



上海外国语大学

SHANGHAI INTERNATIONAL STUDIES UNIVERSITY

# 博士学位论文

(题目)

美国三大历史时期的公民宗教研究  
——革命时期、内战时期和冷战时期

学科专业	英语语言文学
届 别	2020届
姓 名	马德忠
导 师	王恩铭教授

上海外国语大学

博士学位论文

美国三大历史时期的公民宗教研究  
——革命时期、内战时期和冷战时期

院系： 英语学院

学科专业： 英语语言文学

姓名： 马德忠

指导教师： 王恩铭教授

2020年5月

**Shanghai International Studies University**

**A Study on American Civil Religion in Three Critical Periods  
—American Revolution, Civil War and Cold War**

**A Dissertation Submitted to the School of English Studies  
In Partial Fulfillment of the Requirements for  
The Degree of Doctor of Philosophy**

**By**

**Ma Dezhong**

**Under the Supervision of Professor Wang Enming**

**May 2020**



## 答辩委员会成员

主席： 吴其尧 教授 上海外国语大学

成员： 林玲 教授 上海外国语大学

李尚宏 教授 上海外国语大学

朱全红 副教授 华东师范大学

徐江 副教授 华东师范大学

## 致谢

在攻读博士学位的艰辛历程中，本人有幸得到师长、同事、同门和好友的指导、鼓励与帮助，愿借此机会向他们表达诚挚的感谢。

首先，我要感谢导师王恩铭教授。先生学养深厚，治学严谨，精益求精，数十年如一日笔耕不辍，著作等身。从师于先生门下，学生受益良多。先生不仅以身作则，而且对本人的指导更是无微不至。我的论文从选题到开题，再到论文的反复修改，以致字斟句酌，无不凝聚了先生大量的心血。最近几年，先生一直饱受病痛折磨之苦，但是每回在学生发邮件给导师求教问题或请导师指导论文修改时，总能及时地收到导师详尽的指导意见。每每念及于此，学生常常百感交集，对先生的感激之情难以言表。

其次，我要感谢上外的其他师长。能够步入上海外国语大学的学术殿堂是本人梦寐以求的理想，夙愿得偿，实在是人生一大幸事。本人得以亲身领略许多名师的风采——虞建华教授、查明建教授、史志康教授、顾力行教授和张和龙教授等等，他们精湛高妙的学术见解和妙趣横生的课堂教学带给我诸多启示和灵感。受到赵鸣歧教授哲学课的启发，我确定了这一趣味盎然又充满挑战的选题。吴其尧教授和林玲教授等多位老师，在本人论文撰写过程中给予热情的鼓励和启发性的指导，在此一并表示感谢。

赵秀明教授是本人硕士研究生时的导师，在本人多年的学习和研究苦旅中一直给予热情的鼓励和慷慨的帮助，先生的恩情永志不忘。本人单位的同事与好友也给予我真诚的鼓励和宝贵的支持。我与同门易群芳老师、黄钰霞老师等人也一直相互帮助，相互砥砺，相互鼓励，结下了深厚的情谊。

父母操劳一生，报答双亲一直是我学习道路上的主要动力。在我读博期间，他们替我照顾读高中的女儿，让我没有了后顾之忧，可以全力以赴读书。我的岳母年事已高，但一直牵挂着我的学习和家人。妻子李梦莲和女儿马千里勤苦俭约，好学不倦，给我做出了很好的人生榜样，也对于我的耽于学习给予理解和支持，我在此也向她们表示由衷的感谢。

谨以此文献给所有帮助过我的师长和亲友。

## 摘要

美国公民宗教研究肇始于罗伯特·贝拉 1967 年发表的一篇宏文，迄今已逾五十余载。由于这一课题的研究者来自多个学科背景，对宗教的定义角度和研究方法不一致，对公民宗教的定义带有偏向性，致使这一问题迄今仍无定论。本文借助于马克思主义宗教观厘清公民宗教的本质，从而为公民宗教研究奠定一个坚实的基础，有助于不同国家和地区的研究者开展学术对话。

本文以安东尼奥·葛兰西的“文化霸权理论”和埃米利奥·金泰尔的“政治的神圣化理论”作为理论基础，从马克思历史唯物主义的视角对美国公民宗教开展历时研究。本文考察了美国历史上三大关键时期的公民宗教，重点研究了它们的起源、构成、作用和影响，有三个重要发现：首先，美国公民宗教是美国资产阶级意识形态神圣化和道德真理化的主要手段，为美国的政治秩序、民族起源和国家使命罩上神圣的光环，是一种世俗的政治宗教。美国公民宗教通过支持个人与社会道德价值的信仰系统，增强美国大众对国家价值理念的认同，来达到整合和凝聚社会的目的。其次，美国公民宗教是“受限制的共识”，弥合“自然神-普遍主义”与“盎格鲁-撒克逊新教精英主义”的裂痕，并非是自下至上自发形成的一种全民共识，而是是由上层阶级与社会其他阶级经过博弈和妥协形成的合作机制。第三，美国公民宗教在不同时期汲取和僭用不同的神学和宗教修辞，作为意识形态工具，服务于因时权变的政治。由于社会生产力的发展进步，作为上层建筑的意识形态因之变化，在重大转折时期，这种变化最为显著。

本研究的理论价值在于首次运用马克思历史唯物主义和文化领导权理论来研究美国公民宗教，有助于理解美国意识形态的宗教性质。同时这一研究为审视美国内政外交的宗教性提供一个绝佳的视角，揭示了美国政治生活和社会生活日益走向绝对化和两极化的根源，是为其实用价值。

**关键词：**美国公民宗教；国家意识形态；文化霸权；政治的神圣化

## Abstract

The research in the American Civil Religion(ACR) has been going on for over 50 years since Prof. Robert Bellah published his seminal article *Civil Religion in America* in 1967. But scholars have not yet reached a consensus owing to their different academic backgrounds, their different approaches to defining religions, the use of partisan definitions of civil religion, thus the lack of a common foundation. This paper employs the Marxist view of religion to reveal the essence of religions and in turn, determines the essence of civil religions, which establishes a solid foundation for the study of civil religions throughout history and facilitates academic dialogues of researchers of civil religions from different countries and regions.

Based on the theories of Antonio Gramsci's Cultural Hegemony and Emilio Gentile's the Sacralization of Politics, this paper studies the ACR from the perspective of Marxist historical materialism. This paper diachronically examines the origins, components, functions and implications of the ACR in the three critical periods in American history and makes three major findings as follows.

Firstly, ACR is a secular religion of politics and a means of sacralizing and absolutizing the capitalist ideology, providing a sacred canopy for the American political order, national origin and national missions. The ACR enhances American people's commitment to national values by bolstering the personal and social moral values underlying the faith system with a view to intergrating and binding together the society.

Secondly, American civil religion is a "qualified consensus", covering up the gap between "deism-universalism" and "Anglo-Saxon Protestant elitism", which is not a bottom-up and spontaneous national consensus, but a cooperative mechanism resulting from the confrontation and compromise between the fundamental class and other classes of society.

Third, American civil religion, in different periods of time, combines different theologies and religious languages to justify national politics which is expedient in nature. As social productive forces develop, the national ideology as the superstructure changes accordingly and changes of this kind are particularly significant in critical transitional periods.



The theoretical value of this study is the first attempt to apply the Dialectical Materialism and Gramsci's hegemony theory to the study of the ACR, which throws light to the essence of ACR as the cultural hegemony. The practical value of this study is the vantage point it provides to observe the religiosity of American domestic and international politics which feature the conflation of religion and politics and its impacts on American political and social life, especially their tendency to become increasingly absolute and polarized.

**Keywords:** American Civil Religion; national ideology; cultural hegemony; the sacralization of politics

# 目录

致谢	
摘要 .....	I
Abstract .....	II
第一章 绪论.....	1
1.1 研究背景.....	1
1.2 研究意义.....	4
1.3 研究目的与内容.....	9
1.4 研究方法.....	10
1.5 研究框架.....	11
第二章 理论基础与文献综述 .....	14
2.1 文化领导权理论.....	14
2.1.1 文化领导权的运行机制.....	16
2.1.2 意识形态的真理性.....	19
2.1.3 美国基督教的文化霸权.....	21
2.2 现代政治的神圣化理论.....	24
2.2.1 现代政治对传统宗教的仿拟.....	24
2.2.2 美国政治的神圣化.....	26
2.3 宗教与公民宗教.....	29
2.3.1 宗教本质之辩.....	29
2.3.2 马克思主义的宗教观.....	33
2.3.3 公民宗教的工作定义.....	37
2.4 文献综述.....	41
2.4.1 国外研究概述.....	41

2.4.2 国内研究概述.....	51
2.5 本章小结.....	56
第三章 美国革命与公民宗教.....	57
3.1 新教的意识形态.....	57
3.1.1 新教改革对人的“精神解放”.....	57
3.1.2 新教改革的资本主义革命性质.....	62
3.2 殖民者的宗教武器.....	65
3.2.1 美利坚宗教起源的真相.....	66
3.2.2 资本主义与新教共塑北美文化.....	69
3.3 第一次宗教大觉醒与理性主义.....	71
3.3.1 美国革命的宗教元素.....	71
3.3.2 启蒙思想对北美政治和宗教的影响.....	74
3.4 美国革命的宗教解释.....	75
3.4.1 《独立宣言》融合启蒙哲学与宗教.....	76
3.4.2 政治自由与宗教自由混为一谈.....	84
3.4.3 共和主义与宗教的融合.....	89
3.5 美国公民宗教初步形成.....	90
3.5.1 开国元勋的宗教观.....	91
3.5.2 政教分离助产公民宗教.....	97
3.5.3 美国公民宗教初具形态.....	101
3.6 本章小结.....	104
第四章 内战与公民宗教.....	105
4.1 战前南北方对公民宗教的不同诠释.....	105

4.1.1 种族主义的滥觞 .....	107
4.1.2 战前南方对于公民宗教的诠释 .....	108
4.1.3 战前北方对于公民宗教的诠释 .....	115
4.2 第二次宗教大觉醒与废奴运动 .....	118
4.2.1 第二次大觉醒的动力 .....	119
4.2.2 东西部风格迥异的宗教复兴 .....	121
4.2.3 废奴运动的宗教动力 .....	126
4.3 内战对公民宗教的新诠释 .....	130
4.3.1 林肯对公民宗教的贡献 .....	131
4.3.2 内战对公民宗教的发展 .....	139
4.4 本章小结 .....	144
第五章 冷战与公民宗教 .....	145
5.1 “新政”神学与反“新政”的神学 .....	145
5.1.1 基督教自由至上主义 .....	146
5.1.2 垄断资本主义激化的社会矛盾 .....	148
5.1.3 罗斯福与公民宗教修辞 .....	152
5.2 大资本家拉拢宗教人士反对“新政” .....	155
5.2.1 费斐尔德牧师——“百万富翁的使徒” .....	158
5.2.2 维莱德——国会山的政治牧师 .....	160
5.2.3 格雷厄姆——“大企业的福音传道者” .....	162
5.3 建立反对共产主义的公民宗教 .....	167
5.3.1 杜鲁门的反共宗教策略 .....	168
5.3.2 艾森豪威尔打造“精神-工业复合体” .....	172

5.3.3 美国公民宗教的影响.....	178
5.4 本章小结.....	181
第六章 结论.....	183
参考文献.....	186

# 第一章 绪论

## 1.1 研究背景

法国启蒙思想家卢梭（Jean-Jacques Rousseau）1762 年在其宏著《社会契约论》中直言任何国家都是建立在宗教的基石之上的，以保障公民自由权为要务的现代国家也概莫能外，但是需要一种不同于传统宗教的新宗教——“公民宗教”，并为之设计了信条。个中原因不外乎是“由于宗教提供了超验道德的源泉，国家的权威就因此被认为是上帝赋予的，公民义务就变成了道德义务”（Cristi, 2001, p.21）。美国著名的宗教社会学家罗伯特·贝拉教授（Robert Bellah）借用卢梭的这一术语，于 1967 年发表了《美国的公民宗教》（*Civil Religion in America*）一文，引起广泛的关注，以一己之力开创了一个学术新领域——“美国公民宗教”研究，之后，逐步扩展到其他国家的公民宗教研究。来自多个国家和地区的不同学科的学者，包括社会宗教学家、政治学家、历史学家、神学家等，参与到这一学术讨论中，经过约二十年的学术争鸣，公民宗教研究渐受冷落。然而，在 911 事件之后，“上帝保佑美国”的口号响彻美国，公民宗教研究再度升温。这一术语的影响超出了学术领域，成为审视美国政治和社会生活的热词。在这一时期，多部学术专著先后问世，极大地拓展了公民宗教研究的深度和广度（Beiner, 2010; Cristi, 2001; Gardella 2014; Gorski, 2019; Lynerd, 2014; McDougall, 2016; Wilsey & Fea, 2015）。近年，美国社会政治出现了若干新状况，加上学术新作的问世，重新激起了人们对于公民宗教的思考。

首先，美国最近的两任总统——贝拉克·侯赛因·奥巴马（Barack Hussein Obama）和唐纳德·特朗普（Donald Trump）——在许多方面打破了传统的总统模式，为思考公民宗教提供了新的视角。虽然贝拉是这一术语的创造者，受于经常遭到误解和批评，对于这一术语多年弃而不用，但非裔美国人奥巴马的成功当选总统，让贝拉教授由衷地感叹美国公民宗教传统的回归。然而，在短短的八年之后，在 2016 年大选中共和党总统候选人特朗普祭出“反对政治正确（anti-Political correctness）”的大旗，煽动白人种族主义和宗教教派主义，鼓吹“美国优先”的民族主义，并承诺驱逐非法移民和禁止穆斯林入境（Li & Zhai, 2019, pp.104-05）。他竟然获得 81% 的福音派基督徒的支持，并成功入主白宫。亚利桑那州立大学约翰·卡尔森（John Carlson）副教授（Carlson, 2018）

指出：“作为共和党的代表，特朗普现在成了美国公民宗教的最大威胁……特朗普与其民族主义支持者不懂得正是美国公民宗教才使美国配得上伟大这一称号的。”历史学家约翰·菲亚（John Fea）（Fea, 2018）分析指出，福音派人士支持特朗普，因为他们相信美国是作为一个基督教国家建立的，并将继续是一个基督教国家。但是，特朗普绝非是正统的基督教信徒。在贝拉（Bellah & Sun, 2014）看来，“公民宗教能够建构起强有力的关于国家团结的象征”，而特朗普在国内公然制造分裂和对立；在国际上，他“将美国启动的全球一体化当作灾害，宁可向全世界挑战，以保持美国优越的地位”（Hsu, 2020, p.324）。特朗普当选《时代》杂志 2016 年度人物，但被该刊称为“美利坚分裂国总统（President of the Divided States of America）”，也足以印证特朗普确与所谓的公民宗教精神背道而驰。从奥巴马的“意外”当选到特朗普的剑走偏锋，不足十年，公民宗教为何“来去匆匆”？

其次，2017 年适逢其贝拉的宏文发表 50 周年，耶鲁大学菲利普·戈爾斯基（Philip Gorski）教授出版了一部新作《美国圣约：从清教徒到现在的公民宗教史》（*American Covenant: A History of Civil Religion from the Puritans to the Present*）。戈爾斯基攻读博士时师从贝拉教授，他的新作表明虽然历经半个世纪的学术争鸣，学界仍未能就美国公民宗教这一课题形成共识。贝拉把美国公民宗教视为从超验现实的角度看待历史的“开国神话（founding myth）”，与贝拉不同，戈爾斯基认为公民宗教是一个传承至今并依然有旺盛生命力的美国传统。他把美国公民宗教定义为先知宗教（prophetic religion）与市民性共和主义（civic republicanism）的有机结合体，“公民宗教以共同善（common good）为水泥，把耶利米先知的呼声与市民性共和主义的传统主题黏合在一起”（Gorski, 2017, p. 35）。在戈爾斯基看来，美国公民宗教的传统是一条道德卓越的黄金中道，一方面反对宗教民族主义（religious nationalism），另一方面反对激进的政教分离主义（radical secularism）。戈爾斯基的观点与贝拉的观点有共通之处：公民宗教是民众情感的自发表达，并非是由国家强力推行的，与美国的各种宗教并行不悖。他们师生二人都着眼于以公民宗教来解决美国所面临的现实难题：贝拉教授所思所虑的是越南战争给美国带来的道德危机，戈爾斯基念兹在兹的是减小激进的政教分离主义和狂热的宗教民族主义或者军国主义对于美国社会的冲击力或破坏力。他们都以公民宗教为济世良方，意在呼吁美国成为讲信修睦的共和国，而不是对外横加干涉和穷兵黩武的帝国。然而，对照美国历史，不难发现，美国因其“拓殖民帝国（settler empire）”（Rana, 2014）的基因以及雄霸世界、推行经济帝国主义的需求决定了美国历史上一直不断地对外扩张和干

涉他国内政。贝拉师生的公民宗教理想只能是一种空想，但是时至今日，很多人仍然如此钟爱这一概念，在他们看来，美国人至少普遍相信“合众为一（E pluribus unum）”和“高级法（higher law）”，它们应当是美国公民宗教最基本的信条。公民宗教中究竟包括了哪些最基本的实体和现象呢？

但是，不少学者认为此时再重提公民宗教已经不合时宜。2018年2月13日，在位于纽约的福特汉姆大学（Fordham University）举办了一场学术研讨会，主题为“公民宗教：救赎之道抑或美国异端（Civil religion: Road to redemption or American heresy）”。与会学者普遍认为公民宗教或者正在消失，或者转向采用更加世俗的理由，主流新教的衰弱是美国公民宗教的宗教性空洞化的根本原因，而宗教盲人数也在不断增加。与会的弗吉尼亚大学凯萨琳·弗莱克（Flake, 2018）教授说，虽然公民宗教为“国家提供了一种超验的自我审判方式”，但今天人们对公共利益以及如何用宗教价值来定义公共利益都不以为然。康涅狄格州哈特福德三一学院的马克·西尔克（Silk, 2018）则指出，当代的美国公民宗教的根基是爱国主义，已无需有神论。这些意见其实并不新鲜，早年德国的一些学者已对公民宗教提出过类似的批评，认为公民宗教是用来对抗后工业社会道德滑坡的人工国教（转引自 Weis & Bungert, 2019, p.3）。他们的批评对美国公民宗教同样适应：自由主义国家不应该依赖宗教基础；相反，它应该寻求开明的态度和民主自决（转引自 Weis & Bungert, 2019, p.3）。自美国公民宗教被提出之日起，不乏拥趸，但是批评与质疑之声也一直不绝于耳，时至今日，更加响亮（Chernus, 2012; Haberski, 2012）。既然如此，公民宗教这个概念还有必要继续保留吗？

毋庸置疑，公民宗教这一概念的支持者或偏爱者仍然大有人在，他们坚持认为公民宗教是人类建立政治社会以来一直就有的现象，是政治与宗教的交集，迄今仍是一个十分有用的概念。戈尔斯基教授（Gorski, 2017）指出，公民宗教是一个自古以来就存在的老问题，“即如何协调精神王国与世俗王国的关系，或者用耶稣的话来说，就是如何让凯撒的归凯撒，让上帝的归上帝。当代关于公民宗教的辩论是关于政治神学辩论的一部分，而政治神学和一神论一样古老”。阿肯色州沃希托浸会大学崇拜研究项目主任罗布·赫威尔（Rob Hewell）（Hewell, 2013）概括得较为全面，他指出公民宗教是民族国家向教会或主流宗教秩序寻求正当性的来源，来为民族国家的建立、保护、存续以及制定发展鸿图提供支持。赫威尔的不足在于他认为只有现代的民族国家才需要公民宗教，却忽视了公民宗教是人类自建立政治社会以来就一直存在的现象，只不过历史



上的阶级国家往往是政治与宗教一体两面，政教合一。而在现代的一些民族国家里，政教的分离凸显了政治对于宗教的拉拢与利用，当然也在极力避免潜在的冲突。

美国是一个有着强烈宗教情结的国家，历史上发生过多次数宗教大觉醒运动。本文关注其中的第一次、第二次和第四次大觉醒运动，每次都伴随着大规模的宗教皈依和炽烈的宗教狂热。美国圣母大学历史系教授内森·O.哈奇（Nathan O. Hatch）在其专著《美国基督教的民主化》（*The Democratization of American Christianity*）一书中指出，美国的基督教有三大特征：（1）宗教在普通民众中有旺盛的生命力；（2）民粹主义宗教领袖在群众性的民主运动中拥有广泛的影响力；（3）群众性民主运动充满活力，源自宗教领袖的个人魅力与创新技能（Hatch, 1991, p.211）。需要指出的是，正如贝拉所指出的那样，“至少自 19 世纪早期开始，美国的宗教与其说是冥想的、神学的或内在灵修的，毋宁说是积极的、道德的与社会的”（Bellah, 1988, p.109）。美国著名神学家尼布尔（Reinhold Niebuhr）则直率地指出，美国“是世界上最世俗的国家，也是宗教性最强的国家”（转引自 Kefei, 2006, p.43）。美国著名文学批评家、耶鲁大学教授哈罗德·布鲁姆（Harold Bloom）则批评美国的“宗教狂热（religion-mad）”；美国人对宗教有着永不满足的欲望，但宗教似乎也吞噬了他们。即美国人沉迷于宗教，也因此受到宗教的摆布（Bloom, 1992, pp.16-17, 37）。薄易德认为基督教的核心是博爱众生，但是美国很多基督徒都忘记了基督之爱的真谛，近年来动辄就把同性恋者、女权主义者、堕胎主义者、政教分离主义者斥责为不道德之徒。薄易德分析指出，基督新教教徒认为他们是被“信仰”救赎的，而非“善功”，这一点导致了他们的生活方式与不信仰耶稣的邻居不无二致（Boyd, 2007, pp.12,15）。美国的政教关系复杂而微妙，美国的上层阶级为了政治目的借助对宗教的拉拢和操控获得了文化领导权，导致了在表面上看来“美国政治与宗教信念的共同源头既给宗教添加了政治的成分，又为政治灌输了宗教的激情”（Huntington, 1981, p.264），而实际上是政治对于宗教的僭用。本文运用历史唯物主义，用马克思主义宗教观来研究基督教在近代的发展趋势，进而研究美国公民宗教，具有理论价值和实践意义。本文以此为创新点，探讨美国资产阶级是如何利用犹太教-基督宗教（尤其是新教）的价值形态来建构美国的国家意识形态并证成其道德真理性的。

## 1.2 研究意义

宗教社会学家贝拉和菲利普·哈蒙德(Phillip E. Hammond)就说, 每一个社会都存在着宗教与政治的张力问题, 无论怎样躲也躲不过去(Bellah & Hammond, 1980, p. vii)。在美国, 政治与宗教的张力也一直存在, 在不同的历史时期有不同的表现, 早期如罗杰·威廉斯(Roger Williams)和安妮·哈钦森(Anne Hutchinson)与清教神权政治的冲突, 亲联邦党的神学家们对第三任总统杰斐逊的激烈批评, 内战前普救论(Universalism)和至善论(perfectionism)与维护奴隶制的南方诸州之间的冲突, 以及当代宗教保守派与人文主义派之间的严重对立。美国的宗教与政治之间一直存在时大时小的张力, 这种张力在很多情况下推动了美国社会的变革与进步, 例如推动废奴运动的宗教人士, 纠正资本主义不公正问题的社会福音运动(Social Gospel Movement)。但是, 从整体而言, 宗派主义化、情感化和心理学化的美国诸宗教并无集体反抗的潜在威胁, 有时会发挥规劝和警醒的作用, 但是也不乏对政治迎合示好或者推波助澜的宗教人物或团体。

在人类的历史上, “宗教一直是历史上流传最广、最为有效的合理化工具……因为它把经验社会之不稳定实在的结构与终极实在联系起来”, 终极的实在是一种神圣的实在, 超越了人类意义和人类活动之偶然性(Keillor, 1996, p.40)。因此, 从理论上说, 一方面宗教很容易与讲究权宜之计的政治发生龃龉, 乃至激烈的矛盾, 另一方面, 但是只要善于运用或改造宗教就能为政治提供正当性, “宗教赋予社会制度终极有效的本体地位, 即通过把它们置于一个神圣而又和谐的参照系之内, 从而证明了它们的合理”(Keillor, 1996, p.40)。本研究使用葛兰西的文化领导权理论和意大利学者金泰尔的现代政治神圣化理论来研究美国公民宗教, 尤其是美国在三大转折时期(three critical transitional periods)的公民宗教, 考察美国公民宗教在重大考验面前如何为政治提供正当性和道德真理的, 分别应对的是何种挑战或危机。本文的研究有三个意义:

首先, 本文首倡从马克思主义宗教观和历史唯物主义的角度来观察和探讨美国公民宗教的本质和功能, 属于理论创新, 为这个学术领域做出中国学者应有的贡献。研究公民宗教的西方学者大都坚持有神论或者唯心主义的视角, 不肯或无法指出公民宗教的阶级属性和意识形态性。美国公民宗教作为一种社会建构(social construct)和上层建筑, 研究公民宗教不能脱离社会生产力和生产关系, 不能脱离当时社会的主要矛盾, 也不能脱离美国的文化传统。

对于政治权力正当性的来源，不同的学者有不同的见解。德国社会学家和经济学家马克斯·韦伯（Marx Weber）用传统型权威、法理型权威和领袖的克里斯玛（Charisma）作为正当权威的三种形态。韦伯关注的是个人权威的正当性源头，而贝格尔则关注政权的正当性源头。他推定正当性的源头来自“在社会中客观化了的‘知识’（socially objectified ‘knowledge’）”。他认为这种“知识”之所以能作为政治正当性之源，是因为“在社会中客观化了的‘知识’是前理论的，它由种种解释方案、道德格言，以及普通人和理论家们共有的传统智慧集合而成。……参与社会就是分享‘知识’，即共同生活在它的法则之下”（Berger & Gao, 1991, p.27）。而“宗教合理化的目的是把人类解说的实在与终极的、普遍的、神圣的实在联系起来，……换言之，人造的法则被赋予了一种宇宙地位，而它们被赋予的宇宙地位是被客观化了的”（Berger & Gao, 1967, pp.44, 45）。贝格尔对于宗教是政治制度合理化的源头的看法十分深刻，但是不够全面，因为政治的正当性的终极源头可以是宗教，也可以是哲学理论体系。但是，它们都代表了一个民族对于某种公平、正义和美好社会的期许，成为这个民族的集体无意识的一部分。这种传统在不同的时期能被做出不同的阐释，表现为基本阶级（the fundamental class）的文化霸权。继承了西方神正论传统的美国，宗教对于政治的合理化论证颇有市场，“一个神圣的宇宙赋予公民社会以最高程度的正当性”（West,1980, p.37）。基督教在创教之初的前三百年内，原本作为最下层民众的宗教，带有贫苦民众互济互助和蔑视权贵的平等主义色彩，但是基督耶稣却被当代的宗教右翼描绘成美国资本主义制度和私人财富维护者，明显可以看到基督教被改造和利用的痕迹，成为证成资本主义制度的工具。

美国国家意识形态借用了“犹太教-基督宗教”的——尤其是基督新教的外壳和教义，在其中装入正统的资产阶级的价值观，美国公民宗教由此登场。任剑涛教授（Ren, 2013）指出“美国历史不同时期的公民宗教有不同的内涵，但是其核心内容没有变，都是自由、平等等等人类基本价值。这些价值规范着国家运作，也维护着国家的统一和神圣性。在美国历史上，独立战争凸显了公民宗教中的自由价值，南北战争凸显了一国之内种族间平等的价值，全球化时代凸显了民族-国家间平等的价值”。任教授这一说法从整体而言是没错，但是他没看到美国公民宗教的意识形态本质，所以他的结论难免失于精确和深刻，并且他只看到公民宗教所描述的理想，而忽略了公民宗教修辞掩盖下的历史真相和社会现实。由此可以看出，宗教和公民宗教的关系是一个观察和思考美国文明与美国政治的独特视角。国内外学者对于美国公民宗教问题进行了多方面

的探讨和研究，但是对于公民宗教的性质没有明晰的界定，对于新的学术成果没有给予足够重视，本研究旨在弥补这些缺憾，是为本研究的学术价值所在。

其次，关于美国公民宗教的定义、传统、性质和作用，学术界一直争执不下，历史学家更是怀疑或者否定公民宗教的存在。美国的政治与宗教一直关系密切，美国著名国际政治理论家塞缪尔·亨廷顿（Samuel Phillips Huntington）甚至坚称美国的政治与宗教同根同源。美国在立国时把不设立国教作为基本国策，具有威权主义色彩的基督新教福音派在 19 世纪成为“事实上确立的国教（*de facto established religion*）”，号令天下，发挥着公民宗教的作用。它一方面通过第一次和第二次宗教大觉醒运动(Great Religious Awakenings)推动福音的传播和社会的变革，加强民族共同体的意识，抵制罗马天主教的教皇专制和教阶制，促进了民主共和和个人主义的发展；另一方面，它又长期排挤和压制天主教、犹太教，而受到打压的宗教派别通过诉诸宪法第一修正案赋予人民宗教自由的条款（*free exercise of religion*），反制基督新教，但是新教借助其特权地位和人数优势，一直在担当“道德当权派（*moral establishment*）”的威权角色。20 世纪中叶，尤其是二战后天主教、犹太教地位大幅上升，打破了基督新教的垄断地位；随后，随着黑人民权运动、妇女权利运动和学生权利运动的兴起和 1964 年《民权法案》的通过，来自欧洲以外的国家和地区的移民大批涌入，美国的道德体系呈现出明显的世俗化和多元化趋势。但是 20 世纪八十年代，宗教保守右翼强力复兴，逐步与政治右翼结成联盟，与宗教自由派和世俗人文主义者势同水火。公民宗教是对宗派宗教进行放大，与其竞争，或者与其合作的政治性宗教（Marvin, 2005, p.100）。在美国历史上的三大转折时期，资产阶级如何利用宗教元素赋予政治正当性、神圣性和道德感，政治领袖以及宗教人士为公民宗教的发展做出了怎样的贡献，本文将对这些问题展开探讨，有助于从理论上探究公民宗教的特点与作用。

最后，美国的国家意识形态是如何获得道德真理的。美国是号称“有教会魂的国家（*a nation with the soul of a church*）”，这是英国作家吉尔伯特·基思·切斯特顿（G.K. Chesterton）在其 1922 年出版的著作《美国见闻》（*What I saw in America*）中描述美国的一句话，即美国如同早期的基督教会一样，只要信仰耶稣基督，任何人都可以成为基督徒，但是他们得放弃原有的信仰。相似的是，一个人只要接纳了美利坚信条，就可以成为美国人。法国人生而为法国人，而来自世界各地的移民是通过认同美利坚信条才成为美国人的。从这个意义上来说，美国政治是一个伟大的实验，把众多的民族和不同的种族放在一个大熔炉

内变成“美利坚民族”，“美国政体的契约色彩与英国政治生活的有机性不同，把美国人团结在一起的是自觉进行的自由民主政治的实验，而不是历史文化的整体性”，“美国精神堪比其他意识形态和宗教”（Huntington, 2017, pp.39-40）。在亨廷顿看来，美国作为一个不断接纳大规模移民的国家，没有其他国家所具有的血缘认同或文化认同，美国人的国家认同只能是一种政治价值观认同。美国的意识形态在表面上具有普世性，可以放诸四海而皆准，“平等”、“自由”、“民主”、“个人主义”、“放任自由的市场经济”，但是这些权利只有对于美国的上层阶级和各类精英人士才有真正的实质意义。美国的外交政策，即使是对自己的盟友也只有赤裸裸的实力外交，遑论国家平等与国际民主，更不用提到对其他的一些弱小国家的打压与入侵了。

亨廷顿主张美国的意识形态不同于欧洲的意识形态，后者都是系统化的，而前者是非理性化的，并因此才能兼容其内部逻辑方面的矛盾。“美国的政治信条的基本信念——平等、自由、个人主义、宪政主义、民主是显然没有形成系统化的意识形态，也不具备任何逻辑一致性。在某些情况下，自由和平等也许会产生矛盾，个人主义也许会背离宪政主义；民主，或曰多数原则，可能既破坏自由又阻碍平等”（Huntington, 2017, p.57）。他对美国民族认同的脆弱性有深刻的预见，“美国的民族认同在某种意义上是非常脆弱的，它受到的威胁不是来自种族分离主义，而是由于政治理想的幻灭和政治机构的无效”（Huntington, 2017, p.46）。虽然亨廷顿的这些观点不无道理，颇有一些洞见，但是亨廷顿在美国意识形态问题上未能指出其根本之弊：仅靠这些空洞动听的价值观不足以使来自世界各地的移民产生深刻的文化和国族认同。美国的最大吸引力是美国二百年来一路高歌猛进的资本主义和帝国主义的巧取豪夺。美国本末倒置地把资本主义由手段变成目的，建成了一个以资本主义信仰为核心意识形态的国家。正如美国北肯塔基大学哲学与宗教学学者罗伯特·C.特兰德尔（Robert C. Trundle）教授所言，美国发展出了一个以资本主义信仰为核心的宗教，这种信仰是在不受监管的资本主义的支持下对自身和自身利益的虔诚（Trundle, 2012, p.11）。资本主义和自由极权主义在美国意识形态中处于核心地位，享有神圣地位，但是隐蔽在美国信条和美国种种神话的帷幕之下，蒙蔽了无数世人的眼睛。

美国公民宗教可以帮助学者认识美国国家意识形态的来源与特点，成为审视美国社会文化与政治哲学的绝佳角度。公民宗教的主要功能之一是为政治提供神圣的正当性，把国家的主流意识形态扶上道德真理（moral truths）的宝座，

促进社会的合作与包容和谐。伯格爾（1991, p.33）指出“宗教是人建立神圣宇宙的活动，换言之，宗教是用神圣的方式来进行秩序化的”，宗教在历史上长期以一种神秘而又令人敬畏的力量为社会秩序提供正当性。但在美国资产阶级自由主义体制下，传统的组织宗教被褫夺了社会法权，成为私人化的信仰，尽管它们也在极力抵制被私人化的历史潮流；随着宗教价值观念的中立化，宗教机构逐渐失去了对“神圣”进行界定和运用的垄断权。美国公民宗教取代了宗教机构的这一作用，把美国的意识形态定为“神圣”，并以普世价值的名义在世界范围内兜售。在尊重世界文明多样性的呼声高涨的当下，学术界要批判地指明“美国公民宗教”的作用与局限性，这对于其他国家推进社会的公平正义、民主法治建设以及培养公民精神，都具有一定的反思价值。

### 1.3 研究目的与内容

宗教与政治一直存在着复杂而密切的关系，是社会控制的不同形式，它们都宣称自己的真理性，都拥有命令人们如何行事的权威。以基督教为例，其权威源自被视为是主持公平正义的上帝，而政治也必须以真理的形式出现才能获得正当性。在美国，政治把权威建立天赋人权和人民的反抗权之上，而基督教的教义长期以来都是要求信徒必须要服从世间的官长的，不可反叛，“我来不是要废掉，乃是要成全（马太福音 5:17）”；只有在新教改革以后，基督教才发展出了可以反抗长官的教义，而加尔文在他的后半生方才接受了君主也可以反叛的教条。从这一意义上说，《独立宣言》是对清教主义反抗神学的借用，人民的反抗权被赋予了神学凭据，但是在生活中包括以谢斯起义（Shays' Rebellion）为代表的人民反抗屡遭弹压。这只是其中的一例，在宗教信众，尤其是新教徒在人口中长期占有绝对优势的美国，其政治必须采取亲宗教的态度，才能获得足够的支持。但是在对真理的宣称上，资产阶级则是当仁不让的。美国公民宗教是资产阶级对于传统宗教以及历史文化遗产操控和利用的结果。

本研究的主要目的是在人类历史发展的坐标系中，为美国公民宗教找准位置，确定其性质和特点。美国政治善于借助“在社会中客观化了的‘知识’”构建符合当时政治需要的话语体系，与“犹太-基督宗教”的价值形态，尤其是与基督新教的价值形态相结合，是对美国的国家政治进行神圣化并用来激发民族精神（national ethos）的手段。美国的公民宗教是由在政治和经济上占据主导地位阶层决定的，并随着政治进程而不断演进和扩展的。本文选择了美国历史上三大转折时期来考察当时的公民宗教的成因、构成要素，以及资产阶级如何把他们的意识形态与上帝紧紧铆合在一处的。具体来说，本研究的核心问

题是美国的上层阶级在不同的历史时期是怎样把宗教与其意识形态结合起来的，呈现出涌现性的特点（emergent properties），为美国政治提供正当性和神圣性，成为资产阶级文化霸权的核心部分。

本文所要研究的问题概括起来主要包括以下几点：

首先，美国是一个基督新教文化占据主导地位的国家，基督教文化霸权无处不在，美国公民宗教源自基督新教或者说根植于基督新教之上，带有基督新教和《圣经》的鲜明印记（Gentile, 2001; Kiev, 2013; Moots, 2000）。美国资产阶级意识形态与各种宗教，尤其是基督新教的价值形态如何共存，前者又是如何获得道德真理性（moral truths）的？美国公民宗教是公共宗教（public religion），共同的宗教（common religion），“宗教的普通化”（religion-in-general），抑或是凌驾于所有宗教之上的超级宗教（super-religion）？

其次，如何给美国公民宗教下一个工作定义（working definition），足以涵纳上面所提到的不同时期的公民宗教，甚至是各个时期的美国公民宗教？因为政治的权宜性决定了它在不同的历史时期要调用不同神学和哲学、宗教和理性为其提供辩护。同时这个工作定义如何既能抓住公民宗教的实质，又具有一定的启发性，为研究不同国家和地区的公民宗教的学者搭建一个对话平台。

第三，如果公民宗教不是自下而上形成的信仰体系，美国不是“完全一体化的社会”，那么美国是在何种情况下能够达成“受限制的共识（qualified consensus）”，这种共识在多大程度上对持异议的一方有约束力或者给予亚文化群体自由表达的空间？如果美国公民宗教只是各个阶层和利益集团争夺话语权与进行利益博弈的一部集体传记，那么美国政治是纳全体成员于同一道德框架之内并营造出一种“上下同欲，情感相通，命运相连”表象的？

最后，现代政治日益世俗化，政治的世俗性与宗教的神圣性的张力加大，那么美国政治与宗教如何克服张力，实现共存？如果政治不能完全世俗化，宗教不能完全个人化，那么政治与宗教之间的张力将一直不可避免地存在，宗教将一直会对政治生活提出挑战。美国又将如何破解这个僵局，实现政治与宗教的和谐共生？

## 1.4 研究方法

整体而言，本研究属于定性研究，主要通过逻辑思辨来辨析和阐述不同历史阶段的美国公民宗教的嬗变过程及其发展规律。本文以马克思主义宗教观和

历史唯物主义为指导，采取宗教社会学、历史学和政治学相结合的方法，研究美国三大危机时期的公民宗教的形成背景和构成要素，并指明这三个时期公民宗教之间的内在的统一性与外在的差异性。本研究立足于这三个时期的社会生产力和生产关系，揭示美国社会在当时所面临的主要矛盾，从而发现美国统治精英如何利用公民宗教来为美国政治提供正当性。具体的研究方法包括：历史分析法、交叉研究法以及文献阅读与观点分析法。

本研究采用马克思历史唯物主义的视角，采用历史分析法，把微观分析与宏观分析相结合，聚焦美国历史上三大转折时期的生产关系、社会矛盾以及主要政治家的宗教观的相互影响，来探究生产力和生产关系对于公民宗教所起到的决定性作用。即使从殖民地时期算起，美国的历史也只有五百年左右，但是却经历了从重商主义、手工业资本主义、工业资本主义以及垄断资本主义的巨变。在此期间，它从一个与其他大洲远隔重洋的孤立国家，发展成一个举世无双、空前强大的全球性帝国。美国对内对外的协作机制也经历了一系列深刻的调整，美国政治在不同时期与不同的宗教价值形态相结合。但是，由于美国公民宗教始终是资产阶级维护和巩固意识形态权的工具，所以其自身又有内在的连贯性。历史分析法是本文主要的研究方法。

本研究跨宗教社会学、政治学和历史学，所以开展跨学科研究是本文的一大特色。美国的宗教一开始就与政治结合到一起，从马萨诸塞湾殖民地的神权政治，一直到历任总统的就职演讲言必称上帝，美国的宗教与政治一直有解不开的姻缘。美国的资产阶级为了维护他们的政治制度，需要持续运用宗教为其服务，但是不同时期有不同的实际需求和制约条件，所以考察美国公民宗教要把历时研究与共时研究结合起来。

文献阅读与观点分析是人文学科研究的传统方法，研究者参阅了宗教、历史、哲学、社会学的书刊、文章以及美国的政府文件、政治人物的讲话，来寻找美国政治与宗教互动的过程与模式。借助阅读文献，梳理美国公民宗教的发展脉络与规律是对本课题开展研究的重要途径。

## 1.5 研究框架

本文共六章，研究框架如下：

第一章是绪论，分别介绍研究背景、研究意义，研究目的、研究方法以及研究框架。贝拉教授和戈爾斯基教授主张用美国公民宗教传统为医治美国社会



的沉痾顽疾，但是他们忽略了美国公民宗教的意识形态性、政治操控性以及有可能导致社会分裂的潜质。

第二章是基础理论和文献综述，为后面的研究做好理论以及文献铺垫。该章介绍了葛兰西的文化领导权理论和金泰尔的现代政治神圣化理论，提出了论点，指出美国公民宗教是统治精英的意识形态工具和政治工具，具有涌现性，代表着不同历史时期的道德真理。

第三章论述了美国革命时期的公民宗教的形成起因及所包含的要素。美国革命以天赋人权反对来自殖民地母国的压迫，胜利后建成了世界上第一个资产阶级立宪共和国。作为一场前无古人的政治实验，美国政治借用加尔文主义神学、自然神和天赋人权等“社会客观化的‘知识’”，以及古典共和主义这些元素使经典自由主义政治神圣化，但在神圣的面纱之下掩盖的是殖民地上层阶级对资本之治和资产资权的正当化。

第四章论述了美国内战时期的美国公民宗教的形成过程及构成要素。内战前的南北双方的利益冲突在意识形态上也有差别，一方以宗教维护“种族主义”和黑人奴隶制，另一方奉行自由劳动。内战前的第二次宗教大觉醒和战争中的宗教复兴让南北方都把爱国主义与基督教联系在一起。内战爆发以后，林肯总统善于使用宗教修辞和神学来努力推进民主共和主义和促进战后民族的和解与团结，丰富了美国公民宗教的内涵。

第五章分析了罗斯福“新政”的出台和如火如荼的社会主义运动对美国的公司资本主义形成了威胁、美国加强公民宗教制度化建设的过程。其时，美国的一些保守派神职人员受雇于大资本家，大肆鼓吹“基督教自由至上主义（Christian libertarianism）”，捍卫自由放任主义的经济体制，反对罗斯福“新政”对经济的干涉。此后的几任总统试图在全世界范围内通过鼓动各种宗教势力建立统一的宗教阵线，合力反对共产主义。美国政府和国会在 20 世纪五十年代推出一系列的公民宗教的符号，并把它们推广到货币、邮票之上以及国旗效忠宣誓（Pledge of Allegiance）仪式中，以此来加强美国的资本主义意识形态。上帝成了美国资本主义制度的保护神，美国公民宗教成为统治的宗教。

第六章是结论部分，总结了本文研究所取得的主要发现：包括美国公民宗教是用来促成资产阶级文化领导权的世俗宗教；美国公民宗教是上层阶级对宗教的利用和曲解，在不同的历史时期应对不同的挑战，但是美国公民宗教有其

内在的一致性，即弥合“自然神-普遍主义”与“盎格鲁-撒克逊新教精英主义”的政治文化裂痕，维护资产阶级自由极权主义的体制。

## 第二章 理论基础与文献综述

本章介绍文化领导权理论和政治的神圣化理论，并进行文献综述。基督新教在美国的政治、文化和思想史上占据着重要地位，文化领导权理论能揭示美国政治利用新教主义修辞、神学和神话的原因和方式。政治的神圣化理论则展示了美国政治在推翻君命神授的神圣基础以后，另立神主牌，赋予政治以神圣正当性。

### 2.1 文化领导权理论

俄语的“Гегемония”一词、意大利语的“egemonia”一词与英语的“hegemony”一词都是源自希腊文的“ἡγεμονία (hégemón)”，都含有“霸权”或者“领导权”的意思，通常指的是支配其他国家的领袖 (leader) 或统治者 (ruler)。从词源上来看，“这个词带有政治支配的意涵——通常指的一个国家对另一个国家的宰制”（转引自 Liu, 2016, p.108）。意大利语的“egemonia”作为意大利共产党创始人安东尼奥·葛兰西 (Antonio Gramsci) 的核心思想，一般译为“文化霸权”或“文化领导权”，也译为“意识形态领导权”。

“文化领导权”这一概念最早是由普列汉诺夫 (Plekhanov) 和阿克西尔罗德 (Axelrod) 在 1883-1884 年间提出的。他们认为俄国的资产阶级力量比较单薄，仅凭资产阶级的力量无法实现反封建革命的胜利，他们因此主张无产阶级需要加入到资产阶级革命中去，但要确保实现对资产阶级的领导。后来，革命导师列宁赋予这个概念以新意，主张无产阶级在反对资产阶级的斗争中，要和农民阶级联合起来，形成强大的阶级联盟，并在联盟中发挥领导作用，只有这样，才能获得革命的胜利。意大利共产党总书记安东尼奥·葛兰西 (Gramsci Antonio) 1926 年在《对南方问题的若干看法》 (Some Aspects of the Southern Question) 一文中提出了“无产阶级的领导权”的命题，即无产阶级在推翻资产阶级和资本主义国家的斗争中，要动员更多的无产阶级劳动者加入，形成一个阶级联盟，无产阶级要在其中担任领导和统治阶级的角色。之后，他在《狱中札记》 (Prison Notebooks) 中将其发展成为一个理论，强调“领导阶级”对于被领导阶级和集团利益要有足够的关切，两者存在着相互博弈又相互妥协的关系；“领导阶级”在国内的经济、政治、道德和知识层面上都占据

着霸权地位，但为了发挥其领导力，它部分地牺牲其法团利益（corporate interests）。

马克思所面对的资本主义发展时期，资产阶级与无产阶级严重对立，阶级矛盾十分尖锐；而到了 20 世纪二十年代，葛兰西所面对的是一个民主化的、发达的资本主义阶段，这些国家可以依靠相对于发展中国家的显著优势，获得经济上的巨大收益，在此阶段资本主义社会在很大程度上缓和了阶级矛盾。葛兰西在思考资产阶级如何成功地实现了这一转变的问题时，认为资产阶级除了使用国家暴力机器作为统治手段——即“胁迫（coercion）”之外，还通过凝聚大众的共识进行统治，即让大众对资产阶级的统治表示心甘情愿的“同意（consent）”。虽然马克思认为任何一个国家都是一种专政，但是马克思也早就认识到，“经济剥削并不是资本主义背后的唯一驱动力，统治阶级思想和价值观的主导地位加强了这一制度”（Heywood, 1994, p.85）。

葛兰西把资本主义社会的上层建筑分为“市民社会(civil society)”和“政治社会(political society)”。他认为，文化领导权的实现是通过“市民社会（civil society）”来实现的。他说“当前，我们可以确定上层建筑的两个主要层面，其一可称作‘市民社会’，一般这也被称作‘民间的’各种社会组织的集合体。其二是‘政治社会’或‘国家’”（Gramsci, 2000, p.7）。市民社会由政党、工会、教会、学校、学术文化团体和各种新闻媒介等机构组成；而政治社会或国家是由官僚机构、军队、警察和法院等暴力机构组成。它们同属统治机构：市民社会是培育“共识”的机构，而政治社会是施加“胁迫”的机构。

文化领导权统治的特点是共识大于胁迫，在广义上代表了“政治社会”和“市民社会”之间的平衡。“对葛兰西而言，文化霸权是通过经济关系（economic relationships）和文化信仰（cultural beliefs）来行使的。如果大多数人都相信他们的社会是以最好的方式来安排的——即使事实并非如此——那么他们也愿意接受一些诸如不公正的工资或工作条件”（Fusaro, Xidias & Fabry, 2017, p.36）。葛兰西认为文化霸权是一种最微妙的、最具决定性的权力形式。这种权力形式能够保证稳定，因为它能够建立在广泛的同意和默认之上。当然，葛兰西也明确表示，没有暴力，就不可能有共识；没有“权威”，就不可能有“自由”。国家体现了统治阶级行使的领导权与公共（强制性）组织所行使的强力控制的平衡。胁迫与共识交替出现，胁迫不必凌驾于共识之上，国家的安定与繁荣时期是二者的平衡之功。

纵观历史，我们可以发现，阶级国家统治的背后是共识和胁迫的交替，并不一直是高压的统治。“每一次伟大社会政治变革的初始阶段都是专政时期，其长度恰恰取决于专政者是否能够使其政治经济改革被普遍地接受。直到社会阶级的世界观完全说服了自己，这个社会阶级才能使其他的社会阶级相信其世界观的有效性。一旦实现了这一点，社会就进入了相对平静的时期。在这一时期，霸权而不是专政成为占主要地位的统治形式”（Bates, 1975, p.355）。虽然在遇到重大危机的时刻，阶级国家还不时会露出武力弹压的可怕面目，但是大部分时间内统治阶级的统治都是以文化霸权的形式出现的。从这一意义来讲，葛兰西的文化领导权理论是对马克思主义专政思想的补充和发展。

### 2.1.1 文化领导权的运行机制

葛兰西洞察了文化对于人的道德观念和思维方式的塑造发挥着显著作用，进而影响着人们的政治观念。文化“不限于直接政治控制的事务而试图描述一种更为普遍的支配，其中包含一个主要特征，就是看待世界、人性以及人与人关系的特定方式”（Gramsci, 2006, p.36）。在葛兰西的理论体系里，文化领导权——通过赢得大众的同意而进行统治——是领导阶级能够发挥其政治、思想和道德领导力的一种状态。统治阶级唯有建立一个共同的世界观——“有机的意识形态(organic ideology)”——才能巩固其意识形态的领导权。一个社会阶级在上升为统治阶级时，必先思想和道德领域发起一场变革，“转变”以前的意识形态模式，把原有的文化领导权结构和制度重新塑造为一种新的形式，以取得“道德-政治”以及经济层面的领导权。葛兰西指出：“统治阶级的建立相当于世界观的创立”（转引自 Turin, 1966, p.75），与中国古语“立国先立教”在实质上是相通的。

对葛兰西来说，建立占统治地位的世界观需要三大机制：普遍化(universalization)、驯化(naturalization)和理性化(rationalization)。通过普遍主义(universalism)，占主导地位的社会集团设法将其狭隘的利益和执念(obsession)表现成所有人的共同利益(Mouffe, 1979, p.195)。在葛兰西看来，意识形态因素没有必要的阶级归属，而是为社会各阶级所共有。葛兰西至多在还原论的意义上承认“有机的意识形态”是一种阶级意识形态，即他不认为“有机的意识形态”是由新的霸权阶级强加给从属阶级的世界观，相反地，统治阶级的意识形态只是对全民族意识形态的吸收、重新表述和驯化(assimilation)，成为全民族“共享”的世界观。也就是马克思和恩格斯在《德意志意识形态》一文中所说的统治阶级“赋予自己的思想以普遍性的形式，

把它们描绘成唯一合乎理性的、有普遍意义的思想”（Marx & Engles, 1995, p.100）<sup>1</sup>。

在我看来，关于伦理国家文化国家，可以提到的最合理和具体的一点就是：每个国家都是伦理国家，因为它们最重要的职能就是把广大国民的道德文化提高到一定的水平，与生产力的发展要求相适应，从而也与统治阶级的利益相适应（Gramsci, Cao, Jiang & Zhang, 2016, p.213）。

葛兰西以为，意识形态的“转变”没有完全取代先前占主导地位的世界观。相反，“新”世界观是由霸权阶级与其合谋的从属阶级用他们既有的意识形态要素中“创造”或“塑造”出来的。“有机的意识形态”不同于随意的意识形态，在于所起的作用不同。“有机的意识形态”的作用是动员和组织群众，使大众认识到自己的地位，进行有目标的斗争，不断地前进，而“随意的意识形态”只能产生个人的活动，没有社会组织动员的功能。统治阶级借助于社会主要团体的积极同意而取得道德和哲学的领导权，借助于民众对于“合理”常识的信奉，文化领导权可以在意识形态领域转化为一种非强制性的权威、威慑力，民众会自觉地遵守。“‘有机的意识形态’具有‘社会水泥’的黏合作用，统治阶级在意识形态领域里成功地说服从属阶级接受他们的世界观和价值观，从心理上和文化观念上顺从现有的制度体系，自发地和积极地拥护统治阶级的统治”（Pan, 2012, pp.117-18）。

但是，必须指出，“有机的意识形态”在阶级社会中并非“有机的”，也不可能是有机的，而是他所谓的“有机的知识分子”着意维持现存秩序的结果。这种意识形态之所以看起来“有机”，一方面是因为其中的超阶级的和普遍主义元素，即马克思所说统治阶级使用越来越抽象笼统的语言来描述其价值观，允许不同阶级和不同社会群体的人可以从自己的角度进行理解和阐释，令他们认为当下的制度是合乎神圣宇宙秩序（sacred cosmic order）或者道德真理，有利于维护社会整体和自己个人的利益，故而从精神上拥护和捍卫现行的阶级统治制度。另一方面，社会的基本阶级（the fundamental class）借助于有机的知识分子对民族原有的意识形态重新阐释，诱导广大群众，把他们引导到适应生产力

---

<sup>1</sup> 选自《马克思恩格斯选集》（第1卷，人民出版社，1995年版）

发展所需要的文化和道德水平（或形式）。因为基本阶级能够牢牢操控媒体、舆论和宣传工具，所以他们能掌握住意识形态的话语权和解释权，为根本的政治制度和具体的政策法规提供辩护，维护本阶级的利益，维持社会的秩序。

所以说，葛兰西关于有机的意识形态没有阶级属性，而是社会的统一的世界观的观点是有失偏颇的。马克思、恩格斯在《德意志意识形态》一书中说：“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量。支配着物质生产资料的阶级，同时也支配着精神生产的资料，因此，那些没有精神生产资料的人的思想，一般地是受统治阶级支配的”（Marx, 1995, p.98）<sup>2</sup>。国家的主流意识形态只能是一元的，因此“有机的意识形态”也只能是一元的，生就带有统治阶级的基因。

统治阶级的文化领导权之所以能维持其主导性的地位，首先是依赖其强大的国家机器，另一方面依赖“有机的知识分子”所发挥的强大影响力，维护现有政治体制的权力和威严，排斥和打击其他有挑战性的意识形态，使之边缘化。葛兰西认为所有人都是知识分子，但是只有一部分人才能成为有机的知识分子。有机的知识分子善于从文化中阐发“真理”，找到为现政权提供“伦理-道德”的支撑。有机的知识分子具有阶级性、群众性的特点，表现在他们总是与一定的社会集团结合在一起的，同时与群众也存在着天然的有机联系（Pan, 2012, p.81）。他们善于把群众零碎的真理知识进行整合，使之理论化和系统化。有机的知识分子有意识地或者无意识地扮演了“御用文人”的角色，一是因为他们从现有的机制中获益良多，这种益处可能是物质的，也可以是政治的、文化的或者精神的，他们从维护既得利益的角度维护现有体制；二是因为他们受到的教育或接受的文化霸权，使他们对于现有体制想当然耳，不加批判地加以拥护或维护。在美国，政治界和文化界的精英创造出政治仪式、国家格言、音乐、纪念馆等来构建出一套符号体系，并且竭力鼓吹美国是假此体系才得以实现繁荣和保持强大的。这些符号根植于传统文化，又不同于传统文化，因其或多或少地都带上了资产阶级的意识形态色彩。这些符号赋予资产阶级的自由主义专制以无上的权威，因此有权力命令国民要不容置疑地向国家表示效忠。这些知识分子就是美国有机知识分子的代表。

---

<sup>2</sup> 选自《马克思恩格斯选集》（第1卷，人民出版社，1995年版）

### 2.1.2 意识形态的真理性

“意识形态”这一术语在不同的学者那里被赋予了不同的内涵。法国著名经济学家托马斯·皮凯蒂（Thomas Piketty）从积极和建设性的意义使用“意识形态”一词，“是指一套先验的、言之成理的、描述社会应该如何建设的思想和话语。意识形态具有社会、经济和政治层面。它试图回答一系列关于可欲的、理想的社会应该如何组织的问题”（Piketty, 2020, p.15）。而《政治意识形态与民主的理想》（*Political Ideologies and The Democratic Ideal*）一书的三位作者则主张“意识形态是一套相当连贯和全面的观念，用来解释和评估社会状况，帮助人们了解自己在社会中的地位，并为社会和政治行动提供纲领。在每一种意识形态中，都有关于人性和自由的核心假设，这些假设曾一度导致大多数意识形态呼吁革命”（Ball, Dagger & O’Neill, 2017, pp.34, 43）。《意识形态：起源和影响》的作者利昂·P·巴拉达特（Leon P. Baradat）则强调说意识形态首先而且主要是一个政治术语，它是行动导向的和群众取向的。他明确指出《独立宣言》是以意识形态口吻陈述的，宣称通过革命手段驱逐压迫者或剥削者是遭受暴政统治的人们的固有权利（Baradat, 2010, pp.9-10）。

美国著名经济学家与经济思想史学家罗伯特·L·海尔布隆纳（Robert L. Heilbroner）援引约兰·特博恩和乔伊思·奥尔德姆·阿普尔比的观点指出：

意识形态是任何社会中统治阶级根深蒂固的自然持有的理念，是该国的思想和信仰体系，通过这些体系统治阶级向本阶级的人解释了他们的社会制度是如何运作以及这样的运作体现了什么样的原则。因此，意识形态系统的存在不是虚构的，而是作为“真理”存在的，而且不仅是证据真理（evidential truth），还是道德真理（moral truths）。（Heilbroner, 2013, p.82）

阶级社会的意识形态代表着统治阶级的“论据真理”和“道德真理”，但被描述为全社会的真理，是符合神圣宇宙秩序的或者道德正义的。作为“证据真理”，资产阶级其相应的政治安排、生产关系和文化信仰来证明其意识形态的真理性；作为“道理真理”，资产阶级的意识形态以天赋人权、个人主义以及“人性自私”和私有财产神圣不可侵犯等神学或哲学来作为道德真理。以美国的意识形态为例，它宣扬天赋人权、人民主权和反抗权，来体现其统治所拥有的正当性。但是，诉诸历史，就会发现虽然拜社会生产力所赐，他们在国内



的人权维护方面取得了较为显著的进步，但是美国的妇女和少数族裔经过数百年的抗争仍未能获得与白人男性一样的平等权和自由权，在国际舞台上美国更是以推行普世价值为名义，行霸权帝国主义和经济帝国主义之实，罔顾弱小国家的尊严和利益。

一国之意识形态从民族传统或者其他渠道汲取正当性资源。印第安纳大学历史系教授、美国研究中心主任雷蒙德·哈伯斯基（Raymond Haberski）发现美国的公民宗教的源头来自于神学和哲学——基督新教神学、启蒙主义哲学和罗马公民宗教，是宗教与理性的结合（Haberski, 2012, p.5）。现代政治不能像人类的蒙昧时代那样简单地用“君权神授（Divine Right of Kings Theory）”来确立其政治统治的神圣合法性，但是它可以有足够的文化传统和现当代的政治哲学或经济学说作为源头来找到新的神圣合法性。特兰德尔教授则辩证地指出，“宗教可以被政治化，成为一种凶残的意识形态，意识形态可以被弥赛亚式地解释为一种实质意义上的宗教(a virtual religion)”（Trundle, 2012, p.9）。而美国无处不在的基督教文化霸权成为美国意识形态获得神圣正当性的天然源头，构成了政治与宗教同源同构、密不可分的奇观。

美国从一个偏僻落后的殖民地到在短短两百多年里一跃成为无远弗届的世界性帝国，“有机的意识形态”从何而来。追根溯源，作为一个“拓殖民帝国”，美国是以“盎格鲁-日耳曼”的白人精英为社会领导阶级的，要求获得自由雇工、自由交换、自由贸易、自由通行的权力，追求政治平等的权力，以及在国际舞台上要求打破老牌的帝国主义国家的特权，借助于自由资本主义，推动了社会生产力的巨大进步和日益强大的综合实力。相较于以前的阶级社会，广大民众由于生产力的提高而获得了创造财富以及保有财富的可能性，他们被纳入到与资产阶级在创造财富、享有财富甚至有可能保有财富这同一轨道中来。民众获得了表面上的一些自由，继而要求获得政治上的平等权，民众对于自由、平等以及民主的呼声愈来愈高。但是，这一切的主动权并不在他们手中，而受制于资产阶级政治和资本的操控、剩余价值的榨取和市场的博弈。政治游戏和经济活动的主动权都在资产阶级的掌握之中，随着大公司的崛起，公司资本主义成为巨大的掠夺者，“政治权力主要落到了企业手中，这种权力很难被任何形式的民主过程问责”（Bellah, 2016, p.151）。

美国的“有机的意识形态”注定是真假参半，虚与委蛇的，所以说马克思关于阶级社会里的意识形态反映的是统治阶级的利益，“占统治地位的思想不过是占统治地位的物质关系在观念上的表现，不过是以思想的形式表现出来的占

统治地位的物质关系；因而，这就是那些使某一个阶级成为统治阶级的关系在观念上的表现，因而这也就是这个阶级的统治的思想”（Marx & Engels, 1995, p.98）<sup>3</sup>。《独立宣言》和美国《宪法》作为美国意识形态的集中反映，它们虽然罩着“自然法-普遍主义”的外衣，但是仍然难以掩盖其中的种族主义、白人至上主义以及要为世界立法的野心，体现了欧裔白人定居者的优越感、特权意识以及资产阶级的价值取向和道德律法，绝非普世价值。

### 2.1.3 美国基督教的文化霸权

哈佛大学著名学者萨克文·伯科维奇教授(Sacvan Bercovitch) (Bercovitch, 2012) 认为，加尔文主义清教徒的言语和观点是驱动和塑造美国自我认知的主要方式。清教徒借助“预表法 (typology)”，将北美洲认定为《圣经》中预言的新“应许之地”。他们从另一个巴比伦迁徙到新英格兰；与印第安人的冲突被约书亚征服迦南所预示，新英格兰在适当的时候将成为新耶路撒冷的所在地。伯科维奇断言，清教徒的“耶利米哀歌 (Jeremiad)” 标志着一种“意识形态共识”，成为在近三百年波诡云谲的美国历史中维系美国社会凝聚力的神话。虽然说，英国经历了清教革命，没有培育出来清教文化；美国没有经历过清教革命，却产生了清教文化。美国的新教，尤其是清教主义，是美国传统的价值形态的重要组成部分，既是宗教教义，又是政治理论，但是伯科维奇关于“耶利米哀歌 (Jeremiad)” 构成“意识形态共识”的观点未免有夸大之嫌，它其实只是宗教的存在作为意识形态修辞的一部分而已 (Berger and Gao, 1991, p.138)。当然，基督教的文化霸权在民族主义的建构过程中发挥着不可替代的作用。

美国社会公正教育家 (Educator of social Justice) 保罗·奇维尔 (Paul Kivel) 在其著作《生活在十字架的阴影下——生活在十字架的阴影下：理解和抵制基督教霸权的权力和特权》 (*Living in the Shadow of the Cross: Understanding and Resisting the Power and Privilege of Christian Hegemony*) 一书中指出美国人生活在基督教的霸权体系中，即使非基督徒也很难批判性地思考这个霸权体系。美国基督教霸权的日常表现包括：

---

<sup>3</sup> 选自《马克思恩格斯选集》（第1卷，人民出版社，1995年版）

- 历法是从耶稣的诞生之年算起的
- 公共假日，如圣诞节、复活节和感恩节
- 在货币上提到基督教上帝（“我们相信上帝”）
- 国旗誓词（“在上帝庇佑之下的一个国家”），国玺（“上帝眷顾我们的事业”），爱国歌曲：如“美丽的美国”（“上帝赐予恩典”）
- 公共和私人建筑、服务、商店和工作场所周日休息，而不是周五或周六休息（例如穆斯林和犹太安息日）
- 童子军、女童子军等群体的宗教价值观，以及提供通常被视为世俗服务的十二步计划
- 基督教对许多公立医院、诊所和其他卫生服务的控制
- 公共建筑和公共空间上的基督教符号、装饰品、图片和其他表现形式
- 在公开会议和活动中使用基督教祈祷词和歌曲
- 经常提到美国是一个基督教国家或敬畏上帝的国家
- 基督教机构对大量建筑物、土地和金融财富的控制以及这些组织的免税地位
- 接受梵蒂冈在世界事务中不相称的和非代议性（non-representative）的地位（Kievl, 2013, pp.11-12）

基督教的文化霸权不止于此，例如美国人的姓名很多取自于《圣经》。奇维尔还指出，基督教的主要观念，如“二元论”、“善恶的宇宙大战”、“罪人需要救赎”、“唯一的真理和到通向神的唯一道路”以及“对主导观念的挑战”等观念也是美国的基督教文化霸权的一部分。当然，奇维尔所列举的基督教霸权不完全是纯粹的“基督教”的信仰体系或教义，而是已经被资产阶级驯化了的基督教，“自由、民主、人权是最符合上帝的旨意的制度，是最符合上帝创造这个世界的目的制度，也是最仁爱的制度，是最有助人成长和完成自我的制度”（转引自 Yu, 2006, p.102）。他们把自己的意识形态与基督教传统的价值形态结合起来，把自由、平等、民主、个人主义以及资本主义制度本身等等都与基督教神学结合起来，把不同于美国的制度都可以方便地宣布为“异端”，形成了具有美国特色的文化领导权。

美国基督新教的很多宗派都有反对中央集权（centralized authority）和要求权力分散（a dispersal of power）的传统，包括浸礼会、循道宗、米勒派运动、摩门教、圣洁派、五旬节派、耶和华见证人以及基要主义运动，这些宗派的社会和政治运动都有反精英、反中央集权的（anti-centralist）意识形态（Hatch, 1989, p.212）。追根溯源，这些价值形态因为本身代表着在新教改革之前逐渐崛起的小资产阶级的精神追求，以及背后对于人之解放和自由的追求，与美国资产阶级的自由主义有天然的亲和性，但是也离不开美国独特历史的影响。假如说美利坚民族传统的基督新教价值形态和意识形态是一杯牛奶，而资产阶级的思想是一滴红墨水，当这滴红墨水滴入牛奶中的时候，整杯牛奶都沾染了资产阶级的色彩了，不再是原来的意识形态的颜色了。他们为了使阶级利益最大化，必然要制定对自己最有利的原则和规则，但把资产阶级把他们的意识形态描绘成普遍的和超阶级的真理。所以，国际知名学者 D·安德鲁·弗莱彻（D.Andrew Fletcher）在他的著作《在神之上的国家：基督教的美国化》（*One Nation over God: The Americanization of Christianity*）中毫不讳言：“我们的基督教从根本上来说就是一个谎言，我们崇拜的不是上帝，而是美元、美国的意识形态和美国式的贵族制”（Fletcher, 2006, p.47）。

也应看到，在美国不同的历史时期，不同的阶级或社会集团在提出正当性的要求、以实现自己的政治目的时，他们运用的资源包括文化传统、民主主义以及基于种族的、意识形态的或其他正当性的叙事，但都寻求与超验的道德原则或宗教的价值形态的结合。这说明在美国，宗教不仅是公共修辞，作为一种价值形态还是具有强大的道德权威力量，美国公民宗教仍然要借助于其文化资本来化解政治与宗教之间的张力。宾州大学马尔文教授指出了美国宗教与公宗教之间内在联系的一个方面：

如果说宗派宗教是苍白无力的，那么美国公民宗教在美国生活中是生气勃勃的。它是通过一个牺牲和再生的信仰、故作姿态、艺术作品（artworks）和语言的复杂系统来表达的，这些都将公民束缚在一个道德义务的社区中。虽然这一义务的各个方面在法律中都有明确规定，但其精神上的强制力取决于公民的情感服从，以及他们随时愿意接受这种约束的意愿。（Marvin, 2005, p.110）

