

市场和社会福利—来自基督宗教伦理学和天主教社会训导的考虑

(Der Markt und das Soziale – Überlegungen aus der Tradition

christlicher Ethik und katholischer Soziallehre)

安得·库佩斯 (Arnd Küppers)、彼得·沙林贝格 (Peter Schallenberg)

教宗方济各的任期意味着天主教对资本主义的批评的复兴。自从他 2013 年上任时，他曾多次针对全球的资本主义发表自己的看法，而他以严厉的言辞提出自己的批评。2013 年 11 月问世的宗座劝谕《福音的喜悦》(*Evangelii gaudium*) 这样说：“今天一切都由竞争能力决定，一切顺着‘强者得胜’和‘弱肉强食’的原则。结果，很多人被排除在外，被边缘化，他们没有工作，没有前途，没有出路。人仅仅被视为一种消费品，可以利用他，可以随意扔掉他。”此后他加上了一句全球的人都熟悉的话：“这种经济导致死亡。”¹

在西方高水平国家中的很多评论家都感觉到一点困惑，而有人提出这样的问题：枢机主教们难道选择了一位共产主义者当教堂？但在亚洲、阿非利加洲 (Africa) 和拉美洲的很多人感觉到，教宗的话就是他们本来想说的话，教宗是他们的发言人。他们觉得这个教宗懂得他们的生活现实并同情他们的悲惨处境。他对资本主义推动的全球化 (*kapitalgetriebenen Globalisierung*) 及对它所带来的社会分裂的批评也代表那些在发展中国家服务的有基督信仰并参与社会工作的团体的观点。这些团体的观点原来被认为是边缘的观点，但方济各教宗把它带到教会的核心了。

然而，在近几年以来不仅仅反对资本主义的声音变得更响亮。另外还存在着一种正好相反的观点，即一些人试图强调，一种很支持资本主义的、反对社会福利国家的和彻底市场化的观点才是“纯正的”天主教立场。在美国，这种“茶党天主教立场” (“Tea-Party-Katholizismus”) 早已经有一定的影响力²，而如今在欧洲也已经有一些支持它的人。³

基本上，我们可以用一种冷静的心态面对不同的观点。这种现象也仅仅表明天主教在近几十年中变得更现代化的，因为“现代性”意味着多元化，而一个现代的教会应该是一个多元化的教会。这也意味着针对一些问题，不同的人物在教会内会有不同的看法，这也是理所当然的。然而，从神学和社会伦理学的角度，我们对于这些看法不能给予同样的评价。一种完全市场化的自由主义 (*marktradikaler Libetarismus*) 和集体主义 (*Kollektivismus*) 或中央管理的经济体制 (*Zentralverwaltungswirtschaft*) 一样，都不符合基督宗教的伦理学，也不符合天主教的社会教导。

教会的社会教导并没有明确规定某一种非常具体的经济体制。教会的社会教导不是一种“计划科学” (*Architekturwissenschaft*)，而提出某些基本价值和原则，而这些价值和原则最终来自福音书。只有一种同时强调自由、正义和共契 (*freiheitlich wie auch gerecht und solidarisch*)⁴ 的经济体制能符合这些原则。这些原则符合德国的社会市场经济体制 (*soziale*

¹ 参见《福音的喜悦》(*Evangelium gaudii*)，第 53 条。[汉译文根据德语译文。一译者注]

² 参见 Samuel Gregg, *Tea Party Catholic. The Catholic Case for Limited Government, a Free Economy and Human Flourishing* (《天主教茶党。天主教主张限制政府，要求自由经济和人的发展》)，New York, 2013.

