

《幽暗意識與民主傳統》論述

朱曉海

一

討論建立在理解這前提上，不論贊成或反對，先要清楚掌握對方的論點，否則，提出或正或反的意見都將不構成對話，而是自說自話。因此，本文先嘗試概略陳述張先生的意見。

張先生的論著究竟所為何來呢？張先生是否有意在提倡什麼，不得而知，至少我知道：張先生不是基督徒，也非基督教的同路人，絲毫無意為基督教張目，他只是一方面在描述西歐、北美民主制度形成的歷史現象之一；另一方面對近代新儒家的思考模式提出針砭：如果近代新儒家承認中國傳統從沒有民主因子，誠心接納民主這舶來品為他們思想系統中的基要價值，那麼最好認清：西歐、北美式的民主一大思想預設不在人人都具有良心，而是人人的良心都極可能會餵了狗，則近代新儒家在建立他們的思想系統時，最好再多想想「良心坎陷，可演化出民主」說在歷史上是否經得起檢證、在學理上是否說得通。

二

假使上文對張先生主要論點的介紹無大謬，竊以為仍有幾項觀念需要進一步釐清，以免討論時因不必要的誤解而產生無謂的夾纏——

第一，張先生採取幽暗意識這個詞彙與概念來概括人類對自己人性黑暗面的體認，基督教的人性觀法也被納入其下。從大的範疇來說，不算錯，但若止於此，將模糊了基督教的特質，以及與其他宗教、哲學、文化間的重大差異。除了異端，基督教共通認定人性徹底墮落。在座精研基督教神學以及正在精研的諸位應該比我更清楚這教義。它既不是說：人因此在實際生活上必定觸犯各種道德戒律，人不會或不能部分實踐社會、倫理學上的道德要求；它也不是說：人全然缺乏是非判斷力及是非感，或者人的理性欠缺，無法學習是非判準，它乃是說：與生的罪性會污染、奴役一切其他天賦的資質，使它們成為罪展現的工具，最核心的論點，而且是最可怕的結果是：上帝是善本身，而且是經驗界所知諸善的唯一源頭，人追求善，照理說，應該尋求上帝，徹底墮落的人性卻導致人絕不會主動尋求上帝。即使是重生的基督徒，人性結構已起了重大改變，但老亞當的人性仍隨時會使基督徒逃避、厭棄、抵擋上帝。張先生說：「基督教人性論具有『雙面性』，正視人性的正負兩面」，以「每個人都是上帝所造，都有靈魂，故有不可侵犯的尊嚴」來申述人性的正面，但就人性論而言，似乎扣得不夠緊。以基督教的說法表述，人算什麼，不過是塵土，但人又因為具有上帝的形象，比所有的被造物位階高，所以極具尊嚴；就基督徒來說，他一方面是聖徒，一方面是罪人，但

這雙面性是人的地位問題。當然，每個基督徒之具有雙重地位，是因為他們兼具老亞當與新亞當的性情，這才涉及了人性論。至於下文又以「對人性中的『靈明』和理性的肯定」來說明基督教對人性的正面觀點，「靈明」二字頗危險，但因張先生未多解釋，無從判定他的確切指謂為何，是否嚴重抵觸基督教的基本教義。

第二，對人性採取徹底墮落的觀點，並不保證會出現民主制度。換言之，觀念正確絲毫不意味其他層面的改革會獲得堅實基礎。強調心的理智及道德功能及其影響力，認為思想的變遷必須優於政治、社會、經濟的變遷，前者是後者變遷的泉源，而且認為思想的正確改革是其他改革的基礎，乃是中國道地的思考模式¹。當媒體披露社會的某些問題的時候，經常會在社論上看到，或在私下談論中聽到：消極面歸咎於教育失敗、人心不古，積極面則提倡要從根做起，所謂的根無非從小就應教育好、灌輸正確觀念、培育適當的生活態度。這種論式能否經得起考驗，可檢視華人世界。香港、新加坡的人民絕大部分是華裔，與中國大陸、臺灣無別，香港、新加坡人民遵守交通規則、不隨地吐痰等等公民道德的表現，並不是那裡的華裔教育特別持成功，也不是那兩地的人民素質高過中國大陸、臺灣，更不意味那兩地的華裔在人性上與海峽兩岸的同胞有何本質差異，導致遵守交通規則與否等等差異的主因恐怕在制度。張先生書中雖未對上述中國傳統思考模式表示意見，不過，根據個人對張先生以及他對自由主義發展史的瞭解，他會堅決反對。

