

國立臺灣大學文學院歷史學系

碩士論文

Department of History

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

「自由」的再詮釋：格林思想及其時代

The Reinterpretation of 'Freedom': T. H. Green's

Thought and His Age



李峙皞

Chih-Hao Lee

指導教授：楊肅獻 博士

Advisor: Su-Hsien Yang, Ph.D.

中華民國 101 年 7 月

July 2012

序

筆者對於格林的研究萌芽自初入研究所時的一篇學期報告，此後乃與格林結下不解之緣。隨著這些年的摸索，眼前浮現的課題早已超出原本生硬的構想，令我訝異的是，格林所真正關懷、追求的，竟與我所思所學是如此相關。回想起來，備感命運之奇妙！

我不是一個擁有創作習慣或興趣的人，在寫作的過程中往往是逼著自己敲下一字一句；但我想，在這本論文中，我是「有話要說」的。即便在寫作上技巧仍顯粗糙、辭句亦非優美，在這些樸拙的文字之下，應存在些許的意蘊。雖然，離掌握那些我長期意識、關注的課題與道理，仍屬遙遠；但少數時刻的靈光乍現或沉思偶得，總算讓我相信自己又往前邁進了一點——這是支持著我完成這個研究的動力。不論是格林對「信仰與理性的關係為何？」、「自由是甚麼？」、「何為個人與社會的理想關係？」、「政治如何體現道德？」等問題的思考，或者後世對格林思想的承繼與修改，這些思想的內涵與發展流變都是極深刻而饒富意義的。希望，本研究對於這些課題的闡釋能帶給讀者一點啟發。

本論文得以完成、我得以在史學之路上前進，實賴眾多師長、親友的協助：

感謝楊肅獻老師在我最低落的時候，不吝給予鼓勵與幫助。謝謝老師讓我擁有極大的空間自主研究，並適時地給予指導、建議。若非老師的支持，本論文恐怕早已胎死腹中。

感謝王世宗老師指引我求知的方向，沒有老師的啟蒙，很難想像自己在知識上能有任何增長，而我所看到的世界也不會是現在眼中的樣貌。

感謝兩位口試委員。感謝張福建老師在論文寫作的初期諸多實質的建議，並在最後仔細閱讀我的論文初稿，肯綮地指出論文的缺失，而慷慨給我鼓勵。感謝周樑楷老師在論文所涉及的基本概念上糾正了我的盲點，讓我免於貽笑大方。

感謝賴曉黎老師在論文寫作的規劃上所給予的建議，使我能踏實、規律地進行這一年的寫作。

感謝景雯學姐欣然接受我這素昧平生的學弟之邀請，擔任論文發表會評論人；不論是問學或處事，學姐的指點都讓我獲益良多。

感謝劉光義爺爺對年幼的我的指點與提攜。他是第一位鼓勵我研究史學的長輩，雖然在我真正決意踏上這條路時，他已與世長辭；隨著路走得越遠，他的人格與精神就在我心中越發清晰、深刻。

感謝我的家人，尤其是我的父母，最令我感佩的是，縱使他們對子女有萬般期待，也不輕易表露、讓這些期待成為子女的負擔，感謝他們給我最大的自由與包容。感謝他們讓我能專心而無後顧之憂地進行這項「不事生產」的工作，而樂於給予諸多協助與論文上的建議。

感謝銘芳，她是最溫暖、安心的避風港，可貴的是，她永遠支持著我更上層樓，即便這可能造成她的困擾。謝謝她沒有放棄自私刻薄的我，而不斷提醒著我所缺乏的溫柔。

感謝所有參與我生命歷程的朋友們，你們的陪伴與支持都讓我備感安慰，你們的神采與性情皆烙印在我心底。茫茫人海容易迷失自我，但卻也只有在人群中，才能確認自己的生命角色！



李峙皞

2012年.8月 14日

中文摘要

本研究旨在探討格林唯心論思想的內涵及其與十九世紀晚期英國自由主義轉型間的關連。本研究指出，格林唯心論思想與其時代背景密切相關，由此方能理解格林思想的意義。格林所以將德國唯心論思想引入英國自由主義傳統，乃基於明確的問題意識，欲解決古典自由主義與科學思潮所導致的個人—集體、信仰—理性間的矛盾。由是觀之，格林唯心論的使命就在於「調和個人與集體的衝突」，以及「為信仰賦予以理性基礎」。本文論證，格林所提出的「自我意識源於永恆意識」、「追求共同良善即自我實現」、「真正自由的方向性與社會性」等哲學觀點皆本於同樣的問題意識；一方面，格林否定上帝的「超越性」，主張上帝的「內在性」與可理解性，另一方面，格林強調個人與社會的整體性，認為只有以社會良善為目的，個人才可以實現生命目的。

基於同樣的理念，格林的政治思想著重於個人權利與國家角色的重新詮釋。首先，格林駁斥自然權利論，認為權利並非「天賦」，而是來自於社會的共識。權利作為一種行動自由的正當訴求，其正當性基礎來自於對共同良善的促進。其次，就國家角色而言，其目的亦在於追求社會的共同良善與公民的自我實現。因此，國家與個人並非對立，而有一致的道德目的。具體上，國家的功能不僅在維持權利體系的運作，亦應促進一個有助道德發展的環境。本文指出，基於對「真正自由」的詮釋與國家道德角色的肯定，格林論證了國家限制人民自由、進行強制性干預的正當性基礎。正是在此基礎上，格林極力訴求國家進行「積極性社會改革」，不論在國民教育政策的推動或對契約自由原則的限制上，格林都要求國家承擔更積極的角色。

而就格林思想與自由主義轉型之關聯而言，本文指出，英國自由主義回應時代需求的取徑與格林唯心論思想息息相關。新自由主義意識型態與格林思想一致的特徵是對於社會改革的強調。然而，兩者更為深刻的關聯應從「自由主義傳統的重新詮釋」此一脈絡加以理解。本文認為，正是由於新自由主義者採納了格林的詮釋取徑，使前者傾向集體主義的政治主張能在自由主義的傳統中予以表述。具體上，在個人與集體的和諧關係、積極自由觀與對私有財產制的詮釋上，新自由主義的立場皆與格林的唯心論觀點一脈相承——試圖將集體主義政策的訴求，建立在捍衛個人基本價值的基礎上。基於上述，本文肯定，格林協調個人與集體關係及重振信仰與道德的嘗試，確實影響了新自由主義意識型態的形成。

關鍵字：格林、古典自由主義、新自由主義、唯心論、自我實現與共同良善、社會改革

Abstract

This thesis aims to analyze the Idealist thought of Thomas Hill Green and its relation to the transformation of British Liberalism in the late nineteenth century. It would be suggested that there is a strong link between Green's Idealism and his social concern. More precisely, the intention of Green's Idealist thought was to solve the philosophical paradox and social problems caused by prevailing Classical Liberalism and Scientific thoughts. This study argues that, by demonstrating the relation between 'eternal consciousness and self-consciousness', 'common good and self-realization', and the 'real freedom', Green tried to coordinate the conflict between individuals and the society, and to lay down the rational foundation of religious faith.

With the same concern, Green's political thought focused on the reinterpretation of the individual right and the role of the state. He repudiated the theory of natural rights, and contended that rights are established by social consensus. In Green's view, the functions of rights and governments are both to pursue the common good. It is from this point combined with Green's definition of 'real freedom' that Green endorsed the intervention of the state even at the expense of citizens' (juristic) freedom. This study shows that Green applied such discourse to support the 'positive social reform' undertaken by the state, for instance, the national education policy and the limitation on the freedom of contract.

In the second part of this thesis, it delineates the internal connection between Green's thought and the ideology of New Liberalism. It is obvious that both thoughts are emphasizing the importance of social reform; however, this study points out that their closer affinity lies in their similar interpretation of Liberalism. On the harmony of the individual and the collective, the so-called 'positive freedom', and the meaning of private property, the New Liberalists followed Green in the same way. In this sense, the Idealism of Green played an crucial role in the transformation of the British Liberalism.

Keywords: Thomas Hill Green, Classical Liberalism, New Liberalism, Idealism, Self-realization and Common Good, Social Reform

目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究背景與問題意識.....	1
(一) 自由主義的轉型.....	1
(二) 格林與新自由主義.....	3
第二節 文獻回顧.....	6
(一) 格林思想與時代脈絡的關聯.....	7
(二) 格林思想與新自由主義的承繼關係.....	9
第三節 研究架構與章節安排.....	13
第二章 自由主義與唯心論的交會：	14
第一節 自由主義的理想與現實困境.....	14
第二節 科學精神與宗教危機.....	23
第三節 格林與英國唯心論運動的興起.....	28
第三章 追求共同良善即實現自我：	33
第一節 唯心論形上學與基督教信仰：永恆意識的意義.....	33
(一) 唯心論的基本立場：永恆意識、自我意識與歷史目的.....	33
(二) 唯心論下的基督教信仰：信仰與理性的調和.....	35
第二節 永恆意識下的個人德行：共同良善與自我實現.....	40
(一) 道德的性質：自我實現即善行.....	40
(二) 道德的內涵：共同良善的追求.....	42
第三節 道德與自由：格林的積極自由觀.....	46
(一) 「法律自由」的性質與局限.....	46
(二) 「真正自由」的內涵.....	48
(三) 格林自由觀的意義.....	50
第四章 道德與政治：格林的政治思想	53
第一節 以共同良善為目的的政治：公民情操與政治義務.....	53
第二節 權利論：社會中的個人權利.....	56
(一) 權利的意義：目的與要件.....	56
(二) 對於自然權利論的批判.....	58
第三節 國家論.....	62
(一) 國家成立的基礎與目的.....	62

(二) 國家的具體功能.....	63
(三) 捍衛國家干預政策——在自由與道德之間.....	67
第五章 理念與現實的交錯：.....	70
第一節 學術與政治：格林思想的實踐取向.....	70
第二節 「社會」改革倡議的形成：從民主開放到國家教育 與限制契約自由的訴求.....	74
(一) 民主開放.....	74
(二) 國家初等教育的推動.....	77
(三) 對契約自由的限制——以禁酒為例.....	80
第三節 唯心論式的政治行動：積極性社會改革的特質.....	84
第六章 格林思想與自由主義的轉型.....	89
第一節 新自由主義與積極性社會改革.....	89
第二節 格林與自由主義的轉型：幾個面向的考察.....	96
(一) 個人與集體的關係.....	98
(二) 消極自由到積極自由.....	101
(三) 私有財產權範圍的釐定.....	104
第七章 結論.....	108
參考文獻.....	113
附錄：格林生平大事年表.....	117

第一章 緒論

第一節 研究背景與問題意識

(一) 自由主義的轉型

十九世紀後期至第一次世界大戰前(ca.1870-1914)，英國自由主義傳統出現了一次重大的轉型，亦即，由古典自由主義(Classical Liberalism)到新自由主義¹(New Liberalism)的轉向。這樣的轉型象徵著一種新興意識型態或世界觀的成型，這意味著，它並不只是個別觀點或政策的改變，而是體系性地對於個人、自由、權利、財產、社會、國家等一系列概念的重新定位²。

古典自由主義受到新自由主義者在各個面向的批判與修正。這些批判的一致主軸是由個人主義轉向集體主義，並要求國家承擔更多的角色與責任。古典自由主義帶有明確的個人主義精神，以個人自由的實現為理想，相信這就是最佳的社會藍圖。因此，國家的唯一任務就是確保社會中每一個人的自由空間，而不應多設管控。具體上，古典自由主義訴求經濟上的放任政策，以促進自由競爭；政治上的民主體制與法治原則，確保所有人維護其自由的權利並節制國家的濫權。

相反的，新自由主義反對自由放任政策，強調國家有必要積極地干預社會的運作。新自由主義者看重公共利益的價值，認為個人自由的內涵與範圍應衡諸於公共利益，而國家應承擔捍衛公共利益的角色。經濟上，新自由主義批評自由競爭加劇市場體系的失衡與危機，主張應由國家介入控管。在社會上，他們要求國家積極改善結構性不平等問題，主張透過稅制改革、公共建設及社會福利等措施，達到「財富重分配」(redistribution of wealth)的效果，以確保人民的「機會平等」(equality of opportunity)。在此觀點下，經濟、教育、民生、衛生等領域皆成為國家事務的一環；基於新自由主義者的倡議，對市場壟斷的限制、累進稅制、

¹ 關於自由主義思想的發展大致可分為三個階段：古典自由主義於 17 世紀提出，其強調個人自由的絕對優先性，至 19 世紀末轉向新自由主義(New Liberalism)，逐漸融入社會性考量，主張個人自由的限縮與政府適當的控管，而 20 世紀 70 年代又有「Neo-liberalism」(亦稱新自由主義)的興起，其特色是經濟上回歸自由放任政策，在社會政策上緊縮社會福利，重拾古典自由主義的理念。後二詞彙指涉全然不同的概念，容易混淆，應予注意。

² Michael Freeden, *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform*(Oxford: Clarendon, 1978), p. 24.

最低工資保障、老人年金制度、健康保險等政策於二十世紀初的英國逐一實踐。至此，政府的職責不再只是「守夜人」(night watchman)，而係以建立「福利國家」(Welfare State)為目標。

從古典自由主義到新自由主義的「劇變」，不只在於其理念內涵的對比性，從歷史脈絡中，更可看出此一變化的戲劇性。誠如，二十世紀前期著名思想家巴克(Ernest Barker, 1874-1960)所作的顯著對比：

在 1864 年，正統意指對於國家的猜忌，而異端所採取的形式是相信家父長式的政府，到了 1914 年，正統意味對於國家的信任，異端則是溫和的無政府主義傾向³。

短短五十年間，古典自由主義經歷了極興、衰頹到轉型。

古典自由主義理想在十九世紀中期的英國獲得空前推展。在政治方面，在自由黨(輝格黨)的擁護下，穀物法的廢止(1846)與兩次國會改革法案的通過(1832、1867)分別象徵自由放任政策與民主開放訴求的落實；而在社會上，古典自由主義獲得中產階級的擁護，個人主義式價值觀(理性、自主、負責、節制...)儼然成為維多利亞社會的時代精神。然而，十九世紀後期以降，古典自由主義的信念就受到來自內部地全面批判與修正，至 1914 年，新自由主義意識型態已成為自由黨的根本信條。

這樣一種變遷快速而落差甚大的意識型態轉型，如何能在一個同樣以「自由主義」為訴求的陣營中出現，是個耐人尋味的問題。政治意識型態的形成與變遷固然與現實社會的發展與需求有密切關聯⁴；然而，同樣值得探討的問題是，一個思想傳統如何因應不同的時代需求，而重新詮釋其基本價值，闡發新的意義與訴求——思想的詮釋與闡發——這是本研究欲深入探討的課題。新自由主義者如何重新詮釋古典自由主義的理念，而將一種以個人主義為特徵的意識型態，轉而兼融集體主義價值，形成南轅北轍的政策主張？其中，最根本的矛盾在於，國家對於個人自由的干預，如何能以「自由」為名而行之？

³ Ernest Barker, *Political Thought in England, 1848-1914*(London: Thornton Butterworth, 1928), p.23.

⁴ 就新舊自由主義的轉型而言，顯然與十九世紀後期自由經濟的失衡、工業化社會問題的嚴峻與政治的民主化有關。詳見第二章的討論。

關於這些問題，本研究欲透過考察此一運動的先驅人物——牛津大學道德哲學教授湯瑪斯·希爾·格林(Thomas Hill Green, 1836-1882)——的思想與行動，來理解新自由主義的形成脈絡，探討格林如何從內部(from within)重新詮釋自由主義的傳統價值，而成為新自由主義的濫觴。

(二) 格林與新自由主義

終其生涯，格林皆任教於牛津大學貝理奧學院(Balliol College)⁵，然而，作為學院哲學家，格林的志業並不限於抽象的哲學思辯，而罕見地熱衷於公共事務。出生在一個虔誠的新教家庭(格林父親為牧師)，本於宗教情懷，格林關心現實社會而富有淑世精神⁶。這樣的精神實為格林思想的基礎⁷。是故，格林的哲學課題由形上學、倫理學延伸至現實的政治理論，並躬自投身於社會改革。除了積極參與社會改革團體⁸，格林也投入自由黨政治運動，並曾於 1876 年成為第一位獲選為牛津市議員的牛津教師⁹。

就學術思想而言，格林的重要角色在於將德國唯心論(German Idealism)引入英國思想傳統。一方面，格林欲以唯心論作為基督教信仰之理性基礎，重振受到科學思潮衝擊而搖搖欲墜的宗教信仰。另一方面，與此相關的是，格林由唯心論批判傳統經驗論與個人主義的缺失，更明確的說，是矯正古典自由主義的缺失；其思想大致已可見新自由主義的輪廓。他攻擊放任政策與少數個人的自由無益於社會整體的「共同良善」(common good)。針對現實政治，格林鼓吹眾多反古典自由主義立場的國家干預政策，諸如：勞動法的推動、義務教育的實施與高等教育的開放、土地改革以及禁酒令的立法(temperance legislation)。在格林看來，國

⁵ 格林於 1878 年被任命執牛津大學「道德哲學懷特紀念教席」(Whyte's Chair of Moral Philosophy)，可謂為英國最崇高的道德哲學教授頭銜。而在 1878 年以前，格林則是貝理奧學院的講師(tutor)。值得一提的，格林為牛津大學有史以來第一位平信徒(layman)身分的教員(fellow)。傳統上，牛津大學教師須為信奉英國國教之教士(clergyman)。R. L. Nettleship, *Memoir in Collected Works of T. H. Green*, vol. iii, ed. Peter Nicholson (Bristol: Thoemmes, 1997), p. lxiii.

⁶ 因此，即便格林本人不擅言詞、常為演講焦慮緊張，他仍義不容辭地投入諸多教學與改革倡議活動；然而，格林的英年早逝亦與其積勞成疾有關。

⁷ 故可說，「格林艱澀抽象的學術研究，實是為處理現實問題所做的準備。」Nettleship, *Memoir*, p. lxiii.

⁸ 包括牛津國會改革聯盟(Oxford Reform League)、全國教育聯盟(National Education League)、英國聯會(United Kingdom Alliance)(以推動禁酒政策為宗旨)等等。

⁹ Nettleship, *Memoir*, pp. cxviii-cxix.

家不但應確保人民的物質福利，還有義務追求所有階級的共同良善，以促進公民良善生活、道德天賦之發展為使命¹⁰。格林賦予了國家某種道德責任，並以此正當化積極性的干預政策。

格林的淑世精神與唯心思想感召了一代牛津學子。如柯林伍德(R. G. Collingwood, 1889-1943)所云，

格林學派造就了一群日後投身公共事務的學生，他們懷抱著這樣的信念：「哲學——尤其是他們在牛津所學習的哲學——是重要的，而他們的志業就是將這樣的哲學付諸實現」¹¹。

簡單檢閱新自由主義思想家及政策推動者的生平背景，不難發現格林與新自由主義的關聯。在思想家方面，新自由主義最重要思想家之一的霍布豪斯¹²(L. T. Hobhouse, 1864-1929)，自承在牛津求學期間深為格林的社會與倫理思想所吸引¹³，並肯定格林及其弟子湯恩比¹⁴(Arnold Toynbee, 1852-1883)對新自由主義的貢獻¹⁵。又如瑞奇¹⁶(D. G. Ritchie, 1853-1903)是格林在牛津貝理奧學院的學生，他同樣以唯心論為基礎，支持新自由主義政策¹⁷。而福利國家之父貝佛瑞奇(William Beveridge, 1879-1963)則是湯恩比的學生。

在政治人物方面，在 1905 到 1916 年推動眾多新自由主義政策的自由黨政

¹⁰ Vincent & Plant, *Philosophy, Politics and Citizenship*(Oxford: Basil Blackwell, 1979), pp. 1-2.

¹¹ Collingwood, *An Autobiography* (Harmondsworth, Middlesex: Pelican Books, 1944), p. 17. quoted by Melvin Richter, *The Politics of Conscience: T. H. Green and His Age*(Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1964; repr. Maryland: University Press of America, 1983), p. 345.

¹² 曾為記者、作家、工會秘書及報社編輯，其後於倫敦大學執社會學教席。著有《勞工運動》(*Labour Movement*, 1893)《自由主義》(*Liberalism*, 1911)、《社會演化與政治理論》(*Social Evolution and Political Theory*, 1911)、《國家的形上學理論》(*Metaphysical Theory of the State*, 1918)等書。

¹³ L. T. Hobhouse, *Liberalism* (London: Williams and Norgate, 1911), p. 219.

¹⁴ 經濟史學家、貝理奧學院講師。其以改善底層勞工生活問題為使命。英國社區社會工作之發起地「湯恩比館」(Toynbee Hall)即為紀念其貢獻。此外，格林與湯恩比的歷史研究應對於此時期歷史經濟學(historical economics)的形成亦有重大影響(歷史經濟學所欲對抗的正是古典政治經濟學)。應予注意者，撰寫《歷史研究》的是其姪子(Arnold Joseph Toynbee, 1899-1975)。關於格林、湯恩比與英國歷史經濟學之關連，參見 G. M. Koot, *English Historical Economics, 1870-1926: The Rise of Economic History and Neomercantilism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 83-101.

¹⁵ S. Collini, "Hobhouse, Bosanquet and the State: Philosophical Idealism and Political Argument in England 1880-1918", *Past and Present* 72: 1 (1976), pp. 107-8.

¹⁶ 聖安德魯斯大學(St. Andrews University)哲學教授，著有《國家干預的原則》(*Principles of State Interference*, 1891)、《達爾文與黑格爾》(*Darwin and Hegel*, 1893)等書。

¹⁷ 雖然瑞奇思想更融入達爾文演化論而與格林有所差異。S. Collini, *Liberalism and Sociology: L. T. Hobhouse and Political Argument in England, 1880-1914* (Cambridge: CUP, 1979), pp. 162-3; M. Carter, *T. H. Green and the Development of Ethical Socialism*(Exeter: Imprint Academic, 2003), p. 188.

府¹⁸，其首相艾斯奎¹⁹(H. H. Asquith, 1852-1928)及外交部長格雷 (Edward Grey, 1862-1933)均在牛津受業於格林而服膺其思想²⁰，另一位閣員霍爾登²¹(R. B. Haldane, 1856-1928)則曾編纂格林文集²²。其它又如主導十九、二十世紀之交英國教育改革之重要人物埃克蘭²³(A. D. Acland, 1847-1926)與莫倫特(Sir Robert Morant, 1863-1920)亦在牛津受到格林唯心論的洗禮²⁴。

由此，本研究感興趣的是，格林作為一位唯心論哲學家，他的哲學理念如何與政治－社會改革理念連結？而這樣的改革理念與新自由主義意識型態之間有何異同之處？受格林影響的學生在日後形成的新自由主義意識型態與格林的唯心論思想有著怎麼樣的關聯？

詳言之，本研究的問題意識大致可分為兩個層次：首先，是格林思想與其時代脈絡的關聯。若說政治主張作為一種人基於理想而對於現實提出的規劃與改革，格林的理念是甚麼？在此理念下，他認為現實社會的問題是甚麼？他提出的解決方案(政治主張)又是甚麼？而其唯心論體系中的諸多概念如何支持這樣的政治主張？其次，回到自由主義思想發展脈絡中，格林的哲學理念與政治主張在甚麼程度上與新自由主義意識型態相關？格林對於自由主義的批判與詮釋是否為新自由主義者承繼？而這樣的承繼對於新自由主義的形成是否具有重要性？

¹⁸ 包括 1906 年的勞工職業災害補償法(the Workmen's Compensation Act)、1908 年的老人年金法(the Old Age Pensions Act)、1909 年的最低工資法(the Minimum Wage Act)以及 1911 年的勞工保險法(the National Insurance Act)等等。

¹⁹ 艾斯奎為該自由黨政府第二任首相，第一任首相於坎培－貝納曼(Sir Henry Campbell-Bannerman, 1836-1908)於 1908 年去世。

²⁰ Richter, *The Politics of Conscience: T. H. Green and His Age*, pp. 294-5.

²¹ 自由黨員，歷任自由黨政府國防部長(Secretary of State for War)(1905-1912)、財政大臣(Chancellor)(1912-1915)等職。

²² Vincent & Plant, *Philosophy, Politics and Citizenship*, p. 41.

²³ 自由黨員，出任 1892-1895 年自由黨政府教育委員會副主席(實質主席)。

²⁴ W. H. Greenleaf, *The British Political Tradition*, vol. 2, *The Ideological Heritage* (London: Methuen, 1983), pp. 138-139; Collini, *Liberalism and Sociology*, pp. 55-56. 關於埃克蘭的唯心論教育改革思想，參見 Peter Gordon & John White, *Philosophers as Educational Reformers: the Influence of Idealism on British Educational Thought and Practice* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979), pp. 93-101. 另外，霍爾登亦在此時期英國教育改革扮演重要角色。關於其教育改革思想與格林的關聯，參見 Gordon & John White, *Philosophers as Educational Reformers*, pp. 128-131.

第二節 文獻回顧

隨著第一次世界大戰的爆發與時局的日益現實嚴峻，格林唯心論式的理想辭彙迅速為人們棄如敝屣；而戰後自由黨的崩解，亦使得新自由主義為新興工黨理念所取代²⁵，格林思想就此乏人問津。直到二十世紀中葉以降，學術界才重新出現對於格林及新自由主義思想的關注。在此時期，有睿克特(Melvin Richter)所著的《良心政治——格林與其時代²⁶》(1964)，此是兩次戰後第一本問世的格林思想專論，迄今仍為格林研究的代表作品。與此同時，伯林(Isaiah Berlin)在〈自由的兩種概念²⁷〉(1958)所激起的關於「消極自由」與「積極自由」之辯，更讓學界注意到這位長期為人忽略的哲學家。格林思想與新自由主義所代表的「積極自由」觀成為學術界熱烈討論的課題²⁸。此後，格林思想研究則愈趨豐富、多元。

歷來關於格林思想的研究，要之可歸為三類(當然這三種研究亦有相互重疊之處)：第一，格林思想的哲學研究；第二，自由主義辯論中的格林思想研究；第三，格林思想的思想史(intellectual history)研究。關於格林思想的哲學研究，其重在解釋格林唯心論思想體系的邏輯，尤其是形上學、倫理學到政治哲學間的一致性²⁹。其次，當代自由主義的辯論中亦不乏對格林學說的關注，尤其是其關於「積極自由」觀的詮釋，這類研究基本上延續伯林的爭議性研究而來。最後，則是格林思想的思想史研究，亦即，討論格林思想的傳承及其與時代脈絡的關聯，上述《良心政治》一書就是此取徑下的佳作。

關於前兩種研究取徑，固然是掌握格林思想的重要管道，但其核心課題或論辯要旨並非本研究探討重點，茲不贅述。以下將著重於思想史研究取徑的相關文獻進行探討：

²⁵ 約於 1920 年代，工黨即取代自由黨成為保守黨的最大對手。

²⁶ M. Richter, *The Politics of Conscience: T. H. Green and His Age*(Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1964).

²⁷ I. Berlin, "Two Concepts of Liberty" in I. Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: OUP, 1969).

²⁸ 詳見 I. Berlin、C. B. Macpherson、C. Taylor、W. L. Weinstein、H. Steiner 等人的相關辯論。中譯可參考劉訓練編，《後伯林的自由觀》(南京：江蘇人民，2007 年)。

²⁹ 包括：G. Thomas, *The Moral Philosophy of T. H. Green*(Oxford: OUP, 1987)；P. P. Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists: Selected Studies* (Cambridge: CUP, 1990)；D. O. Brink, *Perfectionism and the Common Good: Themes in the Philosophy of T. H. Green* (Oxford: OUP, 2003)；M. Dimova-Cookson & W. J. Mander(ed.), *T. H. Green: Ethics, Metaphysics, and Political Philosophy* (Oxford: OUP, 2006)；C. Tyler, *Idealist Political Philosophy: Pluralism and Conflict in the Absolute Idealist Tradition* (New York: Continuum, 2006).

傳統上，格林在十九世紀後期英國的思想史研究中，若非被忽略³⁰，就是被視為過渡性的角色³¹。在此傳統論著中，格林是繼彌爾(J. S. Mill)之後，進一步修正自由主義的思想家；論者肯定，其唯心論思想造成英國政治思想進一步由個人主義朝集體主義靠攏。如安梭爾(R. C. K. Ensor)的《英格蘭，1870-1914》(1936)論斷，「[唯心論]提供了一種國家理論，反對彌爾及斯賓塞的個人主義，而為公共議題中新興的集體主義傾向建立正當性基礎³²。」基本上，以撒·伯林在〈自由的兩種概念〉中對於格林積極自由觀的批判亦乘此論斷，其將積極自由觀與集體主義連結，並批評此觀點為極權主義的根源。

《良心政治——格林與其時代》以降的研究，開始批判這種論斷，重新反省格林思想的意義及其在英國思想史上的定位。以下根據本文的兩個問題意識：格林思想與時代脈絡的關聯以及格林思想與新自由主義的承繼關係，整理這些研究成果。

(一) 格林思想與時代脈絡的關聯

《良心政治》的開創性在於論證格林思想與時代脈絡的關聯。睿克特指出，格林的唯心論思想，必須從十九世紀後期科學繁盛而宗教式微下的道德信心危機(the crisis of conscience)予以理解。根據該作者的觀點，科學研究成果(尤其是演化論與聖經批判)造成社會普遍對於基督教權威的懷疑，連帶動搖道德信心。格林的新教福音派出身背景，使其致力於道德基礎的重建，事實上，他的志業應該被視為一種透過唯心論哲學轉化基督教語言以復興基督教精神的嘗試；也可以說，是一種調和理性與信仰的嘗試。由是觀之，格林提倡奉獻社會的積極自由觀與國家干預性政策，並非出自對於集體價值的肯定，而是為了樹立一種道德標準，並以此為國家及人民的行動法則。

³⁰ 如 G. M. Young, *Victorian London: Portrait of an Age* (London: OUP, 1936); Elie Halévy, *A History of the English People in the Nineteenth Century: Imperialism and the Rise of Labour*, vol. v (London: Ernest Benn, 1951).

³¹ 如 A. B. Ulam, *The Philosophical Foundations of English Socialism* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1951); Crane Brinton, *English political thought in the Nineteenth century*(Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1949); G. H. Sabine and T. L. Thorson, *A History of Political Thought* (Hinsdale: Dryden, 1973[1st ed. 1937]); R. C. K. Ensor, *England 1870-1914* (Oxford: Clarendon, 1936) 等等。

³² R. C. K. Ensor, *England, 1870-1914* (Oxford: Oxford University Press, 1936), pp. 162-3.

其後的研究亦在《良心政治》的基礎上深化其論點。文森與普蘭特(A. Vincent & R. Plant)所著的《哲學、政治與公民素質——英國唯心論者的生命與思想³³》(1984)詮釋了格林思想與基督教教義的關聯性，指出正是格林對於保羅思想與古典政治思想(尤其是亞里斯多德思想)的復興，形成帶有宗教情懷的公民素質觀及政治哲學；這種路線對比同時代其它自由主義思想是突出的，後者欲以理性觀點全盤取代宗教精神以形成道德基礎的嘗試並不成功。

再者，貝維爾(Mark Bevir)的〈福利主義、社會主義與宗教：論格林及相關思想家³⁴〉(1993)，進一步分析格林唯心論對於基督教信仰的轉化與其社會改革理念的關聯。該作者指出，格林以「內在性神學」(immanentist theology)轉化了傳統基督教對於「上帝超越性」的強調。解除了基督信仰中非理性的部分，而以理性的說法重申耶穌的慈愛精神。由此，格林唯心論思想的意義在於兼容科學與信仰，而成為社會改革的堅實基礎。

另一方面，亦有學者從格林詮釋自由主義思想的角度，探討格林思想與時代脈絡的關聯。前述《良心政治》已指出，格林唯心論亦在批判功利主義、古典自由主義的價值觀，批評其無助於整體社會的良善。而貝拉米(Richard Bellamy)在〈格林與維多利亞時代自由主義的道德特質³⁵〉(1990)與《自由主義與現代社會³⁶》(1992)則進一步指出個人主義、自由主義式的「品格論述」(the discourse of character)在維多利亞時代社會的重要性及其與格林思想的相關性。該作者指出，中產階級奉為生活圭臬的「品格」論述——強調自助、負責、勤儉等價值——在十九世紀後期已不符社會現狀，個人品格與其成就或社會良善間的關聯越來越模糊，而中產階級的自私自利所導致的社會問題卻日益顯著³⁷。這是格林思想的一個關鍵的社會脈絡，也是格林學說所欲回應的問題。就此，格林以唯心論重新詮釋了古典自由主義的「品格」涵義，強調互助、合作的價值，而由此正當化國家對於社會的干預政策。

³³ Vincent & Plant, *Philosophy, Politics and Citizenship*.

³⁴ Mark Bevir, "Welfarism, Socialism and Religion: On T. H. Green and Others", *The Review of Politics* 55: 4 (1993), pp. 639-661.

³⁵ Richard Bellamy, "T. H. Green and the Morality of Victorian Liberalism" in *Victorian Liberalism*, ed. Bellamy (London: Routledge, 1990), pp. 131-151

³⁶ Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society*(Penn.: Polity, 1992).

³⁷ 關於品格論述，可參 S. Collini, "The Idea of 'Character' in Victorian Political Thought", *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th series, 35(1985), pp. 29-50. 以及，S. Collini, *The Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930*(Oxford: OUP, 1991).

由上述研究可知格林思想的兩個社會脈絡或問題意識：宗教的衰微與古典自由主義—功利主義的缺陷。而格林唯心論，一方面，是一種調和科學理性與宗教信仰的嘗試，另一方面，則轉化個人主義式古典自由主義理念以追求更廣泛的整體良善。由此可知，格林欲以唯心論思想為基礎來訴求社會改革的目的是非常清楚的。

然而，本文認為，上述研究對於格林唯心論思想及其社會改革訴求之連結，仍有所不足。首先，將重振信仰、道德之企圖與社會改革之訴求相連結其實未必合理。舉例來說，十九世紀後期自由黨著名首相格拉斯東(W. E. Gladstone, 1809-1898)雖為虔誠基督徒，卻強烈反對國家進行社會改革。(詳見第二章第一節的討論)顯然，擁抱基督慈愛精神不等於支持社會改革的理念——尤其，格林的社會改革理想又以「由國家主導」為特色——如此，格林如何由唯心論轉化基督教思想來鼓吹社會改革，值得進一步地研究與詮釋。

其次，格林對於古典自由主義的批判與詮釋亦未受深入的探討。顯然，格林並沒有全盤否定個人主義式古典自由主義價值，否則他不會承繼自由主義傳統的辭彙，更不會被後人歸為自由主義思想家。於是，格林如何詮釋自由主義傳統價值而賦予新意，而，帶有集體主義價值的理念如何保有自由主義的核心精神，亦是本研究所欲詮釋的課題。關此問題，與本研究第二個問題意識息息相關，故於下面部分一併討論。

(二) 格林思想與新自由主義的承繼關係

誠如睿克特所言，「格林將一種在德國往往被視為保守主義基礎的唯心論哲學，轉化為某種接近於自由黨左派的實踐方案」；傳統上，學者亦多肯定格林思想對自由主義的修正，而促進新自由主義的出現。然而，除了「朝向集體主義價值靠攏」這種籠統的說法，格林唯心論思想對於新自由主義的影響意義，並沒有被傳統研究及《良心政治》深究。如前所述，格林在相當程度上仍服膺於自由主義的傳統價值³⁸，如此，應如何理解格林唯心論對於個人主義式自由主義的轉化？他修正了甚麼？延續了甚麼？而這樣的轉化與新自由主義者對於自由主義傳統地重新詮釋有著怎麼樣的關聯？這些問題皆有待進一步地討論。

³⁸ M. Richter, *The Politics of Conscience*, pp. 269-273.

一九七零年代後期，以「英國新自由主義之形成與內涵」為問題意識的研究取徑，開始回應並挑戰前述預設並深化此課題。此可以三本重要著作為代表：斐頓(Michael Freedon)的《新自由主義：一種社會改革的意識型態³⁹》(1978)、克拉克(Peter Clarke)的《自由派與社會民主派⁴⁰》(1978)以及克里尼(Stefan Collini)的《自由主義與社會學：霍布豪斯與英格蘭政治論述，1880-1914⁴¹》(1979)。

首先，斐頓的《新自由主義：一種社會改革的意識型態》指出，新自由主義的核心理念是肯定社會問題的存在並強調社會改革的必要；而這樣的理念，源於實證主義與生物學取徑在人文問題上的應用。相應的，斐頓主張，格林對於後世的影響主要在於其人格典範與關懷社會的精神，至於其唯心論思想則幾乎為新自由主義者揚棄；例如，霍布豪斯曾嚴厲批評同時期的著名唯心論者伯桑奎(Bernard Bosanquet, 1848-1923)。因此，斐頓論斷，「縱無格林，自由主義仍會傾向集體主義並欣然接受進步社會改革」，格林思想只是反映了一種時代趨勢，並挹注一種精神或熱情，但在智識上，唯心論對於新自由主義並沒有實質貢獻⁴²。

克拉克的《自由派與社會民主派》從另一個角度支持斐頓的論斷。他區別格林等唯心論思想家與新自由主義者的根本差異，將前者歸為「道德重振主義者」(moral regenerationist)而後者為「道德改革主義者」(moral reformist)。克拉克指出，兩者同樣認為社會問題的根源是道德問題；然而，前者傾向強調道德的自主性與個人的責任，而認為改革應以重新啟發道德意識為目標；後者則從社會結構解釋道德的淪喪，認為道德改革必須改善體系性的社經問題⁴³。就此而言，新自由主義者並沒有接受格林關於社會改革的論述。

以上兩本著作從不同的面向，否定傳統研究中格林與新自由主義的關聯。斐頓指出唯心論在新自由主義社會改革理論中無足輕重；克拉克則反對格林與集體主義的連結，認為格林並無新自由主義的集體主義思考。

在這兩個面向，克里尼的《自由主義與社會學》皆反對前述論斷，而肯定格

³⁹ Michael Freedon, *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform* (Oxford: Clarendon, 1978).

⁴⁰ Peter Clarke, *Liberals & Social Democrats*(Cambridge: CUP, 1978).

⁴¹ Stefan Collini, *Liberalism and Sociology: L. T. Hobhouse and Political Argument in England, 1880-1914* (Cambridge: CUP, 1979).

⁴² Freedon, *The New Liberalism*, pp. 16-18, 55-56.

