

第一章 绪 论

历史研究的对象，可以说包罗万象。人类赖以生存的物质生产及相应的生产力与生产关系应该研究，人类的精神生产及由之产生的各种社会现象也应该研究；不仅要研究经济政治问题，而且也需要研究各种思想和各种文化现象。如果重视一个方面而忽视另一个方面，这样的历史研究是难以真实、准确地反映人类所走过的复杂历程的。

宗教，作为一种复杂的社会现象和文化现象，在人类社会尤其是西方社会所占有的重要地位是非常明显的。有人从文化类型学的角度形容中国文化属于一种“乐感文化”，西方文化属于一种“罪感文化”，也是说明的这一点。“罪感文化”无论是从其形成还是从其内容看，都与基督教是密切相关的。

即使在当今所谓宗教高度世俗化、理性化的时代，宗教在西方社会的影响也是无处不在的。英国首相撒切尔夫人在 1988 年谈到撒切尔主义的五个基本要点时，第一个出发点就是“造物主的创造精神，要求人们都必须工作，运用才智去创造财富”。布什在 1988 年当选总统后，就于

12月25日圣诞节同黑人基督徒一起作圣诞礼拜。^①而本世纪之初的美国著名总统伍德罗·威尔逊甚至“大谈为国服务要有宗教热情，只有宗教才能指引一条正确的道路。”^②因此，要想真正地认识西方社会，为我国的开放政策服务，就有必要在宗教与西方社会、政治及文化的关系上花些功夫，做些认真研究了。而这，正是我们所缺乏的。

造成这种状况的原因，就在于我们对宗教认识上的局限性。

马克思曾讲道：“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”^③列宁也称宗教是一种“精神上的劣质酒”。^④马克思、列宁这些关于宗教本质的论述，长期成了我们评价宗教时的依据，自觉不自觉地习惯于把宗教与鸦片划等号，并且得出研究宗教无意义的结论。

其实，我们以马克思主义为指导，并不等于拘泥于马克思、恩格斯、列宁的个别词句。因此，在宗教问题上我们要进行大胆的研究，而这样做也正合乎马克思主义的精神。

“宗教是人民的鸦片”，但并不完全等同于“鸦片”。宗教之所以能够伴随着人类的历史而长期存在，当然有其自然的和深刻的根源，认识的和心理的基本原因。其中宗教本身所具有的活力同样是一个重要的因素。宗教作为一种“人的哲学”至今仍得到许多人的认同，本身便是

一个有力的明证。记得柏拉图曾说过：至高的善只能靠“灵的飞翔”才能达到。西方的基督教思想深受柏拉图哲学的影响，在道德上同时追求“爱神爱人”，并通过“摩西十诫”^⑤将两者有机地结合了起来。在此基础上形成了自己一套严密的价值体系和伦理体系，经过长期的历史渗透，进而溶入了西方的整个文化体系之中。因此，开展对宗教的多方位研究，不仅对认识西方社会有深远意义，而且从服务于我国的开放政策来看，也不无现实意义。

应该说，改革开放以来，对西方宗教的研究已经引起了国内各方的重视。不仅翻译、介绍了不少西方关于宗教学方面的著作，而且也出现了一些由国人自己撰写的颇有份量的专著。然而，也存在着不少令人焦虑的问题。在我看来，最主要的问题是，宏观的研究多，微观的研究少，纯宗教问题的研究多，宗教同社会、政治、文化关系问题的研究少，而从历史发展的角度对之进行研究的更少。作为一个学术整体，我们不否认宏观研究的重要性，但根本的问题是，缺乏以微观分析为基础的宏观研究难免会成无源之水，缺乏应有的说服力。因此，加强微观研究，加强宗教同政治、社会、文化关系的研究就愈发显得重要和迫切。

