

Globethics Repository



宗教與美利堅共和國的正當性

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Bellah, R.N.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-09-10 21:41:25
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167189

宗教與美利堅共和國的正當性*

貝拉 (R.N. Bellah，美國加州大學伯克萊分校社會學系
教授)

孫尚揚教授 譯

公民宗教：術語與概念 一九六七年，我發表了一篇至今不能忘懷的論文¹。我在該文中提出：在美國存在着公民宗教這樣一種玩意兒。我的意見已激起情緒化的反對，亦得到了廣泛的贊同。對這一觀念的反對意見衆說不一。我的一些論敵認為並無此事，我是無中生有；有些人則認為是有這種玩意兒，但它不應該存在；有些人也認為是有這種玩意兒，但應該換個名稱，比如說，可以稱之為「公衆敬虔」，而不該稱之為公民宗教。於我不幸的是，我的支持者們則更是衆說紛紜。「公民宗教」這個術語因此不脛而走，其含義遠遠超出了任何一個內涵融貫一致的概念，至少超出了我以此術語所曾意指的一切。也許，最普通的反應，是提出這樣一個令人困惑的疑問：「是的，似乎確有其事，但它究竟是甚麼呢？」在美國學術界，那

* 本文原刊於美國 *Society* 《社會學》雜誌 15，no. 4，頁 16-23，重印於 *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trid* 一書新版 (1996) 跋，University of Chicago，頁 164-88。

1. R.N. Bellah，*Civil Religion in American* 〈美國的公民宗教〉，載 *Daedalus*，1967 (96)。重印於貝拉 *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*，New York，Harper & Row，1970。

些職業性的專家中則有另一種反應：「對此我們一直耳熟能詳，貝拉所說的並不新鮮。」然後，也許會有人含糊地提到托克維爾 (Tocqueville)。但是，除了一兩個例外以外，在概念辨析方面從專家們那裏可以得到的東西卻很少。我倒願意再次努力澄清這個最為麻煩的問題。就我所欲闡說的而言，其令人頭痛之處在於：關於公民宗教的混亂植根於在美利堅共和國的本質這一問題上所產生的混亂，而要真正澄清美國公民宗教的本質則會牽涉到美利堅共和國的改革。

我必須承認，我應該部分地將這種混亂歸咎於我選擇了「公民宗教」這個術語，這個術語實際上遠比當初我所體認到的更有傾向性和煽動性。現在，我認為選擇這個術語是幸運的，而由此所產生的爭辯亦是富有成效的。像「政治宗教」、「共和國的宗教」、「公眾敬虔」這類更中性的術語就不會像「公民宗教」這個術語那樣掀攪起如此深刻的經驗意義上的含混性。「公民宗教」這個術語因其有兩千年的歷史反響，不可避免地要引起這樣的含混性。

從柏拉圖到盧梭，「公民宗教」一直是令那些關注共和政府的理論家們魂牽夢繞的課題，因此，從表面上來看，有甚麼比談論公民宗教更為自然的呢？共和國的創建者們即便不採用這個術語，也研讀過那些理論家中的大多數，而且一直關注着這個問題²。產生困難的原因是，在過往兩千年的絕大多數歲月裏，在公民宗教與基督教之間一直存在着一種深刻的相互反感，乃至水火不相容。更有

2. 當富蘭克林在其於一七五〇年撰寫的題為 *Proposals Relating to the Education of Youth in Pensilvania* 〈關於賓州青年教育的提案〉的活頁文章中談到公共宗教時，他離我們就很近了。見 L. Ralph, Ketcham 所編的 *The Political Thought of Benjamin Franklin*, Bobbs-Merrill, 1965, 頁 55。

甚者，還有另外一個我在此不能深究的問題，即：在共和政府與基督教之間是不是不存在一種歷史悠久的相互反感？古往今來，絕大多數基督教政治理論家都一直認為君主政體是最好的政府形式（基督教的宗教象徵體系似乎更有君主特色，而無共和特色），而偉大的共和理論家們——馬基雅維里、盧梭、乃至托克維爾——則懷疑基督教能否產生好的公民³。奧古斯丁在其《上帝之城》的開卷中即痛斥羅馬的「公民神學」是偽神崇拜，羅馬共和國是建基於偽理想之上的，因此，它最終是毫無公益的。在為共和國中的公民宗教（而不是基督教）的必要性進行辯護時，盧梭寫道：「基督教作為宗教完全是靈性的，一心只專注於天上的事物；基督徒的國是不屬於這個世界的……試想你那基督教共和國是在和斯巴達或羅馬面對着面吧：這些虔誠的基督徒將被擊潰、被粉碎、被消滅……但是，當我說一個基督教的共和國時，我已然錯了；因為這兩個名詞是互相排斥的。基督教只宣揚奴役與服從。它的精神是太有利於暴君制了，以致它總是通過這種統治而大獲其益。真正的基督徒被造就出來就是作奴隸的，他們知道這一點，可是對此卻無動於衷：這短暫的一生在他們心目中是太沒有價值了。」⁴而從我們的歷史一開始，我們就是那種互相排斥的東西——一個基督教的共和國（亞當斯甚至稱我們是一個基督教的斯巴達）。或者，我們曾

3. 在一八四三年九月五日寫給顧實鐸 (Gobineau) 信函中，托克維爾寫道：「在我看來，在基督教的道德體系中，人們在其自身中以及在其做公民的能力中的責任，公民對其祖國的責任，簡言之，也就是公眾的德性，這一切都沒有得到充分的界定，而且完全被忽視了。」托克維爾，*The European Revolution and Correspondence with Gobineau*《論歐洲革命及與顧實鐸的通訊》，John Lukacs編譯，Garden City, New York, 1959，頁192。