⁴³ Clarke, *Liberals & Social Democrats*, pp. 14-15. 值得一提的是，兩者的相同之處則在於對於社會改革的樂觀態度，這與格拉斯東自由主義的悲觀主義有很大的差別。

林唯心論對於新自由主義思想(尤其是霍布豪斯)的影響。克里尼認為，霍布豪斯的思想結合了兩種截然不同的典範：個人主義立場的自由主義與集體主義立場的社會學思想；而結合這兩種極端立場的關鍵就是霍布豪斯的唯心論思想。格林唯心論所提出的諸概念(如共同良善、自我實現、積極自由觀)調和了兩種觀點的衝突性，而霍布豪斯亦援此立場，以自由主義的立場支持集體主義式國家干預政策⁴⁴。克里尼認為，霍布豪斯在肯定達爾文與斯賓塞所代表的科學思潮時，並沒有否定格林唯心論的重要價值⁴⁵。

關於克里尼的觀點，晚近研究亦予以發揮。卡特(Matt Carter)的《格林與倫理社會主義的發展⁴⁶》(2003)指出，格林透過對於原子式個人主義(atomistic individualism)與經驗主義傳統的批判，確實提出了一套嶄新的意識型態，弭平個人與集體間的衝突性。再者，卡特反駁斐頓的論斷，舉證許多新自由主義者(如瑞奇、霍爾登、霍布豪斯)本身皆肯定格林思想的啟發性，而雖然霍布豪斯批評當代唯心論者，但卡特指出，那些唯心論者其實已偏離了格林本人的立場⁴⁷。此外，該作者亦指出，透過這種格林式的詮釋，新自由主義以溫和的方式滿足社會改革的需求，這避免了英國走向激進的革命社會主義(馬克思主義)。

由上述研究可知，學界關於格林思想在自由主義思想發展史中的定位——格林對於新自由主義的影響程度——依然眾說紛紜，值得進一步討論。本研究認為，近來研究皆以新自由主義為主軸，因此，格林與新自由主義的關聯毋寧只是次要的課題，兩者之間的關係幾乎取決於研究者對於新自由主義性質的定位，至於格林思想似乎是一個確定的概念，格林思想即抽象、理論化、充滿道德詞令的唯心論。因此，斐頓主張新自由主義是一種科學實證式的社會改革意識型態時，便否定其與格林唯心論的關聯；而當克里尼強調新自由主義蘊涵的唯心論觀點時，格林就與新自由主義有了承繼關係。不論正反兩方，格林的思想內涵或其問題意識皆被過度簡化或忽略。

事實上，格林的唯心論思想有其明確的問題意識及訴求，他深感科學思潮與古典自由主義造成的社會危機，而欲協調理性與信仰、個人與集體間的衝突；正是基於這樣的問題意識，他以唯心論重新詮釋了傳統政治思想的諸多概念，舉凡

⁴⁴ Collini, *Liberalism and Sociology*, pp. 51-78, 122-128, 144-146.

⁴⁵ Collini, *Liberalism and Sociology*, pp. 236-237.

⁴⁶ M. Carter, *T. H. Green and the Development of Ethical Socialism*(Exeter: Imprint Academic, 2003)

⁴⁷ Carter, *T. H. Green and the Development of Ethical Socialism*, pp. 136-144.

自由、權利、個人與社會、公民與國家之關係等具體問題，皆有深入的論述；而他主要批判與修正的對象，正是古典自由主義思想。因此，將格林唯心論思想定位為抽象、玄虛，顯然是不符事實的，更重要的是，這就忽略了格林在重新詮釋並延續自由主義傳統上的努力。

是故，關於「格林思想與新自由主義之關連」此一課題，本研究擬先深入討論格林思想的內涵，重新檢視格林關於形上學、倫理學、政治思想乃至社會改革訴求的唯心論觀點，勾勒格林如何基於其問題意識，體系性地重新詮釋英國經驗論以降的自由主義傳統。待澄清其思想內涵後，再實質地與新自由主義意識型態相比較，討論兩者思想的異同，並論斷其承繼關係。



第三節 研究架構與章節安排

綜合前節討論，本研究大致可分為兩個部分：首先，本研究要處理的是格林思想與其時代的關聯，由格林所處的時代背景及由此而生的問題意識，探討格林思想的意義，說明格林如何看待十九世紀後期的時代危機，及其如何以唯心論哲學為基礎，訴求社會改革的推動。其次，回到英國自由主義的發展脈絡，本研究欲探討格林思想在十九、二十世紀之交自由主義轉型過程中所扮演的角色，尤其是說明格林對於古典自由主義的詮釋與轉化，以及該詮釋取徑與新自由主義意識型態之關聯。

除了本章「緒論」，本研究文分六章：第二章「自由主義傳統與唯心論的交會：格林的思想淵源」探討格林思想的背景脈絡，這包括自由主義自十九世紀以來的發展狀況，以及科學興盛下的宗教危機，並初步勾勒格林唯心論思想與現實困境的關聯。第三章及第四章是格林思想的申述，分別處理格林的倫理學與政治理論內涵，兩章一致的問題意識是格林如何回應其時代困境、如何重新詮釋傳統思想理念？而其唯心論倫理學、政治理論又對於時代問題提出了怎樣的解決方案？第五章討論的是格林的具體政策主張與改革實踐，一方面論述格林理念與實踐的一致性，一方面，指出格林的具體政治訴求可以「積極性社會改革」為特徵。第六章則比較格林思想與新自由主義的關連，本章將指出，新自由主義者對於古典自由主義核心課題的重新定位，大致承襲自格林的唯心論詮釋路線，就此而言，格林對於新自由主義在英國的出現——而不是轉向更激進的左派社會主義訴求——其實有關鍵性的影響力。最後，則本研究則於第七章總結格林思想的特質與時代意義。

第二章 自由主義與唯心論的交會： 格林的思想淵源

第一節 自由主義的理想與現實困境

在英國，自由主義有其源遠流長的傳統¹；惟就十九世紀英國自由主義理念的確立與推展而言，主要歸功於政治經濟學派與功利主義思想。就政治經濟學而言，其從經濟的面向反對國家對社會的干預，肯定自由放任政策的價值。亞當·斯密(Adam Smith, 1723-1790)的《國富論》(*Wealth of Nations*)(1776)主張，所有政府規範都將導致商業與經濟發展的貶抑；相反的，一個自由競逐私利的人，「將被一隻看不見的手引導著追求一個非出於其意圖的目的²」，亦即，公共福祉的提升。因此，從長遠的眼光來看，政府對於個人的干預限制都是不必要的，市場或社會有其自我平衡、自我發展的機制。國家的功能僅在於提供單憑個人無法維繫之措施，例如：維護治安與抵禦外犯、維持司法正義等³。

功利主義(亦被稱為哲學激進主義(*Philosophical Radicalism*))則從倫理學的角度出發肯定自由主義式的公共政策。功利主義的宗師邊沁(Jeremy Bentham, 1748-1832)認為，人生皆以追求幸福為目的(道德就是促進最大幸福的行為)，準此原則，公共政策的目標應在追求「最大多數人的最大幸福」(*the greatest happiness of the greatest number*)。為落實此原則，民主制度是必要的，如此方能確保所有人之幸福為政府所考量⁴。此外，因為只有個人才能認定自我的幸福內涵，傳統保障少數貴族、地主利益的規範應被廢除，使個人從體制中解放，自主地追求個人幸福。邊沁的門徒詹姆士·彌爾(James Mill, 1773-1836)進一步以功利主義原則

¹ 如 1689 年權利法案(*the Bill of Rights*)即聲明其訴求立基於「古代的權利與自由」。見 W. H. Greenleaf, *The British Political Tradition*, vol. 1: *The Rise of Collectivism*, (London: Methuen, 1983), p. 16；而啟蒙時期洛克、潘恩、柏克等思想家對於自然權利及民主體制的闡述亦加確立、深化英國自由主義傳統。

² Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Everyman ed., (1910) vol. 1, p. 398 quoted by Derek Fraser, *The Evolution of the British Welfare State: A History of Social Policy since the Industrial Revolution* (Macmillan, 1984), p. 100.

³ Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, vol. 2, pp. 180-181. cited by Fraser, *The Evolution of the British Welfare State*, p. 267.

⁴ R. Bellamy, ed., *Victorian Liberalism: Nineteenth-Century Political Thought and Practice* (London: Routledge, 1990), p. 5.

訴求具體的政治改革，其中包括：擴大選舉權、廢止殘破市鎮(*rotten boroughs*)代表權、限制上議院權力、秘密投票、政教分離、殖民地自治等等⁵；這些主張皆帶有古典自由主義的傾向。

儘管在細節上個別學派或思想家的立場略有出入，整體而言，古典自由主義的理想大致可以勾勒為：以實踐個人自由為終極目標，相信當每個人能夠在不受任何限制下實現自己的生活規劃時，人類社會便可以達到其最佳狀態⁶。社會的首要目標就是個人自由，而一切集體性力量都是個人自由的潛在威脅⁷。理想的社會係由一個個理性自主的公民所組成，他們以自我利益為依歸，但因為善盡個人職責，故而能促進整體社會(精確的說，是「每個個體」)的物質與道德進步。具體而言，自由主義肯定民主代議制度，藉以避免權力的失衡與壓迫，使個人有能力捍衛其自由；提倡法治原則(*Rule of Law*)，要求實施憲政制約國家權力，以發揮國家保障個人權利及自由之功能；主張經濟放任政策，認為自由競爭的市場機制將能滿足個人需求並妥善分配資源，而有助社會整體的利益。

由前述可知，自由主義有其長久的思想背景與傳統，故斷不可簡單視為新興中產階級所提出的意識型態。然而，自由主義的理想顯然與中產階級的人生經驗、價值觀乃至現實政經利益密切相符，而得到了他們的擁護與宣揚。這個新興階級的組成者是一群白手起家而事業有成的工商鉅子或專業人士。在工業革命的背景之下，他們憑藉己力掙得了令人稱羨的財富與社會地位。這些人相信，他們的成功來自於個人的努力與品格(*character*)。他們宣揚所謂「工作的福音」(*the gospel of work*)，強調正是因為他們的勤勞、節儉、負責與自力自助等品格使其得以功成名就⁸，他們相信，這是中產階級特出於不勞而獲的貴族階級與無能墮落的勞工階級之處。這種將品格與成就相連結的論述，在維多利亞時代的言論中隨處可見⁹。這一方面反映了中產階級的得勢，而大肆闡發其價值觀；另一方面，則是由於這樣的生命經驗或價值觀念和古典自由主義思想之間有著某種「親近性」

⁵ J. S. Schapiro, *Liberalism: The Meaning and History* (Princeton: Van Nostrand, 1958), pp. 41-42.

⁶ John Gray, *Liberalism* (Milton Keynes: Open University Press, 1986), p.91.

⁷ Greenleaf, *The British Political Tradition*, vol. 1, pp. 15-16.

⁸ Asa Briggs, *Victorian people: a reassessment of persons and themes, 1851-67* (Chicago: University of Chicago Press, 1972), pp.116-139.

⁹ 最著名的是教士山謬·斯邁爾斯(Samuel Smiles, 1812-1905)的一系列作品，包括《自力自助》(*Self-Help*, 1859)、《品格》(*Character*, 1871)、《節儉》(*Thrift*, 1875)、《責任》(*Duty*, 1880)等等。而不管在彌爾、斯賓塞、格拉斯東、布萊特乃至格林的思想中皆充斥著這種「品格論述」。見 Collini, *Liberalism and Sociology*, p. 29.

(affinity)，使得兩者相輔相成地茁壯，畢竟，中產階級所宣揚的品格與古典自由主義理想中公民所應具備的素質幾乎不謀而合。

除了價值觀上的親近性，中產階級支持古典自由主義的理由更在於後者有助於其利益的維繫。在政治上，功利主義者所訴求的「公共利益」幾乎等於中產階級利益；如詹姆士·彌爾所支持的財產權保障與以財富為門檻的投票權開放皆有利於中產階級¹⁰。在經濟上，秉持政治經濟學的理念，由科布登(Richard Cobden, 1804-1865)與布萊特(John Bright, 1811-1889)所領導的曼徹斯特學派(Manchester School)所提出的經濟改革倡議，其受益者無疑是中產階級。他們所倡議的廢止穀物法等自由貿易政策擴大了資本家在經濟上的優勢。基本上，在十九世紀前半葉，自由主義與中產階級有著共同的現實目標，那就是打破土地貴族長期壟斷的特權與利益¹¹。

思想顯學與社會得勢者的相結合，使得古典自由主義儼然成為十九世紀前期的時代精神，個人主義式價值觀與自由放任原則普遍為英國社會所肯定。與此相應的是一系列的自由主義立法。在政治方面，有 1832、1867 年兩次國會改革法，以及 1835 年地方議會改革，擴大公民參政權並重新分配國會席次代表權；1829 年天主教徒解放法(Catholic Emancipation Act)則承認天主教徒的參政權，落實宗教及政治自由。在經濟方面，1846 年國會正式廢止有礙自由貿易的穀物法規，象徵自由放任主義的勝利。在社會方面，1834 年的新濟貧法(the New Poor Law, or the Poor Law Amendment Act, 1834)則落實了政治經濟學與功利主義思想的社會政策¹²。

此外，十九世紀中期以降，自由主義信念又獲得來自科學思潮的支持。其中的代表人物是赫伯特·斯賓塞(Herbert Spencer, 1820-1903)。斯賓塞以生物學觀點(尤其是演化論)闡釋人文社會的運作，主張自利與競爭法則是社會進步的動力，而放任主義取代干預政策乃自然演化的必然結果¹³。這種「社會達爾文主義」論調更強化了個人主義與自由放任原則。

¹⁰ Schapiro, *Liberalism: The Meaning and History*, p. 41.

¹¹ Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, pp. 9-10.

¹² 誠如，McCallum 所云，主導這些法案的輝格黨，在 1840 年代，搖身一變成了個人主義價值觀、中產階級利益的代言人。R. B. McCallum, *The Liberal Party From Earl Grey to Asquith* (London: V. Gollancz), p. 52. cited in Vincent & Plant, *Philosophy, Politics and Citizenship*, p. 38.

¹³ Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, pp. 135-7.

物質文明的進展(科學研究與工業革命成果)與政治改革的落實共同營造了自由主義式的進步觀。人們普遍抱持「人定勝天」的樂觀信念，肯定人的理性能力以及社會改革的可能性，個人的自由解放不僅是值得追求的，也是指日可待的。他們相信，所有的社會問題終將在自由放任政策下，憑藉一個個理性負責之個體的努力予以改善，政治將更為自由、經濟將更為繁榮而底層的貧困處境也將隨之消弭¹⁴。

然而，十九世紀後半葉的社會發展不斷衝擊著古典自由主義的樂觀信念。首先，在經濟方面，自由放任政策所預期的繁榮並未出現。1860年以降，周期性的經濟蕭條粉碎了十九世紀以來相信自由經濟可以無限成長的夢想¹⁵；而來自外國(尤其是德國)的競爭則導致英國經濟成長率的衰退，其結果是貧富差距的擴大、貧窮人口與失業率的攀升¹⁶。在社會方面，當經濟榮景不再，首當其衝的就是中下階層的貧民。儘管民間已有為數不少的自發性慈善團體投入社會事業，但相對於底層嚴峻的貧窮、衛生、教育問題，仍屬杯水車薪。在當時的英國社會，有四分之一的人口淪為貧民，他們多半集中於都會區域，收入不穩定且工時長而工資低，工作與居住環境狹窄擁擠而衛生條件惡劣，兒童被迫投入勞動市場更遑論教育機會的剝奪¹⁷。不論就經濟或者社會的進步，古典自由主義者的期待都顯得過於理想，社會發展的複雜程度遠高於自由主義者在十八、十九世紀之交所見由小型資本家所組成的市場關係¹⁸。

相對於底層的窮困，中產階級的生活日益浮靡與墮落。在有志之士眼中，那些高貴的品格早不復見於中產階級身上。卡萊爾(Thomas Carlyle, 1795-1881)抨擊，英國社會已經「將上帝遺忘」，取而代之的是對拜金主義的奉行；人們享受

¹⁴ 'In this age of improvements scientific, social and legislative ... seems by no means impossible ... that the whole of the working class should be raised above the dread of poverty – that all should be comfortable, all educated, all well clothed, well lodged.' *Leeds Mercury*, 14 Sep. 1850. quoted in Fraser, *The Evolution of the British Welfare State*, p. 103.

¹⁵ 霍布斯邦將此時開始出現的經濟蕭條歸因於資源開發與基礎建設(如鐵路的架設)的飽和，這是該蕭條的規模遠大於過往之原因。此外，正是在1860年後，經濟學家發展出「經濟週期」的計算。E. J. Hobsbawm 著，張曉華譯，《資本的年代，1848-1875》(台北：麥田，1997年)，頁64-67。

¹⁶ 布斯(Charles Booth)與朗崔(Seebohm Rowntree)在1889年於倫敦、1899年於約克所進行的調查顯示，這些地區竟有約三分之一的居民收入達不到「維持身體健康所必須的最低消費水準」。Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, pp. 47-48.

¹⁷ C. Roberts & D. Roberts 著，賈士蘅譯，《英國史(下)》(台北：五南，1986年)，頁812-814。

¹⁸ Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, pp. 3-4.

物質逸樂而靈魂空洞，工作的美德已為人棄絕¹⁹。在他看來，自由放任政策與功利主義就是社會風氣敗壞的根源。深受卡萊爾影響的名藝評家羅斯金(John Ruskin, 1819-1900)直陳，「無政府狀態[亦即自由放任政策]與競爭永遠都是毀滅的法則(the laws of death)²⁰。」而狄更斯(Charles Dickens, 1812-1870)的小說更是控訴中產階級對於下層的無情壓迫，自由與優勢只是徒增中產階級的殘酷與貪婪。古典自由主義顯然高估了自由對提升個人品格的作用。

而在政治方面，古典自由主義的危機反映在 1870 年以降自由黨內部的歧見與分裂²¹。當此之時，自由貿易、放任政策、政府開支緊縮、宗教自由以及有限度的民主開放等古典自由主義目標幾乎皆已在四、五零年代完成，自由黨逐漸缺乏有效凝聚內部的議題²²。在另一方面，卻是社會問題的日益浮現——這個自由主義者曾樂觀相信能「自然而然」解決的問題，現在成為自由黨的燙手山芋。隨著知識界的呼聲與國會調查報告的陸續完成，自由黨政治人物不得不面對資本主義社會叢生的弊病(貧窮、勞資、公共衛生、教育等問題)；關鍵在於，政府應否介入改善這些社會問題。在這個問題上，自由黨陣營顯得進退失據。既得利益的中產階級趨於保守，以古典自由主義的詞令迴避社會改革議題；然而，隨著 1867、1884 年兩次國會選舉權的開放，自由黨無法再對勞工的聲音充耳不聞，而必須回應勞工所要求之更激進的改革。

十九世紀後期自由黨黨魁格拉斯東(W. E. Gladstone, 1809-1898)的個人理念與政黨作為之間的落差，充分呈現了自由黨的困境。作為虔誠的基督徒，格勞斯東本人從信仰觀點肯定古典自由主義，相信社經問題乃人類社會本質性的原罪，改革為人力所不能及，於是，自由放任政策已是最佳的措施²³。此立場使其贏得黨內中產階級的支持。然而，即便格拉斯東明言反對「建設性的自由主義」(‘Constructive Liberalism’)，在其兩任內閣期間(1868-1874, 1880-1885)，自由黨政府卻推行了一系列干預性政策立法，包括：1870 年基礎教育法(Elementary

¹⁹ Thomas Carlyle, *Past and Present*, ed. A. M. D. Hughes (Oxford: Clarendon, 1918[1858 1st ed.]).

²⁰ 相反的，「政府與合作全然且恆永是生命之法。」John Ruskin, *The Works of John Ruskin*, ed. E. T. Cook and Alexander Wedderburn (London: George Allen, 1903-12) vol. 7.207 and 17.25.

²¹ 當然，應注意的是，自由主義不等於自由黨，在現實政治，權力和利益的影響力(凝聚力)顯然遠大於理念。如戴西所言：不應「將政黨的偶然分裂與政治信仰的本質差異相提並論。」A. V. Dicey, *Lectures on the relation between law & public opinion in England, during the nineteenth century* (London: Macmillan, 1914), p. 409.

²² Richter, *The Politics of Conscience*, p. 268.

²³ J. L. Hammond, *Gladstone and the Irish Nation* (London: Longmans, Green, 1938), p. 544. cited in Clarke, *Liberals & Social Democrats*, pp. 7-8.

Education Act)、1880年平地狩獵法(Ground Game Act)及雇主責任法(Employers' Liability Act)、1881年愛爾蘭土地法(Second Irish Land Act)及諸多關於職場與公共衛生的規範，顯然賦與國家更積極的角色，介入社會改革。悖離了古典自由主義的理想，自由黨的定位顯得曖昧不明、進退兩難，其結果是部分中產階級支持者向保守黨靠攏，而激進派政治人物亦退出自由黨陣營(如約瑟夫·張伯倫(Joseph Chamberlain, 1836-1914))²⁴。

面對現實政治及社會的發展與變遷，古典自由主義理論已顯得不合時宜；要在新型態的社會中延續自由精神，有必要修正自由主義理論。此一任務首先落在詹姆士·彌爾之子約翰·彌爾(John Stuart Mill, 1806-1873)的身上。約翰·彌爾是集功利主義、古典自由主義之大成者，但在捍衛兩思想精神的同時，卻也開啟了自由主義理論的修正²⁵。

貫穿彌爾思想的核心理念是將自由詮釋為一種精神層次的追求，並鼓吹自由價值的普遍貫徹。詳言之，他仍以功利主義的原則為基礎，但是，社會整體的福祉不再等同於中產階級利益，而「快樂」或「自由」也不再是古典自由主義所預設的某種物質利益的追求。他指出，現代歷史發展的教訓是「一個民族的福祉有賴於所有個別公民的正義與自治²⁶」；因此，所有階級皆應享有參與政治、爭取自身利益的機會，具體上，即包括所有勞工與婦女的言論自由與普選權利²⁷。在此，彌爾的普選訴求不只著眼於每個階層或個體的「利益」，他所訴求的更是一種精神面向的解放——民主自由體制的意義在於確保所有公民之個性的發展²⁸。彌爾為自由之界限所作的經典定義——個人自由之範圍以不干涉他人之自

²⁴此時自由黨內部派系紛雜，包括：潛在的托利主義(Toryism)、恐懼新潮流的輝格派、曼徹斯特激進主義(擁護徹底的自由放任政策)與新興的張伯倫勢力(主張國家干預政策的推行)。1886年自由黨格拉斯東政府欲推行愛爾蘭地方自治(Irish Home Rule)與土地改革政策，此舉遭受部分自由黨員強烈反彈，最終導致自由黨的分裂。以張伯倫為首的格拉斯東政策反對者另組自由統一黨(Liberal Unionist Party)(傾向保守立場)。此導致自由黨在1886年國會大選的慘敗。M. Barker, *Gladstone and Radicalism: the Reconstruction of Liberal Policy in Britain, 1885-94* (Sussex: Harvester, 1975), p. 11. cited in Vincent & Plant, *Philosophy, Politics and Citizenship*, pp. 38-40.

²⁵ W. H. Greenleaf, *The British Political Tradition*, vol. 2, pp. 103-105.

²⁶ J. S. Mill, *Principles of Political Economy* (1848), in *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. iii, ed. J. M. Robson et al. (Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1963-1991), p. 763.

²⁷ Mill, *On Representative Government* (1861), in *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. xix, p. 52.

²⁸ Barker, *Political Thought in England, 1848-1914*, pp. 9-10.

由為限²⁹——應援此立場來理解：自由的權利是為了確保所有人的個性自由發展，因此，個人不可以自由為名阻礙他人個性之追求。對於彌爾來說，自由的重點不是「逐利的自由」而是「精神創造的自由」，此方為民主體制的精神所在。同樣的，快樂並不等於利益的滿足；彌爾強調，快樂有等級的差異，個人或社會政策要追求的是「高級的快樂」，誠如其名言：「寧為不滿足的人也不作稱心如意的豬³⁰。」而快樂價值的判斷標準就是「對於個性促進的程度」³¹。總而言之，在自由、快樂乃至民主等概念的詮釋上，彌爾將古典自由主義隱約著重的物質利益面向，轉向一種精神層次的追求，追求具創造力的個性與兼容多元個性的政治體制。在彌爾看來，現實社會的弊病並不在自由主義本身，而是人們濫用了自由的理念。

然而，彌爾為自由主義所跨出的一大步，並未解決自由主義在現實中遭遇的困境。學者史卓柏格(R. N. Stromberg)說得明白：「彌爾雖然對問題做了無與倫比的討論……但並沒有解決自由與權威、個人與社會間的古老困境³²。」這個傾向反映在彌爾思想當中的矛盾性。例如，雖然他訴求普遍民主，卻深感「多數暴虐」(tyranny of the majority)的危機，擔憂群眾在激情與人云亦云中失去了個性的發展而造成民主精神的淪喪³³。他訴求個性的多元化，卻又謳歌中產階級自我負責、自力自助的價值觀；因此，對於勞動階級，他強調「教化」甚於「解放」，認為這是自由的前提³⁴。最後，快樂的「等級」也與個性多元之說有著潛在的緊張性，前者顯然已為個性發展作了某種限制。

具體上，彌爾在個人自由的捍衛與國家干預政策間搖擺不定。在經濟政策上，彌爾主張區分經濟領域的生產與分配面向，他承認自由經濟的生產效率，但認為國家或社會可以基於社會福祉，介入使財產分配更為公平³⁵。然而，在其他方面，彌爾則堅守個人自由的原則。基本上，他仍預設著國家或社會集體與個人的對立關係(前述「多數專制」的擔憂基於此立場)，國家干預的代價將是個人自

²⁹ Mill, *On Liberty*(1859), in *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. xviii, p. 260.

³⁰ Mill, *Utilitarianism*(1854), *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. x, p. 212.

³¹ John Gray, *Liberalism* (Milton Keynes: Open University Press, 1986), pp.29-30.

³² R. N. Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe* (New Jersey: Prentice-Hall, 1975), pp.292-293.

³³ Mill, *On Liberty*(1859), in *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. xviii, p. 264.; 貝拉米指出，這種擔憂乃受時代發展與受孔德、托克維爾思想所影響。見 Bellamy, ed., *Victorian Liberalism*, pp. 6-7.

³⁴ John Gibbins, "J. S. Mill, Liberalism, and Progress", in *Victorian Liberalism*, ed. Bellamy, pp. 91-109.

³⁵ Schapiro, *Liberalism: The Meaning and History*, p. 45; Gray, *Liberalism*, p. 30.

由與自主的減損，故國家的介入必須以確保個人自由為前提³⁶。也因此，彌爾對於社會主義或共產主義抱以質疑，而認為自願性的合作經濟體制才是理想的社會型態，蓋後者才能真正與個人自由兼容並蓄³⁷。彌爾的論述合理化了某些集體性的國家干預政策，但個人的自由仍是其論述的最終根據或訴求。可以說，在彌爾的理想中，自由放任政策仍為上策，所有的國家干預作為都是現實困境中不得不為的妥協之計。

這是格林思想的一個背景。格林顯然自視為自由主義陣營的成員，並在相當程度上服膺古典自由主義精神。格林最欣賞的當代政治家是曼徹斯特學派的旗手約翰·布萊特，肯定布萊特的理性、熱情、辯才無礙以及堅定的道德信念³⁸。同時，格林本人亦為自由黨黨員³⁹，曾代表自由黨參選地方議員，並親自參與諸多自由主義傾向的團體與實際改革。1867年格林在自由派傾向的牛津改革聯盟(Oxford Reform League)發表演說，支持國會改革法案的推動，此開啟了格林的改革倡議生涯⁴⁰。1870年，格林投入全國教育聯盟的倡議活動，支持自由黨政府的基礎教育法案。在1874到1880年保守黨執政期間，格林則發表了若干批評政府政策的演講；而格林於死前一年發表的〈論自由主義立法與契約自由〉(‘Liberal Legislation and Freedom of Contract’)被視為係為新上台的自由黨政府所提供施政方針建言⁴¹。可以發現，格林對於自由黨或自由主義傳統抱持著強烈的認同感，並投以相當的期許。

然而，格林並不滿足於古典自由主義的理論與實踐結果，而認為有修正自由主義的必要。在格林看來，此時期的古典自由主義已面臨重重困境，這已象徵著傳統政治經濟學—功利主義路線的窮途末路；真正需要的是一種新的哲學，重新尋求個人與社會之間的良善關係，界定個人自由與國家干預的分際⁴²，而唯心論

³⁶ 彌爾所主張的政策都預設此立場，例如，他反對政府救助「好手好腳」的窮人，認為此舉突然助長其惡性；要求修正合夥法，促進勞工階級的合作經商；提倡「維克菲爾德體系」(Wakefield system)，鼓勵貧民的移民墾殖。Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, pp. 147-8.

³⁷ Bellamy, ed., *Victorian Liberalism*, p. 6.

³⁸ Nettleship, *Memoir*, pp. xx, xxiv.

³⁹ Richter, *The Politics of Conscience*, p. 203.

⁴⁰ Nettleship, *Memoir*, p. cx.

⁴¹ Nettleship, *Memoir*, pp. cxx-cxxi.

⁴² Barker, *Political Thought in England, 1848-1914*, pp. 10-11. 在當時，這樣的問題意識並不是格林所獨有，例如，西蒙茲(J.A. Symonds)曾對西區威克(Henry Sidgwick)表示：「我們可以對所有議題表是沉默，唯獨關於整體(Wholes)時例外；讓我們用盡渾身解數，直到我們能夠掌握整體法則(the Whole)。」Brown, *J. A. Symonds*, p. 246. quoted in Richter, *The Politics of Conscience*, p. 166.

思想正是格林認為的解決途徑。然而，誠如格林於前述〈論自由主義立法與契約自由〉的演講中所言，其對於古典自由主義政策的批判與修正，實是「根據個人自由的神聖之名」而得的訴求，尤其應為「那些因為自由本身而珍視自由的人」所肯定⁴³——格林的唯心論思想並不是要徹底顛覆英國自由主義傳統，相反的，正是為了維繫自由主義精神而發。



⁴³ Green, “Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract”, in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. iii, p. 367.

第二節 科學精神與宗教危機

從更宏觀的脈絡來看，政治經濟學、功利主義、古典自由主義的興起都象徵著啟蒙以來歐洲理性精神的發揚；此趨勢的另一面，是人們對於傳統宗教教條的質疑。在自由主義思想中，顯然已帶有批判(宗教)權威的傾向，但真正撼動基督教信仰基礎的，則是十九世紀中期以降的科學研究成果⁴⁴，這是格林唯心論思想的第二個脈絡。在新興科學研究中，尤以達爾文於 1859 年發表的《物種原始》(*Origin of Species*)影響最鉅。

以後見之明而言，十八世紀末以來復興的新教福音主義(Evangelicalism)反而擴大了其後達爾文理論所造成的衝擊⁴⁵。福音主義強調聖經的權威，在此基礎上要求個人道德行為的落實與社會道德秩序的重建；此運動在十九世紀前期英國社會造成廣泛的迴響，而刺激眾多慈善活動與社會改革運動的蓬勃發展⁴⁶。然而，達爾文的研究成果卻侵蝕了這些運動的基礎——聖經——的權威性。根據《物種原始》，萬物並非創造於七日之內，而是經歷了長久的演化過程；且其法則是理性、客觀的「物競天擇、適者生存」，當中並無任何神異力量的介入。儘管達爾文本人認為演化論絲毫不足以撼動基督教信仰⁴⁷，然而，聖經的錯謬卻是不爭的事實，對於唯聖經是從的(福音派)信徒來說，這是信仰與道德上極大的打擊。

演化論的衝擊又進一步呈現在社會科學對於此說的應用。如恩格斯所云，「達爾文發現了自然界的演化法則，而馬克思則發現了人類社會的演化法則⁴⁸。」馬克思的階級鬥爭之說就是人類社會的「物競天擇」⁴⁹。更重要的是，馬克思的「科學式社會主義」進一步推展出歷史唯物論，認為生產工具決定了一切歷史發展——一切的人文活動；生產工具的不同造成階級的差異與分化，而整部人類歷史就

⁴⁴ B. D. Gooch, *Europe in the Nineteenth Century: A History* (London: Macmillan, 1970), pp. 475-477

⁴⁵ Thomas Baldwin, ed., *The Cambridge History of Philosophy 1870-1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 43-44.

⁴⁶ 如前所述，格林的家庭與思想背景亦與福音主義密切關聯。

⁴⁷ 在《物種原始》的結論部分，達爾文直陳，「我無法理解為什麼本書中的觀點會造成任何人宗教感受的衝擊。」(‘I see no good reason why the views given in this volume should shock the religious feelings of anyone.’) Darwin, *The Origin of Species*, ed. W. R. Thompson (London: Dent, 1963), p. 455. 畢竟，即便演化證據否定了上帝七天創世之說，但它永遠無法證明或否定「演化是否為上帝所主宰」。其實這也暗示出，科學終究不能推翻或取代宗教，因為它本質上無法否定宗教。(科學精神在於可驗證性，而宗教所以為信仰就在於其超越理性經驗範疇；如此，欲證明不可證明的事實而聲稱該證明為有效，顯然自相矛盾。)

⁴⁸ ‘Just as Darwin discovered the law of evolution in organic nature, so Marx discovered the law of evolution in human history.’

⁴⁹ P. Stearns, *Modern Europe 1789-1914* (Glenview, Ill.: Scott, Foresman, 1969), p. 141.

是一部階級鬥爭的歷史。在此觀點下，人類社會的精神面向無足輕重，宗教思想中的超越性世界皆屬人為虛構，宗教的社會功能是作為階級工具，是統治階級設計出的「人民的鴉片」。

自由主義者亦肯定演化論，並以此攻擊宗教信仰。斯賓塞主張演化法則亦適用於人類社會，且演化的本質是進步的⁵⁰，其方向將是由集體主義走向個人主義、而宗教信仰將為科學精神所取代。與斯賓塞同屬「愛思會⁵¹」(X Club, 1864-1893)成員的赫胥黎(T. H. Huxley, 1825-1895)更創造了「不可知論」(Agnosticism)一詞，強調對於科學無法證明的事物採取存而不論的態度；但這並不意味著信仰外在於科學，事實上，對於科學可以否證的信仰內容，赫胥黎也絕不吝於批判⁵²。而「愛思會」的成立宗旨正是要「追求純粹、自由的科學，擺脫宗教教條的羈絆⁵³」，反對宗教權威對科學研究的干預⁵⁴。大體而言，自由主義並不全盤否定信仰，畢竟其亦鼓吹宗教的寬容與自由，然此看似中立的態度，實際上與否定宗教信仰相去無幾⁵⁵，其欲以理性取代信仰的態度昭然若揭(詳後述)。

上述這些將科學方法普遍運用於人文現象的傾向，大致都肯定實證主義(positivism)的立場。實證主義的根本信念在於知識的本質是「可驗證性」，而人文知識如同自然知識一般，是可以透過觀察、假設、實驗等科學方法來掌握的客觀律則；由此預設立場可知，實證主義本質上否定形上學與宗教信仰的可能性，蓋「不可實證」即是後者的根本性質之一⁵⁶。隨著科學研究成果的日益豐碩，十九世紀中後期的人文思想日益傾向實證主義立場，以科學實證理論改革社會的聲浪紛至沓來，傳統宗教權威搖搖欲墜，而信仰價值備受懷疑。

最後，十九世紀興盛的「聖經批判」(biblical criticism)，如同達爾文的演化

⁵⁰ 斯賓塞與達爾文對於演化的態度有顯著不同，達爾文採取價值中立的立場看待演化，而斯賓塞則懷抱強烈的進步觀信念，樂觀相信演化將促進人類文明與道德的提升。

⁵¹ 愛思會為赫胥黎於1864年發起的晚餐討論會，以演化論與自由主義為主軸，成員多為科學家。

⁵² 例如，他語帶諷刺地說：「只要多一點點批判恐怕就會增加不少的偽經(Apocrypha)。」

⁵³ R. Barton, “‘Huxley, Lubbock, and Half a Dozen Others’: Professionals and Gentlemen in the Formation of the X Club, 1851–1864”, *Isis* 89:3 (1998), p. 411.

⁵⁴ 「任何對於自然知識的卓越進展都包括對於權威的全然否定。」T. H. Huxley, *Autobiography and Selected Essays* (Meddlessex: Echo, 2006), p. 32.

⁵⁵ 畢竟對信仰者而言，存而不論就是不信。

⁵⁶ Leszek Kolakowski, *The Alienation of Reason: A History of Positivist Thought*, trans. Norbert Guterman (New York: Doubleday, 1968), pp. 3-10。這種實證主義的傾向使十九世紀後半葉社會科學明顯有別於十八世紀以來政治經濟學的傳統取徑。

論，亦對於基督教信仰造成相當之衝擊⁵⁷。聖經或基督教不再被視為相對於世俗之外獨一無二的領域，而被要求證明自身的正當性。以科學方法檢視信仰內容的本身就已經意味著一種信仰的弱化，更遑論聖經研究的結果直接否定了部分自古以來的基督教正統說法，新、舊約的成書過程與耶穌的生平記載疑點重重——聖經作為神靈啟示卻不符合史實——此對於信仰的衝擊可能更甚於演化理論⁵⁸。

信仰與科學的衝突乃至信仰基礎的崩潰，顯然不只是單純的學術問題，正如福音主義對於維多利亞社會的廣泛影響，宗教危機所伴隨的不只是信仰的淡薄，更牽動著人們對於道德與生命意義的信念。即便社會大眾未必敏銳察覺到新思想所帶來的危機(而沉浸於樂觀的進步信念)，知識分子已看到信仰危機背後深遠的問題，而致力在科學與信仰間尋求解決之道。

面對科學的挑戰，正統教會的立場是重申信仰的權威，並批判理性的局限性。就此立場，舊教又比新教更為堅定⁵⁹。教廷拒絕接受任何與信仰相衝突的科學發現，而強調傳統的正當性。1864年，庇護九世(Pius IX, 1846-1878)頒布《錯謬要錄》(*Syllabus of Errors*)，表明拒絕「與進步、自由主義與現代文明妥協、合作⁶⁰」的立場，譴責科學與自由主義、個人主義信條。而教廷於1870年宣布的「教皇無誤論」(‘the doctrine of papal infallibility’)，更是直接訴諸於教皇權威，強調教皇在道德與信仰問題上的意見不容質疑。在英國，以基柏(John Keble, 1792-1866)、紐曼(J. H. Newman, 1801-1890)為首的牛津運動領袖同樣批評理性的局限，強調教會的權威⁶¹。

然而，徒然宣示信仰的權威顯然不能滿足理性的質疑，知識分子要的是「更理性」的解答；解答方向大致有二：理性進步觀路線與調和路線。首先，對於多數服膺於科學思想的自由派知識分子而言，他們選擇站在科學、理性的一方，放棄基督教信仰⁶²。「宗教也許在道德上是有用的，但在知識上站不住腳⁶³。」他

⁵⁷ 此時期的重要作品包括，威爾豪森(J. Wellhausen)的《以色列史導論》(*Prolegomena to the History of Israel*, 1878, 1883)、勒南(E. Renan)的《耶穌傳》(*Life of Jesus*, 1863)以及席理(J. R. Seeley)的《瞧，這個人》(*Ecce Homo*, 1866)等等。

⁵⁸ Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe*, pp. 390-392. Gooch, *Europe in the Nineteenth Century*, pp. 475-7.

