上其他民族一样,宗教民族主义是一种强大的文化力量。当然,所有的民族都宣扬本民族优越于其他民族,这种思想常常被归入伦理观的范畴,但是,美国学者杰里尔·A·罗赛蒂引证一个政治分析家的说法,认为美国与众不同,因为美国把本民族的优越感变成了一种宗教。<sup>②</sup>从某种意义上讲,这种看法是有道理的。

从中国的例子来看,1830年,美国向中国派遣了首批传教士,从此,美国向中国派遣的传教士逐年增多。到20世纪初,美国在华传教士的数量位居西方国家之首。到1937年,美国在华传教士所占外国在华传教士总数的比例上升到约60%。<sup>③</sup>大批传教士使华,加深了美国对中国的认识。美国学者丹涅特在《美国人在东亚》一书中评价说:“在19世纪的大部分期间,美国人是通过传教士的眼睛来观察亚洲的。”<sup>④</sup>如果说传教士的眼睛已经成为美国人的眼睛,这就意味着美国传教士对中国的看法极大地影响了美国民族和政府,这种影

---

① Alfred O. Hero, Jr. *American Religious Groups View Foreign Policy: Trends in Rank - and - File Opinion, 1937 - 1969*, pp. 21 - 22, 50.

② 杰里尔·A·罗赛蒂:前引书,第375页。

③ 顾长声:《传教士与近代中国》,上海人民出版社,1981年版,第330页。

④ 黄安年:《美国的崛起》,中国社会科学出版社,1992年版,第474页。

响对美国政府政策的制定以及美国对华政策的取向都具有不可否认的意义。

自 1899 年“门户开放”政策实施以后,美国对中国的扩张就是全方位的,美国商人要占领的是中国市场,而美国传教士的使命则是使中国人皈依他们的宗教,进而同化中国人的文化理念。著名美国学者、研究中国问题的专家费正清认为:“美国向中国的扩张不仅是经济的、宗教的或民族主义的,而且是所有这些扩张性质的总和。”<sup>①</sup>美国左派史学家帕特森也曾经说:“美国在向海外经济扩张时,也在把美国文明向世界各地推广。美国人以一副传教士的面孔,向外推广《圣经》文明。美国人认为,改革文化、赚取利润和拯救灵魂是并行不悖的目标。”<sup>②</sup>

更值得注意的是,历史事实证明,美国人的这种宗教使命感与美国的对外扩张是紧密地联系在一起。笃信宗教的威尔逊之所以一向宣扬所谓“道义外交”,认为美国在世界上承担着一种“特别的和特殊的使命”,正是内心宗教使命感的作用。威尔逊曾以“理想主义”外交而著称,但据中国学者王晓德研究,威尔逊的理想主义并非利他主义,而是在美丽辞藻掩盖下的“自私”行为,或者说,威尔逊比其他资本主义强国的领导人更精明。据王晓德介绍,毕生研究威尔逊的美国学者阿瑟·林克曾把威尔逊总统的外交政策称为“传教士外交”。所谓传教士外交的含义是:威尔逊的外交受到“帮助”其他民族的愿望的促动,所以,“公正地行动,促进国际和平事业,给其他民族带来民主和基督福音”是威尔逊动机的主要因素,“而维护美国经济利益的愿望,帝国主义的扩张只是下意识地发挥着作用”。<sup>③</sup>换句话说,威

---

① 费正清:《美国与中国》,世界知识出版社,1999年版,第293页。

② (美)托马斯·G. 帕特森:《美国外交政策》(上册),中国社会科学出版社,1988年版,第292页。

③ 王晓德:前引书,第467—468、55页。

尔逊虽然不是传教士,但却在发挥一个美国传教士的作用,因为他利用手中的权力传播基督教文明。这种“帮助”与其说是帮助,不如说是在干涉,甚至破坏,因为在威尔逊宗教使命感得以实现的同时,其他国家或民族的文化便被摧残。

在履行宗教使命方面,比威尔逊更胜一筹的是美国著名外交家、国务卿杜勒斯。杜勒斯是一个虔诚的基督教徒,他曾积极参加教会工作,与基督教世界理事会有密切联系。1940—1946年间,他曾担任美国基督教会全国委员会设立的正义与持久和平委员会的主席。因此,有学者认为,“这些经历使杜勒斯的外交思想带有宗教色彩。他将美国传教士式的‘世界使命感’运用于美国对外关系中,他曾说美国外交政策‘是我们国家意志在国外的具体化’”,“基于这种思想,在战后冷战中,杜勒斯的反苏反共的倾向不但意识形态色彩更浓,而且对他来说,这也是一种宗教信仰”。<sup>①</sup>作为国务卿,杜勒斯可以完成传教士完成不了的宗教使命。由此我们可以体察到美国宗教民族主义在美国外交中具有何等重要的地位。

### 三、美国全球战略中的宗教

美国是20世纪两个超级大国之一,它的利益涉及国际事务的方方面面。因此,很难说美国的全球战略包含多少内容。有关20世纪美国全球战略的论著不计其数,但其基本内容和脉络几乎都是从两个阵营到三个世界、从热战到冷战、从美苏对峙到中美对话、从帝国主义到霸权主义、从孤立主义到理想主义、从东西方交往到南北方之争等等。我们想从宗教视角看美国的全球战略,或者说在美国全球战略中看宗教的地位和价值,这就不得不脱离或超越人们习以为常

---

<sup>①</sup> 资中筠:《战后美国外交史》(上册),世界知识出版社,1994年版,第21页。

的思维模式,把读者的思路引导到另外一个世界。

### 战争、侵略、扩张与美国人的宗教观

战争是人类自己发明的灾难。在人类历史上,许多国家或民族为了在战争中获胜而采用一些宗教或具有宗教性质的礼仪和仪式,这历来被认为是天经地义的。在这种思想指导下,即使是世俗爱国主义,也被有意无意地神圣化了。美国政治家 D. 韦伯斯特(Daniel Webster)宣称,爱国主义产生了“一种灵魂的升华”,它使人“超于常人”。如果一个人献身于捍卫本国的法律和自由,他就将置一切恐惧、危险及后果于不顾。<sup>①</sup>在美国人看来,宗教民族主义在美国对外战争中的意义尤为重要,因为美国民族是世界上最圣洁的民族,美国的对外战争是神圣的战争。美国人历来认为自己具有“特殊使命”。T. 潘恩曾认为,美国革命“不仅仅是为了美国的革命,而且是为全人类的革命”。J. Q. 亚当斯在把“丘阜之城”作为清教徒的美国契约进行描绘时曾说,美国的职责不是把自己的政府形式强加给其他民族,而是以榜样的力量吸引他们。林肯认为,美国《独立宣言》要解放的不仅仅是美国人民,而且还期望解放整个世界。<sup>②</sup>为了执行上帝神圣的使命,美国不但要占领上帝赐予的土地,而且要为实现上帝设计的千年王国而改变世界,这样,没有战争是根本不可能的。

既然要打仗,要发动战争,美国人就不可避免地要参军参战,生命安危当然在一系之间。有美国学者认为,从军是基督徒的最崇高的职责,“破坏了全部教规但最后战死沙场的人总比不愿应征入伍的

---

① Boyd Shafer, *Nationalism: Myth and Reality*, New York: Harcourt, Brace and World, 1955, pp. 180 - 181 (B. 沙弗尔:《民族主义:神秘与现实》,纽约,1955年版).