³ 比如，在说德语的圈子中，Martin Rhonheimer 于 2014 年创立了 “Austrian Institute of Economics and Social Philosophy”，见 <http://austrian-institute.org>

⁴ 外语的 *solidarisch* 有时候被译成“团结”和“团结的”，但这个词在中国已经有别的意思—译注。

Marktwirtschaft), 因为这个体制根据米勒-阿马克 (Müller-Armack) 的名言试图“结合自由市场和社会上的协调 (sozialen Ausgleich)”⁵。

财产带来意义 (Eigentum verpflichtet)

德国的那种有社会关怀的市场经济体制的创始人想在体制上结合自由和正义, 结合竞争和共契, 但他们这种想法并不是他们首次提出来的, 而是来自欧洲文化的特殊因素, 即: 基督教博爱伦理与古希腊的正义伦理的结合 (die Verbindung der christlichen Liebesethik mit der antiken griechischen Gerechtigkeitsethik)。

这一点可以用下面的例子来说明: 神学和基督宗教伦理学逐渐改变了对财产的理解。众所周知, 任何一种自由主义的经济体制的核心因素是“确保私人财产”。如果私人财产权没的清楚的定义和法律上的保障, 市场经济无法运作。古罗马人最早很清楚地意识到这一点。他们对人类文明的贡献是, 他们视“财产”为一种法律概念, 并加以发展它。罗马人如此彻底地讨论了这个概念, 以至于他们所澄清的种种民法原则为现代的资本主义工业社会和经济社会提供了很扎实的基础。一直到 19 世纪末, 民法法学主要是为《民法大权》作注 (Pandektenwissenschaft), 也就是说, 19 世纪的民法学家在面对当今问题时重新解释了他们在编写于 6 世纪的《民法大权》(corpus iuris civilis) 中所发现的相关资料。

古罗马民法的财产概念还体现在今天的《德国民法典》(BGB) 之中, 这个《德国民法典》的原初版本于 1900 年 1 月 1 日生效; 它从头到尾受了古罗马《民法大权》的影响。第 903 条有这样的规定: “某事物的物主可以随意处置该事物, 可以排除他人对该事物的一切影响, 但不得违背法律或第三者的权利。”这就是说, 在我们的法律体系中, 财产权在物法中是范围最大的权利。古罗马人在他们的法典中已经作了这种规定, 而基督信仰并没有改变这种基本的原则。当罗马帝国成为基督徒的帝国时, 它原封不动地继承了现有的民法制度, 而那些基督徒法学家从古代、通过中世纪, 一代一代把古老的法律制度传承到近代。

然而, 基督信仰还是带来了一点变化。法国哲学家布拉格 (Rémi Brague) 用一个很美妙的比喻来说明这种关系。他说, 就社会结构和体制来讲, 基督信仰没有带来什么新的因素, 但基督信仰以完全新的眼光来看待一切, 就好像在一个房间中的所有家具都被保留, 但房间中的光改变了, 这样人们以新的眼光和态度看待一切。

他所指的内容可以根据教父们关于财产的讨论说明。古代的教父们并没有质疑罗马的法律体制, 并没有反对财产权, 但他们从神学和道德的角度提出关于财产的新问题: 如何正当地使用财产呢? 第一个最清楚表达了这个问题的人是巴西略 (Basilius, 约 330-379 年)。他曾是凯撒瑞阿 (Caesarea) 的主教, 而在他的时代经济经过很戏剧性的衰落, 同时有极端的贫富不均和不平等现象。大部分的人——不仅仅奴隶, 而且也是大多自由人: 临时工、小农、工匠、各职业的小工——都过得很穷的生活。和这众多穷人对应的是一个非常小的群体: 大地主们的群体——他们人不多, 但都非常富裕。

在这样的社会经济条件下, 情况很不稳定。只要一年的欠收, 很多人面临生存困难, 而人口大众的食品供应处于危险之中。巴西略的演讲稿就来自这样的社会背景。他很严厉批评那些利用人民困境的放高利贷的人, 这些人故意更进一步缩小供应的范围, 这样提高自己的利润。

财富和财产带来对于他人的意义 (Reichtum und Eigentum verpflichten gegenüber den Mitmenschen)。对巴西略来说, 这是一种道德上的事实, 它直接来自创造论的信仰。因为世界的创造者, 即神, 当然创造了一切事物为了让一切人分享它们, 而不是为了仅仅让那些

⁵ 见 Alfred Müller-Armack, Art. Soziale Marktwirtschaft (“有社会关怀的市场经济”), in: *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften* (《社会科学辞典》), 第 9 卷, 1956 年, 390-393 页。见 390 页。