4. J.J. Rousseau, *The Social Contract*《社會契約論》，卷四，第八章，Willmoore Kendall譯，Chicago, 1954，頁204-223。

經是這樣？基督教從來就不是我們的國教，我們也沒有嚴格的盧梭意義上的公民宗教——一套簡單的宗教教條，每個公民都必須遵從它，否則就會被流放。我們曾經擁有甚麼？我們現在又擁有甚麼？這確實是問題之所在。

宗教與政治 在基督教的歷史中，教會與國家之間的張力可謂根深蒂固。非宗教國家的觀念是非常現代的，也是非常可疑的。借助於大部分的西方歷史，某些形式的基督教已經成為國家宗教，並且為這些國家提供「宗教正當性」。但是，在那種簡單的準則之下，卻存在着宗派紛爭、陰謀詭計、悲痛、緊張，有時甚至是殺戮、反叛和宗教戰爭。借助於大部分的歷史，國家已經控制了不安的教會並且利用它，但是從未摧毀教會對最終效忠於國家的拒斥。有時，教會掌握了國家，利用它達到自己的目的，並將國家的精神忠誠世俗化為一種宗教國家主義。在所有這一切中，基督教根本無異於其他被我描繪為處於歷史性階段的宗教⁵。即使是那些似乎在本質上更具有政治性的宗教，諸如伊斯蘭教或者儒教，在其大部分的歷史中也捲入了與國家權力之間的不安和不幸的聯盟中。與頭四個哈里發相比較而言，所有穆斯林統治者都被宗教團體看成是至少有點不正當的；與古代的聖王相比較而言，所有中國皇帝在儒家學者們看來都缺乏基本的正當性。

基督教的精神性與出世性本身為消解這種其他歷史宗教並不常有的張力開闢了一條大道，這就是功能的分化與領域的劃分。然而，還不會有哪個方案消除過由奧古斯丁

5. 見 R.N. Bellah, *Religious Evolution* 〈宗教的演化〉，載 *American Sociological Review*, 1964 (29)，頁 353-374。重印於貝拉的 *Beyond Belief* 〈超越信仰〉。

和盧梭勾畫出的那種潛在的張力。各種方案的傾向都是：要麼把宗教變成國家的奴婢，要麼把國家變成宗教的奴婢。

不過，在西方歷史上，也曾出現過偉大的周期性渴求：克服此種分裂，創造一個真正是基督教共和國的社會，在這樣的社會中，基督徒與公民之間沒有心靈上的分裂。在十五世紀的佛羅倫薩，薩凡那羅拉(Savonarola)有過這樣的夢想，十六世紀德國的重洗派和十七世紀英國內戰時期的一些小派也有過這樣的夢想。這些經驗中的大多數都是非常不穩定的，它們很能證明，而不是反駁盧梭為教會與國家之間的相互排斥性所作的論證。然而，十六世紀日內瓦的加爾文卻以一種罕有先例(而且奇特地支持了盧梭本人關於共和的理論)的樸實的方式建立了一個既是基督教的也是共和的城市。教會與國家並未合一，實際上，形式的區分仍尖銳地存在着，但基督徒與公民最終不過是同一個東西的兩種說法。更能說明這一點的是，十七世紀的新英格蘭殖民地就曾經是相對意義上的基督教共和國。例如，在馬塞諸塞，儘管教會並未控制政府，而且教會與政府兩者都由其成員治理，但只有基督徒才能成為公民。雖然這類實驗性的事實在十八世紀初就已經煙消雲散了，但在共和國創立者們的心目中卻是記憶猶新。

法國革命後的幾十年間，德國青年黑格爾的公民神學表明：對基督教與公民合一的追求在十八世紀末仍然充滿活力⁶。這些年輕的思辯既是黑格爾成熟的政治理論的指導原則，猶為有趣的是，它們也是馬克思關於人與公民的思想的指導原則。

6. 見 R. Plant, *Hegel* (黑格爾), 第一章, Indiana University Press, 1973。

美利堅共和國既沒有國家教會，也沒有古典的公民宗教，那麼究竟有沒有一種意義可以使她在其中成為一個基督教共和國呢？或者，難道我應該說在一個恪守《聖經》的共和國裏，恪守《聖經》的宗教才是真正的公民宗教？難道那就是說我們是「一個有教會心靈的國家」的意思⁷？如前所述，答案既是肯定的，也是否定的。美國對教會與國家問題的解決是史無前例的、獨特的，也是混亂的。以下我將從外在的思辯和對「公民宗教」這類有傾向性的術語的介紹，轉向一向以來傳統理解其自身的方式。

共和國創立者們所做的工作 如今，對這個領域裏所有問題近乎條件反射式的反應是「政教分離」。一旦當這種說法被「分離之牆」這個不幸的傑弗遜式的概念所強化時，它便會顯得尤為有害，有害的程度簡直就相當於它似乎提供了一種明確的解決方法，而實際上它所帶來的困難比它所消除的還要多。要記住的第一件事是，「政教分離」這個術語並沒有憲法基礎。第一修正案的第一條款說：「國會不得制定關於確立宗教的法律。」這一條款有一段漫長的解釋歷史，我不想在此贅述。但它顯然並不意味着，而且也從未意味着美國政府對宗教或教會沒有興趣或關切，就此而言，它的意思當然也不是說宗教與政治毫不相干⁸。就「分離之牆」這個概念引導出了那些結論而言，它歪曲了美國人對宗教的理解的全部歷史，而且引導出了以下荒謬的結論，即宗教團體不應該享有免稅權，立

7. 見 S.E. Mead, *The Nation with the soul of a Church*《擁有教會心靈的國家》，New York, 1975。

8. 值得注意的是，憲法禁止在任何州建立非共和形式的政府，與此同時，第一修正案卻不曾禁止各州確立宗教。

法機構不應該以禱告開始工作。把這類初衷歸於共和國的創立者們不僅是在關於共和國的本質問題上犯下了歷史錯誤，而且在這個問題上犯下了政治錯誤。檢視一下第一修正案的第二條款，即：「不得制定禁止自由信仰宗教的法律」，就應當開始消除極端政教分離派的立場所帶來的曲解。