第三，如果正確的人性觀不保證會出現民主制度，那麼，要出現民主制度是否一定需要正確的人性觀呢？用哲學上的術語來說，有 A，固然不一定有 B，但要想有 B，是否一定要有 A 呢？A 雖然不是 B 的充要條件（sufficient condition），確實是 B 的必要條件（necessary condition）。好比：有了畫筆、顏料，未必能產生一幅好畫，但要想完成一幅好畫，一定需要畫筆、顏料。也不然。最明顯的證據在當下。臺灣的民主制度非傳統文化演化下的產物，乃道地移植過來的，雖然在今日仍然在萌芽階段，而且還有開倒車的情況，但無論如何，從提倡民主，到民主萌芽，如果認為那些提倡者、支持者、推行者都從未積極、深刻思考過人性觀這問題，恐怕並未厚誣他們。那些提倡、支持、推行民主的人士絕大多數非基督徒，縱使在臺民主運動中有長老會的某些基督徒參與其間，恐怕他們也不是基於基督教的人性觀，方採取那般的政治主張。

第四，一般總認為：基督教文明曾經對民主制度有甚大貢獻，在某種程度內，這是事實，但根據英國名學者 Isaiah Berlin 對歐洲文藝復興時期 Niccolo Machiavelli 主張的研究，非基督教的傳統曾辯證地促成自由主義以至民主制度的發展。既說復興，可見曾經興盛，後來勢微，如今再起。就 Machiavelli 來說，那指的是希臘雅典 Pericles、古羅馬共和時期的文明。這兩時期城邦政治群體生活肯定的價值系統指標是勇敢、尊貴、強盛、自我肯定、為公共事務效力、為完

¹ 馬克斯的辯證唯物論認為：生產力與生產關係為社會的基礎，兩者間的齟齬帶來社會的變動，一切政治、思想、文化現象不過是它的上層結構與折射。然而當馬克斯主義被中共政權奉為主臬，強調的竟是洗腦、交心、改造世界觀，固然再度印證：人乃是以既有認知結構與經驗進行學習，更充分顯示：中國傳統思考模式的頑強，可將一唯物論扭曲至這種地步。

成公共事務所需的知識與勢力等等，與基督教文明的價值系統強調仁慈、謙卑、原有敵人、輕看世務、盼望永生等等，南轅北轍，Machiavelli 認為後一價值系統對他期望建立的社會構成障礙。對於被基督教價值系統籠罩數世紀下的人們而言，這才意識到在既有的價值系統之外原來還有另一套價值系統，而且兩者似乎難以相容。可是按照習慣一元論思考模式的人們而言，如何判斷哪一種價值系統是對的或者孰優孰劣呢？無從判斷，事實上又俱在，對個人而言，縱使他對兩個價值系統都肯定，至多不過是兩難下的抉擇；對社會互動而言，既有秉持不同價值系統的成員，要想以軍事、法律等強制方式將對方肅清或改變，又作不到，這才形成並存、容忍、多元的要求。西歐、北美的民主傳統非直線式的發展，他們目前的民主制度乃是極為複雜的文化演化結果，其中自由主義居功甚偉，自由主義者當初萬萬沒有料到與自由主義衝突的傳統居然也會促進他們揭櫫的理想，進而推動了民主，這也就是上文何以說是「辯證地」。

綜合上述四點，既然基督教人性徹底墮落觀並不保證民主制度的出現，西歐、北美式的民主制度在其演化過程中，還有許多非基督教的觀念迂曲提供過助力，而本地的民主現況也並未以基督教的人性徹底墮落觀為其基源之一，基督教界最好不要因為張先生的這番論著，尤其是張先生認為基督教在這方面有貢獻的話沾沾自喜，認為基督教如何優異、對人類文明有多大貢獻。事實上，基督教界應格外藉此機會進一步自我省思。下文略微申述，也算補上本小節的第五點。上文在釐清觀念時，於第二點處，只著重：希望杜絕某些熱中民主者因此將工夫花在糾正觀念這可能衍生的推論上，沒有指出：信奉基督教人性徹底墮落觀，因此在政治制度上採取分權制衡的作法，這是包括美國開國先賢在內個別的推論思考方式。換言之，前面的認知、信仰與後面的因應之道，兩者之間無必然關係，同一認知、信仰前提，可以得出不同的因應之道。就好比：一個人承認自己有罪，絲毫不意味他會因此尋求上帝的恩典，按照基督教的人性觀推論，這個人如果道德意識很強，不打算任由罪繼續，則選擇的路徑乃是努力從事修養，而非放棄自己的道德掙扎，單單仰望上帝白白的恩典，結果與得救愈走愈遠。如果那個人因為承認自己有罪，而尋求上帝的恩典，乃純屬上帝的特殊恩典臨在，出現的不正常反應。以中國傳統思想來說，在人與生有極幽暗深邃的劣根性，會污染、奴役其他所有的天賦資質這點上，《荀子》與基督教一致，但居然繼續認為人人都可經由後天的努力成聖，所謂「塗之人可以為禹」²，因此，堅持儒門聖王之治的故調，認為聖王應擁有絕對的權力，「執位至尊，無敵於天下」³。至於荀子的弟子韓非更絕。他是否也秉持《荀子》的那種性惡論，難以鑿言，但對於人的劣根性及其表現剖析備至，可是由於他站在君主的角度，有別於提倡民主制度者都是站在人民的立場在設想，竟愈發強調君主專制，以便掌控這億萬邪惡臣民。基督教有許多派系、神學，難以一概而論。以個人淺薄見聞，臺灣的基督教界面臨個人生活、社會問題時，走的路徑往往是中國人傳統的模式：不尋求改變別人及外

