

簡論美國宗教右派的起源——跨越派別的忠誠

關啟文

在不同國家和歷史處境中，左派與右派的界線都是移動的，所以本文主要集中討論當代美國的宗教右派，其實後現代思想提醒我們，不一定每樣事物或每個詞語都有本質(essence)的(這種思想去到極致就是反本質主義[anti-essentialism])，那似乎我們也不能假定「宗教右派」一定有甚麼本質。當然，縱使沒有絕對的本質，有些概念或分類法在某些處境會比較有用，另一些則沒那麼適用。我們作理性討論時總不能甚麼概念都不用，我認為在有兩極化傾向的當代美國社會中，左派與右派的區分還算一個可應用的概念（但我質疑究竟這概念延伸到香港時的適用性有多大¹），但應用時還是要小心很多細微的分別，且我們一定要扣緊美國的歷史和社會背景去理解宗教右派的來龍去脈。

本文基本上在半年前已完成（當然在最近投稿前稍為修改和加插些新資料），由於這幾年不斷聽到某些人提到「宗教右派」，但他們的解釋和判斷都使我困惑，所以我也作了些少研究，希望對這複雜的問題提出一己見解。或者有些讀者會質疑筆者有偏見，但當然同樣的質疑也可應到一些近期喜歡批評宗教右派的人。我再次重申我的觀點當然不能涵蓋所有事實（其他論文情況也相仿吧），也不排斥那些批評宗教右派的論述也有真理的成分（因為我也不完全認同美國宗教右派）。我只希望那些不滿足於情緒化謾罵的讀者，最少可以用開放的態度，細心聆聽不同角度的論述，然後再嘗試建立更全面的圖畫吧。

我知道很多讀者未必有耐性或時間把文章看完，所以讓我先簡略說明我的主張：左中右的區分要在歷史脈絡中詮釋，在美國(概略而言的)左派和右派都存在，但我個人意見是：整體而言，右派固然有甚大缺點，但左派也不是完美；個別而言，兩派都有些極端分子。然而兩派的思想都各有其道理，社會的問題都是複雜的，較圓滿的方案往往需要平衡各種因素。若有些人只懂根據左右的派別去作判斷，例如認為「左」的就必然對、先進，而「右」的就必然錯、落伍（或倒過來認為「左」必然錯、「右」必然對），恐怕是落入了一種僵化的「派別忠誠」思維了。

左派與右派是甚麼意思？

首先，我們要釐清「宗教右派」的描述性意義(descriptive meaning)和規範性意義(normative meaning)，在日常語言中這兩種意義經常結合在一起，例如「堅定信念」和「頑固」兩個詞語的描述性意義大同小異，就是說一個人很難會改變自己的主張，然而兩者的規範性意義卻迥然不同，前者較中立（甚或有些少讚賞的意味），後者則明顯有點貶義。今天，「宗教右派」的描述性意義和規範性意義在主流媒體和論述中也經常結合在一起，它不單是指有某些政治立場的公共人物或組織（這可以透過社會學研究去確定），也往往包含了「落伍、宗教狂熱、好戰、不寬容」等貶義。筆者認為以下兩個問題要分開討論：

A) 甚麼人是宗教右派？他們提倡甚麼？做了甚麼事？

¹ 參關啟文，《張冠李戴——香港道德保育團體=美國宗教右派？》

B) 宗教右派的主張是否合理？他們的人格應如何評價？

換言之，我們應首先較客觀和冷靜交待釐定宗教右派的社會學或政治學標準，不能先假定宗教右派一定有問題，更不應把那些「問題」放到定義中；然後我們再評價宗教右派的好壞對錯，但評價時要恪守理性討論的法則，不能攻擊稻草人，且要建基於堅實的論據。

同樣的態度當然也要用到「左派」的分析上，我也認為要區分「左派」的描述性意義和規範性意義，我們首先要弄清楚：甚麼人是左派（宗教或世俗背景）？他們提倡甚麼？然後再問：左派的主張是否合理？所以當我們把某人歸類為左派，不必意涵著我們贊成或反對他們，而只是作出一種社會或政治立場的分類。我不贊成用「左派」或「右派」去作判定立場對錯的標準，我已多次表示這些分類只是一種思考工具，有很大限制，也並非絕對。我在《張冠李載》說：「左翼和右翼政治的對立往往顯得過分僵化和非此則彼。」在另一文章《保守主義與左中右之辨》我說：「我們的自我定位更多是中間派… 不左不右… 容許差異… 時左時右… 我們希望超越一般左右之分，因為這種對立源自西方政治的發展，而我們的政治立場是源自整全福音的理念——既關心道德，又關心公義等等。」²

那怎樣去作左與右的區分呢？這也沒有絕對的答案，在本文和《張冠李載》我參考了Himmelstein (1983, 15)的看法（他這種分類法在西方學術討論中有一定代表性），初步把右派在政治理念上的特色歸類為三大點：經濟自由主義；社會傳統主義；親國家主義。³（我在《保守主義與左中右之辨》有更詳細的討論。）其實左與右本來就是相對的說法，所以左派政治理念的特色也可歸類為三大點：⁴