⁵⁹ R. R. Palmer and Joel Colton, *A History of the Modern World*(N. Y.: McGraw Hill, 1992), p. 632.

⁶⁰ *Syllabus of Errors*, §80 (網路資料：<http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9syll.htm> (2012/6/25))

⁶¹ Vincent & Plant, *Philosophy, Politics and Citizenship*, p. 7.

⁶² 如彌爾(J. S. Mill)、阿諾德(Matthew Arnold)、斯賓塞、赫胥黎等人皆否定基督教信仰為真。

們相信，理性終將填補信仰在傳統社會的功能——亦即道德法則的形成與人生方向的指引——而他們也致力建構一種以理性為基礎的「人本宗教」(religion of humanity)⁶⁴。彌爾嘗言：「這個時代最迫切需要的是一種生命哲學，它將結合最高貴的情操，而排除迷信成分⁶⁵。」而斯賓塞則欲以科學原則重建福音主義的信念⁶⁶。他們相信，科學對於宗教的質疑所造成的價值虛無只是暫時的，但隨著文明的演進，未來的「生命哲學」將以理性的方式解答生命的意義與生命的方向，重新喚起宗教時代的生命情懷⁶⁷。

在另一方面，某些承認科學發現卻仍相信宗教價值的信仰者，則企圖尋求信仰與理性間的調和。例如，一些新教教會強調不能單憑字面解經，而應探求經文的寓意，才能真正掌握耶穌所欲傳達的道理。他們尤其重視耶穌道德教誨的意義，認為科學固然有其價值，但道德原則是科學無可取代的⁶⁸。事實上，格林正是基於此調和路線的立場上⁶⁹，開展其思想與實踐。

格林認為，其使命(或哲學的使命)正在於消弭宗教與科學間的矛盾，而欲以哲學為基督信仰提供堅實的基礎⁷⁰。如同彌爾，格林敏銳地體察到隨科學昌明而來的道德虛無風氣⁷¹。在這個無法容忍宗教教條化的科學時代，他認為必須以哲學的形上學論述將基督教轉化為一種思辨性的神學⁷²；並在道德問題上，透過哲學的推理與論證，使道德原則獲得穩固的基礎⁷³。在格林的眼中，信仰與理性的衝突並不存在，甚至，兩者是相輔相成的。因此，在社會改革的實踐上，格林不同於馬克思等激進改革家，他不認為進行社會改革的同時也需要推翻傳統的宗教

⁶³ 「宗教或許是道德上有用的，但卻缺乏智識上的根據。」 Mill, "The Utility of Religion"(1874) in *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. x, p. 405.

⁶⁴ 「人本宗教」是實證主義開創者孔德(Comte)的用語，其以「人性」(humanity)取代於「神性」(deity)，用意在於強調新宗教的理性或可理解性。

⁶⁵ J. S. Mill, *Letters*, ed. Elliot, vol. 2, p. 362.

⁶⁶ 大致上，斯賓塞的論點主張，自利與競爭原則最終可以導出利他主義(altruism)的實踐。見 Bellamy, ed., *Victorian Liberalism*, p. 9.

⁶⁷ 這樣的觀點，從今日看來，毫無疑問是過度樂觀的。科學昌明並未消滅宗教的蓬勃，而科學亦未發展出一套有說服力、吸引力的「生命哲學」。這樣的事實一方面固然是由於常人的理性不足而時有迷信之舉，但在另一方面，似乎也暗示著，科學無法取代宗教，而科學理性尚不足以解釋這個世界。

⁶⁸ Palmer and Colton, *A History of the Modern World*, p. 632.

⁶⁹ 如前所述，格林的家世背景與福音主義、清教主義(Puritanism)密切關聯。

⁷⁰ Richter, *The Politics of Conscience*, pp. 27, 102-103, 106-107.

⁷¹ T. H. Green, *Prolegomena to Ethics in Collected Works of T. H. Green*, vol. iv, ed. Peter Nicholson (Bristol: Thoemmes, 1997), §317.

⁷² Richter, *The Politics of Conscience*, p. 19.

⁷³ Green, *Prolegomena to Ethics*, §313.

信仰；相反的，他主張，宗教良心正是社會改革的動力所在⁷⁴，基督教的原罪、平等、慈愛觀念就是社會改革實踐的基礎。「[社會改革的]熱情來自於某種原罪感(*consciousness of sin*)…一種集體或階級的原罪感，一種為工業化組織…不能讓多數英國人民享有妥善的生活品質與條件而與日俱增的不安⁷⁵。」相應於此，格林嚴厲攻擊天主教會對於社會問題的漠視，批評宗教團體重視來世救贖甚於現世的社會改革：

[天主教會]錯誤地將神性對立於人性…將道成肉身的上帝的「真實臨在」(‘*objective presence*’)視為一種在聖禮中的感官臨在(或物質性臨在, *sensual presence*)，而不是一種基督社會中的道德臨在(或精神性臨在, *moral presence*)，使教士以權威的方式傳達上帝的話語，而不是透過有教養的良知來理性地宣揚這些道理⁷⁶。

在格林看來，天主教會重視個人來世救贖、教皇權威的態度正悖離了基督教的精神。事實上，追求神聖境界並不與關懷俗世相衝突，相反的，正是在致力改善世俗社會的行動中，基督徒才真正體現了耶穌的慈愛精神。而這樣的淑世精神本質上是理性的，它可以透過理性加以推論、闡明，毋須訴諸於宗教權威。

訴求宗教的理性以協調科學與宗教的衝突，是格林思想的另一個問題意識。而歷史的發展證明，相較於多數自由主義者以理性取代宗教的樂觀想法，格林的調和路線顯得更為深刻而更具號召力；而消解基督宗教與科學理性之對立的關鍵，就在於格林的唯心論哲學。

⁷⁴ Richter, *The Politics of Conscience*, p. 135.

⁷⁵ Beatrice Webb, *My Apprenticeship*, pp. 179-80 quoted in Richter, *The Politics of Conscience*, p. 135.

⁷⁶ Letter from Green to Holland, 9 January, 1869, Paget (ed.), *Holland, Memoir and Letters*, pp. 31-33. quoted in Richter, *The Politics of Conscience*, pp. 30-32.

第三節 格林與英國唯心論運動的興起⁷⁷

格林並非第一位將德國唯心論引入英國學界的哲學家，在此之前，柯立芝(S. T. Coleridge, 1772-1834)的浪漫主義文學已融入唯心論色彩，而斐瑞爾(J. F. Ferrier, 1808-1864)與葛羅特(John Grote, 1813-1866)等學者皆已著手探討德國唯心論哲學，事實上，格林也是受到其大學時代的導師喬伊特(Benjamin Jowett, 1817-1893)教授的影響，開始接觸唯心論哲學⁷⁸。然而，在格林以下，德國唯心論才真正在英國發揚光大，以牛津大學貝理奧學院為中心，誕生了多位著名的唯心論哲學家與政治家⁷⁹，使唯心論成為十九、二十世紀之交英國學術界與政治界頗具影響力的思潮。

格林思想所以具有如此的感染力，應歸諸於其對於時代困境的敏感體察，與明確的問題意識(使命感)及思想立場。在一八六零年代初期，格林正式步入學術圈，在他看來，英國傳統的哲學思路已走進死胡同：英國經驗論下的功利主義、古典自由主義不論在理論或實踐上都面臨僵局⁸⁰，這樣的思想取徑無法解決個人與社會的緊張關係，而加劇科學與宗教的對立。英國哲學已經沒有出路，甚至，它就是造成種種社會問題的病根，而德國唯心論是相對於經驗論的解決之道⁸¹。

⁷⁷ 「唯心論」(Idealism, 或譯為「觀念論」)一詞是一個籠統、廣泛的概念，其原為一知識論立場，認為觀念(idea)或精神(spirit)在人對於經驗之詮釋上具有核心的重要性。此立場在形上學的進一步推廣，可能肯定精神或意識——相對於物質——為宇宙之本質(在此意義上，唯心論相對於唯物論(materialism))。基本上，本研究涉及的康德以降的德國唯心論思想，其特色即在於這種形上學的唯心論觀點。此立場又被歸為「客觀唯心論」——肯定精神的普世實存以及人可以掌握對其之知識的能力，相對於「主觀唯心論」——認為所謂「事實」只是個別主體意識的產物(後者立場的代表是英國哲人巴克利(George Berkeley)的名言：「存在即被感知」)。關於唯心論思想之內涵與歷史發展，參見 Tom Rockmore, *Kant and Idealism* (New Haven: Yale University Press, 2007), pp. 1-16.

⁷⁸ W. J. Mander, *British Idealism: A History*(Oxford: Oxford University Press, 2011), pp.27-31; Richter, *The Politics of Conscience*, p. 87.

⁷⁹ 包括凱爾德(Edward Caird)、柏桑奎(Bosanquet)、瑞奇(Ritchie)、霍蘭(H. S. Holland)、瓊斯(Sir Henry Jones)、默海德(J. H. Muirhead)、霍爾登(Haldane)等人皆出身於該學院。有趣的是，英國唯心論者多否認自己為「黑格爾主義者」(Hegelian)。顯然，德國唯心論只是「融入」而非「取代」英國固有思想傳統；在多數英國唯心論者思想中，仍保有根深蒂固的個人主義價值。Sandra M. Den Otter, *British Idealism and Social Explanation: A Study in Late Victorian Thought* (Oxford: Clarendon, 1996), pp. 10-14.

⁸⁰ 關於功利主義與經驗論思想的承繼，參見 Elie Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism*, trans. Mary Morris (Boston: Beacon, 1966), pp. 5-34.

⁸¹ 唯心論並非必然相對於經驗論。事實上，前註 77 所提到的「主觀唯心論」大致是本於經驗論的立場；而休姆的懷疑論亦可謂是巴克利理論的進一步推展。「德國唯心論」或「客觀唯心論」這種肯定客觀真理、道德實存的立場，才是格林所服膺而欲引入英國哲學的理論。

格林認為，經驗論解釋道德行為的路線是錯誤的，休姆的懷疑論立場充分暴露經驗論的局限。在〈休姆「人性論」導言⁸²〉(Introduction to Hume's 'Treatise of Human Nature')中，格林表示，正是因為無法肯定理性(rationale)的存在，休姆不能深刻地闡釋人的德行(respectability)⁸³。「將哲學立基於感官的(抽象)概念，而將道德與自然法則等量齊觀的路數，已經被休姆走到了盡頭⁸⁴」；唯有肯定理性、道德並非外鑠、並非源自經驗，而是人性的本質，哲學才可能有出路。經驗論及其產物快樂主義(Hedonism)、功利主義只會導致懷疑論而作繭自縛。因為，經驗主義將善與惡等同於快樂與痛苦，所有行為都源自情緒，所謂的「善」不過是能帶來較多快樂的行為。這樣的立場簡明但化約，因為這等於是說道德行為或德行本身是虛無的(no quality in itself)，只有其效果(苦與樂)才是真的。於是，休姆認為所有道德都是人造的(artificial)，沒有普世、永恆的價值⁸⁵。這樣的道德觀在解釋道德的同時，卻形同否定道德的價值，道德行為都是「自然而然」的事⁸⁶，順乎性情即為道德，不存在「應然」問題。

在格林眼中，經驗論立場下的功利主義已經成為社會改革的障礙。在道德問題上，因為經驗論否定了理性與道德的先驗性，道德缺乏永恆價值，也就難以成為社會改革的強制性動力，於是，功利主義式的社會改革終將為私利之心所囿限⁸⁷。在個人與整體的關係上，格林批評，從功利主義出發的自私心態對於整體社會的貢獻終究是有限的，只有具備助人的善意才可能產生真正的善行⁸⁸，才能真正改善社會。而彌爾欲將自利的功利主義轉化為利他的功利主義，在格林看來，亦是徒勞無功；因為，自利的心態不會產生利人的行為，而利他的行為反而可能導致自己的痛苦。在《倫理學導論》(Prolegomena to Ethics)中，格林引述了艾略特(George Eliot, 1819-1880)小說中的一段話：

⁸² 此是少數格林生前出版的作品，可能也是其最為人所知、最被哲學家廣泛閱讀的作品。T. H. Green, *Introductions to Hume's 'Treatise of Human Nature' in Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. i, ed. Peter Nicholson (Bristol: Thoemmes, 1997), pp. 1-371.

⁸³ 此處「理性」指「理性主義」的立場，亦即，肯定人具天賦理性，而可藉以獲得普世的知識與倫理準則。相較於此，經驗主義對於理性的肯定僅限於其邏輯性、一致性，但對於理性的先驗性與普世價值，則抱以懷疑。

⁸⁴ Green, *Introductions to Hume's 'Treatise of Human Nature'*, p. 371.

⁸⁵ 上述批評見 Green, "Popular Philosophy in its Relation to Life" in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. iii, pp. 92-125. (格林所謂的庸俗哲學即指經驗主義)。

⁸⁶ 關於人類行為無益於動物行為，自然法則同樣適用於道德行為之說，格林的批判將其謬誤盡數暴露：「如果不是人意識到自己外於自然，就不可能寫出《人性論》了。」正因為人不完全受自然法則約束，才會企圖解釋道德。見 Green, "Popular Philosophy in its Relation to Life", p. 112.

⁸⁷ Cf. Richter, *The Politics of Conscience*, p. 170.

⁸⁸ Green, *Prolegomena to Ethics*, § 295.

唯有懷抱更寬闊的思想，將身外世界視為自己的一部分...我們才可能獲得至高的幸福；這樣的幸福往往伴隨著諸多痛苦，只有當我們發現我們重視這樣的行為甚於一切——因為我們的靈魂肯定其良善——我們才能從痛苦中辨識出這種幸福⁸⁹。

也就是說，為善多生痛苦，但確實能帶來真正的快樂，然而這樣的快樂必須建立在一種犧牲奉獻的博愛精神之上，才可能感受；若自始出於私利心態，所為就根本不會是道德行為，也不可能獲致真正的幸福。

總而言之，經驗論傳統下功利主義—自由主義路線無法論證道德，反而導致價值虛無與自私心態，無助於個人品德，更可能成為社會改革的阻力；格林認為，要矯正自由主義社會的流弊，必須發自對道德的肯定，更重要地，是對於「自我犧牲」的肯定，如此才可能促進個人與整體的良善關係，也才可能真正改善整體社會。

於此，吾人可以總結格林思想中兩個相互交織的問題意識：首先，他要重振傳統社會的宗教情懷，科學、理性取向的思想(經驗論—功利主義—自由主義)造成自私自利的個體，導致道德風氣的敗壞，而其方法是從哲學論證道德的實存，為信仰找到根基：理性哲學與基督信仰其實是一致的⁹⁰。其次，與前者密切相關的，自私自利的取向導致個人與社會間的衝突對立，因此，有必要追尋一套正確的知識體系，這套體系將有助於獲致個人與社會的良善和諧。

此二問題的解答就是唯心論思想。首先，格林欲從唯心論的「永恆意識」(eternal consciousness)之說，指出當代科學與宗教的衝突對立是虛假的。唯心論認為，宇宙萬物背後有一統一的「永恆意識」運作，而人的「自我意識」(self-consciousness)則是永恆意識最為具體的呈現。因為永恆意識才是宇宙的最高法則，經驗論傳統(尤其是實證主義取徑)欲以科學方法——物質界的定律——檢證人文宗教——更高的精神意識領域，顯然是一種預設的謬誤(以物質定律為本)。也就是說，科學法則並不適用於精神領域，自然不能「以偏概全」地作為否定宗教信仰的論據⁹¹。反過來說，格林指出，如果一個信仰能被科學所驗證，

⁸⁹ George Eliot, Epilogue to *Romula*, cited in Green, *Prolegomena to Ethics*, § 362 n.

⁹⁰ Nettleship, *Memoir*, p. cxxvii.

⁹¹ 'Science is therefore misunderstanding its own origin and office when, not content with showing the

反而必然是一種教條化或迷信態度⁹²。基於永恆意識的觀點，精神顯然高於物質；科學定律不足與否定宗教信仰，但這無礙於科學定律的真實性。總而言之，格林以唯心論取代經驗論的重要意義在於一種世界觀的轉換：自然法則與科學方法不再是衡量事物的基準，所有知識的共同基礎與前提是永恆意識及其體現於個人的自我意識。在此觀點下，信仰與「理性⁹³」的關係重新調整而可能和諧。

另一方面，格林認為，藉由唯心論思想立場，將能獲致個人與社會的良善關係。這涉及從經驗論到唯心論的另一層意義——原子論(atomism)到整體論(holism)的轉變。如前所述，經驗論傳統下的功利主義—自由主義路線率皆由「個人」的幸福與自由出發，建構其理想社會。但事實證明，其所導致的卻是個人與社會、階級與階級間的衝突對立。格林的唯心論正是為了矯正這種個人主義思想所造成的流弊。整體論是唯心論的重大特色。唯心論強調，永恆意識是宇宙萬象的根源與動力，永恆意識決定了事物的關係與發展方向。因此，如果人要探求歷史的目的——「共同良善」的成就——就必須將萬事萬物通盤納入考量。因為宇宙是一個整體，人類社會亦然，社會中每個人的良善是與其他人息息相關的。唯有整體完善建立時，個人才可能真正完善⁹⁴；相反的，當社會中還有任何人不自由時，社會中的所有成員就不可能獲得真正的自由⁹⁵。可以說，格林對於個人與社會良善關係的探求完全建立在唯心論立場下「共同良善」的確認。在以下研究將會看到，格林由此哲學觀點形成一種與古典自由主義大異其趣的國家論述：基於追求共同良善的目的，國家的積極「干預」是合理的——事實上，在格林看來，國家與社會、個人本為一體，故國家的作為根本不應視為一種「干預」。

最後，應予注意的是，格林的唯心論—整體論立場，絕非全盤否定自由主義的主張；事實上，他同樣肯定個人自由的價值。如前所述，他認為，個人的不自由就是集體的不自由，也就是整體社會的不完善；換言之，個人自由乃至全體人的自由是完善社會的基礎。自由主義並非不重視整體社會的完善，只是自由主義

'supernatural' to be a mere phrase to which no reality corresponds, it seeks to apply the same phrase to the spiritual.' Green, "Address on 2 Corinthians v. 7, 'Faith'" in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. iii, p. 265.

⁹² Green, "Address on Corinthians v. 7, 'Faith'", p. 266.

⁹³ 此處的理性指狹義的「可驗證性」，畢竟，在格林看來，信仰亦是可被理性(人的自我意識)肯定的。

⁹⁴ Green, *Prolegomena to Ethics*, §§183-4, 190-1, 199, 232.

⁹⁵ 因此，格林認為古希臘城邦的貴族並非真正自由的，因為城邦中仍存在著奴隸階級。Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", pp. 371-372.

將個人自由奉為至上，拙於論述個人與整體之關係，而招致種種弊害。正是在此意義上，格林欲矯正自由主義的缺失，重新闡發個人與社會的良善關係，而此中關鍵就在於「自由」的再詮釋。從自由主義的發展脈絡觀之，可以說格林運用唯心論轉化——而非取代——自由主義的思想，而形成以撒·柏林(Isaiah Berlin)所謂：「消極自由」(negative freedom)到「積極自由」(positive freedom)的轉向⁹⁶。此為自由主義思想的一大轉向，以下的研究將指出，正是唯心論元素的融入，最終促成此轉向與二十世紀初新自由主義意識型態的成型⁹⁷。

「自由」的觀念在格林思想中——不論倫理學或政治理論——皆具有核心的地位，此是本研究以「『自由』的再詮釋」為主標題之故。在倫理學上，格林「追求共同良善即實現自我」的主張，具體而言，就是「真正自由」的探求，而由此以唯心論觀點轉化古典自由主義的自由觀；在政治理論上，格林更是由「真正自由」的觀念出發，來界定個人與集體的良善關係，包括：公民權利的基礎、性質與界限、公民情操以及國家的角色定位。以下便由格林的唯心論形上學、倫理學基礎開始，探討格林如何詮釋「真正的自由」，進而論述其政治理論，提出具體社會改革方案；同時，貫穿這些課題的一個問題意識是，在這樣的思想體系下，格林如何解決時代的困境，亦即，信仰與科學、個人與社會兩方面的衝突。

⁹⁶ 簡言之，伯林主張，思想史上存在著兩種不同的自由觀：「消極自由」觀強調自由是約束的闕如，是指保留給個人任其行動、排除他人干預的領域；而「積極自由」觀的自由則強調對於自我的駕馭、掌控。換言之，前者認為自由就是去做某事的「可能性」；後者則主張自主「遵循」特定準則才會是自由的。見 Berlin, "Two Concepts of Liberty", pp. 145-154.

⁹⁷ 十九、二十世紀之交的自由主義、新自由主義學者多深受格林影響，其中包括：H. H. Asquith, A. Acland, Edward Grey, H. Samuel, L. T. Hobhouse, J. A. Hobson, W. H. Beveridge, R. B. Morant, W. J. Braithwaite, H. Jones, D. G. Ritchie, B. Bosanquet, W. Wallace, E. Caird 以及 A. Toynbee 等。Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, p. 36 n. 128。《倫理學導論》一書從 1883 年到 1949 年總共印有五個版本，至少售出了 17000 冊，而光是格林《論政治義務的原則》的單行本就印行超過 15000 本，格林思想的影響力可見一斑。Richter, *The Politics of Conscience*, 294 n.

第三章 追求共同良善即實現自我：

格林的形上學與倫理學思想

第一節 唯心論形上學與基督教信仰：永恆意識的意義

倫理學就是探討道德內涵的學問，要探討道德內涵就必須確立道德標準，而這樣「放諸四海皆準」的標準必建立在論者對於整體世界的理解。形上學就是解釋整體宇宙的學問¹，而堅實的倫理學主張必有其形上學基礎²。是故，要掌握格林的倫理學架構，就須先理解其形上學立場。事實上，格林本人也不厭其煩地闡述形上學與倫理學的關聯，強調正是基於形上學的唯一論永恆意識之說，才推衍出格林倫理學與政治理論中的具體原則³。

(一) 唯心論的基本立場：永恆意識、自我意識與歷史目的

承自黑格爾，格林唯心論的一切基礎皆立於永恆意識的存在與作用。永恆意識是宇宙萬象存在的基礎與運行的動力，體現於個別人身而形成自我意識；透過個別的自我意識，永恆意識實現其終極目的。

如同其他唯心論者，格林認為人的意識以人所能理解的方式建構了這個世界；但這並不意味著這個世界並非真實的存在⁴。格林相信，宇宙的井然有序(格林的用語是「關聯世界」(world of relations)的存在)與人能理解世界的的能力，證明人所意識的世界背後存在著一個統一的運作力量——「永恆意識」。他認為，「若

¹ 形上學的三大領域包括：本體論、宇宙論與神學。

² 也可說，形上學討論的是「實然」，而倫理學的是「應然」，就是因為確立了「實然」(宇宙法則)，才出現了「應然」(道德規範)的問題。反過來說，懷疑主義、虛無主義式的倫理觀必源於對形上學的否定。

³ Richter, *The Politics of Conscience*, p. 191. 同理，格林的《倫理學導論》第一部分就是形上學的討論(Metaphysics of Knowledge)。

⁴ 格林指出，在心(the work of the mind)、物(the real)二元論的前提下，經驗主義者因為相信所有事物的關係皆由心靈活動所建立，而導致他們對於本質是否存在的懷疑立場；相對的，雖然格林也肯定心物二元論及萬物關係(即知識)為心靈活動的產物，但他相信，知識或萬物關係之所以可能建立，就在於本質上的關係確實存在，這便導出了永恆意識的存在，而同時作用於心與物。Green, *Prolegomena to Ethics*, §20; Brink, *Perfectionism and the Common Good*, p. 11.

非一種力量(intelligence)的運作，不可能存在相互關聯的現象⁵，而人也不可能藉由個別感官經驗，形成普世性的知識⁶。因此，

我們必須肯定永恆意識的存在，基於永恆意識的作用，事物的關係——構成我們逐漸增長之知識的客體——才已然且永恆地存在；而個人知識的提升就是朝向永恆意識的進步⁷。

人類知識的基礎就是永恆意識的存在，如此才能解釋「人可以理解世界」以及「世界是可理解的」兩方面的事實。

更深入的說，人的知識與道德能力的基礎是永恆意識體現於個人的自我意識(self-consciousness)；雖然，格林認為，由於人的動物性構造，自我意識的彰顯受到阻礙，永恆意識並不完全實現於個人，但也正因如此，才有知識與道德的進步可能⁸。如前引文，真正的知識就是對於永恆意識的進一步掌握。而道德問題所以出現，是因為人類經驗中應然面與實然面的落差；在格林看來，這樣的落差是因為動物性結構的影響，自我意識受到限制之故。如此，道德行為就是發掘自我意識的意向，而克服動物性的欲求與耽溺，以追求永恆意識賦予個人的生命方向。

因為永恆意識的存在，生命有方向，而宇宙整體有其目的；在格林看來，整部歷史的發展就是永恆意識的「宇宙計劃」的實現。所有生命的終極目的皆在於推展此一宇宙計劃。

更重要的是，格林由此論證，關於知識與道德問題，必須從目的論與整體論的角度，才能獲得真確的答案；而人類社會或歷史的進步就反映在對於歷史目的的逐漸掌握。格林指出，在初民社會，人們缺乏對於永恆意識或自我意識的覺察，僅依憑習慣與習俗生活，永恆意識只是隱然地在人類社會中作用；隨著時代演進，人們漸漸能運用理性肯定上帝(永恆意識)的存在，而更能探求其意向，以之

⁵ Green, *Prolegomena to Ethics*, §36

⁶ 後一觀點顯然受到康德的影響。另外，在《康德哲學演講》(*Lectures on the Philosophy of Kant*)中，格林引述康德所指出的道德行為或理性行為與自然現象的根本差異：「自然萬物根據規律運作；而理性生命的特性在於其根據對規律——亦即，道德原則——之意識而行動的能力。」Green, *Lectures on the Philosophy of Kant in Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. ii, ed. Peter Nicholson (Bristol: Thoemmes, 1997), pp. 83-84.

⁷ 'We must hold then that there is a consciousness for which the relations of fact, that form the object of our gradually attained knowledge, already and eternally exist; and that the growing knowledge of the individual is a progress towards this consciousness.' Green, *Prolegomena to Ethics*, §69.

⁸ Richter, *The Politics of Conscience*, pp. 177-8.

為生活方針。格林認為，此探索之旅的結果，終將發現，永恆意識並非神祕的 (mysterious)，而是人運用理性可能掌握的⁹。於是，歷史的終極就是人類完全掌握永恆意識的目的，而將其完全實現於人類社會。

永恆意識的存在及其與自我意識、歷史目的的關聯，在格林思想中具有關鍵的意義。以永恆意識為基礎而構成的「關聯世界」此一事實，意味著人必須從整體論的角度看待世界，個別事物與宇宙整體皆有聯繫，正如自我意識與永恆意識的關係。再者，永恆意識的存在證明人類社會有其終極目的，這一方面說明了目的論作為格林思想的重要取徑，另一方面，也反映了格林唯心論的樂觀精神——永恆意識終將於人類社會體現，亦即，理想社會是可能的。在後面的討論中將看到，目的論的立場深深影響了格林的政治理論與具體政治主張。

(二) 唯心論下的基督教信仰：信仰與理性的調和

顯而易見的，上述唯心論形上學思想與格林的基督教信仰間有著若干的齟齬，但這並不表示格林試圖全盤否定基督教信仰的價值。事實上，格林毋寧透過唯心論思想，轉化基督信仰的精神，賦予新的活力。而其根本的詮釋方向與目的就在於調和信仰與理性間的衝突，力挽當代社會的宗教危機。

如前章所述，十九世紀後期的信仰危機在於，科學方法對於人文現象的普遍檢視，使人發現傳統上不容質疑的宗教教條根本缺乏穩固的理性基礎，進而影響人們對於宗教超越性世界的信心。表面上的危機是，基督教權威所宣揚的教條受到科學發現的挑戰；然而，更深層的問題或許在於：這些挑戰暗示著基督教信仰本身是錯的。人們開始質疑，就是由於基督信仰本質上的不理性，才導致信仰的權威化與教條化。如此，基督教的錯謬不只是出於「人謀不臧」而已，也許它的根基就是虛假的。

從這個脈絡，我們可以進一步理解格林形上學思想背後的企圖。面對基督信仰的危機，格林的策略是以哲學上的唯心論來詮釋基督信仰，建立基督信仰的理性基礎，以回應科學的挑戰。格林的論述方向大致可以從兩個脈絡加以分析：第一，以上帝的「內在性」(immanence)取代上帝的「超越性」(transcendence)；第

⁹ Richter, *The Politics of Conscience*, pp. 106-7.

二，以個人式信仰取代教條化、權威化的集體性信仰。而兩者的目的皆在於證明信仰與理性的一致——宗教信仰禁得起理性檢證，故為真實。以下分論之：

首先，格林以唯心論的「永恆意識」取代基督教的「上帝」概念，其意義在於否定基督教關於上帝超越性的觀點，轉以強調上帝的內在性¹⁰。將格林所謂的永恆意識類比為上帝，大致不算扭曲原意；宇宙的主宰、至善的象徵、理性與道德的根源等性質基本上即傳統基督教對於上帝概念的理解。然而，格林以永恆意識代稱上帝，並非沒有道理。關鍵在於，相較於「上帝」，「永恆意識」一詞更能表達其「蘊含在萬事萬物並體現為個別自我意識」的特質¹¹。格林要強調的是，上帝並非超越人而存在，而是內在於宇宙與人心。上帝並非人所生存的宇宙就是「終極世界」，在此之外並無彼世，更無天堂與地獄¹²。

在此，格林轉化了基督教作為啟示性宗教(revealed religion)的本質。超越性世界並不存在，人要掌握終極真相真理不必要被動地等待上帝的啟示或天使的報信¹³；上帝就蘊含在宇宙與人心之中，只要人勉力體察萬事萬物與內心的自我意識，便能掌握宇宙真相。正是在此意義上，理性可以與信仰一致。自我意識就是理性，運用理性就可以找到上帝，上帝並非不可理解的。相反的，

宣揚上帝的不可理解性時，就無法真正相信上帝。……上帝永遠是理性的，不論其訊息或啟示皆然¹⁴。

可以說，格林以永恆意識的說法，由「內在性的上帝」來論證「理性的上帝」。

此外，格林亦以耶穌的慈愛駁斥上帝超越性之說的謬誤。因為，既然神愛世人，則

¹⁰ Richter, *The Politics of Conscience*, p. 102.

¹¹ 永恆意識與上帝在字面上最大的差異或許在於後者似乎更反映了某種「人格化」的特質，但事實上，學者(如 Arnold Toynbee 與 W. D. Lamont)多肯定格林所謂的永恆意識具有人格化的特質，而不僅僅是抽象上的概念；事實上，格林反對孔德「人本宗教」的理由就在於「人性」只是一個抽象的概念，而無法成為一個崇拜的對象。畢竟，格林唯心論之目的就是強化基督信仰，不可能全盤否定上帝的概念。見 Richter, *The Politics of Conscience*, pp. 184-5.

¹² 這不只是格林與傳統基督教思想之根本差異，也是格林與康德的根本差異。康德從理性知識的可能性出發，論證知識的基礎及其界限，認為人不可能完全掌握本質世界(noumena)，只能從現象世界(phenomena)推測本質世界；格林採取同樣的出發點，但顯然更相信理性的能力，認為個人與永恆意識間並不存在本質性的隔閡，自我意識與永恆意識沒有不同，而人所意識到的世界終會成為理想世界。關於格林對康德區分現象世界與本質世界之批判，見 Green, *Prolegomena to Ethics*, §§30-41.

¹³ 此說當然不是指人只要被動等待救贖，而是說單憑人類自力不足以得救或掌握真理。

¹⁴ Green, "Address on 1 Corinthians v. 7, 8 'The Witness of God'" in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. iii, p. 239.

上帝並非「遙不可及」而是「近在咫尺」，不是主人而是父親，不是逼得我們不知所措的恐怖外在力量，而是一個讓我們可以說：「我們擁有祂所擁有的理性，我們擁有祂所擁有的精神」的上帝¹⁵。

就耶穌所宣揚的教義而言，上帝本是可親的，而不是可怕的。既然人可以親近上帝，上帝就不是不可理解的，祂必然賦與人們可以適切理解其性質與目的的能力。

也是在此基礎上，格林抨擊傳統教會權威，強調個人式信仰，亦即，信仰是個人與上帝的直接關係，不必透過教會仲介。既然上帝內在於人心而可被理解，宣稱「上帝建立基督教教會作為一個神祕性組織…在其中所有都是光明的，在其外，一切黑暗¹⁶」是荒謬的；一方面，上帝的訊息並非神祕不可理解，另一方面，上帝就內在於人心，根本無須透過教會的媒介，人便可體察上帝¹⁷。

格林主張，信仰是一種個人與上帝間私密而自覺的關係，而個人的生活圭臬也由此確立¹⁸。真正的信徒必須獨自面對心中的上帝，生活的準則也在這樣的過程中才會發現；也唯有如此，人才可能真正奉行這些上帝賦予人的律則。外在權威所加諸的教條，不論正確於否，皆為迷信或不信的表現。因為道德的權威基礎就在人的內心，也就是永恆意識體現於個人的自我意識；就是信仰不夠堅定(不能掌握自我意識的意向)的信徒，才需要外在的權威，然而，教會權威下的道德不能算是真正的道德。真正的宗教信仰，是由信徒發自內心地肯定上帝與道德律則的存在，而心悅誠服地踐行道德。如此，誠如湯恩比(Arnold Toynbee)所言，「其他思想家攻擊正統教會是為了推翻宗教，然格林對教會的攻擊卻是為了確保宗教¹⁹。」格林攻擊教會權威化的目的可說與新教改革如出一轍，訴求個人式信仰，以尋求宗教的純粹與虔誠²⁰。

在強調「上帝的內在性」與「個人式信仰」的理念下(重點尤在前者)，格林

¹⁵ Green, "Fragment of an Address on Romans x. 8, 'The Word is Nigh Thee'" in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. iii, p. 221.

¹⁶ Green, "Address on 1 Corinthians v. 7, 8 'The Witness of God'", p. 239.

¹⁷ Gordon & White, *Philosophers as Educational Reformers*, p. 166.

¹⁸ 'Faith is a personal and conscious relation of man to God, forming the principle of a new life.' Green, "Address on 2 Corinthians v. 7, 'Faith'" in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. iii, p. 260.

¹⁹ Green, *The Witness of God*, ed. Toynbee, p. 8. quoted by Richter, *The Politics of Conscience*, p. 108.

²⁰ 當然，格林與新教改革思想的根本差異在於，後者批判教會的教條化與迷信化而欲重振信仰的超越性(反對以理性過度詮釋聖經義理，得救命定說為當中顯例)，而格林則是以內在性取代超越性，企圖將信仰理性化。

指出許多正統基督教信條有待商榷之處。首先，就原罪觀而言，格林反對「無法根除的罪惡」或「必然的罪惡」(‘guilt without free agency’)意義下的原罪觀²¹。上帝體現於人心(自我意識)，這表示人類可能追求至善，而罪惡可以克服；再者，歷史的目的就是永恆意識的實現，就是自我意識在個人身上的完全實現，這表示當歷史目的完成時，個人道德也將臻於完備，並不存在無法根除的原罪。由此，傳統基督教的天人緊張感已然消弭，天人之間並沒有絕對的隔閡——人本無原罪——人的本源(本質)就是上帝。在格林看來，真正的「原罪」毋寧是不願追求至善的自滿，或說「欲實現人所不可能實現之可能性——亦即追求愉悅——的企圖²²」，但只要人致力於發覺自我意識的意向，這些錯誤的欲望不是不能消解的²³。在格林看來，不可理解、不可根除的原罪乃是教會加諸於信徒的迷信，事實上，「人並不如自己所想像的那麼差²⁴」，信徒不應該服從權威而畫地自限，人肯定自我的理性能力，就可能追求完善。同時，這也表示，現實社會是可以達到至善完美的。

其次，格林批判基督教對於來世救贖的期望與信條。如前所述，既然此世即終極世界，則宇宙之外再無天堂、地獄的存在。更重要的是，格林認為來世救贖的期望惡化了人「今生」的道德奉獻。畢竟，從格林的觀點，改善「此世」就是生命的終極目的；況且，善行本身就是目的，為了得到善行所帶來的利益(不論現在或未來)而做出的善行，就不是真正的善行²⁵。這也正是前章所述，格林批判功利主義的理由之一。

總而言之，格林基於唯心論由兩方面進行對基督信仰的轉化，以調和信仰與理性間的衝突，強調上帝與信仰是可被理性理解的。一方面，格林主張上帝內在於人而非超越人而存在，永恆意識體現於個人的自我意識即是理性，因此，透過理性的運用，人可以肯定永恆意識(上帝)的存在與道德準則。另一方面，格林指責基督教的迷信導因自教會的教條化與權威化，其錯誤在於阻礙了基督徒理性能力的運用。以格林的話語來說，教條與權威阻礙了個人與永恆意識的關聯，事實上，永恆意識內在於人心，人人可以獨立探索信仰與道德。基督徒的正確表現是致力

²¹ Green, ‘Essay on Christian Dogma’ in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. iii, pp. 181-2.

²² Green, “Fragment of an Address on Romans x. 8, ‘The Word is Nigh Thee’”, p. 226.

²³ Green, “Address on 1 Corinthians v. 7, 8 ‘The Witness of God’”, p. 249.

²⁴ MS Letter J. A. Symonds to Nettleship, Balliol College Library quoted in Richter, *The Politics of Conscience*, p. 109.

²⁵ 就算在格林的理論中，道德的實踐結果有助於共善，這樣的成果也未必是付出者所能享受的。Richter, *The Politics of Conscience*, p. 130.