² 王先謙，《荀子集解》（臺北：世界書局，1965），卷十七〈性惡〉，頁 255。

³ 前揭書，卷十二〈正論〉，頁 221。

在環境，而反求諸己。消滅外在的罪惡，被視為其次，甚至微不足道，要緊的是制服內在的罪性；破除家庭中供奉的外在有形偶像，雖屬必要，卻非究竟義，要緊的是心靈裡的偶像要破除。用到處理政治上，極可能產生的推論是：如果自己就是當政者，努力讓聖靈作主，制服肉體中的腐化力量；如果自己非當政者，或者期望像當政者傳福音，以便上帝讓他成為基督徒⁴；或者實行「首先為在上執政掌權者禱告」的訓示。尋求外在制度的建立、改進，以期腐化根源雖然仍在，卻減低腐化能展現的力量及帶來的惡果，極可能被視為偽善、膚淺、流於廣義的律法主義。簡言之，根據基督教人性徹底墮落的觀點，至少在本地基督教界中，不但未必因此尋求制度的改進，而且可能更加不尋求制度的改進。

三

對於中國傳統來說，民主是道地的舶來品。《尚書》卷十七〈多方〉是西周初年成王時期的文獻，其中曾說：「天惟時求民主」、「以爾多方簡代夏作民主」、「天惟五年須暇之子孫誕作民主」，但那是說作人民的主人，而不是人民作主。至於《孟子》卷七〈盡心下〉：「民為貴，社稷次之，君為輕」，那不過是說維繫政權最要緊的基礎在有人民及得民心，因此當政者應最關心人民，雙方的關係像牧人愛護、照顧羊群一樣。究極而論，當政者關切的是自己的政權、利益，迥別於民主此一觀念包含的人民為自己謀福利，因此不容妄相比附。

那麼，民主在基督教教義中有其根苗嗎？我們同樣不能以舊約中祭司、君王各自一個系統妄相比附。因為祭司掌管的是宗教事務，不是政治事務，耶羅波安、希西家妄行祭儀，被上帝責罰，僅代表政、教分離。民主分權制衡是剋就政治事務在說。個人淺薄，不知道舊約何處顯示：君王非大權獨攬？經常看到的是君王坐在城門口審案聽訟，以行政官員兼司法官員；逕行決定稅收多少，可完全不需取得另一機構的同意，所以人民只能訴諸羅波安請的憐憫之心，以期降低稅收，民主制度哪是靠官員有無惻隱之仁來運作的？誠然，遇到某些情況時，君王會先與長老、族長協商，但那是政治手腕上的策略，並非法理上的必要措施。《舊約》及以色列史的行家不妨指教我們：長老、族長會議是否是定期的常設組織，以至於君王的詔令需先獲得長老、族長會議的同意，才具有合法性。

其實，這都還是皮相。如果止於皮相，有人就會以曠野漂流時期，各族推選百夫長、士師時代末期，眾人推舉掃羅等，振振有詞，說舊約中已見民主制度。且不說這種比附完全昧於古代氏族社會推舉領袖的通例，更誤將推選等同民主。民主的基本意義在主權在民（popular sovereignty），所以應由人民自治這點上⁵。

⁴ 幾年前本地政局巨變之際，曾親耳聽到：教會界的知名人士因風聞某執政者或他的配偶是慕道友或基督徒，既表欣慰，更覺得較鬆了口氣。

⁵ 人民如何實行自治，那是技術層面的問題，人民可以委派官員、議員代他們治理。因此，一方面，衡量一個政府的良窳，會極度看重民意實踐的程度；另一方面，制訂法律使那些官員、議員雖然為非作歹，後果還不至於太嚴重，以便盡量保障人民的權益不為之受損。

申言之，政權的合法性非來自血統身份、武力優勢、道德知識的卓越⁶，而是來自人民的同意。在傳統中國，政權的合法性來自天命，上天任命誰作天下共主，誰才具有合法性，所以《尚書》卷十九〈呂刑〉稱天下共主是「天牧」、《孟子》卷二〈公孫丑上〉說天子是「天吏」，直到今日還有真命天子的說法。相對於此的政權即偽政權。至於究竟如何驗證誰才是真命天子，那是技術層面的問題，而且那些驗證方式——如自然界的特殊徵兆、當事人的特異表記、與在此之前的預言間的契合程度——古人早已表懷疑，說穿了，不過是成王敗寇，將既成事實合理化，但要緊的是信念、學理上確實秉持上天授命方得君臨萬邦的觀點。單就這點說，傳統中國這種天命的政治觀與基督教的君權神授說一致。

