

# 基督教與美國民主政治的建立： 新制度論的重新詮釋

郭承天

國立政治大學政治系

基督教與民主政治有必然的關連嗎？目前學者的看法似乎趨向兩極。本文以美國的建國為例，說明兩者的關連決定於基督教是否經過本土化，建立起**民主神學**（democratic theology）和**民主教權**（democratic ecclesiology）。歐洲新教在傳入美洲以後，受到當時環境（如開發地的廣大、種族與宗教派別的多樣性、以及十八世紀初期宗教大復興運動）的影響，促成了美國宗教體系中民主神學和民主教權的出現，影響到美國人民選擇了獨立的道路以及民主政府的體制。美國宗教體系中的民主神學，主要是從呼召的概念，加入了政府契約論、革命論、擴大的平等觀、對於君主和貴族政體的批判、以及政教分立論，從而主張獨立建國並且建立民主政體，以保障平等和自由。美國宗教體系中的民主教權，則是指信仰自由的保障制度，平信徒的教會參與制度，以及會眾制度。這些實際的教會生活制度，使得美洲殖民地的人民在生活中學習到民主制度，並且從下往上的逐漸建立起國家的民主政體。

**關鍵詞：**美國歷史、基督教、民主政治、新制度論、民主神學、民主教權。

許多學者認為現代民主政治的建立與發展，主要歸因於基督教（以別於天主教）教義的傳佈。<sup>1</sup> 基督教教義強調人的罪性，契約論，在上帝面前人人平等，人與神不需經由神職人員可以直接溝通等，似乎與民主政治的權力制衡、責任政治、言論自由、和公民平等的主張相符合。然而如果基督教與民主政治有必然關連的話，我們無法解釋為什麼新教的主要代表人路德會反對農民抵抗貴族的剝削，為什麼新教的另外一位代表人加爾文會在日內瓦實施政教合一的嚴厲統治制度，為什麼歐洲新教國家在美國建立民主政體以後隔了一百五十年，才逐漸尊重個人權利、陸續建立民主政體？另外，就經驗傳承而言，如果基督教與民主政治有必然關連的話，那麼其他非基督教的國家，是否註定無法成為民主國家？如果是的話，這不但在理論上否定了民主政治的普遍性和可欲性，也在實務上否定了其他非基督教國家人民享受民主政治的權利。

因此，有些學者認為基督教與民主政治沒有任何關連，民主政治完全是西方近代理性主義和自由主義的產物。但是這種說法，似乎把民主政治的發展從西方基督教社會中抽離出來，主觀切斷了政治與社會的複雜網絡關係，這又與常理和事實不符。既然基督教與民主政治好像沒有必然的關連，但又不像完全沒有關連，那麼兩者之間到底存在著什麼樣的關係？

本文藉著研究世界上第一個民主國家，美國，重新檢驗基督教與民主政治的關連。本文的主要論點是，歐洲新教在傳入美洲以後，受到當時環境（如開發地的廣大、種族與宗教派別的多樣性、以及十八世紀初期宗教大復興運動）的影響，促成了美國宗教體系中**民主神學**（democratic theology）和**民主教權**（democratic ecclesiology）的出現，影響到美國人民選擇了獨立的

---

1 本文中，基督教（Christianity）或稱新教，主要是指十六世紀馬丁路德以及加爾文所領導的宗教改革運動以後，在原來天主教體系之外，所產生的各種教派總稱。由於他們當初的興起，是「抗議」天主教的腐敗和壓迫，所以又通稱為「抗議宗」（Protestants）。其中主要的兩個神學體系，北方的路德和南方的加爾文又各自發展。加爾文的神學（Calvinism）進而影響到英國的主要教派，如長老會（Presbyterianism）和公理會（Congregationalism）。他們由於批評當時英國教會內的腐敗行為，主張聖潔的生活，而稱為清教徒（Puritanism）。這些清教徒受到英國政府的迫害而出走，就是早期美洲殖民地的主要居民。本文各教派的中文翻譯採用鄧肇明（1998）。

道路以及民主政府的體制。<sup>2</sup> 美國宗教體系中的民主神學，主要是從呼召的概念，加入了政府契約論、革命論、擴大的平等觀、對於君主和貴族政體的批判、以及政教分立論，從而主張獨立建國並且建立民主政體，以保障平等和自由。美國宗教體系中的民主教權，則是指信仰自由的保障制度，平信徒的教會參與制度，以及會眾制度。這些實際的教會生活制度，使得美洲殖民地的人民在生活中學習到民主制度，並且從下往上的逐漸建立起國家的民主政體。

本文的論證結構如下。第一節說明本文所使用的新制度論分析理論和架構。有別於過去單純的從政治哲學來探究美國民主政治的起源，新制度論的研究法指出，歐洲的新教和政治思想傳到美洲後，不論是在意識型態或制度行為層次上，都發生了重大的轉變，產生了民主神學和民主教權，成為後來美國獨立和民主政治的基礎。第二節討論影響美國獨立和民主政治興起的宗教環境，即開發地的廣大、種族與宗教派別的多樣性、以及十八世紀初期宗教大復興運動。第三節研究美國民主神學的內涵和發展過程。第四節敘述美國宗教體系中的民主教權制度。第五節為結論。

## 第一節 新制度論的研究法

本文所採取的研究法是新制度論的研究法。新制度論在 1990 年代成為社會科學的顯學之後，已有需多專文介紹其發展，這裡不用再重複。<sup>3</sup> 應用在本文的主題上，新制度論所強調的意識型態以及主要行為者之間的正式與非正式制度關係，成為分析的重點。更具體的說，本文主張宗教與民主政治制度的關連，決定於一個宗教是否能夠建立起民主神學的意識型態，以及民主教權的正式與非正式制度行為。

---

2 “Ecclesiology” 一詞原意是指研究教會組織、發展、特性的教會學。本文用來指涉教會內的權力 (power) 與權利 (right) 結構，因此翻譯成「教權」。「民主教權」的意義就是以往由神職人員獨佔的教會權力與權利結構，轉變成神職人員與平信徒分享的權力與權利結構，甚至平信徒可能完全取代神職人員。

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)。

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；創教者要不是沒有聽說過民主思想，就是認為它不切實際或者不重要。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，它如果要被一個國家的社會菁英和人民接受，可能就需要與宗教結合，尋求宗教的合法性，以抵抗傳統的君權神授說。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至少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，以及斷章取義式的聯想。

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與平等的成分。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，是要強調自由與平等在宗教價值體系中的重要性。保守的護教者在提出自由平等的口號之後，可能就把自由平等放在順服、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，有不同的先後和強度，因為這需要比較複雜的詮釋工作，以及較強的民主信念。

但是在宗教和政治關係上最爭議的，是民主神學的第三步：它要賦予信徒在爭取民主權利時參與政治行動的合法性。對於傳統宗教神學而言，這第三步把宗教從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，或者把外生的自由民主思想融入本來的教義中。這種創意解經的目的，是爲了當宗教

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，另一個則是民主教權。民主神學固然可以成爲民主制度的宗教理論基礎，但是如果沒有落實的宗教民主制度，這一套民主神學只能是空想或文字遊戲。也就是說，意識型態或文化需要有一套 W. Richard Scott (2001: 48) 所謂的「制度載具」(institutional carrier) 才能具體的影響到廣大的人民。<sup>4</sup> 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規範和習慣。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，如多元利益團體的意見表達，以及監督政府的能力等。但是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，甚至會成爲阻力。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，應用在實際的政治組織上。

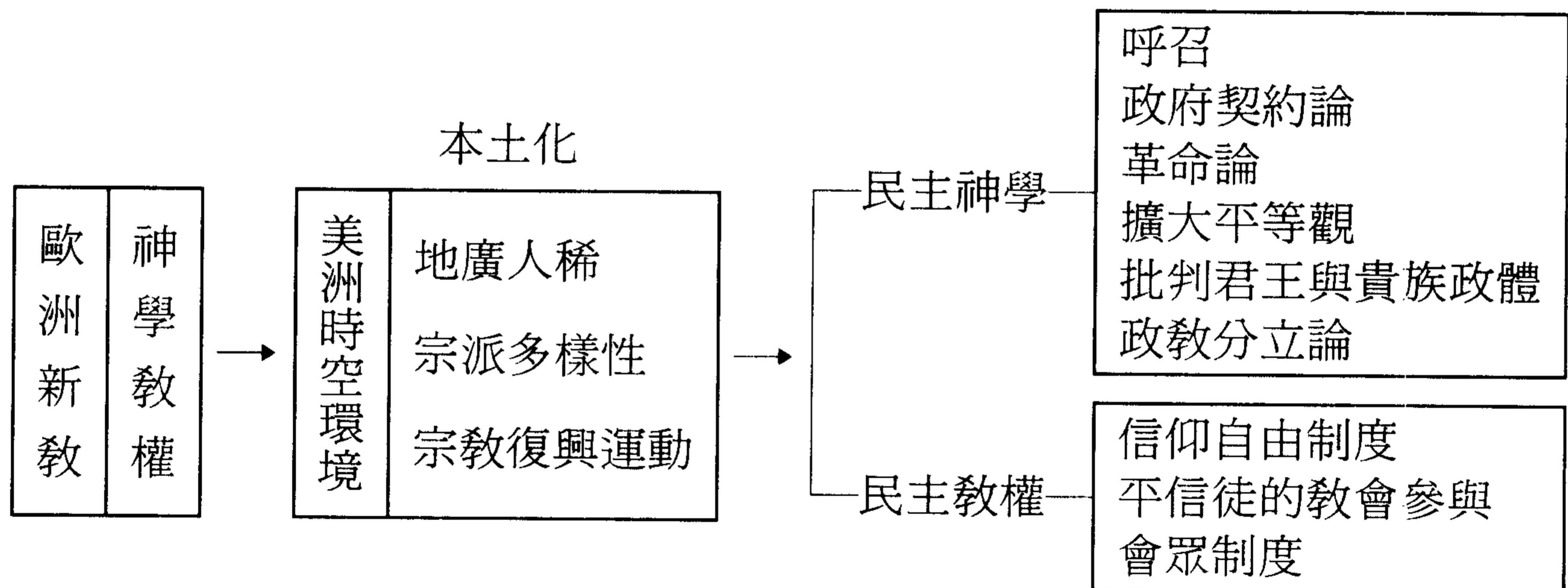
一個宗教組織是否具有民主的成分，可以從一些指標看出，例如 Robert A. Dahl (1989: 221) 民主政體指標，以及 Freedom House 的政治與公民權利指標。<sup>5</sup> 這並不是說宗教團體必須都要符合這些標準，全國的民主政體才能建立。畢竟，宗教團體與政治團體在本質上仍有相當大的差異，在評量宗教內的民主制度時，可以採取比較彈性的標準。這些指標包括：宗教領導人的權力是否受到組織內的制衡，繼承人是否經由民主方式產生，其他神職人員與行政幹部如何產生，神職人員與平信徒之間的權利義務關係，信徒不同的性別和階級身份是否會影響到宗教組織內的職位和參與決策，對於宗教事務、甚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，以及宗教組織是否經常

4 本文借用 Scott 的概念，但是爲了分析方便，對於「制度載具」的內涵不做細分。

5 Freedom House. 2000. *Freedom in the World*, [www.freedomhouse.org/research/freeworld/2000/methodology3.htm](http://www.freedomhouse.org/research/freeworld/2000/methodology3.htm), 12/27/2000.

