



首页 → 学术文章 → 政治伦理

## 邓振军：格林论国家的职责：读《政治义务原理讲演录》

摘要：在一系列关于政治义务原理的讲演中，托马斯·希尔·格林主张国家的基础是意志而非武力。国家是推进共同善的公共机构，可以也有责任为了社会共同福利干涉个人随意而为的自由。但它只能干涉维护权利所必不可少的外部行动，而不能干涉个人的道德自主性。个人应被赋予公民权，参与到国家事务当中，做真正的爱国者。这是一种自由民主式的国家理论，推进了自由主义的演进。

关键词：国家 共同善 民主 干预

近代以来，资产阶级和广大社会阶层在追求自由的斗争中，把反抗封建专制国家作为重要的任务。这造就了对国家的反感和担忧。人们把国家视为个人自由的最大威胁，对其进行限制。正如恩斯特·卡西尔指出的那样，从马基雅维里开始，国家被逐步切断同宗教、形而上学的联系，失去了与人的道德生活和文化生活的一切其他形式的联系，孤零零地站在一个空寂的空间<sup>[1](p.173)</sup>。即便在资产阶级掌握政权，国家成为保护个人自由的忠实工具之后，它依然被看作是一种必不可少的恶。其职能也被限制在保护个人自由免受外在干涉。这形成了资产阶级自由放任原则之下的消极国家观，使国家无法在民主时代更好地履行其职责。它无法为无产阶级提供获取自由所必须的条件。无产阶级除了出卖劳动力、接受剥削的“自由”外，一无所有。他们需要国家帮助，限制资产阶级的某些自由，也为他们提供必要的社会福利。这显然与守夜人式的国家观冲突。这种职责的缺失，使得两大阶级之间的冲突日趋激烈，以至于随时可能爆发一场社会革命，摧毁已有的文明成果。19世纪后半期的英国正面临着这种状况。这需要国家作为公共机构进行社会改革，协调权利关系，在保证个人自由的前提下，满足社会民主要求。当时的英国政府通过了包括教育法和工厂法在内的众多社会立法，但却因与早先消极国家观的主张不符而受到抵制。为此，需要对国家的性质及其职能重新进行解释，提供一种积极的国家学说，把自由和民主结合起来，为社会改革提供合法性。在此背景之下，托马斯·希尔·格林（1836-1882）于1879-80年在牛津大学发表一系列有关政治义务的讲演，探讨国家的道德基础、国家干预的原则，主张国家作为推进共同善的公共机构，有权也有责任为了社会共同利益对个人自由进行干预。这些讲演在其死后由弟子整理为《政治义务原理讲演录》，收录在《格林文集》中出版，并于1895年与他的另一篇讲演合在一起作为单行本发行，在英国和西方思想界产生了深远的影响。

### 一

为了在保障个人自由和权利的同时，赋予国家为了社会共同利益干预个人自由的权利，改善无产阶级的困境，格林重新考察有关国家的基础的理论，即个人服从国家法律的政治义务的理论。

他对契约论学说有关国家是基于个人同意的理论进行了批判。契约论者主张，个人在进入政治社会之前，生活在自然状态中，拥有不可剥夺的自然权利，可以按照他的喜好自由地行事。只是为了更好地保护这些权利，个人才相互订立所有人与所有人的契约，同意进入政治社会，但同时从自然状态中保留了某些权利，任何法律的义务不能与之抵触。国家扮演着守夜人的角色，其目的是为了保护个人的自然权利，而不得侵犯它。格林从多方面指出了这一理论的不足。首先，自然状态和社会契约的术语在逻辑上是矛盾的。如果自然状态是一种个人之间彼此隔绝、相互冲突的状态，“那么人们在其中拥有的自由就会非常有限。他们势必经常相互干扰，同时又都受到自然力量的妨碍。在这种状态下，只有那些与他人并不平等的较强的人，才能利用他人，享有我们假定意义上的自由”<sup>[2](sec. 53)</sup>。在这种情况下，人们并非自由平等的，因而无法订立社会契约；而如果自然状态是洛克所描述的、在其中人们按照自然法的指导理性地生活的和平状态，则实际上含蓄地承认主体对自然法有一种自我意识，它不再是一条他可以依照它行动或不行动的法则，而是一条他应该按照其行动的法则<sup>[1](sec.54)</sup>。而这种自我意识总是与权利和义务的概念连在一起的。这样一来，个人已经是处于政治社会中的成员，自然状态和政治社会的区别，“不多于一个依据成文法治理的、官员们具有明确的权力的社会与一个由习俗和默认的权威治理的社会之间的不同。”<sup>[2](sec. 52)</sup> 总之，认为政治社会是

