

民主制度下的自由實踐

——讀《蘇格拉底的審判》

◎ 強世功

斯東 (I. F. Stone) 著，董樂山譯：《蘇格拉底的審判》（北京：三聯書店，1998）。

死亡不過是一件自然的日常事情，然而蘇格拉底之死之所以溢出這些日常死亡事件，成為人們反覆思考的主題，就是因為這樣的死亡集中體現了人類所普遍面臨的尖銳矛盾和困境：為甚麼在一個民主和自由的國度裏，竟然不能容忍一個思想家的自由思想和言論？正是出於對思想自由的關注，畢生致力於推進思想言論自由的美國著名老報人斯東 (I. F. Stone)，在晚年耗盡心思來研究蘇格拉底之死，因為他堅信：「任何一個社會，不論它的目的是甚麼，不論它標榜的是甚麼烏托邦式的解放性的宗旨，如果生活在這個社會裏的男男女女沒有說出心裏話的自由，就不是一個好社會。」¹在斯東的筆下，蘇格拉底是捍衛言論自由和思想自由的殉道者。但是，這樣的結論並沒有解決問題的關鍵：為甚麼一個民主自由的制度竟然不能容忍思想或信仰自由？在一個民主的社會裏，我們現代人如何實現自己的自由？正是這些我們今天面臨的重大問題，使得我們有必要重新思考蘇格拉底之死，以及所有和他一樣面臨死亡或者類似抉擇的人們的處境。

眾所周知，蘇格拉底是基於兩個理由被處死刑的，一個是他不信仰城邦的神，只信仰自己的神；另一個是他腐蝕或者敗壞青年。起訴他的人是三個希臘城邦的公民，而審判他的是由501名雅典普通公民組成的陪審法院，這是一種按照民主方式組成的法院，有點類似於我們民主主義革命時期的革命法庭或者大眾司法 (popular justice)。這樣的審判既是關於信仰哪一種神的宗教審判，又是要不要民主政治的政治審判，因為，蘇格拉底的主張與陪審院所代表的雅典民主派的正統主張的衝突，體現在三個方面：

第一個分歧是要不要實行民主制度的問題。雅典實行的是個人自治的民主政治，所謂的城邦 (polis) 就是「自己治理自己。被統治者就是統治者」²。正如伯利克里 (Pericles) 在「陣亡將士國葬典禮」上的演講中自豪地宣稱：「我們的制度之所以被稱為民主政治，因為政權是在全體公民的手中，而不是在少數人手中。」³但是，在蘇格拉底看來，城邦不能夠由公民自己來治理，而是要由「知道如何統治的人來治理」，這大概就是後來柏拉圖所說的「哲學王」的統治，或者中世界基督教發展起來後所形成的「牧領權」的治理方式，人民就像群羊一樣，需要由一個放牧的人來照看，這種思想顯然與希臘的民主思想相矛盾。

與此相關的第二個分歧是：如果說參與公共生活所要具備的美德是知識的話，那麼這些美德是不是可以傳授的？在雅典的民主政治中，已經假定公民是具有理性能力的，這也是公民與奴隸的區別所在。因此，公民通過教育可以獲得政治所需要的美德。但在蘇格拉底看來，真正的知識只有通過絕對的定義（episteme）才能得到，除此之外僅僅是一些意見（doxa）。蘇格拉底正與政治家、各種藝人以及青年人進行談話，揭露他們對於這些絕對知識的無知。既然他們不知道關於善的絕對知識，怎麼能夠實施自己治理自己的民主政治呢？因此，雅典公民只能是等待照看的「群羊」，他們不具備治理城邦的政治技術，沒有自己治理自己的能力。希臘的民主制度是荒謬的。

由此形成的第三個分歧就在於甚麼是幸福的生活。雅典人認為個人只有在與他人的社會生活中才能找到幸福的生活，公民只有積極充分地參與城市生活和事務才能得到教育和完善。蘇格拉底則認為人的幸福並不是參與集體生活，而是退出城市生活，專心關注自己的靈魂。正因如此，蘇格拉底在雅典的政治生活往往退出不同政治派別之間的鬥爭，甚至在我們認為需要他站出來承擔道義的時候，他也往往退卻了。「他願意把自己說成是一個超脫於鬥爭之上的人，完全不問政治。」⁴

