

民主的宗教基礎：新制度論 的分析*

郭承天

國立政治大學政治學系

摘要

本文從新制度論的意識型態和制度行為兩個分析層次，比較美國和台灣的宗教與民主政治之關連。主要論點是，宗教藉著提出民主神學和採行宗教民主制度，可以成為民主制度的重要基石。美國的經驗顯示，原始基督教與民主制度並沒有必然或直接的關係。美國民主制度的建立與鞏固，是因為美國基督教各宗派發展出一套民主神學和採用了宗教民主制度。而台灣民主政治鞏固的過程崎嶇不平，可能是因為台灣的各種宗教在發展這兩個民主特性上，仍較緩慢。

關鍵字：宗教、民主政治、台灣、美國、新制度論、神學

* 本文初稿發表於中國政治學會 90 年年會暨「政治學與新制度主義」學術研討會，2001 年 1 月 6 日。本文初稿獲益於陳思賢教授之評論，謹此致謝。

台灣自 1987 年解嚴之後，民主憲政的建立過程，雖然有許多表現值得世人的讚許，例如，中央民意代表的全面改選、總統直選、以及政權由國民黨和平轉移到民進黨。然而，台灣今日的憲政體制中仍有許多重大的缺陷，使得民主鞏固 (democratic consolidation) 的步伐，走起來像隻跛腳鴨，搖搖擺擺，而且常常跌倒，例如全國最高行政首長的權責不清、憲法常常修改、黑金政治猖獗、以及民粹主義等。

這些憲政問題也許可以歸諸於「民主轉型期」的陣痛，而時間可以解決這些問題。但是南歐、拉丁美洲民主政體在 1960 和 1970 年代的崩潰，日本黑金政治的制度化，以及印度階級和性別歧視的持續，令人懷疑時間是否會自動的解決台灣的民主化問題，還是時間將使得不平等的政治社會關係制度化，甚至導致台灣民主體制的崩潰？

台灣大部分的政治學者，並不認為時間可以自動的解決台灣民主鞏固的問題。他們認為憲政體制的設計，如總統制、內閣制、或雙首長制的制度建立與改善，是確保台灣民主憲政順利運行的基礎。在討論這些憲政制度時，他們也很正確的指出不同的政黨體制，如一黨獨大、兩黨輪替、多黨體系，對於台灣憲政體制有很大的影響。愈來愈多的這些分析，採用了「新制度論」(new institutionalism)來探討各種憲政設計所具有的監督、制衡、分權、穩定、和效率等議題。⁽¹⁾

然而這一類新制度論的研究，可能忽略了新制度論所強調

(1) 關於內閣制、總統制、半總統制優缺點的比較，見盧瑞鍾 (1995)、吳東野 (1996)、周陽山 (1996)。

的另外兩項因素：意識型態和社會層次的民主制度。意識型態對於憲政體制的選擇可以有重大的影響，例如，過去新黨支持內閣制，可能是因為中華民國憲法代表中國的法統，擔心修憲會造成台獨。民進黨主張修憲可能並不是因為內閣制不適合開發中國家，而是因為想要制訂一部台灣人的新憲法。而社會層次的民主制度會影響到政治人物的社會化過程，以及國家與社會的權力均衡關係。例如，雖然是打著民主旗幟起家的民進黨，黨內的派系鬥爭、黨政協調的困難、以及卸任主席的出走，似乎反映著黨內缺乏民主的素養。而國民黨在總統選舉失敗後，試圖將憲法解釋為法國式的雙首長制，以奪回政權，似乎也有違民主憲政精神。這些是本文第二節所要探討的主題。

本文的第三節以美國民主制度的建立為例，說明當時美國人所篤信的基督教如何在教義和社會制度上，引進了民主思想和決策模式，使得民主憲政能夠順利的建立，並且持續不斷的鞏固。也就是說，美國民主憲政的建立是由下往上的過程，因此能夠順利的運行。相對的，本文第四節將說明，台灣的民主化過程，除了人口比例不多的基督教長老會以外，大部分的宗教團體缺乏了類似的民主神學與制度。因此，民眾與菁英的思維模式與行為類型，不論是執政黨或在野黨，常常反應專制時代的特性。本文的結論是，美國的經驗提供了一個民主鞏固的先例，憲政體制的設計與政黨的運作固然重要，然而深入影響人們思想與行為的宗教，應該試圖提出民主神學並且採行民主制度，以建立民主憲政的根基。

壹、新制度論對民主研究的缺失

國內對於憲政體制的研究，在解嚴之後如雨後春筍般的出現。這些精闢的研究有從憲法學、比較政治學、形式理論、政黨論、和政治文化的角度去分析，學術成果豐碩。其背後的假設是，台灣的民主憲政應該以制度完善的西方憲政體制為效法對象。因此，在現有的憲法架構之下，將西方的憲政體制移植進來，即可解決台灣民主化的問題。這些可以稱為政治學新制度論的分析，的確提供了修憲的可行方向。然而這些豐碩的學術成果，在短期內並沒有產生相對的民主果實。由國民黨和民進黨所主導的六次修憲，不但立下了頻繁修憲的惡例，而且原本架構清楚的中華民國憲法，愈修愈脫離民主憲法所應具有的原則和型態。

最具代表性的例子，莫過於第五次修憲的經驗。當時國民黨政府所依賴的一所民間智庫，曾經召集了一批學術根基紮實的法政學者，向總統府提出修憲的方案。該智庫很認真的提出兩套版本，一是美式的總統制，一是法式的雙首長制。這兩套版本都能夠符合民主憲政體制的要求，也自認為符合了總統府想要提升總統權力的政治意圖。該智庫還特別強調，兩套版本各自獨立，各有配套措施，不可混淆。然而，這兩個版本到了總統府之後，卻被合併成爲一個版本，將所有能夠增強總統權力的條文都留下來，然後將所有對總統權力制衡的條款都弱化

或移除。⁽²⁾ 更諷刺的是，向來以民主改革為號召的民進黨，竟然也支持了這個版本，只作了些微的修飾。當時有上千位以法政學者為主的大專院校教授公開簽名反對而不果。本文並不試圖檢討六次修憲後的憲法還有那些缺陷，但是學術理論和實際政治上的巨大差距，似乎暴露出現有新制度論的研究在分析角度上的不足。

這些新制度論的分析，固然看見了正式法規制度對於民主憲政建立的重要性。但是卻忽略了新制度論所強調的另外兩個面向：意識型態和社會層次的制度。⁽³⁾ 意識型態是人們認知和評價政治和社會關係的思維架構，此思維架構深入影響人們的互動模式。⁽⁴⁾ 對於台灣的政治菁英來說，修憲不只是法律條文之間的邏輯性問題，也不只是權力爭奪的問題，更包括了新的憲政理念是否符合這些政治菁英所慣有的認知、評價、和互動模式。可是就在這裡，台灣的民主化過程重複的發生了五四時代「中學為體、西學為用」的弊病：西方的體制移植到東方來，不一定產生預期的果效，甚至可能產生相反的效果。

西方政治菁英的民主意識型態基礎，根源於十五世紀文藝復興運動的人文主義、十六世紀的新教改革、十七世紀的宗教戰爭、和十八世紀的理性主義。人文主義提升了個人的價值，擴展了人權的觀念。新教改革促進了信仰、言論的自由化、以

(2) 該智庫幕僚人員告訴筆者。

(3) 關於新制度論在社會科學各領域應用的簡介，見郭承天(2000)。

(4) 根據 John B. Thompson 的定義，意識型態有批判和中性的定義。前者指僵化的教條主義，後者則是指「指導社會和政治行動的一套思想或信仰」。Krieger et al. (Eds.) (1993: 409-10)。