契约的产物，在逻辑上是站不住脚的。其次，认为个人拥有先于社会的自然权利，政治社会中所行使的权利源自于它，这并没有解决问题，因为“那些自然权利的基础的问题仍然没有得到解决”<sup>[2]</sup> (sec. 23)。再次，一旦我们承认政府的权威是源自所有人同所有人的契约，这意味着要取消它也必然需要一个类似的行动，这是十分困难的，以至于霍布斯认为任何政府得以建立的最初的不可取消的行动，可以很好地为它辩护<sup>[2]</sup> (sec.62)。解散或推翻政府的行为无法合理地进行<sup>[1]</sup> (sec.62)。最后，契约论把对政治义务的服从建立在同意之上，无法解释少数人服从多数人这一原则。“假如它（最高强制力）的正当性是建立在同意的基础之上，那么，民众中的大多数可能同意向持异议的少数人行使权力这一事实，并不能作为向少数人行使权力的正当理由；认为少数人实际上同意受制于多数人的意志显然只是一个虚构。”<sup>[2]</sup> (sec. 137) *f* 但是格林也指出，契约论认为对国家的服从是建立在同意基础之上的学说，以一种混乱的方式表达了共同善的概念<sup>[1]</sup> (sec.116)，表明对国家的服从与道德责任有着共同的来源。

他也不赞成把最高强制权力看成是国家的特性。奥斯丁等人认为，国家的基础是主权，即制定和实施法律的最高权力。这种主权存在于特定的某个人或一群人，其本质在于赋予某个人或一群人以权力，使其可以对臣民施加无限制的强制，按他们所满意的方式行事<sup>[1]</sup> (sec. 83)。主权者的强制性权力，是人们习惯性服从的真正原因<sup>[1]</sup> (sec.86)。格林反对这种观点，他指出，人们服从的原因不在主权者，因为，“只是恐惧从来都不能产生这种服从。把它描述成是公民服从的基础，是要把公民和奴隶混同起来”<sup>[2]</sup> (sec.118)。“当我们把国家仅仅看作是处于能够强迫民众服从的最高权力之下的诸个体的集合，并认为这种以强迫获取普遍服从的权力是国家的特征时，就不可能得到任何真正的权利概念，即个人对个人、个人对国家、或者国家对个人的权利概念。……君主依据何种权利强迫个人服从的问题就得不到满意的答案。……它意味着把“我应当”与“我被迫”等同起来。”<sup>[2]</sup> (sec.137) 主权者所拥有的，决不是无限的强制权力，而依赖于“符合臣民有关什么是他们共同利益的信念”<sup>[2]</sup> (sec.84)。政治义务的原因，或者说国家的基础，不在于国家的强制力，而“只能在人民的那些与共同利益和共同情感联系在一起、捉摸不定的希望和恐惧中找到，我们称之为公意”<sup>[2]</sup> (sec.86)。如果公意停止作用，或者让它变得与主权者的命令处于普遍的冲突之中，“习惯的服从也会随之消失”<sup>[2]</sup> (sec.84)。

格林指出，这些政治义务理论的错误在于它们解决问题的方式不对，“它们没有考察社会的发展，以及人通过社会获得的发展。”<sup>[2]</sup> (sec.113) 它们没有考虑除了在一个最高强制权力统治之下以外的其他社会形式，忽略了考察那些赋予人以权利和义务，赋予权利和义务意义的过程<sup>[2]</sup> (sec.113)。这些理论把人的一切道德属性和权利赋予了个人，进而认为国家和法律的唯一职能就是阻止对个人自由的干涉。这是片面的。尽管它曾经促使人们进行改革，废除过去有害的法律，但它所依据的理由却是错误<sup>[1]</sup> (sec.18)。在完成其使命后，已经变成一种阻碍，因为文明的日益发展，使得它越来越多地干涉个人随意而为的自由，国家需要采取有利于改善道德生活条件的行动，而这种理论却为抵制这种改革提供依据<sup>[1]</sup> (sec.18)。

