

第二版

基督教

如何在不公義的年代
建立執行上帝心意的社會

與

社會秩序

首尔中国神学院



M000260

湯樸威廉 著
張伯懷 譯
龔立人 導讀

拓思系列 13

基督教與社會秩序

作者：湯樸威廉

譯者：張伯懷

導讀：龔立人

策畫：范鳳華

編訂：施為

發行人：馮壽松

出版者：基督教文藝出版社

總辦事處：香港九龍柯士甸道140號14樓

電話：2367 8031 傳真：2739 6030

文藝書室：香港九龍油麻地東方街10號地下

電話：2385 5880

承印者：信德印製廠有限公司

一九五三年十二月初版

二〇〇三年七月修訂初版

二〇〇六年七月修訂再版

◀ 版權所有 ▶

Thought Provoking Series 13

Christianity & Social Order

Author: William Temple

Translator: W.B. Djang, M.A.

Guide Reading: Kung Lap Yan

Planner: Frances Fang

Editor: Sze Wai

Publisher: Fung Sau Chung

All Rights Reserved

First Edition: December 1953

First Revised Edition: July 2003

Second Revised Edition: July 2006

CHINESE CHRISTIAN LITERATURE COUNCIL LTD.

14/F, 140 Austin Rd., Kowloon, Hong Kong

Tel: 2367 8031 Fax: 2739 6030

E-mail: go@cclc.biz.com.hk

Website: www.hkcclcltd.org

Cat.No.1321.13

1m30

ISBN-10: 962-294-265-2

ISBN-13: 978-962-294-265-3

圖書目錄

第一輯 哲學社會科學

《論實踐與認識的關係》

張其成著 300頁

《中國哲學史綱要》

馮友蘭著 300頁

《中國思想史》

馮友蘭著 300頁

《中國文化史》

錢賓四著 300頁

《中國通史》

錢穆著 300頁

《中國經濟史》

錢穆著 300頁

《中國社會史》

錢穆著 300頁

《中國政治史》

錢穆著 300頁

基督

與

外平西與公不吾同
會社的關心與支持

基督會

主 聖約翰福音
編 聖約翰福音
編者 人立

380

目 錄

導 讀	i
第一章 教會有何資格過問世事？	1
第二章 教會應該如何介入世事？	13
第三章 教會過去曾否積極過問世事？	21
第四章 基督教的社會原則：(一) 基本的原則	37
第五章 基督教的社會原則：(二) 間接的原則	49
第六章 自然秩序與自然原則的優越地位	63
第七章 當前的任務	71
附 錄 一個改良社會的方案	87

目 录

1	1
2	2
3	3
4	4
5	5
6	6
7	7
8	8
9	9
10	10
11	11
12	12
13	13
14	14

導讀

龔立人

湯樸威廉 (William Temple, 1881-1944) 是英國第九十八任坎特布雷大主教 (1942-1944)。他被譽為改教運動後的聖公宗「四大博士」之一。¹他的貢獻在於他努力並有力地以基督教信仰挑戰和回應當時英國的社會課題。當然，他的品格與誠信、對上帝單純的信心與奉獻，更引導人認識他所宣講的耶穌基督。²在他眾多有關基督教社會倫理著作中，《基督教與社會秩序》(寫於一九四一年) 可說是最有代表性。不但因為這書反映他主要的神學理念 (分別為進程神學 [process]、道成肉身神學 [incarnational]、社會神學 [social]、人格神學 [personalist] 和關係神學 [relationship])，更是因為這書較系統地表達他對基督教社會倫理的立場，而這些見解亦有很高的參考價值。以下，我集中探討《基督教與社會秩序》一書。我先疏解其歷史場景，繼而分析湯樸威廉在書中的論點。最後，我嘗試探討這書與香港教會的關聯。

一、基督教社會主義傳統

《基督教與社會秩序》一書的出現，與英國聖公會馬豐會議 (Malvern) 有一定關係。³該會議於一九四一年

一月舉行，而會議主題為「教會生活與社會秩序」。湯樸威廉（當時，他只是約克主教）被邀請主持這次會議。適逢當時英國正參與第二次世界大戰，戰後社會的重建成為討論焦點。雖然第二次世界大戰最後要到一九四五年才結束，但這並不能說他們對戰後重建的討論過早，或對戰爭很快結束過分樂觀，反而他們的討論，為日後基督教社會倫理討論提供一個很好的準備。⁴話說回來，雖然《基督教與社會秩序》一書並不是對該次會議的總結，但卻與該次會議互相呼應。

湯樸威廉早於他在牛津求學和工作時已積極投入社會參與。例如，他參與成立「工人教育協會」(Workers' Educational Association)，並於一九〇八年成為會長（歷時十六年）。他努力結合基督教信仰與社會責任，並視自己的責任為「挑戰沒有社會意識的基督徒和沒有基督教的社會主義者」。於一九〇九年，他負責主持基督徒學生運動密諾會議 (Matlock)。該次會議主題為「門徒與社會問題」。此外，他更分別於一九一五至一九一八年擔任《挑戰》(*The Challenge*) 和一九二〇至一九二七年擔任《朝聖者》(*The Pilgrim*) 的編輯。這兩份雜誌都是探索基督教與社會政治的關係。他在其中一期《朝聖者》中這樣寫，「不能為世界問題提供答案的宗教，是令人失望的；同樣，一個離開宗教的重建計畫，是冷酷而學術性的。我們而努力將家庭帶給人，就是對基督的宣示，祂是道路、真理與生命。」⁵一九二四年，湯樸

威廉積極參與「基督教政治、經濟和公民議會」(Conference on Christian Politics, Economics and Citizenship)，並繼而成為主席。這議會確實為他提供一處思想形成與實踐的地方。明顯地，湯樸威廉的基督教社會倫理不是一套不食人間煙火的理念，反而他積極實踐他所相信的，並從實踐中反思基督教信仰與社會倫理的連接。例如，他後期的思想(一九二〇年以後)傾向以原則(principle)代替理想(ideal)來陳述基督教社會倫理，並將自我犧牲從社會原則中刪除。

湯樸威廉承認他深受查理斯戈爾(Charles Gore, 1853-1932)影響。湯樸威廉寫道，「我從他身上所學習到的比從一切有基督教精神的人還多，也比那些我欠他們、向我說明真理的人還多。」⁶一方面，查理斯戈爾在《世界之光》(*Lux Mundi*)一書中所反映的聖公宗道成肉身神學，影響湯樸威廉對基督教信仰的理解。⁷例如，道成肉身神學努力尋求基督教信仰與當下社會和道德問題，有恰當的關係。另一方面，查理斯戈爾也代表當時流行於英國的基督教社會主義意識。簡單來說，第一階段的英國基督教社會主義於十九世紀中葉產生，主要的代表人有莫里士(Frederick Denison Maurice)和魯德洛(John Malcolm Ludlow)。他們主要的立場是將基督教信仰與當下社會結連，相信基督教信仰可成為一切生活的基礎，並可以實踐出來。他們嚴厲批判自由市場經濟，認為這是對人性的扭曲。第二階段的基

督教社會主義由一八七七年至一九二四年。主要支持者來自聖公宗和天主教，他們大部分都是中產人士。其中查理斯戈爾等人於一八八九年成立「基督教社會聯盟」(Christian Social Union)，目的是將基督教原則應用在社會和經濟問題上。雖然其成員有參與制定一些社會政策，但他們始終拒絕提供很具體的社會經濟政策。他們認為自己的責任是將教會的成員成為社會主義者，而如何演繹社會主義，就由參與者按著他們的處境來處理。當然，有成員持相反意見，並認為有需要從基督教教義中發展一套社會理論。但這始終不是「基督教社會聯盟」的意向。湯樸威廉也加入了「基督教社會聯盟」，並日後成為西敏寺分部的主席。若說湯樸威廉受查理斯戈爾影響的話，我們更可以說，湯樸威廉是繼承聖公宗的道成肉身神學和當時基督教社會主義的傳統。事實上，結合基督教信仰與社會秩序是他畢生努力的異象。

二、基督教社會倫理原則

在《基督教與社會秩序》一書，湯樸威廉首先澄清有關教會與政治的關係。教會與政治一直是教會不可逃避、也極具爭議的課題。究竟教會應關注個人的救贖還是社會的救贖？究竟教會對政治的意見是一種無知，還是有參考價值的建議？究竟教會應以教會名義參與政治，還是鼓勵信徒個人參與？究竟教會應滿足

於提供援助，還是需要進行社會批判？湯樸威廉認為人類一切活動都有上帝的目的，所以教會就有責任將它帶回到上帝的目的裡。當人類活動只以自己為目的時，教會就責無旁貸要指出這種自大。他說：「因為教會的職務是執行上帝的旨意，而上帝的旨意又是貫徹萬有，所以教會必須『介入』世事。」⁹至於如何干預，湯樸威廉傾向教會不直接干預。不但因為教會本身缺乏有關社會課題的專門知識，更因為教會應有其獨有的見證，就是人與上帝復和。然而，這並不等於教會就可以沒有其政治責任。就此，湯樸威廉提出教會的政治責任是：「1. 培育信徒以基督教的精神來生活；2. 培育信徒必須以基督教精神實踐其國民責任；3. 提供有系統的基督教原則，讓信徒實踐以上兩件事，並包括斥責違反基督教原則的當下生活和現行的習俗或制度。」¹⁰雖然如此，湯樸威廉並不排除教會有需要直接干預的可能，但這只可視為偶然可行的事。

就著教會與政治的關係，教會是一個不在政治理解下的政治實體。因此，一方面，我們不能說教會不應該關心或干預政治，因為淡化教會政治實體的角色，其實是對教會身分的不認識。事實上，若說教會是在地上見證上帝國時，它就是一個政治實體了。因為教會有它的關注和存在的目的。另一方面，教會不是政治理解下的政治實體，所以教會不是要取代當下政治團體的功能。事實上，教會並沒有一套政治理念和相

關政策去管治社會，它所有的就是神學，就是對上帝創造與救贖的反省。從此看來，教會與政治的關係絕不可能分割，但卻不相同。這樣，教會站在政治權力考慮以外去批判政府可能的不公義，也在政治之內活出上帝國價值的生命。信徒的生命培育是教會的存亡所在。此外，在每段歷史時空，教會都有其獨有的社會身分。因此，我們不可能將某一段歷史的政府與教會關係的模式看為真理。例如，在美國社會實行的政府與教會關係，不是英國教會必然的參考（在英國傳統下，坎特布雷大主教的委任是要得到英國君主確認）。這樣，教會需要忠於其身分，並在歷史環境中建立合適的政教關係。

至於基督教社會倫理原則，湯樸威廉在《基督教與社會秩序》一書中提到三個重要的引伸價值，分別為個人的自由與尊嚴、人的社群性與團契和對社群的服務。就著人的自由與尊嚴，他認為「人是基本，而不是社會；政府是為國民而存在，而不是國民為政府而存在。」¹¹ 因著對人自由的尊重，湯樸威廉提出社會有責任讓人的潛能得以發揮和實現，以致他可以充分表現個人的人格和自由的真正意義。然而，因著人的罪性，自由可以成為自私，並侵犯別人的尊嚴。因此，外在的限制（法例）仍是必須，但這限制是要使個人的自由得到保障，而不是被壓抑。

就著人的社群性與團契，湯樸威廉認為這是人的

本質。因此，集體主義或個人主義都是違反人的本性。然而，人的社群性不是為生存而有，而是為一個團契生活，以致自由不是個人主義的代名詞。就此，湯樸威廉特別留意社會中「即時小組」(immediate groupings)的重要性，例如家庭、學校等等。他要求社會政策應鞏固這些即時小組的內聚力。最後，就著服務社群方面，湯樸威廉特別指出工作不是主要從個人興趣和回報出發，而是從對社會服務的原則出發。雖然他提出自我犧牲在社會倫理的重要性，但他並不建議將此看為一條規條。在此，他提出要以更闊大的忠誠來平衡狹隘的忠誠，以避免損人利己的行為。湯樸威廉說，「基督教社會秩序的目的，是要盡可能藉著最廣大和最深入的團契生活，使每個人的人格得到最完滿的發展。」¹²

湯樸威廉提出的社會倫理原則是簡單而清楚。他沒有用很複雜的道德架構逐一解釋每一項社會倫理原則。自由、團契和服務是否可以成為社會政策的基礎？這不但在於當下社會是否認同這些價值，也在於這些價值是否可以化為一些可行使出來的原則。

三、從原則到應用

就著以上問題，湯樸威廉在《基督教與社會秩序》一書書末，具體地提出一個改良社會的方案。這個方案似乎解答了以上的問題。然而，他曾說，「教會是委身於永恆的福音，並其信經；它絕對不應將自己委身

於一份詳盡但短暫的社會方案。」¹³他又很坦白地說，「例如說，提高關稅，對物價將會發生甚麼影響，這樣的問題只有從經濟學來研究；神學或哲學是不會有貢獻的。」¹⁴究竟湯樸威廉的建議是否自打嘴巴？事實上，湯樸威廉也意識到這樣的矛盾，以致他將〈一個改良社會的方案〉放在附錄。此外，湯樸威廉的方案並沒有提出任何信仰理據。這是否意味著基督教信仰沒有任何指引呢？或許，我們應從另一角度來解釋他的嘗試。

湯樸威廉提出自然秩序作為一道連接基督教社會倫理與普通社會倫理的橋梁。自然秩序中的自然律不是獨立於上帝，而是在上帝之中，以致自然與恩典相連，也沒有所謂超自然。因為沒有恩典就沒有自然。雖然自然律並不牽涉任何神學反省，但它一切的思考都朝向上帝的秩序。因此，基督徒可以擁護非基督徒的社會建設，非基督徒也可以認同基督徒的社會倫理。同樣，他們也彼此批判著對方，並要求對方忠於上帝。所以，神學反省不是自給自足，自然律也是如此。

以經濟生活為例，按自然律，湯樸威廉認為當一種社會制度使生產者專為牟利而生產，不顧消費者的利益時，就是違反了經濟範圍的自然律。另一方面，湯樸威廉承認沒有不為賺取利潤的生產。因此，他提出任何政策都應照顧到這消費者和生產者的需要，就是「生產必須有利潤，但不可忽視消費者的利益」。¹⁵湯樸威廉總結地認為自然律可以將理想與現實兼顧。¹⁶

至於這是否如湯樸威廉所說的自然律，我有很大的保留。我會說這是一種基督教現實主義。簡單來說，基督教現實主義就是不從應然入手，反承認人類當下的實然的狀況（受罪所纏）。因此，任何漠視人類當下的實然就是一種烏托邦主義。當然，失去應然的想像只會將人淪為歷史的存在。這樣，應然與實然就要保持一定的張力和關係。事實上，湯樸威廉對人的罪性有很深入的體會。他說，「基督徒不會過分樂觀，因為他們知道人類的原罪不容許烏托邦的實現。」¹⁷因此，我會說不是自然律兼顧了應然與實然，而是現實主義。此外，為何「專為牟利而生產，不顧消費者的利益」是違反自然律呢？按達爾文經濟主義，這才是最自然。從此看來，湯樸威廉所用的自然律，可能只不過是一個架構，多於它真的可以為我們解答人類社會的應然。

話說回來，湯樸威廉很清楚表達〈一個改良社會的方案〉只是他個人的反省和建議，並不是基督教的政治方案。他沒有因怕被人誤會而甚麼都不提，因為沒有不帶來行動的理念。當然，從理念到行動不是只有一種可能，但他不因不只一個可能而不敢提出自己認為的可能。或許，深受基督教社會主義影響的他，仍肯定改造社會是基督徒不能推卸的責任。

四、香港教會的社會倫理

對於香港教會來說，《基督教與社會秩序》一書所

描述具體的事與我們很陌生，但這陌生並沒有減低這書的可讀性，因為這些具體的場景使神學有血有肉。就著當下的香港社會（就國家安全立法、深受經濟不景和非典型肺炎的打擊），我從這書勾出三個課題作進一步解釋。

第一，肯定教會參與社會建設的使命。教會對社會的批判不是一個政治考慮，而是一個神學考慮，因為這是上帝的世界。教會有責任將上帝創造世界的心意向世界說明。究竟教會是否以它的名義進行社會批判？或許，不同教會的傳統和不同歷史的場景會有不同的做法，但這些做法絕不應逃避或減低教會對社會的承擔。事實上，除了教會外，不同基督徒群體的出現（如基督徒學會和明光社）也是教會的聲音。這些團體是超宗派及有其特別的關注，以致他們可以就著不同的社會課題進行較深入研究和評論。從此看來，他們的出現可以補足教會的不足。雖然教會不可能就著每一個社會課題都有它的立場，但它可以支持這些基督徒團體繼續發揮他們的影響力。

第二，肯定教會對社會要有遠象。否則，教會無從參與社會，社會也無從知道它的目的。我完全贊同湯樸威廉提出自由、團契與服務三大原則。不單因為在神學上這是成立的，更因為社會發展是要有方向的。事實上，我也在拙著《人際社會的建立》中提出社群理念的重要。¹⁸意即，經濟發展不可能只為經濟，而是為

社群建立。量度社群的關係不在於經濟數據，而在於住在其中的人是否得到尊重、關懷和團結等等。然而，這遠象絕非教會獨有的。因此，教會需要與人分享，也與有心的人一同尋索社會遠象，以致教會的社會倫理不是自說自話。

第三，肯定教會有一份不能被取締的福音使命。這正是為何湯樸威廉拒絕教會全情投入社會參與。愛上帝與愛人如己是不能分割，但愛人如己不是愛上帝，愛上帝也不是愛人如己。人的罪和疏離只有與上帝復和才可以解決，而不是從社會改革而來。事實上，將與上帝復和的關係化約為人際關係只是一種廉價福音。然而，這又不是說教會只需關注與上帝復和就可以了，因為上帝的福音不可能與人當下的生活沒有直接關係。這樣，當教會參與社會時，她要清楚知道自身有其獨特使命，是世界(任何好心人)不能分擔的。

湯樸威廉說，「這書是論基督教與社會秩序，而不是論傳福音 (evangelism)。」¹⁹一方面，這是對；另一方面，這是不對。雖然基督教參與社會秩序不是傳福音，但卻是福音化的過程 (evangelization)。因此，參與社會建設的責任不是次等的責任，而是構成福音的一部分。

注釋：

- 1 其餘三位分別是 Richard Hooker、Joseph Butler 和 F.D.Maurice。
- 2 若想對湯模威廉的生平與神學有進一步認識，可參考 F.A. Iremonger, *William Temple, Archbishop of Canterbury: His Life and Letters* (London: Oxford University Press, 1948), J.F.Padgett, *The Christian Philosophy of William Temple* (Hague: Martinus Nijhoff, 1974), A.M.Ramsey, *An Era in Anglican Theology: From Gore to Temple* (New York: Charles Scribner's Sons, 1960), A.M.Suggate, *William Temple and Christian Social Ethics Today* (Edinburgh: T&T Clark, 1987)。
- 3 該次會議有兩個目的：第一，從聖公宗角度來考慮，它與將來的新社會秩序重建的關係；第二，基督教思想對戰後重建可扮演甚麼角色。這兩個關注也是《基督教與社會秩序》一書的焦點。
- 4 例如，美國「工業民主教會聯盟」(Church League for Industrial Democracy) 在美國紐海文 (New Haven) 舉行對馬豐會議的跟進會議，便有超過三百五十人出席。
- 5 F.A.Iremonger, *William Temple, Archbishop of Canterbury: His Life and Letters*, 146.
- 6 湯模威廉將其著作《對基督教真理與精神之研讀》(1914) 獻給查理斯戈爾，並在其中寫上以上的一段話。
- 7 C.Gore ed., *Lux Mundi* (New York: John W.Lovell Company, 1889).
- 8 M.B.Reckitt, *Maurice to Temple: A Century of the Social Movement in the Church of England* (London: Faber and Faber, 1947).
- 9 W.Temple, *Christianity and Social Order* (London: SCM, 1950), 21.
- 10 同上，頁 28。
- 11 同上，頁 59。
- 12 同上，頁 100。
- 13 同上，頁 25。
- 14 同上，頁 78。
- 15 同上，頁 81。
- 16 同上，頁 80。
- 17 同上，頁 51。
- 18 龔立人：《人際社會的建立：基督教社會倫理》(香港：香港基督徒學會，1999)。
- 19 W.Temple, *Christianity and Social Order*, 100.