- 1) 反對經濟放任政策，認為經濟平等和扶助弱勢是更高的要求，所以為了達到這些要求，政府可干預自由市場，個人和商業團體的經濟活動，也可用社會政策和法律重新分配社會資源。所以左派傾向支持最低工資和最高工時立法，贊成政府多用公帑扶貧（如提高綜緩和生果金的金額），支持對富人加重稅，強力批判官商勾結等。
- 2) 批判社會傳統主義：左派傾向認為平權是至高價值，而社會的傳統價值（性道德、男女角色定型）往往反映社群對某些族群的壓逼，如性少數派和女性。所以他們傾向支持各種平權運動和解放運動（如婦權、性解放、同運、妓權等），例如他們支持各種反歧視法、贊成放鬆對色情的管制、提倡同性婚姻和多元家庭論等。
- 3) 批判親國家主義：左派認為普世的平等人權的光耀理想比富國強兵、大國崛起、「非我族類、其心必異」等狹窄思想高尚，特別提防「國家安全」會成為鎮壓人權的借口。所以他們提倡普世人權，反對廿三條立法，也對在學校推行國民教育不以為然。

以上解釋應有助澄清一些誤解，我在《宗教右派的傳說》這樣說：「從這本書[《宗教右派》]

² 所以當我說某些人是左翼或左派時，並不是一種攻擊，更不是把他們放在黑名單上，若有人這樣理解我的說話，恐怕是天大的誤解。

³ 為了不局限於美國處境，我把他的「反共產主義」（第3點）修改為「親國家主義」。我已說過這不是右派的唯一定義，其他人可以採納其他定義，最重要是大家都交待清楚自己的用法，和背後的理據，不致使辯論愈來愈糊塗。

⁴ 為了避免重覆出現的誤解，我再說一次，以下三個左派政治理念是用來描述和分類的，並不是用來怪罪的。其實我個人某程度上支持第一和三點，也認為第二點的內涵是複雜的，有利有弊，所以也不是全盤反對。

的作者看，其骨幹可說是香港左派大聯盟，當中包括基督教左翼和自由主義左派。」然後在附註說：「或許有少數例外，如陳成斌等。」⁵我沒有提其他名字，因為我不能確定某些人的立場（恐怕說出來產生誤解），而陳成斌卻是親口對我說，他並不完全贊同「宗教右派」的標籤。文章刊登後禰智偉兄給我電郵，明白告訴我他傾向「不左、不中、不右」的態度，又說沈旭輝也是non-partisan。我當然接納他們的自我定位，也對還有其他例外保持開放性。至於我說《宗教右派》的作者的骨幹（即是說一個重要部分）是左派，是否對呢？如上解釋，說某人是左派並不構成批評，只是分類。⁶我在上面已交待我對左派的概略理解，只要一個人大概符合以上二至三點的描述，應可歸類為左派。我過往十年相當留意香港政治和社會的討論，很多《宗教右派》的作者的文章我也拜讀不少，我也注意到他們就不同社會議題所表達的意見，而這些資料顯示他們整體而言是較符合以上三點，最少是符合這個分類多於右派描述或中間派。⁷其實除了第二點外，我自己的立場在第一點和第三點上都是中間偏左的，我從未提倡、也不建議把左右等分類變成判斷立場對錯的標準。

要了解宗教右派的特性，首先要明白這裡牽涉兩大爭論：「宗教與世俗主義之爭」和「政治右派與左派之爭」，這兩者有錯綜複雜的關係，並沒有簡單的一一對應。「宗教與世俗主義之爭」是關於宗教理念的重要性和宗教在公共社會的角色，對這兩個問題宗教人士的答案是正面的，而世俗主義者的答案是否定的。政治右派與左派之爭牽涉到的問題包括：自由市場與政府干預（如以國家福利幫助窮人）孰輕孰重，國防和外交應強硬還是懷柔等；在這些二元選擇中，右派傾向前者，後者傾向後者。所以面對這兩場爭論，最少有四種立場：宗教左派，宗教右派，世俗主義左派，和世俗主義右派。（而且這樣說已無可避免有簡化，因為上面兩種爭論中，其實也有不少中間派立場。）下面進一步探討這些複雜關係。⁸

宗教與世俗主義之爭

幾位著名的宗教社會學家指出：美國的中部和南部比兩岸的宗教性較強，而「美國的知識分子階層則比較世俗化...這知識分子階層組成了文化精英，他們在教育、媒體和法律領域中有相當大權力...美國近代史的兩個里程碑是最高法院的判決：禁止公立學校的祈禱[1963]和把墮胎視作憲法權利[1973]。」這便激怒了美國的宗教人士，於是他們以前所未有的方式作政治表態和動員。「自1963年以來...的美國政治，一大部分可視作這兩個陣營的活躍分子的抗爭（最少是部分成因）。大部分美國人都在中間...這兩群活躍分子也分別成為兩大政黨的重要

⁵ 請注意：我用的字是「骨幹」，沒有說所有或大部分《宗教右派》的作者是左派，我也馬上承認有例外，而且我說的是「少數」例外，不是「一個」例外，我在陳成斌後面也加了個「等」字。按中文的慣用法而言，最可能的解釋是我心目中的例外不只陳一人（事實也是如此），最少從我的說話不能推論出我是說陳成斌是唯一例外。