几个幸运的人享受它们——从基督信仰的语境中只能有这种解释。进一步来说，作为创造者的神实际上是一切世上财物的物主，他对一切资源有所有权。因此，人的财产权和所有权只是“第二手的”，是一个从神和他的创造计划那里派生的财产权，所以只是相对的所有权。这就等于是说，作为物主的人在原则上只是一个管理者，他应该按照神的意思处置神所委托给他的财物（*treuhänderisch im Sinne Gottes zu verfahren hat*）：“无论谁进行理性的思考，他就会认为，他应该要管理财富，而不是要享受财富。他已经超脱了对财富的渴望；如果他要付出，他觉得很快乐，好像他付出了本来就属于他人的财物，他不会感到悲伤，因为失去了自己的财富。”⁶

这是文化历史上的根据，而德国的宪法第 14 条第 2 段说：“财产带来义务。财富应该同时为大众的利益而服务。”这就是有社会关怀的市场经济的核心价值判断和指导原则。当然，为巴西略这个教父来说，这还不是现代意义上的法律上的义务，而更多是基督徒的道德义务。但至少自从中世纪盛期（*Hochmittelalter*）⁷以来，神学和基督宗教的伦理学的经济哲学论述已经超越美德的领域而涉及社会体制、社会组织和社会规律，因此已经进入了现代意义上的社会伦理学。

一种受伦理控制的资本主义

很多人错误地认为，在工业时代才出现了市场和资本主义的经济结构。实际上，在中世纪盛期的意大利各城和欧洲的西北地区已经出现一个蓬勃的国际化的商贸资本主义（*reger internationaler Handelskapitalismus*）。还有很多人错误地相信，说拉丁语的西欧教会在中世纪反对或抵制这种资本主义的发展。“在商贸组织形成的时代，根据基督宗教当时的社会理论来说，那些商人的活动并不必然是‘灵魂得救的危险’，而恰恰相反它是引向得救的途径，如果是根据教会的原则进行的。”⁸

在这种发展的背后有一种范式转化，这是 11 世纪拉丁语神学中的转化，而这个转化曾经很恰当地被称为“基督第二次来临的新条件”（“*neuen Bedingungen der Parusie*”）⁹。简而言之，过了 1000 年，而基督没有再来，世界的末日也没有到来，那么一些西欧的神学家，比如安瑟伦（*Anselm von Canterbury, 1022-1109 年*）等人开始反省这个事，而他们所得出的结论是，教会作的不够，教会的行动并没有准备世界和人类面向主的来临和世界的末日。他们认为教会和神学曾经错误地认为，基督徒获得救恩的惟一途径是放弃世俗的生活和进入隐修院。他们当时提出了一个新的计划：基督信仰和教会应该转化世俗的世界。从此，世界的命运取决于人类，而不取决于上帝（天主）。神早已完成了他的任务，并且通过教会的圣事继续完成他的任务。但当时的思想家认为，人们也必须在世俗生活中作出自己的贡献去拯救世俗的世界。这就是拉丁语教会在 11 世纪以来面临如此多不安因素和新的社会运动的深层原因。这些变化都是来自神学思想的推动力：格瑞郭瑞七世教宗（*Gregor VII, 亦译“额我略七世”*）开始的改革，拉特兰会议（*Laterankonzilien*）继续推动的全面教会改革，争取教会的统治，限制世俗权力的影响，追求贫穷的运动（即托钵会运动 *Armutsbewegung*），而这些新兴的修会的出现在更早的时期是不可构想的，是无法想象的社会组织（*zuvor undenkbaren Formen*），比如方济各会和道明会（即“多明我会”）。

⁶ 见 *Basilius der Grosse, Homilie 7 《反驳富人》*, in: A. Hamman/S. Richter, *Arm und Reich in der Urkirche*, Paderborn 1967 年, 79-94 页, 见 84 页。

⁷ “中世纪盛期”约指 1000 到 1300 年，即经院哲学和经院神学的时期。

⁸ 见 *Harold J. Berman, Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*（《法律和革命。西方法律传统的形成》），由 H. Vetter 翻译, Frankfurt a. M. 1991 年, 534 页。

⁹ 见 *Philippe Nemo, Was ist der Westen? Die Genese der abendländischen Zivilisation*（《西方是什么？欧洲文明的形成过程》），Tübingen 2005 年, 49 页。