根據個人膚淺的理解，基督教的上帝不僅是創造主，是救贖主，也是歷史的獨一主宰，因此歷史的發展不是一頭無韁的野馬，任意發展，只因上帝全能，所以這匹野馬雖然經常亂竄，但上帝總能將之挽回到正軌，事實上，整個歷史都在上帝的規劃中，那些看似的亂竄從沒有帶給上帝意外、驚奇感，其實都在上帝創世之前的預定下，雖然那匹野馬不自覺，以為自己破局而出。包括君王在內，所有的權力都來自上帝。希伯來歷史中品質優良的領導人摩西、約書亞、大衛固然是神揀選的，品質惡劣的亞哈、馬拿西也是上帝揀選的。而上帝既是全宇宙的獨一真神，不是僅作希伯來的主宰，也是列邦的主宰，所以外邦的君王也全是祂揀選的。所謂尼布加尼撒是祂手中的杖、古列是祂的僕人，儘管他們不自覺，但他們身為上帝的棋子這事實並未因此改易。《但以理書》就明言：祂興王廢王。從這個角度來說，民主制度下的民選不過是上帝從十八世紀以來揀選君王以及其他領導者的漂亮包裝。對於非基督徒及觀念不清楚的基督徒，會以為他們在行使政治主權，某位領導者是他們經由選舉決定的，其實他們以及整個民選過程不過是上帝在背後運作。《尚書》卷四〈皐陶謨〉說：「天聰明自我民聰明，天明畏自我民明畏」、《孟子》卷五〈萬章上〉曾稱引一份古代文獻《泰誓》：「天視自我民視，天聽自我民聽」。大意是說：在政治領域中，天意透過民意展現，但有必要對這段話的含意進一步辨析。如果申釋為民心歸趨的對象，由上天印可，就如同英國下議院多數黨推選出組閣者，然後由傀儡式的英王任命，這非基督教的思路，它尊奉的不是被動的上帝，而是凡事主動、創始成終者；如果將上述兩段引文申釋為上天屬意某人，是因為他有某種優點，而這優點導致百姓也歸趨，天意與民意輻輳於一，這種神、人合作式的思路恐怕也不是基督教的，基督教的上帝乃是獨斷獨行者，從不找任何存有作祂的參謀、合夥人；但如果解釋為天意暗中運作，使得人民都歸趨於某人，則比較與基督教的觀點契合，但仍要分辨。因為中國經典中那些話的內涵以君王有德為預設，所以強調人民歸趨的現象，可是基督教則認為無德、人民歸趨的君王同樣是天意的展現，因為人民會瞎眼、受誘惑，上帝從不瞎眼、受誘惑，而且認為無德、人民不歸趨的君王也是上帝的揀選任命。

⁶ 傳統中國主流認為唯有聖才夠資格作王，但那也只是有資格為王的候選人，究極而論，天命才是政權合法的根據，因此，雖然上天會揀選聖人為王，卻儘可如朱熹，《四書集注·孟子集註》（臺北：世界書局，1985），卷五〈萬章上〉，頁135所說：像伊尹、周公、孔子那樣的聖人未受天命，「不有天下」。

君王有德無德與上帝是否揀選他沒有本質關係。這也就是上文何以強調「單就這點」，因為傳統中國思想中上天的揀選是根據被揀選者的道德成就而定。

這一方面呼應了基督教救恩論的特質：某人蒙揀選，純粹因為上帝單方面的旨意，與得救者本身狀況絲毫無關，否則，得救乃全然恩典說就動搖；另一方面則觸及基督徒最大的痛處之一：上帝如此舉措，目的何在？這問題在救恩論中還不那麼尖銳，因為儘可有人提出煉獄、普救論等說詞沖淡我們對於某些親愛關切的人未蒙揀選的困惑、憤懣、焦慮，然而在政治領域，問題就逼人了。中外歷史一致顯示，昏君、暴君、魔君車載斗量，上帝何以揀選那些人？舊約先知書提出管教子民的說法，中古歐洲所以稱匈奴王 Attila 為上帝之鞭（the scourge of God），但這並不全面。就像人生病固然可能是因為犯罪，但《約翰福音》已指出：有時並非因為當事人或他的父母犯罪，將所有的病因都歸諸犯罪，簡化了問題。在《約翰福音》那裡，提出「為了上帝榮耀」的說法，意思大概是說：藉由病得醫治這記號，彰顯神子的身份及其大能。不過，太多未得醫治的案例使得這種說法也不足以充分解釋人類生病的問題。折回人類政治史上領導者泰半惡質這問題上，竊以為：面對上帝何以揀選那些昏、暴、魔君，我們只能承認那是奧秘，在既有理解能力範圍之外，再漂亮的神義論（theodicy）也是枉然。而這也就涉及基督教最要緊的核心之一：信心。必須相信上帝不是昏庸的老王，祂充分知道祂在作什麼；祂也不是能力有限的神明，隨時都得與黑暗勢力爭戰，卻常常戰敗，只能無奈地任由空中屬靈掌權者的代理人橫行。我們在別無他途之後，僅能以信心所生的耐心承受昏君、暴君、魔君的統治，並盼望會在有生之年看到撥亂反正。有生之年盼不到，就盼望那有義住在其中的新天新地吧！

