

基督教倫理與民主制度發展 ——從美國經驗看台灣*

陳敦源**、郭承天***

《摘要》

基督教是西方政治文化的重要根源之一，而民主制度也是西方政治發展的產物。當台灣於近年引進民主制度時，所持的心態常是清末洋務運動時「中學為體，西學為用」的精神，對於制度背後所隱含的政治文化信念（political cultural beliefs）問題並未深入予以了解。

正因如此，許多移植西方制度到台灣的工作，似乎都產生了「台灣，台灣，逢台必彎」的現象，制度移植所產生的「排斥現象」，常使得制度規範的原意盡失，甚或有相反的效果出現，讓制度改革者無所適從。因此，台灣學界實有必要從西方文化根源來尋找民主制度設計的「原始意圖」（original intention），以期能夠提供建構台灣民主制度實務的重要參考。本文將以美國憲法制定的時期為例，從基督教倫理與民主制度發展的脈絡中，依循三個步驟來尋找兩者間的意義連結，第一，我們將先討論基督教倫理內涵為何

* 論文發表於民國 89 年 6 月 10 日由東海大學校牧室所舉辦的「2000 年學術與信仰倫理研討會」，主題為「台灣社會變遷中政經倫理之重建」，本文感謝東海大學政治學系任冀平教授與一位匿名審查人的指正。

** 作者為美國羅徹斯特大學政治學博士，現任世新大學行政管理學系助理教授。

*** 作者為美國芝加哥大學政治學博士，現任國立政治大學政治學系教授。

的問題，並指出個人信仰與社會認知間的關係；第二，我們將討論這種個人的信仰，如何經過公共組織的建立，成為社會普遍的文化信念；第三，我們將更深入的討論，在這種文化信念之下，各別分歧社會團體間，如何經由憲法的制定，建立起跨越文化藩籬且「自我持定」（self-enforcing）的民主制度。

本文將特別應用「新制度理論」（New Institutionalism）為架構，探討基督教倫理與民主制度發展間的關連，並萃取出基督教倫理與民主制度選擇間所隱含的一些基本原則，最後並從這些原則當中，推演出一些本土研究議題，以期能提供學者未來探討宗教文化對台灣民主政治發展影響的起點。

關鍵詞：民主、文化、美國憲政主義、基督教倫理、新制度論

壹、前言

讓我們來看看美國，不是為了複製他們所建立的制度
而是為了看清楚什麼制度最適於我國；
讓我們為了指引而非範例來檢視美國，
讓我們借用他們的原則而非法律的細節。

- Alexis de Tocqueville¹

「民主是否適合於中國」的疑問，是知識分子自清末民初、五四運動、乃至於台灣民主運動以來，不斷在思索的一個問題。台灣 2000 年總統大選之後，政黨輪

¹ 這兒的「我國」是指 Alexis de Tocqueville 的母國法國；原文如下：“Let us look to America, not in order to make a servile copy of the institutions that she has established, but to gain a clearer view of the polity that will be the best for us; let us look there less to find examples than instruction; let us borrow from her the principles, rather than the details, of her laws.”取自《民主在美國》（Democracy in America）一書的前言，該書目前已有中譯本（秦修明、湯新楣、李宜培譯，民90），本文附註以英文本為主。

替正式實現，國內從上到下似乎籠罩在一片成功打破「治亂循環」宿命的歡樂氣氛當中；然而，新政府就職以來，我們的民主能否超脫民粹主義、族群政治、黑金政治的泥沼，走上所謂「優質民主」願景²，成了大家關心的焦點。我們認為，這其中的關鍵在於台灣民主發展的進程中，核心制度建構與維持的精神原則（principles），能否在台灣這片土地上落地生根而定。

不可否認的，民主對於台灣而言，是一種「舶來品」，正因如此，許多移植西方制度到台灣的工作，似乎都產生了「台灣，台灣，逢台必彎」的現象，制度移植所產生的「排斥現象」，常使得制度規範的原意盡失，甚或有相反的效果出現，讓改革者無所適從；因此，挖掘民主制度精神根源的工作，不能只停留在對西方的憲政、議會、選舉等法律制度的表象問題之上，還必須在文化的脈絡當中，尋找這些制度設計的「原始意圖」，也就是說，從西方文化根源來尋找民主制度的設計精神與原則，將這些精神與原則融入本土社會文化中，以期能夠提供建構台灣民主實務運作的參考。

本文選擇以美國憲法制定的時期為例，從基督教倫理與民主制度發展的脈絡中，尋找兩者間在制度原則上的意義連結，正如百餘年前 Alexis de Tocqueville 觀察美國民主時的心態一般，我們檢視美國的民主發展是為尋找「指引」（instruction），而非立即可移植的「範例」（examples），是借用其原則，而不一定是具體的法律條文。本文將分為六節，在第二節當中，我們將對民主政治中「制衡」（check and balance）理念的定義先作釐清，並解釋制衡理念在民主政治當中的重要性，接著再從個體互動的角度了解「文化信念」（cultural belief）的意含，並從基督教倫理中對個人因罪而「墮落」的概念出發，為重新詮釋文化信念與民主制度發展之間的關係打下基礎；在第三節當中，我們以韋伯的「基督教倫理與資本主義精神」一書的架構為基礎，從「理性選擇新制度理論」（rational choice institutionalism; Peters, 1999; Shepsle, 1989; Weingast, 1996）出發，擷取其中「方法論上的個人主義」（methodological individualism）與「互賴決策」（interdependent decision-making）等角度，重新建構文化信念與制度發展間的解釋關係；接著，在第四節當中，我們將依照社會學者 James S. Coleman（1986）對於韋伯「基督教倫理」一書論證的批判出發，分三個步驟完成上述分析，第一，我們將先討論基督教倫理內涵為何的問題，並指出個人信仰與社會認知間的關係；第

² 「優質民主」一詞是 2000 年總統大選時，國民黨候選人連戰先生所提出的政見用語。

二，我們將討論這種個人的信仰，如何經過公共組織的建立，成為社會普遍的文化信念；第三，我們將更深入的討論，在這種文化信念之下，各別分歧社會團體間，如何經由憲法的制定，建立起跨越文化藩籬且能「自我持定」的民主制度。第五節當中，本文將討論台灣過去十餘年民主化當中，制度發展的兩項特色，第一，相信人而不相信制度；第二，由上到下推動的民主。最後，本文在結論當中，對於學界在台灣民主制度與文化方面研究的可能議題，提出一個未來的研究方向。

本文期望有下列兩項主要貢獻，其一，基督教界一向不諱言其教義對於美國民主政治、甚至全球民主政治發展的貢獻（Eidsmoe, 1987; LaHaye, 1994; Stott, 1990: 38-41; 遠志明, 民 83: 98-109; 陳士齊, 民 89），雖然在歷史上，基督教也與專制政體共存過，甚至新教的代表人物如馬丁路德（Martin Luther）和約翰加爾文（John Calvin），也曾有過引起甚大爭議的反民主言論或行爲。即使我們認定基督教對於民主政治有極大的貢獻，這些論述也無法清楚說明基督教影響民主政治的「機制」（mechanism; Hedstrom & Swedberg, 1998）到底是什麼。本文試圖從這面向，提供部份的答案；其二，政治學界對於民主政治穩定運作穩定的條件雖然眾說紛紜，但文化因素與制度建構一向是兩個相對立的討論範疇（Uslaner, 1998），本文藉由理性選擇新制度論的分析方式，試圖對於這兩因素從制度設計（institutional design）的角度加以整合。

貳、基督教倫理與民主制度：名詞定義與關係釐清

有助於在美國維持民主共和的一切因素，可歸納為三條：

- 1.造物主為美國人所提供特殊且偶然的環境；
- 2.各種法規條例；
- 3.人民的生活方式與習慣。

- Alexis de Tocqueville³

民主政體的起源與穩定，一直是當代政治學者最有興趣的問題，從Alexis de

³ 請參de Tocqueville (1990: vol.1, p.288)，原文如下：“All the causes which contribute to the maintenance of the democratic republic in the United States are reducible to three heads: I. The peculiar and accidental situation in which Providence has placed the Americans. II. The Laws. III. The Manners and customs of the people.”