參與政治活動等。

由於本文所研究的實例，是殖民地時代的美國，而當時的美洲殖民地尚未完全發展出以上所列現代民主的特性。因此在應用上述的理論和評量標準時，需要縮小它的研究範圍，以及增修一些變數。本文的分析架構如圖一。



圖一：美國民主神學和民主教權

## 第二節 美洲殖民地的宗教環境

本文認為歐洲的新教思想和制度，傳到了美洲殖民地以後，發生了很重大的轉變，使得民主政治得以在美洲殖民地開花結果。而新教發源地的歐洲卻要等到一百五十年以後，才陸續的建立現代民主政體。到底歐洲的新教思想和宗教制度，傳到了美洲殖民地時，有什麼重大的原因導致這種轉變？本節舉出至少有三項原因：地廣人稀、移民的宗派多樣性、以及十八世紀上半葉的宗教大復興運動。這三項原因各自發揮影響，也相互影響著美洲民主政體的建立。

首先，殖民地的地廣人稀，使得歐洲新教的威權體制難以在美洲複製成功。根據 1689 年的統計數字，殖民地的人數大約介於二十萬到二十五萬之間。這些人口散佈在東北到東南各州之間一千英里的範圍內。不但是各州之間的人民極少往來，連各鄉鎮之間也因為交通和通訊的不便，而少有互動

(Andrews, 1904, 1969: 288-301)。面對著這遼闊的空間，新教各教派的教會，都無法建立像是在歐洲一樣的中央集權體制，反而爲了因地制宜，必須給予各基層教會充分的自主權 (Bonomi, 1986: 36)。

歐洲來的專職神職人員數量和品質的不足，更削弱了教會建立威權管理的能力。十七世紀末期的歐洲神職人員，視美洲爲化外之地，裹足不前。文化、經濟、娛樂、交通設施的不足，以及較低的所得待遇，使得高品質的神職人員都不願來到美洲服事 (Bonomi, 1986: 39-40)。例如，1662 年的 Virginia 州，只有十位牧師要負責牧養四十五個以上的教區 (Bonomi, 1986: 16)。少數願意來到美洲的，有不少是酗酒、偷懶、粗俗等行爲不檢、無法在歐洲本土適任的教會敗類 (Schlesinger, 1968: 85)。美洲殖民地的本土神學院，如哈佛，在十七世紀中葉以後，也開始產生不少的神學畢業生。但是這些神學畢業生，大都留在都會區，不願意下放到鄉間去。

由於神職人員數量和品質的不足，各地基層教會常常使用一般信徒（或稱「平信徒」），擔任講道、主持宗教禮儀、和負責教會管理的事務。而且由於歐洲的母會所提供給這些神職人員的薪資菲薄，地方商賈對於教會開支的支持，轉換成爲對於教會事務和人事的主導權。這更增加了基層教會的自主權力，以及平信徒的影響力。

其次，移民的宗派多樣性，使得州教的制度愈來愈難實行。初期的美洲移民在東北各州是以公理會爲主，在南部是以英國國教爲主，在中間的各州則是各種宗派的混和區。公理會控制的各州，許多都採行州教的制度，由州政府補助供公理會神職人員的薪水和教會的其他開支。其他教派的公民在一些基本公民權上，如投票和參政權，受到歧視的待遇。

但是即使在公理會和英國國教爲主的地區，由於移民成分的複雜、新教徒對於自己宗派信仰的熱誠、以及基層教會日增的自主性，使得不同的教派在這些地區取得據點，或是從原有的教派之中分裂出來，自己成立新的教派。這些包括了由公理會分裂出來的浸信會、法國來的預格諾教派 (Huguenot)、英國來的貴格會、蘇格蘭來的長老會、以及猶太人。加上十八世紀初期歐洲各地的新教教派，由於受到本國主流宗教（天主教）的歧視，以及歐洲戰事的影響，大批的移民到美洲，改變了各州的人口和宗派生態。從 1700

年到 1740 年，美洲殖民地的人口數目從大約 275,000 增加到大約 889,000。<sup>6</sup> 這裡面包括德國的路德教派、蘇格蘭的長老會、天主教分裂出來的莫拉維兄弟會 (Moravian Brethren)、預格諾教派、以及其他各種新教教派 (Bonomi, 1986: 32)。人口和宗派生態的改變，轉變成新的政治勢力，迫使各州政府逐漸的放棄州教政策。即使不放棄州教的，也大都給於其他宗派的公民相同的公民權利。

最後，十八世紀上半葉的宗教大復興運動，打破了神職人員的權威，並且確立了個人主義在宗教和政治上的重要性。<sup>7</sup> 在美洲發生的大復興運動，其實是源自歐洲各地類似的宗教復興運動。不同的是，歐洲的宗教復興運動，要不是在現有的天主教或英國國教體系下進行，就是後來被現有的宗教體系所壓迫，並沒有對於宗教體系或政治結構產生持久性的衝擊。在美洲，大復興運動不但造成原有教會體系的分裂，而且促成信徒人數的大量增加，使得美洲殖民地的大多數民眾，都參與並體會這一個運動所帶來宗教理念和制度上的變革。

大復興運動的起源，是一些宗教熱情份子 (enthusiasts) 不滿教會體制的僵化和腐敗，所發起的改革運動。<sup>8</sup> 十八世紀初期，由於本土的神學院林立，產生了許多神學畢業生，解決了十七世紀的神職人員荒。但是隨著教會體制的擴大，也造成了當時教會體制的僵化和腐敗現象，包括講道過份重視學理深奧的解經，傳統神職人員生活過份奢侈和腐敗 (酗酒、賭博、出售神職之事等時有所聞)，教會的儀式趨於表面化，教友生活糜爛而且不熱心傳福音，導致教會人口大量流失，留下來的又缺乏生活見證。尤其是教會的組成人口，愈來愈有貴族化、都市化、老年化、和女性化的傾向，而男性、年輕

---

6 引自 Chronology of American History. [www.hfac.uh.edu/gl/chron.htm](http://www.hfac.uh.edu/gl/chron.htm), 10/24/01。

7 關於大復興運動的確實起迄時間，學者有不同的看法。運動的高峰似乎發生在 1739 到 1745 年之間，之前的運動倡導期和之後向南部各州的擴展期，可以各加二十年左右。

8 「宗教熱情主義」(enthusiasm) 就希臘原文的意思，是指某些人得到神的激勵，因此有正面的意義。但是從十六世紀至今，這一名詞轉變成負面的意思，譴責那些離開正統宗教規範、與神建立情緒式關係的宗教狂熱份子 (Lovejoy, 1985: 1)。因此，支持大復興運動的人，後來就以「復興主義」(revivalism) 來代替「宗教熱情主義」，以避開該字的負面意義。



人、中下階層、以及鄉間的信徒逐漸視教會為畏途。

這一群年輕的宗教熱情份子於是倡導敬虔主義 (Pietism)，信徒要過著聖潔節儉的生活，並且走出教會，到鄉間野外舉行佈道大會，以活潑的肢體動作和詩歌，情緒性但平易近人的講道，吸引青年人和中下階層的人再一次的進入教會。連不識字的黑人、印地安人、奴僕、和白人勞工，都大批的湧入教會 (Bonomi, 1986: 124-25)。這些宗教熱情份子，大部分是年輕的、剛從美洲本土神學院畢業的神職人員，<sup>9</sup> 也有不少是平信徒被推舉為傳教士或牧師。由於他們的神學訓練和傳教的方式與傳統的教會領袖，大不相同，加上他們對於傳統教會領袖嚴詞譴責，例如稱呼他們是「法利賽人」、<sup>10</sup> 「撒旦的化身」，使得許多教會爆發了分裂，分為「新光」(New Light) 和「舊光」(Old Light) 兩派。<sup>11</sup> 這種教會分裂的情形，在公理會和長老會特別嚴重，人數本來不多的浸信會也受到波及 (Melton, 1993: 9)。<sup>12</sup> 不過，浸信會由於擁抱新的傳教方式，後來反而成為大復興運動的最大受益者，許多新的教徒都加入了浸信會。而長老會由於分裂，反而造成新光派的長老教會人數大量的增長。因此，大復興運動不只是單純的教會內部的改革運動，它甚至成為社會改革的運動，影響深入社會的各階層。

大復興運動所強調的教義，雖然很多，例如認罪、悔改、重生、和敬虔的生活等，但是最重要的，則是個人的重生。也就是藉著聖靈的神秘力量以及親自閱讀聖經，每一位基督徒必須重新建立與神的直接關係 (重生)，對於自己的信仰和行為負責，才是得救的保障。這一種宗教的個人主義，打破了神職人員的權威，把個人的抉擇提高到法律、講道、傳統規範之上。掌權者如果違背了神的旨意，就不值得人們尊敬；社會制度違反了聖經，也不必遵