② Kenneth Thompson, *Moral Dimensions of American Foreign Policy*, New Brunswick 1984, p. 237 (K. 汤普森:《美国外交政策的道德维度》,新布伦瑞克,1984年版).

笨蛋强”<sup>①</sup>。问题在于,并不是所有的美国人都那么心甘情愿地参军参战,这里涉及的一个重要问题就是由于宗教原因而使美国政府进退两难。

有美国学者认为,宗教在军事问题上有四种作用和表现:其中两个是与军事相对立的理论,即和平主义理论和正义战争理论;另外两个是与军事相一致的理论,即领域分开论和宗教民族主义。和平主义反对任何战争和暴力行为,正义战争论是要基督教原则把战争和暴力纳入道德规范,即所谓合法的统治者宣布合法的战争。所谓合法的战争是说在一切和平解决问题的道路都已经被断绝的情况下,防卫和为恢复和平的行为就有了正当的理由。领域分开论是指把宗教与政治领域分开,以保证世界上的政治生活不受宗教原则的侵害,同时使维护国家秩序的暴力行为合法化。宗教民族主义支持国家在战争状态下保护自己的利益,为民族利益而团结起来。<sup>②</sup>

美国有一些宗教派别主张“和平主义”,反对其信徒参加任何杀戮行为,反对战争。这些教派并不一定深刻理解美国对外战争的性质是侵略、扩张,还是在尽道义之责,但其效果是明显的,那就是与美国通过战争完成其世界战略相矛盾。美国参加第一次世界大战后,在全国实行了战争总动员,对公民实行了强制性征兵,共征召了大约300万人入伍,占美国可征召人数的三分之二,但是,征兵法案规定,历史上有传统性的反对战争的和平主义教派可以不在征召之列。例如。1917年美国征兵法规定:“本法案任何条款不得解释为要求或强迫属于禁止成员参加战争的宗教派别中的任何个人在军队中服

---

① George Marsden, “In the Wars of America: Christian Views”, ed. Ronald A. Wells, *Grand Rapids*, Michigan: Eerdmans, 1981, p.12 (G. 马斯登:《美国的战争:从基督教出发》,见 R. A. 维尔斯:《大急流》,密歇根,1981年版)。

② D. Chidester, *Patterns of Power, Religion and Politics in American Culture*, pp.194 - 195.

役。”但是,该法案并没有把那些反对参加战争的教徒排除在所有为战争服务的行为之外,而是要求他们参加一些非战斗人员的活动。在第一次世界大战中,总共有 20873 名反战人员被编入非战斗人员队伍中服役。有大约 500 名反战人员拒绝参加军事行为,其中 450 多人被送上军事法庭,17 人被判处死刑(最后都被赦免)。<sup>①</sup>应该说,对拒绝参军参战的宗教信徒进行法律判决是无可非议的,因为战争期间的一切事务都应该以国家和民族利益为最高原则。但是,我们同时也应该看到,美国这个西方最基督教化的国家并非完全奉行信仰自由的原则,美国政治宗教的特点再一次摆在了人们面前。

参军参战问题还涉及移民的思想。作为一个移民国家,每年都有大量的外国人移居美国,美国政府为这些新移民制定了严格的法律和国民守则,以保证新移民效忠美国和美国事业,其中便是不断修改的移民法和入籍法。美国入籍法规定,加入美国国籍的人都要宣誓支持和捍卫美国宪法和法律,反对任何敌人,不论是国内的还是国外的。1929 年,一个名叫 R. 施维默(Rosika Schwimmer)的移民要求加入美国国籍,她是一个来自匈牙利的、虔诚的基督教徒,同时还是一个和平主义者,当问道“如果需要,您是否愿意为保卫美国而入伍”时,她说自己作为一个和平主义者不能许诺那样做,因为她要坚持自己的道德原则。结果她被拒绝加入美国国籍。1931 年,另一个来自加拿大的浸礼派牧师 D. 麦辛托什(Douglas Macintosh)也是因为不能保证自己无条件地参加战争而被拒绝加入美国国籍。更值得注意的是,当这些案例向美国联邦最高法院申诉后,申诉者都被法院驳回了。直到 1946 年,美国联邦最高法院才在判决一个基督复临派教徒

---

① John O' Sullivan, Alan M. Meckler, *The Draft and Its Enemies: A Documentary History*, Urbana: University of Illinois Press, 1947, pp. 124 - 125 (J. 奥沙利文、A. M. 梅克勒:《征兵与反征兵:历史文集》,厄巴纳,1947 年版)。



表示自己因宗教背景而不能入伍参战的案例时,承认美国公民服军役不是无条件的。1952年美国入籍法规定:可以批准一个拒绝在军队中服役的人要求加入美国国籍,条件是他或她能够出具“属实的证明,以用来说明自己由于宗教和信仰原因无法到美国军队中服役”。美国联邦最高法院宣布,政府有权用强制手段维护国家利益。只要政府的行为主要是世俗的和中立的,它就没有违反不建立国教的原则;只要政府在保护公民福利时能说明自己在用强制手段维护国家利益,就没有违背第一修正案规定的宗教信仰自由原则。<sup>①</sup>上面的例证告诉我们,从政府政策看,美国的宗教信仰自由是以国家和民族的利益为原则、为转移的,在宗教与政治之间,美国是政治放在首位的。

自第一次世界大战开始,美国历来有一些人和组织反对美国参加战争。60—70年代的越南战争更是遭到许多美国人的反对,1962年一个名为“学生民主学会”(The Students for a Democratic Society)的组织建立,该组织在1965年开始反对越南战争。在一个反战宣言中该组织指出:“我们拒绝参加越南战争,因为那里的战争是一种犯罪,我们必须团结起来,冒个人的最大危险去制止它,以自己为典范并引导美国人民懂得,他们的政府正在做多么罪大恶极的事,不能允许政府继续这样干下去了。”<sup>②</sup>应该承认,各种反战组织及其反战运动对美国退出越南战争起到了某种推动作用,但同时我们还要看到,把越南战争看成为“犯罪”是宗教国家“罪感文化”的一种表现。

对于美国对外战争,主张和从事对外领土扩张的美国领导人和政治家们却完全是另一种解释。麦金莱总统在谈到美国占领菲律宾的时候曾有过这样一段话:“事实上我从没有想占领菲律宾,但当它

---

① D. Chidester, *Patterns of Power, Religion and Politics in American Culture*, pp. 201 - 218.

