

湯璞威廉著
張伯懷譯

基督教與社會秩序

上海廣學會出版

湯樸威廉著
張伯懷譯

基督教與社會秩序

廣學會出版

中華民國三十五年九月初版

基督教與社會秩序

每冊 國幣

(費另加)

著者 湯樸威廉

譯者 張伯懷

出版者兼
發行
者
學會

上海博物院路一二八號

印刷者 成印刷所

▲ 版權所有 ▼

CHRISTIANITY AND SOCIAL ORDER

by

WILLIAM TEMPLE
Archbishop of Canterbury

Translated by

W. B. DJANG, M.A.

Price:

Postage Extra

CHRISTIAN LITERATURE SOCIETY

128 Museum Road

SHANGHAI

1946

基督教與社會秩序 湯樸威廉著 張伯懷譯

(一九四六) 一〇六面

本書是討論教會與社會秩序之關係，內容包括：

- 第一章 教會有何資格過問世事？
- 第二章 教會當如何干涉世事？
- 第三章 教會過去曾否積極過問世事？
- 第四章 基督教的社會原則：（一）基本原理
- 第五章 基督教的社會原則：（二）間接的原則
- 第六章 自然秩序與自然原則的優越地位
- 第七章 當前的任務

本書著者湯樸威廉博士，是基督教會著名的領袖人物。在一九三七年曾任英國愛丁堡世界信心與秩序大會主席，並歷任教會工作人員教育會會長十六年。現任基督教全世界教會協會臨時委員會主席。

這一本書是對於基督教入世的重大問題，有詳細的討論，凡我基督教同工，很值得一讀。

Christianity and Social Order by William Temple, Archbishop of Canterbury, translated by W. B. Djang, M.A.

(1946) 106 pp.

In this book one of the outstanding leaders of the Christian Church discusses the relation of the Church to the Social Order under the following headings:

- (1) What Right Has the Church to Interfere?
- (2) How Should the Church Interfere?
- (3) Has the Church Claimed to Intervene Before?
- (4) Christian Social Principles: (A) Primary
- (5) Christian Social Principles: (B) Derivative
- (6) The Natural Order and the Priority of Principles
- (7) The Task Before Us.

In 1937 Dr. Temple was Chairman of the World Conference of Faith and Order at Edinburgh. For sixteen years he was President of the Workers' Educational Association. He is now Chairman of the Provisional Committee of the World Council of Churches.

This is a challenging and stimulating discussion of this vital problem.

基督教與社會秩序

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，到處都有許多同道，甚至個人信仰和行爲都很篤誠的同道，表示反對。一般的說，人們都認爲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、和政治、而有所主張，便是越俎代庖，多管閒事。一九二六年英國礦工風潮正在危險的時候，有幾位主教會設法約請政府、礦商和工人的代表舉行聯合會議研究解決辦法；當時英國首相不客氣的反對說：「假若將教會關於信條的糾紛交給鋼鐵協會處理，不知主教們將作何感想。」他這個說法似乎很得到一般人的贊同。

(一)

真正熟讀歷史的人很少。當今之世，人們既認爲教會的興趣是在來世，在使人們的信仰

和行爲有進到來世的資格，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，也許是根本沒有影響。甚至有人假定教會對政治不發生影響，是當然的現象，是自古皆然的天經地義。其實呢，這種假定倒完全是近代的看法，而且也很成問題。

自然，任何假定都有它的根據；這種近代的假定也有。第一，近代人公認人生的每一部門都有相當明確的界限，而且在牠本行技術方面有獨立自主的權利。第二，在教權至上的時代中，宗教思想家，很容易忽視了別的部門的獨立和自主。例如當伽利留 Galileo 發明地是球形的學說的時候，神學家曾經根據經典的遺傳，干涉科學的主權。在牽涉着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，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。羅狄之氣勢凌人固爲實情，但不失爲窮苦大眾的真正朋友；而且他之抑制剝削窮人的「進步潮流」(“Progress”)，確實發源於正義之感。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，他的德行却未曾受到後人的正當賞識；教會歷史

家並不會比他的政敵更體諒他。」（註一）

羅狄並非立異標新之人，他是一位徹底的守舊派。他是在企圖維持中世紀的遺規，就是一切宗教革命家都要維持或重新樹立的遺規。拉鐵梅 Latimer 固然是一位改良崇拜儀式和神學教義的革命家，然而在維持政治和經濟道德的主張上，他却保持着先知遺教的立場。在任何時代，教會都不曾有效力的統治着政治和經濟的力量；但是教會的主張卻不僅是徒託空言。弗洛棧司 Florence 是中世紀資本家的大本營；連在此處當十四世紀的時候，政府也不時對於貸款取利的銀行家予以制裁和處罰。」（註二）兩世紀之後（一五七一），「約克大主教葛立達 Grindal 也曾通令教區民衆，將一切以任何方式放債取利之人，送交懲戒委員會，予以處罰。」（註三）

英國在「復辟」以前，教會始終未曾放棄她對於世事的道德控制。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爲任務；然而這種情態並未曾長期繼續。創立美以美會的維斯里，雖無意將教會牽入政治，他的奮興運動，却造成了此等結果。禁止黑奴制度和販買黑奴的生意，雖然是政治方案，而推行其事者，却是復興派的宗教人士，也是發源於宗教熱誠。據說維多利亞朝第一任首相梅利邦公爵 Lord Melbourne，在聽過

一位復興派牧師講道之後，憤慨地說：「若宗教干涉起私人生活來，那還得了？」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，但是教會畢竟在有增無減的過問世事。

教會恢復過問世事的過程，是一段有趣味的歷史。第一個階段是廢除黑奴販賣，和解放黑奴的奮鬥。這個運動是發源於人道同情，注重在被奴隸的個人們之幸福。不久即跟蹤而起的是監獄改良運動，先後由約翰侯維德 John Howard 及伊利沙伯費資 Elizabeth Fry 爲領導之人。再後則爲各種勞工福利法案 Factory Acts 之成立：勞工福利案之主要目的，依然是注重個人；惟此項法案，既須要政府的監督，又牽扯着勞資兩方的關係，已經是含有政治和社會意義了。正在勞工福利案通過議院之時，雅各盧敦樓 James Ludlow 莫里士 F. D. Maurice 與金聲厲 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 郭汭 Gore 和何蘭德 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爲止。其登峯造極之作，也許是一九一四年在英國貝明罕 Birmingham 舉行的「基督教政治經濟與公民問題研究會」Conference on Politics, Economics and Citizenship，簡稱 Copee。

這個簡單的歷史述評，顯明了今天教會之過問政治和經濟問題，並非越權行動，乃是重新執行其固有的權利，也就是曾經普遍被承認而到處被尊敬的權利。同時，歷史也顯明此項權利若是運用不當，而干涉到其他部門的「技術獨立」的時候，也會遭遇失敗的。假若藝術家爲了牟利起見，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，宗教無權爲之設立規矩。宗教可以主張科學的研究，應該以尋求真理爲目的；不應以標榜某種政治立場（像國社黨控制的德國科學家）爲目的。宗教可以宣佈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劃一定造成某種經濟結果。倘若某種的經濟利益有礙于其他更高尚的利益時，宗教可予以反對，因爲截至目前爲止，人們還沒有接受這個以經濟勢力爲高尚社會生活工具的原理。我們都承認過去工業家靠着剝削窮人，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爲前題。

(一一)

就現時情形論，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）現行的惡制度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，在英國造成人間痛苦者，有三大因素：居室狹陋、營養不良、與失業、是也。居室狹陋的種種痛苦，是極容易想像到的；不過未曾身歷其境之人，很難體會到個中真味。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；蓬勃好動的兒童，缺乏遊戲場所；其中苦味，是經年累月永無止息。貧民區中環境的污濁，並非由於其人之不愛整潔。將貧民遷移到良好環境的住宅區中以後，半數以上的人，均能維持新的標準；四分之三以上的人，至少可以適合新環境的條件。因此，我們對於擁擠不堪污濁逼人的貧民居所，倘繼續的視若無睹，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，激憤好怒的心緒，暴躁無恆的脾氣。這些特性，都是與良好生活相衝突的。當然受影響最大的是正在發育的兒童。然而兒童時期營養不良者，很難發展成有健強體格和健全人格的成年。有人在貧民區中

提倡體育，而沒有兒童參加，因為怕運動之後吃飯太多。

失業是最可惡而可怕的社會罪惡。近年來更變本加厲帶上了一幅惡性形態。過去我們早已熟悉了「偶然性失業」、「季節性失業」、和「循環性失業」的現象——這些名詞，好像造成了一個罪惡的連環。最近又產生了「長期性的失業」。

偶然性的失業，不過是一件工作的結束和第二件工作開始以前的休閒時間。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，是某種職業所必有現象，每年在一定的季節中沒有可作之事。季節之來，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；他們的民衆學院，就是利用失業的季節，給人們以教育的機會。其課程中，包含本國歷史與文學，和農業合作的原理：這種教育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，再加以妥善保險的制度，季節性的失業可以變為很寶貴的享樂機會。

循環性的失業，比較嚴重的多。（註四）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「經濟恐慌」的互相交替，所謂一盛一衰循環不斷。一九一四年以前情勢最為嚴重。慈善家組織許多粥廠施濟，以救窮人家室免於飢餓。戰後復員時期，軍隊

的編遣，和戰時工業的停止，也造成了大批的失業業者；國家之未曾釀成革命大患者，幸虧有所謂「振濟」制度之設立。然而循環性失業的影響，依然是極其可怕；因為失業的時間大半很久，所以它所造成的問題，幾乎與最近出現的長期性失業相同。

在現行的制度之下，長期性失業似乎是不可救藥的一種病症。惟一解決之道，似乎就是戰爭。有心研究這個問題者，不可不看「沒有工作的人」"Men Without Work"那本書——劍橋大學書局出版。其主要之點有二：

(甲) 這種失業所產生的最大惡果，便是使失業業者感覺他們是見棄於社會而流落在生活圈以外。無論他們所得的物質援助有多少（在大戰以前大半是不敷所需），不能解除他們最大的困難——感覺着社會不需要他們。除非修養程度已經到了「安貧樂道」的人，都抗不住這種感覺的侵蝕腐化。因為一個人若沒有服務的機會，他不流於「遊手好閒」，甘作「流浪份子」，即流於「憤世嫉俗」、「鋌而走險」的道路。這種精神上的孤獨，已經被認為是失業生活中最難當的重擔，最危險的毒劑；社會的失望，比身體的飢餓更難當。因此，縱然失業者的收入，和有業者一般優厚，也不足以補救；除非失業業者有屬於知識的興趣，能以讀書研究或從事寫作以服務社會，他將甘心偷懶，不務正業；社會所謂「流浪分子」的人，已經

很夠多了，非設法使人有可作之事以供給社會的需要，不能解決失業者的真正問題。因爲人生的真正義理，便是「互相爲生」。

(乙)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，年紀大而曾經各有正業的人，都情願再找工作，縱然工作的代價比救濟費還少，他們也願意。青年而向無專業的人，均甘心偷懶，依靠救濟，縱然有收入較好的機會，也不肯作工。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，是極端憤恨；但是他們又不喜歡呆板的固定工作，他們已經墜落到覺得萬事皆非的狀況中了。

失業的唯一補救，便是有正業。從教育終止起始，到身體衰老爲止，其間不可有比休假期再長的失業時間。換一句話說，我們必須找到一種社會秩序，使人人都有經常的職業。在沒達到目的以前，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着人們所服膺的價值觀感，同時也將這些觀

感播種在第二代人們的意識中。若是國家制度是像斯巴達、普魯士、和德國、以「軍人至上」、「武力第一」爲口號，這一定證明擁權當政的人們，也許只是一小部份的國民，是尙武好戰之人；這種制度，會在它每一代的青年人心上留下一個深刻的印象。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。

國社黨將一切德國青年都拉到希特拉的集團裏，叫他們養成國社黨所需要的資格和品性。我們英國將一切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），使他們拚命爭軋，各爲己利（這是壞的方面）。我們的社會制度，也許不是特別設計的，然而其有作用則相同。它使人永遠在奮鬥競爭，各爲己利。大家久已公認經濟制度有極強的教育作用，好的方面和壞的方面是一樣。前代的經濟學泰斗馬歇爾 Marshall 認爲經濟制度在影響思想陶冶國民性格方面，力量不減於宗教。當教會發現了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。假若經濟的影響是與她背道而馳的時候，她也該用全力來將牠改變，使牠成爲朋友。在我們英國的情形，到底是站在那一方面，我們下文中再討論。簡單的說，教會若是忠於她本身的使命，不能不對於經濟制度有所批判，而且根據批判有所主張。

(三) 站在道德立場上，對現行制度，也有不能已於言者。問題的所在，不只是「貧」
「富」之爭。我們現行制度之劣點是「不公道」。初期的失業風潮中所用的標語——「廢除
你們的慈善救濟，給我們公道待遇」——充分表示着批判者的認識。假如現行制度是神聖而
合理的，則富者解囊對貧者施以救濟，便是極可頌美的德行。但在那對現行制度懷疑或根本
反對的人看來，慈善的救濟款是鮮血淋瀝的。爲什麼有的人就有餘而可以施捨，別的人反需
要人的救濟？

無神派的人對此問題，可以置之不理，因爲除了信仰上帝之外，沒有方法相信人類的平
等。在任何一方面說，人都不平等。但是若相信上帝爲父，人類都是上帝的兒女，則人的地
位必然是平等的。在這個「地位」平等的前提之下，其他體力、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。然則同爲上
帝兒女，爲什麼有的人有發展才能的機會，選擇職業的自由，而有的人必須作環境的奴隸，
供他人的牛馬呢？以「公道」爲立場的挑戰，基督徒不能置之不理。他若不肯屈伏而自己承
認失敗，必須出來應戰，而將此「不公道」的罪狀祛除。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，新約上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，正像耶穌在身體中的時候完全以遵行天父的旨意為念。這個身體有幾個使命，而其中之一是受苦。基督徒作教友，不是為在今世及來世得到甚麼好處，乃是為擔負一份責任，使教會在今世及來世都能執行上帝的旨意。