马尔文教授深刻地指出正如宗教号召其信徒做出自愿性的牺牲来保卫他们共同体的生存一样，国家为了使自己成为不可辩驳的真理的化身，国家要求公民做出牺牲，“事实上，公民宗教可能是现代西方最真实的宗教”，因为美国公民宗教“它实施杀戮。它要求（为美国利益）牺牲。它把婴儿、非信徒和从其他民族信仰转变成美国人。它甚至可以调动教会、犹太教堂和清真寺。它以有效的咒语和仪式提供爱国主义的教导，当危机来临时，信徒们将把爱国主义发挥出来”（Marvin, 2005, pp. 109, 208）。

## 2.2 现代政治的神圣化理论

意大利当代著名学者埃米里奥·金泰尔（Emilio Gentile）在其专著《政治亦宗教》（*Politics as Religion*）中指出，政治神圣化（sacralization of politics）是一种现代现象，即“政治通过取代宗教的层面并获得神圣的性质，甚至宣称自己拥有决定人类生存的意义和根本目标的特权，至少在这个地球上的人类生存的意义与根本目标是如此”，“由此产生的‘政治宗教（the religion of Politics）’是一种宗教，是一个由信仰、神话、仪式和符号组成的系统，通过将个人和集体的命运服从于一个最高实体（a supreme entity）来解释和定义人类存在的意义和目的”（Gentile, 2001, p.xiv）。

### 2.2.1 现代政治对传统宗教的仿拟

金泰尔指出，即现代政治离不开把某一种世俗的实体——祖国、种族、革命或政党——奉为神圣之物，成为绝对之物，并使人民相信，这一实体是他们人生意义的赐予者，他们必须愿意为之牺牲一切，包括生命。从这个意义上来说，国家成了世俗的上帝。金泰尔指出政治宗教（religions of politics）是一种现代现象，政治宗教的创立是以世俗化、现代化和政治从传统的公立宗教独立出来为先决条件的，即政教分离。

政治宗教与传统宗教的关系是，政治的宗教是对占主导地位的传统宗教的仿拟（mimicry），发展出一系列的信仰（beliefs）、神话（myths）、教条（dogma）和道德（ethics）以及精心组织的仪式（liturgy）。它融合了传统宗教的传统、神话和仪式，并将它们改造和适应于自己的神话和象征宇宙（symbolic universe）。政治的宗教是把宗教与政治维度的结合，是现代社会和群众政治特有的现象，不同于宗教的政治化

(the politicization of religion)，后者是把宗教的原则应用到政治中去。(Emilio, 2006, p.141)

政治的神圣化并不必然意味着对于传统宗教的冲突和对抗，也不意味着它完全弃绝一个超自然的上帝(a supernatural Supreme Being)。金泰尔正确地指出美国以及其他的新教国家的公民宗教都是传统宗教的直接延伸。金泰尔对于美国的公民宗教洞若观火，他指出美国公民宗教就是用信仰、价值观、神话、仪式和象征符号形成的一个体系，给美国这个政治实体赋予神圣的光环，同时给这个国家的制度、历史和在世界上的使命(destiny in the world)赋予神圣的光环(Gentile, 2001, p.viii)。他指出，美国的公民宗教有其“圣经”(Holy Scripture)，即《独立宣言》和《宪法》，它们受到的尊崇不亚于摩西“十诫”；它也有自己的先知，如“朝圣者先辈们(the Pilgrim Fathers)”，它也有其神圣的英雄，如乔治·华盛顿被视为把“新以色列人(new people of Israel)从英王的专制统治下解放出来的摩西，把美国人民带到了自由、独立和民主的希望之乡(the Promised Land)……”(Gentile, 2001, p.viii)。

金泰尔对于现代政治神圣化特性的发现，可谓是独具慧眼，具有理论创新价值，是对前现代的政治神圣化的补充与发展。前现代政治的神圣化一般是借助神灵或者有组织的宗教来实现的。究其原因，当时的人类的科学水平很低，相信超自然主义的神灵的存在。人类作为一种高等智能生物，能够通过创造一些抽象的概念，诸如上帝和天堂等等，从而结成不同形式的共同体来加强社会的团结与协作，而教会则是其中的共同体形式之一。《未来简史》的作者尤瓦尔·赫拉利(Yuval Noah Harari)(Harari, 2017)通过回顾人类的发展历史，就鲜明地提出“宗教是一种用来维护社会秩序、组织人类进行大规模合作的工具”，“推倒某些荒谬的宗教制度，往往又促进了新的宗教制度的建立”。宗教加强了休戚与共的共同体意识，也促进了身份认同。在人类漫长的奴隶社会和封建社会里，君王与教主集于一身，宗教与政治合二为一。君王宣称自己是代天行事，口含天宪。其根本的原因在于生产力低下，个人的价值难以凸显出来；科学水平低，人们普遍相信超自然的力量，所以统治阶级可以借用“君权神授”来获得政治的神圣正当性。其实，在历史上的阶级社会里，统治阶级大都利用宗教来为阶级剥削和压迫提供合理化，这就是马克思所说的“一切占统

治地位的关系逐渐地都被宣布为宗教的关系”的根本原因所在（Marx, 1995, p.65）<sup>4</sup>。

在现代的阶级社会里，政治也需要经过神圣化，“人间的权力、政府和惩罚，都成了神圣的对象”（Berger & Gao, 1991, p.40），现代政治才能获得正当性和稳定性，这一点在本质上与前现代政治是毫无二致的。没有正当性，即使是统治一个村庄，也需要通过武力的弹压才能实现，那样就大大增加社会管理的成本。现代政治的“神圣化”不必另立超然的神祇作为政治正当性的源头。人作为社会动物，本能地追求社会秩序，自然地会创造出一个现代神圣之人或物，作为秩序的坚实保障。在近代社会中，领袖人物、民族国家乃至文化传统都可以成为团结的核心，并被有意识或无意识地神圣化，这是人类追求意义和秩序的本能所使然。不难理解，美国的开国元勋为何都成了“圣人”一般的人物。美国把清教徒的圣约模式与孟德斯鸠的共和模式混合起来，把与神订立圣约与政府与人民订立契约混为一谈，把《宪法》描述成外在的约。美国使《独立宣言》、《宪法》和国旗成为顶礼膜拜的偶像，并创建出一套神圣话语，鼓吹“天赋人权”或曰“人权高于主权”，宣称要建成上帝眼中理想社会的民族国家成为美国政治的“真神”，用贝格尔的话（Berger, 1991, p.44）来说，就是美国借用宗教的合理化功能，为人造的秩序赋予宇宙的地位，来获得统治的神圣正当性。因为宗教在美国有广泛且深厚的群众基础，所以资产阶级把宗教作为文化领导权的核心，这自然是题中应有之义。美国民众对于基督教的炽热情感被引导到对美国国家的热爱之上，召唤他们对于国家做出奉献和牺牲，激起他们对于美国式民主的热情和信仰。但是如同前现代政治一样，统治阶级文化领导权是以国家暴力机器为后盾的，但在表面上表现为通过被统治者的“同意”而不是统治者的“压制”来实现统治的。

### 2.2.2 美国政治的神圣化

如同传统宗教或者政治的神圣化一样，现代政治的神圣化同样诉诸于信仰和仪式。美国的信仰简而言之就是“美国信条（American Creed）”，即包括平等、自由、民主、资本主义、“合众为一（E pluribus unum）”、“美国政治服膺高级法（higher law）”以及美国是“在神（掌权和审判）之下的国度（One Nation under God）”等；仪式包括总统大选、新总统就职典礼、国会开幕和闭

---

<sup>4</sup> 选自《马克思恩格斯选集》（第1卷，人民出版社，1995年版）

幕仪式、“阵亡烈士纪念日(Memorial Day)”等一系列重大政治仪式。这些信仰和仪式大都寻求与新教的内在价值或外在形式的融贯，借力打力，以求获得神圣的合法性。

美国政治神圣化的第一个手段是对宗教的仿拟。德国青年学者安东尼·斯奎尔斯博士(Anthony Squiers)(Squiers, 2018)深入剖析了美国公民宗教的哲学根源，追溯到了犹太人所建构的“律法-政治”模式。这一模式包含两个要素，一是它塑造了一个“以上帝为王暨立法者的政治模式”，这种政治模式以上帝的律法为本位，乃是权威的终极源头，世俗的法律服膺于上帝的律法。这种“律法-政治”模式的第二个侧面是以圣约(Covenant)来理解人类之间的关系以及人类与上帝的关系。这两个侧面都有《旧约》的根源。美国的迷思之一就是美国政治服膺高级法(higer law)，自觉地把政治纳于道德规则之下，是以价值而不是以利益为依归的，为美国政治获得神圣合法性。

除了《旧约》和犹太人的“律法-政治”模式之外，神圣化的另一个源头就新教主义。新教主义是一种价值形态和意识形态，构顾了美国的文化根基和文化传统。基督教早期传播“上帝面前，人人平等”的异端概念，改变了人类的政治结构、社会制度甚至性别关系。耶稣的山上宝训更进一步，宣扬温顺和受压迫的人是上帝最爱的子民，于是翻转了整个权力的金字塔，为世世代代的革命提供了依据(Hirari, 2017, p.247)。正由于此，在启蒙运动使人格化的上帝失去了神圣性之后，王权也因此失去了正当性，新兴的资产阶级用人民来替换之，促生了神化的国家(a deified nation)(转引自 Delbanco, 1999, prologue, p.5)。资产阶级在争取政治平等权和自由权的过程中，用“天赋人权”作为口号，以“被统治者的同意”作为权力的合法来源。但其阶级特性决定了不可能让人民真正享有主权，资本之治需要新的宗教外衣。资产阶级的统治通过选民的选票获得正当性，从本质上来说，这与此前的阶级社会里上层阶级的统治正当性被描述成来自于“上帝”的授权在本质上是相通的，只不过是“国家”被打扮成了新的“上帝”，因为在阶级社会里的民主选举是被操控的，“民选主定”，以保证资本统治的根基不会被撼动。除此之外，自由、平等、民主、良知以及私有财产神圣不可侵犯也被蒙上了神圣的外衣。

被神圣化的意识形态就是美国公民宗教的核心所在。任剑涛教授(Ren, 2013)富有洞见地指出，“这样的宗教完全不同于作为普世宗教的基督教会宗教，它存在于一个民族的社会政治生活范围之内。这种民族宗教是一种维护该民族社会政治建制的宗教形式。它将公民对民族的政治忠诚上升为一种神性的



忠诚”。任教授敏锐地察觉到了基督教在实现民族化以后也出现了意识形态化的倾向，如果从公民宗教角度来说才更为准确，即国家意识形态对于宗教意识形态的拉拢与利用。圣托马斯阿奎奈学院克雷格·马丁教授(Craig Martin)十分精辟地指出，“没有任何意识形态在本质上就是宗教或世俗的；相反，将一种意识形态认定为宗教或世俗是为了对其势力范围或影响范围进行划分，目的在于保护自我利益”（Martin, 2014, p.51）。

美国国家意识形态另有一个神圣化手段，就是神话创作。史蒂文·K. 格林（Steven K. Green）教授研究发现了美国神话有三个创作高峰时期，第一次是清教徒社群晚期（late-Puritan era），一是建国时期，最后一个时期 19 世纪初期。“所谓美国起源于宗教的说法从本质上来说是一个神话，创造和反复述说这个神话的目的在于用一个更高的和超验的意义为美国及其创立涂上膏油”（Green, 2015, introduction, p.15）。美国自我标榜的“昭昭天命”、“例外主义”、“自由民主的灯塔”、“闪亮的山巅之城”都无非是美国的自我黄袍加身行为（Hsu, 2020, p.300），无非是用这些意识形态神话为美国政治提供正当性以及在全球推行霸权扩张、经济帝国主义以及煽动颜色革命的道义性。哈伯斯基指出公民宗教是一个“奇特的玩意儿（a strange beast）”，“它在任何时候对任何人来说几乎意味着任意的东西，是民族主义和传统宗教的混合物。公民宗教具有意识形态的灵活性，令人陶醉，令人兴备，因为它具有煽动性、弹性、复杂性和欺骗性”。他认为美国公民宗教就是一系列的神话，包括“所有人生而平等”和“美国是人类最后最好的希望”等（Haberski, 2012, pp.5-6）。

金泰尔主张神圣化的民主政治是公民宗教，而神圣化的极权主义政治则是政治宗教时，不能不说他的这一观点是严重错误的。贝格尔（Berger,1967）、唐森（Dawson, 1960）和廷德（Tider, 1973）指出，“当一种政治文化被认为与一个神圣的宇宙相联系，或是由一种神圣的意志所创立时，将具有一种比假设它仅仅来自人类的历史努力时更大的稳定性。出于这个原因，大多数政治社会都将自己解释为有超然之源的秩序代表（representatives of a transcendent source of order），而法律往往被视为源自更高实在、超越人类意志的东西”（转引自 West, 1980, p. 38-39）。美国把天赋权利等资产阶级的核心意识形态锚定在上帝之上——这个上帝是一个变幻不定的上帝，在不同时期有不同的面孔，从自然神、到《旧约》中人格化的上帝、到偏爱富人和资本主义制度的意识形态化的上帝，以此确立美国的政治、经济和道德秩序。就用宗教元素为政治提供正当性和神圣性的作用而言，各种谱系的公民宗教皆属政治宗教无疑。只有社会主

义和共产主义制度才能真正消灭阶级剥削和压迫，实现了人人平等和人的全面发展，政治才无须用政治宗教来提供神圣的外衣。

## 2.3 宗教与公民宗教

美国加州大学伯克利分校约翰·A.科尔曼教授(John A Coleman)指出，“要探讨公民宗教，我们宜从探讨宗教的定义开始”（Coleman, 1970, p. 68）。这一建议是颇有见地的，因为我们只有先确定了宗教的定义和本质，才有可能更加透彻地看清公民宗教的本质，从而为其下一个准确的定义。对宗教的定义向来有两大对立的学派，一派坚持从实质主义的角度为宗教下定义，另一派则坚持从功能主义的角度来为宗教下定义，当然也有学者主张要把这两种定义法有机地结合起来。

### 2.3.1 宗教本质之辩

人类历史的每个时期都有宗教的存在，虽然宗教的形式各异，有的以神祇信仰为中心，有的以祖先崇拜为中心，也有的是以木石山川之灵崇拜为中心；有的有经书，有的没有经书。台湾大学哲学系傅佩荣教授指出“‘宗教’作为客观存在的事实，无论就时间的绵延或空间的广袤来看，都是人类现象的首要特征。宗教不只是外显的迹象，它其实是人类生活的核心本质”（转引自 Smith, 2013, p.1）。“无论什么地方宗教，它的意图总是神圣的”，宗教的意图在于创造神圣和超过一般的美德标准，“最终使人们渴望一种更高尚和更美好的生活——沐浴神之光辉的生活”（Müller, Chen & Li, 2010, p.115）。但是，须知，狭义的宗教并不是人类唯一的精神和道德追求，哲学、文学和艺术对于人类的吸引力也不容忽视。对许多人而言，兴趣爱好、对家庭和国家责任感远远大于对于宗教的道德需求。世界历史也清晰地表明，作为信仰的宗教并非所有人的必需品，而往往表现为世界上的一部分人的必需品，其中还应区分宗教家的灵性追求和普通信众的宗教追求。

宗教家直觉地意识到很多人有宗教的需求：各种自然灾害、人性的种种缺点、生老病死的痛苦，人生的烦恼和不如意，导致人类社会战争频仍，剥削压迫造成广大人民苦不堪言，人生在烦恼和痛苦中挣扎。“宗教通常声称有能力通过与超人的力量交流来抵御不幸、克服危机、提供祝福和救赎”（Riesebrodt, 2010, p.72）。伟大的宗教家天才地设计出来不同的理想彼岸或灵性之旅，意在呼唤大众舍弃小我、共创美好的境界。但是，很多宗教家之理想

彼岸与现实社会往往是格格不入的，如果真正贯彻之，往往就会背离或者悖逆现实的政治，触及到统治阶级或他人的利益，遭到迫害。作为美好革命的发起人，耶稣生前遭到犹太贵族与普通犹太教信徒的排斥与嫉恨，原因也在于此。

“从历史的观点来看，灵性之旅总是又悲剧收场，因为这是一条孤独的道路，只适合于个人，而不适合于整个社会”，所以，宗教家的“灵性之旅又促成了新的宗教制度的建立”，以满足人类社会团结与合作的需求（Harari, 2017, p.169）。美国的神学家和牧师格里格雷·薄易德(Gregory A. Boyd)在其专著《基督宗教的迷思》（*The Myth of a Christian Religion*）中就明确指出耶稣不是基督教的创造人，而是一场革命的发起人。耶稣把这场革命命名为“上帝之国”。他所发起的是一场“谦卑的、牺牲自我的和博爱众生的服务”之美好革命（a beautiful revolution），而不是“政治的、民族主义的抑或宗教的理念与日程之革命”（Boyd, 2009, pp.9,19），但是耶稣开启的美好革命堕落为丑陋的、暴力倾向的民族主义宗教（Boyd, 2009, p.26）。佛教及其他宗教在历史上也都经历过类似的蜕变过程，原因在于“稀缺资源必须根据精英控制的权力体系进行协商和分配。在更复杂的系统中，这涉及到控制资源、分配权力、塑造群体、建构国家或国家地位的法律和官僚体系。宗教也不例外。宗教与政治同构，因此社会制度往往反映在信仰和神学中”（Wellmen, 2008, p.1）。

关于宗教的本质，我国的两位著名学者吕大吉先生和周国黎先生曾有过一场激烈的辩论。吕大吉先生认为宗教的本质是“神观念”或“超人间、超自然的力量”（Lv, 1998, p.7）。周国黎先生则认为，那些神观念和超人间、超自然的力量归根结底只是宗教现象，他主张“宗教的存在，本质是就是人类存在。事实上，宗教现象的主体也是人而非神”（Zhou, 1999, p.136）。周国黎先生的观点符合马克思主义宗教观，但是未能指出宗教能带给人寄托或者希望的根本原因：宗教能让没有性格力量的普通民众获得一种安全感和生命的永恒感，从而获得心理的平静。吕大吉先生虽然指出了宗教作为人类特有的精神活动一面，但是未能指出宗教的本质就是社会“实在”和道德体系被客观化了的产物。作为唯物主义者，费尔巴哈指出“宗教的整个本质表现并集中在献祭之中，献祭的根源便是依赖感——恐惧、怀疑、对后果的无把握、未来的不可知，对于所犯罪行的良心上的咎责，而献祭的结果、目的则是自我感——自信、满足、对后果的有把握、自由和幸福”（Feuerbach & Wang, 1999, p.41）。费尔巴哈揭示了普通民众的精神需求以及宗教满足此一需要的功能，但是他把献祭作为宗教的本质则显得不够准确，没有追溯到人类作为社会动物追求集体归属感以获

得安全感的根本原因，“就人类追求意义和秩序的本能而言，无意义和失范对人是一种巨大的恐惧”（Gao,1991, p.11）。

“宗教异化观”、“宗教道德观”、“宗教文化观”和“社会秩序观”虽然侧重点不同，但是都认识到了宗教是人类强化社会秩序和伦理道德的精神产物。以贝拉教授的宗教定义为例：

宗教是把人与其生存的终极条件（the ultimate conditions of his existence）联系起来的一套象征符号和行为。宗教为个体提供一个普遍性的身份认同（a general identity），帮助他们应对终极意义上的问题或人生中的困厄挫折，尤其是死亡与苦难问题。宗教通过建议“行止的界限”（“limit images”of conduct）、自我概念（self-conception）和角色担当来加强个人的身份认同。（Bellah, 1965, p.171）

就贝拉的宗教定义本身来看，贝拉强调宗教为个人提供精神的慰藉以及个人在社会群体活动中的行为规范和终极意义。虽然贝拉一直强调公民宗教有用超验的上帝来对人类的政治和行为进行评判的功能，但是他还是把人类追求归属感和人生的终极意义作为宗教的本质。他也发现了宗教通过建议“行止的界限”（“limit images” of conduct）、自我概念（self-conception）和角色担当来加强个人的身份认同，为在社会秩序中找准位置做好准备，各安其职。贝拉对于宗教的定义有两点是值得肯定的：一是从宗教的本质而非功能的角度为宗教下定义，可以把宗教与其他促进归属感或集体感的组织区分开来，二是这一定义指出了个人建立宗教身份认同的途径。这一定义具有广泛的适用性，不仅适用于西方的一神论宗教，对于东方的多神论宗教或者准一神论宗教也适用。这一定义也含蓄地指出了宗教的道德约束力，但是它显然没有把宗教的道德约束力置于核心地位。

而麻省理工学院休斯顿·史密斯（Houston Smith）教授从其他的角度指出了宗教起到了维持社会秩序的作用，他认为身份认同是宗教的根本作用。在谈到儒家思想时，他甚至为“宗教”一词提出了一个最宽泛的定义：“环绕着一群人的终极关怀所编织成的一种生活方式”（Smith, 2013, p.4）。这种广义的“宗教”是无处不在的，因为它是人类作为社会动物维持群体生活的秩序之必要条件，即是伯格爾所说的构建“神圣秩序”的宗教，增强社会群体的向心力和凝聚力。它既可以是西方式的教会宗教，也可以是东方式的自然宗教。形

式不同，本质相同，都是教导“神圣秩序”的教义或者观念(beliefs)。贝格尔指出宗教一直是历史上流传最广、最为有效的合理化工具。一切合理化都在维持在社会中得到解释的实在（Berger & Gao, 1991, p.40）埃米尔·涂尔干（Émile Durkheim）在其名著《宗教生活的基本形式》（Durkheim, 2001）也指出，真正的宗教信仰总是某个特定集体的共同信仰，通过仪式和信仰这个集体成为统一体——“道德共同体”。

宾州大学凯若琳·马尔文（Carolyn Marvin）教授则深刻地指出宗教的真理性和道德权威性的根源所在以及宗教用以维护群体生存与发展的作用：

真正的宗教表达总是与死亡和牺牲相关联的，这层利害关系赋予了宗教话语以真理性和道德权威。对待生死的态度在宗教中才是首要的，而话语则是次要的。

有两个条件对于产生和维持宗教情感特别重要。其一是，一个群体若要维持生存，通常就离不开其成员自愿奉献的鲜血和财富。这些付出有时也是强迫的（尽管承认强迫牺牲总是预示着信仰的危机）。其二是死亡，对群体生存最严重的威胁大部分都是我们所无法控制的。宗教是对杀戮权力之真正源头的寻觅。我们希望向它输诚将获得它的祝福或怜悯，或以之对抗其他非法的杀戮力量。（Marvin, 2005, p.110）

英国著名的无神论者、牛津大学教授理查德·道金斯（Richard Dawkins）也是持这一观点，他认定“《圣经》乃是群体内成员的道德蓝图，外加上对外实施种族灭绝、奴役外部群体和统治世界的训导”（Dawkins, 2006, p.258）。只是当代宗教的褊狭性被法律和人本主义极大地约束起来。它赋予杀戮异族的合法性已经被民族主义取而代之了（Marvin, 2005, p.110）。

毋庸讳言，很多宗教在劝人向善的字里行间用小体字写着，“我们的上帝是优于你们的上帝的”，导致它难以宽容，宗教战争和杀戮在历史和现实中都不鲜见。赫拉利就明言“宗教的自我宣传往往只强调它们美好的价值观，……比如天主教，总宣扬自己是博爱和同情的宗教，但是天主教同时也要求盲从某个‘永远不会犯错’的教皇，即便他曾经号令信众发动十字军东征、把异教徒绑在木桩上活活烧死”（Harari, 2018, p.169）。很多宗教在历史上都具有褊狭和不宽容的一面，例如，《圣经》的《前先知书》中就记载耶和华以战神（a warrior god）的面目出现，率领他的人民冲锋陷阵。《前先知书》中充满了血腥的征服的记载，战争似乎成了一种圣事（Gorski, 2017, p.21）。

由此可见，宗教作为一种以“神”为中心构建的意识形态，和其他的意识形态一样，其实际的作用是把某种社会秩序神圣化，唤起和促进社会群体内部成员的团结与协作，一致对外，维护本社会群体的生存与发展。总而言之，宗教和道德是维持社会秩序的低成本的工具，不同于军队、警察和法院等高成本的国家暴力机器，让人们自愿接受自己的社会等级和社会分工，安分守己，从而促进社会的长治久安。在历史的阶级社会里，统治阶层利用各种宗教实施意识形态的控制，诱导民众遵守社会道德准则，以维护既定的社会秩序和统治者的利益。宗教是历史上一度是最为稳定的意识形态，稳定性来自于人作为社会动物对道德感的敬畏。国学大师辜鸿铭先生指出，“宗教是一种经提炼的、精神化的、有序的道德律，与哲学家及道德家的道德律相比，有着更高更深的标准”（Gu, 2009, p.25），“唯一可以让人们真正遵循道德律或者道德行为准则的权威力只是道德感”（Gu, 2009, p.23）。人作为社会性动物，对于群体内的道德心存敬畏，以求获得群体的接纳，避免遭到排挤或者流放以及“失范”，方能找到人生的意义，才能存活下来。作为道德律的宗教代表着“真理”，它确保共同体内的秩序，把社会资源的分配法则以神圣的方式固定下来，从而使共同体获得更大的凝聚力和稳定性。正如美国著名社会学家塔尔科特·帕森斯(Talcott Parsons)所言，对于涂尔干来说，宗教不是一种社会现象，而是一种道德现象（转引自 Tambiah, 1990, p.50），这才是对于宗教本质的不易之论。

### 2.3.2 马克思主义的宗教观

马克思和恩格斯的宗教异化理论明显地受到了费尔巴哈的影响。马克思在《<黑格尔法哲学批判>导言》中说：

人创造了宗教，而不是宗教创造了人。就是说宗教是那些还没有获得自身或再度丧失了自身的人的自我意识和自我感觉。但是，人并不是抽象地蛰居在世界以外的存在物。人就是人的世界，就是国家、社会。这个国家、这个社会产生了宗教，一种颠倒的世界意识，因为它们本身就是颠倒的世界。宗教是这个世界的总理论，是它的包罗万象的纲要，它具有通俗形式的逻辑，它的唯灵论的荣誉问题（point d'honneur），它的狂热，它的道德约束，它的庄严补充，它借以求得慰藉和辩护的总根据。宗教是人的本质在幻想中的实现，因为人的本质不具有真正的现实性。

宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的心境，正像是无精神动力的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。（Marx, 1995, pp. 1-2）<sup>5</sup>

而恩格斯在《反杜林论》一书中经典性地指出，“一切宗教都不过是支配人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间力量的形式”（Engels, 1995, p.354）。<sup>6</sup>

马克思和恩格斯对于宗教的概括十分全面，同时也深刻地把握住了宗教的本质和价值：

首先，“宗教是这个世界的总理论，是它的包罗万象的纲要”，马克思指出了宗教可以为人类的生活赋予终极意义，这与马克思关于“人的本质是一切社会关系的总和”的科学论断是一脉相承的。这与德国社会学家尼克拉斯·卢曼（Niklas Luhmann）对于宗教所下的实质性定义是契合的——“人类有机体有能力通过构造客观的、有道德约束力的，包括万象的意义世界，从而超越自己的生物性”（转引自 Berger & Gao, 1991, p.201）。贝格尔也在此意义上深入地指出，宗教是人类学现象，就等于是象征性的自我超越，一切真正属于人性的东西，事实上本身就有宗教性（Berger & Gao, 1991, p.201）。对于人类总在有意识或无意识地找寻一个终极的意义体系，为自己的生命赋予意义，以消除价值虚无主义感和存在虚无主义感。很多人转向宗教求解，因为宗教能够一个便捷的答案。美国著名的神学家蒂利希甚至认为“作为终极关怀的宗教是文化赋予意义的物质，而文化则是宗教基本关怀所表现出来的形式的总和。简而言之：宗教是文化的实质，文化是宗教的形式”（Tillich & Kimball, 1964, p.42）。

托克维尔指出，“在所有的生物中，只有人对本身的生存有一种天然的不满足感，总是希望人生无可限量。人既轻视生命，又害怕死亡。这些情感，不断地促使人的灵魂凝视来世，而能把人引向来世的，正是宗教”（Tocqueville & Reeve, 2009, p.570）。慕尼黑大学教授策勒评价说：“托克维尔称宗教是‘希望的另一种形式’，特别缘起于对死亡和永远消失的恐惧，且最为关注个人死后的存在。托克维尔注意到，宗教的根本性超政治的定位就是这样定型的”

---

<sup>5</sup> 选自《马克思恩格斯选集》（第1卷，人民出版社，1995年版）

<sup>6</sup> 选自《马克思恩格斯选集》（第3卷，人民出版社，1995年版）

（转引自 Zöllner, 2014, p.22）。对于段首的永恒发问，基督教提供的现成答案在给信众精神安慰的同时，也给西方政治出了一道难题，即现世无法成就自我，唯有在彼岸方能成全自我。公民宗教出现在政治与宗教的结合点上，说明了政治对于人类探索终极价值努力的妥协与认可，同时也在化解这一难题。

其次，它是一种颠倒了的世界观。马克思之所以批判历史上的宗教，就是因为它具有蒙蔽真相的作用，人们因为宗教信仰而无法获得对社会本质的正确认识，剥削和压迫的制度就可以披上神圣的宗教外衣而获得合法性。马克思认为人类应该通过劳动结成共同体，而不是在虚无飘渺的基督的爱中结成共同体。恩格斯指出，基督教原是奴隶和被释放的奴隶的宗教，在其诞生 300 年之后它从被压迫群众的意识形态变成了剥削者国家的官方宗教，变成了在精神上奴役劳动者的工具（Engels, 1995, p.14）。马克思在《1857-1858 年经济学手稿》中指出了新教与资本主义内在的联系，他深刻地指出，“我们看到，随着金银被看作财富的物质代表和财富的一般形式，金银的积累怎样得到了真正的刺激。货币崇拜产生禁欲主义，节欲，自我牺牲——节俭和吝啬，蔑视世俗的、一时的、短暂的享受，追求永恒的财宝。因此，英国的清教和荷兰的新教都离不开搞钱”（Marx, 1998, p.183）<sup>7</sup>。马克思通过分析资本主义商品交换的本质和规律，做出了一个精辟的论断，“对商品生产占统治的社会来说，基督教，特别是新教，乃是合适的宗教”（Marx, 1998, p.277）<sup>8</sup>。

再次，宗教是道德约束。世界各地的宗教大都有道德训诫的内容，从这个意义来说，它们本质上是一个民族内部的道德体系和行为规范，通过制定神圣宇宙秩序而对共同体内部的秩序进行规定和维持，要求共同体成员严格遵守，不得僭越，促进族群内部形成合理的分工，并为社会资源的占有和分配确定规则。古希腊和古罗马的神灵是个例外，因为众神都是寻欢作乐的和荒淫无度的。总体而言，宗教是寄生在人类的道德体系上的，即宗教是向道德借来道德伦理体系的，而非相反，但它以其无所不在的和报应不爽的神明加强了信仰者的道德直觉。美国学者尼古拉斯·韦德（Nicolas Wade）认为，从进化论的角度来看，宗教的根本元素不是神学，而是道德。“宗教之所以成为一种文化情感上的‘强势纽带’，在于其以仪式感、神秘感、崇高感，霸占了‘道德情操’。宗

---

<sup>7</sup> 引自《马克思恩格斯全集》（第 46 卷上册，人民出版社，1998 年版）

<sup>8</sup> 引自《马克思恩格斯全集》（第 16 卷，人民出版社，1998 年版）



教由一种新型的行为进化而来，它促使个人把集体利益置于个人利益之上。这种新的行为即是宗教本能，它把道德直觉强加于人，使得他们对违反直觉的后果深感恐惧”（Wade, 2017, p.38）。

英国社会人类学家马林诺夫斯基（Malinowski）（Malinowski, 1948）也认为宗教的功用在于维持社会秩序，北科罗拉多大学杰克·D·埃勒（Jack David Eller）博士在其专著《宗教人类学导读》（*Introducing Anthropology of Religion*）分析了宗教能够维持社会秩序的原因：“宗教传达的信息是，社会世界与自然界的内部的关系与秩序都是已经安排好的——它们都已获确认，这种确认来自外界，来自超社会或超自然的畛域。因此，人的生活归根结底是义务或者奉献（commitment），人类不仅被迫承认而要达到这些标准，而且他们被给予连续的机会去体验和练习这些标准。社会依赖于义务”（Eller, 2007, p.159）。埃勒深刻地指出了宗教具有培养了人们的道德义务感和奉献精神的作用，是对人类社会内部分工的精神化、机制化和神圣化。不难发现，马克思所发现在历史上的阶级剥削现象都会被统治阶级描绘成宗教，其根本的原因也正在于此。在当代的资本主义社会，政治的宗教取代了历史的宗教，但是其基本性质和机制是相同的，都是为阶级剥削和压迫提供正当性的，从而赋予社会秩序以道德的神圣帷幕。

最后，马克思主义宗教观坚持认为，宗教遮蔽了阶级剥削和压迫的真相，只有废除宗教，人类才能迎来真正的解放和幸福。“宗教通过赋予社会制度终极有效的本体论地位，即通过把它们置于一个神圣而又和谐的参照系之内，从而证明了它们的合理”（Berger, 1991, p.43）。所以，马克思和列宁一再指出宗教是麻醉人民的鸦片。列宁认为宗教是麻醉人民的鸦片，这是马克思主义在宗教问题上的全部世界观的基石（转引自 Ren,2013, p.31）。马克思认为，“废除作为人民的虚幻幸福的宗教，就是要求人民的现实幸福。要求抛弃关于人民处境的幻觉，就是要求抛弃那需要幻觉的处境。因此，对宗教的批判就是对苦难尘世——宗教是它的神圣光环——的批判的胚芽”（Marx, 1995, p.2）<sup>9</sup>。自然，由于时代的限制，马克思所思考的还是历史上拥有社会法权的宗教，而这些传统宗教的遮蔽剥削和压迫功能在现代阶级社会里已经被政治宗教或者宗教民族主义所替代，因为西方社会的这些传统宗教失去了社会法权，在很大程度上变成了私人的信仰和公共的修辞。但是，揆诸美国历史，美国的很多宗教

---

<sup>9</sup> 选自《马克思恩格斯选集》（第1卷，人民出版社，1995年版）

派别或者个人都在不同程度上掺入了民族主义，成为美国政治经济制度、民族利益和本阶级利益的坚定捍卫者，以至于“美国俨然成为上帝选择的传播基督教和民主的工具，使得对上帝和祂所选择的国家的双重忠诚没有产生冲突”（Pierard, p.487, 2010）。

在当代社会里，人们信奉的宗教除了传统的宗教之外，还包括各式的新信仰或者打坐冥想。“信仰现在更多用于安慰而不是恐吓：仪式用于控制不可预计的力量，祷告者希望脱离疾病或者危险，成为道德群体一分子的个人满足感”（Wade, 2017, p.58）。在新的历史条件下，我们有必要继续发展马克思主义的宗教观。傅佩荣教授对于现代宗教的功能做了精辟的概括，可以作为对于马克思主义宗教观的有机补充：首先，宗教提醒人类，生命取向要高。其次，宗教不离修行，因此生命体验要深。第三点，宗教鼓励人们活在世间时，生命能量要强（转引自 Smith, 2013, 导读, pp.2-3）。这三个目标是不同宗教相通之处，代表着一种超越凡俗、密契主义（mysticism）、普世博爱的理想，代表着人类的精神追求的一部分，在一定程度上独立于经济基础之外，具有一定的自主性。但是，对于保守的宗教人士来说，“（当下的）大多数人把宗教看作是可以汲水的井，或者是可以选择赋予他们生活意义的元素的工具箱。这常常激怒了这些传统的守护者，他们把这些传统视为不可分割的整体来珍视，尽管人们可能会质疑，事实上，它们是否曾经如此”（Cox, 2003, p.25）。宗教带来的纷争与矛盾在美国历史上以及当下都没有平息过，有利有弊，一方面，四个世纪以来，宗教促进了美国的多元化，使美国成为世界上最有活力的社会（Wakcker, 2000, p.8），另一方面，它们之间的矛盾日趋激化，加上被政治势力的分化利用，使得保守派宗教组织越来越深地卷入政治，这对于美国政治和宗教的未来来说都不是福音。

### 2.3.3 公民宗教的工作定义

简而言之，公民宗教是解决政教张力的命题；具体而言，政治需要借助于民族文化传统中的意识形态和价值形态来获得正当性和神圣性，从而使当代的意识形态获得道德真理。概而言之，就是一个国家的文化领导权理论问题。在欧洲，各国的国家宗教可以完成公民宗教的作用，无需分化出来的公民宗教（Hvithamar, 2009, p.115）。在美国，公民宗教突出表现为解决政治与基督教，尤其是基督新教的张力问题。

公民宗教虽然人类自组建社会生活以来就有的现象，“公民宗教，在某种形式上，可能和政治社会一样古老”（Henry, 1979, p.1），但成为西方政治学的一个概念还是近现代的事。法国著名的启蒙思想家、哲学家让·雅克·卢梭（Jean Jacques Rousseau）创造了“公民宗教(religion civile)”这一术语。卢梭认为没有一个社会不是建立在宗教基础上的，因此他提倡自由共和国要创立公民宗教，即把他所指称的“人的宗教”与“自然的宗教”的优点结合起来，为公民提供神圣的联系纽带。卢梭的公民宗教受到的指责向来不少，有人批评它把国家意识形态神圣化，例如加拿大学者马尔塞拉·克里斯蒂(Marcela Cristi) (Cristi, 2001)也认为卢梭的公民宗教就是自上而下推行的国家的意识形态,属于“政治宗教”。但是“事实上，卢梭并非是在坚持推行教条式的国家意识形态”（Bertram, 2004, p.188），也不是要对既有政权提供合法化的，而是要用宗教来为共和国培养有敬畏心有道德感的好公民，将政治置于价值而不是利益的评判之下（Ji,2011, p.125）。这与贝拉的公民宗教思想有相通之处，然而对照历史不能发现，在资本主义的阶级社会中，它们都免不了成为理想主义的空中楼阁，贝拉本人最后在某种意义上成为美国民族主义的辩护人，根源在于他不能直面助长人的私欲无限膨胀的美国资本主义之弊，只能以空洞的美国神话中为美国信条。

德国卡尔·施米特（Carl Schmitt）（Schmitt, 2015）宣称现代国家的所有重要理念都是世俗化的神学理念，放眼全球政治，难免有以偏盖全的嫌疑，但对于以基督教作为国教的西方政治传统来说，可谓是恰如其分的。卢梭的公民宗教可谓是以“自然宗教”为底色，同时借助于传统宗教的滋养来培养对于自由共和国的公民虔诚(civic piety)。这两位都看到了现代政治也需要神圣化，而神圣化的手段在很多方面都离不开民族的传统信仰或者哲学来提供仪轨或信条。卢梭的公民思想受到了霍布斯公民宗教思想的影响以及洛克的宗教思想影响。在《利维坦》中以及其他著作中，霍布斯一再抨击主权可能被分为世俗和精神两部分的观点：

如果一个君主，另一个是至高无上的；如果一个可以制定法律，另一个可以制定教规，那么必然会出现两个共和国，属于同一批臣民；这个王国必然会分裂，不能站立。（Hobbes, 1985, p.227）

卢梭认为霍布斯的“解决方案”永远行不通，因为基督教的“霸道精神”使其永远不可能真正服从世俗权威，所以他主张用“自然神宗教”来培养人们的公民虔诚——“一种最弱程度的自然神论崇拜，专门致力于维护合法政治秩序的神圣性”（Shanks, 1995, introduction, p.2）。这与法国的启蒙运动时期的大多数哲士们（philosophes）反教权主义的观点不同，倒是与盎格鲁-撒克逊社会的哲学家们和政治家们有不谋而合之处。他们普遍相信宗教是道德的源泉，希望在现代政治社会里为宗教保有一席之地，所以政教之间的密切关系成了新教占主导地位的美国社会的一大景观与挑战。

归根结底，公民宗教是关于政治正当性的问题，即在阶级社会中，统治阶级需要向传统文化，尤其是要向本民族的宗教或者哲学寻求支持，把它们关于理想社会的主导观念作为自己的政治目标。孙向晨教授指出公民宗教成为价值形态的载体，把现代政治建基于最为广泛和深厚的文化传统上，“为社会建立一种稳定的价值体系，从而使政治获得一种神圣维度，提升政治的正当性。一方面，公民宗教不是自发的，另一方面，公民宗教并不完全是政治的，是运用文化传统层面的符号”（Sun, 2016, p.540）。美国政治的正当性主要就是建基于基督新教的意识形态之上的，美国的政治与宗教同源同构，美国的公民宗教因此也带上了基督新教的“超验性”和“神圣性”，即民族信仰与神圣宇宙秩序（sacred cosmic order）或超验实在（Transcendent Reality）的关联。如此看来，“超验性”或者“神圣性”是美国意识形态的题中应有之义。

本文研究美国的公民宗教研究之所以采用这个理论框架是因为美国的资产阶级也一直把他们的价值观念和意识形态与宗教进行对接。美国的上层阶级对于宗教信众的世界观一方面是吸收和同化，但是进行了重新表达和重新塑造，造就了一个美国的“有机的意识形态”，为美国政治确立了道德真理性和正当性。

本文致力于研究在三个不同的历史时期，同时也是美国历史上的三大转折时期，即独立与建国时期，内战时期以及冷战时期，美国的上层阶级如何把他们的意识形态与上帝或《圣经》进行结合，并揭示这些努力背后的经济决定性影响。研究公民宗教要坚持历史唯物主义，把握公民宗教作为意识形态具有自主性的一面，同时又要指明经济的最后决定作用。

在本文中，本人给公民宗教下了这样一个工作定义（working definition）：公民宗教是为政治目的直接或间接、有意识或无意识地使用的具有共识性的宗教修辞、信条、象征符号、仪式、神学和神话，为某一特定政治社会的意义和目

的提供解释。美国基督教新教，尤其是在 19 世纪有威权主义性质的福音派，以及逐渐世俗化的福音主义一直是美国民族精神的底色，基督教文化霸权为美国提供了传统信仰、观念以及象征符号。由于“在现代的政治制度中，宗教的存在一般只是个意识形态上的修辞问题（Berger & Gao,1991, p.157）”，因此这一工作定义把“宗教的修辞”也加入了进来。美国有机的知识分子把政治意识形态与传统的宗教价值形态，并利用相关的宗教信念、仪式、象征符号、神学甚至现代神话打造出来一个“有机的意识形态”，把美国塑造成“新以色列”、“人间天国”、上帝在人间的代理人，赋予其宗教神圣性。“有机的知识分子”为维护这个制度做出独特的贡献。比如，当代美国的保守派基督徒不仅喜爱自由民主制度胜过其他政治制度，而且他们实际上把自由民主制看成是上帝规定的制度。“他们欢迎现代自由民主制，视之为朋友和盟友，尽管他们也会批评它的某些特征有误导性或者彻头彻尾地不道德”（Eisenstein, 2001, p.89）。这些基督徒成为“有机的知识分子”的一部分，成为美国自由民主制度的拥护者和维持者，尽管他们和许多有识之士一样都觉察到美国的民主自由制度存在诸多弊端。

每个社会都需要一定的合作协调机制，以减少社会的摩擦、冲突，降低社会的管理成本，保证这个社会群体的生存与发展。复旦大学孙向晨教授指出，“‘公民宗教’本身是为了弥合社会紧张与分裂，减轻社会的冲突而产生的，因此，任何一种导致社会紧张、分裂和冲突的宗教就不是一种真正的‘公民宗教’，而是一种被政治力量煽动的‘伪公民宗教’”（Sun, 2016, p.538）。政治和宗教都是社会的控制机制，在美国政治是世俗化的，但是同样它离不开道德与法律的辅助。美国的主流意识形态吸收和改造基督教的价值形态，在很大程度上接受后者对于社会的规范，避免了世俗政权与基督教形成对峙的局面，“同时为整个‘公共领域’保持一种价值底色”（Sun, 2016, p.540）。美国公民宗教作为美国意识形态的铠甲受到的影响因素很多，包括历史、地理、资源禀赋和基督新教的文化传统，但最终是由生产关系和社会各阶层力量博弈决定的。当然，从历史的角度来看，在公民的构成发生变化（来自世界各地的移民大量涌入），为了使新来者成为公民宗教的成员，让他们得以加入其中，公民宗教也会变化（转引自 Hvithamar, 2009, p.116）。美国历史上的基督教福音派曾长期担当道德当权派的角色，排斥和打压天主教徒、犹太教徒等，二战以后方才逐渐接纳了后两者及其他宗教，目前对于伊斯兰教还存有一定的戒备和敌意。

## 2.4 文献综述

20 世纪五十年代前后，在马克斯·韦伯（Marx Weber）和埃米尔·涂尔干（Émile Durkheim）社会宗教学理论的启发下，美国兴起了一股对于弥漫于美国社会上下的宗教现象的研究热潮，学者们见仁见智，各自提出了自己的见解。其中包括著名哲学家、教育家约翰·杜威（John Dewey）1934 年提出的“共同信仰（common faith）”说，社会学家小罗宾·M·威廉斯（Robin M. Williams, Jr）1952 年提说“共同的宗教（common religion）”说，神学家和美国宗教史学家马丁·马蒂（Martin Marty）1959 年提出的“宗教的普通化（religion-in-general）”说，历史学家西德尼·E·米德（Sydney E. Mead）1963 年论述的“共和国宗教（religion of the Republic）”说，犹太裔社会学家威尔·赫伯格（Will Herberg）1955 年提出的“美国生活方式宗教（the Religion of American way of life）”说等不同的提法。罗伯特·贝拉 1967 年在《代达罗斯（Daedalus）》（冬季刊）上发表的《美国的公民宗教》（Civil Religion in America）一文影响最为深远，开创了一个所谓的“美国公民宗教”的研究新领域，引发了一场长达二十余年的学术争鸣，至今仍然余波不断。

### 2.4.1 国外研究概述

贝拉是从卢梭的《社会契约论》一书中拈出“公民宗教”一词来描述美国政治中的宗教面向的。贝拉将公民宗教解释为一系列的信仰、价值观和整合机制，这些信仰、价值观和整合机制虽然是世俗的，但被赋予了超越的、神圣的内涵。贝拉再三强调说美国公民宗教不是对于国家的偶像崇拜，它经常批评国家的行动，俾使国家达到高级标准（Bellah, 1967, pp. 3-4, 8, 12, 15-16, 18, 21; 1974, pp. 225, 271; 1975, p. 3）。贝拉的公民宗教以卢梭的欧洲旧瓶来装美国的新酒，而他的新酒又是以涂尔干之法酿造的，正如汲喆（Ji, 2011）教授所言，“贝拉的公民宗教概念来自卢梭，但其思想却得益于涂尔干”。贝拉认为美国公民宗教的基本前提在于国家对于伦理原则的从属地位，每个国家都有某种形式的宗教自我理解，并发展培养出一种信仰体系，通过公共仪式和典礼表达集体自我认同和使公民生活的各个方面成圣。在贝拉之后，大多数的当代话语将美国个案称为“公民宗教的原型”。贝拉的公民宗教理论的根本错误在于他认为美国的宗教自我理解中的“宗教”是非常狭义的“圣约宗教”，而不是现代的政治宗教。

贝拉（Bellah, 1967）自称自己所描述的是一种超验的圣约宗教（Covenantal religion）——美国公民宗教是美国人根据“终极性的和普世性的实在（ultimate and universal reality）对美国经验的理解”，是民族以宗教方式理解其历史经历和国家目标（Bellah, 1975; Bellah & Hammond, 1980; Richey & Jones, 1974）：“公民宗教背后的每一点上都有圣经的原型：出埃及、被拣选的子民、应许的土地、新耶路撒冷、献祭性的死和重生。但是，它也真的是美国式的，也真的是新的。它拥有它自己的先知和它自己的殉道者，它自己的神圣的事件与圣地，它自己的庄严的仪式与象征。人们关注的是，美国应该成为一个符合上帝的旨意的、人力所能及的完美的社会，并且成为照耀万邦的光”（Bellah, 1967, p.23）。虽然贝拉以及哈蒙德都认为公民宗教独立于统治政权。也就是说，社会作为超验者的机构，必须被视为在某种程度上“高于”掌权的政府，从而能够根据公民宗教来评判政权（Hammond, Porterfield & Sarna, 1994, p.4），但这种叙事从根本上来说是美国国家的意识形态话语，是对美国的偶像崇拜和对美国政治正当化的手段，是美国在四百年间从偏远的殖民地发展成全球霸主的自赞自赏，是美国的自我黄袍加身。但是难掩华袞之下的各种丑恶与不堪，在 1975 年出版的专著《被毁弃的圣约——美国艰困时期的公民宗教》（*The Broken Covenant-American Civil Religion in Time of Trial*）中，贝拉（Bellah & Zheng, 2016）宣称美国人认为自己是《圣经》意义上的民族，希望自己是被上帝拣选的民族，但是总是背弃圣约，成为魔鬼的子民。在美国大资本主义和自私自利的个人主义的侵袭下，圣约已经只剩下了空壳，名存实亡。

贝拉（Bellah & Sun, 2014）是在担忧美国拒绝接受外在于权力的高级审判，即美国政治没有道德准则的约束，就会处处自命为绝对正确（self-righteous），无耻伪善，对内罔顾公平正义，对外穷兵黩武。虽然贝拉也意识到，美国公民宗教是一种复杂的道德和宗教遗产，在历史经常被用来对印第安人和黑人的杀戮和压迫提供正当性，“公民宗教并非总是被援用于支持有价值的事业。他曾坦言，在美国国内，有一种将上帝、国家和国旗融合在一起的‘美国退伍军人协会（American Legion）’式的意识形态，就曾被用来攻击持异议者、自由和其他团体”（Bellah, 2014, p.19），但是贝拉仍然坚持要对之去芜存菁，使之抵制美国民族主义的倾向，用以维护和捍卫美国的共和主义政制，“从一开始，美国人就一直意识到我们的共和制实验对全世界的责任与重要意义”（Bellah, 2014, p.20）。贝拉之错，很大一部分错在他固执地借用共和主义的理论来解读美国帝国主义的历史。美国建国之初存在着一个乐观的共和主义时期——尽管“共和主义从一开始就是为白人设计的”（Danielson, 2019, p.7），但是美

国系统性的种族主义、经典自由主义、大公司共同体、霸权主义、经济帝国主义和寡头政治早已使得共和主义徒具形骸。

贝拉的美国公民宗教理论得到的褒贬不一，批评的观点包括：贝拉采取的是功能主义的研究路径，概念模糊不清，缺少实证研究；对于美国福音主义传统没有足够的关注，所做的分析带有价值倾向；在美国历史并不存在一个建制化的、自成体系的、持续不断的、显然不同与其他宗教的公民宗教等等(Fenn, 1974, 1976; Steiner, 1976; Wilson, 1971, 1974, 1979, 1986)。神学界的研究者则批评认为，贝拉的美国公民宗教被认为会站到偶像崇拜，至少会站到世俗主义者的一边(Greeley, 1975; Lincoln, 1975; Ross, 1975)。贝拉教授通过回溯历史，为美国“找回”公民宗教传统的做法意在用历史的智慧烛照美国前进的道路或者是在试图把 20 世纪六十年代美国所经历的混乱纳入到基督新教的传统中。但是，他的历史观是基督教的“预表法”，即把美国的历史与《旧约》和《新约》的一些叙事联系起来，然后断言说，美国与上帝有外在的约，现在需要内化这个约。但是很明显，他的公民宗教概念没有确定的经验事实（empirical value），只是对美国历史的简单化和美化。在哈贝斯基和丹尼尔森看来，贝拉教授的公民宗教只能是一个神话（Haberski, 2012, 2013; Danielson, 2019），而非“一种与各种基督教教会并肩相随而又明显不同的、精心炮制的且充分建制化了的公民宗教”（Bellah & Sun, 2014, p.3）。

虽然贝拉意在用“公民宗教”为批判和纠治社会弊端和政治问题提供一个道德标准，但他心目中的“理想社会”是不可能实现的，就其实质而言，它只能是美国的“乌托邦”。来到北美殖民地的英国等国的拓殖民自初就不自觉地把信仰与政治学结合了起来，用《圣经》和基督教为他们的殖民扩张、屠杀和掠夺印第安人以及贩卖和奴役黑人提供理由，“几乎从一开始，‘美利坚的以色列’这一主题就被用来证明我们令人可耻地对待印第安人的做法的合理性，这是我们历史的典型特征”（Bellah, 2014, p.19）。随着美国历史的演进，美国的基督神学削足适履，顺应了资产阶级的四大价值观——“自由”、“民主”、“个人主义”和“资本主义”，这四大支柱撑起了一个巨大神圣的华盖——“美国人是上帝的选民(God's Elect)”。美国人的宗教情结使美国政治相信自封正义（self-righteousness）或者自以为是（self-justification）、美国例外论（exceptionalism）。美国视自己为“上帝的选民”、“新耶路撒冷（New Jerusalem）”、“山巅之城”、“人类最后最好的希望”，所以美国认为自己



可以牺牲其他国家和民族来保护自己的财富和繁荣，并视他们的对外战争、经济帝国主义的扩张以及对别国事务的干涉为天经地义。

贝拉引发了学者对于当代政治与宗教关系的激辩，关于美国公民宗教的定义和性质的学术争论颇多，有几位学者进行了归纳和分类。琼斯和里奇（Jones & Richey, 1974）认为所谓的“美国公民宗教”被赋予了五种不同意义。第一是美国生活方式或大众宗教（folk religion），第二是一种超验的普世的关于国家的宗教，第三是宗教性的民族主义，第四是民主信仰，即以民主为信仰，第五是新教的公民虔诚（Protestant civic piety）。而贝拉版的公民宗教与米德的“共和国宗教”同属于上述第二个范畴，他们都主张公民宗教在本质上是先知性的，审判国家的政治和民众的习俗，而不是对于国家或民族的崇拜。美国著名的宗教史学家马丁·马蒂（Martin E. Marty）在其专著《朝圣者的家园》（*Pilgrims in Their Own Land*）中指出公民宗教“在美国法律传统的各个方面找到了真正的归宿，在公立学校建立了教堂，在《独立宣言》中确立了信条，在最引人注目的总统演讲中发表了预言，在一些美国诗歌中写下了赞美诗，在美国生活最深重的危机中，在公民的呐喊中找到了激情”。他认为美国公民宗教包括两个大的范畴，即“国家的自我超验(national self-transcendence)”的公民宗教和“有超验神祇的(a transcendent deity)”的公民宗教，而它们又各自包括两个次一级的范畴，即教士式的（priestly）公民宗教和先知式(prophetic)的公民宗教。马蒂（Marty, 1974）认为贝拉版的公民宗教属于“国家自我超验的先知型”公民宗教，这与琼斯和里奇对于贝拉版的公民宗教的定性相左。南佛罗里达大学人类学教授迈克尔·安格罗西诺（Angrosino, 2002）则认为公民宗教有三种不同的含义，分别是作为文化宗教的公民宗教、宗教性的民族主义（religious nationalism）的公民宗教和作为超验宗教的公民宗教。安格罗西诺用美国著名的神学家保罗·蒂利希（Paul Tillich）作为文化宗教论的代表。蒂利希认为一个社会的共有的和共同的生活终极驱动力不只来自于有组织的宗教机构（organized religious institutions），也来自于有关经济交换、家庭生活和艺术追求（artistic endeavor）。宗教民族主义把国家当作偶像来崇拜，日本的国家神道教（State Shinto）和德国历史上的纳粹主义是这一类公民宗教的代表。在安格罗西诺教授看来，贝拉所阐述的公民宗教则属于超验宗教。超验宗教不同于宗教民族主义之处在于：超验宗教强调要将政治置于道德准则（ethical principles）的支配之下，并应该用道德准则进行检验。

政治学家罗德里克·P·哈特（Roderick P. Hart）认为贝拉所说的政治演讲中的公民宗教修辞只是一种话语，不能构成实质的宗教，因为它缺乏必要的宗教元素（Hart & Pauley, 2005, p.36）。在哈特看来，政客们可以在公共演讲中使用宗教修辞，这是政府与有组织的宗教（organized religion）达成的不成文契约。这种契约论可谓是一种双主权论，即教会组织为其信众提供信仰和终极的意义体系；而政府的权力则在左右着公民的日常生活。双方各有其话语影响力（rhetorical clout），心照不宣地开展合作——宗教把其属灵影响力借给政治，用以激发民众的爱国热情，而政府则对上帝和宗教的理想给予象征性的支持。教会保留了诸如对政府的政策或行动发挥建议、规劝之类的权力，而国家政权提供一个广阔的空间，允许人们接受公民宗教，如此以来，美国避免了“无宗教信仰”和“神权政治”两个极端（Hart & Pauley, 2005, pp.51-55）。哈特这一研究视角很独特，他觉察到美国政教除了有分离的一面，还有合作的一面。他没有发觉这种合作其实是美国的基督教在很大程度上是在顺应资产阶级意识形态——“自由”、“民主”、“个人主义”和“资本主义”，是受到上层阶级操控和利用的。另外，他对于政教分离的理解太过狭窄。《宪法》第一修正案政教分离条款，通过禁止国家确立国教，剥夺了教会在国家政治中的立法权和司法权，实现了教会与国家政权的分离，但是并没有把宗教同政治与文化进行截然分开。

不同领域的学者对公民宗教采用了不同的研究路径，得出来的结论也不尽相同。迈克尔·托马斯和查尔斯·费利芬（Michael C. Thomas & Charles C. Flippen）使用实证调查法来研究公民宗教。他们研究了1970年7月4日美国在首都华盛顿举行了“致敬美国日（Honor America Day）”的独立日盛大庆典时期报纸的报道。他们的研究表明，贝拉的公民宗教中元素或主题在独立日的很多纪念文章里付诸阙如；即使被提到，也没有宗教意味。对于相信自由、平等和公正等价值观的很多人来说，它们的源头无须是神圣的（Thomas & Flippen, 1972, pp.218-25）。

美国社会学家约翰·默里·卡迪西（John Murray Cuddihy）（Cuddihy, 1978）认为学者应从“实践”与“仪式”两个方面来研究公民宗教，而不应该用从政治家的演讲中萃取出来的神学作为研究的对象。他认为，公民宗教在美国的日常实践中表现为“文明宗教（Religion of civility）”，这一公共宗教要求不同的宗教信众之间互不冒犯，互相尊重。卡迪希对于美国文明宗教的看法从整体上来说没有问题，但与其说这是“宗教文明化”的结果，还不如说是“美国社会

中产阶级化”的结果。在 19 世纪末以前，新教享有道德霸权地位，打击天主教和犹太教，甚至是摩门教和基督科学教（Christian Science）。二战以后，天主教徒和犹太教徒的经济地位、收入水平、受教育水平普遍提高，再加上美国着力打造反苏反共“宗教阵线”，竭力消弭不同宗教之间的分歧，实现了前所未有的高度的宗教宽容。但是新的宗教矛盾出现了，三大宗教尤其是基督新教以及其他宗教内部的自由派和保守派的矛盾日益加大，在经济、政治和文化上都存在着严重的分歧，发展出被罗伯特·伍思诺（Robert Wuthnow）（Wuthnow, 1988）描述成的“两种公民宗教”。卡迪希的研究之所以出现问题，是因为他既没有向上追溯到 19 世纪时期美国基督新教的霸权地位，也没有预见会出现相互对立的两种公民宗教。他的公民宗教概念只是揭示了美国宗教在 20 世纪中叶以后一段时期出现的积极多元化。

以上学者对于贝拉的公民宗教概念进行了不同的诠释、发展甚至是批评，丰富了公民宗教概念的内涵和外延，但都不赞同公民宗教主要是一种社会规范而带有压迫性的观点。自 20 世纪七十年代中期以来，随着贝拉自己对公民宗教理想的幻灭，第二个学派登场；此时矛盾冲突成了公民宗教研究关注的焦点。多伦多大学政治学教授罗纳德·贝纳(Ronald Beiner)（Beiner, 2010）断言：“公民宗教是政治为了自己的目的对宗教的擅用（appropriation）”，这一观点代表了这一研究范式的核心理念。

阿拉巴马大学名誉教授、历史学家乔治·莱布尔（George Rable）(Rable, 2010) 认为，公民宗教是宗教与政治相混合而创造出一种仪式化的程序，以此来表现美国乃是一个道德实体（moral entity）。加拿大历史学家安德鲁·普雷斯顿(Andrew Preston)（Preston, 2015）主张公民宗教是由政治领导人使用的一套仪式，因为宗教和政治一样，都倾向于使用仪式和典礼来规范社会关系。普雷斯顿断言，在 20 世纪初期以前，公民宗教一直隐而不彰，主要藏身于政治制度和公民价值理念之中，其主要任务是把美国的民主美德比况为基督教美德，从而把前者神圣化。之后，随着宗教在 20 世纪迈向多元化，新教的影响力减弱，公民宗教承担了更广泛的使命。如果说公民宗教只是各种仪式的话，这恐怕是不够的，因为公民宗教还包括特定的话语方式、象征以及神话等。这两位学者最大的问题还是没有注意到，“当代的公民宗教的上帝已经变成了国家了，宗教仪式、教义以及修辞都是服务于国家——这位行走在人间大地上的上帝的”（Sandlin, 2008），但是美国的国家形态与卢梭心目中的人本主义的全能政体不

同，由奉行古典自由主义时期的共和政体逐渐沦落为奉行新自由主义（neo-liberalism）的资本寡头政体，但是宗教服务于政治的基本规律没有改变。

美国佩珀代因大学杰出教授、教会史学家理查德·T·休斯（Richard T. Hughes）（Hughes, 2018）《美国赖以生存的六大神话》（*Myths America lives by*）的作者理查德·T·休斯（Richard T. Hughes）教授指出，指出白人至上主义神话(the myth of white supremacy)排在美国的六大神话之首，是其它五大神话的基础和前提。而欧洲人到达美洲大陆从一开始，就开始编织种族主义故事，用这些故事把他们的罪恶转化为美德，把他们的犯罪行为刻画成基督教的善举，还对西欧的“基督教”的良知起到了抚慰的作用（Hughes, 2018, pp.10-11）。这也是他们把政治与宗教结合的结果。美国的白人至上主义神话派生出来另外五大神话分别是：美国是上帝拣选的民族（the chosen nation），美国是遵从自然法的（nature's nation）国家，美国是千禧国度（the millennial nation），美国是基督教国家（the Christian nation），美国是一个纯真无邪的国家(an innocent nation)。休斯说这六个神话成为美国的精神胶水，是美国力量与团结的源头，没有这个胶水的凝聚作用，美国就会解体。但是，这些神话也把美国的正义性（the righteousness）绝对化了。由此可见，这些神话把美利坚信条的理想与“当下的现实”混为一谈，扼杀异见。美国继承了欧洲殖民者的传统，善于利用宗教为殖民主义、种族主义和帝国主义行径辩护，编织了种种的神话，为美国塑造了一个光辉的和白璧无瑕的形象。六大神话仅有一个神话勉强可以说没有利用基督教神学，即最后一个，其他五大神话都在利用基督教神学。因此，我们可以发现基督教，尤其是基督新教中的清教主义（加尔文主义的分支），成为美国公民宗教的主要源头之一，包括“选民”、“圣约”、“千禧年主义”、“预表法”和“山巅之城”等神学概念。这些神学概念大都与基督教原本的概念相去甚远，以“圣约”为例，《旧约》中的圣约是上帝与古代以色列民族所达成的垂直方向的约，在美国公民宗教中的“圣约”则是水平方向“社会契约”的代称。所以格伦·A·穆茨（Glenn A. Moots）教授说，“美国人是在公民宗教里游泳的鱼，公民宗教不同于基督教，然而大部分美国人不知道自己的身体湿的”（Moots, 2010, pp.78-79）。穆茨教授的这句话形象地说明，宗教与公民宗教在美国经常被混为一谈，令很多人浑然不觉基督教已经被政治所利用和操控。

美国公民宗教也常常同美国的例外主义和民族主义联系在一起。“民族主义可以不利用宗教，宗教可以不需要民族主义，但是‘公民宗教’的概念与民

族主义的概念以及民族主义作为意识形态的崛起是密不可分的”（Hvithamar, 2009, p.116）。埃默里大学杰若米·冈恩教授（T. Jeremy Gunn）（Gunn, 2008）指出政治神学、军事霸权、自由资本主义形成非神圣的三位一体，煽动美国人的民族自大心理，塑造美国人的身份认同。美国阿克伦大学历史系杰出教授沃尔特·L·希克森（Walter L. Hixson）（Hixson, 2009）则认为，美国人反复地参加国旗宣誓仪式，演唱国歌。这些仪式再加上铺天盖地的民族主义话语和象征，淹没了反对文化霸权的声。批评者被边缘化，绝大多数美国人陷入了国家神话的泥潭之中难以自拔。概言之，冈恩和希克森分别从不同的角度指出了美国公民宗教有鼓动宗教民族主义之嫌，意在让美利坚民族永远维持其世界霸主地位。俄克拉何马大学历史学教授威尔弗雷德·麦克雷（Wilfred McClay）（McClay, 2004）也指出公民宗教是一把双刃剑，要想在国家的政治生活中成为建设性的力量，就必须在教牧的与先知的冲动之间取得平衡。教牧的公民宗教“可为不法行为提供理由，使宗教语言变得廉价，将神职人员变为身着教袍的国家奉承者”。他们的公民宗教赋予国家以神圣性，并将政府和经济制度置于不能被批评的地位，类似于贝拉所警告的宗教民族主义，而公民自由主义的版本对民族国家的正当性则提出质疑。麦克雷教授这一观点深刻地指出了美国的公民宗教有使美国自封正义、自以为是的危险，而不愿接受外在于权力的高级审判。

神意主义（Providentialism）也是美国公民宗教传统的重要组成部分。英国剑桥大学教授尼古拉斯·盖耶特（Nicholas Guyatt）研究发现神意主义在美国的语境中既可以是一种意识形态，也可以是一种修辞形式，取决于具体个人的信念或者具体历史时期的政治紧迫性。在十七和十八世纪中，神意主义的鼓吹者主要是大西洋世界的知识界和政治界的执牛耳者，包括牧师、政治人物、律师、医生和其他专业人士，他们都是特权者、有知识、白人和男性。而在十九世纪，除了宗教与政治精英继续青睐神意主义之外，他们之外的一些非精英美国人群也喜欢把他们的关切与国家的命运关联在一起。由于在布道和政治演讲中大量神意主义的表达和思维方式使得英国和美国的大多数人都倾向于从宗教的角度理解国家的历史（Guyatt, 2007, introduction, pp.6-8）。比如1776年和1777年，马萨诸塞州的牧师萨缪尔·韦斯特（Samuel West）就表示上帝是让美国成为“自由与宗教的避难所”，上帝的意旨已为我们变成一个国家奠定了基石（Guyatt, 2007, p.99）。韦斯特深刻地发现“神言论不仅是美利坚民族身份认同的组成部分，而且是实现具体政治目标的战略举措”，神言论在美国有着持久且强大的影响力（Guyatt, 2007, introduction, p.4）。林肯总统在第二次就职

演说中将内战解释为上帝的天意，巧妙地暗示蓄奴制是南北方的共业，内战是上帝对美国整个国家的惩罚，因此北方与南方需要接受共同承受苦难，彻底废除奴隶制。林肯对神意神学的巧妙使用是美国政治修辞传统或意识形态传统的一部分，但是从历史唯物主义来看，把废奴归结为上帝之命，只能陷入唯心主义的泥潭。除了个人命定论（personal providentialism），美国的国家命定论（national providentialism）一直也很有市场，韦斯特归纳了美国在 1607 年到 1876 年期间的国家命定论有三种表现：善恶有报命定论（judicial providentialism），历史命定论（historical providentialism）和末日命定论（apocalyptic providentialism）。