⁶ 若有人要完全反對這些左派和右派的分類法，我也無所謂，但最要緊是要公平應用這種觀點，不能只反對人用「左派」分類，卻對大量的「右派」論述視若無睹。我以前並不多用這種分析框架，某程度我現在是盡量因應大力提倡「宗教右派」論述的人，再提出自己的解讀。

⁷ 當然這也有程度之分，左派也可再區分為溫和、激進等。我不敢說我的分類一定對（也不是不能把所有證據都拿出來，但這工程也相當耗費時間和心力，我將來有機會和時間或會作出進一步分析），但希望質疑者也可交待否定我的說法的證據，例如他們可指出那些作者中大多數完全不符合以上三點。

⁸ 在以下分析中，我參考了Robert C. Liebman & Robert Wuthnow, eds., *The New Christian Right: Mobilization & Legitimation* (New York: Aldine, 1983) 中的多篇論文。這本書的兩位編者都是普林斯頓大學的社會學教授，與很多這方面的書不同，並沒有充滿激情的雄辯或指責，而是用比較冷靜的態度和客觀的方法（如社會調查）去分析「新基督教右派」的興起、動員手法和影響等等。他們就指出在很多論到宗教右派的書中，「不帶偏見地檢視證據——這基本上是不存在的」（Liebman & Wuthnow, 5）。

成分，結果就是：宗教與世俗活躍分子的衝突成為美國政治的特色，這與大部分美國人的信念其實是不成比例的。」(Berger, Davie & Fokas 2008, 12)

按照社會學家Heinz的分析，宗教右派與反對他們的左派大聯盟之衝突是符號之爭，這裡指的是如何界定美國的公共符號，如上面Berger等所言，大體而言，是傾向世俗主義的社會精英控制了文化符號的製作權。有些人建構「宗教右派」論述時大力強調美國宗教右派如何強加自己價值於社會，儼然他們對主流社會的價值有操縱的能力，而其他人則只能等待宰割。這圖畫當然是極度偏頗的，若然實情如此，那就難以解釋為何當宗教右派崛起時，很多人（包括不少學者）都驚訝非常，大跌眼鏡，因為對他們而言，社會在架構和主流文化上都已非常世俗化，宗教在世俗社會只餘下苟延殘喘的空間——而在這些精英身邊的圈子中，情況也可能如此。所以宗教右派縱使有一定影響力，他們的對手就算沒佔絕對優勢，也絕對不是省油的燈——他們在社會各領域都擁有大量權力。一隻手掌拍不響，而左派和右派就是那兩隻手掌。

一些調查顯示，宗教右派支持者相對的經濟能力、教育水平和社會地位都較低，不少是社會中被邊緣化和貶低的一群(Liebman & Wuthnow, 9)，另一個社會學家也指出宗教右派的活躍分子大多來自社會邊緣，而不是主流中心。(Simpson 1983, 195) 所以從某個角度看，宗教右派只是在被邊緣化的處境下為自己爭取權益，並抗議一個對他們有敵意的主流文化。(雖然他們數目不少，但在某些方面也可說是「弱勢群體」。) 所以單方面把宗教右派的行動解讀為壓逼其他全無還手之力的人，是沒有說服力的。首先，他們真的有如此大的能力嗎？此外，也忽略了他們的對手——強大的左派陣營——在好幾個重要領域（如學術界、媒體）都擁有更大的權力。

對宗教右派而言，他們的動員正正是去抗衡世俗主義的「霸權」，他們不滿世俗人文主義把「政教分離」演繹為「公共領域不應受宗教影響」，而且他們不單要把宗教的意識形態從公共空間驅逐，更透過政府和公立學校建立自己的「神話」。這基本上是一種世俗自由主義——反映一種原子化的個人主義，把社會關係都視作自主個體之間的合約。這種意識形態與科學主義、技術掛帥等思想結合，已成為很多社會精英的信仰。當他們在文化中漸漸取得支配的地位後，他們一方面排斥傳統文化(宗教和道德)，另一方面則建立世俗人文主義和自由主義的主導(甚或支配)地位。(Heinz 1983, 134) 例如他們爭取法律認可，縱使是未成年青少年尋求墮胎，墮胎診所也不需要通知他們的父母。這法律並不是中立的，而是把世俗主義的「故事」寫進法律(Heinz 1983, 146)——它意味著墮胎不是甚麼嚴重的問題，而且未成年青少年是完全自主的個體，他們的「人權」凌駕於父母的權利。又如宗教審查的問題，宗教右派關注和限制色情的努力經常被說成是一種審查，但你認為若把宣揚宗教右派意識形態的節目給主流媒體，有多少情況下會被使用嗎？(Heinz 1983, 139) 會否反方向的審查已經存在呢？

公共符號在現代社會有巨大重要性，它影響文化的發展和不同社會網絡的建立。而宗教右派是對世俗人文主義者和自由派基督徒對文化符號的壟斷的反抗運動。在這場符號爭奪戰中，主要的戰場包括電視、學校、家庭和法律。很多人認為宗教右派爭取在學校有禱告是霸道或本末倒置的做法，我以前也有這種感覺。但深入思想後，發現問題並不簡單。因為最高法院的判決其實是一刀切地判斷，以宗教為基礎的教育（甚或只是宗教符號）是絕對不容於公立