正是這三個分歧，導致了蘇格拉底被判處死刑。正如斯東所言，「蘇格拉底的真正過錯在於他用過份簡單化的方法和哲學上的簡單化的前提來攻擊雅典的城市，它的領袖和民主政體。」⁵這樣的攻擊也確實在腐蝕青年。事實證明，蘇格拉底的弟子（比如克里底亞斯 [Critias]）往往是罔顧人道的暴君或獨裁者，一度曾經支持三十僭主推翻雅典民主政治的社會力量就是「蘇格拉底化的」反對民主政體的青年。

二

蘇格拉底之死表面上是由於思想自由與民主政治的衝突，因此，捍衛思想自由的斯東猛烈抨擊雅典的民主制度，認為蘇格拉底的審判「在民主身上永遠留下了一個污點。這乃是雅典的悲劇性罪行」⁶。但是，這種道義的承諾或者譴責依然沒有辦法解決我們今天依然面臨的類似困境：民主與自由的關係究竟是甚麼？如果民主和自由發生了衝突怎麼辦？

我們說雅典是民主和自由的象徵，每個人都可以自由地參與城邦的政治和司法的辯論。但是這種自由僅僅是參與的自由，一個人只有參與到政治生活中，才有可能具備美德，才是一個完善的人，一個城邦的公民。因此，參與「政治」——即管理城邦——「是一種權利，一種責任，一種教育」⁷。儘管參與城市的政治生活是一項公民的自由權，但是這與其說是一種權利，還不如說是一種強制義務。正如梭倫立法（Solon's legislation）中所規定的那樣，任何公民如果在發生嚴重的政治爭論或者階級鬥爭的時候，保持中立或者不參與一方，其公民身份就應當被剝奪。這意味著公民沒有不參與政治生活的自由，參與政治生活成了公民應盡的義務，否則就要剝奪公民身份，這意味著要麼被放逐（一個著名的立法就是陶片放逐法），要麼淪為奴隸。

由此可見，雅典城邦所推崇的自由不同於斯東所堅持的自由。在蘇格拉底的審判中，讓斯東難以理解的是：「起訴方面最軟弱的一點是，它在任何地方都沒有控告蘇格拉底違反任何保護公民的宗教或其政治制度的具體法律。這是十分令人迷惑不解的。」⁸之所以出現這種困惑，就是由於斯東所持的自由觀不同於雅典人的自由觀，他所說的自由實際上就是貢斯當

(Benjamin Constant) 所謂的「現代人的自由」：

自由是只受法律制約、而不因某一個人或若干人的專斷意志而受到某種方式的逮捕、拘禁、處死或虐待的權利，它是每個人表達意見、選擇並從事某一職業、支配甚至濫用財產的權利，是不必經過許可、不必說明動機或事由而遷徙的權利。它是每個人與其他人結社的權利，結社的目的或許是討論他們的利益，或許是信奉他們以及結社者偏愛的宗教，甚至或許僅僅是以一種最適合他們本性或幻想的方式消磨幾天或幾小時。……

如果我們拿這個觀點來衡量雅典的自由觀的話，也許我們會同意孔多塞 (Marquis de Condorcet) 的看法，「古代人沒有個人自由的概念」。但是這並不意味著雅典人沒有自由，或者說他們的自由沒有意義。儘管在雅典人那裏，自由成了一項義務，但是這種自由對於反對專制統治的民主而言依然是彌足珍貴的，這種自由觀被貢斯當稱為「古代人的自由」¹⁰：

古代人的目標是在有相同祖國的公民中間分享社會權力：這就是他們所稱謂的自由。而現代人的目標則是享受有保障的私人快樂；他們把對這些私人快樂的制度保障稱作自由。

他將前者稱為「政治自由」，而將後者稱為「個人自由」。

貢斯當對這兩種自由的洞見被伯林 (Isaiah Berlin) 進一步加以發揮，他將古代人的自由稱為「積極自由」，而將現代人的自由稱為「消極自由」，前者是「去做……的自由」，後者是「免於……的自由」。伯林尤其深入地分析了積極自由，認為這種自由建立在自主 (self-mastery) 的基礎上，即每個人都是自己的理性的嚮導，這樣的自我必然是「自主的」、「理想的」、「真實的」，它是先驗的自我。為了達到這種先驗自我用理性來指導自己行動的自由狀態，就必須對受本能或欲望支配的經驗自我加以嚴格的紀律，從而自覺地服從普遍的整體，「這個『整體』於是被看成『真正的』自我，他將集體的、『有機的』、獨一無二的意志，強加在頑固的『成員』身上，從而獲得它自己的『更高層次』的自由。」¹¹哈耶克 (Friedrich A. von Hayek) 進一步指出，這種讓經驗自我服從於先驗自我的積極自由，是建立在唯理主義的哲學基礎上，它只有在追求和獲致一個絕對的集體目的的過程中才能實現¹²，這意味著對人們的生活進行全面周詳的設計，為了實現自由，必須絕對地服從對未來自由生活的美好設計。