进入二十一世纪，公民宗教研究出现了新的动向，学者们致力于从宏观上把握公民宗教的性质与功能，通过采用跨国比较研究，试图把人类社会不同的公民宗教整合进同一个理论框架。加拿大学者玛塞拉·克里斯蒂（Marcela Cristi）（Cristi, 2001）主张，公民宗教是一个连续统（continuum），一端是涂尔干和贝拉主张的公民宗教，另一端是卢梭主张的政治宗教。但是究其实，贝拉的公民宗教如同卢梭的公民宗教一样，其首要任务是赋予开明的政治体系以正当性（Shanks, 1995, introduction, p.5）。她援引马蒂（Marty, 1974）、珀迪（Purdy, 1982）和里根（Reagan, 1976）等多位学者的研究成果，指出公民宗教作为一个意识形态和政治工具，不一定是为政治权力和政治权威提供正当性的永恒之物，可以被看作是“不定期发生的”现象，出现于政治动荡时期，用以应对国内和国际的合法化危机（转引自 Cristi, 2001, introduction, p.10）。这几位学者指出公民宗教具有偶发性的特点，自然不假，但是不能过于强调这一点。因为一个国家的公民宗教具有很强的历史延续性，以美国为例，因为其“富人之治为体、寡头政治为用”的政治体制是一以贯之的，尚未出现颠覆性的改变，所以其公民宗教的主色调没有改变。美国公民宗教的主旋律与变奏曲之间存在着辩证关系，不可偏废。

戈尔斯基教授指出，美国有必要恢复公民宗教的传统，抵制宗教民族主义和激进的政教分离主义，以保卫美国政治“至关重要的中心（Vital Center）”，防范美国政治的离心倾向。但是，戈尔斯基教授忽略了一点，即“至关重要的中心”本身也具有排挤其他社会集团和意识形态的意蕴。斯坦福大学高级研究员彼得·贝尔科维奇（Peter Berkowitz）则认为戈尔斯基过于强调美国先知共和主义（prophetic Republicanism）的传统，却忽略了美国的经典自由主义传统，只会导致“至关重要的中心”更加向左倾斜，加大党派分歧。贝尔科维奇（Berkowitz, 2017）呼吁美国人要发扬经典自由主义，自觉维护宪政秩序——

“这种宪法秩序建立在‘人人生而自由平等’的经典自由主义信念之上，目的是通过有限政府人人平等地享有权力，依赖于受过宗教传统和经典政治哲学滋养之下的美德教育的公民”。贝尔科维奇与新保守主义者的观点是一致的，面对美国当代所面临的经济与政治上的种种挑战，他们主张用经典自由主义作为解决之道，即用经典自由主义的自然权利观来抵制共和主义所倡导的共同利益观。

历史学家对于公民宗教的概念大都不以为然。“美国历史上最持久的主题之一就是它的宗教创始。这个叙事在学校教科书、政治经验知识和大众意识中无处不在” (Green, 2015, p.viii)，这个神话由于不同历史时期的需要，在被不断地丰富、装扮和重塑。但是，北亚利桑那大学历史学者莱拉·丹尼尔森 (Leilah Danielson) 指出只要诉诸历史，就会发现美国根本没有什么公民宗教，所谓的公民宗教只能是一个神话 (myth)。在她看来，贝拉和戈爾斯基对于美国宗教传统的分析都过于简化 (neat)，例如戈爾斯基把美国的政教关系划分为三个范畴，即宗教民族主义、公民宗教与激进世俗主义，这种划分并不严密，它们之间难免有相互交叉重叠之处。另外，他们太过强调美国文化的同化作用 (assimilative)，而没有充分考虑到美国的强势文化与弱势文化之间的权力差 (Power differentials)。他们仅把清教徒当作美国历史的源头，而实际上美国历史的源头和族裔都是多元的 (Danielson, 2019, p.11)。无疑，丹尼尔森敏锐地注意到了历史的复杂性，所谓美国历史起源于清教徒一端的说法完全是美国的民族起源神话，公民宗教也就成为了美国民族主义建构的命题，不是历史的本相。

同时，在其他的学者的口中，公民宗教几乎代表着殊为不同的概念，因为“公民宗教有丰富的资源，不仅国家行为者 (state actors) 可用，各种利益团体 (interest groups) 和一些社会运动 (social movements) 也都在使用公民宗教追求各自政治目的” (Lienesch, 2017, p.96)。如 19 世纪早期美国用“昭昭天命 (Manifest Destiny)” 来为其领土扩张行为提供合法化，再如 20 世纪八十年代以来公民宗教的话语权落入美国政治右翼的手中，他们反对人本主义者、女权主义者以及“他者 (Others)”，认为“他者”既不承认美国是一个基督教国家，也不承认美国肩负着塑造世界的神圣使命。由此看来，“公民宗教”不一定是团结和整合的力量，相反，在某些情况下还可以是破坏美国文化的多元性和人为制造分裂的因素。

贝拉和戈爾斯基试图通过恢复或弘扬传统的美国公民宗教来解决当代美国出现的不同困境，但是他们和上述的其他美国学者一样往往都忽视了公民宗教具有意识形态性的或者操控性的意图（或者潜质）。在某些特定的历史时期，公民宗教往往还带有强迫性和分裂性，而非统一性和整合性，例如内战时期南方各以宗教为合理化工具，成为战争的催化剂。公民宗教作为意识形态的铠甲，所以在大多数情况下，它都不是自发产生的社会现象，而是统治精英利用文化和宗教符号来发动群众、争取支持的操控手段，并有意地把它当成工具来推进政治目标的，比如号召国家团结，恢复社会秩序，促进政治稳定，以及为特定的政治秩序提供正当性（Cristi, 2001, introduction, pp.8-13）。因此，贝拉和戈爾斯基阐述的美国公民宗教只能是美国政治的迷思，昭示了美国的现实与其政治理想的巨大反差。

## 2.4.2 国内研究概述

国内对于美国公民宗教的研究始于 20 世纪八十年代初期。中国社会科学院的基督教研究著名学者颜昌友先生发表在 1983 年第 3 期的《世界宗教研究》上的《“美国国民宗教”管见》一文是国内最早美国公民宗教研究论文，此后，汉语学术界陆续发表的论文一共有数十篇，包括来自美国、法国的华裔学者以及来自中国台湾的学者。迄今在汉语学术界仍没有美国公民宗教研究的博士论文，但已有三篇硕士论文：孙玲（Sun, 2008）的《美国公民宗教的成因探析》，聂迎娉（Nie, 2011）的《美国公民宗教及其在公民教育中的作用探究》以及李欣（Li, 2013）的《论公民宗教的共和基石—贝拉的公民宗教理论构想探析》。思想史学家威尔弗雷德·麦克莱（Wilfred McClay）指出公民宗教主要是“学者的术语（a scholarly term）”，研究公民宗教的大多数学者对公民宗教的认识主要还是局限于贝拉的第一篇论文的有限的理解上（转引自 Haberski, 2013）。对于中国的公民宗教研究者来说，也有一部分学者把贝拉的公民宗教研究成果视为不易之论。概括地讲，汉语学界的美国公民宗教研究关注三大主题：

首先，我国有一部分学者重点关注美国公民宗教的意识形态性。西方学者大多是从宗教社会学或宗教学的角度来研究公民宗教的，受美国主流意识形态的影响回避阶级矛盾和阶级冲突，很少地从意识形态角度来分析公民宗教的本质，我国学者弥补了这一不足。哲新（Zhe, 1996）提出，公民宗教是美国资产阶级实行统治的思想舆论工具，同时也是社会的凝聚力量 and 美国人的一种精神动力。哲新先生的观点可谓是言简意赅，入木三分，但是没有系统地揭示它与传统宗教的区别与联系。复旦大学徐以骅教授在《美国的国民宗教及其国民宗教辩论》



一文中指出美国公民宗教论虽然“根本就含糊不清”，但是公民宗教论有几个较为明显的倾向：首先，它的理论基础是涂尔干的宗教社会学；其次，公民宗教论的提倡者设定每一个社会都需要某种共同的宗教；第三，公民宗教论带有强烈的白人中产阶级色调；第四，公民宗教论有理想模式（model for America）和现实模式(model of America)之别。徐教授（Xu，2004）精辟地指出，“30年来关于公民宗教的辩论提出的问题比它所解决的问题要多得多”，公民宗教似乎难有促成社会形成共识与凝聚力之功，“两种版本的公民宗教的对立，即强调美国经历的特殊性的保守派版本和以国际视野来解释美国经历的自由派版本之间的分歧，在很大程度上反映了美国社会的矛盾与冲突”。徐教授（Xu，2004）对于全国引介美国公民宗教学术争鸣做出了重要贡献，并鞭辟入里地指出美国公民宗教是欧裔人对非欧裔人的压迫和剥削的意识形态。这一观点是很深刻的，但是把公民宗教所包含的国家意识形态的其他方面遗漏掉了。北京大学孙尚扬教授（Sun，2015，p.104）认为贝拉所说的公民宗教实际是“被神圣化了的共和主义意识形态”，往深层次上说，美国公民宗教是在用基督化的解释系统或意义系统赋予美国公共生活以意义。“贝拉的公民宗教不是汲喆教授所谓的神圣的非宗教，而是一种既借用了基督教的诸多元素，又与基督教不同且与之并行的真正的新宗教，但它既不是卢梭意义上的公民宗教，也不是古典意义上的公民宗教”（Sun，2015，p.14）。孙尚扬教授与任建涛教授都注意到了公民宗教与古典意义上的公民宗教是不同的，但是两位著名学者都没能较为系统地论证公民宗教是对现代政治的神圣化，是现代的政治宗教。

我国学者的另一个关注点是公民宗教赋予现代政治的正当性和对其神圣化的作用。复旦大学任军锋教授(Ren，2015)精辟地指出，美国公民宗教回应的是现代国家的正当性根基在哪里的问题：上帝体现最高主权，所有世俗的统治者及其权力都是有限的，宪政自由是确保公民权益的关键力量，但是任教授把现代国家的正当性缩小到西方的宪政主义政治，忽略了现代民主的多样性和不同国家的不同文化和政治传统。复旦大学孙向晨教授（Sun，2012）则深刻地指出公民宗教是自由主义政治的幌子，并且正确地指出了美国公民宗教通过与《圣经》中的典故联系在一起，建构了美国化的信仰体系。

第三个关注点涉及公民宗教对于个人主义的抑制作用及如何为社会提供道德共契的问题。北京大学孙尚扬教授（Sun，2015）对贝拉的公民宗教内涵进行了深入解读，认为它具有教士和先知两个功能，为美国的公民生活经验提供解释性和规范性意义系统的功能。孙教授特别阐述了贝拉版公民宗教的教士功能，

表现在三个方面，其一，公民宗教为美国最高的政治权威提供神圣的合法性；其二，公民宗教是国家社会团结和社会动员能力的源泉；其三，公民宗教培育公民的共和美德。孙教授没能注意到美国公民宗教是国家意识形态的一部分或者是其工具，是代表资产阶级利益的强制性力量，所谓的公民的共和美德是资产阶级道德的规范。哈尔滨工业大学郑莉教授(Zhen, 2014)认为，公民宗教最核心的问题是对“人格”要有某种宗教式的尊重，绝不能肆意侵害人格权利和尊严。美国自诩自己是世界上唯一的建立信条上的国家，从《独立宣言》到小罗斯福总统的“四大自由”，以至于历任总统所宣扬的美国信念和理想，都是一种理想模式，代表了现代政治的“乌托邦”，现实中的丑陋美国与理想中的美国被混为一谈，美国的政治也因之常常激荡于理想与现实之间。郑莉教授在很大程度上忽视了美国奉行白人至上主义和帝国主义现实的一面，只注意到了美国理想的一面。任剑涛教授(Ren, 2013)认为美国的公民宗教是以上帝为符号的公民信仰，是一种特殊的宗教形式，提供国家象征符号，诱导出公民对国家的忠诚。公民宗教是对世俗国家的崇敬与忠诚，是维护社会神圣价值的特殊宗教形式或者准宗教。任剑涛教授强调唯有宪政政体才能防范国家主义和极权主义扭曲公民对国家的崇拜，让公民可以由衷地和理智地热爱祖国。任剑涛教授指出美国公民宗教以国家为信仰对象，但是他对美国宪政政体的公平正义强调得过犹不及——他似乎确信美国宪法是代表全民利益的宪法，而非在本质上代表着资产阶级根本利益的宪法。

总体来看，我国学者对于美国公民宗教批判的少，肯定的居多，主要还是因为我国学者往往囿于贝拉版的公民宗教概念。比如郑莉教授和任剑涛教授就不自觉地接受了贝拉所描述的“乌托邦”式的公民宗教。对照美国的历史上少数族裔和妇女受到的压迫与歧视，以及宗教民族主义分子所鼓吹的军国主义路线，“公民宗教”作为共和主义价值之神圣华盖的说法只能是一种理想状态。本文本着逻辑与历史相统一的原则，来探究美国公民宗教是如何成为文化霸权的核心内容，并为美国的资本主义制度和帝国主义行径提供正当性的。上述已有的研究成果各有所长，但是总体而言，大都存在着一些不足：

第一，大部分研究没有采用历史唯物主义和辩证唯物主义的研究方法和路径，致使它们难以深刻地揭示公民宗教的本质和作用。西方的公民宗教研究者，包括美国的学者，主要是从有神论的角度来研究公民宗教，缺乏马克思历史唯物主义和辩证唯物主义的科学性。在历史发展的进程中，美国公民宗教随着国

家政治的演进而相应地做出调整，但是没有马克思历史唯物主义的指导，对于公民宗教的历时研究无法准确把握其内在的规律。

第二，公民宗教作为上层建筑，具有一定的自主性，但主要取决于经济基础的决定性影响。现有的研究对两者二间的关系关注得还不够。美国的资本主义先后经历了农业与手工业资本主义、工业资本主义、垄断资本主义和金融资本主义等不同阶段。经济基础在改变，上层建筑也相应地产生变化，并对经济基础产生一定的反作用力。上层阶级总是选用最恰当的宗教来为阶级统治服务，这个宗教随着不同的时代的需要必然会被操控或阐释。大多数的西方学者出于对启示宗教的推崇，在政治对于宗教操控和利用问题上表现得有所顾忌和有所保留。

丹尼尔森（Danielson, 2019）以历史学家的眼光来审视公民宗教，她认为美国历史上没有所谓的公民宗教，只有以盎格鲁-新教徒为多数的欧裔白人为主导的民族主义话语，但这一话语绝非普世性的，而是常常排斥和压制其他话语。在她看来，公民宗教则是一个含糊不清的概念，规避了民族主义所关注的权力、身份和归属等中心问题。丹尼尔森一言中的，公民宗教几乎是言人人殊，争执不下，迄今为止，依然没有形成一个明确的共识。另一位历史学家约翰·F·威尔逊（John F. Wilson）（Wilson, 1974）认为，贝拉所描述的公民宗教只是某些行为方式，可谓之为“公民的虔诚（civic piety）”，而不是一种成熟的宗教。威尔逊 1979 年在专著《美国文化中的公共宗教》（*Public Religion in American Culture*）再次指出贝拉的公民宗教概念含混模糊，无法独立成为一个宗教，只可能是美国所努力建构的公共宗教的一个组成部分。威尔逊和马蒂都认为公民宗教只是间或发生的现象，并非是始终存在的（Marty, 1976, p.187; Wilson, 1979, p.21）。

征诸美国历史，像贝拉所主张的希伯来圣约宗教只能是一种“民族诞生（nation-making）”的神话，是对民族起源和使命神话化的手段。神话就是神话，经不起推敲，所以贝拉在《背弃圣约——处于考验中的美国公民宗教》中的就陷入了自相矛盾的窘境。一方面，他坚称清教徒拥有的圣约（covenant）和德性的观念，这也是美国当今社会所迫切需要的信仰；但是另一方面，他痛心指出“然而几乎从他们踏上美洲这块土地那一刻起，他们就破坏了那份圣约并开始做不道德之事（Bellah & Zheng, 2016, 序言, p.14）。宗教为殖民者找到了为他们的罪责开脱的理由，让他们可以“心安理得”地享受从印第安人和黑人奴隶那里掠夺来的土地和其他财富。

还有其他学者从历史发展的角度来研究公民宗教，得出另外的结果。宾夕法尼亚大学历史学家沃尔特·麦克杜格尔（Walter A. McDougall）（McDougall, 2016）在研究美国外交中的公民宗教时，把美国外交政策中的公民宗教演变历史分成了三个阶段，第一阶段是“古典的公民宗教”阶段，从建国时期到 19 世纪九十年代，以华盛顿所宣扬的孤立主义为典型特征；第二阶段“进步主义的公民宗教”阶段，从 19 世纪九十年代到 20 世纪六十年代，此阶段以美国入侵菲律宾和古巴为起点，这一时期主要特色是新教的狂热主义要求美国向海外输出自己物质上的和精神上的财富。第三个阶段是“千禧年阶段”（the millennial phase）是 20 世纪六十年代迄今，是进步思想向世界其他地区的延伸，美国在此阶段俨然已经建成上帝在世间的王国。

本文之所以选取美国历史上的革命时期、内战时期和冷战时期来观察和深入公民宗教，是基于以下几点考虑：

首先，这三个时期与贝拉教授观察公民宗教的三个历史时期基本上是对应的。贝拉教授选择的是独立革命、内战时期和越战时期，前两个时期与本文一致，第三个时期有交叉，因为越南战争是冷战长剧中的重要一幕。如此选择，本文意在通过对比，突出马克思历史唯物主义在研究公民宗教时所具有的科学性。贝拉认为独立战争、内战和越南战争构成了美国历史上三大关键时期（times of trial），美国成功地化解了前两次严峻的危机，分别是由摩西式的华盛顿总统和耶稣式的林肯总统率领美国转危为安的，而陷入越南战争泥潭的美国，国内的舆论与人心产生了对立和分裂，美国人因失去了一致的目标而产生了严重的道德危机。贝拉主张在美国成为一个具有全球影响力的国家之后，只有内化其与上帝的圣约，才能树立对美国受制于超验的道德准则的意识，肩负起对世界的责任。贝拉十分警惕美国的“自由世界”意识形态是具有强大破坏性，把它当成一种极权主义，他像尼布尔(Reinhold Niebuhr)一样担心美国“善良过度”的意图会造成对其他国家的伤害（转引自 Haberski, 2013）。

其次，这三个时期分别代表了美国资本主义发展的三个阶段，一是自由资本主义的初级阶段，主要是农业和手工业资本主义；二是工业资本主义方兴未艾的阶段，北方从英国引进了工业革命，工业部门实现了迅速的发展，与南方奴隶种植园经济产生的矛盾不断激化；第三个阶段是在资本主义进步垄断阶段以后，大企业结成企业共同体，加剧了垄断程度。

在第一个阶段，作为英国的一个海外殖民地，北美地区的资本主义已具雏形，其上层阶级渴望经济主权，急需摆脱母国对于其制约和控制，以获得更大

的发展空间。反英的斗争并未受到殖民地所有人的支持。上层阶级在胜利之后把收缴的土地分开一部分给手工业者和无土地的农民，换取他们的支持，目的是为了建立较为牢固的统治基础。“重新分配土地给革命的领导人提供了双重的机会：一方面，使自己以及同党富起来；另一方面，把土地分给一些小农阶层，以便为新政府赢得更广泛的支持”，“它以自己所拥有的巨大财富，建立起历史上最富有的统治阶级，同时，还有足够的财富，可以用来保证中等阶层的需求，从而使它成为贫富之间的一个缓冲带” (Zinn, 2013, p.68)。

在第二个阶段，新兴的工业资产阶级需要从南方奴隶主夺取政治权力和外交权力，遏制奴隶种植园的蔓延和扩散，双方各以《宪法》为依据，对“自由”作了完全不同的诠释，目的在于维护自己一方的权益。矛盾冲突发展到了不可调和的地步，南北战争爆发，黑人奴隶成了决定战争胜负的关键点。黑人奴隶在战后只获得了象征性的平等权和自由权，这是因为彻底动摇种族主义的经济基础尚未形成。

在第三个阶段，美国的资本主义走到了垄断阶段和帝国主义阶段，对内和对外的反动性都在加强，在国内引起了严重的经济危机，工人阶级奋起反抗，新兴的社会主义国家在促进经济发展、全民就业和男女平等等方面都给美国带来巨大挑战。资本主义的正当性受到严重的质疑，美国的大资产阶级需要对于资本主义政治和经济制度的正当性进行证成和补强。在这三个阶段，上层阶级都在不同程度上利用宗教来为政治提供正当性和神圣意义，使资产阶级的意识形态获得道德真理的地位。

## 2.5 本章小结

本章论述了文化领导权理论和政治的神圣化理论对于研究公民宗教的理论创新意义，并对公民宗教研究的文献进行了梳理，并以三个不同时期的公民宗教的形成动因和发展过程作为研究对象来解剖美国公民宗教的本质。从马克思辩证唯物主义的角度来看，矛盾是社会发展的动力，矛盾又分为主要矛盾和次要矛盾。美国公民宗教在这三个时期是对当时主要矛盾的回应，分别给美国留下了不同的公民宗教遗产。简而言之，美国革命时期的上帝是一个为美国革命提供正当性的自然法上帝，美国内战时期的上帝成了林肯口中捍卫公义的上帝，对违反圣约的美国人实施了严厉惩罚；“冷战”时期的上帝又成了反对共产主义和社会主义的意识形态化的上帝。

## 第三章 美国革命与公民宗教

本章主要研究在美国革命以及建国时期有机的意识形态是如何构建出来的，以及资产阶级的意识形态与宗教如何结合并发展出了公民宗教的。

### 3.1 新教的意识形态

罗马天主教为封建主义的中世纪欧洲提供了社会秩序规则和统一的整体感，但是随着欧洲封建制度开始走向衰落，新贵族和市民阶级以及渴求更大权力的君主对于罗马天主教在政治上、经济上和精神上的专制统治感到不满。以马丁·路德和约翰·加尔文为代表的宗教改革家成为新兴的资产阶级的代言人，从宗教领域发起了对于罗马天主教所代表封建压迫和剥削制度的斗争。新教用以“耶稣是教会的头”来否认教皇和其他的僧侣阶级的属灵身份，用“人人皆僧侣”否定以僧侣阶级在灵魂救赎中的中介作用，重建上帝与个人的直接联系，强调信仰的权威以否定善功在灵魂救赎中的作用。伯格爾指出“如果和天主教宇宙的‘圆满’相比，新教似乎是一种彻底的消滅，以在宗教内容方面的巨大财富为代价，精简到了只剩‘基本’。加文尔宗尤其如此，在很大程度上路德宗甚至安列甘宗教改革也都是如此” (Berger, 2015, p.188)。新教的改革不仅从形式上简化罗马天主教的教义、仪轨和圣事，而是沉重打击罗马天主教的精神的和政治的权威地位。费尔巴哈指出，“新教不像旧教那样，具有思辨或者思想的趣向；新教不再是神学，它在实质上只是基督教义，亦即宗教的人类学”（转引自 Li,1984,p.135）。

#### 3.1.1 新教改革对人的“精神解放”

宗教的价值观和世界观是变动不居的，唯有与时俱进才能保持其生命力，而最大的变革动力就来自于由社会生产力发展所推动的经济基础的变化。早期的基督教是反对金钱膜拜的。圣保罗对提摩太说：“只要有衣有食，就当知足，贪财是万恶之根”（提摩太前书 6:6-8）。耶稣对门徒说：“我实在告诉你们：财主进天国是难的。我又告诉你们：骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢！”（马可福音 19:23-24）。而到了中世纪，罗马天主教成了最大的地主和神权政治的统治集团，皮朗指出“中世纪的教会世界观非常适合当时以土地为社会秩序唯一基础的经济状况。土地是上帝赐予世人，使之能够在人间生活而期望永恒的救赎的”（Pirenne, 1964, p.12）。而随着资本主义的萌芽和市民阶级的兴起，他们创造并积累了越来越多的财富，需要对《圣经》和基督教做

出新的解释，对这一阶级创造大量财富的行为做出合理的解释，给予他们以合法地位，否则就难以与时俱进，就会被这一不断壮大的阶级抛弃。

从 14 世纪开始，在西欧的一些国家中，失去土地的农民进入城市，主要从事手工业和商业，成为“布尔乔亚”（Bourgeoisie），即城市里的小资产阶级，其中的“Bour”是“城镇”的意思，不同于恩格斯所描述的大资产阶级。“自 15 世纪开始，商业取代农业成为欧洲经济体中最具活力的部分。到了 16 世纪，金钱或其他对资源的经济控制权，成为决定性的力量”（Butler, 2013, p.11）。当欧洲的商人阶层占据社会的主导地位以后，社会观念为之一变：

16 世纪和 17 世纪，人们经历了新经济环境与传统宗教及社会价值观之间的严重紧张关系。……宗教激情及其假说，将继续扮演激励人们涌向商业与殖民地的推动力。宗教思想与商业伦理越来越密切相互交织在一起，与世俗目标兼容一致。现世现地日益取代前世来生，成为西方世界的首先价值取向。（Little, 1984, pp.97-103）。

马克思·韦伯（Marx Weber）认为西北欧一些新教国家之所以能率先走上资本主义道路，是因为基督新教与世界上其他的主要宗教相比，更有助于资本主义的发展，“基督新教的现世禁欲最先创造出一种资本主义的伦理，虽然是非意图中的。因为它为最虔诚及最守伦理的人打开了通往营利事业的道路”（Weber, 2001, p.269）。很明显，韦伯资本主义伦理一说违背了经济基础决定上层建筑的马克思主义基本原理，颠倒了新教与资本主义经济基础之间的因果关系。托尼不同意韦伯之说，他认为资本主义与人类一样古老，而 16 世纪和 17 世纪荷兰和英国的资本主义主要起因于美洲的大发现及其所带来的社会变革（Tony & Shen, 2017, p.88）。托尼主张，经济与社会变革构成了宗教发展的动力，而不是相反。很明显，托尼的观点是符合马克思主义基本原理的。北京大学厉以宁教授研究发现，西欧的资本主义与新教改革是相互促进的：

城市中的人们是讲究现实的交易者，他们在两个极端之中选择自己的生活方式，决定自己的消费行为。一个极端是通过苦行而步入天国，另一个极端是生活奢侈而堕入地狱，而介于两个极端之间的则是：既虔信基督教义、乐善好施而能步入天国，避免堕入地狱，又能因生活的改善而不必再受苦行主义的折磨，“像希腊罗马的人本主

义并不完全排除超自然一样，基督教的超自然也并不阻止人们对世俗的情欲和尘世的事务合乎人性的考虑”。（Li, 2004, p.91）

厉以宁描述的是资本主义兴起之初期新兴的小资产阶级对于基督教态度的微妙变化，随着资本主义的不断壮大，新教的面目也在不断更新。马克思在《<黑格尔法哲学批判>导言》中把马丁·路德的宗教改革称之为从“僧侣的头脑”开始的一场理论革命，但是它是一场没有彻底解放德国人民的革命：

路德战胜了虔信造成的奴役制，是因为他用信念造成的奴役制代替了它。它破除了对权威的信仰，是因为恢复了信仰的权威，他把僧侣变成了世俗人，是因为他把世俗人变成了僧侣。他把人从外在的宗教虔诚中解放出来，是因为他把宗教虔诚变成了人的内心世界。他把肉体从枷锁中解放出来，是因为他给人的心灵套上了锁链。（Marx, 1995, pp.9-10）<sup>10</sup>

马克思深入揭示了马丁·路德宗教改革的保守性——“现在的问题已经不再是世俗人同世俗人以外的僧侣进行斗争，而是同他内心的僧侣进行斗争，同他自己的僧侣本性进行斗争”（Marx, 1995, p.10）<sup>11</sup>。但是，从另一方面来看，马丁·路德发动的宗教改革，强调“因信称义”（Justification by faith alone），“要求人们尊服的只有体现在基督身上的上帝权威，只有《圣经》中的真理是永无谬误的，是判定信仰的唯一标尺”（Li, 1984, p.108），削弱了人类自行获得拯救的手段：购买赎罪券、行善、参加弥撒和为死者祈祷，如此以来，新教改革就削弱了教会的精神功能。它强有力地恢复了信仰在人类救赎中的中心地位（Keillor, 1996, p.31），究其实，宗教改革的目的是使现实中的一切都神圣化，来体现人的价值和此生的意义，只不过这一切都是披着神学的外衣，在宗教的领域中完成中的，借用黑格尔的话来说，“宗教改革的根本内容是‘人类靠自己注定要变成自由的’”（转引自 Li, 1984, pp.130,132）。

---

<sup>10</sup> 选自《马克思恩格斯选集》（第1卷，人民出版社，1995年版）

<sup>11</sup> 同上。



苏黎世的宗教改革家乌尔利希·慈温利(Ulrich Zwingli,1484—1531)和法国的宗教改革家约翰·加尔文也号召人们不应该把他们的信仰放在任何外部机构、教堂或任何体现了神圣的宗教体系中。相反,宗教所规定的是一些个人的、内在的和超验的东西(Tambiah, 1990, p.4)。加尔文主义的神学被概括成五条,合在一起简称“TULIP”,即:人的全然堕落(Total depravity)、无条件的拣选(Unconditional election)、有限的赎罪(Limited atonement)、不可抗拒的恩典(Irresistible of grace)和圣徒蒙保守(Perseverance of the saints)。加尔文神学与路德宗的神学相比,多了一份浓烈的宿命主义(即神意, Providence)的色彩,更加彻底地否定了教会和神职人员作为人神中介的地位,可谓是矫枉过正,将圣徒与非圣徒截然分开,让个人追求救赎的努力变成了神秘的未知数。迈克尔·沃尔泽(Michael Walzer)在其专著《清教徒的革命:关于激进政治起源的一项研究》(*The revolution of the saints: A study in the origins of Radical politics*)中将加尔文主义恰当地称为“反神学的神学”,强调加尔文主义乃是一种社会和道德体系,是一套激进的意识形态体系,而不是一种私人和宗教的体系。这一看法是言之成理,因为加尔文主义无非是通过世俗手段来实现另建神圣秩序的目的,“把教会和国家结合在一起,采用俗世的手段和习惯,即把地方行政官员、立法和战争作为救赎的开始”(Walzer, Wang & Zhang, pp.28,32)。加尔文在日内瓦将其宗教改革理念成功地付诸了实施。

新教主义都突出强调上帝的主权,意在否定罗马教庭对于上帝话语权的专擅、操控和曲解,包括路德宗所援用的“预定论(Predestination)”和加尔文宗所援用的双“预定论”。“预定论”神学宣称上帝在创世之前已经预选一些人作为救赎的对象,没有被预先拣选的人无论如何努力,他们无论如何积德行善都无法得到救赎。能不能得到救赎不在于信徒自己的努力,全在于上帝的安排。加尔文宗的双“预定论”神学则宣称上帝不仅预定了一些人的永生,而且还预定了一些人永远下地狱。预定论神学使得救赎的确定性成为了未知数:自称为基督门徒的基督徒未必都是基督的真门徒,自称为基督教会的教会未必都是属于基督的。如此以来,新教就彻底褫夺了罗马天主教在判定教会成员资格与救赎问题上的权威。

新教改革在表面上是把这个权威交给了上帝——在路德宗那里,实际上是把这个精神权威交给了个人,“唯有圣经”的教义赋予个人解读圣经、并与上帝进行单独交流的权利——但在加尔文主义那里,他们拒绝承认私人的超验性或救赎,而在实际上把精神权威间接地交给了“圣徒组成的教会”,把日内瓦

变成了一个与神立约的共同体，信徒身份与公民身份合二为一，用以产生组织和合作的行动（Walzer, Wang & Zhang, p.30）。在1537年，加尔文和牧师们强令整个日内瓦城市对它的新信仰进行公开宣誓，这是对上帝与犹太人订立圣约方式的模仿，赋予人们同样的拣选和被拣选的意识。加尔文主义用政治来解决精神问题，“加尔文承认在政治上实行最残忍形式的权力，只是为了使政治充溢着福音，从而使得《圣经》在这个世界上更加具有严厉的和稳固的权威性（Walzer, Wang & Zhang, p.30），因为在他看来，路德宗的“唯有圣经”的教义将会导致《圣经》被不同的信徒作不同的解读，存在着失去权威的可能。

从表面上看，新教改革是致力于打破罗马天主教对于精神事务的专制与权威，加强信仰的纯洁性，让信仰回归到纯粹的精神事务上。由于新教主义强调“唯独《圣经》”，“唯独信心”，“唯独恩典”，以及“预定论”等教义，剥夺了教皇作为上帝在人间代理人的资格，解除了神职人员对《圣经》解释权，把这一权力交给了个人或者由圣徒组成的教会。个人有权解读《圣经》的教义发展出每一个人都可以和上帝单独沟通，从而有助于加强人人平等的理念，这比旧的平等观念要更加强烈。旧的平等观念来自于所有人都有原罪，在上帝的审判面前一律平等的神学。但是事实上，新教神学的平等主义和自由主义观念是要动摇基督教世界的威权主义教会和政治机构，催生文化民族主义、自治政治理念和个人良知权利（Dreisbach, 2017, p.28）。

这些意识形态代表了随着生产力的发展和科学技术的进步，人类尤其是新兴的资产阶级对自身力量愈来愈加自信，开始把对彼岸的向往变成了对此世幸福的不懈追求，对于超验上帝的敬畏逐步让位于对于财富和人身保障的追求。他们需要绕开神职人员阶层的干涉，重新建立人与神之间的直接联系，实现精神自由。它们在很大程度上代表了资产阶级的意识形态——反对封建专制、教阶制，争取政治平等权、经济自由和人身自由。史蒂文·J.凯勒（Steven J. Keillor）指出新教改革加强了文艺复兴时期意大利的资本主义精神。首先，天主教会和天主教教士使用世俗或者宗教的权威来限制商人的能力被新教改革摧毁了；其次，通过把一些欧洲人与超验的上帝相联系，新教改革创造了禁欲主义的、勤奋进取的、精明能干的，同时又节俭的加尔文主义者，是韦伯心目中资本主义起源与发展的理想性格。同时，新教徒把所有的劳动都提高到侍奉上帝的高度，而不止是神父或者修行者的善功，以世务为圣工，把整个人间都变成了修道院。“加尔文主义者就像意大利的商人，他们表面上是勤奋的圣人（只为荣耀上帝），但是与为自己的世俗努力难以区分”（Keillor, 1996, p.32）。

### 3.1.2 新教改革的资本主义革命性质

宗教一方面带着保守的元素，另一方面强有力的阶级在利益的驱动之下又会对其进行改造和利用，使之成为更为得心应手的工具。“宗教一旦形成，总要包含某些传统的材料，因为在一切意识形态的领域内传统都是一种保守的力量。但是这些材料所发生的变化是由造成这种变化的人们的阶级关系即经济关系引起的”（Engels, 1995, p.257）。

恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》明确指出宗教改革是第一次资产阶级革命，使教会走向共和化和民主化，尤其是加尔文的宗教改革成了日内瓦、荷兰和苏格兰共和党人的旗帜。恩格斯在《论家庭、私有制和国家的起源》一文中明确地指出加尔文主义（Calvinism）是资产阶级创造的“自由”和“平等”的宗教外衣：

只有能够自由地支配自己的人身、行动和财产并且彼此权利平等的人们才能缔结契约。创造这种“自由”而“平等”的人们，正是资本主义生产的主要工作之一。虽然这在最初是半自觉发生的，并且穿上了宗教的外衣，但是自路德和加尔文的宗教改革以来，就牢固地确立了一个原则，即一个人只有在他握有意志的完全自由去行动时，他才能对他的行动负完全的责任，而对于任何强迫人从事不道德行为的做法进行反抗，乃是道德上的义务。（Engels, 1995, p.78）

恩格斯对加尔文主义的本质看得入木三分，但是加尔文主义通往“自由”和“平等”的道路不是笔直的大道，而是曲折回环的小径。英国经济学家、历史学家、社会批评家和基督教社会主义的倡导者理查德·托尼（Richard Henry Tawney）指出：“不论是在荷兰或者苏格兰，不论是美洲或日内瓦，加尔文派总是开始于专制和独裁，而终于功利主义与个人主义”（转引自 Huang, 2006, p.312）。恩格斯特别注意到了新教改革确立的“意志自由原则”——“对于任何强迫人从事不道德行为的做法进行反抗，乃是道德上的义务”，这一点在美国的新教徒中表现得尤为突出，为美国的新教抹上了强烈的道德主义和个人主义的色彩。新教主义，尤其是加尔文主义，给美国留下两份思想遗产，一是强烈的个人主义精神；二是既然每个人都是全然堕落的，就没有一个人有足够的美德可以统治他人，也就是托克维尔（Alexis de Tocqueville）所说的英属美洲

大部分地区的人在摆脱教皇的权威后，不再认可任一种宗教的至高无上地位，带到北美大陆的是一种崭新的基督教，是一种“民主共和的宗教”。另一位法国学者亨利·巴基（Henry Bargy）也同意这一观点，他说在美国，大部分公民的宗教都是共和性质——“有关彼岸世界的真理都由私人来判断，而政治上的现实利益则交给人们的良知来处理，因此，每个人都自由地选他们认为的通向天堂之路，正如法律允许每个公民有选择他们的政府的权力”（转引自 Bellah, 2005,p.50）。

正如马克思主义是无产阶级的革命理论一样，加尔文主义则成了资产阶级的革命理论。“如果说马克思在 19 世纪为无产阶级战斗那样，加尔文在 16 世纪在相对狭小的舞台上使用使人畏惧的武器为资产阶级战斗……预定论的教义满足了确信宇宙之力在上帝选民一边的人们的同样渴望神意给他们安排了伟大的天职，并坚决地履行这一天职”（Tony, 2017, p.111）。加尔文主义在荷兰、苏格兰、英格兰及其北美殖民地等国家或地区都产生了深远的影响。恩格斯甚至在《英国状况》一文中指出：

16 世纪和 17 世纪，英国创造了社会革命的一切前提，结束了中世纪，树立了社会的、政治的、宗教上的新教原则，建立了英国的殖民地、海军和贸易，并使日益增长而且已经相当强大的中间阶级同贵族并列。（Engels, 1995, p.25）

恩格斯在这里所指出的英国建立了社会的、政治的、宗教上的新教原则，即是比较明确地指出了新教已然成为资本主义的意识形态。这一制度为英国走向日不落帝国奠定了稳固的基础，但是把很多国家和地区都推进了痛苦的深渊，其中就包括美洲殖民地上的印第安人、黑人以及白人契约奴等，以及世界上无数的英属殖民地和半殖民地上的人民。英国在北美的殖民地及其他地区的定居者群体在很多方面继承了母国的衣钵，不遑多让。

加尔文主义把上帝的主权形而上学化，转而从俗世的表现来寻找获得救赎的蛛丝马迹，借由确认人性的堕落来确立“成功属于少数选民”的新教义。这种神学是服务于新兴的资产阶级的。他们认为他们的财富就是他们获得拣选的外在标志，因为他们唯一真正信仰就是“产生效果”。这个阶级在经商和冒险的过程中需要极大的勇气、战略的眼光、灵活的大脑以及必要的好运气，加尔文主义的“预定论”为他们的冒险和成功赋予了属灵的意义，让他们因为自己

事业成功而充满自负。此世的成功成为他们道德高尚和实现救赎的明证，到 19 世纪末，以事业成功为荣的主要人生目标的文化障碍几乎被破除了。新教改革，尤其是加尔文主义，是在新的生产力水平条件下对资产阶级个人能力和地位信心的曲折反映，以及资产阶级渴望打破封建秩序，要求政治上的平等权和实现自由经商、自由航行等权利。“加尔文最具影响力的成就之一，便是他为以市场为基础的现代商业实践铺平了道路”（Hall & Burton, 2015, p.xiii）。

新教改革是一场声势浩大的宗教革命，跨地广，跨时长，不同的宗教改革家提出了不同的神学体系和组织结构，但是因为他们同属于资产阶级追求精神解放和反对封建专制和等级制的政治革命。荷兰著名神学家亚伯拉罕·凯波尔（Abraham Kuyper）将加尔文主义宽泛地理解为一个宏富的思想体系，是由加尔文、路德以及其他的新教改革家共同建立的，而加尔文是这场思想运动中的旗手。凯波尔这一观点有其合理之处，因为新教改革的各个流派虽然发展了不同的基督教义，并以加尔文主义最为激进，但是有其共同点：一是在不同程度上给予新教信徒已获救赎的信心，满足了中下层阶级，尤其是新兴的资产阶级的精神民主化的需求，为他们提供了信仰的自由；二是符合了西欧和北欧的民族国家对于基督教民族化的需求，新教改革在国家层面上受到支持或鼓励，荷兰、英格兰都自称“新以色列”，拥抱新教改革；三是它们都反对罗马教廷的专制和腐败，主张圣洁的生活和道德至上主义，为新兴资产阶级的主张权利以及发起革命提供了理论依据。凯波尔恰当地描绘出了加尔文主义神学带给西欧的新教徒的巨大精神鼓舞：

无论是工人、农民，还是商人、仆人、女佣，他们身上所具备的是同样的品格。他们心里都有永远得救的确据。因此，当这些与圣洁生活有份的男女老少被逼着放弃他们的信仰、否认他们的主时，他们以行动证明那是不可能的事。他们数以千计、数以万计地走上绞刑架，没有畏惧、没有怨言，嘴上唱着诗篇，心里充满喜乐。（转引自 Halsema & Wang, 2006, p.218）

凯波尔在分析加尔文主义的政治影响时，认为它推动荷兰和英国率先实现了宪政，并在 18 世纪末的美国复制成功，“加尔文主义解放了瑞士、荷兰、英国，也为清教徒先父们发展美国的繁荣提供了动力”（转引自 Halsema & Wang, 2006, p.209）。凯波尔没有考察这一宗教改革运动的阶级基础，所以无法意识

到新教改革具有资产阶级的革命理论性质，他也没有认识到宪政自由是资产阶级革命的目标和成果，而以为是加尔文主义的衍生品。

只要明白了凯波爾的错误，我们就可以清晰地看到，新教改革不仅仅是一张宗教改革行动，而是资产阶级吹响的反对封建主义和专制神权的号角：反对封建贵族和罗马天主教的特权，要求废除特权贵族和神职人员特权的平等，要求给予新兴的资产阶级经商的自由以及信仰的自由。亨廷頓特别指出 17 世纪的新教主义是诸多美利坚信条思想的源头，特别是那些涉及个人良知的根本作用的内容：对于民主的承诺和个人良知优先地位的强调最能够体现宗教与政治价值的一致性。他还指出，美国新教是一种民主的、共和的宗教，它强有力地推动了“公共领域中民主共和制度的建立”（Huntington, 1981, p.252）。亨廷頓和凯波爾一样，也没有认清新教的资产阶级神学的性质，只看到了其中的新的神学表面。而英国和美国的清教主义传承了加尔文主义的衣钵，并且青出于蓝而胜于蓝——“清教徒们自视为神的工具，他们的工具则是作为破坏者、缔造者和建造者的政治活动，是努力热切地致力于改造政治世界”（转引自 Walzer, Wang & Zhang, pp.3, 19）。

### 3.2 殖民者的宗教武器

西班牙和葡萄牙的殖民者来到中美和南美洲打着要把天主教传播给土著居民的旗号，实施了屠杀和掠夺。而英国 1609 年到达弗吉尼亚詹姆士敦的英国殖民者也宣称要把基督教传给印第安人。欧洲人占领两个美洲大陆使他们获得无限丰富的土地和得天独厚的宝贵资源，让他们不仅摆脱了饥馑，还获得了四个多世纪的史无前例的经济增长期，确立了欧洲白人在现代史上的领先地位，他们把这些都视为上帝的恩典（the Grace of God）（Lepore, 2018, p.40）。耶鲁大学创始人之一的科顿·马瑟(Cotton Mather)牧师甚至宣称读书与屠杀印第安人都是在赞美上帝。普利茅斯总督威廉·布雷福德（Williams Bradford）说，印第安人成百上千地像腐烂的羊群一样死于天花，凭着非凡的美德和上帝的保佑，没有一个英国人染上这种疾病。1640 年，康涅狄格的米尔福德（Milford）镇大会上，殖民地民者一致投票认定：土地是上帝的，“土地应该分给圣徒，而经表决我们就是圣徒”。除了个别地区采用这种“民主的方式”占有印第安人土地以外，英国殖民者的所作所为与西班牙和葡萄牙殖民者的残忍行径实在难分轩轾。清教徒们甚至主张北美大陆是上帝以某种神秘的方式为他们创造的，不容其他种族染指，否则就是对上帝的亵渎（Van Loon, 2102, p.66）。杜克大学神学院教授格兰特·瓦克(Grant Wacker)毫不留情地指出，宗教自清教徒时代就

一直帮助美国人开疆拓土，起先是在美洲大陆之上，而后通过海外征服以及传教工作，至今依然如此（Wacker, 2000, p.8）。

### 3.2.1 美利坚宗教起源的真相

随着西欧诸国在经济、军事和政治上以及海外贸易和海外殖民等方面竞争的加剧，基督新教越来越成为资产阶级和其他殖民者随心所欲的工具。哈佛大学美国史教授吉尔·拉波尔（Jill Lepore）在其大作《如此真理：美国的历史》一书中披露，在1500-1800年期间，约有二百五十万的欧洲人迁徙至南北美洲，把一千二百万非洲人贩卖到那里，并致使五千万的印第安人丧命（Lepore, 2018, p.40）。而据另外的研究表明，有多达三千余万的非洲人被欧洲人掳掠到南北美洲为奴，而在运输途中死去的多达半数（Hsu, 2020, p.27）。而新英格兰地区的清教徒就深度参与了贩奴的生意和屠杀印第安人的过程。葛雷格·薄易德（Gregory A. Boyd）就严厉地斥责了欧洲殖民者盗用基督教的名义实施暴行的行径：

可悲的是，这种民族主义、军国主义的基督教在征服美国的过程中扮演了重要角色。正如历史上所有国家所做的那样，征服美国的欧洲人是在部落神的旗帜下完成这一任务的。只是这个部落的神明不是宙斯、阿波罗或安拉，而是耶稣。以被钉在十字架上的弥赛亚的名义，“为了上帝和国家”，欧洲白人占领了这片土地，屠杀了数百万美洲土著，奴役了数百万非洲人，并最终实现了统治。（Boyd, 2009, p.83）

在追溯美国文明的起源时，美国人似乎总是避而不谈印第安人和先于英国人来到美国的其他欧洲殖民者，而把美国文明开拓者的冠冕留给了“朝圣者”和“清教徒”。“关于上帝、开国元勋和建国的真正传奇故事始于在弗吉尼亚州寻找黄金的虚张声势的冒险家，以及试图在新英格兰建立基督教联邦的坚定而严格的清教徒”（Meacham & Wang, 2009）。1607年，大约200名英国冒险家抵达詹姆斯敦（Jamestown），建立了英国在北美的第一个永久定居点——弗吉尼亚殖民地。这些冒险家是富人投资的“伦敦公司”资助的，他们把寻找黄金的行动与传播基督教的使命结合到了一起。史密斯船长曾宣布，弗吉尼亚人首要的义务就是“要向许多几乎不可救药的、愚昧至死的、不幸的可怜虫布道，施以基督教洗礼，并通过宣传福音把他们从魔鬼的掌握中拯救出来”（Butler，

2012, p.21)。美国历史学家房龙(Hendrik Willem Van Loon)指出,“伦敦公司原来的投资者们将资金投入了注定要失败的冒险事业中,他们甘愿冒着破产的风险”(Van Loon, 2102, p.53)。庆幸的是,弗吉尼亚殖民地种植的烟草在欧洲大受欢迎,为公司带来了巨额的回报。随之而来的是,大量资金涌入该地区,房地产业跟着红火起来。为了增加劳动力,他们又买进了大量的黑奴。但是英国王室很快就插手公司业务,从中获利。1624年,伦敦公司的营业执照被吊销,弗吉尼亚变成了皇家总督管理的殖民地。

“朝圣者”在1620年辗转到达北美的马萨诸塞湾,建立了普利茅斯殖民地,殖民地领袖威廉·布雷德福(William Bradford)后来把他们这一批人称为“朝圣者”,其中包括35名已经获得救赎的圣徒(Saints)和67名没有得到救赎的“陌生人(Strangers)”。和弗吉尼亚一样,马萨诸塞湾殖民地起初也是由投资人投资并取得英王授权来开发的贸易公司。1630年,1000余名清教徒离开英国,来到马萨诸塞湾,建立了马萨诸塞湾殖民地。“他们最关心虽然是成为一座‘山巅之城’,向世人展现清教徒生活的全部美德……,但是这些清教徒也已具备了向资本主义发展的思想”(McGraw, 1999, pp.336-37)。

美国人喜欢把马萨诸塞湾这两块殖民地的建立看作是美国文明的起点而不是弗吉尼亚殖民地。他们津津乐道《五月花号公约》和《基督教仁爱的典范》(以下简称典范),强调《五月花号公约》是“人类积极而首创的社会契约的唯一典范(John Quincy Adams, 2019, L.4)”,而《基督教仁爱的典范》则成了美国人“使命观”的最初表达。“朝圣者”和“清教徒”被当成追求宗教自由和开创民主制度的先驱,接受美国人的礼赞,亦成为贝拉版本公民宗教的内核。也许是“冒险家”和“烟草贩子”的形象不够崇高和伟大,虽然弗吉尼亚人堪称美国民主的先驱——弗吉尼亚1619年召开了殖民议会,但是他们还是经常被刻意地隐藏起来。

复旦大学著名的美国史学家李剑鸣教授(Li, 2018)指出:

《五月花号公约》参与了美利坚起源神话的构建,而起源乃是国族认同的基本坐标。《典范》提供了两个象征。一个是山巅之城的想象,它所凸显的是美利坚人的存在感和方向感。另一个是上帝选民观念,它支撑美利坚人的优越感和使命感。这两个象征合在一起,构成了美国例外论最核心的部分(Li, 2018)。



芝加哥大学神学院教授、路德宗按立牧师马丁·马蒂（Martin Marty）（Marty, 1974）指出清教徒的理想之一是“出使至荒野的使命（Errand into the wilderness）”，即第一批殖民者似乎是接受了上帝赋予他们的特殊使命，要把他们的清教的模式传播到人类其他社会，把人类从不公不义中解救出来；他们的理想之二“山颠之城”，即他们自己决心要建成一个公正的社会来供世人效仿。第一个暗喻在于暗示了他们把自己的模式强加于人，这个模式包含了他们的体系是有美德的假设；另一个暗喻更多的强调为他人做好榜样，启发他人来学习。新教的其他教派纷纷效仿，美国人普遍相信，这两个民族起源神话在赞美这个国家的同时，又使她承担起拯救整个人类的责任。“美国人最强大和持久的神话之一是上帝选择美国荒野作为一个恩典倾泻之地。遥远而狂野的美国正是上帝完成新教改革的地方，……从荒野中升起的‘山颠之城’完全是上帝的杰作。马萨诸塞湾殖民地正是新的以色列，一个被上帝选中的民族，上帝与他们立约，只要人民遵守他的命令，上帝就应许给他们祝福”（Lambert, 2008, pp.17-18）。

其实，1620年的“朝圣者”本来是离开荷兰要到弗吉尼亚殖民地做工的分离派新教徒，但是因为暴风使他们的船偏离了航向（还有许多种的其他说法），才来到了马萨诸塞湾，建立普利茅斯殖民地。与其说他们是为了躲避宗教迫害或者寻求宗教自由，不如说是他们是寻求更好的生活，为下一代的成长提供一个良好的环境，这才是他们来到新大陆的主要动机。温思罗普的《基督教仁爱的典范》（以下简称《典范》）一文提到的“山颠之城”，不是要表达决心和使命感，相反，表达的是一种对前途的忧虑，担心他们不能建成一个理想的共同体，就无法为英格兰的宗教改革创造样板，徒劳无功。另外他所关注的是马萨诸塞湾殖民地，目光局限于一地，而非整个北美大陆或未来的国家。

《典范》一度被湮没在历史的尘埃之中，一直到肯尼迪总统才重新被提及，到了里根总统的嘴里，他盛赞美国是“闪光的山颠之城（the shining city upon a hill）”，《典范》才得以大放异彩，“美国成了《启示录》中的新耶路撒冷，历史的最终归宿，温斯罗浦的波士顿之薪火传承者，《马太福音》中耶稣的追随者”（Gardella, 2104, p.58）。而美国思想史学领军人物普林斯顿大学丹尼尔·T·罗杰斯（Daniel T. Rodgers）教授（Rodgers, 2018）在《山颠之城：美国历史上最著名的俗人布道》（*As a City on a Hill: The Story of America's Most Famous Lay Sermon*）打破了美利坚国族起源的迷思，坦言这个所谓的“布道”并未曾以布道的形式进行过。它只是一篇文章，并一度被埋藏在历史的尘埃中

达三个世纪之久。一直到了 20 世纪三十年代，美国著名学者，如佩里·米勒（Perry Miller），丹尼尔·布尔斯廷（Daniel Boorstin）在整理和研究清教思想时它才得以重见天日。在冷战时期，因为时代的需要，它被重新解读，赋予了时代的内涵，服务于美国冷战的意识形态，才流行起来。

《典范》作为冷战时期美国意识形态的一个组成部分，学者、文学家和政治家都是这个国族神话起源的创作者和有机知识分子，一篇普通的文章非得要为其披上布道的外衣，其目的就是增加美利坚民族起源的神圣性与使命感。这是把冷战的意识形态与宗教结合的一个范例，属于公民宗教，但不是贝拉意义上的公民宗教。本文揭示的是宗教与国家意识形态的结合，归根结底，是由有机的知识分子来完成的。

### 3.2.2 资本主义与新教共塑北美文化

欧洲的殖民扩张是资本主义实现原始积累的一部分，充满了血腥和贪婪。历史学家凯勒就指出欧洲自 15 世纪末开始对外实行扩张，其发动机不是宗教狂热分子，而是资本主义（Keillor, 1996, p.32）。哈佛大学商学院托马斯·K. 麦克劳（Thomas K. McCraw）教授研究发现：詹姆斯敦的弗吉尼亚人，马萨诸塞湾的清教徒、宾夕法尼亚州的贵格派教徒以及后来的其他早期移民都为美国带来了资本主义的元素，预示着美国将在未来发展成为市场经济。美国历史学家卡尔·诺依曼·德格勒（Carl Neumann Degler）教授用一句话十分形象地描绘了欧洲殖民者自一开始就把资本主义元素带到了北美：“资本主义随着第一批船队登陆了（转引自 McCraw, 1999, p.335）”，但是他忘记了同船抵达北美的还有基督教，尤其是新教，它与资本主义的缘分将在这里孕育出西方文明最夺目的奇葩，正邪两赋，给人类带来过无限希望，但似乎终究逃不过历史规律的无情淘汰。

他们在英国重商主义政策和诸如弗吉尼亚公司和马萨诸塞湾公司等盈利目标的驱动下，把土地转化为资本，种植经济作物，发展房地产，发展渔业、伐木业和海狸皮等生意。为了解决劳动力稀缺问题，殖民者开展贩卖黑奴贸易。在大西洋两岸，数千名白人商人和海员参与这项贸易，其中包括来自马萨诸塞湾殖民地和罗德岛殖民地的几百名白人商人和海员。

北美殖民地的商业氛围影响到当地的宗教观念。他们不那么喜欢上帝的福音，相反地，他们更喜欢的是商业的福音。贵格派当年在英国也受到过宗教迫害，贵格派教友威廉·佩恩（William Penn）于 1681 年在北美洲获得了英国国王

赐给他的一大块土地。佩恩决心把它变成各民族和各受迫害教派的避难天堂，甚至包括印第安人。宾夕法尼亚殖民地一时之间汇集了众多教派。他们一边发展教会，一边经商，以贵格派的生意最为成功。法国学者夏多布里昂(Chateaubriand)在他的《试论古今革命》一书中叙述了他到费城时贵格派给他留下的印象：

我可以看出这个以前备受称赞的社会，实际上只是是一群贪婪的商人，没有温情，没有对别人的体恤。他们之所以获得诚实的声誉，只是因为他们的穿着与众不同，含糊其辞，但是他们的商品从来可都是一口价，对于某些商品的垄断迫使你只能按照他们的报价来购买。总而言之，他们是冷酷的演员，总在装出诚实的外表，内心却总在盘算着如何实现利润的最大化。对他们而言，美德是一个有关买卖和投机的问题。（Lancorne, 2007, pp.10-11）

另一位法国记者费迪南德·巴亚德（Ferdinand-Marie Bayard）也发现佩恩与印第安人签订的条约并不像瑞纳神甫和谢瓦利埃·德·若古所宣称得那样公正和慷慨大度。佩恩从印第安人那里购买土地只付很少的钱，而其子托马斯不遵守其向印第安人所做的承诺，对那些陷入贫困的人们实施了最残酷的暴行，并用含混的“神学的微言妙义”来为自己的暴行开脱。印第安人本来认为贵格派是一个和平的、重道义的温和宗教，而佩恩门徒的“残暴和可鄙的行径”打破了他们的幻想（转引自 Lancorne, 2007, p.9）。而从殖民地的整体来看，年轻的一代认为他们的父辈“出使至荒野”，但是年轻人的任务是赚钱过上更好的生活。在新英格兰地区，公理会不得不推出“半途圣约（Half-way Covenant）”来吸引年轻人加入教会。

从整体来看，英属北美殖民地的经济虽然不是资本主义经济，但是资本主义因素却早已成为经济中的最活跃的部分。1776年，当时十三个殖民地约有250万人，其中只有一小部分是资本家，从事经商、奴隶贸易和使用白人契约奴。虽然它们涉及到的是农业、商业和贸易，而不是技术和制造业，不能代表现代资本主义，但所有这些都包含着强大的资本主义元素，对于美国的未来有十分重大的意义。在《独立宣言》发表之年——1776年，亚当·斯密（Adam Smith）的《国富论》出版，他把北美殖民地的经济描述为接近于自由市场经济的模式。

美籍华裔学者黄仁宇先生在其著作《资本主义与二十一世纪》中也明确指出独立战争前后的美国经济已经具有资本主义经济的雏形：

美国独立可以视为民权主义发展的一种现象，也可以视为资本主义伸张过程中的一种产物。美洲殖民地的组织，自始就与资本主义精神相合。除了纽约的地产还保有若干封建的性格，南方的奴隶制度仍与一般体制齟齬之外，十三州低层机构中各种事物都已经能够公平而自由地交换。……如何形容这种体制？现用词汇中尚无一个比“资本主义”更切合的字眼。（Huang, 2006, pp.345-46）

从第一批殖民地的建立，到独立战争的前夜，资本主义的经济因素给殖民地打上了深深的烙印。美国的独立战争是一场资产阶级革命，争取政治自由与经济主权。在这场革命爆发之前，第一次宗教大觉醒运动和传入北美的启蒙运动思想，相反相成，为独立战争和建国做好了必要的铺垫。

### 3.3 第一次宗教大觉醒与理性主义

在美国殖民地时期，宗教歧视和宗教迫害并不罕见。马萨诸塞和康涅狄格两地的清教徒的领导阶层，将新教教义纳入政治制度建设，声称政府官员从上帝的指令中获得了权威，并且认为他们应该使用民事权力来强制实行宗教信仰，把“政权”和“神权”整合在一起。他们的法律规定，任何公民偏离传统教规的行为，都是对社会秩序的威胁，必须受到严惩。罗杰·威廉斯(Roger Williams)和安妮·赫清森(Anne Hutchinson)因对马萨诸塞湾殖民地的政治和宗教政策表示异议，遭到放逐。1659年至1661年期间，马萨诸塞湾殖民地还绞死了反复来此传播福音的四名贵格会信徒。在整个殖民时代，新教教徒对天主教徒公开地表示不满，尤其是来自于法国和西班牙的天主教徒。在科顿·马瑟(Cotton Mather)等著名神职人员的布道中，以及在有关财产和投票的相关法规中，对天主教徒的歧视也随处可见。后来，随着法国胡格诺派、天主教徒、犹太人、荷兰加尔文主义者、德国改革宗虔诚派、苏格兰长老会、浸信会、贵格会和其他教派的数量不断增加，大多数由英国国教会或由清教徒公理会掌权的殖民地别无选择，只能表现出一定程度的宗教容忍。在新英格兰地区，只有罗德岛和宾夕法尼亚两个殖民地奉行宗教宽容原则。

#### 3.3.1 美国革命的宗教元素

美国能培育出较高级别的宗教宽容并非朝夕之功，直至 20 世纪中叶因为天主教、犹太教的地位上升才出现相对平等、其他诸教也被慢慢接受的多元化局面，20 世纪以前新教是凌驾于其他宗教之上的。新教内部的宗教宽容出现在第一次宗教大觉醒运动之中。格伦·A·穆茨（Glenn A. Moots）教授认为美国的清教信仰在积极应对人口结构的变化和神学的挑战时，试图恢复美利坚原有的道德和社会精神的时候，引发了美国第一次宗教大觉醒，并导致了基督教会-公民社会(Ecclesiastical-civil)之间盟约的终止（Moots, 2010, p.135）。其实不然，英属北美殖民地上的人民远离母国，没有强大的政府和教会的约束，加上丰富的土地和其他的自然资源，他们享受着人类历史上罕有的高度自由。他们对自由的体验和对更大自由的奢求势必会不断冲击和销蚀刻板压抑的清教主义根基，但是更大的冲击来自于启蒙思想的理性主义。

18 世纪西方文化的两大思想激流是理性与虔敬主义，到 18 世纪二十年代，它们的影响已经先后传至北美。启蒙运动的理想思潮不仅影响到精英阶层，也传到了市井之中，只是精英与草根阶层所关注的内容是不同的侧面。精英关注的是启蒙思想家的政治哲学，民众则注意到了是启蒙思想对人性的肯定。启蒙思想告诉人们他们没有原罪，人本性善良，道德本自天生，罪恶只隐身于宗教与国家的腐败机构中。这种观念动摇了加尔文主义的根基，摧毁了严格意义上的清教主义，但是清教主义的话语修辞和价值形态却已铭刻在美国的文化之中，所以在独立战争中会发现清教主义的影子，“美国是上帝的选民”、“对暴君的反抗就是对上帝的顺服”以及“世间无王，基督为王（No king but King Jesus）”（Kidd, 2010, pp.1,11）。美国著名思想家戴维·D·霍尔（David D. Hall）研究认为“独立战争以前，几乎所有美国的人都信仰加尔文主义”（Hall, 1984, p.323）。确切地说，霍尔所谓的这种信仰主要是加尔文主义的修辞和意识形态，因为新教神学的世俗化愈来愈明显，逐渐让位给道德主义和道义感。

宗教的世俗化是一个总的趋势。“托克维尔注意到，宗教的过去和现在的趋势，都是以精神性的变为世俗的，从超感性的变为政治的”，“宗教为政治提供的服务，在于解放了民主制下的普通个体。这些人的生命中充满了异常的艰辛劳作和谋生的各类挑战，没有时间和物质条件或能力进行哲学思考或成为哲学家，来思考自己的生死这类终极问题；宗教通过为这些个体提供终极问题的权威解答，将他们从繁重的思想任务中解放出来了”（转引自 Zöllner, 2014, pp.22-23）。在 18 世纪三十年代，爆发于英国的福音复兴运动迅速传播到了北美的殖民地，带来了浩浩荡荡的虔敬主义思潮，以吉尔伯特·坦南特（Gilbert

Tennent）、乔治·怀特菲尔德（George Whitefield）和乔纳森·爱德华兹（Jonathan Edwards）为代表的主要宗教领袖推动了它在北美的壮大，推动了18世纪三十至四十年代的美国第一次宗教大觉醒运动。究其本质，“殖民地宗教复兴只就是建制化基督教美国化的开端史，是逐步采取一种未曾尝试过的新方式来迎合美国人的特殊需要”（Esbeck, 2016, p.142）。

第一次宗教大觉醒运动在民众心中播下了精神平等和民主的种子。在此之前，教堂内的座次主要按照社会地位、收入和年龄进行安排，等级分明，不得僭越。而宗教复兴者强调：上帝面前人人平等，不可人为地把信徒分为等级，为美国宗教普及化和民主化奠定了基础。此前长老会的代议制教义、相信人性需要制衡，以及在上帝面前及社会之中国王与平民完全平等的理念都在这一运动中得到加强。该运动吸引了大量穷人和未受过教育的人，包括奴隶和印第安人，从而打破了阶级、种族、性别、宗派和年龄的分界线。

福音派牧师与建制派牧师不同，不拘泥于传统的教规和教义，直接诉诸教徒们的情感，非常容易被北美普通民众所接受，也合乎于他们对于宗教自由的渴望和需求。复兴者特别强调，社会中的每个人都有罪在身，只有通过个人情感的皈依才可获得拯救——这种皈依在现在被称之为“重生”。贝格尔认为从基督发展史的角度来看，虔敬派以种种形式的主观情感代替了作为宗教合理性之标准的客观教义，从而为基督教的“心理学化”奠定了基础；而同一过程同时又使宗教内容相对化，因为人心各异，言人人殊（Berger, 1991, p.181）。无疑，虔敬主义的主张挑战了牧师精英和殖民地上权势派的权威，宣扬政府无权干涉个人良知的自由；激起信众对民事当局干预宗教事务的质疑，国家支持的教会受到了严重的攻击，间接地推动了政教分离。由于国家支持的教会丧失了权力和威望，因此其背后的殖民地结构也趋于瓦解。哈佛学者艾伦·海默特（Alan Heimert）指出，“福音动力是热烈的美利坚民族主义的化身和工具。在革命前美利坚福音运动，铸就了日后体现美国早期民主制思想的各个论坛和民众的大联合”（转引自 Huntington, 2005, p.65）。同时，将近殖民地人口半数的长老会、公理会和浸礼会的教友接受了公民千禧年神学，即在世界历史上美利坚殖民地受到天佑，这种具有宗教灵感的民族共同体（national community）观念引发了美国革命并创建了这个国家。“这个民族共同体，而不是1789年产生的那个自由主义的立宪政体，才是我们所说的真正共和国”（Bellah, 2016, p.195），那些千禧年教派正是美国革命的支持者”（转引自 Huntington, 2005,

p.65)。从这一意义上，这一场声势浩大的宗教复兴运动为美国革命做好了思想准备。

### 3.3.2 启蒙思想对北美政治和宗教的影响

实际上，美国的启蒙运动正是对于第一次宗教大觉醒的反击，并且以美国制定了一部“没有上帝的《宪法》”（*Godless Constitution*）作为其胜利的徽章。历史的河流总是蜿蜒曲折的，第二次宗教大觉醒实现了大逆转，启蒙运动在美国陷入了低谷。在殖民地后期，起源于欧洲的自然神论（*Deism*）传播到了殖民地，对那里的知识分子的宗教观念产生了深刻的影响，进而也在一定程度上影响到了普通大众。自然神论“主要是从研究自然和非基督教文献而不是从阅读基督教教义和信教誓言得来的一种上帝一位论信仰”（*Beard, 2012, p.472*）。这一信仰古已有之，到了17世纪，这一理论在英国盛行一时。在哥白尼和牛顿等科学家的科学发现之后，人们感受到理性和逻辑的力量带来的巨大震撼，如牛顿的三大经典力学的发现使人们突然认识到大自然有一整套自己运行的规律，人类凭借知识和智慧可以探知到。英国的一些思想家抛弃了《旧约》中的上帝和《创世纪》中的宇宙起源论。科学技术的进步催生了欧洲大陆的启蒙运动，“牛顿哲学”甚至上升为普遍哲学，成了一大批知识分子奉为金科玉律的通用法则。上帝的意志能够被人类无限接近，即是说，上帝的意志基本上可以完全地被探知。法国哲学家笛卡尔的名句“我思故我在”就透露出了这种自信。自然神论经伏尔泰传入法国，引起巨大震动，后来再通过不同渠道传到了北美殖民地。

启蒙运动的哲士们（*Philosophes*）萌生了如何发现人类社会运作的规律，从而建立一套行之有效的政治体系的想法。他们开始以不同于以往的视角来看待宗教。在宗教领域，启蒙主义者认为宗教中只有经得起理性检验的部分才是真正的宗教，否则就是迷信与狂热。

在18世纪，这样一些真理被视为是不证自明的而被广泛接受：有价值的道德应是“自然道德”，有价值的宗教应是“自然宗教”，有价值的政治法则应是“自然法”。这只不过是另一种方式在说，道德、宗教和政治都应该与在人类本性中显露出来的上帝的意志相一致。（*Becker, 2017, p.41*）

在殖民时期临近结束时，理性反对福音，反对情感，尽管“大觉醒”对理性提出了挑战，但新教理性主义仍然是大多数殖民地领导人中的主导宗教信仰。理性信念的核心是上帝赋予人类理性的想法，以便让他们能够明辨是非对错，所以人类拥有遵照和违背道德准则行事的自由，宗教信仰自由成了凭借自己良知选择的自由。“开明的自由主义侵蚀了加尔文主义的根基。启蒙运动告诉人们他们没有罪愆，天性善良，有天生的道德，罪恶只藏身在宗教与国家的腐败机构中”（Wood, 2011, p.602）。无论是一神论还是自然神论，英国国教会还是公理会，理性主义抛弃了基督教的许多“迷信”的部分——尽管许多人仍然相信人类的灵魂和来世——都把关注的目标集中到了宗教的道德内涵上。