於探索心中自我意識的軌跡，才可能踐行真正的道德，而這就是所謂的「自我實現」，實現永恆意識賦予個人的使命。

最後，必須再次強調的是，格林調和理性與信仰的立場形成了一種樂觀的信念。這種樂觀信念反映在，相信人可以掌握真理與上帝、肯定人類社會的盡善盡美是可能的、人沒有不可根除的原罪等觀點。因為萬事萬物是可理解的，也就是可改善的。格林為基督信仰賦予理性基礎的論述，不僅消弭了基督教的超越性信仰，同時也轉化了基督教對於現世的悲觀態度。此預設深深影響了格林的政治思想與社會改革倡議。



第二節 永恆意識下的個人德行：共同良善與自我實現

基於形上學的永恆意識之說，格林開展其倫理學論述。居於格林倫理學核心位置的是「自我實現」的概念。透過對格林的「自我實現」觀念的討論，將呈現出格林對於道德性質的理解與倫理學角色的定位，後者將關係到格林個人於社會改革中實際扮演的角色。另一方面，透過闡釋自我實現的內涵，以下將指出格林如何由此概念，肯定個人與整體的一致性，提出「自我實現就是追求共同良善」此一命題，而成為格林思想的基本信條。

(一) 道德的性質：自我實現即善行

在格林看來，道德行為就是「自我實現(self-realization)的過程」，就是「成就一個可能的自我(possible self)」²⁶。每個個體的存在皆被永恆意識賦予一定的潛能，「實現」這些潛能是所有生命的存在目的，就是所謂的善行。格林認為，就人而言，自我實現作為生命目的，同時代表著品格的完善²⁷，與真正的自我滿足²⁸。

承上，從「善行即自我實現，自我實現即生命目的」的論點可以推論出，格林認為道德行為就是目的本身，而非達成其他目的或獲取其他利益的工具或手段(例如，功利主義認為，道德是為了追求快樂)。在此意義下，格林自我實現之說似乎近於康德的道德義務論，強調道德係對於「絕對命令」(categorical imperatives)的絕對服從——以格林的話來說，人必須實現自我的唯一理由就是人被永恆意識賦予了可得實現的潛能。

然而，格林的唯心論倫理學與康德義務論間實有一個重大的差別，這反映在對於道德與欲望(desire)之關聯的解釋²⁹。在康德看來，「絕對命令」來自於理性推論而可能與人的欲望相牴觸，於是，道德問題必是一種兩難困境，而道德行為必須「存天理、去人欲」——理性與欲望是衝突的，道德的人必須讓欲望服從於

²⁶ Green, "Fragment of an Address on Romans x. 8, 'The Word is Nigh Thee'", p. 224.

²⁷ Green, *Prolegomena to Ethics*, §247 格林常將「實現」(realization)與「完善」(perfection)兩詞交替使用，也就是說，在其思想中，實現就等於完善，因為從目的論的角度，目的的實現也就是完善的獲致。

²⁸ Green, *Prolegomena to Ethics*, §180.

²⁹ Thomas, *The Moral Philosophy of T. H. Green*, pp. 43-44.

理性判斷下的絕對命令。相對的，格林並不認為存在著這樣一種本質上的對立。如前所述，自我實現的追求本質上亦是一種「自我滿足」的欲望，亦即，一種要實現永恆意識賦予人之潛能的欲望。格林承認某些動物性欲望將誤導人的判斷，然若人們發覺心中「真正的欲望」，並順從之，就會走向自我實現之道³⁰。

進一步說，格林認為道德實踐或自我實現不必以個人的理性認知為前提³¹。永恆意識決定了個體的實現方向，個體作為永恆意識推展其目的的工具，未必對其行為意義有明確的認知。對於格林來說，

[道德理念]是一種實踐法則(practical principle)，早已體現於人心³²……毋須論證思考，就在人的行為中體現³³。

人只要順應於「真正的欲望」，就能實現自我、踐行道德。畢竟，永恆意識——而非個人的理性思考——才是道德的真正動力。格林舉證，正是因為永恆意識的作用，歷代承襲的傳統與習俗亦體現出道德精神，卻不因「民智未開」而違背道德³⁴。

再者，因為道德行為源自於欲求或永恆意識賦予的潛能，而非來自理性推論(雖然道德行為亦是合理的)，要掌握道德的內涵，無法憑藉理性推論，而唯有透過不斷的實踐、發覺自身潛能，才能真正掌握善行。格林認為，在道德潛能尚未實現時，任何推論皆屬徒勞，

道德就是道德潛能的實現，所以，直到我們完全實現道德潛能時，才能真正瞭解道德的內涵³⁵。

基於永恆意識與自我實現性質的闡釋，格林要強調的是，**道德實踐比道德推論或道德理論的建立來得更為重要**。

³⁰ Dimova-Cookson & Mander(ed.), *T. H. Green: Ethics, Metaphysics, and Political Philosophy*, p. 49

³¹ 'Under this influence wants and desires that have their root in the animal nature become an impulse of improvement (Besserungstrieb), which forms, enlarges, and re-casts societies; always keeping before man in various guises, according to the degree of his development, an unrealized ideal of a best which is his God, and giving divine authority to the customs or laws by which some likeness of this ideal is wrought into the actuality of life.' Green, "Address on 2 Corinthians v. 7, 'Faith'" in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. iii, pp. 269-270.

³² Green, *Prolegomena to Ethics*, §311.

³³ Green, *Prolegomena to Ethics*, §317.

³⁴ Green, *Prolegomena to Ethics*, §317. 此亦為格林歷史論述的重要論點，見 Green, "Four Lectures on the English Commonwealth" in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. iii, pp. 277-364.

³⁵ Green, *Prolegomena to Ethics*, §172.

總而言之，基於永恆意識的運作，格林將道德定位為自我實現，強調道德實踐的優先性。在此立場下，哲學家的角色是消極的，其功能在於協助人們反省其本心，並在實踐中找出自我實現的「正道」，而不是制定一套客觀理性的律則³⁶。畢竟，「沒人能為自己訂做良心³⁷」——道德來自於永恆意識所賦予的潛能，而非人的建構；唯有透過不斷的實踐，這樣的潛能才能完整實現。此處，格林顯然意有所指地批評功利主義理論對於道德本質的誤解³⁸。

(二) 道德的內涵：共同良善的追求

以上從「道德就是自我實現」的命題出發，呈現格林對於道德性質的定位；至於道德或自我實現的內涵，一方面，可以從形上學的角度出發：自我實現是一個目的論式的發展過程，因此，要掌握自我實現的內涵，就必須衡諸於永恆意識的目的³⁹。而既然宇宙整體作為永恆意識的具體呈現，永恆意識的目的必有其整體性，而作為歷史目的的善必為整體的善，亦即共同良善(*common good*)。如此，自我實現必可促進共同良善，自我實現的內涵就是共同良善的追求。

另一方面，這個問題亦可從道德的性質言。格林認為：道德作為一種現實中的實踐，道德行為或自我實現必是一種社會性活動，又，社會的存在係以共同良善的追求為目的，是故，自我實現的內涵就在於追求共同良善。

上述命題包含兩個層次的論證：首先，格林指出，在社會中才出現自我實現的課題。自我實現以自我意識為基礎，而自我意識的出現又有賴於對「他人」存在的認知⁴⁰；就是因為「他人」的存在，才出現「自我」的概念，也才出現自我

³⁶ Green, *Prolegomena to Ethics*, §326.

³⁷ Green, *Prolegomena to Ethics*, §321.

³⁸ 所以，格林曾表示：倫理學的使命就是「解決倫理學本身所導致的惡」。這裡的惡，尤其是針對制定道德推理法則的功利主義而言。見 Green, *Prolegomena to Ethics*, §311. 當中，格林所引用華茲華慈(William Wordsworth)的詩句，或許最能表達這樣的立場：

‘We have a passion — make a law,
Too false to guide us or control!
And for the law itself we fight
In bitterness of soul.
And, puzzled, blinded thus, we lose
Distinctions that are plain and few;
These find I graven on my heart;
That tells me what to do.’

³⁹ Richter, *The Politics of Conscience*, pp. 103-4.

⁴⁰ Brink, *Perfectionism and the Common Good*, pp. 2-3.

實現的課題。進一步說，就是因為一個由「他人」及「自我」所組成的「社會」的存在，才出現自我實現的課題。格林認為，正是因此，「改善自我的努力，其原初的表達必是以一種社會需求的形式出現⁴¹。」可見，道德實踐或自我實現的前提是社會的存在與作為社會成員的「自我」⁴²。

其次，格林又指出，社會作為一個個獨立個體的組成，其建立在所有成員對於「互惠」(reciprocal) 關係的確認(recognition)。格林強調，社會成員間(尤其家庭成員間)的互惠關係與義務是不爭的事實⁴³。雖然這種互惠關係的起源無法證明，但可以確定的是，

我們生長在一個由家庭紐帶與國家約制下的交互權利義務關係所構築的穩固體系，在其中，我們學著將自己視為他人中的一員，因為我們就是被以這種方式對待的。從具備智慧以來，透過各種方式，我們被賦予行使自主意志的資格，而以自己為自身行動的目的，其前提是在實踐上認同別人也具有與自己相同的資格(title)⁴⁴。

社會的意義在於成員承認彼此作為一個和自己相同、同樣具有自我意識的個體；作為社會成員之一，人在肯定自我的絕對價值時，也肯定了其他個體的絕對價值，於是，理想的個人在以自身為行動目的的同時，也將他人利益視同自身目的。

事實上，這種「互惠承諾」就是自我實現的原則與內涵：

在思考可能的自我完善時，同時思考他人的完善…必須將他人的完善視為目的本身，而不是取悅自己的手段。簡言之，自我實現必須能意識並尋求一種永恆的福祉，而將他人的永恆福祉也包括其中⁴⁵。

自我實現不只是追求個人完善，也必須顧慮他人的完善，推而廣之，自我實現的目標就是共同的良善。正因為人是一種社會性的存有(social beings)，真正能恆久滿足自我的善，必為一種「社會性的善」(social good)，它「不是一種對於私人

⁴¹ Green, *Prolegomena to Ethics*, §202.

⁴² Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, pp. 56-57. 也因此，格林反對隱修，社會是人之為人的前提，逃避社會是不可能的，也是不負責任的。見 Richter, *The Politics of Conscience*, pp. 110-111. Green, "Fragment of an Address on Romans x. 8, 'The Word is Nigh Thee'" in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. iii, p. 239.

⁴³ Green, *Prolegomena to Ethics*, §§200, 201.

⁴⁴ Green, *Prolegomena to Ethics*, §190.

⁴⁵ Green, *Prolegomena to Ethics*, §201.

自身的善，而是一種對於個人作為社群成員之一的善⁴⁶。」

綜合上述兩點，格林論證，人作為社會的成員，真正的自我實現就是實現作為社會成員的自我，而「彼此互惠」是作為社會成員的前提與目的。由此可知，自我實現就是幫助其他社會成員完善自我，亦即追求共同良善⁴⁷。

格林將個人與社會的關係類比為思想與語言的關係，以此為例，或許最能表現格林對於自我實現與共同良善的思考。格林指出，一方面，思想是語言的前提，沒有思想就不可能產生語言，然而，在另一方面，實然上，對人類而言，思想也只能在語言中體現，沒有語言，思想亦無法成立。故而，思想與語言是相互依存的，思想的精煉有賴於語言的琢磨。格林認為，個人與社會的關係亦是如此：

社會以具備潛能的個人為前提條件……然而，只有在人際互動中，每個人認同彼此為目的，非僅為手段，進而認同彼此享有互惠聲明，人的潛能才能體現，而我們才能真正作為一個人而活著⁴⁸。

抽象上，個人是社會的單元，沒有個人就無法形成社會；但實際上，沒有社會，人亦不足以為人⁴⁹，而只有在肯定他人的絕對價值時，自我的潛能才可能彰顯⁵⁰。由此證明，實現自我與追求共同良善是相輔相成的。

緣此立場，格林認為，個別的自我實現間必不具衝突性且為一致。「真正的善就是對所有人的善，且是具有相同性質與程度的善⁵¹。」也唯有這樣的善，才足以稱之為「共同」(common)良善。真正的善不只為所有人共享，且是普遍而均質實現於個人的善。這是共同良善的性質，同時也成為道德的判斷標準：真正的自我實現就是普遍有助於全人類的善行。在格林看來，人類社會的存在以及其中所有成員的存在都有其同一目的，宏觀而言，是永恆意識之宇宙計畫的實現，

⁴⁶ Green, *Prolegomena to Ethics*, §232.

⁴⁷ 這樣的立場非常接近亞里斯多德(Aristotle)的想法，例如，後者曾謂：「...完善就是自足(self-sufficient)。就自足而言，我們指的不是單憑己力而足以過獨身生活，而是過著包納父母、妻子、子女、朋友以及普遍的公民成員的生活；因為，人本質上是社會的存有。」(*Ethics* I. vii.6)轉引自 Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, p. 57 n.

⁴⁸ Green, *Prolegomena to Ethics*, §183.

⁴⁹ 「自我...不是一個抽象或空無的自我。在最原初的生命形式時，自我就已然與各種利益相牽連，在當中就包括了他人的利益。」Green, *Prolegomena to Ethics*, §199

⁵⁰ C.f. 「一個人不可能在沒顧慮到他人的狀況下，認為自己處在一個較好的境界或朝向至善的方向。」Green, *Prolegomena to Ethics*, §199.

⁵¹ Green, *Prolegomena to Ethics*, §244.

個別而言，是所有人的潛能實現，一切道德行為皆在追求此一目的，因此，所有善行必為一致，若善行間產生矛盾，則必出自個人對於該目的的錯誤認知，而誤解道德的內涵⁵²。

再者，共同良善是普遍均質的善，所以它是普世的，範圍涵括全人類。格林關於共同良善的觀念雖然承自於希臘哲學，但他認為，古希臘的共同良善觀過於狹隘，無視於女人與奴隸同為全人類的一份子⁵³；在格林眼中，唯有基督教教義中的普世精神才展現出共同良善的真正涵義⁵⁴：

每個人都應將其他人視同自己的鄰人，這意味著，對每個理性個體來說，其他個體的福祉或完善都被視為其所追求之自我完善的一部分⁵⁵。

現實中社會或階級的歧異，都是過渡性的歷史階段；終極而言，只存在一個單一的社會，人人皆為「同胞」。如此，作為宇宙目的，真正的共同良善包括全人類的良善，而每個人自身的良善攸關於所有他人的良善；而只有當所有人都肯定自我實現即自我犧牲，而將所有人視為自身生命的目的時，共同良善才能成就⁵⁶。

在此，又可發現格林調和信仰與理性的企圖。他的倫理學立場正是基督教精神的呈現，實踐自我追求共同良善之說毋寧是驗證了耶穌基督的教誨。在格林看來，實踐自我追求共同良善的關鍵在於放棄個人性良善的設想，真正的善是社會性的善，也只有社會性的善才會帶給個人真正的滿足與平靜；更進一步說，只有看輕自我的欲求、犧牲自我的利益，以博濟世人為己任，才能成就個人與共同的良善——這正是耶穌慈愛世人、犧牲自我的核心意義⁵⁷。格林的道德理論同樣反映出一種理性化的基督信仰。

⁵² 正是在此立場下，格林反駁了功利主義之說，尤其是彌爾基於公共利益對於個人自由的限縮。在格林看來，個人與社會或個人與個人間並沒有本質的道德上的衝突，故不存在基於公共利益約束個人利益的問題。吾人可以進一步推論，對格林而言，若有為社會利益限縮個人利益的必要，那也表示這樣的限縮對於個人而言才是真正的善，形式上固然自由的受限，但在實質上，則是真正的善行，也就是真正的自由。

⁵³ Green, *Prolegomena to Ethics*, §§266-270. 格林認為，古希臘哲學家之所以得出有限的「共同良善」觀，是因為在他們的社會中缺乏基督教的「自我奉獻」(self-denial)精神。

⁵⁴ Green, *Prolegomena to Ethics*, §271.

⁵⁵ Green, *Prolegomena to Ethics*, §205.

⁵⁶ [Common Good has been reached] ‘in which the educated citizen of Christendom is able to think of the perfect life as essentially conditioned by the exercise of virtues, resting on a self-sacrificing will, in which it is open to all men to participate, and as fully attainable by one man, only in so far as through those virtues it is attained by all.’ Green, *Prolegomena to Ethics*, §370.

⁵⁷ 此即〈上帝的見證〉與〈信仰〉二文之主旨。Green, “Address on 1 Corinthians v. 7, 8 ‘The Witness of God’” and “Address on 2 Corinthians v. 7, ‘Faith’”, pp. 230-276.

第三節 道德與自由：格林的積極自由觀

不論從倫理學或政治理論而言，「何謂自由」都是一個重要的課題，而基於重新詮釋自由主義傳統的企圖，自由之性質與內涵的探討是格林用力最深而最具啟發性的課題之一。在本研究第四到第六章中，將看到，格林唯心論政治思想與社會改革訴求的開展，與其自由觀有著緊密的關聯，而這也將影響新自由主義的理論觀點。

以下將著重於格林「積極自由觀」的闡述。格林所要論證的是，「免於任何限制的自由」(格林稱為「法律自由」)並不能闡明何謂「真正的自由」。基於永恆意識與自我實現等唯心論概念，格林強調，真正的自由並不只是「不受限制」而已，它有明確的方向與內涵，人必須自主地遵循良善方向，才算得上是真正的自由——此是所謂的「積極自由觀」。

(一) 「法律自由」的性質與局限

格林在〈論不同意義的「自由」〉，關於人的意志與道德進步⁵⁸一文中，區別三種類型的自由：道德自由(moral freedom)、法律自由(juristic freedom)與真正自由(real freedom)，而其目的顯然在於藉此闡述「真正自由」的內涵。就道德自由而言，討論的是自由意志問題，其意義在於作為道德行為與道德責任的前提，無關自由性質之闡釋，此處不多贅述。以下將重點放在格林關於法律自由與真正自由兩概念的討論。

在討論法律自由與真正自由之前，應先掌握格林對於人類行為結構的基本設想。格林認為，人不同於動物之處在於，人具有自我意識，而能產生不同於動物性欲望(impulse or want)的動機(motive)，亦即意志(will)。意志受欲望牽絆而可以克制欲望，人是否服從於欲望全然操之在己⁵⁹。不論如何，在這樣的選擇過程

⁵⁸ 〈論不同意義的「自由」，關於人的意志與道德進步〉本為 1879 年格林於其開設之康德道德哲學課程中的一系列講演之摘要。Green, "On the Different Senses of 'Freedom' as Applied to Will and Moral Progress" in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. ii, ed. Peter Nicholson (Bristol: Thoemmes, 1997), pp. 307-333.

⁵⁹ 由此可知，格林基本上肯定人具有自由意志，可以決定自我的提升或沉淪，而應為個人的行為負責。當然，這樣的觀點與永恆意識的作用實有潛在的邏輯矛盾，畢竟，若永恆意視為全知主宰，自我就不可能是自由的。

中，意志決定了欲求(desire)，進而採取能夠滿足該欲求的行動(action)。也就是說，格林認為，意志、欲求與行動是人類行為的三個層次。一個行為的自由，首先必須是欲求能付之行動的自由，其次必須是意志能夠決定欲求的自由。於此，法律自由與真正自由的差別已呼之欲出。

格林認為，法律自由就是能夠「隨意志所欲而行事」的權力(the power to 'do what one will')⁶⁰，法律所保障的是外在行動能符合個人欲求的自由⁶¹，也因此，格林亦稱之為「外部自由」(outward freedom)。從此角度，只要一個人能夠根據欲求來行動，而其行動不會受到任何外力的阻礙，不論其欲求或行動為何，皆可稱為自由⁶²。在格林看來，法律自由之說的重要意義在於肯定自我作為「一個擁有自我行動決定權的個體」。法律自由所以主張「隨意志所欲而行事」具有正當性，其背後的預設就是自我本質上是一個能夠決定自我的個體。這樣的確認至關重要，因為這是自我追尋與自我實現的第一個要件⁶³，事實上，也就是對於自我意識的存在與其價值的確認。

然而，格林認為，法律自由之說有其局限，並不足以涵蓋一個真正的自由行為。這可以從兩方面言之：首先，格林批評，法律自由只關注於欲求與行動的一致性，卻對意志的自由避而不談。如前述，格林認為，人類行為的產生包括意志、欲求、行動等三個層次，法律自由所確保的是欲求任意決定行動的自由，但意志是否也能自由決定其欲求，就是法律自由之說無法涵蓋之處⁶⁴。當一個人受其動物性欲求(食欲、性欲)擺佈，而無法掙脫這樣的枷鎖時，其行為仍然符合法律自由的範圍，卻很難被肯定是個享有真正自由的人，這是因為，他的意志並沒有獲得真正的自由而能決定其欲求。在格林看來，若人無法自由自主地決定欲求、偏

⁶⁰ Green, "On the Different Senses of 'Freedom'", § 8.

⁶¹ 因為這種自由的具體規範，往往以「免於...之干預的自由」的形式表述，是故，後世學者稱此為消極自由觀；而稱格林所謂「真正的自由」，亦即，「追求...方為自由」的觀點，稱為積極自由觀。這樣的分法其實是模糊而驚腳的，因為以否定性方式定義一個概念，若非亦可以肯定性方式定義，就是該概念是籠統、混雜的。如格林所示，所謂「消極自由」的概念亦可以肯定句的形式表述，稱之為「消極自由」毋寧是障眼法(畢竟，「不受干預」的自由比起「隨心所欲」的自由聽起來不那麼任性、恣意)。事實上，積極自由與消極自由之分反映的毋寧是兩種對立的價值態度(亦即，是否採取價值中立或多元主義)，而不是邏輯上有兩種不同的自由概念。

⁶² Green, "On the Different Senses of 'Freedom'", §§ 1-2

⁶³ 'This assertion of himself is the demand for freedom, freedom in the primary or juristic sense of power to act according to choice or preference. So far as such freedom is established for any man, this assertion of himself is made good; and such freedom is precious to him because it is an achievement of the self-seeking principle. It is a first satisfaction of its claims, which is the condition of all other satisfaction of them.' Green, "On the Different Senses of 'Freedom'", § 17.

⁶⁴ Green, "On the Different Senses of 'Freedom'", §8.

好，仍稱不上是自由的，這是法律自由之說的第一層缺失。

另一方面，法律自由的定義也無法呈現自由的社會性本質。法律自由固然肯定「自我」不同於他者所具有的絕對意義，而授權個人能根據其自我意識所形成的欲求加以行動。但格林批評，這樣的定義過於概念化、抽象化，忽略了「自我作為社會中的成員，其自由必然是社會性的自由」此一事實。也就是說，法律自由只界定了抽象上個人所應具有的權力，然在實際上，因為自由必然是社會性的自由，法律自由無法呈現自由作為一種在社會中實踐的權力所具有的深刻意涵；真正的自由必須在社會關係中才能完整闡釋⁶⁵。

總之，格林認為，法律自由的說法過於空洞而簡略，未注意到自由的核心本質乃意志的自由，且忽略自由的社會性本質，使得法律自由無法明確而深刻地詮釋真正的自由。

(二) 「真正自由」的內涵

透過格林對於法律自由之批判，我們可以理解，格林所謂的真正自由不只是確認自我意識的存在與價值(法律自由)，更是自我意識的「作用」，亦即，能夠自主意志而加以決定欲求與行動。所以，自我決定不即是真正自由，真正自由是「一種自我決定的特殊形式⁶⁶」。雖然「自由」一詞很難不讓人聯想為一種條件或能力，但格林所要強調的是，真正自由不是一種形式上、抽象上的條件或能力而已，真正自由具有特定內涵；若說真正自由是一種能力，那它也是「一種實現**值得實現**、享受**值得享受**之事物的能力⁶⁷」。真正自由不是隨意志所欲而為，真正自由有其絕對的方向。

格林認為，真正自由或「自我意識的作用」，首先是理性的；真正的自由就是理性地形成其意志與欲求⁶⁸。這個說法同樣是格林對於理性與欲望關係之立場的呈現。如前所述，格林認為，理性與欲望的對立只是就動物性欲望而言；在本質上，真正的欲望與理性並不衝突，亦即，發揚自我意識——個人真正的欲望——

⁶⁵ Green, "On the Different Senses of 'Freedom'", §8.

⁶⁶ Green, "On the Different Senses of 'Freedom'", §7.

⁶⁷ Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. iii, p. 371. 粗體為筆者另加。

⁶⁸ Green, "On the Different Senses of 'Freedom'", §25.

一就必然合乎理性法則(道德)⁶⁹。而雖然道德不以理性判斷為必要條件，但真正自由的道德行為就是全然以理性來決定該意志與欲求。因此，真正的自由並不是任意行事(這可能是不理性的，甚至受動物性欲望操控的)，而是自主地實踐理性上正確的行為⁷⁰，事實上，就是自主地踐行道德行為。正如格林引用康德的說法，「人之自由在於他意識到自己作為其所奉行之律則的制定者」⁷¹，在格林看來，這句話的意義在於：第一，真正自由是自我意識的自主；第二，真正自由——自我意識的自主決定——是合乎理性而為道德的。真正自由一方面是自我意識的絕對自主，另一方面卻亦是對於理性的絕對遵從⁷²。

這絕非矛盾之說。若考量永恆意識的作用，將部分澄清格林的說法。如前所述，永恆意識是萬事萬物的基礎與準則，而自我意識是永恆意識在個體上的展現。而既然真正自由就是發揚自我意識，那也就是發揚永恆意識，具體地說，就是遵循永恆意識所設下的(理性)準則。在永恆意識的前提下，自我意識的覺醒本來就是對永恆意識的察覺與奉行，於是，真正自由的實踐方向必是正確的，亦即理性的。

由此亦可得出，真正自由的方向就是自我實現。蓋真正自由就是對於永恆意識與自我意識的覺知，依此意識，人所追求的方向就是永恆意識所賦予個人的生命目的，亦即，實現個人的生命潛能。因此，真正的自由就是自主地實現自我，它是一種出於自覺而致力實現「天命」的結果。一如自我實現，真正自由一方面是道德人格的完善，另一方面是真正的自我滿足⁷³。可以說，在格林看來，道德、自我實現與真正自由本是同一概念的不同表述，一個人只要充分覺察永恆意識與自我意識，就會擁有真正的自由，而勉力實現自我，這樣的行為就是道德上的善，這是出自人真正的欲求，而能讓人獲得真正的滿足。總而言之，格林認為，在真正自由的狀態：

人全然為自己而活，但是是為了實現作為普世律法之制定者的自我(康德

⁶⁹ Green, "On the Different Senses of 'Freedom'", §23.

⁷⁰ 如布雷德利(A. C. Bradley)所言：「自由不只是做一個人喜歡做的事，而是喜歡應該做的事。」轉引自 Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, p. 119.

⁷¹ 'He is free because conscious of himself as the author of the law which he obeys.' Green, "On the Different Senses of 'Freedom'", §2.

⁷² 正如孔子所謂的「從心所欲不踰矩」，此是格林自由觀深刻之處；事實上，此觀點有其傳統淵源，柏拉圖、康德等哲人概皆採此主張。

⁷³ 由此，格林也論證，隨心所欲者未必有真自由，因其欲求的實現未必能讓他感受真正的滿足。

的觀點)；人為了自己而活，但只根據自我的真確理念、根據其存有的律法、根據自然(斯多喀主義的觀點)；人如此地融入上帝，如此被上帝授與靈魂(the spirit)，而全然服從於神意(聖保羅的觀點)⁷⁴。

真正的自由同時是自我的實現、道德的實踐與神意的奉行。

另一方面，格林強調，真正的自由必具有社會性的面向。這樣的觀點基本上是關於自我實現說法的延續。如同自我實現，真正自由來自於自我意識的覺醒；而只有相對於他人時，自我意識才可能確立。亦即，只有在人類社會中，自由才成為一個課題，這就表示，自由必具有社會性的面向。更重要的是，亦如關於自我實現之推論，格林進一步主張，真正自由只有在社會中才能成就，也只有社會中所有人都享有真正自由時，個人才能獲得真正自由。真正的自由不是個別性的，真正的自由是「公民作為一個整體而致力提升他們自己(themselves)⁷⁵」。也就是說，真正自由作為一種善行的實踐，它的目的不是提升自我的良善而已，而是以提升「整體中的自我」為目的；又，只有提升整體，才可能真正提升整體中的自我。再從更具體的層面來說，格林認為，個人自由建立在社會中其他人的協助或保障，因此，只有當所有人都承認並維護這樣一種自由時，個人自由才能真正落實。是故，格林主張，古希臘城邦中的公民並不算擁有真正的自由，因為他們的社會仍有眾多不自由的奴隸；當這些人的自由不被承認時，所有人的真正自由就不可能成就⁷⁶。對照前述格林關於自我實現與共同良善的論述，應不難理解他所主張的這種「社會中的真正自由」；如同自我實現，每個人的真正自由彼此不具衝突性，而且是相輔相成的。

(三) 格林自由觀的意義

由上述討論可知，格林雖然區別了三種自由，但其目的皆在突顯真正自由的意涵。在格林看來，自由只有一種，那就是真正自由。真正自由是一種內在的意志自主與對理性法則的奉行，並於外在人類社會中實踐。顯而易見，真正自由

⁷⁴ Green, "On the Different Senses of 'Freedom'", §7.

⁷⁵ Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. iii, p. 371.

⁷⁶ Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. iii, pp.371-2.

之說並不是要伸張自由之人可以如何享受自由，而是在期許自由之人應如何使用自由的條件。它所揭示的是，一個擁有自由意志之人所應追求的理想方向。誠如格林所表露的，真正自由之說乃是出於「完人」(the whole man)的理想⁷⁷，寓有強烈的人文精神⁷⁸。在此觀點下，自由與其說是人的權利，不如說是人的義務。

真正自由之說可視為是格林倫理學的總結。真正自由的內涵說明了永恆意識下個人的處境，進而由此闡釋個人的生命方向及其與外在世界的良善關係，使「自由」從一種條件、能力，轉化為一種精神追求。如此，自由觀的重點已不再是對自由之處境的頌揚或其分際的釐定，「自由的方向」才是關鍵。

在這點上，反映出格林與彌爾對自由之詮釋的重大差別。彌爾同樣對自由做了精神面向的詮釋，但在「自由的方向」上則態度曖昧；就「自由即發展個性」之說而言，其一方面承認自由有層次之別，精神追求優於物質享受，但在另一方面，就精神自由(不同個性之間)是否亦有高下之別時，此說則不置可否。相反的，格林明確地指出自由的「方向」。首先，他強調自由必符合於理性及道德法則。其次，他更指出自由的具體方向就是「實現自我以追求共同良善」，在此原則下，自由的「內涵」已呼之欲出。這是格林自由觀或其整體思想特出之處。

學者指出，在西方思想史中，關於自由的概念主要源自三種傳統，包括共和主義(republican)傳統、自由主義(liberal)傳統以及唯心論(idealist)傳統⁷⁹；可以發現，格林的自由觀與此三傳統皆深深關聯。共和主義傳統的自由觀強調「成為一個自由的人就是要成為一個自由的政治共同體中的一個公民」，而所謂自由的政治共同體的關鍵，在於公民的自治(self-governing)：一方面，它不能屈從於外來統治，另一方面，在該政治共同體中，公民皆能扮演一種積極角色，政治能為公民所參與而反映民意歸向(但不必然要求民主)。基本上，格林關於自由之社會性的論述，可謂脫胎於此傳統。從共和主義傳統的觀點，更能理解「只有當社會中所有人都享有自由時，個人才能獲得真正的自由」這樣的說法；蓋此說背後正蘊

⁷⁷ Green, "On the Different Senses of 'Freedom'", § 1. 批評真正自由之說自相矛盾者，基本上可說是「以小人之心度君子之腹」。擁護真正自由者在乎的是道德的落實，而批評者卻重權力之伸張。

⁷⁸ 事實上，「完人」的理想正是源於文藝復興人文主義學者的高度頌揚。

⁷⁹ 以下關於此三傳統之討論，參考 David Miller, ed., *The Liberty Reader* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), pp. 2-6. 中譯可參考劉訓練編，《後伯林的自由觀》，南京：江蘇人民，2007。

涵共和主義的預設——個人自由源於共同體的自由，只有當所有人得自由都被承認時，該共同體才算是自由的，其中的個人也才真正是自由的。

其次，就自由主義傳統的自由觀而言，大致等同於格林所謂的「法律自由」——自由意味著外在限制或干涉的闕如。如同共和主義傳統，自由主義傳統的自由觀亦與政治息息相關；然而，誠如米勒(David Miller)所云，「共和主義者主張自由是透過某種政治的方式加以實現，而自由主義者則傾向認為自由始於政治消失之處⁸⁰。」這樣一種傳統將自由視為一種(外在干預的)程度或界限之問題，而不關心自由的性質與內涵之問題。就格林的自由觀而言，其出發點顯然與自由主義傳統大異其趣，蓋格林所欲闡釋的，正是自由的性質與內涵；然而，透過對「法律自由」的批判，格林亦有意識地將自由主義傳統的課題納入唯心論傳統下加以闡釋。

唯心論傳統的自由觀由外在社會體制轉向對決定個人行為的內在力量的關注；在其看來，自由即個體的自主(autonomy)。格林的自由觀顯然是此取徑的代表之一。他關於意志、欲求與行動的探討，就是源自典型的唯心論傳統。透過這樣的取徑，格林肯定「法律自由」的意義(保障欲求與行動一致)，但同時指出其不足(未顧及更本質的意志問題)。由此，格林乃將焦點轉向「意志自由」之內涵的探討。如前所述，關此課題，哲學史上的討論所在多有，而格林的立場基本上亦承自康德而來。然而，格林唯心論自由觀的特殊性就在於，他將這種看似與政治無關的哲學討論，與現實政策主張相結合。不論前述對於共和主義傳統、自由主義傳統自由觀的融合與修正，或以下將討論的格林具體政治主張，皆可見格林真正自由之說與政治的密切關聯。

事實上，真正自由之說可視為格林政治理論的立論基礎。在以下章節將見到，格林關於公民權利的闡述、國家角色的定位、社會改革的訴求率皆涉及真正自由的觀點。在真正自由的追求下，公民權利同時意味著公民義務，國家為促進人民的積極自由應扮演更積極的角色，具體而言，國家應主導社會的改革。由此可知，真正自由觀實為格林批判古典自由主義自由放任政策的出發點。

⁸⁰ 因此，此一傳統的極端觀點，就是無政府主義(anarchism)，認為只有當政府的強制力量全然瓦解後，自由才能徹底實現。

第四章 道德與政治：格林的政治思想

第一節 以共同良善為目的的政治：公民情操與政治義務

格林的政治理論就是倫理學立場的具體化。格林主張，因為人類社會有其終極的道德目的，是故政治的本質不是利益的分配，不是權力的制衡，而是促進此一道德目的：所有人的真正自由——所有人實現自我而成就共同良善。這是一切政治活動的正當性基礎，個人與國家關係的界定——具體上即公民權利與國家權力的內涵¹——應衡諸於此一道德目的。

在倫理學，格林以個人與社會相互依存的關係得出自我實現必以共同良善為目的；在政治學，格林亦由此論證公民權利與國家權力一致的目的。格林主張，社會的基礎是個別成員間的互惠承諾，而基於此一承諾，個人才可能確知自我實現的方向(即追求其他成員或整體社會的良善)。而公民與國家的關係是個人與社會關係的具體表現。公民對於共同良善的共識是國家權力的基礎，而透過國家權力，公民追求共同良善的行為才能獲得保障而成為「權利」²。總之，基於個人與社會或公民與國家的關係，

個人擁有某種社會保障之權力(powers)的訴求(claim)或權利，以及社會有某種影響個人之權力的相對訴求，立基於一個同樣的基礎，亦即，這些權力對於人作為道德存有之志業(vocation)的實現是必要的，對於全然將自身奉獻於個人及他人完善品格之促進是必要的³。

公民權利與國家權力的正當性基礎是對於自我實現與共同良善的增進。

¹ 在格林的用語中，權利的主體並不僅限於個人，亦存在國家權利。申言之，在格林看來，擁有「權力」(power)與「權利」(right)並沒有本質上的區別，皆指擁有某種得以訴求或捍衛某事的能力。「權力」一詞固然更帶有對外支配的意涵，但在格林看來，當這樣的力量具有道德上的正當性時，亦構成一種「權利」(甚至，在格林的體系中，國家與個人本為一體，而非一種相互對立的支配關係)。換言之，兩者之別在於「權利」一詞帶有一種價值判斷——被視為正當的「權力」即為「權利」。本文仍從習慣的用法，將權力對應於國家，權利對應於個人；惟應注意，以下所論「正當的國家權力」，其實在格林看來即是「國家權利」。

² Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation in Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. ii, §113.

³ Green, *Principles of Political Obligation*, §21.

這樣的說法明顯相對於個人主義式自然權利論的典範。在後者看來，個人自然權利是一切政治權力的正當性根源。而這正是格林政治理論亟欲批判的。格林認為，這樣的說法錯誤地將個人抽離出社會脈絡，進而忽略了權利的道德目的。於是，自然權利論無法駁斥悖離道德的權利濫用行為，更無法增進公民之道德⁴。

相反的，基於政治的道德目的，格林強調「公民情操⁵」(citizenship)——一個理想公民看待自身角色應有的態度——的要求。格林主張，理想的公民應將權利視同於義務。基於道德目的，人民被社會賦予「實現自我而追求共同良善」的權利；但換個角度，因為公民有這樣的能力(或權利)，也就產生了「實現自我而追求共同良善」的道德義務。在格林的詮釋之下，公民權利以共同良善的道德目的為基礎，於是，權利的賦予也成為一種對於公民的道德要求。所謂公民情操的內涵，就是善盡這樣的權利或社會義務。

形式上，格林的訴求似乎與古典自由主義者相去無幾。「權利代表能力，能力伴隨責任」的說法在後者的論述中並不罕見，而責任感亦是多數自由主義者認為最為重要的公民德行之一⁶。

真正的差異毋寧在於責任實質內涵的詮釋。以格拉斯東為例，他認為，所謂責任感就是「自治、自制、服從秩序、在困境中堅忍不拔、信賴司法、尊敬上位者⁷。」先不論當中的保守主義色彩，我們看到的是，格拉斯東等自由主義者所謂的責任，強調的是「對自我的負責」，並透過自我克制的方式完成⁸。相反的，這並非格林所認為的責任。並不是說格林不重視「對自我的負責」，真正的關鍵毋寧在於格林將「對自我的負責」詮釋為「對他人的負責」。顯而易見的，這裡的根據就是格林倫理學「以追求共同良善為自我實現方向」的說法。由此可見，格林公民政治義務觀的特殊性，並不在於將權利等同於責任的詮釋，重點在於，權利與義務皆根源於社會，故皆以共同良善為目的；這樣的責任是一種「將個人奉獻於社會」的責任。正是在這點上，這樣的公民義務給人的感覺不只是一種自

⁴ Green, *Principles of Political Obligation*, §18.

⁵ 「citizenship」一詞本應譯作「公民資格」，亦即「公民所以為公民所具備的條件」，唯於此處格林特別強調的是精神的層面，故譯作「公民情操」；於後文，此詞若指涉具體層面(如選舉權利之具備)時，則譯作「公民資格」。

⁶ C. Tyler, "T. H. Green, Advanced Liberalism and the Reform Question 1865-1876", *History of European Ideas* 29: 4 (2003), p. 441.

⁷ *Hansard*, vol. clxxv, pp. 324-325 (11 May 1864).