因此，必须重新思考国家的基础，考察个人和社会的关系，考察国家推行的权利和义务体系的道德功能和目的，揭示服从法律的真正基础或理由<sup>[1]</sup> (sec.1)，为社会立法和国家干预提供合法性。这需要对人性做新的理解。格林正是在其有关人的道德哲学之上建立起他的国家学说的。

在他看来，人是永恒意识（即上帝）在动物有机体里的再生，具有自我意识，拥有智性自由和意志自由，服从于自我理性加诸于自身的法则。人不局限于追求简单的快乐，而是追求自我实现和真善，即实现更佳的可能自我。人的真善是一种共同善，“不承认个人的善和他人的善的区分”<sup>[3]</sup> (sec. 235)，他人的善是自我真善的组成部分。因此，个人只能在社会中，在与他人和社会的关系之善中实现自我的真善。他只能通过社会获得实现真善所必须的条件，即权利。权利不是天赋的，而是因其所服务的目的，即社会的共同福利而具有合理性<sup>[1]</sup> (sec.38)。它始终包括两个方面：一方面，它是个人的要求，产生于人的理性本性，想要自由地运用自己的某些能力；另一方面，它是社会对这种要求的承认，是社会赋予个人实施这一要求的权力<sup>[1]</sup> (sec.139)。

在格林看来，国家是高水平的社会，“对其成员而言是社会的社会，在其中他们彼此之间所有的要求都被相互调整了”<sup>[2]</sup> (sec.141)。尽管在国家之前已经有了家庭、部落等社会组织，在家庭成员之间、家庭之间、部落之间，都已经有了彼此相互承认的权利，但是，“这种对权利的承认非常缺乏确定性……需要一个共同法则的确定和协调”<sup>[2]</sup> (sec.134)。国家可以提供这种普遍的法则和保护这种法则得以实施的力量。当这种共同法则被达成，调整家庭成员之间、家庭之间以及部落之间的关系，并被它们自愿承认，且立刻由一种足够强大的力量加以维护，既能够在社会内实行它，又能抵抗外来侵略，维护社会统一时，“最初的国家就形成了”<sup>[2]</sup> (sec.134)。在国家形成之后，它把先于或者独立于它的社群融合到自己当中来，并保证它们彼此之间有一种新的和谐关系<sup>[1]</sup> (sec.141)。对其成员而言，国家是权利从中产生的那些社会关系的复合体<sup>[2]</sup> (sec.141)。说他的权利源自于社会关系，与说其权利源自于他作为国家成员的地位，是一回事<sup>[1]</sup> (sec.141)。国家通过法律确保权利得以维护，一个国家是不是真正的国家的标志是，它能否“根据所有人的利益平等地维护法律基本职能的履行。”<sup>[2]</sup> (sec.121) 法律的实施有赖于主权者的强制权力，因为它作为最终的诉诸对象，使法律得到以强制执行，促成了公意的实现<sup>[1]</sup> (sec.94)。人通过法律和制度而道德化，通过服从于自我赋予的法律的自由取代了欲望的奴役，做他认为必须做的事情，以区别于他想要做的，表达出一种共同善

的概念，使其成形并变成现实<sup>[1]</sup> (sec.116)。问我为什么服从国家的权力，实际是在问我为什么允许我的生活被复杂的制度所管制。而事实上，如果没有这些制度的话，将根本不会有一个叫做我自己的生涯<sup>[1]</sup> (sec.114)。总之，格林认为国家是社会关系的维护者和协调者<sup>[1]</sup> (sec.143)，因而是实现人类道德善必不可少的工具<sup>[1]</sup> (sec.106)，是“推进共同善的公共机构”<sup>[2]</sup> (sec.124)。正是在国家是共同善不可或缺的工具，而共同善又是人的理性和意志所追求的目标意义上，格林提出了他著名的主张，“国家的基础是意志，而非武力”<sup>[2]</sup> (标题, Chapter G)

既然国家是推进共同善的机构，是实现社会共同利益所不可少的工具，那么它就有权也有责任为了道德目的，干涉个人随意而为的自由，做比保护个人免受其他个体暴力干预更多的事<sup>[1]</sup> (sec.18)。国家可以突破自由放任的原则，为其成员的生活提供条件，使道德成为可能，使人们更完善，提高道德水平<sup>[2]</sup> (sec.18)。