簡單說來，道理也很明白。上帝能創造萬物，使他們按照定律而行；日、月、星辰、分子、原子，凡在自然界中者皆然。但是上帝也造了有情感有意志的人類，雖不像自然界之循規蹈矩，而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，用這種方法使那受感動而皈向主的人成為新的集團，作拯救全世的運動。

若是我們抱着這樣的宗旨和希望作了教友，我們必須對於人類的每一個活動和範圍，問一問上帝的旨意何在？若是我們在某一種活動中，找到了上帝的旨意，這一種活動一定是最純正而最自然的活動。人類各種活動的關係，若能依照上帝的旨意，而樹了正當的關係，社會秩序便與自然秩序完全吻合，而毫無軒輊。假若社會秩序不是像自然秩序的和諧順序，教會的責任便是設法予以糾正。假若某種活動本來是一個工具，而當事者將牠當作了目的，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「過問世事」。

(註一) 陶寧：宗教與資本主義之興，一七〇，一七一頁。

(R. H. Tawney: Religion and the Rise of Capitalism)

(註二) 同前，二三七頁。

(註三) 同前，十六頁。

(註四) 貝文直：失業——一個工業問題。

(Sir William Beveridge: Unemployment-AnIndustrial Problem)

第二章 教會當如何干涉世事？

一談到教會歷史，人們心裏便想到一部神學爭辯的紀錄，一套教會的重要會議，和一些教義信條的成立經過；這些都非常重要，當然無可否認。但是教會歷史之偉大，固不止於此也；它乃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，大部份都未曾被列在她的成績之內；其實，這又何妨呢？因為「成績」云者，不過是一部份人對於另一部份人的看法，而基督徒是不希望求人的稱贊（約翰五章四節）。當然有的人若是明白教會所有的一切善舉，一定會更肯進入教會，更易接受福音；這當然也算是一份收穫。然而每一個人必須先覺悟到自己的缺乏，纔能夠在基督之內得到滿足——不真切的收穫，可有可無。我主張人對於教會所作的事績，應當有清楚的認識，不是要替教會爭榮譽，爭成績，乃是要使人避免由於認識不清而思想不正，以致在行爲上發生不良的結果。

教會對世界的貢獻，十分之九是藉着教友們在組織上與教會不相干的政治和社會責任中實現出來的。例如黑奴生意的廢除，奴隸制度的取消，是因為威秉福 Wilberforce 和他的明

友們受了基督教信仰的感動，而後不遺餘力的推行的；也是根據基督教的原理，取得同道國民的贊助的。有遠大影響的「監獄改良運動」，也是因爲有一部份當局者，根據基督教的教義，想通了國家對於犯人應當施行的待遇。除了具體的善舉之外，社會中彼此關係方面的改善，也有一大部份是因爲有些人，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「基督之心」，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，更爲重要。從這一方面說，教會對於解決社會問題的任務，端在培養好的男女信徒，因爲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，教友們以公民資格，在決定國家大政——影響國家生活及國家命運的政策——上所發生的影響也十分重要。有組織的教會，絕不可擁護或反對某一項國家政策。因爲政策的決定，往常總是有專門性的判斷爲背景。在政治經濟範圍中，對於某種因果的關係，絕不是單憑着基督徒的資格可以判斷的。縱然基督徒的自私自利心少些，也不足以使他比無神派更有把握的了解某種政治或經濟關係。上次大戰之後，英國主教們大半都是擁護國際聯盟主義，而古壘司太主教 *Bishop of Gloucester* 獨不同意。此次戰爭

爆發之後，他說國際聯盟和他的擁護者應該擔負此次大戰的責任，因為他們曾使人們依賴了一個根本不會存在的保障。假若我們認為這一位見解與衆不同的主教信仰不及其他的主教們篤誠，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，世界上從來不會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。縱然絕對多數的同道都贊成某一政策，總會有一部份同道不贊成。不贊成者，依然是忠實篤誠的教友；佔多數的同道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，提出幾件具體的意見，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。但是假若約克區主教會議中，有人竟激於一腔熱誠，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，竭力予以反對，並且以大會主席的資格，宣佈此項提案爲不合法。教會可以爲了福音和信仰，完全奉獻自己；但不可爲了任何臨時性的政策和議案而奉獻自己。

教會本身應該拒絕參加政治活動，然而教會却不能完全謝絕政治責任。她應該公然主張教友們當以基督徒的精神盡他們的國民義務。一九二四年，貝明罕之「教會與政治」會議之

後，倫敦城某區的基督教納稅公民自動向市府請願，要求市府增加他們所擔負的稅捐，以便將市內貧民居所加以改善。戰前最後的一度經濟繁榮之後，當英國國家收入充實，政府正在考慮普遍減輕所得稅的時候，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，不斷的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撐持。大體說來，英國保守黨和工黨是代表着有產無產階級的兩個壁壘。這是在政治上不健康，在倫理上與宗教不符的事。教會對教友們應該經常的教導，使他們在投票的時候，要認清這一個正待決定的政策，是對國家全體更有利益，而不是對自己更有利益；並且要攷慮所謂「利益」云者，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；德國的國社黨運動是最顯著的例證。

對於以上的討論，大凡對於這個問題，曾經費過思想的人，都可以同意。大家都公認教會的男女同道都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而需要比較迫切的人們的利益。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

有公義精神而肯將本身利益放在公共利益之後的同道們各自努力，而教會本身反袖手旁觀，不予以任何的協助嗎？德國國社黨將志願爲國服務的份子，鍛鍊成了有計劃的國家至上的集團，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，不給基督教公民們以適當引導麼？

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比較弱小的國家吞併，而使我們的國家更富強，是否真正有利於我國？賺得全世界而喪失了國家的靈魂，是否國家之利益？不是！爲什麼不是？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，一切破壞此秩序的行動——無論個人愛國的熱情和動機是多麼單純——不是都當認爲是違法犯罪的勾當嗎？

我所爭執的，就是教會應該在這一點上，收復她已經失掉的地盤。在過去時代中，她曾經在這些問題上有很活躍的動作。她曾經爲已往的時代，立下過相當完備的原則，作了國家政治所遵守的規律。爲了種種的原因，教會曾不幸的從這個廣大的人類活動中撤退了；然而教會若不能收復這些喪失的領域，教友們個人的政治義務也斷難順利完成。

有些人也許會說，此項論調，是與教會只能標榜主義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。然而只要我們有原則上的主張，我們就難免踏進實際的領域——就是過去三世紀中教會所退却出來的領域。無論我們如何小心翼翼的不直接干涉政治，總不免多少落些干涉的嫌疑。干涉與不干涉的分野，是很不容易弄清的。也許等我們將教會干涉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，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」者，必須合乎基督教的道理：創立基督教的政治原則，其目的就是在指明正確的基督教的政治見解。

因此，對於「教會將如何過問世事？」一問題，我們的答案有三：（1）教友們必須以基督教的精神貫注其私人生活的各方面；（2）教友們必須以基督教的精神盡其國民責任；（3）教會必須有系統的將基督教的政治原則和經濟原則予以明白的宣示，使教友有所遵循——這自然也包含着排斥一切與基督教原則不相符合的習慣、制度、和社會活動的責任。

教會應否對某一個具體的問題，類似地方上已經決裂的勞資紛爭等，予以直接干涉，我們的答案是，教會本身是不應該正式干涉的。她有她可供獻的意見。假設她的意見被採納，

糾紛總可以避免。教會向來少作具體的解決方案。她能作的，乃是將雙方的思想和感情提高到另一個水準上，因而使兩方的爭執自然消除。在歐洲東南部，有的地方因為民族、宗教、和文化背景的複雜情形，大家不能犧牲自己的成見，社會永遠得不到安寧。在現狀之下，任何問題都沒有解決的希望；然而假若大家都實行「愛鄰如己」的道理，便不會再有問題。問題雖不會因此解決的，却會由此消除。

所以主耶穌曾拒絕爲人分家的責任。大概兩弟兄中有一位覺得吃虧，因此來請求耶穌說：「主啊，請你吩咐我的兄長和我分開家業！」但主不接受此責任，他說：「誰立我作你們斷事的官給你們分家呢？」他進一步的勸他們不要與人分爭，說：「你們要謹慎自守，免去一切的貪心。」因為兩弟兄若有一位無貪心，就不至有分爭發生。

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，是可以使兩造接近，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，沒有人以爲主教的行動是超出了範圍。一九二六年，英國煤礦大罷工期內，一部份主教們的行動，在本書卷首已經提過。當時煤礦罷工，和它所引起的全國總罷工，已經遷延數月而未會

解決。這些主教們，其中也有我本人，便設法使雙方接近。他們自己並無任何建議——因為提出解決方案，便超出了他們的任務範圍。但事前政府所派的調解委員，曾提過解決方案，未被接受。我們決定要查明勞方資方對於所提的解決方案，到底有多少接受的可能。兩方面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張本；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張本，資方可以同意。其後資方變卦，我們只好將真情報告首相。我們在這樁事上的努力，顯然是完全失敗的。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，請雙方予以攷慮，用為談判的根據，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；果爾見諸實行，將使教會離開了傳統的範圍，越過了正當的界限。誠然，十八世紀的教會，幾乎是以研究神學與培養敬虔爲其僅有的兩大任務。這兩件事，在任何時代都是教會的基本任務。教會若是沒有她所標榜所主張的事物，便失掉了她的特殊地位，而與一般的社會團體無大分別矣。教會的特殊性質，都是從她的基本信條而來的。所謂基本信條者，就是她相信是由上帝昭示的真理，也就是不能不宣告天下的大道。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；要得着真理的好處，人必須有適當的感應；對神的正當感應，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，而使教會甘心退却到最後的壁壘之中，以個人修養爲主。精神疲憊的時候，人會感覺到休息生養的需要；然而元氣恢復之後，便又想東山再起；由宗教奮興而進入文藝復興；由文藝復興而轉到社會福音；近兩百年來，風起雲湧的注意世事，實爲教會復興之自然發展也。

不諳歷史的人，對於教會之過問世事，老以為是不遵古訓而立異標新；在有識者看來，宗教之控制人生，應當對於內心的修養和外表的行爲，同時兼籌並顧，乃是最自然而最正當的。我們已經提到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。然而教會對於世事過問，並非今人的杜撰，從起頭基督教的信仰就對於社會生活和個人生活發生了深刻的影響。基督教的教義中，充滿着有關社會的道理。

原始教會因爲有了真實的精神團契，很自然的實現了一個凡物公用的社會團體。在這個小小的團體中，因爲充滿了基督的愛心，大家能彼此相愛。這種精誠相愛的關係，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，便是人人出於自動，出於自然。信徒們不覺着產業是自己的。當然這種無計劃的共產生活不會持久。縱然人們的信仰篤純，團體只要擴大，問題自必日增。然而原始教會畢竟爲我們留下了一個範疇、一個標準。她的共產生活，與今人之所謂共產主義者，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（使徒行傳四32五4—8）。

亞拿尼亞和他妻子撒非拉也仿效一般同道的辦法，將財產變賣，把一部分收入獻給使徒，一部分留作己用，却假裝是將一切都獻給了教會；彼得之斥責，是因為他們「裝假」，並不是因為他們私自留下一半。「爲什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，不是你自己的麼？既賣了，價銀不是你自已作主麼？」

這一點的分別，極關重要。從心理上說，自動的受貧和被迫而貧困，自動的凡物公用和強制的廢除私產，是有天淵之別的。所謂冒險精神，必是以安全生活爲背景；所謂犧牲精神，必是以所有權利爲前提。犧牲財產，是個人自由最高尚的表現；禁止私產或私產充公，是侵犯個人自由最顯明的措施。

我們現在所注意的，不是原始教會與共產社會的分別，乃是證明基督教的信仰從起初就有社會的和經濟的表現。當時並無確定的明文原則供給國家參攷。基督教會不過是一個小小的信徒集團，不惟對於羅馬帝國不會發生大的影響，即對於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，便逐漸的造成她的社會哲學。教會的思想難免受着摩西律法的影響，例如關於土地分配的禧年法（利未記二十五章），和禁止剝削窮人的銀行法（利未記十五章與申命二十三章）。教會範圍日漸擴大，教友人數佔據了相當可觀的地位，而且常受

逼迫的時候，教會就不得不爲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的時候，這些原則更爲重要。

聖經的基本教義，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，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」。因此產權是該有，但必須人人都有；最後所有權既屬於上帝，人們只是受託於上帝，爲之代理，故受託情形應隨時予以調整。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，而使每一家庭可以保持一部份產業），便是以土地屬於上帝爲根據。列王時代中，先知們曾一再的攻擊地主們的侵佔傾向。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」（五章八節）。彌迦說：「禍哉！那些在牀上圖謀罪孽造作好惡的；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」（二章一——二節）。此處之所謂「好惡」，並不僅指經濟而言。其事之可惡，是因爲它妨害了特特良 Tertullian（第二世紀中北非洲的教會領袖），所謂基督徒的「產業團契」*Followship in Property*——他以為信徒若有真的思想和精神團契，總當有經濟團契的。

摩西的律法是針對着自給自足之小農業社會而創立的。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，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。

在羅馬皇帝康士坦丁 *Constantin* 信道以前（公元三一二年），教會所已經到達的境地，在名儒刺譚修 *Lactantius* 的著作中，寫的最清楚。他的基本思想是「享用平等」；上帝豐富的恩賜，原為供人享用，所以享用有餘的人，應該分給那不足的，方為公道。刺譚修著書的時候，基督徒在社會中仍然是一個很小的團體，代表極少數的民衆。不過信徒們應當思想團結，精神一致，在他是視為理所當然的。

他以為私有財產制度是建立在罪惡之上的；因為人們若真的全心愛上帝，並且愛鄰如己，他們一定會踴躍的為公共的福利而勞動，不肯在自己所需要的享受之外有所希圖。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，勿寧說是為保障窮人的生活。