及對於教皇威權體制的挑戰。殘酷持久的宗教戰爭結束後，確立了宗教和思想容忍的國際規範，並且刺激了基本人權、政府分權思想的產生。而十八世紀的理性主義進一步將民主思想落實到政府體制的設計和具體的人權保障，終而促成了近代第一個民主政體的建立——美國。

相對來說，解嚴後的台灣政治菁英，其意識型態並沒有太多的民主成分。國民黨菁英所認同的儒家民族主義、忠君思想、聖王期待、和名實具歸等專制意識型態，與現代民主理念格格不入。⁽⁵⁾ 解嚴之後，由於原來內閣制的憲法與這些傳統的意識型態不符合，因此需要修憲增強總統的職權。修憲的過程中種族主義的議題被連結起來，使得原憲法與新憲法的憲法學之爭，轉變成大中國民族主義與台灣民族主義的衝突。忠君思想和聖王期待使得憲法中對於行政首長的制衡顯得礙手礙腳。而名實具歸的理想，似乎使內閣制的虛位總統變成一個自我矛盾的名詞。民進黨固然以民主改革為宣傳口號，但是自 1970 年代末期以省籍對立為選舉主要訴求之後，急速的擴展了民進黨（黨外）的群眾基礎，使得「台灣人情結」壓制或代替了民主理念，成為民進黨菁英的意識型態基礎。解嚴後民進黨的菁英，就顯露出「台灣人情結」的困境。一方面「李登輝效應」使得民進黨在各式選舉中無法繼續的擴大影響力。另一方面對於新的憲法架構，除了台獨理念和執政的考量以外，並沒有具體的看法。民進黨提出的「台灣大憲章」，從內閣制（學者派的建議）修正到總統制（策略派的考量），最後放棄兩者而支持國

⁽⁵⁾ 關於中國政治文化缺乏西方的「幽暗意識」，見張灝(1990)。

民黨的模糊雙首長制。由於國、民兩黨菁英缺乏對於民主理念的堅持，因此不論法政學者們提出多麼好的學術研究成果，都被兩黨的菁英視為樂高遊戲，任意拼湊使用，使得學術研究與實際憲政的發展，至今仍有極大的落差。

現有新制度論的憲政研究，另外一個缺點就是忽略了社會層次的制度。前面提到缺乏對於民主理念的堅持，其實並不限於政治菁英而已。不少參與憲政改革的法政學者，可能都因為自己的黨派利益，而放棄自己的學術標準，對於憲政的亂象要麼漠不關心，甚或助長之。更廣而言之，台灣的群眾是否也是憲政亂象的共犯？當他們認同國民黨候選人的儒家意識型態，或是支持民進黨候選人「省籍高於民主」的訴求，他們間接的助長了政治菁英玩弄憲政體制的風氣。

研究政治文化的學者，如胡佛、朱雲漢、徐火炎、石之瑜、黃秀端、張佑宗等，很正確的從目前新制度論研究法的不足之處，另闢重要的研究取向，研究台灣憲政亂象的意識型態基礎。根據他們的研究，台灣群眾的政治文化仍然有相當強的威權取向。使得政治菁英無忌於製造憲政亂象，只求能夠鞏固自己的既得利益和討好選民。⁽⁶⁾

政治文化論雖然解釋了憲政亂象的意識型態基礎，但是並沒有觸及太多的制度分析。也就是說，這些意識型態是經由何種制度所建立、維繫、和轉換的？制度的建立、維繫、和轉換，正是新制度論所一直強調的一個重要的分析面向。政治文化論

⁽⁶⁾ 胡佛(1998)、朱雲漢與張佑宗(1998)、徐火炎(1996)、黃秀端(1996)。

者可能會提及教育體系，包括學校、軍隊、和文官考試體系，對於台灣政治文化的影響。的確，教育體系中的歷史、中文、政治、哲學思想等，常常以專制時代的教訓和故事為主。而且由於民族意識的強調，使得西方的思想也常常必須屈居於五千年、偉大精深的中華思想之下。民主思想與儒家思想的戰爭，在台灣初級教育體系中勝敗已分。

但是除了正式的教育體系以外，本文認為社會團體之中，宗教對於民主意識型態的影響應該是非常重要的。在一個宗教氣氛濃厚的社會，宗教的影響是整體、自發、長期性的。它是整體面的，是因為宗教傳達一套人際關係以及人與神之間關係的價值體系，指導信徒身、心、靈全方位的發展。它是自發性的，是因為人們接受宗教之後，對於超自然神靈的敬畏，促使人們自動的接受隨之而來的價值觀念，並且應用在實際生活中；不像是台灣正式的教育體系，可能造成「學習只為考試」的弊病。最後，宗教的影響是長期性的，因為從孩童學習語言到老死，宗教的價值和體制都不斷的滲透到人們的思想和行為中。因此，本文試圖從宗教所傳達的意識型態內容以及其制度，說明美國和台灣民主政治建立和鞏固的過程，為何有如此大的差異。簡單的說，民主政治的宗教基礎是建立在一套民主神學和宗教民主之上。

貳、民主神學與宗教民主

民主神學，顧名思義，就是要在傳統非民主（不一定是反民主）的宗教神學和現代人文民主思想之間，找到緊密的理論

關連。畢竟，傳統宗教的興起大都是在專制的政治環境中；創教者不是沒聽過民主思想，就是認為它不切實際或不重要。而現代民主思想主要根源於非宗教（不一定是反宗教）的人文主義。從歷史和跨國比較來看，一套能夠支持民主政治的民主神學需要包含下列的成分：首先，它要包含基本的民主價值，也就是自由和平等。其次，它要強調自由和平等在宗教價值體系中的重要性。最後，它要給予信徒爭取政治權利行動的合法性。而建立民主神學的方法大致上有：找出過去被忽略的經文，重新詮釋反民主的經文，以及斷章取義的聯想。

就第一項成分而言，世界上大部分的宗教現在都聲稱，他們的宗教價值中本來就含有自由、平等的成分。基督教提出了「在上帝面前人人都平等」的教義，和「你們必曉得真理，真理必叫你們得以自由。」的經文。儒教有「以民為本」、「天視自我民視、天聽自我民聽」的根據。佛教更可宣稱佛教的「眾生平等」超越了基督教和儒教的平等觀念。民主神學家常常藉著找出過去被忽略的經文，或重新詮釋反民主的經文，開始跨出民主神學的第一步。

民主神學的第二步，是要強調自由和平等在宗教價值體系中的重要性。保守制度的護教者在提出自由平等的口號之後，可能就把自由平等的價值放在順服、退讓、和諧、以及政教分立等宗教價值之下。而民主神學的發展，就是要把自由與平等，提升和融入到宗教所常強調的個人救贖、解脫、完美價值之中。不同的宗教和教派在走出這民主神學的第二步時，有不同的先後順序和強弱程度，因為這需要神職人員進行比較複雜的詮釋工作，以及具有較強的民主信念。

但是在宗教和政治上最爭議的，是民主神學的第三步：它要給予信徒政治權利行動的合法性。對於傳統宗教神學而言，這第三步會把宗教從一個熟悉的專制時代拉到一個完全陌生的民主時代。民主神學的解經，就不能只是靠著尋找被忽略的經文，或是重新詮釋反民主的經文而已；它更需要創意的斷章取義，從經文字面或字行中間，作民主政治的聯想。這種創意解經的目的，是爲了宗教權威直接挑戰政治權威的時候，可以訴諸一個更高的權威——神或者天，以賦予民主運動者去動員反對力量時所急需的合法性。