Tocqueville對於美國民主的描述當中，我們可以發現一個民主體制的維持，起碼有三項主要因素，一是環境，二是制度，三是文化⁴。環境最難改變，文化次之，而制度是唯一能夠依照人心意來「操控」(manipulate)的結構因素⁵，因此，制度通常成爲改革者所專注的焦點；但是，文化與制度之間，有者非常複雜的互動關係，這種複雜可以總括在兩個方面，其一，這兩者間有著相互影響的關係，往往無法分辨其確切的因果關係，就如學者Uslaner (1998: 101)所言：「價值形塑制度，而制度也反過來影響大眾偏好」⁶。其二，制度與文化都必須面對「總體-個體連結」(macro-micro link)的問題，制度文化的作用對象都是個人，但是其影響力的內涵又是集體形式的，這問題在下一節當中將深入探討。一般而言，制度的起源與維持，與一團體內部成員集體的文化內涵有著密不可分的關係，這層關係起碼包含三個面向：其一，特定的文化形式，會產生特定的制度(文化影響制度選擇)；其二，特定制度的運作，需要特定文化內涵的支持(文化影響制度與維持)；其三，特定制度之下，特定的文化內涵較易滋長(制度影響文化形塑)。

從 Tocqueville 以降，研究者就一直就認爲美國民主體制(具體而言，就是美國憲法)的起源與維持，與文化有密不可分的關係(參 Griffith, Plamenatz, Pennock, 1965)，Tocqueville 在「美國的民主」一書中舉出下列三個與美國民主體制的起源與維持，息息相關的美國文化的現象：(1)以基督教爲主的宗教信仰、(2)以教導歷史與憲法爲核心的全民教育體系、與(3)對於律師意見領袖地位的尊重。這其中，以基督教倫理的影響最爲廣泛暨深刻，Tocqueville 就曾說：「宗教在美國並未直接介入政府社會治理的工作，但是，它應該說是美國人最原始的政治制度，因爲，它雖然沒有直接倡議爭取自由，但是它卻促進一個適於行使自由的環境。」這個「最原始的政治制度」，就是學者 Offe (1995; 1997: 41)眼中「非視狀況而改變的定制」(non-contingent 'givens')，因爲，即使如美國憲法的通過，也不是「從零開始」的(de novo; Riker, 1995: 121)，Offe 認爲，東歐民主轉型的不穩定與憲政體制遲遲無法獲得全民支持的原因，就是缺乏這種「最原始的政治制度」。因此，基督教倫理以其穩定、明確、眾所周知且奉行的內涵，成爲美國民主體制建立的內容與穩

⁴ 而Alomd 與Verba (1963)著名的《公民文化》一書所揭櫫的，也不外乎提醒當代的改革者們，文化與政治結構之間，必須存在某種程度的契合關係，才可能創造穩定的民主政治。

⁵ Lipset (1993)就認爲，近年來制度論之所以再度興起，最主要是全球民主化國家的需要，都投射在較易「操作」的制度設計之上，事實上，文化比制度更重要。

⁶ 學者Calvert (1995)從賽局理論的角度，也有類似的看法。

定來源，是無庸置疑的。

讓我們進入方法論討論之前，先清楚定義在本文常用的四個名詞並陳述它們之間的關係，包括：民主、制度、文化、與基督教倫理。

一、民主 (democracy)

民主政治 (democracy) 是一種理念，一種關於統治者與被統治者間關係定位的理念，比方說，「主權在民」 (popular sovereignty) 就是民主理念的一個核心之一。民主雖然不是建構世上統治關係唯一的理念，但二十世紀以美國為首的西方世界，卻成功將民主放在一個道德的制高點上，使它成為二十世紀最常、也最願意被採用的一種統治理念，主要是因為它被認為最能保障個人自由與經濟發展 (Huntington, 1991)。然而，理念歸理念，要成為可實行的理念，還必須經過規範化的制度發展過程，畢竟，政治若是一種「權威的價值分配」，這種分配「規則」朝向民主理念的建構，就是民主理念「操作化」的過程，而一國憲法中的政府職能設計，最能代表人類這種操作化的努力，關鍵設計如分權制衡、代議民主、聯邦主義等，都是近代「憲政主義」 (constitutionalism) 的重要的核心⁷，雖然這些設計不一定有「最好的版本」⁸，但是在它核心理念上卻是可以與非民主體制作明顯區隔的。

在眾多的民主政治核心理念當中，本文選擇自由、平等、與制衡三個理念為代表。「自由」主要是指人民所享有的一些基本權利是政府所不得任意侵犯的，如言論、集會、結社、新聞、行動等自由權利。而「平等」則指人民所享有的這些權利，並不因為財富、智慧、種族、性別、身份地位等，而有所不同。自由與平等的保障，最後還是要落實到政府的制度設計上。而民主政府的制度設計，就是希望藉著制衡的原則，防止政府中的任何一個人或任何一個機關，有濫權的機會，以致傷害人民的基本權利，或是導致不平等的權利分配。

在制衡原則中，我們特別選擇「分權」 (the separation of powers) 象徵制衡理念的關鍵制度設計。根據學者M. J. C. Vile (1998: 2) 的看法，西方憲政主義的起

⁷ 所謂「近代憲政主義」意指限制政府權力、保護私人財產等義含，與「古代憲政主義」專注政權分類、並尋找優良的政權造就有德行的公民完全不同，請參McIlwain (1947)、Kraynak (1987)。

⁸ Robert Dahl (1993) 認為，世上並不存在一種最優良的憲政體制 (There is no one best democratic constitutional system)。

源，是在於學者試圖解決關於統治關係的一項主要的「困境」（dilemma）：「如何一方面維繫政府權力的行使，以保障社會共同的價值觀，但一方面又不讓這項權力的存在，反過來威脅到它所要保護的社會價值。」⁹ 學者Vile更進一步認為，除了代議政府的概念之外，就屬「分權原則」最能代表這種掙扎主要的制度性解決方案¹⁰。

民主理念的落實，從制度設計的角度來看，就是如何找到一種制度安排，一方面能讓政府發揮它應有的功能，一方面能夠避免政府所可能帶來的危害或是不穩定。當然，這一層落實民主理念的作為，在美國的例子來說，就是以憲法定義為焦點，根據學者 G. Bingham Powell, Jr. (1986) 的看法，「憲法是人為的設計，這些設計反應設計者的價值及對不同制度安排後果的預期，它更是經過努力妥協之下的產物。」我們除了可以從這過程中找到各方妥協的內容，但是更重要的，它也代表這一群政治菁英們將其文化價值具體化的結果。

二、制度 (institution)

制度是「社會中的遊戲規則，一種由人類設計、形塑人類互動的限制」（North, 1990），它可能以正式或非正式的形式出現，產生限制或規範人類互動行為的作用；然而，制度是社會科學界一項永遠的迷惑，因為「如果制度只是受造於人，為何它能限制人的行為？如果它不是受造於人，它又是如何產生的？」（Grafstein, 1992）以憲法為例，徒法不足以自行，一國有憲法並不代表該國內各政治勢力願意接受憲法的規範，反過來說，一國憲法之所以受到尊重，可能也不只

⁹ 新制度經濟學 (new institutional economics) 當中所謂「諾斯悖論」(North's Paradox) 也有這種思想掙扎的痕跡，一方面國家視維繫財產權的重要基礎，沒有財產權的維繫，就沒有經濟發展；但是另一方面，國家權力又常常侵害個人財產權，或是建立無效率的財產權規劃，使得經濟衰退（如社會主義體制），「沒有國家辦不成事，有了國家又常製造麻煩」，請參王躍生（民 86: 110）。

¹⁰ 這兒事實上還應該包括美國的「聯邦主義」（federalism）的設計，使得大面積的民主共和國成為可能，請參Rierner（1996）一書，作者將James Madison的這項創新，視為政治領域當中的重要創意突破。民主制度安排一般而言應該包括三大問題的解決，一是如何建立政治統治中心、二是如何解決統治階級與非統治解及間的流動？三是，如何解決應地域差異所產生的治理問題，這三項問題，落實到制度設計的層次上，就剛好是行政與立法（或再加上司法）關係，選舉制度，與中央與地方關係，而这三項憲政議題，而民主制度的發展就用「制衡原則」、「代議民主」與「聯邦主義」三種設計理念來函括，而美國憲法可

是正式「法條」所產生的力量，或許我們可以說，憲法受到尊重是因為有非正式的「文化」力量在其後支撐。但是，這種說法如果是絕對的，則正式制度不應該是我們研究一國制度的重心，而制度設計的討論（比方說，總統制還是內閣制）就沒有什麼意義了，因此，文化到底是不是制度，一直在學界有爭議（Bothstein, 1996: 144-146）。

本文的看法是，制度與文化皆為社會規範力的重要來源，制度的形式較傾向正式、「白紙黑字」、明確的規範，但文化較傾向非正式、「約定成俗」、與具彈性的規範。從改變的角度來看，制度短期內比較容易改變，而文化的改變或形成則需較長的時間，而且，文化與制度之間有某種互相抵消的作用，如果彼此在性質上杆格太大，短期來說制度規範有可能無法實行，但是，長期來說，制度也有可能誘導文化的變遷。從制度選擇（或設計）的角度來看，文化扮演一個穩定的偏好「篩選機制」（filter mechanism），負責回答關於「人們為何要他們所要的？」這類「偏好形成」（preference formation）的問題（Wildavsky, 1994）。

三、文化 (culture)

「文化」常被研究中國社會現象的學者用來當作解釋變數，但是它通常不是被用作「文化決定論」（cultural determinism），也就是說，所有的現象都與文化有關；不然就是被當作「剩餘解釋」（residual explanation），當其他解釋變數都無效時，那就一定是文化的問題；而中國文化與民主政治之間，一向被視為存在某種難以跨越的杆格，學界也常習慣性地以文化理論來解釋制度移植水土不服的問題（Pye, 1985; Nathan, 1985）。我們認為，文化如果真要對我們的解釋社會現象有幫助，我們必須做到兩件事，其一，文化必須要被好好定義的，學者 Kroeber 與 Kluckhohn（1952）的研究發現，歷史與社會科學家起碼可以歸納出來 164 種對文化的的定義，換句話說，我們必須要有所選擇；其二，文化影響社會現象的「機制」的釐清，也就是說，除了釐清文化是什麼之外，就是要清楚講解文化產生影響的過程是如何。

本文從理性選擇理論（rational choice theory）的傳統出發，將文化視為一種「共同知識」（common knowledge），主要目的是在偏好形成過程中，選擇個人理性選擇的基礎（choose how to choose），它的內涵主要包括人與人互動時刻，因著