康士坦丁信道之後，教會不但得到了國家的承認，而且將國家元首列在了同道之內，教會因之亦有所改變。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同道們彼此

之間的親密熱情，以及由此而產生的種種美德。他們取得了權柄，因此有輔佐政府的責任。這時代的偉人聖安羅斯 St. Ambrose，是一位由達官顯貴而轉入教牧工作者。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爲萬人公產，以地產爲萬人公用，而貪欲之心創立了私產制度。」（註一）

此種見解，並非共產主義的根基。固然，在完全人——純粹以公義與慈愛爲生活準繩者——中不會有私產制度。然而人類既不完全，所以在現實世界中，連教父們也承認私產制度爲合法。它不是上帝旨意的直接表現，是上帝旨意在人類因軟弱未能恪切遵守的情形之下所有的表現，所以私產權利，不能是絕對的。聖安羅斯以施捨爲義務（當作之事）而非慈善工作，是很耐人尋味的立場。

聖奧古士丁 St. Augustine 公然的說，私產是國家所製定的，只有在國家的保護之下能夠存在。「國家」，據他看，因爲人類有犯罪的傾向，所以必須有國家權力繩之以法。由此看來，「國家」的組織雖是神聖，却是因爲人類的罪惡而產生。此立場與聖安羅斯的立場相同，不過哲學基礎較深。十二世紀編輯「聖法大全」*Compilation of Canon Law* 的顧立身 Gratian，也是說私產是在向人類私心妥協狀況下的合法制度。

在這些人的著作中，都可看出犬儒派 Stoics 的影響來。等到集中世紀思想大成的聖多瑪阿奎諾 St. Thomas Aquinas 的時候，除了犬儒思想之外，又加上了亞里斯多德 Aristotle 的思想——人類的社會性。因此他將私產制度分爲兩方面：私產若是專指管理權與支配權說，是合法的制度；若是指專用權或獨享權說，便是非法的制度。（註二）

他對於第一方面的申述，很近乎現代思想。他說這一類的私產『因爲三個理由是人生所必需。第一，因爲人對於自己的東西比公衆的東西，要管理的好些；在奴僕衆多的地方，人都怕自己多作了一點，或是別人少作了一點。第二，各人事有專責，則秩序容易良好；沒有清楚分工的團體之內，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，聖多瑪說：「身外之物，人不應該視爲私有，應當視爲公有，隨時分給有需要的人們。」在這一點上，他的立場和刺譚修、安羅斯是一樣清楚而堅定；他甚至說，若是因缺乏而偷竊，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，別無滿足之術。在這種情形之下，「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；嚴格的說，這不能算是偷竊或搶劫」。（註三）

綜合以上所論，顯而易見的，從原始教會到中世紀的鼎盛時期，基督教的信仰都會覺得對於社會的經濟問題上有過問的責任之事。而且依照基督教的傳統，私有財產雖然合法，乃是由人類之軟弱而產生的制度；因此，私產之用途當以社會公益為前提；其管理，應為委託代管性質，而不應為所有主權性質。

教會的社會教訓是以聖經為磐石。宗教革命的領袖們也曾根據聖經否認了許多天主教的遺傳；不過在這教會的社會責任一點上，宗教革命者實不如中世紀教會更合乎聖經。他們根據第八條誡命，擁護了私有財產制度；意思就是說，上帝既然禁止偷竊，必然以私產為合法。清淨派的新教徒以十條誡為唯一根據，未免近乎斷章取義；不及中世紀思想能以全部聖經之教訓為基礎，更為妥善也。聖經的教義，無疑地承認了私產制度為合法的事實；同時，也指明了產權是有條件的，並不是絕對的。

連宗教革命者也主張財產所有權是附有道德責任的。最有力的清淨派作家厄木司 Ames 依舊承認「在極端需要中，一切東西都該公用」。只有貝士德 Baker 認為「不可偷竊」的誡命是絕對不易的。只是他不曾對「偷竊」下過道德的定義。

英國的清淨派和大陸上的宗教革命者所處的環境，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，認爲是有靈性根據，而且極力的爲它作宣傳。凡一切可以加強個人主義的事，他們都歡迎，其中最重要的，便是置買財產和處理財產的自由。他們對於財產的消費，立下了高的標準，將記賬認爲宗教責任之一，這是前所未有的立場。守舊些的宗教革命者，爲了應付走極端的小宗派起見，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：「基督徒的財產名義、權利、和所有權、並不像復洗派所主張的公有。」所以宗教革命者，在神學上雖然與中世紀神學家大致相同，對於財產制度問題，他們却以道德的制裁來限制私產用途，而不以社會公用爲基本原因。有利的勤勞，是人當盡的本分。節省的消費，和有計劃的儲蓄，並對窮人的捨施，都是一樣重要。徹底推行此項主義者，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。」他對於第二第三兩點，尤其認真。他不承認有錢者就該多享受。「也許你以爲你化的起錢！這簡直是最單純的胡說。你額外的財富是誰給你的？更正確些說是誰借給你的？或是存在你手裏的？……將上帝所委託的東西隨意妄化，是下地獄的捷徑。」（註四）

這位十八世紀的奮興家——維理公會的創立者——的宣言，使我們聯想到十四世紀一位學儒派的著作：「凡已經豐衣足食，而依然勤勞致富，以便提高自己的地位，或備他年坐享

安逸，或使子女安富尊榮者，均係受貪婪、私慾、和驕傲的唆使和引誘之人。」（註五）學儒派中絕不會有人說「努力賺錢」的話。這種主張也很難在新約中找到根據。新約對財富雖不認為是罪惡，却相當的鄙視。在外表的行爲上，學儒派與宗教革命者對人的要求，並無大分別。其不同乃在其立足點之轉移。中世紀學儒派經濟哲學的兩條柱子，是「公道價格」和一無息貸款」。宗教革命者將此兩項都置之度外了。

我們姑且不必去研究「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，會有他的當然地位。什麼是「公道價格」？如何實行「公道價格」政策？都曾經因爲環境的改變，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，却始終是十分簡明的——物價的規定，應當有道德的根據。除了成本與合理的利潤之外，商人不應該視顧主的購買能力而任意高抬物價，更不應該因利用顧主的急需此貨而勒索高價。關於這一層最詳明的理論，莫過於十五世紀時弗洛稜司的聖安妥寧 St. Antonino of Florence 的著作。他承認市場上供求的變化對價格是有極大影響的。因此，對於本原則的應用，認為有伸縮的餘地。然原則的本身却是不容改變的。在相當限度之內，物價可有高低；超過了合理限度之外——縱然顧主甘心多付——便是貪慾、敲詐。初期的賈爾文派 Calvinists

宗教革命者，依然維持過此項原則。其後因爲「放債取利」之禁令廢弛，「公道價格」之制度亦隨之解體。在這一點上，宗教革命者似乎完全反其道而行之了。對於這個相當複雜而極關重要的問題，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，（1）其用意在制止財主們剝削窮人；今日「借貸資本經營生意而依期歸本還利的辦法，並不在他思想之內。」（註六）（2）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（註七）（基督徒不許向同道們放債取利，和歐洲各國限制猶太人從事某某等職業的事，倒使歐洲的猶太人變成了銀號和錢莊的壟斷者）。

在執行放債取利的禁令上，教會常遇到困難。她很清楚的主張是「貪慾卽罪惡」。在公元一三〇〇年以前，有一個粗糙而尚可應用的測驗，是貸款的安全問題；若是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；在含帶損失危險的貸款中取利，也是合法的；但是單憑着貸款（毫無危險的貸款）而取利，是不合法的。近代商業中所發行的「保證股票」，在中世紀的教義中，是最要不得的制度。

以上的改變，是表明環境的變遷，並不是原則的變遷。價值的理論是隨着時代改變的。

弗洛稜司的聖安妥寧的理論，是由聖多瑪到賈爾文的中途站。

路德是農業界人，他的政治思想和社會思想都是守舊的。他對於放債取利的制度，和學儒派同樣的反對。賈爾文是城市中人，清楚的意識着經濟的美德。他並不致富生財爲罪惡。他只是反對人因富有而浪費而驕傲。他對於放債取利制度雖曾曲子原諒，但措詞極爲慎重，絕不使剝削窮人者有所藉口；後人說「賈爾文之處理放債取利制度，有似藥劑師之處理毒藥」。無論如何，他總是首先處理過這個問題，而且爲放債取利之門，打開了一條縫隙。在當時情形之下，假設教會不立下一條新的經濟原則，古代的經濟禁條，便很快的被經濟勢力所打倒了。當時教會內外的紊亂環境，不容她注意到這一點，所以賈爾文便成了促成宗教與經濟脫節的造因之人。

這當然不是賈爾文的本意，從那些爲宗教信仰而移往美國之人們的生活看來，最初的賈爾文派，對於投機致富之事，也非常嫉恨。

「就拿那依恩 Robert Keane 作個例子吧！他成了十日所視的壞人，就是因爲牟利。在波斯頓 Boston 他開了一家商店。有的貨，他一先令或賺六辨士，有的貨，賺八辨士，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，而且號稱是爲了良心的緣故而到美洲傳福音的人，竟如此愛財致富，實爲衆所不齒。當時國內反對欺壓窮人的呼聲很高，一切投機發財的份子都被人輕看，這個宗教的移民集團，是在政府和全教會的注視之下成立的新社會。牠的領袖們，很怕因爲一二人之貪吝，害及社會全部，所以對那依恩之案件非常重視。然官方對此事並不十分重視，國家並沒有明文法律限制利潤。只要人肯買，便盡量要價錢，並不是那依恩一個人的辦法；就是聖經的律法對於訛詐，也不過兩倍償還，所以政府裏只是輕輕的予以兩百鎊的罰金了事。」（註八）

「貸款取利」之門，終久是打開了一條縫，生活的壓力早晚要將牠完全打開。賈爾文的神學，本來是以統制全部經濟生活爲目的，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，這個沿變已經到了相當深的程度。羅狄大主教之所以不孚衆望，就是因爲他的不擇手段而極力制裁的人們——剝削窮人侵佔公田的新興地主們——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作對抗的。清教派的大本營是在城市中；他們的生意茂盛，日進無疆。一般的說，他們對於「努力賺錢」的主義，是樂意遵守；對於「努力捐錢」的教訓，倒是陽奉陰違。

宗教革命者本來沒有意思創造這個所謂「經濟人」的怪物。清教派都是嚴格的道德家，

對於物質的享受，都是以節儉自持的人。但是他們的個人主義，一方面促進了個人與神的關係；另一方面却使人忘記了財富是具有社會性，應該爲了社會全體的利益而管理而支配的東西。

所以當致富的機會接踵而來的時候，站在宗教的立場上鼓勵人致富的教訓到處都有，而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，就是爲此。推動鋼鐵工業和棉紗工業的重要人物，大半都是清教派的信徒，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；況且積蓄致富是有着道德上的許可證。馬克思之名言說：「資本家得勢之處，即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，都被他無情地予以破壞，使人與人之間，除了單純的自私自利和冷酷的現金代價之外，再沒有別的聯繫。」（註九）

教會對於社會問題，幾於鴉鵲不驚的守着絕對緘默者，將近一百年的工夫。地方的牧師們爲民衆而仗義執言者，固然也大有人在。穆爾塞堂的康伯爾 *Comber of Moorside* 在一七六〇——一八一〇之間，曾抗議過侵佔公田案，創辦過平民學校，並用許多方法幫助過被壓迫的平民。李市的牧師胡克 *Hook of Leeds* 在一八三七——一八五九年間對於扶持平民的工

作，樹立近代城市牧師的模楷。但這都是各自作戰的特殊人才，也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者，還要等到陸德樓、莫理士、金聲厲等出現。自從他們出來以後，教會恢復地位的運動是有進無已，至於他們和繼踵而起的魏士科、郭洱、何蘭德等，在教會解放運動中的具體成就，便不勝枚舉。後一批人與我們相去甚近，他們時代的問題，我們大致尚能記憶。

以上所說的話，足可證明基督教確乎是有傳統的社會教訓。這種傳統的教訓，必須在每一個時代中，能應用在當時的經濟關係上，方能發生作用。因此，我們的立場，不是以引經據典廣集古訓為入手，而是以基本原則的說明為開場。

(註一) 卡賽理：產業之權利與責任 (A. J. Carlyle: Property Its and Duties)

(註二) 安奎寧：神道總論 (Summa Theologia) 第六十六卷第二章。

(註三) 全前第六十六卷第七章。

(註四) 產業之權利與責任一九五頁。

(註五) 宗教與資本主義之興起三十五頁。

(註六) 產業之權利與責任一〇〇頁。

(註七) 出埃及二十二章25節；利未記二十五章35—37節；申命記二十三章19—20節。

(註八) 宗教與資本主義之興起一二八、九頁。

(註九) 見「共產主義宣言」。

第四章 基督教的社會原則

(一) 基本原理

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此原則不相符合之點。至於如何將現行秩序加以改革使之與原則相合，教會應該讓信徒們站在公民立場上促其實現。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。假若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；却必須讓政治家自己去計劃如何達到這些目的。

這一點是非常重要的，却也很容易被人誤解。誠然基督教是真理，是普遍應用的真理；一切的事都該以基督教的精神，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）這樣一個方案。基督教信

徒們單憑着信仰，不會預料某一種經濟或政治設施——類似信用貸款等——對於良莠不齊的人民所組成複雜而龐大的社會將發生何等影響。因此改良家或是保守派又很可能的反訐說：「既是這樣，就請教會站在圈外，乾脆的承認是局外之人好了。」但是教會却不能如此承認。教會一定說：「我雖不能告訴你任何解救的方案，我却能告訴你，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，你們便是尸位素餐的罪人。」有時教會可進一步指出來某一種社會機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設施，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，而說她是袖手旁觀，唱高調而不負責任。但是教會如果忠於自己的使命，那末，對於雙方的批評，都當置之不理，而繼續的闡揚原則，而對於全體信徒和各黨各派施行其感化作用。