第一章

教會有何資格過問世事？

1

第一章 教會有何資格過問世事？

教會對於政治和經濟問題有所主張的時候，到處都有許多人表示反對，甚至有些是個人信仰和屬靈操行都很虔誠的信徒。一般來說，人們都認為宗教是人生的一個部門，正像藝術或科學是一個部門一樣；因此，宗教對於藝術、科學、政治有所主張，便是越俎代庖，多管閒事。一九二六年英國礦工風潮正如火如荼，有幾位主教設法約請政府、礦商和工人代表舉行聯合會議研究解決辦法。當時英國首相包德溫 (Baldwin) 不客氣的反對說：「如果將亞他拿修信經的修定交給鋼鐵協會處理，不知主教們有甚麼感想。」他這個說法似乎很得到一般人的贊同。

真正熟讀歷史的人很少。當今之世，人們既認為教會的興趣是在來世，在使人們的信仰和行為有進到來世的資格，自然更沒有人去研究歷史中教會對於政治的影響。通常的假定，總覺得教會對於政治的影響很少，也許根本沒有影響。甚至有人假定教會對政治不該發生影響，是不辯自明，是理性的人一向認同的金科玉律。其實，這個假定完全是近代的看法，而且很有問題。

自然，任何假定都有它的根據；這個近代的假定也有。第一，近代人公認人生的每一部門都有相當明確的界限，而且在它本行技術方面有獨立自主的權利。第二，在教權至上的時代，宗教思想家很容易忽視了其他部門的獨立和自主。例如在伽利略(Galileo)的時代，神學家曾經根據他們的傳統干涉科學的主權。而在牽涉著專門技術和社會道德的經濟問題中，近代神學家也有時越過了他們應當干涉的範圍。英國大主教羅狄(Laud)利用「明星堂」(Star Chamber)保護「侵佔運動」(Engrossing)中被壓迫的平民，或是推進「委員會」(Commissions)的工作，以抑制「大農田運動」(Enclosures)，都是具體的例證。羅狄的氣勢凌人固是實情，但不失為窮苦大眾的真正朋友，而且他抑制剝削窮人的「進步潮浪」(Progress)，確實發源於正義感。歷史家對他的

評論，未曾予以承認，實欠公允。「雖然他的過錯在當時的權貴階級中被人暴露無餘，他的德行卻未曾受到後人的正當賞識，歷史家並沒有比他的政敵更體諒他。」¹

羅狄並非改革者，他是一位徹底的保守派。他是企圖維持中世紀的傳統，就是一切宗教革命家都要維持或重新樹立的傳統。拉鐵梅 (Latimer) 固然是一位改良崇拜儀式和神學教義的革命家，然而在維持政治經濟的道德主張上，他卻保持著先知傳統的立場。在任何時代，教會都不曾有效力地統治著政治和經濟的力量；但是教會的主張卻不僅是徒託空言。「佛羅倫斯 (Florence) 是中世紀資本家的大本營。即使如此，在十四世紀的時候，那裡的政府也不時對貸款取利的銀行家予以制裁和處罰。」²兩世紀之後 (一五七一年)，「約克大主教葛立達 (Grindal) 也曾通令教區民眾，將一切以任何方式放債取利的人，送交懲戒委員會，予以處罰。」³

英國在復辟時代 (即一六六〇至一六八八年王權復興時代，編註) 以前，教會始終未曾放棄她對世事的道德控制，復辟以後，教會才退守到單純的宗教堡壘之內，而以研究神學和人神關係為任務；然而這種情態並未曾長期繼續。創立衛理公會的約翰衛斯理，雖無意將教會牽入政治，但他的奮興運動卻造成了這種結果。禁止黑奴制度和販賣黑奴的生意，雖然是政治方案，而推行其事者，卻是福音派人士，也是源於福音

派的信仰熱誠。據說維多利亞朝第一任首相梅利邦公爵 (Lord Melbourne)，在聽過一位福音派牧師講道之後，憤慨地說：「若宗教干涉起私人生活來，那還了得？」以後的許多首相對於教會過問公共生活，也曾有類似的憤慨，但是教會畢竟有增無減的過問世事。

教會恢復過問世事的過程，是一段有趣的歷史。第一個階段是廢除黑奴販賣和解放黑奴的奮鬥。這個運動發源於人道同情，注重被奴役的個人的幸福。不久隨之而起的是監獄改良運動，先後由約翰侯維德 (John Howard) 及伊利沙伯費賚 (Elizabeth Fry) 為領導人。再後則是各種勞工福利法案的成立。勞工福利法案之主要目的，依然是注重個人；惟此項法案，既須要政府監督，又牽扯到勞資兩方的關係，已經是含有政治和社會意義了。就在勞工福利法案通過議院之時，雅各魯德洛 (James Ludlow)、莫里士 (F.D. Maurice) 與金斯利 (Charles Kingsley) 等便相繼而起，推動「基督教社會運動」(Christian Social Movement)，站在基督教的上帝觀和人生觀的立場上，研究社會現實的各方面。這個運動，前後在魏士科 (Westcott)、戈爾 (Gore) 和柯蘭德 (Scott Holland) 的領導之下繼續工作，直到上次世界大戰和戰後的一段時間為止。其登峰造極之作，也許是一九二四年在英國伯明翰 (Birmingham) 舉行的「基督教政治、經濟和公民議會」(COPEC, Conference on Politics, Economics and Citizenship)。

這個簡單的歷史概覽，顯明了今日教會過問政治和經濟問題，並非越權行動，而是重新執行其固有的權利，也就是曾經普遍被承認而到處受尊敬的權利。同時，歷史也顯明這種權利如果運用不當，而干涉到其他部門的「技術自主」的時候，也會遭遇失敗的。如果藝術天才為了牟利起見，而專門作低級興趣的作品，宗教可以理直氣壯的予以干涉；但是對於藝術本身的視線研究、色彩調和，宗教無權設立規矩。宗教可以主張科學的研究應該以尋求真理為目的；不應以標榜某種政治立場（像納粹黨的控制德國科學家）為目的。宗教可以宣布經濟活動與社會活動應當有的正當關係；但不能武斷的說某種經濟計畫一定造成某種經濟結果。如果某種經濟利益有礙於其他更高尚的利益時，宗教可予以反對，因為到目前為止，人們還沒有接受純以經濟利益為至高無上的生活指標。我們都承認過去工業家靠著剝削窮人、奴役童工以求厚利的事，是無可原諒的罪惡；但是我們還沒覺悟到，承認這件事，就是承認經濟利益應該以非經濟利益為前提。

二

就現時情形而論，這個問題可以從四條路線研究：
一、人類的痛苦，應當引起我們的同情；二、社會經濟制度有教育的作用；三、站在「公道」的立場上對現有制度之挑戰；四、社會制度應當與「自然秩序」(Natural

Order) 相符合——上帝的旨意在自然秩序中。

一、現今存有的惡所造成的痛苦需要人們的同情，這是基督徒的熱血和良心所不能忽視的。此次大戰以前，在英國造成的人間痛苦者，有三大因素：居室狹陋、營養不良和失業。居室狹陋所帶來的種種苦況，雖是容易想像到的；不過未曾身歷其境的人，很難體會到箇中真味。在陋巷居破室的婦人，因為清潔無方，常覺無顏見人；因為缺少安全，而精神緊張；在外勞苦終日的男工，回家不得安適；活潑好動的兒童，缺乏遊樂場所；其中苦味，是經年累月永無止息。貧民區中環境的污濁，並非由於其中居民不愛整潔。當將貧民遷移到環境良好的住宅區以後，半數以上的人，都能達至新的標準；四分之三以上的人，可以適應新環境的要求。因此我們對於擁擠不堪、污濁逼人的貧民居所，倘繼續視若無睹，便是殘忍無道。

營養不良是貧窮和無知的結果。它的結果，便是軟弱無力的身體、激憤易怒的情緒、暴躁無恆的脾氣。這些特性，都與良好生活相衝突。當然受影響最大的是正在發育的兒童。然而在兒童時期營養不良的人，很難長成有強健體魄和健全人格的成年。有人在貧民區中提倡體育而沒有人參加，是因為他們怕運動之後吃飯太多。

失業是最可惡且可怕的社會罪惡。近年來更變本加厲，形成了惡性的形態。過去我們早已熟悉「偶然性

失業」、「季節性失業」和「循環性失業」等名詞，好像造成了一個罪惡的連環，可是我們現在又產生了「長期性失業」。

偶然性的失業，不過是一份工作的結束和下一份工作開始以前的休閒時期。只要時間不太長，而且有合理的保險制度，問題並不嚴重，它不會使人的人格墜落。

季節性的失業，是某些職業的必然現象，每年在一定的季節中無事可作。季節之往返，可以預先知道，因此容易預為準備。丹麥人是解決這個問題的先鋒；他們的民眾學院就是利用失業的季節，給人們以教育機會。這些課程包含了本國歷史與文學，和農業合作的原理，是造成丹麥農業繁榮的主要因素。用這種方法，和其他類似的方法，再加以妥善的保險制度，季節性的失業可以變為很寶貴的閒適時間。

循環性的失業，比較嚴重得多。⁴自從工業革命和機械化生產制度出現以來，歷史上顯出了經濟繁榮和經濟衰退的互相交替，所謂盛衰循環。一九一四年以前的情勢最為嚴重。慈善家組織許多粥廠施濟，以救窮人家室免於飢餓。戰後復原時期，軍隊的編遣和戰時工業的停止，也造成了大批失業者；國家未曾釀成革命大患，是幸虧有所謂賑濟制度的設立。然而循環性失業的影響，依然是極其可怕；因為失業的時間大多很久，所以它所造成的問題，幾乎與最近出現的長

期性失業相同。

在現行制度下，長期性失業似乎是不可救藥；而唯一解決的方法，就是戰爭。有心研究這個問題的人，不可不看由劍橋大學書局出版的《沒有工作的人》(Men Without Work) 那本書。其要點有二：

A. 這種失業所產生的最大惡果，便是使失業者感覺他們被社會遺棄而流落在生活圈以外。無論他們所得的物質援助有多少(在大戰以前多數是不敷所需)，也不能解決他們最大的困難——感覺到社會不需要他們。除非修養程度已經到達安貧樂道，否則多數人都抵不住這種感覺的侵蝕腐化。因為一個人如果沒有服務的機會，他若不流於遊手好閒，甘作流浪者，便是流於走上憤世嫉俗、鋌而走險的道路。這種精神上的被隔離，已經被認為是失業生活中最難擔當的重擔、最危險的毒劑：被社會遺棄，比身體飢餓更難忍受。因此，縱然將失業者所領的救濟金額提升至與在職人士的薪金水平相若，也不足以補救。除非失業者對知識有興趣，能以讀書研究或從事寫作以服務社會，否則他將甘心偷懶，不務正業。社會上所謂「閒懶分子」的人已經夠多了，非設法使人有可作之事以供社會的需要，不能解決失業者真正問題。因為人生的真正義理，便是「互相為生」。

B. 當然失業者的歷史背景和經驗也有很大的作用。最近有一個社會調查揭露了一件不安的事實。在一個

長期性失業最嚴重的市鎮中，一些年紀大而曾經有多年全職工作經驗的人，都情願再找工作，即使工作的薪金比救濟金還少。相反，有些年輕而一向無固定職業的人，均甘心偷懶，依靠救濟，即使有收入較好的機會，也不肯工作。這並不是說這些青年人是安於無業。大半的人都感覺到沮喪和失望，對於不需要他們也不給他們用武之地的現世，是極其憤恨；但是他們又不喜歡呆板的固定工作，他們已經墮落到覺得萬事不滿的狀況中了。

使人就業才是解決失業問題的唯一真正良方。從教育終止起始，到身體衰老為止，其間不可有比休假再長的失業時間。換句話說，我們必須找到一種社會秩序，使人人經常都有職業。在沒有達到目的以前，我們的良心不應該平安。基督徒的同情心，要求我們作到這個程度。

二、關於失業問題的討論，已經把我們引到基督教干涉世事的第二個理由——那就是社會制度和經濟制度的教育作用。首先將此事指明出來的是柏拉圖(Plato)所著的《共和國》(*Republic*)第八、九兩卷。現行的社會秩序一方面表示著人們所服膺的價值觀，同時也將這些觀念播種在下一代人的意識中。如果國家的制度像斯巴達、普魯士和德國，以「軍人至上」、「武力第一」為口號，這一定證明擁權當政的人也許只是一小部分國民，他們是尚武好戰的人；這種制度，會在它每一

代的青年人心中留下深刻印象。照樣在「金錢萬能」、「財富第一」的社會制度中，每一代的青年都會崇拜金錢。

納粹黨將所有德國青年都拉到希特勒的集團裡，叫他們養成納粹黨所需要的資格和品性。我們英國將所有青年人丟在競爭圖存的社會中，使他們自圖生計（這是好的方面），使他們拚命掙扎，各為己利（這是壞的方面）。我們的社會制度，也許不是特別設計的，但是它的作用則相同，使人永遠在奮鬥競爭，各為己利。大家一向公認經濟制度有極強的教育作用，好的方面和壞的方面也是一樣。前代的經濟學泰斗馬歇爾（Marshall）認為經濟制度在影響思想、陶冶國民性格方面，力量不遜於宗教。當教會發現與她並存的經濟制度是如此強而有力的時候，她自然應該查明現行經濟制度的影響是不是與她自己的影響互相成全。假如經濟的影響跟她背道而馳的時候，她也該用全力來改變它，使它成為朋友。在我們英國的情形，到底是站在哪一方面，我們在下文再討論。簡單的說，教會若要忠於她本身的使命，不能不對經濟制度有所批判，而且根據批判而有所主張。

三、站在道德的立場，挑戰現行制度。問題的所在，不只是貧富之爭：「貧窮人」（have not）嫉妒「富人」（have）。我們現行制度的缺點是「不公道」。初期的失業風潮中所用的標語——「廢除慈善救濟，給我們公道待遇」——充分表示著批判者所認識的情況。假如現行

制度是神聖而合理的，則富者解囊救濟貧者，便是極可稱頌的德行。但在那些懷疑或根本反對現行制度的人看來，慈善款項是鮮血淋漓的。為甚麼有些人可以有餘施捨，其他人反需要人的救濟？

無神論者對此問題，認為可以置之不理，因為除了相信上帝，沒有甚麼理據說明人類應該平等。在任何方面來說，人都是不平等的。但是如果相信上帝是父，人類都是上帝的兒女，則人的地位必然是平等的。在地位平等的前提下，其他有關體力、智力、能力和學識的不平等，都無關緊要了。基本條件，是大家與上帝的關係都是一樣，所以彼此平等。然而同為上帝兒女，為甚麼有些人有發展才能的機會，選擇職業的自由，而有些人必須作環境的奴隸，作他人的牛馬呢？以「公道」為立場的挑戰，基督徒不能置之不理；他若不逃避，便必須出來接受挑戰，投身去將這瑕疵除掉。揭發現行經濟及社會制度的罪狀，是道德的行動。教會若袖手旁觀，便是不忠於職守。

四、教會的使命是遵行上帝的旨意，新約裡稱教會為基督的身體，就是這個意思。教會是執行上帝旨意的工具，正像耶穌的身體在世的時候，完全以遵行天父的旨意為念。這個身體有幾項使命，而其中之一是受苦。基督徒作為會友，不是為在今世及來世得到甚麼好處，而是為了擔負一份責任，使教會在今世及來世都能成就上帝的旨意。

簡單來說，道理也很明白。上帝能創造萬物，使它們按照定律而行；日、月、星辰、分子、原子，所有在自然界之物都是這樣。但是上帝也造了有情感有意志的人類，雖然不像自然界那樣循規蹈矩，但是有受愛情感動而反應的自由，可以與上帝為伴侶。不幸人類誤用自由，遠離上帝，所以基督降世，與人共受罪惡所造成的痛苦和死亡，用這個方法，使那受感動而皈向主的人成為新的集團，作拯救全世界的運動。

如果我們抱著這樣的宗旨和希望做了會友，我們必須對人類的每一樣活動和範圍，問一問上帝的旨意何在？如果我們在某一活動中，找到上帝的旨意，那麼這一活動一定是最純正而最自然的活動。人類的各種活動，如果依照上帝的旨意，而樹立起正當的關係，社會秩序便與自然秩序完全吻合，而毫無差別。如果社會秩序不是像自然秩序那樣和諧順序，教會的責任便是設法予以糾正。如果某種活動本來是工具，而當事者將它當作了目的，教會必須指責其錯誤，並指明改正的途徑。因為教會的職務是執行上帝的旨意，而上帝的旨意又是貫徹萬有，所以教會必須「介入」世事。

注釋：

- 1 R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, pp.170,171.
- 2 同前，p.237。
- 3 同前，p.161。
- 4 關於循環性的波動及其成因的研究，可參一九〇九年出版的 Sir William Beveridge, *Unemployment: A Problem of Industry*。

第二章

教會應該如何介入世事？

13

第二章
教會應該如何介入世事？

一談到教會歷史，人們心裡便想到一部神學爭辯的紀錄，一些教會的重要會議，和一些教義信條的產生經過；無可否認，這些都非常重要。但是教會歷史之偉大，固然不止於此；它是基督的精神在人類生活上發生作用的記載。

教會所作的事，大部分都未被列入她的成績之內。其實，這又何妨呢？因為所謂「成績」，不過是「一個紳士對另一個紳士的看法」(only what one gentleman thinks of another gentleman)，而基督徒是不求人的稱讚(約五44)。當然有些人如果明白教會所有的一切善舉，一定會更願意進入教會，更容易接受福音；這當然也算是一份收穫。然而每個人必須先覺悟到自己所需要的，才能夠在基督裡得到滿足；教會所獲的成績及影響力，

對教會來說並不算甚麼。我主張人對於教會所作的事，應當有清楚的認識，不是要替教會爭榮譽，爭成績，而是要使人避免由於認識不清而思想不正，以致在行為上發生不良的結果。

教會對世界的貢獻，十分之九是教友在組織上與教會不相干的政治和社會責任中實現出來。例如黑奴販賣的廢除、奴隸制度的取消，是因為威伯福斯（Wilberforce）和他的朋友受到基督教信仰的感動，然後不遺餘力地推行的；也是根據基督教的原則，取得同道國民的贊助。有遠大影響的「監獄改良運動」，也是因為有一部分當權者，根據基督教的教訓，想到了國家對犯人應當施行的待遇。除了具體的善舉以外，社會中彼此關係的改善，也有一大部分是因為有些人從家庭的薰陶，會堂的崇拜，私人讀經祈禱的修養，團契的影響，和聖靈的感化，而養成的「基督的心」發生了潛移默化的作用而促成的。這種貢獻，比一切可指明的改良和服務工作更為重要。從這一方面說，教會對於解決社會問題的任務，是在於培養好的男女信徒，因為這是至大無比的貢獻。不過除此以外，教會還該另有任務——雖不是最重要的，也是不可少的。

除了對於社會的潛移默化作用之外，會友們以公民資格，在決定國家政策——影響國家生活及國家命運的政策——上所發生的影響也是十分重要。有組織的教會，絕不可擁護或反對某一項國家政策。因為政