⁸ 這樣的觀點合理化了政府的自由放任式的消極作為。

由主義式的道德義務，而隱涵一種基督教式的宗教情懷，體現了「愛鄰人如己」的基督教誨。如格林學生也是其傳記作者的涅特緒(R. L. Nettleship)所云，「對格林來說，在良善的公民情操中，同時反映了理性與信仰的最高表現⁹。」

以共同良善為目的的政治觀以及對於公民情操的詮釋，決定了公民與國家的關係。既然公民與國家有其一致的道德目的，其關係並非對立而實為統一的整體。於是，國家維護個人權利或積極促進公民自我實現的作為，並不應被視為對社會的「干預」；相反的，當國家基於共同良善目的而施政時，個人沒有抵抗的權利，而有服從的義務。在理想狀況，就如同格林對於真正自由的詮釋，公民自主地遵循共同良善的方向，而與國家施政一致，本無「服從」的問題。

然而，在現實社會，當國家權力與個人意志產生衝突時應如何權衡，則成為格林政治理論的根本問題(在下一章，可以看到，舉凡義務教育、契約自由之界線、烈酒禁止等課題本質上皆出於此衝突)。其中關鍵在於，當個人不自主實踐道德時，國家應如何作為？尤其，國家得否立法強制公民履行道德行為？公民有無服從國家的政治義務？這正是格林政治思想的代表作《論政治義務的原則》(*Lectures on the Principles of Political Obligation*¹⁰)所欲解答的問題。基於古典自由主義的前車之鑑，格林顯然不認為國家應基於個人自由之保障而袖手旁觀，國家有導正人民行為的使命。然而，法律義務與道德責任終究有所不同，國家的外部力量不可能強制公民產生道德行為¹¹；「道德必須出於自主」是格林所堅持的倫理學立場，並為其政治理論的前提預設¹²。格林如何在此兩難困境中尋求一條合宜的路線，乃成為其政治理論的關鍵課題。以下，將先勾勒格林對於公民權利內涵與國家角色的定位，並進一步討論格林對於國家強迫性干預政策的正當化。

⁹ Nettleship, *Memoir*, p. xi. 同為格林學生的馬庫恩則說：「[對於格林]，富有公民情操的生活就是一種神聖儀式(divine service)的形式。」John MacCunn, *Six Radical Thinkers* (London, 1907), p. 220. cited in Richter, *The Politics of Conscience*, p. 345.

¹⁰ Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation in Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. ii, pp. 334-553.

¹¹ A. J. M. Milne, *The Social Philosophy of English Idealism* (London: George Allen & Unwin, 1962), pp. 125-126.

¹² Barker, *Political Thought in England, 1848-1914*, p. 32.

第二節 權利論：社會中的個人權利

(一) 權利的意義：目的與要件

承其倫理學立場，格林認為，社會所以為社會，是因為其中成員對於互惠關係的確認；進一步說，即成員肯定彼此作為與自身相同之主體，而願意將他人完善如同自我完善般視為個人的行動目的，推而廣之，社會成員的根本特質在於將共同良善視為自我實現的目的。此行為準則的具體呈現，就是權利。

權利的本質是一種行動自由的正當訴求(claim)，而其正當性基礎在於對自我實現與共同良善的促進。「所有權利皆有其道德目的¹³」，若無助於個人潛能實現與社會良善之增益，則不可能構成權利。再者，因為共同良善的內涵須基於社會成員之共識，權利的前提要件是社會的普遍認可，認可該行動訴求確實能促進共同良善與自我實現¹⁴。要言之，權利包含兩個要件：1)有助共同良善；2)而因此為社會成員肯定¹⁵。權利就是一種對於正當行動的相互保證，而以實現個人的道德潛能為目的。就此而言，權利確可謂為「自然的」(natural)，但其意在於權利之基礎來自於人的天賦道德能力，而不是指權利是「與生俱來的」¹⁶。

再者，誠如格林在倫理學主張：「個人與社會，如思想與語言乃相互依存、互為前提」；權利與自我實現的關係亦然¹⁷。在倫理學，格林主張，「沒有社會，就沒有個人的道德實踐」；在政治理論，格林提出更強的命題，「沒有權利，就沒有道德實踐」。「必須藉由權利，亦即，藉由社會成員對於個人有助於共同良善之力量的確認，並藉此確認對於這些力量產生之規制作用」，道德潛能才能真正發展¹⁸。格林認為，一個「自我」的存在，除必須意識自我並以自我為行動目的外，也必須仰賴某種行動的自由(以達生命目的)¹⁹；而這種自由的保障「只能」透過

¹³ 'All rights are relative to moral ends or duties.' Green, *Principles of Political Obligation*, §21.

¹⁴ G. H. Sabine & T. L. Thorson, *A History of Political Theory* (Hinsdale: Dryden, 1973), pp. 660-661.

¹⁵ Green, *Principles of Political Obligation*, e.g. §§ 23-26, 31, 38, 41, 99, 103, 136, 208.

¹⁶ Green, *Principles of Political Obligation*, § 30. 另見 *Ibid.*, §9.

¹⁷ Green, *Principles of Political Obligation*, §29. 權利與道德品格的相互依存關係亦是康德與黑格爾政治哲學的核心論旨。見 *Metaphysics of Morals*, 'Introduction: The Theory of Right', in *Kant's Political Writings*, ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet (Cambridge, 1970), pp. 132-6; G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox (Oxford, 1962), sect. 36. cited in Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, p. 86 n. 20.

¹⁸ Green, *Principles of Political Obligation*, §26.

¹⁹ 如同個人與社會的關係，格林亦將內在意識與外在行動類比為思想與語言的關係。Green,

社會成員相互肯定其為有助共同良善的權利。因此，權利乃自我實現的前提要件；若沒有權利，「『生命有其目的、人生有其追求』這樣最根本的意識終將隱而不顯」²⁰。

以財產權為例，可具體說明格林的權利觀。格林肯定，財產權是正當的公民權利，因為，財產的擁有與支配是自我實現的手段，亦為自我實現的前提。如前所述，自我實現作為一種「實現」，它強調的不只是精神上的自由，也包括物質上的自由，唯有人能自由地實際行動，才可能實現自我。也就是說，自我實現以「自由生活」(life and liberty)為前提，而自由地擁有與使用財產又是自由生活的必要條件²¹。更進一步說，財產使用(appropriation)

背後蘊含著自我的概念……使用者作為一個持續存在的主體(permanent subject)，他使用並加工(fashions)特定外在物品，以為自我滿足與自我表現的工具……藉此，這些物品不再是外在的。它們成為人之器官的某種延伸……人能以此將其理念與願望實現²²。

財產使用是一種「意志的表現」²³ (an expression of will)，而財產是「實現的意志」²⁴ (realised will)。

另一方面，財產使用作為一種意志(自由)的表現，其作用的真正發揮，有賴於社會普遍認可財產權的落實有助於共同良善的增進。詳言之，如其對權利之定義，格林認為，財產權所以成為一種權利，在於人們肯定財產使用作為一種自我實現的手段，而相互承認彼此自主擁有與使用個人財產之權利²⁵。當社會缺乏這樣的共識，財產使用將無法有助於自我實現與共同良善。例如，格林認為，財產共有之親族社會的缺陷就在於，在其中，人們無法自由擁有或使用其財產，故而無法自主實現其意志，也就無法肯定自由之為自由的價值以及伴隨自由而來的責

Principles of Political Obligation, §114.

²⁰ Green, *Principles of Political Obligation*, §114. 又如，格林認為，「禁止人以身體行動表達特定意志(如果可能的話)，該意志本身將無法成為實體(reality)；則這個人就不會是一個實在的人。」(Green, *Principles of Political Obligation*, §150)此說法與上章真正自由之社會性的論述類似。

²¹ Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, pp. 96-97.

²² Green, *Principles of Political Obligation*, §214.

²³ Green, *Principles of Political Obligation*, §213.

²⁴ Green, *Principles of Political Obligation*, §217.

²⁵ 而所謂「個人財產」，依前所述，就是個人基於自我意志所使用並加工的產物。就此，格林援用洛克的說法，財產就是一種勞力的附加。Green, *Principles of Political Obligation*, §§215, 229.

任²⁶。就此，個人財產權或私有財產制可視為一種進步社會的象徵——這樣的制度出於社會對於自我實現與共同良善的深刻認知²⁷。

總而言之，格林認為，權利有其道德目的與社會性本質，亦即，權利是社會對於特定行為的認可與保證——社會肯定該行為之實踐有助於共同良善與自我實現，而承認個人有採取該行為的正當地位。此觀點的特色包括兩點：首先，是權利的道德化，強調權利皆有道德目的，在此之下，個人權利幾乎等同於個人義務；其次，延續其倫理學立場，格林的權利觀源自於一種社會及個人具有本質性連帶關係的預設，社會與個人同時是權利的基礎。以下透過格林對於自然權利論之批判的分析，將更突顯這些特質。

(二) 對於自然權利論的批判

如前所述，格林政治理論的主要批判對象是個人主義式的自然權利論。傳統政治哲學多從此自然權利論立場出發，包括霍布斯、洛克、盧梭等重要學者所提出之理論皆然。自然權利論強調，自然法乃個人權利之基礎。因此，人類發展初期的「自然狀態」(state of nature)成為此說的關鍵課題——人在自然狀態下所具有的能力就構成了自然權利的內涵。而不論思想家如何設想此「自然狀態」之內涵²⁸，其一致推論是，自然狀態的發展結果將出現「社會契約」(social contract)：個人基於保障生存權利的目的而相互訂約，讓渡部分或所有權力予國家，由後者捍衛個人之生命、財產權利。換言之，個人權利先於國家或社會契約而存在，國家存在的唯一目的是保障個人與生俱來的權利。

²⁶ Green, *Principles of Political Obligation*, §§219, 221.

²⁷ 同樣出於上述理由，格林反對國家提供人民財產之政策，認為此乃政府越俎代庖，反而有害公民對於自我實現的體認；另一方面，格林則支持遺產贈與的自由，認為此自由對贈與人而言是有益的，係其自我實現的一部份，也能促進其責任感(承擔辨識適任繼承人的責任)。見 Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, pp. 101, 107.

²⁸ 詳言之，「自然狀態」的內涵又可分為兩個面向，亦即，人的權利內容以及人際的關係；學說之分歧尤在於對後者的設想。例如，霍布斯認為，自然狀態乃「所有人對所有人的戰爭」(a war is as of every man against every man)；洛克與盧梭則肯定自然狀態的自由與理性，人們訂定社會契約的理由在於，需要公正的爭端裁決者與財產的保護者(洛克)，或出於少數自私者之欺瞞(盧梭)。關於霍布斯之說，參見 D. J. O'Connor, *A Critical History of Western Philosophy* (London: Free Press of Glencoe, 1964), pp. 163-167；關於洛克與盧梭，參見 Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe*, pp. 92-93, 151-153.

針對自然權利論，格林認為其根本的錯誤乃以科學法則解釋人文現象的傾向²⁹；此致其誤解權利本質而造成若干有礙社會發展之後果。自然權利論之科學傾向所造成的問題，可以從兩方面言：首先，格林認為，自然權利論由「實然」面的「自然狀態」論證人文世界的權利之基礎，實為謬誤。自然權利論忽略道德法則的「應然」面向，而後者乃科學法則所無法涵蓋或論證之處。

其次，格林引用柏克的批判，認為正是自然權利論的科學傾向使其

立基於一種形上學的錯謬，企圖將個人抽離出其宇宙本體(universal essence)，亦即，抽離出使人之所以為人的習俗與體制所代表的各種關係；這等於是剝去人類的衣服...等於是把人動物化(animalize)³⁰。

在該傾向，個人抽離出其所賴以生存的整體世界³¹，忽略其所謂之生命、自由、財產等權利皆是在社會脈絡才產生意義，去除這些脈絡，人便不足以為人，更遑論權利。

格林批評，上述二缺失導致自然權利論造成現實社會道德之不行，並成為社會改革的阻力。以下析論之：

批判一：自然權利論從實然狀態論證應然規範的取徑，無法正確詮釋規範的性質，反而成為道德的阻礙。

格林強調，實然不等於應然，而實際具備的權力並不構成正當權利之基礎³²。即便如自然權利論所言，在自然狀態下，人本具備若干之能力或權力，這並不意味著這些權力即人的權利。正如人有殺人的能力，卻未必有殺人的權利。同樣的，人擁有自由的事實，卻不表示人可豁免於任何道德責任。實然不導致應然，事實不等於規範；事實上，正因為事實不等於規範，規範才有存在的必要性。如此，自然權利論欲以事實形成規範，其謬可見矣。

在格林看來，權利作為一種規範、作為一種特定行動的正當訴求，必有其道

²⁹ 此傾向又以霍布斯為最，他否定一切精神性實體，認為人就是一部機器。故後人常將其視為近代形上學唯物論的創始人。參見 O'Connor, *A Critical History of Western Philosophy*, pp. 156-157.

³⁰ Green, "Popular Philosophy in its Relation to Life", pp. 116-7.

³¹ 此固為格林之論述；然而，格林所謂這種「分析基本單位而使其抽離出整體脈絡」的傾向(或可謂為「原子論」的傾向)，可否歸因於科學法則的應用，則有疑義。從整體角度分析個體意義，未必不符科學法則，例如，二十世紀哲學家懷德海(A. N. Whitehead)的「有機論」(或過程哲學(process philosophy))就兼具科學與整體論的傾向。

³² Richter, *The Politics of Conscience*, p. 233.

德意涵——亦即，肯定人之能力的同時，亦課予其實現此能力的義務。這是科學法則無從支持之處，也使得科學式政治理論終究有其盲點，無助於道德發展，甚至成為社會道德改革之阻礙。因為，基於自然權利論，人們可以只論權利而不問義務、道德。於是，個人得以其權利抗拒道德改革者(尤其是國家)以義務為名的訴求，乃使一切基於道德目的的國家積極性改革無法推展³³。

批判二：自然權利論將個人抽離出社會脈絡，導致個人與國家的必然對立，並忽略權利將隨社會型態變遷而產生新的內涵；這些後果皆有礙於社會之改革發展。

格林指出，因為自然權利論將一切權利基礎皆歸於個人本身——包括國家之公權力也出自個人的讓渡合意——這樣的理論立場導致個人可以正當化一切抵抗政府之行為：

「個人帶著某種非源自社會的權利進入社會」此一概念的確切效果，反映在一種個人對國家的輕蔑(irreverence)，反映在一種個人擁有權利對抗社會而不論是否對社會盡責的預設，亦即認為，所有「存在的權力」都是對其自然自由的限制，而個人有權盡可能地反抗³⁴。

如前述，格林認為，自然權利論的科學傾向使其忽略道德義務不同於物理現象，於此，又因為自然權利論將個人權利的存在視為前提，而將一切國家命令視為壓迫，漠視個人對於國家、社會的義務。這樣的預設隱含著對於國家權力的敵視而助長對於公權力的抵抗，其結果只是加劇了個人與政府的對立緊張³⁵。

另一方面，格林指出，即便盧梭的「普遍意志」(general will)之說確實已走出霍布斯、洛克將個人對立於社會的窠臼，而開始探討人民對於政府的服從義務；然而，由於盧梭仍肯定個人的自然權利，使其在面對個人與集體之衝突時，立場曖昧不明，甚至迴避此問題，轉以理想化的辭令³⁶。格林強調，該學說困境的根源就在於錯誤地假設了個人的自然權利。

格林要主張的是，唯有正視權利的社會性本質，才能正確思考個人與國家的關係，權利的保障才能產生積極的作用。雖然，如自然權利論所設想的，權利依

³³ Green, *Principles of Political Obligation*, §18.

³⁴ Green, *Principles of Political Obligation*, §50.

³⁵ Green, *Principles of Political Obligation*, §113.

³⁶ Green, *Principles of Political Obligation*, §99; Richter, *The Politics of Conscience*, pp. 239-240.

附於個人(而非集體)，但事實的另一面是，只有當個人作為社會成員時，才可能具備權利³⁷。權利是社會的產物，以社會的共同良善為目的，如此，權利既非永恆、也非絕對，權利是有條件的，它的正當性取決於共同良善的內容，而後者隨著社會變遷將產生變化³⁸。格林指出，他認為在古代多神崇拜的社會中，上帝信仰的改革訴求並不構成正當權利。因為，在該社會脈絡下，多神崇拜才能有效團結地方社會，而宗教改革絲毫無利於社會良善。「並不是所有被期望在理想國度實行的權力，都能被全然視為權利³⁹。」即便人類社會有其終極一致的發展目的，歷史脈絡中的所有社會都是獨特的，對於共同良善的追求亦有其差異，使得權利內涵也必須做出相應的調整。

所以，格林反對以自然權利為根據的主張，在他看來，沒有人可以主張普世、絕對的權利，除非，他能證明該權利有助於社會的共同良善。同樣的，欲以自然權利來抵抗國家權力亦是站不住腳的，因為，真正的重點在於，在該個人權利與國家權力之間，何者較有助於該社會的共同良善；在道德目的下，個人權利或國家權威皆非不可侵犯、不可妥協的絕對信條。也因此，以自然權利抗拒服從國家並不具充分理由，甚至，這樣的主張可能有損於該社會之共同良善，這正是格林所見，自然權利論對於當時社會的傷害——擁護個人權利而導致社會改革的遲滯不前。

總之，格林批評，自然權利論的科學式觀點忽略了權利的社會性與道德性本質，導致個人與國家的緊張關係，而成為社會改革的阻力。格林主張，公民應認知共同良善乃生活(包括政治生活)追求之目的，公民應「以天下為己任」⁴⁰，此時，他將不再以伸張個人的權力為要務，他的權利也就是他的義務——人所能做的，就是人應該做的。也因此，國家基於道德目的的改革行動，自不應被視為對公民自由權利的侵害。這種對於權利的正確認知，正是格林所訴求的公民情操。這樣的說法其實已為國家的積極性角色奠定基礎——國家應主動追求共同良善，而人民應心悅誠服地配合——國家的功能顯然不只在於「守夜」了。

³⁷ Green, *Principles of Political Obligation*, §138.

³⁸ *Principles of Political Obligation*, § 148.

³⁹ Green, *Principles of Political Obligation*, §143.

⁴⁰ 「每個人都被要求對任何人提供促進其真正自由所需要之積極協助。」 Green, *Prolegomena to Ethics*, §270.

第三節 國家論

就自然權利論的取徑而言，係由確認個人權利的存在與內涵，進而推論國家政府之角色與功能(維護個人權利)；然而，對格林來說，不論個人權利或國家政府，其存在目的皆在於共同良善之追求，若說國家以保障個人權利為要務，那也是因為該權利有助於共同良善與自我實現，而不是基於權利本身的價值。在這樣的設想下，國家並非對立於個人的存在，相反的，國家就是社會的代表，而社會就是個人之集合⁴¹。如同社會與個人，國家與個人是相互依存而目的一致的；國家不是一個對立於人民或社會而必須設防的權力實體，國家與個人皆追求同一目的——共同良善與自我實現。因此，對於格林來說，國家理論的問題在於，國家如何能幫助人民自我實現，而不是如何制衡國家權力對個人造成的壓迫。

(一) 國家成立的基礎與目的

格林認為，國家起源於社會對一套共同規範(*general law*)之共識，而自主形成維持該規範的權力機制；同時，格林指出，居於該共同規範核心的是成員個人權利的認可⁴²。就此而言，國家確實可說是為了保障個人權利而存在⁴³。但這並不意味著格林肯定「國家的成立基礎是個人權利」。對於格林來說，權利與國家是相輔相成的，而沒有孰先孰後的問題(如格林一再作的比喻，這樣的關係就如同語言與思想)。「國家機制作為一種外在表現(*expression*)，在其中，權利意識才變得真實。」更進一步說，正因為國家權力與個人意志間可能產生衝突，權利意識才可能成形，個人才產生這樣的問題：「為什麼我應該被限制？」以及「甚麼是我應該具備的權利？」⁴⁴。正是在此意義下，權利與國家機制是相互依存的，在其間的交互關係中，權利與國家的理念內涵才能逐漸澄清、體現；在此過程中，國家與權利的存在目的將更趨明確，那就是追求社會的共同良善⁴⁵。

格林認為，若非此一前提目的，國家權力就喪失了基礎，人民也不可能甘願

⁴¹ Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, p. 167.

⁴² Green, *Principles of Political Obligation*, § 134.

⁴³ Green, *Principles of Political Obligation*, § 132.

⁴⁴ 以上參見 Green, *Principles of Political Obligation*, §115. 這樣的說法，亦如格林關於社會與自我之關聯的看法，見 Green, *Principles of Political Obligation*, § 114.

⁴⁵ Green, *Principles of Political Obligation*, § 124.

服從於國家權威；反過來說，正因為社會成員與國家機制皆肯定共同良善的前提目的，國家才可要求人民的服從，人民才可要求國家保障其權利。因此，格林認為，「國家的基礎不是強制力，而是意志」，亦即，對於共同良善的肯定。強制力固然為政權最明顯的表徵，但強制力之所以能夠貫徹，是因為社會已經隱然肯定了法律與權利有助於共同良善的獲致⁴⁶。此是國家所以成立，而人民所以服從國家的唯一理由：

國家之所以為國家，在於其將成員權利視為一個整體或一個體系來加以維繫，在其間，沒有人的獲利是以他人為代價。（沒有人獲得權力是基於他人權力的喪失）⁴⁷

國家的存在是為了追求共同良善，這也是社會成立國家、人民服從政府的根據。

如此，格林的國家理論與自然權利論間有著重大的差異。首先，就權利與國家的關係，格林反對權利先於國家存在之說，而強調兩者「共存共榮」的關係。也因此，就國家成立之性質而言，自然權利論認為國家的出現具有某種的妥協性質，而格林理論則無此傾向。在自然權利論中，社會契約的訂定若非出於少數人的惡意，即出於不得不然的妥協；就算國家的出現是社會的最佳型態，也絕不意味著權利的完全實現。然而，在格林的理論中，國家與權利的理念有其一致目的，因此，它們的關係是相輔相成的——國家權力的健全亦有助於個人權利之體現。最後，亦是最重要的，如同權利理論，格林為政府劃定的角色，帶有明確的道德目的，這顯然是自然權利論所缺乏的。

(二) 國家的具體功能

承上述，格林認為，國家作為一種權力機制，其目的在於增進社會的共同良善，而這也意味著促進公民的自我實現。具體上，如何促進公民的自我實現，則必須回到格林對於自我實現——亦即，真正自由——的看法。如前章所述，格林認為，真正自由必須是「意志自主地肯定道德所以為道德的價值而予以奉行」；

⁴⁶ Green, *Principles of Political Obligation*, §136. 在此，格林的論點顯然並不充分，僅一再強調強制力以社會對於權利的共識為基礎，並沒有進一步解釋其理由，或，為什麼沒有共識的強制力無法執行。

⁴⁷ Green, *Principles of Political Obligation*, §132.

必須同時具備道德自主性並遵行道德法則，才是道德的、實現自我的、真正自由的。

基於這樣的倫理學立場，格林批評過往兩種主要政府運作型態。首先，格林反對家父長式政府(paternal government)。格林肯定家父長式國家以提升人民道德為目的的施政，然而，一方面，家父長式的強制規範可能構成人民行動的限制，扼殺了個人自由的空間；另一方面，更重要的是，格林批評，家父長式國家「立基於一種錯誤的道德觀念」，道德不可能透過外在的強制手段而獲致，一個人若不能自發地實踐道德行為，徒具形式的表面作為不能算是真正的道德。家父長式國家的威脅利誘手段，非但不能促進人民的道德，反而可能因此斷喪人民自發性的責任感與不具利益考量的道德行為⁴⁸。

其次，格林亦抨擊自由放任政府。他指出，「雖然人被迫而非自願的行動顯然是不自由的，但是，相反的，僅僅去除壓迫，僅僅使人為所欲為，在本質上亦無助於真正自由的獲致⁴⁹。」家父長式政府促進道德之作法固然無效，但並不表示政府消極不作為就能使人民無礙地朝向真正自由。在格林看來，政府的消極無為，只是助長廣大群眾的沉淪受苦⁵⁰。在殘酷的現實中，根本不能期待弱者自發地肯定道德價值。自由放任政策固然看到了道德自主的重要性，然而，在一個不平等社會中，這樣的說詞毋寧成為強凌弱的合理化工具，無助於共同良善的獲致，也不可能產生道德上的作用。

基於真正自由的要求，格林承認，就國家的施政作為而言，應優先考量人民的道德自主性。正因為道德無法透過強制——「沒有人能夠傳授道德品格給別人」，作為旁人，「要使人變得更好，唯一能做的就是去除障礙，提供有助於形成良善品格的條件⁵¹。」如此，國家的道德任務不在於直接促進人民的道德行動，而在於消除任何有礙於道德實踐之障礙，以維持一個得以形成良善品格並實踐道德的環境，讓他人可能在適當的條件下，自主地成就個人的品格⁵²。格林指出，

⁴⁸ Green, *Principles of Political Obligation*, §18.

⁴⁹ Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. iii, p. 371.

⁵⁰ Green, *Prolegomena to Ethics*, §245.

⁵¹ Green, *Prolegomena to Ethics*, §332. 同樣的，「他人的行動沒有辦法讓一個人直接獲得內在性的價值。」('No one can gain directly in intrinsic worth by the action of another.') Green, *Prolegomena to Ethics*, §316.

⁵² 'the Law cannot make people good..... its business is to set them free to make themselves good.' To W. V. Harcourt, [January] 1873, Green papers, quoted by Harris and Morrow, *T. H. Green*, p. 345 n.

國家至少應該維持這樣一種條件，亦即，「若欠缺該條件，人類的[道德]能力不可能自由發揮⁵³。」換言之，政府的作為必須出於必要性⁵⁴，它的目的是維持道德得以實踐的基本條件⁵⁵。

所謂確保公民品格形成之環境，首要的自是確保人民的「法律自由」權利。如前章所述，法律自由之保障就是賦予公民「隨意志所欲而行事」的權利，其目的在於肯定自我的自主性；在格林看來，這是自我實現的首要條件。就此而言，格林認為，具體上，政府應賦予公民的行動自由與財產自由權利⁵⁶，並透過司法體系予以保障(因此，格林亦肯定刑罰機制的必要性⁵⁷)。

上述可謂為政府的消極功能，它重在透過維持權利體系的運作，確保所有公民的道德自主性⁵⁸；然而，格林認為，要維持一個良善的道德發展環境，政府亦須具備積極性功能⁵⁹。首先，在理念上，如格林再三強調的，法律自由不等於真正自由，自主並不等於自我實現，後者必須是「自主地向善」。這就表示，要確保一個有助於道德實踐的環境，消極保障權利體系是不夠的⁶⁰，公民的自我實現應有其良善方向，而這可能是國家可加引導的。在不影響個人道德自主性的前提下，國家基於道德目的，應積極引導人民朝向良善方向⁶¹。

其次，正如格林對於自由放任政策的批判，消極性施政無法改變多數人的苦難。消極性的保障固然確保了公民實踐道德的權利，確保公民的自我實現可以不受阻礙；然而，現實的艱困卻讓多數人根本缺乏伸張這些權利、追求共同良善與自我實現的機會⁶²。

24. cited in Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, p. 159.

⁵³ Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", p. 374.

⁵⁴ Green, *Principles of Political Obligation*, §13.

⁵⁵ Green, *Principles of Political Obligation*, §18.

⁵⁶ 使公民得以「自由行動」而「自由地享受並運用[個人的]勞力所得」。Green, *Prolegomena to Ethics*, §210. 在此，又可見格林延續傳統自由主義對於財產權自由的重視，以其為道德發展的前提要件。

⁵⁷ Green, *Principles of Political Obligation*, §§176-206.

⁵⁸ 事實上，格林早期的觀點傾向將政府的功能局限於消極角色，此可見於格林大學時代的作品〈道德面向的立法干預〉。其中，格林認為政府一方面應懲罰不道德的(外部)行為，另一方面，就提升公民道德而言，「應僅限於去除障礙，所謂障礙，係指阻礙教會或宗教團體自由行動的事物。」；關於政府的積極性角色，應是格林更深刻了解社會現實後所形成的觀點。參見 Green, "Legislative Interference in Moral Matters" in *Collected Works of T. H. Green*, vol. v, p. 34.

⁵⁹ 關於政府消極、積極功能之區分，參見 Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, pp. 158-162.

⁶⁰ Green, *Principles of Political Obligation*, §20.

⁶¹ 至於現實上，道德自主性與國家的引導是否可能不相排斥，則是另一個問題，這將於以下更進一步討論。

⁶² Green, *Principles of Political Obligation*, §§155, 207

詳言之，社會問題對於公民自我實現的阻礙又包括兩個層面：一方面，現實的物質條件導致道德自主性的不可能。格林認為，道德實踐必須以基本物質的滿足為前提：

只有當[人們的]生活條件可以恆常免於動物性需求的壓力，一種對於亞里斯多德所謂的「福祉」(well-being)——相對於「求生」(living)——的關注才可能出現⁶³。

沒有基本的物質滿足，多數人並不會進一步關心道德的實踐，也就沒有道德行動的自主動機。是故，格林主張，國家的積極性作為至少應包括所有公民基本生存條件的確保⁶⁴。

另一方面，格林認為，社會現實對於自我實現的阻礙又在於，多數人因社會條件而缺乏知識與教育，使得他們即便享受(法律)自由，也不會自主地實踐道德。如果人民能自主而不須強制地促進彼此自我實現，當然是最理想的狀況，然而，這卻遠非現實：

我們必須面對現實上所看到的人民(take men as we find them)。在達到完美的社會狀態以前，盡可能地確保年輕公民健康地成長並獲取實現真正自由所必要知識，永遠是法律或國家的任務⁶⁵。

正因為現實的缺陷，國家應該扮演著引導者的角色。國家不可能強迫人民向善，卻可以提供讓人民肯定真正自由之價值的教育。

這兩方面的現實阻礙都讓格林深信，基於確保公民道德自主性與正確行善方向的目的，國家的干預性作為是必要的，不論在物質或精神層面。

⁶³ Green, *Prolegomena to Ethics*, §240.

⁶⁴ 由是觀之，貝維爾主張因為格林重視抽象的道德，不重具體的物質條件，故少有社經改革的倡議，此說應為謬誤。格林絕非「不食人間煙火」，且其改革固以社會道德為目標，但手段顯然不只是精神面向的改革。Bevir, “Welfarism, Socialism and Religion”, pp. 656-659.

⁶⁵ Green, “Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract”, in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. iii, p. 375.

(三) 捍衛國家干預政策——在自由與道德之間

國家干預政策的主張不可避免地將遭致自由主義陣營的批評。格林承認，國家的積極性干預與人民的道德自主原則之間確實可能發生衝突。理想上，基於道德自主性原則，國家的積極性干預必須是間接的。國家能做的是增進人民自身無法決定的環境條件，提供更多機會來協助人民形成品格；同時，國家不能強迫人民接受給予他們的機會：它必須讓個人自主決定要接受、忽略或濫用⁶⁶。但是，格林認為，基於提供道德發展良善環境之目的，在實踐上，國家干預人民(法律)自由的強制性措施仍是必要的⁶⁷。

首先，格林指出，強制性措施的必要性在於，某些行為的禁止或踐行對於社會共同良善至關重要，以至於寧可人們的行為動機是「出於對法律效果的恐懼或期待」(而非為道德目的)⁶⁸。如同他對於家父長式政府的批評，格林承認，國家法律僅能控制人民的外部行為，而此舉並無助於被強迫者的道德意識；有人因而主張，「緩慢透過個人的自發性行動來形成道德意識，比逕行予以強迫來得妥當⁶⁹」。然而，格林認為，這樣的說法忽略了現實問題的急迫性。若國家繼續容許某些罪惡(如下節將討論的「烈酒氾濫」問題)的存在，在人民產生自發性道德以前，該罪惡就已經蔓延地不可收拾⁷⁰；或者說，政府若不加干預，人民就更不可能產生自發性道德⁷¹。是故，在這樣的情況下，國家強制限縮人民的(法律)自由是必須的⁷²。

再者，從目的論的角度，基於共同良善的目的，而對法律自由加以限制亦是正當的。一方面，法律自由的一切價值皆立基於對共同良善的促進，換言之，其

⁶⁶ Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, p. 160.

⁶⁷ 睿克特批評，格林對於國家干預性政策的支持，是出於曖昧的標準，並沒有解決自由與道德間潛在的衝突性；然而，本文認為這樣的批評是片面的。從以下的討論可知，格林並不是沒有意識到這個問題，對於格林來說，個人自由與政府干預確實無法兩全，因此，格林對於政府干預性政策的支持，應視為「兩害相權取其輕」下的決定。Richter, *The Politics of Conscience*, p. 370.

⁶⁸ Green, *Principles of Political Obligation*, §15.

⁶⁹ Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", pp. 384-5.

⁷⁰ Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", pp. 376, 385-6.

⁷¹ Carter, *T. H. Green and the Development of Ethical Socialism*, p. 40.

⁷² 是故，格林表示，「愈先進的文明，就愈干預人民的[法律]自由。」Green, *Principles of Political Obligation*, §18. 另見，Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", pp. 368-370.

本身不具目的性⁷³，而僅為手段，因此，格林認為，「沒有人有權利以此[法律自由]為名，行侵害該目的[共同良善]之作為」⁷⁴。這就表示，當共同良善與個人自由發生衝突時，共同良善顯然優先於個人自由。另一方面，於《論政治義務的原則》的結論中，格林亦強調：

雖然…[法定]義務可以被強迫踐行而道德責任無法如此。但是…體制的健全——透過更多人更完整之平等權利的確保，與對各種社會福祉的重視——透過意志的道德化，兩者相互關聯而為同一精神發展的表裡……。藉此兩方面的發展，道德的確切內涵方得建立⁷⁵。

從長遠的角度，法定義務與人對於道德責任的認知是相互影響的，因此，當法定義務的規範先於多數人的道德認知出現時，不必視之如洪水猛獸，短期而言，這確實可能無助於道德認知(甚至有礙道德自主性)，但就最終的共同良善目的而言，「超前的立法」亦是對於共同良善的增益，甚至有助於引領社會的道德意識。如此，基於目的論式的倫理學立場，格林肯定，在某種情況下，限縮人民法律自由的強制性法律規範可能是適當的。

總結以言，格林提出了關於國家消極與積極性功能的定位，就前者而言，概如古典自由主義之設想，以保障人民權利為要務(當然，格林強調，這些權利必須具有道德意義)；就後者而言，格林認為，國家應積極提供確保人民道德發展之(物質與精神的)基本條件。原則上，格林認為，這樣的積極性干預必須以不影響道德自發性為前提；然而，鑑於現實的急迫性與目的論式的道德立場，格林肯定，即便在有礙人民道德自發性的狀況，國家的干預措施仍有存在的必要。在意志自由與道德實踐之間，格林的政治理論顯然更重視後者的價值，這是格林支持國家干預人民自由的根本原因⁷⁶。基於這樣的立場，格林鼓吹國家積極地進行社

⁷³ 可以說，古典自由主義者就是把個人自由視為目的本身，而合理化該目的的良善效果；而格林則順著古典自由主義所訴諸的目的，限縮(法律)自由的範圍。

⁷⁴ Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", p. 372; 另見 *Ibid.*, p. 379.

⁷⁵ Green, *Principles of Political Obligation*, §251.

⁷⁶ 格林這種以國家道德責任為出發點的政治理論，顯然與古典自由主義以防止國家濫權為要務的論述極為不同；也因此，論者難免質疑格林的唯心論哲學將淪為極權主義的幫兇、鼓勵國家權力的無限上綱，而造成人民自由的迫害。確實，極權統治可能利用格林之說來合理化政權，然而，本文認為，「格林唯心論哲學的實踐即極權主義」的說法顯然是有所偏差的，理由如下：首先，極權主義所為之暴行顯然不可能是格林所說的道德行為，也不會是為使人民實踐道德而為之干預措施。其次，格林從未否定自由的根本價值。在自由意志與道德行為之間，或許格林更重視後者，然而，他也承認，缺乏自由意志的「道德行為」是不可能的，因此，為政者的終極目標仍是讓人

會改革倡議，此將在下一章進一步討論。



民自由地實踐道德。也就是說，政治的最終目標是使人民獲得真正自由，違反此目標而對人民自由之剝奪，並不會為格林理論所支持；政府限制人民自由的唯一合理論據，必須是為了促進人民更進一步的自由。最後，這樣的批判也忽略了格林理論的時空脈絡，亦即，格林一再強調的社會改革的急迫性，這亦是格林為國家干預所設下的要件限制；若非十九世紀後期社會問題的急劇惡化，格林唯心論也未必會導出國家干預政策的結論。總而言之，批評格林唯心論過於理想而忽略現實人性與政治的醜惡，應屬公允，此是格林理論易遭濫用之故，但欲以此主張格林唯心論意在正當化極權統治則未免失真。關於唯心論與極權政治之關聯的討論可見 Hannah Arendt, 'Freedom and Politics' in David Miller ed., *The Liberty Reader*, pp. 58-79.

第五章 理念與現實的交錯：

格林的社會改革倡議

第一節 學術與政治：格林思想的實踐取向

前面兩章主要著重於抽象理念的討論，本章的目的則是進一步考察格林的政治生活，亦即，格林改革訴求的內涵與其社會脈絡。本研究由理念到實踐的鋪陳安排，並不預設著格林的政治實踐是基於一個已然完備的理論架構。事實上，格林的猝死使其理論始終稱不上成熟完備；再者，格林較為體系性的論述都是在其生命中最後兩、三年內提出的，而格林對於政治—社會改革則有長期的關懷與投入。因此，很難說格林的唯心論思想決定了其改革倡議，更有可能的或許是格林對於現實的觀察與參與形成了其理論體系。當然，理念與實踐的關係本即是錯縱複雜的，本文也不欲陷入這種「雞生蛋，蛋生雞」的爭論。以下所要呈現的是格林的理念與現實間的關聯，在其中可見，現實政治—社會發展影響了格林的思維，而格林的唯心論理念亦塑造了具體的改革倡議。

理念與現實的交互作用首先反映在格林重視「思想之實踐」本身(本文稱之為實踐取向)。一方面，格林對於思想實踐的重視，有其唯心論的理論基礎；但在另一方面，這樣的實踐取向也來自於格林對於現實社會問題的深切感受。

首先，就唯心論本身的實踐取向而言，格林唯心論式的倫理學強調「道德是一種實踐」——只有在實踐當中，道德才可能完善，只有實現道德潛能之時，人才可能真正了解道德的內涵¹。換言之，道德並不是對於抽象教條的背誦或理解，在實踐中，道德的確切意義才能完整呈現。自我「實現」一詞也反映了這種重視道德實踐(甚於認知)的傾向。是故，對於格林來說，倫理學的任務不在於為任何道德信念提供理性基礎²。既然行善的動力或權威基礎(即，自我意識)常存於人心，哲學家的角色應該是喚醒人們省視、理解心中真正的道德欲求³。抽象的道德理論是多餘的，真正的哲學家反而應該逐斥「作法自斃」的道德理論(如第二

¹ Green, *Prolegomena to Ethics*, §172.

² Dimova-Cookson & Mander, ed., *T. H. Green*, pp. 80-2.

³ Green, *Prolegomena to Ethics*, §326.