启蒙运动和第一次大觉醒共同推进了自由，使之深入人心，让人们认识到所有宗教派别都具有正当性，谁也不能独占真理。虽然北美殖民地上正统的宗教人士仍然孜孜以求主张超验的真理和更高的生活视野，但是这里的非宗教精英已然认为不存在超验的真理，而是推崇人的理性和良心自由。在政府无权干涉个人信仰的态度上，理性主义派与第一次大觉醒运动中的宗教狂热派同床异梦，他们由此共同反对英国在殖民地的民事统治和宗教统治，找到了教会和国家政权分离的理据。更进一步说，这些信念促使他们拒绝承认英国国王所宣称的神圣权威，以及反对权威要求的盲目服从。到了18世纪六十年代，他们从两方面对英格兰进行批判：其一，英格兰对殖民地宗教生活的干预；其二，英格兰声称国王以神圣的灵感统治殖民地。在反对王权与神圣双重权威统治时，殖民地革命者转向洛克、弥尔顿和其他人寻求思想资源，坚称滥用权力并损害其臣民利益的政府是残暴行为，必须要取而代之。第一次宗教大觉醒在这一层意义上来说，已经把“圣经革命”转向了政治革命。

### 3.4 美国革命的宗教解释

而在独立战争伊始，很多爱国者相信基督会回归人间，起先打败英国士兵，然后建立千年的和平与正义的统治（Wacker, 2000, p.8）。与此同时，爱国者不断地把英国圣公会（Church of England）和官方牧师（royal ministers）与罗马天主教教皇专制（papal tyranny）相提并论，把英王称为“敌基督”，把一场殖民地上层精英追求政治独立和经济主权的世俗战争渲染成了一场反对英王“敌基督”的宗教战争。“尽管独立战争是以基督的名义打响的，但是，实际上它是在为‘启蒙共和主义（Enlightenment Republicanism）’而战”（转引自 Fletcher, 2006, p. 45）。



革命前从欧洲传入的启蒙主义思想成为燎原之火，社会契约论、自然权利哲学（natural rights philosophy）以及激进的辉格主义（Radical Whiggism）为殖民地的精英提供了理论武器，但是精英阶级知道要想唤起民众的响应，他们要把这些思想与民众的宗教价值形态结合起来。没有民众的积极响应与参加斗争，他们难以撼动英国在北美殖民地的牢固地位。在《独立宣言》中，杰斐逊与另外四位起草人将自然权利哲学与神明联系在一起，可以说在很大程度上是在把上层阶级的哲学观与十三块殖民地的意识形态，尤其是宗教的价值形态是巧妙地结合到一起的。

### 3.4.1 《独立宣言》融合启蒙哲学与宗教

对于独立战争爆发原因的研究，美国史学家分为不同的学派，包括辉格派、进步学派、新保守主义派、帝国学派、新左派等流派。各执一词。约翰·C·米勒（John C. Miller）在《美国革命的起源》一书中指出，革命的主要起因来自于大英帝国对于殖民地经济的控制，在 1764 年以后接二连三地通过各种法案，向殖民地征收各种苛税，遭到商人的强烈反抗，后者希望能摆脱大英帝国的经济枷锁（Miller, 1966, p. 7）。其实早在 1671 年，英国的爱德华·蒙塔古（Edward Montagu）伯爵在《新英格兰评论》的报告中就预言过，新英格兰的经济力量越来越与英国具有竞争性，而不是对之补充。他据此得出结论，一种高压的帝国政策将只会把殖民者推向独立，“他们将会铤而走险，走向自立，抵制我们”（转引自 Innes, 1995, p. 22）。加拿大两位学者马克·艾格纳尔（Marc Rgnal）和约瑟夫 A. 厄恩斯特（John A. Ernst）（1972）在他们所著的《美国革命的经济解释》（*An Economic Interpretation of the American Revolution*）一书中指出，在美国独立前半个世纪里，英国的资本和决策日益主导着殖民地的经济，限制了殖民地富有的殖民者、商人和种植园主发展的自由，以及随之而来的短期经济危机，给殖民地的精英阶层造成极大的困扰。这只是叛乱的一个表面原因，而更深层次原因还有殖民地的商人对生意和经济主权的严重关切（Egnal & Ernst, 1972, p.1）。随着殖民地的羽翼日益丰满，上层阶级对经济自由的渴望越强裂，他们不希望英王干扰他们的土地扩张、货币发行以及其他经济行为。托马斯·潘恩（Thomas Paine）在 1776 年 1 月 10 日发表了《常识》一书，极力地鼓吹分离与独立，打破了人们与英国实现和解的幻想。潘恩指出“独立”才有出路，大声喊出了“共和”的新口号，《常识》也因此被视为《独立宣言》的精髓。

从马克思历史唯物主义的角度来看，美国革命是一场资产阶级的革命，主要的目的就是为有产者建立一个法治的共和国，“以富人政治为体，以寡头政

体为用（Hsu，2020，p.324）”，保障他们的商业自由主义（commercial libertarianism）、政治平等权和人身及财产安全。“无代表不纳税”的口号可以看得出他们对英国政府使用权力任意横征暴敛的警惕。殖民地上的官员、律师、商人和富农等是美国独立战争的组织者，他们在新世界已经积累了大量的财富，需要得到切实的保障。这场革命“维护的是他们所代表的那个集团的利益，是他们经过个人人身经历具体而真切感受到那种经济利益”（Zinn，2013，p.80）。同时，为了进一步增加财富，他们需要扫清制度障碍，“美国的革命的结果是把国家交给有产阶级、贵族和上层阶级来掌管。新成立的政府是有受人们尊敬的、声名显赫的人组成的，如华盛顿、亚当斯、杰斐逊和汉密尔顿等”（Van Loon，2012，p.167）。

### 3.4.1.1 《独立宣言》融合创世神学与启蒙哲学

“《独立宣言》并不是大陆会议表决与大不列颠分离的正式文件”（Becker，2017，p.1），但它是美国革命乃至立国的纲领性文件。同时，发布《独立宣言》是一种国家行为（an act of state）（Lepore，2020，p.147），以使成功独立后的美利坚联邦能够获得国际社会的承认并被接受。《独立宣言》意在声明革命的原因是英王对臣民滥用权力，使他们沦为奴隶，英属北美的十三块殖民地完全有理由脱离大不列颠，为其独立提供道德和法律的基础。

《独立宣言》需要找到一个政治哲学依据作为“根本性的前提”，来向世界证明他们所反叛的并非正当的权威，以便获得世界的广泛支持乃至褒扬。

《独立宣言》依照当时标准的国际法准则——1758年《万国公法》（The law of Nations）——声明美利坚邦联将要成为一个自由和独立的主权国家。而贝克尔认为“他们是在塑造了那个时代的思想的根本前提——自然法和自然权利的观念——中，找到了这一合理基础的”（Becker，2017，p.102），而四次援引神明只是对这个新政治哲学提供神圣的支持。

《宣言》第一句中用“自然法(Nature's Law)和自然之造物主（Nature's God）”将这个新国家的根本正当性置于高级法（higher law）的框架之中，而高级法又是以世俗自然法(Nature's Law)和神圣自然法（Nature's God）为基石的，用以推翻英国国会通过的实在法和英王赦命的合法性；第二段中提到上帝时，用了造物主（Creator）一词，“我们认为这些真理是不言自明的：人人生而平等，造物主赋予他们某些不可剥夺的权利，其中包括生命、自由和追求幸福”。最后一段两处提到“上帝”或神意，分为用了“世界的最高裁判者(the Supreme

Judge of the World) ”和“神意 (Divine Providence) ”。第三处提请“世界的最高裁判者”来见证我们意图的正直 (the rectitude of our intentions) 和第四处“神意”强调上帝将庇护美国人的生命、财富和神圣的荣誉。“世界最高的裁判者”不是正统的基督教神学概念，但是“神意 (Providence) ”一词有比较浓厚的加尔文主义神学意味。《宣言》中对神祉称谓的是通用的，没有一处提到“耶和华”、“天父”、“基督耶稣”或者“圣父、圣子和圣灵”这些带有明显基督新教或天主教色彩的词，让人觉得“《宣言》中的上帝是自然的上帝，而不是基督教中启示的上帝……是基于启蒙运动的科学、乐观以及理性主义世界观，并由美国的革命使之得到支持” (Kellor, 2009, p.91)。正统的基督教信徒通过“造物主”和“神意的庇护”这两个词，他们会以为这是自己崇拜的神。然而，反对“教派主义 (Sectarianism) ”的人在读到它们，看到的却是一种含蓄的、跨宗派的神学观念。这说明这份宣言用语的巧妙，首先考虑到了大陆会议的代表中有不同教派的人士，同时又可以号召持不同宗教信仰的美利坚人支持革命和独立。

第一处提到的“自然法”是可以理解成是古典的世俗自然法的，但在 18 世纪的语境里，人们也许会更自然地联想到上帝的法则，因为这里的自然不是指物理的自然之规律或与人相对的大自然之规律，“自然法和自然之神高于人法且能裁判人法” (Bellah, 1980,p.11)。在 16 世纪或 17 世纪新教改革让人与上帝建立起了直接的联系，而到了 18 世纪，知识界中很多人认为上帝的旨意只停留在祂所启示的《圣经》里或祂的造物上，他们可以通过这些途径来感知上帝的旨意。上帝在自然秩序中揭示了祂的普遍道德法则。因此，18 世纪的自然是被神化的自然，成了新的“上帝”，是所有正义和智慧的源泉。人们在 18 世纪要向自然寻求指导，期望着从自然那里得到金科玉律。贝克尔指出，“18 世纪把自然神化以后，《圣经》和‘永恒法’的概念就可以很方便地被驱逐出去” (Becker, 2017, p.28)。因此，这里援引“自然法”，可以理解成脱离大不列颠是符合上帝的意愿与安排的，这是从自然秩序中可以窥见的上帝旨意，也可以理解成根据古典自然法来看，北美殖民地人民天经地义地拥有根据自己的意愿实行自治的权力。“上帝超然在上，胜过人类，正如自然法超越且优先于政治社会的法律” (Bellah, 1980,p.30)，当然贝拉是倾向于认为这个上帝就是《圣经》中的上帝，而不是自然之神，只有“在这样一个天然的、神定的等级中，包括平等等人类价值观才能成立” (Bellah, 1980,p.30)。贝拉之误在于不知道平等等价值观的意识形态性。

“自然之神”或者译成“（创造）自然的上帝”，即所有人都能透过自然来认识的上帝。这个术语是杰斐逊在原稿中就写好的，《宣言》创作小组以及后来大陆委员会在修改和审定时就没有改动。这个术语与《宣言》后面的造物主（Creator）和神意（Providence）合起来看，虔诚的信徒可以将其理解成“（三位一体的）基督教上帝”。虽说如此，如果我们考虑到杰斐逊是自然神论者（Deist），就可以断定是杰斐逊是有意在强调“自然神”，而不是基督教中的三位一体的上帝。“在危机来临时，杰斐逊、潘恩、约翰亚当斯、华盛顿、富兰克林、麦迪逊和许多次要人物都会被看作上帝一位论者或自然神论者。《独立宣言》的作者们向之吁求的，不是科顿·马瑟（Cotton Mather）的上帝，而是‘大自然的上帝’”（Charles Beard & Mary Beard, 2009, p.472-73）。但是这个“自然的上帝”又不似是“钟表匠一样的上帝”，而是积极关心和参与历史进程，并且特别眷顾美国的“一位神”。贝拉则坚称这里的上帝是独一无二《圣经》中的上帝（Bellah, 1980, p.11），只能是一家之言，恐难以服众。

杰斐逊强调了一种“不言自明(self-evident)”的道德秩序的存在，而所谓的“不言自明”是指人人皆可以通过理性而知晓，承认每个有理性的人都有审察神意的能力，带有鲜明的启蒙主义民主色彩，也就是普遍理性，是法国的启蒙思想家用来替代加尔文教共和国的合法性源头——上帝，是为西方的现代自由民主政治确立的新的合法性基石。杰斐逊本来的用语不是“不言自明”，而是“神圣和无可否认（sacred and undeniable）”，但是富兰克林认为如果把这些真相说成是“上帝赐予的和神圣的（God-given and divine）”，就变成了宗教性的表述。而不言自明的真相是自然规律，是人类的经验，也是可观察的，是科学之物（Lepore, 2020, pp.10-11）。神化的自然是一个能为理性的生物窥见堂奥的自然，即所有人都可以运用理性并通过审察自然来认识的神明，与无神论的自然观只隔了一层若有若无的神圣帷幕而已，是资产阶级得心应手的“无神论”，但是它恰恰遮掩了资产阶级只是在借用上帝之名追求政治平等权的真相。总之，这一措辞决非富兰克林随意修改的，含蓄地表达了要听从理性，明显不同于“没有权柄不是出于神的”的基督教神学理念（罗马书 13:1）。

“造物主（Creator）”这一称呼在杰斐逊的原稿中没有出现，是在修改稿中加上的。“造物主所赋予的不可剥夺的权利”强调了这些权利的神圣性，政府无权干涉或者剥夺，政府的唯一的任务就是保障社会的幸福。这里的权利观不同于由英国宪法保障的英国臣民的权利，而代之以普天之下所有人共同的权利。由于这些权利来自于造物主，超越种族、国界和社会阶层，并且是祂从创

世之初就一以贯之的意志。显而易见，这里的人也应该包括殖民地上的黑人奴隶和北美印第安人。《独立宣言》的初稿中谴责英王保护奴隶制度的部分被删去了，而在 1789 年通过的《宪法》中“人民”是排除黑人奴隶和北美印第安人的欧裔白人。但是，有必要指出的是，世界许多民族的神话中都有创造世界万物和人类的神，这里的“造物主”一词当是泛指。但是在这些创世神话中，造物主所创造的人并非是平等的，而是有贵贱高低之分。“天赋人权”论只是资产阶级创造的意识形态，用以彻底地反对封建贵族的特权。

作为战斗檄文，《宣言》难免矫枉过正，但是作为政治哲学，《宣言》造就了休斯所说的美国的六大神话之一——“美国是遵从自然法的民族，其理想和制度是遵照上帝的旨意而确立的”。即是说“这是一个未受人类传统之手影响的民族，一个摆脱了历史和文化影响的民族，一个直接从上帝之手诞生的民族。因此，在最根本的层面上，美国人的身份不是来自英国的历史和文化，甚至不是来自古希腊和罗马，而是源于造物主直接形成的自然”。因为它们根植于“自然法和自然之神”，所以它们反映了事物的本相（Huges, 2018, pp.70, 77-78）。康奈尔大学教授、历史学家卡尔·贝克尔（Karl Becker）认为那些启蒙哲学家，包括那些以自然为文明标准的美国建国者，“并不知道他们所寻找的‘一般人’只是他们自己的形象，因为他们所遵循的原则正是他们最初所遵循的原则，所以美国人几乎把他们文化中所有重要的内容都融入了自然民族的神话中。从这个角度来看，白人至上和民主自治一样自然，因此有助于定义美国民族的含义”（转引自 Huges, 2018, p.79）。

“魔鬼就在细节中”，杰斐逊心目中的人民是谁，是欧裔白人，还是托马斯·潘恩在《常识》中所说的全体人民或全州人民？平等是什么平等，政治上的、经济上的，还是在上帝面前接受审判的平等？自然法则是弱肉强食的丛林法则，还是守望相助的博爱平等？“在资产阶级统治时期占统治地位的概念则是自由、平等”（Marx & Engels, 1995, p.100）<sup>12</sup>。乔治敦大学教授、著名媒体评论员迈克尔·埃里克·戴森（Michael Eric Dyson）就认为，“在我们国家的文化和政治生活中，除了意识形态上的小冲突之外，真正的统一力量是被伪装成普遍而中立的白人身份。历史上由白人统治的美国被看成是源于事物的自然秩序，源于事物本来的样子。杰斐逊认为黑人天生比白人低劣，是一个不言自明的真理，也是源于自然的”（转引自 Huges, 2018, p.21）。戴森的评论

---

<sup>12</sup> 选自《马克思恩格斯选集》（第 1 卷，人民出版社，1995 年版）

入木三分，虚拟的“普遍而中立的白人身份”是美国“平等”的基础，而黑人、印第安人，以及妇女、犹太人、天主教徒等就长期被排除在外。但是，细节经常被人忽略了，人们往往只记得杰斐逊的危言高论和义正词严，而没有深究藏在字里行间的魔鬼细节。

### 3.4.1.2 《独立宣言》平等的内涵

贯穿在《独立宣言》中创世论的形而上学（*Creational Metaphysics*）和道德的自然法（*Natural Law of morality*）与古典自然法是融贯的。基于古典自然法，“法律面前人人平等是真理”（Henry, 1979, p.412）。古典的自然法是不是有神论的，即使是加尔文本人也对自然法持模棱两可的态度，既没有明确地否定，也没有明确肯定。用造物主来背书的自然权利是对“君权神授”正当性的彻底否定，也是杰斐逊和大陆会议向宗教妥协的结果——他们大多数人都是自然神论者或者一位神论者，但是他们措辞的方式却与正统基督徒的表达方式相近。他们借用有神论来论证人权的普遍性，掩盖了历史和现实中的人权真实面貌，把具体的个人变成了抽象的人，具有极大的迷惑性。

《宣言》把“自然权利”锚定在“自然的上帝”和“造物主”之上，是因为如果宇宙中没有了公正无私、赏罚分明的神明，个体的“自然权利”就只能是继承的历史权利和实在法（*positive laws*）所赋予个人的权利。《美国宪法》似乎全盘接受，并严格遵行《宣言》所宣扬的天然法或者自然权利精神，它还是以实在法来赋予公民以权利的。许多开国元勋对于有些州提出来要在宪法中加上《人权法案》（*The Bill of Rights*）是表示反对的，因为他们认为《宪法》是美国的最高法律，其根源在于《宣言》，贯彻的是《宣言》中的原则。既然《宪法》和《宣言》是基于自然法的，就已经确立了自然权利，并且《权利法案》强调的是只能是根植于传统法而非自然法的权利，因此就没有必要再另外增加《人权法案》的宪法修正案。事实上，《宪法》并非是基于自然法的，例如在1787年的《宪法》中黑人奴隶只被算作财产，印第安人是外邦人，妇女也没有获得平等的政治权利，《宪法》前言中的“我们人民”就只剩下欧洲裔的白种男性公民了。这与“盎格鲁-日耳曼”殖民者所信奉的共同体自由观念是密不可分的。他们认为自己的内部自由有赖于对外部的征伐和控制，这种自由表现为征服“他者”，奴役其他种族（Rana, 2014）。美国政治思想学家沃林（Sheldon S. Wolin）正确地指出了美国《宪法》体现的实际上是当时独占了自然、人力和政治文化以及科学资源的统治精英的保守主义立场，虽然它是“建立在自然法基石之上的普遍主义”面目出现的。

美国政治实验是基于三个政治理念的，即杰斐逊在《独立宣言》中所宣称的这些真理——“政治平等权”、“自然权利（natural rights）”和“人民主权”（Lepore, 2018, p.10）。但是究其实质，《独立宣言》是农场主、小手工作坊主与种植园奴隶主达成的妥协，保护的是他们的权利，而不是保护所有民众的权利（Gentz & Liu, 2014）。《独立宣言》的平等观念是基于“神学”的，具有普遍主义的意蕴，但是隐藏在字里行间的还是有产阶级的平等观。“基督教只承认一切人的一种平等，即原罪的平等，这同它曾经作为奴隶和被压迫者的宗教的性质是完全适合的”（Engles, 1995, p.445）。人们一出生就有了智力、相貌、家庭、财富和基因等等这样的千差万别，有差别就意味着不平等。资产阶级的“人人生而平等”只是法律面前的“平等”，反对封建王公贵族的的特权。“即使在法国(大革命中)，‘平等’的口号也只适用于资产阶级，而不适用于农民。在《独立宣言》中，‘平等’是一个冠冕堂皇的论点，其基础是‘自然法和自然之神’，但它支持在治理和法律层面进行革命，以实现脱离英国的经济自由”（Mark,2003, p.184）。《独立宣言》把平等作为天赋人权的一部分，为资产阶级的人权观增加了迷惑性，巧妙地掩盖住了资产阶级要追求的平等是在法律面前的平等、经济契约面前的平等和道德上的平等，而不是在社会地位和财富的平等。洛克是资产阶级道德体系的阐述者之一，“洛克用理性勤奋的人代替了道德高尚的人。而道德上的平等有利于开明的自私，即不要道德说教，他们相信自私比起空洞的道德说教更有利于他人的利益”（Bloom, 2007, p.132）。这正是资产阶级纵容人的欲望的做法，建立资产阶级的新道德体系，以金钱关系取代封建的人身附庸关系，以经济交换来代替忠诚和义务，以商业自由至上主义取代政府对于市场运转、经济命脉和财富分配的调节与掌控。“革命传统的平等主义是美国政治唯一的传统，政府是没有权威传统的”。再加上“在美国的传统中，财富和地位是从政府以外的渠道获得的”（Huntington, 1981, pp.81, 92），长此以往，政府就会缺乏足够的权威，势必会导致人性的私欲膨胀，唯利是图。

《独立宣言》所阐述的平等在当时北美的十三块殖民地有着深厚的基础，是十三块殖民地的价值观之一。其中的基础包括以下几点：

首先，殖民地没有欧洲的旧贵族的存在，几乎没有强人所难的政治和宗教机构，在当时三分之二的白人拥有土地，财产持有人占很大的比重，革命前的殖民地明显主张人人平等。其次，当时的社会贫富差距从整体而言，没有欧洲那么悬殊，殖民地上有充足的个人成功机会，“英雄不问出处”，当时出人头

地的机会多；社会贫富差距再次拉大，是建国三、四十年以后的事；再次，如上文所言，第一次大觉醒运动时期大大增强了人们的精神平等的观念。当时殖民地上的白人贵族成员遭受鄙视，也可以作为在这一时期人们反对特权、要求平等强烈意识的明证。

所以，《独立宣言》的平等是虚实相生的，从表面上来看，平等是资产阶级代表社会中下阶层发出的共同心声，反对英王和贵族阶级的特权，但是终究是只有资产阶级才能凭借他们的财富和影响力得到的新特权。实的一面对于包括欧裔白人的有产阶级，成为富商、律师和奴隶主这些精英阶层，他们的平等包括他们精英阶层内部的平等与市场交换的“平等”机制，而不是他们与黑人奴隶、白人契约奴以及印第安人的平等；虚的一面，资产阶级要求人人生而平等的革命口号在革命后成了掩盖社会不平等真相的修辞工具。《独立宣言》关心的是白人平等、黑人受奴役的社会秩序。随着社会生产力的不断提高，势必会使美国人获得越来越多的自由，从而有力地促进了相对平等权利的实现，虽然种族平等和性别平等在很多方面仍然只是一个梦想。“思想产生后果”，美国革命使平等成为美利坚信条的一部分，《宣言》提出的平等响亮口号注定要激起下层民众不断抗争，争取更多的平等权利，同时培养了一个强烈追求平等的意识，成为美利坚民族的核心价值观之一。

### 3.4.1.3 对《独立宣言》的评价

就整体而言，《宣言》放在人类历史的长河中来看，既具有先进性，又有其历史局限性，这一点是毋庸置疑的。《宣言》不仅是可欲的，而且是必要的，因为必须要遵从一个下层的、神圣的秩序，这个秩序是根据自然法和自然的上帝的法则来确立的。

它的先进性表现在对于平等的吁求，在很大程度上代表了当时中下层人民的呼声。这一点是资产阶级作为当时的进步阶级对于人类社会的贡献，代表了人类历史发展的正确方向和发展趋势。霍布斯和洛克都主张人在原始状态是自由平等的。资产阶级的平等观是顺应人类历史潮流的，最主要的还是代表了他们想要获得平等和自由交换的社会基础，也这正是恩格斯所说的生产“自由”和“平等”是资产阶级的工作之一的原因。

杰斐逊借用自然权利哲学和自然法作为“根本的前提”当然是十分虚夸的做法。南部的奴隶主对这一做法当即表示了不满，认为奴隶没有所谓的自然权利，这些观念容易煽动奴隶和下层百姓的反叛。“如果《独立宣言》像有人声



称的那样，乃是废奴派的种种狂言逆行的依据的话，那么它的那些自明的真理必定就是最货真价实的凿空之论，完全不用于现实世界”（转引自 Becker, 2017, p.189）。革命者中的废奴派就据此要求立即解放黑奴，归还他们不可剥夺的权利，这让南方和北方的大多数人对他们表示了鄙视，视之为疯狂的想法，南方的奴隶主更是怒不可遏。但是，德国保守主义政治学家根茨指出，“《独立宣言》的绪论将天赋和不可让渡的人权视为一切政府的基础。这种宣示极其含混，极易遭到歪曲。接下来的几条特定原则，同样含混、容易滥用。从人民的无限权力可以推出改变政体形式的权力，革命术语称之为人民主权。同样确实，空洞无物的《权利宣言》先于共和国大部分宪制。这种辞令应用起来极其危险”（Gentz & Liu, 2014, p.42）。纵观美国的历史，美国屡屡以此作为干涉他国内政得心应手的道义工具，既虚伪又恶毒，也是不争的事实。

《独立宣言》的天赋人权论堂而皇之，但是美国黑人和印第安人争取自由平等权花了几百余年，迄今依然难言与白人能够平等；其次它是有阶级性的和压迫性的，以自然权利哲学家洛克为例：

洛克对于穷人，他鼓吹武力（以治之）……，对于他来说，可以达成契约的是自由民，是贵族、神职人员、绅士、商人资本家和金融家中的成员，特别是那些有学识的有产者，那些在管理在自己财富的过程中提升了自身能力的资产阶级，而现在管理政府的责任又落到了他们肩上。（转引自 Beaud, 2011, p.29）

资产阶级用“经济契约”来进行剥削和压迫，“保护这些契约关系等于是把政府拥有的强大的统治权力如法律、法院、法官和警察都交给了享有特权的一方，同近代以前的时期一样，这样做不是被看成用暴力和压迫弱者，而是只被当作法律事务”（Zinn, 2013, p.81）。《独立宣言》宣扬的自然权利带有一定的历史进步性，但是不能忽视其阶级性和历史局限性。“每个人都可以自由地讨论‘自然权利’，但是只有上层阶级才享有‘不可剥夺’的自然权利”。“它用欧洲中心主义来定义自然，特别是为欧洲血统的白人男性群体的利益服务”（Hughes, 2018, p.148）。休斯的这番表述可谓是一针见血地粉碎了自然权利的神话。

### 3.4.2 政治自由与宗教自由混为一谈

美国革命时期的爱国者把政治自由与宗教结合起来,《独立宣言》和《宪法》等建国文件也是在尊重和捍卫资产阶级的自由的。但是,正如安德鲁·L.塞德尔(Andrew L. Seidel)(2019)在专著《建国神话:基督教民族主义为何是反美国的》(*The founding Myth: Why Christian Nationalism is Un-American*)所指出的那样,《圣经》所崇尚而要求于信众的不是自由,而是自由的对立面,即顺服、盲从和奴性。它通过让信众感到恐惧来确保服从,从而来敬畏神和顺从神。犹太教-基督教并不提倡自由。显然,美国革命的爱国者根据自己的需要对《圣经》的意识形态进行了改造和修正。国际著名学者、演说家 D.A.弗莱彻(D.A.Fletcher)在《驾驭上帝的国度——基督教的美国化》(*One nation over God: The Americanization of Christianity*)一书中就指出,在美国革命之前,美国人就开始把信仰与政治搅在一起,比如 1765 年,即在独立战争的前一年,波士顿的一位牧师用圣经经文“弟兄们,你们蒙召,是要得自由”(加拉太书 5:13)来号召会众奋起反抗国会制定的印花税法。“基督教的自由与爱国者口中的自由被混为一谈,让人很难辨认出来基督徒辉格党人(Christian Whigs)在哪些地方是在借用圣经来推动革命,或者政治是在哪些地方舍弃了词语本身的基督教内涵却保留了宗教的力量。……因此,爱国者迅即把《圣经》的自由观念与政治自由的观念联结起来,……辉格党人通常把对于政治自由的捍卫变成了近乎偶像崇拜的敬拜。这种态度也出现在美国的基督徒身上(转引自 Fletcher, 2006, p. 43-45)。1765 年,乔纳森·梅休(Jonathan Mayhew)牧师在波士顿布道坛上宣讲:“福音书承诺了自由,也许可反抗”。1779 年 7 月 4 日,费城圣玛丽大教堂的塞拉芬·班多尔牧师(Seraphin Bandol)则宣称上帝的神意将把胜利赐给革命者们,号召会众向上帝奉献一颗崇敬的心,被宗教、人性和爱国主义神圣化的崇敬之心。但是有些新教徒,尤其是一部分浸礼会的教徒,明确反对把精神自由与世俗的政治自由混为一谈,认为这样就会贬低精神自由的价值,但是他们的反对之声被淹没在时代的最强音之中。

加尔文主义者的关注是革命意识形态发展的基础。在革命期间,公理会派教徒、浸礼会教徒、长老会教徒和南部的圣公会平信徒(lay Anglicans)成为革命的主要支持基础,这些教徒都是宽泛意义上的加尔文主义者(Calvinists)(Bloch, 2007, p.49),非加尔文主义的宗派包括贵格派、循道宗(Methodists)和北部的圣公会信徒,他们大都持中立立场或保皇主义的观点(loyalism)。新英格兰的“圣约”神学遗产更是让这里的加尔文主义者视英国为罪恶与专制(sin and tyranny)的渊藪,他们不能与之戴天。清教问题研究专家佩里·米勒(Perry Miller)曾经表示过,濒死的圣约神学已经被埋葬在第一次大觉醒运动

中了，但是历史学家哈里·斯托特（Harry Stout）却发现新英格兰地区一直自视与上帝保有特殊的圣约关系（Covenanted relationship）。1775年，爱国者中的牧师们开始把圣约社区的范围扩展到了北美的所有殖民地。在新英格兰人以自由之名义参加英法七年战争之时，他们就把宗教的自由与精神的自由以及民事的自由（civic liberty）融为一体了，而中部的殖民地在出现了各宗派政治竞争的局面以后，也发展出了宗教版本的自由观念(转引自 Bloch, 2007, pp.51, 53)。

从独立战争一开始，美国人就把革命进程与古代犹太人逃离埃及法老的奴役联系起来。摆脱奴役、争取自由与“无代表不纳税”一起构成革命的口号。

《旧约》简直成了美国独立争取自由的革命纲领。哈佛、耶鲁和普林斯顿大学的校长塞缪尔·兰登（Samuel Langdon）、埃兹拉·斯泰尔斯(Ezra Stiles)和约翰·威瑟斯庞（John Witherspoon），他们这些神职人员都以《圣经》的语言讨论革命政治。希伯来《圣经》对革命美国思想的影响——关于自由和民族命运的思想——是巨大的。美国被类比成古代以色列——一个被上帝所钟爱的民族，上帝将其从奴役中解放出来。古代以色列民族历史被认作是美国命运的预表，美国因此也成了上帝的选民，与上帝“签订”新的圣约；“出埃及记”鼓舞了殖民者奋起反抗英国的压迫与剥削，追求自由；横渡大西洋成了过红海，美洲成了上帝为美国人民准备的应许之地，这里无限丰富的土地资源与森林、渔业资源似乎印证了这就是上帝特地应许给殖民者的“迦南”。在革命中，上帝“支持”北美人民的解放事业，英国成了撒旦与恶魔。当然，也有学者指出，“18世纪六十年代的新变化不是宗教价值观和政治价值观的融合，而是英国政府被从自由和基督的一方推向暴政和反基督的一方。在早期的革命运动中，爱国者多次将英国国教和皇家的牧师与教皇暴政相提并论”（Bloch, 2007, p.53）。以色列的历史学家沙列夫（Eran Shalev）深刻地指出爱国者在美国革命中借助《旧约》将美国认定为神所拣选的以色列，背后的目的包括要借助《圣经》的核准将史无前例的美国联邦制和共和制的政治体制合法化(Shalev, 2013, introduction, p.1)。

随着革命危机的爆发，爱国者相信上帝是为了某种特殊的目的而来扶持美国的。他们认为，英国已经放弃了天职，堕落为腐败和邪恶的国家。早期清教徒领袖约翰·温斯洛普所说的“山巅之城”，重新被人们回忆起来，殖民地将用美德和基督教的正直为世界上其他的地方做出榜样。从1775年在列克星敦和康科德的反抗开始，美国人给正在展开的革命注入了预言和神意，将战争与普

遍的神意联系起来，把它看作是基督预言的实现——公民千禧年主义（civic millennialism），新千禧主义增加了殖民者人民对于肩负的神圣使命的自豪感。革命期间以及此后，许多人把美国的政治事务与神圣的目标结合起来，给战争和新生的国家带来了一种救赎的气氛。这种公民精神作为一种超验性的思维范式把“美国的事业”变成为“基督的事业”。

与此同时，“天意”的语言在革命期间主要是为了满足政治目的而进行了调整，使其意义世俗化，公民千禧年主义的概念也出现了这种情况。1765年后，“上帝对人类历史的计划是促进公民和宗教自由”。正如在政治声明中甚至在一些布道中所使用的那样，“天意”的语言更像是一种从其神学基础上剥离出来的修辞工具。天意的语言仍然存在，因为它是“一个煽动性强、文化上有吸引力的隐喻，对意识形态和审美目的非常有用”，这主要是因为将上帝的意志与爱国者的事业等同起来的政治价值（Green, 2015, p.129）。尼古拉斯·古亚特认为，神职人员和演说家提出了一种独特的美国形式的天意命运，努力把早前的历史天意观念解除其与英国的关联。从本质上说，美国人“创造了他们建国的故事，重新整理了他们的历史，既要排除英国，又要创造一个天意，通过声称美国注定不仅是一个伟大的国家，而且是世界自由的典范，演说家们在为爱国者事业提供合法支持的同时，也提升了这场冲突的全球意义”（转引自Green, 2015, p.129）。

1776年7月4日，在费城的独立厅奏响了独立钟，大陆会议的代表约翰·尼克松上校代表大陆委员会宣读独立《独立宣言》，独立钟上镌刻的铭文：“直到各方土地上所有的所有居民都宣告自由”出自《旧约》：“第五十年，你们要当作圣年，在遍地给一切的居民宣告自由。这年必为你们的禧年，各人要归自己的产业，各归本家（利未记 25：9-10）。”1776年7月4日，在大陆会议宣布独立之后，富兰克林、杰斐逊和亚当斯应邀为新生的国家设计国玺。他们不约而同，都采用了宗教的意象。富兰克林博士的构思是：摩西举起魔杖，划开红海，法老坐着战车被水淹没，在图案的周围配的格言是：反抗暴政就是向神顺服。杰斐逊的构思是：以色列人在旷野中之时，耶和华白天在云柱中给他们领路，夜间用火柱给他们领路……。在美国建国期间，“以色列人的故事是美国故事”：上帝恩待古以色列人，从万民拣选他们作为特等选民，爱他们，对他们寄予厚望，在他们逃及时一路上帮助他们，让他们最终到达应许之地，这些观念被用来类比美国追求独立自由的历史命运。这些暗喻旨在把美国独立战争解读为与上帝订立圣约和与人民订立契约，以帮助全世界被奴役者获

得解放之宏大方案的肇始。虽然富兰克林和杰斐逊都不是正统的基督徒，但是他们都有意识地从犹太教或者基督教来为新国家赋予宗教意义，为其提供神圣正当性。这是由于西方浓厚的宗教文化传统，包括英属北美殖民地的浓厚宗教氛围决定的，以宗教为神圣的源头，而在世界其他地区的文化中，存在着对于神圣的不同理解。

“自由”这个词在美国起初主要是宗教和精神层面的概念，比如马萨诸塞湾的清教徒认为他们获得了上帝的拣选（elect community），严格依照《圣经》的教导生活，道德完美，因此可以享有圣徒的自由。美国革命家把新的政治自由思想意识形态嫁接到宗教自由和精神自由上面，是政治对于宗教的擅用，把精神的自由偷换概念，变成了政治的自由。美国革命给美国大地留下了大量的自由“图腾”，如新英格兰的自由树、“自由帽”、宾夕法尼亚州的自由钟、卡罗莱纳的“自由新月”等等。在这个新共和国建立以后，自由的符号还在不断地增加，“扬基歌”、“山姆大叔”、“自由女神”像等等。这种自由符号呼唤每个个体都来关注自己的私利和人身自由，为新兴的资产阶级政治建立道德话语体系。有着“美国革命作家”美誉的约翰·狄金森（John Dickinson）1788年在《美国宪法》批准之际，他撰文赞颂“完美的自由”，即一个人能充分享受权利，无忧无虑，心灵平静，引用《圣经》经文“人人都要坐在自己葡萄树下和无花果树下，无人惊吓（弥迦书 4:4）”来为美国的自由增加神圣性。他在1767年还曾经引用“基督释放了我们，叫我们得以自由。所以要站立得稳，不要再被奴仆的轭挟制（加拉太书 5:1）”来为美国革命鼓与呼。但是，究其本质，“洛克的自由主义是那些资产阶级和转向工商业的地主的信条，他们力求摆脱国家的勒索，摆脱其自我意识不断增长到国家全体公民的民主要求”（Bowels & Gintis, 2013, p.219）。这些也都是有机的知识分子为国家意识形态所做的贡献，他们把自然的自由（natural liberty）、公民的自由(civil liberty)和基督徒的自由(Christian liberty)联接到一起，为殖民地的资产阶级争取文化领导权，确立新的“道德-政治”体系。虽然美国革命时期的有机知识分子宣称上帝站在政治自由的一边，为了实现政治自由，可以浴血抗争，但是正如薄易德（2009, p. 49）所指出的那样，耶稣教导他的信徒要爱护和善待所有的敌人，并且耶稣和《圣经》中的其他任何人没有提到政治自由一个字。弗莱彻直言，“美国人对人权、减轻压迫或者获得实际的自由都不关心，而只是在关心逃避额外的税收。从一开始我们国家就不是建立在宗教自由的基础上的，而是建立在经济的基石之上的，只不过是用了把宗教与政治混搭的术语来表述的”（Fletcher, 2006, p. 44）。

### 3.4.3 共和主义与宗教的融合

共和主义是美国革命的意识形态，在北美殖民地的存在时间已久，只是有实无名，经历了从隐到显，由反天主教专制主义到反英王“暴政”的过程。在殖民地时期，美国的牧师批评罗马天主教宗为“敌基督(anti-Christ)”和“罪人(the Man of Sin)”，骨子里已经透露出共和主义精神。英法七年战争中法国落败，马萨诸塞州牧师查尔斯·乔恩西(Charles Chauncy) (Chauncy, 1745, p.22)和约瑟夫·苏厄尔(Joseph Sewall)再批罗马天主教宗为“敌基督者”和“罪人”(Sewall, 1745, pp.32-33)。在第一次大觉醒运动中，清教主义的道德领袖地位丧失殆尽，共和主义得以成为主流话语，接过道德权威的大纛，即美国著名历史学家戈登·伍德(Gordon Wood)所指出的，“美国人独立战争的理想就是为了公共的利益而牺牲个人的利益”(Wood, 1969, p.53)。1755年，弗吉尼亚州的长老塞缪尔·戴维斯(Samuel Davies)的布道充满共和主义气息：“我们的宗教、我们的自由、我们的财产、我们的生命和我们神圣的一切都处于危险之中，特别是被‘武断者’所‘奴役’，绝对君主强制遵从罗马教会的迷信和偶像崇拜”(Davies, 1828, p.173)。英法七年战争结束时，美国殖民地的共和主义政治意识形态和传统宗教信仰之间的关系大大加强。《印花税法案》危机以及与殖民地在政治上与英国渐行渐远，都强化了美国基督教的共和主义。

18世纪六十年代，殖民者抵制英国圣公会派驻向殖民地派驻主教，认为这威胁到人民的民事自由和宗教自由。1774年，英国国会通过《魁北克法案》批准该殖民地的法国天主教徒正式成为国教，美利坚的殖民者视此举为英国反对真正宗教和提倡暴政的证据。在独立战争前夕，新教徒对上帝、圣约和美德的宗教信仰与对自由、权利和美德的世俗信仰的融合得更加紧密。爱国者领导人选用了共和主义意识形态，如此以来，把政治斗争变了成一场深刻的道德原则冲突。

共和主义意识形态在美国革命和建国中被赋予新的意义，不同于它的传统意义。共和主义在历史上被欧洲的正统基督徒，尤其是英国的正统基督徒，视为“异端”，盖因共和主义强调个人的角色意识和选择权，过分强调人类的意志，因而有害于宗教生活。在18世纪，世界上大部分的政体都是君主制，共和主义是十分激进的意识形态，其激进程度不亚于共产主义之于19世纪。对他们来说，“共和主义不仅仅代表一种特定的政府形式。它还是一种生活方式，一种核心的意识形态，对自由毫不妥协的信誓和对贵族制的彻底排斥”(Divine,

et, al. 2007, p.147)。新西兰的政治思想史学家 J. G. A. 波考克(John Greville Agard Pocock)解释说:美国共和主义的信徒将政府视为威胁,殖民者经常受到腐败的威胁,对他们来说,政府是腐败的最大源头,通过诸如政府拨款、派系、常备军(民兵才是最理想的)等手段进行运转,并且设立每人都必须加入的“国教会”(Pocock, 1975, p.507)。这里的反对腐败和反对国教会的做法中既有宗教成分,也有世俗的目标。到 1775 年为止,共和主义在美国各殖民地已被普遍采用;在 1776 年 7 月 4 日《独立宣言》发表以后,各州通过了效仿《独立宣言》具有共和主义精神的宪法。

在革命期间,基督教和共和主义思想的融合使宗教上比较传统的人士全盘接受了共和美德的概念。起先,保守的新教徒对共和国美德的理想感到不安,他们认为共和主义的拥趸对于人类向善的潜力过于乐观,与基督教人性恶的观点相左。但是到了 18 世纪七十年代,即使是加尔文主义者和其他保守派信徒也认同了塞缪尔·亚当斯的观点。对亚当斯来说,美国革命不只是一场世俗的或宗教的事业。相反,他将新教改革宗(Reformed)和启蒙运动的遗产结合起来,提出来将古典共和主义和改革宗进行融合,为美国提供一个新的道德愿景。

这一时期爱国者把共和主义与宗教结合起来,使之成为正当合法的国家意识形态,成为国家的普遍真理。亚当斯在这方面体现出了有机知识分子的杰出才能。亚当斯估算在当时支持革命的人只占殖民地人口三分之一的情形之下——不支持者和中立派也各占三分之一——上层阶级把自己的政治理念通过各种手段包装成全殖民地人民的共同理念,以获得革命的正当性和国际国内的支持。“共和主义挑战了君主制的基本假设和实践——君主制的等级制度,不平等,……它蔑视并解散了古老的君主关系。并向人们展示了其他类型的情感依赖,各种新的社会关系”(Wood, 1990, pp. 13-15)。亚当斯把波士顿(和美国)比作一个“基督教的斯巴达城(Christian Sparta)”,即要以德性来为美国提供最佳的护佑,只有美国的道德水准得到世人的尊重,才能长久地保持自由。他们相信新的美利坚共和国可以把古代政治传统和新教最好的方面结合起来。古代的古典主义提供了未来共和国的政治理想,包括权力制衡、防止暴政和公民美德的重要性,基督教则可为共和国提供维护共同利益的精神动力(Kidd, 2010, pp.97-107)。亨廷顿(Huntington, 1981)则指出,新教价值增强了 18 世纪的共和与民主潮流,为美国的政治和社会思想提供了根本的伦理与道德的基础。

## 3.5 美国公民宗教初步形成

### 3.5.1 开国元勋的宗教观

对于开国元勋（the Founding Fathers）的宗教观的争议在当代美国十分激烈，因为宗教保守派和人文主义者都希望能证明开国元勋恰恰就是站在他们一边的，但是开国元勋的宗教信仰很难用宗教正统或者人文主义来一言以蔽之，虽然他们大都言必称上帝和《圣经》，但是他们中的大多数人对于传统宗教中的迷信部分都是不以为然的。他们被不同的学者标上了不同的标签，不难看出，他们的宗教观存在着显著的区别，他们在联邦中要不要确立国教的问题上只能存异求同。

#### 一、 开国元勋并非正统基督徒

一些学者认为开国元勋是自然神论者，他们认为在 18 世纪，“什么政府才是最好的政府”，“什么样的政府才是公平正义的”，诸如此类的问题成了大西洋两岸的共同命题。“欧洲大陆的启蒙思想家和英美的启蒙思想家形成了两个不同流派，前者给出的答案是拥抱彻底的理性主义，抛弃传统的宗教，另立“理性女神”，后者给出了‘自然神’的温和答案”（Berger, 2015, pp.219-20）。著名的历史学家戈登·伍德（Gordon Wood）断定“开国元勋至多是自然神论者”，“他们不相信启示或上帝一直活跃在历史创造中”。富兰克林、杰斐逊、托马斯·潘恩、伊森·艾伦（Ethan Allen）就不相信《圣经》是上帝的启示。比如，华盛顿参加教堂聚会从来不领圣餐，富兰克林早年信仰基督教，后来转为自然神论。“富兰克林很少参加礼拜，他有关宗教的发言根本不是福音派的观点，而是介于上帝一位论（Unitarian）者到多神论者（Polythesitic）之间的”（West, 2006, p.17）。富兰克林在 1790 年 3 月 9 日给埃兹拉·斯泰尔斯（Ezra Stiles）牧师的信中这样写道：

我信仰一个上帝，祂是宇宙的创造者。他用自己的神意统治这个宇宙。他应该受到敬拜。我们给予他的最好的礼拜是善待祂的其他子女。人的灵魂是不朽的，他将由于此世的行为而在另一世里会得到公正的对待（转引自 West, 1996, pp.221-22）。

富兰克林不赞同“人的最高责任不是像爱自己一样爱你的邻居，而是全心全意地爱主你的上帝”这个所谓的第一且是最重要的诫命。因为从这一前提出发，道德责任就主要是虔诚地守安息日、勤奋地祷告、研习《圣经》以及为基



督拯救迷失的灵魂，而不是去完成公民义务。他认为对上帝最好的礼拜是善待他人（doing good to man）。富兰克林在《自传》中坦承他对于只宣扬教条的教会不予尊敬：那些教会不是激励人们去推崇和肯定道德，而主要地是来把我们分裂开来，让我们彼此不能友好。

杰斐逊本人对于宗教的态度是比较微妙的。他认为宗教包括两个部分，一个部分是教义教条，另一个部分则是道德教诲。他对宗教教义中的褊狭和迷信十分痛恨，他甚至直斥“基督教是人类有史以来最变态的制度”（转引自 Dawkins, 2006,p.43）。但他对于道德教诲部分则是十分珍视的，尽管他坚称耶稣没有神性，但他称赞耶稣是伟大的道德导师。杰斐逊对于《圣经》涉及神迹、迷信等内容不以为然，全部删掉，制作了一本《拿撒勒的耶稣的生平和品行》，俗称“《杰斐逊圣经》”。

杰斐逊在 1822 年 6 月 26 日写给本杰明·沃特豪斯的信中，写道：

耶稣的教义很简单，都有助于促进人的幸福。首先，只有一个上帝，祂是完美的；其次，善有善报，恶有恶报；最后，全心全意地爱上帝，爱邻如己，这就是宗教的全部。但与这些相比，加尔文主义的那些教条就令人沮丧：有三个神：圣父、圣子和圣灵……（转引自 Huges, 2018, pp.64-65）

应该说，独立战争正处在两次宗教大觉醒时期之间的启蒙运动和理性主义时代，北美的思想精英或政治精英受到了它们极大的影响，他们相信人类的理性可以帮助人认识真理和管好人类自身的事务。但是很有趣的一个现象是，“《圣经》的语言不仅渗透在虔诚的开国元勋的话语中，如塞缪尔·亚当斯、帕特里克·亨利、约翰·杰伊、罗杰·谢尔曼和约翰·威瑟斯彭，受到启蒙运动影响的那些人的语言也被《圣经》的语言渗透了，例如富兰克林和潘恩”（Dreisbach, 2011, p.403）。

开国元勋频频提及上帝和《圣经》，美国当代的基督教民族主义者据此坚称他们的开国元勋都是虔诚的、正统的基督徒，其根本原因在于，他们武断地认为，只有基督徒才是有道德的（Seidel,2019）。为了支持他们的论点，这些保守派喜欢从创始人那里寻找宗教表述词语。他们的逻辑是，如果一个创始人在他生命中的任何时候说出任何宗教信仰，他就算是一个正统的甚至是福音派基督徒创始人。比如他们坚信开国总统华盛顿就是一位正统的基督徒。1796 年

9月19日，华盛顿在他的第二个总统任期结束时发表的告别演说中警告说，任何一个想要颠覆宗教和道德公共角色的人都不能自称爱国者（转引自 Dreisbach, 2011, p.403）。他同时强调了宗教与美德的重要性，这一点也常被引用来证明华盛顿正统宗教信仰：

在促成昌明政治的各种精神意识和风俗习惯中，宗教和道德是不可缺少的支柱。一个竭力破坏人类幸福的伟大支柱——人类与公民职责的最坚强支柱——的人，却妄想别人赞他爱国，必然是白费心机的。政治家应当同虔诚的人一样，尊敬和保护宗教与道德。宗教与道德同个人福利以及公共福利的关系，即使写一本书也说不完。我们只要简单地问，如果宗教责任感不存在于法院赖以调查事件的宣誓中，那么，哪能谈得上财产、名誉和生命的安全呢？而且我们也不可耽于幻想，以为道德可以不靠宗教而维持下去。高尚的教育，对于特殊构造的心灵，尽管可能有所影响，但根据理智和经验，不容许我们期望在排除宗教原则的情况下，道德观念仍能普遍存在。

据说在演讲结束时，他以“上帝保佑我”结束，并亲吻了圣经。但是很多人质疑过华盛顿当时说过此语，现在也无从查考，但是在以后的历届总统就职演说中成了不可或缺的内容（杰斐逊除外）。华盛顿对于宗教的态度具有很典型的代表性，开国元勋中有很多人对于宗教的不宽容历史都是很熟稔的，包括欧洲历史上宗教冲突以及战争，因而他们对宗教的态度是小心戒备的。“不管他们个人的宗教观点在那个时代是怎样的，但是他们有一个共同点，即他们都是政教分离主义者（secularists）”（Dawkins, 2006, p.39）。一方面，他们相信宗教在教化国民、维系社会良好的道德水准方面具有不可替代的作用；一方面，他们深知不宽容、宗教迷信与狂热很容易造成不同宗教或宗派之间产生嫌隙，甚至爆发冲突。即使在当时的美国，天主教的牧师们也在反对福音派用公立学校来教授詹姆士国王钦定版的《圣经》和新教价值观（Kellor, 2009, p.138）。

开国元勋中有很多人公开参加或支持宗教活动。第二任总统，约翰·亚当斯(John Adams)宣称自己是“教堂的常客(a church going animal)”，并在就职典礼上表示尊重人们要用基督教为公众服务的倡议，第三任总统托马斯·杰斐逊在任期间不仅经常参加教堂的礼拜活动，还高调支持各宗派在首都地区建造礼拜堂（Gardella, 2013, p.19-20）。但是，开国元勋的言行难以证明他们就是正统的基督徒。以杰斐逊和富兰克林为例，就可以看到他们不能被称为正统的基

信徒，虽然在很多讲话中，他们引用圣经的经文、典故和人物，但是他们是警惕、批判地对待传统宗教，而不是盲从或迷信。

## 二、 开国元勋把有神论与理性主义调和起来

历史和政治研究教授格雷格·弗雷泽（Gregg L. Frazer）研究发现，开国时期的上层阶级的宗教信仰应该归为一种有神论的理性主义：

对于重要的开国元勋和很多牧师来说，基督教的上帝——《圣经》中的上帝——对于政治需要来说是不够的。因为那位上帝不同意宗教信仰自由，祂宣称是政府权威的唯一源头。祂既不赋予自然权利，也不承认自然权利；祂首先看重的是信心和服从，然后才是伦理道德。为了满足他们的需要，他们照着自己的爱好建构了一个上帝和一套信仰体系。（Frazer, 2014, p.5）

史蒂芬·马利尼也指出，受到启蒙运动影响的一种宗教自由主义“为 18 世纪八十年代的由众多国家移民形成的共和文化提供了一个强大的神学和哲学基础”（Marini, 1994, p.96）。西德尼·阿斯特罗姆(Sydney Ahlstrom)在他的经典著作《美国人民的宗教史》一书中，证实了一套新信仰体系的发展过程，称之为“一种别具一格的启蒙神学”，他说，这是一种新出现的“开明的”基督教（Ahlstrom, 2004, p.356）。在基督教理性主义者的神学里，自然宗教与“启示宗教”结成联盟，共同繁荣。阿斯特罗姆认为，亚当斯、富兰克林以及杰斐逊都是这一运动的代表人物：

他们每一个人都在用彻底的知识的诚笃来表达新的理性主义。他们每一个人都在用一种严肃的方式，通过漫长和活跃的生涯，一以贯之地对待人、上帝、自然与社会之间互相分离然而又是互相牵扯的问题。他们每一个人都在用一个独特的方式展示了清教遗产——一种新型的中产阶级民主，和启蒙思想带来的新影响，这二者正在为美洲的（十三块）殖民地安排一个共同和团结的命运。（Ahlstrom, 2004, p.356）

政治学家托马斯·潘格尔（Thomas Pangle）在《现代共和主义的精神》一书中对于开国元勋与基督教的关系提出了一些问题。他认为 18 世纪美国的政治

思想对传统政治神学是持敌视态度的，包括基督新教的和天主教的政治神学：“这种新思想意在《圣经》进行重新解读，建立一个新的政治神学传统，在教会与国家政权建立一种新的关系”（Pangle, 1990, p.35）。格雷格·弗雷泽不同意“超自然的理性主义”、“神学的理性主义”、“基督的理性主义”以及“理性的基督教”的说法，因为他认为他的“有神论的理性主义”更符合当时的社会现实。浸礼会信徒或者长老会信徒以及美国圣公会信徒都是出于自愿参加而成为一名信徒的，而做基督徒是需要遵从某些信条的。而有神论的理性主义者，他们自己创造的一套信仰体系，如果把“基督”一词纳入进来，这是不恰当的，也是有误导性的（Frazer, 2014, p.13）。

18 世纪的社会精英既不相信启蒙思想也不相信基督教能代表人性的全部真理，此时的美国政治试验起源于“启蒙思想与基督教理想的结合”。启蒙时代的人们不是全部呼吁废除宗教，而是更加倾向于呼吁宗教改革，从而使宗教变得更加理性。在 1819 年 10 月 31 日《致威廉·肖特》的书信里，杰斐逊说，“耶稣的教导之于现有的基督体系，就像是钻石混杂在粪堆里”。这一说法形象地表达了杰斐逊对宗教中鱼目混珠现象的警惕，代表了很多有神论理性主义者共同的担忧。

### 三、开国元勋孕育公民宗教

两派对于开国元勋的宗教取向的研究各执一词，互不相让。丹尼尔·L.德雷斯巴赫（Daniel L. Dreisbach）（2017）在《跟开国元勋一起读圣经》（*Reading the Bible with the Founding Fathers*）一书中避开两个阵营的争吵的焦点，另辟蹊径，重点关注开国元勋都频频引用《圣经》的原因。他的研究发现《圣经》在当时相当于人们学习识字的教科书，人们对于《圣经》内容都非常熟稔，都可以信手拈来，即使非正统的基督徒也常常引用经文。开国元勋经常使用包容性的神学语言，将上帝称为“国家的法官”和“向导”，加尔文主义者、英国国教徒、一神论者以及当时居住在美国的少数犹太人和天主教徒都可接受。他们采用《旧约》的修辞手法，通常避免直接提及三位一体的上帝或耶稣基督。这种语言与正统基督教的信仰并不存在冲突，因此保守的基督徒能够接受。甚至，虽然在整个 19 世纪，福音派复兴的追随者、天主教徒和犹太人都不断增加，但是这一修辞都可以与之兼容（Tooley, 2021）。

开国元勋在引用《圣经》时，主要是在借用《圣经》人物和《圣经》语言来给他们的政治演说增加分量、威严和意义，以增加演讲的感染力，但是他们不仅仅是用《圣经》来装饰门面的，而是用《圣经》为革命和建国的正义、权

利、责任、自由、神意和命运赋予宗教意义，提供神圣的正当性，构成了公民宗教的雏形。把信仰与国家和治国方略联系起来是新教徒的传统。圣公会和长老会教徒在有权势和有影响的人物中间十分突出，成为最受欢迎的公民宗教祭司。这些神职人员向来到教堂之内的不同政治光谱的人宣讲广泛但是相同的主题，这些主题也可能带来挑战，也可能提升人们的精神（Tooley, 2021）。因为没有可能在全国范围内建立一个教会，只能通过公民宗教这种折衷的形式来建立一个模糊的全国统一教会，本质上代表了两股主要思潮——“理性与文化 (reason and culture)”同“启示与选举 (revelation and election)”——之间的妥协（转引自 Bourg, 1975, p.144）。

这种妥协之所以能达成的关键在于两点。一是因为，北美各宗教派别的多元化已然存在，加上《宪法》第一条修正案对于个人享有宗教信仰自由权利的明示，使得“自然神主义”成为各个教派可以接受的最大公约数。纽约的休斯主教在 1840 年代早期说得对，“除去天主教徒、浸礼会教徒、卫理公会教徒、长老会教徒等等的独特教条，你就只剩下自然神论了……”因为《宣言》中展示的‘自然神论’是一种积极的宗教教义，具有清晰甚至教条的神学。这是一种世界性的、包容的、普世的神学（转引自 Mead, 1967, p.270）。二是因为，“《独立宣言》和美国《宪法》就是美国世俗宗教的《圣经》，其根本启示由开国元勋的言论加以详细阐述和延展”（Huntington, 1981, p.254），开国元勋受到的启蒙思想的影响，他们通过《宣言》和《宪法》使之巩固下来，使得福音主义的语言难以全面渗透到政治领域。由于上述的两个原因，“自然神主义”与福音主义话语达成妥协，各司其职，成为美国革命前后一段时期宗教修辞的突出特点。

福音主义作为粘合剂，把一个运动的、个人主义的、反权威的社会凝聚在一起。福音主义有了前所未有的力量，但是福音主义的美国不得不以启蒙主义的和《宪法》所示范的非基督教的语言来表达思想（自 18 世纪七十年代至 18 世纪八十年代）。但是自此之后，这种状况便无可更改。到了 19 世纪三十年代，除了一个温和的苏格兰“常识”的余烬，美国的大部分人都拒绝了启蒙运动，但是他们的政治领导人仍然讲的是《宪法》启蒙主义的语言。（Kellor, 2009, p.131）

总而言之，美国开国元勋熟稔宗教不宽容导致的血腥历史，但是他们认为共和国需要一个坚固的道德基石，共和国的公民必须要有德性，这样共和国才能实现长治久安。美国的开国元勋已经正确地认识到，宗教并非道德的源头，

宗教只是道德的替之物。没有接受过教育的人无法凭借自己的力理发现道德真理，宗教就是他们的道德替代品，意即宗教是普通人的道德指针，而开国元勋们认为自己有能力坚守道德（Seidel, 2019）。共和国不像专制王权可以用强制和恐怖手段来使人就范，共和国依赖公民自觉地把公共利益（common good）置于个人利益之上，诚实自立。否则，个人就会变得腐化堕落、倚赖他人、私欲膨胀、贪得无厌，共和主义难以可长可久。从这个意义上讲，宗教可以用来防范社会道德的腐败与堕落。总而言之，宗教在开国元勋看来是一枚双刃剑，一方面要驯服其狂热、褊狭与迷信的天性，另一方面，应发挥促进个人良知和社会道德方面的专长，为共和主义政制打下坚实的基础。他们共同倾向于认为，宗教信仰自由是一项权利，必须受到保护，宗教属于公共广场。在美国建国以后，政府的多个建筑常常被用做宗教集会的场所，即是明证。在自 1800 年到 1860 年期间，美国的信仰者经常用众议院作为礼拜场所，长老会、公理会、浸信会、循道宗、一元论者乃至天主教都可以利用，联邦的其他建筑也被用来做礼拜或者举行旧式的复兴仪式（Wacker, 2000, p.19）。

### 3.5.2 政教分离助产公民宗教

在美国革命中，宗教为发动群众和鼓舞人心士气起到了重要作用，但是在建国时，开国元勋不得不思考如何防范传统宗教的褊狭与狂热，导致对政权的干涉。关于宪法第一修正案有关“国教”的“确立”条款和“自由行使条款”，关于其具体意思的猜测和争论至今不休。一部分学者认为宪法第一修正案不是要实现政教分离，而是把宗教事务交给州和地方政府来处理（Marshall & Manuel 1977, 1985, 1998; Martin, 1996; Eidsmoe, 1987; Lahaye, 1976A, 1976B; Federer, 1996; Barton, 1997）；另一部分些学者坚持认为自然神论为第一修正案烙上了不可磨灭的印记，例如历史学家弗兰克·兰伯特认为“启蒙运动和自然神论对于美利坚共和国诞生的重要性，尤其是对于共和国之中的政教关系的重要性，不是夸大其辞；芝加哥大学法学教授杰弗里·斯通说：“自然神信仰在美利坚共和国的创造过程中，扮演了核心的角色”；以及“开国一代是透过启蒙运动的透镜来看待宗教的，尤其是宗教与政府之间的关系，启蒙运动对于正统基督教是深感怀疑的（Frank Lambert 2003; Stone 2008; Hughes 2003; Keillor 1995; Holmes 2006; Allen 2006）。

有关“政教分离”学者们的基本共识是：在联邦层面美国不允许建立“国教”；在州层面，由各个州决定。但是在州的级别上，取消公立教会的努力也在进行，这是通过说服工作来完成的。虽然最后一个州的公立教会在 1832 年被

解散了，但是许多州保留了对于公职入门进行宗教测试的做法，要求学生在学校参加祈祷等等。由于联邦政府不关心这些问题，因此《宪法》没有涉及这些问题。第一修正案仅仅强化国会无权建立国家教会或限制宗教信仰自由。美国的早年既不是宗教的黄金时代，也不是启蒙理性的光辉时刻。生活是由福音派狂热、野心勃勃的神职人员、焦虑的政客和坚定的世俗主义者塑造的。一些基督教徒想把他们的信仰强加给这个国家的其他地方；其他同样坚定的信徒认为，信仰应该远离公共生活。开国元勋们努力使宗教在公民社会中占据适当的位置，并取得了成功(Meacham, 2009)。

《弗吉尼亚州宪法》和美国宪法第一修正案的都闪烁着洛克的光辉。洛克的宗教宽容思想对杰斐逊和麦迪逊有着深刻的影响，后两者是其思想的最佳实践者。洛克的宗教自由思想是他的自由主义体系的一个重要组成部分，包括宗教宽容、政教分离、杜绝宗教迫害和个人有选择宗教信仰的完全自由。洛克通过把“宽容”作为纯正教会基本特征的标志，他为实现宗教自由确定了一个牢固的根基。他明确表示真正的宗教“不是为了制定浮华的仪式，不是攫取教会的管辖权或行使强制权，而是为了依据德性和虔诚的标准，规范人们的生活”。“每个人的宗教对于自身而言都是正统的”（转引自 Craycraft, 1999, pp.44-45）。换言之，宗教没有正统与非正统之分。他要求必须把公民政府的事务同宗教事务严格区分开来，并明确规定二者之间的界限，互不干涉。每个人的宗教信仰都完全听凭他自己的良知来自由的选择。洛克鲜明地提出了教会与国家政权/政府相互有别，并绝对分离，它们之间的界限是明确不变的。经典自由主义严格禁止宗教迫害，无论是基督教徒还是异教徒，都不得使用暴力或予以伤害。

1779年，作为弗吉尼亚州州长，托马斯·杰斐逊起草了一项法案，该法案保障所有宗教公民的法律平等，包括该州的无宗教信仰者。弗吉尼亚立法机构采取了杰斐逊的教会与国家政权的分离计划。1786年，弗吉尼亚州批准以杰斐逊的草案为蓝本确定的宗教自由法案。在法案通过后，杰斐逊自豪地写道，法律“意图在其保护的外衣下保护犹太人、外邦人、基督徒和穆斯林教，印度教和各种教派的信徒”。麦迪逊的建议是通过增加宗教派别，使不同的宗教之间相互竞争和制衡，防止出现大的宗教团体形成专制，造成对其他小宗教团体的迫害和压制。麦迪逊把宗教之争理解成是党争的一种特殊形式，消除宗教迫害的办法在于促进不同宗教之间的竞争，形成一个公平的宗教市场，各种宗教享有平等的地位，吸引信众的加入。麦迪逊和杰斐逊对于宗教的观点有很多相似

之处，对于促进州宪法政教分离更是一致的，在 1776 年通过的弗吉尼亚州宪法中，确立了政教分离的原则，当时其他 8 个州都还有公立宗教。“两位著名的弗吉尼亚人对新生的市民社会概念最伟大的贡献是，将宗教竞争交给非政府的市场力量”（Lackoff, 2016, p.149）。

传统的公民性共和主义（civil republicanism）认为健康的宗教制度需要国家的支持和保护；国家也离不开官方宗教的道德支撑。雷科夫指出，麦迪逊的观点是，设立官方宗教只能产生反作用。追求宗教自由的新教徒与具有社会地位的理性主义政治精英意气相投，这两派力量的联合战胜了这种“老派”思想。“不设立国教是一项共同的事业，是某些具备洛克哲学思想的政治家（最著名的是詹姆斯·麦迪逊）以及大量普通的新教‘狂热’分子共同取得的胜利”（Mead, 1977, p.141）。这是他们双方达成的第一个共识：不设立国教。自然神论者与福音派达成的第二个主要共识：造物主上帝作为基本人权的保证者的理念。除了自然神论派和福音派共同提出的不设立国教和权利由创造主赋予的原则外，在革命时代的许多美国人还相信第三条戒律：人类罪恶对政治的威胁（Kidd, 2010, P.6）。因为他们对人性之善的怀疑，所以他们认为集权政府非常危险。

他们相信，最好的政府应该实行权力的制衡，使国家的任何一个实体都不拥有过多的权力。“对人类罪恶的信仰是加尔文主义和古典共和思想的一个主要组成部分，这是一个与古希腊和罗马共和国相一致的政治传统，强调了政治权力中制衡的重要性和维护自由需要一个有道德的民族”（Kidd, 2010, p.7）。钱满素教授也在《美国文明散论》中指出，英美的启蒙运动不同于法国的启蒙运动的关键之处是英式启蒙强调新教式的独自奋斗，不赞成自下而上的拯救道路，保障个人的自由，人人出力。他们不太强调太强的社会共识或公意，对宗教采取淡化处理，即宽容所有宗教，因为他们认为宗教在教化等方面对民众还有意义，具体的做法就是实行政教分离（Qian, 2010, p.187）。

1791 年，美国宪法第一修正案《权利法案》生效。第一条修正案是第一条，其中载有这一确认：“国会不得制定任何关于建立宗教或禁止自由行使宗教的法律。”《权利法案》不允许联邦政府有任何可能将单一信仰作为国家的确定宗教，并剥夺了联邦政府“禁止任何公民自由行使”宗教自由的权利。从《宣言》含蓄地将宗教推上了国家舞台的侧翼，到《宪法》第一修正案禁止确立国教，美国实际上自觉不自觉地贯彻了洛克的宗教宽容思想，确立了政教分离的原则。小肯尼思·R·克雷克拉夫特（Kenneth R Craycraft Jr.）在《宗教自由的



美国神话》（*The American Myth of Religious Freedom*）中深刻地指出，资产阶级的自由主义是一种专制体制，不能容忍宗教的干涉钳制；对宪法第一修正案和最高法院的判决实际上是国家剥夺教会积极参与国家政治生活之自由的一个诀窍，以促进宗教宽容和社会的安定团结。