个人是否有反抗国家的权利呢？在格林看来，每项权利都源自于某种社会关系，所以不可能有反社会的权利<sup>[2]</sup> (sec.141)。而国家是社会的社会，公民的权利来源于国家<sup>[1]</sup> (sec.141)。因此，就国家是社会关系的维护者与和协调者而言，个人不能有反对国家的权利；对他来说，国家法律必须具有绝对的权威<sup>[1]</sup> (sec.143)。除非从国家利益出发，否则不能有违反国家法律的权利<sup>[1]</sup> (sec.142)。只是由于事实上，现实中的国家最多也只是部分地履行了其理想的功能，我们不能把这一法则付诸实践<sup>[1]</sup> (sec.143)。尽管如此，对国家的反抗还是应该谨慎。对那些不好法律，公民应该尽可能地通过法律途径撤销它，但是直到它撤销为止，他应该服从它。因为，共同善从对合法权威的法律或法令的抵抗当中所受到的损害，必定多于个人服从某一特定的有害的法律或法令直到它被废除为止带来的损害<sup>[1]</sup> (sec.100)。

格林更愿意把抵抗看作是一种责任。他指出，在那些没有法律可以诉诸反对那些对共同善有害的法律，并且人民无法分享政府权利，因而无法通过合法途径废除这些法律的情况下，存在着抵抗的责任<sup>[1]</sup> (sec.107)。个人不再像自然权利学说所主张的，因为政府对个人权利的伤害而有抵抗的权利，而是为了共同善应该抵抗统治者，有着抵抗的责任<sup>[1]</sup> (sec.107)。

正是这种对社会共同善的责任感，造就了明智的爱国者。在格林看来，如果个人和国家的关系，只是建立国家对个人私人权利的消极保护之上，那么，就只能得到一群忠诚的臣民，而不会产生明智的爱国者，罗马帝国正是因此衰落<sup>[1]</sup> (sec.122)。只有当个人把国家的工作同共同善联系起来，参与其中，直接或间接地参与制定和维护其所服从的那些法律，他才会将兴趣转向整体，成为国家和自己的真正主人<sup>[2]</sup> (sec.122)。为此，作为国家的成员，个人应该被赋予公民权。在提到1867年改革法案时，格林评论道：“人民的普选权本身就是一个目的……只有公民权才能产生道德人，只有公民权才能带来自尊，而这是尊敬他人的基础，没有它，就没有持久的社会秩序和真正的道德。假如有人问我们，我们从人民的选举权中寻找什么结果，我们说，那不是眼下的问题；先得解放人的双脚，然后才是考虑他会如何行走的时候”<sup>[4]</sup> (p.cxii)。

## 二

尽管格林主张国家作为推动共同善的机构，可以为了社会共同利益对个人随意而为的自由进行干涉。在国家的理想意义上，个人无权反对国家和法律。但这并不意味着格林是集权主义者，要否定个人的价值。他坚持最终价值标准是个人，“我们价值最终的标准是个人价值的理想。所有其他的价值都与对某个人而言的价值、某个人自身的价值或某人内在的价值相关。谈到一个国家或社会或人类的任何进步或改善，如果不是与个人的某种更高的价值相关，就只能是一些没有意义的空话。”<sup>[3]</sup> (sec.184) 因此，他主张国家在对个人进行干预时，必须遵守一定的原则。

格林区分了政治义务 (political obligation) 和道德责任 (moral duty)。在他看来，尽管两者之间有着联系，即政治义务总包含着道德责任。法律所维护的权利和义务体系，总是服务于道德目的<sup>[1]</sup> (sec.10)，但是两者却存在着区别，这表现为政治义务是可以通过法律强制实施，而道德责任却不能<sup>[2]</sup> (sec.10)。因为尽管可以强制推行一种行动，却无法通过强制获得产生道德责任行动所必须的品质和动机<sup>[1]</sup> (sec.10)。美德不依赖于外在的结果，而是依赖于慢慢培养起来的品质，而它们都不可能反映在法律中。当道德行动是出于对法律惩罚的恐惧，就会失去它们的优点<sup>[1]</sup> (sec.17)。并且最终会妨碍自立精神地成长，以及良心和道德尊严感的形成。简言之，破坏最高善所必需的道德自主性<sup>[1]</sup> (sec.17)。