---

9 當時最具代表性的人物是 Jonathan Edwards，耶魯學院畢業，曾任公理會的牧師。他強調個人的神秘經驗，而不是社會背景或財富，才是得救的確據 (Nettels, 1963: 481)。他所帶領的復興運動使得新英格蘭地區在兩年內增加了 2,5000 到 50,000 信徒，而當時總人口不過 300,000 (Loetscher, 1958: 59)。

10 「法利賽人」是耶穌生前最常嚴厲譴責的猶太教師們。這些神職人員只注重教條而忽略了生活的應用。耶穌認為這些法利賽人都不能進天國。

11 或稱新派 (New Side) 與舊派 (Old Side)。

12 聖公會由於組織比較嚴密而且位於偏遠的南部各州，比較沒有受到影響。

守。根據自己從神直接而來的啓示，每一個人都有權利和自由，選擇所要的宗教、社會、和政治制度。這種特殊的宗教個人主義，也為緊接而來的美國獨立戰爭所爭取的政治和宗教自由，打下堅實的神學和行動基礎（Bonomi, 1986: 147; Nettels, 1963: 482; Loetscher, 1958: 59; Lovejoy, 1985: 3）。

就是在美洲的地廣人稀、宗教多樣性、和宗教復興運動的特殊宗教環境之下，孕育出殖民地特有的民主神學和民主教權制度。下兩節介紹民主神學和民主教權制度的內涵。

### 第三節 美國民主神學的內涵

本節的主要論點是，歐洲的新教神學傳到美洲以後，發生了重大的轉變，產生了本文所謂的「民主神學」。這民主神學不但與歐洲新教神學有顯著的不同，甚至與聖經經文的關係也曖昧不明。但是有了這一套民主神學，卻使得美國的獨立運動和民主政體，找到了當時迫切需要的宗教合法性。這一套民主神學理論是建立在「呼召」（calling）的新教核心概念上，但是由於美洲殖民地特殊的地理和宗教環境，逐漸轉化成一系列的民主神學論證。呼召的概念一方面發展成政府契約論，選用了適合美洲殖民地實況的歐洲自然法理論，擴展了平等的政治意涵，並且以此批判君王和貴族政體，成為革命的理由。革命的目的是為了建造美洲殖民的新世界，而為了維持政府的契約責任和人民的政治平等，這新世界將採用民主政體來管理。呼召的概念另一方面受到美洲殖民地宗派多樣性以及各地基層教會自主的影響，逐漸發展出信仰自由和連帶的言論自由理論。為了保障這些宗教自由權，政教分立的理論於是建立。而如何保障宗教自由，就成為革命後民主政體的主要責任之一。因此，由單純的宗教呼召概念開始，美洲殖民地的政治和宗教領袖，演伸出一系列與神學相關的民主論證，最後又匯集在獨立革命和建立民主政體的必要性上。

這一套民主神學理論，並不是某一位政治理論家或宗教領袖的嚴謹學術創見。事實上，大部分的政治理論家和宗教領袖只能就其中一兩項主題，在歷史發展的不同時期，根據當時的政治實務需要，各自做深入的發揮，並沒

有試圖把這些民主論證緊密的連結在一起。但是這些鬆散相連的民主論證，後來構成一個實用的意識型態彈藥庫。當殖民地人民在發動獨立戰爭以及建立民主政體時，很輕易的就從這些彈藥庫中間，找到充足而且現成的宗教合法基礎。以下就詳細解釋這一套民主神學理論的內容和形成過程。

## A. 呼召

美國民主神學的基礎是呼召的概念。呼召是歐洲新教神學的核心議題，原意是指上帝藉著聖靈的感動，直接揀選某些人或某些基督徒出來，從事教會的服事工作，尤其是負起傳福音的使命。新教神學在十六世紀開始的改教運動中強調呼召這個概念，其實是帶有強烈的平等意涵。因為在舊教（天主教）的神學裡，神所直接呼召的對象幾乎都是神職人員，而不是一般的信徒，因此神職人員的地位是僅低於神，但是遠高於一般信徒的。相對來說，新教認為神的呼召是對於所有的基督徒，並不限於神職人員；因此，一位受呼召的礦工，他在神面前的地位，跟一位資深的主教，其實是一樣的。

討論到這裡，需要提醒注意的是，這裡的平等意涵，純粹是指屬靈地位的平等，並沒有隱射任何社會階級或政治地位的平等。在聖經中最具代表性的經文，除了舊約摩西律法接受主僕、男女、夫妻等不平等地位以外（例如出埃及記一～十一章），有新約的以弗所書六章 5 節：「你們作僕人的，要懼怕戰兢，用誠實的心聽從你們肉身的主人，好像聽從基督一般」，以及相關的經文。<sup>13</sup>

歐洲新教神學對於這些經文的解釋，都是強調人人（主人或僕人）屬靈地位的平等，但是並不表示人人的社會或政治地位需要平等。新教的兩位主要大將路德和加爾文，都主張人民的神聖義務就是要順服君王，即使君王是昏庸無能。最具代表性的事例，是十六世紀初期，日耳曼農民為了爭取權利發動了大規模的暴動時，馬丁路德發表一連串的公開宣言，譴責農民不守本分，以及不順從和忠於統治者。他呼籲農民放棄叛亂，忍受不平等的待遇（路德，1992: 63-82）。

13 歌羅西書三章 22 節，提摩太前書六章 1-2 節，提多書二章 9 節，以及彼得前書二章 18 節。

歐洲新教神學對於呼召的這種解釋和平等的意涵，同樣的被美洲殖民地初期的政治家和神學家所接受，而且被用來作為穩定當時的威權統治和社會秩序的宗教依據。Massachusetts 的總督 John Winthrop (1588-1649)，曾經被當地的「自由民」連續的選任為總督，但是他對於民主的決策程序和普遍的選舉權，卻絲毫沒有好感。<sup>14</sup> 他所持的主要理由之一，就是根據「對總督的呼召」(the governor's calling)。對他來說，呼召就是上帝安排給每一位基督徒的職位，而每一位基督徒若能夠盡忠職守，就是回應上帝的呼召；每一位基督徒負責的對象，就是上帝。所以就像是上述聖經經文對於僕人的描述，僕人要安分守己、盡忠職守、服從主人，不是為了主人的緣故，而是為了回應上帝的呼召。作為一位總督，雖然是自由民選出來的，Winthrop 卻認為這是上帝的旨意，他要向上帝負責，執行上帝的公義，甚至偶而偏離自由民所制訂的法律也在所不惜。他認為自由民只負責選出總督和官員，而上帝給予總督執行和解釋法律的權威，是自由民不應干涉的。他所支持的政府體制，不是獨裁，但也不是民主，而是行政主導的貴族體制 (Nettels, 1963: 168-69; Morgan, 1965: 158, 160)。

與 John Winthrop 同時期的著名神學家 John Cotton (1584-1652)，也是積極的從呼召的概念，拒絕民主制度，支持貴族統治與政教合一。他主張總督應該由貴族而不是由自由民之中選出，自由民必須有一定的財產和繳稅的紀錄，而且不論是總督或自由民都必須是教會信徒 (Morgan, 1965: 163-66)。他甚至認為聖經只支持君王和貴族體制，而不是民主體制 (Morgan, 1965: 169)。

因此，十七世紀美洲殖民地的呼召概念，繼承了歐洲新教的保守神學，支持君王和貴族的統治，對於民主政治則採懷疑或譴責的態度。我們無法單純從呼召的概念，推論出後來美國獨立和民主憲政的結果 (Morgan, 1977: 364-67)。<sup>15</sup> Alexis de Tocqueville 觀察過大西洋兩岸的宗教狀況之後，很

14 殖民初期經營 Massachusetts 的是以公司型態出現，「自由民」即是英國總公司的股東。後來這些股東被殖民地當地有財產、而且是教會信徒的居民所取代。

15 Edmund S. Morgan 想要從證明清教徒的呼召概念，與美國的獨立建國和民主憲政有關，但是最後也不得不承認，宗教的呼召概念與美國革命並沒有清楚的因果關係。

正確的指出：「一般而言，新教主要是教導人要獨立自主，而不是平等」(Tocqueville, 1969: 288)。

到了十八世紀，呼召的政治意涵在美洲殖民地才有了微妙的轉變，民主的成分愈來愈多。最主要的變化，是統治者回應呼召的對象，除了上帝以外，加上了人民：上帝藉著人民呼召統治者出來領導。所以統治者不但要對上帝負責，同時也要對人民負責。反過來說，如果統治者不盡良善管理的責任，人民也不用盡服從的義務。從這裡，美洲殖民地的菁英就很有創意的把一個純粹屬靈的呼召觀念，連結到一個有民主意含的「約」觀念。

## B. 政府契約論與革命論

「約」(covenant) 在聖經的原意裡，本來主要是指上帝與人所立的宗教契約，其次是指以色列與其他部族(國)之間所立的和平協定，但是從來沒有提到過政府領導人與人民之間的契約(Elazar, 1980: 14-19)。<sup>16</sup> 上帝與個人或一群人所立的宗教契約，是說上帝應許祂的選民各種福祉，條件是選民要持續的遵守祂的律法。在聖經中著名的例子，有挪亞之約、亞伯拉罕之約、大衛之約、以及耶穌所帶來的「新的約定」。這些都是上帝與人所定的契約。聖經中也有提到一些以色列與其他部族(國)之間所定的盟約，例如亞伯拉罕與亞比米勒所訂的互不侵犯盟約(創世記廿一章 22-34 節)、約書亞保護基遍人的和平友好條約(約書亞記九章)、以及所羅門王與希蘭王所訂的商務條約(列王記上五章)。由於以色列人訂約是要在上帝面前起誓，表示上帝見證這些盟約的簽訂，因此這些國際盟約也有很重要的宗教意味在裡頭。

但是聖經中沒有提到的，是政府領導人與人民之間的契約。從聖經的觀點來看，政府領導人所負責的對象，是上帝和祂的律法，不是一般人民。如果政府領導人離開了神，違背了律法，虐待了人民，這是表示他個人違反了

---

16 Elazar 對於「約」的聖經根據和歷史發展，有深入的研究。他正確的指出「約」在聖經中的起源，是指神與以色列人的盟約關係。但是他嚴重的誤解了摩西、約書亞、大衛、和以斯拉與以色列人所訂的約，是政府與人民之間的約。其實，這些領導者都是神的代理人，代替神與百姓訂約，並非是替自己與百姓訂約。楊泰順教授提供這篇關於「約」的經典著作，謹此致謝。