② Massina Teodori, *The New Life: A Documentary History*, Indianapolis 1969, p. 297 (M. 泰奥多里:《新生活:历史文集》,印第安纳波利斯,1969年版)。

作为一个礼物由神赐予我们的时候,我真的不知所措……我曾寻求帮助……在白宫的地板上踱来踱去,直到深夜,我可以问心无愧地告诉先生们,我曾不止一次跪在地上向万能的上帝祈祷,最后,终于有一天晚上,我得到了上帝的声音,我不知道这个声音是怎样到来的,但它确实来了……那就是除了占领菲律宾之外我们别无选择,我们要教育菲律宾人,提高他们、开化他们,使他们皈依,用上帝的恩典为我们菲律宾的伙伴做我们能做的一切。”<sup>①</sup>麦金莱这种为扩张辩解的手段证明了宗教对美国政治意义重大。

在国际关系中,任何国家和民族的对外援助都是有选择的、有原则的。文化或宗教因素在这种选择和原则中常常具有重要意义。当然,政府的选择和原则是美国对外援助的主要依据,但包括宗教在内的各种利益集团常常对政府政策产生重大甚至是决定性的影响。例如,二战以后,美国各宗教派别分别热衷于不同的对外援助活动:美国门诺派和贵格派(Mennonites and Quakers)主要支持中东巴勒斯坦人;美国教会全国委员会(National Council of Churches)在1947年曾主要支持印度的印度教和穆斯林难民;而天主教(Catholic Relief)则对前法国殖民地,特别是越南的难民感兴趣。<sup>②</sup>1906年建立的美国犹太教委员会(American Jewish Committee)是对美国政府外交政策产生重大影响的主要宗教团体之一。从19世纪80年代到20世纪初,由于犹太人移民问题,美国与俄国的关系十分紧张。1911年12月21日,美国国会以300:1的压倒多数通过法案,决定从1912年1月1日起废除1832年签订的《美俄商约》。据认为,这个废约决定的通过在很大程度

---

① Michael Novak, *Choosing Our King*, New York: Macmillan, 1974 p. 154 (M. 诺瓦克:《选择我们的国王》,纽约,1974年版)。

② J. Bruce Nichols, *The Uneasy Alliance — Religion, Refugee Work, and U. S. Foreign Policy*, New York, Oxford 1988, pp. 24, 29, 42, 47, 48 (J. B. 尼科尔斯:《不安定的联盟——宗教、难民工作和美国外交政策》,纽约,1988年版)。

上是美国犹太教委员会对政府议员产生重大影响的结果。<sup>①</sup>

19世纪上半叶以降，美国外交的发展过程在某种意义上就是对外领土扩张的过程。在这一过程中，宗教理念的作用是不可低估的。正是一种宗教使命感把美国对外领土扩张神圣化、合法化、合理化。

### 难民、国际救援与宗教

在国际事务中，难民问题历来是一个各个国家和民族都十分关心的大问题。美国建国后，立国者们就已经开始注意到政府在难民问题上的作用。法国大革命期间，有几千法国人逃到圣多明各岛要求庇护，年轻的美国政府在1794年向他们提供了15000美元的援助。而当时的麦迪逊政府之所以这样做，正是出于与法国的关系问题。在北美独立战争期间，北美人民得到了印第安人的有力支持，有美国学者认为，除去一般的友好之外，印第安人的这种支持在很大程度上是北美基督教传教士工作的结果。主张确立政教分离的麦迪逊和杰斐逊任总统期间都曾同意政府拨款给传教士以使它们能去印第安人中间传教。在19世纪末以后，传教士所提供的有关中国的情报在无线电发明之前曾是美国政府了解中国情况的最主要来源。这些传教士在“治外法权”的保护下享有美国政府提供的特权，他们自然也是在美国国务院的领导之下。美国传教士与美国水手、企业家、外交官携手共进。在1898年美国侵占菲律宾时期，总统夫人就是向菲律宾派遣传教士的热情支持者，而总统麦金莱本人据说曾整夜祈祷后才作出侵略菲律宾的最后决定。<sup>②</sup>

美国威尔逊政府宣布参加第一次世界大战后，在1918年号召美

---

① 董小川：《美俄关系史研究(1648—1917)》，第145—146、242—255页。

② J. Bruce Nichols, *The Uneasy Alliance — Religion, Refugee Work, and U. S. Foreign Policy*, pp. 24 - 29.

国人为战争捐款 1700 万美元,结果捐款数额竟然超出 1800 万。这些钱主要是用于对难民的救援活动。1939 年以前,美国宗教团体的对外活动主要还是一种非政府行为,所以,尽管这种行为具有浓厚的宗教色彩,人们还是把它归于某些团体和组织而不是美国政府和国家。1939 年,罗斯福总统宣布帮助解决那些以宗教问题为基础的难民问题,正式开始了美国政府直接实行具有宗教色彩的外交政策。第二次世界大战爆发后,宗教对美国外交政策的影响更加明显和突出,特别是在对德国迫害犹太人和苏联问题。一个国会议员说:“自战争开始以来,食品和政治就存在着不可避免、不可分割的联系。”在美国宗教组织为欧洲教徒募捐而给贵格派的数额不足时,胡佛总统不顾立法禁令,签署了向“敌人的孩子”德国贵格派提供 400 万美元的美国政府援助。20—30 年代,新生的苏联面临极大的困难,特别是食品极为缺乏。美国政府成立了“美国救济局”(American Relief Administration),同时宣布,一切美国私人救援行为都应在该救济局的统筹之下。人们认为,这是具有明显的政治色彩的。尽管如此,美国人民还是发扬了高度的国际主义精神,积极援助苏联人民。法西斯希特勒上台以后,欧洲难民问题更加突出,主要表现在犹太人问题上。1938 年 3 月,美国总统罗斯福建议在埃维昂(Evian)召开一个有关难民问题的世界性会议。4 月中旬,来自基督新教、天主教和犹太教的代表们在白宫自愿召开了一个讨论埃维昂会议的会议。会议成立了一个“政治难民问题总统顾问委员会”(President's Advisory Committee on Political Refugees)。可以看出,美国的宗教势力对难民问题极为关注,对美国政府的政策很不放心,力图影响甚至左右总统在难民问题上的决定。委员会本身存在了好几年,但罗斯福总统与这个委员会保持联系的时间不长。尽管它也曾影响美国国务院,但对美国难民政策却从没有重大影响。之所以会出现这样的结果,并不是美国政府与宗教利益集团的关系不好,也不是那些宗教利益集团的努力不够,而是因为包括美国在内的西方各国都不希望直接卷