美国对于自由主义政治秩序的唯一真正创新，既不是分权，也不是联邦制，而是激进地去国教化（不要与法国式的“政教分离”*laïcité* 相混淆）。美国不设立国教不仅为宗教本身带来了巨大的发展空间，而且也为以‘美国’为中心的一种影子宗教的发展提供了条件，这种宗教甚至可以为跨越宗派界限的人所信奉，甚至为没有宗教信仰的人所信奉。公民宗教的圣地是林肯纪念堂和独立大厅，其经文是《宪法》和《独立宣言》，它的神学家是林肯和马丁·路德·金，它的神学明显地不是关于救赎的，而是关于自由和平等的。（Simon, 2017）

另一方面，政教分离是指宗教与国家政权（state）的分离，并不意味着宗教与政治(politics)的分离。大卫·塞哈特（David Sehat）（Sehat, 2011）的著作《关于宗教自由的美国神话》（*The Myth of American Religious Freedom*）甚至认为，宪法第一修正案并未能实现政治与国家权力的分离，基督新教凭借其“自然垄断”的地位和州政府的支持，成为了“事实上的确立国教”，并成为“道德当权派（Moral Establishment）”，打压天主教和犹太教；有些州仍然在背地里对教会提供经费。基督新教为政治提供了象征性的、仪式上的以及道德上的三种权威。塞哈特的观点是有道理的，因为政教分离在最初主要的考量是联邦架构，并非要取消十三州内已有之确立宗教或者公共宗教，但是至 19 世纪三十年代为止，各州全部都取消了原来确立的确立宗教或者公共宗教，则是出于促进宗教信仰平等和自由的考虑。

这两位学者从不同的角度思考了宗教自由问题，得到的结论并不矛盾。从出发点上讲，开国元勋们不想确立国教，他们在意的是把宗教信仰自由变成每个人的权利，但宗教信徒在行为上都要服从政治的要求或法律的规定。这成为美国政治安排的一个中心主旨，即宗教要服从政治秩序。宗教狂热曾使欧洲大陆不得安宁，开国元勋希望驯服宗教的激情。因此克雷克拉夫特没有错，而塞哈特所关注的是基督新教的力量与霸权，基督新教由于传统上的优势，政治自然而然地倚重和借用新教的文化霸权和热烈的福音主义，尤其是新教的修辞和

价值形态——“山巅之城”、“上帝的选民”、“新以色列”、“新耶路撒冷”等等诸如之类的修辞和意识形态，以及总统就职典礼上的“上帝保佑我”和国会开幕式和闭幕式上牧师主持的仪式，有助于帮助美国政治实现神圣化。

### 3.5.3 美国公民宗教初具形态

美国在革命和建国时期，把历史的基督教、其他宗教与古希腊和古罗马文化和政治结合在一起，汇成公民宗教的广阔河流，为脱离英国的独立战争和新生的共和国提供正当性和神圣性。在 18 世纪晚期，这一政治宗教已经显现在美国的地平线上，本杰明·富兰克林将其称之为“公共宗教（Public Religion）”。这个公共宗教认为有一个神，即是杰斐逊在《独立宣言》中称之为“造物主”和“自然之神”。公共宗教之神按照他的形象创造了所有人，并赋予他们生命、自由和追求幸福的神圣权利。公共宗教之神所给予的一切，任何国王、总统、政府都不能因此削弱美国人权的神圣性。公共宗教之神对世界事务感兴趣。公共宗教之神可能被视为有能力在此时此地或以后，超越时间，奖励或惩罚个人或国家。用杰斐逊的话说，公共宗教之神有时被称为与美国民族紧密相连的神（Meacham, 2009）。瓦克教授（2000, p. 21）指出，公民宗教不仅仅可以赋予国家以宗教意义，表达了对国家的热爱，同时将美国置于一个更大的意义框架，把美国说成是在上帝为这个世界制定的计划中占据了一个独特的或特别的地位。因为，宗教赋予国家最高程度的合法性。

以国玺为例，背面为金字塔上有一只眼的图像，但是，很容易被忽视的是，这只眼睛不是基督教上帝的眼睛。格兰特·瓦克（Grant Wacker）教授经考证发现，《独立宣言》和《宪法》的大部分签署者都是“共济会”的成员，“共济会”把上帝视为“总设计师（a grand architect）”，祂依照自然法（natural law）设计了宇宙。而国玺上的那只永恒的眼睛象征着理性，自金字塔顶注视着人们。据著名的学者、“共济会”成员曼力·帕尔默·霍尔（Manly Palmer Hall）（Hall, 1928）研究认定，美国国玺上的上帝之眼乃是埃及邪神荷鲁斯的“全视之眼”，图中的大金字塔也可资佐证。国玺上的背面有两句拉丁文箴言，上面的一句是“Annui Coeptis”，意思是“神佑吾人事业”，配上“上帝之眼”，寓意美国事业合乎道德与宗教正义的要求（Wacker, 2000, p.22）。下面的一句是“Novus Ordo Seclorum”，即“时代之新纪元（A new order of the ages）”。新纪元的希望来自《新约》的《启示书》，也来自古希腊和古罗马的观念，即历史是循环往复的，以表明美国的实验是古希腊与古罗马先进文明的再生

(Wacker, 2000, p.22)。可见, 国玺的设计融合了多种宗教与文化元素, 表现了一种很开明很包容的胸襟和气度。

古希腊与罗马的宗教与文化元素不止出现在国玺, 还在其他地方被大量运用。古希腊和罗马的神庙风格的建筑在新共和国大量涌现, 尤其是在华盛顿特区更是如此。“国徽上的鹰是宙斯的神鸟”, “美国货币上的象征符号暗示伟大的美元属于像朱庇特一样的上帝”(Gardella, 2013, p.116-17)。资产阶级在其中发挥着文化领导权, 对于传统文明的元素进行改造和重新阐述, 目的是为了证明美国的社会制度具有道德真理性, 需要人们为之努力奉献, 包括牺牲生命来维护它的安全和福祉。美国公民宗教的出现需要以下几个条件:

首先, 美国从宪法上确立了不设立国教的国策。欧洲有国教的国家, 就不需要公民宗教, 国教可以发挥公民宗教的功能。美国因为宗教的多元化和追求宗教信仰自由的传统, 在联邦层面没有确立国教, “宗教丧失了以国教形式为公民提供一种单一的意义系统的社会法权”(Sun, 2015, p.10)。公民宗教就取代了宗教的意义提供者的身份, 与上层阶级的道德观紧密相连, 受到上层阶级的推崇与保护。比如平等, 美国的平等观念就与《宣言》中的“人人生而平等”紧密相连, 虽然平等的观念可以不需要与超验的上帝相联系, 但在美国, 它们是天然地、有机地联系在一起了, 上帝为美国的平等内涵增加了神圣光环。

其次, 宗教多元化和相当程度的宗教宽容。美国的宗教在建国时期已经是多元并存, 新教的宗派众多, 天主教、犹太教、伊斯兰教等宗教也是美国当时宗教版图上的一部分。第一次大觉醒运动促进了新教各宗派之间的宗教宽容; 联邦《宪法》第一修正案规定国会不得制定确立国教和禁止信仰自由等有关法律, 谋求国家政治免于教会的干涉, 也使得宗教宽容成为美国的基本国策。麦克杜格尔教授认为, 第一修正案通过禁止建立国教, “悄悄地建立了一种所有教派信徒都必须向之鞠躬的公民宗教”(McDougall, 2016, p.29)。

第三, 上层阶级的价值观与宗教的意识形态进行融合和混同。从欧洲传来的经典自由主义、共和主义和辉格主义等启蒙思想和政治哲学, 被殖民地上层阶级所吸收, 将它们与宗教结合起来, 开创了一个新的政治范式。“平等”和“自由”成了上帝所赋予的不可剥夺的权利, 美利坚民族成了“上帝的选民(God's Elect)”, 美国的事业成了上帝的事业。在美国革命中诞生的公民宗教只能是一个代表资产阶级利益(早期包括奴隶主阶级)的利益, 证成和维护资本主义制度和经典自由主义的政治宗教。

最后，美国的宗教有旺盛的生命力，信众比例一直高居不下，并且宗派林立。美国的宗教一方面是世俗化的，即宗教是关注此生此世的，另一方面是国民广泛参与的，不是仅仅流于信念层面。“一个宽泛的福音主义为共和国提供了宗教粘合剂，确立了超越党派、信条和教派的道德规范，影响了良知，塑造了大多数美国人的生活方式”（Pierard, p.487, 2010）。第一次大觉醒和第二次宗教大觉醒以及二战后的宗教大觉醒都是美国宗教充满活力与生机的表现，具有广泛的群众基础，美国式的自由民主政治需要同宗教进行博弈与合作。

正是由于这些原因，美国宗教能够长期为美国的价值观念提供神圣的外衣，所以我们会隐隐约约地看到一个“公民宗教”的影子，为美国国家的意识形态提供神圣的华盖，并且与国家的其他神圣化元素水乳交融。当然这离不开有机知识分子的剪裁与加工，不然的话，资本主义如何成了上帝青睐的经济制度，美国如何成了“新耶路撒冷”，“美国民族如何成了世界上最后和最好的希望”，这些都是资产阶级意识形态的神圣化和神话化的结果。正如布鲁姆所指出的：“美国宗教已被驯化，保留着基督教的迷信，战胜它也许是实现人类解放的关键”（Bloom, 2007, p.116）。美国以及其他资本主义国家和地区宗教信仰自由和人人生而平等掩盖了普通民众不自由和不平等的现实。

建国初期，美国还采取了多种方式来把国家神圣化。亨廷顿指出，《独立宣言》和美国宪法被理解为美国世俗宗教的《圣经》，其根本启示是由开国元勋们的言行加以详细阐述和延展的（Huntington, 2017a, p.254）。华盛顿凯旋以后不贪恋权位，解甲归田，被比作是古罗马英雄辛辛纳图斯，华盛顿成了共和国美德的化身。共和国的神圣化在建国时期还借助各种罗马、雅典和斯巴达元素，包括它们的神话和制度、建筑造型，来为新生的共和国增加正当性，因为这几个古老的共和国在西方政治中一直拥有崇高地位带来的“文化资本”。典型的例子包括华盛顿的罗马风格建筑群和首都华盛顿的城建规划，最著名的要数国会大厦。大厦最突出的部分是它的大圆顶，这个造型取自罗马万神殿，庄严肃穆。随着美国历史的进展，越来越多的共和主义符号、象征、建筑、人物和历史叙事被加入进来，包括国会大厦天花板上“华盛顿成神”的巨幅油画——国会大厦俨然成了华盛顿的纪念堂，华盛顿纪念塔，杰斐逊纪念堂。国会大厦又成了“民有、民治、民享”国家的人民议事堂，这个万神庙的建筑似乎告诉美国和世界，在这个国家，人民是神，人民的声音就是上帝的声音，国会大厦就是美国的神庙。

这一切与面孔模糊的自然神上帝结合在一起，就成了美国这一时期的公民宗教，它的元素包括：加尔文主义（清教主义）的意识形态，启蒙思想，宗教修辞，各种各样的开国神话，包括开国领导人的各种传说，构成了一个灵活和复杂的意识形态群，呈现喷涌的特性。虽然美国革命时期的“公民宗教”闪烁着自然法和自然神（Nature's God）赋予的普世主义光环，美国也常以此来鼓吹自己肩负着推广和维护普世道德的神圣责任，但是这一时期的公民宗教是保护白人精英利益的共和主义与经典自由主义。美国黎巴嫩谷学院（Lebanon Valley College）宗教与政治学教授杰弗里·W·罗宾斯教授（Jeffery W. Robbins）深刻地指出公民宗教模糊了教会与国家之间的分界线，变成了统治阶级谋取利益的工具，不管他们的政策或目标是否与公民宗教的超验原则相容。这种新的宗教政治是一种事实上宗教确立行为，准许个人和国家把追逐利益放到高于一切的位置（Robbins, 2008, pp.20-21）。美国人以民主的名义战斗并牺牲，但是民主的真正革命方面是为了争取更大程度的平等、正义和投票权，却一直服务于商业利益（Robbins, 2008, p.21）。罗宾斯的这一观点与本文观点是一致的，公民宗教作为文化领导权理论的抓手，一直牢牢抓在资产阶级和他们的知识分子的手中。

### 3.6 本章小结

本章中通过回顾资本主义与基督新教在美洲大陆结缘与共生的历史，研究发现基督新教在北美发展出了对平等、自由和世俗成功的追求。革命前后，美国的上层阶级利用天赋人权的意识形态彻底反对封建主义和母国对北美殖民地的种种制约，并借助于欧洲启蒙思想中的普遍理性、人民主权论和共和主义，从而建立了一种新的“道德-政治”体系。美国革命把这些意识形态同自然神教与基督教结合在一起，浑然一体，发展出把基督教和自然神主义融合一体的美国公民宗教，为美国新生的政治制度提供道德真理性和神圣正当性。美洲的上层阶级所接受的自然神主义是英国传来的自由主义的自然神主义（the latitudinarian English deism），与法国系的反基督教的自然神主义（anti-Christian French deism）有很大的不同（转引自 Bourg, 1976, p.143），因此在美国公民宗教中，自然神主义和基督教可以相安无事，水乳交融。

## 第四章 内战与公民宗教

长达四年的内战是美国历史上经历的第二个重要转折时期。“南北方各自认为它们承担着上帝赋予拣选民族的特殊使命，如果不能完成这一使命，它们将受到上帝的审判。北方的福音派认为，在民主的制度中，他们能够实现改变世界的特殊使命，而南方认为它才是美国公民宗教的真正旗手”（Snay, 2014, p.194），还因为北方扬基佬精于算计，耽于物质享乐，北方的宗教分裂成众多宗派，而南方则维持了纯洁的统一宗教（Daly, 2002, p.99）。密西西比大学南方史专家查尔斯·里根·威尔逊教授（Charles Reagan Wilson）认为美国内战大大加深了美国人的宗教民族主义，而这种宗教民族主义以公民宗教的形式表现出来（Wilson, 1998, p.396）。南北双方都认为自己一方才是共和主义和自由的真正践行者，从这一意义来说，南北方出现了对于公民宗教的不同理解和诠释，辩论的焦点集中到了对奴隶制和共和主义的不同阐释上。

### 4.1 战前南北方对公民宗教的不同诠释

美国内战是继美国革命之后的又一场资产阶级革命，目的在于消灭奴隶制，为已经呈现勃发之势的工业资本主义扫除前进道路上的障碍。比尔德夫妇（Charles Beard and Mary Beard）是著名的美国历史学家，就把美国内战称为“美国第二次革命”，并说“从严格意义上讲是美国的第一次革命”（Charles Beard and Mary Beard, 1927, p.54）。美国著名史学家、芝加哥大学历史系教授丹尼尔·布尔斯廷（Daniel J. Boorstin）与比尔德夫妇对于内战的看法迥异。他主张内战是美国的“第二次独立战争（The Second War of Independence）”，因为他认为内战是一次对建国理论和《美国宪法》的重新审视并达成新妥协的过程。尽管“北方的政治家也许更倾向于《独立宣言》的精神，而南方的政治家则更倾向于《美国宪法》的精神”，但是双方都声称自己代表了“真正的立国精神”（authentic original doctrine），都是在维护宪法，参加内战同是为了争取神圣的联邦宪法所赋予的合法权利（Boorstin, 1953, pp.99-106, 118-32）。实际上，双方冲突的焦点是利益，对于立国精神的不同诠释形成了他们不同的“国家意识形态”。他们用自己的公民宗教来为利益作辩护，各是其是，各非其所非，最后只能通过一场血腥的内战，由胜利者一方对立国宗旨进行阐释和发展。

而在内战中的美国人民以及之后的一些历史学家、宗教学家更愿意内战看成是一场“宗教之战”或“道德之战”，“当内战开始时，南北双方都祈求上

帝祝福自己的剑，开赴前线的大军自视为基督之师。南北方对于战场上的获胜或失利都去揣摩上帝的旨意”（Miller, Stout & Wilson, 1998, introduction, p.5）。路易斯安那州立大学美国史教授南希·埃森伯格（Nancy Isenberg）则指出“内战是一场同时支持种族主义和阶级等级制度的斗争。联邦呼吁南部蓄奴州废除奴隶制，南部邦联担心贫穷的白人会响应这一呼吁，投票支持结束奴隶制，因为奴隶制主要反映了富有的种植园主的私人利益”（Isenberg, 2016, p.312）。埃森伯格教授正确地指出了南部奴隶主发动内战的重要原因，但终究不是根本原因，南方的奴隶制存在已久，要求废奴的呼声从独立战争时就一直不断，为什么要在此时担心这一问题，最根本的原因还是北方社会生产力的发展已经到了要求南方终止奴隶制的时候了，两种制度之间的冲突已经发展到了不可调和的地步了，马克思在 1861 年指出美国内战是两种社会制度即奴隶制度与自由劳动制度之间的斗争（Marx & Engels, 1998, p.365）<sup>13</sup>。

尽管对于美国内战的理解有如此迥异的观点，但是从历史唯物主义的角度来看，北方的工业资本主义已经兴起，需要统一的全国市场，提高关税，保护国内的工业，南方因为从英国进口生活用品和工业品，不愿意提高关税。同时，南方的主要产业—棉花种植业需要源源不断地寻找新的土地，迫切地希望能把新获得的领土转变为蓄奴州，扩大棉花种植园，延续他们的棉花帝国梦。哥伦比亚大学经济学教授刘易斯·M·哈克（Louis M. Hacker）在 20 世纪三十年代运用马克思主义革命学说研究美国内战，他在《资本主义之胜利》（*The Triumph of American Capitalism*）一书中认同比尔德夫妇关于内战是的“第二场美国革命”的观点，认为内战释放了新生的工业革命被遏抑的能量。在共和党的支持下，政府与企业结成联盟，为工业资本主义的迅猛发展铺平了道路。而在内战前，南方的种植园主资本家把持着国家权力，为了巩固他们的权力，他们阻挠北方工业资本主义的发展。在南方退出联邦、共和党掌握大权以后，甚至内战尚未结束之时，国会已经通过了关税、银行、公共土地、铁路以及合同工等立法，为资本主义的发展铺平了前进的道路（Louis, 1978, pp.68-83）。哈克教授这一发现是对北方社会生产力发展推动了内战观点重要佐证。

美国的种族主义起源于殖民地时期，在美国废除奴隶制以前一直是社会主流意识形态的一部分，无论是在南方的蓄奴州还是北方的自由州，白人对于黑人的种族歧视十分普遍，根深蒂固。种族主义是一种奇特的压迫方式，以非洲

---

<sup>13</sup> 引自《马克思恩格斯全集》（第 16 卷，人民出版社，1998 年版）

人肤色黑作为他们劣于白人的根据，白人因此就可以名正言顺地对他们进行残酷的阶级压迫。这里的白人不是指所有的白人，以内战前的南部蓄奴州来说，只有 25% 的白人家庭蓄奴，而另外 75% 的白人家庭因为黑奴价格太高，无力蓄奴。种族主义从一开始就是白人上层阶级的离间计，目的是为了对白人契约奴和早期的黑人契约奴进行分而治之。他们担心受到压迫的黑人奴隶与贫穷的白人联合起来，一起反抗奴隶主阶级。

#### 4.1.1 种族主义的滥觞

跨大西洋的奴隶贸易始于 15 世纪，黑人终身奴隶制很快在美洲大陆蔓延开来，这是一种商品化的、种族化的和世袭的奴隶制。黑奴和他们的子女只被当作可以买卖的商品和主人的财产，不享有任何做人的权利与尊严。在历史的发展过程中，为了抵挡黑人的强烈反抗和来自废奴主义者的谴责，奴隶主阶级和神职人员借助于神学、哲学和社会学为之辩护。黑人奴隶制和种族主义与《独立宣言》宣扬的人的自然权利形成了鲜明的对比。奴隶起义不时发生，同情黑人奴隶的人士对于黑人奴隶制的谴责也从未间断，但是联邦政府“从不赞成奴隶用起义的方式来结束奴隶制度，在它看来，只能由白人负责结束奴隶制度，并且只能是北方的商业精英在政治和经济上需要的时候才能结束奴隶制度”（Zinn, 2013, p.151）。津恩所说的商业精英的需要以生产力发展为基础的，没有生产力的倒逼作用，他们的努力也会像革命时期的少数爱国者的努力一样有心无力。

弗吉尼亚殖民地在大力发展烟草种植以后，需要大量的劳动力，当地的印第安人因为对入侵者有反抗心理和行为，以及容易感染殖民者带来的病毒而大量死亡的原因之外，还有他们对周围的环境比较熟悉容易逃脱，所以无法成为种植园的稳定劳动力来源。来自欧洲国家的大量白人契约奴（*Indentured Servants*）一度成为主要的劳动力来源，但是他们在以“仆佣”的身份服务满五至七年、赎回人身自由之后，就不肯再继续在种植园上当奴隶，而是购买土地成为自耕农或者从事手工业。白人契约奴不够顺从，“培根叛乱（*Bacon's Rebellion*）”就是由获得了自由的白人契约奴发动的，目的是为了获得土地。奴隶主需要更加温顺听话的劳动力。1619 年，20 名非洲黑人被卖到詹姆斯敦（*Jamestown*）做仆役，他们是属于奴隶法出台以前被卖到殖民地的，其地位相当于契约奴，契约期满，他们可以重获自由，所生的子女也是自由人。



但是，殖民地很快通过立法把黑人变成世袭的终身奴隶，同时提高白人契约奴和白种穷人相对于黑人（包括奴隶、仆人和自由人）和印第安人的法律地位，实现对白人契约奴与黑奴的“分而治之”。1670年，弗吉尼亚州议会通过立法，禁止自由的黑人和印第安人拥有基督教的（即白人）仆人；从1680年起，法律规定对于胆敢抬手反抗基督徒的“黑奴或其他奴隶”，白人基督徒可以在他们的光背上抽打30鞭。“虽然贫穷的白人群众和黑人奴隶一样，也是上层阶级的种族受害者，但是，两个被剥削的种族群体在自我意识方面有所不同。几乎所有的奴隶都知道自己是白人种族主义的受害者，而很少有白人知道自己也是白人种族主义的受害者”（Thandeka, 1998, pp.14）。白人这种“分而治之”的做法收到奇效，麻痹了白人穷人，使他们虚荣地以为自己属于统治阶级的成员。

种族主义作为一种意识形态逐渐被系统化，残酷地剥夺了黑人生而为人的自然权利和政治权利，把他们变为会说话的牲畜和会行走的财产。至18世纪早期，英属北美殖民地的大多数立法机关都对黑人的权利进行了限制：“奴隶不得出庭作证、从事经商活动、拥有财产、参与政治程序、公开集会、未经允许迁移，法律也不允许他们结婚生子。他们几乎被剥夺了做人的资格，完全成为主人的财产，而且主人对待他们的方式也几乎不受法律的约束”（Nash, 2018, p.97）。

到了美国革命时期，欧裔白人开始把黑人和印第安人污蔑为异教徒和未开化的、蒙昧无知的和智力低下的种族，并宣称他们的肤色注定他们只能是社会的最低等级（Robertson, 1980, p.93）。划分社会等级的做法来自欧洲，欧洲传统上非常看重贵族血统，贵族与平民之间等级森严，不可逾越，但是这一套化分标准在美国难以奏效，血统一说在美国难有市场。欧裔白人需要找到新的划分社会阶级的标准，他们找到了黑人的肤色作为新标志，宣称他们的肤色就是他们社会最低等级的外标志。美国革命时期“平等”和“自由”响亮口号非但没有改变人们对于黑人的刻板印象，相反，黑人奴隶制的存在恰恰让白人感受到了他们自由的可贵。奴隶主和神学家建构起来的种族主义逐渐蜕变为“阶级论”（classism）或者美国版的种姓制度，即白人天生就是统治阶级，而黑奴天生就是被统治阶级。

#### 4.1.2 战前南方对于公民宗教的诠释

在很长一段时期内，基督教被用来为奴隶制的存在和发展提供辩护和支持，而不是用来给黑人提供精神慰藉和救赎。统治阶级利用神话来推行种族压迫或阶级压迫的做法在历史上并不罕见，基督教神职人员利用神学在维护奴隶制方面也毫不逊色。欧裔白人和神职人员利用《圣经》为种族主义增加神圣的维度，基督教和神学成了南方奴隶主维护奴隶制和推行种族主义意识形态的得力工具。

首先，基督教徒从很多方面支持黑人奴隶制，而不是带给他们精神的安慰和对自由的期待。美国基督教史学家马克·诺尔（Mark Noll）发现，一些神学家声称，非洲人作为奴隶被带到美国，这是上帝的旨意，因为他们从此可以接触到基督教的福音，从而使他们永恒的灵魂得到拯救。位于华盛顿的一家《圣经》博物馆里面藏有 1807 年出版的一本《奴隶圣经》，该《圣经》故意略去了“出埃及记”一章，旨在防止黑人奴隶滋生寻求自由和反抗主人的念头。

其次，一些牧师从《圣经》中寻找依据，为黑人的奴役提供神学辩护。1701 年，清教徒牧师托马斯·萨芬（Thomas Saffin）使用《创世纪》第 9 章作为依据为黑人奴隶制辩护。“迦南（挪亚的次子含的儿子）当受咒诅，必给他弟兄作奴仆的奴仆；又说：耶和華闪的神是应当称颂的，愿迦南作闪的奴仆。愿神使雅弗扩张，使他住在闪的帐棚里；又愿迦南作他的奴仆”（创世纪 9：25-27）。萨芬说，《圣经》记载含（Ham）后来去了北非。萨芬即以此为据，言之凿凿地宣称非洲黑人就是含的后裔，他们天生就是要做白人的奴隶的。这种解释显然是穿凿附会，太过牵强。虽然萨芬的这一神学解释出现在殖民地时期，但在内战前被南方福音派反复地大事宣扬，为奴隶制正名。内战前，他们又在《圣经》中找到其他依据。他们指出《旧约》中的上帝是许可奴隶制的：祂的先知、酋长和祂拣选的民族都拥有奴隶；《十诫》中有两条诫命是规定主人与奴仆关系的，而《利未记》第 25 章中有让外邦人永久为奴的做法。在《新约》中，基督耶稣在布道中从未对奴隶制进行过批判或谴责，被神职人员认作是耶稣不反对奴隶制的证据。

种族主义阶级论给黑人奴隶套上了沉重的肉体的、精神的和文化的三重枷锁，而随着新的宗教意识形态的出现和新的社会思潮的出现，奴隶主与神职人员需要持续不断地采用新的辩护方式，为黑人奴隶制辩护和提供合法性。克里斯汀·莱伊·海尔曼（Christine Leigh Heyrman）在《南方十字架：圣经带的起源》（*Southern Cross: The Beginnings of the Bible Belt*）（Heyrman, 1997）一书中，他通过研究 18 世纪末和 19 世纪初浸信会和卫理公会牧师的日记得出了一个结论，宗教领袖为了在南部赢得一席之地而拥护奴隶制。

在殖民地上层阶级的观念中，他们的自由观是一种集体观念，即他们作为一个整体只有对他们团体以外的对象进行征服和奴役，才能实现内部的自由。他们通过使用依附性群体的劳动来获得闲暇和财富，让自己有时间从事其他的追求。这种观念是欧洲白人至上论的引申，自然，印第安人、黑人奴隶和白人契约奴就成为他们征服或奴役的对象。美国白人至上论的神话一直存在，在1787年的《宪法》中奴隶制得以保留，南方的奴隶主把他们蓄奴权利当成天赋的自由权利，美国奴隶主集体自由观与殖民地时期的上层阶级的集体自由观是一脉相承的。

黑人奴隶制度在殖民地时期受到英王的大力支持，在美国独立以后的很长一段时期内，又得到了美国政府的支持，因为其利润特别丰厚，而且还给南方奴隶主精英带来了在联邦中的显赫政治权势。在美国建国以后，黑人奴隶制由于受到棉花需求激增的刺激，得到了惊人的发展。从1790年到1860年，南部棉花的产量从1000吨增加100万吨，增加了近1000倍；在此期间，奴隶人数也从50万人增加到400万人，增长了7倍（Zinn, 2013, p.171）。美国黑人奴隶制与历史上的奴隶制有很多不同之处，一是历史上奴隶的来源主要是在战争中俘获的大批战俘，只能无可奈何地接受凌辱和奴役；而美国的奴隶却是被从非洲掳掠来的自由人，他们是被用有形的和无形的枷锁控制的奴隶，包括被白人社会灌输服从的、底层的附属意识。二是美国黑人奴隶制含有诸多的资本主义要素。黑奴是可以出售的商品，也可以用作抵押物从银行获得信贷，用于扩大生产规模；棉花出口商出口棉花到海外时，也需要从银行获得信贷用以收购棉花。银行不相信其他作物能当抵押物，奴隶主被迫只能硬着头皮种植棉花和烟草。“南方蓄奴者成为这种制度的奴隶，这种制度迫使他们使用奴隶”（Van Loon, 2012, p.230）。康奈尔大学历史学教授巴普蒂斯特（Edward E. Baptist）（Baptist, 2018）研究认为，美国的黑人奴隶制是一种十分现代化的资本主义体系，属于一种极端形式的资本主义，对奴隶的无情盘剥和压榨给奴隶主带来了巨额利润；它们与北方的工业体系进行合作，提高了美国的纺织业与英国的纺织业的竞争能力；美国的棉花产业与跨大西洋贸易高度融合，为美国赚取了大量的资金，这些资金为美国的工业资本主义的崛起打下了坚实的基础。

在内战之前，爆发了第二次宗教大觉醒，这次宗教大觉醒强调道德进步和社会变革。与第一次大觉醒不同的是，这一次宗教大觉醒强调人的道德进步和社会变革，基督徒要为上帝的王国在地上的实现尽早扫清障碍，迎接基督耶稣的再度降临。经过第二次大觉醒的洗礼，福音派教徒大力推动禁酒运动和废奴

运动，认为酗酒和强制的奴役是道德上的堕落之事，不为上帝所允许。他们要求南方立即解放所有的奴隶。而南部的蓄奴州则认为黑人奴隶制对奴隶主关心和爱护奴隶的理想制度，黑人天生智力不够，他们需要主人如同家长一样关爱与呵护他们。

在 19 世纪三十年代前后，在美国北方发展起来的自由劳动（free labor）制度逐渐成为一种代表着美国自由理念的社会体制，这给南方的强制奴役制带来了巨大的道义压力。为了维护奴隶制，南方的基督教也被扭曲了，南方的牧师辩称南方的种植园经济是上帝许可的制度，并且是《圣经》所启示的，这一观点在此的二十年前就已经被用来反对南部的反奴隶制的福音派人士（Kellor, 2009, p.141）。当时南部有四个州是全美最富有的州，南方的牧师宣称他们在经济上的成功就是上帝意志的明显证据。南部种植园制度是个人主义与自由贸易的典范，上帝的意志不可拂逆。同时，在联邦体制下，美国联邦政府不可以插手各州的地方事务，包括南部各州的经济事务。

福音主义在 1831 年前以一种非教义（Non-doctrinal）的意识形态形式发展成熟起来：个人通过皈依与上帝建立密切关系，通过自制而得到自由，接受神意，自由放任的经济制度是上帝的经济安排。1832 年，政治经济学家托马斯·迪尤（Thomas R. Dew）把这些概念结合起来，为奴隶制提供辩护，宣称如果政府干预市场，违背马尔萨斯的人口原理，就会破坏现状，产生适得其反的效果（Daly, 2002, p.48）。此后，南方福音派对于废奴主义者的谴责也进行了还击：上帝对他们的良善社会感到满意，任何破坏南方经济的企图就是对神意的亵渎。弗吉尼亚作家乔治·菲茨休（George Fitzhugh）不承认杰斐逊人人生而平等的理念，也不相信美国在世界上负有特殊使命。他声称世界上根本没有所谓的普遍自由，奴役状态才是“文明社会”的常态。他认为奴隶与奴隶主结成了命运共同体，奴隶无须为工作和生计担心，因此他们成了世界上最幸福和最自由的人（转引自 Foner, 2017, p.508）。

至此，美国南部的公民宗教已具雏形：它有上帝许可的一套文化-伦理体系和大获成功的经济制度，他们声称如同家长一样关照黑人。南部的奴隶主宣称黑人天性愚钝，只能做奴隶，而历史上的大帝国也无不拥有奴隶，南方的财富乃至美国的繁荣也离不开奴隶制作为可靠的基础，分别为南部的意识形态提供了“证据真理(evidential truths)”和“道德真理（moral truths）”。南方自视为自己继承了古罗马的贵族共和主义的正统，大奴隶主是统治阶级，拥有少数奴隶的奴隶主和白人穷人以及少数的黑人自由人成为社会的中下阶层，而黑人奴隶

世代为奴。南部社会保有贵族文化的传统，依靠棉花种植和出口，创造了经济的繁荣，也哺育了北方新兴的工业资本主义。

南方的奴隶主精英绝非偏安一隅、自满自足的封建庄园主，相反他们在内战以前是权力显赫的联邦当权派，相信美国的国运系于黑人奴隶制。内战以前，南方奴隶主精英在是联邦的内政和外交上都握有重大的话语权。美国南部奴隶生产的棉花、烟草、稻米和蔗糖等大宗农产品在国际市场上十分抢手，他们认为美国若想强大，就不能废除奴隶制，奴隶制是实现美国帝国梦的必由之径。

“一些受教育程度不高的南方人，比如安德鲁·杰克逊总统（Andrew Jackson），可能会把奴隶制看成一种近乎神圣的制度”（Van Loon, 2012, p.228）。他们认为白人是优秀种族，创造了先进文明，他们因此享有奴役有色人种的权利。回顾历史，他们发现历史上的大帝国无不是建立在对大量奴隶的剥削和压榨基础之上的；而在他们所生活的时代，奴役性的劳动也仍然是世界上的普遍现象，他们因此愈加相信黑人奴隶制是天然合理的制度，必须坚决捍卫之。随着美国的利益逐渐扩展到世界各地，南方奴隶主精英主张世界各地的有色人种都是可以奴役的对象。

北方在 19 世纪 30 年代以后已经发展出了“自由劳动（Free labor）”的概念，黑人奴隶制成阻碍美国工业资本主义前进的一大障碍和丧失国家颜面的一个耻辱。尽管南方的种植园经济在很多方面都具备现代资本主义的特征，比如向银行寻求信贷以不断地扩大生产规模和融入跨大西洋贸易体系，但是随着工业资本主义在美国北部蓬勃兴起，南方在工业化程度和基本设施建设等方面已然落于下风。先进的生产力取代落后生产力是人类发展的必然规律，只是南方沉醉在他们的棉花王国神话里，看不到资本主义的巨大潜力。

南方奴隶主上层竭力维护和发展奴隶制度，不仅仅符合他们的个人利益，在他们看来更是美国帝国的成功之道。他们个人的利益不仅是经济上的收益，还有政治上的收益。南方的奴隶主上层长期把持着联邦的内政与外交事务。在 1833 年之前四十五年中，除了八年之外，美国总统的位置一直都是由奴隶主精英把持的。马克思在 1861 年有过精辟的论断，美国内战前的外交政策和国内政策一样，都以奴隶主的利益为指针的（转引自 Karp, 2016, p.9）。他们处心积虑地扩大蓄奴州的数目，从而在参议院里维持与自由州的参议员人数的平衡。在国际上，南部生产的棉花是国际贸易中大宗商品，在国际贸易中扮演着举足轻重的角色，这为南方的奴隶主带来了巨大的荣耀感和权力满足感，“棉花王国（the Kingdom of Cotton）”实在是名至实归。

奴隶制也受到了奴隶主的中下层的支持，南方的中产者之所以极力捍卫奴隶制，不仅仅是出于经济原因考虑，也是因为奴隶制赋予其高于黑人的优越感，以及与其他白人的亲近感，即使双方之间并不完全平等（Nash, 2018, pp.363-64）。尽管拥有奴隶的南方白人家庭的比例缓慢地从 40% 下降到 25%。但是拥有奴隶这一理想却依然渗透到各个阶层并决定了南方社会的家长制和等级制的特点。

1860 年，拥有 50 个或更多奴隶的富裕家庭约有一万户，其中的 3000 户家庭拥有超过 100 名奴隶。更多的小种植园主拥有 10 到 50 个奴隶。但是 1860 年，最大的群体，即 70% 的奴隶所有者，则由 27 万个中等水平的自耕农组成，每个这样的家庭拥有的奴隶不足 10 人。典型的奴隶主拥有 100 英亩的小型家庭农场，外加 10 名以下的奴隶。然而，典型的奴隶则可能组成 20 人或更大的群体，共同在大农场或小种植园劳动。（Nash, 2018, p.363）

南方人对奴隶制的理解受到了古典共和主义的影响。在他们看来，历史的雅典共和国、罗马共和国等国家都蓄有大量的奴隶，正是因为奴隶的存在，贵族才得从事高雅的艺术。“古代希腊和罗马共和国以及十七、十八世纪的欧洲帝国不都是建立在奴隶劳动基础之上的吗？没有奴隶制，种植园主就不可能培养起对艺术、科学和其他文明活动的追求”（Foner, 2017, p.399）。美国的建国上层阶级试图建立的共和制，其在南方恰如古罗马的贵族奴隶制。奴隶主与商业阶级没能解决奴隶制问题，导致南方习以为常，因循守旧，不肯正视这一问题。

19 世纪三十年代，英国释放它们在西印度群岛地区的黑人奴隶，这一切举措虽然让美国南部的奴隶主感到一时的恐慌，但是他们很快找回信心，稳住阵脚。1833 年 5 月英国国会通过《废奴法案》，通过给种植园主发放经济补偿的方式，解放了英国在西印度群岛上的约 80 万名奴隶。这些奴隶不是立即获得自由，而是留在主人家里当上 4-6 年“学徒”（apprentice）之后，才可以获得自由。英国作为当时世界上最强大的国家，其废奴政策带给美国的奴隶主的冲击不可谓不大。但是，另一方面，美国南方的奴隶主精英密切关注着英国在世界上其他地方的殖民和侵略行动，他们认为英国释放奴隶的做法只是一种伪善的行为。因为英国在 1839 年-1841 年期间对阿富汗发动大规模战争，英国往中

国输入鸦片，继而又先后两次发动鸦片战争。在美国奴隶主精英看来，在一个由英国统治的世界里，英国废奴主义者所标榜的人道主义只是伪善之举。他们一方面吹嘘自己在西印度群岛解放了奴隶，但是另一方面又在入侵阿富汗和对中国发动鸦片战争，南卡罗莱纳州的参议员约翰·卡尔霍恩（John C. Calhoun）认为这代表了英国人的虚伪（Karp, 2016, p.32）。

1848年，法属西印度群岛地区的奴隶也获得解放，美国南方担心西班牙和巴西也会解放自己的奴隶，但是美国南方的学者很快撰文指出：法属群岛被释放的奴隶没有秩序，没有效率，他们的生产成本太高，与其他国家的工人竞争，没有希望取胜。美国南部的奴隶制精英越来越倾向于认为，欧洲诸国解放奴隶的行动没有成功，而美国奴隶制和自由贸易经济打败了英国的废奴政策和重商主义。在整个19世纪五十年代里，南部最有权势的人物通常都有这一种乐观心态。他们相信社会和政治发展都离不开他们输出的农产品。不管欧洲人和北方宣称他们如何痛恨奴隶制，但是他们都免不了对奴隶制经济的依赖，而且放眼世界就会发现，当时的基督教文明在世界各地依靠奴隶劳动不断发展进步。“在外交和军事政策方面，南方的奴隶主诉诸联邦政府保证他们当下的财产权，同时也把美国的力量延伸到国际舞台上，这不是惺惺作态的表示：它是意识形态，也是战略”。南部的精英从安德鲁·杰克逊（Andrew Jackson），约翰·泰勒（John Tyler）杰斐逊·戴维斯到亚历山大·斯蒂芬斯（Alexander Stephens）都坚持把奴隶制作为对外关系的中心工作（Karp, 2016, pp.16-17）。

通过种族统治取得进步的愿景一直是南部联盟事业的核心……19世纪末世界的整个政治秩序，即‘强国及其军队’的崛起，这些帝国主义国家对‘衰弱的文明’的征服，以及作为国际关系基础的白人至上的思想，都已经在美国南部的奴隶统治中得到了预期和生动的体现。在这个故事中，‘帝国之杖’是从主人的鞭子里生长出来的。（Karp, 2016, p.279）

奴隶制的逻辑和帝国的逻辑都认为种族等级制度和强迫性劳动会帮助野蛮人得到文明进步，并使白人变富有。南方奴隶制事业的代言人乔治·弗雷德里克·福尔摩斯（George Frederick Holmes）承认自由劳动通常比奴隶劳工更加便宜；但是奴隶制的长处在于让南部免于普遍贫困，暴徒政治和其他的“社会麻风病（social leprosy）”，这些优点大大超过它的短处。自由劳动的效率很高，

只能证明其剥削更加残酷（Holmes, 1856, pp.62-95）。所以南方鼓吹“要自由贸易，不要自由劳动”；真正的政治经济学原则支持奴隶制，而不是自由劳动。内战前南方奴隶主的帝国主义意识形态并没有成为明日黄花，因为一直到20世纪初世界政治都还在延续他们的模式：白人至上（white supremacy），强迫劳动（coerced labor），侵略性的国家权力（Karp, 2016, p.19）。

在内战爆发前的几十年里，南方的黑人奴隶主精英日益相信奴隶制是美国发展成为强大帝国的必由之路。“种族主义（racialism）”和“阶级论（classism）”逐渐蜕变为“种族主义-帝国主义（racialism-imperialism）”。南方奴隶主精英试图不断扩大蓄奴州的版图，与北方的自由劳动制度形成了不可调和的矛盾。南方以维护州权为名义脱离联邦，在战后他们承认他们脱离联邦的真正目的是维护奴隶制，并为之道歉。

### 4.1.3 战前北方对于公民宗教的诠释

内战以前南北方形成了两种意识形态：南方人坚持把奴隶制作为文明生活的基础，北方人把奴隶制视为美好社会的对立面。共和党的意识形态宣称联邦政府被“奴隶主政权”把控住了。“这个奴隶主政权由南方大约35万奴隶主组成（占全国人口的1%和南部人口的5%，他们完全支配着这个国家的政治权力和社会生活。在建国的前70年里，总统职位一直由南方人把持；在前5位总统中，有4人是弗吉尼亚州的奴隶主；前12位总统中，有8位拥有奴隶”（Baptist, 2019, pp.11, 370, 419）。而据W.E.B.杜波斯（W.E.B. Du Bois）的统计，内战以前美国派到国外的134位公使中有80位都是来自南部的蓄奴州（转引自Karp, 2016, p.14）。

自由劳动主义的意识形态强调每个人都有权通过自己的土地所有权，来赚取劳动成果，在社会阶梯向上攀登，自己成为老板。亚伯拉罕·林肯（Abraham Lincoln）的成功故事是北方人的普遍梦想，“凭借个人努力，穷人就可以获得成功”是自由劳动主义的重要内容。自由劳动的意识形态代表了北方对一个良好和道德社会的构想，与南方奴隶社会形成了鲜明的对比。因为当时的北部主要是由小店主和独立自主的小农场主组成的世界，他们都非常崇尚自由劳动。

自由劳动主义将前辉格党、自由党、民主党和废奴主义者等在内的一系列北方人统一为一个强大的政党——共和党。共和党人反对奴隶制扩张的政策在北方社会有广泛的民意基础。北方的工程师、商业人士、医生或教师等专业人士对于奴隶制的扩张都心存忌惮，他们担心会被奴隶制剥夺他们享用劳动成果



的机会，或者失去他们的土地所有权。他们相信如果奴隶制扩展到这些领土，少数富有的种植园主掌握经济和政治权力，将会把奴隶社会复制到全国，普通的白人将失去发展机会和政治自由。

在 19 世纪三十年代以后，自由劳动的概念已随着北方资本主义的发展而日益深入人心，这对于南方的强迫性劳动制度形成了巨大的道德压力。南方选择了“要自由贸易，而不是自由劳动”作为回应。至 19 世纪五十年代，南方有一些学者通过批判自由劳动意识形态，从理论上为奴隶制提供理论辩护，但是主流的学者的做法是把奴隶制与自由劳动划上等号。尤其是牧师们，他们试图证明奴隶和任何道德主体（moral agents）一样，享有同等的机会。支持奴隶制的代言人经常把奴隶描述为劳动者，宣称他们享有劳动带来的回报和每个人都有工作机会。南方的长老会牧师詹姆斯·亨利·桑威尔（James Henley Thornwell）用福音派神学来证明奴隶制的合理性：“如果说自愿是指由衷的同意，并因此而变得愉快，这正是神的律法所吩咐的服务。仆人要服从律法，完成自己的责任。事实上，从这一意义上来说，他们的服务是否应该是自愿的，将取决于他们的道德品质，而自由劳动亦是如此”（转引自 Daly, 2002, p.112）。

福音派则宣称《圣经》是奴隶获得的“报酬”，他们还受到《圣经》盟约的保护。桑顿·斯特林费罗（Thornton Stringfellow）关于奴隶酬劳的表述很有代表性：“神已经命定食物和衣裳作为脸上汗水的工价。基督已经命定，无论一个人是为奴的还是为自主的，他的门徒都要满足。我回答说，我们的劳动者也是雇工，不是奴隶”（转引自 Daly, 2002, p.116）。威廉·古德尔（William Goodell）则反驳说：“即便奴隶获得了衣食，但是仍然没有达到自由劳动的标准。合理公平的工资必须足够维持这个劳工的生活，生活不是像动物一样的生存，而是要过有智力和有道德的人所过的生活”（转引自 Daly, 2002, p.116）。

不管牧师们如何为奴隶制辩解，声称奴隶制是自由劳动制度，但是他们在独立和建国以后，不但没有得到平等和自由，相反，他们的命运更加悲惨。但是从 18 世纪九十年代到 19 世纪六十年代的这 70 年里，美国南部的黑人奴隶遭受的是越来越深重的痛苦与压榨，这主要是由于随着棉花利润的增加，奴隶主强迫奴隶不断提高工作效率，为他们规定好每天采摘棉花的份额，不能完成者，则会遭到毒打。而且他们每天的棉花采摘额度都还在不断增加。相反，由于棉花成为欧洲产业体系中的重要原材料，他们的命运变得更加悲惨。巴普蒂斯特教授把南部种植园称为“黑人劳动营（Black Labor Camp）”，以表明黑人的苦难之深。他承认南方奴隶主为了追求利润达到不择手段的地步，属于一种极端

的资本主义形式。美国进步主义史学家津恩也认同这一点，他说美洲的奴隶制之所以比非洲的奴隶制度更加残酷有两个原因，“一是疯狂追求资本主义农业发展初期所带来的无限利润；二是利用种族仇恨使奴隶作为一个人最起码地位也达不到”（Zinn, 2013, p.24）。

国际市场对棉花的需求整体上还在增加，到了 1848 年，国际棉花市场再次转好。19 世纪五十年代，南部的棉花产量从 200 万包翻了一番，达到 400 万包，仍然是供不应求。全球对棉花的需求从 15 亿磅增长到 25 亿磅，大部分销往西欧的工厂和美国西部的工厂。截至到 1860 年，以每个白人平均拥有的财富来计算，美国排名前八的州，其中 7 个州都得益于棉花产业往西部和南部的发展，剩下的一个州是南部最发达的工业州，但是它的财富也是主要从事与棉花加工相关的产业，可以想见“棉花王国”的威力。奴隶主精英在经济上的成功，使他们很早就有实力把手伸向政府，实现对国家政治的影响和干预，促使国家出台有利于他们的政策。与之相比，1860 年，南方的放牧者和养殖户所蓄养的牲畜价值高达 5 亿美元，已经是棉花价值的两倍。尽管猪的交易额很高，然而他们在社会上的地位依然是很低的。相形之下，南方的奴隶主精英在经济上和政治上都发挥着重要影响（Nash, 2018, pp.363-64）。

共和党不断壮大，在对于奴隶制问题上形成了不同的政治光谱：激进分子、温和派和保守派，他们都认为奴隶制是 19 世纪五十年代的主要问题。对于保守派来说，维护好联邦才是目的。为了维护联邦，他们敦促激进派停止废除奴隶制的鼓噪。但是，对激进分子来说，联邦只是达到目的的一种手段。保守派希望利用共和党把联邦政府的控制权从奴隶主手中夺走。温和与激进的共和党人在废除奴隶制的时机问题上存在分歧：是使用联邦权力来打击奴隶制还是等待时机，温和派愿意等待。亚伯拉罕·林肯作为温和派在 1860 年获得总统竞选人的提名。自由劳动主义对奴隶制和南方社会的抨击，再加上奴隶制政权咄咄逼人，威胁到自由州的基本价值观和利益，使奴隶制问题成为一个棘手的问题。共和党人对南方的敌意日益增长，而南方人相信奴隶制在共和党政府下不会永远安全。

南方与北方的矛盾随着双方都依照《圣经》来为自己一方进行辩护，把冲突上升到道德层面，成为不可调和的矛盾。美国缺少一个强大的中央政府，联邦政府没有足够的权威进行杀伐决断，妥协与让步在巨大的利益诱惑面前显得十分苍白无力，也有一定的限度。当有一方认为妥协与让步已经触及了他们的利益底线的时候，则美国的内战势必无法避免了。诺尔教授（Mark Noll）作为

著名的美国基督教史学家，认为双方的这一矛盾源自美国文明基础的脆弱之处。他说，对于《圣经》自觉和民主的运用是美利坚民族文化的主要基础。但是，如果公众对于《圣经》的真正教导的判断出现严重的分歧，那么美国是没有资源可以来解决此类分歧的。美国内战中，创造美利坚民族的《圣经》正在摧毁美利坚民族。痴迷《圣经》的这一国度最终不是通过《圣经》而是通过武力获得拯救的（Noll, 2006, p.159）。

诺尔教授这一观点十分精辟，南北战争的确与美国文明的基础有关，即美国缺少一个强大的中央政府，松散的联邦制很容易导致有利则聚、无利则散的局面。北方与南方的冲突是资本主义制度与奴隶制的冲突，南方是为了保护自己的利益而不是出于对《圣经》的误读。

在奴隶制问题上，除了一些反对奴隶制的牧师出走到北方以外，南方的宗教领袖几乎持一致的立场，支持他们所在地区的种族压迫和不公正的经济制度，几乎没有人站出来进行坚决地反驳。赖斯大学（Rice University）历史系教授约翰·B·博尔斯（John B. Boles）在《南方宗教的反讽》（*The Irony of Southern Religion*）（Boles, 1994）一书中指出，南方的宗教界在内战期间作为一个整体支持南方邦联，背弃了其宗教异见的传统。恰恰相反，南方的牧师们找到了一系列复杂而精微的证据，为一个残酷压榨和冷酷无情的制度提供辩护。他们成为南方奴隶主维护奴隶制的帮凶，这一点并不奇怪，从历史上看，教士阶层总是喜欢与胜利者结盟的。

## 4.2 第二次宗教大觉醒与废奴运动

对于第二次大觉醒运动的定义、起因、发展过程及其影响，学术界都有很多争议。一般认为，它发生在 18 世纪九十年代至 19 世纪四十年代之间，跨度长达半个世纪上下。也有学者认为，它自 1795 年开始，一直到 1865 年才接近尾声，持续时间长达七十载（转引自 Wang, 2015, p.174）。“第二次大觉醒是一个全国性的现象，期间美国几乎每一个镇或县都出现了宗教复兴或者福音派有组织的志愿性机构”（Shiels, 1985, p.223）。关于这场运动的起因有三种截然不同的观点，分别可以称为“一统派”、“离心派”和“向心派”（Finseth, 1995）。“一统派”的学者认为，第二次大觉醒是教会精英抵制不断高涨的世俗主义浪潮的反动行为，他们决心要把迷途的基督徒引回到救赎的道路上（Bodo, 1954; Cole, 1955; Foster, 1960）；“离心派”的主要学者主要是内森·哈奇（Nathan O. Hatch）博士，他的专著《美国基督教的民主化》（*The*

Democratization of American Christianity) 在对 2000 名历史学家和社会学家的问卷调查中被评为研究美国宗教最重要的两本著作之一。他认为第二次大觉醒主要是一场新生派的宗教创业家 (religious entrepreneurs) 绕过建制派教会建立平等和自由新教会的民主化运动。“向心派”的学者是北卡来罗纳大学历史系教授唐纳德·马修斯 (Donald Mathews)，他认为这是一场草根化、持续时间长、影响深远的运动，很难一言以蔽之，但是新教起到了社会整合作用，把各地的民众组织成集体，促进了社会的稳定 (Mathews, 1969, pp.23-43)。这几位学者是从不同的角度对第二次大觉醒进行了考察，客观地说，不够全面，就其整体而言，第二次大觉醒是在共和国初期对于这个新国家美好希望的反映，当然，也有社会急剧变革，包括启蒙运动影响、法国大革命和美国社会的贫富分化加剧带给人们的巨大冲击力。

#### 4.2.1 第二次大觉醒的动力

韦伯指出，不同社会阶层有不同的宗教需求，上层阶级需要用宗教来为他们的社会特权提供正当性，而社会下层需要的是对救赎宗教，让此世的不幸在来世里得到补偿。具体的一些社会阶层，他们的宗教需求差异就更加明显了，农民因为与土地和大自然有密切的接触，所以他们一般倾向于相信万物有灵论或者天气的魔力；而小资产阶级则更喜欢接受理性的、强调伦理的和内在世界的宗教观念 (Weber, 1968, pp.470, 491)。以此来观照第二次大觉醒就会发现，这一时期的宗教复兴主义代表了两股不同的宗教洪流，互相激荡，形成新教的狂澜：宗教复兴和社会改革。西部的宗教复兴的参与者主要是新教福音派和社会经济地位相对较低的人，他们抵制宗教领域和世俗领域的权威和正统思想，掀起的一场群众性的宗教改革运动。社会改革则是由神学家、神职人员和中产阶级从宗教视角发起的道德革新十字军运动，兴利革弊，要为共和国奠定基督教道德的基石。罗斯福大学本杰明·T·里纳德教授 (Benjamin T. Lynerd) 认为，公民宗教与私人宗教的功能在第二次大觉醒是合二为一的 (Lynerd, 2014, p. 117)。需要指出的是，里纳德教授并没有注意区分第二次大觉醒两个不同层次，而是把第二次大觉醒的宗教复兴看成了是一场维护“共和神学” (Republican theology) 一个人的自由、道德德行 (moral virtue) 和基督教信仰相互依赖——的统一运动。但是实际上，这场运动还伴有天主教规模的迅速壮大，第一批黑人教会的建立以及皈依的女性在教会中比例的大幅上升等支流。

这场宗教复兴运动的促成因素包括：19 世纪初期，美国的经济、政治、人口构成发生了巨大的变化，领土迅速扩张，不同阶层对美国的看法不尽相同，

尽管都相对乐观，但是不同的阶级、性别、种族之间的财富差距在无形地拉大。美国革命宣扬的自由和平等的精神，宪法保障了公民有宗教信仰自由权利，去国教化的运动，政治民主的不断扩大，这些都有力地促进了社会下层阶级的反抗意识，他们希望获得更大程度的自由和平等权，包括在精神领域和政治经济层面等诸多方面。在东部，美国革命和制宪期间洋溢的启蒙主义精神让神学精英和神职人员疾首蹙额，他们奋起阻击启蒙主义的理性崇拜。法国大革命引起的大屠杀悲剧和“无神论分子”杰斐逊当选为第四任总统让他们感到必须重振基督教，以抵制无神论、上帝一位论和自然神论对美国社会的渗透。耶鲁大学校长蒂莫西·怀特（Timothy Dwight）和他的两个弟子公理会牧师莱曼·比彻（Lyman Beecher）、纳撒尼尔·泰勒（Nathaniel Taylor）成为新加尔文主义的主要设计师，以微妙的方式修正加尔文主义，吸引年轻一代。他们在神学上努力与加尔文主义保持一致，宣扬上帝扮演着一种道德统治者的角色，其恩宠取决于他的道德律。救赎是可以实现的，但是需要传道人来激发人们对上帝的认识。泰勒在新光加尔文主义神学中，对于加尔文主义与自由意志所代表的启蒙思想采取了适合的调合。在西部地区，新兴的小型地方教会以信仰和血缘为联系纽带，建立起熟人社会，在边远地区没有公民团体的情况下可以开展需要合作与协调的项目，例如解决民事纠纷或者规划城镇发展，为成员提供了民主参与的机会（Mathews, 1969, pp.32-33）。

复兴主义不断发展，成为美国基督教皈依信徒的重要手段，19世纪也被称为美国的福音时代。这场众声喧哗的宗教大觉醒运动为美国打造一个以基督教为基础的道德共同体。随着在革命胜利以后欧洲移民的大量到来，通过第二次大觉醒的宗教复兴，让越来越多的人被纳入新教的保护羽翼之下，同时构建以《圣经》和基督教为联系纽带的道德共同体。米勒（Perry Miller）将其称之为一个“宗教民族主义”的共同体，使美国经历了内战的考验而仍能成为一个国家。正如米勒所指出的那样：

在革命和内战之间，美国新教的思想发生了变化，实际上这是一场比任何一次军事冲突都更全面的革命。随着政治秩序与教会分离，但又没有与之对立，（牧师所面对的）问题已不再是如何动员社区参与为到任何社会教义（social doctrine）而进行的某一政治斗争中，而是如何在政治纷争日益激烈的情况下，俾使众多教派保持精神上的统一……，从而在1865年之后成为统一的有力工具。（Miller, 1961, p.115）

第二次宗教大觉醒运动在东西部呈现出截然不同的形式。这与新教在美国独立革命后实行的政教分离有关。在联邦架构中不设立国教，各州也逐步取消了公立宗教或者确立宗教，为新教的发展创造了得天独厚的条件，新教本身就具有无限分化的可能，在宗教自由和平等的土壤上，初步出现了新教的宗教市场，可以为有不同精神和社会需求的消费者提供最适合的产品。新到来的大批移民通过加入当地的民族教会，获得集体身份认同，更容易融入当地社区，获得信赖和帮助。在国家层面上，美国的福音派成为道德当权派，唯余马首是瞻，为这个新兴的移民国家构筑了道德框架，促进了道德共同体的形成。“美国社会经历了周期性的‘复兴’，宗教能量的激增，在他们身后留下了不那么复杂、更实用的新教派神学。路德教和加尔文教所要求的严肃和个人自律被转化为在美国边境上快速、情绪化的‘救赎’体验。从那以后，这种分裂的过程一直是美国基督教的一个主要特征”（Deloria, 1992, p.12）。

#### 4.2.2 东西部风格迥异的宗教复兴

英国的卫理公会复兴运动和在欧洲大陆出现的虔敬主义运动都是对启蒙运动的反击。卫理公会是由英国牧师约翰·韦斯利（John Wesley）所首创，倡导减少英国圣公会的等级制度，提高俗人的地位；在宗教上，它强调个人可以通过祈祷和皈依而得救；在道德上，它反对一般的轻浮行为，颂扬勤劳和节俭的德行，它强调自我表现以反抗权威，号召卑贱者起来反抗强者，客观上有助于群众的觉悟不断高涨，维护共和政体（Charles Beard & Mary Beard, 2012, p.473）。韦斯利派遣信徒来到美国开展传教活动，其中的弗朗西斯·阿斯伯里（Francis Asbury）成为该宗派在美国的领导人，在美国传教44年。卫理公会教徒一直传教到边疆地区，主要的对象是伐木工等未受过教育的人。他们发现传授基督教的教义收效甚微，就用地狱的恐怖情景或诅咒的办法来激发会众的情绪。卫理公会和浸信会都经常在这些地广人稀的地区举办大型“野营布道会（camp meeting）”，吸引成千上万的人参加，成为第二次大觉醒时期西部典型的宗教集会，大都具有以下特点：

首先，这种宗教集会把露天布道与野营结合在一起，连续举行多日。这种宗教集会非常适合地广人稀的西部，参加者有几千人甚至一两万人之多。参与者或手舞足蹈，高声赞美上帝或放声大哭，祈求上帝的宽恕。很多人像死人一样倒地不起，一些人当场表示经历了“重生”。皈依者在返回家园后，一般会在当地加入或创建小型教会。卫理公会教徒和浸信会诉诸此类情感热烈的复兴

方式，成员增长很快，而长老会内部对于这种狂热的宗教集会态度不一，增长幅度远远不及卫理公会和浸信会。

其次，经过卫理公会的牧者按立的平信徒成为巡回牧师（circuit riders），在不同的教会之间骑马巡回布道（itinerant preaching），基本上一个月就可以巡回一次。浸信会则按立农夫来带职传道，与会众住在一起。传教士们慷慨激昂的布道主要都是对耶稣基督的信仰和悔改，他们虽然没有经过神学院的培训，但是善于利用故事、幽默、逻辑以及当地的元素来吸引听众（Hatch, 1989, pp.125-61）。这种模式容易复制，所以迅速扩大到其他地区。布道会上往往会有跨宗派的牧师共同主持，长老会、卫理公会和浸信会的传教人经常同时出席并在同一个布道会讲道。边疆地区的教会在基础设施和机构不发达的这些地区发挥着重要作用，除了满足了当地居民的精神需求和社交需求，还促进了当地的社会稳定。

第二次大觉醒并不是一个统一的现象，在东西部表现迥异，但第二次大觉醒运动造就了福音派和非福音派的分野，并使福音派新教成为美国压倒一切的宗教。从美国建国至 1800 年之间，近百万人向西部和西南部地区迁徙，一方面是想摆脱东部有钱人的控制，追求政治上的独立；另一方面他们也渴望获得土地，实现经济独立。与此同时，一些不法之徒在东部犯罪以后也逃遁至此。由于牧师没有及时跟上迁徙大军的步伐，西部地区一度成为精神的荒漠和亡命之徒的避风港。在 18 世纪九十年代，福音派教会把信仰的火种带到这里，迅即在广袤的西部地区燃起熊熊烈焰，这些地区由宗教停滞期转入到狂热崇拜期。

“到 1820 年，卫理公会的会员人数达到 25 万；到 1839 年，这一数字翻了一番。在革命后的三十年里，浸信会的成员增加了 10 倍；教会的数量从 500 个增加到 2500 多个”（Hatch, 1989, p.1）。到 1850 年，卫理公会成为迄今为止最受欢迎的美国教派。从 18 世纪末，卫理公会的教派从不到 1000 名成员增长到 19 世纪中叶占美国所有教会成员的 34%（Wigger, 1998, p.201）。

在此之前，福音派只是作为联邦党人的成员发挥作用，但在 1800 年大选以及杰斐逊当选了总统以后，大部分的福音派信徒才更清楚地意识到他们可以在政治和社会舞台上发出一个显著且独立的声音从 1800 年的选举到内战开始，福音派基督徒聚集在政治舞台上，发起了一场政治运动，在许多方面与 20 世纪八十年代的新基督教右翼相当（West, 1996, pp.1, 9）。

始于西部的宗教复兴运动很快蔓延到了东部，对东部地区的教会和会众产生了很大的影响，促进了美国圣公会、长老会和公理会等教会朝着由会众自愿

加入方向的转变，以提高自身的竞争力。如果说西部的运动主要是以克里斯玛型的牧师发动起来的，吸引那些一度被基督教遗忘的人群皈依上帝；那么东部的大觉醒运动起初主要是神职人员发起的，以反击自然神论、无神论和世俗主义为要旨。1789年，法国大革命引起了大屠杀和猖獗的犯罪，美国的神职人员把这些暴行归因于法国革命者对于“理性女神（Godness of Reason）”的崇拜，转而对美国国内的自然神信仰进行了批判与攻击。同时，对许多人来说，自然神信仰的上帝因其理性显得不温不火，缺乏精神上的吸引力。1796年，潘恩出版了《理智的时代》（*The Age of Reason*）一书揭示了《圣经》中存在的诸多矛盾和荒谬之处，并把奇迹和宗教仪式斥责为迷信。1800年当选总统的杰斐逊因其对正统宗教的批判也让神职人员疾首蹙额，他们把杰斐逊称为“吠叫的无神论分子”（a howling atheist）。美国从政治上和宪法上看是一个没有上帝的共和国（a godless republic），但是从修辞和宗教上看，美国继承了新英格兰的殖民地圣约，上帝使政治与教会结成了神圣的联盟，是为了完成祂的救赎目标（Stout, 2007, p.64）。

德怀特和联邦党的其他神职人员（Federalist clergy）都认为美国是一个基督教国家（a Christian nation）。他们用一种精英主义的眼光来看待历史，不能容忍卫理公会的巡回传教者和新的“基督教”宗派来主导19世纪的宗教舞台（Stout, 2007, p.68）。清教徒眼中的美好社会是基于与上帝与祂的选民之间的圣约之上的。新英格兰是由这样一个被拣选的民族组成的，而在革命期间由于美国对于新英格兰的帮助，这个国家就被嫁接到新英格兰的特殊命运上了（Bercovitch, 1976, pp.597-630）。他们由此得出三个推论，一是美国不是源于社会契约（social compact）而是“神圣的法令”（divine fiat）。上帝先创造了新英格兰，美国是从这个神圣的源头演进来的。二是美国肩负着千禧年的命运，上帝导演了新英格兰的开幕，也会把美国带入一个灿烂的未来，让其成为救世主国家（a redeemer nation）。三是宗教必须既是个人的良知，也是公共的政策（Stout, 2007, pp.71-73）。对于大多数的开国者来说，对于共和国威胁最大的敌人是用政党和集团来制造分裂的人。而在清教徒的修辞里，最大的敌人却是无神论者。不信仰宗教的国家不可能长久地保持自由；想要通过抛弃基督教，抛弃宗教与德行的原则的人，都是他们的首恶之敌。“美国政治与千禧年主义（Millennialism）被融合在一起：最虔诚的皈依者认为他们即将消除世界上的罪恶，耶稣因此可能会再次降临，来到正在进行工业化的美国”，美国被视为“上帝的新以色列”（Lepore, 2019, p.266）。



神职人员和城市里的精英大力推动正统基督教的复苏，为此他们建立了一些全国性的宗教网络，例如“美国圣经公会”（American Bible Society），超越宗派的“美国主日学校联盟”（American Sunday School Union），以及“美国福音小册协会”（American Tract Society）。这些机构的总部大都位于东北部的大城市：1816年，由平信徒主导的“美国圣经协会”在纽约市成立，致力于《圣经》的翻译、出版和分发，为没有《圣经》的家庭各寄去一本，让这些家庭获得改变人生的信息。“美国主日学校联盟”（American Sunday School Union）于1824年在费城成立，在当时还没有公立学校的情况下，主日学校为劳动人家的子女提供基础教育，并进行道德和宗教原则的传授。在福音派传教士德怀特·穆迪（Dwight L. Moody）的帮助下，到19世纪末，全国建立了7万多所主日学校。“美国福音小册协会”成立于1825年，把福音派基督教的文学作品——如约翰·欧文（John Owen）、约翰·本扬（John Bunyan）和乔纳森·爱德华兹（Jonathan Edwards）等人的作品制作成文摘，印成福音小册子散发到各地，传播上帝宽恕人和信耶稣得永生等福音信息。这些协会及其福音派成员还为大规模的社会改革项目提供了道德支持和工作者，包括在美国消除奴隶制的废奴运动以及为改善妇女权利而进行的煽动活动，为妇女争取政治和经济权利。这些改革计划与传教士的热情相结合，福音派基督徒形成了一个“仁慈帝国”（the Benevolent Empire），迅速成为战前时期的基石。

第二次大觉醒带来的这种转变来自启蒙哲学的影响：人类走向本体论，强调自由意志以及将上帝和自然视为仁慈的实体。这种宗教哲学在美国受到广泛的欢迎，主要是因为加尔文主义与普遍平等以及政治和经济意识形态的文化脱节了。美国人自视为新伊甸园的创造者，正如可以通过行使自由意志来赎回个人灵魂一样，他们相信通过集体努力实现社会改善也可以实现国家救赎。

在社会方面，第二次宗教大觉醒对美国文化的影响如同《宪法》对美国政府的影响。美国革命导致了引起了大规模的宗教变革，第二次大觉醒与美国革命有着密切的联系。首先，它导致了英国圣公会体系的解体和教会机构的弱化，形成了以自愿支持来取代由政府支持宗教的运动。其次，美国革命也促进了宗教信仰的自由。美国革命中的《独立宣言》所援引的自然权利原则有如黄钟大吕，《权利法案》保障所有人的宗教信仰自由。不管是新教徒，还是天主教徒、犹太教徒和其他宗教信仰的人都受到了宪法的保护。共和国的自由氛围催生了新的宗教组织和教义。19世纪初，美国比任何其他国家都有更大的政治和宗教自由。

