

基督
宗教
译丛

卓新平 主编

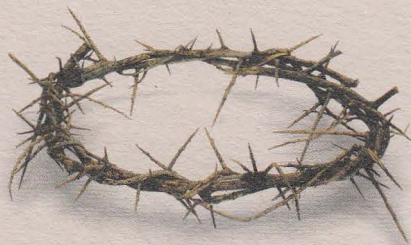
基督宗教社会学说

Christliche Gesellschaftslehre

[德] 何夫内尔 著

Joseph Höffner

宁玉 译 雷立柏 校



基督宗教译丛 ● 卓新平 主编

基督宗教社会学说

Christliche Gesellschaftslehre

[德] 何夫内尔 著

Joseph Höffner

宁玉 译 雷立柏 校



华东师范大学出版社六点分社 策划

总 序

基督宗教有着两千多年的文化历史,与整个人类文明发展密切关联。按其宗教信仰及思想精神传统,基督宗教的核心构建乃源自古代希伯来文明与希腊文明之结合。在漫长的历史演变进程中,基督宗教已经成为西方思想文化的重要载体,亦被理解为西方社会发展的“潜在精神力量”。在当今世界,基督宗教从其规模之大、传播之广、信众之多等方面来看,都可堪称世界第一大宗教,在世界宗教文化体系中起着举足轻重的作用,有着不容忽视的定位。随着“全球化”的发展,基督宗教的“普世性”亦有其重要体现,其信仰蕴涵和社会展示已不再仅限于西方世界,而是具有“全球”意义,有着世界宗教的典型特征。

回顾基督宗教的悠久历史和多元发展,可以看出其乃宗教精神、思想体系、文化传统、社会建构和政治制度的复杂共构,其信仰表现在精神、境界、理念、情感、实践、结构、传统、民俗等多个层面,彼此之间亦有着奇特的交织。在其形成和发展过程中,基督宗教乃不断充实其内涵、完善其体系、扩大其影响。这样,它已逐渐铸就其自我形态,形成其存在特色。总体来看,可以说基督宗教是一种具有崇拜上帝这样绝对一神观念并突出耶稣基督为救主的宗教

信仰体系,以及与之相关的精神价值形态和道德伦理观念;基于其核心信仰精神和价值观念,它发展出其独有的神学理论框架、教义礼仪体系、哲学思维方式、语言表述形式、政治经济结构、社会法律制度、行为规范准则、文学艺术风格、传统风俗习惯等;在其信仰精神和社会存在方式的制约或影响下,基督宗教群体或个体亦有其独特的生存选择、思想情感、文化心态、致知取向、审美情趣和灵性修养。而其教会及教阶制度也提供了其与众不同的社会结构、组织机构和政治建构。

基督宗教的第一个千年是其创教和确立的时期,其间它经历并促成了欧洲历史从上古希腊罗马向欧洲中古文化的转型,而且它在从古代地中海世界向中世纪欧洲社会的转换之中还出色完成了这些古代文明发展中“知”、“行”、“信”之阶段的过渡和融合,从而积极参与了欧洲社会政治的重构和西方思想文化体系的创建,使之进入一个“信仰的时代”。基督宗教的第二千年则是其由欧洲到“西方世界”、从“西方宗教”到“世界宗教”的发展时期,其信仰体系的完成曾导致“神本主义”的流行和经院哲学的鼎盛,而中世纪多个阶段的“文艺复兴”亦使基督宗教帮助欧洲走出中世纪最初的“黑暗”、步入其近现代发展;尤其是多种宗教改革运动虽然导致了基督教会的分化和多元,却也促成了欧洲民族国家的兴起和其信仰真正走向世界,发展为全球性宗教,由此使基督信仰能够有多种表述、并在遍及全球的人类多种文化中得以展现。而基督宗教的第三千年从一开始就充满挑战和刺激,如何面对“全球化”的发展和“世俗化”的趋势,如何化解政治的对抗和文明的冲突,基督宗教必须在多元文化、多种宗教的相遇和对话中重新认真审视其“神圣性”、“真理性”、“普世性”和“公共性”的诉求,以面向一个未知的新一千纪。

在基督宗教的思想文化发展中,留下了浩如烟海的文献、史料。这是人类宝贵的精神财富。也是我们了解、研究世界宗教与文明历史的重要资料。我国较系统、成规模的宗教研究刚刚开始,

仍然需要翻译、研习大量的外文著述。关于中西比较和对话的意义及方式,徐光启曾非常精辟地指出,“欲求超胜,必须会通;会通之前,先须翻译”。因此,西文中译工作乃是了解和研究西方、“明中西之交”的第一步。只有知彼才能真正对话,只有对话才能达其沟通,也只有沟通才能取长补短,最终达到“超胜”之目的。在进入21世纪之后,中西对话势必加强,而作为两种“强势”文化体系的中国文化与基督宗教文化的相遇、交流、互渗、沟通也必然会达到一个前所未有的高潮。这两种文化的对话及其结果,对于双方的未来发展都至关重要,而且还可能会影响到整个人类社会今后的走向及其命运。实现“和而不同”,有赖于相互沟通和理解,知道彼此的“同”与“异”。而“和”则势必要开放、包容、有其“海纳百川”的气势,表示“多元共在”的姿态。

基于这一考虑,我们开始组织翻译古今基督宗教的相关重要著述,作为“基督宗教译丛”出版面世。其选题以基督宗教的思想理论为主,但亦包括其在历史发展、社会文化诸领域的重要著作。通过推出这套译丛、以及其主题今后的发展和扩展,我们希望能有助于当今中西思想、文化和宗教对话,以展示基督宗教这样一种典型的世界宗教来认识人类宗教的深度和广度,把握人类文明得以持续发展之“潜在的精神力量”,真正看到并准确理解人类存在中的“信仰”意义,为构建“和谐社会”、促成“世界和谐”做出具体的努力和贡献。

卓新平

2007年10月29日于北京

目 录

汉译本序(卓新平) / 1

新版序言 / 1

引言 / 1

第一部分:基础 / 1

第一编:个人与社会 / 3

第一章 人的社会性 / 3

第一节 个体人格是人的社会性的基础和前提 / 3

第二节 人的社会性的证明 / 7

第三节 人建设团体诸能力 / 9

第二章 团体、社会和个性的丧失 / 13

第一节 团体与社会 / 13

第二节 大众社会与个体性的丧失 / 16

第二编:社会秩序的原则 / 21

第一章 团结的原则 / 21

2 基督宗教社会学说

- 第一节 团结原则的意义 / 21
 - 第二节 团结原则的基础 / 22
 - 第二章 公益原则 / 24
 - 第一节 公益优先于个人利益 / 24
 - 第二节 维护个体人格的尊严 / 27
 - 第三节 权威 / 30
 - 第三章 辅助性原则 / 32
 - 第一节 辅助性原则的含义 / 32
 - 第二节 辅助性原则的基础 / 33
 - 第三编:法律、权利与正义 / 37
 - 第一章 作为社会生活准则的法律 / 37
 - 第一节 作为“本性之法”的自然律 / 37
 - 第二节 有关自然律的争论 / 39
 - 第三节 自然律和实证法 / 47
 - 第四节 自然律的特征 / 50
 - 第二章 正义之德 / 53
 - 第一节 正义的本质 / 53
 - 第二节 正义的基本形式 / 54
 - 第三节 社会正义和社会爱德 / 58
-
- 第二部分:社会秩序的结构 / 61
 - 第一编:婚姻和家庭 / 63
 - 第一章 婚姻 / 63
 - 第一节 人的性 / 63
 - 第二节 两性的对话关系 / 67
 - 第三节 性的能力 / 69
 - 第四节 保护的能力 / 70
 - 第五节 性爱及渴求之爱 / 72
 - 第六节 无私奉献之爱 / 74

第七节	新生命的萌动 / 76
第八节	作为契约的婚姻 / 79
第九节	作为社会制度的婚姻 / 82
第十节	作为圣事的婚姻 / 84
第二章	家庭 / 87
第一节	家庭是父母与孩子的生活团体 / 87
第二节	作为社会“细胞”的家庭 / 97
第三节	家庭的功能在工业社会中的消失与改变 / 99
第四节	现代社会的家庭政治的任务 / 103
第五节	结婚与守贞 / 106
第二编:工作与职业	/ 109
第一章	从基督信仰看工作和职业的意义 / 110
第一节	概念与辨识 / 110
第二节	工作和职业的七层意义 / 111
第三节	工作和休闲 / 118
第二章	工业社会中的工作和职业关系以及基督宗教伦理学 / 125
第一节	现代工作世界的特征 / 125
第二节	从基督信仰的工作观来的考虑 / 129
第三编:经济	/ 144
前言	/ 144
第一章	经济的物质目标 / 146
第一节	经济物质目标的辨识 / 146
第二节	对于经济物质目标的结论 / 157
第二章	经济的秩序 / 153
第一节	自由主义所倡导的经济秩序 / 153
第二节	社会主义所倡导的经济秩序 / 164
第三节	在基督宗教社会教导中,私人财产作为经济秩序的 基础 / 172

4 基督宗教社会学

第四节 私人财产的权利是自然律的原则 / 178

第五节 财产的双面性(个体功能和社会功能) / 183

第六节 现代社会中私人财产的经济秩序功能面对的危机
/ 185

第三章 国民生产总值的分配 / 192

前言 / 192

第一节 地租 / 193

第二节 利息 / 194

第三节 工作收入 / 196

第四节 企业的利润 / 201

第五节 社会保障制度对于原来收入情况的纠正 / 204

第四编:国家 / 208

前言 / 208

第一章 国家的起源和意义 / 210

第一节 许多解释 / 210

第二节 根据基督宗教社会教导而论的国家的起源和意义
/ 216

第二章 国家的权柄(政权) / 221

第一节 政府权力的自然律特征 / 221

第二节 政权的掌握者 / 222

第三节 政权的权利和义务 / 226

第四节 政府权力的限度和人民的抵抗权 / 245

第三章 对于国家的道德责任 / 252

第一节 完成公民的义务 / 252

第二节 利益集团和公益 / 253

第四章 国家与教会 / 257

第一节 国家和教会的差异与独立性 / 257

第二节 国家与教会的关系 / 258

第三节 教会与党派 / 261

第五编:国际的大家庭 / 264

第一章 人类的合一是国际团体的基础 / 264

第一节 人类的精神—道德的合一性 / 264

第二节 作为法律团体的人类 / 265

第三节 人类在经济上的团结 / 267

第二章 国际团体的组织 / 269

第一节 国际团体的组织的必要性 / 269

第二节 有效国际组织的困难 / 270

第三章 国际团体现在面对的任务 / 272

第一节 殖民主义 / 272

第二节 帮助他国的发展 / 276

参考文献 / 284

缩写索引 / 300

人名索引 / 307

术语索引 / 307

汉译本序

基督宗教的社会学说主要为当代天主教的社会学说,在天主教范围内亦可汉译为“社会教导”或“社会训导”。这一社会学说从理论上可以追溯到古代教父时代教会关于社会问题的思想及相关论述,但其真正形成则始于 1891 年教宗良十三世(Leo XIII)发表《新事》通谕,由此逐渐形成天主教关于现实社会问题的系统看法和解决这些问题的具体原则。这样,由教宗以天主教领袖身份颁布的“社会训导”遂成为天主教会的“社会教导”,以体现天主教会的“社会关怀”。而有关这些天主教会的社会“教导”的诠释、论说则成为整个基督宗教社会学说的主要组成部分。

大体来看,天主教会对现实社会的这种关切可以具体划分为如上所言的两个层面,一个层面指教会官方机构发表的社会训导,即以教宗通谕等教会文件形式正式发布,以体现其权威性;另一个层面则指天主教神学家、社会学家等对现实社会问题根据有关“社会训导”所作的理论探讨和系统论述,一般可称其为天主教会的社会学说,其特点是具有自由研讨的性质,且多以著书立说的方式来形成其社会理论体系。在 20 世纪 60 年代天主教召开“梵二”会议以后,天主教的社会学说不断丰富、完善,其对社会开放的程度亦

不断加大,从而在西方现代社会产生了一定影响。

这种基督教会的社会学说乃涵括宗教社会学和天主教伦理神学的一些特点,其立意、构思已超出某种具体思想体系或社会政治、经济制度的界线,它并不旨在构成某种意识形态或教义神学的理论体系,而主要是“探索人类社会所提出的各种道德问题”、“为我们的时代阐述教会对社会现实的见解”,由此来“根据基督福音来评判现实,并提供人在社会生活中的行为准则。”这样,天主教的社会学说具有明显的“开放性”,旨在对社会现实表达一种“不断的关怀”,以便为教会信众的社会实践提供其信仰指导。所以说,这种社会学说所涉及的问题要比伦理神学和宗教社会学更为广泛、亦更加具体。

德国天主教神学家和社会活动家若瑟·何夫内尔有着丰富的社会实践经历,曾担任大学神学教授,又长期在德国天主教会内担任重要教职。而且,他根据天主教社会训导和其教会实践的有机结合来著述立说,在天主教会的社会学说研究领域多有涉猎、颇为多产,亦有较高的知名度。他的代表著作《基督宗教社会学说》(亦可汉译为《基督宗教社会教导》)就体现出他理论探讨和教会实践的所思所想。因此,这部著作在了解、认识、研究基督宗教的社会学说方面有着广远的影响,且多次修订再版,以揭示天主教所关心的新的社会问题、反映天主教会在看待、解决这些问题上的基本原则和正统立场。在步入“全球化”的当今社会发展中,“地球变小”,各国之间的政治、经济、社会、文化的关联已越来越密切。在这种氛围中,深入了解当前天主教国家的社会理论和社会实践,对于我们的改革开放和对外发展也有其不可缺少的重要性和必要性。为此,我们组织翻译了何夫内尔《基督宗教社会学说》这部著作,以服务于我们认识世界、在对外开放中知己知彼、达到更快、更好发展这一目的。

卓新平

2007年10月29日于北京

新版序言

大概没有比何夫内尔(Joseph Höffner)的《基督宗教社会学》更成功的有关教会社会训导方面的著作了。它首次出版于1962年,到1983年已经重印了8次,有6种译本(1964年英语和西班牙语的译本问世,1967年有日语译本,1970年有葡萄牙语译本,1979年出现意大利语及韩国语译本)。这一点就表明,本书在世界范围内有特殊的地位。“成功之秘诀”大概在于作者的独特能力:他曾是历史学家和系统思想家、神学家和经济学者、基础科学的研究员和“传播者”、教授。

若瑟·何夫内尔1906年生于德国威斯特林(Westerwald)地区,他来自一个农民家庭,兄弟姐妹一共八人。他于1929年获得罗马厄我略(Gregoriana)大学的哲学博士学位,1932年晋升司铎,1934年获得同一大学的神学博士学位,其博士论文题为《社会正义和社会爱德》。他在德国的弗莱堡(Freiburg im Breisgau)于1938年获得另一个神学博士学位,论文题目为“德国中世纪的农民和教会的关系”,这是一份社会史和社会伦理学的研究论文。在欧金(Walter Eucken)的指导下,他在同一大学于1940年完成了《经济伦理与15、16世纪中的垄断现象》。在1944年他又写出一

部伦理神学的著作:《基督宗教与人的尊严:西班牙殖民伦理学在黄金时期中的目标》(1947年出版)。

何夫内尔于1945年担任特里尔(Trier)修道院的教授,教授牧灵神学和基督宗教的社会教导;1951年他开始在明斯特(Münster)大学教基督宗教社会学,1960年创刊《基督宗教社会学年鉴》(*Das Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*)。除了教学工作之外,他还参与了战后德国在政治和社会方面的重建工作,他曾在家庭部、工作部中当过顾问,任德国公教社会问题委员会的主席和公教企业家联盟的顾问。

何夫内尔的《基督宗教社会学说》是长期教学的结晶,它在1962年问世,而作者同年被提名为明斯特的主教。当这本书开始在学术界和教会中发挥影响时,何夫内尔已经不再是大学教授,而成为了一名教会领袖:他于1969年成为科隆(Köln)的总主教,1976年任德国主教团的主席。然而,当他以主教的身份发言时,他也经常从教会的社会教导中汲取灵感。他在每年秋天的德国主教团大会议上所发表的演讲非常有名。最后几年的标题是:“教会的社会教导或解放神学?”(1984年)、“经济秩序和经济伦理”(1985年)和“国家,秩序的仆人”(1986年)。1985年的讲演稿被传播到30个国家,也是因为作者曾多次去过第三世界的国家,在各地成为教会社会教导的使者并广受人尊敬。他于1987年10月16日去世,但在1986年12月还去了尼加拉瓜、墨西哥、菲律宾和中国香港。

在这种背景下,何夫内尔这本教科书的特征和影响就更明显。若瑟·何夫内尔始终深信,教会对于社会的责任必须站在古典的教会社会教导这个基础之上——克特肋(Ketteler)主教和良十三世(Leo XⅢ)曾奠定了这个基础,而这个教导不断经过发展。何氏是一位很和蔼的人,幽默、有时会讽刺;他始终很明智地结合了历史知识、经验和神学—伦理学的系统思想,这样在他的教科书中阐明了教会的社会教导,并保护它不受外来的意识形态的抨击或

内部某些流行思想的腐蚀。这样,他这种古典式的教科书便形成了;它采纳了中世纪的教会社会教导——如托马斯·阿奎那或西班牙晚期经院哲学最初提出的教会社会思想,但同时也非常熟悉教宗社会训导的现代传统——它的开端是1891年发表的《新事》(*Rerum novarum*)通谕。梵蒂冈第二届大公会议曾说,教会“时时处处有权利在真正的自由内宣扬信仰并宣布教会的社会教导……当人格基本权利或灵魂的救恩需要这样做,教会也会对政治条件作出伦理学的评断”(GS《现代》76)。何夫内尔在《基督宗教社会教导》的序中指出这个教导的目标:信徒应该“研究社会教导的基本原则,以至于自己能够协助促进这个教导并在个别事件中适当地引用它。”(AA《教友传教法令》31)。若望二十三世(Johannes XXIII)教宗也曾说:“我们希望,基督宗教社会教导在一切公学校中——特别是在修道院——成为一个必修课……另外,教会的社会教导也应该被纳入堂区的教育工作和平信徒的诸传教运动。”(MM《慈母与导师》223)如果有人想知道,教会在这个领域中有什么主张和教导,他就应该看何夫内尔的书。何氏知识渊博,但他的教科书也很有个性。他在很多章节中灵活地结合了学术研究、教导、社会伦理方面的政治考虑和牧灵者的劝告。因为这本书如此原创性地结合了这些因素,后人似乎无法再次效法或修订这本书。

然而,在一方面可以作出某种有意义的补充:在本书最后的版本(1983年)后,教宗进一步发展了教会的社会学说,他于1987年发表了《社会事务的关怀》(*Sollicitudo rei socialis*),1991年发行《百年》通谕(*Centesimus annus*)。在1983年的版本中,何夫内尔枢机就采纳了若望·保禄二世教宗于1981年发表的《人的工作》(*Laborem exercens*)通谕的思想。因此,我们决定了要在关键的章节中加上教宗最近写的通谕的一些语句。这些补充都用仿宋置于每节正文之后。另外,编者也在几个地方删除了几行(主要是一些已过时的统计数字)。我在此向我的同事费希尔(Wolfgang Fischer)表示感谢,因为他在修订方面大力协助了我。

这个新版本为读者呈现出一个很受欢迎的“经典”(已经有一个英语和立陶宛语译本,有人也在准备西班牙语译本)。这样,读者便可拥有一本权威性的教科书——它反映了教会从最初到现代的社会教导和学说,同时也采纳了最新的通谕。

罗德·罗思(Lothar Roos)

引言

一、基督宗教社会学说的概念和宗旨

1. 基督宗教社会学说(Christliche Gesellschaftslehre, Soziallehre)不是一大堆解决社会问题的具体指导,也不是为进行教会—社会教育而精心挑选的现代社会学的某些知识,而是“基督宗教人学的一个有机组成部分”(《慈母与导师》*Mater et Magistra*, 222)。教会“自从最初的几个世纪”^①就已开始进行基督宗教社会教导学说的建构。这在工业时代显得尤为重要。这个事实已被一系列伟大的社会通谕所证实,诸如《新事》通谕(*Rerum novarum*, 简称 RN, 1891年)、《四十年》通谕(*Quadragesimo anno*, 简称 QA, 1931年)、《慈母与导师》(*Mater et Magistra*, 简称 MM, 1961年)、《普世和平》通谕(*Pacem in terris*, 简称 PT, 1963年)、《人类进步》(*Populorum progressio*, 简称 PP, 1967年)、《人的工作》通谕(*Laborem exercens*, 简称 LE, 1981年)以及梵蒂冈第二届大公会议《教会在现代世界牧职究

^① 见比约十二世(Pius XII), 1944年2月23日(UG 94)。

章》(*Gaudium et spes*, 简称 GS《现代》, 1965 年)。

《人类进步》通谕发表二十年以后, 若望·保禄二世在他的《社会事务关怀》通谕(*Sollicitudo rei socialis*, 1987 年)中再次表达了在变化了的条件下, “教会对人与社会真正发展的社会关切”。最后, 在纪念《新事》通谕(*Rerum novarum*)一百周年之际, 发表了《百年》通谕(*Centesimus annus*, 1991 年)。这大概是当今教宗最重要的社会通谕。

2. 基督宗教社会学说(教导)的神学意义可分五点考虑:

A) 人是上主的肖像, 由基督圣血所救赎, 并受召唤与上主永远结合。所以, 人不能被贬低成为国家、社会或经济发展的对象和手段。因为“社会秩序必须从属于人的领域(*die Ordnung der Dinge muss der Ordnung der Personen dienstbar werden*), 而不是相反”(GS《现代》26)。爱上主爱人是《新约》的最大诫命。

B) 基督拯救了整个的人, 这也包括人在本质上与“你”和团体的联系。如果我们把人只看作是受上主召唤的个体灵魂的话, 这将对基督宗教人学的一个可疑的限制。

C) 面对一种相当流行的超自然主义, 基督宗教社会学说(教导)强调: 即使在人类堕落之后, 仍然存在着一个深深扎根于人的社会本性的共同社会生活秩序——因为它建立在人性上, 它就来自上主。这个“社会秩序、它的恢复及——按照福音救恩计划——它的完善”(QA《四十年》), 它“按照基督宗教信仰的塑造”(MM《慈母与导师》)就是基督宗教社会学说的目标。上主并没有准备把堕落的时代留给他的仇敌。

D) 由于我们不得不依赖于特定的环境(*demütigende Abhängigkeit*, “侮辱性的”依赖), 社会条件对我们的得救来说具有非常惊人的重要性, 因为“受他们自出生以来就生活和濡染的社会环境影响, 人们常常趋恶而避善”(GS《现代》25)。上主制定的秩序

被如此严重地歪曲,“以致于许多人的道路上阻碍重重,使他们似乎无法关心最需要的一件事,也就是他们永远的得救”(QA《四十年》,130)。阻碍救恩的条件,诸如某些发展中国家的贫穷,是令我们一直关注的现象;这些情况急需我们解决,但解决的方式不仅仅是通过批评和施舍,而且更应该通过建立一个合乎基督宗教社会学说原则的新社会秩序(*gesellschaftliche Neuordnung*)。每一个基督徒有义务去与贫穷、饥饿、疾病、灾害和急难作艰苦不懈的拼搏。提前退缩(*voreiliges Resignieren*)并不是一个基督徒承行主旨的表现,而是一种宿命的寂静主义(*fatalistischer Quietismus*)的翻版,而这种宿命的寂静主义将使基督信仰背上“人民鸦片”的名声。

E) 基督宗教社会学说(教导)是“基督宗教人学的一个有机组成部分”(MM 222)这一论断是基督降生为人奥秘的一个意义深远的结果。“通过取得真正的人性,上主的圣言同时也进入了人类的历史和社会生活。”这样,一个基督徒如果任凭“基督信仰对公共生活的规范能力(*die Ordnungskraft des Glaubens für das öffentliche Leben*)”闲置不动,将是“对降生为人的基督的背叛”。由于基督的降生为人,教会成了“人的社会的生命原则”。^①“教会与世界”、“教会与国家”、“恩宠与人性”、“信仰与理性”等等诸如此类成对或对立的讲法固然有它们自身的意义,但我们不能把它们理解成似乎教会绝对置身于世界之外。教会和世界是互相渗透的。教会并不是只从边缘与世界对话,而且更是以一种救恩的方式作为“酵母”(Mt 玛 13:33)、“地上的盐”(Mt 玛 5:13)、“种子”(Mt 玛 13:24)和“世界之光”(Mt 玛 5:14)体现于世界的中心。通过基督的出现,整个人类历史都进入了上主的救恩工程。圣保禄(Paulus)很雄辩地表达了这一真理,尽管他从反面来形容它:“因为我深信:无论是死亡,是生活,是天使,是掌权者,是现存的或将来的事物,是有权能者,是崇高或深远的势力,或其他任何受造之

① 参见比约十二世(Pius XII),1958年8月17日(UG 4520)。

物,都不能使我们与天主的爱相隔绝,即是与我们的主基督耶稣之内的爱相隔绝”(Rom 罗 8:38—39)。“通过降生为人,天主将他自起初就愿意人拥有的福面赋给了人的生命”(“Through the Incarnation God gave human life the dimension that he intended man to have from his first beginning.” *Redemptor hominis*《人类救主通论》1)。

在他的社会通谕中,教宗若望·保禄二世一再指出:一个真正人道的社会只能建立在一个具有约束力的伦理基础之上,而这个伦理基础只能在那超越人们之上的“超验真理”中找到自己最稳妥的理由。“如果没有超验真理使人因服从于它而达到自己完满的本性,那么将没有任何可靠的原则可以保证人与人之间的公正关系”。因为人的尊严最终来自这样的事实:人是“无形可鉴的天主有形可鉴的肖像”(CA《百年》44)。

3. 根据以上的论述,我们可以把基督宗教社会学说定义为:我们关于人类社会本质和秩序的一切知识——这些知识一方面来自社会哲学(根据在本质上有社会倾向的人性),另一方面来自社会神学(就是基督信仰的救恩秩序)——以及由此而来的准则和任务;我们必须按照历史的特定条件实现这些准则和任务。

二、基督宗教社会学说的方法

1. 基督宗教社会学说既涉及一些关于“存有”的学科,又涉及关于“应当”的学科(seinswissenschaftliche und normative Disziplinen),^①而所使用的方法包括社会哲学和社会神学的诸方法。

^① 关于“存有”(seinswissenschaftliche、描述世界的)的学科包括生物学、心理学、社会学,而关于“应当”(normative、规范性的)的学科包括伦理学、法学、政治学。有的学科(如社会学、心理学、政治学等)涉及到两个领域。——译者注

针对那种说社会哲学“没有基督信仰的特性”的观点,我们可以反驳:根据梵蒂冈第二届大公会议的教导,教会的任务是“宣扬并以权威教导真理——也就是耶稣基督本人——同时也要宣告并以自己的权威证实那些根源于人性本身的道德秩序的原则”(DH《信仰自由宣言》14)。除此之外,许多社会形而上学(Sozialmetaphysik)和社会伦理的“自然”真理已经明确地被上主的启示所证实,因而获得了一种哲学思想无法达到的确定性。^①另外,基督宗教社会学说是以这一事实为出发点的,那就是:“自然律的原则和启示真理像两条平行的河流一样,都源于同一上主,绝不互相对抗。”^②尽管二者彼此有别,同时也不能等量齐观,但它们却在同一个由基督所救赎的人性内相会。具体的由上主所创造的人性与基督之间存在着实质上的联系(seinshaft auf Christus bezogen,实质上指向基督),并被纳入——含容自然界和超自然层面的——救恩秩序。按照基督宗教的理解,原罪确实“伤害和削弱”了人性,但并没有毁灭“人最深处”的资质和能力,尽管“只有靠基督全能圣宠的帮助,人才能过一种符合上主的荣耀和人的尊严的生活”。^③关键的是,基督宗教社会学说应该最终按照基督宗教救恩秩序来研究自然社会秩序。通过这一导向,基督宗教社会学说获得了它的神学特征。人们应该注意:由于整个受造界都以基督为中心(Christozentrik),所以,从一种深层和真实的意义上来看,凡是根据自然律正确的事物都与基督息息相关,也就是说,它们有基督信仰的特性,属于同一救恩工程(参阅:Col 格 1:16; Eph 弗 1:22)。这一讲法绝不等于用神圣的理论来掩盖世俗的现实(sakrale Überfremdung

① 比如“任何社会需要某种人间的权威和统治”这个原则是一个“社会形而上学”的原则,但也是《圣经》所肯定的(参见 Rom 罗 13:1)。然而,某些哲学主张(无政府论)会否定这个原则。仅仅站在哲学的基础上,也许对于很多问题和观点不能达成共识。——译者注

② 比约十二世(Pius XII),1941年6月1日(UG 498)。

③ 比约十二世(Pius XII),1949年9月25日(UG 358)。

der irdischen Wirklichkeiten)。相反,基督宗教社会学说明确地承认诸文化领域(国家、经济、科学、艺术等)的相对独立性。我们说要“将凯撒的归于凯撒”(Mt 玛 22:21),但这个原则并不限于政治的领域,对其他方面也有效。中世纪时对宗教和凡俗领域的混淆不是基督宗教的理想。梵蒂冈第二届大公会议明确地为“某些不够重视科学的独立性的思维态度”表示遗憾并说“一些基督徒也曾怀有这样的态度”(见 GS《现代》36)。

2. 以创造和救赎为出发点,基督宗教社会学说在人本质的社会性中,不仅看到了创造者上主的肖像,而且也看到了那个“为基督宝血及上主圣宠”所救赎的人,他被擢升“到更高的层次”并蒙召成为上主义子的人。^① 所以我们应该通过发展超越自然律的、特殊的神学范畴来阐述基督宗教社会学说。比方说,就全人类从根本上密切相联、休戚相关的道理应该进行更详细的研究,因为它来自世界的创造、人的创造、男女的创造、耶稣基督的救赎、人的义子名份和基督奥体等教义。其他应该考虑到的还包括:罪的社会效应和后果、“假基督”(Antichrist,反基督)教义在历史神学上的重要性,以及再度来临的基督对世界历史的征服等。象一切受造物一样,社会领域同样需要救恩,同样与基督相联(heilsbedürftig und christusbezogen)。

3. 从社会神学的观点来看,基督宗教社会学说担负着抵制任何形式的社会乌托邦主义的重要任务。耶稣升天前,门徒们问:“主,是此时要给以色列复兴国家吗?”(Acts 宗 1:6)这个问题像一个绊脚石一样贯穿了整个基督教历史。不断有一些宗派兴起,他们向人们许诺一个地上乐园的来临。不管东、西方所有预言家预言如何,基督宗教社会教导仍然知道:在世界末日来临之前,不会有任何乐园存在。即使最热忱的平信徒们也无法创造一个理想的基督教秩序,因为“全世界却屈服于恶者”(1 Jn 若一 5:19)。在

^① 比约十二世(Pius XII),1944年2月23日(UG 94)。

世代的终结,任何地上的秩序和制度都不可能已经达臻了基督宗教的完美状态,而将为复临的基督所征服和审判(参 Rom 罗3:6)。

自从18世纪以来,宣扬“世界以内有救恩”的乌托邦思想(die innerweltliche Heilsutopie)不断借含糊不清的“进步”之名来伪装自己。“进步”(Fortschritt)一词首先由《自由思想杂志》(*Der Freygeist*)编辑米留斯(Christlob Mylius, 1722—1754年)于1750年左右——也就是在启蒙运动时期——引入德语。《新约》使用了prokope一词,但它的意思并不是“进步”,而是指一样艰辛的工作,也就是指通过划桨将船向前推进。它有两层意思:一方面,prokope指的是:我们借上主的仁慈而在信仰和跟随基督方面的迈进(1 Tim 弟前4:15; Phil 斐1:25),也就是“福音的进展”(Phil 斐1:12)。另一方面,它指的是异端将“如瘟疫一般”地扩散和蔓延(2 Tim 弟后2:16—17; 3:13)。所以,关键的是,一个人舍弃什么,而向什么目标迈进。门徒们“放下渔网”,跟随了耶稣(Mt 玛4:20; 19:27)。但人也可能会在“迈进”时舍弃上主并追随别人的“神”(参见 Dtn 申11:16, Jos 苏22:16, Jgs 民2:12, Is 依1:4)。他会离弃“正路”(2 Petr 伯后2:15)、放弃“最初的爱”(Rev 默2:4),而“越来越趋于不敬”(2 Tim 弟后2:16)。

科学和技术的进步并不直接准备“新天新地”的来临(Rev 默21:1)。真正的进步是信德、望德和爱德的增加,而这个进步应由十字架和复活的奥迹所圣化。如果被正确理解的话,“进步”与“保守”(传统)并非对立面,而是两个为人同样重要的基本态度。并不是所有以往的东西都值得保留。在某些领域中的“推陈出新”是理所当然的。但那些不因时间的推移而失效的事物才值得保存(das überzeitlich Gültige)。在这里,有必要不断地“返本归源”(Zurück zu den Ursprüngen)。有句成语说得好:“饮水思源。”波兰诗人杰西·莱克(Jercy Lec)这样写道:“寻找源头的人,必须逆水上游。”基督徒不应该随波逐流,而应做中流砥柱(nicht konformistisch mitschwimmen, sondern Wellenbrecher sein)。

资本主义和社会主义是两个在 19 和 20 世纪曾使无数人和许多民族心驰神往的“进步—意识形态”(Fortschritts-Ideologien)如今已经受到了极大的震撼:凭借技术专制所推动的经济进步和财富急剧增长,以及通过革命而建立起的政治秩序,都不能给人类带来幸福和自由。

若望·保禄二世认为“东欧崩溃”的“真正原因”,除了“经济体制的缺乏效率”外,还在于“普遍的精神空虚”。他说,这种精神空虚“使年轻一代迷失了方向”(CA《百年》通谕 24)。但他同时也认为,“西方诸社会”中显而易见的“异化”,归根结蒂在于神学上的原因。他说:如果“人本有的‘超越的能力’”遭到忽略的话,将会导致“手段和目的的本末倒置”。因此,人们将“彼此利用对方”,作为“满足自己一己需要的工具”,从而无力“自由地作出一种自我奉献”(41)。这种情况不仅导致了家庭的毁灭,同时也导致了“民主理想”的崩溃。人性的尊严如果缺乏最终的超验理由和基础,那么“民主体制”可能会由于各种“特殊利益”的冲突而陷于自我毁灭的危险,从而无力为大众的利益达成共识。(参 46—47)。

基督宗教社会学说的目标——特别从其社会政治学、社会伦理学和社会教育学的角度讲——既不是建立一个地上乐园,也不是新凯旋主义式地对“红尘世界”大加显扬,而是为建立一种新的社会秩序,使人能在其中承行上主的旨意、过一种合乎基督教导的生活。所以,不仅社会乌托邦主义,而且那种封闭的、与世隔绝的、纯灵性的基督信仰(ein spiritualistisches Ghetto-Christentum)都应受谴责。后者使基督信仰失去规范社会领域的能力,从而任世界随波逐流、任意飘荡。对未来世界(末世)的希望不应使基督徒成为遁世主义者,而应使我们内心自由。这样,我们就有能力用信仰的力量来塑造今世的现实。

4. 尽管基督宗教社会学说最重要的任务是研究社会哲学、社

会伦理学和社会神学基础,但它也应经常努力去理解“时代的信号”(Mt 玛 16:3)。否则,无论多么忠于原则,它将会成为一种脱离现实的抽象理论。因此,基督宗教社会学说应该认真考虑和利用经验和系统社会学、社会历史学、社会心理学、人口学等方面的确切知识。这在今天尤为重要,因为社会、技术和经济的飞速发展正在深刻地改变着人们的生存方式和各种生活环境。基督宗教社会学说必须处理教会内部神圣因素与历史的可变之物之间,事实与任务之间,以及必然与自由之间的张力。

5. 在本书中,我将把对基督宗教所持的不变价值和秩序的描述与对当代的分析结合起来,尽可能在一本简单的概论范围内,将所有与基督宗教社会学说有关的普遍与特殊的问题一一加以讨论。

第一部分：基础

第一编：个人与社会

第一章 人的社会性

第一节 个体人格是人的社会性的基础和前提^①

1. 当我们想到,在某一个地方还有另一个与自己完全同样的“自我”时,我们会感到不寒而栗,这种想象会使我们感到恐怖。在一个幽灵般的和自己一模一样的人面前不由自主的颤栗来自我们本性的深处。在世界上再没有另一个其他的受造物像人这样自成一个世界(so sehr eine Welt für sich wie der Mensch)。他是人格,而只有从这个个体人格的角度才能理解他的社会性。所以,为了理解社会性的含义,我们将分十点来描述人的个体人格。

A) 个体人格意味着“分享上主圣神的光明”(“Teilnahme am Licht des göttlichen Geistes”)。通过智能,人超于“物质世界”(die Dingwelt)。当然,人的智能必须通过智慧而得以完善。人有能力去“认识和热爱自己的创造者”,他是由创造主“指定为所有受

^① 德语的 Person, Persönlichkeit 和 Personalität 难以译成汉语,在此主要用“人格”和“个体人格”两个汉语术语。——译者注

造物的主宰”(GS《现代》12、15)。

B) 个体人格意味着独特性(Einmaligkeit、单独性、唯一性)。每一个人是他自己,有他自己的肉身和灵魂,与任何其他的存在物都有区别和分离,从无重复,也无法重复。他作为一种原型而生,尽管他常常作为复制品而终。^①

C) 个体人格意味着自立性(Selbstand)。我们并不是另一存在的部分,就像手是我们身体的一部分那样。我们存在于我们自己内,虽然在我们内部存在着不同的领域:有肉体生命方面的,也有精神方面的。但实际上,我们并不只是拥有一个肉体和一个灵魂,就像拥有一件身外之物那样。我们是灵魂与肉身的整体。

D) 个体的人格是自己思想、行动和不行动的载体(Träger)。我们的全部所作所为都是我们的行动,即使这些行动在我们一生中也许前后隔离几十年。尽管我们能够为自己的错误决定和罪恶深感悔恨,并痛改前非,但我们永远也不能抹杀这一事实,那就是:它们曾是,也将永远是我们的所作所为。通过我们的个体人格,这些行为具有了一个不可抹杀的自我特征。

E) 个体人格意味着自由。发自人精神存在核心(geistiger Wesenskern)的意志自由,是指人有能力在众多的可能性面前自愿地决定去选择这件或那件事物,而不是由于心理决定论(psychischen Determinismus)而一味地被迫走向某一特定的方向。通过具有创造力的自由意志,人成为“自己的主人”。^② 没有个体的意志自由,也就不可能有道德责任,犯罪与赎罪、赏报与惩罚、悔罪与赦免也就失去了意义。但这一点并不否认另一个事实:无论是 有意识地,还是无意识地,人都受着多方面的影响(遗传、心理、社会),并且——尤其在这大众传播媒介的时代——人更是被暴露于

① 德语原文:Er wird als Original geboren, wenn er auch oft als Kopie endet(指一些人不能保持自己的“原创性”,仅仅想模仿别人)。——译者注

② 托马斯·阿奎那(Thomas von Aquin),《神学大全》,S. th. II—II 64,5 ad 3。

受操纵的危险之下。今天,犹豫不定、怀疑和怕下决心(Unsicherheit und Entscheidungsangst)的现象正在广为蔓延。虽然——或者更是因为——现代社会认为一切都是“可制作的”,但是,它本身越来越感到困惑,从而也就出现越来越多的咨询中心和热线电话。

F) 个体人格意味着责任心(Verantwortlichkeit)。人无法逃避自己的责任,无法将责任推诿于他人。承担责任与负责的做决定之间有着内在的联系。这意味着冒一定的危险,灾难临身也在所不惜;这样,在自由、责任与冒险之间存在着不可隔断的关联。另一方面,人拥有自我超越的可能性,因为他能够领会上主对他的个人召唤,能够与上主建立一种对话性的关系。从这个观点看,自我选择的恩赐和可能性是人肖似上主的尊严的标记,同时也是一种使命:人应该致力于负责任地发挥自己的人格(Auftrag zu selbstverantwortlicher personaler Entfaltung),而所谓的“自由的诅咒”^①之说是一种悲观和傲慢的表现。当我們对自己的责任作肯定的回答时,我们是在表示自己道德价值秩序的信奉。

G) 个体人格意味着良知(Gewissen,良心)。一方面,人自己的自由决定的根源在人心之内,但在另一方面,先于人而规定的原则(die ihm vorgegebene Norm)也同时存在于人心内。通过这些准则,人亲身体验那具有道德约束力的诫命——“你应该”、“你不应该”——尤其是在有冲突的情况下更是如此。人恰好是在良心的呼唤中意识到自己的个体人格——良心的呼唤最终来自上主——虽然良心可能会“由于习惯的犯罪而渐趋于失明”(GS《现代》16)。

H) 个体人格意味着独居(Einsamkeit、单独、独自)。自由、责任和良心使人在内心深处(Personkern,人格核心)成为一个“独

^① 原文为:“zur Freiheit verdammt zu sein”;参见 Sartre(萨特)关于“不幸的自由”的思想。——译者注

居者”(bei sich allein)。这种独居是人的一个很基本的体验,但其扭曲变形的表现是“孤独”(Vereinsamung),而孤独会驱使人们逃避自己并投入喧哗和娱乐的热闹。

I) 个体人格意味着意识到自己的他源性(Bewusstsein des Fremdursprungs)。虽然人知道:他应该为自己的决定负责,但他却不能为自己的存在负责。他是一个被给予者、一个接受礼物者(ein Beschenkter)。他的一切——他的存在、他的未来、他的得救——都归功于上主慷慨的爱。同时,他也知道他现世生命的暂时性。我们可以把人恰当地定义为:那明白自己将必死的生物。^①一切科学和技术的进步,尽管非常伟大和有益,但在死亡面前皆黯然失色,束手无策。人是由上主所创造,是受造物,是被召叫的和钟爱的。

J) 个体人格意味着人受召叫“与上主共融”(Berufung des Menschen “zur Gemeinschaft mit Gott”)。人“自其起源”即受召叫“与上主交谈”(GS《现代》19)。他由基督所救赎,通过洗礼而成为“新的创造”(Gal 迦 6:15),和“神性的分享者”(2 Petr 伯后 1:4)。保存和发展人的“上主的义子的身份”(Gotteskindschaft)是每一位基督徒毕生的使命。

基督信仰对个体人格的诠释能够回答今天人们——尤其是年轻人——对生命最后意义的殷切询问。今天,有不少人因深感生命无意义而忧心忡忡、焦虑不安。他们“身陷罗网”(Is 依 24:18),在破碎了的路标前踌躇彷徨。即使是在富裕的社会中,这种焦虑也离人们不远。它与人同醒同寝,如影随形。我们可以区别出八种焦虑:担心经济危机、失业、战争、疾病、衰老、孤独、死亡和死亡以后之事的焦虑。克服焦虑的唯一办法是一位爱人的临在(die Nähe eines Liebenden)。然而,这位博大的爱者就是上主本身,他

^① 动物没有这个意识,因此也没有坟墓。这是人类和动物的巨大差异之一。——译者注

创造了我们,并不是让我们遭受灾祸,而是让我们获得救恩。^①

2. 婴儿已经是一个人格,受洗后,更成为上主的子女和基督奥体的一部分,但他尚不是一个个体人格(Persönlichkeit)。只有当一个基督徒——在跟随基督的道路上——以爱德和忠信努力追求完善(Vollendung)时,他才能够达到他个体人格的成熟。人越成为一个个体人格,他也就越成为一个纯朴的、有原创性的、有丰富特性的人;他向我们显示出他那不可重复的唯一性和独特性。虽然如此,(而且,这一点也是令人惊异的),一个人唯有在与他人的交往中才能完满地实现自我。人不能毫无人际关系地独自生活,但人格是开放的、可接近的、能够与别人交谈。在个体人格(Personalität)与社会性(Sozialität)之间存在着一种深远的、特殊的张力。一个人越成为一个强大的个体人格,他与别人的相遇和交往也就越是深厚和真诚的,无论这种交往指男女两人之间的关系还是指个人与庞大的社会群体之间的充满张力的关系。

第二节 人的社会性的证明

1. 为了说明人本质上的社会性,可以首先指出人对他人和社会的依赖性(Angewiesensein)——无论是在肉体、物质、精神、文化或道德方面的领域中。没有任何生物像人一样在童年的最初岁月中那样依赖于他人,因为——与动物不同——人缺乏天生本能的准确无误性。动物是通过它的自然素质和环境培养而成的。靠它那些灵敏的本能,动物很安全地能够适应其环境,而每一代的动物都面对同样的情形与环境。与此不同,人是通过传统、教养和教育将自己的经验和发现代代相传。我们是“我们前辈的继承者,同

^① 参见 Höffner 著 *Wo Gott ist, da ist keine Angst* (《哪里有上主,那里就没有焦虑》), Köln, 1977 年(Rufe in die Zeit 丛书,第三卷)。

辈的共享者”(PP《人类进步》,17)。每个文明都建基于对过去和现在精神财富的共同占有上(Jede Kultur beruht auf dem gemeinsamen Besitz der geistigen Güter vergangener und gegenwärtiger Generationen)。“我们所有的以及我们之所是,在最纯粹的意义上,真正属于我们的是多么的微乎其微啊!我们大家都必须不仅从前人,而且向同代人那里学习和接受。即使是最伟大的天才,如果他光靠自己的灵感和知识的话(alles seinem eignen Innern verdanken,“求诸己”),也很快会感到计穷力尽的。可惜许多人不懂这一点,他们的一半生命都为了自己标新立异的梦想而在黑暗中摸索”(Goethe zu Eckermann《歌德致埃克曼的信》)。首先,道德秩序的准则非常需要得到社会的保存和捍卫。在这方面,作为上主启示宣布者的教会具有特别重要的角色。

2. 归根到底,人的社会性的基础不是一种功利主义的、外部的、对他人的依赖性,而是形而上的、本质上的,它的基础是人的本性;这意味着富裕,而不是贫乏。受造之物来自上主慷慨的仁慈,所以它努力以许多方式来显示造物主的仁爱与伟大。因此,从形而上学的意义上讲,所有的存在,甚至无灵之物,都具有“沟通性”(“mitteilsam”、分享性、中介性): bonum est diffusivum sui (善[神]是向外发散自己的)。^① 人作为上主的肖像,也就是说,人是一个受造的、有人格的精神实体,而根据自己的本性,人是特别具“沟通性”(mitteilsam)的;一方面,人愿意将自己的精神价值生活(das eigene geistige Wertsein)给予别人,另一方面,他也渴望分享别人的精神价值的富饶。所以,一切有人格的存有都在本质上追求“奉献自己”(Hingabe)和“分享他者”(Teilhabe)。因此,有人格的存有者都在本质上趋向于他人(“你”)和社会。目标是彼此之间对人格价值(personale Werte)的给予和接收,而按

^① *Bonum est diffusivum sui*。(拉丁语)神学术语,指神(至善)是一切事物的本质和根源,并将自己向外传发。——译者注

照有关的人格价值的类型,不同的社会群体就形成,比如婚姻、友谊等等。

3. 从社会神学的角度说,基督奥体的成员身份是人与人、同时也是人与三位一体上主共融的最深刻的原则。三位一体的上主按照自己的肖像创造了人,所以我们可以结论说:“上主的社会性(die Sozialität Gottes)反映在人的社会性上。”^①

基督向天父祈祷说:“愿众人都合而为一……,就如我们原为一体一样”(Jn 若 17:20—22)。正如梵蒂冈第二届大公会议所教导的那样,在这个祈祷中也显示出“三位一体天主的共融与上主子女在真理和爱中的共融之间存在着某种相似性”(GS《现代》24)。托马斯·阿奎那指出:人与三位一体上主之间的肖似以一种特殊的方式显示在语言(作为 Logos [圣言]的反映)和爱德(作为圣神[圣灵]的反映)上。他说,在非理性的受造界中只有三位一体的“踪迹”(vestigium),但在人之内却有三位一体的“图像”(imago、肖像):“理性受造物具有理智和意志;在他们里面,三位一体以肖像的方式显示出来,因为他们接受了圣言,并发出爱德。”^②

第三节 人建设团体诸能力

1. 所有那些本能的、促使人社交的力量——诸如性本能、模仿的本能(Nachahmungstrieb,模仿欲)、^③求名欲(Geltungstrieb)、斗争欲(Kampftrieb)、消遣欲、等等——都不足以成立恒久的社会纽带和

^① H. de Lubac, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*(《公教。教理的社会因素》),引自 G. Thils, *Theologie et Realité sociale*(《神学与社会现实》);Tournai, Paris, 1952年259页。

^② Thomas Aquinas, S. th. (《神学大全》) I 45,7. 原文:In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur representatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens。

^③ 人的“模仿本能”指人在很多情况会模仿别人(父母、同辈等)。——译者注

机构,虽然它们——如果它们和精神力量结合——也有它们的意义。仅仅争论和批评与谈话也不能长久共存。更重要的是两种精神力量,它们能够建立团体:跟随和效法的志愿(Bereitschaft zur Nachfolge)和爱德。跟随和效法的志愿——这个志愿决定诸如儿女和父母以及学生与教师之间的关系——并不是一种逃避,不是将自己的责任推诿于他人,而是个人在人格上的决定(persönliche Entscheidung)。它的前提是信念上的共识,并且常常与爱德相统一。这里所说的爱德,并不是那种自私地利用别人、视别人为消费品的所谓的“爱”(性欲),而是那种尊重别人,并甘愿为他人、为团体作出牺牲的爱德。

2. 通过彼此之间的精神纽带,人们能够实践一些社会德性(如爱邻人、忠信、真诚、正义、服从),又能够建设诸文化领域;任何仅靠一己之力的人都不能创立这些领域(如艺术、科学、经济等):“在这里我们看到……一些本体论的和道德的价值;他们在任何一个‘绝对的个人’的范围之外,甚至上主的创造能力将这些价值仅仅赋予了一些社会性的存有者,他们才能够心领神会。”^①

3. 精神交流最重要的媒介是语言。通过语言,我们可以(在由共同母语而结合在一起的社会中)共同参与“语化世界的进程”(“Prozess des Wortens der Welt”,即“描述世界的过程”、“用语言面对世界的过程”)。^② 语言创造团体,特别是当人们不仅谈论某件外在的事,而且以言语表达自己时(结婚时的“我愿意”,晋铎时的“我许诺”等)。谈到在爱德中紧密结合的人们时,我们说:“他们互相理解,他们有共同语言。”《圣经》记载:原始的人类团体是由于巴贝耳(Babel,又译巴别)的语言混乱而归于毁灭(Gen 创 11:1—9),而由基督所救赎的团体则在五旬节的语言奇迹中找到新的表达方式(Acts

① 见 O. v. Nell-Breuning 著 *Zur christlichen Gesellschaftslehre* (《论基督宗教社会学》) Freiburg i. Br. 1947 年(见 *Wörterbuch der Politik*《政治学辞典》),43 页下。

② J. L. Weisgerber, *Die Grenzen der Schrift* (《文字的局限性》), Koeln, Opladen 1955, 10 页。

宗 2:1—11)。

现代交流工具的惊人发展导致了一个事实:尤其是今天,“言语”和“图像”在陶冶公众舆论方面的重要性绝对不容低估。处在报刊、广播电台和电视等重要位置的几千个“舆论制造者”,其影响力在许多方面也许超过政府和议会的力量。但不幸的是,这种影响力常常具有危害性,被不负责任地使用着。约雅敬·拜瑟尔(Joachim Besser)曾这样描述德国电视:“夜复一夜,五千万人全神贯注于仅仅几百人所选择的东西;这样就培养出了一种史无前例的思想一致性(Konformität des Denkens,思想的单一性)”。^①“思想的一致性”就是“强求统一”(Gleichschaltung)^②和“人们不成熟”(Unmündigkeit)的别名。除此之外,那通过大众传媒几乎源源不断的轰动和信息浪潮在很大程度上降低了语言的价值;人们也很难安静下来,不再能够心平气和地反省自己。

许多大众传媒的语言同时还导致言词的消失和母语的枯萎:这种语言很少求助于理智,而更多地是求助于情感(典型的是这些词语:“感动”、“激情”、“矫揉造作”、“暗示”、“感人”、“惊人”、“震撼”、“消魂”等)。有人曾问孔子:如果将政权转交给他,他该从何着手?孔子回答说:“必也正名乎!……名不正,则言不顺;言不顺,则事不成。……故君子名之必可言也。”^③宣传、广告和意识形态所用的“标语”和“口号”(Schlagwort)就是这种语言腐朽的具体表现。人们正在以许多方式通过一种瓦解真理的诡辩对语言加以腐蚀和强制歪曲。有那么一种文学,貌似巧妙、风趣,实则贫乏、低劣。

人们曾经期望:只要通过大量的信息、无数的会议和谈话就可以更好地了解自己和社会进程的意义,但这种期望至今尚未实现。

① J. Besser, 见 *Welt der Arbeit* (《工作的世界》):1973年5月18日。

② 在德语中,社会和思想的 Gleichschaltung(强求统一)指希特勒对于社会的统一方式。——译者注

③ 见《论语·子路》3;德语原文将“名之必可言”译为“Man dulde keine Willkür in den Worten”,即“在语言和说话方面不可容忍任意和随便的态度”。——译者注

相反,人们越来越强烈地感觉到世界的不可理解性。越来越多的人在一起生活,却互不相识;他们和自己自言自语,拒他人于千里之外。正如何曼·赫斯(Hermann Hesse)所说的那样:“人们互不相识,人人形影相吊(Kein Mensch kennt den andern, jeder ist allein)。”

第二章 团体、社会和个性的丧失

第一节 团体与社会

1. 从广义上讲,“社会”一词指的是为共同实现同一个价值(或目标)而努力的人们之间任何形式的恒久联系。这样理解的话,“社会”就在概念上与“团体”同义。从语源学来看,德语的 *Gemeinschaft* 和 *Gesellschaft* 也很相同,前缀与后缀都一样,而德语的 *gemein* 和 *sell*(古德语的 *sal, seli*)都指“共同的”、“一起的”。公教的社会教导也多次将这两个名称当作同义词使用,在这方面也符合宗座的社会通谕中的拉丁文原文:教会的教导称任何社会结构都为 *societas*(社会、团体),无论它是家庭(*societas domestica*)或国家(*societas civilis*)或者是个人与国家之间的社会领域(“*quae in eius velut sinu iunguntur societates*”,“那些在其中如同在一个怀抱里结合的社会团体”,RN《新事》37)。

2. 另一方面,在许多词语组成中,德语还会分开和辨别“团体”(Gemeinschaft,它是个体人格的结合、有思想和情怀上的共识)和“社会”(Gesellschaft)——它是一个功能性的组织。德国人称婚姻

为“生活团体”(Lebensgemeinschaft),而非“生活社会”。我们说“家庭团体”、“教育团体”(指学校)、“恩宠团体”(Gnadengemeinschaft)、“圣徒团体”(“圣人的共融”),但是我们说:“股份公司”(Aktiengesellschaft)、“工业社会”(industrielle Gesellschaft)等等。然而,语言的使用是相当模棱两可的。比方,虽然我们说隐修院的修士是一个团体(klösterliche Gemeinschaft),但耶稣会士们却称他们自己为“耶稣会”(Gesellschaft Jesu),而圣言会士称自己的组织为“圣言会”(Gesellschaft des Göttlichen Wortes)。在德国社团法中,若干企业的联营被称为“盈利性社团”(Gewinngemeinschaft)或“获利性社团”(Interessensgemeinschaft),比如 IG Farben 公司。

3. “团体”与“社会”的辨别或并列,首先见于施莱尔马赫(Schleiermacher)和 Romantik(浪漫主义、罗马主义;见 Adam Müller 亚当·米勒),但最有影响的人物是弗迪南·特尼斯(Ferdinand Tönnies,1936 年去世)。事实上,特氏(Tönnies)的书《团体与社会》(*Gemeinschaft und Gesellschaft*,1887 年)一开始没有引起人们注意,但在第一次世界大战之前,青年运动对“团体”和“社会”的对立很感兴趣;因此,这本书于 1912 年出了第二版,到 1935 年已有第八版。许许多多的文化社会学家都采用了特氏的思想,尤其在 20 世纪的最初 30 年。韦伯(Max Weber)讨论“团体化”(Vergemeinschaftung)和“社会化”(Vergesellschaftung),堪托罗维茨(Hermann Kantorowicz)讨论“非理性的生活关系”(irrationale Lebensbeziehungen)和“理性的有目的关系”(rationale Zweckbeziehungen),黑尔帕赫(Wilhelm Helpach)论及“生育结构”(Zeugungsstrukturen)和“章程结构”(Satzungsstrukturen),等等。奥古斯丁·皮珀(August Pieper)和安东·海能(Anton Heinen)特别强调团体的情感和生命纽带,他们批评组织的功利主义和操纵;这种思想对于“德国公教人民联合会”(Volkverein für das katholische Deutschland)的教育工作也产生了深远的影响。

第二次世界大战之后,由于德国社会学逐渐放弃了思辩性的

文化社会学,并在美国方式的影响下,将经验社会研究推向前台,特氏遂重新归于沉默。至于“团体”和“社会”之间的矛盾,正如勒内·柯尼希(Rene König)于1955年所判断的那样:“所留下的,甚至连一堆废墟都不是,只是一团迷惑”,是一些与“历史和实在”毫不相干的东西。^①但是,引人注目的是:即使是今天,特氏的对立论仍然继续以一种新的面貌产生着影响。许多社会学家习惯于将家庭、邻里、行业公会和村子等“首要秩序”(“primären Ordnungen”),与那些无名氏的“次要系统”(“Sekundärsysteme”)相对立。这些“次要系统”不再去面对整个人的需要,它们仅仅在某一个层次进入人的生活,比如作为一名职工或一名接受社会保险的人等等。

4. 特氏的出发点原来是:人有两种“意愿”,即“本质意愿”(Wesenswille)和“选任意愿”(Kürwille);“本质意愿”表现于人的信念(Gesinnung)、心情(Gemüt)和良知(Gewissen)。凡那些本质上相联的社会结构,诸如血缘团体(家庭、氏族、亲属、部落)、空间团体(邻舍、村庄)和精神团体(朋友),产生于“本质意愿”,而那种指向“手段——目的”的“选任意愿”则创造了任意性的结构(诸社团):“团体被理解为建立于本质意愿之上,而社会则是由共同的选任意愿所产生。”^②“本质意愿”以习俗、信仰、和谐、传统道德和宗教的形式在团体中运作,而“选任意愿”则产生契约、宪章、惯例。

5. 作为对特氏对立论的批评,应该注意的是:他的基本思想(人的无意识—情感力量是好的,而理性—规范的精神则值得怀疑)是站不住脚的。同时,特氏只从主观经验方面去解释团体,但他没有注意到人的本体结构(就是人的实体性和个体人格)——然

^① 见 *Kölner Zeitschrift für Soziologie*(《科隆社会学杂志》),1955年,第7期,375页。

^② Tönnies 著 *Gemeinschaft und Gesellschaft*《团体与社会》,Leipzig 1935年,86页下。

而,人的本质结构是任何团体的前提和目标。“本质意愿”和“选任意愿”是生物学和心理学的原则,也就是说它们属于物质性,不是形而上的原则。除此之外,对立论对社会结构的划分也与现实不符,因为所有社会结构,即使是那些以个人纽带为基础的,都表现出一些有意识塑造的因素。团体的本质特征不仅包括“亲密联合”和“共同实现某些价值”,但也包括秩序和领导(权威)。这并不是否认这一事实:在团体的正当哲学基础的前提之下,区分团体(它带有更多个人因素)和社会(作为一个更强调目的性的组织)具有某种知识上的价值。

第二节 大众社会与个体性的丧失

1. 今天,许多人都在扬言:人口增长、都市化、工业化、劳动的机械化、交通、运输和通讯的技术化、商品生产的标准化——一句话:现代生活方式的大众化——已经剥夺了人的个性和人格。据说,“大众人”(der Massenmensch)“技术上产生于机械化,经济上产生于标准化,社会上产生于人口集合,政治上产生于民主”。这“日趋飞速的螺旋式运动”最终将导向何方,无人知晓;但是,我们似乎就已经“临近它的终点”。^① 技术的进步,“尤其是食物生产领域中的进步”,在很多地方早已导致了一种“社会学意义上的人口过多”,“把地球变得像家兔圈一样拥挤不堪,尽管对现时来说,食物绰绰有余”。^②

2. 当读者面对这些理论时,他一定会提出异议,正如爪蒂尼(Romano Guardini)所说:“人口增长将会给所有个人价值和文化价值带来某些限制,但我们究竟有没有权利因此而反对人口的增长?”

① H. de Man, *Vermassung und Kulturverfall* (《大众化与文化没落》), München 1952, 48 页,195 页。

② A. Rüstow, in: *Ordo* 4 (《秩序杂志》),1951 年,389 页。

我们是否有权利说:肯定一千人的文化水准一定会低于十个人的水平,所以只有十个人应该出生?”^①按照基督宗教的思想,生活条件的大众化不能和人格的丧失(Entpersönlichung des Menschen)相等。现代工业国家的环境条件确实使人难以“不受外界影响地去独立思考,主动行动,以负责的态度去行施自己的权利,完成自己的义务,全面实现和发挥自己的精神素质”(MM《慈母与导师》,62)。但尽管如此,那种所谓“紧密的社会联络网必然导致自我异化”的论调仍应该“坚决摒弃”(同上)。实际上,在精神、道德和宗教方面,个性的丧失具有下三个特征:

A) 逃到那种非人格的“人家如此想”(das unpersönliche “man” denkt)、“人家如此认为”、“人家如此做”之中。一个人如果容易受口号的影响,在生命的终极问题上接受电视或杂志的思想指导,或者人云亦云、随声附和,对时髦流行的思想不辨真伪、兼收并蓄,那么这样的人便成了个性丧失的牺牲品。内心不稳定的人、思想无依靠的人(innerlich haltlose Menschen)是专制独裁者的柔顺工具。

《百年》通谕谈到“大众传播媒介对人的操纵”,说它“通过精雕细琢的花言巧语,将时尚和思潮强加于人,而不给人以机会对这些时尚和思潮所依据的前提加以考察和评判”(CA 41)。

B) 物质生活水准的绝对化;对于物质生活水平的过分强调使精神生活遭到贬低和压制,同时也威胁着个体人格。广告以及太多的刺激(Reizüberflutung, 刺激的泛滥)有了同样的倾向与后果。常听人们这样说:一个人的社会地位并非只是由他的职业岗位和责任所决定,而更是由他达到的生活水平(“能购买一些什么”)所决定的。对世界“可造性”的信仰将人们的能力引向外部世

^① R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Basel 1950年, 73页(汉译本:陈永禹译《现代世界的结束》(当代德国思潮论丛,台北联经出版社,1985年))。

界,甚至到一个史无前例的程度使人们“在外边”生活。但人并不能在纯粹的“外在”和“消费”中找到自己的满足。

C) 宗教方面的无根据(*religiöse Entwurzelung*);那种普遍流行的理性主义和自然主义思维方式对宗教和超自然的事物冷眼相视。在这里,值得注意的是:某些过时的伪科学理论,虽然在科学界早已陈旧多时,却仍然在广大的社会阶层中继续发挥着影响。现代社会的气氛是世俗化的气氛。但是,尽管许多人悄悄地滑入了一种宗教冷漠的态度中,那种所谓的“伟大解放”却并未应运而生。相反,无数的人们彷徨、迷茫、郁郁寡欢。这种失落感肯定将与日俱增。最终,只有在上主内所找到的归宿(*Verankerung in Gott*)能够使人免于人格尊严的世俗化和人格的丧失。^①今天有许多人因深感生命空虚而忧心忡忡。

温克勒(Eugen Gottlob Winkler)这样写道:“存在的决定性经验是一种被暴露于完全空虚之下的感觉——20岁时就有这种感受……对他来说,用荒漠来比喻世界再也确切不过。”^②在他的《荒原》一诗中,艾略特(Thomas Stearns Eliot)说:“在一撮尘土中,我要让你看到恐惧。”^③“荒原”意味着阴影、暗夜、“遍地的废墟和沙子”、完全的绝望和孤独,或者像卡夫卡(Franz Kafka)在《日记》中所写的那样:“完全的冷漠和麻木……空虚,还是空虚。无聊乏味、枯燥,不,不是枯燥,只有无聊、寥落、无意义、疲倦”。^④“精神的荒漠”,这就是“你早年和晚年的驼队遗留身后的

① 参见 J. Höffner, *Industrielle Revolution und religiöse Krise*(《工业革命与宗教危机》);Köln, Opladen 1961年;亦见 Höffner, *Pastoral der Kirchenfremden*(《远离教会者的牧灵学》);Bonn 1979年。

② 见 E. G. Winkler, *Dichtungen, Gestaltungen und Probleme*(《诗、创造与问题》), Pfullingen 1956年。

③ 参见 H. Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik*(《现代诗的结构》), Hamburg 1967年,265页。

④ F. Kafka, *Tagebücher*(《日记》), Frankfurt a. M. 1954年,475页。

尸体”。^①“主啊，我们的眼睛圆睁着，我们的口大张着，那样空虚”，保尔·策兰(Paul Celan)这样说。

在《百年》(CA)通谕中，若望·保禄二世把来自过于强大的社会机构的压力对我们个体人格的地位所造成的威胁描述为一种“社会主体性”(subiectivitas societatis)的丧失。如果人“被缩小成一群社会关系”的话，那么“人作为能作出伦理决定的自立主体这一概念也就随之消失了”。他说，“极权主义在人类学上的基本错误”就在于：它把人“仅仅理解为工具和社会机体内部的一粒小分子，而不顾及他的自由选择，以及他在伦理价值面前那种不可推诿的、个人的责任。”(CA 13)。

他写道：在民主社会中，“社会的主体性”通过“参与机构的创立和责任的分担”而得以显示出来(46)。但是，如果将“多数性原则”绝对化，以至于使个人的尊严和权利以及社会群体和机构——特别是与公共利益息息相关的家庭——的自立受到危害的话，那么，“社会的主体性”也就不复存在了(参阅 13)。

社会的主体性和它所代表的辅助性原则(Subsidiaritätsprinzip)往往被冠冕堂皇地腐蚀瓦解。一个显著的例子就是被描述成“福利国家”或“社会提供国家”(Wohlfahrtsstaat oder Versorgungstaat)的所谓“新型国家”(48)。“通过直接干涉和剥夺社会应有的责任，‘社会提供国家’导致人精力的丧失和公共机构的膨胀，伴随着成本的大幅度增长”(48,5)。根据《百年》通谕，在许多情况下，这种现象的根源是公民们自己的“要求心理”(Anspruchsmentalität)和向国家推卸个人本有的责任。之所以如此，部分的原因是：市场所奖励的只是那些可购买的服务，而不重视那些非物质性的东西——家庭中的服务(教育和疗养方面的服

^① Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande*《乡下准备婚姻》，Frankfurt a. M. 1959年。

务)是这样的“无商品价值的”服务,但这些服务对整个社会的经济利益非常重要。因此,个人“今天常常在国家 and 市场这两极之间喘不过气来”(49,3)。这一切都阻碍和危害了“社会的主体性”,使之不能成为一个由个人、家庭和 various 社会团体所组成的、自由而自我负责的团体。

第二编：社会秩序的原则

第一章 团结的原则

第一节 团结原则的意义

1. 在“个人与社会”一编中所讨论的观点是社会哲学和社会神学方面的基本世界观，而那些规范社会生活的秩序规律都建立于这些基本的存在结构(Seinsverhalte)之上。团结的原则(das Solidaritätsprinzip)是这些存在结构的最直接结论(该词来自拉丁语的 solidare,意为:紧紧联合)。这个原则同时注重人的个体人格和人的社会性;它意味着彼此的联结和彼此的义务与责任。团结的原则一方面排除个人主义,另一方面也排除集体主义。个人主义否定人的社会性,并认为,社会仅仅是一种实用性的协作,其目的只是机械性地平衡与协调个别人的利益和权利。与此相反,集体主义则剥夺人的个体人格尊严,把人降低成一个纯粹的“对象”(blosses Objekt,没有能动性的“螺丝”),就是社会运动——特别是经济过程——的“对象”。因此,两者都不能作为社会秩序的原则。团结的原则并不是个人主义和集体主义之间的一条中间路线,而是代表一种关于个人与社会的关系的崭新而独特的陈述,因

为它同时尊重个体人格的尊严和人的社会性。团结的原则建基于本体论上的“互相联结性”，就是个人与社会之间的“共同卷入”（共同牵连，*Gemeinverstrickung*），另一方面，它意味着由这种存在结构所产生的道德责任（共同义务 *Gemeinhaftung*）。所以，它既是一个本体论原则，又是一个伦理原则。

2. 一些学者，特别是佩施（Heinrich Pesch）、贡德拉赫（Gustav Gundlach）、冯·奈尔布雷宁（Oswald von Nell Breuning），曾用科学的方法诠释这个原则并为其建立思想上的基础。这些学者把他们的社会科学体系称之为“团结主义”（*Solidarismus*）。这样做的目的无疑是为了在个人主义和社会主义之外而提出一个简明扼要的口号，以便“团结主义”与“基督宗教社会教导”意义同等。但是，尽管公教（天主教）的社会科学家都承认团结原则的基本思想，也并不是他们所有的人都接受以上观点。事实上，仅仅用某一个固定的标语来囊括整个基督宗教社会教导似乎都不太恰当，无论是把它称为“家庭主义”（“*Familiarismus*”，即 Gustav Ermecke [厄尔梅克] 的主张）、“基督宗教社会主义”（“*Christlicher Sozialismus*”）、“普遍主义”（“*Universalismus*”，即 Othmar Spann [施潘] 的主张）或称它为“团结主义”。其实，最好直接称之为“基督宗教社会学说（教导）”（“*Christliche Gesellschaftslehre*”）。

第二节 团结原则的基础

1. 因为人实质上是一个个体，具有他个体的独特性，但同时又与社会存在着本质的联系，所以社会的结构原则建基于人与社会之间的一种“原始和特殊的关系和联结”，并且“绝不容许被简单地还原于两者中的任何一个”。这一关系所特有的双重导向——这就是社会的形上本质——导致这样的结论：每一个个体人格都“由于内在的价值满溢而与整体相联结”，“但这个联结是以这样的

方式:整体的价值满溢依赖于个体人格的价值满溢”(“so, dass das Ganze seine eigene Wertfülle nur hat in seiner Gebundenheit an die persönliche Wertfülle der Glieder”)。^①

2. 德国联邦宪法法院在它 1954 年 7 月 20 日的决定中也表达了同样的原则:“《基本法》所展现的人观(Menschenbild)并不是一个自我封闭、独断专行的个体。相反,在个人与社会之间的张力这个问题上,《基本法》坚持人与团体的联系性和对团体的依赖性,但同时确保个体人格本原的价值。”^②

《社会事务的关怀》(*Sollicitudo rei socialis*)通谕勾勒出一幅以团结为基础而建立的全球社会的图景:它所涉及的不仅仅是“每个国家的内部领域”,而且也以类比的方式论及各个国家和民族之间的团结一致。这就要求有一个人类文化的基本伦理概念,但其整体的价值只能来自于对所有个人、社团、民族的尊重:“必须充分尊重每一个民族的特征,包括它的历史和文化特性……诸民族和个人都应享有基本平等……在这个基础上,所有的人和民族都有权利参与全面的发展进程。”(SRS 33)。

① G. Gundlach, “Solidarismus”(“团结主义”)in: *Staatslexikon* IV (1931 年), 1614 页。

② *Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts* 《联邦宪法法院决定》, 4, 120 页。

第二章 公益原则

在团结的原则同时考虑到个体人格与社会性。于是就提出了这个问题：团结关系的两极是在平等的基础上互相对待呢，还是有上下关系呢？我们会看到：这个问题不能简单地以“是”或“不是”来回答，而是需要区别对待。尽管，从某一方面上讲，公益居于优先地位，但从另一个观点看——这也是最终极的观点——则个体人格堪称更高的价值。

第一节 公益优先于个人利益

1. 两千多年以来，西方的社会哲学一直在试图借着机体类比 (Organismus-Analogie) 的方法来解释个人与社会的关系。但是：应用这个类比方法必须格外小心，因为——正如历史的教训证实的那样——这个方法很容易被一些极权主义者滥用。

早在公元前 5 世纪，据说美纳纽斯·阿格里帕 (Menenius Agrippa) 就用“不同肢体彼此‘不和睦’，但它们应该构成一个身体”的寓言和解了罗马的贵族与平民。在其《国家篇》(Politeia, 《乌托邦》、《理想国》) 中，柏拉图将“秩序井然的国家”比作一个身

体及其肢体。亚里士多德运用机体类比的方法去理解社会的结构和生活。塞内加(Seneca)认为：“我们是一个巨大身躯的肢体”，因为大自然产生了我们，使我们成为“亲戚”和“社会性的生物”^①。托马斯·阿奎那将机体类比法系统地融入了他的社会理论：社会“犹如一个身体”，“犹如一个人”。^②阿奎那的同时代人文胜·德·博魏(Vincent de Beauvais)把国家称作“政治奥体”(corpus politicum mysticum)。15、16世纪时，这一名称为格尔孙(Johannes Gerson)、安当·罗赛里(Antonius de Rosellis)、索托(Dominicus Soto)、苏阿雷斯(Franciscus Suarez)所沿用。圣保禄(保罗)也把机体类比法应用于教会。他从双重意义上来讨论“基督的身体”：在某些章节中(见1 Cor 格前 12:11; Rom 罗 12:4—8)，“基督的身体”指教会，就是作为一个有形可鉴、具有有机的组织结构的、分工协作的社会现象的教会。在其他的章节中(比如 Eph 弗 5:21—33)，圣保禄以基督身体意指超自然的、神秘的生活团体与恩宠团体(Lebens-und Gnadengemeinschaft)——这个团体联结肢体与肢体，同时也联结肢体与元首(基督)。“奥体”(mystischer Leib)这一词并非保禄所创。它首先出现在早期经院哲学中，并且，如上所述，从13世纪起，不仅应用于教会，而且也应用于国家。

2. 基督宗教社会教导也运用机体的类比法，其目的一方面是为了抵制个人主义的社会观，另一方面是为了阐明公益的原则。我们可以区分出三种类比：

A) 在机体中的个别细胞新陈代谢、更新不息，而机体本身始终存在。同理，社会持续存在，而个别人则“生老病死、来去匆匆”。即使是家庭也只延续两、三代之久。村庄、城市、民族和国家则存在长达数百年。在《上主之城》第22章中，奥古斯丁(Augustinus)

① L. A. Senecae, *ad Lucilium* I, XV. Ep. 4 (Bononiae, 1927), 83 页。

② Thomas Aquinas, S. th. (《神学大全》), I—II, 81, 1。

把社会比作一棵橄榄树。它的叶子凋零又更新,而它的干和冠却屹立不动。于是,机体的类比法便阐明了这样一个道理:一方面,社会在时间上超越个人短暂的生命。它可能上溯至过去,下延至未来,因此,它并非一个静止不动的事物,而是充满了紧迫的、有时甚至是疾风暴雨式的运动;另一方面,就像橄榄树枝一样,它在空间上也超越个人的生存空间。

B) 机体的部分,如植物的叶和根,并不是互不相干的个体事物的“凑合”。相反,那种蕴含在能动本源(Entelechie, 隐德莱希)^①的生命力促使它们为了整体的实现而服务。我们又可以在社会中看到这种存在结构,因此社会的成员也不是彼此隔绝的个体,而是组成一个具有精神和道德秩序的统一体,共同为整体而服务。

C) 机体并不听任其成员自行枯萎衰亡,而是对它们育养保护。只有在迫不得已的情况下,机体才肯丢车保帅。同样的规范也类似地适用于社会,因为社会不能压迫或剥削自己的成员,而应该关怀照顾他们,同时,成员也应该甘心将自己的利益无私地从属于公共的利益。正如手本能地暴露自己去挡住剑刃的攻击,以保全整个身体的性命,个别的公民也会“冒死亡的危险,以保全整个团体”。^②

3. 从机体的比喻可以推出以下结论:不能如维克托·卡特莱因(Viktor Cathrein)那样,认为公益“无非是个别相通的个人利益的总数(eine Summe gleichartiger Individualwohlfaarten)”。^③ 公益并不是一个“总数”(Summe),而是一个新的价值,既有别于个人的利益,也不同于诸个人利益的总和。每一个社会实体,如一座城市或一所大学,都有它自己特殊的“公益”。但如果人们论及“公

① 希腊语的 *entelechia* 指一个“将自己潜能实现出来的能力”;此词来自 *en*(内在)、*telos*(目的)和 *echein*(拥有、坚持)。——译者注

② Thomas Aquinas, S. th.《神学大全》I 60, 5.