在着手闡發基督教的基本社會原理以前，也許應當再補充幾句儆惕話。因為有時人以為教會的責任，是在設計一個完善的社會秩序，而勸人設法促其實現。然而所謂完善的社會，

到底應該是怎樣，却難下定義。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？假設所謂完善社會者，必須是完善之人纔能適應的社會，那末，我們最好不要促其實現；因我們要把它弄糟了的。如果所謂完善社會是世俗之人可以適應之社會，則不必希望教會來指明它的組織和機構。

這裏我們必須討論一條最不時髦的教義，人類的「原罪」。無疑的這條道理的解釋，往常是近代人物所很難接收的。本書中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，看見包圍着自己的各種事物，會感覺到他自己是萬事的中心。他對於萬物的關係，是由他與牠們的距離而定。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中，人們的最初立場也是如此。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，是以對自己的利害爲判斷，所以每一個人都是他自己的宇宙中心。然而自己並不是宇宙的中心，更不是善惡的標準；不是自己，乃是上帝。換一句話說，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；每一個人都是如此。從一方面說，我不負犯

罪的責任，因為這是不期然而然的事。但是從有生以來，我便生活在一種險惡的情狀之中，若不設法超脫，我會將自己和社會都陷到浩劫之中。教育可以使我的胸襟放寬，使我的利益範圍放大，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；此等努力，可以使我們局部的超脫「自我中心」。然而完全的超脫必是整個心靈和意志的超脫；只有藉着基督的生活與受難所表現出來的上帝的愛，能救我脫離自己。

政治的問題，是應付現實的人類，不是應付理想的人類。政治的一部分責任，是如何調整社會，使人們向着理想的目標前進。若是假定人們已經到了理想的境地，那會發生很大危險的。所爭執的不是說人性本來是惡的，也不是說惡多於善。所爭執的是人性不是純善，而且在人的善中有一種性質——自我中心——使人善不盡善；權柄在握、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有自由和權柄；相反的，基督教的立場，是主張無論他如何妄用自由，人必須自由；但是我們不能否認，若不藉着獻身給真理，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可以實現。

自有史以來，也許直到天地末日，政治家和政治家所管理的人民，都是七情六欲的人，

所以都有濫用自由和權柄的可能。因此，任何政治或經濟制度的基本條件，並不是表示理想的博愛，也不是表示絕對的正義，乃是要它對於殺害、盜竊、和貧乏的危險，給人們以合理的保障。假若某種制度不能給予人民這些保障，那種制度便是失敗的。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。然而他們不會無謂的樂觀；因為他們知道人類的「原罪」不容許「烏托邦」的實現。

嚴格的說來，根本不能說有什麼基督教的理想社會，可以作現實社會的模範。這也無所謂的。自從柏拉圖寫了他的共和國以來，歷代的思想家不知道寫過了多少不同的理想社會了。這充分的證明沒有人願意生活在別人的理想社會之中。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，老有一種望洋興嘆之感。

雖然基督教未曾給我們一個理想社會的設計，它却給了我們一件更寶貴的妙訣——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：

1. 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，不可以人為本。我們的本信念是：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，而上帝不必需有萬有；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的。正像柏拉圖說，上帝是毫無吝惜，而甘願將幸福分享與人的。這不是說上帝須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了愛的對象了。但是世界的成立，是祂愛的結果；萬有的創造是神聖之愛的自然表現。在創造的過程中，祂創造了許多事物，類似日、月、星辰、原子、分子……等等都是永遠的循規蹈矩遵守祂的律例。但是祂創造了人類——男人和女人——而准他們自由選擇遵守與否。往常他們是不遵守的。祂所以創造人類，為的要萬有中能夠自動遵守法度且能以愛報愛的崇拜祂的份子。這其中有相當的冒險；差不多可以斷定人類要採取自我中心的觀點，進而互相效尤，互相防備，造成一個競爭角逐的社會，而不是精誠團結的社會。結果也真是如此。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，將神聖的愛藉着生活與死亡表現出來。藉着這樣彰顯出來的愛，祂已經在繼續增高的將人類吸引到祂的面前。近代歷史學家安克敦公爵 Lord Acton 曾說：（註一）「基督在祂所救贖的人類中，所有的作用，不但不會失敗，且是有增無減。」然而這種吸引人類歸主的工作（也就是上帝叫「萬有歸於基督的」（註二）），是非到天地末日不易完成的。所以

完全合乎上帝旨意而精誠團結的社會，也不是現實社會中所能成立的。上帝的國是在我們中間，但那盡美盡善的上帝國，却不是這過渡的現象，乃是到天地末日方能完成的。

2. 人類的尊貴、悲劇、和究竟

人類的本質包含兩件事，他是按照上帝的形像創造的；而這副神聖的形像，是印在獸性的肉體之上。這兩種品質，老在互相衝突，而釀成了人類永久不斷的悲劇。

人類的尊貴是由於他有上帝的形像，而且是上帝大愛的對象，可能與上帝為伴侶，注定向回到上帝左右，永遠與上帝同在。他的真價值，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，而在乎他在上帝方面有甚麼價值；這個價值是完全由上帝的恩賜。

他一切的生活，都應該以愛護這個「尊貴」，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的。人類也不應以自我為中心，而覺得自己便是生命的究竟。人的價值，是在乎他在上帝面前的價值，他是被命定而「榮耀上帝，永遠與上帝同在的」。

人既是上帝的兒子，便是上帝家庭中一份子。這種家庭關係的充分發展，應當包含整個人類。最初級的表现，便是社會上之所謂家庭。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。一方面說，家庭是建立在生理的需要上。初生之嬰兒完全不能生存，必須有父母的養育之恩，家庭之關係由此而始。然家庭並不祇是建立在生理需要上。其他的動物，也有爲了撫育幼小，而有類似家庭的關係；但在幼小長成之後，此等關係遂即停止。人類的家庭關係，却是畢生不停止的；它是由生理關係，而沿變成靈性關係的。近代輕視家庭的傾向，對個人與社會均有極大妨害。

家庭之外，尚有許多社會單位，都是人類的需要，我們以後要分別的予以討論。其中有一個，在某些方面，似乎家庭同樣的爲自然組織——而其自然的程度則相差甚遠——那便是國家。國家是由悠久的歷史所產生的。因爲最初階段，是建立在家族與民族的基礎上，所以政治關係也有些像家庭關係；是由於歷史的發展而養成的關係，而不是以人爲的手段所造成的組織。每一個開化的人，都是生在一個國家之內，正像生在一個家庭之內一樣。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。

每一個人都是同時生在一個家庭之內，也生在一個國家之內。等到他成人之後，他大部份的個人性格，都是家庭與國家的賜予。因爲家庭在人生中根深蒂固，國家在人生中歷史悠久，凡相信上帝爲造物之主，爲運命之神者，不能不相信家庭和國家的存在也是上帝旨意的

一部份。家庭與國家的權限需要調整，正如同同一國家之內各個家庭的權限需要調整，或全部人類中各個國家的權限需要調整一樣。但是任何社會秩序若是危害了家庭的安全，便是要不得的；任何社會秩序若是危害了各個國家的自由發展，也是要不得的。國家的目的應該在使各個家庭的經濟安全，而彼此間有和諧的關係；世界的目的應該使各個國家精神獨立，而彼此尊重，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。那完善的上帝之國既是歷代聖徒的集大成，是不會在今世的環境中得以實現的。

人生的慘劇，是由於他在理智上明明的知道這種和諧的社會是唯一可以使他滿意的境地；而在行爲上却往往是與造成此種和諧的目的相反。這並不只是因爲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。在客觀的真理方面，他的理智不但近乎真理，簡直可以毫釐不爽。他老知道 *20:11*。在一切可以用算學方式研究的問題上，他的認識可以絕對的準確。然而這並不足以解決人生的全部，這項本領能使我們製造飛機，運用飛機；但不能使我

們永遠爲人類的福利而運用飛機。一切的科學都是中立性的，它本身無所謂善惡。當我們談到人類關係，如朋友交往、男女戀愛、和社會組織、或政治機構、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極力的拒絕它）老在從中作祟。

總而言之，我們都知道政治的本身大部份是不同的團體之間的利益爭執——例如有產者與無產者的爭執等。也許教會的責任是在領導牠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）。但是一個政治家若是想要不顧及各方面的利益而推行超然的行政，那便是根本錯誤，如同「緣木求魚」一樣了。爲政之道，在求其平，其技巧處，即在使各方面爲了自身的利益，謀求公道的途徑。例如說盜竊者處以監禁，其目的不僅在拘禁盜匪，乃在使人們都有所警惕；縱然本性中有時趨向誑騙取巧之路，爲了自己的利益，也是以忠厚勤苦爲上策。

精通世故的（或說世故派的）人，很可能說人們的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。其實不然，這乃是證明人的本性不僅是以自我爲中心，他自己的行動，有時候他控制不住；他有許多本能，也有許多事蹟，絕對不是發源於自我立場的。上帝的形像——就是聖潔與仁愛的形像——依然在他身上；這形像便是使他希聖希賢、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。若是與上帝至善至美的形像發生接觸，他也会欣欣向榮地走上光明大道；基督教的福音之偉大即在於此。「他叫我們得知上帝榮耀的光，顯在耶穌基督的面上」（哥後四 6）因而能以「敞着臉……看見主的榮光，好像從鏡子裏返照……榮上加榮，如同從主的靈變成的」，（哥後三 18）。

這纔是人的究竟。因此人的社會生活，也當以促成此項究竟為目的，而有一審慎的計劃與規律。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，引導我們到基督那裏去的。（加拉太三 4）

（註一）近代史講話一二頁。

（註二）以弗所書一章十節。

第五章 基督教的社會原則

(一) 間接的原則

1. 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，而且值得基督爲他捨命，他一定有種與他的社會地位不需要發生關係的本來的價值。人是「體」，社會是「用」；政府是爲國民而存在，國民不是爲政府而存在。社會進步的第一個目標，必須是讓每一個人本有的才能與個性得到充分的發展；在這些才能之中，最基本的莫過於判斷與決擇的才能。

所以社會的秩序，必須讓每一位公民有最大可能的決擇範圍，和最大可能的訓練，使之能善於利用決擇的機會。換一句話說，我們首先攷慮的，應當是如何擴大個人責任的範圍。只有負責任的自由決擇，能以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，是正當政治行動的基本對象。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，像一切的名詞一樣，它常被他人誤解。在佔有者的立場上，自由是「讓我自由佔有」；在被剝削者的立場上，自由是「給我們一個佔有的機會」。兩者之見解所以互相矛盾，是因為他們之所謂自由，只是「不受限制」的意思。假若自由只是「不受限制」或「不受勉強」的意思，那末，自由是不會有任何成就的。隨隨便便而毫無規律的生活，很快的會使人感覺着生活之無味而消極或自殺。自由之所以可貴，必須是有目的的自由，不是無約束的自由。它的用途是為幫助人確定生活宗旨而促其實現。因此，它必是有限制的：未曾確定宗旨以前，須有外來的限制以免流於流蕩；既定宗旨之後，當有內在的限制，以期儘先完成其任務。簡言之，自由的意義是包含自治、自決、與自動。訓練人民運用自由的能力，並為他創造自由行動的機會，便是政治的終極目的。

然而人是自我中心的動物，他一定會濫用自由。即便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，也不是專注意自己的利益。但是他生活中既免不了有自利的成份在內，他的生活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，是為保障自由，並擴充自由。第一它能以限制自私

心的發展，不准許某甲爲了自私而侵犯某乙的自由。假若我可以不受約束而隨便打人，被打之人便失去了行動或工作的自由，而喪失了一部份的幸福。法律的懲罰，會使我覺得任性撒野的愉快不合算。同時，這種約束也就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。但是爲了防備混亂起見，我必須補充一句話說：在基督徒想，除了藉着全備的信心，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之愛裏。只有上帝之愛在他的良心上、情感上、和意志上、發生作用的時候，他纔能對那左右他自己生活、影響他社會行爲的「自我中心」宣告獨立。這個「克服自我」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，是我們最後的目標，我們必須向着它努力，使現實的社會逐漸的向着此目標進展。

另一點值得注意的事，便是基督如何地絕對尊重個人的自由。祂吸引人跟從祂，是不用利誘，也不用威脅的。猶大之賣主，是出於自由，其事雖甚可惡，而基督也不會因此剝奪他的自由。因爲一切屬靈的生命，必須建立在自由之上。……除了靈性的勸化和理智的決擇之

外，用任何其他引人信主的方法，都是違反祂的原則。）

2. 社團

沒有人真能夠離羣索居。每一個人都有不能自給自足之處。他不但靠着別人供給他大部份的需要；他簡直是與別人相依爲命。人是徹裏徹表的社會動物。

近代的政治理論，有的表面上是標榜這條真理，而在實際上，幾乎完全將它漠視了。我們英國的社會組織，無疑的是漠視了它。社會性是人生的基本要素，我之所以爲我，是因爲我是生在某一家庭，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。一個人若是說「假設我是某人之子的時候……」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；他只能假定他若不曾被生在世上。我們既不能避免彼此影響，所以必須互相爲命。第一個彼此影響的範圍是家庭，其後則擴充到學校、同業、同行、社會、國家、和教會的範圍以內。

實際的自由，就是一個人在這些社團之中所享受的自由。許多政治理論，都漠視了這些社團的重要性，而專注意到個人與國家的關係。此種立場，會使真的自由變爲幻象；因爲實際的自由大半是藉着家庭、學校、教會、同業會、和其他自由組合的社團而得來的，而且是

在社團生活之內享受的。

歷來革命的政治，有一個共同的錯誤，便是漠視這些社團，乃至於加以摧殘。這些社團幾乎都是歷史的產品，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。法國革命的口號雖是自由、平等、與博愛，實際上却在自由與平等的角逐之中將博愛付之流水了。結果連自由也受了致命之傷。無組織的公民，除了暴動以外，絕對不能向政府爭取自由。