第二次宗教大觉醒非常民主，各宗派普遍相信任何人都可以得救，甚至认为个人学习《圣经》的效果比经过正规培训的牧师所教的更好。牧师们宣讲人民的力量，提供一种精神的杰克逊主义（spiritual Jacksonianism）。上帝可以呼召平信徒成为传教士，并且上帝希望所有人（不只是特殊的少数）来完成祂在地球上的工作。巡回的传教士以宗教的方式实践美国革命的世俗理想——辛勤工作和个人美德。正如美国的“平民”战胜了英国的精英，第二次大觉醒是一个抛弃宗教精英的时代。宗教不再以富有的牧师为中心，而是以耶稣基督的救赎为中心。来自各行各业的平教徒传道者和巡回传道者鼓励会众获得他们自己对耶稣基督的见证。查尔斯·芬尼（Charles Finney）是第二次大觉醒中最有影响力的复兴主义者之一。他敦促人们选择上帝，远离罪过，努力使周围的世界变得更好，他们的“重生”是为了去做善事。这些概念仍然是福音派的核心思想，在后革命时代引起了美国人的强烈共鸣。他们认为基督徒都是积极的公民，肩负重任，要把宗教美德带到公民生活中。他们把福音派基督教与爱国主义等而视之，反对教会和国家共同的敌人，并且通过组织志愿者团体推行基督教的道德观念。新的教义教导人们说获得救赎的人会表现出无私仁爱，从关注自己转为奉献他人；《圣经》所描述的原罪也被简化成自私。

第二次宗教大觉醒与大众参与政治时代的到来有着内在必然联系，所有政治问题都被视为直接地或间接地与道德或宗教相关联。两者都来源于群众的大规模参与、个人进取心和机会平等的意识形态：政治中白人男性的普选权与宗教中的阿米念主义同时推进，进一步打击加尔文主义的排他性基础。大多数奋兴主义者，尤其是在南部，都比较强调个体救赎的作用，而芬尼的奋兴派者则强调集体的进步。“芬尼认为人类不是天定命运的被动接受者，而是道德上的自由主动者，可以抑恶扬善从而消除罪孽。芬尼派视灵魂拯救为宗教活动的开端而不是终点。芬尼不仅鼓励个体的积极向善，还号召那些虔诚的基督徒在社会变革中承担起自己的神圣职责”（Nash, 2018, p.401）。宗教是社会的存在的曲折反应，美国在杰克逊民主运动以后见证了大众广泛参预政治的现象，民众在政治中有了投票权，对于国家的变革和社会的改造有了自己的话语权，这种个人心境与社会情绪折射到宗教中，就容易产生一种积极的、集体的宗教观念，表现为“上帝一位论（Unitarianism）”、“普救主义（Universalism）”乃至“至善论（Perfectionism）”。以其中的“至善论”为例，其教义认为所有的基督徒都可以变得像上帝一样完美，表现出一种非常积极、乐观和普世主义的宗教观。

新教一直包含着鲜明的福音派色彩，但是直到 19 世纪，福音派的激进主义才从加尔文主义的教义中挣脱出来，而加尔文教派则是 18 世纪美国基督教的主要特征。像乔纳森·爱德华兹（Jonathan Edwards）或乔治·怀特菲尔德（George Whitefield）这样的 18 世纪加尔文主义者强调了人类的罪恶，人类完全没有能力克服这种本性。救赎完全掌握在上帝手中，由上帝在适当的时候完成。而芬尼或莱曼·比彻（Lyman Beecher）或弗朗西斯·阿斯伯里（Francis Asbury）等 19 世纪的福音派信徒虽然也明确强调人类罪恶的可怕，但他们对人类摆脱罪恶和接受道德的能力怀持有坚定不移的信念。无论他们的教义立场如何，19 世纪的大多数福音派人士都宣讲亚米念主义（Arminianism），强调罪人悔改和远离罪恶的责任和能力。乔治·M. 托马斯（George M. Tomas）（1989）和威廉·麦克劳伦（William McLoughlin）（1978）认为第二次大觉醒中出现的新信条，是对宗教意识形态的必要调整，因为民主个人主义和自我决定论（self-determinism）等观念与后革命时代的政治和经济话语已经融合到了一起。随着市场经济的成长和美国民主的发展，自由竞争、自我决定论和自由共和主义日益深入人心，自由意志与“基督徒的完全（Christian Perfection）”的总体理念更加言之成理。R·威廉姆斯（R. Williams）（Williams, 1977, 1980）注意到个人在实现救赎中作用的想法与获得经济或政治权力的想法密切相关。就这样，在第二次大觉醒中诞生的宗教信仰支撑了它们产生的经济和社会制度。埃德·西蒙（Ed Smion）博士是洛杉矶书评频道《边缘评论》的高级编辑，他犀利地指出：

美国从来就不是一个基督教国家。它的“世俗主义”实际上是各种各样的新教异端演变成的一种新宗教，把国家本身当作用来祈求的上帝，用激情四射的、充满各种可能的乌托邦“美国”取代了基督”，让人无从批判。（Simon, 2017）

威廉姆斯没能看到，宗教是对社会现实的曲折反映，所以他颠倒了因果关系，美国的宗教观念并不是天外来客，生产关系和社会观念的变化是宗教观念发生改变的原型和动机。

### 4.2.3 废奴运动的宗教动力

第二次伟大的觉醒中出现的“福音教派”的挑战与民主化骚动的规模之大，史无前例。第二次大觉醒发生继美国革命胜利之后发生，明显受到共和主义革命思潮的影响，人们夺取了政权，继之以要夺取教权。政府实行共和制，教会也要推行共和制。人民不需要别人来指使他们来干什么，宗教上也就不需要神学家，人民自己就是自己的神学家。各种传统的教会机构和宗教组织的残余被这种革命思潮扫除殆尽，现代基督教教派应运而生，比如浸礼会、卫理公会和基督会，取代了历史上在美国宗教版图中占据主要地位的长老会、公理会和圣公会。第一次大觉醒发起了对于宗教权威的挑战，美国革命进一步挑战了宗教权威。民众“第一次知道他们是负有责任的生灵，他们甚至有自己拯救自己”，“至 19 世纪二三十年代，普通百姓的福音派新教已经逐渐控制了美国文化”（Wood, 2011, pp.366-67）。每个教派都自称正统，互相攻击和谩骂，围绕某些教义争论不休，致使美国宗教出现了更加分裂的局面。吊诡的是，美国宗教也因此变得更加有活力。

法国著名政治思想家在亚历西斯·德·托克维尔（Alexis de Tocqueville）特别强调了宗教精神与自由精神在美国存在着密不可分的关系。“在法国，我几乎总是看到宗教精神和追求自由的精神是截然相反的；但在美国，我发现它们紧密地结合在一起，它们共同统治着这个国家……宗教是美国最重要的政治制度”（Tocqueville & Reeve, 2009, p.563）。与此同时，托克维尔认为平等是他那个时代伟大的政治和社会理念，而他认为美国是最先进的平等范例。当然托克维尔也注意到了追求自由与平等的美国人对美洲原住民的虐待和对黑人的奴役。

在 19 世纪的进程中，道德的正义倾向于被理解为世俗的，尤其是金钱上的成功，而非宗教上的重生。被视为道德正义的群体在美国社会被允许有极端的自由，在美国这种群体除了包括上流阶级，还包括很多比例的普通人，与欧洲与亚洲社会相比，施加于这个群体的监督和政府的控制非常少，就此而方，美国确实是具有相当自由意志论和民主的国家。但是这种自由意志论不能延伸到那些被认为无法达到正确的道德标准的群体。（Bellah & Zheng, 2016, p.121）

白种欧裔男性的美国人在革命与建国后迅速接受并发展了平等与自由的价值观，推动了第二次大觉醒运动中宗教的发展和变化，包括各种版本的亚米念

主义的兴起、千禧年后论的大行其道以及新的神学思想的出现，这些成为推动上述社会改革与平等思想的思想源泉，并间接地催生了推动社会改革的行动主义（social activism），包括废奴运动的兴起、戒酒运动、妇女权利、政治庇护与刑罚改革以及基督教学校推广运动。它对美国社会的巨大影响力，原因正在于此。

第二次宗教大觉醒运动加强了民主意识，增强了人们对于经济独立和政治独立的呼声，同时从神学上变得更为自由，彻底打破了加尔文主义的枷锁，特别是后千禧年神学的再度兴起，增强宗教信众对于扫除一切罪恶、迎接基督耶稣复临的信念。但是，另一方面，美国的宗教迷信和道德主义的色彩更重了，让他们把世俗的事务变成了上帝的安排与神意。这一点对于美国社会来说是喜忧参半的一件事。比如北方的宗教领袖将弗吉尼亚州的早期工会失败视为上帝对他们未能坚决反对奴隶制的惩罚。卫理公会牧师、报社编辑、政治家威廉·甘纳韦·布朗罗（William Gannaway Brownlow）认为总统大选是末日事件，是“上帝与道德的事业”与“魔鬼军团”之间的冲突，这种观念导致没有任何妥协或达成共识的可能（Carwardine, 2007, p.176）。而共和党早期的动力也在很大程度上来自福音派人士的宗教激情，包括愤怒、良知和对高级法（higher law）的服从。

二次大觉醒期间，不光在北部，甚至在南部也出现了反奴隶制的运动，“复兴具有革命性：通过宣扬灵魂平等，它加强了对于奴隶制和妇女不平等的抗议力度”（Lepore, 2019, p.266）。北部的福音派信众把反奴隶制视为一场十字军运动或者社会道德重整运动，布道变得更加激进，许多教会呼吁立即解放黑人奴隶。在1808年到1831年期间，南方甚至走在了美国反奴隶制的前列。肯塔基州在1808年，田纳西州在1815年，北卡罗来纳州在1816年都成立了反对奴隶制的协会。到1826年，南方一共有45个反奴隶制协会，该地区的反奴隶制报纸数量也居全国之首。在同一时期，反奴隶制的情绪在福音派圈子内开始发酵。为废奴运动增加了新的动力，增强了废奴主义者要求坚决废除奴隶制的呼声。

与此同时，南方又出现维护奴隶制的新观点。这个论点有三个方面。首先是经济上的理据。托马斯·德露是这一立场的主要倡导者。他主张奴隶代表南方的资本，以此为奴隶制辩护。希腊和罗马是伟大的文明，他们在科学、艺术、建筑等方面的进步，如果没有奴隶来处理生活中低级事务，并允许希腊人和罗马人自由地追求他们的思想和艺术，是不可能的。南方许多社区被命名为：雅

典、斯巴达、科林斯、罗马，或者希腊风格的柱子被用于许多种植园，这并非偶然。南方人自诩为古典文化的继承人。第二个理据是政治上的。约翰·C·卡尔霍恩是主要支持者。他认识到，即使在自己的地区，奴隶主也属于越来越多的少数人，因此他发展出了一种反对多数人的少数人权利哲学。最后的理据是宗教方面的。这一论据是由詹姆斯·亨利·桑威尔和理查德·弗曼给出的，他们坚持认为奴隶制符合《圣经》。为了使这一论点有效，他们被迫将《圣经》视为上帝的无误的话语，并为之辩护。如果《圣经》中有关于奴役的法律，那么它必定符合上帝的意愿。显然，如果一个人接受圣经无误，必须对《圣经》采取字面解经，那么支持奴隶制几乎是理所当然的事情。

南北双方都把宗教与共和主义结合到一起，把美国发生的事件都解读为上帝计划的一部分（a divine plan）。北部的新教领袖起初并没有一致同意废除奴隶制。卫理公会因为害怕失去南方信众而避免站在支持奴隶制立场上。主教们认为奴隶制是世俗的问题，而不是宗教问题。相反，大多数新教教会强调不惜一切代价使联邦团结在一起。他们担心，联邦的解散将导致世界民主化和基督教价值观的失败。随着战争的进行，北方的宗教观念发生了变化。而南部的教会则为黑人奴隶制进行辩护，结果除圣公会以外，各大教会均沿梅森-狄克森线一分为二，并且开着朝着不同的方向发展（Kellor, 2009, pp.40-41）。南方卫理公会教会俨然变成了“一个伟大的政治-教会政党（a great politico-ecclesiastical party），致力于保卫和支持南方的特殊制度。“他们把教会的旗帜钉在奴隶主权力的桅杆上，把反对奴隶制的内容从卫理公会的纪律中删去，在战争过程中容忍边界地区剥夺言论自由的做法，并宣扬一种影响联邦稳定的反叛和分裂的福音”（Thomson, 1885, 87-88）。

宗教因素也影响了南北两方在冲突中的立场。北方的许多基督徒认为，“世间天国”（the Kingdom of God on Earth）的未来取决于联邦的维护。“来源于加尔文主义对于神意和美国特别使命的笃信在内战中变得无比强大。内战中狂热的千禧年论和宿命论反映而非创造了美国公民宗教的这一方面”（Preston, 2015, p.185）。在内战中，北方的牧师强调保存联邦的重要性和紧迫性时，他们使用最直接的宗教修辞把北方的事业和美国本身神圣化了。美国不仅是美国人“最后最美好的希望”，而且还是人类的希望。南北方都自视为国家自由遗产的捍卫者。联邦军成为美国履行上帝赋予他们共和主义使命的十字军。林肯把联邦变为近乎神秘的崇拜偶像。在战争进行过半的时候，林肯把战争重新定义为废除奴隶制的斗争，把内战牺牲的意义扩大至争取美国自由的

新生，并在此基础上重新界定美国的宗教意义。邦联方面把他们的公民宗教的崇拜对象从美国变成南部的国家，但是所用的修辞和“预表法”都没有变。

战争的双方在对待奴隶制的态度上并非泾渭分明。实际上，大多数北方白人在 1861 年反对废除黑人奴隶制，在整个战争中一直到南方邦联的军队在阿波马托克斯投降之前，他们都嫌恶黑人。北方人对奴隶制的反对源自其主流的价值观和切实的利益，所以北方军人参军打仗却不是为了解放黑奴，他们的动机来自于联邦主义和宗教民族主义，而不是废奴主义。一个人可能会强烈反对奴隶制，仍然鄙视奴隶，即种族主义与反奴隶制的观点在大多数北方白人的心目中是同时共存的。而“在北方军队中，许多黑人士兵将解放黑奴的事业视为神的启示。在非裔美国人眼中，上帝的事业不言而喻就是废奴战争”（Preston, 2015, p.179）。随着战争的临近，北方和南方的教会领袖都宣称上帝站在了他们的身边，军事领导人和士兵都相信内战是神圣的事业。正是在这一层意义上，美国内战也被学者主张为一场“宗教战争”，但是从根本上来说，它是不折不扣的美国资产阶级的第二次革命，要为资本主义的发展进一步扫清发展道路上的障碍。

### 4.3 内战对公民宗教的新诠释

自由是一项神圣的权利，成为这个国家神圣化的一个组成部分。美国人承认公民宗教或者公共宗教带给这个国家的政治实验以一种精神意义。这个思想可以追溯到殖民地时期清教徒的理念，他们建立了一个神圣的共同体，公民宗教在美国革命期间获得了政治内涵，美国的政治民主实验成为在上帝之下的美国的特殊命运。

美国内战作为美国历史的中心事件，具有重要的分水岭意义，最直观的表现就是奴隶制在内战结束时被《宪法》修正案彻底废除，朝着《宣言》中所宣称的“人人生而平等”原则迈进了坚实的一步。这一变革是在多个因素之下促成的，包括黑人努力不断的抗争，废奴人士的行动主义，国内外对于奴隶制产生的道德压力，以及战局所催生的《解放黑奴宣言》，但是最根本的动力还是来自于社会生产力的发展，北方的工业资本主义已经在经济、军事、基础设施以及人口数量上的优势决定了在这场经济制度之中北方将最终获胜。资产阶级最主要的工作之一就是生产“自由”和“平等”，恩格斯的这一法则在这一历史事件中依然有效。解放的黑奴获得了名义的“自由”和“平等”，离现代意义上的“自由”和“平等”还有近百年的距离。

但是，胜利的道路十分艰难和曲折，代价十分惨重，在战争中牺牲的人数达到 60 万之多，占当时美国全国人口的十分之一。如此惨痛的事实让人难以接受，南方双方都以上帝的神意来做解释，但是宗教学者发现，对于美国内战做出最好的神学解释的是非正统信仰的亚伯拉罕·林肯总统。美国著名神学家雷茵霍尔德·尼布尔（Reinhold Niebuhr）这样评价“林肯是美国最伟大的神学家之一，他没有创造一个教义体系，当然也不是作为某一教派的捍卫者，而是在国家事务中洞察到上帝之手。正如以色列的先知从上帝的角度批评他们当时的事件，上帝关心历史，并在历史中显示祂的旨意。林肯跻身于上帝的后期圣徒（Latter-day Saints）之列”（Niebuhr, 1963, p.24）。“美国政治的中心议题是共和实验能否健康发展”（Nash, 2018, p.402），而林肯是美国实验中最伟大的人物。林肯伟大的关键是“他的精神深度”。在第二届就职典礼上，这种精神品质得到了最清晰的体现。林肯的《第二任就职演说》不仅是一部伟大的国家文件，更是一部神学经典。

实际上，林肯的公民神学（civil theology）是对其政治理念的宗教表述。他熟读圣经，在《葛底斯堡的演讲》中诉诸于启示宗教（revealed religion）来振兴公民宗教，他使用了一个被拣选民族的“奉献”、“苦难”与“复活”的圣经词汇，赞颂阵亡的官兵是为了实现人人生而平等的原则和自由的新生而战的，“要使这个国家在上帝的庇佑之下，得到新生的自由——要使那民有、民治、民享的政府不致从地球上消失”。在《第二次就职演说》中他说“主的裁判是完全正确而且公道的”，痛批美国蓄奴的罪恶历史，暗示了内战是对美国人作为一个整体所犯罪行的惩罚；并且要求美国人民“我们对任何人都不怀恶意，我们对任何人以爱相待”，在内战胜利的曙光已经出现之时，他用基督新教的伦理来鼓励南北方的捐弃前嫌，实现民族的和解。

从林肯的宗教观、政治神学和宗教国家主义三个维度来考察林肯的公民宗教，本章研究发现林肯对于圣经的熟稔，加上他善于取譬引喻的天赋，把神学用得出神入化，了无痕迹，使人浑然不觉他是在用神学包装国家政治，为其涂抹了一层神圣的外表。林肯的上帝面目呈现出不同于开国元勋一代的上帝的面目，这个上帝代表着凛然的公义和分明的赏罚，更近于《旧约》中的上帝或者加尔文主义的上帝。林肯很少提及耶稣，但是对于新教伦理的借用是不可避免的，表明林肯对于运用《圣经》以及神学服务于政治的灵活而高超的驾驭能力。

#### 4.3.1 林肯对公民宗教的贡献



林肯的宗教观念一直是传记专家、历史学家和宗教人士关注的焦点之一，但是众说纷纭。“林肯分别被描述成无神论者 (atheist)，不可知论者 (agnostic)，自然神论者 (deist)，宿命论者 (fatalist)，信奉招魂说的人 (spiritualist) 和基督徒 (Christian)” (White, 1998, p.217)。而在林肯遇难后，所有教派都表示林肯是“他们的教友”，而当时的无神论者也作如是观，另外还有浸礼会、圣公会、贵格派、长老会，招魂论者，甚至犹太人 (Frenc Szasz & Margaret Szasz, 2014, p.3)。诺尔教授指出，“林肯是美国公民宗教中的神话人物 (a mythic figure)” (Noll, 2009, LL.1-2)。

#### 4.3.1.1 林肯宗教观的转变

林肯的宗教之所以会产生如此多的争议，成为一个难解之谜，至少有以下几点原因。一是林肯的宗教观在他人生后期与人生早年相比，存在着显著的差异；二是林肯对自己的宗教观念表述不多，但是前后不无自相矛盾之处；三是林肯的亲友熟人对于林肯的宗教态度的描述经常有抵牾之处，孰是孰非，难以分辨；四是他在政治问题上的宗教表述与其宗教观念难以区分。林肯在青少年时代表现出明显的怀疑论甚至是无神论的倾向。他早年是乡间的一个无神论者，讥笑传教士，反对“启示宗教 (revealed religion)”。他经常是出于嘲弄《圣经》的目的而随身带一本《圣经》。他受到潘恩的宗教观影响，相信理性的宗教：上帝是存在的，热爱人类，一个人的心灵即是他的大教堂 (Mansfield, 2012, p.58)。彼时的林肯甚至撰写了一篇长文，攻击耶稣的神性和《圣经》的启示 (Mansfield, 2012, p.58)。

内战的恐怖对林肯来说是令人难以置信的痛苦。葛底斯堡一役造成五万多美国士兵的死亡，林肯在日记中的一段话证明了尽管他没有加入任何一个教会，但林肯确实是一个虔诚的基督徒。他写道：

当我离开斯普林菲尔德时，我请求人们为我祈祷。我不是基督徒。当我埋葬我的儿子——这是我一生中最严峻的考验——我不是基督徒。但当我去葛底斯堡，看到成千上万士兵的坟墓时，我就在那里把自己献给了基督。是的，我真的爱耶稣。  
(Lincoln, 2012)

林肯的二儿子爱德华（Edward）在 1850 年不到四岁时就夭折了，1862 年 2 月 20 日，林肯的三儿子威廉（William）在白宫中未成年就死去了，年仅 11 岁。林肯在悲痛时开始转向宗教寻找精神的慰藉，也需要获得精神的力量来领导国家。他向牧师朋友寻求建议，也开始了祈祷。就是在这一时候，他开始相信基督教的真理，与上帝建立了私人的联系。他相信是上帝诅咒了他，把他逼入绝境。这一观念伴此后一直伴随着他，直到他在 1865 年遇刺身亡（Mansfield, 2012, pp.21, 151）。

全能者确实是在利用人类的能动性（human agencies），并直接干预人类事务，这是圣经中最清楚的陈述之一。我有太多的证据证明祂的方向，有太多的例子证明我被我自己意志的其他力量所控制，所以我不能怀疑这种力量来自上面。当我意识到自己掌握了足够的事实来找到一个决定时，我常常能清楚地看到自己的方向。我想不起来有一次我屈从于别人的观点，我有幸对此感到遗憾。我很满意，当全能者要我做或不做某件事时，祂会想办法让我知道。我相信祂是有意恢复联邦的。祂会在恰当的时刻完成祂的意志。我们应该服从而不是反对祂的意志。（转引自 Mansfield, 2012, pp.151-52）

尽管林肯对宗教的政治性利用在其政治活动中占主导地位，但是他从未忘记宗教是为一个更高的目的而存在的。林肯的演讲和著作表明，他认识到有必要利用政治宗教和公民宗教来控制人民的激情，而且也认识到启示宗教除了在维护政府方面的功用外，同时为精神提供慰藉和安宁。换言之，林肯把宗教的政治效用与宗教的真正目的区分开来——宗教的真正目的是把人们与上帝联系起来，而不是与他们的政府联系起来。林肯在头脑中对此区别有清醒的认识。

林肯一些悲天悯人的举动带有宗教家博爱与悲悯的色彩：比如对于他对战场上的瞌睡的哨兵表示宽宏大量；他本有机会推行神权政治，使联邦获得更多的支持，但是他没有不肯为短期的政治利益而牺牲长久的法治；1846 年南方奴隶主想要并吞墨西哥，林肯和一些国人一起坚决反对。林肯还预见到了资本力量将有可能变得十分强大，人民必将遭受其苦，他所发出的“劳动优于资本”的呼吁代表了一位资产阶级政治家的良知。

林肯对于神权政治或神权专制主义一直抱持着怵惕之心，1863 年，北方的一批宗教领袖们一起拜会林肯，吁求林肯总统和国会对宪法前言作以下的修订：

我们这些合众国的民众，谦卑的承认万能的上帝是民治政府的所有权威和权力的来源，耶稣基督是人间诸国的主宰，他表达的意志（《圣经》）是世界最高权威，为了组建一个基督教政府，同时，为了建立一个更完全的联邦……（转引自 Meacham, 2009, p.97）

林肯没有直接表明态度，而是谦恭地表示要研判有没有修改的必要性。在国会，司法委员会主席称该修正案“从任何角度上讲，在此时，属无必要、欠考虑之提议”（Meacham, 2009, p.97），将其搁置不议。

综合以上各点来看，林肯的宗教观念是一个十分复杂的体系，也经历了一个曲折的发展过程。他有过神论的倾向，他在总统任职期间由于国家和家庭的双重变故，对于宗教的认识有了显著的变化，带有宿命论的倾向。这间接影响到了他的公民神学，他在论述美国公民宗教时，他所援引的上帝明显的不是杰斐逊的自然神，而是《旧约》中的上帝——祂有绝对的主权和权威，是公义的化身，确保正义得到伸张。总而言之，林肯的宗教观念与他的政治理念紧密相连。但是林肯作为一名政治家，他严格遵从理性的或者是非宗教的立场来看待奴隶制问题、宪法问题和联邦问题。因此，本文在分析林肯的政治行为时，特别注意区分林肯自己的宗教观点和他任总统之职中的宗教话语。

#### 4.3.1.2 林肯的国家政治宗教观

林肯从政的早期念兹在兹的是让美国切实通过法治保障人之为人的自然权利，即平等权与自由权，但是在内战前夕和内战爆发以后，他首要的考虑的保存联邦，迟迟不肯推出解放奴隶的政策。与杰斐逊和麦迪逊一样，林肯认为，个体的平等自然权利优先于多数派的政治权利；为了更好地保护那些权利，个体才同意建立起共同体的。他从青年时代起就开始批评宪法对于奴隶制的包庇，因其奴隶制有违共和主义精神，但是他坚决主张，宪法中不完善的地方只能通过法律的程序来改变。林肯同意梭罗关于奴隶制不道德的观点，但不认为其公民抗命（civil disobedience）是合理的。林肯认为美国社会的结构十分脆弱，在奴隶制问题上无法承受大规模的反抗。宪法包庇奴隶制的部分最终需要修改，但为实现此目的，必须采用合法的手段。

随着内战进入关键阶段，民间的废奴情绪逐渐高涨，1862年9月22日，林肯总统发布了临时性的《解放宣言》，指出如果联邦在1863年1月1日之前没有结束南部的叛乱，那么在分离的各州中，“所有被奴役的人”将获得自由。即使邦联不遵守，该公告也将自动生效。但是《解放宣言》只释放了叛乱州的奴隶，大约有350万人。该宣言不适用于联邦内的蓄奴州中的五十万黑奴，这是为了赢得北方蓄奴州的政治支持所做的妥协。为了实现奴隶制的彻底废除，林肯为促进宪法第13条修正案在众议院的通过做了大量工作。

林肯信奉古典共和主义，追随西塞罗（Cicero）和约翰·弥尔顿（John Milton）等人的共和主义思想，主张法治，保护个体的自由权利，防止他人或者机构的侵犯；他信奉《独立宣言》所标举的人人生而平等的原则，从青年时代起就反对奴隶制。虽然在他此后的政治生涯中，他有过反复、犹豫，也有白人种族主义的倾向，但他最终还是努力推动《黑奴解放宣言》和《宪法》第十三修正案的通过，为黑人奴隶的解放做出了重要贡献。他主张以法治取代人治，叮嘱美国社会要形成敬畏法律、严格守法的精神，才能保护个体的自由与权利不受他人或者社会上其他权势集团的侵犯。他把对于法律的敬畏和遵奉称之为“国家的政治宗教（the political religion of the nation）”（转引自 Thurow, 1976, p.23）。

对于古典和早期现代共和党人（例如西塞罗和米尔顿）而言，政府的主要目的是保护公民免受任性的权力的侵害。如果君主、寡头、侵略军和占主导地位的宗教团体或主人有能力摆布他人，他人就没有自由可言。林肯与西塞罗和弥尔顿的观点一致，反对政府官员滥用权力干涉他人的自由。共和制的核心就是反对人治社会（the society of man），而代之以法治社会（the society of law），以防止权力的滥用，尤其是政府官员任意损害民众尊严和利益的权力。任何形式的政府都赋予官员权力，但是在自由公民共和国中，法律限制了每个人的行为。公职人员要对公民负责，公民也要相互负责。共和自由不是让每个人去做自己想做的事，而是要让该社会的所有成员都受到公平规则的约束。领导人和公民都是自由的，因为国家有正当的法律同时约束着他们。为了建立起法治，林肯主张对法律要有绝对服从的态度和“准宗教”的奉献精神，鼓励公民将法律视为一个实体，而在基督教徒看来，这已属偶像崇拜。

林肯早年目睹了美国社会中许多背离共和主义精神之处。虽然林肯明明知道罗马共和国也拥有大量的奴隶，并没有废除共和主义者所坚决反对的强制性奴役制度，但是他对于美国保留奴隶制的做法还是感到痛心疾首。除了黑人奴

隶无法享受到自然权利之外，当时密西西比州的私刑泛滥成灾，那种无法无天的精神与行为在林肯看来都是对共和主义精神的践踏。另外，林肯一直担心如果美国社会丧失了法治精神，就会堕落为人治的社会，政治强人就会独揽大权，实行新的专制，扫除共和主义。因此，他呼吁政治家和神职人员要一起来宣扬对法律的敬畏和忠诚，要绝对严格地执行法律。

在林肯看来，古典共和主义者和美国的开国元勋都不是彻底的共和主义者。古典共和主义者虽然主张受制于人是一种悲惨的命运，但是他们却并不反对奴隶制，林肯认为他们的这一想法是自相矛盾的，也是卑鄙无耻的。美国的开国元勋保留了奴隶制，并且通过宪法给予奴隶制以保护，也犯有同样的过错。他认为解决这一矛盾的方法就是民主共和主义。他在 1858 年的一本笔记中，用了三个句子概括了共和主义理想：“正如我不愿成为奴隶一样，我也不愿成为主人。这才是我的民主思想”（转引自 Morel, 2000, p.250）。林肯的民主并不是议会政治或者普选投票，他强调的是一个用法律来规范的安全体系，使所有人都不受制于任意的权力。

对于开国元勋和林肯来讲，要在人世间找到最接近于神圣统治，最接近于不受欲望影响的理性的东西，就要用法治。体现法治的共和主义的政府植根于人类平等理念之中。正如我们所说，人人生而平等意味着一种既是自然的又是神圣的权利。造物主赋予了所有人凭自然本性而属于他们的权利。共和政府自认为与一种自然秩序相一致，而这种秩序本身与宇宙的神圣政府相一致。（Jaffa, 2008, p.133）

林肯所谓“政治宗教”的根本用意是弘扬法治精神，并依照法律来建设一个自由的、平等的和包容性的公民共和国。西方古典共和主义十分重视宗教的政治功用。共和制是被统治者挑选他们自己的统治者的政治体制，公众舆论对于共和政府的影响大于其他的政治体系，而公众的宗教信仰与非宗教的信仰在政治中很难分辨。在古典拉丁语中，“Religio”表示“团结，聚集”之意，从中引申出来了两个意思。一是宗教要求信众表达对于诸神的尊敬，向他们表示感谢，辨别他们的意志并祈求他们的恩宠；二是宗教规定信众要培养美德——一种虔诚。对于西塞罗、利维和其他古典共和党人而言，真正的宗教可以涵养美德，这是追求自由和共同利益的公民社会所必不可少的。习惯是第二天性，在共和主义者看来，只有自由和平等的公民精神涵养出来的第二天性才算是真

正的美德。林肯的政治宗教一直都是以共和主义为核心的，关注权力归谁所有，如何恰当地使用权力。林肯的公民宗教呼吁公民培育美德和自由平等精神。

林肯在《对伊利诺伊州斯普林菲尔德青年学会的演说》（Address to the Young Men's Lyceum of Springfield, Illinois）中警告他的同胞们要防备新凯撒的出现。新凯撒有天赋和野心，善于利用社会动荡蛊惑人心，攫取权力，实行独裁专制。林肯对于共和制的理解促使他把宗教情感往负责任的民主制或者自治的方向引领。由于共和国的成功离不开有道德的或有自制力的人民，林肯认为社会的道德或者宗教情感需要加以培养。这两者有助于抑制民众过度的激情和自私自利的心理。林肯相信，若想把开国元勋创立的自由政府永久保持下去，美国就需要这种爱国主义的遵纪守法精神，因此他呼吁政治家和牧师都来宣扬这种“政治宗教”。

#### 4.3.1.3 用宗教精神调节政治和理性

林肯认识到了政治的虔诚和理性行动的局限性，他认为这两者需要用宗教精神来加以调节。在 1865 年他的第二次就职演说中得到了最充分的体现。他认为共和主义的谦卑与宗教信众的“谦卑地与天父同行”信仰是一致的。林肯呼吁大家通过公共议事中来实现政治争端的解决。林肯看到宗教狂热——例如一些人发起的禁酒运动和废奴运动给宪制政治带来巨大的威胁。废奴主义者如威廉·劳埃德·加里森（William Lloyd Garrison）要求基督徒不要在政府部门里任职，放弃他们作为公民的职责。激进派的废奴主义者对于奴隶制的公开谴责不仅毁谤政府，也毁谤教会。加里森宣布他们“不要有奴隶主的联邦”，把《宪法》称为“与死亡订立的圣约和与地狱达成的协定”。这些“至善主义”者的激进态度对于依赖“人民冷静的和审慎的考虑”的政治体制来说并非福音。尽管他们追求的是正义的目标，坚决废除奴隶制，但是他们拒绝宪制手段，与他们所以追求的自由政府的目标是格格不入的。

林肯在担任伊利诺伊州议员的第二个任期中，他参与制定了一个谴责了奴隶制决议案，称其是建立在非正义和糟糕的政策基础之上的，但是同时强调废奴学说的颁布不是减少了而是助长了奴隶制的罪恶程度。在早期的禁酒运动中，林肯也看到了加里森等废奴主义者发动的道德十字军运动构成了对和平的威胁。他们把一个团体对神意的解释强加给社会其他人，就不会给民主审议和达成妥协留下多少余地。神谕之治无政治合法性可言，因为所有人者唯一接受的政治合法性条件——那就是人之理智。

林肯生于贫困之家，依靠自我奋斗，从小木屋奋斗到白宫，“他个人的经历就是自由劳动意识形态和北方社会为劳动者提供机会这一承诺的化身”（Foner, 2010, p.626）。林肯坚信《独立宣言》所宣称的“人人生而平等，享有自由、生命和追求幸福”这些不可剥夺的权利是适应于全人类，包括美国黑人。林肯在少年时期目睹奴隶受到毒打和虐待的场面时就萌生了要消除这种制度的念头，他在政治生涯中以《独立宣言》“人人生而平等”为圭臬，把为黑人主张自然权利变成了他的一大使命。林肯认为虽然在独立之时美国还没有能力实现人人平等的承诺，但是这一承诺不能无限期地往下拖。他主张要在法律的框架内解决黑人奴隶制的问题。一方面，他认识到“裂开的房子站不久”，美国不能再继续实行半自由半奴役的制度了。但是另一方面，他也不认为美国应该成为一个“黑白共和国”，虽然他强调黑奴享有不可剥夺的自然权利。他在内战之前和内战之初他的最大任务就是维护联邦的统一，通过对奴隶主提供经济补偿促使奴隶主释放奴隶，然后把获得自由的奴隶迁居到海外，甚至是非洲。

在林肯所信奉的宗教教义中，对神意的信仰是最坚定和最持久的。林肯相信他是神意的工具，是历史中某个特定时刻上帝在地球上的代理人。林肯的天命论——他的宿命论——不等于消极被动。林肯可能不知道终极目的，但他确定自己在代表上帝行事，因此他的任务不会失败。林肯以此种方式解释他的行动，比如解放黑奴并非仅仅出于战争需要，而是上帝的意图（Preston, 2015, p.188）。

林肯对于神权专制主义是十分警惕和严加防范的，因为神权专制主义者用神圣的名义，为自己的改革主张自封为义（self-righteousness）。在林肯看来，这种态度对自治的审议过程构成了威胁，进而会摧毁宪政体制。自治政制高度依赖公共道德，而公共道德既可能受到宗教美德的影响，也可能受到宗教恶习的影响。林肯呼吁美国人要自觉地担负起保护美国自由的责任。美国建立了一个自由的政体，林肯不认为国外的势力能将其摧毁，他认为祸起萧墙才有可能破坏美国的民主制度。“如果毁灭是我们的命运，我们必须自己是它的作者和终结者。作为一个自由人的国家，我们大部分时间都与之共生，或者死于自杀”（转引自 Morel, 2000, p.37）。在说到美国共和国未来的时候，“我们的命运”代表了林肯的神意或命运观，“创始者和终结者”则把美国人民的公民责任比喻成上帝的圣洁工作。《新约》把耶稣比喻成基督徒信仰的“创始者和终结者”

（希伯来书 12：2）。林肯采用这一提法，似乎是要让美国人担负起全部的责任，是一种近乎上帝的身份，要么完成他们的宏大工程，要么导致其毁灭。如此一来，林肯把对神意的信任和对上帝在世界上的工作的不可知论结合在一起 (Noll, 2006, p.94)。

### 4.3.2 内战对公民宗教的发展

西德尼·米德 (Sidney Mead) 认为美国内战称为“美国历史的核心”，并称“内战是深刻地包含着美国的自我理解的第二大事件” (Mead, 1963, p.12)，贝拉认为这种理解需要在公民宗教中表达 (Bellah, 2014, p.12)。美国内战提出了“国家的意义”这一深刻的问题，即对于人民而言，国家的存在有何价值，林肯出色地完成了向国民和世界解释这一问题的责任，“拯救联邦——不只是为了美国，也是为了美国对于全世界的意义” (Bellah, 2014, p.12)，即内战不仅仅是美国的悲剧与挣扎，也是美国救赎世界的耶稣式牺牲行为。1863年11月，林肯在“葛底斯堡演讲”中就强化了这一理念。他将这个战场不只用于纪念阵亡的将士，还赋予活着的人以未尽的义务。林肯的演讲在概念上和情感上与新教牧师乞灵于公民宗教这种最高形式的爱国主义相似，正如亨利·沃德比彻的独到点评，“波托马克河之战是为了捍卫我们的《宪法》，也就是自由的文献，是世界的战役。我们在战斗，不仅是为着我们的自由，也是为着那些理想，那是整个地球的种子和力量” (转引自 Preston, 2015, p.189)。

#### 4.3.2.1 《葛底斯堡演讲》对国家意义的阐释

林肯《葛底斯堡演讲》和他的第二次总统就职典礼上的演讲历来被看成美国公民宗教的核心内容之一，他在其中利用人民的宗教情感为公民宗教注入生命力 (Morel, 2000, p.59)。林肯在葛底斯堡的演讲模仿了简单的盎格鲁-撒克逊语汇和钦定本《圣经》的排比句，而且对美国的计划来说确实是准《圣经》。尽管《宣言》包含了一个从未实现的美国的乌托邦承诺，而《宪法》是一份反民主的文件，但葛底斯堡演说却实现了两者的微妙结合。在这样一种解读中，林肯的演讲就好像是对《宪法》和《宣言》的解经，它创造了对经典文本的新的解释，从而创造了新的政治安排。

“立国的理念”对于林肯来说始终是《独立宣言》中表达的不言自明的人类平等权。1861年他在费城的独立厅里表示“我所有的政治情愫都是来自于源自我们所站立的这间大厅里。我的政治感受无一不是来自体现在《独立宣言》



中的情怀（Morel, 2000, p.68）。林肯把共和党描述成杰斐逊的政治继承人，并称《独立宣言》是对反复出现的暴政和压迫的谴责和绊脚石（Morel, 2000, p.69）。

在《葛底斯堡演讲》中林肯语言的力量来自于他使用的宗教意象，使他的演讲获得了一种神经典典的地位。他把这次内战美国所经历的过程与耶稣基督的经历进行了类比，即奉献、遇难和重生。美国经历了惨痛的内战，仅仅是葛底斯堡一役，双方阵亡人数就超过五万人，但是美国将会迎来新生——自由的新生。用耶稣重生的宗教意象，林肯赋予了美国内战以重大意义，即联邦的胜利将不仅是对美国的救赎，美国作为救世主国家能保全下来也是对世界的救赎。

美国历史学家、记者盖瑞·威尔斯(Garry Wills) (Wills, 2006) 在其《林肯于葛底斯堡》一书中，把林肯比喻成一个扒手，说他从参加葛底斯堡国家公墓奠基仪式的人群挤过去的时候，在每个人的思想行李里都动了手脚。大家在离开的时候都发现自己思想里原有的旧宪法被换成了新宪法。法律史学家乔治·P·弗莱彻教授(George P. Fletcher) (Fletcher, 2003) 则说得更具体，他说林肯在葛底斯堡的演讲成为“第二部宪法”的前言，新宪法用国家主义(nationalism)、平等和民主政治替代了个人自由和自愿结社(voluntary association)的价值观。他以开国元勋提出人人生而平等命题为依据，然后宣称这场战争的目的是在维护这一命题。在人群中并非所有人都相信“人人生而平等”，但这一命题却代表了林肯在这一关键问题上的“根本原则”。《芝加哥时报》则更加不以为然，认为林肯的这份演讲是对“创建了美国政府的政治家”的诋毁，也是对阵亡将士为之牺牲事业的歪曲，因为他们是在为保卫《宪法》和联邦而战，而不是在为实现人人生而平等的原则而捐躯。

林肯认为世界的目光聚焦于美国实验，为了在世界范围内捍卫自由，则美国需要避免分裂。如果这项实验失败的话，民主共和国的理想就有可能从大地上灭亡。他在葛底斯堡的演讲虔诚地感谢“在那里奋斗的勇敢的人，活着的和死去的”。林肯倡导尊敬那些为实现自由与平等的国家而付出的巨大努力的人，唯一合适的方法是彻底完成任务。林肯发展了两大命题，现在是美国公民宗教的核心——一是他从《独立宣言》中引用的“人人生而平等”；另一是“民有、民治和民享”的政府，“不会从地球上消失”，这也很快成为美国公民宗教中的神圣话语。而林肯的遇刺身亡被描述为“阵亡”或者“牺牲”，成为公民宗教的神圣事件。

#### 4.3.2.2 第二次就职演说中的公义上帝

林肯的第二次就职演说被卡尔·舒尔茨誉为“一首神圣的诗歌（a sacred poem）”；诺亚·布鲁克斯(Noah Brooks)说这一就职演说“既是政治文件，又是宗教文件”；弗雷德里克·道格拉斯（Frederick Douglass）因为其中的属灵意味而将其称之为“神圣的努力”（Frenc Szasz & Margaret Sazsz, 2014, p.53）。因为林肯在这一篇短短的就职演说中引用了两段经文，并且分别使用了《旧约》的上帝和《新约》的博爱思想。

双方念诵同一部圣经，向同一个上帝祈祷，甚至于每一方都求助同一上帝的援助以反对另一方。令人奇怪的是，有人竟敢妄求上帝的帮助，来夺取他人以血汗换来的面包。可是我们不要评断人家，免得别人评断我们。

上帝有他自己的旨意——“由于罪恶而令世界受苦难，因为罪恶总是要来的，世界有难，人要受难，苦难是免不了的，但那引发罪恶的人有祸了。”

假使我们以为美国的奴隶制度是这种罪恶之一，而这些罪恶按上帝的意志在所难免，但既然已经持续了他所指定的一段时间，他现在便要消除这些罪恶；假使我们认为上帝把这场惨烈的战争加在南北双方的头上，作为对那些招致罪恶的人的责罚，难道我们可以让为这件事有悖于虔奉上帝的信徒们所归诸上帝的那德圣德吗？我们天真地希望着，我们热忱地祈祷着，希望这战争的重罚可以很快地过去。

可是，假使上帝要让战争再继续下去，直到二百五十年来奴隶无偿劳动所积聚的财富化为乌有，并像三千年前所说的那样，等到鞭笞所流的每一滴血，被刀剑之下所流的每一滴血所抵消，那么我们仍然只能说，“主的裁判是完全正确而且公道的”。

我们对任何人都不怀恶意，我们对任何人都心存善良，上帝让我们看到正义之事，我们就坚信那是正义的。

林肯指出南北双方在内战中都向上帝祈求帮助，上帝怎么可能同时帮助双方，这让北方听众很难苟同；胜利的天平已经倾向于他们一方，使他们有理由坚信上帝是站在他们一边的。林肯借用神意主义（Providentialism）不仅在于说上帝拥有最高的主权，神意高深莫测，不是凡人可以揣测到的，最主要在于告

诚南北双方都不应自以为是，而应谦卑地反省自身。即使在内战中，林肯也从未表示过北美是道德完美的，南方是道德败坏的。他作为一名公民神学家，着眼的是让双方实现和解和合作。

林肯在接下来一段中对奴隶制进行了再次的批评，批评得非常巧妙，不是直斥奴隶制的惨无人道，暴虐血腥，而是再以上帝的主权来强调上帝自有公允的裁判。林肯用《旧约》中主持正义和律法的上帝来证明奴隶制之恶，有浓郁的神学韵味，深入浅出。他的这一神学观念令神学家都为之佩服不已。格伦·瑟罗(Glen Thurow)教授说，林肯使用更容易为人们所理解的真理，即战争的痛苦来揭示另一个不那么明显但是更关键的真理——奴隶制之罪恶(the sin of slavery)。一个人只要相信了上帝送来的这场战争是祂的惩罚的话，就会相信奴隶制是不公正的。林肯试图用易懂的真理试图来分享难以晓喻的真理(Thurow, 1976, p.104)。

在接下来的一处，“我们对任何人都不怀恶意，我们对任何人都抱好感”化用马太福音(5: 43-44)“你们听见有话说：当爱你的邻舍，恨你的仇敌。只是我告诉你们：要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告”。林肯以此来告诫人们捐弃前嫌，重归于好。在内战已近尾声，即将迎来和平的曙光之际，林肯以《圣经》的教义来建议，对于宗教徒来说是很有说服力的。艾伦·古埃尔索(Allen Guelzo)发现了这篇演说中的一个悖论：一方面人的所有行动都听命于不可抗拒的力量，另一方面林肯总统又一再阐述了他的信仰，即通过自由劳动制度，个人可以改善自己，自由劳动制度给所有人以希望、能量、实现进步和条件的改善。古埃尔索认为这也正是林肯作为一个“宿命论者(fatalist)”自身的悖谬所在。作为总统，在内战危机中，他一方面感到战争的爆发来自于外部之力，另一方面，他又坚信战争是神圣的考验，自己是万能者手中的工具，必然会取得胜利(Preston, 2015, p.189)。

林肯坚信由于共有的人性，自然的和不可剥夺的权利属于所有人，不管他或者她是来自世界的哪一个角落，美国的自治实验具有普遍的吸引力。林肯相信尽管奴隶制和种族主义的毒瘤已经感染了整个政治体系，但没有哪个国家比美国更致力于保障这些权利。林肯将美国描述为“准拣选民族(an almost chosen nation)”，意指美国有着深刻而严重的缺陷，但却成为了上帝施行公义的手段。与许多同时代的宗教人士不同，林肯没有将美国确定为新的以色列，因为林肯深知宗教狂热会毒害美国的政治。然而，他坚持认为，美国对自由和平等的信誓(commitment)符合上帝的意图。

#### 4.3.2.3 内战的其他公民宗教遗产

1863年10月3日，林肯利用葛底斯堡大捷之际发布“感恩节公告（Proclamation of Thanksgiving）”，呼吁把每年的11月的第四个星期二设定为全国性的感恩节，这是一个战略性的举措。在此之前，只有在新英格兰和北部的其他各州举行感恩节，各州都在不同的时间安排自己的感恩节假期。乔治·华盛顿是第一位宣布感恩节的总统，此时由林肯把它变为全国性节日，鼓励人们在惨烈的内战中以及北部出现的骚乱之时看到积极的和正面的生活，从长远来看，有助于加强美利坚民族的统一感。感恩节被定为一年一度的全国性节日，就把全美的所有家庭纳入美国公民宗教的庆祝活动中，共同庆祝美国的团结和感谢上帝的保佑。

在1864-1865年的冬天，林肯签署了国会通过的一项法案，把“我们信仰上帝（In god we trust）”这句格言印到了美国的硬币上，这个做法也是异曲同工。“阵亡将士纪念日（Memorial Day）”也起源于内战，这也将成为美国推行国家意识形态的一个重要仪式。吊诡的是，无论对于是在一战、二战的阵亡的将士，还是在越南战争等战争中的阵亡者，在美国对他们的纪念活动中，都用掺杂着宗教的语言、《圣经》中的意象来进行讴歌和赞美，如此以来，战争自身的性质就被模糊了，掩盖了美国国家意识形态的本性。美国士兵在海外的入侵和作战被视为是上帝的“弥赛亚”在解放当地的人民（Ebel, 2015, pp.41, 198-99）。

美国历史学家房龙一针见血地指出，“只要世界上的人在智慧和勇气方面存在差异，那么就会有统治者和被统治者。隐瞒这个事实可能只会对统治阶级有利。为了不断取得成功，民主制比其他政体更需要隐瞒这个事实。因此，鼓吹民主学说的人都拼命地向人民灌输这样的思想，那就是：人民是权力的来源。‘社会契约’是原本存在的”（Van Loon, 2012, p.291）。美国把圣约（Covenant）外推为美国的政治神圣合法性的基础，是美国社会掩盖阶级对立和利益分化的巧妙工具。在美国内战中，北方的资产阶级成功地从南方奴隶主手里夺取了国家政治的主导权，结束了南北事实上的分裂——奴隶制的共和国和北方的自由劳动的共和国打造成了统一的美国，把原来各邦的联盟（Union）变成统一的民族国家（Nation）。共和党人通过战争来推进党派利益，特别是通过支持大企业、国内进步和新英格兰航运等方式（Preston, 2015, p.186）。整体而言，可以说“林肯的政治遗产有两个：一是国家政府的至高无上，即华盛顿打造了一个统一的，但是可以分裂的美国；而林肯打造了一个统一的、不

可分裂的美国；二是国家政府有责任促进所有公民的自由平等”（Peterson, 1994, p.156）。

美国内战是第二场资产阶级革命，资产阶级的平等、自由、共和主义等这些核心理念都被注入了新的内涵，通过林肯的宗教语言和意象增强了神圣性。林肯在耶稣受难日遇难的巧合，林肯纪念堂如同神庙一般的建筑风格，以及无数讴歌林肯的诗文、传说和故事也即将成为公民宗教的重要组成部分。美国在“杰克逊狂热”第一次发作的时候有些人希望把美国的民主的纯粹福音送给世界上的各个民族，这一念头使美国用武力叩开了夏威夷、日本和中国等国的大门。这一“信心”也随着林肯的“我们是世界上最后最好的希望”被美化和神话化。

#### 4.4 本章小结

第二次宗教大觉醒推动了废奴运动的兴起，而在内战前和内战中，南北方经历了美国著名基督教史学家马克·诺尔（Mark Noll）所谓的“神学危机”。在神学危机中，南北双方对于《圣经》与神意（providence）的解读不同，支持奴隶制与主张废除的人分别从不同的角度来看《圣经》和神意，坚持自己的理解才是唯一正确的，无法达成共识。联邦政府的胜利，使他们对国家的意义、种族的平等、民主共和体制、自由和宪政的阐释代替了南方的贵族共和制和奴隶制。“民有、民治、民享”的共和体制，以及“在神之下（under God）”的国家和“准拣选民族（an almost chosen nation）”，上帝一位论的信徒茱莉亚·沃德·豪创作的“共和国战歌”，林肯之“牺牲”，这些元素都成为内战对于美国公民宗教的贡献。这一公民宗教主要是由内战胜利者的意识形态上升为国家的意识形态，失利的南方奴隶主精英对此并不认可，他们以“错失之伟业（the lost cause）”来对抗北方胜利的姿态。所以说，在内战中及内战之后相当长一段时间内，美国公民宗教只能是“有条件的共识（qualified consensus）”，是自上至下推行的，不是自下至上生长的。被解放的奴隶也没有得到他们所梦寐以求的平等，种族隔离和种族歧视如同梦魇一样，还将继续折磨着他们，一直要等到一百年后的“黑人民权运动”他们才能迎来下一个里程碑。

## 第五章 冷战与公民宗教

作为一个资本主义新教文明国家，美国在 20 世纪的前半叶遭遇了一系列的重大危机，包括神学危机、经济危机和政治制度危机。美国的自由派与保守派分别用不同的方式来拯救美国的资本主义制度和新教文明，但是他们的理念和手段并非完全一致，冲突和对撞在所难免。他们都以宗教和神学为自己的动机和行动辩护，似乎上帝都在站在自己的一边；但在反苏反共的问题上，保守派与自由派高度一致，把共产主义漫画化，将其描绘成“不信上帝的无神论（Godless Atheism）或者“异教”，都选择了把宗教作为意识形态的武器，挑动宗教信众对抗共产主义。正是因为自由派与保守派的斗争与合作都使用了《圣经》修辞和“神学”，才在 20 世纪五十年代催生了大量的公民宗教符号和制度，这一时期的公民宗教打上了鲜明的资产阶级意识形态的烙印。

本章主要研究，在 20 世纪上半叶，美国的新教文明在遭遇到这三大危机之际，自由派与保守派是如何既斗争又合作的，并最终在 20 世纪五十年代借艾森豪威尔和国会之手促成这一公民宗教的，以及政治权威如何运用宗教把资产阶级的意识形态神圣化的。

### 5.1 “新政”神学与反“新政”的神学

普林斯顿大学历史系教授凯文·克鲁斯（Kevin Kruse）（Kevin, 2015）指出，20 世纪五十年代美国加强国家宗教形象的一系列做法，不是对抗共产主义的举措，而是 20 世纪三、四十年代大资本家反对罗斯福“新政”的结果。在其专著《在上帝的掌权和审判之下的国家——美国企业界是如何发明基督教美国的》（*One Nation Under God: How Corporate America Invented Christian America*）中，克鲁斯教授指出，罗斯福的新政改革激起大企业巨头们的强烈反对，他们联合了神职人员、政治家以及其他的保守人士共同发起了一场意识形态保卫战。在克鲁斯看来，这场保卫战的主要动机是政治和经济因素，而非宗教因素。

“20 世纪四十年代和 20 世纪五十年代早期的三个重要运动：亚伯拉罕·维莱德的‘祈祷早餐会’、格雷厄姆的‘福音复兴运动’和德怀特·艾森豪威尔的总统竞选运动都把公共祈祷当作了政治举措。这三个运动一致宣扬‘基督教自由至上主义（Christian libertarianism）’，有效地利用冷战带给人们的焦虑，加入到反对‘新政’的浪潮中”（Kruse, 2015, p.36）。克鲁斯的这一观点与众不同，颠覆了学界在这一问题上的传统观念，但是难免失之偏颇，因为反对“新政”是美国对抗社会主义和共产主义运动的一个组成部分，美国在“冷张时期”

时期诉诸宗教发动了对于共产主义国家的意识形态战，这是美国在 20 世纪五十年代初把自己打扮成宗教国家的重要诱因。

### 5.1.1 基督教自由至上主义

费斐尔德等牧师们所宣扬的基督教自由至上主义是把自由至上主义（libertarianism）与基督教教义混为一谈，强调基督教信仰——自由意志、人性和上帝所赋予的不可剥夺权利——与自由至上主义政治哲学（libertarian political philosophy）的结合。加拿大籍思想家乔治·伍德科克（George Woodcock）认为作为政治哲学的自由至上主义“拒绝教条，刻意避免僵化的系统理论，最重要的是，它强调选择的极端自由和个人判断的首要地位”（Woodcock, 1962, p.17）。基督教自由至上主义批评政府支配个人的行为，限制个人的自由，用社会财富的再分配取代个人慈善；政府的罪恶威胁着所有的人，尤其是基督徒，只有在没有政府限制之时，个人才能服从于上帝的意志而不是服从于人的意志。这些牧师们认为基督教自由至上主义是基督徒天然的政治意识形态，基督徒要摆脱政府的枷锁，最大限度地利用自身的自由，通过私人的慈善和传福音来帮助同胞。从表面上来看，基督教自由至上主义与耶稣关于最大诫命的教导是相通的：“你要尽心、尽性、尽意爱主——你的神，这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲”（马太福音 22：34-40），即耶稣教导的是虔信上帝和“己所欲，施于人”的黄金法则。“信仰神可以把人从罪和死的束缚中解脱出来，不再做俗世、肉欲和魔鬼的奴隶。宗教改革强调，信神的人是一个自由的人，在某些方面只需向上帝负责”，“圣约自由才是人的真正自由，在于了解、听从和取悦他的创世主”（Bellah & Zheng, 2016, pp.34-35）。但是，实际上基督教自由至上主义是披上了宗教外衣的政治保守主义，从积极方面的来说，它强调对个人自由和权利的保护，但其本质是自私自利的资产阶级意识形态，是资产阶级维护个人财富和资本主义生产关系的道德真理。

基督教自由至上主义是资本主义发展到垄断阶段的意识形态工具。在资本主义的早期，新兴的资产阶级追求人身的自由和经营的自由。18 世纪的加尔文主义者和福音派传承温斯洛普“圣约”概念中的社会责任感，于他们而言，“自由和责任的联接是新教自由概念中有关皈信与圣约之核心”（Bellah & Zheng, 2016, p.35），用责任来为资本阶级的自由赋予光环和道义。但是到了垄断资本主义阶段，基督教自由至上主义者偷换概念，把资产阶级的自由至上主义与基督教的自由神学与联接起来，用以反对罗斯福“新政”。罗斯福“新

政”致力于打破经济垄断，通过政府对于经济活动和社会财富分配的适度干预，促进资本主义的良性发展。大公司因为太过贪婪，成为“新政”实施改造的重点对象。

建国前夕，美国的财富分配相对平等，比如 1774 年，前 1%的富人共占有 14%-16%的财富；而 1916 年，前 1%的富人共占有 38.1%的财富，到了 1930 年，这一数据达到了惊人的 40.3%。罗斯福在新政中实行的所得税、不动产税，以及二战期间为支援前线进一步上调的所得税，造成前 1%富人的财富大幅下降，到 1949 年已下跌至 22.6%。（Domhoff, 2017, p.19）

大资本家们认为重振宗教信仰和爱国主义是抵制“新政”的唯一办法，他们相信保守的神职人员是做好这一工作的理想人选。这些神职人员鼓吹新基督教自由至上主义，用“神学”为资本主义制度和资本家提供辩护：在基督教中，好的基督徒上天堂；在资本主义中，好的资本家获得利润。他们宣称任何干预这一神圣秩序的政府体系就是“异教国家主义（Pagan Statism）”，针锋相对地提出了“在神之下的自由”（Freedom under God）的口号。他们坚称基督教的核心原则是拯救个人，政治制度和经济制度必须遵循个人主义精神，才能符合基督教教义；因此福利国家不是对基督关于照顾穷人教义的贯彻，而是对基督教教义的歪曲。他们宣扬只有资本主义的自由企业制度才能体现这种价值观，而“新政”的“社会福音”运动因为大力发展公共服务，所以它是反基督教的。在诸如太阳石油公司、杜邦公司、通用汽车公司、克莱斯勒公司等大公司领导人和主要商业游说团体（美国商会、美国全国制造商协会等）的大量资金支持下，这些基督教自由至上主义团体在杂志和电台等媒体上大力推广“在上帝掌权和审判之下的自由”的新话语。

大公司的巨头们视“新政”为寇仇，必欲灭之而后快，为此美国一度走到分裂的悬崖边缘。但是，如果说这只是反“新政”的结果，克鲁斯教授这一结论就有失偏颇，主要原因有两点，一是保守派在反对“新政”的同时，也在反对美国国内外的社会主义和共产主义运动；另一点是，他只看到了自由派与保守派在“新政”问题上发生矛盾与斗争的一面，而没能看到保守派和自由派在反对共产主义的问题上还有合作的一面。钱满素教授（Qian, 2010）认为，美国在历史上迄今为止，一共出现过三次大的分裂危机，第一次是在内战时期，



是由奴隶制的存废之争导致的；第二次分裂危机是由 19 世纪工业化后贫富悬殊所致。在第二次危机中，一边是传统的自由至上主义(Libertarianism)（他们从 20 世纪五十年代起开始自称“保守派”），带有明显的杰斐逊主义的色彩，宣扬个人自由主义、小政府，反对“集体主义”和“大政府”。另一边是现代的自由主义(liberalism)（他们从 20 世纪三十年代开始自称“自由派”或“进步派”）赞同“大政府”，主张对资本主义制度进行改革和修补，以促进社会公平和正义。这两个阵营可以大致称为是“大公司加保守派”；“劳工联盟加自由派”。“劳工联盟加自由派”普遍认为大萧条背景下的美国资本主义制度已经病入沉疴，不进行刮骨疗毒式的变革就难以挽狂澜于既倒，扶大厦之将倾。双方的意识形态上存在难以调和的矛盾，他们各自借助宗教语言或者神学来为自己辩护。

### 5.1.2 垄断资本主义激化的社会矛盾

内战以后，借助于大规模的城市化、工业化和大量涌入的新移民，美国的资本主义经济实现了迅猛的发展，竞争白热化，社会达尔文主义的观念大行其道，弱肉强食，适者生存，导致美国社会在 20 世纪早期出现两极分化，贫富悬殊，社会不平等日益加剧，“南方和北方的工业和政治精英掌管着这个国家”（Zinn, 2013, p.229）。自 19 世纪八十年代至 20 世纪二十年代，美国由自由资本主义阶段发展到垄断资本主义阶段。“从 1900 年起，垄断企业占有了 50% 的纺织品生产、54% 的玻璃生产、60% 的印刷和造纸生产、62% 的食品生产、72% 的酿酒生产、77% 的非铁金属生产、81% 的化工生产和 84% 的钢铁生产”（Bukharin, 1983, p.59）。1882 年，社会达尔文主义之父斯宾塞（Herbert Spencer）访问美国，对于美国人的经济竞争已经发展到了不择手段的程度感到非常震惊，认为美国人正在失去自由。他呼吁美国人，“我坚决主张，在保持公民之间的平等关系这一特殊范围内，政府的行动应当予以扩大和精心推敲”（Merriam, 1984, p.192）。垄断的资本家运用他们的影响力控制着地方议会，进而操纵市场，破坏竞争，行贿舞弊，践踏民主和自由。

经济危机频发，中下层人民生活十分艰难，为工人运动的开展和社会主义学说的传播创造了社会基础。19 世纪八十年代和 19 世纪九十年代爆发了工人起义，“从 1881 年到 1885 年，每年平均爆发 500 次罢工，每年参加罢工的工人大约 15 万人。1886 年就爆发了 1400 多次罢工，参加者达 50 万人”（Zinn, 2013, p.220）。社会主义运动领袖德布斯（Eugene Debs）批判富人的贪婪，展

示穷人的疾苦，多次参加总统竞选，在 1912 年的总统选举中，他获得了近 100 万张选票，可见社会主义运动在这一时期获得了一定的支持基础。

这些问题引起很多美国人的深入反思，加上马克思主义、达尔文进化论和杜威实用主义哲学等思潮的影响，社会上出现了实行进步主义改革的呼声，富兰克林·罗斯福（Franklin D. Roosevelt）和威斯康星州的罗伯特·拉福莱特（Robert M. La Follette）参议员是改革派的代表人物。罗斯福指出，垄断资本家权势不断膨胀，普通百姓民主权利日益遭受打压，如果不进行改革，其结果不是社会主义就是无政府主义。在“新政”中，罗斯福限制垄断资本的势力，对于在大萧条之后的困难阶层进行救助，引起了大公司的巨头们和商界财阀的强烈不满和担忧。

美国的大公司诞生于 19 世纪下半叶，大公司共同体在 19 世纪末和 20 世纪初已成气候。所谓的大公司共同体是指“美国主要的国家级工商业企业通过各种方式紧密地联系在一起，组成了公司共同体”（Domhoff, 2017, p.30）。它是内战以后美国资本主义迅猛发展、优胜劣汰的结果，这也与美国没有欧洲式的强大中央政府和旧贵族的羁绊有关系。

在一个又一个工业领域内，精明能干的实业家建立起自己的帝国。他们压制竞争、维持高价低薪、获取政府津贴。……在其他每一行业，资源也都被集中控制起来。银行非常关注这些垄断公司，甚至为这些实力雄厚的公司董事们创建了专门的关系网，每家垄断公司的董事同时也是别的许多家垄断公司的董事。据 20 世纪初期的一份参议院报告说，摩根在其极盛时期同时兼任 48 家垄断公司的董事；洛克菲勒则集 37 家垄断公司的董事于一身。（Zinn, 2013, p.208）

在《谁在统治美国——公司富豪的胜利》（*Who Rules America: the Triumph of the Corporate Rich*）一书中，美国学者 G. 威廉·多姆霍夫（G. William Domhoff）详细分析了 20 世纪六七十年代之间公司共同体（The Corporate Community）如何为里根上台以及此后的收入不平等创造条件。他在论述大公司共同体时这样写道：



1901 年社会民主党和社会主义工人党合并成社会党；1902-1912 年，美国出现了“社会主义大潮的勃兴”：1910 年，有一位社会主义者当选上议员，1911 年，73 名社会主义者被选举为市长，另有 1200 名社会主义者成为低级官员（Zinn, 2013, p.284）。1919 年春天，苏联宣布他们在全球范围内支持革命，当年美国共有 400 万工人参加了 4000 次罢工，其中不乏一些具有破坏性的罢工，让美国一时之间陷入了“红色恐慌（Red Scare）”。保守派认为对付社会主义学说需要巧妙的对策，“要让公众了解社会主义的真正含义，这需要周密计划和精心指导。执行这一计划需要非常巧妙的策略，不要对社会主义和无政府主义本身进行猛烈的攻击，而要着重捍卫三个理念，即‘个人自由、私有财产和契约神圣’”（转引自 Zinn, 2013, p.284）。很明显，这三个理念都是针对社会主义的意识形态而精心选择的，用以反对社会主义的集体主义、公有制和计划性经济。前三个理念在美国都有深厚的传统，并且都一直被与基督教神学关联起来，这也预示了美国上层阶级会求助于神职人员或神学，以对抗不断高涨的社会主义运动和共产主义运动。

宗教左派明确地表达了对资本主义制度的批判。1932 年，“教会全国委员会”（The Committee of the State of the Church）在大会上对美国的社会秩序及其贪婪进行了全面的谴责。1934 年，“全国卫理公会青年理事会（The National Council of Methodist Youth）”的第一次全国大会拥护社会主义，批判一些“新政”政策半途而废，他们还誓言：“我将我的生命交予基督。我与资本主义制度决裂”（Ahlstrom, 1972, p.922）。成立于 1930 年的“社会主义基督徒联谊会”（The Fellowship of Socialist Christians）在翌年发表的纲领里毫不讳言“阶级斗争”，警告说如果美国社会不能废除不平等的秩序，“阶级战争”就会到来（Ahlstrom, 1972, p.923）。

在由中产阶级组成的一些大型宗派中，社会保守主义比较盛行，有时甚至出现极端的社会保守主义。在这些宗派中，鼓吹传统自由主义的声音最为响亮，许多教会都组织了反对“新政”的活动。1935 年，费斐尔德（James W. Fified），建立了“精神动员（Spiritual Mobilization）”组织；1936 年，卫理公会发起“平信徒宗教运动（Layman's Religious Movement）”，两者都试图通过基督教个人主义来反对“新政”中的集体主义。“南方浸信会（The Southern Baptist Convention）”在 1938 年则宣称美国的经济制度是“世界上最优秀的经济制度”，“美国不会实行激进的社会主义或无神论的共产主义，现在他们为了私利大肆鼓吹社会主义或共产主义，对于这样的宣传应该使用一切方法尽快加以阻

止或者抗衡”。虔敬派和复兴派的教会则鼓励会众保持耐心，坚持祈祷，勒紧腰带，克服时艰。《文学文摘》（Literature Digest）1936年调查了21606名神职人员，发现有70.22%的人反对“新政”（Ahlstrom, 1972, pp.923-24）。由此可见，宗教人士对于“新政”的态度并非铁板一块，宗教左派与宗教右派对于“新政”持有的观点泾渭分明，宗教右翼自然成为了受到“新政”冲击的大资本家的天然同情者和政治盟友。