在美国，宗教的重要性由以下几个方面即可见一斑。

首先，与其他西方国家相比，宗教在美国社会和文化中是一支更强大的力量。民间调查发现：“在每 10 个美国人中，便有 9 个人说他们从不怀疑上帝的存在，8 人说他

们相信自己在末日时会被召到上帝面前，8人相信上帝依然在创造奇迹，7人相信来世。此外，有90%的美国人祈祷；88%的人相信上帝对他们的爱；78%的人说过去两年中用‘相当多’的时间思考与上帝的关系；86%的人希望自己子女接受宗教培训”。另一项国际性的调查表明，“在受访者中，认为自己是‘信仰宗教的人’，美国为82%，英国为55%，德国为54%，法国为48%”。“44%的美国人每周至少参加一次宗教活动，而德国为18%，英国为14%，法国为10%，瑞典仅为4%”。

其次，除了“美国人均拥有的宗教活动场所比世界上任何国家都多”之外，美国人花在宗教活动上的时间和金钱也远比花在体育方面的时间和金钱为多，周末去教堂的人比看体育比赛的人多。以1990年为例，观看各种体育比赛的美国人为3.88亿，而出席宗教活动的人为52亿，是观看体育比赛总人次的13倍。1992年，美国人花在宗教事业上的资金总额为567亿美元，而花在棒球、橄榄球和篮球这三大球赛上的钱是40亿美元，前者是后者的14倍。

第三，宗教已成了美国人日常生活中密不可分的重要组成部分，其影响涉及从政治到娱乐的方方面面。美国人一生的许多重要活动都与宗教分不开。无论出生、结婚还是死亡都要举行宗教仪式。在大学及其他许多公共和私立机构，如医院、监狱、警察局、消防队、夏令营、机场等，都雇有专职或兼职牧师提供宗教服务。大学的宗教社

团和宗教专业急剧增加。如普林斯顿大学 1/3 的学生“与校园里的某个宗教组织有联系”，南方卫理公会大学开设的宗教专业课近年来已增加 4 倍。国会对参众两院的每一届会议都是由牧师轮流主持的祷告开始，两院都有专职牧师为议员服务。议员们则组织祷告会与经文研读小组活动。各州议会也有类似安排。军方支持军人及其家属信仰宗教。政府机构保证其雇员免受宗教骚扰。许多电台都有宗教节目，在美国的任何地方、任何时间都可以收听到宗教广播。美国还有一个完整的乐队网络——“基督教摇滚乐队”。

第四，尤其值得注意的是，宗教已成为影响美国政治生活包括对外政策的一支不可轻视的力量。宗教利益集团同各种经济利益集团或劳工利益集团一样，为争取自身利益，并将这种利益所决定的政策倾向施之于美国的决策体系，对美国国会和政府开展了大量的游说活动。而其游说方式虽与后两者有诸多相似之处，如雇佣职业游说者代为表达自己的观点与主张，但又明显具有自己的特点，更加注重采取精神而非金钱的方式从事游说活动。如宗教利益集团很少采取像政治活动委员会直接参与竞选捐款的方式，而更重视开展“基层”游说方式，包括鼓励其成员与政府官员展开对话；进入议员办公室并声称上帝的意志要求他们通过某项立法或某项法案等；定期在国会作证，将其政策倾向与宗教观点巧妙地联系起来；组织游行及开展公众信息交流活动等。以这类精神诉求方式努力促使政府

官员和国会议员关注其宗教思想和政策倾向，在美国相对容易取得成功。犹太人宗教团体的游说即为最成功的范例。

不难看出，不了解美国宗教，不了解宗教在美国的地位与作用，很难说能够真正了解美国。对于我国的美国研究而言，深入研究美国宗教及其影响，无论就学科本身的发展考虑，还是从服务于我国对外关系发展的角度着眼，应该说都已成为一项紧迫的时代课题。但长期以来，由于受种种“左”的思潮的影响，我们在这方面的研究可谓相当薄弱。时至今日，尚无一部真正严肃认真的此类著作问世。这不能不说是一大缺陷。弥补这一缺陷，使我们的美国研究能够更深入一步，乃是我们每个从事美国研究的学者不容推卸的责任。作者选择美国第一次“大觉醒”运动（以下简称大觉醒运动）作为博士论文的研究课题，即是以此为出发点，为弥补这一缺陷略尽绵薄之心，期能抛砖引玉。