憲法在禁止建立國教的同時，亦保護宗教的自由信仰。另外一個通用的說法是「宗教自由」，它經常被用來概述美國對宗教的看法，第一修正案的第二條款指的正是「宗教自由」這一說法。這一說法也明顯地來自傑弗遜，因為他曾強調，他在弗吉尼亞為「建立宗教自由」所草擬的法案是他最想被人們紀念的三件大事之一。「建立宗教自由」這種說法沒有被憲法確定下來，但它引發出了自由信仰這一條款，它使人聯想到在該領域裏建設性的建制化。確實，宗教自由或自由信仰是控制性的觀念。禁止使某一宗教成為國教是必要的，因為它會侵犯宗教自由。即便如此，如今並不罕見的做法，是使宗教自由這一概念淹沒於政教分離這一概念之中，因為自由在這裏和別的地方都被以一種消極的方式給予解釋，一如自由派哲學傳統喜歡做的那樣。由是，宗教自由變成了僅僅只是信奉你喜愛的任何神或根本不信奉的權力，其隱含的意思則是，宗教是對政治社會沒有興趣或關切的、純粹個人的事。我要論證的是，「建立宗教自由」的含意要比那豐富得多，它委實具有一種強有力的積極的政治意義。但是，解釋的困難並不完全在於分析者的思想。這並不只是在共和國創立者們的思想中讀解出二十世紀晚期關於宗教的觀念的問題，雖然在共和國創立者們的思想中確有不少那種觀念。困難植根於在美國的政治經驗及美國政治制度的本質等問題上

產生的一些根本的含糊不清，這些含糊不清可以追溯到共和國的形成期。

這種基本的含糊不清端賴於在與古代及近代諸共和國的可認知的比較中，我們是不是一個共和國，並且取決於那些有利於共和國公民之形成的共和國的特徵與風俗習慣的內在精神，或者依賴於我們是不是一個通過人為的手段和對彼此衝突的諸多利益進行平衡來治理的、自由的立憲政體。我們想望的是魚和熊掌兩者得兼，即在一個自由的立憲國家的政治結構中保持共和國的語言和精神。在如此這般行事時，我們便模糊了每一個必不可少的政治考慮，包括宗教在我們的公共生活中的地位。確實，我們熟練地把宗教用作規避我們政治生活中不和諧因素的手段。因為，只要各宗教團體在我們的公共生活中保持活力並處於中心，這種規避就是（至少部分是）成功的。而今，當宗教較之我們的其他機構對其自身更為不確定時，這種規避就不再那麼合理了。不過，我已扯得太遠了。

從亞里士多德到馬基雅維里，再到孟德斯鳩（他對共和國的創建者們影響甚鉅），這些偉大的政治哲學家們都相信，一種政治體制就是對一個民族的經濟、風俗、宗教等所有生活方式的表現，而生活方式又與那個社會產生的人的類型及那些人的內在的政治能力密切相關。正如孟德斯鳩所說的那樣，一個專制的社會必有專制的風俗——對權力的專斷、下級對上級的依附、奴役——那必會產生主要受恐懼感驅使的人，這樣的人對專制國家來說正是求之不得的臣民。而一個共和國必有共和的風俗——公眾參與行使權力、公民的政治平等、中小財產的廣泛分配且罕有極富與極貧者——這些風俗必會帶來一種共和精神，一種公民為了公益而犧牲其自身之利益的意願；也就是說，這

些風俗必會產生受共和德性驅動的公民。期望一個長久習慣了專制統治的民族創造一個成功的共和國是荒謬的，這正如要一個共和國國民忍受一種專制統治一樣是荒謬的。確實也有每況愈下的湧流和趨勢——良好的風俗日益敗壞，共和統治演變為專制統治。既然諸共和國可以說都會反其道而行之，一個共和國若要長治久安，那麼，以教化其公民之方式積極地關切其自身，鏟除腐敗和獎掖德性，就成了她的當務之急。職是之故，共和政府具有道德、教育乃至精神的作用。只有在她能再生產出共和風俗與共和公民時，她才能長治久安⁹。

然而，更為新進的政治組織形式卻部分地是為了應對新近出現的經濟秩序而發展出一種迥然相異的政治生活觀念，這種政治組織形式雖然是在近代共和體制的溫床上成長起來的，我卻稱之為自由主義的立憲政體。儘管它是由近代史上的一些冷酷之心——霍布斯、洛克、休謨和亞當·斯密——構想出來的，這一傳統卻產生出在政治思想史上顯得最為狂熱的烏托邦思想，即認為：僅受一己之利益驅動的公民之行為當其通過合適的機制而得到組織時，便可產生一個良好的社會。一個看守政府因有適當的法律約束而不致干涉公民的自由，它所需要做的只是維護公共

9. J.J. Rousseau, *The Government of Poland*《論波蘭政府》，Willmoore Kendall 譯，Bobbs-Merrill, 1972，頁29-30，此處對那些信奉自由但沒有為之作好道德準備的人表示了輕蔑：

我嘲笑那些甘願受煽動者鼓惑，對自由一無所知卻敢於大談自由卑賤之士；由於他們心中做奴隸的劣根性還那麼深重，他們認為要獲得自由，只需裝驚不制地反抗就行。自豪吧，神聖的自由！這些不幸的人，但願他們了解她，但願他們理解贏得她和保持她的代價，但願他們知曉她的律法之嚴苛正如暴君的枷鎖從不那麼堅固，若然，則他們那病態的心靈——那必須連根拔除的各種激情的奴隸——必會比害怕奴隸制強烈千百倍地害怕自由。他們必會懷着恐懼之情逃避她，一如他們必會逃避那行將壓碎他們的重累。