入德国的犹太难民问题中去。<sup>①</sup>这就从难民问题角度再次证明了美国宗教与政治的关系是以政治至上为原则的。

第二次世界大战是世界政治经济的转折点。那场战争对战后美国政教关系产生了无可否认的影响,美国宗教组织经过多年的努力,终于使自己的海外使命被华盛顿的外交政策制定者所吸纳。鉴于时代的需求,在第二次世界大战期间,美国教会和国家在对外事务上懂得了携手共进的道理。在海外难民工作问题上,教会与国家结成了人道主义的联盟。1939年,美国政府发布《中立法》。但该法并没有能够限制美国宗教组织在欧洲的活动。美国贵格派教徒在法国积极活动,仅1940年为支援法国抗战就花费了将近100万美元,同年还向其他机构捐献了285万美元。事实上,美国政府一直支持和鼓励美国公民捐献钱财以实现美国的海外政策目标。在美国参战之前,美国国务院的基本原则是尽量防止对外援救组织的活动把美国政府拉入战争中;但参战之后,美国政府又希望宗教组织能够与盟军政策相一致。换句话说,在美国卷入战争以前,美国的对外援助还是两条腿走路,而参战以后则相互协调起来,形成了美国民族统一战线。这是美国对外行为的一个突出特征。

第二次世界大战进入中期以后,欧洲战场的盟国急需解决和协调美国援助的问题。1942年7月25日,罗斯福签署9205号总统令,成立“战争援助总统控制部”(President's War Relief Control Board,简称PWRCB),这个部在对外援助问题上主要是要建立“国家战争基金”,但具体工作及其基本职能就是协调美国私人与国家的对外人道主义援助。这个部作为政府机构一直存在到80年代。值得注意的是,该部在战争时期具有很大的权力。例如,PWRCB曾要求许多对外援助组织重新命名以使其组织名称中含有“美国”字样;要求这些

---

<sup>①</sup> J. Bruce Nichols, *The Uneasy Alliance — Religion, Refugee Work, and U. S. Foreign Policy*, pp. 24 – 29.

组织的一切海外活动都应该是“纯粹出自美国利益的”。这些要求好似一声号令,结果很快就有将近 600 个对外援助组织在该部登记,以共同从事对外援助工作。

我们在前文中已经谈到,在二战之前,世界上各国的宗教组织在对外援助问题上的态度本身就具有某种政治色彩,因为在国际交往中,任何一个国家的宗教组织首先是某一国家和民族的象征。自从 15—16 世纪宗教改革以来,教会与国家的关系问题经常与反天主教问题联系在一起。第二次世界大战开始以后,美国人在天主教参加战争基金会问题上再次发生争执。美国天主教成立了“天主教全国福利大会战争援助会”(War Relief Services of the National Catholic Welfare Conference),其目的和任务就是要协调美国天主教徒的行动,并处理该教与政府和其他教派之间发生的问题。鉴于该组织在美国的影响巨大,1942 年,美国政府首脑与天主教全国福利大会战争援助会的领导人多次商谈,探讨天主教在美国和梵蒂冈的地位问题,显然,这是美国政府试图在对外援助问题上与天主教组织合作。二战结束以后,大约有 1000 万欧洲难民需要救援。一些私人宗教组织除了继续帮助难民们重新定居、返回家园,照顾无家可归者之外,开始积极进入立法领域并接受新的正规的政府援助方式。同时,私人援助组织被迫考虑和平时期以国家安全为目的和以人道、宗教为目的的关系等新问题。1945 年,杜鲁门入主白宫以后不久,美国成立了“合法组织德国救援代表委员会”(Council of Relief Agencies Licensed for Operation in Germany)。该组织的 25 名代表中有 17 位来自基督新教、天主教和犹太教(犹太教自 1950 年起加入该组织)。据说,美国军事当局还帮助这些组织训练海外人员并与之合作。

1943 年 11 月 9 日,根据 44 个国家签订的协议,反法西斯战线各国成立了一个为战争受害人员提供救济服务和恢复经济的组织,后来被翻译为“联合国善后救济总署”(United Nations Relief and Rehabilitation Administration)。其实,1943 年联合国还没有成立,哪有

其所属下的这个组织。但该组织确实存在并做了一些救援工作,特别是照顾和遣送被迫背井离乡的那些难民。但是,由于政治意识形态的原因,西方国家与苏联在这个组织内发生很大争执,美国、意大利、法国、荷兰、英国都拒绝该组织在本国控制下的领土上活动。这说明战后救援工作已经开始政治化,如何救援难民的问题已经成为一个反法西斯同盟各国之间的政治问题。这种情况对美国政府所从事的对外救援工作也产生了影响。1946年5月14日,杜鲁门政府宣布停止“战争援助总统控制部”的工作,同时建立“志愿对外援助顾问委员会”(Advisory Committee on Voluntary Foreign Aid),以接替前者的工作。这个委员会成为一个独立的政府部门,四年后并入国务院。可以看出,美国政府成立这个委员会的目的是想使政府脱离难民问题所引发的政治争端,所以这个委员会的名称是“志愿”组织。然而,尽管该组织以自愿为名义,但从一开始就是与马歇尔计划联系在一起的,它在欧洲经济复兴和重新武装以对抗苏联的计划中发挥了重要的作用。1951年,美国政府颁布了“共同安全法”(The Mutual Security Act),这使得美国的一些宗教组织无法进行以前的那种为自己的目的服务的活动,尽管某些宗教组织反对把对外人道主义救援工作完全纳入自由世界共同安全的轨道,但它们还是服从这一法律。<sup>①</sup>

在人道主义(Humanitarianism)和国家安全(National Security)问题上,美国政府从来都是把后者放在首位。那种所谓“政治中立”是根本不存在的。自杜鲁门政府开始,美国人对难民问题的考虑都是从与苏联的对峙出发的。二战以来,美国在人道主义援助问题上总是优先考虑国家政治而不是神学和宗教差别。例如,80年代中期有200—300万阿富汗难民逃往巴基斯坦,形成了世界上有史以来最大的难民潮,美国政府不但没有采取传统依靠宗教团体的方式解决这

---

<sup>①</sup> 此上资料见 J. Bruce Nichols, *The Uneasy Alliance — Religion, Refugee Work, and U. S. Foreign Policy*, pp. 10, 37 – 37, 47 – 48, 52 – 57, 58, 67, 84 – 85。