民主政治的宗教基礎，一個是民主神學，另一個則是宗教民主。民主神學固然可以成爲民主制度的宗教理論基礎，但是如果沒有落實到宗教民主制度上，這一套民主神學只能是空想或文字遊戲。畢竟，民主政治不但是一套思想體系，更是一套生活方式。因此，在建立民主神學的同時，也需要在實際的生活中建立起民主的習慣。家庭、學校、社會團體都是建立民主生活習慣的重要場合。過去研究「市民社會」的文獻，只強調市民社會對於民主運行的重要，如多元利益團體可以提供多樣的政策建議，以及監督政府的施政等。但是本文認爲沒有民主習慣的市民社會，可能無法促成民主政治的建立和鞏固，甚至成爲民主化的阻力，例如新加坡。因此，在一個宗教信仰虔誠的國家，如果宗教組織本身沒有太多的民主制度，就很難期望信徒能夠學習到民主的規範，並且應用在實際的政治上。

一個宗教組織是否具有民主的成分，可以從一些指標看出。這些指標是根據 Robert A. Dahl 民主政體指標，並參考

Freedom House 的政治與公民權利指標修改而成；⁽⁷⁾ 畢竟，宗教團體與政治團體在本質上有相當大的差異，因此需要修正。這些指標包括：宗教領導人的權力是否受到組織內的制衡，繼承人是否經由民主方式產生，其他神職人員與行政幹部如何產生，神職人員與平信徒之間的權利義務關係，信徒不同的性別和階級身份是否會影響到宗教組織內的職位和參與，對於宗教事務、甚至神學上不同的意見是否能夠容忍，如何解決內部個人與小團體之間的衝突，如何對待異教的神學和信徒，是否願意與異教在政治議題或社會福利工作上合作，宗教聚會時是否有政治議題的討論，宗教組織是否經常參與政治活動等。本文並不在此判斷指標之間的相對重要性，但是可以推測一個國家內的宗教團體，有愈多的組織採取愈多以上的民主指標，則民主制度的基礎愈穩固。

下文將要以民主神學和宗教民主，來比較美國建國前後與台灣解嚴前後民主政治的宗教基礎。不過，在進行到下一節之前，需要簡短的說明宗教在美國和台灣民眾生活中的重要性，以建立起這兩個國家中政治與宗教的相互關係。眾所周知，美洲殖民地早期的移民主要是宗教移民，是清教徒爲了逃避英國國教體制的迫害，集體移民到美洲。歐洲的新教徒也爲了逃避天主教政府以及其他新教教派的壓迫，遷移到美洲。因此，宗教在美洲移民社區自然扮演重要的角色。美國歷史學家曾經爭議，十七世紀以後的經濟移民並沒有如此的宗教熱誠。尤其是十八世紀的理性主義，使得教會人口快速流失，造成常去教會

⁽⁷⁾ Robert A. Dahl (1989: 221); Freedom House (2000, December, 27).

的人口約只佔總人口的百分之五。不過，最近的研究認為先前的歷史研究採証不足且不良。⁽⁸⁾ 經由新的資料和計算方法，常去教會的人口約佔成年總人數的百分之六十左右。⁽⁹⁾ 到了獨立建國以後，有第二波的宗教復興浪潮，使得宗教虔誠的人口比例又繼續上升到百分之八十左右。美國宗教對民眾的影響是多方面而且是經常性的。除了週日聚會以外，尚有各年齡層的週日聚會、查經、和聯誼活動。舉凡婚喪喜慶、各式政府與民間節慶，都有濃厚的宗教氣息。比起歐洲的教會來說，美國的宗教團體更注重社區工作，社區重大的政治、經濟、社會決策，幾乎都有教會的參與——如果不是在教堂作決定的話。

台灣的宗教對於民眾生活的影響，也可比擬美國初期的社會。根據內政部的調查，台灣有登記的宗教人口，從 1980 年的兩百二十萬增加到 1989 年的九百一十萬。⁽¹⁰⁾ 1980 年代新興宗教的爆炸成長，似乎更提升了台灣社會的宗教氣氛。瞿海源對於台灣成年人口的抽樣調查，統計出有宗教信仰的應答者約佔樣本總數的百分之九十一。其中民間信仰約佔總樣本的

(8) 傳統的數字最不能解釋的矛盾是，美國宗教在 1730 - 1750 年間發生了第一次的「大覺醒」(the great awakening)。很難想像在這次大覺醒之後不到三十年，美國信徒人口會劇降到 5%。傳統採証的錯誤，主要是只注意傳統教派或官方擁立的教派（如英國國教和公理會）等教派信徒人口的流失。大部分這些信徒並不是放棄了原來的信仰，而是轉入了新興的教派，如浸信會、貴格會、循理會、和五旬節教派等。傳統的數字可能低估了這些群眾傾向的新興教派所擁有的信徒人數 (Hatch, 1989)。

(9) Bonomi (1986: 220)。

(10) 內政部 (1991: 132)。由於內政部的統計分類，並沒有區分出民間宗教，使得佛教信徒人數過度膨脹。

65%，佛教徒 11%，道教徒 7%，基督教徒（包括天主教）5%，其他宗教為 3%。⁽¹¹⁾ 由於長期的相互融合以及多神信仰的普遍，前三者的宗教思想體系已經深入群眾生活之中，而不太容易區分。這些宗教團體也有繁密的宗教節期，婚喪喜慶的儀式，以及多種的社區慈善工作。到了選舉的時候，著名的寺廟、宗祠、與道觀是候選人所必經之地。政治風水與命相說更是興旺於政治菁英之中。各宗教的領袖常常出入高官宅邸或是政府建築物，替政治菁英看風水、改運。

然而由於各宗教所傳播的政治神學內容不同，以及具體的宗教制度所提倡行為規範的差異，使得美國的宗教經驗支持了美國民主政體的建立和鞏固。而台灣的宗教經驗，除了基督教長老會以外，對於台灣民主政體的建立與鞏固，並沒有太大的助益，反而時常成為阻力。以下分論之。

參、美國民主制度的宗教基礎

美國民主制度的宗教基礎表現在民主神學的提倡和民主宗教制度的建立。這個論點包含了正反兩個面向。首先，本文並不同意某些基督徒學者的論點，認為廣義的基督教（包括天主教和基督教）與民主思想和體制有必然的關係。其次，基督教成為民主政治的基礎，是決定於它在十七和十八世紀，發展出一套民主神學，並且在宗教體系內培養出民主生活的方式。沒有民主神學和宗教民主，基督教非常可能延續其支持專制政體

⁽¹¹⁾ 瞿海源 (1997: 34)。

的宗教，就像是在台灣的一些基督教教派至今仍然拒絕支持民主政體一般。

一、美國的民主神學

自十七世紀以來的許多西方民主思想家和基督教神學家，認為基督教（尤其是新教）與民主政治的興起有密切不可分的關係。這種論證早期的代表是 John Locke 的 *Two Treatises of Government*。⁽¹²⁾ 在該書中，Locke 藉著對於亞當與君權來源的討論，說明聖經並沒有支持君權神授說，而是支持天賦人權。而天賦人權是現代民主政治的重要原則之一。Alexis De Tocqueville 的 *Democracy in America* 解釋美國民主政治的成功是建立在基督教的道德體系上(Christian mores)。⁽¹³⁾ 此一論証到了 Max Weber 有更進一步的細緻化。Weber 認為新教的改革（尤其是加爾文學派 Calvinism）促成了資本主義的發展，也導致了近代民主思想和制度的出現。⁽¹⁴⁾ Locke、Tocqueville、和 Weber 之後的學者，大都仿效這三位學者論証的方式，而支持基督教與民主政治的關連性。⁽¹⁵⁾