學校的，這豈不是反映世俗主義的霸道嗎？(參Heinz 1983, 139) 就算你不贊成在公立學校有宗教色彩，但需要在這麼高的層次禁止嗎？這判決的符號意義和對文化發放的訊息，的確是對宗教不利。我們能肯定在每一個社區這種禁止都是必要的嗎？為何不可以讓每個州或市鎮用民主的方法決定他們的教育政策？這樣不是容許更大的多元性嗎？（就以香港為例，有宗教背景的學校有不少，學校生活中也有不少祈禱，也不見得產生了甚麼嚴重社會問題，而且社會人士也大多接受。）

為了回應世俗主義壟斷公立教育，宗教人士就致力於獨立學校運動，創立了很多私立的小學、中學和專上學院。有些人說，這不就解決了問題嗎？然而宗教人士這樣想：他們希望子女接受有宗教色彩的教育，就要自己投放很多資源去創校，和付更高昂的學費送子女到私立的學校，但他們的稅款同時也用來資助公立教育，而公立教育卻被世俗主義壟斷。那他們豈不是有雙重負擔，這樣對他們公平嗎？(進化論是世俗神話的關鍵成分，這可解釋創造論和智慧設計等激烈爭論。)

以上的篇幅是我用同情的態度去理解宗教右派，我個人認為宗教右派的「世俗人文主義」論述有時的確過分簡化，也多了點陰謀論（很多世俗化發展都是一些社會演變產生的後果，而不一定是一群敵視宗教的世俗人文主義者的陰謀）。然而以上分析還是有一定的道理，馬斯丹 (George Marsden)對基要派也有很多批評，但在這點上他也說：「世俗人文主義的確是一種具有準宗教特徵的意識形態，它也包含一些可以賦予自己粗略的統一性的自然主義信念。基要派的簡化觀點，儘管極端，卻道出在許多文化領域中的真實世俗化趨勢。」(馬斯丹，頁117)

總結而言，很多人認為基要派是一群不肯接受多元主義的現實的「古老石山」，指控他們的精神是反民主和反現代社會的。然而這種分析似乎過於簡化，從公共空間和公立學校強行取締宗教符號，接著把世俗神話取而代之，這不是多元主義，而是對宗教的排斥，和建立世俗主義的支配性地位。(參Heinz 1983, 140) 雖然我不同意陰謀論，但近期有一些學者指出，把美國社會世俗化，的確有可能是一群人有意識的運動。University of North Carolina at Chapel Hill的社會學教授Christian Smith(2003) 編了一本書，裡面很多論文都論證「美國公共生活的制度歷史上的世俗化並非現代化自然、不可避免和抽象的副作用，而是互相抗爭、有利益衝突的組群為了控制社會知識和制度而作的鬥爭的結果。」(Smith 2003, viii) 馬斯丹也指出：「當世俗主義者從福音派意識形態和道德的壓抑中得解脫後，隨即將福音派信仰從學術和公共生活中鏟除，...美國歷史按此而被重寫。...美國的新教...被說成是壓迫性的...彷彿是...可有可無的。」(馬斯丹，頁108)

Smith並不把倡「宗教霸權」，他反對讓宗教主導公共社會，但也反對嚴格的政教分離主義，他贊成的是結構多元主義 (structural pluralism)。「特別在像美國那麼多元的社會中，賦予某宗教其他宗教沒有的特權，或賦予所有宗教其他非宗教[人士]沒有的特權，都是不公義的。...但我同時相信，在有那樣多信奉宗教的人民的美國社會中，把宗教排斥於公共生活的諸領域中，賦予世俗[領域]宗教沒有的特權，也是不公義的。... 兩種做法都有問題，因為它們會產生延綿不斷的社會鬥爭——在『勝者為王』的處境中，宗教和世俗組群都感到被他人排斥或支配，於是他們為了保護自己的價值觀和自主性，便不斷動員去作戰。」(Smith 2003, ix)

Smith提倡對宗教和非宗教組群一視同仁，所以過往美國更正教的制度化是需要挑戰的，但卻不應過猶不及。他肯定不同宗教群體對公民社會都有價值，「他們也有權去活出他們的宗教生活方式，無論在私人或公共空間。」所以政治自由主義的政教分離觀「也是壓逼性和不公義的」(Smith 2003, x)。「或許...新基督教右派的支持者發現了或感受到一種備受壓抑或忽略的社會向度，從他們的經驗而言這社會向度是必須、有前景和能滿足人性的。」(Heinz 1983, 145)

政治左派與右派之爭

因著對新政(New Deal)的不滿，1945後政治右翼慢慢發展出一種保守主義，在五六十年代匯聚成智性傳統，如*National Review*就表達這種觀點。他們認為西方文明的問題是國家主義、集體主義和理性主義，政府在中央集權後以理性方式規管社會（如經濟發展），但這種做法往往適得其反。其實保守主義不一定有完全一致的觀點，但在一些實際問題上有共同的關注，也有共同的敵人——提倡福利社會的自由主義者。(Himmstein 1983, 19)