一问题,而是由政府武装这些难民去反对苏联支持的喀布尔政权。

当然,美国各个宗教派别在对外援助问题上的态度不很一致,这些情况我们在前文中叙述。这些问题不但反映了宗教问题与国际关系问题之间具有特殊的联系,而且从一个侧面说明了美国全球战略倾向性的基本原因。当然,美国各主要宗教派别对政府支持带有很强宗教色彩的难民问题的态度是有所不同的。由于传统的政教分离主张,美国新教一般是反对政府直接参与宗教难民问题,而天主教和犹太教则相反,他们一般都支持政府援助难民工作。但犹太教宗教和政治领导人由于担心反犹太势力的发展而避免强调政府直接参与援助犹太难民。

### 美国宗教信仰自由观与外交

应该说,美国对外发动宗教攻势是从富兰克林·罗斯福时代开始的。二战以前,美国与梵蒂冈的关系就已经成为两国共同关心的问题。1939年圣诞节前夕,罗斯福总统分别给罗马教皇、美国教会联合会理事会(The Federal Council of Churches)和犹太教神学学院(The Jewish Theological Seminary)这西方三大主要教会写信,对他们表示衷心的祝福,对他们蒙受的不幸表示诚挚的慰问。与此同时,他还宣布准备派M.C.泰勒主教(Myron C. Taylor)作为自己的私人代表前去面见教皇。但是,泰勒从来没有成为美国驻梵蒂冈大使,杜鲁门总统曾提出与梵蒂冈建立正式外交关系但很快就因遭到普遍反对而撤回。1983年,美国国会以压倒多数废除了1867年禁止与梵蒂冈建立外交关系的禁令。<sup>①</sup>

前文提到的《1998年国际宗教自由法》是美国政府在国际事务中推行宗教外交和实践美国人宗教使命的一个突出例证。从它的内

---

<sup>①</sup> Wilbur Edel, *Defenders of the Faith—Religion and Politics from the Pilgrim Fathers to Ronald Reagan*, pp. 168 – 169.



容我们可以明了,美国人是在用自己的宗教观和道德观处理国际事务,同时要求其他民族也按美国人的理念理解和对待宗教问题,这中间的大国主义、霸权主义和扩张主义色彩是难以否定的。该法案能够在国会众参两院通过并取得克林顿总统的批准,反映出美国政界对宗教问题的看法相当一致,宗教外交已经成为美国外交政策的一部分。1998年10月27日,在签署了《1998年国际宗教自由法》之后的讲话中,克林顿总统说:“我的政府已经把宗教自由作为美国外交政策的一个重要因素。”这已经明确了宗教信仰自由问题在美国对外政策中的重要地位。国务卿奥尔布赖特在1997年国会报告中曾经指出,宗教自由是美国历史的中心内容,因为我们国家自创立之初就被选定代表普遍的容忍与自由的原则,世界上自由的人民站在我们这一边,上帝选择了美国。那就是为什么我们承诺,宗教自由有甚于表达美国理想:这是我们在这个世界上力量的基本源泉。我们不能轻易地抛弃它,那种认为没有宗教自由就能增加我们国家利益的观点是幼稚的。为了履行这种承诺,我们正在积极努力,以促进宗教信仰自由。当某一国政府迫害基督徒或没有能保证其他宗教群体的安全时,我们会毫不迟疑地呼吁。我们会利用所有的手段在世界范围内促使社会与权力部门的情况得到改善。国务院承诺将充分利用国际组织就基督徒或其他宗教群体的权利受到侵害予以曝光,促进宗教容忍和不同信仰集团相互协作。<sup>①</sup>作为美国的国务卿,奥尔布赖特的这些话说明了美国政府在宗教问题上的基本态度和立场;而作为一个犹太人,奥尔布赖特的话则反映了美国犹太人在国际事务中宗教倾向性。

---

<sup>①</sup> Annual Report on International Religious Freedom for 1997: Executive Summary September 18, 1999, The International Commitment to Religious Freedom, <http://www.usis.uz/wwwhrelg.htm>(美国国际宗教自由委员会:《1997年国际宗教自由年度报告:实施概要》,1999年9月18日)。

根据《1998 年国际宗教自由法》，美国国务院必须向政府提交关于世界各国宗教问题的年度报告，并向政府提出政策建议。1999 年 9 月 18 日，美国国务院发表的国际宗教自由年度报告中列举许多国家中存在所谓迫害宗教自由的问题。例如，阿富汗、缅甸、中国、古巴、伊朗、埃及、苏丹、巴基斯坦、沙特阿拉伯、印度尼西亚、俄罗斯等等。并在报告《美国政府支持国外宗教自由行动》一章中专门论述政府应采取的具体措施。报告指出：“一般而言，促进宗教自由的最佳公共方法是倡导普遍的原则——尤其是不可侵犯的人类尊严——由于宗教自由被珍视和保护而繁荣。解决问题的方法正在逐渐被纳入美国的公众外交政策的渠道——通过国际交流、世界网络、VOA 广播、一个列入国务院主页下的宗教自由网址等等。”<sup>①</sup>把宗教信仰自由问题作为外交行为的重要内容并纳入国家对外活动财政拨款系列中，表现了美国政府利用宗教渠道推行全球战略的决心。

### 宗教外交与人权外交的结合

前文已经谈到，20 世纪 90 年代以后，美国开始利用宗教问题展开外交攻势，可谓宗教外交的开始。《1998 年国际宗教自由法》是 90 年代宗教问题国际化在美国外交政策中的体现。如果我们进一步分析，就会发现，这种宗教外交的推行，又是和宗教在美国历史与现实中的社会定位分不开的，并且体现了宗教在美国文化外交中占有不容忽视的地位。西方发达国家都具有信仰宗教的传统。但是，如果

---

<sup>①</sup> United States Policies in Support of Religious Freedom: Focus on Christians, Report Consistent with the Omnibus Consolidated Appropriations Act, Fiscal Year 1997, House Report 3610, Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor Affairs, July 22, 1997 <http://www.usis.uz/wwwhrelg.htm> (美国民主、人权和劳工事务局批准发表的国会第 3610 号报告：《关于支持基督教宗教自由的美国政策：1997 财政年度联合总拨款法》，1997 年 7 月 22 日)。

说宗教对一个国家的国民性、内政乃至外交政策都能产生潜在的影响的话,在发达国家中,惟有美国最为突出。美国是当今西方发达国家中宗教色彩最浓厚的国家,这几乎是学界的共识,正如美国学者威廉·伊塞尔所说:“美国是世界上最现代化的国家,又是现代国家中宗教最发达的国家。”<sup>①</sup>