以說是解決這三大問題的經典教材。

理性選擇而產生的知識需求，比方說，文化常負責回答「他人是否可信」這類的問題¹¹。學者Avner Greif (1994: 915)認為，文化信念(cultural beliefs)是「大眾所共同擁有的概念與思想，這些東西主控人們的互動—人與人之間、人與神之間、團體與團體之間—這些東西與知識有所不同，它們並非由經驗所發現的，也非由分析所證明的。…而文化信念之所以會統一與眾所周知，是經過了固定的社會化過程，在這過程中，文化被聚合、維持與傳播」。基督教之所以會被稱為一種「文化」，就是因為它提供了處在社會環境中的個人，一種決定各項事物偏好結構的基本模式，以利於個人針對個別事件作出選擇，不論個人對自己、對於人與人之間，或是人與政府之間的觀點，其目的都是為了要方便個人偏好結構的成形，以便進行行動策略設計或選擇¹²。而教會組織（或甚至是其主日學教育系統），又是文化信念傳播、聚合與維持的重要機制，美國立國初期，教會體系所承擔文化傳播與維持的工作，可以視為美國立國基督教文明基礎的由來。也就是說，我們並不是要探討文化的所有面向，而是選擇其「次文化」的部分，尤其是與民主政治設計與運作相關的政治次文化。

四、基督教倫理 (Christian ethics)

基督教倫理可以說是一種「世界觀」(world view)，它最獨特的內容是環繞在「獨一真神的創造」、「人類始祖的墮落」、「耶穌基督的就贖」、「世界末日的審判」等四個主要部份(Stott, 1990)，若是以 John Calvin 的「基督教原理」(The Institutes of Christian Religion)一書為例，除了上述四項內容之外，就是關於禱告、教會、上帝的揀選等個人信仰生活的問題。我們認為在這些基督教倫理之中，會影響到民主政治設計與運作的政治次文化，包括了人性論和平等觀，以及由此二者引伸出的制衡觀。

對於以維繫互動為主的文化內容來看，一個人必須要對人的本質有一些認知，

¹¹ Almond與Verba的經典作品「市民文化」當中重要的指標之一就是社會關係與市民合作的問題，關鍵的議題是民間的「信任」問題。比方說，在五國的跨國民調研究當中，有一個關於「人際信任」的問題：「您認為大多數的人都是可以信任的嗎？」結果是，美國有 55% 的人同意、英國 49%、德國 19%、義大利 7%、墨西哥 30%。

¹² Tocqueville曾說：「有關上帝與人性的固定概念，是人類日常生活中絕對少不了的要素，可是人類又為了生活，以致不能把握這些概念…宗教的首要目的和主要好處之一，就是對於各個基本問題，能夠替人類大眾提出一項明確、易於了解、和永久性的解決方案。」（請參de Tocqueville, 1990: vol.2, pp.20-21）

才能認識自己、他人、甚或是社會的互動關係，最後才能思考自己的回應問題，因此，基督教倫理對於「人」本質的看法，就成為基督教文明的重要核心。一般而言，人在基督教倫理的概念中，是一個複雜的兩面體，他的存在是一個由「原罪」（original sin）所造成的矛盾（paradox）¹³，原罪所帶給人最大的傷害，就是人們已經無法依靠自己的力量，走向完美，也就是「全然墮落」（total depravity）。美國神學家、政治思想家Reinhold Niebuhr就曾說：「原罪就是讓人誤以為自我能夠成就完美，並使他無法達到完美的力量」¹⁴，而這種全然墮落的解決方式，唯有接受「外在」的、由神所安排的救贖之路才能成功。若是從加爾文主義與清教徒思想出發，基督教倫理對於政治事務的看法，會產生兩種傾向，其一，政府（一種外在的救贖力量）必須有一定的統治能力，以壓制群眾的罪性。Thomas Hobbes對於專制體制的支持，可以代表這種邏輯思考的模式。其二，政府的領導人也是罪人，因此擔心權力的集中，會帶來壓迫性的腐化。John Locke提出限制政府權力的主張，也是根據這種聖經的詮釋。對於學者張灝（民78）而言，這就是所謂的「幽暗意識」，也是近代自由主義對於權力警覺的基礎，這種意識也可以用英國Lord Acton的雋語「權力使人腐化，絕對的權力使人絕對腐化」為總其成。這些傾向對於美國制憲菁英們心中政府架構，產生一定的影響力。

參、基督教倫理與民主制度：連結「個體」與「總體」的 歷史解釋

民主理念…可以說是一種世俗化的基督教神學。

- Riker (1980: 433)

¹³ John Stott (1990: 38) 就曾如是形容：「我們的行為能像神一樣，因我們是按它的形象造的，但我們卻墮落成野獸的樣式。我們可以思想、選擇、創造、愛與敬拜，但卻拒絕思想、選擇犯罪、去毀壞、憎恨，又崇拜自己。我們既蓋教堂，又扔炸彈；我們為病危的人發展加護病房，又用同樣的科技來折磨與我們觀點不同的政敵。這就是『人』，奇怪的兩面綜合，既是地上的塵土又有神的氣息，既羞辱又榮耀。」

¹⁴ 原文如下：“Original sin is that thing about man which makes his capable of conceiving of his own perfection and incapable of achieving it.” 摘自R. Niebuhr逝世後，於Newsweek (6/14/1972) 所刊出的死者生前簡歷的文章中，Niebuhr生前所說過的話，資料來源：<http://bemorecreative.com/one/466.htm>。

韋伯在他「基督教倫理與資本主義精神」一書中所探討的主要問題（Weber, 1930），是為何其他文明都早有商業活動的情況下，只有在西方發展出「資本主義」的經濟形式？而這種經濟形式的基礎，就是資本的大量累積。相對於許多學者認為資本主義是因為傳統社會價值崩解的產物，韋伯卻認為資本主義的形成，事實上受到清教徒「現世禁慾」（this-worldly asceticism）中「呼召」（calling）概念的重要影響。他試圖以宗教信仰中的文化信念，來解釋資本主義形成過程中的關鍵基礎。

我們也可以將韋伯的問題，應用在理解民主政治的建立過程：包括東方文明在內，都早有「人民」、「國家」的概念，但是為何只在西方才發展出當今的民主制度？我們認為其中最重要的就是權力分立與制衡。學者當然可以歸究這種發展是由於人文主義的興起，傳統政教合一的舊勢力崩解的結果，但是，本文試圖提出，基督教倫理（尤其是加爾文主義）對於人墮落之後「全然罪孽」（total depravity）的認知，及其中「外在救贖」（external salvation）的概念，是今世民主制度設計與運作的關鍵。而美國特殊的歷史環境，對這種基督教倫理觀做了重新詮釋的工作，並在世間找到可行的制度設計思惟，剛巧滿足當時代立國菁英們對於規劃國家未來大方向的渴望，因而造就了人類政治史上一次重要的政治創新（political innovation），至今仍然是許多國家政治問題的主要參考範例。

從方法論的層次來看，韋伯的論述是一種「方法論上的整體論」（methodological holism; 相關方法論論述請參Phillips, 1976），也就是說，他試圖在文化現象（基督教倫理）與經濟現象（資本主義組織興起）之間，建立巨觀社會的命題（macrosocial proposition），用來詮釋近代社會發展的因果關係。然而，根據美國社會學者James S. Coleman（1987）的看法，韋伯的命題雖然有趣，但是他沒有處理解釋社會現象最困難的「個體—總體連結」（micro-macro link; Alexander, Giesen, Munch & Smelser, 1987）的問題¹⁵，因此，Coleman認為，韋伯命題的陳述，欠缺一個完整的「三階段」解釋步驟（請參圖一）；換言之，韋伯論述若要更為完整，還必須清楚告訴讀者下列三項問題的答案。

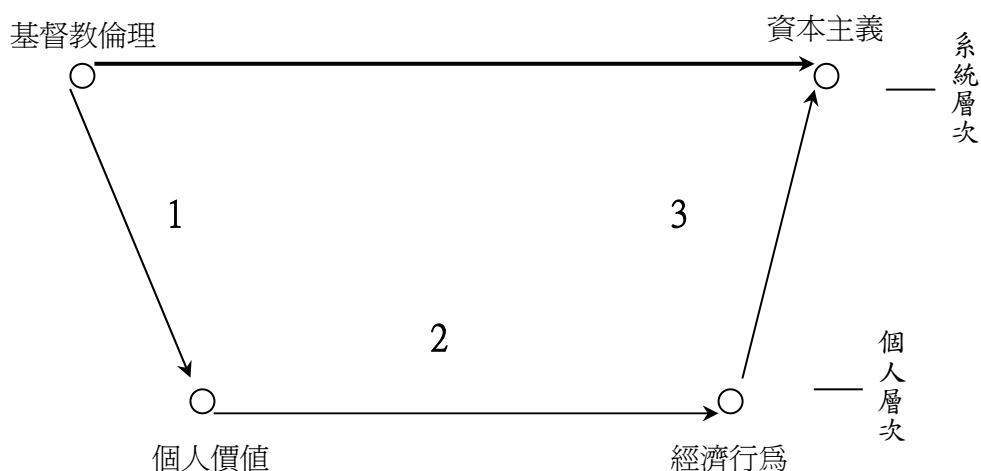
（一）基督教倫理是如何影響到個人的價值；

¹⁵ 這問題事實上是方法論當中解釋的問題，比方說，革命究竟是如何發生的？是由革命家所策動？（個體的解釋）還是因為社會結構特質所造成的結果？（總體的解釋），一般而言，這兩種解釋之間的衝突要如何整合的問題，就是社會科學方法論當中所謂「個體-總體連結」的問題。