後期的新右派(New Right) 或新保守主義的意識形態與此有連續性，如上指出，主要是三樣東西的結合：經濟自由主義；社會傳統主義；堅定的反共產主義。(Himmstein 1983, 15) 但三者的結合其實沒有必然性。經濟自由主義以個人自由為重，特別是個人和商業團體的經濟活動，他們反對政府干預自由市場，簡言之就是「大市場，少政府」的理念。社會傳統主義則關注社群和道德的崩壞，認為這是政府遵照自由主義的惡果，而他們則要維護那些傳統價值（如反色情、家庭等）。而堅定的反共產主義主要是關注美國的國家安全，他們對自由主義者的軟弱不以為然，提倡強硬外交路線，例如他們針對共產中國，支持美國與台灣的防衛協議。(Guth 1983, 34)

然而這種新右派的思想存在內在張力（也不一定是矛盾），如經濟自由主義與社會傳統主義的重點大相逕庭，前者重個人主義，對人性樂觀；後者則重社群主義，對人性悲觀。但弔詭的是，這種道德上傳統，但經濟上自由的結合，雖然有張力，但正是新右派在美國處境的吸引力，因為這化表了上帝與資本主義的結合，與及社會穩定與經濟發展的並存。(Himmstein 1983, 22-23) 純世俗的個人主義（如Nozick那種）對大多數有宗教信仰的美國人是不對胃口的。在與宗教結合後，追求經濟成功被賦予了神聖的意義（如上帝的祝福），這顯得更可接受。

此外，新右派的統一性也在於他們有共同的敵人——當代左傾、傾向平等主義的自由主義。以上結合的微妙之處，在於它剛好是自由主義那同樣有張力的結合的相反：左傾自由主義者在道德上反傳統，要求政府少規管，好讓人們有更多自由，然而在經濟問題上卻支持政府干預，以達成公義或扶貧等目的。換言之，對他們來說，嘗試前衛生活方式的人的自由是神聖不可侵犯的，但私人經濟活動的自由卻需要限制。這不也是有點弔詭嗎？

由於新右派希望建立一個廣泛的聯盟，而他們的思想裡也為宗教和道德價值留下一定空間，所以他們也向宗教信徒招手。而剛好在六七十年代，傳統信徒感到世俗主義的威脅，所以也希望動員信徒回應社會議題（如墮胎）。就是因著這些發展，宗教右派就找到合宜的時機崛起。但如上所言，這種結合不是牢不可破的。一方面在政治右派中有一些人只是強調經濟自由或

國防，但對宗教和道德價值興趣不大，如美國加州共和黨州長亞諾舒華辛力加。另一方面，在基要派中有一些基本上對政治參與沒興趣，如Bob Jones University，也有一些福音派是政治上左傾的，如Jim Wallis。

宗教右派的興起

<政治右派與更正教基要派的結盟>

宗教右派的興起主要發生於七十年代中期，整體而言，到1970年代後期，福音派變得政治上較活躍，這有一些調查支持。(Wuthnow 1983, 168-9)宗教右派的興起是很多人意料不到，他們認為宗教已是過氣的現象，讓它存在無傷大雅，但對現代社會而言則是可有可無，也不能有甚麼作為。他們也認為「保守主義」只是美國政治的短期偏差，美國很快就會回到正軌——就是世俗化的自由主義。所以當宗教右派發展得如火如荼時，他們實在大吃一驚。「福音派重新崛起成為美國文化中的一股勢力。或許這是在1930年最不可能被預測到的事情。…按照當時流行的社會學理論，尚待進行的是掃蕩基要派的餘孽。…沒有幾個人會想到，南方會再次崛起，並定下這個國家的宗教—文化主調。也很少人會想到，五十年後進步的宗派會持續衰落，而福音派和保守團體卻繁榮昌盛。」(馬斯丹，頁70-71)

這些發展也徹底改變了我們對(廣義的)福音派的理解，很多人以前認為福音派是出世的，不會參與政治，他們只會高唱「這世界非我家」，然後盼望「主再來」。那為甚麼他們會積極投入世界呢？宗教右派興起的成因有很多，其一是上面提到與一個更大的政治運動(新右派)的互動。1976年，卡達當選美國總統，是在Woodrow Wilson以來第一個宣稱在成年有皈依經驗的總統，這使福音派受到傳媒注意，有助提高福音派的知名度和公眾認受性。當福音派的身分與主流社會重新連接起來後，也令他們在政治上有更大歸屬感。(Wuthnow. 1983, 177) (當然卡達當選後沒有推行福音派的社會議程，這使福音派失望，並感到被背叛。)

事實上那時很多事件都激發人們重新思考私德與公共生活的關係，如反越戰運動就作出很多道德批評，而最高法院的不少判決都對私人的道德理念有所衝擊，所以「分隔私人道德與公共制度的牆已被打破了」(Wuthnow 1983, 176)——而福音派一直都是這樣相信的。而當他們的信念受到挑戰時，他們感到他們是有權利作出回應的。例如Inland Revenue Service (IRS) 威嚇要把基督教學校的免稅地位取消，這特別激發了基要派的反應，因為他們擔憂政府會干預宗教的領域，如教會學校、電子教會等。上面也解釋了法庭關於墮胎和公立學校中的祈禱等判決是強行重新界定整體社會中宗教、道德與政治的界線，這也引起巨大不滿。(Dobson, Hinson & Falwell, 114) 事實上在七八十年代，家庭的解體和道德的滑坡也是有跡可尋的，這也導致不少美國市民對道德價值的關注。