在自由組合的文化、經濟、或鄉里社團中，自由的享受是實際的。在每一種社團中，一個會員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，一定要保障社團，任其自由發展其自身的業務。當然也是以不危害國家公共利益，不妨害其他社團為原則。如此，則政府為社團的社團，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。除了議會之外，也許我們應該添設幾個向議會負責而確有實權的委員會——例如教育委員會、商務委員會、和工業委員會等。最後一點，下文另有討論。

基督教既然視全人類為屬乎上帝的一個大家庭，當然不容許人利用自由專門促進自私的

利益。自我的利益，必須藉着團體的利益而共同發展，方爲正當。一個尙自由的國家，必須能有效力的保障團體的自由，使之不受私人自由的侵害。換一句話說，必須藉着豐富的社團生活造成和諧的國家社會。

這一點千鈞百鍊的真理，是不怕過份重視的。天主教的黎歐第十三 Pope Leo XIII 和庇護第十一 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「學儒派與政治」Scholasticism and Politics 一書中，曾特別加以發揮。他所闡明的「人格」與「個性」的區別是極有價值的見解。個性是區別性的；是表示他與別人的不同。人格是社會性的；人的人格必須在社會關係中發展。最完全的人格，不但有對人的關係，而且還要有對上帝的關係。社會關係越多，人格發展越高。

這一點在政治上是頂重要的；因爲這些豐富的關係，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，假設政府的使命是促進人生的幸福，牠必須扶持那些國民自動組織的社團。

近代的民主政治，尤其是大陸上的民主政治，是發源於辯證論的理智主義；它骨子裏只有「個別」與「總合」兩個概念。自從盧梭 Rousseau 以來，它就與一切靈性的和文化的潮

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的漠視。於是政治發展的方向，不趨於個人主義，即趨於國家主義，似乎不知道有所謂中庸之道者存在。嚴格說來，無論是個入主義，或是國家主義，都是與基督教的人生觀相悖謬的。

在法國革命的過程中，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；使革命黨能維持部份的團結，而一致對外者，則全賴此博愛一點）。最後結果，是自由與平等，均在拿破崙手中被處了死刑。

英國的自由奮鬥史與大陸上的自由運動不同。在英國（荷蘭也相同）自由奮鬥是發生於宗教的改革。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，是堅決主張以政府為社團的社團。（註一）

合於基督教的民主政治，必須是以人格為主，不是以個人為主。它不但容許其他社團存在，而且當予以扶持；因為這些社團，是表現人民自由的憑藉，實行享受自由的舞臺。政治的組織必須以能達到此目的為原則。初期的國社主義，在歐洲所以能獲得成功，就是它利用過扶持民衆社團的手段；因為它是對着自盧梭到馬克思時期繼長增高的機械式的民主政治起革命。造成國社主義之最後慘劇的，是它後來摧殘自由社團的暴政。

我們英國人的民主訓練，有三大來源：最初的實習是在中世紀的商會之中 Trade Guilds；同業商會爲個人主義所摧殘之後，工會 Trade Union 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的教會之中。許多有力的工黨領袖，都是在講道時養成的演說口才。地方自治的訓練，大部份是由地方教會的經驗中得來的。雖然左派的政治領袖，並不會將民主政治和教會自由崇拜的關係，始終維持在一氣；然而民主政治的根源，却是由此而來。英國的自由風氣中，聽從神過於聽從人的成份，恐怕比自我主張的成份要大些。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，在國家說是危險。在自我主張的立場上，自由可成爲自私自利的機會，可能使國家與個人都因爲自由而滅亡。建立在聽從神過於聽從人的立場的自由，在私人說，是一種道德的動力，在國家說，是一種社會的穩定力，因爲它只有爲共同利益而享受自由，運用自由。

3. 服務

以自由與團契爲原則的社會生活，自然要以服務爲目的；這是大家所公認的。無論在行爲上如何，在口頭上人人都承認「人生以服務爲目的」。

對於每一個人說，服務顯然有兩個方式：職業上的服務與業餘的服務。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感召以下的男女教友。但是我們還需要更多的這樣教友。

以職業爲服務的真理，是往常被疏忽的事。每一個青年，都有他選擇職業以謀生活的機會。若是爲了自私自利而選擇某項職業，恐怕是人生中極大的罪惡；因爲那便是將大部分的時光和能力奉獻給不屬乎上帝的事上。當然我們不能忽視個人的傾向。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。利用我們的天才，從事於心之所好，便能完成最好的服務。但是一位青年在根據自己的傾向選擇某項職業的時候，必須相信他在這項職業中，能以完成最美滿的服務纔對。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。不要說這條道理不適用於近代生活。在今日的工業商業範圍內，也有許許多多的人是抱着此種服務精神進入他們職業的，而且依舊是本着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。爲他們說，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。這等人很難在日常的勞碌中感覺到職業的意味；但有時候環境的壓迫，也是上帝選召人的一種方式。有時候他的選召是要人犧牲自己，正像有時候是

要人成全自己。（無疑的，自我犧牲是自我成全的祕訣；在一切宗教中，這是基督教獨到之處。完全是愛的神宣告人作自我犧牲，因為「凡爲我和福音喪掉生命的，必要得着生命」。）所以信仰篤誠的基督徒，也能夠從事一件非出己願的工作，而認爲這是上帝的宣告，因而甘心樂意的拿它當作服務的機會。

這並不是替因機會不平等以致多數人在外力壓迫之下從事不隨己意的工作之社會制度作爭辯。但是，我們必須承認我們職業的決定，是由於上帝，而不是由於自己。所謂職業意識者，就是感覺着自己的工作是有天意在內，縱然在自是一種犧牲而不是一種滿意，也要甘心樂意的去作。有了職業意識，第一會使我們高看自己的職業，因爲這是爲上帝工作；第二會使我們對其他工作機會不感覺引誘，因爲這是神命定的工作。

依照基督教的真理，不但個人當以服務爲目的，社團也是如此。健康的人生，應當是先公後私，重大輕小；對於大團體的忠心，當更重於對小團體的忠心。一個人同時是家庭的一份子，國家的一公民，也是人類全體的一單位。他很少有機會直接的服務整個人類。他對於全人類的服務，只有藉着服務那與他有直接關係的各種社團而實行。因爲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，也比較的濃厚而深刻。在這裏，應該有一個合

理的公式，就是說，我們必須用對大團體的忠心來制裁對小團體的忠心。每一個人都應該愛自己的家庭，但愛家庭不可妨害愛國；人人都當愛國，但不可爲愛國而妨害全人類的幸福。

當然嚴格說來，一個人若是絕對的奉行基督教的主張，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；我們應當坦白的承認這是不可能的，而且也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，因爲他自己不能完全實行；第二，因爲他的家庭和國家也都不能完全接受這些教義。寬以持己，嚴以律人，是最討人厭惡的事。假設一個人對兒女們說：「我能多化錢送你們到好的學校去讀書；但是按照我的信仰，人不應該因爲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；」那末，他自己一生的工夫，必須永不將財富的享受用在自己身上。不然他便是吝嗇；而他的行爲便是假冒爲善。事實上，從來沒有人完全遵行基督教的生活標準；有之，則拿撒勒人耶穌是也；他之所以異於天下萬人者即在於此。只有完全的基督徒能徹底實行基督的教訓。假若一位不完全的基督徒——一般的說來我們都是不完全——勉強採取了完全的教義，而其本人之德性又不能爲他作後盾，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，因為人將視之為假冒為善的法利賽人，假君子，假正經，自以為善，使大家與之疏遠。

（在寫這本書的時候，我感覺着很難避免牽掣到其他方面的材料。讓我在這裏插上一件回憶中的事。據說，有一個人曾請教於聖奧古士丁說「我必須做什麼事纔能得救？」他回答說：「愛上帝，隨便作什麼都好。」因為實際上，若是人愛上帝，他一定喜歡——也能夠——作合宜的事；若是不愛上帝，縱然願意作好事，也作不成。）

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未能實行的基督教生活標準。靈性道德的事必須是出於自動，出於甘心。假設人勉強自己的子女實行一般社會中所未能接受的道德標準，又不能讓子女們樂意的實行，其結果將使子女們對於父母和宗教都發生反感而疏遠。

這只是一個很簡明的例子，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；並且應該自己先行其言而後從之，不可唱調過高。

我們看出來，一個人不能說，爲服務而犧牲自我是真正的幸福，就拿這個標準求之於他的鄰舍。他可以自己先盡力實行這條教訓，他可以約集同志共同實行，他萬不可強制的讓他人遵行，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，他們總會如此實行的。

關於這一方面的規律，應該是極其寬泛的。除了指示方向以外，似乎別無可作的事。一個人必須以服務其最接近的社團爲主；他所接受的生活標準，必須是大家所公認的；他必須拿他對大團體的忠心來制裁他對小團體的忠心，絕不可因爲服務小的團體而妨害大團體。

照樣，從團體立場說，他的團體無論是一個學校，一個公會，一個公司，他一定要牠以服務爲目的，而使牠的發展對於全部社會有利而無害。

「自由」、「團契」、和「服務」是基督教社會秩序的三大原則：是由人爲上帝兒女的信仰中推演出來的。

(註一) 荷蘭第一位大思想家是阿都司 (Althusius)，生於公元一五五七年，卒於一六三八年，與大陸法學家顧汝登 (Grotius) 爲同時代之人。顧氏之思想與阿氏相同，而其應用則在國際公法。近代思想家葛爾契 (Gierke) 亦爲阿氏忠誠信徒之一。

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，或說是思想世界中的地圖，幫忙我們決定在各條原則不能同時充分應用的時候應該採用那一條。也許值得提醒大家，遇到這種場合，我們的本分不是採取一條原則而徹底遵行。有人也許會以邏輯的名義要求我們如此辦理。但是近情近理的邏輯，却是要我們攷慮一切有關係的原則，而使每一條都得到適當限度的實行。比方說，如果我們主張機會均等，人可以說：「那末，請你言行一致，先將家庭制度打倒。」誠然，只要孩子是由家庭來負責教養，他們的機會就不能平等。有的家庭是啓發其子女的才能與生活興趣，有的家庭是壓制他們的才能與生活興趣。然而機會的平等只是鍛鍊國民的一種原則，此外，尚有幾種原則，都須要得到實行的機會。真的目的，應該是如何確定那些是有關係的原則，並如何將牠們加以適當配合，造成合理的機會。

可能的，有人會批評我在前兩章討論社會原則的時候，不曾涉及仁愛和公義兩條；然而這兩條是屬乎另一個世界的原則。在現世界中，只能用它們來調整我們以上所指出來的幾條原則。固然仁愛應該是基督徒生活的主要動力；在現社會的組織中，仁愛的主要表顯只是公

義。有時候人們會因為過於注重仁愛，而忽略了公義。絕對的仁義之道，實際上很難實行。設想在一個勞資糾紛將要形成罷工或怠工的時候，將如何以仁愛為交涉的動機呢？拿勞工代表說吧，他們是應該愛勞動者呢？還是愛資本家呢？無論如何，都不能使他們得到滿意的解決方案。事實上，社會問題之所以發生，就是因為仁愛的原則不能充分的實行。縱然雙方都在認罪，也不會解決問題。仁愛的初步表現是公義。在工業糾紛中，雙方應該將他們自己的立場堅決的向一個最可靠的仲裁機關陳訴，並且準備着接受她的判斷。這樣，便使雙方站在平等的地位上，而在這一點上，可以說是合乎「愛鄰舍如同自己」。

因為愛只有藉着公義表現出來，所以為公義下一個死板板的定義，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「照各人的分量給個人」的老套子，就算最好的定義了。何為各人的分量呢？我們如何斷定呢？戰事時期中物價高漲，待遇自然應當提高。但是我們如何斷定勞動者的要求是合乎公義？待遇應該提高多少呢？假定說因戰事而有的犧牲，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，在這人也許是輕而易舉，但在另一人便是傾家蕩產之事。比例數的分配，也許比數字的分配好些，却也不會使人滿意。歸根到底，似乎沒有比着「將整個問題交給一個有能有識而不偏不私的仲裁者處理」

更妥善的辦法。然而仲裁者的判斷，也是很容易以情感的測度爲本，而不是以算學的分析爲本。

所以仁愛與公義只能用以管制其他的社會原則，而不能直接應用在實際問題之上。正像我們應當用對大團體的忠心節制對小團體的忠心，我也當用最高的原則節制較低的原則。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。他們所謂自然律者，與近代科學家之所謂自然律有些不同。自然律不是指着觀察許多自然界的現象而得到的總合結論說的，乃是指着由思考而看出來的人類之正當而順性的功能說的。實際說，自然秩序或自然律，一部份是由於觀察一般人所公認的標準，一部分是由於攷慮某項事物的本性而認識的；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，也就是使我們站在上帝的立場了解事物了。我們所應付的這個世界秩序，是自然的，不是超自然的。但上帝既是造物之主，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，在經濟範圍之內，貨品之生產，爲的是滿足人的需要。生產的自然律是供給消費。假設一種社會制度使生產者專爲牟利而生產，不顧消費者的利益，則是違反了經濟範圍

的自然律。

利潤的本身並非罪惡，古今來無人不承認生產者與運銷者都應該從中取得利潤，以為生計；這也是以服務為營生之一道。況且生產者與運銷者若不能供給消費者的需要，也無從獲得利潤。不過，生產者與運銷者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。

單就經濟生活一方面說，也許這種牟利主義是無妨大局的。可能的，一個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是與自然律相反。但是，它所給與人民的物質生活，却是比以往的任何制度都豐足。過去的任何制度都不會如此善用科學力量為生產之工具。所以我們若單就人類的經濟活動而言，以生產的成就和運銷的敏捷為判斷的標準，自然律或自然秩序，便成了抽象的理論問題，而無關宏旨了。

無疑的，現行資本主義，在分配方面，已經暴露了失敗的朕兆。下一章中，我們討論本國社會秩序時，再回來研究這一點。假設現行經濟制度的自身發展中，真的是已經在向着失敗邁進，這就可以證明經濟範圍中確有所謂自然律存在，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，也不能承認人類的經濟生活是可以單獨討論的。在相