策的決定，往往總會有專門性的判斷作背景。在政治和經濟範圍中，對於某種因果的關係，絕不是單憑著基督徒的資格可以判斷的。雖然基督徒的自私自利心少些，但也不足以使他比無神論者更有把握的了解某種政治或經濟關係。上次大戰之後，英國主教大半都是擁護國際聯盟主義，而格洛斯特主教 (bishop of Gloucester) 獨不同意。這次戰爭爆發之後，他說國際聯盟和他的擁護者應該擔負這次大戰的責任，因為他們曾使人們依賴根本不曾存在的一種保障。如果我們認為這一位見解與眾不同的主教的信仰不及其他主教忠誠或專一，那便是荒謬絕倫的話。有組織的教會，絕不可站在任何一面，這也是慎重的辦法；因為任何一種政策都可能是錯誤的，世界上從來不曾有過絕對完善的政策。教會絕不可因某種政策的失敗而受影響。同時，對於任何政策，基督徒不會有一致的看法。雖然絕大多數的信徒都贊成某一政策，但總會有少部分信徒不贊成的。不贊成者，依然是忠於基督的，忠於教會的會友；佔多數的信徒也不應該勉強他們同意他們良心上不贊成的事。在本書的末後，我將以基督徒國民的資格，提出幾項具體的意見，並且希望促其實現。這些意見，照我個人的見解，應該能造成更基督化的社會秩序。但是如果在紐約區主教會議中，有人激於一腔熱誠，提議將這些意見予以通過，認為是我們教會的政綱，我將以大主教的資格，竭盡全力予以

反對，並且以大會主席的資格，宣布此項提案為不合法。教會是委身於永恆的福音，並其信經；它絕對不應將自己委身於一份詳盡但短暫的社會方案。

教會本身應該拒絕參加政治活動，可是教會卻不能完全謝絕政治責任。她應該公然喚起會友當以基督徒的精神盡他們的國民義務。一九二四年，在伯明翰舉行的「基督教政治、經濟和公民議會」之後，倫敦城某區的基督教納稅公民自動向市政府請願，要求市政府增加他們所擔負的稅項，以便將市內貧民居所加以改善。戰前最後一次經濟繁榮之後，英國國家收入充實，政府正在考慮普遍減輕所得稅，那時有許多基督教的納稅公民聯名上書，向國會請願，主張先將失業救濟補助費提高到過去的最高額數，再進行減低所得稅。政治範圍之內，不斷有這種表現慷慨精神的機會；基督徒應當隨時利用，而且一定會得到教會的支持。大體說來，英國保守黨和工黨分別是代表著富人和窮人的兩個壁壘。這是在政治上不健康，在倫理上與宗教不符的事。教會應該經常教導會友，使他們在投票的時候，要認清這個正待決定的政策，是對國家全體更有利益，而不是對自己更有利益；並且要考慮所謂「利益」，是否合乎基督教的道理。人們很容易盲目的用全副精神去擁護毫無道理的國家利益，實在是可悲的現象；昔日德國的納粹黨運動是最顯著的例證。

對於以上的討論，所有對於這個問題曾經費過思

想的人，都會同意。大家都公認教會的男女信徒都應該在各人的事業和地位上，使基督的精神發生作用；使自己與別人的關係，合乎基督的教訓；將自己的利益放在公共利益之後，同時也顧念到社會中與他們關係較遠但需要比較迫切的人的利益。這是否就代表了教會對世事的全部責任呢？我們應該讓這些有公義精神且肯將本身利益放在公共利益之後的信徒們各自努力，而教會本身反而袖手旁觀，不予以任何協助嗎？德國納粹黨將志願為國服務的分子，組織成絕對國家至上主義的集團，掀起了世界上的空前大浪，教友們還能說教會可以不注意政治生活，不闡發政治原則，不給基督徒公民以適當引導嗎？

我應當作最有利於本國的事。當然！我們的國家有機會以武力或外交手腕，將另一個比較弱小的國家吞併，而使我們的國家更富強；但這是否真正有利於我國？賺得全世界而喪失了國家的靈魂，是否國家的利益？不是！為甚麼不是？世界上是否需要有一個合理的、代表人類真正利益的秩序和原則？在這種原則之下，一切破壞這秩序的行動——無論個人愛國的熱情和動機是多麼單純——不是都當認為是違法犯罪的勾當嗎？

我所爭辯的，就是教會應該在這一點上，收復她已經失掉的地盤。在過去的時代中，她曾經在這些問題上十分積極的關注。她曾經為以往的時代，立下了

相當完備的原則，作為國家政治所遵守的規律。為了種種原因，教會曾從這個廣大的人類活動中不幸地撤退了；然而教會若不能收復這些喪失的領域，會友個人的政治義務也斷難順利完成。

有些人也許會說，這個論調，是與教會只能標榜原則而不可干涉政策的論調，互相矛盾。釐定政策，是需要對實事有充分認識，對時代趨勢有預測能力，對專門問題有深刻研究的。但是只要我們有原則上的主張，我們就難免踏進實際的領域——就是過去三個世紀中教會所退卻出來的領域。無論我們如何小心翼翼地不直接干涉政治，總不免多少落入干涉的嫌疑。干涉與不干涉的分野，是很不容易弄清的。也許等我們將教會介入世事的歷史加以分析，並且將幾條重要的政治原則予以確定之後，再討論這個界限問題時會更容易些。不過我們的目的是清楚的。基督徒在盡他的公民責任時，應當以國家最大利益為前提。而且所謂「利益」，必須合乎基督教的道理；創立基督教的政治原則，其目的就是指明正確的基督教的政治見解。

因此，對於「教會應該如何介入世事？」這問題，我們的答案有三：一、教友必須以基督教的精神貫注其私人生活的各方面；二、教友必須以基督教的精神盡其國民責任；三、教會必須有系統的將基督教的政治原則和經濟原則予以清晰的宣示，使會友有所遵循——這自然也包含著斥責一切不符合基督教原則的習

慣、制度和社會活動的責任。

教會應否對某一個具體問題，例如地方上已經決裂的勞資糾紛等，予以直接介入？我們的答案是：教會本身是不應該正式介入的。她有她可以提供的意見。假如她的意見被採納，糾紛總可以避免。教會向來少作具體的解決方案。她能作的，是將雙方的思想和感情提高到另一個水平上，因而使雙方的爭執自然消除。在歐洲東南部，有些地方因為民族、宗教和文化背景的複雜情形，大家都不能犧牲自己的成見，社會永遠得不到安寧。在現況下，任何問題都沒有解決的希望；然而假如大家都能實行「愛人如己」的道理，便不會再有問題。問題雖不會因此就解決了，卻會由此消除。

所以主耶穌曾拒絕為人分家。大概兩兄弟中有一位覺得吃虧，因此來請求耶穌說：「主啊，請你吩咐我的兄長和我分開家業！」但主不接受這責任，祂說：「誰立我作你們斷事的官，給你們分家呢？」祂進一步的勸他們不要與人紛爭，說：「你們要謹慎自守，免去一切的貪心。」因為兩兄弟若有一位不貪心，就不至有紛爭發生。

雖然教會和教會的代表不能正式負責判斷糾紛、處理爭端，教會站在勸人和睦的立場上，是可以使雙方接近，共同尋求解決辦法的。魏士科主教在杜漢（Durham）煤礦罷工風潮中，曾奔走於勞資雙方之間，終於使他們互相了解，彼此退讓，而得到了解決；在

這件事上，沒有人以為主教的行動是超出了範圍。在本書卷首已經提過，一九二六年英國煤礦大罷工的時候，一部分主教們的行動。當時煤礦工潮，和它所引起的全國大罷工，已經延續數月而未曾解決。這些主教，其中也有我本人，便設法使雙方接近。我們自己並無任何建議——因為提出解決方案，便是超出了我們的任務範圍。但事前政府所派的調解委員曾提出解決方案，只是未被接納。我們決定要查明勞資雙方對於所提的解決方案，到底有多少接受的可能。雙方的代表都願意同我們相聚。當時勞方已同意以委員會的建議為談判的藍本；資方則不同意。但在會議之前，資方曾表示若勞方肯以此建議為談判藍本，資方可以同意。其後資方變卦，我們就只好將實情報告首相。我們在這件事上的努力，顯然是完全失敗。照我的意見，無論教會本身，或是教會的代表人，都沒有權利對任何糾紛提出具體的解決方案，因為他們沒有專門的技術資格；但是教會敦勸雙方，以和睦的精神和方法互相接近，並將專家所提供的解決方案，請雙方予以考慮，作為談判的根據，是很對的行動。

這一類的行動，只可視為偶然可行的事。教會的基本任務，依然是貫徹基督教的社會原則，並培養基督教的精神和能力。

第三章

教會過去曾否積極過問世事？

有人曾說，前一章的主張是別開生面的見地；如果付諸實行，將會使教會離開傳統的範圍，越過正當的界限。毫無疑問，十八世紀的教會幾乎是以研究神學與培養敬虔為其僅有的兩大任務。這兩件事，在任何時代都是教會的基本任務。教會如果沒有她所標榜所主張的事物，便失掉了她的特殊地位，而與一般社會團體沒有大分別了。教會的特殊性質，都是從她的教義而來。所謂教義，就是教會所相信是由上帝啟示的真理，也就是不能不宣講的真理。神學的使命是在解釋真理，所以研究神學應該是教會生活中最重要的事。真理若只是客觀的討論，對人的作用很少。要得真理的好處，人必須有適當的回應；對神正當的回應，就是敬虔。因此，十八世紀的教會立場，可以說是退

而藏身於這兩條基本大道的立場。十六世紀的宗教衝突，和十七世紀的宗教戰爭，造成了厭世心理，而使教會甘心退到最後的壁壘之中，以個人修養為主。精神疲憊的時候，人會感覺到休養生息的需要；然而元氣恢復之後，便又想東山再起。由循道會運動而到牛津復興運動，由牛津復興運動而轉到社會福音，近兩百年來風起雲湧的世事，實在是教會復興的自然發展。

不諳歷史的人，對於教會之過問世事，總以為是不遵古訓，立異標新；在有識者看來，宗教應當兼顧人的內心修養和外表行為，這是最自然而最正當的。我們已經提過梅利邦公爵對於宗教干涉私人生活的反應；對於宗教之干涉公共生活，有類似反應的人，更不勝枚舉。然而教會過問世事，並不是新事，從起頭，基督教的信仰就對社會生活和個人生活發生了深刻的影響。基督教的傳統中，充滿著有關社會的道理。

初期教會因為有了真實的精神團契，很自然地實現了一個凡物公用的社會團體。在這個小小的團體中，因為充滿了基督的愛心，大家能彼此相愛。就造成了物質上凡物公用的生活。這一段光榮的教會歷史中，最重要的一點，便是人人出於自發，出於自然。信徒沒有將產業看作是自己的。當然這種無計畫的共產生活不會持久。即使教會單純的信仰可以維持，團體只要擴大，問題自必日增，趨於複雜。然而初期教會畢竟為我們留下了一個楷模、一個標準。她的共產生活，

與今日之所謂共產主義者，固屬南轅北轍而「風馬牛不相及」的東西。近代的共產主義，主張廢除私有財產，所以無人有產業可供捐獻。從彼得與亞拿尼亞的談話中，我們知道原始教會正式承認私有財產，絕不勉強信徒捐獻（徒四32，五4-8）。亞拿尼亞和他的妻子撒非拉也仿效一般信徒的方法，將財產變賣，把一部分收入獻給使徒，一部分留作己用，卻假裝將一切獻給教會。彼得斥責他們，是因為他們裝假，並不是因為他們私自留下一半。「為甚麼撒但充滿了你的心，叫你欺哄聖靈，將田地的價銀私自留下幾份呢？田地沒有賣，不是你自己的嗎？既賣了，價銀不是你自己作主嗎？」

這一點分別，極為重要。從心理上說，自願受貧和被迫而貧困，自願凡物公用和強制廢除私產，是有天淵之別的。所謂冒險精神，必須以安穩生活為背景；所謂犧牲精神，必須以擁有權為前提。犧牲財產，是個人自由最高尚的表現；禁止私產或充公私產，是嚴重侵犯個人自由。

我們現在所關注的，不是初期教會與共產社會的分別，而是證明基督教的信仰從起初就有社會方面和經濟方面的表現。當時並沒有確定的明文原則供國家參考。基督教會不過是一個小小的信徒集團，不單對羅馬帝國不會發生大影響，即使對猶太政治亦不能發生作用。但是教會的實力逐漸加強的時候，便逐漸造成她的社會哲學。教會的思想難免受著摩西法律的影

響，例如關於土地分配禧年法（利廿五章），和禁止剝削窮人的銀行法（利廿五章與申廿三章）。教會日漸擴大，雖然常受逼迫，然而教會人數卻日漸可觀的時候，教會就不得不為他們立下社會生活的原則。及至教會正式被國家承認，能對政治生活發生影響，這些原則便更為重要。

聖經的基本原則，是說土地是屬於上帝的。人類有利用土地之權——一方面使利用者生活安定，另一方面有專用的權利。同時，聖經也主張社會人人都有享用土地的權利。社會上不可有「無產階級」。因此人該有產權，且必須人人都有；最終所有權既屬於上帝，人們只是受託於上帝，為之代理，所以受託情形應該隨時予以調整。舊約上的禧年法（每五十年將土地利用權調整一次，以免土地集中於豪強之手，而使每一個家庭可以保持一部分產業），便是以土地屬於上帝為根據。列王時代中，先知曾一再的攻擊地主的侵佔傾向。以賽亞說：「禍哉！那些以房接房，以地接地，以致不留餘地，只顧自己獨居境內的。」（賽五8）彌迦說：「禍哉！那些在牀上圖謀罪孽造作奸惡的；天一亮，因手有能力，就行出來了。他們貪圖田地，就佔據；貪圖房屋，便奪取；他們欺壓人，霸佔房屋和產業。」（彌二1-2）此處之所謂「奸惡」，並不僅指經濟而言。其事之可惡，是因為它妨害了特土良（Tertullian，第二世紀北非的教會領袖）所謂的基督徒的「產業團契」（Fellowship

in Property) ——他認為信徒如果真的在思想和精神團契，總當在經濟上團契的。

摩西的律法是針對著自給自足之小農業社會而設立的。對我們的社會，未必處處適合。今天的世界，政治上雖然各自為政，在經濟方面卻已經成了一個相依為生的大社會了。我們在舊約聖經中所要尋求的，就是經濟生活的原則，並不是死板的經濟法規。

在羅馬皇帝君士坦丁 (Constantine) 信道以前 (公元三一二年)，教會所到達的境地，在名儒拉克單丟 (Lactantius) 的著作中，寫得最清楚。他的基本思想是「享用平等」；上帝豐富的恩賜，原是供人享用，所以享用有餘的人，應該分給那不足的，才算公道。拉克單丟著書的時候，基督徒在社會中仍然是一個很小的團體，代表極少數的民眾。不過信徒應當思想團結，精神一致，在他是視為理所當然的。

他認為私有財產制度是建立在罪惡之上的；因為人若真正全心愛上帝，並且愛人如己，他們一定會踴躍的為公共福利而勞動，不肯在自己所需要的享受之外有所企圖。但因為人有犯罪的傾向，所以必須有私產制度；私產制與其說是為滿足富人的慾望，倒不如說是為保障窮人的生活。

君士坦丁信道之後，教會不但得到了國家的承認，而且將國家元首列在信徒之內，教會因而有所改變。基督徒擔起了一個空前未有的責任。他們失掉了初期

教會中信徒彼此之間的親密熱情，以及由此而生的種種美德。他們得到了權柄，因此有輔佐政府的責任。這時代的偉人聖安波羅修 (St. Ambrose)，是一位由達官顯貴而轉作教牧工作者。他的教訓說：「大自然生育萬物以養萬人，使之共享、共有；或說上帝原欲以世界為萬人公產，以地上出產為萬人公用，而貪欲之心卻促使私產制度的創立。」¹

這種見解，並不是共產主義的根基。固然，在完全人——純粹以公義與慈愛為生活準繩者——中不會有私產制度。然而人類既不是完全，所以在現實世界中，連教父也承認私產制度為合法。它不是上帝旨意的直接表現，而是上帝旨意在人類因軟弱未能恪守的情形下而有的表現；所以私產權利，不能是絕對的。聖安波羅修以施捨為義務（當作之事）而不是慈善工作，是很耐人尋味的立場。

聖奧古斯丁 (St. Augustine) 明確地說，私產是國家所制定的，只有在國家的保護下才能夠存在。據他看來，國家是因為人類有犯罪的傾向，所以才必須有國家權力給予約束。由此看來，國家雖然是神聖，卻是因為人類的罪惡而產生。這立場與聖安波羅修的立場相同，不過社會哲學的基礎較深。在十二世紀編輯《聖法大全》(Compilation of Canon Law) 的格雷先 (Gratian)，也說私產是在向人類私心妥協之狀況下的合法制度。

在這些人的著作中，都可看出犬儒派 (Stoic) 的影

響。直至集中世紀思想大成的聖阿奎那 (St. Thomas Aquinas) 的時候，才在犬儒思想之外，再加上亞里士多德 (Aristotle) 的思想——人類的社會性——的影響。聖阿奎那將私產制度分為兩方面：私產如果是專指管理權與支配權來說，是合法的制度；如果是指專用權或獨享權來說，便是非法的制度。²

他對於第一方面的申述，很接近現代思想。他說這一類的私產「因為三個理由是人生所必需。第一，因為人對於自己的東西比公眾的東西，要管理得好些；在奴僕眾多的地方，人人都怕自己多做一點，或是別人少做一點。第二，各人事有專責，則秩序容易良好；沒有清楚分工的團體裡，往往『人多而亂』。第三，『物各有主』之後，社會狀態易趨安定。大家對於產業公有公用而毫無分配的團體，很容易發生爭執。」

論到財產的享用，聖阿奎那說：「身外之物，人不應該視為私有，應當視為公有，隨時分給有需要的人。」在這一點上，他和拉克單丟、安波羅修的立場是一樣清楚而堅定。他甚至說，如果因為缺乏而偷竊，也不算犯罪。當然所謂缺乏，必需是真實而迫切，並且除了偷竊，再沒有其他解決的辦法。在這種情形下，「一個人可以明明的，或是暗暗的，取用另一個人的東西來維持自己的需要，而不算犯法；嚴格來說，這不算是偷竊或搶劫。」³

綜合以上所論，顯而易見的，從初期教會到中世

紀的鼎盛時期，教會都認為基督教的信仰應在社會的經濟問題上表現出來。而且依照基督教的傳統，私有財產雖然是合法，但是這是由於人類之軟弱而產生的制度；因此，私產之用途應該以社會公益為前提；其管理，應是委託代管性質，而不應是所有主權性質。

教會的社會教訓是以聖經為磐石。宗教改革的領袖們也曾根據聖經否認了許多天主教的傳統；不過在教會的社會責任這一點上，宗教改革者實不如中世紀教會更符合聖經。他們根據十誡中的第八誡，擁護私有財產制度；意思就是說，上帝既然禁止偷竊，必然以私產為合法。清教徒以十誡作為唯一根據，未免近乎斷章取義；不及中世紀傳統思想般能以全部聖經的教訓作為基礎，更為妥善。聖經的教義，無疑承認了私產制度為合法的事實；同時，也指明產權是有條件的，並不是絕對的。

連宗教改革者也主張財產所有權是附有道德責任的。最有力的清教徒作家艾穆斯 (Ames) 依舊承認「在極端需要中，一切東西都該公用」。只有貝士德 (Baxter) 認為「不可偷竊」的誡命是絕對不變的，只是他不曾對「偷竊」下過道德的定義。

英國的清教徒和歐洲大陸上的宗教改革者所處的環境，與以前的時代迥然不同。他們對於當時方興未艾的個人主義，認為是有屬靈根據，而且極力為它宣傳。所有可以加強個人主義的事，他們都歡迎；其中

最重要的，便是置買和處理財產的自由。他們對財產的消費，立下了高標準，且將記賬認為是宗教責任之一，這是前所未有的立場。保守的宗教改革者為了應付走極端的小宗派，曾經對私產下了一個定義。英國教會的三十九條信條中第卅八條說：「基督徒的財產在名義、權利和所有權上，並不像重洗派所主張的公有。」所以宗教改革者，在神學上雖然與中世紀神學家大致相同，但是對於財產制度問題，他們卻以道德的制裁來限制私產用途，而不以社會公用作為基本原因。為利益勤勞，是人所當盡的本分。節省的消費，有計畫的儲蓄，並對窮人施捨，都是一樣重要。徹底推行這項主義的人，莫過於約翰衛斯理。他對教友的勸告是：「努力賺錢，努力儲蓄，努力捐獻。」他對於第二、第三點，尤其認真。他不承認有錢的人就該多享受。「也許你以為你花得起錢！這簡直是胡說！你額外的財富是誰給你的？更正確些說，是誰借給你的？或是儲存在你手裡的？……將上帝所委託的東西隨意妄花，是下地獄的捷徑。」⁴