③ V. Cathrein, *Moralphilosophie*(《道德哲学》)I., Freiburg i. B., 1911年, 258页。

益”本身,一般指的是国家这个“自足的社会”^①的公益。它是机构和条件的总括。这些机构和条件使个人和小的团体有可能井然协作,共同努力去实现他们的神圣的目标(*gottgewollte Sinnerfüllung*),那就是:个体人格的发展和建设。当然,这里应该注意的是:在这个全球连结的时代,人们不能再单独在国家的层面上理解“公益”,但所谓的 *bonum commune* (公益)已经“越来越扩大到世界范围,并因此涉及到一些对全人类有效的权利和义务”(GS《现代》26;参见 GS 74)。

第二节 维护个体人格的尊严

1. 如果通过机体类比的夸大而滥用公益的原则,以抹杀个体人格的自由和尊严,则是大错而特错。有机生物和社会这个群体属于两个截然不同的存在领域。细胞为服务有机体而完全耗尽自己,但人却应永远是诸社会过程的主体(*der Mensch jedoch muss Subjekt der gesellschaftlichen Prozesse bleiben*)。

自 19 世纪以来,许多社会学家实际上误入歧途,他们以生物学的方法去解释机体的类比。比如孔德(*Auguste Comte*)称社会学为一门“社会物理学”,还讨论“社会解剖学”。利利恩费尔德(*Paul Lilienfeld*)认为,社会中存在一个具有社会神经系统、社会细胞间物质、发育障碍和退化萎缩现象的有机体。曾投身于反对个人主义社会观斗争中的一些基督宗教的科学家,也使用了一些会引起误解的术语。如果舍本(*Matthias Scheeben*)谈论人类的“准实体性团结”(“*quasi-substantiale*” *Einheit*),^②这一点还可以

^① 原文“*vollkommene Gesellschaft*”(拉丁文 *societas perfecta*)一般指那“国家”和“教会”这些“自足”的大团体。“家庭”不能被称为“*perfect society*”,因为孩子的教育需要(外面提供的)学校等。——译者注

^② M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* (《公教教理手册》); II, 1880 年,626 页。

容忍。冯·希尔德布郎特(Dietrich von Hildebrand)一方面否认团体具有实质特征,却认为它具有有一种“类似实体的存在”(“substantzartiges Sein”);^①这种说法也有一点冒失,但人们尚可正确理解。可是卡伊巴赫(Rudolf Kaibach)所谓社会是一个“实质体存在”(“substantives Sein”)和“完全的实体”(“komplette Substanz”)^②的理论则是站不住脚的。

2. 面对这些误导人的理论,应提出三个原则,来维护个人尊严:

A) 只有个人才堪称实体(Substanz)。社会却是一个真实的关系实体和秩序单位(eine reale Beziehungs-und Ordnungseinheit, relatio realis, 真实的关系单元)。离开个人,独立于个人,社会将不复存在。在教会(基督的奥体)之内,则存在着一种特殊的、无与伦比的统一。因为基督“让教会参与他的超然生命,使他的神性生命贯穿于教会整个身体,又滋润和哺育教会的各个肢体”,于是“奥体”一词便排除任何自然身体,“无论是物质的,还是所谓道德的”。^③ 因此,绝对不能从基督奥体的结构得出结论,来解释自然社会团体。

B) 只有当人作为一个特定的社会组织的成员而对其承担义务时,“公益优先于个人福利”的原则才生效。人在不同的层面上是某一个社会组织的成员:他是公司的职工、协会的会员、国家的公民等等;但是,任何公司、协会或国家都不可以把人只看成“纯粹的职工”(“totaler” Betrieb, “极权”公司)、“纯粹的公民”(“totaler” Staat, “极权”的国家)。任何一个公司或国家都不能全面“占有”

① D. v. Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft* (《团体的形上学》); Regensburg 1955年,179页。

② R. Kaibach, *Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung* (《公益与其伦理意义》); Düsseldorf 1928年,44页。

③ 比约十二世(Pius XII), *Enzyklika Mystici Corporis* (《奥体》通谕), AAS 35 (1943年), 218页。

某一个人、其存在、思想与行动。因为，人不仅仅是公司的员工或国家的公民；他是人，绝对不能说“按照他所是和他所有，人就属于国家”。^① 只有当一个人以职工的身份在一个公司里工作时，他才有必要使自己从属于公司的客观需要。同时，只有当问题涉及一个人的公民身份时，人们应当强调公益是优先于个人利益的。有的人以一种激昂感动的心情高谈“公益”（这个概念正如抽象的“树木”概念一样抽象），但他们不进行说明辨别，他们是在指一个城市，或是一个国家，还是整个人类的公益。

而当面对超自然秩序的价值时，世俗社会团体的公益更不能具有优先性。“仅一个人的超自然福祉（救恩）就比全宇宙的自然福祉都要高”。^②

C) 所有社会组织的最高目标是个体人格的完善。社会最终是为人服务的，因为“在世界的计划中，只有精神的存在是作为一个目标而被创造的，其他的一切则都是为他而受造的”。^③ “在造物主的计划中，社会是人能够而且必须利用以达到自己预定目的的自然媒介。人类社会是为（个）人而存在的，而不是相反”。^④ 尽管如此，我们也可以这样说：从某种意义上讲，社会也不仅是它自己的目的，因为如果一个社会团体——比如一个国家——遵循着

① Thomas von Aquin, S. th. (《神学大全》), I - II 21, 4. 原文：“*dicendum quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua: et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum: et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.*”

② Thomas Aquinas, S. th. (《神学大全》), I - II 113, 9 ad 2. 原文：“*dicendum quod bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius univ-ersi.*”

③ Thomas Aquinas, *In Eth. Nic.* I, 1.

④ 比约十一世(Pius XI), *Enzyklika Divini Redemptoris* (《神圣救世主》通谕), AAS 29(1937年), 79.

上主规定的秩序,发展自己,并因之而繁荣昌盛,那么它不仅促进自己成员的福祉,而且也表现出造物主的光荣和尊威,因为这个国家就成为一个被实现的上主的旨意(dient auch als verwirklichter Gottesgedanke der Ehre und Verherrlichung des Schöpfers)。

第三节 权威

1. 基督宗教社会教导通常用机体的类比来借以说明一个事实,那就是:每一个社会都需要一个共同的权威来引导其成员去实现公益(这不适用于那种由两个人组成的团体——如友谊——因为这样的团体缺少一种权威结构)。正如随着其内部生命力逐渐衰微,有机体便开始崩离析,那么,如果人人各行其是的话,社会也便寿终正寝。“一个群体需要一个人来领导和照管公益,才能够成为一个社会;因为众多的人自然会追求众多目标,而一个人则只寻求一个目标”。^① 权威的任务是:随时采取必须的措施来维护公益,并高瞻远瞩,预先筹备和确保社团(社会)的生命。

根据《百年》(Centesimus annus)通谕,公共的权威能够而且应该建立在一个对该权威和所有社会成员具有同等约束力的伦理基础之上。该伦理的核心在于人性尊严的“超验锚靠”(“transzendente” Verankerung)。没有这个超越性的支柱和依靠,则“阶级利益、团体利益、民族利益纷至沓来,不可避免地使人们彼此之间明争暗斗”。“如果不承认超验的真理,强权和暴力就会占上风”(CA 44)。就公民之间的纠纷而言,也是如此,而且公共权威的形式也自然而然地无不如此:“正如历史所展示的那样,一个不具备价值体系的社会(eine Demokratie ohne Werte)很容易地变成一

^① Thomas Aquinas, S. th. I 96, 4. 原文:Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet; multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum.

种极权主义,或是公开的,或是略加伪装的极权主义”(46,2)。

2. 某些社会权威(比如:国家的权威)的基础和根源是公益,而这个权威也受公益的约束;这种权威应该与根源权威(Ursprungsautorität)区别开来:后者是父母对孩子、教会对信徒——信徒因圣洗的圣事而“诞生”于教会之内,教会是信徒的“根源”——的权威:其原型是上主对受造物的关怀和权威。社会权威的任务是:通过颁布和实施法律规则,来规范个人以及团体的共同生活。梵蒂冈第二届大公会议对这一现象深表惋惜,那就是:今天有许多人“假借自由之名而抵抗任何权威”。今天的世界需要那些“尊重道德秩序、服从合法权威、同时热爱真正自由”的人(DH《人类尊严》8)。大公会议绝无意标榜某种“神授权威”。任何当权者都可能失败和犯错误,更有可能面对滥用权力的诱惑。因此,在现代民主社会里,权威受到控制和批评的约束。这种批评和监督不仅由国会、法庭和公共舆论,而且也由投票的每个公民所实施。当然,我们这样说并不意味着赞成那种吹毛求疵的做法,凡是权威,凡是带有机体特征的,凡属“制度”的,无论是家庭、还是学校,无论是教会、还是国家,都遭受抨击和批判。那种为许多人吹捧为“人的解放”的反权威主义教育(anti-autoritäre Erziehung)将把人培养成无法与团体共存的、极端的个人主义者(Super-Individualisten),甚至越来越多地陷入神经病的桎梏。以“战胜制度”来代替“战胜自己”,这是一个危险的做法(Es ist gefährlich, an die Stelle der Selbstüberwindung die Systemüberwindung zu setzen)。

如果恐惧、暴力横行恣肆(暗杀、绑架等等),并从意识形态上受到庇护和青睐,那么一个国家更是从基础上动摇了。

第三章 辅助性原则

第一节 辅助性原则的含义

1. “辅助”(Subsidiarität)一词源自拉丁语 *subsidium*,意思是:“来自后备军的援军”;例如,在罗马军事用语中,“*subsidiarii cohortes* 是指那些在战线后等待着的后备军,而 *prima acies* 指在第一线作战的士兵。用之于社会时,“辅助”一词指的是较大的社会团体对个人或对较小团体的补充性、协助性干预。多数情况下,“较大的社会团体”指的是国家,或是为某一特定目标而组织起来的机构。第二次世界大战后,一些公教社会科学家试图将我们有关团结原则和公益原则所阐述的一切几乎无一遗漏地引入辅助性原则。然而,这种做法导致了概念和方法上的模糊不清。没错,辅助性原则是以团结原则和公益原则为前提的,但并不能与它们等同。社会必须帮助个人,这是团结原则一个清楚的表达,因为团结原则强调彼此联系、互相负责。但是帮助时,权威如何分配和限制则是辅助性原则的任务。

2. 辅助性原则的典型定义出自《四十年》(QA,79—80):“剥夺

个人以其本有的能动性和勤劳所能够做到的,而交给团体,这是错误的,同样,如果较小的社会团体能够很好地完成某些事务,也不应该让较大的或上级的机构负责这些事务。这种做法不仅是一种非正义,而且也是一种不利的、扰乱社会秩序的做法。因为,任何社会性活动从其本质和概念来讲都是辅助性的(subsidiär):它应该扶持组成社会整体的肢体,而绝不可以取消或吞没那些比较小的社会团体……所以,那些掌权的人们应该明白:各种社会群体之间越是能够遵照‘辅助’原则而保持一种阶层分明的秩序(die Stufenordnung der verschiedenen Vergesellschaftungen),社会权威就越为强有力,社会效率就越高,国家就越繁荣昌盛。”

比约十二世(Pius XII)称辅助性原则为“一个一贯为教会社会教导所捍卫的原则”,就是说“广大社会的行动和广大社会的管理始终有一种协助的性质,它仅仅可以支持和补足个人、家庭以及职业团体的活动”。^①曾引起人们注目的是,比约十二世同时也表示,辅助性原则“对于教会的生活也同样有效,不损坏教会的等级结构(hierarchische Struktur,圣统制机构)”。^②

任何人,如果将辅助性原则与团结原则和公益原则放在一起理解的话,那么他在其中所看到的,将不是“最高的社会哲学原则”,而是“一个非常重要的原则”(gravissimum illud principium,见QA《四十年》79)。

第二节 辅助性原则的基础

辅助性原则的基础不仅在于人的自由和尊严,而且也在于较小生活团体(如家庭等)的结构和特征。这些小的团体拥有某些特殊的任务和权利(如生育子女等),而广大的社会组织无法适当地

^① 比约十二世(Pius XII),1947年7月18日(UG 3255)。

^② 比约十二世(Pius XII),1946年2月20日(UG 4094)。

完成这些任务。作为起点,要注意两个观点:

A) 一方面,辅助性原则保护个体存在以及个人和较小生活团体的生活免受较大社会团体的侵蚀。所以,在这一方面,它意味着对前者自立性的一种强调和保护(abgrenzende Betonung des Selbstandes)。

B) 另一方面,辅助性意思是“由上而下的帮助”。这一点有时候被故意地忽略了。在某些情况下,这种较大的社会组织给予的帮助是应当的,原因有二:首先,因为个人或较小团体有可能有意或无意地在自己的职责范围中失败;其次,因为某些任务只有较大的社会单元才能胜任(比如高等教育)。个人和较小的生活团体并非自给自足,而是融汇于较广泛的社会结构中,因此,他(它)们不仅有责任去完成自己的本职工作,而且有责任去完成团体的任务。

即使“辅助性原则”一词相对较新,而且在佩施(Heinrich Pesch)的书中或在1932年的《国家百科全书》(*Staatslexikon*)也找不到这个观念,但是,这个原则的内容本来是一个古老的、万古常新的、人类智慧的准则。并不是如乌茨(A. F. Utz)所断言的那样:人们因为有了“自由主义思想的刺激”才突破而到达了辅助性原则。^① 在《出谷纪》(*Exodus*、又译《出埃及记》)中,梅瑟(Moses、又译摩西)获得了这样的忠告:“你不能独自承担所有的事……去为百姓指定千夫长、百夫长、五十夫长、十夫长……叫他们与你分担,让他们也承担责任,你就轻松多了”(出11:18—22)。阿奎那(Thomas Aquinas)也曾论及辅助性的问题,他根据亚里士多德的主张而解释说:一种过分的统一化和一致化和会危及“由不同单元组成的团体的存在”,正如“当大家都唱同一音调时,也就没有了交响乐或和声”。^② 但丁(Dante)在他的《王国论》(*Monarchia*)^③中也强调:“并不是每个城

① 乌茨(A. F. Utz), *Das Subsidiaritätsprinzip*(《论辅助性原则》), Heidelberg 1953年,7页。

② Thomas von Aquin, *In Pol.*, II, 5。

③ Dante, *Monarchia*, I, 14。

市的每件细小事务都应直接由皇帝规定,因为“诸民族、诸王国、诸城市都有它们各自不同的特点,需要以特殊的法律去规范”。另一个,在14世纪教廷派(Kurialisten)与其对手的争论中,辅助性原则也起了极为重要的作用。在19世纪,早在社会通谕远未问世之前,克特勒主教(Bischof Ketteler)就不仅准确地表达了辅助性原则,而且也可能是第一次提到“辅助性权利”(subsidiäres Recht)这个概念:理性和真理给予人们权利去“关注和完成他们在自己家庭、团体和故乡所能够做的一切。当然,这与中央化的政府(zentralisierende Staatsgewalt)是格格不入的……因为,如果那样的话,过渡的管制和制造过多的法规这种恶习就很快结束了。”他说,就家庭来说,“只有在父母亲严重地忽视自己的权利和义务的情况下,国家才会有某种监督的权利”。但是,“如果国家滥用这项权利——我称之为‘辅助性权利’(subsidiäres Recht)——那么这将是一种冷酷的极权主义,一种对精神和灵魂的真正奴役”。“我的观点来自这个简单的命题,那就是:每一个人都应该行使自己所能行使的权利。对我来说,国家并不是一台机器,而是一个具有活的肢体的活的整体,其中的每个肢体都有它自己的权利,自己的功能,并能够规划自己的自由生活(ein lebendiger Organismus mit lebendigen Gliedern, in dem jedes Glied sein eigenes Recht, seine eigene Funktion hat, sein eigenes freies Leben gestaltet)。对我来说,这样的肢体就是个人、家庭、社区等等。每一个较低级的肢体都在它自己的领域中活动自如,享有高度的自我决定和自我管理的权利。仅仅在特殊的情况下,上一级的肢体(团体)应该替它加以行动和干涉——如果低级团体不能够靠自己的力量而达成自己的目标,或如果它无法抵抗某一种威胁它发展的危害”。^① 梵蒂冈第二届大公会议尤其强调了辅助性原则对教育和学校系统(Gravissimum educationis, GE《天主教教育宣言》3)以及对国际

^① Kettelers Schriften(《克特勒全集》); I, 403; II, 21, 162。

经济合作(GS《现代》86)的重要性。

从辅助性原则得出国家与社会的二元论(*Dualismus von Staat und Gesellschaft*),这是公教社会教导的特点。这一二元论是“个人自由的前提”。^①

^① P. Koslowski, *Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus*(《社会与国家——一个不可避免的二元论》), Stuttgart 1982年,3页。

第三编：法律、权利与正义

第一章 作为社会生活准则的法律

第一节 作为“本性之法”的自然律

1. 规范社会共有的大多数和最重要的准则都具有法律性质；所谓“法律”是指某些价值——它们分配给个人“他应获得的”，也给予社会“它应获得的”（这就是 objektives Recht“客观法律”）；因此，这些规定也创造一种权利（Anspruch）——（这就是 subjektives Recht“主观的合法权利”）。这种 Recht（法律和权利）表现人作为上主肖像的尊严，因为上主将某些财富和事物交托给人，使其拥为己有。但同时，它又是人的危险处境的表现，因为这些事物受到威胁，从而必须用法律予以保护。

正如托马斯·阿奎那所教导的那样，法律和权利具有三个特征。第一，其前提是几个人之间的关系（“ad alterum”）；比如，对于自己来说，人没有什么权利。第二，只有那些在严格意义上属于有权利者的事物，才属于法律的范围（“debitum”）；比如，人们对于别人的感恩或爱戴就没有什么法律上的权利或合法要求。最后，法律和权利假定服务和回报之间的平等（“tantum-quantum”）。

任何属于理当范围之外的事物都不属于法律(权利)的范围。^①

2. 基于人的本性,他拥有某些——天生不可分割地属于他的——权利。自然律(Naturrecht)并不是以这个或那个人的具体本性和历史性,而是以人之所以为人的基本实质为起点;这个基本实质在任何时候、任何文化区域,都形而上地把人定义为人(den Menschen metaphysisch als Menschen bestimmt),也就是说,人具有躯体性(Leiblichkeit)、精神性(Geistigkeit)、个体人格(Personalität)和社会性(Sozialität)以及受造的性质(Geschöpflichkeit)。人具有这些自然的权利,因为上主把他创造成一个人格(als Person erschaffen),使他具备诸如生命的权利、完整身体的权利、良心的自由等。1948年12月10日联合国在其《人权宣言》中已经列举了这些自然权利:“人人都享有生命、自由和自身安全的权利。任何人都不应受奴役和压制……人人都有权利在任何地方被承认为一个法律上的个体(Rechtspersönlichkeit, 法人)。”所有这一切可能听起来都是那样不言而喻的,甚至是“内容空洞”的(Stammeler)。但是,当我们联想到纳粹恐怖统治时期对数百万犹太人,甚至犹太儿童的集体屠杀,自然律内容之强大也就显而易见了。甚至今天,人的生命权利仍然受到威胁,因为堕胎被认为是无害的,并且人们常常讨论是否应该给那些痊愈无望或身有残疾的人们注射致死药物。^②

3. 自然律作为自然道德律的一部分,最终以造物主的“永恒之律”(lex aeterna)为基础,并对良心具有约束力。因此,不应该把道德和法律对立起来(比如“内部道德”和“外在法律”)。可是,法律并不能涵盖所有的道德领域,诸如虔诚敬神、贞洁、自爱、他爱。正如阿奎那所说的那样,人间法律施用于“大众”,而大多数的

① Thomas von Aquin, S. th. 《神学大全》; II - II 58, 5。

② 参见 Höffner, “Nicht töten-sondern helfen”, Köln 1977年(Themen und Thesen 6页)。

人绝对不是那么“十全的圣贤”。因此,人间的法律并不禁止所有的恶行,而只是那些大多数人都能够避免的、较严重的恶行。有些罪行“若不禁止,人类社会将无法得以维持。所以,人间法律禁止凶杀、盗窃等类似的罪行”。^① 另外,人间的法律一般也只满足于规章的外部遵守,而不管内心的态度。但是,刑法却不能排除对内心动机和罪行的深入调查,所以,那种所谓“法官的判决原则上都没有伦理上的约束力”之类的主张都是“可惜可悲的错误”,因为“法律的内在约束力恰恰取决于法律和道德律(伦理原则)相符合”。^②

4. 教父们,如依莱纳(Irenäus),很早就区分“首要自然律”(primäres Naturrecht)一和“次要自然律”(sekundäres Naturrecht)。前者不因人类的堕落而失效,后者以堕落的人性为前提。比如,生命的权利属于首要的自然律,而私有财产的制度则属于次要的自然律——托马斯·阿奎那称之为“万民之法”(ius gentium)。

第二节 有关自然律的争论

鉴于自然律对人和社会的重要性,也就不难理解,围绕这个“人性之律”(“Wesensrecht”)有一场唇枪舌剑的激烈争斗了。今天,对自然律的攻击来自五个方面:

1. 萨特的无神论的存在主义试图通过否认一个共同的人性来摧毁自然律的基础。萨特断言:“不存在人性,因为不存在设计它的上帝。”存在主义的最高原则是:“人无非是他自我造就的。”因为对人来说,存在(Dasein)先于特性(Sosein 或本质);他首先存在并“将自己投射到未来之中”。^③ 在此,详细探讨萨特的出发

① Thomas von Aquin, S. th. I—II 96,2.

② BGHSt(德国联邦法院文献),6,52.

③ J. P. Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme*(《存在主义是一种人本主义》) Paris 1948年;22页,52页。

点——否认上主的存在——已经成多余；只要承认造物主，萨特的结论便不攻自破。

2. 法律实证主义(Rechtspositivismus)以一种尤为顽固的方式拒绝自然律。19世纪末叶有许多法学家都确信自然律已经日薄西山。吉尔克(Otto von Gierke)于1883年这样认为：“反抗自然律的斗争大多已成为过去。在历史学派刀光剑影之下，惟一生存下来的只有它旧日傲态的阴影。”^①但是，柏格柏姆(Karl Bergbohm)于1892年却要求把“自然律这根野草”、“这个理性主义和政治的杂种”、“连根带枝得以斩尽，无论它以什么形式或伪装出现，无论它是公开地还是隐蔽地出现。”自然律的“灾难性结果”根源于它“明显是虚幻的，纯粹建立在由幻想和诡辩纺织而成的前提。”只有在将来，“当我们从最后思辨的痉挛中”恢复过来之后，“才能够对这些灾难性结果做一个全面的考查和准确的评价。”唯独成文法(实证法)才能够使某种行为成为“违法行为”；如果有人认为，某些行为“本身”就是犯罪，那么“他脑海中已经有了某种形式的自然律。”^②直到1925年，凯尔森(Hans Kelsen)还说：认为在极权专制的社会中没有法律秩序是一种“自然律的幼稚或自大”，一种“毫无意义的断言”，因为“专制政体代表某种人类行为的秩序……这个秩序正是法律秩序。”专制国家固然“独断专行，它会无条件地决定下属机构的活动……，随意和随时取消或更改既定的规则；但这个样的状态还是一种法律状态。”^③

如果彻底依靠法律实证主义，就必须得出这样的结论：一方面，任何行动都不可能本身是违背法律的，也就是说，任何在成文法(实证法)以外的行为都不可能是违背法律的。另一方面，任何成文法，

① O. v. Gierke, *Naturrecht und deutsches Recht* (《自然律和德国法律》); Frankfurt a. M. 1883年, 13页。

② K. Bergbohm, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie* (《司律与法律哲学》), I. Leipzig 1892年; 118, 227, 228, 280, 396, 479, 532页。

③ H. Kelsen, *Allgemeine Staatslehre* (《国家政治概论》), Berlin 1925, 335页下。

即便是最卑劣的法律条文,都是合法的、创造正义的。这两个结论对于人和社会都是灾难性的,最近的历史也证实了这一点。^①拉德布鲁赫(Gustav Radbruch)于1948年写道:实证主义法学派“使德国法学和司法机构变得很软弱,甚至在面对如此惨无人道和任意无律时也无法抵抗”,所以,“经过一个世纪的法律实证主义之后,超越法律条文的法律观念(die Idee eines übergesetzlichen Rechts)终于东山再起。在这种法律的衡量之下,即使是成文法的规定也可能被认为‘合法的非正义’(gesetzliches Unrecht)。”^②德国联邦宪法法院也同样于1952年宣布,它承认“存在一种超越成文法律,即使是宪法立法者受其约束。”比约十二世于1949年11月13日在罗马教廷法院发言时说:“某一个条文也许已经由立法权力机构宣布为国家具有约束力的准则,但单凭这一事实并不足以说明它自然而然就是真正的法律……打着反基督烙印的极权国家,原则上——或者至少事实上——破坏了至高的、神圣的、任何法律的任何约束力;这样的国家必须首先出现,才能使实证主义法学的真实面目暴露于光天化日之下……我们大家都亲眼目睹了有些按照这一法律行动的人(即一些纳粹党人士),怎样受法院的审判和处罚……人们也曾指出:依据实证主义法学派的原则,这些人都应该被宣布为无罪的……可以说,那些被告的人受到了‘当时有效的法律’的庇护。”^③

很多人曾因霍克海默尔(Max Horkheimer)于1970年说的话而感到惊奇;他当时提到实证主义的“和谐主义幻想”(harmonistische Illusionen)并指出,实证主义排除“对于彼岸的超验观点”(den Hinblick auf ein Jenseits)。他写道:“实证主义找不到任何超越人的权威,以区别‘助人为乐’和‘利欲熏心’、‘慈悲善良’和

^① “最近的历史”指希特勒(Hitler)的时期和他的法律——独裁者的法律。——译者注

^② G. Radbruch, *Vorschule der Rechtsphilosophie*(《法律哲学导论》);Göttingen 1948年,108页下。

^③ 比约十二世(Pius XII),1949年11月13日(UG 382—386)。

‘残忍毒辣’、‘贪得无厌’和‘自我奉献’”。“没有在逻辑上有说服力的理由告诉我：‘你不应该怀恨’，如果我的憎恨在社会生活中并没有给我招致什么不利。”^①

3. 与法律实证主义相联系的是法律社会学主义(Rechtssoziologismus)。这一学派承认：在不同的文化区域存在着一些比较普遍的法律观念，而成文法不应该违背这些观念，但它又断言：这些法律观念既非一成不变，又没有普遍的有效性，而是与“一个特定的文化的整体框架”紧密相联。作为“现代的自然律教导”的社会学据称已经证明了：那些原来是相对的法律观念对某一个文化区域的人来说似乎是绝对的，也就是说，它们被称为‘自然律’，因为这一文化区域的人们已不再意识到这些准则的相对性。所以，比方说，葛伦(Arnold Gehlen)就解释说：存在着“一个在真正转变意义上在历史中形成的意识结构，但我们不注意其局限性和起源(Bedingtheit und Gewordensein)”。在这个意义上，“一个社会如果尚未失去它传统的力量”，也会将它的“道德和社会准则”体验为“理所当然的，虽然一些学者可能知道：在不同的时期和不同的地点，这些准则是何等的千差万别的……总的来说，自然的既是当然的，也就是‘成为当然的’事务，但它的转变过程不为我们的意识所知。”因此，我们感觉到，比方说，童奸(Päderastie)是违背自然的，“因为它不象在古希腊那样属于我们社会的准则”，^②——但这里应该加上一句：在古希腊人中间，与儿童的性行为从未被当作普遍准则而加以承认。

今天，一些不太重视形而上学的公教伦理学家也断言：不存在本身就是邪恶的行为(*keine in sich schlechten Handlungen*)。正如整个伦理学一样，社会伦理学据说不过是一种评价(nichts als

^① M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*(《对全然的他者的渴望》); Hamburg 1970年, 60页下。

^② A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*(《原始人类和晚期文化》); Bonn 1956年, 116页下。

Wertung),因此从属于人的独立权威。他们说,人的动机是重要的,而对于各种善的衡量是关键。例如,考尔夫(Wilhelm Korff)就写道:“道德是人的理性的制造品(Kunstprodukt),由人为别人发明和实施。道德与人的所有其他的产物共同分享这种理性:与语言——没有人会说,语言是自然的直接产物,与各种世界观和世界意义的解释,最后,与技术的创造,包括石器时代的石斧和今日的电脑。不能否认:所有这一切都有它们的自然前提、条件、必然性以及无法选择的方面。但它们都是人的产物,它们件件都是人的制造品(Artefakte)。伦理道德也同样如此。”^①

博克勒(Franz Böckle)也宣称:“所有关于人际行为的伦理准则最终都是以一种优先判断(Vorzugsurteil)为基础”:“善意味着:比……更好(Gut heisst: besser als)”。^②于是人们得出结论说:违背十诫第二石版上所列的规律(孝敬父母、不可杀人、不可偷盗、不可作假见证等)并非自身就是邪恶的行为。他们说,这种违背的道德性取决于对“善”的衡量,而在人际关系中,道德原则唯一的基础是目的论的基础(nur teleologisch begründet),也就是说,以“该行为可预见的后果”为基础。

这一主张为许多人所摒弃,实在是合情合理的。施佩曼(Robert Spaemann)写道:“我认为这种对事物的观点和视角是错误的”。^③他说:目的论的道德观“因几种原因是站不住脚的”。^④另一些学者(B. Stoeckle, A. Chapelle, Josef Seifert, Josef Georg Ziegler)也提出类似的疑问。皮佩尔(Josef Pieper)称那种认为道

① W. Korff, *Theologische Ethik* (《神学伦理》), Freiburg i. Br., Basel, Wien, 1975年,14—16页。

② F. Böckle, *Glauben und Handeln*, in: *Mysterium Salutis* (《救恩之奥秘》); 1976年,36, 92页。

③ R. Spaemann, “Wovon handelt die Moralthologie?” (《伦理神学讨论什么?》), in: *IkaZ* 6 (1977年) 298, 305, 307页。

④ R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe* (《基本的道德概念》), München 1982, 67页。

德原则是“人的理智的产物”的说法是“令人害怕的”(“ungeheuerlich”)。^①

没有人否定这一点：可能存在某些法律观念、道德规矩和习俗，它们在人们看来仿佛是一成不变的、普遍有效地，但实际上会因时代的变化而改变(zeitbedingt)。然而，问题不在这里。真正的问题是：法律——就其本身而言——是否在根本上就受文化的制约呢，还是存在一些在任何朝代、任何文化区域都有效的权利，一些最基本的权利，来自人的本质的权利(Wesensrechte des Menschen)，比如人的生存权。在奥斯维辛(Auschwitz)集中营，犹太婴儿曾被活活扔进焚尸炉里烧死。这种行为本身就是邪恶的恶行(in sich schlecht)。人不是任何一个随便可以处置的受造物，而是上主的子女，是由基督的宝血所救赎的人。一种绝对的法律社会学主义(absoluter Rechtssoziologismus)和绝对的法律实证主义一样是站不住脚的。

4. 公教的社会教导必须特别谨慎地面对福音派神学对于自然律所提出的保留意见。路德虽然坚持“因信成义”，却对自然律持一种肯定的立场，以致于他曾被称为一个“自然律的天真的拥护者”(“naiver Naturrechtler”)；当然另一些人抨击了这种说法，但这位宗教改革者曾说，“被称为自然律和理性这个高尚的珍珠”是“人间的一个独特的事物”；他又称“摩西之律法和自然之法律”为“同一个事物”(“Mose gesetz und natur gesetz” als “eyn ding”)。

与此不同地，在今天的学者当中——特别是在欧洲新教界中——自然律受到了许多人的强烈谴责；它被称为“有问题的本体论”、“人类自高自大的邪恶表现”、^②“在上帝面前的狂妄自大”，以

^① 参见 B. Stoeckle, in *IkaZ* 5 (1976) 258f; A. Chappelle, in: *IkaZ* 6 (1977) 334; J. Seifert, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* (《道德行为及其动机是什么?》), Salzburg 1976 年, 67 页。

^② H. Dombois, *Naturrecht und christliche Existenz* (《自然律和基督徒的生活》), Kassel 1952 年, 62 页。

及“追求与上帝同等地位”^①的堕落。据称,自然律思想被误解成了“创造界为罪恶的完全渗透”,^②而其前提是“上帝在基督以外的自我启示”(“Selbsterschliessung Gottes an Christus vorbei”),^③甚至一种“可以说离开了上帝的”自然神论的受造界(ein deistisches Schöpfungswerk),如普任特(Prenter)所说。据说,由于人原来“肖似”上主的本性因人的堕落而遭到毁坏,任何“内在于人性”的法律成为不可能的。^④ 这些学者说,自然律的教导误解了“宗教改革者对罪恶的深切认识”,以“某种内在哲学(Immanenzphilosophie)代替道成肉身的神学(Inkarnationstheologie)”,对“圣经意义上的罪恶与恩宠未能认真对待”。^⑤ 堕落的世界“不再是创造界,但也还不是基督的王国”。^⑥

基于这种对自然律的强烈反对,人们也很合乎逻辑地怀疑布鲁内尔(Emil Brunner)所提出的“圣经意义上的创造秩序”(“biblische Schöpfungsordnung”)。他们说,一种“创造秩序”的思想使终末论(“末世论”)变得无关紧要,并企图使世界免受“上帝的审判”。^⑦ 那些(与“创造秩序”有区别的,但以它为前提的)“上帝保持的诸秩序”(“göttliche Erhaltungsordnungen”,如婚姻、法律、国家)也是一个被争论的概念;他们说,上帝规定了这个秩序,这就是“上主反对罪恶的愤怒的反应”(“Reaktion des Zornes Gottes ge-

① H. H. Schrey, in *ThR* 19 (1951年) 41页。

② H. Thielicke, *Theologische Ethik* (《神学伦理学》); Tübingen 1951年, 1080页。

③ K. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (《基督徒的团体与公民的团体》); Stuttgart 1946年, 24页。

④ J. Ellul, *Die theologische Begründung des Rechts* (《法律的神学基础》); München 1948年, 51页。

⑤ 同上。

⑥ H. Simon, *Der Rechtsgedanke in der gegenwärtigen deutschen evangelischen Theologie* (《当代德国新教神学中的法律观》); Bonn 1952年, 146页下。

⑦ E. Wolf, *Gottesrecht und Menschenrecht* (《神之法与人之法》); München 1954年, 24页。

gen die Sünde”），^①以便使堕落的人类不致因各种恶势力而完全毁灭。然而，另一些学者强调，如果在这些（社会）秩序中仅仅看到上主的义怒，那么这也是一个太片面的看法。

一些新教的社会科学家也认为：单纯地拒绝自然律的概念未免失之草率。新教的社会伦理也不能缺少“那些自然律中的核心思想”。^② 尽管罪恶“根本上决定了人的实质”，但“人性的持续性”并不因此而被废除（“die Kontinuität des Menschseins” jedoch nicht aufgehoben）。^③ 问题并不是“在基督或自然律之间作出选择，而是如何将自然律引入基督而不因此废除它”。^④ 其结论是：既要保留“自然律所给予的动力”，又不要使新教神学因此而“忍气吞声”。^⑤

尽管措辞对比鲜明，但新教（福音派）与公教（天主教）神学家之间意见的分歧并不是不可统一的，因为，一方面新教的神学“当然”承认：即使在堕落之后，人仍然是人；另一方面，根据公教神学的理解，具体的、历史中的人因罪恶的创伤而变坏，但这并不能排除这个可能性：从形而上学意义上的人性能够得出一部自然律，即使在人性堕落之后也是如此。

5. 许多人，包括那些原则上不拒绝自然律的人们，常常这样诘难说：自然律误解和贬低人和社会的历史性，从而蜕变成一种非现实的抽象。他们说，自然律理论只应用演绎法，从永恒之法（lex aeterna）的高深思辩中获取规则。他们指出，自然律思想方式离

① H. D. Wendland, *Die Kirche in der modernen Gesellschaft*（《现代社会中的教会》）；Hamburg 1956年，227页。

② C. v. Dietze, in: *Das christliche Deutschland*（《基督教的德国》），Stuttgart 1947年，183页。

③ W. Stählin, *Zusage an die Wahrheit*（《对真理的承诺》）；Stuttgart 1951年，48页。

④ H. Wenz, in: *Evangelische Theologie* 8（《新教神学》）；（1948\49年）177页。

⑤ H. Thielicke, *Theologische Ethik*（《神学伦理学》），前引书，345页。

个别社会条件的归纳性研究很远。据他们说,“从来没有人”想通过“对具体条件的描述”而“为读者提供一个实际的图景。”^①

这类的判断不仅误解了自然律的核心所在,而且也不符合经院哲学的自然律理论。阿奎那明确地区分了两种事物:一种是由上主所定的诸价值和诸秩序,其超历史的有效性源自人性的创造者——上主——所具有的“永恒性和完美”,另一种是随历史而变化的社会和经济条件。^② 16世纪时,以思想深刻、清晰而著称的弗兰西斯·苏阿瑞斯(Francis Suarez)在托马斯的基础上曾指出:社会秩序的可变性根源于人的多样性和风俗习惯的可变性,但最主要的还在于时代环境的变化。另外,莫利纳(Ludwig Molina)却坚持这样的原则:伦理判断“越是普遍而论,就越是缺乏实用性和准确性”。^③ 为了避免这一缺点,西班牙的自然律倡导者们,尤其在16世纪,尝试去研究和分析具体条件,取得了惊人的成功。^④

自然律的确具有起历史的有效性,但它当然只能在历史中发挥效力。从这方面讲,它绝不是“非历史的”、“超历史的”、“超验的”,而是内在于历代的各种法律秩序之中。自然律是一个不断得以实现的“蓝图”。

第三节 自然律和实证法

1. 在18世纪,一些启蒙主义法学家把凡是他们看似“合理”

① W. Braeuer, *Handbuch zur Geschichte der Volkswirtschaftslehre* (《经济历史手册》) Frankfurt a. M. 1952年,32页下。

② Thomas Aquin, S. th. 《神学大全》I—II, 97, 1; 原文: Dicendum quod lex naturalis est participatio quaedam legis aeternae, ut supra dictum est, et ideo immobilis perseverat; quod habet ex immobilitate et perfectione divinae rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta. Et ideo eius lex mutabilis est.

③ L. Molina, *De Justitia et Jure* (《论正义与法律》), Tr. II, disp. 35, n. 1.

④ 参见 J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium* (《殖民主义与福音》), Trier 1972年(第三版), 243页下。

的事物无不遗漏都冠之以“自然律”。这实在是完全误解了自然的重心所在。那时候,有人证明人具有拥有珠宝和化妆品的自然权利(沃尔夫 Christian Wolff),有人宣称建立邮政局是自然律的要求,还有人称神圣罗马帝国的宪法为合乎自然律,另一些人则说封建制度或者法国革命的宪法符合自然律,这样就把自然律和成文法(实证法)之间的区别抹杀掉了。实际上,对自然律的承认并不意味着实证法(成文法)的立法工作是多余的,因为自然律并非理性法律(Vernunftrecht),而是“人性之法”(ein Wesensrecht)。自然律包含着源于人性的基本准则。这些准则具有超越时间性的有效性,它们是至高的和普遍的;正因为如此,它们才对法律至关重要。可是,如果认为,只靠这些准则便足以规范人类的共存,成文法实属多余,则是很天真幼稚的想法。各种实证法(成文法)为创造来适用于现时历史条件的种种法律(宪法、管理法、贸易法、税法、民法和刑法等等)。这里应该注意的是:自然律的基本准则内在于实证法的条文之中,但是,成文法本身包含着许多取决于历史条件的、可变化的因素,因此就为立法者发挥自己的创造力留下了很大的空间。

2. 自然律和实证法(成文法)之间的关系可以通过五个原则来决定:

A) 实证法的法律秩序的约束力(Verbindlichkeit 义务性)源于自然律。自然律约定(verpflichtet 要求)立法者制定公益所需要的法律,而又约定公民遵守这些法律。

B) 自然律如此明显地内在于某些具体的实证法条,以致于可以称这些法条为“成文的自然律”(kodifiziertes Naturrecht),比如对凶杀的禁止和惩罚。

C) 其他的成文法是适应于具体历史条件的自然律原则的具体实现(实用自然律)。自然律的原则也受历史的影响,比如“私有财产”(Privateigentum)本来是一个自然律的原则,但它“和社会生活的其他因素一样”并非“绝对不能变”;“私有财产”这个基本原则

的具体描述和具体规定则“属于人们的智力和国家的机构”(QA《四十年》49)。

D) 大多数的实证法条文,其内容并不是由自然律决定的,而只是从属于自然律的普遍要求:“个别法规必须为公益而服务”;诸如民法的大多数规条、程序法、刑法、税法规定等等,都是这样的。这些法律和法规因时代的不同和民族的不同而截然不同,因为它们受具体的社会、政治和经济条件的制约。

E) 明显违反自然律基本准则的实证法规定是无效的。比方说,一个法规如果否认某个民族具有生存权(例如,法律命令屠杀犹太儿童),则这个法规是无效的。如果一个法官依据这个法律去执法,或执刑者执行这样的宣判,那么这些都是在犯罪;无论在何时何地,这样的人都是犯人。义和团暴乱时(1900—1901年),有人提出了“毫不留情”的口号。^①柏林大学教授鲍尔森(Friedrich Paulsen)则写道:“任何德国军官都不应该下令执行这样血腥的行径(屠杀俘虏),任何德国士兵都不应该执行这样的命令……那些受伤者怎么办?难道我们能把这样的行径奉为原则:‘我们民族的子弟去杀受伤的人?’然而,我确信:对这种血腥屠杀的恐惧本身会使人起来抵抗这样的命令。”^②根据梵蒂冈第二届大公会议的教导,违反“自然的国际法及其普遍原则”的行为是“犯罪”的行为。“执行这种行为的命令”也是如此。“盲目服从并不能使那些屈从于这种命令的人们摆脱罪责”(GS《现代》79);对一个民族或对一

^① 在德国驻华公使 Kettler(克林德,1853—1900年)于1900年6月20日被杀后,德国皇帝于1900年7月27日曾在派遣德国士兵赴华时说:“不要宽容仇敌,不要抓俘虏。落入你们手中人的性命都由你们处置。正如匈奴人在1000年前在阿提拉(Artila)的领导下凭据自己的勇气而著称,你们也要让华人认识‘德国’这个名称;将来不要让任何一个华人看不起一个德国人……”(参见 Latourette, *A History of Christian Missions in China*, London.1929年,519页)。——译者注

^② 引自 V. Cathrein, *Moralphilosophie*(《道德哲学》); I, 前引书,414页。(毛泽东于1917—1918年间曾在北京阅读 Paulsen(亦译“泡尔生”)的《伦理学》一书,接受其中的“物质不灭、精神不灭”等思想。——译者注)

个少数民族的灭绝就是其中一例。

第四节 自然律的特征

作为本性之法的自然律拥有三个特征：普遍有效性、不变性和可知性（Allgemeingültigkeit, Unwandelbarkeit und Erkennbarkeit）。

1. 普遍有效性。因为自然律源自一个为所有人都相同的人性，所以，它对每一个人都具有约束力。的确有人曾这样宣称：政治领导者——和艺术家一样——他们的决定经常是不合乎理性的、不可规范的、具有创造性的，因此，他凌驾于大众之上，从而也凌驾于法律之上。根据基督信仰的思想，这一命题不仅是错误的，而且对国家乃至全人类具有灾难性的后果。如果自然律没有普遍有效性，它就不再是自然律。

2. 不变性。那些实证的法条取决于个别的具体环境和社会条件，因此它们可以有所变化，甚至有时候完全被废除；但是，自然律的基本原则却是不可改变的，因为它们是以人性的不可变性为基础的。它们既不能被废除，也不能被改变，也不能通过特权或豁免而被放宽。在中世纪时，确有一些神学家曾试图建立另一个说法：他们认为，自然律的根基不在上主创造的人性中，而是在上主的意志当中（im Willen Gottes zu begründen）；他们说，上主不需要改变人性，但同时能够改变自然律的原则，他可以命令人，比方说，去“恨上主、盗窃、奸淫”（William of Occam 奥康，约 1300—1350 年）。这种道德实证主义的主张——阿伯拉尔（Petrus Abelard, 1079—1142 年）和司格特（Johannes Duns Scotus, 1266—1308 年）有类似的说法——误解了自然律的形上基础，因为这个基础归根到底不存在于上主的意志之中，而存在于上主的本质之中（das ontologische Fundament des Naturrechts, das letztlich im Wesen, nicht im Willen Gottes ruht）。

自然律的不变性绝不违背人的历史性,因为自然律建立于那超越时间、始终有效的、形而上的人性本质之上。个人和生活于时空中的人类受历史变化的制约,但形而上的人性却并非如此。所以,比方说,由人的生命权而来的对维持生命的必需物品的要求,对婴儿是以一种方式出现,对成人是以另一种方式出现,但两种方式却都是同一个自然权利(自然律的权利)。那些适应于各种社会条件的自然律制度(naturrechtliche Institutionen,如婚姻、私有财产等)也会随着这些条件的变化而变化;私有财产就是一例。但是,自然律的原则本身则是具有超越时间的有效性,因而是永恒不变的。

3. 可知性(Erkennbarkeit)。常听到人们宣称:自然律包含的“都是一些形式性的命题”(lauter formale Sätze,见 Johann Sauter 扫特的主张),而这些命题后来必须很艰苦地具体化。实际上,人们是“在家庭团体的基本社会处境中”首先和直接地获得对自然律的有益的洞见(梅斯内尔 Johannes Messner),无论这个“家庭”是先前文化中那种“父权大家庭”还是工业时代的“两代家庭”。所以,对自然律的基本原则并不是首先掌握其形式,然后才定夺其内容。正好相反,它们是人们自童年起就在家庭中具体而客观地体验和学习得到的,因为这个法律的关键因素能够在家庭中找到;这样,对原则的认识和对存在形态的认识,在根源上就是结合的、统一的(so dass die Erkenntnis der Prinzipien und der Seinsverhalte schon in der Wurzel vereint ist)。

在许多民族中都存在着对自然律的错误解释,但这既不能证明它不存在,也不能证明它是不可知的。历史告诉我们:即使是最基本的准则,也都会出现一些错误的理解。比如说,原则上,所有的文化区域和天下的一切民族都承认个人的生命权,但尽管如此,在某些情况下,诸如牺牲人(Menschenopfer、殉葬等)和弃婴,这个权利仍没有被明确地肯定。在所谓的“实用自然律”(angewandtes Naturrecht)的领域中(就是在让自然律的原则符合具体条件的时

候),错误的概念更频繁。托马斯·阿奎那曾这样写道:在这方面要做到恰到好处,“并非人人都能做到,只有明智者才能做得到”。^① 细致入微地认出和解释上主写在“人心中”的“法律的精华”(Rom 罗 2:15),^②常常是一件艰苦、并且容易出错的工作。对自然律的无知和误解,其最深根源在于人理智的有限以及它因原罪而变得昏暗。这些错误常常因谬论和公共舆论而变得强硬和顽固。使人感到欣慰的是:正如梵蒂冈第二届大公会议所教导的那样,基督把一项使命委托给了“真理的导师”,他的教会,让她“以自己的权威去宣告和确证那些根源于人性本身的道德秩序方面的原则”(DH《信仰自由宣言》14)。这一使命属于教会的训导权,而不是属于教会的牧职权,这一点与达卫(Jakob David)^③的看法有所不同。

① Thomas Aquinas, S. th. (《神学大全》); I - II 100, 1. 原文:Quaedam vero sunt ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cuiuslibet, sed sapientum; sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos.

② 原文:“to ergon tou nomou grapton en tais kardiais autoon”。——译者注

③ J. David, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung* (《自然律的危机和净化》), Köln 1967年,65页下。参见 L. Berg, *Naturrecht im Neuen Testament* (《新约中的自然律》), in: JCSW 9 (1968年)23页下。

第二章 正义之德

第一节 正义的本质

1. 在现代法哲学中,提到“正义”时,其意义常常是指“法律的道德观念”。有的人摈弃了自然律,而以正义的观念取而代之,认为它存在于成文法(实证法)之后、实际法律领域之外的某个地方。这些人更进一步提出这一不无争议的意见,认为它是现存法律的道德尺度。这种想法基本上还是一种实证主义的法律观念,但基督宗教社会教导认为,“正义”是一种德性(*Tugend*,美德),也就是说,那种“以持续和恒久的意志使人人各得其所”的道德态度。^①实践正义的人不寻求自己的权利,而是给予或保留给别人有他们自己的权利。

2. 正义是四枢德之一(*vier Kardinaltugenden*),^②也就是说,

^① Thomas Aquinas, S. th. II - II (《神学大全》)58, 1;原文: *iustitia est constants et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens.*

^② “四枢德”指:明智、正义、勇毅、节制。——译者注

它是一种首要的美德,一种“枢纽”,而其他的美德围绕着这个“枢纽德性”。它以法律,特别以自然律为前提,从中获得它的意义和导向。这样一来,法律的三个特征也就同样适用于正义之德:与他人的关联性(die Bezogenheit auf den anderen)、严格的义务性(das strenge Geschuldetsein),以及亏欠和补偿之间的精确的比例性(das genaue Gleichmass zwischen dem Geschuldeten und dem Geleisteten)。这三个特征若缺乏一个或削弱一个,就不能再说这是“正义之德”,而是某一个从属于正义的德性,如虔敬、诚实、感恩或慷慨等。

第二节 正义的基本形式

正义是人类社会的伟大的规范者。^① 自亚里士多德的《尼科马可伦理学》以来,西方传统就根据三种基本社会关系区分出正义的三种基本形式。这三种基本社会关系是:平等法律伙伴之间的关系、诸社会团体对于其成员的关系,以及成员对于社会团体的关系。

1. 当法律伙伴彼此在平等的基础上交涉时,交往正义(*justitia commutativa*, 交换的、调衡的、交流性的、契约的和贸易方面的正义)便发挥作用。如果通过盗窃、伤害或者对人身和生命的危害而违犯了这一正义,则当事人对由此而产生的非正义状况,不仅应该内心悔改,而且应该有外在赔偿。在工业社会中,交往正义主要出现在四个领域:

A) 工业社会是一个商业化的社会。家庭需要的商品和服务几乎都得购买,这样,价格正义(*Preisgerechtigkeit*)便具有了以往

^① 在原文“die grosse Ordnerin des menschlichen Gemeinschaftslebens”中的“正义”是“阴性”的,是一种“女神”的化身;参见希勒(Schiller)的诗“Das Lied der Glocke”(《钟之诗》):“Heil’ge Ordnung, segensreiche Himmelstochter, die das gleiche frei und leicht und freudig bindet, die der Städte Bau gegründet ...”——译者注

所没有的重要性,因为在过去的经济制度中,自给自足的生产方式比较普遍。

B) 由于在发达的工业社会里,大约 80%的劳动者都以雇佣工人、雇员和公务员为职业,所以交往正义必须特别注重劳资关系(*Arbeitsverhältnisse*)和工作条件(如公平报酬、工作岗位上的尽职尽责)。

C) 工业国家中五分之四以上的人口被纳入“社会保险”体系。于是,就产生了交往正义的又一个重要领域。保险欺诈违反商业正义,不仅在私人保险中是如此,在那些法定的社会保险形式中也不例外(健康保险、事故保险等等)。应该特别强调这一事实,因为在这方面的态度常常太放松,不够严正。

D) 交往正义在现代交通系统中日益重要。这里应该注意:在交通事故中,赔偿的责任对受伤或死亡一方的家庭也同样有效。

2. 尽管“交往正义”对人们共存极其重要,但更重要的,尤其在今天,是那些调整个人与社会紧张关系的正义的基本形式。这里首先应提到的是那个自上而下规范社会团体与其成员关系的正义的基本形式,也就是分配正义(*justitia distributiva*,分配的、均衡给予的正义)。其目标是通过公正地分配而让个人能够参与公益,以便人人都有可能去发挥其精神和道德上的潜能。由于每一个人或每一个团体在整个社会中并没有同样的职位,这里所要求的并不是交往正义所要求的那种“数学性方程”,而是一种“几何方程”式的平等,就象构成税法基础的那种平等。^①各种形式的腐败、包庇以及对某个民族或某些团体的压迫都是对分配正义的玷污。因此,分配正义主要约束那些在社会团体中行使权力的人。团体成员如果对正义的措施满意的话,他们的行动就会符合分配正义的精神。顺便说一句:如果一个政府不仅侵犯国内公民的地

^① 就是说,税务根据人的高收入而增加;不是所有的人都交纳一样的税。——译者注

位,而且还侵犯人权,那么,它便不仅违反了分配正义,同时也违反了交往正义。

3. 社会团体也是权利的拥有者。这就构成第三种形式的正义:法律正义(*justitia legalis*, 法律正义或合法正义)。其形式目标在于指向公益。应该把它同分配正义区别开来,因为,法律正义的目标是创造公益,而分配正义的目标则是个体的人,或者更精确地说:是与个人各自地位相适应的对公益的分配。法律正义上首要地,或者说“构想式地”涉及立法者和执政者,而次要地或者说“施行式地”涉及公民。^① 立法者首先是通过公正的立法和管理来完成自然立法正义的职责。法律正义要求公民遵守法律,并且在紧急情况下,以财产、自身生命去维护公益。尽管法律正义主要与国家有关,但它也出现在一切需要维护公益的地方。比方说,加也但(Cajetan, 1469—1534年)曾讨论了教会领域里的法律正义,而马丁·埃斯帕撒(Martin de Esparza, 1606—1689年)则清楚地将法律正义划归所谓的“社会性”领域之内,因为他强调城市团体、贸易公司等协会中的义务。

4. 自19世纪以来,除了上述正义的三种基本形式之外,又习惯性地加上了第四种正义:社会正义(*soziale Gerechtigkeit*)。最初,这一名称只是一个标语,它表达了一种愿望和要求,但没有学术性的概念。新经院哲学家塔帕瑞利(Luigi Taparelli, 1793—1862年)或许是第一个使用“社会正义”一词的人,以表达一种不甚清晰的“人际”正义的概念。罗斯米尼(Antonio Rosmini)于1848年提出了一个基督宗教宪法典范,并说“社会正义”是其中的指导性原则,但他对于社会正义原则没有规划出明确的内容。另一些人在1900年前后认为,阿奎那并不讨论“社会正义”,因此视

① Thomas Aquinas, S. th. 《神学大全》II—II 58,6. 原文:*iustitia legalis est specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium obiectum. Et sic est in principe principaliter, et quasi architectonice; in subditis autem secundario et quasi ministrative.*

这个原则为“现代主义的毒果”并在“名称和内容”上激烈加以抨击。^① 尽管有这种种嫌疑，这一名称还是在公教(天主教)文献中越传越广，并且在比约十世(Pius X)时还出现在罗马教廷的官方文件中。最后，1935年的《四十年》(QA)通谕把社会正义推上了中心地位，这个重要的文献也从而被称为“社会正义的通谕”。

“社会正义”只是一个老问题的新名称呢，还是以往未曾或未曾足够重视的社会生活结构的新原则？许多人将社会正义等同于法律正义(如 A. Vermeersch, E. Genicot, L. Lachance, P. Tischleder)。其他一些人(如 B. Häring, A. F. Utz)把社会正义局限于来自自然律的公益诸要求——即成文法尚未规定的基本要求(die naturrechtlichen, nicht gesetzlich festgelegten Forderungen des Gemeinwohls)；还有其他人把法律正义和分配正义两者合并在社会正义概念之中(H. Pesch, O. Schilling, E. Welty)。有的人走得更远，把社会正义解释为“正确理解的法律、分配和交往正义之间的和谐(B. Mathis, F. Cavallera)。

虽然上述定义仍然在传统的正义的三个基本形式的范围之内，但其他人却认为，社会正义是一种特殊的、新的正义。所以，例如梅斯内尔(Johannes Messner)就认为：社会正义规范社会内部各团体和阶级彼此之间的关系，而一般的三种区分“很明显地”指国家。可是，昆德拉赫(Gustav Gundlach)却试图将社会正义置于通常的三种区分之上。他认为，传统的三个基本形式具有一种静态的特征，而社会正义则具有动态特征，它促成法律秩序的形成，并在“上述的三种静态的正义形式”中实现自己。

事实上，不能把社会正义解释成正义枢德的第四种基本形式。其实，它与正确意义上的法律正义是一致的。任何定义，如果认为“社会正义”包括好几个正义形式，就不能成立；因为这样一个“集

^① 参见 J. Höffner, *Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe* (《社会正义与社会关爱》)；Saarbrücken 1935年，10页。

合名词”缺乏一个专门的形式对象,所以不可能产生正义的一种新的基本形式。梅斯内尔(Messner)的建议——将社会正义的范围局限于社会团体和阶级之间的关系——也不能令人信服,因为这里没有任何新的形式对象,而只是强调了法律正义在某一领域中的应用。昆德拉赫(Gustav Gundlach)的解释尝试本来具有吸引力,但我们应该反驳说:传统的法律正义绝不缺乏一种动态特征。托马斯·阿奎那的前提是:对公益负责的人,就象一位艺术家——“构想式地”——先审视那将要实现的社会秩序;唯独这样,他才能够以一种有意义的方式去决定政治决策和颁布法律。由此可见,法律正义的本来作用是先于立法的行动:它存在于那将要成形于立法和政策的创造性的政治概念之中(in der schöpferisch-politischen Konzeption, die in der Gesetzgebung und in der Regierungspolitik Gestalt annimmt)。所以,它如果不称作“法律正义”,而称作“公益正义(Gemeinwohlgerechtigkeit)”或“社会正义(soziale Gerechtigkeit)”,将更合乎法律正义的本质和功能。同样,如果把公益正义只局限于国家及其公益,也是范围太窄。它的应用范围要大得多。它不仅在国家中起作用,而且也在地方政权、职业阶层、教会团体等方面起作用;凡是涉及“公益的实现——就是一种动态的公益的实现”(GS《现代》74),社会正义就在那里发挥其功能。

第三节 社会正义和社会爱德

1. 正义和爱德并不互相排斥,而它们的互相联系才能够保证人间社会的存在和发展。“两者源于天主圣神(圣灵)的启发,都是人心尊严的纲目和印记。两者互相补充,互相协作,互相激发,互相支持,互相帮助,共同迈向和平与和谐”(比约十二世[Pius XII])。法律(权利)具有严格和分离的一面;它不在乎情感和人情。“即使再忠实遵守正义,它也只能减少社会中的冲突因素,却不

能使众人同心同德”。社会和平与人际协作以一种“同心同德”（“innere Gesinnungsverbundenheit”，“内心情怀上的联系”）为前提，但这并不意味着“仁爱可以代替应行而未行的正义”（QA《四十年》137）。劳动者“按正义应该获得某些东西；他不必以一种接受施舍的态度接受这些。任何人不可以企图以微不足道的慈善捐献来推卸正义赋予他的责任”。^①

2. 或许是托马斯·阿奎那创造了“社会爱德”（*dilectio socialis*）一词。^②今天，这一名词与社会正义密切相关。例如，《四十年》通谕解释说：社会正义贯穿于“国家和社会机构”之中，但社会爱德应成为“这一秩序的灵魂”。社会诸团体“应该深切体会到他们是同一家庭的成员，同一天父的儿女，更是基督内的同一身体”（QA《四十年》137）。这一句的前提是：包含社会爱德的是对上主和对邻人之爱，而人们凭借这个更广泛的爱德的力量来完成社会爱德的要求和义务。社会爱德有别于夫妻之爱、儿女之爱、兄弟姐妹之爱和朋友之爱。从狭义上理解，社会爱德是团体的建设性的、善意的、奉献自己的承认与肯定，它肯定社会团体联系中的价值，但也对属于个人和个别团体所应该分享的公益加以肯定。社会爱德甘愿为公益而无私地服务，使人人获享其社会地位。社会爱德任重而道远，尤其是涉及到各种等级、职业、团体和阶级彼此之间的关系的更是如此。社会爱德努力通过理解去克服冲突。它发现和寻求一致和共同的事物。它缓和正义要求所具有的那些冷峻和严厉因素。最与社会爱德相悖的莫过于阶级仇恨。尽管阶级之间某种不越规的冲突和纠纷并不都违反社会爱德，但在这种冲突中，社会正义和社会爱德都要求人们应该全力去通过重新调整社会关系来消除阶级之间的分裂（QA《四十年》114）。另外，社

^① 比约十一世（Pius XI.）*Divini Redemptoris*（《神圣救世主》通谕），AAS 29（1937年）91。

^② Thomas Aquinas, *De caritate*（《论爱德》），a. 9。

会爱德也常常通过其工作和激励而为社会正义和社会立法铺路。“今天的正义是昨天的关爱，今天的爱德是明天的正义。”^①基督宗教社会教导的目标是一种新的秩序和结构，这种秩序“以真理为基础，以正义为指针，以互爱为动力，最终在自由中实现自己”。“人与人、国与国之间的关系应该受仁爱，而不是受恐惧”的制约。“因为爱德的主要特征是：它引导人们进行一种诚实的、多种多样的协作，由此产生无数的物质和精神价值。”^②爱德教导我们区分“错误和犯错误的人。错误永远应受到斥责，但犯错误的人始终具有人格的尊严，虽然某些错误的或不完全正确的宗教信念给他带来压抑(GS《现代》通谕 28)。

① M. Gillet, “Justice et Charite” (“正义与仁爱”), in: *Semaine sociale de France* (《法国社会周刊》) 1928年, 132期。

② 若望二十三世(Johannes XXIII), *Pacem in terris* (《人间和平》通谕), 3, 4。

第二部分：社会秩序的结构

基督宗教社会教导并不满足于对社会哲学和社会神学原则的阐述。它同时也研究社会秩序的复杂结构,就是我们在诸家庭、诸职业、诸社区、诸工作场所、诸协会、国家等所面对的社会结构。在几乎令人眼花缭乱的各种社会关系与组织之中,仍然可以辨别出那些永远有效的实质性结构。但这些不变的结构关系只能在不断变化的现时条件中才得以实现,这样,本质形式(Wesensgestalt)与历史性(Geschichtlichkeit)之间的矛盾便毕露分明了。

诸社会秩序,如经济和国家的诸秩序,具有某些内在的规律。甚至即使像在那些否认神圣的立法者(上主)的国家中,我们仍可辨认出这些规律仍会以某种方式“运作”。尽管如此,在这种情形下,人不断面对这样的危险:他可能不再是主体,而被贬低,成为经济或国家诸程序的一个纯粹的目标或工具(blosses Objekt)。

第一编：婚姻和家庭

第一章 婚 姻

哲学家、社会学家、心理学家、医学家、法学家和神学家都在试图解释婚姻，以至于我们面对这些形形色色的解释而茫然无措。像所有的实质形式一样，婚姻也是一个整体。人作为一个灵肉结合的存在，其不同的层面在婚姻中得以和谐统一。但是，由于我们不能直观地一眼窥视那些本质和实体，而必须一步一步去发现和展开其结构，我们将分十个重要领域来解释婚姻，尽管不应忽视这一点：这些领域只是同一个整体——婚姻——的不同视角。

第一节 人的性

1. 性，乃男女之别，也是婚姻的基本前提，但是不能把它与性欲混为一谈。性的含义要更为广泛，它决定着两性的生物动力，影响男女的整个灵—肉特征，转而影响人的思想和行动，情感和气质，甚至人与上主的关系。男人的特征是较专注于工作(Werktätigkeit)，而女人的实质则决定于那种与人际对方相关联的献身的母性(hingebende, auf das Du bezogene Mütterlichkeit)。因此，男人并不是女人的尺度或标准，虽然由于她们有很强的适应力，许多女

士和姑娘都有意识或无意识地把男人当作了自己的尺度。尤其家庭以外的职业性工作中更是如此。另外,也不应该夸大两性之间在精神上的差异。男人和女人的基本人性本质(der menschliche Wesensgrund)都是一样的。作为男人和女人,两性都是“上主的肖像”。上主把同样的尊严和同样不可剥夺的权利给了男女两性。对男人和女人来说,上主都同样是“召唤、关爱、行动的造物主”。男女两性都应该听从他、回应他、事奉他。两性“作为上主的受造物,具有同样的尊严,但如果他们拒绝上主,也是同样的悲惨。”^①上主一视同仁地怜悯了男人和女人。的确,更有甚者,他让一位女人,童贞玛利亚,以一种特殊的方式参与了他的救赎工程。我们相信并承认:上主圣子“按其人性,在近代为了我们和我们的得救由童贞玛利亚诞生”。^②教宗若望·保禄二世(Johannes Paul II)写道:通过玛利亚的母亲地位,上主将“女性的尊严以至高无上的方式”启示了出来。^③几乎没有一个男人不具有牺牲与关怀的力量和禀赋,同样,也几乎没有一个女人不能客观而清醒献身于工作。常言说的好:一个纯男性的男人是可怕的,一个纯女性的女人是无法忍受的。尽管如此,男女之间的差别仍充满着每一个人的存在,影响他们的神一形存在,直到最深之处。两性之间社会角色的分配,在很大程度上确实是由历史所决定的(例如各种工作);但即使是男女做同一工作,他们做的方式也是不同的。这样,女人在家庭以外的职业性工作不仅意味着更多的工作,而且也意味着质量上的新因素。

2. 性决定人的特征(gehört konstitutiv zum Sosein des Menschen);关于这一点,有两种错误的观念:

① 见德国主教团, *Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft* (《论妇女在教会和社会的地位》), 1981年9月21日; Bonn, 1981年, 9页。

② Konzil of Calcedon(加则东大公会议), DS(Denzinger-Schönmetzer)301。

③ 若望·保禄二世(Johannes Paulus II), *Familiaris Consortio* (《关怀家庭》) 诏书, 1981年11月22日, 22条。该文件谈论基督徒家庭在现代社会中的地位。

A) 一些社会学家试图把人类两性的本质特征从一种社会学意义上的来加以相对化。他们认为,男女之间在感受、情感生活和思维模式之间的区别只具有“假定的普遍性”,企图将它归结为两性之间受历史影响的社会性角色分配。对此,应该重申:某些(不是全部)角色分配的历史性因素不能否定性对于整个人的深远影响。基本的形式(Grundgestalten),如“女儿”、“姐妹”、“妻子”、“母亲”、“儿子”、“弟兄”、“丈夫”和“父亲”等具有超越时间的有效性,绝不能被解释为仅仅是受历史限定的角色分配。由于肉身和灵性之间的内在关系(wesenstiefe Bezogenheit von Leib und Seele),两性之间的生理区别也具有其心理和精神效果。

B) 更为可悲的是把性描绘成人的贬低和堕落,如波斯二元论、东方神秘主义的教派、新柏拉图主义、灵知派(Gnosis 诺斯提派)、特别是摩尼教(Manichäismus)那种细腻的反肉体、反性的思辨所试图做到的那样。摩尼(Mani)曾要求他的弟子“在胸部和胎部打一条锁”;只有这样才能驱逐那源源不断自我产生的邪恶,因为通过爱情和婚姻,光明的精神被一次又一次地埋葬在肉体的阴暗牢笼之中。在基督教的时代,这种反性的唯灵论(Spiritualismus)同样公开地或——更多——以微妙的方式迷惑了西方人的思想。人们可以在一些教父,如亚历山大的克莱门(Clemens)、奥利振(Origenes)、和金口若望(Johannes Chrysostomos)的文献中觉察到它的影响。曾陷入异端的德尔图良(Tertullian)把女人称作“走向魔鬼的门户”,因为她曾诱骗和沾污了“上主的肖像——男人”。但是,甚至圣尼撒的格利高里(Gregor von Nyssa,约355—394年)也认为:上主最初欲创造一个无性的“天人”,但后来,由于预见到人的堕落,才创造了历史性的“地人”,并把他分成亚当、厄娃男女两性。即使是今天,类似的思想仍不时浮现;例如,库尔曼(Theodor Culmann)就认为:亚当自身内起初是双性并存的,只是因他的犯罪才分成了男女两性。由于亚当觉察到野兽有两性分明的生活,而“自己却没有,因而渴望之”。这就是“罪恶的开始”。

“现在,上主必须通过创造女人来补救那种因人的犯罪而在受造界中出现的缺陷(Nichtgut)。所以,女人的创造是一个如此可怕的灾难,其可怕性只有死亡才可与之比拟,而女人就是死亡的前奏。”^①伯梅勒(Theodor Böhmerle)也认为:当亚当希望女性在自己身边(neben sich),而不继续在自己之内(in sich)时,是作了一个灾难性的决定。《创世纪》叙述:“女人出自男人的肋旁。那么,在这之前,女人在哪里?很明显,她是在男人之内。”亚当强烈渴望了一个助手,以至于上主承认:“原先好的现在不再好了……从互相交融到彼此并列(vom Ineinander zum Nebeneinander)——这是迈出了巨大的一步,引发了极其可怕的后果。”^②达克(Edgar Dacqué)也持类似的观点:通过女人的受造,亚当得到了一个并不是上主的“配偶”或“对象”。“由此已产生了一种困境”,最终导致了人的堕落,因为原罪是因厄娃而生:“厄娃发现到,她可以自己成为一个恢复合一状态的诱饵,而这种合一不需要上帝……于是便激起了精神和肉体欲望的巨大的旋风。”从此,人就“从内心陷入了一种充满魔力的状态,而自然界也步其后尘”。^③

基督宗教的人学将这些对性的悲观误解谴责为异端,因为这种观点认为婚姻和家庭只是由于人的堕落而成为必须的习俗。并非巧合,德语中的 Ketzer(持异端者)一词(意大利语中是 gazzari)源自纯洁派(Katharer, Cathari),也就是中世纪时企图将摩尼教唯灵论引入基督宗教西方的那个教派。按照基督宗教思想,男女两性的并立包括在由上主的原来创造计划内——这是上主慈爱、圣

① Th. Culmann, *Die christliche Ethik* (《基督宗教伦理学》), Stuttgart 1874年, 56页。

② Th. Böhmerle, *Die Frauenfrage im Lichte der Bibel* (《从圣经看妇女问题》), Wernigerode, 1924年, 26, 33页下; (“从彼此交融到彼此分离”这类的思想都受 Plato 的 Symposium(《会饮篇》)的影响。在那里,神分开那种“男女交融”的“双性人”,而“人的分裂”也被视为一种“灾难”。——译者注)

③ E. Dacqué, *Die Urgestalt. Der Schöpfungsmythos neu erzählt* (《原来的形状——创造神话的新解》); Leipzig 1940年, 27页下。

善和智慧的意愿和计划——而两性的并立不是源自“从无性的一元状态向有性的二元状态的背叛神的堕落”。《圣经》在叙述人的受造时，特别强调这一神圣计划：“让我们按照我们的肖像来造人……于是，上主按他的肖像造了人，按他的神圣肖像造了人，造了男人和女人”(Gen 创 1:26 下)。圣保禄(Paulus、保罗)以不同寻常的严厉语气斥责灵知派为“欺诈的神”、“伪善的说谎者”、听从“魔鬼的训言”、“禁止嫁娶，戒绝一些食物……天主所造的样样都好”(1 Tim 弟前 4:1—4)。上主的圣意和上智使“婚姻圣事”成为创造界中的结构性规律之一(Gottes Vorsehung hat das “Hochzeitliche” zu einem Strukturgesetz der Schöpfung gemacht)。

第二节 两性的对话关系

1. 虽然性的特征给人整个的肉体和精神存在都打上了或是男性或是女性的印纹(Prägung, 烙印),但两性之间仍然存在着一种极为深刻而充满张力的联系性,这样,就有可能在本质的深层上建立一种对话性关系(dass ein dialogisches Verhältnis wesenhafter Tiefe möglich ist)。两性把这个联系性体验为一种吸引(Lockung)、一种承诺(Verheissung)、一项使命(Aufgabe)和责任(Verantwortung)。他们本能地希望取悦对方。他们对待彼此的方式是多种多样的。可能是高尚的、无私的,也可能是冒昧的、自私的;可能表现为一种焦虑不安的拘谨,但即使如此仍不失为一种内在的联系。婚姻的理想是:基于同样的人性本质,独特的男性特征与独特的女性特征要合而为一,要成为一带来幸福的生活团体。因此,男女应该彼此承认、尊重和肯定对方的特性。比如,丈夫不应该对待妻子好像她仍然是那个“姑娘”或“少女”,好像她只是个长大了的小孩子一样,而反之亦然。这种不正常的行为举止通常来自一种微妙的自私自利,就是把自己伪装成一个永为人师的管教者或者喋喋不休的温柔母亲。这样的人“奉献”自己,但仍然指

向自己，他们仍以自我为中心。那种控制别人的自言自语(herrschaftlicher Monolog)不可以取代对话性的联系。

这条建议对今天尤其重要，因为今天，夫妻关系间的伙伴关系已经取代了工业时代之前的父权家庭结构。女性在家庭之外的职业活动的重要后果是，她们不再感到无力和依赖男人，而是她们在彼此承认和互相平等中看到了一种理想；但这并不意味着强求一律的平等主义(schablonisierende Gleichmacherei)。(现代的)女人成功地捍卫了自己，不再屈服于男人自古以来的企图，就是将女人只当作欲望和占有的某一个“物件”(einen “Gegenstand” des Begehrens und Besitzens)的企图。对女性的轻视，尽管并未完全绝迹，但几乎在全世界各地都已大为削弱。争取平等的权利、平等的待遇、平等的机会的斗争仍在继续。这一发展在诸工业国家中进展最大。在这些国家里，妇女史无前例地第一次在婚姻、家庭、社会和公共生活方面与男人取得了平等的权利——至少在法律上，但事实上不都如此：同样的义务教育、同样的教育和培训机会、同样的职业机会。社会学家们谈到妇女的“无所不在”(“omniprésence de la femme”)时，所指的不仅是妇女不再像以前在东方那样头戴面纱、身穿长袍，但妇女们以她们的特殊气质(Feminität)临在于各处。她们以与男人同等的责任心和创造力去面对世界，同时意识到，自己这样作不是作为男人的模仿者，而是作为女性。在这里已经发生和仍在发生的变化，对人类历史的意义，要超过诸如原子能的发现和自动化的普及。另外，人们也不应该将中世纪的父权制度妄加夸张。那时候，在女修院，特别是直接隶属于朝廷的贵族修道院中，存在过若干母权制的社会(便如 Essen 挨森、Gandersheim 甘德尔斯海姆、Quedlinburg 奎德林堡、Gernrode 哥尔恩若德、Hochelten 霍厄尔腾、Herford 赫佛德、Zürich 苏黎士)。在这些修道院中，许多佃农——甚至神职人员——都听命于修女院的女院长。妇女的解放在历史上有其前奏。

2. 只有男女平等和他们由此而来的两个人格彼此相联才符合基督信仰所追求的人的形象。生活在 16 世纪的父权制的西班

牙的方济各·德·维托利亚(Francisco de Vitoria, 1485—1546年)曾说:妇女是男人的“伙伴”(“socia”、伴侣、盟友),而不是其“女仆”(“non serva”)。^① 虽然如此,有的人至今用纳粹党式的语调说,585年的马松(Macon)主教会议否认女人有灵魂,但那次地方会议的文件显示出,这个问题在会议上都没有被讨论过。仅仅图尔的格利高里(Gregor of Tours)在报告中提到,一位主教曾问过,“homo”(人、男人)这一个词是否仍适用于女人,但这大概是在会议讨论之外的交谈中提的问题。然而,这个问题的提法表明,这并不是一个人类学的问题,而是一个语言学(philologisch)的问题,因为在当时正在发展中的罗马语族中,homo一辞已逐渐具有了“男人”的意义(参见法语的homme、意大利语的uomo、西班牙语の hombre)。

第三节 性的能力

1. 性能力是一种天生、本能的生命力冲动(angeborener instinktiver Lebensdrang)。其中蕴含着两个密切相联的意义:一方面,这一能力自然地指向一个超越个人的目标:人类的生殖。托马斯(Thomas von Aquin)认为这是一个“重大的价值”。^② 另一方面,男女双方通过性奉献的经验,来以一种神秘的、肉体和精神的方式,表达他们在婚姻这爱德团体中的彼此给予和互相献身。所以,基督徒们不认为性是邪恶的,而认为它是上主恩赐的一种潜力和禀赋,而这个禀赋指向婚姻。即使人类没有原罪的堕落,乐园中的人类的繁衍也会通过男女的性结合而实现。阿奎那曾说:在那种状态下,人感官的经验会比今天更为深刻,因为那时人的本质更

^① Fr. de Vitoria, *Relectio de Matrimonio*(《重解婚姻》), p. 2. n. 7.

^② Thomas Aquinas, S. th. II—II 153, 2. 原文: Sicut autem est vere bonum quod conservetur corporalis natura unius individue, ita etiam est quoddam bonum excel-lens(“崇高的价值”)quod conservetur natura speciei humanae.

为纯洁,身体具有“更大的敏感性”。^①

2. 动物无法控制自己的性能力,只能由本能驱使去生殖,而人的禀赋和任务却是:他必须指导、控制和精神化(vergeistigen, 升华、灵化)性能力,也就是说他必须过贞洁的生活(jungfräulich leben)——不是通过病态的压抑,而是通过真正的升华(echte Sublimierung)。

另一方面,人能够区别和分开性经验、生育与婚姻。各种避孕药的普及和道德责任心的消失致使婚前、婚外的性关系与日俱增,使之成为一种浮浅的、稍纵即逝的、没有约束力的经验。这种行为越是蔓延,就越应该严肃强调:正是由于性能力所具有的内在深度,所以如果自私地加以滥用、歪曲,它将对男女双方产生毁灭性的后果。它需要加以控制和克服。今天,许多人将非法性行为(婚前及婚姻以外性关系,同性恋)称之为“爱情”,实在蕴含着灾难性的后果。^②

第四节 保护的能力

1. 人理所当然地会抵抗对自己某些切身的领域的侵犯。所以,比方说,人人都有心灵上的羞耻感(die seelische Scham),也就是说,不由自主地倾向于不把自己最切身的东西暴露给他人,诸如青少年在自己日记里所记述的东西。当涉及到过错、罪恶和罪责(Schuld und Sünde)时,心灵的羞愧和羞耻感最为明显。除了心灵的羞耻感外,还有社会上的羞耻感(soziale Scham)。比如说,当

^① Thomas Aquinas, S. th. I, 98, 2 ad 3. 原文: Sed in statu innocentiae nihil huiusmodi fuisset quod ratione non moderaretur; non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt (fuisset enim tanto maior delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile); sed quia vis concupiscibilis non ita inordinate se effudisset super huiusmodi delectatione, regulata per rationem ...