當限度之內，經濟問題是專門的問題。比方說，提高關稅，對於物價將發生何等影響，只有經濟家可以研究；神學或哲學是不會有貢獻的。在純粹因果範圍之內，經濟學是獨立的學問。但是根據自然律說，經濟的活動，並不是自身的目的。它和其他的人類活動，都是以人生為目的。

人類是上帝的兒女，他雖然有時犯罪而墮落，但是照上帝的定意，人是向着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，全人類當然是一個大家庭。人與人的關係，應當是範圍天天擴大，情誼天天篤厚，努力促成天下一家的實現。假若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，却加強了階級壁壘，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。

古人之所謂「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，舊制度中確實有幾條原則是不應被人漠視的。最寶貴的一條，便是那時候人的社會地位，和決定他社會地位之財富，都有連帶的社會責任。不論是「終歲勤勞」而「治於人者」的奴隸，或是有「治人」之責而「高車

駟馬」的貴族，都有他們當盡的責任和當然的地位，不像今天社會中有人可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，而沒有明文的规定，所以在資本主義逐漸興起，而代替封建制度的過程中，不會被人注意。等到宗教革命家賈爾文 Calvin 在資本勢力的壓力之下，承認了相當限度的資本利潤之後，封建制度便完全推翻；其社會原則也就隨之而被遺忘了。我們今天的問題是：如何重新將這些原則樹立起來。

「自然律的概念」能將「理想」與「現實」雙方都兼顧到，是一件難能可貴之事。我們的傾向，往往是見其一而未見其二：不是由純理想的立場出發，而侈言仁義之道；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。因為若以其社會功用，攷慮每一件社會活動的地位與價值，必須將理想與現實雙方兼顧也。

由此立論，我們一方面會立刻承認生產的目的是在供給消費，而另一方面也會承認生產者的存在是在乎利潤。（有的貨品，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。有的貨品為了社會利益着想，也許應該由政府給予免費運輸，例如限於一定季節的食品之類。但是為全社會而犧牲的利潤，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，縱然產品對於消費者無甚利益，也要繼續生產。這與私營國營無關：縱然一切生產都變為國營事業，生產也必須有利潤；倘若一部份生產賠本，另一部份必須多賺。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，也是如此。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弄月，談風說景。豐衣，足食，安居，樂業，是個人、家庭、和社會，文化生活發展必需的憑藉。然而憑藉畢竟是憑藉，目的終究是目的。憑藉——工商實業——之價值是在乎能否促進人生之真正目的——宗教、藝術、科學、和人生的和諧關係。

照樣「治安」與「自由」之關係亦然。「治安」是手段，「自由」是目的，盜賊蜂起，行人裹足，人們不得享受行動的自由。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後目的。自由為體，治安為用。無治安的自由，將造成無法無紀無政府的紊亂局面，反不如專制政府之為宜矣。

守舊派往往偏重「手段」，而趨向於保守現狀；急進派往往偏重目的，而趨向於改革生

活。兩者各是其是，固亦人情之常。爲了社會整個利益着想，二者均極重要，缺一不可。自然律概念之所以寶貴，即在能總合全部人生，以人生整個利益爲準則，攷量每種行動之價值。我們必須站在此等立場上，方能知所先後，而取捨得宜，保持社會之優良制度，以促進人生之最高目的也。

第七章 當前的任務

以上幾章，只是一般的探討，要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，龐大的戰債利息將吸收國家財源的重要部份，全國破壞區域的重建，將需要大量財力與物力，復員人力的安插，產權財權的調整，民衆福利的促進，均爲善後設計中不可忽視的問題。戰前的社會機構，已經經過了極大的變化。我們是否當努力使一切恢復舊觀？在那幾方面應當採取新的原則，向着新的道路發展？

近來流行最廣的一本書是朱克爾 Peter Drucker 所寫的「經濟人之末路」The End of Economic Man。他認爲二十世紀以來，人們的一切生活，都是以經濟利益爲前提；這也許有點過甚其詞。但是，經濟利益的攷慮，今日在人選擇職業中所佔地位之重要，爲有史以來所未有，却是不可否認的真情。自從新的動力如水、電、蒸汽等應用在工業上以來，生產事業呈顯了不可限量的突飛猛進，以致生產界的人們，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。至於生產在整個社會生活及人類關係中，應當佔到何等地位，

則均不注意。

我們現在試看，基督教的社會原則，應用到今日之經濟生活中，應當有何影響？

(一) 家庭第一

假若「家庭爲社會之本」的原則認真的實現出來，其結果必然極爲顯著。承認而實行這條原則的社會，一定要讓公民們有清潔而寬敞的居室，和充份的經濟能力，使其子女有健康愉快的教養，使其家庭有適當的體面和尊貴，並有最低限度的團聚，以享其天倫之樂。直到最近，房舍的供給，都是私人的營業；房主的目的，不在求住戶之便利與幸福，而在求利潤之優厚。房主求利，自然是不可厚非之事；私人經營房產而不得利潤，當然無法維持。不過就結果而言，這個私營房產制度，却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，使政府覺得「爲公民預備適當的家庭居所」乃其根本任務之一。戰前已經有了相當的進步；然而去目標尙相當的遠。

家庭團圓，是正常家庭生活中所不可缺少的事。今日之工商業生活，值班鐘點，固然不

能算太長。除了幾種特別單調的工作需要將值班鐘點再爲減少之外，一般的說，已經沒有再減的必要。不過負責任安派輪值換班的人，却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能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，應該另有時間爲全家娛樂的機會。假期之所以重要，在能使全家之人有機會共同享樂；不過若是單有假期，而無經濟力量，假期之快樂亦將大受虧損。補救之道，非將待遇提高，使人能有積蓄作爲全家休假期之用；即在假期之中，照常發薪，使人無須憂慮。後一種辦法，比較合理，因爲休假期是要增加人工作的能力與效率，不應該認爲是工作以外的時間；帶薪休假，應該普遍的實行纔對。

浪費當然是不對。但是，在休假的日子生活稍微豐美一些，却是很對的。這不僅是可以作的，簡直是必須作的。

經常的待遇，應該能使工作人員有爲子女教育的積蓄。在這一點上，問題倒比較困難。教養子女是每一個人的天職。但是，若果單身人員的待遇，和兒女成羣的人完全一樣，却不甚公允。從經濟立場說，薪金之外，另發家庭補助費，似乎是不可否認的善策。不過家庭補助費應當由國家付給，不應該由僱主擔負；不然，僱主將選用單身人員，而謝絕有家庭擔

負之人矣。

(二) 人格神聖

現行社會秩序，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，只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，工業勃興之時，實業家對於工廠內的勞工份子，並未曾尊重他們的人格。他們稱工人為「人手」，意思就是活的「工具」，換句話說，就是「奴隸」。近來工廠中殘忍的制度已經大體的廢除了；不過直到今天，工人的人格還未曾得着充分的承認。人格的一個重要標誌，是按照自己的意志和選擇管理自己的生活；一般人說「工人們」對於他們生活所寄託的工業，却毫無管理或干涉的權利。在什麼情形下，在什麼時候，可以讓工人對工業有參預的機會？這是專家們應該解答的問題；但是工業制度，若不使勞資雙方都有管理的機會，便是漠視人格神聖的原則。

這條原則的應用，不僅限於工人的本身。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，但是須要努力的地方還多得很。歐爾爵士 Sir John Orr 幾年前曾說：「半數國民的飲食，都是營養不足。」不但兒童們在受着營養不良之罪，青年人也在因為缺乏運動，而體格發育不夠健全。這兩重痛苦所造成的損失，不僅限於身體方面；營養不足、發育不全的身體之中，往往會住着一個易怒、好爭、而老在自衛的靈魂。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，我們教育制度有兩個大的缺點：（1）初級教育的班次中學生太多；（2）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。教員們必須千方百計的維持全體學生們的注意。當教員改正某某學生等的錯誤或予以必要的提示之時，多數的學生便被忽視着而無事可作。這種辦法顯然是顧不到發展每一個學生的個性。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。

加長教育年限的主張，常因幾種不甚重要的顧慮而被遷延。教育年限之應當延長，意在

爲青年人預備一個社會生活的機會，使他們在離開學校以前，即得以參加到某一個正常社團之內，而覺得自己是有義務、有權利、的責任份子。十四、十五歲的青年，離開學校以後，沒有他直接有關的社團，即進入茫茫無邊的大社會之內，他一定會覺到無所適從的痛苦。他須要在一個年齡相當生活相近的社團中作一個團員，方能覺得他有用武之地。覺着自己有用武之地，是發展本能最好的心理。現在有一些義務團體，是給予了青年們這樣的機會；只是得到這種機會的，仍是很少數的青年；十五至二十歲的青年，有百分之八十是得不着這樣的機會。而且這種義務團體，只能在業餘的時候給予青年們機會。當然，教育年限若加長，我們需要一種變化較多的教育內容。對於多數的青年這種延續教育，也許應該多注重實地練習，而少注重書本智識。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；在農業中更要緊。這種偏重實習的延續教育，不一定由政府即刻統盤設計而通令全國；儘可由幾個學校，或是幾處地方政府，先行試辦。因爲辦理這種有創作性教育的人才，並不能信手拈來也。我們若承認青年所需要的是活的團契，是與其他青年共同努力實際的事業，那末，現行教育制度之是否適合需要，便不在話下矣。我們若真的尊重每一位青年爲上帝的兒子，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。爲每一個兒童預備這樣的機會，是國家的緊急責任；爲了節省經費而不肯推行，是國家的罪惡。

(三) 團契的原則

以前的討論，已經引我們到了團契的原則。團契是人生本然的需要，也是發展人生的正當憑藉。我們曾提到學校，尤其是中等學校，是培養青年的良善團契。從其他方面的團契生活，也可以證明同樣的道理。在自私的動機之下，發展個人的才能，對個人與團體都是有害無利的。柏拉圖對此事看得很清楚。在他的「共和國」裏面，只有曾受過道德訓練的人纔有受高等教育的機會。換一句話說，假若一個人要作流氓，無論爲社會或爲他自己說，最好是讓他作一個無知愚民。讓志在損人利己的份子，受高深教育，等於爲虎增翼，加添他作惡的能力。英國最初實行普及教育時，即以建築廣大校舍爲能事；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」。所謂「校舍」云者，不過是一些蜂箱式的課堂而已。整個的意旨，在粗製濫造，重量不重質。因爲小規模的學校比較費錢多些，所以拿這些工廠式的學校來塞責。當時教育是以年齡爲標準，滿了上學年齡的兒

童，不論他的學業如何，即可隨意退學；縱然學生滿足年齡的時候，剛在開學後一週之內，他也須要退學。至於學校社會化，使學生在校內得到團體生活的訓練等，更是談不到的。學校教師們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此事。有的地方已經煞費苦心，設法使校舍不僅寬敞舒適，而且藝術美觀。此外，也在用種種方法使學校社會化，並且著重團體生活。雖然應當努力之事尚多，却算走上正路了。

在我們現行的教育制度中，似乎仍有一條深的鴻溝。最注意團體生活而有最長歷史的「公學」，絕對不收窮人的子弟。在以往教育是富家子弟的專利的時代中，此等現象也許不可避免。現在普及教育既已實現，而此教育中的封建遺跡，依然存在，實為大可驚異的怪現狀。好像最好的教育成了闊人子弟和能得獎金的幾位高才生的專利；其影響所及，將造成教育的壁壘，妨害社會的團結。今日之需要，是學校公開，讓每一兒童，只要資格相合，便可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攷試制度，固然使許多人的特別知識發展，却也妨害了他們其他才能的發展。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，思想要有條有理。這些資格都可以測驗，良好的學校，招生試驗中，這一些都應該列為必要條件。

學校要著重團體生活，更當著重健康的團體生活。在這裏，似乎有二者必居其一的情勢——著重團體生活，就會壓倒個人主義。強有力的團體，若不是有意識有條理地運用牠為培養良好公民的工具，會自己變成製造生活的機器，使各個份子都成一個牌號的產品。英國之所謂「公學」者，就有妨礙個性發展的名聲；當然批評者易於言之過甚，但亦不為無因。這些學校是造就急公好義的精神，但其却含帶了貴族財閥的階級觀念。若能將此急公好義的精神建立在整個國家民族的立場上，便可不遭批評了。

極可能在發展學校團體生活的時候所採用的方法，竟將個性完全摧毀；這與認團體生活為目的或為手段都不相干。所以學校應當以培養健全個性並促進世界大同為鵠的；應當以啓發個性的發展，不應當壓迫個性而專重青一色；應當激勵人向着社會、國家、和世界、的團結努力，不應當勉強人為某一團體作奴隸。能以完成這兩重使命者，只有基督教。所以我們必須使學校的團體生活基督化。

基督化不僅是將教義傳授列入課程之內而已。校內也當有規定的崇拜，更當有基督化的校風。學校當以服務社會為首要；而且學校對於其所在的社會當作有計劃的服務，尤其是注重其中的窮苦份子。宗教課程與崇拜，應當以促進全校校風為用意。全校的生活都是以宗教

教訓與崇拜爲靈魂。

我們的本題，是基督教與社會秩序，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，便不是依照兒童的天性與環境，施以教育。兒童天生是上帝的兒女，注定的與祂永久同在。兒童的環境有三：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到。

學校本身不能完成此重大任務，牠必須與家庭和全社會攜手合作，方能成功。我們實現「團契第一」的程度到底如何呢？與其他的國家比較，或與本國的其他時代比較，我們國民的團結，是很可觀的。在鄉村之內，累代比鄰的鄉民，確實有一種「出入相友、守望相助」的精神。地位儘管不同，人格却是平等。比方說，我記得高羅壩 Garoby 一位老農，在他的同鄉哈利法司公爵榮任外交部長以後，第一次與他見面的時候，他拍着部長的肩膀說：「你的「天官賜福」唱得不錯，繼續的幹吧！」在工業中，尤其一個家庭經營的工業中，僱主與傭工之間也常有真正的和諧關係。