這位十八世紀的奮興家、循道會的創立者的宣言，使我們聯想到十四世紀一位經院神學家的話：「所有已經豐衣足食，而依然勤勞致富，以便提高自己的地位，或以備將來坐享安逸，或使子女安富尊榮的人，都是受貪婪、私慾和驕傲的唆使和引誘的人。」⁵經院神學家絕不會有人說「努力賺錢」的話。這種主張也很難

在新約中找到根據。新約雖然不認為財富是罪惡，卻是相當的鄙視。在外表的行為上，經院神學家與宗教改革者對人的要求，並沒有大分別。其不同之處是在其立足點之轉移。中世紀經院學派經濟哲學的兩條柱子，是「公道價格」和「無息貸款」。宗教改革者將這兩項都置之度外了。

我們暫且不必去研究「公道價格」的複雜理論。最值得注意的要點，是在中世紀的神學中，這個經濟問題曾有它的當然地位。甚麼是「公道價格」？如何實行「公道價格」政策？這些都曾經因為環境的改變，和經濟學識的進步而有所改變。然而基督教對於規定物價的根本原則，卻始終是十分簡明的——物價的規定，應當有道德的根據。除了成本與合理利潤之外，商人不應該視顧客的購買能力而任意高抬物價，更不應該利用顧客因急需此貨而勒索高價。關於這一層最詳明的理論，莫過於十五世紀時佛羅倫斯的聖安東尼奧 (St. Antonio of Florence) 的見解。他承認市場上的供求變化對價格是有極大影響的。因此，對於這個原則的應用，他認為有伸縮的餘地，但是原則本身卻是不容改變的。在相當限度之內，物價可以有高低；超過了合理限度之外——即使顧客甘心多付——便是貪慾、敲詐。初期的加爾文派 (Calvinists) 宗教改革者，依然維持著這項原則。其後因為「放債取利」的禁令廢弛，「公道價格」的制度亦隨之解體。在這一點上，宗教革命者似乎完

全反其道而行了。對於這個相當複雜而極為重要的問題，我們現在稍微加以討論。

摩西律法曾禁止放債取利。在當時的簡單社會中，一、其用意是在制止財主剝削窮人；今日「借貸資本經營生意而依期歸本還利的辦法，並不在他的思想之內。」⁶二、摩西律法只禁止對以色列本族人放債取利，對外邦人放債則不禁止取利⁷（基督徒不許向同道放債取利，和歐洲各國限制猶太人從事某些職業的事，倒使歐洲的猶太人變成了財務借貸的壟斷者）。

在執行放債取利的禁令上，教會常遇到困難。她很清楚主張「貪慾便是罪惡」。在公元一三〇〇年以前，有一個粗糙而尚可應用的測驗，就是貸款的安全問題；如果資金沒有丟失的危險，便不應該取利。在合夥經商的生意中取利，是合法的；在含有損失危險的貸款中取利，也是合法的；但是單憑著貸款（毫無危險的貸款）而取利，是不合法的。近代商業中所謂「保證股票」制度，在中世紀的教義中，是最要不得的。

以上的改變，是表明環境的變遷，並不是原則的變遷。價值的理論是隨著時代改變的。佛羅倫斯的聖安東尼奧的理論，是聖阿奎那到加爾文之間的中途站。

路德是鄉村人，他的政治思想和社會思想都是保守的。他對於放債取利的制度，和經院學派一樣是反對。加爾文是城市人，清楚意識到經濟的美德。他並不以致富生財為罪惡，他只是反對人因富有而浪費、

驕傲。他對於放債取利制度雖曾予以原諒，但措詞極為慎重，絕不使剝削窮人者有所藉口；後人說「加爾文處理放債取利制度，就像藥劑師處理毒藥一樣」。無論如何，他總是第一個這樣處理這個問題，而且為放債取利之門，打開了一條縫隙。在當時的情形，假如教會不立下一條新的經濟原則，古代的經濟禁條便會很快的被經濟勢力打倒了。但當時教會內外的紊亂環境，不容她注意到這一點，結果加爾文便成了促成宗教與經濟脫節的人。

這當然不是加爾文的本意，從那些為宗教信仰而移居美國的人的生活看來，最初的加爾文派，對於投機致富的事，也非常嫉恨。

「就拿祁依恩 (Robert Keane) 作個例子吧！他成了十目所視的壞人，就是因為牟取暴利。在波士頓 (Boston) 他開了一家商店。有些貨他一先令賺六便士；有些貨他賺八便士；有些零星貨品，他賺兩倍以上的利益。一位老資格的信徒，在社會上有地位，自己本來有錢財，只有一個孩子，而且號稱是為了良心的緣故而到美國傳福音的人，竟然這樣愛財致富，實是大家所不齒。當時國內反對欺壓窮人的呼聲很高，一切投機發財的分子都被人輕看。這個宗教的移民團，是在政府和全教會的注視下成立的新社會，其中的夫老們，很怕因為一兩個人的貪婪害及社會的全部，所以對祁依恩的案件非常重視。但是官方對這事並不十分重視，

由於國家並沒有明文法律限制利潤，而且亦難以決定利潤的多寡才算合理。況且，定出市場可接受的價格，並不是祁依恩一個人的做法；即使在聖經的律法，對於訛詐，也不過是兩倍償還，所以政府只是輕判他兩百鎊罰款了事。」⁸

貸款取利之門，終於打開了一條縫，生活的壓力早晚要將它完全打開。加爾文的神學開始時是一個管制嚴格的體系，以嚴格的道德規範支配著全部經濟活動，結果變成了商業競爭和自由企業的發動力。它的個人主義精神將它表面上的權威推翻了。及至英國內戰時期，這個演變已經到了相當深的程度。羅狄大主教之所以不孚眾望，就是因為他用盡方法去極力制裁的人們——剝削窮人、侵佔公田的新興地主——已經在下議院中佔了很大的勢力。羅狄是站在農業文化的社會倫理上與他們對抗的。清教徒的大本營是在城市中；他們的生意興隆，日進無疆。一般來說，他們對於「努力賺錢」，是樂意遵守；對於「努力捐錢」，倒是陽奉陰違。

宗教改革者本來無意創造這個所謂「經濟人」(Economic Man) 的怪物。清教徒都是嚴格的道德家，對於物質享受，都是以節儉自持。但是他們的個人主義，一方面促進了個人與神的關係；另一方面卻使人忘記了財富是具有社會性，應該是為了社會全體的利益而管理、支配的東西。

所以當致富機會接踵而來，到處都有站在宗教立場上鼓勵人致富的教訓，卻沒有任何教導人使新的企業與舊的信仰互相調協的道理。教會在工業革命中一籌莫展而毫無能力的表現，就是因為這樣。推動鋼鐵工業和棉紗工業的重要人物，大半都是清教徒，等到他們對神的虔敬衰弱以後，便沒有力量可以節制他們在財富上的競爭；況且積蓄致富是有著道德上的許可證。馬克思之名言說：「資本家得勢之處，就是對一切封建時代及帝王時代之神和社會的關係完全廢止。封建時代人們對於上級的自然關係，都被他們無情地予以破壞，使人與人之間，除了徹底的自私自利和冷酷的現金交易之外，便沒有其他聯繫。」⁹

教會對於社會問題，保持著絕對緘默將近一個世紀。地方牧師為民眾而仗義敢言，固然仍大有人在。穆爾塞堂的康伯爾 (Comber of Moorside) 在一七六〇至一八一〇年間，曾抗議侵佔公田案，創辦了平民學校，並用許多方法幫助被壓迫的平民。里茲市的牧師胡克 (Hook of Leeds) 在一八三七至一八五九年間對於扶持平民的工作，樹立近代城市牧師的楷模。但這些都是各自作戰的特殊人才，是為某一地方的人們而奮鬥的。真正恢復基督教的社會教義，樹立基督教社會運動的旗幟，還要等到魯德洛、莫理士、金斯利等出現。自從他們出來以後，教會恢復地位的運動不斷進展。至於他們和接踵而起的魏士科、戈爾、柯蘭德等，在教

會解放運動中的具體成就，便不勝枚舉。

以上所說的話，足可證明基督教確實是有傳統的社會教訓。這種傳統教訓，必須在每一個時代中應用在當時的經濟關係上，才能發生作用。因此，我們的立場，不是以引經據典集古訓來入手，而是以基本原則的說明來開場。

注釋：

1. A. J. Carlyle, *Property: its Rights and Duties*, p.121.
2. *Summa Theologiae* 2-2. Q. 66. A2.
3. *Summa Theologiae* 2-2. Q. 66. A7.
4. Sermon 126. 引自 H. G. Wood, *Property: its Rights and Duties*, p.159.
5. Henry of Langenstein, 引自 Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*. p.35.
6. A. J. Carlyle, *Property: its Rights and Duties*, p.100.
7. 出廿二 25，利廿五 35-37，申廿三 19-20。
8. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, pp. 128, 129.
9. 見於《共產主義宣言》(*Communist Manifesto*)。

... 他們對神的虔敬互相以後，便以... 在財富上的競爭，反且損害... 歐。馬克思之名實然，... 封建時代及帝王時代之... 被時代人們所共... 以維繫，使人人之間，... 的健全... 配，... 一八二七年... 查路... Book of Leech 卷一八三七... 不執的工作，... 各台... 真正... 領袖... 領袖... 領袖...

第四章

基督教的社會原則

(一) 基本的原則

教會對於社會的影響應該是雙重的：一面宣揚基督教的社會原則，一面指明現行的社會秩序與這原則不符合的地方。至於如何將現行秩序加以改革而使之與原則相合，教會應該讓信徒站在公民立場上促使它的實現。因為在這後一點上，專門知識與判斷和通權達變的能力是必須有的。例如說建築橋梁吧，教會有資格提醒建築師建造一座穩固的橋梁，卻沒有資格批評建築師的設計。假如某一神學家同時也是一位建築師，當然他對於設計可以說話。這完全是因為他有建築師的資格，而不是因為他有神學家的資格。照樣，教會可以指示政治家社會秩序應當達到的目的，卻必須讓政治家自己去計畫如何達到這些目的。

這一點非常重要，卻也很容易被誤解。實在基

基督教是真理，是普遍應用的真理；一切事都應以基督教的精神、依照基督教的原則去執行。因此，有人會說：「請你把基督教對於失業問題的解決方案拿出來。」但是基督教並沒有（也不會有）這樣的一個方案。基督教信徒單憑著信仰，不會預料到某一種經濟或政治措施（例如信用貸款等），對於良莠不齊的人民所組成的複雜而龐大的社會將發生甚麼影響。因此從政的改革家或是保守派又很可能反駁說：「既然這樣，就請教會站在圈外，乾脆承認是局外人好了。」但是教會卻不能這樣退讓。教會一定要堅持說：「我雖然不能告訴你任何解救的方案，我卻能告訴你，一個在太平時代常有失業問題的社會，是一個有病的社會。如果你們（政治家）不能設法補救，你們在上帝面前便是罪人。」有時教會可進一步指出某個社會結構是與宗教的原則相反，而且將釀成社會罪惡的。

教會若執行她的社會任務，勢將引起兩方面的攻擊。雖然實際上她只是指示原則，指明違反原則的社會措施，有人也會因此而說她有干涉政治的嫌疑。另一方面，也有人會因為教會不擁護他們的政治方案，而說她袖手旁觀，唱高調而不負責任。但是教會如果忠於自己的使命，那麼對於雙方的批評，都當置之不理，而繼續闡揚原則，對全體信徒和各黨各派施行其感化作用。

在著手闡發基督教的基本社會原則以前，也許應

當再補充幾句警惕話。因為有時人們以為教會的責任，是在設計一個完善的社會秩序，而勸人設法促其實現。但是所謂完善的社會，到底應該是怎樣，卻難以下定義。是道高德備的完人所組成的社會呢？還是七情六欲的俗人所能適應的社會呢？假如所謂完善社會，必須是完善的人才能適應的社會，那麼我們最好不要促其實現，因為免得我們會把它弄糟。如果所謂完善社會是世俗之人可以適應的社會，便不必希望教會來充當顧問了。

這裡我們必須討論一條最不受歡迎的教義：原罪。無疑這條道理的解釋，是近代人所難以接受的。本書也沒有將這條道理詳加講解的必要。以下的簡單說明，也許就可以應付眼前的需要。初生的嬰孩，看見包圍著自己的各種事物，會感覺到 he 自己是萬物的中心。他跟萬物的關係，是由 he 與它們的距離而定。這種情形，從物質方面說，是終身一致的。我是宇宙的中心；天邊何在，由我的立場而定。在思想和精神的範圍裡，人們的最初立場也是這樣。有害於我們的事，我們希望它永不再發生，我們說這是惡的。有利於我們的事，我們希望它常常發生，我們說這是善的。我們的善惡標準，是以對自己的利害為判斷，所以每個人都是他自己的宇宙中心。但是自己並不是宇宙的中心，更不是善惡的標準；不是自己，上帝才是。換句話說，從初生，我便僭越了上帝的地位，這便是我的「原罪」。

我在未能說話以前，已經犯了這罪；每一個都是這樣。從一方面說，我不負犯罪的責任，因為這是不期然的事。但是從出生起，我便生活在一種險惡的情況裡，若不設法超脫，我會使自己和社會都陷進災難裡。教育可以使我的胸襟放寬，使我的利益範圍擴大，正像登高可以使我的眼光遠大一樣。但是無論如何，總不會使我覺悟到我不是宇宙的中心。教育可以使我們進而以研究真理為本分；這種努力，可以使我們局部的超脫「自我中心」。但是完全的超脫必須是整個心靈和意志的超脫；只有藉著基督的生和死所表現出來的上帝的愛，才能救我脫離自己。¹

政治的問題，是應付現實的人類，而不是應付理想的人類。政治的一部分責任，是如何調整社會，使人們向著理想的目標前進。如果假定人們已經到了理想的境地，那是會發生很大的危險。所爭論的不是說人性本惡，也不是說惡多於善。所爭論的是人性不是純善，而且在人的善中有一種素質——自我中心——使人善不盡善；權力在握、行動自由、利祿當前的時候，人很容易受引誘。這並不是說人不應當享有自由的權利；相反，基督教的立場，是主張無論人如何妄用自由，也必須有自由。但是我們不能否認，如果不藉著獻身給真理，以超脫自我，人一定會妄用自由。完全的自我超脫，只有在上帝拯救的大愛中才可以實現。

也許自有史以來，直到世界末日，政治家和他們所管理的人民，都是七情六欲的人，所以都有濫用自由和權力的可能。因此，任何政治或經濟制度的基本條件，並不是表現理想的博愛，也不是表現絕對的正義，而是要它對殺害、盜竊和貧乏的危險，給予人們合理的保障。假如某種制度不能給予人民這些保障，這種制度便是失敗的。基督徒對於人性的認識比較正確，對於這些問題的判斷，也應該比較可靠；而且他們不會過分樂觀，因為他們知道人類的原罪不容許「烏托邦」的實現。

嚴格來說，根本不能說有甚麼基督教的理想社會，可以作為現實社會的模範。順帶一提，自從柏拉圖寫了他的《共和國》(*Republic*) 以來，歷代的思想家不知道寫過多少個不同的理想社會了。這充分證明沒有人願意生活在別人的理想社會中。況且任何理想的社會都不容易實現。當我閱讀任何一種理想社會而想到如何實現的時候，總有一種望洋興嘆的感覺。

雖然基督教未曾給我們一個理想社會的設計，它卻給了我們一個更寶貴的竅門——那就是可以調整社會現狀的原則。我們以下要討論這些原則：

一、上帝與上帝的旨意

基督教的思想，連它的社會思想在內，必須以上帝為出發點，不可以以人為本。我們的基本信念是：

萬有是上帝所創造，離了上帝的旨意，萬物無從而來，也無法存續。萬有必需有上帝，而上帝不需有萬有；因為若沒有上帝，便不會有世界；但是沒有世界，依然不妨礙上帝的存在。上帝總要創造世界；祂自己的大愛，總會促使祂創造世界。正像柏拉圖所說，上帝是毫不吝惜，甘願將幸福分享與人的。這不是說上帝需要創造世界，作為祂愛的對象。在祂三位一體的本身之內，早已有愛的對象了。但是世界的創立，是祂愛的結果；萬有的創造是神聖之愛的自然流露。在創造的過程中，祂創造了許多事物，例如日、月、星辰、原子、分子……等等都是永遠循規蹈矩地遵守祂的律例。但是祂創造了人類——男人和女人——且准許他們自由選擇遵守祂的律例與否。祂所以創造人類，是要在萬有中有一些能夠自由遵守法度且能以愛報愛的崇拜祂的分子。這其中有相當的冒險；差不多可以斷定人類必會採取自我中心的觀點，進而互相效法，彼此防備，造成一個自私自利，競爭角逐的社會，而不是愛裡團契的社會。結果也真是這樣。為了將人類從這種自私自利的立場中拯救出來，上帝親身來到人間，將神聖的愛藉著祂的生和死表現出來。藉著這樣彰顯出來的愛，祂不斷將人類吸引到祂面前。近代歷史學家安克教公爵 (Lord Acton) 曾說：²「基督在祂所救贖的人類中的作用，不但不曾失敗，且是有增無減。」可是這種吸引人歸主的工作（也就是上帝叫「萬有歸於基督」

的意旨)³，是非到世界末日便不會完成的。所以完全合乎上帝旨意且愛裡團契的社會，也不是在現實社會中所能成立的。上帝的國現在已經臨在我們中間；但那盡美盡善的上帝的國，卻是要到世界末日才能完成的。

二、人類的尊嚴、悲劇和目標

人類的本質包含兩件事：他是按照上帝的形像創造的；而這神聖的形像，是印在獸性的肉體上。這兩種素質，永遠互相衝突，釀成了人類永恆不斷的悲劇。

人類的尊嚴是由於他有上帝的形像，而且是上帝大愛的對象（這愛彰顯在十字架上），可以與上帝為伴，注定回到上帝身邊，永遠與上帝同在。人的真正價值，不在乎他對自己有甚麼價值，或是對今世的社會有甚麼價值，而是在乎他在上帝面前有甚麼價值；這價值完全是上帝的恩賜。

他一切的生活，都應該以愛護這個尊嚴，作為行事為人的主因。政府不應該採取極權國家的態度，以人民為工具。國家是為人民而存在，人民不是為國家而存在。人類也不應以自我為中心，而覺得自己便是生命的目的。人的價值，是在乎他在上帝面前的價值，他是被命定去「榮耀上帝，永遠與上帝同在的」。

人既是上帝的兒子，便是上帝家庭中的一分子。這種家庭關係的充分發展，應當包含人類整體。最初

級的表現，便是社會上的所謂家庭。家庭是人類社會生活的起點。家庭生活的存續與保障，是社會福利的第一條原則。其一方面，家庭是建立在生理需要上。初生嬰孩完全不能生存，必須要父母去養育，家庭關係由此開始。但是家庭並不只是建立在生理需要上。其他的動物，也有為了撫育幼小，而有類似家庭的關係；但在幼小長成之後，這種關係遂即停止。人類的家庭關係，卻是終生不止的；它是由生理關係，演變成靈性關係。近代輕視家庭的傾向，對個人與社會都有極大妨害。

家庭以外，尚有許多社會單位，都是人類需要的，我們以後會分別的予以討論。其中有一個，在某些方面，似乎和家庭一樣是自然而成的組織——而其自然的程度相差甚遠——那便是國家。國家是由悠久的歷史所產生的。因為最初階段是建立在家庭與民族的基礎上，所以政治關係也有些像家庭關係；是由於歷史的發展而成的關係，而不是以人為手段所造成的組織。每一個文明人，都是生在國家之內，就像生在家庭之內一樣。不同的國家造成了不同的文化典型，於是世界的文化便因此而更加豐富。