因此，国家在对个人进行干涉时，只能干涉外在的行动，而不能干涉个人的道德决定，破坏他的道德自主性。“只有外部行动才能成为法律义务的对象”<sup>[2]</sup> (sec.15)。法律的功能是从外部行动的角度去强制实施某项行动或节制某项行动，从而产生或阻止某些动机——因为没有某人的动机就没有行<sup>[1]</sup> (sec.12)。

至于哪些外部行为应该成为政治义务的对象，则必须结合与法律相关的道德目的加以考虑<sup>[2]</sup> (sec.11)。只有那些行动应该成为法律命令或禁止的对象，即它们的施行或不施行，无论出自何种动机，对一个可以实现道德目的的社会的存在是如此必要，以至于与根本不做这些行动相比，哪怕出于对法律后果的畏惧或希望这样毫无价值的动机而做或不做这些行动，也是更为可取的<sup>[1]</sup> (sec.15)。这就是格林的国家干预原则。

同密尔一样，格林在国家和个人之间划定了一条界限，用以限制国家。两者的不同之处在于，密尔在涉己和涉他的行为间作了区分。格林则在那些对维护权利而言必不可少的有价值的外部行动与出自内在的意志的行动之间作了划

分。事实上，在民主社会中，个人和他人，个人与国家和社会之间的联系如此加密，以至于它们之间的界限趋于模糊，很难明确地区分出涉己或涉他的部分。从这一点来看，格林的原则或许更容易操作。

因此，国家所履行的是一种消极的职能。它只是在其成员自我实现的过程中，帮助他们排除各种障碍，这可能是外在的干涉，也可能是缺乏教育而无法获得必要的理性能力等。国家并不具有使他们在道德上变得更好的积极职能。这看上去过于消极，但实际上却已经够积极了。因为国家必须保护权利和义务体系免受来自社会内部和外部的各种破坏个人自由和社会统一的力量干扰，排除对权利行使构成妨碍的种种障碍，并为权利行使维持种种必要的条件。更重要的是，国家所服务的目的，即全人类自觉地走向共同善的能力的解放，使其生机勃勃。

为了解决当时的社会问题，保证社会福利，实现民主，格林论述了国家干预的一些具体情况。

国家应该强制推行初等教育。尽管看上去，教育孩子是父母的道德责任，对它的忽视也不会直接伤害其他人的权利，国家对其干预似乎侵犯了孩子父母的道德责任。但是实际上，教育并不纯粹是父母的道德责任，因为忽视教育倾向于使未受到教育的人们无法发展有益地行使权利的能力，为了排除孩子们权利能力的障碍，国家应该强制推行教育<sup>[2]</sup> (sec.209)。

基于同样的理由，契约自由在某些方面也应该受到限制。在格林看来，契约自由，以及人们随意而为的各种自由，只有在充当积极自由这一目的——促进所有人平等地增进共同善而拥有的能力的解放——的手段时才是有价值的。但在有些契约和买卖中，如影响人民健康和住房的、日益增多人口的谋生手段的、土地财富的积累或分配、以及那些会导致工业中出现赤贫的无产阶级的契约和买卖<sup>[1]</sup> (sec.210)，契约自由却不是为这一目的服务的。此时，契约自由徒有其名，成了一部分人压迫和剥削其他人的工具，导致其他人或后代最终被剥夺行使权利的资格<sup>[1]</sup> (sec.210<sup>0</sup>)。为此，这样的契约和买卖自由应该受到限制。但有些人却主张废除对它们的限制。个中原因，除了是因为要保护道德的混乱的想法，更多地则是出自阶级利益的考量<sup>[1]</sup> (sec.210)。格林深信，国家可以排除那些对权利有益地行使所需能力的实现构成妨碍的障碍，而不会破坏这种能力的自发的特性，应该对上述契约自由施加比已有限制更多的限制<sup>[1]</sup> (sec.210)。