^② 参见 J. Höffner, *Sexual-Moral im Licht des Glaubens* (《从信仰之光论性伦理》); Köln 1980 (Themen und Thesen 5), Höffner, *Nur Du-und Du für immer* (《唯独你——终身你》); Köln 1980 年。

一个人意识到自己的名誉因为行动笨拙或穿着过时而而在环境中受到威胁时,就会产生社会羞耻感。由于在性领域中的侮辱尤其具有严重的后果,所以羞耻感的保护能力在这里表现得尤其强烈,以致于当我们一般谈论“羞耻感”时,所指的并不是心灵的或社会的羞耻感,而是性羞耻感。这既不是教育或习惯的结果,也不是恐惧或厌恶的效应,而是自然赋予的一种保护能力(eine naturgegebene Bewahrungskraft),它是人的基本感受(Urgefuhl),要防止人“陷入纯粹本能的领域之中”。^① 青少年的羞耻感在青春期就会开始萌发,即使环境也许试图向他灌输其他的(放纵的)观念,也仍会如此。许多孩子约在5岁时就开始有某种羞耻感,而到10岁时,所有的孩子都意识到了。对性亲密领域的粗暴侵犯是一种十足的侮辱和亵渎(Entweihung),其严重程度从语言的使用上可见一斑:德语称强奸为“施暴”(Vergewaltigung)。

性羞耻感产生距离,但它同时又以一种新的方式把人们结合。它是一种“储备”(Reserve),具有双重意义:一方面,它是一种防性克制,另一方面,它是种价值的积累,以便有一天在婚姻中施放出去。作为一种保护,羞耻感防止“本能的那种为所欲为的生活”。^② 同时,羞耻感为爱提供一个成长的时间和空间,让爱情渐渐成长,以臻成熟,似乎是“崇敬的天使,恭立在奥秘之门前,静候它来日徐徐开启”。^③ 保护的能力在本质上就指向婚姻,而在婚姻内也仍具有意义,尽管是以另一种形式。

2. 羞耻感的表达方式随历史的变化而会有所变化,比如有衣服和时尚;然而,在现代社会中,一种过于刺激人的气氛占主导地位。寡廉鲜耻(Schamlosigkeit, 无耻)公开蔓延,特别是在娱乐世

^① Th. Müncker, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre* (《公教道德教导的心理学基础》); Düsseldorf 1953, 285 页。

^② Th. Müncker, 前引书, 288 页。

^③ E. Masure, *Die Vergeistigung der Ehe* (“婚姻之升华”), in: J. Viollet, *Vom Wesen und Geheimnis der Familie* (《论家庭的本质和奥秘》), Salzburg 无年号, 255 页。

界、商业广告、以及某些影视画刊中更是如此。这些“产品”往往格调低下，致使性欲刺激和愚昧无知彼此勾结、狼狈为奸。人们正在巧妙地攻击着各种形式的羞耻感，反对心灵的羞耻感，但特别想摧毁性羞耻感。这种丑恶的暴露和举止轻浮——它穿着“性解放”的外衣——特别对年轻一代产生了极大的危害，它一步一步打破了那些围绕着婚姻与家庭的保护性围墙。

第五节 性爱及渴求之爱

1. 在许多民族中，数百年以来都是父权制占主导地位，都有这类的习惯：父母亲不征求儿女的意见而独自为儿女决定配偶人选。在这里，农业、王朝和政治利益往往起着关键的作用。但也必须注意到：那时的许配双方都非常年幼，常常只有 12 或 15 岁左右。另外，那时人们也假定：男女两性之间的息息相关不久便可以使彼此相亲相爱。新郎新娘往往是在婚礼那一天才有生以来第一次见面。例如，西班牙王菲利普(Philipp)二世和 15 岁的新娘依撒伯尔·德·瓦罗依斯(Isabel de Valois)，就是于 1560 年 1 月 31 日在墨西哥，瓜达拉哈拉(Guadalajara)宫殿会厅互相介绍认识，紧接着便在宫内教堂举行婚礼。菲利普和依撒伯尔之间的婚姻非常幸福美满。普遍而论，“那时或许没有今天这样多的不幸婚姻”，因为起作用的“不仅仅是个人之间，而是家庭和部族之间的互相吸引”。^①今天，人们说：“因为我爱你，你将要成为我的妻子”，而那时候，人们则说：“我爱你，因为你是我的妻子”。

当然，只有当新郎新娘不因恐惧或胁迫而赞同父母的决定时，而且在人们可以确信他们之间会产生爱情的条件下，父权制的缔结婚姻方式才能在道德上无可指摘。所以，在父权制时代，教会一

^① W. Morgenthaler, in: *Die Psychohygiene* (《心理卫生》); Bern 1949 年, 124 页。

直都承认违背父母意愿而缔结的婚姻是有效的,而宣布强迫性婚姻为无效。教会在这一方面的决定是有效的,因为当时的教会法庭对婚姻案件有司法权。所以,即使在父权制时代,相亲相爱也被承认为达成婚姻的要素。有的社会学家确实宣称:在父权制时代中,个人爱情与婚姻契约之间没有联系,只是在11、12世纪的游吟诗人和宫廷诗人(Troubadoure und Minnesänger)才“创造了”个人爱情的事;但这一命题却与历史的见证背道而驰。即使在描绘典型的父权制情形的《创世纪》中,我们也读到这样的记述:“雅各伯(Jakob)喜爱辣黑耳(Rachel)……,这样,雅各伯为得到辣黑耳,服事了拉班七年;由于他喜爱这少女,看七年好像几天。”(Gen 创 29:18-20)。撒慕尔(Samuel)的母亲一直膝下无子,因而悲伤;她的丈夫厄尔卡纳(Elkana)安慰她说:“亚纳,你为什么哭,不肯用饭?为什么伤心?难道我对你不比十个儿子还好吗?”(1 Sam 撒 上 1:8)。

2. 当然,几乎没有任何一个词能像“爱情”这个言简意赅的词那样,表达一种既崇高、神圣的,又低下平凡的事物。有一种所谓的“爱情”,它利用对方,迫使对方屈服于自己性欲的发泄。阿奎那认为:当狮子看到鹿的影子或听到鹿的声音时,也会“因将吃掉它”而爱这个鹿。^① 这样的性剥削绝不是爱情,而是彻头彻尾的自私自利。真正的爱情根源于上主——人是上主的肖像。因为“上主是爱”(1 Jn 若一 4:8),所以人也是一个能爱的存在。大多数人都 在男女之间的婚姻之爱中,以一种独特深切和幸福的方式体验到这一奥秘。但是,只有那种以尊敬态度(Werthaltung)出现的爱情才具有构成婚姻的能力。这是一种双重的爱:情欲(Eros)和恩爱(Agape)。

两性之间的普遍吸引力和张力,通过我们称之为 Eros(情欲)

^① Thomas Aquinas, St. th. II - II, 141, 4 ad 3. 原文: sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem eius, propter cibum.

的那种心灵中的情爱(seelische Geschlechterliebe),而在一位异性身上得以集中和具体化。今天,或许在大多数爱情关系和婚姻的开头都少不了情欲的引导。它是“渴求之爱”(begehrende Liebe),但是在一种崇高的意义上;因为它在被爱者身上寻求充实、寻求更丰富的生命,寻求幸福和圆满。然而,这种情欲的爱又为两种危险所威胁:一方面,有的人不能真正放弃自己,接受对方;另一方面,有人将一种不现实的理想形象投射到对方身上,从而很容易大失所望。情欲还常常给情侣们许诺一种在人间无法实现的乐园——在人类堕落和最后审判之间不会有完满的幸福。尽管那种作为心灵情爱(seelische Geschlechterliebe)的情欲并不一开始就与性冲动联在一起的(女孩尤其是如此),但相爱的状态一般会把人推向这一方面;这里应该指出:正因为这个冲动充满活力,所以它不会停留驻足,而会倾向于越来越亲密的表现。今天,在许多年轻人中间,“爱情”充其量不过是一种陶醉(Verzauberung, Faszination, 着迷、神往),也就是说,它是一种低级的,未经净化的情欲。他们的眼睛紧紧地“盯”着一种自我中心式的爱情,以致于弄不清楚是什么力量在推动着他们。“着迷”(Hingerissensein)和婚姻的忠贞并不是一回事。后者关系到一个决定。在婚礼上,人们不问:“你着迷了吗?”而是问:“你的决定是自由的、无胁迫的吗?”

第六节 无私奉献之爱

1. 情欲之爱便不足以经受天长日久的考验。因为“所有这些烈火都会渐渐燃尽熄灭”(Sigrid Undset 翁得赛特)。那种保禄(Paulus)称之为“恩爱”(Agape)的爱情应该与情欲相结合。它是“含忍的”、“慈祥的”、“不求己益”、“不动怒”、“不图谋恶事”、“凡事包容,凡事相信,凡事盼望,凡事忍耐”,而且“永存不朽”(1 Cor 格前 13:4—8)。有些婚姻,可能从一开始起恩爱与情欲相结合,但在大多数婚姻中,恩爱必须逐渐成长起来;否则,婚姻无法持久。

“婚姻是爱情的坟墓”，是一句很糟糕的谚语。

无私奉献的夫妻之爱包含“人性与神性”的因素，引导夫妇双方“在温和的相亲相爱”中“自由地彼此奉献自己”(GS《现代》49)。在这个爱中，人所许诺的不是某件东西，而是他自己。他所爱的并不是对方拥有的某样“东西”，而是爱对方的全部，整个人。恩爱并不像情欲那样追求自我的提高，而是追求“你”和对方的丰富生命(Lebenserhöhung)。它所愿意的并不是自身的幸福，而是使别人幸福，因此，它不会陷入那种“两个人的自私自利”(“Egoismus zu zweien”)。恩爱努力以同情心去理解对方。它把对方作为对方本身去加以接受，包括他的限度和弱点，而不是将“阳刚”(“Animus”)和“阴柔”(“Anima”)的理想形象套用于对方——这些理想都不太现实。恩爱是“对对方临在的一种全神贯注”(Lavelle 拉维勒)，一种对对方本性的独特理解(ein einzigartiges Eingehen auf sein Wesen)，一种对建立最亲密生命团体的心甘情愿；于是，两人互相扶持，同甘共苦，“彼此背负重担”(Gal 迦 6:2)，共同“仿效天主，成为他亲爱的儿女”(Eph 厄 5:1)。虽然无私奉献的爱有可能出现为“自然的”爱，但它只有在超自然的、神性的爱德中才能得以圆满。在无私奉献的爱中，一个人意识到：从现在起，他(她)将把他(她)的整个生命托付给另一个人，把自己交给对方的影响力(sich seiner Prägekraft ausliefert)，而自己却永远无法完全理解她(他)。

2. 情欲，特别是无私奉献的恩爱，都具有一种潜移默化能力(eine verwandelnde Kraft)。在这里，性的其他领域能实现其完整的意义，并获得升华和提高(Erhöhung)。情欲和恩爱渗透着这些领域，其目的不是为了废除和取消它们，而是为了改良它们。属于肉身一性欲的因素成为婚姻之爱的表达方式，使它不致自私自利、自为目的。同时，保护能力也通过爱情而得以实现，因为现在，人可以将自己最隐秘、最切身的自我奉献出来，而不必担心他会受到侮辱。同样，互相取悦的愿望(das Einander-Gefallenwollen)——它通常很容易变成一种卖弄风情(Koketterie)——也在

真正的爱情中变得意义深长。由于两个人的心灵在爱内的结合最终建基于共同认可和生活的宗教价值之上,所以,不同世界观和宗教背景的人们之间的婚姻比其他类型的婚姻更易陷入危机。

第七节 新生命的萌动

梵蒂冈第二届大公会议教导说:“婚姻及夫妻之爱按其本质来看是指向生儿育女的。”(GS《现代》50)哪里有爱,哪里就有生命。正如基督的净配——教会——不断在圣洗的圣事中为基督产生新的天主儿女,同样,婚姻也蒙受了上主丰厚的祝福去繁衍子孙后代。所以,父母更多地体会到他们的孩子是赏赐的,而不是生育的(mehr geschenkt als gezeugt)。子孙是“婚姻的至高禀赋”(GS《现代》50)。今天,常听人们说:每个孩子都必须是“我们所向往的孩子(Wunschkind)”才行,这种说法不无害处,因为它把新生命理解成“可制造的”,而不是一个赠礼或禀赋。更为可怕的是,将享受性快感奉为绝对价值,而将对子孙无私牺牲的爱视为荒唐可笑。统计显示:自1960年代以来,出生率有所下降。

在1930年代,^①特别是自梵蒂冈第二次大公会议以来,^②有关婚姻目的(Ehezwecke)的问题一直都是热烈讨论的话题。如果问及婚姻的目标——婚姻是一种自然赋予的制度并内在拥有其客观的目的——那么,首先应该提到的是新生命的产生和发挥。但是,作为一种制度的婚姻同时另外还有一层客观存在的意义,那就是:夫妻之间结成的生命和爱情的团体。正如梵蒂冈第二届大公会议所解释的那样,婚姻“并非只为生育而建立”。即使在没有子女的婚姻中,“夫妇之间的相亲相爱”仍保持它应有的地位(GS《现代》

^① 参见 N. Rocholl, *Die Ehe als geweihtes Leben* (《作为献身生活的婚姻》); Dülmen 1935年,61页。

^② 参见 J. David, *Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre* (《教会婚姻教导新论》); Bergen-Enkheim, 1966年。

50)。此外,一味地批评旧神学没有把婚姻理解为爱的团体,而纯粹理解为生儿育女的主张,也是一种不符合历史真相的做法。四百年前,受特伦多(Trient)大公会议委托,一些神学家发行《罗马要理》,其中提到:男女结合的主要原因是“两性之间结成的团体”。任何其他友谊都比不上夫妻之爱那样深厚,因为,作为基督与教会盟约的象征,它把“男女双方以最亲密的爱情和倾慕结合在一起”。“婚姻的恩惠尤其”在于:“在所有的人当中,女人最亲密地爱她的丈夫,仅次于爱上主。”^①

在现代社会中,结婚的双方通常不首先为了传宗接代而宣发婚愿。他们是由于渴望建立一个生命和爱情的神形团体、渴望完满、幸福和实现,渴望爱和被爱才走到一起的。甚至圣经也首先提到了这种结合:“人遂说:这才真是我的亲骨肉……为此人应离开自己的父母,依附自己的妻子,二人成为一体。”(Gen 创 2:23—24)基督也同样引用了这句话:“你们没有念过:那创造者自起初就造了他们一男一女,且说:‘为此,人要离开自己的父亲和母亲,依附自己的妻子,两人成为一体’的话吗。”(Mt 玛 19:4—5)圣保禄(Paulus)也把婚姻描绘成一个爱的团体:“你们作丈夫的,应该爱妻子,如同基督爱了教会,并为她舍弃了自己。”(Eph 弗 5:25)这些篇章都没有明确提到新生命的萌动,也就是孩子的孕育。相反,处于中心地位的是对神形共融的渴望。它是将两性吸引到一起的力量。我们正是应该从这个意义上去理解 1930 年 12 月 31 日发表的婚姻通谕(*Casti connubii*)中那些常被引用的话:“如果不从狭隘的意义上把婚姻只看作专为生育和教育子女而建立,而是更广泛地看作生命的合而为一,那么,正如《罗马要理》所教导的那样,夫妻之间这种内在的互相陶冶,这种彼此完善的不懈努力,真可以称之为婚姻的主要原因和目的。”(AAS 22, 1930 年,548 页下)

^① *Catechismus Romanus*(《罗马要理》). Das Religionsbuch der Kirche (1566 年出版); M. Gatterer 翻译; Innsbruck 1934 年, II, 8, Nr. 14, 15, 27.

当然,具有健康情感的夫妇也会将对孩子的强烈渴望包括在他们爱的共融中。在这里,我们应该考虑到:婚姻生活的诸意义——夫妇相爱与生育子女——都是密切相联的,因为个人的幸福、完满和发展,正是在给予生命和教养中得以实现。从这个意义上讲,孩子对于夫妻之间生命和爱的共融真具有不可估量的重要性。因此,当相当多基督徒夫妻拒绝有任何孩子,当怀了第三胎的年轻母亲受人冷嘲热讽或收到嘲弄的匿名信件时,不能不使我们深感忧虑。这并不是低估“做尽责父母”这个慎重的问题。梵蒂冈第二届大公会议向夫妻们表示:它会理解婚姻中的需要和困难。“某些现代情形常常使夫妻双方无法和谐地安排他们的婚姻生活。在他们所处的一些环境中,至少暂时,不能有更多的孩子”。就子女数量的问题,大公会议表示:“父母自己应该最终在天主面前作出这方面的定夺。”当然,在这个问题中,他们不可“独断任意,而必须始终接受良心的指导——良心是以神之律为准则,他们又必须聆听教会的训导权威——它在福音的光照下忠实地和纯正地解释神之律”。结婚夫妻应该明白:“在有关传递生命的神律和有关培养真实的夫妻之爱的神律之间,不存在真正的矛盾。”(GS《现代》,50—51)大公会议不愿就某些节育方法而“提出具体的解决方案”。但它加上说:“教会儿女不应采取教会训导权威在解释神律时认为应受谴责的调节生育方法。”(GS《现代》51)教宗保禄六世(Paul VI)教导说,婚姻的恩赐必须“对传递生命开放”,但这并不意味着完全禁止夫妻双方“出于重大的理由,并且遵照着道德律……暂时地或无期地,避免新生命的出生”。^① 教宗若望·保禄二世(Jo-

^① 见1968年7月25日的 *Humanae vitae* (《人的生命》) 通谕; 参见 *Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika Humanae Vitae* (《德国主教团就〈人的生命〉通谕的言语》), 1968年8月30日; J. Höffner, *Zur Würdigung der Enzyklika "Humanae Vitae"*, in: Höffner: *Weltverantwortung aus dem Glauben. Reden und Aufsätze* (《基于信仰的世界责任心。讲演和文章》), Münster 1969年, 280—293页。

hannes Paul II)也恳请夫妻们不要任意割裂婚姻恩爱(eheliche Hingabe)的两种意义,也就是:爱中的结合与新生命的萌动。因为,那样作的话,“他们便是在肆意处置天主的计划;他们‘摆布(manipulieren)’和贬低人的性,同时也摆布和贬低他们自己和他们的婚姻伴侣,因为他们取消人性的‘全面的自我给予’(Ganzhingabe)的特征”,而这又必然导致一种“客观上自相矛盾的状况”。

教宗鼓励牧者们达成“道德和牧灵判断上的共识”,鼓励教授们“同心协力地进行合作,深信教会训导权的指导,因为它是天主子民唯一的纯正领导权威”。教宗继续说:“然而,如果夫妻采取不育期的选择,他们就尊重性共融和生育之间的不可分割的联系,那么,他们便遵守上主的计划,并且施行人性原来的动力——全面的自我给予——而不加以摆布和歪曲。”^①

历代教宗都挺身而出捍卫人的尊严。今天,人的尊严受到来自意识形态、新闻、教育学、化学和医药工业方面等各种操纵和摆布(Manipulationen),构成可怕的威胁。“反婴儿丸”(Antibaby-Pille,“避孕丸”)归根到底是一种操纵形式,其对子孙后代的影响如何,任何科学家都无法确实地预言。值得我们警惕的是:这种操纵也扩散了到另一些领域,就是绝育、残疾人的堕胎和灭绝——在《人的生命》(Humanae vitae)通谕发表时(1968年),很少有人涉及到操纵的另一些领域。

第八节 作为契约的婚姻

1. 《纯洁婚姻》(Casti connubii)通谕这样说:“每一个婚姻都只能产生于夫妻双方的自由同意。”这一种意愿的合一(Wilenseinigung)是“任何人间权力都无法取代的”,而其唯一的内容是:“是否双方愿意真正缔结婚姻,而且是否与这个具体的人结

^① 见宗座文件 *Familiaris Consortio* (《家庭团体》) 31—34。

婚。”但是,婚姻的本质形式(Wesensgestalt)“并不受夫妻意愿的制约”。^①其他方面的契约取决于缔约双方的自由同意,但婚姻契约的内容却是由上主自己预先决定的。^②

在上主和公众面前以约束性契约的形式缔结婚约,这不仅是社会秩序的要求,而且同时也是婚姻之爱的一种表达方式,因为婚姻之爱愿意通过神圣的誓愿宣告其单一性(Einheit)、排他性(Ausschliesslichkeit)和不可解散性(Unauflöslichkeit)。在这个意义上,婚姻契约真是“爱情概念的法律性翻译”(René Savatier 萨瓦铁)。^③与此同时,契约中的“我愿意和他(她)结婚”这一词也蕴含着一个巨大的冒险,因为,对夫妻双方来说,不仅他们的美貌、年龄和健康会发生变化,而且温情和忠贞也可能会消失。只有爱德才能够——依靠上主的恩宠——甘愿承担这种风险。

2. 婚姻明显地具有三个本质特征。任何婚姻,如果要成为有效的话,必须通过“我愿意”的词而承认这三个特征:向新生命的导向(die Hinordnung auf die Weckung neuen Lebens),单一性(Einpaarigkeit, 一夫一妻),以及不可拆散性(Unauflöslichkeit)。万一国家政府的法律有与此不同的规定,基督徒们还是应该注意金口若望(Johannes Chrysostomus)的劝告:“不要向我说那些外来人制定的法律……在那一天,上主不会根据这些法律,而是根据他自己制定的法律来审判你。”^④

在工业社会里,许多人把个人的主观追求幸福的欲望凌驾于

① 比约十一世(Pius XI), *Casti comubii* (《纯洁婚姻》), AAS 22 (1930年), 541。“婚姻的本质形式”指婚姻的“单一性”(一夫一妻)、“永久性”(终生相爱)、“全面性”(分享整个生活)等特性。夫妻不能改变或决定这些“本质形式”。——译者注

② “婚姻契约的内容”又指婚姻的“单一性”、“永久性”、“全面性”和婚姻的目标(彼此支持和生、养、教孩子)。这些是“由上主规定的”,也就是说,它们属于“自然律”的基本道德规定。——译者注

③ In: Viollet, *Vom Wesen und Geheimnis der Familie* (《论家庭的本性和奥秘》), 前引书, 52页。

④ 关于1 Cor 格前7:39的解释。

上主制定的秩序之上。婚姻的不可解散性(不可拆散性)尤其成为许多人的“绊脚石”和“麻烦”。人们曾希望:离婚能够“减轻婚姻的痛苦”,但“事与愿违:离婚恰恰给这种痛苦火上浇油”,因为每一个离婚案都是“人们所激烈地酷爱的期望的一种痛苦的破产”(René Savatier)。① 这种后退(Rückzug)所留下的人“不再是完美完整的人,而是一些被用光的帐户(gebrauchte Besitztümer)”。② 离婚并不是一种毫无悲伤的告别,而是一个严重的生活灾难。对于人格来讲,在婚姻中的失败比在职业中的失败更悲惨。就西德的情况而言,离婚率因第二次大战的混乱而较高,1950年代初曾下降一段时间,但自从1962年又上升。离婚率的升高令人感到害怕,同时它也表示人们在遵守原则方面犹豫不定(verunsichertes Normverhalten)。因为道德原则方面有混乱的状态,所以我们不能期待离婚率会下降。再加上,父母的离婚对于儿女造成很大的伤害。就在这30年以内,200万孩子遭受了父母离婚的厄运。这并不是说,在以前的社会和婚姻中,什么都很理想,或者说,今天什么都不好。在17和18世纪的欧洲,许多君王和公侯都公开地纳妾。我们可以问:哪种形式更坏:过去那种“准婚姻的同时”或现在那种——因离婚法规定的——“合法婚姻的前后”。另外,我们也必须考虑到这一点:今天的平均寿命约为72岁,但150年前的平均寿命才35岁,所以婚姻的“考验期”(Bewährung)也比以前长。今天的婚姻平均长达34年,这就等于一人以前的整个寿命。

如果人们在很多人——甚至多数人——的行为面前投降,仅仅模仿别人,并且——用一种社会学主义的草率结论——认为,原则和人际关系的变化是最后的规律,那将是一个灾难性的态度。德国的联邦法院认为,如果某一个法官的判决“仅仅以社会现实为准则,丝毫不加评价”,那将是一个错误的决定。“其结果是,不是

① In: Viollet, 前引书, 56 页。

② J. Bernhart, *De Profundis* (《从深渊》); Leipzig 1935 年, 99 页。

人的行为需要符合规则，而人的行动决定规则的内容。后果是规则被否定。”“规范着两性的共同生活的规则，因而也规范和确保婚姻与家庭的应该秩序 (gesollte Ordnung der Ehe und Familie)——在比较广泛的意义上也规范着整个民族的秩序——”这些规则是“道德律的规则”，而不“仅仅是一些由各种社会群体任意改变的条约规则 (Konventionalregeln)”。^①然而，几年以来，人们拒绝这些原则并赞扬“自由化”为“进步”。不过，婚姻与家庭的崩溃比能源供应的中断更为可怕。在美国——欧洲也开始有这种现象——，人们花很多精力来进行关于人们的“亲密生活”的调查；他们这样做，不仅仅是为了认识人们的真实意见或性行为，而且还是为了——通过结果的出版和传播——建立一些新的“道德规则”，就是所谓的“人家说”、“人家做”的规则，但这一切只反映出一种社会学主义的相对主义 (soziologistischer Relativismus)。但是，根据基督信仰的教导，罪恶——也就是违背道德秩序的行为——确实存在，而当一个人说自己没有罪，他就欺骗自己 (见 1 Jn 若一 1:8)。一些人大声宣布，许多人不遵守道德规则——特别是在性生活的领域——但对一个基督徒来说，这并不是令人惊奇的消息。另一些人要用罪恶行为的平均值以企图建立一个新的道德标准，但这是一种很荒谬的做法。

第九节 作为社会制度的婚姻

1. 如果仅仅依赖于个人的情感作为婚姻的生活团体与爱情团体的基础，那将是一种过分的要求 (Überforderung)。婚姻必须被纳入一种秩序性的框架——我们将这个框架称为婚姻的制度。无论是什么民族或什么时代的人，他们都相信，婚姻是一种“具有预定的本质特性的制度” (eine Institution mit vorgegebener

^① BGHSt (德国联邦法院文献), 6, 51, 53。

Wesensgestalt),但18世纪以来,自由主义和个人主义强烈攻击了这个信念。伏尔泰(Voltaire)所创办的《哲学辞典》是启蒙派的工具;它于1783年称婚姻为“一种简单的公民间的契约”;人们可以随时解散它,“只要夫妻两个人的坚定意愿而已”。^①

1792年9月20日的法国革命敕令也从个人主义来理解婚姻:它以一种“不可解散的结合”消灭了“个人的自由”;因此,夫妻两个都有权利宣布离婚,只要说两个人的性格不和谐即可。有的人曾说,法国在1789到1804年间的法律只是一种没有太大影响的“过渡时期的法律”;但是,它的后果一直到今天可以看到,而婚姻法就是其中一例。比如,上述的1792年的“性格不和谐就可离婚原则(Zerrüttungsgrundsatz)”于1938年竟被列入德国(纳粹德国)的婚姻法。

虽然自由主义的个人主义——至少在其意识形态的形式中——削弱了婚姻,但它很快发现,男女关系并不能被随便肆意地处置。在个人主义的社会观中,国家是那种超越个人的无限度的权力,而这个国家现在要求了婚姻法的制定,要求用自己的法律来管理婚姻的制度。奥地利的皇帝若瑟二世(Joseph II)受了启蒙思想的影响并于1783年1月16日在《婚姻法》中宣布,婚姻的“本质、力量和目标唯独来自我们国家制定的法律”。这种想法在19和20世纪越来越普及。^②

2. 今天,许多人认为,任何制度(Institution),包括婚姻这个制度,都是一种僵化、体系的强制和枷锁,并拒绝它。这种“仇视制度”(Institutionsfeindschaft)的情绪来自一种无度的思想解放(die Ideologie einer masslosen Emanzipation)。但是,谁破坏制度,谁就将婚姻与家庭交给管理“机器”。因此,父母的亲切关爱与权威

^① 参见 H. Conrad, Die Grundlegung der modernen Zivilehe durch die französische Revolution(“法国革命对于现代民法婚姻的准备”), in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 67 (1950年) 339页。

^② H. Conrad 同上, 348页。

将由官僚的统治所取代——在他们的手中，“机器”是一个驯服的工具。过分的解放只能导致操纵(Die übertriebene Emanzipation führt zur Manipulation)。

人们曾以许多方式企图把婚姻相对化,把婚姻交给随便和任意,但基督信仰坚持这个制度有一种本质上的示范(Wesensgestalt)。《新事》(RN)通谕曾说,“没有任何人间的法律能够限制婚姻的主要意义;上主的权威在人类历史的示范就规定了婚姻的主要意义”;婚姻“比国家更古老;因此,它拥有某些特殊的权利和义务,而这些并不取决于国家”(RN《新事》9)。

第十节 作为圣事的婚姻

1. 在婚姻中闪耀着上主的救恩行动的一个奥秘(ein Geheimnis des göttlichen Heilswirkens)。上主并没有拯救“单独的、缺乏任何互相联系的”人们,而是与人们建立一个盟约并使他们成为“一个民族”(见 LG《教会宪章》9)。为了表达对于我们的至爱,上主将这个盟约称之为婚姻契约:“到那一天——上主的断语——她要称呼我为‘依士’(我的丈夫)……我要永远聘娶你。”(Hos 欧 2:18—21)“也向你发了誓,立了约——吾主上主的断语——你遂成了我的。”(Ez 则 16:8)“因为你的父君是你的造主。”(Is 依 54:5)早在《旧约》中,婚姻就是上主与他所“聘娶”的民族之间的爱的象征。耶稣基督将婚姻的地位提高,使之成为“新约”的一件圣事,也就是说,婚姻是一个有效的恩典的标记(ein wirksames Zeichen der Gnade);因此,在基督徒中间的婚姻都是一件圣事。当双方缔结婚约时,新娘和新郎彼此施行这个圣事。在婚姻的圣事中,主基督对于其新娘——教会——的爱慕被启示出来,这是一个复活式的奥秘:“这奥秘真是伟大!”保禄这样写道,“但我是指基督和教会说的”(Eph 弗 5:32)。男人应该在爱妻子方面追求基督。妻子对于丈夫的爱德则表达着教会对主的爱。丈夫和妻子在

婚姻中遇到基督——教会的新郎，而在婚姻的圣事中，他常与他们在一起，这样“夫妻应该彼此奉献和恒心爱慕彼此，正如他爱慕了教会并为她牺牲了自己”（GS《现代》48）。作为基督的新娘的教会属于妇女的象征。^①

基督徒的婚姻与家庭最终建基于三位一体的上主，因为上主——正如教宗若望·保禄二世（Johannes Paul II）在墨西哥所说——“在最深处的奥秘内不是孤独，而是家庭”。^② 在一种类比的意义上，三位一体的上主是婚姻与家庭的象征，双方面的特征既是“一”，又是“多”，既是“合一”，又是“差异”。

2. 在“降生为人”的奥秘中，逻各斯（Logos，圣言）与人类合而为一；这个合一、基督在十字架上和在感恩祭中的牺牲，以及基督与其妻子——教会——的盟约，都在婚姻中有一种反映，但这不仅仅是一种反映（Abbild），而是真正的分享。基督徒的婚姻分享神圣的爱德，并在人间使这个爱德临在。在婚姻所发生的不仅仅是夫妻的考验、恒心的证实和夫妻的自我诠释，而是他们的圣化（nicht nur die Prüfung, Bewährung und Selbstdeutung der Gatten, sondern ihre Heiligung）。

婚姻的圣事并不取消婚姻的自然形式，但将自然表现纳入婚姻的圣事奥秘。在别的圣事中，情况不是这样的。不是每一顿饭都是“圣餐”（感恩祭）。然而，基督徒的婚姻就是婚姻的圣事。夫妻之间的爱德因“基督的救恩性力量”而获得加深和圣化（GS《现代》48）。结婚的人所面对的是基督（Wer heiratet, lässt sich auf

① 当信徒们在弥撒的圣祭中纪念十字架的牺牲时，司铎以基督的名义而行动。如果我们教会学的领域中认真地对待“基督——基督的新娘”这一个关系，我们将会发现到，司铎（神父）的行动是一个男人的行动，是“以基督的名义而行动”。然而，妇女可以在另一方面的广泛领域中服务，就是在玛利亚式的服务——作为基督的新娘的教会的服务。

② Johannes Paul II., Homilie in Puebla, 1979年1月28日, AAS 71 (1979年), 184页。

Christus ein)。他“在主内”结婚(见 1 Cor 格前 7:39)。

那些婚姻本有的特征,如单一性和不可解散性,通过圣事而获得新的内容和光荣。作为基督与教会之间那种永无止境的爱德的肖像,圣事的、实现的婚姻只能是一男一女之间的不可解散盟约。因为婚姻表现出“基督与教会的完全合一”,所以它“只能是不可解散的和恒久的。”恩宠完成自然的渴望并赋予它力量,这样人能够“完成一种理想,而人的那些比较好的自然认识和渴望就追求这种理想”(Die Gnade erfüllt das Sehnen der Natur und gibt ihr die Kraft, “das zu sein, wonach ihr besseres Wissen und Wollen strebt”)。“这样,婚姻的不可解散性仅仅是满足人的渴望——一个纯洁的、未受污染的心灵和那种自然的基督徒灵魂都会有这个渴望,而唯独死亡会结束婚姻”(比约十二世 Pius XII)。^① 那种缺少忠心的爱是欺骗。“实验性的婚姻”和“暂时的婚姻”不是婚姻,而是生活中的谎言(Lebenslügen)。

基督徒的婚姻是永恒婚筵的预表(Vorentwurf),并期待着这个永远的婚筵。这样的婚姻具有终末论的特征。因为“复活的时候,也不娶也不嫁,好像在天上的天使一样”(Mt 玛 22:30)。教宗比约十二世曾说,“在那种更强的爱德的纽带内——它联结人心与上主,联结人们彼此的心灵——夫妻的爱也将会在未来”继续存在,“正如爱者的灵魂们也继续存在”。^②

① 比约十二世(Pius XII),1942年4月29日(UG 916,917,919)。(“那种自然的基督徒灵魂”指 anima naturaliter Christiana 的悠久概念,就是说,人们的基本自然渴望很符合基督信仰的某些内容。比如,古罗马帝国中的“教父”认为,罗马人对神和宗教生活的渴望很符合基督宗教。——译者注)

② 比约十二世(Pius XII),1942年4月29日(UG 920)。

第二章 家 庭

家庭是父母与孩子的生活团体(*societas naturalis parental-is*);如果上主降福一对夫妻,使他们生育孩子,那么家庭就会自然地_地从婚姻发展出来。但是,家庭同时也是社会的细胞。几十年以来,关于婚姻的神学思想增多了,这是一件令人欣慰的事,但家庭的神学刚刚起步;其中一个原因是这个:婚姻是一件圣事,而家庭则不是。然而,家庭神学(*eine Theologie der Familie*)的发展是迫切的,因为有的人仅仅注意到夫妻的婚姻关系或其中的性问题,但忽略家庭——对于工业时代的人来说,那些非人情的组织关系构成一种威胁,而家庭在这方面是极为重要的,这种的忽视带有可疑的片面性。应该注意到:那种超越时间的基本家庭结构在各种不同的具体社会和经济环境中获得实现。因此,家庭的外貌受历史变化的制约,而这个变化自从工业时代的开始以来规模巨大。

第一节 家庭是父母与孩子的生活团体

父母与孩子的共同生活(*Zusammenleben*)深深地属于家庭的本质,以至于一切企图破坏家庭的想法一般都在这里开始入手。

在那些社会乌托邦思想中,这一个观点也很显著;这些乌托邦思想实际上意义很深远,虽然它们奇特地混合许多幻想与理性的因素、世俗化的终末论思想(säkularisierte Eschatologie)和集体主义的现实。

在《国家篇》第五卷中,柏拉图(Platon)勾勒出一个理想的国家,其中的“卫士阶层”没有个人财产,对那些属于卫队的人来说“除了自己的身体以外,没有人拥有任何事物”。卫士们不可以拥有“房屋、土地或任何其他财物”,连妇女和孩子都是共有的,“这样父亲不认识自己的孩子,而孩子也不认识自己的父亲”。在出生后,婴儿们马上被带到“育婴棚”,而母亲们仅仅很短时间被允许进入这个地方,给孩子们喂奶后必须离开他(她)。同时,那些监管哺育孩子的妇女们“要用各种方法不让母亲认出自己的孩子”。^① 在柏拉图的思想影响之下,17世纪初的康帕内拉(Thomas Campanella)在其《太阳之国》中也想出一种没有家庭的社会。在这种独裁制度中,男人和女人被关起来,他们睡在一些隔离的大厅中,似乎像“男宿舍”与“女宿舍”。根据一些医学和占星术的考虑,当局决定谁与谁什么时候要生一个孩子。孩子们生活在国家管理的“孩子院”,所以父母不认识自己的孩子。^② 奥威尔(George Orwell)于1949年曾以严肃的言词描述了一种没有家庭的集权主义社会的恐惧:“一种害怕的世界,出卖和折磨的世界,蹂躏和遭蹂躏的世界,一个不是越来越有人情的世界,是一个越来越没有同情的世界……我们已经隔断了孩子与父母之间的联系,人与人之间的联系,男人和女人之间的联系。谁也不敢信任自己的妻子,一个孩子或一个朋友。但是,将来不会有任何妻子或朋友。在孩子出生之后,他们从母亲那被夺取,正如人们夺取母鸡的蛋。性欲将被消除破灭。生孩子的行动将成为一种一年一次举行的形式,正如人

① 见 Politeia(《国家篇》),457 D—464 D。

② *Civitas Solis*(《太阳之国》),J. E. Wessely 译, München 1900 年。

们一年一次替换一个新的伙食票……如果您想描述未来的形象，您就想象一个鞋子践踏一个人的脸，一次又一次。”^①

近几年以来，一些挂社会主义名号的乌托邦思想又重新提出那些古老的观念，同时一些反对家庭的意识形态也开始扩展。有人说“家庭产生了那种特别权威性的行为，而中产阶级的秩序就依靠这种行为”(M. Horkheimer 霍克海默尔)。家庭被视为“权威主义社会的一种生产雇工的单位”(“Untertanenfabrik autoritärer Gesellschaften”)，又被称为资本主义的前提。应该有“集体”(“Kommunen”)和“精选家族”(“Wahlsippen”)来代替家庭。^② 他想，只有这样，人才是“独立的和解放的”。

这些新马克思主义的标语竟被纳入西德政府于1975年所提出的“关于家庭情况的报告”，^③真令人感到遗憾。根据这个报告，人们应该通过一种“以进入社会为重心”的家庭政策来代替那种“传统家庭的极权教育方式”——这种传统的教育建立在晚期资本主义的生产关系和政治环境。据说，孩子的教育是“整个社会的任务”，而社会将这个任务交托“家庭以及一些家庭以外的教育机构”。但是，这个不可思议的论断违背宪法第6节第2条中的规定；社会根本不能“交托”它自己没有的事物。教育的任务在根本上属于家庭，而这个任务是不可推卸的、不可让度的(unveräußerlich)。面对着这些敌视家庭的乌托邦思想，基督宗教社会教导主张说，家庭是一个不可缺少的生活团体，而且它必须完成两个任务：照顾成员的物质需要，以及培养精神的、道德的和宗教的价值。在每天的

① G. Orwell, 1984(《一九八四》), Stuttgart 1950年, 310页。

② 见 M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie* (《传统理论与批判理论》), Frankfurt a. M. 1970; E. Fromm, “Autorität und Familie”(“权威与家庭”), in: *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol* I. Frankfurt a. M. 1970. -W. Reich, *Die sexuelle Revolution* (《性革命》), Frankfurt a. M. 1971. -D. Cooper, *Der Tod der Familie* (《家庭之死》), Reinbek 1972.

③ Deutscher Bundestag, Drucksache 7\3502, 1975年4月15日。

家庭生活中,这两个任务似乎是分不开的,因为家庭的管理也会有教育作用。

1. 家庭对于身体需要的照顾

家庭很自然地给予孩子一种存在上的好感与安全感。家庭保护孩子免遭受恐惧并提供一个空间,使孩子无忧无虑地成长。家庭的这种保护性、照顾性的和预备性的作用有三个层次:

A) 家庭赋予人一个家乡,一个房屋,一个家园(das Heim)。尤其在今天,大多的人整天在工厂、办公室和商店里工作,所以他们特别需要这个等待着他们、给予他们亲切感的家园(德语的 Heim 与 Heimat [家乡]和 Geheimnis [秘密]有关系)。住房的建筑结构也应该真正表达这个“家园”的意义,但很多时候不是这样的。在很多房子里,一个比较不好看的走廊串联着几个房间;这个走廊就成为家庭的核心,但家庭被分裂为几个独立的分子,而每个分子自己过自己的生活。人们应该再次注重住所的“凝聚作用”,必须在建筑设计方面注意到它。这样,他们会为每个房子设计一个中心的、团体用的房间。家庭就是一个整体,而它在住所中应该拥有一种“有助于家庭本身的集合与发挥”的地方,同时“不会阻碍个人发展”(R. Gieselmann 格以色列曼)。^①

无论家庭的住宅是本有的房子或租的房子,它都能够完成这种“家园”的作用。对于 19 世纪比较有钱的中产阶级人士来说,尚未拥有自己的家园时就去结婚似乎是一件有损名誉的事;然而,今天的人有另一种节奏感:新婚的夫妻经常搬进一个非常小的房子,如果他们生一个或几个孩子,他们努力寻找一个比较大的家园,而在孩子也结婚后,父母又回到一个比较小的房子;这样他们形成 5 种不同的家庭形式:单独夫妻、夫妻与婴儿、成熟的孩子与父母、老年和丧失伴侣的家庭。然而,人们不应该低估自己的家园——它为家庭的根基和凝聚力都有重要的影响。房屋的所有权和私人住

^① 见 Werk 41 (1954 年),8 页下。

宅帮助人们进入一个地区、家乡、社区和邻居的团体,而一个租赁的房子在这方面起的作用较小。教宗比约十二世(Pius XII)曾说,在“一切可以当私人财产的东西中”,最符合自然的财产是“家庭所居住的土地,就是其果实养活这个家庭的那块地”。一切社会阶层的人都愿意拥有私人的住宅,包括工人阶层,这是一个令人鼓舞的现象。我们确实可以称这个现象为一个不断扩大的“私人家园运动”;这并不是“一种社会浪漫思想”,而是涉及到工人生活观的改变,表示雇佣劳动者的社会地位和经济能力的提高。

B) 父母与孩子的生活团体的特别亲切表现是共同的餐桌。在家庭餐桌边,每一个人按照自己的需要获得无私的赋予。那个还没有“收入”或“成果”的婴儿获得一切必需的满足,使他健康地成长。这就让孩子在心灵深处理解到,什么是上主对人的那种“不配”的爱顾(von Gott unverdient geliebt zu werden)。一个人如果从来没有体验到父母的无私关爱,他就在生活的困境中也很难相信上主的永恒爱德。在家庭的餐桌之上,似乎飘流着耶路撒冷团体的精神:他们“一心一意……分享了一切……照每一个人所需要的分配”(Acts 宗 4:32—35)。每一次共同的吃饭在本质上自然就有深远的、神圣的意义,而在宗教信仰中,这个意义又获得更深的解释。我们的感恩祭(圣餐)就是“主的晚餐”(1 Cor 格前 11:20),而这个圣事既是互相间关爱的象征,又是天上福乐的预兆和预感(Vorbedeutung und Gewähr),因为我们将要“在天主的国里坐席”(Lk 路 13:29)。

在家庭餐桌上那种自然的分享同时也表达对上主仁慈的希望;因此,饭前或饭后的祈祷也是家人共餐的重要因素。家人明白,在天主经(主祷文)的七个祈求当中,“求食粮”的祈求中间的那一个祈求。这并不是因为“求面包”是最重要的祈求,而是因为中间的东西容易受损失。上主的圣名,他的国和他的旨意还在“求面包”之上。《圣经》称物质的财富为上主“加给的礼物”(eine Dreingabe Gottes):“你们先该寻求天主的国和它的义德,这一切自会

加给你们。”(Mt 玛 6:33)如果人们缺少这种视食物为“加给的礼物”的态度,家庭可能会陷入消费主义的自私自利,而物质财富将会变成一个以魔力控制人们的東西。

在现代家庭中,餐桌不仅仅是共同吃饭的场所,但同时也是对话、玩耍、娱乐的地方。以前,人们围绕着灶而谈话。在现代的家庭中,“灶”变成了煤气炉或电炉,它不再是谈话的场所,而餐桌成了对话的地方。不过,许多家庭似乎处于一种奇怪的沉默气氛中,不再能听到订婚期或新婚期那些情绪丰富的、亲切的话语;夫妻一周又一周仅仅冷静地谈论一些具体的问题,比如家务或支出。这是一种充满冲突的沉默,不是爪蒂尼(Romano Guardini)所指的沉默:“共同保持沉默使人们合一。”人们在沉默中反对对方,在隔离中隐藏着冲突,无论是夫妻之间、父母与孩子之间或孩子之间的冲突。

C) 共同的家園和共同的餐桌就导致共同的管理。这一层次就是家庭对于身体需要的照顾。在现代家庭中,这一任务仅仅包括住所和衣服的清理,以及食物的准备。家庭不再是一个生产的场所,因为工业经济的“分工”导致了这样的情况:大多家庭似乎都在外面购买一切所需要的东西,而父亲——很多时候也是母亲与长大的孩子——都在家庭以外工作,并且通过他们的工资来维持家庭。家庭的住所与工作的地方经常隔离很远,所以母亲和孩子一般都不太知道父亲的工作地点。在过去时,家庭生存的保障就是他们的财产,但在今天,工人、职员或政府官员在社会和经济的职业地位,以及根据工作而定期获得的工资和收入成为了家庭的保障。在工业前的时代,一个家庭的生存前提是财富,但在工业时代,一个人的专业培训和职业教育就等于是这种财富。这种发展本身并不违背了家庭的基本特性,因为在经济的领域中,家庭不一定必须是一个独立的生产单位。

因为大多数时候在家庭之外工作,家庭的管理基本上属于妇女的管辖,虽然今天有越来越多的男人愿意在这方面协助妻子。

因此,有人说,一种新的“大城市的女权制”是“现代城市的生活方式”。^① 管理一个家庭对妇女来说可能是一个很大的挑战,所以一些人曾开玩笑说,如果一个男人突然失去妻子,他应该写这样的“招工书”：“寻找一位妇女管理我的家；工作时间每天 15 到 17 个小时不等,包括主日和节日；夜晚睡眠不能保证；在烹饪、缝纫、各种家务中应该受过训练或专门教育,同样应该懂会计、医学、儿童教育、园艺；她应该健康、快乐、独立、谦卑、乐于工作；没有获得工资或放假的权利。”(Ruth Dirx)^②德国 Oldenburg 的省法院曾测量一个家庭主妇的工作收入(如果一周算 46 个小时)为 1425 马克——但家庭主妇的工作是没有收入的。^③ 然而,联邦法院于 1982 年指出,应该认为一个家庭主妇一周工作 60 个小时。^④

如果一个家庭能够在几年努力工作后购买一个私人住宅,那么应该在很大的程度上归功于女方对于家务的周到管理。反过来,如果妻子在家庭管理方面失败,家庭就会面对所谓的“后来的贫困”,就是说一种不是来自男人的低收入,而是来自管理恶劣的穷困。如果家庭主妇的原则是这样的：“我们应该花的钱可以超过丈夫的收入”,那些家庭很快就会陷入“后来的贫困”。

2. 家庭对于精神的、伦理的和宗教的价值的服务

对于人间的社会来说,家庭是最重要的教育和养成团体。因为关爱和同情是家庭的生活基础,家庭拥有一种无与伦比的教育力量和培养人格的力量(persönlichkeitsbildende Kraft)。在这方面我们可以辨别父母、兄弟姐妹和祖父母的不同作用。

“发挥‘人类家庭学(Humanökologie)’第一个和最基本的因

① W. Brepohl, *Der Aufbau des Ruhrvolkes im Zuge der Ost-West-Wanderung* (《从东—西移民现象看 Ruhr 地区社会的结构》), Recklinghausen 1948 年,220 页。

② 见 *Welt der Arbeit* (《工作的世界》), 1957 年 11 月 15 日。

③ KNA 1977 年 2 月 15 日,7—8 节。

④ BGH 1982 年 6 月 8 日, VI ZR 314|80。

素是家庭；人们在家庭的怀抱中获得了关于真理和美善的关键的初步知识，人们学会什么是关爱别人，什么是被爱，以及什么是作为一个人。”在家庭中，孩子们“意识到自己的尊严并准备完成自己特有的、不可替代的使命”（CA《百年》，39）。

A) 根据阿奎那的说法，父母给予了我们三方面的东西：他们生了我们，他们养育了我们，他们给予了我们教育。^① 托马斯又说，教育的目标是将人引向完满。家庭好像是一种“精神的怀抱”，而妈妈所生的孩子应该在这个怀抱中成为一个道德人格。^② 一个孩子虽然在身体上受到良好的照顾，但如果他没有“在爱中被召唤”（das liebende “Angesprochensein”）的体验，他还会在心灵上萎缩；许多在医院或照顾不好的幼儿园长大的孩子就处于这个危险（所谓的“医院综合症”Hospitalismus）。因此，母亲在外工作的情况对于婴儿是一个重大的损伤，因为婴儿在灵魂上的潜能必须通过妈妈的“你”和关爱而获得“唤醒”与激发：“如果妈妈向她的婴儿发出微笑，这就意味着婴儿也应该回应这个微笑。自从第一次发生这件事以后，妈妈感觉到，她的孩子在感情上理解她”（August Vetter）。

教育的任务是父亲和母亲两个人的共同任务。然而，在现代社会中，男人所面对的危险是，他容易失去或脱离父亲的角色，甚至在自己的家庭中是一个“外人”，因为他由于工作的关系而大部分时间都在家庭以外。另外，如果人们过分强调“平等”的原则——似乎在社会中不可能有父亲，只能有平等地位的弟兄——那么，父亲的特殊角色和权威就被忽略或抹杀。令人深思的是，《圣经》称“在家里生活”为“与父亲共融”，比如在“浪子回头”的故事；在那

① 见 Thomas Aquinas, S. th. 《神学大全》II - II 102,1。

② Thomas Aquinas, S. th. II - II 10, 12; 原文：“continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spirituali utero”（“他留在父母的照顾中，似乎是在一种精神的子宫里”）。

里没有提到母亲,但她也自然包括在内。一位父亲为家庭“没有带来钱”是很不好的情况,但父亲为家人“没有时间”的情形更糟糕。

上主给予父母一种根源权威(Ursprungsautorität),而父母对孩子的这种权威也包含教育的任务;然而,在现代社会中,这个教育任务遇到相当大的困难,因为孩子和青年人很早进入一些家庭以外的影响圈子。再加上家庭以外的工业化社会——就是工作环境、业余时间和休闲环境,但逐渐也包括学校环境——在世界观上是分裂破碎的,所以青年人似乎面对一些无法解决的问题。就这种复杂的情形而言,父母有双重权利和双重义务:他们有一个“自然的权利”和严肃的义务(参见德国宪法第6段第2条)来教育自己的孩子,包括宗教教育,但除此之外父母们还有权利决定孩子在家庭以外所受的教育,就是说,在一个多元化的社会中,父母要决定孩子上的学校。当然,父母会特别注意那些符合自己信仰的学校,这样能保证,在家庭所开始的精神教育也能够在学校里继续发展。如果在多元化的社会中还去强迫所有的孩子和青年去同样的教育机构,那就会是严重地侵犯法律的做法,因为任何教育方法或机构在宗教方面都不是中立的;它要么支持宗教,要么反对宗教。因为道德观念和伦理价值广泛遭受破坏,那些国家创办的学校在完成教育任务方面所面对的困难越来越大。因此,申请进入公教会学校的人一年比一年多,这也不足为怪。

谈论作为教育者的父母时,不应该忘记另一点,就是孩子对于父母的影响也可能是“回春的”和教育性的影响(verjüngende und erzieherische Wirkungen)。同时,夫妻之间有了一个新的纽带;他们的关系不仅仅是男女关系,而是父亲和母亲之间的关系。有时候,丈夫对妻子的新称呼表达这种关系:丈夫称她为“妈妈”,而这个称呼并不表达一个幼稚的依赖关系。孩子渴望父母的爱护,但他们也有权利体验到父亲和母亲之间的爱德。

一种充满喜乐的、和谐的家庭生活是最好的教育;共同欣赏美好的价值,对别人的关心和照顾,忠实的合作,同甘共苦,虔诚与灵

敏的信仰生活,这一切都促成家庭生活中的和谐。在一篇写于4世纪末的讲章中,金口·若望(Johannes Chrysostomus)曾这样写道:“当你们回家的时候,你们不要仅仅准备物质的餐桌,但也得准备灵性的精神餐桌……这样,你们的家就成为一个教堂!”第二天,他又回到这个话题:“当我昨天说每一个家庭要成为教堂时,你们兴高采烈地赞扬了我的话。然而,如果你们听得如此高兴就表示,你们也愿意实现这个提议。因此,我今天更乐意地来讲道。”^①

B) 弟兄姐妹也会彼此教育,互相学习。虽然他们在年龄、性别和个性方面都不同,但兄弟姐妹们形成一个活泼的、具有长期陶冶作用的团体。兄弟之间的关系,姐妹之间的关系,尤其是兄弟与姐妹之间的关系都是生活中的宝贵经验。“如果一个男孩或男青年有一个姐妹,而这个姐妹在年龄和思想上比较接近他,那将是再好不过的情况……家庭生活中那种兄弟们和姐妹们的共融也许是婚姻生活的最好准备。如果和异性仅仅维持性的关系,这是不自然的。在家庭中,女性能够以‘姐妹’的角色表现自己,而这个表现是亲切的、恒久的、纯洁的。”^②

C) 虽然与祖父母的共同生活不属于家庭的核心形态,但它也是家庭生活的独特价值。根据基督信仰的理解,老年时期并不是生命的崩溃,而是一生的高峰和完满。一位老年人似乎扎根于一个家族、一个社区、一个民族的历史。老年人更平静、善于沉思,大概也在内心上更接近宗教价值和永恒者,超过青年人和壮年时期的人。当然,也有老年人的“假智慧”和老年人的愚蠢之类的现象,而且有很多人不成恳地、胆怯地、心酸地、孤独地或内心贫乏地

① 见 In Gen., sermo 6,2; 7,1; Höffner, *Die Familie als Hauskirche* (《作为家庭教会的家庭》), Köln 1977年; Höffner, “Familie-Chance für Kirche und Gesellschaft”, in: *Zivilisation der Liebe-Perspektiven der Moral* (《爱德的文明——道德的视角》), Köln 1981年(Sinn und Sendung 12), 55—98页。

② J. Guitton, “Die Familienbeziehungen”, in: J. Viollet, *Vom Wesen und Geheimnis der Familie*, 前引书, 188页。

等待着自己的老年生活。有时候祖父母也会根据一些“柔软的理想”宠坏孩子,这样违背父母的教育方法——如果妈妈在家庭以外工作,这个危险更大一些。因此,将老祖父母接纳到家庭,使他们与新婚的子女共同生活,这个情况无疑会导致一些问题。然而,老父母多半会等待几年,因为新婚的夫妻和新成立的家庭需要一种“照顾自己”的时期;当这个婚姻定形凝固了后,老父母也许可以放弃自己的家园,搬到儿女的家庭。^①

第二节 作为社会“细胞”的家庭

1. 一种很古老的传统思想认为,家庭是一切社会生活的起源。人们曾想,“家庭包含着”一切比较大的社会组织“正如橡柏树的种子就包含整个橡柏树”。^② 这样,社会结构的发展就会从家庭开始直线性地构成整个社会:从家庭到家族和部落,从部落到民族,从民族到国家。^③ 基督宗教社会教导拒绝这种错误的观点。社会的多种多样生活并不都包含在家庭里,家庭也不是一个“缩小的社会”。村庄、城市、工厂、民间协会、大学和国家等等社会结构不能用单一个意义线条来理解(lassen sich nicht in eine Sinnlinie bringen),这一切组织不能说都有家庭般的结构,它们也不是家庭的“进一步发挥”。根据基督信仰的理解,家庭在生物学和道德的层面上是社会的“细胞”,而“细胞”一词在这个“机体”的比喻中当然只是一个象征。比约十二世曾说,“一个民族的力量和伟大的根基是家庭;家庭是民族的自然、充满生活力的基础”,因为家庭在生物学意义上是社会的“原细胞”和“母细胞”。因此,如果在一个民

^① 参见 Höffner, *Die christliche Botschaft vom Sinn des Alters* (《基督信仰关于老年生活的信息》), Köln 1975 年(Sonderdrucke 29)。

^② W. H. Riehl, *Die Naturgeschichte des Volkes* (《民族的历史》), III; Stuttgart 1882 年(第 9 版), 121 页。

^③ 参见儒家的传统社会观:“修身、齐家、治国、平天下。”——译者注

族当中“有婚姻和家庭破裂的现象，……这个民族早晚会没落”。^①在道德方面，人们也恰当地称家庭为社会的“细胞”。如果家庭不再是“社会的基础，是任何教育和文化的首要场所”，那么人格的削弱和大众化(Entpersönlichung und Vermassung)就是必然的后果。^②人就在家庭中学习那些在社会生活中最关键的社会德性(soziale Tugenden)：爱别人、关心邻人、合作精神、和睦态度、正义感、团结、尊敬的情怀(Pietät)、服从的能力和命令的能力。

除此之外，《人的工作》(*Laborem exercens*) 通谕还描述家庭为一个“由于劳动而可能的团体，也对每一个人第一个学习劳动的学校”。因此，“就人的工作的社会伦理秩序而言，家庭是最关键的因素之一”(LE 10)。在此描绘的图景不是一个分裂的、仅仅靠外在目的而结合的“家庭”，而是另一个观点：一切家庭成员共同合作，共同彼此建立一个美好的生活环境；恰恰那些思想比较朴素的人们很自然保持这个观点。

2. 作为社会“细胞”的家庭受“派遣规律”(Gesetz der Auesendung)的制约。父母的喜乐在于将自己的孩子引向成熟状态，将他引向独立和生活能力，但父母也感到忧愁，因为他们知道，孩子很快会离开家庭；这就是家庭的特殊性。“不可解散性”对婚姻有效，但对家庭无效。特别是现代的工人家庭面对很多变化因素。(欧洲的)农民家族会住在同样的院子好几百年之久，这个家园代代相传，但现代城市里的家庭的创立后几十年就消失。家庭和家族不再有一个长久的、固定的家园——这无疑是一个缺陷。

孩子们的逐渐长大不应该导致灵魂上的异化(seelische Entfremdung, 心灵上的陌生化, 与家人的冲突)。孩子的离开也

① 见比约十二世讲演(Ansprachen Pius XII), 1941年6月1日、1942年12月24日、1951年9月18日、1949年7月24日。

② 比约十二世(Pius XII), 1953年3月19日的讲演。

不应该是一种无忧虑的流离,而应该是一种无私的、无嫉妒的派遣。因此,奥古斯丁称家庭为“社会的培植场所”。^①他说,上主给予了夫妻生孩子的能力不仅仅是为了使死者有后裔,而且也是为了使活人有伴侣。人们也会理解一种并不罕见的情形:父亲或母亲抵抗孩子的独立化过程。就父亲而言,他也许还会受到一些父权主义倾向的影响,而母亲的问题可能是,她过分地约束和留恋自己的孩子——如果是独生子女或无丈夫的家庭,这个危险特别大,比如在离婚后的母子关系或寡妇的家庭中。这种过强的感情纽带对于孩子的婚姻可能会有不良影响,它会阻碍人在心灵上依靠婚姻伴侣。在另一些情形中,父母由于经济的考虑想挽留自己的孩子,因为孩子是廉价的劳动力。在一些调查中,农民家庭的儿女们曾绝望地说:“我始终要在家里帮忙”,“我离不开”父母的企业,现在我“没有适当的职业工作”。农民家庭拒绝后代——包括儿女们——接受良好的职业训练,这是错误的做法。如果孩子们选择一个配偶或选择修道的道路(要当司铎或入修会),父母更不应该给孩子的良心施加压力。一个阿拉伯成语这样说:“你是一条弓,而你要派遣你的孩子如同活生生的箭。”

第三节 家庭的功能在工业社会中的消失与改变

1. 功能的消失:人们曾多次呜呼哀哉地为工业社会中家庭的危机和破裂而悲叹。在这50年以来,离婚率提高五倍,而出生率在同一时间内降低为三分之一。家庭功能的消失令人感到恐惧,而家庭生活本身就没有力量。丈夫、妻子和孩子似乎忧郁沉痛地生活在一起,但都想逃离家庭。这种一概而论的判断是错误的。在一切危机和新环境中必须作出的调整中,大多的家庭还能够保持了它们的本质原貌——似乎依赖于一种神秘的内在力量。客观

^① Augustinus, *De Civitate Dei*(《上主之城》), Lib. 15, c. 16 (II, 95)。

地分析家庭的功能消失时,应该区分这两个层面:

A) 在原始社会中,比如在游牧民族中,大家族有许许多多的社会功能,而现代家庭都没有这些功能。原始社会的大家族受父亲(父权制)的领导,而这个家庭也包括成家的儿子们、他们的妻子们、孩子们、仆人和婢女们。这个家庭的族长判决纠纷,主持祭祖等宗教活动,并向敌人开战。在这种社会中还没有国家,没有法庭,没有学校,没有组织性的宗教团体。然而,当国家、法律、经济、宗教、科学和艺术成了特殊的领域,并取得了相对的独立性后,情形就变了。这个变化不能说是家庭功能的丧失,因为在那个时候之前,家庭所交给那些领域的任务和功能只是家庭原来以“代办”的角色所完成的任务。

在工业化之前的时代,家庭仍然拥有许多功能。它在经济上还是自给自足的,能够生产它所需要的并消费了它所生产的。教育和职业训练也同样基本上发生在家庭内。显而易见,工业化的过程减少了许多这样的功能,将它们迁移到家庭以外的机构。家庭早就不是生产的单位,因为现代的经济的“分工合作”似乎没有漏洞,完全代替了家庭的生产工作。大多的修理工作今天都是由专门的职工完成的。学校和职业的培训水平非常高,以至于只有家庭以外的机构能够提供这些培训。在工业前的时代,病人、无法工作的人或老人都天经地义地归于家庭的照顾,也依赖于家庭的资源——当然,在“鼠疫、饥荒和战争”的时期,家庭的照顾也不理想,但在今天的社会中,社会保险的以及有关的庞大组织承担了这方面的任务。这些功能减少没有导致太多的不良后果。对于一个家庭来讲,自己纺线织布,自己宰猪薰肉或为炉子劈柴(而不用今天的煤气炉、电炉),这一切并不是属于家庭的核心与本质。如果一个妈妈不需要在生产方面帮助,又通过技术能够减轻自己的负担,她便有可能更切实地投入于教育工作、家园和餐桌的准备。

B) 真正意义上的功能消失仅仅是指这样的情形:家庭的核心功能——家园、餐桌、家庭管理、培养精神、道德和宗教价值——

受到影响。比如,在一些家庭中,餐桌的团体(Tischgemeinschaft)似乎不存在,因为父亲和母亲都上班,他们吃在企业的食堂,而孩子吃在幼儿园。在很多方面,作为宗教团体(Kultgemeinschaft)的家庭的最后遗迹也失去了,因为家人不再共同祈祷,也不再共同庆祝基督教的重要节日(如圣诞节等)。许多家庭没有“家园的交谈交游”(häusliche Geselligkeit),因为父母与孩子将生活的重心都迁移到家庭之外,将家庭仅视为睡觉的地方。当然,这种情形也使教育功能完全陷入瘫痪状态。

2、功能的改变:工业社会的环境一方面引起了家庭的一些功能的消失,但在另一些领域中仅仅导致了功能的转变。虽然家庭不再是生产单位,但家庭的人——包括工人家庭——比以前更注重家园的设备、食物的准备,以及孩子的教育和培训,特别是与学校的合作。欧格宾(William F. Ogburn)对于美国社会的描述,对德国也同样有效:虽然技术的工具侵入了家庭生活,但现代的家庭仍然“在作饭、清理房子、洗衣服、缝纫和修理方面花相当多的时间”。^①人们(夫妻与孩子)以一种平等的伙伴方式来共同进行计划、挣钱、购买、维修。

现代家庭的功能转变在新的业余活动获得显著的表现——这些休闲活动越来越重要,而且在很多方面它们表达一种更精致、更优雅的家庭文化(verfeinerte Familienkultur),比如培植花园、种菜、作手工艺、家庭音乐、交谈交游、庆祝家庭的节日(生日、纪念日等)。

3. 妻子在外就业的问题与家庭功能的消失或转变都有密切的关系,部分是功能转变的前提,部分是其后果。不过,在前工业时代,妇女也同样并不仅仅有“妻子”与“妈妈”的形象。她在家庭农场、工艺或家庭的贸易商店里都有重要的地位(参见《旧约》Prv 箴 31:10—31)。在今日,两性在教育 and 学校里有平等的权利,技

^① W. F. Ogburn, *The Family and its Functions* (《家庭及其功能》), New York 1934, 671 页。

术的进步解放了工人不必承担太重的体力劳动,而在服务行业的那些比较适合妇女们的工作增多了,因此,妇女也理所当然地加入了企业和职工生活。虽然妇女在家庭外的工作好像有两个高峰期——就是婚前时期和45岁以后的阶段——但许多妇女在当妈妈的时期(约22到40岁的年龄)中也去上班。

如果工作地点离家里很远,上班的妇女面对很大的压力,因为她还要承担家庭主妇和妈妈的任务,这样她的时间很紧张。在许多家庭中,那位同时照顾孩子,又在外面上班的妈妈的工作量远远超过男人对职业和家庭的投入。

根据一些调查来讲,今天还是有很多已婚的妇女由于经济压力而去工作,特别是年轻妇女,因为她们必须挣一点钱为购买房子或一些家具。另一些妇女去工作,因为她们要有更大的购买力,要买一些舒服的家具,要有汽车,要在共同的假期去旅游,或在工厂与办公室寻找友谊,想逃避家里的单调生活,因为她们在婚前时期就习惯了去上班的生活节奏;而且,那些不去上班,但在家里教养孩子的妇女后来没有老年保险金或退休金。教宗比约十二世曾于1945年10月21日警告人们说,如果妈妈还去上班,那么家园“也许本身就不太好……因缺少照顾将变得更不舒服”。这样,家人不一起吃饭和祈祷。“这是什么样的家庭生活呢?它为孩子们还能提供什么呢?”在这样的家庭中,女儿怎么能想望自己成为“一个真正的主妇,就是在一个幸福的、旺盛的、庄严的家庭中成为家庭主妇”?^①

教宗若望·保禄二世(Johannes Paulus II)曾宣布:“真正支持妇女”就意味着,“她在家庭和作妈妈的诸任务的价值必须受明显的尊敬,并不亚于社会上的任务或一切其他的职业”。因此,教会要求“所有的人承认和尊敬妇女们在家庭的工作的价值——这是一个不可代替的价值”。人们普遍认为,“一位妇女的

^① 比约十二世(Pius XII),1945年10月21日的讲演。

地位在比较大的程度上来自于外面的工作,而不是来自于家庭中的工作”,但这个看法是不对的。“如果给予妇女们——与男人一样——在外面承担公共任务的权利,那么社会的结构就不应该强迫妻子们和母亲们去外面工作,也就是说,如果她们不去上班,完全投入于自己的家庭,她们的家庭还能够适当地生活和发展。”^①

第四节 现代社会的家庭政治的任务

1. 在前工业时期的社会中,农民和工匠的家庭企业是生产和消费的最重要单位。家庭和“院子”曾是一个经济的、道德的、宗教的“堡垒”,人们在这里生活、管理、祈祷、工作,而在病期或老年时受到照顾。在封建社会中的家庭有重要的地位,而每一个家庭的“族长”似乎都分享了国王的尊严和权威。孩子多被视为荣誉,而家庭企业因孩子的协助也会旺盛,虽然不都是这样的。比如,当(艺术家)丢勒(Albrecht Dürer)提到自己母亲的重担时,他说“孩子多”和鼠疫是一样严重的灾难。那些有许多孩子的农民也许不能养活自己的人,因此他们开始开发新的地区,派移民到东欧。

在工业时代中,作为“社会细胞”的家庭具有不可代替的价值。然而,其经济地位变得很不稳定。家庭不再是生产单位。在商业化的社会中,只有个人才有“收入”,所以家庭不被视为“有收入者”,只被看作“消费者”。其结果是,孩子多的情况就造成经济上的压力。在前工业时代中没有一个名副其实的家庭政治,但今天它是一个不可缺少的要求。“任何民族和文化必须通过教育青年一代而保持和传递自己的价值,但青年一代的教育是一种负担,所以应该公平地分配这些负担,以免民族因错误地分配负担而危害

^① *Familiaris Consortio*(《家庭的团体》)23。

自己的存在。”^①

2. 在工业化时代以前,虽然出生的孩子很多,但欧洲的人口增长率没有什么突变,因为死亡率——特别是婴儿和儿童的死亡率——很高。然而在近代,医学和卫生条件的改进开始克服婴儿的死亡和诸传染病。当时的人们似乎不知道计划生育,所以在19世纪上半50年中,欧洲的人口从1亿8700万增多到2亿6600万,而在1850到1900年间,人口从2亿6600万增加到4亿。在19世纪末开始了一个新的阶段,而这个阶段也就是20世纪上半叶的典型特征:死亡率继续下降(就是说,平均寿命提高),但出生率也开始下降。这种现象有许许多多的经济、社会、文化、精神、道德与宗教原因,比如:工资制度注重个人,不注重家庭;妇女职工的增多;住宅的缺少;孩子众多的家庭其社会地位的降低;理性计划进入了婚姻生活;达成“生活水平”的思想;宗教方面的“离根背本”(Entwurzelung);希望孩子们会有良好的前途。在分析出生率降低的现象时,也应该考虑到妇女多、老人多的情况,以及高频率的流产现象。不过,人们不应该忽略另一点:在所谓的“富裕社会”(Wohlstandsgesellschaft)中,人们也不能缺少孩子们的原创性和完整性。在这样的社会中,夫妻应该有更多一点业余时间,而在这个时间中,与子女们的共融是父母的幸福和喜乐。

现代的商品减轻了父母的负担,因此为父母提供时间,使他们有可能更完善地培育孩子。然而,越来越多的人好像不欣赏生命,不愿意生孩子,这样“棺材”比“摇篮”更多。在德国,每1000人一年所出生的孩子在1900年是35.6个,1953年是15.5个,而1980年则下降到10.1个出生的婴儿。

人口自然增长的时期于1972年结束了。现在支配局面的情况是这样的:死亡率高于出生率;而且,将来也还会是这样,因为我

^① G. Mackenroth, *Die Reform der Sozialpolitik durch einen deutschen Sozialplan*(《德国社会计划和社会政策的改革》). Berlin 1952, 57页。

们看不到转变的迹象。早在1975年,德国每1000人有12.1人去世,而只有9.7婴儿出生。这就是战争以来最高的比例:去世的人数超过出生的人数,相差是14万多人。1981年,相差为9万7千人,而在同一年内,在德国也发生87535次杀死胎儿(“堕胎”)的事件。其中有65466次,就是74.8%,怀孕的妇女们由于严重的经济困境而被允许进行堕胎,不受惩罚。

3. 两种结论:

A) 今天的情况会导致孩子较多的家庭遭受社会歧视(*soziale Deklassierung*)。那些自己没有孩子,或最多只有一两个18岁以下的孩子的家庭们决定社会的“生活水平”,而在德国,85.3%的家庭就是这样的。那些多子女的家庭就有明显的缺乏:住宅条件比较差,虽然恰恰多子女家庭更需要比较大的,设备齐全的家园(比如洗澡间等);衣服相对较差;饮食不良;教育机会比较少等等。有人会说:孩子一开始是一个经济负担,但年龄大一点的孩子对家庭的经济有所贡献;不过,这个论点在农民、工匠或商人家庭似乎已经不能成立,而对工人和职员家庭来说,孩子纯粹是一种“支出因素”,因为孩子在工厂的工作被——正当地——禁止,而孩子们一旦自己有一定的收入,就创立自己的家庭。因为孩子们一般在婚姻的头十年中出生,年轻的家庭尤其面临生活水平下降的问题。在今天的德国,在那些没有孩子的家庭中,36.9%的妇女们去工作,所以这些夫妻有两个人收入,但在那些有两个或更多婴儿的家庭中,妇女在大多数的情况下会放弃外面的职业性工作。一方面,孩子们增加家庭的需要,但家庭的收入又下降。需要和收入恰恰相反。

B) 如果家庭的缩小过程持续不停,人们也许在几年后不能达到所需要的生产总额。那些有三个或更多孩子的家庭今天已经为下一代人提供了三分之二的人,而有两个或两个以上的孩子的家庭们提供了下一代的90%。有人反驳说,出生率的下降将因更高的投资和更多的自动化而获得其平衡。当然,机械化和自动化的过程一方面可以减少员工的人数,同时能够提高工业商品,但对

服务业来说,情况并不是这样。

虽然国家正义的家庭政策不限于经济的措施——它也应该保护家庭免遭敌对的外在影响——但家庭政策的主要任务还是在经济上确保家庭的存在。这样,人们可以希望,家庭在工业社会中越来越成功地成为一个完整无缺的组成部分(Integration innerhalb der industriellen Gesellschaft)。当然,那些协助多子女家庭的法律规定(der Familienlastenausgleich)本身对于那些懂得婚姻与家庭真正意义的父母们并不会构成一个“生孩子的理由”。夫妻对婚姻与家庭的理解才会决定父母对孩子的“要”或“不要”,而不是国家的资助。但是,那些协助子女多的家庭的法律意在实现工业社会中的正义。

今天,几乎所有的国家都有一些法律来——在经济上——协助家庭。“孩子钱”(Kindergeld,家庭为子女获得的补助)在一些国家中相当高,比如在法国、比利时和卢森堡,但在德国还比较有限。另外,它又部分被营业税所抵消。因为出生率的降低是相当危险的,协助家庭的措施应是很迫切的要求,比如为那些有两个以上孩子的员工制定一种“不可解雇的法律”,或按照孩子的人数而降低社会保险税。

第五节 结婚与守贞

1. 如果一位基督徒仅仅赞扬私有财产的好处,但不提到基督信仰中的神贫(christliche Armut)这一个理想,那就是一个可疑的态度。如果仅仅歌颂婚姻与家庭而不提到“为基督的缘故而选择的守贞生活”(Jungfräulichkeit um Christi willen),那就是更有问题的。在此必须反驳两种彼此对立的误解。这些误解首先针对女性的生活意义。一些人说,成家的妇女在“单调和缺乏精神的家庭工作”中无法实现自己,因此她需要家庭以外的职业工作来发挥自己的人格。另一些人则认为,一个不结婚的妇女没有用,她只

是“半个人”。

2. 那些明白基督婚姻与家庭的理想的人,不会接受第一个说法。实际上,共同的家园、餐桌、家务,以及对家庭的精神、道德和宗教价值的培养,让作为妻子和妈妈的女性承担一些如此崇高的和伟大的任务,以至于让她有充分的机会,在其中找到自己生活最美满的实现。

3. 第二个主张是同样错误的,因为婚姻与亲自生育孩子的体验并不是女性人格的实现的方式。教宗比约十二世于1952年9月15日曾对于一些“司铎和平信徒、布道者、演讲家和作者”表示不满:他们“为那种将自己奉献给基督的守贞生活方式没有一字半言的认同或赞扬;他们几年以来都不理睬教会的主张,反对教会的训导,并说婚姻在原则上比守贞的生活高一些。他们甚至说,婚姻是唯一的方式,只有通过婚姻,人们才能够充分发挥自己的人格,并自然地完满人格”。^①

为基督的缘故而守贞,这并不是是一种个人主义的控制冲动(keine individualistische Triebbeherrschung),而是分享教会的贞洁——基督为教会交出了自己(Eph 弗 5:25—27)。一位守贞的人离人的终极形象更近,比成家的人更近,因为婚姻仅仅属于“这个时代”(diesem Äon,现世),而在主再度来临时,人们“不娶,也不嫁”,而“相似天使,因为他们是复活的子女”(Lk 路 20:35—36)。人的个体人格是人的决定的基础,而这个决定有可能是终极的,不可收回的:他能够在婚姻或在献给基督的守贞中作出这样的终极决定。

当然,不是所有的不结婚的人都有修道的圣召或为基督奉献自己的圣召;因为“关于那种自愿的,出于对天国的爱慕的放弃,主曾说过:‘不是所有的人都能理解这话,能领悟的,就领悟罢!’”^②很多妇女希望将会有结婚的机会,在这种状态中生活好几年,后来

^① 比约十二世(Pius XII),1952年9月15日(UG 3115)。

^② 比约十二世(Pius XII),1951年10月29日(UG 1089)。

才意识到,自己不会有伴侣的爱,也不会有自己家庭的幸福。那时,很多人曾“无情地、害怕地、残酷地检察自己”,自问“是否在自己的人格或外貌有一种使别人感到不舒服的因素,抵触、拒绝别人或令人感到失望的因素”。^① 这些妇女们可能必须通过痛苦的挣扎,才能够相信,她们命运的基础仍然是上主的仁慈和关爱。

比约十二世曾于1945年10月21日说:“那些原来想成家,但后来不结婚的基督徒妇女们如果深信天父的上智和眷顾,就在生活的考验中认出自己师傅(基督)的声音:……‘师傅来了,他叫你!’(见Jn若11:28)”她不需要认为,自己过一个“无用的,无目的的生活”,但她可以勇敢地步入公共生活并承担“多种多样的,积极的”任务;那些“投入并服从于家务、子女的教育或某个女修会的神圣会规的妇女”则不能完成这些特殊任务。^②

在过去时,人们相信,妇女需要“男人或围墙”的保护(*aut maritus aut murus*,要么成家,要么入修女院的围墙),这样,她只有两种生活方式:或许是由男人领导的家庭,或许是修女院。到了今天,女性越来越清楚地意识到自己的独立性,而这个独立性引导妇女们走出去,步入世界。妇女们不再接受传统的“四个K”——即厨房、孩子、修女院和教堂(Küche, Kinder, Kloster, Kirche)——这个范围的限度。实际上,如果工业时代的社会要走向一个很健全的状态,它就不仅仅需要妇女在家庭和修女院中的行动,也需要妇女在公共生活中的影响。1980年的世界人口是43亿3600万人,其中有25亿1500万人处于工作年龄(15到65岁)。根据粮农组织(FAO)在罗马发表的报告,有18亿1500万个工作者。虽然这些数字不很精确,但我们仍然可以由此推算,世界的平均工作率在72%左右;由此可见,大多数人参与了工作生活。

^① I. Görres, *Von Ehe und Einsamkeit* (《论婚姻与孤独》), Donauwörth 1949年,41页。

^② 比约十二世(Pius XII),1945年10月21日(UG 1351/1368)。

第二编：工作与职业

具体的工作和职业条件对于人生和人们的共存有着重要的影响。社会历史告诉我们,各种统治体系和社会体系,比如古代社会中的奴隶制度、欧洲中世纪的地主阶层制度(包括佃农和农奴),以及工业时代的工资制度,构成一些基本的工作制度,而这些制度也同时决定工作成果的经济资金的分配。因此,各种社会革命似乎都以那些被认为太不公平的工作关系为爆发点。

在下一段里,我们想首先解释基督信仰中的工作观和职业的意义;其次从这些基本观念来评价工业社会的工作和职业关系。

第一章 从基督信仰看工作和职业的意义

第一节 概念与辨识

1. 工作是人的身体或精神能力的实现活动,而且这个活动是有意识的、严肃的和针对某种对象的(*bewusste, ernsthafte, objektbezogene Tätigkeit*),并且有目标地实现一些价值,而这些价值帮助个人过一个充满意义的生活(“表现自己”)——这也符合上主的旨意——这些价值又服务于社会和最终增加上主的光荣。作为一种“有意识的”活动,工作是人独有的特权,因为动物的行动只是由本能而引发的行动;因此,“动物的劳动”或“机器的工作”这类的说法只能是比喻意义上的“工作”,只是因为人让动物和机器服务于自己的目标。工作意味着,人认真地追求某一个价值;这个价值不在于行动的经验本身,而是“及物的、目标性的”(transitiv-objektiv),它超越动作本身;这也是“工作”和玩耍、体育运动或“消遣”之间的差别。希腊语的 *ergon* 和拉丁语的 *opus* 都表达着工作的这种“成果指向”(Werkbezogenheit),而希腊语的 *ponos, kopos*, 拉丁语的 *labor*, 法语的 *travailler*, 俄罗斯语的 *robotat*, 德语的

arbeiten(古高地德语:*arabeit*)都表达一种艰苦的、不舒服的动作。不过,这种艰苦的、不舒服的因素不属于工作的本质,因为不一定每一种工作都是很辛苦的、麻烦的(连对堕落的人类来说也是这样),^①虽然大多工作还是比较艰苦的。人们习惯太严格地分裂体力劳动和精神工作,但不应该太强调这种辨别,因为人是一个“灵魂—肉身整体”,所以无论他作什么,都既是身体的又是精神的的活动。这种辨别就指一些“主要是身体的”或“主要是精神的”活动。

教宗若望·保禄二世(Johannes Paulus II)很全面地理解地“工作”:农场里的工作、采矿山洞里的工作、高炉队和建筑队的工作,但也有“学术作坊里的工作”,医生与护士的工作,妇女和母亲的工作以及作为“研究”和“指导”的工作(Laborem exercens《人的工作》9,14,19)。

2. 如果某一个工作或多或少充满着一个人的生活,它就构成一种生活任务和生活态度(*Lebensstellung*, 身份),而我们称之为“职业”(*Beruf*)。在一般的情况下,职业与足以谋生的收入(职业收入)都有关系。从其原来的意义来看,职业并不是私人的事务,而是社会上的服务;当然,个人应该视这个服务为他的特别生活任务(*als persönliche Lebensaufgabe*)。

第二节 工作和职业的七层意义

1. 作为必须的工作(*als Notwendigkeit*)。通过自己的身体,人也属于大自然的大家园。因为人被置于事物、植物和动物之间的特殊地位,所以他被强迫进行一些劳动和工作。人是“缺乏敏锐感官的、缺乏武器的、皮上无毛的;人的整个身体状态就是一种胚

^① 堕落的人类指 Gen 创 3:19:“你必须汗流满面,才有饭吃”;但这不意味着,一切工作是麻烦的、辛苦的、不愉快的。——译者注

胎式的存在,他的本能变化不定,因此他的存在就取决于他的行动。”^①如果缺少工作,那么个人维持生存、人类维持生存和任何文化生命的发挥,这一切都是不可能的。《圣经》说:“你们要以……亲手劳作为光荣,就如我们所吩咐过你们的,好叫你们在外人前来往时有光彩,不仰仗任何人。”(1 Thess 得前 4:11—12)

2. 作为自我发展的工作(als Weg zur Selbstentfaltung des Menschen)。虽然工作是以“工程”为目标的(objektorientiert),但它仍是人的生活表现之一。在工作内,人发挥自己,成为他自己(entfaltet sich der Mensch zu sich selbst)。他“更进一步成为人”(Laborem exercens《人的工作》9)。上主是生命的完满,他是无限的活动。因为人是上主的肖像,他的使命也是“活动”。上主不要单独创造一切事物;他也留给那些“次要的原因”(Zweit-Ursachen)——特别是人——一定的空间,因为他给了人们认识、意志和创造的能力。阿奎那曾反驳一种说法,就是“受造物没有效力”,比如“不是火给予热量,而是上主在火内”。他说,这种主张是“不可能的”,因为如果这样说,那么不仅仅受造物的能力,而且受造物本身也是“多余的”。^②阿奎那还说,那种不愿意干任何工作的“懒惰”是七宗罪之一。^③人自己纺织自己的历史(教宗保禄六世之语)。“竟使他稍微逊于天神,以尊贵光荣作他冠冕,令

① A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*(《技术时代中的灵魂》); Hamburg 1957年,8页。“缺乏武器”指人的牙齿、指甲等不发达;“胚胎式”指人的身体好象没有发挥到成熟的状态,缺少毛等保护性的部分。动物的本能比较固定,但人的本能不会全面制约和规定人的行为。——译者注)

② Thomas Aquinas, S. th. I 105, 5. 原文: Respondeo dicendum quod Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne, et similiter de omnibus aliis. -Hoc autem est impossibile. Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causae et causati... omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur; cum omnis res sit propter suam operationem.