章所述，格林此處所攻擊的是功利主義理論)。畢竟，「沒人能為自己訂做良心⁴」——道德來自於永恆意識所賦予的潛能，而非人的建構；唯有透過不斷的實踐，這樣的潛能才能完整實現。總之，格林重視改革實踐的傾向是有其哲學基礎的。

此外，實踐之於思考的重要性有過之而無不及，對於格林來說，這除了哲學上的理由，更是因為現實社會問題的迫切性：

我們無暇享受耳目、知識探索、人際交遊、創作受肯定所帶來的愉悅，因為當前，那些我們稱之為兄弟、我們聲稱命運休戚與共的芸芸眾生，仍然沒有機會獨力過他們所應該過的生活，而只有透過旁人的協助，他們才可能如此⁵。

現實社會中多數人的嚴酷處境，使得有能者不應獨務思辨，而應投入現實改革；因為，格林深刻地體會，這樣的現實處境是多數人無法自力改變的，於是，改革乃成為知識份子的責任⁶。可以說，格林的抽象思想探討，正是為解決現實社會問題作準備⁷。

基於這樣的理念與現實觀察，格林積極建立學術與政治的連結，欲將其哲學理想付諸實踐⁸。具體上，首先，他成為第一位具有牛津講師身分的牛津市議員(1876年)。其意義除為了推行政治理想，更在於消弭學院與地方間長期的對立關係，開啟兩者溝通對話的管道⁹。這樣的努力不但博得鎮民的首肯¹⁰，也成功地激發了學院中對於社會問題的熱情¹¹。

⁴ Green, *Prolegomena to Ethics*, §321.

⁵ Green, *Prolegomena to Ethics*, §270. 原文較難翻譯，譯文多有意譯之處，咨錄原文如下：‘It is no time to enjoy the pleasures of eye and ear, of search for knowledge, of friendly intercourse, of applauded speech or writing, while mass of men whom we call brethren, and whom we declare to be meant with us for destinies, are left without the chance, which only the help of others can gain for them, of making themselves in act what in possibility we believe them to be.’

⁶當然，這種「以天下國家為己任」的使命感，除了來自於現實的觀察，我們也可以在格林的哲學思想中發現其根源，亦即，以「共同良善」為道德目的的觀點。這樣的觀點下，「民胞物與」成為一種道德要求。

⁷ Nettleship, *Memoir*, p. lxiii.

⁸ Richter, *The Politics of Conscience*, pp. 29, 344-349, 353.

⁹ 在政策上，格林尤其著重於提升牛津地區的教育體系，包括提高中等學校的就學率、改革文法學校等等政見；同時，格林也出資設立獎學金獎勵牛津學童。Nettleship, *Memoir*, pp. cxviii-cxix.

¹⁰ 格林為地方的努力深得牛津鎮民的肯定，在1882年格林的喪禮上，有超過兩千餘名的鎮民參加致意。

¹¹ 關於格林學生及其他時人對於格林關懷社會之熱情的肯定及相關評論，參見 D. P. Leighton, *The Greenian Moment: T. H. Green, Religion and Political Argument in Victorian Britain* (Exeter: Imprint Academic, 2004), pp. 72-73.

除了擔任市議員，格林也投入了諸多政治—社會改革議題。首先，他是民主開放的熱衷支持者。他反對以信仰因素限制參政權利，並要求降低選舉權的財產門檻限制¹²；他認為國會改革應以追求普遍選舉權為目的，而被歸為自由黨中的激進主義者(radicalist)¹³。在 1867 年國會改革前後，格林發表了若干演說，肯定法案的重要性，將國會改革視為社會改革的起點¹⁴。

此後，格林漸將倡議重心轉向教育與限制契約自由的議題。1864 年，他出任國會「學校調查委員會」(the Schools Inquiry Commission, or Taunton Commission¹⁵)的助理委員(assistant commissioner)，而深刻的感受現行教育體系的缺陷。其後，格林持續關注教育問題，他參與全國教育聯盟(National Education League)，要求初等義務教育的推動¹⁶；在 1870 年初等教育法通過後，格林也曾參與牛津鎮的初等教育董事會(基於 1870 年教育法而成立)¹⁷(School Board for Oxford elementary schools)。同時，他也是要求開放中高等教育機會與女子教育入學管道的倡議者，並就此投身改革¹⁸、進行倡議¹⁹。

除教育問題，格林亦關注土地問題、工人處境與烈酒氾濫問題；要求國家促進土地所有權的流通移轉、平衡租佃與勞資間的不平等關係、改善工人工作環境與住居品質的惡劣狀況、把關食品與公共環境的衛生以及烈酒的販售。格林指出，這些社會問題主要都涉及了對於契約自由的濫用。古典自由主義者認為契約

¹² Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, p. 162.

¹³ 格林傾向自由黨激進派的徵兆包括：肯定布萊特甚於格拉斯東或彌爾；參加激進派倡議團體(如牛津國會改革聯盟(Oxford Reform League))而非溫和派組織(國會改革同盟(Reform Union))。見 Tyler, "T. H. Green, Advanced Liberalism and the Reform Question 1865-1876", pp. 450-451.

¹⁴ Green, "Speech to the Loyal Wellington Lodge of Odd Fellows" (25 Feb. 1868) in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. V, pp. 234-236.

¹⁵ 陶頓(1st Baron Taunton, H. Labouchere)為該委員會主席，故世人多稱其「陶頓委員會」。該委員會以調查英格蘭中等學校的現況為宗旨。該委員會被認為是一個英國教育史上的里程碑，它的調查報告使得英國政府首次必須承認並面對現行中等教育的缺陷。關於陶頓委員會，參考周愚文，《英國教育史·近代篇(1780-1944)》(台北：學富，2008)，頁 136-143；Richter, *The Politics of Conscience*, pp. 352-353.

¹⁶ 全國教育聯盟的成員以自由黨激進派分子居多；相對於該聯盟的是「全國教育同盟」(National Education Union)，主要支持者為英國國教徒，他們反對政府過度介入初等教育，主張維持自願學校體制。參見周愚文，《英國教育史·近代篇(1780-1944)》，頁 82-84。

¹⁷ Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, p. 165.

¹⁸ 例如，1877 年格林出資成立獎學金，贊助牛津地方學子進入文法學校。Nettleship, *Memoir*, p. cxix.

¹⁹ 例如，〈中等教育的現況評估〉(Lecture on 'the Grading of Secondary Schools')(in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. iii, pp. 387-412)；〈新牛津高中的使命〉(Lecture on 'the Work to Be Done by New Oxford High School for Boys')(in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. iii, pp. 456-476.)等等。

乃出於雙方自由之合意，有其神聖性，故國家不得干涉而應予保障；然格林在〈論自由主義立法與契約自由〉的演講中則批評，契約自由原則造成了許多潛在的社會壓迫，因此，國家應合理限制契約自由，以保障弱勢者的真正自由。在這些問題當中，格林尤其重視烈酒問題。格林積極參與諸多全國或地方性的禁酒倡議組織，指陳烈酒問題對於英國社會與政治的影響，力倡政府限制乃至禁止烈酒販售²⁰。

此外，從前章格林的政治理論中，也可見格林的理論其實帶有強烈的現實感。他對於國家積極性角色的肯定，相當程度上是衡諸於現實社會的狀況，就此也反映了其理論的實踐取向。在以下具體的改革倡議中，這樣的傾向將更明確的呈現。



²⁰ 格林曾擔任全國性禁酒團體「英國禁酒聯盟」(United Kingdom Alliance for the Suppression of the Traffic in all Intoxicating Liquors)的副主席，以及「牛津大學禁酒會」(Oxford University Temperance Society)主席；為了禁酒運動的推行，格林甚至曾因此開設咖啡館。關於格林投入禁酒運動的事蹟，參見 Nettleship, *Memoir*, pp. cxv-cxviii; Peter Nicholson, "Introduction" in *Collected works of T. H. Green*, vol. v, pp. xviii-xix.

第二節 「社會」改革倡議的形成：從民主開放到國家教育 與限制契約自由的訴求

作為改革倡議者，格林最為人熟知的是其對於教育改革與禁酒立法的主張，這樣的訴求相較於古典自由主義所重視的政治改革，顯然涵蓋更為寬廣，而手段更為積極；從權利理論的發展脈絡，格林的倡議代表著由政治權利轉向經濟與社會權利的關注。然而，這種關懷的轉向並不意味著，從格林的唯心論倫理學或政治理論必然導出「社會－經濟改革優先於政治改革」的結論。事實上，格林絕非不重視政治改革，或自始以社經改革為使命；若衡諸格林本人的思想軌跡，將可發現，由民主開放到國家教育與禁酒的倡議有其現實的政治－社會脈絡。也就是說，格林具體社會改革倡議的形成，不只是基於其唯心論學說，相當程度上，亦是源自他對於現實社會的理解。以下將重點放在格林改革倡議重心的變遷過程及各課題之訴求內涵；並於下一節進一步總結格林改革倡議的特質——以「積極社會改革²¹」為特色(詳下文)——及其與現實觀察、唯心論之間的關聯，並勾勒格林改革倡議的理想藍圖。

(一) 民主開放

在 1874 年以前，格林的政策性改革倡議主要集中於民主開放的訴求²²。在其倡議中，可以看到，格林相信唯心論式的信念是民主制度的根據。如前所述，格林認為，國家存在的目的是促進人民的自我實現；正是在此意義上，格林肯定民主制度的意義，肯定民主制度對於自我實現的促進。就此而言，格林與其他自由主義者抱持著同樣的理念，相信透過公民自主參與公共事務，將能培養公民的責任感，這是民主政治的精神所在。誠如格林所做的比喻：「鬆綁人的雙腳，他才可以開始思考如何走路²³。」參政權利的賦予將促進公民對於自我實現的責任感。當然，他所謂的責任感，如前章所述，更強調個人對社會的責任。這樣的責

²¹乍看之下，「積極性社會改革」一詞的說法沒有太大意義，畢竟，所有改革都具有某種積極性，我們也難以想像有「消極性社會改革」。因此，相當程度上，此處所謂「積極」是相對於古典自由主義更不積極的社會改革而言；但是，這並不意味著兩者只是程度上的差別。

²² 此處「政策性改革」意指透過政府行動進行的改革，相對於民間自發性改革。

²³ Green, "Speech to the Loyal Wellington Lodge of Odd Fellows" (25 Feb. 1868) in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. v, p. 234

任實為一種「政治責任」²⁴。在格林看來，只有當公民的權利獲得承認時，他們才可能在肯定自我與他人的權利時，開始將善用個人權利視為一種社會義務，進而出現一種奉獻社會的使命感。是故，格林乃謂：「公民資格造就道德的人」²⁵。]（‘Citizenship makes the moral man.’）

但在另一方面，格林則未必同意彌爾(J. S. Mill)的說法：民主參與的重要功能在於作為「公民的公眾教育」(‘the public education of the citizens’)²⁶。對於格林來說，民主並不是一種上對下的教育——正是在此產生了格林與彌爾等自由主義者的差異——他相信，民主對於社會所有成員皆有價值——民主有助於共同良善²⁷。首先，他相信，真理並非由統治階級掌握或壟斷，下層民眾的聲音亦有其意義。例如，他曾表示，在清教徒革命中，下層階級(尤其是掘地派(the Diggers))為國會「注入一股精神自由的動力……而持續活躍於日後英格蘭的政治生活中」²⁸。]他相信，「因為社會壓迫與區隔而限制的能力，將在擴大的合作中重獲新生」²⁹。]再者，從更具體的層面來說，窮人進入國會亦有助發揮制衡的效果，事實上，格林肯定柯立芝(Coleridge)的說法，相信階級間的衝突是民族進步的動力³⁰。誠如睿克特所言，「格林對於全體人類的潛能(the capacities of all men)懷抱著某種神祕的信念」³¹」(此信念顯然與其唯心論立場有關)。因此，格林對於民主的態度顯然不是採取一種家父長式的觀點，民主不只是一種上層教育下層的方式，民主也在讓國家接受更多意見、將權力分享於更多人，正是在此意義上，民

²⁴ Green, *Principles of Political Obligation*, §122.

²⁵ Green, “Speech to the Loyal Wellington Lodge of Odd Fellows”, p. 234.

²⁶ Mill, *On Representative Government* (1861), in *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. xix, p. 535. 有趣的是，一方面，彌爾以「上對下」的教育灌輸來說明民主的功能，另一方面，如本研究第一章所述，他又主張民主的價值在於確保每個人之個性的發揚。這樣的衝突性似乎反映出彌爾思想的內在矛盾。

²⁷ 關於格林與彌爾民主思想之比較，參見 Tyler, “T. H. Green, Advanced Liberalism and the Reform Question 1865-1876”, pp. 440-448.

²⁸ Green, “Four Lectures on the English Commonwealth” in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. iii, pp. 363-364.

²⁹ Green, *Prolegomena to Ethics*, §208.

³⁰ 參考 Tyler, “T. H. Green, Advanced Liberalism and the Reform Question 1865-1876”, pp. 447-448. 在《論教會與國家的體制》(*On the Constitution of the Church and State*)中，柯立芝闡釋，潛在的利益衝突是國家進步的力量。這樣的觀點為格林延續，而非常不同於格拉斯東等人的古典自由主義信念，如前所述，在後者看來，民主或教育相當程度上就是灌輸中產階級所確信的價值觀於下層。

³¹ Richter, *The Politics of Conscience*, p. 77. 又如凱爾德(Caird)的評論：「格林是民主分子中的民主分子……他深信群眾觀點的運動中帶有一種『理性的本質』，這樣的觀點往往比所謂受教育階級的意見更為明智。」Edward Caird, ‘Preface’, in Andrew Seth and R. B. Haladane, eds., *Essays in Philosophical Criticism* (London: Longmans, Green, 1883), pp. 4-5 quoted by Tyler, *Idealist Political Philosophy*, p. 91.

主政治有助於共同良善的追求。

正是基於這樣的信念，格林堅持要求普遍選舉權(universal suffrage)的開放，反對任何投票權的財產門檻限制³²。1867年，保守黨提出比過去自由黨提案幅度更大的國會改革法案，當自由黨內部仍恐懼於投票門檻降低所帶來的危險時，格林則予以肯定甚至要求更大幅度的改革³³。格林肯定1867年改革法案下，將形成一個「立基於人民的意志之上³⁴」的「大眾政府³⁵」。其後，格林亦繼續支持投票權的擴大，例如，在1872年支持農工(agricultural labourers)取得選舉權資格³⁶。

有趣的是，在格林後期的倡議中，激進的普遍選舉權訴求已不復見³⁷，取而代之的是對於開放教育與限制契約自由的倡議。多數學者相信，1874年是一個關鍵的分水嶺。格林自云，1874年國會大選自由黨的挫敗令他震驚，而這或許讓他重新思考了民主化改革的進程。格林將這場挫敗歸因於自由黨政府的消極施政。相當程度上，1868年自由黨的國會勝選是由於前一年國會改革法的通過，大幅使中、下階層的人民取得投票權；然而，格林批評，自由黨政府沒有善加利用人民所給予的機會，只是活在「愚者的樂園」(fool's paradise)，

沒有對於初獲投票權之人民進行任何的教育……這個國家經歷了一場突如其來而史無前例的商業繁榮，對於政治的熱衷已迷失在被我稱為普遍的奢華騷亂之中……³⁸。

對格林來說，中下階層對於保守黨的支持是荒謬的，保守黨擁護的是少數人的利益，而自由黨才更接近公共良善(public good)，然而，下層民眾卻為保守黨賄賂的金錢與啤酒所蒙蔽³⁹。這證明了自由黨的消極作為是不夠的。

³² Green, "Speech to the Oxford Union on 15 May 1858" quoted by Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, p. 167 n. 78; Green, "Lectures on Moral and Political Philosophy" (1867) in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. v, pp. 144-45.

³³ Tyler, "T. H. Green, Advanced Liberalism and the Reform Question 1865-1876", p. 449.

³⁴ *Oxford Chronicle*, 27 February 1868, p.2 quoted by Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, p. 167 n. 78.

³⁵ Green, *Principles of Political Obligation*, §100.

³⁶ Green, "Speech to Agricultural Labourers' Union" (23 October 1872) in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. v, pp. 238-241.

³⁷ 至多是提倡地方議會的選舉權開放。i. g., Green, "Speech to the West Ward Liberal Association" (20 Sep. 1876) in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. v, p. 266. Tyler, "T. H. Green, Advanced Liberalism and the Reform Question 1865-1876", pp. 457-8.

³⁸ Green, "Speech on the building of the New Liberal Hall" (28 Sep. 1876) in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. v, p. 269.

³⁹ Green, "Speech to the East Oxford Reform Club" (18 March, 1875) in *Collected Works of Thomas*

1874 年的挫敗使格林相信，若說政治的目的是使公民具備「公民情操」，以民主開放為手段顯然是不足的；政治自由未必使人肯定自由的價值而追求自我實現與共同良善，反而可能造成負面的結果。如此，政府適度引導人民是必要的。格林並未放棄普選的理想，只是有鑑於現實狀況，格林將目光更集中於國家教育與限制契約自由(尤其是禁酒)的議題上。

(二) 國家初等教育的推動

改革英國教育體制一直是格林所關注的課題，然而，這並不意味著他認同由國家來主導教育。反對國家的立場源自英國自由主義傳統。古典自由主義者雖然沒有明確的大眾教育政策⁴⁰，但多反對國家教育⁴¹。除了基於自主精神，認為國家教育將導致不負責任的父母並影響教育事業的慈善動機(傳統英國初等教育多由自願性慈善、宗教組織提供)之外⁴²，自由主義者反對國家教育的主因實為宗教因素。質言之，出於對信仰自由的捍衛，不信奉國教徒反對國家直接干預教育體系，以免國家干預其子女宗教教育的選擇權利。

在格林早期的教育改革倡議中，亦預設此立場，反對國家積極介入教育。在 1874 年以前，其訴求主要著重在：1) 中、高等教育的開放，提高中產階級、勞工階級的受教育機會、2) 初等學校、文法學校(grammar school)教育品質的提升，要求人文教育(liberal education)的落實，使學生重視知識與道德的可貴，而不是淪為生財謀利的基本工具、3) 國家對學校的經費補助⁴³。其主要訴求對象是學校經營者，而國家的角色只是輔助性的。國家的任務只在於確保學校的運作，直接的干預性作為是不必要而有害個人道德自主的⁴⁴。

Hill Green, vol. v, p. 256.

⁴⁰ Guido De Ruggiero, *The History of European Liberalism*, trans R. G. Collingwood (Oxford: Oxford University Press, 1927), p. 133.

⁴¹ 例如，彌爾(J. S. Mill)表示：「政府只要決心讓每個兒童都接受良好教育，就不必為親自提供教育而煩心。子女要在哪裡、怎樣地受教育，應隨父母高興。國家只需資助家境困難的兒童，或對全額負擔的失怙兒童之學費即可。所謂反對國家教育，並不是反對國家落實教育，而是反對國家親自指導教育：這完全是兩回事。」見 Mill, *On Liberty*(1859), in *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. xviii, p. 302；而亞當·斯密(Adam Smith)則從市場自由競爭的角度，肯定國家不應直接介入教育體系。見 E. G. West, “Private versus Public Education: A Classical Economic Dispute”, *The Journal of Political Economy* 72: 5 (1964), pp. 465-475.

⁴² Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, p. 166.

⁴³ 值得一提的是，涅特緒指出，此時期格林教育改革主要關注與同情的對象是中產階級子弟的教育。關於格林早期的教育改革主張，參見 Nettleship, *Memoir*, pp. xlvi-lviii.

⁴⁴ Green, “Legislative Interference in Moral Matters” in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. v, pp. 31-34.

格林轉而肯定國家教育的原因，一方面，格林自云是受到時人倡議的影響⁴⁵；另一方面，實是來自於現實政治的刺激。1874年自由黨的挫敗使格林相信，改革者不能期待下層大眾會在民主制度下自主地提升德行。他指出，「勞工階級的道德躍升並不如我們[即自由黨]所預期的那樣⁴⁶」，「勞工大眾需要的是知識與資訊，才會站在對抗特權與壟斷的一方⁴⁷。」他也指出，所有自由黨員都應正視下層勞工的現實處境，當自由黨員期待他們具備「節制(sobriety)、節儉、家庭和睦(family affection)」等德行時，應了解，「人民所身處的悲慘境況已使得這些道德觀瀕臨崩解⁴⁸。」顯然，大眾需要的不只是政治權利，更是教育。

在「大眾需要教育」的前提下，格林認為，現行以自願學校(voluntary school)為主的初等教育體系並不能達成目標，而必須建立國家教育。一方面，民間自主興辦的學校學費並不低廉且為普遍設立，窮人無力負擔，而偏遠地區教育資源匱乏⁴⁹，造成教育機會的不平等⁵⁰；另一方面，更重要的是，在當時，民間自願學校皆為教派學校(denominational school)。格林認為，壁壘分明、派系林立的教育體系只是更加局限學生的視野，忽略作為公民對於整體社會的責任⁵¹。因此，他要求以國家教育體系取代現行自願學校系統，建立國家出資、義務且無教派(unsectarian)的初等教育⁵²。

格林的國家教育倡議在當時(十九世紀六、七零年代)並非孤軍奮戰，事實上，隨著1867年國會改革法的通過，「大眾教育已由抽象討論層次轉為具體政治議題⁵³」，來自社會各階層不同的聲音與訴求如雨後春筍般產生，而格林本身亦

⁴⁵ 在1870年的一場演講中，格林表示，他的立場是受到一篇文章的衝擊而產生。Nettleship, *Memoir*, pp. cxiii-cxiv. 學者考證，該文是1856年田伯(Frederick Temple)所發表的〈國家教育〉。Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, p. 166 n. 69.

⁴⁶ MS letter from C. A. Fyffe to C. B. Green (1 January 1883), quoted in Richter, *The Politics of Conscience*, pp. 328-329.

⁴⁷ Green, "Speech to the East Oxford Reform Club" (18 March, 1875) in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. v, p. 256.

⁴⁸ Green, "Speech in support of the building of a Liberal Hall" (28 Sep. 1876) in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. v, p. 271.

⁴⁹ Green, "Two Lectures on the Elementary School System of England" in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. iii, pp. 428-9.

⁵⁰ Green, "Two Lectures on the Elementary School System of England", p. 414.

⁵¹ Green, "Two Lectures on the Elementary School System of England", p. 432.

⁵² Nettleship, *Memoir*, p. cxiii.

⁵³ Frances Sandford, ed., *Report on elementary schools 1852-1882 by Matthew Arnold* (Macmillan, 1889), pp. 149-150. cited in Harold Silver, "Nothing but the Present, or Nothing but the Past?",

投入全國教育聯盟的活動(雖然，後者的訴求更為激進——要求普遍、免費、義務與無教派教育的初等教育)。正是這樣風起雲湧的倡議聲浪，催生了 1870 年初等教育法的通過，為往後數十年的英國教育改革揭開序幕⁵⁴。

然而，應注意的是，格林的出發點實與多數支持者有所不同。支持建立國家教育體系的論點多著眼於政治經濟的效果：對於自由主義者與中下階層來說，他們強調大眾教育與國家表現之關係，並相信教育是團結階級並促進階級流動而打倒教會特權的手段⁵⁵；對於保守分子而言，他們則將教育視為穩定社會、避免群眾暴亂的手段⁵⁶。格林並非不在意社經問題，如前章所述，他也肯定共同良善的追求須以社經條件為基礎；然而，格林顯然不認為單憑社經效果就使國家教育具備充分的正當性。對於格林來說，國家初等義務教育的價值就在於其本身，在於其對公民情操的促進、對共同良善的增益⁵⁷。

因此，格林固然肯定義務教育對於階級流動與社會平等的促進⁵⁸，但對他來說，其真正的價值與其說是社經意義上的平等追求，不如說是道德意義上共同良善的獲致。社會平等之所以重要，是因為，唯有如此，才能確保人人能夠參與公眾事務，而後者乃共同良善得以獲致的前提條件。如同格林對於民主的態度，格林並不是採取一種「上對下」的態度來支持公民教育⁵⁹。固然，未受教育的人民是無知的，然而，教育的意義並不只是單面向的傳遞知識；相當程度上，教育亦是促進個人有能力、有條件地闡釋自己的觀點⁶⁰。階級的溝通交流與各種觀點的開放討論將有助於共同良善的確認與追求。如此，格林認為，普及教育的最終目標是消滅「紳士教育」(education of gentlemen)的說法，因為，當「紳士教育」不再被特定階級壟斷而普遍推廣於所有公民時，這樣的說法已不具意義。格林表

Educational Research 20:3 (1978), pp.181-191.

⁵⁴ 事實上，本法的象徵意義遠大於實質意義。法案毋寧是補充自願教育體系的不足，而非建立國家教育體系。新法規定的地方學校董事會(school board)與自願學校體系並行運作，而學校董事會無權管控自願學校。並不強制在各學區設立董事會，同時學費減免與強制入學規定皆留由學校董事會自由決定；顯然，與普遍、免費、義務與無教派教育的理想仍有相當距離。

⁵⁵ E. F. Biagini, *Liberty, Retrenchment and Reform, 1860-1880* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 192-198.

⁵⁶ 此觀點可以 1867 年高喊「教育我們的主人」的自由黨閣員 Robert Lowe 為代表。Robert Lowe, "Primary and Classical Education", *The Times*, 4 Nov 1867.

⁵⁷ Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, p. 169.

⁵⁸ Nettleship, *Memoir*, p. xlvii

⁵⁹ Richter, *The Politics of Conscience*, pp. 77, 347.

⁶⁰ 布萊希(James Bryce)在格林的訃文中寫道：「其一切政治信條的基礎在於應該...讓人民形成並表達他們自身的想法。」轉引自 Nicholson, "Introduction" in *Collected Works of T. H. Green*, vol. v, p.xxv n. 9.

示，正如摩西期許：「人人皆應為先知」，國民義務教育的目的在於：

[追求]一種境界，在其中，全體英國社會的正直公民皆能肯定自己作為一名紳士，而同時獲得彼此這樣的肯定⁶¹。

在此，格林又揭示了自我實現與共同良善在實踐上的一致性。

(三) 對契約自由的限制——以禁酒為例

在另一方面，1874 年的教訓也使格林投入限制契約自由的改革倡議。格林承認，契約的訂定自由乃個人的權利，而國家應加以保障；然而，這並不意味著「契約神聖性」(sanctity of contracts)完全無法挑戰。格林指出，契約自由只是「達成目的的手段而已⁶²」，所有的權利保障皆是基於共同良善的目的——讓所有人的潛能自由發揮而增進共同良善，由是觀之，當契約自由原則可能造成共同良善的損害時，它就未必是「神聖不可侵犯」的權利了。

以此論點出發，格林廣泛探討在土地繼承問題、租佃問題、勞雇問題以及烈酒氾濫問題中契約自由原則的限制。格林認為，在這些具體契約關係中，當訂約雙方地位不對等或訂約人缺乏充分素質時，契約自由反而將造成弱勢者自由的侵害，形成「隱然的壓迫」(disguised oppression)，如此，在這些情況下，國家顯然必須干預契約的自由訂立⁶³。以下，將集中討論這些問題當中格林關注最深而倡議最力的禁酒問題(the temperance question)⁶⁴。

回到十九世紀後期的社會脈絡，禁酒運動並不如今日看來的突兀⁶⁵。除了酗酒問題造成底層勞工健康及生活處境更為艱困外，烈酒也被用於賄選⁶⁶。也就是說，禁酒與否不只是一個社會議題，也是一個政治議題。因此，格林在 1881 年

⁶¹ Green, "Lecture on 'The Work to be Done by the New Oxford High School for Boys'" in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. iii, p. 476.

⁶² Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", p. 372.

⁶³ Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", p. 382.

⁶⁴ 格林在其他問題上的立場，大致如下：1) 要求改善土地繼承制度，促進土地地分割與流通；2) 要求立法規制租佃契約，使佃戶的使用權獲得法律保障，而非任租戶宰割；3) 要求立法規制勞動工時與勞動場所的基本條件；4) 改善勞工住居品質。見 Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", pp. 373-381.

⁶⁵ 關於十九世紀英國禁酒運動的社會脈絡，參見 B. H. Harrison, *Drink and the Victorians: the temperance question in England, 1815-1872* (Staffordshire: Keele University Press, 1994).

⁶⁶ Richter, *The Politics of Conscience*, p. 362.

表示：「飲酒是英格蘭邁向自由的道路上最大的阻礙⁶⁷」，這未必是誇大的。一位格林學生菲佛(C. A. Fyffe)曾表示，格林開始對於禁酒議題熱衷投入，正是源自前述 1874 年國會大選自由黨的挫敗之後。勞工階級錯誤的選擇讓格林相信，「透過禁酒倡議來解救他們(勞工)免於道德沉淪才是首要的；若非禁酒，土地立法也幫不了他們⁶⁸」(早先格林更為關注土地問題)。在〈論自由主義立法與契約自由〉中，格林也表示，必須推動禁酒，教育及其他改革才可能真正落實⁶⁹。在格林看來，禁酒問題不只是個人道德問題，同時也是社會—政治改革的前提。

具體上，格林所訴求的禁酒立法主要是授權地方納稅人有權以公投決定：管控酒類專賣業者的數量、限制營業時間、或全面關閉該地區的酒館(public houses)與酒鋪(beer shops)等法令的制訂⁷⁰。

此舉雖然不是以中央集權、國會立法的方式來推動，但因其對於買賣自由可能產生的重大限制，引起了代表古典自由主義的曼徹斯特學派的強烈反彈。在後者看來，不論以國會或地方自治的方式立法禁酒，都是不合理而不必要的。例如，布萊特(J. Bright)表示：

法律必須立基於廣泛性、普遍性的原則，例如，與政治經濟學(political economy)接軌⁷¹，然而，[就具體事務而言]，個人則可運用其自由(discretion)決定要戒除甚麼或說服彼此做許多事，這些並不適合透過法律加以強制⁷²。

這反映了古典自由主義者的典型立場：法律或國家的功能是進行原則性的規範或保障，尤其(對於古典自由主義者來說)是保障財產權與契約自由，國家沒有必要為了特定理由，放棄自由放任原則，畢竟，就算國家不積極干預，也不會影響人民禁酒的自由；更何況，道德行為是不能勉強的，有賴人民的自主決定。

針對這樣的說法，格林提出三方面的反駁：首先，格林批評契約自由原則的局限，不足以作為根本法則。格林指出，個人自由所以被保障，是因為該權利的

⁶⁷ Speech to the Banbury Permissive Bill and Electoral Association, *Alliance News*, 5 February 1881, p.93. quoted by Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, p. 165.

⁶⁸ Letter from C. A. Fyffe to R. L. Nettleship, Balliol College Library. quoted by Richter, *The Politics of Conscience*, p. 367.

⁶⁹ Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", pp. 384-5.

⁷⁰ Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, p. 177

⁷¹ 此處，政治經濟學即指亞當·斯密以降的古典政治經濟學，強調的是自由放任政策的落實。

⁷² Briggs, *Victorian People*, pp. 211-212.

運作有利於自我實現與共同良善；或者說，自由受到保障的前提是「不會有礙於社會良善⁷³」。社會沒有理由保障一種有害社會的自由。然而，正是在烈酒買賣的問題中，這樣的自由「只是讓自己成為社會的累贅而已⁷⁴」，對於個人或社會皆沒有任何好處⁷⁵。格林強調，

如果允許特定商品買賣自由的廣泛後果，是使人偏離了更高層次意義的自由、使人無法運用共同具備的自我完善能力，這樣的自由並不能算是一種權利⁷⁶。

如此，格林否定了買賣烈酒或其他有害商品的自由權利。

其次，格林更進一步要求，這樣的自由非但不是權利，而且應該由國家予以禁止。一方面，消極等待人民的自主體認，雖然不失為一種對策，但誠如前章所述，格林批評這樣的說法「沒有充分考量在我們這樣的社會中，[個人自由]的維繫條件⁷⁷。」抽象的理想狀況應該讓位於現實的急迫情勢。現狀是，群眾自發性的節制遙遙無期，而「一年不處理[酗酒的]罪惡，它就一年比一年惡化」，徒然導致沾染惡習者日眾，而受影響的家庭繼續受苦⁷⁸；面對身陷這些罪惡中的黔黔眾首，政府實在不應袖手旁觀。在勞工意識覺醒前，國家就應該加以把關⁷⁹。

另一方面，格林主張，國家強制力的介入並不會有損公民的自主、自立精神。誠如批評者認為，道德不可能強迫為之，然而，格林強調，禁止買賣烈酒的政策並非強迫人民實踐道德，相反的，這種改革政策的意義在於「去除道德實踐的障礙」，兩者不能一概而論：

當所有法律能消滅的誘惑都被消滅，社會將會有足夠的空間...施展我們的道德能量。.....我們所要求的是，進一步限制、甚至完全放棄，買賣烈酒這種並不珍貴的自由，以使他們更自由地運用其潛能，增進上帝所賜予他

⁷³ Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", pp. 384.

⁷⁴ Letter from Green to Harcourt, 31 December [1872] quoted in Thomas, *The Moral Philosophy of T. H. Green*, pp. 21-22.

⁷⁵ 又如政府介入勞工問題的倡議中，格林亦表示，「任何對個體健康的損害...都是一種公共損害。它是一種對於普遍自由(*general freedom*)的阻礙。.....因此，社會顯然有權基於規制工廠、工坊、礦坑之衛生條件的目的，立法限制訂立勞務販售契約的自由。」Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", p.373.

⁷⁶ Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", p. 383.

⁷⁷ Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", p. 367.

⁷⁸ Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", pp. 384-5.

⁷⁹ Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", p. 377.

們的天賦⁸⁰。

國家不能強迫人民實踐道德，卻可以更積極地提供一個讓人民更能夠自由運用其天賦潛能的妥善環境⁸¹。

總結以言，格林改革倡議的形成有其特殊的政治經驗與社會背景，並不純粹是唯心論的產物。某種程度上，格林關於大眾教育、限制契約自由等改革倡議是因為對民主改革成效的失望而成形。當然，這些更進一步的改革倡議亦與隔鄰地唯心論立場密切相關，在下一節，本文將指出，這種本文稱為「積極性社會改革」的特質，及其與格林唯心論的關聯。



⁸⁰ Green, "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", p. 386.

⁸¹其實這樣的說法相當程度是模糊問題，批評者所謂的強迫，也包含消極性的強迫，畢竟，論者可主張，若不經歷錯誤的洗禮，而從中體悟，就不能真正理解道德的意義，如此，國家的干預就未必不會影響人民的道德自發了。

第三節 唯心論式的政治行動：積極性社會改革的特質

從最直觀的意義上來說，積極性社會改革代表更主動地介入社會問題的處理；然而，這樣的說法並無助於理解格林改革倡議的「積極性」。很顯然的，「積極/主動的提供」與「消極/被動的限制」的區分並不能突顯格林倡議的特殊性；古典自由主義的支持者主張改革「不在新作為，而在除舊舉⁸²」，但此說的反面仍不能說明「積極性社會改革」的特質，畢竟，格林固然強調國家「提供」教育，但也重視烈酒販售的「限制」。

所謂的「積極性社會改革」大致可從三方面言，以下將見，縱然此「積極性社會改革」理念的提出有其現實政治背景，然而，正是格林的唯心論學說為其提供了立論的基礎：

首先，積極性社會改革的基本特質在於強調普遍性、整體性的改革。這樣的改革非針對個人，也非個別社會組織進行。格林看到，「當前的惡已非個別慈善行為所能矯正⁸³」，社會問題是普遍性的，因此改革也必須是普遍性的。它強調的是對整體社會的良性作用，而不是對少數(尤其是下層階級)的慈善幫助⁸⁴。因此，不論在教育或禁酒議題，即便民間自發性改革活動蓬勃發展，格林並不認為其為最佳的改革手段。普遍性、整體性的改革的最佳主導者就是國家。而接受者是全民。於是，民間慈善組織讓位於政府機構或制度規範，由後者統籌主導對於整體社會的改革活動。在此精神下，國家教育取代了自願教育，禁酒的立法行動取代了民間自發性倡議。國家的積極性角色於焉確立。

回到格林的唯心論，我們可以看到普遍性改革的理論基礎。蓋唯心論肯定永恆意識的存在，於是世界或人類社會是一個整體。這個整體的意義不只在於由每個個體總和而成，更重要的是，它意味著每個個體都與彼此相關，都與整體相關。在此預設下，個別的問題就意味著整體的問題，一個螺絲釘的鬆動代表著整部機器出了錯誤，一個人的行為有所偏差一定與其社會整體的問題有關。可以說，個人只是病徵，整體才是病灶。如是，社會問題並不能(如古典自由主義者)單純視

⁸² 'every great reform which has been effected, has consisted, not in doing something new, but in undoing something old.' H. T. Buckle, *History of Civilisation in England*, vol. 1 (1857), p. 253. quoted by Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, pp. 163-4.

⁸³ Green, "Parliamentary Reform"(1868) in *Collected Works of Thomas Hill Green*, vol. v, p. 235.

⁸⁴ Tyler, "T. H. Green, Advanced Liberalism and the Reform Question 1865-1876", p. 452.