每一個人都是生在家庭之內，同時也生在國家之內。一個人成長後的大部分個人性格，都是國家與家庭所造成的。因為家庭在人生中根深蒂固，國家在人生中歷史悠久，所有相信上帝為造物主，為命運之神

的人，不能不相信家庭和國家的存在也是上帝旨意的一部分。家庭與國家的權限需要調整，就如在同一國家之內各個家庭的權限需要調整，或在全部人類中各個國家的權限需要調整一樣。但是任何社會秩序如果危害了國家的安全，便是要不得的；任何社會秩序如果危害了各個國家的自由發展，也是要不得的。國家的目的應該是在使各個家庭在經濟上安穩，且彼此間有和諧的關係；世界的目的應該是在使各個國家精神獨立，且彼此尊重，互相合作，藉以造成和諧而豐富的國際關係。

這樣的一種和諧關係，便是世上的天國，或說上帝國在人間初熟的果子，也就是培植天國子民的學校。那完善的上帝國既是歷代聖徒的團契，所以不會在今世的環境中得以實現的。

人生的悲劇，是由於他在理智上明明知道這種和諧的社會是唯一可以使他滿意的境況，但在行為上卻往往跟造成這種和諧的目的相反。這並不只是因為他的靈性未能控制住自己的肉體，簡直是由於他靈性本身的墮落，以致他的思想悖謬。他「自我中心」的細菌使他的理想中毒，破壞了正確的觀察。在客觀真理方面，他的理智不但近乎真理，簡直可以毫釐不差。他總知道二加二等於四。在一切可以用數學方式研究的問題上，他的認識可以絕對的準確。但是這並不足以解決人生的全部，這項本領能使我們製造飛機，控制

飛機，但不能使我們永遠為人類的好處而駕駛飛機。一切的科學都是中性的，它本身無所謂善惡。當我們談到人倫關係，例如朋友交往、男女戀愛、社會組織、政治機構的時候，人類的理智便很容易出錯。自我的利益（無論我們是在坦率的擁護它或是在極力的拒絕它），總是從中作祟。

總而言之，我們都知道政治的本身大部分是不同團體之間的利益爭執，例如富人與窮人的爭執等。也許教會的責任是在領導它們離開自私自利的立場，而進到絕對「無我」的境地（這也是一個可辯論的問題）。但是一個政治家如果想要不顧及各方面的利益而管治市民大眾，那便是痴人說夢，如同緣木求魚了。為政之道，在求其平，其技巧處，便在於使各方面為了自身的利益，謀求公道的途徑。例如說盜竊者處以監禁，其目的不只是拘禁盜匪，而是使人都有所警惕，雖然本性中有時趨向詭騙取巧之路，但為了自己的利益，也是以忠厚勤苦為上策。

深諳世故的人，很可能說人們避惡就善，完全是一種「兩害相較取其輕」的作用，是處世的常識。其實不是，這是證明人的本性不僅是以自我為中心，他自己的行動，有時候不是他所能控制的；他有許多本能，也有許多事蹟，絕對不是發源於自我立場。上帝的形像——就是聖潔與仁愛的形像——依然在他身上，這形像便是使他盼聖希賢、成仁取義的原動力；有時候，

因為這形像受了虧損，也會使他老羞成怒，走上悖逆的道路。如果與上帝至善至美的形像接觸，他也會欣欣向榮地走上光明大道；基督教的福音之偉大處便在於此。「他叫我們得知上帝榮耀的光，顯在耶穌基督的面上」（林後四6），因而能以「敞著臉……看見主的榮光，好像從鏡子裡返照……榮上加榮，如同從主的靈變成的。」（林後三18）

這才是為人的目標。因此人的社會生活，也當為促成這個目標，而有一些審慎的計畫與規律。我們必須承認現實的人是有許多的缺點，但不可忘記，依照上帝的旨意，他是有走向完全的可能。因為律法和社會秩序都是我們的教師，引導我們到基督那裡去。（加三24）

注釋：

1. 如果讀者想知道我怎樣得出這論點，可參考我的著作 *Nature, Man and God*, pp. 356-403, 514-20。
2. *Lectures on Modern History*, p.12.
3. 弗一10。

第五章

基督教的社會原則

(二)間接的原則

49

第五章 基督教的社會原則：間接的原則

一、自由

基督教的倫理和政治原則，是尊重每一個人本身的人格。如果每一個人都值得上帝愛他，而且值得基督為他捨命，他本身一定有一種價值，不需要與他的社會地位有任何關係。人是基本，而不是社會；政府是為國民而存在，而不是國民為政府而存在。社會進步的第一個目標，必須要讓每一個人本身的才能與個性得到充分的發展。在這些才能中，最基本的莫過於判斷與抉擇的才能。

所以社會的秩序，必須讓每一位公民有最大可能的抉擇範圍，和最大可能的訓練，使他能善於利用抉擇的機會。換句話說，我們首先要考慮的，應當是如何擴大個人責任的範圍。只有負責任地自由抉擇，才

能充分表現個人的人格，和自由的真正意義。

政治的目標是自由。樹立和保障真正自由，是一切正確的政治行動的基本目的。健全的人格——有上帝形像的人格——只有在自由之中得以充分實現。

「自由」是一個偉大的名詞，像一切偉大的名詞一樣，它常被人誤解。從佔有者的立場，自由是「讓我自由地佔有」；從被剝削者的立場，自由是「給我們佔有的機會」。兩者的見解之所以互相矛盾，是因為他們所理解的自由，只是「不受限制」的意思。假如自由只是「不受限制」或「不受勉強」的意思，那麼，自由便是不足道的。隨隨便便而毫無規律的生活，很快會使人感覺到生活乏味而想消極自殺。自由之所以可貴，必須是有目的的自由，不是無約束的自由。它的用途是為了幫助人確定生活的宗旨且使它得以實現。因此，它必需是有限制的：未曾確定宗旨以前，必須有外來的限制，以免流於放蕩；既定立了宗旨，便需有內在的限制，以期儘快完成任務。簡單說來，自由的意義是包含自治、自決與自發。訓練人民運用自由的能力，並為他們創造自由行動的機會，便是政治的終極目的。

但是人是自我中心的動物，他一定會濫用自由。即使在養成自治能力之後，他也會利用自治促進自己的利益。當然他不是絕對的壞，也不是只注意自己的利益。但是他在生活中既免不了有自利的成分在內，他的人生宗旨就免不了有同別人的利益發生衝突的機

會；因此，法律的約束是不可缺少的。法律的存在，是為了保障自由，並擴充自由。首先它能限制自私心的發展，不准許某甲為了自私而侵犯某乙的自由。假如我可以不受約束而隨便打人，被打的人便失去了行動或工作的自由，而喪失了一部分的幸福。法律上的阻嚇性懲罰，會使我覺得因任性撒野所得的歡悅並不划算。同時，這種約束也保障了我更高尚的人生宗旨，那便是與人和睦。所以，法律的約束實際上增加了大家的真正自由。

（本書是專論社會秩序的，至於悔改的經驗，與上帝恩典的能力，都不在範圍之內。但是為避免混亂，我必須補充一點：基督徒認為，除非藉著全備的信心，否則任何人都不能夠得到完全的自由。全備的信心，就是完全寄託在上帝的愛裡。只有上帝的愛在他的良心、情感、意志上發生作用的時候，他才能從那左右他自己的生活、影響他的社會行為的「自我中心」中釋放出來，得到自由。這個「克己服我」的工夫，也許從來沒有人完全成功，因此我們不能希望看見那完善的上帝國在今世實現。但是上帝國的實現，是我們最終的目標，我們必須盡力使現實的社會逐漸向著這目標進展。

另一點值得注意的，是基督怎樣絕對尊重個人的自由。祂吸引人跟從祂，不用利誘，也不用威脅的。猶大賣主，是出於自由，這件事雖然非常可惡，但基

督也不曾因此剝奪他的自由。因為一切屬靈的生命，必須建立在自由之上。……除了靈性上的勸勉和理智上的抉擇以外，用任何其他引人信主的方法，都是違反祂的原則。)

二、團契

沒有人真正能夠離群索居。每一個人都有不能自給自足之處。他不但靠著別人供給 he 大部分的需要，他簡直是與別人相依為命。人天生就是社會性動物。

近代的政治理論，有些在表面上是標榜這項真理，而在實際上幾乎完全將它漠視了。我們英國的社會組織，無疑是漠視了它。社會性是人生的基本要素，我之所以是我，是因為我是生在某一家庭，某一國家，某一社會。把這些社會關係拋開之後，我便無所謂存在。一個人如果說「假如我是某人的兒子……」，他簡直是不知所云。他是他父母的兒子；他不能假定他是另一個人的兒子，他只能假定他若不被生在世上。我們既不能避免彼此影響，所以必須相依為命。第一個彼此影響的範圍是家庭，其後擴充到學校、同業、同行、社會、國家和教會。

實際的自由，就是一個人在這些社團中所享受的自由。許多政治理論，都漠視了這些社團的重要性，而只注意到個人與國家的關係。這種立場，會使真的自由變為幻象。因為實際的自由大半是藉著家庭、學

校、教會、工會和其他自由組合的社團而得來的，而且是在社團生活中享受的。

歷來具革命性質的政治，都有一個共同的錯誤，就是漠視這些社團，甚至加以摧殘。這些社團幾乎都是歷史的產物，所以不能完全適合任何抽象的政治理論。革命家既然大半是某一種政治理論的擁護者，對於歷史悠久的社團，往往感覺不耐煩。法國革命的口號雖然是自由、平等、博愛，實際上卻在自由與平等的角逐中，將博愛付之流水了，結果連自由也受到致命的傷害。於是無組織的公民，除了暴動以外，便不能有效地向政府爭取自由。

在自由組合的文化、經濟或鄉里社團中，自由的享受是實在的。在每一社團中，會員會覺得他自己是有作用的，他與其他會員有互相依賴的關係。一個保障自由的政府，一定會保障社團，任由它自由發展自身的業務。當然也是以不危害國家公共利益，不妨害其他社團為原則。這樣，政府便是社團中的社團，或說是社團的指導機構。組成政府的代表人選，不但代表個人，也必須代表團體。在相當限度之內，我們英國的議會已經是在實行這種辦法。除了議會，也許我們應該增設幾個向議會負責而確實有權的委員會——例如教育委員會、商務委員會、工業委員會等。最後一點，下文另有討論。

基督教既然視全人類為屬於上帝的一個大家庭，

當然不容許人利用自由專門增加自私的利益。自我的利益，必須藉著團體的利益共同發展，才是正當。一個崇尚自由的社會，必須能有效地保障團體的自由，使它不受個人自由的侵害。換句話說，必須藉著豐富的社團生活來造成和諧的國家社會。

這項真理，是不怕被過分重視的。天主教的利奧十三世 (Pope Leo XIII) 和比約十一世 (Pius XI) 兩任教皇曾先後予以申明。最近法國思想家馬立坦 (Jacques Maritain) 在他的《經院學派與政治》(*Scholasticism and Politics*) 一書中，曾特別加以發揮。他所闡明的「人格」(Personality) 與「個性」(Individuality) 的區別是極有價值的見解。個性是區別性的，是表示他與別人不同。人格是社會性的，人的人格必須在社會關係中發展。完整的人格，不但有對人的關係，而且還要有對上帝的關係。社會關係越豐富，人格發展越完整。

這一點在政治上是頂重要的；因為這些豐富的關係，都是在種種社團組織中發生的。人生的豐富，就是他多方面的社會關係。假如政府的使命是促進人生的幸福，她必須扶持那些國民自動組織的社團。

近代的民主政治，尤其是在歐洲大陸上的民主政治，是發源於辯證論的理性主義。這種民主政治在骨子裡只有「個別」(Particular) 和「總合」(Universal) 兩個概念。自從盧梭 (Rousseau) 以來，它就與一切靈性和文化的潮流斷絕了關係；因此，對國家與個人之間的一切

組織與社團一致漠視。於是政治發展的方向，不是趨向於個人主義，便是趨向於國家主義，似乎不知道有所謂中庸之道的存在。嚴格來說，無論是個人主義，抑或是國家主義，都與基督教的人生觀相悖的。

在法國大革命的過程中，我們曾看見純理智的個人自由派，和機械式的唯物平等派互相傾軋。（革命黨的第三主義——博愛——未曾參加競爭；博愛主要是使革命黨能維持著部分團結而一致對外。）最後結果，是自由與平等，都在拿破崙手中被處死刑。

英國的自由奮鬥史與歐洲大陸上的自由運動不同。在英國（與荷蘭一樣）自由奮鬥是發源於宗教的改革。最先爭取自由的人，是要求依照他們的良心驅使，可以脫離國立教會而自由崇拜。自由的根是生在信仰上。所以荷蘭的政治思想，是堅決主張以政府作為社團中的社團。¹

符合基督教的民主政治，必須以眾人為主，而不是以個人為主。它不但容許其他社團存在，而且予以扶持；因為這些社團，是表現人民自由的憑藉，實行享受自由的舞台。政治的組織必須以能達到這目的為原則。初期的法西斯主義，在歐洲所以能獲得成功，就是因為扶持民眾社團作為手段；因為它是對著自盧梭到馬克思時期持續增長的機械式的民主政治而起的革命。造成法西斯主義最後慘劇的，是它後來摧殘自由社團的暴政。

英國在民主方面的學習，有三大來源：最初是在中世紀的商會 (Trade Guilds) 之中；跟著同業商會被個人主義摧殘之後，工會 (Trade Unions) 起而代之；自十七世紀以來，訓練民主政治的大本營，是在脫離國教的新興教會之中。許多有力的工黨領袖，都是在講道時學會演說的技巧。至於地方自治的訓練，則大部分是由地方教會的經驗中得來的。雖然左派的政治領袖，並沒有將民主政府和教會自由崇拜的關係，始終維持在一起；然而民主政治的根源，卻是由此而來。英國的自由風氣中，聽從神過於聽從人的成分，恐怕比純粹自我主張的成分要大些。自我主張固然是促成民主的重要因素；但是自我主張，在道德上是錯誤，在政治上是危險。在自我主張的立場上，自由可以成為自私自利的機會，可能使國家與個人都因為自由而滅亡。建立在聽從神過於聽從人的立場上，自由在個人和國家來說，都是一種道德的動力。在個人來說，它激勵人投身於職分上；在國家來說，它是一種社會的穩定力，因為它只為共同利益而享受自由，運用自由。

三、服務

以自由和團契為原則的社會生活，自然要以服務為目的，這是大家所公認的。無論在實踐上如何，在口頭上人人都承認「人生以服務為目的」。

對每一個人來說，服務顯然有兩種方式；職業上

的服務與業餘上的服務。在英國，我們許多的服務事業，都是由業餘服務的人擔任，大多數是在宗教信仰的感召之下的會友；但是我們還需要更多這樣的會友。

以職業為服務的真理，是往常被忽略的事。每一個青年，都有選擇職業以謀生的機會。如果是為了自私自利而選擇，恐怕是人生中極大的罪惡；因為那就是將大部分的時光和能力奉獻給不屬於上帝的事上。當然我們不能忽略個人的傾向。個人傾向常常是選擇職業的指示。我們擅長的事往往也是我們喜歡的事。運用我們的天賦，從事於心之所好，便能做出最好的服務。但是一位青年在根據自己的傾向選擇某項職業時，必須相信他在這項職業中，能夠完成最美滿的服務才對。這個信念對於他工作的精神，他與同工的關係，和他對於一切可能發生關係的人的態度，都要發生極大的影響。不要說這道理不適用於近代生活。在今日的工商業範圍內，也有許許多多的人是抱著這種服務精神進入他們的職業，而且依舊是本著這種精神從事他們日常的工作。

然而有許多人根本就沒有選擇職業的機會。據他們說，生活只有一條路，也許他們除了依靠職業介紹所以外，無路可走。這些人很難在日常的勞碌中感覺到職業的意味；但是有時候環境的壓迫，也是上帝選召人的一種方式。有時候祂的選召是要人犧牲自己，就像有時候是要人成全自己一樣。（無疑，自我犧牲是

自我成全的秘訣；在一切宗教中，這是基督教獨到之處。完全是愛的神呼召人作自我犧牲，因為「凡為我和福音喪掉生命的，必要得著生命」。)所以虔誠的基督徒，也能夠從事非出己願的工作，因他認為這是上帝的呼召，就甘心樂意的將它當作服務的機會。

這並不是替因機會不平等、以致多數人在外力壓迫下從事不隨己意的工作的社會制度作爭辯。但是，我們必須承認我們在職業上的決定，是出於上帝，而不是出於自己。這是上帝對人的呼召。因著這呼召，我們在眾多工作中，建立了職業意識 (sense of vocation)。所謂職業意識，主要並不是要在自己的工作中追尋自我的表現或自我的滿足，反之是從中自我犧牲。有了職業意識，第一，我們不會計較工作是否枯燥，總是盡力去做，「像是給主作的」；第二，因著這是神所命令的工作，我們不會因為其他工作機會而輕易離開。

依照基督教的真理，不但個人當以服務為目的，社團也是這樣。健康的人生，應當是先公後私，重大輕小；對於大團體的忠心，應當比對小團體的忠心更多。一個人同時是家庭的一分子，國家的一個公民，也是人類全體的一個單位。他很少有機會直接服務人類整體。他對於全人類的服務，只有藉著服務那與他有直接關係的各種社團而實行。因為他與小社團的關係比較直接而密切，所以他對小團體的忠心，也比較濃厚而深刻。在這裡，應該有一個合理的尺度，就是

說，我們必須以對大團體的忠心來制訂對小團體的忠心。每一個人都應該愛自己的家庭，但愛家庭不可妨害愛國；人人都應該愛國，但不可為愛國而妨害全人類的幸福。

當然嚴格來說，一個人如果絕對奉行基督教的主張，這種忠孝不兩全的困難便不會存在。不過事實上沒有人能夠絕對奉行完全的教義；我們應該坦白的承認這是不可能的事，而且也應該明白它的理由何在。

人不能將他的家庭關係和國家關係放在單純的基督教義上：第一，因為他自己不能完全實行；第二，因為他的家庭和國家也都不能完全接受這些教義。待己以寬，律人以嚴，是最討人厭的事。假如一個人對兒女說：「我可以多花錢送你們到好學校去讀書，但是按照我的信仰，人不應該因為有財富而厚待自己的兒女；所以你們還是到一般的公立學校讀書比較妥當。」那麼在他自己的一生中，必須永不將財富給自己享用。否則他便是吝嗇，而他的行為便是假冒為善。事實上，從來沒有人完全遵行基督教的生活標準，只有拿撒勒人耶穌做得到，祂跟天下萬人所不同的亦在這點。只有完全的基督徒才能徹底實行基督的教訓。如果一位不完全的基督徒——一般來說我們都是不完全——勉強採取了完全的教義，而他本人的德性又不能作為他的後盾，那是極危險的事；對自己，對他人，都會有不良的結果。對自己不良，因為這是自我的主張，加強

自我中心的傾向，也就是加強原罪。對他人不良，因為人將視他為假冒為善的法利賽人、偽君子、假正經、自以為善，使大家遠離他所持的行為標準。

（在寫這本書的時候，我感覺到很難避免牽涉到其他方面的材料。讓我在這裡加插一件回憶中的事。據說，有一個人曾請教聖奧古斯丁說：「我必須做甚麼事才能得救？」他回答說：「愛上帝，隨便做甚麼都好。」因為實際上，如果人愛上帝，他一定喜歡——也能夠——做合宜的事；如果不愛上帝，縱然願意做好事，也做不成。）

人不但要承認自己的宗教生活有缺欠，他也不可勉強他人接受他們尚未了解或未能實行的基督教生活標準。靈性道德的事必須出於自發，出於甘心。假如只勉強自己的子女實行一般社會中所未能接受的道德標準，又不能讓子女去樂意實行，結果將使子女對於父母和宗教都因發生反感而疏遠。