中世纪的基督徒和教会试图改变整个世界,而这种信念也指导了当时刚刚起步的经济生活。人们从此再不蔑视或回避市场,而让市场成为改善世界的工具,使世界通过市场而悔改。¹⁰这种新方向在方济各会中获得特别明显的表述,而方济各会以最彻底的方式追求“神贫”的理想。但对方济各会会士来说,“神贫”已经不仅仅是一种刻苦灵修,而首先是对真正穷人的同情 (*compassio*),是生活中接近穷人。方济各会会士并没有把物质贫乏理想化,而相反,“同情穷人”成为一种关键的推动力,成为发展社会伦理学和经济伦理学的刺激。比如西耶纳的贝尔纳丁 (*Bernardin von Siena, 1380-1444 年*) 所讲的“悔改布道稿”中都有这类思想。当时,“基督”不再代表世界的末日,人们不再需要逃脱世俗并安静等待末日的来临,而“基督”成为“改进时期的到来” (*die Wende der Zeit zum Besseren*);这就意味着,伦理学开始被理解为“走向改善” (*Bewegung zum Besseren*),跟随贫穷的和受苦的基督,即转向穷人并具体改进他们的生活条件—方济各会会士视之为迫切的任务。

然而,方济各会会士的讲道稿不限于呼吁富人表示怜悯,他们也寻求和推动一些体制上的解决方案。其中一个例子是那些 15 世纪以来创立的“仁慈堂” (*montes pietatis*, 原意为“仁慈之山”),即一些类似于银行的机构和借钱的钱庄,这些尤其出现在意大利北部和中部,后来也在法国、比利时和西班牙,都是与方济各会有关系的机构,目标是向穷人提供小型贷款。¹¹这是一个很具体有效的尝试来长期消除贫穷。当时比较穷的家庭没有办法在普通的银行(当时称“*montes*”,即“山”,因为在那里金银“成堆”,这是该词的词源)借钱。因此,他们在有需要的时候去找那些不正规的借钱人士,即放高利贷的人,但这使得穷人从中期和长期看更陷入穷困。方济各会会士们创立了他们的“仁慈堂”的目标恰恰是要突破这种恶性循环。他们的“仁慈堂银行”没有以利润为目标,而追求一种慈善目标—即很纯正的社会伦理目标(长期消除贫穷)。这些“仁慈堂银行”的资金基本上来自一些富裕公民的捐款和赠予。要借钱的人需要给一种典当,而还钱时要给很低的利息。这种现象又引起一种关于利息合法性的争论,结果人们区分了合法的利息和非法的高利贷,而这种区分对欧洲的银行界和贸易惯例的发展都有深远的且积极的影响。这样,在方济各会运动中出现了最早的真正独立的和系统的经济学理论和对经济伦理学的反省。

有社会关怀的市场

那些批评天主教社会教导的人经常说,教会没有权威去讨论社会伦理学和经济伦理学的问题。他们说,教会的社会学教导只有一百多年的历史,因此其约束力不如教廷的神学教导或道德训导。然而,这种说法是无根据的,因为在上文我们看到,教父们已经关注了社会伦理问题。教会和神学从一开始也关注和批评了社会和经济的领域。教父们已经着手提出一种符合基督信仰的财产伦理学说。从这些早期的说法一直到今天的社会伦理教导,教会和神学的伦理学教导从来没有中断过。

生活在公元 4 世纪的巴西略 (*Basilus von Caesarea*) 所提出的基本原则“财富带来义务”至今仍然是任何基督宗教经济伦理学的核心。更多:说财产始终离不开社会责任这种概念在文化历史上是基督宗教欧洲文化的一个组成部分,和个人的尊严一样。因此,这并不是—种基督信仰和神学提出来的独特的要求,而是一种普遍的价值。无论一个人从神学、哲学或社会科学的角度去思考,他始终绕不开这个概念:“财富带来社会责任”,除非他根本不思考这个问题。也许在今天的社会中,很多人已经不再提出这个问题:世界上贫富严重不均的现象