(二) 個人具備了這種價值之後，又是如何影響到他們的經濟行為；

(三) 有了個人特定的經濟行為之後，這些人又是如何集體造成資本主義的興起。

對學者Coleman而言，韋伯的命題事實上是跨越「系統」(system)與「個人」(individual)兩個層次的一種解釋企圖，但是，韋伯只是簡單地在系統的層次，作一些歷史上的連結，並未深究其中更為複雜的「個體-總體連結」問題，因此，Coleman認為，唯有回到個人解釋基礎的命題，才能完整呈現兩個系統變數間的關係¹⁶。



圖一：韋伯新教倫理與資本主義歷史解釋及其批判

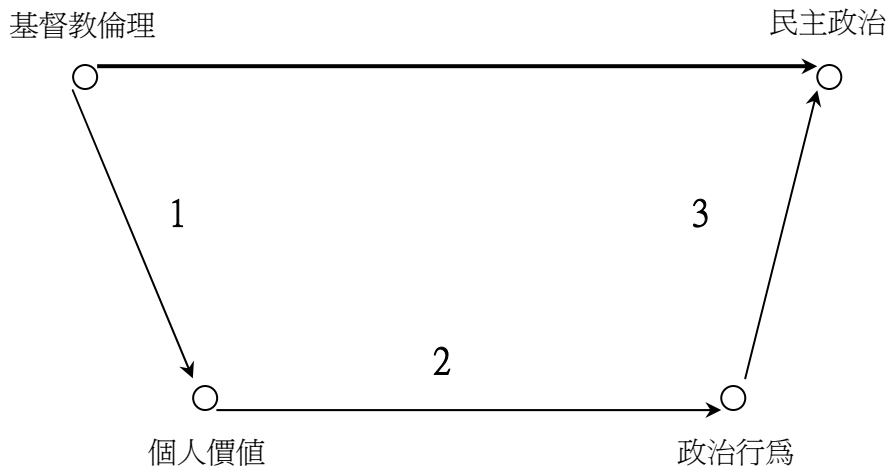
資料來源：Coleman (1986)

如果將上述的方法應用到本文所關心的基督教倫理與民主制度設計之上，我們發現這種釐清「個體-總體連結」的解釋企圖，事實上也是近十年來理性選擇新制度理論的核心關懷。

如果我們試圖了解基督教倫理與民主制度發展之間的關係，我們可以依照前一節當中學者 Coleman 對韋伯著名研究的批判出發，試著從系統層次下到個人層次、

¹⁶ 這論點也合乎學者Robert Nozick (1974: 18-22) 對於社會現象當中「基礎解釋」(fundamental explanation) 的要求。Nozick認為，Adam Smith對於市場的描述，就是一種達到基礎解釋要求的論述，因為他從個別行為的角度出發，藉由價格系統，解釋市場那隻「看不見的手」的力量，是為成功連結總體與個體層次的一種「完整」的解釋機制。

再回到系統層次的「三階段」解釋方法，來建構本文所尋找的解釋「機制」(mechanism; 如圖二)。我們可以從下列三點看出這種解釋機制對於新制度理論核心議題的整合作用。



圖二：新教倫理與民主制度發展歷史解釋圖

資料來源：參考 Coleman (1986) 修改而成

其一，偏好形成 (preference formation) 過程的解釋 (圖二中的解釋步驟 1)：理性選擇制度論通常是建構在假定個人偏好不變的基礎之上，與新古典經濟學忽略偏好形成的研究是相同的。但是，以 Aaron Wildavsky (1987; 1994) 為首的文化理論者，卻對於理性選擇學派忽略「偏好是如何產生？」問題不滿¹⁷，理性選擇制度論學者 Riker (1995: 122) 在他較後期的作品中也顯出他對於這問題的關注，他曾說：「制度發展的進程中，人類總是從既有的一些習俗當中創造未來，即便是非人的生物也有制度，有一些是基因，另一些就是文化。」顯然他也願意以「文化」為一種可能的影響機制。本文的嘗試，就是將這種關注藉由基督教倫理與民主制度發展的關連性展現出來。

¹⁷ 事實上，這也是理性選擇制度論與歷史制度論之間最主要的差異。歷史制度論的倡議者 Kathleen Thelen 與 Sven Steinmo (1992: 8) 就認為，這兩者間最大的差別就是歷史制度論不只認為制度結構行塑個人的行動「策略」(strategy) 而已，它還會形塑個人的「目標」(goal)。人們目標的形塑，就是 Wildavsky 所言「人為何要他們所要的」(Why do people want what they want?) 這種偏好形成的問題。

其二，「系統」與「個人」間解釋的連結（圖二中解釋步驟的 1 與 3）：正如 Coleman 對於韋伯的批評，理性選擇理論對於其他非「方法論上個人主義」的論述，有著相同的批評，他們認為，任何有效的社會行為解釋，都應該回到個人影響的層次。這種論點，也在本文的解釋架構當中出現，然而不同的是，本文將結構層次的變數，放在同等的地位上來對待，並從解釋步驟上加以整合；因此，本文包含從「系統」影響「個人偏好」的部份，也包括個人集體再形塑系統的部份，使解釋兩個系統變數間的關係，更趨完整。

其三，個人偏好與行動間的「相依決策」（圖二中解釋步驟 2）：加入個人的因素之後，對於社會現象的解釋就必須考量所謂「相依決策」的問題，換句話說，我的偏好固定的前提之下，我的行動選擇有許多，但是，我個人單獨的決策並不足以決定結果，還要看其他人士如何行動，以制憲為例，因為有表決的壓力，我個人的行動選擇還必須看別人的行動而定，如此一來，增加了解釋機制中的動態成份，使得系統變數間的解釋更為完整。

肆、基督教倫理與民主制度：一種新制度理論的解釋

如果人是天使，政府就不需要了，

如果是天使統治人，內外控制政府的機制也都不需要了。

- James Madison，「聯邦文獻」第 51 號

新制度論於九〇年代後期在社會科學界掀起了一股風潮，舉凡政治、經濟、社會等主要學科都感受到該理論的影響，該理論將制度視為了解社會現象的主要對象，包括制度的起源、變遷、影響、與設計等層面，都成為學界關注的焦點。本文願意藉由其中理性選擇新制度論的角度，從前一節當中的三步驟解釋架構為基礎，解釋基督教倫理與民主「制衡」制度間的關連，從而挖掘民主制衡機制最重要的文化基礎。而我們也認為，理性選擇新制度理論的對於歷史的解釋，更能夠解釋特定的歷史事件如何影響個人的喜好、選擇、以及制度的選擇¹⁸。也就是說，制度的選

¹⁸ 通常學者會將新制度論大致分為社會學新制度論、理性選擇新制度論、與歷史新制度論（Hall & Taylor, 1996），但是最後一種制度論方法論上的獨立性，一直受到學者的質疑（Hay & Wincott, 1998），本文也認為，歷史制度論並沒有排除其他種類的新制度論研究歷

擇很可能是受到「個人偏好」(individual preference)與「路徑依循」(path-dependent)的影響。

一、第一步驟：基督教倫理與個人認知

我們認為基督教倫理中對個人最重要的影響，就是人性論、平等觀、和自由觀。就人性論而言，基督教的教義讓人認知到下列三件事，(一)，每一個人(包括我在內)都是有罪性的；(二)，每一個人(包括我在內)都陷在「無法自拔」的墮落當中；(三)，沒有一個人(包括我在內)不需要「外在救贖」。正如前所述，「完全墮落」與「外在救贖」兩項，構成基督徒重要的世界觀。這種世界觀與中國文化最不同的地方，就是如遠志明(民 83)所言「基督教強調人的原罪和有限之不可克服，中國文化恰恰相反，它對人的品性完美之可能堅信不疑，相信任何人只要刻苦修煉，便可以成仁成聖成佛，甚至可以至義至善至能。」即使中國文化當中也有性惡的論述，但重要的是，通常提出性惡論的這人本身，會如「牧童數牛」的故事當中一樣，總是少數了自己這一條牛，即使數到了，也會認為能夠認知到這一點，就已經是向善的開始，其原因就是缺乏「完全墮落」的概念，當然也就認為「外在救贖」是不必要的(張灝，民 78)。

從基督教史的面向來看，近代基督教論理中這種墮落的人性論，很可能是受到中古世紀天主教教廷腐敗的影響。以教皇為首的天主教教廷，近千年來的生活奢華、淫亂、權力鬥爭、販賣宗教職位等，說明了即使是這些全職服事、自命為神的代言人，也不免墮落。更何況是世俗的政治人物呢？

其次，新教的改革者，都強調「在上帝面前人人平等」的觀念。這種平等的觀念，直接反映在信徒、神職人員、和神之間的關係。在天主教教義之下，一般的信徒不能與神直接的溝通，舉凡禱告、讀經、認罪等，一定要經由教皇或教皇任命的神職人員，才蒙神的傾聽。但是到了宗教改革期間，人與神的溝通，不必再經過神職人員。藉著讀聖經和禱告，一般的平信徒直接就可以從上帝領受呼招、教導、和安慰。這一種宗教的平等觀，應用在政治上，則是民主政治所強調的政治平等。