社會學家Himmelstein指出，社會議題的重要性是受著六七十年代的發展影響的，墮胎、扶助行動(affirmative action)⁹、同性戀權利等社會議題「在七十年代前根本不大重要，社會保守主義能在政治上冒出頭來，只是以下事件的結果：最高法院關於墮胎的判決，國會通過平權修正案(ERA)，女權運動的興起，聯邦政府採納... 扶助行動作為政策等。簡而言之，七十年代

⁹ 有些人把affirmative action翻譯為平權行動，我認為從字面看已不準確。

早期的自由化和根本社會改變，決定了七十年代後期的保守主義的重點。」(Himmelstein 1983, 28)

宗教右派基本上是身分政治多於以經濟或階級利益為基礎，這是因為福音派在道德問題上有相當大的共識，也感到在這方面他們有獨特貢獻。(Wuthnow 1983, 180) 宗教右派的做法後期的確引起較大爭議和反彈，但其興起的確有一定社會原因和群眾基礎，它不只是一少撮極端狂熱分子在「攪事」，而是「顯示在一般民眾中存在著不安」(Liebman & Wuthnow, 3)。例如Simpson分析了1977年的全美調查，發現就著「道德大多數」的四個倫理立場而言，全部同意的美國人有30%；另外也有42%雖然不完全認同，但傾向同意多於不同意，所以可說是保守主義的同情者；而只有28%是傾向不同意。(Simpson 1983, 190-1) 這是說：嚴格來說「道德大多數」並不真是大多數，但它提倡的思想的確在七十年代後期有相當高比例的同情者。(當然，同情他們思想的人不一定同意他們使用的方法，這兩點要分開。)

<宗教右派的組織與成員>

最有名的宗教右派組織是Jerry Falwell帶領的「道德大多數」，Falwell是在Lynchburg的Thomas Road Baptist Church的牧師，背景是分離主義的基要派。另外則有Christian Voice和Religious Roundtable等。宗教右派的主要支持者來自獨立基要派教會和電子教會的觀眾¹⁰（但不是所有電視佈道家都關心政治），比較大的福音派宗派並沒有正式支持。新基督教右派「基本上是一個『福音機構』的運動，它的支持者來自獨立教會、小宗派和主流宗派的個別信徒... 沒有主要的宗派與右派結盟，在一些遊說工作上，全國福音派協會(NAE)...謹慎地與右派合作，但與其競選活動保持距離，她也建議一些較溫和的政策，並認為那些電視佈道家的態度不應那麼激烈。... NAE容納政治上的溫和派（甚或少數「左翼福音派」）——他們支持更多關注世界飢餓、種族和解、貧窮和人權等問題，...葛培理也催促福音派去爭取社會公義、裁減核武」。(Guth 1983, 43)

宗教右派的確動員了不少基要派和福音派信徒，但我們不要誇大宗教右派對教會的影響，也不能把所有教會（特別是新福音派的教會和機構）都自動當作宗教右派。例如在Dallas-Fort Worth Metropolitan Area (Metroplex) 區域作的調查顯示(成功訪問了711人)，就算在南方的聖經帶中，只有七成人聽過「道德大多數」，而其中更只有16%有正面評價，有負面感覺的則佔31%。(Shupe & Stacey 1983, 105) 另一個調查成功訪問了453個美南浸信會的牧師（隨機抽樣），發現他們對基督教右派的支持只是正反參半。(Guth 1983, 117) 並且只有很少數人是「道德大多數」的會員。整體而言，就算在美南浸信會這樣保守的教會中，政治取向也是多元的：有44%支持民主黨，27%支持共和黨，而22%是獨立人士。(Guth 1983, 121)

總而言之，沒有證據顯示有絕大多數福音派信徒支持宗教積極參與政治，而在關心社會的福音派當中，有些是左傾，也有不少雖然右傾，但可能對宗教右派的手法有保留。而在道德大多數的支持者中，在不同課題上的意見也存有分歧。我們要正視教會的多元性，不能把宗教右派等同基督教。當然，這也不是說宗教右派沒有影響力，因為在更正教中，從來沒有一個

¹⁰ 那段時期，宗教廣播的受眾近一千萬，有時可高達二千三百萬。(Heinz 1983, 138)

人或組織可以代表所有信徒和教會，所以宗教右派能大規模動員，的確顯示有不少信徒認同他們的目標，從而作出回應，以具體行動維護他們珍惜的生活方式，免受世俗化的壞影響破壞，並去糾正現代文化的弊端。

宗教右派的行動

宗教右派的行動方式其實與近代的社運大同小異(其實左派更早採取這類手法，如民權運動、反越戰運動)：電腦化的大規模郵寄，聯絡和尋求支持者；發動草根市民發信給議員、政府官員；為國會議員製作道德評核數字，給福音派選民作參考；透過傳媒作宣傳；建立全國性和地區性的政治組織，結成網絡；作政治遊說；鼓勵支持者登記選民，並投票給理念相同的候選人；集會、遊行和示威；和平的公民抗命（這是極少數）等。