¹⁰ 参见 Giacomo Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato* (《方济各会的精神财富。从自愿的神贫到到商会》), Bologna, 2004 年, 59 页。

¹¹ 参见 Luigino Bruni/Stefano Zamagni, *Zivilökonomie, Effizienz, Gerechtigkeit, Gemeinwohl* (《公民经济, 效率, 正义, 公益》), Paderborn 2013 年, 61 页等。

和道德有什么关系？然而，自由主义经济学的鼻祖们始终关注这个问题。古典自由主义者并不是社会达尔文主义者，他们则感觉到，自己的思想应该符合欧洲文化传统的道德理想。

苏格兰的启蒙主义哲学家亚当·斯密（Adam Smith, 1723-1790年）于1776年印行他的《国富论》，因此被视为现代经济自由主义的鼻祖，而他的职业是“伦理哲学家”。他的第一部伟大的著作是1759年问世的《道德情操论》。在其中，斯密认为“同情”（sympathy）是人类道德的推动力。然而，他没有停留在那里；他看到当时的欧洲有大批人处于极端的穷困之中。那个时代也被称为“贫困时代”（pauperism）。斯密问这样的问题：为什么人们的同情显然不足以有效地克服大众的穷困呢？他的回答是这样的：人们的同情需要个人的体验，需要相遇和沟通，才发挥效力。在家庭内、在朋友圈子里、社区里和小型团体中，人们的同情会起好的作用，但团体越大，关系越是匿名的，同情就越稀少，越不能成为道德上的纽带。亚当·斯密也相信，有钱人对于穷人具有道德上的责任和义务。对他来说，财富带来的社会责任是不可质疑的事实。然而，他觉得在现代的大型经济团体和国际贸易关系中，同情已经不是最恰当的工具来实现财富的社会责任。

对匿名的大型社会来说，个人的道德已经不是一个足够强的社会伦理资源。斯密最早意识到了，匿名的社会也需要一种非个人的、匿名的机制来实现财富的社会责任这种社会伦理学上的目标。这就是所谓的“无形的手”（the invisible hand），而为了让这个手发挥作用，斯密深信，需要合同自由和竞争，就是说需要一个有效运转的市场。如果市场发挥作用，那么连那些只追求自己利益的人，即那些很自私的人，也会为公益而服务，因为他们必须在市场上满足自己的需要和享受，而市场的原则是“服务和对应的服务”。这样，那些为国王“建立和装饰宫殿的人也获得利益（……），那些为贵族人士购买和管理每天的必需品的人也获得利益，他们都从贵族人的奢侈和从他的任性得到一个部分，而如果依赖贵族人的仁慈或正义感，他们却得不到这些。（……）一种无形的手引导他们[富人]很平均地分配那些生活用品，好像世界地产很平等地被分配给一切人一样。这样，他们无意识地支持和促进社会的公共利益，并为人类的繁荣提供所需要的工具。”¹²

除了工业化时代的技术以外，还有亚当·斯密和古典的国民经济理论所提倡的自由市场和自由贸易的理念成为人类繁荣的基础，而人类今天所达到的生活水平在过去是不可思议的。其理由是，符合竞争原则的市场经济解决了最核心的问题。在亚当·斯密的时代，那些“重商主义者”（mercantilism）无法解决这个问题，而20世纪东欧的“计划经济”和社会主义者也无法解决这些问题。一种中央管理机构不可能获得一切需要的信息来优化有限的商品的生产 and 分配。经济学家哈耶克（Friedrich Hayek, 1899-1992年）曾说，重商主义和社会主义的中央管理经济的失败是因为它们错误地认为“自己掌握的知识很多”（“Anmaßung von Wissen”）。然而，竞争经济通过价格调节机制解决了“知识的问题”，而价格调节机制是一个非中央的（dezentrales “权力下放的”）信息系统和调节系统。