秩序，以及容許經濟上的市場機制和思想上的自由市場生產財富與智慧而已。

共和主義與自由主義這些政治觀念不僅是迥然不同的，而且也是深刻地對立的。不顧一切地關注自我利益是共和德性敗壞的最佳定義；注重自由國家中生活的個人方面尤其是經濟方面的趨勢，會損害對共和國來說至關重要的公眾參與；而自由社會生產的財富對一個共和國的基本政治平等則是致命的。而且，從最初直到今天，美國的政體一直都是共和政體與自由政體的混合物，從來就不是純共和政體或純自由政體。然而，共和時期首先從革命鬥爭中產生，並在《獨立宣言》這份文件中得到表現；而自由時期則在複雜工作期間從新國家的諸多利益中形成，並在憲法中得到表現。由於在《獨立宣言》中有自由主義的因素，在憲法中也有共和主義的因素，因而使上述這種區分顯得過於簡單，儘管如此，它仍表明：從一開始，二者間的平衡從來就不是輕而易舉的，也從來不是均等的。《獨立宣言》在好幾處重要的地方提到上帝，而憲法則根本不提上帝。因此，早就該求助於宗教，以之為在美國政體內調解各種張力的工具了。

共和國早期的宗教 在早期的共和國中，宗教有兩個至關重要的位置：一者在新政治體制的上層建築中，一者在其基礎結構中。《獨立宣言》指的正是宗教的上層建築性的位置。所謂上層建築，我指的是那種往往居於政府權威之上的權威中心。一七八五年，在弗吉尼亞曾就建立宗教自由這一提案展開過辯論。也許，對這種高高在上的權威的最引人注目的確認正是在那一年出自麥迪遜之手：「當其認為可以接受造物主之時，人人皆有責任效忠於且

只效忠於造物主。此種責任在時間先後與義務等級上皆優先於文明社會之要求。任何人在其能被視作文明社會之一員之前，必先被視作宇宙之主的子民：進入任一次屬團體的文明社會之一員，其行為總須保留其對當權者之責任；若然，則成為任一特定文明社會之一員的任何人，其行為須更多地保留其對普世之主的忠誠。」這裏，麥迪遜使其自身服從於凌駕於個體公民之上的更高級的上帝之權威，而個體公民通常都把政治社會之權威置於較其更優先的地位。

當《獨立宣言》在其首行即提到高於人法且能判定人法「自然法與上帝法」時，它就指明了上帝的權威高於集體性的政治社會本身。通常，人們總是斷言，自然的上帝並非《聖經》的上帝。這就引起一個問題，即十八世紀思想中自然宗教與《聖經》宗教的關係問題，在此，我不想深究此一問題。然而，傑弗遜卻接着說：「我們認為以下真理是不言而喻的：人人生而平等；人人都享有上帝賦予的某些不可讓與的權利，其中包括生命權、自由權和追求幸福的權利。——為了保障這些權利，人們組成自己的政府，政府的正當權力來自被統治者的同意，——任何形式的政府，只要危害上述目的，人民就有權力改變或廢除它，並建立新的政府。」這裏，我們明確地看到了《聖經》的上帝，他決不只是自然的第一原理，他創造了每一作為個體的人，並賦予他們以平等和基本的權力。

自那以後，提到一種超政治的權威，提到高踞政府之上、其目的成為判定政府之標準且唯有以其為根據政府之存在的正當性方能得到證明的上帝，便成為美國政治生活的一個永恆的特徵，這一點意義重大。華盛頓和傑弗遜在他們最莊嚴的公開演講中，例如在他們的就職演講或華盛

頓的告別演講中，都曾一再重申《獨立宣言》的表述方式，雖然他們並未作過多的發揮。共和政治生活中此種最高級的宗教象徵體系的存在證實了下述論斷：在美國有一種公民宗教。說到這裏，我還必須說明一點：美國的公民宗教雖然已經相當有保障地得到了建制化，但它卻是形式的，而且在一定的意義上是邊緣性的。說它是形式的，乃因為它的教義貧乏，而且相當抽象，雖然在這一點上，它與盧梭的公民宗教非常相近；說它是邊緣性的，乃因為它在法律和憲法程序中得不到官方的支持。正是在這一點上，我必須再次指出：在合衆國的憲法中，根本沒有提到上帝，並因此沒有提到任何公民宗教。在法律上，信仰公民宗教的教義並不是每個人義不容辭的事，而且也沒有公民神學的官方解釋者。由於我方才指出的形式性，也確實很少有公民神學需要解釋，儘管在我國歷史的重要關頭，我們也曾產生過至少一位偉大的公民神學家，那就是林肯。

美國公民宗教的邊緣性與我們的遺產中自由主義的一面及其最重要的表現——憲法密切相關，這一面使很多人否認在美國有或者應該有公民宗教。確實，從自由主義政治思想的觀點來看，並不需要，或許也不應該有公民宗教。國家是一台沒有目標或價值的純粹中性的法律機器，它的唯一功能是保護個人的權利，也就是保護自由。僅從詞源學的根據而言，不論如何消極地或個人主義地給出定義，自由 (freedom) 也許總是自由主義 (liberalism) 的一個不可化約的含義，而此種自由卻蘊涵一種目標和價值。既然我相信一種純粹的自由主義是 *reductio ad absurdum* (歸謬法) 和社會學意義上的不可能之事，我想在此指出至少一個理由，說明一個純粹自由主義的政府從來就不曾存