為個人的道德瑕疵，就是社會出了問題，才產生個人的缺陷；反過來說，如前所述，「個人的真正自由需待所有人真正自由的獲致」。在唯心論的觀點下，不論個別的善或惡，皆是整體性的問題，故應以整體性的態度面對，這肯定了普遍性的社會改革。

其次，與前一點密切相關的，這樣的改革更加強調平等的價值，而由形式平等走向實質平等，或者如格林所云，由「法律前的消極性平等」走向「更積極性的平等」⁸⁵。詳言之，改革關注的不只是法律制度或權利保障的平等，更關注於制度下個體能力的平等；格林深刻體會，若社會成員實現自我的能力或資源不足時，法律保障的自由是虛假的，無助於道德目的的追求。也因此，格林的改革倡議有政治面向，走向社會、經濟面向，因為，後者才是真正決定個人能力的關鍵所在。另一方面，更重要的是，積極性社會改革表明，為了保障實質平等，形式平等是可以犧牲的。就此，最顯著的例子就是格林要求對於契約自由的限制。當契約自由的實施(形式平等)可能惡化某些人的社經條件(實質平等)時，契約自由的真正得利者必須受到限制。這樣的立場又賦與國家更積極的角色，國家不只是普遍改革的領導者，更重要的是，這樣的改革可以正當限制人民的自由。

格林認為改革可以追求實質平等的訴求，可視為「自我實現即追求共同良善」原則的發明。古典自由主義對於「形式平等」的要求——例如，普選權、公正受審判權、自由貿易原則——同樣出於保障個人自由，使個人自主追求生命價值，而這最終是有利於社會集體。然而，在格林的進一步闡釋下，更強化了自我實現與共同良善的連結，主張自我實現應以共同良善為依歸，這是不見於古典自由主義的。在此原則下，自我實現的方向就是促進他人的良善(他人的自我實現)，他人的良善不但與自我良善相關，而且就是自我的責任。因此，當自我實現與共同良善牴觸時——個人自由造成對他人自由的壓迫時——其自由就喪失了正當性，而不能再假「形式平等」的外衣獲得保障。於此，可以肯定保障「實質平等」而限制「形式平等」的改革。

最後，也是最為關鍵的是，這種改革倡議的積極性表現在其對於改革所欲協助對象之個人自由的限制。也就是說，積極性社會改革的干預方式不只是限制壓迫者的自由，同時要限制被壓迫者的自由，這可說是積極性改革訴求與古典自由

⁸⁵ Green, *Prolegomena to Ethics*, §267. 然而，這樣的平等又與左派不同，畢竟，其重點不是平等，而是追求自由與良善的基本條件。

主義政策間最大的差異。社會改革的目的是為了促進社會個別成員的道德實踐，此大致為兩派的共識。然而，古典自由主義者強調，道德實踐的前提是個體的自主性，因此，改革最多只能增加個人的自由選擇空間，改革者不可能「強迫個人實踐道德」，這是自相矛盾的。對於格林來說，他並非否定道德自主性原則，但他試圖論證的是，即便在此原則下，「外力的強制」與「個人道德的實踐」並不是必然的矛盾——義務教育與禁酒法規等改革並不阻礙弱勢者的道德實踐，反而可能有促進作用。

此觀點的論證與格林對於「真正自由」的詮釋息息相關。如前所述，格林主張，真正的自由不只是「從心所欲」的自主(法律自由)，同時必須符合道德要求。反過來說，自主地發洩動物性欲望則不能算真正的自由。真正的自由是有特定的方向的，這是格林思想中至關重要的一點。由此，朝著錯誤方向的法律自由是可加以限制，因為這無損於真正自由的獲致；甚至，因為錯誤的選項減少了，人們更有可能確認真正自由的方向。回到現實社會，社會賦予人民法律自由或權利，是為了促進其自我實現，然當法律自由無助於自我實現(真正自由)時，其自由是應受限制的。自願教育制度是比較無拘束的，但當人們的無拘束徒然使其忽略知識的意義與提升自我的可能性時，國家強迫人民就學並無不妥；在禁酒議題上亦是如此。格林強調，即便積極性社會改革的強制力無法造就人民的道德實踐，但絕未剝奪真正自由的可能性。

綜上所述，格林所提出的積極性社會改革之特質包括：普遍性、重「實質平等」並肯定對於「改革受益者」之自由的限制，而這些論點在唯心論的永恆意識、「自我實現即追求共同良善」與「真正自由」等概念中找到了理論的依據。

最後，對比基督教傳統思想，我們又能發覺唯心論與積極性社會改革間的一個根本關聯，此即第二章所提及的唯心論對於「原罪」的否定。

十九世紀以降的社會改革(相較於政治改革)遭逢的一大阻力是基督教的原罪觀。後者成為反改革者的重要論據。就此，格拉斯東對於格林改革倡議的批評，提供了一個極佳的切入點。1888年，格拉斯東評論當年暢銷小說《羅勃特·埃爾斯彌》(*Robert Elsmere*)中格雷教授(Prof. Grey)的角色(作者以此為格林的化身)，作者瓦德夫人(Mrs. Humphrey Ward)轉述格拉斯東的說法：

他笑著說：「我不相信任何新的體制，我堅持捍衛舊有體制。……我相信人的惡性(degeneracy)、人的墮落(the Fall)——原罪——相信原罪的強烈與邪惡。只有基督教觸及了這種意義上的原罪，對我來說，原罪是這個世界上最顯著的事實。」……[他說，]某些人[指格林]生來「原罪就從未靠近他們。」這樣的人不懂基督教的必要性。「若他們更壞些，就會更好些。」⁸⁶

言下之意是格林徒有善意卻缺乏對於原罪的體會，才會支持體制性的改革，欲改變不可改變的社會罪惡。姑且不論格拉斯東對於格林的指謫是否合理，上述批評至少顯示了一個格林思想與傳統的重大差異。即在第二章已有觸及的：原罪觀的淡薄，這與格林的唯心論觀點密切相關。

格林以唯心論轉化了基督教的原罪觀。格林以「永恆意識」取代基督教的上帝概念，其差異在於，永恆意識並不是一個超越人存在而與人絕對隔閡的力量，永恆意識就內在於這個世界、內在於人心，換言之，人就是永恆意識的一部分，而人類歷史的最終目的就是到達永恆意識所設計的完善境界。由此可知，正因為格林以永恆意識的內在性取代的基督信仰中上帝的超越性質，突顯了基督教原罪觀的不合理性。「原罪感實是一種幻覺⁸⁷」。正因為人不是本質上墮落的，「得救」是可以憑人類己力的，因此，普遍性的社會改善是可能的。唯心論的樂觀精神取代了基督教本質上的悲觀態度，賦予了積極性社會改革的正當性(尤其是就積極性社會改革的第一層涵義而言)。對格林來說，真正應該感到罪惡的是上層階級未能妥善改變其他同胞生活處境的事實，而基督教原罪觀不應成為迴避此一事實的托詞。

從斯賓塞對於「沒有無法根除之罪惡」此想法的擔憂，亦可見此想法對於積極性社會改革的重要性。斯賓塞表示，「有一種想法……認為所有社會苦難都可以去除，而去除所有社會苦難是某些人(somebody or other)的責任⁸⁸」，這種觀點令他感到憂慮，因為，基於此信念，社會問題不應放任以待，這些問題可以被人力解決，且為人之責任。這是基於此一關鍵信念，格林開展了上述積極性社會改

⁸⁶ Gladstone, quoted in W. S. Petersen, "Gladstone's Review of Robert Elsmere: Some unpublished correspondence", *Review of English Studies* 21: 84 (1970), pp. 451-2. 在別處，格拉斯東亦表示：「生而為人，我們活在一個問題重重的迷宮(labyrinth)之中，沒有任何出口。」Quoted in Clarke, *Liberals & Social Democrats*, pp. 7-8.

⁸⁷ MS Letter J. A. Symonds to Nettleship, Balliol College Library. quoted by Richter, *The Politics of Conscience*, p. 109.

⁸⁸ H. Spencer, *The Man Versus the State*(1884; Penguin, 1969), p. 83. quoted by Greenleaf, *The British Political Tradition*, v. 1, p. 21.

革的訴求。

此外，應予補充的是，對格林來說，永恆意識的存在絲毫不影響社會改革的積極性。論者有謂，因為格林相信永恆意識在歷史中的作用，保證了人類會基於自然的欲求而朝向至善目的進步，減損格林改革倡議的積極性，而僅強調個別性的改革，如教育與禁酒⁸⁹。這個說法是站不住腳的。一方面，從前面的討論可知，格林的改革訴求是全面性的，絕非僅針對個別特定議題。誠然，相較於其後新自由主義者更重視的結構性問題與結構性改革，格林的倡議顯得鬆散而片面；然而，從其唯心論立場可知，他絕非將社會問題視為個別問題，相反的，個別問題的根源是整體，也為有整體性的改革才可矯正個別的問題。另一方面，雖然就永恆意識的作用與人自身的努力(自由意志)的關連上，格林確實並沒有給出一個完善的答案(事實上，上帝存在或歷史決定論與自由意志間在邏輯上的矛盾是一個亙古未解的問題)，但以永恆意識的觀點推論格林對於道德改革的消極態度，則是荒謬的。首先，格林躬身投入了諸多改革倡議，由此可知，他顯然不認為人們可以靜待永恆意識的作用使社會自然而然的進步。其次，從格林的倫理學觀點可知，自我實現仍取諸於個人的努力——亦即，對動物性欲求的克制；即便人類社會最終將通往至善，格林顯然不認為永恆意識可以作為人類消極怠惰的托詞，社會改革或社會進步相當程度上仍操之於人類的意志⁹⁰。由是觀之，永恆意識的說法並未減損格林改革倡議的積極性。

⁸⁹ Bevir, "Welfarism, Socialism and Religion: On T. H. Green and Others", pp. 656-659.

⁹⁰ Richter, *The Politics of Conscience*, p. 225.

第六章 格林思想與自由主義的轉型

第一節 新自由主義與積極性社會改革

「新自由主義」(new liberalism)、「現代自由主義」(modern liberalism)、「進步自由主義」(progressive liberalism)、「社會自由主義」(social liberalism)等詞彙約於 1880 年代中後期出現¹，他們共同指涉的是一種修正古典自由主義信條、更肯定集體價值、主張「改革社會以捍衛個人自由」的意識型態(以下統稱為新自由主義)²。此一新興的意識型態與格林唯心論思想間的關聯是本章的主旨。在本章第一節，首先將闡述新自由主義的社會改革理想，並與格林主張的積極性社會改革相比較。本文將指出，兩改革理念有著高度的一致性；接著，於第二節，則進一步從自由主義轉型的脈絡中，探討格林與新自由主義思想的承繼關係。本文欲主張的是，即便新自由主義意識型態基本上是以新興科學思想為論據，然而，在幾個轉化古典自由主義理念的關鍵課題上，卻顯然採取了格林的詮釋方式。就此而言，格林對於自由主義的轉型與新自由主義的形成是極富意義的。可以說，正是格林思想重新詮釋了自由主義傳統中的關鍵概念，使得新自由主義這種近似左派的意識型態可能在此傳統中被提出。

對比於十九世紀中期以前的思想流派，新自由主義的領導者並不來自學術界，也不是一個擁有明確輪廓的學派(相較於功利主義學派或同時期的費邊社)，而是一群關心公共事務而影響大眾論述的改革倡議者³。新自由主義的主要思想家包括：最重要的霍布豪斯(L. T. Hobhouse, 1864-1929)與霍布森(J. A. Hobson, 1858-1940)、瑞奇(D. G. Ritchie, 1853-1903)、羅柏森(J. M. Robertson, 1856-1933)、霍蘭(H. S. Holland, 1847-1918)、山謬(Herbert Samuel, 1870-1963)等等；其中，除了瑞奇與霍蘭為學者，其他人物率皆活躍於媒體界及政治界⁴。他們不空談理論，

¹ Greenleaf, *The British Political Tradition*, vol. 2, p. 143.

² 關於 1870 年以降，英國輿論由個人主義轉向集體主義的傾向，參見 A. V. Dicey, *Lectures on the relation between law & public opinion in England during the nineteenth century*, pp. xxiii-xciv. 此說雖略嫌簡化，但方向大致無誤。關於學者對此說的修正，參見 José Harris, "Political Thought and the Welfare State 1870-1940: An Intellectual Framework for British Social Policy", *Past and Present* 135: 1 (1992), pp. 118-119.

³ Freedman, *The New Liberalism*, pp. 3-4; Bellamy, ed., *Victorian Liberalism*, pp. 176-7.

⁴ 霍布豪斯於 33 歲(1897 年)時放棄在牛津的學術生涯，而成為《曼徹斯特衛報》(*Manchester*

而關注現實社會問題⁵。雖然他們確實相互交流、成立團體⁶，透過大眾媒體闡發訴求，並對政府施政方針造成一定的影響，但並未有意識地組織一股學術或政治力量。

新自由主義所要反對的同樣是十九世紀以來古典自由主義政策所造成的弊端與社會問題。基本上，他們延續古典自由主義所肯定的價值，包括：理性、自由、法治原則、進步改革等理念；但在作法上，則質疑私有財產制、自由競爭原則與有限政府體制是否有助於追求這些自由主義價值，抑或徒增問題⁷。他們試圖解釋古典自由主義的盲點、加以轉化，並融入集體主義(Collectivism)精神⁸。新自由主義者大聲疾呼改革，但如同格林，他們要求的改革不再是古典自由主義偏好的「政治改革」，而是「社會改革」⁹。

這樣一種社會改革訴求的內涵為何，而與前章所述格林的「積極性改革訴求」之間有甚麼樣的關聯與差異，是以下論述的重點。

首先，引人注目的是，新自由主義社會改革是一種結合了道德理想與科學思潮的訴求¹⁰。如同格林，新自由主義認為社會改革的目的是為了道德的提振¹¹。新自由主義者視此為自由主義精神的延續，如山謬(Herbert Samuel)表示：「自由主義的主幹根植於倫理的土壤¹²」，社會改革是為了更進一步朝向一個理性、負責、正義的自由社會的理想。然而，與古典自由主義不同的是，新自由主義吸收

Guardian, 《衛報》(*Guardian*)的前身)的全職作家，其後，則曾擔任工會組織的秘書及報社編輯。直到1907年才重回學術界，接受倫敦大學新成立的社會學教席。而霍布森則為全職的記者及作家。

⁵ 相反的，實證主義之父孔德(Comte)則告誡門徒，切莫涉入現實政治與媒體活動。Royden Harrison, *Before the Socialists: Studies in Labour and Politics, 1861-1881* (London: Routledge & K. Paul, 1965), p. 262.

⁶ 新自由主義傾向的團體包括：民族午餐會(the Nation Lunches)、彩虹學圈(the Rainbow Circle)、倫理協會(the Ethical Societies)。但如彩虹學圈中亦不乏其他非新自由主義立場之成員，例如，赫斯特(F. W. Hirst)其實是古典自由主義、尤其是亞當·斯密的信徒。

⁷ Freedon, *The New Liberalism*, pp. 22-23.

⁸ 彩虹學圈的成立宗旨即：「第一，探討舊有的功利主義學派與曼徹斯特經濟學派為什麼不能再作為政治領域行動的基礎。第二，將舊有思想流派轉型為今日所謂的「新激進主義」或集體主義政治.....」 Samuel Papers, A/10, cited in Freedon, *The New Liberalism*, pp. 256-7.

⁹ Collini, *Liberalism and Sociology*, pp. 39-40.

¹⁰ Freedon, *The New Liberalism*, pp. 6-11.

¹¹ 新自由主義重視道德論述的傾向其實反映了一個時代的整體趨勢，十九、二十世紀之交，英國社會有一種將道德訴求灌注於社會一切面向的傾向，尤其政治領域的道德詞令更是目不暇給。這種矯枉過正、甚至虛偽的風氣，引發了王爾德(Wilde)、易卜生(Ibsen)、尼采等人的諷刺與批判，而有所謂反道德主義(immoralism)的反動。Collini, *Liberalism and Sociology*, pp. 49-50.

¹² H. Samuel, *Liberalism. An Attempt to State the Principles and Proposals of Contemporary Liberalism in England* (1902), p. 6. cited in Freedon, *The New Liberalism*, pp. 11-2.

新興科學思潮而轉化了個人主義式的道德內涵。新自由主義欲以新的科學理論闡釋其倫理觀¹³。新自由主義者認為，有機論反映了個人與社會整體本質上的關聯性——人作為「社會性存有」(social being)的本質——人不是一個孤立的個體，而每個人的命運是休戚與共的；另一方面，新自由主義者主張，基於演化論，利他主義將取代利己主義成為進步社會的法則。由此，他們認為，「互惠」(reciprocity)方為倫理的核心原則以及社會改革的主要方向¹⁴，唯有互惠而使所有成員都能平等地追求自由與參與社會，才能促進社會的進步；具體而言，新自由主義者認為，社會改革的重點應在於提升有助於每個社會成員之自由的福利(welfare)。

「福利」概念在新自由主義的社會改革中是至關重要的。它將平等的內涵具體闡釋為一種人類生活的最低需求標準。這樣的闡釋包括兩個重點：首先，平等產生了實質的標準，平等的意義就是所有社會成員皆享有相同的基本福利。古典自由主義者並非不重視平等，只是他們所訴求的平等是形式上受國家權力一致對待的平等、反對特權的平等，是「法律之前人人平等」、「王子犯法與庶民同罪」或普遍選舉權這種意義上的平等。而新自由主義要主張的是一種「機會的平等」(equality of opportunity)，亦即，保障每個公民有基本的條件可以追求個人的自由。新自由主義試圖主張，形式上的平等不能真正確保公民的自由發展，基於互惠原則，應確保所有人的機會平等或基本福利¹⁵。

其次，此一詮釋更重大的意義在於，它將一種從精神面向出發的道德訴求，引導為一種對於物質面向的關懷。在新自由主義者看來，古典自由主義的自由觀顯得抽象而脫離現實，人並不是掙脫束縛就可以自由，他們強調，個人自由與道德提升作為一種精神追求，其先決條件是基本物質需求的滿足¹⁶。他們所謂的福利，大致上即是指這類物質需求的滿足。換言之，新自由主義者同樣追求個人自由的實現，然而，他們開始關注於追求自由所需的物質條件，強調「低層次的物質需求之滿足，總是比高層次需求之滿足，更為迫切而重要¹⁷。」。

¹³ 如霍布森說：「『應然』(ought)並非獨立於『實然』(is).....道德的重要性是事實本質的一部分。」言下之意是，道德的原則可以透過科學對於事實的探究得出，換言之，科學原理可以推論道德內涵。Hobson, *The Social Problem* (London: James Nisbet, 1902), p. 67.

¹⁴ Freedon, *The New Liberalism*, pp. 257-9.

¹⁵ 此與「社會正義」(social justice)(霍布豪斯有「平等正義」(equal justice)的訴求)的概念是密切相關的。Freedon, *The New Liberalism*, pp. 257-8. L. T. Hobhouse, *Liberalism* (London: Williams and Norgate, 1911), p. 147.

¹⁶ Bellamy, ed., *Victorian Liberalism*, p. 177.

¹⁷ Hobson, *The Social Problem*, p. 82.

追求(物質)福利的方針使得新自由主義的社會改革訴求明顯偏重於經濟領域。除了延續自由主義傳統所批評的市場壟斷問題(反對權力的集中)，新自由主義者開始將焦點由古典政治經濟學所重視的生產面向，轉向了財富的分配面向。在此，私有財產制的原則受到他們的挑戰。霍布豪斯主張，「若說私有財產的價值在於...促進個性的實踐，則公共財產(common property)在促進社會生活的表現與發展上也有同等的價值¹⁸。」既然人本質上是社會性的存有，其自由之追求除個人條件，也需要一定的社會條件，此就有確保共同財產以維持社會福利之必要。言下之意，私有財產制必須與社會福利制度妥協。另一方面，霍布森則從公平原則的角度，主張社會對資本家「不勞而獲的增值財產」(unearned increment)課與更高的賦稅¹⁹。基於這些論點，在具體政策上，新自由主義者大致提出了四個方面的改革訴求，包括：控制壟斷、擴大福利服務、建制公共設施及推行累進稅率(gradual taxation)制度，這些措施皆遠離了古典自由主義，而旨在限縮私有財產制的適用範圍，進行部分的財富重分配²⁰。

毫無疑問地，這樣改革藍圖規模宏大，新自由主義者期望由國家來主導社會改革。一方面，新自由主義者主張，隨著演化進程，國家將負起更多追求社會良善的道德責任。如瑞奇(D. G. Ritchie)所云：

正是作為國家，亦即，作為一個有秩序的政治實體(political society)，一個社會有機體(social organism)才會更明確地意識到自身作為一種有機體的存在，進而更能管控社會的趨勢，若放任後者，該社會的歷史就僅僅是一種自然過程了²¹。

新自由主義者認為，國家應更確認其道德功能；所謂的道德功能，係指國家更意識到社會作為一個整體(即有機體)，而通盤地考量、維護、追求社會整體的福祉²²。

另一方面，新自由主義者要求國家承擔更多角色的理由亦在於，現實上，如

¹⁸ Hobhouse, 'The Historical Evolution of Property, in Fact and in Idea', in C. Gore, ed., *Property, its Duties and Rights* (London, 1913), p. 31. cited in Bellamy, ed., *Victorian Liberalism*, p. 178.

¹⁹ 霍布森主張，這些增值財產並非出自個人努力，而是因為社會集體需求的壓力，故為「不勞而獲」，而應以課稅方式回歸社會。Hobson, *The Social Problem*, pp. 145-147.

²⁰ Collini, *Liberalism and Sociology*, pp. 101-120.

²¹ Ritchie, *The Moral Function of the State* (London: Women Printed Society, 1887), p. 6.

²² 論者有謂，古典自由主義與新自由主義在國家角色的預設上有顯著的差異，前者強調的是「中立」(neutral)，而後者則訴求「公正」(impartial)。所謂「公正」是強調國家代表社會整體，而反對「中立」則是因為國家應扮演追求、維護整體利益及良善的主導者。Bellamy, ed., *Victorian Liberalism*, pp. 179-180.

此牽連廣泛的改革政策，只有基於國家力量才可能推動。霍布豪斯指出，國家行動的目的就在於

確保那些對 [人民]內在的成長與幸福至關重要，而只有透過整合性行動及一致的遵從才可獲致的外在條件²³。

因為國家是唯一可能推動這些社會改革的機制，國家應當仁不讓地承擔更多責任。在霍布豪斯的設想下，舉凡土地管控、公共財產的建置、公共設施與重要產業的國有化與經營、最低工資限制的保障、工作條件的監督、漸進稅制的推行、遺產繼承的限制，以及一系列福利措施包括老人年金、住居津貼與教育、醫療保險的提供，都成為國家事務的內容²⁴。

新自由主義者倡議的具體成果是自由黨在經歷二十餘年(ca. 1880-1900)的路線爭議後，終於確定以新自由主義為施政方針。幾個自由黨中重要家族的成員，如格雷(Grey)、埃克蘭(Acland)、柏士坦(Sidney Charles Buxton, 1853-1934)與專家學者如艾斯奎(Asquith)、霍爾登(Haldane)、勞和·喬治(David Lloyd George, 1863-1945)相結合，在自由黨中取得領導地位²⁵。如霍爾登所云，新的自由黨所要爭取的是

一種更細膩、更深刻意義之自由所需的條件，讓這樣的自由免於因為惡劣的環境而導致的、對於道德及社會理想的無知與後天的缺乏(unnatural lowness).....²⁶。

這顯然是基於一種新自由主義的理念²⁷。隨著 1906 年的勝選，自由黨推行一系列的社會政策立法，包括 1906 年的勞工職業災害補償法(the Workmen's Compensation Act)、1908 年的老人年金法(the Old Age Pensions Act)、1909 年的最低工資法(the Minimum Wage Act)以及 1911 年的勞工保險法(the National Insurance Act)等等，皆可視為新自由主義社會改革理念的落實，英國福利國家的推動亦發軔於此時。

²³ Hobhouse, *Liberalism*, p. 147.

²⁴ Hobhouse, *Liberalism*, ch. VIII.

²⁵ Vincent & Plant, *Philosophy, Politics and Citizenship*, p. 41.

²⁶ Haldane, 'Political Ideas in the Twentieth Century' quoted in Matthew, *Liberal Imperialists*, p. 137. cited in Carter, *T. H. Green and the Development of Ethical Socialism*, p. 141.

²⁷ 霍爾登本人曾為霍布豪斯的《勞工運動》(*The Labour Movement*)一書作序。

顯而易見的是，新自由主義的社會改革理念與前章所述格林的積極性社會改革之間有著相當的類似性，但在某些面向上似乎又隱約可見兩者的歧異。要釐清格林思想與新自由主義意識型態間的關聯，就必須再更深入地比較兩者改革理念的特質。

如前章所述，格林積極性社會改革的特徵大致包括三點：普遍性—整體性、實質平等觀以及對於改革受益者(通常為弱勢者)之自由的限制。就前二點而言，我們可以在新自由主義的改革理念中找到一種更具體、實際的論述與訴求。首先，格林由形而上的唯心論論證的整體性社會改革理念，在新自由主義者的論述中，則以有機論、演化論的科學證據來予以支持。在新自由主義者看來，由科學是歸納而得的法則，顯然比由唯心論演繹形成的理念更為具體而穩固²⁸。此外，就國家作為社會改革主導者的訴求而言，新自由主義者除延續格林的道德性論述以外，亦從改革的現實複雜性、廣泛性，論證由國家主持社會改革的必要。不論如何，就普遍性—整體性改革的訴求而言，兩者是一致的，惟新自由主義者的論證更為具體而實際。

其次，在追求平等的訴求上，新自由主義與格林思想亦呈現高度的一致性。他們同樣肯定平等的價值，相信平等互惠將有助於所有人的良善。他們同樣主張平等作為實現自由的前提條件，而且，形式平等是不夠的，對於多數人來說，他們需要的是實質上使其有能力追求個人自由的條件。對於格林來說，自由的前提條件有精神性的，也有物質性的。因此，改革應重視大眾教育，也應重視勞工生存條件以及上層階級對其造成的社經壓迫。而對新自由主義者來說，他們將實質平等詮釋為機會平等，更具體化為一種「人類生活的最低需求標準」；顯然，新自由主義者重視物質意義上的平等更甚於精神上的平等。也因此，不論在不平等問題的描述或改革方案上，新自由主義的論證都遠比格林思想來得明確而務實。此外，就實質平等的目標而言，新自由主義的改革顯得更為激進。格林的倡議主要集中於教育改革與契約自由原則的限制，而新自由主義則要求私有財產制度的部分讓步，甚至主張一定程度的財富重分配。在格林的思想中，看不到這種對於私有財產制與資本主義體系的攻訐。

²⁸ 重歸納甚於演繹是新自由主義的科學傾向的表現。在此立場下，他們重視經驗事實更甚於理論建構。一個有趣的對比是，新自由主義者無欲建立一種「道德及立法的科學」，而後者卻是十七世紀以降實證主義者的目的。於是，在新自由主義思想中，邊沁功利主義與政治經濟學原理乃讓位於演化、達爾文主義、生物學探索與田野研究。Freeden, *The New Liberalism*, pp. 6-11.

格林思想與新自由主義意識型態間最大的差異反映在前述積極性社會改革的第三個特質：「對於改革受益者之自由的限制」，分析此一差異，對於釐清兩思想間的關聯是至關重要的。新自由主義顯然為個人自由設下了許多限制，最根本的，就是前述私有財產制的限制與財富重分配的訴求；然而，這些訴求都不是針對弱勢者、被壓迫者或「因社經條件所致的不道德者」之自由的限制，福利服務的提供明顯無礙於接受福利者的自由空間。格林社會改革倡議的主軸：義務教育與禁酒立法不再為新自由主義者訴求。

論者有謂，這樣的差異是由於格林與新自由主義者對於社會問題或道德問題性質在理解上有所不同。克拉克(Peter Clarke)區別道德重振主義與道德改革主義的差異：前者基於道德的自主性原則，社會問題的解決有賴於個人自主地肯定道德，而強調社會改革應以重新啟發道德意識為目標；後者則從社會結構來解釋社會的道德淪喪，認為道德改革必須改善結構性、物質性的社經問題。克拉克認為，格林傾向於前者，正是在此與新自由主義產生重大差異，也因此理由根本不能算是「福利國家的策劃者」，事實上，反對新自由主義與格林思想有承繼的關係的學者主要就是基於這個論點²⁹。

然而，上述解釋是可疑的。從前兩章的討論可知，格林並非未意識到社會經濟條件對於道德沉淪的影響，甚至，他的社會改革目標之一就是要營造在一個有助人民自由善用其道德潛能的妥適「環境」。顯然，格林並不是單純地認為，道德實踐可以僅僅透過人面對心中的惡以及人的自主決定。事實上，正是因為這樣的認知，格林才有必要提出一種普遍性—整體性的社會改革，而不是訴諸個體的自覺；才有必要倡議義務教育與禁酒立法，而不是期待民間的自發性運動。因此，前述學者的論斷恐怕並非造成格林及新自由主義間在「限制改革受益者自由」產生差異的主因，其中理由尚有待更深入的討論。(見下節)

不論如何，本節主要想呈現的是格林積極性社會改革與新自由主義改革思想間的相似性。可以看到的是，兩者改革訴求在方向上是一致的。相較於格林，新自由主義的特殊之處在於援用更具體、實際的論據——尤其是科學證據，而採取

²⁹ P. Clarke, *Liberals & Social Democrats*, pp. 14-18. 類似的論點亦在呈現在斐頓對於福音主義與新自由主義間的區別，他強調，福音主義所以投入禁酒、教育等議題，是因為他們相信：「透過對本心(mind)的批判，人類品格可以直接而完全地轉變。」這是新自由主義者所不具有的預設。Freedon, *The New Liberalism*, p.16.

更激進的訴求。至於在「限制改革受益者自由」這方面的重要差異上，顯然是釐清兩思想承繼關係的關鍵課題。以上已指出，欲以兩者對於社會或道德問題性質的認知差異來解釋此現象，進而否定兩者的思想承繼關係是不盡合理的。然而，要解答此差異的根源，及兩思想之關聯，則有待下一節對於新自由主義在轉化古典自由主義核心預設與重新形成政治主張的方式的考察。其中，將可見新自由主義對重新詮釋古典自由主義概念與主張上的一致性，而所謂的差異，來自新自由主義基於科學觀點，對於格林思想的修正——而不是揚棄。



第二節 格林與自由主義的轉型：幾個面向的考察

前節關於新自由主義社會改革與格林積極性社會改革的比較，固然呈現了兩者論點的相似性，然而，此仍不足以證明格林與新自由主義間的直接關聯。一方面，論者有謂，這種要求國家進行全面性社會改革的理念與其說是受到唯心論的啟發，不如說是十九世紀後期以降社會問題的嚴峻化與民主化趨勢下必然形成的論述³⁰，故「縱無格林，自由主義仍會傾向集體主義並欣然接受進步社會改革」³¹。換言之，格林思想與新自由主義的相似性，並不具有因果關係，毋寧是基於類似的政治經濟脈絡而產生的類似觀點。另一方面，如前章所述，格林思想與新自由主義的改革理念間有著關鍵的差異，這也增添了兩者關聯的不確定性。基於此二理由，斐頓認為，格林對於新自由主義的影響並不在理論層次，而在於一種本質上福音主義式的情懷，提供了知識分子一種關懷社會問題的「感性氛圍與動力」(emotional atmosphere and motivation)；新自由主義的理論基礎其實主要來自新興科學思潮³²。

這種否定格林影響性的說法其實問題重重。首先，顯而易見的是，格林唯心論思想不等於福音主義，更甚者，如第二章所述，格林正欲以唯心論轉化福音主義或基督教精神；將兩者等量齊觀，就完全抹殺了格林「為信仰賦予理性基礎」的問題意識及其理論意義。正是因為這樣的簡化，上述說法忽略了格林思想的特殊性與影響性，也進一步導致第二個缺失。格林這種以唯心論轉化信仰精神的企圖，反映在對於自由主義的重新詮釋。他有意識地反駁個人主義觀點，重新詮釋自由主義傳統中的核心預設，特別是個人與集體的關係、自由以及權利的性質。本文將指出的是，正是由於新自由主義採用了這種格林式的詮釋——而不是新興科學思潮——使得新自由主義者得以「自由主義」為名，提出一套近似左派立場的改革訴求。以下透過比較格林思想與新自由主義在上述三方面的基本預設，來

³⁰ 隨著選舉權的開放，政府與社會的對立性降低，而人民將更信任、倚賴政府，於是政府的角色勢必更形重要。此趨勢於十九世紀末期已出現，如 Ritchie 表示：「可以發現的是，反對「政府」行動的論述，係基於批評政府全然或主要為統治階級所把持而運用或智或愚的家父長或老祖母式的權威——隨著政府越來越確實地成為人民自己決定的政府，這樣的論述越來越喪失力量。」D. G. Ritchie, *Principles of State Interference*, (London: Swan Sonnenschein, 1891), p. 64 格林亦有類似認知，見 Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, p. 167.

³¹ Freedon, *The New Liberalism*, p. 17.除了前述理由，經濟組織規模的擴大、以地方政府為基礎的賦稅制度的困境、家父長共同體組織的消融等因素亦是促成國家社會改革政策乃至福利國家思想的政經因素。Harris, "Political Thought and the Welfare State 1870-1940", p. 117.

³² Freedon, *The New Liberalism*, pp. 16-18. 斐頓並引霍布森之語為證，霍布森將其對於唯物論與功利主義的敵意歸因於「喬伊特、格林、派提森(M. Pattison)等領導人物在牛津所營造的氛圍」。(Hobson, *Confessions of an Economic Heretic*, p. 26)不過，此話似乎不足以論證格林在理論上未造成霍布森的影響。

支持這個論點——格林對於自由主義的轉型扮演極重要的角色³³。

(一) 個人與集體的關係

如前章所述，新自由主義者基本上透過生物學上的有機論與演化論來論證個人與集體的和諧及互惠關係。有機論包括兩個假設：第一，獨立自主的個體間仍存在著相互依存關係，因此，沒有一個個體是全然獨立於他人的。第二，整體大於個體的總和，且整體意志獨立而高於個別意志³⁴。基於此二原則，新自由主義者認為，因為人本質上是「社會性存有」，個人的進步提升就與社會福祉息息相關；唯有一個以集體福祉與分享互惠為核心價值的社會，其成員才可能獲得更為完善的人格³⁵。而既然社會是有機的而以互惠為社會進步的法則，達爾文演化論所發現的「物競天擇，適者生存」之規律，在新自由主義者看來，只具有階段性意義。斯賓塞所主張的社會達爾文主義其實是見樹不見林，霍布豪斯認為，演化會趨向於「定向演化」(orthogenetic)的模式，生命內部作用的影響力將會大於外部選擇，於是，競爭法則將會被一種發自內心的集體責任感與利他主義所取代，這樣的和諧社會將是最具道德情操且最自然而有效率的社會³⁶。

強調個人與集體的和諧關係是新舊自由主義轉型的關鍵之一。古典自由主義基於自然權利論、政治經濟學法則與現實政治局勢等因素，一向以個人對立於集體(尤其是國家)為前提。古典自由主義者預設著人是理性自利的個體，任何集體力量都是不必要的，只是徒增對個體的損害。即便如約翰·彌爾，其對於自由主義的調整仍保留此預設。例如，他將社會集體視為個體個性的最大敵人³⁷；又如，他認為只要行為無關乎社會，個人毋須對社會負任何責任³⁸。最後，即便彌爾開始肯定財富重分配的做法，但他的論證係透過限縮自由競爭原則的適用範圍，而不是訴求集體的福祉；如第一章所述，彌爾的修正反而使其陷入自相矛盾。不論如何，由彌爾的矛盾可見，肯定「社會是一個整體」以及個人與集體的和諧關係，

³³ Cf. 'Idealism provided the tools for criticism, at a high level of abstraction, of many of the assumptions and arguments associated with Individualism, but its contribution to less elevated political discussions was ambiguous.' Collini, *Liberalism and Sociology*, p. 45.

³⁴ Freeden, *The New Liberalism*, p. 94.

³⁵ Bellamy, ed., *Victorian Liberalism*, p. 178.

³⁶ Bellamy, ed., *Victorian Liberalism*, p. 179.

³⁷ Schapiro, *Liberalism: The Meaning and History*, pp. 45-6.

³⁸ Mill, *On Liberty*(1859), in *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. xviii, p. 292.

對於新自由主義的確立是極為重要的。正是在此前提下，要求國家為了整體利益，進行財富重分配、社會福利等政策方可能出現。

然而，若說新舊自由主義的轉型意義在於朝向集體價值靠攏，這只說明了部分的事實，在另一方面，這種思想變革所以可以「自由主義」為名，其理由在於，新自由主義在重視集體價值的同時，亦捍衛了自由主義的核心精神——個體的價值。正是在這點上，在個人—集體和諧關係的詮釋上，吾人不能把功勞全歸於生物學思想。

若重新檢視有機論的命題，將發現在當中，基本上否定個體的價值，而等於否定自由主義的核心價值。有機論認為，個體相互依賴而由一個更高的意志所主宰，因此，個體本身並不具有獨立存在的價值。這樣的思想本質上與自由主義相衝突，自由主義所宣揚的人的理性、自立、負責等價值，皆非有機論所看重，甚至是被有機論否定的。事實上，正因為個體沒有獨立之價值，而個體利益/價值率皆以整體利益/價值為依歸，要以有機論來作為社會主義甚至極權主義 (totalitarianism) 之立論基礎似乎更為合理。

新自由主義者顯然沒有往這方面詮釋(否則就不可能自居為自由主義者了)。霍布森表示，雖然個體福祉與整體息息相關，但是，「社會的福祉有賴於個別人格的完全發展，及對於其成員之權利與利益的尊重」³⁹；換言之，即便社會追求集體利益，但個體價值應享有基本的保障。這其實是從有機論中無法得到的原則。正是在這點上，我們看到了格林思想對於自由主義轉型的根本影響——新自由主義運用了格林的詮釋方式，在伸張集體福祉的同時，捍衛個人之價值，使自由主義精神得以延續。

在詮釋個人與集體的關係上，可以看到，格林唯心論與有機論間有著極高的一致性⁴⁰；然而，其差別在於，格林唯心論有意識地提高了個人(自我意識)在永恆意識之下的價值。如同有機論，格林認為，因為永恆意識的存在，人與人、人

³⁹ Hobson, *Work and Wealth* (New York: Macmillan, 1926), p. 304.

⁴⁰ 格林的共同良善之說，可與有機論的觀點互相發明，如霍布豪斯指出，在格林的理論中，「毫無疑問帶有有機論的元素...帶有國家與個人和諧關係的元素。」尤其，共同良善的理想解決了現實中個人利益的衝突性——因為共同良善說強調，個人也將在共同良善中獲得最高的良善，現階段的衝突是因為歷史目的尚未完全實現之故。Hobhouse, *Metaphysical Theory of the State* (London: George Allen & Unwin, 1918), p. 96; Collini, *Liberalism and Sociology*, p. 145.

與世界是一個相互關聯的整體，而永恆意識的目的將透過個別自我意識來實現。但在格林的說法中，自我意識就是永恆意識的一部分，理想上，兩者間並沒有先後次序問題。正因如此，格林主張，「追求共同良善就是實現自我」，在追求集體利益的同時亦能發揚個體的價值。不只如此，格林進一步表示：

我們對於價值的終極標準是基於個人價值的理念(an ideal of *personal worth*)。一切其他價值都是相關於為了個人、本於個人或內在於個人的價值。任何主張一個民族、社會、人類的進步、改善或發展，卻不涉及某種更高的個人價值的說法，都是沒有意義的說詞⁴¹。

在格林的唯心論思想中，個人價值仍具有首要的地位⁴²。同樣的，格林認為，共同良善應平等地將所有人納入考量的理由亦出於對個人價值的肯定。格林以一種康德式並富涵宗教情懷的方式呼籲：

每個人都擁有絕對的價值；每個人的尊嚴(humanity)都應被視為目的，而非僅為手段；在衡量真正的良善時，每個人的福祉皆應被計算，而沒有任何人的價值能高於他人⁴³。

格林要強調的是，就追求共同良善而言，唯有發揚每個「個人」的價值、促進每個「個人」的完善才可能達到此目的——這正是前段霍布森之語的預設。

透過永恆意識—自我意識、共同良善—自我實現間之一致性的詮釋，格林唯心論並未因集體利益而犧牲個體價值。所有個體的完善發展即是社會集體的最高目標⁴⁴；國家賦予個人追求自我實現的權利，而個人則以共同良善為公民義務；國家干預個人是為了促進其道德的自發，非出此目的，國家的干預行為將不具正當性。在這些論述下，個體自由、反對威權等自由主義基本價值得到延續。

正是在這點上，霍布豪斯以格林的論述詮釋有機論的內涵。在《國家的形上學理論》中，霍布豪斯不厭其煩地強調：「不論其唯心理論基礎如何，格林都維

⁴¹ Green, *Prolegomena to Ethics*, §184.