也許這短短的幾行字只有和法國大革命的血腥、法西斯的屠殺、古拉格群島的恐怖和文化大革命的混亂聯繫起來，我們才能夠理解為甚麼自由主義思想家對自由作出如此嚴格的區分。因為這種對積極自由的追求如果不加以限制的話，最終會走向奴役之路，走向薩拉斯特羅的殿堂 (Sarastro's palace)。在這個意義上，真正的自由就成了現代人的消極自由，這種自由的知識論基礎乃是哈耶克所謂的經驗主義的哲學基礎。

如果從這兩種截然不同的自由觀來看的話，我們所說的人人當家作主的民主實際上就是人們行使其積極自由。這種民主也就是曼斯布里奇 (Jane Mansbridge) 所說的「一致性的民主」，它要求公民行使其積極自由，而他們參與政治生活的目的是一致的，即追求公共的共同利益，而絕對摒棄個人的或者小集團的利益，因此這種民主帶有相當強烈的不寬容性。另一種民主則是建立在代議制之上的間接民主，其前提是個人權利，而且每個人僅僅是「兼職的公民」，因而有閒暇從事商業、藝術等個人的愛好。這種民主也就是曼斯布里奇所說的「對抗性民主」，它承認每個人都有自己的權利，有自己的不同利益和追求，民主並不是要求人們服從同樣的普遍模式，而是給人們解決利益上的相互衝突提供協商、對話和妥協的程

序性機制，因此它建立在多元主義的基礎上。如果直接民主關心的是「誰來統治」的話，那麼間接民主關心的就是「如何來統治」，這種對統治程序的關注必然涉及到對國家權力的限制，這種民主就必須與憲政聯繫起來。而在直接民主中，我們看不到任何對權力的限制，因此，它可能導致托克維爾所說的「多數人的暴政」¹⁴。

由此，我們有了兩套對立的自由民主觀念或者制度：古代人的自由與現代人的自由、政治自由與個人自由、積極自由與消極自由、唯理主義與經驗主義、直接民主與代議制民主、一致性民主與對抗性民主。而且二者往往處於對抗之中，前者似乎是後者的障礙或敵人。蘇格拉底之死實際上意味著積極自由或者直接民主剝奪了消極自由。那麼，這是不是意味著積極自由是有害的？事實上，消極自由的主要條件必然是一個人有自己最後的或者最低限度的不可侵犯的領域或者空間，這就是一個人必須擁有某些不可剝奪的權利，無論是天賦人權還是法律上的權利，同時還要擁有不受國家干預的私人空間或者私人領域。而這種法律權利和私人空間並不是天然的，而是人民通過追求積極自由實現的。因此，這種積極自由或者民主並不是消極自由的天敵，而是促進消極自由的工具。正如貢斯當指出的：「個人自由是真正的現代自由。政治自由是個人自由的保障，因而也是不可或缺的。」「我們並不希望放棄政治自由，而是要求在得到其他形式的政治自由的同時得到公民自由。」¹⁵

由此可見，儘管蘇格拉底之死揭示了民主與自由或者說政治自由與個人自由、積極自由與消極自由的矛盾，但是，我們必須清醒地認識到：剝奪蘇格拉底的個人自由的，並不是雅典的民主制度，也不是雅典公民積極參與城市生活的政治自由或積極自由，而是雅典的法制。因為在一個理性的社會中，法治是唯一可以抗衡積極自由的力量。當雅典的法院不再是保護個人權利的場所而僅僅是表達政治意志的工具的時候，當司法審判不是依賴法律的邏輯理性而是依賴大眾的激情的時候，處死蘇格拉底僅僅是遲早的問題。因此，處死蘇格拉底並不是雅典的民主的污點，而是雅典法制的恥辱或悲劇¹⁶。雅典的民主使雅典自由的公民免於斯巴達式的專制，由此成為自由人嚮往的樂土，而雅典的法制不但沒有為私人設定他人不可侵犯的空間，而且直接成為公共權力破壞個人信仰自由的工具和媒介。