“大觉醒”运动本质上是一次以信仰复兴为主题的宗教改革运动。其持续时间之长，影响面之广，在美国是空前的。就时间跨度来说，从十八世纪 20 年代到美国独立战争爆发，达五十多年之久（高潮期在 40 年代）就地域而言，前期以新英格兰和中部殖民地为主，后期发展到了以弗吉尼亚为中心的南部，基本上每个殖民地都受到了程度不同的冲击。“大觉醒”运动的重要性在于：（1）在美国从殖民地初期以政教合一为标志的宗教专制向独立革命

后实现宗教自由的过渡中，“大觉醒”运动成了一个不可或缺的中间环节；(2) 同启蒙运动一样，“大觉醒”运动也构成了美国革命的重要思想来源之一。因此，美国著名早期史研究权威埃德蒙 S·摩根指出，“如果说 1790 年起领导作用的知识分子是政治家，占主流的思想是关于政治的思想的话，那么，1740 年美国起领导作用的知识分子是牧师、占主流的思想是关于神学的思想”^⑥，美国宗教史权威西德尼·阿斯特罗姆将十八世纪看成美国“觉醒的世纪和革命的世纪”。^⑦

然而，由于过去我们只是从阶级斗争角度出发，将美国早期从宗教专制向宗教自由的过渡归因于人民斗争，同时也由于只着眼于启蒙思想对北美革命的影响，对“大觉醒”运动这个极为重要问题的研究还基本处于一种“空白”的状态。

在美国史学界，却是另外一番景象。随着“二战”后思想史学派在美国的兴起，历史学家们从“寻根”的角度出发，对清教思想展开大规模研究的同时，对于“大觉醒”运动的研究也给予了相应重视，写出了一批有相当份量的著作和文章。五十年代，较有代表性的研究成果是佩里·米勒的《乔纳森·爱德华兹与大觉醒》；六十年代，有阿兰·海默特的《宗教与美国思想》；七十年代，有西德尼·阿斯特罗姆的《美国人民宗教史》、马丁·E·马蒂的《宗教、觉醒与革命》、哈里·S·斯托特的《宗教信仰的沟通与美国革命的意识形态起源》；八十年代，有

温斯罗普·S·哈德逊的《美国宗教》、哈里·S·斯托特的《新英格兰之魂》等。无疑，前人的这些研究成果，对于从事这一问题研究的后人来说，都是具有重要参考价值的。

值得注意的是，所有这些论著与文章对于“大觉醒”运动的研究基本上还是局部研究。例如，米勒偏重于人物的研究，反映了爱德华兹在“大觉醒”运动中的贡献^⑧，海默特·马蒂·斯托特侧重于大觉醒与美国革命间的关系研究^⑨；斯托特的《新英格兰之魂》侧重于地区性研究^⑩，而莫斯理则偏重于心理学角度的研究^⑪；其他如阿斯特罗姆的《美国人民宗教史》与哈德逊的《美国宗教》则属于从宗教史角度的介绍，难免流于泛泛。^⑫

总之，即使在美国学术界，对于“大觉醒”运动的研究，仍然缺乏一种综合性的、总体性的系统研究。^⑬

因此，依照实事求是的原则，在前人研究成果的基础之上，尝试弥补这一不足，从总体上对“大觉醒”运动进行系统研究，揭示宗教与美国早期社会发展的关系，便是作者的初衷和愿望。

本着上述构想，在具体做法上，注意点面结合，重点剖析；在传统治史方法上，适当借用了宗教社会学和比较研究的方法。在论文本身的内容上，大致体现了如下几个特点：

(1) 注意观点和角度的新颖性。例如，针对美国学术界将“大觉醒”运动看作美国特有现象的倾向，在对西方

思潮进行总体考察的基础上，得出了“大觉醒”运动是十八世纪西方福音派复兴运动一有机构成部分的结论。再如，针对美国学者在评价爱德华兹时要么完全肯定要么完全否定的两种极端倾向，既指出其保守的一面，又肯定其进步性的一面。