### 5.1.3 罗斯福与公民宗教修辞

1932年，富兰克林·罗斯福（Franklin D. Roosevelt）在总统竞选中胜出，在当选后推行了许多激进的改革措施，触动了大公司资本主义的逆鳞。这次竞选是在大萧条的背景下进行的，1932年，全美约有1200万名工人失业，数十万人因丧失抵押品赎回权而失去家园，数万个农场遭遇旱灾而被遗弃（Nash, 2008, p.885）。在全国各地，领取食物的人们排起了长龙，私人慈善机构的资金不足，无法提供食物、衣服和医药等基本必需品。

罗斯福政府的早期立法几乎涵盖了社会的各个阶层。例如，为了应对数百万成年失业者的问题，新一届国会在1933年推出了《联邦紧急救济法》（Federal Emergency Relief Law），以减轻失业与干旱等天灾人祸所造成的影响，失业者根据该法案可以领取失业金。罗斯福的社会福利项目不仅仅着眼于帮助贫困者，还惠及到其他的一些阶层和部门，包括农民、知识分子、商人和银行业。所有这些措施让大资本家觉得美国正在朝着“福利国家”的方向发展，并为之忧心不已，“日益担心罗斯福正在将整个国家引向社会主义”（Nash, 2008, p.900）。

罗斯福的激进改革措施很快就引起了反弹。1935年5月，美国最高法院裁定《全国工业复兴法》违宪；1936年1月，《农业调整法》被裁定违宪，其中在1933年夏天，为了提高物价，1000万亩棉花被铲除，600万头猪被宰杀，在数百万人缺衣少食的情况下，这种做法显然不道德。1936年，《美国新闻与世界报道》的创办人兼编辑大卫·劳伦斯（David Lawrence）出版《九条好汉》（Nine Men）一书，称赞法官们对宪法基本原则的忠诚，以及他们对美国传统的个人自由、私有财产和法治理想的捍卫。1934年夏天国会选举时，一些对“新政”不满的政客与实业家组成了“自由联盟”；罗马天主教神父查尔斯·库格林（Charles Coughlin）和参议员休伊·朗（Huey Long）领导的抗议运动给罗斯福和“新政”带来了巨大的压力。

罗斯福反对激进的宗教人士和激进的大资本家，后者以赚取大量的金钱作为其主要目标，同时也反对激进的劳工运动。“罗斯福新政的目标不是为了颠覆资本主义，而是寻求新的社会妥协，化解资本主义制度暴露出来的突出矛盾。但是，涉及社会最反动势力和最自私利益集团的问题时，罗斯福会毫不犹豫地强行加以整体改革”（Beaud, 2011, p.210）。罗斯福的新政带有鲜明的进步主义色彩，是清教主义(Puritanism)与民众主义(popularism)的混合物，以他的第一个任期的施政为例，他强调国家的团结，把国家视为一支大军，可以调动起来对抗大萧条，而不是国内的任何一个集团（McKenna, 2007,242）。

罗斯福希望能够确保社会中的所有人都能平等地获得国家的资源。联邦政府的社会规划与基督教的社会教义是完全相符的。他呼吁政府和教会联合起来，“对‘繁荣’进行重新定义，把繁荣建立精神和社会价值观上，而不是特权之上。……这种生活包括每个人都能获得一份工作，农民的农产品卖出合适的价格，企业家不会遭遇到不公平的竞争，每个家庭都有一套体面的住房，每个人都有充分的医疗保健，优质的教育和老有所养。（着重点为研究者本人所加）（Smith, 2006, p.211）

罗斯福的改革措施着眼于设立公平竞争规则。19 世纪伟大的改革家、法国多明我会修士亨利·拉科代尔（Henri Lacordaire）说：“强者与弱者之间，富人与穷人之间，主人与奴隶之间，自由带来的是压迫，而法律才能带来自由”。大资本家所主张的自由企业不可言说的秘密正在于此，“新政”的反对者称罗斯福是“敌基督者”，控诉罗斯福与“大独裁者、超人和不法之徒”结成联盟。而中下层的美国人则使用宗教话语来赞扬罗斯福“新政”，其支持者称呼他为“天使”或“使徒”，“引领我们走出荒野的摩西”，“他是上帝派来的”，“‘新政’是上帝的政策”，“在合乎神意的时候出现的合乎神意的人”。德布斯在宣扬社会主义制度的演讲中，频频借用《圣经》的意象，并对照美国的奴隶制历史来讽刺资本主义的“奴隶”制度，唤起新教教徒对于社会主义平等的向往：

工人是社会的救世主；种族的救赎者；并且当他们完成其伟大的历史使命时，男人和女人就可以走上高地，用欣赏的眼光看待那片没有主人和奴隶的土地，那片在自由与光明大获全胜中重生的辉煌的土地。（转引自 Bellha & Zheng, 2016, p.148）

罗斯福在他的政治生涯中也是频繁使用宗教语言，用神圣的词汇、意象和预言来增强世俗制度的合法性。他对教义和典故的使用可能比任何其他总统都更加频繁，“他经常提及上帝的神意，把他自己的工作看成是在贯彻上帝的意图，坚称只要人民寻求上帝的指导，努力完成上帝的意志，美国就会成功”（Smith, 2006, pp.219-20）。当罗斯福表示说要把美国建成“公民没有被剥夺基本生活权利”的社会时，他以神学来为自己的主张辩护，“基督以正义的仇恨憎恨不公正。他一生都在与压迫作斗争”。他敦促美国人做他们兄弟的保护者，这一主张得到了许多宗教领袖的大力支持，其中，福斯·迪克教士是罗斯福的公民宗教最为坚定的支持者。他呼吁美国人为了社会的整体利益而牺牲自己个人的利益，并警告说，如果美国拒绝“新政”，那么它将为法西斯铺平道路。市民们赞扬总统反对贪婪的立场，底特律一位家庭主妇用“出埃及记”来赞美罗斯福“新政”：“我们是以色列的孩子，我们的天父派了一位真正的领袖来拯救我们，使我们摆脱今天法老的奴役。”史密斯（Gary Scott Smith）评价罗斯福的公民神学说时说，“尽管他的谎言和对婚姻的不忠违背了“犹太教-基督教”的教导，但是他的很多言行都表现了这一宗教传统的同情心、社会正义和仁慈。他的个人特质、鼓舞人心的话语以及对穷人和失意者的关切帮助他与此国家的许多宗教社区建立了良好的关系”（Smith, 2006, pp.219-20）。

史密斯注意到罗斯福“新政”带有社会基督教的色彩，与西奥多·罗斯福的新国家主义是一脉相承的。他说“许多历史学家忽略或淡化了‘新政’的道德和宗教的色彩和内容”，错过了‘新政’与更自由阶段的社会基督教的连续性，这一种社会基督教特别在西奥多·罗斯福的新国家主义中表现出来了，但是……对福利国家有更持久的辩护和理论基础，通常是根据《圣经》原型和犹太教-基督教道德制定的。”比如，罗斯福就认为社会责任这一概念就是《圣经》教义的充分体现，而通过政府的行动来实现社会正义大大优于“适者生存”的自由放任政策。罗斯福说“我们寻求的是正义，我们所遵循的指导理念正是‘你想要邻居如何待你，你便要如何待邻居’”（转引自 Smith, 2006, p.211）。

罗斯福是跨宗教的公民宗教的重要传承者。“建基于林肯跨宗教的公民宗教，罗斯福是首位将信仰本身而非新教甚或基督宗教作为美国民主核心的总统”，他对没宗教信仰的人表示不宽容。罗斯福倡导美国人的四项基本价值观，即他的“四大自由”论——言论自由、宗教信仰自由、免于匮乏和免于恐惧。

他强调说，免于恐惧的自由“并非是遥远的千禧年主义愿景，而是我们这一代人即可实现的”，因其符合宇宙的道德秩序，而不是由独裁者所延续的武力法则。美利坚一直与道德法则相契合，因为自其创立之时起，她就在上帝的指引下，始终致力于永续和平的革命，变得愈来愈加自由（McKenna, 2007,242）。另外，从外交层面来说，“罗斯福的宗教——几乎信仰不同宗教的所有美国人都能够凭直觉就认同的简单信仰——为美国迅速扩张的世界角色提供了方向和目标，宗教自动成为美国外交政策的一部分”（Preston, 2105, pp.345,349,354）。

## 5.2 大资本家拉拢宗教人士反对“新政”

美国大资本家在反“新政”和反社会主义时拉拢和利用宗教为其服务。由少数大资本家和富有同情心的牧师、政治家和文化创作者发起一场运动，他们用伪基督教的虔诚为自由放任的资本主义制度镀金，诱使美国人拒绝福利国家政策 and 抵制社会主义运动。

美国自建国至内战时期，经典自由主义哲学是其公民宗教的重要组成部分。经典自由主义哲学起源于欧洲的哲学思想家——约翰·洛克和约翰·斯图尔特·密尔，经美国开国元勋之手变成美国的正统政治思想。它强调个人主义、自由企业、自由竞争和自由市场的公正性和机会均等，以及在社会事务中最小限度地依赖政府。“在美国这样一个既没有封建历史又没有历史传统的新国家，这些经典自由主义的信条从未遭遇真正意义上的抵抗”（Hartz 1955；Lipset,1963）。“经典自由主义承认自由与民主存在张力，但是认为通过把政府的权力限制至必要的最低限度，它就能努力保证自由的最大化。自由在很大程度上取决于市场和私有财产，但市场、私有财产和自由需要政府的保护。政府虽然不受信任，但人们可以通过代议民主制对其进行控制”（Flacks, 1988, pp.9-12）。但是在政治被工商业界精英把持以后，政商结合，经典自由主义势必会造成“损不足以奉有余”的局面，形成富者愈富、穷者愈穷的马太效应。

美国建国推行经典自由主义，鼓励个人主义、法律保障的自由，一方面因为那时农业人口占到了 95%，自耕农、手工业者和小商人通过辛勤的劳作都可以获得一份用于生产的财产，为自由民提供基本的经济基础，另一方面则是因为社会的精英以此来维护自己的利益。譬如，在杰斐逊的民主构想中，自耕农拥有自己的一份产业，经济上不必依附他人，政治上就能听从自己的良知做出的独立判断，平时为农，战则为兵，是最理想的共和国公民。美国当时还处在



亚当·斯密所称的“自利即他利”的自由资本主义初级阶段，与内战以后逐渐发展起来的大企业资本主义和垄断资本主义存在霄壤之别。

内战以后，随着资本主义的迅猛发展，有学者注意到资产阶级把清教徒的圣经绝对主义（Puritan Biblical absolutism）和功利型个人主义（Utilitarian Individualism）结合到一起，为美国大企业资本主义提供合法性。

这一结合出现在内战以后，具体体现在在文化上占主导地位的社会精神特质（ethos），（构成了一种）隐性的合法化体系（Implicit Legitimization）。这一体系主张，在私人的表现领域（private expressive realm）里，只要自利的物质主义处于禁欲主义和道德绝对主义的框架之内，对物质的自私追求就会有助于公众利益（public good）的实现。……自由放任的经济政策因此就不仅是实现经济自由的要求，更成了道德律令。

这一公民宗教精神（civil religious ethos）假定对被禁止的行为要进行严格而明确地界定；唯有如此，对“不道德”行为的禁止才能绝对化。因此，把盗窃作为“获取财产”的对立面来对其进行严格地、狭义地和消极地界定，就意味着获取财产的其他手段——因为它们是“非盗窃”的正当手段，就能获得隐性的合法性。这种二元论的道德绝对主义，追根溯源，根植于清教主义和前资本主义的美国道德文化，用来对自由放任的经济创业活动进行隐性合法化，不需要道德或政府的监管。（Anthony & Robbins, 1982, p.217）

这是对经典自由主义的继承和发展，从个人享有法律保护的自由蜕变为公司的自由放任主义，为大公司资本主义抵制来自道德和政府的制约提供了理论基石，为社会达尔文主义打开了方便之门，实现优胜劣汰的目的。“至此，美国已由一个以农场主、工匠和商人为主体的国家变成了一个以官僚机构工资收入者为主的国家。这个国家依赖于中下层人民无法控制的大量机构，而崛起的大公司已经成为个人私有财产的强大掠夺者。政治权力大部分集中到了企业精英的手中，这种权力很难被任何形式的民主过程所问责”（Bellah & Zheng, 2016, p.151）。但是，贪婪无比的大资本家对此仍不满足，继续大肆鼓吹自由放任主义的经济政策，反对集体主义和进步主义的变革，并试图从宗教的“自由意志”中找到冠冕堂皇的理由：

‘自由企业’经济中的‘机会均等’概念提供了‘自由意志’的世俗对应物。在这个道德体系中，只要公司资本主义的参与者遵守某些狭义的消极禁令，他们就因此获得参与经济活动的道德许可，尽管这种经济活动会导致社会的不平等。（Anthony & Robbins, 1978, p.81）

在“大企业加保守派”看来，自由优先于平等，政府无权干涉经济，不可以借助行政手段，实现人为的平等。经济的发展和科技的进步将会通过涓滴效应（trickling effect）帮助普通人提高生活水平，实现自由的平等。这就是自由放任主义的内在道德逻辑。“自由企业”、“自由市场”成为美国资本主义的一大神话，掩盖了大企业共同体形成的资本专制统治和相关的其它社会问题，包括社会财富的过分集中、经济的不平等、严重的环境污染、对非熟练工人的残酷剥削、以及新移民生活的艰难处境。罗斯福“新政”采取进步主义的改革举措，纠治大萧条带来的各种问题，触碰到了大资本家的利益蛋糕。“大公司加保守派”希望“拨乱反正”，维护自由放任主义，为自由企业正名，维护他们的利益与合法性。大资本家所坚持的经典自由主义和个人主义，以自由放任的资本主义为圭臬，他们需要宗教为他们的自私自利的哲学加上上帝的钦准。

大萧条时期，大企业的声誉随着股价的暴跌而受损，被指责为社会问题的肇始者。大企业的领导人于是竭力采取措施来挽救其公共形象，并同时给倡导福利国家制度的“温和社会主义”（creeping socialism）给予打击。他们为此建立起自己的公关公司来改变自己的形象，成立于1934年的“美国自由联盟（The American Liberty League）”就是其中之一。“自由联盟”的宗旨是“教导人们尊重人身自由和财产权利的必要性”和“政府有义务鼓励和保护个人和团体的积极性和创业心”。其资金来源于杜邦公司和通用汽车公司等此类企业。但是，由于大多数人将其视为寻求自身利益的大亨集团，是在为他们自己的利益奔走呼号，因此他们的公关工作很难取得理想的效果。罗斯福总统讽刺他们说：“人们说世上有两条伟大的戒律，一条是爱上帝，另一条是爱你的邻居。但是这个新组织的两个特别信条是，你应该爱上帝，然后忘记你的邻居。他们崇拜的上帝的名字似乎是‘财产’”（转引自 Kruse, 2015, p.4）。

工商巨头们通过民意调查发现，牧师能对公共舆论产生重大影响，所以他们决定资助保守派的神职人员，请他们帮助宣扬自由企业的美德。当时的国家制造商协会主席普伦蒂斯说：“经济事实很重要，但它们永远不能遏制集体主义的病毒。唯一的解药是复兴美国的爱国主义和宗教信仰”（转引自 Kruse,

2015, p.6)。华尔街的话无人理会，但是披上了宗教的外衣，它就会产生强大的吸引力。保守派牧师早已心有灵犀，接过他们抛来的橄榄枝。詹姆斯·W·费斐尔德（James W. Fifeild）牧师的策略与当代宗教右派的做法如出一辙，即通过他所在的教堂，与好莱坞著名人物和商人建立联盟。循道宗牧师亚伯拉罕·维莱德（Abraham Vereide）通过“祈祷早餐会运动”把政治家与工商业领袖聚到了一起，为政界与工商业的沟通与合作搭建了平台；浸礼会牧师比利·格雷厄姆（Billy Graham）是一位克里斯玛型的传教士，尽管当时才出道不久，但已初露峥嵘，为基督教自由至上主义鼓与呼。这三位保守派牧师成为反对“新政”以及社会主义的急先锋。

### 5.2.1 费斐尔德牧师——“百万富翁的使徒”

费斐尔德牧师一直十分高调地谴责“新政”，为富人大唱赞歌，为资本主义制度辩护，引起了资本家们的关注。费斐尔德负责的洛杉矶第一公理会是一个精英教会，会众多为百万富翁和社会名流。1935年，他创立了“精神动员”组织，鼓励“美国所有教派的牧师们遏制‘异教国家主义’的趋势，因为它将破坏我们的基本自由和精神理想”（转引自 Kruse, 2015, p.12）。罗斯福执政期间，费斐尔德批评“新政”把美国变成了监管机构，构成了专制的威胁，侵犯了美国人的自由，并列举了民主党政府的一系列罪状，从对货币进行贬值到不尊重最高法院等等。对于会众中的工商业大佬们，他的布道善于迎合他们的心理，不吝赞美之辞，坚称他们的世俗成功是他们获得拣选的标志，他们是美国的救赎者，而非美国的麻烦制造者。本来资本家大佬们一直备受指责，被罗斯福描画成导致美国经济大萧条的罪魁祸首，承受了巨大的压力，所以费斐尔德的话让他们格外受用，感觉觅到了知音。费斐尔德很快成为了工商业大佬们最理想的人选。但是，这与其说是工商业领袖拉拢他，倒不如说是他们一拍即合，各取所需。

费斐尔德在政治上属于极端保守主义派（Ultraconservative），在神学上是自由派，可以说他的神学都是为他的政治观点服务的。他承认如果直接照字面来解读《圣经》，可能会鼓励某些人支持“新政”政策。他经常随意地曲解基督教的神学，从而为自由企业制度提供辩护理由，随意性之大有令人匪夷所思。例如，他宣称基督教和资本主义是灵魂伴侣（soul mates），他写道，“资本主义是来自上帝的祝福，这种能带来如此之多共同利益与幸福的体制，必定会在万能之神的支持下繁荣不衰”（转引自 Kruse, 2015, p.8）。他批评联邦政府把自己变成了虚假的偶像，让人来顶礼膜拜；联邦政府的加税政策是对富

人财产的合法偷窃。他反复谴责各种“社会主义的法律”，比如最低工资制度、实行价格控制、为老年人提供社会保障和养老金以及发放失业保险、退伍军人福利等法律，以及各种联邦税收，他认为这些法律都带有“专制”的性质。最后，他断言这些政策违反了“固有于宇宙本性中的自然法，而自然法即上帝的意志”（转引自 Kruse, 2015, p.44）。

费斐尔德借助于“基督教自由至上主义”的神学把自由放任主义绝对化，从根本上否定社会主义的集体主义，为自由企业制度罩上神圣的光环和正当性的外衣。他们与基督教左派和基督教右派不同，认为慈善和个人道德的强制应该是教会的权限，而不是国家的权限。

回顾美国的历史，个人自由主义有一个悠久传统，至少有四个源头：一是来自于新教神学。新教主张“人人皆祭司”，个人可以独立地解读圣经，领悟上帝所启示的“道”，由此新教教徒获得了精神上的“个人主义”，美国的历史学家卡尔·诺伊曼·德格勒（Carl Neumann Degler）就说“如果说美国人今天是个个人主义者，那么清教是个人主义的主要根源”（Delger, 1984, p.17）。二是《独立宣言》。在这一历史文献中，杰斐逊继承洛克的衣钵，振聋发聩地宣扬个人拥有先于国家和社会的天赋权利，个人权利的神圣不可侵犯，这是美国的政治的“个人主义”的来源。三是在美国西进运动中，拓荒者携家人筚路蓝缕，来至荒野之中，拓荒垦殖，自力更生，与大自然搏斗、镇压和屠杀印第安人，发展出了“强健的个人主义（Rugged Individualism）”，深化了清教徒的呼召观念。四是超验主义思潮，包括拉尔夫·沃尔多·爱默生（Ralph Waldo Emerson）在内的多位超验主义思想家对个人主义进行了深化，“把它提炼为一种民族的文化精神”（Qian, 1996, p.208）。

费斐尔德的基督教自由至上主义的意识形态强化了美国的经典自由主义传统，通过把对自由的理解导向了对于企业经营与管理的不干涉（non-interference），是对传统个人主义的引申和发展。以前的“自由”是以人的天赋自由权为中心的，包括《权利法案》列举出来的自由权和罗斯福所标举的“四大自由”，以18世纪对美国开国元勋产生过重要影响的共和主义小册子《加图信札》（*Cato's Letters*）为例，它对自由的定义是：“因此，真正的、公正的自由就是每个人追求其自我心灵之自然的、合理的宗教律令的权利；就是思考他所愿意思考的，并按照自己的想法去行动，只要他的行为没有损害他人；就是以他自己的方式支配自己的钱财和劳动；就是努力争取他自己的快乐和利润”（Trenchard and Gordon, 1722），在此，自由在这里是一自律的自由。费

斐尔德将之延伸到了自由企业，将自由的含义缩小至经济的自由，把大公司的经营自由凌驾于其他任何形式的自由之上，攻击一点，不及其余，这是对经典自由主义的曲解和对听众的误导。这样做的后果就是，“对经济自由的片面强调最终将导致权力集中于实际上能够享受‘自由’的人手中，也就是说少数富人的手中，他们因此也是拥有权力的人”（George, 2016, p.23）。

但是，需要指出的是，美国同样有一个社群主义的传统，比如朝圣者为了建立一个神圣的共同体，制定的《五月花公约》就明确规定，个人利益必须服从集体利益。从这个意义上说，《五月花号公约》是为了约束个人自由主义而制定的。再如，在所谓的温斯洛普《基督教仁爱的典范》的“布道”中承认人类社会存在着贫富的差别，但是他们约定要以“公正和慈悲”之心建立一个“亲密相处”的共同体，“为殖民地的整体利益计，我们必须承诺自己的服从与听命”（转引自 Gardella, 2014, p.31）。在宗教界，贵格派一直强调“兄弟之爱”，要求信徒不仅要彼此友爱，还要推己及人，爱所有人。其他教会也大都强调教友是兄弟姐妹，要互帮互助，这些都反映了美国有社群主义的悠久传统和深厚基础。“总而言之，一方面，美国有自英国大宪章和美国革命以来保护人权的自由主义传统；另一方面，美国人民又有重视公共目的的共同经历，如普通法强调‘人民福利’（salus populi），共和主义以公共利益为重，建国初期很多州视自己为共同体（Commonwealth）”（Han, 2009, p.102）。

毋庸讳言，美国有开展过公有制实验失败的教训。1620 年到达普利茅斯殖民地的“朝圣者”在头两年里实行的是公有制经济制度，最后失败了。美国历史上进行过托马斯·莫尔的空想社会主义实验，也是以失败而告终的。这些历史的经验教训给保守派授以口实，也有其他的美国人对社会主义表示怀疑和抵制。右翼和左翼的激进分子从各自的角度解读历史和《圣经》，建构服务自己政治理想的宗教话语。在富人的宗教话语中，上帝只拣选和救赎富人，穷人不可觊觎或偷盗富人的财产。左翼的激进人士则以彻底消灭美国社会的各种罪恶为目标：种族主义、奢侈浪费、物质主义、工业化和军国主义。左翼公民宗教的上帝是那个反对富人，同情社会弱势群体的木匠儿子，是工人阶级出身的上帝。费斐尔德作为保守派牧师，他的上帝是偏爱资本主义制度和大资本家的上帝。

### 5.2.2 维莱德——国会山的政治牧师

亚伯拉罕·维莱德于 1905 年从挪威移民来到美国，从事过一段时间的慈善事业之后，“我开始相信萧条有其道德的、精神的和物质的根源。这个国家需要精神觉醒作为经济稳定的唯一基础”（Sharlet, 2008, p.47-49）。1934 年，循道宗牧师维莱德告别慈善事业，从此踏上了一条把宗教渗入政治的道路，由过去帮助弱者变为要去帮助强者（Sharlet, 2008, p.96）。他规劝费斐尔德和格雷厄姆要学会把宗教融入政治，在这方面，他可谓是费斐尔德和格雷厄姆的导师。

1935 年 4 月他在西雅图开始了宗教外展工作，推动反共、反工会、反社会主义和亲纳粹德国等政治议程。同年，他在西雅图发起了反社会主义和反国际劳工（anti-Socialist and anti-International Workers of the World）的祈祷早餐运动。他认为，只有耶稣才能拯救西雅图，因此有必要请企业高管每周共进早餐，一起祈祷，祈求上帝粉碎激进的工会。另一家亲纳粹的德国人组织“德美协会”（German-American Bund）也于当年在美国成立。1942 年，他开始为美国众议院提供小型的祈祷早餐会。翌年，参议院开始举行祈祷早餐会。到那时为止，他已经在美国主要城市建立了当地领导人的团契，如芝加哥、纽约、费城和洛杉矶等。

1943 年，维莱德成立了“基督教领袖全国委员会”（National Council for Christian Leadership），并于次年更名为“国际基督教领袖（International Christian Leadership）”。国会早餐会使维莱德有机会接触到国家的政治精英，他也因此建立起了广泛的人脉，企业巨头们十分倚重他的人脉资源，给予他慷慨的赞助，请他为自由企业发声。1946 年，维莱德邀请一些政治和工商界的精英加入“基督教领导全国委员会”的董事会。在 45 名董事中，有 8 名美国参议员和 10 名美国众议院代表，两党人数上平分秋色，但都是清一色的保守派。除了政治领袖以外，还有一些著名的企业界的领袖。1953 年，国会祈祷早餐会在格雷厄姆的努力下变为一年一度的“总统祈祷早餐会”，扩大其影响力。同年，艾森豪威尔总统应邀参加早餐会，维莱德第一次进入白宫。自 1970 年起，它改称为“全国祈祷早餐会”。

维莱德牧师是一个亲希特勒的非正式纳粹分子，极为仇视犹太人和同性恋者。他领导的祈祷早餐运动与三 K 党以及亲纳粹的德国团体“德美协会”密切互动，相互协作。对工会、共产主义者、社会主义者、犹太人以及罗斯福政府的共同仇恨是他们的联接纽带。他强烈反对罗斯福的“新政”政策，主张建立一个不受监管制约的经济体系。他主张美国的穷人可以通过富人开展的慈善事

业获得救助，不应该由政府福利项目来救助。富人是上帝赋予权力和财富的人，做慈善事业是他们的宗教义务。这一个建议看似很好，但是富人的慈善捐款往往只是他们的“安眠税”，意即为了能够让自己的良心得到一丝安慰而捐钱，图得是晚上能睡个安稳觉，杯水车薪，难以从根本上解决阶级分化的问题。

### 5.2.3 格雷厄姆——“大企业的福音传道者”

格雷厄姆牧师继承了费斐尔德的衣钵，由于他十分擅长跨宗派的大型布道，所以受众更为广泛。他对“社会主义”感到深恶痛绝，对联邦政府干预经济的做法颇有微词。格雷厄姆警告说，在自由企业领域，“政府的限制”威胁到了美国的“机会自由”。1951年，在他的一次著名的“十字军”布道中宣称，美国人迫切需要重新拥抱“基督为世界带来的强健的个人主义”。1952年4月，他站在得克萨斯州议会大厦外，向听众们呼吁道：“我们必须反对这个国家对共产主义、社会主义和独裁统治的平和态度”（Kruse, 2015, p.51）。次月，格雷厄姆在休斯顿的一个商人午餐会上发表讲话，警告说社会主义正在扩张之中。他预计英国和日本也将蜕变成社会主义国家。格雷厄姆危言耸听，不遗余力地为“自由企业”摇旗呐喊，因此《伦敦先驱日报》的记者（London Daily Herald）送给格雷厄姆一个绰号：“大企业的福音传道者”（the Big Business evangelist）（Kruse, 2015, p.38）。

和维莱德一样，格雷厄姆也强烈反对劳工团体。他在1952年的一次集会上说，伊甸园是一个“没有工会会费、没有工会领袖、没有蛇，也没有疾病”的天堂。他坚持说，真正的基督教工人不会在工会中联合起来反对他的雇主，也不会“不公平地利用”他的雇主。在他看来，罢工本来就是自私和罪恶的。1950年，他担心“煤炭工人的罢工可能使国家瘫痪”。因此，他告诫工人们说，如果他们想要得到拯救，就需要抛开罢工等想法，忠诚于雇主才行。1952年，格雷厄姆对匹兹堡的一名记者说：“我所呼吁的复兴方式是，每个雇员要投入整整8个小时来工作。”在同年的劳动节那一天，他警告说：“某些劳工领袖想取缔宗教，无视上帝、教会和圣经”。他反问道，“如果在我们庆祝劳动节的时候，我们的劳动领袖带领美国的劳动人民悔改并信仰耶稣基督，那岂不是一件伟大的事情吗？”（转引自 Kruse, 2015, p.38）格雷厄姆这些主张为了找到圣经依据，根本不讲逻辑，尽是一些以神学之名义给予的十分感性和随性的自问自答。以伊甸园没有工会费、工会领袖之说为例，他混淆了天堂与世间的区别，把天堂与俗世混为一谈，宣称天堂是正义的场所，罔顾世间有无数的不公，把两者等量视之，这种做法不仅牵强附会，而且有哄骗之嫌。

格雷厄姆的自由神学反对福利政策，反对工会组织，也坚决反对社会主义和共产主义。格雷厄姆认为，无论是美国的穷人，还是其他国家的穷人，他们都不需要政府的帮助。他们最需要的是更多的钱、更多的食物或者更多的医疗保健，而是基督之爱。爱与恩典第一，只要拥有了它们，人们就会自我努力，自我教育，改善自己的经济条件。对比《圣经》，我们可以看到，耶稣同样强调个人的救赎和爱邻人如己，而格雷厄姆则宣称对穷人的救助必然会损害他们的灵魂。依照他的逻辑，岂不是穷人饿死事小，灵魂兹事体大！赫拉利（Harari, 2017）入木三分地揭示了他们的真实意图，“在社会主义者看来，自由主义是在为整个无情、剥削、种族歧视的制度遮羞。高举着‘自由’的大旗，在意的其实却是财富。说着要让个体有权去做自己感觉良好的事，最后却多半演变成要保护中上阶层的财富和特权”。

格雷厄姆以《新约》的末日神学来反对共产主义，他说“共产主义反对上帝，反对基督，反对圣经，反对所有宗教。共产主义不仅是一种经济制度，更是一种宗教，它受到了魔鬼本人的启发、指导和激励，魔鬼本人曾向全能的上帝宣战”（转引自 Kruse, 2015, p.36）。他敦促听众不仅要为了自己的救恩，更要为他们的城市和国家的救赎而信仰宗教。他警告说，如果没有“传统的复兴”，我们的国运就无法长久！格雷厄姆借助大型布道迅速成名，成为冷战的反对共产主义的急先锋。

#### 5.2.4 保守派牧师的生意经

在保守派牧师与工商业巨头的合作中，工商业巨头出资赞助，保守派牧师提供公关服务。牧师以上帝之名来传播宣扬自由企业和自由市场，具有很强的隐蔽性，这些大资本家的意识形态借助于上帝的权威而变成了自由主义神学，从而被绝对化了。在这场保卫资本主义的战斗中，他们形成的是金钱与灵魂的联盟，他们为企业辩护的自由主义神学与真正的救赎宗教相去甚远。神职人员从为资本家提供的公关服务中获得了非常可观的收入。

以费斐尔德牧师为例。费斐尔德来自中西部地区，出生于芝加哥，在奥伯林大学、芝加哥大学和芝加哥神学院接受教育，1935 年被招募来接管洛杉矶的第一教会，当时这家教会负债 75 万美元。当执事们为教会的财务困难一筹莫展时，费斐尔德念起了生意经。他把教堂分成了四个新的部门，聘请助理牧师管理每个部门，创办了一个新的成人教育项目，命名为“生命学院(the College of Life)”，请来附近大学的 14 名教授授课。为了进一步扩大教会的影响范围，费斐尔德又新开办了五档广播节目、一个演讲系列活动以及一个周日晚间俱乐部。



在费斐尔德的经营下，第一教会的影响迅速扩大。“生活学院”很快就有了两万八千名收费学员，而周日晚间俱乐部平均每周有九百人参加，创造的收益是节目制作成本的两倍。到了1942年，教堂不但还清了债务，还赚了不少钱。它的成员增加了近四倍，成为洛杉矶精英的首选教会。

费斐尔德个人也获得了巨大的经济回报，从一个名不见经传的牧师迅速成为一个十分殷实的富人。他从第一教会每年可以领到1.6万美元的薪水，剔除通货膨胀因素，相当于现在的25万美元。他们夫妇买下了一座豪宅，雇有管家、司机和厨师。费斐尔德自己承认：“牧师的传统形象是，裤子臀部打补丁，鞋跟都磨平”，而他家开支用度很大，出手大方。他所领导“精神激励”取得的成功给他带来了财富和声誉，但进步人士对此嗤之以鼻。他们尖锐地指出费斐尔德是江湖骗子，在“强健的个人主义之使徒”面前卑躬屈膝，骗取名声和金钱。作为回报，他卖身给他们，满足他们的需要”（Carey, 1948, pp.150-52）。

费斐尔德、维莱德和格雷厄姆不遗余力地为资本主义企业制度摇旗呐喊，与其说他们是宗教牧师，不如说他们是政治牧师。虽然他们开口闭口不离耶稣基督、上帝和自由，但是宗教在很大程度上只是他们得心应手的道具和修辞，醉翁之意不在酒，他们所在意的主要还是金钱、个人的社会地位和自身的影响力。基督教自由至上主义的推动者费斐尔德、维莱德和格雷厄姆一开始就被收买了，一直在获取企业界的资助。他们只要颂扬美国自由企业的美德，就可以得到源源不断的资金。

保守派牧师们在利用宗教方面更加得心应手，宣扬基督教自由至上主义，并以“在神的审判之下自由”作为号角去动员各方力量一起反对“新政”，支持自由企业，掀起一股宗教复兴潮。在罗斯福启动“新政”之后，大企业的巨头一方面着手发动“宫廷政变”，企图逼罗斯福下台，另一面通过招募保守派牧师开展宣传攻势，制造舆论压力，以达废除“新政”的目标。费斐尔德擅长组织和宣传工作，开展“反社会福音”运动；1940年把它变为“精神动员”公司，吸收大公司的捐款，动员其他牧师加入，加大宣传攻势。“精神动员”的信条反映了费斐尔德和会众中百万富翁的共同政治价值观，主张“人是上帝的造物，拥有不可剥夺的权利和责任”，并结合当时的需要进行引申，“选择的自由、创业的自由和财产的自由都是个人固有的自由和尊严”。该信条还声称，“教会有庄严的责任来捍卫这些权利，防止国家的侵犯”（Kruse, 2015, p.12）。

他们追本溯源，从《独立宣言》的公民宗教精神寻找依据，强调人的“自由权”是上帝赋予的，以个人财产的神圣不可侵犯来批判罗斯福政府的加税政策。他们用一种“上帝庇护下的自由”来谴责政府对于自由企业制度的干扰。他们借助于牧师之口，把奥地利经济学派的新自由主义经济理论以布道的方式进行宣扬。1944年，“精神动员”要求其成员做出如下宣誓：“我认识到美国出现了反基督教和反美国的异教国家主义的趋势，我承诺将在我的所有领域反对他们。我将利用一切机会去捍卫自由讲坛、言论自由、企业自由、新闻自由和集会自由等基本自由”（Eckhar, 1970, p.78）。

在1948年，《信仰与自由》（Faith and Freedom）杂志问世，由威廉·约翰逊（William Johnson）任编辑，詹姆斯·英格布雷森（James C. Ingebretsen）担任主要撰稿人，《信仰与自由》每月寄送给全国两千名神职人员。在每个州就地寻找一些“牧师代表”。在短短的十年时间里，“牧师代表”就从400多名增加17000多名，他们向会众进行传播“基督教自由至上主义”的布道，在当地的社区和会众中间讲述“新政”的邪恶本质，指责“新政”是从内部腐蚀国家。另一方面，他们帮助工商界领袖团结起来，与他们共同努力，捍卫他们所谓的“美国生活方式”。“自由基金会”是由费斐尔德的盟友创立的另一个“基督教自由至上主义”团体。艾森豪威尔和赫伯特·胡佛（Herbert Hoover）一起设计了“美国生活方式的信条”。这个信条描绘的是一座塔的形状，位于塔顶的是“政治和经济权利”，位于塔底的是“对上帝的坚定信仰”。

保守派牧师们把自由企业、自由市场与基督徒的自由混为一谈，反对“新政”的监管和干涉，指责“新政”导致政府的权力太大，损害了企业的自由。自由是美国独立革命和建国以来美国的核心价值，但是“自由”是一个非常抽象的概念，可以在不同的历史时期被当权者注入不同的内涵。在独立战争期间，“自由”是反对英王的专制和暴政的同义词，尽管当时的殖民地有三分之一的人是反对美国独立的，另有三分之一保持中立；在内战中，“自由”成了林肯口中美国人为之牺牲的伟大建国原则，尽管那是第二次资产阶级革命，是在为资本主义的发展扫清障碍；而在反对新政的牧师们的布道中，自由又就变成了“资本主义企业的自由”和“市场运转的自由”，代表了大资本家的心声。同时，他们也再三强调苏联和东欧社会主义国家压制宗教的做法，提醒美国人所享有的信仰自由和政治、经济自由，争取宗教信众对他们反“新政”的支持。

除了用神学来为自由企业辩护，他们还宣传奥地利经济学派的自由意志论思想、前总统赫伯特·胡佛以及自由主义作家加雷特·加勒特反“新政”的观

点。奥地利经济学派的创始人路德维希·冯·米塞斯（Ludwig von Mises）与其弟子弗里德里希·哈耶克（Friedrich August von Hayek）以提倡经济自由主义（Economic Libertarianism）而闻名于世。这种理论也称为新自由主义经济学，它反对政府的指令性计划，主张靠市场机制实行经济的自我调节，反对福利国家，认为民主国家不可以大搞福利项目，以防止民众用选票强迫政府开出长长的福利清单。一旦出现这种情况，它将会助长国民的慵懒和依赖，国家为此将背上庞大的债务，最终导致蛊惑人心的独裁者的出现，把民主国家引向通往奴役之路。广阔和普及的自由很难实现，原因在于阶级利益，以及财富高度集中产生的牢固特权。富裕阶级在自身的自由得到保障的情况下，抗拒任何限制其行动的规定，宣称这种限制使他们沦为社会主义极权制度下的奴隶；他们不断地大声疾呼，要求扩展他们的自由，不惜为此牺牲其他人。匈牙利哲学家和政治经济学家卡尔·波兰尼（Karl Polanyi）（Polanyi, 1944）有力地驳斥了哈耶克的市场至上主义观点：“这些人宣称利伯维尔场体制（利伯维尔场制即 Libertarianism——本文作者注）和私有产权是自由的必要条件。他们认为建立其他基础上的社会，无论如何是称不上自由的。政府监管产生的自由，被贬为非自由；政府监管造就的正义、自由和福利，被斥为奴役的伪装……这意味着收入、闲暇和安全已经够好的人，可以享有完全的自由，而那些可能徒劳地试图运用自身的民主权利，从财主那里获得庇护的人，则只能得到少得可怜的自由”。波兰尼用了一个隽语来揭示经典自由主义的悖谬，“自由放任都是经过计划出来的（laissez-faire was planned）”，没有国家界定财产所有权和商业、创造货币、执行合同、保护专利和商标以及提供基本公共机构，市场就不可能存在。《鲁滨逊漂流记》中描写的世界从未存在过（转引自 Kuttner, 2015, p.23）。

哈耶克主义者特别强调经济自由，认为个人处置其收入和财产的权利不可侵犯，包括国家在内的任何公共或私人机构都没有权利进行干涉，因为国家干预经济将导致暴政和“奴役”。这种保守主义经济观主张减税，提倡小政府和低福利，因为减税可以让富人有更多的钱用于投资，创造更多的就业岗位，而小政府则意味着政府减少对经济的干涉与控制，让企业自由自在地发展与创新。他们主张的低福利，要求民众从勤劳与自我努力奋斗中获得财富，摆脱对国家的依赖。牧师代表们把这些世俗的论据转化为精神论据，借他们之口，通过全国 800 多个电视台和杂志月刊进行广泛地传播，试图唤起民众对于罗斯福“新政”措施产生疑虑和抵触心理。1947 年 10 月，“精神动员”举行了一场全国布道比赛，主题是“自由所面临的危险”，奖金为 5000 美元。它吸引了全国 2.4

万名牧师参加，约占全国神职人员的 15%。1949 年，它推出了一档名为“自由的故事”（The Freedom Story）的广播节目，这个每期 15 分钟的节目既有费斐尔德的演讲和简短评论，也有其他牧师的布道，主要都是关于社会主义在其他国家制造的灾难及社会主义对美国的威胁。1950 年，“自由的故事”在 500 多个电视台播出；到 1951 年底，它一共播出了 800 多个“自由的故事”。

1951 年 7 月 4 日是《独立宣言》发布 175 周年纪念日，宗教界与工商界以此为契机，举行了隆重的仪式来扩大宣传攻势。牧师们成立了“宣扬自由委员会（Committee to Proclaim Liberty）”。表面上，他们是感谢“上帝赐予自由”的庆祝活动。但这些庆祝活动不仅仅是为了庆祝国家的成立，依照威廉·穆伦多（William C. Mullendore）的说法，“美国经历了自由体系的崩溃和大政府的出现，其根本原因是国家精神基础的分裂。国家精神来自于《独立宣言》，我们希望恢复美国的基本信条，这是我们《宪法》的精神基础”（转引自 Kruse, 2015, p.27）。这个委员会绝大多数成员是共和党和经济保守主义人士，还包括军队将领、爱国团体负责人、法律人士、政治明星、新闻界以及娱乐界人士，如塞西尔·B·德米尔（Cecil B. DeMille），迪士尼（Walt Disney）和里根（Ronald Reagan）等，大部分来自美国的大公司，包括通用汽车、美国钢铁和海湾石油等大公司的上层。在这些企业赞助商的帮助下，委员会向数万名牧师支持者邮寄了明信片，敦促他们在周日的布道中庆祝“独立日”，特别鼓励神职人员宣传社会主义的危险和鼓吹动美国对政府开展“精神改革”。

主要的实业家和商业集团提供资金，在公共生活中加大宗教的作用，最大的广告公司智威汤逊（J.Walter Thompson）展开了一个史无前例的广告攻势，宣扬“美国生活中的宗教”，鼓励美国人去教堂和犹太会堂。甚至好莱坞也加入进来，著名导演戴米尔（Cecil B. DeMille）1923 年拍过无声电影《十诫》，1956 年重拍这一部史诗级的大片，也是为了呼应基督教自由至上主义的运动，他在全国立起了几千块刻上“十诫”的大理石碑，用以宣传他重拍的这部电影。他们的宣传工作十分奏效，把美国是基督教和资本主义完美结合的形象宣传得深入人心：美国敬畏上帝，奉行自由放任的市场经济，而共产主义国家信仰无神论，奉行集体主义，没有个人自由。他们用这种宣传来吸引害怕失去自由的中产阶级的支持。神职人员与政治家携手促进财政保守主义和社会保守主义，而宗教右翼由于工作得力，受到源源不断的资助，成为美国资本主义制度的吹鼓手。

## 5.3 建立反对共产主义的公民宗教

杜鲁门政府和艾森豪威尔政府都非常重视在冷战中运用宗教来对抗共产主义世界，但是他们之间既有相同之处，又有不同之处。相同之处在于他们都利用宗教来推动遏制共产主义的外交政策，不同之处在于杜鲁门打的是共产主义“无神论”牌，而艾森豪威尔则竭力强调马克思主义的“异教主义（paganism）”。他们不是以基督教来作为反共利器的，究其原因，主要有两点。

一是他们认为包括新教在内的基督教有很多历史包袱，包括迫害异教徒、与殖民主义以及帝国主义相关联等，所以他们不希望让基督教的历史影响了这场运动；二是要发动有各种信仰的人，包括犹太教、佛教和伊斯兰教等在世界各地的宗教阻击共产主义的渗透和发展。美国学者威廉·英博登(William Inboden)把他们的神学称为“推行遏制的外交神学（Diplomatic Theology of Containment）”，通过军事的、意识形态的、经济的和精神的多种手段联合反抗来对付共产主义国家（Inboden, 2008, p.20）。在反共主义的浪潮中，杜鲁门等反共主义者通过强调美国是一个有信仰的民族，来突出共产主义国家的“无神论”，向美国有宗教信仰的民众暗示共产主义国家有反宗教倾向，要让他们一起来抵抗共产主义运动。

### 5.3.1 杜鲁门的反共宗教策略

杜鲁门提醒美国人不要忘记华盛顿的告诫：任何国家的成功都与道德文化紧密相连，并由宗教孕育和守护。他在1948年国情咨文中重新阐述了“美国主义”，说美国的伟大是由很多要素造就的，但是首要的还是宗教信仰：

我们力量的要素很多。它们包括我们的民主政府，我们的经济体系，我们的巨大自然资源。但这些只是部分解释。我们力量的根本源头是精神。因为我们是信仰的民族。我们相信人的尊严。我们相信他是按照我们所有人之父的形象被创造出来的。我们不相信人的存在仅仅是为了强化国家或是经济机器中的齿轮。我们相信政府是为人民服务的，而经济体系是为了满足人民的需要而存在的。由于世界局势的动荡和变化，我国人民的信仰在这个历史时刻具有特殊的意义。我们必须致力于寻找这些焦虑和愿望的答案。我们寻求的答案将体现宽容、无私和兄弟情谊的道德和精神要素，真正的自由和机会必须依靠这些要素。（Truman, 1948, State of Union）

1949年10月31日，杜鲁门在全国性的广播电台节目《美国生活中的宗教》中说“美国从一开始就是一个虔诚的国家”。他鼓励美国人积极实践他们的宗教信仰，“除非人们靠信仰生活，并在日常生活中践行信仰，否则宗教不能成为当今世界的生力军”。他认为宗教信仰是一个规定性的义务，“我们每个人都有义务积极参与其社区的宗教生活，并慷慨支持自己的宗教机构”（Truman, 1949, 11.50-65）。

杜鲁门是一位信仰圣经的浸礼会教徒，带有社会保守主义的倾向。1947年3月12日，他在阐述“杜鲁门主义（Truman Doctrine）”的演讲中，一共24次提到“自由”，称对上帝的侍奉才是“完美的自由”，即自由不是一个人想做什么就做什么的权利，而是一个人要做道德上正当的事情的权利。杜鲁门这一自由概念是清教徒使用过的概念，此后也是被社会保守派所利用的自由理念，使得“自由”发生了异化，变成了一种完全抽象的“自由”，成了只有超验的上帝才能保障的“自由”，意指没有宗教信仰的共产主义国家就不可能有真正的自由。但是究其实质，杜鲁门是在用民族主义理想来拉拢和重塑西方基督徒的信仰，因为他宣称神国的子民是要反对个人自由的（Boyd, 2009, p.86）。

具有讽刺意味的是，杜鲁门一方面宣扬社会保守主义观念，另一方面又致力于进步主义的改革。杜鲁门继任总统之后，顶住政治保守派的压力，没有废除“新政”，相反在1949年1月，他提出了一套雄心勃勃的改革提议，即被称为“公平政策”（Fair Deal）的改革计划。该计划包括扩大社会保障的覆盖范围、建立全民医疗保险、提高最低工资标准、为低收入者建设保障住房等。由于在国会中遭到“保守联盟”的阻挠，他提议的“公平政策”方案只有《住宅法》获得通过，该《住宅法》通过大力推进城市重建和贫民窟清理项目，促进了住房拥有量的增加和大型公共住房项目的建设。在杜鲁门执政期间，通过其他的立法还包括1945年《国家学校午餐法》，该法通过对学校的补贴向学生提供低成本或免费的学校午餐；1946年的《就业法》明确规定了联邦政府的法律义务，即使用一切实际手段促进就业水平、生产和购买力的最大化。这些措施都是对于资本主义问题的纠治，客观而言，在一定的程度上有利于促进社会的公正。但是这种自由是来自“大政府”的改革，不是来自“上帝”，是通过加强联邦政府在国家生活中管理职能来实现的。就其实质而言，它们是美国用以与共产主义竞争的措施，用向普通老百姓施恩的方式，达到缓解美国社会矛盾、安抚民众不满的目的。

1950年的平安夜，杜鲁门通过广播节目告诫全国人民：在我们生活中，圣诞节从来没有这么重要过。从某种意义上说，美国的圣诞节已经成为唯物主义的庆祝活动。他敦促美国人不要把眼光只盯在火鸡和一大堆的礼物上，而要和他一起重新追求精神信仰。他提醒美国人，宗教在反对共产主义和保护国家方面发挥着重要作用：民主最强大的武器不是枪、坦克或炸弹，而是对兄弟情谊的信仰。1952年，首都华盛顿推出了一系列宗教活动。4月，杜鲁门签署了一项国会决议，将每年举办“全国祈祷日”的活动纳入法律。5月，数百名宗教领袖来到首都参加朝圣活动，参观纪念碑和神殿，聆听政府官员关于政府和上帝不可分割的演讲。

杜鲁门政府还努力促进公立学校内的宗教活动，在校内筑起一道反对共产主义的防线。1948年，美国教育部在公立学校发布道德和精神价值观，呼吁在美国学生中发展“内在道德约束”，以增强美国抵御“极权主义”威胁的能力。虽然美国教育部不可以支持在公立学校内公然开展宗教活动，但是教育部建议教师在课堂上不要回避宗教话题，鼓励学生讨论宗教信仰，鼓励教师对学生参加宗教活动的行为予以肯定。

美国对共产主义的恐惧是20世纪以苏联为主的国际共产主义运动呈现燎原之势的一种政治焦虑。这种恐惧的来源是资本主义和共产主义作为经济制度的根本差异。第一次世界大战后的红色恐慌、五十年代的麦卡锡主义和二战结束后发生的冷战都是这种恐惧的具体表现。

杜鲁门上台后，不顾苏美在二战中并肩作战过程中结下的战斗友谊与两国民众之间的友好感情，决意对以苏联为首的共产主义势力实施遏制战略。在与共产主义的斗争中，他针对苏联的共产主义意识形态提出美国的反意识形态，把共产主义描述成极权主义，突出美国的自由；批评共产主义的集体主义，强调美国的个人权利；把共产主义说成没有信仰，把人变成了神，突出美国人的宗教信仰。杜鲁门大力宣扬宗教是美国自由与民主的基础，又寻求发展其他的宗教作为盟友，认为“通过世界上伟大宗教信仰的领袖和追随者的积极合作……（可以凝聚）促进和平的重要力量”（Kirby, 2001, pp.77-79）。杜鲁门政府用宗教对付共产主义意识形态，希望能收到一石双鸟的效果，一是把破坏两国关系的责任推诿到苏联和共产主义国家身上，二是祭起反对无神论国家的大旗，号令天下，一起反对共产主义运动。

杜鲁门政府一直通过努力构建反共的国际宗教阵线，在世界范围内遏制共产主义的发展势头。从西方的宗教-政治角度（Religio-political perspective）来

看，在宗教信仰普遍流行的世界里，无神论简直就是马克思主义的“阿喀琉斯之踵”，宗教因此可以成为对付共产主义的有力武器。杜鲁门通过把共产主义描述为无神论和反宗教的极权主义体制，既煽起了国内基督徒的反共狂热，又有助于他赢得世界各地宗教领袖的支持。杜鲁门深谙“攻心为上”之道，1951年他秘密地创建了一个“心理战略委员会（Psychological Strategy Board）”，在全球范围内向共产主义国家发动“心理上的和精神上的全面进攻”，并在其中发挥协调的作用。美国国务院在世界各地建立了165个“信息中心（Information Center）”，外国人可以从那里获得书籍、报纸和小册子，了解美国的精神遗产和宗教价值观。美国国务院还定期向大使馆发送宗教新闻，分析相关的新闻事件对共产主义国家和民众的影响。“美国之音（VOA）”邀请美国宗教领袖向共产党领导的国家广播信息。杜鲁门还同非常有影响力的“世界基督教联合会（World Council of Churches）”开展合作。

杜鲁门政府还在世界范围内联络反共的宗教组织，他积极寻求与罗马天主教结盟，因为教皇是坚定的反共派；并且，教皇在天主教世界具有无与伦比的影响力。1947年夏天，杜鲁门致函教皇庇护十二世，提议全世界善良的人联合起来，建立一个道德和宗教力量联盟，共同反对共产主义的入侵。他在信中特别强调：“教皇陛下，美国是一个基督教国家”；“我相信，当今世界最需要的是信仰的更新。我深信，那些不能认识到自己对全能神的责任的人，就不能完全履行对同胞的责任”。翌年3月，杜鲁门再次致函教皇，“这个国家向寻求世界统一的所有人伸出友谊之手，他们是在上帝，主耶稣基督和我们所有人的父的领导下”。杜鲁门将与梵蒂冈的冷战联盟视为一项战略举措，这将在道义上证明其遏制政策的正当性，同时还能强化苏联应为此负责的说法。对于教皇的质疑，杜鲁门承诺美国将致力于在地球上建立上帝的王国。字里行间，杜鲁门对于教皇尽量示好和迎合，得到了教皇的响应。教皇庇护十二世(Pope Pius XII)谴责共产主义是侵略力量，号召所有天主教信众都要反对共产主义，并赞扬美国是抵抗共产主义的“人间救世主”（Kirby, 2001, p.80）。

但是由于此前双方嫌隙太深，再加上美国国内新教领导层的反对，美国和罗马梵蒂冈天主教教会无法成为政治-宗教同盟。1898年1月22日教皇利奥十三世曾经发布过一道名为《善心之证》的通谕，谴责美国主义是异端邪说；而美国人对于罗马天主教长期以来也一直抱持着敌视的态度，即使到了冷战时代，很多新教徒仍然对天主教徒满腹疑虑，认为国内天主教徒的危险要大于远处的共产主义威胁。美国新教的领导人认为美国与罗马天主教的合作是违宪的，强



烈反对“把新教和天主教联合起来，共同打击俄罗斯的外交做法”（Kirby, 2001, p.85）。这一观念也影响到了欧洲新教与梵蒂冈的合作。最终，杜鲁门的冷战计划基本上被天主教和新教徒之间的宗教冷战所击败，美国与梵蒂冈的联盟只停留在精神层面上。尽管如此，杜鲁门的宗教战略对冷战的进程和性质还是产生了深远的影响。如果没有杜鲁门建立的并由艾森豪威尔继承的公民宗教，美国遏制共产主义的决心将会大大减弱。

### 5.3.2 艾森豪威尔打造“精神-工业复合体”

艾森豪威尔在1952年创造了“犹太教-基督教”这一概念服务于冷战。他说“美国政府的形式没有意义，除非它建立在一种深深的宗教信仰中，我不在乎它是什么。当然，对我们来说，它是犹太教-基督教”（转引自 Seidel, 2019, introduction p.3）。因为在此之前犹太教与基督教互相排斥，它们不会被当成连体合一的宗教，用一位犹太教神学家的话说，就是“犹太教之为犹太教就在于其排斥基督教，而基督教之为基督教就在于其排斥犹太教”（转引自 Seidel, 2019, introduction p.3）。美国人曾认为自己的天性就是反对天主教，将天主教徒视为“他者”，先是与之作战和加以排斥，后来是予以反对和歧视，长达二百年之久。随着天主教移民的不断增长，19世纪下半叶天主教上升为美国第一大宗教派别。而到了冷战时期，艾森豪威尔创造这一神话，自然是让这两种古老的宗教建立联盟，加强美国国内反抗共产主义的宗教战线。美国在20世纪初期宗教信仰受到了很大的冲击，中间经历了艰难的调整，在20世纪中叶发生了新的宗教大觉醒。艾森豪威尔的这番话也间接折射出了新大觉醒所带来的宗教多元化和民主化。与上两次大觉醒相比，美国的宗教更加分化和民主化，天主教和犹太教地位大幅上升，促成了“犹太教-基督教”同气连枝的美国神话。

20世纪初，达尔文进化论、《圣经》高级批判、机器大生产的生产方式和消费方式让美国人的宗教观念与上两个世纪相比，发生了很大的变化。最大的变化在于大部分人的宗教信仰中的神学色彩淡了许多，而保守派对这种情形感到不满，通过回归原教旨主义，欲重整河山。达尔文的进化论在19世纪传到美国，让很多美国人惊讶地发现，地球的历史已经有几十亿年了，地球上的各种生物都是经过亿万年进化而来的。这自然对于基督教的上帝创世说是一个不小的冲击，很多科学发现都让很多美国人都对圣经创世说产生了怀疑。《圣经》高级批判（Higher Criticism）学者认为圣经不是上帝启示的“道”，而是在几个世纪里由多位学者集体创作而成的。作为一个历史文本，书中的错误在所难免，对于圣经的内容有必要进行仔细甄别和研判。这对于宗教保守派来说是一

个晴天霹雳，他们坚持《圣经》无误论；但是对于宗教自由派而言，他们对于圣经高级批判理论是欣然接受的。在被称为“咆哮的二十时代（Roaring Twenties）”，“万能的美元”、技术、机械化和大规模的生产，这些新的异教神灵代替了基督教的上帝。齐格弗里德在《美国工人问题》一书的序言中认为，“在美国，生产成了至高无上的宗教”（转引自 Lacorne, 2007, p.104）。公民的信仰变得更加宽泛，信仰的基础从以前的福音派新教主义变成了笼统的新教主义，同时融入了更加自由的“社会福音（social gospel）”元素。在这一时期，福音派的共识逐渐固化成为新教的权势派。从共识到权势派的转变既是对现状感到满意的表现，也是新教的一些主流的旧宗派下定决心维护他们特权的信号。“从1890年到1914年期间，新教的权势集团与公司资本主义同床共枕”，结果就造就了一个物质主义、好战的民族主义，以及拥有一个更加广泛基础和较少受到福音派影响的公民宗教”（Pierard & Linder, 1988, pp.61-62）。

声称加入教会的美国人的百分比在整个 19 世纪都相当低，尽管从 1850 年的 16%缓慢增长到 1900 年的 36%。在 20 世纪早期，这一比例趋于平稳，1910 年和 1920 年都保持在 43%。在 1927 年-1932 年间，一些著名的作家、历史学家、哲学家、政治学家和记者似乎都认为“上帝已经死了”。然后在 1930 年和 1940 年分别略微上升到 47%和 49%。二战结束之际，美国的信教人数不足 50%，保守派精英人士在五十年代初发起一场宗教复兴运动，号召人们“回归宗教”（Return to religion），恢复宗教信仰，走进教堂，实现灵魂的复兴，至一九五五年基本恢复到战前水平，以后逐年上升。然而，在第二次世界大战后的十五年里，加入教会或犹太教的美国人的比例突然飙升，1950 年达到 55%，然后在 1960 年末达到 69%的峰值，创下历史新高。教堂建造的费用在这一期间也是逐年增长，也在 1960 年达到最大值。

## 20 世纪的宗教隶属关系

年 份	占 人 口 的 比 例
1910	43
1920	43

1930	47
1940	49
1950	55
1956	62
1960	69

年 份	建造教堂的费用 (单位: 美元)
1945	2600 万
1946	7600 万
1948	2.51 亿
1950	4.09 亿
1954	5.93 亿
1956	7.75 亿
1958	8.63 亿
1959	9.35 亿
1960	10.16 亿

(以上数据来自希德尼·阿尔斯特罗姆(Sydney Ahlstrom)的《美国人民的宗教史》一书, 见 2004 版第 953 页)

在 1945-1960 年这一期间，美国的各种新观念狂飙突起，向既有体制的合法性发起挑战——黑人民权运动、性革命、越南战争、妇女解放运动、学生权力运动，以及新兴的替代型宗教（例如，瑜伽、超觉静思）的出现，给传统的教会、教义、教会领袖和宗教活动也带来了巨大的冲击。新教宗派在文化和政治上出现明显分歧，分化为主流新教派（the mainline Protestants）、福音派(the evangelical Protestants)两大阵营，还有一个按种族划分出来的黑人新教（the historically Black Protestants）阵营。天主教和犹太教也在经历着调整和分化。美国耶鲁大学教授希德尼·阿尔斯特罗姆(Sydney Ahlstrom)全面地总结了这一时期美国宗教的特点，提到了五点：（1）强调新形式的公民宗教，这一直是美国爱国主义的组成部分；（2）对广义上的宗教的兴趣大幅增加，这种兴趣与以前的宗教大奋兴不一样；（3）传统福音派复兴主义的复兴，更新了早前的“原教旨主义”神学；（4）礼拜仪式复兴运动；（5）新正统宗教的延续（Ahlstrom, 2004, p.953）。我们从前两点可以看到，爱国主义与泛化宗教的结合是大趋势，但是后三点则表明传统宗教和新正统宗教也在发展。总之，这一时期美国宗教的分化形势与以前殊为不同。主流派特别强调耶稣是社会公平和正义的先知，倡导利他主义，视自私为首恶。人人皆可为基督徒，宗教的责任是让所有人共享至福。他们认为圣经是包含深刻真理的经典，而这些真理唯有在神话和古代的故事中才能辨明（Kenneth & Brown, 1960）。主流教派在 20 世纪五十年代的发展势头较好，但是到了七十年代福音派影响力上升，主流派的影响力下降。

美国宗教信仰在 20 世纪中叶出现的多元化、普遍化乃至世俗化被很多学者敏锐地觉察到了。西奥多·韦德尔（Theodore Wedel）是一位美国圣公会的牧师，在其 1950 年的著作《大街上的基督教》，宣称“基督教在当代，在多数受过教育的男士和女士中间，包括许多有名无实的新教基督徒，几乎不为人所知的宗教——把‘黄金法则理想主义’与‘道德主义’结合在一起——是一种没有神学的宗教，这种宗教不否认上帝的王国，但是实际上与上帝没有关系”（转引自 Muchchison, 2008）。宗教社会学家威尔·赫伯格（Will Herberg）（1951 年）指出，它是“没有超越性的新教，没有原罪和审判的感觉”，“像卫生水暖、机会自由、可口可乐和对教育的强烈信念这样的看似不协调的因素都被认为是与正确的生活方式有关的道德问题”，“美国的生活方式是具有特色的美国宗教，给予生活以道德的支持，对美国社会起着统摄作用”（Herberg, 1954, p.77）。

上述学者都注意到了在这一时期人们的宗教热情似乎高涨了，出现了一个类似第一宗教大觉醒和第二次宗教大觉醒似的宗教复兴运动，但是以前的宗教复兴运动都是对宗教信仰的激情迸发，而这次的宗教大觉醒是一次意识形态化的宗教复兴运动，是一场加强公民宗教的政治行动，只能是对以前宗教大复兴运动的“滑稽的模仿”。艾森豪威尔和国会成为这场大复兴运动的旗手，为之定下了反对无神论的基调。

艾森豪威尔对于韦雷德和格雷厄姆等人来说似乎是基督自由主义的最理想的旗手。从艾森豪威尔的个人经历来看，他幼年时腿部严重受伤，到了非要截肢不可的程度，但是他通过自己的和家人的祈祷，竟然奇迹般地康复了。也许是这个经历给他留下的影响太深，艾森豪威尔想要借助于宗教主题来实现自己的政治抱负。格雷厄姆等人鼓励艾森豪威尔参加总统竞选，在费斐尔德的“属灵动员会”、格雷厄姆以及其他金融和宗教名流的支持下，艾森豪威尔在选举中获得了压倒性的胜利。当选总统后，他继续寻求格雷厄姆的指导，告诉他，“我认为我当选的原因之一，是要帮助领导这个国家的精神。”艾森豪威尔在公共场合反复提及上帝、宗教和灵性，主张精神复兴，他的宗教言行激励了美国人重新拥抱传统价值观和祖先的宗教信仰。艾森豪威尔鼓励美国人深化他们的精神生活，并改善他们的道德实践，在这一时期出现了宗教复兴的许多迹象，主要表现有：教会成员人数和参加人数显著增加，宗教书籍的大量销售，电视上的宗教节目、宗教电影和歌曲都大受欢迎。

艾森豪威尔在宗教问题上与保守派牧师保持着一定的距离，没有采用基督教自由至上主义的理念，而是用福音派的热情来推广笼统的宗教，希望藉此来加强国家的团结。上面提到的艾森豪威尔 1952 年的那句金句就是最好的代表：“我们的政府形式没有任何意义，除非它建立在一个深深感受到的宗教信仰之上，我不在乎它是什么。”有人取笑他说，艾森豪威尔深深感受到的宗教信仰是一种模糊的宗教，难以名状的宗教。但在艾森豪威尔看来，不同教会之间的合作是最为重要的，重要性远超像宗教和种族这样的“无关紧要”的事。他认为国家的目标与任务是超越了身份认同和意识形态的。

但是艾森豪威尔至少部分地完成了包括韦雷德和格雷厄姆在内的一些支持者的目标，只能算是部分完成，因为艾森豪威尔念兹在兹的是国家的团结和政府的权威。艾森豪威尔作为总统 1953 年参加了第一次全国祈祷早餐会，他把早餐会的主题定为“在神之下的政府（Government Under God）”，突出了政府与上帝并非对立关系，与基督教自由至上主义者的调门正好相反，因为后者长期

以来把上帝和政府视为对手，但艾森豪威尔成功地将两者结合在一起：“在神之下的政府”，也否定了美国人自建国以来所抱持一种强烈的“反国家主义（anti-statism）”的传统观念。艾森豪威尔继续推行他的前任杜鲁门首次宣布的全国祈祷日。1956年，艾森豪威尔总统签署一项法律，正式宣布“我们信仰上帝”是该国的官方座右铭。美国第84届国会通过法案，强制要求将该短语印在所有美国纸币上，带有“我们信仰上帝”这一座右铭的第一张纸币1957年印刷出来。通过加入一系列的宗教仪式和象征，艾森豪威尔的政府成功地将国家神圣化，为美国的制度留下了一个制度化了的公共宗教。

美国社会对20世纪五十年代的公民宗教现象反应不一，有褒有贬，有喜有忧。在政治方面，两党都欢迎将宗教虔诚和爱国主义结合起来的新举措；大部分的法律学者认为，采用诸如“在神之下的国度（One Nation Under God）”和“我们信仰上帝（In God We Trust）”这样的短语和格言并没有影响美国对政教分离的承诺。根据耶鲁大学法学院院长尤金·罗斯托（Eugene V. Rostow）的说法，这是一种“仪式性的自然神论（Ceremonial Deism）”，意即从本质上看这些格言和信条带有宗教色彩，但是它们是服务于世俗目的的，不具有任何宗教意义，只不过是无害的装饰，因此不违反宪法第一修正案。最高法院也赞成此类措施。1952年自由派的大法官威廉·道格拉斯也公开表示：公民听从信仰的召唤，确凿地证明美国人是一个宗教民族，美国的制度是以上帝为前提的。

但是，究其实，20世纪五十年代的公民宗教建设是美国资产阶级意识形态的“系统化”和“神圣化”，是应对各种严峻挑战的非常之举。艾森豪威尔和其他人是在组织政治、军事和宗教机构形成一个“精神-工业复合体（Spiritual-industrial Complex）”，在美国20世纪初经历一场世俗化之后把美国再神圣化（resacralize），为与共产主义打一场“圣战”做准备（Herzog, 2011, pp.17-20, 70, 161, 163）。这是一场资本主义制度的保卫战，也是资产阶级意识形态的保卫战。这场公民宗教运动企图把各种宗教信仰统一聚集到爱国主义的旗帜之下，力图在全国促成一个新共识，即个人的宗教虔诚是爱国主义必不可少的一部分，宗教与爱国主义的结合被提到了空前重要的地步，爱国主义变成了对美国资本主义制度和意识形态的崇拜。

首先，20世纪五十年代的公民宗教是美国资产阶级意识形态的集中反映和表述。从反对“温和社会主义”到共同反苏反共，从反对福利国家和工会运动到反对集体主义，大公司领袖和保守派传教士以及保守派政治人物，都不遗余力。他们立场一致，从宗教、学校、到法院和传媒，大力鼓吹“在神之下的自

由（Freedom under God）”，通过国家格言、国旗效忠誓词的方式，并借助邮票和货币上面打印的“我们信仰上帝”，推而广之，使“我们信仰上帝”格言和效忠誓词的“在神之下的国家”等宗教元素成为由政府推行的公民宗教，把美国的资本主义制度与一个面孔模糊的上帝紧紧地捆绑在一起，为自由放任的资本主义制度增加神圣的光环。这是在面对重大危机的时候，资产阶级保守派应对各种挑战的战略措施，其核心是维护资本主义制度和自由至上主义，阻击国内外对手和敌人的进攻。