③ Thomas Aquinas, S. th. II - II 35, 1, utrum acedia sit peccatum.

他统治你手的造化,将一切放在他的脚下”(Ps 咏 8:6—7)。

3. 作为塑造和处理世界的工作 (als Gestaltung und Bewältigung der Welt)。上主不仅给予了人工作以发挥自己的潜能,但也在宇宙中留下了许多空间给人的活动:“你们要生育繁殖,充满大地,治理大地,管理海中的鱼……”(Gen 创 1:28)人“将秩序加给”某些事物,这样似乎施行某种“比较低级的眷顾”,又成为“上主的同工”。^① 根据基督信仰的理解,人对于整个物质世界拥有一种“自然的统治权”(“dominium naturale”);正如得·索托(Domingo de Soto)于1556年所说的那样:这个统治权不仅仅包括土地的成果(“fructus terrae”),但也包括 elementa(“原素”)的微观世界和 orbis caelestes(“层层高天”)的宏观世界。^② 一些人说,基督宗教的有神论阻碍了科学的进展,但思想史上的关系恰恰指出另一个观点。古代中有许多自然科学和技术方面的成果,比如苏格拉底以前的自然哲学,巴比伦、埃及和罗马的建筑等,但为什么成就没有导致一种科学上的突破,为什么没有引导人们走向科学和技术上的进步? 古代在科学上的停滞不前是一个耐人寻味的事实。其原因主要是四个因素:(1)一些微妙的、仇视物质的思想认为,物质世界是罪恶的和违反神的。(2)人们视宇宙为“完善的”,而人仅仅能够被动地默想和瞻仰宇宙;人们认为创造性的介入都是一种破坏,而不是宇宙的改进。(3)当然,一种多神论的世界观也是科学的阻碍;古代的人相信,在宇宙每一个角落中居住一些精灵、鬼神,而这些鬼神充满嫉妒,不要人们侵入他们的神秘领域。比如普罗米修斯(Prometheus)曾因他的创造行动而被罚锁于山崖上,而当伊卡如斯(Ikarus)想征服空间时,他因神明们的嫉妒而堕入海里。另外(4),体力劳动在古代社会中被视为奴隶的任

① 见 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 21, 64, 113。

② Domingo de Soto, *De Justitia et Jure* (《论正义与法律》), Venetiis 1608年, Lib. IV. qu. 2. art. 1。

务,普遍遭受歧视。

基督信仰克服了这些阻碍了科学进展的观点。世界不是“怪力乱神”的居留地,而是圣父的伟大工程,而这个神也在世间为人们提供一个行动的空间。吕巴克(Henri de Lubac)很有理由地这样说:“我们的神是一位会嫉妒的神;但他的嫉妒与希腊神话中诸神明的嫉妒有巨大的差别。(《圣经》中的)上主不对人们所用的火或任何其他的发明怀恨……如果人想走出种种宇宙性的和社会性的禁锢,他就作得对……因此,一个基督宗教的普罗米修斯确实可能的,如果容许我们用这种悖论的说法。”^①当我们在物质世界中工作时,我们遇到上主,因为他通过创造召唤了万物进入存在,他创造了一切并以 *creatio continua* (持续创造) 维持一切万物。教宗若望·保禄二世(Johannes Paulus II)写道:“在人工作的开头有创造的奥秘”(Laborem exercens《人的工作》12)。

白拉敏(Robert Bellarmin, 1542—1621)枢机主教——他对于加利略(Galilei)颇有好感——曾对于自然科学和神学的方法论差别作出了正当的描述:“如果真正可以证明……不是太阳围绕地球,而是地球围绕着太阳,我们就对于某些似乎与这个观察有矛盾的《圣经》章节要作出很谨慎的解释;我们宁可以说我们不理解这些章节,但不应该说,那些被证明的东西是错误的。”^②

4. 作为服务的工作和职业(Arbeit und Beruf als Dienst)。根据基督信仰的解释,工作的意义是一种服务内的“与别人共融”和“为了别人”。工作是为别人所作的服务,为家庭或民族作的服务,而因此它是崇高的(adelig),虽然它不一定有很多创造性的因素。陶勒(Johannes Tauler)曾称一位农夫为“上主最崇高的朋友”:“他一生都是农夫,40年多都是如此,而现在还是农夫。有一

① H. de Lubac, *Der Mensch in marxistischer und in christlicher Schau* (《从马克思主义和基督信仰谈论人》), Offenburg 1949年, 59页。

② 引自“Sint unum”(Pont. Univ. Gregoriana), Rome 1930年, 72页。

次,他问我们的主,是否上主要他离开农务,要他去,坐在教堂里?不过,主说:不要这样做,但要以自己的汗获得面包,以光荣主的宝血。”陶勒加上一句说:“一个能纺织,另一个能做鞋子……如果我不是司铎和本堂神父,我会认为,我能做鞋子是一件可贵的事……每一种工作有其任务和尊严。”^①

在一个社会中需要完成的种种任务需要众多不同的职业;根据这些任务的价值范围可以将它们分为四类:

A) 一位从事精神工作的人(*der geistig tätige Mensch*)服务于圣者(如司铎、修道人员),服务于真者(如学者,研究员),服务于善者(教育者,老师),或服务于美者(艺术家)。我们经常能发现,同一个人或同一个职业会结合这些不同的服务类型,虽然还会有一定的中心和重点。

B) 一位协助的人(*der helfende Mensch*)服务于人们的身体和心灵健康(如医生、护士、医疗人员)。在现代的社会中,那些关爱和照顾别人的服务性职业——比如在家庭里或在医院中——似乎没有很大的吸引力。其原因可能是公共舆论的一些说法,比如人们说,在家庭和医院里工作就等于“重大的工作压力”,“缺少业余时间”,“不断有人监督”等等。然而,这些说法揭露出某些奇怪的思想。人们——特别是青年人——仅仅对于那些比较“客观事物性的”、有具体范围的工作感到兴趣(比如在办公室里的工作),但那种无私的、亲切的服务不被重视。这是一种令人深思的发展。如果我们的医院一方面有最好的、最先进的医学和技术设备,但另一方面缺少照顾病人的护士和大夫,或者说,如果护士和大夫认为,他们的工作仅仅是一种获得收入的职业,那么,这将是一种灾难性的情形。

C) 一位建立秩序的人(*der ordnende Mensch*);他的职业工作是古典意义上的政治工作。他为社会的秩序而服务,就是在政

^① 引自 F. Vetter, *Die Predigten Taulers*(《陶勒的道理》), Berlin 1910 年,179 页。

府、管理机构、法律机构、军队、公安、企业管理等。

D) 一位进行经济活动的人(*der wirtschaftende Mensch*)提供物质的必需品。虽然经济在价值的秩序中似乎是最低的阶层,大多数的人还是在这里有了他们的职业。我们可以分辨三个领域:第一个领域(*primärer Sektor*)指农业和矿业的原始生产,它是劳动消耗量很大的。在前工业时代,人口的五分之四或更多都属于这个领域,但在发达的工业社会中,农民只占少数。在工业化初期阶段中,在矿业领域工作的人增多了,但在现代工业化的国家中,矿工很少。第二个部分(*sekundärer Sektor*)是工匠和工业制造的领域;它的特点是机械化、自动化与合理化,这样,效率获得了惊人的提高。虽然几乎一半的人仍属于第二个领域,但发达工业社会的经济重心逐渐转向第三个领域(*tertiärer Sektor*),就是服务事业的领域。这就是一切与商品的计划、设计和推销有关的工作和服务。在设计院、广告公司、商店、商品运输企业、银行和保险公司等等工作的人就属于这个范围。这些经济服务和那些属于“精神工作者”、“帮助人的”和“建立秩序的人”的种种服务要明确分辨。

5. 作为受苦的工作(*Die Arbeit als Busse [penance]*)。一切时代的一切民族都明白,工作包括苦楚;精神工作者和体力劳动者,雇主和员工,都会感到工作的艰辛。一个古俄罗斯的成语这样说:“工作不会使你发财,但会带给你一个驼背”。因此,一个基督徒不会陶醉于某些乌托邦的梦想,比如,列宁(Lenin)于1920年5月11日曾预言,在共产主义的未来社会只有幸福的人,他们的工作欲来自一个“健康的身体的需要”,而他们的工作将“没有规律,不期望工资,不需要工资方面的规定,完全是无私的工作,出于对社会的爱而进行的工作。”^①与这种世俗化的弥赛亚主义(Messianismus)不同,教宗良十三世(Leo XIII)早于1891年就说过:“连

^① W. I. Lenin, *Ausgewählte Werke* (《列宁选集》), II, Moskau 1947年,667页。

在堕落之前的状态中,人也不是没有工作的”,“他当时自愿地渴望工作,如同渴望一种享受,但在堕落后,他必须担负这种作为补赎的工作,而人必须感到他的重担。”如果说,人民将来“可以一劳永逸地放弃工作而仍然能够不断享受生活,这种幻想仅仅会增加人民的痛苦,而这个自我陶醉将带来的灾难比现在的灾难更可怕”(RN《新事》14)。

6. 作为补赎的工作(Die Arbeit als Sühne [expiation])。基督宗教的教导说,工作是一种“补赎”,但这并不是对于工作的诅咒。奴隶制度中的强迫性劳动和集中营对人们的侮辱和镇压——这些才是诅咒,但这些恶劣情况不是来自上主,而是来自人。有的人也许认为《创世纪》第三章包括对工作的诅咒,但这种说法“那么容易引起误解,所以应该避免它”。^① 上主的诅咒并没有针对工作,而是指向土地。因此,工作的艰苦和麻烦不是一个诅咒,而是拯救性的受苦(Sühne)。那些以基督徒的正当态度承担麻烦的人们可以与保禄一同说:“如今我在为你们受苦,反觉高兴,因为这样我可在我的肉身上,为基督的身体——教会,补充基督的苦难所欠缺的。”(Col 哥 1:24)

教宗若望·保禄二世(Johannes Paulus II)从逾越奥迹看“人类在现在的救恩处境的工作必然带来的汗水与艰难”:“如果人与——为我们被钉在十字架上的——主一同承受工作的艰苦和麻烦,他就与上主之子一同——以自己的方式——完成人类的拯救。”因此,工作有重要的地位,“不仅仅是在现世的进步中,而且也是在天国的发挥方面”(LE《人的工作》27)。

7. 作为光荣上主的工作以及“上主子女将来自由”的准备(Arbeit als Verherrlichung Gottes und Vorbereitung der einstigen “Freiheit der Kinder Gottes”)。工作是上主的给予的使命,

^① O. v. Nell-Breuning, *Zur Sozialen Frage* (《论社会问题》), Freiburg i. Br. 1949年(Wörterbuch der Politik III), 121页。

也是参与他的创造工程。工作也和救恩有关系,因为人的拯救意味着,他的工作也被拯救。因人的罪,世界“被屈伏在变化和消失的状态之下”,但如果人管理和陶冶这个世界,他就等待着未来的事。他听到与他一同受苦的受造界的“叹息”,但他也知道,在主再度来临时,受造界将“脱离败坏的控制,得享天主子女的光荣自由”(Rom 罗 8:21)。如果一个人怀着这样的心情而去工作,他就会光荣上主,无论他的工作是多么艰苦的。由于社会和经济的固定和无情的条件,许多人也许不能找到一个很理想的职业,就是一种在各方面符合自己的兴趣和能力的工作。相当一部分的人可能必须接受一种所谓的“不得以的职业”(Zwangsberuf)。不过,那位相信上主的眷顾的基督徒应该认为,每一个职业是上主的召唤(ein Ruf Gottes),无论这个职业工作是重要的或卑微的,符合自己的兴趣或是一个十字架的重担。上主不仅仅通过那些赐给人的禀赋(本有的力量、能力、倾向、兴趣),但也通过那些加给人的挑战(疾病、战争时期、不利的经济或社会条件等)而召唤人们。“你们无论作什么,在言语上或在行为上,一切都该因主耶稣的名而作,借着 he 感谢天主圣父”(Col 哥 3:17)。

第三节 工作和休闲

1. 自由时间的问题。工业的发展一边为人们提供越来越多的物品和服务,同时又逐渐缩短了工作的时间,因此一些人就开始谈论“将来的休闲时代”。每天和每周的工作时间,以及一生的工作时期也都缩短了。虽然如此,自由时间和休闲也带来了很多问题。

A) 如果问现代的人“你要更多的休息时间或更多消费的机会?”大多的人同时要选择两者。实际上,现代经济的高效率也提供两方面的条件。但另一些人会放弃更多的休闲时间来更进一步地、格外地提高生活水平;这个做法就不符合一个健康的比例,它

太强调生活水平,令人感到奇异。在工业主义的时代中,人们的工作量似乎达到了史无前例的高度,而人们也从来没有如此顽固坚韧地(verbissen)进行工作。在历史的其他阶段中,人们会说,这是一种“疯狂”的态度。在工业时期以前的欧洲,人们在好几百年的时期都有星期天的休息,但除此之外每年都约有50个节日(基督宗教的节日和纪念日)。因此,几乎每一周都有两天的休息;这就等于实现了现代的“五天工作周”。然而,那沉迷于工作的19世纪(das arbeitsbesessene 19. Jahrhundert)恰恰用了这一点来控告教会。我们还应该加上说,中世纪这些宗教节日还引导了人们有意义地使用自由时间。今天,人们太强调生活水平的重要性,所以很多人已经不知道什么是一个有意义的休闲时间。许多人的愿意加班或在星期天上班,这就表明同样的问题。许多人也想把自己生活的重心转入休闲时间,想不断延长自由时间和消遣活动,但他们同时抱怨说,娱乐世界越来越无聊,不是喜乐,只让人厌恶——正如波德莱尔(Charles Baudelaire, 1821—1867年)所说:“人们必须工作,如果不是出于爱好,就是出于无奈。因为,说到底:娱乐比工作更无聊。”^①工作伦理和休闲伦理彼此相关。

B) 另一个造成许多问题的因素是所谓“休闲势力”(“Freizeitmächte”)——主要是娱乐工业和“文化消费工业”——日益强大的影响。它的代表们声称,它们完全依赖于“大众”的胃口和愿望,因此他们说他们必须“符合”大众的胃口,不然的话就拿不到什么钱。根据他们的说法,那些去影剧院的人们就不想看一个高尚的艺术品,但他们想脱离日常生活,想投入梦想,陶醉在屏幕的魔术中,在那里他们可以笑、哭、爱与恨,同时可以满足窥看一切的欲望(Schaulust)。休闲活动成了一个相当重要的市场。现代的休闲势力唆使人们享受这个享受那个,而许多人也确实上了

^① *Baudelaires intime Tagebücher, Bildnisse und Zeichnungen* (《波德莱尔的日记》), München 1920年,42页。

它们的当；这样，休闲时间的内在自由就陷入危险的处境。当然，我们不能认为，街头上最暴露的表现是普遍的原则，是一般人的生活方式，不过，在发达的工业社会中，自由时间就成了一个严重的社会问题。

2. 作为使命的休闲(Freizeit als Aufgabe)。虽然人的所有时间，包括工作时间和休闲时间，都必须受自由这个理想的引导，但休闲时间则与自由有特别深切的关系。因为，在休闲里包含着双方面的自由：比较狭义的“不必工作”的自由——人需要休息，晚上的自由，主日，假期，出门旅游。第二个是：休息应该给予人们新的力量，这样他能够利用多余的自由时间作一些提高生命品质的事(freie Zeit zu lebenserhöhender Musse)。对于大多数人来说，挣钱与工作并不是创造性的行动和纯粹的乐趣，而是艰苦努力和麻烦。对于这些人来说，自由时间应该给予他们机会去发挥他们的一切人格潜能(alle ihre Persönlichkeitswerte)，包括那些在工作生活中被忽略的价值和潜能。人不仅仅是工作、挣钱和消费的综合。人生也包括轻松的自由、庆祝与过节日(das Fest und die Feier)、玩耍游戏，以及体育运动。玩要是创造的存在喜乐(schöpferische Daseinsfreude)。在游戏中，人能够找到自己。

休息的时间可以极大地丰富人的生命。我们可以从四方面来阐述这一点：看人的内心世界、自然环境、社会环境和超然的世界(seine Inwelt, Umwelt, Mitwelt und Überwelt)。

A) 休息时间(Musse)应该给予人机会，成为一个内在富裕的人。当然，人需要的就是安静与内心的专一。遗憾的是，许多人已经不愿意单独作默想；他们逃跑，投入自我陶醉，投入热闹和吵闹。对于这些人来说，休闲的安静有一种治疗作用，它帮助人们再次找到自己，比如通过思考世界观的一些问题，看诗和艺术品，听音乐等。精神的活动永不会“歇业”(Geistiges Tätigsein kennt keine Arbeitslosigkeit)。

B) 另外，人也应该利用自己的休闲时间来体验大自然。许

多人和大自然的关系已经成了空虚的、肤浅的和乏味的。虽然自然科学提供那么多奇妙的知识,但许多人仍然无法走入大自然的奥秘。在休闲时间,人应该有机会,观看自然,以创造性的方式体验到它。徒步旅行、爬山和旅游可能会丰富休息日的的生活。但不应该是那种“快速经过几个地点,然后跑回来”——那仅仅是工厂里的机械化工作方式的延续。更重要的是,打开眼睛和心扉来意识到自然的美丽和风景中的历史财富。在自由时间里,人也可以创造性的塑造环境(手工艺品,园艺,木工等)。如果人们在这些活动中不会成为专家或高手,一直比较不太内行(Dilettant)的话,也没有关系,因为 Dilettant 这个词来自意大利语的 dilettare(爱好),而这些爱好给予人们快乐并提高自信。

C) 在休息时间,人们应该注意到别人,首先是自己的家人。休闲的体验应该尽量是以家庭为背景的,特别在今天,因为工作地点和家园是分开的。一位父亲不仅仅要有职业,还要有作为父亲的职业(väterlicher Beruf),也必须完成这方面的任务。因为工作地点和家园分开,所以现代的人们就需要更多休闲时间;如果说一位 18 世纪的欧洲农夫,他的工作地方就是自己的家园,所以他可以在共同的工作中教育自己的孩子,但对现代的父亲来说,很少有这个可能性。从家庭出发,一个人也会进一步走入更广泛的社会,与别人一起过休闲的时间:首先是亲戚、邻居以及志同道合的朋友。

体育也占有重要的地位。许多人在体育活动中体验到团结和友谊。他们学习合作、当一个队员、接受规则,也学习在胜利中的谦虚,在失败中的自制。体育能够跨越贫和富、上和下之间的界限。体育克服各种阶层和国家之间的张力,因此它不应该被用作服务于政治或其他目的。

D) 当然,仅仅靠人文的理想(die blosse Humanitätsidee)并不能带给休闲时间最后的内容和意义。如果人没有宗教方面的根基,他就不能真正发挥自己的人格,不能建立真正的精神文化(Geisteskultur)。最完满的休闲就是人去光荣上主。宗教历史告

诉我们,工作休息的来源本来是宗教的因素(比如节日等)。无论在什么时代,人们都在自己的生活空间分出一个神圣的范围作为圣殿、圣地、圣所。他们希望,从这个圣所会有上主的恩典和祝福流出,滋润他们的房屋、田园和作坊。类似,人们也从他们所获得的时间中拿出一些日子来,好象将这个时间(节日的日子)“还给”了神;他们在那些日子敬拜了神并要求他降福其他的时间、他们的工作和劳苦。在古巴比伦的月历中,每个月的7日、14日和21日都有宗教节日。古罗马人一年中有了132个神圣的日子。

《圣经》的旧约和新约都表明,上主选民一周的节奏都取决于“主日”(星期天)。每天的工作、家庭生活和广泛的社会生活都从主日那里获得其秩序和“脉搏”。主日的安息给予每天的工作一种新的(纵的)维度并将工作安放在上主面前。在上主面前的安息与静默才能够赋予工作其最终的意义。“工作与祈祷”(Ora et labora)的意思是:“你应当出于上主面前的安静祈祷而进行工作”(Arbeite aus der betenden Stille vor Gott)。^①

以上思考的结果是:在一周的节奏中,必须为整个社会规定一个不工作的日子。如果让每一个人选择自己的休息日,那只是个人主义的表现。如果没有共同安息的主日,共同的宗教敬拜也是不可能的;星期天的礼仪以及上主圣言对社区团体的宣讲就是应该的事。另外,对于家庭生活、培养与亲友的关系、参与文化生活等等活动,共同的主日休息就是不可缺少的。

基督徒将感恩祭(弥撒)视为主日的核心。从十字架和祭坛流出基督的恩典,流入我们的生命和世界。十字架和祭坛是复活和永生的凭证和标记(Unterpand);感恩祭就赋予主日一种终末论的特征(eschatologischer Charakter)。^②

① Ora et labora(“你应该祈祷和工作”)是圣本笃(Benedictus)写的会规中的名言。——译者注

② 参见 Höffner, *Der Tag des Herrn*(《主的日子》), Köln 1974 (Sonderdrucke 19)。

主日的休息本身不是目标,但这种休息指向更高的价值。主日的两个诫命——(1)参与感恩祭(弥撒)和(2)保持休息,不工作——不是平等的规定。作为宗教性的安息,工作休息应该为宗教敬拜造成一个好的气氛。因此,在基督信仰成为国家宗教之后不久,罗马人就颁布了一些法律来保护主日;当时,他们就禁止了一些热闹的、吵闹的和扰乱公共秩序的活动,比如马戏团运动、斗兽竞赛和热闹的市场。另外,所谓的“奴隶工作”(opus servile)在主日也被禁止。人们曾指出,那种“奴隶工作”的说法——它来自《旧约》的节日法规(不来自安息日方面的规定)——今天不容易被理解。这种工作指每天的劳苦工作,就是工厂、商店、办公室和管理机构中的工作。当然,“上主子女的自由”这个原则就排除任何形式主义和严格主义——这一点特别针对所谓“衬托休息”的评价。以前的人在这方面可能太严格。比如,今天的人会说,“主日在自己的花园里作一些比较轻的工作(在弥撒后),对于一位员工或矿工是可以允许的,但对于一个职业园丁来说是不能允许的”,如果这些工作不会引起别人的反对。^① 在一切历史阶段中,都有一些安息诫命的豁免规定,它们大多来自一些习惯法。当然,今天的例外和中世纪的例外是不同的。现代的经济是一个很复杂的技术化的和组织性的整体,如果在星期天完全停止一切活动必须会造成重大的损失。现代有一些新的例外规定,但一些旧的豁免规定也许可以放弃;比如,一些比较大的村庄中的商店在星期天营业,因为所有的人都会来参加弥撒,顺便也去购买物品;他们这样作,是因为在乡下需要很多时间走到那个有教堂和商店的村庄。但是,今天可以用汽车或自行车,很快能到达目的地。

今天有五种比较重要的例外:普通的家务和畜牧业的工作——在工业前的时期,这个理由大概是最重要的“不休息”的理

^① F. Pettirsch, Das Verbot der opera servilia in der Heiligen Schrift und in der altkirchlichen Exegese, in: *ZKth* 69(1947年),257—327页,417—444页。

由。第二,如果必须处理一个迫切的需要(火灾、洪水、交通事故等),人们也可以在主日工作。第三,人们可以在主日工作,如果他们的工作能够避免一个灾难,比如在一些重要的服务性事业:如果没有水、煤气或电,一些人会进入困境,所有对邻人的爱要求放弃一些主日的安息。第四,在个别的情况下,个别的人可以在主日工作,以便避免重大的物质损失(比如在不好的天气时进行收割工作)。第五,如果某一个生产过程的技术条件确实要求主日的工作,也可以在主日工作;比如,如果那些在生产过程中的物品因一天的休息会腐烂或坏掉。然而,如果人们仅仅想获得更高的工资,仅仅想更好地利用自己的资本,那么这些不是足够的理由以便放弃主日的休息。基于这些考虑,我们要重新评价所谓的“灵活工作周”(“gleitende Arbeitswoche”)方面的讨论。如果休息日都是“灵活”的,那么主日将会失去自己的支配性影响,它也将成为一个与工作日一样的日子,不再能够为工作生活、家庭生活和社会参与提供一个健康的节奏;这就会符合某些人的消极性愿望:他们想以任何一种“自由时间”来代替主的日子。

第二章 工业社会中的工作和职业关系 以及基督宗教伦理学

第一节 现代工作世界的特征

1. 工作和职业是理所当然的事。当哥伦布(Columbus)于1492年发现美洲时,他在大安的列斯(Greater Antilles)群岛遇到了一个无忧无虑地生活在热带气候的民族——这些“印第安人”没有“工作”这个词。当西班牙的殖民者强迫他们去种植园劳动时,他们开始有“工作”这概念,但在他们的语言中,他们的说法是“几乎去死”(fast sterben)。对于工业国家的人们来说,这种态度似乎是不可理解的,因为每一个人,包括女青年,都天经地义地去找一个职业和工作。一个人的职业和工作岗位不仅仅决定他的社会地位,但也决定他收入的高低。生活中的成功似乎完全等于职业中的成功。许多人持有这个观点,工作的时间(在发达的国家中)由于各种缩短工时的运动,使其仅仅占人生时间的四分之一,而且很多人对于自己的职业没有内在的关系和认同,他们经常会随着机遇而换工作。

2. 现代工作世界中的冲突因素。现代的人很冷静的、天经地

义地面对工作和职业,但工作与职业的领域仍然包含强大的冲突;其原因有三:

A) 在发达的工业社会中,从事工作人口的 80% 多都不是独立的企业者,他们获得工资和薪金。《四十年》(Quadragesimo anno) 通谕称这个制度为“资本主义的经济方式”,也就是说“提供生产工具的是一些人,而提供劳动力的是另外一些人,这样他们共同完成经济诸过程”(QA 100)。虽然工资制度不能完全支配一个人的存在——比如工资制度不影响一个人的良心自由、政治权利、经济自由(就是对职业、工作岗位、消费的自由选择),但经验教导我们,工资制度隐含许多危机。员工是否会怀疑,领受的工资不符合他的贡献? 经济是否会一次又一次遭受严重的“工资搏斗”(Lohnkämpfe) 的震撼? 基督徒们的良心能否接受某一个工资制度? 值得注意的是,基督宗教的社会运动 100 年多以来都严肃地提出了这些问题。比如,柯特勒尔(Ketteler, 1811—1877 年)曾说,工人投入“自己的血和肉”,“好象每天投入自己生命的一部分”,因此他如果成为“合伙人”与“股东”就是顺理成章的,而这样能够克服工资制度中的不义。^① 另外,冯·佛哥尔桑公爵(Baron von Vogelsang, 1818—1890 年)也认为,工人应该获得“一系列的股份权”,而这样人们最终“就不能分辨清楚,企业的所有者是谁,是工人还是企业家。”^② 在法国,道明会会士赛提朗(Antonin Gilbert Sertillanges)在 1945 年还认为,工资制度“属于奴农和奴隶制的体系”——虽然他有一些保留;因为,共同的是:企业的主人“或多或少会贱买自己的人”;给予工资的制度虽然“考虑到工人或多

^① Kettelers Schriften(《柯特勒文集》)Hg. v. J. Mumbauer, III, 1911 年,56 页。参见 Höffner, Die deutschen Katholiken und die soziale Frage im 19. Jahrhundert, 见: Höffner, *Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung* (《基于基督徒对世界的责任而论社会政策》), Münster 1966 年,159—182 页。

^② W. V. Klopp, *Die sozialen Lehren des Frh. v. Vogelsang* (《冯·佛哥尔桑的社会教导》), St. Pölten 1894 年,463, 469 页。

或少的自由同意……但不给予任何参与权,不让工人分享管理和利息”。^① 众所周知马克思关于工人的“自我异化”(“Selbstentfremdung”)的观点:“因此,工人在工作以外才感到不异化,而在工作时则感到异化。当他不工作时,他在家,而在工作的时候,他就不在家。因此,他的工作不是自愿的,而是强迫性的,是强行劳动……如果没有物质上的或其他方面的压力,工作的陌生性和异化特征就马上被揭露——人们想逃避它如同回避流行病……工作属于别人,工作意味着失去自己。”(马克思,1845年)^②

B) 在现代的企业中,许多彼此配合的机器和机械决定着工作的过程。这些机器与整个生产过程的极端合理化导致这样的后果:人的工作被分裂为个别的、无直接关系的动作,而这些个别的动作必须完全服从于整个生产过程。人们曾严肃地反对了工作的这种技术化(Technisierung der Arbeit)。在无情的机械框架中,人仅仅被视为一个“功能”和“生产因素”。人们通过锻炼和严格的规律来训练工人,使他成为“坚韧”的,这样尽可能提高效率,给工人以更大的压力。有人说,技术化强迫工人接受一种缺乏灵性的、单调的、机械的、辛苦的工作,完全受传送带的节奏的控制。代替“工艺”(Handwerk)的,就是“拧紧螺丝的动作”(Handgriff),而工人的感官因此变得非常累,所以,感官最终只会变得很迟钝。荣格尔(Friedrich Georg Jünger)曾称技术为“拥有鬼怪与巨人的特性”,因为它将死板机械性的规律强加给人并这样导致了“精神的荒芜化”以及“工作生活的愚蠢化”。^③ 赛德麦尔(Hans Sedlmayr)有类似的说法:技术将人的工作的重心挪动到“无生命的庞大领

① In: *Economie et Humanisme* (《经济与人文主义》), Sept.-Oct. 1945, 德语: *Dokumente*, Heft 10 (1946年), 54期。

② K. Marx, *Die Frühschriften* (《马克思早期著作》), Stuttgart 1953年, 289页。

③ F. G. Jünger, *Die Perfektion der Technik* (《技术的完美》), Frankfurt a. M. 1949年, 19, 23, 122页。

域”了,因此它也使人本身成为“无生命的、无生机的和无形象的”,人已成了自己造物——机器——的奴隶,但机器本身又是一个这样的受造物:“创造它的心灵完全面向无生命的世界。”^①格欧鸠(Constantin Virgil Gheorgiu)甚至说,现代的人成了自己技术“奴隶”的奴隶:“每一个主人会从自己奴仆们的语言和风格学习某些因素……我们正在学习我们奴隶们的语言——就是我们技术工具的语言,为了能够命令它们……我们脱离自己的人格,同时接纳技术性奴隶们的风度……这里所发生的是两种实在的碰撞:技术与人性。技术性的奴隶们将来是胜利者……我想我们进入了整个历史最阴暗的时期。”^②另外,技术和工业受到批评,因为它们通过乱开发、浪费和污染破坏了生活环境并严重地损害了地球上的物质生命的基础。那种不顾一切地寻求技术进步就为了现在而去牺牲未来。特别是发展中的国家们表示不满:当它们获得自由和独立后,它们发现,原来的殖民地的自然环境——海洋、河流与空气——都受了不可弥补的损失。

在核能的领域中,一种没有规律的发展也会有灾难性的后果。这里不仅仅应该考虑到核战的问题,但也要注意与核能发电所有有关的种种危险。比如,专家认为,核废料的“处理”需要2万年。教宗比约十二世一次又一次地提醒人们注意“不可估计的直接害处”和“生物学上的,特别是遗传学方面的后果”。^③

C) 机械化的生产过程需要有所有的人和机器的精确合作与配合。这种事实的内在结果是,现代的企业(办公室、商店和管理机构也是一样)必须有一种统治性的基本结构;这个结构就是一个功能性的企业秩序并要求工人的服从。虽然盖伦(Arnold Gehlen)认为,“这样的统治结构实际上不会遭到部下的排斥”,因为

① *Verlust der Mitte*(《失去了中心点》), Salzburg 1948年,139页下。

② *25 Uhr*(《25点钟》), Stuttgart 1951年,62页下。

③ 见教宗比约十二世(Pius XII)于1943年2月21日、1948年2月8日、1955年4月10日、1955年4月24日、1956年1月4日、1957年4月14日的讲演(UG 6408)。

所有的人都明白“没有这种阶层性的指导权威，一个企业就不能工作”。不过，在这里仍有很大的冲突和问题，因为很多员工不能回应他们所面对的要求。特别是下级的领导阶层经常受到批评，因为他们可能利用自己的权力来欺骗与压迫员工。

第二节 从基督信仰的工作观来的考虑

上述三方面的冲突和张力都来自现代的工作和职业世界；从基督信仰的角度可以这样提出如下的考虑和评断：

1. 工资关系必须符合基督信仰的人生观：根据基督信仰的理解，工资制度本身不能视为不道德或违反人的尊严。工资契约“本身就是不正义的”这类说法按照《四十年》通谕来看，都是“立不住脚的”，而教宗良十三世(Leo XIII)认为，这是“严重地损失名誉的”；他在《新事》(*Rerum novarum*)中“不仅仅肯定工资契约，而且还讨论契约的正义形式”(QA 64, 参见 RN 34)。教宗比约十二世指出：“如果说，每一个私人企业都是一个小社会，这种主张就不符合真理。”^①“毫无疑问”，领工资的工人“与雇主一样都是主体而不是经济的一个(被动的)客体”；工资契约本身不包含任何“违背这种基本平等”的因素。^②在工资合同中，一个人提供自己的劳动力，同时获得公平的报酬，而这一点并不违背基督信仰的人观。然而，教宗良十三世(Leo XIII)反驳了当时(1891年)的流行观点：只要一个雇主付清了“所规定的工资”，他就完成了自己的“义务”，(无论他给予的工资是公平的或太低的)。良十三世(Leo XIII)则指出，任何工资契约都必须服从于自然律——就是说工资必须“合理地提供工人的生活需要”。如果一个工人出于穷困而同意接受一个剥削性的工资(Hungerlohn)，他只是出于压力才会这样作，

① 比约十二世(Pius XII), 1949年5月7日(UG 3348)。

② 比约十二世(Pius XII), 1950年6月3日(UG 3266)。

而这就是“滔天的不义”(RN 34)。教宗若望·保禄二世(Johannes Paulus II)也表示,工资制度并不违反工人的尊严,如果生产工具的拥有不“反对工作”和“不以资本为重点”(LE 14)。

为了确保自己的权利,工人可以自由地组织起来并——正如第二次梵蒂冈会议所说——“完全自由地”建立一些协会(工会);这些工会“能够真正代表工人们并能够有效地帮助建立正当的经济结构”,而且这就是人的“基本权利之一”。“保卫工人的权利或争取公正的权利”的“最后手段”在“今天的条件中”仍然是罢工的手段;这个方面将来大概也是不能缺少的,但人们“尽早”必须“恢复谈判并寻求沟通和共同的考虑”(GS《现代》68)。教宗若望·保禄二世(Johannes Paulus II)说,工会的任务是照顾成员的福利,但这不应该是“攻击对方的斗争”,也不应该是“集体自私或阶级自私”。另外,诸工会不应该自己成为政党,也不应该与政党“有太密切的关系”,因为这样,工会容易失去“自己本有的任务:在整个国家公益的框架中确保工人的合理要求”(LE 14)。工人阶级和工会通过长期的、艰难的谈判而获得并确保着经济与社会中的重要地位。

虽然工会获得了这些成就,但在公教的社会教导和社会运动的领域中,人们仍然对“工资关系”不完全满意。

一方面,将“工资关系”改成一种“社会契约”的做法并没有“内在的必然性”,但是那些走向“社会契约”方向的各种措施应该受肯定与支持——人们也早已经“为工人和企业家双方的好处”^①而采取了这样的措施。基督宗教社会教导 100 多年以来都提倡“资本与劳动的重新合一”,而若望二十三世(Johannes XXIII)在其《慈母与导师》(*Mater et Magistra*)通谕再次强调这个观点;他要求,工人们应该逐渐有机会“以适当的方式分享自己企业的所有权”(MM《慈母与导师》77)。许多国家的经济环境“以自己投资的方

① 比约十二世(Pius XII),1950年6月3日(UG 3266)。

式促进中、大企业的快速发展”。在这样的情况下，“工人们也应该对这些企业获得合法的所有权”(MM 75)。——如果工资关系逐渐符合社会关系，现代社会中的人们能够更容易地体验到工作中的基督意义(christlicher Sinngehalt der Arbeit)，也能够在职业和工作中更容易地发挥自己的人格。

曾经有人说，教宗若望·保禄二世(Johannes Paulus II)在其《人的工作》(*Laborem exercens*)通谕中支持某种类似于 Laborismus(工作主义)的理论。根据“工作主义”的理论，不是企业家通过工资契约雇用工人，而是工人租用某一个企业并自己指导和管理它。然而，在《人的工作》通谕中没有这样的说法，因为教宗的理论基础是生产工具的所有权、工会和企业家的协会。另外，人们至今尚未找到一个合适的方式以实践所谓的“工作主义”。

2. 技术化、理性化、自动化和基督信仰的人生观：许多人激烈地批评现代工作环境的技术化；就这些批评而言，基督宗教社会教导首先指出，将“技术”本身称为“邪恶的”(dämonisch)是立不住脚的，因为上主给人类一个命令：“治理大地”，而这项命令也包括发展技术的使命(Auftrag zur Technik)。依靠精神和思想的优越性，人能够并且应该探索大自然的隐藏规律，也就是说，人也应该通过技术和技术工具治理和管理大地、宇宙、现时与未来(依靠概率预测和计划)。任何物质领域中的新发现都是精神对于物质的胜利。若望·保禄二世指出，技术是“人的工作的盟友”，并列出了“机器和机械”、“电子技术”、“电子处理器”、“计算机科学”等，但他也警告说，如果技术的发展不受控制和管理，技术“在某些情况下不再是人的盟友，而成为人的仇敌”(LE《人的工作》5)。

在现代的经济中，为了确保竞争能力，无疑需要合理化和技术上的进步，而一个企业的竞争能力对于工人也有好处。但是，人们不应该忽略一点，就是：工厂、办公室和管理机构也是人们的工作地点和生活场所。对于技术的合理化来说，人(工人)也仍然是“上

主的瞳仁”，^①他仍然保持一种不可侵犯的“特殊尊严”；人总不能仅仅被视为一种昂贵的、不顺从生产秩序的生产因素。因此，工作环境的设计必须考虑到人的需要，尽量使工作空间、工作时间、工作工具（机器、料子等）都适当地符合人。教宗保禄六世曾说过：“明天的技术主义也许会犯严重的错误，可能不亚于昨天的自由主义所犯的错误。”（PP《人类进步》34）就环境保护的问题而言，这个警告特别重要。1971年举行的罗马主教团会议也适当地批评诸富裕国家的妄想，即“不断增多物质财富……以至于世界上的生存基础被破坏”。^②当然，根据基督信仰的看法，人应该治理大地，但依照智慧、节制、尺度并且按照价值秩序（Rangordnung der Werte, hierarchy of values）来治理大地。技术和工业时代不顾一切地促进了经济的进步并使之蔓延膨胀，如同一个肿瘤一样。中世纪的修会，如本笃会（Benediktiner）或熙笃会（Zisterzienser）也曾经治理大地、开垦丛林，但他们的态度很不一样。“治理大地”的命令意味着：“你们应该使大地成为一个符合人的尊严的生活空间。”一些人曾控告基督信仰说，因为基督教教训人们“征服大地”，现代技术并因此而来的环境污染才出现了，但这种控告是站不住脚的。

人不可以实现他所能“做到”的一切（Der Mensch darf nicht alles, was er “machen” kann）。^③在核试验与核能技术方面，这一点特别明显。比约十二世教宗曾呼吁了科学家、经济学家和

① 见《圣经·旧约》Ps 圣咏 17:8。人受特殊的保护，如同“瞳仁”。——译者注

② 见 Synodal Document *Proclaiming Justice and Peace*（《宣布正义与和平》），III:7。

③ 见 Höffner 著“Der technische Fortschritt und das Heil des Menschen”（技术进步与人的救恩）载 Höffner 著 *Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung* 前引书，139—158 页；亦见同上“Sittliche Probleme der Automation”（自动化的道德问题），同上，193—200 页；Höffner，“Mensch und Natur im technischen Zeitalter”（技术时代中的人与自然）载：*Zukunft der Schöpfung-Zukunft der Menschheit*（《受造界的未来——人类的未来》）；德国主教团编著，Bonn 1980 年。

政治人物“尽力让这些能源的适用(核能的适用)符合人们的需要”^①,而不超过人们的需要。为了达成这个目标,应该放弃某些过大的项目。在诸办公室和各地方的管理局中,自动化越来越重要,而人们应该注意到这些自动化过程对于工作人员有什么样的后果。当然,只有那些能够重复的、能够规律化的动作适合于自动化。人们利用电子设备或计算机等的控制,这样能够自动地管理某些生产过程以及生产的数量或质量。因此,在一些工业机构中出现了自动化的单位,也就是说,在这些单位中不再有工作人员坐在生产带,而某些机器管理生产带的工作。这些转变很大,而前几年可能还没有人敢预言如此大的改变。从某一个角度来看,自动化提供一些新的条件,这样使得工人更容易达成一个工作精神或职业伦理。通过自动化,人的工作可以成为“更有精神的”(be-seelter),因为那些单调乏味的动作可以交给一些机器,不再需要人完成它。一些人甚至称自动化为工作的“重新提高水平过程”(Requalifizierung)。有人曾经预言说,自动化的工厂将会完全取消专业工人,但这个预言显然是错误的。相反,我们需要专业工人来制造自动化的机器、设计生产过程并管理和维修机器。人们的工作逐渐从制造的领域转向“准备制造”和“管理制造”的领域。

一百年前人们曾多次认为,机器是自己的仇敌,但现代的人们不再这样认为。人们从孩提时代就习惯于利用技术,以某种轻松的态度面对技术(——这并不应该是“轻率”的态度)。对现代的人们来说,技术既不是“神秘的”,又不是“麻烦的”;如果机器和工具本身很完善与精致,尤其如此。

然而,国家领袖和经济专家应该注意到并指导电子技术方面的发展。“罗马俱乐部”曾说,这些自动化的机器和计算机不仅仅会负责艰辛的工作项目,最后会取消人们的一切动作和活动,逐渐会创造“全面休闲”的时代,也就是一种没有内容的、无聊的生活。

① 见比约十二世(Pius XII),1957年4月14日(UG 6408)。

3. 统治结构和工作岗位中对人的指导:正如梵蒂冈第二届大公会议所说,在经济企业中,最重要的不是所投入的资金,而应该是人。“在经济企业中,人们彼此之间建立某些关系,也就是说,自由的人,为自己负责任的人,按照上主肖像被创造的人”(GS《现代》68)。应在如下的基本原则下起作用:“事物的秩序必须顺从人们的秩序,而不是相反。”(GS《现代》26)因此需要支持“一切人员参与企业管理,但同时要保持企业的统一指导”,而工人对决策的参与(Mitbestimmung, co-determination)的具体方式需要“正当地”描述(GS《现代》68)。《四十年》的通谕还很小心地提到了对于“决策参与”的权利(见QA《四十年》65),而比约十二世也没有发挥这一点,^①但若望二十三世(Johannes XXIII)(见MM《慈母与导师》91—92),保禄六世(Paulus VI)^②和梵二会议本身很明确地谈论工人在企业中和在社会上的参与权利。在拉丁文的原文中,梵二的文献说,工人应该参与企业管理,而所用的术语是 *actuosa participatio*;值得注意的是,梵二的《礼仪宪章》中要求信徒“主动地参与礼仪”,所用的术语也是一样的。^③若望·保禄二世(Johannes Paulus II)也这样说,工作秩序应该建立在“人格优先”的基础上,而这种秩序“早在其原则上”必须“克服工作和资本之间的对立”。教宗不仅仅提出“公平工资”的要求,但也讨论对决策的参与、利润分享和对所有权的参与。这样,工人才意识到,他“在自己的企业中进行劳动”(LE《人的工作》13—15)。

光在制度和组织上采取某些措施还不足以使一个企业成为“自由的人的结盟”。更关键的因素是企业指导者和员工之间的人情关系。在工业社会的工作和职业生活中最有影响的就是恰当的人员管理和指导(Menschenführung, personnel management 人事

① 比约十二世(Pius XII),1949年5月7日和1950年6月3日。

② 见保禄六世(Paulus VI),1964年6月8日的讲演,AAS 56(1964年),574页下。

③ 见 *Sacrosanctum Concilium*(《礼仪宪章》)

管理)。这就包括人员的“指导”——就是指导那些以某种方式要服从长上的人,也涉及到“教育”——即是激励和发挥每一个人的天赋潜能。这两方面都有助于完成一个伟大的任务:就是陶冶一个人,即帮助他寻找他存在的形象。任何名副其实的“人员管理”(或译“人事管理”)都必须承认两种基本的原则:它必须肯定人的尊严和权威。

人的尊严是人员管理的理想;如果承认这一点,就应该改变许多条件。众所周知,先是那些与效率和经济有关系的考虑才让人们注重企业中的工作人员。英国的企业家和社会政治家欧文(Robert Owen)早在19世纪初给了工厂的老板们这样的劝告:“根据您自己的经验,您肯定会明白这样的差别:一套清理干净、灿烂的机器设备……和另一套脏乱的机器,它的磨擦力很大,不整齐,逐渐失去效力。但是,如果人们对那些没有灵性的机器所给予的关注有了如此良好的结果,那么给予那些活生生的人们(员工)的照顾难道不会结出更好的果实——那些人的内在结构远远复杂于机器!……很自然地可以得出这样的结论:这些更复杂的、更精致的机器也会增加力量和效率,如果他们获得干净的工作条件,如果礼貌地对待他们,如果在精神生活上没有太多磨擦,如果获得足够的食品。”^①

从20世纪初以来,工作生理学、工作心理学和企业心理学都以科学的方式证明了这一点:注意到人员管理并在工厂和办公室中注意到人们的生理和精神需要,这是合算的事。再说,最近似乎开始一种“真正哥白尼式”的转变(O. von Nell Breuning的说法):正如化工的大企业逐渐离开具体的、有限度的目标研究(Zweckforschung)并转向那种没有具体目标的基础理论研究,一个很有影响的企业领导者提出“没有目标的人员管理”这样的说

^① 引自 Gide-Rist, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen* (《人民经济理论史》); Jena 1921年, 257页。

法,也就是说,他们首先认为,每一个员工基本上是一个人和合作者。他们都是从这个基本的观点来采取一切措施。因此,人员管理的基本导向不是一种“聪明的自私理论”和高效率,而是人的尊严。人们也会发现,唯独这种态度能够确保一个企业的长期繁荣。

在《百年》(*Centesimus annus*)通谕中,若望·保禄二世描述“自由工作、企业和参与的社会秩序”(CA 35)并指出:“教会肯定利润的适当作用,它表明一个企业处于良好的状态……但是,利润并不是唯一的标准。也许经济增长率很好,但某个企业中的人们遭凌辱和压迫;工作人员是企业最宝贵的财富。这种状态不仅仅从道德上说是不容许的,但在长期发展中对企业的经济能力也必然有负面影响。因为一个企业的目标不仅仅是获得利润,也是建立人们的团体”(CA 35)。

A) 承认每一个人的尊严不等于“无辨别地和光同尘”或平均主义(*Gleichmacherei, indiscriminate levelling*),而是“价值同等”(*Gleichwertigkeit*)。因此,长上不应该以“大父”的气概、居高临下地对待部下,但应该尊敬和公平地对待一切人。男女工人在这方面都很敏感。一个小例子:一位女工要求和总经理谈话。在谈话时,总经理突然拿着桌子上的一块小铜牌,使女工看到牌子上面写的字:“请长话短说!”这位女工后来说:“我也明白总经理没有太多时间;但是,他应该说这一点,因为他是和另一个人谈话!他不应该用一块铜牌。”

B) 没有具体目标的人事管理方式并不是浪漫主义或软弱的表现;实际上,它更肯定权威的重要性。不过,这并不是说,工人是“纯粹的服从者”,只能够“承受命令,没有权利说出自己的希望和经验”(MM《慈母与导师》92)。如果一个企业的制度会消弱工人的责任感,使他成为麻木,或“瘫痪工人的创造力”,那么这样的企业违背正义,“虽然产量也许很大,而分配也公平”(MM 83)。工

人不仅仅需要在企业中形式上出现——他不仅仅是一个效率因素和工资数目——关键的是，工人是一个人格，要这样存在于企业之中(*personale Präsenz*)。因此，“企业应该成为一个真正有人情的团体”(MM 91)；这一点就需要“合作，彼此之间的尊敬和好感”(MM 92)。

与长上的权威相符合的是部下的服从。一个人若自由地决定要服从于上面的规定，这并不违背基督信仰的人生观，也不损害个人在企业的主体性。也许个别的工人在私人生活上处于一种混乱不定的状态，但在一家好的企业中，这些人能够体验到一个公平的、稳定的制度的必然性和支撑——如果企业的气氛在人情和道德上是健康的。实际上，人们曾多次观察到，“当一个人进入一家具有明确和公平秩序的企业时，他开始一个发展过程，而通过这个发展，他能够一步一步地发挥自己的个性”。^①

但是这就需要人力管理方面的明智，需要一个正当的人生观和一个干净的工作气氛。人事管理有两种，而这两个方式应该相互补充：一个是有意识的、针对个别人的管理，另一个是以企业气氛为基础的管理方式。

应该注意的是，工作气氛不仅仅是企业领导所创造的形式上的企业组织(比如具体的团队、工作组)，但一个企业的气氛也取决于那种非形式上的团体组织——它经常受政治的、世界观运动的激发与引导，这样对工人的思想和行为起着很大的——似乎主宰性的——作用。在很多企业中，只是很少几个人会按照自己的想法影响和塑造企业的气氛，他们似乎散发着一种神秘的吸引力，是天然的“领导者”。如果这几个人的态度消极，他们可能会破坏整个企业，成为上级人员的仇敌，虽然这些上司也许充满善意，想管理好人事问题。

^① 见 K. Abraham, *Der Betrieb als Erziehungsfaktor* (《作为教育因素的企业》), Köln 1953 年, 95 页。

由于企业条件和工作要求而来的功能权威 (funktionale Autorität, 专业性) 并不一定与人格权威 (personale Autorität) 是一样的。上司和长上必须有人格权威。每一个在企业有领导地位的人不仅仅需要懂得专业问题, 他也需要理解和同情别人, 需要懂得发出适当的命令, 并且要成为别人的榜样。诚然, 这些秉赋是比较罕见的。这种人格上的权威是以内在于人性价值 (innerer Persönlichkeitswert) 为前提的。如果一个人有这种内在的权威性, 他就不必通过喊叫表现一个虚伪的权威性。

在现代的工业社会中, 人事管理在很大的程度上都由那些“高级职员”(leitende Angestellte) 负责, 但这些人的社会地位不明确。有的学者认为, 那些高级职员和经理们太傲慢, 他们自己不是企业的主人, 但他们夺取了企业某些部门的统治权。另一些社会学家说, 那些经理和高级职员一方面不是独立的, 但另一方面他们得指导企业, 得引导工人, 因此他们处于一种不令人满意的、充满磨擦的状态。人们曾特别批评德国的大型企业, 说它们“在企业内的人际秩序的理想来自国家、官僚主义和军队”; 这样, 人们很长时间没有注意到“企业秩序的灵活化”, 没有“赋予每一个人对于整体的尽可能大的责任心”。甚至到今天还有一些企业家认为, 他们的经理必须完全服从, 完全听命。^①

针对这些过时的看法, 应该强调的是, 在现代的企业当中, 除了“统一指导”的原则应该还需要另外一个原则, 就是“责任范围的恰当分开”的规律(辅助性原则, Subsidiarität)。大型企业不仅仅在所有权方面是匿名的(股份制), 它们在人际关系方面也是缺少人情、缺乏人格的(entpersönlicht)。因此, 那些高级职员有了一个重要的使命: 对员工来说, 他们是直接的上司和长上, 而他们应该培养符合人情的关系和人格价值。

^① 见 F. Hellwig, “Die soziale Funktion des Unternehmers”(“企业家的社会作用”)见 *Industrie-Anzeiger* (《工业报》), Essen, Nr. 16\17(1954年2月26日)。

C) 在股份公司里,高级职员们担任经理和总经理;在此,他们施行一些属于企业家的作用。耐人寻味的是,在德国的社会争论似乎长期忽略了企业家的作用,仅仅注意到资本的功能和劳工的功能。企业家的功能包括创造性的思考能力、具有现实感的想象力、对未来发展的预感、协调的天赋和独立的行动。人们忽略了企业家的功能,是因为阶级斗争理论特别重视资本与劳力之间的冲突,不关心企业家的功能。除此之外,古典的国民经济——它以“自由市场”为核心——也同样误解了企业家的作用。因此,不足为怪的是,公教的社会教导也比较少谈论企业家的特殊问题。当过去的人们谈论企业界时,他们经常表现出怀疑。然而,20世纪带来了一个转变,而梵蒂冈第二届大公会议也明文肯定了这个转变(参见GS《现代》64)。企业的社会作用不仅仅是“更多与更好的”产品(PP《人类进步》48)或生产的“提高与合理化”(MM《慈母与导师》168),但也是培养人际关系;这样,企业才不会成为权威冲突和上下斗争的场所。

4. 保护工作岗位

若望·保禄二世(Johannes Paulus II)在其《人的工作》通谕中指出,诸发达的工业国家的高水平“很可能”会下降或增长率会降低,而诸发展中国家可以怀着进步的希望(LE《人的工作》1)。

一些迹象表明,诸工业国家自从1975年以来面临一种历史性的转变。福利国家的制度不能再发展,福利国家成了负债累累的税收国家。失业率高的情况好像将成为长期的状态。

失业是双方面的困境。一方面,失业的人亲身感受到收入降低之痛。失业的人必须在各方面作一些牺牲。第二个困境是:没有工作和活动。因此,人们的自信受影响,特别是在长期失业的情况下。有的失业者很不满意,怨天忧人,也是不足为怪的。

对青年人来说,失业的情形特别难受。若望·保禄称失业为“邪恶”。并说,青年“本来有诚恳的工作志愿,他们愿意承担经济和社会发展的责任,但因失业遭到挫折。”教宗也认为,“知识分子

的失业”和残疾人的失业是一个重大的难题。这些人不应该“站在工作界的边缘”(LE《人的工作》8、18、22)。

A) 如果想克服失业的情况,必须先认识其原因。这里要提醒的是,德国的经济在很大的程度依靠外国市场的进口。这方面的改变引起了重大的后果:原材料价格和能源价格提高了。一些新兴的工业国家的蓬勃发展对德国的外贸造成相当大的挑战,比如在汽车、纺织、相机、电子市场等方面。第三世界国家逐渐建立自己的经济……

在社会内部也有一些失业率升高的原因:利率高,工资制度和福利制度的失衡,许多企业家对将来的发展没有信心,提高竞争力的合理化与因此而来的工作岗位的减少等等。

B) 研究失业的原因并采取经济政策、繁荣政策和货币政策方面的措施,来降低失业率,这都是那些负责人的任务;他们是:劳资双方、国会(立法机构)、政府、诸党派和诸学科。教会向负责人发出呼吁。从工业时代开始,经济不景气的危机一次又一次地发生,为百万工人家庭带来困境,虽然当时对产品的要求也同样很高,而愿意工作的人也并不缺少。教会本身没有使命讨论或评估具体的建议,诸如延长上学的年期、缩短工作时间、降低退休年龄、取消加班的习惯、提高或降低税务、收一种经济繁荣税等等。这些都属于专家和负责任者的事情。

C) 所谓的“间接雇主”对于确保工作岗位也起着重要的作用,也就是一切国内的和国际的安排工作政策的机构和组织。若望·保禄二世曾要求了一种跨国性的“综合计划”来克服失业的情况。所谓的“社会问题”好像逐渐从“劳资冲突”转向工作者和失业者之间的冲突(LE《人的工作》18)。

D) 在面对失业问题时,教会的特殊使命是如下的任务:教会要注意,不允许任何人——或公开或暗示中——给失业人打上“不愿工作”的烙印。失业者不需要居高临下的怜悯,但需要理解和关心。有的失业者回避和别人的关系,因此在家庭中积累一切烦恼

和挫折感,这又会导致家庭危机。各地的堂区和公教的社会组织和协会都应该认定自己堂区有多少失业者,要分析个别的情况并注意某些迫切的急需。堂区也应该在交涉当局方面帮助失业者,提供有关地方或地区工作市场的信息,强调职业培训的可能性,并促进失业者与那些有可能招工的企业之间的沟通。

在失业者的群体中特别需要关注的是:青年失业者、外籍失业者、残疾失业者、健康欠佳的失业者、年老的失业者、没有受过培训的失业者、长期没有工作的人等。堂区和教会的协会应该在堂区活动中心提供一些活动,让那些被迫休息的人们更有意义地处理自由时间。

健康的国民经济要追求四个大的目标,但同时达成并确保四方面的确很难:充分就业、稳定价格、经济增长、外贸平衡。教会向一切人发出呼吁:每一个人都有责任,每一个人的行动都要为公共的利益负责。

5. 外籍劳工

A) 几十年以来有几百万外籍劳工进入德国,因为德国的经济需要劳动者。外籍的劳动者也帮助我们提高生活水平。今天(1982年),生活在德国的外国人约有470万,其中约200万员工和24万失业者,而109万是孩子和15岁以下的青年人。

德国和外籍失业者的人数增加,这就表明,经济的情况不太好。因此,在德国社会某些圈子中间,对于外籍工人的态度转变了,有的人害怕外国人,甚至敌视外籍人。有的人将对于经济未来的忧虑转移到“外人”。

然而,我们也不应该夸大问题。大多数的德国人很想平安地与外籍人一同生活。在诸企业和工厂中很少有敌视外籍人的情况。

支持和爱护德国民族或德国文化的唯一办法是走向别人和彼此沟通,而不是排除外国人。另外,如果国外的人认为,德国人是排外的,那么这对于德国的外贸也会有不利的影响。

B) 根据公教的社会教导的原则来看,人们应该面对两种任务:

第一,在德国人和外籍人中必须唤醒和支持一种彼此理解和沟通的情怀和态度(*Gesinnung*)。

第二,在学校和教育界中需要创造一些适当的机构。这些生活在我们中间的外籍人不应该成为“第四个阶级”,成为社会“金字塔”最下面的人——他们的孩子没有机会成为医生、老师、律师或司铎。尽力阻碍这样的阶级的出现是一切基督徒的责任。

人们谈论外国人的“整合过程”(Integration)。这个不太精确的观念也许指向三个方面:

第一:如果一个外国人懂一些德语,在德国找到了工作和居住的地方,对德国社会也熟悉,但将来要回到自己的故乡去,这样的人应该可以称为“整合”的。

第二:另外一种“入境”和“整合”的情况是这样的:一个外国人掌握我们的语言,在我们的社会有工作,又入了我们的国籍,但他基本上保持自己国家的文化和生活习惯。比如,许多(在 19 世纪)去了巴西(*Brasilien*)的德国人就是这种情况。

第三:“整合”的最高程度是一个外国人不仅接受新的国籍,但也接受新环境的语言和文化。比如,大多在 19 世纪去美国的德国人都是如此。

那些生活在德国的外国人受我们宪法的保护。有的情况却与宪法违背。比如,一个外籍工人在假期回国时结了婚,但他必须等待一年或三年才获得允许让他的妻子来德国——这就不符合宪法。另外,外籍父母有权利给自己的孩子教育,而孩子们有权利在父母的家庭中生活。这一点不仅仅为 6 岁以下的孩子有效,但为那些比较大的孩子也有效。人们不应该出于经济或政治的考虑而限制这些基本权利。

6. 工人的“全人整合”

工业时代的工人命运和生活感受可以分为三个阶段:忍受痛

苦的无产阶级的阶段(19世纪上半叶),阶级斗争和团结的阶段(从19世纪中以来),以及工人在社会的“整合”的过程——这个社会本身受工人的陶冶。这个整合过程并没有结束。它必须被理解为一个包括整个社会的、包括一切生活领域的过程:社会上的、政治上的、文化上的、职业和经济上的整合,婚姻与家庭的、休闲生活中的以及——不容忽视的——宗教生活中的整合。^①

^① 参见 Höffner, Die Entwicklungen im Schicksal und Lebensgefühl der Arbeiterschaft und der Wandel der sozialpolitischen Leitbilder(“工人命运和生活感受中的发展以及社会政治理想的改变”) in: Höffner, *Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung*, 前引书, 273—289 页; Höffner, *Die Verantwortung der Kirche für die Arbeitswelt*(《教会对职业界的责任》), Köln 1983 年。

第三编：经济

前言

经济是什么？为了让个人与团体发挥自己——这种发挥和发展是上主的旨意——人们需要某些物品和服务项目；有计划地、持久地和可靠地提供这些必需品和各种服务的设备和措施的总体就被称为“经济”。基督宗教社会教导谈论经济——大多数人的职业和工作与经济有关——并且从两方面考虑它：从“存有”诸学科的角度和从“应当”的学科（伦理的角度）。各种“存有”的学科（*seinswissenschaftliche Disziplinen*）探讨经济领域中的“存有”条件等问题，这就包括经济地理学（生产地理学、贸易地理学、交通地理学等）、经济统计学（它用数字来分析产量、消费量、贸易、交通、货币等）、经济历史学（它研究各种经济形式和经济制度的历史变迁）、经济心理学（它将心理学的研究成果使用于消费心理学、广告心理学等）和国民经济学的理论（它以纯粹的理论形式谈论国民经济的关系和制度）。然而，这一切研究领域不属于基督宗教社会教导本有的任务。基督宗教社会教导当然会参考这些学科的研究成

果,但它更强调另一个问题:经济的意义最终是什么?在这个层面上,很多经济哲学和经济神学问题被讨论。

在诸“应当”学科(*sollenswissenschaftliche, normative Disziplinen*)的领域中,基督宗教社会教导特别注意到经济伦理学(这个学科讨论经济中的人的伦理行为)。经济政治学和经济教育学也是与“应当”有关的学科,但它们本身不属于基督宗教社会教导的领域。

有人曾经试图中断经济与道德之间的关系。比如,索姆巴特(Werner Sombart)说,“经济的进步”优先于“道德行为”。一切“伦理情怀”和一切“正义感”都必须接受经济的进步。他说,经济的效率是最关键的;经济搞好了以后,人们可以“做个有道德的人或者另外什么的”——然而,这种理论有灾难性的后果。我们不可能完全分裂经济与伦理。当然,正如《四十年》(*Quadragesimo anno*)通谕所说,经济和伦理“在各自的领域是独立的”,而教会并不评估所谓的“经济规律”——这些规律仅仅说明哪些经济目标是可能的,哪些是不可能的——但如果“完全分裂经济的领域和伦理的领域,使经济完全失去伦理的指导”,那就是错误的(QA《四十年》42)。一个抽象的、不和人及人的良心有关系的经济是不存在的。一切经济活动都是人的决定(*menschliche Entscheidung*),也就是说,它都隶属伦理规则。虽然基督伦理不专门研究经济、不限于经济的领域,但经济应当接受基督伦理的标准和要求。

从“存有”和“应当”的角度来看,三个问题区与基督宗教社会教导特别有关:经济的物质目标(*Sachziel*)、经济的秩序(*Ordnung*)和经济的分配过程(*Verteilungsprozess*)。

第一章 经济的物质目标

第一节 经济物质目标的辨识

人和物品之间的关系决定“经济”这个文化领域的内在意义（就是经济的“物质目标”Sachziel, material object）。人和物品的关系有四方面的特征：

1. 人对于事物世界的统治地位 (*herrscherliche Stellung*)。作为“精神世界与物质世界之间的边界存在和天际线”的人是受造界的中心(见 Thomas Aquinas, In 3 Sent., Prologus)。上主创造人, 给予他存在, 就是“与石头一样给予他存有, 与树木一样赋予他植物性生命, 与动物一样赋予他感官性生命, 与天使一般给予人精神生命”。^① 从形而上学的角度说, 人是一个精神生命体, 他比物质、植物和动物都高级, 因此他对于整个物质受造界都有“自然的统治权”(dominium naturale)。上主也明确肯定了 this 统治权: “你们要充满大地, 治理大地”(Gen《创世纪》1:28)。作为上主的

^① 见 Augustinus, *De Civitate Dei* (《上主之城》), V, 11。

肖像,人有权利统治受造界,并使大地成为一个符合人的尊严的生活环境。但是,《圣经》也提醒人们,不要陷入于三方面的诱惑和基本倾向:“要享受”、“要占有”、“要控制”:“原来世界上的一切:肉身的贪欲,眼目的贪欲,以及人生的骄奢,都不是出于父。”(1 Jn 若一 2:16)今天,人们受物质主义(唯独看重物质享受)的威胁,另外面对新的危险:技术给予人们控制宇宙的能力(也包括对人的控制),而人们会骄傲地滥用这些能力。某些技术可能会诱使人采取不负责任的行动,因为技术隐藏人的责任,因为一个人可能仅仅在这里按一个小开关,而在遥远或海外的地区会出现灾难性的结果,但人们看不到这些后果(比如说原子弹或远程导弹)。控制着大自然的人也必须懂得控制自己。人们在自然的幽森深渊中发现和激动了一些充满危险的力量,而人们应当以一种敬仰上主和谨慎的态度(gottesfürchtig und gewissenhaft)利用这些力量。对基督徒来说,一切世俗的事物都是上主给予的秉赋,基督徒将它们视为一种“加给我们的”礼物,但它不如拯救和恩宠重要(见 Mt 玛 6:33)。为了抵御这方面的诱惑,信徒们将会用三种措施:“祈祷、斋戒和施舍。”(Tob 多 12:8)“祈祷”能抵御“统治欲和权力欲”,“斋戒”能够消除“享受欲”,而“施舍”能够突破“占有欲”(参见 GS《现代》37)。

在此也必须提到若望·保禄二世(Johannes Paulus II)刻骨铭心地描述的“消费主义的现象”。为了克服这种病态,“人们必须肯定一个新的人生观——这个人生观注重人的存在的各个层面,让物质的层面和冲动的层面服从于心灵和精神的层次”(CA《百年》36)。因此,他的批评“不是针对某一个经济体系,而是针对某一个伦理—文化的制度”。如果经济的物质目标被绝对化,其结果是这样的:“生产和物品的消费最终成了社会生活的核心。这种现象的原因不完全是经济体系本身,而更多是另一个事实:整个社会—文化体系失败了,因为它忽略了道德与宗教的层面。”(CA《百年》39)“我们迫切地需要教育和文化上的广泛努力,这样才会唤起

消费者有责任感,激励生产者,特别是大众媒介的责任感,这也包括政府当局的介入。”(CA《百年》36)

原来,上主将大地的物质财富献给“整个人类大家庭”(QA《四十年》45),而不是某一些人。上主也给予了每一个人同样的身体。如果人想治理物质世界,他必须占据某些物品,必须“坐在它上面”^①和“占有它”。然而,任何一个私有制不应该“离开一切人的普遍利用权”,因为“与人格的尊严和人格的权利最密切相关的”是人对所需要的生活物品的基本权利(比约十二世 Pius XII),而且,“一切其他的权利,包括所有权和自由贸易的权利”都必须服从于这个基本的利用权(PP《人类进步》22)。如果一个人处于极端的困境中,那么这个(来自自然律的)高级原则凌驾于任何实证法规定之上:“在极端的困境中,一切事物属于一切人。”^②这句话非常勇敢,它对于人的纯净情怀提出很高的标准,但在灾难时期中,这句话也许能够成为一个解放。比约十二世曾将这些考虑使用于人类诸民族的大家庭并说,如果一些富有国家“想这样占有共有的经济资源,以至于那些本来不那么富有的国家被排除在外”,那就是不义的事(参见 GS《现代》69)。当保禄六世(Paulus VI)在他的《人类进步》通谕中再一次强调关于私有制的传统教导时,似乎引起了一个轰动——这也表明,知道传统的基督宗教社会教导的人并不多。

2. 人对于物质财富的依赖性。为了维持自己的生命,我们必须扩展“自我”,似乎使之“探入”或“伸张到”物质世界。作为精神

① 德语和英语的 *besitzen, possess, possession* (拥有、占有)都来自拉丁语的“坐在上面”(pos-sidere)。——译者注

② Thomas Aquinas, S. th. 《神学大全》II - II 66,7(原文:Utrum liceat alicui furari propter necessitatem ... in necessitate sunt omnia communia. Et ita non videtur esse peccatum si aliquis rem alterius accipiat, propter necessitatem sibi factam communem.)。

与肉身的存在者,我们依赖于物质的财富和物质性的服务,而这不仅仅包括最基本的生活(食、穿、住),但也涉及到文化生活的发挥。任何文化的前提在相当大的程度上是物品的供应:在健康卫生、教育、研究和科学、艺术和宗教方面都是这样。因此,如果将“经济”仅仅定义为“维持生活的文明因素”(Werner Sombart 索姆巴特语),就未必太狭窄;经济不仅是“维持生活”的基本,它也为一切人生价值领域而提供服务;因此,人们不应该蔑视经济,骂经济是“物质主义的”。^① 经济的目标是发挥一种“名副其实的人文主义”(Humanismus im Vollsinn des Wortes),而这个人文主义也包括对于“精神价值以及对精神价值的根源,神”的重视,它“对于绝对者是开放的”并追求“整个人和整个人类的发展”(PP《人类进步》42)。

文明和文化越发达,人们和社会组织对物品的要求也越高。古代的人和原始的人仅仅满足了最基本的需要,而他面对的危险和苦难很大,超过现代的人,因为现代的人通过自然科学和技术的力量不再那么害怕大自然。“古代的人们肯定遭受了很可怕的折磨和苦楚。他们不懂大自然的力量,因此感到非常恐惧。他的宗教体验很多,但都比较混浊不清,因此他认为,大自然是充满恐怖的鬼力。我们今天的无意识也仍然保留了古代的一些黑暗点。”^②

在物品供应方面,诸发达的工业国家今天占有优越的地位。整个人类三分之一的人拥有 80% 的产品,而那些三分之二的人必须满足于剩下的 20%。

3. 资源的短缺和人的管理。经验告诉我们,大部分的物品并不是无穷无尽的,但它们是很有限的资源,而人的需求超过供应。

^① 英语译文:so that it may not be disparaged as “materialistic”。在英、德等语言中,“物质主义的”或“唯物主义的”被当作蔑视人的话,经常指一个“低级的”、“唯独重视物质享受的”、“没有理想的”态度。——译者注

^② 见 R. Guardini, *Der unvollständige Mensch* (《不完善的人》), Düsseldorf 1955 年,1 页。

另外,这些物品使用后可能受磨损或被消耗掉,因此,人们必须重新不断地为获得这些物品而努力工作。再加上,人与动物不一样:动物对物质世界的要求完全受生理需要的限制,但人是精神的生物,因而他的需求可说是无限的和不能限制的。比如,在今天的美国,50%的工人生产或推销一些新发明的产品,人们在1914年连这些产品的名称都不知道。堂吉诃德(Don Quichote)曾向放山羊的牧人们描述了一个“黄金时代”,但这种黄金时代从来没有存在过:“幸福的时代,幸福的时期,古人称之为黄金时代……因为那个时代的孩子们尚未知道‘我的’和‘你的’这两个词。在那个神圣的时代里,一切物品共同属于一切人,而人们也不需要为了维持生活而劳动,只需要伸手,从树木上摘来甘甜的、丰富的果实。”^①

人的需求和物品的短缺造成一个张力,而这种张力通常促使人们节约地和经济地利用那些缺少的东西。这样,他们能够依靠他们所拥有的物品而造成尽可能大的效果。在工业时代中,人们无疑浪费了许多物品,比如能源。在未来的日子里,人们必须谨慎地使用这些能源(煤、石油、天然气、木柴、水力、核能燃料)。经济的增长必须符合秩序,不能无羁绊无控制地发生。

4. 合作与分工。如果人仅仅依赖一己之力来面对大自然的力量,他将是无力的,似乎连最基本的生活物品都不能获得。因此,人们从一开始就聚集在一起,建立了团体。人在本质上是倾向于“你”和倾向于社会,而这个基本倾向在经济中也有很精彩的表现。今天,经济领域中的共同活动围绕着整个地球。不同的经济部门、不同的民族和大洲都完成了一种令人感到惊奇的“分工”与“合作”;他们越来越完善地利用大地的各种资源和能源,而人们的生活水平似乎都被提高了,被提高到一个前人无法想象的水平。亚当·斯密(Adam Smith)曾于工业发展的开始(1776年)描述了

^① 见 M. de Cervantes Saavedra, *Don Quichote*(《堂吉诃德》), Madrid 1927年, 326页下。

分工合作对产量的影响：一个没有受过培训的工人“能够一天内仅仅制造一个针；他用最大的努力也永远不能制造 20 个针……但现在是这样：一个人拉铁丝，另一个人切断它，第三个把它弄尖，第五个磨上面的那一端等”……“我见到了一个这样的小工厂，里面只有 10 个工人，但如果他们努力工作，他们能够一天制造 48000 个针。”^①

工作分类和物品贸易的前提是一个金融制度，一种货币，钱。钱是购买和销售的工具，也是衡量价值的媒介和贷款商务的工具。任何金融政策必须注重公益，必须确保物价、收入和就业率的稳定。

第二节 对于经济物质目标的结论

以上的考虑导致两种结论：

1. 满足需要，但注意人的尊严

人是“一切经济的开始、核心与目标”(GS《现代》63)。经济的意义并不是——根据一种形式主义的思想——实现某些合理化原则，也不是技术主义(Technokratie)。经济的意义不在于高度的效力，也不是尽可能多人的最大物质上的“幸福”。经济的意义也不是以某种供应满足某些需求；如果这样说，那么纳粹党当时建立的那些集中营也符合了经济的目标，因为某些压迫别人的人提出了这方面的“需求”。但是，经济的物质目标是这样的：它应该为个人和各种社会团体提供物质上的条件，使个人与社会有符合人尊严的发展的可能性。《四十年》通谕阐述：“各种物品应该不仅仅足够以满足生活的基本需要，但也要提供条件让人们发挥崇高的文化生活；人们若适当地享受文化生活，对于道德水平不会有负面影

^① A. Smith, *Der Reichtum der Nationen*(*An Inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations*,《国富论》1776年), I. Leipzig, 1924年, 5页。

响,但相反地也会有好处。”(QA《四十年》75)人的理性也能够“完全肯定地”从“物质世界、个人的本性和人们的社会本性”得出这个目标,就是“经济的总体目标”(QA 42)。在这方面,基督宗教社会教导不能同意许多现代的科学家的说法;他们(比如韦伯)认为,就“善与恶的问题”,我们不能“向理性指教”,因为理性“在这方面遇到了一个谜”,而且遇到了一个“无法解决的”谜。^①

2. 在价值秩序中给经济定位

在人生中,经济不是唯一的目标,也不是最高的目标。它必须在“诸价值的秩序”中找到自己的适当位置(QA《四十年》43)。比经济更高的价值是人的尊严和人的自由、婚姻与家庭、宗教与道德、文化中诸价值、以及“万物的终极目标和目的”,就是上主(QA 43)。如果人想推翻或颠倒这种秩序与和谐,如果想利用高级的价值,使之成为经济的工具和手段,那就是技术统治(Technokratie),也是人格的降低(GS《现代》64)。不断地增加物品的供应量不是目标;目的是为整个人生的诸价值(特别是为社会性的诸价值)而服务。几十年以来,人们不断地看到了新的物品;他们本来并没有要求这些物品,因为他们不知道,制造这些物品是可能的。但是,逐渐开始了一个新的发展:人们和社会向经济提出许多要求,比如在环保方面(制造“绿色”汽车、减少机器的污染等)。