国家还可以对财产权的自由进行干预，以保证财富为社会的共同利益服务。在格林看来，财产是“实现人生计划的永恒工具”<sup>[2]</sup> (sec.220)。财产制度只有在作为工具，用以促进整个社会所有人才能的自由行使时，才是合理的。如果社会中一部分人对财产的占有，是以其他人失去财产权为代价的，可以说“财产权即盗窃”<sup>[2]</sup> (sec.221)。他指出，无产阶级除了劳动力之外一无所有，只能靠向资本家出卖劳动力来维持最低的日常需要。尽管他们在法律上有占有的权利，却没有机会为自由的道德生活提供手段，也不能发展、实现或表达善良意志及对社会福利的关注，实际上被否定了财产权<sup>[1]</sup> (sec.220)。虽然格林认为不是资本主义市场经济而是早期欧洲土地所有权的历史导致了无产阶级的产生<sup>[2]</sup> (sec.230)，因此，不应该干涉个人无限占有的自由。但是他也指出，基于社会共同利益，法律应该对土地所有权进行干涉<sup>[1]</sup> (sec.231)。所以我们有理由相信，格林认同对财产权自由进行必要的限制。

出于公众利益的考虑，酒类买卖的自由也应该受到限制。格林把酗酒的习惯同无产阶级的悲惨状况联系起来，认为它是无产阶级自我意识不足的表现，也是造成他们困境的重要原因。<sup>[2]</sup> (sec.230) 因此，他主张限制甚至取消酒类买卖。因为，如果一种特定商品的买卖，允许其自由进行的通常结果是在更高层次上远离自由，损坏人们完善自身的共同力量，那么，无权要求这种权利。过度的饮酒意味着对他人的健康、钱财、能力的伤害。一个家长酗酒，通常意味着这个家庭所有成员的贫穷和堕落。街头的酒店的存在，则往往意味着这条街上大量的家长酗酒。这会对社会成员自由的改善造成损害。因此，法律可以限制“随意买卖酒精饮料”<sup>[2]</sup> (sec.142)。等待是非常危险的，因为酒类贸易中的既得利益会变得越来越强，受影响的人也越来越多。

### 三

围绕着格林的国家学说，一直存在着争议。对其肯定的意见多数把它同福利国家的理论和实践联系起来，认为它较好地国家和自由结合起来。I·M·格林加滕认为，格林是“有关社会和政治价值的现代词汇的主要构建者之一”<sup>[5]</sup> (p.128)，他的原则和精神能够从1906—1916年自由党政府所通过的社会立法中清晰地分辨出来，这些立法构成了现代福利国家的基础<sup>[1]</sup> (p.128)，研究格林的思想对理解现代福利国家有重要意义<sup>[1]</sup> (序言)。约翰·麦克里兰指出，从格林的唯心主义政治开始，自由主义与国家成为莫逆<sup>[1]</sup> (p.544)。《不列颠百科全书》也认为它为国家和福利国家的思想提供了理论基础<sup>[1]</sup> (p.273)。

对它的批判则主要表现为两种形式。一种观点认为，格林的国家学说有导致极权主义的危险。以赛亚·伯林指出，对理性和“真实的”自我的强调，有可能使得真实自我被理解为比个体更广的东西，如国家等，并被认为是有权强制个人自由，这一点经常被人利用，是一种危险的理论<sup>[8]</sup> (p.201)。尽管格林是一位真正的自由主义者，但他的学说却很可能为许多暴君利用，为其残暴的压迫辩护<sup>[8]</sup> (p.202)。另一种观点则从阶级性出发，认为格林的国家学说并不是共同善的理论。穆霍帕德希亚指出，工人阶级的斗争使得英国需要干预和专断的国家<sup>[1]</sup> (p.195)。但同时又要求国家不能干涉资产阶级的个人自由。格林的国家学说就是为这一目的服务<sup>[9]</sup> (p.196)。应该把格林对政治义务的道德解释同对私有制的道德证明联系起来研究，“这将有助于我们理解他的政治学说的真正阶级性。”<sup>[9]</sup> (p.203) “格林不仅

从道德上维护国家，而且还给私有制穿上道德盔甲<sup>[9]</sup> (p.203)，其“形而上学国家理论不仅仅是一种纯粹使政治道德化的理论，而且实际上是要使当时的英国资本主义社会道德化<sup>[9]</sup> (p.209)。它承认不平等经济制度的必然性，无法实现共同善<sup>[9]</sup> (p.209)。