在過，以及為甚麼在美國共和主義的言語及在某種程度上共和主義的實質總是那麼不太容易地與自由主義協同共存着。

恰恰是從共和主義的觀點來說，公民宗教是必不可少的。一個共和國作為由踴躍參與的公民組成的積極的政治共同體，必須有一個目標和一套價值觀念。在共和傳統中，自由是一種肯定政治平等與民衆政府之價值與尊嚴的積極的價值觀念。一個共和國必須努力在積極的意義上合乎道德，並且誘導出其公民的道德承諾。由於這一原因，它不可避免地要邁向一種生存的終極秩序的象徵化，在這種象徵化中，共和的價值觀和德行才有意義。此種象徵化也許不過就是崇拜共和國本身，以之為最高的善；或者，以美國為例，它也許就是崇拜一種支撐着共和國力圖去體現的價值標準的更高級的實在。

不過，一個真正的共和國的宗教需要卻很難透過在美利堅共和國已被建制化的形式性的和邊緣性的公民宗教來得到滿足。美利堅共和國的宗教上層建築已部分地由公民宗教提供，它主要是由置身於任何官方政治結構之外的宗教團體提供的。正是在這裏，可以發現美國解決問題的方法的天才性和獨特性。在一九七六年自由黨的集會上，喬丹 (B. Jordan) 號召創立一個合乎道德的甚至有靈性內容的民族共同體，這就是帕森斯 (T. Parsons) 所說的「社會共同體」，也就是在歐洲被稱之為與國家相反的民族。雖然其意義是前政治性的，但如果沒有它，國家就只不過是一架施行高壓統治的機器。

現在普遍都認可，在美國，民族共同體的最早創立要早於革命一代或兩代的時間。它是一七四〇年大覺醒的結果，所謂大覺醒乃是一次曾經橫掃過各殖民地並首次賦予

它們以大團結之意義的宗教奮興運動的浪潮。正如哈奇教授 (N. Hatch) 的著作已經說明的那樣，隨着他所說的「公民千禧年主義」的出現，在十八世紀五十年代和六十年代的宗教團體內部，這種宗教團結逐漸被賦予一種更有政治意義的解釋，也就是說，被賦予世界史上美利堅各殖民地悉皆神聖的宗教意義。¹⁰正是這種具有宗教靈感的民族共同體促成了美國革命，並造就了這個新的國家。正是這個民族共同體，而不是一七八九年產生的那個自由主義的立憲政體，才是我所說的真正的共和國。

自由主義的政體從來就沒有拒絕過本來就已經固存於《獨立宣言》中的公民宗教，而且確實使公民宗教在我們的政治生活中生氣勃勃，儘管憲法對它保持着沉默。然而，從法律政治制度的觀點來說，任何對那種超越於形式性和邊緣性的公民宗教之外的宗教象徵體系的進一步的闡述都是純個人的事。而從那種在其自我意識中仍然還主要是宗教性的民族共同體的觀點來說，這種闡述即便缺乏任何法律地位，它卻是公眾性的。由此我們便可以像馬蒂 (M. Marty) 所說的那樣來談論與公民宗教有差異的公共神學 (public theology)。革命時期的公民千禧年主義就是這樣的一種公共神學，而且，從那以後我們就不會缺乏過這種公共神學。

正如許多學者已經開始承認的那樣，在美國創立一個民族共同體的諸多問題並未隨着立憲政體的建立而消滅，而是在一定的意義上變得更為嚴峻了。隨着新國家的形成，那些在革命鬥爭期間受到抑制的分離勢力開始大行其

10. N.O. Hatch, *The Sacred Cause of Liberty*《自由的神聖之因》，特別請參看第一章，New Haven, Yale University Press, 1977。

道，而民族共同體的意識則日見衰頹。在某種程度上可以說，在新的國家裏，直到飽嘗內戰的創傷之後民族共同體才得以完全形成，不過，那次事件又使一系列新的問題得以出現，這些問題後來為保持一個真正的民族共同體帶來了更大的困難。然而，正如米勒 (P. Miller) 指出的那樣，就我們是在民族時期的早期開始創立一個新的民族共同體而言，恰恰又是宗教奮興運動充當了一個重要的角色¹¹。我並不想貶低米德 (S. Mead) 已經出色地強調過的，與教會處於複雜關係的啟蒙思想所發揮的作用。在我看來，啟蒙宗教和倫理體系也是公共神學的一種形式，而且發揮過重要的作用。傑弗遜曾期盼過一種全面性的訴求，即訴求於功利主義，以之為主流宗教，他期盼着這種訴求可以把公共神學與形式性的公民宗教較之實際的情形更密切地整合起來。但他的期望落空了，而且，公共神學主要是根據《聖經》的象徵系統而得以實現的。

儘管我已經論證了出自民族共同體的公共神學集中體現了真實的共和國，但我並不想粉飾它。正如所有生氣勃勃的年輕共和國一樣，它也有一些自我陶醉的成分，這種自我陶醉從那以後一直給我們留下一些不祥的影響。那種已經從形式性的公民宗教中消除殆盡的「選民」和「上帝的新以色列」等象徵體系，在公共神學中雖然不乏批評，卻相當普遍。公民神學提供了一種價值和目標感，如果沒有這種價值和目標感，民族共同體、最終連自由政府都不可能長存不衰；但是，那種價值和目標究竟是甚麼，人們卻從來不甚了了。一方面，它似乎意味着要充分實現確立

11. P. Miller, *The Life of the Mind in America* 《心靈在美國的生命》，第一章，New York: Harcourt, Brace and World, 1965。

於《獨立宣言》中，但在一個除了有很多其他的問題以外，仍然還讓奴隸制合法化的國度裏當然不能充分貫徹的那些價值觀；另一方面，它也許意味着一種對新大陸的其他部分顯明天命的彌賽亞式的使命。這或許是一種令人清醒的思想，然而我們歷史上的絕大多數的善與惡都源於我們的公共神學。從廢奴運動到社會福音運動和早期的社會黨運動，到馬丁·路德·金領導的民權運動和查非茲(C. Chavez)領導的農場工人運動，每一個旨在使美國更充分地實現其公開標榜的價值觀的運動都產生於某種形式的公共神學。但是，每一場擴張戰爭和每種形式的對少數民族與移民群落的壓迫亦復如是。