三

儘管蘇格拉底的主張是反民主的，甚至是反社會的，但是斯東認為這種主張僅僅是言論而不是行為，「蘇格拉底是為了他的言論，而不是為他的任何行為受到了起訴」¹⁷，「審判蘇格拉底是對思想的起訴。他是語言自由和思想自由的第一個殉道者。」¹⁸如果蘇格拉底捍衛言論自由的話，為甚麼蘇格拉底在審判中並沒有為自己的言論自由辯護呢？因為雅典並沒有限制言論自由。在斯東看來，蘇格拉底之所以沒有為言論自由辯護，是由於他蔑視雅典的民主，如果他用雅典的自由來為自己辯護的話，實際上意味著承認了雅典的民主政治¹⁹。這樣的說法似乎不能成立。否則，蘇格拉底早就應該逃離雅典，而不是享受雅典的政治制度。

那麼，我們如何理解蘇格拉底對待死亡的態度？這種態度與我們所熟知的革命黨人英勇就義時的大義凜然有沒有區別呢？其實，蘇格拉底所追求的並不是斯東所說的言論自由，那時還似乎沒有新聞檢查制度，城邦也沒有壟斷公共輿論，除了宣揚民主與自由，雅典也似乎沒有甚麼主導的意識形態。蘇格拉底實際上追求的是信仰自由，以及在這種信仰的基礎上選擇自己的生活方式的自由。

蘇格拉底在特爾菲神廟獲得一個神諭，這個神諭告訴他，他是雅典最有智慧的人，為了證明這一點，他和上至官員下至平民百姓的各行各業的人盡心交談，在這些交談的過程中，他並沒有發現人們比他更有智慧，儘管他自己並不知道智慧是甚麼。但是，他有一點是堅信不疑的，那就是一個人「要照顧自己的靈魂」：「我到處走動，沒有做別的，只是要求你們，不分老少，不要只顧你們的肉體，而要保護你們的靈魂。」²⁰正是出於「照顧自己的靈魂」，他才追求絕對的定義，遠離現世的生活。這種對「絕對定義」的信仰使得他更看重自己的靈魂或精神生活而不是自己的肉體或物質生活。因此，死亡在他的眼裏並不像我們想像的那樣是一件可怕的事情。正因為如此，我們才可以理解為甚麼蘇格拉底的理論是反民主的，但是他依然生活在民主的城市裏（那時候的遷徙自由無需像我們現在那樣需要爭取），為甚麼

「耶穌曾為耶路撒冷哭泣，而蘇格拉底卻從來沒有為雅典掉過一點眼淚」²¹，為甚麼他在法庭上並沒有選擇對自己有利的證據，也沒有像斯東想像的那樣為言論自由進行辯護，為甚麼判處死刑後放棄了越獄逃走的机会而主動地選擇了死亡。「我去死，你們去活，誰的去路好，唯有神知道。」²²蘇格拉底死前的名言預示了他的死亡的全部意義，死亡是為了追求靈魂的自由和個人幸福，哲學就是「習死之學」：「對哲學家來說，死是最後的自我實現。是求之不得的事，因為它打開了通向真正知識的門。靈魂從肉體的羈絆中解脫出來，終於實現了光明的天國的視覺境界。」²³

正是這種態度，使得我們在蘇格拉底面臨死亡的坦然與革命黨人面對死亡的坦然之間劃開了界線：前者是倫理的態度，後者是道德的態度。所謂道德是自我與他人的關係，是一個人人在處理與他人關係的過程中確立的準則，因此，道德是一種外在的約束；而倫理僅僅意味著自我與自我之間的內在關係，是一個對自己如何成為自己本身的要求，倫理由此成為自我的內在要求。儘管倫理的自我要求往往來自神聖的信仰，但是，這種信仰僅僅是一種私人的信仰，僅僅對於自己有意義，而不可能對他人產生影響，否則這種信仰就會成為公共的標準，由此而指向他人，對他人提出要求和約束，這意味著倫理轉化為一種外在的公共道德。因此，區分道德與倫理的關鍵在於是不是將一套準則強加於他人，從而構成他人的外在約束。