然而初步檢驗這些論著之後，有兩個疑點存在。首先，從聖經推論基督教與民主政治有密切關係的論點，大都犯了詮釋學上的錯誤。這些論點有的是誤解經文的原意，有的是作過份

⁽¹²⁾ Locke (1683, 1993)。

⁽¹³⁾ Tocqueville (1969: 287)。

⁽¹⁴⁾ Weber (1978: 1204-10)。

⁽¹⁵⁾ 中文的代表作有張顛(1990)，唐崇榮(1991)，唐佑之(1996)，邱清萍、傅邦寧(1991)。

的推論，有的則是沒有具體經文的引述。例如，有的學者引用聖經經文「你們必曉得真理，真理必叫你們得以自由」（約翰福音八章 32 節），說明基督教倡導意見自由的觀念，與民主政治的精神相符。有的學者則概括的說，聖經強調上帝面前人人平等的觀念。但是，約翰福音這段經文中的「真理」就神學來說，是指救恩的知識，不是指一般的屬世知識；而「自由」一詞，是指免於邪惡慾念的綑綁，並不是指被世俗政權的壓迫。至於「人人平等」一詞，在聖經中則根本沒有出現過。

其次，基督教教義與民主政治有關連的聖經依據，常常也是其他宗教所提倡的。例如，有的學者引用「愛人如己」的經文（馬太福音廿二章 39 節），說明基督教的博愛觀念，與民主政治的平等觀念是相似的。但是「愛人如己」並非基督教的專有倫理規範，儒家的「己所不欲、勿施於人」和佛家的「普渡眾生」都有相同的意義。況且，博愛與平等並非必然相同的概念；專制政體也可以倡導博愛的行爲。

因此，在討論基督教教義與民主政治的關連的時候，比較恰當的是把這些解經看成是民主神學建立的過程。政治思想家和政治領袖對於聖經的詮釋，其關鍵點並不在於其詮釋是否符合詮釋學的原則，是否忠實於聖經的原意，而是在於是否能符合特定時空的政治需要，並因而產生政治行動的合法性。

對於美國民主神學影響最大的時空政治環境有三：一是歐洲到美國的移民有許多是歐洲政治、經濟、社會體制的受害者。他們比較反對權威和舊有階級制度。二是美國地廣人稀，全國級的政治或教會組織對於地方的控制不易，使得地方擁有高度的自主權。最後則是獨立戰爭。以下就獨立宣言和美國憲法為

例，說明美國民主神學的內容，以及時空政治環境對民主神學的影響。

美國民主神學之中，對於民主政治的建立與鞏固，最具有代表性的文獻是獨立宣言 (Declaration of Independence)。該文獻從一開始將獨立運動的合法性直接訴諸神：「自然法和自然的神授予人們...脫離政治束縛的權利」，並且「神造人是平等的」(all men are created equal)。接著，它結合了宗教的神論和人文主義的人權論成爲「天賦人權」，這些人權包括「生命、自由、以及尋求快樂」的權利。它認爲「政府的合法權力來自人民的同意，以保護這些人權」。該文獻很快的從這些預設，引伸出英國政府的暴行是違反這些天賦人權，因此，美洲殖民地的人民造反有理。⁽¹⁶⁾ 從嚴格的神學角度來看，這份文件有許多「創意」是傳統解經學所不允許的。

首先，獨立宣言全文並沒有一處直接引述聖經的話語。其中許多重要的民主政治原則，如「神造人是平等的」、「天賦人權」、和「政府的合法權力來自人民的同意」都不是聖經的詞句或直接的教導。聖經提到「神造人」，但是從來沒有說「人是平等的」。人即是在神面前是平等的，但是並不因此就可推論人民的政治、社會、和經濟地位一定要平等。而美國的政治神學將這兩者結合在一起，使得政治平等含有神聖的宗教價值。

「人權」一詞在聖經中也查不到。聖經的確有關於不可殺人、殺人償命等律法規定，但是對於自由權和尋求快樂的權利，並沒有太多的著墨。在傳統神學裏，自由一詞甚至常常是與罪

⁽¹⁶⁾ Eidsmoe (1987: 417-21)。

連在一起談論。⁽¹⁷⁾ 除了在特殊文意下(真理能使你們得自由)，基督教神學比較是譴責自由的，更不要說是「尋求快樂」這種可能以私慾為核心的享樂主義。但是美國的民主神學曲解聖經自由的原意，將它與民主思想中的自由劃上等號，成爲一個正面的宗教價值。連尋求快樂也被民主神學認爲是上帝賜給人的恩典，就像是父母提供子女各種生活享受一樣。政府如果阻擋人民尋求快樂，就是在破壞神的恩典。

「政府的合法權力來自人民的同意」這一個民主主張，只有非常微弱的聖經根據。聖經主張政府的合法權力，要不是來自神，就必須來自神的代言人先知或祭司。即使有些政權得到人民的同意，也是有神或神的代言人事先的認可。有人解釋「人民的同意」是來自聖經中「盟約」(covenant)或「契約」(contract)的觀念。不過，聖經中雖然有很多神與政治領袖訂盟約的例子，也有國家與國家訂約的例子，但是卻從來沒有提到政府與人民訂過什麼盟約或契約。政治領袖只要對神(和祂的代言人)負責，並不用對人民負責。民主神學以類比推論的手法，將政府與人民之間的關係，也視爲一種神聖盟約的關係，是一種創意的解經。

政治領袖不當的侵犯人民的權益時，人民可以革命、獨立嗎？聖經有不少宮廷政變的例子，似乎並不排除革命的手段。但是，其先決條件還是要有神或神的代言人的允許，而不是自我認定的「違反天賦人權」。民主神學省去了神學所規範的宗教步驟，直接給予人民革命的權利。

⁽¹⁷⁾ 例如 Saint Augustine (1993: Book V)對於自由意志的討論。

獨立宣言的思想來源與其說是直接來自聖經，還不如說是來自基督教的政治思想家，其中最重要的是洛克(John Locke)。洛克的代表著作《政府二論》(*Two Treatises on Government*)，也象徵著神學與人文主義的民主思想相結合的產物。政府第一論是根據嚴格的神學和細密的邏輯，反駁君權神授說。在政府第二論中，則看不到太多聖經的影子。整個天賦人權說、政府分權論、和革命論，都是建立在一個空泛的自然神論和人文主義契約論的基礎上。但是藉著第一論嚴謹的神學論證，使得以自由思想為主的第二論，得到了當時民主思潮所急需的宗教合法性，以對抗君權神授說。獨立宣言的文體結構和論點，似乎就是在反應政府二論的結構和論點。而獨立宣言所對抗的，就是以君權神授為立國原則的英國。

所以，獨立宣言不適合看成只是基督教神學的產物，也不是單純的人文主義的作品，而是兩者混合的結晶。民主神學給予民主思想和制度神聖性，而民主思想和制度充實了民主神學的政治內容。兩者相輔相成，成為政治動員和民主制度建立的利器。

除了獨立宣言以外，美國憲法也反映了基督教神學和民主思想，而後者的成分明顯居多。雖然美國憲法全文沒有提到神，更沒有自聖經斷章取義，但是對於人類罪性的強調，使得對於政府權力，尤其是國家元首的各種制衡機制得到宗教理由的支持。⁽¹⁸⁾「人皆有罪性」、「世上沒有一個義人」是聖經的教導。國家元首也是人，所以也有罪性。為了防止國家元首濫權，因

⁽¹⁸⁾ Kramnick and Moore (1997) 認為美國憲法沒有任何宗教基礎，而只是世俗制度的設計而已。他們論證的弱點在於把宗教容忍看成無宗教，而且忽略了憲法中各式制衡制度的形成背景。

此對於國家元首的職權應該有所監督和限制。所以三權分立的學說，正好與這個神學論證符合。但是政治人物不只包括國家元首而已，立法機關和司法機關也是人的組合。爲了防止這些政治菁英集體犯罪，三權要分立也要相互制衡。除了分立和制衡之外，更要加上聯邦體制的分權，以及十個修憲案的人權保護條款。這些制衡機制的假設，都是圍繞著「人皆有罪性」、「世上沒有一個義人」的聖經根據。