當上文說「別無他途之後」，敏感的讀者或許已經想到：除了移民、加入另一政權下，基督教教義允許在敗壞政權下的人民革命嗎？革命相對於授命，授命是上天授與，則革命也是上天革除不適任者。這是中國天命說的另一面⁷，也是基督教君權神授說必涵的成分。如果基督教的上帝允許人透過選舉過程完成祂揀選的人為領導者，看不出有什麼理由不能透過人來革命。否則，至少就理論的一致性來說，不免前後齟齬了。

四

上小節末既講到革命的問題，也就可進入下一主題：為何要採取民主制度？

在民主制度出現之前，人類政治史舞台上出現過的政治型態不外乎專制政治、寡頭政治。這兩種政治型態都使得政權轉移經常訴諸戰爭，所謂打天下、槍

⁷ 前揭書，卷二〈梁惠王下〉，頁 26，經常被引用來身數人民可以反抗、放殺無道之君。縱如此，這並不表示就是民主。因為反抗失敗了，天命形式上仍在原來的君王手上；成功了，天命傳給下一位君王，總之，天命不會傳入人民手中，使得每個人民都是政權的主人。而且如果細獨推翻桀、紂的乃是有土有民的諸侯；湯、武，再對照卷二〈公孫丑下〉，頁 58，對於戰國時期齊伐燕的意見，可知：人民未必有權可以反抗、放殺無道之君，只是可以在另一受命者的領導下進行。

桿子出政權。中國古代的革命就是這種行動的另類表述，相對於和平轉移政權的禪讓。從浪費社會資源的尺度來說，民主政治是最經濟的。簡言之，數人頭遠比打破人頭來得划算。我們不要以每次選舉一個候選人平均都要耗資幾千萬來反駁，比起戰爭帶來各層面的破壞、戰後重建的開銷，實微不足道⁸。

為何要採民主制度，是一普遍問題。清末民初的人為何主張採取民主制度，則是一具體歷史問題。簡單來說，從鴉片戰爭已降，中國人追求的可以富、強二字概括。目標既確定，則自然會引生兩項彼此相關的思考：一，中國為何貧、弱？二，中國如何富、強？這兩項彼此相關的問題都是在中、外對比的方式下進行。當時學者期望將觀察到外國所以富、強的因素移植中國。中學為體，西學為用、船堅砲利是第一步，中日甲午戰爭粉碎了這個設想，於是著手變法、革命。在他們的理解中，歐、美、日本之所以富強，憲政政體是根本因素，代表著進步，相形之下，中國延續近二千年的專制政體乃落後。然而民國革命之後的諸般亂象、人民生活的困境較前清有過之而無不及，喪權辱國的條約繼續出現，於是訴諸中國最傳統的思考模式，必須徹底革心，以保障諸般革新能成功，五四新文化運動、新生活運動以至於天翻地覆的文化大革命都是這種思考模式下的表露。

然而採取民主的理據無論是以普遍問題或具體歷史問題呈現，上述的解說不止於簡略、欠深入，而且很容易產生可怕的推論。因為如果基於社會資源耗費程度考量，某些人大可建議採取宮廷政變的方式轉移政權，至多死上百來個對舊政權效忠的侍衛、臣僚，毀掉幾棟房舍，不必尸橫遍野、處處斷垣殘壁，也達到了目的。甚至會不惜替既有政權想各種監控策略，以防堵政權被轉移會出現的浪費風險，至終形成近世最可怕的極權政權。走筆至此，敏感的讀者應該已經意識到：上述的解說所以會在理論上產生那些可怕的推論，甚至在實際上付諸行動，是因為那些解說乃功利論式，從功利角度來肯定某項人、事、物，被肯定者都會面臨不必然的危機，在有其他更佳工具可達到利大於弊、功多於害時，即會被取代。於是，又回到本小節開始的問題：為何要採取民主制度？