在《1998年国际宗教自由法》中,最为引人注目的内容是第四百零五条款所规定的各种针对其他国家所谓违犯宗教自由、实施宗教迫害的制裁措施,它说明美国政府要以国际仲裁者的身份处理国际事务。该法一再强调其目的在于促进国际宗教自由,推进国际社会对宗教自由的重视。但是,如果我们再深思,就会发现,《1998年国际宗教自由法》实际上是美国理想主义外交的宗教使命感在当代美国外交中的体现。随着历史的发展,这种宗教的使命感融入到美利坚民族的价值观之中。在具有浓厚基督宗教色彩的美国人看来,他们有义务把基督教的教义传播到世界各地,把上帝“选民”的观念传播到“落后地区”,把“异教徒”从苦难中解救出来,使其皈依基督教,信仰上帝,完成“普世”的使命。这种源于宗教观的使命感在美国外交政策思想史中经常可见,成为美国外交政策史中的一大特色。在美国社会,宗教思想塑造了美国人的道德价值观,而使命感又把这种道德价值观向外输出。美国历史学家莫雷·希尔德等人在《文化与外交》一书的导言中写道:“美国外交事务的出发点是这样一种信仰,即美国在外部世界关系中享有一种任何其他国家都不能享有的特殊使命。”<sup>②</sup>中国学者资中筠在《战后美国外交史》中写道:“这种使命观是同宗教信仰相联系的一种传教士狂热精神,不弄清这一点就很

---

① 王锦璠编著:《美国社会文化》,武汉大学出版社,1996年版,第137页。

② Morrell Held and Lawrence S. Kaplan, *Culture and Diplomacy: The American Experience*, Connecticut, 1997, p.18(M.海尔德、L.S.卡普兰:《文化与外交:美国的经历》,转引自王晓德:《美国文化与外交》)。

难理解自立国以来美国的对外行为模式。”<sup>①</sup>这些论述都说明，美国的宗教外交已经不是什么存在不存在的问题，而是一个美国人如何实行、外国人如何认识、如何研究，乃至如何对付的问题。

人权问题是近年来国际事务中一个最为突出的问题，也是各国都特别关注的问题。据王晓德先生的研究，美国把“人权”作为对外政策的一个组成部分最早可追溯到一次大战以后的威尔逊时代，二战前后的历任美国政府在国际事务中也都高举人权的旗帜。但是，人权问题一直没有成为美国外交政策中的重要内容。正式提出人权外交是从卡特政府开始的，旨在所谓以美国之“强”，击苏联之“弱”。<sup>②</sup>但是，王晓德先生基本没有说明人权外交与宗教外交的结合。

所谓宗教外交与人权外交的结合，是指美国政府利用宗教问题大打人权牌的外交，是美国人把宗教问题归到人权问题中来认识并以这种思维要求其他国家的表现。美国《1998年国际宗教自由法》的颁布和实施正是美国人权外交政策的推行和发展的结果和产物。早在70年代，卡特政府就提出了对外政策人权三原则。其中第三条写道：“公民享有思想、宗教、集会、言论和出版的政治自由权；国内外自由迁移的权利；参政的自由权利。”美国学者詹姆斯·M·迈考米克（James M. McCormick）曾经这样评价卡特的人权外交：“吉米·卡特提出人权问题，不光是卡特个人关于人的尊严的强烈的宗教信念，也是因为有关人权问题在国内的强烈呼吁，特别是在越战、水门事件之后。”<sup>③</sup>《1998年国际宗教自由法》正是这种思想的继承和法律形式的

---

① 资中筠：《战后美国外交史》（上册），世界知识出版社，1994年版，第8页。

② 王晓德：前引书，第460—486页。

③ James M. McCormick, *American Foreign Policy And American Values*, F. E. Peacock Publishers, Inc. 1985, p. 100 (J. M. 麦考米克：《美国外交政策与美国价值观》，孔雀出版公司1985年版)。

落实。这个法律颁布以后,美国政府并没有将它束之高阁,而是积极推行。1999年1月14日,在美国宗教自由日前夕,克林顿总统发表的讲话中谈道:“宗教自由是一个基本的人权,每一个国家、政府都必须遵守。促进所有民族的宗教自由,反映我们对这个目标的坚实承诺应该继续成为我们外交政策的一个中心环节。”<sup>①</sup>至于美国每年发表的国际宗教问题白皮书,就更清楚地表明了美国宗教外交与人权外交的结合。

---

<sup>①</sup> President's Proclamation on Religious Freedom Day, <http://www.pcusa.org/wo/alerts/freesom.htm>(宗教自由日的总统声明)。

## 主要参考书目

### 中文:

- 陈麟书:《宗教观的历史·理论·现实》,四川大学出版社 1996 年版。
- 董小川:《美俄关系史研究(1648—1917)》,东北师范大学出版社 1998 年版。
- 董小川:《儒家文化与美国基督新教文化》,商务印书馆 1999 年版。
- 傅乐安:《当代天主教》,东方出版社 1996 年版。
- [美]哈切森:《白宫中的上帝》,中国社会科学出版社 1992 年版。
- 郝时远等:《世界民族与文化》(上中下),中央民族大学出版社 1995 年版。
- [美]塞缪尔·亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,新华出版社 1998 年版。
- 黄兆群:《美国宗教史纲》,内蒙古大学出版社 1994 年版。
- [美]加里·沃塞曼:《美国政治基础》,中国社会科学出版社 1994 年版。
- [美]柯拉柯夫斯基:《宗教:如果没有上帝……》,三联书店 1997 年版。
- 李道揆:《美国政府和美国政治》,商务印书馆 1999 年版。
- 李剑鸣、章彤:《美利坚合众国总统就职演说全集》,天津人民出版社 1997 年版。
- [法]卢梭:《社会契约论》,商务印书馆 1963 年版。
- [英]罗伯特·鲍柯克、肯尼思·汤普森:《宗教与意识形态》,四川人民出版社 1992 年版。
- 杰里尔·A. 罗赛蒂:《美国对外政策的政治学》,世界知识出版社 1997 年版。
- 美国驻华大使馆新闻文化处:《交流》,2000 年。
- [美]南乐山:《在上帝面具的背后——儒道与基督教》,社会科学文献出版社 1997 年版。
- [法]托克维尔:《论美国的民主》(上、下卷),商务印书馆 1993 年版。
- 王晓德:《美国文化与外交》,世界知识出版社 2000 年版。

万俊人:《现代西方伦理学史》(上、下册),北京大学出版社 1997 年版。

于可:《当代基督新教》,东方出版社 1996 年版。

[苏]约·阿·克雷维列夫:《宗教史》(上),中国社会科学出版社 1984 年版。

卓新平:《世界宗教与宗教学》,社会科学文献出版社 1992 年版。

## 英文:

Britannica CD 1998, "religion".