⁴² 正是在這點上，格林偏離了黑格爾的立場。在黑格爾的理論中，個人的價值極低而全然隸屬於集體；「整體優先於部分，國家優先於個人」的說法並沒有被格林所援用。Thomas, *The Moral Philosophy of T. H. Green*, pp. 52-3; Richter, *The Politics of Conscience*, p. 203. 同時，格林也反對「國家自由之實現」的說法，對他來說，只有個人才有自由實現的課題。Green, “On the Different Senses of ‘Freedom’”, § 6.

⁴³ Green, *Prolegomena to Ethics*, §217.

⁴⁴ Cf. Green, *Prolegomena to Ethics*, § 183.

繫著對於人本價值(humanity)的根本肯定⁴⁵」、「格林的共同良善觀絕未凌駕於個人良善⁴⁶」、「[格林]不允許普遍意志主宰個人意志⁴⁷」，而由此主張

真正的有機理論在於，整體僅僅是基於個別部份之合作的組成(the whole is just what is constituted by the co-operation of the parts)，不多也不少，不更真實或更不真實，不具更高或更低的價值⁴⁸。(粗體為作者所加)

由此可知，有機論其實未必肯定個人價值；正是格林的唯心論述，引導了新自由主義者對於有機論的詮釋方向，強調在整體之中個體的基本價值。

於是，可以看見，格林的說法多方為新自由主義者承繼：個人自由是社會福利的基本判斷標準；社會正義的概念被提出，但同時以個人道德責任為訴求基礎；國家角色的提升應反映在提供追求自由的平等機會，而不是以平等犧牲個人自由。總而言之，「惟一理性的自由就是致力於全體福利；而唯一真實的福利就是承認個人自由是不可或缺的要素⁴⁹」此正為「追求共同良善即實現自我」的新自由主義式表述。

(二) 消極自由到積極自由

消極自由觀——認為自由就是免於外力強迫或限制——是古典自由主義反對社會改革的重要論據，而新自由主義社會改革的基礎，也在於積極自由觀——自由有確定的方向、內涵——的提出。以下將主張，這種自由觀的轉化及其作為社會改革之理論基礎，亦為新自由主義承繼格林思想之處。

基於消極自由觀，古典自由主義者對於「改革」的認知是「政治改革」而非「社會改革」。因為這樣的自由並沒有確切內涵，唯一的關鍵僅在於自主決定，因此，改革的方向就是排除特定階級壟斷的權力以及國家對於社會的干預，使得社會中的個人取得自由發揮的空間。誠如斯賓塞所言，「自由主義的本質在於捍衛個人自由對抗國家權力⁵⁰。」此立場加之源自政治經濟學及功利主義的預設：

⁴⁵ Hobhouse, *Metaphysical Theory of the State*, p. 83.

⁴⁶ Hobhouse, *Metaphysical Theory of the State*, p. 120.

⁴⁷ Hobhouse, *Metaphysical Theory of the State*, p. 122.

⁴⁸ Hobhouse, *Metaphysical Theory of the State*, p. 129.

⁴⁹ Freedman, *The New Liberalism*, p. 258.

⁵⁰ 而「托利主義的本質就在於，代表國家力量對抗個人自由。」Spencer, *The Principles of*

解放每個個體的自由將會有利於所有人，乃為古典自由主義政治改革之理論基礎，其具體成果已於第一章說明，於此不再贅言。

新自由主義欲提倡社會改革，必須克服消極自由觀所設下的阻礙；這個阻礙反映在格拉斯東的批評：「建設性自由主義將個人的事務放入國家的手中⁵¹。」基於消極自由觀，個人自主空間是改革的首要目的，任何社會改革都可能造成此空間的侵奪。

解決之道是重新詮釋自由的涵義。如第二章所述，首先意識到此問題而系統性地提出積極自由觀的正是格林。格林以「真正自由」(積極自由)取代「法律自由」(消極自由)的觀點大致包括兩個重點：首先，格林主張，真正自由是「一種自我決定的特殊形式⁵²」，真正自由有其明確的理性、道德方向；自我決定不即是自由，否則，就忽略了動物性欲求可能對人造成的有限。簡言之，真正自由應是「從心所欲不踰矩」地實踐道德。這是格林轉化古典自由主義消極自由觀的第一層意義。其次，格林認為，自由必然具有某種社會性。他主張，個人自由只能在社會中實現，也必然以社會良善為目的。因此，個人自由的具體做法就是促進他人的自由，而在他人未獲自由時，自我不可能獲得真正的自由；此是「追求共同良善即自我實現」之原則的再確認。

在新自由主義者關於積極自由的論述中，可以明顯看到格林真正自由觀的痕跡。「自我完善」、「自我發展」、「實現」等唯心論語彙在新自由主義的用語中數見不鮮。例如，霍布豪斯表示，所謂的真正自由就在於「每個人擁有最大的機會來完善自我(making the best of himself)⁵³」。又如霍布森主張：

一種對於個人自由更完整的覺知(appreciation)與實現，有賴於提供自我發展的平等機會。但這種以個人為出發點的自由觀必須與一種社會意義的自由相連結，亦即，堅持這些要求自我發展的聲明或權利應該與社會福利的

Sociology(1876), vol. 1, p. 606. cited in Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, pp. 163-4.

⁵¹ Letter to Acton, 11 February 1885, in J. N. Figgis and R. V. Lawrence, ed., *Selections from the Correspondence of the First Lord Acton* (1917), vol. 1, p. 239, quoted in Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, p. 164.

⁵² Green, "On the Different Senses of 'Freedom'", §7.

⁵³ Hobhouse, *The Labour Movement* (New York: Macmillan, 1912 3rd edn.), p. 153.

主權(the sovereignty of social welfare)相一致⁵⁴。

這種強調「自由即自我發展、自我實現」的說法，成為新自由主義社會改革的理論基礎。因為自我發展有其確切方向，執政者不能再合理化放任自主為對人民的最佳政策，而應該適當地促進人民的自我發展。

其次，如上引文後段已呈現的，自由的社會性意義也為新自由主義者所發揚：「在誠心促進共同良善的行動中，人將有意識地實現個人自由⁵⁵。」霍布森此語本質上就是「追求共同良善即實現自我」之義。同樣的，每個社會成員的自我發展是相輔相成的，真正的自我發展不應造成他人發展的阻礙；新自由主義由此主張，對於社會中個體間的相互侵軋現象，國家應該積極出面，維持自我實現的公平機會⁵⁶，具體做法就是社會福利的普遍提供。

以上可看出新自由主義積極自由觀與格林思想的相關性⁵⁷。誠如霍布豪斯所言，「格林的教誨與湯恩比的熱情將自由主義解放出個人主義式自由觀的枷鎖，並為我們這個時代的立法行動鋪路⁵⁸。」如同格林的真正自由觀支持了積極性社會改革的倡議，它也同樣成為新自由主義社會改革的理論基礎。正是由於格林對自由的重新詮釋，使社會改革的理想得以在自由主義的傳統中生根茁壯⁵⁹，使社會改革不必訴諸於更激進的意識型態(如，馬克思主義)⁶⁰。

於此，可以更進一步討論的是，前章提及格林與新自由主義改革理念的差異。如前所述，兩者的關鍵之別在於格林改革強調的「對於改革受益者之自由的限制」，此未見諸新自由主義的改革訴求。而本文已經論證了，「道德重振主義/道德改革主義」之區分尚不足以解釋此差別的出現。本文認為，真正的關鍵其實

⁵⁴ J. A. Hobson, *The Crisis of Liberalism: New Issues of Democracy* (London: P. S. King & Son, 1909), p. xii.

⁵⁵ Hobson, *Work and Wealth*, p. 304.

⁵⁶ '[Liberal Party now struggles] to protect individuals who are not wise enough nor strong enough to protect themselves against the selfishness of those whom past legislation, or past neglect, has allowed to acquire an undue power over them.' Ritchie, *Principles of State Interference*, p. 7.

⁵⁷ 克里尼亦支持此論斷，見 Collini, *Liberalism and Sociology*, p. 31.

⁵⁸ Hobhouse, *Liberalism*, p. 219. 戴西亦肯定格林自由觀對於國家干預政策的影響：'[the] "unnatural" and at any rate quite unusual meaning' Green gave to the concept of liberty was lending support to the current growth of state intervention and 'social despotism.' Dicey to Strachey (26 Dec. 1895 and 30 Jan. 1896), Strachey MSS, HLRO, cited in Greenleaf, *The British Political Tradition*, v. 2, p. 138.

⁵⁹ 格林本人相信其說是延續自由主義傳統而來；同樣地，瑞奇亦捍衛積極自由觀與消極自由觀乃一體的兩面。見 "Liberal Legislation and Freedom of Contract", Works III, p.367; Ritchie, *Principles of State Interference*, p. 7.

⁶⁰ Carter, T. H. *Green and the Development of Ethical Socialism*, p. 144.

在於兩者對於真正自由之解釋上的落差。如前章所述，格林主張限制改革受益者自由係源於其真正自由觀，而新自由主義未作此限制，應亦出於對真正自由觀的調整。

詳言之，新自由主義雖然承繼了「自由即自我實現、自我實現即追求共同良善」這樣的詮釋路線，但就自我實現的內涵而言，採取更為開放的態度。對於格林來說，真正自由的內涵包括康德所謂的「普世律法」、包括基督的教誨、包括對於永恆意識的探求與服從，即便人人可以實現的程度不一，但道德的實踐方向是單一的、有終極目的的⁶¹。然而，就此而言，新自由主義者顯然更為肯定彌爾對於個性的頌揚。霍布豪斯區別兩種不同形式的控制：「壓迫個性與精神秩序的控制」與「對於確保自由無拘束之發展所需的外部及物質條件的控制」，反對前者，而強調第二種形式的政府控制是與個人自由是相一致的⁶²。基於彌爾關於「確保個性多元為民主社會精神」的論述，霍布豪斯相信自我發展就是目的的本身，因為這將保障社會「創造力」的發揚——顯然，他並不支持對普世、單一律則的奉行⁶³。對霍布豪斯來說，格林的改革方案恐怕已經僭越了個性自由的保障。

關此差異，歷來論者亦多有觸及，或以此認為格林帶有家父長或保守主義色彩，或歸因格林帶有不服從國教派(Nonconformist)的預設，或批評其固執中產階級的品格觀念⁶⁴；這些說法都不乏其道理或根據，然而，本文認為，最根本的理由其實就在於格林對於道德或真正自由的普世內涵有明確的信念，至於這個內涵有甚麼樣的社會背景或思想淵源其實已非重點所在。就是出於此信念，格林肯定「對於改革受益者之自由的限制」不會損及其真正自由(其理已於前章討論)，而得為社會改革之訴求。這是新自由主義不再堅持的部分，而單純考量「機會平等」的改革訴求。

(三) 私有財產權範圍的釐定

⁶¹ cf. Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, pp. 125-6.

⁶² Hobhouse, *Liberalism*, p. 147.

⁶³ De Ruggiero, *The History of European Liberalism*, pp. 155-156.

⁶⁴ Richter, *The Politics of Conscience*, p. 201; Freedman, *The New Liberalism*, pp. 58, 196-7.

私有財產制的正當性與絕對性是古典自由主義的核心預設之一；而對於私有財產制的修正，則成為新自由主義者的重要課題。根據洛克的說法，私有財產權的正當性基礎在於，因為個人享有人身及其勞動的所有權，因此，就與其勞動力結合(mixed with)的物品，個人亦享有所有權。在此觀點下，財產權完全是個人勞動下的產物，與社會無關，故此立場亦被稱為「占有性個人主義」(possessive individualism)⁶⁵。相對的，新自由主義則不認為財產權完全是個人性的。在前節已提及，新自由主義者提出「社會財產」(social property)的概念，並以公平原則限制私有財產制的適用，來訴求經濟改革與社會福利的提供。以下，將進一步討論新自由主義者的關於財產權的論述，從中將看到，格林對於新自由主義的作用。

如第三章所述，格林認為，私有財產權的正當性基礎在於其作為自我實現的前提條件，必須自由地擁有、使用財產，人才可能實現自我。在此，他將財產比作一種「意志的實現」。再者，因為權利從屬於社會(權利來自於社會成員的相互認可)，必須有助於共同良善，才構成財產權。可以說，新自由主義者對於私有財產制的修正，皆由此論點出發。

首先，就「社會財產」而言，霍布森認為，其合理基礎在於

正如個人擁有某種其用來實現其生命之理性目的的「財產」——其個人行為的物質性體現，對於個人道德生活的進步具有關鍵的意義，共同體的道德生活亦有賴公共財產與公共產業來促進其自我實現，而且，當其道德生活愈臻完善，該外部活動的範圍具愈廣大⁶⁶。

一方面，可以看到，霍布森以格林之說為基礎，肯定財產權的意義在於作為生命自我實現之前提。另一方面，霍布森對此的詮釋，更超出了格林原初的論點。在霍布森的說法中，他將集體類比於個體，而主張既然集體如同個體一般，追求意志之實現，那麼，社會亦有權擁有得以自由支配的財產。

此外，霍蘭(Holland)則發揚格林關於權利的社會性的觀點，來支持社會財產。他認為，「社會成員的身分(fellowship)與個體性(individuality)是互補的詞彙。」個人的財產權利可以視為一種其作為社會成員的表徵，該權利的正當性基礎在於其符合社會的福祉與意志。由此，霍蘭進一步表示，社會對於財產的所有與使用，

⁶⁵ Carter, T. H. *Green and the Development of Ethical Socialism*, p. 46.

⁶⁶ Hobson, 'The Ethics of Industrialism', in S. Coit (ed.), *Ethical Democracy: Essays in Social Dynamics* (1900), p. 104. cited in Freedman, *The New Liberalism*, p. 46.

亦能促進個體自我實現⁶⁷。

雖然在格林的思想中並不見社會財產或公共財產的想法，然而，新自由主義者透過對其唯心論的闡發，提出了社會財產的概念，進而限縮了私有財產制的適用範圍。此乃新自由主義推行社會福利與建置公共建設政策背後的哲學基礎。

其次，新自由主義者亦訴諸公平原則來限制私有財產制的範圍。這同樣與格林思想密切相關。在新自由主義者的論點，公平原則並不是目的本身，公平原則的目的在於促進個體自我實現。以市場壟斷為例，新自由主義者認為，壟斷行為的錯誤，不在於其造成的不平等本身，而在於這樣的不平等將導致個人行動自由的受限，亦即，自我實現的受限⁶⁸。就此論點而言，即便否定格林影響力的斐頓，亦肯定此說承自格林對於契約自由原則的批判⁶⁹。正是因為私有財產制或更具體的契約自由原則的實踐結果，反而造成了其與原初目的(即，自我實現)的悖離，故而有限縮私有財產制與契約自由原則的必要性⁷⁰。新自由主義者與格林的批判如出一轍。

最後，值得一提的是，正是這種源自格林的批判觀點，新自由主義對於私有財產制的批判，並沒有導向社會主義的主張，亦即，它所訴求的是有限度的私有財產制與社會財產制，而不是追求全面的共產制度。新自由主義者強調其對私有財產制的批判根植於自由主義傳統⁷¹，事實上，此處所謂的自由主義根源，毋寧是格林的詮釋，亦即，「私有財產制的目的在於追求個人的自我實現」。這是新自由主義者不曾悖離的原則⁷²。正是基於此原則，霍布豪斯表示，

[解決]經濟的根本問題不在於去摧毀財產的概念，而是要重建財產的社會性概念……這並不需要透過財富重分配的極端手段……而是要將財富中

⁶⁷ H. Scott Holland, 'Poverty and Personality', in C. Gore (ed.), *Property: Its Duties and Rights* (1913), pp. 186-188. cited in Freeden, *The New Liberalism*, pp. 220-1.

⁶⁸ Freeden, *The New Liberalism*, pp. 44-45.

⁶⁹ Freeden, *The New Liberalism*, p. 44 n.

⁷⁰ 因此，格林表示，財產權的界線就是該權利的運用不能造成他人財產權「實質上」(in practice)的否定。舉例來說，雇主的權利不應包括任意決定無力討價還價之雇員的工資、工時，地主不能基於經濟優勢，恣意訂立有利於己的租佃契約。Green, *Principles of Political Obligation*, §§220-221.

⁷¹ Collini, *Liberalism and Sociology*, p. 38.

⁷² 當然，同樣由此原則出發，新自由主義的訴求比格林來得更為激進。某種程度上，格林相信，資本主義體制的完善運作將促成財富的公平分配。他表示，「假使貿易與勞動更為自由，透過勞公獲得薪資而中介商品交換者獲得利潤的形式，財富將持續地在此過程中分配。」(Green, *Principles of Political Obligation*, §226) 再者，新自由主義者大致將道德問題歸因於社經結構的立場，亦使得其限制私有財產制的訴求更為激烈。

的社會性元素(factors)與個人性元素相區隔⁷³。

自我實現必須以財產權為前提，即便社會財產也將有助於個人的自我實現，但它並不能取代私有財產權對於自我實現的意義。正如格林反對國家主動提供人民財產⁷⁴，新自由主義者的社會改革亦沒有走向財產公有化的訴求，而是要求透過課徵累進稅的手段(此亦象徵肯定私有財產制一定的正當性)、國民年金或最低工資保障等福利制度，來達到有限度的財富重分配⁷⁵。

總結上述，撇清新自由主義與格林思想關聯的主張，應是武斷而不正確的。新自由主義要求國家主導社會改革的訴求背後，蘊涵了諸多對格林思想的採納與應用。誠如瑞奇所言，格林有助於建立一種「建設性的哲學」(a philosophy of construction)，使自由主義「由排除國家有害行動的純然消極工作，迎向更為積極的任務——賦予政府權力，現在，政府相當程度上成為「普遍意志」的真正代表，捍衛著社會的福祉⁷⁶。」具體的說，格林以唯心論對於自由主義的核心預設或概念的重新詮釋——個人與集體的和諧關係、自由的方向性與社會性、以自我實現為目的的私有財產制——為十九、二十世紀之交的英國社會改革需求提供了自由主義式的論述方向，成為新自由主義意識型態的理論根據，這是生物學思想無法提供的養分。

⁷³ Hobhouse, *Liberalism*, p. 189.

⁷⁴ Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, p. 101.

⁷⁵ Bellamy, ed., *Victorian Liberalism*, p. 178.

⁷⁶ Ritchie, *Principles of State Interference*, p. 138.

第七章 結論

本研究的目的是在於探討格林唯心論與十九世紀晚期英國自由主義轉型之關聯。具體上，包括兩個研究課題：首先，本研究試圖深入探討格林思想體系，並由十九世紀後期的社會脈絡與格林的問題意識著眼，理解格林思想與改革倡議的內涵與特質。其次，本研究進一步比較新自由主義意識型態與格林思想，並說明格林思想對於自由主義轉型的影響。

就格林思想而言，本研究認為，格林對於唯心論思想的闡發，與其時代背景有密切的關聯。格林思想的時代背景大致可從兩條脈絡加以勾勒：首先，是英國經驗論一個人主義傳統下的古典自由主義在實踐與理論上的困境。十九世紀中期以降，資本主義社經問題的浮現使得古典自由主義的理論面臨挑戰，而事實上，對此危機，古典自由主義學說顯得左支右絀。在格林看來，這意味著英國哲學傳統取徑的末路，經驗論一個人主義路線的實踐導致個人與集體關係的緊張，社會良善為少數自私者所阻礙，而古典自由主義卻合理化後者的作為，放任國家對社會問題的漠不關心。其次，格林思想的另一個脈絡是科學思潮對於基督信仰的衝擊。達爾文演化論的發現與若干實證主義取徑的研究成果，嚴重侵蝕基督教的信仰基礎；科學理性對於聖經與基督教教條的批判，不僅打擊社會大眾的宗教信仰，也影響整體道德風氣。在理性與信仰間，格林企圖尋求一種調和的理論，消弭兩者「表面上」的齟齬。

基於這兩方面問題意識，格林欲透過唯心論思想的尋求解決之道。就形上學與倫理學而言，格林由永恆意識的存在與作用，開展整體論與目的論式的論述。個人的生命目的並不獨立存在，而必須從永恆意識的整體宇宙目的來予以看待。進一步說，人的自我實現必須衡諸於社會的共同良善。事實上，「追求共同良善即自我實現」，社會與個人是相輔相成的，唯有以他人或整體良善為目的，才可能增進個人的道德——個人與集體間的福祉是一致和諧的。

其次，格林的唯心論亦旨在為基督信仰賦予理性基礎，重振耶穌的道德情操。格林以「永恆意識」取代「上帝」概念，其意義在於強調永恆意識的內在性，由此反對上帝的超越性，主張上帝就內在於人心而可為人類的理性所理解，因此信仰與道德的基礎並非虛無飄渺，而是本於人心。此外，本研究指出，這種「理

性化」基督信仰的路線富涵樂觀精神，一反基督教對於現世的悲觀態度，相信人類社會可能達到至善境界；此立場支持了格林的社會改革信念。

「協調個人與集體關係」及「為信仰與道德賦予以理性基礎」兩方面的問題意識具體呈現在格林對於「真正自由」的詮釋。格林將真正自由詮釋為自我實現的過程，因此，自由不只是不受拘束，更是自主地踐行道德。在格林看來，真正自由不僅具有方向性，也具有社會性。就前者而言，乃重申道德的絕對性，強調個人自由有其確定的內涵(即便每個人所能實現的程度不一)；就後者而言，則藉個人自由與他人自由的息息相關，說明個人與社會的和諧關係。本文指出，格林對於真正自由的闡述乃其政治主張的重要基礎。

就政治思想而言，基於相同的問題意識，格林所闡釋的課題集中於個人權利與國家角色的重新定位。首先，格林駁斥自然權利論，認為權利並非「天賦」，而是來自於社會的共識。權利作為一種行動自由的正當訴求，其正當性基礎來自於對共同良善的促進。由此可知，在格林看來，政治上的權利其實亦是道德上的義務。其次，就國家角色而言，其正當性基礎亦在於追求社會的共同良善與公民的自我實現。因此，國家與社會或個人並不是對立的，國家不是隨時可能侵奪個人權利的濫權機制，而與社會及個人有一致的目的。具體上，國家的功能不僅在維持權利體系的運作，亦應促進一個有助道德發展的環境。更重要的是，基於目的論角度與真正自由觀——道德有確定方向而此目的優先於「法律自由」的保障——格林肯定國家可以基於增進人民道德(真正自由)的目的，限制人民自由、進行強制性的干預。可以說，面對自由與道德這個亙古的困境，格林認為，當兩相悖離時，在一定條件下，可以犧牲自由來換取(表面的)「善行」。這是格林主張國家干預政策的基本根據。

格林除了是一位思想家，同時也是一位社會改革的倡議者、實踐家。本文指出，格林的實踐取向與改革訴求與其理念有密切的互動關係。首先，格林的實踐取向有其唯心論基礎，蓋自我「實現」重在行為的實踐，理性推論或認知並不是必要的。而本文亦指出，格林對於改革實踐的重視，也源於其深感現實社會問題的急迫性。縱觀格林的社會改革倡議，可發現其訴求的轉變——由民主化改革轉向國家教育政策與限制契約自由原則的推動。本文認為，民主化改革對於提升人民素質的效果不彰，使得格林訴求更為激進的改革。而這樣一種激進的改革訴求

大致可以「積極性社會改革」名之，其理念特色包括：普遍性—整體性的改革訴求、實質平等的強調以及對「改革受益者」之選擇自由的限制。本文指出，這些訴求的基礎正是唯心論的整體論、共同良善與真正自由的論述。

而就格林思想與自由主義轉型之關聯而言，本文指出，英國自由主義回應時代需求的取徑與格林唯心論思想息息相關。新自由主義意識型態的特徵之一是其對於社會改革的強調。在這點上，新自由主義與格林的改革理念有相當的一致性。不過，本文認為，兩者更為深刻的關聯應從「自由主義傳統的重新詮釋」此一脈絡加以理解。誠如學者所云，隨著現代社會的民主化、大眾化，對於國家的倚賴與需求是必然之事；因此，真正的問題毋寧在於，自由主義者如何進行「內部地」詮釋，轉化古典自由主義的核心理念，來因應新興的需求，而使該需求不必訴諸於更為激進、更反對個人主義價值的社會主義。就此而言，本文認為，格林的詮釋深深地影響了新自由主義取徑的確立。在個人與集體的和諧關係、積極自由觀與對私有財產制的詮釋上，新自由主義的立場皆與格林的唯心論觀點一脈相承——試圖將集體主義政策的訴求，建立在捍衛個人基本價值的基礎上。基於上述，本文肯定，格林協調個人與集體關係及重振信仰與道德的嘗試，確實影響了新自由主義意識型態的形成。

本研究試圖呈現的是，格林唯心論乃孕育新自由主義思想的關鍵因素，前者為信仰賦予理性基礎，進而肯定國家改革社會之道德正當性的取徑，啟發了新自由主義者對於自由主義傳統的重新詮釋與定位。由格林的思想中可見，在新自由主義式社會改革的濫觴階段，信仰與道德性訴求具有根本的重要性。它所追求的是一種「完人」的理想——作為道德律則的制訂者而同時符合自然與神意的個人¹。這是格林社會改革倡議的初衷，也是格林學生為之共鳴的地方。就此而言，新自由主義思想中充斥的道德論述，應亦可視為格林教誨的承繼。

然而，以後見之明而論，現實的發展顯然與格林的理想有著極大的落差。在新自由主義的旗幟下，社會改革的訴求固然以「福利國家」的建立為成果，而後者亦旨在解決格林在十九世紀後期目睹的重重社會問題。惟，「從搖籃到墳墓」(from cradle to grave)的福利國家藍圖顯然有違格林的完人理想。在格林看來，公

¹ 見本書第三章第三節。

民固然有接受國家福利的權利，但這些權利的基礎其實來自於個人與生俱來的道德義務——實現自我的義務。任何國家行動皆立於促進個人自主實現的目的。這樣的道德性訴求與期許，在福利國家著重經濟性福利措施的政策中幾乎蕩然無存，或淪為無關宏旨的修辭。在此，新自由主義或福利國家理念所追求的「機會平等」顯然是經濟生活上的機會平等，而不是道德實踐上的機會平等。

整體而言，格林為宗教賦予理性基礎的嘗試是失敗的。格林確實感召了一代富有宗教情懷、關心社會道德的知識分子。然而，為格林追隨者所感動的，與其說是唯心理論，不如說是格林的精神與人格²。在一個科學興盛、日益現實的社會中，唯心論的非實證性與模糊性越來越難為人信服³。隨著世界大戰的到來，面對現實的殘酷與對人性的質疑，那些道德理想顯得天真而格外諷刺。一戰以降，格林的唯心論思想受到邏輯實證論的強烈攻擊，並快速為人們遺忘。與此相伴的，則是宗教信仰的日益淡薄與道德訴求在政治場域的消失殆盡。

從格林唯心論改革訴求、到新自由主義意識型態再到福利國家政策，在「國家應改革社會問題」的預設越來越根深蒂固之際，另一個脈絡卻是公共領域中宗教與道德理念的一步步亡失。並不是說道德性訴求消失了，而是「尊重」、「寬容」等多元主義說法取代了絕對性的道德理想⁴。在這一個高唱價值多元的時代，格林的「真正自由觀」儼然成了「開放社會的敵人」⁵，甚至被指為集權主義的幫傭。由是觀之，格林重振信仰與道德的嘗試似乎只是歷史洪流中的一段插曲——或者，「永恆意識的工具」——它確實造成了影響，但該影響卻與格林原初的理想有著本質上的落差，而其理念早已為後人所揚棄。

格林思想的延續、修正到揚棄的發展具體而微地體現了現代社會形成的一個關鍵面向——一種除魅化、世俗化的過程。在此過程中，人類得到了很多，也失去了不少；在獲得更多選擇自由、表達個性之機會的同時，我們也逐漸喪失了一種對崇高神靈與絕對價值的敬仰之心。孰是孰非，筆者不敢妄下定論。然而，透

² Richter, *The Politics of Conscience*, pp. 19, 370; Freedman, *New Liberalism*, pp. 16-7.

³ 例如，霍布豪斯雖然肯定格林的政治主張，但他批評格林唯心論的「模糊與混亂」，質疑唯心論形上學與其政治主張在邏輯上的一致性。Hobhouse, *Metaphysical Theory of the State*, p. 122-3

⁴ 換句話說，「消極自由觀」重新取代了「積極自由觀」。

⁵ 事實上，被波柏(Karl Popper)攻擊的柏拉圖主義在十九世紀後期的重振與唯心論思想有密切關聯。對格林唯心論思想影響重大的喬伊特(B. Jowett)是最著名的柏拉圖全集英譯者；而巴克甚至認為，格林政治思想基本上就是柏拉圖理想國的復興(當然，此說有所誇大)。Harris, "Political Thought and the Welfare State 1870-1940", pp. 127-131; Barker, *Political Thought in England, 1848-1914*, p. 11.

過今昔的比較，及此一「現代化」歷程的進一步探究——探究百年來人類如何選擇了這條路，而這條路造成了甚麼樣的後果——應能讓人們在兩種截然不同的價值理念間，做出更審慎的抉擇：了解存在甚麼樣的選項、不同選擇所代表的意義、現實中有怎麼樣的利弊得失，而立定一個無法完美但值得追求的方向。在此意義上，歷史學應將有助於人們獲致「真正的自由」！



參考文獻

一、史料文獻

(一) 格林著作

Collected Works of T. H. Green, 5 vols. Edited with introduction by Peter Nicholson.
Bristol: Thoemmes Press, 1997.

(二) 新自由主義者著作

Hobhouse, L. T. *Liberalism*. London: Williams and Norgate, 1911.

Hobhouse, L. T. *The Labour Movement*. New York: Macmillan, 1912 3rd edn.

Hobhouse, L. T. *Metaphysical Theory of the State*. London: George Allen & Unwin, 1918.

Hobson, J. A. *The Social Problem*. London: James Nisbet, 1902.

Hobson, J. A. *The Crisis of Liberalism: New Issues of Democracy*. London: P. S. King & Son, 1909.

Hobson, J. A. *Work and Wealth*. New York: Macmillan, 1926.

Ritchie, D. G. *Principles of State Interference*. London: Swan Sonnenschein, 1891.

Ritchie, D. G. *The Moral Function of the State*. London: Women Printed Society, 1887.

(三) 其他

The Works of John Ruskin, 39 vols. Edited by E. T. Cook and Alexander Wedderburn.
London: George Allen, 1903–12.

The Collected Works of John Stuart Mill, 32 vols. Edited by J. M. Robson et al.
London: Routledge and Kegan Paul, 1963-1991.

Carlyle, Thomas. *Past and Present*, Edited by A. M. D. Hughes. Oxford: Clarendon, 1918[1858 1st ed.].

Huxley, T. H. *Autobiography and Selected Essays*. Meddlessex: Echo, 2006.

二、 近人著作

(一) 期刊

- Barton, Ruth. “ ‘Huxley, Lubbock, and Half a Dozen Others’: Professionals and Gentlemen in the Formation of the X Club, 1851–1864”, *Isis* 89:3 (1998), pp. 410-444.
- Bevir, Mark. “Welfarism, Socialism and Religion: On T. H. Green and Others”, *The Review of Politics* 55: 4 (1993), pp. 639-661.
- Collini, Stefan. “Hobhouse, Bosanquet and the State: Philosophical Idealism and Political Argument in England 1880-1918”, *Past and Present* 72: 1 (1976), pp. 86-111
- Collini, Stefan. “The Idea of ‘Character’ in Victorian Political Thought”, *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th series, 35(1985), pp. 29-50.
- Harris, José. “Political Thought and the Welfare State 1870-1940: An Intellectual Framework for British Social Policy”, *Past and Present* 135: 1 (1992), pp. 116-141.
- Silver, Harold. “Nothing but the Present, or Nothing but the Past?”, *Educational Research* 20:3 (1978), pp.181-191.
- Tyler, Colin. “T. H. Green, Advanced Liberalism and the Reform Question 1865-1876”, *History of European Ideas* 29: 4 (2003), pp. 437-458.
- West, E. G. “Private versus Public Education: A Classical Economic Dispute”, *The Journal of Political Economy* 72: 5 (1964), pp. 465-475.

(二) 專書

- Baldwin, Thomas, ed. *The Cambridge History of Philosophy 1870-1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Barker, Ernest. *Political Thought in England, 1848-1914*. London: Thornton Butterworth, 1928.
- Bellamy, Richard, ed. *Victorian Liberalism*. London: Routledge, 1990.
- Bellamy, Richard. *Liberalism and Modern Society*. Pennsylvania: Polity, 1992.
- Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Briggs, Asa. *Victorian people : a reassessment of persons and themes, 1851-67*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.
- Brink, David O. *Perfectionism and the Common Good: Themes in the Philosophy of T. H. Green*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

- Brinton, Crane. *English political thought in the Nineteenth century*. Massachusetts: Harvard University Press, 1949.
- Carter, Matt. *T. H. Green and the Development of Ethical Socialism*. Exeter: Imprint Academic, 2003.
- Clarke, Peter. *Liberals and Social Democrats*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Collini, Stefan. *Liberalism and Sociology: L. T. Hobhouse and Political Argument in England, 1880-1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Collini, Stefan. *The Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- De Ruggiero, Guido. *The History of European Liberalism*. Translated by R. G. Collingwood. 1927. Reprint, Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1981.
- Den Otter, Sandra M. *British Idealism and Social Explanation: A Study in Late Victorian Thought*. Oxford: Clarendon, 1996.
- Dicey, A. V. *Lectures on the relation between law & public opinion in England during the nineteenth century*. London: Macmillan, 1914 2nd edn..
- Dimova-Cookson, Maria, and W. J. Mander, ed., *T. H. Green: Ethics, Metaphysics, and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2006
- Ensor, R. C. K. *England 1870-1914*. Oxford: Clarendon, 1936.
- Fraser, Derek. *The Evolution of the British Welfare State: A History of Social Policy since the Industrial Revolution*. London: Macmillan, 1984.
- Freeden, Michael. *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform*. Oxford: Clarendon, 1978.
- Gooch, B. D. *Europe in the Nineteenth Century: A History*. London: Macmillan, 1970.
- Gordon, Peter, and John White. *Philosophers as Educational Reformers: the Influence of Idealism on British Educational Thought and Practice*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Greenleaf, W. H. *The British Political Tradition*, 2 vols. London: Methuen, 1983.
- Gray, John. *Liberalism*. Milton Keynes: Open University Press, 1986.
- Halévy, Elie. *The Growth of Philosophic Radicalism*. translated by Mary Morris. Boston: Beacon, 1966.
- Harrison, B. H. *Drink and the Victorians: the temperance question in England, 1815-1872*. Staffordshire: Keele University Press, 1994.
- Harrison, Royden. *Before the Socialists: Studies in Labour and Politics, 1861-1881*. London: Routledge & K. Paul, 1965.
- Kolakowski, Leszek. *The Alienation of Reason: A History of Positivist Thought*. Translated by Norbert Guterman. New York: Doubleday, 1968.

- Koot, G. M. *English Historical Economics, 1870-1926: The Rise of Economic History and Neomercantilism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Leighton, Denys P. *The Greenian Moment: T. H. Green, Religion and Political Argument in Victorian Britain*. Exeter: Imprint Academic, 2004.
- Mander, W. J. *British Idealism: A History*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Miller, David, ed. *The Liberty Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Milne, A. J. M. *The Social Philosophy of English Idealism*. London: George Allen & Unwin, 1962.
- Nicholson, Peter P. *The Political Philosophy of the British Idealists: Selected Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- O'Connor, D. J. *A Critical History of Western Philosophy*. London: Free Press of Glencoe, 1964.
- Palmer, R. R., and Joel Colton, *A History of the Modern World*. New York: McGraw Hill, 1992.
- Rockmore, Tom. *Kant and Idealism*. New Haven: Yale University Press, 2007.
- Richter, Melvin. *The Politics of Conscience: T. H. Green and His Age*. Cambridge Massachusetts: Weidenfeld & Nicolson, 1964; repr. Maryland: University Press of America, 1983.
- Sabine, G. H., and T. L. Thorson, *A History of Political Thought*. Hinsdale: Dryden, 1973[1st ed. 1937].
- Schapiro, J. S. *Liberalism: The Meaning and History*. Princeton: Van Nostrand, 1958.
- Stearns, Peter N. *Modern Europe 1789-1914* (Glenview, III: Scott, Foresman, 1969.
- Stromberg, R. N. *An Intellectual History of Modern Europe*. New Jersey: Prentice-Hall, 1975.
- Thomas, Geoffrey. *The Moral Philosophy of T. H. Green*. Oxford: Oxford University Press, 1987)
- Tyler, Colin. *Idealist Political Philosophy: Pluralism and Conflict in the Absolute Idealist Tradition*. New York: Continuum, 2006.
- Vincent, Andrew, and Raymond Plant. *Philosophy, Politics and Citizenship: The Life and Thought of the British Idealists*. Oxford: Basil Blackwell, 1979.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- Young, G. M. *Victorian London: Portrait of an Age*. London: Oxford University Press, 1936.
- E. J. Hobsbawm 著，張曉華譯，《資本的年代，1848-1875》，台北：麥田，1997。
- C. Roberts & D. Roberts 著，賈士蘅譯，《英國史(下)》，台北：五南，1986。
- 周愚文，《英國教育史·近代篇(1780-1944)》，台北：學富，2008。
- 劉訓練編，《後伯林的自由觀》，南京：江蘇人民，2007。

附錄：格林生平大事年表

- 1836 年 出生於約克郡博欽鎮(Birkin, Yorkshire)，父親為地方神職人員
- 1837 年 母親病逝
- 1855 年 成為牛津大學貝理奧學院大學部學生
- 1860 年 成為貝理奧學院教員(Fellow)
- 1865 年 出任國會「學校調查委員會」的助理委員
- 1866 年 成為貝理奧學院講師(Tutor)
- 1867 年 國會改革法通過，選舉權門檻大幅降低
- 1871 年 與夏洛特·西蒙(Charlotte Symonds)結婚
- 1872 年 參加英國禁酒聯盟(日後出任副主席)
- 1874 年 自由黨國會大選慘敗；開始擔任牛津市學校董事會委員；發表〈休姆《人性論》導言〉
- 1876 年 代表自由黨獲選為牛津市議會議員
- 1877 年 《倫理學導論》講座開始
- 1878 年 成為牛津大學道德哲學懷特紀念教席教授 (Whyte's Professor of Moral Philosophy)
- 1879 年 發表〈論不同意義的「自由」〉講演；開始《論政治義務的原則》講座
- 1881 年 發表〈論自由主義立法與契約自由〉
- 1882 年 積勞成疾，去世，得年 46 歲