這只是一個簡明的例子，證明依照基督教的高尚標準去生活是極難的事。我不否認遵行基督教生活標準是應該的。不過遵行應先從精神方面入手，並且應該自己首先遵行，以確保這些生活標準是可行的。

我們都知道，一個人不能說，為服務而犧牲自我是真正的幸福，就拿這個標準來求於他的鄰舍。他可以自己先盡力實行這條教訓，他可以邀請其他人共同實行，卻不可強制他人遵行，更不可勉強他的屬員或

眷屬實行。如果他們的心意改變的話，他們總會這樣實行的。

關於這一方面的規則，應該是極其廣泛的。除了指示方向以外，似乎沒有其他作用。一個人必須以服務其最接近的社團為主；他所接受的生活標準，必須是大家所公認的；他必須以他對大團體的忠心來制衡他對小團體的忠心，絕不可因為服務小團體而妨害大團體。

照樣，從團體中的一員說，無論他的團體是學校、公會，或公司，他一定要傾盡全力以它為服務的對象，並使它的發展不但對團體本身有利，且對團體所屬的大社群有利而無害。

「自由」、「團契」和「服務」是基督教社會秩序的三大原則，是由基督教信仰推演出來的。這信仰說明人是上帝的兒女，以跟上帝永遠相交為人生目標。

注釋：

1. 荷蘭第一位大思想家是阿都司(Althasius)，生於公元一五五七年，卒於一六三八年；他與著名的法學家顧汝登(Grotius)是同時代的人。顧氏的思想與阿氏相同，而顧氏應用在國際公法上。近代思想家葛爾契(Gierke)亦是受阿氏的啟發。

第六章

自然秩序與自然原則的優越地位

我們很需要一個共同的思想系統，或說是思想世界的地圖，幫助我們決定在各項原則不能同時充分應用的時候，應該採用哪一項。也許值得提醒大家，遇到這種情況，我們的責任不是採取一項原則而徹底執行。有人也許會以邏輯的名義要求我們這樣辦理。但是合情合理的邏輯，卻是要我們考慮一切有關的原則，而使每一條原則得到適當限度的實行。例如說，如果我們主張機會均等，有人可以說：「那麼，請你言行一致，先將家庭制度推翻。」其實只要孩子是由家庭來負責教養，他們的機會就不能均等。有些家庭能啟發子女的才能與生活興趣，有些家庭則壓制子女的才能與生活興趣。然而機會平等只是鍛煉國民的一項原則，此外還有幾項原則，都須要得到實行的機會。真正的

問題，應該是如何確定哪些是有關係的原則，並如何將它們加以適當配合，造成合理的機會。

可能有人會批評我在前兩章討論社會原則的時候，遺漏了仁愛和公義這兩大原則；然而這兩項是屬於另一個世界的原則。在現世界中，只能用它們來調整我們以上所指出來的幾項原則。固然仁愛應該是基督徒生活的主要動力；在現社會組織中，仁愛的主要表現就是公義。有時候人們會因為過於注重仁愛，而忽略了公義。絕對仁愛之道，實際上很難實行。設想在一場將要形成罷工或怠工的勞資糾紛中，工會將如何實行仁愛呢？它該用盡所有方法吧。可是它是應該愛勞方呢？還是愛資方呢？當然是雙方都愛吧。然而這樣便不能使他們得到滿意的解決方案。事實上，社會問題的發生，就是因為仁愛的原則不能充分實行。即使雙方都認罪，問題仍沒有解決。仁愛的基本表現是公義。在工業糾紛中，雙方應該將他們自己的立場堅決的向一所最可靠的仲裁機關陳訴，並且準備接受它的判斷。這樣便使雙方站在平等的地位上；而這一點，可以說是合乎「愛鄰舍如同自己」。

因為愛只有藉著公義表現出來，所以為公義下一個死板的定義，而使它在一切實際生活的問題上到處應用，是不可能的。也許「照各人的分量量給各人」這條古老公式，算是最好的定義了。可是甚麼是各人的分量呢？我們如何斷定呢？在戰事時期中物價高漲，

待遇自然應當提高。但是我們如何斷定這種待遇要求符合公義？待遇應該提高多少呢？假如說因戰事而有所犧牲，應由雙方平均擔負，我們又將如何測量犧牲呢？同樣數量的損失，在這個人來說也許不算甚麼，但在另一個人來說便是傾家蕩產的事。按比例分配，也許比平均分配要好些，卻也不會令人滿意。最終，似乎沒有方法比「將整個問題交給一個能看通全盤而不偏不倚的仲裁者處理」更為妥善。然而仲裁者的判斷，也很容易以情感測度為本，而不是以計算分析為本。

所以仁愛和公義只能用以管制其他社會原則，而不能直接應用在實際問題上。就像我們應當用對大團體的忠心以節制對小團體的忠心，也當用最高的原則來節制較低的原則。尋求自由，不應傷及仁愛；謀求團結，提倡服務，不應傷及公義。

古代基督教思想家非常重視自然律。他們所講的自然律，與近代科學家所講的自然律有些不同。他們所指的自然律，不是指觀察許多自然界的現象而得到的綜合結論，而是指經思考人類活動的本質而了解其正確的功能。實際來說，認識自然秩序或自然律，一部分是由於觀察一般人所公認的標準，一部分是由於考慮某項事物的本性；這是人類理智的作用。但是理智既使我們認識事物的真理和事物的關係，也就使我們站在上帝的立場了解事物了。我們所關注的這個世界秩序，是自然的，不是超自然的。但是上帝既然是

造物之主，自然秩序便是上帝的秩序，自然律也就是上帝的律例了。

因此，在經濟範圍內，貨品的生產是為了使人透過消費這些貨品，而滿足人的需要。生產的自然律是提供消費。假如一種社會制度使生產者為牟利而生產，不顧消費者的利益，便是違反了經濟範圍的自然律。

利潤本身並不是罪惡，古往今來沒有人否認生產者與營銷者都應該取得利潤以為生計；這也是以服務社群來營生的方法之一。況且生產者與營銷者如果不能供給消費者的需要，也無從獲得利潤。不過，生產者與營銷者也可能走上壟斷居奇的錯誤道路，不顧消費者的利益，而從中操縱，使他們的事業變為純粹牟利的勾當。

單就經濟活動這一方面來說，也許這種牟利主義是無妨大局的。一種違反自然律的經濟制度，也可以提高人民的經濟生活。英國現行的資本主義可能與自然律相反，但是它所給與人民的物質生活，卻比以往的任何制度都豐足。過去任何的制度都不會如此善用科學力量作為生產的工具。所以我們若單就人類的經濟活動而言，以生產的成就和營銷的敏捷為判斷標準，自然律或自然秩序，便成了抽象的理論問題而無關宏旨了。

無疑，現行的資本主義在分配方面，已經暴露了失敗的徵兆。在下一章我們討論本國的社會秩序時，

再回來研究這一點。假如現行的經濟制度在自身的發展中，真的已向著失敗邁進，這就可以證明在經濟範圍中，確實有所謂自然律的存在，而且現行制度是違反了自然律。

進一步說，我們相信自然律的人，也拒絕承認人類的經濟活動是可以單獨討論的。在相當限度之內，經濟問題與其他專門問題一樣，有所謂技術上的自主。例如說，提高關稅，對物價將會發生甚麼影響，這樣的問題只有從經濟學來研究，神學或哲學是不會有貢獻的。在純粹因果的範圍內，經濟學是獨立的學問。但是根據自然律，經濟的活動並不是自身的目的。它和其他的人類活動一樣，都是以人生為目的。

人類是上帝的兒女，人雖然有時犯罪而墮落，但是照上帝的定意，人是向著至聖至善的目標進行，一直到他能夠與上帝同在為止。每個人都是上帝的子女，所以他們便是一個大家庭的成員。人與人的關係，應當是範圍愈發擴大，情誼更加深厚，努力促成天下一家的實現。假如某種經濟制度僅能在物質上增加產量，提高物質生活；而在社會方面卻加強了階級壁壘，使人類的關係惡化；在道德上說，這種制度仍然是失敗的，因為它成了使社會關係矛盾化的原因。

古代之所謂「自然律」，是以封建時代的農業社會為背景而構成的概念。因為封建制度已成過去，所以我們對於自然律的概念也就漠視了。其實，舊制度中

確實有幾項原則是不應該被人漠視的。最寶貴的一項，便是那時候人的社會地位，和決定他社會地位的財富，都有連帶的社會責任。不論是終身勞碌受人管治的奴隸，或是擁有管治權而高車駟馬的貴族，都有他們當盡的責任和當然的地位，不像今日社會中有人可以擁有極大資產而不須要對社會有直接貢獻。不幸這些寶貴的原則，只是隱然的存在，而沒有明文的規定，所以在資本主義逐漸興起而代替封建制度的過程中，沒有被人注意。及至宗教革命家加爾文在資本勢力的壓力下，承認了相當限度的資本利潤後，封建制度便完全被推翻；其社會原則也就隨之而被遺忘了。我們今天的問題是：如何將這些原則重新樹立起來。

自然律的概念能兼顧理想和現實，這是難能可貴的。我們的傾向，往往是見其一而不見其二：不是由純理想的立場出發，而多言仁義之道；便是在現實社會中兜圈子，頭痛醫頭，腳痛醫腳，作一些零零碎碎的補救，而沒有適當的標準和正確的方向。自然律的概念會使我們找出社會活動與社會理想的正當關係來。因為如果要以每一項活動的社會功用，考慮其地位和價值，便必須將理想與現實雙方兼顧。

照這說法，我們一方面承認生產的目的是在供給消費，另一方面也會承認生產者的存在是在於利潤。（有些貨品，站在社會立場上，也許應該按成本賣，或是賠本賣；如此，則政府必須予以補助，或是收為國

營。有些貨品為了社會利益著想，也許應該由政府給予廉價運輸，例如限於一定季節的食品之類。但是為了全社會而犧牲的利潤，也必須由全社會予以補償。）遠水不解近渴，生意必須講現本現利，不能專講理想。生產者若不能取得利潤，便不肯繼續生產；若能取得利潤，即使產品對於消費者沒甚麼利益，也要繼續生產。這與私營國營無關：即使一切生產都變為國營事業，生產也必須有利潤；如果有一部分生產賠本，另一部分必須多賺。所以我們找到的立場是：在經濟範圍中，生產必須有利潤，但不可忽視消費者的利益；不顧消費者的利益而將生產者的利潤提高，超過合理的限度，是不對的。

經濟生活與文化生活的關係，也是這樣。經濟生活是文化生活的必要條件。飢腸九轉的人顧不得吟詩作對、談風說月。豐衣、足食、安居、樂業，是個人、家庭和社會、文化生活發展所必需的憑藉。然而憑藉畢竟是憑藉，目的終究是目的。憑藉——工商實業——的價值，是在於能否促進人生的真正目的——宗教、藝術、科學和人生的和諧關係。

照樣，治安與自由的關係也是一樣。治安是手段，自由是目的。盜賊蜂起，行人裹足，人們享受不到行動的自由。有治安而後有自由，治安是狀態，是享受自由的先決條件。享受自由是維持治安的最終目的。自由為體，治安為用。無治安的自由，將造成無法無

天無政府的紊亂局面，人們寧願接受可以控制秩序的專制政府了。

保守派往往偏重方法，而趨向安於現狀；急進派往往偏重目的，而趨向於改革生活。兩者各有所是，亦屬人之常情。為了社會整體利益著想，二者均極為重要，缺一不可。自然律概念之所以寶貴，便在於能總合全部人生，以人生整體利益為準則，考量每種行動的價值。我們必須站在這種立場上，才能知所先後而取捨得宜，保持社會的優良制度，以促進人生的最高目的。

第七章 當前的任務

71

第七章
當前的任務

以上幾章，只是一般的探討，以尋求應付社會問題和經濟問題的指南。大戰以前，這些問題已經很嚴重，戰事又將它們的嚴重性加增了很多。戰事結束之後，龐大的國債利息將吸收國家財源的重要部分，全國破壞區域的重建，將需要大量財力與物力，復員人力的安排，產權財權的調整，民眾福利的促進，都是善後計畫中所不可忽視的問題。戰前的社會機構，經歷了極大的變化。我們應否努力使一切恢復舊觀？在哪幾方面應該採取新的原則，向著新的道路發展？

近年流行最廣的一本書是朱克爾 (Peter Drucker) 所寫的《經濟人的末路》(The End of Economic Man)。他認為二十世紀以來，人們的一切生活，都是以經濟利益為前提；這也許有點過甚其詞。但是，對於經濟利

益的考慮，今日在人選擇職業中所佔地位的重要，是前所未有的，卻是不爭的事實。自從新的動力如水、電、蒸汽等應用在工業上以來，生產事業呈現了不可限量的突飛猛進，以致生產界的人，醉心於生產的本身，而忘記了生產的目的。生產變成了自身的目的。至於生產在整體社會生活及人類關係中，應當佔甚麼位置，則全遭漠視。

我們現在試看，基督教的社會原則應用到今日的經濟生活中，應該有甚麼影響？

一、家庭第一

假如「家庭為社會之本」的原則認真的實現出來，結果必然極為顯著。承認而實行這項原則的社會，一定要讓公民有清潔而寬敞的居所，和充分的經濟能力，使他們的子女有健康愉快的教養，使他們的家庭有適當的體面和尊貴，並有最低限度的團聚，以享天倫之樂。直到最近，房舍的供給，都是由私人企業經營；房主的目的，不在於求住戶的便利與幸福，而在於求利潤的優厚。房主求利，自然是無可厚非的事；私人經營房產而得不到利潤，當然無法維持。不過就結果而言，這個私營房產制度，卻造成了都市中許多腥臭污濁、擁擠不堪的貧民窟。其罪不在房主，而在整個社會；我們都應該負責任，而實際上我們並不感覺到任何責任。時至今日，我們應該迎頭趕上製造輿論，

使政府醒覺「為公民預備適當的家庭居所」是她的根本任務之一。戰前已經有了相當的進步，然而距離目標還相當的遠。

家庭團聚，是正常家庭生活中不可缺少的事。今日的工商業生活，值班鐘點，固然不算太長。除了幾種特別單調的工作，需要將值班鐘點再為減少之外，一般來說，已經沒有再減的必要。不過負責安排輪值換班的人，卻很少將人的家庭生活放在心上。今後的輪值換班制度，應當使每一個工人都可以有適當的家庭團聚機會。

除了每天應有的休息時間和禮拜天的休息之外，應該另有時間給全家娛樂的機會。假期之所以重要，在於可以使全家人有機會共同享樂；不過如果單有假期，而無經濟支持，假期的快樂亦將會大受虧損。補救的方法，並不是將待遇提高，使人能有積蓄作為全家休假之用；而是在假期中照常發薪，使人無須憂慮。後一種辦法，比較合理，因為休假是要增加人工作的能力與效率，不應該認為是工作以外的時間。帶薪休假，應該普遍實行才對。

浪費當然不對，但是，在休假的日子生活稍微豐盛一些，卻是很對的。這不僅是可以作的，而且是必須作的。

除了休假發薪外，經常的待遇，應該能使工作人員有為子女教育的積蓄。在這一點上，問題倒比較困

難。教養子女是每個人的天職。但是，如果單身職員的待遇，和兒女成群的人完全一樣，卻又不甚公允。從經濟立場來說，在薪金之外另發家庭補貼，似乎是不可否認的良策。不過家庭津貼應當由國家支付，而不應該由僱主負擔；否則僱主將選用單身人士，而謝絕有家庭負擔的人了。

二、人格神聖

現行的社會秩序，在許多方面，是承認人格的神聖。在英國，我們的思想自由和言論自由，是其他各國所不能及的。我們在法律之內有自由、有平等；唯一的遺憾，是因為有訴訟費的緣故，窮人的自由和平等稍微受點限制。但是在生活的某一大方面，這自由平等的原則還未得到應得的承認。一百五十年前，工業勃興的時候，實業家對於工廠內的勞工分子，並沒有尊重他們的人格。他們稱工人為「人手」(hands)，意思就是「活的工具」(living tools)，換句話說，就是奴隸。近來工廠中殘忍的制度已經大致廢除了；不過直到今天，工人的人格還未曾得到充分的承認。人格的一個重要標誌，就是按照自己的意志和選擇管理自己的生活；可是一般來說，工人們對於他們生活所寄託的工業，卻毫無管理或干涉的權利。在甚麼情形，甚麼時候，可以讓工人對工業有參與的機會？這是專家們應該解答的問題。但是一個工業制度，如果不使勞資雙

方都有管理的機會，就是漠視人格神聖的原則。

這項原則的應用，不只限於工人這方面。人生的基礎有二：身體與能力。尊重人格，必須使每一個嬰兒得到充分的營養和良善的教育，以發展其所有的天才。在這一方面，我們已經有了很大的進步，但是需要努力的地方還十分多。歐爾博士 (Sir John Orr) 幾年前曾說：「半數國民的飲食，都是營養不足。」不但兒童在受著營養不良之苦，青年人也因為缺乏運動，而體格發育不夠健全。這兩種痛苦所造成的損失，不僅限於身體方面；營養不足、發育不全的身體裡，往往住著一個易怒、好爭、老在自衛的靈魂。我們已經開始注意這兩件事；可是我們已經耽誤了很久，而且今天的注意仍是跡近敷衍。

在這一點上，我們的教育制度是大有缺欠的。

在這個關鍵上，我們的教育制度有兩個大缺點：一、初級教育的班級裡學生太多；二、多數的男女兒童休學太早。

班級人數太多，則無法注意各個學生的個性發展。教師必須千方百計的維持全體學生的注意。當教師改正某個學生的錯誤或予以必要的提示時，多數學生便被忽視而無事可作。這種辦法顯然顧不到每個學生的個性發展。換句話說，就是未能實行「人格神聖」的原則。戰事結束以後，我們必須立刻要求將初級教育的班次名額減少。

加長教育年齡的主張，常被幾種不甚重要的顧慮阻延。延長教育年齡，是為了給青年人預備一個社會生活的機會，使他們在離開學校以前，可以參加某些他們所歸屬的正常社團，獻上才能，負起責任。十四、五歲的青年離開學校以後，沒有他所歸屬的社團，就進入茫茫無邊的大社會之中，一定會感到無所適從。他需要在一個年齡相若、生活相近的社團中作團員，才會感到有用武之地，發掘出本質裡的潛能。現在有一些義務團體，給予青年這樣的機會，只是得到這種機會的，仍佔少數；十五至二十歲的青年，有百分之八十是得不到這樣的機會。而且這種義務團體，只能在業餘的時候給予青年人機會。當然，教育年齡若加長，我們需要一種變化較多的教育內容。給予大多數青年的這種延續教育，也許應該多注重實地練習，而少注重書本知識。教育當局可以在各行各業中設立練習生的名額，使青年學生在其中充當學徒；尤其是在農業中。這種偏重實習的延續教育，政府不一定要即刻全盤設計而通令全國；儘可以由幾間學校，或是幾處地方政府，先行試辦。因為辦理這種有創作性教育的人才，並不能信手拈來。我們如果承認青年所需要的是活的團契，是與其他青年共同努力實踐的事業，那麼現行教育制度是否適合需要，便不在話下了。我們如果真的尊重每一位青年是上帝的兒子，必須使他從嬰兒到成年都有適當的社會環境，使上帝所賜予他