與上帝之間的契約關係，上帝自然會懲罰這位違約者。同樣的，如果人民違反了上帝的律法，違背了他們與上帝的契約，上帝也會直接的懲罰人民。因此，政府領導者與人民之間，不需要另外訂定契約，各自對上帝負責即可。如果不是從聖經而來，那麼「政府契約論」是怎麼來的？這主要是從十七、十八世紀歐洲流行的契約論而來的。

十七、十八世紀歐洲流行的契約論，主要代表人物是 Thomas Hobbes 和 John Locke。<sup>17</sup> 雖然兩人都以契約論為其政治理論的基礎，但是由於推論過程的不同，使得 Hobbes 最後支持君王獨裁制度，而 Locke 支持比較自由民主的制度。美洲殖民地的思想家，故意的選擇他們所喜歡的 Locke，而幾乎完全忽略 Hobbes 的理論 (Leder, 1968: 38)。<sup>18</sup> Hobbes 和 Locke 都認為人類起初是生活在自然狀態之下 (state of nature) ——當然，這是一個沒有聖經根據的假設。Hobbes 認為自然狀態是戰爭的狀態，人們彼此爭鬥不斷；而 Locke 認為自然狀態是上帝統治之下的完全自由、平等、理智、和公義 (Locke, 1683, 1993: 116-18)。為了避免自然狀態的危險，Hobbes 認為人們就彼此訂契約，決定建立政府保障他們的安全；Locke 則認為人們彼此訂契約建立政府，一方面是為了擴展自然狀態下的各種好處，也為了調節人類的罪性所導致的衝突——Hobbes 和 Locke 的這些說法也找不到聖經根據 (Morgan, 1965: xli-xlii)。<sup>19</sup> Hobbes 更進一步認為人們彼此訂契約時，將個人全部的權利永久的轉讓給君王，好讓君王能夠公正和有效的管理國事 (Hobbes, 1651, 1955: 112-40)。而 Locke 則認為人們彼此訂契約時，僅將一部份的權利轉讓給統治者，君王也不適合身兼行政與立法權——聖經完全沒有提到這兩種狀況。在君主、貴族、民主政體之間，Locke 其實比較喜歡貴

---

17 以下的摘要來自 Hobbes (1651, 1995) 和 Locke (1683, 1993)。

18 根據 Leder 對於 1689-1763 年之間美洲殖民地所出版的所有報紙和雜誌的內容分析，他發現只有非常少數的作者會提到 Hobbes 的理論，而且是浮光掠影式的提到。

19 聖經的主張是上帝直接統治人民。君王政體的建立，是神所不喜悅的。以色列第一任君王掃羅，也不是經由人民與掃羅訂契約決定的，而是由上帝藉著先知撒母耳決定的 (撒母耳記上八章)。由於 Locke 無神的政府源始論，取代了聖經有神的政府源始論，使得美國的思想家能夠繼續的以自由主義思想，討論政府的民主結構，而不必絞盡腦汁從以色列的君王統治經驗找出民主的成分。

族政體，而不是民主政體（Locke, 1683, 1993: 181ff）。

對於美洲殖民地的思想家來說，Locke 的政府契約論簡直就是在描述殖民政府的事實，而且是可欲的。殖民地的自由民在建立城鎮時，或者後來加入州政府時，都有類似的訂立契約的儀式：不但彼此訂立契約，所選出的政府領導人和民意代表與人民也有訂契約的儀式（就職宣誓）（Morgan, 1965: xxiv）。十七世紀末、十八世紀初期，美洲的著名牧師 John Wise 就曾經主張：「世俗政府不是神聖的制度，而是人們自由訂定契約的產物」，以去除歐洲新教對於政權神聖性的強調（Morgan, 1965: 252-53; Heimert and Delbanco 1985: 360; Morgan 1965: 266）。當十七、十八世紀的美洲殖民政府無法滿足人民的需要時，人民也時常訴諸暴亂抗議的方式（Miller, 1943: 3-4）。因此，Locke 的言論對於美洲殖民地的人民來說，不只是一種流行理論而已，更是一種生活方式，也難怪他們會捨 Hobbes 而取 Locke。

所以，當歐洲的呼召概念與 Hobbes 的契約論結合，發展出保守的「君權神授說」的時候，美洲殖民地的呼召概念順利的與 Locke 的契約論結合，支持了「天賦人權說」，往民主神學的方向發展。政府領導人這時不但對於上帝要負起呼召的責任，更要對於人民負起契約的責任。如果政府領導人不能善盡職責，去保護人民的生命、財產、和自由，不但要遭受到上帝的懲罰，人民也可以起來除去或更換政府領導人。Locke 時代的自由主義份子提出「天賦人權」的概念，不但有宗教和人文主義的學理根基，似乎也有其政治策略的必要性。畢竟，當時不論是天主教還是新教的主要領導人物，還是支持「君權神授說」。爲了替人文主義的人權概念，也可能爲了自己生命財產的保障，找到宗教的合法性，自由主義份子冠以「天賦」一詞，把人權提升到與君權同等的宗教地位。Locke 的革命論後來也成爲美國獨立前的思想家，如 Johathan Mayhew (1720-1766)，所喜歡引用的理論基礎（Shields, 1958: 12; Morgan, 1965: 304-330）。

就如 Daniel J. Elazar 對於「約」概念發展的研究所示，從一個本來描述神與人民之間的宗教盟約關係，中世紀的政治神學家和政治思想家，如 St. Augustine 與 Althusius，開始把「約」的概念應用到政治議題上。過了幾世紀，Hobbes, Locke，與 Spinoza 更進一步的把「約」轉化成一種世俗關係。

到了十七世紀末期的時候，「約」的政治意涵已經完全獨立在宗教意涵之外了 (Elazar, 1980: 9)。也因此，後來的政治哲學家很自然的就把「天賦人權」中的「天賦」一詞去掉，直接以人權為自由主義的基本命題。政府契約論主張政府必須保護人民的基本人權，不論這些人權是不是天賦的。

不過，為了加強獨立革命的宗教合法性，美洲殖民地的思想家還需要另一種武器，來否定君王和貴族的統治體制；畢竟，Locke 本人也不是那麼贊成民主體制。這個武器就是擴大的平等概念。

### C. 擴大平等觀

這擴大的平等概念，也是從 Locke 的理論而來，而不是從聖經而來，但是 Locke 把它寫成好像是有堅強的聖經根據。Locke 平等理論的宗教根據，是所謂的自然法 (natural law)。自然法是什麼？是上帝創造宇宙時，所定下萬物和人類運作和互動的法則。所以上帝創造了自然法則。聖經有這麼說嗎？沒有。在聖經的第一卷書創世紀之中，有描述上帝創造宇宙萬物的過程，但是從來沒有提到「自然法」這一個東西。聖經中提到的「法」，大都是上帝所頒佈的律法，如摩西律法，對於上帝與人，以及人與人之間的關係，有詳細的規範。如果自然法指的是這些律法，就沒有必要另外稱之為自然法。既然稱之為自然法，就表示主張者想要介紹一些聖經以外的東西。這也是為什麼 Locke 的**政府二論**，在第一論討論反駁君權神授說時，有廣泛的引用聖經；可是第二論討論自然法時，就很少引用聖經。

另外一位以自然法為理論基礎、而且被美洲殖民地菁英常常引述的學者是 Baron De Montesquieu。他認為自然法的來源如下：「上帝與宇宙的關係是創造者和維持者：祂創造萬物的法則就是他維持萬物的方法。祂根據這些法則而行動，因為祂知道這些法則。祂知道這些法則，因為祂創造了法則。祂創造了這些法則，因為這些法則是與祂的智慧和能力相關 (Montesquieu, 1952, 1990: 1)。」Montesquieu 對於自然法起源解釋的最大問題，是這裡的自然法只是用於大自然現象運作的法則，並不適用於人際關係的自然法則。上帝即便創造了大自然的運作法則，並且依此維持自然的運作（雖然神也偶



而會違反這些自然法)，<sup>20</sup> 但是神沒有創造人際關係的自然法，如 Montesquieu (1952, 1990: 3, 203) 所提到的國際法 (laws of nations)、政治法 (political laws)、民法 (civil laws)、和宗教法 (laws of religion)。聖經只有提到神留給摩西十誡和其他的律法，從來沒有提到過有什麼其他的自然法。神不但沒有創造普遍的人際關係自然法，而且聖經不斷的告誡信徒，除了聖經上面所列的律法和基督的教訓，不可以隨從其他異教的習俗和律法。如果 Montesquieu 所謂的自然法就是摩西律法，他就沒有必要另外提出自然法這個概念。如果 Montesquieu 所謂的自然法不是摩西律法，那麼他的自然法概念很可能就脫離了基督教的信仰了。

聖經中有沒有自然法這個概念，對於 Locke 和 Montesquieu 不重要，對於美洲殖民地的思想家而言，也不重要；對於保守的英國政府而言，自然法根本沒有存在過人類的歷史上。重要的是，Locke 說了自然法是從上帝而來，自然法就有宗教的合法性。更重要的是，有了自然法以後，擴大的平等觀，就可以生出來。Locke 和他的美洲殖民地支持者認為，在自然狀態中，人人是平等的——聖經從來沒有這麼說。如果加上新教的神學，這就是「在上帝面前，人人平等」——聖經也從來沒有這麼說過。既然人人平等，每一個人所享有的政治權利，也應該平等——這更不是來自聖經的話語。<sup>21</sup> 是否來自聖經，對於美洲殖民地的思想來說，其重要性比不上政治的現實。當時美洲殖民地的自由民，來自不同的國家、不同的宗派、不同的社會地位。如果要共同生活在一起，就必須建立在這種人人平等的假設上。Locke 的民主神學，提供了一個方便的宗教合法基礎。