教宗若望二十三世(Johannes XXIII)“很悲痛地”面对“许多太忽略精神价值的人;他们不注意或根本否认精神价值”。他们如此重视物质生活,“以至于认为物质财富是生活最高的价值”。虽然科学、技术和经济的繁荣确实是“一个重大的文明和文化上的进步”,但人们应该意识到,这些东西“不是最高的价值”,它们“只是一些工具,要服务于更高的价值”(MM《慈母与导师》175等)。

^① 见 M. Weber, *Jugendbriefe*(《青年时代的信》),引自 H. Schoeck, *Soziologie*(《社会学》),Freiburg i. Br. 1952年,262页。

第二章 经济的秩序

如果说,经济拥有一个原本属于经济的物质目标,那么再进一步也应当研究这样的问题:经济通过什么样的秩序(*Ordnung*)能够达成这个目标呢?我们应该先简单地分析马克思主义与自由主义各自的经济理论和经济秩序,然后阐明基督宗教社会教导对于经济秩序的论点。

第一节 自由主义所倡导的经济秩序

1. 早期的自由主义

亚当·斯密(Adam Smith, 1723—1790年)所创立的经济自由主义(早期的自由主义)用了五个假设来说明经济的秩序:

A) 存在着一种“自然的”经济秩序。在启蒙思想的自然神论的影响下,早期的自由主义者相信“自然”的人,“自然”的力量和社会及经济的“自然”秩序。正如宇宙充满秩序及和谐,经济也具有一种先有的、自然的秩序,一种“先定的和谐”(prästabilierte Harmonie);^①如

^① “先定的和谐”是 Leibnitz 提出的术语。——译者注

果让那些自然的力量发挥效力,一切会自动地恰如其分地落到应当的位置。人不应该通过什么计划经济干涉这个体系,否则一切会陷入混乱。因为,根据亚当·斯密(Adam Smith)的说法,对于“一切理性的并有感情的存在者”的照顾“是上帝的事,而不是人的事”。^①赛(Jean-Baptiste Say, 1767—1832年)曾想在法国传播斯密的思想;他认为,经济规则“不是人的产物”,但它们“是根据事物的本性而来的规则,和物理学的规律有同样的准确性”;这些规则不是人们想出来的,而是人们发现的。^②巴迪亚(Frédéric Bastiat, 1801—1850年)也沉迷于同样的乐观主义。他将穹苍星星的秩序(“*mécanique céleste*”)和自然经济秩序(“*mécanique sociale*”)相提并论,它们都宣扬上主的智慧。^③

B) 人的理性就能够明白经济的“自然”秩序。那些人们相信了经济的“自然地预定秩序”,但同时也相信,人的理性能够适当地认识这个秩序。法国18世纪的重农主义者梅西耶(Paul-Pierre le Mercier de la Riviere, 1801年去世)说过,人们很容易地能够认识自然的规律,因为大自然给予了每一个人“足够多的理性之光”。^④

C) 自然经济秩序的基本原则是个人主义的自由观。当时的人们想冲破行会的秩序(Zunftordnung)和地主制度。他们宣布了个人的自由、私有财产、订立契约的自由、以及竞争、贸易与职业的自由。亚当·斯密于1776年提倡,国家应该取消一切“优惠体系与限制体系”。如果这样做,“自然的自由的显明且简朴体系”将会自动地出现。国家的任务仅仅是国防,内部的法律保障并公共设施的建设(如学校和马路)——这些设备是必须的,但没有利润的。但是,根据他们的说法,国家政府对于经济的干涉都是有害的,因

① 见 Smith 前引书《(国富论)》,2卷,第3章;4卷,第9章,281页。

② 见 J.-B. Say, *Traité d'Economie politique*《(政治经济学论)》,12页下。

③ 见 Fr. Bastiat, *Oeuvres complètes*《(全集)》,VI卷,Paris 1855年,10页下。

④ 见其 *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*《(诸政治社会的自然秩序)》,Paris 1767年,81页。

为商人的性格与国君的性格就是“水火不相容的”；诸政府“始终并毫无例外都是最大的浪费者”，因为它们总花别人的钱。因此，这些人提出“经济完全自由”的口号：“Laissez faire, laissez passer（让它做，让它过去）”。^①

D) 经济的自然推动力是自私自利。亚当·斯密说，“那些说他们要为公共的利益而进行贸易的人们”从来没有“做出多少好事”。但是，如果每一个人追求“自己的利益”，他将会更有效地促进“国家的利益”，比故意照顾公益更有贡献。只有一些自由的、自私自利的人的工作会带来富裕。因为，“一切时代和一切民族的经验”表明，奴隶们所做的工作“最终是最贵的工作”，虽然它仅仅需要提供奴隶的生活费用；原因是这样的：“一个人如果不能为自己购买什么东西，他的兴趣和目标无非是尽可能多吃饭，尽可能少工作。”^②

亚当·斯密这种“利己就是利人”的教导对当时代的人似乎是一个“启示”。巴迪亚(Frédéric Bastiat)赞扬了这个规律说，它是“上主对他的一切受造物的眷顾的最崇高启示”。^③ 具有杰出才智的哥森(Hermann Heinrich Gossen, 1810—1858年)则认为，上主“在他的各个世界中建立秩序”，同样，通过人们的自私自利，上主“在他的人群中建立秩序”。他想，人们的自利态度联结人类社会，它是“围绕着一切人的纽带并强迫每一个人在交往中同时维持自己的利益和别人的利益”。不幸的是，人们没有理解到“自私”的作用，贬低它为“享乐主义”：“人们也会如此远离创造主的启示，虽然这些启示永远地、不变地和持续不断地表现在受造界中，但人们忽略它并以人的规律代替它。”^④

① 见 Smith 前引书(《国富论》), 3 卷, 2 章。

② 见 Smith 前引书, 3 卷, 2 章。

③ 见 Bastiat, 前引书, 327 页。

④ 见 *Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs* (《人们交往诸规律的发展》), Berlin 1889 年, 3 页, 277 页。

“人们的自然利益和诸自然倾向也完全符合着集体的利益”（亚当·斯密）这种观点来自启蒙运动提倡的自然神论（Deismus）。斯密写道，个人“仅仅追求他自己的利益，但当他这样做时，他是由一个无形的手所引导的（he is led by an invisible hand），而这样，他促进一个目标，虽然他原来没有想到过这个目标（即公益）”；因此，可以说，“我们是上主的同工，而在我们的力量范围内，我们也会推进上主的计划的实现。”^①在同样的意义上，杜能（Johann Heinrich von Thünen, 1783—1850年）曾说过，虽然个人自己认为“他仅仅追求一己之利”，但实际上他是“一种更高势力手里的工具”，并且努力工作来“建立一个伟大的、精致的建筑物，但自己经常不意识到这一点。”^②

E) 竞争是经济秩序的指导。当“上主那无形的手”将利己的自私变成“无私的利他”时，它使用一个简单的工具，就是“竞争”。正如“自私自利”是经济的推动力，“竞争”是秩序导向，它指导一切个别倾向，使它们符合公益与共同的和谐。在斯密那里，我们读到这样的说法：每一个人都有完全的自由来“以自己的方式追求自己的利益”，只要他不违背正义，而且他可以自由地用自己的职业和资本，与别人的企业“进行竞争”。因为竞争是公益的保障，人们应该抵抗那些向国家要求补助的商人——他们想获得垄断的特权。虽然垄断和竞争的排除对某些人有利，但它“始终违背公共的利益”。^③

2. 资本主义的现实

首次提出经济自由主义的那些思想家绝对不是一些没有良心的剥削者。工业时代初期的人们对于经济怀着非常大的希望，甚至是一种“准神学的希望”（pseudotheologische Hoffnungen）。他

① 见 Smith, 前引书, 4卷, 2章。

② 见 v. Thünen, *Der isolierte Staat* (《独立的国家》), 1卷, 327页。

③ 见 Smith, 前引书, 4卷, 7章。

们的乐观主义真是令人感动；他们相信，在自由竞争被释放后，一切社会阶层都会享受到一个富裕的生活，大家会进入福利与合作的时代。市场那种“预定的和谐”就自动地会实现社会正义。

的确，工业时期完成了巨大的经济任务。市场与竞争确实有了它们的推动力。人们依赖于诸自然科学，受了竞争的新机会的吸引，一步一步地掌握了大自然诸隐秘力量。人们在物理学、化学和生物学的技术中利用这些力量，而通过一种迅猛的发展，技术成了现代经济的基础和我们文明的骨架。各种发明和发现一连串地被发展。平均寿命率从原来的 35 岁被提高到 70 岁。社会下等阶层的生活水平大大地提高。

虽然如此，经济自由主义的时代导致了一种非常危险的“社会忧虑”(soziales Unbehagen)，并引起了“社会不平等”的问题。那些没有财产(并一开始也没有工会组织)的工人们在竞争中只能利用自己的劳力，不能投入什么财富。但成语说“你有财产，你就有理”。耐人寻味的是，斯密在他的著作的一个令人深思的章节中十分明确地指出过这种不公平的因素。他描述了企业家和工人之间的搏斗：“我们容易能预见到，哪一方将会在这个搏斗中占上风，哪一方会强迫对方接受自己的条件……在这一切争论中，主人们能够持久……，他们一般都能够依赖自己的财产生活一年或两年，虽然他们一个工人也不雇用……但很多工人如果没有工作，连一个星期都不能生活，很少有人能够坚持一个月或一年。”^①

虽然人们怀着如此乐观的期待，恰恰在 19 世纪上半叶中，工人阶层陷入一不可言说的困境。1847 年的《历史—政治报》(*Historisch-politische Blätter*)曾写道：“一个老巨人轻轻地站起来了并走入了这个混乱的时代……，就是无产阶级。”^②然而，一种“粗糙的资本主义”将人们与“物质生产总数”相提并论，视工人“如工

① 见 Smith, 前引书, 1 卷, 8 章。

② 见第 19 期(1847 年), 552 页下。

具”——这违背着人的尊严,如若望·保禄二世(Johannes Paulus II)所说。因此,19世纪刮起来的那种“团结的暴风”从“社会道德来看有了一定的合理性”——它反对“人的贬低”和“在工资、工作条件、对工人的照顾各方面的不可思议的剥削”(LE《人的工作》7—8)。

然而,如果想比较公正地评估劳动者在那时代的遭遇,不可以单独责怪自由竞争,但也必须注意到另一方面的的事实:人口不断增加,而生产总数就不足够,不能为一切人提供相称的、符合人的尊严的条件和物品。布朗基(Louis Auguste Blanqui)当时说:“虽然大地很辽阔并在许多地方没有人耕种,但我们仍然是太多的人,都想参与生命的宴席。”^①

恰恰在这一点上,早期经济自由主义的弱点就很明显:虽然对各种物品的需求很大,而愿意工作的人也非常多,但一次又一次地发生了一些“经济不景气的危机”(Konjunkturkrisen),它们的原因不是外来的,而是内在的,而这些定期发生的危机为数以百万计的工人(及其家庭)带来了灾难。从工业时代的开始可以分辨三个繁荣浪潮。第一个循环或长期浪潮(约1787年到1842年)是工业时代的开端,而在这个时期中发生了6次衰退危机,引起动摇。第二次循环(从1843到1897年)受铁路的建立和工业迅速扩展的影响,又每8年或每10年发生危机。在第三个阶段(从1898年到1929—1931年间的世界经济危机)中也一次又一次地发生了危机;根据熊彼特(Schumpeter)的看法,电力、机器和化学是这个阶段的特点。在1920年末,经济的集中和权力化(Vermachtung)以及破坏性的竞争如此强,以至于竞争的调整不能再创造一个新的平衡点。几乎在任何一个地区都有严重的、持续的失业困境,而这

^① 见Blanqui, *Histoire de l'Economie Politique en Europe* (《欧洲经济政治学史》,1837年),引自P. F. Reichensperger, *Die Agrarfrage* (《农业论》), Trier 1847年,257页。

并不是由于政治的外在原因,而是由于内在的、自由主义经济理论的原因。因此,各地的政府们开始积极促进经济的繁荣。同时,1929—1931年间的世界经济危机也是新自由主义的诞辰,虽然新自由主义的体系后来才被建立。

3. 新自由主义

新自由主义公开地承认早期自由主义的错误并想在某个程度上离开自由主义。比如,儒斯托夫(Alexander Rüstow)论及19和20世纪市场经济的“严重病态和畸形”:某些“反对市场经济的、控制性的、垄断的倾向的蔓延”从内部破坏了市场经济。^①据说,为了克服这些缺点,人们应当注意四个前提:

A) 市场经济与自由竞争不是一回事。早期的自由主义所要求的是契约自由和竞争自由,但它忽略了一点:那些依赖于契约自由的垄断组织就会取消竞争自由。然而,如果想让个人的自私自利服务于公益,就需要双方面的完全自由竞争。因此,必须阻碍各种垄断、部分垄断、卡特尔、企业联合组织等等对于市场的占据。那些不可避免的垄断必须接受政府的控制。

B) 工作竞争不会自然而然地出现:国家政府该促进它。根据新自由主义的理解,国家并不仅仅是一个“守夜的卫士”,它应该积极地为经济提供一个架构,这样保确自由竞争的发挥:这就需要承认私人所有权、自由价格设置、市场的开放、各种垄断的控制和禁止。国家政府对于经济的管理和干涉必须符合市场,也就是说,它不应该取消价格体系和价格关系对市场的自我调整作用。因此,新自由主义拒绝某些“不符合市场的”措施:资助、外汇控制、物价冻结、投资禁止等。根据新自由主义的观点,政治应该通过法律和调整措施确保自由的生产竞争——这就是资本主义和共产主义之外的“第三条路线”。那些人说,基督教,“甚至具有良好组织的

^① 见 A. Rüstow, *Zwischen Kapitalismus und Kommunismus* (“在资本主义和共产主义之间”),见 *Ordo* 2 (1949年),103页、154页。

基督公教”就经济问题也没有提出一个更好的解决方案；他们说，教会的通谕——《四十年》(Quadragesimo anno)——“虽然很著名，但不被理解”，而这个通谕基本上也给出“同样的结论”。^①他们说，在新自由主义和基督宗教社会教导之间“没有真正的矛盾”。^②

C) 新自由主义说，“存在着许多市场以外的因素，但它们对于人仍然很重要。”比如，人们不能用市场来批评那些“市场消极的”人们，就是那些“出于各种理由不能以符合市场的方式照顾自己的人们——也许他们患病、太弱、太老。”^③早期的自由主义被视为“右派”，而曾有人说，这个早期的自由主义认为“市场经济这个‘胃’因政治的任何一个小小的干涉都感到恶心，都会感不舒服，但左派的人想，这个胃本身非常坚固，它能够消化任何外来的东西，能够承受任何折磨”(Franz Böhm)。

D) 新自由主义强调，它并没有让市场机械控制人。据他们的说法，市场“仅仅有了服务性的作用”，它并不是“自己的目标”，但它应该“导致最良好的供应情况”。^④另外，一些早期自由主义的人现在自称是“新自由主义者”，但这不应该怪新自由主义。

与旧自由主义相比，新自由主义无疑稍微接近基督宗教的社会教导。然而，对于市场的评价和解释呈现出相当大的差异。根据新自由主义的想法，管理经济的原则还是“市场那种超越经验的规律”，而市场的“强迫性力量提供一个形而上的秩序”；人们所规定的事务还不如市场的秩序好(Otto Veit)。^⑤与此不同，基督宗教的社会教导说，“各自为政”的市场经济或垄断的经济制度都不

① 见 W. Röpke, Gedanken eines Neoliberalen zur Enzyklika “Quadragesimo anno”, in: *Dokumente*, Heft 7(1947年), 427页。

② 见 A. Müller-Armack, *Soziale Irenik*(《社会和平学》); Köln 1948年, 7页。

③ 见 A. Rüstow, in: *Junge Wirtschaft*, 1960年, 2期, 5页。

④ 见同上, 5页。

⑤ *Ordo* 11(1959年), 363页。

能完成经济的物质目标。如果说,“经济的市场和自由竞争是它本有的调整规则,如果说,通过这个规则,经济能够非常完善地管理自己,超过任何一个人的介入”,那么这就是忽略“经济的社会特征和道德本性”(QA《四十年》88)。经济不是一个自动的机器,而是一个文化过程;人们的意志力(包括政府)必须引导这个过程——人的意志具有秩序,并赋予万物秩序。仅仅依赖于市场的规律就无法面对许多重大的任务——公益和经济的物质目标都要求人们尽力完成这些任务:财富的广泛分配(breite Vermögensstreuung)、经济的持续增长、避免经济危机、避免失业率升高等等。“国家在经济政策上应该采取一些措施”,经济政策应当有“支持、激励、规范、弥补缺陷和保持完整性”的作用。如果这些因素缺少,“很快会出现无秩的混乱状态,强壮者会不顾及别人,但会利用别人的软弱,而这些强壮者在任何时代和任何地方都是会有的,他们就像麦子中的莠子”(MM《慈母与导师》)。另一方面,竞争的因素在经济中“无私是合情合理的,具有好处”,如果经济的目标是公益(QA88)。因为,“哪里缺乏个人的能动性,哪里就会有政治上的独裁制度;另外,在这样的条件下,一些经济部门也停滞不前;因此,许多生活物品会缺少,但人们在身体和心灵上都需要这些物品……,对这些物品的追求特别能够激励个人的工作热忱和创造的喜乐”(MM57)。虽然经济需要国家政府的指导,但经济并不完全隶属国家政府。经济是文化领域中的一个事务,它属于社会的范围,既不属于个人,也不隶属国家。因此,团结的原则提出这样的要求:“各种工作团体和企业——在它们中间发生社会化的过程——应该能够按照自己的规律发挥效用”,但同时也应该始终确保“与公益的和谐”(MM65)。

教会关于经济秩序的传统教导在《百年》通谕(*Centesimus annus*)中获得进一步的发展。这个通谕终于完全克服这种看法——他曾说,除了“社会主义的”和“资本主义的”社会以外不可能有第

三种社会和经济模式。这个通谕提出两个历史转折点：1945年和1989年；教宗先说，令人感到欣慰的是，“一些国家……在大战的毁灭后开始建立一个比较民主的社会，这个社会的理想是社会正义，而因此，原来革命性的社会正义理想失去了其潜力。”建立民主社会的努力“通常受到自由市场的支持和促进”（CA《百年》19）。人们可能会想，教宗应该用“社会市场经济”（soziale Marktwirtschaft）这个德语语境中的术语，但他避免这个词。然而，他很仔细地描述一个社会市场经济的伦理原则和经济—政治的结果。“自由”和“社会正义”（soziale Gerechtigkeit）这两个词就表现出基本的伦理标准，而“市场关系”与“公共权威的控制”（öffentliche Kontrolle）这两个说法提出基本的规律性原则。社会市场经济的主要目标是这些：“相对丰富多样的工作机会”、“社会保障与职业保障方面的稳固制度”，不要继续将人的工作视为“物品”，在工作法律上确保工作的“尊严”。

1989年是第二个历史转折点。教宗问：“我们是否能说：资本主义及其社会制度就是胜利者？那些重新建立自己经济和社会的国家是否都应该追求资本主义呢？我们难道应该给那些第三世界的国家推荐资本主义——它们都寻求一个道路来实现经济和社会上的进步？”（CA42）通谕提出这样的答案：“如果‘资本主义’指的是一种承认企业、市场、私人财产的基本积极角色的制度，回答应该是肯定的；承认企业、市场和私人财产的结果是，人们对生产工具有责任心，而且，人的自由创造力在经济的领域中也肯定”（CA 42）。这样，教宗作了自由市场的良好定义，但下面的话就表明，用“资本主义”这个词不会令人感到完全满意：“也许，用‘企业经济’或‘市场经济’或‘自由经济’等词是更适当的。”同时，这个回答也阐明，有的人对于“资本主义”的理解是完全不一样的：“然而，如果认为，‘资本主义’是一种没有固定法律秩序的制度——通过法律，经济上的自由成为整个人的自由的一部分，它是整个人的自由的一个层面，但人的自由是以伦理和宗教为核心的——如果不接

受这个法律秩序,那么我们不可能肯定这种‘资本主义’”(CA 42)。

教宗的通谕拒绝一种没有法律秩序的、无秩的、不承认伦理价值的市场经济。另外,“国家政府在经济领域中的任务”受到辨别性的描述。首先,原则上的观点很重要:“经济,特别是市场经济,不可能在一个制度上的、法律上的和政治上的‘真空’中存在。相反,经济的前提是个人自由的保障、私人财富的保障、稳定的货币和诸公共设备及诸公共服务的功效”。这就是“国家的主要任务”(CA 48)。

以上所提出的目标就是社会市场经济的典型目标,但教宗另外还要求一切经济行动必须符合环保的原则,而国际贸易也应该符合一切民族的需要,应该符合伦理原则:“国家的任务是保卫那些公共的财物,保卫自然环境和人间的环境——单独依赖市场的机械关系不能够确保这些价值。正如国家在旧资本主义时代有了义务去保护工人们的基本权利,在新资本主义时代中,国家和社会同样有义务,保卫公共的财物——这些公共的财物形成一个生活框架,而每一个人依赖于这个框架,才能够公正地实现自己的目标”(CA 40)。

虽然,恰恰在这一点上,人们遇到的是“市场的一种新的局限性:市场的关系不能满足某些公共的和质量上的需要。人生中一些核心的需要完全是在市场的逻辑之外的,就是一些由于其本性而无法销售和购买的价值。当然,各种市场关系提供一些好处,比如,它们能够帮助人们更好地利用各种资源;市场关系促进产品的交换和贸易;每当两个人建立某个契约时,他们就会注重双方共同的需要和抉择。然而,这些关系隐含着一种危险,就是对市场的‘偶像化’,就是说,人们会忽略另一些价值的存在——这些价值在本质上不是纯粹的商品,也不可能是商品”(CA40)。这些重要的辨别和说明深化社会的市场经济理论,从人类学上提供一个基础并在使用范围上做出澄清。自从比约十一世(Pius XI)的1931年的《四十年》(*Quadragesimo anno*)通谕以来,以上的论述就是教会的社会教导的最重要的澄清。

第二节 社会主义所倡导的经济秩序

正如早期的自由主义与后来的新自由主义的看法有所不同，东方世界的共产主义—集体主义社会主义和西方世界那种自由主义—民主的新社会主义也呈现出重大的差异。

1. 在那种共产主义—集体主义的社会主义关于经济秩序的理论中，我们能够看到两个重要观点：

A) 卡尔·马克思所奠基的历史—社会的唯物主义以及他那种共产主义—集体主义的社会主义指出：任何经济秩序都一方面取决于人们对诸自然力量的控制，在另一方面又决定“意识形态的上层建筑”（法律、哲学、艺术、宗教等）。马克思在《政治经济学批判》（1859年）的序言中的论述早已经成为一个“经典”：“人们在社会中生产自己的生命，而在这方面，他们建立某些特定的、必然的、不取决于他们意愿的关系，就是诸生产关系，而这些生产关系符合着人们在物质生产力方面的某一个发展阶段。诸生产关系的总体构成社会的经济结构，就是实际基础，而法律和政治的上层建筑建立在这个基础之上，而且，某些社会上的意识形式也反映出经济基础。物质生活的生产方式根本上决定社会、政治和精神的生活过程。”^①

因此，马克思说，个别技术生产过程（“诸生产力”）创造那种符合它们的经济秩序和社会秩序（“生产关系”）。他勇敢地说：“人们如果获得新的生产力，他们将会改变原来的生产方式，这样也改变维持生活的方式，又改变他们的一切社会条件。人推的磨子导致封建地主的社会，而蒸汽推动的磨子导致一种有了工业资本主义者的社会。”^②更令人感到惊奇的是马克思下面的话：“然而，那些

^① 见 K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*（《政治经济学批判》）；Berlin 1947年，13页。

^② 见 K. Marx, *La Misere de la philosophie*（《哲学的悲哀》），in: *Frühschriften*（《早期文稿》），Stuttgart 1953年，497页下。

按照自己的物质生产方式而塑造社会条件的人们,同样也按照他们的社会条件塑造诸原则、诸理念和诸范围。”^①因此,辩证唯物主义特别重视社会和经济的秩序,超过任何其他的思想体系;马克思曾说,“法律的、政治的、宗教的、艺术的和哲学的”诸内容,就是所谓“意识形态上层建筑”的一切内容,都是由经济条件所“决定的”、“规定的”、“最终规定的”、“诞生的”、“实现的”、“翻译的”、“转变的”和“生产的”(“bedingt”, “bestimmt”, “in letzter Instanz bestimmt”, “in die Welt gesetzt”, “umgesetzt”, “übersetzt”, “umgewälzt” und “produziert”)。根据马克思和恩格斯的说法,一切属于精神的都是从经济“流出来的”,它是社会条件的一种“被升华的形式”(“verhimmelte Form”),而社会条件就是它的“原因”。

这一切说法与辩证唯物主义的许多理论一样,是相当不明确的和非常有争论性的。有人会质疑说中世纪的人力磨子和封建制度难道“诞生了”托马斯·阿奎那的《神学大全》(*Summa Theologica*)? 理解基督、保禄、奥古斯丁、本笃(Benedikt)、阿西西的方济各(Franz von Assisi)、路德(Luther)等等,难道只有经济学一条路?^② 因为许多人提出批评和反对意见,所以马克思和恩格斯解释说:虽然属精神的一切是由经济条件而“诞生的”,但它后来“对于自己的环境,甚至对于自己的来源”发挥影响,所以造成某种“互相影响的作用,但其基础和关键因素仍然是经济的必然性”(Engels 恩格斯)。^③ 这句话已经赋予“意识形态上层建筑”某种重要性,但布尔什维克主义更强调意识形态的因素。

B) 如果说,诸生产关系决定整个人类历史,这是一个具有争论

① 见同上,498页。

② 参见 Höffner, *Die Religion im dialektischen Materialismus* (《辩证唯物主义中的宗教》), Köln 1973年。

③ 见 G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus* (《辩证唯物主义》), Freiburg i. Br., 1952年,55页。

性的假设,但是,受更多讨论的理论是马克思主义关于未来的共产主义社会的教导。在马克思主义这种“准终末论”(Pseudo-Eschatologie)的想法中,世界历史在共产主义的胜利以前,就是受苦的、未获得拯救的人类。私人财产的制度是人类的“原罪”和“堕落”,根据马克思的说法,这个“原罪”导致了“人剥削人”的情况,历史上可以分为三个阶段:奴隶制度、农奴制和资本主义的工资制度。到今天为止的整个世界历史都是阶级斗争的历史。但是,“拯救”就要临门了,因为资本主义是“最后的敌对的”剥削体系:“因此,这个社会形式就结束人类社会的前历史。”^①一个国家中的技术和工业越发达,“穷困、压力、奴役、异化、剥削……以及工人阶级的愤怒”也越大。“资本主义的外壳”因此就被“冲破”。根据马克思的预言而看,从资本主义到马克思主义式的社会主义的“辩证的飞跃”(dialektische Sprung)应该会首先在那些高度发达的国家(如英、美、德国)中发生。然而,实际上,马克思主义当时在那些农业国家(俄罗斯和中国)掌握了政权,并且不是通过一种辩证的变化,^②而是通过武装斗争。

将要引导人类走入社会主义乐园的“救世主”就是无产阶级;无产阶级似乎拥有一种准基督教式的拯救使命(ein pseudochristlicher Heilsauftrag)。马克思将无产阶级描述为一种“世俗化的上主的仆人”(Gottesknecht, 见 Is 依 53:1—12)和“苦人”(Ecce-Homo, 见 Jn 若 19:14);无产阶级是一个带着“彻底的锁链”的阶级,这个阶级“由于其普遍的苦难拥有普遍的特征”,而这个阶级不是遭受“某种特殊的不义,而是遭受不义本身”;如果这个阶级要“解放自己”,它必须同时“解放”一切其他的社会阶级;这个阶级

① 见 K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*(《政治经济学批判》),前引书,14页。

② “通过一种辩证的变化”(durch Dialektik)包含一种“自我否定”,“由内在而放弃自己的外壳”等意义,即是黑格尔(Hegel)所说的“从种子,通过花走到果子”的内在发展过程。——译者注

“等于是人性的全面消失，因此，它只能够通过人的全面恢复而重获自己”。^①

然而，在资本主义的毁灭后，共产主义的乐园还不会马上出现。根据马克思的说法，这个过程有两个阶段。

首先开始有种过渡的时期：“在资本主义和共产主义的社会之间有一种革命和转变的时期。与此相应地是政治上的过渡时期：这个时期的国家只能是无产阶级的革命性专政。”^②这个“社会主义的过渡阶段”是共产主义乐园的前驱者，而它有两个特点：

第一，私人所有权的取消形成了一种中央管理经济(Zentralverwaltungswirtschaft)，也就是一种全面的官僚主义的经济控制(totaler bürokratischer Wirtschaftsdirigismus)：“我们所面对的巨大的组织性任务是这样的：将整个国家的经济生活转换为一个单独的庞大的机器，转化为一个经济机器——按照它的工作方式，几百万人接受同一个计划的领导。”^③然而——正如在资本主义的制度中——每一个人根据自己的工作而获得工资，所以“一些人实际上比别人”获得更多。马克思曾认为，在“第一个阶段中”，这种缺陷是“不可避免的”。列宁曾经刻骨铭心地描述了社会主义阶段的规律：“如果有几个工人不愿意工作，……那么在某一个地方人们会将他们投入监狱；在另一个地方，人们会强迫他们清洗厕所；在第三的情况下，可以在他们出狱时发给他们一些黄色身份证，这样，人们能够更好地监督这些坏分子直到他们有所改进；在第四个地方呢，在10个不愿意工作的人当中，可以马上枪毙1个；在第五个情况下，人们也可以一起用各种上述的

① 见 *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (《黑格尔法律哲学批判》)，见 *Frühschriften*《早期文稿》，前引书。

② 见 K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms* (《哥达纲领批判》，1875年)，Berlin 1946年重印，26页。

③ 见 W. I. Lenin, *Ausgewählte Werke* (《列宁选集》)，II, Moskow 1947年，333页。

措施。”^①这种“社会主义的过渡阶段”好像对于自己的拥护者带有恶意；斯大林就是这种怀疑的代表者。官方的马克思—恩格斯—列宁研究所编写的《斯大林传》中有这样的论述：斯大林“以铁腕手段”驱逐了“托洛茨基(Trotzki)^②那些破产的随从们”。他“彻底地揭露了列宁主义的敌人”并“消除了”这些“可憎的怪物”、这些“人类的渣滓”。“苏联的法庭揭露了他们的罪犯并审判他们为处以枪毙”。然而，整个百姓“聆听了这位明智并杰出的领导者的话……，他们都同意托洛茨基分子的毁灭并且恢复了正常的工作。”^③赫鲁晓夫^④在苏共二十大(1956年2月)揭露了斯大林的犯罪行为，引起代表们的“不安”、“感动”和“恐惧”，因为赫氏指出，“在1934年苏共17大所选的139名代表中，98位后来遭到斯大林筹划的暗杀”。^⑤在苏联，曾经有许多科学家和诗人提出抗议，而他们的抗议本来是良心对于“暴力的统治”的反抗。索尔仁尼琴(Alexander Solschenizyn)曾写道，这种暴力统治“将群众视为粪土，为了很少一些人——他们本来是一些败类——的安逸生活而利用人民”。^⑥这种暴力统治也使得好几个民族陷入奴役。索尔仁尼琴等目睹者的揭露引起了法国一些知识分子的思想改变；他

① 见同前，297页。

② Leon Trotzki (Trotsky)，托洛茨基，1879—1940年，十月革命后历任外交人民委员、革命军事委员会主席，1927年被开除出党，1929年逐出苏联，1938年组成“第四国际”，在墨西哥遭暗杀。——译者注

③ 见 Marx-Engels-Lenin-Institut 编 J. Stalin《斯大林传》，Berlin 1945年，各处。

④ 赫鲁晓夫(Khrushchev (Chruschtschow)，Nikita Sergejevich)，1894—1971，1918年入布尔什维克党，1939年起为联共中央政治局委员，1953—1964年为苏联共产党中央委员会第一书记，1958—1964年为苏联部长会议主席，1956年在二十大作了反斯大林的《反对个人迷信及其后果》的秘密报告，提出“和平共处”、“和平竞赛”、“和平过渡”等主张。1964年被苏共中央全会解除党内外职务。——译者注

⑤ 见 M. Spieker, *Neomarxismus und Christentum*《新马克思主义与基督宗教》München, Paderborn, Wien 1974年，48页。

⑥ 见 NZZ (Neue Züricher Zeitung《新苏黎士报》)，1974年6月4日；亦见索尔仁尼琴《古拉格群岛》三册，北京群众出版社，1996年。

们原来属于极端的左派。

第二，“社会主义的过渡时期”的另一个特点是，无产阶级的专政要准备向那些非布尔维克的国家们宣战。莫斯科第二届和平大会曾宣布：“我必须不懈地揭露这些点燃战争的人的底细，他们宣讲的是死亡，他们是野狼……美国原子弹蛮子祸哉！那些怪物祸哉！”列宁给苏联一帝国主义留下的遗嘱是：“如果社会主义在一个国家中获得胜利，那并不排除战争的可能性。相反，社会主义的前提就是战争。”“我们必须先克服整个世界的有产阶级，不仅仅克服一个国家的有产阶级；当我们征服、完全战胜并剥夺了全球有产阶级以后，战争才成为不可能的。”^①

根据马克思主义历史观的教导，当资本主义的国家都被完全征服后，“乐园式的共产主义”(der paradiesische Kommunismus)的最终阶段就会到来。马克思本人在具体描述这个最后的阶段方面非常谨慎。他仅仅称这个状态为“自由的真正王国”。由于“合作”与“土地的共有”，人类将称为“自由的人的团体”。那时候，社会能够“写在旗帜上：‘每一个人按照他的能力，按照每一个人的需要给予他。’”^②到那个时候，国家不复存在；恩格斯(Engels)曾说，“国家”将被打入“博物馆，被置于青铜时期的斧头和脚踏纺车旁边”。一个新的时代降临。马克思曾预言，在那个时候，每一个人都会很自由地生活，他“可以今天作这个，明天作那个，早上去打猎，下午去捕鱼，晚上养家畜，也能够批评食物的质量……随心所欲”。^③列宁也同样相信这种“世俗化的弥赛亚主义”(säkularisierter Messianismus)：“那时候，从第一个阶段到高级的阶段的门将是敞开的”；每个人居民“将不会受到任何工作方面的监督……仍然能够随意享受巧克力糖、汽车或钢琴等等，要多少就

① 见 W. I. Lenin, *Ausgewählte Werke* (《列宁选集》，1卷) Moskau, 1946年, 878页。

② 见 K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms* (《哥达纲领批判》，前引书, 19页。

③ 见 K. Marx, *Frühschriften* (《早年文稿》，前引书, 232页。

给多少”，但那些有产阶级的学者仅仅“一笑置之”，只说，这是“纯粹的乌托邦思想”。^①然而，对于马克思主义来说，这种“乌托邦式的弥赛亚主义”逐渐成了一个危险的负担；苏联几年以来的激烈讨论就表明这一点。1961年10月18日，赫鲁晓夫曾勇敢地作出这样的预言：共产主义的社会将在未来20年中“基本上被建立”——它“永远是富裕的”。另外，如果认为，人们的幸福是“巧克力、汽车、钢琴和富裕”，这也是一种太天真的观点。共产主义的“乐园”就像天平线：人们走近它时，它就又挪到远处。

马克思主义的“末期论”教导是一种内在于世界的“救恩诺言”。卡尔·马克思就将犹太人的命运——在埃及的压迫并走出埃及、进入“福地”的过程，以及犹太人对于弥赛亚的期待——拉到我们的时代，作出了一种世俗化的解释。这种解释模仿了救恩的历史。

若望·保禄二世(Johannes Paulus II)说马克思主义的集体主义，它“宣布阶级斗争”，它想建立“无产阶级的专政”并要“在整个世界里”建立共产主义的制度；他认为，这个集体主义也没有能力实践“人对于‘资本’这个工具的优越性”；因为，“在辩证的唯物主义中，人主要不是工作的主体”，但人只被视为“影响着一个时代的经济条件 and 生产关系的某一种‘产物’”。另外，资本只是“在另一群人的直接掌握当中”，而那些人处于“统治地位”；他们支配整个经济(LE《人的工作》13—14)。

2. 西方的那种“自由主义—民主的新社会主义”——它本身就作出许多辨别性的分析——关于经济秩序的看法是本质上不同的。虽然新社会主义也根源于马克思，但它在一些重要的观点(包括经济理论和社会分析)就和马克思的看法有些不同。当然，新社会主义的倡导者至今尚未建立了一个共同的理论。新社会主义的主要弱点是它的自由主义社会观——这个社会观在文化、教育和

^① 见 Lenin, *Ausgewählte Werke*(《列宁选集》), II卷,前引书,232页。

学校政策中都会表现出来。^① 在经济政策方面,新社会主义主要有两个观点:

A) 私有权,包括对于生产工具的所有权,被承认;倡导新社会主义的人特别强调,他们那种自由主义的社会主义既不是“半个集体主义”,又不会追求“强迫性的经济制度”;相反,他们也愿意帮助那些“因社会制度似乎无法获得财产”的人们,使他们拥有自己的财产。

B) 虽然新社会主义者的观点不太一致,但他们一般来说都比较赞同如下的做法:将某些经济部门(特别指基本工业)转换为“共有的财产”;让工人在经济上有参与权;国家政府对于经济过程的干涉;扩大“福利国家”。因此,偶尔会有一些与基督宗教社会教导不符合的观点。比如,比约十二世(Pius XII)于1949年5月7日说,经济的“社会化”不应该是“经济制度的普遍现象”。虽然如此,在经济的领域中“社会主义的纲领和原则有时候很接近基督宗教的社会改革”(QA《四十年》113),但在文化政策方面,双方的差异还是比较大。

几年以来,西方世界又有了乌托邦共产主义的救恩论的思潮,这是一件耐人寻味的事。新左派是一个非常不一致的群体;他们的共同点就是一点:反对现有的情况。那些人依赖于某种准科学(Pseudowissenschaft)和激情,认为马克思主义是一个新的教会和得救之道(eine neue Heils-Kirche)。他们主张,应该“渗透”现有的制度,包括幼儿园和大学,神学和剧院。他们说,未来的“新人”将不会受任何“异化”的干扰,但他们不说明,将来的社会制度和经济秩序会有什么样的面貌。他们的未来也是一个乌托邦。^② 欧洲

^① 见 W. Weber, *Christlicher Sozialismus?* (《基督宗教社会主义?》) Köln 1974 年(KuG 7)。

^② 见 W. Fikentscher, *Zur politischen Kritik am Marxismus und Neomarxismus als ideologische Grundlagen der Studentenunruhen 1965—1969* (《对于马克思主义和新马克思主义的批评是1965—1969年间学生运动的意识形态基础》), Tübingen 1971年; H. Schimmelbusch, *Kritik am Commutopia* (《批评共产乌托邦》); Tübingen 1971年。

共产主义的世界观同样是一种无神论的马克思主义哲学,比如,葛兰西(Antonio Gramsci, 1891—1937年)为意大利的共产主义提出了这样的解决方案。然而,欧洲共产主义也仍然是共产主义;当它尚未获得政权时,它强调“社会关怀”和“民主”,但在掌权后,它可能会实现“集体的专政”。

第三节 在基督宗教社会教导中,私人财产作为经济秩序的基础

1. 马克思主义—布尔什维克主义的乌托邦相信,在“真正自由的王国”的到来之前,必须先取消私有制,必须先通过一个中央的计划管理整个经济(包括生产地点、投资、产品的数量和种类以及其分配)。针对这个观点,基督宗教的社会教导提出三方面的考虑:

A) 许多神学家、教父们和圣师们(比如 Gregor von Nyssa [尼撒的额我略]、Basilius [巴西利乌斯]、Johannes Chrysostomus [金口若望]、Ambrosius [盎博罗修斯]、Thomas von Aquin [托马斯])都曾认为,如果没有人的原罪和人的堕落,就可以实现一个乐园式的一共产主义的财产公有制(eine paradiesisch-kommunistische Gütergemeinschaft),因为在乐园中,人们之间不会有争夺和贪心。乐园中的人们不会满足与那种所谓“消极的财产公有制度”(“negative Gütergemeinschaft”),也就是说,他们不会(和苦修者一样)仅仅吃“蝗虫和野蜜”,^①但他们会共同做计划来治理大地,而他们的合作精神将会超过我们的想象力。另一些人(比如苏亚雷斯[Franciscus Suarez])曾反对了这个想法,但我们也不能说,这仅仅是一个乌托邦思想,因为一个乌托邦理论指一种在堕落状态不可能实现的构思,但那些思想家都明白这一点:他们理论的前提是乐园的状态。无论如何,他们好像都认为,财产方面的公有

^① 参见 Mt 玛 3:4。——译者注

制是一个比较完善的秩序,超过私有制,因为在私有制中,每一个人仅仅按照自己的计划行动。

B) 在人类的堕落后,财产的公有制度唯独能在家庭里以及在隐修院的团体中(这些团体是耶路撒冷的“神圣团体的反映”,而其财产是神圣的“共有”——大巴西略(Basilius d. Gr.)之语)实现。如果在这些团体以外想实现财产的公有制,只会引起灾难性的后果。在圣本笃(Benedictus)的修院会规中有这样的说法:“一切东西属于一切弟兄……,而没有人应该将某一物称为已有的……应该‘照每人所需要的分配’,正如经上所记载^①……如果一个人的需要不大,他就应当感谢上主……但如果一个人的需要超过这些,他就应该因为这种软弱而贬低自己……这样,一切人保持平安。”然而,家庭和隐修院都是比较小的团体,而其中的人被血肉的纽带、宗教信仰的纽带或随从基督的纽带而联结在一起;某一种父亲或母亲的权威指导它们;因此,压迫或剥削的危险比较小。人们也曾提出这样的问题:比较大的团体,比如基督信徒的团体和社区,是否能够实现公有制度呢?金口若望(Johannes Chrysostomus)曾说过:“如果所有人交出他们的钱和他们的田地、财产和房屋,那么我想,这将等于是百万斤黄金或更多……这样做,上主的恩宠将不会赐给我们百倍的富裕吗?人间还不会成为天堂吗?”^②不过,人们一般都拒绝了这样的想法,至少很谨慎地谈论它们,而金口若望(Chrysostomus)也就在他的讲演中说:“我说这些只是理论上讲的;你们不要因此感到着急,富有的人和穷人都不要着急。”

C) 在现在的情况中——就是说:在人类堕落的情况下——对于社会的经济来说,唯一可能的秩序就是私有制。所谓私有制不仅仅是指一个人(或一个法人或集团)法律上的,排除外面干涉

^① 参见 Acts 宗 4:35。——译者注

^② 见 Johannes Chrysostomus, *Act Ap. hom.* 11,3。

的处置权——即处置财物(地产或物品),但也包括各种义务权利(obligatorische Rechte),比如某些固有的权利、成员的权利、股东的权利等——它们在现代经济中越来越重要——以及那些有限的物权(beschränkte dingliche Rechte)和产权,就是说,一切所谓的“财富”(alles, was “Vermögen” ist)。值得注意的是,在私有制的秩序中,各种公法的集团、协会和基金会都拥有相当大的财产。人们估计,在联邦德国中,人民总财产的三分之一属于公共的权威(Öffentliche Hand,即国家):包括共用的财物(公园、马路等)、被管理的财产(如办公楼、学校等)以及资产(它应该有收入,如火车、邮政、联邦或省办的工业企业、社区办的企业等等)。但是,所谓的“共同财物”(“Gemeingut”,比如空气、阳光等),根本不是“财产”,因为它不能“属于某个特定的人”。“共同财产”这个模棱两可的术语或许指公法上的,由国家管理的财物,或许指社会乌托邦思想中的财物公有制(Gütergemeinschaft)。

2. 基督宗教社会教导为私有制的合理性所提出来的诸理由部分来自亚里士多德和阿奎那;一些人说,这些理由的内容来自启蒙时期,^①但这是不对的。近代的教宗们(特别是良十三世[Leo XIII]、比约十一世[Pius XI]、比约十二世[Pius XII])曾经解释并发挥了这些论点;我们可以分它们为两类:第一类的五个论点强调私有制的优点,而第二类的五个论点指出一些灾难性的后果:取消私有制的五种后果。

A) 五个“积极的理由”

第一:私有制符合人的正当自爱(geordnete Selbstliebe,“有秩序的自爱”)。个人的财产给予人独立性、处置的自由和自立的能力,因此,它“与人格的尊严和人格的诸权利密切相关”。^②“个

^① 见 L. De Sousberghe, Propriete “de droit naturel”. These neo-scholastique et tradition scolastique(“作为自然律赋予的权利的私有产权”), in: *Nouvelle Revue Theologique* 82 (1950年)580页下。

^② 见比约十二世(Pius XII),1941年6月1日(UG 507)。

人财产以及对于外在事物的某种程度上的处置权”有助于“人格的自我表现”。它们“提供一个空间,使得个人有能力负责任地创造个人及自己家庭的生活;另外,私有权也激励人们承担一些使命和任务;因此,私有权也是公民自由的前提之一”(GS《现代》71)。

第二:在经济内,私有制有助于明确地分开和辨别人们的各种职责和任务范围。私有权利使得人有可能“在正当的自由内完成一些义务和决定——人要直接在上主面前为这些承担责任”。^①

第三:个人财产的权利也符合人对于“保障”和“预备”的需要,特别在家庭中是这样。一家之父必须负责任地照顾和预先计划家人的生活——这个任务来自“自然的神圣法律”(RN《新事》通谕10)。因此,私人财产可以称为“家庭生活的基础”。^②

第四:私有制会导致繁荣的经济贸易;通过这种交换活动,各种经济的部门和各种民族都会自愿地与和平地——不是“由上而下地”或通过官僚——建立往来,建立一些联系。基督宗教在传统中曾多次指出,上主的眷顾分给各民族的财富和自然资源是不平等的,因为上主要人们通过物品的贸易建立“关爱的纽带”,这样联结不同的民族和国家(见 Theodor von Cyrus、Heinrich von Langenstein、Johannes Mayor)。商人不应该是“贪心的使者”,而应当是“国际沟通”的使者。

第五:个人财产给予人们另外一个机会,就是无私地协助别人。“如果没有人自己拥有财物,那么他怎么能够给予别人一些东西呢?……一个人怎能要求、获得和借用,如果没有一个拥有者、给予者或借给者呢?”(亚历山大的克莱门 Clemens von Alexandrien)。国家政府所给予的照顾始终不会那么亲切,但个人的施舍比较亲切。

B) 五个“消极的理由”

和那些五个“积极的理由”相比,下面的“消极理由”似乎更有

① 见比约十二世(Pius XII),1941年6月1日(UG 507);参见GS 71。

② 见比约十二世(Pius XII),1943年6月13日(UG 687)。

说服力；这些理由强调，如果想取消私有制，必须考虑到一些严重的后果。然而，这十个理由也有内在的关系，而它们会共同说明私有制的重要性。

第一：财产公有制的后果将是人的懒惰和逃避工作(Arbeitsunlust)，因为每一个人都想尽可能回避工作，将劳作留给别人。^①“如果将排除个人的能力或消除努力的任何激励，那么富裕的泉源就必然会干枯失效”(RN《新事》12)。因此，集体必须强迫人们去工作；不然，还是要用一些私有制的因素，比如工资、奖励、加班奖金等。列宁当时也不得不承认，布尔什维克制度中的人们离那种理想的工作态度还“很远、很遥远”。原来，他们希望，工人们会“习惯性地为公益而劳动”，人们“不需要规律、不考虑到工资，不需要报酬契约”。然而，因为人们并不那么主动地去劳动，必须强迫他们去工作：“打倒……那些回避工作的人们！……工作规律万岁！劳动努力万岁！……鼓励几百万工人的劳动模范万岁！”^②

第二：私有制造成一个分明的秩序：经济的各种责任范围都很清楚；但是，财产公有制导致一种不整齐的、无序的状态，因为每一个人不分青红皂白地管理一切属于集体的事物，每一个人想任意利用那些“属于大家的”东西。为了避免这个“混乱的状态”——托马斯(Thomas von Aquin)称之为“confusio”——，人们必须建立一种“中央管理局”，而这个管理机构需要一个巨大的官僚组织。托马斯曾说，^③如果让工人变成“奴隶”，就可以最易用中央的管理方式来处置他们，出现这样的官僚制度。

第三：财产的公有制是社会不安的根源。根据亚里士多德的

① 见 Thomas Aquinas S. th. 《神学大全》，II—II，66，2(原文：Magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit quam aliquid quod est commune omnium vel multorum；quia unusquisque，laborem fugiens，relinquit alteri id quod pertinet ad commune；sicut accidit in multitudine ministrorum.)

② 见 W. I. Lenin, *Ausgewählte Werke*(《列宁选集》)，前引书，646、666 页。

③ 见 Thomas Aquinas, *Pol.* II，4。

叙述,托马斯也一样强调:在公共经济工作的人们将会抱怨那些管理人,^①他们会说:“我们这些劳动者必须辛苦地劳动,而他们管理人就过好日子,但获得最大的收入。”关于这些“集体人”的抱怨情绪,曾经任苏联最高苏维埃主席团主席[1938—1946年]的加里宁(Michail Ivanovich Kalinin, 1875—1946年)为我们提供了一个好例子。当他一次去采访自己家乡的人民公社时,他“和六、七个村秘书一同”去视察种田的人们。“当我们走近一些正在劳动的妇女们时,她们中有一个指着陪伴我的人说:‘米哈伊尔·伊万诺维奇同志,你瞧,你带了那么多男子汉来这里散步,而我们这些妇女必须工作!’……我就问她:‘那,你们为什么不要求他们与你们一起工作呢?’——‘这可不容易!’妇女们回答。这时,我就转向陪同我的人(他们是村委会的主席和秘书、公社的社长、教育委员会的秘书等等)并对他们说:‘你们也可以割两顷亚麻,因为人们目前都在田里,村委会反正没有工作。’当妇女们听到这个决定时,她们就热烈鼓掌,欢喜不已。”^②

第四:公有制意味着一个巨大的权力的集中现象(特别在现代的庞大经济制度是这样),就是说权力只集中在几个人的手里。然而,因为人们受了原罪的影响,这种态度必须导致一些滥用权力的诱惑。谁掌握着全部的经济权力,谁也就掌握着政治、军事、宣传、社会政治和公安各方面的权力。

第五:受中央管理的公有制度对于人的尊严和人的自由构成一种威胁。比约十二世曾特别强调这一点。私人财产不仅仅是“社会秩序的组成部分,是人的主动性的必然前提”,也是“人的自由和尊严”的最重要保障之一;因此,“任何一个经济秩序和社会秩序都‘必须肯定私人财物的权利,这就是一个不可动摇的基础’”。^③ 私有

^① 见 Pol. II, 4, 前引书,“murmurent de majoribus”。

^② 见 M. I. Kalinin, *Die Macht des Sowjetstaates* (《苏维埃国的权力》); Berlin 1946, 15 页。

^③ 见比约十二世(Pius XII), 1944年9月1日(UG 734, 731)。

制的重大社会政治意义就是这种对社会的秩序作用(soziale Ordnungsfunktion)。如果人们依赖于一个集体,这就必然会带来政治、文化和宗教上的不自由。如果国家是唯一的雇主和企业者,那么人的“完整性和正当自由”就遭受威胁,而人们“宁会讨厌国家和集体生活,并不会渴望它”(RN《新事》11)。“一切生产工具属于整个人民”这个口号是一个不实际的标语,而儒斯托夫(Alexander Rüstow)称之为一个“童话”。索尔仁尼琴曾说,俄罗斯人虽然脱离了沙皇的统治,但他们又陷入了一个新的“暴力统治”,陷入了一个新的奴隶制度。^①

第四节 私人财产的权利是自然律的原则

1. 问题的描述

私人财产是否属于自然律,是否可以说它是自然律的规定?人们几十年以来都谈论这个问题。何瓦特(Alexander Horvath OP)于1929年说过,私有财产不是来自自然律,因为自然律“不具体规定私有财产的主体”,但“万民法”(ius gentium)赋予人这个权利,就是说,“通过工作获得和管理某些事物”^②的权利。然而,苏贝格(Leon de Sousberghe SJ)曾于1950年提出这样的观点:公教关于“私有财产属于自然律”的教导仅仅“是19世纪中才被提出来的”。^③他说,经院的传统教导在17和18世纪由启蒙运动的影响而被中断了,而19世纪的新经院哲学(Neuscholastik)才逐渐“重新发现并激活了”这个传统,但同时也在一些关键的地方改变了关于私有财产的教导,因为古典的说法强调,私有财产的权利来自“万民法”(ius gentium),而不来自自然律(ius naturae),但塔帕瑞

① 见 NZZ (Neue Zürcher Zeitung), 1974年6月4日。

② 见 A. Horvath, *Das Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*(《托马斯·阿奎那关系私有制的说法》); Graz 1929, 135页。

③ 见 L. de Sousberghe, *Propriete “de droit naturel”*, 前引书, 580页。

利(Luigi Taparelli d'Azeglio, 1793—1862年)在1840年就第一次说,私有财产的权利来自自然律。这样,根据自然律而肯定的私有财产这个观点“由此隆重地走入了新经院思想以及进入了教会的社会教导”。卢茨(Hans Lutz)也于1955年说,“现代的公教社会教导”在“私有制方面所走的路不完全符合托马斯·阿奎那的教导”^①。《新事》(*Rerum novarum*)通谕称私有财产的权利为“一种自然律的权利”,但据他们的观点,这种说法“不能引用托马斯·阿奎那为根据”。他们还提出这样的问题:“人们为什么不愿意放弃良十三世(Leo XIII)的自然律思想呢?”

2. 传统教导的正确解释

基督宗教社会教导所提出的那些理由和根据最后应该决定,私有财产的权利是否属于自然律。关于“自然律”或“万民律”的讨论应当指出如下的几点:

A) 当塔氏(Luigi Taparelli)于1840年说,私有财产属于自然律时,他并没有作出什么新的解释。那位属于启蒙时期的圣亚风(Alfons Maria di Liguori, 1696—1787年)曾写道,财产是“根据自然律或根据万民法”而获得的;值得注意的是,他在自然律和万民法之间划等号。^② 17世纪的卢哥的若望(Johannes de Lugo, 1583—1660年)曾说,在人类堕落的世界中,“自然律本身——它独立于任何人定的法律”要求人们肯定私有权。^③ 再早一些,莫利纳(Ludwig Molina, 1535—1600年)也宣布,建立私有制的“义务”可能是“来自自然律”,但他还补充说:“这不一定在任何情况和任何时代中都是这样,但如果一些人由于没有私有财产而遭受重大的损失,就是这样。”^④ 莫氏在此也许考虑到了“乐园状态”中的人类——它能够实现公有制;但在堕落的人类那里,

① 见 *Gewerkschaftliche Monatshefte* (《工会月刊》); 1955年, 413页下。

② 见 *Theologia moralis* (《伦理神学》); Lib. IV. Tr. 5, 493条。

③ 见 *Disp. De Justitia et Jure* (《讨论正义与法律》); I., disp. 6, sect. 1, n. 4。

④ 见 L. Molina, *De Justitia et Jure* (《论正义与法律》); Tr. II, disp. 20, n. 7。

私有制是应当的秩序(除家庭和隐修院外)。为了说明建立私有制的义务(这个义务特别属于被称“*rector multitudinis*”的国家领袖),莫氏提出托马斯·阿奎那早就列出来的理由(后来的社会教导都普遍接受了这些理由):建立“财产公有制”就会带来懒惰、回避工作、混乱的状态、分歧、压迫和经济上的普遍穷困。一方面,莫氏说,建立私有制的义务在自然律有其根据,但在另一方面,他认为,“实际上的财物分配”属于人定的实证法:这样,莫氏提出一个重要的财产论方面的观点。因为,如果想到,“实际上的财物分配”(“*actualis rerum divisio*”)是某一个时代的、某一个社会的、受历史条件影响的、会变化的财产结构,那么我们就应该同意莫氏的观点:这个特殊的财产分配并不是自然律所规定的。^①从这里,我们也能够理解道明会的神学家巴内斯(Dominicus Banez, 1528—1604年)所提出来的(似乎令人感到奇怪的)论点:完全取消财物分配这个“事实”也许是有效的,虽然这样的措施所带来的后果很严重,所以它仍然是重大的罪行;我们也可以加上说:这个“事实”是有效的,虽然自然律要求人们,要重新建立一个新的私有制(但也许改变分配结构)。莫氏当时也接受了巴内斯的立场。^②早在莫氏之前,梅低纳的若望(Johannes de Medina, 1490—1546年)就指出,“财物的分配是建立在自然律之上”,如果理解广义上的自然律。^③

这一切证据说明,从自然律的观点来肯定私有制的做法并不来自19世纪的塔氏(Taparelli),包括“自然律”(ius naturae)的称呼本身。19世纪的“经院思想传统”也并不是“中断的”。比如,当克林德(Wilhelm Emmanuel von Ketteler)在1848年11月19日在美因兹(Mainz)大堂里作了那次关于财产的著名讲演时,他并

① 见 L. Molina, *De Justitia et Jure*, disp. 20, n. 5.

② 见同上, n. 9.

③ 见 *De Poenitentia, Restitutione et Contractibus* 《论惩罚、归还和契约》; Tom. II., qu. 1. II.

没有引用塔氏(Taparelli)或启蒙思想的论述,而详细地解释了托马斯·阿奎那《神学大全》有关的章节。^①

B) 以上的论述不会反驳一个事实:经院的思想传统一般来说不认为自然律是私有制的基础,而“万民法”(ius gentium)才是这个基础。从历史上看,“万民法”来自古罗马帝国的“外邦法律”;它对于外国人有效,而罗马公民则有了真正的罗马法律。从法律哲学来讲,斯托亚派(Stoa),特别是西赛罗(Cicero),建立了“万民法”的理论和教导。对西氏来说,“万民法”似乎是形象化的自然律(das gestaltgewordene ius naturale)。因为所有人天赋地就有自然律的基本规则,这个法律在所有的民族当中也应该能够找到,在它们那里它就是“万民法”。因此,“万民法”并不等于“国际法”(国际法管理民族与民族之间的关系);宁可说,“万民法”是一种“大众法(Allvölkerrecht)”(J. Kleinhappl),是“诸民族共有的文化法(völkergemeinsames Kulturrecht)”(A. Mitterer),“人类共有的法律”(R. Sohm)或“被适用的自然律规则的总称(Gefäß eines wachsenden Erbes angewandter Naturrechtsprinzipien)”(J. Messner)。

当乌尔比安(Domitius Ulpianus,约228年)以及后来的罗马法学学者认为,自然律只来自人的自然本能时,这无疑是一种退步。他们说,自然律仅仅管理那些“人和动物共有的领域”,而“万民法”则是理性的、属人的、自然的法律——它包括那些“一切人因理性而拥有的”原则。他们将这个法律称为“万民法”,因为“一切民族都利用它”。^②

基督宗教的法律教导来自安博罗修斯(Ambrosius)和奥古斯丁(Augustinus),而阿奎那更进一步发挥它。基督宗教的法律

^① 见 *Summa theologiae*《神学大全》II—II, 66, 1—2(标题:De Furto et Rapina; Articulus I: Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum. Articulus II: Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere.)

^② 见 *Digesta*, I, 1, 1, n. 3, CJCiv., ed. Krueger I, 29.

传统也利用斯托亚的思想,但又超越它。自然律包括人类社会生活的基本原则——这些原则建立于自然的存在秩序之上,也就是说,它们最终来自创造主,上主;而且,人的理性能够理解这些原则。如果针对人的堕落情况(原罪)而适用自然律的原则,就会得出某些法律命题——这些命题就构成经院哲学的“万民法”。因此,“万民法”是人的理性从自然律的原则所得出的“演绎”:人看到“堕落的世界”并根据自然律的原则做出解释——这个“演绎”和解释“离自然律的原则并不远”,这样,它本身也有自然律的性质,可视它为“几乎是自然的”。^①

C) 私有财产方面的法律就是一个典型的“演绎”或“发挥”,因此,托马斯·阿奎那会说,它建立在“万民法”之上。托氏在此也辨别“消费”的领域(“usus”)和“生产与管理”的领域(“potestas procurandi et dispensandi”)。就消费方面而言,人不应该认为,世界的财物是“属于他的,但应该认为,它们是共有的,这样他会容易帮助那些有急需的人”。^② 就“生产和管理”的领域而言,托氏提出两个观点:第一,为了耕种或管理财物,人有权利去采纳和占据一些财物;连在乐园的状态中,人也会有这种权利。第二,在堕落的世界中,这个权利成为“必然的”和“义务”,否则,人的懒惰、回避工作、无序和不安就会阻碍经济的物质效果。^③

D) 在内容上,经院思想的“万民法”与19、20世纪公教社会哲学中的“第二等的自然律”(sekundäres Naturrecht)是相同的。因此,这并不是公教财产教导中的“断层”,而是术语上的变化,

① 见 Thomas Aquinas, S. th. 《神学大全》, I—II 95, 4。

② 见 Thomas Aquinas, S. th. 《神学大全》, II—II 66, 2(原文: Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes; ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitate aliorum. Unde Apostolus dicit, I ad Tim. ult. [17—18]: Divitibus huius saeculi praecipue facile tribuere, communicare.)

③ 见 Thomas Aquinas, S. th. 《神学大全》, II—II 66, 2(原文: ... est etiam necessarium ad humanam vitam, propter tria ...)

就是说用不同的词来描述同样的事。不过,一些伟大的 16 世纪的神学家放松了“万民法”与“自然法”之间的内在关系;这是因为在 16 世纪末,“万民法”观念的含义被缩小为现代意义上的“国际法”(这主要是出于苏阿瑞斯[Franz Suarez]的论述);后来的人就用“第二等的自然律”或“自然律”来指称原来被称为“万民法”的那些含义。因此,《新事》(*Rerum novarum*)通谕并不提到传统的“万民法”,但它简单地说,“个别人的私人财产是人的一种自然的权利”(RN 5)。同样,《四十年》(*Quadragesimo anno*)通谕也强调,私人财产的权利“是由自然,甚至由创造主,赋予人的”(QA 45)。比约十二世则说,教会“始终承认自然律规定的私有权利”^①。《慈母与导师》(*Mater et magistra*)通谕总结了传统的教导并写道:“对于私有财产,包括生产工具的权利是在任何时代都有效的。这个权利建立在诸事物的本质之上。”(MM 109)

第五节 财产的双面性(个体功能和社会功能)

在 19 世纪,自由主义关于“财产原则上的无限性”的教导有相当大的影响。人们曾说,财产那种“不可侵犯的神圣的权利”就表现出个人的绝对自主性(*absolute, schrankenlose Privatautonomie*)。一些人宣布,财产是“不受限的”,是“一切限度的否定”(Bernhard Windscheid)。^②他们说,财产是一个“自私的、倾向于绝对主义的力量”(Georges Ripert)。^③因为财产来自更大的效力,它在竞争的过程中自动地走向“最好的主人”。这些人说,对于财产的一切限制或规律,都是从外面来的,是道德或实证法律的

① 见比约十二世(Pius XII),1944年9月1日(UG 732)。

② 见 *Pandekten I*, 857 页。

③ 见 H. Peter, *Wandlung der Eigentumsordnung und der Eigentumslehre seit dem 19. Jh.* (《19 世纪以来关于财产秩序和财产制度的教导的变化》), Aarau 1949, 103 页。

规定。

连充满自由主义精神的 19 世纪中也有很多人抨击这些说法为“最低级的、邪恶的自私自利态度”(Rudolf v. Ihering)。^① 有人说,这来自一种“片面的罗马主义法律思想和个人主义的哲学”(Gustav Schmoller),^②或是“个人主义的、资本主义的、反团体的世界观”(Otto v. Gierke)。^③ 另一些评论这些观点的人说,社会关系是“内在于财产的”,是“属于财产的定义本身”的(Martin Wolff)。^④

根据基督宗教的理解来看,财产有双面的特征:它有个人的功能,但也有社会作用。这种双面性来自那些上面在私有制的讨论所列出的理由。“社会功能”(《四十年》[*Quadragesimo anno*]称之为 *ratio socialis, indoles socialis*)不是私人财产上的一种“社会负担”,而是说,财产本身就有社会关系(*soziale Bezogenheit des Eigentums als solchen*)。消费物品的个人功能是满足每天的需要,而长期保存的个人物品的功能是:激励个人的主动性和对自己及自己家庭的未来有保障;同时,财产的社会功能提出这样的要求:一切社会阶层都应该有机会过一种符合人尊严的生活,并且“有具体的可能性”去获得长期的物品(如自己的房子、生产工具等),见比约十二世。为了达成这个目标,国家不仅可以调整对于财产的使用(比如规定一些“固定的使用方法”),但也可能比较具体的描述私有财产的法律(QA 49)。“正如社会生活的其他部分一样,财产也不是不能变化的”:财产的方式包括“古代以来的原始民族的形式……走向了远祖朝代的财产……又到各种古代独裁制度……再到各种封建时期的形式,进而到君主宪法制度的诸形式,以及到最近的各种形式”(QA 49)。在其《人类进步》(*Populorum*

① 见同上,40 页。

② 见同上,49 页。

③ 见同上,51 页。

④ 见同上,12 页。

Progressio)通谕中,保禄六世(Paulus VI)作了这样的总结:“私人财产对任何一个人来说都不是一个无条件的、不受限制的权利。没有人可以完全排除其他的人,如果他人缺少最基本的东西……‘根据教父们和伟大神学家们的传统教导,私人财产的权利始终不可利用以损害公益’。如果在‘个人的正当权利和团体的基本需要’之间发生冲突,那么国家的权威应该‘在个人和各种社会团体的参与之下寻求一个解决方案’。”(PP《人类进步》23)

第六节 现代社会中私人财产的经济秩序功能面对的危机

1. 秩序功能的四种危机

私人财产的顺序功能面临四方面的危机。基督宗教社会教导并不会提出一些不痛不痒的抽象原则,但它会针对时代的条件而讨论这些原则所引起的问题。从私人财产功能的自然规律来看,在现代的社会中,私人财物的功能危机可以从四个方面观察:

A) 在发达的工业社会中,工作人口的80%是工人、员工和公职人员,是受雇佣的人。私人财产权的功能本来是激励和增强个人的主动性和责任心,但因为这些80%的人的财富不大,这方面的功能就很小。为了解决这处缺陷,公教社会运动的一些领导者100多年以来都提倡,让广大的工人阶层也参与国民经济的财富。早在1847年,赖赫贝格(Peter Franz Reichersperger)说,工人们这样会意识到,他们“不仅仅为他人工作,但也为自己工作”。另外,如果让工人参与资本和财富,“他们将重新获得良好的习惯和美德——这些美德属于有财产的人,而无产阶级没有它们”。^①

B) 在现代社会中,那些很少有财产的工人的经济保障不依赖于私人财产。《四十年》(Quadragesimo anno)通谕曾抱怨说,

^① 见 P. F. Reichersperger, *Die Agrarfrage*(《论农民》),前引书,253页。

“人间财物的分配并不是很公平的,……众多人属于无产阶级,但很少一些人就是超级富翁”(QA《四十年》60)。儒斯托夫(Alexander Rüstow),一位新自由主义的拥护者,更尖锐的说:“今天,大概不会有任何一个人还敢说,在我们这个金钱主义的社会中,财富和工资的分配与社会正义有关系。”特别是在德国,第二次世界大战以来的财富增长很快,而且也有所谓的“社会市场经济”的制度,但是工人很少获得什么好处。发财的人主要是国家政府和人数不多的企业家。结果是,没有财富的工人们在经济保障方面不能依赖私人财富,但必须依赖收入和社会福利制度。

C) 在许多经济的领域中,物主对于生产工具的所有权似乎很少意味着“支配的权力”和“责任感”。内尔·布瑞宁(Oswald von Nell-Breuning)曾这样说:“今天的强大企业家已经不是一位投入并利用很多财产和生产工具的人,他仅仅占据对于生产机器、工厂或部门的统治权,在某些情况下,他似乎夺取这种权力。”如果说,私有财产的权利是“某一个物主有合法权利去支配那些属于自己的财富”,那么就应该承认:“这种私人财产观念在很大的程度上失去了其功能。”^①

D) 私人财产本来是人的自由的保证,但从另一个角度来看,在工业社会中,谁拥有生产工具的所有权,谁就掌握社会上的权力;因此,工人还是受资本的统治。

2. 现代社会中六种财产

在现代的社会中存在着六种形式的财富。原则上讲,私人财产具有一种重大的政治秩序意义;然而,实际上的情况还不是很理想。应该说,这样的情形是健康的:一个民族的广大群众拥有一定的财富,因此他们不会在经济上依赖于别的社会阶层或依靠国家。

^① 见 O. v. Nell-Breuning, Eigentum und Verfügungsgewalt in der modernen Gesellschaft(“现代社会中的财产和支配权”), in: *Gesellschaftspolitische Kommentare* 3 (1956年)Nr. 17,4 页。

这并不是提倡一种“平等主义”或财产的平均主义，因为某些人都会比较主动或效率比较高，所以一直会有财富上的差别。值得注意的是，在工业社会中的财富绝对不简单等于“资本”或“钱”，但它有六种形式：

A) 工人最具体在领工资和薪水的时候体验到，什么是“拥有财富”。虽然这种财富不是恒久的（它一般作为每天的生活费而几乎被花光），但对工人或受雇佣的人来说，它是最重要的泉源，而“财产”的其他形式都来自于它。

B) 第二种财富是比较恒久的：就是人们在家里放的一切家具、家物等。今天的人都很愿意为了购买这些家物而储存钱。为了一个目的而储蓄的做法也是比较好的方式，胜过马上为吃、喝的东西花光自己的全部收入。几十年以来，德国的家庭中也这样累积了相当的财富。

C) 狭义上的储蓄也相当重要，无论这是帐户储蓄、储蓄建房或人寿保险。当然，属于有产阶级的人更注重储蓄，超过工人。比如，在德国领普通工资的工人的储蓄率只是3%，但整个人口的储蓄率则是8.5%。在工业社会中，储蓄一般也并不是一种“穷困情况下的储蓄”，而是自愿的储蓄（目标是购买更大的财物），也就是说，储蓄不是“不消费”，只是“推迟消费”。另外，通货膨胀也减弱人们对储蓄的兴趣。

D) 19世纪的有产阶级有一个典型的表现，就是“为那些困境时期要储蓄”。今天的人很少有这样的态度，因为在疾病、失业或老年的时期中，人们依赖于“社会保障”的制度。这就是现代社会中第四种形式的财产或财富：人们对于社会保险有合法权利。因为社会保险的各种福利取决于人们预先付的钱，对于社会保险福利的要求（从社会学的角度来看）属于现代的人的财富；人们以正当的方式获得了这种财富。德国联邦社会法庭一直支持这一观念。

E) 虽然“社会保险”和“社会保障”是一种庞大的社会体系，

但人们还是必须自愿地去储蓄一些钱,才会亲自体验到“财产”的意义。在这方面,购买自己的房子很重要——这就是财产第五种形式,它在社会政治方面也非常有影响。因为一个房子的使用期很长,它的地位是在“消费品”和“职业的投资财物”中间。

F) 最后,参与国民经济的金融市场(*Beteiligung an der volkswirtschaftlichen Kapitalbildung*)也应该受重视。但是,以上六个台阶的顺序不应该被忽略。如果让那些原来没有财产的工人成为股东(参与资本财产),他们不仅仅会有更大的经济保障,但同时也能够影响经济的策略,能够参与和负责任。然而,资本广泛的分配的影响也不应当被夸大。在工业的社会中,工资和薪水仍然是最重要的资金泉源。虽然财产的分配很广泛,“社会保险”的制度也将来不会是多余的(不过,在一定的程度上也许能够限制它)。

人们不应该片面强调六个形式中的任何一个,但应当在所有的领域中(根据具体条件和需要)支持财富的增多。然而,在德国最被重视的问题是“参与国民经济的金融”,特别是因为1948年以来,一些企业的资产获得格外大的增长。这些企业能够自筹资金,因为德国家庭的需要很大,人们也愿意消费,各种产品的需求量很大,物价和利润都高,而由于特殊的税制(优惠折旧费等),那些重新投入的利润不被税务取消。那些企业家经常用贷款的方式,短期向银行借钱,但因利润高,不久后能够还清债务,因此这些企业家成了他们设备和工厂的所有者。因此,诸企业的储蓄似乎代替了个人的储蓄。当然,没有人会怀疑,对1948年以后的德国来说,从政治和国民经济的角度来看,必须作格外大的投资。只有这样,才能够达成经济增长和高的就业率。然而,我们应该提出这样的问题:上述的企业的资金本来是因整个经济的活动而获得的;现在,这个财富集中在相对少数的企业家的手里,换言之,这些企业(与政府一起)管理着太多的资产——但从政治和社会伦理的角度来看,这种发展是不是正当的呢?