(2) 从不同的侧面、不同的角度，求得对“大觉醒”运动整体考察的效果。例如，从经济角度和清教系统角度考察了“大觉醒”运动兴起的基本原因；在对荷兰改革派、长老派及公理会派分析的基础上，肯定了怀特菲尔德所起的“催化”作用；通过对“新”、“旧”派的分析，揭示了运动内部两派斗争及由此导致“分离派”出现的情况；通过对乔纳森·爱德华兹思想的重点剖析，考察了“大觉醒”运动在神学上和布道风格上的改革；而作为“大众宗教”的浸礼会派与卫理公会派的崛起，更体现了“大觉醒”运动提供的那种宽容与自由精神。

(3) 根据运动由北部向南部发展的特点，依次选择在北部具有代表性的新英格兰和在南部有代表性的弗吉尼亚这两个国教体系最为典型的殖民地作为分析的重点，旨在考察宗教与美国早期社会的关系和“大觉醒”运动在各殖民地内部产生的影响及其对国教体系的瓦解作用。最后，在上述分析的基础上，对运动的性质、意义与影响进行了总结。

注释：

参见陈麟书：“宗教的基本功能”。载《世界宗教研究》，1990年第三期。

邓蜀生著：《伍德罗·威尔逊》，上海人民出版社，1982年，第8页。

《马恩选集》第一卷，第2页。

《列宁全集》第十卷，第62页。

见《新旧约全书·出埃及记》第二十章第三至第十七节。十诫内容：不可有别的神；不可为自己雕刻偶像；不可妄称耶和華的名；当守安息日；当孝敬父母；不可杀人；不可奸淫；不可偷盗；不可作假证陷害人；不可贪恋人的房屋、妻子、奴婢、牛驴并其他一切所有财产。

⑥Edmund S. Morgan: “The American Revolution Considered as an Intellectual Movement”, in *Paths of American Thought*. Edited by Arthur M. Schlesinger, JR. and Morton White. Boston, 1963, p.11.

⑦Sydney Ahlstrom, *A Religious History of the American People*. Yale, 1973, p.260.

⑧见 Perry Miller: “Jonathan Edwards and the Great Awakening”, in *Colonial America, 1607—1763*. edited by Davis R.B. Ross 等, N. Y., 1970.

⑨见 Alan Heimert, *Religion and the American Mind*. Harvard, 1968.

Leonard I Sweet, ed., *The Evangelical Tradition in America*. Mercer University Pres., 1984, p.7, 11.

⑩见 Henry S. Stout, *The New England Soul*. N. Y., 1986.

⑪见 James G. Moseley, *A Cultural History of Religion in America*. Conn., 1981.

⑫见 Ahlstrom, “op.cit” .

Winthrop S. Hudson, *Religion in America*, N. Y., 1981.

⑬见 Jon Butler, “Enthusiasm Described and Decried: The Great Awakening as Interpretative Fiction”, *Journal of American History* 69 (Sep. 1982), pp.305—325.

第二章 大觉醒运动兴起的原因

自 1620 年首批英国移民登上北美大陆，到 1720 年大觉醒运动爆发，已是百年的时间。百年来，无论是英属北美殖民地内部，还是对该殖民地仍具重大影响的欧洲，均发生了巨大而深刻的变化。大觉醒运动既是这一变化过程中的重要组成部分，又是深受这种变化之中各种因素推动下的产物。探究该运动形成的背景与原因，对于我们更好地理解这场运动及其影响，其重要性是显而易见的。