---

20 如約書亞記十章 13 節，以賽亞書卅八章 8 節。

21 美國獨立宣言中提到，人生而平等，而且具有天賦人權。其中之一的天賦人權，是「追求快樂」(pursuit of happiness) 的權利。如果這是聖經所標舉的天賦人權，那麼摩西在西乃山下殺戮正在縱情荒淫的以色列人，可能就是嚴重違反了他們「追求快樂」的人權了(出埃及記卅二章)。這個例子最能說明美國的民主神學，與聖經沒有必然的邏輯關係，而是神學本土化的成果。

## D. 批判君王與貴族政體

把呼召的概念，結合了政府契約論和擴大的平等觀，美洲殖民地的思想家，就有了充足的神學基礎，進一步的批判君王政體和貴族政體。美洲殖民地的政治和宗教思想家，需要去批判君王政體和貴族政體，這是因為英國當時採取的是君主立憲政體，由一位弱勢的君王和強勢的貴族共同管理政府，而且在英國本土和美洲殖民地運行得不錯。至少在 1765 年以前的美洲殖民地，幾乎沒有看到當地的主要思想家，會去批判英國的政體。當 1770 年九月 Massachusetts 議會的牧師講章批評腐敗君王統治時，殖民地人民對於這種批判反應相當冷淡 (Maier, 1973: 288-91)。而在 1765 到 1775 年之間，民間主要的言論似乎還是在討論如何改革大英帝國的體制，而不是獨立於其外。起初殖民地菁英曾經想要以 Maryland 的州憲 (charter) 為例，說明英國議會如果要徵收殖民地的稅，需要殖民地人民的同意。但是這種體制內改革的企圖，碰到了瓶頸，因為 Pennsylvania 的州憲明訂英國國會有向殖民地直接徵稅的規定，而十三州中間有七州，連州憲都沒有。由於憲政體制內的改革無望，殖民地人民就依賴體制外的「自然權利說」，來尋求革命的合法性 (Miller, 1943: 171-175; Nevins, 1924, 1969: 2)。獨立的政治現實，需要對於敵人的價值做全盤的否定，因此美洲的思想家開始對於君王和貴族政體，加以批判。這最具代表性的思想家——其實應該稱他為煽動家——是 Thomas Paine。他的著作常識 (Common Sense) 在美國獨立前，銷售了十五萬本以上，把革命思想傳遍到殖民地的每一個角落、每一個社會階層 (Foner, 1976: 79)。

Paine 是在美國獨立前兩年，才搬到 Philadelphia 的一位政治評論家。雖然就信仰而言，他是一位自然神論或無神論者，但是為了給他的言論找到宗教的合法性，他也引用聖經的話語，來批判英國的君王和貴族政體。他詳細的討論了撒母耳記上八章關於起初設立君王制度的經文 (Paine, 1776, 1995: 5-15)，認為上帝從一開始就不喜歡君王制度。這種國家體制是「不必要之惡」(unnecessary evil)，是「魔鬼為了提倡偶像崇拜的最有效發明」(Paine 1776, 1995: 11)。而貴族體制也是由一群容易貪污腐化的世襲特權階

級所構成，常常違抗上帝的律法和命令。因此，Paine (1776, 1995: 55-59) 主張美國應該革命獨立，不只是因為英國政府採用了錯誤政策，更是因為英國政府的體制本身就是錯誤的。美國如果繼續留在英國的統治之下，就是繼續的留在上帝所不喜悅的錯誤中。只有建立一個新的國家，而且這個國家必須採用民主政體，才是解決英美衝徒的根本之道。

無神論的 Paine 之所以引用聖經，而且詳加討論，不但是為了替獨立革命找到宗教的合法性，更是一種策略的運用。他進入宗教議題的討論，主要是為了喚醒殖民地人民起初被歐洲政府宗教迫害而離鄉背井的經驗。英國國教在組織上，如主教制度和神職人員的特權，像極了羅馬天主教。這不但使得被英國國教迫害的清教徒移民，憂慮英國國教的魅影，即將籠罩在美洲殖民地上。也使得歐洲受到天主教壓迫的新教移民，擔心英國國教會繼承了天主教會的宗教歧視政策 (Foner, 1976: 81)。

前面提到的政府契約論，已經可以提供美洲殖民地革命的理論基礎。但是契約論最多只能提供更換政府領導人的說詞，並不能提供建立新政府體制的理論基礎。如果當時的英國君王或貴族，違反了與殖民地人民所訂的契約，那麼根據契約論，殖民地人民只能要求英國國王或貴族停止背約行爲，或者最多只能更換某一位國王或某一群貴族。這對於殖民地某些激進獨立份子是不夠的。Paine 對於君王和貴族政體的批判，迫使美洲殖民地的菁英，斷絕了與英國政府協商的餘地，使得獨立戰爭成爲建立民主政體的必要過程 (Foner, 1976: 76-77)。也就是說，Paine 的言論固然建立在 Locke 的革命論上面，但是又超越了 Locke 的革命論，而把革命與民主政體的建立連在一起。美國需要建立一個獨立的民主國家，並不只是因為英國政治領導人違背了契約，而是因為君王和貴族政體本身就是邪惡的政體，在這種政體統治之下，殖民地的人民永無安寧之日，因此需要獨立建國，而且一定要建立一個民主政體。

從呼召的概念，除了結合契約論、擴大的平等觀、對於君王和貴族政體的批判，而推論出建立民主政體的必要性以外，另外一個民主神學理論，則是從呼召的概念，強調信仰自由的重要，繼而主張政教的分立，以及爲了保障政教分立所要建立民主政體的必要性。

## E. 政教分立論

歐洲新教的呼召概念，一開始也導致了信仰自由的理論。Locke 曾經寫過著名的「宗教容忍論」(A Letter Concerning Toleration)。他認為個人的信仰是來自神的呼召，每一個人人都應該遵守這寶貴的呼召。政府沒有權利也沒有能力干涉宗教言論和行爲：沒有權利是因為上帝把管理信仰的權利已經交給了教會，並沒有交給政府；沒有能力是因為信仰是內心的事務，政府使用武力只能使人表面順服，但無法轉變人心。Locke 甚是認為對於崇拜偶像的異教，基督教的政府也不能予以干涉，因為新約裡從來沒有主張要建立一個基督教的政府 (Cranston 1965: 108-31)。Montesquieu (1952, 1990: 214) 也主張宗教容忍，但是與 Locke 有些差別。他認為即使國家可以設立國教，但是不能迫害其他的宗教；迫害宗教的國家應予以推翻。

但是在歐洲，宗教容忍畢竟只是各種政教關係理論中的一種說法而已。對於有建立國教的地區而言，Augustine 的「異端導正論」可能更受到當地政治和宗教領袖的支持，也就是政府兼具管理人民世俗和信仰行爲的權利。在美洲殖民地，固然有許多州在開始時也建立了州教，但是大量移民來自不同教派的事實，使得殖民地思想家對於信仰自由和政教分立特別重視。Locke 和 Montesquieu 的「宗教容忍論」被廣泛的引用，而 Augustine 的「異端導正論」則幾乎未曾出現在辯論中。<sup>22</sup>

美洲殖民地思想家從呼召的概念，推論到信仰自由和政教分立，是從十七世紀中期就開始。到了十八世紀初期，更成為地方政治的主要議題之一。這些都跟移民的複雜宗派背景有關。當公理會的新教徒在東北各州，如 Connecticut, Massachusetts, New Hampshire, Vermont, Maine 建立殖民地的時候，其實是反對政教的分立。他們認為政府與教會固然屬於兩個分開的組織結構，各有各的呼召責任，但是應該保持緊密的關係，以全面的服事神。例如政府應該提供公有地給教會使用，支付神職人員薪水，免除教會人員和活動收入的稅金，以及禁止在安息日從事不當的賺錢和娛樂活動等。而教會

22 關於 Locke 與 Augustine 對於宗教自由看法的差異，見陳思賢 (1997)。

可以將教堂提供給政府舉辦會議、職業訓練班、政治集會，神職人員在講道時也可以鼓勵信徒服從政府法令、譴責違法者、以及教導信徒如何根據信仰來投票等 (Witte, 2000: 25-26)。

Roger Williams 是早期殖民地信仰自由與政教分立的主要倡導人。他最出名的主張是「在如花園的教會與野蠻的世界 (政府) 之間建立起一道牆」 (Witte, 2000: 15)。<sup>23</sup> 他堅持每一位基督徒對於上帝的呼召，可以有特殊的感動和解釋。因此爲了良心自由的緣故，政府不應該予以壓制和干涉。他甚至主張政府可以允許無神論、偶像崇拜、和多神崇拜的宗教存在 (Hart, 1988: 48-49; Williamson, 1992: 30; Witte, 2000: 35)。由於他反對當時流行的政教合作制度，因此被驅逐出州境，到了 Rhode Island 建立了美洲殖民地第一所的浸信會，並在當地推行政教分立的主張。由於他們強烈的支持政教分立，因此當 1767-1770 年英國政府試圖在美洲殖民地設立英國國教的大主教時，引起浸信會極大的恐懼，紛紛加入美國獨立運動。美國制訂憲法時，他們也一致的要求加上第一條修憲案的「不得設立國教」的條款 (Williamson, 1992: 30)。

到了十八世紀，信仰自由更是當時殖民地思想家主要關切的主題之一。即使當時耶魯神學院的保守牧師 Elisha Williams (1694-1755)，也從信仰自由的理由，公開反對 Connecticut 政府限制旅行佈道家的法令。他所發表的經典文章「不可剝奪的良知權利」 (The Inalienable Rights of Conscience) 是當時東北各州這類討論的最頂尖著作。有趣的是，全文只有兩、三處零星的引用聖經經文，而絕大多數都是引用和沿用 Locke 的自然法和自然權利說 (Morgan, 1965: 267-303)。

需要注意的是，不論當時美洲殖民地的思想家，是多麼的支持信仰自由和政教分立，除了 Roger Williams 以外，他們還不願意全盤的接受 Locke 的普遍宗教容忍論。殖民地的信仰自由主張，只限於新教內的各教派，而不

---

23 「政教之間的一道牆」的主張，目前可追溯到荷蘭重洗派領袖 Menno Simons 的言論。他提出 Scheidingsmaurer 的概念，意思就是指重生的宗教和墮落的世俗世界之間，應該有一牆的間隔。