對我已公共神學領域裏發現的道德活力機制最清晰而且也許是最純淨的表述，在我國歷史的緊要關頭取得了突破性的進展，在我們最偉大的也許是唯一的公民神學家林肯那裏，這種表述已突變為公民神學本身了。在哥底斯堡演說中，林肯首先以《獨立宣言》的首行為立論之基礎，號召我們完成「擺在我們面前的偉大任務」，這個任務就是務必保證有一次「自由的新的誕生」，務必保證為我們所有的公民實現共和國立基於其上的所有信念。在第二次就職演說中，林肯以其偉大而又憂鬱的悲劇性眼光感受到：一個不信宗教的民族的首要需要乃是仁慈和公義，因此，他把《聖經》象徵系統吸收到公民宗教之中，使之在公民宗教中處於一種前無古人後無來者的更核心的地位。

我撰寫本文的目的並不是想評價我國歷史上公民宗教與公共宗教此消彼長、盛衰無常的整個歷史，我只想指出，它們對我們的民族生存的某個方面、即對我們作為一個共和民族的生存的某個方面來說，是絕對不可或缺的。

不過，到目前為止，我還只是論述了我所說的宗教在共和國中充當的上層建築性的角色，現在，我想轉向它在基礎結構中的作用。

宗教與公民的創生 正如我在描述古典的共和國概念時已經指出的那樣，在這樣的政治體制中不僅有必要主張高層次的道德和精神承諾，而且也有必要以這些道德和精神信念陶冶、教化和培育公民，以便使這些信念內化為共和德性。然而，當我們檢視自由主義的立憲政體時，我們將再次在這個領域裏發現一個徹頭徹尾的空白。使國家作為德性的學校乃是自由主義政體認為它自己最不該幹的事，而在這一點上，一個自由主義政體所不能做的事，作為真正的共和國的民族共同體卻能去做。

這個問題部分地是通過聯邦制來處理的。於聯邦政府不合宜的事，次一級的權力機構卻可以合宜地去做。正如在我們大部分的歷史中，宗教在地方乃至州一級政府較之在聯邦一級政府裏更為自由和更普遍一樣，政府作為教育者，而且作為價值觀領域裏的教育者，在次一級的權力機構內曾因此而被廣泛地接受。羅伯特·林 (Robert Lynn) 已經非常出色地說明了麥加菲教材的讀者們 (McGuffey readers) 在十九世紀的大部分時間裏，是怎樣傳播一種宗教的和共和主義的意識形態的，其中包括對公益和參與公共生活之愉悅的有力強調¹²。

12. R.W. Lynn, "Civil Catechetics in Mid-Victorian America: Some Notes about American Civil Religion, Past and Present" (維多利亞時代中期美國的公民教義手冊：對過去與現在美國公民宗教的一些解釋)，載 *Religious Education*，卷六十八，第一期，1973，頁 5-27。

更有甚者，正像托克維爾洞若觀火般看到的那樣，一如公立學校向來都很重要一樣，在美國，培育共和德性的真正學校正是教會。托克維爾認為宗教是我們首要的政治建制。正是一種共和主義的宗教和一種民主主義的宗教不僅灌輸了共和的價值觀，而且在公共生活的參與方面樹立了榜樣。托克維爾說，較之國家的法律和物質環境而言，正是風俗為美國民主的成功做出了更多的貢獻，而風俗則是由宗教塑造的。正像一位關注共和政府的古典理論家可能會做到的那樣，托克維爾發現赤裸裸的利己主義乃是解決共和政體的諸多問題的萬全之策，而且，他還認為，美國人民的商業取向乃是對那種毫無節制地追求自我利益的可能性的解放。不過，他把宗教視作強大的節制因素，它能夠把赤裸裸的自我利益轉化為他所說的「得到了正確理解的自我利益」，也就是一種有公心的（public spirited）而且能做出自我犧牲的自我利益。托克維爾以此揭示了宗教如何減緩了美國自由主義的那種不折不扣的含義，從而使共和制度得以存活下來。晚年，托克維爾開始懷疑這種妥協是否能長久地行之有效，而我們晚近的歷史則再充分不過地證實了他的懷疑。托克維爾的分析在當時的情形下無疑是正確的，它為我們理解這個我們生活於其中的光怪陸離的、獨特的而且可能最終還是鬆散的社會，提供了一條實質性的線索。

對於宗教在我們這樣一個社會中的作用，托克維爾的發現也得到了共和國的開國元勳們的充分理解。例如，當亞當斯在新的自由主義立憲政體中擔任我國第一位副總統時，在任職的頭一年裏，他就說：「我們並沒有這樣一個政府，即它裝備的武力足以戰勝不受道德與宗教約束的人類情感。我們的憲法只是為一個有道德和宗教的民族而制

定的，它對任何其他的政府都是完全無效的。」¹³亞當斯所說的可謂意味深長。而華盛頓則在他的告別演說中寫道：「在所有那些導向政治昌明的見解和習俗中，宗教和道德是必不可少的支撐。有人若力圖顛覆人類幸福的這些偉大支柱和人們及公民之責任的最強有力的支柱，又想得到愛國主義的美名，那將是枉費心機。一個純粹的政客應該和一位虔敬之士一樣尊重和維護這些支柱。」在上述引文中，我們的第一任和第二任總統對宗教和道德對於一個成功的共和國的必要性的認識，對一個民族的習俗與宗教信仰中的基礎對於一個成功的共和國的必要性的認識，也許以一種相當消極的、迂迴的而且幾乎是辯護性的方式，表述了以下事實，即我方才探討的共和主義與自由主義政體之間並非輕而易舉的妥協乃是我們這個新國家的特點。但它也說明，共和國的創立者們已充分理解了一個民族的生活方式與其政治組織形式之間的關係。