當時英國的殖民統治，加深了美國人民對於政治人物具有罪性的恐懼，也使得美國憲法比後來的其他民主國家有較多的制衡機制。在美國各殖民地的英國總督爲了執行英皇的命令，常常與當地居民衝突。而殖民地對於英皇的申訴，一則沒有正式的管道，也沒有得到適當的回應。英國的君主立憲制度因此被認爲是無法制止英國政治人物罪性的制度，是侵犯美國人權利的制度根源。⁽¹⁹⁾ 因此，美國立憲之父草擬憲法時，並沒有沿襲英國的議會內閣制，而是要設計一套能夠制衡國家元首、防止中央政府侵犯地方權利、以及保護人民免於政府迫害的憲政體系。美國的憲法也就反映出民主神學的特性：依據聖經的原則，結合了具體、詳細的人文民主制度的設計，以符合美國人的殖民經驗和政治期望。

最後，民主神學對於言論自由有極大貢獻的，可能是宗教容忍的原則。基督教宗教容忍的原則並不是美國的發明，而是十七世紀末期歐洲宗教戰爭之後的經驗法則。⁽²⁰⁾ 天主教和基

⁽¹⁹⁾ Foner (1976)。

⁽²⁰⁾ 關於宗教容忍的基督教教義根源，見陳思賢(1997)。由於洛克的「天賦人權論」廣受美國立國菁英的歡迎，他的「異端寬容論」顯然

督教，以及基督教各教派之間長期戰爭的結果，並不能替任何一方贏得決定性的勝利。最後，各國的君王達成 1648 年的 Westphalia 協議，允許境內不同宗派的信仰自由。美國早期的殖民經驗，也有類似的宗教迫害經驗。諷刺的是，那些逃離英國國教迫害的清教徒，在美國殖民地常常採取嚴厲的手段迫害其他宗派的基督徒。而宗教歧視的法律到美國建國之後，還在許多州繼續存在一段時間。但是獨立戰爭以及立憲的需要，使得宗教容忍成爲集體行動的最低公分母。⁽²¹⁾ 聯邦制巧妙的提供了解決方案。各州仍然維持支持主要的宗派並歧視其他宗派，但是在聯邦憲法和後來的憲法修正案上，維持了宗教容忍這個最低的公分母，也就是所謂的宗教平等、國家不得設置宗教、國家不得妨礙宗教權的行使等原則。⁽²²⁾

一個有力的例證是，美國五十五位制憲代表中間，有二十八位聖公會信徒 (Episcopal church)，八位長老會信徒 (Presbyterians)，七位是公理會 (Congregationalists)，以及路德教派 (Lutherans)、荷蘭改革宗 (Dutch Reformed)、循道派 (Methodists)、和羅馬天主教 (Roman Catholics) 各有兩位代表，另外不可知論者 (deists) 有三位。⁽²³⁾ 宗派的差異與均衡，使得聯邦憲法不傾向於任何一宗派，以保障各宗派在聯邦事務的參與權利。⁽²⁴⁾

比歐陸其他教派更能夠影響美國的宗教容忍。

(21) 陳敦源、郭承天(2000)。

(22) 關於美國立國前後的宗教容忍研究，見 Curry (1986)。

(23) Eidsmoe (1987, 43)。

(24) 從形式理論研究美國立憲的宗教基礎，見陳敦源、郭承天 (2000)。

與前面討論稍微不同的是，民主神學這裡提供的不是神學與民主思想的結合，而是妥協。政教分立的原則，不是完全的人文主義的產物，而是宗派勢力均衡下的產物。不過，一旦宗教容忍成爲憲法的條文，美國各州在立憲之後，也逐漸的廢除歧視其他宗派的法令。

二、美國宗教民主制度

民主意識型態作爲一種思想，並不一定能夠影響一般民衆的行爲。如果它的影響要跨過知識份子的小圈子，必須依賴一些與民衆生活息息相關的制度，例如大眾化的教育體系、家庭制度、宗教制度、利益團體、或是社區決策。這些生活上的種種制度，經由實踐而與民主意識型態進行對話，相互型塑。也就是說，民主意識型態需要藉著符合民主原則的生活制度，才能夠影響一般民衆的行爲與思想，形成民主政治的基石。而中央政府的結構、政黨選舉制度的設計、和基本人權的保障，則是建立在這些正式與非正式制度的生活經驗上。在基督教盛行的國家，這些正式與非正式的生活制度又常常以宗教制度爲其核心。

聖經中並沒有談到任何民主制度的設計。就像是其他古老宗教一樣，基督教（包括新教）經典形成的時候，現代民主制度還沒有出現。即使雅典民主曾經曇花一現，它的實用價值也因為雅典民主亡於希臘帝國的侵略，而受到極大的懷疑。聖經的作者可能提到限制君權的想法，但是這些想法與現代民主政治所包含的三權分立、選舉制度、和政黨政治等制度設計，有天壤之別。同樣的，中古時期在教會所盛行的大公會議運動

(conciliarism) 也與現代民主的議會監督有本質上的差別。⁽²⁵⁾ 教廷大公會的監督權力，只有在教皇明顯的違反聖經規範的時候，才能行使。否則，教皇仍然可以如專制君王任意而為。

因此，基督教與民主政治的關連，並沒有堅強的歷史經驗支持。在新教改革前，天主教與專制政體共存過一千兩百多年。新教改革之後，天主教繼續與專制政體共存，直到拉美專制政體和東歐共黨政府被「第三波民主化」浪潮顛覆為止。那麼新教的國家是否比較民主？Samuel Huntington 曾發現新教與民主程度有統計相關。⁽²⁶⁾ 但是這無法解釋為什麼從美國建國(1776)到一次世界大戰結束的一百四十年間，歐洲的新教國家大都沒有採取民主政體。而德國，另一個新教國家，在第一次世界大戰後還興起了納粹主義。我們需要檢視主要教派內部實施民主制度的程度。

美國各教派採用民主制度的程度不一，甚至有些教派隨著時代變化，會變得比較不民主。但是由於教派相互競爭與學習的結果，尤其受到民主政府建立的影響，各教派的管理逐漸增加民主制度的成分。這裡特別要注意的是，即使美洲殖民地有些教派是源自歐陸，教會名稱也與歐陸的教派相同，但是許多教派到了美洲殖民地以後，在神學和制度上都有很大的轉變。前面提到的，當時反菁英的民俗、地方自主、和反對英國國教的壓迫，影響到民主神學的提出，也促成許多教會採取民主制度對待自己的教友或是其他教派的教徒。

⁽²⁵⁾ 關於中古教會制度與現代民主制度之間的關係，見 Nederman (1998)。

⁽²⁶⁾ Huntington (1991)。

美洲殖民時代後期的最三大教派，長老會(Presbyterian church)、公理會(Congregational church)、和浸信會(Baptists)最具代表性。長老會的行政，是由選舉出來的長老們（包括神職人員和平信徒代表）共同並且輪流管理。教會重大事務的決策，也多採取多數決。這與民主制度所強調的「重要決策者由選舉產生」、「定期選舉」、「多數決」等相符合。公理會初期發展於英國，稱為自由教會的團契。顧名思義，它的教會體系雖然有共同名稱和層級組織，但是各地方教會不但財務獨立，甚是信仰內容也不受到上層組織的干預。⁽²⁷⁾到了美國，公理會各教會和教會間的組織，更採取合議制，提供公開討論不同意見的場合。⁽²⁸⁾這種中央與地方分權的精神，與聯邦主義極其相仿。