3. 对于私人财产的功能的恢复和强化

长期以来,有产阶级和社会主义的工人运动都反对财产(特别是资产)的广泛分配。现代,人们的观念已经变了——几十年前没有人会预想到这些变化。然而,“用什么方式使广大群众参与国民经济的金融和资产”?这个问题在理论和实践都构成相当大的困难。一方面,这些所有权的形式都是比较匿名的,而另一方面,必须先考验各种计划的经济影响和对企业的后果。基本上可以辨别两种财产分配的方式:重新分配现有的财产以及让许多人分享每年的新利润。

A) 如果说,1948年以来私人企业所累积的财产应该要重新分配,那么也必须考虑到,这个措施将会减弱企业家的活力,对整个经济会有负面的影响;因此,我们应当反对这样的考虑。然而,就国家财产的私人化问题而言,情况大不一样。这个财产在1979年约等于是8350亿德马克(大多数是铁路和邮政、马路、学校、大学和社会保险的资金);然而,仅仅40到60亿德马克适合予以私人化。因此,让大众分享国民经济的利润就在很大的程度上依赖于新的投资。

B) 关于新投资方面的财产分配的问题可以提出三个可能性:企业自己规定一种股份制,让自己的工人通过投资而分享利润;劳资双方可以通过讨论和契约规定类似的制度;另外,国家政府也可以通过一些法律促进(甚至要求)某种股份制,让工人通过投资而分享利润。今天,三个可能性都被热烈讨论,但没有一个普遍被承认的解决方案。《慈母与导师》(*Mater et Magistra*)曾写道:“在许多国家中,经济水平迅速上升。如果明智地使用某些良好的措施,就可以指导这些国家的经济和社会发展,使更多人有可能获得私人财产……那些在社会和经济上比较进步的国家在这方面已经获得了令人感到鼓舞的结果。”(MM 115)

4. 三方面的考虑

在这方面,人们应当注意到三个考虑:

第一:一些人说,唯独工人有权利分享经济资产,因为他们(与

资本一同)创造了资金的增长。然而,在这里就应该注意到经济的内在关系。说到1945年后的自筹资金情况和经济的快速增长,必须承认,这是一个包括整个经济的增长,不能单独归功于企业家、资本或工人。这个增长的前提首先是物价高的情形和一些税务上的优惠。当然,如果某一个企业的高效率依赖于那里的工人的额外工作,这个企业也应该与工人分享相应的利润。但是,由于整个经济来的高利润不应该单单给予工人们。另外,就德国的情况而言,这些企业大多就是大型企业(如大型农场、林业、养鱼业、分配和服务业),而仅仅25.4%的受雇佣者属于这些企业。

第二:如果进行财富分配,但这些财富落入一些匿名的机构(而不落入个别公民的手里),那么分配的社会政治和经济政治方面的作用就没有了。反过来,如果资产都分成很小的个别单位(属于个别消费者),它也不能发挥经济作用;因此,人们还是得想到一些结合资金的方式,如“投资基金”等。关键的是,管理这些资金(或基金)的人不应该利用那些钱来追求一己之利,但应该为公益服务。

第三:财富的分配需要有两个不可缺少的前提:就是储蓄的能力和储蓄的志愿。储蓄的能力指这样的情况:一个工人的收入不仅能够满足他和他的家庭的合理需要,还能够有多余的资金(可以储蓄或投资的钱)。另外,他也需要“储蓄志愿”,就是说,他不想把多余的钱“消费掉”,但愿意进行投资。资金的广泛分配取决于这个前提:人们也在资金方面愿意承受私有权利、私有者的义务和私有者的风险。不过,许多人对于“钱”的理解仅仅限于“消费”的领域。他们看不到,资金是一种特殊的财产——这个财产不应该被转换为“消费”,因为它意味着自己的工作岗位——或别人的工作岗位。

财富的分配越广泛,解决或缓和现代社会中的财产危机就越容易。人们会更多注意到自己的责任,而走向“福利国家”的倾向也将受到纠正。自己创立企业的人也会多起来。当然,现代的经

济在许多方面不能缺少大型企业,但是从经济任务的分配的角度来看,我们应该提出这样的要求:那些能够在小型和中型企业中完成的经济任务不应该再创立大型企业未完成。另外,在大型企业当中,所有者和企业家一般都是两个人,是分开的;这种现象也不是完全没有道理的。因为这样,更多有管理才华的人们有机会走入经济领导者的圈子;他们虽然没有所有权,但能够发挥企业家的作用——这就对整个经济是有利的。然而,那些总经理和高级员工仍然是诸所有者的代表者和代理人。如果不是这样,结果只是一种危险的“企业主义”(Unternehmens-Institutionalismus),就是认为,企业根本独立于其所有者。就这个问题,人们经常说,对于企业的所有权意味着对于工人的权力和控制。在1750年或1800年,这个观点也许是对的,但在今天的进步工业社会中,所谓的“自由工作契约”已经不是某一个雇主和某一个工人之间的契约,而是一个“在内容上预先规定好的”契约,比如通过青年和妇女的法律保护,通过童工的禁止,通过疾病、残障、失业和老年保险,通过关于休息日和假期的规定,通过企业工会委员会的制度,通过投票权、工人法庭等等。

就这个问题,教宗若望·保禄二世(Johannes Paulus II)曾论及“间接的雇主”——他规定“工作关系中的一些具体层面”并这样影响着“直接雇主的行动”,比如,他规定了具体的工作契约和工作关系(见LE《人的工作》17)。

第三章 国民生产总值的分配

前言

1. 经济伦理学的历史告诉我们,基督徒们的良心在早期的历史并没有太多注意到经济结构的意义和秩序,但从教父时期以来就谈论经济分配过程的现象——教父们特别激烈抨击放高利贷、欺骗、剥削和欺诈。那些世纪诸经济伦理学家曾写过许多关于“公平价格”的文章。

2. 所谓“收入”(或“个人收入”)指的是一个自然人或法人所获得的财富(用经济的方法能衡量的财富,并减以支出);同样,国民生产总收入是一个国家一年内的总收入,包括一切新生产的物品(在农业、手工业和工业)、一切服务(比如在交通和贸易)以及现有的财产的使用(比如某一个房子的使用)。

国民总收入是一切工作和财产收入的总额,而符合它的物品价值(产值)就是国民生产净产值。国民的总收入等于是一切国人所享有的总收入(包括受雇佣者的工资、企业家的收入以及来自财产的收入)。

3. 在市场经济中,收入直接来自“功效”和“报酬”的交换——这就是生产总值的分配。一个人必须投入一些经济上可衡量的功效,才能够获得市场经济上的收入;(比如:资本或土地的所有者、企业家和工人都投入这样的功效)。在市场经济的制度中,许多人被排除在外,因为他们不能投入一些经济可以衡量的贡献;他们被称为“市场上消极的人”(“Marktpassive”)。这些人主要是那些还不能工作的孩子们;他们依赖于父母的照顾和父母的收入。因此,如果市场经济要有效率,它的前提就是家庭。另一些“市场上消极的人”是退休者、残疾、病人、失业者和战争中受伤的人。为了让这些千百万人维持生活,必须重新分配原来的市场经济的收入,而一切社会保险和税务都完成这个重新分配。在现代社会中,这种重新分配的范围非常庞大。

如果从基督宗教社会教导的角度来看,原来的市场经济收入的分配和为了实现“社会保障”而进行的重新分配是两个不能给予同等地位的事情;换言之,第一个原先的收入分配应该尽量是那种在社会上令人感到满足的分配。如果这样看,我们就必须先从基督宗教社会教导的观点来评价市场经济的分配过程。在此,我们将谈论四个因素:地租、利息、工作收入和企业家的利润。

第一节 地租

1. 地租是从土地来的收入,但这种收入既不来自资金投入,又不来自工作和劳动。魁奈(Francois Quesnay, 1694—1774年)和斯密(Adam Smith, 1723—1790年)认为,地租的根源是土地的丰富生产力,就是说,一种“富裕”,但李嘉图(David Ricardo, 1772—1823年)则说,地租的根源是土地不够肥沃:根据他的说法,贫乏土地的生产支出决定农产品的价格,因此,那些拥有比较好的土地的人获得比较高的净收入——这个收入不能归功于劳动或资本的投入,而是来自贫乏和肥沃土地之间的产量差异。不过,

事实反驳这个理论:如果人口增长,那么农产品和土地的需求(以及土地的价格)会上升;但是,对贫乏土地的耕种和一切土地的加强耕种反过来会降低农产品的价格。因此,因果关系与李嘉图(Ricardo)所说的关系是相反的。实际上,地租的根源是土地的缺乏和土地质量的差异。因此,物价不是地租的前提,但地租是一个影响物价的因素。地租对于国民经济的贡献是,它要求人们更节省地、更经济地利用土地。当一块土地被交给另一个所有者时,“地价”的资本等于是一种“地租”,也就是说,在一般的情况下,购买土地的人会按时付清地价或分期付款的利息。

2. 在今天,被争论的一般不是“肥沃利息”(它来自肥沃土地和贫乏土地之间的差异),而是开发区的“地理位置利息”。1948年以来,在城市、工业区(以及逐渐在农村里)的建筑用地不断上升,有时候涨了一百倍;因此,那些拥有好位置土地的物主们成了富翁;这就令一些人感到不公平。虽然可以这样分辨收入的来源:收入都来自土地、投入的资本和工作三方面,但不能很准确地算定三个因素的具体贡献。因此,一些土地改革者所倡导的地租的“完全吸收”是不可能的。另外,如果说国民有完全吸收地租的权利,为这个权利也很难提出合理的理由,因为地租在国民经济中拥有重要的作用(如果不是由于土地的投机买卖、土地垄断或土地法的缺陷而过高的地租)。当然,获得地租的人也可能要为这种收入纳税。另外,立法者(政府)应当通过适当的措施阻碍在开发地区的地价出现暴利现象。

第二节 利息

工业时代的经济需要的是投资和生产率的提高,而在这个制度中,储存资金是很重要的;利息就是储存的奖励。在美国,麦克翁(Richard M. McKeon SJ)甚至说过,美国60%的员工(他们获得中等的工资,即一年超过4000美元的工资)有能力进行“投资性

的”储蓄,因此他们有某种道德上的“义务去购买股票”。因为利息激励人们去储蓄,它完成一个重要的经济角色,所以利息在道德上是不可指责的(sittlich einwandfrei)。^①今天,由于通货膨胀(Inflation),利息也就不见了。银行所给予的“利息”从经济的角度看并不是“利息”,但只是对于购买力的减少的部分报酬,因为每年的通货膨胀达到7%或更多。整个过程等于是对储蓄者的剥削,而他们的财富逐渐转给那些拥有物质财产的人(企业家、房地产的所有者、地主等)以及国家(Steuerprogression 税率累进)。^②近几年以来的通货膨胀是晚期资本主义诸现象之一。

在工业时期以前,人们并没有机会随时随地去作一些对国民经济有利益的投资;那时候,人们借到一笔贷款时,大多都是出于困境或纯粹是一种消费贷款。因此,自从1789年3月23日的亚琛议会(Aachener Reichssynode)以来,各地的法律都禁止为贷款收取利息。但是,如果人们可以证明自己的投资(比如在一种双方的正式契约或在一种年金享受权的买卖),利息则被视为合理。中世纪的经济伦理学曾分析了这些关系并以不同的方式由此提出了一些道德要求。比如,佛罗伦撒的安当(Antonin von Florenz, 1389—1459年)^③曾认为,对商人来说,金钱带有“资本的特征”(“rationem capitalis”);因此,现金付款的价格比贷款低一些,因为商人们愿意“马上再一次作投资”(“cito reinvestirent”)——他们一年几次生产纺织品。在这种情况下,神学家们承认利息为一种合理的方式。

19世纪的经济学家们完全误解了中世纪关于利息的教导,但

① 见1917年的《教会法典》1543条。

② 参见E. Küng, *Inflation als soziales Unrecht*(《作为社会上的不义的通货膨胀》), Köln 1973年(KuG 3)。

③ Antoninus (Antonino Pierozzi),意大利圣人,曾是Florence的总主教,被视为现代伦理神学和基督宗教社会伦理学的奠基人;著有*Summa moralis*(《伦理学大全》,1477年)等重要书。——译者注

今天的经济学家(特别是英国和美国的专家)特别强调经院经济伦理学家们的“诚实思想工作”:他们愿意尽可能辨别“纯粹的借款”和“积极投资带来的收入”。他们曾“明确地分开这两种东西,而古典的理论没有分开这些”。英国经济学家凯恩斯(Keynes, 1883—1946年)曾写道:“我受过的教育一直告诉我,中世纪教会对于利息的态度本身就是自相矛盾的”;然而,现在的人终于明白这一点:“经院思想家们的研究目标是找出一个比例,就是说,一方面他们想提高资本的边际效率(Grenzleistungsfähigkeit, marginal efficiency),但同时他们利用一些规律、习惯和道德律来降低利率。”^①由此可见,经院思想家们的经济理论基础“比后来的许多人的思想基础更健全,也就是说,如果依赖于经院思想的基础,19世纪末的经济科学的发展本来会很轻快,但因为这些中世纪的思想家被忽略,19世纪的理论家还得那么费尽心机。”^②

第三节 工作收入

1. 两个错误的观点

“人们在生产、分配和服务方面所完成的工作必须在一切其他的经济因素占有优先地位,因为一切其他的因素都仅仅具有工具的特性”(GS《现代》67)。梵蒂冈第二届大公会议这句意义深远的话适当地重视了人的工作的地位。从其范围或作用来看,雇员们的工作收入在现代经济中也比地租和利息重要多了。在进步的工业国家中,工作人口80%或更多的人都是受雇的员工或工人。在谈论工资时,我们得先反驳两个错误的观点。

^① 见 J. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, 见 *The Collected Writings of John Maynard Keynes*(《凯恩斯全集》), vol. 7, London, Macmillan 1973年, 351—352页。

^② 见 A. Schumpeter(熊彼特) *History of Economic Analysis*(《经济学分析史》); London 1955年, 97页。

A) 一些人曾说,唯独工作可以构成在道德上合法的收入和财富,也就是说,来自资金利息或企业利润的一切收入在道德上都不是合法的。基督宗教的社会教导拒绝这个理论,并且还说,除了利息和利润以外,“占据某一个没有物主的、可以容易获得的事物”也是合理的(QA《四十年》52)。今天,生产氮的工厂需要很多空气,而这一个观点就显得很重要;将来,太空研究也许也会注意到这个原则。

B) 另一个错误的观点是:通过自己的工作,人在任何条件下都成为生产物品的所有者。虽然《新事》(*Rerum Novarum*)通谕曾说,“工作劳力的成果属于劳动者,正如一切被生产的东西都属于生产它的原因”(RN 8)。不过,这句话仅仅适合于个别的工人对于某一个属于自己生产工作的产品,就是所谓的“个人产品”(“Individualprodukt”)。这个话不适合于现代经济的多方面“分工合作”的生产过程,它不适合于“国民生产”(“Sozialprodukt”)。在现代的企业中,“一方的劳动因素和另一方的物质生产工具必须达成某一种结合,因为如果缺少任何一方,另一方什么也不能作”。结论是:如果“一方(无论是劳方或资方)认为,合作成果的唯一来源是他自己”,那么它就违背事实(QA《四十年》53)。

2. 工资问题的复杂性

我们必须了解到工资问题的复杂性,这样我们能够在四个层面上谈论“适当工资”或“公正工资”的问题。

A) 企业的工资:在企业的层面上,人们必须遵守这样的原则:“同等的功效——同等的报酬”(equal pay for equal work)。然而,个别工人的工作(功效)、个别工作岗位的挑战和要求以及个别工作的辛劳程度都不一样,再加上,员工在训练、地位和责任方面都不同;有“非技术工人”、“受过短期培训的工人”以及“受过正式训练的工人”等等。在企业规定工资时,必须考虑到这一切因素。然而,今天的工资方式不仅仅追求一种符合功效的报酬,但也想提高工作效率。在今天的德国,主要的工资形式是“计时工资”(它的

高低来自各种由劳资双方谈判规定的工资类型),但“效率工资”(计件工资或奖励金等)也越来越重要。虽然从“工资的正义”(Lohngerechtigkeit)的立场不能提出一些基本上反对“效率工资”的观点,但人们仍然应该注意到这种新的工资制度的危险性。一些研究成果表明,估算工资的高低很难;工作科学所算出来的计件工资和这种提高效率的激励导致工人们(特别是女工)的不安和不舒服,也引起人际冲突和工人之间的张力,比如工人对于“最高效率的人”的反感,或“计时工”和“计件工”之间的张力。

B) 劳、资之间的分配:个别企业内部工资标准的前提是广大经济中“劳方”和“资方”之间的分配。根据劳方或资方的“生产根源关系”来看,人们无法说,这两个因素占领国民生产总值的某种固定的比例,因为人们不可能从共同生产的成果排除某些个别的“根源因素”。因此,不是“根源”的因果关系理论,而是目的论的看法才会有帮助。值得注意的是,工资一方面意味着购买力,而这个购买力又创造企业家生产品的销路,但工资在另一方面对企业家也是一种支出。就这些问题而言,1931年的《四十年》(Quadragesimo anno)通谕强调,要求“过高的工资”是不公正的,因为这些过分的要求“将导致企业的倒闭,并对员工们自己有了恶劣的后果”(QA 72)。但在另一方面,《慈母与导师》(Mater et magistra)通谕指出,在那些“中型和大型企业以自筹资金的方式而获得迅速发展的国家中”,应该“承认工人对于企业的合法权利”,而企业“应该落实这个权利;当企业仅仅给予最低线的工资时,特别应该这样做”(MM 75)。在1948年后,德国的企业也确实获得了很大的利润,虽然工资和社会保险等税务都提高了。

在诸发达国家中的工资标准逐渐升高(这是因为近几十年以来人口的增长相对慢,但资金的增长很大,所以劳力因素更为贵重一些),但虽然如此,国民生产总值在“资方”和“劳方”之间的分配还不能说是令人感到满意的。但如果想大量提高雇员的待遇,也必须考虑到一点:雇员必须意识到,自己的工资不仅仅是“消费

钱”，也是国民经济的增长。

C) 三个部门之间的分配：发达工业社会的条件越来越明显表现出这一点：正当工资的问题不仅仅涉及到劳方和资方，也涉及到现代经济社会三个部门（农、工、服务业）。第一部门（劳力密集的农业和矿业生产）、第二部门（手工和工业生产）以及第三部门（服务）之间的平衡点明显受到干扰；因此，在“越来越多的国家中”，“农、工和服务业”之间的冲突变得更复杂（MM《慈母与导师》48），而这一点在工资政策上也有所后果。农业和矿业是劳力密集的。手工业和工业的特点是：它的效率可以大量提高，超过其他的经济领域，而这样可以更容易地提高工资（特别在充分就业的情况是如此）。当然，这个措施对农业和服务业也会有影响。因为进步的工业社会逐渐变成了一个“平均化的福利社会”（nivellierte Wohlstandsgesellschaft）；在这样的社会中，一切社会阶层都追求一种“平等化的”生活水平。因此，那些负责任的领导者必须一起考虑，提高工资是否对于物价有不好的影响。他们也应该考虑避免另一些经济部门——不能提高效率或工资密集部门——的贬低。《四十年》通谕正当地提出这样的要求：工资标准必须考虑到“众人的公益”；如果“不顾及公益，仅仅看到自己的利益而过分压低或过分提高工资，超过适当的范围”，那就是违背社会公义的做法（QA 74）。

这里所说的义务在德国（以及西方世界其他工业国家）主要针对着劳资双方，因为德国在很大的程度上承认劳资契约的独立性。劳资双方的谈判必须顾及到就业问题（失业的危险）和投资和物价的情形（通货膨胀的危险）。从这一点来看，“罢工”的措施在发达的工业社会中应该说是违背制度的和过时的（systemwidrig und überholt），虽然基督宗教社会教导基本上承认罢工为一种道德上合法的措施。现代经济三个部门之间的工资问题让我们注意到《四十年》（*Quadragesimo anno*）通谕的一个理论（它曾被误解，但在 *Mater et magistra*《慈母与导师》又出现），就是说，应该要在社会中创造“功效性的团体组织”，它们“拥有自己的规律”（MM 40、

65),而它们的重点是“共同的事务”,其中最重要的是“为国民的公益有尽量好的合作”(QA 85)。这就是说,工资标准、工资—物价关系、效率上的差异、工资密集度上的差异等等首先关系到企业家和工人——在这里不必马上想到国家政府的法律措施。

D) 符合家庭的工资:工资的高低取决于另一个因素,即:国民收入中哪些部分被投入“社会保险”呢?在这个问题上,“符合家庭”的工资有了核心的角色。人们也许会说,工资必须普遍提高,以至于能养活一个健康的(就是说一个具有几个孩子的)家庭。良十三世(Leo XIII)在其《新事》(*Rerum novarum*)通谕中也确实提出了这样的要求:工资必须足以养活工人、“他的妻子和孩子们”(RN 35)。在其“婚姻通谕”《纯洁婚姻》(*Casti connubii*)中,比约十一世(*Pius XI*)曾于1930年发挥了这个想法并要求说“在现代社会中,社会和经济的条件应该获得适当的管理,使得所有家庭的父亲们有可能获得足够高的工资,并能够按照自己的社会地位养活自己、妻子和孩子们”。^①1931年的《四十年》通谕则说,“家庭的父亲们所获得的工资应该能够适当地维持共同的家庭”;“每一个成年工人”都必须获得这样高的工资。如果“家庭主妇和母亲们”因父亲的工资太低而被迫从事“家庭以外的工作”,那是一个“可耻的剥削”(QA 71)。

这个通谕所要求的绝对的家庭工资依赖于两个前提(若不谈经济的可能性):要么所有家庭平均都有相当多孩子,要么那些没有孩子或没有很多孩子的夫妻在消费行为方面也接近于那些孩子多的家庭。这两个前提在今天都已经不适用。如果说,一切成年工人(包括有多子女的)的工资被提高,使之符合一般的社会—文化生活水平,那么多子女家庭的生活水平不久后还是会落后于那种新的水平——因为不婚的人和子女少的家庭的消费习惯和诸需求又创造一个新的、更高的生活水平。结论是,纯粹依赖于功效工

^① 见 *Casti connubii* (《纯洁婚姻》), AAS 22 (1930年), 586页下。

资,就家庭而言是不利的。应该有一种减轻家庭负担的措施(Familienlastenausgleich),但不是绝对的,而是相对的方式,就是说,按照家庭的大小给予孩子补贴,给予一种“家庭工资”。不过,不能要求个别企业提供这种相对的家庭工资,因为这样,那些多子女的父亲们会有被解雇的危险——每一个企业会优先考虑到未婚的、不婚的或没有孩子的工人,这样能够省钱。因此,人们必须找一些跨越企业的措施来减轻家庭的负担。当孩子多的家庭和孩子少的家庭自己拉平双方之间的距离时,这种公平的措施最明显,而在个别的经济领域和个别行业中,这确实是一个可能性,虽然某些利益集团会激烈反对它。

第四节 企业的利润

1. 规定企业利润的因素

企业的利润是一种“余数收入”(Residualeinkommen),它既不来自投入资本的利息,又不来自独立企业应该收到的工资。在现代工业的发展过程中,企业的利润曾有了非常重要的影响。那些大企业的财富并不来自地租或资本利息或工资,而是来自企业利润。三个因素决定着企业利润:

A) 领先利润(Pioniergewinn):那些具有超凡才华的企业家进行创造性的创新(schöpferische Initiative),这样他们通过“诸生产力的新调节”能够达成一些有利的条件,降低成本,提高产量和质量,超过其他的企业者,因此他们获得“领先者的利润”。^① 在19世纪曾经多次出现过这种情况。

B) 垄断利润(Monopol-und Kartellbildungen):通过垄断和企业联盟(卡特尔),企业也能够获得利润。

^① 见J. Schumpeter, *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung* (《经济发展理论》), München, Leipzig 1926年,287页。

C) 市场情况的利润(Marktlagengewinne):如果经济增长率高,如果人们的储蓄率低,如果国家政府的税务政策鼓励企业家自筹资金,那么在这种条件下,企业者可能会获得巨大的因市场情况而来的利润。在二战后的德国经济就发生了这种情况。

2. 基督宗教社会教导的评价

基督宗教社会教导用下面五种原则来评估企业家的利润:

A) 不反对领先利润:就所谓“领先利润”而言,——它最终为消费者有利——不需要反对它,如果人们用一些经济上有意义的方式来利用这些利润。《四十年》(Quadragesimo anno)通谕曾指出,“用巨大收入的资金来创造新的工作机会”就是“慷慨(magnificentia)这个美德的杰出表现,也很适合时代的需要”(QA 51)。梵蒂冈第二次大公会议对于动态的经济予以肯定,它也肯定了企业家的创新和积极性:为了“回应增长的人口需要,并为了回应人们日益升高的诸要求”应该支持和促进“技术上的进步、对新发展的开放、创造新的企业、扩大已有的企业、发展适当的生产过程、一切参与生产过程的人的认真努力以及一切有助于进步的措施”(GS 64)。

B) 拒绝垄断利润:基督宗教社会教导几百年以来都拒绝了垄断来的利润。在德语中,人们有时候用“Ainshand”或“einhandiger handel”(“单手贸易”)或“miteinander stupfen”(“狼狈为奸”)等词来形容“垄断”的情况,而这个词在15、16和17世纪曾是骂人的话,与20世纪中的“资本主义”有类似的贬低之义。人们曾说,垄断者是“篡位者”(“Usurpatoren”),因为他们非法地成了物价的创造者(Franz Sylvius, 1851—1649年);垄断者对于“大众的自由进攻”,因为人们“通过垄断被迫给予更高的价格”(Cajetan, 1469—1534年)。垄断者应该被驱逐出境,因为他们“比歉收和蝗虫之灾害”更有害(Johannes Medina, 1490—1546年)。^①

^① 见J. Höffner, *Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrhundert* (《15和16世纪中的经济伦理和垄断》), Darmstadt 1969年, 135页下。

C) 市场情况的利润和财富分配:一些企业家是由于政府所提供的条件而获得利益的,他们在(1948年后)的特殊条件下得到了利润;因此,个别的企业家不一定在良心上感到不安。然而,如上所述,应该马上采取一些措施来尽量分配资金。

D) 企业家的利润和服务精神:企业家的利润必须因“为公益服务的精神”而受到净化和升华。如果忽略这种服务精神,所留下的仅仅是“对利润的追求”,而这种“仅求发财”的渴望“是相当丑陋的”,如同托马斯·阿奎那(Thomas von Aquin)所说的。^① 索手(Dominicus Soto, 1494—1560年)曾说,“求发财”的渴望引起一种“无法满足的渴求”,似乎让企业家陷入都些“赌博者”的精神状态。^②

E) 广告伦理:为了提高利润和改善销路,企业者利用“广告”的手段:这些广告应该为购物者提供客观的知识;在企业与企业之间,那些经理们也确实应提供这种客观的资料(比如购买一些机器等)。然而,大多的消费者并没有获得正当的知识,但通过太多的刺激和唆使性的劝勉(suggestive Reizüberflutung)被迷惑(特别在那些色情杂志里是这样)。不过,消费者好像因此感到高兴:他们获得那种“符合他们的”广告并且付钱。应该这样说:企业者在良心上有责任

① 见 Thomas Aquinas, S. th.《神学大全》, II - II 77, 4(原文: Duplex est rerum commutatio: Una quidem quasi naturalis et necessaria; per quam scilicet fit commutatio rei ad rem, vel rerum et denariorum, propter necessitatem vitae ... Alia vero commutationis species est vel denariorum ad denarios, vel quarumcumque rerum ad denarios, non propter res necessarias vitae, sed propter lucrum quaerendum ... Prima commutatio laudabilis est; quia deservit naturali necessitati. Secunda autem iuste vituperatur; quia, quantum est de se, deservit cupiditati lucri, quae terminum nescit sed in infinitum tendit. Et ideo negotiatio, secundum se considerata, quandam turpitudinem habet: inquantum non importat de sui ratione finem honestum vel necessarium.)

② 见 J. Höffner, *Wirtschaftsethik und Monopole*(《经济伦理与垄断》), 前引书, 106 页。

提供客观可靠的广告,而且要排除那些毁灭性的刊物^①作广告的载体。

第五节 社会保障制度对于原来收入情况的纠正

1. 重新分配的程度:经济过程对于国民生产总值(它来自地租、利息、工资和企业利润)的原始分配进行重新分配,而在诸现代工业国家中,这个重新分配(通过税务和社会保险费)已经达到了一个惊人的程度。

为了社会保障,西德在1975年总共花了3479亿德马克,而在1981年,这个数字是4924亿马克,增长了41%。如下几个因素促进了这种发展:两次通货膨胀取消了个人的储蓄,所以人们逐渐认为,唯独社会制度能够确保社会保障。另外,在70年以来所创造的诸社会制度——就是关于普遍的社会保险的法律——逐渐坚固,这样也促进了保障制度的扩大。另外值得注意的是,第一次世界大战和(特别是)第二次世界大战为几百万人带来了困境——这不是由于个人的错误,也不属于所谓“现代社会的一般风险”。因此,许多人(战争受害者、难民、房子被炸毁的人、由纳粹党迫害的人)要求了减轻其负担和赔偿,而为了满足这些人的合理要求,必须建立许多社会保障制度。

社会保险的特点是:保险的强制,就是说,所有的人都必须有保险;人们作了这个规定包括一切该受保护的人,并且为了阻碍那些因风险得利的人。另一个特点是:经济上弱者得到补偿。

2. 忧虑:今天,一些人对于强制保险和社会上的调整(弱者受的补助)都提出严肃的疑问。他们说,受雇佣的人在工业社会中早已获得一个平等的地位。强制性的保险好像视工人如同一个无力

^① 原文的“destruktive Publikationsorgane”(“毁灭性的刊物”)指那些违背道德的(色情)杂志,因为它们破坏公共道德。——译者注

的乞丐,他“不再能够自由地管理自己收入的三分之一”。^①他们说:核心的问题是:“更多社会保险(就是说别人对于自己收入的更多决定)或更多做决定自由?”他们所说的“做决定自由”指消费自由。^②另外还应该问这样的问题:立法者(政府)是否有权力强迫“一半的人为另一半的人施舍”。那些收入比较低的人“也必须为面包、肉、菜和衣服交同样的物价,和收入高的人没有两样”,但他们没有企业家的风险,为什么不要求他们交一种“风险费”呢?^③他们说,德国的社会保险根本不是保险,而是“照顾穷人的现代形式”,因为社会上的平衡调整和补助“无论有什么形式,都是一种施舍”(Heddy Neumeister)。

3. 批判性的肯定:基督宗教社会教导批判地肯定社会保险的制度;在这方面,基督宗教的社会教导的立脚点是如下的原则:

A) “为自己和家属提供谋生的基础”是个别人的权利和义务”,这个任务首先属于个人(erstverantwortlich)(见 MM《慈母与导师》55)。

B) 为人提供社会保护的最小团体就是家庭。虽然在工业时代中的家庭失去了许多功能(因此它不再能够承担全部的社会保障),但今天的家庭仍然在很大的程度上还是需要提供保障。

C) 合作社和工会在人们(特别是为独立开业者)的社会保障中具有重要角色。这些合作社能够教育人们以团结的精神去考虑问题或采取行动,这样能够完成一些个人无法完成的任务。

D) 工业社会的条件带来了这样的情况:单独依赖于个人、家庭和合作社(而不靠全社会的诸制度),就无法确保社会保障。如果想理解社会保障的制度,必须考虑到技术和工业革命所带来的巨大变化。现代人的生活方式应该适应于工业社会和经济条件的

① 收入的“三分之一”指那些为各种保险付出的费用。——译者注

② 见 E. Liefmann-Keil, “Wirtschaftliche Grenzen für Sozialleistungen?”(“社会补助的经济限度?”)In: *Betriebskrankenkasse* 1958年, Nr. 19.

③ 见 W. Schreiber, in: *Rheinischer Merkur*, 1956年10月10日。

变化。从这个角度来看,我们不能说,社会保险制度本身是一种“退化现象”或是“失去个性”、“缺少照顾自己的责任心”的表现。当财富被广泛分配时,强制性的保险制度和社会上的补助措施仍然是需要的。在这方面,我们可以辨别三个阶段(少年时期、中年时期和老年时期)中的普通风险(Normalrisiken):

孩子和青少年在三种情况下需要社会保障:如果家庭无法照顾(家庭问题);如果职业培训或就业因社会环境很难(社会问题);如果孩子多的家庭在社会上遭受压力。

对壮年时期来说,四种风险是可能的:早年残废、疾病、失业和鳏寡的问题。在这个阶段中,预防、恢复能力(通过治疗、康复、职业上的新培训[Umschulung])很重要。这种“协助人以使他有自助的能力”想用“社会投资”来代替财富的重新分配。目标是,让人们重新有工作,重新能够照顾自己。

在现代社会中,老人的社会保障应该特别受重视。自从第二次世界大战以来,许多国家(特别是西德)都在老年保险方面考虑到了经济的发展——这无疑是一个重大的进步。一方面,人们的效率和国民生产总值都提高了,但另一方面,人口的增长速度相对低一些,所以社会的生活水平也会上升(虽然在不同阶层不是完全平衡的),而其结果是,退休金也必须随着生产效率提高,否则就不能确保老年人的生活方式符合一般人的生活。

E) 然而,这些考虑不应该忽略另一个倾向的危险性,就是向福利国家的发展倾向。福利国家(Versorgungsstaat)的倡导者认为,国家要负责一切公民的社会保障,因此它用“全面提供”的原则来代替“有多少保险费就有多少福利”的原则;他们认为,法律规定国家提供接受福利的权利,而不需要交保险费。今天似乎有很多人渴望着国家的照顾,这是一个耐人寻味的现象。针对那些不因经济发展而由于政治灾难而陷入困境的人,“全面提供”的原则是有道理的。但是,不应该针对“普通风险”(疾病、老年等)而使用“全面给予”的原则。在1895年,五分之一的人口被要求作残废保

险；当时，收入的重新分配帮助了退休者，同时为五分之四的人口加重一些负担。但是，提出要求的人数越高，并且义务保险的范围越大，来自税收的补贴（就是众人对于少数人的资助）就越失效，因为有保险的人——通过间接的税务——必须自己为他们的保险提供资金。当然，来自国家税收的各种补助在今天的社会中也合理——它调整穷人和富有人之间的距离，也拉近社会上的弱者和强者之间的距离。如果这种补助和调整保持一定的限度，如果它不导致全面的平均化，它仍然是合情合理的。然而，这个巨大的重新分配过程也逐渐在经济层面上决定国家，而这就限制国家的意义，也令人感到担忧。

那些批评社会制度的新马克思主义者似乎忽视了财富重新分配的巨大范围。在 1981 年的德国（西德），从国民生产总值的 15520 亿马克中，6310 亿马克又以税收和社会保险费用的形式被收回来，而 4920 亿马克被投入于社会保险；另外，工人的生活水平很明显提高了；鉴于这些事实，很难说，西德的社会市场经济是一种“资本主义的剥削”。

若望·保禄二世（Johannes Paulus II）指着西德的情况说：“工人之间的团结，以及资方对于工人诸权利的更明确意识，在很多情况中导致了深层的变化。”因此，工人们经常能够“参与企业的指导和效率监督”并对于“工作和工资条件，以及对于社会保险法”有所影响（见 LE《人的工作》8）。

4. 从福利政策到社会政策：在进步的诸工业社会中，结构逐渐变化表明一个过渡：从旧方式的福利政治（Sozialpolitik）到一种（更全面的）社会政策（Gesellschaftspolitik）。社会政治的重要任务是：财富的广大分配，创造和确保足够多的工作岗位，家庭政策与健康政策，教育、培训和培训的支持，以及环保与规划政策。

第四编：国家

前言

宗教和文化哲学家特勒尔奇(Ernst Troeltsch, 1865—1923年)曾描述了那位非常活泼的特赖奇克(Heinrich von Treitschke, 1834—1896年)教授在柏林(Berlin)授课对于当时的学生留下的深刻印象。据说,特赖奇克曾宣布,政治与道德不沾边,但政治是“形成、巩固和扩展权力(Macht)的秘诀”。“我们这些年轻学生当时是何等的兴奋——因为特赖奇克用他那种灿烂的修辞学来这样形容国家,并且对于那些伦理学和法学的教条主义者只有冷嘲热讽。”^①两位慕尼黑(München)的学生,就是首勒(Scholl)兄妹和他们的朋友,以及他们的两位教师,于1943年被处以死刑,因为他们出于道德责任感而反抗了纳粹主义的权力国家。

个人与国家(即权力的化身)之间的关系在任何时代都是充满

^① 见 E. Troeltsch, *Politische Ethik und Christentum* (《政治伦理与基督宗教》), Berlin 1904年, 5页。

张力的。因此，在基督宗教思想史上，涉及国家和国家之意义的论题都很重要。

“Statt”(意大利语: stato, 英语: state)这个词首次出现在16世纪的意大利北部那些文艺复兴国家中,但后来所有的欧洲语言都沿用这个词。“Nation”这个词比较老,它指“民族”:一种建立于传承的习俗的民族,而这个民族又是一个特殊的文化理想的载体。在13世纪里,阿奎那(Thomas von Aquinas)曾称欧洲的基督教界为“伟大的国家”(“grandis natio”)。^①所谓的“祖国”(patria)指共同的家乡、祖先、语言、文化和历史。对于祖国的爱曾遭了纳粹主义的可耻滥用,因此染上了坏名声。几十年的时间,提到“祖国”这个词就引起人们的反感。在很多地方,代替“爱祖国”的就是“骂祖国”。人们应该再次思考基督宗教关于个人与祖国的关系的学说。梵蒂冈第二届大公会议曾呼吁人们,应该,对祖国要怀有“崇高和忠实的爱”(GS《现代》75)。对祖国的爱并不是一个单纯的感受,更不是沙文主义。它也超过服从和忠心。它应该意味着热忱地参与自己民族的“忧”和“乐”,而应该是以“对所有民族的爱”为背景,也就是说,它应该没有“狭窄的思想”,对“整个人类大家庭”是开放的(GS《现代》75)。

基督宗教社会教导必须分析国家的道德理想,因此也会谈论国家的起源,其任务、权力,以及各种国家形式和基督徒和国家的特殊关系。

^① 见 Thomas Aquinas, *Opusculum* 57。

第一章 国家的起源和意义

第一节 许多解释

1. 神权统治;根据神权而解释国家的起源和意义:正如历史教训我们,国家的壮严权威屡次让人们在国家中见到某种属于神的东西。在这方面可以分辨两种神权理论:

A) 对统治者的崇拜认为,被视为国家代表的国王是活生生在人间出现的神明。叙利亚的国王安提欧克斯(Antiochus)在公元前第2世纪让人们崇拜他为“救世主”(Soter)和“神亲临人间”(Epiphanes),而从这个时期以来,对于国家和皇帝的崇拜越来越普及。在小亚细亚的 Priene 城出土的公元后9年的一个铭文这样写道:奥古斯都(Augustus)皇帝宣布了“福音”并带给人类“救恩”。奥古斯都去世以来,所有的罗马皇帝都因元老院的规定而被宣布为“神”(divus, divinus)。一些皇帝(如 Domitianus、Aurelianus、Diocletianus)已经在有生之年就让人们称他们“主和上帝”(dominus et deus)。印加帝国(Inkareich)的皇帝也同样被视为一个神。根据印加国家的崇拜,他不仅仅是最高的政治和军事领导

者,但也是在人间出现的太阳神的化身。皇帝的逝世被视为“回到其父亲——太阳——的家去”。

B) 对于君主的崇拜似乎是将神从天上拉到人间,视君主为神的化身。与此不同的是,那种一般称为狭义上的神权政治(Theokratie)将国家的政权似乎提升到天上,同时将政权从(世俗的)国家政府那里夺取。其结果是,唯独神的代表们——司祭团——可以执政。比如,基督时代的奋锐党(Zelotenpartei)拒绝了任何独立的政治—国家政权。他们说,唯独上主——通过耶路撒冷圣殿的司祭团——才能够在以色列掌握政治权力。根据他们的主张,无论谁给罗马人 *Phoros*(纳税),他就承认在上主以外还有人间的统治者,也就是说,他出卖以色列的神。在中世纪也有一些法学家和神学家提出类似的理论。比如,埃几多(Aegidius Romanus, 1243—1316年)^①曾有这样的教导:“在基督的苦难后不可能有一个国家不是以基督为奠基人和领导者的。”^②他说,一切政治权力最终属于教宗,但教宗委托一些平信徒去执行,因为平信徒们不应该感觉到,他们“被完全忽略”。然而,阿奎那或其他同时代的人们很少有这样的观点。16世纪的维托利亚(Francisco de Vitoria)似乎讽刺了那些神权政治理论的倡导者,称他们的说法为“全然的诡辩”(“omnino est sophisticum”);他说,不是上主赋予教宗所谓的世界统治权,而是教廷的法律学家宣布了这个权力,虽然那些法律学家本身“在财富和思想上相当贫穷”。^③

2. 权力的意识形态:在近代,神权政治理论由“权力意识形态”的国家理论所取代。这种权力思想认为,“强者统治弱者”是

^① Aegidius Romanus 是奥古斯丁会会士,曾在巴黎大学任教,在中世纪神学上具有重要的地位。——译者注

^② 见 Aegidius Romanus, *De ecclesia potestate* (《论教会的权柄》), Weimar 1929年,73页。

^③ 见 de Vitoria, *Relectio prior de potestate Ecclesiae* (《再论教会的权柄》), Getino II, Madrid 1934年,66页。

“一切规律中最古老的规律”。

A) 从思想史来看,意大利佛罗伦萨(Florence)的马基雅维里(Niccolo Machiavelli, 1469—1527年)的影响最深远。他的理论原来建立在一个很悲观的人生观之上:“关于人,我们一般可以说,他们都是忘恩负义的、摇摆不定的、虚伪说假的、害怕危险的、贪财求利的。”因此,只有一个强有力的君主能够制服那些自私自利的人们,而君主必须无情地掌握他的权力,不需要考虑“是否是公道的或不义的、温和的或残酷的、可赞扬的或可咒骂的”。所谓“Staatsräson”(国家利益至上, ragione di stato)的原则要求,一切有助于巩固权力的事情都要作。一个君主越能够作为一个“狡猾的狐狸”,也就是说,他越懂得“假装肯定和假装否定”,人们就越会赞扬他的手段,因为对群氓来说,唯独假装的外貌和成功是重要的——“而且,在世界上只有群氓”。^①

B) 现代的社会学家们也谈论了“权力的意识形态”。比如,奥本海(Franz Oppenheimer)在其著作 *Der Staat* (《论国家》, 1923年)指出,除了两个推动和发展一切生命的原始力量(即“饥饿”——保存自己——和“爱欲”——保存人类)之外,在最早的社会组织中就出现了第三个冲动,就是追求名声和权力的冲动。人们也意识到,权力的前提是财富,而人间的财富可以通过两种方式而获得:要么通过自己的劳力(经济和工作的方式),要么强制性地占有别人的工作成果(即是政治的方式)。那些居住在土地肥沃的平原里的农民部族用劳动的方式谋生,但那些来自草原有好斗牧民部族更多利用了“政治手段”,他们侵略了农民的地区,夺取了他们的财物并打死了他们。第一个阶段就是“强盗”和“凶杀”：“牧民那种相对小的,但团结的、灵活的权力似乎每次会克服农民那种相对大的,但分散的群体;豹似乎每次都会制服牦牛。”但是,那些野蛮的牧民们很快会理解到,一个被打死的农夫不再能够耕地,转而

^① 见 N. Machiavelli, *Il Principe* (《君主论》), 18章。

让他生活,甚至保护他不受别的游牧民族的危害。因此“两个在血缘、语言和种族上不同的民族成为一个民族,具有同样的语言、习俗和民族感情”。双方“彼此渗透、混合在一起,在习惯、习俗、语言和宗教崇拜上融成一个共同体”。这就是“在任何意义上形成一个国家”的发展过程。

C) 冯·维泽(Leopold von Wiese)也提出类似的考虑。根据图卡(Vojtech Tuka)的理论,他也辨别“血统”(“karnine”,从拉丁语 caro“血肉”)的社会制度和“家族”(“domine”,从拉丁语 domus 家而来)的制度。在“血统”的早期阶段里,血缘关系就是“家族和部族中的足够联系”。不过,“一个纯粹的血统制度长期存在的可能性很小”,因为这个制度需要“空间上的封闭性和很低的人口增长率”。取消这个制度的因素有很多,但“战争”是其中最主要的:“强盗、侵占、一切争斗。”强者先要消灭弱者,但后来发现,利用弱者是更巧妙的办法。从战争发展出来的结果是:“酋长领导”、君主、国王以及国家。统治者给予他的战士们土地;这样,“由石头或木材建立的固定房子”就成了“家族”制度的核心。^①

D) 马克思主义—布尔什维克主义的国家理论也是以权力理论为基础(但还包括一些历史唯物主义的因素)。其倡导者说,在原始共产主义社会之后,国家与私人财产一起出现,而国家是镇压和剥削诸弱小阶级的工具。在社会主义的胜利后,国家一开始(以“无产阶级的专政”的形式)还会继续存在;列宁认为,无产阶级的专政是“一个钢铁的权力,它以革命性的勇气和速度行动,它无情地克服剥削者和无赖”。后来,在最后的共产主义阶段的开始,国家也会失踪:“不再会有人对人的统治;取而代之的是对物品的管理和对生产过程的领导。国家本身将不被取消;它自然地消亡。”^②

^① 见 L. v. Wiese, *Gesellschaftliche Stände und Klassen* (《社会等级和阶层》), München 1950 年, 12 页下。

^② 见 F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (《社会主义从乌托邦到科学的发展》), Berlin 1946 年, 42 页。

3. 个人主义—启蒙主义的解释:17 和 18 世纪的启蒙主义哲学特别注意到“自立自律的个体”(das autonome Individuum),因此它认为,国家(如同一切其他社会结构一样)仅仅是一个工具性的组织(eine blosse Zweckveranstaltung)。那些人指出,在最原始的状态中没有国家,而出于一些“利益上的考虑”,人们就决定签订一种“创立国家”的盟约。这里要提出两个来自启蒙运动—个人主义的解释——而耐人寻味的是,它们的结论和后果截然相反。

A) 霍布斯(Thomas Hobbes, 1588—1679 年)的国家理论建立在他的个人主义人生观之上。他认为,欧洲传统的教导——就是说,人本身和在本质上是一个“社会性的存在”^①——“肯定是错误的”。霍氏反过来说,人们的“自然状态”是“所有人对于所有人的战争”(bellum omnium in omnes)。霍氏引用古罗马戏剧家普劳图斯(Titus Maccius Plautus, 前 254—184 年)的名言“人是别人的狼”(homo homini lupus);^②他说,在原始状态中的人可以“随心所欲,可以任意做一切,并且针对谁都可以做”。然而,这种状态必须导致所有人的消灭,所以理性要求人们,每一个人必须和每一个人建立一个“合一盟约”(pactum unionis),这样就结束了原始状态。同时,每一个人放弃自己对于别人的自由权利,将这些权利让给第三者(统治者),而这个第三者就成了绝对的领导者:“国家的本质就是这种联结或屈服”;因为“人们自愿地联结在一起并彼此订立契约说:无论多数的人给谁代表所有人的权力,谁就获得所有人的服从——当这个事情发生时,国家就形成了”(所谓的 pactum subiectionis“屈服之约”)。合乎这种逻辑地,霍氏反对公教信仰,因为它“对于另一些人”(教宗和主教们)也要求服从:“因此,我在此赋予至高的国家权威一个权利:它可以决定,某些教导是否能够

① “欧洲传统的教导”指柏拉图、亚里士多德和西赛罗以来的传统;它强调人的“社会性”。——译者注

② 参见 Plautus 的戏剧 *Asinaria*(《母驴》),第 495 行。——译者注

与公民的服从并存同立,而如果一些教导不能与公民的服从并立,国家权威可以禁止其传播。”

在其《利维坦》(*Leviathan*)^①一书中,霍氏论述了他的国家理论,而这本书早就形成了君主绝对主义的大纲领(*Magna Charta*)。在纳粹主义的独裁专政时期里,德国的施密特(*Carl Schmitt*)曾“跨越了几个世纪”向霍氏(*Hobbes*)喊叫说:“*Non jam frustra doces, Thomas Hobbes*”(“你终于没有徒然提出你的教导,托马斯·霍布斯!”)他认为,《利维坦》是“自然生命力的重建和政治统一性的杰出象征”;它针对“中世纪的多元性,针对诸教会以及其他的权威的权利要求而提出了一个理性的、统一的权力——这个权力能够提供强有力的保护”。^②然而,比约十二世于1946年2月20日则提出这样的问题:国家难道已经堕落到这个地步:“它放弃了作法律保护者的原来使命,但最终成了旧约的利维坦(*Leviathan*)——它想统治一切,从而要占领一切”?^③

B) 卢梭(*Jean Jacques Rousseau, 1712—1778*年)曾带给法国革命许多理想和口号。他——类似于霍布斯——认为,人们为了避免原始状态的普遍混乱与不安而建立了国家契约:“因为没有一个人天然地就对于别人有统治权,而因为‘强权’并不能构成‘权利’——所以唯一的途径就是协商契约;因此,任何合法的权利都建立在契约之上。”当然,这就意味着,人的地位变了,因为公民的自由代替了自然的自由。卢梭说,在建立国家的契约中,所谓的 *volonté générale*(“共同意志”、“公意”)出现:它既不

① *leviathan*(利维坦,希伯来语 *liwijatan*)是迦南人(*Canaanites*)的传统神话中的“大海之龙”或“混沌之蛇”;“利维坦”在《旧约》中具有诗意的象征性,但不太重要,仅出现7次,6次是上主的对手,1次是上主的受造物;LXX和《新约》将 *leviathan* 译为 *drakon*(即英语的 *dragon*),见《默示录》(*Rev*)。——译者注

② 见 *C. Schmitt, Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*(《托马斯·霍布斯国家论中的利维坦》),Hamburg 1938年,132页。

③ 见比约十二世(*Pius XII*),1946年2月20日(UG 4104)。

是个人们的主观目标,又不是诸个别意志的总体,而是一个纯粹的道德意识,是“更完善的自我”;当人的欲望保持沉默时,这个“良善的自我”就会显示出来。卢梭思想的影响曾是巨大的。他不仅是法国革命的向导,而且还为西方形式的自由民主的发展有了重要的贡献。虽然霍布斯和卢梭提出的国家理论在历史上有了截然不同的影响,但两个体系都来自一个共同的根源:启蒙思想的个人主义。

第二节 根据基督宗教社会教导而论的国家的起源和意义

基督宗教社会教导关于国家的说法属于社会神学和社会哲学的领域。

1. 社会神学的解释:社会神学的解释可以用六个原则来描述:

A) 国家并不是“临在于人间的神”(Der Staat ist nicht der “präsente Gott”)。《圣经》强调,那些崇拜统治者的名词(“救世主”和“神的显现”Soter, Epiphanes)不属于君主,而是属于基督。皇帝并非是救世主或神的显现,而是基督:我们蒙受救恩的召唤,但这是通过“我们的救世主(Soter)基督耶稣的出现(Epiphanie)”(2 Tim 弟后 1:10)。基督信徒被劝告,不要“向”国王们祈祷,而是“为”他们祈祷,^①这也同时否定统治者们的神性:“这原是美好的,并在我们的救主天主面前是蒙受悦纳的”(1 Tim 弟前 2:3)。

B) “神权”(Theokratie)的国家论违背《圣经》。主的名言“恺撒的就应归还恺撒和天主的就应归还天主”(Mk 谷 12:17)并不是

^① 见 1 Tim 弟前 2:1—3:“首先,我劝导众人,要为一切人恳求、祈祷、转求和谢恩,并为众君王和一切有权位的人,为叫我们能以全心的虔敬和端庄,度宁静平安的生活。这原是美好的……”。——译者注

一种蔑视国家(“就给予它算了!”)的表现,也不是要求国家屈从于教会的统治权。原来,法利赛人(Pharisees)的问题^①是:“谁是对的,外邦人(他们崇拜国家和皇帝)或者奋锐党(他们将国家交给祭司团)?”基督的回答是一种“既非——又不是”的回答,它排除两者:国家崇拜和神权统治,也就是说,这个回答承认国家的独立性。

C) 国家拥有强制的权力,但它属于人类堕落的时代,也就是主第二次来临之前的时代。在上主的天国里,国家不会存在,正如来自自然律的制度——婚姻与私人财产——都不会存在。

D) 国家的强制权和惩罚权的起源(Ursprung der Zwangs- und Strafgewalt des Staates)是原罪,因为堕落的人类需要国家的秩序功能来面对犯法者和恶意的人:“因为长官为行善的人,不是可怕的;为行恶的人,才是可怕的。你愿意不怕掌权的吗?你行善罢!那就可由他得到称赞,因为他是天主的仆役,是为相帮你行善;你若作恶,你就该害怕,因为他不是无故带剑;他既是天主的仆役,就负责惩罚作恶的人”(Rom 罗 13:3—4)。

E) 虽然国家的强制权来自罪恶,但国家的起源并不是罪恶之王(撒殚),而是上主:“每人要服从上级有权柄的人,因为没有权柄不是从天主来的,所有的权柄都是由天主规定的。所以谁反抗权柄,就是反抗天主的规定”(Rom 罗 13:1—2)。

F) 虽然《圣经》承认国家的重要性和尊严,但它又很严肃地指出另一点:国家可能会“变质”而成为一个反对上主的力量。在最终的时期,“假先知”,“由地上来的兽”将会利用政治权力,使大家感到恐怖:“它给所有的人,无论大小贫富,自主的和为奴的,都在他们的右手上,或在他们的额上,打了一个印号;如此,除非有这印号的,就是有那兽的名字或它名字的数字的,谁也不能买,谁也不能卖”(Rev 默 13:16—17)。一切国家都有这样的实际可能性:它将成为一个偶像和崇拜的对象。《圣经》用“大嘴”的象征来形容

① 指 Mk 谷 12:14 的“该纳税不该纳?”——译者注

这种“国家偶像”(Rev 默 13:5)。^①

新教的社会教导(die evangelische Soziallehre)与公教的观点不同:它拒绝一种国家哲学并认为,自己仅仅是一种社会神学(Sozialtheologie)。因此,新教关于国家的说法在历史上都不太一致,内部也有很大的张力;这是因为一开始就有不同的出发点:路德关于“两国”的教导(Luthers Zwei-Reiche-Lehre)、加尔文那种“以基督为核心的统治”(Calvins Christokratie)、老路德派的统治理论(altlutherische Regimentenlehre)、保存秩序的理论(Lehre von den Erhaltungsordnungen)等等。今天的新教社会伦理学认为,路德(Luther)关于一国的君主是该国教会的最高领导(landesherrliches Kirchenregiment)的教导受了当时历史条件的影响,并在现代的世俗化社会中是“过时”的。然而,路德关于国家的教导对于我们的时代还提供两个重要的可取的观点:第一,国家被解释为“上主安排的保存秩序”(göttliche Erhaltungsordnung, 就是 Rom 罗 13:4 的“相帮你”);第二,国家的长上和领导者是“上主的管理人”(“Amtsleute Gottes”)和“上主的面具”(“Masken Gottes”, 路德语),通过他们,“隐藏的上主统治世界”;当然,新教的学者也注意到了,国家权威有可能放弃原来的使命(抵抗邪恶)并成为恶者的帮凶。

2. 社会哲学的解释:从社会哲学的角度来看,国家的根据是自然律,它服务于人间的福利,是一个民族的最高社会形式,而且国家是建立在法律和权柄之上。如果再进一步发挥这一句话的内容,基督宗教社会教导会指出如下的几点:

A) 人是不能全然靠一己之力来发挥“上主赋予他的全部潜能和潜力的”(QA《四十年》通谕 118)。另外,家庭(如果它不是自给自足的话)也不能提供一切人生需要和需求。人们还需要许多其他的组织和团体。因此,我们就面对着一大群(似乎不能数清

① 见原文:“又赐给了那兽一张说大话和亵圣的口”。——译者注

的)人际关系、家庭、家族、社区、企业、文化协会、诸制度等等——而这些众多关系都需要一种管理它们的法律、秩序和安全保障。为了完成这些任务需要一个最高的人间的社会组织——它依赖于法律和权柄,并且以最好的方式确保人间的福利:它是公益的最高联结点与最高的保卫者(als oberste Verklammerung und höchster Hüter des Gemeinwohls)。这种最高的社会组织(国家)应该提供总体上的条件,让个别的人、比较小的团体以及整个社会有了良好的发展。

因此,国家和社会不能完全分开,但它们是有所差别的。国家和社会的二元性(Dualismus von Staat und Gesellschaft)确保人的自由以及诸文化领域的发挥。这种二元性是防备集体的极权权力的(schützt vor der totalitären Macht des Kollektivs)。

B) 如果在某一个地区(比如说在一个新开发的居民地或殖民地)的居民中出现一个政治共识(politisches Zusammengehörigkeitsbewusstsein, 政治团结意识),那么这些人就会形成一种“神秘的集体”(“corpus mysticum”),即国家。然而,一个“一盘散沙的”、无秩序的群体并不构成一个“政治集体”(“corpus politicum”),因为它“在物质和精神上不是一个共同体”。^① 人们那种“团体意识”(Zusammengehörigkeitsbewusstsein, 英: consciousness of solidarity)是一种精神上的东西,而不是一个盲目的、生物学上的冲动,但是为了形成一个国家,人们并不需要先订立明文的契约。在这种意义上,国家也不是“人造的”,而是“自然的”。^② 这一点就表明基督宗教国家的哲学和霍布斯、卢梭等人的个人主义契约论之间的差异。16世纪诸伟大的西班牙神学家曾论述了基督宗教的政治思想,他们的思想有别于个人主义和启蒙思想家。

C) 国家是公益的最高保卫者;这个保卫者有一定的标准和前

① 见 Fr. Suarez, *De Legibus* III《论诸法律》;2章,n. 4。

② 见 Fr. de Vitoria, *De potestate civili*《论公民之权利》,Getino II, 179页。

提。某一个社会组织到底在什么时候可以达成“国家”的标准呢？这就取决于具体的社会、政治和经济条件。单独提出一个名字是不够的，某些“国家”可能“徒有虚名”。在古代的希腊中，城邦(*polis*)也许是十足的、名副其实的“国家”(State)。今天有人提问说：20世纪末的欧洲诸民族国家是否能够单独靠自己的力量而完成“公益最高的确保者”这个角色呢？这个问题有道理，因为这些国家因技术和世界政治的发展如此彼此需要互助，以至于更多地涉及到公益的、非常重要的任务不能够单独完成，只能够共同实现。

最关键的问题是，如果在欧洲想建立一个联邦制或一个共同体，那么将会有哪些精神的力量影响和塑造它呢？一个纯粹靠技术的欧洲没有前途。在欧洲的文化里，希腊、罗马、日尔曼、凯尔特和斯拉夫因素都通过基督信仰而被融合，形成一个有机的整体；这个欧洲文化的基础是重视个人的尊严以及人的决定自由和创造性。基督宗教也必须在将来的时期作为欧洲的灵魂而存在(*Das Christentum muss auch in Zukunft die Seele Europas bleiben*)。

D) 国民(即一国的公民)一方面是国家生活的载体，但另一方面也是“属下”(Untertanen)。由于人口的增加和密度加大，并由于日益密集的社会关系，在现代的大型国家中，“制度化”扩大了；结果，很多人认为，国家仅仅是一种“制度”和统治联系；他们不能够体会到另一个事实：国家是个体人格之间的团体(*Personenverband*)。基督宗教社会教导承认国家两方面的特性，但特别强调公民们的责任感。

E) 因为国家的基础是人的本性，国家最终的起源是自然的创造者，就是上主：“人的本性——或者更准确说：上主，自然的创造者——命令人们在国家里去生活”。^①

① 良十三世(Leo XIII),《日久》(*Diuturnum illud*)通谕,论社会权柄的来源。

第二章 国家的权柄(政权)

第一节 政府权力的自然律特征

1. 根据基督宗教的理解,国家的权柄自然地就属于国家,而且在“公民反对的情况下”^①也是这样的。如果没有一种统一的、指导一切事务走向公益的权威,那么国家就无法达到自己的目标,因为“个别人都追求各自的好处,但这又经常违背着公益”。^②

2. 因为国家是(人间)公益的最高保卫者,它的权柄(权力)必须是一致的、全面的、独立的和强制性的(einheitlich, umfassend, souverän und zwingend)。当然,如果认为,国家的独立性意味着一种内部和外部完全没有限度的——甚至权柄是不能限制的,这种观点就和基督信仰相违背。从基督信仰来看,不存在一个“完全封闭的”社会(除了地狱之外)。国家不应该陷入于一种不容忍的、不开放的“排他性”——这种排他性不承认上主、邻居或人性的尊严。

① 见 Fr. de Vitoria, *De potestate civili*(《论公民之权利》),Getino II, 179 页。

② 见 Fr. Suarez, *De Legibus* III(《论诸法律》),3 章,n. 4。

国家必须是“开放的”：向别人的生活、向小团体的内部生活是开放的，而向其他民族的生活权利也要有开放的态度。一个国家更需要对于那种跨越国籍的、由上主所给予的秩序保持开放的态度。

多少年以来，许多国家在道德信念方面处于一种很危险的迷惑状态。当然，某一种多元化是合情合理的，比如在外交、经济政策、社会政策方面。在这些领域中，社会上的诸集团和诸党派都会有不同的意见，因为这些差异并不会动摇关于基本的道德信念的共识。不过，如果一个国家不承认某些基本的道德价值，如果它仅仅满足于一种外在的、形式上的秩序，那么这种国家就注定要解体。

第二节 政权的掌握者

1. 人民原来掌握国家的权柄：根据基督信仰的理解，上主是一切权柄和权威的来源；因此，基督宗教的政治理论不会向国家权柄提出一些什么怀疑——比如像法国革命那种“平等”口号（*égalité-Parolen*）所包含的怀疑一样：那些平等主义者当时寻求的是一种“只有平等的弟兄，但没有父亲”的社会。有的人则说，基督信仰对于权威的基本肯定等于承认，基督宗教社会教导崇拜一种固执的、右派的保守主义，而其理想仅仅是那种“靠上主祝福的君主制度”（*auf dem Gottesgnadentum beruhende Monarchie*）。这种看法是错误的，因为在公教的国家论中，政治上的自由占有相当大的篇幅。就这一点，早期关于掌权者的教导也是一个证据。这个教导可以归纳在两个命题里：

A) 根据公教的观点——16世纪西班牙的伟大自然法思想家们特别明确论述了这个观点，国家的权柄原来处于民族的整体内，也就是说，它不是来自“个人”或没有团结的“群体”而是来自那种政治上合一的国家民族（*im politisch geeinten Staatsvolk*）。

B) 因为“通过群众”而执行政权是不太可能的，政权必须被

交给“某一个或某些人”，而由此出现不同的政治形式。^①因此，政府是从公民的整体而获得其权柄；因为，正如维托利亚(de Vitoria)所说，国家团体(“国民”)“并不是给国王另一种权柄，而是将自己的权柄交给国王”。^②巴内斯(Dominicus Banez)也同样指出，“国君所掌握的权柄来自国民本身……因此与宗教权柄有区别，因为宗教上的权柄，比如教宗的权柄，直接来自上帝，而诸国王的世俗权柄则直接来自国民整体……而圣托马斯(阿奎那)的学生们也都有这样的教导。因此，国王的权柄不比整个国民的权柄大，因为国民就将自己的权柄交给了国王。”^③这些神学家们又加上说，当国民将政权交给了国王后，政权在某种意义上还保留在国民内，因为国民就是权柄的根源。因此，如果国王变成一个独裁者，国民就有权利收回政权并废黜国王。比约十二世于1945年10月2日也肯定了这个基本上民主的、重视自由的想法。他指出，“杰出的基督宗教思想家在任何时代都肯定了”这个观点。

2. 反对国民掌握政权的考虑：吉尔克(Otto von Gierke)曾批评16世纪的西班牙神学家们，说他们“是宗教改革最热忱的对头……曾利用一切精神武器来建立国家和政权的纯粹世俗性理论”。^④温德尔班德(Wilhelm Windelband)还加上说，这些人取消了国家“的更高权威，并且他们废除了国家的形而上学根基”^⑤。实际上，公教的政治理论很清楚地将自然的秩序和超自然的秩序分开，同时也保护人的自由权利不遭任何“准宗教的、神秘的国家主义”或政权的侵害。另外，西班牙那些杰出的神学思想家的观

① 见 Fr. de Vitoria, 前引书, 183 页。

② 见前引书, 187 页。

③ 见 D. Banez, *Scholastica Commentaria in II. II.* (《对 II - II 的注解》), Duaci 1915 年, Bd. III, 524 页。

④ 见 O. v. Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (《J. Althusius 和诸自然律政治理论的发展》), Breslau 1913 年, 65 页。

⑤ 见 W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (《哲学教程》), Tübingen 1935 年, 359 页。

点与启蒙思想中的“契约理论”有区别,因为根据基督宗教的理解,政权并不来自人们的任意规定和协议,而来自于自然律:“正如我们说,国民的权柄来自上主并且植根在自然律之中,我们也同样必须说,国王的权柄也是如此的”——国王的权柄最终也是“上主的化工”,而不是“人造的”(Francisco de Vitoria)。^①

几十年前,一些人(其中最有名的是海因利希·施洛尔斯[Heinrich Schrörs])声称说,西班牙神学家们关于政权的教导后来受到良十三世的谴责,他说,国王们的权柄“直接”(而不是“间接”)来自上主。然而,这个说法没有道理。教宗良十三世仅仅谴责了卢梭。在有关的文献中,他根本没有用“直接”或“间接”这些词。

3. 政府形式的历史变化:从上面所说的可以得出这样的结论:基督宗教的政治教导并不局限于某一个特定的国家形式或政府形式。当然,每一个具体的政府形式都必须为公益服务,必须接受公益的原则。在很大的程度上,历史的条件决定,在某种时代和某种环境中应该考虑到哪一个国家形式更好。对于现代的人们来说,最符合他们生活感受的似乎是民主的形式,但虽然如此,在另一些国家形式之中(比如在君主制里),也能够过一个符合人的尊严的生活。当然,如果歪曲民主的原则,使它成为一个乌托邦式的、准宗教式的弥赛亚主义,这也会有灾难性的后果。人们应该冷静地使用民主的原则。就这个问题而言,教宗良十三世的劝告还是很有道理的:“如果所讨论的是纯粹的政治问题,比如最好的宪法或国家的管理形式,人们也可以有不同的意见,仍然不会违背道德原则。因此,不应该谴责那些在这方面有不同意见的人们,更不应该控告他们说,他们已经违背了信仰或说其信仰是不可靠的——这种误解也曾发生过,但我们为此感到遗憾。”^②

由于各种极权的意识形态——法西斯主义、纳粹主义和俄罗

^① 见 Fr. de Vitoria 前引书,187 页。

^② 见良十三世(Leo XIII),《天主的永久安排》(*Immortale Dei*) 通谕;参见 GS《现代》,43、75、92。

斯的极权主义——带来了许多可怕的经验,教会趋向于越来越清楚地和强烈地肯定了民主的宪政国家。这个发展从比约十二世(Pius XII)在二战期间所做的讲演中就能够看到。1963年的《和平于世》(*Pacem in terris*)与梵二的《现代》(*Gaudium et spes*, 1965年)充分肯定民主制度。基本的原则是:个体人格始终是“一切社会组织的根基、载体和目的”(GS《现代》25,1;参见26,3;63,1),而教会近来所发表的文献都明确肯定法制国家和保护自由的宪法(参见PT《和平于世》60—79;GS《现代》31,3;73—75)。保禄六世(Paulus VI)的《八十周年》(*Octogesima adveniens*, 1971年)以及后来的《社会事务关怀》(*Sollicitudo rei socialis*, 1987年)、《百年》(*Centesimus annus*, 1991年)都谈论教会与民主的关系。虽然教会的社会教导“并不用自己的权威来肯定某种现有的结构或提供一个现成的模式,但教会也不只会提出一些普遍的原则而已”(OA《八十周年》42)。比如,教会对民主的态度就表明这句话的具体意思:《八十周年》提及“对于平等对待和参与决定的权利”,说这是“人的尊严的表现”(OA 22)。由此得出的结论是:“所提到的要求——对平等和参与的要求——指向民主社会的某种形式。在我们面前陈列着好几个模式;一些模式已经过考验或实现,但没有一个使人感到十全十美。因此,人们在理论和经验之间仍然寻找一条路”(OA 24)。这就给出一个清楚的方向:虽然存在不同的可能性(不同的民主制度),但人们应该追求的肯定是民主的秩序。

在这一切原则中也能找到“历史上的局限性原则”,也就是说,在选择政治形式方面“必须考虑到某个民族目前的情况和处境——这些皆因地而异,因时而异”(PT《和平于世》68;参见GS《现代》31,3;74,6)。这种条件性的说法注意到历史道路上的阻碍,就是实现民主的阻碍,但它并不放弃最终的目标。某些“发展中国家”不想建立民主制度或在“过渡时期”中创造一些“发展阶段中的独裁制”,但他们不能从教会的文献中为此寻求合法化的根据。若望·保禄二世(Johannes Paulus II)的《社会事务的关怀》

(*Sollicitudo rei socialis*)和《百年》(*Centesimus annus*)完全排除这些借口与“合法化”的尝试。他认为,对于民主的缺乏就是贫穷的主要根源之一。因此,他针对某些国家说,“它们需要改革一些不义的结构,特别是自己的政治制度;他们必须用众人的民主参与制度来代替腐败的、独裁的和极权的政府体制”;这就意味着“一切公民对于公共生活的参与”、“法律保障”、“人权被重视,被支持”;这一切都是“‘每一个人 and 全人类’的发展的必然前提和保障”(SRS《社会事务关怀》44)。

这是《百年》(*Centesimus annus*)的结论:“教会重视民主制度,如果这个制度能够确保公民对于政治决定的参与;在民主制度中,臣民有机会选择和批评自己的政府,而在需要的时候也能够用和平的方式来取代一个政府。因此,教会不能赞同那些封闭政府权力的做法——他们出于特殊的利益或而夺取政权”(CA《百年》46)。

不过,不是一切自称“民主”的制度都符合这个标准。“真正的民主”需要“法制国家和一种正确的人生观”。因此,教会并不能赞同这样的说法:“不可知论和怀疑论的相对主义是符合民主的哲学态度”(CA 46)。“对于真理的接受才能够充分体现出自由的价值。如果世界中没有真理,那么自由也就没有基础,而人们被暴露于欲望的压力,被暴露于各种公开的或隐藏的操作中”(CA 46)。教会肯定的那种“真正的”民主需要“人权”的基础,而这些人权应该是超越实证论的(*überpositiv*)、超越国家的(*vorstaatlich*)和不可转让的、内在的。因此“诸民族必须明确承认这些人权,并这样为民主奠定一个可信的和可靠的基础”(CA 47)。

第三节 政权的权利和义务

对于国家目的(*Staatsziel*)的描述就规定政权的任务范围(立法、管理和司法)。国家的目的是为了比较小的生活团体和个人提

供良好的发展条件。政权的主要任务包括:对于在外保护国家(以及一种诚实的、公平的外交政策);在内部建立和确保法律秩序(说具体一点就是宪法、经济法律、民法、刑法等等);公道的管理和司法;确保公益和福利——这里必须强调,不仅仅物质的福利应该受到经济政策和社会政策的支持,非物质的福利(*immaterielle Wohlfahrt*)也必须受到重视(这就包括:实现社会正义、施行具有道德价值的国民教育、高尚的文化和科学知识、优良的卫生制度、确保良心自由和宗教自由);在今天,恐怖主义者威胁着诸国的安全;他们狂热地反对“统治者的制度”,不顾一切地想实现一种“新社会”的意识形态。然而,说“不要这样!”是容易的,但说“应该那样!”就难多了。

下面要讨论三个重要的政治伦理问题——它们今天是热门话题:国家的征税权、判死刑的权利以及战争的权利。

1. 征税的权利:关于征税的权利,基督宗教社会教导提出三个原则:

A) 国家拥有征税权的思想基础是公益。如果公民们没有一定的牺牲志愿(*Opferbereitschaft*),就不可能实现公益。现代社会那种密集的关系网络意味着国家需要很大的资金;另外,在工业时代初期阶段,社会和政治的发展经常处于危机当中,所以国家政府更需要金钱,超过以前的时代。就税务的最高限度曾有很多理论:有人说,《圣经》中的“什一税”是唯一的公平的税务比率;另一些人说,意大利第一次大战以前的14%税收“似乎是无节制的”(魏美史[Arthur Vermeersch SJ]语);^①另一个说法是,税收不应该超过国民生产总值的25%(Colin Clark)。^②这一切说法都可以反驳和讨论,因为我们无法先天地决定税收的最高限额。根据社会正义的原则来说,公益

① 魏美史(Arthur Vermeersch), SJ, 1858—1936年,曾长期在罗马 Gregoriana 大学教书,是一位很有影响的伦理学家。——译者注

② Colin Clark 是一位澳大利亚的经济学家。——译者注

的具体需要决定着税收的高低。但是,人们必须注意到高税率的后果。那种取消一切企业利润的过高税收^①会导致经济的瘫痪、资金的缺乏,而外国的投资者也不会进来。另外,过高的税务也导致道德败坏(Demoralisierung),因为人们会作假或撒谎(逃税、偷税)。

B) 必须按照公民的能力去分配税务。分配正义(iustitia distributiva, verteilende Gerechtigkeit)的原则要求这样的做法:征税对象(Steuerobjekt,收入、财产等)的价值越高,那么税率就根据比例可以提高很多;但是不应该因此影响企业家的主动性。经验告诉我们,在现代经济的复杂市场条件中,通过税收而实现分配正义的原则确实很难。一方面,不能用同样的税收方法来面对不同的社会阶层;比如,征不动产和工资的税很容易,但征企业家的税难。另一方面,人们用“税收转移”的方式来避免某些税务。税是否被转移这个问题取决于立法者,但也受市场趋势的影响。当然,立法者有时候希望某些税务被转移到消费者身上,比如烟草税。但是,对于另一些税不是这样的,比如收入税、紧急援助、福利补贴等。在这种情况下,税务理论家们和税务政策的任务是:洞察具体的情况并尽量纠正所出现的问题。

C) 税法在良心上有约束力。人们的“税道德”(Steuermoral)已经逐渐下降;这是因为税务有时候太高,税务是匿名的,纳税后看不到明确的回报,税的转移过程很复杂,而且很多人接受一种“最低限度的道德”(Grenzmoral)。^②有人甚至说,逃税的现象是如此普遍,以至于一个人不逃税就没有竞争能力。针对这种态度,基督宗教社会教导强调,纳税是良心上的义务:“凡人应得的,你们要付清;该给谁完粮,就完粮;该给谁纳税,就纳税;该敬畏的,就敬畏;该尊敬的,就尊敬。”(Rom 罗 13:7)有的神学家曾说,税法的规

① 原文: konfiskatorische Steuern(“充公式的税收”)。——译者注

② Grenzmoral (marginal morality)指一种还被容忍的,但不高尚的自私态度。如果很多人仅仅完成最低限度的任务,有时候还“犯小罪”、“偷小税”,那么整个道德水平必须下降。——译者注

定大概只是一些受惩罚的(Pönalgesetze)行为,但在良心上法律没有约束力的。这个观点是不能成立的。如果一个人偷那些从购物者获得的消费税,他也必须作出赔偿。如果逃一些该纳的税,而第三者因此受损或因此要纳更多税,也有赔偿的义务。如果公民们认为,税法必须纠正,他们应该用民主的方式进行税务改革,但“逃税”不是一个好办法。另外,公民们应该考虑到这一点:政府的税率高是因为政府的诸任务很紧迫,而如果政府的税收不高,一种“通货膨胀的政策”就很难避免。然而,通货的快速膨胀对于公益更有害。因此,梵蒂冈第二届大会议正当地称逃税为“奸猾取巧”(德语: Betrug, 英语: fraud and cheating, 见 GS《现代》30)的行为。

2. 判以死刑的权利

“政权有权利,通过合法有效的审判来处死一个罪犯”这个原则在欧洲思想史上一直到启蒙时代似乎都没有引起太多争论^①——如果不谈一些教父和瓦尔登泽派(Waldenser)^②的主张。关于死刑的讨论今天却很激烈。一部分人热切地拒绝死刑并认为,决定一个人的生存这个权利唯独属于上主,任何人间的权威或机构都不可能拥有这个权利。而且,没有一个法官有权利来决定,一个人的罪责是否是“要求死亡”的罪责(todeswürdige Schuld, a guilt deserving of death)。这些人强调,人们的犯法行为经常来自社会环境的影响,所以良好的社会政策就是最好的刑事政策。他们指出,死刑是中世纪那种体刑和死刑制度的遗产,但它本身违背现代的人文精神;而且,仅仅考虑到误判死刑的可能性,就应该让人们拒绝死刑。他们也说,“死刑能吓阻人做坏事”这个观点早

① 托马斯·阿奎那关于这个问题的详细讨论,见《神学大全》S. th. II. II., 64 (De homicidio“论杀人”)。——译者注

② Waldenses 是 12 世纪末在法国南部出现的“福音派”;他们想完全按照福音的劝告而生活,因此(根据《玛窦福音》山中圣训)拒绝发誓、拒绝战争、暴力、杀人和死刑,后来也反对为死人的祈祷、弥撒、什一税和大赦等。他们于 1550 年前后与新教结合,因此失去了自己的大部分特征。——译者注

已经因经验而被证明是错误的。另外，“无期徒刑”的措施就完全能够有效地保护社会不再遭受某一个犯人的危害。

另一些人则认为，在现代社会中还是需要死刑。他们说，《圣经》和神学传统很明确说，国家权威拥有“审判者之剑”。通过死刑，上主所建立的神圣秩序以明确和有效的方式获得承认和恢复——犯人以最严重的形式侵害了这个神圣的秩序。他们也说，取消死刑对于监狱中的卫兵们来说是一种危险，因为如果犯人杀死卫兵也许能够逃脱；即使他又被捕受审，他的惩罚也不比以前大，只是无期徒刑。据说，一些犯人在面对死刑和最后的时刻时表现忏悔，但长期生活在监狱中仅仅是一种精神折磨，并不会导致心灵的“治疗”。

就国家政权的“剑权”(Schwertrecht)问题，基督宗教社会教导提出三个原则：

A) 国家(并且唯独国家)拥有权利——以惩罚严重的犯罪行为——审判并处人以死刑。《圣经》有这样的话：“凡流入血的，他的血也要为人所流”(Gen 创 9:6)。国家政权“不是无故带剑。他既是天主的仆役，就负责惩罚作恶的人”(Rom 罗 13:4)。在历史中的教会教导曾经拒绝了“报仇”原则，但它又承认了国家政权的“剑权”。教宗英诺森三世(Innocens III, 1198—1216年)曾要求瓦尔登泽人(Waldenses)接受如下的条文：“我们承认，如果国家政权宣布某人的死刑，它不犯重罪；其前提是，这个惩罚不是出于仇恨或任意的判断，但这个审判必须经过谨慎的考虑。”教宗比约十二世在1952年9月13日说，公共权威有权利“去夺取某一受审判者的生命作为一种补赎，如果他的犯罪行为表明，他已经失去了生命的权利”。^①

B) 承认国家的“剑权”意味着承认诸至高人间价值的不可侵犯性，特别是人的生命。通过死刑，上主建立的秩序被肯定为“有效的”(als “mächtig” erwiesen)，而对于我们这个时代也是如此的。死

^① 见比约十二世(Pius XII), 1952年9月13日(UG 2280)。

刑是国家的一种“自我保卫”行为(ein Akt staatlicher Notwehr)。死刑的合理性的最终根据还是这一点:没有别的办法去保卫公益。

C) 国家拥有宣判死刑的权利并不意味着,国家不能放弃施行该权利。国家是否能够放弃施行死刑这个问题取决于具体的社会条件,也就是说取决于公益的具体需要。因为现代的国家一般都具有强有力的治安警察和安全的监狱,所以放弃施行死刑的理由相对比较多,超过以前(比如中世纪)的理由。然而,应该考虑到,危险的凶手有时候还靠他们的帮凶,或通过绑架等手段从监狱中被释放并继续作坏事。

3. 战争与和平

公教神学关于战争的传统教导本来是一种“和平的教导”。

A) 正义战争的传统教导:就中世纪关于战争与和平的教导而言,最有影响的总结是《格拉提安纲令》(Decretum Gratiani, 1139—1142年)。在这里能够看到,教会如何面对了《旧约》中的战争伦理。这个文献就引用有关的《旧约》章节,又罗列教父们和教宗们的各种说法。这个文献也让人感到,奥古斯丁(Augustinus)的思想对于战争与和平的教导有多么深远的影响。格拉提安(Gratian)引用奥古斯丁的话:“如果基督信仰认为,一切战争是罪恶,那么当那些军人提出问题^①时,《福音书》肯定会告诉他们:‘抛弃你们的武器,不要当兵!’;然而,他们获得的回答是:‘不要对任何人施暴或行诈,对于你们的工资要知足。’”^②

对于格拉提安(Gratian)来说,就“正义战争”的问题,最关键的^③说法是圣奥古斯丁的话:那些“惩罚不义的行为”的战争算为正义的。正如死刑,这种战争最终是“不得以的自卫”(Notwehr)。

① 见 Lk 路 3:14:“军人也问他说:‘我们该作什么呢?’他向他们说:‘不要勒索人,也不要敲诈;对你们的粮饷应当知足!’”——译者注

② 见 *Decretum Gratiani* (《格拉提安的纲令》, Venedig 1615, Pars II, Causa XXIII, qu. 1. 2. “Paratus”, pag. 1209.

③ 见同上,前引书, Causa XXIII, qu. 2. c. 2 “Dominus noster”, pag. 1208.

阿奎那曾接受了格拉提安(Gratian)的战争伦理并加以系统化。他说,一个“正义的战争”要有三方面的前提。第一,只有正当的国家权威可以宣战,也就是说,私人战争或国内某些集团之间的战争都不能允许。第二,需要有一种正当的理由,就是对手的不正义行动。第三,必须以正当的(正义的)态度作战,也就是说,必须有“支持善者,阻碍恶者”的意向。^① 圣奥古斯丁早就说过:“在战争中,狂热的破坏、残酷的复仇、好斗并不求和好的心态、猛烈的反击、权力欲等等,都是有罪的,应该受批评。”阿奎那说,如果一个人以这种态度作战,他犯重罪,虽然战争的开始原来是出于一种正义的理由。^②

后来几世纪的神学家们都接受了阿奎那的三个理由——这就证明他成了一个重要的权威。神学家们也明确指出,如果为了“扩大自己的王国”或“为了君主的荣耀”(指帝国主义的侵略战争)而

① 原文:S. th. II—II, 40, 1: Utrum bellare semper sit peccatum: ... Respondeo dicendum, quod ad hoc quod aliquod bellum sit iustum, tria requiruntur. Primo quidem, auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere; quia potest ius suum in iudicio superioris prosequi. Similiter etiam quia convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam ... Secundo, requiritur causa iusta: ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit in libro Quaest. [in Heptat., Lib. VI, qu. 10, Iosue]: Iusta bella solent definiri quae ulciscuntur iniurias; si gens vel civitas plectenda est quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniuriam ablatum est. Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta; quae scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus ...

② 见 Thomas Aquinas, S. th. II—II(《神学大全》), 40, 1. c. (原文:Unde Augustinus, in libro de Verbis Dom. [De civ. Dei, Lib. XX, cap 12]: “Apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt quae non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coereantur et boni sublevantur.” Potest autem contingere quod etiam si sit legitima auctoritas indicentis bellum et causa iusta, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus, in libro contra Faust.: “Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur.”