以上都是一般關心政治的民間組織在民主社會中從事社運的「標準動作」，宗教右派較爭議性的就是後期與政黨的結盟。其實在1980年，不是所有人都滿意列根，但由於並沒有太多選擇，所以後來愈來愈多參與和支持共和黨的政治活動。(Guth 1983, 36) 有些人認為列根能當選也部分得力於宗教右派的支持。(後來小布殊兩次當選也有類似情況。) 另外，為了抗衡左傾官員和法官單方面推行同性婚姻和其他左派議題，宗教右派後期也經常推動全州的公投，如2008年加州八號提案。為了打破主流傳媒的壟斷（除了Fox News外多數是左傾的），宗教右派也辦了不少民間電台。

很多人批評宗教右派反民主，然而就以上列舉的手法（甚或立場）而言，宗教右派接近香港的民主派多於建制派。遊行示威不消說是民主派的「家常便飯」。又如宗教右派反共，所以也反中共，並支持美國對台灣支援，這斷然不會是親中派立場，卻和香港激進的民主派相近。另外，他們經常推動公投，以人民整體意願解決爭論，那不是和香港的公投派同聲同氣嗎？他們攬民間電台，那又和香港民主派（如亞牛）爭取開放大氣電波相似。這是不是有點弔詭呢？我以上所說的並不是要把美國宗教右派等同香港民主派，而只是想提醒大家，過分固定的思想框框有時會阻礙我們的真正理解。

宗教右派的影響

就宗教右派的目標而言，他們的「成功」是相當有限的。就著不同議題在地區或州政治中，他們有時成功，有時失敗。就全國性影響而言，縱使列根成功在1980上台，使國家政治向右轉，但列根對宗教右派最關切的議題並不真箇熱心。(Himmelstein 1983, 28) 就算在小布殊的政府裡，真正是福音派的也只是極少數。論到對教會的影響，一些調查顯示，很少美國人被牧師吩咐去投票給那一位，「全面的政治保守主義只是相對少數的一群福音派的特性，主要是一些基要派牧師和少數獻身的平信徒。沒有太多證據顯示有大量福音派獻身於共和黨」(Guth, 38)。

有些宗教右派的支持者喜歡歌頌他們的成就，而宗教右派的批評者則喜歡把宗教右派說成是美國民主社會最大的威嚇，姑勿論雙方的價值觀，就事實而言兩者都犯了共同的錯誤，就是誇大了宗教右派的影響力。如Berger上面所言，美國政治大概是左傾和右傾陣營的角力，雙方互相制衡，互有勝負，而每邊陣營也存在多元性和一個光譜。宗教右派頂多是右傾陣營的

一個參與者，如何能主宰天下呢？

然而也是說宗教右派的存在不重要，雖然個別宗教右派的社會運動的影響力都是有限和短暫的，但透過它的出現，美國政治的局面也有一定的改變，它影響美國人怎樣界定那些是時代重要的課題，在這幾十年，不少左派人士都愛說宗教右派只是垂死的宗教或傳統力量的拼死一搏，所以註定曇花一現，難逃滅亡的命運。列根上台前當然是這樣說，到克林頓上台時，和奧巴馬上台時，也重覆這樣說。然而列根之後還有大小布殊成功當總統；克林頓第一任的中期選舉，共和黨一起收復眾議院和參議院。奧巴馬兩年前以旋風的姿態上台，當時我就看過不少評論都說「右派已死」，但剛好在2010年11月的中期選舉，雖然共和黨不能收復參議院（但雙方實力也大幅拉近），但共和黨卻收復眾議院，新增的席位超過六十（這是近期罕見的逆轉），在州長選舉中也大勝。我不能預測未來，但從左派預言的多次失敗紀錄看來，右派的存在在現代生活還是不可完全抹殺的。

結論

本文的目的主要有兩個。第一，現在很多人把「宗教右派」掛在口邊，但不一定對宗教右派的背景和發展有充分理解，我希望本文也能為此提供一點基本資料。第二，我希望能提倡一種態度，就是在批評宗教右派之前，先在當時的歷史和社會處境去明白他們的動機和目標，然後再進行評價。我認為坊間流行的論述稍為缺乏了點同情的理解，所以對宗教右派的真實面貌的描述不太全面。當然，我再次重申，我並不完全贊同宗教右派的主張和做法，這方面的異同請參我其他論文。¹¹我也相信是時候跨越派別定對錯的「派別忠誠」了。

「宗教右派」論述反思系列——後記

我這幾年很少在網上發表文章或與人進行筆戰（這並非甚麼策略，實在是時間和精力有限），但在2010年11月就著近年流行的「宗教右派」論述，寫了一系列文章，投給《時代論壇》的網頁，共四篇：

- 1) 《宗教右派的傳說——對所謂宗教右派的論述的初步反思》
- 2) 《張冠李戴——香港道德保育團體=美國宗教右派？》
- 3) 《簡論美國宗教右派的起源——跨越派別的忠誠》
- 4) 《保守主義與左中右之辨——超越簡化的左右二分法》