浸信會不但具有公理會的地方教會自主權，教會內部的管理結構比起長老會更民主化，神職人員幾乎與平信徒享有相同的權利。但是浸信會對於美國民主制度的最大貢獻，可能是它對於信仰自由和政教分立的堅持。浸信會雖然也源自歐陸，但是在美洲殖民地的浸信會相對於其他教派來說，發展的較晚。因此，它早期的發展飽受其他教派的歧視，也造成了它對於信仰自由和政教分立的強烈堅持。另外一方面，相對於傳統教會的重視神學教育，早期的浸信會由於重視社區工作和反映窮人的心聲，使得浸信會在美國中南部各州的中下階層受到極大的歡迎，這些低階層的信徒也實際的參與教會決策，甚至週日的講道和主持崇拜的儀式。

⁽²⁷⁾ 鄧肇明 (1973: 62)。

⁽²⁸⁾ Lockridge (1977)。

肆、台灣民主的宗教基礎

台灣政治自由化在 1980 年代快速的前進。隨著各種社會團體的孳生，許多新興宗教也出現，使得社會上充滿了濃厚的宗教氣息。1987 年戒嚴令解除，政府退出宗教團體，宗教團體反過來開始積極的參與政治。這些宗教團體對於民主政治的影響為何？從提倡民主神學和宗教民主的角度來看，台灣大部分的宗教團體，似乎還是很緩慢的前進，使得台灣民主政治的宗教基礎仍嫌薄弱。以下分論之。

一、台灣缺乏民主神學

根據前述瞿海源的統計，在台灣信徒人數最多的宗教依序為民間信仰、佛教、道教、和基督教（包括天主教）。大部分這些宗教和他們的教派，除了基督教長老會以外，至今仍未試圖提出一套明顯的民主神學。主要的原因，也是受到時空政治環境的影響。

對於台灣民主神學影響最大的時空政治環境有三：一是國民黨在 1949 年內戰失敗後，逃到台灣，繼續與中共維持戰爭的狀態，使得台灣的戒嚴長達三十八年之久。二是國民黨的統治採取列寧式的極權統治，使得一般宗教團體和活動，處處受到嚴密的監控。最後，國民黨政權大都是由外省籍人士所主導，使得基督教長老會所支持的民主運動後來與省籍意識結合。

在國民黨將近四十年的極權統治下，各宗教的神學大都強調個人靈性的修養、趨吉避凶、以及維持和善的家庭關係。超

過個人靈性福祉的神學，如社會關懷和政治關懷，就會引起宗教團體內極大的爭議，以及來自戒嚴政府的關切。所以，社會關懷大都只限於慈善事業，而不是協助弱勢團體向政府爭取福利。對於政治的看法，大都採取政教完全分立的原則，不問俗務、強調順服政府法令、和分開屬靈和屬世的世界。對於政治上的不公平、不正義，則解釋為劫數、前世的因果報應、修養不夠、上帝的懲罰等，或者寄望於聖王的降臨、來世的報應和上帝的審判。其中，相對於美國立憲之父對於政治人物罪性的警惕，台灣各宗教重視聖王的來臨，明顯的反映出中國政治文化缺乏了張灝所說的「幽暗意識」。(29)

鄭志明在研究台灣民間信仰流通的各類鸞書時，就發現民間信仰比較關心個人的證悟與生命的圓覺，而不太關心世俗社會的體制問題。鸞書的內容，大都是修身養性的教導，甚少論及社會公平正義的事。鸞書主張宗教與政治要保持距離，認為人人若能修身養性，政治自然清明。對於高壓的政權，採取順民意識，以求明哲保身，而不鼓勵信徒去批判執政者。(30)

這種政治思想似乎延續著漢朝以後的儒家倫理，強調忠君、順民、修身、齊家、治國、平天下的觀念。對於君王的期待是期望內聖外王的出現，而不思考對於君王予以制度上的制衡。

民間信仰的宗教容忍度，顯然高出其他宗教許多，但是這種宗教容忍與美國的宗教容忍有本質上的差異。台灣民間宗教

(29) 張灝 (1990)。

(30) 鄭志明 (1990: 199-205)。

的信徒可以同時祭拜各宗教的主神、日月山川的神靈、祖宗神位等，也可在不同時期更換所祭拜的對象。例如，蔣介石過世後，民間就有祭壇將蔣介石與其他神像併放一起，供遊客祭拜——雖然蔣介石所信奉的基督教是禁止偶像崇拜的。⁽³¹⁾但是這種宗教容忍的本質似乎是屬於個人的層次，而沒有擴展到政治制度的層次。美國民主神學的宗教容忍不是在個人層次上，因為它強調個人信仰的專一與持續。但是在政治制度的層次上，美國民主神學主張將宗教容忍列為憲法的條款，並且落實在各州的法律上。這種差別可能還是肇因於傳統儒家思想比較重視人的因素，而西方民主神學比較重視制度。

佛教在台灣似乎也對民主神學沒有太多的著墨。大部分的佛學著作，是落在個人的層次上，注重靈修、坐禪、了悟等。在社會關係上，沿襲著宋儒的傳統和大乘佛教的教導，倡導家庭和睦、與人無爭、敦親睦鄰、慈善事業等。對於社會和政治上的不公平和不正義，大都歸諸於因果輪迴，而不論及政治體制上的改革。

台灣佛教的四大道場，佛光山、慈濟、法鼓山、和中台山，有不同的政治神學，但是似乎沒有意圖發展成為民主神學。⁽³²⁾慈濟一向堅持完全的政教分立，除了口頭鼓勵信徒投票以外，對於政治議題和政治人物，甚少褒貶。佛光山的星雲法師與國民黨政府的關係素來良好，一直到1996年因為介入總統大選，支持陳履安競選慘敗後，自動封山三年半。星雲的介入政治所憑藉的理由，主要似乎是傳統的民族感情（統一）和宗教的認

⁽³¹⁾ 董芳苑 (1996)。

⁽³²⁾ 關於佛教四大道場的介紹，見江燦騰 (1997)。

同（陳履安為佛教徒），而沒有太多的民主理念包含在內。法鼓山的聖嚴法師以推動都市人的禪學營著名，藉著這些機會，結交許多政治人物。聖嚴法師雖然常常與政治人物對談，但是所談的內容大都還是修齊治平之道，並沒有深入觸及民主思想。中台山惟覺法師也是禪學高僧，講究個人禪修，不問世事，一直到 2000 年的總統大選替國民黨候選人連戰助選為止。

張曼濤(1979)曾經編輯《佛教與政治》一書，可以視為佛教民主神學的經典作。書中的論文試圖將佛教的宗教主張與現代民主思想結合，例如強調眾生平等、宗教自由，甚至主張成立佛教黨。但是可惜的是，大部分論文的作者並未深入瞭解民主理論，因此常常把西方流行的一些政治、社會、經濟概念等同於民主理念，例如社會主義、共產主義、無政府主義、國際和平等。而且，大部分的論文並沒有試圖探討佛學與政府權利制衡的關係。唯一的例外，是本樸的論文主張恢復僧迦制度的民主精神。⁽³³⁾ 所以，這一本書可能比較像是一本政治神學而非民主神學的著作。何況，這本著作在佛教界可能也未受到重視。該書出版以後至今，並沒有類似的著作可供參考。

道教的神學雖然也有政治神學，但是偏向順民神學與革命神學，而它的革命神學似乎也沒有與人權掛勾。⁽³⁴⁾ 道教的兩大教派丹鼎派與符籙派，前者與士大夫、知識份子階級結合，強調個人的修練，成為保守政治的理論基礎。後者一方面在朝代更替的時候具有相當的革命性，但是對於成立後的新政權，卻也具有保守性。政權的合法性不是來自人民，也不一定來自