共和國的腐敗 僅在幾年前，我們已慶祝了我們共和國成立兩百周年，因此，不可避免的是，我們必須全面考察一下，看看我們的遺產被了解得怎樣，其中又有多少仍然在我們的公共生活中發揮作用。我們也許曾希望，在共和國成立兩百周年的那一年及最近在一九八〇年舉行的總統競選能夠在共和這個詞的高級意義上具有教育意義，過去我們曾有過幾次這樣的總統競選。在林肯與道格拉斯的辯論中，這兩位才智過人而且對這個至關重要的問題頗為敏銳的偉人，使我們共和國和我們歷史中最深層的哲學

13. 轉引自耶穌會士 J.R. Howe, *The Changing Political Thought of John Adams* (約翰·亞當斯的政治思想之流變), Princeton University Press, 1966, 頁 185。

底蘊昭然若揭。遺憾的是，在一九七六年和一九八〇年的競選中，我們可謂一無所獲。也許，那些從周圍幾英里之外駕車進城，來聆聽林肯與道戈拉斯辯論的伊利諾伊斯州的農民與在家中電視機屏幕前的千千萬萬的人相比，可謂另一類。也許，還有別的原因。在最近的一些競選活動中，我們所得到的，只是有人含糊地、漫不經心地提到一種大多被誤解和遺忘的歷史，以及一種似乎注定不肯作一點點深究的對現實的態度，然而，我在此探討的這些重大問題並未以任何清晰的形式表現出來，而是以對某種東西的不確定、摸索和渴求的形式呈現出來的，這種東西已從我們的記憶中消失得如此遙遠，以致我們幾乎已不知其名。正是我們共和國的道德目標及我們公民的共和德性，或者不如說，正是這些東西的喪失一直困擾着我們最近的政治生活。

我們的話是為他日他世而說的，它似乎並未說明我們當下的現實。可是，我們的政治家和它們的聽眾卻由於缺乏合適的話語而驚異和困惑，他們較少關切去找到一種新的說法，而更多地關心找到一種簡易的規則，以便使老的說法重新適用。這種簡易的規則就是斷言：我們必須抑制、控制和削弱政府，似乎我們政府的巨大增長只是偶然之事，而不是我們生活於其中的這種社會的一個標誌和徵兆。

要追問一九七六年和一九八〇年的兩次總統競選未曾究問的問題，就是要追問以下的問題：在二十世紀晚期的美國社會條件之下，我們能否作為一個在任何與共和國這個名詞的歷史含義有連續性的意義上的共和國繼續存在下去？如果我們發現我國政治制度中的共和成分已被侵蝕殆

盡，無可彌補，那我們就必須考慮一下：一個自由主義的立憲政體能否在沒有共和成分的情況下繼續存在下去，要回答這個問題對我來說並不太困難，但我樂於聽取相反的論點。最後，我們還必須追問一下：如果我們的共和政體和自由主義的立憲政體兩者都缺乏繼續存在下去的社會條件，那麼，甚麼樣的專制政體可能會取代它們呢？因為我們必須牢記：在地球的歷史上，共和政體和自由政體既稀少又短暫。或許我們甚至還能覺察到，在我們共和政體破碎不堪的表面下，那正在等待着我們的乃是暴君專制。當然，我也希望找到如何改革和重建一個腐敗的共和國的方法，按照馬基雅維里的說法，這是所有政治事務中最為困難的事。但是，不論我們看到的現實是甚麼樣的，我們都不應該畏葸不前。

我已提到過腐敗。腐敗是個大詞，是一個在十八世紀的話語中有其確切含義的政治詞彙，不過，我們已使它的用法變得狹隘而又卑賤。在共和國的創建者們的語彙裏，腐敗乃是共和德性的對立面。正是它在摧殘着共和國。富蘭克林在制憲會議的最後一天即一七八七年九月十七日曾講過一番話，記住這番話對我們也許不無裨益。在那個漫長而又炎熱的費城之夏，年邁多病、疲倦不堪的富蘭克林一直都坐着出席了會議，因為他的出席對於新文件的被認可可是至觀重要的。在當時，他真正是美國的象徵。在那最後的一天，他站了起來，籲請全體一致同意，他希望他的站立也有助於文件的通過。他說道：「先生們，在百感交集之中，我贊同這部憲法，如果說它也有缺陷的話，我連同它的缺陷也一起贊同。因為我認為一個公衆性的政府對我們來說是必要的，而且認為，除非政府真的得到很好的管理，對人民來說是一種神恩，否則便不會有任何形式的

政府。我還進一步相信，政府有可能在相當長的時期內得到很好的管理，而一旦人民竟會腐敗得需要專制政府，而不能勝任任何其他政府，我們的政府就只能像在此之前的其他形式的政府一樣，以專制主義告終。」¹⁴富蘭克林充分意識到了新憲法中包含的諸多妥協，但他對自己的願望還抱有一線希望，這個願望是：人民的共和德性將會彌補這些妥協。從上面這些話中，難道我們不能至少有那麼一次會看到一位老共和主義者的情感嗎？

腐敗——我再次使用這個十八世紀的詞彙——常見於奢侈、依附和無知之中。奢侈就是對物質性的東西的追求，這種追求會轉移我們對公益的關切，會引導我們不顧一切地只關注我們自己的利益，或者可以說，它就是我們今天所說的消費主義。依附則自然而然地來自奢侈，因為依附就在於受制於那些許諾將滿足我們的物質欲望的任何個人或團體，或我們今天所說的政府性或私人性的團體組織。福利國家裏花樣繁多的福利正是十八世紀的依附所指的真正典型，我在這裏所說的福利指的是那些有助於大公司、有助於因逃稅有方而收入在中等水平之上的大多數人、有助於其生計依賴於巨額軍事開支的工人們的福利，同樣，它也指有助於赤貧者免於餓死的福利。最後說無知，即政治無知，它是奢侈與依附的結果。它缺乏對公共事務的興趣，只關注私人的事，願意受那些許諾關照我們的人的支配，即使那些人並未得到我們的在見解上的同意。我也許應該考察一下在我們的整個社會中這幾種形式的腐敗已經達到的等級和程度，以便評估一下在我們的共