雖然有這許多長處，我們破壞團契的地方，也相當的嚴重。以國家說，我們的驕傲自大要算第一：在都市中最厲害，在鄉村中也有，我們的教育方法也有加強這種態度的傾向。在

工業界勞動者、管理者、與資本家、之間，彼此都有深的隔閡。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門職業化。它有自己的標準和目的。其基本興趣已不在使股東多得利潤，而在作有效率的服務了。利潤不是經理的收入——管理人員都是薪金階級，他們的薪金也是計算在成本之內的——而是其效率的指明。雖然他們聘任的方式使他們有資方的色彩，他們的同情却老是在勞工方面。若能再作進一步的調整，當能使勞資雙方接近的很多。

現行的經濟制度，有許多良好的成績。它曾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，一個大罪惡，一個大危險。那就是從事實際工作的勞動者，對於工廠的管理，毫無參預的機會。若不予以補救，勞工的人格表現與發展，永遠是受着極大的限制。爲了參政權利，人們曾經有長期的奮鬥和流血；爲了在立法上有說話的機會，人們曾付過大的代價；政治自由的意義即在於此。工廠管理對於工人的影響比國家的法律更密切。然而在這裏，除了罷工或怠工的手段以外，工人竟沒有參預的機會。固然在許多商業機關中，有時候經理們會徵求勞工的意見，這是好的現象。不過這只是經理的寬大，並未曾認爲是應當的辦法。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，團契之裂痕不會修復，其結果終久是「階級鬭爭」。要緊的記着「階級鬭爭」並不是馬克思 Marx 和英格爾 Engel 所標榜的革命口號，乃是亞當司密 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，別無安全之策。資本得利潤，勞工得薪資，何以讓資本家獨霸管理之權呢？過去資本家有教育的優先權，資格比勞工好些；今後工人教育既已普及，絕不應該讓資方獨掌管理大權矣。

近代工業中一個大的困難，就是勞工所作的事，常是極其簡單，極其單調，所需要的才能甚少，使人不容易感覺着是一種職業。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；其實上帝要我們作的事，也許是要我們犧牲自我的才能。道全德備的人，很可能把最單調而困難的工作，當作是上帝的宣召而忠心執行，藉以榮耀上帝。但在修養極淺的勞動界，這種道理不足使他們受感動。他們不能這樣着想；相反的，工作之無聊，會使他感覺着連崇拜都無聊。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份。除了造詣極深的聖徒外，沒有人能將無聊的工作奉獻給上帝。

當摩西看見以色列人在埃及作苦工的時候，他不曾說：「你們的環境平凡，你們的工作繁重；你們當有一個莊嚴美麗的禮拜堂，使你們能忘掉世事的煩惱，而思念天上之事。」他說：「我們在這裏不能崇拜上帝，我們必須離開這裏。」

英國工人最大的痛苦是生活無保障；他們老是在失業的威脅之下活着。今日大規模的長期失業，已經成了屢見不鮮的可怕的罪惡。失業是有腐蝕性的，它在吸收着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——覺得自己是社會的棄材。有正當生計已久的成年人，由此而感的痛苦最深；尚未養成安守正業習慣的青年人，因此而受的毒最烈。

為社會設計，不是基督徒的本分。但是闡揚社會原則，是他的本分；揭發社會罪惡而堅執予以改善，是他的本分；進而判斷某種社會罪惡，是否為另一種更嚴重罪惡的病態，而不是罪惡的本身，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，因為社會上充滿着善意。其中有更深的原由。我們必須追問現行社會秩序與自然秩序到底吻合到什麼程度？比方說，工業家的用意，

有幾成是在使工人感覺到他們的工作是一種生活，有幾成是在爲消費者謀求利益？在工廠的董事會中這些問題是否常常討論？顯而易見的工業家所最注重的，往往是在爲股東謀紅利。工業當然要有利潤，無利潤則工廠關閉，工人失業，而股東賠本。當然工業必須能應付消費者的需要，而後能賺得利潤。然而消費者不應當被視爲工業利潤的憑藉；消費者的利益，應當爲第一重要。因爲在自然秩序中，消費是生產的目的。

當我寫這本書的時候，曾屢次注意到每逢政府對於某項貨品限價的時候，市上就不再見這項貨品；這是什麼緣故呢？

在許多人看，這很清楚的顯明我們已經讓「求利」佔了「消費」所應當佔的首要地位。本來應該是爲消費而生產，實際上却是爲求利而生產了。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；以生產事業爲玩弄資本的舞臺。

誠如所言，則基督徒有明瞭其真象，而要求其改善的本分。至於如何補救，那是專家之事，非外行所可嘗試。不過基督徒可以要求政府以下列六大目標，爲當務之急，而努力促其實現：

一，每一位兒童所出生的家庭，應該有體面的居室，以便在愉快的家庭生活中，長大成人，庶不致因營養不良、居室卑陋、環境污濁、生活單調、而受虧損。

二，每一位兒童當有受教育的機會，而且教育當能使其天才得以發展。教育中當有正當信仰，以便養成敬虔端正的人格。

三，每一位公民，當有穩定的收入，俾能依照第一目標，維持其家庭，教養其子女。

四，每一位公民，對於他所服務的工業或商業的管理，當有參預的機會，使之感覺到他自己的貢獻，也知道其事業對社會福利的貢獻。

五，每一位公民，都該有充分的休息時間，每週應有兩天例假，每年應有一定帶薪休假的機會，以便有私人生活和私人興趣的發展。

六，每一位公民，當有自由的保障，如信仰自由、言論自由、集會自由、結社自由等。

這六條目標，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，應該為全人類的幸福而利用；現代和將來的人類需要，都該列在攷慮之中。」

這是「烏托邦」嗎？從它「不能立刻實現」的觀點上說，是的。但是，我們却能立志促

其實現。六大目標，可以用一句話代表：基督教社會秩序的目的，是要藉着最深刻而最大限度的團契生活，使每個人的人格個性得到最大可能的發展。

……

本書是論社會秩序，不是論傳道事業。但我的認定是：除了有人肯犧牲努力積極傳道，造就更衆多而更篤誠的信徒，並鼓勵他們在政治、經濟、和社會各界中，以宗教精神盡國民的義務以外，沒有別的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

(一)

本書所討論的內容，其細微節目，儘可有待攷慮之處。對於內容的本身，我相信每一位同道都應該完全同意；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同道都會同意的。雖然如此，我覺得向大眾提出一個改良社會的入手方案來，還是對的。很可能爲了促成我們六大目標計，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，其結果也許會阻礙目標的實現。我是拋磚引玉，希望讀者以批判的態度研究它，不必以捧場的心理接受它。

在未會討論我自己的方案以前，讓我先說明我爲何不擁護國家社會主義或共產制度。社會主義是一個極寬泛的名詞。從一方面說，我們已經在實行着社會主義。戰後的國家經濟，決定要走上「計劃經濟」的路線。「計劃經濟」在格來思通 Gladstone，就是深惡痛絕的社會主義。問題是計劃者爲何人，計劃如何產生，計劃將如何施行。我們可能爲效率而計劃，

以致摧殘了自由；國社黨爲前車之鑒。我們可能爲自由而計劃，以致減低效率。中庸之道，在乎能維持最大效率，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，也許使人變成真的奴隸。用適當限度的法律束縛，增加工作的效率，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。我們不要問該取那種主義？我們的問題是這兩種主義中，每一主義當採取到什麼程度？

當然，若將一切財產都變爲公有，準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細綁在更多或是更大的束縛之中。阿克蘭爵士 Sir Richard Acland 爭論說：只要讓人「佔有」，而且「佔有」可以提高人的地位，社會總是爲經濟動機所控制，人格總是爲經濟動機所陶鎔。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地以前，「自我利益」總是控制社會陶鎔人格的主因。「自我利益」的方式，不一定是壞的。爲自己本人和庭子女要求衣食充足，生活安定，是應該的事。爲人捨己，而犧牲自己利益，當然是更崇高偉大；不過不能求之於常人。我們應當爲正當的「自我利益」找到出路，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」的一條

出路完全封鎖，却同時爲它開闢另外的道路——就蘇聯經驗說，開闢了官僚式貴族的道路。爲政的藝術，不在制定適合於聖賢的法則，而在使人類由其本來的低層動機出發，而作出適合於高尚動機的行爲來；由小人之心起始，進入君子之境地。盜竊者，予以監禁，可以使本性奸詐或未盡誠實之人，走上忠厚之道。在上帝國尙未完全實現以前，我們必須爲「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，便是以這條原則爲指南。

(二)「每一個兒童的家庭，都當有整潔體面的居室，使他在這個基本社團中得到和諧的生活，使他的發育長成，不至因爲營養缺乏、居室狹陋、物質環境污濁、社會環境枯燥、而受到妨害。」

對於居室改善，戰前已經有過很大的努力；但是，仍須在工廠區域附近添建許多夠體面的住宅，而且其租金必須在工人能力範圍之內。每一區應該有一位負責的房舍管理員，並且有全權指定適合住家的地址，而予以保留或徵用。對地主當付與適當地價，但地主不得藉故違抗妨礙社會計劃之施行。若有人在破壞區內投資買地，專爲投機取利，應予以絕對制止，並將其所投資金全部充公。希望政府對於此事，能樹立點新的作風，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，對於建築費用，須由政府予以必要的補助，方能使房舍夠寬敞，而租金夠便宜。公民當一致擁護此等政策，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，而相當成功。此項住房補助制度，只是一種臨時措施；比較永久辦法樹立之後，便不必繼續補助。

將每一位工人的薪資都提高到能使子女們有寬敞而舒適的家庭生活，是很難作到的事，爲了補救此點，應設立家庭補助費制度。家庭在兩個子女以上者，由政府按照子女數目，發給子女飲食衣服補助券；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。

爲了養成健康的青年，在小學中，應該普遍的免費發給牛奶，並且每天多少應該有一餐豐足的飲食，其營養成份，應根據專家的研究，而予以正當的配合。

(二)「每一位兒童在成年以前，應有受教育的機會，而且教育制度應當使每位兒童之個性與天才，得到正當的發展整個教育的精神，當以高尚信仰與敬虔態度爲貫徹。」

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，已經在依照地方情形而予以變通；在鄉村中，這種因地制宜的傾向尤大，最近已經引起注意而尙待努力的問題，是將學齡提高。

如果對於十四歲以下的兒童教育，應當有適應性，對於十四歲以上的兒童，更必須有適應性。一九一八年新教育法案提出議會時，議員費適 Fisher 說：「在十八歲以下，每一位公民，主要的是受教育者，不是生產者。」「主要的」三字要緊，因為它留有試辦實習教育的餘地，讓學生們在教育當局的督導之下，用一部份時間在工廠裏學徒。

(三)「每一公民，當有穩定的收入，使之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，尙待研究。

「救濟」失業工人，是極不經濟的事。同時，無功受祿，過着閒員的生活，成爲社會的棄材，在道德方面，也會使人腐化。補救之道，可以由政府維持幾種工務，吸收一部份工人；其用人額數，當具有伸縮性，以便在失業時間大量吸收失業份子。海岸沖刷的防範，荒山造

林的推進，道路橋梁的修築，均應為政府的特殊責任，在這些事上，瑞典和挪威的成就，很值得參攷。除此之外，政府也當籌設大規模的「失業工人訓練所」，以便利用其失業的時期，為進修的機會。

(四)「每一位公民對於他所從事的事業之管理方面，應當有參預的機會，使他覺得他個人的工作是與整個社團的福利有關的。」

勞工對於事業的管理無權過問，是我們在經濟生活上未能精誠團結的明證，一個補救的辦法，是恢復中世紀的「行會」制度。近代類似的組織，是德國耶那 Jena 的蔡時玻璃業公司 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，諒必亦相當的興隆順利也。

「行會」的弊端，是在彼此競爭太烈，而且有時過分注意本行利益，而不顧社會大局。關於「行會」的組織章程，須另有建議；不過就現勢看來，我們還是當另想辦法，使工人有參預事業管理的機會，不能專靠「行會」的恢復。抗戰以來，政府在許多事上，都曾徵求工會的意見，足見工會已經有相當地位。上文中，我們曾說到戰後國家當有整個設計；我們再進一步說，戰後的設計機關，應當是一個確能代表各方利益的有力團體，其形式當類似「全國

工業聯合委員會」National Industrial Joint Council 的組織。設計機關，應當通令一切公司組織，使工人在董事會上有代表，縱然不能有直接代表，也當藉着工會而有代表；在最近的將來，也許由工會代表工人，是最有效的辦法。工廠董事會的組織中，也當讓政府有指定二人爲董事的辦法，以便使公共的利益得到保障；也就是說，保證工業的生產，必須以消費者的利益爲前題。倘若工廠的出品是單純的消費品，則工廠組織未嘗不可採用消費合作社的原則。

(五)「每一公民，一天之內，必須有適當的休息；一週之內，當有兩天的例假；如果爲勞工份子，每年當另有帶薪休息的例假，以便有私生活的享受，有發展其個性與天才的機會。」

工業界的傾向，已經走上了每週五天的路線。據專家的意見，對廠方說，休假可以減少人力疲勞，減低原料妄費，而增加出品；至於對工人方面的利益，更不待言。在大都市中，若工人只有半天假，也許由工廠到家中，已經是黃昏時刻，實際等於無假。有的工業，是必須天天有人值班，不能讓機器停止，多數的工廠，儘可於禮拜六和禮拜天全部停工，有的廠已經是這樣作了。假使禮拜六定爲運動和娛樂的假期，則禮拜即可爲真正的安息與崇拜的聖

日了。

帶薪給假的重要，有三：（1）勞工是工業主體之一，不僅是按鐘點僱用的工具。（2）休息與運動，是良好工作的必需成份，所以對工業本身是有益處的。（3）工人當有適當機會去享受個人和家庭生活的自由與快樂。