一些文章面世後也引起好些回響，有認同的，也有激烈批判的，我實在無法逐一回答所有評論，也無法回應所有問題（事實上坊間已有好些批判我的文章，我都希望仔細回應，但在實際限制下無法實現），所以在這四篇文章下面都加了這段後記。

首先要澄清我這系列文章的目的，我希望促進對所謂「宗教右派」的論述提出反思，因為現今的論述有點兒奇怪，左與右來來就是相對的說法，但在某些論述中，主要突顯的是所謂右派的作為，而無論是在美國和香港，左派的存在和作為則不多論及。當然，任何面孔如何光滑，假若你放在顯微鏡下檢視，仍會找到無數孔洞。我認為這種分析方法不全面，要真正理解所謂右派，不能不放在左右具體互動的歷史場境中。第二，我指出左右的分析框架有很大

¹¹ 參關啟文，《張冠李戴——香港道德保育團體=美國宗教右派？》；關啟文，《保守主義與左中右之辨》。

限制，若然真的要使用，最好大家都說清楚他心目中的左與右是如何區分，然後建基於證據把某些人或團體歸類。第三，歸類不等同批評或贊同，一般而言的左與右的立場並非鐵板一塊，有溫和程度的分別，在各種問題上也可以有不同組合方式（例如政治上左但社會道德議題上右等）。所以當有爭議時，大家最好扣緊具體議題，然後各自提出論據，作理性討論。我以上的文章，第一篇是點出這種論述的處境和潛在問題，第三和四篇則對左與右的分析提出自己見解，而第二篇則討論所謂宗教右派的論述是否真的能應用到香港的道德保育團體。

我的意見當然有可能是錯的，我歡迎理性的討論，但一些評論實在使我相當苦惱，因為是建基於誤解和武斷的詮釋。我明白宗教和政治問題的討論往往牽動情緒，但無論如何，我還是希望在民主社會中多點理性和冷靜的討論。相信很多人都同意理性批評和辯論的前提是恰當的詮釋，就算是與我們不同意見的人，我們都應該賦予同情的了解(sympathetic understanding)和善意的詮釋(charitable interpretation)，例如我們要把別人的主張放在他整體思想系統中理解，又如我們詮釋別人時要根據文本證據(textual evidence)，而不是主觀感受、沒證據的揣測(如argument from silence等)。

基於這種精神，我鼓勵各位有興趣的讀者，在考慮某些對我的批評時，首先要看看有沒有充足的文本證據（而不單是道聽途說），然後在我整體論述中考慮這種詮釋是否合理。例如一些人單單看了第一篇就猛烈批評，但我第一篇文章只是揭開討論的序幕，並明白地指出第二篇有較詳細的討論。寫完這後記，我要暫時封筆了，畢竟現實人生中的責任還有許多，而且網上討論從來不是我所擅長的，我一生人中的在網頁留言應該不超過五次。

書目

- Berger, Peter L., Grace Davie & Effie Fokas. 2008. *Religious America, Secular Europe? A Theme & Variations*. Aldershot: Ashgate.
- Dobson, Ed, Ed Hindson & Jerry Falwell. 1986. *The Fundamentalist Phenomenon: The Resurgence of Conservative Christianity*. 2nd edn. Grand Rapids, Michigan: Baker.
- Guth, James L. 1983. "The New Christian Right." In Robert C. Liebman & Robert Wuthnow, eds., *The New Christian Right: Mobilization & Legitimation* (New York: Aldine), pp. 31-45.
- Guth, James L. 1983. "Southern Baptist Clergy: Vanguard of the Christian Right?" In Robert C. Liebman & Robert Wuthnow, eds., *The New Christian Right: Mobilization & Legitimation* (New York: Aldine), pp. 118-30.
- Heinz, Donald. 1983. "The Struggle to Define America." In Robert C. Liebman & Robert Wuthnow, eds., *The New Christian Right: Mobilization & Legitimation* (New York: Aldine), pp. 133-49.
- Himmelstein, Jerome L. 1983. "The New Right." In Robert C. Liebman & Robert Wuthnow, eds., *The New Christian Right: Mobilization & Legitimation* (New York: Aldine), pp. 15-30.
- Liebman, Robert C. & Robert Wuthnow, eds. 1983. *The New Christian Right: Mobilization & Legitimation*. New York: Aldine.
- Shupe, Anson, & William Stacey. 1983. "The Moral Majority Constituency." In Robert C. Liebman & Robert Wuthnow, eds., *The New Christian Right: Mobilization & Legitimation* (New York: Aldine), pp. 104-17.
- Simpson, John H. 1983. "Moral Issues & Status Politics." In Robert C. Liebman & Robert Wuthnow, eds., *The*

New Christian Right: Mobilization & Legitimation (New York: Aldine), pp. 188-207.

Smith, Christian, ed. 2003. *The Secular Revolution: Power, Interests, & Conflict in the Secularization of American Public Life*. Berkeley: University of California Press.

Wuthnow, Robert. 1983. "The Political Rebirth of American Evangelicals." In Robert C. Liebman & Robert Wuthnow, eds., *The New Christian Right: Mobilization & Legitimation* (New York: Aldine), pp. 168-87.

馬斯丹 (George M. Marsden), 《解構基要主義與福音主義》, 香港: 天道, 2004。