從自由主義的觀點來看，民主本身確實不是終極價值所在，它僅是工具，服務於一更高的目的：自由。自由主義的開山祖師們設想一非歷史（ahistorical）的原始狀況，上帝造人，都賦予了他們許多基本自由，稱之為天賦人權。因為人生活上許多地方需要彼此依賴，非一己能處理，另外，每個人都會擔心別人的侵犯，目前我固然因為力大或武器較精良，搶了別人的東西，焉能確保他日不會被一更力大或武器更精良的人搶奪走，這才集結成一政治社群，一方面讓某些人專門處理那些事務，另一方面藉由群體力量保障個人所有不致為該社群之外的人搶奪走，同時在社群內部制訂法規，劃定彼此權利的範圍，以便相處。這就是所謂的社約論（social contract）。既然那些人是為該社群的成員服務，處理那些公共事務的，所以說人民才是主人，政府大小官僚是需要向人民負責的公僕。同時，成員共居，顯然得訂定一些共同遵循的規範，而要那些公僕辦事，這個社群中的成員

⁸ 如果個人對基督教教義應能容受人民起義革命的說法可接受的話，則上帝乃基於慈悲之心，在幕後推導人類採取民主制度來更換政權，以減輕人類的苦難。

原先的自由勢必都得受到某種程度的限制，但現在得回到集結成政治社群的原初目的了，集結成政治社群的原出目的是為了保障自由，則那些後來訂定的規範、限制如果居然剝奪了那些自由，則豈非拿石頭砸自己的腳？因此，推導出某些基本人權或者說基本自由是不能受限的，否則，就荒謬至極。從另一方面講，公僕要辦事，當然得有一定的權力，這些權力是由該社群的成員讓渡出去的，早先曾有爭議：這些權力讓渡出去之後，是否就一去不返，還是隨時可收回？如果是前者，則專制政權就可獲得理論上的支持；如果是後者，則定期檢覈果效，決定是否留任既有的公僕或另覓高明，既然人民才是法理上真正有權的股東，經理人員不稱職，當然可更換。而大小官僚有任期、定期選舉等也就成爲必然的後續落實步驟。由此不但可見：社約論本身絲毫不保障會推導出民主制度的主張，實際上許多人以此爲專制政權張目，更可見：自由的價值位階遠高於民主，民主是服務於自由這目的的。因爲我們可以想像：任何政治社群中都會有較得勢的多數，公決的結果當然是他們的主張通過，如果他們主張其他居少數者是待教育的次等公民，除了真理報，其他的報紙都不准印行、閱讀；禁止編寫、演出、觀賞「基督最後的誘惑」，甚至要他們自斷一臂以示改奉加爾文宗的誠心，是否也可以呢？斷乎不可，因爲違反了天賦人權，那些人權是上帝賦予每個人的，無論在什麼時空下都不得剝奪，否則，所謂的民主就形成了多數暴政。民主所以經常與自由連在一起，實種因於此，少數固然需服從多數，但多數的決議不得與基本人權抵觸，規定基本人權的憲法位階遠高於其他法規。這就是一般所說尊重少數的實質意義。而所謂不得剝奪，除了指外人不得剝奪，連自己也不可因奴性、惰性發作，自甘將那些天賦人權永遠讓渡，找個人騎在自己的頭上。這有點像基督教結婚聖禮中的宣告：神所配合的，包括夫妻雙方在內，任何人都不得拆散他們。綜言之，按照自由主義先賢的看法，民主制度不是最好的，但就保障自由的目的來說，相較於其他制度，是缺點較少的。

五

既說以保障自由爲鵠的，才選取民主制度，民主制度的優點只具有相對性的工具意義，言下之意，民主制度有很多缺點。效率低落、推諉責任、動輒和稀泥等固毋庸言，經由民主制度選出來的人經常庸庸碌碌，才是最令人疾首的現象。這一點不難理解。大眾若不俗氣、易煽動、短視近利，就不叫大眾。可是要當選，就得獲到他們的選票，豈能不迎合大眾的口味？說迎合，好像還有點俯就卑微既悲壯又高貴的情操，事實上，他往往本身就有相當庸俗的成分，才會同聲相應、同氣相求。以上偏重在民主制度下當政者這方面的流弊，從人民這方面來說，民主與平等這兩個觀念密切相關，認定每個人應有充分的權利決定自己的事，但有充分的權利並不同於有相對充分的能力，然而人們經常會將兩者混淆。混淆的表現之一就是不論什麼權威、傳統都不信服。單從理論來說，既然什麼都不信服、信服意味著失去主體性，被奴役，那麼全部就得訴諸一己的內在資

源囉，可是一個人單憑自己思考、經歷的能有多少？經歷毋論，所謂的思考往往不過是流俗的潛移默化，只是當事人不自覺罷了。這也就是何以年輕人雖然經常抗議：我有話要說，等讓他盡情地表達，若非無話可說，就是不知所云。因此，若將民主聯繫平等在內的價值當成社會、文化的主導力量，這個社會、文化勢必以膚淺、趨附流俗為最大特質。在上帝尚未進一步啓示恩待，讓人發明更好的制度之前，我們只有將就著用。