在她的社会教导中，教会从未怀疑市场和竞争的贡献，而是始终承认这些机制的贡献。教宗若望·保禄二世（约翰·保罗二世）于2004年发表的社会训导特别强调了这一点：“自由市场是社会的重要机制，因为它为商品和服务的生产提供可靠有效的信息（……）。很多理由表明这一点，即在很多情况中自由市场是资料分配的最有效工具，为满足人们需要是最好的方式。”另外，教会的《社会训导论集》也认为市场的贡献是一个纯正的社会伦理因素：“一个由竞争决定的市场是一个很有效的工具，可以达到社会的一些重要目标，即：控制和限制个别企业的过大大利润；优化资源的使用，并节约资源的使用；企业家的风险投入和创新获得报酬；人们获得了足够多的信息，可以在健康的竞争气氛中真正对比不同的商品并可以购买它们。”¹³

¹² 见 Adam Smith, *Theorie der ethischen Gefühle*《道德情操论》，ed. by W. Eckstein, Hamburg 2004年，316页。

¹³ 见 *Kompendium der Soziallehre der Kirche*《教会社会教导文集》，Freiburg i. Br., 2006年，第347条。

不关心社会的市场 (asoziale Markt) 以及国度的社会保护作用和照顾作用

因此, 如果有人说教会和教会的社会训导不承认自由企业、市场和竞争的贡献, 那就完全是胡说。都会一直承认自由市场的重要性。然而, 教会—以及大部分的社会科学家, 包括经济学家—不认为, 市场和竞争在任何情况下都已经为正义的社会关系是足够的保障。

自由市场的概念的前提条件是“合同自由”(契约自由), 也就是说人们可以自由地商榷服务和报酬。然而, 在具体的生活中, 这种合同自由经常是一个空洞的理想, 它不符合事实。合同自由(契约自由)需要双方的谈判平等(Verhandlungsgleichgewicht), 就是说, 在双方之间不应该有太大的权力差异或知识差异。比如, 大众媒体最近报导说, 有超市公司 Edeka 和食品公司 Nestle 之间的争论。他们争论的是购买条件, 而它们部分上使用很严厉的措施, 比如 Edeka 规定某些 Nestle 商品必须下架。这是很严重的措施, 但并不是不公平的, 因为这里有两个强大的公司进行搏斗—他们之间有谈判平等, 也有合同自由(契约自由)。

然而, 个别消费者和 Edeka 这样的连锁超市公司之间的关系就不一样。一个去 Edeka 超市的客户不能在收款台争论某个商品的价格, 他必须给商场所要求的价格。在这里没有“谈判平等”, 个别的客户无法向强大的连锁商场提出挑战。因此, 消费者应该受国度的保护, 国度应该通过一些法律和官方的监督保护消费者。比如, 通过一些防备垄断组织的法律必须确保客户可以自由选择不同的商人的店, 而这些商店实际上处于竞争之中, 而不是私下沟通并规定了某些物品的价格。一种无限制的资本主义不强调这样的措施, 但那种关怀社会的市场经济注意到不平等的契约关系中的弱者, 并且试图保护弱者的权利。

那些批评“关怀社会的市场经济”和天主教社会教导的人始终忽略这一个层面。他们经常不愿意深入研究复杂的现实, 而更喜欢大谈“干涉主义”(Interventionismus)之类的意识形态。但我们在这里所谈论的不是干涉主义, 也不是“国家的引导”, 而是确保秩序的政治(Ordnungspolitik)。在不平等的契约关系中, 人们还应该尽可能接近自由竞争的理想, 这就需要降低信息不平等和权力不平等现象。因此, 追求社会秩序的政治的目标是, 改善“掌握信息的自由”的条件(die Voraussetzungen für “informierte Freiwilligkeit”)。¹⁴ 这样, 国度可以强化个人的独立性并确保真正的契约自由。

不平等的契约关系的典型例子是工作合同。现代的社会贫富不均问题也基本上可以上溯到这种不平等现象。这个社会贫富不均的问题也曾经使一整个时期的人感到非常困惑, 但如今苏联和其联盟国的崩溃已经过去了 30 年, 而很多人看来已经不记得那个问题的重要性。西欧国度在第二次世界大战后成功地解决了资本和劳工之间的冲突, 这就需要社会保险、工作法、工人在企业的参与劳资双方独立谈判工资和工作的条件(Tarifautonomie)。如果没有这一切, 可能自由主义的西欧和共产主义的东方之间的冲突不一定会导致倾向于西方的民主和市场经济占上风了。用哈贝马斯(Jürgen Habermas)的话来说, 西欧在第二次大战后使劳资关系“走向和平”。从历史的角度看, 这个过程意味着那些无产阶级的人和反对资本主义的人成为有收入的公民和有社会关怀市场经济的拥护者。