及於 Locke 主張的其他異教，包括猶太教、天主教、黑奴的非洲宗教、以及印地安人的宗教 (Witte, 2000: 37)。

總之，美洲殖民地民主神學的形成，一方面是鬆散的與聖經和歐洲新教神學相結合，但是另一方面是根據時空的需要，很有創意的詮釋聖經以及選擇性的融入歐洲的民主自由思想。所以我們很難說美洲的民主神學與歐洲的新教神學或加爾文主義，有必然的理論或邏輯關係，但是也不能說完全沒有關係。John Eidsmoe 爲了宣揚基督教與美國民主政治有必然的關係，列舉了加爾文教義中的七個影響因素：人的罪性、信徒皆祭司、強調聖經律法、盟約論、有限的政府、以及地方政教合一 (Eidsmoe, 1987: 17-26)。這前五項的因素如果沒有經過美洲殖民地思想家的創意解經，就只有宗教的意涵，而且可能如歐洲後來的發展，與保守的政治思想結合。而最後一項，很難說是民主政治的起源之一；美洲殖民地的思想家，如 Roger Williams 和 Elisha Williams 等人，也不同意這一主張。

反過來說，Issac Kramnick 和 R. Laurence Moore 聲稱美國憲政體制的設立與基督教完全沒有關係，也是言過其實。從以上的討論，可以看見美洲殖民地的思想家，言必稱「神」和「聖經」，雖然他們對於神和聖經的定義與解釋，並不完全相同。<sup>24</sup> 美國的憲政體制在設立時，應該不是一個「無神的憲政體制」(Godless Constitution) (Kramnick and Moore, 1996)。所以，美國的民主神學應該可以稱之爲一個高度本土化的神學。

#### 第四節 美國宗教民主制度

如本文第二節所述，一套政治思想如果要影響到政治菁英和一般老百姓的政治行動，必須要經過一套「制度的載具」(institutional carrier)，把思想與行動結合起來，否則政治思想只能成爲象牙塔或圖書館裡的死書而已。

---

24 根據一項統計研究，在 1760 年到 1805 年美國立國領導人的政治著作裡面，半數以上的引用文，是來自聖經、Montesquieu、Blackstone、和 Locke，而且數量是依此次序 (引用自 Witte, 2000: 7)。

同樣的，美國的民主神學也需要經過一套「制度的載具」，才能影響到殖民地人民的民主運動，這一套載具就是教會的制度體系。在教會制度體系中，殖民地的人民藉著其中的言論自由制度、平信徒參與教會事務制度、和會眾制度，學習和內化了民主神學。本節討論這些「民主教權」制度的內容、發展過程、以及這些民主教權制度與民主神學的關係。

## A. 言論自由制度

美國宗教民主制度的核心是言論自由制度，其下又可以分為教會內的言論自由，以及教會間的言論自由。教會內的言論自由制度，主要反映在平信徒對於解經和教會事務的發表意見上。在威權式的教會結構中，如羅馬天主教和英國國教，解經是神職人員的專屬權利。如果兩者有衝突，平信徒必須接受神職人員的解經，否則面臨開除教籍，甚至處死的懲罰。教會事務也是神職人員的專責，平信徒不能表達意見。經常性的批評教會事務，也可能會導致開除教籍。新教的創始人馬丁路德，就是在公布羅馬教廷九十二條罪狀之後，被開除教籍，而且後來被教皇下令追殺。

美洲殖民地大部分的教會，從一開始就擁有比歐洲教會更多的言論自由。當歐洲各地的教會還在熱衷搜捕、處死上千巫婆和術士的時候，美洲殖民地這一類的案件卻是鮮有所聞，整個殖民時期只有三十六人被處死 (Schlesinger, 1968: 77)。美洲殖民地雖然號稱是新教神學的實驗地，但是平信徒對於傳統民間信仰著迷的程度，並不亞於學院派的神學 (Hall, 1989: 7-15; Rutman, 1973: 42; Schlesinger, 1968: 74)。在週日的教堂聆聽牧師講解聖經之後，從週一到週六的家庭聚會、酒店的談論、以及書店的陳列，到處充滿了民間信仰的主題。神職人員不但不禁止這一類的言論，甚至也把這些平信徒喜歡的主題，帶入了週日的講章之中，以吸引信徒聽講道的注意力。

殖民地教會內允許言論自由，不只是因為新教的興起，更是因為有殖民地時空的特殊性。本文前面提到過，移民的宗教多樣性使得即使是同一教派的信徒，由於來自不同的國家和背景，對於解經和教會事務自然會有不同的看法。不像是歐洲的教會，教會信徒都是當地長久的居民，同質性比較高。殖民地的教會如果要維持信徒之間的和諧，就必須給予言論自由比較大的空

間。其次，殖民地地廣人稀，神職人員相對的比較少，有高深神學訓練的神職人員更是少。有些鄉下偏遠之地的教會，必須使用平信徒來講道和主持教會事務，其他的平信徒自然覺得言論自由在同儕之間是理所當然的事。最後，殖民地人民的教育水準比較高，幾乎每一個信徒都可以自己閱讀聖經，並且到書店購買專業宗教書籍來看，使得神職人員和平信徒之間的知識差距不大 (Morgan, 1965: xxxvi)。平信徒因此勇於發表自己的言論，神職人員也覺得應該多聽聽不同的意見，不致輕易的訴諸權威和懲罰手段對付意見不同者。

碰到意見真正無法妥協時，殖民地的宗教環境也藉著容許建立新的教會，來保障言論自由。在歐洲國家，雖然在宗教戰爭之後，宗教容忍漸漸成爲宗派之間相互尊重的規範。但是宗教歧視政策持久不衰，法國的加利亞政黨 (Gallican party) 提倡君王崇拜，來打壓天主教教會；英國的天主教 Stuart 王朝開始迫害新教徒 (Witte, 2000: 19)。而且在某一宗派建立的地區，其他的宗派要建立就很困難。美洲殖民地雖然也有許多地區設有州教，而且也有宗教歧視政策，但是相對來說，有州教的地區內，從一開始就容許許多其他宗派的教會並立 (Schlesinger, 1968: 92-93)。即使該州的宗教歧視過於嚴厲，美洲殖民地的廣大，鼓勵了信徒往別州去維護他們的宗教言論自由。例如，早期 Connecticut 州以公理會教派爲州教，採用接近於神權政治的政教關係 (Nevins, 1924, 1969: 5)。經過多次抗議無效後，Roger Williams 就帶著信徒到 Rhode Island 建立起浸信會和宗教容忍的環境。而歐洲的信徒由於有國境的限制，建立新的教會困難就大很多。

由於在美洲殖民地宗派的多樣性，以及建立新的教會比較容易，反過來更增加了教會內的言論自由。一家教會的神職人員如果太過於專斷，信徒可能就會轉到其他的教會、其他的教派、甚至其他的州。爲了爭取信徒，神職人員自然對於信徒的言論尺度，採取比較寬容的態度。

美洲殖民地第一次宗教大復興運動，將言論自由的精神發揮得淋漓盡致。年輕的神職人員和平信徒，敢於挑戰傳統資深的神職人員。不但質疑他們的神學理論和牧養教會的方式，而且以嚴厲的語詞批判他們的道德生活。有些教會爲了避免分裂，容忍了這些不同意見的存在，尊重這些言論是上帝給予個人或個別教會的特殊呼召。但是許多教會，包括長老會、公理會、浸



信會、和循道會，都引起分裂，成爲「新光派」和「舊光派」。不過，爲了各教派整體的團結形像，分裂出去的教會後來也與原教會保持友好的關係，或者再度合併在一起，例如長老會。由於大復興運動期間教會和教派的林立，使得信徒更輕易的從一個教會或一個教派，轉到另一個教會或教派，以堅守自己的神學立場 (Schlesinger, 1968: 88)。

信仰自由權利的行使，最後還有賴於政教分立制度的建立。政教分立的內涵，可以包括兩方面：政治不干預宗教，以及宗教不干預政治。就殖民地的經驗而言，政教分立比較重視前者，而不是後者。而且就政治不干預宗教而言，也比較強調政治不壓迫其他教派，而不是政治不支持特定教派。早期殖民地的神職人員，常常也是政治決策的中心，對於建立特定的教派成爲州教，有很大的影響。但是即使在這些有州教的地方，老百姓和政治人物很快的就不認同神職人員過份的參與政治。政治領袖在特定議題上，也許會諮詢神職人員，但是並不常常依照神職人員的建議而行 (Rutman, 1973: 52-53)。殖民地人民比較重視的，是確保不同教派的人享有相同的政治權利，即使在有州教的地方。也就是說，州政府可以持續的以經費和其他特權支持某教派爲州教，但是不能剝奪其他教派的公民享有基本的公民權。在沒有州教的地方，各教派自然更盡力確保各教派的政治平等權，尤其是教會的自主權和傳教權。

到了美國獨立前後，殖民地人民對於政教分立的看法更趨一致。一方面他們熱烈回應神職人員，利用講道的機會倡導獨立和民主等政治議題，也就是接受神職人員積極的參與政治討論 (Pole, 1972: 126)。我們前面也引述過，神職人員在美國立憲的過程中，也有實際的參與。另一方面，殖民地人民卻堅決反對英國國教在美洲設立主教，而且堅持美國的憲法保障宗教（派）平等，不得建立國教。但是各州的州憲維持州教的，仍不在少數，只是大都已經給予州民充分平等的政治權利。

美洲殖民地教會內和教會間的言論自由制度，把民主神學中的呼召、政府契約、革命論、擴大的平等觀、和政教分立論，都實踐在教會生活中。平信徒由於相信他們每一個人都有來自上帝直接的呼召，因此他們要忠於自己的良心，對於解經和教會事務發表自己誠實的看法。教會的管理制度也要尊

重信徒這種基本的權利，並且給予平信徒和神職人員的言論一樣的重視。如果教會的當局不尊重平信徒的意見，甚至打壓言論自由，平信徒就可以轉到其他教會，或者建立獨立的教會。爲了保障信仰的自由，政府持續的減少干預教會內部的事務，教會也逐漸放棄主導政府政策的制訂。