作战,那就是犯罪行为。^①

维托利亚(Fr. de Vitoria)曾说,一个人若为了自己成名而滥用公民们的财产和血肉,就不是“国王”,而是“暴君”了。^②

当然,历代的神学家也意识到了,古代战争很多次——或常常——是对于基督信仰这种和平的福音的可怕侵害。因此,他们曾多次引用了奥古斯丁在其《上主之城》一书中的一个小故事(奥古斯丁又从西塞罗(Cicero)引用了它):^③有一次,人们逮捕了一个海盗,把他带到亚历山大大帝(Alexander)面前。“亚历山大问他,为什么他危害整个地区的安全、到处抢劫别人的东西。那个海盗以顽固而自豪的口气回答说:‘我的理由和你的理由是一样的——但你所占领的是整个世界。不过,因为我仅仅有一条小船,人们叫我海盗。你呢,你有一个庞大的船队,还有许多民族;所以你被称为皇帝。除此之外,我们两个人之间没有什么差别,只是我不得已地掠夺财物,但你的掠夺是出于不知足的贪欲’。最后,亚历山大死了,并且与他所占有的一切被扔到地狱里。”^④15世纪的佛罗伦萨总主教安当(Antoninus)曾这样写:“谁能够罗列诸战争所带来的一切邪恶呢!对敌人和朋友的不断抢夺、那么多的强奸、不忠、侮辱和欺骗!”^⑤巴托罗美(Bartholomé de las Casas)曾这样描述了美洲16世纪的诸殖民战争:“掠夺、侮辱、逮捕掳掠、残害人、消灭几个民族,使那些渴望和平的外邦人认为,基督信仰和基督的宗教是可恶的”。^⑥战

① 参见 Fr. de Vitoria, *Relectio “De jure belli”*(《再论“战争之法”》), Getino II, 398; L. Molina, *De Justitia et Jure*(《论正义与法律》), Tr. II, disp., 102, n. 2。

② 见 Fr. de Vitoria, *Relectio “De jure belli”*, 前引书, 399页。

③ 见 Cicero, *De re publica*(《论国家》), Lib. 3., Augustinus, *De Civitate Dei*(《上主之城》), Lib. 4. C. 4 (CSEL 40, 1, 167)。

④ 见 Antonin v. Florenz, *Summa theologica moralis*(《伦理神学大全》), Pars II, Tit. 1, c 12, 3。

⑤ 见同上,前引书, Pars II, Tit. 7, c. 7, 3。

⑥ 见 B. de las Casas (1484—1566年), *Disputa o Controversia con G. de Sepulveda, Resp. ad obj.*, 4, 100页。(Bartholome de las Casas曾主张用和平的方式向南美的印第安人传教,曾多次强调原住民的尊严。——译者注)

争是一个邪恶的、可怕的现象,而传教的教导并不想加以合理化,而想控制和阻止战争。费史(Jörg Fisch)曾提出证明,中世纪的各种和平条约都包含了“罪责、补赎、宽恕”的概念,而人们用“宽恕”及“和好”的言辞来表达这些想法。在近代中,“取缔”、“遗忘”或“赦免”代替了这些传统的说辞。^① 罗格(Heinrich Rogge)曾说,战争是“一种习惯性的集体战争,人类和另一些社会运动(!)都有这种习惯”,^②但基督信仰的教导并不会赞同这种精神。克劳塞维茨(Carl Ph. G. von Clausewitz)当时也同样持有错误的观点:他认为,具有高教育水平的现代民族之间的战争“远远不如以前的战争残酷,也没有那么大的破坏性”。^③ 战争本身就有一种倾向:不顾一切的、残酷的暴行。人类离上主越“远”,战争的形式也就越残酷。

B) 原子弹时代中的和平与战争:核武器和化学武器的军备越来越大。虽然只有少数的专家知道这方面的细节,但大家都明白:到现在人类的储备的武器在数量和杀伤力方面都是不可思议的。专家们说,一个普通的原子弹会在沙漠中打一个巨大的凹穴:深90米,直径1000米。原子弹的压力波、热波和强烈的辐射造成一个恐怖的破灭的悲剧:无数的人会因烧伤、器官撕毁和辐射伤害而遭受残酷的伤痛和死亡。一个中型的原子弹的压力波在10公

① 见 J. Fisch, *Krieg und Frieden im Friedensvertrag. Eine universalgeschichtliche Studie über Grundlagen und Formelemente des Friedensschlusses* (《和平条约中的战争与和平》), Stuttgart 1981 年。

② 见 H. Rogge, *Nationale Friedenspolitik* (《全国的和平政策》), Berlin 1934, 537 页。

③ 见 C. v. Clausewitz, *Vom Kriege* (《战争论》), Berlin, Leipzig, 1915, (原版 1832—34 年), 4 页;列宁(Lenin)曾劝他的干部,要“认真学习”《战争论》。(Clausewitz 克劳塞维茨,1780—1831 年,普鲁士将军,1792 年入军队,后在法国和俄罗斯参加战争;他的《战争论》说,“战争只是政治的延续”,这句话本来强调,战争需要有政治的背景,战争本身不能是目的。他又主张“total war”[“全面战争”],就是说:可以攻击对手的土地、财物和公民;俄罗斯共产主义的战争论在很大程度上来自他的《战争论》,包括“帝国主义战争”等术语。第一次和第二次世界大战之间,许多人阅读克氏的著作,受其思想的影响。——译者注)

里以内会破坏一切；与此不同，中子弹的压力波和热射没有那么大，但它的中子辐射更大；1公里以内的人们都会遭受痛苦的死亡——也许要和死亡搏斗一天或一个星期。

因为越来越多的国家都拥有核武器，危险越来越大。除一种经过仔细谋略的攻击之外，误解或不理性的行动也都可能导致核战争的爆发。如果再想到那些没有良心的暴君也会掌握核武器——在历史上都一次又一次出现了这些暴君——人们只会感到恐怖。“只要堆集适当的材料，那么人性内的邪恶成份就不可避免地会占据它，会前进、捣蛋”，这是心理学家 C. G. Jung 的话。^①

核武器的武库表明一种基本的政治、经济 and 世界观上的分裂，但同时也表明，道德的秩序都被动摇了。教宗若望·保禄二世 (Johannes Paulus II) 曾于 1979 年在爱尔兰说过：和平是遵守“伦理原则”的结果。^② 在 1981 年的“世界和平日”上，教宗曾包罗万象地描述了对于道德秩序的侵犯：强者压迫弱小的民族。它们在政治、经济和金融上控制它们。某一个阶级或政党夺取政权并压迫其他的人。恐怖分子暗杀别人，使大家感到不安。某些大众媒介企图在感情和心理上让所有的人都有同样的感受和思想。教宗进一步说，战争来自侵略、意识上的帝国主义，通过经济上的剥削和各种各样的不义行为。^③ 这一切都创造民族与民族之间的不信任：它们彼此害怕。因此，军备上的竞赛也不会结束。

C) 三个可以争论的命题

在和平与战争的争论方面，一些人最近提出了一些无济于事

① 见 C. G. Jung, *Mensch und Seele* (《人与灵魂》), Freiburg i. Br. 1971 年, 255 页。

② 见 Johannes Paulus II, 1979 年 9 月 29 日在爱尔兰 Drogheda 的发言, 见 *Dienst am Frieden. Stellungnahmen der Päpste, des II. Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode* (《为和平服务》), Bonn 1980 年, 212—216, 214 页。

③ 见 *Amtsblatt der Erzdiözese Köln*, Nr. 18, 21 等, 1981 年 1 月 15 日。

的做法。

第一：如果不冷静地(sachlich,客观地)寻找这些难题的解决,但仅仅惹起人们的激情,就对建立和平没有贡献。比如一些哗众取宠的标语和口号是这些：“无论要付出什么代价,都要有和平!(Friede um jeden Preis!)”“破坏那些破坏你们的事!(Macht kaputt, was euch kaputtmacht!)”“创造和平,不要武器!(Frieden schaffen ohne Waffen!)”“单面裁军!(Einseitig abrüsten!)”^①

教宗保禄六世(Paulus VI)曾于1967年12月8日说过：“华丽的空话和大话不可能构成和平的基础。也许有的人喜欢听大话,因为这些话针对着人们的诚实渴望,但遗憾的是,这些空话也经常隐藏着另一个事实:就是说话的人根本没有和平的精神或意向,甚至还会有颠覆性的企图或党派思想”。教宗提醒人们注意到那种“纯粹策略性的和平主义,它就像麻醉药一样来迷惑对手,并消除人心中的正义感、责任感和牺牲的精神。”^②

第二：对“山中圣训”(Mt 玛 5—7 章)的误解不会帮助我们缔造和平。耶稣的“山中圣训”当时就让很多人“感到惊奇”(Mt 玛 7:28)。当我们今天听到耶稣的话,我们也应该感到“感动”：“不要抵抗恶人;而且,若有人掌击你的右颊,你把另一面也转给他……你们当爱你们的仇人,当为迫害你们的人祈祷。”(Mt 玛 5:39, 44)

基督徒的爱“是含忍的,……不求己益,不动怒,不图谋恶事”(1 Cor 格前 13:4—5)。这种爱不图谋报仇,但它想——为了和好的缘故——放弃自己的权利,准备忍耐不义。每一位基督徒都应该怀有这个精神,而且也可以劝别人接受这个精神。因此,梅茨(Johann Baptist Metz)曾说,基督徒们“不可以劝一个被打一侧面

^① 这些口号在1950—1980年代的冷战时期都比较普遍,在德国地区的学生游行中能够听到。——译者注

^② 见保禄六世(Paulus VI),1967年12月8日的讲演,见《Dienst am Frieden》(《为和平服务》),前引书,83—88, 85, 87页。

颊的人：‘你也应该把另一面也转给他’。”^①但我就不能赞同梅茨这种说法。

“应当和好”与“应当放弃报复”这个劝勉不仅仅针对个别的基督徒，但也针对诸国家。圣奥古斯丁(Augustinus)曾指出，“残暴的报仇”和“不愿和好的态度”是有罪的，即使在战争中也是有罪的。^②因此，在某些条件下，一个国家也应当为了保持和平放弃某些权利。

然而，耶稣对于“和好”和“放弃报复”的劝勉并不意味着，任何法律和秩序都被取消了。个别的人或一个国家能够放弃某一个个别的权利，但始终不能放弃法律、正义和真理本身，不能让不义和谎言吞没法律和真理。当一个差役给了耶稣一个耳光时，耶稣没有转给他另一面，但问他：“你为什么打我？”(Jn 若 18:23)另一次，他“用绳索做了一条鞭子”并将商人从圣殿驱逐(Jn 若 2:15)。这些行动也并不违背了“山中圣训”的道理。

政权(国家的权力)通过法律秩序能够确保人们的共同生活，而且，政权“是由天主规定的……它不是无故带剑；他既是天主的仆役，就负责惩罚作恶的人”(Rom 罗 13:1.4)。政府有义务去保卫公民的生命和自由，使之免受不义侵略者的攻击。“山中圣训”并不禁止这一点。比如，如果在第二次大战时已经存在一个以色列国，如果纳粹党的军队威胁了这个国家，那么犹太人的士兵们就可以(而且必须)保卫自己妻子和儿女的生命。

第三：如果一些革命性的运动提倡用暴力，对和平也是没有好处的。几十年以来，某些革命运动的“类似战争的暴行”越来越多，特别是在近东、爱尔兰、拉丁美洲和非洲(Africa)。虽然没有爆发一个新的世界战争，但地区性的小战争非常多，所以在 1945—

^① 见 J. B. Metz, *Laudatio auf Ernesto Cardenal* (《对 Ernesto Cardenal 的称赞》), in: *Hinweise für Öffentlichkeitsarbeit*, hg. v. Bundesministerium der Verteidigung, 1981 年 1 月 12 日; 12 页。

^② 见 Augustinus, *Contra Faustum*, lib. 22. c. 74.

1980 年间只有 60 天的时间没有战争。^①

传统的教导说：国家以内的集团或运动（比如某些城市或省）不可以宣战，^②而这个教导也是为追求和平而设；然而，人们曾多次忽略这些教导。

D) 十个指导原则

第一个原则：战争不是“解决国际争论的适当手段”。祖国的“名誉”或“荣耀”也并非构成正义的战争理由。^③下面这几个说法都违背基督信仰的和平教导：认为，战争是“活出自由和雄心”，认为，战争是“一个原始手段，它促进发展并扫除成长上的阻碍”；^④战争是一种“奇怪的三面的合一”，它是盲目憎恨、偶然巧遇和政治谋略的结合，然而“在其中没有任何别的限制，只有双方的影响力”。^⑤

第二个原则：和平“不在于战争的有无”。更好说，和平是上主所给予的秩序的结果；“人们必须通过不断追求更完美的正义而实现这个秩序”；更进一步：和平是“爱的成果，而爱还会超越正义的贡献”（GS《现代》78）。这种和平观需要人们意识的改变，而人们意识的改变将会改进客观的条件。这确实可能的；近代历史提供一些很有趣的例子：巫婆狂热、奴隶制和殖民统治都是这样取缔的。

意识改变的道路必须是具体的。这里有一些提示：

人们必须从童年时期就亲身体验到并学习与别人和好，缔造和平，追求均衡公平，宽恕——在家庭、在玩耍、在体育中等等。世

① 见 *Le Monde entre deux Eres, Überlegungen über Krieg und Frieden in der gegenwärtigen Zeit* (法国 Justice et Paix 委员会编著)，1980 年 2 月 20 日，2 页。

② 见 L. Molina, *De Justitia et Jure* (《论正义与法律》)，Tr. II, disp., 100, n. 14, Fr. Suarez, *tract. de Caritate* (《论仁爱》)，III, 13, sect. 2. n. 2。

③ 见比约十二世 (Pius XII)，1944 年 12 月 24 日 (UG 3495) 和 1948 年 12 月 24 日 (UG 4150)。

④ 见 H. Stegemann, *Der Krieg. Sein Wesen und seine Wandlung*. I (《战争的本质和变化》)，Stuttgart, Berlin 1939 年，3 页。

⑤ 见 C. v. Clausewitz, *Vom Kriege* (《战争论》)，前引书，4、20 页。

界上的“大和平”就是从家里的“小和平”而开始的。

我们必须说“和平的语言”。语言和画图对于社会舆论的影响很大,所以话语和画图也会培养重视和平的心怀。历史告诉我们,演讲家的唆使和憎恨宣传(Hetze und Hasspropaganda)曾多次让一个民族陷入战争。教宗若望·保禄二世(Johannes Paulus II)在其1978年12月8日的讲演中提醒人们防备“语言来的迷诱”。如果一些人仅仅用“权力关系、各集团之间的矛盾、阶级斗争、和‘谁是朋友、谁是敌人’的模式”,那么他们会促进人们之间的憎恨。^①

建立人间的和平意识就应该弃绝任何形式的暴力和恐怖行动。暴力和恐怖创造战争意识。恐怖主义不是一个新的现象。在19世纪下半叶,恐怖主义是一个很大的力量,曾威胁了各国的秩序:俄罗斯沙皇亚历山大(Alexander II, 1818—1881年)、意大利的翁贝托(Umberto, 1844—1900年)、葡萄牙王查理(Charles, 1863—1908年)、奥地利女皇伊丽莎白(Elizabeth, 1837—1898年)、两名西班牙总理和一个法国总理等人曾被暗杀,成了恐怖主义的遭难者和牺牲品。俄罗斯的无政府论者巴枯宁(Bakunin)^②和聂沙也夫(Netshajev)曾于1869年出版了一个《革命要理》(*Revolutionärer Katechismus*),其中写道:“革命者是一个完全奉献自己的人。他对于国家保持无情的反对态度,同时也无情地反对社会的整个文明阶级;当然,他也不能期待别人对他的同情。他必须向社会宣战,这是一个‘你死我活’的战争,或明或暗的战争,没有终结,也没有和好的战争。革命者必须面对折磨拷打。”^③

① 见若望·保禄二世(Johannes Paulus II),见 *Dienst am Frieden*(《为和平服务》),前引书,186—194页;191页。

② 巴枯宁(Bakunin, 1814—1876年)是俄国的无政府主义者,一度支持马克思主义,后又反对马克思主义。——译者注

③ 见 Th. Schieder, *Propyläengeschichte Europas. Staatensystem als Vormacht der Welt, 1848 bis 1918*(《欧洲史·国家体系》), Frankfurt, Berlin, Wien, 1977年, 206页。

在人间应该有一种普遍的和平意识,但这种意识的前提是:一切民族对于“存在、自由、独立、自己文化和真正发展”^①的权利都获得重视,而人们能够在各处克服饥饿与穷困。

第三个原则:某些价值“必须绝对地重视和确保……这是上主规定的和平秩序的命令”。如果一个国家攻击这些价值,这就等于是“对于上主尊威的侵犯”。这些价值“在人间社会如此重要,所以在面对不正义的攻击者时去保护它们完全是合情合理的”。^② 这些价值不是某些领土上的要求或次要的东西,而是人民最高的生活价值:生存的权利、正义、良心自由和宗教自由。

第四个原则:如果一个民族袭击另一个民族,并(由于一些独裁性的意识形态)被剥夺其最高的价值(生命权、良心自由、宗教自由的权利等),那么根据“万民大家庭的团结”这个原则来说,别的民族不可以保持“无情的中立性”来“袖手旁观”,但他们必须前来协助那个受威胁的民族。^③ 这里要提醒的方法是“制裁”的措施。

第五个原则:“人经常表明,自己还是一个软弱的、志向多变的、甚至恶劣的人,因此,遗憾的是,人们还会需要保卫性的武器。”^④ 梵蒂冈第二届大公会议也说过:“如果存在着战争的危险,如果没有一个国际性的、拥有足够力量的权威,如果和平解决问题的方法失效,那么必须承认,一个政府有自卫的权利,这是道德上允许的”(GS《现代》79)。

为了一个意识形态(“主义”)而战是否是合法的、正义的战争呢?教会认为那是对于和平的严重威胁。比如,列宁曾说:“从我

① 见若望·保禄二世(Johannes Paulus II),1979年6月7日在德国集中营 Birkenau 的讲演,见 *Dienst am Frieden*(《为和平服务》),前引书,208—212,211页。

② 见比约十二世(Pius XII),1948年12月24日(UG 4152, 4154),1953年10月3日,1953年10月19日。

③ 见比约十二世,1948年12月24日(UG 4152)。

④ 见保禄六世(Paulus VI),1965年10月4日在 New York 联合国大会的讲演;见 *Dienst am Frieden*(《为和平服务》),前引书,52—59页,57页。

们这方面说,战争是合法的与正义的”,因为作战是“为了解放诸别的民族脱免有产阶级的控制”。如果学生和小孩子就必须学习国防和军事方面的东西(这个做法也是根源于列宁),对于和平情怀与和平教育也没有好处。列宁曾说,一个共产主义的母亲要对自己儿子说:“你快要长大,人家就要给你枪。你要接受它并好好学习一切军事方面的事”。列宁说,放下武器是“完全错误的”,因为社会主义者“永远不能反对革命战争……”。^①

第六个原则:虽然很多人认为,累积许多武器是“最有效的措施”来“确保诸民族之间的某种和平”,但军事竞赛仍然对人类来说是一个非常严重的危险。再说,军事竞赛需要巨大的资金,所以它对于穷人来说也是一个巨大的损害(见GS《现代》81)。因此,教宗若望二十三世(Johannes XXIII)曾要求“停止各方的军备竞赛;另外还应该同时减少双方^②在各国已有的军备;应该禁止核武器;最终,让所有的政府签达成协议,用有效的监督进行裁军“(PT《和平于世》112)。

虽然有了这些劝告和提醒,但军事竞赛并没有停止。所有的国家政府都谈论和平,但同时增强他们的军备。教宗若望·保禄二世(Johannes Paulus II)于1980年6月2日在巴黎的联合国教科文组织(UNESCO)大会上说,“不久以前,人们还说,核武器是吓阻战争的措施,可以预防更大规模战争的爆发,而这一点也许是对的”。不过,教宗进一步说:“我们应该问:将来也会这样吗?核武器,无论是什么类型的核武器,一年比一年更高明精致,而越来越多的国家拥有它们。这样,我们怎么知道,人们在国防或区域性的冲突中不会使用核武器呢?这种情况很可能会突破限度,不可避免地会导致巨大的——人类无可想象的,但也绝不能赞同的——毁灭?”^③所谓的“恐怖的平衡点”(Gleichgewicht des Schreckens)和所谓的“危机

① 见 W. I. Lenin, *Ausgewählte Werke* (《列宁选集》),前引书,876、881页。

② 指冷战时期的“东”和“西”双方。——译者注

③ 见若望·保禄二世(Johannes Paulus II),1980年6月2日在 UNESCO 的讲演,见 *Dienst am Frieden* (《为和平服务》),前引书,240—243页。

的稳定性”(Krisenstabilität)都是不可靠的。

第七个原则:虽然全面的裁军目前似乎是不可能的,但人们必须尽可能通过国际协议一步一步地在各方面同时减少军备和武库。比克勒(Herwig Büchele)认为,“同步的并均衡的裁军”是不可能的,所以他建议“单边的裁军”。虽然,一个袭击国家还应该受到惩罚。因此,单面的裁军也不能排除核战的“最坏可能性”。仍然有很多不能解决的难题。^① 最终的目标应该是排除“首次袭击”——首次的袭击也会消灭几百万人的生命。“各方面要裁军”的要求和“自我保卫的必要”这两个要求之间存在着一种张力。人们应该意识到并接受这个张力。经验告诉我们,如果侵略者认为,袭击的风险不大,他就会攻击弱小者。第二次世界大战的爆发是这样,而苏联对于阿富汗的袭击也是这样。人们可以提出这种假设性的问题:如果在1930年代各国的军备比较均衡,第二次大战的爆发(以及几百万人的死亡)能否排除?教会毫不懈怠地用自己的道德权威来建立全面的世界和平。教会恳求各政府,必须表明追求和平的意志——各方面同步的裁军应该是这种意向的具体表现。当然,教会不能强迫各国政府。

第八个原则:在确保和平的问题方面,基督徒们也许“在良心上怀着同样的谨慎态度”,但仍然坚持不同的立场(GS《现代》43)。

这些难题包括“军队现代化”和“军备出口”等问题。第二次梵蒂冈大公会议曾说过,“在这种情况下,任何人都不可说,教会的权威完全肯定和支持自己的意见。人们始终必须在开放的对话中共同澄清这些问题;其中,他们应该保持对于对方的爱慕,又要谋求公共的利益”(GS 43)。仅仅指责那些不接受单方裁军的人,也是不应该的。如果说,军人和当兵的人本身就缺乏道德理智,也是违背梵蒂冈第二届大公会议:“以士兵的身份为祖国服务的人们应

^① 见 H. Büchele, Bergpredigt und Gewaltfreiheit, in: *Stimmen der Zeit* 199 (1981年), 638 页下。

该认为,自己是民族安全和自由的仆役。正当地完成这个任务就等于对于和平的真正贡献。”(GS 79)不过,由于现代战争的复杂情况,一些基督徒会相信“出于良心的敦促,自己必须拒绝当兵”。国家政府应该在法律上承认这种(来自道德理由的)“拒绝服兵役”(sittlich begründete Kriegsdienstverweigerung),因为国家应该承认人们的良心自由(Gewissensfreiheit)(见 GS 79)。

第九个原则:现代战争会是一种利用技术的 ABC(核、生物、化学武器)的战争,所以它会带来“巨大的和不可控制的毁灭”,会远远超过“正当保卫的界限”;因此,人们必须用一种“全然的新态度”来面对战争的问题。所以,梵蒂冈第二届大公会议宣布“近代几位教宗所说的,对全面战争^①的谴责”：“任何战争行动,如果它不分辨地寻求整个城市、地区及其居民的毁灭,是对于上主的犯罪,也是对人性的犯罪;人们必须坚决地、明确地反对它。”(GS 80)教宗保禄六世(Paulus VI)曾在 1978 年 5 月 24 日针对联合国的裁军会议说过:“战争与和平的问题就今天来说必须以新的观念来谈论。原则并没有变:一个国家不可以袭击另一个国家,这个原则在昨天和今天是一样的。”如果一个战争的目标是“毁灭广大地区或整个城市”,那是“违背上主和对人类的犯罪”(见 GS 80)。但是,今天的战争拥有一些可怕的措施,而这些措施“将会无限的增加战争的恐怖和战争的罪恶”。^② 这一点不仅是指“中子弹”,而是指的一切 ABC(核、生物、化学)武器。

许多人特别反对中子弹。他们说,中子弹本身是可怕的,而它将会大量促进军事竞赛。一些人辩护说,利用中子弹可以有一定

① totaler Krieg(“全面战争”、“总体战争”)是一个可怕的概念;指为了获得胜利而付出一切代价,也要全面地袭击或占领对手的一切(土地、无辜的居民、财产、自然环境等)。这个概念来自克劳斯维茨(Clauswitz),对于列宁(Lenin)与希特勒(Hitler)的思想曾发挥了巨大的影响。——译者注

② 见保禄六世(Paulus VI),1878 年 5 月 24 日的讲演,见 *Dienst am Frieden*(《为和平服务》),前引书,177—178 页。

的限度,或可以仅仅针对特定的目标(比如可以针对一群逼近的坦克车)。然而,这种想法也很危险,因为如果肯定中子弹,就会肯定全面的核武战争!

另一些人说,带有核弹的 SS 20 火箭和 4 万坦克车^①也很可怕。他们又说,中子弹不是袭击的武器,只是保卫性的武器。对于那些拥有许多坦克车的国家,这个武器会有“吓阻”的作用,能够预防战争。

由此,一些人提出这样的问题:面对着目前的威胁,^②一个国家是否可以拥有一些 ABC(核、生、化)武器,为了保持“恐吓的均衡”,也就是说,为了预防袭击性的战争?虽然——根据以上的考虑——不能否定一个国家有这种权利,但这个情况是没有长久前途的。因为“虽然这种‘可怕的均衡’还能够在这段时间有了预防的作用,但如果认为,军事竞赛可以无限地继续,也不会引起灾难,那将是一个悲哀的幻想”。^③在这种悲惨情况中找到出路,真需要全世界各国的合作。这里就要提出第十个原则。

第十个原则:应该建立“一种大家都承认的世界权威”,它“应该掌握有效的权力来确保一切人的安全、正义和人们的权利”(GS 82)。这种“普遍的公共权力”必须通过“万民的协商”而建立(就是说,不是通过强制而建立)。它的权威必须“在世界各地都有效”(PT《和平于世》138)。

不过,应该承认的是,如果这个世界权威采取措施来对付一个相当大的侵略性的国家,这些措施将会有“类似战争的特征”。人

① “SS 20 导弹和 4 万坦克车”指冷战晚期(1970 年代或 1980 年代)的苏联军队。——译者注

② 见 P. Gosztony, *Die Rote Armee. Geschichte und Aufbau der sowjetischen Streitkräfte seit 1917* (《红军。苏联军队 1917 年以来的历史和军队的建设》), Wien 1980 年。这本书强调,苏联军队曾作战十次(大多是袭击战争),而在这个过程中,扩军的规模非常大。——1939 年 9 月 17 日,苏联军袭击了波兰,占据了波兰东部。

③ 见保禄六世(Paulus VI),1978 年 5 月 24 日的讲演,同上,前引书,178 页。

类一直会遭受暴力和战争的威胁。在堕落的人类中不会有各方面很理想的条件,但这就意味着,我们必须尽力为和平工作……

第四节 政府权力的限度和人民的抵抗权

1. 政府权力的限度:神定的法律和自然律都为政权提出某些严格的限制,特别是在人格尊严和在婚姻与家庭的秩序方面,政权不能超出这些更高的法律的范围。个人的尊严和婚姻、家庭的秩序是不可侵犯的。在大多的国家中,“宪法”就规定政权的限度和政权的局限性,比如良心的自由、说话的自由、聚会和结社的自由、选择职业的自由、私人财产的保障等等一般都是宪法中的规定。因为在现代的社会中,不同信仰和不同世界观的人会生活在一起,所以“宽容的问题”不仅仅在宗教方面很重要,在教育、文化、科学等领域中也非常重要。基督宗教社会教导肯定一个基本的原则:不可以强迫一个人放弃自己的信念;所在基督宗教的社会教导在政治和社会上都提倡宽容。比如,就多元化的社会而言,如果让国家(政府)自己通过其官员们进行教育的话,那么在宗教和世界观方面不可避免会发生一些“强迫”(Vergewaltigungen)。虽然如此,赫佩斯(Georg Heppes)认为,国家有权利“在自己的领域中进行教育”。然而,他又说,这些教育措施必须符合“真、善、美、崇高者和圣者”,而人们会很惊奇的提出这样的问题:在多元化社会中,国家到底用什么标准来决定,什么是“真、善、美、崇高和神圣”呢?^①这些人会说,教育和知识会超越一切宗教信仰和世界观,似乎只是空中楼阁——不过,这个信念只不过是国家自由主义(Nationalliberalismus)的一种早已过时的观点而已。

^① 见 G. Heppes, *Die Grenzen des Elternrechtes* (《父母权利的限度》), Darmstadt 1955 年,101 页。(德国的 Hitler 希特勒曾进行了大量的“国家教育”和“爱国教育”,就大量利用了“真、善、美、圣”等言辞,使只为某种意识形态服务,“美化”所谓“日尔曼民族”并“丑化”别人等。——译者注)

另外,就今天的情况而言,威胁着宽容的似乎不是国家,而是社会中的某些潮流和趋势——它们认为,所谓的“价值中立的”、实证主义的科学是最高的准绳,而这种科学主义对于整个人生在各个领域都是有约束力的。他们似乎认为,一个承认哲学真理或宗教真理的人不应该在大学中教书。不用说,每一个科学和知识的领域都需要一些哲学基础(比如认识论方面的基础),但那些人的口号(比如“信仰来的主观性和局限性”等口号)都是诽谤人的口号。

除此之外,一些说,只有个别的人应该享受宽容的权利,但团体或团体的机构就不能享有它;因此,他们不容忍教会幼儿园或教会医院中的宗教活动。然而,在一个多元化的社会中,一个团体也应当有权利活出自己的信仰,并且要有权利来创办一些符合该信仰的机构(Tendenzbetriebe,有某种意向的机构)。

2. 抵抗的权利:虽然《圣经》说,国家的权利(政权)是“上主所规定的”,但每一个国家和每一个政府都还会分享一切受造物的局限性——人间的事都不是十全十美的。就每一个法规或政府的措施,人们都会提出某些批评,而这些批评或多或少也会有点道理。然而,令人感到恐怖的不是国家或政府的一些小问题,而是另一个经验:诸国家和政府本身有可能成为“犯法的独裁”(verbrecherische Tyrannei)。自从亚里士多德以来,人们分辨两种“独裁者”:第一,篡位者(Usurpator)或侵略者(Invasor)——他非法地夺取政权,但是后来也许正当地执政。第二,“堕落的君主”(tyrannus regiminis)——他也许以正当的方式获得了政权,但后来利用政权来损坏公益,比如他镇压人的良心(不让他们说实话)、在国内进行暗杀、在国外挑衅战争、无恶不作等等。就今天而言,这一般不是一个单独的独裁者,而是一些“运动”、一些“组织”;它们用恐怖和威胁来建立一个独裁制度。每一个有良心的公民都会因独裁制度感到痛苦,而且不仅是当他自己受损时,而是因为他看到别人(甚至他国的人)因自己国家政府而受损失。在这种情况下

中,基督宗教社会教导提出两种态度:

A) 消极抵抗:抵抗的最简单方式是消极的抵抗——它无疑在道德上是允许的。比如,人们不必须完成犯罪性的命令,但可以违背这些命令而行事。比如(用历史的真实例子),一个人可以拒绝“枪毙犹太人的孩子”这个命令,并准备为这种拒绝承担后果。人们也许会处于这样的情况:要么作一个英雄,要么参与犯罪行为,似乎没有第三个选择。然而,消极抵抗在政治上的成功取决于人们的素质:如果大多的人都不合作,那么政府就必须改变错误的规定。现代这些极权的独裁制度都利用很巧妙的宣传和警察的全面监督,所以消极的抵抗仅仅在个别的地方出现,而且也不会是很果断的,所以它最终可能没有效果。

B) 积极抵抗:因此,人们就会想到“积极抵抗”来对付一个独裁者的政治制度。这方面有两种方式:

第一:公开反对(öffentlicher Protest)政府的犯罪措施。比如,德国闵斯特(Münster)教区的枢机主教加伦(Galen)^①勇敢地采取这个抵抗方式。另外,德国的主教们于1943年10月发表的牧函用“十个诫命”来批评当时政府的犯罪行为:“人间的任何权柄都不可以伤害或夺取无辜者的生命。无论谁攻击无辜者的生命,谁就攻击上主本身。杀害无辜者本身是邪恶的行为,虽然一些人说,这是为了公益:杀害无辜的人、不能抵抗的弱智者、精神病患者、患绝症的人、受致命伤者、基因有问题的或残疾婴儿、无辜的俘虏、不带武器的战俘、来自别的民族的人,都是邪恶的行为。”

第二:上面这种形式不会构成太多的争论,但第二个“积极抵抗”的形式就不一样:积极推翻犯罪的政府。包尔森(Friedrich Paulsen)曾于1899年说,“国家极权主义的观点基本上是对的”,

^① 加伦(Clemens August Galen),1878—1946年,Münster的主教,曾多次反对希特勒和纳粹党,在1941年公开反对纳粹党对于教会的压迫和无辜人的处死,引起人们注意。——译者注

因为“政权不能因个别人的权利而受限制，而国家的目的也不仅仅是法律的目的”。因此，用暴力来改变政府的形式就永远“不能作为一种权利”。如果说，抵抗或革命是一种权利，那么这就无非是说，“个人是独立的，而国家被否定”。因此，革命“在任何条件下都是不正义的”。然而，这还不排除这样的可能性：革命“在某些条件下可能是历史必然的，在道德上也有合理性”。用“勇敢的行动”来克服一个犯法的君主，这“无疑在道德上是可能的并且有贡献的”。但前提是这样的：“没有别的方法来保存民族和民族的生命需要”。^①

基督宗教社会教导认为，在道德和法律之间确实有差别，但两者之间没有矛盾。“公益”是国家和政府的最高准则，但“公益”既是道德上的观念，又是法律上的观念。在这个意义上，托马斯·阿奎那说，当一个政府破坏公益时，用强有力的方式来对付这个政府并不是“暴乱”；更好说，独裁者自己是“暴乱者”，因为他违背了公益。^②

就人民对于犯罪政府的抵抗，公教的政治伦理曾经提出了如下的原则：

(A) 首先，人们必须清楚知道，政府确实是一种“犯罪—独裁的”、“完全腐败的”政府；而且，更高级的权威（比如联合国）也无法协助；另一个前提是：人们通过推翻政府所追求的新环境是符合公益的。因此，必须排除这样的情况：一些政治上没有经验的人让国家陷入完全的混乱状态，“革命者”也许建立一种比先前的独裁更加独裁的制度。

^① 见 F. Paulsen, *System der Ethik II* (《伦理体系》), Berlin 1921 年(原版 1899 年), 585 页。

^② 见 Thomas Aquinas, S. th. II - II 42, 2 (《神学大全》, 原文: Peccatum autem seditionis primo quidem et principaliter pertinet ad eos qui seditionem procurant, qui gravissime peccant. Secundo autem, ad eos qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune. Illi vero qui bonum commune defendunt, eis resistentes, non sunt dicendi seditiosi: sicut nec illi qui se defendunt dicuntur rixosi ...)

(B) 所使用的暴力不可以超过推翻政权需要的暴力。而且,首先得利用一切其他的(符合宪法的)办法。另外,起义者必须尽量保护现代社会所需要的复杂设备。必须尽量保持公共秩序和公共安全。如果不注意到这些——如托马斯所说^①——国民由于革命的影响所遭受的损失会超过先前因独裁政府受的压迫。因此,人们更应该选择“逐渐的发展”,而不应当选择“革命”。如果针对的情况不是“政治革命”,而是“社会革命”,更应该选择发展。《人类进步》(Populorum progressio)通谕曾指出:“任何革命带来新的不义、创造新的折磨、再一次打破社会的平衡点——除非是这样的情况:一个暴政明确地并长期地、严重地侵犯个人的基本权利并对公益造成严重损失”(PP《人类进步》31)。

(C) 推翻暴政的暴力行动必须是“依据公共权威,而不可以是依靠私人的要求”。^②如果说每一个人都有杀害独裁者的权利,那么——正如托马斯所说的——国民经常会因暗杀失去自己的良好统治者,但也许不能逃脱独裁制度。因此,暴力行动应该来自那些能够正当地代表人民的人。在以前的时代,政治伦理学家们常常注意那些所谓“间接封建权威们”(indirekte feudale Gewalt-en)。^③在今天应该强调“国会”中的权威(如果独裁者还没有完全取消国会的权威性)。不过,一些具有影响力的协会组织(如工会

① 见 Thomas Aquinas, S. th. II - II, 42, 2《神学大全》,原文:… dicendum quod regimen tyrannicum non est iustum: quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum, in III Polit. Et in VIII Ethic. Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis; nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen quod multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit. Hoc enim tyrannicum est: cum sit ordinatum ad bonum proprium praesidentis cum multitudinis nocumento.

② 见 Thomas Aquinas, *De Regimine Principum*(《论诸君主的政治》),原文:non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum.

③ 指诸侯或(也许能够当皇帝的)公爵。——译者注

总会等)的成功率也许高一些。不过,有时候一个密谋集团(Verschwörung)受大多国民的支持——这也并不是不可能的事。这样,密谋集团的行动将会发动政变。^①

(D) 最后,任何起义必须具备一个相当合理的成功率。如果一个起义不会成功,那么独裁者的忿恨更加剧烈,深化人们遭受的镇压。如果任何推翻行动都没有成功的希望,人们必须忍受独裁的制度并“求助于上主,他是万王之王”。^② 第二次梵蒂冈大公会议的说法比较谨慎:“如果公民们‘受政权的压迫——如果政府超越自己的范围——那么他们不应该拒绝政府的命令,如果这些规定符合公益的客观需要。不过,公民们拥有权利去保卫自己和别人的权利免遭政府的滥用,但同时必须遵守自然律和福音所给予的界限。”(GS《现代》74)显而易见,“革命的神学”或“解放神学”这些标语所讨论的问题并不是什么新的话题。不过,令人感到遗憾的是,“革命神学”和“解放神学”的某些代表们认为,社会条件的改变就等于是“福音的到来”(Evangelisierung)。这样,他们用纯粹属于现世的概念来理解基督所赐给的救恩,对福音就是一种限制和过于狭窄的解释。

如果人们很清楚地辨别“国家”和“社会”这两个观念,那么对于政权的滥用是一种强有力的防备。如果“国家”和“社会”之间的差异和界线变得很隐约不清,如果某些政治和经济集团认为,自己就是国家的公益,那么在这样的情况下,国家不再是公益的负责人,而为少数派和某些特殊集团以独裁的方式来滥用国家的权柄。

如果一些现世的弥赛亚主义(innerweltliche Heilsverheissungen)获得政权并到处宣传“阶级斗争”和“革命”,对于世界和平是更有害的。对于暴行的肯定也是列宁的遗产。他曾说:“无论谁承认阶级斗争,谁就必须接受内战”。内战仅仅是“阶级斗争的自

① 作者在此可能指纳粹党与1940年代的“密谋”。——译者注

② 见 Thomas Aquinas, *De Regimine Principum*(《论诸君主的政治》)。

然发展和激化”。“如果否定内战或忘记内战,这就等于陷入于最极端的机会主义”。^①

今天甚至有的基督徒作家也不考虑到这一点:革命性的暴行将会促进一种“战争精神”,同时会威胁人间的和平。比如,吉拉底(Giulio Girardi)——他曾在罗马的慈幼会大学(Salesianer-Universität)任教——说,“出于爱而被迫杀人是可怕的”,但是如果“没有别的道路”,“求助于暴力”的办法也是允许的。^②

当卡德纳尔(Ernesto Cardenal)获得了德国书商协会的和平奖时,梅茨(Johann Baptist Metz)也替这位司铎作辩护,说他站“在强行抵抗这一边(auf die Seite des Gewaltwiderstandes)”是正当的。一方面,爱神与爱人的合一是“不可分解的”,但有时候,“反对暴行”也许是“隐藏的懦弱”,因为这也许是某种“机会主义的表现”;因此,“爱的面孔”不是完全没有暴力的,但在某些条件下,爱也会接受另一个面孔——“暴行的森严面孔,就是爱的失望的表现,但这都是被迫的,并不是自己寻求的”。^③

萨尔瓦多(El Salvador,原意:“救世主”)的主教团在1981年发表了一个牧函,其中以动人的话肯定和平,反对暴行。他们一方面反对“右派的无神论”——它剥削人们——另一方面反对左派革命者对于福音的歪曲。他们说,暴行是“权力欲和统治欲的毒果”。暴行的后果是“毁灭和饥饿”。^④如果说:“从左边枪毙人是好的,从右边枪毙人是恶的”(或反过来),那都违背着基督的精神。

① 见 W. I. Lenin, *Ausgewählte Werke* (《列宁选集》),前引书,877页。

② 见 G. Girardi, *Revolutionäre Gewalt aus christlicher Verantwortung* (《来自基督徒的责任感的暴行》),Mainz 1971年,66—67页。

③ 见 J. B. Metz, *Laudatio auf Ernesto Cardenal* (《颂扬卡德纳尔》),前引书,12页。(Ernesto Cardenal生于1925年,是一位Nicaragua[尼加拉瓜]司铎和诗人,在尼国、墨西哥、美国受教育,在其著作中拥护穷人的权利、反对资本主义和帝国主义。——译者注)

④ 见 *Docta* Nr. 56, Jan-Feb. 1981年(西班牙语原文),*La Documentation Catholique*, 1981年7月5日,656—663页(法文)。

第三章 对于国家的道德责任

基督宗教社会教导认为,国家是上主所规定的制度,而人对于这个制度有道德责任。在现代社会中,对于国家的道德责任必须有双方面的表现;积极方面:完成公民的具体使命和责任;消极方面:拒绝那种认为“国家只是某些集团的玩具”的态度。

第一节 完成公民的义务

1. 今天的人们经常说,现代人一方面更肯定自己对于家庭的责任,但另一方面很少回应整个社会对于个人的要求。因此,出现了一种“对于整个社会需要的不关心”以及“德国人的逐渐脱政治化”(“fortschreitende Entpolitisierung des deutschen Menschen”)。虽然这个判断是“一概而论的”,但是许多人确实忽略他们对于国家的责任。

2. 在现代社会中可以看到两种公民任务:

A) 人们最多和最切身地体会到的是所谓的“臣民的义务”(比如纳税的义务、服兵役的义务等等)。很遗憾的是,国家越来越成为一个“提出要求和分配财物”的国家。

B) 现代公民的任务不仅仅是“听命”，也需要在政治上的创造性参与(politisches Mitgestalten)。在民主制度中，一切人都要为公益而负责任；在社区、县、省和全国范围之内。这里应该提醒的是“自由选举的权利和义务”(GS《现代》75)、对于自治(Selbstverwaltung,自我管理)的参与以及批评和监督的权利(das Recht der Kritik und Kontrolle),比如“公共舆论”。

第二节 利益集团和公益

1. 利益集团的意义：社会中的各种利益集团本来是“突然冒出来的”，也就是说，在宪法中没有关于它们的规定。这些利益集团的成员有了类似的经济利益，而为了确保和促进这些经济利益，就会对每一个集团施加压力，也就是说，集团对于舆论、对诸政党、对国会、政府、管理体制和司法机构(以及对于敌对的集团)施加压力、发挥影响力。换言之，这些利益集团(pressure groups)愿意在社会中获得权力，掌握影响力，虽然当下的宪法或经济法律并不肯定(或规定)这种权力地位。利益集团和“诸政党”的差别是：诸政党要代表整个国民的利益(至少根据它们的理想是这样的)，而利益集团仅代表一部分人的利益。

西方世界所有的工业国家的共同特点就是这些集团的扩展。在西德的社会中，诸企业协会、诸工会、绿党等集团特别明显，而人们曾经称德为“诸协会、诸教会、诸县和诸市共和国的联盟(Bund der vereinigten Verbände, Kirchen, Kreis-und Stadtrepublik-en)”；这就是一种“诸集团的市场”，有“诸集团之间的贸易”，也有一些“协会的公爵小国”，而且某些“小国”要求“选帝侯(Kurwürde)”的权利。^①人们曾提出“国家的消亡”的问题，又讨论“间接权柄的恢

^① 见 Th. Eschenburg, *Herrschaft der Verbände?* (《诸协会的统治?》), Stuttgart 1955年, 49, 64, 87页。

复”或“自由民主国家的典型原则和制度的歪曲”等等。

据说,政党(die politischen Parteien)特别遭受利益集团的攻击。那些“压力团体”(pressure groups,比如工会)愿意让自己的代表加入某个政党,而这一点也并不难,因为协会的人都投这些代表的票,而协会的代表人物经常也是专家,所以党派也很重视他们。结果是,诸协会和诸党的关系错综复杂——人们称之为诸党派“染上了协会之七颜八色”。这方面,利益集团所提供的钱、投票金、服务或财物对诸党派都有一定的影响力。

另外,诸利益集团似乎又影响了国会、政府和管理体制。有人说,在国会和政府所在地附近就有很多集团的办公室;这样,诸集团掌握了立法的前阶段并似乎剥夺了国会的权力。人们说,现代的法律只是“诸利益集团的停火条约”。

另一些抱怨者说,诸利益集团已经很成功地派送了自己的人到政府各部门和管理机构。它们也影响着立法的过程,因为他们资助那些对他们有利的法律评论的出版。

2. 利益集团的道德责任:基督宗教社会教导认为,国家的公益必须凌驾于诸协会的利益之上。基督宗教社会教导要求协会干部们注意到他们的道德责任。如下的考虑是基督宗教社会教导的基础:

A) 从某种角度来看,利益集团的形成表现出,现代的人很需要保护,因为现代的人面对着越来越扩大化的国家权柄:“在国家内以及在国家政府旁边存在着众多的宗教团体、经济团体、社会团体以及诸政治党派——它们不断彼此搏斗、彼此抗衡——但如果这些团体不存在,我们将多么无力地依赖于国家的摆布!”^①另外,诸协会对于政治和经济要求和规定所做的“预先考虑”和“预先形成”(Vorfilterung und Vorformung)也并不仅仅是一个负面的因

^① 见 H. Peters, *Die Gewaltentrennung in moderner Sicht* (《从现代的角度看政治权力的分立》), Köln, Opladen 1954年, 32页。

素。另外,某些利益集团也形成了一些自我管理的模式,这一点也很好。比如,诸企业家协会和诸工会不仅仅在谈判工资标准方面有贡献,但劳资的协定也逐渐涉及到工作时间的问題,所以国家不需要规定这些。用这种办法,更有可能采取一些很有意义的调整、过渡措施、甚至一些实验,而如果靠国家的立法制度——它不那么灵活——这些调整也许是不太可能的。

B) 有的国家也用宪法规定来管理诸利益集团与国会(和政府)的正当关系,比如法国、比利时、卢森堡、荷兰和意大利都创立了所谓的“经济委员会”(Wirtschaftsräte)。不过,人们似乎无法完全整合(融纳)所有的协会;因此,布理夫斯(Goetz Briefs)不无理由地说,多元化的时代没有“经济和社会的独立结构原则或操作原则”。因此,《四十年》(*Quadragesimo anno*)通谕所提出的“工作团体的秩序”(“leistungsgemeinschaftliche Ordnung”)——《慈母与导师》(*Mater et Magistra*)也论及这个秩序——获得了新的意义,就是说:诸集团应该成为“社会机体的良好肢体”,它们可以被称为社会的“自然设施”。

C) 诸利益集团是否能够融入现代工业社会,这一点就取决于诸集团的领导人。在前几个世纪里,人们为诸多职业和行会提出了一些来自基督信仰的理想或职业道德,就是所谓的“君主榜样文学”(Fürstenspiegel)、“工匠榜样文学”(Handwerkerspiegel)、“农夫榜样文学”(Bauernspiegel)、“商人榜样文学”(Kaufmannsspiegel)。① 就今天的情况而言,这些可信的榜样镜像(glaubwürdige Leitbilder)——比如工人、企业家、国会代表和协会干部的好榜

① 从古代柏拉图以来,“Fürstenspiegel”(mirror-image of the ideal king, speculum regum,“照镜子文学”、“反省自己文学”、“榜样文学”)的文学作品描述一个良好的国王的表现或批评一些不好的行为;奥古斯丁第一次用“镜子”这个词(*Speculum de scriptura sacra*)。13世纪以来,各种“镜子文学”(Spiegelliteratur)作品非常流行;这些作品描述人们的罪行,有道德教育作用,为工人、农民、修道人或贵族提供理想和鼓励。——译者注

样——似乎都缺少。说到协会干部，他必须具备这样的态度：他应该承认，在提出个别利益时，整个国民的公益在理论和实践中都是最高的原则。

第四章 国家与教会

第一节 国家和教会的差异与独立性

1. “上主让两种权威照顾人类：教会和世俗权威。他让教会管理诸灵性事务，让世俗权威管理诸现世事务。两个权威在各自的范围中都是最高的权威；两个权威也都有它们的限度——这些界限来自其自有本性或其直接的对象。”^①从根源、目标和形式来看，国家和教会不一样。国家这个制度是属于自然律的，但教会属于超自然的世界：“当神圣的救世主讲道并宣布了诸诫命时，他就开始建立教会的神奥殿宇；当他在十字架上受光荣时，他完成了教会的建立；当他将自己的圣神——以有形的方式——派遣给诸门徒时，他就对众人启示和呈现出教会的奥体。”^②国家的目标是促进现世的公益，教会的目标是人们的超自然救恩（das

^① 见良十三世(Leo XIII)，《天主的永久安排》(*Immortale Dei*)通谕。

^② 见比约十二世(Pius XII)，《奥体》(*Mystici Corporis*)通谕 26 (AAS 35, 1943年, 204)。

übernatürliche Heil der Menschen)。国家宪法和形式都受历史变化的影响。然而,对教会来说,上主的法律规定了圣统制的形式(die hierarchische Verfassung)。

2. 在各自的范围内,教会和国家是独立的。它们并不隶属于对方;国家不凌驾于教会之上,而教会也不凌驾于国家之上。教会“通过上主的仁慈安排,在自身内和通过自己拥有着一切需要的工具,能够保持自己的存在并且能够行使自己的一切任务”,^①但国家在自己的管辖范围内也同样是独立的;所以维托利亚(Francis-co de Vitoria)就写道:“在那些属于国家的事情中,人们必须更服从国家的权威,超过教会的权威。”同样,《四十年》(Quadragesimo anno)通谕也曾说,“教会如果无理由地介入世俗的问题,也是一种干涉和侵犯”(QA 41)。教会不“固守任何政治体系”(GS《现代》76)。

第二节 国家与教会的关系

1. 虽然双方很不同,它们互相之间有许多关系。因此,否认“双方之间的任何纽带”是错误的。如果说,双方的正常关系应该是“不关心对方、似乎不认识对方的冷漠态度”,^②那也是不对的。我们可以辨别出三种关系:

A) 国家和教会有了“同样的根源,就是上主”。^③ 另外,整个受造界的核心与终点是基督,所以一切自然律的制度和组织(包括国家)都指向基督。

B) 国家和教会面对“同样的人”,就是“人们的人格尊严,要么是自然的,要么是超自然的尊严”。^④ 在很多事务中,国家和教

① 见良十三世(Leo XIII),《天主的永久安排》(Immortale Dei)通谕。

② 见比约十二世(Pius XII),1947年10月29日讲演(UG 2747)。

③ 同上。

④ 同上。

会的管理范围有所接触,比如在节日和休息日的问题、婚姻法、教育和学校的问题等(所谓“混合的任务范围”)。因为在这些问题中,双方“在法律上都有任务,虽然是在不同的层面上”,两者之间需要有“某种有秩序的联系”。^①

C) 教会的任务包括,它应当是道德秩序的宣布者和保卫者,而这个任务曾多次引起了国家和教会之间的张力。教宗比约十世于1903年11月9日说,他预见到,一些人会反对我们,“如果我们说,我们有任务”去保卫“秩序、权威和正义的原则”,而且这“包括私人 and 公共的范围,社会和政治的领域”。教宗比约十二世也曾有类似的说法:“上主是创造者和拯救者;他通过自然律和启示规定了一个永恒有效的秩序;在那些涉及到道德领域的社会问题上,教会可以作判断,具体的社会秩序的基本原则是否符合上主的永恒秩序;这也属于教会本有的管理范围。”^②

2. 从历史来看,国家和教会之间的关系曾经有相当多的不同形式:

A) 在教会国家的制度(kirchenstaatliches System, Church states)中,同样的人曾经拥有了宗教和政治权柄,比如在那些法国革命以前的诸教会国(geistliche Fürstentümer),或在(意大利的)教皇国(Kirchenstaat)。这种“兼任”现象来自日尔曼传统;它引起一些重大的问题,因为这个制度会抹杀或模糊两个领域之间的界线。另外,如果宗教领袖在世俗的政治问题上有所失误,这也会损害主教或教宗的权威性。

B) 神权制度(Theokratie, Hierokratie)是不能成立的,因为这种制度否认国家的独立性。

C) 国教制度(Staatskirchentum, church-state system)违背

① 见良十三世(Leo XIII),《天主的永久安排》(Immortale Dei)通谕。

② 见比约十二世(Pius XII),1941年6月1日讲演(UG 498)。

教会的本质,因为它有损于教会的独立性(比如历史上的高卢主义 Gallikanismus、若瑟主义 Josephinismus)。^①

D) 在教难(教会迫害)时期中经常出现一种仇视教会的“分离教会与国家”的状态(比如古罗马帝国的教难时期)。所谓的“中立的分离”(“neutrale Trennung”, “neutral separation”)意味着,国家和教会似乎没有关系,若即若离地存在于同一个社会中(比如美国);然而,这种“中立的分离”也忽略一点:教会与国家彼此要有联系。虽然如此,在一个多元化的社会中,“中立的分离”也许——在某些条件下——有一定的合理性。

E) 在一些国家中,国家和教会几百年以来都曾经有了千丝万缕的联系,而在这些地方出现了一种部分的或“不彻底的”(“hinkende”)分离(U. Stutz)。这种分离状态一方面承认国家和教会双方的独立性和自主性,但又在制度上结合双方,比如政府承认教会为一个合法组织(öffentlich-rechtliche Körperschaft),承认教会的收税权,建立宗教学校,资助大学中的神学系等等。这个制度就是西德的制度,虽然一些人不想称之为“不彻底的分离”,而更愿意称它为“自由国家中的自由教会”。教会对在大众社会中的使命是:它是道德秩序的保卫者和宣讲者,而这个使命也在一定的意义上受到政府的肯定;比如,有人称教会为“国家和经济的良心,而这个良心就是坚定不移的(unbestechlich)”,或说教会“不是国家的仆役,也不是国家的主宰,但她是国家的良心,也是在诸公共问题中的良心(ancilla nicht, nicht domina, wohl aber conscientia rei publicae et rerum publicarum)”。^②

① “国教制度”中的教会受官方的支持(作为“国教”的公教),但也受政府的控制。Gallikanismus(Gallicanism 高卢主义)指法国中世纪以来的倾向:法国国王想控制和利用教会;Josephinismus(若瑟主义、约瑟夫主义),指奥地利皇帝 Joseph II (1741—1790年)的政策;Joseph II 皇帝曾取消了许多“没有用的”隐修院,但又在别的领域中支持教会,用国家的标准来“改革”教会。——译者注

② 见 Adolf Grimme(部长)在正式欢迎 Hanns Lilje 主教上任的讲演(1947年)。

F) 最理想的状态——国家和教会彼此独立,但同心协力地合作——在历史上大概很少被实践。另外,所谓“不彻底的分离”也有好几种程度,而国家和教会关系的具体表现有相当大的弹性和多样性。

第三节 教会与党派

1. 在“代表制民主”(即人民选代表)的制度中,政治党派是不可缺少的。那些规定教会与国家关系的原则也决定教会与党派的关系。本来,政治党派是“世俗的”组织,而教会对它们没有领导权。对于某一个政党的许许多多纲领和决定,教会从信仰和道德的角度上“不需要表态”(indifferent)。在这方面,梵蒂冈第二届大公会议的提醒有效:“在世俗问题上会有不同的意见,而这也是合理的”——连基督徒都可以有不同的意见(GS《现代》75)。在这样的情况下,没有人可以说“教会的权威完全站在他那一边,完全肯定他的意见”(GS《现代》43)。然而,在现代的多元化社会中,教会也会遇到某些政治党派的一些不可取的纲领;如果教会想作信仰和道德的保卫者,她就必须提出谴责的声音。

2. 根据以上的考虑可以提出四方面的结论:

A) 如果在一个国家中没有(在理论或政策上)违背着公教信仰和公教道德原则的政党,那么这个国家的公教徒可以任意选择一个党。

B) 在现有的国家中存在一个“公教党派”。为了避免“教会和政党是同样的事”这个误解,教会希望,在一个国家中会有更多的不违背教会的党派,也就是说,公教徒可以选择几个(或所有的)党派而不会在良心上感到不安。因为经验告诉我们,如果一切公教徒选择一个“公教党派”,这个党派与教会的界线很容易被抹杀了,虽然这个党也许很强调自己并不是“教会”,自己没有“教会特征”。

C) 虽然某一个党派所追求的诸目标违背着基督信仰或基督

徒的道德,那么公教徒们就不可以入这个党,也不可以选它。人们曾提出来了这样的口号:“宗教与政治不沾边”,但这个标语是错误的。教宗比约十二世(Pius XII)曾经很恰当地说,某一种政治或许会“侵入教堂并会推翻祭坛”。因此,诸政治党派通过自己各自的纲领和政策就决定他们离教会的“距离”。

D) 因为在一个多元化的社会中,现有的诸党派的纲领可能都会在核心的地方违背公教的信仰和道德,所以在某些条件下,公教公民必须自己组织一个党派或与非公教的基督徒一起组党。这种党派并不是一个“教会的组织”,不是一个教派或圣职人员的党,但是一个政治党派——它必须为整个国民的福利而负责任。如果这个党派在名称中有“基督(教)”(“christlich”)①这个词,这并不意味着,教会要支配这个党派,但这意味着,该党派主动肯定基督宗教的社会教导。今天许多人——有意地或无意地——认为,仅仅那些自由主义、社会主义、人文主义或其他世俗思想的倡导者有权利去参与政治,而基督信仰的拥护者就没有这个权利,至少他们没有权利根据自己信仰的原则去参与政治。他们似乎说,如果基督徒(公教公民)要踏入政界,那么他们在政治的领域中仿佛得放弃自己的信仰,必须按照自由主义的或社会主义的原则行动。据称,公教信徒的政治活动若受信仰的影响,那就是一种“政治上的神权主义”(“politischer Klerikalismus”)。然而,这种谴责既没有道理,又是侮辱人的;在现代的多元化社会中,基督徒也同样有权利和义务——根据自己的信仰——去参与国家、社会和经济的政治性改造。梵蒂冈第二届大公会议曾说,在负责任和“为公益服务”方面,基督徒们应该是别人的榜样。他们应该用行动来表达“权威和自由、个人的能动性和众人的团结、统一的必要和多样的创造如何能够结合”(GS《现代》75)。不过,在这方面必须清楚的

① 比如德国的 Christlich-demokratische Union CDU(基督教民主联盟)。西语的形容词“christlich”,(英语:“Christian”)似乎无法译成汉语。——译者注

辨别几个不同的情形,就是“受良心指导的个别基督徒以自己的名义或以公民的名义所做的,以及他们以教会的名义与牧者们一同所做的”(GS 76)。

在现代社会中,教会的临在和影响在很大的程度上都取决于“基督徒们的见证”(GS 76)。基督徒的见证必须影响“工作、职业、学习、住处、休息时间和友谊共融的领域”(AA《教友传教法令》13)。如果这个见证缺少,那么教会就不再能够弥漫社会的“精神空间”,而另一些力量会进入这个空间,甚至会动摇教会在国家中的法律地位和法律保障。政治上的特权也不能弥补信仰上的缺乏。

第五编：国际的大家庭

第一章 人类的合一是国际团体的基础

动物的世界分为许许多多的物种和类别，而一种动物经常无情地吞灭另一种动物。就人类而言，虽然人们的肤色和民族性不同，但从生物学来看，人类就是一个统一体，^①而且，从形而上学的层面讲，一切人都分享共同的人性(durch dieselbe Menschennatur metaphysisch geeint)。如果对“人性”加以限制，如果认为，只有自己的部族、自己的血统、自己的民族、自己的阶级拥有“人性”，必然会导致野蛮恶行。因为人们不仅仅是“众多”，但又是“众多同类的人”，所以他们在精神、道德、法律和经济方面都构成一个原本的统一体，一个先有的整体——无论他们会有什么契约或一致赞同这种统一体。

第一节 人类的精神—道德的合一性

1. 因为所有的人都拥有了同样的人性，所以整个人类都面向

^① 见 Jerome Lejeune 的看法：“今天生活的一切人都有同样的基因。”因此，“我们今天所认识的人的核心类型(Karyotyp)最早来自一个很小的团体，甚至来自单独一对夫妻”(Über den Beginn des menschlichen Lebens, in: *Die Herausforderung der Vierten Welt*《论第四世界的挑战》), Köln 1973年, 45页。

(指向、Hinordnung、orientation)同样的精神—道德价值,就是“真”、“善”、“美”、“圣”。通过世界历史中一切民族和一切文化的合作,这些价值得以实现。

2. 世界经济和世界交通、新闻界和广播、战争的威胁与和平的渴望都联接着整个人类,使人类成为一个同舟共济的整体(超过史上任何一个时代),所以对于共同的精神价值和道德价值的肯定也成了—个更迫切的需要(超过过去的时代,因为在以前的历史中,各大洲和文化圈之间没有太多联系)。世界和平的深层基础并不是某些“联盟”的制度,也不是军备的均衡,而是人们和诸民族的精神性合一。因此,教宗比约十二世曾说:“人们应该打开诸边界,应该拆除众铁丝网,应该让每一个民族窥见别的民族的生活,应该结束某些国家的封闭状态——封闭阻碍和平——使它们也参与别人的文化世界”。^① 虽然还存在一些“铁幕”,但国际团结和联系的意识在一切民族中越来越强。同时,世界这种“合一过程”(Einswerden)也是教会的使命,因为教会从一开始就强调了“大公性”(Katholizität),但教会被封锁在“基督教的西方世界”里太久了。

这是基督徒的使命:参与建立一个“弟兄般的世界”,一个具有弟兄精神的人类。

第二节 作为法律团体的人类

1. 如果说,自然律(Naturrecht)对一切人都有效,对一切人构成一些义务,就应该得出这样的结论:人类是一个法律团体(Rechtsgemeinschaft)。维托利亚(Francisco de Vitoria)曾这样说:整个地球在某种意义上是“一个共同体”,而苏阿瑞斯(Francisco Suarez)曾指出,人类这个整体“不仅仅是因为人们属于同样的种类,但人们的共同性也有政治和道德上的特征”。

^① 见比约十二世(Pius XII),1950年12月23日(UG 3681)。

2. 教宗比约十二世曾特别强调了 this 教导:来自上主的自然律“不仅仅对个人有约束力,对诸民族也有约束力”。^① 每一个国家“都是以国际法律秩序为背景的,也就是说,每一个国家的背景是自然律——这个自然律支撑和提升一切”。因此,任何国家都不能视为“绝对独立的”,不能说它拥有“毫无限制的自主性”。^② 个别国家的公益和基本目标“就不能够存在,也不能理解,除非考虑到它与整个人类的内在关联”。^③ 在《慈母与导师》(*Mater et magistra*)通谕中,这种“新的公益观念”特别明显:原先被限制到国家范围的“公益”现在被扩展到人类的公益。

当然,一切民族之间的联系也不应该抹杀个别国家的公益的重要意义。就这一点,教宗若望·保禄二世(Johannes Paulus II)曾说过:“那些比较强大的和富有的国家一方面应该放弃任何形式的帝国主义或保持领导权的企图,但另一方面,它们应该在道德上为别的国家有责任感,这样应该创立一个真正国际性的制度——它肯定一切民族的平等,也注重诸民族的合理差异性。那些经济上弱小的国家(或那些生存于最低线的民族)都应该获得其他民族和国际团体的协助,这样使它们有可能依靠他们的精神财富和文化传统而对于公益有贡献——否则,那些精神财富和文化遗产就会永远失踪”(SRS《社会事务的关怀》39)。从这个角度看,作为法律团体的人类有一个前提,就是:它需要一些有文化特征和政治制度的民族国家,而纯粹靠“临时凑在一起”是不够的。因此,个别国家的公益必须有保障,不然将无法建立一些可靠的国际联系或世界性的联盟。个别国家的公益是全人类公益的前提,而世界的公益又是个别国家公益的前提。

① 见比约十二世(Pius XII),1940年12月24日(UG 3584)。

② 比约十二世(见 Pius XII),1953年12月6日(UG 3967)。

③ 见比约十二世(Pius XII),1951年12月24日(UG 4198)。

第三节 人类在经济上的团结

1. 因为上主本来并没有将世界资源交给某些特定的人或某些个别的民族,而是将它们交给“全人类”(QA《四十年》45),所以人类在经济方面也构成一个团结的整体。金口若望(Johannes Chrysostomus,公元407年)曾说过,世界上所种的东西和生产的物品是因地而异的——这就是上主的安排,因为上主希望,各民族的来往通过物品交换(贸易)会更加密切。

戴奥多瑞(Theodoret of Cyrus,公元458年)曾作了这样的比喻:联结各国的大海(地中海)是一个巨大城市的广场,而诸海岛是商人的旅馆。蓝根斯太因(Heinrich von Langenstein,+1397年)也曾这样写道:和海外民族的贸易将会以“爱慕的纽带”联结诸民族——这就是上主的旨意。^①

2. 教宗比约十二世曾将这些思想适用于今天的情况:代替自私自利的态度应该是“诸民族的弟兄般合作,是一种良心的、法律上的和经济上的团结——按照上主的诸律法”。^②在这个“具有道德基础的新秩序”中,“自私自利的谋略不再起作用——那些谋略的目标是自己占领共同的经济资源和原料并排除那些比较弱小的国家”。^③

教宗若望二十三世(Johannes XXIII)曾重复肯定了这个要求并劝勉“那些享受富裕的民族不要忘记其他民族——它们内部面对如此严重的困难,而其人民似乎因穷困与饥饿而死亡”。世界各地的人们仿佛是“同一栋房子的居民”,所以“如果人们的经济和社会地位相差太远,和平不可能是恒久的,也不可能是幸福的”(MM

^① 见 Höffner, *Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrhundert* (《15、16世纪的经济伦理和垄断》),Darmstadt 1969年,79页。

^② 见比约十二世(Pius XII),1940年12月24日(UG 3591)。

^③ 见比约十二世(Pius XII),1941年12月24日(UG 3794)。

《慈母与导师》157)。

一切人对于一切的依赖性越来越明显,而这一个事实就表明:人们必须坚定地要求“国际团结”这个“道德概念”。教宗若望·保禄二世(Johannes Paulus II)认为,这个团结是“人们的坚定及恒久的决心,要为‘公益’而工作,也就是要为众人 and 每一个人的好处而工作,因为我们每一个人对每一个人都要负责任”(SRS《社会事务的关怀》38)。一个团结的态度将会避免一切剥削或压迫形式,而在积极的方面,团结会寻找通往“和平和发展的道路”(SRS 39)。

第二章 国际团体的组织

第一节 国际团体的组织的必要性

1. 作为法律团体的人类不可能施行自己的权威,除非它创立一个具有行动能力的组织。这种思想在中世纪的基督宗教世界(*orbis christianus*,西欧各国)中是相当流行的,而其具体的表现和形式就是中世纪对于皇帝的理解(*Kaiseridee*)。比如,但丁(Dante)在他的《王国》(*Monarchia*)中就这样说:整个人类只是宇宙的部分,而上主统治整个宇宙。然而,人类应该也是大宇宙的比喻,人类应该是大受造界的大和谐中的“小和谐”;因此,人类应该是由一个至高的统治者所引导的,才能够反映出大宇宙的统治。假如存在几个完全独立的国家,那么在争论时就不会有一个超越它们的裁判者。因此,在人间也需要一个最高的、终极的“法官”和裁判者——“在他的宝座面前,一切争论被直接或间接裁定,这就是统治者或皇帝”,他就是正义与自由的保障。^①

^① 见 Dante, *Monarchia*(《王国》),lib. 1 c. 10.

2. 教宗比约十二世(Pius XII)曾针对“创立一个有效的世界性的政治组织”的计划说过:“没有另一个想法更符合教会的传统教导,没有另一个想法更符合教会关于正义或非正义战争的教导,特别是在今天的情况下。因此,人们就必须建立这样的组织”。^①他指出,“诸民族的国际组织,其准备和建立”并不是“以各国家的意志为唯一的或最后的准则”,而是以“自然或创造主”^②为准则。

第二节 有效国际组织的困难

为各民族的团体而创立一个法律上的制度,这个计划早在1815年的“神圣同盟”(Heilige Allianz, Holy Alliance)^③中初步体现,而在“国际联盟”中第一次(“Völkerbund”, League of Nations, 1920—1946年)被付诸实践。在第二次世界大战后,“联合国”(United Nations)代替了“国际联盟”。当然,如果不是大部分和那些最强大的国家都承认和肯定国际的团体(联合国),那些属于联合国的组织也不会有什么影响力。那些比较小的国家也许不得不服从。然而,一旦遇到一些超级大国(甚至某些联盟集体)之间的冲突,联合国马上遭到“分裂为党派”的危险。“从这个角度来看,世界历史这种连续不断的权力斗争史可能让一些人想,建立诸自由国家的法律团体……是一个乌托邦”。^④

虽然在过去的历史中曾经有了许多挫折,1980年代初仍然存在着东方和西方世界之间的对立状态,但是有效地组织国际团体的必要性今天更为迫切,特别是因为ABC(核、生、化)武器威胁着

① 见比约十二世(Pius XII),1951年4月6日(UG 3995)。

② 见比约十二世(Pius XII),1953年6月12日(UG 3966)。

③ 在1815年的“神圣同盟”中,(东正教的)俄国沙皇,(新教的)普鲁士王和(罗马公教的)奥地利皇帝建立一个盟约,规定要以基督宗教的原则作为政治行动的基础,并寻求欧洲各国的合作。——译者注

④ 见比约十二世(Pius XII),1953年12月6日(UG 3965)。

人类的生命。另外,那些处于饥饿中的民族可能会提出激烈的要求,因而对世界和平造成威胁;过几年后,这冲突的影响也许还会超过东—西方之间的对立,而且,那些所谓的“饥饿国家”很可能会与诸极端的意识形态结合到一起。那些先进的、富有的工业国家始终面对诸发展中国家的饥饿,这无非是一个令人烦恼的事实。唯独通过一切民族的合作,人们能够克服这个不理想的状态。整个人类的公益提出这个要求:众民族的团体必须为自己创立一个秩序,而这个秩序“必须符合今天的诸任务,特别是针对那些处于穷困的众多地区而言”(GS《现代》84)。

第三章 国际团体现在面对的任务

在第二次世界大战之前,人们认为,“国际联盟”的任务主要是预防性的和避免性的:国际纠纷的裁决、预防战争等等。在今天的时代,这些任务也是同样重要的,特别是因为东方和西方的对立令人担心。然而,在第二次世界大战后,联合国应该面对一些新的——不是消极防备性的,而是积极创造性的——任务,就是所谓的“对诸发展中国家的协助”(Entwicklungshilfe)。这个任务依赖于各民族的团结精神。因为这个(本来非常美好的)运动仍然涉及到殖民主义的“阴影”,我们在此应该先简单地讨论殖民主义,然后描述“协助发展”诸问题。

第一节 殖民主义

1. 殖民主义的历史阶段:一般认为殖民主义有五个阶段:葡萄牙人和西班牙人在诸殖民地中的领先地位(约 1492—1598 年);荷兰人的阶段(约 1598—1688 年);法国与英国的冲突时期(1688—1783 年);英国领先的时期(1783—1870 年),以及那种名副其实的“全球性的殖民地—帝国主义”(weltumspannender Ko-

lonialimperialismus)的时代(1870—1940年)。在20世纪初,欧洲诸民族似乎统治了世界上一切弱小的国家,要么使之成为殖民地(Kolonien),要么为“受保护的领地”(Protektorate),要么为租地和租界(Pachtgebiete)。然而,这个制度的消亡也是在同样的时期开始的。海外各地的民族进行了一个强烈的独立运动,而两次世界大战都(以不可预料的方式)促进了这个运动。

2. 殖民主义的特征:如果想描述殖民主义的特征,就会遇到六个因素:

A) 西方诸民族在面对其他民族时(虽然海外的民族也有几千年的文化),怀着一种“在各方面优越于他们”的意识。特别那些肤色比较深的民族被视为文化上落后的,被视为“比较没有权利的”人(Menschen “minderen Rechts”)。那时的人们曾说,“白人的负担”和任务是:带给诸“原始”民族教育。

B) 现代的殖民主义开拓了和开发了整个世界。因此,那些原来比较封闭的、自足的民族和文化圈,现在以全方位开放的方式接触“外面的世界”。然而,这个过程在另一方面也带来了“脱离自己的根”和“异化”(Entwurzelung und Überfremdung)后的不理想后果。

C) 在殖民主义的时代中,欧洲的支配地位也使得(来自西方的)“技术革命”传遍全世界。这个革命非常深厚地改变了一切民族的生存方式和生活感受(Daseinsweise und Lebensgefühl),甚至可以说,自从新石器时期的重大变化(就是从游牧到定居耕地的转变),或自从早期城市文明的出现以来,没有发生过如此重大的变化。同时也出现了一个“由技术塑造的人格类型”(ein durch die Technik geprägter Menschentyp),而这种“人型”在全世界似乎都非常相似,包括原先殖民地的人们在内。这就意味着,在人类历史上开始了一个新的时代。毫无疑问,如果没有殖民主义,那么技术也不可能那么在那么短的时间内就进入世界各个地区。

D) 随着殖民地的强国(而且多次是在这些列强的保护下),

基督宗教的传教士们也开始进行他们的传教工作。因为信仰的使者经常和殖民强国的官员们有了密切关系,本地的居民就想,基督宗教的传教活动就是欧洲殖民主义的“伴随现象”(Begleiterscheinung)。因此,当殖民主义崩溃时,各地的基督宗教传教活动也面对了危机——这似乎是不可避免的。

E) 不得不承认,当欧洲人那种“基督宗教的良心”(das christliche Gewissen)看到了海外殖民地的情况时,这个良心就提出抗议并替原住民的人权做出辩护。因此发生了两个重要的“抗议运动”:16世纪的西班牙殖民地伦理(spanische Kolonialethik)——它促进了一种殖民地立法运动,而这种法律标准从当时的条件来看确实是非常杰出的——以及18世纪末开始的“废除奴隶制度运动”。这两个运动都起源于欧洲各国的基督信仰意识(christliches Bewusstsein),而并不是来自海外殖民地诸民族的起义,因为当时的海外民族还没有发展出什么自我意识或民族意识。

F) 欧洲殖民主义对于原先的殖民地的诸民族的影响必须被称为“巨大的”和“不可抹灭的”。虽然殖民主义和强国的控制结束了,但在任何一个地方都不可能恢复原先的情况。各民族发展了一个强烈的民族意识——它一方面拒绝任何意识上的“管束和指导”(Bevormundung),但在另一方面愿意以最快的速度达到现代工业国家的技术水平。

3. 如果从基督宗教的原则来看欧洲的殖民统治,人们应该充满忏悔地承认,殖民主义的基本表现——在一个基督徒在良心上——是不可成立的,就是说,一个基督在良心上不能赞同这些表现。当时用暴力来消除某些民族的政治独立性,在经济上的剥削以及原住民遭受的各种侮辱都被视为经常发生的事。然而,人们也不应该忽略另一点:一些能干的殖民者“在一些非常穷困的地区奉献出自己的知识和能力,把它交给当地的人……他们曾克服了无知和疾病、开拓了新的交通路线并改善了人们的生活条件”(PP《人类进步》7)。一直到19世纪,很多黑人就是奴隶。根据估计,

在几百的漫长历史中,可能有 3 千万黑人被迫去美洲当奴隶。这个数字很可怕,因为,在捕捉奴隶时和在“奴隶船”上大概还有 3 千万人去世。

四个结论:

A) 殖民主义的时期已经结束了。那些愿意保持原先殖民统治的国家并不了解现代的迹象。世界上一切民族现在都拥有了自由意识和独立意识,他们也强调每一个人的尊严。

B) 西方文化和西方文明不能视为整个人类的标准(Norm für die ganze Menschheit)。不可否认,西方思想的某些表现(比如技术和工业化)在全球逐渐普及,但连这些因素在诸民族中也获得了特殊的、多种多样的外貌和表现。基本上,人们应该承认,每个文化圈都拥有自己本身的价值和存在的权利(Eigenwert und Daseinsrecht)。欧洲已经失去了领先的地位或领导全世界的地位,如果不承认这一点,也是不实际的。世界历史的重心已经转移到别的大洲了。这一切发展和变化都表明,现代的世界成了一个整体,而这个世界应该遵守这样的原则:不同的文化圈子应该相互激发(wechselseitige Befruchtung der verschiedenen Kulturkreise);如果不遵守这个原则,可能会出现全球性的灾难。原先的殖民地国家和诸殖民地民族先会提倡一个过度的爱国主义(übersteigter Nationalismus),而这种国家主义也会阻碍各民族之间的和平来往。另外,在那些原先是殖民地的民族中,很少人具有教育和领导能力的人。但是,应该可以希望,几年后的条件会有进步和正常化。

C) 教会和传教工作都承认各个民族和文化本有的价值和特殊性。我们不知道,教会还会存在于历史中多少年。也许到主的来临之前还会有几千年的历史,所以我们到现在仅仅走了教会史的一个小小的阶段。基督的教会“根据她的使命和本性并不依靠某一个特定的文化形式或某一个特定的政治、经济或社会制度”(GS《现代》42)。教会能够在不同的文化中形成某一个特殊的“外

貌”，这样，教会这个“王后佩戴多种多样的金饰”（见 Ps《圣咏》44：10），佩戴新的富裕和新的花冠。^①

D) 如果从一个鸟瞰的角度视察殖民主义的历史，应该这样说：欧洲诸民族对于原先的殖民地地区的帮助应是一种道德义务。

第二节 帮助他国的发展

1. 协助他国发展的伦理义务：今天的先进工业社会向全世界辐射某种“唆使”或“诱发”（Suggestivwirkung）。甚至那些曾几千年生活在一种“自给自足的静态”中的民族也都醒过来了并获得了一个新的意识。不过，这种“醒过来”都面对着那些发达的工业国家——在它们面前，某些民族感觉到，自己是“被剥夺某些权利”的、“被忽略”的，甚至“被剥削”的。在 19 世纪下半叶，欧洲的工业劳动力意识到自己在社会中的阶级地位——这就在政治、社会和经济上引起了巨大的改变；同样，在 20 世纪下半叶，发展中的民族意识到自己在全世界下的民族的处境，而这将会带来更深远的后果。在第二次世界大战后，那些比较富裕的国家帮助了发展中国家的经济，主要是出于政治考虑，所以这种发展援助或多或少可以视为“冷战”的一个措施。然而，基督宗教的社会教导强调，发展援助是一种道德上的义务（sittliche Verpflichtung）。应该注意下面几个观点：

A) 穷困的程度：在今天全球的 40 亿人中，有 10 亿人营养不足或确实挨饿；这一个事实必须打动富有民族的感情和良心。根据联合国粮农组织（FAO）的估计，在 1974—1976 年间平均有 4.36 亿人遭受饥饿或因饥荒而死。人们预料，这个数字在 1990

^① 参见 Höffner, *An den Quellen der Evangelisierung*（《传教的泉源》），Köln 1974 年（Themen und Thesen 7），Höffner, *Kolonialismus und Evangelium*（《殖民主义与福音》），Trier 1972 年。

年仍然是 3.5 亿。以阿斐利加(Africa、“非洲”)为例:每六个阿斐利加人中有一个营养不良。世界中的饥饿成了我们社会的长期问题。虽然人们努力地抵抗饥饿,但这个难题还会继续存在很多年。有的人不无忧虑地提出了“将来的饥饿灾难”——这样的灾难也会涉及到诸多富有国家,因为整个人类大家庭之间的关系错综复杂。

B) 穷困的原因:“人口越密集,饥饿就越大”这句话是不对的。比如,莱茵—鲁尔区(Rhein-Ruhr-Gebiet)是全世界人口最密集的地区之一。虽然如此,近几年以来,劳动力还是不够。因此,莱茵—鲁尔区还接受了几十万个外国工人,更进一步提高了人口的密度。不过,莱茵—鲁尔区的人们并不受饿——相反,人们称这个地区为典型的富裕社会。

饥饿的根本原因既不是歉收,也不是人口密集;原因是特殊的社会条件和经济条件。在所谓的“发展中国家”中,传统的封建制度、资金的缺少、原始的农业方法、专业训练的缺乏、难以实现的农业改革、原料的低价等等因素阻碍发展中国家的经济进步。结果是一种“穷困的连锁反应”:没有工作机会——失业率高——穷困——需求量小——农业生产量低——供应的东西不多——营养不良——饥饿。另外,在那些发展中国家里,促进卫生和医疗方面的进步比较容易,但发动整个经济的过程比较慢,所以人口又急剧增加,而农产品的产量相对低。

C) 全人类的公益和正义:针对这样的情况,全人类公益的正义感(gesamt-menschliche Gemeinwohlgerechtigkeit)就提出这样的要求:应该协助那些民族。饥饿中的诸民族特别希望,基督徒们会有某种“表现”(“Zeichen”)。如果人们根本没有“表现”,就会有这样的危险:“另一个弥赛亚”将会“说大话、说空话”,哗众取宠,并会宣传“极端主义的意识形态”(PP《人类进步》11)。

D) 关爱的义务:个别人都有“关爱的义务”(verpflichtet die Liebe),应该尽力以各种方式去支持援助发展。从神学的角度来

看,不仅仅存在着一种“人类在罪中的公共性”(solidaritas peccati originalis totius generis humani)——神学家们的“原罪论”就阐明这个深奥的道理,但也有一种“人类在爱中的公共性”(solidaritas caritatis totius generis humani)——这个观点至今很少被发挥和解释。全人类在工业时代中越成为一个整体,外族和诸海外文明中的人们也就越成为我们的“近人”(Nächsten,邻人),而基督徒的爱也就越多要跨出“同家、同族、同乡、同民”的范围,越多得同情海外民族的困境和穷苦。

2. 协助他国发展的形式:如果想突破穷苦的锁链,必须在全球性的发展援助关怀中采取如下的措施:

A) 万民的合作:

——扩大农地;有的专家说,目前被用的农地面积可以增加一倍。

——改进农业技术,就是使用机械化、灌溉、植物保护、防治流行病、化肥等等;

——改变“高雅的美食习惯”并因此协助受饿的人;比如,在诸工业国家里,为了生产肉的缘故,3到4亿吨谷物每年被用为饲料。我们应该问:喂肥的牛犊和猪比受饥挨饿的人重要吗?