史，而歷史制度論也無法規避方法論上「個人主義」(individualism)與「整體主義」(holism)的爭論。因此，本文仍然採取以理性選擇新制度論出發，研究與歷史相關的議題，對於學者Norman Schofield(2000)而言，理性選擇制度論者William H. Riker與Douglass North本來就是研究歷史的學者，而該學派也已經藉由所謂「分析敘事」(analytical narratives; Bates & others, 1998)的方法，結合賽局理論(game theory)與歷史研究。

最後，新教興起的過程中，並不是非常的平和順利，而是充滿了排擠、放逐、咒詛、私刑、甚至流血戰爭。這些爭端不但發生在新教與天主教之間，也發生在新教各教派之間（蕭維元譯，民 78）。然而在這過程中，爲了停止似乎永遠沒有結果的相互征戰，新教的各教派逐漸的發展出一個共同的新倫理，就是宗教自由。宗教自由的擴展應用，尤其是在美洲的新環境，就成爲爭取其他自由權利的模式。

問題來了，從理論上我們可以說基督教倫理的核心理念是如上述，但若回到美國憲法制定的年代，我們如何知道這一層影響真的存在呢？我們可以提出三點理由來支持這項說法。

其一，在參加制憲會議的 55 位代表當中，根據歷史學者的統計¹⁹，有 28 位是聖公會（Episcopalians）、8 位是長老會（Presbyterians）、7 位是公理教會（Congregationalists）、2 位是路得會（Lutherans）、2 位是荷蘭改革宗（Dutch Reformed）、2 位是衛理公會（Methodists）、2 位是天主教（Roman Catholics）的會友，另有三位是自然神教（deists）的信仰者。我們當然可以說是會友並不代表他們的堅貞篤信²⁰，但是與我們的修憲國大的背景比較起來，美國這群人士受到基督教倫理的影響顯然大得多。而他們宗派的複雜性，也說明了他們後來對於宗教自由等自由權利的重視。

其二，根據學者 Donald Lutz（1984）對於從 1760 到 1850 年的 916 項政治相關文獻的統計得知²¹，其中 3154 次引用相關文獻中，他發現聖經是最常被開國元勳們引用的文獻，在 1760 年代是 24%，1770 年代是 44%，1780 年代是 34%，1790 年代是 21%，1800-05 年間是 38%，在眾多歐陸的文化影響當中（包括文藝復興思想、一般法學思想等），藉由聖經傳播的基督教倫理還是最重要的來源之一。

其三，正如 Alexis de Tocqueville 在的觀察，美國人從教會聖經教育所發展出來的普及公共教育是美國文明在立國當時的另一重要特色，加上聖經獨一權威（是上帝的話）的背景，雖然聖經內容的詮釋可以有所不同，但基督教倫理的傳播可以說是非常統一與有效率的，如此也加強了基督教倫理對於個人偏好形成的影響。十八世紀初期風行各州的宗教復興運動，是跨越教派的聯合運動，對於基督教信仰的深

¹⁹ 來自 M. E. Bradford（1982），由 Eidsmoe（1987: 41-43）書中所引用。

²⁰ Tocqueville 曾說：「我不知道是否所有美國人的信仰都是真誠的——畢竟，誰能參透人心呢？但我肯定，他們都認定這是維繫美國共和體制不可少的。這看法並非某一階級或是黨派所特有，而是屬於全國每一個階層所共有的。」（de Tocqueville, 1990: vol.1, p.305）

²¹ 由 Eidsmoe（1987: 52）所引用。

化、普及化、以及各種族的合作，有極大的助益（蕭維元譯，民 78）。

二、第二步驟：個人偏好與行動選擇

在第二個解釋步驟當中，我們是處在個人的層級，也就是說，個人擁有了基督教倫理的世界觀之後，對於其政治行為選擇到底有什麼樣的影響。我們可以引用 John Rawls (1971) 「無知之幕」(veil of ignorance) 的概念，來解釋這層影響的意義。

假定有一群沒有社會身分 (identity) 的人身處在無知之幕之後，但他們都已經接受了基督教倫理的中心思想，我們的核心問題是：「他們對於政治制度選擇與運作會有什麼樣的行為選擇？」

其一，就政治制度選擇的角度來看：每一個人對於未來是誰統治充滿了不確定，但是卻對於不論是誰掌權都會是罪人的認知（包括我在內），卻是非常確定的，因此，如果就簡單的制衡或是非制衡機制來看，一個人將面對未來的世界可能有下列四種情況：

- A. 沒有制衡機制，我當家（結果是腐化）
- B. 沒有制衡機制，別人當家（結果是腐化）
- C. 有制衡機制，是我當家（腐化被控制）
- D. 有制衡機制，是別人當家（腐化被控制）

從個人的角度出發，對於未來政治現實的偏好應是： $A > C > D > B$ 。我當家沒有制衡機制是最好的狀況（雖然會給他人帶來壓迫），但是，我卻最不希望生活在沒有制衡機制且別人當家的狀況下，因此，具有制衡機制的狀況 C 與 D，都比 B 要來得好。當然，在 C 與 D 之間，當然還是自己當家比較好。

但是，就個人來說，當時的美國菁英並沒有理由一定要支持制衡機制。然而特殊的歷史經驗和情境，改變了美國大部分菁英的偏好順序。其一，當時美國並沒有強大的政黨或英雄式的領袖，可以保證特定人士擔任國家的領導者。如果可以先選擇領導人再選擇制度的話，這位被選上的領導人一定會偏好較少制衡的制度。在美國立國的情況之下，每一個人也清楚每一個都有相同的偏好排序，在政黨政治不明顯的前提之下，我們可以假定參加制憲會議的五十五位開國元勳是唯一可能成為未來國家領導人的團體，因此，其中每一位當上國家領導人的機率都相同： $1/55$ ，因此，他們也同時知道，自己無法當上國家元首的機率是 $54/55$ ，當自己當上掌權者的機率越小，但是在沒有制衡機制下生活越不能忍受的情況下，個人會傾向接受制

衡機制。

其二，殖民時期的經驗，使得美國的菁英厭惡英國缺乏制衡的專制制度²²。英國專制制度的害處，不但反映在「獨立宣言」中所提及的苛政、重稅、忽視殖民地權益等問題。在宗教上，英國國教在專制政府的協助下對於清教徒和其他改革宗派的迫害，導致非國教的英國人大量移民美國。因此，當美國菁英在考慮未來政府體制時，幾乎沒有任何一個人建議沒有制衡的專制體制，即使他有機會成為美國第一任的政治領袖。

George Washington 也許是例外，但是這個例外也反証了上述的看法。由於指揮軍隊戰勝英軍，Washington 是當時唯一具有英雄式領袖風格的政治領袖，而且普遍被認為是美國政府第一任總統的當然人選。在起草憲法時，聯邦派和反聯邦派的政治菁英，對於總統職權的大小，一直無法定論。最後的協議是：「讓喬治決定吧」（Let George decide it.）。這位「砍櫻桃樹」的誠實總統，在任內不但克守本分，堅持制衡分權的原則，設立行政慣例和推動法律，促成制衡原則的具體化。更在擔任兩任總統之後，不顧全國人民再連任的呼籲，毅然下野回鄉當農夫。除了從他個人的信仰與政治理念以外，我們也可以從「焦點」（focal point; 陳敦源，民 89a）的概念，來解釋 Washington 這種的行為，但是，這部份已經超出了本文所要討論的範圍。

三、第三步驟：集體政治行為與制度選擇

在第三個步驟當中，我們將從個人層次解釋回到系統的層次上，我們核心的問題將是：在第二步驟當中的個人集合起來，會不會選擇制衡機制為他們的體制？這一步驟的分析，不是討論「應然面」的問題，而是「實然面」的問題，我們要問為何美國開國元勳們在很短的時間之內就確立了三權分立的主要架構？我們從下列三點提出看法。

其一，對於專制統治的厭惡：如前一節所述，不論在宗教或是政治上（在母國或是在殖民地），美國這群五月花號的移民都有一股厭惡專制、追求自由的傾向

²² 我們必須要注意的是，美國制憲會議時英國王權仍然強大，雖然已有議會政治的形式，但是我們今天所熟知的「西敏式」的內閣體制（The Westminster Model of Democracy; Lijphart, 1984），還未發展成熟，內閣仍是由英王所掌控，英王也不是由任何民眾所選出來的。

²³。一方面從經歷上來說，英皇與教皇是他們心中的專制象徵，因此，他們對於大權獨攬的人存有戒心，這就是為什麼Alexander Hamilton曾經建議由人民選出一個終生職的領袖，但他的意見很快就遭到否決；另一方面，美國的立國菁英們，也不希望存在一個權力無法被節制的國會，這一點是John Lock分權論的核心，他倡議以「混合政府」(a mixed form of government)的方式來稀釋任何一個過大的政府機構。根據學者Carl J. Friedrich (1954)的說法，Lock原本的混合政府之說，經過Baron de Montesquieu研究英國政體之後，加入了從行政體系獨立出來的司法體系，而轉換成所謂的「三權分立」之說，這種說法剛好滿足了美國開國元勳們限制政府權力的需要，並成為開國元勳們所留下來的歷史記錄中，被引用最多次的歐洲知識分子(Lutz, 1984)。在這種機制之下，Madison眼中的「朋黨」(faction)，在同一時間內很難同時攫取三個權力機關，個人的自由就得以保障²⁴。