革命黨人之所以能夠坦然地面對反動派的死亡審判，並不是他本人天生不怕死，而是由於將死亡建立在某種道德關係上，使得死亡具有了道德上的意蘊。這種道德關係由兩組關係組成。

首先是個人與自己的信念之間的道德關係。正像伯林在對積極自由所作的精湛分析中指出的那樣，個人面對構成信念的「我們」是微不足道的，甚至是沒有意義的，人民的利益、集體的利益、祖國的利益高於一切。而死亡在這一道德等級序列上的位置取決於他是為神聖的革命事業或全人類（大寫的「我」）獻身，還是為了個人的私利而死。因此，為神聖的革命事業而死是在道德上最為高尚的一件事，由此在自我的價值與「超我」的價值之間建立起了道德上的等級關係。

其次，就是他所獻身的事業與審判自己的反動勢力之間的道德關係。革命黨人之所以能夠坦然地面對反動派賜予的死亡，就是堅信他所獻身的事業是人類歷史上最為進步或者正確的事業，它代表了作為人類終極目的的未來，而他獻身的那個「我們」也是人類歷史上最優秀、最高尚、最先進的群體。一切與此相反的必然代表了落後的、沒落的、反動的群體，他們從事的事業也必然是違背歷史潮流的。正是由於個人與他所信仰的事業或他所獻身的群體之間的道德等級關係，以及這種事業或群體與將要剝奪他生命的群體或勢力的道德等級關係，使得革命黨人能夠坦然地面對死亡。這種「捨生取義」才是真正的殉道，用生命來確立這種道

德等級關係。

與此相比，蘇格拉底選擇死並不是一件道德事件，而純粹是倫理意義上的個人事件。斯東將蘇格拉底的死與基督的死相提並論顯然是混淆了道德態度與倫理態度之間的區別。我們看到，儘管蘇格拉底得到了一個神諭，但是他並沒有具有獲得真理的神聖感，也不認為自己獲得了絕對真理，儘管他在追求絕對真理。相反，他懷著一種謹慎的懷疑主義態度，小心翼翼地驗證著他的信仰。更重要的是，他並沒有試圖在自己的信仰與他人的信仰之間建立任何道德上的等級關係，因此，他並沒有以「先知先覺者」自居，居高臨下地向那些愚昧的「後知後覺者」或「不知不覺者」灌輸他的信仰。相反，蘇格拉底堅決反對智者的演講術，認為這是在蠱惑人心，是一種「馬屁術」，一種進行支配的技術。他希望他的同胞具有美德，但是他認為美德是不能傳授的，因此他「一而再再而三否認他是一位教師，他以駁倒每一位自稱是教師的人為樂。他們越有名，他見到他們的狼狽就越高興」²⁴。這對於「革命導師」而言，無疑是令他們不安的一件事。

可見，蘇格拉底的信仰是倫理的，它要確立的是蘇格拉底與自我的關係，而不準備確立與他人任何可能的道德關係。他的「精神助產術」也說明，他並不準備正面地「教育」他人，向他人灌輸「革命道理」，從而起到「啟蒙」的效果；他僅僅是揭示他人想法中自相矛盾的地方，他希望可能的思想轉變來自他人作為自主的個人的大腦中，而不是來自被動地接受外在的「灌輸」或者「洗腦」。如果他人在和他的辯論中和他產生了同樣的觀點，那麼這也不是「接受」了他的觀點，而毋寧是他們兩人分享了同樣的觀點。正如當他在非此即彼的政治鬥爭中無法確立道德上的等級制時，他寧可作為「私人公民而不是公共人物」選擇保存自己的生命，蘇格拉底選擇死亡就像他在政治鬥爭的漩渦中選擇放棄或退卻一樣，是一項純粹的個人行為，是其日常生活的一部分，與任何道德沒有關係。這種選擇由於梭倫立法的存在（規定在關鍵的時候公民沒有放棄的權利）而構成了一種反抗，儘管這種行動「不是作為一個政治行動，而是作為一個私人行動」²⁵。這其實是斯東在全書中最具有洞見的一句話，儘管他遠遠沒有認識到蘇格拉底的這種「私人行動」的意義。