的各種才能，得到充分的發展。為每一個兒童預備這樣的機會，是國家的當務之急；為了節省經費而不肯推行，是國家的罪惡。

三、團契的原則

前面的討論，已經引領我們到團契的原則。團契是人類本性的需要，也是發展人生的正當途徑。我們曾提到學校，尤其是中學，是培養青年完善發展的良善團契。從其他方面的團契生活，也可以證明同樣的道理。在自私的動機下，發展個人的才能，對個人和團體都是有害無利的。柏拉圖對這事看得很清楚。在他的《共和國》裡面，只有曾受過道德訓練的人才受高等教育的機會。換句話說，如果一個人要做流氓，無論為社會或為他自己而說，最好是讓他作一個無知的愚民。讓志在損人利己的人接受高深教育，等於為虎添翼，加添他作惡的能力。英國最初實行普及教育時，便以建築廣大校舍為能事；因此馬斯特曼 (Charles Masterman) 說：「這些房舍之高大粗俗，足可以顯明國家教育的失敗。」這些所謂「校舍」，不過是一些蜂箱式的課室而已。整個的意旨，是在粗製濫造，重量不重質。因為將兒童分到小規模的學校接受教育費錢較多，所以拿這些工廠式的學校來充塞。當時的教育是以年齡為標準，滿了上學年齡的兒童，不論他的學業如何，都可隨意退學，有時甚至是剛在開學後的一周之內。

至於學校社會化，使學生在校內得到團體生活的訓練等，更不用說了。學校的教師歷年來在糾正這些弊端，而且已經有偉大的進步。幾十年來，國家當局也在開始注意這事。有些地方已經煞費苦心，設法使校舍不僅寬敞舒適，而且具藝術價值和美觀。此外，亦有用種種方法使學校社會化，並且注重團體生活。雖然應當努力的事還有很多，卻算是走上正路了。

在我們現行的教育制度中，似乎仍有一條大鴻溝。最注意團體生活且有最長歷史的「公學」(Public School)，絕對不收窮人的子弟。在以往教育是富家子弟專利的時代中，這種現象也許不可避免。現在普及教育既已實現，而在這種教育中的封建遺跡依然存在，實在是令人大為驚異的怪現象。好像最好的教育都成了富家子弟和能得獎學金的幾位高材生的專利；其影響所及，造成了教育的壁壘，妨害社會的團結。現在已經時機成熟，學校可以公開讓每一個符合資格的兒童，進入他所願意進入的學校。學校招生，也不可單以智力為準。過去偏重智力的教育和考試制度，固然使許多人特別在知識方面發展，卻也妨害了他們發展其他才能。我們需要平衡發展的國民：體格要健康，交際要寬廣，志趣要高大，想像要敏銳，思想要有條理。這些資格都可以測驗。良好的學校，在招生試中，都應該把這些列為必要條件。

學校要注重團體生活，更應該注重健康的團體生

活。在這裡，似乎有二者必居其一的情況——注重團體生活，就必會壓倒個人主義。強而有力的團體，若不是有意識有條理地運用，使它成為培養良好公民的工具，便會使自己變成倒模機器，使各個分子都成為同一品牌的產品。英國的所謂「公學」，就有妨礙個性發展的名聲；當然批評者容易言過其實，但亦不是無的放矢。這些學校能夠造就強烈的公共精神，但其中卻含有貴族財閥的階級觀念。如果能將這種公共精神建立在整個國家民族的立場上，便不會遭批評了。

在發展學校團體生活的時候所採用的方法，極可能將個性完全摧毀；這與認團體生活為目的或手段都沒有關係。所以學校應當以培養健全個性並促進世界大同為目的；應當啟發個性的發展，不應當壓迫個性而只重統合；應當激勵人向著社會、國家和世界的團結努力，不應當勉強人只為某一個團體作奴隸。能夠完成這兩重使命的，只有基督教，所以我們必須使學校的團體生活基督化。

基督化不僅是將基督教教義列入課程之內而已。校內也該有規定的崇拜，更該有基督化的校風。學校該以服務社會為首要，而且學校對於它所身處的社會，該作有計畫的服務，尤其是注意其中窮苦的人士。宗教課程與崇拜，應當以促進全校校風為重點。全校的生活都是以宗教教訓與崇拜為靈魂。

我們的主題，是基督教與社會秩序，所以不能充

分討論教育的各方面。但是若不能教導兒童信賴真神，就不是依照兒童的天性與環境施教。兒童天生是上帝的兒女，注定是與祂永久同在。兒童所處的環境有三方面：自然科學所研究的物質界；人文科學所研究的社會；神學所研究的神靈。學校教育應該三方面都顧及到。

學校本身不能完成這重大任務，它必須與家庭和全社會攜手合作，才能成功。我們實現團契的原則到甚麼程度呢？與其他國家比較，或與本國的其他時代比較，我們國民的團結，是很可觀的。在鄉村裡，尤其是累代比鄰的鄉民，確實有一種守望相助的睦鄰精神。彼此地位即使不同，人格卻是平等。舉例說，我記得在加羅比縣 (Garrowby) 有一位老農，在他的同鄉哈利法司公爵榮任外交部長以後，他第一次與他見面的時候，他拍著部長的肩膀說：「你開始得不錯，繼續的幹吧！」在工業中，尤其是在家庭經營的工業中，僱主與僱員之間也常常有真正的和諧關係。

雖然有這許多長處，然而我們破壞團契的地方，也相當嚴重。以國家來說，我們的驕傲自大要算第一：在都市中最厲害，在鄉村裡也有，我們的教育方法也有加強這種態度的傾向。在工業界中的勞動者、管理者與資本家之間，彼此都有很深的隔閡。然而，最近有一個滿有希望的新因素出現，倒是值得注意。那就是工業管理的專業化。它有自己的標準和目的。它的

基本重點已不在使股東多得利潤，而在於作有效率的服務了。利潤不再是經理的收入——管理人員領取固定的薪金，這些薪金也計算在成本之內——而是效率的指標。雖然他們聘任的方式使他們有資方的色彩，但他們卻與勞方有同感。如果能再作進一步的調整，會使勞資雙方更加接近。

現行的經濟制度，有許多良好的成績。它將一般人的生活標準提高到空前未有的程度。今日勞工的生活既非太窮，亦非太苦，更非絕對無聊，但是它有一個大缺點、大罪惡、大危險。那就是從事實際工作的勞動者，對於工廠的管理，毫無參與的機會。若不予以補救，勞工在人格上的表現與發展，便永遠受著極大的限制。為了參政的權利，人們曾經有長期的奮鬥和流血；為了在立法上有說話的機會，人們曾付上極大的代價；政治自由的意義便在於此。工廠管理對於工人的影響比國家法律更密切。然而在這裡，除了罷工或怠工的手段以外，工人竟沒有參與的機會。固然在許多商業機構中，有時候經理會徵求勞工的意見，尤其是一些會影響工時，或工作環境的規則。這是好現象。不過這只是經理的寬大，並未將它作為受保障的權利。自由中若不包含經濟自由，依然是未臻完備。

在經濟自由未曾樹立以前，團契的裂痕不會修復，其結果終必是階級鬥爭。要緊的是記著「階級鬥爭」並不是馬克思 (Marx) 和恩格斯 (Engels) 所標榜的革命口號，

而是亞當史密斯 (Adam Smith) 所指明的經濟事實。除了讓勞工在工業管理中有一份權利之外，再沒有其他安全之策。資本得利潤，勞工得薪金，為甚麼資本家還可以獨霸管理之權呢？過去資本家有教育的優先權，資格比勞工好些；現在工人教育既然已經普及，絕不應讓資方獨掌管理大權了。

近代工業中有一個大困難，就是勞工所作的事，常常是極其簡單，極其單調，所需要的才能甚少，使人不容易感覺到這是一份職業。當然「職業」二字是很容易誤解的。有時候人往往以為找職業就是找表現並發展自己全部才能的機會；其實上帝要我們做的事，也許是要我們犧牲自我的才能。道德全備的人，很可能把最單調而厭煩的工作，當作是上帝的宣召而忠心執行，藉以榮耀上帝。但是一般人卻不會這樣想，他們只認為整天做著些單調乏味的工作簡直是極度無聊。這種工作情況，甚至會使他感覺到連崇拜都無聊。因為崇拜是將整個生活奉獻給上帝，所以工作也是其中的重要成分。除了造詣極深的聖徒外，沒有人能誠意將這樣的工作獻給上帝。

當摩西看見以色列人在埃及作苦工的時候，他不曾說：「你們的環境沉悶，你們的工作乏味；你們應當有一個莊嚴美麗的禮拜堂，使你們能忘掉世事的煩惱，思念天上的事。」他說：「我們在這裡不能崇拜上帝，我們必須離開這裡。」

英國工人最大的痛苦是生活無保障，他們總是在失業的威脅下活著。今日大規模的長期失業，已經成了屢見不鮮的可怕罪惡。失業是有腐蝕性的，它在侵蝕著人身體的力量和精神的力量。它最壞的結果，不是物質的缺乏（因為社會上有失業的救濟），而是道德的慘痛——覺得自己被社會遺棄。多年來有正當生計的成年人，由此感到極大的痛苦；尚未有固定職業的青年人，因此而受到深切的傷害。

為社會計畫，不是基督徒的本分。但是闡揚社會原則，是他的本分；揭發社會罪惡而堅決予以改善，是他的本分；進而判斷某種社會罪惡，是否另一種更嚴重罪惡的病徵，也是他的本分。因此，他有研究整個社會秩序而明瞭它是否與「自然律」相符合的本分。

社會罪惡的產生，不僅是由於人們缺乏善意，因為社會上已經充滿著善意。其中有更深的原因。我們必須追問現行的社會秩序與自然秩序到底配合到甚麼程度。例如說，工業家的用意，有多少是在使工人感覺到他們的工作是一種生活，有多少是在為消費者謀求利益？在工廠的董事會中，是否常常討論這些問題？顯而易見，工業家最注重的，往往是在為股東謀紅利。工業當然要有利潤，沒有利潤的話，工廠關閉，工人失業，而股東賠本。當然工業必須透過供應消費者的需要，然後才能賺得利潤。然而消費者不應當被視為工業利潤的憑藉；消費者的利益，應該是首要的。因

為在自然秩序中，消費是生產的目的。

我寫這本書的時候，屢次注意到每逢政府對於某項貨品設定限價時，市上就不再看見這項貨品。這是甚麼緣故呢？

在許多人看來，這顯明了我們已經讓「求利」佔去「消費」所應當佔的首要地位。本來應該是為消費而生產，實際上卻是為求利而生產了。我們是倒行逆施。不是以資本促進生產，以生產供給消費；而是利用社會的需要，發展厚利的生產，以生產事業為玩弄資本的舞臺。

如果這是真的，則基督徒便有明瞭它的真象，要求它改善的本分。至於如何補救，那是專家的事，並非外行所能夠應付。不過基督徒可以要求政府以下列六大目標為當務之急，努力促使其實現：

一、每一位兒童的家庭，都應該有整齊體面的居室，以便在愉快的家庭生活中長大成人，而不會因營養不良、居室狹陋、環境污穢、生活單調而受虧損。

二、每一位兒童在成年以前，都應當有受教育的機會，而且教育制度應當能使每位兒童的個性和天才得到正當的發展。教育中當貫徹著正當的信仰，以培育孩童敬虔端正的人格。

三、每一位公民，都應當有穩定的收入，使他能依照第一條目標所舉的標準，維持家庭，教養子女。

四、每一位公民，對於他所從事的事業的管理經

營，應當有參與的機會，使他感覺到自己的貢獻是與整個社團的福利有關。

五、每一位公民，每天都該有充分的休息時間，每周應有兩天例假；如果是僱員，每年應有一定的帶薪休假，以便享受私人生活，發展其個性與天才。

六、每一位公民都當有信仰、言論、集會、結社自由的保障。

這六個目標，必須以四大宗教領袖所主張的原則（見一九四〇年十二月五日倫敦泰晤士報）為背景：「世界的資源是上帝的恩賜，應該用以謀求全人類的幸福；現代和將來的人類需要，都該列入考慮之中。」

這是烏托邦嗎？從它「不能立刻實現」這觀點來說，是的。但是，我們卻能立志促使其實現。六大目標，可以用一句話來總括：基督教社會秩序的目的，是要盡可能藉著最廣大而最深入的團契生活，使每個人的人格得到最完滿的發展。

* * *

本書是論基督教與社會秩序，而不是論傳福音。但我確信：除了有人肯犧牲努力積極傳道，造就更多且更忠誠的信徒，並鼓勵他們在政治、經濟和社會各领域中，以宗教精神盡國民的義務，否則沒有其他辦法促成基督教社會秩序的實現。

附 錄

一個改良社會的方案

87

附錄：一個改良社會的方案

—

本書所討論的內容，雖然其細節，儘管有待考慮，然而對於內容本身，我相信每一位基督徒都應該完全同意。但是對於我以下要提出來的具體方案，我不敢相信也不敢希望每一位基督徒都會同意的。雖然如此，我覺得向大眾提出一個改良社會的入手方案，還是對的。很可能為了促成我們的六大目標，還有比這更好的方案；也很可能，我的方案中有幾條的根據不夠可靠，結果也許會阻礙目標的實現。我只是拋磚引玉，希望讀者以批判的態度研究它，不必以捧場的心理接受它。

在未討論我自己的方案以前，讓我先說明我為甚

麼不擁護國家社會主義或共產制度。社會主義是一個極模糊不清的名詞。從一方面說，我們已經在實行著社會主義。戰後的國家經濟，無可置疑是要重新「計畫」。「計畫經濟」在格來斯頓 (Gladstone) 來說，就是深惡痛絕的社會主義。問題是計畫者是甚麼人，計畫如何產生，計畫將如何施行。我們可能為效率而計畫，以致摧殘了自由；納粹黨便是前車之鑒。我們可能為自由而計畫，以致減低效率。中庸之道，在於能維持最大效率，而實現最高自由。生活的保障，是真自由的「必要條件」。只有法律自由而無經濟保障，也許使人變成真正的奴隸。用適當限度的法律束縛，增加工作效率，使人在經濟上有穩定的基礎，會造成更大限度的自由。簡單的說，我們紙上談兵的討論社會主義與個人主義，已經枉費了很久的時光了。現在已經到了採取雙方優點的時候了。我們不要問該採取哪種主義？我們的問題應該是在這兩種主義中，每一種主義該採取到甚麼程度？

當然，如果將一切財產都變為公有，確是能把我們從現在的束縛中解放出來。不過，其結果也許是將我們捆綁在更多或更大的束縛之中。阿克蘭爵士 (Sir Richard Acland) 爭論說，只需讓人去「佔有」，而且「佔有」可以提高人的地位，社會總是為經濟動機所控制，人格總是為經濟動機所陶造。然而，「佔有」不過是「自我利益」的一種方式。在人類還未達到超凡入聖的境界

以前，自我利益總是控制社會、陶造人格的主因。自我利益的方式，不一定完全是壞的。為自己本人和家庭子女，要求衣食充足，生活安定，是應該的事。為人捨己，犧牲自己的利益，當然是更崇高偉大；不過這不能求之於常人。我們應當為正當的自我利益找出路，而將自我利益至上的風氣予以制裁。「財產公有制」會將「自我利益」的出路完全封鎖，卻同時為它開闢了另外的一條道路——就蘇聯的經驗來說，開闢了官僚式貴族的道路。為政的藝術，不在於制定適合於聖賢的法則，而在於使人類由他本來的低下動機出發，而做出適合於高尚動機的行為來；由小人之心開始，進到君子的境地。盜竊者，把他監禁，可以使本性奸詐或未盡誠實的人，走上忠厚之道。在上帝國尚未完全實現以前，我們必須為「自我利益」預備出路，而同時予以限制，使它不至於以私害公。我們要實現六大目標的具體方案，便是以這項原則為指南。

一、「每一位兒童的家庭，都應該有整潔體面的居室，以便在愉快的家庭生活中長大成人，而不會因為營養不良、居室狹陋、環境污穢、生活單調而受虧損。」

對於改善居室，戰前已經有過很大的努力，但是仍須在工廠區附近加建許多夠體面的住宅，而且租金必須在工人能力範圍之內。每一區應該有一位負責房舍的區域專員，並且有全權指定某地的用途，而予以保留或徵用。對地主當付與適當的地價，但地主不得

借故違抗妨礙社會計畫的施行。如果有人棄置區內投資買地，專為投機取利，便應予以絕對制止，並將其所投的資金全部充公。希望政府對於這事，能樹立點新作風，切實的認真辦理。過去對於地產問題的處理，往往是敷衍了事。

劃定住宅區域之後，政序須付必要的補助，才能使公民的房舍夠寬敞，而且租金夠便宜。公民當一致擁護這些政策，並注意使補助費能納之正用。此事並非創舉，不少的市政當局已經早有試辦，而且相當成功。這種住房補助制度，只是一種臨時措施；當其他的永久辦法樹立之後，便不必繼續補助。

將每一位工人的薪金都提高到能使子女有寬敞且舒適的家居生活，是很難做到的事。為了補救這點，應該設立家庭補助費制度。在家庭裡有兩個子女以上者，由政府按照子女的數目，發給子女飲食和衣服補助券。工人自己的收入，應該提高到能維持其夫婦二人與兩位子女生活的程度。

為了培育健康的青年，在小學中，應該普遍的免費派發牛奶，並且每天應該有一餐豐足的飲食，其營養成分應該根據專家的研究，而予以正當的配合。

二、「每一位兒童在成年以前，都應當有受教育的機會，而且教育制度應當能使每位兒童的個性與天才得到正當的發展，教育中當貫徹著正當的信仰，以培育孩童敬虔端正的人格。」

英國現行的普及教育，是限於十四歲以下的兒童。至於教育內容，已經依照地方情形而予以變通；尤其是在鄉村中，這種因地制宜的傾向特別大。最近普遍引起注意而尚待努力的問題，是將學齡提高。

如果十四歲以下的兒童教育，應當有適應性，那麼十四歲以上的教育，更必須有適應性。一九一八年新教育法案在議會提出時，議員費適 (Fisher) 說：「十八歲以下的公民，主要是受教育者，而不是生產者。」重點是「主要」這個字眼，因為它留有試辦實習教育的餘地，讓學生在教育當局的督導下，用一部分時間在工廠裡學習。

三、「每一位公民，都應當有穩定的收入，使他能依照第一條目標所舉的標準，維持家庭，教養子女。」

現在危害家庭生活的失業問題，必須設法解決。近幾年的政府措施，已經著有成效；然而根本解決之道，尚待研究。

救濟失業工人，是極不經濟的事。同時，無功受祿，過著冗員的生活，被社會遺棄，在道德方面，也會使人腐化。補救的方法，可以由政府維持幾種私人機構不願意做，但對社會有益的工作，吸收一部分工人；其用人數量，當具有伸縮性，以便在失業時期大量吸收失業分子。防範海岸沖刷，在荒山造林，修築道路橋梁等，都應是政府的特殊責任。在這些事上，瑞典和挪威的成就，很值得參考。除此之外，政府也

應該籌設大規模的失業工人訓練場，以便工人利用失業的時間，作為進修的機會。

四、「每一位公民，對於他所從事的事業的管理經營，應當有參與的機會，使他感覺到自己的貢獻是與整個社團的福利有關。」

勞工對於事業的管理無權過問，是我們在經濟生活上未能團結的明證，一個補救的辦法，是恢復中世紀的「行會」(guilds)制度。近代類似的組織，是德國耶那(Jena)的賽斯玻璃業公司(Zeiss Glasswork)。該公司於一九一四年前已經頗具成績，近來情形雖不知其詳，想必亦相當的興隆順利。

行會的弊端，是在彼此的競爭太激烈，而且有時過分注意本行的利益，而不顧社會大局。關於行會的組織章程，須另外建議；不過就現在的情勢看來，我們還是應該另想辦法，使工人有參與事業管理的機會，不能單靠行會的恢復。戰爭以來，政府在許多事上，都徵求工會的意見，足見工會已經有相當的地位。上文中，我們說過戰後的國家應該有整全計畫；我們再進一步說，戰後計畫的機構，應該是一個能夠代表各方利益的有力團體，其形式是類似「全國工業聯合委員會」(National Industrial Joint Council)的組織。這個計畫的機構，應該通令一切公司組織，使工人在董事會有代表，即使不能有直接的代表，也該藉著工會而有代表。在這短時期內，也許由工會代表工人，是最有

效的辦法。在工廠董事會的組織中，也當讓政府所指定的一些人任命為董事，以便保障公共的利益；也就是說，保證工業的生產必須以消費者的利益為前提。如果工廠的產品是單純的消費品，那麼工廠的組織未嘗不可採用消費合作社的原則。