一、北美宗教自身发展的内在逻辑

清教是扬基文化的灵魂。“如果我们不理解清教可以说就不能理解美国”。^①因此，从清教和清教立足的新英格兰入手，便成了我们了解北美宗教自身发展内在逻辑的关键。

作为十六世纪宗教改革的激进派，清教滥觞于英国的宗教改革运动。1534 年，英国教会向罗马教皇宣告独立，自称国教（the Church of England），也称安立甘宗（Angli-

canism 或抗议宗 Protestantism)。1571 年，伊丽莎白一世颁发国教教义《三十九条信条》宣布宗教改革结束，但更激进的一派却坚持继续改革，要求进一步清除国教中的腐败现象，简化教会的形式，纯洁教会的组织，这一派即所谓清教（Puritanism）。清教徒因反对王室的宗教专制和经济压榨，自其产生以来就从未见容于王权。从“血腥的玛丽”到詹姆斯一世“我将迫使他们[指清教徒]——作者 屈从 否则就把他们驱逐出境或处以更严厉的惩罚”^②的叫嚣，清教徒屡遭镇压与迫害，改革英国教会的希望屡遭破灭。他们正是带着这种失望的心情离开故土，满怀着希望和期冀奔赴北美那片荒凉大地的。

最早定居新英格兰的清教徒有两支。一支由威廉·布雷福德牧师率领，1620 年经荷兰乘坐“五月花号”抵达。作为首批出奔的清教徒难民，美国的移民始祖，他们历尽艰辛，冒险横渡大洋，来到北美这蛮荒之地挣扎求生，其痛苦磨难并不亚于以色列人出埃及。靠岸前，他们签订了被认为是美国民主基石的“五月花号公约”，“以上帝的名义”立誓要继续清教实验，“宏扬上帝的荣耀，推进基督的信仰，同舟共济，以契约形式组成政府”，以求自我完善，把北美变成新的耶路撒冷。^③百余人自称为“分离派”，进驻普利茅斯村，为其理想进行首次大胆尝试。另一更为重要的一支是由剑桥毕业的伦敦律师、因清教信仰被褫夺公职的约翰·温斯罗普领导的近 1500 人^④的大规模移民团体，称作“非分离派”。他们在马萨诸塞湾安营

扎寨，带着神圣的使命感，吃苦耐劳，顽强拼搏，兢兢业业地经营着上帝赐福的这片“乐土”，其间经历的风尘与坎坷，局外人是难以想像的。

从殖民地建立到初期的发展，宗教因素在新英格兰一直都占有极重要的地位。造成这种状况的原因主要有以下两点。最先从英国来到北美的殖民者，无论是布雷福德率领的“分离派”清教徒（Pilgrims），还是温思罗普率领的“非分离派”清教徒（Puritans），其主要动机都是为了摆脱本国的宗教压迫与宗教迫害，寻求实践自己宗教信仰的理想场所，用马萨诸塞总督温思罗普的话说就是实现建立“圣山之圣城”（City upon the Hill）的崇高理想。^⑤此其一。其二，他们来到北美大陆后，正如莱海伊大学劳伦斯 H. 莱德教授所形容的，看到的是“一片荒野，这片无垠的荒野富饶而又充满了危险，辽阔而又神秘，富有挑战性而又令人却步。”^⑥面对这种形势，在中世纪宗教信仰传统的环境里成长起来的这批人，便很自然地求助于上帝，希望从宗教信仰中获得信心、希望和力量，以迎接这未可预卜的挑战。

苍茫大地，神圣使命，使他们在孤立无援、自生自灭的险恶环境下，立足未稳之际，就急于创办举世无双的纯洁教会，实施政教合一的高压统治。1630年10月19日，温思罗普在查尔斯敦召集了第一次大型会议。会议决定：自由人有选举助理的权利，这些助理再从中选出总督和副总督。总督、副总督和这些助理一起有权制定法律和选择

执行同一法律的官员。^⑦这里所谓的“自由人”还只限于原马萨诸塞湾公司（1629年成立）的股东。

到1631年第二次大型会议，又接受116人加入了“自由人”行列，包括了除奴仆之外的几乎所有成年男性，但同时又做出了如下决定：“除受同一约束的一些教会成员之外，任何人都不得被接收到这个政治团体的自由行列中来”。^⑧也就是说，除公理会派名下的教徒之外，任何人都不能成为享有一定政治权利的“自由人”。教徒与自由人挂钩，自由人与政治权利联姻，环环相扣，不谓不密。为了寻求实现其宗教理想的更可靠保障，他们建立起了一种排他性的政教合一专制神权政体。