四

由此可見，同樣是坦然的死亡，蘇格拉底之死和革命志士之死對於自由的效果是不同的。由於革命志士的死亡實踐了一種道德，以殉道的方式證明他所獻身的事業或群體的唯一性和絕對性，因此，他將人群按照這種道德劃分為兩種：道德上高尚的革命群體，和道德上卑賤的反革命群體。我們在教科書、小說、電影中所熟知的這種臉譜化的好人與壞人的簡單劃分，彷彿是一種藝術想像力上的貧困，其實這種簡單的劃分恰恰是一種看不見的控制、支配和強制的權力技術，正是種種類似的技術建構了一個道德等級的社會，建構了這種道德支配的合法性。

這種道德支配關係社會表面上似乎並沒有通過暴力來限制人們的自由，我們彷彿可以在好人和壞人之間自由選擇，我們選擇了做好人彷彿是一種道德上的自我完善，選擇了做壞人還有改過自新的機會。但是正是這種自由、正是這種道德包含了巨大的奴役的陷阱，因為這種自由的選擇實際上包含了巨大的道德強制。死亡作為自然的事件也必須在這種道德等級的序列中，從而轉化為道德事件或者政治事件。如果一個人面對死亡突然感到發自內心的恐懼、膽怯、軟弱、顫慄，那麼這在道德上就是可恥的，而且往往是叛變革命隊伍的徵兆。這種道德關係沒有為個人的選擇提供多元的空間，這種非此即彼的選擇如同雅典梭倫的立法一樣，必

須在政治上站隊，根本就沒有消極自由的任何可能性。正如毛主席所說的，「有人群的地方，就有左、中、右」。一個人必須作為政治人或者道德人而存在，必須在非此即彼的政治和道德夾縫中苟且偷生。

相反，由於蘇格拉底將死亡僅僅作為一種「照看自我」的倫理實踐，他為別人類似的多元化的「照看自我」的倫理實踐提供了可能。這種「照看自我」不僅僅是與知識或真理聯繫起來，更主要的是和日常的實踐聯繫起來，使自由成為一種倫理實踐。因此，蘇格拉底要人們照看的是他們自己的靈魂，他和不同的人討論不同的問題，討論的是不同的僅僅涉及他們生活的知識：和政治家討論治理城邦，和醫生討論病，和鞋匠討論鞋。沒有普遍的、一般化的、或者總體化的美德或靈魂，美德或者靈魂總是具體的、每一個個體的、甚至是每一種身份的，總之，就是「關注你自己」。正如福柯（Michel Foucault）所說的：「通過掌握你自身，使自由成為你的基礎。」²⁶這正是自由得以實現的倫理基礎。在這個意義上，自由不是宏大的制度安排，不是政治意識形態，而是一種時時刻刻把握自我的倫理實踐。

我們回過頭來看，貢斯當和伯林對自由所作的區分無疑使我們對自由的不同形式有了深刻的了解，使我們在複雜凌亂的自由迷宮中找到一條清晰的途徑，但是我們依然沒有搞清楚支撐消極自由的基礎何在。哈耶克的貢獻就在於他為自由主義（消極自由）提供了堅實的知識論基礎，積極自由建立在唯理主義的哲學基礎上，而消極自由則建立在經驗主義的基礎上，建立在別人無法分享的個人知識之上。但是，消極自由所堅持的個體主義的「個體」基礎又是甚麼呢？作為「個體」的主體是如何可能的呢？它和真理或者權力處在甚麼樣的關係之中？如果不解決自由主義的知識論問題，自由可能無法抵制來自各種意識形態的侵蝕，但是，如果不解決自由主義的倫理學的問題，自由就無法抵擋來自各種權力力量的誘惑。

當伯林努力為消極自由劃定公共權力不可侵犯的私人空間的時候（這種主張只有在哈貝馬斯 [Jürgen Habermas] 那裏才具有自由的社會學基礎），當哈耶克指出自由的知識論基礎在於經驗主義的時候，他們都忽略了一個重要的問題：「一個人如何才能踐行自由？」²⁷一個人如何實踐自由，而不是「逃避自由」²⁸？一個人如何具有把持自由的能力？一個人為自由要承擔甚麼樣的責任？這意味著問題域的轉移，我們不再關心「自由是甚麼」這樣的形而上學的話語，而是關注「如何踐行自由」的非話語實踐。也就是說我們如何免於對自由的干預，我們如何不再簡單地依賴制度所劃定的權利界線或者私人領域，將行動的個人像珍稀動物一樣保護起來。如果自由不是建立在自我的身上，不是通過一種來自靈魂的力量來捍衛，自由主義的權利體系不過是沒有實踐內涵的空洞教條。只有通過自由的倫理實踐，才能將保護消極自由的法權由耶林（Rudolf von Jhering）所謂的「客觀的法」轉變為「主觀的法」²⁹，由此才能保持自由的日常性。