对这两种批评的回应可以在格林自己的学说中找到。他反对慈父般的政府，认为它干涉了个人的道德自主性<sup>[5]</sup> (sec.18)。他也否认人能够通过强制而获得自由。毫无疑问，格林的国家学说在很大程度上论证了资产阶级财产权和个人自由的正当性，具有鲜明的阶级性。但是，他始终是从社会共同善的立场来考察权利和自由的正当性的。他对无产阶级利益的关注，并不少于对资产阶级利益的关注，以至于麦克里兰认为，劳工“是格林真正的问题”<sup>[6]</sup> (p.557)。正如萨拜因所指出的那样，格林学说的“目的是改革自由主义，使之从一个特定的阶级观点出发以维护单独一套利益的社会哲学，变为可以声称是从民族社会普遍利益观点出发考虑一切重要利益的社会哲学。”<sup>[10]</sup> (p.806) 社会性，而非阶级性，才是格林国家学说的实质。伯林和穆霍帕德希亚对格林的批判，尽管各自出发的立场可能不同，但却有着一个共同的特点，即已经不再相信有一种社会共同善的观念，因而也就忽视了个人和国家、阶级利益和社会利益之间的内在关联，倾向于把两者对立起来理解。而这正是格林在对以往国家学说进行考察时，已经详细批判过的。

综上所述，格林的国家学说考察了国家的基础和国家干预原则及它的运用情况。它主张国家的基础是追求共同善的公意，国家是推进共同善的公共机构，有权也有责任为了社会共同利益，在不干预个人内在的道德决定的前提下，对个人的外在行动进行干预，排除个人权利行使中的障碍，促进道德水平。个人应被赋予公民权，参与到国家体制建设当中，在此过程中发展自己的人格、个性，做真正的爱国者。这一学说，从个人和国家、社会相互促进的互动关系中理解权利和自由，既保证个人自由，又满足了所有社会成员对共同福利的要求，并主张赋予个人积极参与国家管理的权利，从而在国家层面上把自由和民主结合起来。这是一种自由民主式的国家理论，推进了自由主义的演进。

#### 注释：

• 即“On the Different Senses of 'Freedom' As Applied To Will and To the Moral Progress of Man”。

译文在原文的基础上，参考了金岳霖著，金岳霖学术基金会学术委员会编著：《T·H·格林的政治学说》，载《金岳霖学术论文选》，中国社会科学出版社，1990，分别为第52页，第84-85页。

f从sec.137至sec.148的译文在原文的基础上，参考了黄森、沈宗灵主编：《西方人权学说》，四川人民出版社，1994。该书翻译了《政治义务原理讲演录》的两章，即“公民有反对国家的权利吗？”和“私人权利：生存权与自由权”。本文译文分别参考了相关段落的译文。

#### 参考文献：

[1][德]恩斯特·卡西尔著，范进、杨君游、柯锦华译：《国家的神话》，华夏出版社，1998年

[2]Thomas Hill Green, 'Lectures on the Principles of Political Obligation', in *Works of Thomas Hill Green*, vol.2, 1886.

[3]Thomas Hill Green, *Prolegomena to Ethics*, edited by A.C.Bradley, M.A fifth edition, Oxford: the clarendon Press, 1907.

[4]Thomas Hill Green, speech to the Wellington Lodge of Odd Fellows, 1868, cited by Nettleship, 'Memoir', in *Works*, vol.3, 1888.

[5]I.M.Greengarten, *Thomas Hill Green and the Development of Liberal-Democratic Thought*, University of Toronto Press, London,1981.

[6] [英]约翰·麦克里兰著，彭淮栋译：《西方政治思想史》，海南出版社，2003。

[7]《不列颠百科全书》（国际中文版，第7卷），中国大百科全书出版社，1999。

[8] [英]以赛亚·伯林著，胡传胜译：《自由论》，译林出版社，2003。

[9] [印]穆霍帕德希亚著，姚鹏译：《西方政治思想概述》，求实出版社，1984。

[10][美]萨拜因著，刘山等译：《政治学说史》，商务印书馆，1986。

原文载于《历史教学问题》，2006年第3期。

来源：<http://www.zisi.net/html/ztl/ozsxs/2006-10-30-35345.htm>