在这样的政体里，“一些人当富，一些人当穷，一些人当权高位重，安富尊荣，另外的人当卑贱顺从”因为这是上帝神圣的安排。^⑨这是温思罗普在航行北美的途中就说过的话。

另一宗教领袖约翰·科顿说得更坦率：“最好要引导共和国建成上帝之所，也即上帝的教会，而不是使教会结构迁就世俗政体。民主政体，我认为上帝从未将之认作是教会或共和国的适当管理形式。如果人民是统治者，谁将受到统治？至于在圣经里明确得到赞同的君主政体和贵族政体都是旨在确立自身的至上地位，而唯有神权政体无论对于共和国还是对于教会都是最好的管理形式。”^⑩

这种服从于宗教目的的政教合一的专制神权政体理论，在1646年的《教会戒律大纲》中进一步得到了具体

体现。该大纲明确规定：“管理宗教事务是行政官员的职责。”^⑪由此出发，政府的主要职能是保证宗教目的之实现，“社区的每个成员出于宗教的义务须服从政府，而政府出于宗教的义务须强迫人民服从教会”。^⑫依照殖民地政府的法律，殖民地内的任何人，无论是教会成员与否，都必须恪守严谨的清教生活方式，必须到教堂作礼拜，严守安息日，违者不是被罚牧，便是被驱逐，甚至被迫害致死。

1662 年“新英格兰马萨诸塞殖民地各教会长老与使者宗教会议”在其制定的“折衷盟约”（Halfway Covenant）中公然宣称：“对该死的异教，或在信仰上与上帝律令的基本原则相悖者给以宽容，或期望给之以宽容，都是非宗教的，与真正宗教之爱决不相容……”。^⑬大有“顺我者昌，逆我者亡”之态。正是在这种思想的支配之下，今日还是“虔诚教士”^⑭的罗杰·威廉斯，旋即成了被驱逐的对象；“美国历史上第一位重要的白人妇女”^⑮安妮·赫钦森夫人也因不同的宗教观点而难逃被强行驱逐出境的命运；1659 年六名教友派被处死的残忍之举更暴露了其专制的本质。

历史似乎是有意嘲弄这批虔诚的清教徒。如果说由“荒野使命”而形成的体系还具有一种“神圣魅力”的话，那么，造成他们世代争辩和困窘的另一个难题，即史学家

通称的“清教悖论”* (the Puritan Paradox) 却近于残酷和无情。如何在尘世和芸芸众生中建立起纯洁的圣徒教会，建立教会之后如何解决圣徒与庶民、自由与约束之间的矛盾关系，清教徒的理想与其自身在北美的实践并未统一起来。作为欧洲宗教改革运动的激进派，因不堪于忍受专制和迫害，逃离故土，几经艰苦跋涉，奔赴于新大陆，却急着建立起政教合一的神权政体，实施高压统治；作为自由的斗士，资产阶级革命的先驱，刚刚找到一片自由空间，便以真正宗教的代表自居，排斥异己，捍卫正统，容不得他人侈谈改革或分离。这与独裁君王詹姆斯一世叫嚣“无论是在实质上还是在形式上，我都要一种教义，一种教规和一个宗教”^⑩的蛮横有何区别！尽管马萨诸塞的清教统治“不是单个暴君的独裁，也不是一个经济阶级或者一个政治集团的独裁，而是‘圣洁’和‘再生者’的独裁”，^⑪因而决定了它深刻的两面性，但是，无论表现形式有什么不同，独裁本身毕竟已成历史发展的巨大障碍，貌似严密的清教统治体系在历史的潮流面前也愈来愈无能为力。回顾十七世纪和十八世纪初整个新英格兰的清教统治，其总趋势正是从高压到宽松、从封闭到开放的一种世俗化发展过程。

具体到宗教本身，这种倾向主要表现在如下两个方面

* 指清教的一种两难处境，即清教徒处在一种理想与现实无法协调的矛盾困境之中。