——扩大发展援助的范围,虽然这也许意味着重大的牺牲。如果老说“人不为己,天诛地灭”(“Jeder ist sich selbst der Nächste”),对人类的未来将会引起灾难性的后果。

——降低军备方面的支出。1973年在全世界为军备所花的钱达成2070亿美元,但这个数字在1979年就是5180亿(两倍多!),而(根据Stockholm的和平研究中心SIPRI的报告)在1981年又提高到6500亿美元。世界上的紧张只会增加,又会促进军事竞赛……

——那些因石油而发财的国家也应该进行援助,因为它们的财富巨大,是以亿计。

然而,阻碍着这些措施实现的因素也很多:农业机器和化肥的

价值昂贵、资金的匮乏、石油涨价、发展援助远远不够；许多富有国家的发展援助连国民生产总值的1%都达不到。

B) 反对新殖民主义：《慈母与导师》通谕很严肃地批评任何形式上的新殖民主义，比如滥用发展援助来干涉发展国家的政治情况，这样“实现自己的统治”。这些做法“似乎想建立一种新型的殖民统治；它想在伪装下恢复原来的依赖关系”。诸富国必须无私地提供“技术和资金上的援助”，而目标是让诸发展中国家“将来有能力，独立地完成自己的经济和社会进步”。

唯独这样，“一切国家能够形成一个团体，而其中的肢体都意识到自己的权利和义务，共同为大家的利益而工作”（MM《慈母与导师》171—174）。

经济上的援助不应该一开始就建立一些“伟大的企业”（Prestige-Grossbetriebe），应该先在本建设领域中支持一些劳力密集的措施：修道扩路、建桥、铁路、改进供水系统等等。同时也应该创立许多小型和中型的企业（生产消费品的企业，如纺织厂、家具厂、家庭用品的生产等）。唯独这样，那些因基础建设而获得的工资也能够在相应的消费品方面花掉；否则物价只会涨高，但人们的穷困还是一样的。

C) 农业改革：在许多发展中国家中，如拉丁美洲，农业改革（土地改革）非常迫切（就是说，要克服“大地主”和农民的“微小农场”的结构）。实行这种改革时，按具体价值给予赔偿是不可能的，而基督宗教社会教导也不要求这种赔偿。如果一个士兵无偿地要为公益而投入自己的性命，那么人们也就有义务去放弃一个完全恰当的赔偿，因为土地改革可能会改进最严重的（威胁国家生存的）困境；这样，原来的地主应该接受一种相当的、符合条件的赔偿，虽然这个赔偿也许低于土地的实际价值（参见GS《现代》71）。发展中国家的企业者和大财主们如果不把自己的资金投入本地的生产过程或把自己的财富挪到国外，就是严重地违背公益，因为他们夺取那些国家所“迫切需要的物质和精神上的协助”（GS 65）。

在他的《社会事务的关怀》通谕中,若望·保禄二世(Johannes Paulus II)曾谈论今天的发展援助问题。从社会伦理的角度应该特别注意下面几点:

(1) 教宗批评诸富裕国家在援助方面做的不够,又谴责某些不正义的经济结构。虽然如此,教宗认为,发展中国家的成功发展主要还是取决于它们自己的法律、政治和经济诸结构(参见 SRS《社会事务的关怀》44)。

(2) 值得注意的是这个说法:“在现在的世界中,人们压制别人的许多权利,其中也压制自由企业的权利。然而,这个权利为个人和共同体都很重要。经验告诉我们,如果以所谓‘大家平等’的名义去否认或限制这个权利,那么人们的创业精神和进取心陷入瘫痪甚至破灭,也就是说,作为主动的主体的公民的创造力被破坏。其结果并不是真正的平等,而是一种‘往下面拉平’(Nivellierung nach unten)的倾向。创造性的主动能力会消亡,取而代之的是被动性、依赖性、屈服于官僚体系。这个官僚体系在众物品和生产中是唯一的‘指导的’、‘决定的’——甚至‘拥有的’——因素,而众人就陷入于全面的依赖性,这个依赖性和传统的资本主义中的工人无产阶级的依赖性似乎是一样的”(SRS 15)。教宗建议,“第三世界诸国”应该采取社会主义市场经济的模式,因为这个模式“承认企业、市场、私人财产、私人财产带来的责任感以及人的自由创造力等因素在经济中的基本和积极角色”(CA《百年》42)。

(3) 教宗也要求人们注意到生态学方面的关系和循环,特别是“自然资源的有限性”(CA 34)。人们并没有绝对的权利,任意“利用或滥用”大自然(CA 34)。人不可以“以绝对的处置权”使用诸自然资源。但如果这样做,人们会为今天的世界引发“严峻的危险”,又会损害后代(CA 34)。

3. 教会的贡献

A) 向良心的呼吁:教会要提醒信徒们,也要向一切善意的人

的良心发出呼吁。

B) 自己的措施:教会自己也会进行一些扶贫措施(比如看米索尔基金会 Misereor)。在这方面,教会将特别注重教育方面的援助,比如创立一些职业学校和学徒的作坊。在许多发展中国家里,必须先通过耐心的教育工作逐渐改变人们的意识和习惯行为,这样才会有社会和经济上的进步。只有在这个条件下,“援助他人能够自助”(“Hilfe zur Selbsthilfe”)的理想有实现希望。

各传教区的教会团体在教育方面做出了杰出的贡献。不过,教育的机会不应该限制于上阶层的人,但也应该为下阶层有才华孩子提供上高校的可能性(比如在拉丁美洲)。发展国家中的教会的未来情况不仅仅取决于个别信徒的杰出表现,但也取决于基督徒们对正义和关爱的共同见证。

C) 地方教会的协助:如果地方教会不努力合作,外面(欧洲)教会的工作也不会有什么成果。然而,诸地方教会越来越多加入发展政治上的工作,因为第三世界诸地方教会都具有一种强大的信心和自我意识。在教会内部,重心也逐渐转移到南方,从欧洲和北美到拉丁美洲、阿斐利加和亚洲。因为本地的教会团体参与发展援助,各种活动和措施都能够接近当地的居民。另外,因为当地的教会就有足够的进取心和活动,外来的基金会(如米索尔 Misereor)就不必自己筹划项目。^①

发展国家的基督徒们在社会、经济和政治上都应该做见证,但他们的见证并不受一种“现世的拯救希望”(innerweltliche Heilshoffnung)的指导——虽然一些“解放神学”的代表这样认为。最全面的、深远的社会改革也不能够满足人的渴望——这个渴望指向永生、长久的幸福和无限的爱;因为人“在其渴望方面是无限的,而他蒙召进入更高级的生命”(GS《现代》10)。如果人想

^① 参见 Höffner, *Der Hunger in der Welt* (《世界上的饥饿》), Köln 1975 年 (Sonderdrucke 31)。

突破自己的局限性和限度,如果他想走入终级及永恒自由之国,那么在现世内就无法完成这种突破。不过,对于来世的希望恰恰是基督徒们的激励,使他们投入社会和政治工作,这样他们又表现出上主子女的自由和服务精神。

《社会事务的关怀》通谕曾深入探讨教会对诸民族发展的特殊贡献。如下的观点特别重要:

(1) 若望·保禄二世(Johannes Paulus II)指出,将民族发展仅仅视为一种技术和经济学上的问题,那是一个“太天真的机械性的乐观主义”(SRS《社会事务的关怀》27)。他从发展伦理来考虑问题:“如果一种发展不包括人们和社会的文化层面、超验层面和宗教层面”,它就不能够达成经济发展的目标(SRS 46)。当然,科学在技术、经济和政治上的引用成果是不可缺少的,但它们需要“一种伦理态度的指导”,否则就不能促进“人类的真正发展”(SRS 28)。伦理观的最稳定基础就是“上主的旨意……它是唯一的提供绝对义务的伦理基础”(SRS 38)。换言之,需要有一些“道德上的决定”(SRS 35),而这些决定必须“在人们的责任感的层面上发挥效用”(SRS 35),否则就不能建立一个“具有责任感的社会”。

(2) 教会的重要贡献在于人们的鼓励和动机(Motivation der Menschen)。基督徒们知道人心内的罪恶,但一个基督徒不可以垂头丧气,虽然他曾遇到了很多悲哀的经验:“如果一个人拒绝这种既复杂又幸福的使命——即改进整个人和一切人的条件——而如果他因奋斗的艰难、阻碍的众多失败的经验而放弃这个使命,那么他就不忠于创造主的旨意”(SRS 30)。虽然教会明白罪恶在世界中的实际情况,但她对人也“怀着希望”,因为在人心中“也能够找到足够多的品德和资源……,因为人是造物主的肖像,又受到基督救恩工作的支援——基督‘接近每一个人’,而且,圣神的强大工作‘充满大地’(Wis《智慧》1:7)。”因此,“失望、悲观的心或被动的态度”都不合适。教宗说,“在发展援助方面,有的人可能会因担

心、犹豫或懦弱的心而犯罪”(SRS 47)。

4. 新殖民主义的意识形态:在许多发展中国家里,教会遇到马克思主义的解放神学“反—福音”(Anti-Evangelium,“新福音”)①——这个“新福音”向一切民族宣布一种没有阶级的社会,这个“福音”要求绝对的权威并强调,必须注意到“现世的拯救”(innerweltliche Heilsbotschaft)。令人感到惊奇的是,一些伟大的民族(它们具有悠久的文化和历史)似乎毫无辨别地接受了辩证唯物主义——但它们不考虑到,它们这样受了一种意识形态上的新殖民主义的控制,因为辩证唯物主义就是欧洲思想的典型产物。

在他的书的最后一段中,何夫内尔(Joseph Höffner)说,教会在“许多发展中国家里”遇到“马克思主义的反—福音”。然而,在1984年,他在德国主教团做了一个谈论解放神学的讲演,其中分析一些解放神学家对于“马克思主义社会分析”的看法。②《社会事务的关怀》通谕也提出了“这种神学思考的积极价值以及其中的危险和扭曲”(SRS 46)。教廷在1984年8月6日发表的《自由的宣布者》(*Libertatis nuntius*)和1986年4月22日发表的《自由的良心》(*Libertatis conscientia*)也阐述同样的观点。《社会事务的关怀》通谕明确强调,教会对“发展的迫切问题”的“主要贡献”就在于,她“宣布关于基督、关于她自己、关于人的真理,并使用它于某一个特殊的情况。为了达到这个目标,教会用的就是她自己的社会学说”。在此不存在另一种途径。因此,教会认为,人们应该“更多认识、更多传播”教会的社会学说以及“其中一切原则、判断标准和具体行动的规则”(SRS 41)。

① 当时有一些解放神学家认为,马克思的社会分析确实是一种“福音”,有重大的贡献,所以 Höffner 不得不明确表示自己的反对意见,称之为“反—福音”。——译者注

② 见 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 编 *Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung?* (《教会的社会教导或解放神学?》), Bonn 1984 年。

参 考 文 献

基础

- Abhandlungen zur Sozialethik* (《社会伦理论丛》) Weber, W. et alia ed., Paderborn 1969 ff.
- Auer, Albert, *Der Mensch hat Recht. Naturrecht auf dem Hintergrund des Heute* (《人的权利。今天论自然律》), Graz, Wien, Köln 1956.
- Barauna, G. ed. *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen zu "Gaudium et spes"* (《现代世界中的教会》), Salzburg 1967.
- Berg, Ludwig, *Sozialethik* (《社会伦理》), München 1959.
- Bigo, P., *La Doctrine sociale de l'Eglise* (《教会的社会教导》), Paris 1965.
- Böckle, Franz, et alia ed., *Naturrecht in der Kritik* (《批判中的自然律》), Mainz 1973.
- Chénu, Marie-Dominique, *Das Volk Gottes in der Welt* (《上主的选民在世界中》), Paderborn 1968.
- Civitas. *Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung* (《基督宗教社会秩序年鉴》), Hg. v. Heinrich Pesch, Mannheim 1962ff.
- Clément, Marcel, *Introduction a la doctrine sociale catholique* (《公教社会教

- 导论》), Paris 1951.
- Cronin, John F., *Social Principles and Economic Life*(《经济生活的社会原则》), Milwaukee 1959.
- David, Jacob, *Das Naturrecht in der Krise und Läuterung*(《危机和净化中的自然律》), Köln 1967.
- Drexler, H., *Die Entdeckung des Individuums*(《个人的发现》), Salzburg 1966.
- Duquoc, Christian, *Kirche und Fortschritt*(《教会与进步》), Wien, München 1967.
- Evangelisches Soziallexikon*(《新教社会百科全书》), Schober, Th. et alia ed., Stuttgart, Berlin 1980.
- Fagothy, Austin, *Right and Reason. Ethics in Theory and Practise*(《权利和理性. 伦理思想和实现》), St. Louis 1959.
- Fellermeier, Jakob, *Abriss der katholischen Gesellschaftslehre*(《公教社会教导论》), Freiburg i. Br. 1956.
- Fischer, H., *Theorie der Kultur. Das kulturelle Kraftfeld*(《文化理论. 文化的磁场》), Stuttgart 1965.
- Fuchs, Josef, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*(《自然律的神学》). Düsseldorf 1955.
- Geppert, Theodor, *Teleologie der menschlichen Gemeinschaft. Grundlegung der Sozialphilosophie und Sozialtheologie*(《人类社会的目的论. 社会哲学和社会神学的基础》), Münster 1955.
- Goenaga, Joseph, *Philosophia socialis*(《社会哲学》), Rom 1964.
- Gundlach, Gustav, *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*(《人类社会的秩序》), 2 vols., Köln 1964.
- Harth, Werner, *Kirchliche Sozialverkündigung und christliche Sozialbewegung. Literaturauswahl* (up to May 1982)(《教会的社会教导和基督徒们的社会运动. 文集》), Deutscher Katecheten-Verein, München 1982.
- Henning, Rudolf, *Der Massstab des Rechts im Rechtsdenken der Gegenwart*(《法律在今天法学中的准则》), Münster 1961.
- Herr, Theodor, *Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart*(《今天德国新教中的自然律》), München 1972.

- Höffner, Joseph, *Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung. Reden und Aufsätze* (《基督徒对世界的责任心所引发的社会政策。讲演和文章》), Münster 1966.
- Höffner, Joseph, *Weltverantwortung aus dem Glauben. Reden und Aufsätze II* (《信仰所引发的对世界的责任心。讲演和文章》), Münster 1969.
- Houtart, F., *L'Eglise et le Monde* (《教会和世界》), Paris 1964.
- Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster* (《闵斯特大学基督教社会科学中心年刊》). Münster 1960 ff, after 1968; *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*.
- Katholisches Soziallexikon* (《公教社会百科全书》), Klose, A., et alia ed., Innsbruck 1980.
- Kirche und Gesellschaft* (《教会和社会》), ed. by Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle, Mönchengladbach, 1973 ff.
- Klein, Wolfgang, *Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil* (《德日进与梵蒂冈第二届大公会议》), München 1975.
- Klüber, Franz, *Grundlagen der katholischen Gesellschaftslehre* (《公教社会教导基础》), Osnabrück 1960.
- ~ *Naturecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft. Der Weg der katholischen Gesellschaftslehre* (《作为秩序原则的自然律。公教社会教导的道路》), Köln 1966.
- Külp, Bernhard, *Kurzgefasste Katholische Soziallehre* (《公教社会教导简要》), Köln 1962.
- Laun, Andreas, *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie* (《近代公教伦理神学中自然律的伦理基础》), Wien 1973.
- Leclerq, Jacques, *Du droit naturel a la sociologie* (《自然律和社会学》), 2 vols., Paris 1960.
- Link, Ewald, *Das Subsidiaritätsprinzip. Sein Wesen und seine Bedeutung für die Sozialethik* (《辅助性原则。其本质以及对社会伦理的影响》), Freiburg i. Breisgau, 1955.
- Messner, Johannes, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik* (《自然律。社会伦理、政治伦理和经济伦

- 理手册》), Innsbruck, Wien, München, 1950, 1958.
- ~ *Kulturethik* (《文化伦理》), Innsbruck 1954.
- ~ *Das Gemeinwohl. Idee, Wirklichkeit, Aufgaben* (《公益。理念、现实、任务》), Osnabrück 1968.
- ~ *Du und der andere. Vom Sinn der menschlichen Gesellschaft* (《你他别人。论人类社会的意义》). Köln 1969.
- Monzel, Nikolaus, *Katholische Soziallehre* (《公教社会教导》), I., Grundlegung, Köln 1965.
- Muhler, Emil, *Die Soziallehre der Päpste* (《诸教宗的社会教导》), München 1959.
- Nell-Breuning, Oswald von, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre* (《正义与自由。公教社会教导的基础》), Wien, München, Zürich 1980.
- ~ *Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente* (《教会的社会教导。教廷文献的解释》). Wien, München, Zürich 1983.
- Neue Ansätze der katholischen Soziallehre* (《公教社会教导新论》). Festschrift für Prälat Dr. Franz Müller, Köln 1970.
- Platte, Hans K., *Soziologie der Massenkommunikationsmittel. Analysen und Berichte* (《大众媒介的社会学理论。报告与分析》), München, Basel 1965.
- Rauscher, Anton, *Subsidiaritätsprinzip und Berufsständische Ordnung* (《辅助性原则和职业性秩序》), Münster 1958.
- ~ ed., *Das Humanum und die christliche Sozialethik* (《人性与基督宗教社会伦理》), Köln 1970.
- Rommen, Heinrich, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts* (《自然律的永远回归》), München 1947.
- Schasching, Johann, *Katholische Soziallehre und modernes Apostolat* (《公教社会教导和现代的使徒使命》). Innsbruck, Wien, München 1956.
- Scheffczyk, Leo, *Christliche Weltfrömmigkeit* (《基督徒的世界灵修》), Essen 1964.
- Schelauske, Hans Dieter, *Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte, 1945—1965* (《德国关于自然律的争论。回顾 20 年, 1945—1965 年》), Köln 1968.

- Schilling, Otto, *Christliche Gesellschaftslehre* (《基督宗教社会教导》), Freiburg i. Br. 1926.
- Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster* (《闵斯特大学基督宗教社会科学研究所丛刊》), Münster 1955.
- Schwarte, Joh., *Gustav Gundlach SJ, 1892—1963. Massgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius XI. und Pius XII.* (《Gundlach, 1892—1963年, 比约十一、十二时期间公教社会教导的重要代表》), München 1975.
- Schwer, Wilhelm, *Katholische Gesellschaftslehre* (《公教社会教导》), Paderborn 1928.
- Sozialenzykliken* (社会教导方面的通谕): Leo XIII, *Rerum novarum* (《新世》), 1891; Pius XI, *Quadragesimo anno* (《四十年》), 1931; Johannes XXIII, *Mater et magistra* (《慈母与导师》), 1961; *Pacem in terris* (《和平于世》), 1963; Paul VI, *Populorum progressio* (《人类进步》), 1967; *Octogesima adveniens* (《八十年临近》), 1971; Johannes Paul II, *Laborem exercens* (《人的工作》), 1981; [*Sollicitudo rei socialis* (《社会事务的关怀》), 1987; *Centesimus annus* (《百年》), 1991]
- Staatslexikon, Recht, Wirtschaft, Gesellschaft* (《国家百科全书。法律、经济、社会》), Ed. by Görres-Gesellschaft, vol. 1—8, Freiburg i. Breisgau, 1957—1963.
- Thils, Gustave, *Theologie der irdischen Wirklichkeiten* (《现世实在的神学》), Salzburg 1955.
- Utz, Arthur, *Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens* (《公共生活的基本原则》), Bibliographie, vol. 1—4, Freiburg 1960.
- ~ ed., *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII* (《社会生活的基础和建设。比约十二世文集》), Bd. 1—3, Freiburg, Schweiz 1954—1961.
- ~ *Sozialethik. Vol I; Die Prinzipien der Gesellschaftslehre* (《社会伦理。社会教导的原则》). Heidelberg, Löwen 1958.
- ~ ed., *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung)* (《公教社会教导在历史中的

- 发展。15世纪到今天的教宗文献》), 4 vols., Aachen 1976.
- Weber, Wilhelm, *Anfragen an die Soziallehre der Kirchen* (“对诸教会的社会教导所提出的问题”), in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 13 (1972) 27—53.
- Welty, Eberhard, *Herders Sozialkatechismus* (《赫尔德的社会问答》). Ein Werkbuch der katholischen Sozialethik in Frage und Antwort, 3 vols., Freiburg i. Br. 1951—1958.
- Wendland, Heinz-Dietrich, *Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart* (《对于社会的信息。论今天的社会伦理》). Hamburg 1959.
- Wiesner, W., *Die Welt im Verständnis des christlichen Glaubens* (《从基督信仰看世界》). Heidelberg 1964.
- Wildmann, Georg, *Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft. Der ethische und ontologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche* (《人格主义、团结主义和社会。教会社会教导的伦理基础和本体论基础》), Wien 1961.
- William, J. M., *Catholic Social Thought* (《公教社会思想》), New York 1950.
- Zweites Vatikanisches Konzil* (梵蒂冈第二届大公会议), 1962—1965, esp., *Gaudium et spes, Apostolicam actuositatem, Dignitatis humanae, Gravissimum educationis.*

社会的秩序结构

1. 婚姻与家庭

- Begemann, Helmut, *Strukturwandel der Familie* (《家庭结构的转化》), Hamburg 1960.
- Berg, Ludwig, *Ehegemeinschaft in sozialtheologischer Sicht* (《从社会神学的角度看婚姻的团体》), Münster 1967.
- Buytendijk, F. J. J., *Die Frau. Wesen, Erscheinung, Dasein* (《女性。本质、现象、临在》), Köln 1953.

- Claessens, Dieter, *Familie und Wertsystem* (《家庭与价值体系》), Berlin 1972.
- David, J., Hanssler, B., *Vom Vater in der Familie, Gesellschaft und Kirche* (《家庭、社会和教会中的父亲》), Donauwörth 1960.
- David, Jakob, *Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre* (《教会婚姻教导的新层面》), Bergen-Enkheim 1966.
- Die Erziehungskraft der Familie* (《家庭的教育功能》), ed. by Kulturbeirat beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Köln 1967.
- Dreier, Wilhelm, *Das Familienprinzip. Ein Strukturelement der modernen Wirtschaftsgesellschaft* (《家庭原则。现代经济社会中的结构单位》), Münster 1960.
- ~ *Wirtschaftliche und soziale Sicherung von Ehe und Familie* (《婚姻与家庭的经济和社会保障》), Münster 1965.
- Enciclopedia del Matrimonio* (《婚姻百科全书》), Brescia 1960.
- Familiensoziologie. Ein Reader als Einführung* (《家庭社会学。文选、导论》), ed. by Claessens, D., et al., Frankfurt a. M. 1973.
- Grelot, P., *Mann und Frau nach der Heiligen Schrift* (《圣经中的男人和女人》), Mainz 1965.
- Hadriga, Franz, *Kinder ohne Eltern? Erziehungsprobleme berufstätiger Eltern* (《无父母的孩子? 一班父母的教育问题》), Wien 1956.
- Häring, Bernhard, *Ehe in dieser Zeit* (《这个时代的婚姻》), Salzburg 1960.
- ~ *Der Christ und die Ehe* (《基督徒和婚姻》), Düsseldorf 1965.
- Heinen, Wilhelm, *Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie* (《人在婚姻和家庭中的形成和成长》), Münster 1965.
- Hinze, Edith, *Lage und Leistung erwerbstätiger Mütter* (《职业母亲的情况和贡献》), Berlin, Köln 1960.
- Höffner, Joseph, *Ehe und Familie. Wesen und Wandel in der industriellen Gesellschaft* (《婚姻与家庭。工业社会中的本质和变化》), Münster 1959.
- ~ *Nur Du -und Du für immer* (《唯独你,永远你》), Köln 1981.
- Hofmann, A. C., Kersten, D., *Frauen zwischen Familie und Fabrik* (《家庭与工厂之间的妇女》), München 1958.
- Jeanniere, A., *Anthropologie sexuelle* (《性的人类学》), Paris 1964.

- Johannes Paulus II, *A l' image de Dieu. Le Mariage, la Famille: Une vocation* (《按照神的肖像。婚姻、家庭: 一个圣召》), Rom 1981.
- Leclercq, Jacques, *Familie im Umbruch. Ehe und Familie im Strukturwandel unserer Gesellschaft* (《转变中的家庭。婚姻与家庭在我们社会的结构变化中》), Luzern, München 1965.
- Leclercq, J., David, J., *Die Familie. Ein Handbuch* (《家庭。一个手册》), Freiburg i. Br., 1955.
- Lips, A., *Mann und Frau in der Ehe* (《婚姻中的男人和女人》), Wien, 1967.
- Lüschen, Günther, Lupri, Eugen ed., *Soziologie der Familie* (《家庭的社会学》), Opladen 1970.
- Rosenbaum, Heidi, *Familie als Gegenstruktur zur Gesellschaft* (《家庭——一个对立于社会的抗衡结构》), Stuttgart 1973.
- Schelsky, Helmut, *Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart* (《德国家庭今天的变化》), Stuttgart 1955.
- Scherer, A. u. R., Dörneich, J., *Ehe und Familie* (《婚姻与家庭》), Freiburg i. Br. 1956 (Wörterbuch der Politik 7, 8).
- Schmucker, Helga et al., *Die ökonomische Lage der Familie in der Bundesrepublik Deutschland. Tatbestände und Zusammenhänge* (《德国家庭的经济情况。事实与分析》), Stuttgart 1961.
- Viollet, Jean, ed., *Vom Wesen und Geheimnis der Familie* (《家庭的本质与奥秘》), Salzburg 1952.
- Weber, L. M., *Mysterium Magnum. Zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit* (《伟大的奥秘。教会内部关于婚姻、性和独身的讨论》), Freiburg i. Br. 1964.
- Wingen, M., *Die wirtschaftliche Förderung der Familie* (《家庭的经济资助》), Paderborn o. J.
- ## 2. 工作与职业
- Auer, Alfons, *Christsein im Beruf* (《在职业中当基督徒》), Düsseldorf 1966.
- Baerwald, Friedrich, *Lebenserwartungen von Lehrlingen und Jungarbeitnehmern im Grossbetrieb* (《大型企业中学徒和青年工人的期待》), München,

- Paderborn, Wien, 1973.
- Bienert, Walther, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. Eine Grundlegung evangelischer Sozialethik* (《圣经中的工作观。新教社会伦理的基础导论》), Stuttgart 1956.
- Blücher, Viggo Graf, *Freizeit in der industriellen Gesellschaft* (《工业社会中的休闲》), Stuttgart 1956.
- Caplow, Theodor, *Soziologie der Arbeit* (《工作的社会学》), Meisenheim a. Glan 1958.
- Daheim, Hansjürgen, *Der Beruf in der modernen Gesellschaft* (《现代社会中的职业》), Köln, Berlin 1967.
- Dörschel, Alfons, *Arbeit und Beruf in wirtschaftspädagogischer Betrachtung* (《从经济教育学看工作和职业》), Freiburg i. Br. 1960.
- Glaser, Ernst, *Familie, Beruf, Freizeit* (《家庭、职业、休闲》), Wien 1954.
- Haussle, Johannes, *Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII. Untersuchungen über den Wirtschaftsgeist des Katholizismus* (《根据托马斯和良十三世论教会的工作伦理。公教经济精神研究》), Freiburg i. Br. 1923.
- Höffner, Joseph, *Der technische Fortschritt und das Heil des Menschen* (《技术进步与人的救恩》), Paderborn 1953.
- Holzapfel, Helmut, *Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum* (《古代基督教界对于体力劳动的道德评价》), Würzburg 1941.
- Huber, Hans, *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe* (《主日安息的精神和文字》), Salzburg 1958.
- Mokre, Johann, *Grundriss der Arbeiterkunde* (《工人学导论》), Wien 1950.
- Pieper, Josef, *Musse und Kult* (《休闲与宗教》), München 1955.
- Pietsch, Max, *Von Wert und Würde menschlicher Arbeit* (《人工作的价值和尊严》), Frankfurt a. M. 1952.
- Rondet, Henri, *Die Theologie der Arbeit. Ein Entwurf* (《工作神学》), Würzburg 1956.
- Roos, Lothar, *Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft. Grundlagen und Grundsätze der Wirtschaftsethik nach dem II. Vatikanischen Konzil* (《经济的秩序和改进。根据梵二讨论经济伦理的基础和原则》), Köln 1971.

- Todoli, J., *Filosofia del trabajo*《工作的哲学》, Madrid 1955.
- Weber, Wilhelm, *Ethik der Arbeit* (“工作伦理”), in: Handwörterbuch des Personalwesens, ed. by E. Gaugler, Stuttgart 1975, 754—761.
- Weinstock, Heinrich, *Arbeit und Bildung. Die Rolle der Arbeit im Prozess um unsere Menschwerdung*《工作与教育。工作在我们成人过程中的角色》, Heidelberg 1954.
- Welty, Eberhard, *Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit*《人工作的意义和价值》, Heidelberg 1946.
- ### 3. 经济
- Beutter, Friedrich, *Die Eigentumsbegründung in der Moralthologie des 19. Jahrhunderts*《19世纪伦理神学中对于私人财产的论证》, Paderborn 1971.
- Briefs, G., ed., *Mitbestimmung?* Stuttgart 1967.
- Burghardt, Anton, *Eigentumsethik und Eigentumsrevisionismus. Vom Abfindungslohn zum Miteigentum*《私有制伦理和修正主义。从剥削工资到股分制》, München 1955.
- Calvez, Jean-Yves, Perrin, J., *Kirche und Weltgesellschaft. Die Soziallehre der Päpste von Leo XIII bis zu Johannes XXIII*《教会与世界社会。从良十三世到若望二十三世诸教宗的社会教导》, 2 vols., Recklinghausen 1964—1965.
- Dreier, Wilhelm, *Funktion und Ethos der Konsumwerbung*《广告的功能和伦理》, Münster 1965.
- Dürr, Wolfram, *Wesen und Ziele des Ordoliberalismus*《秩序自由主义的本质和目的》, Winterthur 1954.
- Eigentumsordnung und katholische Soziallehre*《公教社会教导与私有制》, ed. by Katholisch-soziales Institut der Erzdiözese Köln, Köln 1970.
- Eigentum und Eigentümer in unserer Gesellschaftsordnung*《我们社会秩序中的私有制》, Köln 1960 (Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung I).
- Galbraith, John Kenneth, *Gesellschaft im Überfluss*《富裕社会》, München, Zürich 1959.
- Gemper, B., ed., *Marktwirtschaft und soziale Verantwortung*《市场经济与社会责任》, Köln 1973.

- Grace, Frank, *The Concept of Property in Modern Christian Thought* (《现代基督宗教思想中的财产观》), Urbana 1953.
- Grenner, K. H., *Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken* (《经济自由主义与公教思想》), Köln 1967.
- Höttich, Manfred, *Wirtschaftsordnung und katholische Soziallehre* (《经济秩序和公教社会教导》), Stuttgart 1957.
- Höffner, Joseph, *Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrhundert* (《15、16 世纪的经济伦理与垄断》), Jena 1941, Darmstadt 1969.
- ~ *Die Verantwortung der Kirche für die Arbeitswelt* (《教会对工作世界的责任》), Köln 1983.
- Horvath, Alexander, *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin* (《根据托马斯论私有权》), Graz 1929.
- Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, Bd. II : Breite Vermögensstreuung* (《基督宗教社会科学中心年鉴》第二卷, 论财富分配), Münster 1961.
- Jostock, Paul, *Das Sozialprodukt und seine Verteilung* (《国民生产总值及其分配》), Paderborn 1955.
- Kalveram, Wilhelm, *Der christliche Gedanke in der Wirtschaft* (《经济中的基督宗教思想》), Köln 1949.
- Kirche und Wirtschaftsgesellschaft* (《教会与经济社会》), Sendereihe Radio Vaticana, ed. by Intl. Stiftung HUMANA, Köln 1974.
- Kraus, Otto, *Sozialphilosophie und Wirtschaftspolitik* (《社会哲学与经济政策》), Berlin 1960.
- Kriegel, Annie, *Un autre Communisme? (Eurokommunismus)* (《另一种共产主义?》), Paris 1977.
- Mann, A., *Sozialprodukt, Lohnpolitik und Produktivität* (《国民生产总值、工资政策与效率》), Frankfurt a. M. 1956.
- Mötteli, C., *Licht und Schatten der sozialen Marktwirtschaft* (《社会市场经济的利与弊》), Erlenbach, Zürich 1961.
- Mounier, Emmanuel, *Vom kapitalistischen Eigentumsbegriff zum Eigentum des Menschen* (《从资本主义的财产观到人的财产》), Luzern 1936.
- Nawroth, Egon Edgar, *Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neolibe-*

- ralismus(《新自由主义的社会哲学和经济哲学》), Heidelberg, Löwen 1961.
- Nell-Breuning, Oswald von, *Wirtschaft und Gesellschaft*(《经济与社会》), 3 vols, Breiburg i. Br., 1956β1960.
- ~*Kapitalismus und gerechter Lohn*(《资本主义与公正工资》), Freiburg i. Br. 1960.
- Noonan, John T., *The Scholastic Analysis of Usury*(《经院哲学对高利贷的分析》), Cambridge, Mass., 1957.
- Oberhauser, Alois, *Die wirtschaftlichen Auswirkungen und Grenzen des Investivlohnes*(《投资工资的经济影响和局限性》), Paderborn o. J.
- Oeconomica Humana, *Wirtschaft und Gesellschaft auf dem II. Vatikanischen Konzil*(《梵二大公会议中的经济和社会》), Köln, Bonn 1973.
- Ökonomischer Humanismus, *Neoliberale Theorie, Soziale Marktwirtschaft und christliche Soziallehre*(《新自由主义、社会主义市场经济和基督教社会教导》), Köln 1960.
- Peter, H., *Wandlungen der Eigentumsordnung und der Eigentumslehre seit dem 19. Jahrhundert*(《19世纪以来,私有制有关教导的变化》), Aarau 1949.
- Rauscher, Anton, ed., *Kapitalismuskritik im Widerstreit*(《资本主义批判的争论》), Köln 1973.
- Schmid, Hans, *Neoliberalismus und Katholische Soziallehre. Eine Konfrontierung*(《新自由主义与公教社会教导。一个相遇》), Köln 1954.
- Schreiber, Wilfried, *Sozialpolitik in einer freien Welt*(《自由世界中的社会政策》), Osnabrück 1961.
- Schumpeter, Joseph A., *History of Economic Analysis*(《经济分析史》), London 1955.
- Tautscher, Anton, *Wirtschaftsethik*(《经济伦理》), München 1957.
- Tritsch, Walther, *Die Wirtschaftsdynamik unserer Zeit*(《我们时代的经济动态》), Stuttgart 1959.
- Utz, A., F., *Freiheit und Bindung des Eigentums*(《私有财产的自由和约束》), Heidelberg 1948.
- ~*Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus. Die Philosophie des Drit-*

- ten Weges* (《在新自由主义和新马克思主义之间。第三道路的哲学》), Köln 1975.
- Weber, H., Tischleder, P., *Wirtschaftsethik* (《经济伦理》), Essen 1931.
- Weber, Wilhelm, *Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus (Ludwig Molina als Wirtschaftsethiker)* (《自由主义前夕的经济伦理》), Münster 1959.
- ~ *Geld und Zins in der spanischen Spätscholastik* (《晚期经院思想中的钱和利息》), Münster 1962.
- ~ *Stabiler Geldwert in geordneter Wirtschaft. Gegenwartsfragen der Währungsethik* (《稳定货币在整齐的经济中。货币伦理的现代问题》), Münster 1965.
- ~ *Der Unternehmer. Eine umstrittene Sozialgestalt zwischen Ideologie und Wirklichkeit* (《企业家。意识形态与现实之间的社会角色》), Köln 1973.
- Weber, W., Schreiber, W., Rauscher, A., ed., *Das Konzil zur Wirtschaftsgesellschaft* (《论经济社会的大会议》), Münster 1966.
- Weddigen, Walter, *Wirtschaftsethik. System humanitärer Wirtschaftsmoral* (《经济伦理。符合人性的经济道德体系》), Berlin 1951.
- Wirtschaftspolitische Zielkonflikte und katholische Soziallehre* (《经济政治的目标争论和公教的社会教导》), ed. by Katholisch-soziales Institut der Erzdiözese Köln, Köln 1970.

4. 国家

- Beckel, Albrecht, *Christliche Staatslehre. Grundlagen und Zeitfragen* (《基督宗教的政治教导。基础与现代问题》), Osnabrück 1960.
- Demokratie, Kirche, Politische Ethik* (《民主、教会、政治伦理》), Münster 1971 (Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaft).
- Ermecke, Gustav, *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute* (《今天论死刑的伦理基础》), Paderborn 1959.
- Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* (《艾森讨论,论国家和教会》), ed. by J. Krautscheidt, Münster 1969 ff.
- Forster, K., ed., *Das Verhältnis von Kirche und Staat* (《教会和国家之关系》), Würzburg 1967.
- Gnägi, Anton, *Katholische Kirche und Demokratie* (《公教与民主》),

- Zürich, Einsiedeln, Köln 1970.
- Hamm, Franz, *Zur Grundlegung und Geschichte der Steuermoral* (《税伦理的基础和历史》), Trier 1908.
- Hermens, F. A., *Ethik, Politik und Macht* (《伦理、政治与权力》), Frankfurt a. M., Bonn 1961.
- Heyland, Karl, *Das Widerstandsrecht des Volkes gegen verfassungswidrige Ausübung der Staatsgewalt im neuen deutschen Verfassungsrecht* (《德国新宪法中论人民的抵抗权》), Tübingen 1950.
- Kern, Fritz, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter* (《早期中世纪中的君权神授和抵抗权》), Leipzig 1914.
- Kipp, Heinrich, *Mensch, Recht und Staat* (《权利和国家》), Köln 1947.
- Kühle, H., *Staat und Todesstrafe* (《国家和死刑》), Münster 1934.
- Langner, Albrecht, *Die politische Gemeinschaft* (《政治团体》), Köln 1968.
- Maier, Hans, *Der Christ in der Demokratie* (《民主中的基督徒》), Augsburg 1968.
- ~*Kirche und Gesellschaft* (《教会与社会》), München 1972.
- Mikat, Paul, *Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik* (《德国教会和国家的关系》), Berlin 1964.
- Monzel, Nikolaus, *Die Nation im Lichte der christlichen Gemeinschaftsidee* (《从基督宗教的团体理念看国家》), Bonn 1949.
- Nawiasky, Hans, *Allgemeine Staatslehre* (《政治概论》), Köln 1945.
- Raab, H., ed., *Kirche und Staat. Von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur Gegenwart* (《教会与国家。从15世纪中到现在》), München 1966.
- Rock, Martin, *Widerstand gegen die Staatsgewalt* (《抵抗政权》), Münster 1966.
- Rommen, Heinrich, *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt* (《公教思想界中的国家》), Paderborn 1935.
- ~*Die Staatslehre des Franz Suarez* S. J. (《苏阿瑞斯的国家教导》), M. Gladbach 1927.
- Sanche Agesta, L., *El Concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI* (《16世纪西班牙思想中的国家概念》), Madrid 1959.
- Schambeck, Herbert, *Kirche-Staat-Gesellschaft. Probleme von heute und*

- morgen(《教会—国家—社会。今天和明天的问题》), Wien, Freiburg i. Br., Basel, 1967.
- Schilling, Otto, *Die Staats-und Soziallehre des hl. Augustinus*(《圣奥古斯丁的国家教导和社会教导》), Freiburg i. Br. 1910.
- Schönstedt, Friedrich, *Der Tyrannenmord im Spätmittelalter*(《晚期中世纪的杀害暴君方案》), Berlin 1938.
- Tischleder, Peter, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule*(《根据圣托马斯·阿奎那及其学派而讨论政权的来源和载体》), M. Gladbach 1923.
- Wiese, Leopold von, *Gesellschaftliche Stände und Klassen*(《社会上的阶级和阶层》), München 1950.
- Wössner, J., *Die ordnungspolitische Bedeutung des Verbandswesens*(《协会传统的政治秩序意义》), Tübingen 1961.

5. 万民的团体

- Bestez, H., Boesch, E. E., ed., *Entwicklungspolitik. Handbuch und Lexikon*(《发展政策。手册与百科全书》), Stuttgart, Mainz 1966.
- Bopp, Jörg, *Populorum progressio-Aufbau der Kirche?*(《人类进步——教会的建设?》)Stuttgart 1968.
- Bosc, R., *Sociologie de la Paix*(《和平的社会理论》), Paris 1965.
- Comblin, J., *Die Theologie des Friedens*(《和平的神学》), Graz 1966.
- Coste, R., *Dynamique de la Paix*(《和平的动力》), Paris 1965.
- Delavignette, Robert, *Christentum und Kolonialismus*(《基督宗教与殖民主义》), Aschaffenburg 1961.
- Die sittliche Ordnung der Völkergemeinschaft, Aufriss einer Ethik der internationalen Beziehungen*(《诸民族的道德秩序。国际关系伦理导论》), ed. by Internationale Soziale Studienvereinigung, Augsburg 1950.
- Höffner, Joseph, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*(《殖民主义与福音。西班牙在黄金时代中的殖民伦理》), Trier 1972 (1947; *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*(《基督宗教与人的尊严。黄金时期西班牙殖民伦理的目标》))
- ~*Das Friedensproblem im Licht des christlichen Glaubens*(《从基督信仰的

- 角度看和平问题》), Bonn 1981.
- Krauss, Heinrich, *Die Entwicklungsenzyklika Papst Pauls VI. Populorum progressio*(《教宗保禄六世的发展通谕〈人类进步〉》), Freiburg i. Br. 1967.
- Leclercq, Jacques, *Wege zur Völkergemeinschaft*(《走向诸民族的团结》), Aschaffenburg 1959.
- Mac Reavy, L. L., *Peace and War in Catholic Doctrine*(《公教教导中的和平与战争》), Oxford 1963.
- Meyer, E. ed., *Europa und der Kolonialismus*(《欧洲与殖民主义》), Zürich, Stuttgart 1962.
- Rein, A., *Die europäische Ausbreitung über die Erde*(《欧洲向全球的扩展》), Potsdam 1931.
- Riedmatten, Henri de, *Die Völkergemeinschaft*(《诸民族的团体》), Köln 1969.
- Römische Bischofssynode 1971: Gerechtigkeit in der Welt*(《1971年的罗马主教团会议:世界中的正义》). Mit einer Einleitung von Kl. Hemmerle, W. Weber, Trier 1972.
- Schmauch, Jochen, *Herrschen oder Helfen? Kritische Überlegungen zur Entwicklungshilfe*(《统治或协助? 对于发展援助的批评和考虑》), Freiburg i. Br. 1967.
- Schmid, R., Beck, W., *Streit um den Frieden*(《关于和平的争论》), München, Mainz 1967.
- Sieber, E., *Kolonialgeschichte der Neuzeit. Die Epochen der europäischen Ausbreitung über die Erde*(《近代殖民历史。欧洲对全球扩展诸阶段》). Bern 1949.
- Weidert, Alois, *Elemente einer theologischen Konflikt- und Friedenstheorie. Traditionskritische, biblische und hermeneutische Überlegungen zum Problem des Friedens, Diss. theol. Münster*(《冲突与和平神学的原则。传统批判、圣经研究和解释学考虑》博士论文).
- Zeiller, J., *La Croix conquiert le Monde*(《十字架走遍世界》), Paris 1960.

缩写索引

- AA (梵二) *Apostolicam actuositatem*《教友传教法令》
- AAS *Acta apostolicae sedis* (教廷官方报纸)
- CA *Centesimus annus*《百年》通谕, 1991年(若望·保禄二世)
- DH (梵二) *Dignitatis humanae*《信仰自由宣言》
- GS (梵二) *Gaudium et spes*《论教会在现代世界牧职宪章》
- LE *Laborem exercens*《人的工作》通谕, 1981年(若望·保禄二世)
- LG (梵二) *Lumen gentium*《教会宪章》
- MM *Mater et magistra*《慈母与导师》通谕, 1961年(若望二十三世)
- OA *Octogesima adveniens*《八十年临近》招书, 1971年(保禄六世)
- PP *Populorum Progressio*《人类进步》通谕, 1967年(保禄六世)
- PT *Pacem in terris*《和平于世》通谕, 1963年(若望二十三世)
- QA *Quadragesimo anno*《四十年》通谕, 1931年(比约十一世)
- RH *Redemptor hominis*《人的救世主》通谕, 1979年(若望·保禄二世)
- RN *Rerum novarum*《新事》通谕, 1891年(良十三世)
- SRS *Sollicitudo rei socialis*《社会事务的关怀》通谕, 1987年(若望·保禄二世)
- UG Utz, Groner 编 *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe Pius VIII* (《比约十二世文集》) Freiburg, 1954—1961年
- Vat. II *Second Vatican Council*, 梵二, 梵蒂冈第二届大公会议, 1962—1965年

人名索引

(格式说明:“1312,1”=“第1部第3编第1章第2节第1段”)

Abaelard, P.	阿伯拉尔	1314,2
Aegidius Romanus	埃几多	2411,1
Agrippa, M.	阿格里帕	1221,1
Alexander	亚历山大大帝	2423,3A
Alexander II	亚历山大少皇	2423,3D
Alphonse Liguori	亚风	2324,2
Ambrosius	盎博罗修斯	2323,1; 2324,2
Antoninus de Florence	安当	2332,2; 2423,3A
Antonius de Rosellis	安当·罗赛里	1221,1
Aquinas, Thomas de	见 Thomas	
Aristoteles	亚里斯多德	1232; 1322; 2323,2
Augustinus	奥古斯丁	1221, 2; 2324, 2; 2423, 3A; 2424,2
Bakunin	巴枯宁	2423,3D
Banez, D.	巴内斯	2324,2; 2422,1
Bartholome de las Casas	巴托罗美	2423,3A
Basilius	巴西利乌斯	2323
Bastiat, F.	巴迪亚	2321,1
Baudelaire, Ch.	波德莱尔	2213,1
Beauvais, V. de	博魏	1221,1
Bellarmin, R.	折拉敏	2212,3
Benedictus	本笃	2323,1
Bergbohm, K.	柏格柏姆	1312,2
Besser, J.	拜瑟尔	1113,3

Blanqui, L. A.	布朗基	2321,2
Böckle, F.	博克勒	1312,3
Böhm, F.	彭方济	2321,3
Böhmerle, Th.	伯梅勒	2111,2
Briefs, G.	布理夫斯	2432,2
Brunner, E.	布鲁内尔	1312,4
Büchle, H.	比克勒	2423,3D
Cajetanus	卡耶但	1322,3; 2334,2
Calvin, J.	加尔文	2412,1
Campanella, Th.	坎帕内拉	2121
Cardenal, E.	卡德纳尔	2424,2B
Casas, Bart. de las	见 Bartholome	
Cathrein, V.	卡特莱因	1221,3
Celan, P.	策兰	1122,2
Charles	查理王	2423,3D
Chruschtschow	见 Khrushchev	
Chrysostomus	见 Johannes Chrys.	
Cicero	西赛罗	2324,2; 2423,3A
Clark, C.	克拉克	2423,1
Clausewitz, C.	克劳塞维茨	2423,3
Clemens of Alexandria	克莱孟	2111,2; 2323,2
Columbus	哥伦布	2221,1
Confucius	孔子	1113,3
Culmann, Th.	库尔曼	2111,2
Dacque, E.	达克	2111,2
Dante, A.	但丁	2521,1
David, J.	大卫	1314,3
Dirx, R.	狄克斯	2121,1
Duns Scotus	司格特	1314,2
Dürer, A.	丢勒	2124,1
Eliot, T. S.	艾略特	1122,2
Elisabeth of Austria	伊丽莎白	2423,3D
Engels, F.	恩格斯	2322,1
Ermecke, G.	厄尔梅克	1211,2
Fisch, J.	费史	2423,3A
Francisco de Vitoria	见 Vitoria	
Galen, A.	加伦	2424,2B
Galilei, G.	加利略	2212,3
Gehlen, A.	葛伦	1312,3; 2221,2

- | | | |
|---------------------|--------|---|
| Gerson, J. | 格尔孙 | 1221,1 |
| Gheorgiu, C. v. | 格欧九 | 2221,2 |
| Gierke, O. v. | 吉尔克 | 1312,2; 2325,1; 2422,2 |
| Glucksmann, A. | 格鲁克斯曼 | 2322,1 |
| Goethe, J. W. | 哥德 | 1112,1 |
| Gossen, H. H. | 哥森 | 2321,1 |
| Gramsci, A. | 葛兰西 | 2322,2 |
| Gratianus | 格拉提安 | 2423,3A |
| Gregor de Nyssa | 尼撒的额我略 | 2111,2; 2323,1 |
| Gregor de Tours | 图尔的额我略 | 2112,2 |
| Guardini, R. | 瓜蒂尼 | 1122,2; 2121,1 |
| Gundlach, G. | 贡德拉赫 | 1211,2; 1322,4 |
| Häring, B. | 海霖 | 1322,4 |
| Heinen, A. | 海能 | 1121,3 |
| Helpach, W. | 黑尔帕赫 | 1121,3 |
| Heppes, G. | 赫佩斯 | 2424,1 |
| Hesse, H. | 赫斯 | 1113,3 |
| Hildebrand, D. v. | 希尔德布朗特 | 1222,1 |
| Hobbes, T. | 霍布斯 | 2411,3 |
| Horkheimer, M. | 霍克海默尔 | 1312,2; 2121 |
| Horvath, A. | 何瓦特 | 2324,1 |
| Ihering, R. v. | 伊黑令 | 2325,1 |
| Irenaeus | 依莱纳 | 1311,4 |
| Johannes XXIII | 若望二十三世 | 1122; 多处 |
| Johannes Chryssost. | 金口若望 | 2111,2; 2118,2; 2121,2;
2323,1; 2513,1 |
| Johannes de Lugo | 卢哥的若望 | 2324,2 |
| Johannes de Medina | 梅低纳的若望 | 2324,2; 2334,2 |
| Johannes Paulus II | 若望·保禄二 | 各处 |
| Joseph de Austria | 若瑟二世 | 2119,1 |
| Jung, C. G. | 容格 | 2322,1; 2423,3 |
| Jünger, H. G. | 勇格尔 | 2221,2 |
| Kafka, F. | 卡夫卡 | 1122,2 |
| Kaibach, R. | 卡伊巴赫 | 1222,1 |
| Kalinin, M. I. | 加里宁 | 2323,2 |
| Kantorowicz, H. | 堪托罗维茨 | 1121,3 |
| Kelsen, H. | 凯尔森 | 1312,2 |
| Ketteler, C. | 克特勒 | 1232; 2221,2; 2324,2 |
| Keynes, J. | 凯恩斯 | 2332,3 |

Khrushchev	赫鲁晓夫	2322,1
König, R.	柯尼希	1121,3
Korff, W.	考尔夫	1312,3
Langenstein, B. v.	蓝根斯太因	2513,1
Lavelle	拉维勒	2116,1
Lenin	列宁	2212,5; 2322,1; 2323,2; 2411,2; 2423,3D
Leo XIII	良十三世	2222,1; 2424,1 等处
Levy, B. -H.	利维	2322,1
Lubac, H. de.	吕巴克	2212,3
Luther, M.	路德	1312,4; 2322,1; 2412,1
Lutz, H.	卢茨	2324,1
Macchiavelli, N.	马基雅维里	2411,2
Mani	摩尼	2111,2
Martin de Esparza	马丁	1322,3
Marx, K.	马克思	2222,2; 2322,1
McKeon, R.	麦克翁	2332,1
Mercier, P. P.	梅西耶	2321,1
Messner, J.	梅斯内尔	1314,3; 1322,4; 2324,2
Metz, J. B.	梅茨	2423,3C; 2424,2B
Müller, A.	米勒	1121,3
Molina, L.	莫利纳	1312,5; 2324,2
Mylius	米留斯	引言
Nell-Breuning, Oswald v.	奈尔-布雷宁	1211,2; 2222,3; 2326,1
Netshajev	聂沙耶夫	2423,3D
Neumeister, H.	挪梅斯特	2334,2
Occam, W.	奥卡姆	1314,2
Ogburn, W.	欧格宾	2123,2
Oppenheimer, F.	欧朋海姆	2411,2
Origenes	奥利振	2111,2
Orwell, G.	奥威尔	2121
Owen, R.	欧文	2222,3
Paulsen, F.	包尔森	2424,2B
Paulus	保禄、保罗	2111,2; 2116,1 等处
Paulus VI	保禄六世	多处
Pawlow	巴甫洛夫	2322,1
Pesch, O. H.	佩施	1211,2; 1232
Petan, Z.	佩谈	2322,1
Philipp II of Spain	菲利普二世	2115,1

Pieper, A.	皮珀	1121,3
Pieper, J.	皮佩尔	1312,3
Pius X	比约十世	1322,4; 2442,1
Pius XI	比约十一世	多处
Pius XII	比约十二世	各处
Platon	柏拉图	1221,1; 2121
Plautus	普劳图斯	2411,3
Prenter	普任特	1312,4
Quesnay, F.	魁奈	2331,1
Radbruch, G.	拉德布鲁赫	1312,2
Reichersperger, P.	赖赫贝格	2326,1
Ricardo, D.	李嘉图	2331,1
Ripert, G.	利佩特	2325,1
Rogge, H.	罗格	2423,3
Rosmini, A.	罗斯米尼	1322,4
Rousseau, J. J.	卢梭	2411,3; 2422,2
Rüstow, A.	儒斯托夫	2321,3; 2323,2; 2326,1
Sartre, J. P.	萨特	1312,1
Sauter, J.	扫特	1314,3
Savatier, R.	萨瓦铁	2118,1
Say, J. -B.	赛	2321,1
Scheeben, M.	舍本	1222,1
Schleiermacher, F.	施莱尔马赫	1121,3
Schmitt, C.	史密特	2411,3
Schmoller, G.	施默勒	2225,1
Scholl	首勒	2400
Schrörs, H.	施雷斯	2422,2
Schumpeter, J.	熊彼特	2321,2
Sedlmayr, H.	赛德麦尔	2221,2
Sertillanges, A.	赛特朗	2221,2
Smith, Adam	亚当·斯密	2311,4; 2321,1; 2321,2; 2331,1
Solshenizyn, A.	索尔仁尼琴	2322,1; 2323,2
Sombart, W.	索姆巴特	2300; 2311,2
Soto, Dominicus de	索托	1221,1; 2212,3; 2334,2
Sousberghe, L.	苏贝格	2324,1
Spaemann, R.	施佩曼	1312,3
Spann, O.	施潘	1211,2
Stalin	斯大林	2322,1

Suarez, Franc.	苏阿瑞斯	1221,1; 1312,5; 2323,1; 2324,2; 2512,1
Sylvius, F.	西尔维乌斯	2334,2
Taparelli, L.	塔帕瑞利	1322,4; 2324,1
Tauler, J.	陶勒	2212,4
Tertullianus	德尔图良	2111,2
Theodoret of Cyrus	戴奥多瑞	2513,1
Thomas Aquinas	托马斯·阿奎那	1314,3; 1322,4; 2113,1; 2212,2; 2323,2; 2324,2; 2400; 2423,3;各处
Thünen, J. H. v.	杜能	2321,1
Tönnies, F.	特尼斯	1121,3
Treitschke, H. v.	特赖奇克	2400
Troeltsch, E.	特勒尔奇	2400
Tuka, V.	图卡	2411,2
Ulpianus	乌尔比安	2324,2
Umberto	翁贝托	2423,3D
Undset, S.	翁德赛特	2116,1
Utz, A.	乌茨	1322,4
Veit, O.	费特	2321,3
Vermeersch	魏美史	1322,4; 2423,1
Vitoria, Franc. de	维托利亚	2112,2; 2411,1; 2422,1; 2423,3; 2441,2; 2512,1
Vogelsang, B.	佛哥尔桑	2221,2
Voltaire, F. M.	伏尔泰	2119,1
Weber, M.	韦伯	1121,3; 2312,1
Wiese, L. v.	冯·维泽	2411,2
Windelband, W.	温德尔班德	2422,2
Windscheid, B.	温德晒德	2325,1
Winkler, E. G.	温克勒尔	1122,2
Wolff, C.	沃尔夫	1313,1
Wolff, M.	沃尔夫	2325,1

术 语 索 引

(格式说明:“1212,3”=“第1部第2编第1章第2节第3段”)

汉语	拉丁语(希腊语)	英语	德语	章节号
A				
爱、男女之间	amor (eros)	love, sexuality	Liebe, Geschlechtlichkeit	2115
爱、社会的	dilectio socialis	social love	soziale Liebe	1323
爱、无私	caritas (agape)	selfless, giving	selbstlose, schenkende Liebe	2166
奉献		love		
B				
暴君	usurpator, invasor (tyrannus)	tyrant, usurper	Tyrann	2424,2
本能	impulsus, instinctus	instinct, impulse	Trieb, Impuls, Drang	1113,1
本身邪恶的行为	intrinsicum malum	intrinsically evil (action)	in sich selbst schlecht	1312,3
本质上的权利	privilegia propria	essential rights	Wesensrechte des Menschen	1312,3
兵役,拒绝	resistere militare	refuse to bear arms	Militärdienstverweigerung	2423,3D
不变性	immutabilitas	immutability	Unwandelbarkeit	1314,2
C				
财物,社会性	ratio socialis divitiarum	social function of property	Sozialfunktion d. Eigentums	2325,2
财物,种类	species divitiarum	forms of ownership	Formen des Eigentums	2326,2
财物分配	actualis rerum divisio	actual distribution of wealth	Güterverteilung	2324,2
刺激过多	inundantia stimulorum	stimuli press	Reizüberflutung	1122,2

创新、创造性	creatio, initium	creative initiative	schöpferische Initiative	2334,1
存在主义	existere, existentialismus	existentialism	Existenzialismus	1312,1
D				
大众人、凡人	homo multitudinis, vulgus	mass man	Massenmensch	1122,1
单一性, 思想的	adaequatio mentis, conformitas.	conformity of thought	Konformität des Denkens	1113,3
党派	partes	party	Partei	2423,1
党派与教会	partes et ecclesia	party and Church	Partei und Kirche	2423,1
地租、年赋	annona, annua	ground rent	Grundrente	2331
独居、独身	solitudo	solitude	Einsamkeit	1111
独特性, 人格的	unica persona	uniqueness	Einmaligkeit	1111
E				
恶行为, 恶本身	malum in se	evil in itself	Böses, böse an sich	1312,3
F				
发散自己	diffusivum sui (bonum)	being communicative	mitteilsam sein	1112,2
发展援助	subsidium progressus	development aid	Entwicklungshilfe	2532
法律、永恒的	lex aeterna	eternal law	ewiges Recht	1311,2
法律、正义	lex, ius	law, justice	Recht, Gerechtigkeit	13
法律社会学主义	sociologismus legis	legal sociologism	Rechtssoziologismus	1312,3
法律实证主义	lex positiva	legal positivism	Rechtspositivismus	1312,2
法人	persona (legis)	legal person	Rechtspersönlichkeit	1311,2
分享他者 (它者)	participatio, (methexis)	sharing	Teilhabe	1112,2
风险	periculum	risks	Risiken	2335,3
奉献自己	devotio, dedicatio	giving oneself	Hingabe, Selbsthingabe	1112,2
福利国家	cura civitatis	welfare state	Versorgungsstaat	2335,3
辅助性	subsidium	subsidiarity	Subsidiarität	123
辅助性权利	privilegium subsidiarii	subsidiary right	subsidiäres Recht	1232
妇女	femina	women	Frauen	2112
G				
个人利益	bonum individuale	individual interest	Einzelinteresse	1221
个人尊严	dignitas personae	personal dignity	Personwürde	1222

个性的 丧失 工人	adaequatio multitudine operarius	cum loss of individuali- ty worker, laborer	Vermassung Arbeiter, Arbeit- nehmer	112 222
工人、外 籍的	operarii peregrini	foreign workers	ausländische Arbei- tnehmer	2222,5
工人参 与政策	participatio actuo- sa	active co-determi- nation	Mitbestimmung der Arbeiter	2222,3
工人的 整合	integratio operari- orum	integration of work- ing class	gesamtmenschli- che Integr.	2222,6
工资、工 资关系	merces	wage, salary	Lohn, Lohnsys- tem	2222,1
工作	labor	labor	Arbeit	221
工作、技 术化	(techné)	technicalization of work	Technifizierung d. Arbeit	2222,2
工作、仆 人的	opus servile	servile work	knechtliche Arbeit	2213,2
工作、异化	alienatio	alienation	Selbstentfremdung	2221,2
工作,作 为补赎	labor quasi expia- tio	labor as expiation	Arbeit als Sühne	2212,6
工作收入	merces, quaestus	earned income	Arbeitseinkommen	2333
工作与 祈祷	ora et labora	work and pray	arbeiten und beten	2213,2
工作成果	opus (ergon)	work	Werk	2211,1
公民	civis	citizen	Bürger, Staats- bürger	243
公民的 义务	munera civium	civic duties	Staatsbürgerpfl- ichten	2431
公益	bonum commune	common good	Gemeinwohl	122 等
公益原则	principium com- munitatis	common good principle	Gemeinwohlprinzip	122
共产主 义经济	communismus	communist econo- my	kommunistische Wirtschaft	2322,1
共融,与 上主的 关系实体	communicatio divi- na relatio realis	communion with God real unit of rela- tion	Gemeinschaft mit Gott reale Beziehungs- seinheit	1111 1222,2
广告伦理	ethica proscriptio- nis	advertising ethics	Werbungsethik	2334,2
国家、国家	res publica, socie- tas civilis, status civitatis; state		Staat	24
国家、目的	finis reipublicae	end of state	Staatsziel	2423,1
国家的 良心	conscientia rei pu- blcae	conscience of state	Gewissen des Sta- ates	2422,2
国家利	(ragione di stato)	reason of state	Staatsräson	2411,2

益至上				
国家 —	dualismus	dualism of state	Dualismus v. Sta-	2421,2
社会二		and society	at und Ges.	
元论				
国家与	respublica et ec-	state and Church	Staat und Kirche	244
教会	clesia			
国教	ecclesia in republica	church-state	Staatskirchentum	2422,2
H				
和好	reconciliatio	reconciliation	Versöhnung	2423,3D
和平的	lingua pacis, ver-	language of peace	Sprache des Friedens	2423,3D
语言	ba pacifica			
合作,工	cooperatio	cooperation, col-	Zusammenarbeit	2311,4
作上的		laboration		
核心,心	nucleus animae,	spiritual core	geistiger Wesen-	1111
灵的	mentis		skern	
婚姻	matrimonium, co-	marriage	Ehe	211
	niugum			
婚姻契约	foedus matrimo-	marriage contract	Ehevertrag	2118
	niale			
婚姻目的	finis matrimonii	purpose (s) of	Ehezwecke	2117
		marriage		
婚姻圣事	sacramentum mat-	sacrament of mar-	Ehesakrament	21110
	rimonii	riage		
J				
基督的	corpus Christi	Body of Christ	Leib Christi	1112,3
奥体	mysticum			
集团	consociationes	interest groups,	Verbände, Inter-	2432
		pressure gr.	essensgem.	
技术统	(techne-kratia)	technocracy	Technokratie	2232,2
治				
家庭	familia, societas	family	Haushalt, Familie	112; 212
	domestica			
家庭政策	cura familiae	family politics	Familienpolitik	2124
家园	domus	home	Heim	2121,1
建设团体	virtutes sociales	community-build-	gemeinschaftsbil-	1113
诸能力		ing powers	dende Kräfte	
教会	ecclesia (kyriake)	Church	Kirche	244
教会,社	corpus politicum	Church as a social	Kirche als soziale	1221,1
会组织	ecclesiae	body	Struktur	
教会国	respublica ecclesi-	church-state	kirchenstaatliches	2442,2
	astica		System	
教育	educere	education	Erziehung	2121,2
节日	dies festus	feast	Fest, Feier	2213,2
解放神学	theologia liberatio-	liberation theology	Befreiungstheolo-	2424,2B
	nis		gie	
进步	progressus	progress	Fortschritt	前言

经济	oeconomia	economy	Wirtschaft	2300
经济, 物质目标	obiectum materialis oecon.	material object of the econ.	Sachziel der Wirtschaft	2311
经济秩序	ordo oeconomicus	order of the economy	Wirtschaftsordnung	232
纯洁派	cathari	Cathares	Katharer, "Ketzer"	2111,2
K				
可知性	facultas cognoscendi	knowability	Erkennbarkeit	1314,3
恐怖主义	terror, terrorismus	terrorism	Terrorismus	2423,3D
L				
利润	lucrum, prodesse	profit	Gewinn	2334
利息	faenus	interest	Zins	2332
历史性	factum historicum	historicity	Geschichtlichkeit	1312,5
联合国	consociatio nationum	community of nations	Völkergemeinschaft	2521
良心、良知	conscientia, syneidesis	conscience	Gewissen	1111
垄断	monopolium	monopoly	Monopol	2334,2
M				
盟约	pactum unionis	covenant of unity	Vertrag	2411,3
民主	(demos-kratia)	democracy	Demokratie	2422
模仿的本能	imitatio	imitative instinct	Nachahmungstrieb	1113,1
摩尼教	manichaeismus	Manichaeism	Manichäismus	2111,2
N				
能源	energeia	energy	Energie	2311,3
女性的角色	status feminarum	role of women	Rolle der Frau	2112
O				
欧洲文化	cultura Europaeana	European culture	Kultur Europas	2412,2
P				
普遍有效性	universalitas	universal validity	Allgemeingültigkeit	1314,1
Q				
启蒙	(siecle de lumieres)	enlightenment	Aufklärung	2411,3
企业管理	administratio negotii	administration, management	Betriebsverwaltung	2222,3
企业利润	lucrum negotii	business profits	Unternehmensgewinn	2334
情欲、渴求	libido (eros)	eros, covetous love	begehrende Liebe	2115
权力意识形态	ideologia dominationis	power ideology	Machtideologie	2411,2

权威	auctoritas, potestas	authority, power	Autorität, Gewalt	1223
权威, 根源的	auctoritas originis	authority of origin	Ursprungsautorität	1223,2
R				
人, 别人的狼	homo homini lupus	man is a wolf to others	einer ist des anderen Wolf	2411,3
人格	persona	person	Person	1111
人格的丧失	privatio dignitatis personae	depersonalization	Entpersönlichung	1122,2
人类、法律团体	communio iuris omnium	mankind as iuridical comm.	M. als Rechtsgemeinschaft	2512
人类、精神团体	communio spiritualis	mankind as spiritual unity	M. als geist.-sittliche Einheit	2511
人类、经济团结	communio oeconomica	economic solidarity	wirtschaftliche Solidarität	2513
人类合一	unitas hominum \ populorum	unity of the human race	Einheit der Menschheit	251
人权	(privilegia personae)	human rights	Menschenrechte	1311,2
S				
山中宝训	sermo montanus	sermon on the mount	Bergpredigt	2423,3C
上主的保持秩序	ordines Dei conservandes	divine orders of preservation	göttliche Erhaltungsordnungen	1312,4
上主的社会性	socialitas Dei	sociality of God	Sozialität Gottes	1112,3
上主的义子	filius Dei	divine filiation	Gotteskindschaft	1111
社会	societas, civitas	society	Gesellschaft	112
社会爱德	dilectio socialis	social love	soziale Liebe	1323
社会保障	securitas socialis	social security	soziale Sicherheit	2335
社会性	socialitas	sociality	Sozialität	1112
社会政策	cura reipublicae	societal policy	Gesellschaftspolitik	2335,4
社会秩序功能	impulsus ordinis socialis	function of ordering society	soziale Ordnungsfunktion	2323,2
社会主义, 经济	ordo oeconomiae socialismi	socialist economy	sozialistische Wirtschaft	2322
神权统治	(theo-kratia)	theocracy	Theokratie	2411,1
神学、解放	theologia liberationis	liberation theology	Befreiungstheologie	2424
实证法	lex positiva	positive law	positives Recht	1313
枢德	virtus cardinalis	cardinal virtue	Kardinaltugend	1321,2
税	vectigalia	taxes	Steuern	2423,1

税,征税权	potestas vectigalia exigere	right to levy taxes	Besteuerungsrecht	2423,1
税道德	animus vectigalium	tax morality	Steuermoral	2423,1
税务分配	distributio vectigalium	distribution of tax burdens	Verteilung der Steuerlast	2423,1
私人财物	res familiares	private property	Eigentum, Privateigentum	2323,1
私有财产的权利	habere res ut proprias	property right	Eigentumsrecht	2326
死刑	poena capitalis	capital punishment	Todesstrafe	2423,2
T				
他源性	origo ex alieno	origin from another	Fremdursprung	1111
统一思想、强制	conformitas per vim facta	being brought into line	Gleichschaltung	1113,3
统治自然	dominium naturale	domination of nature	Weltbewältigung	2212,3
团结	solidare, solidaritas	solidarity	Solidarität	1211
团结原则	principium solidaritatis	principle of solidarity	Solidaritätsprinzip	1211
团结主义	solidarismus	solidarism	Solidarismus	1211,2
团体	societas, communitas	community	Gemeinschaft	112
团体意识	mens politica	consciousness of solidarity	Zus.-gehörigkeitsbewusstsein	2412,2
U				
V				
W				
万民法	ius gentium	law of nations	Völkerrecht	2512
X				
牺牲志愿	animus sacrificia agere	willingness to sacrifice	Opferbereitschaft	2423,1
新教神学		Protestant theology	evangelische Theologie	1312,4
新自由主义	neo-liberalismus	neoliberalism	Neoliberalismus	2321,3
性	sexus	sexuality	Geschlechtlichkeit	2111
性的本能	sexus, libido (eros)	sex instinct	Geschlechtstrieb	1113,1
性能力	potestas sexualis	sexual power	Geschlechtskraft	2113
羞耻感	pudor	shame	Scham	2114
休息,作为任务	otium ut studium	free time as task	Freizeit als Aufgabe	2213,2
休闲	otiositas	leisure	Freizeit	2213
Y				
要求心理	animus vindicatio-nis	entitlement mentality	Anspruchsmentalität	1122,2

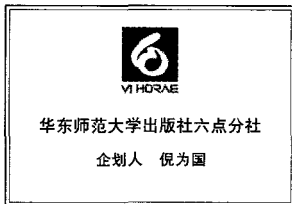
依赖性	dependere	dependence	Angewiesensein	1112,1
意愿	voluntas	will	Wille	1121,4
语言	lingua	language	Sprache	1113,3
原子弹	(nucleus)	nuclear weapons	Kernwaffen	2423,3
约束力	obligere, munus	obligation	Verbindlichkeit	1313,2
Z				
责任心	cura, responsabilitas	responsibility, care	Verantwortlichkeit	1111
战争	bellum	war	Krieg	2423,3
战争的, 正义的	bellum iustum	just war	gerechter Krieg	2423,3
贞洁, 守贞	virginitas	virginity	Jungfräulichkeit	2125
正义	iustitia	justice	Gerechtigkeit	132
正义, 法律的	iustitia legis	legal justice	gesetzliche Gerechtigkeit	1322,3
正义, 分配的	iustitia distributive	distributive justice	Verteilungsgerechtigkeit	1322,2
正义, 价格的	iustitia pretii	justice of prices	Preisgerechtigkeit	1322,1
正义, 交换的	iustitia commutativa	commutative justice	Verkehrsgerechtigkeit	1322,1
正义, 社会的	iustitia socialis	social justice	Gemeinwohlgerechtigkeit	1322,4
政府形式	forma regendi	form of government	Staatsform	2422,3
政权, 国家权柄	potestas regendi	governmental authority	Staatsgewalt	242
政权, 抵抗权	ius resistendi	right of resistance	Widerstandsrecht	2424
政权的起源	origo imperii	origin of state power	Ursprung der Staatsgewalt	2412,1
政权的限度	fines imperium	limits of government author.	Grenzen der Staatsgewalt	2424
政治集体	corpus politicum	political body	politische Gemeinschaft	2412,2
职业	professio	profession	Beruf	222
殖民主义	colonia, colonialismus	colonialism	Kolonialismus	253
殖民主义, 评价	iudicium colonialismi	critique of colonialism	Kritik des Kolonialismus	2531,3
秩序	ordo	order	Ordnung	各处
秩序, 社会的	ordo socialis	social order	Gesellschaftsordnung	各处
资本主义	capitalismus	capitalism	Kapitalismus	2321
资源	materia prima	ressources	Rohstoffe	2311,3
自立性	substantia, sub-	self-subsistence	Selbstand	1111

	sistentia				
自然道德律	lex ethica naturalis	natural moral law	natürliches Sit-	1313	
自然律	lex naturae	law of nature, natural law	tengesetz Naturrecht		1311
自由主义, 经济	liberalismus	liberalism	Liberalismus		2321
宗教的丧失	eradicatio cultus	religious uprooting	religiöse Entwur-	1122,2	
宗教自由	libertas cultus	freedom of religion	zelung Religionsfreiheit		2442
祖国	patria	fatherland	Vaterland, Heimat		2400

图书在版编目(CIP)数据

基督教社会学说 / (德)何夫内尔著;宁玉译;雷立柏校.
—上海:华东师范大学出版社,2010.5
ISBN 978-7-5617-7716-9
I. ①基… II. ①何…②宁…③雷… III. ①基督教—宗教
社会学—研究 IV. ①B978

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 082743 号



Christliche Gesellschaftslehre

By Joseph Höffner

Originally published by Butzon und Bercker, 2000

Simplified Chinese Translation Copyright © 2010 by East China Normal University Press Ltd.

Sponsored by ORDO SOCIALIS

ALL RIGHTS RESERVED.

上海市版权局著作权合同登记 图字:09-2010-237 号

基督宗教译丛

基督宗教社会学说

(德)何夫内尔 著

宁玉 译 雷立柏 校

责任编辑 倪为国
特约编辑 晏文玲
封面设计 刘敏
责任制作 肖梅兰

出版发行 华东师范大学出版社
社址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537 (兼传真)
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网址 www.ecnupress.com.cn

印刷者 上海市印刷十厂有限公司
开本 890×1240 1/32
插页 1
印张 10.75
字数 250 千字
版次 2010 年 6 月第 1 版
印次 2010 年 6 月第 1 次
书号 ISBN 978-7-5617-7716-9/B·565
定价 29.80 元

出版人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537)



基督教译丛

卓新平 主编

本书是了解西方教会在社会教导领域
有何言辞与训导的必读之书，其立场是古典式的，
采纳了中世纪的教会社会教导，
但同时也非常熟悉其社会训导的现代传统。
作者原创性地将宗教的言说与学术研究、社会教导、社会伦理
方面的政治考虑灵活地结合起来，
使之独一无二，后人难以效仿。

上架建议  宗教、伦理学

ISBN 978-7-5617-7716-9



9 787561 777169 >

定价：29.80元

www.ecnupress.com.cn