其二，對於「多數暴力」(majority tyranny)的恐懼：就在費城制憲會議的前一年(1786)，麻塞諸塞州的一位前部隊軍官Daniel Shays領導的一個名為「Shays叛亂」，其目的是為了制止政府因為稅收的原因而扣押農民的田地，這次的農民暴動，凸顯了美國經濟在當時惡化的情況，也讓國內的有識之士看見了多數暴力的可怕，雖然美國自獨立以來一直保有鄉鎮自治的形式，但是這種以多數(農民)對抗政府的集體暴亂，還是頭一遭。對於從財產權而來的爭議，美國開國元勳們更了解到現今所謂「民粹主義」(populism)的可怕²⁵。為了壓制盲目的群眾與民主簡單多數決理念的結合，他們所用的反制方法，就是「非直接民主」與「分權體制」為之²⁶。學者William H. Riker (1982)就認為，美國聯邦政府的決策之所以具有多重

²³ 我們可以從另一位在當時頗具影響力的知識分子Thomas Paine的話中，看見這種反抗意識，他說，英國憲法是沒有意義的組合，因為它仍然維持著「君主專制」(monarchical tyranny)、「貴族專制」(aristocratic tyranny)的體制(請參"Common Sense")。

²⁴ 值得注意的是，現代的各式民主憲法當中，都具有制衡的功能，而美國的三權分立憲法，是所謂一種「以分立制度分享權力」的政府("a government of separated institutions sharing power."; Neustadt, 1980: 33)

²⁵ James Madison在聯邦文獻第十號中所認知的「朋黨」(聯邦文獻請參Cook, 1961)，是由「財產的不公平分配所產生」，他擔心的是由貧富所產生的「社會分歧結構」(social cleavage structure)，會對體制帶來不安，但是，他並不屬意壓制這種分歧的產生，而是要將權力分割，使其中一支(不論是貧是富)無法因為權力集中而迫害另一方。另Madison在47至50號的聯邦文獻當中，也毫不諱言地對於直接民主提出反對意見。

²⁶ 美國原始憲法中的聯邦選舉，總統是由選舉人團所產生的間接選舉(至今仍是)，參議員是由州議會選舉所產生，只有眾議員是由直接選舉所產生的，但是，後來參議員在1913年

「否決點」(veto point)，表面上看來可能會造成效率不彰，但其真正目的是爲了要防止「多數」太快形成，以保障個人自由，而即使多數決定形成之後，仍然有制衡機制以監督來保障個人自由。

其三，對於「鄉鎮」(township)與州(state)自治經驗的認同：相對於大型民主共和國經驗的缺乏，美國人在殖民時期所建立的「鄉鎮」自治形式，卻是有悠久歷史的，Tocqueville在「美國的民主」中特別以新英格蘭的鄉鎮制度爲目標，做了一番考察。在鄉鎮中有負責執行的「行政委員」(the selectmen)²⁷，他們由鄉鎮有投票權的人所選出，平日自行任事，向選民負責，一但有要事，就可以召開鄉鎮會議(township meeting)，決定重大事宜，因此，主權在民的觀念對於當時的美國人而言，不只是理論而已，已經是一種生活方式。另一方面，三權分立的制度設計，在憲法制定前，就多多少少在各州實施當中，James Madison在聯邦文件第47號當中，就細數了當時十三州的憲法中關於權力分立的作法，他的評論是：「若把各州的憲法加以檢視，我發現及便是大家用非常嚴肅的語氣提出了這項原則（註：Montesquieu的三權分立），但是沒有一州的憲法曾使這幾種權力部門完全分立。」換句話說，Madison認爲各州已經在心態上接受了權力分立的原則，但是卻沒有徹底的實施，所以他就順勢指出，美國的新聯邦憲法是一個權力分立的典範，是一部真正能夠防止權力集中而導致的腐敗、並保障個人的自由的憲法。

基督教倫理經過美國人歷史經歷的重新詮釋，成爲這一群立國菁英們之間一種心照不宣的共識(tacit consensus)，因此，在制憲會議上，菁英們在三權分立的設計上很快就達成共識，我們可以說，基督教倫理與美國的歷史背景爲美國憲法制定「設定議程」(setting the agenda)，簡化憲政選擇焦點，大大降低了過程中因爲議題太多，「無以爲始、無以爲終」而導致的混亂與不確定。在大方向底定了之後，他們大部分的時間都花在討論不會影響結構穩定的議題之上，如總統、國會選舉制度、聯邦與地方權責劃分等細節之上。

經過這一連串的討論之後，讓我們回到台灣，來檢視過去十二年民主化的制度發展經驗。

第17號憲法修正案中改成直接選舉。

²⁷ 根據Tocqueville的記載，鄉鎮人口平均約2000到3000人，行政委員每年3,4月重選一次，約有十九種左右不同的職位，常由鄉鎮居民輪流擔任。

伍、討論：從美國經驗看台灣

好公民能夠創造好的制度，
而好的制度也產生並栽培好的公民，
或是讓公民能夠擁有更好的自己。

– Class Offe²⁸

討論了美國民主制度發展的過程之後，讓我們來檢視台灣過去十餘年民主化當中制度發展的兩項特色，作一評論。其一是「相信人而不相信制度」，對照來看，美國憲政體制設立時確實有「相信制度而不相信人」的傳統，立憲者基於當時基督教信仰當中人類絕對墮落的教導、對於英國君王統治的不滿、和對於殖民地各州州長的本位主義經歷，因而對於制度與人之間的取捨，選擇了以制度的設立，在相互多重制衡當中，避免人類本性對於統治基石的侵蝕，保障個人自由；相較起來，台灣民眾仍然對於儒家大家長文化、與人類內聖外王的可能（張灝，民 78），抱持一定的信仰；第二則是民主制度建立過程「由下到上」與「由上到下」的矛盾問題，美國人民的民主憲政經驗，是先於憲法條文的制定與頒行，早在殖民時期，民眾就已經習慣鄉鎮自治的統治形式，個人與個人之間、個人與統治機制間的權利與義務互動，都在憲法還未成形前就有了重要的實習經驗，因此，美國民主制度的成長順序，是先有下層的民主自治生活，才有上層的憲政體制；這與我國的發展順序明顯有所不同，過去推動民主是政治菁英的工作，對於一般民眾的生活而言，影響並不大，因為在威權體制的統治下，統治者為了避免反對勢力從下到上集結，藉由增加人民結社成本來弱化地區自主意識，拆毀人與人之間的橫向連結，讓每一個人孤立地效忠領袖，造成今日基層民主經驗嚴重缺乏，以致於民主發展常常產生頭重腳輕的窘迫現象。讓我們就以上兩點，更深入地來討論之。

一、相信人而不相信制度

台灣民主化制度選擇與運作的過程中，學者石之瑜與凌煥銘（民 86）曾觀察出

²⁸ 請參Offe（1995: 47）。

台灣社會有一股「賢人期待」的氣氛，中國政治的戀賢情節不容許領導人受制衡，因此，政治人物必須進行所謂的體制外動員，以道德訴求（如國族、操守...）壓迫體制內的制衡者自動放棄制衡，民眾寧願期待領導者能夠自我節制，而制衡機制只是備而不用²⁹，而領導者一但出現，就會有許多穿鑿附會的命理學說環繞著他，進行「神化」領導者的工作³⁰。林語堂（民 73）對中國人的這種現象，從我們把統治者視為「父母」的關係來解釋，他說：

中國人只知道政府是人民的父母，謂之『父母政府』，或要是『賢能政府』，他們將照顧人民之權利，一如父母之照料其子女，是以吾們人民把『便宜行事』的權力交托於政府，便予以無限的信任。在此等人手中，吾人付託以數千百萬的資產，從不一問其開支報告；吾們又賦予此輩無限政治權力，自從不計及自衛吾人之權益。吾們只把他們當作聖賢君子看待。

民主政治多數決的機制與我們文化中「賢人期待」結合，就成為過去十二年來「李登輝情結」最堅實的基礎，在這過程中，「鞏固領導中心」不斷被強調超過對於「權責相符的制衡」體制的重視，人民寧願相信李總統能夠帶他們出埃及，也不願相信制度能夠「制衡」出好的領導人，因此，幾次修憲都是圍繞在如何為總統職權解套，能讓領導者有足夠的權力領導並照顧人民。

台灣社會對於領導者的期待，可以說在精神上與美國當年憲法建立時的核心關懷是完全背道而馳的，加上台灣面對了絕大多數民主國家所沒有的強大外患--中共，「鞏固領導中心」就顯得更加理所當然了。我們認為，這種情況對於台灣民主制度發展，起碼有三項隱憂。其一，對於領導者「神化」的結果，會使得憲政制度權威無從建立，制度的威望永遠無法凌駕某一時刻最被民意認同的領導者，而領導者也可以在民意的簇擁下，隨意運作或改變憲法，當控制政治人物「外在」機制不存在，民主政治運作的穩定性與品質都會受影響，當領導者的玩笑話也成為媒體嚴

²⁹ 中央日報在 85.12.30 第四版，學者對於國發會共識提出看法，其中一位學者評論文題目：「制衡機制备而不用，政治人物自我節制」，就與文中所謂「賢人期待」的概念影響有關。

³⁰ 李登輝總統 85 年選上總統之後，到南部謝票，當時屏東縣長伍澤元曾說李總統是「古今中外偉大領導人，英明聖君」，是一例（聯合報 85.3.26）。而陳水扁總統當選之後，民間也開始傳說在他家鄉官田一口龍井的故事，是另一個例子。