⁽³³⁾ 本樸(1979: 69-75)。

⁽³⁴⁾ 關於道教思想的簡介，見卿希泰(1996)。

世俗的公平正義標準，而是神秘的天道、氣數、與符讖。道教的思想家至今似乎還是沒有試圖與民主思想對話，仍然是重複太平經的「社會太平、政治清明、宣導天人合一、和諧吉祥」的理念。⁽³⁵⁾ 對於民選總統的更替、官場起伏、施政順利與否，仍然用龍穴、面相、八字、風水等非世俗倫理標準來解釋。因此，道教雖然有豐富的政治神學，但是其核心論證，仍然是與中國專制思想結合，並未發展出一套民主神學。

台灣大部分的基督教團體（包括天主教和 1960 年代以前的長老會），在解嚴前後，並沒有受到民主思想太大的衝擊。也許是因為這些基督教團體，有很多是隨著國民黨政府從大陸撤退到台灣，因此，在愛國、統一、安定等政治要求下，並沒有試圖發展出一套民主神學理論。各教會要不是強調順民神學，就是主張政教完全分立，自我設限、不問政治。這種立場以浸信會和聚會所最具代表性。

唯一例外的，是 1960 年代以後的長老會。長老會在 1960 年代以前，就已經比其他教派更重視社會福利工作。因此，有別於其他大陸撤退來台的「國語」教會，長老會的信徒大多是本省籍和原住民。1960 年代初期，長老會的神學院在一批具有留學經驗的年輕神學家帶領下，引進了民主思想，尤其是拉丁美洲的解放神學，開始挑戰政治上的禁忌。其民主神學表現在 1971 年「對國是的聲明與建議」、1975 年「我們的呼籲」、與 1977 年「人權宣言」。在這些文獻中，長老會從聖經的觀點，主張保障基本人權、住民自決、國會全面改選、司法中立、以

⁽³⁵⁾ <http://www.jht.com.tw/html/5.htm>，第二頁，12/30/2000。

及宗教自由等權利；明顯的試圖將神學與民主思想結合。⁽³⁶⁾ 他們所使用的解經法似乎也像美國立憲者所使用的「創意」解經法，不拘泥於嚴格的解經原則，而是給予民主思想宗教的合法性。因此，其他的國語教會與教會機構，如信友堂、福音報、校園雜誌、和天主教會，立刻以政治和神學的理由，斥責其不是。

二、台灣薄弱的宗教民主

台灣各宗教不但對民主神學不感興趣，宗教組織內部也普遍缺乏民主精神。台灣在 2001 年以前沒有宗教團體組織法。有關宗教團體規範，是訂在人民團體法第八章社會團體類之下。而第八章只有五條條文，簡論定義、會員、職員、出席大會、和理監事會議開會次數，並沒有論及組織細節。只在第四十一條提到：「社會團體選任職員之職稱及選任與解任事項，得於其章程另訂之，但須經主管機關之核准」。⁽³⁷⁾ 在這個廣泛的定義下，宗教團體有充分的選擇權，決定其內部人事的更替和權力結構。因此，各宗教的內部組織也受到該宗教歷史和領導人個人喜好的影響，而有不同，

台灣民間宗教的組織結構可能是最有歷史的延續性，它可以上溯到殷商時代的宗族祭祀制度。根據張榮明的研究，殷周的宗教是屬於「部族至上神教」。⁽³⁸⁾ 在這種組織體系下，一族的族長就是該族最高的宗教和政治領袖。部族之下的各家庭，

⁽³⁶⁾ 關於長老會的民主神學和其他教派對長老會政治主張的批判，見陳南州(1996)。

⁽³⁷⁾ 吳庚、蘇俊雄、王仁宏、謝在全(編)(2000: 4-178)。

⁽³⁸⁾ 張榮明(1997)。

家長是該家庭的宗教和政治領袖。部族之上，有士大夫、諸侯、和天子，各成爲該層級最高的宗教和政治領袖。在這種政教合一的體制下，無法發展出對於各級政治領袖的制衡制度。而部族宗教的影響，也使得民間宗教的團體，常常受到家族勢力的把持，無法形成超出血緣的現代市民團體。

民間宗教藉著各種節期舉辦各式各樣的集體活動，而且幾乎是全體動員，很少人能夠藉故不參加。例如，家庭的祭祀、節慶的拜拜、和婚喪喜慶。這些場合也成爲政治社會化最有效的管道。信徒在虔誠與受教的心態下，接受了忠孝節義、修身處世的教導。甚至在節慶舉辦的宗教戲曲，也在信徒觀眾無戒心之下，傳達了忠君愛國、長幼有序、男尊女卑等傳統理念。各寺廟所散發的善書、籤語，更成爲保守思想傳布的有效管道。

台灣道教組織的結構複雜，各地的廟、宮、會的組織都不同。有的與民間信仰的組織不分，有的是以創辦人爲中心的專制結構，也有的採取民主結構。由於道教體系過於複雜，無法在此作一通論。也正因爲如此，道教組織的民主教育功能可能極爲有限。

台灣的佛教以四大道場佛光山、慈濟、法鼓山、中台山爲例，反映出佛教組織並不完全的民主化。佛教團體一般雖然沒有民間宗教血緣關係的特色，但是在組織權力結構上，卻沒有太多的民主色彩。四大道場的名聲幾乎都與創辦人結合在一起，個人即宗派，宗派即個人。這些宗教領導人在組織中擁有幾乎絕對的權力，包括立法、行政、司法三權集於一身，並且享有信徒對他們如神般的頌讚與順服。四大道場的創辦人至今年歲已高，但是都沒有培養出有實力的接班人，能夠承襲宗教

的正統和組織的大權。

四大道場都不是屬於與世隔絕的教派。他們主動積極的融入民間的生活，如婚喪喜慶，另外也舉辦各式的佛學營、法會、與節慶。由於佛、釋、道在中國民間融合已久，因此，在各種宗教活動中，常常可以看到三教同時出現，也增強了三教在傳達傳統政治理念時，有相輔相成的效果。

台灣基督教（包括天主教）的組織結構目前只有少許的民主化。天主教維持著傳統的金字塔型結構，神職人員只對上級負責，而不是對信徒負責。基督教教會大都仍是以牧師為核心，賦予牧師立法、司法、行政最高的權力。雖然教會中有執事、長老的設置，但是這些人員大都要經由牧師認可才能擔任這些立法職務，可以稱為牧師的立法顧問，而非教會會務的監督人。牧師大都是終身職，除非本人主動退休或調動職務。台灣解嚴之後，有不少的教會引進美式的管理，將牧師置於長老會和執事會之下，而能夠確實監督牧師，甚至解聘牧師。但是這類教會仍然為數不多。

就民主化教育而言，在解嚴前，大部分的基督教派在聚會時都避免談及政治議題，如果談到政治，也多是強調順民意識。解嚴以後，信徒對於政治議題愈來愈感興趣。但是對於堅持政教分立的教派，如浸信會和聚會所，教會的活動和傳教內容，仍然盡可能的與政治劃清界線，只是一再重複著「要為在上掌權者禱告」的教訓。其他教派，則愈來愈多政治議題的討論。只是目前沒有看到具體的努力，試圖培養教會內的民主精神。

唯一例外的，大概還是長老會。長老會顧名思義，就是以長老集體決策為它的組織特色，而不是集權於固定的一人。這

種至少是菁英式的民主，從基層教會一直到全國總會，都有類似的組織結構。政治議題常常進入教會活動中。長老教會利用週日崇拜、週間聚會、社區活動、公開演講、發表宣言、甚至遊行示威，持續的表達他們對於重大政治議題的看法。雖然並不是每一個信徒，或者每一個相當獨立的教會，都會積極的參與政治。但是，教會的媒體和社會媒體的報導，使得長老會的信徒能夠有比較多的機會，學習到民主理念和生活方式。