14. R.L. Ketcham 編，*The Political Thought of Benjamin Franklin*《本傑明·富蘭克林的政治思想》，Bobbs-Merrill，1965，頁401。

和國裏是否有足夠的力量使其自身得以繼續存在下去。

復興的資源 托克維爾對宗教在我們的公共生活中的作用作過卓爾不群的社會學分析，共和國的所有創建者對這種作用都瞭如指掌。現在，我也許還需要追隨他的分析再考察一下宗教。在多大的程度上我們的宗教為我們提供了一種全民性的道德目標感？當然，最近有一些引人注目的範例。宗教界對越戰的反對當然比那些把美國(America)拼寫成K的人對越戰的反對要有效得多。如果說在過去的二十年裏，我們在我們社會中的少數民族問題上取得了一些重大進步的話，那也應主要歸功於宗教的領導。難道說美國的宗教生活的平衡已經從那些對公益有一種歷史悠久的關切的宗派那裏悄然逝去，而進入那些一心只關心個人生活、以自我為中心、以致已開始接近於盧克曼(T. Luckman)所說的無形宗教裏的消費自選模式的宗教組織中去了？地方性的宗教團體在多大程度上還能繼續充當創生一種能夠自制、獨立、有公心、也就是有德性的公民的學校？在最近我們的社會所經歷的巨變中，我們的教會不是一直在與學校和家庭這些我所說的主要用來處理人的動機的軟結構一起，遭受比任何其他建制都要多得多的苦難嗎？它遭受的苦難如此之多，以致連傳承良心與道德價值觀之範式的能力都已受到嚴重的損傷。我無意想說，宗教團體包括人文主義團體現在甚至已經不能提供將會革新我們的共和國的宗教性的上層建築和內部結構了。相反，正如以前歷史上慣常做的那樣，我確實指望從它們那裏尋求革新的動力，尋求任何道德機制都非常需要的「新生」。但是，至於是否還有足夠規模的道德力量，這是一個經驗性的問題，這個問題在我看來還有待解決。

如果我們看看我自己的團體，即學術團體，可以說沒有太多值得自豪的東西。正像我們一直都把每個其他問題都留給了專家一樣，我們也把對我們的基本制度的理解留給了專家，而他們大都沒有出色地完成任務。不知是甚麼原因，我們從未建立起一種對我們的制度進行自我反思的牢固的學術傳統，而隨着我們的制度發生變化以及我們的共和風俗已被侵蝕殆盡，甚至連我們已有的知識也悄然逝去了。總的看來，一直都是政治家而不是學者在承擔着自我解釋的重負。共和國的創建者們全都是傑出的政治思想家。林肯的政治思想因其富有想象力的創造性而大受歡迎，他的選集至今仍然是引導我們真正理解我們生活於其中的政治制度的最佳入門書。甚至到了威爾遜（W. Wilson）和古利奇（C. Coolidge）這麼晚的時候，我們還有一些總統對我們錯綜複雜的歷史瞭如指掌，而且能理解我們的制度的理論基礎。相比之下，我們卻從未產生過一位一流的政治哲學家。唯一的一部論述美國政治制度之本質的深刻的政治哲學著作出自一位法國人之手。當然，我們也曾出產過一些二流的著作，儘管它們總是顯得有點孤立、古怪，而且它們總括起來也並不意味着一種累積性的傳統，但它們並非毫無出色之處。這類著作包括布朗遜（O. Brownson）的《美利堅共和國》和克羅萊（R. Croly）的《美國生活的希望》。不過，在一個貧乏的時代，我們必須對我們已經擁有的這些著作表示感激之情。如果我們求助於這些著作的話，我們就會再次被引導去參考我在本文開篇就講到過的那種偉大的傳統。克羅萊曾引述過歐洲籍的美國哲學家桑塔耶納（G. Santayana）的一段話：「如果一種高貴而又文明的民主要想長久生存，那麼，普通的公民就必須像聖人和英雄。因此，我們可以看到，孟德斯

鳩所謂民主的原則就是德性這種說法是多麼諂媚悅人而且深刻，同時又是多麼令人感到不祥。」¹⁵真是不祥之至！在這樣的語境中，我們就能理解由那位在當今還在傳承着這種偉大傳統的鳳毛麟角的政治科學家嘉法 (H. Jaffa) 為美國成立兩百周年所寫的諷刺警句：「恕我直言，一七七六年，美國可謂一無所有，但她發誓要無所不有。一九七六年，似乎無所不有的美國，卻發誓要變得一無所有。」¹⁶

人們差不多會認為，在我們的每個百周年慶典之前，上帝都會有意懲戒一下我們，以免我們過於趾高氣揚。在美國成立一百周年之前，他給我們派來了葛蘭特，而在美國成立兩百周年之前，他給我們派來了尼克松（在他身上，我們也許能看到那正在等待着我們的暴君專制主義的依稀模糊的面孔，這不是萬字旗和納粹分子的暴君專制，而是一種策略和行政效率上的暴君專制。）現在還不是沾沾自喜的時候，而是嚴肅反省我們何所來又何去何從的時候。

15. R. Croly, *The Promise of American Life* 《美國生活的希望》，New York: Macmillan, 1909, 頁454。

16. H.V. Jaffa, *How to Think About the American Revolution* 《如何看待美國革命》，Carolina Academic Press, 1978, 頁1。

Blank Page

此頁為空白頁