肅探討的焦點時，人民註定無法學到分辨並選擇各項公共政策的能力。

其二，相對來說，我們重視政治人物的道德修為，勝過他的專業能力，如此可能低估了公共事務的複雜性，常常想用道德論述來壓制專業作為（核四爭議就是一個很好的例子）。這就是為什麼當克林頓總統性醜聞爆發時，台灣民眾驚訝於美國人還是對他們的總統是有很高的支持度，我們可能認為美國人不再重視道德，但事實上，美國人相信的是憲法，能夠恪盡憲政責任為民謀福的總統就是專業上應該受到支持的總統，而不是坐在這位置上的人是否具有完美的道德情操，畢竟，包括克林頓總統在內，從原點來說，都是「完全墮落」的罪人。

最後，中國人對於法律的看法較為負面，不願活在「法律多如牛毛」（也就是非人）的社會結構之下，對於一些特別的人能帶來的司法正義期待較高；相對地，Alexis de Tocqueville 觀察到美國人對於律師在各種關鍵社會議題上發言的重視，就十分值得玩味了，雖然說律師仍然是人，但是他們是既有法律的實踐者，個人運用空間顯然比起一個被賦予完全自由裁量的人要小得多了，這就是我們相信人而不相信制度的一項結果，使社會組織、團體充滿了人治的問題與人事的爭鬥。

二、由上到下推動的民主

曾有一位資深教授對於目前公務人員不懂民主政治的看法十分認同，因此他認為，應該強迫公務人員學習民主，如果任何人不自願來，或是不用心學，就重重地罰他，直到學會為止。由此看來，民主的推動，有一個弔詭，就是似乎需要以「非民主」的手段來推動民主，換句話說，民主本質是從下到上的活動，但是推動民主卻常藉由從上到下的手段，更尖銳的來說，我們為了民主，必須放棄民主，舉例而言，從國發會以來鄉鎮選舉停止並改為官派的共識中，我們可以清楚地看到這弔詭的影子³¹。

美國民主制度的建立，理應也會遇到相同的問題，但是他們是如何化解的呢？答案是他們有「好公民」。美國的民主早在憲法制定前的「鄉鎮」制度中就已經存在了，他們憲法之所以運作順利，有一部份原因是美國人民在地方上已經有深厚的民主文化素養。這種素養在鄉鎮自治的運作當中，可以大概歸納為三項。

³¹ 民主到底是一種目的還是一種手段，是這一段疑慮背後的重點，如果它只是目的，則得到它的手段就不重要，因此就可以用非民主的方式來達到民主；如果它只是手段，則應該存在另一些更重要的目的，是必須利用民主來達到的（如台灣獨立是目的，民主化是手

其一，公共精神（public spirit）的存在：Tocqueville 非常想知道，與美國比較起來，為何在歐洲地方的公共精神不容易培養，他先觀察到美國人認為自己對於自己要什麼最清楚（Everyone is the best judge of his own interest），不用假手他人，最後他認為，美國地方鄉鎮因為獨立又有權，所以公民的公共精神較易培養出來，換句話說，民權是從民眾的實作當中、而非學者專家的計畫當中所培養出來的，在地方上，美國人是將公眾的事當自己的事來看待，形成一種「鄉鎮精神」（township spirit）。

其二，中央地方分權體制（decentralized system）：美國雖然在鄉鎮之上有郡、州、與聯邦三個層級的政府，但是權力的核心仍然是在地方，地方分權是美國政府的一大特色，這種分權體制，就集權思惟的角度來思考，可能太過繁複，不具效率，但是，只要府際關係（intergovernmental relations）分工與運作良好，有「權威重疊」（overlapping authority; Ostrom, 1976; 1989）的設計，自然就會有好的治理結果出現，因此，只要制度設計妥當，權力可以放心下放。

其三，充分討論的民主（deliberative democracy）：投票不是解決地方問題唯一的辦法，最重要的是在「鄉鎮會議」（township meeting）中的「充分討論」（deliberation），近年來學界對於「充分討論的民主」（Elster, 1998）日漸重視，通常都會回溯到以往「鄉鎮會議」的內容與精神上，尋找啟發，他們也認為充分討論是民主政治一直被忽略掉的層面，因為沒有討論，就沒有真正的公共決策，一個充滿菁英操控的公共決策過程，即使有選舉，以不能算是品質優良的民主政治。總歸一句 Tocqueville 的話，「缺乏權力與獨立的環境，一個鄉鎮可能包含了許多順民，但要有一群有活力的公民卻是不可能的」。

陸、結論

學院派的人，談起民主來，會寫上厚厚的一本書，使我們常人，即使看了半天，仍不知民主是什麼。其實說穿了，民主就是把人當人。

段），事實上，民主應該是手段也是目的。相關討論請參陳敦源（民89b）。

由本文的論述來看，民主政治在美國的起源與發展，與基督教倫理有深厚的關係，從美國經驗看台灣，我們願意提出下列三項結論，而這三項結論，也可以視為是未來關心台灣民主發展學者，可以關注的研究方向。

其一，文化詮釋與文化移植：由本文的論述來看，民主政治與基督教倫理有深厚的關係，但是，我們認為，這層關係只是美國憲法制度選擇必要條件的一部份。因為，如果基督教倫理是民主政治發展的必要條件，則沒有經過基督教倫理洗禮的國家，理應就沒有產生民主政治的可能，但是，我們可以看到日本、印度這些國家已被稱為是民主國家；另外，如果基督教倫理是充分條件，則我們應該看見非民主的國家都是非基督教的國家，我們可以輕易從宗教改革前的歐洲得到反證。因此，如果據此推論一國如要植入穩定的民主制度，就必須在文化上先植入基督教倫理，卻也失之牽強，畢竟，造成民主制度的發展與穩定，是一個極為複雜的因果關係，我們只能說，基督教倫理與美國人的歷史環境，造就了一部三權分立的憲法，而使它穩定的因素是美國深厚的自治素養，尤其是在鄉鎮自治之中所展現的活力與責任。正確地了解基督教倫理與民主制度發展間的關係，才能讓我們不至在建立自己的民主道路上迷失了方向。

其二，相信制度而不相信人：民主貴在制衡，我國民眾發展一直受到「賢人期待」與「領袖神化」的攪擾，使得制衡機制一直無法順利運作，對於台灣民主發展產生了三點隱憂，其一，對領導者神化的結果，領導者的意見較為重要，人民對於公共政策的思辯與判斷能力因此無法培養；其二，我們重視政治人物的道德修為與人際關係，勝過他們的專業能力，因此，公共領域中專業論述不易產生；其三，我們輕視外在的法律，卻重視私密的人際關係，使社會組織的制度運作，不易建立。美國人從他們基督教的背景中重新詮釋宗教改革以來的人性論，將人當人看，一方面尊重個人自由與平等，重視專業能力而非關係，一方面從人人皆有罪當中找到「外在」救贖的必要，避免將人當神，而中國人如何找尋自己文化背景當中，適合孕育制衡觀念的文化資產，重新詮釋之，並一併將領袖「去神格化」，將會是未來學界與社會努力的方向。

其三，由下到上的民主：正當我國因為黑金問題而有意要廢除鄉鎮選舉，並改為派的時刻，若是回到美國的例子，我們可以了解這種想法是短期解決黑金問題，

³² 請參許素朱、柏楊（民 89: 199），畫下標線強調是作者們自行加上的。

但長期卻腐蝕民主根基的作為。因為，美國制衡體制運作的基石，就是人民的公共精神、中央權力下放、與鄉鎮自治中充分討論的民主傳統。我們不能一方面說推動民主改革，一方面又推翻實施民主最重要的基層民主組織，這種做法好比見自己的孩子功課做不好，就搶過來自己做，這樣，孩子永遠學不會的。我們相信，除了廢除鄉鎮選舉之外，一定還有一些方案可以一方面保持地方自治的自主性，另一方面達到遏止黑金政治的目的（請參陳敦源，民 88，關於議員任期設限制度的討論）。把人當人看的另一個面向，就是給人們自由選擇的絕對主權，並以特殊的制度誘導他們成長，而不是替代他們。

參考書目

王躍生

民86 **新制度主義**，台北：揚智文化。

石之瑜、凌煥銘

民86 「台灣民主化歷程中的賢人期待」，**東亞季刊**，第28卷第3期，頁124-140。

林語堂

民73 **吾國吾民**，台北：金蘭文化。

邱清萍、傅邦寧主編

民80 **基督教與近代民主發展**，美國：中國信徒佈道會、中國福音會。

秦修明、湯新楣、李宜培譯（托克維爾原著）

民90 **民主在美國**，台北：貓頭鷹。

許素朱、柏楊主編

民89 **孫觀漢全集(四)：迷你思感**，台北：九歌。

張灝

民78 **幽暗意識與民主傳統**，台北：聯經。

遠志明

民83 **失了大地，得了天空**，香港：中信。

陳敦源

民88 「相信人還是相信制度?美國議會任期制度的發展與結果」，論文發表於**提升地方立法機關人員素質學術研討會**，東海大學政治學系主辦。

民89a 「領導在憲政選擇過程中的穩定功能：從理性選擇制度論比較西班牙（1975-1978）與台灣（1988-1996）經驗」，收錄於林繼文主編，**政治制度**，台北：中研院社科所專書47。

民89b 「學著『把人當人看』：台灣民主發展的省思與前瞻」，**國家前途：國家發展與全民未來**，跨世紀小百科23，台北：曠野。

陳士齊

民89 「現代民主的誕生：基督教對於一個希臘意念的發展與改造」，**政治民主：公共管理與全民參與**，跨世紀小百科20，台北：曠野。

蕭維元譯（培克爾原著）

民78 **基督教史略**，香港：浸信會。

Alexander, Jeffrey, B. R. Giesen, N. Munch and J. Smelser

1987 *The Micro-Macro Link*. Berkeley, CA: University of California Press.