关怀社会的市场经济和天主教的社会教导的共同理想和指导原则是这样的: 对社会的关怀在市场经济中不应该仅仅是一个附加物, 而是一个核心部分。这就意味着, 市场活动本身应该符合某些社会要求和社会规律。因此目标不是建立一种无限制的、无纪律的、无情的竞争气氛, 在这样的气氛中, 国度的角色只是用救活车在市场的战场上开来开去为了抢救受伤的人。更好的是这样的情况: 一些规则从一开始指导和限制人们的竞争, 这样虽然市场有竞

¹⁴ 见 V. Vanberg, Die Zukunft der sozialen Marktwirtschaft zwischen Prinzipien- und Klugheitsfragen (“原则问题和明智政策之间的社会市场经济的未来”), in: Goldschmidt/Wohlgemuth, Hg., Die Zukunft der Sozialen Marktwirtschaft. Sozialethische und ordnungsökonomische Grundlagen, Tübingen, 2004 年, 3-8 页, 见 5 页。

争力，但一切参与市场的人享受公平的待遇。

那些批评关怀社会的市场经济体制的人也经常歪曲社会福利国度，说这样的国家是一个巨大的重新分配资源的机器，但这种重新分配为付出的人不利。然而，这种说法要么是天真的，要么是挖苦的。谁若想理解社会福利国家，就应该去明爱组织（Caritas）的一些机构和服务中心。在那里可以体验到这一点：社会福利国家不仅仅是“重新分配机器”；首先，社会福利国家的核心就是人和人的尊严。社会福利国家，这也包括照顾孤儿，照顾问题儿童和少年，帮助残疾人融入社会，为收入低、孩子多的家庭提供帮助，为照顾老年亲戚的人提供资助，为残疾婴儿提供早期资助等等。

当然，讨论社会福利政策的限度也是合理的；这些资助应该符合“辅助性原则”（Subsidiaritätsprinzip），而这个原则的根源也在天主教的社会教导。然而，今天的人太多次大谈“夸大的社会福利国家”，这样的话应该谨慎使用。社会福利国家是一个具体的体制，无论谁想减少社会福利先应该具体说明他要从哪里开始降低福利：是谁不应该继续享受法律上的资助呢？是残疾孩子，照顾残疾人的亲戚或是那些孩子比较多的家庭呢？

结论：假的证人

那些批评有社会关怀的市场经济和天主教社会教导的人经常引用一些权威性人物来说明自己的观点，比如他们用经济学家哈耶克（Friedrich von Hayek）和撒切尔夫人（Margaret Thatcher，1979-1990年间任英国总理）。说他们是“没有淡化的自由主义”的代表人物。然而，这两个人几十年前在一些完全不同的社会情况和经济环境走出他们的道路，而在今天来看，在面对当今的经济政策和社会伦理问题时，这些人物的权威性很有限。

哈耶克于1944年写的著作是《通往奴役之路》（*Der Weg zur Knechtschaft*）。当时他提出了关于未来的如此悲观景象，这是完全可以理解的。在1944年，人们确实会感觉到，法西斯主义和共产主义这两个大磨石将会粉碎任何自由主义因素。而在第二次世界大战后，在自由的西方世界里也曾多次出现一些可疑的干涉主义现象和国家指导措施。在英国，这一个现象最明显，因为在战争后的英国，个党派的共识使得国家逐渐完全控制了国民经济。英国工业的很多领域成为国有企业和国营企业：医疗事业、煤矿、石油工业、钢铁工业、造船和制造飞机的工业、大部分汽车工业、铁路、机场、航空业、水运、水利和能源、电话等等。组织旅游的经理库克（Thomas Cook）在1948-1972年间拥有国家铁路公司“英国铁路”（British Railways）以及掌握国营的“英国运输公司”（British Transport Holding Company）。