其次，公民宗教在一定程度上团结了大部分的宗教教派，形成了一个对抗“无神论”广泛阵线。在这场反对共产主义的斗争中，新教需要天主教和犹太教和其他宗教作为战友和同盟，虽然在此之前，后两者一直是被带有威权主义的新教福音派歧视和打压。二战以后，由于天主教和犹太教教徒平均的经济水平和受教育水平的提高，在政治地位上也随之前进了一大步。赫伯格在《新教、天主教和犹太教》中提出了“三足熔炉”的说法，指的是美国此前一直被认为是新教一统天下，但是至此罗马天主教、犹太教取得了合法地位，全部接受了美国秩序的“正当性”，同属《圣经》宗教，可以携手共同维护共和体制和美国主义。当然赫伯格的“三足熔炉”的范式仅仅在狭窄的意义内成立，一是因为它忽略了三大教以外的宗教的传统宗教，比如美洲土著人的传统宗教等少数派宗教；二是由于犹太教徒在美国宗教人口的占比太小，不到 2%，在数量上无法与占到全国总人口约 80%的基督教信众相提并论；三是因为他没有意识到他与艾森豪威尔一样，都有意无意地忽视了这三个教派之间的历史恩怨不会一夜消失的事实。究其实，所谓的“三足熔炉”也只是美国意识形态的新熔炉，用来打造广泛的反共宗教阵线而已。

这一时期美国资产阶级保守派在加强意识形态的保卫战之际，对进步主义派也做出了适当的妥协和让步。在资本主义发展到垄断阶段后，公司共同体对于中下层民众的生活和发展空间形成了挤压，国家需要从中扮演更大的角色，实现社会财富的再分配，促进社会公平和正义。从罗斯福新政到杜鲁门的公平施政以及后来的约翰逊总统的伟大社会都可以看到，联邦政府在逐步推进社会财富的再分配，加强对民众权利的保障。通过诸如此类的改革和进步，在里根和现任总统特朗普时期，他们推行保守主义的大翻盘，则另当别论。

### 5.3.3 美国公民宗教的影响

这一公民宗教的建设因为它的着眼点是文明的自救、政治的团结和资产阶级意识形态的神圣化，而不是真正的精神和信仰的复兴，“Under God”与“In God We Trust”中的“上帝”已经被改造成美国的“部落神”和资本主义的保护神，不复是信仰的普世上帝。所以，从很多方面来看，这个公民宗教带来了许许多多的问题和麻烦，其中主要的问题包括：

首先，艾森豪威尔寻求的宗教统一战线在 20 世纪五十年代末和六十年代受到了各种挑战。因为有些人担心国家对宗教的倡导可能会践踏传统的信仰和实践，有些人担心这颠覆了政教分离的宪政原则，有些人对于在国家格言中提及上帝是否合宪和恰当发生了争论，还有一些人把信仰上帝与公民身份关联起来感到不安。这样的措施在世俗团体看来是违背了宪法第一修正案反对建立国教条款；而在正统派基督徒的眼里，这个上帝是匿名的上帝，没有提及耶和华、耶稣或者圣灵，这个上帝只能是一个笼统的上帝抑或异教的上帝，如此一来，它是对耶和华神的亵渎，沦为异教偶像崇拜。

其中还有一个最具争议性的问题，就是有关公立学校在公共场合集体祈祷的问题。20 世纪五十年代末，纽约的五位家长指控一所公立学校违反了不确立国教的宪法条款，因为这所学校让学生每天早上背诵由州政府撰写的祈祷文：“全能的上帝，我们承认我们对你的依赖，我们为我们自己、父母、老师和我们的国家祈求您的祝福”。最高法院在“恩格尔诉维塔莱”（Engel v. Vitale, 1962）的判决中判定这一做法违宪，引发了暴力抗议，因为对于大多数美国人来说，“在神之下的国度（One Nation Under God）”之类的短语都具有深刻的宗教色彩。联邦大法官布莱克·雨果在他代表多数意见的辩解词中认为在国旗誓词中加入“在神之下”或者在美钞和邮票上加上“我们信仰上帝”并不违宪，这些都属于仪式性的语言或爱国主义的表达。国会会议前的祈祷、军队中的牧师以及总统誓言中的“上帝保佑美国”都属于“仪式性的自然神主义（Ceremonial Deism）”，但是公立学校强制学生参加祈祷的做法违背了政教分离的宪政原则。大部分宗教领袖和全国教会理事会都支持此类的祈祷活动，认为国家政府没有干预这种活动的权力，而一些平信徒认为这是对他们信仰的干涉，他们一再要求从效忠誓词中删去“在神之下（under God）”，都遭到了美国国会和司法部门的反对。联邦最高法院有关“公共宗教”的裁决存在着前后不一致的问题，使得这些格言或者口号得以保存下来，“因此，公民宗教正在取代在全国各地的家庭、教堂和犹太教堂中实行的个人宗教”（Pierard, 2010, p.491）。



其次，这一公民宗教把国家与上帝结合在一起的做法，这个上帝在金泰尔看来已是美国的上帝。或者说在这样的一场信仰之战中，美国公民宗教正在把美国打造成一个不容失败的上帝，美国就可以以上帝子民的身份在这个世界上为所欲为，免受指摘。尽管艾森豪威尔如同罗斯福一样，熟练使用公民宗教的语言，但是他经常走得过了头，在使用公民宗教语言时超过了它的传统范围。批评者指出，艾森豪威尔仅仅强调了上帝对于美国的祝福与肯定，却几乎没有讨论上帝对于美国行动的失望与反对。艾森豪威尔把个人的虔诚主义、世俗的乐观和强烈的爱国主义轻松地融合在一起，成为美国市场上最流行和最畅销的产品。艾森豪威尔宣称上帝站在美国一边，祂是力量的源头、武器和资源，是美国目的的道德约束力，用宗教为美国的目标和宗旨提供全盘支持。皮耶拉德和林德（Pierard & Linder）认为，艾森豪威尔的公民神学“强调上帝是个人和国家力量的源泉，政府是建立在灵魂基础之上的，信仰是公共美德，宗教在与共产主义的末日决战中具有功利性”（Pierard & Linder, 1988, pp.84-85）。艾森豪威尔用宗教来为美国的政治目标提供支持，这种做法激起了很多人的反对，尤其是数百万的人文主义者。

最后，20世纪五十年代创造的公民宗教的上帝不止是一个“仪式性的自然神”。此际美国公民宗教打扮出来的上帝是一个通用神，被祈求用来对美国进行偶像化崇拜，为美国的反共主义战略提供道义支持。“当任何特定国家的人民相信一个超越的、精神的实在，相信这个实在是他们国家意义和秩序的来源，并在某些公共仪式、神话和符号中表达这种信仰和意义时，可以说公民宗教存在”（West, 1980, p.38）。从历史上来看，美国的上帝呈现出不同的面貌，有时以自然神的面目示人，有时以《旧约圣经》的人格化上帝出现，有时又以无比慈爱的天父出现，所以不能一言以遮之，而冷战中被渲染出来反共产主义的上帝是但是祂完全就是一个被意识形态化的公民宗教的“上帝”——祂赞成和庇护资本主义私有制，批判和斗争共产主义的公有制。

正统神学家对这位只关注和祝福美国的上帝表达了不满。1973年来自俄勒冈的参议员马克·海特菲尔德（Mark Hatfield）是一位直言不讳的福音派基督徒，他在全国祷告早餐会上说的一席会让很多人都感到十分惊讶：

让我们提防错位的效忠所带来的真正危险。如果说公民宗教不是完全的偶像崇拜，那就是我们没有区分美国公民宗教的神和在《圣经》和耶稣基督里显现自己的神。如果我们作为领导人求助于公民宗教之神，我们的信仰就是一个渺小的而排他的神，一

个忠诚于权力和威望的精神顾问，一个只捍卫美利坚民族的人，一个没有道德内容的国家公民宗教的目标。（Schurb, 2004, p.1）

海特菲尔德参议员的批评不是没有道理的，与赫威尔英雄所见略同。赫威尔（Hewell, 2013）对于公民宗教也提出了九大忧虑，包括民族国家行使权力，使其议程凌驾于福音议程之上，福音服从于民族国家的议程；民族国家寻求以一种方式定义超验性和排他性，在整合看似符合福音的主题的同时，一心一意地追求民族国家的健康、生存和发展目标；民族国家将一直选择甚至滥用福音来支持自己的目的；忠实于福音的教会通常会对民族国家的要求表示不同意见，因此，福音的意图将被视为对民族国家的威胁等等。

从诸多方面来看，这一时期的美国公民宗教构成了事实上宗教的统治，公民宗教成为一种统治的宗教，使得资本主义制度和大公司资本主义成为神圣之物，坚决反对共产主义和社会主义制度，断然拒绝民众对于福利主义国家的呼声，留下了一个资产阶级意识形态绝对化的上帝。长此以往，在国内，美国的政治保守派和自由派分别从祭坛的两侧向着一个虚假的上帝祭拜，都自视为公平、正义和道德律的化身，导致美国政治渐趋两极化，在国际上美国把自己的意识形态当成解救受压迫民族的“弥赛亚主义”，并以此为旗号，肆意干涉他国内政，制造颜色革命，导致受害国无宁日，生灵涂炭。“否决政治”使政党之间难以实现和解与合作，无法推行必要的社会和经济改革。在国际舞台上，这种公民宗教使得美国自封正义，打着输出自由与民主的旗号，动辄发动“十字军”征讨行动，企图把自己军事帝国主义和经济帝国主义的战略一直推行下去。

## 5.4 本章小结

美国在 20 世纪前半叶遭遇到三大挑战，即富兰克林·罗斯福的“新政”改革和共产主义洪流让美国的大资产阶级感受到严重的不安，而社会的世俗化让一部分宗教保守派人士感到忧心不已，为了实现新教文明的救赎和阶级利益的自救，自由派推行进步主义和自由主义的改革，保守派寻求保护自由企业制度，双方以《圣经》修辞和不同的道德标准为自己辩护。但是，在反共问题上，他们不谋而合，以宗教为意识形态武器，为 20 世纪五十年代的公民宗教制度建设铺平了道路。“我们相信上帝（In God We Trust）”和“在神之下的国度（One Nation Under God）”上升为美国国家意识形态的教条，用以证成和巩固美国的

资本主义制度，“要把美国发展成为由他们独裁的、反民主的、由公司控制的寡头政治国家，同时运用反动但使人灵魂满足的宗教作为粉饰，也是作为社会控制的一个元素” (George, 2016, pp.35-37)。这一目的与开国元勋的目的有内在的一致性，因为它们属于同一阶级的政治价值观，同属于维护“资本之治”的意识形态工具。

## 第六章 结论

### 一、结论

美国非常善于利用宗教来维护和巩固资产阶级的文化领导权，从超验的视角来看待公共生活，赋予国家以宗教意义，为国家提供一个共同的参照系框架，塑造民族精神，为其自由主义极权政治、经济和世界霸权提供文化支持。在不同的历史时期，美国公民宗教用一个通称的上帝灵活地发挥不同的政治功用：除了为美国政治提供正当性，还可以促进民族融合，加强国族认同，弥合“自然神-普遍主义”与“新教-白人精英主义”的道德与政治裂痕等。本文研究发现：

首先，美国公民宗教是一种世俗的政治宗教，资产阶级将其意识形态与基督教的文化传统相融合，通过重新表述和重新阐释，建立了文化领导权。公民宗教是美国意识形态的神圣化和真理化，美国人的国家认同变成了“美国信条”，美国的国家意识形态被幻化成了一种弥赛亚主义的准宗教。

一方面，美国公民宗教竭力推动“真正的美国人”实现团结，区别我们与“他者”，号召全体成员一致对外，比如在美国建国初期，为白人设计的共和主义将黑人和印第安人排除在外；内战前南北方各自以公民宗教证成自己的政治经济制度，视对方为“他者”；在冷战时期，美国把无神论的共产主义运动视为异端，强化美国人有信仰的民族形象；另一方面，美国公民宗教从措辞上来看，又有普世性的外衣。美国公民宗教因此具有很强的迷惑性，成为美国以军事和经济实力作为后盾在全世界强行推行的“普世真理”。

其次，美国公民宗教是“受限制的共识”，并非是自下至上的、自发生成的一种全民共识，而是是由不同阶级和社会集团经过博弈和妥协形成的合作机制。随着生产力不断的发展变化，作为上层建筑的统治阶级的意识形态必须会随之调整，美国的资产阶级因势利导地利用宗教来巩固和发展其文化领导权，为意识形态提供道德真理性。

在美国革命时期，福音主义与理性主义达成妥协；在美国内战后期，林肯的新神意主义未被南方接受；在冷战时期，多个新教教派反对美国政治领导人与罗马天主教结成反共同盟，这些妥协和张力都反映了所谓的公民宗教远非全民族的共识，也并非是自下而上天然形成的。美国公民宗教掩盖了资本主义社会剥削和压迫的本质，“平等”和“自由”的口号遮蔽了美国种种不平等不自

由的真相，程序正义和个人良知的自由遮蔽了“民选主定”富人统治的真相，个人主义遮蔽了民众遭受资本、市场和法律等各种社会势力（social forces）控制的真相。美国政治信条披上了普世真理的神圣外衣，为美国自由主义极权政治镀上了道德真理的光环。

第三，美国公民宗教在不同时期善于汲取不同的神学和哲学，服务于因时权变的政治。由于社会生产力发展进步，作为上层建筑的意识形态因之变化，在重大转折时期，这种变化最为显著。美国公民宗教把宗教与理性结合起来，为国家意识形态提供新的论证。

在美国革命时期，上层阶级用经典自由主义、人民主权论、革命权力理论、古典共和主义与自然神和基督教神学进行融合，为美国的独立战争建构合法性，建立资本之治，保障资产资权。带有强烈自然神色彩的《独立宣言》和“没有上帝的”《宪法》成为美国国家意识形态的核心。

内战时期，林肯以《独立宣言》所设定的自由和平等原则作为前提，把内战的悲剧比拟成一场耶稣牺牲式的救赎。美国人因为内战的赎罪之举与上帝完成了续约，获得了自由的新生。林肯在第二次就职演说中，把惨烈的内战归因于上帝对于美国使用奴隶制的惩罚，利用《旧约》中的上帝权威，迎合了加尔文主义的神学，即违背了圣约，必然会遭到上帝的惩罚，以此来谴责美国的奴隶制，既义正词严，令人信服，为战败的南方缓颊，旨在推动南北双方走向和解。

在冷战时期到来之前，美国国内反对“新政”的大资本家与保守派牧师结成了战略联盟。在冷战期间，为了建立反对共产主义和社会主义的宗教统一战线，美国通过一系列的举措，努力为国家涂抹上一层宗教色彩，推动“我们信仰上帝(In God We Trust)”和“在神之下(Under God)”成为世俗政治宗教的信条，巩固和神化资本主义意识形态。

总而言之，美国用一张面孔多变的上帝满足了美国人对于宗教的狂热需求，同时为国家意识形态披上了神圣性和真理性的外衣，也为美国培育出了独特的文化、道德体系和民族精神。作为意识形态工具的美国公民宗教具有高度的灵活性，但是万变不离其宗，因其具有其鲜明的阶级性，用以维护美国自由主义的极权主义政治和经济制度，保护美国资产阶级在国内的资产资权和在国际上的国家利益。在不同的历史时期，美国公民宗教是应时权变的，绝非不是一成

不变的。与其说特朗普违背了美国公民宗教传统，不如说他是在新的历史条件下对于宗教的重新阐释和巧妙的操控，以服务于他所制定的战略目标。

## 二、研究不足

首先，美国是以新教文化为文化根基的国家，且各种宗教林立，宗教气氛浓郁，美国政治人物及普通民众常常言必称上帝。在研究过程中有时难以区分哪些是通用的修辞，哪些是纯粹的宗教信仰。虽然作为通用的宗教修辞和作为信仰对象的上帝难分难解，但是这恰恰表明文化领导权和马克思主义宗教观对于美国公民宗教研究具有显而易见的建设性意义。

其次，美国的宗教民族主义和作为自然宗教的一部分的爱国主义与公民宗教有何关系，在本研究中没能进行深入探讨。在国家遇到重大挑战和自然灾害的时候，美国人把爱国主义与宗教结合起来，祈求上帝保佑美国；宗教民族主义者认为美国绝对正确，自命不凡，自封正义，把军事霸权主义和经济帝国主义当成是美国送给世界的福音。这两种思潮与公民宗教的关系错综复杂，需要另外开展研究来进一步厘清它们之间的关系。

最后，美国公民宗教是资产阶级的文化领导权，它除了利用宗教元素之外，还依赖和利用西方的政治传统、启蒙主义哲学以及一些流行的思潮，例如《通向奴役之路》中所鼓吹的新自由主义。基督新教及其他一些宗教的元素与这些哲学、政治学以及流行思潮是如何实现无缝对接的，本文研究得尚嫌不足。无疑，这些元素也都是“在社会中被客观化了的的知识”。

出于对公民宗教问题的浓厚兴趣，笔者不揣浅陋，选择了这一个横跨几个学科的研究课题，包括政治和宗教等学科。在研究的过程中，各种挑战层出不穷，笔者战战兢兢，如履薄冰，唯恐言不逮意，挂一漏万，贻笑大方。限于资料与笔者能力有限，不足之处在所难免，恳请各位专家学者批评指正，笔者不胜感激。

## 参考文献

- Ahlstrom, A.E. (2004). *A religious history of the American people* (2nd ed.). New Haven: Yale University Press.
- Albanese, C. L. (1983). Dominant and public center: Reflections on the "one" religion of the United States. *American journal of theology & philosophy*, 4(3), 83-96.
- Angrosino, M. (2002). Civil religion redux. *Anthropological Quarterly*, 75(2), 239-267.
- Anthony, D., & Robbins, T. (1982). Spiritual innovation and the crisis of American civil religion. *Daedalus*, 43(3), 215-234.
- Bailyn, B. (1967). *The ideological origins of the American Revolution*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Baits, T.R. [贝茨, 托马斯·R], (2005), 葛兰西与霸权理论 (吕增奎译), 《马克思主义与现实》(05), 34-39.
- Ball, T., Dagger, R., & O'Neill, D.L. (2017). *Political Ideologies and the Democratic Ideal*. New York: Routledge.
- Bankston, C.L., & Caldas, S.J. (2009). *Public education-America's Civil Religion: A social history: A social story*. New York: Teachers College Press.
- Baptist, E. [巴普蒂斯特, 爱德华], (2019), 《被掩盖的原罪: 奴隶制与美国资本主义的崛起》(陈志杰译), 杭州: 浙江人民出版社。
- Baptist, E. (2014). *The half has never been told: Slavery and the making of American capitalism*. New York: Basic Books.
- Baradat, L.P. [巴拉达特, 利昂·P], (2012), 《意识形态: 起源和影响 (第 10 版)》(张慧芝, 张露璐译)。北京: 世界图书出版公司。
- Beard, C., & Beard, M. [比尔德, 查尔斯, 比尔德, 玛丽], (2012), 《美国文明的兴起 (上、下)》(于干译), 北京: 商务印书馆。
- Beaud, M. [波德, 米歇尔], (2011), 《资本主义的历史——从 1500 年至 2010 年》(郑方磊, 任轶译), 上海: 上海辞书出版社。
- Becker, C. [贝克尔, 卡尔], (2017), 《论<独立宣言>: 政治思想史研究》(彭刚译)。北京: 商务印书馆。

- Beckford, J.A., & Demerath III, N. J. (2007). *The SAGE handbook of the sociology of religion*. London: SAGE Publications Ltd.
- Beiner, R. (2011). *Civil religion: A dialogue in the history of political philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Beiner, R. [贝纳, 罗纳德], (2018), 《公民宗教——政治哲学史的对话》(李育书译), 北京: 人民出版社。
- Beiner, R., Zeng, S.G. & Dai, M.M [拜纳, 罗纳德], (2013), 什么是公民宗教——《公民宗教:政治哲学史的对话》导言(曾顺岗; 戴木茅), 原道(1), 379-386。
- Bellah, R. [贝拉, 罗伯特], (2016), 《背弃圣约》(郑莉译), 北京: 商务印书馆。
- Bellah, R. etc. [贝拉, 罗伯特等], (2011), 《心灵的习性: 美国人生活中的个人主义和公共责任》(周穗明等译)。北京: 中国社会科学出版社。
- Bellah, R. N. (1967). Civil religion in America. *Daedalus*, 96(1), 1-21.
- (1974a). American civil religion in the 1970s, In R. E. Richey & D. G. Jones (Eds.), *American civil religion* (255-272). New York: Harper & Row.
- (1975). *The broken covenant: American civil religion in time of trial*. New York: Seabury Press.
- (1976). Response to the panel on civil religion. *Sociological Analysis*, 37(2), 153-159.
- (1978). Religion and legitimation in the American republic. *Society*, 15(4), 16-23.
- (1986). Public philosophy and public theology in American today, In L. S. Rouner (Ed.), *Civil religion and political theology* (79-97). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- (1992). *The broken covenant: American civil religion in time of trial* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- (1974) "American Civil Religion in the 1970s." In R.E. Richey and D.G. Jones (Ed.). *American Civil Religion* (255-272). New York: Harper & Row.
- (1980). Religion and the legitimation of the American Republic. In R.N.Bellah and P.E.Hammond(Ed.). *Varieties of civil religion*. San Francisco: Harper & Row.
- (1980). The Japanese and American Cases. In R.N.Bellah and P.E.Hammond(Ed.). *Varieties of civil religion*. San Francisco: Harper & Row.



- (2005) Civil religion in America. *Daedalus*(fall), 40-55.
- Bellah, R.N., & Madsen, R., & Sullivan, W.M., & Swidler, A. & Tipton, S.M. (2008). *Habits of the heart: individualism and commitment in American Life*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
- Bellah, R. [贝拉, 罗伯特], (1997), 宗教与美利坚共和国的正当性 (孙尚扬译), 道风: 汉语神学学刊(7): 9-33.
- (2014), 美国的公民宗教(孙尚扬译), 宗教社会学 (第二辑)。北京: 社会科学文献出版社, P.3-24。
- Bennett, L. W. (1975). Political sanctification: The civil religion and American politics. *Social Science Information*, 14(6), 79-106.
- Bercovitch, S. (1976). How the Puritans Won the American Revolution. *Massachusetts Review*, 17(4), 597-630.
- Bercovitch, S. (1978). *The American Jeremiad*. WI: University of Wisconsin Press.
- Berkowitz, P. (2017 July 3). 美国公民宗教: 新教传统+公民性共和主义? (叶飞译). Retrieved from [https://www.sohu.com/a/154174753\\_227571](https://www.sohu.com/a/154174753_227571)
- Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor Books.
- Berger, P. L. [贝格尔, 彼得] (1991), 《神圣的帷幕: 宗教社会学理论之要素》(高师宁译), 上海: 上海人民出版社出版。
- Berger, P.L. [贝格尔, 彼得], (2015), 《宗教社会学: 彼得·贝格尔读本》(谢夏珩译), 北京: 中国社会科学出版社。
- Berger, P. D., & G. H. Fokas, E. [贝格尔, 彼得; 戴维, 格瑞斯; 霍卡斯, 埃菲], (2015), 《宗教美国, 世俗欧洲》(曹义昆译), 北京: 商务印书馆。
- Bloom, A. (2012). *The closing of the American mind*. New York: a Division of Simon & Schuster, Inc.
- Bourg, C.J.(1976). A Symposium on Civil Religion. *Sociological Analysis*, 37(2), 141-149.
- Blum, E.J. (2007). *Reforging the White Republic: Race, religion, and American nationalism, 1865-1898*. Baton Rouge, LA: LSU Press.

- Bodo, J. R. (1980). From the Covenant to the Revival. In *The Protestant Clergy and Public Issues, 1812-1848*. NJ: Princeton University Press.
- Bonkovsky, F. O. (1976). American civil religion and others. *Worldview*, 19(1), 13–19.
- Boorstin, D. J. (1953). *The genius of American politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bourg, C. J. (1976). A symposium on civil religion. *Sociological Analysis*, 37(2), 141–149.
- (1980). Politics and religion. *Sociological Analysis*, 41(4), 297–315.
- Bowels, S., & Gintis, H. [鲍尔斯, 塞缪尔; 金蒂斯蒂, 赫伯特], (2013), 《民主与资本主义》(韩水法译), 北京: 商务印书馆。
- Boyd, G.A. (2005). *The myth of a Christian nation: How the quest for political power is destroying the Church*. Michigan: Zondervan.
- Boyd, G.A. (2009). *The myth of a Christian Religion: Losing your religion for the beauty of a revolution*. Michigan: Zondervan.
- Bradbury, M., & Temperly, H. (Eds.). (1981). *Introduction to American Studies*. (2nd ed.) London: Longman Books.
- Bruce, D. D. Bruce, Jr. (1981). *And They All Sang Hallelujah: Plain Folk Camp-Meeting Religion, 1800–1845*. Knoxville, TN: University of Tennessee Press.
- Buder, S. [布德尔, 斯坦利], 2013, 《变化中的资本主义: 美国商业发展史》(郭军译), 北京: 中信出版社。
- Butler, J. (1992). *Awash in a sea of faith: Christianizing the American people*. Cambridge: Harvard University Press.
- Calvin, J. [加尔文, 约翰], (2016), 《罗马书注释》(赵中辉, 宋华忠译), 北京: 华夏出版社。(原作出版于 2011 年)
- Carlson, J.D. (2018, January 19). *Donald Trump and the battering of civil religion*. Retrieved from <https://religionnews.com/2018/01/19/donald-trump-and-the-battering-of-civil-religion/>
- Campbell N., & Kean A. (1997). *American cultural studies*. London: Routledge.
- Cassanova, J. (1994). *Public religion in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chen, Y. [陈勇], (2006), 公民宗教论综述, 原道, (0), 9.

- Chernus, I(2012, June 8). We Need to Stop Using the Phrase "American Civil Religion". Retrieved from <http://historynewsnetwork.org/article/146831>
- Christenson, J. A., & Wimberley, R. C. (1978). Who is civil religious? *Sociological Analysis*, 39 (1) , 77-83.
- Cole, C.C. (1955). *The Social Ideas of the Northern Evangelists, 1826-1860*. NY: Columbia University Press.
- Cole, W. A., & Hammond, P. E. (1974). Religious pluralism, legal development, and societal complexity: Rudimentary forms of civil religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13(2), 177-1189.
- Coleman, J. A. (1970). Civil religion. *Sociological Analysis*, 31(2), 67-77.
- Coulanges, F. D. [古朗士] , (2005) , 《希腊罗马古代社会研究》(李玄伯译)。北京: 中国政法大学出版社。
- Cox, H.(2003). Chistianity. In Mark Juergensmeyer (Ed.), *Global religions: An introduction*. New York: Oxford University Press.
- Craycraft, K. R. (1999). *The American myth of religious freedom*. Dallas, Texas: Spence Publishing Company.
- Cristi, M. (2001). *From civil to political religion: The intersection of culture, religion and politics*. Waterloo, CAN: Wilfrid Laurier University Press.
- Cuddihy, J.M. (1978). *No offense: Civil religion and protestant taste*. New York: The Seabury Press.
- Dahl, R.A. [达尔, 罗伯特·A] , (2015) , 《美国宪法的民主批判(第二版)》(钱镇译)。北京: 中国人民大学出版社。
- Danielson, L. C. (2019). Civil religion as myth, not history. *Religions*, 10(6), 374. <https://doi.org/10.3390/rel10060374>
- Dawkins,R.(2006). *The God Delusion*. New York: Bantam Press.
- Delbanco, A. . (1989). *The Puritan ordeal*. Cambrige, MA:Harvard University Press.
- Delbanco, A. (1999). *The real American Dream: A meditation on Hope*. Cambrige, MA: Havard University Press.

- Deloria, Jr, V. (1992). Secularism, Civil Religion, and the Religious Freedom of American Indians. *American Indian Culture and Research*, 16(2), 9-20.
- Demerath, N. J., III, & Williams, R. H. (1985). Civil religion in an uncivil society. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 480, 154-166.
- Domhoff, G.W. [多姆霍夫, G•威廉], (2017), 《公司富豪的胜利: 谁统治美国》(杨晓婧译), 北京: 外语教学与研究出版社。
- Dong J. Y. [董江阳], (2017), 《迁就与限制: 美国政教关系研究》, 北京: 生活·读书·新知三联书店。
- Dong, X.C. [董小川], (2014), 《美国宗教史研究》, 北京: 中国文史出版社。
- Douglas D.M. (2012, January 16). *Ceremonial Deism*. Retrieved from <https://www.uscivilliberties.org/themes/3314-ceremonial-deism.html>
- Dreisbach, D. L. (2011). The Bible in the Political Rhetoric of the American Founding. *Politics and Religion*, 4(3), 401-427.
- Dreisbach, D. L. (2016). *Reading the Bible with the Founding Fathers*. New York: Oxford University Press.
- Durkheim, Emile. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*. Trans. Karen E. Fields. Reprint edition. New York: Free P.
- Durkheim, Emile [涂尔干, 爱弥尔], (2015), 《宗教生活的基本形式》(渠东, 汲喆译), 北京: 商务印书馆。
- Ebel, J.H. (2015). *G.I. Messiahs: Soldiering, War, and American civil religion*. New Heaven: Yale University Press.
- Eidsmoe, J. [艾兹摩尔, 约翰], (2011), 《美国宪法的基督教背景》(李婉玲译)。北京: 中央编译出版社。
- Eisenstein, I. (1976). Is the U.S. ready for a civil religion? *Religious Education*, 71(3), 227-229.
- Ellis, J.J. (2007). *American creation: triumphs and tragedies in the founding of the Republic*. New York: Vintage.
- Ellis, J.J. [埃利斯, 约瑟夫, J], (2018), 《美国创世记: 建国历程的胜利与悲剧 1775~1803》(汪蘅译), 北京: 中信出版社。

- Endy, M. B. , & Jr. (1975). Abraham lincoln and American civil religion: A reinterpretation. *Church History Studies in Christianity & Culture*, 44(2), 229-241.
- Esbeck, C.H. [约埃斯贝克, 卡尔, H.], (2016), 《美国宪法中的政教关系》(李松锋译), 北京: 法律出版社。
- Fea, J. (2018). *Believe me: The evangelical road to Donald Trump*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Federer, B. (2017, January 19). *Justice William Douglas on Religion*. Retrieved from <https://selfeducatedamerican.com/2017/01/19/justice-william-douglas-religion/>
- Feuerbach, L.A. [路德维希·安德列斯, 费尔巴哈], (1999), 《宗教的本质》(王太庆译), 北京: 人民出版社。
- Finseth, I.F.(1995, August). "Liquid Fire within Me": Language, Self and Society in Transcendentalism and early Evangelicalism, 1820-1860. Retrieved from <http://www.xroads.virginia.edu/~MA95/finseth/evangel.html>
- Flake, K.(2018, March). The uncertain fate of civil religion in the Trump era. Retrived from <http://www.religionwatch.com/the-uncertain-fate-of-civil-religion-in-the-trump-era/>
- Fletcher, D. A. (2006). *One nation over God: the Americanization of Christianity*. Morrisville, North Carolina: Lulu.
- Foner, E. [方纳, 埃里克], (2010), 《给我自由——一部美国的历史》(王希译), 北京: 商务印书馆。
- (2014), 《美国历史——理想与现实》(王希译), 北京: 商务印书馆。
- (2017), 《烈火中的考验: 亚伯拉罕·林肯与美国奴隶制》(于留振译), 北京: 商务印书馆。
- (2017), 《美国历史: 理想与现实》(王希译), 北京: 商务印刷馆。
- Foster, C. (1960). *An Errand of Mercy: The Evangelical United Front, 1790-1837*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Frank, T. (2004). *What's the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America*. New York: Metropolitan Books.

- Gao, S.N. [高师宁], (1991), 译者序, 选自《神圣的帷幕-宗教社会学理论之要素》(高师宁译), 上海: 上海人民出版社。
- Gardella, P. (2014). *American civil religion: What Americans hold sacred*. New York: Oxford University Press.
- Gentile, E. (2006). *Politics as Religion* (George Staunton, Trans.). NJ: Princeton University Press.
- Gentile, E. & Mallet, R. (2000). The Sacralisation of politics: Definitions, interpretations and reflections on the question of secular religion and totalitarianism. *Politics, Religion, and Ideologies*, 1(1), 18-55.
- George, S. [苏珊·乔治], (2016), 《思想的锁链: 宗教与世俗右翼如何改变美国人的思维》(蓝胤淇译)。北京: 商务印书馆。
- Goff, P. (Eds). (2010). *The Blackwell companion to religion in America*. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd.
- Gorski, P. (2011). Barack Obama and civil religion. *Political Power and Social Theory*, 22 (22) , 179-214.
- Gorski, P. (2017). *American covenant: A history of civil religion from the Puritans to the present*. Princeton: Princeton University Press.
- Green, S.K. (2015). *Inventing a Christian America: The myth of the religious founding*. New York: Oxford University Press.
- Gu, H.M. [辜鸿铭], 2008, 《辜鸿铭讲国学—大师眼中的国学》, 长春: 吉林人民出版社。
- Guyatt, N. (2007). *Providence and the invention of the United States, 1607-1876*. New York: Cambridge University Press.
- Haberski, R. J. (2012). *God and war: American civil religion since 1945*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Hall, D.W., & Burton, M.D. [霍尔, 大卫·W; 伯顿, 马修·D], (2015), 《加尔文与商业》(石松译)。成都: 四川人民出版社。(原作出版于2009年)
- Hammond, J. L. (1978). Revivals, consensus, and American political culture. *Journal of the American Academy of Religion*, 46(3), 293-314.

- Hammond, P. E. (1976). *The sociology of American Civil Religion: A bibliographical essay*. *Sociological Analysis*, 37(2), 169–182.
- (1980a). Civility and civil religion: The emergence of cults. In R. N. Bellah & P. E. Hammond (Eds.), *Varieties of civil religion* (188–199). San Francisco: Harper & Row.
- (1980b). Epilogue: The civil religion proposal. In R. N. Bellah & P. E. Hammond (Eds.), *Varieties of civil religion* (200–205). San Francisco: Harper & Row.
- Hammond, P. E. (1976). *The Sociology of American Civil Religion: A bibliographical essay*. *Sociological Analysis*, 37(2), 169–182.
- Han, T. [韩铁], 2009, 《美国宪政民主下的司法与资本主义经济发展》, 上海: 上海三联书店。
- Harari, Y.N. [赫拉利, 尤瓦尔], (2017), 《未来简史》(林俊宏译), 北京: 中信出版集团股份有限公司。
- Jaffa, H.V. [雅法, 哈里·A], (2008), 《自由的新生——林肯与内战的来临》(谭安奎译), 上海: 华东师范大学出版社。
- Haberski, R.(2013, August, 1). *Robert Bellah's Legacy and a Lingering Question*. Retrived from <https://s-usih.org/2013/08/robert-bellahs-legacy-and-a-lingering-question/>
- Halsema, T. B. V. [凡赫尔斯玛, 茜亚], (2006), 《加尔文传》(王兆丰译), 北京: 华夏出版社。
- [1] Hammond, P. E. , Porterfield, A. , & Sarna, M. J. D. . (1994). Forum: american civil religion revisited. *Religion & American Culture* , 4(1), 1-23.
- Hart, R.P., & Pauley, J.L. (2005) *The Political Pulpit Revisited*. 2nd ed. (1st 1977). West Lafayette: Purdue UP.
- Harvey, D. [哈维, 大卫], 2016, 《资本社会的 17 个矛盾》(许瑞宋译), 北京: 中信出版集团。
- Hatch, N. O. (1991). *The Democratization of American Christianity*. New Haven: Yale University Press.
- Heilbroner, R. L. [海尔布隆纳, 罗伯特·L], (2013), 《资本主义的本质与逻辑》(马林梅译), 北京: 东方出版社。

- Henderson, C. P. (1975). Civil religion and the American presidency. *Religious Education*, 70(5), 473–485.
- Henry, M. (1979). *The intoxication of power: An analysis of civil religion in relation to ideology*. New York: Springer.
- Herberg, W. (1960a). *Protestant, Catholic, Jew: An essay in American religious sociology*. Garden City, NY: Anchor Books.
- (1960b). Religion and culture in present day American, In T. T. McAvoy (Ed.). *Roman Catholicism and the American way of life* (4–19). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- (1973). America's civil religion: What it is and whence it comes. *Modern Age*, 17(3), 226–233.
- Herzog, J.P. (2011). *The Spiritual-Industrial Complex: America's Religious Battle against Communism in the Early Cold War*. Oxford:Oxford University Press.
- Hewell , R.(2013, June 16). 9 Observations about Danger of Civil Religion. Retrieved from<https://goodfaithmedia.org/9-observations-about-danger-of-civil-religion-cms-20933/Lincoln>,
- Hobbes, T. [霍布斯, 托马斯] , (2016) , 《利维坦》 (黎思复, 黎廷弼译) , 北京: 商务印书馆。
- Hofstadter, R. (1973). *The American political tradition: and the men who made it*. New York: Alfred A. Knopf, Inc.
- Hofstadter, R. [霍夫施塔特, 理查德, 波德] , (2010) , 《美国政治传统及其缔造者》 (崔永禄, 王忠和译) 。北京: 商务印书馆。
- Hollinger, D. A., & Capper, C. (1993). *The American intellectual tradition*. New York: Oxford University Press.
- Holton, W. (1999). *Forced founders: Indians, debtors, slaves, and the making of the American Revolution in Virginia*. Williamsburg, VA: Omohundro Institute and University of North Carolina Press.
- Horsman, R. (1981). *Race and manifest destiny: the origins of American racial Anglo-Saxonism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hsu, C. Y. [许倬云] , (2020) , 许倬云说美国: 一个不断变化的现代西方文明, 上海: 上海三联书店。



- Huang, R.Y. [黄仁宇] , (2014) , 《资本主义与二十一世纪》 (第 2 版) , 北京: 生活·读书·新知三联书店。
- Hughes, R. T. (1980). Civil religion, the theology of the republic, and the Free Church tradition. *Journal of Church and State*, 22(1), 75–87.
- (2003). *Myths America lives by*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Hughey, M. W. (1983). *Civil religion and moral order: Theoretical and historical dimensions*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Hunt, D., & White J. (2004). *Debating Calvinism*. Sisters, Oregon: Multnomah Publishers, Inc.
- Hunter, J. D. (1991). *Culture wars: The struggle to define America*. New York: Basic Books.
- Huntington, S. P. (1981). *American politics. The promise of disharmony*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Huntington, S. [亨廷顿, 塞缪尔·P] , (2016) , 《文明的冲突与世界秩序的重建》 (周琪等译) 。北京: 新华出版社。
- (2017a) , 《美国政治激荡于理想与现实之间》 (先萌奇,景伟明译) , 北京: 新华出版社。
- (2017b) , 《谁是美国人: 美国国民特性面临的挑战》 (程克雄译) , 北京: 新华出版社。
- Huston, J.H.(Eds).(2000). *Religion and the new republic: Faith in the founding of America*. Lanham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc.
- Hvithamar, A., Warburg, M., & Jacobsen, B. A. (Eds.). (2009). *Holy nations and global identities: Civil religion, nationalism, and globalization*. Leiden, NL: Brill.
- Iancu, I., & Balaban, D. C. (2013). Religious influences in inaugural speeches of U.S. Presidents. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 12(34), 101-125.
- Inboden, W. (2008). *Religion and American foreign policy, 1945-1960: The soul of containment*. New York: Cambridge University Press.
- Innes, S. (1995) . *Creating the Commonwealth: The Economic Culture of Puritan New England*. New York: W. W. Norton & Company.
- Jaeger, W. [耶格尔, 瓦纳尔] , (2016) , 《早期基督教与希腊教化》 (吴晓群译) , 上海: 上海三联书店。

- Ji, Z. [汲喆], (2011), 论公民宗教, 《社会学研究》(1), 118-132。
- Jiao, H.B. [焦海博], (2017), 《法律信仰的神话》, 北京: 清华大学出版社。
- Jones, D. G., & Richey, R. E. (1974). The civil religion debate. In R. E. Richey & D. G. Jones (Eds.). *American civil religion* (3-20). New York: Harper & Row.
- Karp, M. (2016). *This vast southern empire: Slaveholders at the helm of American foreign policy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kaylor, B. T. (2012) *Presidential Campaign Rhetoric in an Age of Confessional Politics*. Lanham, MD.: Lexington Books.
- Keillor, S. J. (1996). *This Rebellious House: American History and the Truth of Christianity*. Westmont, Illinois: IVP Academic.
- Kefei. [可非]. (2006). 美国: 最有宗教情怀的世俗国家。《世界知识》(6):42-44。
- Kessler, S. (1994). *Tocqueville's civil religion: American Christianity and the prospects for freedom*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Kidd, T. (2007). *The Great Awakening: The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America*. New Haven, Conn: Yale University Press.
- Kirk, R. [柯克, 拉塞尔], (2019), 《保守主义思想——从伯克到艾略特》(张大军译), 南京: 江苏凤凰文艺出版社。(原作出版于2001年)
- (2018), 《美国秩序的根基》(张大军译), 南京: 江苏凤凰文艺出版社。(原作出版于2014年)
- Kivel, P. (2013). *Living in the shadow of the cross: Understanding and resisting the power and privilege of Christian hegemony*. Gabriola, BC: New Society Publishers.
- Krannawitter, T.L., & Palm, D. C. (2005). *A nation under God: the ACLU and religion in American politics today*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Kruse, K. M. (2016) *One Nation Under God: How Corporate America Invented Christian America*. NY: Reprint edition. Basic Books.
- Kuttner, R. (2015, February, 26). What the free market cannot do-the libertarian delusion. Retrieved from <https://prospect.org/power/libertarian-delusion/>

- Lacorne, D. (2011). *Religion in America: A Political History*. New York: Columbia University Press.
- Lambert, F. (2008). *Religion in American Politics: A short History*. New Jersey: Princeton University press.
- Lepore, J. (2018). *These truths: A history of the United States*. New York: W. W. Norton & Company.
- Levinson, S. (1979). The Constitution in American civil religion. *The Supreme Court Review*, 1979, 123–151.
- (1988). *Constitutional faith*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Li, M. [李猛], (2012), 《自然社会（自然法与现代道德世界的形成）》。北京：生活·读书·新知三联书店。
- Li, P. Y. [李平晔], (1984), 《人的发现——马丁·路德与宗教改革》。成都：四川人民出版社。
- Li, Y.S. [李育书], (2012), 从自然宗教到公民宗教——卢梭对政治和信仰的现代建构, 《理论月刊》(9): 68-72。
- Li, Q.S., & Zhai, M.Y. [李庆四, 翟迈云], (2019), 特朗普时代的“白人至上主义”的泛起, 《美国研究》(5): 104-105。
- Lienesch, M. (2018). Contesting civil religion: Religious responses to American patriotic nationalism, 1919-1929. *Religion & American Culture A Journal of Interpretation*, 28(01), 92-134.
- Linder, R. D., & Pierard, R. V. (1978). *Twilight of the saints: Biblical Christianity and civil religion in America*. Downers Grove, IL: Inter Varsity.
- Lincoln, B. (2002). *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Lincoln, A. (2012). *The Hollowverse: The religions and political views of the influentials*. Retrieved from [https://hollowverse.com/abraham-lincoln/#identifier\\_4\\_1553](https://hollowverse.com/abraham-lincoln/#identifier_4_1553)
- Lincoln, A. (1863). *Gettysburg address*. Retrieved from <http://www.abrahamlincolnonline.org/lincoln/speeches/gettysburg.htm>
- Lincoln, A. (1865). *Second inaugural address*. Retrieved from <http://www.abrahamlincolnonline.org/lincoln/speeches/inaug2.htm>

- Lippmann, W. (1970). American sacred ceremonies. In P. E. Hammond & B. Johnson (Eds.), *American mosaic: Social patterns of religion in the United States* (269–278). New York: Random House.
- Locke, J. [洛克, 约翰], (2018), 《政府论》(叶启芳、瞿菊农译), 北京: 商务印书馆。
- Lüchau, P. (2009). Toward a contextualized concept of civil religion. *Social Compass*, 56(3), 371–386.
- Luckmann, T. (1967). *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. New York: Macmillan.
- Luke, T. W. (1987). Civil religion and secularization: Ideological revitalization in post-revolutionary communist systems. *Sociological Forum*, 2(1), 108–134.
- Lutz, D. S. (2010). *Colonial origins of the American constitution*. Indianapolis: Liberty Fund Inc.
- Lv, D.J. [吕大吉], (1998), 宗教是什么——宗教的本质、基本要素及其逻辑结构, 《世界宗教研究》(2), 1-20。
- Lynerd, B.T. (2014). *Republican theology: The civil religion of American Evangelicals*. NY: Oxford University Press.
- Mack, B.L.(1988). *A myth of innocence: Mark and Christian origins*. Philadelphia: Fortress Press.
- Mack, B.L.(2003). *The Christian myth: origins, logic, and legacy*. New York: Continuum.
- Mack, B.L.(2008). *Myth and the Christian nation: A social theory of religion*. Oakville, CT: DBBC.
- Markoff, J., & Regan, D. (1981). The rise and fall of civil religions: Comparative perspectives. *Sociological Analysis*, 42(4), 333–352.
- Martin, C. (2014). *Capitalizing Religion: Ideology and the opiate of the bourgeoisie*. New York: Bloomsbury.
- Marty, M. E. . (1981). *The public church: mainline-evangelical - catholic*. Eugene, OR: Wipf and Stock Pub.
- Marty, M. E. (1974). Two kinds of two kinds of civil religion. In R. E. Richey & D. G. Jones (Eds.). *American civil religion* (139–160). New York: Harper & Row.
- Marty, M. E. (1984). *Pilgrims in their own land: 500 Years of Religion in America*. New York: Penguin Books.
- Marty, M. E. (1987). *Religion and republic: The American circumstance*. Boston: Beacon Press.

- Marvin, C. (1994). Fresh blood, public Meat: Rituals of totem regeneration in the 1992 Presidential race. *Communication Research*, 21(3), 264–292.
- Marvin, C., & Ingle, D. W. (1996). Blood sacrifice and the nation: Revisiting civil religion. *Journal of the American Academy of Religion*, 64(4), 767–780.
- Marx, K. (1967). Critique of Hegel’s Philosophy of the State. In K. Marx (Ed.), *The writings of young Marx on philosophy and society* (151-190). Garden City: Doubleday.
- Marx, K. & Engels, F. [马克思、恩格斯], (1995), 《马克思恩格斯选集（第1至第4卷）》，北京：人民出版社。
- Marx, K. & Engels, F. [马克思、恩格斯], (1998), 《马克思恩格斯全集（第1至第50卷）》，北京：人民出版社。
- Mathews, D.G.(1969). The Second Great Awakening as an Organizing Process,1780-1830: An Hypothesis. *American Quarterly* (spring) (21) , 23-43.
- Mathews, D. G. (1977). *Religion in the Old South*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mathisen, J. A. (1989). Twenty Years after Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion? *Sociological Analysis*, 50(2), 129–146.
- Marvin, C. (2002). A New Scholarly Dispensation for Civil Religion. *Journal of Communication and Religion*, 25 (1), 21-33. Retrieved from [https://repository.upenn.edu/asc\\_papers/196](https://repository.upenn.edu/asc_papers/196)
- McConnell, M.W. [麦康奈尔, 迈克尔·W], (2015), 《美国的宗教与法律：立国时期考察》（程朝阳译），北京：法律出版社。
- McDougall, W. A. (2016). *The tragedy of U.S. foreign policy: How America’s civil religion betrayed the national interest*. New Haven, USA: Yale University Press.
- McGraw, B.A. (2003). *Rediscovering America’s sacred ground: Public religion and pursuit of the good in a pluralistic America*. Albany, New York: State University of New York Press.
- McKenna, G. (2007). *The Puritan Origins of American Patriotism*. New Haven, CT: Cambridge University Press.
- McKinney, C.Mary. A.(2011). Retrieved from <https://www.atheistrepublic.com/gallery/religion-does-three-things-quite-effectively>
- McLoughlan, W. (1985). *The American Evangelicals: 1800-1900*. Gloucester, MA: Peter Smith Pub Inc.

- McWilliam, J. E. (2007). *Building the bay colony: Local economy and culture in early Massachusetts*. Charlottesville, VA: University of Virginia Press.
- Meacham, J. [米查姆, 乔恩], (2009), 《美国福音: 上帝、开国先贤及美国之建立》(王聪译)。北京: 华夏出版社。
- Mead, S.E. (1967). The Nation with the soul of a church. 1967. *Church History*, 36, 262-283.
- Mead, S. E. (1974). The Nation with the soul of a church. In Russell E. Richey and Jones, Donald G (Eds.). *American Civil Religion (45-75)*. New York: Harper & Row.
- Miller, P. (1953a). Errand into the wilderness. *The William and Mary Quarterly*, 10(1), 3-32.
- (1953b). *The New England mind: From colony to province*. Cambridge, MA: Harvard
- (1959). *Orthodoxy in Massachusetts, 1630-1650*. Boston: Beacon Press.
- (1961). From the covenant to the revival. In J. W. Smith, A. L. Jamison, & N. R. Burr (Eds.). *Religion in American life*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Miller, R. M., Stout, H. S., & Wilson, C. R. (1998). *Religion and the American Civil War*. New York: Oxford University Press.
- Moosa E. (2010, January 22). *Reconsidering Civil Religion: Civil religion and beyond*. Retrieved from <https://tif.ssrc.org/2010/01/22/civil-religion-and-beyond/>
- Morgan, E. S. (1967). The Puritan Ethic and the American Revolution. *The William and Mary Quarterly*, 24(1), 3-43
- Mouffe, C. (1979) Hegemony and Ideology in Gramsci. In Chantal Mouffe (eds.). *Gramsci and Marxist Theory (168-204)*. London : Routledge and Kegan Paul
- Moyer, J.R. (2011). *Not just civil religion: Theology in the cases of Woodrow Wilson, John Kennedy, and Barack Obama*. (Doctoral thesis, University of Iowa) Retrieved from: <Http://ir.uiowa.edu/etd/1035>
- Muehlenbeck, P.E. (Eds.). (2014). *Religion and the Cold War: A global perspective*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.
- Müller, F.M. [穆勒], (2010), 《宗教学导论》(陈观胜、李培莱译)。上海: 上海人民出版社。

- Nash, G. B., Jeffrey, J. R., & How J. R. [纳什, 加里; 杰弗里, 朱莉, 罗伊; 豪, 约翰], (2018), 《美国人民——创建一个国家和一种社会》(刘德斌等译), 北京: 北京大学出版社。(原作出版于 2016 年)
- Niebuhr, H. R. (1993). *Radical monotheism and western culture*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.
- Noll, M. A. (2005). *America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*. NY: Oxford University Press.
- Noll, M. A. (2006). *The Civil War as a theological crisis*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Noll, M.A., & Harlow L. E. (Eds.). (2007). *Religion and American politics: from the colonial period to the present (2nd ed.)*. New York: Oxford University Press.
- Novak, M. (1976). America as religion. *Religious Education*, 71(3), 260–267.
- Pan, X.H. [潘西华], (2012), 《葛兰西文化领导权思想研究》, 北京: 社会科学文献出版社。
- Parrington, V.L. [帕灵顿, 沃浓, 路易], (2002), 《美国思想史 1620-1920》, 长春: 吉林人民出版社。
- Parrish, W. E. (eds.). (1970). *The Civil War: A Second American Revolution?* New York: Robert E. Krieger Publishing Company.
- Pelikan, J. [帕利坎, 耶罗斯拉夫], (2012), 《基督教与古典文化: 基督教与希腊主义相遇中自然神学的转化》(石敏敏译)。北京: 中华社会科学出版社。
- Perkins, E.J. (1988). *The economy of colonial America* (2nd ed.). New York: Columbia University Press.
- Perry, M. J. (1988). *Morality, politics, and law*. New York: Oxford University Press.
- Pierard, R. V. (2010). The Role of Civil Religion in American Society. In Derek H. Davis(eds.). *The Oxford Handbook of Church and State in the United States*. New York: Oxford University Press, 479–496.
- Pierard, R. V., & Robert D. L. (1988). *Civil Religion and the Presidency*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan.

- Pintér K. (2016). "American Civil Religion: Revisiting a concept after 50 years". *Americana*, XII(2).  
Retrieved from: <http://americanajournal.hu/vol12no2/pinter>
- Porterfield, A. (2002). *American religious history*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Preston, A. [普雷斯頓, 安德魯], (2015), 《灵魂之剑 信仰之盾: 美国战争与外交中的宗教》(罗辉译, 徐以骅校), 北京: 东方出版社。
- Pufendorf, S. [萨缪尔·普芬道夫], (2013), 《就公民社会论宗教的本质与特性》(俞沂暄译), 上海: 上海三联书店。
- Putnam, R. D., & Campbell, D.E. (2012). *American grace: How religion divides and unites us*. New York: Simon & Schuster.
- Qian M.S. [钱满素], (2010), 《美国文明散论》, 东方出版社。
- (2017a), 《自由的基因》, 北京: 东方出版社。
- (2017b), 《自由的刻度》, 北京: 东方出版社。
- Qu J.D. [渠敬东] (编), (2014), 《涂尔干: 社会与国家》, 北京: 商务印书馆。
- Rable, G.C. (2010). *God's almost chosen peoples: A religious history of the American civil war*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- Ramos, Jr, V. (1982). *The Concepts of Ideology, Hegemony, and Organic Intellectuals in Gramsci's Marxism*. Retrieved from <https://www.marxists.org/history/erol/periodicals/theoretical-review/1982301.htm>
- Rawls, J. (1999) *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Remillard, A. (2011). *Southern civil religions: imagining the good society in the Post-Reconstruction era*. Athens, Georgia: University of Georgia Press.
- Ren, J.T. [任剑涛], (2013), 公民宗教与政治制度-作为公民宗教的儒教建构之制度条件, 《天津社会科学》(4): 40-49。
- Ren J.F. (2015, July, 23). “神佑美利坚”——“公民宗教”在美国. Retrieved from <http://www.aisixiang.com/data/90685.html>
- Ren, J.Y. [任继愈], 2013, 《宗教学讲义》, 北京: 国家图书馆出版社。
- Richey R. E., & Jones D. G. (Eds.). (1974). *American civil religion*. New York: Harper & Row.



- Riesebrodt, M.(2010). *The promise of aalvation: A theory of religion.*( Steven Rendall, trans). Chicago: Chicago University Press.
- Robbins, J.W., & Magee, N. (Eds.). (2008). *The sleeping giant has awoken: The new politics of religion in America.* New York: The Continuum International Publishing Group Inc.
- Rousseau, J.J. (1947). *The Social Contract.* Charles Frankel (Ed.). New York: Hafner.
- Rousseau, J.J. [卢梭, 让, 雅克], (2011), 《社会契约论》(李平沅译), 北京: 商务印书馆。
- Sandlin, A. (2008, May 1). *Rousseau's Civil Religion: the Idolatry of Tolerance.* Retrieved from <http://rousseaustudies.free.fr/ArticleSandlin.htm>.
- Shanks, A. (1995). *Civil Society, Civil Religion.* Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.
- Schlesinger, A.M., & White M. (1963). *Paths of American thought.* Boston: Houghton Mifflin Company.
- Schmitt, C. [施米特, 卡尔], (2018), 《合法性与正当性》(冯克利等译), 上海: 上海人民出版社。
- Schwarzmantel, J. (2015). *The Routledge Guidebook to Gramsci's Prison Notebooks.* Oxford: Routledge.
- Sehat, D. (2011). *The myth of American religious freedom.* New York: Oxford University Press.
- Seidel, A.L. (2019). *The Founding myth: why Chritian Nationalism is un-American.* New York: Sterling Publishing.
- Shalev, E. (2013). *American Zion: The Old Testament as a political text from the revolution to the civil war.* New Haven: Yale University Press.
- Shiles, R.D. (1985). The Scope of the Second Great Awakening: Andover, Massachusetts, as a Case Study. *Journal of the Early Republic*, 5(2), 223-246.
- Simon,E. (2017, November, 14). *An Almost Chosen People: Resurrecting American Civil Religion.* Retrieved from <https://www.berfrois.com/2017/11/ed-simon-resurrecting-american-civil-religion/>
- Smith, A. D. (2000). The 'sacred' dimension of nationalism. *Millennium Journal of International Studies*, 29(3), 791-814.
- Smith, G. S. (2009). *Faith and the presidency from George Washington to George W. Bush.* London: Oxford University Press.

- Smith, M.A. (2015). *Secular Faith: How culture has trumped religion in American politics*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Smith, W.C. [史密斯, 威尔弗雷德, 坎特韦尔], (2005), 《宗教的意义与终结》(董江阳译), 北京: 中国人民大学出版社。(原作出版于 1991 年)
- Squiers, A. (2017). *The politics of the sacred in America: The role of civil religion in political practice*. New York: Springer.
- Stauffer, R. E. (1973). Civil religion, technocracy, and the private sphere: Further comments on cultural integration in advanced societies. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12(4), 415–425.
- (1975). Bellah's civil religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14(4), 390–395.
- Stevens, D. (1997). Nationalism as religion. *Studies: An Irish Quarterly Review*, 86(343), 248–258.
- Stevenson, D.R., & Kelly, D.F. [史蒂文森, 大卫, R.; 凯利, 道格拉斯, F], (2008), 《自由的崛起》(王怡、李玉臻译), 南昌: 江西人民出版社。(原作出版于 1992 年)
- Stewart, C. L. (2008). Civil religion, civil society, and the performative life and work of W. E. B. Du Bois. *The Journal of Religion*, 88(3), 307–330.
- Stewart, M. (2014). *Nature's god: The heretical origins of the American Republic*. London: W.W Norton & Company, Inc.
- Stout, H.S. (2007). Rhetoric and Reality in the Early Republic: The Case of the Federalist Clergy. In *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the Present* (2<sup>nd</sup> ed.). NY: Oxford Press University.
- Sun S.Y. [孙尚扬], (2015), 现代社会中的意义共契与公民宗教问题——兼论儒教可否建构为中国的公民宗教, 《世界宗教研究》: (3), 10-18。
- Sun, X.C. [孙向晨], (2012), 公民宗教: 现代政治的秘密保障, 《复旦学报(社会科学版)》, 54(6): 30-37。
- Sun, X.C. [孙向晨], (2016), 公民宗教之于公共领域及其三个版本浅议, 《基督教思想评论》(总第二十一辑)。
- Tambiah, S.J. (1990). *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- Thomas, M. C., & Flippen C. C. (1972). American Civil Religion: An Empirical Study. *Social Forces*, 51(2), 218–225.
- Tillich, P. (1959). *Theology of culture*. New York: Oxford University Press.
- Tillich, P., & Kimball, R.C. (1964). *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press Galaxy Book.
- Tocqueville, A. D. [托克维尔, 阿历克西·德], (1991), 《论美国的民主（上、下）》(董果良译), 北京: 商务印刷馆。
- Tocqueville, A., & Reeve, H. (2009). *Democracy in America: Vols. I and II*. New York: Bantam Books.
- Tony, R.H. [托尼, 理查德·H], (2017), 《宗教与资本主义的兴起》(沈汉等译)。北京: 商务印书馆。
- Toolin, C. (1983). American civil religion from 1789 to 1981: A content analysis of presidential inaugural addresses. *Review of Religious Research*, 25(1), 39-48.
- Toynbee, A. J. [汤因比, 阿诺德], (2015), 《希腊精神: 一部文明史》(乔戈译), 北京: 商务印书馆。
- Trundle, R.C.(2012). America's religion versus religion in America: A philosophic profile. In S. Frunză & M.Frunză(Ed.). *Religion, Culture, and Ideology in America (9-20)*. București, Romania:Tritonic.
- Van Loon H.W. [房龙, 亨德里克·威廉], (2012), 《美国史纲》(尹继武译), 合肥: 安徽人民出版社。
- Wade, N. [韦德, 尼古拉斯], (2018), 《信仰的本能: 人类宗教的进化史》(陈华译), 北京: 电子工业出版社。
- Wang, E.M. [王恩铭], (2015), 《美国文化史纲》, 上海: 上海外语教育出版社。
- Wald, K.D., & Brown, A.C. (2018). *Religion and politics in the United States*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Walzer, M. [沃尔泽, 迈克尔], (2016), 《清教徒的使命》(王东兴, 张蓉译)。北京: 商务印书馆。(原作出版于 1965 年)
- Watts, J. T. (1980). Robert N. Bellah's theory of America's eschatological hope. *Journal of Church and State*, 22(1), 6–22.

- Weber, M. (1958). *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. New York: Scribner.
- (1968). *Economy and Society. 3 vols*. New York: Bedminister Press.
- (2016) , 《新教伦理与资本主义精神》 (简惠美译) , 南宁: 广西师范大学出版社。
- Weed, R., & Heyking, J.V. (Eds.). (2010). *Civil religion in political thought: Its perennial questions and enduring relevance in North America*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Weiss, J., & Bungert, H. (2019). The Relevance of the Concept of Civil Religion from a (West) German Perspective. *Religions*, 10 (6), 366.
- Wellmen, J.K.(2008). Religion, ideology, and belief. DOI:10.1093/acprof:oso/9780195300116.003.0010
- West, E. M. (1980). A proposed neutral definition of civil religion. *Journal of Church and State*, 22 (1), 23–32.
- West, J. G. (1996). *The politics of revelation and reason*. Lawrence, Kansas: the University Press of Kansas.
- Wigger, J.H.(1998). *Taking Heaven by storm: Methodism and the rise of popular Christianity in America*. NY: Oxford University Press.
- Williams, R. H. (1996b). Religion as political resource: Culture or ideology. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35(4), 368–378.
- Williams, R. H. (2013). Civil religion and the cultural politics of national identity in Obama’s America. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(2), 239–257.
- Williams, R. H., & Alexander, S. M. (1994). Religious rhetoric in American populism: Civil religion as movement ideology. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(1), 1–15.
- Williams, R. H., & Demerath, N. J., III. (1991). Religion and political process in an American city. *Sociological Review*, 56(4), 417–431.
- Wills, G. (1990). *Under God: religion and American politics*. New York: Simon & Schuster.
- Wilsey, J. D. (2015). *American exceptionalism and civil religion: Reassessing the history of an idea*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Wilsey, J.D. (2015). *American Exceptionalism and civil religion: reassessing the history of an idea*. Downers Grove, Il: IVP Academic.

- Wilson, B. (1979). *The return to the sacred*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18(3), 268–280.
- Wilson, C.R. (2003). The religion of the lost cause: Ritual and organization of the Southern Civil Religion 1865-1920. In D. G. Hackett (Ed.) *Religion and American Culture* (226-243). New York: Routledge.
- Wilson, J. F. (1971). *The status of 'civil religion' in America*. In E. A. Smith (Ed.). *The religion of the republic* (1–21). Philadelphia: Fortress Press.
- (1974). A historian's approach to civil religion. In R. E. Richey & D. G. Jones (Eds.). *American civil religion* (115–138). New York: Harper & Row.
- (1979). *Public religion in American culture*. Philadelphia: Temple University Press.
- (1980). Voluntary associations and civil religion: The case of freemasonry. *Review of Religious Research*, 22(2), 125–126.
- (1986). Common religion in American society. In L. S. Rouner (Ed.). *Civil religion and political theology* (111–124). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Wilson, W. [威尔逊, 伍德罗], (2016), 《美国宪制政府》(宦盛奎译), 北京: 北京大学出版社。(原作出版于 1917 年)
- Wimberley, R. C. (1976). Testing the civil religion hypothesis. *Sociological Analysis*, 37(4), 341–352.
- (1979). Continuity in the measurement of civil religion. *Sociological Analysis*, 40(1), 59–62.
- Wimberley, R. C., & Christenson, J. A. (1981). Civil religion and other religious identities. *Sociological Analysis*, 42(2), 91–100.
- Wimberley, R. C., & Christenson, J. A. (1982). Civil religion, social indicators and public policy. *Social Indicators Research*, 10(2), 211–223.
- Wimberley, R. C., Clelland, D. A., Hood, T. C., & Lipsey, C. M. (1976). The civil religious dimension: Is it there? *Social Forces*, 54(4), 890–900.
- Wimberley, R. C. (1976). Testing the civil religion hypothesis. *Sociological Analysis*, 37 (4) , 341-352.
- Wimberley, R.C., & Christenson, J.A. (1980). Civil religion and church and state. *The Sociological Quarterly*, 21(1), 35–40.
- Witte, J. [维特, 约翰], (2011), 《宗教与美国的宪法实验》(袁瑜琤译)。北京: 中国法制出版社。(原作出版于 2010 年)

- Witte, J., & Nichols, J. A. (2011). *Religion and the American constitutional experiment*. Boulder, CO: Westview Press.
- Wood, G. S. (1969). *The creation of the American Republic, 1776-1787*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Wood, G. S., & Brick, S. (2006). *Revolutionary characters: What made the founders different*. New York: Penguin.
- Wood, E. M. [伍德, 埃伦米克, 辛斯], (2016), 《资本主义的起源: 学术史视域下的长篇综述》(夏琳译), 北京: 中国人民大学出版社。(原作出版于 2002 年)
- Wood, G.S. [伍德, 戈登·S], (2016), 《美利坚共和国的缔造:1776-1787》(朱妍兰译), 南京: 译林出版社。
- Wood, G.S. [伍德, 戈登·S], (2017), 《美国革命: 美利坚合众国的缔造史》(赵辛阳译)。北京: 中信出版集团。
- Woodcock, G. (1962). *Anarchism: A history of libertarian ideas and movements*. Cleveland, Ohio: The World Publishing Company.
- Wooldridge, A., & Micklethwait, J. [伍尔德里奇, 阿德里安; 迈克尔思韦特, 约翰], (2008), 《右翼美国》(王传兴译), 上海: 上海人民出版社。(原作出版于 2004 年)
- Wuthnow, R. (1988a). Divided we fall: America's two civil religions. *The Christian Century*, 105 (13), 395-399.
- (1988b). *The restructuring of American religion: Society and faith since World War II*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Xu, Y.H. [徐以骅], (1990), 美国关于国民宗教的一场辩论, 《复旦学报(社会科学版)》(06): 105-110。
- Xu, Y.H. [徐以骅] (主编), (2013), 《宗教与美国社会: 宗教与变化中的美国和世界》, 北京: 时事出版社。
- Xu, Y.H. [徐以骅] (主编), (2004), 美国的国民宗教及其国民宗教辩论, 《宗教与美国社会》(第一辑), 北京: 时事出版社。
- Xu, Y.H., Zhang, Y., & Zhu, X.L. [徐以骅, 章远, 朱晓黎] (编), (2009), 《宗教与美国社会: 当代传教运动》(第六辑), 北京: 时事出版社。

- Yang, F.G. [杨凤岗], (2013), 基督教会、民主制度、公民宗教, 《原道》(1), 77-87。
- Yu, G. [于歌], (2006), 《美国的本质》, 北京: 当代中国出版社。
- Zaret, D. (1985). *The heavenly contract: Ideology and organization in pre-revolutionary puritanism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zhang, R.H. [张瑞华], (2015), 《——美国精神的寻根之旅》, 北京: 中央编译出版社。
- Zhang, Yan. [张艳], (2011), 《林肯经典演讲词赏析》, 武汉: 长江文艺出版社。
- Zhao K.J., (2010), 《美国学: 政治维度与中国意义》。上海: 上海人民出版社。
- Zhe, X. [哲新], (1996), 试析美国的公民宗教, 《学习与探索》(4): 126-129。
- Zhen, L. [郑莉], (2014), 现代性语境下的公民宗教, 《学术交流》(10): 192-198。
- Zhou, G.L. [周国黎], (1999), 宗教是什么?——对吕大吉教授回答的质疑与异议, 《世界宗教研究》(02): 130-140。
- Zhou, L. [周濂], (2012), 哪种公民? 谁的宗教? 原道(2): 32-39.
- Zi, Z.Y. [资中筠], (2018), 《20世纪的美国》(修订版), 北京: 商务印书馆。
- Zinn, H. [津恩, 霍华德], (2013), 《美国人民史》(蒲国良等译), 上海: 上海人民出版社。
- Zöllner, G. [策勒, 君特], (2014), 《国家与教会: 卢梭与康德论宗教与政治》(杨云飞译), 《哲学评论》第14辑, 1-26。北京: 中国社会科学出版社。
- Zuckert, M. [扎科特, 迈克尔], (2008), 《自然权利与新共和主义》(王崇兴译), 长春: 吉林出版集团有限责任公司。