Almond, Gabriel A. and Sidney Verba.

1963 *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bates, Robert, A. Greif, M. Levi, J. Rosenthal and B. Weingast.

1998 *Analytic Narratives*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bothstein, Bo.

1996 “Political Institutions: An Overview,” in Robert E. Goodin and Hans-Dieter Klingemann(eds.), *A New Handbook of Political Science*. Oxford: Oxford University Press.

Bradford, M. E.

1982 *A Worthy Company: Brief Lives of the Framers of the United States Constitution*. Plymouth Rock Foundation.

Calvert, Randall.

1995 “The Rational Choice Theory of Social Institutions: Cooperation, Coordination and Communication,” in Jeffrey S. Banks and Eric A. Hanushek(eds.), *Modern*

- Political Economy*. New York: Cambridge University Press.
- Calvin, John.
1987 *The Institutes of Christian Religion*. Baker Book House.
- Coleman, James S.
1986 “Social Theory, Social Research and A Theory of Action,” *American Journal of Sociology*, 91(6): 1309-1335.
1987 “Microfoundations and Macrosocial Behavior,” in Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Richard Munch, and Neil J. Elster(eds.), *The Micro-Macro Link*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Cooke, Jacob E.(ed.)
1961 *The Federalist. Middletown*. Connecticut: Wesleyan University Press.
- Dahl, Robert A.
1993 “Thinking About Democratic Constitutions: Conclusions from Democratic Experience,” in Ian Shapiro and Russell Hardin(eds.), *NOMOS 38: Political Order*. New York: New York University Press.
- de Tocqueville, Alexis.
1990 *Democracy in America*. (Two Volume) New York: Vintage.
- Eidsmoe, John.
1987 *Christianity and the Constitution: The Faith of Our Founding Fathers*. Baker Books.
- Elster, Jon.
1998 *Deliberative Democracy*. New York: Cambridge University Press.
- Friedrich, Carl J. and Robert G. Clooskey.
1954 *From the Declaration of Independence to the Constitution: The Roots of American Constitutionalism*. The Liberty Arts Press.
- Grafstein, Robert.
1992 *Institutional Realism: Social and Political Constraints on Rational Actors*. New Haven: Yale University Press.
- Greif, Avner
1994 “Cultural Beliefs and the Organization of Society: A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualist Societies,” *Journal of Political Economy*, 102(5): 912-950.
- Griffith, Ernest S., John Plamenatz and Roland Pennock.
1965 “Cultural Prerequisites to A Successfully Functioning Democracy: A Symposium,” *American Political Science Review*, 50(1): 101-37.

- Hall, Peter and Rosemary C. R. Taylor.
1996 "Political Science and the Three New Institutionalism," *Political Studies*, 44: 936-57.
- Hay, Colin and Daniel Wincott.
1998 "Structure, Agency and Historical Institutionalism," *Political Studies*, 46(5): 951-57.
- Hedstrom, Peter and Richard Swedberg.
1998 *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*. New York: Cambridge University Press.
- Huntington, Samuel P.
1991 *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press
- Kraynak, Robert P.
1987 "Tocqueville's Constitutionalism," *American Political Science Review* 81(4): 1175-1195.
- Kroeber, A. L. and C. Kluckhohn.
1952 "Culture, a Critical Review of the Concepts and Definitions," *Papers Peabody us. Am. Archeol. Ethnol*, 47(1): 1-223.
- LaHaye, Tim.
1994 *Faith of Our Founding Fathers*. Master Books.
- Lijphart, Arend.
1984 *Democracies: Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries*. New Haven: Yale University Press.
- Lipset, Seymour Martin.
1993 "The Centrality of Political Culture," in Larry Diamond and Marc F. Plattner(eds.), *The Global Resurgence of Democracy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Lutz, Donald S.
1984 "The Relative Influence of European Writers on Late Eighteenth Century American Political Thought," *American Political Science Review*, 78: 189-97.
- McIlwain, Charles Howard.
1947 *Constitutionalism: Ancient & Modern*. Ithaca, CT: Cornell University Press.
- Nathan, Andrew.
1985 *Chinese Democracy*. New York: Knopf.
- Neustadt, Richard.

- 1980 *Presidential Power*. New York: John Wiley.
- North, Douglass C.
1990 *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. New York: Cambridge University Press.
- Offe, Claus.
1995 “Designing Institutions for East European Transitions,” in Jerzy Hausner, Bob Jessop and Klaus Nielsen (eds.), *Strategic Choice and Path-Dependency in Post-Socialism: Institutional Dynamics in the Transformation Process*. Boston: Edward Elgar.
- 1997 *Varieties of Transition: The East European and East German Experience*. MIT Press.
- Ostrom, Vincent.
1976 “The American Experiment in Constitutional Choice,” *Public Choice*, 27:1-12.
1989 *The Intellectual Crisis in American Public Administration* (2nd ed.). Tuscaloosa, AL: The University of Alabama Press.
- Paine, Thomas.
1988 *Common Sense, the Rights of Man and Other Essential Writings of Thomas Paine*. New American Library Trade.
- Peters, B. Guy.
1999 *Institutional Theory in Political Science: The “New Institutionalism”*. New York: Pinter.
- Phillips, D. C.
1976 *Holistic Thought in Social Science*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Powell, G. Bingham, Jr.
1982 *Contemporary Democracies: Participation, Stability, and Violence*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pye, Lucian.
1988 *Mandarin and the Cadre: China’s Political Cultures*. Ann Arbor, MI: Center for Chinese Studies.
- Ranney, Austin.
1976 “‘The Divine Science’: Political Engineering in American Culture,” *American Political Science Review*, 70(1): 140-148.
- Rawls, John.
1971 *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Riemer, Neal.

- 1996 *Creative Breakthroughs in Politics*. Westport, CT: Praeger.
- Riker, William H.
- 1980 "Implications from the Disequilibrium of Majority Rule for the Study of Institutions," *American Political Science Review*, 74: 432-446.
- 1982 *Liberalism against Populism*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- 1995 "The Experience of Creating Institutions: The Framing of the United States Constitution," in Jack Knight and Itai Sened (eds.), *Explaining Social Institutions*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press.
- Schofield, Norman.
- 2000 "Constitutional Political Economy: On the Possibility of Combining Rational Choice Theory and Comparative Politics," *Annual Review of Political Science*, 3: 277-303.
- Shepsle, Kenneth.
- 1989 "Studying Institutions: Some Lessons from the Rational Choice Approach," *Journal of Theoretical Politics*, 1(2): 131-47.
- Stott, John.
- 1990 *Decisive Issues Facing Christians Today*. Fleming H. Revell.
- Thelen, Kathleen and Sven Steinmo.
- 1992 "Historical Institutionalism in Comparative Politics," in *Structuring Politics: Historical Institutionalism in Comparative Analysis*. New York: Cambridge University Press.
- Vile, M. J.
- 1998 *Constitutionalism and the Separation of Powers*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Weber, Max.
- 1930 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Harper Collins.
- Weingast, Barry R.
- 1996 "Political Institutions: Rational Choice Perspectives," in Robert E. Goodin and Hans-Dieter Klingemann(eds.), *A New Handbook of Political Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Wildavsky, Aaron.
- 1987 "Choosing Preference by Constructing Institutions: A Cultural Theory of Preference Formation," *American Political Science Review*, 18(1): 3-21.
- 1994 "Why Self-interest Means Less Outside of A Social Context: Cultural Contributions to A Theory of Rational Choice," *Journal of Theoretical Politics*, 6(2): 131-159.

Christian Ethics and the Development of Democratic Institutions -- A View on Taiwan from the American Experience

Don-Yun Chen^{*} & Cheng-Tian Kuo^{**}

Abstract

Christianity is one of the critical pillars of the Western political culture. Democracy is, by no means, the product of the Western world. Taiwan's recent efforts to promote democracy usually treat democracy as an instrument to reach a better outcome regardless of its cultural background. As a result, we seem to encounter many problems of resistance while adopting democratic institutions.

Scholars in Taiwan need to address the problem of democracy's "original intention" embedded in Western culture before considering democratic institutions to be workable in our society. In this article, we attempt to tackle the problem by following three steps to connect Christian ethics to the American constitutionalism. First, we discuss the

* Ph.D. in Political Science, University of Rochester; Assistant Professor, Department of Public Policy and Management, Shih Hsin University.

** Ph.D. in Political Science, University of Chicago; Professor, Department of Political Science, National Chengchi University.

relationship between the political content of the Christian ethics and connect it to person's political belief in general. Second, we discuss the process of personal belief turning into general belief among people. Thirdly, we explore the American experience of transforming this general belief into a self-enforcing American Constitution.

We especially utilize “new institutionalism” to frame our major arguments. We found that several principles related to democratic institution-building is presented in American Constitution which is heavily influenced by Christian ethics. At the end, we use these principles to review democratic development in Taiwan and suggest future research possibilities in the area of democratic institutional development.

Key Words: christian ethics, democracy, culture, american constitutionalism, new institutionalism