Compton's Interactive Encyclopedia CD 1997, "religion".

Adair, "The Jefferson Scandals", in *Fame and the Pounding fathers*, Nordon 1974.

Ahlstrom, S. E., *A Religious History of the American People*, Yale University Press 1972.

Audi, R., Wolterstorff, N., Boulder, L., *Religion in the Public Square, The Place of Religious Convictions in Political Debate*, New York, London 1997.

Bailyn, B., *The New England Merchants in the Seventeenth Century*, New York 1964.

Bellah, R. N., *Beyond Belief; Essays on Religions in A Past - Traditional World*, New York 1970.

Bellah, R. N., Hammond, P. E. *Varieties of Civil Religion*, Harper & Row 1982.

Bercovitch, S., *The Puritan Origins of the American Self*, New Haven and London 1975.

Berger, P. L., *The Capitalist Spirit, Toward a Religious Ethic of Wealth Creation*, San Francisco 1990.

Berke, R. L., "At Church, the Sermon Is Often How You Vote", *New York Times* 7 November 1994.

Boller, P. F. Jr., *George Washington and Religion*, Dallas 1963.

Boston, R., *Why the Religious Right is Wrong, About Separation of Church & State*, Buffalo, New York 1993.

Boyd, J. P., *The Papers of Thomas Jefferson*, Princeton 1950.

Breen, T. H., *Puritans and Adventurers — Change and Persistence in Early America*, New York: Oxford Press 1980.

Breen, T. H., *The Character of a Good Ruler: Puritan Political Ideas in New England 1630 – 1730*, New Haven 1970.

Bremer, F. J., *Shaping New Englands, Puritan Clergymen in Seventeenth-century England and New England*, New York 1994.

Bremer, F. J., *The Puritan Experiment, New England Society from Bradford to Edwards*, Harvard and London 1995.

Brock, W. R., *The Evolution of American Democracy*, New York 1970.

Cherry, C., *God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny*, New Jersey 1971.

Chidester, D., *Patterns of Power, Religion and Politics in American Culture*, New Jersey 1988.

Clark, K. H., *Christianity, A Social and Cultural History*, New York 1991.

Clyde, W., *God's Warriors: The Christian Right in Twentieth – Century America*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1992.

Collinson, P., *The Elizabethan Puritan Movement*, Berkeley 1967.

Conkin, P. K., *Puritans and Pragmatists, Eight Eminent American Thinkers*, New York, Toronto 1968.

Conte, J. L., *Religion and Science: A Series of Sunday Lectures*, New York 1874.

Conway, M. D., *The Writings of Thomas Paine*, New York 1967.

Cornelison, I. A., *The Relation of Religion to Civil Government in the United States of America, A State without a Church, but not without a Religion*, New York 1970.

Currant, F. X., *Catholics in Colonial Law*, Chicago 1963.

Demos, J., *Remarkable Providences 1600 – 1760*, New York 1972.

Dexter, F. B., *Biographical Sketches of the Graduates of Yale College*, New York 1896.

Draper, J. W., *History of the Conflict of Religion and Science*, New York 1889.

Dunn, C. W., *American Political Theology, Historical Perspective and Theoretical Analysis*, New York 1984.

Durston, C., Eales, J. *The Culture of English Puritanism 1560 – 1700*, MacMillan 1996.

Edel, W., *Defenders of the Faith—Religion and Politics from the Pilgrim Fathers to*



*Ronald Reagan*, New York 1987.

Flynn, J. S., *The Influence of Puritanism on the Political & Religious Thought of the English*, New York 1920.

Fowler, R. B., *Religion and Politics in America*, New Jersey and London 1985.

French, A., *Charles I and the Puritan Upheaval, A Study of the Causes of the Great Migration*, London 1955.

Gallup, G. Jr. and Jim Castelli, *The People's Religion : American Faith in the 90's*, MacMillan 1989.

Gaustad, E. S., *A Documentary History of Religion of America to the Civil War*, Michigan 1993.

Gaustad, E. S., *A Documentary History of Religion in America Since 1865*, Michigan 1993.

Gaustad, E. S., *Faith of Our Fathers, Religion and the New Nation*, San Francisco 1987.

Gaustad, E. S., *Historical Atlas of Religion in America*, New York 1976.

Gaustad, E. S., *The Great Awakening in New England*, New York 1965.

Geertz, C., *Political Religion in the New Nations*, New York 1963.

Gibbons, J. C., *Our Christian Heritage*, Baltimore 1889.

Greene, E. B., *Religion and the State, The Making and Testing of an American Tradition*, Oxford 1941.

Haller, W., *The Rise of Puritanism*, New York 1938.

Handy, R. T., *A Christian America, Protestant Hopes and Historical Realities*, New York 1970.

Hastings, H., *Ecclesiastical Records, State of New York*, Albany 1901.

Hatch, N. O., *The Democratization of American Christianity*, New Haven 1989.

Haynes, C. C., *Religion in American History: What to Teach and How*, Alexandria 1990.

Heimert, A. and Perry Miller, *The Great Awakening, Documents Illustrating the Crisis and Its Consequences*, Indianapolis and New York 1967.

Howard, L., *Essays on Puritans and Puritanism*, Albuquerque 1980.

Humphreys, D., *An Historical Account of the Incorporated Society for the*

*Propagation of the Gospel in Foreign*, Paris, New York 1969.

Hudson, W.S., *Religion in America, An Historical Account of the Development of American Religious Life*, New York 1973.

Hutchison, W., *Between the Times*, Cambridge 1989.

James, W., *Essays on Faith and Morals*, New York 1949.

Jelen, T.G., *Religion and Political Behavior in the United States*, New York 1989.

Jones, R., *Pathways to the Reality of God*, New York 1931.

Keller, C.R., *The Second Great Awakening in Connecticut*, Archon Books 1968.

Kellstedt, L.A., "Religious Voting Blocs in the 1992 Election: The Year of the Evangelical?" *Sociology of Religion* 1994.

Knight, E.W., *A Documentary History of Education in the South Before 1860*, Chapel Hill 1949.

Kramnick, I., Moore, R.L., *The Godless Constitution, The Case Against Religious Correctness*, New York 1996.

Lacey, M., *Religion & Twentieth-century American Intellectual Life*, New York 1989.

Lessnoff, M.H., *The Spirit of Capitalism and the Protestant Ethic, An Enquiry into the Weber Thesis*, Edward Elgar 1994.

Leverenz, D., *The Language of Puritan Feeling, An Exploration in Literature, Psychology, and Social History*, New Brunswick, New Jersey 1980.

Little, D., *Religion, Order, and Law: A Study in Pre-Revolutionary England*, New York 1969.