伍、結 論

本文的主要論點是，宗教藉著提出民主神學和採行宗教民主制度，可以成為民主制度的重要基石。美國的經驗顯示，原始基督教與民主制度並沒有必然、直接的關係。美國民主制度的建立與鞏固，是因為美國基督教各宗派發展出一套民主神學和採用了宗教民主制度。台灣的各種宗教雖然發展民主神學和宗教民主制度，比較緩慢。但是經由各宗教神學家的努力，以及相互學習與競爭的過程，台灣的宗教也可以像美國基督教一樣，成為民主政治的磐石。就如 Robert W. Hefner 等學者(1998)指出，民主政治的鞏固需要與本土文化結合，而這種結合，要依賴知識份子對於本土文化的重新詮釋。基督教神學與民主思想的結合過程，就可以提供許多借鏡之處。除了民主意識型態的發展以外，本文也指出台灣各宗教的組織和行為本身也需要調整，以符合民主的原則，才能影響一般民眾的行為與思想。

參考文獻

- 內政部（1991）：《中華民國 79 年內政部統計提要》。台北：內政部。
- 本樸（1979）：〈佛教的民主思想〉。張曼濤(編)《佛教與政治》，頁：69-76。台北：大乘文化出版社。
- 朱雲漢、張佑宗（1998）：〈華人社會民主與威權體制的文化起源：中國大陸、台灣、香港三地比較研究〉，劉肇佳、尹寶珊(編)，《華人社會的變貌：社會指標的分析》，頁：257-88。香港：香港中文大學香港亞太研究所。
- 江燦騰（1997）：《台灣當代佛教：佛光山、慈濟、法鼓山、中台山》。台北：南天書局。
- （1995）：〈解嚴後的台灣佛教與政治〉，《佛教與中國文化國際學術論文集輯》，頁 511-27。台北：中華文化復興總會宗教研究委員會。
- 吳庚、蘇俊雄、王仁宏、謝在全編（2000）：《月旦六法全書》。台北：元照出版社。
- 吳東野（1996）：〈「半總統制」政府體系的理論與實際〉，《問題與研究》，35（8）：37-49。
- 周陽山（1996）：〈總統制、議會制、半總統制與政治穩定〉，《問題與研究》，35（8）：50-61。
- 胡佛（1998）：《政治學的科學探索（一、二）》。台北：三民書局。
- 徐火炎（1996）：〈台灣選民的國家認同與黨派投票行為：一九九一至一九九三年間的實証研究結果〉，《台灣政治學

- 刊》，1：85-127。
- 卿希泰（編）（1996）：《道教與中國傳統文化》。台北：中華道統出版社。
- 郭承天（2000）：〈新制度論與政治經濟學〉，何思因、吳玉山（編），《邁入廿十一世紀的政治學》，頁 171-201。台北：中國政治學會。
- 陳南洲（1996）：《台灣基督長老教會的社會、政治倫理》。台北：永望。
- 陳思賢（1997）：〈選擇信仰的空間－奧古斯丁異端導正論與洛克寬容論〉，《政治科學論叢》，8：147-64。
- 陳敦源、郭承天（2000）：〈基督教倫理與民主制度發展：從美國經驗看台灣〉，東海大學「2000 年學術與信仰倫理研討會」論文。台中：東海大學。
- 張榮明（1997）：《殷周政治與宗教》。台北：五南圖書。
- 張曼濤（編）（1979）：《佛教與政治》。台北：大乘文化出版社。
- 張灝（1990）：《幽暗意識與民主傳統》。台北：聯經。
- 黃秀端（1996）：〈台灣政治文化變遷與政治民主化〉，陳文俊（編），《台灣的民主化：回顧、檢討、展望》，頁：63-93。高雄：國立中山大學。
- 葉約翰（2000）：〈The Origins of Christianity: Key Issues and Main Approaches〉，政治大學專題演講，89 年 12 月 28 日。
- 溫司卡（2000）：〈回憶中建立虔誠：猶太教的歷史發展〉，政治大學專題演講，89 年 12 月 28 日。
- 董芳苑（1996）：《基督徒的社會責任》。臺中市：光鹽。
- 鄧肇明編（1998）：《英漢宗教字典》。香港：道聲出版社。

- 鄭志明 (1991): <當代台灣鸞書的政教立場>, 鄭樑生 (編), 《第二屆中國政教關係國際學術研討會論文集》, 頁: 197-209。台北: 淡江大學歷史系。
- 盧瑞鍾 (1995): <總統制與內閣制優缺點之比較>, 《政治科學論叢》, 6: 1-32。
- 瞿海源 (1997): 《台灣宗教變遷的社會政治分析》。台北: 桂冠圖書。
- Saint Augustine. (1993). *The City of God*, New York: Random House.
- Bonomi, P. U. (1986). *Under the Cope of Heaven: Religion, Society, and Politics in Colonial America*, New York: Oxford University Press.
- Curry, T. J. (1986). *The First Freedom: Church and State in America to the Passage of the First Amendment*, New York: Oxford University Press.
- Dahl, R. A. (1989). *Democracy and Its Critics*, New Haven: Yale University Press.
- Eidsmoe, J. (1987). *Christianity and the Constitution: The Faith of Our Founding Fathers*, Grand Rapids, MI.: Baker Books.
- Foner, E. (1976). *Tom Paine and Revolutionary America*. New York: Oxford University Press.
- Hatch, N. O. (1989). *The Democratization of American Christianity*. New Haven: Yale University Press.
- Kramnick, I. and Moore, R. L. (1997). *The Godless Constitution: The Case against Religious Correctness*. New York: W.W. Norton & Company.

- Krieger, J., et al (Eds.)(1993). *The Oxford Companion to Politics of the World*, New York: Oxford University Press.
- Locke, J. (1683, 1993). *Two Treatises of Government*, Rutland, VT: Charles E. Tuttle.
- Lockridge, K. A. (1977). "The History of A Puritan Church 1637-1736." In Alden T. Vaughan and Francis J. Bremer (Eds.). *Puritan New England: Essays on Religion, Society, and Culture*, pp. 92-108. New York: St. Martin's Press.
- Nederman, C. J. (1998). "The Puzzling Case of Christianity and Republicanism: A Comment on Black," *American Political Science Review*, 92(4): 913-18.
- Tocqueville, A. De.. J. P. Mayer (Ed.) (1969). *Democracy in America*, Garden City, New York: Anchor Books.
- Weber, Max. Guenther Roth and Claus Wittich (Eds.)(1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, CA: University of California Press.

網路資料

台灣省道教會沿革。(2000, December, 30)。Available:

<http://www.jht.com.tw/flash/about1.htm>

佛光山宗務委員會。(2000, December, 30)。佛教制度。Available:

<http://www.fgs.org.tw/fgstemple/history/history/e.htm>

佛光山宗務委員會。(2000, December, 30)。道教倫理學。Available:

www.jht.com.tw/html/5.htm

道教總廟三清宮。(2000, December, 30)。歷史沿革。Available:

<http://www.sanching.org.tw/top.htm>

Freedom House. (2000, December 27). Freedom in the World [Online].

Available: <http://www.freedomhouse.org/research/freeworld/2000/methodology3.htm>

Religious Foundation of Democracy: A New Institutional Analysis

Chengtian Kuo

Department of Political Science, National
Chengchi University

Abstract

Following the new institutional analysis of ideology and institutional behavior, this paper compares the relationships between religion and democracy in Taiwan and the United States. The major thesis is that religion can be a foundation for democracy if it develops a theology of democracy and if it adopts democratic institutions in religious practices. The American experience reveals that no necessary or direct relationship existed between the nascent Christianity and democracy. The establishment and consolidation of American democracy was due to the later development of a democratic theology and the adoption of democratic institutions within various Christian denominations. In contrast, the sluggish democratization process in Taiwan probably reflects the underdevelopment of these two democratic features in the various religions.

Key words : religion, democracy, United States, Taiwan, new institutionalism, theology