既然如此，基督教教會、機構應採取民主制度嗎？折回本次報告的開端，人性徹底墮落乃基督教的基本教義，根本不容再討論，任何伯拉糾式（Pelagian）或半伯拉糾式的人性觀早已被判為異端，雖然現實上許多牧者、會眾在言論及觀念上蹈之而不察，但是否也因此要追隨某些前賢的方式，在基督教教會⁹中採取分權制衡等措施呢？因為不論基督教教會如何看待自己，它還是權力組織。只要涉及權力，就必然有腐化危機。相信任何正常的基督徒都不願基督教教會腐化，可是這不是願意與否的問題，也不止於現實上能否實施的問題，更是合乎基督教教義與否的問題。

基督是教會獨一、絕對的元首，所以誰對教會擁有主權的問題根本不存在。所有僕人、使女的合法性固然可以使徒統緒來分判，但究極而論，都是由祂差派、決定。設立的使徒、先知等職分、功能乃是相輔相成，非彼此防閑、約束。祂要眾肢體相互輔佐，以愛聯繫，而非彼此各懷私心，在傾軋中求得危險的平衡。是以單從這個角度，在教會中實施民主制度的制衡要義，似乎與基督教教義有悖。不過，教會有兩重意義，一指理想中聖化的獨一教會，一指現實中百孔千瘡的眾教會。就如同基督徒固然在地位上是聖徒，在實際上仍是經常犯罪的罪人。我們不能將前者高唱入雲，忽略掉後者。誠然，托住、保守教會的唯在基督，基督既是全能、全知的，更是深愛教會，為教會捨命者，就不可能任由教會腐化。個人多年來也非常喜歡 Hans Khun 的一段話：上帝的計畫從來不是等教會充滿愛心、信心、聖潔無暇後才能進行，真要如此，哪是全能的主？而且所有計畫休想推行得了，事實上，基督始終是在教會短視、愚昧、敗壞中，而且利用那些短視、愚昧、敗壞完成一切。然而如果我們不以此自慰或卸除責任，任憑現實眾教會腐化，反正有高人頂著嘛！就得從實際制度面思考、設計。中、外教會的實際組織、會務運作紛紜。至少按照本地的世間法規，教會是非營利的法人身份，所以會友被視為教會主權所有者，會友大會是最高權力組織。誠然，絕大多數的會友不大關切會務，甚至很少參加年度的會友大會，但是有無法理上的權利與是否行使權利、善用權利是兩碼子事。就像不少公民對政治冷漠，仍無礙於他們才是政權的主人。某些教會的執事由會友選出，且有任期，但選舉長老的似不多見，而長老一經按立，終身職似乎是常態。牧師經由代表會友大會的長、執會決定是否聘請，也有任期。許多教會的牧師並無財政權，雖然會向長、執會提出年度預算，但都

⁹ 不論及基督教出版社、神學院等機構，因為它們經常是一人獨資、創辦，對該機構擁有充分主權，即使採取董事會形式，它也只需要對自己負責，要腐化，甚至倒閉，如同一個人要自戕，都是它們自家的抉擇，法理上，機構中的從業人員無權置喙。

不經手財務。簡言之，世間許多教會已經在相當程度地實施民主制度，以防範在上者的腐化。

既說相當程度，可見並未充類至盡，是否應該全幅實施民主制度呢？上文曾說：傳統中國一直分不清政治、道德是兩個各具特質的領域，將政治良窳視為當政者道德優劣的直接延伸，因此古人會渴望聖王現世，並感慨：「其人存，則其政舉；其人亡，則其政息」¹⁰。又由於將心比擬為人生命結構的君，正心成為當急首務。全然不像近代以來強調的是制度，使得再糟糕的人來當政，也無法造成毀滅性的影響。上文也指出：《舊約》已顯示政、教應分離，這觀念流衍成為後世西歐、北美多元自由社會及民主制度一重大思想基礎。政治管的是外在秩序，宗教管的是內在秩序，使用的方法前者得訴諸強制，後者必須符合自由意志抉擇的要件¹¹，心悅誠服。如果接受上述觀點，政治應該脫離道德、宗教的繫絆，才能獲得健全發展，宗教若要利用政治，將導致兩傷的局面，則同樣也不宜將政治領域的運作原則悉數移用到宗教領域，使後者徹底政治化、世俗化。中古歐洲羅馬公教的墮落與此混淆有莫大關係。雖然民主政治中當政者可以，且實際上經常利用他們的政治資源主動引導人民，其中也不乏相當優良的案例，但那不是民主政治的必涵精義，符合民意才是。教會的牧者受命於基督，傳講的內容豈能一味迎合會眾的胃口？真先知鮮有不被厭惡的。再者，本小節開頭曾指出：民主的一大流弊就是人不服從傳統、權威，導致看似有主體性，其實不過是流俗文化的奴隸。傳統、權威不都是好的，但對於傳統、權威的批判若非在其內部進行，深入傳統、權威之後再造它的反，所謂入室操戈，就需要根據另一傳統、權威檢視。這種思路，基督教教義其實早已將此道破。你要作主人、夫子，先作僕人、門徒；服膺在上帝開創的先知、使徒傳統、權威之下，反而能得到真自由，否則作了罪的奴隸、服事罪，還自鳴得意。事實上，人永遠是奴僕，不作義的奴僕，就作罪的奴僕，只是前者雖是奴僕，卻又是王子、公主。一個教會的會眾、長執如果個個自以為是，憑他有限地可憐的屬靈經歷、認知、感覺主導教會¹²，那不過是在重演士師時期的情節：當時以色列中沒有王，個人任意而行。縱使表面看起來興旺，只怕不過是堆鍍金的草木禾稽。