因此，很多英国人每天的生活比较少接触自由竞争的经济企业。很多英国人居住在国家提供的房子，由国营企业提供给他们暖气、电源、水，他们坐国营的公交车或开国营企业生产的汽车上班，他们放假时用国营旅游公司去旅游，并在国营的机场搭国产的飞机和国营的航空公司飞的航班到达目标地。回顾1975年的情况，耶尔金（Daniel Yergin）和斯塔尼斯拉夫（Joseph Stanislaw）写道：“英国当时看来无希望地陷入了萧条和衰落。通货膨胀达到24%……不断发生罢工活动，这就阻碍了经济的发展，使国家陷入瘫痪状态。最高的税达到98%，这就毁灭任何付出劳力的鼓励。英国好像要变成西方世界的东德（das Ostdeutschland der westlichen Welt），它成为一个集体主义的国度（ein korporativer Staat），陷入了灰色的庸俗，人们觉得创新行动和付出努力都是不正常的态度，是应该镇压的事。”¹⁵

撒切尔夫人在任总理的时期内用铁腕手段来解决这些困难。因此，很多自由派的人崇拜她，把她的政策理想化。他们认为“铁娘子”撒切尔是一个超越历史的，甚至是形而上学的人物。然而，这种说法和左派对他的批评都不符合事实，对她是不公平的评论。撒切尔在英

¹⁵ 见 Daniel Yergin/Joseph Stanislaw, *Staat oder Markt. Die Schlüsselfrage unseres Jahrhunderts* (《国家或市场。这一个世纪的关键问题》), Frankfurt a. M./ New York 1999年, 123页。

国的某个具体的历史阶段中意识到了，英国已经面临绝境，因此她用力转舵，使英国走向新的方向。从今天来看，她所作的很多政策是对的，部分决定则是错的，而一些是致命的。她的自由派崇拜者和左派的谴责者都不愿意辨别地对待她的贡献。这样他们还是低估撒切尔夫人的伟大。铁娘宰相的顾问查理·姆尔（Charles Moore），也是写了撒切尔传记的人，而他的反省能力是比较高的；在最近的国际经济危机和金融危机后，他写了一篇文章说：“我开始想，左派实际上是对的（I'm starting to think that the Left might actually be right）。”¹⁶

在近十年的经验后，谁都不应该继续坚持这样的简单思想：降低国家干涉和减少法律规则始终是好的，即：市场和自由竞争在一切情况中都会解决一切问题。这种思想过于简单。我们生活在一个全球化的市场体系，而我们的世界越来越快地转变。任何一个要针对这些情况说出有道理的经济学家或社会伦理学家都不可以坚守几十年前的老教条。因此对资本主义的庸俗膜拜是过时的，而对资本主义的庸俗妖魔化也是过时的。基督宗教的社会伦理学和天主教的社会教导从来没有提出这种庸俗的观点，而是一种开放的理论体系。¹⁷天主教的社会教导是开放的，因此它可以关注和针对社会变化和经济变化，并且可以从某些社会伦理价值和原则的角度去解释这些变化。天主教的社会教导的最高原则始终是人的尊严和人的个人自由，正如2005年去世的教宗若望·保禄二世在临终时再次强调的。他当时回顾了教会的社会教导并写道：“我们可以说，这一切教会文献的根基是人的自由这个大主题。”¹⁸

本论作者

安得·库佩斯（Arnd Küppers）博士是“天主教社会科学中心”（Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle, KSZ）的副主任

彼得·沙林贝格（Peter Schallenberg）博士蒙席是帕得波恩（Paderborn）神学院的伦理神学教授和“天主教社会科学中心”KSZ主任。

¹⁶ 见

<http://www.telegraph.co.uk/news/politics/8655106/Im-starting-to-think-that-the-Left-might-actually-be-right.html>（查于2014年11月9日）。

¹⁷ 参见 Hermann Josef Wallraff, *Katholische Soziallehre – Leitideen der Entwicklung? Eigenart, Wege, Grenzen*（《天主教社会教导—发展的指导原则？特点、方法、限度》），Cologne 1975，26页。

¹⁸ 见 Johannes Paul II, *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen zwei Jahrtausenden*（《回忆和认同。两个千年间的谈话》），Augsburg 2005年，61页。