（六）「每一位公民當有崇拜、言論、集會、結社自由的保障。」

這些條件，至為重要，在英國已經不須要爭取這些；不過仍須要隨時予以注意。爲了保障這幾項自由，政府應當嚴禁狡黠份子濫用自由的權利，以致防害他人的自由。

（一一）

再進一步討論，如何達到這六項目標呢？讓我們先回憶上文的重點，以爲檢討的入手。

「實際的自由」是在個人有直接關係與積極活動的團體之內享受的。「人格」是藉着這樣的團體生活養成的；所以我們需要有「人格的民主」，而不僅是「人民的民主」。一部份社會改良者主張組織「合作社式的政府」，就是爲此原因。不過這未免矯枉過正，因爲一個人的社會關係無論怎樣多，並不足以代表他整個的生命。人生固然不僅是「個人」；但人生

總是以個人爲基礎，人既爲上帝之子，能以藉着祂獨生子耶穌基督，成爲天國子民，當然證明人不僅是一些社會關係的綜合，而是另有本人之個性的。因此，「合作社式的政府」雖有真理，但無論就個人主義或就社會主義說，都不能令人滿意。

因爲個性是重要的，所以代表個人的現行議會，是不應該廢除的；還是繼續的讓一人投一票推選議員妥當。關於職權方面，却不必將全國的問題都交給這一個最高團體，應當根據功能和地區的需要，添設機構，以分擔責任。

對於「分區設治」以調整鄉村與都市關係的意見，已經很少有人反對，區政府的權柄可以比地方政府權柄大些，而不至於失去地方的聯繫。

與「分區設治」平行的，我們也當提倡「分門設治」，以劃分職責；國民生活之每一部門，都應有它自己的治理機關；如此便可以補救各自爲政的個人主義之弊端，而不至陷於高度統制的集權政治之陷阱；對於教育和實業兩方面，尤當如此。

因此，我主張設一個名實相符的教育委員會，由各等教育機關的代表，和民衆代表聯合組織之。代表教育本身者，當有各級學校之教員，各地教育當局，及校董會之代表；代表社會全體者，可由下議院推選代表。這個教育委員會，應有權創制教育法令，呈送國會通過施

行。

照樣，我主張設立全國實業委員會，由有關各方面——「勞工」「管理」「資本」——的代表和消費者（即社會）的代表組織之。實業委員會應有權規定工業法律，呈送國會通過施行。

上文中曾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——盧德樓、莫理士、金聲厲等——極力主張設法防備「有限公司」制度之危害民衆利益。雖然他們的意見未被採納，我相信他們是確有見地。我們應當儘先設法補救，公司法應當加以修正，有條件的准許有限責任公司成立。有什麼條件呢？

將「謀利的動機」取消，並非善策；合理的自我利益，應當使之滿足。但是，「謀利動機」應當處於「服務動機」之下；公司的創立與發展，當以社會福利爲前提，不當專以私人利益爲主。最重要的，當廢除以股票爲遺產的制度，以免股東們世代相承，轉而造成一個不勞而獲坐享其利的「股東階級」，爲了達到此目的，我建議下列辦法。

（甲）有限公司當採有限紅利制，紅利以外的利得當用爲：

(子) 工資預備金，以備在生意蕭條的時候，維持工人生活；

(丑) 紅利準備金；

(寅) 事業擴充費。

(乙) 國家征收遺產稅，已經是限制承襲權利的政策，不過其法未能徹底。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，股東所得利潤之總額與投資相等時，其資金額數即逐年遞減，直到全部資金枯竭為止，至於每年遞減的百分數，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之下，滿有私人經營事業發展個人才能的機會；當然社會的「計劃經濟」必須以多數民衆的需要爲前題，任何企業不得違反此項原則。

根據可靠的估計，一般的生意，在開辦以後三年內即宣告破產者，佔百分之七十五。乾脆的說，這種生產，根本不開辦，倒還好些；因爲生意倒閉，總讓許多人倒楣。這些倒閉的生意，大半是小規模的，從下列的魯士先生 Mr. T. G. Rose 的統計表中，可以看出真情來：

一九三六年英國各級工廠一覽表

每名 工人 廠額	工廠 數額	%	總工 人數	%	一九三三年 以後成立者
1—25	108,796	76.9	709,943	12.8	4,776
26—50	12,636	8.9	447,824	8.1	1,157
51—100	8,738	6.2	622,118	11.3	605
101—250	7,155	5.1	1,134,048	20.5	695
1—250	137,294	97.1	2,913,933	52.7	7,233
251—500	2,565	1.8	885,856	16.0	258
501—1000	1,016	.7	691,204	12.5	136
251—1000	3,581	2.5	1,577,060	28.5	394
1000以上	519	.4	1,039,196	18.8	184
一九三六年 總數	141,394	100.0	5,530,189	100.0	7,811
一九三三年 總數	133,538	—	4,704,354	—	—

以上係自工廠管理處統計報告摘出，該報告每四年刊印一次

這些小規模的生意，有一宗感情上的價值；他們讓主持人有「寧爲雞口，不爲牛後」之感。但是，因爲規模狹小、設備簡陋，對於管理與技術的進步上，障礙甚多，對於工作環境的惡劣，勢所難免。在我的新方案以內，可能使專爲虛榮而自立生意之人數減少；但不至於使真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，以便使中人以上的人才多有負責的機會，以免大部份生意落到幾個非常人物的手中。

這樣限制了公司的收益，對公司有甚麼補償的辦法呢？有的人會如此質問。不過我們的立場，是現行的經濟制度，對於資本的利益太多，對勞工太不公平，遇到倒閉的情事發生，勞工比資本所受的損失大得多——因爲公司一倒閉，則僱員失業，而毫無撫卹。假若勞工在公司行政上有地位，則在生意困難之時，減低工資，也就不太爲難了。當然，只要工人參與公司行政，其平時待遇，也就不至太不合理。無論採用何項制度，有剩餘資本而投資取利者，在生意蕭條或公司倒閉的時候，當負損失的責任。

爲了使這種建議見諸實行，也許比較方便的辦法，是將一切資金超過一定額數的企業，以公共信託局爲最後的股東或業主，其直接的行政管理，當然是由依法產生而確能代表勞工、資本、與管理、三方面的董事會負責。

(丙)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。所以要樹立最低限度的生活標準，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，可以藉着專家的協助而進步。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。政治範圍的界線，與經濟範圍的界線，不一定處處相吻合；勉強的使他們吻合，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，不可讓各國永久各自為政。

在有效的國際機構尚未樹立起來以前，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。此等辦法，可能防備外商的傾銷，並可將人工便宜的國家的人民生活予以提高，不致受資本國家的剝削。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，厥為各國爭相求得「商業入超」。有一派強有力的經濟學家，極力主張此項政策。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」。商業應該是（而且能夠是）與大家都有益處的交易。爲了使貿易合乎「自然律」，應該有統盤計劃，使各國的生產者都能人盡其力，物盡其利，而用得其平。黃金可以爲交易之媒介。在國際統一計劃尙未樹立以前，有很多事可以用磋商的方式試辦進行，以期儘先達到目的。

此外尙有兩個基本問題，必須加以討論：那就是貨幣與土地。

（丁）私人製造貨幣，久已成爲過去；我們根本不必再想恢復舊制。貨幣有三種功用：（子）貨幣之產生，旨在便利交易。而其所以能夠有此功用，是因爲（丑）牠是價值的倉庫。人之肯將實物換爲貨幣，是因爲可以將原物的價值存在貨幣之中，而可以隨時隨地取而用之；假若不然，便不如直接以物易物，更爲方便。但是貨幣到手之後，却又發生第三個作用（寅）就是運用其他的貨物與人工。一般人儲蓄的目的卽在此，貸款取利之被認爲合理，亦在此。因爲我若暫時放棄我由貨幣應當享受的物資或人工的權利，而讓他人享受，他人自然該給我合理的報酬。

在今日之市場中，現金的交易，只佔了很小的一部份。大半的生意是藉着「信用」。

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，已經是家喻戶曉之事。銀行的管理儘管可靠，而其制度則不無可以研究之處。單憑一筆記賬取利賺錢，實爲未盡妥善。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，是一種錯誤的原理。

貨幣雖有三種功用，却終久只是一種媒介而已。單憑着操縱媒介「謀生」，已經是不合理，何況以此「致富」？若是某甲將貨幣貸於某乙，或貸予國家，牠是犧牲自己的享用權利，所以應當取得適當利息爲代價。若單憑一筆空賬或信用而便利社會，則除了必須的手續費以外，別無收利息的道理。此等信用貸款的利息，絕不應超過五釐或七釐。在這種低利信用的情形之下，則私人必不肯作此生意；因此，信用貸款便可名正言順的爲國家的責任。

將現在「英國銀行」和「聯合證券交易所」改爲國家機關，似乎很有道理；正像造幣廠久已改爲國營一樣。至於其業務的直接管理，或由國家經營，或另組織半官式的「公用局」經營均可。我個人認爲另設「公用局」較好些。

(戊) 財富的根本來源是土地。一切財富都是將人工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，或長養於土地之中。英國「馬豐會議」Malvern Conference 的宣言說：「我們必須恢復對於土地的尊敬，不再以牠爲可能的財源聚處而爭先發掘，而以

牠爲上帝豐富恩賜的府庫，也就是我們生命的寄託。」舊約上的「土地律例」所根據的原理，就是承認土地是屬於上帝的。在我們的習慣法律中，「普天之下，莫非王土」的立場，也是根據這條原理。所謂私人土地權者，只是利用權而已。

嚴格的主張這條原理，是很有道理的。在都市中，應當走上「土地公有」的路線；因爲地主在土地上所有的貢獻，公家都能作到，而且作的更好些；只因爲城市設在某處，而地主即坐收高貴租價，實在是無道理的事。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，爲了公衆的利益着想，政策應當與都市相反。當然現行的大地主制度，是不合宜的；因爲地主對土地的貢獻甚少。土地是全社會的福利所寄託的根據，當以大衆的利益爲前提。

人生的主要需要如空氣、日光、土地、與水等，自然界中是取之不禁，用之不竭。對於空氣和日光，沒有人希圖佔有，或向別人收費出租。獨對土地則據爲私有，實甚奇怪。古人以產業權爲管理權而不是佔有權的道理，對於土地和水，也是應當採用的。

土地並不只是物質的來源。「母地」"Mother Earth"一說，表示着人與土地關係的一

深邃真理；這條道理在「耕者有其田」的制度之下，可以充分的發揮出來。所謂「有其田」者，當然還是爲社會福利而有權經營的意思，而不是爲圖謀私利而操縱的意思。一切不爲公利而用的土地，都當課以重稅，乃至予以沒收。假若有妥善的保障，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」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。假若我們採取徹底的「土地公有制度」，必須使由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，土地不可爲個人私產。富厚之家往往出敗家之子；所以先人慘淡經營的萬頃良田，往往因爲子孫不肖，典當一空。國家應禁止承受遺產的地主將田地典賣，或用爲借債的抵押品。若地主負債是由於一般的經濟恐慌，或地主借款是爲了有利於社會的經濟計劃，則當有農林部署予以特別許可。負債過重的田地，當由政府予以強制的清理。

租戶對於租用期限當有保障；租金當合理；對於整理土地當有自由；而且爲整理土地而投的資金，退租時當由地主償還；地面上的禽獸魚鳥，當歸租戶管理。

一大部份的矛盾現象，無論在都市或在鄉村，都可用征收地價稅的辦法予以調劑：單指

土地本身之價值而言，地上之建築及作物不在其內。在近代城市的土地利用上，我們的制度是絕對的與自然律相違反。注意房客利益，而將房舍建築得合宜、整理得清潔者，則市府加增其房租；結果是地主等於因此而受處罰。不顧房客衛生，而任其破壞污濁者，則減免其捐；等於獎勵社會盜賊。假若征收地價稅，一定會勉強地主善於利用其地。至於地價之估定，並非有專門機關不可。就讓地主自己估價報價；太低則由政府予以收買，太高則依其報價抽稅。所以土地價值應當予以估計，並應課以稅捐。房租亦應予以規定，以求公允。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。在遺產制度有重要社會作用的情形之下，土地遺產稅，可略予變通辦法：將遺產一部份收歸公有，而讓承繼人有陸續價購原業的優先權。

以上的建議，若得完全施行，國家的社會和經濟機構，必然有大的改變，而不至於釀成突變和破壞。而且這種入手方法，可以分別的齊頭並進，因勢制宜，輕而易舉。既不需要暴烈的革命，更不須有「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，已經是不可能。戰事的終結，各項統制機構之廢除，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。和平之來臨，是要有

行動的。我們曾爲民主而戰爭；但是只有消息靈敏、民智開通、社會組織合理的國家，纔能有真的民主。

最後，對於以上的各項建議，我願意補充三個解釋：

(一)附錄中的建議，是針對着常常聽到的挑戰——你們有甚麼辦法？——而寫的。我不承認宣傳與行動是相對的事；宣傳可以製造輿論，輿論夠強，就可以產生行動。但是向一位宣傳主義者要個具體辦法，却也是很合理的事。因此，我就將個人意見中的辦法列舉出來，請高明指正。其中也容或有可用之材料，以待比我更有實際經驗的社會改造家採取。我個人沒有資格擬具實現基督教化社會秩序的步驟。這些意見也許去理想的標準很遠。希望藉着討論這些意見，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化政治方案。基督教沒有（也不能有）一個政治方案，這是我的基督教化社會方案，也就是包含着基督教原理的社會方案。但是我並不敢說一切基督徒都須承認這是聰明而適當的方案。

(三)最重要的，我誠懇的希望同道們不拿這些意見來代替福音的真理，假若我們必須於基督教化社會、和基督教化個人、二者之中選擇其一的時候，我們當然選擇個人。然而這二者並

非相對的，若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。基督徒應當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」，對於現行的制度和新的方案，加以獨立的分析和判斷。



Cat. No.
15558