因此，蘇格拉底之死提出來的並不是通常理解的言論自由或思想自由的問題，而是一種自由的實踐，即如何照看自己的靈魂，如何照看自我。這種對自我的照看在福柯看來就構成了

「一種限制和控制權力的方式」³⁰。這種照看自我使伯林所說的「經驗自我」建立在一個倫理的基礎上，而不建立在普遍道德的形而上學的基礎上，使「經驗自我」最終擺脫了「真正自我」壓迫。這就意味著我們從如何消除自由的外部約束條件轉向如何在照看自我的倫理中踐行自由，如何在求真意志和權力關係中實踐個人的自由；這意味著一種道德的權利體系必須用一種比道德更為深厚的倫理來捍衛，對他人的權利要求必須用更為嚴格的對自我的倫理要求來支持。只有如此，我們不僅可以通過靈魂的力量來對抗法律的暴力，由此開闢自由的空間；更重要的是，我們不是將自由建立在基於霍布斯（Thomas Hobbes）設想的低度的基於

利益交易的權利體系之上，而是建立在基於康德（Immanuel Kant）設想的「人作為目的」從而捍衛人的尊嚴的「人為立法」之上。正是順著這個思路，福柯晚年轉向了古希臘以來的倫理實踐，其中尤其討論了蘇格拉底，由此構成了對傳統自由主義的挑戰。這種強調每個人關注自己的靈魂，強調自我對自我的勞作，不僅與福柯反對總體化的反抗或者自由解放在風格上具有一致性，並且它以全新的方式繼承了啟蒙的傳統。

註釋

- 1；2；4；5；6；7；8；17；18；19；20；21；23；24；25 斯東（I. F. Stone）著，董樂山譯：《蘇格拉底的審判》（北京：三聯書店，1998），頁1；11；168；101；267；116；230；230；229；229；134；170；222；73；133。
- 3 修昔底德（Thucydides）著，謝德風譯：《伯羅奔尼撒戰爭史》（北京：商務印書館，1978），頁51-52。
- 9；10；15 貢斯當（Benjamin Constant）著，李強譯：〈古代人的自由與現代人的自由之比較〉，載劉軍寧、王焱編：《自由與社群》，《公共論叢》，第4輯（北京：三聯書店，1998），頁308；314-15；321-22。
- 11 伯林（Isaiah Berlin）著，陳曉林譯：〈兩種自由概念〉，載劉軍寧、王焱、賀衛方編：《市場邏輯與國家觀念》，《公共論叢》，第1輯（北京：三聯書店，1995），頁212。
- 12 哈耶克（Friedrich A. von Hayek）著，鄧正來譯：《自由秩序原理》（北京：三聯書店，1997）。
- 13 李強：〈論兩種類型的民主〉，載劉軍寧、王焱編：《直接民主與間接民主》，《公共論叢》，第5輯（北京：三聯書店，1998）。
- 14 托克維爾（Alexis de Tocqueville）著，董果良譯：《論美國的民主》（北京：商務印書館，1991）。
- 16 梁治平：〈從蘇格拉底審判看希臘法的悲劇〉，載氏著：《法辨：中國法的過去、現在與未來》（貴州：貴州人民出版社，1992）。
- 22 柏拉圖著，嚴群譯：《游敘弗倫、蘇格拉底的申辯、克力同》（北京：商務印書館，2000），頁80。
- 26；27；30 福柯（Michel Foucault）著，李猛譯：〈自我照看的倫理作為一種自由的實踐〉，載《福柯文選》（北京：三聯書店，即出）。
- 28 弗洛姆（Eric Fromm）著，陳學明譯：《逃避自由》（北京：工人出版社，1987）。
- 29 耶林（Rudolf von Jhering）著，胡寶海譯：〈為權利而鬥爭〉，載梁彗星主編：《民商法論叢》，第2卷（北京：法律出版社，1994）。

強世功 1967年生，北京大學法學博士，現任北京大學法學院講師。