結 語

耶穌說：「我的國不是世上的國，如果是，我的臣民就會爭戰了」。我們盼望的不是今世的國度會有多好，更應該不會糊塗到指望在今世地上建立天國，但基督徒確實活在 Augustin 提出的兩個國度中，盼望將來的城與改進眼前的城必

¹⁰ 孔穎達，《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1977），卷五二〈中庸〉，頁 887。

¹¹ 當然，基督教不能苟同。不是人選擇了上帝，而是上帝揀選了人。按照 Augustin 的說法，人不是沒有自由意志，但有罪性的人選擇的範圍怎麼樣都不可能包括選擇上帝，只有被上帝重生的人才可能有真正的意志自由。

¹² 敏感的讀者或許會根據上文稱引 Hans Khun 的話反駁，實際上我們從那些經歷、認知的表述中得到幫助，例子數不清。毫無疑問這證實了上帝的智慧、大能與恩典，但那事實然問題，與應然問題是兩截。人儘可犯錯，在上帝的恩典下，卻使他蒙益處，絲毫不意味所以他應犯錯。

此之間未必有不相容之處，就如同盼望將來不朽壞的身體與保養目前必朽壞的帳棚、改進醫療技術不相衝突。我們儘可不屑、不花工夫改進眼前的政治制度及狀況，但如果要從事改進，不應分不清政治、宗教是各自具有獨立特質的領域，採取後一領域的方式來改進前一領域的狀況。那就像找個心理醫生、藉由談話治療皮膚病。傳統中國一直認不清：政治不等同於道德，以至於將政治良窳視為道德優劣的直接延伸，誠意、正心之後，就能家齊、國治。反之，也應該認清宗教畢竟不同於政治，走出百年來將民主制度視為終極價值之一的迷思。

從事中、西思想、文化的比較，有其學術的意義。如果有人具使命感，要從事基督教與中國思想、文化的比較，也儘可按照他個人的呼召領會而行，只是從事比較時，固然應力求仔細、切要，掌握好學習的基本指南：辨同異，因為只見其同，未見其異，則同將淪為混；只見其異，不見其同，所謂的異不過是拘泥律法字句的另類表現，盡心、盡力在這事上作一個忠心僕人，但竊以為最好不要動輒來顯示基督教在人類文化上的貢獻，因這不僅貽笑大方，非基督教的民族文化、宗教對人類文化的貢獻豈在少數？更要緊的是：基督教的各種神學尚且如同古代鏡中模糊的影像，真體彰顯後，都會拋在腦後，何況基督教的文化呢？如果我們堅信且慶幸這世界的樣式都要過去，而人類文化也在其間，基督徒實無必要在這上頭爭高下。否則，徒然應驗了今世之子較光明之子聰明的論斷。

至於說期望透過基督教與中國思想、文化的對比，從事某種福音預工，讓華人便於從習慣的課題門徑，接觸真理，確實看不出有何反對的理由。不過，似乎很少基督徒是弄清了基督教核心教義之後，才重生得救的，反倒是重生得救之後，繼續弄不清基督教核心教義的大有人在，則上述那種對比在宣教上究竟能發揮多少功能，不能不令人狐疑。然而話又要說回來，我們憑什麼來限制上帝的作為？祂永遠是最有創意的主宰，焉知上帝不會也採取這種管道，作為祂向某些人施恩的管道之一？只是個人多年來無日或忘《哥林多前書》那激動心靈的經文：上帝要廢掉智慧人的智慧、聰明人的聰明，以顯示一切恩典單單因乎祂，國度、權柄、榮耀都當歸於祂，則高舉十字架是萬世有效的獨一正途。