五、「每一位公民，每天都該有充分的休息時間，每週應有兩天例假；如果是僱員，每年應有一定的帶薪休假，以便享受私人生活，發展其個性與天才。」

工業界的傾向，已經穩定走上了每周五天的路線。據專家的意見，對廠方來說，休假可以減少人力疲勞，減低原料浪費，而增加出產；至於對工人方面的利益，更不待言。在大都市中，如果工人只有半天休假，也許由工廠回到家中，已經是黃昏時刻，實際等於沒有放假。有些工業，是必須天天有人值班，不能讓機器停止運作。可是大多數的工業，都可以於禮拜六和禮拜天全部停工，而有些工廠已經這樣實行了。假如禮拜六定為運動和娛樂的假期，而禮拜日便可以成為真正的安息與崇拜的聖日了。

帶薪休假的重要性有三：一、這表明工人是工業的主體之一，不只是按鐘點僱用的工具。二、休息和運動是良好工作的必要成分，所以對工業本身是有利益的。三、工人應該有適當的機會去享受個人和家庭生活的自由與快樂。

六、「每一位公民都當有信仰、言論、集會、結社自由

的保障。」

這些條件至為重要，在英國已經不需要爭取這些了，不過仍須要隨時加以注意。為了保障這幾項自由，政府應該嚴禁那些不法分子濫用自由的權利，以致妨害他人的自由。



再進一步討論：如何達到這六項目標呢？讓我們先重述上文的重點，以便繼續討論。

「實際的自由」(Actual Freedom)是在與個人有直接關係與積極參與的團體之內享受的。「人格」(Personality)是藉著這樣的團體生活養成的；所以我們不單需要「個性上的民主」(Democracy of the Individual)，也需要「人格上的民主」(Democracy of the Person)。一部分社會改革者主張組織合作社式的政府，就是為了這個原因。不過這未免矯枉過正，因為一個人的社會關係無論怎樣多，也不足以代表他整個的生命。人生固然不僅要有個性，更要有有人格；但人生總是以個性為基礎。人既是上帝的兒女，能以藉著祂獨生子耶穌基督，成為天國的子民，當然證明人不僅是一些社會關係的綜合，而是有本身個性的。因此，合作社式的政府雖然包含一些真理，但無論就個人主義或社會主義來說，都不能令人滿意。

因為個性是重要的，所以代表全體市民個人的現

行議會，是不應該廢除的；還是繼續讓一人一票推選議員最為妥當。關於職權方面，卻不必將全國的問題都交給這一個最高團體，應該根據功能和地區的需要，增設機構以分擔責任。

對於用「分區設治」(regional administration)以調整鄉村與都市關係的意見，已經很少人反對，區政府的權柄可以比地方政府的權柄大些，以便處理分區內的政事。

與「分區設治」平行的，我們也當提倡「分門設治」(functional devolution)，以劃分職責；國民生活中的每一部門，都應該有它自己的治理機關。這樣便可以補救各自為政的個人主義的弊端，而不至陷入集權政治的官僚主義的陷阱。對於教育和實業這兩方面，尤當如此。

因此，我主張設立一個名實相符的教育委員會，由各等教育機構的代表和民眾代表聯合組成。代表教育機構的，該有各級學校的教員、教學院、各地教育當局，及校董會的代表；代表社會全體的，可由下議院推選代表。這個教育委員會，應有權就教育事宜立法，呈送國會通過施行。

照樣，我主張設立全國實業委員會，由有關的各方面——工人、管理層、投資者——的代表和消費者(即社會)的代表組成。實業委員會應有權就工業方面立法，呈送國會通過施行。

上文提及教育本身應當改良的路線；對於實業，我們是否也有類似的改良意見？在這一點上，我不敢以專家自居，只有將我思想的方向，陳述如下：

最早的基督教社會主義派——魯德洛、莫理士、金斯利等——極力主張設法防備「有限公司」制度對民眾利益的危害。雖然他們的意見未被採納，我相信他們確實是有見地。我們應該設法補救漏洞，公司法應該加以修正，訂立准許有限責任公司成立的條件。這些條件是甚麼呢？

將「謀利動機」(profit-motive)取消，並非善策。合理的自我利益，應當給予滿足。但是，「謀利動機」應當處於「服務動機」(service-motive)之下。公司的創立與發展，當以社會福利為前提，不該專以私人利益為主。最重要的，是廢除以股票為遺產的制度，以免股東世代相承，轉而造成一個不勞而獲、坐享其利的「股東階級」，為了達到這個目的，我建議下列辦法。

一、有限公司應採用有限紅利制，紅利以外的利得應用為：

1. 工資預備金，以備在生意蕭條的時候，維持工人生活；
2. 紅利預備金；
3. 事業擴充費。

二、國家徵收遺產稅，已經是限制承襲權的政策，不過其法未能徹底解決問題。史坦普公爵 (Lord Stamp)

主張採取「遞加遺產稅」制度，第一代輕稅，第二代重稅，第三代全稅。我個人主張「資本枯竭」制度，股東所得利潤的總額與投資相等時，其資金額數便逐年遞減，直到全部資金枯竭，至於每年遞減的百分比，當然照工業性質及其他有關條件而定。

在這些或類似這些的條件下，可以給予私人經營事業自由發展個人才能的機會；當然前提是社會的經濟計畫必須以多數民眾的需要為依歸，而且任何企業不得違反這項原則。

根據可靠的估計，在開辦以後三年內便宣布破產的公司，佔百分之七十五。坦白說，這種朝不保夕的公司，根本不開辦倒還好些；因為生意倒閉，總會讓許多人倒楣。而重要的是這些倒閉的生意，大半是小規模的。從下列魯士先生 (Mr. T. G. Rose) 的統計表中，可以看出實情來。

這些小規模的公司有情感上的價值。但是，因為規模細小、設備簡陋，在管理與技術的進步上，障礙甚多，至於工作環境的惡劣，勢所難免。在我的新方案中，可能那些純粹因為虛榮而「搞小生意」的人數減少，但不至於使真正有創造能力與冒險精神的人沒有用武之地。生意的組織單位宜力求簡潔，以便使中上以上的人才多有負責的機會，避免大部分決策權落到幾個非常人物的手中。

一九三六年英國各級工廠一覽表

每廠 工人名額	工廠數額	%	一九三三年以後成立者	工人總數	%
1-25	108,765	76.9	4,776	709,943	12.8
26-50	12,636	8.9	1,157	447,824	8.1
51-100	8,738	6.2	605	622,118	11.3
101-250	7,155	5.1	695	1,134,048	20.5
1-250	137,294	97.1	7,233	2,913,933	52.7
251-500	2,565	1.8	258	885,856	16.0
501-1000	1,016	0.7	136	691,204	12.5
251-1000	3,581	2.5	394	1,577,060	28.5
1000以上	519	0.4	184	1,039,196	18.8
一九三六年總數	141,394	100.0	7,811	5,530,189	100.0
一九三三年總數	133,583	—	—	4,704,354	—

以上資料是從工廠管理處統計報告摘出，該報告每四年刊印一次。

有些接受現行經濟制度的人自然會質問：這樣限制了公司的收益，對公司有甚麼補償呢？不過我們的立場，是現行的經濟制度，過分偏重資方的利益，對勞方太不公道，遇到倒閉的事情發生，勞方比資方所受的損失大得多——因為公司一倒閉，僱員便會失業，而毫無撫恤。假如勞工在公司行政上有地位，那麼在生意困難的時候，減低工資，也就不太為難了；而平時的待遇，也不至於不合理。無論採用哪種制度，有剩餘資本而投資取利的人，在生意蕭條或公司倒閉的時候，當負上損失的責任。

為了使這些建議付諸實行，也許比較方便的辦法，

是將一切資金超過一定額數的企業，以公共信託局為最後股東或業主；而其直接的行政管理，則由依法產生而確能代表勞方、資方與管理階層三方面的董事會負責。

三、國家經濟問題，與國際貿易問題，有密切的關係。國際貿易在絕對自由競爭的情形下，會發生極大的惡果。所以要訂立最低限度的生活及工作標準，最有效的辦法，必須有勇敢的國際行動。國際勞工局的成就，是值得積極推廣的。落伍的國家，可以藉著專家的協助而進步。但是最重要的是承認在經濟上全世界——尤其是全歐洲——是共存共榮的。以往經濟獨立的國家主義，是造成世界慘劇的主因。政治範圍的界綫，與經濟範圍的界綫，不一定處處相吻合；勉強去使他們吻合，是既不合理又不合宜的政策。我們必須將貿易、移民、國際交通等一般的問題，交給國際機關處理，不可以讓各國永久各自為政。

在有效的國際機構尚未設立之前，各國應採取一種公認的關稅原則：關稅應限於以保護本國有發展可能的工業為範圍，關稅的稅率以適合保護工業的需要為限。這些方法可以防備外商的傾銷，並且可以將人工便宜的國家的人民生活水平提高，不致受資本國家剝削。但現行的關稅稅率，必須大量減低。

經濟獨立的國家主義所產生的最壞結果之一，就是使各國爭相求得「貿易順差」(favourable trade balance)。

有一派強而有力的政治經濟學家，極力主張這項政策。但是我們必須以道德標準來制裁政治經濟。無論這種經濟政策對國家的利益如何，站在道德立場上，它是不對的。因為這是損人利己的政策，是保羅所說的「體貼肉體的意思」。商業應該是（而且可以是）與大家都有益處的交易。為了使貿易符合它的「自然律」，應該有通盤計畫，使各國的生產者都能人盡其才，物盡其用，而且用得公平。黃金可以作為交易的媒介。在國際統一計畫尚未設立以前，有很多事可以用磋商的方式試辦進行，以期儘快達到目的。

此外尚有兩個基本問題，必須加以討論，那就是貨幣與土地的問題。

四、私人製造貨幣，久已成為過去，至今已不合時宜。貨幣有三種功用：1. 貨幣的產生，在於便利交易。而它所以能夠有這功用，是因為2. 它是價值的倉庫。人願意將實物換為貨幣，是因為可以將原物的價值存在貨幣中，隨時隨地可以使用；假如不然，便不如直接以物換物，更為方便。但是貨幣到手之後，卻又有第三個作用，3. 就是取用其他貨物和服務。一般人儲蓄的目的便在於此，而貸款取利之所以被認為合理，亦在於此。因為我若暫時放棄我由貨幣所應當享受的物質或服務的權利，而讓他人享受，他人自然應該給我合理的報酬。

在今日的市場中，現金的交易，只佔了很小部分。

大半的生意是藉著信貸的方法營運。

英國的銀行業務穩妥可靠，信譽昭彰，是我們不能不表示感激的事。英國銀行 (Bank of England) 的行政穩妥，已經是家喻戶曉的事。但是銀行的管理即使可靠，它的制度則仍有商榷之處。單憑記賬而取利賺錢，實在未盡妥善。而且銀行的利益與工業的利益往往彼此衝突；以金融控制生產，是一項錯誤的原則。

貨幣雖然有三種功用，但是始終只是一種媒介而已。單憑操縱媒介來謀生，已經是不合理，何況以此致富呢？如果某人貸款給其他人，或貸款給國家，他是犧牲了自己的享用權利，所以應當取得適當的利息為報償。但是如果單憑一筆空賬或信貸，則除了必須的手續費以外，便沒有收取利息的道理。這種信用貸款的利息，絕不應超過五釐或七釐。在這種低息信貸的情形下，私營機構必不肯做這種生意；因此，信用貸款便可以名正言順的成為國家的責任。

將現在的英國銀行和聯合證券交易所改為公營機構，似乎很有道理，就像鑄幣廠是國營一樣。至於其業務的直接管理，或由國家經營，或另外組織半官方式的公用局經營都可以。我個人認為另設公用局較好些。

五、財富的根本來源是土地。一切財富都是人將勞力運用在上帝所賜的物質上而造成的。這些物質都是蘊藏在土地之內，或育養於土地之中。英國馬豐會

議 (Malvern Conference) 的宣言說：「我們必須恢復對土地的尊敬，不再以它為潛在的財源聚處而爭先發掘，而是以它為上帝豐富恩賜的存庫，也就是我們生命的寄託。」舊約上的土地法所根據的原則，就是承認土地是屬於上帝的。在我們的一般法中，「普天之下，莫非王土」的立場，也是根據這項原則。所謂私人土地權，只是利用權而已。

嚴格主張這項原則，是很有道理的。在都市中，應當走上「土地公有」的路綫；因為地主在土地上所有的貢獻，公家都能做到，而且做得更好；只因為城市設在某處，地主便坐收昂貴租價，實在沒有道理。當然將土地收歸公有，必須付與地主相當的地價，或給予相當的期限，斷不可無條件的予以沒收。不過土地公有的主張，實在是強而有力的。

在鄉村中，為了公眾的利益著想，政策應當與都市有所不同。實在如果社會能夠證實產權相關的權益的話，便會知道現存的地主權益是過大的。現在讓我們談論那些與全社會福祉尤關的東西。

人生的基本需要是空氣、陽光、土地和水，這些在自然界中是取之不盡，用之不竭的。對於空氣和陽光，沒有人能據為己有，或向別人收費出租。至於土地和水，則應該沿用舊原則，以產業權為管理權，而不是佔有權。

土地並不只是物質的來源。所謂「大地母親」(Mother

Earth)，表示著人與大自然的關係的一種深邃真理；這真理在「耕者有其田」的制度下，可以充分發揮出來。所謂「有其田」，當然仍是指為著社會福利而有權經營的意思，而不是指為著圖謀私利而操縱的意思。一切不為公利而用的土地，都應該課以重稅，甚至予以沒收。假如有妥善的保障，讓私人有應用所有權，其結果比完全公有更好些。地主與佃戶的制度，倒不必武斷的予以廢除；時代的演進，和應用所有權的發展，會使它逐漸消滅的。假如我們採取徹底的土地公有制，便必須使從公家租用田地的人有相當的保障，使他感覺到對公家的責任，也享受到相當於私有土地的權利。

無論如何，土地不可成為個人私產。我們時常聽到這樣的事情：先人慘澹經營的萬頃良田，卻因為子孫不肖，典當一空。國家應禁止承受遺產的地主將田地典賣，或用作借貸的抵押品。如果地主負債，是由於一般的經濟恐慌，或是為了對社會有利的經濟計畫而貸款，便應該由農業部予以特別許可。負債過重的田地，應當由政府來強制清理。

租戶在租用期限上應該有保障；租金要合理；有權去修整土地；而因修整土地所投的資金，退租時應該由地主償還；地面上的禽獸魚鳥，應該歸租戶管理。

無論在城市或鄉村，大部分的矛盾現象，都可以用徵收地價稅的辦法來調節。這地價稅是單指土地本身的價值而言，土地上的建築物不計其內。在近代城

市的土地運用上，我們的制度絕對跟自然律相違。注意房客的利益，將房舍建築得合宜、整理得清潔的，市政府便加房屋稅，結果地主等於因此而受罰。而不顧房客的衛生，任由破壞污損的，則減其房屋稅，等於獎勵社會蝥賊。假如徵收地價稅，一定會鼓勵地主善用其地。至於估定地價，並不是非有專門機關不可。就讓地主自己估價報價；太低便由政府收購，太高便依其報價抽稅。所以應該估量土地的價值，並且按地價收稅，房屋稅則最好取消。土地稅的責任，會很自然的分配到一切利用土地的單位身上。在遺產制度仍有重要社會作用的情形下，土地遺產稅可以略為變通：將部分遺產收歸公有，而讓承繼人有分期購買原業的優先權。

以上建議，如果完全施行，國家的社會和經濟結構必然會有大改變，但不至於釀成突變和破壞。而且這種入手方法，可以將不同的建議分別實行，因時制宜，按部完成。既不需要激烈的革命，也不需要削趾適履的統一政策。

這些問題都是當務之急。恢復戰前的舊觀，已經不可能。戰事終結，各項統制機構廢除，並不足以使我們回到原來的地位。戰事期間已經有重大改變。和平來臨時，行動是無可避免的。我們要為民主而戰。但是只有民意在政府的決定性行動中，得到關注並諮詢，才能算是真正的民主。

最後，對於以上的各項建議，我想補充三點：

一、附錄中的建議，是針對常常聽到的挑戰——你們有甚麼辦法？——而寫的。我不承認說話與行動是兩回事。說話可以製造輿論，輿論夠強，就可以產生行動。但是向一位宣講原則的人要個具體辦法，也是一件很合理的事。因此，我就將我的個人意見列舉出來，請高明指正。其中也許有些可用的材料，以待比我更有實際經驗的社會改革家採取。我個人沒有資格擬訂可以實現基督化社會秩序的步驟。這些意見也許跟理想的標準很遠。希望藉著討論這些意見，有人能找出更好的辦法來，或者因此而找到正當的途徑，也未可知。

二、我希望沒有人把這些意見當作我的基督教政治方案。基督教沒有（也不能有）政治方案。這是我的基督化社會方案，也就是包含著基督教原則的社會方案。但是這並不表明所有基督徒都須承認這是聰明而適當的方案。

三、最重要的，我誠懇的希望信徒不要拿這些意見來代替福音的真理，假如我們必須在基督化社會和基督化個人二者之中選擇其一，我們當然選擇後者。然而這二者並不是相對的，如果沒有基督化的個人所組成的團體，同心協力地去促其實現，永遠不會有基督化的社會。基督徒應該聯合一切虔誠的同道，努力實行他們所共同信仰而服膺的政治信念，但每一位信

徒也當用他自己的信仰，就是他自己所體驗過的「基督的心思」，對於現行制度和新的方案，加以獨立分析和判斷。

拓思系列

- 針對現今信徒
 - 探索嶄新出路
 - 回應時代呼召

- 1 忿怒·性 何樂維著 許立中譯
- 2 疑惑·死亡 何樂維著 許立中譯
- 3 祭祖迷思 楊克勤著
- 4 痛苦的奧秘 (重譯本) 魯益師著 鄧肇明譯
- 5 香港的遠象 陳慎慶編
- 6 孝道·心 陳耀南著
- 7 團契生活 (譯自原文新譯本) 潘霍華著 鄧肇明譯
- 8 透視屬靈神學 楊克勤著
- 9 近代神學淺說 威廉·何登著 梁敏夫譯
- 10 花生福音 蕭脫特著 蘇恩佩譯 舒爾茲圖
- 11 自由與承擔 余達心著
- 12 如此我信 周聯華著
- 13 基督教與社會秩序 湯模威廉著 張伯懷譯
- 14 宗教的社會功能 李志剛編

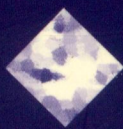
本書被譽為「福利國家的重要橋頭堡之一」。書內清楚指出教會
有責任將上帝對世界的心意，向世界分享說明，並努力糾正社
會上不公平的現象。他亦就教會如何參與社會，提供原則性的
方向及實際的指引，幫助全體社會遵行上帝的心意。



「因為教會的職務是執行上帝的旨意，而
上帝的旨意又是貫徹萬有，所以教會必須介
入世事。」

湯樸威廉 (William Temple, 1881-1944)

英國第九十八任坎特布雷大主教，亦是普世基督教會協
會籌備會主席，基督教政治、經濟和公民議會主席。他
一生致力於教會合一運動及社會改革，認為教會應當關
心社會問題，如同關心個人靈魂一樣。



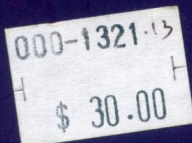
「雖然基督教參與社會秩序不是傳福音，但卻
是福音化的過程。因此，參與社會建設不是次
等的責任，而是構成福音的一部分。」

龔立人

香港中文大學崇基神學組教授。著作《眼淚並未抹
乾》獲二〇〇一年湯清基督教文藝獎神學論著組年
獎。最新著作有《爸爸的心肝寶貝》(文藝, 2003),
《神聖與凡俗：市井的信仰與靈性》(2003)和
《勤人與神和好：教會的身分》(2002)。



Cat.No.1321.13



ISBN 962-294-265-2



9 789622 942653

封面設計: 陳嘉明