Lloyd, D.M., *The Puritans: Their Origins and Successors, Address Delivered at the Puritan and Westminster Conferences 1959 – 1978*, The Banner of Truth Trust 1987.

Macfarland, C.S., *The Progress of Church Federation*, New York 1921.

Marshall, G., *In Search of the Spirit of Capitalism, An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*, Hutchinson 1982.

Marty, Martin E., *Modern American Religion*, volume I, *The Irony of It All 1893 – 1919*, Chicago and London: The University of Chicago Press 1991.

Marty, Martin E., *Modern American Religion*, volume II, *The Noise of Conflict 1919 – 1941*, Chicago and London: The University of Chicago Press 1991.

Mccomb, S. , *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion* , London 1932.

Mead, S. , *The Nation with the Soul of a Church* , New York 1975.

Miller, B.T. , Flowers, R. B. , *Toward Benevolent Neutrality: Church , State and the Supreme Court* , Texas 1977.

Miller, P. , *The New England Mind from Colony To Province* , Harvard Press 1953.

Miller, W.L. , *The First Liberty: Religion and the American Republic* , New York 1985.

Mol, J. J. , *The Breaking of Traditions: Theological Convictions in Colonial America* , Berkeley 1968.

Moore, R.L. , *Selling God — American Religion in the Marketplace of Culture* , New York, Oxford: Oxford University Press 1994.

Morgan, E.S. , *The Puritan Dilemma, The Story of John Winthrop* , Harpe Collins Publishers 1958.

Morgan, E.S. , *The Puritan Family: Religion and Domestic Relations in Seventeenth Century New England* , Boston 1944.

Murdock, K. , *Literature and Theology in Colonial New England* , Cambridge 1949.

Neuhaus, R.J. , *The Naked Public Square, Religion and Democracy in America* , Michigan 1984.

New, J.F.H. , *Anglican and Puritan, the Basis of Their Opposition 1558 – 1640* , Stanford 1964.

Noll, M. A. , *Religion and American Politics, From the Colonial Period to the 1980s* , New York 1990.

Novak, M. , *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism* , New York 1993.

Perry, R.B. , *Puritanism and Democracy* , New York 1944.

Perry, W.S. , *Historical Collections Relating to the American Colonial Church* , New York 1969.

Pfeffer, L. , *Church, State, and Freedom* , Boston 1953.

Pierard, R.V. , Linder, R.D. , *Civil Religion & the Presidency* , Michigan 1988.

Reinitz, R. , *Tensions in American Puritanism* , New York 1970.

Remini, R.V. , *Andrew Jackson and the Course of American Freedom, 1822 – 1832* ,

Harper & Row 1981.

Richardson, J. O., *A Compilation of the Messages and Papers of the Presidents 1789 – 1897*, Washington 1905.

Richey, R.E., Jones, D.G., *American Civil Religion*, New York 1974.

Schoffeleers, M., Meijers, D., Gorcum V., *Religion, Nationalism, and Economic Action, Critical Questions on Durkheim and Weber*, Assen 1978.

Scofield, C.I., *Rightly Dividing the Work of Truth*, Philadelphia 1923.

Smith, C. H., *The Mennonite Immigration to Pennsylvania in the Eighteenth Century*, Noriston 1929.

Spalding, J.L., *The Religious Mission of the Irish People and Catholic Colonization*, New York 1880.

Swomley, J.M., *Religious Liberty and the Secular State*, Buffalo 1987.

Thakur, S.C., *Religion and Social Justice*, Michigan 1996.

Thompson, C.L., *The Religious Foundations of America, A Study in National Origins*, New York, Chicago, Toronto, London, Edinburgh 1917.

Tillich, P., *The Theology of Culture*, New York 1959.

Wald, K.D., "Ministering to the Nation: The Campaign of Jesse Jackson and Pat Robertson", in *Nominating the President*, ed. by Emmett H. Buell Jr. And Lee S. Sigelman, Knoxville: University of Tennessee Press 1991.

Wald, K. D., *Religion and Politics in the United States*, Washington, D. C.: A Division of Congressional Quarterly Inc. 1997.

Wertenbaker, T. J., *The Puritan Oligarchy, The Founding of American Civilization*, New York, London 1947.

Whitehead A.N., *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York 1957.

Wills, G., *Under God — Religion and American Politics*, New York 1990.

Wilson, J.F., *Public Religion in American Culture*, Philadelphia 1979.

Wind, J.P., Lewis, J.W., *American Congregations, New Perspectives in the Study of Congregations*, Chicago and London 1994.

Wolf, W.J., *Lincoln's Religion*, Philadelphia 1970.

Wood, J.E. Jr., *Religion and Politics*, Texas 1983.

Wuthnow, R., *The Restructuring of American Religion: Society and Faith Since*

*World War II*, Princeton 1988.

Ziff, L. , *Puritanism in American , New Culture in a New World* , New York 1973.

**互联网网址:**

<http://www.religiousfreedom.com>

<http://www.usis.uz/wwwhrelg.htm>

<http://www.adl.org/legislative>

<http://www.pcusa.org/wo/alerts/freesom.htm>

## 后 记

20世纪以来,宗教势力在全球范围内大为扩展,已经深入到许多国家的社会政治生活之中,冲击着所有国家和民族。宗教问题已经成为一个世界性的问题。美国是当今世界最发达的国家,是西方先进国家之首;同时,美国又是西方发达国家中最具有基督教色彩的国家,美国也是宗教势力存在和发展最突出的国家之一。这样,研究20世纪美国宗教与政治问题不但有益于了解美国当代社会现实和文化特征,也对21世纪的全人类发展具有特殊的意义。

1999年,我有幸获得了国家社会科学规划项目:“20世纪以来宗教在美国社会政治生活中的作用”,并开始了近两年的研究和探索。在这一过程中,我再次体悟到宗教对研究美国文化的重要价值,深刻认识到美国文化的特色。本书作为国家教育部人文社会科学重点研究基地——东北师范大学世界文明史研究中心的研究成果,是对我两年工作的验证,也是我为我国学术界美国学研究尽了微薄之力。

在本书写作过程中,我得到诸多同仁和学者的帮助,特别是美国南伊利诺伊大学爱德华兹维尔分校的S. C. 皮尔森(Samuel C. Pearson)教授、美国佛罗里达大学的K. D. 沃尔德(Kenneth D. Wald)教授,中国社会科学院宗教研究所的卓新平教授,对我的研究给予了很大帮助。在本书出版过程中,得到了我校科研处处长刘建军教授、我系世界文明史研究中心主任王晋新教授的大力支持,并取得学校的资助。对于所有帮助我完成此书的领导、同仁,在此一并表示感激之情。

董 小 川

2001年3月于长春