## B. 平信徒參與教會事務制度

殖民地教會的第二項宗教民主制度，是平信徒參與教會事務的制度。殖民地的平信徒在教會內不但有言論自由，進一步的更有參政的權利。在歐洲的威權教會，只有少數的平信徒可以參與某些的宗教儀式，如詩班、收奉獻、和社區服務工作。這些工作都只是屬於執行面的工作，信徒無法參與教會的主要決策，如神職人員的聘用、例行工作的安排、和教會發展策略的擬定等。

美洲殖民地的教會在平信徒參與教會事務的程度，彼此之間有一些差異，但是相對於歐洲威權教會，確有顯著的差異。或多或少，大多數殖民地教會的平信徒代表，都能夠與神職人員一同決定教會的主要事務和人事安排。有些初期的新教教會，還延續著加爾文神學的教導，採取菁英統治的管理制度。但是很快的，他們就發現這些菁英們之間，對於教會的人事、會務、甚至神學，常常會有不同的看法。爲了解決這些爭議，擴大平信徒參與教會事務成爲教會決策體制的趨勢 (Shields, 1958: 38-39)。

美洲早期殖民地的主要教派，採用不同的管理制度。最民主的是浸信會體系，平信徒參與聘任神職人員和教會事務的決定。有些事項由平信徒代表決定，有些則需要由全體信徒投票決定 (Nettels, 1963: 470-72; Schlesinger, 1968: 82)。專職神職人員在決策時，也沒有特殊的決定權。當然，在實際的操作上，由於神職人員的個人領導風格，實際的影響力可能會有很大的差異，而造成各教會不同的民主程度。

結合了民主制度和貴族統治的是長老會，另外公理會、荷蘭改革宗與德國改革宗也採取類似政體。長老會顧名思義，是由一群長老來管理教會的事務。長老們裡面有些是專職的神職人員，也有一定的比例是從平信徒中間推選出來的代表。因此，長老會是由神職人員與平信徒長老所共治的體制，兩者的地位平等 (Moffatt, 1928: 128-30; Williamson, 1992: 268)。在長老會

體制中，神職人員的聘用與解聘、教會主要人事和行政事務的安排、以及宗教活動，都要由長老所組成的會議來決定，神職人員並沒有特殊的權利。這些長老除非違反教會規定，大都是終身職，因此在民主制度中保留了貴族統治的意味 (Moffatt, 1928: 131)。

但是即使在比較威權的英國國教（聖公會）以及循道會，在殖民地的教會中，平信徒的實際影響力，遠超過他們在歐洲的同儕。尤其在中南部 Virginia 的聖公會，平信徒管理教會財產，而且指聘神職人員 (Nettels, 1963: 166-67; Schlesinger, 1968: 83)。這是因為這些教會的主要經濟來源，幾乎都是仰賴當地的仕紳捐助，英國的母會極少經濟援助這些殖民地教會。神職人員雖然在教會正式的組織上，擁有很大的權力，但是在實際決策上，則必須看「金主」的臉色，否則金主一旦離開教會，不但教會的事工沒有辦法推展，神職人員的薪水發不出來，甚至租借來的教會土地都會被收走。另一方面，由於神職人員數量的不足，偏遠地區的聖公會教會，還必須仰賴平信徒講道或者主持葬禮的禱告 (Nettels, 1963: 167)。藉著這些經濟力量，許多教會（包括其他宗派）的平信徒，對於教會的決策有極大的影響力。這也可以解釋為什麼美國獨立戰爭時，美洲殖民地聖公會的大部分信徒，尤其是在 Virginia，不但不支持神職人員的呼籲站在英國這一邊，反而積極的投入獨立戰爭以及戰後的制憲工作 (Clark, 1994: 340)。

第一次宗教大復興運動，對於美洲殖民地平信徒參與教會事務也有很大的影響。由於宗教大復興運動的起因，幾乎都是現有教會內部的弊病叢生，需要改革所致。而神職人員對於教會內部的弊病叢生，負有雙重的責任：要麼是他們領導無方，要麼是他們本是就是弊病的製造者。因此，宗教大復興運動大大的貶損了神職人員的權威，使得平信徒可以理直氣壯的與神職人員平起平坐，甚至監督神職人員的言行與績效。

當時最具代表性的例子，是聖公會的 Parsons' Cause 訴訟案件。聖公會本來是各教派中神職人員權威最高者。但是在美洲宗教大復興期間，基層教會卻不斷發生對於神職人員任期保障的爭議。平信徒要求對於神職人員的任期有決定權，神職人員卻認為他們負責的對象是教會上級，不是平信徒。因而引起一連串的訴訟案件，統稱之為 Parsons' Cause。後來法院的判決，大

都站在平信徒的一方，使得平信徒對於教會事務的參與，更得到法律的保障 (Clark, 1994: 342)。

宗教復興增進了平信徒參與教會事務的另一個原因，是實際的需要。就像是殖民地早期因為偏遠地區神職人員不足，宗教復興運動使得新興的教會在短期內暴增，神職人員的數目相對的不足，使得許多的宗教儀式和講道，需要平信徒來參與。而宗教復興運動所強調的生活化講道，不是學院派的解經，讓一般的信徒也可以根據自己的生活經驗，做即興的講道，其效果甚至不比神職人員的講道差。

平信徒參與教會事務的制度，把民主神學中的呼召、政府契約、擴大的平等觀，以及對於君王體制的批判，融入了教會民主生活中。平信徒根據個人從上帝來的呼召，盡心盡力的參與教會決策和推廣教會事務。神職人員不但要對上帝負責，也要對信徒負責，如果領導無方或是行為不當，可能面臨被解聘的壓力。平信徒和神職人員在教會的地位是平等的，因為上帝給予每一個人不同、但是地位平等的呼召。也因此，一位像是羅馬天主教皇獨斷的神職人員，是很容易引起殖民地信徒的反感。

### C. 會眾制度

美洲殖民地教會的第三項民主教權制度，是會眾制度 (congregation)。會眾制度的主要特點，是各地基層的教會在教會人事和行政事務上有充分的自主權，不受到上級教會組織的控制。在歐洲的天主教和英國國教，教會組織如同金字塔一般，下一級的教會受到上一級的教會組織嚴格的管轄，不論是教義、行政、或者是人事，都有層層的監督。

在廣大的美洲殖民地，由於各地自然和人文狀況不同，歐洲來的主要教派一開始就無法維持緊密的金字塔型組織結構，連英國國教在美洲發展的聖公會亦然。通常的發展情況是，當某一城鎮由神職人員或平信徒建立一所教會時，這一所教會的人事安排和教會事務的運行，幾乎完全由信徒來決定。另一所相同宗派的教會，可能在附近的城鎮也建立起來，而與這一所教會完全沒有互動關係。等到這一地區相同宗派的其他教會相繼建立起來，這些教會的代表就可能成立一個該宗派的聯誼會，定期討論彼此共同關切的議題。

這種聯誼會的政策決定，對於個別教會沒有強制力，只能請求個別教會盡量配合。聯誼會通常也沒有足夠的經濟來源和專職員工，獨自推展大型的教會事工；這一類大型活動，大都需要各地教會主動的提供金錢和人力。如果聯誼會過於專斷，做出的決定與某些教會的立場不符，就可能造成另一個聯誼會的成立，相互競爭。

這種強調基層教會自主權的會眾制度，在美洲殖民地早期很快的就被各教派接受，成爲「標準的規範」(Standing Order)，並且延續至今(Loetscher, 1958: 50)。當然，各教派對於基層教會與上級教會組織之間的臣屬關係會有一些差異。有趣的是，美國獨立戰爭時，中央政府曾經先採用比較鬆弛的邦聯制度，後來發現這種制度安排使得中央政府無法運作，因此後來制訂美國憲法時採取比較能夠增強中央政府權利的聯邦制度。不論是邦聯制度或聯邦制度，他們與當時各教派，如公理會、浸信會、長老會、和循道會所採用的會眾制度，都極爲相似，可見這種教會民主制度對於美國憲政體制的影響(Lingle, 1960: 78; Loetscher, 1958: 65)。

有些教派的神職人員，會成立神職人員的協會，討論神職人員所關切的問題。由於人數多，加上神職人員本身社會地位就比較高，這一類的協會在宗派體系內外有一定的政治影響力。但是總的來說，這些協會也無法有力的侵犯到基層教會的自主權 (Vaughan and Bremer, 1977: 106)。

在美洲第一次宗教大復興的時候，許多地區的長老會、浸信會、和循理會等，就在原有的「舊光派」的聯誼會之外，另外成立「新光派」的聯誼會。後來這些聯誼會要不是重新合併在一起，或者保持密切的聯繫，不過都因爲先前的分裂，而更尊重基層教會的自主權，以避免再度的分裂和敵對。

會眾制度也將民主神學中的呼召、政府契約、革命論、擴大的平等權、對於君王和貴族政體的批判、以及政教分立的論證，融入了教會生活中。與前面信仰自由和平信徒參與教會事務制度不同的，是會眾制度將這些民主神學論證應用在集體（教會）的層次上，而不是個人的層次上。每一個地方教會都有其特殊的、來自上帝的呼召，去牧養當地的信徒以及推動傳福音的工作。每一個基層教會彼此之間，在上帝面前是平等的。由於教會是由上帝直接管轄，因此一個地區的教會聯誼會，也沒有權利管轄地方教會。也因爲教

會聯誼會的成立，是經由類似訂定契約的方式進行，聯誼會對於其成員的福祉也要負責。如果違反了這個契約，或者過於專斷，基層教會可以離開這個聯誼會，另立新的聯誼會。

## 第五節 結論

回到本文起初的問題，也是 Max Weber 在一百多年前所引起的爭議：基督教與民主政治有必然的關係嗎（Weber, 1978: 1205-10）？從美國殖民地和建國的經驗來看，基督教和民主政治兩者之間的關係，雖然不像許多基督徒學者所描述的，有理論和邏輯的必然性，但是也不像其他學者所主張的，兩者之間沒有任何的關係。本文認為歐洲新教的神學和宗教制度，在移植到美洲殖民地的過程之中，發生了很大的轉變，也就是本土化。這本土化持續的進行，形成了民主神學以及民主教權制度，到十八世紀中期，終而促成了美國的獨立和建立民主政體。<sup>25</sup> 換句話說，美國的民主神學與民主教權，巧妙的結合了神學與人文主義的理念，並且經由本土化的過程，落實在宗教和政治生活中。

美洲殖民地的民主神學，並不是一套蓄意發展成的嚴謹學術理論，而是彼此鬆散相連的民主神學論證。它包括了呼召、政府契約、革命論、擴大的平等觀、對君王和貴族政體的批判，以及政教分立的論證。經由殖民地思想家創意的解經，以及選擇性的採用歐洲民主自由思想，這一套民主神學成爲美國獨立和制憲的宗教合法性基礎。

殖民地的民主神學並非藏在象牙塔裡面的理論，而是殖民地人民教會生活方式的寫照。他們在教會制度中發展出這一套民主神學，也在教會制度中實踐了民主神學。最主要的民主教權制度是信仰自由制度、平信徒參與教會

---

25 本文的一位匿名審查人對於美國這種融合多元文化的能力，有一段很有特色的描述：「美國人在談論政治時，運用文藝復興時代的人本主義的語言；討論商業時，運用加爾文教派的公共告解與懺悔之語言；談論藝術時，則是採用浪漫主義的天才、原創性與靈感的範疇……從美國建國之初，這種多元性已顯現，新教在這多元性文化中，佔有重要地位，儘管如此，它無法成爲一絕對性的構成原則」。

事務制度、以及會眾制度。這些民主教權制度使得殖民地人民在建立全國性的民主政體以前，就已經習慣了民主生活。這不但讓美國成爲世界上第一個民主國家，也幫助美國的民主政體歷經內憂外患而屹立不倒（Tocqueville, 1969: 287）。<sup>26</sup>

重新研讀美國宗教與民主關係的歷史之後，給其他民主後進國家的民主化運動新的策略途徑。以往強調基督教和民主政治必然關係的言論，對於非基督教國家的民主化，無異是一個永不得翻身的咒詛。但是美國的經驗指出，把神學和宗教制度予以民主化，才是一個國家是否能夠民主化最主要的關鍵。歐洲的政治和宗教領導者，把新教的神學和制度，與保守主義結合在一起，使得民主化的腳步比起美國晚了一百五十年左右。而美洲殖民地的政治和宗教領袖，卻以創意解經和制度改革，把新教神學和制度「本土化」，創造了民主政體堅強的基礎。因此，其他民主後進國家爲了引進民主制度，不必再憂慮引進基督教所引起的「文化衝突」Huntington (1993)，而可以致力於重新詮釋本土的宗教和意識型態，選擇性的融入西方自由民主的思想，提供本土民主化的宗教合法性。另一方面，本土的宗教也應該致力建立民主的宗教制度，在宗教組織內允許更多的言論自由、讓信徒充分的參與宗教事務、以及允許各地方的宗教組織高度的自治和自主權利，使得民主制度不只是政治菁英的上層建築，更是老百姓的生活方式。

---

26 Tocqueville 說過美國的「宗教是一個政治制度；它對於維持美國的民主制度有極大的貢獻……北美洲的民眾堅信一個民主和共和的基督教」。

## 參考資料

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。

郭承天

- 2000 〈新制度論與政治經濟學〉，見吳玉山（編），《邁入二十一世紀的政治學》，頁 171-201。台北：中國政治學會。

路德

- 1992 《路德文集：信仰與社會》。香港：協同福利及教育協會。

鄧肇明

- 1998 《英漢宗教字典》，第 2 版。香港：道聲出版社。

Andrews, Charles Mclean

- 1904, 1969 *Colonial Self-Government 1652-1689*. New York: AMS Press.

Bonomi, Patricia U.

- 1986 *Under the Cope of Heaven: Religion, Society, and Politics in Colonial America*. New York: Oxford University Press.

Clark, J.C.D.

- 1994 *The Language of Liberty 1660-1832: Political Discourse and Social Dynamics in the Anglo-American World*. Cambridge, UK: Cambridge.

Cranston, Maurice

- 1965 *Locke on Politics, Religion and Education*. New York: Macmillan Company.

Dahl, Robert A.

- 1989 *Democracy and Its Critics*. New Haven, CT: Yale University Press.

Eidsmoe, John

- 1987 *Christianity and the Constitution: The Faith of Our Founding Fathers*. Grand Rapids, MI: Baker Books.

Elazar, Daniel J.

- 1980 "The Political Theory of Covenant: Biblical Origins and Modern Developments," *Publius: The Journal of Federalism*, 10(4): 3-30.

Foner, Eric

- 1976 *Tom Paine and Revolutionary America*. New York: Oxford University Press.

Freedom House

- 2000 *Freedom in the World*, [www.freedomhouse.org/research/freeworld/2000/methodology3.htm](http://www.freedomhouse.org/research/freeworld/2000/methodology3.htm), 12/27/2000.

Hall, David D.

- 1989 *Worlds of Wonder, Days of Judgment: Popular Religious Belief in Early New England*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hart, Benjamin

- 1988 "The Wall That Protestantism Built: The Religious Reasons for the Separation of Church and State," *Policy Review*, 46 (Fall): 44-52.



- Heimert, Alan, and Adrew Delbanco, (eds.)  
1985 *The Puritans in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hobbes, Thomas  
1651, 1955 *Leviathan: Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Michael Oakeshott (ed.). Oxford: Basil Blackwell.
- Huntington, Samuel P.  
1993 "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, 72(3): 22-49.
- Kramnick, Isaac and Moore, R. Laurence  
1996 *The Godless Constitution: The Case against Religious Correctness*. New York: W.W. Norton & Company.
- Lingle, Walter L.  
1960 *Presbyterians and Beliefs: Their History*. Revised by T. Watson Street. Richmond, VA: John Knox Press.
- Locke, John  
1683, 1993 *Two Treatises of Government*. Rutland, VT: Charles E. Tuttle.
- Loetscher, Lefferts A.  
1958 *A Brief History of Presbyterians*. Philadelphia: Westminster Press.
- Lovejoy, David S.  
1985 *Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Maier, Pauline  
1973 *From Resistance to Revolution: Colonial Radicals and the Development of American Opposition to Britain, 1765-1776*. New York: Alfred A. Knopf.
- Melton, J. Gordon  
1993 *Encyclopedia of American Religions*. 4<sup>th</sup> ed. Detroit, MI: Gale Research Inc.
- Miller, John C.  
1943 *Origins of the American Revolution*. Boston: Little, Brown and Company.
- Moffatt, James  
1928 *The Presbyterian Churches*. London: Methuen & Co.
- Montesquieu, Baron De  
1952, 1990 *The Spirit of Laws*. Chicago, IL: Robert Gwinn Publisher.
- Morgan, Edmund S. (ed.)  
1965 *Puritan Political Ideas 1558-1794*. New York: Bobbs-Merrill.
- Morgan, Edmund S.  
1977 "The Puritan Ethic and the American Revolution," in Alden T. Vaughan and Francis J. Bremer, (eds.) *Puritan New England: Essays on Religion, Society, and Culture*. New York: St. Martin's Press.
- Nettels, Curtis P.  
1963 *The Roots of American Civilization: A History of American Colonial Life*, 2<sup>nd</sup> edition. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Nevins, Alan  
1924, 1969 *The American States: During and After the Revolution*. New York:

Augustus M. Kelley Publishers.

Paine, Thomas

1776, 1995 *Rights of Man, Common Sense, and Other Political Writings*. Mark Philp (ed.). New York: Oxford University Press.

Pole, J.R.

1972 *Foundations of American Independence 1763-1815*. New York: The Bobbs-Merrill Company.

Rutman, Darrett

1973 "Society and Authority in Puritan New England," in James Morton Smith, (ed.) *Politics and Society in American History, 1607-1865*. Englewood, NJ: Prentice-Hall.

Schlesinger, Arthur M.

1968 *The Birth of the Nation: A Portrait of the American People on the Eve of Independence*. Boston, MA: Houghton Mifflin Company.

Scott, Richard W.

2001 *Institutions and Organizations*. 2<sup>nd</sup> edition. Thousand Oak: Sage Publications.

Shields, Currin V.

1958 *Democracy and Catholicism in America*. New York: McGraw-Hill.

Tocqueville, Alexis de

1969 *Democracy in America*. ed. J.P. Mayer. Garden City, NY: Anchor Books.

Vaughan, Alden T., and Francis J. Bremer (eds.)

1977 *Puritan New England: Essays on Religion, Society, and Culture*. New York: St. Martin's Press.

Weber, Max

1978 *Economy and Society*. Guenther Roth and Claus Wittich (ed.) Berkeley, CA: University of California Press.

Williamson, William B. (ed.)

1992 *An Encyclopedia of Religions in the United States: One Hundred Religious Groups Speak for Themselves*. New York: Crossroad Publishing Company.

Witte, John, Jr.

2000 *Religion and the American Constitutional Experiment: Essential Rights and Liberties*. Boulder, CO: Westview Press.

# **Christianity and the Establishment of American Democracy: A Reinterpretation from the New Institutional Perspective**

Chengtian Kuo

Professor, Political Science Department  
National Chengchi University

## **ABSTRACT**

Is there a necessary relationship between Christianity and democracy? Contemporary scholars seem to have opposite answers to this question. With the examination of the American case, this paper argues that the relationship between Christianity and democracy is determined by the establishment of democratic theology and democratic ecclesiology through the indiginization of religion. After the transplantation of European Protestantism on American soil, the idiosyncratic environmental factors, such as the huge size of the colonies, the multiplicity of religious denominations, and the religious revivalism of the early eighteenth century, contributed to the establishment of democratic theology and democratic ecclesiology. Together they deeply affected American colonists' choice of independence and democratic polity. The democratic theology of American religion systems built on the core concept of calling and merged with the theories of contractarianism, revolution, enlarged egalitarianism, criticisms of monarchy and aristocracy, and the separation of state and church. The democratic ecclesiology consisted of those church institutions that protected the freedom of conscience, the participation in church affairs by lay believers, and congregationalism. Through these pragmatic institutions, American colonists learned about democracy from their daily lives, and built a national democracy from the bottom up.

**Key Words:** American History, Christianity, Democracy, New Institutionalism, Democratic Theology, Democratic Ecclesiology.